

כמיתרים על עץ

כתבי הקודש והקריאה בהם בעקבות עמנואל לוינס¹

חנוך בן-פזי

השאלה בדבר משמעותם וקדושתם של "כתבי הקודש"² נדונה בשדה הפילוסופי-ההרמנויטי, בשדה המסורתי-הדתי, ובשדה המחקר ההיסטורי.³ בשלושת שדות-השיח האלה נעשים ניסיונות פרשניים שונים לתת משמעות תרבותית או דתית ליחס המקדש הניתן לכתבים מסוימים. הניסיונות השונים מכוונים להתחקות אחר הגורם או הגורמים ההופכים ספרים או טקסטים מסוימים להיות נחשבים כ"כתבים מקודשים". הדיון של עמנואל לוינס בנושא "כתבי הקודש" הוא פילוסופי בעיקרו, ומתייחס לשאלה זו כשאלה הרמנויטית. מאמר זה מבקש למקד את הדיון בשאלה הפרשנית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בחשיבה הפילוסופית של לוינס. המאמר יעקוב אחר ארבעה מודלים לפענוח רעיון הקדושה בקונטקסט של כתבי קודש, והוא ישרטט את המשמעות הפילוסופית שלוינס מציע כמשמעות יהודית של המקרא ושל כתבי הקודש.⁴ דומני שניתן לגזור מן המחשבה של לוינס פרשנות חדשה למושג "כתבי קודש" בספרות חז"ל, ואותה אנסה לפרוש במאמר זה.

אבקש כבר עתה, קודם הדיון הפילוסופי ההרמנויטי, להטריס ולהצביע על הכיוון העקרוני שבו צועד לוינס: לוינס דוחה את האפשרות שקדושתם של כתבי הקודש מצויה בהם כשלעצמם, כאובייקטים, או שהיא נובעת מן הטקסט הכתוב. לפי לוינס, לעולם אין לראות את כתבי הקודש עומדים בפני עצמם, אלא תמיד בכפוף למשמעות הקריאה או הקריאות השונות בהם.⁵ לוינס מדבר על ההתגלות של כתבי הקודש ועל כך שהתגלות זו היא חלק בלתי נפרד מהגדרתם.⁶ ואולם התגלותם של כתבי הקודש אינה מצויה בהם, בתוכן המילולי או הרעיוני שלהם, אלא בקריאה בהם. ההתגלות היא במובן מסוים התוצר האנושי שמעוררים "כתבי הקודש", והיא נעשית באמצעות הקוראים השונים, ובאופנים השונים האינסופיים שבהם הם קוראים את הטקסט.

לוינס דן בנושא דיון הרמנויטי-פילוסופי ודיון פרשני-דתי והוא בוחן את משמעות ה"כתוב" וה"ספר", את אפשרויות הקריאה השונות של הטקסט, ואת אופני התכוונות שונים אל הטקסט המקודש. הספר אינו רק "טקסט לימודי", נוח לשימוש בידי האדם⁷ או סוג של "כלי", "לאמיתו של דבר הוא כעין אופן של היותנו" (אתיקה והאינסופי, עמ' 35).

כאמור, דיונו של לוינס הוא גם דיון פרשני-דתי. דומה, כי מורכבות זו היא אחד הדברים המייחדים את הגותו: הבחירה לחקור חקירה פילוסופית המפרשת מונחים מקראיים ותנאיים הנושאים מטען דתי משל עצמם. המונחים המרכזיים המשמשים את הדיון הם: (1) "מטמא את הידיים"⁸ – במשמעותו כעיקרון ההלכתי של חכמי המשנה בדבר קדושתו של הספר ויכולתו לטמא את הידיים. (2) "כתוב זאת זיכרון בספר"⁹ – הכוונה כאן לממדים השונים של הספר, ובוודאי גם לספר במובן של כתבי קודש. הספר "נכתב", הוא משמש ל"זיכרון" ובהקשר היהודי הוא גם "נקרא". (3) "תורה מן השמים"¹⁰ – בחינת משמעות הממד השמימי המיוחס לתורה.

לשלושה מונחים אלה ראוי להוסיף את הדימוי המטפורי של לוינס להשראה של כתבי הקודש -

"מיתרים על כינור",¹¹ ההשראה הנוצרת על-ידי המתח שבין הכלי לרוח, בין כלי הנגינה (החומר) למוסיקה שניתן לנגן בו (הרוח).

א. "כתבי הקודש" במחקר הדתות

לכאורה, הדיון של לוינס ב"כתבי הקודש" ממקם את עצמו מחוץ לשדה הדתי, ופונה אך ורק אל השדה הפילוסופי: המוסרי, האנושי. גישה זו מתאימה לפרויקט הפילוסופי הגדול של לוינס – להעניק משמעות פילוסופית לחוכמה היהודית התלמודית. כך למשל הוא מספר בפתיחה לקריאה התלמודית **הפיתוי של הפיתוי**, כי הוא ממעט להשתמש במונח "אלוהים", שהוא מושג ברור מאוד על-פי הדת, ומעורפל בשדה הפילוסופי. "מושג זה עשוי להתבהר עבור הפילוסופים בעזרת המצבים האנושיים המוסריים המופיעים בתלמוד. הדרך ההפוכה מתאימה יותר להטפה דתית, אין לה שום ערך פילוסופי".¹² אלא שלוינס מבקש לטעון כי דווקא בצמתים המוסריים שבהם נפגשים בני-האדם, מתגלה האלוהי. על כן, נבקש לשאול עוד בתחילת המאמר: האם אפשר למקם את הדיון של לוינס בכתבי הקודש, לא רק בשדה הפילוסופי אלא גם בתוך מחקר הדתות?

כתבים מקודשים מהווים יסוד מרכזי, אם כי לא הכרחי, בדתות השונות. בדתות רבות ניתן לזהות את המקום הייחודי של כתבים מסוימים, אשר לא רק שיש להם חשיבות מרכזית במתן ידע ותוכן על הדת או על האלוהות, אלא שהם אף זוכים למעמד חורג של "קדושה". לעתים מקבלים הכתבים המקודשים מעמד טרנסצנדנטי, החורג מן התחום הארצי. לחקר המונח "כתבי הקודש" ישנה כמובן משמעות אנתרופולוגית ותאולוגית, ולוינס מבקש לבחון את משמעותם בתוך הקונטקסט הפילוסופי. אולם אופן החקירה של לוינס, מבקש להעניק משמעות פילוסופית לדיונים הדתיים-התאולוגיים. הבחינה על כן של מושג "כתבי הקודש" תבקש לשאול תחילה על אופן ההתייחסות המקדש אל כתבי הקודש, וממנו לצאת ולשאול על המשמעות הפילוסופית של יחס זה. בקונטקסט של המחשבה היהודית, ניתן יהיה לראות השפעה הדדית של אופן חקירה זו. המשמעות הפילוסופית תיגזר מן הניתוח התאולוגי, אולם ניתוח זה ייקבע על-ידי אופי החשיבה הפילוסופית שלוינס מציע: החשיבה האתית.

חקר הדתות מציע מודלים שונים לבחינת היחס המקדש אל כתבי הקודש בדתות השונות, כפי שהוצג במחקרו המקיף של ג'ון גולדינגי.¹³ גולדינגי חושף ארבעה מודלים מרכזיים שעל-פיהם ניתן להבין בדתות שונות את היסוד המקדש של הכתבים בתוך המסורות הדתיות השונות: 1. מודל העדות 2. מודל הסמכות 3. מודל ההשראה 4. מודל ההתגלות. גם במסורת המחשבה היהודית ניתן לזהות גישות הדומות לארבעת המודלים. אך, האם אפשר לראות את פרשנותו של לוינס ל"חוכמה היהודית" כהמשך ישיר של אחת מן המסורות היהודיות הללו?

כדי לנסות ולמקם את לוינס בתוך המודלים שיוצגו להלן, ראוי להציב שאלה נוספת בדבר היחס המקדש אל הכתבים המקודשים: האם המאמינים מייחסים קדושה אימננטית אל הספרים המקודשים? בעיני המאמינים או המתייחסים באופן מקודש לכתבי קודש, הקדושה היא חלק מן הספר עצמו, או אפילו תוכנו. ואולי הקדושה היא תוצאת פעולתם של כתבי הקודש על הקוראים? ניתן להדגים את רעיון הקדושה האימננטית לטקסט הכתוב בדמותו של "הקוראן", המשמש עדות

ישירה ובהירה בעיני המאמינים לנצחיותו ולאלוהיותו של הספר.¹⁴ כיוון זה הרואה קדושה בפני עצמה ב"כתבי הקודש",¹⁵ נדחה על-ידי לוינס במילים בוטות במיוחד. לוינס רואה עמדה זו כפעולה תודעתית ההופכת להיות "עבודת אלילים של התורה".¹⁶ אפשר לראות כי אופן מסוים של ייחוס קדושה לכתבי הקודש, יתקבל דווקא כחילולם או כביזויים. לוינס מבקש לצאת מן התפיסה האימננטית הרואה את הקדושה כנובעת או כמצויה באובייקט הכתוב - הספר. הקדושה נמצאת בפעולה האנושית שהטקסטים, ופעולת הקריאה בהם, מעוררים. אם ניתן לדבר על "התגלות" של כתבי הקודש, הרי תהא זו ההתגלות המתרחשת על-ידי הקריאה.

כדי לנתב את הדיון מייחוס של קדושה אימננטית לספר לאופני הקריאה המקודשים בספר, מבחין לוינס בין שני ביטויים של קדושה: "קדוש" - sacré, שהוא ביטוי לקדושה אימננטית-עצמותית; ו"מקודש" - saint, שהוא האופן שבו האדם הופך דברים מסוימים לקדושים. אפשר לומר ששני הביטויים הללו מייצגים שתי צורות התייחסות אל כתבי הקודש: כתבי הקודש כישים עצמאיים ומקודשים, למשל כמקור הסמכות הדתית או ככתבים המעניקים חוויה של התגלות, ולעומת זאת, יחס מקדש, הענקת מעמד של קדושה, שבאים לתאר או לפרש רק את אופן ההתייחסות של בני האדם כל כתבי הקודש.¹⁷

1. מודל העדות: כתבי הקודש כעדות על מסורת קדושה

במודל הראשון, מודל העדות, היחס המקודש לכתבי הקודש נובע מן העדות המוצהרת בהם.¹⁸ עדותם של כתבי הקודש נסבה על אודות התגלות דתית או אלוהית, והתגלות זו היא העדות לקיומה של מסורת דתית.¹⁹ בקונטקסט זה, התוקף המקודש של הכתבים הוא כדברי עדים. גולדינגי מבחין בין שתי תפיסות אפשריות של עדות: האחת רואה את כתבי הקודש עצמם כעדות כתובה הנאמנת על הקורא בהם. אפשרות אחרת, רואה את הכתבים כעדות על מסורת נאמנה, הווה אומר שהם מביאים בפני הקורא את המסורת המספרת על מי שהעידו עדות נאמנה. ניתן לתאר הבחנה זו כשאלה: האם "כתבי הקודש" הם ישים בפני עצמם, אשר בכוחם להעיד עדות מתוקף קדושתם ומתוקף הכתוב בהם, או שאינם אלא טקסט העובר במסורת, המביא בפני הקוראים עדויות אנושיות שהם מקור הסמכות של המסורת.²⁰

ואולם, אין להסתפק בשאלה של תוקף העדות, אלא יש להתבונן גם בשאלת תוכן העדות: האם יש לראות את הנרטיב המתואר בכתבי הקודש, על כל מה שכלול בו, כתוכן העדות? האם יש להפריד בין התכנים המקודשים של הכתבים, כגון עדות על דבר האל, ובין "עניינים אחרים", ענייני חולין או תיאורים היסטוריים שקיימים בו?²¹ ניתן להציע בעקבות שאלות אלה הבחנה נוספת, בין שתי מגמות של עדות: האחת, עדות על ההיסטוריה הקדושה,²² כלומר האירועים עצמם מקודשים, והעדות המתארת אותם משנית להם.²³ המגמה האחרת - עדות הכתוב, המספרת את ההיסטוריה מנקודת מבט דתית, מעניקה משמעות דתית לאירועים היסטוריים ואחרים והופכת את הנרטיב ההיסטורי למקודש.²⁴

2. כתבי הקודש כמקור הסמכות

המודל השני הוא, כתבי הקודש כמקור סמכות, כקנון אוטוריטטיבי.²⁵ העדות שבתוך כתבי

הקודש מעניקה את הסמכות לעצמה, והיא מקור הסמכות הדתית לאנשים, לרעיונות ולאורחות חיים.²⁶ הפירוש המילולי של המילה "קנון" מבואר על-פי רוב ככלל, כחוק או כתקנון. המילה "קנון" מופיעה כתרגום האנגלי ל-*kanon* מ"איגרת אל הגאלטיים",²⁷ וממנו ניתן לגזור את מקורה העברי כ"קנה המידה".²⁸ מ"קנה המידה" או התקן, הפכה המילה להיות התקן הסמכותי הדתי, בהיותה משמשת להגדרת "כתבי הקודש".²⁹

לוינס דן בשאלת "קנה המידה" או התקן על-פי הנחה שתבורר להלן שחז"ל הם שקבעו מהם כתבי הקודש, ושאינן לראות את קדושתם כמכוננת מתוך הכתבים עצמם.

מעקב אחר הלוגיקה הפנימית של עמדה זו תגלה עמדה פרדוקסלית, שהרי הסמכות שהתורה נותנת לחכמים לפרש אותה, היא זו שמעניקה לחכמים את הסמכות לקבוע כי התורה היא זו שמעניקה להם סמכויות.³⁰ לוגיקה כזאת יוצרת מעגל שחסר את בסיס התיקוף שלו, שעליו נשענת הסמכות הדתית המקדשת של הכתבים, ושל תכניהם.

3. כתבי הקודש כמעניקים השראה

המודל השלישי הוא של כתבי הקודש כמילים הנושאות השראה רוחנית.³¹ לפי מודל זה יש לכתבי הקודש ממד שהוא מעבר לממדים המצויים בכל טקסט כתוב. ממד זה הוא המקור להשראה רוחנית, והוא מה שנהוג לקרוא "רוח הקודש", "דבר האל" או אפילו ההתגלות עצמה.³² באר יגדיר זאת כהנחה דתית תאולוגית,³³ שכן הגדרה זו מניחה קשר ישיר בין אלוהים למקרא, היינו, הכתובים כדבר שבא מן האל. ההשראה המתוארת מתוך כתבי הקודש ניתנת לפרשנות שונה. יש לה לעתים תיאור פיסית קונקרטי: אלוהים מדבר דרך פיו של הנביא המתנבא, או האל כמחזיק בידו של הנביא הכותב.³⁴ המקרא מתאר את הנביאים כמי שתופסים את דבריהם עצמם כבאים מן האל.³⁵ לעתים היחס המקדש כולל את הרעיון בדבר התגשמותו של האל הבאה במילותיו. לצד משמעות קונקרטית זו, ישנו מרחב של רעיונות ופרשנויות המדברות (באופן מתון בלבד) על השראה, אשר ניתן לכנותה בלשון חכמים - "רוח הקודש".

וכאן יכולה לעלות שאלה נוספת. האם רק כתב-היד המקורי של התורה נושא עמו את ממד ההשראה או אולי כל העתק של הכתבים נושא עמו ממד זה? ומה עם תרגומי המקרא? האם גם הם נושאים איתם את המטען של ההשראה האלוהית?³⁶

כפי שנוכל לראות להלן, מודל שלישי זה הוא מודל חשוב בדיונו של לוינס, אך אצל לוינס נבדקת משמעותה של ההשראה, או של "רוח הקודש". כוחה של ההשראה בעיני לוינס, למשל ב"תרגום השבעים", איננו באופן הנסי ובדיוק הלשוני המשותף לכל אותם מתרגמים, כמו שהציע פילון, אלא דווקא בשינויים שבתרגומים, שינויים שנעשו ביודעין, ומתנועת המעבר משפה אחת לשפה אחרת.

