

אוניברסיטת בר אילן

**פרשנות הפשט של נחמה ליבוביץ  
בהשוואה לפרשנות רשב"ם**

ליאורה שמש

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך  
במחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר, אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' יהונתן יעקבס  
מן המחלקה לתני"ך ע"ש זלמן שמיר של אוניברסיטת בר-אילן

בראש ובראשונה תודתי נתונה למורי ורבי פרופ' יהונתן יעקבס, על שהובילני בנבכי חקר הפרשנות ביד בוטחת, בסבלנות ובמאור פנים, ולימדני לפקוח עין ולהטות אוזן לכל תו ותג בכתוב. תודה על הנחיה מקצועית, מדויקת ורגישה, שהשכילה להאיר לי את הדרך, ולהעניק לי את הבטחון להעז לעשות את צעדיי המחקריים הראשונים.

מחקר זה בא לעולם גם בזכותם של עמיתיי וידידיי שמהם למדתי ושליוו אותי במהלכו : ד"ר אביחי קלרמן, למד איתי מפרשנותם של רשב"ם ונחמה ליבוביץ והאיר לי את דבריהם בתובנות חכמות, ליווה אותי בתהליך המחקרי, חלק איתי מניסיונו, יעץ ועודד אותי להתקדם לעבר המטרה המחקרית. פרופ' עוזי פוקס עודד אותי לצאת לדרך, ליווה אותי במהלכה, האיר לי את דרכם של חז"ל והפך את דבריהם לברורים ומובנים יותר מאי פעם.

ד"ר עדן הכהן ליווה אותי במעלה הדרך, ובחוכמתו השיא לי עצות יקרות מפז על מחקר אקדמי ובכלל. ד"ר חנוך גמליאל לימד אותי במאור פנים פרקים בלשון, בתחביר ובדקדוק, ומקומם בפרשנות המקרא. ד"ר שרית שוסהיים "הדביקה" אותי בחיידק המחקרי, ליוותה אותי לאורך הדרך, והזכירה לי שיש ליהנות ממנה ולא רק מהשגת המטרה.

ד"ר שירה רוזנברג ליוותה אותי בתהליך המחקרי בעין טובה, בעצה טובה ובפירגון אין סופי. לכולם התודה והברכה. אשריי שזכיתי בסביבה כה מלמדת, תומכת ומעצימה.

למשפחתי האהובה : אלדד, אריאל, איתמר ואביגיל שאפשרו למחקר זה להיכתב בתמיכה, עידוד ואמון.

אורייתא אורייתא

נהירו דכל עלמין

כמה ימין ונחלין

ומקורין ומבועין

מתפשטין מינך לכל סיטרין

מינך כולא

(זהר, שלח לד)

תודה לחונן לאדם דעת על הזכות שניתנה לי ללמוד תורה מפיהם של גדולי פרשנינו רשב"ם ונחמה ליבוביץ.

א	תקציר
1	מבוא ורקע
1	תולדות חייה של ליבוביץ
2	פרשנותה של ליבוביץ
4	סקירת המחקר הקיים על פרשנותה של ליבוביץ והשוואתה לפרשנות רשב"ם
4	פרשנותה של ליבוביץ ומאפייניה
6	מהו פשט בעיני ליבוביץ?
7	פרשנות רשב"ם ומאפייניה
8	מהו פשט בעיני רשב"ם?
9	הקשר בין פרשנותה של ליבוביץ לפרשנות רשב"ם
10	מטרת המחקר
12	שיטת המחקר
16	הרקע ההיסטורי-תרבותי לצמיחת פרשנות רשב"ם וליבוביץ והשפעתו עליהם
16	רשב"ם: תקופת הרנסנס בצפון צרפת במאה ה-12
20	השפעת מאפייני התקופה בה חי רשב"ם על פרשנותו
28	ליבוביץ: הרנסנס של רפובליקת ויימאר בגרמניה בשנות ה-20 של המאה ה-20
38	ליבוביץ: תקופת היישוב ומדינת ישראל הצעירה
42	השפעת מאפייני התקופות בהן חיה ופעלה ליבוביץ על פרשנותה
65	יישומם של עקרונות פרשנות הפשט של רשב"ם בפרשנותם של רשב"ם ושל ליבוביץ
65	"דרך ארץ"
79	"חכמת דברי בני האדם"
93	"פירוש הפסוק"
102	דיון ומסקנות
116	סיכום: הייחודיות בפרשנותה של נחמה ליבוביץ
120	פירושי רשב"ם שנדונו בעבודה זו
122	פרשנותה של ליבוביץ בעיונים שנדונו בעבודה זו
123	ביבליוגרפיה
i	<b>Abstract</b>

## רשימת טבלאות

- טבלה 1 : מבנה העיון "בהעלותך (ה) - הדגה אשר נאכל במצרים חינם" ..... 51
- טבלה 2 : מבנה העיון "תזריע (ג) - קורבן יולדת" ..... 52
- טבלה 3 : השוואת השימוש במונח "דרך ארץ" בפירושי רשב"ם וליבוביץ לוי"ג, פרשיות נגעים ..... 73
- טבלה 4 : השוואת השימוש במונח "דרך ארץ" בפירושי רשב"ם וליבוביץ לברי' מא, לח ..... 75
- טבלה 5 : תהליך הסקת המסקנות בפירוש רשב"ם לברי' כז, מו ..... 80
- טבלה 6 : תהליך הסקת המסקנות בפירוש רשב"ם לשמ"ג, יא ..... 82
- טבלה 7 : תהליך הסקת המסקנות בפירוש רשב"ם לברי' לג, יח ..... 84
- טבלה 8 : תהליך הסקת המסקנות בפירושה של ליבוביץ בעיון "וישב (ב) – מכירת יוסף" : אחריות האחים למכירת יוסף ..... 88
- טבלה 9 : תהליך הסקת המסקנות בפירושה של ליבוביץ בעיון "וישב (ב) – מכירת יוסף" : האחים אינם אשמים במכירת יוסף ..... 91
- טבלה 10 : השוואת מאפייני תקופת הרנסנס והשפעתם על פרשנותם של רשב"ם וליבוביץ ..... 103
- טבלה 11 : השוואת שימוש בסוגי ידע שונים בפרשנותם של רשב"ם וליבוביץ ..... 104
- טבלה 12 : השוואת הגורמים שפעלו בסביבתם של רשב"ם וליבוביץ והביטוי שקיבלו בפרשנות ..... 108
- טבלה 13 : המשמעויות השונות של המונח "דרך ארץ" בפירושיהם של רשב"ם וליבוביץ ..... 111
- טבלה 14 : השוואת קריטריון הפירוש "חכמת דברי בני האדם" בפירושי רשב"ם וליבוביץ ..... 112
- טבלה 15 : פירוש פסוק או התרחשות בתוך הקשרם בפירושי רשב"ם וליבוביץ ..... 114

## רשימת תרשימים

- תרשים 1 : הגורמים הפנים קהילתיים והחוץ קהילתיים אליהם התייחס רשב"ם בפירושו ..... 25
- תרשים 2 : הגורמים הפנים קהילתיים והחוץ קהילתיים שאליהם התייחסה ליבוביץ בפירושה ..... 57
- תרשים 3 : בין מסורת לחדשנות : שימוש בידע ישן וחדש בפרשנותם של רשב"ם ונחמה ..... 105
- תרשים 4 : מרכיבים ועקרונות פרשנות אצל רשב"ם וליבוביץ ..... 110
- תרשים 5 : תהליך בניית המהלך הפרשני של רשב"ם וליבוביץ המבוסס על היגיון ..... 113

## תקציר

נחמה ליבוביץ נודעה כמורה דגולה, אולם מסיבות שונות, פרסומיה השונים לא קיבלו מעמד פרשני מובהק. עיוניה במקרא הוכרו כפרשנות פשט על ידי מספר חוקרים ואף נחקרו במידה מסוימת, אולם עד כה לא נכתב מחקר המציג אפיון כולל, מתודולוגי ושיטתי של פרשנותה.

מטרת עבודה זו, להשוות בין פרשנות רשב"ם לתורה לבין פרשנותה של ליבוביץ, על מנת להציב את התשתית לאפיון פרשנותה של ליבוביץ. במסגרת השוואה זו, נבחנו שני נושאים מרכזיים: הראשון, השפעת המציאות ההיסטורית בה חיו רשב"ם וליבוביץ, כל אחד ואחת בזמנם, על פרשנותם; והשני, יישומם של עקרונות פרשנות הפשט שהציב רשב"ם, בפירושיהם של שני הפרשנים: "דרך ארץ", "חכמת דברי בני האדם": פירוש הגיוני, ו"פירוש הפסוק": פירוש לפי הקשר הפסוקים.

בבחינת ההשפעות ההיסטוריות-תרבותיות על פרשנותם נמצא, ששני הפרשנים כתבו את פירושיהם בתקופות רנסנס, רשב"ם במאה ה-12 וליבוביץ במאה ה-20. תקופות אלה התאפיינו בפתיחות תרבותית וחירות אינטלקטואלית שהובילו בין היתר לפריחה רוחנית ותרבותית. הנתונים האלה, איפשרו לשני הפרשנים לכתוב פרשנות פשט חדשה ויצירתית אשר התבססה על ידע ישן ושילבה בו באופן מושכל ומדוד ידע חדש, מבלי לפרוץ את גדרי האמונה בה'. בנושא זה נמצא עוד, שהן רשב"ם הן ליבוביץ, כתבו את פירושיהם באופן שהגיב לגורמים שונים בסביבתם, בתוך הקהילה ומחוצה לה. בנוסף נמצא שמאפייני פרשנות הפשט שכתבו, סייעו לשני הפרשנים להתמודד עם אתגרים סביבתיים שונים.

בבחינת יישום עקרונות הפשט של רשב"ם נמצא, ששני הפרשנים יישמו בפרשנותם את עקרונות פרשנות הפשט של רשב"ם באופן דומה למדי. בעקרון "דרך ארץ" נמצא, ששני הפרשנים הצביעו על מנהגים ונורמות חברתיות ובכללי מדע וטבע, כמקור לפירוש התרחשויות והתנהגויות אותן פירשו. הבדל נמצא בכך שרשב"ם הציע הסברים פרשניים שמקורם בטבע האדם, במובן של המאפיינים הפיזיולוגיים. גם ליבוביץ הציעה הסברים פרשניים שמקורם בטבע האדם במובן של מאפיינים פיזיולוגיים, אולם להם היא הוסיפה את המאפיינים הנפשיים. ניתן לייחס הבדל זה להתפתחות הידע המדעי בתחום הפסיכולוגי בתקופת חייה של ליבוביץ.

גם ביישום העקרון הפרשני "חכמת דברי בני האדם": פירוש הגיוני, נמצא דמיון בין שני הפרשנים. שניהם בחנו את ההתרחשות שאותה פירשו, העמידו אותה במבחן הסבירות וההיגיון, וקיבלו או דחו פרשנות אחרת לפי מידת ההיגיון שמצאו בה. שניהם הביאו תימוכין מסוגים שונים כדי לבסס פירוש הגיוני, והניחו הנחות פרשניות מבוססות היגיון כדי להשלים מידע חסר בפסוקים המבוארים. פירוש שנתפס על ידי רשב"ם או ליבוביץ כלא הגיוני, זכה להערכה שלילית משניהם.

גם העקרון האחרון, "פירוש הפסוק": פירוש פסוק בתוך הקשרו, יושם על ידי שני הפרשנים בפירושיהם באופן דומה. שניהם פירשו פסוקים לאור הקשרם בדרך שיצרה שלימות רעיונית המתאימה לרוח הקטע המבואר. שני הפרשנים קיבלו או דחו פרשנות לפי מידת התאמתה להקשר, ושניהם גם זיהו אמצעים ספרותיים שונים מתוך התבוננות-על על הפסוק בהקשרו.

מתוך ההשוואה בין פרשנותו של רשב"ם לזו של ליבוביץ, נמצא כי פרשנותה של ליבוביץ היא בעלת מאפיינים ברורים של פרשנות פשט, החותרת לחשיפת המשמעות האותנטית של הכתוב, תוך שימוש בהקשר והיגיון כעקרונות פרשניים מובילים. ניתן להצביע על כלים פרשניים נוספים בהם השתמשה ליבוביץ בפירושה כגון הסברים מתחום מדעי הטבע, הרוח והחברה, פרשנות קודמת, מחקרים מדעיים, דברי הגות ומחשבה, כללי לשון ודקדוק ופרשנות פנים מקראית.

### תולדות חייה של ליבוביץ

פרופסור נחמה ליבוביץ נולדה בשנת 1905 בריגה, לטביה.<sup>1</sup> היא הייתה בת למשפחה יהודית דתית אדוקה, בעלת השכלה כללית ותרבותית רחבה, אמידה אך צנועה בהתנהלותה. בהשכלתה, בבית הספר ובחינוך פרטי בבית, היא רכשה בקיאות מעמיקה בתנ"ך לצד ידע והשכלה כללית בהיסטוריה כללית, בספרות ובתיאטרון.<sup>2</sup> העקרונות עליהם חונכה התבססו על למדנות, מחויבות מוסרית וחתיירה לקיום חובותיה בעולם. זאת, לצד התרחקות מאמונות תפלות ודבקות באמונה תמימה ללא שאיפה להבנת מניעי פעולות ה' בעולם.<sup>3</sup> בשנת 1919 ליבוביץ עברה עם משפחתה לברלין כתוצאה מהשלכות המהפכה הקומוניסטית ברוסיה. שם היא השתלבה בקהילה אינטלקטואלית יהודית ולא-יהודית-גרמנית גדולה, שהיוותה כר גידול פורה לפעילותה. בין השנים 1925-1930, שנות הרנסנס של יהדות גרמניה, ליבוביץ למדה באוניברסיטאות ברלין, היידלברג ומרבורג, ובמסגרת זו התמחתה בפילוסופיה, ספרות גרמנית ואנגלית, מדע המקרא וחינוך. זאת, במקביל להעמקת לימודי היהדות שלה במסגרת בית מדרש בברלין ("הוכשולה Hochschule").<sup>4</sup> בשנים הללו היא נחשפה למשכילים יהודים, דתיים וליברליים, והרחיבה את השקפת עולמה כששילבה בין השכלה יהודית עמוקה לבין השכלה אינטלקטואלית רחבה.<sup>5</sup> את עבודת הדיסרטציה שלה חיברה ליבוביץ באוניברסיטת מרבורג בנושא "תרגומי תנ"ך ליידיש במאות ה-15 וה-16 על פי כתבי יד של ספרות פרמה וברלין", נושא העומד על הגבול שבין פרשנות גרמנית ופרשנות מקראית ועיקרו בתחום הטכני-לשוני.<sup>6</sup> כבת למשפחה יהודית ציונית, ליבוביץ עלתה עם בעלה לארץ ישראל בשנת 1930, והשתלבה בתחום הוראת התנ"ך בארץ, תחילה כמורה בסמינר "המזרחי" ובהמשך במסגרות שונות להכשרת מורים בהן לימדה.<sup>7</sup> בשנות ה-50 של המאה ה-20, ליבוביץ השתלבה באקדמיה והחלה ללמד במחלקה לחינוך יסודי באוניברסיטה העברית, בחוג למקרא באוניברסיטת תל אביב ובמחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר-אילן.<sup>8</sup> בין השנים 1942-1971 היא יצרה את מפעל "הגיליונות לעיון בפרשת השבוע", בין השנים 1955-1961 היא פרסמה את ה"עיונים בפרשת השבוע", ואלה כונסו בתהליך מתמשך, בין השנים 1966-1996, לחמישה כרכים.<sup>9</sup> ליבוביץ הלכה לעולמה בירושלים בשנת 1997.<sup>10</sup>

---

<sup>1</sup> נחמה ליבוביץ נודעה בפי כל בשמה הפרטי "נחמה". על כינויה של נחמה בשמה הפרטי בלבד ראו חמיאל, תשנ"ז, עמ' 1. בעבודה זו, בחרתי לכתוב את נחמה בשם משפחתה, ליבוביץ, כנהוג כלפי פרשנים. בכך, אבקש לסמל את ההפרדה שבין "נחמה המורה" לבין "ליבוביץ הפרשנית". תודתי נתונה לפרופ' עוזי פוקס ולד"ר עדן הכהן שעמם שוחחתי בנושא זה.

<sup>2</sup> אונטרמן, 2009, עמ' 25-28.

<sup>3</sup> דויטש, 2008, עמ' 37-38; אונטרמן, 2009, עמ' 26-28.

<sup>4</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 13; דויטש, 2008, עמ' 49; אונטרמן, 2009, עמ' 28-34.

<sup>5</sup> דויטש, 2008, עמ' 46-54.

<sup>6</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 13; דויטש, 2008, עמ' 7; אונטרמן, 2009, עמ' 33.

<sup>7</sup> דויטש, 2008, עמ' 82-99.

<sup>8</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 14; דויטש, 2008, עמ' 179-210.

<sup>9</sup> סימון, תשע"ג, עמ' 111-112.

<sup>10</sup> דויטש, 2008, עמ' 398-399.

## פרשנותה של ליבוביץ

מפעלי ה"גיליונות" וה"עיונים" הרימו תרומה גדולה הן ללומדי המקרא בארץ באותה תקופה בה הם נכתבו ופורסמו, הן לליבוביץ עצמה, שכן הם ביססו את מקומה כאישיות ציבורית חשובה ומשפיעה וכמודל נערץ של תלמידת חכמים.<sup>11</sup> בעיוניה במקרא, ליבוביץ ייסדה את "שיטת נחמה": לימוד תורה באמצעות פרשנים.<sup>12</sup> שיטתה זו, לצד מאפייני אישיותה הייחודיים ומחויבותה להוראת התנ"ך, הפכו אותה למורה ידועה שהטביעה את חותמה על כל מי שזכו לחוות את שיעוריה שבעל פה או שלמדו מדבריה שבכתב.<sup>13</sup> אולם, בעוד שגדולתה הפדגוגית נודעה בפי כל, ליבוביץ, שהייתה פרופסור לחינוך, עסקה מעט מאד במחקר המקרא, לא כתבה פירוש חדש לתורה ויש שהטילו ספק בהיותה פרשנית מקרא.<sup>14</sup> ברם, עיון מעמיק במפעלה הספרותי וניתוח שיטת הלימוד שייסדה, יכולים לספק עדות להיותה פרשנית התופסת מקום של כבוד בין פרשני המקרא של עם ישראל.<sup>15</sup> בפרשנותה של ליבוביץ ניתן למצוא מאפיינים ברורים של פרשנות פשוט ובראשם קבלת מרותו של הטקסט, בין היתר באמצעות משמעת פילולוגית קפדנית.<sup>16</sup> גם בעת הדיון בדברי הפרשנים בהם נעזרה ב"עיונים", היא הפעילה שיקול דעת פרשני אשר התבסס בעיקר על אמות המידה של הפשוט: הישמעות לחוקי הדקדוק והתחביר, רציפות הקשרית, נהירות עלילתית, סבירות במילוי פערים והתאמה לדרכי הסיפר והשירה במקרא ולנורמות הסגנוניות שלו.<sup>17</sup>

כ- 800 שנים לפני לידתה של ליבוביץ, פעל בצרפת רבי שמואל בן מאיר (להלן: רשב"ם). הוא נולד בין 1080 ל- 1085 ושנת פטירתו אינה ברורה: יש הטוענים ששנת פטירתו משוערת לשנים 1145-1150 ויש הסוברים כי נפטר בשנת 1175.<sup>18</sup> הוא חי ופעל בצפון צרפת, בתקופת הרנסנס של המאה ה-12, היה נכדו של רש"י והתחנך בבית מדרשו. הוא חיבר פירושים כמעט לכל ספרי המקרא אולם חלק הארי של מפעלו הפרשני אבד, ובידינו נותר כיום רוב פירושו לתורה ופירושו לתהלים ולמגילת אסתר. יש הטוענים שבידינו גם פירושו לקהלת, איוב ושיר השירים.<sup>19</sup> בנוסף, הוא היה איש הלכה, פרשן התלמוד, אחד מראשוני בעלי התוספות ותפס את מקומו הן כפרשן הלכה, הן כפרשן פשוט משמעותי, חדשני ויצירתי בדור שלאחר רש"י.<sup>20</sup> פירוש רשב"ם לתורה, נחשב לפסגת ההישגים של אסכולת פרשנות הפשוט בצפון צרפת בימי הביניים.<sup>21</sup> השימוש בעקרונות הפשוט בחיבור פרושיהם של רשב"ם וליבוביץ, מזמן התבוננות על קווי הדמיון וההבדלים בין השניים. השוואה זו, עשויה להאיר את דרכה הפרשנית של ליבוביץ ולעמוד על ייחודה. לפיכך, מחקר זה יציע התבוננות משווה בין שני הפרשנים בשני רכיבים: הרקע לצמיחת פרשנותם של רשב"ם וליבוביץ ובחינת

<sup>11</sup> דויטש, 2008, עמ' 101-123, 256-276; אונטרמן, 2009, עמ' 50-77.

<sup>12</sup> רסלר, תשנ"ד, עמ' 291-292.

<sup>13</sup> פוזן, תשנ"ז, עמ' 1.

<sup>14</sup> סימון, תשע"ג, עמ' 111-118.

<sup>15</sup> ארנד, תשס"א, עמ' 47.

<sup>16</sup> סימון, תשע"ג, עמ' 114. בעבודתי אסתמך על הגדרת המונח "פשוט" על פי קמין, תשמ"ו, עמ' 14: "ביאור הכתוב על פי לשונו, מבנהו התחבירי, הקשרו הענייני, סוגו הספרותי ומבנהו הספרותי, תוך יחסי גומלין בין מרכיבים אלה. לשון אחר: פירוש על דרך פשוט הוא פירוש המתחשב בכל היסודות הלשוניים בהתרכבותם ומקנה לכל אחד מהם מובן על פי השלימות".

<sup>17</sup> סימון, תשע"ג, עמ' 114.

<sup>18</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' א.

<sup>19</sup> יפת, תשמ"ה, עמ' 11-14; לוקשין, תשע"ד, א, עמ' א.

<sup>20</sup> רוזין, תרמ"ב, עמ' 3-7; לוקשין, תשע"ד, א, עמ' א-ג; אורבך, תשנ"ו, עמ' 45-57.

<sup>21</sup> יעקבס, תשע"ז, עמ' 41.



השפעתן של התקופות בהן חיו על הפרשנות שכתבו שני הפרשנים, ויישום עקרונות פרשנות הפשט של רשב"ם  
בפרשנותם של שני הפרשנים.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> ראו להלן עמ' 12: "שיטת המחקר".

## סקירת המחקר הקיים על פרשנותה של ליבוביץ והשוואתה לפרשנות רשב"ם

### פרשנותה של ליבוביץ ומאפייניה

גדולתה הפדגוגית של ליבוביץ הפכה אותה למורה דגולה ומפורסמת. אולם, בשל העובדה שהיא לא כתבה פירוש חדש לתורה, לצד העובדה שהיא לא תפסה עצמה כפרשנית אלא כמורה, התעוררה השאלה האם ניתן לראות בפרסומיה החינוכיים פרשנות תנ"ך.<sup>23</sup> להלן יוצגו הדעות השונות בעניין זה.

אורבך היה הראשון שהבחין בגישה פרשנית ב"גיליונות" של ליבוביץ. הוא הצביע על כך שבחירת הפירושים והקריאה בהם, לצד שאילת שאלות המכוונות את הקורא אל מסר שאותו ביקשה ליבוביץ להעביר, מהוות תשתית לכתיבת פרשנות חדשה. לכן, הוא קרא לליבוביץ לשנות את שיטת פעילותה ולעבור משיטת ה"גיליונות" לכתיבת פירוש סדור למקרא.<sup>24</sup> פריש סבר כי ספרי העיונים של ליבוביץ הם הגשמה מסוימת של קריאתו של אורבך. בנוסף, הוא הציע לחקור ולתאר את שיטתה של ליבוביץ ואת תרומתה לפרשנות המקרא ולחקר הספרותי של המקרא.<sup>25</sup> משה ארנד, שהיה ידידה של ליבוביץ ושותפה לכתיבה, טען שליבוביץ לא עסקה ב"מחקר המקרא" אלא היא התמקדה בלימוד המקרא. לדעתו, המוטיבציה שלה בעיסוקיה הייתה אך ורק הרצון לעמוד על משמעותו המלאה של הטקסט המקראי, דבר שהפך אותה בעיניו לפרשנית.<sup>26</sup> ידגר סברה שבחלק גדול מפירושה, ליבוביץ הובילה למסקנה חד משמעית, שהביעה את דעתה האישית בנושא אותו פירשה, ואף עמדה על גישתה הפרשנית-דידקטית של ליבוביץ ועל מאפייניה.<sup>27</sup> טויטו המשיך קו זה וטען שליבוביץ הציגה את דעתה המנומקת בעת שדחתה או הסכימה עם פירוש כלשהו ואגב כך הציגה את עיקרי משנתה.<sup>28</sup> גם אונטרמן סברה שליבוביץ יצרה פרשנות מקורית משלה, על ידי כך ששילבה בניתוח הכתוב תובנות משלה לצד ציטוט הטקסט עצמו, הצגת פירושי פרשנים והסברים של הטקסט והפרשנים עצמם.<sup>29</sup> בניגוד לדעות אלה, אמית טענה כי ליבוביץ נמנעה מכתובת פירוש שיטתי לתורה בשל העדפתה לפרש נושאים בעלי מסרים מוסריים ונטייתה לניתוח לוגי של הטקסט המקראי.<sup>30</sup> לדעה שליבוביץ לא הייתה פרשנית מקרא הצטרף גם סימון שעמד על כך שליבוביץ הציבה במוקד העיון שלה את השאלה המעוררת ולא את התשובה המיישבת.<sup>31</sup> סימון סבר שליבוביץ הייתה מחויבת לדרכה החינוכית, ולכן עיקר מפעלה היה בתחום החינוך וההוראה ולא הפרשנות.<sup>32</sup>

בין אם עבודתה נחשבה לפרשנות ובין אם לאו, מספר חוקרים עמדו על מאפיינים בעבודתה של ליבוביץ בלימוד התורה אשר יכולים לשפוך אור על שיטתה. להלן נסקור את עיקר המחקרים בתחום זה.

---

<sup>23</sup> ראו עוד על ליבוביץ כ"בעלת מלאכה אחת" הממוקדת בהוראת התורה בלבד אצל ארנד, תשס"א, עמ' 47. הספר היחיד שפרסמה ליבוביץ אשר עוסק במשנתה האישית, "ללמוד וללמד תנ"ך", הינו אסופת מאמרים בתחום החינוך והוראת התנ"ך שאינו אקדמי ולא עוסק במחקר המקרא. בהקדמה לספר, ליבוביץ הדגישה כי הספר אינו כולל ביבליוגרפיה, הערות ומראי מקורות שכן הוא מושתת כולו על לקחים אישיים שלה מהוראתה, שאותם היא מבקשת לחלוק עם הקוראים.

<sup>24</sup> אורבך, תשי"ד, עמ' 56.

<sup>25</sup> פריש, תשס"א, עמ' 323.

<sup>26</sup> ארנד, תשס"א, עמ' 42-47.

<sup>27</sup> ידגר, תשס"ב, עמ' 70-77, 79-80.

<sup>28</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 238.

<sup>29</sup> אונטרמן, 2009, עמ' 476-477.

<sup>30</sup> אמית, 1986, עמ' 11-12.

<sup>31</sup> ראו סימון, תשס"א, עמ' 241-242, 261, שם הוא כינה את עבודתה של ליבוביץ "עיון פרשני".

<sup>32</sup> סימון, תשע"ג, עמ' 118.

ארנד עמד על מאפיינים כגון שימוש בבלשנות ובמדע הספרות, קריאה צמודה של הטקסט תוך שימת לב יתרה לכל מילה וסימן בכתוב, שימוש באמצעים ספרותיים להבנת הטקסט רק כשהם משפיעים על משמעותו ולא כאמצעי טכני העומד בפני עצמו, אימוץ שיטת "האינטרפרטציה הכוללית" אשר מביאה לידי ביטוי מאמץ שיטתי ורצוף לחשוף את משמעות הטקסט, את לשונו ואת רוחו ועוד. ארנד הצביע גם על השימוש הזהיר שליבוניץ עשתה בהיסטוריה עתיקה, ארכיאולוגיה, גיאוגרפיה של המזרח התיכון וריאליה לצורך הבנת התנ"ך, מתוך הבנת הסכנה הטמונה בהעמדתם במרכז העיסוק המקראי, אשר עלולה להוביל לסטייה מהכתוב עצמו.<sup>33</sup> פריש הציע שבבסיס גישתה של ליבוניץ עמדה התפיסה שלכל פרט ופרט בתורה חשיבות גבוהה ועל המעיינים להתבונן בפרטים, להעמיק בהם ולחפש את משמעותם.<sup>34</sup>

רוזנסון בחן את תפיסתה של ליבוניץ אודות "המרכיב ההיסטורי" בפרשנות, וטען שהיא לא ביקשה להבין את הכתובים ואת פרשנותם על רקע ההקשר ההיסטורי שלהם ולכן לא עסקה במרכיב זה בפרשנותה אלא נטתה לכיוון של פרשנות פסיכולוגיסטית.<sup>35</sup> טויטו טען שבמקרים נקודתיים, ליבוניץ השלימה עם קיומה של השפעת המציאות ההיסטורית על פרשנות מסוימת אך היא עשתה זאת באופן מסויג.<sup>36</sup> גם אונטרמן הצביעה על כך שמרכיבים היסטוריים וגיאוגרפיים לא עמדו במרכז עבודתה של ליבוניץ, אולם היא הציעה הסבר אחר לעובדה זו. לפי אונטרמן, ליבוניץ ראתה בתנ"ך טקסט אלוהי, סמכותי ומחייב, גם אם כי כתוב בשפה אנושית, ועל הקורא והלומד להתמקד בלימוד הטקסט עצמו ולא במרכיבים היסטוריים או גיאוגרפיים.<sup>37</sup> בן ישר הצביע על היבטים פסיכולוגיים וחינוכיים בפרשנותה של ליבוניץ. הוא טען שליבוניץ חשפה היבטים פסיכולוגיים בכתוב ובפרשנות וכן שהיא סיפקה הסברים פסיכולוגיים לפסוקים.<sup>38</sup>

פרנקל אפיינה את שיטתה של ליבוניץ כעשירה ומורכבת הכוללת פשט, מדרש, שימוש בהוגים, חוקרים וסופרים שונים, שבכולם נעזרה כדי לחתור להבנת הכתוב ברגישות יתרה ומכרעת לטקסט המקראי. פרנקל מנתה בין מאפייני עבודתה של ליבוניץ את דחייתה את העיסוק במדעים, במיסטיקה ובכל תופעה המלווה אותה, בחקר העולם הקדמון ("חקירת הלשון והעתיקות") ובמטפיזיקה ("פענוח נסתרות העולם") כמוקדי העיון בלימוד המקרא. אולם פרנקל ציינה שלמרות עמדה זו, ליבוניץ ניצלה את המחקר המדעי המשיק למדעי המקרא ומקורות בתר-מקראיים כדי להבהיר את הכתובים.<sup>39</sup>

לבנסון עמד על פלורליסטיות הפרשנות של ליבוניץ ועל גישתה הציונית-לאומית-יהודית.<sup>40</sup> עמדה זו מעוררת את השאלה האם ליבוניץ הייתה בוחרת להשתמש בכל פרשנות ללא התחשבות במקורו או עמדת מחברו. הכהן בחן שאלה זו וטען שבעיני ליבוניץ, כל פירוש שתוכנו ראוי להבהרת פסוקי המקרא היה כשר וראוי, גם אם הוא נשען על חוכמת זרים ושאינם יהודים.<sup>41</sup>

לאור מאפייני עבודתה כפי שתוארו לעיל, יש לשאול האם ניתן למצוא בעבודתה של ליבוניץ מאפייני פרשנות פשט?

<sup>33</sup> ארנד, תשס"א, עמ' 31-38, 47-48.

<sup>34</sup> פריש, תשס"א, עמ' 314-315.

<sup>35</sup> רוזנסון, תשס"א, עמ' 435-436, 453.

<sup>36</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 247.

<sup>37</sup> אונטרמן 2009, עמ' 416.

<sup>38</sup> בן ישר, תשס"א, עמ' 341.

<sup>39</sup> פרנקל, 2007, עמ' 100, 106, 135-143.

<sup>40</sup> לבנסון, 2011, עמ' 50-55.

<sup>41</sup> הכהן, 2016, עמ' 75.

פרנקל סברה שליבוביץ ביקשה להכריע הכרעות פרשניות לפי פשוטו של מקרא, על סמך הכתוב, שהיה מבחינתה אמת המידה הראשונה במעלה.<sup>42</sup> על תפיסה זו העידה גם ראוכוורגר שטענה שליבוביץ תפסה את תפקידה כמי שהיה עליה להפיק את המשמעות המילולית מהכתוב תוך שימוש בכל האמצעים העומדים לרשותה, לרבות מדרשי הלכה ואגדה, פירושי התורה והתלמוד, פילוסופים שונים, משכילים ופרשני התורה. לפי ראוכוורגר, ליבוביץ סברה שעליה להיות נאמנה לטקסט כפי שהוא נועד להימסר על ידי המחבר: ה' או הנביאים.<sup>43</sup> ידגר טענה כי כשליבוביץ פרשה את הכתובים באופן סדור, היא מעולם לא הוציאה את הכתוב מידי פשוטו.<sup>44</sup>

סימון מצא בפרשנותה של ליבוביץ מאפיינים של פרשנות פשט הבאים לידי ביטוי בקבלה מוחלטת של מרות הטקסט והפגנת משמעת פילולוגית קפדנית.<sup>45</sup> סימון טען עוד כי שיקול הדעת הפרשני של ליבוביץ בהכריעה בין ביאורים חלוקים, מבוסס בעיקר על אמות המידה של הפשט: הישמעות לחוקי הדקדוק והתחביר, רציפות הקשרית, נהירות עלילתית, סבירות במילוי פערים והתאמה לדרכי הסיפר והשירה במקרא ולנורמות הסגנוניות שלו. יחד עם זאת, סימון טען כי ליבוביץ לא הסתפקה בפרשנות הפשט, אלא שילבה בעבודתה פרשנות עשירה ורב משמעית של הכתוב לצד מדרשים. הוא טען עוד שהשילוב בין מדרש לפשט בעבודתה הפרשנית של ליבוביץ, שירת את הלקח המוסרי-חינוכי שאליו חתרה, אבל לא תמיד עמד במבחן המחמיר של דרך הפשט.<sup>46</sup>

גם הכהן בחן את מאפייני עבודתה של ליבוביץ וטען שאת ליבוביץ הניע עקרון פרשני של גילוי ה"אמת" הטמונה בפסוק.<sup>47</sup>

לסיכום, נראה שמתוך המחקר הקיים, ניתן להניח שליבוביץ עסקה בפרשנות מקרא המאופיינת כפשט.

#### מהו פשט בעיני ליבוביץ?

בבואנו לאפיין את שיטת עבודתה של ליבוביץ, ראוי לחפש עדויות לתפיסתה של ליבוביץ עצמה את פרשנות הפשט, אשר עשויות לשפוך אור על הלך הרוח הפרשני שלה. להלן יובאו עיקרי המחקרים בענין זה:

ארנד הציג את עמדתה של ליבוביץ ביחס לפשט כפי שהוא הסיק מתוך היכרותו עמה ועבודתם המשותפת. הוא העיד שליבוביץ שללה את רוב ההגדרות הרווחות בספרות למושג "פשט" כגון "המשמעות הפשוטה", "הטבעית", "האמור בהדיא" או "מה שיש לפנינו". לדבריו, ליבוביץ ראתה בפשט "שכבה חיצונית של הדברים הנראים לעין". ארנד טען עוד, שליבוביץ לא התעניינה בהגדרת המושג "פשוטו של מקרא" אלא בתפקידו של הפרשן כמי שצריך לחתור ולמצוא את פירושו האמיתי והעמוק של הטקסט.<sup>48</sup> גם ידגר אפיינה את תפיסת המושג "פשט" על ידי ליבוביץ וטענה שליבוביץ חתרה לקריאה של הכתובים מתוך התאמה לרוחם ולכוונותיהם. ידגר הציעה עוד שליבוביץ נתנה משקל יתר למכלול היצירה כפי שהיא מתפרשת מתוכה, מכלול המתבטא בשפה, בצורה, בתוכן וברוחם של הדברים.<sup>49</sup> טויטו טען כי ליבוביץ חיפשה אחר

<sup>42</sup> פרנקל, 2007, עמ' 154.

<sup>43</sup> ראוכוורגר, 2000, עמ' 60-61.

<sup>44</sup> ידגר, תשס"ב, עמ' 74.

<sup>45</sup> סימון, תשע"ג, עמ' 118. סימון טען שבעת שליבוביץ עסקה בלימוד התורה היא השתמשה במאפיינים של פרשנות פשט אולם הוא סבר כי בשל מחויבותה וייעודה כמורה ומחנכת, היא לא כתבה פירוש לתורה אלא חיברה ספר ללימוד התורה.

<sup>46</sup> סימון, תשע"ג, עמ' 111-116.

<sup>47</sup> הכהן, 2016, עמ' 75.

<sup>48</sup> ארנד, תשס"א, עמ' 44-47.

<sup>49</sup> ידגר, תשס"א, עמ' 23.

המסר המועבר לקורא מבעד להבנה הפשוטית של הכתוב. לדבריו, עיונה אומנם מבוסס על פשט הכתוב, אך היא הסיקה ממנו מסקנות רוחניות ומוסריות אשר לא הובעו במפורש, ובכך היא גייסה אותו לטובת עמדותיה הדידקטיות. לפיכך, טויטו כינה את גישתה "פשט מגויס". הוא הציע שבעיני ליבוביץ, פשט שנשאר שבוי במשמעות השטחית, הרדודה של הטקסט ואינו מעפיל לרוחו, מחטיא את כוונתו העמוקה של הטקסט.<sup>50</sup> אונטרמן הציעה שליבוביץ עסקה במסע מתמשך אל הבנת פשט הכתוב, חיפשה אחר משמעותו העמוקה והיסודית וראתה בו מקור בלתי נדלה לחידות סמויות שהיה עליה לפענח. לשיטתה של אונטרמן, ליבוביץ סברה שפירוש יכול להיחשב לפשט רק אם הוא מעוגן היטב בטקסט עצמו.<sup>51</sup> כהן הצביע על כך שלליבוביץ היתה תפיסת פשט רחבה אשר התבססה על עקרונות "הביקורת החדשה" והעיון הספרותי. לפי כהן, ליבוביץ סברה שפירוש פשט אכן כפוף למילות הטקסט, אך הוא מהווה תהליך יצירתי ומבוסס המשערות, שמטרתו לייצר משמעות אפשרית אחת של הטקסט ולא חתירה למשמעות בלעדית האמורה לבטא את כוונת המחבר.<sup>52</sup>

### פרשנות רשב"ם ומאפייניה

פירושי רשב"ם ודרכו הפרשנית זכו למחקר ענף ומקיף. להלן ייסקרו המחקרים המרכזיים שעסקו בנושא. סבתו טען כי בבסיס שיטת הפרשנות של רשב"ם עומדת ההנחה שאת התורה יש לפרש רק מתוך דברי הכתוב בלבד, ללא נתונים חוץ מקראיים והמדרש בכללם, אלא אם כן ניתן להסיקם מלשון הכתוב. לכן, הוא הניח שעליו להתייחס בקפדנות לכל מרכיבי הכתוב, לחשוף את כללי הלשון והסגנון של המקרא, ולבאר באמצעותם את הכתוב.<sup>53</sup> מאפיינים וכללים אלה מכונים על ידי רשב"ם "דרך המקראות" ולוקשין טען כי אלו המקרים בהם הפרשן מזהה תופעה נפוצה במקרא אשר לא בהכרח ראויה להסבר מעבר להבנה ש"כך כתבו בתנ"ך!".<sup>54</sup> סבתו עמד על השימוש הנרחב שעשה רשב"ם בעיקרון זה.<sup>55</sup> טויטו הניח כי לרשב"ם הייתה תפיסה מגובשת באשר לשיטתו הפרשנית ונראה שהוא ניסה לגלות את ההיגיון והסדר של המקרא. שיטה זו ניכרה בראייה רחבה ומקיפה שלא הצטמצמה לבירורים פילולוגיים ולביאורים לפסוקים ולפרשיות מצומצמות, אלא חתרה לתאר את כל התורה כולה בהקשר רחב אחד, המורכב מיחידות בעלות שלמות עניינית בפני עצמן.<sup>56</sup> יעקבס טען שרשב"ם כתב את פירושו כאלטרנטיבה לפירושי פשט אחרים בני זמנו, שכן ככל הנראה הוא סבר שהפרשנים הקודמים לו לא הצליחו למצות את פרשנות הפשט ולא הצליחו להגדיר כראוי את ההבדל בין פשט ובין דרש. בנוסף, טען יעקבס כי רשב"ם קיבל את עיקרון רב המובנות והציע פירושי פשט אלטרנטיביים לפירושי הדרש של חז"ל.<sup>57</sup> לרשב"ם הייתה השכלה תורנית, הוא לא למד פילוסופיה אבל היה בעל ידע בתחומי שונים כגון חקלאות, טבע ורפואה. רשב"ם הכיר את הוולגטה והשתמש בלע"זים רבים מהלשון הצרפתית. בנוסף, לרשב"ם היה ידע בתחום הלשון והדקדוק, הוא נעזר במחברת מנחם בן סרוק, הכיר את חיבורו של דונש בן לברט, והוא

<sup>50</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 239, 242.

<sup>51</sup> אונטרמן, 2009, עמ' 489-490.

<sup>52</sup> כהן, 2016-2017, עמ' 11.

<sup>53</sup> סבתו, תשנ"ג, 113-114.

<sup>54</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 135; לוקשין, תשע"ד, א, עמ' יח.

<sup>55</sup> סבתו, תשנ"ג, עמ' 112-115.

<sup>56</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 111.

<sup>57</sup> יעקבס, תשע"ז, עמ' 50-51.

עצמו חיבר ספר דקדוק בשם "ספר דייקות".<sup>58</sup> בשום מקום בפרשנותו אין רמז לכך שהוא עסק בחוכמת הנסתר או בניסיון למצוא בתורה נסתרות בדרך הקבלה.<sup>59</sup>

רשב"ם היה פרשן סיסטמתי, שיטתי, שהשתדל לקבוע כללי פרשנות.<sup>60</sup> המפורסם שבהם הוא "עקרון ההקדמה", אותו טויטו הגדיר כ"מידע שמובא מוקדם, שאין לו חשיבות לעצמו והוא מובא כדי להבהיר ולבסס חלק אחר שיובא בהמשך".<sup>61</sup> יעקבס אפיין את שיטתו של רשב"ם בשימוש בעקרון ההקדמה וכן עמד על היקף התופעה בפירושו.<sup>62</sup> לוקשין הוסיף כי רשב"ם השתמש בפרשנותו בעיקרון זה כדי להדגיש שניתן להבין פרטים במקרא ללא צורך במדרש, אלא בהקשר הכולל של הכתוב.<sup>63</sup> כהן עמד על פרשנות הפשט של רשב"ם כממשיך דרכו הפרשנית של רש"י. הוא מנה חמישה עקרונות מרכזיים בפרשנותו של רשב"ם: שלמות הטקסט המקראי ופירושו ללא אינפורמציה חיצונית, רציונאליות ופירוש האירועים המתוארים במקרא באופן טבעי ולא ניסי, הקשר ספרותי ככלי פרשני, כללי לשון המקרא, ועקרון "דרך ארץ" המביא לידי ביטוי הסברים הגיוניים ומדעיים לתופעות, או התנהגות ראויה ומעודנת המבוססת על חוש מוסרי המבטא את התבונה האנושית.<sup>64</sup> את הכלל הפרשני "דרך ארץ", רוזין אפיין כנטייתו של רשב"ם להבין את "מעשי בני האדם ותחבולותם ואת הקורות אותם [...]".<sup>65</sup> גרינברג עיקרון זה "התנהגותם הטבעית של בני אדם או הרגלי חברה ואומנות שאינם תלויים בנימוס מסוים",<sup>66</sup> וטויטו הוסיף לכך "מנהגי בני האדם, תכונות אישיות, ערכי תרבות, כללים חברתיים, מידות טובות, חוקי הטבע" ועוד.<sup>67</sup> כהן סבר שתפיסתו של רשב"ם כפי שבאה לידי ביטוי ב"דרך ארץ", מצביעה על רגישות היסטורית ומודעות למציאות של הרקע ההיסטורי של המקרא.<sup>68</sup>

#### מהו פשט בעיני רשב"ם?

רשב"ם לא הגדיר מפורשות את תפיסתו בהבנת המושג "פשט".<sup>69</sup> שאלה זו נבחנה על ידי מספר חוקרים, אשר הגדירו, כל אחד בדרכו, את המושג "פשט" לפי רשב"ם. טויטו מנה שלוש משמעויות שונות למושג "פשט" בעיני רשב"ם: הראשונה "פירוש", השנייה "נוסח המקרא" או לשון המקרא והאחרונה "דרך פרשנית רציונאלית". לפי טויטו, רשב"ם סבר שמפני ש"דיברה תורה בלשון בני האדם" יש לפרש את התורה כשם שמפרשים את דברי בני האדם, היינו לפי דקדוק הלשון ותחבירה, לפי ההקשר, לפי הסבירות וההיגיון ולפי כללי הטבע הידועים לנו. טויטו סבר שרשב"ם הניח שיש לתורה דרך קבועה שבה היא נוהגת לתאר מאורעות,

<sup>58</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 46; לוקשין, תשע"ד, א, עמ' ד-ה; כהן, 2021, עמ' 233, טען שרשב"ם ביסס את הידע שלו על שכל ישר ותצפית מדעית בסיסית ולא על ספרות מדעית או פילוסופית. כהן הציע עוד שייתכן שרשב"ם נחשף לידע זה בשיחות עם שכניו הנוצרים שייתכן שכללו אינטלקטואלים שונים.

<sup>59</sup> יפת, תשס"ח, עמ' 230-233, אף טענה שרשב"ם נקט בעמדה אנטי-מיסטית; קמין, 2008, עמ' lxxiv-xxxvi, טענה שרשב"ם הרחיק את קוראיו מתורת הסוד, והדבר ניכר בפירושו לפרשת הבריא.

<sup>60</sup> ארנד, תש"ף, עמ' 148.

<sup>61</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 112-117, 146-158.

<sup>62</sup> יעקבס, תשס"ח, עמ' 451-479.

<sup>63</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' כא-כג.

<sup>64</sup> כהן, 2021, עמ' 230-235.

<sup>65</sup> רוזין, תרמ"ב, עמ' 10, 25.

<sup>66</sup> גרינברג, תשמ"ג, ב, עמ' 78.

<sup>67</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 139-145.

<sup>68</sup> כהן, 2021, עמ' 235.

<sup>69</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 240.

היינו כללים לשוניים, ספרותיים וכיוצא באלה, ועל הפשטן לעמול ולחשוף את "דרך המקראות" כדי להגיע ל"עומק פשוטו של מקרא".<sup>70</sup> לוקשין עמד על החשיבות שראה רשב"ם בהבחנה בין פשט למדרש ויצירת פרשנות שלא תערב בין השיטות. לפי לוקשין, הגדרת הפשט לפי רשב"ם כוללת ביאור המתחשב בכל העובדות שבסיפור המקראי. בנוסף, לוקשין הציג את ההסתמכות על חוקי הדקדוק העברי כתנאי משמעותי נוסף של פרשנות הפשט על פי רשב"ם.<sup>71</sup> יעקבס הצביע, על סמך מכתב פרטי שכתב רשב"ם, על שלושה קריטריונים הנדרשים לפירוש פשט על פי רשב"ם: "דרך ארץ": מנהגים וכללים חברתיים; "חכמת דברי בני האדם": פירוש הגיוני; "פירוש הפסוק": פירוש על פי הקשר הפסוקים.<sup>72</sup> כסלו הצביע על המשמעות הדתית שייחס רשב"ם לפשוטו של מקרא בשל הערך הדתי הנובע מהעיסוק בטקסט מקודש המביא את מילותיו של האל.<sup>73</sup>

### הקשר בין פרשנותה של ליבוביץ לפרשנות רשב"ם

ליבוביץ השתמשה בפירוש רשב"ם, לצד פרשנים רבים אחרים, בבניית מהלכי פרשנותה, ובחמשת ספרי העיונים היא הזכירה אותו כ- 70 פעמים.<sup>74</sup> מבין אזכורים אלה, טויטו סקר את המקרים בהם ליבוביץ הסכימה עם רשב"ם או חלקה עליו. טויטו מצא שבמקרים בהם ליבוביץ חשבה שרשב"ם פירש רק את הרובד הגלוי והשטחי של הכתוב, היא הסתייגה מפירושו, בשל תפיסתה המיוחדת בנוגע למשמעות המושג פשט, שלדעתה היה אמור לחתור להבנת הכוונה הפנימית והעמוקה של הטקסט. לדעת טויטו, ליבוביץ לא שמה לב לנסיבות ההיסטוריות והחברתיות אשר השפיעו על רשב"ם בכתבת פירושו, כגון השפעת הרנסנס של המאה ה-12, והחובה שרשב"ם נטל על עצמו להתמודד עם הנוצרים בוויכוחם הדתי עם היהודים. טויטו סבר שליבוביץ התנגדה לפרשנות רשב"ם במקרים מסוימים שטויטו מצא בהם השפעות של הנסיבות ההיסטוריות והחברתיות. טויטו טען עוד, שליבוביץ אימצה כמה מפירושי התוכנים של רשב"ם, בעיקר כשהפירוש הציג עמדה ערכית וחינוכית, וזאת משום שלדעתו הפן הערכי מהווה את מרכז עיוניה של ליבוביץ.<sup>75</sup>

אמנם טויטו אפיין את יחסה של ליבוביץ לרשב"ם, אולם הוא לא השווה בין פרשנותה של ליבוביץ לזו של רשב"ם. לא זו אף זו: לא מצאתי שום מחקר שעסק בבדיקת קווי דמיון מובהקים בין מאפיינים מסוימים בפרשנותה של ליבוביץ לזו של רשב"ם.

<sup>70</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 30, 99, 240.

<sup>71</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' ט-י.

<sup>72</sup> יעקבס, תשע"ג, א, עמ' 73.

<sup>73</sup> כסלו, תשס"ד, עמ' 236.

<sup>74</sup> בבדיקה שערכתי ב"מפתח המפרשים והמחברים" של חמשת ספרי העיונים, מצאתי שהפרשן השכיח ביותר בחמשת ספרי העיונים של ליבוביץ הוא רש"י, אותו היא מזכירה כ- 700 פעמים, לאחריו רמב"ן עם כ- 390 אזכורים, לאחריו ראב"ע עם כ- 240 אזכורים, רמב"ם כ- 240 אזכורים, ואברבנאל כ- 190 אזכורים. בחינה של רשימת הפרשנים לפי כמות אזכוריהם בעיונים מצביעה על כך שרשב"ם מדורג במקום ה-11 בלבד.

<sup>75</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 238-255.

## מטרת המחקר

ליבוביץ לא ראתה עצמה כפרשנית. מסיבה זו, היא לא תיארה את מטרתה בכתיבת פרשנותה ולא פירטה את הדרכים להשגת מטרה זו, אך העירה עליהם בקצרה מדי פעם בעיוניה השונים.<sup>76</sup> בנוסף, על יצירתה ופרשנותה של ליבוביץ אמנם נכתב לפי הנזכר לעיל, אולם לא מצאתי מחקר המציג אפיון כולל, מתודולוגי ושיטתי של מפעל פרשנותה.<sup>77</sup> השוואת שיטת פרשנותה של ליבוביץ לזו של רשב"ם, עשויה להאיר את עקרונות פרשנותה של ליבוביץ ולהניח את המסד לאפיון כולל ושיטתי של פרשנותה. יושם לב לכך, שעבודה זו אינה עוסקת בהתייחסותה של ליבוביץ לפרשנות רשב"ם או בבחינת השפעתו של רשב"ם על ליבוביץ, אלא בהשוואה בין שני הפרשנים על פי הקריטריונים שיפורטו להלן.

### הקריטריונים להשוואה בין פרשנות רשב"ם לזו של ליבוביץ

על מנת להבין את מטרותיהם של פרשנים ולעמוד על מקורן של עמדות פרשניות שונות, יש לחפש את השפעת הסביבה על הפרשנות שנכתבה. יצחק בער קבע:

הספרות הדתית של כל עם ושל כל תקופה באה לבטא איזה יחס – חיובי או שלילי – אל המציאות ההיסטורית.<sup>78</sup>

לפיכך, חקר פרשנות המקרא היהודית חייב להתנהל על רקע המציאות ההיסטורית שבה חי ופעל הפרשן.<sup>79</sup> על חשיבותה של השפעת המציאות ההיסטורית על הפרשנות שנכתבה, העידו גם ליבוביץ וארנד, בקורס שכתבו על פירוש רש"י לתורה:

כל דיון במפעלם הספרותי של חכמי ישראל שפעלו בימי הביניים – ולא רק בהם – ראוי לו שיערך בזיקה אל הרקע ההיסטורי של תקופתם. יש בכך כדי לתרום להבנה טובה יותר של מגמת הכותבים ושל דרכם. מפרשי המקרא היהודים, אשר פעלו בימי הביניים, הושפעו לעיתים קרובות, בעצם הזדקקותם לבעיות שונות ולעיתים גם בדרך טיפולם בהן, מן הסביבה היהודית והנכרית שבה חיו, פעלו ויצרו. [...] לעתים הייתה זיקתם של מפרשי מקרא יהודים אלה אל סביבתם גדולה [...] ולעתים קטנה [...], אך את עקבותיה אפשר לגלות בבירור.<sup>80</sup>

לפיכך, בעבודה זו, אבחן את השפעות המציאות ההיסטורית בה חיה ליבוביץ על פרשנותה. העובדה כי הן רשב"ם הן ליבוביץ חיו בתקופות רנסנס, במאה ה-12 בצרפת ובתחילת המאה ה-20 בגרמניה בהתאמה, מצביעה על דמיון בין מאפייני התקופות. השוואה בין נסיבות כתיבת שתי הפרשנויות והשפעתן על הפרשנות שכתבו שני הפרשנים, עשויה לשפוך אור על עקרונות פרשנותה של ליבוביץ. לפיכך, מטרתו הראשונה של

<sup>76</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 238.

<sup>77</sup> מבין הספרים המרכזיים אשר נכתבו על שיטתה של ליבוביץ ניתן למנות את פרנקל, 2007, אשר אפיינה מרכיבים מסוימים בפרשנותה של ליבוביץ לרבות בעבודתה הדידקטית; דויטש, 2008, אשר סקרה את מהלך חייה של ליבוביץ ועמדה על מרכיבים מסוימים בעבודתה הפרשנית והדידקטית; אונטרמן, 2009, סקרה אף היא את מהלך חייה של ליבוביץ, אפיינה מרכיבים מסוימים בשיטת הוראתה ובפרשנותה, לצד אמונותיה ודעותיה של ליבוביץ. בנוסף לאלה, מחקרים שונים בחנו היבטים שונים בעבודתה הפרשנית והדידקטית של ליבוביץ כדוגמת שלושת מחקריו של פריש: על "מבנה החזרה" אצל נחמה (תשס"א), "המילה המנחה" אצל נחמה (תשע"ח), ועמדתה של נחמה בעניין סוגיית חטאי גדולי האומה (תשפ"ב). נראה לי, שבשל גדולתה האישית והפדגוגית של ליבוביץ, ובשל הספק שהוטל לאורך השנים בהיותה פרשנית מקרא, מרבית הספרות שנכתבה אודותיה התמקדה בתיאור גישות פדגוגיות-דידקטיות בעבודתה של ליבוביץ, בעמידה על אמונותיה ודעותיה, ובתיאור אישיותה הנערצת, ומיעוטה של הספרות שנכתבה אודותיה עסקה בנושאים הקשורים בעבודתה הפרשנית.

<sup>78</sup> בער, ת"ש, עמ' 2.

<sup>79</sup> טויטו, תשע"ד, עמ' 103.

<sup>80</sup> ליבוביץ וארנד, תש"ן, כרך שני, עמ' 499.



מחקר זה, היא לבחון ולהשוות בין הרקע התקופתי לכתובת פרשנות של רשב"ם לבין הרקע התקופתי לכתובת פרשנותה של ליבוביץ, כפי שבאו לידי ביטוי במאפיינים התרבותיים והרוחניים של התקופות בהן חיו ופעלו הפרשנים, ולהצביע על השפעת תקופות אלו על פרשנותם של השניים. הדבר יאפשר לעמוד על מקורן של עמדות פרשניות שונות המובעות בפרשנותה של ליבוביץ וכן להצביע על הסיבות שהניעו את ליבוביץ לבחור בשיטת ה"פשט".

טויטו הציע לחוקר פרשנות שלא להביע דעה אישית על ערכו של מושא מחקרו. הוא טען שאין זה מתפקידו של החוקר לבוא עם מערכת מוכנה מראש של עקרונות פרשניים ולהעריך לפיה פירוש כלשהו. לדעתו, הערכת פירוש צריכה להתנהל על דעת השקפתו המתודולוגית של הפרשן הנחקר. לפיכך, המשימה העיקרית בלימוד פרשנות היא להבין את האמצעים הפרשניים שבהם השתמשו פרשנים כדי לפרש את הכתוב.<sup>81</sup> לדעתי, בירור האמצעים ועקרונות הפרשנות של ליבוביץ הוא נושא שנחקר מעט, והוא בעל חשיבות רבה לבירור המתודולוגיה הפרשנית של ליבוביץ. לפיכך, מטרתו השנייה של מחקר זה היא לבחון את יישומם של עקרונות הפרשנות של רשב"ם וליבוביץ בפירושיהם, ולהשוות בין הדרך בה יושמו עקרונות אלה בפרשנותם של שני הפרשנים. יש לציין שמפאת קוצר יריעתה של עבודה זו, לא אעמוד על כלל מאפייני פרשנותה של ליבוביץ, אלא אתמקד באלה שיעלו מתוך ההשוואה בין פרשנותה, לבין זו של רשב"ם.

מסקנות שיעלו מתוך מחקר זה יאירו את המתודולוגיה הפרשנית של ליבוביץ, בהיעדרה של אמירה ברורה של ליבוביץ על כך. בכך, מחקר זה עשוי לתרום למימוש קריאתו של פריש:

ראוי להיכתב ספר אשר יתאר את שיטתה של המורה הגדולה ואת תרומתה לפרשנות המקרא ולחקר

הספרותי של המקרא.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> טויטו, תשע"ד, עמ' 102-104.

<sup>82</sup> פריש, תשס"א, עמ' 323.

## שיטת המחקר

לצורך בחינת הרקע ההיסטורי-תרבותי לפעילותם של שני הפרשנים, מחקר זה ישען על ספרות מחקרית המתארת את מאפייני חיי התרבות והרוח בתקופות חייהם של הפרשנים. בחינת השפעת התקופה על פרשנותם של רשב"ם וליבוביץ, תיערך על ידי עיון בדוגמאות מפירוש רשב"ם לתורה ובדוגמאות מתוך חמשת ספרי העיונים של ליבוביץ. בחינת יישום עקרונות הפרשנות של שני הפרשנים, מחייבת בירור של השקפתם המתודולוגית, אולם, חיפוש אחר השקפה כזו מעלה שלעיתים עקרונות אלה מוצהרים על ידי הפרשן עצמו ולעיתים הם רמוזים בלבד. לעיתים הם מודעים לפרשן, ולעיתים הם אינם מודעים לו, והוא נוהג על פיהם בדרך אינטואיטיבית.<sup>83</sup> רשב"ם לא כתב הקדמה לפירושו, אולם ניתן לעמוד על עקרונותיו הפרשניים מתוך היגדים מתודולוגיים ששילב בפירושו. ליבוביץ, שכאמור לא ראתה עצמה כפרשנית, לא הגדירה את עקרונותיה הפרשניים וייתכן שכלל לא הייתה מודעת להם, ונהגה בדרך אינטואיטיבית. יחד עם זאת, ניתן למצוא בעיונה ובכתביה רמזים לדרך הפרשנית אותה התוותה. להלן אציג את עקרונות הפרשנות העולים מתוך ההיגדים של רשב"ם ורמזיה של ליבוביץ.

