

על אתיקת שיח ומניפולציות פרשניות מ"תנורו של עכנאי"

מאת

יונתן יובל*

לאמי,

שלימדה אותי שלקרא פרושו לשאול.

האלוהי מתגלה, אם אפשר להתבטא כך, בצמתים שבהם נפגשים בני האדם.
עמנואל לוינס, תשע קריאות תלמודיות¹

פרשנות משפטית מתרחשת בשדה של כאב ומוות.
רוברט קאבר, אלימות והמילה²

א. מבוא. ב. מתודולוגיה. ג. למה אין מביאין ראייה מן החרוב? מעשי נסים
כחורבן הדיאלוג. ד. תנורו של מי? על פיתוי הקוהרנטיות הנרטיבית.
ה. מודלים פרשניים בהלכה (ומעבר לה) ו"עיו" איטרקסטואלי של נרטיבים;
1. סמכותיות פרשנית, פנייה לסמכות וציטוט; 2. אוטונומיה פרשנית ואנרכיזם
פרשני. ו. סיכום.

* תודותיי המאלפות לג'פרי רובינשטיין ולחיים שפירא על תוכנות ביקורתיות חשובות
בתגובה לטיטה קודמת. מאמר זה היה עני יותר ללא תרומותיהם, אף שאינני מתיימר
שהצלחתי להניח את דעתם בכל הדברים. אני מודה ליוסף ויילר ולמשה הלברטל על
נדיבותם בשיחות ובפולמוסים נמשכים. תודותיי לדני סטטמן, לפנייה עוז-זלצברגר ולחברי
מערכת "דין ודברים" על שיג ושיח והערות מועילות. טעויות ושיבושים שנתרו בוודאי הם
באחריותי בלבד. המאמר הושלם בהיותי עמית מחקר ב־ Straus Institute for the
Advanced Study of Law & Justice, NYU School of Law ועמית מחקר ע"ש ברקוביץ
ב־ Tikvah Center for Law and Jewish Civilization. גרסא קודמת פורסמה כנייר עמדה
מטעם פורום פוזן למחשבה פוליטית יהודית, אירופית וישראלית בפקולטה למשפטים של
אוניברסיטת חיפה.

1 עמנואל לוינס, תשע קריאות תלמודיות (תשס"א) בעמ' 38.

2 Robert M. Cover, "Violence and the Word", *Narrative, Violence and the Law: The
Essays of Robert Cover* (Martha Minow, Michael Ryan & Austin Sarat eds., 1992)
203.

א. מבוא

האם לסיפורים – במשפט ובהקשרים אחרים – יש התחלה וסוף "טבעיים", בבחינת נתונים אונטולוגיים המנותקים מן המפגש הפרשני או הפולמוסי עמם? האם תחילתו וסיומו של סיפור הם עובדות טקסטואליות? ואיזה מין שאלות הן אלו – פרשניות, מטא-פרשניות, או אולי אתיות?

רשימה זו תנסה לפתח פרמטרים לדיון בשאלות אלו בהקשר שבו סיפורים מתפקדים במשפט העברי. אף על פי שכמו כל שיטת משפט, גם המשפט העברי מכיר קודיפיקציה נורמטיבית ומשתמש בה, הרי שרבדים נרחבים שלו עושים שימוש אקסטנסיבי בסיפורים, משלים, דוגמאות, אנלוגיות, הפניות וציטוטים.³ הלכה ואגדה שזורות זו בזו, ולעתים המאמץ להבחין בין הרובד הנרטיבי לנורמטיבי, אילו חלקים מקו טיעון או פולמוס נתון הם בבחינת "הגיון ההחלטה" הנורמטיבי, ואילו הם בבחינת המצע הנרטיבי, אינו רק עקר אלא אף מחטיא את השילוב שבין השניים, שהמתודה העשירה של המשפט העברי נזקקת לו.⁴ כמובן, כפי שעולה מתוכנות מרכזיות בחקר יחסי משפט וספרות בשני העשורים האחרונים, אפיון זה נכון גם לטיפוסי משפט אחרים. המשפט תמיד מספר סיפורים, ויכולתו לפעול תלויה במידה שבה הוא מצליח לנכס לעצמו מסורות טקסטואליות והרמנויטיות אחרות או מתחרות.⁵ אלא שבמקום ששופטים יספרו סיפורים ויפרשו את פשרם, כלומר ינסו לשלוט הן ביצירת הטקסט והן בפרשנותו, כפי שעושים שופטים במשפט המערבי הממוסד, המשפט העברי מסוגל להיות לאקוני יותר: הסיפור ניצב שם, כרוך בפרשנות מינימלית, מתיימר הרבה פחות לשלוט בפרשניות ובייחוס המשמעות אליו. לעומת זאת הללו זוכים לשלל התייחסויות ופיתוחים ממגוון מקורות פרשניים מבוזרים שאי אפשר לארגן בשום "פירמידה" הייררכית. הסיפור נותר לעתים העוגן המרכזי, אולי אף היחיד, להתייחסויות הפרשניות לשאלה של דין.

אך האם אכן סיפור "פשוט ניצב שם"? כדי להתייחס לסיפור כעוגן פרשני אנו נדרשים לזהותו, למקמו ולבודדו מתוך רצף טקסטואלי או מתוך רצף המציאות. השאלה הראשונה העולה בהקשר זה היא אפוא זו שבה נפתח מאמר זה: האם סיפורים משפטיים ניצבים כשלעצמם, מנותקים ועצמאיים ביחס לשימושים שנעשים בהם? האם יש לנרטיב משפטי קיום פוזיטיבי עצמאי ביחס למשמעויות הנורמטיביות שמנסים לדלות ממנו?

3 מנחם אלון, **המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו** (כרך א, 1973) בעמ' 28–32.

4 ראו: Barry S. Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories* (2011) pp. 31–62; שולמית אלמוג, "משפט וספרות, הלכה ואגדה", **מחקרי משפט יג** (תשנ"ז) 413.

5 Jonathan Yovel, "Running Backs, Wolves, and Other Fatalities: How Manipulations of Narrative Coherence in Legal Opinions Marginalize Violent Death", 16 *Law and Literature* (2004) 127, pp. 133–136.

לשאלה זו יש היבט של סמכות: מי קובע היכן סיפור מתחיל והיכן הוא נגמר? המחבר? אחת מן הדמויות בסיפור, או כמה מהן? קוראת? קולקטיב של קוראות? גורם אחר? לכאורה, היות שטקסט הוא חלק מבודד ומקוטע של מציאות, מתבקש לענות לשאלה המרכזית שהועלתה כאן בחיוב. טקסטים נבדלים מהרצף הבלתי מבודל של המציאות הכללית בדיוק בכך שיש להם התחלה וסוף ברורים. אלא שברשימה זו אני מבקש לערער את ההנחה שהתחלה וסיום של סיפורים – מיתוס והיסטוריה, פוליטיקה ומשפט, דת וספרות מוסר – הם נתונים גולמיים, קבועים, טרום-פרשניים, המטרימים את פעולת הקריאה ונבדלים ממנה. באמצעות ביקורת זו אבקש להנהיר את המתח האפשרי בין טקסט ובין נרטיב שהטקסט מחזיק, ואדגים כיצד טקסט יכול להיות חתרני ביחס לנרטיב שלו וכיצד ניתן להרחיב את הטקסט על ידי ייבוא אינטרטקסטואלי של תכנים, קולות והשפעות רטוריות מטקסטים אחרים.

לצורך הדיון אתרכו בסיפור ידוע מן התלמוד הבבלי שהפך לאבן יסוד בתורת המשפט העברי, "תנורו של עכנאי"⁶, שזכה להתייחסויות פרשניות רבות במהלך הדורות, ובמאה העשרים במיוחד.⁷ זהו הסיפור הנפלא והנורא על חכמים אשר במסגרת ויכוח הלכתי לא השתכנעו מן האפקט ההוכחתי הכרוך במעשי הנסים של רבי אליעזר, מן החרוב הנעקר ממקומו ואמת המים השוטפת לאחור, ואף לא מן הבת-קול שיצאה והכריזה את צדקת עמדתו. על תשובתם לבת-קול, "לא בשמים היא" – היינו התורה, משמעות הלכות הדין ויישומיו – נענו בהודאה משמים: "נצחוני בני", שהפכה ברבות השנים לבסיס הלגיטימציה של האוטונומיה הפרשנית של חכמי ישראל בכל הדורות. אל הסיפור על המחלוקת בין רבי אליעזר וחכמי יבנה אתייחס כמודל לתובנות הרמנויטיות העוסקות פחות בפרוצדורה של הכרעה הלכתית ויותר באתיקת השיח של ההלכה.⁸ אעדיף לקראו לא כסיפור על סירובו של גדול הדור לקבל את דעת הרוב המוסמך ותוצאותיו, כפי שהוא נקרא בדרך כלל, אלא כמשל על הפניית עורף לדיאלוג

6 בבלי, בבא מציעא נט, ב.

7 ג'פרי רובינשטיין מעיר כי "כמעט כל ספר על תאולוגיה רבנית ופרשנות המדרש כולל דיון בסיפור (tale) זה... דוגמא נדירה לקטע תלמודי הנכנס לשיח הכללי של התרבות המערבית". ראו: Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture* (1999) p. 34. סטטמן מצטט את סטון, שלפי הערכתה זהו "כנראה הטקסט התלמודי המצוטט ביותר בספרות המודרנית". ראו: Suzanne Last Stone, "In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory", 106 *Har. L. Rev.* (1993) 855.

8 כדי למנוע טעות, בביטוי "אתיקת שיח" כוונתי לאתיקה הדיאלוגית המכוננת של השיח ההלכתי, ולא למשמעות של discourse ethics כפי שפותחה מאז שנות השמונים על ידי הברמס ואפל. "אתיקת שיח" במובן אחרון זה היא ניסיון שאפתני הרבה יותר לבסס אתיקה דאונטולוגית אוניברסלית על התנאים הכלליים של תקשורת לשונית. הכתיבה בתחום נרחבת מאוד, לטקסט יסודי ראו: Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (1991). לפירוט מסוים של אתיקת שיח בהקשר של היחס שבין שפה לאלמות ראו: יונתן יובל, "אלמות מילולית", פלילים י (תשס"ב) 241, בעמ' 246.

ולשיח – חטא קדמון בתרבות ההלכה, אך לא רק בה. מבחינה זו אבקש להשתמש בו לצורך חליצת תובנות ביקורתיות כלליות על אופני קריאה, פרשנות, ובעיקר על המתח שיפותח בהמשך המאמר, בין נרטיב ובין טקסט. אין פירושו של דבר שאתעלם מהיותו טקסט תלמודי – ההפך הוא הנכון – אך אחלוק עם לוינס את עמדתו היסודית, שלפיה "אנחנו יכולים לגשת באומץ אל הטקסט הדתי הזה, המתאים באופן כה טבעי לשפה הפילוסופית. אין הוא דוגמטי, הוא חי מדיונים וכנסים. התיאולוגי מקבל כאן משמעות מוסרית אוניברסאלית".⁹

מקורו של מאמר זה בתגובה קצרה שהכנתי לפני זמן מה למאמרו המלומד, העשיר והפולמוסי של דני סטטמן "אוטונומיה וסמכות מ'תנורו של עכנאי"¹⁰, שבו יוצא המחבר חוצץ נגד מסורת פרשנית ארוכה הרואה בסיפור זה הרשאה פרשנית "דמוקרטית" המנתקת את הלגיטימציה של הפעולה הפרשנית מהישמעות לממסד ההלכתי וממסורת העבר. טענתו המרכזית של סטטמן היא שבמהלך היסטוריה פרשנית זו לא נקרא סיפור תנורו של עכנאי כהלכה, ולכן הוסקו ממנו מסקנות שגויות, כי הקריאות הללו החטיאו את תנאי הסף של כל פרויקט הרמנויטי: ראשית לכול, לאתר ולבודד כיאות את הטקסט שבו הוא עוסק. הכשל שסטטמן טוען לו אינו פרשני גרידא אלא טקסטואלי: זיהוי הטקסט הרלוונטי. בחינה ביקורתית של מאמרו של סטטמן הביאה אותי לנסח טענה מרחיקת לכת עוד יותר: במקום להגן על הפרשנויות המסורתיות של "תנורו של עכנאי", אני מפקפק אם קריאה סגורה, הטוענת לבידוד תקף של הסיפור באופן טקסטואלי כשלב מקדים לביצוע הפרשנות ובאופן עצמאי ממנה, בכלל אפשרית. בהמשך מאמר זה אשוב לבחינת טיעונו של סטטמן, לאחר שאניח את היסודות לטענתי הביקורתית באשר לאי-תלות הנטענת של בידוד טקסטואלי מפעולת הקריאה המהותית, במשפט העברי ובכלל.

מאמר זה מתקדם באופן הבא: פרק ב פורס מתודולוגיה שאינה פרשנית, כלומר שאינה מתרכזת בשאלת משמעות הטקסט אלא משתמשת בכלים של ניתוח טקסטואלי ונרטיבי כדי לברר את המתח והאמביוולנטיות הכרוכים ביחסים שבין הטקסט התלמודי והסיפור שהוא מספר. פרק ג מנתח וממקם את המבנה הרטורי של הסיפור ומפתח את הטענה המרכזית באשר לאתיקת השיח שהוא מבטא; כאן יטען שההכרעה "כמה טקסט" להכניס אל תוך הסיפור מושפעת מהטענה בדבר לקחו העיקרי של הסיפור, ואינה מטרימה אותה. פרק ד עוסק ביחס שבין פרשנויות שונות של הסיפור שהוצעו במשך השנים והתייחום הטקסטואלי המתחייב מהן. פרק ה עוסק בביצועיות אינטרטקסטואלית (intertextual) של הטקסט: ציטוט, הפניה לסמכות, דיאלוג ואוטונומיה פרשנית, ובאופנים שבהם אמצעים אלו יוצרים "עיבוי" טקסטואלי ואפשרות קריאה שאינה לינארית (שוב בניגוד ל"קומונסנס" של הקריאה המתייחס לטקסט כחד-כיווני

9 לוינס (לעיל, הערה 1) בעמ' 12.

10 דני סטטמן "אוטונומיה וסמכות מ'תנורו של עכנאי", מחקרי משפט כד (תשס"ט) 639.

ופרוגרסיבי). פרק ה מסכם את את הממצאים המרכזיים, מנסח מחדש את הארגומנט, ושואל עד כמה מוצגת כאן טענה כללית באשר למסגור סיפורים משפטיים ובכלל, ועד כמה היא חלה על המבנים הטקסטואליים של התלמוד בלבד.