4. קריאה בכתבי הקודש כחווית התגלות

המודל הרביעי רואה את כתבי הקודש כחווית התגלות.³⁷ לפי מודל זה, האדם העומד מול כתבי הקודש חווה חוויה של התגלות הנמצאת בדבר האל שהוא חלק בלתי נפרד מהם, גם באופן היותם

טקסט כתוב.³⁸ משמעות קיומית של רעיון זה עולה מעמדתו של בולטמן,³⁹ וכן, למרות השוני הגדול ביניהם, מעמדותיהם של הרב סולובייצ'יק,⁴⁰ פרנץ רוזנצוויג⁴¹ ומרטין בובר. מודל זה מהווה אתגר חשוב למשנתו של לוינס, והוא יודגם להלן דרך תיאור יחסו של בובר למקרא.

יש להדגיש, כי שום מודל מארבעת המודלים האלה אינו יכול לעמוד בפני עצמו ולבאר את משמעות קדושתם של כתבי הקודש, לא בעיני המאמינים ולא בעיני המתבוננים בהם. יתר על כן, ישנה פרובלמטיות פנימית בכל אחד ואחד מן המודלים, כפי שהצביעו מחקרים אחדים.⁴² יחד עם זאת, מודלים אלה מסייעים לזהות הן את השדה הדתי והן את השדה ההרמנויטי כשחוקרים את ה"קדושה" המיוחדת "כתבים מקודשים".

לוינס מתרחק מן המשמעויות של קדושה אימננטית בטקסט המקודש, ועל כן הוא גם מתרחק מן המשמעויות הדתיות של "עדות" או של "אוטוריטה מקודשת". הביטויים שלוינס משתמש בהם מתייחסים אל יסוד ההשראה של כתבי הקודש, או אל ממד ההתגלות. ברם, אינה דומה משמעות ההשראה שעליה מדבר לוינס למשמעותה בחקר הדתות והחוויה הדתית. ההתגלות שלוינס מכוון אליה איננה התגלותו של האלוהי במובנו הדתי, אלא במובנו הטרינסצנדנטי המכוון אל "האחר" ואל שדה האתיקה. לכאורה, פריסה זו של המודלים המקדשים את כתבי הקודש, מרחיקה את לוינס מן השדה היהודי הדתי, או לפחות קוראת לפרשנות מוסרית של הקיום ההלכתי.

ב. הממד הדיבורי והממד הכתוב שבטקסט

את הדיון ההרמנויטי של לוינס יש למצוא בתוך השדה התר אחר הממדים השונים של הטקסט הכתוב: מה שקדם לכתיבה, פעולת הכתיבה עצמה, פעולת הקריאה, ולכל זה יש אולי להוסיף גם את השיחה המתקיימת בין הקוראים השונים של הטקסט. תורת הפרשנות של המאה העשרים פיתחה מאוד את הדיון המורכב והזהיר הזה בנושא הממדים השונים של הטקסט. היא חקרה כל ממד בנפרד, ואת כולם יחד על מערכות היחסים שביניהם. דיון זה נכון לכל טקסט באשר הוא טקסט כתוב, אולם כפי שהדגיש זאת גדאמר, כל זה מתעצם כאשר מושא המחקר הוא "הכתבים המקודשים".

1. הדיבור והכתוב – "ככתוב" או "שנאמר"

מערכת היחסים הסבוכה שבין הדיבור שבעל-פה לבין הטקסט הכתוב, משתקפת כבר בלשון חז"ל בהתייחסם אל "כתבי הקודש". ציטוטים מן המקרא מופיעים אצל חז"ל עם המילה המקדימה "שנאמר".⁴³ האם הטקסט הכתוב מפנה לאמירה? האם הטקסט ממשיך לדבר גם לאחר היותו כתוב? נקודת המבט הפילוסופית-ההרמנויטית מבקשת לבחון את היחסים שבין ממדים של דיבור וממדים של כתיבה בטקסט מקודש. הטקסט הכתוב מורכב מסימניו, אך למה מפנים סימנים אלה? האם הם מפנים אל העבר של הטקסט, אל הטקסט המדובר קודם שנכתב כטקסט? ואולי הטקסט הכתוב, הורתו וקיומו הם רק כטקסט כתוב. ריקר אף מציע לראות את הטקסט כ"ביטוי כתוב" של טקסט מדובר: "כל טקסט כתוב מוקדם על ידי דיסקורס שבעל-פה".⁴⁴

אך המעבר מן הדיבור בעל-פה אל הכתיבה והטקסט הכתוב, איננו העברה בלבד, זהו גם תהליך

של יצירה. הכתיבה של היצירה הטקסטואלית פותחת בפני הטקסט חיים חדשים ואופקים חדשים. בהתאם לטענה זו, מפתיע ריקר וטוען כי הקביעה בסימנים כתובים, מאפשרת לדיבור להרחיב את אפשרות הדיסקורס שלו. הטקסט הכתוב מאפשר דיאלוג רחב יותר מן הדיאלוג שבטקסט שבעל-פה, בהיותו משמר מושא קבוע לשיחה.⁴⁵ יתר על כן, אין הטקסט הכתוב מצוי בדיאלוג של מדבר ומאזין בלבד, אלא מופנה לכל אדם שיודע ורוצה לקרוא בו.⁴⁶ אך מכאן מסיק ריקר מסקנה בעלת משמעות דתית, כי ישנה חשיבות רבה בפעולת החזרת הטקסט מן הכתוב אל הדיבור.⁴⁷

גדאמר לעומת ריקר מדגיש לא את הממד השיחי שיש בטקסט, אלא דווקא את התנכרותו ממחברו: "מה שקבוע בכתב הוא בגדר התנכרות עצמית".⁴⁸ בדומה לריקר, אף הוא סבור כי הדיאלוג שנוצר בין הקורא לטקסט הכתוב חשוב מאוד. הפנומן הדיאלוגי החשוב הוא של ההרמנויטיקן, המתעניין יותר בתוכנו של הטקסט ופחות בכוונותיו של היוצר. אך ההרמנויטיקן הוא תוצר של המסורת התרבותית שממנה הוא בא,⁴⁹ ורק דרכה הוא יכול לקיים את קריאתו בטקסט. הקריאה בטקסט מבוססת על המסורת שממנה בא הקורא, אך מותנית בפתיחותו להתנסויות חדשות, כאשר הוא מזהה בטקסט דבר-מה מעורר עניין. הטקסט מעורר שאלה, שאלה שהוא מעורר מתוך עצמו, ושאותה הוא מעורר גם בקורא. קיומה של השאלה, והתעניינותו של הקורא, הם שמאפשרים את הדיאלוג, שהוא הסטרוקטורה הראשונית של שיחה: שאלה ותשובה.⁵⁰

נחזור ללוינס. בכוחו של שיח הרמנויטי זה ללמד על יחסו האמביוולנטי של לוינס אל הטקסט הכתוב. לוינס אינו מוכן לקבל את תיאורו של ריקר, כאילו על-ידי ההיקבעות בטקסט השיח מרחיב את אפשרויות הדיאלוג שלו. להפך, החשש הגדול של לוינס הוא מן הכליאה האפשרית של החיות שבתוך האותיות. כיצד יוכלו האותיות לשמר את הרוח שבהן? האמירה החיה - "le dire" - מתקיימת באופן שבו היא מדברת. האמירה היא דרך השימוש בשפה באופן חי, של פניית אדם לאדם אחר. פנייה שמשמעותה בראש ובראשונה אינה בתוכן שבה אלא הממד המוסרי-האתי שבה. האמירה המוכנסת לתוך טקסט כתוב, משתמשת באופני כליאה טקסטואליים שונים: תמטיים וסטרוקטורליים. האם נשאר דבר-מה שיכול להיאמר בתוך הטקסט שהוא כבר נאמר, "le dit"?⁵¹ הכתיבה היא "אלימות" כלפי האתיקה החיה, היא מכניסה אותה לתוך מושגים, תבניות, לתוך אופני הביטוי ההכרחיים, המראים את פניו של האדם האחר מבעד למסכה הטקסטואלית. האם נשתייר דבר-מה מן המציאות בתוך הצל הכתוב שלה?⁵²

ייתכן שאפשר לראות בדבריו אלה של לוינס הד לדיון של שלינג על אודות "היצירה". החירות שליוותה את תהליך היצירה, וקבעה בו יסודות מודעים ושאינם מודעים, קופאת במוצר הסופי והמוגמר. הפעילות היצירתית מתאינת ומתאפסת לחלוטין.⁵³ תשובתו האפשרית של גדאמר לשאלה זו היא להסכים על סיום תהליך היצירה מבחינת היוצר, ואולם מרגע זה יוצאת היצירה לחיים חדשים ועצמאיים, לפעילות ההרמנויטית שלה.⁵⁴ במובנים מסוימים אפשר לומר כי לוינס צועד בדרך דומה כאשר הוא מתאר את התהליך ההרמנויטי העובר על הטקסט המקודש, כפי שיורחב להלן.

אך האם כל החיות נעלמה מן הדיבור משעה שהוא נקבע בכתוב? אכן, אומר לוינס, ישנו ממד שממשיך להדהד ולחיות בתוך הטקסט הכתוב, אך כיצד אפשר להחזיר לו את קולו שנאלם

ונעלם? האם הקריאה בכתוב היא מעין הדחוד האמירה בכתוב, בנאמר, ב-"le dit"? את הרעיון הזה העלה בובר ביחס לכתבי הקודש. המפגש עם כתבי הקודש איננו מפגש רגיל עם טקסט רגיל, זאת בגלל האופן המיוחד שבו הם נכתבו, אופן המשמר את החיות המאפשר לטקסט להיות נקרא ולפנות אל האדם החי, הקורא בו: ⁵⁵

השר שואל למשמעותו של פסוק מסיפור התורה, על חטאו של אדם הראשון. ותשובת הרבי הרי זו כוונתה לומר לשר: אתה הוא אותו אדם שאליו אמר אלהים את דבריו: 'איכה?' ... שאלה זו שהאלוהים שואל את האדם ... שהוא מבקש להעלות בנפש האדם פעולה ... אם תיכנס בלב. ⁵⁶

בובר העלה את העניין הזה באופן מובהק יותר במאמרו 'בן דורנו והמקרא', שם עסק בשאלת משמעות התנ"ך לאדם מודרני בעולם מחולן: "כלום בספר אנו מדברים? בקול אנו מדברים. כלום אנו אומרים: צא וקרא ולמד? אנו אומרים: צא ולמד לשמוע ... אנו מבקשים להבקיע אל הדבריות הדבורה; אל הדיבר שבדיבור". ⁵⁷

רוזנצוויג, הנדרש גם הוא לסוגיה זו, מתאר מתח המתקיים בין הכתב לדיבור, בין הכתב לבין ספר המקרא: "כל דיבר – דיבר שבעל-פה הוא. הספר אינו מתחילה אלא כלי שרת לדיבר שבקול ובשיר ובשיח". ⁵⁸ שונה הוא רק ספר המקרא, אשר באופן ייחודי מצליח לשמר את יכולת הדיבור של הספר: "תוכנו הסגולי אינו נותנו להיות כולו 'כתב' ללא שיר. דין הוא שיעמוד בו כוח הדיבור ... [בהיותו] מכיל דבר אלוהים ודבר האדם לפני האלוהים". ⁵⁹

נראה כי רוזנצוויג ובובר מייצגים בדברים אלה את המודל הרביעי של "כתבי קודש" – כתבי הקודש כחווית התגלות, שיש בהם התגלות בפועל. הטקסט של כתבי הקודש הוא טקסט שממשיך לדבר, והוא מדבר אל הקורא כאילו הוא התגלות ממש בזמן ה"עתה" של הקורא. ההתגלות בטקסט איננה התגלות שהיתה והטקסט רק מספר בהווה על קיומה בעבר, אלא התגלות המתרחשת בהווה הנוכח. ⁶⁰

נצל את האזכור של בובר ושל רוזנצוויג כדי להבליט את מקומו הייחודי של לוינס, שכן במקום שבו מוצאים את הדמיון ביניהם שם מוצאים את השונה שבמשנתם. אם אצל בובר הקורא מבקש להדהד במחשבתו את מה שכבר נאמר על-ידי האל או הנביא, ואצל רוזנצוויג הקורא שומע את דבר האל המופיע מן הספר, הרי שאצל לוינס הכוח המדבר שנותר בספר, חי וקיים בהיותו מדבר אצל קוראי הספר, וביניהם.

לוינס מבקר את עמדתו של בובר הרואה את המקרא כדיבר חי הממשיך לדבר ולהתגלות באמצעות הטקסט המקראי. לוינס סבור כי יחס כזה למקרא משקף תחושה של מגע עם עבר, כאילו העבר הוא בבחינת הווה. יחס זה למקרא משקף ניסיון של רה-פרזנטציה, הנכחה מחדש של העבר בהווה, דבר שהוא בלתי אפשרי. אליבא דלוינס, חיותו של המקרא אינה נובעת מהדיבור החי ששקע בתוכו, באותיותיו המתות, אלא מן הדיבור החי בפועל, ומן הפרשנות הנצחית של התורה שבעל-פה, הן של חכמי התלמוד והן של המסורת הפרשנית הקבועה והמתמשכת. וכך כותב לוינס באופן ביקורתי ועוקצני כנגד בובר: "ברור שבובר קרא את התנ"ך כאילו הוא מקבל השראה מרוח הקודש עצמה". ⁶¹

ההשראה שעליה מדבר לוינס כהשראה הראויה היא ההשראה הדתית, זו הנמצאת מעבר למילים,

מעבר לפסוק המקראי, ההשראה שנמצאת בפנייה אל האדם האחר.⁶² אם כן, הטענה הכללית היא שאין לראות את הטקסט של התורה כאילו היה אירוע היסטורי מן ה"עבר". יחס זה משמר את מעמד התורה כאובייקט. ואולם אין גם לראות את הטקסט כחי מדבר. הייחוד של התורה הוא בהיותה פונה מן האדם אל האדם. לא האדם מול הטקסט, אלא אדם אחד למען אדם אחר. האירוע האמיתי, החי, הוא בקריאה של הטקסט בין הקוראים, בין בני-האדם.⁶³

2. הממדים השונים של הטקסט המקודש: כתיבה, זיכרון וספר כתוב

הטקסט המקודש איננו תחום בגבולות הטקסט הכתוב בלבד, כפי שהוא מופיע לפני הקורא, אלא הוא כולל מערכת יחסים סבוכה בין הממדים השונים שלו, החורגים מגבולותיו. לדעת לוינס טקסט יש יותר מממד אחד, לכל רעיון יש יותר מממד אחד, ועל כן ראוי לו לרעיון שיבוא לידי ביטוי בכל ממדיו השונים של הטקסט. בפרשנות התלמודית לפסוק "כְּתַב זֶאת זִכְרוֹן בְּסֵפֶר",⁶⁴ מזהה לוינס שלושה ממדים: הממד של פעולת הכתיבה, הממד של ההזכרה, והסיטואציה של ספר כתוב המונח לפני הקורא.⁶⁵ לוינס מדגיש כי התלמוד מזהה שלושה ממדים אלה בלבד לביטוי רעיון בכתובים.⁶⁶

לוינס אינו נצמד למשמעות המילולית של המונחים והוא רואה את הממדים השונים באופן הבא: "הכתיבה" משמעה "נתינת התורה",⁶⁷ "הזיכרון" אינו זיכרון העבר אלא הממד הנבואי שיש בטקסט, ואילו "הספר" משמעו הממד הרעיוני המצוי כביכול "בהמתנה" למימוש היסטורי. שלושת הממדים האלה יוצרים את פעולת ההתגלות המצויה בכתובים: הנבואה מתארת התגלות מחודשת של ה"כתוב" במקרא אל ממד ש"מעבר" לו, וישנו גם ממד "בהמתנה", ממד שמחכה למימוש היסטורי, והוא "הספר".⁶⁸

הספר ממתין. זה הוא הספר של אסתר. כלימוד של מקריות, היהדות נשארת פתוחה ללא התכחשות ללא נטישה, של האחדות ושל העקרונות המכוננים שלה. ניתן לשער כבר בתוך כתבי הקודש עצמם את התנועה של ההתהוות ... ועל ידי ספר אחר שאינך יכול לקרוא מבלי לפרש אותו. אבל אפשר ל"פרש" אותו רק לאור העובדות (ההיסטוריה), ולפיכך כתבי הקודש מועשרים על-ידי סיטואציה חדשה של ההיסטוריה הקדושה.⁶⁹

בפרשנות זו של לוינס, דווקא מה שנקרא "ספר" הוא הממד חסר הקביעות, הממד שמצפה להתרחשות בהיסטוריה בפועל, היסטוריה שאינה אלא מקרית – תהיה כך או תהיה אחרת. כתבי הקודש מקיימים מתח בין ממד קבוע של התורה, המצוי בכתיבה שאין ודאות שתתרחש אי פעם, לבין ההתחדשות הבלתי פוסקת והאינסופית של המציאות בפועל, שאפשר שתחרוג מן הטקסט, שהיא הממד הנבואי שלו, הממד הטרנסצנדנטי.