על עקרונותיו הפרשניים של רשב"ם ניתן ללמוד מתוך קטע שנמצא על ידי סוקולוב לפני כ- 30 שנה ושהוגדר על ידו כחלק החותם את פירוש רשב"ם לתורה ומתפלמס עם קודמיו.<sup>84</sup> יעקבס פסל את האפשרות שקטע זה הוא חלק מפירוש רשב"ם או סיום פירושו לתורה, וזאת על ידי מספר נימוקים.<sup>85</sup> ראשית, יעקבס קבע שבמקרים בהם רשב"ם הזכיר את רש"י בפירושו לתורה, הוא הזכירו מתוך כבוד והערכה מרובים. אולם בקטע האמור, רשב"ם הזכיר את רש"י בצמוד לכינויים קשים כמו "הדיוט וכסיל" ולכן יעקבס סבר שקשה להניח שרשב"ם בחר לסיים את פירושו לתורה בעימות ישיר עם רש"י. נימוק שני שהציג יעקבס הוא מיקומו של הקטע: כל היגדיו המתודולוגיים של רשב"ם בפירושו לתורה נמצאים בראשי פרשות או עניינים.<sup>86</sup> בשום מקום לא כתב רשב"ם סיכומים מתודולוגיים, ולכן יעקבס הניח שגם בסיום פירושו לתורה, רשב"ם לא כתב "אפילוג". נימוק נוסף שהציג יעקבס מצביע על כך שבקטע האמור רשב"ם שילב דיון ארוך בפסוק מספר איוב, בניגוד לדרכו שלא לפרש באריכות קטעים מהנ"ך במסגרת פירושו לתורה. הנימוק האחרון שהציג יעקבס נוגע לצורת ההעתיקה: בין סיום פירושו של רשב"ם לדברים לד לבין הקטע האמור יש רווח, דבר המצביע על חוסר אחידות בין סיום הפירוש לקטע. בנוסף, הקטע נפתח באות רבתי, סימן המרמז לפתיחת עניין חדש. לאור נימוקים אלה, יעקבס קבע שהקטע האמור אינו שייך לפירוש רשב"ם לתורה אלא הוא למעשה קטע מתוך תכתובת פרטית בין רשב"ם ובין אחד מתלמידיו, אשר שאל אותו במה עדיף פירוש הפשט של רשב"ם על זה של אחרים. בתשובתו לשואל, רשב"ם פירט את שלושת העקרונות העומדים לדעתו בבסיס פירושי הפשט שלו תוך שהוא מתפלמס עם פירושי פשט קודמים:<sup>87</sup>

אם יראו הרואים פירושים קדומים שנוטים לצד פשט אחר בעניינים אחרים, יתנו לב כי אינם דרך ארץ לפי חכמת דברי בני אדם, או כפירוש הפסוק. אינו כן, ואינו יכול לפרש כל כך ולפרש טעמי הקושיות אלא מעט מזער, כי לא יכיל דיו וקולמוס וקלף להספיק.

<sup>83</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 111.

<sup>84</sup> סוקולוב, תשמ"ד, עמ' 74. קטע זה חסר בדפוסים וגם במהדורת רוזין, והוא נמצא על ידי סוקולוב בעמוד האחרון של כ"י אוקספורד, ספריית הבודליאן, אופ' 34 (נובאואר 186), דף 116 ע"ב.

<sup>85</sup> יעקבס, תשע"ג א, עמ' 65-71.

<sup>86</sup> יעקבס, תשע"ג א, עמ' 69. יעקבס הצביע על כך שהיגדיו העקרוניים של רשב"ם נמצאים בתחילת פירושו לתורה (בר' א, ב), בראש פרשת ויגש (בר' לז, ב), בראש פרשת משפטים (שמ' כא), בתחילת ספר ויקרא ובתחילת פרשת נגעים (וי' יג, ב).

<sup>87</sup> טויטו תשס"ג, עמ' 75-76, 106-109.

רשב"ם טען כי הפירושים הקדומים (להלן יתברר שככל הנראה הכוונה בין השאר לפירושי רש"י) אינם פשט, משום שלא השתמשו בשיטות פרשנות פשט, והוא הציג את הקריטריונים שלדעתו חסרים באותם "פירושים קדומים". מתוך כך, ניתן ללמוד מהם הקריטריונים שהוא ראה לפירוש פשט: 88:

א. "דרך ארץ": למונח זה רשב"ם ייחס משמעויות שונות עליהן נעמוד בהמשך עבודה זו. 89

ב. "חכמת דברי בני האדם": פירוש הגיוני. 90

ג. "פירוש הפסוק": פירוש על פי הקשר הפסוקים: ביאור הפסוק המתפרש בתוך המשמעות הכללית של הקטע המפורש. 91

לפיכך, לתפיסתו של רשב"ם לפרשן מספר תפקידים: לחשוף את הנוהג הנפוץ והמרומז בפסוקים, להפעיל את כללי ההיגיון ולבחון את רציונאליות ההתרחשות המבוארת ולבחון את הפסוקים בתוך הקשרם הכולל. 92 כדי לבסס את דבריו באותו מכתב, רשב"ם הביא שתי דוגמאות לפירושים שהוא פסל כפשט, והוא השתמש בקריטריונים שהציע לפירוש פשט כדי לדחותם. דוגמה ראשונה הביא מתוך פירוש רש"י לדברים כ, יט, פירוש אותו הוא כינה "הבל", ואת המקבל אותו כינה "הדיוט וכסיל". 93 לאחר שתיאר את חוסר ההיגיון בפירוש רש"י לפסוק, רשב"ם פסק:

ואני פירשתיו יפה לפי הפסוקים ולפי דרך ארץ.

במשפט זה, רשב"ם הציג באופן מפורש שניים מתוך שלושת הקריטריונים שלדעתו מספקים לפירוש תוקף פשטי: "לפי הפסוקים" ו-"דרך ארץ". 94 הדוגמה השנייה שהביא רשב"ם באותו מכתב, מתייחסת לפירוש רש"י לאיוב ה, ו. גם אותו הוא פסל והציע לו פירוש חלופי, אותו הוא סיכם כך:

הרי פירושו לפי הפסוקים שלמעלה ודרך ארץ ודבר חכמה.

במשפט זה, רשב"ם עמד על שלושת הקריטריונים לפירוש פשט בעיניו: "לפי הפסוקים שלמעלה"; "דרך ארץ" ו"דבר חכמה".

לפיכך, במכתב שככל הנראה יועד לאחד מתלמידיו, רשב"ם קיים פולמוס עם פירושי פשט אחרים, והציג בדרך אגב אך בצורה מפורשת, את עקרונות פרשנותו הפשטית. הוא עשה זאת שלוש פעמים: פעם אחת על דרך השלילה, כשפסל את "הפירושים הקדומים" ופעמיים באופן חיובי כשהציג את פירושו-הוא כנגד פירושי

88 טויטו, תשס"ג, עמ' 76; יעקבס, תשע"ג א, עמ' 73.

89 טויטו, תשס"ג, עמ' 136-137. ראו פירוט המשמעויות השונות שייחס רשב"ם למונח "דרך ארץ" להלן עמ' 65-69.

90 יעקבס, תשע"ג א, עמ' 73-80. הצעתו של יעקבס עומדת בניגוד להצעתו של טויטו, תשס"ג, עמ' 106-109 אשר קבע כי בדבריו "חכמת דברי בני האדם", רשב"ם התכוון למקרים בהם הכתוב מבטא שתי רמות משמעות, גלויה וסמויה, ועל הפרשן לחדור מבעד לנאמר בטקסט ולחשוף את הכוונה העמוקה הטמונה ברובד הגלוי. יעקבס שלל טענה זו שכן לדעתו, תפיסה זו נוגדת לחלוטין את עקרונות הפשט של רשב"ם. יעקבס הציע שהכוונה לפירוש הגיוני, וראו יעקבס, שם, עמ' 73 הערה 32. לדעתי, הצעתו של יעקבס מתיישבת עם עקרונותיו הפרשניים של רשב"ם ולכן אלך לאורה ואתייחס ל"חכמת דברי בני האדם" כפירוש הגיוני.

91 טויטו, תשס"ג, עמ' 106-109; יעקבס, תשע"ג א, עמ' 73, 75, 79-78.

92 טויטו, תשס"ג, עמ' 136-137. נראה ששלושת הקריטריונים האלה נתפסו על ידי רשב"ם כבסיס פרשנות הפשט שלו אולם חשוב לזכור כי הם עומדים לצד עקרונות נוספים בפרשנותו כגון פירוש על פי הדקדוק ופרשנות פנים מקראית. ראו יעקבס, תשע"ג א, עמ' 80, הערות 45-46.

93 על נימוקי רשב"ם לפסילת פירוש רש"י לדב' כ, יט, ראו להלן עמ' 84-85. כהן, 2021, עמ' 220 טען כי סגנונו החרף של רשב"ם במקרה זה מעורר דמיון לשפה שאפיינה את הלימוד האינטלקטואלי הנוצרי.

94 יעקבס, תשע"ג א, עמ' 80 סבר שהמילה "יפה" באותו היגד של רשב"ם מעידה על פירוש הגיוני, אולם נראה לי שיייתכן שהכוונה היא לפירוש המתאים לשיטת הפשט כפי שרשב"ם תפס אותה. לפיכך, נראה לי שרשב"ם הציע באותו היגד שהוא פירש בשיטת פשט, לפי שני הקריטריונים המפורשים שציין.

רש"י. לפיכך, ניתן להניח ששלושת הקריטריונים הללו הם אלו שנחשבו בעיני רשב"ם כעמודי התווך של פרשנות הפשט שלו.<sup>95</sup>

כאמור לעיל, לעומת רשב"ם, ליבוביץ לא הציגה את עקרונות פרשנותה באופן מפורש, אולם על תפיסתה הפרשנית ניתן ללמוד מתוך דבריה הבאים, אשר נועדו להנחות מורים בהוראת פרשני התורה:

ואם ישאל התלמיד [...] "מה קרה שם באמת" [...] יענה המורה, שאין אנו יכולים לדעת זאת, כי לא היינו שם, וגם רב ושמואל ורש"י והראב"ע לא היו שם – אין לנו אלא מה שכתוב בתורה ויש נימוקים כבדי משקל – בטקסט, בהקשר, בסגנון, בהגיון הדברים – לכל אחת מן ההשערות של פרשנינו, ואותם – את הנימוקים לפירושיהם – עלינו להבין. ובזה נחנך אותם ללימוד תורה אמיתי, נכניסם לקהל לומדי תורה.<sup>96</sup>

ליבוביץ מנתה את הכלים העומדים לרשות לומד התורה: עיון בטקסט עצמו, בחינת הפסוקים בהקשרם, בחינת סגנון הכתיבה ולבסוף בדיקה של רציונאליות ההתרחשות המתוארת בטקסט. נקל להבחין שליבוביץ עומדת על שניים מתוך שלושת הקריטריונים שטבע רשב"ם לפירוש פשט: הקשר הפסוקים והגיוניות הפירוש. העיקרון "דרך ארץ" אינו מופיע בדבריה.

מחקר זה יבחן את יישומם של שלושת הקריטריונים שהוצגו על ידי רשב"ם לפרשנות פשט, בפרשנותם של שני הפרשנים. תחילה, יוצג יישומם של העקרונות בפרשנות רשב"ם על ידי מספר דוגמאות מתוך פרשנותו, ולאחר מכן יוצג יישומם של אותם עקרונות בפרשנותה של ליבוביץ על ידי מספר דוגמאות מתוך ספרי העיונים של ליבוביץ.<sup>97</sup> יושם לב לכך שספרים אלה, אינם מביאים פירוש "על הסדר" אלא הם עוסקים בסוגיות נבחרות בלבד מתוך פרשות השבוע אותן ליבוביץ בחרה לפרש, והם כוללים עמדות פרשניות מקוריות של ליבוביץ. בכל עיון, ליבוביץ הציגה מהלכים פרשניים ארוכים וסדורים: תחילה, היא בחרה שאלה העולה מתוך הטקסט, בהמשך היא סקרה את התשובות הפרשניות שניתנו בעבר לשאלה זו, ושנראו לה רלוונטיות לרעיון ולמסר הפרשני אליו היא חתרה, היא קיבלה או דחתה את התשובה או הציגה הסבר עצמאי משלה לתשובות אלה, ולבסוף, במרבית המקרים, היא הציגה הכרעה פרשנית לשאלת העיון. ספרי העיונים ישמשו לצורך הבאת דוגמאות לאורך מחקר זה, ועל פי הצורך ייעשה שימוש גם בכתבים ופרסומים שונים של ליבוביץ ואודותיה, ובכלל זה:

- א. עדויות תלמידיה של ליבוביץ על מהלכי פרשנות אותם הציגה בשיעוריה.
- ב. עמדותיה של ליבוביץ כפי שנכתבו בכתבים, תכתובות ופרסומים שונים שנמצאו בעיזבונה.
- ג. ספרי לימוד שליבוביץ חיברה המעידים על דעותיה, תפיסת עולמה ומניעה בהכרעות פרשניות שונות.
- ד. "גליונות לעיון בפרשת השבוע" תש"ב - תשל"א, בהם ליבוביץ עסקה במספר מצומצם של שאלות הנוגעות לפרשת השבוע.
- ה. "עלוני הדרכה להוראת פרשת השבוע ע"פ הגליונות של נחמה ליבוביץ": ליבוביץ לא השאירה לנו "מחווין" המפרט את התשובות לשאלות שבגליונות, אולם החל משנת תשט"ו היא כתבה "עלוני הדרכה להוראת פרשת השבוע ע"פ הגליונות של נחמה ליבוביץ" שנועדו להדריך את הלומדים ולספק למורים כלים להוראה בעזרת הגליונות. בעלונים אלה, ליבוביץ סיפקה את התשובות לשאלות שבגליון, ומהם ניתן לדלות מידע על תפיסותיה הפרשניות.

<sup>95</sup> יעקבס, תשע"ג א, עמ' 73-80.

<sup>96</sup> ליבוביץ, תשס"ג, עמ' 10.

<sup>97</sup> המובאות מפירוש רשב"ם בעבודה זו מתבססות על מהדורת מקראות גדולות הכתר באתר:

<https://www.mgketer.org/>

לבסוף, מחקר זה ישאף לממש את הצעתה של ליבוביץ :

הבא לנתח או לפרש יצירה ספרותית, שתי סכנות עיקריות אורבות לו : הראשונה היא, שהמנתח ידבר על עצמו ולא על הטקסט [...] במקום לפתח את הטקסט במפולש לעיני הקורא הלא למוד, אשר עיניו טחו לראות את אשר בטקסט, העמיד הפרשן את עצמו ואת חווייתו (אולי : את התלהבותו) כחציצה בין הטקסט ובין הקורא. ובמקום להשמיע לאזני הקורא כל לחש וכל מנגינה שבטקסט, הוא השתיק את קולו של הטקסט על ידי הדקלום שלו עצמו, הטביע את דברי הכתוב בים של מליצותיו הוא. [...] הסכנה השנייה : במקום להראות את אשר בטקסט הפרשן מפשיט מן הטקסט את אשר לא נאמר : השקפות, אמונות ודעות, מוסר השכל שניתן להסיק מן הטקסט יש להביאם רק בצמידות לטקסט, דהיינו בשימך את האצבע על המלה, על הפסוק, על המבנה, אשר בהם הוא מתבצע, מתגשם "הרעיון", "השקפת העולם". [...]

לפי דעתי אפשר לסכם את כל העשייה של פרשנות או של ניתוח ספרותי בשתי דרישות : יש להורות באצבע על היש בטקסט, על הלשון, על צירופי המלים, על הסדר, על עשרת בני המן, ובפשטות יתר. שהרי לא את דברו צריך המפרש להשמיע אלא את הטקסט. [...] ואילו שנית – וכאן התפקיד הקשה הדורש זהירות יתר – עליו לנסות לתת אינטרפרטציה לתופעות אלה. להסביר מהו ערכם הפונקציונאלי בתוך הכלל כולו. [...] יש בעשייה זו – בניגוד לראשונה – פתח לסוביקטיביות של הפרשן. אך הוא יזהר ממנה ע"י שלא יפרש את התופעה במבודד אלא מתוך שילובה והשתלבותה עם כל שאר התופעות ועם הכלל כולו.<sup>98</sup>

מחקר זה ישאף להיצמד לטקסטים שייבחנו, להישמר משתי הסכנות שליבוביץ הזהירה מפניהם ולנסח את המסקנות והממצאים בענווה ובפשטות.

---

<sup>98</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 617. מתוך טיוטה של ביקורת ספר שליבוביץ כתבה ולא פורסמה. ההדגשה במקור.

## הרקע ההיסטורי-תרבותי לצמיחת פרשנות רשב"ם וליבוביץ והשפעתו עליהם

### רשב"ם: תקופת הרנסנס בצפון צרפת במאה ה-12

כאמור לעיל, רשב"ם חי ופעל בצפון צרפת במאה ה-12.<sup>99</sup> תקופת פעילותו נכללת בתקופת ימי הביניים, הכוללת את המאות ה-6-15, ושמה ניתן לה לאור שתי התקופות התחומות אותה: העולם העתיק שלפני ימי הביניים, והעולם החדש שלאחריהם. בתוך תקופה זו, המאה ה-12 מובחנת כחטיבה נפרדת ומאופיינת כ"תקופה של רנסנס".<sup>100</sup> משמעותו של המושג "רנסנס" הוא "תחייה", במובן של שיבה אל ההישגים הגדולים של העבר, אך מובנו הרחב והמלא של המושג מבטא "חידוש". בתקופת הרנסנס של המאה ה-12 אירופה התמלאה בתחושות התחדשות יצירתית במכלול תחומי התרבות והאמנות, בהם גם לימוד המקרא ופרשנותו.<sup>101</sup> נראה שהתחדשות זו התאפשרה הודות לפתיחות תרבותית ודתית אשר הייתה נחלתם של ההמונים, וגם של רבים מן המנהיגים הדתיים. הכנסייה הנוצרית "נפתחה" להמונים ובתי הספר שליד הקתדראלות התמלאו תלמידים צעירים וסקרנים אשר ביקשו לרכוש השכלה כללית.<sup>102</sup> הידע שהפך נגיש, נחקר ועוצב מחדש עם הידע החדש שנוצר.<sup>103</sup> היסוד העיקרי בהתפתחות התרבותית באירופה הנוצרית באותה תקופה היה המקום החשוב של התבונה והרציונליזם בפעילות האינטלקטואלית. בעקבותיו, החל עיון חופשי יותר בכתובים שבמקרא, באוונגליונים ואף בכמה מעקרונות האמונה. התבונה והפתיחות הדתית הביאו לפתיחות גדולה יותר בתחומים שונים: הוחל חיפוש אחר חוקיות הטבע מבלי למצוא בכך סתירה בכללי האמונה, גברה התודעה ההיסטורית אשר הובילה לעיסוק מדעי בהיסטוריה מתוך ניסיונות להבין ולתאר את הכיוון של התהליך ההיסטורי הכלל-אנושי. בנוסף, חל שינוי משמעותי בלימוד המקרא, שנעשה ביקורתי יותר. המקרא נתפס כספר היסטוריה והספרות ההיסטוריוגרפית המקראית נלמדה מחדש באינטנסיביות. זאת נוסף לעצמאות הולכת וגוברת בפעולתם של מפרשי המקרא. תופעה זו בלטה במיוחד באסכולה שהתפתחה במנזר סנט-ויקטור בפאריס, שהקדישה מקום חשוב לפרשנות המילולית של המקרא.<sup>104</sup>

הבעיה היסודית שהעסיקה את אנשי הרוח באותה תקופה, הייתה חיפוש היחס הנכון שבין סמכות המסורת לבין סמכות התבונה האנושית והדבר בא לידי ביטוי בתחומים רבים.<sup>105</sup> הפתיחות הובילה להתעניינות במתרחש בעולם, ביטחון עצמי וחוסר התבטלות כלפי הדורות הקודמים.<sup>106</sup> בתי הספר הכנסייתיים שפרחו באותה תקופה, מיסדו תוכנית לימודים דו שלבית. תחילה, נלמדו מקצועות ה-Trivium שכללו דקדוק, היגיון ורטוריקה; מאוחר יותר נלמדו מקצועות ה-Quadrivium שכללו חשבון, הנדסה, מוסיקה ותכונה.<sup>107</sup> לימודי הדקדוק שהוזנחו בעבר, חזרו לראש תוכנית הלימודים. הם לא נתפסו כלימוד חוקי הלשון בלבד אלא הביאו לידי ביטוי דיסציפלינת ידע שלימה.<sup>108</sup> העיון הרציונאלי היה מאבני

<sup>99</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' א.

<sup>100</sup> טויטו, תשמ"ב, עמ' 54-55.

<sup>101</sup> לימור, תשנ"ח, עמ' 59-63 וכן בנסון וקונסטבל, 1982, עמ' XXIX.

<sup>102</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 21-22.

<sup>103</sup> בנסון וקונסטבל, 1982, עמ' XXIX.

<sup>104</sup> גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 473; טויטו, תשס"ג, עמ' 22-23.

<sup>105</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 22-23.

<sup>106</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' ד-ה.

<sup>107</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 23-24. ב"תכונה", הכוונה היא למדע האסטרונומיה.

<sup>108</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 23-24.

היסוד של האווירה האינטלקטואלית-תרבותית החדשה של הרנסנס ובדיקת המשמעות המילולית של הכתובים תפסה מקום חשוב בפעילות הרוחנית והספרותית של אותה תקופה. ניתן לסכם את מאפייני תקופת הרנסנס של המאה ה-12 בפתיחות שהובילה להתפתחות תרבותית כתוצאה מפעילות אינטלקטואלית רבה שהתבססה על תבונה ורציונאליות.<sup>109</sup>

### פרשנות המקרא במאה ה-12

הפריחה התרבותית כתוצאה מהרנסנס של המאה ה-12 באה לידי ביטוי גם בלימודי המקרא. הרוח הרעננה של התקופה הולידה עיון מחודש בכתבי הקודש, שכלול דרכי העיון וההוראה ואף פרשנות מקרא חדשה. חיפוש האיזון בין סמכות הפרשנות המסורתית לבין מבט ביקורתי על פרשנות זו, הוביל לדרך פרשנות עצמאית וחדשה, אשר הביאה לידי ביטוי את מאפייני התקופה: שיבה אל הפרשנים במקורות הקלאסיים העתיקים של אבות הכנסייה תוך התבוננות ביקורתית מלאת תעוזה, והבלטת רעיונות המבוססים על פרשנות מילולית. הפרשנות ה"רוחנית" המשיכה לתפוס מקום מכובד, אך מתוך הבחנה ברורה בינה לבין הפרשנות המילולית, אשר נתפסה כסימן ראשון ושלב הכרחי בדרך להבנת המשמעות הרוחנית. מגמות חדשות אלה בפרשנות, הולידו את הצורך להרהר גם בעקרונות הפרשנות עצמה, דבר שבא לידי ביטוי בכתיבת הערות על דרכי הפרשנות על ידי פרשנים רבים באותה התקופה.<sup>110</sup>

המקור האלוהי של המקרא ואמיתות המסופר בו עמדו בבסיסה של כל פרשנות שנכתבה. השימוש בידע של "המקצועות החופשיים", המדעים השונים, ככלי לפרשנות המקרא עמד במחלוקת: חלק מן הפרשנים סברו כי מדעי ה-Trivium יכולים לסייע לפירוש המשמעות המילולית של הכתוב ומדעי ה-Quadrivium יכולים לסייע בהבנת המשמעות האלגורית של הכתוב. לעומת זאת, אחרים סברו כי אין להשתמש בכללים של המדע החילוני, כולל כללי הדקדוק, להסבר כתבי הקודש אלא יש להשתמש במקרא עצמו כדי לפרש קטעים סתומים וכן לברר את כוונת מחבר הספר, מטרת כתיבת הספר ודרכו.<sup>111</sup>

גורם משמעותי נוסף אשר השפיע רבות על פרשנות המאה ה-12 הוא הוויכוח הדתי בין הנוצרים ליהודים. וויכוחים אלה התקיימו החל מקיומה של הנצרות והם הפכו שכיחים יותר החל מהמאה ה-9 במסגרת המאמצים של הנוצרים להביא את היהודים להמיר את דתם.<sup>112</sup> הנצרות ביקשה לבסס את עמדתה על המקרא ולכן היריבות האינטלקטואלית הנוצרית-יהודית באה לידי ביטוי מובהק בפרשנות המקרא. ליבת הוויכוח עסקה בשאלה מי מבין שתי הדתות מקיים את רצון ה' כפי שהוא בא לידי ביטוי במקרא? מיהו "ישראל האמיתי"?<sup>113</sup> הוויכוחים הללו הובילו למגע הדוק וקשרים בין חכמי ישראל לבין מלומדים נוצרים, וכתוצאה מקשרים אלה, הכירה כל חברה את הפעילות האינטלקטואלית שהתקיימה בחברה האחרת, ובמיוחד בתחום פרשנות המקרא. נראה, שהיה מגע קרוב בין חכמי ישראל בצפון צרפת לבין האסכולה הוויקטוריאנית ואף הייתה השפעה הדדית בין שניהם. השפעה זו הביאה להתפתחות מקבילה בשיטת פרשנות המקרא היהודית לזו הנוצרית באותה התקופה. נראה שהשפעה הדדית זו התאפשרה הודות לסקרנות ולפתיחות שאפיינו את התקופה.<sup>114</sup>

עד ראשית המאה ה-11 הוויכוחים בין הנוצרים ליהודים התנהלו על יסוד מתודת הדרש, והם היו בעיקרם תוכניים ולא מתודיים. אולם, הרנסנס השפיע גם על דרך ניהול הוויכוח שהחל לכלול גם השגות מתודולוגיות.

<sup>109</sup> גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 473.

<sup>110</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 24-25; לוקשין, 2004, עמ' 23.

<sup>111</sup> טויטו, תשמ"ב, עמ' 58; כהן, 2021, עמ' 209.

<sup>112</sup> גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 477.

<sup>113</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 34-35.

<sup>114</sup> סמולי, 1989, עמ' 127, 156, 165-166; גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 473-474; לימור, תשנ"ח, כרך ד' עמ' 35-63.

הצורך למצוא יחס מתאים בין סמכות ההיגיון לבין סמכות המסורת, ניכר גם בוויכוחים הדתיים בהם נדרש להמציא לא רק ראיות מן הכתובים אלא גם להסתמך על ההיגיון. שני היסודות הללו, סמכות, Auctoritas, והיגיון, Ratio, הפכו ליסוד שיטת הוויכוחים. במשך הזמן, ניזונו שתי הדרכים זו מזו והעיון בכתובים נעשה בדרך רציונאלית. הנצרות, שפיתחה עד אז פרשנות מקראית "רוחנית" נדרשה להוכיח את דרכה גם באמצעות פרשנות רציונאלית, ובכך, נפתחה הדרך לפריחת הפשט.<sup>115</sup>

## פרשנות הפשט בצפון צרפת במאה ה-12

ההתפתחות המקבילה בשיטת הפרשנות היהודית והנוצרית הובילה לפריחת הפרשנות הפשטית למקרא בצרפת באותה העת גם בקרב נוצרים וגם בקרב יהודים. בקרב שתי הפרשנויות ניכרות השפעותיו של העיון הרציונאלי במקרא מאמצע המאה ה-11, הגעה אל שיאים פרשניים במאה ה-12, ולבסוף דעיכה פרשנית לקראת סוף המאה הזו. ניתן למצוא דמיון בין מאפייני הפרשנות היהודית והנוצרית בפרט בהתרחקות מן הדרש והחתיירה אל הפירוש על פי הפשט, וכן בעיסוק בצד הפילולוגי והעדפת הניתוח הלשוני בפירוש הכתובים. גם בסוגי הפירושים ניתן למצוא דמיון בין יהודים לנוצרים: הפרשנות הנוצרית כללה שלושה סוגי הסברים: ה-Sensa הוא הסבר דקדוקי; ה-Littera היא המשמעות המתקבלת בקריאה ראשונה על יסוד ההסבר הדקדוקי; לבסוף, ה-Sententia היא הבנה עמוקה של מחשבת המחבר. ניתן למצוא דמיון לסוגי פירושים אלה גם בקרב הפרשנות היהודית, וזאת ב"ספרי פתרונות" אשר הציעו פירוש למילים ולצורות דקדוקיות, המקבילים להסבר ה-Sensa; "פירוש" אשר הביא את המשמעות המתקבלת מקריאה ראשונה של הכתוב ומקביל להסבר ה-Littera; ולבסוף, ב"נימוקים" אשר נראה שהביאו את קובץ ביאוריו והכרעותיו של הפרשן והוא מקביל להסבר ה-Sententia. סביר להניח כי הדמיון בין הפרשנות היהודית לנוצרית נובע מהשפעת ה"רוח הכללית" של התקופה וניתן לשער כי היו השפעות הדדיות בין שתי הפרשנויות. גם בתחום לימודי המקרא ניתן למצוא דמיון בין נוצרים ויהודים באותה התקופה במרכיבים כגון העמדת העיון בטקסט הכתוב במרכז פעולת ההוראה, פיתוח לימוד באמצעות שאילת שאלות בכלל ובין תלמידים בפרט, חיפוש אחר נוסחאות מדויקות של כתבי הקודש תוך עיסוק בדקדוק, לשון המקרא ועוד.<sup>116</sup>

מוביל תנופת פרשנות הפשט היהודית ואבי אסכולת הפשט בצפון צרפת במאה ה-11 היה רש"י, ובעקבותיו באו ממשיכי דרכו ר' יוסף קרא, רשב"ם, ר' יוסף בכור שור, ר' אליעזר מבלגנצי ואחרים. עיקר חידושים של פרשנים אלה היה החתיירה אחר פרשנות מקרא בדרך הפשט. הפרשנות שהייתה מקובלת עד אז כללה בעיקר דרשות על הטקסט הכתוב, אשר לא אחת היו מרוחקות מאד מן הכתוב עצמו. הן עסקו בדברי מוסר, משלים וסיפורים שונים, שהיו מלווים, על פי רוב, מטרה חינוכית, אך היו רחוקים במידה רבה מן המשמעות הראשונית של הכתוב. פרשני אסכולת הפשט לא הסתפקו עוד במסורת הדרשנית, אלא ביקשו לפרש את המקרא בדרך השכל ובהתאם לדברי הכתוב.<sup>117</sup> בנוסף, נראה שפרשנות מקרא בדרך הפשט, נתפסה על ידי פרשני צפון צרפת באותה התקופה כדרך "להאמית את דבר ה'".<sup>118</sup> שניים מהיסודות המובהקים של אסכולת הפשט היו מתן תשומת לב לצד הלשוני ויצירת פרשנות מילולית אשר חתרה להבנת משמעות המלים הכתובות, ושימוש בהיגיון כדי לרדת לחקר הכתוב על פי תוכנו ורוחו, במגמה שלא להתרחק ממנו ככל

<sup>115</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 35-36.

<sup>116</sup> גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 474-475; טויטו, תשס"ג, עמ' 26-28; כהן, 2021, עמ' 210, 218-221.

<sup>117</sup> לימור, תשנ"ח, עמ' 29-30.

<sup>118</sup> טויטו, תשמ"ב, עמ' 63.



האפשר. לפיכך, פרשני הפשט נדרשו לידיעה טובה בשפה העברית ובדקדוק עברי ואף בהיסטוריה ובגיאוגרפיה מקראית.<sup>119</sup>

החיפוש אחר היחס המתאים בין סמכות המסורת לבין סמכות התבונה, שכאמור לעיל אפיין את תקופת הרנסנס, בא לידי ביטוי בפרשנות אסכולת הפשט בקביעת היחס המתאים בין דרש, שהיווה את סמכות המסורת, לבין פשט שהיווה את סמכות ההיגיון.<sup>120</sup> בני האסכולה, ראו את הפשט והדרש כשייכים לקטגוריות שונות של פרשנות, כאשר הפשט מפרש את המקרא על דרך חוקי השפה וההיגיון, ואילו הדרש מתרחק מן המשמעות המיידית.<sup>121</sup> נטייתם של פרשני הפשט לטפח את העיון בכתוב על בסיס כללי הדקדוק והלשון, הביאה אותם להבנה שפירושים רבים של חז"ל אינם בנויים על יסודות הלשון, והם אינם "מיישבים" את הכתוב. הכבוד שיש לרחוש כלפי סמכות חז"ל מחד גיסא, והצורך להיענות לרוח הזמן מאידך גיסא, הולידו אצל פרשני הפשט גישות שונות כלפי המדרש, כל אחד לפי שיטתו שלו.<sup>122</sup>

פרשני המקרא בצפון צרפת הושפעו גם מפרשנות המקרא של חכמי ספרד. רש"י השתמש רבות במחברת מנחם בן סרוק ובמידה פחותה יותר בדבריו של דונש בן לברט. הוא גם הביא מדרשותיהם ומפירושיהם של חכמי פרובאנס הראשונים, ובעיקר של ר' משה הדרשן ור' מנחם בר' חלבו. נראה שצמיחתה ועלייתה של אסכולת הפשט בפירוש המקרא בצרפת הצפונית, בבית מדרשו של רש"י, הושפעה במידה רבה גם מן הפעילות הענפה בשדה הפילולוגיה של חכמי ישראל בספרד במאות ה-10-11. נכונותם של פרשני המקרא בצפון צרפת לסגל דרכים חדשות, נכונות שינקה בעיקר מן הרנסנס התרבותי של אירופה במאה ה-12, היא זו שאפשרה להם לקבל את הכלים החדשים שיצרו חכמי ספרד. בנוסף, פרשני המקרא נזקקו לכלים חדשים בפירוש המקרא בשל הפולמוס היהודי-נוצרי, ובפרט בתחום הפילולוגי. הקשר עם חכמי ספרד, סיפק לפרשני המקרא בצפון צרפת את הכלים להם נזקקו בהקשר זה.<sup>123</sup>

הוויכוח הנוצרי-יהודי, שכאמור לעיל היה אחד ממאפייני התקופה, נוכח באופן עקיף בפרשנות פרשני הפשט היהודיים, אשר נמנעו בדרך כלל מלהעיד במפורש שפירושיהם יוצאים נגד פירושים נוצרים, אבל בפועל הם התפלמסו עם פירושים אלה ודחו אותם ואת המסרים הרעיוניים שעמדו בבסיסם.<sup>124</sup> פרשנות הפשט היהודית בצפון צרפת התקבלה על ידי חלקים נכבדים למדי בחברה היהודית, אשר אימצו פרשנות זו. אולם, לא כולם קיבלו בעין יפה את פרשנות הפשט ואת זניחת המדרש בפירוש הכתובים, ונראה שהתקיים מאבק חריף בין בני האסכולות השונות: הדבקים בדרך המדרש, לבין אלו שאימצו את פרשנות הפשט.<sup>125</sup>

<sup>119</sup> גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 466; לימור, תשנ"ח, עמ' 32, 63-62.

<sup>120</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 29; כהן, 2021, עמ' 219-221.

<sup>121</sup> לימור, תשנ"ח, עמ' 29-30.

<sup>122</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 29.

<sup>123</sup> גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 471, 563-562; לוקשין, 2004, עמ' 19-25 טען שהפולמוס בין היהודים לנוצרים לא היה הגורם המרכזי שהוביל לצמיחת פרשנות הפשט. לוקשין הצביע על כך שפרשני הפשט היהודים והנוצרים קיימו קשרי גומלין זה עם זה, במקרים מסוימים ניתן למצוא דמיון בין הפרשנויות שחיברו, ובמקרים מסוימים הם היו נאמנים לשיטת הפשט ופירשו על פיה, גם אם הדבר לא שירת את האינטרסים הפולמוסיים שלהם.

<sup>124</sup> גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 475-476.

<sup>125</sup> גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 468-471.

## השפעת מאפייני התקופה בה חי רשב"ם על פרשנותו

### שימוש בידע ומדע בפירוש

בהתאם לרוח הפתיחות של התקופה, רשב"ם התעניין בעולם סביבו, הוא רכש ידע והשתמש בו ככלי לגיטימי בפרשנותו.<sup>126</sup> כך לדוגמה, ניתן לראות בפירושו לדיני כשרות, בפירושו לויקרא יא, ג:

ושסעת שסע - מובדלת הפרסה לשנים, ולא פרסה אחת שלימה כסוס וחמור. ולפי פשוטו של מקרא ותשובת המינים, כל הבהמות והחיות והעופות והדגים ומיני ארבה ושרצים שאסר הקדוש ברוך הוא לישראל - מאוסים הם, ומקלקלים ומחממים את הגוף, ולפיכך נקראו 'טמאים'. ואף רופאים מובהקים אומרים כן.

בדבריו, ניכר שרשב"ם נעזר בידע המדעי שהיה קיים בימיו כדי לספק הסבר בריאותי לדיני כשרות: אכילת מאכלות אסורים מובילה לקלקול הגוף, אולי הכוונה לקלקול קיבה, ומעלים את חום הגוף.<sup>127</sup> רשב"ם אף מחזק את דבריו בהצגת אסמכתא מקצועית של רופאים, אשר לדבריו תומכים בהסבר המדעי שהביא. נוסף לידע הרפואי, רשב"ם היה בקיא בידע מדעי בתחום החקלאות.<sup>128</sup> דוגמה לכך ניתן למצוא בפירושו לשירת האזינו, בדברים לב, יד. בפסוק נאמר:

חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים ואילים בני בשן ועתודים עם חלב כליות חטה ודס ענב תשתה חמר.

רשב"ם סיפק לפסוק הסבר, המעיד על ניסיון אישי שלו בחקלאות:

חלב כרים - אילים מדבריות המפוטמים במרעה, כדכתיב "ירעה מקניך... כר נרחב" (יש' ל, כג). וכן "לבשו כרים הצאן" (תה' סה, יד), דוגמת סוף הפסוק "ועמקים יעטפו בר": הכרים של תבואה לבשו את הצאן, מלאים צאן לרעות בהם. וכן "ואויבי ה' כיקר כרים" (תה' לז, כ) - כמניעת שדי תבואות, שמשדדפין ברגע אחד סמוך לקציר בעוד לילה, "כלו בעשן כלו" (שם) - כשריפת אש, וסופן משחירין; ואני כך ראיתי בקציר. כן הרשעים: תחילה מצליחים כתבואות כרים, "והפך לילה וְיִדְבְּאוּ" (איוב לד, כה).

רשב"ם פירש את המילה "כרים" כמקומות מרעה, אשר כיסו עצמם בצאן, כמו שבני אדם מכסים עצמם בלבוש.<sup>129</sup> כדי לבסס את פירושו הוא הביא את הפסוק מתהלים ופירש את הביטוי "כיקר כרים" כהרס שבא על שדה תבואות בצורה מהירה על ידי שידפון. כדי להסביר את ההשוואה בתהלים בין הרשעים לכרים, הוא השתמש בתופעה מתחום החקלאות שהעיד שהוא עצמו ראה בשעת הקציר: שדות תבואה ומרעה מלאים ומוצלחים, הופכים שדופים וריקים וזאת "ברגע אחד". כך גם הרשעים: לעיתים הם נראים מצליחים אך במהרה תיפול עליהם מכה ולא יישאר מהם דבר.<sup>130</sup>

גם בפירושו לשמות כג, יט, ניכר הידע שלו על תופעות מעולם הטבע:

לא תבשל גדי בחלב אמו - דרך העזים ללדת שני גדיים יחד, ורגילים היו לשחוט אחד מהם, ומתוך שרוב חלב בעזים, כדכתיב "ודי חלב עזים ללחמך" וגו' (מש' כז, כז), היו רגילים לבשלו בחלב האם [...].

על מנת לפרש את איסור בישול גדי בחלב אימו, רשב"ם השתמש בידע שלו מתחום החקלאות ורעיית הצאן: עז נוהגת להמליט שני גדיים יחדיו, נוהג שהוא מכנה "דרך העזים", וכן ידוע שעזים מלאות בחלב. בכך,

<sup>126</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' ה.

<sup>127</sup> לוקשין, תשע"ד, ב, עמ' 353.

<sup>128</sup> ראו עוד לוקשין, תשע"ד, א, עמ' ד-ה.

<sup>129</sup> לוקשין, תשע"ד, ב, עמ' 513-514. רשב"ם פירש בניגוד להסבר המדרשי שראה ב"כרים" בהמות.

<sup>130</sup> לוקשין, תשע"ד, ב, עמ' 513-514.

רשב"ם הסביר את המנהג שהיה נהוג בתקופת המקרא לשחוט את אחד הגדיים ולבשלו בחלב הרב של אימו, נוהג שהתורה מצווה למנוע.<sup>131</sup>  
בדוגמאות אלה ראינו שלרשב"ם היה ידע בתחום הרפואה, הטבע והחקלאות, בו הוא השתמש כדי לבאר את הפסוקים בהם עסק.

### שימוש בידע חדש: כללי לשון ודקדוק

ראינו לעיל, שבני דור הרנסנס טיפחו את העיון בכתוב על יסוד כללי הדקדוק והלשון.<sup>132</sup> כבן התקופה, רשב"ם הביא לידי ביטוי בפירושו תיאוריות מפותחות של הלשון העברית, שנראה כי בין היתר למד מתוך תורת הדקדוק של חכמי ספרד.<sup>133</sup> את השפעת חכמי ספרד על פירוש רשב"ם ניתן למצוא בדבריו שלו, בהם הוא העיד באופן מפורש על שימוש בספרים שמקורם בספרד.<sup>134</sup> בפירושו לשמות כג, כד הוא מציין:

כי הרס תהרסם - ומדעתי הגהתי: תְּהַרְסֶם, משקל דגש, מנעורי, ושיבשתי ספרי צרפת שנקוד בהם תְּהַרְסֶם, והוא משקל רפי, כמו "הרג תְּהַרְגֶנּוּ" (דבי יג, ו); אבל מאחר שְׁהַרְסֶם - משקל דגש, צריך לומר כמו כן משקל דגש: תְּהַרְסֶם, דוגמת שְׁבַר תְּשַׁבֵּר. ושוב מצאתי בכל סיפרי אספמיא ואשכנז כמו שהגהתי, משקל דגש.

וכן בפירושו לדברים ז, יד:

עָקַר - כולו קמץ. כמו מן 'תְּחַכֵּם' יאמר "אשה תְּחַכְּמָה" (ש"ב יד, ב), מן 'שָׁפְלִי' - "שָׁפְלָה איננה" (וי' יג, כא, כו), כמו כן מן עָקַר - עָקְרָה. וכן מצאתיהו בכל ספרי ספרד.

וכן בפירושו לדברים יח, יא:

וחבר חָבַר - הניגון בחי"ת; כמו מן "הַחֲרַב" (יר' כא, ז) - "תאכל הַחֲרַב" (שמי"ב יא, כה). וזה מוכיח: "וחובר חֲבָרִים מחוכם" (תה' נח, ו): כמו מן 'מִלְכֵד' - 'מְלָכִים', וכמו מן 'עֲבָד' - 'עֲבָדִים', כן יאמר מן חָבַר - "חֲבָרִים". ואילו היה 'חֲבַר', טעמו בבחי"ת, כמו: "חֲבַר אנכי לכל אשר יראוך" (תה' קיט, סג); 'יָרַד'; 'גָּדַר'; 'פְּתַף' ו'גָּזַל'; שטעמם למטה, היה לו לומר 'וחובר חֲבָרִים', (כמו) מן 'יָרַד' - "יָרְכוּ" (ברי' לב, כו); 'גָּזַלוּ'; "חֲבָרִים מקשיבים לקולך" (שה"ש ח, יג). ובחי"ת - מצאתי אחרי כן בספרי ספרד כדבריי.

דוגמאות אילו מעידות על בקיאות רבה בכללי הלשון תוך עדות לכך שרשב"ם נעזר בספרים שמקורם בספרד לצורך לימוד וחקר הנושא: רשב"ם היה בין הראשונים מבין חכמי ישראל בצרפת שחיבר ספר שעסק בדקדוק הלשון העברית, "ספר דייקות", אשר הביא לידי ביטוי את ידיעותיו בלשון העברית.<sup>135</sup> בכך, ניכרת הפתיחות שהפגין רשב"ם בחיפוש ופיתוח של ידע חדש וחילוני, ובשימוש שהוא עשה בידע זה לצורך פירושו.

<sup>131</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 276. ראו הערה ז שם לוקשין העיר שעל פי עדותם של רופאי בהמות בימינו, גם העז וגם הצביה נוטות ללדת תאומים.

<sup>132</sup> טויטו, תשמ"ב, עמ' 63.

<sup>133</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' ה.

<sup>134</sup> גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 472.

<sup>135</sup> גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 474; לוקשין, תשע"ד, א, עמ' ה.

## חוקיות הטבע בתוך גדרי האמונה

בעיקרון הפרשנות שטבע רשב"ם, "דרך ארץ", הוא הביא לידי ביטוי את הבנתו את חוקי הטבע, תוך יישובם בתוך כללי האמונה. למונח "דרך ארץ", רשב"ם ייחס מספר משמעויות אשר אחת מהן היא "חוקי הטבע".<sup>136</sup> כך לדוגמה, הוא פירש את מעשה ה' בחציית ים סוף, המתואר בשמות יד, כא :

ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים.

רשב"ם פירש :

ברוח קדים - כדרך ארץ עשה הקדוש ברוך הוא, שהרוח מייבש ומקריח את הנהרות.

רשב"ם הסביר את נס חציית ים סוף באמצעות חוק טבע: ים סוף נחצה, או קפא, בשל התכונה של הרוח לנשוב ולייבש את מי הים. בדרך זו, רשב"ם השתמש בידע המדעי שלו מבלי לסתור את כללי האמונה שכן הוא סיפק לנס האלוהי הסבר הגיוני על ידי חוקי הטבע.<sup>137</sup>

דוגמה נוספת לפירוש על פי "דרך ארץ" תוך עמידה על חוקיות הטבע, ניתן למצוא בפירוש רשב"ם לויקרא יט, יט, העוסק באיסור כלאיים :

בהמתך לא תרביע כלאים - לפי דרך ארץ ותשובת המינין : כשם שציוה הכתוב שכל אחד ואחד יוציא

פרי למינהו במעשה בראשית, כך ציוה להנהיג את העולם בבהמות ובשדות ואילנות ; וגם בחרישת

שור וחמור, שהם שני מינים ; וגם בצמר ופשתים, שזה מן בהמות וזה מן קרקע וגידוליו.

לפי רשב"ם, על פי חוקי הטבע לכל סוג של עץ יש פרי ייחודי לו. כך גם הבהמות והשדות, להם סוגים שונים,

ולכן אין לערב בין סוגי העצים או הבהמות. העושה זאת, פוגע במעשה ה' כפי שברא את העולם.<sup>138</sup>

שתי הדוגמאות הללו מצביעות על היכרותו של רשב"ם עם תופעות טבע ושימוש בהן כדי לפרש תופעות דומות שהוא מזהה בפסוקים אותם הוא פירש.

## תודעה היסטורית

בפירושו, רשב"ם גילה גם תודעה היסטורית, המתאימה להתעוררות ההיסטורית שפקדה את תקופת הרנסנס. הדבר בא לידי ביטוי בהבחנה החדה שהוא עורך בין החלק ההלכתי של התורה לבין חלקה הסיפורי, ובניסיון לגלות את מגמתו של משה בכתיבת חלק סיפורי זה. בנוסף, תפיסתו ההיסטורית באה לידי ביטוי בחלוקת ההיסטוריה של עם ישראל לתקופות, אשר הייתה נפוצה בקרב ההיסטוריונים של זמנו.<sup>139</sup> בפירושו לשמות לג, טז רשב"ם מתאר את משה :

אם אין פניך וגו' - כלומר, שאם אין אתה בא עמנו, במה יודע איפוא וגו'. ונפלינו אני ועמך וגו' -

תחילת בקשה אחרת היא : עוד אני מבקש ממך, שאפלא ואבדל אני לבדי מכל עם ישראל, לדעת כי

אני נאמן לנביא ולמוכיח, ויהיו שומעים לדברי.

רשב"ם כינה את משה "נביא ומוכיח", וכוונתו במושג "מוכיח" היא "היסטוריון" כפי שהבינו אותו בני זמנו,

כמי שהיה אחראי להוכחה ותוכחה של שומעיו.<sup>140</sup> התודעה ההיסטורית של רשב"ם מתבטאת גם בחלוקה

שהוא ערך בין קהל היעד הראשון של התורה, דורו של משה, לבין קהל יעד מאוחר יותר. בחלוקה זו, הוא

<sup>136</sup> על השימוש של רשב"ם ב"דרך ארץ" בפירושו ראו להלן עמ' 65-69. הדוגמאות שהובאו לעיל מתייחסות רק למקרים בהם רשב"ם התכוון להסבר על פי חוקי הטבע.

<sup>137</sup> ראו עוד טויטו, תשמ"ב, עמ' 65 ; טויטו, תשס"ג, עמ' 31-32, 134-136, 143 ; לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 219.

<sup>138</sup> לוקשין, תשע"ד, ב, עמ' 372.

<sup>139</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 31-32.

<sup>140</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 31-32.

הסביר ביטויים שאינם מובנים לקורא מאוחר, אך רשב"ם סבר שלדורו של משה, דור המדבר, הדברים היו מובנים.<sup>141</sup> דוגמה נוספת לתודעה היסטורית ניתן למצוא בפירוש רשב"ם לקהלת א, א-ב:

שתי מקראות הללו - "דברי קהלת", הבל הבלים - לא אמרן קהלת, כי אם אותו שסידר הדברים כמות שהן.

וכן בפירושו לקהלת יח, ח:

הבל הבלים - עכשיו נשלם הספר, ואותן אשר סידרוהו אמרו מיכאן ולהבא [...]

רשב"ם הבחין שפסוקי הפתיחה והסיום של ספר קהלת מדברים בקול שונה משאר הספר, והוא זיהה דמות אנונימית שסידרה את המילים. רשב"ם השתמש בשורש סד"ר כדי להצביע על תהליך עריכה של הטקסט המקראי, דבר המצביע על תודעה היסטורית המבחינה בין טקסטים מוקדמים לאלו שנערכו בתקופה מאוחרת יותר.<sup>142</sup> הבנה זו של מהלך הזמן וההיסטוריה מעידה על תודעה היסטורית חדה ומפותחת.

### תודעה פרשנית

כנזכר לעיל, פריחת פרשנות המקרא בתקופת הרנסנס הובילה גם להתבוננות על עקרונות הפרשנות עצמה, דבר שבא לידי ביטוי בכתבת הערות על דרכי הפרשנות על ידי פרשנים רבים בני התקופה.<sup>143</sup> רשב"ם אמנם לא כתב הקדמה מתודולוגית לפירושו לתורה, אולם ניתן למצוא במספר מקומות בפירושו פתיחות קצרות והיגדים מתודולוגיים אשר מספקים הצצה אל שיטתו הפרשנית.<sup>144</sup> מתוך היגדים אלה אביא לדוגמה את ההיגד בבראשית לו, ב בפתיחה לפירוש רשב"ם לסיפור יוסף:

אלה תולדות יעקב - ישכילו ויבינו אוהבי שְׁכָל מה שלימדונו רבותינו (שבת סג ע"א), כי אין מקרא יוצא מדי פשוטו, אף כי עיקרה של תורה באת ללמדנו ולהודיענו ברמיזת הפשט ההגדות וההלכות והדינין, על ידי אריכות הלשון, ועל ידי שלשים ושתיים מידות של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, ועל ידי שלש עשרה מידות של רבי ישמעאל. והראשונים, מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא; ולפי שאמרו חכמים (ברכות כח ע"ב): 'אל תרבו בניכם בהגיון', וגם אמרו (ב"מ לג ע"א): 'העוסק במקרא - מדה ואינה מדה; העוסק בתלמוד - אין לך מדה גדולה מזו', ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטן של מקראות; וכדאמרין במסכת שבת (סג ע"א): הוינא בר תמני סרי שנין, וגרסינן כולה תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. וגם רבנו שלמה אבי אמי, מאיר עיני גולה, שפירש תורה נביאים וכתובים, נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני, שמואל בן רבי מאיר חתנו זצ"ל, נתווכחתי עמו ולפניו, והודה לי, שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום. ועתה יראו המשכילים מה שפירשו הראשונים [...].

בהיגד זה, רשב"ם פרס את משנתו הפרשנית ביחס לשיטת פרשנותו והשימוש בפשט ובדרש. לדבריו, שניהם נובעים מן העיון בלשון התורה ולפיכך שניהם ראויים מבחינה פרשנית. רשב"ם הסביר שהמעין היטב בלשון התורה (ברמיזת הפשט היא הלשון), לפי כללי המדרש, יכול להפיק ממנה את עיקר הדרשה. מכאן שהמעין

<sup>141</sup> ראו עוד על התודעה ההיסטורית של רשב"ם אצל לוקשין, תשע"ד, א, עמ' יג.

<sup>142</sup> כהן, 2021, עמ' 248-251. כהן, טען שטרמינולוגיה דומה לזו של רשב"ם, שזיהה פעולה של "סדרן" אשר ערך את הטקסט המקראי נמצאה גם בקרב מלומדים נוצרים, אולם כהן אינו מצביע על קשר וודאי בין רשב"ם למלומדים נוצרים בהקשר זה. ראו כהן, 2021, עמ' 255-256. על חידושו של רשב"ם בגילוי עיקרון העריכה הספרותית של ספר קהלת ראו יפת וסולטרס, תשמ"ה, עמ' 28-29.

<sup>143</sup> ראו עמ' 17 לעיל.

<sup>144</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 98-109.

בפשט, בלשון, ולא ברמיזתו, לפי הכללים הנהוגים בעיון בלשון בני האדם, יצליח לכוון לפשוטו של מקרא. הוא עיגן את דבריו במאמר חז"ל "אין המקרא יוצא מידי פשוטו", ובכך הוא הוכיח שגם חז"ל הכירו בלגיטימיות של שתי דרכי הפרשנות, פשט לצד דרש, ודרך אחת לא מבטלת את האחרת. חז"ל עסקו בעיקר בדרשות אך הם לא פירשו על פי הפשט. רש"י פירש על פי הפשט, בדרכו, אך רשב"ם הסביר שהפשט שלו עצמו הוא אחר ונחוץ, ועל כך העיד אפילו רש"י עצמו.<sup>145</sup> זהו הסבר מפורט, המביא לידי ביטוי התבוננות עצמית של רשב"ם על עקרונות פרשנותו וכן צורך של רשב"ם להסביר את נחיצותה של פרשנותו.

### חירות אינטלקטואלית: יצירת חדש מתוך ישן

ניסוחיו ומונחיו של רשב"ם לא היו אחידים. נראה שחוסר אחידות זו נעוצה בדרך החשיבה האופיינית לבני תקופת הרנסנס אשר חתרו לחירות אינטלקטואלית ולהתקדמות, אך באותה העת הם הגדירו את התקדמותם במושגים השאובים מן הטרמינולוגיה הקלאסית, אפילו תוך כדי הפקעת מושגים אלה ממשמעותם הראשונית. בכך, נשמר כביכול האיזון בין הכפיפות לסמכות המסורת לבין הנטייה להישמע לרוח הזמן. דוגמה לחוסר אחידות במונחים של רשב"ם ניתן למצוא במשמעויות השונות שהוא העניק למונח "פשוטו של מקרא", הלקוח מן הגמרא ובו השתמש גם רש"י, לתיאור הדרך הפרשנית החדשה שלו. רשב"ם הפקיע את המונח ממשמעותו הראשונית והוסיף לו משמעויות נוספות. כך, למושג "פשט", או "פשוטו" בלשונו של רשב"ם, היו לפחות שלוש משמעויות: הראשונה, פירוש הכתוב; השנייה, נוסח המקרא ברובד הגלוי על פי כללים דקדוקיים, סגנוניים וספרותיים המהווים יחד "דרך המקראות", ולבסוף דרך פירוש רציונאלית, שהיא בעיני רשב"ם המשמעות העיקרית של המונח "פשט", הבא בהקבלה ניגודית ל"דרש". נראה שרשב"ם השתמש במונח ישן-חדש וטבע לתוכו משמעויות נוספות משלו.<sup>146</sup> בכך, באה לידי ביטוי חירות אינטלקטואלית ותעוזה לשנות את המסגרות הקיימות אך לעשות זאת בשום שכל ומתוך יצירת המשכיות בין הישן לחדש.

### בין מסורת לחדשנות

התפתחות הידע החדש והדומיננטיות של התבונה והרציונאליות, העלו את הצורך למצוא את היחס המתאים בין המסורת לבין החדשנות. בהיגד המתודולוגי של רשב"ם בפירושו לבראשית לו, ב שראינו לעיל, ניכר שרשב"ם הביא לידי ביטוי את המתח שבין החובה לכבד את סמכות הראשונים, חז"ל, לבין החובה לספק את דרישות התבונה; בין העיון ב-auctoritas לבין ה-ratio. זאת, בהתאם לרוח המאה ה-12.<sup>147</sup> החיפוש אחר נקודת האיזון שבין ישן לחדש קיבל את ביטויו בפרשנות רשב"ם בפתרון הדיאלקטי שהוא מצא לשימוש בפרשנות חז"ל. הוא קבע שאין הבדל בין פשט לדרש בעצם הביאור המוצע, אלא בדרך הפרשנית שבה הוסק הביאור זה. לפי רשב"ם, ההבדל בין פשט לדרש הוא בעקרונות הפרשניים המייחדים כל אחת משתי הדרכים. ראינו שבהיגד לבראשית לו, ב הוא מנה את עקרונות הדרש הנלמד על ידי הלכות ודינים, שלושים ושתים המידות של רבי אליעזר ועוד. בפירושו לויקרא יג, ב הוא הוסיף לכך שהדרש נלמד על ידי:

[...] חכמים וחוקותיהם וקבלותיהם מפי החכמים הראשונים.

את דרכו של הפשט הוא הגדיר בדרכים שונות, כפי שראינו לדוגמה במכתב הפולמוס: "דרך ארץ", "לפי חכמת דברי בני האדם" ו-"כפירוש הפסוק". בחלוקה שרשב"ם ערך בין דרש לפשט, הוא מצא את דרכו לקבל את סמכות חז"ל לצד החובה האינטלקטואלית לקבל את סמכות התבונה.<sup>148</sup>

<sup>145</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 101-102.

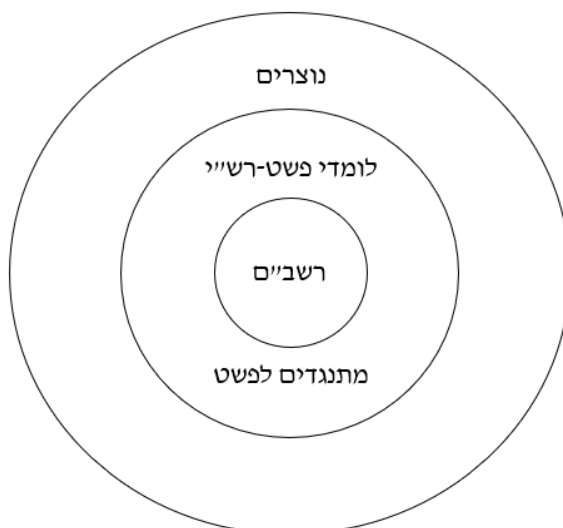
<sup>146</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 29-30.

<sup>147</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 104; כהן, 2021, עמ' 210, 219-220 וכן ראו עמ' 17-18 לעיל.

<sup>148</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 29; כהן, 2021, עמ' 241-248 טען שהדואליות הפרשנית של רשב"ם התאימה לסביבה האינטלקטואלית בה הוא חי שכן שיטה פרשנית דומה הועלתה גם על ידי פרשנים נוצרים באותה תקופה.

## השפעת הסביבה בה חי רשב"ם על פרשנותו

בפירושו של רשב"ם ניתן למצוא התייחסויות לגורמים שונים בסביבתו: בתוך הקהילה בה חי ופעל, ומחוצה לה, כפי שניתן לראות בתרשים 1.



תרשים 1: הגורמים הפנים קהילתיים והחוץ קהילתיים אליהם התייחס רשב"ם בפירושו

להלן, אסקור את השפעתם של גורמים אלה על פרשנות רשב"ם:

### השפעות פנים קהילתיות

#### המתנגדים לדרך הפשט

כנזכר לעיל, פירושי הפשט שהתחברו באסכולת הפשט בצפון צרפת לא התקבלו על ידי כלל לומדי התורה, ונראה שאף התנהל מאבק בין הנוטים אחר המדרשים הקדומים של חז"ל לבין הדוגלים בדרך הפשט.<sup>149</sup> רשב"ם, בן נאמן לפרשנות הפשט, התמודד עם הצורך להצדיק את פירושו כלפי אלה שהתנגדו לדרכו הפרשנית, ולהבהיר את היחס שבין פרשנות הפשט שלו לזו המדרשית של חז"ל. בפירושו לבראשית לז, ב, שראינו לעיל, רשב"ם פרס את משנתו הפרשנית: הוא הציג עצמו כמקבל את דברי חז"ל ומתבסס עליהם, אך הוא הציג לצידם גם את פרשנות הפשט שלו.<sup>150</sup> דבריו באותו פירוש: "עיקרה של תורה באת ללמדנו ברמזות הפשט האגדות וההלכות והדינין", מצביע על כך שכדי לגייס את מתנגדי דרך הפשט, רשב"ם הציג את הפשט והדרש בשורה אחת, שכן שניהם נובעים מן העיון בלשון התורה ולכן שניהם ראויים מבחינה פרשנית.<sup>151</sup> בנוסף, נראה שהפתרון הדיאלקטי שיצר, בכך שקיבל את סמכות חז"ל נוסף לפשט, שימש אותו כדי לספק לגיטימציה לפירוש הפשט בקרב הנוטים אחר חז"ל.