ב. מתודולוגיה

המתודה של מאמר זה אינה עיון מופשט בטענה כללית אלא עיסוק איטנסיבי בטקסט אחד, או לפחות במה שנחזה להיות טקסט אחד. ברובד העיוני, זה אינו עיסוק פרשני: אין כאן קריאה שתכליתה לעצב מטקסט משמעות אלא בחינה מה הטקסט עושה לסיפור, ואיך להבין יחס זה.

ניתוח נרטיבי עוסק בין השאר בשאלה איך לזהות ולמקם סיפור, היכן ראשו והיכן סיומו, לצורך קריאה מסוימת או בכלל. הטענה הביקורתית שאנסה לפתח כאן מתייחסת להנחה שבידודם של סיפורים מן המכלול הסמיוטי והתקשורתי הכללי שבו אנו חיים ופועלים היא פעולה מורכבת יותר מ"זיהוי" גרידא, וככזו היא נתונה למניפולציות ומתרחשת בתוך הקשרי השיח הספציפיים. בניגוד לראייה המקובלת, הקומונסנסית שלפיה סיפורים הם עובדות טקסטואליות, אטען כי לסיפורים אין תמיד התחלה, סוף או תוכן מובחנים ועצמאיים ביחס לפעולת הקריאה באופן שזיהוי נכון שלהם הוא תנאי מוקדם, ולמעשה תנאי של תקפות, לביצוע פרשנות. טקסטואליות אינה בהכרח מאורגנת ומובנית יותר מן המציאות החוץ-טקסטואלית, וטקסטים עשויים להטעות מבחינה זו – יש להם תדמית כוזבת של ארגון ודטרמינציה נתונים מראש. בנוסף, הבניה טקסטואלית – בעיקר בתחומים פולמוסיים כמשפט – אינה מתבצעת בממד "אורך" בלבד (היינו היכן להתחיל והיכן לסיים לקרוא, מה נכלל בסיפור ומה לא, מהו הטקסט ומהו הקו-טקסט (co-text), היינו הסביבה הטקסטואלית), אלא גם בממד אינטרטקסטואלי. היינו אם הטקסט הוא קומוניקטיבי, אם הוא נושא תכנים ומשמעויות, הרי שהללו נבנים ותלויים בין השאר בהפניות, ציטוטים וייבוא מטקסטים אחרים – לא רק של תכנים ארגומנטטיביים אלא גם של הקשרים, קולות, מסורות ומקורות סמכות טוריים.¹¹ שתי האמירות המרכזיות המעגנות את המסורת ההרמנויטית הנתלית בסיפור תנורו של עכנאי – "לא בשמים היא" ו"אחר רבים להטות" – הן, הרי, ציטוטים מטקסטים אחרים (במקרה זה, מקראיים) המרחיבים את גבולות הטקסט. הבחירה שהדובר התנאי להשתמש בהם טעונה ניתוח לשוני לא פחות משהיא טעונה הצדקה דוקטורנירית.

ניתוח נרטיבי וניתוח טקסטואלי (narrative/textual analysis) תובעים שימוש בטכניקות של קריאה קרובה ושחזור קו-טקסטואלי (ראו להלן) שמלומדי משפט וספרות

11 לבסיס העיוני של איפיון זה של הטקסט התלמודי ראו: Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (1990).

החלו להחיל על טקסטים משפטיים מאז שנות השמונים,¹² וחוקרי המסורת העברית החילו על טקסטים תלמודיים ואחרים.¹³ טכניקות אלה ניתנות להפעלה במנותק ממודלים פרשניים ספציפיים. תכליתן להבין את הביצועיות הטקסטואלית (textual performance) כסוג של פעילות לשונית ותקשורתית, במנותק ככל האפשר מפולמוסים קלאסיים בפילוסופיה של הפרשנות. ניתוח נרטיבי מסוגל לשאול "מה הטקסט הזה עושה?" במונחים ביצועיים, רטוריים ותרבותיים, באופן מנותק מן השאלה "מה היא המשמעות של השפה שבטקסט זה, וכיצד מבנים אותה?" – שאכן הנה שאלה קלאסית של פרשנות. זה נשמע אולי מוזר, היות שמשפטים וקוראים אחרים העוסקים בטקסטים רגילים להתייחס לשאלת המשמעות כשאלה המרכזית, אולי היחידה של כל עיסוק טקסטואלי, אבל גם קריאת טקסט היא פעולה, ואל המפגש עמו ניתן להתייחס כאל מפגש עם כל פעולת היגד (speech act) אחרת. כפי שהמשפט אינו רק מכונה לייצור טקסטים, כך הטקסט אינו רק מכונה לייצור משמעויות. הטקסט "מדבר" אלינו: יש לו רטוריקה, פואטיקה, מבנה ותחביר הפועלים על קוראיו בנסיבות ובתנאים תרבותיים קונקרטיים שהם תנאים ליכולתם לקרוא ולהתייחס אליו.

לדוגמה: העובדה שסיפור מפיח אוטו או מרגש אותנו או משכנע אינה משמעותו של הסיפור, אלא אפיון של האינטראקציה שבינו לבין הקוראת. "הטקסט הזה מפיח אותי", "הטקסט הזה מערער את אמונתי", "כבוש את ההר!", "האם אתה יכול להעביר את המלח?" – אף אחד ממשפטי חיווי, פקודה, שאלה או בקשה אלה אינו מתייחס רק למשמעות של השפה אלא לביצועיות של הטקסט, למה שהוא עושה. אין שום דבר שניתן להפיק מכללי המשמעות של השפה העברית שיסביר מה המשפט "האם אתה יכול להעביר את המלח?" עושה במסגרת התקשורתית שבה הוא נאמר. כאן נדרשת גישה אחרת לתקשורת. המסגרת הכללית הזו – של התייחסות לשפה לא כאל אוסף של משמעויות אלא כאל פעולות – יונקת את השראתה העיקרית מעבודתו רבת ההשפעה של הפילוסוף הבריטי ג'ל אוסטיין (J. L. Austin). נכתב עליה רבות, גם בהקשרים משפטיים, ונראה שאין צורך לחזור עליה כאן, לבד אולי מאזכור המושגים הבסיסיים שישמשו בהמשך.¹⁴

12 ראו: שולמית אלמוג, משפט וספרות (תש"ס) בעמ' 57. לסקירה היסטורית של יישומי הניתוח הנרטיבי במשפט במנותק משאלות פרשניות קלאסיות ראו: Kieran Dolin, A *Critical Introduction to Law and Literature* (2007).

13 ראו Rubinstein (לעיל, הערה 7); Wimpfheimer (לעיל, הערה 4) וההפניות שם.
14 בעקבות אוסטיין ניתן לזהות שלוש פרדיגמות לשוניות הנבדלות בפונקציה שלהן אך לא בהכרח במבנה הצורני או הדקדוקי שלהן. שפה מכוננת (illocutionary) מכוננת את הדברים שעליהם היא חלה – כגון הבטחות, פקודות וכדומה (הפונקציה המייחדת של ההיגד "אני מבטיח לבוא" אינה לתאר את המעשה או לנסות לשכנע מישו בכך שאבוא אלא ליצור דבר בעולם שלא היה קיים בו קודם – התחייבות לבוא). שפה תיאורית, או לוקוציונית (locutionary), מייצרת פסוקים בעלי ערכי אמת המתיימרים לייצג מצבי עניינים (כגון הצהרה של אדם בדבר כוונותיו, כפי שכביכול עושה רבן גמליאל בסיפור הסופה בים, ראו

ג. למה אין מביאין ראייה מן החרוב? מעשי נסים כחורבן הדיאלוג

הסיפור הנפלא והנורא על מחלוקת החכמים באשר לתנור ש"הקיפוהו דברים כעכנאי וטמאווה" מרשים באלמות ובכוחניות שבו, הן אלו הכבושות והן אלו הגלויות.¹⁵ בתוך משל על מבנה המולטילוג ההלכתי, על הלוגיקה הפנימית של השיח, בולטת הפיזיות של המרקם החברתי: רבי אליעזר, המחזיק בדעת מיעוט – מוחרם ומנודה מן הקהל, טהרותיו נשרפות לנגד עיניו. רבן גמליאל ניצל – זמנית – מסכנת חיים בסופת ים על-טבעית, אך סופו רע ומר. רבי עקיבא הפייסן חושש לזעמו של רבי אליעזר שמא "נמצא מחריב את העולם כולו". כוחות טבע מתערבים במעשי אדם, השיחי מעורב בטבעי ובעל-טבעי: אפילו אלוהים הופך לדמות פולמוסית אחת מני רבות, בראשונה באמצעות הבת-הקול (לפחות לפי עמדה פרשנית אחת), ושוב כשהוא קם על רבן גמליאל להטביעו נפש בים – ולזמן מה, מניח לו. ויכוח חכמים הוא דבר מסוכן, לעתים אף קטלני. זאת בעיקר כאשר פס הדיאלוג מן הארץ והצדדים עוברים לצורות אחרות של כוחניות (מטאפיזית, חברתית) הן מצדו של רבי אליעזר והן מצד סיעתם של רבן גמליאל ורבי יהושע.

לאחר השלב המבואי, שעליו נאמר: "באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו", פוסק הדיאלוג מקרב בני תורה. מכאן והלאה הם מתמודדים לא בשדה השיח האינטלקטואלי אלא בשדות כוחניים אחרים. ראשון לחטוא הוא רבי

להלן). שפה משכנעת או רטורית פועלת באמצעות הפונקצייה הרחבה יותר, הפרלוקוציונית (perlocutionary), המתמקדת בייצור אפקט אצל השומעים. ראו: ג. ל. אוסטין, איך לעשות דברים עם מילים (תשס"ט). כל זאת במנותק מן ההבחנה המקובלת בתוך תאוריות של משמעות, בין סמנטיקה לפרגמטיקה. קיימות ביקורות רבות וחשובות על ההבחנות הללו של אוסטין, אך לא כאן המקום להידרש להן. להרחבה בהקשר של עיצוב המחשבה המשפטית ראו: Jonathan Yovel, "Rights and Rites: Initiation, Language and Performance in Law and Legal Education", 3 *Stanford Agora* (2002) 1

15 "תנא: באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי – חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה, ואמרי לה ארבע מאות אמה. אמרו לו: אין מביאין ראייה מן החרוב. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי – אמת המים יוכיחו. חזרו אמת המים לאחוריהם. אמרו לו: אין מביאין ראייה מאמת המים. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי – כותלי בית המדרש יוכיחו. הטו כותלי בית המדרש ליפול. גער בהם רבי יהושע, אמר להם: אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה – אתם מה טיבכם? לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע, ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר, ועדיין מטין ועומדין. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי – מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה: 'מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום'. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא. מאי לא בשמים היא? אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני; אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה – אחרי רבים להטות... אמר ליה: קא חיין ואמר: נצחוני בני, נצחוני בני". תרגום לעברית של החלק העוסק באמא שלום ומותו של רבן גמליאל מובא בגוף הטקסט, להלן.

אליעזר, המתיימש מן המעורבות הדיאלוגית ועובר למעשי נסים: החרוב נעקר ממקומו, המים שבים לאחוריהם, כותלי בית המדרש מאיימים להתמוטט. הוא שולל מעצמו את היכולת להשתכנע, ומבני שיחו את היכולת להבין או לבקש את טיעונו. הסיפור חדל אז להיות טיעוני והופך דומה למה שמכונה ביורספרודנציה של ימי הביניים "מבחן", Trial by ordeal, כלומר האצלת פונקצייה שיפוטית לעל־טבעי, וליתר דיוק להשגחה האלוהית הנטועה בכל רובדי הקיום הטבעי.¹⁶ Ordeals נתפסים אצלנו היום כשרירותיים ואפילו מגוחכים: פרוצדורות נואשות המבוססות על בורות ועל אכזריות של מי שאין בדיהם כלים רציונליים לבירור עובדתי. אנו מתלוצצים על הטלת חשודים בכישוף למים (יסוד טהור הרוחה מעליו טומאה) או לאש כדי לקבוע את אשמתם בכישוף או בהאשמה אחרת. אך הלוגיקה הפנימית של מבחנים אלו היא ללא פגם. בקוסמולוגיה של השגחה, כאשר המשפט הוא טבעי במובן זה שהמציאות על כל היבטיה רוויה נורמטיביות, התנהגות הטבע (או הממשק בין הטבע לאדם) היא בעלת ערך אפיסטמי מובהק. זהו סוג של *Judicium Dei*, צדק אלוהי: כאשר שני אבירים יוצאים להילחם על שאלה שניתן לכנותה "משפטית" (Trial by combat), למשל לצורך הוכחת חפותו של אחד מהם, או של שולחתו, ממעשה אסור כגון ניאוף), או כאשר נאשמת מחויבת לטבול את ידה במים רותחים כדי לבחון כיצד תיכווה,¹⁷ הצדק יצא לאור, כי ההשגחה תדאג שהאביר המייצג את העמדה הצודקת – לא החזק יותר – הוא שינצח, והנאשמת החפה תחלים מכווייתה שלא תתמגל.¹⁸ גם מנהג השבועה לומר אמת בבית המשפט, שעדיין נוהג בשיטות משפט

16 ראו: Robert Bartlett, *Trial By Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal* (1989). מקור הביטוי הוא באנגלית עתיקה: *ordæl*, שמשמעותו "פסק דין" ומקורו האטימולוגי בפרוטו-גרמנית. בגרמנית מודרנית *Urteil* הנה מילה נפוצה ל"משפט"; *Oordeel* בהולנדית. 17 למשל, השירה הנורדית הקצרה *Guthrunarkviða III* מן המאה האחת-עשרה, הכלולה באדה (Edda) האיסלנדית (המאגדת מבחר אקלקטי של יצירות ממקורות גרמאניים ונורדיים), מספרת על מבחן שעברה גודרון, אשתו של אצטל (אטילה) מלך ההונים, כאשר נאשמה בניאוף: לטבול יד ולשלות מקדרת מים רותחים אבנים מקודשות מבלי שידה תיכווה ללא מזור. המעניין במבחן, שגודרון צלחה, הוא שלא הפגאנים הם שניהלוהו. אצטל שלח להביא מלך נוצרי בשם סְקְסִי לשם ביצוע הפרוצדורה. 18 קיימת טענה מכיוון הגיתוח הכלכלי של המשפט שלפיה היות שכל המעורבים במשפט האמינו במטאפיזיקה של המבחן, אשמים (או חייבים) נטו להודות (או להתפטר). לכן למבחנים הייתה בדרך כלל נטייה לפתור סכסוכים בעילות (ההסכמה להתייצב למבחן הייתה סיגנל למנהליו שהנאשם חף, לפחות בעיני עצמו). ראו: Peter T. Leeson, *Ordeals*, *Jour. L. & Econ.* [http://www.peterleeson.com/Ordeals.pdf] (2013). מודל זה אינו מנחם, חוששני, את החפים, בין אלו שהורשעו ובין אלה שנאלצו לעבור מבחן כדי להוכיח את חפותם.