כל ממד מן הממדים של "כתבי הקודש" נמצא במתח פנימי משלו. הביטוי "כתוב" מבטא לכאורה תנועה של כתיבה, אך הוא מציין דווקא את מה שרשום בו זה מכבר, את הקבוע. "הזיכרון" בעיני לוינס איננו זיכרון העבר אלא דווקא ההתגלות המחודשת הנבואית. והספר, אשר נראה כדבר הקבוע ביותר הוא, בעיני לוינס, המקרה ההיסטורי הקונקרטי, שאינו אלא ממד אינסופי של הטקסט הסופי.⁷⁰

3. מן הכתיבה אל הקריאה

מכאן אפשר ללמוד על המתח הקריטי, שאיננו בין הדיבור שקדם לטקסט הכתוב בפועל, ואף לא בין פעולת הכתיבה לטקסט לאחר שנכתב, אלא בין פעולת הכתיבה לפעולת הקריאה. הטקסט מצוי במתח שבין שני ממדיו בזמן, זמן היותו נכתב, וזמן היותו נקרא. לוינס מתעקש להבחין בין שני ממדים אלו, בין ממד הכתיבה לממד הקריאה. לוינס סבור ששני הממדים הללו אינם מוכלים זה בזה, ואינם תלויים זה בזה, והוא מנסה לאשש זאת באמצעות הפעולה, שאיננה פשוטה מבחינה פרקטית - לקרוא מבלי לכתוב.

התיאור הזה מובא בתלמוד על-ידי שמואל בעניין מגילת אסתר, שנאמרה ברוח הקודש. שמואל אומר שם: "נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב". התפיסה השגורה היא שכל טקסט שנכתב ניתן יהיה לקרוא בו בשנית.⁷¹ אך כיצד אפשר לתאר קריאה בלי הכתיבה שמקדימה אותה. הפתרון הפרקטי הוא גם הפתרון הרוחני והספרותי. אין מדובר על קריאה של מה שלא נכתב מעולם, אלא על כך שבכתיבה עצמה אין ממד של חריגה ושל השראה. ממדים אלה מצויים במעבר אל המודוס של הקריאה. השראתו של הספר אינה באה לידי ביטוי בגופו, בחומריו ובמה שכתוב בו, אלא במה שקוראים בו.

4. אובייקט מיוחד ושמו ספר

ניתן לכאורה להסתפק בדיון ההרמנויטי בממדים שנדונו לעיל: דיבור, כתיבה, קריאה. אולם לוינס מבקש להתבונן פנומנולוגית, גם באובייקט המיוחד, שאיננו רק אובייקט – ב"ספר":⁷² או ה"ספריות" של הספר. הספר, או ליתר דיוק התורה כספר, היא "אנטי עבודת אלילים", היא ספר העומד בפרץ מול האיום של עבודת האלילים.⁷³

לוינס, על-פי דרכו בתלמוד, אינו מוכן לקבל את האפשרות של התבוננות מרוחקת, כזאת שתחקור את הממד ההיסטורי של הדיון, או שתראה את האיום של עבודת האלילים כאיום ששייך לתרבויות פגניות שמעבר לאופק ההיסטורי שלו, שממילא המאבק בהם הוא מאבק מן העבר הרחוק שעבר זמנו. לוינס מפרש את האיום האלילי כאיום ראלי – פוליטי או כלכלי – שהוא מפיתוי עבודת האלילים. על-פי לוינס, עבודת האלילים מיוסדת על המיתוסים, אך לא רק המיתוסים שמקורם בסכלות או בפחדים קמאיים, אלא גם מיתוסים שיכולים לבוא מן הצדדים הלא מודעים ומן התשוקות היותר חזקות והיותר נסתרות של האדם. הכוח הרב של "עבודת האלילים" הוא בכך שהיא חושפת את האדם לצדדים הלא מודעים שלו.⁷⁴ האנטיזה למיתוסים ולעבודת האלילים בת-ימינו, היא לדידו התורה כ"ספר של אנטי עבודת אלילים", ספר שבא להציב "אופוזיציה לוגית".⁷⁵ לוינס טוען כי ייחודה של התורה, היותה תורה הכתובה בספר, הוא כבר אופן מיוחד של דת המבטאת בכל מהותה התנגדות לעבודת אלילים. "אני רוצה לדבר על התורה ... על-ידי המהות שלה כספר, שהוא, על-ידי הכתיבה הממשית שלו" (הזלזול כעבודת אלילים, עמ' 70). הסיבה לכך פשוטה. ההתייחסות לספר מציבה את האדם באופן שבו הוא ניגש אל האובייקט, הספר, כדבר שאמור להיקרא. סיטואציה הכרחית זו של "ספר" מוכיחה לקורא כי הקדושה אינה נמצאת בתורה כשלעצמה, אלא בקריאה בה.⁷⁶ התורה כספר "נקרא" מעמידה את שותפיה באופן מיידי כקוראים, או כקוראים פוטנציאליים. מבחינתו של לוינס, היחס לתורה, הוא כמו אל "ספר אשר מיועד מלכתחילה לחיים התלמודיים שלו" (שם, עמ' 71).

ללמדך שאמנם יש ספר, התורה שמו, ואמנם יש לו ממד של קדושה, אך הוא מעיד על עצמו מייד כי החיים האמיתיים שלו הם מחוצה לו, בקריאה שלו. רק אופני הקריאה שלו הם שיחיו אותו. אליבא דלוינס, אופני קריאה אלו הם בראש ובראשונה אופני הקריאה התלמודיים.

אמנם, התורה היא ספר הכתוב באותיות שאינן ניתנות לשינוי. ואולם, דווקא הקביעות הזאת מאפשרת לשותפיה להיות במעמד קבוע של פרשני הטקסט⁷⁷ באמצעות קריאה קבועה, אינטרפרטציה או רה-אינטרפרטציה, או פשוט דרך הלימוד. הקריאות של האותיות מאפשרות התחדשות, שהיא המגן האמיתי מול עבודת האלילים. לוינס משתמש בביטוי: "לשמוע את הנשימה של אלוהים שחיה בהם" (שם, עמ' 71). הדיבור על אלוהים, לפי לוינס, מקבל את המשמעות של קריאה שהיא "מעבר לאותיות", אל עבר האינסופי.⁷⁸ אין הכוונה כאן לאל שבא לידי הגשמה בתוך האותיות, ובכל זאת בדרך כלשהי רשום בתוך האותיות. אלא שהחיות של האותיות נמצאת בתוך השורות ובין השורות, וברעיונות השונים והמשתנים של הקוראים שמפרשים, בכל המקומות שבהם האותיות יכולות לקבל הד. כל הקריאות האפשריות, גם המוזרות וגם המדקדקות ואפילו הקריאות בדבר צורת האותיות, הן אלו שמאפשרות להחיות את הטקסט, לתת לו קול ובת-קול.

החשש מפני ההיקבעות בתוך הטקסט, יסודה בכך שהשפה, ובוודאי השפה של האמנות הפלסטית, נדמית כמקבעת, כמכניסה לתוך מושגים, לתוך תבניות, מקפיאה את האמירה – le dire, בתוך הנאמר – le dit.⁷⁹ אך הכנסה זו לתוך המושגים איננה מוחלטת, כיוון שהיא כוללת גם את הלא-נאמר והיא משאירה גם יסוד של השראה. לוינס משתמש במטפורה של כלי הנגינה, העשוי מחומר, מדבר יציב וקבוע. דווקא חומר זה הוא המאפשר את הנגינה המאפשרת פתיחות חדשה של המוזיקה ושל הפרשנות. מטפורה זו מופנית באופן ישיר כלפי משמעות כתבי הקודש, ככלי נגינה. ואם כן, יש לשאול האם כתבי הקודש מיוחדים לעומת כתבים אחרים בעלי השראה:

הצ'לו הוא צ'לו במליאות המרטיטה את מיתריו ובעץ המרכיב אותו, אפילו כאשר הוא מסומן בתוך תווים (בתוך הקבר של הסימנים), מהותו מצויה בהתאם לסימון גובה הצלילים השונה. כך שהמהות של הצ'לו, מתקבלת מן הטמפורליות של הנגינה בו.⁸⁰

הביטוי הציורי הזה מפנה את תשומת הלב לא אלא הכלי עצמו אלא אל פוטנציאל הנגינה שבו. הכלי עצמו אינו אלא כלי עשוי עץ, אובייקט, אולם מה שנותן בו את הרוח הוא היותו מאפשר לאדם לנגן בו:

האם לא יכולה המסורת להיראות בעניין זה, לא כערבות של הטהרה של המקורות והנאמנות של המסירה, אלא כמקום היכן שכל הצלילים ההרמוניים של הנאמר יוצרים תהודה, היכן שחיים שלמים נכנסים לנשום לתוך האותיות של הטקסט, שיוצר השראה זו? ... טקסט נמתח על המסורת כמו שמיתרים על העץ של הויולה! (המיתרים והעץ, עמ' 174).

ה"ספריות" של הספר, אף שהיא עשויה בחומר הפיסי הנתון, מאפשרת ואולי אפילו מכתובה את היותה תמיד "מעבר לעצמה", "מעבר לספר". הקדושה אינה חלק מן הספר עצמו, אלא חלק מן היחס אליו פְּמָה שנמצא תמיד מעבר לו.

ג. האפיונים המקודשים של המקרא

הדיון ההרמנויטי-התאורטי מביא אותנו אל הדיון הפרשני-הדתי של לוינס בניתוח "התורה" או "התנ"ך" ככתבי קודש. בהתאם לעבודתו הפרשנית עוסק לוינס בהבנה מחדש של דיונים תלמודיים (ולעתים גם משנאיים ומדרשיים) בסוגיות רלוונטיות. לוינס בוחר לדון במושגי יסוד מוכרים של המסורת היהודית כגון "תורה מן השמים", "זכר ליציאת מצרים" ו"טומאת הידיים". מהלך הדברים אף הוא ברור: הקדושה של הטקסט מצויה בהפנייה של הקורא מן הטקסט החוצה ומן העיסוק הפנימי אל האדם האחר, אל האינסופי, אל האפשרויות והציוויים המוסריים הפונים אל הקורא בטקסט המקודש.

1. "תורה מן השמים" כפריצת האינסופי⁸¹

"האומר אין תורה מן השמים אין לו חלק לעולם הבא".⁸² מאמר זה המובא במשנה בסנהדרין יכול לשמש דוגמה טובה, גם בצורה וגם בתוכן, לדרך פרשנותו של לוינס ולרעיון בדבר קדושתו של הטקסט כנמצאת מעבר לו.

לכאורה מה שלשון המשנה קובעת אינו אלא סנקציה חריפה מאוד כלפי מי שכופר במוצא האלוהי של התורה. קריאה קונקרטית תסביר כי "התורה" באופן פיסית, כזה או אחר, היתה בשמים קודם שניתנה לבני-האדם שבארץ, והסנקציה לכופר בטענה זו היא ביטול השכר המזומן למאמינים בתורה מן השמים.⁸³

הפרשנות של לוינס לסנקציה מתרחקת מן המשמעות הפשוטה של "עונש". היא הופכת אותה לתוצאה, לפונקציה של היחס אל הכתבים. הביטוי "העולם הבא" איננו רומז לעולם כלשהו המחכה למאמיניו אחרי מותם, או בסוף ההיסטוריה. לוינס מפרש "עולם הבא" כעולם שאף פעם לא הופך להווה, אלא תמיד בא, תמיד בדרך, תמיד מכוון כלפי העתיד.⁸⁴ כלומר, "העולם הבא" כעמדה אחרת בהווה הקיים, עמדה שיכולה לחלץ את האדם מן הקיום כ"קיום מתמיד" בהווה. עמדה נפשית של "עולם הבא" היא עמדה של חירות המאפשרת ליטול חלק בשינוי העולם. יחס של "עולם הבא" בעולם ההווה משמעו יחס לא דטרמיניסטי כלפי העולם, יחס המחלץ את העולם מן המעגל הסגור הפנימי שלו, או אם נרצה בהקשר הלוינסיאני, נאמר כי יחס זה מאפשר חילוץ מן הלוגיקה האגולוגית,⁸⁵ תוך מתן אפשרות לאקסטריויריטי - החוצי - להטרונמיה.

הביטוי המשנאי "תורה מן השמים", אומץ במסורת המחשבה היהודית של ימי-הביניים כאחד מעיקרי האמונה.⁸⁶ דוגמה לכך בלשונו של הרמב"ם:

וממה שצריך שנזכור בכאן והוא הראוי מכל מקומות שעיקרי דתנו ויסודותיה שלשה עשר יסודות ... היסוד השמיני, היות התורה מן השמים, והוא שנאמין כי כל התורה הזאת הנתונה על-ידי משה רבינו ע"ה שהיא כולה מפי הגבורה, והכל תורת ה' תמימה טהורה וקדושה אמת.⁸⁷

המשמעות הפשוטה, או אולי הראשונית, של "תורה מן השמים" תהא להפנות את מקור התורה להתגלות של סיני,⁸⁸ למקור השמימי (divine) של הטקסט, של התורה. אך לוינס אינו מסתפק בקריאה הראשונה, הלוקחת את המטפורה באופן קונקרטי.⁸⁹ שהרי, זו לדידו מה שעלול להיות

"עבודת אלילים" של הטקסט: קריאה הנצמדת למשמעות המילולית של הטקסט.

לוינס מעלה אפשרות ש"אין לו חלק לעולם הבא" אינו סנקציה אלא ניתוח המשמעות האונטולוגית. התורה היא בבחינת טרנסצנדנטי, והיא תובעת יציאה מן הסדר הטבעי, הסדר המתמיד של כל יש – החוק האונטולוגי. ועל כן התורה היא תודעה של הפיכת סדר הדברים; התביעה לצאת אל מחוץ לחוק ההתמדה של היש בתוך עצמו, היא תביעה לצאת אל מחוץ לעצמי. על-פי לוינס תביעה זו היא תביעה אתית, ועל כן היא מפנה בראש ובראשונה אל האדם האחר – אל הגר היתום והאלמנה. לפיכך, התביעה האתית של התורה היא לצאת מחוץ לסדר הטבעי, ולא פחות חשוב, לצאת מן ההווה הנוכח אל העתיד "לבוא".