<sup>149</sup> ראו עמ' 19 לעיל וכן גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 468-471. ראו עמ' 469, שם גרוסמן מביא מדברי ר"י קרא בפירושו לשמ"א כ: "וידוע אני שיליזו על פתרון זה כל בעלי אגדה ותלמוד", כעדות למתח שהיה קיים בין פרשנות הפשט שלו לבין הפרשנות המדרשית, ועל הצורך שלו להתנצל על זניחת דברי המדרש בפירושו. כהן, 2021, עמ' 216-218 טען כי ההתנגדות לדרך הפשט החדשה נבעה בין היתר מתוך חשש של לומדי התורה מצמצום הלימוד לחוויה אינטלקטואלית גרידא המנותקת מקיום המצוות.

<sup>150</sup> ראו עמ' 23-24 לעיל.

<sup>151</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 73, 101.

## לומדי פירוש רש"י

גורם נוסף בתוך הקהילה עימו רשב"ם התמודד, היה הצורך להצדיק את פירוש הפשט שלו לאור פירושו הנפוץ של רש"י סבו. בפירושו, רשב"ם הניח שקוראיו כבר קראו את פירוש רש"י, ובהיגד בבראשית לו, ב, ניתן לראות את הסברו של רשב"ם לנחיצות פירושו ולאישור שקיבל מרש"י עצמו לדרכו הפרשנית: וגם רבנו שלמה אבי אמי, מאיר עיני גולה, שפירש תורה נביאים וכתובים, נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני, שמואל בן רבי מאיר חתנו זצ"ל, נתווכחתי עמו ולפניו, והודה לי, שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום [...].

רשב"ם התייחס לרש"י בפירושו, הסכים עימו או פסל את פירושו, ואין ספק שרש"י היווה גורם משמעותי בפירושו של רשב"ם.<sup>152</sup>

## השפעות חוץ קהילתיות

### יחסיו של רשב"ם עם הנוצרים

מחוץ לקהילה, ניתן למצוא השפעה תקופתית ביחסיו של רשב"ם עם הנוצרים ובתגובתו לפולמוס הנוצרי-יהודי.<sup>153</sup> עדות להשפעה ההדדית בין הפרשנות הנוצרית ליהודית אשר אפיינה את רוח התקופה, ניתן לראות בעקרון הפרשני בעזרתו תיאר רשב"ם את מבנה ספר התורה, עקרון ה"הקדמה", אשר עיקרון דומה לו נמצא גם בקרב הפרשנות הנוצרית בת התקופה.<sup>154</sup> רשב"ם אפיין עיקרון זה בדרך הבאה, אגב פירושו לבראשית א, א: [...]. אך זה הוא עיקר פשוטו לפי דרך המקראות, שרגיל להקדים ולפרש דבר שאין צריך בשביל דבר הנזכר לפניו במקום אחר, כדכתיב "שם חם ויפת", וכתיב "וחם הוא אבי כנען" (בר' ט, יח), אלא מפני שכתוב לפניו "ארור כנען" (שם, כה), ואילו לא פורש תחילה מי כנען, לא היינו יודעים למה קללו נח [...].

רשב"ם עמד על מאפיין של מבנה ספר התורה על פיו מידע נראה לכאורה מיותר במקומו, אך למעשה הוא מובא מוקדם, לצורך הבנת מידע סתום מאוחר. הוא הדגים את שיטתו באמצעות הערת הכתוב ביחס לחם בבראשית ט, יח, המתואר כ-"אבי כנען", מידע שלכאורה נראה מיותר בהקשרו. רשב"ם פירש שהמידע המיותר לכאורה, אינו מיותר כלל שכן הוא מובא כדי להסביר את קללת כנען שתופיע בהמשך בפסוק כה. פסוק זה, שימש את רשב"ם כבנין אב לעקרון כולו.<sup>155</sup> שיטה דומה לזו שהציע רשב"ם, נמצאה גם באסכולה הפרשנית הנוצרית-וויקטוריאנית של המאה ה-12, בדיוק ביחס לאותו פסוק בו הדגים רשב"ם את עקרון ההקדמה בבראשית ט, יח. השוואת פירושו של רשב"ם לפירושו של הפרשן הנוצרי בן התקופה הוגו מסן-ויקטור, מראה קירבה גדולה בלשון שני הפירושים אשר משתמשים שניהם במושג ה"הקדמה" לפירוש הפסוק. למרות שרש"י היה הראשון שפירש פסוק זה בדרך ההקדמה, נראה שדברי הוגו מקבילים יותר לדברי רשב"ם.<sup>156</sup>

הפולמוס הנוצרי-יהודי, שכאמור לעיל קיבל גוון מיוחד ברנסנס של המאה ה-12, נוכח גם בפרשנותו של רשב"ם, אשר ככל הנראה עמד בקשרים עם מלומדים נוצרים בני זמנו ודן עמם בנושאי פרשנות המקרא על

<sup>152</sup> ראו יחסו של רשב"ם לדרכו הפרשנית של רש"י אצל גרינברג, תשמ"ג, עמ' 559-568; טויטו, תשס"ג, עמ' 68-76; אהרן, תשס"ח; לוקשין, תשע"ד, א, עמ' ל-לד וכן ויזל, 2016, עמ' 279-303.

<sup>153</sup> על הפולמוס האנטי-נוצרי בפירוש רשב"ם ראו קנרפוגל, 1979, עמ' 15-37; טויטו, תשס"ג, עמ' 169-176; לוקשין, 2004, עמ' 19-25; לוקשין, 2012, עמ' 437-453; לוקשין, תשע"ד, א, עמ' כה-כט.

<sup>154</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 112-117, 146-158.

<sup>155</sup> ראו עוד על עקרון ההקדמה בפירוש רשב"ם לתורה יעקבס, תשס"ח.

<sup>156</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 31.



דרך הפשט. רשב"ם היה מעורב בפולמוס עם הנוצרים וחלק מפירושו נועדו להשיב על טענות הכנסייה הנוצרית, בגלוי או בסתר.<sup>157</sup> כך לדוגמה, בפירושו לויקרא יא, לד הוא ציין:

אשר יבא עליו מים יטמא - מי שרוצה לתת טעם במצות לפי דרך ארץ ולתשובת המינין [...].

וכן בפירושו לדברים כב, ו:

לא תקח האם על הבנים - לפי דרך ארץ ולתשובת המינין כבר פירשתי ב"לא תבשל גדי בחלב אמו"

(שמי' כג, יט) [...].

רשב"ם העיד באופן מפורש שהפירושים אותם הציג מיועדים "לתשובת המינין", ובכך העיד על קשריו עימם ועל הצורך לספק מענה לנושאים שהיו ככל הנראה שנויים במחלוקת ביניהם, במקרים שלעיל, בנוגע לטעמי המצוות.<sup>158</sup> בפירושו לאיסור כלאיים בויקרא יט, יט אשר הבאנו לעיל כדוגמה לפירוש על פי חוקי הטבע, לא זו בלבד שרשב"ם קשר דיון זה בוויכוחו עם מלומדים נוצרים, אלא שהוא העיד שהם קיבלו את עמדתו ואף הודו לו:<sup>159</sup>

בהמתך לא תרביע כלאים - לפי דרך ארץ ותשובת המינין [...]. ולמינין אמרתי: הצמר - צבוע והפשתן

איננו צבוע, וקפיד בבגד של שני מראות; והודו לי.

ניתן לשים לב שבדוגמאות שבחנו לעיל, רשב"ם כרך יחד את הפירוש הפשטי, "לפי דרך ארץ", עם צרכי הפולמוס הדתי עם הנוצרים. לפיכך, נראה שדרך הפשט, שימשה לו כאמצעי להוכחת טיעונים פולמוסיים.<sup>160</sup> נוסף למקומות בהם רשב"ם העיד כי פירושו נועד ל"תשובה למינין", נראה שפירושו של רשב"ם לתורה מכוון ממש נגד הטקטיקה הפולמוסית הנוצרית וזאת במספר מרכיבים משמעותיים. ראשית, רשב"ם הציג את הפשט כדרך פרשנות עצמאית. בהפרדה המתודולוגית שהוא ערך בין פשט לדרש, הוא הצליח לדבוק בפשט גם כשהוא מנוגד לדרשת חז"ל, וזאת בניגוד לנוצרים, שלא הצליחו להסביר הבדלים בין פירוש פשטי לפירוש "רוחני". שנית, רשב"ם הציג תפיסה פרשנית רחבה, הדנה בנושאים עקרוניים כמו מבנה ספר התורה, סידור חלקיו, תפקיד כל חלק ביחידה הגדולה, מגמותיו של כותב התורה ועוד. נראה, שהתייחסות לנושאי יסוד אלה, מבטאת צורך שעלה בוויכוחים בין יהודים לנוצרים. האחרונים, טענו שהיהודים אולי בקיאים בביאורי מילים ופסוקים בתחום הפילולוגי הצר אולם אין להם הבנה רחבה ומקיפה של המקרא החושפת את משמעותו האמיתית. רשב"ם הציג תפיסה רחבה של המקרא, ובכך הוא כיוון נגד הטקטיקה הפולמוסית נוצרית.<sup>161</sup> תרומה נוספת של רשב"ם לוויכוח היהודי-נוצרי היא הבלטת נבואת משה. מטבע הדברים, קיום מצוות התורה היה נושא לדיון בין יהודים לנוצרים. היהודים, ראו בקיום מצוות התורה ביטוי לנאמנותם לנותן המצוות, ואילו הנוצרים ראו עצמם פטורים מחובת קיום המצוות, בשל האמונה במשמעות ה"רוחנית" של המצוות. רשב"ם סיפק נימוקים לסתירת עמדה זו, על ידי ביסוס מעמד המצוות ותוקפן. הוא הציג את הטענה כי ספר בראשית כולו הוא מעין הקדמה, אשר נכתבה על ידי משה כדי לשמש רקע לחלק השני של התורה, שבו האל מודיע את רצונו לבני ישראל באמצעות החלק ההלכי. בכך, החלק ההלכי הפך לחלק החשוב והראשי וסתר את טענת הנוצרים כי תוקף המצוות פג. גם פירושו של רשב"ם למתן תורה מבסס את מעמדו המיוחד של משה, אשר לפי רשב"ם, הוסמך על ידי ה' כדי למסור את התורה לישראל. מעמדו של משה ונבואתו, לעומת מעמדו של ישו, עלה כצורך בוויכוחים עם הנוצרים, ורשב"ם סיפק ביסוס למעמד המיוחד של נבואת משה כנצחית. היבט אחרון אשר משקף את תרומת רשב"ם לוויכוח היהודי-נוצרי הוא בסתירת אמונת השילוש הנוצרי וביסוס רעיון אחדות האל. בבראשית יח, א, רשב"ם הציג כלל הנוגע לנושא זה:

<sup>157</sup> יעקבס, תשע"ז, עמ' 47-48, והפניות נוספות בהערה 38.

<sup>158</sup> גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 474-475.

<sup>159</sup> ראו עמ' 22 לעיל.

<sup>160</sup> ראו עוד גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 480.

<sup>161</sup> טויטו, תשמ"ב, עמ' 66-67.

וירא אליו ה' - היאך? שבאו אליו שלשה אנשים שהיו מלאכים; שבהרבה מקומות כשנראה המלאך קורחו בלשון שכינה, כדכתיב "כי שמי בקרבנו" (שמי' כג, כא) - שלוחו כמותו; וכן "וירא אליו מלאך ה' בלבת אש מתוך הסנה" (שמי' ג, ב), וכתוב שם "וירא ה' כי סר לראות" (שם ג, ד). רשב"ם פירש שהאנשים שהופיעו בפני אברהם, שהיו מלאכים, הם שמכונים בלשון שכינה, ולא ה' עצמו. רשב"ם ביסס את פירושו על מקרים נוספים בהם מלאכים מכונים בלשון שכינה, ובכך, הוא פסל את רעיון הגשמת האל, אך נראה שהוא גם סיפק צורך פולמוסי כדי לסתור את הטענה הנוצרית לשניות באלוהות.<sup>162</sup> לסיכום, פירושו של רשב"ם לתורה, הן בעצם פשטותו והן בתפיסותיו הפרשניות הכלליות, מעיד על רוח התקופה בה הוא חי.<sup>163</sup> רשב"ם היה פתוח לסביבה בה חי, הוא חיפש והכיר ידע חדש אותו הוא יישם בפירושו. רשב"ם השתמש בידע המדעי על חוקי הטבע שעמד לרשותו כדי לפרש פסוקים, והוא עשה זאת בתוך גדר אמונתו. הוא גילה תודעה היסטורית שהייתה תחום חדש בשעתו, וכן הוא גילה תודעה פרשנית שבאה לידי ביטוי בהערות מתודולוגיות הפזורות בפירושו. רשב"ם נהנה מחירות אינטלקטואלית רנסנסית, והוא שילב בפירושו בין ידע ישן לחדש, ובין מסורת לחדשנות.

### הרקע ההיסטורי לפרשנותה של ליבוביץ

על מנת לבחון את הרקע ההיסטורי לכתיבת פרשנותה של ליבוביץ, אתמקד בשני מקומות ובשתי התקופות בהן ליבוביץ חיה ופעלה: בגרמניה, בין השנים 1919-1930, שנות הרנסנס של רפובליקת ויימאר, בהן ליבוביץ רכשה את השכלתה האקדמית והתורנית; ובארץ ישראל, בין השנים 1930 ועד למותה בשנת 1997, בהן היא כתבה את ה"גיליונות" וספרי העיונים.<sup>164</sup> בכל אחת מן התקופות, אסקור את המצב הפוליטי הכללי אשר היווה את המצע לפעילות האינטלקטואלית שהתקיימה באותה תקופה, וכן את המאפיינים התרבותיים-רוחניים בסביבה הכללית ובקהילה היהודית. נוסף לכך, בכל תקופה אסקור היבטים ייחודיים אשר היו עשויים להשפיע על האקלים התרבותי בו פעלה ליבוביץ: בתקופה הראשונה אסקור את המאפיינים התרבותיים של הקהילה היהודית-אורתודוקסית אליה השתייכה ליבוביץ בגרמניה, ובתקופה השנייה אסקור את היחס למקרא וכן את הפעילות בתחום פרשנות הפשט בתקופת היישוב ובמדינת ישראל באותן שנים.

### ליבוביץ: הרנסנס של רפובליקת ויימאר בגרמניה בשנות ה-20 של המאה ה-20

התקופה בה ליבוביץ רכשה את השכלתה בגרמניה הייתה ימי רפובליקת ויימאר, אשר הוקמה בשנת 1918 לאחר קריסת הרייך השני ומפלתה של גרמניה בתום מלחמת העולם הראשונה, ועד לעליית הנאצים לשלטון בשנת 1933. תבוסה זו, הובילה להתפרקות הממשל, לבריחתו של הקיסר הגרמני, וילהלם השני, מגרמניה להולנד, ולהקמת ממשלה זמנית.<sup>165</sup> עם הקמת ממשלה זו, הוכרזה גם הקמתה של רפובליקה חדשה, אשר חרטה על דגלה את מימושם של רעיונות דמוקרטיים, ביטול כל סוגי האפליה ומימוש זכויות חברתיות לכל אזרחי הרפובליקה.<sup>166</sup> אולם, הרפובליקה שאך הוקמה, התקשתה לממש את רעיונותיה עקב חוסר יציבות פוליטי, שנגרם ממצב כלכלי רעוע והתמוטטות הסדר החברתי הישן. לאחר כניעתה בתום מלחמת העולם הראשונה, גרמניה חויבה במסגרת "חוזה ורסאי" בתשלומי פיצויים למדינות המנצחות, אולם לא הייתה לה היכולת הנדרשת לעמידה בתשלומים אלה, עקב מצבה הכלכלי הרעוע. המפלה במלחמה ותנאי שלום ורסאי, גרמו למרירות רבה, תסיסה לאומנית תוקפנית והתנגדות לרפובליקה, שהקמתה זוהתה עם המפלה ועם תנאי השלום הקשים. לכך, נוספה אינפלציה קשה שהובילה להתמוטטותה של מערכת המטבע הגרמנית,

<sup>162</sup> טויטו, תשמ"ב, עמ' 71-73; יעקבס, 2019, עמ' 95-101.

<sup>163</sup> טויטו, תשמ"ב, עמ' 73.

<sup>164</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 13-14; אונטרמן, 2009, עמ' 28-34, 41-44; דויטש, 2008, עמ' 28-34, 82-99.

<sup>165</sup> לבסקי, תש"ן, עמ' 28-32.

<sup>166</sup> וולקוב, תשפ"ב, עמ' 190.

ובעקבותיה, התמוטטות כללית של המשק. האבטלה העמיקה והובילה למעשי שוד וביזה תכופים. כל אלה, לצד מרידות וניסיונות הפיכה, הובילו להתערערות הסדר הציבורי והביטחון האישי.<sup>167</sup> בין השנים 1918-1922 התעצמו מאד מתחים חברתיים ופוליטיים, מאות אלפי בני אדם מתו ממחסור שנגרם על ידי המלחמה, ורציחות פוליטיות היו דבר שבשגרה.<sup>168</sup> אולם, לאחר תקופה סוערת זו, הגיעו מספר שנות רגיעה בין השנים 1924-1929: רפורמה מוצלחת במטבע, ויתורים מצד בעלות הברית בנוגע לתשלומי הפיצויים, צמיחה כלכלית וזעזוע מרצח פוליטי של שר החוץ היהודי של גרמניה, ולתר רתנאו, הובילו לשנים אחדות של תחייה רפובליקנית.<sup>169</sup> אלא שיסודות המשטר של הרפובליקה הצעירה לא היו חזקים, הממשלות שהתבססו על קואליציות רופפות התחלפו בתדירות גבוהה, תהליך ההבראה הכלכלי לא היה רצוף והוא היה מלווה משברים.<sup>170</sup> בשנת 1925, המפלגה הנאצית החלה להשמיע את קולה ולתפוס מקום משמעותי ואלים בשיח הפוליטי. בשלהי שנת 1929, משהתפשט המשבר הכלכלי מארצות הברית לאירופה, ובעיקר לגרמניה, נחשפה חולשתה הבסיסית של רפובליקת ויימאר שהלכה והתפוררה.<sup>171</sup> כחלוף שנה, המפלגה הנאצית גדלה והתפשטה באופן מסחרר, עד שבראשית 1933, בעקבות הבחירות הכלליות שלא אפשרו את הקמתה של ממשלה יציבה, התמנה היטלר לקנצלר ובכך בא הקץ על רפובליקת ויימאר.<sup>172</sup>

למרות חוסר היציבות הפוליטית, רפובליקת ויימאר, ששאפה לממש רעיונות דמוקרטיים של שוויון חברתי, התאפיינה בפריחה תרבותית וביצירתיות רבה עד יומה האחרון.<sup>173</sup> היו אלה שנים של פריחה תרבותית יוצאת דופן בגרמניה, ובעיקר בברלין, אשר שבה וכבשה לעצמה את המקום המכובד שהיה לה בעבר בחיי התרבות של אירופה.<sup>174</sup> היא הייתה מוקד התרבות של הרפובליקה, והפכה במשך שנותיה של הרפובליקה למרכז חדשנות תרבותית מלאת תעוזה.<sup>175</sup> האומנויות, המדעים וההגות המתקדמת שגשו יותר מאי פעם ויותר מכל מקום אחר באירופה. בספרות, באמנות ובעיצוב ביטאה רפובליקת ויימאר רוח חדשה: היא הייתה כור המצרף לחידושים מהפכניים בקולנוע, תיאטרון, שירה, ציור, מדע, חינוך, תכנון ערים, מוזיקה, ארכיטקטורה, צילום, רדיו ועיתונות.<sup>176</sup>

### הרנסנס של יהדות גרמניה בשנותיה של רפובליקת ויימאר

#### מהמאה ה-19 אל המאה ה-20

על מנת לבחון את האקלים התרבותי ששרר בקרב יהודי גרמניה בשנות רפובליקת ויימאר, יש להתבונן על תהליך השינוי שחל במעמדם של יהודי גרמניה בחברה הגרמנית מהמאה ה-19 אל המאה ה-20. בתחילת המאה ה-19, יהודי גרמניה חיו ברבעים נפרדים בערים ושמרו על התבדלות תרבותית מסביבתם. הם אמנם נהנו מאמנציפציה, אך הם לא היו אזרחים שווים זכויות, וסבלו מאפליה מתמדת וגילויי אנטישמיות מעת לעת.<sup>177</sup> החל מאמצע אותה מאה, היהודים בגרמניה יצאו אל מחוץ לגטאות בהם היו מרוכזים, והחלו

<sup>167</sup> לבסקי, תשי"ן, עמ' 31-32.

<sup>168</sup> אילון, 2004, עמ' 364-365.

<sup>169</sup> אילון, 2004, עמ' 372.

<sup>170</sup> לבסקי, תשי"ן, עמ' 32.

<sup>171</sup> לבסקי, תשי"ן, עמ' 32.

<sup>172</sup> לבסקי, תשי"ן, עמ' 32.

<sup>173</sup> אילון, 2004, עמ' 353.

<sup>174</sup> לבסקי, תשי"ן, עמ' 32; וולקוב, תשפ"ב, עמ' 197.

<sup>175</sup> לובנשטיין, מנדס-פלור, פולצר וריכרץ, 2005, כרך ג', עמ' 304.

<sup>176</sup> אילון, 2004, עמ' 352-356.

<sup>177</sup> אילון, 2004, עמ' 69-103.

בתהליך השתלבות בחברה הגרמנית ורכישת התרבות הגרמנית, אשר הוביל גם לתהליך חילון מוגבר.<sup>178</sup> החל מסוף המאה ה-19 ניתן ליהודי גרמניה שוויון חוקי, אשר לכאורה אפשר להם להשתלב בתחומים בחברה אשר בעבר נחסמו בפניהם. אולם, חרף שוויון זה, יהודי גרמניה עדיין היו מנועים מהשתלבות מלאה בחברה הגרמנית, והמשיכו לסבול מאנטישמיות. באותן שנים, ניכרה מגמת חילון בקרב בני כל הדתות, והיא נתנה את אותותיה גם בקרב יהודי גרמניה, אשר רבים מהם נישאו בנישואי תערובת או המירו את דתם, התבוללו ונעלמו בתוך הרוב הנוצרי.<sup>179</sup> היהדות הפכה לכת דתית המחולקת לזרמים שונים, כמו התנועה הרפורמית והניאו-אורתודוקסיה.<sup>180</sup>

### **רנסנס יהודי: השתלבות היהודים בחברה הגרמנית**

בשנות מלחמת העולם הראשונה, 1914-1918, היהודים הגרמנים גויסו לצבא גרמניה ואלפים מהם נפלו בשדות הקרב. למרות זאת, הם לא הורשו להתקדם לדרגות קצונה, והואשמו באשמות אנטישמיות שונות, כגון התחמקות מהלחימה בחזית והתעשרות מהמלחמה.<sup>181</sup> רק לאחר המלחמה, ועם היוסדה של רפובליקת ויימאר, נראה היה כי יהודי גרמניה הגיעו להשתלבות מלאה בחברה הגרמנית, תוך פיתוח תרבות יהודית ייחודית, דבר שהוביל לכינוי התקופה כ"רנסנס של יהדות גרמניה".<sup>182</sup> הדבר התאפשר הודות לערכים עליהם הושתתה הרפובליקה, אשר חרתה על דגלה שוויון בפני החוק, שמירת החירות האישית וחופש דיבור ומחשבה. אלו, הובילו לאווירה חופשית ואפשרו שגשוג אינטלקטואלי, תרבותי ורוחני.<sup>183</sup> בימי רפובליקת ויימאר, חיו בברלין כשליש מאוכלוסיית היהודים של גרמניה כולה. אנשי רוח יהודים רבים היגרו לבירת גרמניה, ומילאו תפקידים שונים בחיי התרבות של ברלין.<sup>184</sup> כאמור לעיל, בעבר, חרף העובדה שיהודים רבים הצטיינו בכל תחומי האמנות והמקצועות החופשיים, נמנעה מהם בדרך כלל הגישה למשרות בכירות במערכת המשפט ובמנהל הציבורי. באותן שנים מחסומים אלה ברובם הגדול נעלמו, והיהודים שזכו לשוויון, השתתפו באופן משמעותי בחיי התרבות הגרמניים, הן באופן פעיל והן כפטרונים תרבותיים. האוניברסיטאות מינו יהודים למשרות הוראה בכל הרמות, והם העשירו באופן משמעותי את עולם ההשכלה. יותר מאי פעם בעבר, הצליחו גברים ונשים יהודים בעלי כישרון ומוטיבציה, לגבור על המחסומים ההיסטוריים של מעמד, דת ומוצא. הישגים תרבותיים רבים שהושגו באותה תקופה, שנודעה כתור הזהב של תרבות ויימאר, נוצרו בידי יהודים גרמנים: תורת היחסות של איינשטיין, המוסיקה הא-טונאלית של שניברג, הפסיכואנליזה של פרויד ואדלר, השירה של קורט וייל, האמנות של אלזה לסקר-שילר והתיאטרון המודרני של מקס ריינהרדט. אישים אלה לא הסתירו את מקורותיהם היהודיים, והם פעלו מתוך תחושת השתייכות לחברה הגרמנית שניסתה להיהפך לדמוקרטיה פלורליסטית. חשוב לשים לב לכך שהפעילות האינטלקטואלית התרחשה באותן שנים מבלי להתחשב ברקע האישי של המשתתפים. כך, יהודים גרמנים

<sup>178</sup> ברנר, 2003, עמ' 21-22.

<sup>179</sup> אילון, 2004, עמ' 14-15, 204, 221-230.

<sup>180</sup> ברנר, 2003, עמ' 21-22.

<sup>181</sup> אילון, 2004, עמ' 336-337.

<sup>182</sup> ברנר, 2003, עמ' 215-216.

<sup>183</sup> דויטש, 2008, עמ' 39; וולקוב, תשפ"ב, עמ' 197.

<sup>184</sup> לובנשטיין, מנדס-פלור, פולצר וריכרץ, 2005, כרך ג', עמ' 304.

ועמיתיהם בעלי רקע לא-יהודי הגיעו להישגים משותפים וזאת הודות לאווירה הפתוחה שתוארה לעיל. שנות העשרים של המאה ה-20, היו ללא ספק שנות "תור הזהב" של יהודי גרמניה.<sup>185</sup>

### רנסנס יהודי פנימי: תרבות, שפה, השכלה, חינוך וחיי דת

לצד התערות היהודים בחיי התרבות בגרמניה ובברלין, התרחשה גם תחיה תרבותית יהודית פנימית מרשימה.<sup>186</sup> מרטין בובר, שחי בגרמניה מסוף המאה ה-19 ועד עליית הנאצים לשלטון, ופעל למען פיתוח תרבות יהודית מודרנית, קרא ל- "רנסנס יהודי", אותו הוא הגדיר כ"תחיית העם היהודי מחיים חלקיים לחיים מלאים". בובר סבר שהרנסנס היהודי של המאה ה-20 נועד לבטא לידה של תרבות יהודית מודרנית ולא חזרה לזמנים הטרומים-מודרניים. חזונו של בובר ביקש לקדם אמנות יהודית, לייסד בית הוצאה לאור כמרכז לספרות יהודית ספציפית, להפיץ תרבות יהודית מודרנית בעיתונים ובכתבי עת ולקדם מודרניזציה של ההשכלה היהודית. התשתית להגשמת חזונו של בובר הונחה בתחילת המאה ה-20, אולם הגשמת החזון התאפשרה רק לאחר מלחמת העולם, בשנותיה של רפובליקת ויימאר. במהלך המלחמה, יהודים גרמנים שהיו מעורים בתרבות הגרמנית נפגשו עם יהדות מזרח אירופה שהייתה אורתודוקסית ברובה, והדבר חיזק את הסולידריות היהודית שלהם. לאחר המלחמה, וכן לאחר המהפכה הקומוניסטית ברוסיה ומלחמת האזרחים שבאה בעקבותיה, התרחש גל משמעותי של הגירת יהודים מזרח אירופיים ("אוסטיוודן") לגרמניה, דבר שהוביל לגידול בכמות היהודים במדינה. רבע מיהודי ברלין היו יהודים שהיגרו ממזרח אירופה, ובקהילות לייפציג, דרזדן והמבורג יהודי מזרח אירופה היוו את רוב הקהילה. יהודי מזרח אירופה, שהיו מושרשים היטב בעומק המסורות היהודיות, תרמו רבות לתחיית התרבות היהודית בגרמניה ואפשרו לחזונו של בובר לקרום עור וגידים.<sup>187</sup> יהודי גרמניה, שלאורך שנים ארוכות ביקשו להיטמע בחברה הגרמנית, אימצו את תרבותה ועברו תהליכי התבוללות וחילון, גילו עתה ענין מחדש בזהות היהודית שנשכחה. כך, ספרים בנושאי יהדות הודפסו או הודפסו מחדש ונמכרו יפה.<sup>188</sup> הוקמו הוצאות לאור, נוסדו כתבי עת, נבנו ספריות, הוקמו מוזיאונים ואגודות מוזיקליות.<sup>189</sup> גם הספרות העברית שגשגה מאז: בין השנים 1920-1924 ברלין הפכה למרכז ספרות-עברית וחיו בה הסופרים העבריים ביאליק, פרישמן וברדיצ'בסקי, אשר היו מהבולטים שפעלו ליצירה תרבותית בשפה העברית.<sup>190</sup> העיסוק בשפה העברית קיבל ביטוי משמעותי גם במפעלי תרגום של התנ"ך והתלמוד, אשר הובלו על ידי המשכילים של עידן הרנסנס היהודי, וזאת כדי להחזיר ליהודי גרמניה את הבסיס לידע היהודי שכמעט ואבד.<sup>191</sup> בובר ופרנץ רוזנצווייג היהודי-גרמני, שהפך ברבות השנים לאחד מהוגי הדעות המובילים של יהדות גרמניה, הובילו מפעל של תרגום חדשני של התנ"ך לגרמנית, וזאת מתוך מטרה לקרב את הקהל שלהם, יהודים ונוצרים כאחד, אל המסר הראשוני של התנ"ך, אשר לתפיסתם היה טמון בשפה העברית עצמה, אותה ניסו להביע באמצעות השפה הגרמנית. לצורך כך הם יצרו "גרמנית מעוברתת" והכניסו חידושים דקדוקיים, יצרו מילים חדשות המתקרבות לחושיות ולמקצב של המקור העברי ועוד. בדרך זו, הם גם קיוו לפתות יהודים ללמוד עברית. התנ"ך של בובר ורוזנצווייג הוכנס לתוכניות

<sup>185</sup> אילון, 2004, עמ' 353-356; לובנשטיין, מנדס-פלור, פולצר וריכרץ, 2005, כרך ג', עמ' 318-319; וולקוב, תשפ"ב, עמ' 196-197 הצביעה על כך שלאחר נפילת רפובליקת ויימאר ועליית הנאצים לשלטון, הסתבר ש-30% מהסגל האקדמי במדעי הטבע, 40% מהסגל בפקולטות לרפואה וכמעט 50% מהמתמטיקאים בגרמניה היו יהודים.

<sup>186</sup> ברקאי ומנדס-פלור, 2005, כרך ד', עמ' 125.

<sup>187</sup> ברנר, 2003, עמ' 33, 40-41; דויטש, 2008, עמ' 39.

<sup>188</sup> וולקוב, תשפ"ב, עמ' 205.

<sup>189</sup> ברנר, 2003, עמ' 215.

<sup>190</sup> ברנר, 2003, עמ' 76-82, 95, 103, 114.

<sup>191</sup> ברנר, 2003, עמ' 114.

הלימודים של בתי הספר היהודיים ותפס מקום תרבותי נכבד בקרב יהודי גרמניה.<sup>192</sup> רוזנצוויג גם קרא לבנייתה של תרבות יהודית, ייחודית ומודרנית, אשר נסמכת על שורשיה בסביבתה הגרמנית. הוא סבר שלימוד יהודי הוא האמצעי היחיד לארגון מחדש ולהחייאה של החיים היהודיים. באמצעות חינוך מבוגרים, רוזנצוויג שאף למצוא שוב את הקשרים האבודים של היהודים עם יהדותם, ולהחזיר ליהודי גרמניה את הבסיס לידע היהודי שאבד להם בהדרגה במהלך המאה ה-19. לצורך כך, הוא הקים בפרנקפורט ב-1920 בית מדרש יהודי חופשי, אשר עסק בהקניה שיטתית של הידע היהודי. בתי מדרש נוספים פעלו גם בברלין, מנהיים, שטוטגרט ובמקומות נוספים ברחבי גרמניה.<sup>193</sup> במקביל להקמת בתי מדרש אלה, הוקמו גם מוסדות יהודיים נוספים לחינוך מבוגרים, שם לימדו את המקורות היהודיים הבסיסיים, תנ"ך ותלמוד. נראה שבתי המדרש היהודיים הושפעו מהאוניברסיטאות העממיות שהוקמו בגרמניה באותה תקופה וביקשו לספק לימוד לא אקדמי לאוכלוסייה עממית, ובכך לשנות את החברה, הגרמנית או היהודית, באמצעות חינוך.<sup>194</sup> נוסף לבתי המדרש היהודיים התפתח גם המחקר האקדמי של מדעי היהדות, אשר עברו תהליכי חילון והתבססו באוניברסיטאות בנפרד מבתי המדרש לרבנים. לימודי היהדות הוכרו כדיסציפלינה, גם אם באופן חלקי, והם שאפו למחקר שיטתי ביהדות, בסטנדרטים של מחקר אקדמי.<sup>195</sup> בשנת 1919 הוקמה האקדמיה למחקר מדעי של היהדות והיא הצליחה להעלות את רמתם של לימודי היהדות לגבהים חסרי תקדים, והפכה לכוח משמעותי בהעצמת מדעי היהדות, לא רק בגרמניה אלא בכל רחבי העולם.<sup>196</sup> ההתמחות הגוברת של מדעי היהדות קיבלה חיזוק נוסף בעקבות תפוצה רחבה של כתבי עת מקצועיים בתת-דיסציפלינות שונות במדעי היהדות.<sup>197</sup> בנוסף, לימודי היהדות התפשטו מן החוקרים אל הכלל באמצעות תוכניות של השכלה יהודית למבוגרים דבר שהוביל לגידול דרמטי בתנועה לחינוך יהודי למבוגרים ולפריחתם של פרסומים מדעיים ועממיים.<sup>198</sup> תקופת ויימאר הייתה הפעם הראשונה שגם צעירות יהודיות נכנסו לתחום של מדעי היהדות ונעשו מומחיות בתחום זה. הן כתבו עבודות מחקר חשובות בפני עצמן, ובנוסף קיבלו גישה לעבודות מחקר קלאסיות שנכתבו בעבר בידי נשים יהודיות או עברון, ועכשיו נעשו זמינות לנשים יהודיות-גרמניות בתרגומים מודרניים לגרמנית שנכתבו באותה תקופה.<sup>199</sup>

ברלין של שנות העשרים של המאה ה-20 הייתה זירה של מאבקים בין גישות שונות: הגישה האורתודוקסית לעומת הגישה הרפורמית, השכלה מול חילוניות, יהדות מול נצרות.<sup>200</sup> על אף שבתקופה הויימארינית ניכרה מגמה ברורה של חילון מתקדם, בקהילה היהודית, כמו גם בקהילות הקתוליות והפרוטסטנטיות, הסתמנו בכל זאת גם מגמות של תחייה דתית. בקרב הליברלים, גדל מספר הרבנים שהובילו תוכניות חינוכיות שונות בתקווה למשוך ליהדות אנשים צעירים נוספים. ב-1929 נפתח בית כנסת קהילתי ראשון בברלין, והוא הציע ישיבה מעורבת של גברים ונשים. חידוש זה, משך את לבן של הנשים שתבעו לעצמן תפקיד שוויוני יותר בתפילה. במגזר האורתודוקסי גילו פתיחות, והחלו לקבל אליהם סטודנטים ואינטלקטואלים יהודים לא-אורתודוקסיים. מנהיגי היהדות האורתודוקסית הויימארינית, נקטו גישות חדשות כלפי המיסטיקה היהודית,

<sup>192</sup> ברקאי ומנדס-פלור, 2005, כרך ד', עמ' 142-145.

<sup>193</sup> ברנר, 2003, עמ' 76-85, 95-103; ברקאי ומנדס-פלור, 2005, כרך ד', עמ' 134-139.

<sup>194</sup> ברנר, 2003, עמ' 95-103.

<sup>195</sup> ברנר, 2003, עמ' 105-106.

<sup>196</sup> ברקאי ומנדס-פלור, 2005, כרך ד', עמ' 125-129.

<sup>197</sup> ברנר, 2003, עמ' 105-106.

<sup>198</sup> ברקאי ומנדס-פלור, 2005, כרך ד', עמ' 125-139.

<sup>199</sup> ברנר, 2003, עמ' 113-114. בין היתר ברנר מציין שם את מחקריהן של נשות התקופה סלמה שטרן-טויבלר בנושא המדינה הפרוסית והיהודים, רחל וישניצר בנושא אמנות יהודית וחנה ארנדט על "נשות הסלון" היהודיות בגרמניה.

<sup>200</sup> ברקאי ומנדס-פלור, 2005, כרך ד', עמ' 132-133.

השתמשו בטכניקות פדגוגיות מודרניות, ובכך הצליחו לעורר ענין מחודש ביהדות בקרב אוכלוסיות יהודיות חדשות. הקהילות היהודיות בגרמניה עברו גידול משמעותי, גם בשל קליטת יהודי מזרח אירופה, והן נדרשו לתת מענה לצרכים של קהילות גדולות. קהילות אלה שילבו ספריות יהודיות פרטיות לשעבר בתוך המסגרות שלהן, נטלו לאחריותן או סבסדו בתי ספר יהודיים, ושמרו על קשר עם חברי הקהילה באמצעות עיתונים יהודיים מקומיים. בשנות "ויימאר" יסדו כל הקהילות הגדולות בגרמניה, ורבות מהקטנות, עיתוני קהילה משלהן אשר שימשו אותן להפצת מידע קהילתי, אך גם להפצת ידע יהודי בקרב האוכלוסייה היהודית. עיתונים אלה הרחיקו לכת מעבר לתפקיד הידיעון המקומי, והם מילאו תפקיד חשוב בהפצת התרבות היהודית בגרמניה הויימארית.<sup>201</sup> גם בתחום החינוך היהודי ניכרה מגמת התחדשות משמעותית בשנות רפובליקת ויימאר. עד תחילת המאה ה-20, הרוב המכריע של בני הנוער היהודי למדו בבתי ספר ציבוריים לא-יהודיים, וקיבלו הדרכה של רב ביסודות היהדות במקביל לשתי שעות ההוראה השבועיות בנושאי דת שקיבלו התלמידים הנוצרים. בשנות ה-20, חלה עלייה במספר הלומדים בבתי ספר יהודיים: בערים הגדולות הוקמו בתי ספר חדשים או הורחבו בתי ספר קיימים, נוסדו בתי ספר עממיים ותיכונים לצעירים יהודים. את העלייה ניתן לייחס להתערורות התודעה היהודית אך גם ובעיקר לצורך למצוא מקום חינוכי לזרם המהגרים היהודים שהגיע ממזרח אירופה.<sup>202</sup>

לסיכום, שנותיה של רפובליקת ויימאר היו שנות פריחה ושגשוג תרבותי של יהודי גרמניה, אשר הקימו לתחייה את התרבות היהודית שלהם, וזאת בסביבה לא יהודית. בכל תחומי התרבות והרוח הם כוננו מסורת חדשה של תרבות יהודית בעלת גוונים רבים. תנאי בסיסי להתפתחות רנסנס תרבותי הינו קיומה של סביבה דמוקרטית ופלורליסטית, שהמיעוטים בה יכולים להיות חלק מן החברה הרחבה, תוך שהם נהנים מן הזכות לפתח את המסגרת התרבותית הייחודית שלהם. נראה שתנאים אלה התקיימו בשנות רפובליקת ויימאר, דבר שאיפשר ליהודים להביא לידי ביטוי את ייחודם התרבותי בתוך החברה הכללית.<sup>203</sup>

#### **האורתודוקסיה היהודית בגרמניה בתקופת רפובליקת ויימאר**

משפחתה של ליבוביץ הייתה אורתודוקסית ושמרה על אורח חיים דתי, אשר בא לידי ביטוי בשמירת מצוות קפדנית ללא פשרה והזדהות עם אמיתות אמונתם, ובמיוחד עם האמונה בתורה מן השמיים.<sup>204</sup> הזרם המרכזי שהיה נפוץ באותה תקופה בגרמניה היה הזרם הרפורמי, אשר בהשפעת רוח ההשכלה, שלל את הציות למערכת הכללים הנוקשה הנגזרת מן ההלכה, ואת חובת הציות להלכה. היהודים הרפורמים נאבקו נגד ה"רבניזם" האורתודוקסי בטיעונים שהיו מוכרים גם מן הפולמוס היהודי-נוצרי כגון "צורות פרושיות", "תפילה של מלל שפתיים בלבד", "מצוות אנשים מלומדה" ועוד.<sup>205</sup> הזרם האורתודוקסי מצא דרך ייחודית להתמודד עם טיעונים אלה, וזאת על ידי שילוב בין השקפת עולם דתית לבין חינוך והשכלה כלליים, אשר הובילו לאורח חיים המשלב בין נאמנות מוחלטת למסורת לבין פתיחות רוחנית יחסית, תוך בחירה והבדלה בין המועיל לבין הבלתי-קביל בנכסי התרבות של העולם המודרני-חיצוני.<sup>206</sup> בנוגע למידת השילוב שבין החיים המודרניים לחיים המסורתיים התקיימו וויכוחים בין שתי גישות מרכזיות: הראשונה, זו שדגלה

<sup>201</sup> ברנר, 2003, עמ' 60-62.

<sup>202</sup> ברקאי ומנדס-פלור, 2005, כרך ד', עמ' 132-133.

<sup>203</sup> ברנר, 2003, עמ' 215-216.

<sup>204</sup> אונטרמן, 2009, עמ' 25-28.

<sup>205</sup> הכינוי "צורות פרושיות" מכוון לכת הפרושיית מימי הבית השני, שהאמינה באחדותה של התורה שבעל פה עם זו שכתב, ובסמכות החכמים להורות לפי שתייהן. הרפורמים ביקשו לתייג את היהדות האורתודוקסית כזרם פורש מן הזרם הרפורמי, אותו הם ביקשו להציב במרכז האמונה היהודית.

<sup>206</sup> ברואר, תשנ"א, עמ' 9-15.

בחזרה אל אופן שמירת המצוות והרוחניות הקדם-מודרנית בדגם המזרח אירופי, והשנייה בדגם הציונות הדתית, אשר דגלה בחזרת היהודים לארץ ישראל מתוך הזדמנות לממש את שלמות התורה בתוך קהילה יהודית אוטונומית. השגשוג התרבותי-יהודי שהתרחש בשנות רפובליקת ויימאר, לא פסח גם על התרבות היהודית-אורתודוקסית, והדבר בא לידי ביטוי בפעילות ענפה של תזמורות ומקהלות יהודיים ויצירת מוסיקה יהודית חדשנית המבוססת על מקורות יהודיים, שחלקה אף היה מיועד לתפילות.<sup>207</sup>

### "מהפכת התנ"ך" ו-"המלחמה על התנ"ך"

במהלך המאה ה-19 והמאה ה-20 התחוללה מהפכה בעולם התרבות היהודי, שהייתה חלק מתהליכי המודרניזציה והחילון שעברו על החברה היהודית האשכנזית, ובסופה התנ"ך קיבל מעמד תרבותי חדש. ראשיתה של מהפכה זו בתקופה הנאורות וההשכלה יהודית בשלהי המאה ה-18, אז היהודים החלו לפרש ולהבין את החומש באור חדש, המנותק מהמסורת הרבנית-אורתודוקסית שהעמידה את לימוד התורה שבעל פה במרכז הלימוד היהודי. "מהפכת התנ"ך" המשיכה את רעיונות הנאורות וההשכלה היהודית בכך שראתה בתנ"ך יצירה עצמאית וריבונית שמעמדה והבנתה אינם תלויים בתורה שבעל פה והדרך הנכונה לפרשה אינה דרך הפרשנות המדרשית אלא ההבנה ההיסטורית והספרותית. "מהפכת התנ"ך" הייתה תהליך הדרגתי והיא כללה מספר תהליכים: בחוגים מסוימים, התנ"ך החליף את המשנה והתלמוד כספר המבטא את רוחה של "היהדות המקורית"; כל ספרי התנ"ך, "ספר הספרים", ולא רק חמשת החומשים של "תורת משה" נתפשו כמייצגים את היצירה הרוחנית-ספרותית של עם ישראל; נוכחותו מעמדו ומשקלו של התנ"ך התחזקו בתרבות היהודית וגבר העניין הכללי בתנ"ך כספרות וכתעודה המתארת תקופה היסטורית של ימי המקרא; החשיבות והערך שהוענקו לאמיתות ולמהימנות הסיפור המקראי ההיסטורי גדלו; מלומדים ואנשי עט יהודים החלו לעסוק בחקר המקרא ובמחקר תקופת המקרא בכלים מודרניים תוך הכרות הולכת וגדלה עם מחקר התנ"ך האירופי ועם המקורות החוץ-מקראיים שהתגלו על ידי הארכיאולוגיה של המזרח הקדום; גברה בהדרגה התעניינותו של הציבור היהודי בסוגיות הקשורות במחקר המקרא ובתולדות המזרח הקדום וארץ ישראל בתקופת המקרא.<sup>208</sup>

באותה התקופה שבה התגבש המעמד המכונן של התנ"ך בתרבות היהודית, הותקף התנ"ך מכמה כיוונים חדשים. הממצאים הארכיאולוגיים שנמצאו לאורך השנים, הובילו לפרשנות ולתפיסות עולם שקראו תיגר על התפיסות האמוניות שעמדו הן בבסיס היהדות הן בבסיס הנצרות. מערך למדני המבוסס על דיסציפלינות מדעיות חדשות, ערער על קדושת התנ"ך, על סמכותו, על אחדותו הספרותית, על מהימנותו ועל מקורותו, כפי שאלה נקבעו על ידי מסורת ארוכת שנים. שני הכיוונים המרכזיים של ההתקפה על התפיסה המסורתית של התנ"ך היו ביקורת המקרא הגבוהה, שהציעה תיאוריות שונות באשר לתולדות היווצרות הטקסט המקראי, והגילויים הספרותיים הקדומים שנמצאו בחפירות ארכיאולוגיות במזרח הקרוב. הממצאים והמסקנות של שתי הדיסציפלינות המדעיות החדשות, תמכו הן בתפיסה התפתחותית (אבולוציונית) של האמונה ושל הדת כמי שמושפעת מתרבויות אחרות, הן בהצבעה על המקור האנושי של האמונה והדת. בכך, הן ערערו על תפיסת העולם הדתית ועל המסורת שראו בתורה ספר קדוש, מקורי וייחודי והאמינו במקורו האלוהי.<sup>209</sup>

להגנת התנ"ך יצא כל מי שהתנ"ך היה קרוב לליבו, וה-"מלחמה על התנ"ך" הייתה חלק מן השיח התיאולוגי בין משכילים יהודים ונוצרים כאחד. העימות בין התפיסות שהתפתחו על בסיס הממצאים הארכיאולוגיים מן המזרח לבין התפיסות המסורתיות, כונה "פולמוס בבל והתנ"ך" והוא הגיע לשיאו בגרמניה בתחילת המאה ה-

<sup>207</sup> ברקאי ומנדס-פלור, 2005, כרך ד', עמ' 150-152.

<sup>208</sup> שביט וערן, 2003, עמ' 22-23.

<sup>209</sup> שביט וערן, 2003, עמ' 9-17, 50.



20. לראשונה בהיסטוריה האינטלקטואלית של היהודים, הם נזקקו לעדויות חוץ מקראיות כדי להגן על התנ"ך, או שמצאו צורך להגן על התנ"ך מפני עדויות חוץ מקראיות, ונעזרו לשם כך בחיבורים של חוקרים ותיאולוגיים נוצרים. כלי הנשק בפולמוס התיאולוגי-היסטוריוסופי לא היו הפרשנות המסורתית או המדרש אלא הפילולוגיה והארכיאולוגיה. המעורבות היהודית ב"פולמוס בבל והתנ"ך" הייתה גם חלק מפולמוס פנים יהודי והיא השתקפה במחלוקות שהתגלעו בין אורתודוקסים לליברלים בציבור היהודי הגרמני בכל הנוגע להבנת האנטישמיות ולתגובה הנכונה עליה. התשובות השונות שניתנו לשאלות שהוצגו בפולמוס, סימנו את המשותף בין הזרמים השונים ביהדות במאה ה-19 ובמאה ה-20 ואת הגבולות החוצים ביניהם. אם התנ"ך נתפס כמקור של האמונה והחוק (התורה), הרי ההשקפות השונות באשר להתפתחותו של החומש היו קשורות בהכרח להשקפות בכל הנוגע לסמכות התורה בעולם המודרני. בתגובה היהודית לפולמוס נמצא הד רב לסוגיות שהעסיקו את הדיון הציבורי כמו סוגיית הפתיחות של התרבות היהודית, והמותר והאסור בכל הנוגע לקבלה של השפעות מבחוץ ושל מרכיבי תרבות זרים. בתגובות לפולמוס נוסחו כמה מן התובנות שהתפתחו והתגבשו במהלך המאה ה-20: מגישה ליברלית חופשית, היסטורית "חילונית" ואפילו רדיקלית בקצה האחד, ועד לגישה הרואה בכ"ד הספרים את העדות לדרכי האלוהים בעולם בקצה השני.<sup>210</sup>

רבנים ומלומדים יהודיים היו מעורבים בפולמוס זה לאורך השנים, ולהלן אמנה את המרכזיים שבהם. משה מנדלסון (1729–1786) דחה השערות שונות בנוגע לתולדות נוסח המקרא. הוא גרס שיש חשיבות להבנת הרקע ההיסטורי-תרבותי של התורה אולם עם זאת, הוא פסל את התיאוריה שהתורה היא תוצר של תהליך היסטורי.

המשכיל היהודי יהודה לייב בן זאב (1764–1811) הסתייג מתיאוריות הנוגעות לנוסח המקרא אולם הוא קיבל כמה מן הטענות הנוגעות לזמן חיבורים של ספרי המקרא וביחס לנוסחים שונים בטקסט המקראי. האסטרטגיה בה בחר כדי לתת לגיטימציה לחלק מהמסקנות של ביקורת המקרא הנוצרית הייתה הבאת אסמכתא מפרשני המקרא היהודים מימי הביניים, ומציאת מקור לדבריו בחז"ל. אסטרטגיה זו ננקטה על ידי כותבים רבים גם בדורות הבאים.

הרב והמלומד היהודי-איטלקי שמואל דוד לוצטו (שד"ל, 1800–1865) פסל את התיאוריות הנוגעות להרכב התורה ממקורות שונים וסבר שאסור לחקור את קדמוניות ישראל כפי שחוקרים את קדמוניות עמי המזרח. עם זאת, הוא טען שניתן להגיב לביקורת הגבוהה בכליה שלה, ולא נמנע מלהשתמש בעדות חיצונית במקרים בהם היא נראתה לו מועילה, כנגד מה שהוא תיאר כהשערות בלתי מבוססות של ההיסטוריה הביקורתית של המקרא.

המשך לתפיסות אלה ניתן למצוא בעמדותיהן של האורתודוקסיה והניאו-אורתודוקסיה היהודית בגרמניה, שראו בתיאוריות השונות של ביקורת המקרא כפירה הרסנית ומסוכנת תוך חיפוש אחר התגובה המתאימה אליה. פרשנות המקרא האורתודוקסית הגיבה לביקורת המקרא ודחתה אותה, ובין הפרשנים הללו ניתן למנות את פירושיהם של ר' מאיר ליבוש בן יחיאל מיכאל (המלבי"ם, 1809–1879) ור' דוד צבי (רד"צ) הופמן (1843–1921). הניאו-אורתודוקסיה היהודית בגרמניה היתה חלוקה בדעתה בשאלה האם להגיב על ביקורת המקרא, ואם כן, האם להגיב במחקר מקרא אורתודוקסי יהודי. במחנה הניאו-אורתודוקסי השמרני טענו שיהודי הרואה בתורה דבר אלוהים אינו זקוק לראיות לקדושתה ולאמיתותה, ומי שסבור שהתורה היא יציר כפיו של אדם הינו כופר ולא ניתן לשנותו. לעומת תפיסות אלה עמדה הניאו-אורתודוקסיה המתונה, שסברה שהגנה על התנ"ך תוך שימוש בכלים המובהקים של ביקורת המקרא הנוצרית, יכולה לקבוע שהתנ"ך הוא העד המוסמך והמהימן ביותר בזכות עצמו. כך לדוגמה, ר' שמשון רפאל (רש"ר) הירש (1808–1888), מייסד הניאו-אורתודוקסיה בגרמניה, קבע שסמכות המקרא עומדת מעל לביקורת המקרא ולכן אין היא יכולה להיפגע ממנה, אולם הוא ביקש להוכיח שביקורת המקרא היא מדע כוזב ו"לא מדע"י" הלכוד בדעות

<sup>210</sup> שביט וערן, 2003, עמ' 9-17.

קדומות. אסכולת הילדסהיימר, שהתגבשה בברלין סביב ר' עזריאל הילדסהיימר (1829-1899) ושעם חבריה נמנה רד"צ הופמן, סברה שייכתן מדע מקרא יהודי ושיש צורך בהיסטוריוגרפיה יהודית של תקופת המקרא. הופמן היה המלומד היהודי המרכזי, אם לא היחיד, שקיבל על עצמו את המשימה להתמודד עם השערת המקורות, ולא התעלם מן הבעיות שהציב מחקר המקרא המודרני. הוא עשה זאת בין היתר בספרו "ראיות מכריעות", בו הוא הביא לידי ביטוי את מיטב דברי הביקורת שנכתבו נגד התיאוריות השונות של ביקורת המקרא.

גם אנשי חכמת ישראל הליברלית, שהואשמו על ידי יריביהם בכפירה, נדרשו להתייחס לביקורת המקרא, ויחסם לעניין היה זהיר ומורכב. רובם התקשו לקבל את השערת המקורות, בעיקר משום שראו בה כלי בידי התיאולוגיה הפרוטסטנטית, אך היו גם אחרים שגילו נכונות לקבל כמה מעיקריה, כמו התפיסה שחוקי ההשתנות חלים גם על התורה. לפיכך, ההתקבלות של השערת המקורות נתקלה בסייגים ובעכבות גם בקרב חוגים אלה: מצד אחד הם קיבלו את התפתחות התורה שבעל פה או אף את ביקורת המסורה, אולם הם התקשו לקבל את התפיסות שערערו את האמונה בתורה מן השמיים. רק באמצע המאה ה-19 ובעיקר בסופה, החלו להישמע מהמחנה הרפורמי דעות רדיקליות שקיבלו את התיאוריות של ביקורת המקרא ובין היתר ניתן למנות את הרב הרפורמי דוד איינהורן (1809-1879) שכתב שספרי התורה מורכבים ממקורות שונים, או הרב הרפורמי קאופמן קוהלר (1843-1926) שקיבל אף הוא את השערת המקורות.

עמדה ייחודית כלפי ביקורת המקרא פיתח ד"ר בנו יעקב (1862-1945), שהיה רב בגטינגן ובדורטמונד, והיה המלומד היהודי-הגרמני הראשון שניסה לפתח ביקורת מקרא יהודית שתציע תשובה שיטתית ומלאה לביקורת המקרא הנוצרית. יעקב האמין באחדות התורה כיצירה שנכתבה על ידי עורך אחד וטען שעל אף שהתורה נכתבה על פי מסורות קודמות, מוטבע בה חותמו של משה. הוא טען עוד שהמקרא קדוש בשל תוכנו ולא בשל זהות מחברו, ושהיהדות אדישה לשאלה האם משה הוא מחבר התורה, אף כי לא נמצאה אך טענה משכנעת שתסתור את האמונה בכך. יעקב טען שמחקר המקרא הפרוטסטנטי הוא דוגמטי ולא אובייקטיבי ודחה את ההיפותזות ששללו את אחדותם הספרותית של חומרי התורה. אולם, לצד זאת, הוא קיבל באופן חלקי את האחרת זמן הכתיבה של "תורת הכהנים".<sup>211</sup>

לסיכום, ניתן לראות שהתיאוריות של ביקורת המקרא היוו אתגר לתפיסות העומדות בבסיס האמונה היהודית. כל זרם, מצא את דרכו הייחודית להתמודד עם תפיסות אלה, אשר הביאה לידי ביטוי קשת רחבה של אמונות ודעות.

### **ליבוביץ והרנסנס היהודי בגרמניה**

תקופת הנעורים של ליבוביץ, והתקופה בה רכשה את השכלתה התיכונית והאקדמית, התרחשו במקביל לימי הפריחה והשגשוג רפובליקת ויימאר כפי שתוארו לעיל. כבת למשפחה דתית אורתודוקסית, ליבוביץ שמרה על אורח חיים יהודי דתי, אך יחד עם זאת היא הייתה מעורה היטב בתרבות הגרמנית ורכשה השכלה רחבה. בשנת 1919, לאחר הגעתה של ליבוביץ לברלין עם משפחתה, היא החלה את לימודיה בגימנסיה הממלכתית בעיר, בית ספר ממשלתי-לא יהודי, וזאת במקביל להשתתפותה בפעילות של תנועת הנוער היהודי-גרמני "בלאו-וייס", אשר שמה דגש על ערכים יהודיים וציוניים ועל פיתוח תרבות יהודית.<sup>212</sup> בשנת 1925 היא סיימה את לימודי התיכון ואת בחינות הבגרות, ובין השנים 1925-1930, ימי השיא של רפובליקת ויימאר, ליבוביץ פנתה לרכישת השכלה אקדמית גבוהה באוניברסיטאות בברלין, היידלברג ומרבורג. במסגרת לימודיה היא רכשה ידע בפילולוגיה גרמנית ואנגלית (שפה עתיקה וחדשה), חינוך ומדע המקרא. הפרופסורים שמהם למדה את מדע המקרא היו חוקרים בעלי שם בתחום זה כגון גרסמן, בולטמן, והילשר, וליבוביץ נדרשה להתעמק

<sup>211</sup> שביט וערן, 2003, עמ' 61-68, 72-74.

<sup>212</sup> הורוביץ תש"א, עמ' 212-213; אונטרמן, 2009, עמ' 25.