מסוימות (ובישראל בוטל רק ב-1980),¹⁹ מקורו במבחן ביניימי מטיפוס Compurgare שלפיו העד, בשבועתו לומר אמת, מסתכן בסנקצייה אלוהית.²⁰

כיוצא בזה מעשי הנסים והלהטוטים של רבי אליעזר: מדוע לא להביא ראיה מן החרוב המדלג או מאמת המים החוזרים לאחוריהם? האם בשל היעדר רלוונטיות – היינו קשר של משמעות, קשר סמנטי – בין עצי חרוב או תנועתם של מים ובין תנורים מוקפים דברים טמאים?²¹ אם היה רבי אליעזר בוחר בנסים בעלי תוכן סמנטי אחר, האם היו אלו קבילים כראיות במועצת החכמים? לו היה מביא – למשל – ראיה מן התנור, ההייתה זו מתקבלת? ודאי שלא. רבי אליעזר אינו חוטא לשיח ההלכתי – ומנודה – בכך שטעה בשאלה הלכתית מהותית, וגם ולא בשל טעות של רלוונטיות, של "קשר משמעות" בין מושאי הנסים לשאלה שבדין. פעולתו המרכזית הייתה נטישתו את הדיאלוג ומעברו לפעולה מסוג אחר, היינו למעשי נסים. חטאו הוא בעצם ההתבססות הכוחנית על הנס, הוויתור על הדיאלוג, הבירור – ועל הנכונות להשתכנע בעצמו.²² זהו עניין שונה מן העמדה המקובלת, שלפיה רבי אליעזר נענש על סירובו להישמע למרות הרוב, היינו למקור סמכות פסיקתית, ל"אחר רבים להטות".

משמאס בסירובם להשתכנע, רבי אליעזר מבקש להוכיח לחכמים שהוא יודע את התורה מבלי לומר להם אותה. הוא "שבר את הכלים", כלי השיח. הוא פועל כנביא במקום כתלמיד חכם, מגייס סוג שונה לגמרי של סמכות ולגיטימציה לדבריו.²³ האסטרטגיה ההוכחתית של רבי אליעזר דומה למה שמכונה בתורת המשחקים ובקריפטוגרפיה "zero knowledge proof". באסטרטגיה כזו מוכיח א ל-ב שהוא יודע משהו מבלי לגלות ל-ב את תוכנה של הידיעה או כיצד הגיע לידיעה זו. זו אסטרטגיה

- 19 חוק לתיקון דיני הראיות (אזהרת עדים וביטול שבועה), תש"ם–1980, ס"ח 202.
- 20 Lawrence M. Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective* (1975) p. 272.
- 21 הכתיבה על הפונקציות הסמנטיות של רלוונטיות, היינו יחסה של רלוונטיות לכינון משמעות (והתביעה שתהיה לה תרומה כזו) – בניגוד לפונקצייה הפורמלית של הכנסה והדרה משיח או מפרקטיקה – היא חדשה יחסית הן בלוגיקה ובמדעים הקוגניטיביים והן במשפט. ראו Jonathan Yovel, "Two Conceptions of Relevance," 34 *Cybernetics & Systems* (2003) 283, Alan Ross Anderson, Nuel D. Belnap Jr., and J. Michael Dunn, *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity* (1975), וכן: Dan Sperber and Deirdre Wilson, *Relevance: Communication and Cognition* (1986).
- 22 אבי שגיא מטעים שהטעם המרכזי להתנגדות לאסטרטגיה הטיעונית של רבי אליעזר נובע מהתבססותו המוחלטת על המקורות ולא על פיתוח לוגי עצמאי של ההלכה (רבי אליעזר כזכור מעיד על עצמו כי "לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם". תוספתא יבמות פג ה"ד), והלא הולך ופוחת הדור, וסופה של ההלכה מתאבנת לגמרי. ראו: אבי שגיא, 'אלו ואלו' – משמעותו של השיח ההלכתי, עיון בספרות ישראל (תשנ"ו).
- 23 על הבחנה יסודית זו ביהדות ראו: Susan Last Stone, "Between Truth and Trust: The False Prophet as Self-Deceiver", *Hebraic Political Studies* (2009) 337.

השמורה למצבי חוסר אמון בין הצדדים.²⁴ בוותרו על השיח, רבי אליעזר מבטל את טבעה של ההלכה כעניין של שיתוף, שכנוע, של יצירה קולקטיבית קונקרטית בזמן, ומבססה על הישמעות לסמכות בלבד. מה לנו ולבת-קול שמימית? מלאכת ההלכה נעשית בין ובקרב בני אדם – זו תכונה מכוננת, לא היבט מכשירי שלה כמו גם מרכיב מרכזי ברציונליזציה שלה. בנוסף, רבי אליעזר מבטל לחלוטין את האפשרות שמא בסופו של יום הוא עצמו ישתכנע.

מעניין שהרטוריקה של סיפור תנורו של עכנאי, ובעיקר הפיתוי לקבל את העמדה שרבי אליעזר מעמיד בפני החכמים, משקפים מבנה ביניימי רומנטי נוסף – זה של המשימה, ה-quest האתי של האביר הטהור בחיפושו אחר הגביע הקדוש, הפעם מצדם של החכמים המתמודדים עם רבי אליעזר. הגביע הקדוש הנו האמת הנוצרת בתהליך העיון הרציונלי. כדי להמשיך ולבצעו ולהחזיק בדעתם על החכמים להתגבר על שלל איומים ופיתויים: ראשית, על סמכותו האימתנית של אחד מראשי פוסקי הדור, רבי אליעזר; לאחר מכן על אסקלציה של נסים, המתחילה בממלכת הטבע (החרוב המדלג) ומסיימת בביתה של התורה (כותלי בית המקדש הנוטים);²⁵ לבסוף אפילו על הבת-קול עצמה, תקשורת אלוהית ישירה שלא על דרך התגלות.

המודל הנרטיבי של quest משמש בניתוח לשוני של אינטראקציות משפטיות מאז עבודתם הקלאסית של אמסטרדם והרץ על הרטוריקה של נאומי פרקליטים במשפטים פליליים.²⁶ באחת הדוגמאות הם מנתחים זה מול זה את נאומי הסיום של פרקליטי הצדדים במשפט של אונס ורצח. הם מראים שבניגוד לנאום הסיום של הקטגוריה, המתרכז בקרבן ובעוול שנעשה לו תוך ניסיון להביא את המושבעים לידי הזדהות עם הסבל, האימה והכאב, האמצעי הרטורי העיקרי שנוקט פרקליט ההגנה הוא מסגור נאום הסיכום כסיפור שגיבורו אינו הקרבן או הנאשם אלא המושבעים עצמם. בדרכם ל-quest האתי, היינו הצדק (הגביע הקדוש של המשפט), הפרקליט מטיף למושבעים להתגבר על

24 למשל: נניח שעל א להוכיח ל-ב את זהותו שלו (לדוגמא, לשם קבלת תשלום אלקטרוני), אך באופן ש-ב לא יוכל להשתמש בידע זה כדי להתחזות ל-א. א יוכל לנבא התנהגות של מערכת – למשל אלגוריתם היוצר קוד דיגיטלי חד-פעמי – באופן שלא יאפשר ל-ב לנבא התנהגות עתידית של המערכת (ב אינו יודע כיצד האלגוריתם פועל). כך א מוכיח ל-ב שיש ברשותו ידע אקסלוסיבי, אך מבלי למסור את הידע ל-ב. לתיאור בהיר ונגיש של העיקרון ראו: Jean-Jacques Quisquater, Louis C. Guillou & Thomas A. Berson, "How to Explain Zero-Knowledge Protocols to Your Children," *CRYPTO '89: Proceedings* (1990) 628.

25 כפי שהעירו רבים, בביצוע הנסים קיימת הדרגתיות מסוימת, מן החרוב הבודד (אובייקט טבעי) למים הזורמים באקוודוקט מעשה ידי אדם כנגד כוח המשיכה הטבעי, לכותלי בית המדרש (מעשי ידי אדם לצורך מקודש), ולבסוף הבת-קול, וכוללים בה נציגים משלוש ממלכות – טבע, אדם ושכינה.

26 Anthony G. Amsterdam and Randy Hertz, "An Analysis of Closing Arguments to a Jury", 37 *N.Y. L. S. L. Rev.* (1992) 55, pp. 65–98.

רתיעתם מן הפשע, טינתם לנאשם, אימתם האישית, שאיפתם לנקמה, רצונם בסגירות (closure) של המקרה ושל התעלומה, חמלתם על הקרבן וכדומה. כל אלה אנלוגיים לעיכובים ולמלכודות המסיטים את האביר הטהור במשימתו בעקבות הגביע הקדוש, שההתגברות עליהם היא המשמעות האמתית של חייו (במקור: ענקים מאיימים, בתולות מפתות, חולשת אופי, הדוניזם, פחד, תשישות ויאווש). כך גם הנסים של רבי אליעזר: סטטמן מציין את פרשנותו של רבנו ניסים גאון, שלפיה אלו אינם אלא "ניסיונות" שהחכמים הועמדו ועמדו בהם,²⁷ וכל זאת בדור שחזה בפריחת הנצרות והטקסט המכונן שלה, המספר על עצמתו האמונית של ישוע והתגברותו על פיתויי השטן בעת התבודדותו במדבר.²⁸

גם חטאם של רבי יהושע ורבן גמליאל מתייחס לאתיקה של שיח, ההלכתי והכללי. תגובתם לשבירת הכלים של רבי אליעזר לא הייתה לנסות ולקיימו בתוך קהילת השיח, ולו מתוך אי-הסכמה חריפה ואף סיכון מוסדי. הם נגזרים אחר הכוחניות שלו ומנדים אותו מבית המדרש. האלימות שלו היא מיסטית, ושלהם – מוסדית-חברתית. הם מונעים מעצמם אפשרות עתידית לדיאלוג עמו, חוטאים בגירושו ובהוצאתו מקהילת השיח, וכולם עתידים ללקות בשל כך.

התערבות הנס המצהיר, המניפסטציה (manifestation) של האמת במקום שיח, היא גם הבסיס לאפיזודה המרכזית הבאה, סיפור הפלגתו של רבן גמליאל בספינה והסערה המאיימת להטביעו:

ואף רבן גמליאל היה בא בספינה. עמד עליו נחשול לטבעו. אמר: כמדומה לי שאין זה אלא בשביל רבי אליעזר בן הורקנוס. עמד על רגליו ואמר: ריבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי [היינו נידיתי את רבי אליעזר – י"י], ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל. נח הים מזעפו.²⁹

סופות הרבה מתרחשות On the high seas, אלא שהמשמעות האמתית של סופה זו ברורה מיד לרבן גמליאל, כי הים הוא מקומו המובהק של האלוהים: "אתה מושל בגאות הים".³⁰ ומפרש ספר הזוהר: "בשעה שהיה קופץ גליו ותהומות עולים ויורדים הקדוש

27 סטטמן (לעיל, הערה 10). הרב אליהו דסלר מציג פרשנות מרתקת, לפיה מקור הבת-קול עצמה אינו חיצוני-אלוהי אלא פנימי-פסיכולוגי, היינו נטייתם של חכמים לקבל את סמכותו של רבי אליעזר "הגדול", וזאת בניגוד לעמדתם השכלית – מעין "יצר רע", הפיתוי להסתפק בהשמעות לסמכות במקום פיתוח תבוני עצמאי. ראו: אליהו דסלר, מכתב מאליהו (חלק חמישי, ירושלים: הועד להפצת כתבי הרב דסלר, תשנ"ז) בעמ' 220-1, 248. הבנייה של הבת-קול ומנגנונים דומים של תקשורת (ואף התגלות מלאכית) כקול פנימי הנובע מאמונה או שכנוע עמוק נמצאת אצל הרמב"ם, מורה נבוכים ב', מ"א-מ"ב.

28 כמסופר בבשורות על פי מתי ד, 11-4; לוקס ד, 13-1; מרקוס א, 12-13.

29 בבלי, בבא מציעא נט, ע"ב.

30 תהילים, פט 10.

ברוך הוא שולח חוט אחד מצד ימין ומושך גליו ומשקיט זעפו... הקדוש ברוך הוא שליט בגאות הים".³¹ אלא שסופו של סיפור זה מוקשה. למה צריך רבן גמליאל לומר: "גלוי וידוע לפניך"? אם הצהרה זו אמתית, פשיטא שהיא גלויה לשכינה, כפי שעשרות, אם לא מאות, פיוטים, תפילות ותחנונים המשתמשים בתיבה זו מבטאים. איזה כוח שכנועי יכול להיות למה שכבר ידוע?

לתמיהה זו ניתן להציע שני הסברים. הסטנדרטי הוא שלא האמת האובייקטיבית באשר למוטיבציה של רבן גמליאל וחכמי יבנה היא העומדת כאן בשאלה אלא חשיבות הביצועיות האנושית, כלומר העובדה שגמליאל עצמו מעיד על כך היא החשובה (זאת אף זאת: אף שמניעיו גלויים לשכינה, הם אינם גלויים לקוראי הסיפור החשדניים, ויש צורך במנגנון נרטיבי שיאפשר לרבן גמליאל להצהיר עליהם ולהצטרף. הטקסט זקוק לנרטיב כדי להתבטא). אך הפרשנות המעניינת יותר מבחינה נורמטיבית היא אחרת. היא מבוססת על המקור המקראי של הפסוק "נח הים מזעפו", סיפור המתקשר ישירות לסופה ימית אחרת, זו אשר רדפה את סרבן־הנבואה יונה: "וישאו את־יונה ויטילוהו אל הים ויעמד הים מזעפו".³² בשני המקומות מצוין הים כמקום הנתון לשליטתו הישירה של האלוהים (שהרי ניתן היה להתנכל לחייו של רבן גמליאל במקום כלשהו, לאו דווקא בהזדמנות הנדירה שבה ירד בים). מהו סיפורו של יונה? מקובל לחשוב: סיפור של הזדמנות נוספת. משעמד הים מזעפו הלך יונה לנווה, משימה שממנה ניסה להימלט, והיה שם לנביא אמת. מאז שמר ה' נפשו. לפי פירוש זה, בהתייחסותו להפחתת מחלוקות בישראל, אין רבן גמליאל מצהיר על המוטיבציה שלו ושל חבריו אלא מתחייב לבצע פעולה עתידית בנוגע לרבי אליעזר. מבחינה לשונית־ביצועית, מבחינת פעולת ההיגד (speech act) שהוא מבצע, פעולתו אינה לוקוציונית־תיאורית אלא אילוקוציונית, היינו הבטחה: להמעיט מחלוקות בישראל. הים נח מזעפו וגמליאל מקבל סיכוי נוסף, להחזיר אל המולטילוג ההלכתי את רבי אליעזר. אך הוא מפר את חיובו ומותיר את רבי אליעזר בנידויו. הים נח מזעפו, אך הזעף לא שכח. וכעבור זמן גמליאל אכן משלם בחייו על המשך הנידוי. מסוכן להבטיח הבטחות שווא לאלוהים: הוא זוכר, ומדרכי האכיפה שלו קשה להתחמק.