הביטוי "תורה מן השמים", אם כן, איננו תיאור מדויק של מקור התורה, אלא הגדרתה כחיצונית ליש, כמעבר לארץ, כדבר שקורא את האדם לצאת מחוץ לעצמו, והוא בסופו של דבר קריאה אתית. עצם ההכרה בתורה, היא הכרה בקריאה האתית לצאת אל מחוץ לסדר הטבעי, אל החירות הקשה, אל האתיקה.

2. "התורה" כטקסט א-היסטורי

לדיון ב"תורה מן השמים" ובמסקנתו "אין לו חלק לעולם הבא", השלכות גם על משמעות הזמן. לא רק שגבולות נוקשים של הטקסט והתורה משמעים היעדר עתיד, אלא שגבולות אלה יוצרים תפיסה בלתי אפשרית של עבר. הביקורת של לוינס מכוונת כנגד קריאה היסטורית של התורה, ובכלל זה קריאה היסטורית של משמעות הביטוי "תורה מן השמים".

הדיון בתורה מן השמים איננו רק דיון במקורה השמימי של התורה. לוינס איננו נוטל חלק בדיון או בוויכוח ההיסטורי אם בני-אדם הם שכתבו את התורה, או שהיא ירדה מן השמים, כמו שגורסת העמדת המסורתית.⁹⁰ לדיון של לוינס, גם אם רואים את התורה כשמימית וכספר שהגיע מן השמים הרי שהיה צורך בבני-האדם, ולו כמתווכים, במתן התורה. השתתפותם של בני ישראל במתן תורה איננה רק תיאור היסטורי אלא היא מהותית לאופייה המיוחד של התורה, כאובייקט שאינו עומד בפני עצמו, אלא תלוי בקוראיו ובמפרשיו – בבני-האדם. לוינס קצת מרחיק לכת בפרשנותו והוא אומר על המדרש "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר לו למשה בסיני" (ויקרא רבה כב, א): אפילו שאלות שילדי בית-הספר היסודי ישאלו את מוריהם, הם חלק מן הדבר שנקרא תורה.⁹¹ השאלות הללו הן מה שמאפשר את "ההתגלות" במלאות של החיים.

ההיסטוריה של התורה והמסורת שלה כוללות את הנבואות, המחלוקות, הדיונים, השינויים. כל הפיתולים האלה של התורה הם העקבות ההיסטוריים אך לא של מה שהם, אלא של מה שמעבר להם. הממד ההיסטורי קיים, אך אין הוא מתאר את התורה כסך כל המופעים ההיסטוריים שלה, כסך כל מה שבני-האדם גילו מן התורה. הממד ההיסטורי נדרש בשביל לגלות את מה שמעבר לו, את הקול של אלוהים, הקול שמעבר להופעה המפותלת של התורה.⁹² הממד ההיסטורי מגלה כל הזמן כי יש עתיד לכתוב, שעוד לא בא לידי פירוש, שעוד לא פורש.

חקירה ביקורתית של הטקסט התנכי על קרקע של עבודת אלילים היא בסיס לעבודת אלילים של הטקסט. הקריאה ההיסטורית, המחפשת את הנסיבות ההיסטוריות של יצירת הטקסט, מצמצמת אותו לעקבה (trace)⁹³ של "אני יודע" או "אני חושב" של איזשהו נוכח מן העבר בהווה.

הרצון הוא לתאר מן עולם הווה, כפי שהיה פעם הווה, על מנת לגשר על הפער שבין עבר והווה.⁹⁴ לדידו של לוינס מעשה זה, לבד מכך שאינו ראוי ואינו רצוי, הוא גם בלתי אפשרי. הוא בלתי אפשרי כי התורה באה מעבר שאיננו הווה, או אפילו מ"עבר שמעולם לא היה הווה".⁹⁵ בעניין זה ממשיך לוינס את הקו הבסיסי של מרחק בלתי ניתן לגישור בין אדם לאחר, שוודאי בלתי ניתן לגישור כהזדהות עם אותו קוגיטו, "אני חושב", היסטורי. זהו ניסיון להמית את הטקסט באופן כזה שיהפוך אותו לחפץ, לאובייקט מקודש, לעבודת אלילים של התורה. לוינס עוד ימשיך ויתקוף את הקריאה המחקרית בטקסט התנכי, לא מתוך זלזול בה, אלא מתוך התובנה הפילוסופית שהקריאה המחקרית הופכת את הטקסט לאובייקט שאי-אפשר לקרוא אותו, שאי-אפשר ל"חיות" אותו. עמדה זו תקבל את ביטוייה המלא בייחוס הפרדוקסלי של "טומאה" לטקסט המקודש.

הדיון בממד ההיסטורי של התורה, מחזיר אותנו אל המתח הבסיסי של הפרק כולו, של "אמירה" מול "מאמר". קריאה של התורה שמנסה להנכיח מחדש את העבר בהווה, לעשות רה-פרזנטציה שלו אל תוך ההווה, שהופכת את העבר לעובדות היסטוריות נגישות בזמן ובמקום, כדי להכניסן מחדש להווה, היא קריאה שאינה מקבלת את היותן של העובדות ההיסטוריות עבר, בלתי ניתן לתפיסה ולהנכחה. לוינס מפנה את תשומת הלב אל סוג של עבר שמעולם לא היה הווה. הוא מפנה אל ה"אי-ממוריאלי" - אל אותו תחום שממשיך להדהד בהווה כעבר, התחום שאינו מבקש להיות מאמר אלא להיות אמירה שמחקה את המאמר.

3. הזיכרון ומה ש"מעבר לזיכרון"

אחד הביטויים הבהירים יותר לממד הלא-היסטורי של התורה אצל לוינס נמצא במחשבה שהוא מפתח על אודות זיכרון שמצוים עליו בטקסט המקראי. לוינס מקדיש קריאה תלמודית לנושא הזיכרון הדתי, ששמה כבר מעיד על כוונתה: **מעבר לזיכרון**, כלומר ללכת אל מעבר לזיכרון של העבר. נושא הקריאה הוא ממד הזיכרון בנוגע ל"יציאת מצרים" כבשורת שחרור קבועה בעולם, כבעלת משמעות "לעתיד לבוא":

לשמוע, מבעד להווה היחסי, ההטרמה המודגשת של העתיד באופן מוחלט! לשמוע, בהווה הלא ודאי, דרך המצוקות של ישראל, את אברהם, אב של אנושות אוניברסלית, מבורך בד, מבוקש כד! זמן לקבל אוניברסליות! ההטרמה כבר בלתי הפיכה! ... אל תרכיב את העתיד במונחים של עקבות – traces של הזיכרון.⁹⁶

השליחות של הזיכרון כוללת משימה של שכחה. כך לגבי "שכחת" שמו של יעקב והמרתו בישראל, כך גם לגבי "שכחת" שמה של שרי והמרתה בשרה. הזיכרון של ההבטחה משמר את השכחה, את ה"היות בגלות" ואת "התקווה המשיחית". רגע ההבטחה הוא רגע של שכחה, של יציאה לגלות, ומרגע זה הזיכרון של ההבטחה הופך להיות "תקוות הגלות", תקוות העתיד.

העניין החשוב הנלמד כאן הוא קיומו של הזיכרון, לא בבחינת שחזור של העבר או שימורו, אלא בבחינת תקווה לעתיד, הבטחה שמשמעה הליכה אל מעבר לזיכרון של ההבטחה, אל מה שלא בא עדיין. זיכרון יציאת מצרים הופך מחגיגת שחזור למשימה מוסרית המוטלת באופן קבוע אל אופק עתיד.

בעקבות דברים אלה ניתן להבין עתה את מקומו של הזיכרון בדבריו של לוינס. לכאורה, מטרתו הפשוטה של הטקסט הכתוב היא לזכור את שנאמר. אך לא זאת משמעות הזיכרון אצל לוינס. לגביו הטקסט הכתוב הוא העקבות הכתובים שהוא מכנה אותם *traces*.⁹⁷ עקבות אלו מהדהדים באמצעות הזיכרון, שכולל גם את מה שנשכח ומה שיכול להישכח, כדי לא להיקבע בתוך העבר, אלא לחרוג אל מעבר לזיכרון, אל מה שהוא קורא: הנבואה. לא סתם דיבור נבואי, אלא נבואה כשליחות כלפי העתיד, כציווי מוסרי שבא מן העתיד.⁹⁸

מדובר לא רק בעקבות של כתבי הקודש, אלא גם בעקבות של התלמוד. ממד זה של "מעבר לזיכרון" המצוי ביחס הקורא אל ספר המקרא ואל כתבי הקודש, ממד המביא לחריגה אתית, מצוי גם ביחסו אל התלמוד ואל החשיבה התלמודית. על-פי תיאור זה ניתן לומר כי משמעותו של הספר בעיני לוינס שונה מן המשמעות הפשוטה. הספר אינו תוצר של הכתיבה למען הזיכרון, אלא הוא דווקא מה שעומד להיכתב בהיסטוריה הקונקרטית.

4. הפנייה האוניברסלית של כתבי הקודש

אחת המשמעויות של האי-היסטוריות של המקרא, היא בעניין מעמדם האוניברסלי המיוחד של כתבי הקודש. עניין זה חורג מן הדיון הנוגע למאמר זה, אך דומה כי בסופו של חשבון מטרתו העמוקה של לוינס לראות את כתבי הקודש כנושאים משמעות אוניברסלית.

התלמוד הבבלי במסכת מגילה מתאר שיחה בין אסתר לחכמים בנוגע לשיבוצה של המגילה בתנ"ך. לחשש שמעלים חכמים כלפיה ש"שנאה את מטילה עלינו לבין האומות", עונה אסתר "כתובה אני על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס". כלומר, היא טוענת שהספר איננו עניין לאומי פרטיקולרי גרידא, אלא הוא גם עניין של אומות העולם. זהו כנראה אחד הקריטריונים להכנסתו של ספר למקרא - ספר שיש לו פנים אוניברסליות: "דעתם של האמוראים היא שהיסטוריה לאומית איננה ערובה לקדושת התנ"ך" (מקום במקרא, עמ' 24).

חשיבותה של אסתר וחשיבותם של כתבי הקודש היא בכך שנושאים מסר אוניברסלי. תוקף הברית חשוב כאשר היא פונה גם אל העולם כולו ואינה מסתגרת בתוך חברי הקהילה.

ביטוי מלא יותר של הרעיון מצוי במחשבה על תרגום התורה לשבעים לשונות. כדי להבהיר את הממד הזה יש לקרוא את המתואר בבבלי במסכת סוטה, אירוע הברית, כסיטואציה אגדית.⁹⁹ האירוע המדובר מתרחש לאחר שבני ישראל נכנסו לארץ כנען בהנהגתו של יהושע. בספר דברים, מצווה משה על יהושע כי בכניסתו לארץ יכרות ברית "קללה וברכה" בהר גריזים ובהר עיבל. בקריאתו התלמודית מתאר לוינס את הקהילה העומדת מול כריתת הברית, כקהילה ללא חרב - המזבח נבנה מאבנים שלא "נגגעו על-ידי הברזל" כדבריו - שמכריזה כי פניה אינם למלחמה. זוהי ברית הכוללת את הגברים הנשים, הילדים והגרים. אך לא די בהכרזה נגד המלחמה, נדרשת גם עמדה אקטיבית של הכרזה כי הנמענים לברית זו הם כל העמים בעולם, בלשונותיהם:

הברית ... נכרתת עם כל השבטים ... ואשר תוכנה כתוב, על-פי המשנה בשבעים שפות, מתרחבת לאוניברסליות. מסר המופנה לאנושות כולה!

הטקס הייחודי הזה של עם אשר כל בניו רואים אלה את אלה, קהילה מסוימת שניתן

לראותה במבט אחד, כאשר חושבים על מלוא משמעותו, משתף את כל האנושות בחקיקה שבשמה הברית הזו נכרתת (**הברית**, עמ' 94).

חברה שרוצה אינטימיות ... נוכחת מלכתחילה בפני כל האנושות או פותחת עצמה לכל האנושות (שם, עמ' 95).

התיאור של ברית פנימית שממוענת לכול, אינו מסתפק באירוע אחד בלבד, אלא בציווי מתמשך "באר היטב". ישנה מצווה, מטלה העומדת וקיימת, לא בעבר הרחוק, אלא בכל זמן, כל הזמן, והיא להעביר את המחשבה העברית לשפה אוניברסלית, שלוינס קורא לה "יוונית":

עוד לא סיימנו לתרגם את התנ"ך. תרגום השבעים הוא בלתי גמור (נותנה עוד השפה השבעים). וגם עוד לא סיימנו לתרגם את התלמוד. בקושי התחלנו. ויש לציין שבאשר לתלמוד, המשימה (רגישה) מורכבת! (שם, עמ' 94-95).

פניית התורה אל מעבר למרחב המצומצם איננו מגיע הישר מתוך התורה שבכתב, אלא הוא מהלך של התורה שבעל-פה, שהחל במשנה. ניתן לראות אם כן שהמשמעות של כתבי הקודש מכוננת מכוח היותם "תורה בעל-פה", ובזכות העובדה שהם עומדים מול פני האוניברסליות כולה. זוהי אפוא מטלה עומדת וקיימת לתרגם את התורה לכל העולם כולו, בלשונו, ובלשונות הרבים הקיימים בו.

נדמה שבכל היחס למשנה זו ולשלוחותיה, ניתן לראות בדרך הפרשנות של לוינס את העיקרון הטקסטואלי שלו. הפרשנות הראויה של הטקסט נמצאת דווקא בקריאה שנייה ושלישית שלו. הקריאה הראשונה של הטקסט, "המילולית", מסתירה את אופקיו הרבים של הטקסט, ואת האפשרויות העולות ממנו: "הקריאה הראשונה מסתירה את האופקים של המבט ושל היחסיות שלו" (**הזלזול כעבודת אלילים**, עמ' 79). קריאה זו מתייחסת אל המשמעות המטפורית¹⁰⁰ באופן מילולי, ולא רק שאין היא קריאה חיה של התורה, אלא היא מתארת לדידו יחס אלילי כלפי התורה. את האופקים הפרשניים של הטקסט, אפשר למצוא בנכונות ללכת הלאה אל מעבר לו, בקריאה המתרחשת בשיח שבין הקוראים. זוהי "טקסטולוגיה אינסופית", הטקסט שנראה קבוע מופיע כערובה לשינוי ולחירות האינסופית.

5. ההשלכות המוסריות

השאלה המוסרית מלווה דרך קבע את יחסו של לוינס אל כתבי הקודש ואל דרכי הקריאה בהם. ההיקבעות בתוך הטקסט, שנראית ככפיפות של האדם כלפי ההווה, אינה אלא אופן נסתר של קריאה נעדרת מוסריות, קריאה שאינה פונה אל האדם האחר, ובכך אינה מאפשרת לטקסט לחרוג מעצמו. לוינס מתאר את אופני הקריאה הראויים והלא ראויים במקרא על-פי הקריטריונים הבאים:

1. מחשבה על הוראה תוך כדי לימוד, ובלשון התלמוד "ללמוד על מנת ללמד".