במדעי המקרא ובביקורתו כפי שהללו נלמדו באותה עת בעולם האקדמיה. החובה ללמוד את ביקורת המקרא, הזלזול של המורים בנוסח המקרא והגישה האנטישמית של רבים מהם הפריעו לה מאד והיא סברה שהם פירשו את התורה מתוך השפעת הדת הנוצרית, וחוסר הבנה של חשיבות השפה העברית להבנת התורה ופירושה. אולם, מאחר שליבוביץ רצתה להשלים את תואר הדוקטור, היה עליה ללמוד את דבריהם ואת שיטותיהם.<sup>213</sup> ללבוביץ, הייתה בין היהודים שומרי המצוות הבודדים בדור ההוא שכתבו דוקטורט בנושא המקרא.<sup>214</sup> נושא הדיסרטציה של לבוביץ היה תרגומי תנ"ך ליידיש במאה ה-15 ובמאה ה-16 על-פי כתבי יד של ספריות פרמה וברלין.<sup>215</sup>

באותן שנים ליבוביץ גם למדה בבית המדרש הגבוה לחוכמת ישראל בברלין (Hochschule für die Wissenschaft des Judentums).<sup>216</sup> בית המדרש הכשיר רבנים ו"מורי דת אקדמאים", וכן עסק בהפצת ידע בתחומי היהדות השונים בקרב ההמון. מספר התלמידות שלמדו בו היה יחסית קטן ובעיקר הן היו כאלה שהתכוננו להוראה. בשנים בהן ליבוביץ למדה בבית המדרש בברלין, הוא היה בשיא פעילותו, והכיתות היו בתפוסה מלאה של תלמידים אשר הגיעו ללמוד בו מארצות שונות ברחבי אירופה ואף מארץ ישראל. מרבית התלמידים בבית המדרש למדו במקביל גם באוניברסיטת ברלין, שם רכשו את תאריהם האקדמיים, על פי רוב בתחומים הקרובים לחוכמת ישראל כגון שפות שמיות, פילוסופיה או היסטוריה. תוכנית הלימודים בבית המדרש הייתה כמעט מסורתית, והמקצועות שנלמדו היו תלמוד, מדרש, תנ"ך, פילוסופיה, ותולדות היהודים. אולם, בבית המדרש שררה פתיחות כפי שבאה לידי ביטוי בלימוד ביקורת המקרא ובהשתתפות של מוריו בהרצאות במכוני מחקר נוצריים.<sup>217</sup> המורים המרכזיים שלימדו את לבוביץ באותן שנים היו ד"ר ליאו בק, שלימד תיאולוגיה, היה רב רפורמי ונודע כמי שהתנגד לתזות של שונות של מדע המקרא; משה אלבוגן, היסטוריון לא-אורתודוקסי אשר כיהן גם במכון לחוכמת ישראל בברלין; ויוליוס גוטמן שהתמחה בפילוסופיה יהודית.<sup>218</sup> גוטמן הציג בפני תלמידיו תפיסת עולם דתית מוסרית, שבמרכזה עומדים תביעה להתנהגות מצפונית מכל אדם, תפיסה שאותה ליבוביץ אימצה ויישמה בעצמה בהמשך דרכה.<sup>219</sup> כל המורים בבית המדרש, אפילו הליברליים מביניהם כאלבוגן ובק, היו שמרנים ומסורתיים בהשקפותיהם במובן הגישה האידיאולוגית למקצועות שלימדו, ושמרו על אורח חיים מסורתי.<sup>220</sup>

בשנת 1930 ליבוביץ השלימה את לימודי התואר השלישי ועלתה לארץ ישראל.<sup>221</sup> נראה שהחינוך וההשכלה שליבוביץ רכשה בשנות לימודיה במוסדות כלליים, המטען התרבותי-רוחני שרכשה בשנים בהן רכשה את השכלתה בגרמניה וברלין לצד המטען הדתי שקיבלה בבית הוריה, השפיעו

<sup>213</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 13; הורוביץ תשס"א, עמ' 213.

<sup>214</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 13; הורוביץ תשס"א, עמ' 213.

<sup>215</sup> דויטש, 2008, עמ' 61, 67, ואונטרמן, 2009, עמ' 33 הציעו שליבוביץ בחרה בנושא עבודת הדיסרטציה שלה כדי לחמוק מעיסוק בביקורת המקרא. ליבוביץ, תשס"א, עמ' 13 הגדירה את נושא עבודתה "בגבול שבין גרמניסטיקה לבין פרשנות תנ"כית". לכן, נראה לי שהצעותיהן של דויטש ואונטרמן אפשריות. אך לדעתי, לא מן הנמנע שליבוביץ בחרה בנושא עבודתה מן הטעם הפשוט שתלמידי ה-"הוכשלה" שלמדו במקביל באוניברסיטאות, למדו על פי רוב מקצועות הקרובים לחוכמת ישראל כגון שפות שמיות, פילוסופיה או היסטוריה. על כך ראו עוד ראזענטאל, בתוך אתר דעת בכתובת <https://www.daat.ac.il/daat/chinuch/mosdot/berlin2-2.htm>.

<sup>216</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 13.

<sup>217</sup> ראזענטאל, בתוך אתר דעת בכתובת <https://www.daat.ac.il/daat/chinuch/mosdot/berlin2-2.htm>

<sup>218</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 13; דויטש, 2008, עמ' 48-49.

<sup>219</sup> דויטש, 2008, עמ' 50-51.

<sup>220</sup> ראזענטאל, בתוך אתר דעת בכתובת <https://www.daat.ac.il/daat/chinuch/mosdot/berlin2-2.htm>

<sup>221</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 13.

על השקפת עולמה. נראה שגם היחס לביקורת המקרא, כפי שספגה בשנות לימודיה האקדמיים, והתפיסות של הזרם הנאו-אורתודוקסי כלפי התיאוריות השונות של ביקורת המקרא, אליהם ליבוביץ נחשפה בקהילה אליה השתייכה, השפיעו על תפיסת עולמה ועל פירושה כפי שנראה להלן.<sup>222</sup>

### **ליבוביץ: תקופת היישוב ומדינת ישראל הצעירה**

#### **המאפיינים הפוליטיים-תרבותיים של היישוב היהודי ומדינת ישראל הצעירה**

החברה בארץ בשנות ה-20 וה-30 הייתה חברת מהגרים, רובם מאירופה, אשר מבחינה פוליטית התנהלה כדמוקרטיה פרלמנטרית השומרת על הפרדת רשויות. בשנות ה-20, התארגנה בארץ התשתית המפלגתית והמוסדית של היישוב, ובשנות ה-30, התעצבה המפה הפוליטית. מפא"י זכתה למעמד הגמוני אך ללא רוב מוחלט, דבר שדרש הרכבת קואליציה עם מפלגה נוספת אחת לפחות. מאפיין פוליטי זה תרם ליציבות השלטון, תחילה בימי היישוב, ובהמשך גם במדינת ישראל בכשלושים שנותיה הראשונות.<sup>223</sup>

בתקופת היישוב, בימים שלפני קום המדינה, החברה הייתה חילונית, ויש הסוברים אפילו אנטי-דתית, שביקשה לקדם ערכים מעולם ההומניזם והליברליזם.<sup>224</sup> היו אלה שנים שבהן באו לידי ביטוי רעיונות האמנציפציה היהודית והנאורות של תקופת ההשכלה, לצד הרעיונות של התנועה הציונית.<sup>225</sup> הוגי הדעות של התנועה הציונית עד לקום המדינה, ביקשו לטפח בארץ ישראל תרבות חילונית עם פנים סוציאליסטיות, תוך שמירת הזיקה למורשת התרבותית היהודית. הם ביקשו לעגן את הציונות במסכת ההיסטוריה היהודית של מאתיים השנים האחרונות לפני קום המדינה, ובמסכת התנועה המהפכנית הסוציאליסטית.<sup>226</sup> לאחר קום המדינה, החברה המשיכה לשמור על הצביון החילוני שלה כפי שהתעצב עד אז, והיא המשיכה לחתור לעזיבת התרבות היהודית והמסורת הדתית.<sup>227</sup>

ביישוב העברי לפני קום המדינה, צמחה תרבות עברית מלאה ועשירה, וזאת במקביל לשקיעת מרכזי התרבות העברית באירופה. מכוני התרבות העברית בארץ ישראל היו "עולים חדשים", אשר ביקשו ליצור במולדתם החדשה-ישנה תרבות חדשה, כדי לכונן זהות קולקטיבית יהודית חדשה. הייתה זו תרבות שינקה מן המסורת היהודית, אך היא הייתה תרבות חילונית ולא דתית. הפעילות התרבותית הייתה גדולה באופן מוחלט, גם באופן יחסי לגודלו המספרי של היישוב, והיא כללה את כל תחומי התרבות והאמנות: פעילות ספרותית ענפה שבאה לידי ביטוי במספר גדל והולך של הוצאות ספרים למבוגרים וגם לילדים, ציבור קוראים גדול, עיתונים יומיים מסוגים שונים, כתבי עת ספרותיים ועיתונות ילדים ונוער. ביישוב התקיימה גם פעילות מוזיקלית ברמות שונות, מאות רבות של שירי זמר חוברו או תורגמו והולחנו להם לחנים מקוריים, או שהותאמו להם נעימות עממיות. שירה בציבור ושירה בחגים ובטקסים מילאה תפקיד רב משמעות בהווי התרבותי של היישוב, בעיר ובכפר. בתחום התיאטרון פעלו כמה תיאטרונים, הצפייה בסרטים הייתה צורת בילוי נפוצה ביישוב, והופקו סרטים מקוריים מסוגים שונים. גם בתחום האמנות הפלסטית נערכו תערוכות במקומות שונים בארץ, וב-1932 אף נפתח לקהל מוזיאון תל אביב.<sup>228</sup>

לסיכום, בתקופת היישוב ומדינת ישראל הצעירה החברה הייתה חברת מהגרים חילונית, השלטון היה יציב וחיי התרבות והרוח פרחו ושגשגו.

<sup>222</sup> פרנקל, 2007, עמ' 18-21; אברמוביץ תשע"ה, עמ' 28.

<sup>223</sup> חלמיש, 2012, עמ' 299-307.

<sup>224</sup> ששר, 1997, עמ' 44-48.

<sup>225</sup> אמית, 1986, עמ' 7-8.

<sup>226</sup> שפירא, 1997, עמ' 214.

<sup>227</sup> אמית, 1986, עמ' 7-8.

<sup>228</sup> חלמיש, 2012, עמ' 311-316.

## האורתודוקסיה היהודית-גרמנית בארץ ישראל

רוב יהודי גרמניה בעלי הרקע הדתי הרדוד שעלו לארץ ישראל, נטמעו בחברה החילונית והאנטי-דתית שנוצרה בארץ בשנות ה-20 וה-30. גם היהודים האורתודוקסים נקלטו היטב, וזאת משום שהם התאימו עצמם למגמות הכלליות שאפיינו את היישוב בארץ, והופיעו כיהודים לאומיים בעלי ערכים מעולם ההומניזם והליברליזם. במקביל, הם המשיכו לשמור על חיי דת אדוקים ושימרו מסורות רבות מתחום התפילה והתרבות.<sup>229</sup> בהתערותם בחברה הכללית, הם ביקשו לגרום לכך שהדת היהודית לא תהיה סגורה בתוך עצמה אלא שתהיה חלק טבעי מהנוף היהודי-ישראלי של החיים בארץ. מגמה זו נתקלה בהתנגדות, לעיתים קרובות חריפה, מצד החוגים הסוציאליסטיים שמשלו בכיפה בארץ ישראל מימי היישוב ועד לעשורים הראשונים של המדינה.<sup>230</sup>

### מקומו התרבותי והרוחני של התנ"ך בחברה

אפיון האקלים התרבותי שבו פעלה ליבוביץ בשנים הנזכרות, מזמן התבוננות גם על מקומו התרבותי והרוחני של התנ"ך באותן שנים. נראה שמעמדו של התנ"ך בהקשרים הללו, הושפע ממאפייני הפוליטיים והתרבותיים של החברה בארץ ישראל כפי שסקרתי לעיל, לצד גורמים נוספים כפי שאציג להלן. במסכת החינוכית היהודית המסורתית, התנ"ך נחשב לנחות לעומת התלמוד והפוסקים. תקופת ההשכלה גילתה זיקה מחודשת אל התנ"ך במסגרת התעוררות של רומנטיקה לאומית, אשר חיפשה אחר תפארת של עבר מיתולוגי.<sup>231</sup> תנועת ההשכלה נתנה לתנ"ך מעמד חדש, והועידה לו תפקיד של גשר בין היהדות לבין התרבות הנוצרית-אירופית. הוגי הדעות של התנועה, הדגישו את הרעיונות המוסריים והאסתטיים של הספרות המקראית, כפי שבאו לידי ביטוי בעיקר בספרי הנבואה ובכתובים.<sup>232</sup> התנועה הציונית, שהייתה חילונית במקורה, חיפשה קישורים ראויים למסורת ולהיסטוריה היהודיים, שמחד גיסא לא יחייבו אותה להמשיך ולשמור מצוות, ומאידך גיסא יקשרו אותה לרעיונות המוסריים והאנושיים המצויים בתנ"ך בכלל, ובספרי הנביאים בפרט. כך, הפך התנ"ך בפרשנותו החדשה, לקודקס הציוני המרכזי המדגיש מתוך התנ"ך את הערכים המוסריים העולים ממנו תוך פירוש בגישה הומנית ואפילו מרקסיסטית.<sup>233</sup> דוגמה לכך ניתן למצוא בהתייחסות ההגותית-פילוסופית של בן גוריון אשר הרבה לצטט את המסרים החברתיים והמוסריים של הנביאים, את חזון השלום האוניברסלי ואת הערכים הנצחיים ש"ספר הספרים" העניק לעולם.<sup>234</sup> אנשי הציונות החילונית, ראו בערכים המוסריים שביסוד חוקי התורה, בתוכחה הסוציאליסטית האמיצה ובחזון הגאולה הלאומית שבפי הנביאים, בסיס איתן ליהדות מתחדשת, לא הלכתית, לא מסורתית, לא גלותית ויחד עם זאת אותנטית ונאו-מקראית. בנוסף, שולליה הרדיקליים של היהדות שראו בהיצמדות למורשת הפרעה לחיים חופשיים וטבעיים, דחו את המקרא באופן מוחלט והציבו ערכים חלופיים לערכים המקראיים, תוך שהם מעניקים מקום תרבותי לדמויות שנתפסו על ידי היהדות המסורתית כשליליות.<sup>235</sup>

<sup>229</sup> ששר, 1997, עמ' 44-47. ששר מציין שם את תרומתם של יהודים יוצאי גרמניה לחיים הדתיים בארץ ובין היתר הוא הצביע על כך שהנהגת ההברה הספרדית בתפילה מיוחסת לחוגים מיהדות גרמניה.

<sup>230</sup> ששר, 1997, עמ' 48.

<sup>231</sup> שפירא, 1997, עמ' 209.

<sup>232</sup> אמית, 1986, עמ' 7-8.

<sup>233</sup> אמית, 1986, עמ' 7-8; אונטרמן, 2009, עמ' 415-416; יסלזון, תשפ"א, עמ' 48.

<sup>234</sup> שפירא, 1997, עמ' 221.

<sup>235</sup> סימון, תשנ"ט, עמ' 13. בין יצירות התרבות המאדירות דמויות וערכים שנתפסו באופן שלילי במסורת היהודית סימון מונה את פתחון הפה שניתן לנביאי השקר על ידי שאול טשרניחובסקי, מתן במה לעובדי הבעל וזובחי ילדיהם למולך על ידי זלמן שניאור, והזדהות עם שאול תוך התנערות מופגנת משמואל ודוד על ידי טשרניחובסקי, שניאור ואחרים.

גם אנשי העלייה השנייה ייחסו לתנ"ך מעמד מיוחד, הפכו אותו למקור לחיבור אל ארץ ישראל וראו בו מדריך לגיאוגרפיה, לחי ולצומח של ארץ ישראל. התנ"ך שימש עבורם מקור לחיבור לעבר יהודי משותף אך ללא זיקה אל הדת.<sup>236</sup> הוגי הדעות של התנועה הציונית, הלכו בדרכם של אנשי העלייה השנייה וראו גם הם בתנ"ך מקור לחיבור לארץ ישראל ואמצעי לחיזוק המפעל הציוני בארץ ישראל. הם נטו ללימוד הספרות הנבואית שתיארה את תהליך ההתנחלות בארץ ויצירת הלאומיות היהודית.<sup>237</sup>

סימון ניסח את תפקידו ההיסטורי של התנ"ך עבור התנועה הציונית באופן הבא:

כפי שההיסטוריה המקראית העניקה למפעל הציוני הצעיר שורשים במעמקי הזמן, כך העניקה לו הגיאוגרפיה המקראית, על אתריה עמוסי הזיכרון, תחושת שייכות למקום, ואילו הארכיאולוגיה המקראית, העניקה לעולים שזה מקרוב באו ולבניהם אחריהם, הוכחות מוחשיות להיותם מקומיים בארץ הישנה-חדשה.<sup>238</sup>

בן גוריון מצא בתנ"ך עדויות לסוגיות קונקרטיות ומעשיות כמו ההתנחלות היהודית בארץ ישראל, יציאת מצרים, הכובשים הגדולים יהושע, דוד, עוזיהו, שיבת ציון בימי כורש ועוד. הפן ההיסטורי של התנ"ך, שנועד לשמש כעדות מוחצת לקדמוניות היהודים בארץ היה בראש מעייניו. הוא גילה ענין רב בחפירות הארכיאולוגיות, המאירות את התרבות החומרית ואת התרבות השלטונית בארץ, והחוג לתנ"ך שטיפח בביתו עסק בסוגיות שיש בהן כדי להאיר את חיי היהודים בארצם. בכך, בן גוריון עיצב נרטיב לעם ששב לארצו שעיקרו הקשר שבין העם היהודי לארצו. לשם כך, הוא בחר לחבר את ההווה הקרוב עם העבר התנ"כי הרחוק תוך השמטת כל התקופות שבהן העם לא היה בארצו, הכוללות את יצירות התרבות הגדולות של העם היהודי כגון התורה שבעל פה, הספרות ההלכתית הענפה של ימי הביניים ואף הספרות העברית החדשה. במקום כל אלה הוא התמקד בתנ"ך בלבד ובמיוחד בחלקים אשר היו בהם כדי להדגיש את זכות היהודים על הארץ ואת התפארת והגדולה של העצמאות היהודית הקדומה. בן גוריון טבע את המונח "התנ"ך זורח באור עצמו" כמבטא את ההתנערות מפרשנות מסורתית ומנוכחותו של אלהים.<sup>239</sup> נראה שבימים של טרום הקמת המדינה ובשנותיה הראשונות של מדינת ישראל, התנ"ך הפך לסמל של ההתחדשות בארץ ישראל, העיון בו הופקע מהקשרו הדתי והתמקד בהקשרים לאומיים וחילוניים.<sup>240</sup>

תופעה תרבותית-חברתית נוספת אשר אפיינה את המחצית הראשונה של המאה העשרים בישראל המתחדשת, השפיעה אף היא על מעמדו של התנ"ך בחברה, הייתה זו המכונה "שליטת הגלות". תופעה זו, האדירה את הישראלי החדש, החזק והגאה, אשר נתפס כהפך המוחלט מהיהודי הגלותי והנרפה. הלאום שהתקבץ במולדתו והשתלב ב"משפחת העמים" (כלשון מגילת העצמאות) היה היפוכה של הקהילה היהודית-גלותית-המסתגרת.<sup>241</sup> כך לדוגמה, בן גוריון פסל את חוכמת ישראל בגולה והציג אותה כסכולסטית, אשר לא עסקה בעיקר אלא בפרשנות בלבד. הוא העמיד מול חוכמת ישראל בגולה את התנ"ך, אותו תפס כיצירה היהודית המקורית היחידה של העם היהודי. הניגוד בין פשוטו של הכתוב לפרשנויות שחוברו לתנ"ך, המשנה, התלמוד ורש"י, הצטייר בעיני בן גוריון כניגוד בין היצירה המקורית, השורשית, הארצישראלית, לבין הסכולסטיקה הגלותית שנוצרה על תשתית התנ"ך.<sup>242</sup>

<sup>236</sup> שפירא, 1997, עמ' 209.

<sup>237</sup> אמית, 1986, עמ' 7-8.

<sup>238</sup> סימון, תשנ"ט, עמ' 8.

<sup>239</sup> שפירא, 1997, עמ' 209, 214, 219-220, 228; סימון, תשנ"ט, עמ' 14; פרנקל, 2007, עמ' 17.

<sup>240</sup> ויזל, תש"ף, עמ' 142-146.

<sup>241</sup> ויזל, תש"ף, עמ' 142-146.

<sup>242</sup> שפירא, 1997, עמ' 219-220.

את השפעת מקומו התרבותי והרוחני של התנ"ך בחברה הישראלית כפי שתוארה לעיל, ניתן לזהות גם בכיוון המחקרי אליו פנו המחלקות לתנ"ך באוניברסיטאות בארץ. כך לדוגמה החוקרים בחוג למקרא באוניברסיטה העברית, אשר הוקם בשנת 1932 והשפיע באופן מכריע על המחלקות למקרא בישראל, לא ראו בפעילותם המשך רציף וטבעי של היסטוריה אינטלקטואלית יהודית ארוכת שנים, אלא שאפו למצב את עצמם כחוליית המשך של מחקר מקרא ביקורתי, חסר זהות אתנית ואמונית.<sup>243</sup> בכך, הם ביטאו חתירה ציונית לנורמליזציה של כל תחומי החיים ושאיפה להשתלבות במחקר בין-לאומי. המיקוד של חוקרי המקרא במחקר הביקורתי שלו, השתלב באופן מלא באקלים התרבותי החילוני שתואר לעיל, שכן הוא נתן חיזוק מדעי-רציונליסטי לראייה החילונית של המקרא כמעשה בני אדם וכיצירה לאומית.<sup>244</sup>

לסיכום, נראה שבתקופה בה ליבוביץ עסקה בחיבור גיליונותיה ועיוניה במקרא, התנ"ך היה לספר הקודש של הציונות החילונית, הוא נתפס כמקור לתורת המוסר ולחיי הרוח של ישראל, וכמקור לחיבור בין עם ישראל לארץ ישראל תוך ניתוקו מהקשריו הדתיים והאמוניים, והתעלמות מהספרות הפרשנית הענפה שחוברה לו לאורך שנים ארוכות. ביקורת המקרא הייתה הזרם הדומיננטי בלימוד המדעי של המקרא, והיא תאמה את המגמות של חילון התנ"ך והשאיפה להשתלבות אקדמית במחקר הבין-לאומי.

### **פרשנות הפשט בשנים שלפני הקמת המדינה ואחריה**

השיבה אל המקרא על ידי התנועה החלוצית-ציונית הובילה את אנשיה לאימוץ מוצהר של דרך הפשט. בעיניהם של אנשי התנועה, הפשט לבדו נחשב לפירוש האמיתי והאותנטי של המקרא, והיה בכוחו לשחרר את הכתוב ממעטה המדרשים והפירושים המאוחרים, ומהסמכות הרבנית המגבילה, ולאפשר לו להאיר באורו הישן-חדש. בעיני החלוצים, חלק מקסמו של הפשט היה בכך שהוא יכול היה לאשר את ההגמוניה החילונית (בחברה, בפוליטיקה ובתרבות) גם בתחומה של פרשנות המקרא, בהפקיעו אותה משליטתה של המסורת הדתית. הדור החילוני שביקש למצוא במקרא את בבואתו שלו, יכול היה להזדהות עם כתובים המתארים מצבים עימם התמודדו הם עצמם כמו אלה המתוארים בספרות שיבת ציון, אולם אותו דור חש ניכור וזרות כלפי כתובים בעלי היבטים הלכתיים-דתיים. כדי לגשר על הפער הזה, הוענקה לכתובים בעלי משמעות דתית משמעות מטאפורית, אשר לדעת הדור החילוני הייתה דרך ביטוי עתיקה וקדומה, ונוצר מדרש ציוני מְחַלְן שביקש להאיר את המקרא באור חדש בהתאם לרוח הדור וצרכיו. אולם, מכיוון שדרכי המדרש נחשבו לפסולות בשל העובדה שהם נוגדות את הפשט, ובגלל שהיו מזוהות עם מה שגונה כ"פלפול", נראה שהמדרש הציוני הוטמע בשיח הציוני ללא מודעות לגבי מידת ריחוקו מן הפשט.<sup>245</sup>

כאמור לעיל, האקדמיה ראתה עצמה מחויבת באופן בלעדי ועקבי לחקר המדעי של המקרא, ובהתאם, ההתייחסות לפרשנות הפשט קיבלה בה ביטוי מצומצם מאד. לימוד הפשט נעשה באופן מכוון לתחומי

<sup>243</sup> ויזל, תש"ף, עמ' 132-150. ראו שם השפעות נוספות של מחקר המקרא הבין לאומי על חוקרי המקרא בישראל. יוצאת דופן מבין המחלקות למקרא באוניברסיטאות בארץ הייתה המחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר-אילן, אשר הייתה מחויבת למחקר ולימוד תנ"ך באופן יהודי-אמוני, ולמחקר המקרא הביקורתי ניתן בה מקום שולי בלבד.

<sup>244</sup> סימון, תשנ"ט, עמ' 14-19; על מעמדה הבלעדי של ביקורת המקרא באקדמיה לאורך המאה ה-20 ראו ויזל, תש"ף, עמ' 132, 137.

<sup>245</sup> סימון, תשנ"ט, עמ' 14-19. סימון ממחיש את עליונות הפשט על הפרשנות והתפיסות המסורתיות במאמרו של בן גוריון "התנ"ך זורח באור עצמו", שם בן גוריון טען שלא יתכן ש"עין תחת עין" משמעו תשלום ממון, או שדוד המקראי לא היה תלמיד חכם השוקד בלילות על תלמוד התורה שבעל פה, אלא מלך רב עלילות שנכשל גם בפשעים מגוונים וכן ששיר השירים הוא שיר אהבה כפשוטו. בנוסף, סימון מדגים את המדרש המְחַלְן שיצרו אנשי התנועה הציונית בעקירת המשמעות הפשטית-דתית של פסוקים והוספת משמעות מדרשית חילונית. כך לדוגמה הפסוק "מי ימלל גבורות ה'" מתה' קו, ב הוחלף ב"מי ימלל גבורות ישראל", או הפסוק "שלח את עמי" משמ' ז, טז, נקטע מהמשכו הפולחני "ויעבדוני במדבר".

הריאליה, הארכיאולוגיה והמזרח הקדום תוך הזנחה של אופיו התיאולוגי, הרעיוני והספרותי של המקרא.<sup>246</sup> גם בכך, האקדמיה הביאה לידי ביטוי את האקלים התרבותי שתואר לעיל, אשר הדגיש את מקומו של התנ"ך כמקור לחיבור לארץ ישראל.

### **ליבוביץ, קהילתה ופעילותה**

ליבוביץ עלתה מגרמניה לארץ ישראל בשנת 1930, כאחת מתוך 130 יהודים יוצאי גרמניה שעלו בשנה זו לארץ ישראל, ולפני גלי העלייה הגדולים של יהודים מגרמניה לאחר עלייתו של היטלר לשלטון.<sup>247</sup> מניעי העלייה של ליבוביץ היו ציוניים, ומועדה נקבע לאחר השלמת לימודי הדוקטורט של ליבוביץ ונישואיה. לאחר העלייה, ליבוביץ התיישבה בירושלים ונטמעה בקהילה האקדמית בארץ.<sup>248</sup> מיד לאחר עלייתה של ליבוביץ לארץ, היא החלה ללמד במסגרות שונות, הכשירה והדריכה מורים, ועסקה בהוראת מבוגרים. ליבוביץ התגוררה בירושלים והשתייכה לקבוצה של משכילים יהודים, ממוצא מזרח-אירופאי או גרמני, בעלי רקע יהודי מסורתי ובעלי ידע בעברית או יידיש, ידע בהלכה, בעלי וירטואוזיות לשונית, אשר רכשו את ידיעותיהם והשכלתם מגדולי החוקרים החלוציים בתחום מדעי החברה בימי השיא של רפובליקת ויימאר. לאחר שעלו לארץ, היה עליהם להסתגל לסביבה תרבותית-סוציולוגית-אינטלקטואלית השונה מהותית מהסביבה שממנה באו, דבר אשר הקשה על השתלבותם בעולם האינטלקטואלי והאקדמי בימים של טרום הקמת המדינה.<sup>249</sup> במהלך סוף שנות ה-50, ליבוביץ השתלבה בהוראה באוניברסיטאות תל אביב, בר-אילן והעברית. כל זאת, במקביל לכתיבת מפעל הגיליונות והעיונים שלה.<sup>250</sup> לאורך כל חייה, ליבוביץ שמרה על אורח חיים אורתודוקסי.<sup>251</sup>

### **השפעת מאפייני התקופות בהן חיה ופעלה ליבוביץ על פרשנותה**

את אותותיה של התקופות שתוארו לעיל, בהן ליבוביץ רכשה את השכלתה בגרמניה ולאחר מכן כתבה את פרשנותה בארץ ישראל, ניתן לזהות בעבודתה הפרשנית במספר מרכיבים מרכזיים אשר יפורטו להלן.

### **תודעת שוויון**

האווירה החופשית והפלורליסטית שאפיינה את הרנסנס התרבותי בגרמניה בשנים בהן ליבוביץ רכשה שם את השכלתה, הרעיונות הדמוקרטיים וביטול כל סוגי האפליה, אפשרו לליבוביץ, כאישה, לרכוש השכלה אקדמית, דבר שנמנע מנשים באופן מלא עד לאותה תקופה. יתרה מכך, ליבוביץ רכשה השכלה תורנית רחבה בבית אביה, אך גם במסגרת לימודיה בבית המדרש לרבנים "ההוכשלה" בברלין.<sup>252</sup> ניתן להניח כי מאפיינים אלו תרמו לתודעת השוויון העצמי של ליבוביץ שכן נראה שמבחינה אקדמית, היא לא ייחסה שום חשיבות להיותה אישה, ונראה שלא ניתן לזהות גישה נשית בעיוניה, למעט במקרים בודדים.<sup>253</sup> על תפיסתה של ליבוביץ ניתן ללמוד מתוך מכתב שכתבה לידידה, הרב יעקב ק' רייניץ, לאחר שהאחרון הביע את התפעלותו

<sup>246</sup> סימון, תשנ"ט, עמ' 14-19.

<sup>247</sup> אראל, תשמ"ט, עמ' 36. אראל מצביע שם על כך שעד לשנת 1933 הגיעו לארץ ישראל כ-2000 יהודים מגרמניה; דויטש, 2008, עמ' 75.

<sup>248</sup> אונטרמן, 2009, עמ' 36-46.

<sup>249</sup> הורוביץ, תשס"א, עמ' 211-212; לבנסון, 2011, עמ' 43-46.

<sup>250</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 14-15.

<sup>251</sup> אונטרמן, 2009, עמ' 25-28.

<sup>252</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 13; אונטרמן, 2009, עמ' 26.

<sup>253</sup> ארנד, תש"ף, עמ' 703. ארנד ייחס לפירושה של ליבוביץ לברי' ל, א, מקרה יוצא דופן לתפיסתה הנשית. אולם, הניתוח שאביא להלן מציע אפשרות אחרת, וראו להלן.



מכך שמצא את גיליונותיה, עליהם נכתב "ערוכים בידי נחמה ליבוביץ" נלמדים על ידי תלמידי ישיבה, וכדבריו: "אישה בעזרה?!". על כך השיבה לו ליבוביץ:

לא ידעתי כלל, כי היותי אישה היה איזה גורם בקבלה או בדחית למוד ע"פ גיליונותי. ספרו לי תמיד שסבתי – שלא הכרתיה – הייתה יודעת ללמוד יפה דף גמרא ורבני ליטא מגדולי הדור (הדברים אמורים בתקופה שלפני 80 עד 100 שנה) היו משתעשעים איתה בדברי תורה, ואף מקבלים דבריה – אם היא צדקה. ובכמה משפחות רבניות עוד לפני 50 שנה היו נשים יודעות תורה – גם שבע"פ – ולא ראו בזה לעולם טעם לפגם. אבל כנראה שבדורנו גם בזה חלה התפתחות בכוון מסויים.<sup>254</sup> בדבריה של ליבוביץ ניכר כי היותה אישה, אינו מהווה בעיניה כל שיקול בעל חשיבות בהכרעה אם ללמוד את תורתה, ומכאן פליאתה שהנושא בכלל נדון.<sup>255</sup> כחיזוק לדבריה, היא מציגה את המקרה של סבתה אשר זכתה ליחס שוויוני בלימוד מרבנים בני דורה, וזאת בבחינת "הלכה מבית אבא". נראה שתפיסתה זו של ליבוביץ נובעת מתוך תודעת שוויון אינטלקטואלי בין כל הלוקחים חלק בלימוד, ללא אבחנה מהו המגדר שלהם.<sup>256</sup> תלמידתה פרופ' תמר רוס העידה עליה:

היא הייתה משוחררת לגמרי בהבעת דעותיה בפני גברים. היא זלזלה בנטייה להפריד באדיקות בין המינים ולהדגיש את נושא הצניעות יתר על המידה. היא לא קיבלה את ההגבלות על נשים בהוראה לגברים ולא דעות נוספות בהקשר זה.<sup>257</sup>

נראה, שאותו שחרור שאותו תארה פרופ' רוס, מבטא תודעה שוויונית, של אישה שחונכה בסביבה אקדמית-פלורליסטית והורגלה להשתתפות מלאה בשדה האינטלקטואלי ללא אפליה.<sup>258</sup> עיון בפרשנותה של ליבוביץ לסיפורים מקראיים המזמנים התייחסות לנשיות כמרכיב דומיננטי בזהות הדמויות, מספק עדות נוספת להנחה כי היא לא יחסה לנשיות כל משמעות אקדמית.<sup>259</sup> כך לדוגמה פרשנותה של ליבוביץ לסיפור בנות צלפחד: תוכן הסיפור מזמן דיון בנושאים הנוגעים לזכויות ירושה של נשים או לשוויון נשים בירושה. מעניין לשים לב שבעיונים בספר במדבר, ליבוביץ בוחרת שלא לייחד עיון לפרשת בנות צלפחד. עיון בגיליונות מגלה כי מתוך שלושים שנות הגיליונות, ליבוביץ הקדישה ארבעה גיליונות בלבד לפרשת בנות צלפחד, אולם היא לא עסקה כלל במשמעויות המגדריות של הסיפור או בדיני ירושת נשים, אלא בנושאים אחרים כגון שאלות ודיוקים ברש"י, התנהגותו של משה, שאלות בדברי רמב"ן, ועוד נושאים רעיוניים אחרים בהם בחרה להתעמק.<sup>260</sup> וכך ליבוביץ הסבירה ב"עלון הדרכה" לגיליון "פנחס (תשכ"ג) בנות צלפחד":<sup>261</sup>

גליון זה אינו עוסק בדיני ירושת הבת [...] בבקשתן של הבנות ואי יכלתו (או אי רצונו) של משה לענות לתשובתם. הפסוקים הראשונים של פרשתנו עם כל קלותם ופשטותם מבחינה לשונית ותחבירית מעוררים קשיים רבים; למלה "ותקרבה" שיש עמה תמיד הוראה נוספת על ההתקרבות הגופנית-

<sup>254</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 678-680. התכתובת בין הרב רייניץ לליבוביץ מתוארכת שם לשנת תשכ"ז. וכן ראו אונטרמן, 2009, עמ' 271-273.

<sup>255</sup> אונטרמן, 2009, עמ' 275.

<sup>256</sup> יש לציין כי תפיסת השוויון של ליבוביץ נגעה אך ורק לשדה האינטלקטואלי ולא לשדה ההלכתי, בו ליבוביץ קיבלה את ההלכה כלשונה. על כך ראו עוד אברמוביץ, תשע"ה, עמ' 75.

<sup>257</sup> אברמוביץ, תשע"ה, עמ' 46.

<sup>258</sup> רמז לאפליה שיתכן שליבוביץ חשה, ניתן למצוא בעובדה שליבוביץ למדה ב"הוכשלה", שנחשב לבית מדרש רפורמי, לצד גברים ונשים. דויטש הציעה שליבוביץ למדה שם בגלל שהיא לא הורשתה להצטרף לבית מדרש לרבנים, ראו דויטש, 2008, עמ' 49.

<sup>259</sup> ראו אונטרמן, 2009, עמ' 275-276.

<sup>260</sup> ראו גיליונות לפרשת פנחס בשנים תש"ב, תש"ה, תש"ז ותשכ"ג.

<sup>261</sup> ליבוביץ, תשכ"ג.

גיאוגרפית [...] על הסדר המפתיע שבו נמנים הרשויות שאליהן פונות בנות צלפחד כבר עמדו חז"ל [...] מוקשים גם דבריהן של בנות צלפחד "כי בחטאו מת", וכי מה כבוד אב וכבודו של נפטר יש בכך שהן מזכירות עוונתו? ולא יזהו צורך מזכירות הן את עוונתו? [...] מה היה חטאו של צלפחד – לא מפורש בתורה, ולכן רבו מסורות שונות ורבו הזהויים המזהים את צלפחד עם אחד האנשים אשר מסופר עליהם ועל חטאם. [...] בעיה אחרת שבהם עוסקים כל פרשנוני היא: איך יתכן שעל שאלה אשר פתרונה נראה קל, מחויב ההגיון, מובן מאליו, לא ידע משה לענות? [...] האם המניעים הם ענוה? אי רצון ליטול גדולה לעצמו? או אי ידיעה ממש שבאה עליו כעונש? [...]

ליבוביץ הבהירה שהיא אינה מבקשת לעסוק בדיני ירושת נשים ובאי יכולתו של משה להיענות לבקשתן של בנות צלפחד. לאחר מכן, היא פירטה את הנושאים הענייניים, הלשוניים והתחביריים העולים מתוך הפסוקים, ואת הנושאים הרעיוניים שאותם הם מבטאים לדעתה. נראה שליבוביץ בחרה שלא לעסוק במשמעויות המגדריות של סיפור בו היה מתבקש לעשות כן, וניתן לפרש כי הדבר נובע מן העובדה שהיא לא ראתה במגדר נושא הדורש התייחסות מיוחדת.

דוגמה נוספת לתודעת השוויון הפרשנית של ליבוביץ ניתן למצוא בפרשנותה לעיון "שמות (ג) - המיילדות", אותו ליבוביץ מיקדה בשאלת זהותן של הנשים המיילדות:

מי היו המיילדות האלה? נמצא שתי תשובות מנוגדות זו לזו, ושתי הדעות באי-כוח להן משחר ימי פרשנות המקרא ועד לימינו.<sup>262</sup>

לאחר פתיחה זו, ליבוביץ סקרה את הדעות השונות הסוברות כי המיילדות היו מזרע ישראל, ולעומתן הדעות הסוברות כי המיילדות היו מצריות. לבסוף, ליבוביץ הכריעה ופירשה כי המיילדות היו מצריות:

ויושם לב לכך, שבכל [...] המקומות אשר בהם הנכרי [...] ישובח, על כי יש בלבו יראת אלוקים או יגונה על כי איננה בו, בכל אותם מקומות "יראת האלהים" מתבטאת בהתנגדות אל בן עם אחר, אל בן המיעוט. כי יחס זה אל הזר, אל חסר הכוח ונטול החסות, הוא הוא אבן הבוחן - אם יש יראת אלקים בלב או אין [...] ויש לתת את הדעת על כך שהתורה מראה לנו בתוך ים של רשע ועריצות - ודווקא בסמוך לפסוק יג המראה את המצרים (הממלכה והעם) ברשעותם - כיצד יכול הפרט לעמוד נגד הרשעות, להתקומם לפקודה, לא לציית לה, ולא לגול מעל עמו את אשמת הרצח באמרו: קיבלתי פקודה מאת מלכי. ואין צדיקות או רשעות תוצאה של השתיכות לאומית או גזעית, וכשם שיצאו רות ונעמה ממואב ומעמון, כן היו שתי צדקניות אלה ממצרים.<sup>263</sup>

ליבוביץ טענה כי בכל המקומות שהתורה משבחת או מגנה נכרי, הסיבה לכך טמונה ביראת האלהים שקיימת בו או שהוא נעדר אותה, כפי שהיא מתבטאת ביחסו אל הזר והחלש. בכך, ליבוביץ האירה את מרכיבי הזהות הלאומית-נוכרית של המיילדות ואת הדרישה להתנהגות מוסרית מכל אדם באשר הוא אדם. נראה שליבוביץ לא ראתה במגדר גורם המשפיע על התנהגות בני האדם, אותם היא שפטה על פי קריטריונים מוסריים בלבד.<sup>264</sup> דוגמה נוספת המבטאת את תודעת שוויון של ליבוביץ ניתן למצוא בעיון "ויצא (ו) – התחת אלהים אנכי", בו ליבוביץ עסקה במענה של יעקב לרחל לבקשתה, בבראשית ל, א: "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי". שאלת העיון עוסקת במה שנראה כחוסר אמפתיה של יעקב למצוקתה של רחל, או כדברי ליבוביץ:

מה מוזרה ואכזרית היא תשובת יעקב.<sup>265</sup>

<sup>262</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 29.

<sup>263</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 33.

<sup>264</sup> ליבוביץ חזרה על פירושה המוסרי להתנהגות המיילדות גם בעיונה "זכור את אשר עשה לך עמלק", שם היא ניתחה את המושג "יראת אלוהים", ראו ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 233-235.

<sup>265</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 231.

הסיפור מזמן התייחסות לעקרונות או לתפקידה של האישה בחברה המקראית, אולם ליבוביץ בחרה להתמקד בדברי יעקב. עיון מעמיק בדברי ליבוביץ, המוצגים לאחר שהביאה מדברי בעל העקידה, מגלה תפיסה מעניינת ביחס למחויבותה של האישה:

כעסו של יעקב מתפרש כאן ככעס על ששכחה רחל את יעודה האמיתי – העיקרי, אשר – לפי דברי בעל העקידה – אינו שונה מיעודו הוא (של הגבר). לפי שהיא "כמוהו תוכל להבין ולהשכיל בדברי שכל וחסידות, כמו שעשו האמהות וכמה צדקניות ונביאות וכאשר יורה פשט פרשת "אשת חיל". והיא בגעגועיה לילד ראתה כל עולמה רק ביעודה השני [...] להיות אם, ובלעדיו אין חייה חיים: "ואם אין מתה אני" – והרי זו בגידה בתפקיד, בריחה מן היעוד, השתמטות מן החובות המוטלות עליה, לא בהיותה אשה, אלא בהיותה אדם.

בדברי ליבוביץ ניכרת תפיסת שוויון בין הגבר לאישה בייעודם בעולם: "להבין ולהשכיל בדברי שכל וחסידות". לפיכך, הדרשה להתנהגות מוסרית נאותה חלה על כל אדם באשר הוא אדם, וההיבט המגדרי משני להיבט האנושי. ליבוביץ פירשה שמסיבה זו יעקב ענה לרחל בכעס:

עצם העמדת כל חייה, כל תכנם וכל תכליתם על הדבר האחד – אשר לא ניתן לה, הוא שהעלה את חמתו, והוא שהביאו לאמר מה שאמר.<sup>266</sup>

לפי דברי ליבוביץ, יעקב כעס על רחל משום שהיא לא מילאה את ייעודה כאדם, והעדיפה את מצוקתה המגדרית על פני חובתה המוסרית.

בדוגמאות הללו ניכרת תודעה שוויונית הרואה את האישה כשווה לגבר בייעודה בעולם ובדרישות להתנהגות מוסרית. המגדר בפני עצמו הוא חסר חשיבות בעיניה של ליבוביץ, שכן הוא לא אמור להשפיע על חובתו של אדם למלא את ייעודו בעולם.

#### שימוש בידע חדש בפרשנות

את השפעת הפלורליזם והפתיחות התרבותית שאפיינו את התקופה שבה ליבוביץ רכשה את השכלתה בגרמניה, ניתן למצוא גם בקשת הרחבה של הפרשנים אותם בחרה להביא בפירושה. לצד פירושיהם של יוסף בן מתתיהו, חז"ל, רש"י, רשב"ם, ריה"ל, ראב"ע, רמב"ן, רמב"ם, אברבנאל, ה"כלי יקר", מהרש"א, בעל "הכתב והקבלה", ר' חיים אבן עטר, גר"א, רש"ר הירש, ה"משך חכמה" וראי"ה קוק, ליבוביץ הביאה גם מקורות, פירושים וציטוטים מתוך דבריהם של פרשנים וחוקרים מודרניים כגון משה מנדלסון, מרטין בובר ופרנץ רוזנצוויג, בנו יעקב, יעקב קלאצקין, יוסף שכטר, משה צבי סגל, ברל כצנלסון, אפרים אורבך, ישראל אלדד, יצחק יוליוס גוטמן, הכלכלן הנרי ג'ורג' וישעיהו ליבוביץ.<sup>267</sup> ליבוביץ הביאה בפירושה גם קשת רחבה של מחקרי מקרא של שמואל אפרים לוונשטם, משה דוד קאסוטו, יחזקאל קויפמן, מאיר ויס ויגאל ידין; קטעי שירה וספרות של שמשון מלצר וחיים הזו, הווארד פאסט, אברהם השל ושי"י עגנון, ודברי

<sup>266</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 233.

<sup>267</sup> אונטרמן, 2009, עמ' 441-450 וכן הכהן, 2016, עמ' 75. לרשימת האזכורים של הפרשנים הראשונים ראו "מפתח המפרשים והמחברים" בכל ספרי ה"עיונים". ראו לדוגמה מבין הפרשנים המודרניים ראי"ה קוק: ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 54, 128, 184, 131, 293, 296; מרטין בובר: ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 24, 47, 84, 120, 121, 257, 363; ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 243-244; מרטין בובר ופרנץ רוזנצוויג: ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 87, 187; משה מנדלסון: ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 43, 203; ליבוביץ, תש"ל, עמ' 175, 276, 334, 458; בנו יעקב: ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 31, 32, 140, 390, 392, 396; יעקב קלאצקין: ליבוביץ, תש"ל, עמ' 245; יוסף שכטר: ליבוביץ, תש"ל, עמ' 340; משה צבי סגל: ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 349, 351. ברל כצנלסון: ליבוביץ, תש"ל, עמ' 292; אפרים אורבך: ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 67, 85; ישראל אלדד: ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 376; יצחק יוליוס גוטמן: ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 4, 6; הנרי ג'ורג': ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 422; ישעיהו ליבוביץ: ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 287. ראו עוד על הקשר שבין ליבוביץ לפרשנות מרטין בובר, פרנץ רוזנצוויג ובנו יעקב: הורוביץ תש"א, עמ' 207-220.

הגות של אישים כמו בנימין זאב הרצל ומהטמא גנדי.<sup>268</sup> נוסף לכל אלה, ליבוביץ השתמשה בפירושה גם בחידושים שרכשה במדעי הרוח הכלליים, ובפרט בבלשנות, במדע הספרות ובארכיאולוגיה.<sup>269</sup> לבסוף, יצוין כי ליבוביץ נעזרה גם במגוון רחב של מילונים ותרגומי התנ"ך ללועזית ובין היתר ניתן למנות את מילון גזניוס, תרגום מנדלסון לגרמנית, תרגום בובר-רוזנצוויג לגרמנית, תרגום השבעים, תרגום הרב צדוק כהן (צרפתית),<sup>270</sup> Version Synodale, King James Version, Jewish Publication Society ועוד.<sup>270</sup>

### בין מסורת לחדשנות

השימוש בידע החדש מעלה את השאלה עד כמה ליבוביץ הרחיקה לכת בשילוב ידע זה בפירושה? מה היה היחס שליבוביץ קבעה בין הפרשנות המסורתית לבין ההגות והפרשנות המודרנית? הרקע האורתודוקסי של ליבוביץ, ותפיסת עולמה הדתית המושתתת על אמונה ב- "תורה מן השמיים", לצד הפתיחות האינטלקטואלית שהפגינה, זימנו בפניה את האתגר הטמון במציאת האיזון בין נאמנותה למסורת לבין מידת הפתיחות בפירושה. ליבוביץ, שהייתה בת למשפחה אורתודוקסית, יישמה באורח חייה את השילוב בין שני התחומים: מצד אחד, שמרה על אורח חיים דתי-אורתודוקסי וחיה חיי הלכה. מצד שני, רכשה השכלה רחבה, אקדמית ותורנית. בפרשנותה, נראה שליבוביץ שילבה בין תפיסת עולם שמרנית-אמונית לבין חדשנות מדודה. כך לדוגמה, השימוש שהיא עשתה בידע מתחומי המשנה המשיקים למקרא, היה זהיר ונועד אך ורק לצורך מתן מענה לשאלה הפרשנית שאותה היא בחנה. דוגמה לכך ניתן למצוא בעיון "בשלח (ג) – ויאסור את רכבו" שם ליבוביץ תהתה מדוע הכתוב מתאר את פעולתו של פרעה בהכנת רכבו למרדף אחר ישראל:

מה בא הפסוק להשמיענו? הלוא שם נאמר שפרעה ברכבו ובפרשיו רדפו אחרי ישראל ואחר כך שהשיגום, ואחר כך שפרעה עם סוסיו ורכבו טבעו – הן מובן מעצמו שמישהו אסר הרכב – ומה לתורה ולהערה טכנית זו? הלא אין מדרכה לספר ברחבות אפית פרטי עשייה של הכנות לקרב או לסעודה? [...] היתואר הדבר, היעלה על השכל, שפרעה מלך מצרים, פרעה בן-האלים, פרעה אשר שריו ועבדיו ועושי דבריו רבו לאין ספור, ירוץ בעצמו לאורווה ויאסור רכבו?<sup>271</sup>

ליבוביץ הביאה את פירושי רש"י (פרעה עצמו אסר את הסוסים) וראב"ע (לשון ציווי לאחרים) וכדי לבסס את הכרעתה הפרשנית לטובת פירוש רש"י, היא הביאה תימוכין מספרו של יגאל ידן "תורת המלחמה בארצות המקרא" וכן ממחקרו של פריצ'ארד, כדי להוכיח שמלך בעולם העתיק הוביל בעצמו את לוחמיו לקרב. אולם, השימוש שהיא עשתה במחקר הארכיאולוגי, היה מדוד ביותר והובא לצורך הכרעתה הפרשנית בלבד. היא לא עסקה בשאלות של מהימנות הנסיבות הספציפיות המתארות את פעולותיו של רעמסס השני באלף השני לפני הספירה ברודפו אחר עבדים בורחים, או בפן ההיסטורי של מעשיו, אלא היא השתמשה

---

<sup>268</sup> אונטרמן, 2009, עמ' 289-292 וכן הכהן, 2016, עמ' 75. לרשימת האזכורים של החוקרים והוגי הדעות בספרי העיונים ראו "מפתח המפרשים והמחברים" בכל ספרי ה"עיונים". מבין החוקרים והוגי הדעות ראו לדוגמה שמואל אפרים לוונשטטם: ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 46; מ"ד קאסוטו: ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 185; יחזקאל קויפמן: ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 178, 356, 357 וכן ליבוביץ, תש"ל, עמ' 140; מאיר ויס: ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 96, 330; יגאל ידן: ליבוביץ, תש"ל, עמ' 186; שמשון מלצר: ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 387; חיים הזז: ליבוביץ, תש"ל, עמ' 11; הווארד פאסט: ליבוביץ, תש"ל, עמ' 13; אברהם השל: ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 338; ש"י עגנון: ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 354. בנימין זאב הרצל: ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 378 וכן ליבוביץ, תש"ל, עמ' 196; מהטמא גנדי: ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 216. להרחבות נוספות ראו "מפתח המפרשים והמחברים" בכל ספרי ה"עיונים".

<sup>269</sup> ארנד, תשס"א, עמ' 37, 47, וכן פרנקל, 2007, עמ' 101.

<sup>270</sup> ראו "מפתח המפרשים והמחברים" בכל ספרי ה"עיונים".

<sup>271</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 185-186.

בידע הארכיאולוגי וההיסטורי אך ורק לצורך הבהרת העובדות המתוארות וההשערות הפרשניות שאותן היא בחנה.<sup>272</sup> נראה שבכך, ליבוביץ נמנעה מעיסוק בתנ"ך בפן ההיסטורי שלו או מעיסוק במחקר המקרא, שכאמור לעיל היו דומיננטיים באותן שנים.<sup>273</sup> בכלל, נראה שהשימוש שליבוביץ עשתה בדברי הוגי הדעות והחוקרים המודרניים היה ממוקד ומושכל, ועל כך מעידה התדירות הנמוכה של השימוש בדבריהם של הוגי דעות וחוקרים אלה לאורך חמשת ספרי העיונים.<sup>274</sup>

עיון ברשימת הפרשנים שבהם ליבוביץ נעזרה בכתיבת פירושה בעיונים ותדירות השימוש בהם, עשוי גם הוא להעיד על היחס שליבוביץ קבעה בין נאמנותה לפרשנות מסורתית לבין חדשנות. נראה שהפרשנים השכיחים ביותר, שאותם היא מצטטת או מפנה אל חיבוריהם, הם פרשנים מסורתיים בעלי רקע רבני וביניהם ניתן למנות את רש"י, רמב"ן, ראב"ע, רמב"ם ואברבנאל.<sup>275</sup> בנוסף, בכל עיוניה, ליבוביץ לא הזכירה פרשנים שאינם יהודים, ולעתים רחוקות היא הזכירה תרגומים של נוכרים.<sup>276</sup> חדשנותה של ליבוביץ מתבטאת בשימוש שהיא ערכה בפירושה בדברי פרשנים יהודים ליברליים כגון קאסוטו, בובר ובנו יעקב, אולם שכיחות הופעתם קטנה באופן משמעותי מהפרשנים הרבניים.<sup>277</sup> לא זו אף זו: נראה שהשימוש שליבוביץ עשתה בדברי הפרשנים הליברליים הללו, מבטא חשיבה זהירה והפעלת שיקול דעת קפדני ומחושב. היא הביאה מדבריהם באופן פונקציונאלי, ממוקד אך ורק בשאלות העולות מן הטקסט כך שישרת את הבנת הפשט, ושאינו חורג לעמדות ודעות הפורצות את גדרי המסורת.<sup>278</sup>

כך לדוגמה, בעיון "וישב (ב) - מכירת יוסף" ליבוביץ הביאה מפרשנותו של בנו יעקב והיא מצאה לנכון להציג לקורא את התועלת שהיא מצאה בכך:<sup>279</sup>

בעיונו זה הלכנו בעקבות הספר - החשוב ביותר לכל רוצה להעמיק במקרא ובחקר המקרא של זמננו: Benno Jacob: Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch.[...] (המוקדש כולו לפרשות וישב-מקץ-ויגש). מתוך ספר זה העשיר מאד בהסתכלויות, בדקויות הלשון, בהארות פרשניות, בניתוחים ספרותיים, יכולנו להביא כאן רק הערות אחדות.<sup>280</sup>

---

<sup>272</sup> פרנקל, 2007, עמ' 101-102. במחקרו הארכיאולוגיים של יגאל ידן ליבוביץ השתמשה פעם אחת בלבד בעיון שלעיל. בעיון ברשימת המפרשים והמחברים בהם נעזרה ליבוביץ בעיוניה, מצאתי חוקרים ספורים מתחום הארכיאולוגיה. ייתכן שליבוביץ הזכירה חוקרים נוספים מתחום זה, אולם ראוי שנושא זה ייבדק לעומקו במחקר המשך.

<sup>273</sup> ראו להלן "שלילת ביקורת המקרא" בעמ' 57-59.

<sup>274</sup> מבדיקה שערכתי ב"מפתח המפרשים והמחברים" בחמשת ספרי העיונים עולה שליבוביץ מביאה בחמשת ספרי העיונים מדברי ש"י עגנון שלוש פעמים, מדברי בנימין זאב הרצל פעמיים, מדבריהם של ישראל אלדד, נתן אלטרמן, מהטמה גנדי, חיים הזז, אברהם השל, דוד ילון, יגאל ידן, ברל כצנלסון, ישעיהו ליבוביץ ושלוש עליכם היא מביאה פעם אחת בלבד כל אחד.

<sup>275</sup> ראו הערה 74 לעיל.

<sup>276</sup> דויטש, 2008, עמ' 238.

<sup>277</sup> מבדיקה שערכתי ב"מפתח המפרשים והמחברים" בחמשת ספרי העיונים עולה שליבוביץ הזכירה את בנו יעקב כ-45 פעמים, קאסוטו זוכה למספר אזכורים דומה, ובובר מוזכר כ-35 פעמים בלבד.

<sup>278</sup> דרובן, 2007, עמ' 621-622.

<sup>279</sup> בנו יעקב היה רב רפורמי ואנטי ציוני שהשקפותיו החדשניות לא עלו בקנה אחד עם עמדותיה של היהדות המסורתית, ראו אברמוביץ, תשע"ה, עמ' 55; עוד על בנו יעקב ראו באתר "גליונות נחמה": <https://www.nechama.org.il/commentators/152.html>; על גישתו כלפי ביקורת המקרא ראו עמ' 36 לעיל.

<sup>280</sup> ליבוביץ, תשכ"ז, עמ' 279, הערה 1.

מדבריה של ליבוביץ ניתן להתרשם מהשיקולים שלה בשימוש בפירושו של בנו יעקב: עושר פרשני, הבנה לשונית מעמיקה וניתוח ספרותי. אלה מעידים על שימוש מדוד ופונקציונאלי בפרשנות בנו יעקב, המכוון לשימוש באמצעים פרשניים לניתוח הטקסט ולא בתחום אמונות ודעות. גם בתכתובת של ליבוביץ עם פרופ' שמואל הוגו ברגמן, ניתן למצוא עדות לסייגים ולגדרות שליבוביץ שמה לעצמה בעת השימוש בפרשנותו של בנו יעקב. ממכתבו של ברגמן אל ליבוביץ עולה, כי בשיעור משודר על פגישת יעקב ועשו, היא ציטטה את פרשנותו של בנו יעקב: "כל אשר אירע לאבינו עם עשו, יארע לנו תמיד עם בני עשו". על כך, ברגמן מחה בפני ליבוביץ:

[...] האין את מבינה שאת זורעת שנהא לאדם בלב הלומדים והשומעים? [...] האם מותר לנו להמשיך

מסורת איומה אנטי הומנית זו אחרי שקמה לנו מדינה?<sup>281</sup>

נראה שברגמן ייחס לדברי בנו יעקב, כפי שהובאו בפני ליבוביץ, משמעויות שאולי היו מיוחסות בימינו לתפיסה גזענית.<sup>282</sup> על כך השיבה לו ליבוביץ במכתב ארוך ומנומק, בו היא הסבירה לו את תפיסת עולמה בעניין, ובין היתר היא כתבה לו:

[...] לא הבנתי מדוע אסור לנו לראות את עמדת עשו מול יעקב בכל הדורות ולא להגיע מתוך זה

לשנהא ולרצון לנקמה [...] מכל מקום [...] אם נשמעו דברי כקריאה לשנהא, הרי אני מודה שזה לא

טוב ויש להזהר, ואולי להדגיש הדגשה אחרת, ולהבליט הבלטה נוספת [...] ייתכן שהייתי צריכה

לוותר על Jacob, אשר דבריו – כן רואה אותם אני עתה – אינם אלה - eine geistreich Bemerkung (=

הערה מעניינת) ואולי יש בהם הלצה זולה. לא ראיתי את הדבר בשעת הכתיבה. בכלל מושפעת

אני מהערה של פרנץ רוזנצוויג זצ"ל שכתב על בנו יעקב der beste Biblekennner der Jetztzeit ("יודע

המקרא" הטוב ביותר בדורנו), ואולי משום כך הלכתי שולל אחריו.<sup>283</sup>

בצד ההתרשמות מצניעותה של ליבוביץ, ומנכונותה להודות בטעות ולתקן את דבריה, אפשר לפרש את דבריה

של ליבוביץ כהתנערות מוחלטת מייחוס אג'נדה פוליטית לפרשנותה וכהבנה שלה שחרגה משימוש קביל

לשימוש לא-קביל בפרשנותו של בנו יעקב, עקב המוניטין שהיא ייחסה לו כמומחה מקרא.<sup>284</sup> במכתב אחר,

לרב יהודה אנסבכר, ליבוביץ נימקה מדוע היא מביאה בפירושה פרשנים שאינם מקיימי מצוות. גם שם,

היא התייחסה לבנו יעקב:

ומה אומר ומה אדבר? Benno Jacob שהיה רפורמי קיצוני, "כהן" ב-Sonntags Gemeinde,

ובוודאי עבר על חלק עצום של מצוות תורתנו הקדושה, (מלבד זה היה אנטי ציוני וכו' וכו').

למדתי מספריו,

תחת עין **כפשוטו** – ממון! Aug um Aug, Zahn um Zahn. Talion im Judentum, Berlin 1929, הוכחות מצויינות שעין

Quellenkritik und Exegese, Genesis, Exodus (ספר נמרץ נגד תורת התעודות).

יותר מהרבה ספרים שנכתבו על ידי יראים ושלמים [...] <sup>285</sup>.

<sup>281</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 659. חליפת המכתבים בין ליבוביץ לבין פרופ' ברגמן מתייחסת לאחד משידורי הרדיו של

ליבוביץ על פרשת וישלח, כסלו תשי"ח.

<sup>282</sup> ראו עוד דויטש, 2008, עמ' 219-222.

<sup>283</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 659.

<sup>284</sup> מעניין לשים לב שבעיון בשם "וישלח – מעשה אבות סימן לבנים", שנכתב למעלה מעשר שנים לאחר התכתובת בין

ליבוביץ לפרופ' ברגמן ועוסק באותו נושא, ליבוביץ הביאה ציטוט אחר מדברי בנו יעקב, ללא המשפט שעליו העיר לה

ברגמן. את העיון היא סיימה במשפט המעיד כי למרות העידון שערכה בדברי בנו יעקב, היא לא שינתה את המסר

הפרשני שלה. וכך ליבוביץ כתבה: "עשו הולך לשעיר ונבלע בו - 'עשו הוא אדום' (ברי' לו, ח). יעקב לא יבוא שעירה,

מקומו בארץ כנען. אבל יבוא יום אשר עשו – כל מיני עשו – יבואו אל יעקב להר ציון." ראו ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 262.

<sup>285</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 657. "Sonntags Gemeinde" בתרגום חופשי: כנסיית יום ראשון.