ד. תנורו של מי? על פיתויי הקוהרנטיות הנרטיבית

תוך סקירה מקפת של מקורות סטטמן מראה כי שני הלקחים המקובלים העיקריים של הברייתא – "לא בשמים היא" ו"אחר רבים להטות" – נתפסו במונחים של אוטונומיה פרשנית בשני מובנים: כלפי שמים וכלפי אדם. הראשון פירושו אוטונומיה מטפיזית,

31 ספר הזוהר, ח"א ס"ט ע"ב (מהדורת תשבי תצ).

32 יונה, א 15.

היינו ראיית במעשה הפרשני פעולה אנושית מובהקת ולא ניסיון לקלוע למובן "נכון" מבחינה מוחלטת, אל-זמנית, אלוקית. זו תזה שמקדימה במאות שנים את הזרם ההרמנויטי המודרני הרואה בפעולת הפרשנות פעולה יצירתית המתקיימת מתוך ערכים מוסריים ותרבותיים, הנמצאת בדיאלוג עם הטקסט אך אינה כפופה ישירות ליוצרו או לכוונתו.³³ עניינו של הלקח השני בלגיטימיות של החידוש ביחס למסורת, הרישיון ההלכתי לחרוג מפרשנויות מקובלות, מקונבנציונאליזם ומסמכות מוסדית בדרך של אימוץ פרוצדורה דמוקרטית-רובנית. אלא שמי שהבין כך את הברייתא, אומר סטטמן, עצר מוקדם מדי במסגור הסיפור ופשוט לא המשך לקרוא. לשיטתו, בוויכוח בין רבי אליעזר, המייצג את העמדה הסמכותית של גדול הדור המסוגל לגייס לעזרתו מעשי נסים, ובין סיעת החכמים ("הרבים" שאחריהם יש להטות) המנצח הוא דווקא רבי אליעזר, שיריביו שנידוהו ניגפים, ומנהיגם, רבן גמליאל, נופל מת בעקבות תפילת נפילת אפיים שרבי אליעזר נושא. הסיפור אינו מסתיים ב"נצחוני בני" וצריך פשוט להמשיך לקרוא אותו עד תומו.

בניגוד לפרשנויות המקובלות סטטמן גורס, ובצדק, שבין שתי התזות המקובלות אין קשר של תקפות משותפת: אוטונומיה של פרשן ביחס ליוצר הטקסט אינה גוררת אוטונומיה ביחס למסורת פרשנית, מוסדות מבוססים או שיח. סטטמן מצביע על כך שהכותבים הליברליים לדורותיהם מסיקים את התזה השנייה מן הראשונה, והרי זה כשל. מלבד היעדר התקפות המשותפת של התזות, הוא מוסיף, הרי שגם באופן קונטנגנטי, הקריאה הראויה של המשל התלמודי מצביעה רק על תקפות התזה הראשונה, היינו אוטונומיה פרשנית ביחס ליוצר הטקסט (ואף זאת, על פי פרשנויות מסוימות, בשל יכולות מיוחדות של חכמים וקרבתם האינטימית לתורה). המשל אינו מבסס את התזה השנייה, והקביעה "אחרי רבים להטות" היא כלל פעולה פרשני שלפיו יש להישמע דווקא למוסד ההלכתי, "הרבים", ולפיכך אינו יכול להיות בסיס לעמדות של עצמאות פרשנית או לרפורמה. הינצלולותו של רבן גמליאל מן הסופה מעידה שהשכינה תומכת בעמדת הממסד ההלכתי כנגד האופוזיציונר המבריק רבי אליעזר. לדברי סטטמן, "לפי

³³ לפי גישה אחרונה זו הפרשן הוא סובייקט אשר תודעתו נוטלת חלק בעיצוב הפרשנות. המשמעות איננה נתפסת כבעלת קיום עצמאי, מנותק מהאירוע הפרשני, כעובדה אונטולוגית שיש לגלותה באמצעות מתודה מדעית שאינה מושפעת מן האינטראקציה שבין טקסט לתודעה מפרשת. לפיכך ההרמנויטיקה הפילוסופית מכחישה קיום משמעות חוץ-פרשנית המטרימה את האירוע הפרשני. המפגש הפרשני הוא יצירתי; בהיותו תלוי בהכרה המפרשת וברקע התרבותי שבתוכו היא פועלת. בכך דוחה הרמנויטיקה זו את האפשרות לאובייקטיביזם היסטורי, תנאי אשר על פי הוגים אוריגינליסטים רואים הוא חיוני לפרשנות תקפה (ראו: Gadamer, להלן הערה 76). הוגים מאוחרים יותר הדגישו את הפרשנות כפעולה קולקטיבית ואת כבילותה לפרמטרים נורמטיביים ותרבותיים בתוך מסורות, מוסדות והיסטוריות ספציפיות (להבדיל מן המודלים המוקדמים יותר המתמקדים בפרשן הבודד). מקור מרתק, בעיניי, המתייחס בעיקר ל"אופק הציפיות" הקולקטיבי שכל קהילה פרשנית קובעת לפיו את הפרשנויות האפשריות של טקסט נתון הוא: Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception* (1982).

הסיפור, הסבר זה של רבן גמליאל לצעדים החריפים שנקט נגד ר' אליעזר הגדול מתקבל, ו'נח הים מזעפון'".³⁴ כל מי שייחס למשל במהלך השנים גם את התזה השנייה, הפרוגרסיבית, של אוטונומיה כלפי הממסד הפרשני, טעה, ובאלו שורת גדולים ומובהקים מחכמי ישראל. איך קרה שכולם טעו?

כדי לתת לכך הסבר סטטמן מבקר את השימוש המניפולטיבי של מחברים שונים במסגור ואיתור גבולות הסיפור. סטטמן מציע לחלק את המשל לשלושה חלקים מורפולוגיים (להלן אציע חלוקה חלופית לארבעה ולחמישה חלקים). התזה הראשונה – אוטונומיה כלפי שמים – מוכלת בשלמותה בחלק הראשון, ואילו על התזה השנייה – אוטונומיה כלפי אדם – יש עוררין, בעיקר בחלקים שהפרשנים הפרוגרסיביים מתעלמים מהם. בחלק הראשון של הסיפור (בבא מציעא נט א–ב) מסופר על המחלוקת ההולכת ונמשכת בין החכמים לרבי אליעזר, על פנייתו של רבי אליעזר לראיה מן השמים, על בת-הקול המכריזה שהלכה כמותו, על העזת החכמים כנגדה "לא בשמים היא" וקביעתו הנחרצת של רבי ירמיה: "שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה 'אחרי רבים להטות'". חלק זה של הסיפור מסתיים בהודאה "נצחוני בני", וכפי שסטטמן מראה, הרוב המוחלט של הפרשנים העוסקים בסיפור – והפרוגרסיביים שבהם במיוחד – מסיימים כאן את סיפורם. סטטמן מציע לקרוא את המשך הדברים (בבא מציעא נט ב) לא כסיפור אחר ומתחרה בסיפור תנורו של עכנאי, אלא כהמשך ישיר לו. אם לא נעצור כאן אלא נמשיך לקרוא, הוא מטעים, נראה שלתזת האוטונומיה כלפי הממסד והמסורת אין כל אחיזה במשל.³⁵ הצעה זו אינה מובנת מאליה: מלבד ההמשכיות המורפולוגית, הקשר התמטי מוגבל, והדמויות המרכזיות שונות. סיפורים אינם יורדים מן השמים "כמות שהם": ההחלטה לקרוא רציפות טקסטואלית מסוימת כ"סיפור אחד" או ככמה סיפורים שונים, ואף מתחרים זה בזה, היא בחירה טקסטואלית הנדרשת להצדקה, והצדקה זו אינה מובנת מאליה, כאשר הסיפור/סיפורים מובא/ים, כדרכה של הגמרא, אגב גררא, במסגרת מסכת שעניינה לא שאלות מטא-הלכתיות אלא איסור "אונאת דברים".³⁶ אם סטטמן מבקר את הפרשנים הפרוגרסיביים בכך ש"קטעו" את הסיפור באמצעותו, הוא מחויב להצדיק מדוע יש לקרוא את הסיפור "בשלמותו" ולא כשלושה או ארבעה סיפורים שונים.³⁷ נשוב לעניין זה לאחר שנבחן את החלקים שמרבית הכותבים, כפי שסטטמן מראה, משמיטים, ונשאל

34 סטטמן (לעיל, הערה 10) בעמ' 650.

35 עניינו של סטטמן אינו להציג טיעון כללי שיראה שאין טעמים – הלכתיים אחרים – להרשאת חידושים הלכתיים וסטייה מן המסורת, אלא שאם הם קיימים, לא מסיפור תנורו של עכנאי הם יכולים להיבנות.

36 "אונאת דברים" – היינו הכלמת פני הזולת כדיבור, השפלה ופגיעה בכבוד (בניגוד ל"אונאת ממון"). ראו: בבלי, בבא מציעא ד, י: "כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים".

37 גם רובינשטיין מתייחס לסיפור "השלם" ("the entire story") ככולל את פרשת אמא שלום (ראו להלן) ומצייין שמרבית הפרשנים מפסיקים לספרו מוקדם מדי, ב"נצחוני בני" ובכך מוציאים את הסיפור מהקשרו הנרטיבי הכולל. ראו Rubinstein (לעיל, הערה 7) בעמ' 34,

38.

אם יש מקום להוסיף ולקרוא עוד לאחר המקום שסטטמן עצמו מפסיק בו, וכיצד משפיעה קריאה כזו על פרשנותנו.

הטקסט השני (או "חלקו השני של הסיפור") נראה למעשה כמורכב משני סיפורים שונים: בחלק הראשון מסופר סיפור נידויו של רבי אליעזר והתנדבותו של רבי עקיבא לשמש שליח שיגיד לו את דבר הנידוי. צערו של רבי אליעזר כה משמעותי עד שהוא מטיל סררה בעולם, וחוקי הטבע – המיטיבים בדרך כלל עם האדם, כאדמה הנותנת פרייה, הבצק התופח וכדומה – משתבשים. החלק השני מספר סיפור אחר לגמרי, סיפורו של רבן גמליאל, נשיא לחכמי יבנה שנידו את רבי אליעזר, כשהוא מציל נפשו מטביעה בים הזועף בהתריסו מול שמים, כי לא עשה את מעשה הנידוי אלא "לכבודך", שלא ירבו מחלוקות בישראל, והים נח אז מזעפו. בפסוק זה כאמור מעוגנת התזה המרכזית התומכת באסכולת רבן גמליאל. דבריו של רבן גמליאל אין ענינם אוטונומיה פרשנית כלל אלא הצדקת דיכוי האוטונומיה הפרשנית ביחס למסד ההלכתי מתוך אינטרס למנוע מחלוקות. אינטרס זה מצדיק את נידויו של רבי אליעזר.

אמנם, קיימת פרשנות שלפיה שיבושי הטבע שחלו עם נידויו של רבי אליעזר מקורם אינו בעצם נידויו אלא ב"אונאה", היינו בפגיעה בכבודו – האופן שבו נעשה הדבר ולא תקפות התזה ההלכתית שמכוחה נעשה.³⁸ זו הרי הסוגיא המשפטית במסגרתה מובא סיפור תנורו של עכנאי, ההקשר הנורמטיבי המיידני. אך יש לציין כי עניין זה מוקשה: שהרי חכמים הקפידו מאוד בדרך הבשורה לרבי אליעזר דבר הנידוי. הטהור שבחכמי הדור, רבי עקיבא, נשלח אליו, עטוי שחורים, ובעוד שרבי אליעזר מכנה את עקיבא בשמו הפרטי, הרי שהלה, שהיה תלמידו, ממשיך לפי המנהג לכנותו "רבי", אינו פוצה פה טרם שרבי אליעזר פונה אליו ודובר בלשון עדינה, מפוייטת ומצטערת:

[רבי עקיבא – י"י] לבש שחורים, ונתעטף שחורים, וישב לפניו בריחוק ארבע אמות.

אמר לו רבי אליעזר: עקיבא, מה יום מיומיים?
אמר לו: רבי, כמדומה לי שחברים בדילים ממך.

והעולם נודעזע!

לקה העולם שלישי בזיתים, ושליש בחטים, ושליש בשעורים. ויש אומרים: אף בצק שבידי אשה טפח. תנא: אך [או אף, היינו כעס – י"י] גדול היה באותו היום, שבכל מקום שנתן בו עיניו רבי אליעזר נשרף.³⁹

היכן כאן אונאת דברים? האם מצוקתו האיומה של רבי אליעזר היא על האופן שבו בושר לו דבר הנידוי או על הנידוי עצמו?⁴⁰ איזו חשיבות יש לאופן ה"בשורה", שהרי

38 ראו: סטטמן (לעיל, הערה 10) בעמ' 652–653.

39 בבלי, בבא מציעא נט, ב.

מה מר מנידוי יכול ליפול בחלקו של תלמיד חכם? 41 מאז שוטט לו רבי אליעזר וחקר כל אדם שנקרא בדרכו על החידושים שנאמרים בבתי המדרש, ועיניו זולגות דמעות. 42 תשוקתו של רבי אליעזר אינה לתורה הטהורה בלבד, לאידאל אפלטוני של ידיעה, אלא לשיח, לאינטראקציה עם חכמים, למעשה ההלכה הקולקטיבי. הוא עצמו מצטט מן התהילים, "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם" 43: אמנם את התורה הוא יודע, אלא שלהשתתף במלאכתה הוא משתוקק, שאין מלאכת התורה וידיעתה חד הן. לכך הוא זוכה רק לרגע קט לפני מותו, כאשר באים לפניו יהושע ועקיבא בפעם האחרונה. 44

מזאת יש להסיק שעצם הנידוי וריסוק הדיאלוג שנגרם בעקבותיו – לא האופן בו התבצע – מהווה אונאת דברים אסורה. ההפרדה בין נידוי של רבי אליעזר לבין הכלמת פניו – המשרתת את רבן גמליאל ועומדת בבסיס הצטדקותו (הביטוי להפרדה הזו הוא שליחותו של רבי עקיבא שנידונה לעיל) – מסיטה את העומק הנורמטיבי של הסיפור מן הנידוי וחורבן הדיאלוג ההלכתי לשאלות של נימוס ואטיקט. ישתדל רבי עקיבא ככל שיוכל, אין דרך לגיטימית לנדות תלמיד חכם ממעשה ההלכה הקולקטיבי. שיח החכמה חייב להתקיים באופן שיוכל להכיל מחלוקות, ואף יסודיות, על פני ניכורן, וכן עמדות אופוזיציוניות. את משמעות אונאת הדברים כלפי רבי אליעזר עלינו לגזור מהיותו תלמיד חכם, שההשתתפות בשיח ההלכה היא כל ישותו. לפי קריאה זו אונאת הדברים היא עצם נידויו, ומכך לא יכול רבן גמליאל להתנער, בעיקר לאחר שכשל כאשר ניתנה לו הזדמנות שנייה במהלך מסעו הימי, והוא נמנע מלהשיב את רבי אליעזר מנידויו.