המחשבה על אופן ההוראה של הטקסט, משנה גם את אופן הלימוד של הלומד. לפי לוינס זוהי תוצאה של האספקט המוסרי של לימוד זה, שמלכתחילה איננו ממוען מן הסובייקט אל עצמו, אלא הוא מבקש לרכוש ידע שייתן בידו כלים ללמד אחרים מידיעותיו.¹⁰¹ עניין זה מוכר לכל

מורה: אין לימוד טוב יותר מללמד אחרים, ובכלל זה השאלות והתשובות שכל מורה נדרש להתמודד עמן, שמביאות אותו להבין טוב יותר את "החומר הנלמד", את החלקים הקשים שבו. לוינס מעמיק בעניין הזה, לא בהיבט הטכני, אלא בהיבט האנושי. התקשורתיות של הלימוד גורמת לכך שה"אני חושב" שבו אדם משתמש היא חברתי בכך שהוא מכוון אל התלמיד. התלמיד איננו רק אדם אחר, אלא הוא זה שבא בשם המחר, בשם העתיד לבוא.¹⁰² התלמיד הוא זה שמוציא את הלימוד מן ה"הווה" הסגור, ואל העתיד. התלמיד הוא שמאפשר את החריגה המתבקשת ביחס ל"כתבי הקודש". התורה איננה העתקה של מה שהיה אתמול, ואף לא רפרזנטציה של העבר כדי שיהיה נוכח שנית, אלא היא מכוונת אל העתיד.

2. החיפוש אחר פוריות הלימוד.

התורה מעצימה את פוריותה של הקריאה ביחס ישיר לטרח שטרחו בה. היכולת לקרוא מעבר לכתוב היא מעגל הרמנויטי שמצליח לחרוג מעצמו ולפרוץ את גבולותיו. זהו רעיון שחוזר ונשנה אצל לוינס: הרצון למצוא בכתבי הקודש אפשרות לחרוג מעבר להווה, מעבר לכתוב, מעבר לאות המתה.

וכך גם להפך. לוינס רואה את סגירותו של הקורא בתוך עולמו בזמן הלימוד והקריאה כסוג של "עבודת אלילים". הקריאה הלא-מוסרית בטקסט היא קריאה המשאירה את הקורא בתוך עצמו ואינה מצליחה להפנות אותו אל מה שמחוץ לו. זה שנשאר אצל עצמו בקריאתו,¹⁰³ הוא זה שאינו בא לידי גידה.¹⁰⁴ זהו "תיאור קשה", כהגדרתו של לוינס, אך הוא ממחיש את הסכנה האורבת לקורא שעלול "לקרוא את עצמו" בטקסט שלפניו.

3. פרשנות מוסרית של הממד הטכנסצנדנטי בכתבי הקודש.

המשמעות הדתית-הטכנסצנדנטית של הטקסט נעשית תוך תרגום הרעיונות למערכות היחסים שבין בני-האדם. בעיני לוינס, המחשבה הדתית הרואה את הטקסט רק במשמעותו האלוהית היא פעולה עקרה, ובלשון התלמוד "מאן סליק לעילא ואתא?" (מיהו שעלה לשמים וחזר?). נבצר מן אדם לדעת מה בשמים, ועל כן הפרשנות המוסרית של הטקסט בתוך מערכות היחסים האנושיות היא המשמעות השמימית ביותר של הטקסט.

העדר הוודאות בנוגע לאלוהות, איננו מונע את החריגה אל השמימי. העדר הוודאות של הפרשנות האלוהית לכתבי הקודש, איננו מונע מחכמים לתאר ולדון במה "שמעבר". הצד השמימי והטכנסצנדנטי העולה מכתבי הקודש נמצא בתוך "עולם הפרשנות" שלהם. פעולת הפרשנות מבחינתו של לוינס מעידה על רעיון זה עצמו, שבו באה לידי ביטוי ההשראה של כתבי הקודש: פרשנות הטקסט היא זו שבאמצעותה נעשית החריגה מן הטקסט אל האחר. כלומר, החריגה אל מה שמעבר, אל הטכנסצנדנטי, נעשית בתוך הארצי, בתוך מה שנוכח בהווה,¹⁰⁵ וחריגה זו איננה אירוע מיסטי אלא אירוע אתי, שלוינס קורא לו "קדושה".¹⁰⁶ ההתגלות של כתבי הקודש נמצאת בהיענות האתית לפנייתו של האדם האחר.¹⁰⁷

ניתן אם כן לראות את הקשר ההדוק שלוינס עושה בין החריגה מן המשמעות האלילית של הטקסט הקונקרטי אל משמעותו השמימית, לבין הציווי האתי שעולה מקריאה כזאת. על-פי לוינס החריגה זו נמצאת בהכרח בממד האתי האינסופי.

ד. כתבי הקודש מטמאין את הידיים

הדוגמה המובהקת ביותר לאופן הפרשנות הפילוסופית של לוינס את משמעותו של טקסט מקודש, מצויה בפרשנותו לביטוי "כתבי הקודש מטמאין את הידיים".¹⁰⁸ נוסח זה משמש את חכמים לדיון ולהגדרה מה נחשב "כתבי הקודש" ומה נמצא מחוץ לגדר. לכאורה מדובר בקביעת קריטריון הלכתי לקנוניזציה של הספרים.¹⁰⁹ אולם משמעותו של הקריטריון ההלכתי הזה לקביעת קדושתו של טקסט, היינו, שאלת הכשרתו לקבל טומאה, מנוסחת באופן שהופך את כתבי הקודש למטמאים.¹¹⁰ לוינס משתמש בקריטריון זה כדי להצביע על החשש מפני הפיכתו של הטקסט המקודש לאובייקט שאינו פתוח לאופק החי שבין פרשניו. הבחירה הפרשנית של לוינס בולטת על רקע האניגמטיות של הניסוח ועל רקע הניסיונות השונים להסבירו הן בפרשנות המסורתית והן במחקר ספרות חז"ל. להלן כמה מן הפרשנויות שהוצעו לקביעה זו של חז"ל:

1. זוהי גזרת חכמים שנועדה לתת מענה מקומי לנוהג שהיה מצוי בארץ ישראל, בימי הבית השני או לאחריו, להחביא את "התרומה" ולשמור אותה במקום קדוש, בתוך "ספרי הקודש". החשש מפני נזקם של המכרסמים הביא ליצירת איסור פורמלי בלבד, בלי שנתנו את דעתם לאופן הניסוח ולמטפורה האפשרית שלו.¹¹¹

2. גזרת חכמים שנטלה חלק במאבק הכוחות הפוליטי הבין-מעמדי בין הכוהנים לחכמים, שנועדה למנוע מן הכוהנים להיות אליטת הידע.¹¹²

3. החשש מהפיכתם של ספרי התורה לאובייקטים פולחניים שבשלו נדרשה הפרדה ברורה ומוחלטת בין הליטורגיה הדתית, קרי המקדש, לבין תחום הידע ולימוד התורה. ובלשונו של לוינס, למנוע אפשרות שהטקסט המקודש עצמו יהיה מושא לעבודת אלילים!

4. אפשרות נוספת וחשובה הועלתה במחקרו של מ' הרן, שראה במשפט זה לא גזרה אלא קביעה למפרע של המציאות בפועל. כתבי הקודש נקראים בציבור,¹¹³ ודבר זה מקשה על השמירה על טהרתם.

5. איום הקדושה - ישנה קרבה גדולה בין היחס לטומאה כדבר שמתרחקים ממנו, לקדושה כדבר שיש להיזהר ממנו. הקדושה מקבילה לטומאה. זהו הכיוון המחקרי כיום בעקבות מחקריו של מירצ'ה אליאדה¹¹⁴ המזהה את הסכנה הגדולה שבהתקרבות אל הקודש. הקודש אינו רק מקום שאנו משתוקקים אליו, אלא הוא גם מקום שיש בו סכנה. ככל שגדולה הקדושה כך גדל הצורך בנקיטת אמצעי זהירות. הקריטריון ההלכתי של טומאת הידיים, מאפשר לחז"ל למנוע את הציבור מלהתקרב יתר על המידה אל הקודש.¹¹⁵

מכל הפרשנויות שהוצגו כאן לוינס בוחר דווקא את הפרשנות הראשונה, שהוא מכנה אותה "הסבר אנקדוטלי" - טומאה מחשש מפני מכרסמים.¹¹⁶ בעבור לוינס, אין מדובר בתיאור היסטורי של חשש ממכרסמים אלא בתיאור הגישה שבה אדם ניגש אל כתבי הקודש. המכרסמים אינם דווקא עכברים, הם יכולים להיות גם חוקרים ופרשנים הניגשים אל הטקסט ומבקשים לכרסם בו: "והאם המכרסמים המוזכרים על-ידי המפרשים הם העכברים של הזואולוגיה?" (מקום במקרא, עמ' 32).

המכרסמים הפוגעים בכתבי הקודש הופכים למטפורה של כרסום במקרא, של מגע לא זהיר עם הטקסט.¹¹⁷ ישנו מגע של ידיים שאינן זהירות, ובעסקנותן הן נוגעות בספר באופן לא עדין. ואולם,

על-פי לוינס ישנן ידיים שכוונתן ומגמתן הוא להתאכזר לטקסט: קוראים הניגשים אל הטקסט ומתייחסים אל הפסוקים כאל אובייקט ו"מחפצנים" את כתבי הקודש. חשיפה אינסטרומנטלית של המילים ככלים, אינה מאפשרת להן להיפתח למשמעויות חדשות. הכרסום הוא נגיעה במילים ללא תיווך, ללא הכיסוי של מה שנרכש מבעד למסורת המפוזרת והלא-ודאית - שדווקא באמצעותה מתרחשת ההשראה והחיות של כתבי הקודש.¹¹⁸ הטומאה הכמוסה בטקסט איננה משום האספקט המקודש שלו, אלא משום שגישה ישירה מדי אל הטקסט יכולה לרושש אותו מן המשמעות ומן החיות שבו. בהקשר זה שואל לוינס אם המחקר המדעי לא הביא לדילול אופקי הפרשנות של הטקסטים:

אנו יכולים לשאול אם העולם המודרני, בתוך אי-האיזון המוסרי שלו, איננו נושא בתוצאות של הגישה הישירה הזו, טקסט שהישירות המדעית בדיוק חושפת ומרוששת (מקום במקרא, עמ' 32).

מובן, שפרשנות מעין זו של לוינס מוציאה את הטקסט מן "הקריאה הראשונה" שלו, אל האפשרויות הטמונות בו. מסיבה זו הוא מודה כי בפרשנות זו: "העירום אינו עירום, הכיסוי אינו כיסוי, היד אינה יד, והעכברים אינם עכברים" (שם, עמ' 32-33).

אפשר אמנם לראות באופן חיובי את המוטיבציה המודרנית ל"ישירות" – המבטאת ניסיון הרמנויטי לפגישה ישירה ומיידית עם המציאות והרעיונות כפי שהם, בלי כחל ושרק. אך משמעותה של המוטיבציה הזאת, כפי שניתן לראות ממשחק המילים במילה "הבנה" בצרפתית com-préhension, היא, לתפוס בידיים. המגע עם הטקסט ככלי הנתפס בידיים הופך אותו לאובייקט מת, והוא יכול למנוע מן הטקסט את הנשימה שיכולה להחיות אותו, את אותה הקריאה והפרשנות המחיה אותו. הגבלת האופק הפרשני אינה משאירה לטקסט מרחב מחיה כסובייקט, שלא הכול גלוי ומובן בו, שבורח מן ההבנה.¹¹⁹ לעומת זאת, קריאה המאפשרת לטקסט חיות, היא קריאה שבה מהדהדים את האמירה בטקסט הנאמר, ומאפשרים ריבוי אינסופי של פרשנויות.

דומה שבעקבות דברים אלה של לוינס, ניתן ללכת צעד אחד הלאה, וליטול חלק בניסיון לפתור את החידה על אודות הביטוי הפרדוקסלי "כתבי הקודש מטמאין את הידיים". לפי פירושו של לוינס הסיבה שכתבי הקודש מטמאים היא משום שהם כבר "מתו". הטומאה שלהם נעוצה בעיקרון הפשוט ביותר של טומאה, מגע עם המת. בשפה של הלכות הטומאה אפשר לומר שכתבי הקודש הם שניים לטומאה, כיוון שהם נגעו בעולם שכבר מת, עולם ההתגלות הדתית והיהודית של עבר שמת. הניסיון לתפוס אותם ביד הוא ניסיון מטמא, כיוון שהוא ניסיון לחזור לתוך העבר, לשחזר את מה שמת ושאינו ניתן לשחזור, להפוך את ההווה לעבר.

לוינס רואה את הטומאה והמוות כקשורים זה בזה, משום סכנת החילול ואובדן כל המשמעות שהמוות נושא עמו:

מדוע מטמא המגע במת? אכן ביהדות המוות הוא עיקרון של טומאה [העיקרון של העקרונות]. קוראים לו – על-פי ביטוי ציורי שהוא לגמרי טכני: אבי-אבות הטומאה [הסבא של הטומאה]. כל טומאה רוחנית כאילו נובעת מן המגע במת.

אבל ביהדות [במסורת היהודית] טומאת המת לא שייכת לתחום הקודש והחול. המגע

במת אינו חילולו של איזה טאבו. המוות הוא מקור של טומאה, מפני שהוא עשוי ליטול מן החיים את משמעותם גם כשהפילוסופיה ניצחה את המוות! וזאת, מפני שעם כל מגע חדש במת, כל משמעות יכולה להיחפץ להבל [לעבור רדוקציה לאבסורדיות].¹²⁰

הקישור שבין טומאה למוות, איננו משום שאין בו חיות, אלא משום שהיתה בו חיות ועתה היא איננה. התפיסה מאחורי ההגדרה של כתבי הקודש היא שהם מתארים חיות גדולה שמתה, יחס של אָבֵל על העבר ההיסטורי, שחלף ואיננו, הדומה ליחס של בני-האדם לאדם שחי ומת. יחס כזה אל העולם הדתי ההתגלותי שהיה ואיננו עוד, הוא יחס שמטמא את הידיים, כי הרי זה לגעת ב"מת" לגעת בעבר, שאיננו חי. דומה שניתן לקרוא את הרעיון הזה באופן כמעט גלוי במשנה, במסכת ידיים:

אומרים צדוקים: קובלין אָנוּ עֲלֵיכֶם פְּרוּשִׁים,
שְׁאַתֶּם אומרים, כְּתָבִי הַקֹּדֶשׁ מְטַמֵּאִין אֶת הַיָּדִים, וְסִפְרֵי הַמִּיָּרֵם אֵינָם מְטַמֵּאִין אֶת הַיָּדִים.

אָמַר רַבִּן יוֹחָנָן בֶּן זִכְאִי: וְכִי אֵין לָנוּ עַל הַפְּרוּשִׁים אֶלָּא זֶה בִּלְבָד,
הָרִי הֵם אומרים, עֲצָמוֹת חֲמוֹר טְהוֹרִים, וְעֲצָמוֹת יוֹחָנָן כֶּהֵן גָּדוֹל טְמֵאִים.
אָמְרוּ לוֹ: לָפִי חֲפָתָן הִיא טְמֵאָתָן.¹²¹

נראה אם כן שהיחס האמביוולנטי אל כתבי הקודש נעוץ בחיבתן, שהיו קדושים בחייהם, ובמותם הפכו למטמאים, ועל כן מי שנוגע בהם מיטמא. אופן כזה של פרשנות נותן משמעות מטפורית פשוטה לביטוי "כתבי הקודש מטמאין את הידיים": התגלות היסטורית שעבר זמנה, שאיננה בהווה החי והנוכח. ואף-על-פי-כן, מבחינתו של לוינס קריאה זו שמשאירה את העבר כעבר, אינה נכנסת לתוכו אך מאפשרת לו לחיות, היא המאפשרת לכתבי הקודש להיות כתבי הקודש. זוהי הפרדוקסליות של כתבי הקודש – שהם מטמאים ומגלים. לפי דבריו אלה של לוינס, אפשר לומר כי השאלה היא מהי גישתו של הקורא: אם הוא קורא בכתבי הקודש כאילו היו אותיות מתות, והספר הוא מה שחשוב, הרי שבשבילו הספר הופך למטמא את הידיים, ממש כאילו היה משהו חי שמת. אם הוא קורא בהם כאילו הם אותיות מתות המאפשרות חיים – אין הוא נטמא.