ממכתבים אלה ניתן ללמוד על גישה חדשנית, העורכת הפרדה בין הפרשן, אמונותיו ואורח חייו, לבין היצירות הרוחניות-אקדמיות שלו: ליבוביץ הדגימה שימוש בפירוש ענייני או בספר מדעי של בנו יעקב, למרות חוסר הסכמתה עם דרכו הדתית והפוליטית, כל עוד הוא התאים לרעיון הפרשני בו עסקה. דוגמה נוספת לשימוש הזהיר שליבוביץ עשתה בפרשנות יהודית ליברלית, ניתן לזהות במובאות שהביאה בפרשנותה מתוך כתבי בובר. את דעתה המורכבת ביחס לבובר, ליבוביץ הביעה באותו מכתב לרב אנסבכר: אין צריך לומר שבובר לא היה יהודי טוב – במובנו הרגיל של מושג זה. אני הכרתיו – ולא היה כלל וכלל איש כלבבי! בשום אופן לא! הסיפור שכתב אותו גוי נראה לי קצת רחוק מן האמת. סוף סוף אין זה גוי משיח לפי תומו, אלא מעניין להראות ש... אבל אם הוא נכון, הרי זה מראה לי – מה שידעתי – שבובר החניף לגויים, ואם אמר באמת מה שכתוב, הרי זו תועבה – אף על פי שלפי מה שאמר לי, לא אהב נצרות כלל, ובוודאי לא האמין בדברים אלה, ואם אמרם – כדי להחניף לגויים אמרם, והוא גרוע שבגרוע. אבל מה אעשה, ואני והרבה מורים דתיים למדו ממנו כמה דברים נכונים בתנ"ך, בייחוד כל עניין המילה המנחה Leitwort ומשמעותה העמוקה הנרמזת בתורה, ואם כי גם מדרשנו ראו את הפרינציפ הזה [...] אבל זכותו של בובר וביותר של רוזנצוויג, שהרחיבו עניין זה וגילו כמה מקומות שלא מצאתים בשום מקום קדום. ולא אמנע טוב מלומדים על-יד שאעלים דבר זה מעיניהם.<sup>286</sup>

ליבוביץ חשפה את הסתייגותה מהליברליות של בובר אשר באה לידי ביטוי ביחסיו עם נוצרים. יחד עם זאת, היא הציגה את התרומה הפונקציונאלית שהיא ראתה במחקרי המקרא של בובר בעניין המילה המנחה. עיון בהפניותיה לכתבי בובר מעיד גם הוא על שימוש זהיר וממוקד בכתביו. בכל ספרי העיונים, ליבוביץ הפנתה אל כתביו של בובר בשאלות קונקרטיות, פרשניות או לשוניות, העולות מתוך הכתוב.<sup>287</sup> כך לדוגמה ניתן למצוא הפניות למאמריו של בובר לצורך פירוש שאלות משמעות העולות מן הטקסט, לצורך ניתוח ספרותי-צורני או לשוני. זאת, נוסף להפניות שונות לפירוש בובר-רוזנצוויג לצורך בירור משמעותה של מילה תוך היעזרות בתרגום לגרמנית. בכל המקרים ההפניה מדויקת לגופה של שאלה ומעידה על בחירה מושכלת ברעיון או פירוש התומכים ברעיונותיה הפרשניים.<sup>288</sup>

<sup>286</sup> ליבוביץ, תשס"א, עמ' 658.

<sup>287</sup> ראו לדוגמה ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 47, 84, 120, עיונים בהם ליבוביץ הביאה ממאמרו של בובר "שליחות אברהם" בהקשר להבדל בין בחירת ה' בנח ובחירתו באברהם, בשאלת בחירת ה' באברהם מתוך האנושות כולה וכן בהקשר סיבת בחירת ה' באברהם; ליבוביץ תש"ל, הפנייה לספרו של בובר "משה": עמ' 212, בהקשר לקשר שבין אזכור העונשים שעשה ה' למצרים לבין יחסו האבהי לישראל; ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 140, מאמרו של בובר "סגנון המילה המנחה בסיפורי התורה" לצורך ניתוח ההקבלה שבין ברית הקשת בענן וברית המילה; עמ' 154, לספרו של בובר "תורת הנביאים" בהקשר לדיון על צרעת, טומאה ומשמעותה ביחס שבין אלהים ובין האדם; עמ' 168, ספרו של בובר "תורת הנבואה", על הקשר שבין דברי נביא למצב העם; ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 40, 195, 350, עיונים שבהם ליבוביץ מפנה לספרו של בובר "תורת הנביאים" בהקשר לסילוף עבודת ה' עליה מוכיח הנביא הושע; על הקשר שבין דברי הנביא למצב העם; פירוש דימוי עם ישראל לתאנה בנבואת הושע. עמ' 376, "בין עם לארצו" ניתוח רעיוני של נוסח מקרא ביכורים; ליבוביץ תשנ"ד, עמ' 243-244 הפנייה לספרו של בובר "בין עם לארצו" בהקשר למשמעות הפועל "נתן" בהקשר העיון. דוגמאות אלה מעידות על שימוש בכתבי בובר העוסקים באמצעים ספרותיים, לשוניים או בנושאי הגות ומחשבה ללא התייחסות לנושאים תיאולוגיים.

<sup>288</sup> פרנקל, 2007, עמ' 103-105 הציעה שליבוביץ בחרה בפירושיהם של בנו יעקב, קאסוטו ובובר בשל עמדתם כנגד תורת התעודות. ראו עוד על הקשר שבין ליבוביץ לפרשנות מרטין בובר, פרנץ רוזנצוויג ובנו יעקב אצל הורוביץ תשס"א, עמ' 207-220, וכן ראו להלן עמ' 57-59 על יחסה של ליבוביץ לביקורת המקרא.

לסיכום, נראה שליבוביץ גילתה פתיחות בכך ששילבה בפרשנותה מדברי חוקרים והוגי דעות ופרשנים ליברליים. אולם, שילוב דברי חוקרים ופרשנים אלה היה מדוד וקטן באופן משמעותי מהשימוש שליבוביץ עשתה בפרשנות מסורתית.<sup>289</sup> לפיכך, ניתן לקבוע שביחס שבין פירוש הנוטה לכיוון המסורת לבין פירוש חדשני-ליברלי, ליבוביץ נטתה לכיוון הפירוש המסורתי.

### פרשנות אקדמית-מדעית

ליבוביץ רכשה את השכלתה האקדמית בתקופה שבה מדעי היהדות התבססו באקדמיה בגרמניה כמחקר שיטתי ומדעי. נראה שהעיסוק האקדמי-מדעי במחקר המקרא נתן את אותותיו, גם אם באופן סמוי, בעבודתה ובפרשנותה של ליבוביץ. הד אפשרי להשפעה זו ניתן למצוא בספרה "פירוש רש"י לתורה: עיונים בשיטתו", שכתבה עבור האוניברסיטה הפתוחה בשיתוף עם משה ארנד.<sup>290</sup> ספר זה מיועד לסטודנטים, ומביא לידי ביטוי ידע אקדמי נרחב על שיטות פרשנות בכלל, ועל שיטותיו של רש"י בפרט. ניכר שהספר מבטא גישה אקדמית מדעית לתחום הפרשנות, הן בתכניו הן בסגנון כתיבתו המדעי, המובנה והסדור. כך למשל הספר מחולק ליחידות, כל יחידה עוסקת בתופעה המוצגת באופן סדור ומובנה לרבות הגדרות וכללים, אפיון, מיון וסיווג של תופעות, הבאת דוגמאות והוכחות לכל תופעה והצגת הערות שוליים הכוללות הסברים והרחבות.<sup>291</sup>

גם בפרשנותה של ליבוביץ עצמה ניתן למצוא יישום של עקרונות המחקר המדעי.<sup>292</sup> כך לדוגמה בעיונים, ליבוביץ השתמשה במתודולוגיות מחקריות שונות כגון השוואה בין תרגומים שונים לתורה כדי לבחון קריאות אפשריות, עיון משווה בין גישות שונות ודרכי קריאה שונות לפסוק אחד, ניתוח ההבדלים, שימוש נרחב בידע לשוני ותחבירי בפירוש ועוד.<sup>293</sup> ביטוי נוסף של שיטתה האקדמית-מחקרית-מדעית של ליבוביץ, ניתן לזהות בדמיון שבין מבנה העיון הפרשני שלה לבין מערך מחקר מדעי.<sup>294</sup> תהליך המחקר המדעי נפתח בהצגת בעיה, "שאלת מחקר", גירוי אינטלקטואלי הקורא לתגובה על ידי תשובה מדעית. ניתן למצוא הקבלה לכך בשאלה או בבעיה שליבוביץ הציגה בפתח כל עיון ובאמצעותם היא עודדה את הקורא לחפש להן תשובה ברורה ומובהקת.<sup>295</sup> לאחר מכן, הוצגו השערות, שהן תשובות ארעיות לבעיות הנחקרות וניתן להקבילן לסקירת התשובות הפרשניות הקודמות שליבוביץ הביאה לאותה בעיה. את התשובות הללו ליבוביץ ניתחה באופן מדעי, ערכה השוואות והכללות, ובמרבית המקרים היא הציגה הכרעה פרשנית מדויקת

---

<sup>289</sup> מבדיקה שערכתי ב"מפתח המפרשים והמחברים" בחמשת ספרי העיונים עולה שליבוביץ הביאה מדברי בנו יעקב בעיונים בבראשית - 15 פעמים, שמות - 20 פעמים, ויקרא - שבע פעמים, במדבר פעם אחת ובדברים היא אינה מזכירה אותו כלל. מדברי קאסוטו היא הביאה בעיונים בבראשית - 15 פעמים, שמות - 25 פעמים, ויקרא פעמיים בלבד, ובמדבר ודברים פעם אחת בלבד בכל ספר עיונים. מדברי בובר היא הביאה בעיונים בבראשית - שמונה פעמים, שמות - 10 פעמים, מספר דומה בויקרא, ארבע פעמים במדבר ופעמיים בלבד בדברים. זאת לעומת מאות אזכורים של רש"י, רמב"ן, ראב"ע ורמב"ם, ראו הערה 74 לעיל.

<sup>290</sup> על תהליך כתיבת הספר ראו עוד דויטש, 2008, 355-363.

<sup>291</sup> ליבוביץ וארנד, תש"ן. ראו לדוגמה את תוכן העניינים המבטא את המבנה שהוצג לעיל.

<sup>292</sup> על גישתה האקדמית-מדעית של ליבוביץ ראו ידגר, תשס"ב, עמ' 57 וכן ויזל, תש"ף, עמ' 127-129.

<sup>293</sup> ראו דויטש, 2008, עמ' 67.

<sup>294</sup> עוד על שיטות מחקר במדעי החברה ראו חיות, תשע"ב, עמ' 34-35; נחמיאס ונחמיאס, תשנ"ז, עמ' 19-22.

<sup>295</sup> סימון, תשס"א, עמ' 242, 261, קבע כי החידוש העקרוני בשיטתה של ליבוביץ היה להציב במוקד העיון הפרשני לא את התשובה המיישבת אלא את השאלה המעוררת. סימון קבע שם שליבוביץ העבירה את שיטת ההוראה העמלנית, המבוססת על שאילת שאלות, מן הלימוד הקבוצתי שבעל פה אל הלימוד האינדיווידואלי שבכתב. ההנחה שבבסיס עבודתה הפרשנית של ליבוביץ עומדת שיטה מחקרית המבוססת על שאילת שאלות, יכולה להוסיף נדבך נוסף למשמעות שאילת השאלות בעבודתה של ליבוביץ, הן הפרשנית והן הדידקטית, ויכולה להוות נושא למחקר המשך.



וברורה. אחד הקריטריונים המרכזיים שבהם ליבוביץ השתמשה כדי להעריך את דעות הפרשנים שאותם היא הביאה, והוא גם אחד הכללים שהנחו אותה בחיפוש אחר תשובה ל"שאלת המחקר" שלה, הוא רציונאליות הפירוש, שהיא הדרך השכלתנית ליצירת הסברים מדעיים.<sup>296</sup> הצירוף של שיטת כתיבה במבנה אקדמי-מחקרי-מדעי, שימוש במתודולוגיות מחקריות שונות ושל רציונאליות מדעית הנוכחת בשלבי הפירוש, מקנים לפירושה של ליבוביץ גוון אקדמי-מדעי.<sup>297</sup> להלן יודגם מבנה זה בשני עיונים: הראשון בעיון בעל אופי סיפורי, והשני בעיון בעל אופי הלכתי.

להלן מבנה העיון "בהעלותך (ה) - הדגה אשר נאכל במצרים חינם":<sup>298</sup>

הדגמה בעיון	השלב במבנה האקדמי-מדעי-מחקרי
מדוע התגעגעו המתאוננים למצרים למרות הסבל של חיי העבדות? מהי משמעות המילה "חינם" בתלונת המתאוננים?	"שאלת המחקר"
ספרי ("חינם מן המצוות"), ראבי"ע (בזול), רמב"ן (ללא תשלום), ואברבנאל (בלא כסף).	"סקירת ספרות"
ליבוביץ דנה בדעות הפרשנים שהביאה תוך שימוש בכלים מחקריים להערכתם וסיווגם כגון כללי דקדוק ותחביר (ראבי"ע, רמב"ם). <sup>299</sup> את פירושיהם של אברבנאל ורמב"ן היא קיבלה כאפשרות פרשנית משום שהיא מצאה אותם הגיוניים. לאחר "סקירת הספרות", היא מיקדה את הדיון בשאלה מדוע התגעגעו המתאוננים למצרים למרות הסבל של חיי העבדות?	דיון רציונאלי: ראיות והוכחות
מהלך פרשני ארוך של שני עמודים רצופים שבו ליבוביץ קבעה שבבסיס תלונות המתאוננים עמד קושי שלהם לנהוג בריסון עצמי ולהתגבר על היצרים אשר היו כרוכים בקבלת עול תורה ומצוות.	הכרעה פרשנית

טבלה 1: מבנה העיון "בהעלותך (ה) - הדגה אשר נאכל במצרים חינם"

דוגמה נוספת לגישה אקדמית-מדעית-מחקרית ניתן למצוא בעיון בעל אופי הלכתי, "תזריע (ג) - קרבן יולדת".<sup>300</sup> (טבלה 2 בעמוד הבא)

<sup>296</sup> נחמיאס ונחמיאס, תשנ"ז, עמ' 16. על השימוש של ליבוביץ בהיגיון ככלי פרשני ראו להלן עמ' 86-93.  
<sup>297</sup> ראו אמית, 1986, עמ' 10 אשר כינתה את סגנונה של ליבוביץ: "Clear, logical analyses" וברויאר, תשס"א, עמ' 17-18, אשר כינה את שיטתה "מלאכת מחשבת" ו- "חידוד שכלי בחיפוש אחר האמת שבדבר התורה".  
<sup>298</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 134-141.  
<sup>299</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 136-137. ראו בהערה 2 התייחסותה של ליבוביץ לדרכו של ראבי"ע לפרש מילה כהגזמה וכן התייחסותה לשיטתו של הרמב"ם לאותו נושא.  
<sup>300</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 145-148.

הדגמה בעיון	השלב במבנה האקדמי-מדעי-מחקרי
מדוע אישה הממלאת את תפקידה הנובע ממצוות "פרו ורבו" נחשבת טמאה?	"שאלת המחקר"
פרשנות אברבנאל (היולדת לא חטאה ותפקיד קורבן העולה הוא לקרב את האישה אל ה' שהציל אותה מכאב וסכנת הלידה), רד"צ הופמן (קורבן חטאת/יונה נועד לכל מי שלא יכול לגשת לבית המקדש, היונה מסמלת חזרה הביתה מתוך געגוע), ויקרא רבה (פלא העיבור והלידה מבטאים את גדולת ה') ומדרש ילמדנו (מקור העיבור הוא טיפה סרוחה דבר המבטא את אפסות האדם מול גדולת ה'). <sup>301</sup>	"סקירת ספרות"
הבאת ראיות מפסוקים אחרים במקרא כתימוכין לפירוש. <sup>302</sup>	דיון רציונאלי: ראיות והוכחות
האישה היולדת זכתה להרגיש בגופה את קטנותה, אפסותה וטומאתה ולכן היא נדרשת להביא קורבן חטאת.	הכרעה פרשנית

טבלה 2: מבנה העיון "תזריע (ג) - קורבן יולדת"

ניתן להבחין במבנה זהה לעיונים המביא לידי ביטוי את המבנה האקדמי-מדעי: שאלת מחקר, סקירת דעות קודמות ביחס לשאלה, דיון בכל דעה הנתמך בראיות והוכחות לקבלה או דחייה של כל דעה ולבסוף הכרעה פרשנית. הרציונאליות המדעית נוכחת הן כאמצעי לקבלה או דחייה של פרשנות הן במבנה הפירוש עצמו הבנוי כתהליך סדור.

#### "דרך המקראות": אפיון והגדרה של תופעות ספרותיות במקרא

השפעה אפשרית נוספת של גישה מחקרית-מדעית על פרשנותה של ליבוביץ, ניתן לזהות בחתירתה לזיהוי, אפיון, הכללה והגדרה של תופעות ספרותיות במקרא. שיטה זו, אופיינית לדרך החקירה המדעית. בדרך זו, ליבוביץ יצאה מתוך מקרה קונקרטי שעמד לפניו ואתו היא פירשה, הצביעה על מקרים אחרים הדומים למקרה שהיה לפניו, היא זיהתה תופעה, הכלילה אותה וקבעה כלל פרשני המאפיין לדעתה את סוג המקרה שהיה לפניו. להלן נסקור שלוש תופעות אותן ליבוביץ זיהתה ואפיינה: האחת, במקרא, "תופעת סיפורים כפולים"; השנייה, במדרש, "תופעת דמות חיצונית לביטוי עולם פנימי של גיבור הסיפור" והשלישית, במקרא, "נכרי (שאינו) ירא אלוהים".

על התופעה הראשונה ליבוביץ עמדה בעיון "בהעלותך (ג) - התלוונות החוזרות ונשנות". המקרה הקונקרטי אותו ליבוביץ בחנה היה הסיבות לדמיון בין שני סיפורים בתנ"ך, וזאת לאור דמיון בין סיפור התלוונות במדבר יא שבו היא עסקה במסגרת העיון, לבין סיפור התלוונות בשמות יז.<sup>303</sup> ראשית, ליבוביץ עמדה על כך שבעת זיהוי סיפורים דומים, לא בהכרח מדובר בסיפור שקרה פעמיים אלא יש לחפש פרטים המייחדים כל סיפור ולעמוד על המסר העולה מתוך השוואת שני הסיפורים.

<sup>301</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 145-147. מעניין לציין שבניגוד לדרך האקדמית המקובלת, את סקירת הספרות ליבוביץ בנתה לא בצורה כרונולוגית, אלא מתוך התחשבות בתכנים. ההתמקדות בתכנים מתאימה לשיטה בה ליבוביץ ארגנה את העיונים: שאלות נושאות העולות מתוך הטקסט בו עסקה בעיון.

<sup>302</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 146-147 שם ליבוביץ הביאה עדויות מיש' ס, ח; תה' פד, ד-ה; תה' ח, ב-ג; יש' ו, ג-ה.

<sup>303</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 116-125.

ליבוביץ הצביעה על כך שאין המדובר במקרה בודד אלא בתופעה:

והנה נמצא במקרא לא אחת תופעה זו של שני מקרים דומים הקורים לאדם או לקבוצת אנשים בפרקי זמן שונים בחייהם, שמסופר עליהם פעמיים בפרוטרוט. ובייחוד אם שני מאורעות אלה מהווים מעין ניסיון לאיש או לקבוצה אשר להם יארע הדבר. ונראה שיש כוונה מיוחדת למקרא בהראותו לנו את האיש או את הקבוצה בעמידתם או בכשלונם בנסיונות הדומים, ובא הכתוב ללמדנו שדווקא הניסיון השני ולא הראשון הוא המוכיח על המנוסה, על כוחו או על כשלונו.<sup>304</sup>

התופעה שליבוביץ זיהתה היא דמיון בין שני סיפורים, המתארים מקרים דומים שקרו לאדם או לקבוצה, בייחוד שני ניסיונות, אשר חרף הדמיון בניהם הם למעשה שני סיפורים שונים. ליבוביץ קבעה שבאמצעות הדיווח הכפול, הכתוב מבקש להעביר מסר לקורא על תהליך למידה או כישלון שעבר המנוסה. לצורך הוכחת התופעה שזיהתה, ליבוביץ הביאה לראיה את שני המקרים המתוארים בשמואל א פרקים כד ו-כו, שבהם דוד פוגש בשאול הנראה ואינו רואה, לדוד מזדמנת אפשרות להרוג את שאול אך הוא נמנע מכך. בעזרת ניתוח טקסטואלי מדוקדק, ליבוביץ הוכיחה את הכלל שקבעה ועמדה על המסר הטמון בסיפור החוזר במקרה של דוד: אם במקרה הראשון ניתן היה להטיל ספק בצדיקותו של דוד החס על חיי שאול, אז המקרה השני מוכיח את גדולתו של דוד וגבורתו לעמוד בניסיון שנקרה לפניו. בנוסף, המקרה השני מבטל כל ספק שעלול לעלות לנוכח התנהגותו של דוד במקרה הראשון, ואף מגדיל את צדיקותו.<sup>305</sup> לאחר שאפיינה את התופעה שזיהתה, ליבוביץ שבה אל המקרה הקונקרטי ממנו יצאה לדיון הפרשני, והציגה את הכרעתה הפרשנית באופן חד וברור: ומעתה מובן לנו – למה לא בא עונש מאת ה' על התלונות המתוארת בפרשת בשלת, אלא ניתנו להם המן והשלי, ואילו הפעם בא העונש (יא, לג): "ויך ה' בעם מכה רבה מאד". כי כשם שראינו אצל דוד שרק הניסיון השני הוא המוכיח את התמדה האדם בצדקותו ובמעשיו הטובים, ואשר מוכח שבאמת ביטוי לצדקותו הם – כן במקרה שלנו יוכיחו התלונות בשנה השנייה על היותם ראויים לעונש, מה שלא היה עדיין ברור ומוכח מתלונותיהם בפעם הראשונה.<sup>306</sup>

ההסבר שליבוביץ הביאה לסיפורים הכפולים בשמות ובמדבר, יוצר קשר בין שני הסיפורים: לאחר התלונות בשמות, בני ישראל קיבלו את המן והשלו ללא עונש. לאחר התלונות במדבר, הוכח כי הם ראויים לעונש. המסר המתקבל מהשוואת שני הסיפורים זה לזה, מעיד על כך שבני ישראל לא למדו להעריך את חסד ה' ולכן נענשו. בדרך זו, ליבוביץ אפיינה תופעה ספרותית והשתמשה בה לצורך פירושה. את התופעה שליבוביץ אפיינה היא מיפתח בעיון "ויגש (ו) – למען תשבו בארץ גושן", בו היא מנתה שישה מקרים של סיפורים כפולים במקרא וקבעה:

בכל מקום שמוצאים אנו בתורה ובספרי הנ"ך חזרה מפורטת על דבר המסופר כבר לפני כן בפרוטרוט, בין אם זהו סיפורו של אחד האישים הפועלים בסיפור, החוזר ומספר לפני שומעים את אשר אירע, ואת שסיפר לנו – הקוראים – הכתוב לפני כן [...] יש להשוות השוואה קפדנית בין שני הסיפורים, פסוק פסוק, מלה מלה, ויש לחפש אחר סיבות כל ההוספות, ההשמטות, השינויים בסדר המלים, ובהחלפת הביטויים, כי בכל אלה רוצה התורה ללמדנו כי כל מלה אינה במקרה ובהזדמן.<sup>307</sup> ליבוביץ ניסחה כלל מקראי, המספק הסבר לתופעה מקראית שזיהתה: בכל מקרה של סיפורים כפולים, טמון מסר אשר יתגלה מתוך עיון קפדני והשוואה בין שני הסיפורים. כדי לספק משנה תוקף לכלל שניסחה, ליבוביץ הציגה מיפוי של כל המקרים במקרא שכלל זה מתאים להם:

<sup>304</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 119.

<sup>305</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 119-124.

<sup>306</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 124-125.

<sup>307</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 366-367.

סיפור עבד אברהם החוזר על כל הקורות אותו לאחר שסיפרו הכתוב; או סיפורה של אשת פוטיפר המספרת את גירסתה היא ממה שנפל בין יוסף ובינה לאחר שהכתוב השמיענו את אשר קרה (והיא אף חוזרת ומספרת את המעשה פעמיים, הן לאנשי ביתה, הן לבעלה); בין אם לפנינו ביצוע של פקודה או של עצה המסופר לכל פרטי עשייתו אחר שגם הפקודה או הצו או העצה סופרו בפרוטרוט, כגון ביצועה של צוואת יעקב את יוסף לפני מותו, או כגון נתינת ההוד ליהושע; ובין אם זו שיחה בה מציע מישהו הצעה לבן שיחתו, וחברו חוזר אחר כך בפרוטרוט על הצעת המציע, כגון בשיחת משה ושני השבטים שבה מציעים השבטים את הצעת ההליכה החלוצית שלהם הידועה ומשה חוזר על הצעתם בגירסתו הוא; ובין אם זו שיחה שבה מציע מישהו הצעה לבן שיחה אחד וחוזר ומציע אותה שנית לבן שיחה אחר, כגון חמור, אבי שכם, המציע הצעת התקשרות משפחתית וכלכלית ליעקב ובניו וחוזר אחר כך על הצעתו בהארה אחרת לבני עירו [...].<sup>308</sup>

ניתן לשים לב שבתוך רשימת המקרים המתאימים לכלל שניסחה, ליבוביץ הציגה מיפוי משנה של כל אחד מן הסיפורים, כגון תיאור צו וביצועו או שיחה הכוללת הצעה בין דובר אחד לאחר המסופרת בהמשך על ידי אחד הצדדים לצד שלישי. הצגת רשימת המקרים המתאימים לכלל שניסחה ליבוביץ, ומיפוי משנה של כל מקרה, מוכיחים שהכלל שנוסח מתאים לתופעה ולא למקרה בודד, ובנוסף הכלל שנוסח מקבל משנה תוקף. התופעה השנייה שליבוביץ אפיינה נוגעת למדרש. באותו עיון שבחנו לעיל, "בהעלותך (ג) - התלוות החוזרות ונשנות", ליבוביץ הביאה את מדרש "שוחר טוב" על תהלים, המדמה דיאלוג בין שאול לגיבוריו: "וישבע דוד לשאול וילך שאול אל ביתו" (שמ"א כד, כב) – כיון שהלך שאול, אמרו לו גיבוריו לשאול: וכי בשביל שלא הרגך במערה היה צדיק?! יודע היה שהוא בפנים ואנו מבחוץ והוא אחד ואנו רבים, ואם שולח בך יד, היינו נכנסין ומוציאין אותו משם ומחתכין אותו אֵיבָר אֵיבָר – ונתיירא! כיון ששמע שאול כך, קיבל מהם ורדף אחריו.<sup>309</sup>

גם במדרש זה, ליבוביץ זיהתה במקרה הבודד, תופעה המאפיינת לדעתה את המדרש: מה מלמדנו מדרש זה? מי הם "גיבורי שאול" המסיתים את שאול? אין זה – אלא האנשה (=פרסוניפיקציה) של מחשבות שאול, של ספקותיו, של יצרו הרע הבא לעקור את רגש החרטה והתשובה אשר בלבו (כדרך המדרש להמחיש את הקול הפנימי בשלב האדם על ידי קול חיצוני, על ידי דברי אדם שני העומד ממלו, דהיינו לתאר את הנעשה בעולמו הפנימי של האדם על ידי היטל (=פרויקציה) כלפי חוץ לעולם המוחשי)[...].<sup>310</sup>

התופעה שליבוביץ זיהתה וניסחה נוגעת למאפיין של המדרש, או בלשונה של ליבוביץ "דרך המדרש", המייצג את מחשבותיו ורגשותיו של האדם באמצעות דמויות אחרות, אשר מחצינות את עולמו הפנימי של הגיבור.<sup>311</sup> בכך, היא הסבירה כיצד יצר המדרש את דמויותיהם של גיבורי שאול, אשר לתפיסתה, תפקידם על פי המדרש הוא לבטא את הלוח הפנימי של שאול. בהערת שוליים, ליבוביץ הפנתה לשני מקרים נוספים שבהם היא זיהתה את התופעה: הראשון, מתוך גיליון לפרשת וירא העוסק בניסיון אברהם בעקדת יצחק, והשני מתוך גיליון לפרשת ויגש העוסק בהתודעות יוסף לאחיו.<sup>312</sup>

<sup>308</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 366.

<sup>309</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 122.

<sup>310</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 122.

<sup>311</sup> ראו עוד על אפיון "הקול הפנימי" בפרשנותה של ליבוביץ אצל בן ישראל, תשס"א, עמ' 347.

<sup>312</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 122, בהערה 3 נכתב: "כגון במדרש תנחומא וירא כב, וכן עיין: גליונות לעיון בפרשת השבוע" וארא תש"ח, וכן ויגש תשי"ב". נראה שנפלה טעות דפוס והכוונה לפרשת וירא ולא לפרשת וארא.

במקרה הראשון, ליבוביץ הביאה את מדרש תנחומא המתאר דיאלוג בין אברהם לשטן, ולאחריו היא שאלה: הסבר, מה מסומל בשטן ובדבריו ומה מסומל בנהר?<sup>313</sup> כזכור, ליבוביץ לא סיפקה תשובות לגיליונותיה. אולם, בעיון בפרשת ויגש (ב) "הלך החבל אחר הדלי", שנכתב כעשרים שנים לאחר אותו גיליון, ליבוביץ חשפה את תשובתה לשאלה שלעיל: מאבק פנימי של אדם מתארים חז"ל במדרש כשיחה חיצונית עם דמות המגלמת את קולו הפנימי של האדם [...] כל דו-שיח זה בלבו של אברהם מופיע במדרש כשיחה בינו לבין הזקן-השטן.<sup>314</sup> לפי הכלל שליבוביץ ניסחה, מאבקו הפנימי של אברהם, מחשבותיו ורגשותיו הפנימיים, מקבלים ביטוי על ידי חז"ל בשיחה החיצונית שיצרו במדרש בין אברהם לבין הזקן-השטן. במקרה השני אליו הפנתה ליבוביץ, בגיליון לפרשת ויגש, היא הביאה מדרש המדמה דיאלוג בין יוסף ליהודה לפני התוודעותו לאחיו.<sup>315</sup> בהערת השוליים בעיון שבו הפנתה אל המדרש, היא אפיינה את הדיאלוג במדרש במילים:

פרסוניפיקציה של מחשבות החרטה של יהודה.<sup>316</sup>

גם במקרה זה ליבוביץ ראתה החצנה והאנשה של מחשבותיו ורגשותיו הפנימיים של יהודה שבאו לידי ביטוי באמצעות המדרש.

מתוך המקרים שלעיל נראה שליבוביץ זיהתה תופעה הנוגעת לדרכם של חז"ל במדרשיהם, אותה כינתה "דרך המדרש", היא אפיינה אותה כ"תופעת דמות חיצונית המבטאת את העולם הפנימי של גיבור הסיפור", הביאה דוגמאות לביסוס השערתה ויצרה הכללה מן המקרה הקונקרטי אל הכלל. התופעה האחרונה שנביא כדוגמה היא מתוך העיון "שמות (ג) - המיילדות", אותו בחנו לעיל כדי להדגים את תודעת השוויון של ליבוביץ, ובו ראינו שליבוביץ בחנה את מוצאן של המיילדות ואת יראת האלוהים שלהן.<sup>317</sup> במקרה זה, ליבוביץ זיהתה מקרה של התנהגות מוסרית של נוכריות יראות אלוהים, היא הרחיבה את המקרה הבודד באמצעות דוגמאות נוספות לנוכרים יראי אלהים: יוסף המשחק את תפקיד הזר כצפנת פענח ואומר "את האלהים אני ירא" (בר' מב, יח), אברהם האומר "רק אין יראת אלהים במקום הזה" (בר' כ, יא) ולבסוף בפרשת עמלק "ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים" (במ' כה, יח).<sup>318</sup> וכך ליבוביץ אפיינה את התופעה: ויושם לב לכך, שבכל [...] המקומות אשר בהם הנכרי [...] ישובח, על כי יש בלבו יראת אלוהים או יגונה על כי איננה בו, בכל אותם מקומות "יראת האלהים" מתבטאת בהתנגדות אל בן עם אחר, אל בן המיעוט. כי יחס זה אל הזר, אל חסר הכוח ונטול החסות, הוא הוא אבן הבוחן - אם יש יראת אלקים בלב או אין.<sup>319</sup>

ליבוביץ חזרה על כלל זה גם בעיון "כי תצא (ז) - זכור את אשר עשה לך עמלק" בו היא הציגה שוב את כל המקומות בהם זיהתה יראת אלהים ביחס לנכרי. כך היא קבעה שם:

מה המשותף לארבעת המקומות האלה? מהי אותה יראת שמים שישנה או צריכה להיות בלבו של מי שאינו מבני אברהם יצחק ויעקב ולא קיבל על עצמו עול תורה ומצוות? נראה שבכול ארבעת המקומות אבן הבוחן "ליראת שמים" בלב האדם היא יחסו לחלש ולזר. בגלל חוסר יראת אלהים עלול הזר (המחוסר הגנה בארץ לא לו) ליהרג. מתוך יראת אלהים מוציא השר המצרי את החשודים

<sup>313</sup> ליבוביץ, תש"ח, שאלה ב.

<sup>314</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 352, הערה 1.

<sup>315</sup> ליבוביץ, ויגש-תשי"ב.

<sup>316</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 122, הערה 3.

<sup>317</sup> ראו עמ' 44 לעיל.

<sup>318</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 32-33.

<sup>319</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 33.

בריגול מבית הסוהר ושולחם הביתה, ומושיב אצלו רק אחד מהם. מתוך יראת אלהים הפרו המיילדות את פי פרעה ולא הסכימו להמית את ילדי הזרים. ובמקומו מואשם עמלק שזינב נחשלים, הכה את העיפים והיגעיים מפני שלא ירא אלהים.<sup>320</sup>

הכלל שליבוּיץ ניסחה, "נכרי (שאינו) ירא אלהים", מודגם באמצעות כל המקרים שליבוּיץ זיהתה ומצאה להם משותף, ולאחר מכן היא הגדירה את הכלל: אבן הבוחן ליראת אלהים של נכרי (או היעדרה) היא יחסו לחלש ולזר.

לסיכום, בדוגמאות שסקרנו לעיל עמדנו על שלוש תופעות ספרותיות שליבוּיץ זיהתה ואפינה: האחת, הנוגעת לטקסט המקראי, "תופעת סיפורים כפולים"; השנייה, הנוגעת לדרכם של חז"ל במדרש, "תופעת דמות חיצונית לביטוי עולם פנימי של גיבור הסיפור" והשלישית, הנוגעת לאפיון ספרותי של דמויות במקרא, "נכרי (שאינו) ירא אלוהים". בכל המקרים הללו, כדרך החקירה המדעית, ליבוּיץ יצאה מתוך המקרה הקונקרטי, הביאה דוגמאות נוספות, הכלילה את המקרה והגדירה תופעה, שבה היא השתמשה לצורך המהלך הפרשני שיצרה.

### **פרשנות מקרא להשכלת מבוגרים**

ראינו שבתקופת הרנסנס של יהדות גרמניה, חלה פריחה בתוכניות השכלה יהודית למבוגרים ובפרסומים מדעיים ועממיים, וכן ראינו שהעיתונות שימשה כאמצעי מרכזי לתקשורת בין חברי הקהילות היהודיות השונות בגרמניה. בנוסף, עמדנו על כך שגם בתקופת הישוב בארץ ישראל הייתה פריחה של כתבי עת ועיתונות.<sup>321</sup> ניתן להניח, שמפעל הגיליונות של ליבוּיץ הביא לידי ביטוי מאפיינים אלו: ידע מדעי המופץ באמצעי זמין ונפוץ, גיליון דמוי עיתון הנשלח באמצעות הדואר, המיועד למבוגרים מקהלים שונים ומאפשר להם לרכוש השכלה תורנית. ליבוּיץ ניהלה "אוניברסיטה עממית של אישה אחת" ומספר העבודות והמכתבים שקיבלה וענתה מוערכים בכ- 40,000.<sup>322</sup> על הגיליונות נמנו עשרות ומאות לומדים, וסדרת ה"עיונים" שלה הופצה באלפי עותקים.<sup>323</sup> כתביה של ליבוּיץ גם תורגמו לאנגלית, לצרפתית ולספרדית.<sup>324</sup> נראה, שמפעליה החינוכיים-פרשניים של ליבוּיץ, היו חלק מהפריחה התרבותית שאפינה את התקופה בה נכתבו והופצו, ונתנו מענה לצורך של האוכלוסייה בארץ באותם ימים בהשכלת מבוגרים באופן עממי ונגיש.

### **השפעות הסביבה בה חיה ליבוּיץ על פרשנותה**

הסביבה שבה ליבוּיץ חיה ופעלה, הן בימים שבהם רכשה את השכלתה האקדמית בגרמניה, הן בתקופה שבה היא כתבה את גיליונותיה ואת ספרי העיונים שלה בארץ, זימנה לה ממשקים עם גורמים שונים הן בתוך הקהילה שאליה השתייכה, הן מחוץ לקהילה זו, כפי שניתן לראות בתרשים 2 בעמוד הבא:

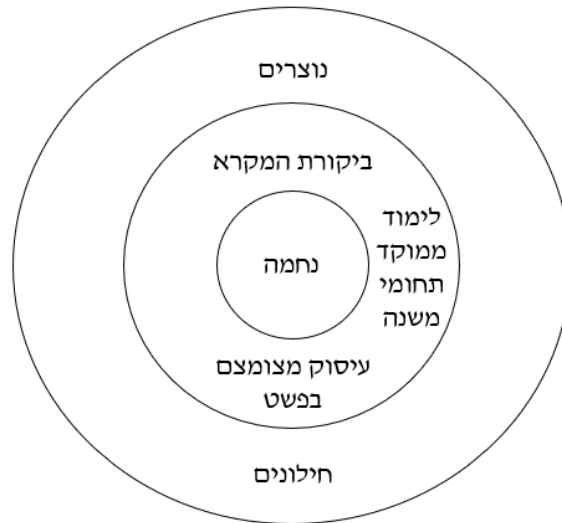
<sup>320</sup> ליבוּיץ, תשנ"ו, עמ' 235.

<sup>321</sup> ראו עמ' 32-33, 38 לעיל.

<sup>322</sup> אמית, 1986, עמ' 9, הערה 3.

<sup>323</sup> חמיאל, תשנ"ז, עמ' 1-2. המספר היה נכון ליום פרסום המאמר.

<sup>324</sup> ליברמן, תשס"א, עמ' 23.



תרשים 2: הגורמים הפנים קהילתיים והחוץ קהילתיים שאליהם התייחסה ליבוביץ בפירושה

להלן אסקור את השפעתם של גורמים אלה על פרשנותה של ליבוביץ.

### השפעות פנים קהילתיות

ראינו לעיל שליבוביץ השתייכה לקהילה של משכילים ופעלה בתוך השדה האקדמי לאורך רוב השנים שבהן חיברה את פרשנותה.<sup>325</sup> לפיכך, אניח כי הקהילה הפנימית שאליה ליבוביץ השתייכה, לבד מזו האישית, שכללה משפחה וחברים קרובים, הייתה הקהילה המקצועית-אקדמית. להלן אסקור את המגמות שהיו דומיננטיות בסביבה זו ואת הדרך שליבוביץ התמודדה עימן.

### שילת ביקורת המקרא

במסגרת לימודי הדוקטורט שלה, ליבוביץ למדה את התיאוריות של ביקורת המקרא, והתמודדה עם זלזול המרצים בנוסח המקרא ועם גישה אנטישמית של רבים מהם.<sup>326</sup> עם אותן תיאוריות, היה על ליבוביץ להתמודד גם לאחר עלייתה לארץ, במסגרת השתייכותה לקהילה האקדמית בארץ, אשר כאמור לעיל, התמקדה במחקר הביקורתי של המקרא.<sup>327</sup> ליבוביץ התנגדה לחקר התעודות ולכל ניסיון לפרק את הטקסט התורני למקורות, והיא קיימה פולמוס, סמוי ברובו, עם חקר המקרא. בפירושה, היא העדיפה להתמודד עם הטקסט הנתון ועם משמעויותיו, ולרוב התעלמה מהתיאוריות של חקר המקרא.<sup>328</sup> אולם, לעיתים, במהלך פרשני שבו היא ניתחה את הטקסט, ליבוביץ הציגה את עמדותיה בעניין. כך לדוגמה בעיון "האזינו (ו) - כי אפוני משברי מות (הפטרה שמ"ב כב)", שבו היא עסקה בשירת דוד ובהקבלתה לתהלים יח. בפרשנותה לעיון זה, ניתן למצוא התייחסות לפרשנות שהציעה שהמזמור בתהלים עבר עריכה על ידי עורך מאוחר.<sup>329</sup> וכך ליבוביץ ניסחה את שאלת העיון:

מי הוא "אני" העומד בין משברי מוות ונחלי בליעל אלה?<sup>330</sup>

<sup>325</sup> ראו עמ' 42 לעיל.

<sup>326</sup> הורוביץ, תשס"א, עמ' 213 וכן ראו עמ' 37 לעיל.

<sup>327</sup> ראו עמ' 41 לעיל.

<sup>328</sup> ברזיאר תשס"ב עמ' 12, 20; פרנקל, 2007, עמ' 104-105; אונטרמן, 2009, עמ' 417-419.

<sup>329</sup> ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 350-351.

<sup>330</sup> ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 350.

ליבוביץ התייחסה לפסוק הפותח את דברי דוד הן בשמואל הן בתהלים :

אפפוני חבלי מות

ונחלי בליעל יבעתוני.

חבלי שאול סבבוני

קדמוני מוקשי מות.<sup>331</sup>

לצורך העיון היא הביאה את פירוש ספורנו ואת מדרש תהלים, שהציעו לראות בחיי דוד המתוארים בדבריו בתהלים, הדגמה לתקופות היסטוריות בחייו או בחיי האומה היהודית.<sup>332</sup> לאחר מכן ליבוביץ פירשה :

מה עשה כאן בעל המדרש? הן לא שכח את הפסוק הראשון של פרקנו (שמ"ב כב, א) : "וידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת ביום הציל ה' אותו מכף כל אויביו ומכף שאול!" והן בוודאי לא הלך בעל המדרש בדרכי אלה הרואים בכותרת תוספת שרירותית מאוחרת הבאה לתלות מזמור מאוחר באילן קדום, ואין לדעתם בין הכותרת למזמור ולא כלום!

ליבוביץ שללה את האפשרות ששירת דוד עברה עריכה שהוסיפה לה כותרת מאוחרת. בהמשך העיון היא הציעה פרשנות מטה-היסטורית, כפי שנשמכת על המדרש, הטוענת את המזמור במסר על זמני ונצחי.<sup>333</sup> כדי להוסיף תוקף לדבריה, היא הוסיפה בהערות שוליים באותו עיון, תימוכין נוספים לשלילת האפשרות שהמזמור לא נכתב על ידי דוד אלא הוא תוצר של עריכת המקרא :

[...] דוד ידוע לנו לא רק מספר תהלים אלא גם מספר שמואל כמשורר נעלה. כבר בנערותו היה מפורסם כמנגן בכינור, שבימי קדם היה גם משורר, כשם שהמשורר היה גם יודע נגן. כבר עמוס מעיד על הנגינה והשירה של דוד (עמוס ו, ה) : "כדוד חשבו להם כלי שיר". לפיכך בטילה ומבוטלת היא דעת החדשים השוללים את השירה הזאת מדוד, בהתאם לשיטתם המוטעה שהספרות המזמורית היא מאוחרת בישראל [...].<sup>334</sup>

פרשנותה שוללת את דעת מבקרי המקרא שטענו שהספרות המזמורית לא הייתה קיימת בישראל בימי דוד. ליבוביץ פסלה את האפשרות הזו והיא הביאה לכך הוכחות : דוד נודע כמנגן וכמשורר והדבר אף בא לידי ביטוי בדברי הנביא עמוס. לכן, הטענה כי ספרות מזמורית הייתה מאוחרת לימי דוד, מופרכת. בכך, ליבוביץ סיפקה הסבר חליפי, הגיוני ומגובה בהוכחה פנים מקראית, לתיאוריה הביקורתית הדוגלת בעריכה מאוחרת של המקרא.

שיטה מרכזית שבה ליבוביץ נקטה כדי לסתור את טענות ביקורת המקרא, הייתה הצגת תימוכין מדברי פרשנים קדמונים או חוקרים והוגים בני זמנה, שכמוה, מצאו גם הם דופי בחקר המקרא הביקורתי ובהשלכותיו.<sup>335</sup> דוגמה לכך ניתן למצוא בעיון "דברים (ב) – לא אביתם לעלות", העוסק בסיפור המרגלים, ובו ליבוביץ בחנה את הכפילות שבין הסיפור בדברים לזה שבמדבר :

מאורע זה מוכר לנו כבר מספר במדבר (פרקים יג-יד) ובו מצויים הדברים בפרוטרוט בדרמטיות רבה. השוואת המסופר בספר במדבר למסופר כאן בספר דברים מפי משה (א, כב-מו) מגלה שינויים, אי-דיוקים ואפילו סתירות. ואלה הששים לקרוע את תורת ה' תמימה ולראות בה שרידי מגילות

<sup>331</sup> החלוקה הצורנית של הפסוק מובאת כפי שליבוביץ חילקה את הפסוק בעיון. ליבוביץ העמידה את הפסוקים משמ"ב ומתה' זה ליד זה, ראו ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 348.

<sup>332</sup> ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 350.

<sup>333</sup> ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 351-353. ראו עוד על תפיסתה המטה-היסטורית של ליבוביץ אצל פרנקל, 2007, עמ' 101.

<sup>334</sup> ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 351, הערה 2.

<sup>335</sup> פרנקל, 2007, עמ' 105. ראו עוד ליבוביץ, תשס"א, עמ' 657, שם ליבוביץ משבחת את בנו יעקב על "טענותיו נגד ביקורת המקרא והוכחותיו על פחזותם ושגיאותיהם". ייתכן שזו אחת הסיבות לכך שליבוביץ בחרה בפרשנותו של בנו יעקב מדי פעם, וראו עמ' 36 לעיל וכן עמ' 47 לעיל, הערה 279.



ו"מקורות" ותעודות שונות, תומכים יתדותיהם בשינויים אלה, להוכיח מתוכם שלא מרועה אחד ניתן. אבל הסביר כבר ר' דוד הופמן בפירושו לספר דברים את הסתירות המדומות והשינויים, בכך שבספר במדבר מדבר משה רבנו כהיסטוריון המספר עובדות כהווייתן ואילו כאן בספר דברים הנו מוכיח בשער הרוצה להשפיע ולעורר את לב שומעיו ללמוד את הלקח הרצוי מתיאורי העובדות.<sup>336</sup> ליבוביץ הביאה את הסברו של הופמן, המספק הסבר הגיוני לכפילות הסיפורים: הסיפור בדברים הוא למעשה פרשנותו של משה להיסטוריה הכתובה בספר במדבר. בהמשך העיון ליבוביץ בחנה את ההבדלים בין שני הסיפורים והציעה הוכחות לקביעתו של הופמן. כמו בדוגמאות שהוזכרו לעיל שבהן ליבוביץ עסקה בתופעת הסיפורים הכפולים, גם בעיון זה ליבוביץ השוותה בין הטקסטים המקבילים באופן מדוקדק, עמדה על ההבדלים המרכזיים ביניהם והציגה להם הסברים מנומקים ומבוססים על פרשנות קודמת.<sup>337</sup> לבסוף היא הכריעה:

כללו של דבר: מה שמשה רבינו עושה כאן הוא מתן אינטרפרטאציה להיסטוריה הכתובה בספר במדבר. מראה הוא לבניהם של יוצאי מצרים, בניהם של אלה אשר לא זכו להיות בין באי הארץ באשמתם הם, כי כול פרט אחראי לחטאיו של הציבור [...].<sup>338</sup> בכך ליבוביץ סיפקה הסבר הגיוני וסדור, אשר שמת לדעתה את הקרקע מתחת הטענות של הדוגלים בתורת התעודות, שראו בסיפורים כפולים במקרא עדות לעריכת הטקסט המקראי על ידי עורכים מאוחרים.

#### מיקוד במקרא ולא בתחומי דעת משיקים לו

מגמה פנים קהילתית נוספת עימה ליבוביץ התמודדה, נוגעת ללימוד המקרא כמקור לחיבור אל ארץ ישראל וכמדריך לגיאוגרפיה, חי וצומח של ארץ ישראל. ליבוביץ התנגדה לתפיסה זו, שכן היא תפסה את המקרא כמקור למסרים על זמניים, נצחיים ואוניברסליים, ושללה פרשנות שביקשה לטעת את הכתוב במרחבי זמן ומקום נקודתיים.<sup>339</sup> בנוסף, ליבוביץ סברה שלימוד תחומי הדעת המשיקים למקרא אינם יכולים להיות מטרה בפני עצמה, ועיסוק בהם עלול להסיט את הלומד מהכתוב עצמו.<sup>340</sup> עדות לתפיסתה זו ניתן למצוא בדבריה בעיון "נח (ו) – נמרוד ודור הפלגה", שאותו ליבוביץ פתחה בהצהרה הבאה:

לעולם לא יחשוב אדם שדברי תורה לא באו אלא לספר על עברם של עמים וארצות, על תולדותיו של "המזרח הקדום" – לשמו. קאסוטו בהקדמתו לפרקי של בראשית מזהיר את הלומד המודרני, אכול ההיסטוריונים, הניגש לכתבי הקודש בסקרנות ארכיאולוגית בלבד.

לאחר דבריה אלה, ליבוביץ הביאה מדברי קאסוטו:

אם נשתדל להבין את הכתוב על בוריו, ייראה לנו שלא זו (האתנולוגיה) כוונתו. פרק זה (י) לא בא ללמדנו אתנולוגיה, כמו שהפרשה הראשונה של ספר בראשית לא באה ללמדנו לא גיאולוגיה ולא פאליאונטולוגיה ולא מדעים אחרים... ולא באה התורה למסור לקוראיה ידיעות לשם ידיעות – הידיעות על העמים אינן בה עיקר, אלא רק אמצעי להגיע אל העיקר.

<sup>336</sup> ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 16.

<sup>337</sup> ראו ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 16-22 שם ליבוביץ פירטה אודות ארבעה הבדלים מרכזיים בין שני הסיפורים במדבר ובדברים, וסיפקה להם הסברים סדורים.

<sup>338</sup> ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 21.

<sup>339</sup> דויטש, 2008, 366-370.

<sup>340</sup> ארנד, תשס"א, עמ' 47-48.

רק לאחר שהבהירה את עמדתה, כי למרות שניתן למצוא בפרק אחיזה היסטורית לתולדות המזרח הקדום, אין זו המטרה שלשמה הוא נכתב, היא הבהירה:

[...] בא איפוא גם פרק זה, שהוא לכאורה כולו רק ידיעות על עמים וארצותיהם, כדי ללמדנו לקח

ומוסר.<sup>341</sup>

ומכאן, שכל תחומי הדעת המשיקים למקרא שאותם ליבוביץ מנתה כגון היסטוריה של המזרח הקדום, גיאולוגיה, פאליאונטולוגיה ועוד, אינם מטרה לעיסוק בפני עצמם אלא הם אמצעי להעברת המסר הערכי-מוסרי של המקרא.

דוגמה נוספת לתפיסתה של ליבוביץ לעיסוק בתחומים המשיקים למקרא ניתן למצוא בעיון "מסעי (א) - ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם", שם היא קבעה:

רשימת שמות יבשה זו – שהיא בוודאי עניין גדול לחוקרי עתיקות ולגיאוגרפים המשקיעים עמל בזיהוי השמות – מה עניינה בתורה, שהיא כפי דברי המשורר האלוהי בתהלים (יט, ח-ט): "מאירת עיניים", "משמחת לב", ו"משיבת נפש"? והלוא ככה ולא כחומר למחקרים ארכיאולוגיים, היסטוריים, וגיאוגרפים – ראו אותה לומדיה האמיתיים שבכל דור, וחיפשו בה תמיד את אשר הובטח לנו עליה (משלי ד, ב): "כי לקח טוב נתתי לכם"; ומהו הלקח הטוב הצפון בשימה זו?<sup>342</sup> גם במקרה זה, ליבוביץ הציגה נימוק סדור לדחיית את העיסוק בגיאוגרפיה, היסטוריה וארכיאולוגיה: מטרת העיון בתורה היא עמידה על המסר המוסרי-רוחני-ערכי שבה, ולא עיון בתחומי הדעת המשיקים לה. דוגמה נוספת לאותה תפיסה ניתן למצוא בעיון "חיי שרה (א) – ויתן לי את מערת המכפלה". ליבוביץ הביאה את הפסוק המתאר את דברי אברהם לעפרון המתואר בבראשית כג, ט:

ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו בכסף מלא יתננה לי בתוכם לאחזת קבר.

לאחר מכן, ליבוביץ עסקה בשאלת נחיצות המידע המשיק למקרא:

משא ומתן ארוך ומייגע מתואר בפרק זה. בקשות, הפצרות, עניינים פורמאליים של מיקח וממכר. חוקרי עתיקות לומדים מכאן פרשיות שבהן מזרחי קדום, פרקים בתולדות התרבות. אך האם לשם כך האריכה התורה בפרטי המכירה הזאת? והלוא ראינוה מקצרת בפרטים ריאליסטיים, מוותרת על תיאורי סביבה, נוף, תלבושת, אפילו קלסתר פנים – אלא אם יש צורך בכל אלה. דרך חייו של אדם ונוהגו, שבתו וקימתו, מאכלו ומשכבו וכלי ביתו, שיחו ושיגו עם בני אדם – כמה ממעטת התורה בכל אלה, מה ראתה לרחבות אפית דווקא בפרק זה?<sup>343</sup>

גם במקרה זה, ליבוביץ מבהירה באופן ברור שכל מידע המשיק למקרא אינו רלוונטי בפני עצמו אלא יש לחפש את הסיבה להבאתו. במהלך העיון, ליבוביץ הציגה את המסר הערכי שלדעתה טמון בפירוט דברי אברהם לעפרון: על אברהם להתמודד עם הפער שבין ההבטחה והייעוד שניתן לו מה' לבין המציאות הארצית הקשה: בין הבטחת ה' שניתנה לו לבעלות על כל ארץ כנען לבין המציאות של עמידה בהכנעה ובהשפלה לפני הכנענים לניהול משא ומתן על פיסת קרקע שה' כבר הבטיח לו.<sup>344</sup>

בסוף העיון, בחלק של השאלות לקוראים, ליבוביץ ציטטה מהחוק החתי בעניין מעמד הקרקע שאברהם רכש עבור מערת המכפלה, והיא ביקשה מהקורא לערוך הקבלה בין החוק החתי לבין המסופר בפרק:

חוקר בן זמננו מנפרד להמן, מבאר את פרטי פרקנו בהסתמכו על סעיפים 46-47 של החוק החתי (חוק שנתגלה רק במאה שלנו) הקובע, שמסי המלך מן עבודות המוטלות כחובה על בעלי קרקעות חובתן רק על קונה קרקעות, אם רוכש הוא מידי הקונה את קרקעותיו בשלמותן. אך אם יקנה רק

<sup>341</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 66.

<sup>342</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 361.

<sup>343</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 146.

<sup>344</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 148.

חלק מקרקעותיו, תשארנה החובות, השרותים למלך על שכמו של המוכר. ולפי זה, גם בפסוק יא אין הוראת "נתן" נתינה במתנה אלא מכירה גמורה. ועוד להבנת פרקנו מוסיף המחבר: בשטרי מכר החתיים של קרקעות נרשם תמיד גם המספר המדוייק של העצים הגדלים בשטח הקרקע הנמכרת.<sup>345</sup>

ניתן לראות שהשימוש שליבוניץ עשתה בידע על חוקי המזרח הקדום היה נקודתי וממוקד בפירוש פסוק, במקרה זה, היא ביקשה לעמוד על משמעות המילה "נתן" בהקשר לתיאור מעשי עפרון, ונראה לי שהיא נעזרה בחוק החתי כדי להוכיח כי מדובר למעשה במכירה ולא במתנה.

לסיכום, בדוגמאות שבחנו לעיל ראינו שליבוניץ השתמשה בידע חוץ מקראי לצורך מהלך פרשני קונקרטי והיא שללה עיסוק בידע זה בפני עצמו. למעשה ראינו שליבוניץ השתמשה בידע זה באותה שיטה שבה היא השתמשה בכל מקור מידע אחר: פרשני, הגותי או היסטורי: לצורך פירוש הכתוב וכדי לבנות את המהלך הפרשני שאליה היא חתרה. לתפיסתה של ליבוניץ, ידע חוץ מקראי יובא במקרא לצורך עמידה על מסר ערכי-רוחני-מוסרי שאותו יש לחשוף במהלך פרשני. ניתן להניח שבבסיס עמדתה זו של ליבוניץ עומד פולמוס סמוי הן עם ביקורת המקרא אשר הסיטה את נקודת הכובד מעיון בכתוב ובמסריו לדיון על נסיבות היווצרות הטקסט המקראי, הן עם התפיסה החילונית אשר ביקשה לעסוק בתחומים המשיקים למקרא כמקור לחיבור לארץ ישראל.<sup>346</sup> ליבוניץ ביקשה להוכיח שהתורה ומסריה הם שעומדים במרכז העיון בטקסט המקראי, ולא נושאים אחרים, גם אם הם מוזכרים בטקסט.

### השפעות חוץ קהילתיות

#### פולמוס נוצרי

באקדמיה בגרמניה, ליבוניץ התמודדה עם סביבה שברובה הייתה נוצרית, ובאוניברסיטת מרבורג, שבה כתבה את עבודת הדוקטורט שלה, שכן באותה התקופה הסמינר הנוצרי החשוב בעולם. הדבר הוביל לכך שבמהלך לימודיה האקדמיים ליבוניץ עסקה באופן נרחב ומעמיק בנצרות, ובהמשך, הדבר נכח באופן גלוי או סמוי בפירושה.<sup>347</sup> דוגמה להתייחסותה של ליבוניץ לפרשנות הנוצרית למקרא, ניתן למצוא בפולמוס הלשוני שקיימה עם תרגומים נוכריים בעיון "אחרי מות (ד) – אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". בחפשה מענה לטעם איסור עריות, ליבוניץ התייחסה לפסוק בויקרא, יח, ה:

ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם אני ה'.

פירושה לפסוק, מציג את יחסה של ליבוניץ לתרגומים השונים בכלל ולתרגום הנוצרי-קתולי בפרט:

המתרגמים שונים זה מזה: השווה התרגום של יהודי אנגליה [...] אם כן הוא תאור החוקים, חוקים **כאלה** אשר עושיהם יחיה בהם. ודומה להם בובר-רוזנצווייג [...] ואולם שונה מהם התרגום הקטולי החדש [...] (תרגום גרוע!). הנה לפי תרגום זה אין המשפט הפותח ב"אשר" לוי לחוקים המתאר את אופים, אלא הוא משפט עומד בפני עצמו וכולל הבטחת שכר לשומרי החוקים.<sup>348</sup>

דעתה של ליבוניץ על התרגום הקתולי נחרצת ואינה משתמעת לשתי פנים: היא פסקה שהוא גרוע, אולי במשמעות של "לא מהימן", שכן היא סברה שהוא עוקר את הפסוק ממשמעו הפשטי והופך את חלקו השני של הפסוק מתיאור של החוקים ואופיים, למשפט בפני עצמו המבטיח שכר למי שישמור את חוקי ה'. במקום אחר, ליבוניץ התייחסה לפרשנות הנוצרית לפסוק בבראשית טו, ו:

והאמן בה' ויחשבה לו צדקה.

<sup>345</sup> ליבוניץ, תשכ"ו, עמ' 150.

<sup>346</sup> ראו עוד על האיזון הרצוי שבין פרשנות המקרא לחקר המקרא: הרן, תשמ"ו, עמ' 87-88.

<sup>347</sup> דויטש, 2008, עמ' 59-62; רבים מהענקים האינטלקטואלים בתחומי התיאולוגיה, הפילוסופיה והברית החדשה היו חברי סגל באוניברסיטת מרבורג במהלך העשורים הראשונים של המאה העשרים, ראו גיונסון, 2017, עמ' 1-7.

<sup>348</sup> ליבוניץ, תשמ"ג, עמ' 202, הערה 2.