אלא שניתן להחליט להמשיך לקרוא, וגם האמביוולנטיות ממשיכה. הדמויות אינן נעלמות, ולא עוד אלא שהעלילה מסתבכת, באשר במרכזה ניצבת כעת דמות נשית חזקה, אמה שלום, אשת רבי אליעזר ואחותו של רבן גמליאל (מתברר שהיריבים המרים היו

40 יצוין כי בגרסת התלמוד הירושלמי (מועד-קטן פ"ג מ"א) נאמר ששרפו את טהרותיו של רבי אליעזר בפניו, היינו התוספה לנידוי פעולה מחושבת של השפלה.

41 ראו: משנה תורה, ז, ד:

מהו המנהג שינהוג המנודה בעצמו ושנוהגין עמו? מנודה אסור לספר ולכבס כאבל כל ימי נידויו, ואין מזמנין עליו, ולא כוללין אותו בעשרה לכל דבר שצריך עשרה, ולא יושבין עמו בארבע אמות. אבל שונה הוא לאחרים ושונין לו ונשכר ושוכר, ואם מת בנידוי, בית דין שולחין ומניחין אבן על ארונו, כלומר שהן רוגמין אותו, לפי שהוא מובדל מן הציבור. ואין צריך לומר שאין מספידין אותו ואין מלוין את מיטתו.

42 ראו מפגשו הפתטי של רבי אליעזר עם תלמידו לשעבר יוסי בן דורמסקית, משנה ותוספתא, מסכת ידיים ד, ג.

43 תהילים, כה, 14.

44 בבלי, סנהדרין סח, א. לכתובה יפה על חייו ונידויו של רבי אליעזר, המשלבת את העיוני עם הספרותי, ראו מימוני, "רבי אליעזר – בבא מציע נט, ב' סנהדרין סח, א (הרפתקה תורנית-ספרותית)", מעמקים 10, ניתן לצפייה באתר: [http://www.daat.ac.il/] [daat/ktav_et/maamar.asp?ktavet=1&id=376]. (נצפה לאחרונה בנובמבר 2013).

גיסים). אמא שלום, ששמה יאה לה, מנסה, אם לא לפייס בין הצדדים, הרי שלפחות למנוע הסלמה. לצורך זה היא משגיחה כל הימים על בעלה לבל "יפול על פניו" (היינו יישא את תפילת נפילת אפיים), כלומר יבוא בתפילת תאניה על רבן גמליאל. משכשלה בכך יום אחד, ורבי אליעזר נשא את תפילת נפילת אפיים, נפל רבן גמליאל ומת. בתרגום לעברית:

אמא שלום אשתו של רבי אליעזר אחותו של רבן גמליאל הייתה. מאותו מעשה ואילך לא הייתה מאפשרת לרבי אליעזר ליפול על פניו [לומר את תפילת נפילת אפיים]. אותו יום היה ראש חודש, והתחלף לה בין חודש מלא לחסר [יום שאין אומרים בו את התפילה, אלא שהיה זה חודש מלא]. יש אומרים: בא עני ונעמד בפתח, ואמא שלום הוציאה לעני פת לאכול. מצאה שנפל [רבי אליעזר] על פניו. אמרה לו: קום, הרגת את אחי. תוך כדי דבריהם שמעו את הקול יוצא מבית רבן גמליאל שנפטר. אמר לה: מנין ידעת? אמרה לו: כך למדתי בבית אבי אבא: כל השערים ננעלים [בראש חודש] חוץ משערי אונאה.⁴⁵

לכאורה ניתן ללמוד מכך שגם חלק זה של הסיפור מצדיק את העמדה הסמכותית-ממסדית: רבן גמליאל ניצל מן הסופה המיסטית בים רק כדי להיהרג מתפילתו של רבי אליעזר. בסופו של דבר, על אף "נצחוני בני" השכינה עומדת לא לצדם של רבי יהושוע ורבן גמליאל אלא לצדו של רבי אליעזר כנגד יריביו. האמביוולנטיות ממשיכה, כי במשפט האחרון מצוין כי השער השמימי שדרכו נכנסה תפילתו של רבי אליעזר הוא שער האונאה. לא העמדה ההלכתית או מטא-הלכתית היא שהייתה בעוכריו של רבן גמליאל אלא "אונאת הדברים".⁴⁶

בהביאו את "הסיפור השלם" סטטמן מציין כי "ברור שקטע זה אינו המשך רציף של קודמו הכתוב עברית... קטע זה כתוב ארמית, ונראה כי לכל המוקדם הוא חומר אמוראי שהעורך הדביק יחדו".⁴⁷ אך מה שמטריד לא פחות הוא כי "מבחינה עניינית, יש סתירה של ממש בין המסר של 'נח הים מזעפו' לבין מותו של רבן גמליאל שנגרם בשל צערו של רבי אליעזר".⁴⁸ לעיל ניסיתי להציג קריאה שלפיה חלקים אלו קונסיסטנטיים (תזת ה"הזדמנות השנייה" שקיבל רבן גמליאל והחמיץ). אף אחת מן הקריאות אינה מתחייבת

45 בבלי, בבא מציעא נט, ע"א.

46 בתלמוד אונאת דברים הביאה לא אחת לתוצאות נוראות. רבי יוחנן מטיח בתלמידו ובר-הפלוגתא שלו ריש לקיש "לסטאה בלסטיותיה ידע [השודר מבין בענייני שוד]", ובכך משיב את ריש לקיש לעברו המפוקפק כשודר, שממנו התנער ונחלץ במאמץ רוחני עצום, ראו: בבלי, בבא מציעא פד, א. העלבון היה קטלני, וריש לקיש נפטר בגינו, ואילו דעתו של רבי יוחנן נטרפה עליו עד שביקשו עליו רחמים והוא נפטר.

47 סטטמן (לעיל, הערה 10) בעמ' 652.

48 שם.

מן הטקסט עצמו. הפרשנות שסטמן מציג, התומכת, למצער, בעמדתו הסמכותית של רבי אליעזר, מובילה לקריאה המוציאה את הפסקה הזו מהסיפור. זו שלי, המדגישה את אתיקת השיח כ"גיבורת" הסיפור, מחייבת את הכללתה. הטכניקה האקלקטית של עריכת הגמרא מרשה קריאות אלה, אבל אינה הופכת אף אחת מהן להכרחית. התזה הפרשנית יוצרת את הטקסט שלה, לא להפך. אנו רשאים להמשיך לקרוא את הסיפור אל מעבר ל"נח הים מזעפו" כפי שסטמן עושה ביחס ל"נצחוני בני."

למעשה, ניתן להמשיך לקרוא אף מעבר לכך. המשכה הישיר של המסכת פותח בפסוק: "תנו רבנן: המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין"⁴⁹. לכאורה עברה כאן הגמרא לעניין אחר, ברייתא הדנה ביחס ישראל אל הגר. אלא שזהו המשך הדיון באונאת דברים, ובאופן ספציפי באיסור אונאת הגר. ואז – הפתעה! מפי מי מובאים מקצת הדברים? מפי "רבי אליעזר הגדול". "הגדול"? והרי נודה מכלל ישראל עד סוף ימיו ממש, ורק במותו הותר הנידוי!⁵⁰ מתברר שרבי אליעזר לא רק שאינו מנודה מן השיח ההלכתי אלא אף נוסף לשמו התואר "הגדול" (רבי אליעזר מכונה כך במקומות אחדים במשנה, אך זו הפעם היחידה שמסכת זו מעניקה את התואר לחכם כלשהו).⁵¹ כמובן, אין כאן רצף נרטיבי או כרונולוגי. הדינמיקה היא אחרת: עורכי הבבלי כמו מתעלמים כאן מעניין הנידוי ו"מחזירים" את רבי אליעזר "הגדול" אל הטקסט – ובאופן כזה אל השיח – שממנו נידוהו רבי יהושע ורבן גמליאל. זוהי ביצועיות מורכבת ומעניינת במיוחד של תחרות בין הרצף הטקסטואלי לרצף הנרטיבי. הביצועיות הטקסטואלית סותרת את הנרטיב: הטקסט – בתור יחידה תקשורתית ולא רק מורפולוגית – מתחרה בסיפור המסופר בו, ועורכיו מתחרים במועצת החכמים שנידתה את רבי אליעזר. לא החכמים הם שהשיבו את רבי אליעזר מן החרם אלא עורכי הטקסט. הטקסט חתרני ביחס לנרטיב, פעולת עורכי הטקסט חתרנית ביחס לסיפור שהם מספרים. סטמן שואל "מי צוחק אחרון", רבי אליעזר או רבן גמליאל: התשובה היא שאין "אחרון" מכיוון שפרשנים צוחקים לא פחות מדמויות בסיפורים. אם יש "הצוחק האחרון" בשלב יצירת הטקסט, הרי הוא עורך הטקסט המשבץ את דברי הדמויות ומחלק להן תפקידים.

בטבלה דלהלן אני מבקש לארגן באופן תמציתי הן את קריאתו של סטמן והן את היפוכה, זו שאינה מניחה קוהרנטיות נרטיבית ומרשה לסיפורים לחיות בנפרד. אינני טוען שגרסה זו עדיפה על זו של סטמן, אך העובדה שהקריאה ברצף מצדיקה לכאורה את התזה שלו אינה יכולה להיות כשלעצמה טעם לקריאה ברצף. קו המחלוקת אינו מתייחס ל"לא בשמים היא", שעל האוטונומיה הפרשנית כלפי שמים מסכימים כולם, גם סטמן. המחלוקת היא באשר ל"אחרי רבים להטות":

49 בבלי, בבא מציעא נט, ע"ב.

50 בבלי, סנהדרין סח, ע"א.

51 ראו: אבות דרבי נתן, אבות, פ"ב, י"ח.

"חלק" או "סיפור"	מודל ה"רצף הקוהרנטי" של סטטמן: אוטונומיה כלפי שמים ולא כלפי אדם	מודל הסיפורים השונים: אוטונומיה כלפי אדם
1. מחלוקת החכמים: "אחרי רבים להטות" בבא מציעא נט, ע"א-ע"ב	"אחרי רבים להטות" אינו מבסס סמכות פרשנית אוטונומית של היחיד אלא להפך, סמכות מוסדית של הרוב כלפי האוטונומיה של הפרשן היחיד או החורג.	"אחרי רבים להטות" מרשה חריגה מן המסורת כאשר נוצרת "מסה קריטית" המביאה לשינוי פרדיגמה; לחלופין, "רבים" מתייחס לסגולת החכמה של היחיד ואינו מזוהה עם מוסדות פרשניים.
2. נידויו של רבי אליעזר ושליחותו של רבי עקיבא: "לקה העולם" בבא מציעא נט, ע"ב	על אף צערו של רבי אליעזר על דעתו שלא התקבלה ועל משנת חכמים שסטתה, עיקר כעסו הוא על הנידוי והפגיעה בכבודו.	מעשה הנידוי נעשה במלוא הכבוד בשליחותו של רבי עקיבא; כעסו של רבי אליעזר הוא על עצם הנידוי; התנהגות העולם הפיזי מראה שהנידוי שגוי, ועל השיח להימשך, יצדק מי שיצדק במחלוקת המהותית.
3. הנצלותו של רבן גמליאל "נח הים מזעפון" בבא מציעא נט, ע"ב	הנידוי מוצדק לכבוד ה' ולמניעת מחלוקות בישראל. סמכותו של המוסד הרובני מבוססת במעשה נס הסותר את נסיו של רבי אליעזר.	הנידוי עצמו הוא חטא, ולרבן גמליאל ניתנה הזדמנות שנייה לשוב ולהחזיר את רבי אליעזר אל השיח ההלכתי.
4. אמא שלום ומותו של רבן גמליאל "כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה" בבא מציעא נט, ע"ב	"שערי אונאה": רבן גמליאל נהרג לא על העמדה המטא-הלכתית שבה הוא מחזיק אלא על הנידוי [על האופן שבו נעשה], ומותו אינו מראה שהצדק בשאלה העיקרית לא היה עמו.	סיפור אחר שאינו חלק מעניין "תנורו של עכנאי", והרצף ביניהם נעשה לשם הדגשת איסור אונאת דברים; אין לו קשר למשל המטא-הלכתי.
5. רבי אליעזר "הגדול" מטיף לאיסור אונאת הגר "גרים הייתם בארץ מצרים" בבא מציעא נט, ע"ב	פרשה חדשה העוסקת ביחס הנאות לגר ואינה חלק מסיפור "תנורו של עכנאי" ⁵² . כינויו של רבי אליעזר "הגדול" מיוחס לו במשנה במקומות רבים, והיות שאין קשר כרונולוגי בין (4) ל-(5) הרי שדבריו בעניין היחס לגר יכולים להיות מוקדמים. בכל מקרה, אין עוררין על "גדולתו" – אלא על סמכותו לצאת נגד הרבים והחלטתם.	היות שהמסכת בעניין איסור אונאה ממשיכה (כאן: איסור מיוחד על אונאת הגר), ומובאים בה דברים מפי "רבי אליעזר הגדול" תוך שימוש חריג בשם התואר, הרי שרבי אליעזר הוא חלק מהותי ואף דומיננטי מן השיח הנמשך. עורכי המסכת משיבים אותו מנידויו באמצעי טקסטואלי.

52 היות שסטטמן אינו מתייחס לחלק זה, אני מנסה לשער את הטעמים לכך.

סטטמן מציע לנו, במילותיו של לוינס, את "האחדות העמוקה" של אוסף של סיפורים.⁵³ עמדתו היא אטרקטיבית מבחינת הקוהרנטיות שבין הסיפורים ה"ראשונים", אך לא ה"אחרונים". אלא שהכנסת עורך הטקסט התלמודי כ"מטא-דובר" יוצרת אפקט חתרני ביחס לקריאה זו.