הפרשנות המקשרת בין טומאה לספר, בין מוות לחיים, מחזירה את הדיון אל הקונטקסט ההרמנויטי, אל ייחודו של האובייקט הספרי במשנתו של לוינס, או כפי שמכנה זאת קתרין שלייה "האונטולוגיה של הספר".¹²² ייחודו של האובייקט הספרי שהוא איננו עומד כשלעצמו. ככזה אין הוא אלא אותיות מתות, טקסט השרוי בתרדמה. הקוראים של הטקסט הם חלק מן הספר כיוון שהם "החיות" שלו. בכוחם של הקוראים ובכוחן של הפרשנויות שלהם להעיר את הספר מתרדמתו ולהפיח חיים ומשמעות באותיות המתות:

בעבור לוינס, לעורר מחדש חיים בספרים, זה למצוא מחדש את השביל של הפנימיות שהיה נלעג על-ידי ההיסטוריה, של פנימיות שלעיתים תכופות, היוותה את החומה היחידה נגד הברבריות.¹²³

לפני סיום נעלה כמה שאלות למחשבה. מכל הנאמר לעיל ניתן להסיק על המשמעות ההרמנויטית הכללית של דיונו של לוינס בנושא "כתבי הקודש", על משמעות העמדת המושג "קדושה"

כאתיקה וממילא על קריאה אתית כקריאה מקודשת. ואולם, האם קריאה אתית של טקסט, כל טקסט, תהפוך אותו לקדוש? האם ניתן לדבר על קריאה מקודשת של טקסט ספרותי או מדעי? האם ניתן להפוך את קריטריון "ההשראה" שלוינס מדבר עליו לקריטריון הנוגע לכל טקסט ספרותי? ומה באשר לטקסט פילוסופי? נדמה שהדיון המוצע במאמר זה יש בו כדי לשכנע שהתשובות יכולות להיות חיוביות.

ה. סיום

מאמר זה ביקש לבחון את משמעותם של "כתבי הקודש" במשנתו של לוינס. אף שביקשנו למקם את הדיון בתוך השיח התלמודי והמסורתי, דומה שיסודותיו נשארים דווקא בשדה הפילוסופי ההרמנויטי. נקודת המוצא של לוינס והיעד שאליו הוא חותר הם במעבר מן השדה הדתי אל השדה האתי, גם כאשר הוא מבקש לכוון משמעות דתית לדיון המוסרי.

הניסיון למקם את לוינס בתוך השדה הדתי במודלים המוצעים על-ידי חקר הדתות, מלמד דווקא על התרחקותו המודעת של לוינס מן השיח הדתי המסורתי. לוינס משתמש בשפה התלמודית כדי לבנות את הקדושה של הטקסט המקודש מחוצה להם - בתוך האופק החי של הכתובים: דהיינו, הקורא והקוראים של הטקסט. האניגמטיות הקשורה ביסוד המִקְדָּשׁ של הטקסט, ובאופנים השונים שבהם מתארים חז"ל את הטקסט המקודש, מקבלת את פתרונה לפי לוינס בקריאה מחדש של המסורת בתוך השיח הפילוסופי.

המשמעות האלוהית של הטקסט, המשמעות של הופעתו כ"תורה מן השמים", מבטא על-פי לוינס, את הפריצה של האינסופי אל ה"היות" דרך הופעתו של "האחר" ושל הצו המוסרי. האובייקט של הספר מתייחד בהיותו מסמן את פתיחותו לאופקי הפרשנות ולקורא המתעתד לקרוא בו. התרבות היהודית כתרבות של ספר מכוונת את האדם לממדים הטרנסצנדנטיים של ה"היות" - היות בפני האחר. לוינס מבקש לשנות את נקודת ההתבוננות מן הטקסט הטמא אל האדם הטהור, מן האותיות המתות אל הדיבור החי - שהוא השפה של האתיקה, של הפנייה אל האדם האחר. כפי שתואר לעיל, הקריאה בטקסט של "כתבי הקודש" איננה, למרבה ההפתעה, בטקסט עצמו, אלא בגישה של 'אדם למען אדם אחר'. הצילו איננו צילו אלא בנגינה שמנגנים בו, והוא זוכה למשמעותו הנצחית דווקא בזמניות של נגינה זו. כך גם הטקסט. הטקסט מקבל את משמעותו לא מן הממד הקבוע בו אלא מן הממד הזמני של הקריאה בו, כל קריאותיו:

הטקסט נמתח על המסורת כמו המיתרים על העץ של הויולה! (המיתרים והעץ, עמ' 174).

1 מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודתי, ח' בן-פזי, **קריאה לאחריות: עיון פילוסופי בקריאות התלמודיות של עמנואל לוינס**, עבודה לשם קבלת תואר שלישי, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ג, שנכתבה בהדרכת פרופ' אפרים מאיר. תודתי נתונה לאפרים מאיר, לקתרין שלייה ולמיכל אהרוני שקראה והעשירו בהערותיהם והארותיהם; ל"קרן הזיכרון לתרבות יהודית" ול"קרן נתן רוטנשטרייך" על תמיכתם במחקר זה.

2 על המושג "כתבי הקודש" אצל לוינס ראה: C. Chaliel, *Lévinas – l'utopie de l'humain*, Paris 1993; Ouaknin, *Le Livre Brûlé*, Paris 1993; Ouaknin, 1993, pp. 15-35;

Meditations erotiques, Paris 1992; R.H. Cohen, *Elevations - The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago-London 1994; R. Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, New-Jersey 1994

3 על מקומה של שאלה זו בפילוסופיה היהודית המודרנית ראה ר' הורביץ, 'ההתגלות והמקרא בפילוסופיה היהודית במאה העשרים', **יהדות רבת הפנים**, באר-שבע תשס"ג, עמ' 435-461; ש' רוזנברג, 'חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה', א' סימון (עורך), **המקרא ואנחנו**, רמת-גן תשל"ט, עמ' 86-119.

4 ראוי להדגיש כי ההבחנה "תורה" לעומת "נביאים" ו"כתובים" איננה מצויה אצל לוינס. מושג "כתבי הקודש" אצלו הוא מושג שבמשמעותו הדתית כולל את כל "המקרא", כל התנ"ך, ובמשמעותו הפילוסופית הוא אף חורג מגבולות אלה.

5 על קרבה אפשרית בין עמדתו של לוינס כפי שתוצג להלן באשר לחשיבות הקריאה בכתבי הקודש לבין עמדתם של סולובייצ'יק וליבוביץ ראה מאמרו של שגיא (להלן, הערה 40).

6 כפי שהוא מפתח בקריאות התלמודיות **ההתגלות**: E. Lévinas, 'La révélation dans la tradition juive' (פורסם בעברית: ע' לוינס, 'על ההתגלות במסורת היהודית' [תרגם ד' אפשטיין], ד' אפשטיין, **ההגות היהודית בסוף המאה העשרים**, ירושלים תש"ס, עמ' 101-119). ובקריאה התלמודית **קריאה יהודית**: E. Lévinas, 'De la lecture juive des écritures', *L'au-delà du verset*, pp. 125-142.

7 ראה הערתו של מאיר לתרגום המונח *manuel* מצרפתית, הכולל גם משחק מילים של יד main. ע' לוינס, **אתיקה והאינסופי - שיחות עם פיליפ נמו**, תרגמו א' מאיר ושי' ראם, ירושלים תשנ"ו, עמ' 35, הערה 1.

8 הקריאה התלמודית **מקום במקרא**: Lévinas, 'Pour une place dans la Bible', *A l'heure des nations*, pp. 32-34. והקריאה התלמודית **תרגום כתבי הקודש**: Lévinas, 'Le traduction de l'écriture', *A l'heure des nations*, pp. 48-49.

9 ראה בקריאה התלמודית **מקום במקרא** (לעיל, הערה 8), עמ' 25-29.

10 על-פי הקריאה התלמודית **הזלזול כעבודת אלילים** (להלן, הערה 15), עמ' 68-72.

11 המאמר 'המיתרים והעץ': Lévinas, 'Les cordes et le bois - sur la lecture juive de la Bible', *Hors Sujet*, Paris 1987, pp. 171-182.

12 'La tentation de la tentation', *Quatre Lectures talmudiques*, pp. 69-72. ע' לוינס, 'פיתוי הפיתוי', **תשע קריאות תלמודיות**, תרגם דניאל אפשטיין, ירושלים תשס"א, עמ' 37-38.

13 J. Goldingay, *Models for Scripture*, Michigan 1994. מן הראוי להדגיש כי למרות שהעיסוק המרכזי של גולדינגי בשאלת משמעות הקדושה מתייחס אל הקונטקסט הנוצרי בכלל ואל הברית החדשה בפרט, הרי שהניתוח שהוא מציע נוגע למחקר ההשוואתי על אודות משמעות הכתבים המקודשים בדתות שונות, והוא מכווין את הדיון באופן מפורש אל הקונטקסט היהודי של "כתבי הקודש".

14 על שאלת חיבור הקוראן, ראה אצל י' גולדציהר, **הרצאות על האיסלאם**, תרגם י' ריבלין, ירושלים 1951, עמ' 84-87; ריקר (להלן, הערה 24), עמ' 68.

15 דיון זה הוא דיון מרכזי בקריאתו התלמודית של לוינס **הזלזול כעבודת אלילים**: Lévinas, 'Méperis de la Thora comme idolâtrie', *A l'heure des nations*, Paris 1988, pp. 67-88 (התרגום על-פי אליזבת גולדוויין, ובאדיבותה).

16 **הזלזול כעבודת אלילים** (לעיל, הערה 15), עמ' 78-80.

17 בעניין זה ניתן לראות את ריחוקו של לוינס מדרכו של רודולף אוטו בדבר מושג הקדושה, וראה ר' אוטו, **הקדושה**, תרגמה מ' רון, ירושלים 1999, עמ' 10-16, 55-67.

18 גולדינגי (לעיל, הערה 13), עמ' 23-82; P. Ricoeur, 'The Hermeneutics of Testimony', *Essays on Biblical Interpretation*, p. 135; R.P.C. Hanson, 'The Authority of the Bible', W.R.F. Browning (ed.), *The Anglican Synthesis*, Derby 1964, pp. 19-26.

19 בהקשר היהודי ניתן לזהות עמדה מעין זו למשל במשנתו של רבי סעדיה גאון: "ועתה אבאר עניין כתבי הקדש ואומר ... כי לפי שידע החכם יתרומם ויתהדר כי מצותיו וספורי מופתיו צריכים במשך הזמן לבעלי מסורת, כדי שיתאמתו לאחרונים כמו שהתאמתו לראשונים, נתן בשכל מקום לקבול המסורת האמתית, ובנפשות מקום שתנוח בו, כדי שיתאמתו בכך ספריו וסיפוריו" (רס"ג, **ספר אמונות ודעות**, מאמר שלישי, אות ו); פיתוח מיוחד של רעיון זה אפשר למצוא בדבריו של רבי יהודה הלוי, **ספר הכוזרי**, מאמר ראשון, אותיות א-ל, פז-פח. רבקה הורביץ מתארת את השפעתה מרחיקת הלכת של עמדת רס"ג על המחשבה היהודית, ראה הורביץ (לעיל, הערה 3), עמ' 441-443.

20 הצעה ברוחו של לוינס למשמעות הזיכרון בכתיבה של כתבי הקודש, וודאי בכתיבה שלאחר השואה, כעדות בעל משמעות מוסרית מחייבת ראה T. Wiemer, 'Une écriture de la mémoire', J. Grehsch & J. Emmanuel Lévinas – *L'éthique comme philosophie première*, Paris Rolland (eds.), 1993, pp. 395-409.

21 משמעות מעין זו של כתבי הקודש יכולה להעלות את השאלה בדבר היחס בין כתבי הקודש והמחקר המדעי, הן המחקר ההיסטורי והפרהיסטורי, והן מחקר ביקורת הטקסט והנוסח. רבות נכתב על המתח שבין המחקר המדעי והטקסט המקראי, ראה למשל י' גוטמן, **דת ומדע**, ירושלים תשט"ו; י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית א-ב**, ירושלים תש"ב; ריי"צ ורבלובסקי, 'מדע המקרא כבעיה דתית', **מולד**, יח (1960), עמ' 162-168; י' אליצור, 'אמונה ומדע בפרשנות המקרא: עקרונות, תחומים ומגמות', מ' פרקש (עורך), **אמונה דת ומדע**, ירושלים תשכ"ו, עמ' כב-קמ; מ' ברויאר, 'אמונה ומדע בפרשנות המקרא', **דעות**, יא (1953), עמ' 18-25; **דעות**, יב (1960), עמ' 12-27; מ' ברויאר, 'על ביקורת המקרא', **מגדים**, ל (תשנ"ט), עמ' 97-107; מ' טור-פז, 'לא תוכל להתעלם': התמודדויות מרכזיות עם ביקורת המקרא', **דעות**, 16 (תשס"ג), עמ' 13-16; ז' פלק, "'תורה מן השמים" ומדע המקרא המודרני', **בית מקרא**, 38 (תשנ"ג), עמ' 105-114; ע' חכם, 'אמונה תמימה לעומת מחקר מדעי בפרשנות המקרא', ח' שוורץ (עורך), **הגות ומקרא**, ירושלים תשל"ז, עמ' 117-124; וכן ראה באסופת המאמרים, א' סימון (עורך), **המקרא ואנחנו**, רמת-גן תשל"ט, בפרט המאמרים האלה: מ' כהן, 'האידיאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו וביקורת הטקסט', עמ' 42-70; מ' גרינברג, 'חקר המקרא והמציאות הארצישראלית', עמ' 70-86; מ' ברויאר, 'לימוד פשוט של מקרא - סכנות וסיכויים', עמ' 153-171; י' זקס, **משבר וברית - מחשבה יהודית מודרנית ופוסט מודרנית**, תרגמה ש' פרידמן, ירושלים תש"ס, עמ' 135-157; F. Levy, 'Contemporary Trends in Jewish Bible Study', H.R. Willoughby (ed.), *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, Chicago 1947; S. Shaw, 'Orthodox Reactions to the Challenge of Biblical Criticism', *Tradition*, 10 (1969), pp. 61-85; ראו להדגיש כי מבחינתו של לוינס שאלה זו חורגת מן הדיון בטקסט המקודש, והיא אולי חסרת משמעות בנוגע אליו כיוון

שמלכתחילה הטקסט המקודש איננו טקסט היסטורי ועל-פי הגדרתו יש בו ממד לא-היסטורי, שבא לכוון את הקורא אל שאלת משמעות הקריאה ואל ההשלכה המוסרית שיש לטקסט.

למקורותיו של כינוי זה, ולשאלת משמעות השימוש שלו, עושה במונח "היסטוריה קדושה" ראה: C. Chlaier, 'L'histoire sainte', N. Frogneux & F. Mies (eds.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Paris 1998, pp. 235-257.

התנגדות לעמדת העדות כעמדה היסטורית ניתן לראות במשנתו הפרשנית של בולטמן, וראה: R. Bultmann, *History and Eschatology*, Edinburgh 1957, pp. 157-172; Bultmann, 'Der Sinn des Mythos und der Entmythologisierung', *Kerygma und Mythos*, Vol. 2, pp. 183-252.

ראה: P. Ricouer, *Figuring the Sacred*, trans. D. Pellauer, ed. by M.Y. Wallace, Minneapolis 1995, pp. 67-71; K. Barth, *Church*, ביאור עניין זה נמצא למשל אצל קרל בארת - Minneapolis 1995, pp. 67-71; *Dogmatics*, IV/1, pp. 223-248; III/1, pp. 76-88; לוינס דן בעניין זה בקונטקסט של מגילת אסתר, כפי שיתואר להלן. דוגמה מתאימה לפרשנות כזו ניתן אולי למצוא בעמדתו של רבי סעדיה גאון הרואה את האירועים עצמם כמקודשים ואילו הכתבים אינם אלא דרך ראויה להעברת העדות על אותם אירועים מקודשים מדור לדור ומאדם לאדם. מכאן ניתן להסיק כי קדושת הכתבים אינה בהם עצמם או בפרשנות שהם נותנים למציאות החיצונית להם, אלא בתוכן שעליו הם מעידים.