וכך ליבוביץ פירשה :

וקילקל לגמרי את פסוקו E.A. Speiser בתרגומו

He put his trust in ה', who accounted it to his merit

על ידי כך הוא הפך את פסוקו ממשפט מחובר למשפט מורכב, וממשפט בעל דו משמעות למשפט בעל משמעות אחת.<sup>349</sup>

גם בדברים אלה של ליבוביץ ניכר שליבוביץ תוקפת את מהימנות הפירוש בכך שהיא מאשימה אותו בהיעדר ידע לשוני-תחבירי שגרם לתרגום לשנות את משמעות הפסוק: במקום משפט דו-משמעי, שבו לא ברור מי החשיב למי צדקה, ה' או אברהם, התרגום קבע כי ה' הוא שהחשיב לאברהם את מעשיו כצדקה. את החשיבות שליבוביץ ייחסה לידע לשוני, שהיא סברה שלא היה אותו למתרגמים הנוצרים, כתנאי הכרחי ליצירת פרשנות מקראית, היא הביעה בדבריה לבנו של הרב ברויאר, כפי שהוא עצמו העיד:

אינני מבינה כלל מה מצא אביך במבקר המקרא – הלא האנשים האלה פשוט לא ידעו עברית.<sup>350</sup> נראה לי, ששיטת הפרשנות המחקרית-מדעית עליה עמדתי לעיל, שימשה את ליבוביץ כאמת מידה לבחינת מהימנות פרשנות: על הפירוש להיות מבוסס על ידע מדעי, ובמקרה שלפנינו ידע לשוני. כשהיא זיהתה שהתרגום והפרשנות אינם נשענים על ידע כזה, היא פסלה אותו מכל וכל ויתכן שהדבר עמד בבסיס קביעתה שהוא גרוע.<sup>351</sup>

דוגמה נוספת לפולמוס שליבוביץ קיימה עם הפרשנות הנוצרית, ניתן למצוא בעיון "מקץ (ד) - למה התנכר?", שבו היא בחנה את השאלה מדוע התנכר יוסף לאחיו ודיבר אליהם קשות (בר' מב, ח-ט), וכך היא קבעה: חכמי אומות העולם עד הזמן האחרון, אשר רבים מהם שנאתם לישראל קודמת למחקרם, רואים כאן עילה לתלות בה גדולת אמונתם על אמונתנו. שהרי כאן דוגמה מובהקת להתנהגותם של אישי "הברית הישנה": יוסף נוקם ונוטר כנחש, ואינו מוחל לאחיו שהרעו לו, אלא רוצה לשכך כעסו בהתעללו בהם ובראותו אותם מפרפרים ביסוריהם ובפחדם.<sup>352</sup>

ליבוביץ שללה את עמדת הפרשנות והמחקר הנוצרי אשר ייחסו ליוסף תכונות שליליות ונקמניות. היא רמזה שמקורן בתפיסות אנטישמיות, המבקשות להצביע על עליונות הנצרות על היהדות. בהמשך העיון, ובוהא הבא אחריו, "מקץ (ה) - אבל אשמים אנחנו", ליבוביץ יצרה מהלך פרשנות העוסק במניעיו המוסריים של יוסף להתנכרות זו לאחיו, במקום הפרשנות הנוצרית שהציגה את יוסף באור שלילי. ראוי לשים לב לכך שעל פי הנהוג המחקרי-אקדמי, ייחוס מניעים זרים לחוקר, שומט את הקרקע תחת מחקר או פירוש, ופוגע במהימנותו. ייתכן שזו אחת הסיבות לכך שליבוביץ ייחסה לחוקרים הנוצרים נטיות אנטישמיות. כך, לצד פגיעה במהימנות הפירוש הנוצרי, ליבוביץ סיפקה פרשנות חליפית ומבוססת משלה, ובכך ביקשה לפסול את הפרשנות הנוצרית.

הערת שוליים שליבוביץ כתבה ביחס לפירוש על שאלת ה' לקין "אי הבל אחיך", בבראשית ד, ט עשויה להעיד על כך שליבוביץ סברה שהפרשנות הנוצרית השתמשה במדע ככלי אפולוגטי להוכחת טענותיה, ועל כך יצא קצפה. וכך היא כתבה:

רק פרשנות המעמידה פנים של מדע חסר משפטים קדומים, אך לאמיתו של דבר ספוגה ורוויה שנאת ישראל ובוז ל"ברית הישנה" כגון: Gunkel, Skinner יכולה לראות בפסוקים אלה עדות לכך, כי האל

<sup>349</sup> ליבוביץ, תשל"ה, עמ' 37, הערה 1.

<sup>350</sup> ברויאר, תשס"ב, עמ' 12.

<sup>351</sup> ראו עמ' 50-52 לעיל.

<sup>352</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 325.

הזה שואל, מפני שבהתאם להשקפה הפרימיטיבית של הכתוב אינו יודע את הנעשה. והלא הפסוק הבא מכחישו: "קול דמי אחיד"....<sup>353</sup>

בדבריה, ליבוביץ התייחסה לפרשנות הנוצרית שטענה שה' שאל את קין היכן הבל משום שה' לא ידע את התשובה. ליבוביץ ייחסה לפירושים הנכרים הללו התנשאות לצד אנטישמיות, ומיד סיפקה הוכחה ניצחת לחוסר התקפות של הפירוש הנוצרי: בדברי ה' לקין בהמשך, ברור כי ה' יודע היטב על מעשי קין. לסיכום, בדוגמאות שבחנו ראינו שליבוביץ שללה את הפרשנות והתרגומים הנוצרים, ותקפה אותם בשל חוסר הבנתם בלשון ותחביר של השפה העברית, וכן בשל נטיות אנטישמיות שהיא מצאה בדבריהם. ליבוביץ עצמה הציעה פרשנות חליפית לפרשנות הנוצרית, שאותה היא ביססה על ידע לשוני-תחבירי נרחב ומעמיק.

### פולמוס חילוני

#### מיקוד בחמשת חומשי התורה

כאמור לעיל, בשנים שבהן ליבוביץ כתבה את הגיליונות והעיונים, מדינת ישראל עיצבה את עולמה התרבותי כמדינה חילונית, אולי אפילו אנטי-דתית, שביקשה לקדם את הרעיונות המוסריים והאסתטיים של הספרות המקראית, כפי שבאו לידי ביטוי בעיקר בספרי הנבואה ובכתובים.<sup>354</sup> בעבודתה הפרשנית של ליבוביץ, כפי שבאה לידי ביטוי בספרי העיונים, היא התמקדה בפרשנות על חמשת חומשי התורה בלבד. ניתן לטעון כי הדבר נובע משיטת העיון והלימוד המסורתית הנשענת על פרשות השבוע. אולם אציע, שבבחירתה להתמקד בלימוד וכתובת ספרי עיון ופרשנות על חמשת חומשי התורה בלבד, ולא על נביאים וכתובים, היא דחתה את המיקוד החילוני בני"ך. זאת ועוד: את מעט פרשנותה לפרקים בנביאים ובכתובים, ליבוביץ שילבה בעיונים על התורה בהקשרם כהפטרות לפרשת השבוע, ובכך היא העניקה לפרקי נביאים וכתובים את הקשרם האמוני-דתי מול אלה שביקשו להפקיע מהם הקשר זה.<sup>355</sup>

#### לגיטימציה מחודשת לחוכמת ישראל הרבנית-מסורתית

עמדנו לעיל על מגמת "חילון התנ"ך" שקנתה אחיזה בימים שבהם ליבוביץ כתבה את פירושיה והובילה לאימוץ דרך הפשט בראייה חילונית. זאת, לצד מגמת "שלילת הגלות", אשר התנערה מהיסטוריה אינטלקטואלית יהודית ארוכת שנים.<sup>356</sup> נראה, שפירושה של ליבוביץ הציע אלטרנטיבה משמעותית לשתי מגמות אלה.

ליבוביץ התקוממה נגד אמירתו של דוד בן גוריון ש"התנ"ך זורח באור עצמו", והיא טענה כנגד אמירה זו "שום דבר אינו זורם בלי שיואר על-ידי בעלי האור".<sup>357</sup> כשנשאלה לדעתה על חוג התנ"ך שבו גוריון קיים בביתו, היא אמרה עליו:

איש גדול, בן גוריון, אך למה הוא צריך לעסוק בדברים שאיננו מבין בהם?<sup>358</sup>

<sup>353</sup> ליבוביץ, תשל"ה, עמ' 5, הערה 5. ההדגשות בקו תחתון במקור.

<sup>354</sup> ראו עמ' 38-41 לעיל.

<sup>355</sup> בספירה שערכתי נמצא שליבוביץ כתבה 15 עיונים בלבד שעסקו בפרקי נ"ך, ואלה פורסמו בסדרת העיונים על התורה כהפטרות לפרשות השבוע. בנוסף היא כתבה 15 עיונים בפרקי נ"ך נוספים, אשר פורסמו בסדרות העיונים המקוריות אך היא לא כללה אותם בספרי העיונים. נוסף לאלה, ליבוביץ כתבה גיליונות על מספר פרקים בישעיהו, בירמיהו ובתהלים, והדרכות דידקטיות לפרקים נוספים בני"ך. ראו פירוט כל פרקי הנ"ך בהם עסקה ליבוביץ בהקשרים השונים אצל ארנד, בן מאיר, כהן, תשס"א, עמ' 712-713.

<sup>356</sup> ראו עמ' 39-41 לעיל.

<sup>357</sup> ארנד, תשס"א, עמ' 35.

<sup>358</sup> אברמוביץ, תשע"ה, עמ' 170. הדברים מובאים מפי חנן סבר שהייתה תלמידה וידידה של ליבוביץ.

החזון ליצירת תרבות יהודית מודרנית, הנשענת על שורשיה המסורתיים, והחזרת הבסיס לידע היהודי שאבד במהלך השנים, היה נוכח בבתי המדרש היהודיים בגרמניה, וייתכן שליבוביץ, אשר למדה בבית המדרש בברלין, ספגה משהו מחזון זה. את בחירתה של ליבוביץ לשלב בפרשנותה לתורה מבחר רחב של פרשנים, מחז"ל, המשך בפרשני ימי הביניים ופרשנים רבים מחכמי ישראל לאורך הדורות, וכלה בפרשנים בני זמנה, ניתן לפרש כמימוש של חזון זה. כותרת המשנה שהעניקה לספרי העיונים שלה - "בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים", כמו גם השימוש הנרחב שעשתה בשיטת לימוד תורה עם פרשנים, יצרו מיסגור של הלימוד בתוך הקשרו הרבני-מסורתי.<sup>359</sup> בכך, ליבוביץ נתנה מקום של כבוד לחוכמת ישראל הרבנית-מסורתית וסיפקה לה לגיטימציה מחודשת. זאת ועוד, בשילוב שליבוביץ יצרה בין פרשנים רבנים מסורתיים, לבין פרשנים חדשים, חוקרים והוגי דעות חדשים, בהביאה מדבריהם זה לצד זה, ליבוביץ יצרה רצף מחודש בין הפרשנות הרבנית-מסורתית לבין זו החדשה, רצף שנקטע הן בשל מגמות ההתבוללות והחילון בגרמניה הן בשל מגמת החילון של התנועה הציונית. עדות לכך ניתן למצוא בדבריה בעיון "תרומה (ב) - ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", שבו היא עמדה על ההקבלה בין סיפור בריאת העולם וסיפור בניית המשכן :

כבר חז"ל לימדונו את חשיבותה של כל מלה ומלה, והורנו להבין הקבלות בין שני מקומות השווים בלשונם אף אם מרוחקים הם זה מזה בספר, בין שתי מלות מפתח, בין צירופי לשון דומים. בדורנו קמו כמה חוקרים, בעיקר בובר ורוזנצוויג, בנו יעקב, קאסוטו, מאיר וויס, שפיתחו שיטה זו וגילו על ידי כך משמעויות שהיו גנוזות בין קמטי המקרא ולא ראינון. והנה נתבררה על ידי כך גם משמעויות של המשכן [...].<sup>360</sup>

לצורך פתרון סוגיה פרשנית: יצירת קשר בין שני כתובים מרוחקים על ידי קשר מילולי, ליבוביץ תמכה את דבריה ברצף פרשני שמתחיל בחז"ל ומסתיים בפרשנים בני דורה. קשר רעיוני זה, יצר רצף בין פרשנות חז"ל לבין הפרשנות החדשה והעמיד את הפרשנים החדשים בשורה אחת עם אלה המסורתיים. ניתן לראות בבחירתה זו של ליבוביץ, להתמקד בלימוד ופירוש התורה, באמצעות פרשנים, נקיטת עמדה כנגד התפיסה החילונית אשר העלימה את חוכמת ישראל לאורך דורות וביקשה להתמקד בתנ"ך בלבד, כיצירה היהודית המקורית הבלעדית של העם היהודי. בדרך זו, ליבוביץ קראת תיגר על התפיסה החילונית ויצרה מולה חלופה רלוונטית ואיכותית.

לסיכום, פרשנותה של ליבוביץ מבטאת את רוח התקופה בה חיה ואת יחסה לתפיסות שונות שהיו רווחות ביחס למקרא באותן שנים בה היא חיה ופעלה. בחירותיה הפרשניות ועמדותיה כפי שבאו לידי ביטוי בפרשנותה, מעידות על כך שליבוביץ הייתה ערה לסביבה בה היא פעלה, והשתמשה בפרשנותה כדי להביע את עמדותיה בסוגיות השונות כפי שפורטו לעיל.

לאחר שעמדנו על הרקע ההיסטורי-תרבותי לפעילותם הפרשנית של רש"ם וליבוביץ, כל אחד ואחת בזמנם, נעבור לעיון בעקרונות פרשנותם של השניים.

<sup>359</sup> עוד על עיסוקה של ליבוביץ בפרשנות היהודית הקלאסית ראו כהן, תשנ"ז, עמ' 278.

<sup>360</sup> ליבוביץ, תשל"ל, עמ' 248, וכן ראו הורוביץ תשס"א, עמ' 218.

## יישומם של עקרונות פרשנות הפשט של רשב"ם בפרשנותם של רשב"ם ושל ליבוביץ

כאמור לעיל, ליבוביץ לא ראתה עצמה כפרשנית, לא הגדירה את עקרונותיה הפרשניים וייתכן שכלל לא הייתה מודעת להם.<sup>361</sup> על מנת להציב את המסד להגדרת המתודולוגיה הפרשנית של ליבוביץ, אבחן להלן את יישומם של שלושת העקרונות שהציב רשב"ם לפרשנות פשט, כפי שבאו לידי ביטוי הן בפרשנות רשב"ם הן בפרשנותה של ליבוביץ. בבחינת כל עקרון, אציג דוגמאות מתוך פרשנות רשב"ם ולאחר מכן אציג דוגמאות מתוך פרשנותה של ליבוביץ. כאמור לעיל, ליבוביץ פירשה נושאים נבחרים בלבד ולא כתבה פירוש "על הסדר". לפיכך, במקרים בהם נמצא פירוש של ליבוביץ לפסוקים שפורשו על ידי רשב"ם, יוצג גם פירושה של ליבוביץ נוסף לזה של רשב"ם, ולאחר מכן תיערך השוואה בין הפרשנות שהציעו שני הפרשנים לאותם פסוקים.

### "דרך ארץ"

להלן אבחן את הדרך שבה רשב"ם וליבוביץ יישמו בפירושם את עקרון הפירוש של רשב"ם "דרך ארץ". תחילה, אגדיר את העיקרון לפי דרכו של רשב"ם, ואציג דוגמאות שונות מפירושו למשמעויות השונות שהוא ייחס למונח "דרך ארץ". לאחר מכן, אביא דוגמאות מתוך עיוניה של ליבוביץ להסברים שהיא הביאה אשר עונים להגדרתו של רשב"ם למונח זה.

### "דרך ארץ" אצל רשב"ם

כאמור לעיל, רשב"ם סבר שעל הפרשן לבחון בקפדנות את הכתוב ולחשוף את "דרך המקראות", שהם כללי הלשון והסגנון של המקרא, ולבאר באמצעותם את הכתוב.<sup>362</sup> אולם הוא לא הסתפק בהם, וניסה לחשוף גם את מערכת הכללים והחוקים העומדת בבסיס הפעילות החברתית של האדם המקראי, ובבסיס אירועי הטבע המתוארים במקרא, וזאת כדי לפרש לאורם את הכתוב. כללים אלה, עמדו בבסיס המונח "דרך ארץ" אשר שימש כאחד מעקרונות הפרשנות של רשב"ם.<sup>363</sup> המונח "דרך ארץ" עצמו, היה בשימוש חז"ל במספר משמעויות: מגע אינטימי בין איש לאישה, נימוסי חברה ראויים ומלאכה המפרנסת את בעליה.<sup>364</sup> רש"י, בעקבות חז"ל, הרבה להשתמש במושג בעיקר במשמעות של נימוסי חברה נאים, והוא הוסיף לביטוי עוד שלוש משמעויות נוספות: סגנון הדיבור המקובל, הנוהג המקובל והנהגה רצויה. ככלל, רשב"ם השתמש במונח "דרך ארץ" כשהוא ביקש לבאר את התופעות או ההתנהגויות האנושיות-חברתיות המתוארות בפסוקים שפירש "על רקע מנהגי זמנם ומקומם".<sup>365</sup> אולם, בניגוד לחז"ל ולרש"י, רשב"ם הגדיר את המונח "דרך ארץ" כחלק משיטתו הפרשנית, כפי שניתן ללמוד מהצהרתו המתודולוגית בפתיחת פרשת "משפטים":

ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי, ואפרש הדינין וההלכות לפי דרך ארץ

בכך, רשב"ם קבע שפירוש לפי "דרך ארץ" הוא פירוש פשט. משמעות דומה של המונח באה לידי ביטוי גם במכתב הפולמוסי שכתב רשב"ם, שבו הוא כלל את המונח "דרך ארץ" בעקרונות פרשנות הפשט שלו.<sup>366</sup> הסיבה לכך שרשב"ם ראה בפירוש על פי "דרך ארץ" פירוש פשט, טמונה בתפיסתו את ההבדל שבין דרש לפשט. לפי תפיסה זו, בעוד שהמדרש ניתק את המילה או הביטוי המתפרש, לא רק מהקשרם הספרותי, אלא גם מהקשרי זמן ומקום שבהם הם מופיעים בכתוב, הפשט הניח שהתורה נכתבה בהקשר מוגדר מאוד של

<sup>361</sup> ראו עמ' 12 לעיל.

<sup>362</sup> ראו עמ' 7 לעיל.

<sup>363</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 136-137.

<sup>364</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 135.

<sup>365</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 31, 135-136.

<sup>366</sup> ראו עמ' 13 לעיל.

זמן ומקום. הקשר זה, מבטא חוקיות השלטת בכל תחומי החיים של האדם במקרא, לרבות חוקי הטבע שקבע הבורא בבריאת העולם, והיא באה לידי ביטוי במנהגים חברתיים, כללי הריבוד החברתי, כללי התנהגות ועוד. חשיפת חוקים, כללים ונהגים אלה והבנתם, הייתה בעיני רש"ם תנאי להבנת ההתרחשויות המתוארות במקרא כבסיס לפירוש פשט.<sup>367</sup>

ב- 13 מקומות בפירושו, רש"ם השתמש במונח "דרך ארץ" באופן מפורש, והוא מזכיר אותו שלוש פעמים נוספות במכתב הפולמוסי. רש"ם התכוון למשמעות מונח זה גם במקומות נוספים גם אם לא ציין במפורש שהפירוש הוא על פי "דרך ארץ".<sup>368</sup> בעת שהשתמש במונח זה, רש"ם כיוון למספר משמעויות, ולהלן העיקריות שבהן:

המשמעות הראשונה היא פירוש על פי חוקי הטבע והמדע כפי שרש"ם הכירם. בעת שעמדנו על הבנתו של רש"ם את חוקי הטבע תוך ישובם בתוך כללי האמונה, ניתחנו את פירושו לשמות יד, כא. שם עמדנו על ההסבר המדעי שרש"ם סיפק לתפקידה של רוח הקדים ביבוס או הקפאת מי ים סוף בעת חציית בני ישראל ביציאת מצרים. בנוסף בחנו את פירושו של רש"ם לאיסור כלאיים בויקרא יט, יט שאותו הוא הסביר על ידי האיסור לערבב בין המינים שברא ה' בבריאת העולם. בשני המקרים הוא כינה את ההסבר המדעי שסיפק למתואר בפסוקים שפירש "דרך ארץ".<sup>369</sup>

משמעות נוספת למונח "דרך ארץ" בפירוש רש"ם היא חוקי הטבע כפי שבאים לידי ביטוי בפיסולוגיה של גוף האדם. דוגמה לכך ניתן למצוא בפירוש רש"ם לבראשית לד, כה. בפסוק מתואר מעשה שמעון ולוי בשכם ובני עירו:

ויהי ביום השלישי בהיותם כאבים ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבאו על העיר בטח ויהרגו כל זכר.

רש"ם פירש את הפסוק:

בהיותם כואבים - לפי דרך ארץ ופשוטו של מקרא: אז היו כואבים מיום ראשון ושני

על פי פירוש זה, בני יעקב ידעו על פי ניסיונם בפיסולוגיה של גוף האדם, שהיום השלישי למילה הוא היום הקשה ביותר לנימול, או שהסכנה שהייתה ביום הראשון והשני למילה, נמשכת גם ביום השלישי. לפיכך, ביום זה אנשי העיר יהיו חלשים ולא יוכלו להתגונן, ולכן בני יעקב תקפו את אנשי העיר דווקא ביום זה.<sup>370</sup> דוגמה נוספת לפירוש במובן זה ניתן למצוא בפרשיית נגעים, בויקרא יג ב:

אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת והיה בעור בשרו לנגע צרעת והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים.

רש"ם הסביר את מקור הנגעים בדרך הבא:

אדם כי יהיה בעור בשרו - כל פרשיות נגעי אדם ונגעי בגדים ונגעי בתים ומראותיהן וחשבון הסגרם ושערות לבנות ושער שחור וצהוב, אין לנו אחר פשוטו של מקרא כלום, ולא על בקיאות דרך ארץ של בני אדם, אלא המדרש של חכמים וחוקותיהם וקבלותיהם מפי החכמים הראשונים הוא העיקר. רש"ם קבע שקשה לפרש את פרשת נגעים פירוש פשטי, מפני שאין בפרשה זו תכונות של פירוש פשט כגון ידיעת חוקי טבע האדם, הפיזיולוגיה של גוף האדם, ותכונות החפצים, שכן דיני נגעים אינם כפופים לחוקים

<sup>367</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 136-137.

<sup>368</sup> ראו טויטו, תשמ"ב, עמ' 65, 135-137, 139, 145, שם הוא קבע כי פירוש רש"ם לתורה מבוסס כולו על עיון "לפי דרך ארץ" במשמעויותיו השונות, וכן ראו טויטו, תשס"ג, עמ' 139-146, שם הוא הציג 12 מקרים בתורה בהם רש"ם השתמש במונח "דרך ארץ", ועוד שלושה מקרים במכתב הפולמוסי. המקרה ה- 13 החסר בפירוט זה הוא בהיגד המתודולוגי של רש"ם בפתיחתו לפרשת "משפטים".

<sup>369</sup> ראו עמ' 22 לעיל.

<sup>370</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 141; לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 94.



אלה. לפי רשב"ם, דינים אלה יש לפרש רק באופן הלכתי באמצעות המדרש והמסורות השונות שהתקבלו במהלך הדורות בנוגע לטעמי המצוות הללו.<sup>371</sup> משמעות נוספת של המונח "דרך ארץ" היא מנהגים חברתיים ונורמות חברתיות. כך לדוגמה, רשב"ם פירש את דיני הייבום. בדברים כה, ט, נאמר: ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו.

רשב"ם ביאר את הפסוקים על פי מנהג שלדעתו היה מקובל בחברה המקראית: וחלצה נעלו - לקנות ממנו ירושת אחיו המת, כמו שמצינו בבוועז. דרך ארץ לפי פשוטו. רשב"ם סבר שעל מנת לקנות את ירושת האח המת, היה נערך טקס קניין באמצעות חליצת הנעל.<sup>372</sup> ההסבר שרשב"ם סיפק לחוק המקראי נשען על חשיפת מנהג חברתי שהיה רווח בתקופת המקרא, אותו רשב"ם זיהה במקרה רות ובוועז והקיש ממנו לחוק בדברים. בכך, הוא סיפק הסבר הגיוני ומציאותי ללשון החוק המקראי.<sup>373</sup> דוגמה נוספת להצבעה על מנהגים חברתיים כמקור להתרחשות מקראית ניתן למצוא בפירוש רשב"ם לבראשית לח, כד, על דרישת יהודה לשרוף את תמר. בפסוק נאמר: ויהי כמשלש חדשים ויגד ליהודה לאמר זנתה תמר כלתך וגם הנה הרה לזנונים ויאמר יהודה הוציאוה ותרף.

הדרישה לשריפת תמר קשה, שכן לפי חוקי התורה מעשיה של תמר אינם מחייבים שריפה. רשב"ם סיפק הסבר מקורי לעניין:

ותרף - לפי הפשט: כך היה מנהגם, מאחר שזקוקה ליבם. בניגוד לחז"ל ורש"י, שהוסיפו לפירושם מדרש כדי להסביר את הדרישה לשריפת תמר, רשב"ם הציג מנהג חברתי שהיה נהוג באותה התקופה כמקור לדרישה זו, ולא את חוקי התורה.<sup>374</sup> זהו אחד המקרים בהם רשב"ם אינו משתמש במפורש במונח "דרך ארץ" אך הוא ציין "לפי הפשט", ונראה שהכוונה לכללים ומנהגים חברתיים המספקים הסבר לסיטואציה המפורשת. דוגמה נוספת לפירוש על פי "דרך ארץ" במשמעות דומה ובניגוד לפירוש רש"י, ניתן למצוא בפירוש רשב"ם לבראשית כד, נז לפסוק המתאר את הפנייה לרבקה במהלך המשא ומתן על נישואיה ליצחק: ויאמרו נקרא לַנֶּעֶר ונשאלה את־פיה.

רש"י פירש, על בסיס המדרש, שקראו לרבקה כדי לשאול אותה אם היא מסכימה לשידוך, שאלה המבוססת על העיקרון ההלכתי שאישה מתקדשת רק מרצונה החופשי. רשב"ם הציע הסבר אחר: נקרא לנערה - אם תרצה להתעכב ימים או עשור כדברינו, או מיד לילך כדברך; דרך ארץ הוא כן.

<sup>371</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 143-144. בפירושו לפרשיית הצרעת כולה, בוי" יג כולו, רשב"ם מפנה חמש פעמים לפסיקות הלכה של חז"ל. ראו בפירוש רשב"ם לפס' ב על צבע הצרעת שם הוא מפנה אל משנה נגעים א, ע"א וכן לשבועות ו, ע"ב; באותו פסוק על הספחת הוא מנמק את פירושו "כך פירשו חכמים" ומפנה אל שבועות ו, ע"ב; פס' ד' על בהרת לבנה: "שאינו לבן כאחד ממראות נגעים המפורשים במסכת נגעים א, ע"א"; פס' יח על שחין: הוא אינו מציע פירוש משלו אלא רק קובע "פירושו רבותינו ראה משנה נגעים ט, ע"א".

<sup>372</sup> ראו טויטו, תשס"ג, עמ' 144; לוקשין, תשע"ד, ב, עמ' 499.

<sup>373</sup> ראו לוקשין, תשע"ד, ב, עמ' 499, שם הוא תיאר את פירוש ריב"ש לשמ"ג, ה. בפירוש זה, ריב"ש פירש את הכתוב ברות, על בסיס מנהג שהיה מקובל בצפון צרפת בימיו, וטען שה"נעל" ששלפו שם הייתה כפפה. לוקשין טען שרשב"ם השווה את הפסוק ברות לפסוק בדברים, והקיש מכך שבתקופת המקרא היה אפשר להשתמש בנעל כאמצעי קניין.

<sup>374</sup> ראו עוד ארנד, תש"ף, עמ' 131-132.

לפי פירוש זה, המנהג העומד בבסיס השאלה שנשאלה רבקה מבטא את הנורמה החברתית על פיה אישה לא הייתה מתחתנת מיד לאחר אירוסיה אלא מכינה עצמה במשך שנה לנישואיה. פירוש זה מעמיד באור אחר את ההתרחשות כולה: משפחת לבן לא התנגדה לנישואין, אלא נהגה על פי המקובל בחברה: המתנה של מספר חודשים מהאירוסין לחתונה.<sup>375</sup>

נתבונן בדוגמה אחרונה לביאור רשב"ם על רקע היבטים חברתיים, המבטאת את היכרותו עם כללי הריבוד החברתי ואת השפעתם על המציאות החברתית של בני האדם. הפסוק בבראשית לז, ב, פותח את סיפורי יוסף ומתאר את הרקע ליחסים בין האחים, בני יעקב:

אלה תלדות יעקב בן שבע עשרה שנה היה רעה את אחיו בצאן והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם.

רשב"ם הציע פירוש מקורי ומעניין להתרחשויות המתוארות בבית יעקב ולסיבות להן:

היה רועה את אחיו בצאן - בני לאה, לפי דרך ארץ קורא אחיו, ולא בני השפחות. והוא נער את בני בלהה וגו' - נערותו ורגילותו ומשתאיו היו עם בני בלהה ובני זלפה, ומתוך כך התחילו אחיו בני לאה לשנוא אותו. את אחיו - עם אחיו רועה; ובשמחת נערותו היה נבדל מהם, ורגיל עם בני השפחות ולא עמהם, [...] הולך ומונה כל מיני עניינים שגרמו לשנוא אותו. וגם ויבא יוסף דבתם רעה - את דבתם של אחיו רעה, כמדרש אגדה לפי פרושי, שאמר לאביו: כך מבזים הם בני השפחות, אבל אני מכבדם ואני רגיל אצלם. פשטנים אחרים לא עמדו על העיקר.

רשב"ם תיאר את תהליך התפתחות שנאת האחים וקנאתם ביוסף. לשם כך, הוא פירש את חיי היום-יום בבית יעקב לפי "דרך ארץ": כללי הריבוד החברתי במשפחה, אשר ביטאו אבחנה בין בני הגבירות לבני השפחות: בעבודת רעיית הצאן, יוסף היה משתתף עם אחיו בני לאה הגבירה, אך את חיי החברה שלו בזמנו החופשי, הוא בילה עם בני השפחות, ולא עם בני לאה. רשב"ם פרש בפני הקורא את הסיבות לשנאת האחים את יוסף: היבדלותו ממעמדו החברתי והתחברותו עם בני השפחות והדיבה הרעה על אחיו שהביא לאביו: הוא היה מספר לאביו על כך שהוא מכבד את בני השפחות בניגוד לאחיו אשר היו מבזים אותם. לכל זאת נוסף גם היחס המיוחד שקיבל מאביו. כל אלה מובילים למסקנה שהתנהגותו החברתית החריגה של יוסף היא אשר עוררה את חמתם ושנאתם של אחיו. ההסבר שרשב"ם סיפק לשנאת האחים, ולתוכן הדיבה שהביא יוסף לאביו על אחיו, אף נתמך במדרש אגדה ונראה שהכוונה לפירוש רש"י הנסמך על מדרשים אלה.<sup>376</sup> במקרה זה, מדובר בחשיפת הסדר החברתי והמבנה המעמדי במשפחה ובחינת התנהגותו של יוסף בתוך הקשר זה. מונחים אלה, אשר בימינו שייכים לשדה הסוציולוגי-פסיכולוגי, הם המאפשרים לרשב"ם לפרש את הסיטואציה המתוארת. בדבריו "פשטנים אחרים לא עמדו על העיקר", נראה שרשב"ם התכוון שהוא הצליח לחשוף את פירוש הפשט הנכון, המבוסס על "דרך ארץ", בעוד שפרשנים פשטנים אחרים לא הצליחו בכך.

משמעות אחרונה של המונח "דרך ארץ", ניתן למצוא בפירוש רשב"ם לבראשית מא, לח-לט. לאחר שיוסף פותר את חלומות פרעה ומציג לו את המלצתו להתארגנות מצרים לקראת הבצורת שתבוא, פרעה אומר לעבדיו:

הנמצא כזה איש אשר רוח אלהים בו: ויאמר פרעה אל יוסף אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך.

רשב"ם פרש פסוקים אלה:

אשר רוח אלהים בו - בפתרון חלומות וכל שכן בחכמת דרך ארץ. נבון - מבין עתידות ורואה הנולד. חכם - קיבץ חכמה ממה שראה ושמע.

<sup>375</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 49.

<sup>376</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 141-142; לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 108-109.

לפי רשב"ם, פרעה רואה בהצלחת יוסף בפתרון החלומות ראייה לכך שרוח אלהים שוכנת ביוסף. פרעה הסיק מכך שיוסף מוכשר גם ב"חכמת דרך ארץ", והכוונה היא שיוסף ניחן בכישורים של מנהלן, בעל ידע במלאכת השלטון ובארגון וניהול חיי המדינה. בהמשך הפסוק רשב"ם מונה תכונות נוספות לבחירה ביוסף כמו יכולת תכנון לטווח ארוך וידע הנצבר מתוך לימוד וחקר. במקרה זה, הביטוי "דרך ארץ" מכוון לתכונות, ידע ומיומנויות שלאורן פירש רשב"ם את הסיטואציה.

ראינו לעיל דוגמאות שונות להסברים שסיפק רשב"ם להתרחשויות שונות הנמנים תחת הקריטריון "דרך ארץ". חלקן הציגו הסבר המבוסס על חוקי הטבע והמדע, חלקן מתחום הפיסיולוגיה של גוף האדם, חלקן מתחום הכללים, הנורמות והמנהגים החברתיים וחלקן באמצעות מיומנויות וידע שבהן ניחן אדם. כעת, נבחן האם גם ליבוביץ ביקשה לבאר את הפסוקים שבהם עסקה, "על רקע מנהגי זמנם ומקומם"? האם גם היא ביקשה לחשוף את החוקיות השלטת בתחומי החיים של האדם במקרא כתנאי להבנת ההתרחשויות המקראיות שביקשה לפרש, כשיטתו של רשב"ם?

### "דרך ארץ" של ליבוביץ

תשובה אפשרית לשאלות שהוצגו לעיל ניתן למצוא בעיון "בשלח (ג) - ויאסור את רכבו" שם ליבוביץ פרשה את הפסוקים בשמות יד ו-ז:

ויאסור את רכבו ואת עמו לקח עמו: ויקח שש"מאות רכב בחור וכל רכב מצרים ושלשם על כלו.

ראינו לעיל, שליבוביץ השתמשה בידע מתחום הארכיאולוגיה כדי לבחון את השאלה מדוע הכתוב מתאר את פעולתו של פרעה בהכנת רכבו למרדף אחר ישראל.<sup>377</sup> נעיין כעת בשאלת העיון כולו, ובשימוש שליבוביץ עשתה במנהגים המקובלים בתקופה כדי לתת לה מענה.

שאלת העיון הייתה האם פרעה אסר בעצמו את רכבו או שמא ציווה על עבדיו לעשות זאת עבורו? ממנה הוצגה שאלת משנה, האם ייתכן שבעולם העתיק מלך יוביל את לוחמיו אל תוך הקרב? ומה המשמעות הטמונה בפעולה זו?<sup>378</sup> לשם מענה לשאלות אלה, ליבוביץ הביאה מדברי פרשנים שטענו כי פרעה בעצמו הכין את רכבו לקרב (רש"י, בראשית רבה, מכילתא) ואת דברי ראב"ע שטען כי פרעה רק יזם את הפעולה וציווה על עבדיו לאסור את רכבו. לאחר דיון בנימוקים לשתי הדעות ליבוביץ הכריעה:

[...] ואם נתעמק במעשה – ובמצב שבו נעשה המעשה – נראה כמה צדקו דברי רש"י (ודברי המדרש

שממנו נלקחו) וכמה טעה הראב"ע. רבות טועים הפרשנים בהתנגדותם למדרש, מפני שנראה הוא להם דמיוני, בלתי מציאותי, ולא ידעו שהמציאות מוזרה ומפתיעה יותר מכל פרי דמיון. חשב ראב"ע כאחד ה"פשטנים": היתואר הדבר, היעלה על השכל, שפרעה מלך מצרים, פרעה בן אלים, פרעה אשר שריו ועבדיו ועושי דבריו רבו לאין ספור, ירוץ בעצמו לאורווה ויאסור רכבו?

ונוכיח בשתי דוגמאות שייתכן כדבר הזה וייתכן. דוגמה אחת קודמת במאתיים שנה לפרעה זה ודוגמה שנייה מאוחרת ביותר משלושת אלפים שנה מפרעה זה. ואף על פי כן אותו תכסיס גם פה גם שם, גם אז גם היום. על כותר בית המקודש לאל המצרי אמון רע בכרנך מסופר על מלחמת פרעה תחותימיס השלישי שנלחם על מגידו ב- 1468 לפנה"ס. במועצת המפקדים – כך נחרת על הקירות – לאחר שסופר לפרעה מה שהושג מפי המרגלים על עוצמת האויב הצפוני ועל החלטתו להתבצר במגידו – יועצים המפקדים לפרעה נגד ההליכה בדרך הקצרה שיש בה מעבר צר והיא מסוכנת ביותר, ומציעים לו להתקדם בדרכים אחרות. ואולם פרעה מחליט ללכת דווקא בדרך הקשה והמסוכנת (שלא יבוזו לו ולחילו), וכדי לקנות את לב חייליו הוא מכריז באוזני כל צבאותיו:

<sup>377</sup> ראו עמ' 46-47 לעיל.

<sup>378</sup> ראו פרנקל, 2007, עמ' 100-103.

אמצו כולכם לבבכם, כי תלכו בדרך הלזו הצרה. ראו: הוד רוממותו שבועה נשבע: אם אני  
לצבא נצחוני לצאת לפני הוד רוממותי במקום הזה! כי נתן הוד רוממתו את לבו לצאת  
לפני צבאו, הוא עצמו.

האין זו אותה תחבולה דימאגוגית, מלהיבה את ההמונים, שהשתמש בה עבדאללה מלך מדינת ירדן  
בד' באייר תש"ח – יום בו התקיפו שבע מדינות ערב את מדינת ישראל בעומדה להיוולד באותו יום  
– ברוכבו לפני צבאותיו ובראשם עד קרוב אל טחוי-היריה לדגניה ובעומדו מול הירדן ירה ירייה  
ראשונה אל עבר הצד המערבי – ולאחר מכן חזר לביתו ברבת עמון! האין זו אותה פעולה סמלית  
הרוצה לומר: "אבל אני אקדים לפניכם" (לשון המכילתא). אם כן הבין רש"י יותר ללבו של פרעה,  
ובהביאו את מדרש חז"ל, כיוון לפשוטו של הפסוק.<sup>379</sup>

בפתח דבריה ליבוביץ הבהירה את העיקרון הפרשני שבו היא תיעזר בפירושה: בחינת התנהגותו של פרעה,  
"מעשיו", על רקע הסיטואציה המתוארת בפסוקים, ה-"מצב שבו נעשה המעשה". נראה לי שבדברים אלה,  
ליבוביץ כיוונה לשימוש במנהגים שהיו מקובלים בתקופת המקרא, אשר באמצעותם ניתן לפרש את מעשי  
פרעה. על רקע דברים אלה, ליבוביץ הביאה עדות ארכיאולוגית למנהג צבאי שהיה מקובל בזמן הפרעונים,  
שעל פיו המלך בעצמו היה הולך בראש צבאותיו, כאות לגבורת לבו. ליבוביץ מצאה הוכחה לתקפותו של  
המנהג הצבאי שחשפה, בהתנהגותו של עבדאללה מלך ירדן במלחמת העצמאות, שעמד בראש צבאותיו  
שתקפו את מדינת ישראל. בכך, ליבוביץ הסבירה את מעשי פרעה על רקע מנהג זה והכריעה שהוא הכין את  
רכבו לקרב בעצמו, בדומה לעמדתם של רש"י וחז"ל ובניגוד לפרשנות ראב"ע. בדוגמה זו, המנהג הצבאי  
שהיה רווח בימי המקרא, היה רלוונטי גם בעת המודרנית, וסיפק לליבוביץ את הידע הנדרש לביאור  
הפסוקים.

בדוגמה אחרת, ליבוביץ ביקשה להסביר את ההתרחשות המקראית שבה עסקה, על ידי הסברים מתחום  
חוקי הטבע והפיסיולוגיה. על כך ניתן ללמוד מתוך עדותו של פוזן, שתיאר שיעור שליבוביץ לימדה על פרשת  
רבקה על עין המים:

[...] היא פונה לבנות ושואלת: "האם אתן יודעות כמה מים שותה גמל לאחר מסע במדבר?" [...] היא  
מספרת: "פעם שאלה ערבי כמה מים שותה גמל וזה השיב לה עשרה פחים!" [...] מעתה מתחיל דיון  
ער: כמה זמן נדרש למילוי פח אחד מן הבאר ולשפיכתו אל השוקת ("שימו לב: עד לבאר צריכה  
הייתה רבקה גם לרדת כמה מדרגות וכמובן גם לעלות ממנה [...]"). ובכן מתפשרים על שלוש דקות.  
נמצא כי להשקאת גמל אחד (עשרה פחים) נדרש לרבקה לפחות חצי שעה ולהשקאת "כל גמליו" –  
גם רק עשרה – נדרשו כמה שעות [...] ומדובר "לעת ערב, לעת צאת השואבות" [...] אבל רבקה מוכנה  
להקדיש שעות מרובות לעשיית חסד עם האיש הזר [...] <sup>380</sup>

בתיאור זה ניכר שליבוביץ ביקשה לבאר את התנהגותה של רבקה על ידי הסברים ריאליים. ליבוביץ חישבה  
את הדרך שעשתה רבקה מן הבאר אל השוקת, את כמות הגמלים ואת כושרה הפיזי של רבקה ומצאה את  
משך הזמן הארוך שנדרש לה לצורך השקאת גמליו של עבד אברהם. בדרך זו, היא ביקשה לפרש את הכתובים  
ולעמוד על המסר המוסרי הטמון בהם: הדגשת חריצותה והתנהגותה רבת החסד של רבקה כלפי אדם זר.  
גם במקרה זה, ליבוביץ מצאה שהמנהג שהיה תקף בימי המקרא עמד בתוקפו בחברה חקלאית בעת  
המודרנית, כפי שהעידו דבריו של רועה הצאן שראיינה. בדרך זו, היא השתמשה ב"דרך ארץ" כהסבר הגיוני  
למעשיה של רבקה.

<sup>379</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 185-186. בהערת שוליים בעמוד 186 ליבוביץ מפנה לספרו של פריציארד על טקסטים עתיקים  
מהמזרח הקרוב וכן לספרו של יגאל ידין על תורת המלחמה כמקור לתיאור מלחמת פרעה תחותימיס.

<sup>380</sup> פוזן, תשנ"ז; אברמוביץ, תשע"ה, עמ' 112.

נתבונן בדוגמה נוספת, שבה ליבוביץ פירשה נושא הלכתי על פי חוקי הטבע והפיזיולוגיה, וזאת בפירושה לפרשת נגעים בויקרא יג ב. כפי שראינו לעיל, רשב"ם קבע שלא ניתן להציע לפרשה זו פירוש המושתת על חוקי טבע האדם, הפיזיולוגיה של גוף האדם, ותכונות החפצים, ונראה שליבוביץ הציעה פירוש דומה.<sup>381</sup> לפרשיות הנגעים ליבוביץ הקדישה ארבעה עיונים עוקבים: תזריע (ד) - פרשת נגעים; מצורע (א) - זאת תהיה תורת המצורע; מצורע (ב) - נגעי בתים; מצורע (ג) - כנגע נראה לי בבית.<sup>382</sup> המסר הפרשני שלה עובר כחוט השני בעיונים הללו, ולהלן נתבונן על קטעים מהם:

בפתח העיון הראשון, "תזריע (ד) - פרשת נגעים", ליבוביץ הציגה את עמדתה הבסיסית בעניין טומאה וטהרה:

פרשיות תזריע ומצורע העוסקות בדיני טומאה וטהרה קושי מיוחד בהם, וכבר הדגשנו בעיוננו הקודם כי דיני טומאה וטהרה נפלאות הן ממנו: לא נוכל לבוא עד חקרם.<sup>383</sup>

ליבוביץ הגדירה את דיני טומאה וטהרה כקשים והמצויים בתחום הפלאי, כך שלא ניתן להציע להם הסברים רציונאליים. אם כן, מהי מטרתן של פרשיות אלו?

האם אלה הן תופעות טבעיות של מחלות, של רקב, של עיפוש; ויהיו אם כן דברי התורה מעין רפואות לתחלואים אלה, מעין פקודותיה של מחלקת הבריאות לתושבי המדינה; או יש בכל אלה משהוא מן העל-טבעי, מעשי נפלאות הבורא הנותן אזהרות ליראיו - להחזירם בתשובה? [...] במה נשתנתה צרעת זו מכל המחלות, באשר לגביה ניתנו הוראות טיפול מפורטות? ולכן נראית יותר הדעה הרואה בכל הנגעים האלה תופעות על-טבעיות.<sup>384</sup>

ליבוביץ קבעה כי דיני הצרעת הן תופעות על טבעיות, שלא ניתן להסבירן באמצעות חוקי הטבע והמדע, וכלשונה:

אין אלה תופעות טבעיות של לחות, עיפוש, וריקבון, ואינם אלא מחסדי הבורא ליראיו, לאלה שהינם מעלה העליונה בהידבקותם בבורא, אשר ברגע שיתחילו לסטות מן הדרך לא ישאירם ה' להנהגה הטבעית, ל"מנהגו של עולם", אלא באורח ניסי יגל למוסר אזנם בתיתו להם סימני אזהרה בשינוי בגדיהם, ואם עדיין לא ירגישו בטעויותיהם - גם בשינויים בקירות בתיהם [...] בזמנים של קרבה גלויה בין הבורא ועמו (זמנים שאין עמהם הסתר פנים) ניתן לאדם מישראל סימן מלמעלה שיתקן דרכיו, אות אזהרה בולט מרעיש, מזעזע, שעליו להתאזר בכל כוחות נפשו כדי לשוב בתשובה.<sup>385</sup>

ליבוביץ סברה שהצרעת מצויה בתחום הפלאי והעל טבעי ולא ניתן להסבירה באמצעות חוקי הטבע והמדע או הסברים רציונאליים. היא סברה שהצרעת היא סימן על-טבעי הניתן לאדם, אשר נועד לעורר אותו לבדוק את מעשיו ולתקן את דרכיו. את המסר הזה היא חיזקה גם בעיון השני בסדרה זו, "מצורע (א) זאת תהיה תורת המצורע":

ראינו בעיוננו הקודם שאין הצרעת מחלה כשאר מחלות הבאות על האדם אלא, לדעת רוב פרשנינו, היא משהו נסי, הבא על האדם בהשגחה פרטית כאות ורמז על כך שחטא וכקריאה אליו לחזור בתשובה.<sup>386</sup>

מעניין לשים לב להערת השוליים שבה ליבוביץ שבה והדגישה את עמדתה בנוגע לעל טבעיות של הצרעת:

<sup>381</sup> ראו עמ' 66-67 לעיל.

<sup>382</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 149-175.

<sup>383</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 149.

<sup>384</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 149-152.

<sup>385</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 152-154.

<sup>386</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 157.

חשוב לענייננו שאין הרופאים וחוקרי תולדות הרפואה יודעים לזהות את הצרעת כפי שהיא מתוארת על כל סימניה בפרשיותינו עם אף לא אחת מהמחלות הידועות להם, והזיהוי של צרעת עם מחלה הקרויה "לפרה" מוכחשת על ידי הרפואה המודרנית.<sup>387</sup>

ומכאן עולה שגם בעת המודרנית, בה מדע הרפואה התקדם מאד מאז ימי המקרא, עדיין לא ניתן להציע הסבר מדעי או לזהות את הצרעת עם מחלות ידועות לרפואה המודרנית. על מסר דומה, ליבוביץ חזרה גם בעיון השלישי, "מצורע (ב) נגעי בתים":

נזכור את אשר לימדנו (באחד מעיונינו הקודמים) גם הרמב"ם וגם הרמב"ן, שאין נגעי בתים תופעה טבעית של ריקבון המכרסם ואוכל את הדבק המחזיק את נדבכי הקירות עד שהאבנים מתמקמות, ושאין בנגעי בתים גידולי פטריות המכסות לפעמים את קירות הבתים ומפוררות תחילה את שטח העליון עד שחודרות לתוך עומק הקירות ומפוררות אותן מבפנים, אלא אות וסימן הם לאדם מישראל, אשר סטה מן הדרך הנכונה, שייתן אל לבו לחזור בו לדרך התורה [...].<sup>388</sup>

ליבוביץ שבה וקבעה כי כמו צרעת הגוף, גם צרעת הבית אינה תופעה טבעית הניתנת להסבר באמצעות חוקי טבע או תופעות מדעיות שונות, כגון ריקבון הפוגם במלט וגורם להתפשטותו גם לאבני הבית, או פטריות טחב הגדלות על קירות הבתים וגורמות להתפוררות הקירות. ליבוביץ הציעה שגם צרעת הבית, כמו צרעת הגוף, היא סימן לאדם שמטרתו להוביל להתעוררות רוחנית בקרב בעל הבית הנגוע. לאחר מכן היא סיכמה: ומסבירים פרשנים [...] עצה ללמוד מפסוקים אלה לקח ומוסר לענייני חיים – מעבר לקירות הבית – לחיי הפרט ולחיי החברה.<sup>389</sup>

לאחר שליבוביץ ביססה את עמדתה הפרשנית כי הצרעות לסוגיהן לא ניתנות להסבר באמצעות חוקי טבע ומדע אלא הן תופעות על טבעיות וניסיות, היא הוסיפה לכך וטענה את הצרעת במשמעות סמבולית. ליבוביץ הציעה לפרש את פסוקי הצרעת באופן מקורי וייחודי:

פסוקי פרקנו על הנגע הנראה בבית, הנבדק לאחר שפינו אותו משום שעלול הוא להיות פושה, עד כדי כך שיהיו מצויים לחלוץ מקירותיו אבנים מנוגעות, והעלול ללקות שוב בפריחת הנגע עד שלא תהיה לו תקנה אלא בנתיצה, פסוקים אלה קרובים להיות נדרשים דרש אליגורי.<sup>390</sup>

ליבוביץ הציעה לפרש את הפסוקים בשיטה הנשענת על הפשט, יוצאת ממנו וחוזרת אליו, אותה ליבוביץ כינתה "מדרש אלגורי". בשיטה זו, היא הציעה מספר פירושים למשמעות הצרעת: הראשון בשם אלשיך, שלפיו הצרעת מבטאת תהליך שעובר אדם שסטה מן הדרך מול ה' שמדריך אותו עד לענישה; השני לפי ויקרא רבה, שבה הצרעת היא סמל לתהליך שקרה לעם ישראל עד לחורבן בית המקדש; והאחרון לפי הסופר דב סדן המדמה את נגע הצרעת לקלקול חברתי ואת הנדרש לתיקונו.<sup>391</sup>

השוואת פירושיהם של ליבוביץ ורשב"ם לפרשיות נגעים מעלה דמיון בין שני הפירושים: שניהם סברו שדרך הפשט, הנסמכת על הסברים רציונאליים-מדעיים לנגעים, שאותם רשב"ם כינה "דרך ארץ", אינה מתאימה לפירוש פרשיות הנגעים. ניתן להניח כי התקדמות המדע בכ- 800 השנים המבדילות בין רשב"ם לליבוביץ, אפשרה לליבוביץ למנות את הסיבות המדעיות האפשריות לנגעי הבית ולפסול אותו, ואילו רשב"ם, בהינתן הידע המדעי שהיה מצוי בידי באותה עת, כינה את אותן סיבות בשם כולל "דרך ארץ" מתוך אותה כוונה בדיוק: אפשרויות הנובעות מתכונות החומר והטבע, וגם הוא פסל אותן כדרך הפירוש המתאימה לפרשיות. אולם, ההסברים החלופיים לחוקי הטבע שהציעו שני הפרשנים היו שונים: רשב"ם הפנה אל מדרש הלכה

<sup>387</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 157, הערה 1.

<sup>388</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 165.

<sup>389</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 166.

<sup>390</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 167.

<sup>391</sup> ליבוביץ, תשמ"ג, עמ' 165-170.

בדרך "המדרש של חכמים וחוקותיהם וקבלותיהם מפי החכמים הראשונים" משום שהתייחס לפסוקים אלה במשמעותם ההלכתית, ואילו ליבוביץ, שהייתה ערה למשמעות ההלכתית הידועה של הפסוקים, הפנתה אל "מדרש אלגוריי" בחפשה אחר המסר המוסרי הטמון בפרשייה. ייתכן ששיערה שבכך היא מביאה פירוש חדש, בעוד שהמשמעות ההלכתית כבר הייתה ידועה ולא נדרשה לביאור נוסף.<sup>392</sup>

נסכם את השימוש במונח "דרך ארץ" בפירושי רשב"ם וליבוביץ לויקרא יג ולפרשיות נגעים:

<b>לא ניתן לפרש את פרשיות נגעים באמצעות "דרך ארץ" / כללי הטבע והמדע</b>	
<b>רשב"ם</b>	<b>ליבוביץ</b>
<p>כל פרשיות נגעי אדם ונגעי בגדים ונגעי בתים ומראותיהן וחשבון הסגרם ושערות לבנות ושער שחור וצהוב, אין לנו אחר פשוטו של מקרא כלום, ולא על בקיאות דרך ארץ של בני אדם</p>	<p>פרשיות תזריע ומצורע העוסקות בדיני טומאה וטהרה קושי מיוחד בהם [...] דיני טומאה וטהרה נפלאות הן ממנו לא נוכל לבוא עד חקרם [...] אין אלה תופעות טבעיות של לחות, עיפוש, וריקבון [...] שאין נגעי בתים תופעה טבעית של ריקבון המכרסם ואוכל את הדבק המחזיק את נדבכי הקירות עד שהאבנים מתמקמות, ושאין בנגעי בתים גידולי פטריות המכסות לפעמים את קירות הבתים ומפוררות תחילה את שטחן העליון עד שחודרות לתוך עומק הקירות ומפוררות אותן מבפנים</p>
<b>"דרך ארץ" : עיקרון פירוש באמצעות כללי הטבע והמדע</b>	

<b>מהי שיטת הפירוש המתאימה?</b>	
<b>רשב"ם : מדרש הלכה</b>	<b>ליבוביץ : מדרש אליגורי</b>
<p>המדרש של חכמים וחוקותיהם וקבלותיהם מפי החכמים הראשונים</p>	<p>פסוקי פרקנו על הנגע הנראה בבית, הנבדק לאחר שפינו אותו משום שעלול הוא להיות פושה, עד כדי כך שיהיו מצווים לחלוץ מקירותיו אבנים מנוגעות, והעלול ללקות שוב בפריחת הנגע עד שלא תהיה לו תקנה אלא בנתיצה, פסוקים אלה קרובים להיות נדרשים דרש אליגורי [...] גם דברי תורה הללו, הסתומים מאתנו ורחוקים מהבנתנו הפרו את המחשבה ולימדו לקח לזמננו ולכל הזמנים</p>

טבלה 3 : השוואת השימוש במונח "דרך ארץ" בפירושי רשב"ם וליבוביץ לוי"ג, פרשיות נגעים

ניתן לשים לב לכך שהן רשב"ם הן ליבוביץ השתמשו בכללי הטבע והמדע כדי להסביר תופעה מקראית. שניהם פרטו על דרך השלילה את כל הגורמים המדעיים העשויים לגרום לצרעת, ופסלו אותם כהסברים אפשריים לצרעת. אולם הפתרון הפרשני שהציעו שני הפרשנים בהיעדר הסבר מדעי היה שונה: רשב"ם בחר בפירוש הלכתי ואילו ליבוביץ הציעה פירוש בדרך מדרש אלגוריי, על מנת לעמוד על המסר הערכי-מוסרי שהיא חיפשה בפסוקים.

משמעות נוספת למונח "דרך ארץ" ראינו בפירוש רשב"ם לבראשית מא, לח-לט שהובא לעיל, שם רשב"ם התכוון להסבר המבוסס על תכונות, ידע ומיומנות.<sup>393</sup> עיון בפירושה של ליבוביץ לאותם פסוקים, מעיד על הסבר דומה שהיא נתנה להתרחשות המתוארת בהם. את העיון "מקץ (ב) - עצת יוסף" ליבוביץ פתחה כך:

[...] בולט הדבר בנאומו הגדול (של יוסף) בעומדו לפני פרעה אשר בו חוזר הוא ארבע פעמים על המלה "אלהים" ובכל פעם במקום "אסטרטגי" חשוב בתוך נאומו, עם התחלת עניין חדש. [...] וברור שכל

<sup>392</sup> לאור הדמיון בין שיטות הפרשנות של שני הפרשנים, מעניין לשים לב לכך שליבוביץ לא הביאה מפירושו של רשב"ם כדי לבסס את טיעוניה בגוף העיונים העוסקים בדיני נגעים. נראה לי שבשל העובדה שרשב"ם מצא בדיני הצרעת משמעות הלכתית בלבד, שלא עמדה בלב עיוניה של ליבוביץ בנושא, היא בחרה שלא להביא מדבריו.

<sup>393</sup> ראו עמ' 68-69 לעיל.

זה לא מקרה הוא ולא מעין "תיקון הלשון" אלא כוונה ברורה ומחושבת, להראות למלך מצרים ולחכמיו ולשריו ולעמו – לכל העולם האלילי הזה, מי הוא העושה, המגיד, המראה, הממהר לעשות.<sup>394</sup>

ליבוביץ התייחסה לנאום יוסף בפני פרעה, בו הוא הזכיר את שם ה' ארבע פעמים, לדעתה של ליבוביץ, כדי להדגיש שה' הוא מקור חוכמתו וכוחו של יוסף. לאחר קביעה זו, ליבוביץ עברה לשאלה בה היא מיקדה את העיון: [...]. נפנה לאותו חלק של נאום, שבו אין הוא מזכיר שם שמים עוד, בחלק העוסק במעשי אדם ובתפקידו [...]. איך העיז יוסף, הנוכרי, העבד, האסיר הנקרא מבית האסורים – אולי רק לשעה – כדי לענות לשאלה אחת בלבד, לפתור את החלום, איך מעיז הוא מבלי שנדרש לכך, להשיא עצות לפרעה מלך מצרים, הוא הקטן והבזוי לגדול האנשים בעולמו?<sup>395</sup>

ליבוביץ שאלה כיצד יוסף, מתחתית מעמדו הנמוך, העז ליעץ לפרעה? בחפשה אחר תשובה לשאלה זו, ליבוביץ הציגה תשובות פרשנים שונים ואת פירושה שלה:

[...] את ההוראה הברורה והמפורשת אשר הדגישה והבליטה יוסף בתחילה, הבין פרעה, את ההדגשה של "אלהים" ארבע פעמים הבין. תחת אשר פתח דבריו אל יוסף כדבר אל איזה "מומחה", אל אחד מחרטומי מצרים וחכמיה [...]. הכיר בו עתה "איש אשר רוח אלהים בו". ורק עתה פונה הוא אל יוסף וחוזר על דברי יוסף לסימן שקיבל הצעתו:

אַחֲרֵי הוֹדִיעַ אֱלֹהִים אוֹתָךְ אֶת־כָּל־זֹאת  
אֵי־נְבוֹן וְחָכֵם כְּמוֹךְ:

זהו ההבדל בין "חרטומי מצרים וחכמיה" לבין יוסף, שאיש נבון וחכם זה קיבל חוכמתו ומכיר בחוכמתו כבאה מאת אלהים [...]. חכמתו של יוסף היא איפוא החכמה הבאה יחד עם הארת ה' את שכלו של האדם.<sup>396</sup>

ליבוביץ הציעה שדברי פרעה לעבדיו בפסוק לח, "אשר רוח אלהים בו", מעידים על הבנתו של פרעה כי מקור חוכמתו של יוסף הוא אלהים, בניגוד לחרטומים שמקור כישרונם הוא קסמים ולהטים אליילים. לביסוס דבריה, על ההבדל בין "מומחיות" החרטומים לבין חוכמתו המיוחדת של יוסף, ליבוביץ הביאה את פרשנותו של בנו יעקב אותה כנתה "הסבר למשמעות פרקנו":

"החכמה" הייתה נערצת מאד בתקופה העתיקה. בשם "חכמה" כינו את כוחו של הרוח, את המדע, את הפילוסופיה, את ההשכלה, את ניסיון החיים, את חכמת החיים, וכן גם את כושר האומנויות, את הכושר לעסוק במלאכת מחשבת.