עמדתו של ג'פרי רובינשטיין בשאלה היא כי הסיפור "המלא" כולל לפחות את חלקים (1) עד (4); קריאה המסתפקת ב-(1) או (1) עד (2) היא כמו "קריאתו של רומן או מחזה עד האמצע והסקת מסקנות על משמעותו בלי לקרוא כיצד המחבר סיים אותו."⁵⁴ אך רובינשטיין מתנגד לטענה שמיסגור הסיפור הרלוונטי הנו מניפולציה בעלת מדרגי גמישות שונים, לפחות ככל שמדובר ב"תנורו של עכנאי" (הוא סבור שהמודל עשוי להתאים לטקסטים מקראיים ולמקומות אחרים בתלמוד). כנגד קריאתו של סטטמן וכנגד קריאתי הוא מציע קריאה דיאגנוסטית שסדרה הפוך לסדר הטקסטואלי. קריאה כזו מעלה עובדה פשוטה: את החלקים העוסקים בהינצלותו של רבן גמליאל (3) ומותו (4) אי אפשר להבין כלל ללא החלקים המוקדמים (1) ו-(2). החלקים המאוחרים הנם בעלי אופי אנאפורי, היינו פרשנותם תלויה ביחידה טקסטואלית קודמת.⁵⁵ בסיפור הינצלותו (3), רבן גמליאל מתייחס במפורש לעניין רבי אליעזר; ואילו סיפורה של אמא שלום (4) ממוסגר במילים "מאותו מעשה ואילך." ללא חיבור ישיר לחלקים הקודמים, פסקאות אלה נותרות חסרות משמעות. לעומת זאת רובינשטיין מציין, כי קיבוץ של קטעים שונים, בשפות שונות וממקורות הסטוריים שונים לצורך ליבון סוגיית אחת הנו טכניקה תלמודית מקובלת.

סיפורים אינם מופיעים לפנינו שלמים או חלקיים באופן אינטרינזי או מובן מאליו. אירגונם הטקסטואלי תובע הצדקה. אמנם, כפי שדרידה מדגיש, התכונה המכוננת הראשית של טקסט היא ניתוקו האונטולוגי מיוצרו, והיכולת – ליתר דיוק, ההכרח – להתייחס אליו בניתוק כזה בכל אירוע של קריאתו (להבדיל מסיפור בעל פה שאי אפשר לנתקו מפעולת הסיפור, היינו מן הנוכחות של המספר; מבחינה זו עברה התורה שבעל פה טרנספורמציה מכוננת מרגע שקודדה באופן טקסטואלי).⁵⁶ אך אין ניתוק כזה בין טקסט לקריאה. לכן לסיפורים אין "ראש", "אמצע" ו"סוף" (ככינוי לחלקי הברייתות) לבד מהאופנים שבהם אנו קוראים אותם. לבחירה כיצד להתייחס אליהם ניתן לקרוא

53 לוינס (לעיל, הערה 1) בעמ' 155.

54 בהתכתבות עם המחבר, תרגום שלי (י"י).

55 רובינשטיין אינו משתמש במושג, אך זה הלוח של טענתו. על מנגנונים אנאפוריים בפרשנות ראו: Rick Nouwen, "Complement Anaphora and Interpretation" 20 *Journal of* 73 *Semantics* (2003). לכתיבה מקיפה יותר ראו: Karen van Hoek, *Anaphora and Conceptual Structure* (1997); Francis Cornish, *Anaphora, Discourse, and Understanding: Evidence from English and French* (1999).
56 Jacques Derrida, "Signature Event Context", 1 *Glyph* (1977) 172, rep. in idem, *Limited Inc.*, (1988) 1

"אידיאולוגית": היא עונה על שאלות ערכיות כגון "מה חשוב בסיפור הזה?", "אילו קטיעות ורצפים מוצדקים יותר מאחרים?" הבחירה לספר סיפורים אלה בנפרד ולבקר את נתינתם ברצף קוהרנטי זקוקה להצדקה ממשך כמו נתינתם ברצף קוהרנטי. סטטמן – האוחז בעמדה הקוהרנטית הרואה בשלושת החלקים או בארבעתם פנים רציפים של אותו נמשל – מצדיק את קריאתו בכך שהחלקים מובאים ברצף טקסטואלי, כי לכולם יש זיקה למעשה בתנורו של עכנאי, וכי פרשנות קוהרנטית של כולם ביחד אפשרית. על פי הניתוח החלופי שהוצע לעיל, היות שהסיפורים השונים נתנו אגב גררא איסור "אונאת דברים", אנו רשאים לגרוס שאלו אכן סיפורים שונים שהנמשלים שלהם בשאלות המטא-הלכתיות שונים גם כן.

ההכרזה הממסגרת – "ובכן סיפורנו מתחיל" – היא ביצועיות מכוונת שאינה חלק מן התוכן הלוקוציוני של הסיפור עצמו.⁵⁷ היא שייכת למספר ולא לסיפור. בניגוד לסיפור, שתביעתו להיקרא היא אוטומטית מעצם קיומו, אין למספר, הפועל בשדה חברתי ולא רק תרבותי, פריווילגיה להיקרא. המספר אינו דמות שקופה או תמה ביחס לסיפורו. אין שום סיבה א-פריוורית להאמין לו או להאזין לו, להניח שיש לו ידע ייחודי המעניק לסיפור משמעות או הופך אותו לקביל, רציונלי, מוסרי, גואל, או נאמן לכל ערך אחר. כפי שהזכיר (או הצהיר?) רב המג הנרטיבי DH Lawrence:

Never trust the artist. Trust the tale. The proper function of a critic is to save the tale from the artist who created it.⁵⁸

כסוג של מהפכת כתיבה, המודרניזם של המאה העשרים שבר את המסגרת הפורמלית של הסיפור הקלאסי האחד, זה שיש לו התחלה, אמצע וסוף ברורים. אלא שגם המבנה הזה הוא במידת מה המצאה שצורות נרטיביות לא תמיד פעלו דרכה, והן רוכשות ומפעילות משמעות בתוך רשתות תרבותיות המתאגרות את מושג הטקסט כמוקד של משמעות וערך. השומעים המקוריים של האגדות שאספו ותיעדו האחים גרים – משפטנים וחוקרי משפט בהכשרתם – יכלו להסתפק בסיפור נטישתם של הנזל וגרטל ביער על ידי הוריהם בשל הנחות רקע שאבדו לנו באשר לחלקים לא מסופרים של הסיפור.⁵⁹ אם נשאל "מה היה לפני כן?" נשמע אולי על שנות מצוקה לא אנושית ועל אמונה שילדים תמים הננטשים ביערות יינצלו על ידי כוחות טבעיים או על-טבעיים שלא

57 אני משתמש כאן בטרמינולוגיה של אוסטיין. ראו לעיל, הערה 14.

58 זו שתל הסופר האנגלי ניל גיימן בקומיקס הידוע *איש החול* (שבו, כפי שהוא עושה לעתים קרובות, הסיפור מובא מפיו של מספר סיפורים אחר): "Never trust the storyteller. Only trust the story." Neil Gaiman, "The Hunt", 38 *The Sandman* (1992).

59 בהשפעת מורם סביניי (Savigny), ממייסדי האסכולה ההיסטורית של המשפט, ליקט וארגן יעקב גרים חומרים משפטיים גרמניים ארכאיים בספרו פורץ הדרך משפט גרמני עתיק *Deutsche Rechtsaltertümer* (1828) שמאז הופיע במהדורות רבות ומורחבות.

יטרחו להציל מבוגרים. למעשה, השומעים המקוריים של האגדות בודאי מיקמו אותן במסגרת אופקים תרבותיים-נרטיביים כאלה, שאבדו בזמננו. הסיפור "נמשך" לאחור, לפני ה"סיפורנו מתחיל..." הממסגר. האחים גרים, שפעלו בחצי הראשון של המאה התשע-עשרה, ליקטו וקיבעו באופן טקסטואלי אגדות עם אוראליות עתיקות בהרבה, אולי ברגע האחרון לפני שהדומיננטיות של התרבות הטקסטואלית החדשה והטכנולוגיה של הדפוס חיסלו את דרכי הדיסמינציה של סיפורים מסורתיים. למעשה, מה שבידינו אינן האגדות – שאבדו לעד – אלא תיעוד טקסטואלי ואקונטקסטואלי של שיירה. זו אספנות, לא אתנוגרפיה, כי הסיפור אינו הטקסט.

גם לסיפור תנורו של עכנאי, המורכב קטעי טקסטים בשפות שונות (עברית וארמית) וסגנונות שונים, אין תחילה וסוף "טבעיים", מובנים מאליהם. מסגור הסיפור הוא עצמו מניפולציה ביצועית הקובעת במידה משמעותית את פרשנותו. טענה זו מתבססת, אף כי היא סוטה בממד אחד משמעותי, על מחקרו של דני סטטמן בתחום, שבו אדון להלן במידה של פירוט. לפני שאגש לדיון עצמו, אני מבקש להבחין בין מתודה זו, שעניינה העיקרי ברטוריקה, לבין מחקר הסטורי קונטקסטואלי, כגון זה שרובינשטיין מבצע בפרק העוסק ב"תנורו של עכנאי" בספרו הידוע.⁶⁰ רובינשטיין מספק אפרט השוואתי בין גרסאות שונות בטקסטים ותנאים חיצוניים שונים. הוא חושף את מקורות הטקסט, את ההשפעות עליו, בוחן וריאנטים שונים, והוא גם מנתח כמובן את הטקסט עצמו. עבודתי אינה עוסקת במקורות הטקסט ואופני ייצורו ההסטוריים. ענייני בשאלה שונה: מה עושה הטקסט למי שקורא אותו, כיצד הוא משפיע עליו, כיצד הוא מייצר סיפור משכנע, סמכותי. נקודת מבטי היא היחס בין הסיפור ובין קוראיו. באופן זה ניתן לקרוא גם פסק דין מודרני – לא כתוצר של תהליך ייצור טקסטואלי הסטורי, אלא כמכלול של מניפולציות לשוניות בתוך שיח מוסדי. השאלות הן שונות, ולכן גם המתודה האנליטית שונה.

היות שהשאלה המתודולוגית "כיצד לקרוא?" כרוכה בשאלת הסמכות "מי קובע?", וליתר דיוק "מי קובע היכן תחילתו והיכן סופו של הסיפור?", ראוי לפני סיום לעיין שנית בשני המודלים המבססים אוטונומיה פרשנית מ"תנורו של עכנאי": זה המנתק את הפרשנות מן הציווי האלוהי, שסטטמן, כמו גם המסורת, מקבלים, וזה הנותן העדפה ל-Maverick היחיד על פני המוסדיות, שאותו סטטמן דוחה. עיון זה נדרש בשל תכונה נוספת של טקסטים, האינטרטקסטואליות שלהם: שאיבה אל תוכם של תכנים וקולות מטקסטים אחרים. אני מתייחס לכך באופן מטפורי כממד "עובי" של טקסט, להבדיל מציר ההתקדמות הלינארי שכל טקסט, בתור צורה וטכנולוגיה, מקיים. שאיבת תוכן אינטרטקסטואלי פועלת באופן שאינו תלוי בקביעת ההתחלה והסוף של סיפור נתון, כי

60 לעיל, הערה 7.

היא פועלת במהלכו, באמצעות הפניה, אזכור, אסוציאציה, פרפרזה וציטוט.⁶¹ יש שני אירועים קריטיים כאלה ב"תנורו של עכנאי".

ה. מודלים פרשניים בהלכה (ומעבר לה) ו"עיבוי" איטרטקסטואלי של נרטיבים

1. סמכותיות פרשנית, פנייה לסמכות וציטוט

לכאורה, המודל הסמכותי האולטימטיבי הוא זה המתבסס על העבר בלבד: על ציטוטים של מקורות קודמים, התגלות או גישה מועדפת ל"אמת" במובן חוץ-שיחי, במקום על טיעון. אלא שזו אשליה של סמכות, היות שלפנייה למקור סמכות או ציטוט אין קיום אובייקטיבי בשיח ללא פעולת ההפניה או הציטוט, שהיא פעולתו של הדובר האוטונומי המסווה באמצעותה את קולו שלו. אל תוך חלל השיח מוכנס, מגויס, קול ידוע, בעל סמכות, המעניק לתיאור הדברים של הדובר נופך אובייקטיבי, או ממקם את דבריו במסורת מוכרת ומבוססת. שופט המצטט שופט עבר או מקור אקדמי ידוע – מצטט, לא רק מפנה – כמו מכניס אל אולם המשפטים שלו, או אל תוך הטקסט שלו, את הדמות האמורה, על קולה, הפרסטיז'ה שלה והקונוטציות האחרות הקשורות בה. הלא לשם ביסוס הטיעון די לו בכך שיפנה להלכה קודמת או יסכמה, אך לחשיפת הקוראת לדיבור הישיר יש תכונות רטוריות חזקות שהדיבור העקיף, המדווח, חסר. תכונות העיקריות של הציטוט היא לכאורה אותנטיות: במקום לסכם או לעשות פרפרזה המצטט "מביא דברים בשם אומרם". אלא שלא היו דברים מעולם: הוא מצטט בשמו שלו, ועל אחריותו, והשאלות מה לצטט, כמה, ממי ומתי מגדירות את הביצועיות הציטוטית לא פחות מן השפה הזרה המובאת אל תוך הטקסט החדש. אמרו מעתה: המצטט מתיימר להשתמש במבנים סמכותיים שהם משכנעים יותר מאשר בדבריו (הווה אומר, באוטונומיה) שלו עצמו, בעוד שפעולת הציטוט אינה אלא מניפולציה של אוטונומיה. הציטוט "מעבה" את הסיפור. מרצף נרטיבי, לינארי או אחר, הסיפור מקבל "עיבוי" על ידי מיקומו, באמצעות הציטוט, בהקשר קונקרטי: תרבותי, היסטורי, תאולוגי וכד'. כפעולה רטורית הציטוט ממקם את הטקסט החדש בתוך מסורת וקאנון. כל אחד מן המודלים הפרשניים המתחסיים ל"תנורו של עכנאי" מתבסס, לפחות חלקית, על אמירה מרכזית שאינה מקורית אלא היא ציטוט מן המקרא: "אחרי רבים להטות" מספר שמות כג, 2 ו"לא בשמים היא" מספר דברים ל, 12. ברור כי שימוש ארגומנטטיבי ורטורי

61 לביקורת הפונקציה של ידע רקע נסתר, המעניק לסיפור "משמעות עומק" שאינה נגישה למי שאינו שאינו חלק מקהילת השיח הדומיננטית (או הרלוונטית), ראו: Yovel (לעיל, הערה 5).

בציטוטים – היינו במסגור של סיפור – הוא טכניקה מוכרת בשיח התנאי הנורמלי. מה שטעון בירור הוא מה הטכניקה הזו עושה הן לטיעון והן לסיפור.