גולדינגיי (לעיל, הערה 13), עמ' 85-197; על משמעות הקנוניזציה ראה מ' הרן, **האסופה המקראית**, ירושלים תשנ"ב, בייחוד פרק א (עמ' 78-23), ופרק ו (עמ' 304-258). B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, Philadelphia 1948, pp. 138-140; C.M. Wood, 'Hermeneutics and the Authority of Scripture', G. Green (ed.) *Scriptural Authority and the Narrative Interpretation*, Philadelphia 1987; D.M. Frederick, T.L. Rodney (eds.), *The Holy Book in Comparative Perspective*, Columbia 1985; P. Kuncheria, 'Religious Scriptures: Approach of World Religions', *Journal of Dharma*, 21 (1996), pp. 305-406.

ייתכן שיש לראות בדברים יז, ח-יא עמדה הדומה או קרובה לעמדה המוצעת כאן.

איגרת אל הגאלטיים, ו, 16.

ראה למשל ירמיהו לא, לח, או יחזקאל מ, ג-ח. על משמעות הביטוי "קנון" והקשרו בקנוניזציה של המקרא, ראה הרן (לעיל, הערה 25), עמ' 23-28.

ראה גולדינגיי (לעיל, הערה 13), עמ' 86; R.W. Funk, *Parables and Presence*, Philadelphia 1982, pp. 151-153.

ראה י' ליבוביץ, 'קדושתם של כתבי הקודש', **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, תל-אביב 1975, עמ' 346-350. על המעגל המכונן את קדושת התורה שבכתב מתוך התורה שבעל-פה, ראה בייחוד עמ' 349-350.

גולדינגיי (לעיל, הערה 13), עמ' 201-283; J. Barr, *The Bible in the Modern World*, London—New-York 1973, p. 17; W.J. Abraham, *The Divine Inspiration of Holy Scripture*,

New-York 1981, p. 5

M. Fishbane, 'Midrash and the Meaning of Scripture', *Interpretation of the Bible*, 32

J. Nabert, *Elements for an Ethics*, trans. W.J. ; Marbor-Slovenia 1998, pp. 549-563

Petrek, Evanston 1969

J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia 1973 33

תיאור כזה של כתבי הקודש ניתן למצוא בתיאור כתיבת הספר הנבואי בידי ירמיהו, כספר דברי האל. ראה ירמיהו לו, א-ח. 34

ניתן לראות עדות מעין זו בדברי בלעם "וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל בָּלָק הִנֵּה בָאתִי אֵלֶיךָ עֲתָה הִכָּל אוֹכַל דִּבֶּר מְאוֹמָה הִדְבֵּר אֲשֶׁר יִשִּׁים אֱלֹהִים בְּפִי אֹתוֹ אֶדְבֹּר" (במדבר כב, יח). 35

יחס כזה ניתן לראות למשל במעמדו המקודש של "תרגום השבעים", שנעשה תחת השראה דתית, כפי שמתואר אצל פילון: "ישבו במקום סתרם, באין איש עמם ... כמו בהשראת אלוהים התנבאו, לא איש איש בסגנונו שלו, אלא כולם באותן המילים ובאותן הניבים, כאילו לחשן סמוי הכתיב לכל אחד ואחד את המילים" (פילון, 'על חיי משה ב', פילון האלכסנדרוני, כתבים א, תרגמה ס' דניאל-נטף, ירושלים 1986, עמ' 280. משמעות רוח הקודש בתרגום זה רחבה יותר, ראה שם, עמ' 277-281). 36

גולדינגי (לעיל, הערה 13), עמ' 287-371; הורביץ (לעיל, הערה 3), עמ' 435-462; F.B. Craddock, 37

'Preaching the Book of Revelation', *Interpretation*, 40 (1986), pp. 270- 282 [esp.

278]; E. Brunner, *Revelation and Reason*, Philadelphia 1946, p. 3

ראה ש' רוזנברג, 'ההתגלות המתמדת - שלושה כיוונים', מ' חלמיש ומ' שוורץ (עורכים), *התגלות אמונה תבונה*, רמת-גן 1976, עמ' 131-146. 38

לעיל, הערה 23. 39

י"ד סולובייצ'יק, 'איש האמונה הבודד', *איש האמונה*, ירושלים תשל"ה, עמ' 11-14; הנ"ל, 'ממעמקים', *דברי הגות והערכה*, ירושלים תשמ"ב, עמ' 117-136; לניתוח עמדתו והשוואתה לעמדתו של ישעיהו ליבוביץ ראה א' שגיא, 'כתבי הקודש ומשמעותם בהגותם של ליבוביץ וסולובייצ'יק', *בדד*, 1 (תשנ"ה), עמ' 49-61. 40

ניתוח דומה של רעיון ההתגלות בהווה דרך לימוד המקרא ניתן למצוא גם אצל רוזנצוויג כפי שיודגם להלן, וראה הורביץ (לעיל, הערה 3), עמ' 452-459. 41

W.J. Abraham, *The* ; 33-31; J. Barr, לעיל, הערות 31 ו-33; גולדינגי (לעיל, הערה 13), עמ' 1-2; 42

Divine Inspiration of Holy Scripture, Oxford 1981, pp. 6, 48; R.P.C. Hanson, 'The

Authority of the Bible', W.R.F. Browning (ed.), *The Anglican Synthesis*, Derby

1964 pp. 24-26; ---, *The Attractiveness of God*, London 1973; F.G. Downing, *Has*

Christianity a Revelation?, London-Philadelphia 1964; J. Barton, *Reading the Old*

Testament, Philadelphia 1984

גם ללשון זו דוגמאות רבות מספור, למשל "אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנאמר רגזו ואל תחטאו" (ברכות ה, ע"א). 43

Ricouer, "Qo'est-ce qu'un texte?", *Du texte à l'action – essais d'herméneutique*, 44

II, Paris 1986, pp. 137-159

על משמעות עמדתו של ריקר ראה ז' לוי, **הרמנויטיקה**, תל-אביב 1986, עמ' 155-173; הנ"ל, 'על שיטתו הפרשנית של פול ריקר', **עיון**, לג (תשמ"ד), עמ' 156-171; י' גולומב, 'מפנינומולוגיה להרמנויטיקה - על שיטתו הפרשנית של פול ריקר', **עיון**, כט (תש"ס), עמ' 22-36; D.E. Klemm, *The Hermeneutical Theory of Paul*; Ricouer, East Brunswick-London-Ontario 1983; R.P. Scharlemann, *The Textuality of Texts, Meanings in Texts and Actions - Questioning Paul Ricoeur*, ed. by D.E. Klemm and W. Schweiker, Charlottesville – London 1993, pp. 13-25; C.E. Reagan (ed.), *Studies in the Philosophy of P. Ricoeur*, Athens 1978; P.L. Bourgeois, *Extension of Ricoeur's Hermeneutics*, The Hague 1973; D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of P. Ricoeur*, Evanston 1971

Ricouer, 'The Model of the Text: The Meaningful Action Considered as a Text', *Interpretative Social Science*, pp. 73-101, esp. pp. 73-75

ריקר (לעיל, הערה 24), עמ' 71-72.

H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986, p. 397

נושא זה המבוסס על התמודדותו של גאדמר בשאלת "הדעות הקדומות", מלווה חלקים גדולים מן הספר **אמת ומתודה**. ראה לעיל, הערה 48, עמ' 270-281 (בייחוד עמ' 265-277); Gadamer, 'The Universality of the Hermeneutic Problem', J. Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics*, London E.D. 1980, pp. 128-140 (esp. p. 133); Hirsh, 'Prejudice and Pre-Understanding', *Validity of Interpretation*, New-Haven 1967, pp. 258-264

גאדמר (לעיל, הערה 49), עמ' 129-136.

על ההבחנה בין האמירה - le dire, לנאמר - le dit, מאריך לוינס בכמה מקומות מרכזיים בכתביו, וראה בן-פזי (לעיל, הערה 1), עמ' 76.

שאלה זו מתייחסת לקשיים שמעלה האמנות בעיני לוינס, וראה אצל לוינס בפרט במאמרו **המציאות וצל: 'La réalité et son ombre'**, *Les imprévus de l'histoire*, Paris 1994, pp. 123-147. האמביוולנטי של לוינס כלפי האמנות והדיון במחקר ראה בן-פזי (לעיל, הערה 1), עמ' 120 ואילך.

על-פי שלינג. ראה י"פ וי' שלינג, **שיטת האידיאליזם הטרוסצנזנטלי**, תרגם מ' שוורץ, רמת-גן תש"ס, עמ' 283-296; מ' שוורץ, 'האסתטיקה של י. פ. וי. שלינג', **ביקורת ופרשנות**, 2-3 (1972), עמ' 11-27.

גאדמר (לעיל, הערה 48), עמ' 449 (על-פי תרגומו של לוי, לעיל, הערה 45, עמ' 130).

בובר מפתח עניין זה הן באופן ישיר ביחס למקרא, והן דרך משמעות הקריאה החסידית בתורה, המבקשת לקרוא את התורה כפונה אל האדם בהווה. וראה מ"מ בובר, 'הדו שיח בן האלהים והאדם במקרא', **במשבר הרוח: שלושה נאומים על היהדות**, ירושלים תשי"ג, עמ' מה-נט; על דרכו של בובר בקריאת כתבי הקודש ראה

מאמרו של טלמון: Sh. Talmon, 'Martin Buber's Ways of Interpreting the Bible', *Journal of Jewish Studies*, 27 (1976), pp. 195-209.

56 מ"מ בובר, **דרכו של אדם על-פי תורת החסידות**, ירושלים 1957, עמ' 10.

57 מ"מ בובר, 'בן דורנו והמקרא', **תקוה לשעה זו**, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 58.

58 פ' רוזנצוויג, 'הכתוב והדיבר', **נהריים**, תרגם י' עמיר, ירושלים תשכ"א, עמ' 20.

59 רוזנצוויג, שם, עמ' 21.

60 א' מאיר, 'הקריאה הפולמוסית האידיאולוגית והקריאה החלופית לה', **הגות בחינוך היהודי**, ב (תש"ס), עמ' 19-34. מאיר ממשיך מעט בקו זה בתיאורו את לוינס, וכלשונו: "הטקסט המקראי מעיד על התגלות, הנוגעת לאדם ופונה אליו בבקשה שיגיב בחיים של דו שיח ... ההתגלות היא הדיבר המכוון אל האדם ... המילים הבראשיות באות אלינו מימי קדם ומכוננות אנושיות" (שם, עמ' 32).

61 Lévinas, 'La pensée de Martin Buber et Le Judaïsme contemporain', *Martin Buber*, Paris 1992, p. 16.

62 ממש כשם ספרו **מעבר לפסוק**: *à L'Au-del du verset*, Paris 1982.

63 אולי אפילו בחברותא.

64 שמות יז, יד.

65 לוינס אומר זאת בדיונו במשמעותה של מגילת אסתר בקונטקסט של מלחמת ה' בעמלק, במסגרת המאבק ברע האבסולוטי. אולם על-פי לוינס אין משמעות לתיאור המאבק במגילת אסתר, אלמלא הממד הרעיוני שהוא מוסיף לשרשרת סיפורי מלחמות ישראל עם עמלק. המאבק עם עמלק מופיע במקרא בספר שמות יז, בדברים כה, ובשמואל א טו, בסיפור מלחמת שאול באגג. אין אלו אסופה של תיאורים היסטוריים אלא ממדים רעיוניים-רוחניים. "כתבי הקודש אינם ספר היסטוריה: הם **מודל** של מה שניתן לחשיבה, נפתח על העומק של המדרש. כתבי הקודש מעניקים משמעות של האירועים: הם אינם שואלים את המשמעות מהם" (**מקום במקרא** לעיל, הערה 8, עמ' 25-29).

66 שם, עמ' 25-26.

67 משמעות הדיבור על "מתן תורה" ועל נתינתה בכתב נדונה להלן כחלק מן המושג "תורה מן השמים" ופריצת האינסופי. ביסודו של דבר יש לראות את התורה הכתובה כסוג של עקבות רשומות של התגלות.

68 ניתן לראות חלוקה זו גם בהתאם לחלוקה הקלסית של התנ"ך: תורה נביאים כתובים.

69 **מקום במקרא** (לעיל, הערה 8), עמ' 28-29.

70 ראה להלן על אודות המשמעות של "הזיכרון ומעבר לזיכרון".

71 ראה דבריו של ריקר (לעיל, הערה 46), עמ' 537.

72 ראה בדבריה של שלייה (לעיל, הערה 2), עמ' 15-35, העוסקת ב"אונטולוגיה של הספר".

73 מתוך נקודת המבט המוצגת בקריאה התלמודית **הזלזול כעבודת אלילים** (לעיל, הערה 15), עמ' 78-80.

74 עמדנו זו של לוינס מקבלת אישוש בניתוחים הפסיכואנליטיים של הדת אצל פרויד, וייתכן אף שמשם שאב אותה. ראה ז' פרויד, **טוטם וטאבו**, עמ' 138-143. פרויד טוען שם כי למרות היעדר הביסוס ההיסטורי של הטוטם, הרי שעוצמת הטאבו מעידה על יסודו היצרי האנושי, שתקפותו איננה כלל שאלה היסטורית או פרה-היסטורית.