גם עם ישראל החשיב את "החכמה", וספרי המקרא מרבים בשבחה. היא רוחניות, צמאון לדעת, היא לימוד וחקר. ואילו מלת "חכם" מופיעה בפעם הראשונה בפרקנו, אך כאן בולט ההבדל בין ישראל לעמים בתפיסת החכמה. כאן מועמדים זה מול זה חכמי העמים, חרטומי מצרים והחכם הישראלי, האיש "אשר רוח אלהים בו".<sup>397</sup>

בדברי בנו יעקב ליבוביץ עמדה על ההבדל בין החוכמה המקובלת בעת העתיקה כפי שבאה לידי ביטוי בהשכלה ובמיומנויות שונות שנרכשו על ידי בני האדם, לעומת חכמת ישראל כפי שבאה לידי ביטוי במרכיבים רוחניים ומיומנויות לימוד וחקר. בכך, היא עמדה על ההבדל בין חכמת החרטומים לזו של יוסף. נראה שקיים דמיון בשיטות הפירוש של רש"ם וליבוביץ את הפסוק והסיטואציה המתוארת בו, ונראה שהמונח "דרך ארץ", במשמעות של תכונות, ידע ומיומנויות, מתאים להסברים שסיפקו שני הפרשנים. הן

<sup>394</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 313.

<sup>395</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 313-314.

<sup>396</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 316-317.

<sup>397</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 318.



רשב"ם הן ליבוביץ ביקשו לעמוד על מניעי העומק לבחירת פרעה ביוסף ועל משמעות דבריו "אשר רוח אלהים בו": רשב"ם פירש שפרעה ראה בהצלחת יוסף בפתרון החלומות ראייה לכך שרוח אלהים שוכנת ביוסף והוא בעל חוכמה שניתנה לו מאת ה'. ליבוביץ פירשה באופן דומה, והוסיפה הסבר ספרותי על האמצעי שהוביל את פרעה להבנה זו: חזרה על המילה "אלהים" ארבע פעמים בדברי יוסף, נושא בו רשב"ם לא עסק. את חוכמתו של יוסף, הנוספת ליכולתו לפתור חלומות, רשב"ם פרש כ"חכמת דרך ארץ", בקיאות בענייני ממשל וניהול הממלכה, מיומנויות וידע, וגם ליבוביץ פרשה חוכמה זו כיכולות לימוד וחקר, להן היא הוסיפה גם את תכונת הרוחניות. הדמיון בשיטת הפרשנות של רשב"ם וליבוביץ ניכר בטבלה הבאה:

<b>מדוע בחר פרעה ביוסף?</b>	
<b>ליבוביץ</b>	<b>רשב"ם</b>
פרעה הבין את ההדגשה של "אלהים" ארבע פעמים [...] הכיר בו עתה "איש אשר רוח אלהים בו" [...] איש נבון וחכם זה קיבל חוכמתו ומכיר בחוכמתו כבאה מאת אלהים [...] חכמתו של יוסף היא איפוא החכמה הבאה יחד עם הארת ה' את שכלו של האדם	אשר רוח אלהים בו – בפתרון חלומות וכל שכן בחכמת דרך ארץ
<b>מה משמעות התכונה "רוח אלהים בו" : החוכמה הנוספת לפתרון חלומות בה ניחן יוסף?</b>	
<b>ליבוביץ</b>	<b>רשב"ם</b>
רוחניות ומיומנויות לימוד וחקר	"דרך ארץ": מיומנויות וידע במלאכת השלטון, ארגון וניהול חיי המדינה. ראיית הנולד וידע הנצבר מתוך לימוד וחקר
<b>"דרך ארץ": תכונות, ידע ומיומנויות</b>	

טבלה 4: השוואת השימוש במונח "דרך ארץ" בפירושי רשב"ם וליבוביץ לבר' מא, לח

מתוך הדוגמאות שראינו לעיל, נראה שבשעה שליבוביץ פירשה את הכתובים, היא חיפשה אחר מקור התופעות או הסיטואציות המתוארות, ולשם כך, היא חשפה מנהגים ונורמות חברתיות או השתמשה בכללי המדע והטבע שהיו ידועים לה. אולם, נראה לי שניתן להצביע על מקור נוסף להסברים המתאימים למונח "דרך ארץ", שאותו ליבוביץ ביקשה לחשוף בפירושיה, והוא טבע האדם כפי שהוא בא לידי ביטוי במאפיינים הנפשיים שלו, כגון מחשבות, ומניעים להתנהגויות ומעשים.<sup>398</sup> רמז אפשרי לכך ניתן למצוא בהצהרה הבאה של ליבוביץ:

אם ברצוננו להבין טקסט מסוים הבנה מדויקת ומלאה ככל האפשר, ואם הטקסט הזה כולל מלים שאינן ידועות לנו או מלים רב משמעיות (ואיזה טקסט אין בו מלים כאלה?), על כורחנו נזדקק למקורות נוספים, להזין מהם את מלאכת פירוש, המביאה אותנו לידי הבנה. המקורות הנוספים – לא מעור אחד הם: יש מהם מקורות **ספרותיים** – טקסטים אחרים, מקבילים או משלימים; ויש מהם מקורות **נפשיים**, שהם בתוכנו, כגון התחושה, החשיבה, הדמיון, האינטואיציה וכיו"ב; ויש מהם **פירושים**, בכתב או בעל פה, שנכתבו או נמסרו על ידי אחרים שיגעו להבין ולבאר את הטקסט המעניין אותנו. כמובן, מחבר הפירוש, הוא הפרשן, בוחר לפעמים באפשרות אחת של ביאור מאפשרויות שונות [...] <sup>399</sup>.

<sup>398</sup> ראו עוד על היבטים פסיכולוגיים וחינוכיים בפרשנותה של ליבוביץ אצל בן ישר, תשס"א, עמ' 341-355.

<sup>399</sup> ליבוביץ וארנד, תש"ן, עמ' 11.

בהצהרה זו, ליבוביץ מונה את המקורות הנפשיים, כאחד מן הכלים העומדים לרשותו של הפרשן בבואו לפרש טקסט. ניתן להסיק שגם ליבוביץ עצמה חיפשה מקורות אלה בעת שהיא פירשה טקסט, ולהלן נבחן מספר פירושים מסוג זה.

במספר מקומות בסדרת העיונים העוסקים בסיפור המתאוננים במדבר י-יא, ליבוביץ חשפה את המקורות הנפשיים אשר לדעתה הניעו את הדמויות.<sup>400</sup> בעיונים הללו, ליבוביץ ביקשה לחשוף את מניעיהם של המתאוננים ולבחון את ההתרחשויות המתוארות על רקע מאפייני התנהגות המתאימים לאנשים במצבים דומים. העיון הראשון, "בהעלותך (ג), התלונות החוזרות ונשנות", נפתח בפירוש לבמדבר י, יא-יב: ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש נעלה הענן מעל משכן העדת: ויסעו בני ישראל למסעיהם ממדבר סיני וישכן הענן במדבר פארן.

הפסוק מתאר את יציאת בני ישראל למסעיהם ממדבר סיני, אשר קיבלה פרשנות מדרשית שהצביעה על חטאי בני ישראל. ליבוביץ הביאה פרשנות זו של מדרש "ילמדנו בהעלותך", שסבר כי בני ישראל היו "בורחים מהר סיני", את הגמרא במסכת שבת שהציעה שבני ישראל סרו מאחרי ה', ואת פירוש מהרש"א ב"חידושי אגדות", שדימה את עזיבת בני ישראל את הר סיני ל"תינוק הבורח מבית הספר ליבטל מדברי תורה".<sup>401</sup> וכך פירשה ליבוביץ את המדרשים והפירושים הללו:

ומה שקורה כאן ל"תינוקות הבורחים מבית ספרם" מובן הוא יפה מבחינה פסיכולוגית. העבדים המשועבדים הנואקים תחת עול מצרים מתגעגעים להיגאל מעול זה ולצאת מעבדות לחרות; אך הלוא הוסר מעליהם עול בשר ודם כדי להטיל עליהם עול מלכות שמיים, והם גם קיבלו עול מלכות שמיים עליהם באומרם "נעשה ונשמע" ברגע הגדול בתולדותם, ובאו בברית (שמות כד). אבל אין דומה קבלת עול תורה וביאה בברית ברגע הגדול ובמאורע חד פעמי, לקבלת מצוות ועוד מצוות ועוד מצוות ואולי – כן יעלה על הדעת היוצא מעבדות לחרות - לא זו החרות אשר התגעגעו אליה! ולכן משווה המדרש את הבריחה אחר ישיבה של כמעט שנה בהר סיני ולימוד תורה ומצוות, לבריחה של תינוק הבורח מבית הספר.<sup>402</sup>

ליבוביץ ביקשה לחשוף את המניע להתנהגותם של בני ישראל ביציאתם מהר סיני. היא אפיינה את המצב המנטלי של עבדים המשתחררים מעבדות לחרות המבטא ציפייה לשחרור מוחלט ופריקת עול. ליבוביץ קבעה כי מניע זה לקוח מהשדה הפסיכולוגי והוא מאפיין את טבע האדם המשתחרר מעבדות: "כך יעלה על הדעת היוצא מעבדות לחרות". לאחר אפיון תכונה זו, ליבוביץ פירשה את התנהגותם של בני ישראל: במקום לזכות לשחרור מוחלט לו ציפו, הם פעלו בניגוד לטבע של עבדים והחליפו שעבוד מסוג אחד בשעבוד מסוג אחר, וזאת הסיבה שגרמה להם לעזוב בהילות את סיני, המקום בו נכנסו לשעבוד החדש. בפירושה זה, ליבוביץ הצביעה על מאפיינים של טבע האדם מהשדה הפסיכולוגי כמקור להתנהגות הדמויות המפורשות. דוגמה נוספת לפירוש על פי טבע האדם, ניתן למצוא בעיון השלישי באותה סדרת עיונים על סיפור המתאוננים: "בהעלותך (ה) - הדגה אשר נאכל במצרים חנם". בעיון זה ליבוביץ עסקה במדבר יא ד-ו, ובפרט בפסוק ה:

זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם את הקשאים ואת האבטחים ואת החציר ואת הבצלים ואת השומים.

<sup>400</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 116-141. יש לציין כי בעיונים אלה ליבוביץ הציגה משנה פרשנית ארוכה וסדורה, חלקה ללא הבאת דעות פרשנים כדרכה. ראו לדוגמה בעמ' 138-141 הסבר פרשני רצוף וארוך על מקור התנהגות המתאוננים כפי שיפורט להלן.

<sup>401</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 116-117. ראו שם מדרש "ילמדנו" לפרשת בהעלותך, מסכת שבת קטז, ע"א וכן מהרש"א, "חידושי אגדות" (שבת קטז, ע"א).

<sup>402</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 117.

ליבוביץ הציבה במוקד העיון את השאלה מדוע התגעגעו המתאוננים למצרים למרות הסבל של חיי העבדות שהיה מנת חלקם? בחפשה תשובה לשאלה זו וכחלק מהמהלך הפרשני שלה, ליבוביץ עסקה בשאלה האם ייתכן שבני ישראל קיבלו מאכלי חינם במצרים? לצורך מענה לשאלה זו, ליבוביץ ביררה מהי משמעות המילה "חינם" ולשם כך היא הביאה אפשרויות פרשניות שונות, ולאחריהן היא קבעה:

אם כדברי אברבנאל, שאפשרות זו לאכול דגים חינם ניתנה לכל מצרי, הודות לתנאי המקום המיוחדים, אם כדברי הרמב"ן שאפשרות זו הייתה פריבילגיה מיוחדת לעבדי המלך – הנה יש ללמוד מדברי המתלוננים מה רב כוחו הסלקטיבי של הזיכרון. הושמט לגמרי המחיר האיום אשר שולם תמורת חיים אלה של אכילת חינם, מחיר העבדות, השיעבוד, העינויים, המכות, השלכת הילדים, כל התשלום הזה אשר שילמו – לא נשאר לו זכר. מה נשאר? – שם בכל אופן אכלנו דגים חינם אין כסף.<sup>403</sup> ליבוביץ עמדה על מאפיין נוסף של טבע האדם והוא תופעת הזיכרון הסלקטיבי: נטייתו של אדם לזכור חלק מתוך מאורעות חייו ולשכוח או להדחיק חלקים אחרים. ליבוביץ הסבירה את השפעתה של תופעה זו:

לא ידעו המתאוננים כלל את כל האירוניה המרה שבדבריהם. אמנם אמת נכון הוא ששם נתנו להם דגים חינם, אפילו בשפע – אך האומנם לא הבינו מה הייתה כוונת נדיבות זו? מתנת חסד זו? [...] עד כאן כל המשתדלים לפרש את פסוקנו פירוש מילולי, הרוצים ליישב [...] בכוחו המסלף של הזיכרון. המתאווים שכחו את העוול המשווע שנעשה להם, שכחו את הסבל והצרות; נשארו בזיכרונם אי אלו טובות, נוחיות, מאכלי תאוה שניתנו להם שם – ואין שואלים משום מה ועל מה זה ניתנו להם – ואליהם, אל מאכלי תאוה אלה, יוצאת נפשם.<sup>404</sup>

ליבוביץ הסבירה כיצד טבע האדם, אותו זיכרון סלקטיבי, מסלף את המציאות כפי שהתרחשה באמת, וכיצד הוא השפיע על התנהגותם של המתאוננים. לאחר שאפינה תכונה זו, ליבוביץ פירשה לאורה את הסיטואציה: הפער בין המציאות שהייתה מנת חלקם של העבדים במצרים לבין התמונה שציירו המתאוננים במדבר נוצר בשל הזיכרון הסלקטיבי שלהם, כפי שהוא בא לידי ביטוי בגעגועיהם למזון שניתן להם חינם במצרים, העומד בסתירה להתעללות ממנה סבלו.

ליבוביץ המשיכה לחפש את התשובה לשאלה מדוע התלוננו המתאוננים:

האם באמת רק בשל דגים וקישואים הקימו ישראל את כל הצעקה הזו? והאם רק זהו אשר המרידם? האין לחפש מאחורי דבריהם, העוסקים בדגים ובקישואים ובבצלים, מאוויים כמוסים אחרים, גדולים מאלה?<sup>405</sup>

ליבוביץ הציגה את העיקרון הפרשני בו היא משתמשת: לא די בפירוש ההתנהגות הגלויה המתוארת בפסוקים אלא יש לחפש את המניעים הסמויים להתנהגות זו. נראה, שליבוביץ חשפה את המניעים הללו:

ידוע שציבור עלול לקבל עליו סבל ועוני ומחסור – וברצון ובהתלהבות – אם אך המטרה שלשמה עליו לקבל יסורים אלה נראית לו, והוא מזדהה איתה. ויש שמתוך ויתורים אין קץ הוא משליך רכוש, נוחיותו, בריאותו, ואף את נפשו ונפש בניו ובנותיו מנגד, למען אותה מטרה, הנשגבת או הקדושה בעיניו. ואולם ידוע כמו כן, שבהיות אי שביעות רצון מכרסמת בלב המונים או בליבו של יחיד, תתפרץ הנרגנות, יופיעו טענות ותביעות, דברי ביקורת ואף דברי השמצה לרגל כל סיבה קטנה ובלתי חשובה. כל קושי קטן יש להתגבר עליו במאמץ כלשהו יצטייר בנפש כחמס וכשוד הנעשה לו. אי שביעות הרצון האמיתית המקננת עמוק בלב אינה מתבטאת במפורש – אם משום שסיבתה אינה ידועה לו לעצמו, אם משום שסיבתה – מאוויים פסולים, בלתי מקובלים, מבישים ומחפירים, ויש להסתירם, "להדחיקם" – ובמקומם נישאים בפי המתמרדים תואנות קטנות ונרגנות תמידית על

<sup>403</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 135-138.

<sup>404</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 138.

<sup>405</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 139.

דברים של מה בכך. המסתכל מבחוץ יתמה; וכי על דברים קטנים אלה ראוי להקים קול צעקה?! וכי בגלל קטנות אלה מתפרצת מרידה רצינית?! ולא הבחינה עינו בין הנאמר בפה, בין התואנה, ובין הסיבה העמוקה המכרסמת בלב.<sup>406</sup>

ליבוביץ חשפה מאפיין נוסף של טבע האדם: אדם יכול להתמודד עם סיטואציות קשות של סבל ולוותר על מרכיבים משמעותיים בחייו אם הוא מזדהה עם מטרה ראויה.<sup>407</sup> מנגד, חוסר שביעות רצון המקנן בלב אדם עלול לגרום להתפרצות רגשית והתנהגותית שתיגרם אפילו ממניע שולי. ליבוביץ הדגישה שאי שביעות רצון הסמויה מן העין, נגרמת בשל גורמים רגשיים, פסיכולוגיים ונפשיים נסתרים או מודחקים. ההתפרצות הרגשית וההתנהגותית, בדמות נרגנות או תואנות שונות, "קיטורים" בסלנג, על דברים קטנים ושוליים, הם רק הביטוי החיצוני ליסודות הפנימיים. גם במקרה זה, לאחר שאפינה תכונה זו היא השתמשה באפיון כדי לפרש את ההתרחשות המתוארת בפסוקים, וקבעה שתלונות המתאוננים הם למעשה התפרצות רגשית המבטאת חוסר שביעות רצון פנימית.<sup>408</sup>

המשותף לשלוש הדוגמאות שהוצגו לעיל, הוא עיקרון הפירוש בו ליבוביץ נקטה המבוסס על חשיפת תכונות המאפיינות את טבע האדם, אותן כינתה "בחינה פסיכולוגית", "מאווים כמוסים" או "הסיבה העמוקה המכרסמת בלב". לאחר חשיפת התכונות, היא בחנה כיצד הן שימשו כמניע להתנהגות שעמדה במרכז ההתרחשות המתוארת, ולבסוף פירשה את הסיטואציה כולה על רקע המניעים והתכונות שחשפה. נתבונן בדוגמה נוספת לפירוש הנסמך על הבנת טבע האדם מעיון אחר, "כי-תשא (ה) - שבירת הלוחות" העוסק בשמות לב, יט:

ויהי כאשר קרב אל המחנה וירא את העגל ומחלת ויחר אף משה וישלך מידו מידי את הלחת וישבר אתם תחת ההר.

ליבוביץ עסקה בשאלה מדוע חרה אפו של משה רק בעת הירידה מן ההר, כאשר קרב אל המחנה, והלא עוד בהיותו על ההר, נאמר לו מפי ה' שהעם חטא בבניית עגל? לשם מענה לשאלת העיון, ליבוביץ הביאה הצעות פרשניות שונות כגון זו שבדברים רבה, שהציעה שהיה הבדל בין מה ששמע משה מפי ה' לבין מה שהוא ראה, וזו הסיבה לכך שהתרגז רק לאחר שירד מן ההר.<sup>409</sup> לאחר מכן פירשה:

ואולם יש מפרשים הפותרים את שאלתנו בדרך אחרת, בהתבססם על הבנה פסיכולוגית בטבע האדם: לא מפני שנודע לו עתה מה שלא ידע עד הנה חרה אפו, אלא מפני שראה בעיניו את אשר עד הנה רק שמע באזניו, אף על פי ששמע מפי נאמן אשר אין כנאמנותו [...] והנה משה רבנו עם היותו הגדול באנשים ואביהם של הנביאים – אינו עומד למעלה מן הטבע האנושי, והחוקים הפסיכולוגיים חלים גם עליו. גם הוא אין בכוחו "לראות" בעיני רוחו באותה חיות ובאותה התרשמות כאשר ראה בעיני בשר את העגל ואת השתוללות העם. ורק בהתגלות התמונה המחרידה לפני ראייתו החושית – רק אז חרה אפו.<sup>410</sup>

פירושה של ליבוביץ לחרון האף של משה מבוסס על מאפיין נפשי-התנהגותי: לעיתים, אדם מבין משהו רק לאחר שהוא רואה במו עיניו את הדברים, גם אם העניין היה ידוע לו קודם לכן. לפיכך, משה התרגז רק לאחר שראה במו עיניו את העגל ואת מעשי העם, למרות שהדברים היו ידועים לו מלכתחילה מפי ה'. מעניין לשים לב לניסוח של ליבוביץ המייחסת את הפסיכולוגיה ל- "טבע האדם", ובהמשך היא מתארת את החוקים הפסיכולוגיים כחלק מה-"הטבע האנושי".

<sup>406</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 139-140.

<sup>407</sup> בלשונו של ניטשה: "מי שיש לו למה שלמענו יחיה, יוכל לשאת כמעט כל איך", ראו פרנקל, 1970, עמ' 86-87.

<sup>408</sup> ראו עוד בן-ישר, תשס"א, עמ' 343.

<sup>409</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 425-426.

<sup>410</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 427-428.

בדוגמאות שהבאנו ראינו, שחרף העובדה שליבוביץ לא התייחסה באופן מפורש למשמעויותיו השונות של המונח "דרך ארץ" כעיקרון פרשני, היא השתמשה בעיקרון זה בפירושיה. ליבוביץ הציגה הסברים המבוססים על מנהגי בני אדם, על חוקי הטבע המדע והפיסיולוגיה, ועל "טבע האדם" כפי שהוא בא לידי ביטוי במאפיינים הנפשיים שלו: מחשבות, מניעים להתנהגויות וצרכים רגשיים. ליבוביץ הצביעה על מספר תופעות כאלה: מצב מנטלי של עבדים משוחררים, זיכרון סלקטיבי המשפיע על תפיסת המציאות, התפרצות רגשית המבטאת חוסר שביעות רצון פנימי ולבסוף הבנת מצב רק לאחר מראה עיניים. כל אלה מעידים בעיני על כך שמה שכונה "פנים פסיכולוגיות" בפרשנותה של ליבוביץ, הינו למעשה חלק משאיפתה של ליבוביץ לחשוף את "טבע האדם" על מאפייניו השונים.<sup>411</sup> לדעתי, הדבר מהווה הרחבה של המונח "דרך ארץ" בכך שהוא מרחיב את קשת ההסברים האפשריים להתנהגויות והתרחשויות, לתחום טבע האדם והמאפיינים הנפשיים שלו.

לסיכום, מתוך הדוגמאות שבחנו לעיל ראינו שהן רשב"ם הן ליבוביץ ביקשו לחשוף את החוקיות השלטת בהתרחשויות המקראיות אותן הם ביארו. לשם כך, הם הציעו הסברים בתחומים שונים כגון חוקי הטבע ובכלל זה הפיסיולוגיה של גוף האדם, כללים, מנהגים ונורמות חברתיות ועוד. ראינו שליבוביץ הוסיפה לכך גם הסברים בתחום טבע האדם אשר יוחסו להסברים פסיכולוגיים בפירושה. כל אלה, מתאימים לעקרון הפרשני שטבע רשב"ם "דרך ארץ".

#### **"חכמת דברי בני האדם"**

##### **ההיגיון של רשב"ם**

התבונה, ההיגיון והרציונאליות עומדים בבסיסו של פירוש הפשט של רשב"ם. הקריטריון הראשון לפירוש פשט, "דרך ארץ", אשר הוצג לעיל, התבסס על הצגת מניעים הגיוניים להתרחשויות המתוארות במקרא, וזאת על ידי חשיפת מנהגים חברתיים וחוקי טבע, בתוך הקשרם התקופתי והחברתי. גם הקריטריון השני אותו רשב"ם מנה לפירוש פשט, "חכמת דברי בני האדם" מכוון לפירוש המציג הסברים הגיוניים להתרחשות המתוארת בו. בחינת המקרים בהם רשב"ם השתמש במילה "חכמה", כשם תואר לפעולה, עשויה להעיד על כך שהוא התכוון לפרשנות המבוססת על פעולה הגיונית. בחמישה מקומות בפירושו לתורה רשב"ם השתמש בתיאור "חכמה" או "דרך חכמה" כדי לתאר פירוש הגיוני, ולהלן נבחן מספר דוגמאות.<sup>412</sup>

דוגמה ראשונה לפירוש המבוסס על היגיון ניתן למצוא בפירוש רשב"ם לדברי רבקה ליצחק בבראשית כז, מו: ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי מפני בנות חת אם לקח יעקב אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים.

בפסוק זה, מתגלה הפער שבין דברי רבקה ליצחק, לבין דבריה ליעקב בבראשית כז, מב-מה: ויגד לרבקה את דברי עשו בנה הגדל ותשלח ותקרא ליעקב בנה הקטן ותאמר אליו הנה עשו אחיך מתנחם לך להרגך: ועתה בני שמע בקלי וקום ברח לך אל לבן אחי חרנה: וישבת עמו ימים אחדים עד אשר תשוב חמת אחיך: עד שוב אף אחיך ממך ושכח את אשר עשית לו ושלחתי ולקחתיך משם למה אשכל גם שניכם יום אחד.

בפני יצחק, רבקה מנמקת את שילוחו של יעקב לחרן בצורך בחיפוש אישה מבנות המשפחה. בפני יעקב, רבקה מנמקת את שילוחו של יעקב בחשש מנקמת עשו. רשב"ם, שככל הנראה היה ער לפער זה, ביקש לספק נימוק לדברי רבקה ליצחק שאינם מתאימים לדבריה ליעקב:

<sup>411</sup> ראו עוד על היבטים פסיכולוגיים בפרשנותה של ליבוביץ אצל בן ישראל, תשס"א, עמ' 341-355; רוזנסון, תשס"א, עמ' 448-453.

<sup>412</sup> המקרים הם: ב' כז, מו; שם' ג, יא; שם' לג, יד; דב' ט, כה ומכתב הפולמוס.

אם לוקח יעקב - דרך חכמה אמרה רבקה ליצחק, להרחיק יעקב מעשו, ולא גילתה לו שבשביל שטימת אחיו עשתה כן.

רשב"ם פירש שרבקה סיפקה ליצחק תירוץ הגיוני ולגיטימי ליציאת יעקב לחרן: חיפוש אחר אישה שאינה מבנות הארץ. תירוץ הגיוני זה, חיפה על המניע הנסתר של רבקה אשר ביקשה להרחיק את יעקב מפני עשו המבקש להורגו. נראה שהצירוף "דרך חכמה" שבו רשב"ם השתמש, כמו בנוסח הקריטריון השני לפירוש פשט, מצביע על הסבר הגיוני ומשכנע המעיד על חוכמת הדובר, בסיטואציה מורכבת הכוללת מניע נסתר שאינו ידוע לצד השני בשיחה.<sup>413</sup> נתבונן בתהליך אפשרי של הסקת המסקנות של רשב"ם המבוסס על הגיון:

שלב	מסקנות פרשניות
הנחת המוצא	דבריה של רבקה ליצחק על כך ששלחה את יעקב לחרן כדי למצוא אישה מבנות המשפחה סותרים את דבריה ליעקב כששלחה אותו לחרן כדי לברוח מנקמת עשו.
הנחת מוצא נבחנת אל מול קריטריון ההיגיון	איזו סיבה הגיונית צריכה להיות לרבקה כדי לספק ליצחק תירוץ שונה מזה של יעקב?
הכרעה פרשנית	רבקה סיפקה תירוץ הגיוני, שיתקבל על דעתו של יצחק, כדי לחפות על הסיבה הנסתרת לשליחת יעקב לחרן.

טבלה 5: תהליך הסקת המסקנות בפירוש רשב"ם לבר' כז, מו

ניתן לשים לב לכך שבדוגמה זו, ההיגיון שימש את רשב"ם במספר דרכים. הראשונה, לחיפוש המניע להתנהגותה של רבקה ולדבריה ליצחק הסותרים את דבריה ליעקב: הגיוני שרבקה רצתה להרחיק את יעקב מעשו בשל איומו של עשו בנקמה. שנית, לפירוש ההתנהגות עצמה: תוכן התירוץ שרבקה סיפקה ליצחק היה הגיוני: חיפוש כלה מבנות המשפחה מבלי לגלות ליצחק שיעקב בורח מפני עשו. לבסוף, ההיגיון שימש את רשב"ם כבסיס לתהליך הסקת המסקנות הפרשניות, היוצאות זו מזו, שלב אחר שלב, באופן לוגי, רציונאלי וסדור עד להכרעה הפרשנית. ניתן לשים לב לכך שבדברי רשב"ם, התנהגות מבוססת היגיון מוערכת באופן חיובי וזוכה לכינוי "דרך חכמה", במקרה זה, תירוץ הגיוני ומשכנע המחפה על מניע נסתר. דוגמה נוספת לפירוש הגיוני ניתן למצוא בפירוש רשב"ם לשמות ג, יא. בפסוק זה, משה משיב לה' על השליחות שהטיל עליו ללכת לפרעה:

ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים.

רשב"ם הציע לפסוק פירוש מקורי וייחודי המבוסס כולו על שימוש בהיגיון:

ויאמר משה מי אנכי - מי שרוצה לעמוד על עיקר פשוטן של מקראות הללו ישכיל בפירושי זה, כי הראשונים ממני לא הבינו בו כלל כלל: משה השיב על שני דברים שאמר לו הקדוש ברוך הוא: ללכת אל פרעה, וגם להוציא את בני ישראל על ידי מצות פרעה; ומשה השיב על ראשון ראשון: מי אנכי כי אלך אל פרעה, ואפילו להביא לו מנחה ודורון? וכי ראוי אני ליכנס בחצר המלך, איש נכרי כמני? וכי אוציא את בני ישראל ממצרים - כלומר: ואפילו ראוי אני ליכנס לפני פרעה, שוטה אני לשאר דברים; איזה דבר המתקבל לפרעה אומר לו? וכי שוטה הוא פרעה לשמוע לי לשלוח עם רב, שהם עבדיו, חפשים מארצו? ואיזה דבר המתקבל אומר לו, שעל ידי אותו הדיבור אוציאם ממצרים ברשות פרעה?

<sup>413</sup> ראו טויטו, תשס"ג, עמ' 106-108. טויטו פירש "דרך חכמה" כרמז לכוונה אחרת, סמויה, אשר תוכנה הוא עיקר מטרתו של המדבר. נראה לי שהסברו של טויטו חסר את הרובד ההגיוני הטמון בהסבר המוצג ברובד הגלוי, ולדעתי הוא מתאים יותר לשיטת הפירוש של רשב"ם.

נראה שעל מנת לפרש את הפסוקים, רשב"ם התבונן על הסיטואציה באופן הגיוני וריאלי ונראה שהוא ניסה לעמוד על הלוך הרוח של משה ולמצב בו הוא היה שרוי: אדם זר, ללא מעמד, המתבקש להיכנס לארמון המלך. בנוסף, רשב"ם תיאר באופן הגיוני וריאלי את הלוך הרוח של פרעה: ויותר על כוח אדם של עבדים רבים העומדים לרשותו בחינם, יגרום לפרעה נזק גדול. כלשונו של רשב"ם: "וכי שוטה הוא פרעה" שיותר על עבדיו? המסקנה ההגיונית והמתבקשת במצב זה היא שמה יהיה מוטריד מציווי ה': הוא חשש שלא יהיה מסוגל ללכת אל פרעה ושלא יתנו לו להיכנס אל ארמון המלך, גם אם ינהג על פי כללי העמידה בפני מלך ויביא לו מתנות כמקובל. וגם אם הדבר יתאפשר לו, אז באיזה תירוץ או כלי שכנוע יוכל משה להשתמש כדי לשכנע את פרעה לשחרר את עבדיו?<sup>414</sup> רשב"ם המשיך לפרש את המענה של ה' לחששות משה:

והקדוש ברוך הוא השיב לו על ראשון ראשון, ואמר: כי אהיה עמך, ואתן חנך בעיני המלך, ותלך אל פרעה ולא תירא; וזה לך האות - ומה שאתה ירא לפני פרעה, כי אנכי שלחתיך - הלא אתה רואה בתבערת הסנה כי שלוחו של הקדוש ברוך הוא אני, וזה האות - לך הוא, להיות בטוח שאהיה עמך - וכן מצינו בגדעון שאמר לו המלאך "הלא שלחתיך" (ש' ו, יד) - ועל מה שאתה אומר וכי אוציא את בני ישראל ממצרים, כלומר: באיזה טענה שאומר לפרעה ישמע אלי להוציאם? בהוציאך את העם ממצרים - אני מצוה לך עכשיו, שתעבדו את האלהים על ההר ותקריבו עולות; וטענה זו תוכל לומר, כי לזבוח לאלהים יניחם ללכת. ואעפ"י שכאן לא פירש, לבסוף מפרש: "ושמעו לקולך ובאתה אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים" וגו', "ועתה נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה" (להלן, יח); וכן בכל פעם ופעם היה משה אומר כך לפרעה. וכן מצינו בשמואל כשציווהו הקדוש ברוך הוא למשוך את דוד, אמר שמואל להקדוש ברוך הוא: "ושמע שאול והרגני" (ש"מ"א טז, ב), והקדוש ברוך הוא אמר לו: "עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבוח ליי" באתי"; אף כאן, דרך חכמה ציוה למשה: בהוציאך וגו', וכן תוכל לומר לו. מי שמפרשים עיניינים אחרים, אינם אלא טועים גמורים.

רשב"ם סיפק תשובות הגיוניות לחששות משה על ידי פירוש דברי ה' למשה: על החשש שלא יתנו לו להיכנס לארמון פרעה, ה' הבטיח למשה שיהיה איתו ויגרום לו למצוא חן בעיני המלך. בנוסף, ה' נתן למשה אות, את הסנה הבוהר כדי לחזק אותו, בדומה לאות שניתן לגדעון. לחשש השני של משה, מכך שפרעה לא יוותר על עבדיו בקלות ולא ייתן להם לצאת ממצרים, ה' סיפק למשה טענה ותירוץ הגיוני ולגיטימי שיציג בפני פרעה: על פי ציווי ה', על בני ישראל לצאת ממצרים כדי לזבוח לו. כדי לחזק את דבריו, רשב"ם הביא הוכחה למקרה דומה בו שמואל הביע חשש בפני ה' מפני שאול שעלול היה להרוג אותו אילו ידע שבא להמליך את דוד. גם לשמואל ה' סיפק תירוץ הגיוני ולגיטימי להופעתו בבית לחם ואמר לו להצטייד בבקר ולומר שהגיע כדי לזבוח לה'. בשני המקרים הללו, מוצג תירוץ הגיוני כלפי חוץ, אשר מספק לגיטימציה להתרחשות סמויה: משה יציג תירוץ לגיטימי של זבח לה' כדי לחפות על התרחשות סמויה שהיא יציאת בני ישראל ממצרים, וכך גם שמואל הציג לשאול תירוץ הגיוני ולגיטימי של זבח לה', כדי לחפות על התרחשות סמויה של המלכת דוד. רשב"ם ציין "דרך חכמה ציווה למשה", וגם במקרה זה נראה שהכוונה להסבר הגיוני, לגיטימי ומשכנע המעיד על התנהלות הדובר, בסיטואציה מורכבת הכוללת התרחשות סמויה.<sup>415</sup>

<sup>414</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 179.

<sup>415</sup> ראו טויטו, תשס"ג, עמ' 106-108, המציע כי משמעות "דרך חכמה" בפסוקים אלה היא "לדעת על ידי פנייה מנוסחת בשיקול ראוי לשכנע את בן-שיחך להיענות לך, ואילו ידע את הכוונה האמיתית המסתתרת מאחרי הדברים הגלויים, הוא היה דוחה את בקשתך". גם במקרה זה, נראה לי שטויטו לא נתן את הדגש המספיק על ההיגיון העומד בבסיס ההסבר. ה"שיקול הראוי", אולי הניסוח המקביל להיגיון, הוא בעיני כבד משקל, ולדעתי מבטא את עיקרו של ההסבר המוצג בפירוש רשב"ם.

נסכם את מהלך פרשנותו של רשב"ם כההליך לוגי הנשען על היגיון סדור, בשיטה של שרשרת הסקת מסקנות על פי הסדר הבא:

מסקנות פרשניות	שלב
ה' מטיל על משה שליחות: ללכת אל פרעה ולצוות עליו לשחרר את בני ישראל מעבדות. <b>מצבו של משה</b> : אדם זר ללא מעמד המצטווה להיכנס אל ארמון המלך. <b>האינטרס של פרעה</b> : מלך כל יכול הנהנה מכוח אדם רב של עבדים העושים כרצונו.	הנחות מוצא לפירוש המבוססות על היגיון
ממה משה יכול היה להיות מוטרד בעת שקיבל את שליחות ה'? כיצד יגיב פרעה לדברי משה?	הנחות המוצא נבחנות אל מול קריטריון ההיגיון
א. סביר להניח שמשה חשש שלא יתנו לו להיכנס לארמון. ב. סביר להניח שפרעה לא יוותר על כוח אדם זול ללא סיבה. ג. משה זקוק לכניסה קלה לארמון פרעה וכן לתירוץ הגיוני שישכנע את פרעה לשחרר את ישראל.	הנחות פרשניות מבוססות היגיון להשלמת מידע חסר
א. ה' הבטיח למשה שהוא יוכל להיכנס לארמון פרעה וחיזק אותו על ידי אות הסנה הבוהר – בדומה לאות שניתן לגדעון. ב. ה' סיפק למשה תירוץ הגיוני שיציג לפרעה: על העם לצאת לזבח לה' - בדומה לתירוץ שניתן לשמואל.	הכרעה פרשנית

טבלה 6: תהליך הסקת המסקנות בפירוש רשב"ם לשמ"ג, יא

סיכום דרכו הפרשנית של רשב"ם בדוגמה זו מעיד על כך שכמו בדוגמה הקודמת גם במקרה זה ההיגיון שימש את רשב"ם הן לפירוש ההתרחשות עצמה המתוארת בפסוקים, הן בתהליך גיבוש פרשנותו. בפירוש ההתרחשות, רשב"ם השתמש בהיגיון כדי לאפיין את הסיטואציה המפורשת, לעמוד על הלוך הרוח של הדמויות באותו מצב, ולספק מענה פרשני לשאלה לה חיפש מענה. מענה זה נראה לו הגיוני שכן הוא מתאים לדעתו ועומד ב"מבחן הסבירות" להתנהגות המצופה מהדמויות, משה ופרעה, בסיטואציה המפורשת.<sup>416</sup> בתהליך גיבוש הפרשנות, רשב"ם הניח הנחות הגיוניות ביחס לדמויות על מנת להשלים מידע החסר בפשט הכתובים, כמו חששותיו של משה או תגובתו הצפויה של פרעה. הנחות אלה, קידמו אותו אל עבר הכרעתו הפרשנית. על מנת לבסס את טענותיו הפרשניות, רשב"ם הביא תימוכין על ידי דוגמאות מהתרחשויות דומות במקרא: האות שניתן לגדעון והתירוץ שסיפק ה' לשמואל.

רשב"ם פתח את פירושו בהצהרה שפירושו הוא "עיקר פשוטן של מקראות" והוא סיים את פירושו בהצהרה שכל פירוש אחר הוא טעות גמורה. קביעות אלה של רשב"ם, מעידות על כך שהוא סבר שהפירוש שלו, ההגיוני, מבטא את דרך הפשט, ואילו כל פירוש אחר, שאינו הגיוני, הוא אינו בדרך הפשט ושגוי. הדבר דומה לדבריו המושמים על ידי רשב"ם בפיו של משה: "וכי שוטה הוא פרעה לשמוע לי לשלוח עם רב, שהם עבדיו, חפשים מארצו?" שהרי כל פעולה שאינה הגיונית ושאינה מתקבלת על הדעת מזכה את בעליה בכינוי "שוטה". יושם לב לכך שדברי פרעה מנוסחים בשאלה רטורית, הבאה להבליט את חוסר ההיגיון הטמון במחשבה שפרעה ישחרר את עבדיו. הנחות אלה, קידמו את רשב"ם אל עבר הכרעתו הפרשנית. גם פירוש זה המבוסס על ההיגיון, מוערך על ידי רשב"ם "ועיקר פשוטו כך", משמע, פירוש הגיוני הוא פירוש פשוט.

<sup>416</sup> תודתי נתונה לד"ר חנוך גמליאל אשר האיר את עיני בנוגע לקשר שבין "מבחן הסבירות" לבין פירוש הגיוני.



בדוגמאות שלעיל, ראינו שרשב"ם השתמש בהיגיון כדי לפרש התרחשויות שונות. כעת נבחן דוגמאות לפירושים אותם רשב"ם פסל משום שבעיניו הם לא היו הגיוניים. הדוגמה הראשונה לכך היא בפירושו לבראשית לג, יח. הפסוק מתאר את הגעתו של יעקב אל ארץ כנען לאחר מפגשו עם עשו:

ויבא יעקב שלם עיר שכס אשר בארץ כנען בבאו מפדן ארם ויחן את־פני העיר.

רשב"ם התייחס לשם המקום אליו הגיע יעקב:

ויבא יעקב שלם - אל עיר ששמה 'שלם', כמו "ותבאנה בית לחם" (ראה רות א, יט). עיר שכס - עירו של שכס, כמו "כי חשבון עיר סיחון מלך האמורי היא" (במ' כא, כו), כדכתיב "וירא אותה שכס בן חמור החוי נשיא הארץ" (בר' לד, ב). והמפרש שכס - שם העיר, טועה הוא, שלא מצינו בכל מקום 'עיר ציון', 'עיר ירושלים', אלא העיר נזכרת אחרי השם. ואפילו אם זאת היא שכס, שמא לזכרון גבורת בני יעקב שמו את שמה 'שכס', כדכתיב בלזו שנקרא 'בית אל' (בר' כח, יט), וכדכתיב "ויקראו ללשם דן על שם דן אביהם" (ראה יהו' יט, מז), לזכרון גבורתם שהרגו אנשי העיר, וכדכתיב "ויהי בונה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך" (בר' ד, יז). וגם מי שמפרש שָלָם: שלם בתורתו, שלם בממונו - טועה הוא לפי הפשט, שאין דרך המקרא לדבר כך, וגם מה צורך? וכי בשביל מיעוט דורון שנתן לעשו הוצרך לכתוב כן?

סביר להניח שכשרשב"ם חיבר את פירושו לפסוק עמד מול עיניו פירוש רש"י, שסבר בעקבות חז"ל, שיעקב הגיע לעיר בשם שכס, כשהוא במצב שלם: בגופו, בממונו ובתורתו.<sup>417</sup> פירוש זה נתפס בעיני רשב"ם כלא הגיוני, והוא קבע שהוא "טעות לפי הפשט". את חוסר ההיגיון שהוא מצא בפירוש רש"י, הוא ביטא באמצעות שאלה רטורית: האם הגיוני שבגלל כמות המתנות הקטנה שנתן יעקב לעשו, הכתוב יטרח ויציין שהונו נשאר שלם? התשובה המובנת מאליה היא: לא! הפירוש החליפי שרשב"ם הציע הוא שהמילה "שלם" אינה שם תואר המתאר את מצבו של יעקב, אלא היא שם העיר אליה הגיע יעקב, והמילה "שכס", היא שם אדם. רשב"ם מביא לכך מספר רב של נימוקים המסודרים בתהליך לוגי, רציונאלי וסדור: <sup>418</sup> (ראו טבלה 7 בעמוד הבא)

<sup>417</sup> ראו עוד על הפולמוס של רשב"ם עם הפירוש המדרשי על הפסוק אצל יעקבס, תשע"ב, עמ' 483-485.

<sup>418</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 91; ראו עוד על פירוש פסוק זה על ידי רשב"ם, שלא כדרך חז"ל ורש"י: ארנד, תש"ף, עמ'

מסקנות פרשניות	שלב
פירושי חז"ל ורש"י, שלפיהם המילה "שלם" היא שם תואר המתאר את מצבו של יעקב, אינם הגיוניים.	הנחת מוצא סמויה
מה משמעות המילה "שלם"?	טיעון הנחת המוצא
"שלם" היא שם העיר אליה הגיע יעקב. א. מבחינה תחבירית המקרא נוהג בנוסח דומה : שורש בו"א ולאחריו שם העיר כמו בפסוק ממגילת רות. ב. המילה "שכס" היא שם אדם המופיע בשמו בסיפור דינה, והעיר היא של שכס, כמו שחשבון היא עירו של סיחון.	הכרעה פרשנית
"שכס" אינה יכולה להיות שם של עיר כי בלשון המקרא, המילה "עיר" מופיעה אחרי שם העיר ולא לפני.	שלילת פרשנות אחרת בנימוק תחבירי
ייתכן שיימצא מקום בתנ"ך שהמילה "עיר" תופיע לפני שם העיר. במקרה זה, מדובר בעיר בשם שכס.	ספק אפשרי בהכרעה הפרשנית
עדיין שם העיר אליה הגיע יעקב היא "שלם", ובהמשך שם העיר הוחלף ל"שכס": א. סביר להניח שהחליפו את שם העיר מ"שלם" ל"שכס" על שם האיש "שכס" לאחר מעשה בני יעקב. ב. יש מקרים נוספים בתנ"ך ששם העיר הוחלף כמו לוז/ בית אל ולשם/דן. ג. יש מקרה נוסף בו עיר נקראה על שם אדם בשל מעשיו: חנוך.	התרת הספק
פירוש "שלם" בממונו הוא טעות: א. המקרא אינו נוהג להשתמש במילה "שלם" בהקשר של גוף או ממון ב. ההצעה שהמילה "שלם" מתארת את ממונו של יעקב אינה הגיונית שכן המתנה שנתן לעשו קטנה יחסית, ולא ייתכן שהשפיעה על הונו באופן שיצריך ציון מיוחד.	שלילת פרשנות אחרת על ידי קריטריון היגיון

טבלה 7 : תהליך הסקת המסקנות בפירוש רשב"ם לבר' לג, יח

ניכר שהפירוש שהציג רשב"ם היה מכוון כולו לשלילת פרשנות אותה הוא מצא כלא הגיונית. לצורך כך, הוא השתמש בהיגיון אשר עובר כחוט השני בין כל שלבי הפירוש: הוא שלל טיעונים שלא נראו לו הגיוניים על ידי הוכחות לשוניות לצד הצגת מקרים דומים במקרא המתאימים לפירושו. העובדה שהוא הציג ספק אפשרי בפירושו, מעידה על כך שהוא היה ער לחולשה אפשרית של הפירוש ולכן הוא הציג טיעונים הגיוניים המתירים את הספק. לסיכום, נראה שפירוש זה, הרצוף טיעונים מבוססי היגיון, נבנה כפירוש תגובתי לפירוש אחר שנתפס על ידי רשב"ם כלא הגיוני.

דוגמה נוספת לפסילת פירוש על ידי רשב"ם משום שהוא נתפס על ידו כמשולל היגיון ניתן לראות במכתב הפולמוס. על מנת לנמק את הקריטריון השני, "חכמת דברי בני האדם", רשב"ם הביא דוגמה לפירושו מפרשת "כי תצא":

אם יראו הרואים פירושים קדומים שנוטים לצד פשט אחר בעניינים אחרים, יתנו לב כי אינם דרך ארץ לפי חכמת דברי בני אדם, או כפירוש הפסוק אינו כן, ואינו יכול לפרש כל כך ולפרש טעמי הקושיות

אלא מעט מזער, כי לא יכיל דיו וקולמוס וקלף להספיק. הלא תראה מה פירש זקני, זכר צדיק לברכה, "כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור" - שמא תאמר: עץ השדה אדם הוא לבא מפניך במצור, לעמוד כנגדך! הלא זה הדבר הבל! וכי מי הוא הדיוט וכסיל, שסבור שהעץ יש בו כח כאדם? ולמה הוצרך משה רבינו לומר דבר שאינו ראוי להשמע? ואני פירשתיו יפה לפי הפסוקים ולפי דרך ארץ. בעוד שבדוגמה הקודמת, רשב"ם לא הזכיר בשמו את רש"י כבעל הפירוש שהוא מצא לא הגיוני, בדבריו במכתב שלעיל, רשב"ם הפנה את הקוראים באופן ברור לפירוש רש"י לדברים כ, יט: כי האדם עץ השדה - הרי כי משמש בלשון דילמא: שמא האדם עץ השדה להכנס בתוך המצור מפניך, להתייטר ביסורי רעב וצמא כאנשי העיר; למה תשחיתנו.

רש"י טען שאין לפגוע בעצי מאכל, לעומת עצי סרק, שאותם מותר לכרות בשעת מלחמה. הנימוק של רש"י הוא שאין לפגוע בעץ בשל ייסורי רעב וצמא מהם העץ יסובל.<sup>419</sup> רשב"ם תקף פירוש זה במילים קשות, כינה אותו "דברי הבל" ואת האוחז בהם "הדיוט וכסיל". לשאלה המתעוררת מה עורר את חמתו של רשב"ם עד שהשתמש במילים קשות אלה, ניתן להציע תשובה המצביעה על חוסר היגיון, כנראה קיצוני, שרשב"ם מצא בפירוש. נראה שהוא סבר שלא יעלה על הדעת להשוות עץ לאדם, משום שהעץ איננו אדם ואיננו מסוגל להרגיש כמו אדם.<sup>420</sup> גם הפעם, רשב"ם הבליט את חוסר ההיגיון שהוא מצא בפירוש באמצעות שתי שאלות רטוריות: האם הגיוני שלעץ יהיה כוח כמו לאדם? התשובה הברורה מאליה היא: לא! האם יש סיבה הגיונית להניח שמה יכתוב טיעון שאינו הגיוני? התשובה הברורה מאליה גם לשאלה זו היא: אין סיבה! לכן, לפי רשב"ם, הפירוש שהציג רש"י סובל מחוסר היגיון וסבירות קיצוניים. לאחר פסילת פירוש רש"י, רשב"ם קבע שהוא עצמו פרש "יפה" את הפסוקים, דהיינו בהיגיון, על פי הקשר הפסוקים, ועל פי "דרך ארץ".<sup>421</sup> בדוגמאות שסקרנו לעיל ראינו כי רשב"ם השתמש בהיגיון, "חכמת דברי בני האדם" במהלך פירושו במספר דרכים: הוא אפיין הסבר משכנע המחפה על מניע נסתר בשל היותו הגיוני, הוא בחן את התנהגות הדמויות לפי מידת ההיגיון והסבירות שבהתנהגותן ובדבריהם. בנוסף, רשב"ם השתמש בהיגיון כדי לאשש או לשלול טיעונים פרשניים אפשריים וכן כדי להניח הנחות הגיוניות להשלמת מידע חסר בפסוקים. כדי לתמוך בהנחות הגיוניות שהניח, רשב"ם הביא תימוכין מסוגים שונים כמו דוגמאות ממקרים דומים במקרא או הסברים מסוג "דרך ארץ". רשב"ם השתמש בהיגיון גם במבנה הפירוש שלו, שנכתב כהליך לוגי סדור של הסקת מסקנות הגיוניות היוצאות זו מזו, עד להכרעה פרשנית. בחנו מקרים בהם רשב"ם השתמש בהיגיון כדי לפרש התרחשויות, ומקרים בהם הוא פסל פירושים בשל היותם, בעיניו, חסרי היגיון. מתוך תיאורו של רשב"ם, ראינו כי פירושים אותם הוא תופס כהגיוניים זכו ממנו להערכה חיובית וכונו "דרך חכמה", "פירוש יפה" או "עיקר פשוטן של מקראות" ואילו פירושים אותם הוא תופס כמשוללי היגיון, זוכים ממנו לביטויים שליליים כגון "הבל", ואת המקבלים אותם הוא כינה "טועה על פי הפשט", "טועים גמורים" או "הדיוט וכסיל". עמדנו על כך שפירוש שהוא תפס כלא הגיוני, נוסח בשאלה רטורית המדגישה את חוסר ההיגיון שבה. נראה שהתבונה והרציונאליות היו מאבני היסוד של תפיסתו הפרשנית של רשב"ם והוא התקשה לקבל אפשרות של פרשנות שאינה כזו.

כעת, נבחן כיצד ליבויץ השתמשה בהיגיון במהלך פירושה.

<sup>419</sup> יעקבס, תשע"ג א, עמ' 74.

<sup>420</sup> ראו עוד יעקבס, תשע"ג א, עמ' 73-75.

<sup>421</sup> יעקבס, תשע"ג א, עמ' 74-75. ראו פירוש רשב"ם לדברים כ, יט שם הוא קבע שהציווי נוגע לאיסור כריתת עצי מאכל רחוקים מן העיר ועל היתר לכריתת עצי מאכל הקרובים לעיר, שבהם מתחבאים אנשי העיר הנצורה. בפירוש זה, רשב"ם השתמש בין היתר ב"דרך ארץ", מנהגי מלחמה, שיטות לוחמה ומצור, הדומים לנוהל המודרני המוכר כ-"נוהל חישוב", על פיו צבא נוהג לברא שטחים באזורי לחימה כדי למנוע מכוחות האויב להסתתר בהם.

## ההיגיון של ליבוביץ

השימוש בהיגיון בהצגת טיעונים וביסוסם באופן רציונאלי, הם ממאפייניה הבולטים של כתיבה מדעית-אקדמית שבה ליבוביץ התמחתה כפי שהראיתי לעיל, ונראה שהם באו לידי ביטוי בפירושה הביטטים שונים.<sup>422</sup> להלן אבחן דוגמאות לפירושים בהם ליבוביץ השתמשה בהיגיון למטרות שונות, ואעמוד על מאפייני השימוש בהיגיון בדוגמאות אלה.

דוגמה ראשונה לפירוש המבוסס על היגיון ניתן למצוא בעיון "וישב (ב) - מכירת יוסף", בו ליבוביץ בחנה את השאלה: מי מכר את יוסף לישמעאלים? וכן:

[...] ומה מקומה ותפקידה של אורחת המדיינים בפסוקנו?<sup>423</sup>

במהלך העיון, ליבוביץ הציגה פירושים שונים כשבלים בדרך להכרעתה הפרשנית, ונראה שההיגיון שימש אותה כקריטריון לקבלה או דחייה של פירוש. דוגמה ראשונה לפסילת פירוש בשל חוסר היגיון ניתן לראות בהתייחסותה של ליבוביץ לפירוש רש"י המפרש שיוסף עבר שלוש מכירות: מאחיו לישמעאלים, מהם למדיינים, ומהם לפוטיפר. ליבוביץ פסלה את פירוש רש"י:

ואולם, על הקושי המתעורר בפסוק הבא:

לֹט, אַיִקְנְהוּ פּוּטִיפֵר סָרִיס פְּרַעַה שֶׁר הַטְּבָחִים

אִישׁ מִצָּרֵי מִיד תִּשְׁמַע אֱלֹהִים.

אין בפיו מענה.<sup>424</sup>

ה"קושי המתעורר" הנותר ללא מענה עליו הצביעה ליבוביץ, הוא הסתירה בין פירוש רש"י לבין בר' לט, א. סתירה זו, יצרה תוצאה חסרת היגיון: איך ייתכן שהמדיינים מכרו את יוסף לפוטיפר והרי נאמר שפוטיפר קנה אותו מהישמעאלים? חוסר היגיון זה מהווה בסיס לכך שליבוביץ פסלה את פירוש רש"י.<sup>425</sup> בהמשך העיון ליבוביץ הביאה את פירוש חזקוני, וגם את פירושו היא בחנה לאור קריטריון ההיגיון. חזקוני הציע שבזמן שהאחים התכוונו למכור את יוסף לישמעאלים, הופיעו מדיינים והאחים מכרו את יוסף להם. לאחר מכן, המדיינים מכרו את יוסף לישמעאלים, שבסופו של דבר מכרו את יוסף לפוטיפר. וכלשונו של חזקוני: "מכירה שלישית זו לא נכתבה, לפי שבשלישית הישמעאלים מכרוהו בחפזון ובהצנע, כי אמרו, שמא יחזרו בהם המדנים מלקנותו". לפי פירוש זה, יוסף עבר במהירות, "מיד ליד", שלוש פעמים. ליבוביץ העריכה את דברי חזקוני:

רואים אנו שבדרך מסובכת וארוכה הלך. אלא ששתי מעלות לפירוש זה. המכירות הרבות במהירות ובהצנע מתיישבות יפה עם הווי של עסקים בסחורה גנובה. לא נראה יוסף לקונו ולמוכרו כעבד והרגישו בו שאין כאן עניין של מסחר עבדים "הוגן", ולכן השתדלו להיפטר מסחורה זו, אף זה מתיישב יפה. וכן מתיישבים בדרך זו אותם קשיים שראינום כבר קודם שלא מצא רש"י להם מענה. כי לפי פירוש זה של חזקוני אין סתירה בין פסוקנו, שבו נמכר סופית לישמעאלים לבין הפסוק האחרון של פרקנו (לו, לו): "והמדנים מכרו אותו אל מצרים", ובין פסוק ראשון של פרק לו:

<sup>422</sup> ראו עמ' 50-52 לעיל.

<sup>423</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 280.

<sup>424</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 280.

<sup>425</sup> כדי לחזק את פסילתה את דברי רש"י ליבוביץ הביאה מדברי ר' אליהו מזרחי, אותו היא מכנה "פרשנו הגדול של רש"י ונושא דגלו, הנלחם מלחמותיו נגד כל המשיגים עליו", וטענה (שאפילו הוא): "[...] נאלץ לומר כאן: אך לא ידעתי מה יעשה (רש"י) בפסוק: 'ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה'". נראה שליבוביץ נזקקה לתימוכין של אדם בר סמכא, בעת שפסלה את פירוש רש"י. מחקר המשך יכול לבחון את יחסה הכולל של ליבוביץ לרש"י, וכן את המקרים בהם היא דחתה את פירושו ואת הנימוקים שהיא הציגה לצורך כך.

"ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים". אלא שחסרונו של הפירוש הוא בצורך להניח שתי מכירות שלא הוזכרו בפסוק.<sup>426</sup>

ליבוביץ מצאה יתרונות בדבריו של חזקוני משום שהטיעונים שהציג נראו לה הגיוניים: הנימוק על האופן שבו יוסף נמכר, הוא הגיוני ומתאים ל"דרך ארץ", דרך ההתנהגות של גנבים, הסוחרים בסחורה גנובה ומעוניינים להיפטר במהירות ובחשאי מהסחורה. ליבוביץ הציעה שיוסף הוא הסחורה הגנובה, ולכן הישמעאלים נפטרו ממנו במהירות. יתרון נוסף שליבוביץ מצאה בפירוש זה הוא התאמתו למידע המתקבל מברי' לט, א: יוסף אכן נמכר לפוטיפר מהישמעאלים. היא מצאה את ההסברים הללו הגיוניים ומניחים את הדעת ולכן היא ציינה שהפירוש "מתיישב יפה", וכן "מתיישרים בדרך זו אותה קשיים...". ניתן להציע שבהקשר זה, דברים הגיוניים בעיני ליבוביץ, הם אלה "המתיישרים" יפה.<sup>427</sup> אולם, חרף ההיגיון שליבוביץ מצאה בפירוש, הוא לא יכול היה להתקבל על ידה שכן הוא נוגד את קריטריון-העל להערכת פירוש: הוא אינו מתאים לפשט הכתובים. לכן, היא המשיכה לחפש מענה אחר לשאלת זהות מוכרי יוסף ותפקידם של המדיינים בסיפור. ההיגיון של ליבוביץ המשיך להוביל אותה והיא הציגה מסכת לוגית של טיעונים מבוססי היגיון, ומסקנות היוצאות זו מזו. להלן דבריה, אשר קריאה מלאה שלהם תאפשר התבוננות על שרשרת הסקת המסקנות:

ואולם עם כל ההבדלים שבין הפרשנים האלה המשותף להם הוא: האחים שאינם מוזכרים בפסוקנו כלל הם הנושא – הסמוי – לנשוא: "וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף". ולכאורה מתיישבת תפישה זו יפה עם דברי יוסף עצמו בהתוודעו אל אחיו:

מה ד אָני יוֹסֵף אַחִיכֶם אֲשֶׁר־מִכַּרְתֶּם אֹתִי מִצְרַיִם

אבל הרבה קשיים מעוררת תפישה זו. בראש ובראשונה לא יובן על פי פירוש זה, כיצד ראובן – אשר רצה להצילו ובוודאי שמר צעדי אחיו לבל יפגעו ביוסף – לא ידע במכירתו כלום. היכן היה בזמן המכירה? [...]. וכן לא יובן למה לא ענו האחים אותו דבר בשאלו נדהם:

לֹא הִיָּלַד אֵינְנוּ וְאֵינִי אָנָּה אֲנִי־בָא?

ושתיקתם מורה שהיו נדהמים כמוהו. וכן יש לראות שהאחים חשבוהו למת וראיה לכך בכמה מקומות: לא בהשתדלם לנחם את אביהם, מבלי שיעשו פעולה לחפשו ולהחזירו, אלא גם באומרם מפורש:

מב יג וְהֶאֱחָד אֵינְנוּ.

מב לב הֶאֱחָד אֵינְנוּ.

ואין ספק שמילת "איננו" פירושה מיתה כמוכח מדברי יהודה החוזר על הנאמר כאן בפני יוסף:

מד כ וְנֹאמַר אֶל־אֲדֹנָי

יְשׁוּלְנוּ אֵב זָקוּן וְיָלַד זְקִינִים קָטָן

וְאֲחִיו מֵת

ואם לא היה פירוש "איננו" – מת, היאך יעיז יהודה לומר ליוסף, אמרנו לך שאחיו מת, אם לא אמר כזאת?