(א) "אחרי רבים להטות"

פסוק זה, שרבי ירמיה מצטט, מאוגף משני צדדיו כלהלן:

לֹא תִשָּׂא שְׁמַע שְׁוֹא אֶל־תִּשֶׁת יָדְךָ עַם־רָשָׁע לְהִית עַד חָמָס: לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְרַעַת וְלֹא־תַעֲנֶה עַל־רֵב לְנִטְת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת: וְדָל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ. (ההדגשה שלי – י"י)⁶²

ההקשר המקראי אינו עוסק כלל בפרוצדורת ההחלטה בעניינים הלכתיים אלא במצוות מהותיות, ודווקא מן החשובות שבהן, העוסקות בעשיית משפט צדק. "לא תהיה אחר רבים לרעות" מזהיר מפני הליכה אחר דעת רבים רק משום שהם רבים. את הפסוק האמצעי ניתן לקרוא בשני אופנים (רש"י מציין כי כאן "אין לשון המקרא מיושב בהן על אופניו"): ציווי לא לנטות אחרי הרבים בהוצאת משפט (כפי שאין להעדיף את הדל דווקא משום שהוא דל);⁶³ או "להטות אחרי רבים" מבין פנל של שופטים, כמקובל גם בבתי משפט מודרניים. וריאציה על כך היא שבמקרה של מחלוקת בין שופטים אין להרשיע על סמך דיין עודף יחיד אלא "רבים", הווה אומר שניים לפחות (זוהי עמדת חז"ל במשנה ובמדרש, ושל רש"י בעקבותיהם).⁶⁴ אם כך ואם כך אין כאן כל התייחסות מקראית לשאלות מטא-פרשניות, היינו כיצד יש לפסוק במחלוקת פרשניות בהלכה. יוצא מכך שלפעולת הציטוט לא יכול להיות ערך ארגומנטטיבי אלא רטורי בלבד. הפשט – "לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְרַעַת" – הפוך ממש מן האופן בו משתמש רבי ירמיה בפסוק, כשהוא משמיט בפעולת הציטוט שלו את ה"לא".

62 שמות, כג, 1-3.

63 פירוש דומה אך לא זהה עולה מתרגום אונקלוס: "לא תתמנע מלאלפא מה דבעינך על דינא", היינו "לא תענה על ריב לנטות אם ישאלך דבר למשפט", לא תענה לנטות לצד אחד ולסלק עצמך מן הריב, אלא הוי דן אותו לאמיתו. לא תהיה אחרי רבים לרעות – אם ראית רשעים מטים משפט, לא תאמר הואיל ורבים הם, אטה אחריהם".

64 רש"י, פירושי התורה (הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ג), שמות כ"ג:

מכאן דרשו שאין מטין לחובה בהכרעת דיין אחד, וסוף המקרא דרשו אחרי רבים להטות, שאם יש שנים במחייבין יותר על המזכין, הטה הדין על פיהם לחובה... כך פתרון המקרא לא תהיה אחרי רבים לרעות לחייב מיתה בשביל דיין אחד, שירבו המחייבין על המזכין ולא תענה על הרב לנטות מדבריו, ולפי שהוא חסר יו"ד דרשו בו כן. "אחרי רבים להטות" ויש רבים שאתה נוטה אחריהם, ואימתי, בזמן שהן שנים המכריעין במחייבין יותר מן המזכין, וממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעות שומע אני אבל היה עמהם לטובה, מכאן אמרו דיני נפשות מטין על פי אחד לזכות ועל פי שנים לחובה.

היות שציטוט אינו רק ייחוס של עמדה לדובר אלא מעין "פתיחת חלון" להקשר המצוטט, ייבוא של קול ספציפי ושל הקשר אל השיח הנוכחי, מיקום הפסוק שאליו מפנה רבי ירמיה משמעותי מבחינה רטורית. אף שמבחינת משמעותו התיאורית (locutionary במונחיו של אוסטין) אין לו דבר וחצי דבר עם הסוגיה המטא-הלכתית של פרוצדורת הקביעה במחלוקות הלכתיות, הרי שמבחינה רטורית (perlocutionary) יש לציטוט אפקט ברור על שומעיו.⁶⁵ הסיבה לכך היא עצם ההכנסה לשיח של הקול המקראי, ולא מקראי סתם: פסוק זה בא כמעט ברצף ממתן תורה ועשרת הדיברות, פרקים ספורים לפניו. הציטוט מכניס לשיח התנאי קול מונומנטלי מן השלב המיתי המכונן שבו נוצר עם ישראל וכוננה הברית. רבי ירמיה אינו מפנה סתם לפסוק בתורה, אלא להקשרו. כל שומעיו כמו יינטלו מן הזמן והמקום הפולמוסיים ובכוח הדמיון יפליגו למקום-זמן סמכותי ומיתולוגי – מתן תורה (אשר בניגוד לראייה העממית ממסוגר במקרא כתהליך מתמשך ולא כרגע מונומנטלי). התקשורת האלוהית שלא על דרך התגלות – בת-הקול התומכת בעמדת רבי אליעזר – כמו תיסוג אז מפני התגלות של ממש, ההתגלות המקראית. רבי ירמיה מכסה את אוזנו ומניח לנו לשמוע רק פרגמנט ממה שנאמר – ממש כפי שסטטמן מראה שעשו פרשנים לאורך הדורות בעניין סיפור תנורו של עכנאי בהתייחסם אל חלקו הראשון בלבד ולא אל הבאים אחריו.

אגב, את הפסוק "אחרי רבים להטות" ניתן לכאורה להבין באופן שונה לחלוטין המבצע מניפולציה פרשנית על המקור הסמנטי של "רבים". לפי פרשנות זו אין לראות בתיבה "רבים" התייחסות כמותית כלל, אלא איכותית. "רבים" היא צורת ריבוי של "רב", היינו גדול בערכו. הווה אומר, יש לנטות אחר מי שהוא "רב": רב בתורה, בחכמה, בצדקה. לפיכך "אחרי רבים להטות" אין פירושו כי יש להחליט על פי רוב כמותי של פרשנים אלא על פי הסגולה היחסית של הפרשן היחיד.⁶⁶ הטקסט מאפשר פרשנות זו

65 אוסטין וממשיכיו הטעימו שהלשון היא רבת-תפקודית (multifunctional) באופן שפעולות היגד עשויות לפעול בכמה אופנים סימולטניים (האמירה "אני מבטיח ללמד את השיעור במקומך" היא ביצועית ורטורית, אך גם תיאורית. היא מתייחסת לעצמה, ובהקשרי אמירתה ייתכנו לה גם אפקטים רטוריים).

66 במאמר הסטורי מקיף מנתח חיים שפירא את המורכבות המוסדית של הכרעות על פי רוב לעומת הכרעות על פי מומחיות, במשנה ומעבר לה, היינו בענייני ציבור. מעניין בעיקר המבנה לפיו קביעת הרוב הנה ברירת מחדל בהעדר יכולת לפסוק על פי מומחיות. שפירא מראה כיצד חיוב היחיד לקבל הכרעת רוב במסורת היהודית מבוסס, בין השאר, על המודל התורת משפטי העומד בבסיס הקהילה: האם הקהילה הנה אינקורפורציה (במסגרתה האמנה החברתית מחייבת את היחיד, עיקרון המבוטא בסמכות בית הדין) או מבנה של שותפות, בה לכל יחיד יש זכות וטו על עניינים הנוגעים לזכויותיו, כמשפט הפרטי, כפי שהיתה עמדת רבנו תם (ראו גם יחיאל קפלן, "קבלת הכרעות בקהילה היהודית לפי רבינו תם", ציון ס (תשנ"ה), בעמ' 277–299). שפירא מטעים כי ביורספרודנציה של ימי הביניים אין סתירה הכרחית בין עקרונות הכרעה שונים. חיים שפירא, "עקרונות דמוקרטיים בהלכה ובמסורת הפוליטית היהודית: שלטון הקהל והכרעות הרוב", בתוך: אלון גל (גולדברג), גרשון בקון,

היות שהמקרא משתמש ב"רב" וב"רבים" בשתי ההוראות, כמותית ואיכותית.⁶⁷ פרשנות זו אירונית לאור כוונתו של רבי ירמיה לבסס את סמכותו הפרשנית של הממסד דווקא: שהרי אם יש להטות אחר "רב" במובן הסגולה האיכותית, מי לבני הדור רב גדול מרבי אליעזר, קוראה של בת-הקול המיסטית, יריבם של חכמי יבנה וברת-חרות להם בהתמודדות על סמכות הלכתית?

למודל שסטמן קורא "פרשנות סמכותית" אפשר לקרוא המודל ה"מוסדי", ובאפיון פרוצדורלי שלו, הדמוקרטי: הולכים אחר הרוב. אך האפיון הזה חורק. משהו בו נראה לא נכון – ובצדק. וזו הסיבה: איזו הצדקה יכולה להיות, במסגרת שיח או בקבלת החלטות מעשיות או מוסריות, לפרוצדורת החלטה רובנית של "ספירת ראשים"? "הרוב קובע" היא פרוצדורה אשר בהקשרים שבהם האוטונומיה של הפרט נחשבת, יש לה הצדקה מכוח הכבוד הזהה לאוטונומיה של כל פרט.⁶⁸ אך קיימים הקשרים רבים שבהם האוטונומיה של הזולת אינה העניין המרכזי, אפילו אם תמיד יש להביאה בחשבון; אפילו הציווי הקטגורי הקאנטי מכיר בכך.⁶⁹ לדוגמא: בהקשר של טיפול רפואי, האם אכפת לנו כמה רופאים ממליצים על ניתוח, וכמה מהם על טיפול תרופתי? או שחשובה לנו מומחיותם המקצועית? איזו גישה לסמכות רציונלית יותר? מדוע לו, לשיח שמבוסס לא על אוטונומיה אישית אלא על מומחיות, להשתמש בפרוצדורות החלטה דמוקרטיות? הרי האוטונומיה של הרופא, האינסטלטור, המלומד, השופט – אינה רלוונטית כלל לשאלה אילו מעמדותיהם לקבל. כל אלה הם מבחינתנו מתווכים בין שאלה מעשית ובין זיהוי הטעמים הנכונים לפעולה (זו, על פי יוסף רוז, התאוריה הרציונלית של הישמעות לסמכות).⁷⁰ למה לא ללכת אחר הדעה המשכנעת יותר, אף אם היא במיעוט?

על פי הפרשנות האיכותית של "אחרי רבים להטות" – להטות אחר בעלי הסגולה, אחר מי שרב לו בתורה – למספר אין חשיבות כלל. הסמכות כאן היא לחכמה עצמה: לא למספר האוחזים בה, ועל כן לא לאף מוסד. לכן, מה שסטמן קורא לו המודל הסמכותי מקיים לכל היותר סמכות טנטטיבית: הוא אינו מעניק סמכות כלשהי למוסדות קיימים

משה ליסק, פנינה מורג-טלמון (עורכים), בדרך הדמוקרטיה: על המקורות ההיסטוריים של הדמוקרטיה הישראלית (2012), בעמ' 15–53.

67 עיון בקונקורדנציה מראה כי ההוראה האיכותית מתיישבת למשל עם הפסוקים האלה: "קריית מלך רב" (תהילים, מח 3), "שרים רבים ונכבדים מאלה" (במדבר כב 15, הדגש הוא על איכותם היחסית, לא כמותם), "גויים רבים ועצומים ממך" (רב הוא "גדול", מרובה ולא "הרבה גויים, דברים, ז 1), "די כל מלך רב ושליט" (דניאל, ב 10).

68 יש המבלבלים עניין זה עם שוויון בין בני אדם (או אזרחים, או מכוח זיקה מתווכת כלשהי) – ולא היא. האמירה "לכולם יש אוטונומיה" היא אמירה על אוטונומיה, ואין לה דבר וחצי דבר עם טענת שוויון. אפשר לנסח בשפה שהמושג "שוויון" אינו קיים בה.

69 כך למשל ביחסי שליחות משפטיים, שמכוחם על השלוח לפעול טובת השולח.
70 ראו: Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (1986); *idem*, "Authority, Law and Morality," 68 *Monist* (1985) 295.

באשר הם מוסדות אלא לבעלי החכמה. אחד ההבדלים בין שיח לבין מוסד הוא תפקיד הכוח שבהם: אף שבשניהם לכוח יש פונקציות מכוננות, יומרתו של השיח היא לפחות לאפשר זיהוי של אמת באופן דיאלוגי ורציונלי יותר מאשר במסגרת הקונוונציונליזם הפוליטי של מוסדות. אנו חוזרים אפוא לנקודה שהועלתה בראשית דבריי, היינו כי פרשנות אטרקטיבית לסיפור תנורו של עכנאי – על חלקיו השונים – היא ביסוס שיח דיאלוגי שאינו מבוסס על מעשי נסים, על אלימות ועל יוקרה גרידא. בפרשנות זו לא רבן גמליאל, לא רבי יהושוע ולא רבי אליעזר מתגלים כ"גיבורי התרבות" ומורי הדרך הראויה, אלא דווקא אמא שלום, ומכיוון אחר – עורכי הטקסט התלמודי עצמם.

(ב) "לא בשמים היא"

גם פסוק מקראי זה אינו עוסק במקורו בשאלת האוטונומיה הפרשנית של חכמי תורת ישראל. עניינו הנגישות, האפשרות, היכולת, הקרבה, אולי אף הקלות של קיום מצוות, אחריותו של כל יחיד ויחיד לקיימן:

"פִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה הַיּוֹם לֹא-נִפְלְאת הוּא מִמֶּךָ וְלֹא רִחֵקָה הוּא; לֹא בְשָׁמִים הוּא: לֹא אָמַר מִי יַעֲלֶה-לָנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקְחֶהָ לָנוּ וְיִשְׁמְעֵנוּ אֶתְהָ וְנַעֲשֶׂנָה; וְלֹא-מַעֲבָר לָיִם הוּא לֹא אָמַר מִי יַעֲבֹר-לָנוּ אֶל-עֵבֶר הַיָּם וְיִקְחֶהָ לָנוּ וְיִשְׁמְעֵנוּ אֶתְהָ וְנַעֲשֶׂנָה; פִּי-קָרֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מֵאֵד בְּפִיךָ וּבְלִבְבְּךָ לַעֲשׂוֹתוֹ."⁷¹ (ההדגשה שלי – י"י)

מסתבר ש"שמים" אינם מטפורה לשכינה כלל אלא ציון אלגורי של ריחוק: גאוגרפי, קונגניטיבי, ואולי גם אמוציונלי או רוחני.⁷² כמו קודמו, גם הפסוק "לא בשמים היא" אינו עוסק בפרשנות כלל אלא ביחס אינטימי בין האדם למצווה, וגם הפונקציה שלו היא בעיקר רטורית. הוא תורם לסיפור יותר מאשר לטיעון בכך שהוא ממקם את הדוברים באחד מרצפי המצוות המרוממים והאישיים ביותר שבמקרא. האמירה יוצרת קרבה, קשר ישיר בין אדם למצווה הדתית, כמעשה שיעשה מאות שנים לאחר מכן לותר בדת הנוצרית באופן דוקטורינרי. היא אינה מבססת כלל סמכות פרשנית למוסד אנושי כנסת חכמים, ואין בה שום התייחסות לאוטונומיה פרשנית או לענייני פרשנות בכלל. הכתוב אומר: המצווה היא שלך, היא אצלך, אל תהא זקוק לזולת בשלה. רבי יהושוע משתמש בה שימוש רטורי המייבא את הטקסט המקראי תוך אדישות למשמעותו המקורית.