- 75 הקבלה מרתקת בעיניי זה ניתן לראות בהצעתו של אסא כשר לפרש את כתבי הקודש כקריאה אנטי-אלילית רדיקלית. ראה א' כשר, 'פרשנות פילוסופית מחודשת לכתבי הקודש', א' שגיא (עורך), **ישעיהו ליבוביץ - עולמו והגותו**, ירושלים 1995, עמ' 87-84.
- 76 כיוון מחשבה דומה אפשר למצוא אצל גרשם שלום למרות ההקשר השונה, המיסטי, ששלום מעניק לתורה כספר הפתוח לאינסוף קריאות. ראה ג' שלום, 'עם הספר', **עוד דבר**, תל-אביב תש"ן, עמ' 161-153.
- 77 בעיניי זה ניתן לראות מקבילה לדבריו של ריקר, וראה לעיל, הערות 44, 46.
- 78 ראה גם וקנין (לעיל, הערה 2), עמ' 269-284; T. De-Boer, *The Rationality of Transcendence - Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Amsterdam 1997, pp. 169-173.
- 79 עמדה זו איננה פשוטה כלל ועיקר, כפי שיובהר בהמשך הדברים בסעיף נפרד שידון במשמעותה הפואטית והאמנותית של קריאה ספרותית על-פי לוינס. ואולם, כבר עתה יש לשאול על כוחה של האמנות שלא להסתיר את הממשות והנוכחות אלא דווקא להעצים אותה. ראה ע' אופיר, 'ריגוש', **לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר**, תל-אביב 2000, עמ' 130-161. תשתית המחשבה על אודות עוצמתה של האמנות מצויה במחשבתם של היידגר, בנימין, לויטאר. וראה מ' היידגר, **מקורו של מעשה האמנות**, תל-אביב תשכ"ח; ו' בנימין, **יצירת האמנות בעידן השיעור הטכני**, תרגם ש' ברגמן, תל אביב תשמ"ג, עמ' 158-159; לויטאר ז"פ, 'הדיפרנדי', תרגמה א' אזולאי, **תיאוריה וביקורת**, 8 (1996), עמ' 139-150; ז"פ סארטר, 'מיתווה לתיאוריה של הריגוש', **מבחר כתבים, ב**, תרגם וערך מ' ברינקר, תל-אביב 1972, עמ' 94-95.
- 80 Lévinas, *Autrement Qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Haye 1974, p. 71.
- 81 רעיון זה נדון בהרחבה אצל לוינס כחלק מן הקריאה התלמודית **הזלזול כעבודת אלילים** (לעיל, הערה 15), עמ' 67-75.
- 82 סנהדרין ז, ע"א; צט, ע"א.
- 83 על שלושה כיווני משמעות, שלמותי גילויי והשתלמותי במושג התורה, ראה י' סילמן, **קול גדול ולא יסף**, ירושלים תשנ"ט. בייחוד בפרקים 'מתן תורה: התפיסה המכלילה', עמ' 93-100, ו'השגת התורה: התפיסה הפרטנית', עמ' 101-111.
- 84 ראוי לציין כאן, בזהירות, כי ניתן למצוא עמדה מעין זו גם במסורת המיסטית, וראה ניסוח קרוב מאוד בדבריו של הרב קוק "עולם הבא תדיר, מתגדל וצומח, מכח האורות החיים של אור התורה, של זריחת הקודש אשר להמוסר והצדק האלוהי, המתילד תדיר ... הקבוע בנשמתם של ישראל" (**עולת רא"ה**, ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' קנח).
- 85 בהתאם לניתוח של אדמונד הוסרל את החשיבה המבססת את עצמה על עצמה, ועיין בהיגיון הראשון של **הגיונות קארטיזיאניים**, ירושלים תשנ"א.
- 86 הרחבה על משמעותו של עיקר זה ראה אצל י' אלבו, **ספר העיקרים**, תל-אביב תשי"א, מאמר ראשון, פרק עשירי.
- 87 הרמב"ם, **פירוש המשניות**, הקדמה לפרק חלק, סנהדרין י, א.
- 88 ראה א"י השל, **תורה מן השמים באספקלריה של דורות**, ב, לונדון וניו-יורק תשכ"ה, עמ' 80-82.
- 89 תביעה זו מתאימה לאחת מתביעותיו של לוינס בטקסט שהוא בבחינת "כתבי הקודש", היינו, לא לקרוא אותו כטקסט הנקרא בקריאה קונקרטי אלא לפנות לקריאות נוספות.
- 90 לעניין משמעותו האפשרית של הביטוי "תורה מן השמים" ומחלוקת החכמים בין בית-מדרשו של ר' עקיבא לבית-מדרשו של ר' ישמעאל, ראה השל (לעיל, הערה 88), עמ' III-I, 3-57, 80-90.

- 91 בסיס דיאלוגי לעמדה זו יש בעמדתו של גדאמר (לעיל, הערות 48, 49), ואולם לוינס מקפיד ללכת הלאה מעבר לדיאלוג אל הציווי האתי.
- 92 לוינס מביא דוגמה מעניינת מרש"י לשמות יט, "וירד משה אל העם" (שמות יט כד). ירד ישר מן ההר בלי להתעכב, בלי לשים לב לעסקיו הפרטיים. זה לא עניין פרטי בסיפור של משה, זה לימוד של שליחות הגוברת על האינטרס.
- 93 ראה להלן, הערה 97.
- 94 ניתן לפרש זאת במודל ההרמנויטי של שליירמאכר או אפילו של דילתיי.
- 95 ---, *En découvrant Lévinas, Humanism de l'autre homme*, Paris 1972, p. 68
l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris 1949, p. 201
- 96 Lévinas, 'Au-delà du souvenir', *A l'heure des nations*, Paris 1988, p. 99
- 97 המושג עקבות - traces - במחשבתו של לוינס הוא ביטוי חשוב מאוד, הנוגע לאופן שבו יש רושם של העבר שאינו ניתן לזיכרון בתוך ההווה, וראה ז' לוי, **האחר והאחריות**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 36-51.
- 98 לוינס מפנה לדמותו הצוירית של איכר בשם איקוניקוב המתואר בספרו של וסילי גרוסמן, **החיים והגורל**, כאדם שרואה תפקיד לשמר את הטוב בתוך התופת של השואה, כציווי לעתיד טוב יותר. ו' גרוסמן, **החיים והגורל**, תרגם ע' ביחובסקי, תל-אביב 1986, עמ' 308-310.
- 99 על אירוע זה ומשמעותו הלאומית-הקהילתית והאוניברסלית ראה בן-פזי (לעיל, הערה 1), עמ' 372-396, 421-428. במוקד הדיון שלהלן תעמוד קריאתו התלמודית של לוינס **הברית**: Lévinas, 'Le pacte', *L'au-delà du verset*, Paris 1982, pp. 87-106 (על-פי תרגומה של אליזבט גלודוויין).
- 100 ראה אצל ריקר בספרו על המטפורה ומשמעותה ועל אפשרות הקריאה של המטפורה באופן מילולי: P. Ricoeur, *La Métaphore Vive*, Paris 1975, p. 220.
- 101 ראה א' מאיר, 'רעיון ההתגלות אצל ע' לוינס', **דעת**, 30 (תשנ"ג), עמ' 41-52. בעיקר באופן שבו הוא מנתח רעיון זה (עמ' 50).
- 102 על משמעות מושג התורה העולה מן הפנייה כלפי התלמיד וכלפי העתיד, ראה בן-פזי (לעיל, הערה 1), עמ' 302-310.
- 103 ראה **הזלזול כעבודת אלילים** (לעיל, הערה 15), עמ' 80.
- 104 תיאור הלידה מרמז, לפחות כאפשרות, על יחסו של סוקרטס לחכם, המיילד, זה המאפשר לתלמיד ללמוד משהו חדש, להביא את עצמו לידי לידה. המפגש מורה-תלמיד הוא מפגש של מיילדת ויולדת. בעברית המקראית יש לעמדה זו משמעות נוספת, הרלוונטית לדיונו כאן, שהרי המיילדת נקראת "חיה" (שמות א), זו המאפשרת להביא חיים לעולם.
- 105 תיקוף פרשני לעמדה זו נותן לוינס בקריאה תלמודית העוסקת במשמעות הקריאה בכתבי הקודש ועוקבת אחר סוגיה במסכת מכות. ניתן לראות זאת בעיקר באופן שבו הוא מפרש את הרעיון "מאן סליק לעילא ואתא?" - מיהו שעלה לשמים וחזר? החיפוש הוא אחר הוודאות הדתית או השמימית לפרשנות האנושית לכתבי הקודש. "אמר רבי יהושע בן לוי שלשה דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו ב"ד של מעלה על ידם [אלו הן] מקרא מגילה ושאלת שלום [בשם] והבאת מעשר" (מכות כג, ע"ב). לוינס מפרש את שלושת הדברים כמייצגים את החריגה מן ההווה אל האחר, שהיא העדות הפנימית לכך שיש בה ממד טרנסצנדנטי. ראה **קריאה יהודית** (לעיל, הערה 6), עמ' 133-135.

על הקדושה כדיבור מוסרי ראה ז' הנסל, 'אחר־ך – ממד הקדושה אצל ע' לוינס', **דעות**, 30 (תשנ"ג), עמ' 3-12; 106

N. Smith, 'Levinas, Subjectivity and the Sacred', *Synthesis Philosophica*, 15
S. Sikka, 'Questioning the Sacred: Heidegger and Levinas on the Locus of Divinity', *Modern Theology*, 14 (1998), pp. 299-323

107 אחת הדוגמאות שלוינס משתמש בה היא הממד הטנסצנדנטי שב"שאלת שלום". האירוע הפשוט והיומיומי לכאורה מבטא את החרִיגה מן הנוכחות על-ידי ההכרה באחר, עד שאפשר לראות בכך "קבלת פני שכניה". מורכבותו של רעיון זה אצל לוינס באה לידי ביטוי במשחק המילים בצרפתית, adieu בפניית שלום, ו- à dieu, במשמע של פנייה אל האלוהים. הפנייה מאדם לאדם אחר היא פנייה אל האִנסופי, אל החרִיגה מן הנוכחות, ומכאן שהיא מכניסה אל המפגש ממד אתי אִנסופי, ממד של קדושה. וראה Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, pp. 93-127; Lévinas, *Entre nous - Essais sur le penser à l'autre*, Paris 1991, pp. 119-121; J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997, עמ' 289-291.

108 ביטוי זה מצוי למשל במשנת ידיים ג, ה; מגילה ז, ע"א; שבת יד, ע"ב.

109 זיהוי כזה מתואר במחקר אצל גרץ: H. Graetz, 'Der Abschluss des Kanons des Altes Testament', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 35 (1886), p. 289; H.E. Ryle, *The Canon of the Old Testament*, London 1914, pp. 197-210; S. Zeitlin, 'An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scripture', *Proceeding of the American Academy for Jewish Research*, 3 (1931–1932), pp. 131-140; מ"צ סגל, **מבוא המקרא**, ד, ירושלים תשי"ו-תשי"ז, עמ' 823-819.

110 ראה הרן (לעיל, הערה 25), עמ' 201-275; M. Goodman, 'Sacred Scripture and Defiling the Hands', *Journal of Theological Studies*, 41 (1990), pp. 99-106; S. Friedman, 'The Holy Scripture Defile the Hands', M. Brettler & M. Fishbane (eds.), *Minha le-Nahum*, Sheffield 1993, pp. 117-132; J. Barr, *Holy Scripture – Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia 1983, pp. 50-52; J. Barr, *The Scope and Authority of the Bible*, Philadelphia 1980, pp. 120-121, 148; M.J. Broyde, 'Defilement of Hands, Canonization of Bible, and the Special Status of Esther', *Judaism*, 44 (1995), pp. 65-79.

111 ראה רש"י לשבת יד, ע"א. ברוידה למשל (הערה קודמת) מקבל עמדה זו כעמדה מכרעת.

112 עמדה זו מקבלת חיזוק מן העובדה שדווקא ספר עזרא שהיה בעזרה, כלומר ספר התורה שהיה מצוי בידי הכוהנים, לא נגזר על-ידי חז"ל כספר המטמא את הידיים, ונשאר בהגדרה של חפץ מקודש. ביטוי זה נתון במחלוקת הגרסאות בתוספתא אם הכוונה לספר עזרא או לספר העזרה. ראה תוספתא כלים ה, ח; וראה גודמן (לעיל, הערה 110), עמ' 102.

113 התפתחות תרבותית-היסטורית היא שהביאה לכך ש"כתבי הקודש" הפכו להיות "מטמאין את הידיים". חכמים

שהרחיבו את תחום הטומאה לעוד שני תחומים אחרים יצרו את הסיטואציה, שהיא לכאורה אבסורדית, שבה כתבי הקודש היו למטמאים. הרחבה אחת של חלות הטומאה נגעה להגדרת הכלים הראויים לקבל טומאה. הרחבה זו כללה ספרים בכלל ולא רק את כתבי הקודש. תחום אחר הוא הגדרת הידיים כמעין ישות עצמאית היכולה לקבל טומאה (שנייה) המצריכה טהרה גם אם הגוף כולו לא נטמא. חז"ל קבעו כי הידיים "עסקניות" הן ומשמשניות, האדם כמעט ואינו שולט בהן אך עדיין הוא בעל אחריות עליהן. הרחבת חלות הטומאה לשני תחומים אלה הביאו לכך שאנשים שעלו לקרוא בתורה ונגעו בספר (שיכול היה להיות טמא על-פי הקביעה הראשונה), יכולים היו לטמא אותו. וכך נמצא שפעמים רבות היו בין העולים לקרוא בתורה כאלה שלא הקפידו על טהרת ידיהם, ונמצאו "ידיהם טמאות", אף שראו את עצמם טהורים. הצירוף של שתי הגזרות הפך את ספר התורה, מעתה, לטמא באופן של שני לטומאה. כך על-פי הניתוח של הרן: "המסקנה שהגענו אליה מוכחת, שהלכה זו, שכתבי הקודש מטמאים את הידיים, באמת אינה אלא 'עניין ריטואלי בלבד' ודבר אין לה עם הקונניציה של המקרא". הרן (לעיל, הערה 25), עמ' 275. יש לציין כי עמדה זו דורשת התייחסות הלכתית נוספת, שהרי טומאה מסדר שני איננה מטמאה טומאה מסדר שני. הרן מנסה לפתור קושי זה בטענת החריגות בענייני טומאה וטהרה, וניתן לערער ולשאול על כך האם בטענת החריגות הזו פתר את הבעיות הפרשניות וההיסטוריות שהעלה, וראה הרן (לעיל, הערה 25), עמ' 264-274.

114 ראה אוטו (לעיל, הערה 17), עמ' 36-17, 67-60. אוטו מתאר גם את משמעות האימה והפחד מפני הנומינוזי אך גם את הצורך בכסות ובחיפוי בגישה אל הקודש; מ' אליאדה, **תבניות בדת השוואתית**, תרגם י' ראובני, תל-אביב 2003, עמ' 24-27; וראה גם אפשרויות הדימוי הדתיות העולות מתיאוריו של אליאדה שמהן ניתן ללמוד על אופן החשש מן המקודש: M. Eliade, *Images et Symbols*, Paris 1952.

115 דוגמאות לכיוון זה בתוך המסורת המקראית אפשר למצוא באשר למעמדו של ארון הברית שעם כל קדושתו, כל הנוגע בו עלול למות (ראה שמואל ב, ו), וכן מעמדו המיוחד של בית-המקדש, שעליו נאמר "וזהר הקרב יומת" (במדבר ג, פסוקים י ו-לח, וכן בבלי שבת לא, ע"א). לאחר החורבן ובייחוד מרגע שיצאה התורה אל העם, נדרשה מידה רבה של זהירות וחכמים ביקשו למצוא את הדרך למנוע את העם מלהיכנס אל הקודש פנימה. ואכן הם עשו זאת, ובתעוזה רבה, על-ידי גזרה שבמבט ראשון מפתיעה, גזרת "טומאת הידיים".

116 לוינס נדרש לדיון במשמעו של הקריטריון "מטמאין את הידיים" בשתי קריאות תלמודיות: **מקום במקרא** (לעיל, הערה 8), ו**תרגום כתבי הקודש** (שם), עמ' 50 ואילך. הדיון התלמודי בשני המקומות הוא באשר להכללתה של מגילת אסתר בין ספרי הקודש. ספרות חז"ל משמרת בדיונים אלה את הפקוק בדבר מעמדם המקודש של כמה מספרי התנ"ך. הדיון של לוינס מלמד מניה וביה על השאלות המחשבתיות המלוות את ייחוס הקדושה לכתבי הקודש. כפי שמדגיש לוינס, לא הפקוק באמונה (בדומה לספר קוהלת), ולא התוכן הארוטי (בדומה לשיר השירים) הם שהיו יכולים למנוע את הכנסתה של מגילת אסתר לכתבי הקודש, אלא השאלה אם ניתן ליחס קדושה לאירועים היסטוריים לאומיים, ואם יש באירועים כאלה כדי לחייב לדורות.

117 לוינס מפנה לקונטקסט תלמודי אחר של "כתבי הקודש מטמאין את הידיים", לשבת יד, ע"א.

118 עניין זה מקבל רובד משמעות נוסף אם חושבים על ממדיה השונים של השפה אצל לוינס, וראה בן-פזי (לעיל, הערה 1), עמ' 82.

119 ראה ביקורתו של לוינס על שפינוזה - Lévinas, 'Avez-vous relu Baruch?', *Difficile liberté*, Paris 1963, pp. 158-169.

120 Lévinas, 'Jeunesse d'israël', *Du sacré au saint*, pp. 54-81 (esp. p. 60).

121 ידיים ד, ו.

122 שלייה Chaliier (לעיל, הערה 2), עמ' 15-25.

123 שם, עמ' 21.