71 דברים, ל 11–13.

72 אף שבמקומות מסוימים יש לביטוי מעין זיקה גאוגרפית לשכינה, זיקה זו אינה חלק מהוראת הביטוי כאן. השווה לפסוקים האלה, הנטולים כולם מסביבתו הקרובה של הפסוק, בספר דברים: "וזהר בווער באש עד לב השמים" (ד, 11), "למקצה השמים ועד-קצה השמים" (ד, 32), "לכל העמים תחת כל-השמים" (ד, 19), "ועצר את-השמים ולא-יהיה מטר" (יא, 17), "אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלוהיך" (ל, 4) וכו'.

הנורמליות של המניפולציה הזו והאופן הטבעי שבו היא מתקבלת מצביעים על מנגנוני ההעשרה הרטוריים של השיח התלמודי, אך גם מחייבים את קוראיו למודל ביקורתי מתוחכם העוקב אחר הבניית הסיפור, "לעובי" ולא רק "לאורך".

2. אוטונומיה פרשנית ואנרכיזם פרשני

סטטמן מאפיין את המודל האוטונומי – זה שלשיטתו סיפור תנורו של עכנאי אינו מבסס, אך שהפרשנים הליברלים ניסו ללמוד עליו מכוחו – כמעניק חירות פרשנית מוחלטת ליחיד המפרש. והנה, לטעמי אין מודל כזה כלל, ואי אפשר להגן על פרשנות כזו ל"אוטונומיה". אוטונומיה אינה סוליפיסיזם, עמדה שלפיה היחיד קיים ביחידות, בלתי תלוי בכל דבר אחר בעולם.⁷³ פרשנות היא תמיד השתתפות בפעולה קולקטיבית. הפרשנות האטרקטיבית של רציונליות אוטונומית אינה כפופה למודל קרטזיאני, מונולוגי, שלפיו התבונה ממציאה את עצמה ואת השפה מחדש בכל מעשה פרשני.⁷⁴ הבה נזכור את מה שראה קאנט כאטרקטיבי ברעיון האוטונומיה: ההישמעות לחוקים כלליים שמקורם ברציונליות וביכולת המעשית של היחיד, ובניסוח המשוכלל ביותר שלה – עיקרון של פעולה כלפי עצמך וכלפי הזולת כפועלים מוסריים, המגולם במשל הנפלא על "ממלכה של תכליות". רעיונותיו של קאנט עובדו והותאמו לזרמים חדשים בפילוסופיה של הלשון, בעיקר על ידי הברמס (Habermas) ובמידה מסוימת על ידי גדמר (Gadamer). הברמס מזהה את השפה לא רק כביטוי הבסיסי והמרכזי של אנושיותנו והיסוד לכל חשיבה, אלא כמתקיימת בהכרח בתחום הציבורי, הכללי, שהאדם נוטל ומעבד ממנו תוך השתתפות בדיאלוגים מתמידים, ושהיא בעלת אתיקה דיאלוגית אינהרנטית ואוניברסלית.⁷⁵ בעיני גדמר פרשנות אוטונומית חיה מתוך דיאלוג מכונן בין פרשן לטקסט, ובזיקה למסורת שלפניה, על הקדם-הנחות הממסגרות כל מתודה פרשנית.⁷⁶ דבורקין ממשיך את הפרשנות לרומן בהמשכים שכל אחד מחלקיו נכתב על ידי אדם אחר בזיקה לכותבים שלפניו.⁷⁷ על כל המודלים הללו קיימות ביקורות חזקות

73 על פי האפיסטמולוגיה הסוליפיסיסטית (שיש לה וריאציות רבות) הקיום הבטוח היחיד, ולפיכך גם המקור לכל ידע, הוא היחיד החושב עצמו. העולם והזולת אינם מקור לידיעה או לערך.

74 המודל הקרטזיאני (מלשון רנה דקארט: Descartes) מתייחס לנרטיב של תודעה (או תבונה) עצמאית, הקיימת לבדה בחלל מופשט, יוצרת ומזהה משמעויות במנותק משיח, מזולת, מקהילה או מהיסטוריה.

75 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (1984).

76 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (1989). ראו: מנחם מאוטנר, "גדמר והמשפט" עיוני משפט כג (תש"ס) 367.

77 Ronald Dworkin, "How is Law like Literature," *A Matter of Principle* (1985) מטפורה נאה ליחסים אלו היא של וייט, המכנה בשם "תרגום" את היכולת האנושית הדיאלוגית, החלקית, הלא מושלמת, "לדור זה בעולמו של זה". James Boyd White, *Justice as Translation: An Essay in Cultural and Legal Criticism* (1990).

מכיוונים שונים, אך גם הן פועלות מתוך העיקרון הדיאלוגי-תקשורתי. אנו משתמשים בשפה ובמבנים לוגיים וקוגניטיביים כלליים גם כאשר החשיבה הספציפית מייצרת תכנים ייחודיים. הרציונליות שלנו – פאר המודל האוטונומי – אינה נתונה לנו מבראשית אלא כתוצר ובאינטראקציה מתמדת עם העולם ועם הזולת. לכן חשיבה אוטונומית אין פירושה חשיבה בדידה אלא חשיבה משותפת, דיאלוגית. אף אחד אינו יכול לטעון ברצינות שיש למישהו חופש פרשני מוחלט: זהו מושג המכיל סתירה פנימית, כי פעולת הפרשנות מכוננת על ידי זיקה לדבר שאותו מפרשים (ראו מושג ה-fit אצל דבורקין, על אף חלקיותו).⁷⁸ המודל האוטונומי של פרשנות אינו אנרכיסטי או סוליפיסטי: עניינו דיאלוג בין בני אדם המכוננים את הרציונליות שלהם באמצעות השיח, ולא מתמודדים המביאים אל השיח מוצרים מוגמרים, אידאולוגיים, שאז מתחרים ביניהם אם בכוחניות פוליטית (כמעשה רבי יהושע ורבן גמליאל) ואם בפנייה לסמכות תאולוגית וללהטוט (כמעשה רבי אליעזר). סיפור תנורו של עכנאי מקצה את הפרשנות לא ליחיד המוחלט אלא לשיח: הפרשנות עצמה כחלל אתי ואפיסטמי משותף, גם כאשר משתתפים בו מוסדות פוליטיים כסנהדרין או בתי משפט.

"לא בשמים היא": חכמה היא סגולה אנושית המחייבת יצירתיות, חירות ודיאלוג, ולא תלות בהתגלות אלוהית או בסמכות אנושית. גדולה היא הדת המכירה בזאת. החכמה אינה דמוקרטית באופן פשטני ("אחרי רבים להטות"), אך היא אינה חיה בריק תקשורתי. סוקרטס הוא החכם באדם לא רק משום שהוא "יודע שאינו יודע", אלא משום שהוא מדבר אתנו. הוא מניפולטור רטורי לא קטן, אך לעולם אינו עושה כמעשה רבי אליעזר – ויתור על דיאלוג ופנייה לנסים – או כמעשה רבי יהושע ורבן גמליאל – שימוש בכוח מוסדי – להחנקת השיח. זו דרכה של שופטיו האתונאים לדיראון עולם. מכאן שאף על פי שהחכמה ניתנה "לרבים" – מן הבחינה האיכותית ולא הכמותית – ואף על פי שהערצתנו האינטלקטואלית תוסיף להיות שמורה לרבי אליעזר, הרי שיש לה גם מאפיין דמוקרטי מהותי (היינו לא פרוצדורלי). מאפיין זה ניכר בדיאלוגיות ובחירות ולא בכוח מוסדי או בפרוצדורות החלטה כגון "אחרי רבים להטות". העובדה שכל המשתתפים באינטראקציה המשובשת בסיפור תנורו של עכנאי לקו מלמדתנו שבשיח, בין מעשי ובין עיוני, קיום השיח והדיאלוג כפעילות אנושית ואתית קודם בחשיבותו לעמדות המהותיות המובעות בו.

1. סיכום

מאמר זה פועל בשני מישורים שונים: בראשון הוא מתייחס לסוגיית יסוד בתורת המשפט האופרטיבית של המשפט העברי. בשני הוא שואל שאלה עיונית שלא זכתה לתשומת לב ראויה במסגרת היחסים שבין הנרטיבי לנורמטיבי.

⁷⁸ Ronald Dworkin, *Law's Empire* (1986) pp. 239–256.

הצעתי הפרשנית במאמר זה הייתה לקרוא את סררתו של רבי אליעזר – זו שבשלה נודה מכלל לומדי תורה – כ"חטא" נגד האתיקה הבסיסית של ההלכה, שהיא אתיקה של שיח ופולמוס אינטלקטואלי. לפי עמדה זו, לא עמדתו המהותית של רבי אליעזר עומדת בבסיס נידויו, ולא – כפי מקובל לחשוב – התעקשותו של דעת היחיד השמרנית שלו וסירובו לקבל את מרות עמדת הרב ("אחר רבים להטות"). העומד בבסיס נידויו הוא שהפסיק לפעול כחכם ועבר לפעול כנביא. בכך הן סגר את השיח הרציונלי ותבע מבני הפלוגתא שלו להישמע לסמכותו גרידא, והן ביטל את האפשרות שהוא עצמו ישתכנע מטיעוניהם. פרשנותי שואבת כמובן מן הטקסט, אך היא גם קובעת כמה טקסט לקרוא והיכן לתחום את הטקסט הרלוונטי מתוך הרצף התלמודי. פרשנותי אינה מכלילה את "שובו" של רבי אליעזר אל הטקסט התלמודי, ועוד בכינוי "הגדול", בהמשך הברייתא, לאחר שנודה מקהל לומדי תורה בחייו.

המאמר שואל אם תיחומו הטקסטואלי של סיפור משפטי – כלומר מה שנדמה להיות שחזור המצע העובדתי, הנפרד מן השאלה המשפטית-נורמטיבית העומדת לדיון – הוא אכן עצמאי ביחס לפרשנות המהותית שלו. הנחת המוצא הייתה שטקסטים נבדלים ממקטעים אחרים של המציאות בדיוק בהיותם תחומים: ששאלת תיחומו של הסיפור היא עובדה טקסטואלית שעליה יכולים כל הפרשנים להסכים. אלא שהנחה זו נסתרה משגילינו שהשאלה איך לקרוא את הסיפור התלמודי היא בעלת פונקצייה ארגומנטטיבית. התחלה ובעיקר סיום של הקריאה במקומות שונים הניבו פרשנויות שונות שלו, אך גם בכיוון הפוך, כלומר הנחות פרשניות תבעו קריאות שונות. לא הצלחנו להראות הייררכייה בין הפעולות הללו (פרשנות ותיחום טקסטואלי) אלא רק תלות הדדית. האפיסטמולוגיה של הטקסט אינה מנותקת מזו של הנרטיב. להפך – הן עשויות להשלים זו את זו, או כמקרה של הטקסט הזה, להתחרות זו בזו.

גבולותיו של הסיפור אפוא אינם בגדר עובדה טקסטואלית. קביעתו נעשית כחלק מפולמוס או מניפולציה פרשנית. קביעת הסיפור אינה מטרימה את קריאתו, וטקסט עשוי לכלול מנגנונים שונים ומתחרים באשר לקביעת גבולות הסיפור שהוא מחזיק – אם בקיטוע הרצף הטקסטואלי עצמו ואם באמצעות מנגנוני הפניה אינטרטקסטואלים (למשל ציטוט מטקסט אחר). מסגור הסיפור נעשה במסגרת שיח, והוא אינו תנאי מקדים להיתכנותו של שיח. טענה זו מבוססת בין השאר על ההבחנה שבין שתי תופעות שלעתים קרובות מבלבלים ביניהן או רואים בהן זהות, היינו נרטיב וטקסט.

התובנה שמשמעות נבנית במסגרת הליך פרשני ואינה נתון אונטולוגי עצמאי מן הפרשן, שאותו יש לגלות בהליך מדעי או כמו־מדעי, כמובן אינה חדשה. היא מזוהה במיוחד עם הסטרוקטורליזם ועם מסורת ההרמנויטיקה הפנומנולוגית שנסקרו בקצרה לעיל. החידוש שניסיתי לאפיין כאן מרחיב את התובנה הביקורתית, השמורה בדרך כלל לשאלות פרשניות, לשאלה טקסטואלית: ההתייחסות לשאלה "מהו הסיפור? מהם גבולותיו?" לא כשאלה פרשנית גרידא – היינו שאלה שתכליתה יצירת משמעות – אלא כמניפולציה ביצועית המשפיעה על קביעת הטקסט.

נשאלת השאלה עד כמה העיון שנעשה כאן מבסס תובנה כללית. ניתן לטעון שלטקסט התלמודי יש מאפיינים ספציפיים המתיישבים עם טענת מאמר זה יותר מטקסטים אחרים, ולפיכך יש להגביל את הטענה להקשר המשפט העברי בלבד. אינני מתנגד לכך, אך דומני שנכונות הטענה הכללית אינה מוגבלת להקשר ספציפי של המשפט העברי אלא לכל שדה פעולה המבוסס על טקסטים ועל נרטיבים. אני סבור שגם טקסטים אחרים – למעשה, טקסטואליות בכלל, על שלל מופעים – הנה "פתוחה" יותר מכפי שנדמה, בין השאר במובן של קיטוע והקבעות של גבולות הטקסט (כולל הגבולות הקו-טקסטואליים, ולא אחזור כאן על הטענה). במקום אחר טענתי כי כאשר פסק דין מספר סיפור – ואיזה פסק דין אינו עושה זאת? – קביעת גבולות הסיפור ואופני סיפורו אינם נפרדים מפעולת השיפוט עצמה וטרמינטיביים ביחס אליה.⁷⁹ במובן זה הטקסט התלמודי מהווה טקסט פרדיגמטי לתופעה רחבה יותר.

79 ראו: יונתן יובל, "צדק נרטיבי", מחקרי משפט יח (תשס"א) 283.