ובפירוש מגלים האחים את אמונתם במותו בדברים בינם לבין עצמם:

מב כא אָבֵל אֲשֶׁמִים אֲנַחְנוּ עַל־אֲחִינוּ - - -

וראובן מוסיף:

מב כב הֲלוֹא אֲמַרְתִּי אֲלֵיכֶם לֵאמֹר:

<sup>426</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 281.

<sup>427</sup> מפאת קוצר יריעתה של עבודה זו, לא ניתן לקבוע האם ניתן להצביע על מאפיין בכלל פרשנותה של ליבוביץ, על פיו היא מייחסת פירוש "המתיישר יפה" לפירוש הגיוני, או שמא הדבר מאפיין רק עיון זה.

אֲלֵתְחַטְאוּ בְיָדְכֶם

וְלֹא שְׂמַעְתֶּם

וְגַם יָמֹז הַיְהוָה נִדְרְךָ שׁ.

ואילו היה הדבר כרש"י וההולכים אחריו, שהאחים מכרוהו לאורחה היורדת מצריימה, למה לא יאמינו בחייו, למה לא יקוו, בהתחרטם חרטה מלאה ועמוקה, שעוד יצליחו למצוא אותו, לפדותו ולתקן את המעוות?<sup>428</sup>

נתבונן על שלבי מהלך הפרשנות של ליבוביץ:

מסקנות פרשניות	שלבים בדרך להכרעה הפרשנית
האחים אחראים למכירת יוסף: א. על פי פירוש רש"י ואחרים, האחים משכו והעלו את יוסף מהבור ומכרו אותו לישמעאלים, שמכרו אותו למדיינים, שמכרו אותו לפוטיפר. ב. יוסף טוען בפני אחיו בעת שהתוודע אליהם שהם מכרו אותו מצריימה.	הנחת מוצא וראיות תומכות
הפירוש אינו הגיוני שכן הוא סותר את המידע בברי' לט, א על פי יוסף נמכר לפוטיפר על ידי הישמעאלים.	הנחת מוצא נבחנת אל מול קריטריון ההגיון
<b>הנחה ראשונה:</b> ראובן לא ידע על מכירת יוסף: א. ראובן רצה להגן על יוסף ולכן סביר להניח שהוא השגיח על אחיו כדי שלא יפגעו ביוסף. לא הגיוני שהוא השאיר את יוסף ללא השגחה. ב. ראובן לא ידע שיוסף נמכר: ע"פ שאלתו בברי' לו, ל.	הנחות פרשניות מבוססות היגיון להשלמת מידע חסר והצגת ראיות תומכות
<b>הנחה שנייה:</b> גם האחים לא ידעו על מכירת יוסף: כשראובן שאל מה קרה ליוסף, האחים לא ידעו מה להשיב לראובן.	
<b>הנחה שלישית:</b> האחים חשבו שיוסף מת: א. האחים ניחמו את יעקב ולא יצאו לחפש את יוסף כי לא ידעו היכן לחפשו. ב. המילה "איננו" המופיעה 3 פעמים בדברי האחים משמעה: "מת". ג. דברי האחים על אשמתם, ודברי ראובן על "דמו" של יוסף, מעידים כי חשבו שהוא מת. ד. אילו מכרו את יוסף, לאחר שהתחרטו על מעשיהם, סביר להניח שהאחים היו מביעים תקווה למצוא אותו, לפדותו מן העבדות ולתקן את מעשיהם.	
האחים לא מכרו את יוסף ויש להמשיך לחפש מי מכר אותו.	הכרעה פרשנית

טבלה 8: תהליך הסקת המסקנות בפירושה של ליבוביץ בעיון "וישב (ב) – מכירת יוסף":

אחריות האחים למכירת יוסף

<sup>428</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 282-283.

ניתן לשים לב להיגיון ששימש את ליבוביץ הן לצורך פירוש ההתרחשות והן בבניית מהלך הפרשנות עצמו. בעת שפירשה את ההתרחשות, נראה שליבוביץ התבוננה עליה באופן ריאלי וניסתה לבחון האם התנהגויות הדמויות המתוארות בפסוקים הן סבירות והגיוניות. כדי להשלים את המידע החסר בכתוב, ליבוביץ הניחה הנחות שונות המבוססות על מחשבות ומעשים הגיוניים האפשריים בסיטואציה המתוארת: ההנחה שראובן "שמר על צעדי אחיו", ההנחה שראובן לא השאיר את יוסף לבדו, ההנחה שאחי יוסף לא יצאו לחפשו כי חשבו שהוא מת ועוד. בבניית מהלך הפרשנות, ליבוביץ יצרה שרשרת לוגית של טיעונים סדורים ולצידם הוכחות וראיות לשוניות, לצד מסקנות הגיוניות העולות מתוך המידע שהציגה. מסקנות אלה, נבנו זו אחר זו עד להכרעה הפרשנית בשאלה בה עסקה. יושם לב לכך שליבוביץ הבליטה את חוסר ההיגיון שהיא מצאה במסקנות פרשניות באמצעות שאלות פתוחות ומערערות, שהתשובה להן מובנת מאליה כגון:

ואם לא היה פירוש "איננו" – מת, היאך יעזו יהודה לומר ליוסף, אמרנו לך שאחיו מת, אם לא אמר כזאת?<sup>429</sup>

או השאלה:

למה לא יאמינו בחייו, למה לא יקוו, בהתחרטם חרטה מלאה ועמוקה, שעוד יצליחו למצוא אותו, לפדותו ולתקן את המעוות?<sup>430</sup>

המשך הדרך הפרשנית שבה ליבוביץ הלכה בעיון זה עד להכרעתה הפרשנית בשאלת העיון, היא ייחודית ומבוססת גם היא על היגיון צרוף. לאחר המסקנה שליבוביץ הגיעה אליה על כך שיש להמשיך ולחפש מי מכר את יוסף, ותחת שאלת-העל של העיון בדבר מקומה ותפקידה של אורחת המדיינים, היא הביאה את פרשנות רשב"ם לפסוק. בחירתה בפרשנות זו מעניינת, שכן רשב"ם הציג פרשנות ייחודית החולקת על כל מפרשי המקרא שקדמו לו.<sup>431</sup> בשל חשיבותה להבנת מהלך הפרשנות של ליבוביץ, נביא את פרשנות רשב"ם במלואה: ויעברו אנשים מדיינים - בתוך שהיו יושבים לאכול לחם, ורחוקים היו קצת מן הבור לבלתי אכול על הדם, וממתיינים היו לישמעאלים שראו, וקודם שבאו הישמעאלים, עברו אנשים מדיינים אחרים דרך שם, וראוהו בבור ומשכוהו, ומכרוהו המדיינים לישמעאלים. ויש לומר, שהאחים לא ידעו; ואעפ"י אשר כתב "אשר מכרתם אותי מצרימה", יש לומר, שהגרמת מעשיהם סייעה במכירתו. זה נראה לי לפי עומק דרך פשוטו של מקרא, כי ויעברו אנשים מדיינים - משמע: על ידי מקרא, והם מכרוהו לישמעאלים. ואף אם באתה לומר: "וימכרו את יוסף לישמעאלים" - כי אחיו מכרוהו, אם כן, צריך לומר שהם ציוו למדיינים סוחרים למושכו מן הבור, ואחר כן מכרוהו לישמעאלים.

בפירוש זה, רשב"ם סיפק ביסוס הגיוני למסקנתה של ליבוביץ על כך שהאחים לא ידעו מה קרה ליוסף, לצד הצגת תשובה הגיונית לשאלת תפקיד המדיינים בסיפור: לפי פירושו, האחים כלל לא היו ליד הבור כשהמדיינים עברו שם. האחרונים ראו את יוסף בבור ללא השגחה, משכו אותו החוצה, ובהמשך מכרו אותו לישמעאלים. כל זה התרחש ללא ידיעת האחים. האשמתו של יוסף את אחיו במכירתו בעת התוודעותו אליהם, מתפרשת בכך שהאחים במעשיהם, בכך שזרקו אותו לבור, גרמו לכך שהוא נמכר לעבדות. רשב"ם התייחס לפירוש המקובל שלפיו האחים הם שמכרו את יוסף לישמעאלים (חז"ל ורש"י בעקבותיהם), וטען שאם רוצים לקבל פירוש זה, אז יש להניח שהאחים הורו למדיינים למשוך את יוסף מהבור ורק לאחר מכן הם מכרו אותו לישמעאלים. ליבוביץ אימצה את פרשנות רשב"ם ופסקה:

<sup>429</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 283.

<sup>430</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 283.

<sup>431</sup> ראו עוד לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 111-112. על פירוש רשב"ם לפסוק זה שלא כדרך חז"ל ורש"י ראו ארנד, תש"ף, עמ' 134.

זו איפוא תפישה מהפכנית מאד, לא האחים הם שהוציאוהו מן הבור, לא האחים הם שמכרוהו, אלא שלא בידיעתם נגנב יוסף. ומובן לנו עתה, למה אמר לשר המשקים ולשר האופים בהיותו יחד עמם בבור:

מ טו פִּיגְנָב גִּנְבְּתִי מֵאֶרֶץ הָעֶבְרִים

ואולם מה שהביאו (את רשב"ם) לזה, כנראה אינו הפסוק האחרון הזה, אלא המבנה התחבירי של פסוקנו (לז, כח). הן בדבריו האחרונים ברצותו למצוא אפשרות כל שהיא לפירוש המקובל, שהוא גם פירושו של רש"י, יאמר – אע"פ שמתנגד הוא לפירוש:

ואף אם באת לומר: "וימכרו את יוסף לישמעאלים", שהאחים מכרוהו, צריך לומר שהם ציוו למדיינים למושכו (כלומר, לא האחים משכוהו).

וכל כך למה? מפני שבאמת אין כל זכר לאחים בפסוק זה, ומבחינה תחבירית הרי פסוקנו עד לאתנחתא משפט כולל אחד, שיש בו ארבעה נשואים: "ויעברו", "וימשכו ויעלו", "וימכרו", ונושא אחד ויחידי: "אנשים מדיינים סוחרים". וכל המפרש שהאחים מכרוהו, מפרש כך לא על סמך הנאמר בפסוק זה, אלא על סמך הנאמר לפני כן, בהצעת יהודה, והנאמר אחרי כן בדברי יוסף עצמו, בהתודעו אל אחיו. ופסוק זה כבר מיישבו הרשב"ם יפה.<sup>432</sup>

ליבוביץ כינתה את פירוש רשב"ם "מהפכני", משום שהוא נוגד את פירושי חז"ל ורש"י, ומיהרה לאמצו, בשל העבודה שהוא "מכניס היגיון" בחוסר ההיגיון של הפירושים הקודמים, והוא מספק הנחות הגיוניות המשלימות את פערי המידע בכתוב. הנימוק התחבירי שליבוביץ הציגה, סיפק לה את התימוכין הנדרש לקבלת פירוש רשב"ם והוסיף לו תוקף. נראה שבעיני ליבוביץ, פירוש הגיוני הוא פירוש "מתיישב", וכלשונה של ליבוביץ על הפתרון שסיפק רשב"ם: "מיישבו הרשב"ם יפה".<sup>433</sup>

להלן שלבי גיבוש ההכרעה הפרשנית של ליבוביץ כפי שהתבססה על אימוץ פרשנות רשב"ם: (ראו טבלה 9 בעמוד הבא)

<sup>432</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 284.

<sup>433</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 246-247 טען שפירושו של רשב"ם, המנקה את אחי יוסף מהאחריות למכירתו, נועד לסתור את הפרשנות הנוצרית שראתה בסיפור יוסף רמז מובהק לסיפור ישו. טויטו קבע שליבוביץ שגתה כשנימקה את תפיסתו של רשב"ם "מהפכנית מאד" בשל המבנה התחבירי של הפסוק. אולם נראה שניתוח העיון שערכנו לעיל מציע שליבוביץ ראתה בפירוש רשב"ם "מהפכני" משום שהוא הציע פתרון הגיוני לבעיה שרש"י וחז"ל לא פתרו. נראה שליבוביץ זיהתה את המבנה התחבירי של הפסוק כאמצעי שבו רשב"ם השתמש כדי לבסס את "הגיוניות" פירושו ולא כסיבה להיותו של הפירוש "מהפכני".



מסקנות פרשניות	שלבים בדרך להכרעה הפרשנית
אימוץ פרשנות רשב"ם : האחים לא נכחו בזמן מכירת יוסף והם לא אחראים למכירתו. הראייה : יוסף מעיד בפני שר המשקים ושר האופים ש"גונב" מארץ העברים, משמע נחטף ללא ידיעת אחיו.	הנחת מוצא וראיות תומכות
אם מקבלים את ההנחה שהאחים מכרו את יוסף לישמעאלים אז סביר להניח שהם "רק" הורו למדיינים למשוך אותו מהבור ולא משכו אותו בעצמם.	הנחות פרשניות מבוססות היגיון להשלמת מידע חסר
ההנחה שהאחים אחראים למכירה מבוססת על קריאה מבולבלת : א. האחים אינם מופיעים בפסוק כח ואילו נושא הפסוק הם המדיינים. ב. דברי יהודה בפסוק כז, בו הוא מציע לאחים למכור את יוסף, ודברי יוסף עצמו בהתוודעו אל אחיו, בהם הוא מאשים את אחיו במכירתו, הם אלה שיצרו בלבול ומצג שווא כאילו האחים אשמים במכירת יוסף.	ראיות להפרכת פרשנות לא הגיונית אחרת
האחים לא אשמים במכירת יוסף.	הכרעה פרשנית

טבלה 9 : תהליך הסקת המסקנות בפירושה של ליבוביץ בעיון "וישב (ב) – מכירת יוסף" :

#### האחים אינם אשמים במכירת יוסף

בהמשך העיון, ליבוביץ חיזקה את בחירתה בפירוש רשב"ם על ידי הבאת רשימת פרשנים שתמכו בדרך פרשנית זו כגון חזקוני, רבנו בחיי, רמב"ן, רש"ר הירש, מלבי"ם ור' שמואל חיים לאלי.<sup>434</sup> אולי, בשל הצורך במתן לגיטימציה לדרך הנוגדת את רש"י ואימוץ גישתו הייחודית של רשב"ם.

בעיון שלעיל ראינו שליבוביץ השתמשה בהיגיון כדי לפרש התרחשויות שונות וכן שהיא הניחה הנחות שנראו לה הגיוניות כדי להשלים פערי מידע בכתוב. בתהליך בניית הכרעתה הפרשנית, ליבוביץ אימצה או דחתה פירושים בהתאם למידת ההיגיון שמצאה בהם. ראינו שליבוביץ אימצה פרשנות ייחודית של רשב"ם, המנוגדת לדעת רש"י, וזאת בשל היותה הגיונית בעיניה. פירוש הגיוני זכה מליבוביץ להערכה חיובית שכן הוא "מתיישב" יפה, משמע הוא הגיוני ומתאים. בתהליך בניית מהלך הפרשנות, ליבוביץ יצרה שרשרת של טיעונים סדורים היוצאים זה מזה והיא הביאה להם הוכחות וראיות מתחומים שונים. ראינו עוד שליבוביץ שאלה שאלות פתוחות ומערערות, כדי להביע את חוסר ההיגיון שהיא מצאה במסקנה פרשנית שהביאה. להלן נבחן מקרה בו ליבוביץ פסלה פרשנות ייחודית, גם היא של רשב"ם, בשל היותה חסרת היגיון בעיניה. בעיון "כי-תשא (ה) – שבירת הלוחות", ליבוביץ עסקה בשאלה ביחס למעשהו של משה בשבירת הלוחות :

מניין לקח לעצמו הרשות לעשות מעשה כזה?<sup>435</sup>

לצורך חיפוש מענה לשאלה זו, ליבוביץ הביאה את פרשנות רשב"ם לשמות לב, יט :

וישלבך מידו - כשראה את העגל תשש כחו, ולא היה בו כח והשליכם רחוק ממנו קצת, שלא יזיק את רגליו בנפלים, בדרך כל משליכי משאוי כשאין בהם כח לשאת. וכן ראיתי בפרקים של רבי אליעזר (פר"א מה), ועיקר פשוטו כך.

<sup>434</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 284-285.

<sup>435</sup> ליבוביץ תש"ל, עמ' 428.

רשב"ם פירש שמשה הזדעזע למראה חטא העגל, ומחמת החולשה שנתקף, הוא לא עמד בכבוד משקלם של הלוחות והשליך אותם הרחק מעצמו כדי לא לפצוע עצמו.<sup>436</sup> ליבוביץ פסקה:

ולא נוכל לקבל כלל מה שפירש הרשב"ם ד"ה וישלך מיזו [...] ונראה לנו שהרשב"ם, הנחשב לאחד מגדולי הפשטנים, התרחק מאד מפשוטו של מקרא. האם רצה הכתוב להראותנו כאן את חולשתו הפיסית של משה? האם זהו הנאמר בפסוק, שנשמטו הלוחות מידי? נראה שדווקא התיאור של שבירת הלוחות בספר דברים סותר לחלוטין את דבריו

דברים וְאֵת פֶּשַׁע בְּשֵׁנֵי הַלְּחֹת  
ט יז וְאֵת לְכֶם מֵעַל שְׁתֵּי יָדַי,  
וְאֵת שֶׁבַר מֵעֵינֵיכֶם.

נראה ששלושת הפעלים שבפסוק המה יעידו יגידו, כי במלוא המרץ והכוח עשה משה מה שעשה ולא מתוך אפיסת כוח, והוא שתפסם, השליכם, שיברם, ולא הם שנשתברו.<sup>437</sup>

פרשנותו של רשב"ם נראתה לליבוביץ לא הגיונית משני נימוקים: ראשית, לא נראה לה סביר שכוחו הפיזי של משה הוא נושא שהתורה תבחר לעסוק בו, ושנית, דבריו של משה בדברים ט, יז: "ואתפיש בשני הלחת ואשלכם מעל שתי ידי ואשברם לעיניכם", מעידים לדעתה על פעולה אקטיבית של משה, ולא על תוצאה של תאונה בשל אפיסת כוחות. ניתן לשים לב שליבוביץ ניסחה את טיעוניה בעזרת שתי שאלות רטוריות שתפקידן לערער את פרשנות רשב"ם בשל חוסר ההיגיון שמצאה בהן. מכאן ניתן ללמוד, שליבוביץ לא היססה לפסול פרשנות פשט, המניחה הנחות שנראו לפרשן הגיוניות בעיניו, משום שהיא מצאה אותה חסרת היגיון.<sup>438</sup>

בדוגמאות שסקרנו לעיל ראינו שליבוביץ השתמשה בהיגיון בתהליך בניית פרשנותה. היא קיבלה או פסלה טיעונים פרשניים על פי מידת ההיגיון שמצאה בהם: לא היססה לפסול פירוש מקובל וידוע של רש"י משום שנראה לה לא הגיוני וקיבלה פרשנות אותה כינתה "מהפכנית" משום שמצאה בה היגיון. אולם, לא כל פירוש הגיוני התקבל על ידי ליבוביץ: פירוש הגיוני שאינו עומד במבחן העל של פשט הכתובים נדחה על ידה. ראינו עוד שבעת שליבוביץ פירשה התרחשות, נראה שהיא התבוננה עליה באופן ריאלי והשלימה את החסר בפשט על ידי הנחת הנחות המבוססות על פעולות הגיוניות, העומדות ב"מבחן הסבירות", שהדמויות עשויות היו לנקוט באותה סיטואציה. כדי לתמוך או לסתור טיעונים פרשניים, ליבוביץ השתמשה בנימוקים מסוגים שונים כגון, תחביר, מאפייני לשון המקרא, "דרך ארץ": דרך התנהגות של אנשים המצויים בסיטואציה דומה ומידע שעולה מתוך הפסוקים. בנוסף, ראינו שפירוש הגיוני בעיני ליבוביץ זוכה להערכה חיובית שכן הוא

<sup>436</sup> פירוש זה של רשב"ם יצא נגד פשט המקרא, הן בשמ' לב, יט והן בדב' ט, יז, מהם עולה שמשה שבר את הלוחות מתוך כעסו. טויטו, תשס"ג, עמ' 173 הציע שרשב"ם כתב את פירושו כדי לסתור טענה נוצרית הרואה בשיבור הלוחות את ביטול ברית סיני. פירוש רשב"ם זה גם מנוגד לפירוש חז"ל, ורש"י בעקבותיהם, שסברו שמשה שיבר את הלוחות בכונת מכוון ואף זכה להערכת ה' על כך. ראו עוד על עיבוד המקורות המדרשיים בפסוק זה על ידי רשב"ם אצל לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 316, ועל פירוש רשב"ם שלא כדרך חז"ל ורש"י אצל ארנד, תש"ף, עמ' 132-133.

<sup>437</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 428-429.

<sup>438</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 245-246, סבר שליבוביץ "לא שמה לב" לכך שרשב"ם כתב את פירושו לשמ' לב, יט כחלק מפולמוסו האנטי-נוצרי, וכדבריו: "כלום לא שאלה את עצמה מה גרם לו לרשב"ם 'הנחשב לאחד מגדולי הפשטנים' כדבריה, להציע פירוש חריג זה ולהצהיר עליו: 'ועיקר פשוטו כך?'". נראה לי שליבוביץ בחנה את הפירושים שהביאה על פי התאמתם לפשוטו של מקרא ועל פי מידת ההיגיון שמצאה בהם. מאחר שליבוביץ מצאה את פירוש רשב"ם לא הגיוני, היא קבעה שהוא התרחק מפשוטו של מקרא ולא חיפשה את מקורו של הפירוש או את המניעים לחיבורו. בהמשך לטענתו של טויטו, ועל יחסה של ליבוביץ למרכיב ההיסטורי בפרשנות ראו רוזנסון תשס"א, עמ' 433-453.

"מיישב יפה" את הכתובים, ופירוש שאינו הגיוני בעינייה לעיתים מנוסח בשאלה רטורית כדי להבליט את חוסר ההיגיון שבו.

### "פירוש הפסוק"

#### פירוש על פי הקשר אצל רשב"ם

הקריטריון השלישי לפירוש פשט שקבע רשב"ם הוא הקשר הפסוקים, והכוונה היא לשזירה סבירה של המילה או הקטע המתפרש במשמעות הכללית של הפרשה.<sup>439</sup> בדרך כלל, רשב"ם פתח פירוש לפסוק ב-"דיבורים מתחילים", דבר העלול להטעות את הקורא וליצור רושם שהפירוש עוסק בעניינים מצומצמים הכלולים בפסוק הדיבור המתחיל בלבד. אולם, פעמים רבות במהלך פירושו, רשב"ם יצא מתוך הדיבור המתחיל ופירש יחידת פסוקים, החורגת בהרבה מעבר למילים הכלולות בדיבור המתחיל, על פי הקשרן ובאופן היוצר שלמות רעיונית.<sup>440</sup> להלן אבחן מספר מקרים בהם רשב"ם מפרש התרחשות על פי הקשר או פוסל פירוש מאותה סיבה.

דוגמה ראשונה לפירוש על פי הקשר, בתוך הפסוק עצמו, ניתן למצוא בפירוש רשב"ם לבראשית כא, לג. פסוק זה, מתאר את פעולתו של אברהם לאחר קורותיו עם אבימלך:

ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' אל עולם.

רש"י פירש את הפסוק:

ויטע אשל - ויטע אשל - רב ושמואל (סוטה י, א), חד אמר: פרדס להביא ממנו מיני פירות לאורחים בסעודה, וחד אמר: פונדוק לאכסניא, ובו כל מיני מאכל. מצינו לשון 'נטיעה' באהלים, שנאמר: "ויטע אהלי אפדנו" (דני יא, מה).

רש"י בעקבות חז"ל, הציע שיצחק נטע פרדס לצורך הכנסת אורחים, אולי כדי להימנע מתיאורו של אברהם כעובר על הציווי "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך" (דב' טז, כא). רשב"ם, דחה את פירוש רש"י ופירש בדרך שונה:

ויטע אשל - פרדס היה, להתפלל שם.

רשב"ם קיבל את דברי רש"י שיצחק נטע פרדס, ללא אזכור שמו של רש"י, אולם את תפקידו של הפרדס הוא פירש לצורך תפילה ולא לאכילה. את פירושו זה הוא יצר מתוך הקשר הפסוק, שהרי בהמשכו מצוין שאברהם קרא בשם ה', משמע שהוא התפלל. ההקשר שימש עבור רשב"ם כקריטריון על בהכרעה הפרשנית, גם אם הדבר עלול היה לתאר את אברהם כמי שלא שומר על כל חוקי התורה.<sup>441</sup>

דוגמה נוספת לפירוש פסוק אחד בתוך הקשרו ניתן למצוא בפירוש רשב"ם לשמות כא, יח:

וכי יריבן אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרף ולא ימות ונפל למשכב.

רשב"ם פירש:

או באגרוף - לפי הפשט, כתרגומו: מין אבן או לבינה, שהרי בהשלכת אבן מדבר הפסוק. וכן מצאתי בתורת כהנים בנגעי בתים אצל "וחלצו" (את) האבנים" (וי' יד, מ) - בלבנים או בכורמסין. וכן "להכות באגרוף רשע" (יש' נח, ד), באבן גדולה אשר ימות ויחבל בה.

<sup>439</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 109; יעקבס, תשע"ג א, עמ' 73-79.

<sup>440</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 132-133.

<sup>441</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 36; על תפיסת רשב"ם ביחס לשמירת המצוות של אברהם ראו לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 59 הערה נט.

נראה שרשב"ם הכיר את פירוש חז"ל ל"אגרוף" כיד קמוצה, אולם למרות זאת הוא ביאר שמדובר באבן, וזאת מתוך הקשר הפסוק העוסק בהשלכת אבן.<sup>442</sup> נראה שרשב"ם הניח מתוך ההקשר, שההתרחשות המתוארת בפסוק עוסקת בהכאה באמצעות אבן, "שהרי בהשלכת אבן הפסוק מדבר", והמילה "אגרוף" מתארת סוג של אבן.<sup>443</sup> זהו מקרה שבו רשב"ם בחר בהקשר כקריטריון מכריע בפירושו, דבר שהוביל אותו לפרש בניגוד לחז"ל. גם במקרה זה רשב"ם העריך שפירושו הוא פשט, אולי משום שהוא עונה לקריטריון ההקשר.

כעת נתבונן על פירוש פסוק על פי הקשרו בתוך מספר פסוקים, וזאת בפירוש רשב"ם למעשה תמר בבראשית לח. בפסוקים יד-טו מתואר מעשה תמר:

ותסר בגדי אלמנותה מעליה ותכס בצעיף ותתעלף ותשב בפתח עינים אשר על דרך תמנתה כי ראתה כי גדל שלה והוא לא נתנה לו לאשה: ויראה יהודה ויחשבה לזונה כי כסתה פניה.

רש"י, בעקבות המדרש, פירש את הפסוק:

כי כסתה פניה - כשהייתה בביתו הייתה צנועה, לפיכך לא חשדה.

ומכאן, שתמר כיסתה את פניה בעבר, בעת שהייתה בבית יהודה, ולכן יהודה לא זיהה אותה כשפגש בה. רשב"ם פירש אחרת:

ותתעלף - כסתה פניה שלא יכירנה יהודה [...] כי כסתה פניה - עכשיו, לפי הפשט, כדכתיב "ותתעלף". רשב"ם פירש מתוך ההקשר שתמר כסתה את פניה בהווה, בעת שיהודה פגש בה ולא בעבר, כדי שהוא לא יזהה אותה.<sup>444</sup> הערכת רשב"ם את פירושו במילים "לפי הפשט", מעידה על כך שהוא הכיר את דברי רש"י והמדרש והעריך אותם כלא מתאימים להקשרם, אך הוא בחר להכריע על פי ההקשר וההתרחשות המתוארת בפסוק יד. גם במקרה זה, הכרעה על פי ההקשר נתפסה בעיניו כפשט.

סוג נוסף של פירוש הקשרי בפירוש רשב"ם ניתן למצוא במקרים בהם הוא התייחס לפסוק ככותרת הפותחת קטע מבואר. דוגמה לכך ניתן למצוא בפירושו לשמות ב, טו, שם מתוארת בריחתו של משה למדין:

וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרג את משה ויברח משה מפני פרעה וישב בארץ מדין וישב על הבר.

רש"י פירש:

וישב על הבר - למד מיעקב שנזדווג לו זוגו מן הבר.

רש"י פירש את הפסוק בפני עצמו: משה ישב על הבר כדי למצוא זיווג, וזאת לאור המדרש שהציע שמשה למד מיעקב.<sup>445</sup> לעומת פירוש זה, רשב"ם פירש:

וישב בארץ מדין - כולל, ואחר כך מפרש באיזה עלילה ישב במדין.

רשב"ם פירש את ישיבתו של משה בארץ מדין כפתיחה לתיאור קורות משה במדין המתוארים בפסוקים טו-כב. בדבריו: "כולל, ואחר כך מפרש" רשב"ם פירש את פסוק טו ככותרת ליחידת הפסוקים הבאה.<sup>446</sup>

דוגמה נוספת לפירוש פסוק ככותרת ליחידת פסוקים ניתן למצוא בפירוש רשב"ם לשמות כא, ג. נתבונן על הפסוק בהקשרו, בפסוקים ב-ו שהם דיני עבד עברי:

כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד ובשבעת יצא לחפשי חנם: אם בגפו יבא בגפו יצא אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו: אם אדניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות האשה וילדיה תהיה לאדניה

<sup>442</sup> ראו לדוגמה שימוש חז"ל במילה אגרוף במובן של יד קמוצה: "בעלי אגרופין" (קידושין עו, ע"ב), או אגרופו של בן אבטיח (כלים יז, יב).

<sup>443</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 255-256.

<sup>444</sup> לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 117.

<sup>445</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 133-134.

<sup>446</sup> על שיטתו של רשב"ם "כולל ואחר כך מפרש" ראו לוקשין, תשע"ד, א, עמ' 176 הערה עז.

והוא יצא בגפו : ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי : והגישו אדניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לעלם. כעת נתבונן בפירוש רשב"ם לפסוק ג :

אם בגפו יבא בגפו יצא - כולל ואחר כך מפרש : אם בגפו - לבדו יכנס בבית אדוניו, שאין לו אשה עדיין שתיכנס עמו ; או אפילו אדוניו יתן לו אשה, מכל מקום יצא בגפו, שהאשה שנתן לו אדוניו תהיה לאדוניה. ועתה מפרש כיצד : שאם בעל אשה הוא, אז לא יצא בגפו, אלא תצא אשתו עמו, אבל אם אדוניו יתן לו אשה וגו', כמו שנכנס בגפו כן יצא בגפו. ובשפחה כנענית שמסר לו אדוניו מדבר. רשב"ם ראה את פסוק ג כפתיחה ליחידה הכוללת פרטים בפסוקים שלאחריו. גם בפירוש זה, רשב"ם ראה בפסוק המפורש כותרת, וכלשונו : "כולל ואחר כך מפרש". לפי פירושו, אם העבד בא בגפו יצא בגפו. כיצד יצא? הפסוקים הבאים מפרטים : אם בעל אישה הוא, היא תצא עימו ואם אדניו נתן לו אישה, האישה וילדיה יהיו לאדון והוא יצא בגפו.<sup>447</sup>

בשתי הדוגמאות הללו ראינו שרשב"ם התבונן על יחידה רחבה גם אם הדיבור המתחיל מתייחס לפסוק מסוים. הוא מצא אחדות רעיונית ביחידת הפסוקים ופירש את הפסוק ככותרת ליחידה כולה. נעבור לדוגמה בה רשב"ם פירש פסוק בתוך מסגרת הקשר רחבה יותר. בפירושו לשמות ג, יא, אשר הובא לעיל כדוגמה לפירוש על פי קריטריון ההיגיון, רשב"ם פירש את הפסוק בתוך מסגרת של עשרה פסוקים.<sup>448</sup> נתבונן שוב בפתיחת הפירוש :

ויאמר משה מי אנכי - מי שרוצה לעמוד על עיקר פשוטן של מקראות הללו ישיב בפירושי זה, כי הראשונים ממני לא הבינו בו כלל כלל : משה השיב על שני דברים שאמר לו הקדוש ברוך הוא : ללכת אל פרעה, וגם להוציא את בני ישראל על ידי מצות פרעה ; ומשה השיב על ראשון ראשון [...]. רשב"ם הצהיר בפתח הפירוש כי יש לעיין ב"מקראות הללו", בהקשר הקטע השלם כולו, כדי להבין את הפסוקים. בהתאם להצהרה זו, פירושו עוסק ברעיון היוצא מתוך ההקשר הכולל של פסוקים א-ג, ולא לפסוק יא בלבד. בדרך זו, רשב"ם פירש את דברי משה לה' בתוך הקשרם הכולל : הדיאלוג בין ה' למשה המתחיל בהטלת השליחות על משה על ידי ה', חששותיו של משה מאי-יכולתו לממש את השליחות, והפגת חששות אלה על ידי ה'. גם במקרה זה, הפירוש על פי הקשר הפסוק הוא "עיקר פשוטן של מקראות". נתבונן כעת על פירוש פסוק בתוך הקשר רחב של פרק שלם, וזאת בפירוש רשב"ם לדברי משה לישראל בדברים ט, כה-כו :

ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום וגו' - מי האיש החכם יתן לב ויבן, למה הוצרך לכפול כאן נפילת ארבעים יום? וכי דרך המקרא לחזור ולכפול דבר, לומר : כשנפילתי לפני יי' ארבעים יום, כך וכך נתפללתי? למעלה היה לו לומר, ולא היה צריך לחזור ולכפול כדי להודיע לישראל : בלשון זה התפללתי! אפס חכמה גדולה יש כאן, ולהוכיח ישראל בא

רשב"ם הציג את השאלה מדוע תפילת ה' למשה מוזכרת פעמיים, בפס' יח ו-כה. את חוסר ההיגיון שבחזרה על הדברים, רשב"ם ניסח בשאלה רטורית : מדוע שהכתוב יחזור על דבריו של משה אם הדברים כבר נאמרו בפסוקים הקודמים? שהרי ניתן היה לכתוב את נוסח תפילת משה מיד לאחר פסוק יח, כשהוזכר בפעם הראשונה שהוא התנפל לפני ה'.<sup>449</sup> רשב"ם הציע שהחזרה על הדברים היא הגיונית, "חכמה גדולה יש כאן", וזאת כדי להדגיש דברי תוכחה של משה לעם. הדיבור המתחיל את פירוש רשב"ם, מתייחס לפסוקים כה-כו אולם על מנת להבין את פירושו, ולהבין מהו מסר התוכחה שמשם ביקש להעביר לעם, יש להתבונן על פרק ט כולו. פרק זה עוסק באזהרת משה לעם לעתיד לבוא, בימים שלאחר כניסתם לארץ : כדי שלא יחטא

<sup>447</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 134.

<sup>448</sup> ראו עמ' 80-82 לעיל.

<sup>449</sup> לוקשין, תשע"ד, ב, עמ' 472-473.

בגאווה, משה מזהיר את העם מכך שלא יחשוב שהוא ינחל את הארץ בצדקתו אלא בשל רשעת הגוים (פס' א-ז). משה מזכיר לעם את קשיות עורפו וחטאיו (פס' ח-יז) ואת תפילתו לה' שימחל לעם (פס' יח):  
ואתנפל לפני ה' כראשנה ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי על כל חטאתכם אשר חטאתם לעשות הרע בעיני ה' להכעיסו.

ואת תגובת ה' (פס' יט):

[...] וישמע ה' אלי גם בפעם הקוּא.

לאחר אזכור שורת חטאי העם במדבר (פס' כ-כג), משה מסכם את דבריו (פס' כד-כה):

ממרים הייתם עם ה' מיום דעתי אתכם: ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה אשר התנפלתי כי אמר ה' להשמיד אתכם.

כעת, נתבונן בפירוש רשב"ם לפסוקים כה-כו:

ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום - מי האיש החכם יתן לב ויבן למה הוצרך לכפול כאן נפילת ארבעים יום? וכי דרך המקרא לחזור ולכפול דבר, לומר: כשנפלתי לפני ה' ארבעים יום, כך וכך נתפללתי? למעלה היה לו לומר, ולא היה צריך לחזור ולכפול כדי להודיע לישראל: בלשון זה התפללתי! אפס חכמה גדולה יש כאן, ולהוכיח ישראל בא; שמא תאמרו: והלא חטא גדול כמעשה העגל הועילה תפילתו של משה וניצלנו, אף בארץ ישראל, אם נחטא - יועילו לנו תפלות הנביאים. אמר להם משה: לא תועיל לכם תפלה בארץ ישראל. כי עתה לא נתכפר לכם אלא כדי שלא יתחלל שמו, שהרי כך התפללתי "זכור לעבדיך" וגו', "פן יאמרו הארץ אשר הוצאתנו משם מבלתי יכולת יי להביאם" (להלן, כז - כח), ולכך לא נתחייבתם מיתה במדבר; אבל לאחר שיהרוג לפניכם שלשים ואחד מלכים וינחילכם את הארץ, אז יוציאכם ויגרש אתכם מן הארץ, שאין כאן חילול השם, לאמר האומות: 'מבלתי יכולת יי', אלא יאמרו הגוים: 'ישראל חטאו לו'; כמו שמפורש ב'אתם נצבים': "ואמרו כל הגוים על מה עשה יי ככה לארץ הזאת מה חרי האף" וגו'; "ואמרו על אשר עזבו את ברית יי אלהי אבותם" וגו', "ויתשם יי מעל אדמתם באף ובחימה ובקצף גדול וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה" (דב' כט, כג - כז).

ניתן לראות שההתבוננות של רשב"ם על הפסוקים המבוארים, כה-כו, הינה בהקשרם הכולל בפרק כולו ומתוך הקשר זה, הוא יצר פירוש סדור והגיוני. רשב"ם קשר בין פסוקים א-ו העוסקים בעתיד, בימים שלאחר כניסת עם ישראל לארץ, לבין פסוקים ז-כט, העוסקים בחטאי העם בעבר ובתפילותיו של משה בעבורם. לפי ההקשר שנוצר, משה ציין פעמיים את תפילתו בפני ה' כדי להדגיש בפני העם את מאמציו להשיב את חמת ה' שביקש להענישם על חטאייהם. מסר התוכחה העולה מכך הוא שבעבר, ה' אמנם נתרצה לתפילת משה בשל מאמצי תפילתו, אולם לעתיד לבוא, אם יחטאו, משה לא יהיה כדי להתפלל עבור העם, תפילות הנביאים לא יועילו להם וה' יענישם בחומרה.

בדוגמאות שסקרנו לעיל ראינו כי רשב"ם השתמש בהקשר הפסוקים כדי לפרש פסוק או התרחשות. ראינו פירוש הקשרי בתוך פסוק אחד, או פירוש לפסוק היוצא מתוך דיבור מתחיל אך מתייחס להקשר הרחב של יחידת פסוקים או אפילו פרק שלם. בנוסף, ראינו שרשב"ם אפיין אמצעי ספרותי העולה מתוך התבוננות על פסוק בהקשרו: פסוק המשמש ככותרת ליחידת פסוקים. ראינו גם שההקשר משמש עבור רשב"ם כקריטריון על להכרעה פרשנית והוא משמש אותו לפסילת פרשנויות קודמות או לקבלתן.

## פירוש על-פי ההקשר אצל ליבוביץ

במספר מקומות בעיוניה, ליבוביץ הדגישה את החשיבות שהיא ראתה לפירוש פסוקים בתוך הקשרם. כך לדוגמה היא כתבה בפתח העיון "וישלח (ד) - ויאבק איש עמו":

דרישה ראשונה לפרשנות היא: קריאה מתוך התאמה לרוח הפרק והשתדלות להבינו על דעתו הוא מתוך כוונותיו.<sup>450</sup>

בעיון "משפטים (ט) "ושוחד לא תקח" ליבוביץ קבעה:

בבחירת הפירוש המתאים משפיע תמיד ההקשר [...].<sup>451</sup>

ובעיון "שמות (ו) - מי אנכי כי אלך אל פרעה" ליבוביץ הציגה את תפיסתה בנוגע לחשיבות ההקשר בפרשנות: כלל גדול הוא בפרשנות: אין הפרט מתפרש אלא מתוך הכלל כולו, מתוך עניינו, מתוך סגנון סביבתו ומתוך האוירה השורה בפרק כולו.<sup>452</sup>

בעיוניה ניתן למצוא עוד כהנה וכהנה היגדים מתודולוגיים מסוג זה, שהמשותף לכולם הוא החשיבות שליבוביץ ראתה בפירוש פסוק או התרחשות בתוך ההקשר הכולל שלהם.<sup>453</sup> ליבוביץ השתמשה בהקשר לצורך פירוש פסוק בתוך הקשרו הרחב, לצורך דחיית פרשנות או קבלתה. להלן נבחן מספר דוגמאות לשימושים כאלה.

נפתח בעיון בו ההקשר משמש את ליבוביץ לפירוש פסוק בתוך הקשרו הרחב. בעיון "בשלח (א) – כי קרוב הוא", ליבוביץ עסקה בשמות, יג, יז:

ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים

שאלת העיון הייתה מדוע מוזכרת יציאת מצרים כפעולה של פרעה, כמי ששילח את העם, ולא כפעולה של ה' שהוא זה שהוציא את העם? ובמילותיה של ליבוביץ:

"ויהי בשלח פרעה את העם" – וכי הוא הוא הגיבור הראשי של גאולת ישראל ממצרים והוא הסיבה האמיתית לה?<sup>454</sup>

לצורך בניית תשובתה לשאלה זו, ליבוביץ ניתחה את השורש של"ח, בהקשר סיפור יציאת מצרים כולה: השורש "שלח" מלת מפתח הוא בכל הפרשיות הקודמות ליציאת מצרים. בבניין קל, הוא מבטא את התפקיד שהוטל על משה – השליחות. ה' בשולחו את משה, פתח (ג, י) ב"ועתה לכה ואשלחך אל פרעה", והסנה יהיה לו לאות (ג, יב) "כי אנכי שלחתיך", ושם בפיו את המלים (ג, יד) "אהיה שלחני", ועוד (ג, טו): "ה' אלהי אבותיכם שלחני". זו הפעם הראשונה בתולדות אנוש שעשה ה' אדם שלוחו, שלח אותו לדבר בשמו.

ולעומת זה בבנין פיעל "שלח", הוא תוכן השליחות של משה, היא הדרישה הנדרשת מאת פרעה.

שבע פעמים [...] חוזרת בפי משה התביעה:

ה א שְׁלַח אֶת־עַמִּי

סירובו העיקש של פרעה מתבטא בדבריו הראשונים אל משה ואהרן, בבואם לפניו בפעם הראשונה בתביעתם ובבקשתם:

לא יִדְעֵתִי אֶת ה' וְגַם אֶת יְשַׁרְאֵל לֹא אֶשְׁלַח.

ואחר כך חוזר שורש זה בבנין פיעל ונשנה במשך כל המשא והמתן המייגע, בכל הבטחותיו של פרעה שלא קיימן כגון:

<sup>450</sup> ליבוביץ, תשכ"ו, עמ' 255.

<sup>451</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 328.

<sup>452</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 54.

<sup>453</sup> ראו עוד ידגר, תשס"א, עמ' 23, וכן שם, הערה 26.

<sup>454</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 170.

ח ד (אחרי מכת הצפרדעים) וְאֶשְׁלַח אֶת הָעָם וְיִזְבְּחוּ לַה'.  
ח כד (אחרי מכת הערוב) אֲנִכִּי אֶשְׁלַח אֶתְכֶם וְיִזְבְּחֶתֶם לַה' אֱלֹהֵיכֶם בְּמִדְבָּר רַק הֲרַחֵק לֹא תִרְחִיקוּ  
לְלֶכֶת.

ט כח (אחרי מכת הברד) וְאֶשְׁלַח אֶתְכֶם וְלֹא תִסְפוּן לַעֲמֹד.  
י י (לפני בוא הארבה) כִּפְאֶשֶׁר אֶשְׁלַח אֶתְכֶם וְאֶת טַפְכֶם רְאוּ כִּי רָעָה נִגְדָה פְּנִיכֶם.

וכמו פזמון חוזר אנו שומעים תמיד את ביטול ההבטחות:

וְלֹא שְׁלַח אֶת הָעָם  
וְלֹא שְׁלַח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל,  
ולפני המכה האחרונה:  
י כז וְלֹא אָבָה לְשַׁלְּחֶם.

וזה לעומת זה – אחרי המכה האחרונה שומעים אנו:  
יב לג וַתִּחַזַק מְצָרִים עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחֶם -

ועתה בגבול שבין שתי התקופות, בין עבדות לחירות, בפסוק הפתיחה:  
יג יז וַיְהִי בְשַׁלְּחַת פְּרָעָה אֶת הָעָם –

להודיע שגם עם מצרים כולו גם פרעה מלך מצרים שילחום, נתנו להם ללכת לדרכם, לחירות (שהרי  
זה משמעו של השורש בבניין פיעל) ולהודיע "דבר מי יקום".<sup>455</sup>

במהלך פרשני זה, ליבוביץ השתמשה בניתוח שורש מנחה הפרוש על פני מספר פרקים, כדי לפרש פסוק בודד.  
המשמעות שליבוביץ העניקה לפעולת השילוח של פרעה את עם ישראל, נובעת מתוך הניתוח שהיא ערכה  
לפועל של"ח בהקשר הרחב של סיפור יציאת מצרים: החל מציווי ה' לשלח, לשחרר, את בני ישראל, המשך  
בסירובו של פרעה לעשות זאת ולבסוף, בכניעתו של פרעה ובשילוח העם. בקשר שהיא יצרה בין ציווי ה' את  
פרעה לשחרר את עם ישראל, לבין פעולתו של פרעה, שחרור עם ישראל, היא העניקה לפסוק משמעות  
ייחודית ועמדה על המסר הטמון בו: בפעולת השילוח, פרעה למעשה מילא את ציווי ה' לשחרר את עם ישראל.  
ניתן לראות שליבוביץ השתמשה בהקשר רחב של מספר פרקים כדי לבאר משמעות פועל המעניקה פירוש  
לפסוק ואף לסיפור כולו. השימוש שליבוביץ עשתה בשורש מנחה החוזר לאורך מספר פרקים, מאפשר  
התבוננות-על על הפסוק המבואר, במקרה זה פעולתו של פרעה, בתוך הקשר הרחב. בדרך זו, ליבוביץ  
השתמשה בהקשר ככלי פרשני, אשר סייע לה לעמוד על המסר שהיא מצאה בפסוק המבואר ובסיפור הרחב  
בו הוא משובץ.

דוגמה נוספת לשימוש בהקשר לצורך ביאור ניתן לראות בעיון "בהעלותך (ה) – הדגה אשר נאכל במצרים  
חנם", אותו בחנו לעיל כדוגמה לפירוש בשיטה אקדמית-מדעית וכן כדוגמה לחשיפת מניעים נפשיים כמקור  
להתנהגותם של המתאוננים.<sup>456</sup> כזכור, ליבוביץ עסקה בתלונות המתאוננים ובשאלה מדוע התגעגעו למצרים  
למרות הסבל שהיה כרוך בחיי עבדות? לצורך כך, היא בררה את משמעות המילה "חנם" במדבר יא, ה:  
זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם את הקשאים ואת האבטחים ואת החציר ואת הבצלים ואת  
השומים.

<sup>455</sup> ליבוביץ, תש"ל, עמ' 171-172.

<sup>456</sup> ראו עמ' 51, 76-78 לעיל.



כדרכה, ליבוביץ סקרה את אפשרויות הפירוש השונות, והביאה את פירוש ראב"ע:  
חנם - בזול, כאילו הוא חנם.

ליבוביץ פסלה פרשנות זו בשל הקשר הפסוק:

זו דרך פשוטה מאד להתגבר על הקושי. מוציא הוא את המלה ממשמעותה הצרה, המדוייקת, ומפרשה על דרך הפלגה. אין זו דרך חדשה שסלל לו הראב"ע כאן בפירושו. וכבר אמרו חכמינו על מספר פסוקים ואמרות: "דיברה תורה לשון הבא" (חולין ז, ע"ב; תמיד כט, ע"א). השאלה אינה אם **יתכן** לפרש פירוש כזה, אלא אם הוא **מתאים כאן** במקום הזה לעניין, להקשר. ואם נבדוק את פירושו מבחינת התאמתו לרוח הדברים, נראה שאין הם מתאימים כלל. האומנם מתרעמים כאן ישראל על היוקר שבו נמכרים להם מצרכים עכשיו ומתגעגעים על שער הזול שבו ניתן להשיגם במצרים? הלא לא זאת הייתה טענתם.<sup>457</sup>

ליבוביץ פסלה את פרשנות ראב"ע, המציעה כי אין הכוונה לחינם באופן מילולי, אלא בלשון הגזמה. היא פסקה שגם אם אפשרות הפירוש הגיונית, היא נפסלת אם היא לא מתאימה להקשרה. ליבוביץ סברה שהפירוש המילולי למילה "חינם" שהציע ראב"ע אינו מתאים להקשר הפסוק, ובאמצעות שאלה רטורית היא הסבירה מדוע: המתאוננים אינם מתלוננים על יוקר המחייה ואינם מתגעגעים למחיר הנמוך שניתן היה לקבל בעבורו את המזון במצרים. לפי ליבוביץ, ההקשר הצביע על כך שהמתאוננים התלוננו בשל סיבה אחרת, ובהמשך העיון היא הצביעה על רכיבים נפשיים ורגשיים שהובילו לדעתה לתלונות.<sup>458</sup> דוגמה נוספת לפירוש על פי הקשר ניתן למצוא בעיון "האזינו (ג) – ימצאו בארץ מדבר", שם ליבוביץ עסקה בפסוקים העוסקים בתחילת תיאור חסדי ה' לעם ישראל, בדברים לב, י:

ימצאחו בארץ מדבר

ובתהו ילל ישמן

יסבבנהו יבוננהו

יצרנהו כאישון עינו

שאלת העיון שלה ליבוביץ חיפשה תשובה, עסקה בתיאור המועד שבו התחיל ה' להרעיף את חסדיו על עם ישראל: וקשה לנו בפסוקים אלה, שתחילת החסדים שעשה ה' לישראל יהיו במדבר "ובתהו ילל ישימו"ן – ולמה לא יתחיל סיפור החסדים מלפני כן?<sup>459</sup>

בחיפוש אחר מענה לשאלה, ליבוביץ הביאה את פירוש רש"י, המבוסס על דברי ספרי. להלן דבריה:

רש"י (לב, י) מפרק קושיה זו בתתו למלה "מצא" פירוש אחר:

"ימצאחו בארץ מדבר": אותם מצא לו נאמנים בארץ המדבר, שקיבלו עליהם תורתו

ומלכותו ועולו, מה שלא עשו ישמעאל ועשו.

דברי רש"י אלה מיוסדים על דברי הספרי (פיסקה שיג; לב, י):

"ימצאחו בארץ מדבר" – אלו ישראל, כעניין שנאמר (הושע ט, י): "כענבים במדבר מצאתי

ישראל".

הוסיפו כאן חז"ל על פסוקינו את האסוציאציה של הושע, שיש בה חידוש גדול. בחירת ישראל אינה מתוארת בפרק זה של הושע רק כפועלו של ה', היינו רק תנועה מלמעלה למטה, אלא הוסיף הושע על ידי דימוי הענבים גם משהו מתנועה של מלמעלה למעלה, בתארו את ישראל כאותם ענבים רעננים משיבי נפש שמצאם הנווד במקום שלא פילל לו, במדבר, ושמח בהם.

אך נראה שאין תפיסה זו של פסוקנו מעניינה של הפרשה כולה. וכבר העיר על כך הרמב"ן (לב, י):

<sup>457</sup> ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 136.

<sup>458</sup> ראו ליבוביץ, תשנ"ו, עמ' 138-139.

<sup>459</sup> ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 330.

[...] וזה איננו מטעם הפרשה, כי הכתוב מוכיח את ישראל ומזכיר הטובות אשר עשה ה'

עמהם, והם גמלו להם רעה תחת טובה.<sup>460</sup>

פירוש רש"י המבוסס על הספרי, מוצא הדדיות בין ה' לעם ישראל בחסדים שעשו זה לזה. לפי פירוש זה, לא רק ה' עשה חסדים לעם ישראל אלא גם עם ישראל, בנכונותו לקבל את תורת ה' ומלכותו, עשו חסד עם ה'. ליבוביץ דוחה פירוש זה, שכן לדעתה הוא אינו מתאים להקשר השירה כולה, העוסקת בתוכחת עם ישראל על כפיות הטובה שלהם כלפי ה', למרות החסדים שעשה להם. לאחר דחייה זו, ליבוביץ הביאה את פירוש רשב"ם, אותו היא אימצה משום שלדעתה, הוא ביטא את רוח השירה כולה:

נראים דבריו של הרשב"ם (לב, י):

"ימצאהו": כמו (במדבר יא, כב): "ומצא להם": הקדוש ברוך הוא נמצא להם, הקדוש ברוך

הוא היה סיפוק (= צורך גופני ונפשי) שלהם.

ואם כי מבחינה לשונית דחוק הפירוש, מתאים הוא מבחינת הקשר הרעיוני, שהרי פרשתנו מדברת

בחסדי ה' לעמו.<sup>461</sup>

רשב"ם פירש את חסדי ה' לעמו בכך שהוא סיפק לעם ישראל במדבר את צרכיהם הגופניים והנפשיים. ליבוביץ אימצה פרשנות זו, אותה היא מצאה מתאימה להקשר הכולל של השירה, וזאת חרף העובדה שהיא חשבה שהוא דחוק מבחינה תחבירית.<sup>462</sup> זוהי דוגמה לדחיית פירוש (רש"י), וקבלת פירוש (רשב"ם) לאור קריטריון ההקשר.

כעת נבחן דוגמה אחרונה שבה ליבוביץ השתמשה בהקשר לצורך פירוש התרחשות, אשר מעידה על החשיבות הרבה שהיא נתנה להקשר ככלי פרשני. בעיון "שמות (ו) – מי אנכי כי אלך אל פרעה", ליבוביץ בחנה את חמש הפעמים בהן משה טען טענות כנגד השליחות שהוטלה עליו על ידי ה'. בניית הפעם הראשונה, בשמות ג, יא, ליבוביץ הביאה את דברי רשב"ם, אותם הבאנו לעיל כדוגמה לפירוש הגיוני.<sup>463</sup> כזכור, רשב"ם התבונן על הסיטואציה שבה עמד משה בפני ה', והניח שמשה היה זקוק לתירוץ הגיוני שישכנע את פרעה לשחרר את בני ישראל, וה' אכן סיפק לו תירוץ כזה על ידי הצגת הצורך לזבוח לה'. ליבוביץ שללה פירוש זה מכל וכל במילים חריפות:

הנה לפנינו ראייה גדולה עד כמה עלול הראציונאליסט, המשתדל לרדוף אחרי פשוטו של מקרא ומתרחק מכל מדרש ומכל דרשנות, להחטיא את כוונת הפסוק ולהתרחק מעומק פשוטו. [...] מה גדולה הטענה שיש לטעון נגד פירושו של הרשב"ם!

כלל גדול הוא בפרשנות; אין הפרט מתפרש אלא מתוך הכלל כולו, מתוך עניינו, מתוך סגנון סביבתו ומתוך האוירה השורה בפרק כולו. ואם נשווה כלל זה לנגד עינינו, נראה עד כמה לא קלע הרשב"ם למטרה בפרשו את סירובו של משה כשיקול דעת מדיני: הנה נעמוד עם משה מול סנה בוער באש ואינו אוכל, נראה את משה שומע לראשונה את דברי אלהים מתוך האש: "לכה ואשלחך אל פרעה", נראה את משה מסתיר פניו: "כי יראה מהביט אל האלהים". ועתה ברגע מלא הוד כזה, באוירה של נס גלוי, של קדושה, ברגע זה עונה משה, לדעת הרשב"ם, בשיקולים נבונים, מחושבים, כי אין "הקונסטלציה הפוליטית" הנוכחית מתאימה למבצע זה, וכי אין "הכת הצבאית השלטת" כרגע במצרים מוכנה עדיין למשא ומתן בדבר שילוח העם, וכי חלילה לנו מלטעות בהערכתנו את האויב, בהחשיבנו אותו כשוטה וכז'. והלוא כך, בדיוק כך, מפרש הרשב"ם את דברי משה, ולא חש ולא

<sup>460</sup> ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 331.

<sup>461</sup> ליבוביץ, תשנ"ד, עמ' 331.

<sup>462</sup> נראה שהסיבה שליבוביץ מצאה את הפירוש "דחוק מבחינה תחבירית" היא שאילו הכוונה הייתה לכך שה' הספיק לעם ישראל, אז היה עדיף שימוש בבניין הפעיל או בפועל מצ"א כפועל עומד.

<sup>463</sup> ראו עמ' 80-82 לעיל.

הרגיש, כי העתיק אותנו מסנה בוער אל חדר במטה הצבא, אשר מתנהלת בו התייעצות מפקחת, מעשית [...] 464.

ליבוביץ סברה, שניתוח הסיטואציה שבה היה מצוי משה, כפי שערך רשב"ם, שגוי ואינו מתאים להקשר הכולל של ההתרחשות המתוארת. היא סברה שההקשר הכולל של ההתרחשות העוסק בפגישת ה' ומשה, הוא בעל אופי רוחני ומלא הוד ואינו בעל אופי פוליטי-מדיני כפי שפירש רשב"ם. בלשון צינית, ליבוביץ לעגה לפירושו של רשב"ם ששם בפיו של משה נימוקים מעשיים, והשוותה אותם לנימוקים הלקוחים מהשדה הפוליטי-מדיני של הימים בהם כתבה היא את פירושה. קשה להתעלם מהמילים הבוטות של ליבוביץ כלפי רשב"ם: "רציונאליסט המשתדל לרדוף אחר פשוטו של מקרא ומתרחק מכל מדרש ומכל דרשנות" אך לא הצליח לחשוף את המשמעות האמיתית של הכתוב. נראה, שליבוביץ חשבה שרשב"ם סגה בפירוש ההקשר של הסיטואציה, עד כדי כך ש"חטא" בעצמו בפירוש מדרשי ה"מחטיא את כוונת הפסוק" והרחוק מעומק פשוטו. מכאן ניתן ללמוד שפירוש על פי הקשר הוא אחד הקריטריונים ההופכים בעיני ליבוביץ פירוש לפשטי. מעניין לשים לב, שבדוגמה זו, ההקשר של רשב"ם היה שונה מההקשר של ליבוביץ: כל אחד מהם פירש את ההקשר ואפיין אותו בדרך אחרת. זאת ועוד: הפירוש שהציע רשב"ם היה הגיוני ונימוקיו היו יכולים להתקבל באופן רציונאלי. אולם, בעיני ליבוביץ, ההקשר הוא הקריטריון החשוב יותר ולפיכך, היא פסלה אפשרות פרשנית הגיונית אם היא לא התאימה בעיניה להקשרה. בדוגמאות הללו ראינו שליבוביץ מעניקה להקשר חשיבות רבה. הוא שימש אותה לפרש פסוק או התרחשות, לקבלת פרשנות או לדחייתה וכן לביסוס הכרעות פרשניות. בנוסף, ראינו שליבוביץ השתמשה בשורש מנחה כדי לפרש פסוק בהקשר של סיפור שלם הכולל מספר פרקים.

---

464 ליבוביץ, תש"ל, עמ' 54-55.

## דיון ומסקנות

### השוואה בין מאפייני התקופות בהן חיו הפרשנים והשפעתם על פרשנותם

#### פתיחות תרבותית וחירות אינטלקטואלית

רשב"ם וליבוביץ חיו ופעלו בתקופות רנסנס, איש ואישה בזמנם, שהביאו לפתיחות תרבותית ואינטלקטואלית ולהתחדשות יצירתית. במאה ה-12, פתיחות זו הובילה לפעילות אינטלקטואלית מבוססת תבונה ורציונאליות, לעיון חופשי יותר במקרא וליצירת ידע חדש. זאת, תוך חיפוש היחס המתאים שבין ישן לחדש, בין מסורת לחדשנות. בגרמניה בתחילת המאה ה-20, פתיחות זו הובילה לאווירה פלורליסטית ושוויונית, שאפשרה ליהודים ולנשים לקחת חלק כמעט מלא בחיי התרבות והרוח בגרמניה. בנוסף, הפתיחות התרבותית והאינטלקטואלית, הן בגרמניה הן בתקופת היישוב ומדינת ישראל הצעירה, הובילה לגילוי ופרסום מחדש של ידע יהודי שכמעט ונכחד בשל תהליכי התבוללות וחילון, לצד התפתחות ופריחה של מדעי היהדות. נראה שגורמים תקופתיים אלה, אפשרו לרשב"ם ליצור פרשנות פשוט חדשנית ונועזת לזמנה, אשר מחד התבססה על חז"ל ורש"י, ומאידך היוותה אלטרנטיבה לפרשנותם. מאפייני התקופה שבה ליבוביץ חיה, אפשרו לה, אישה יהודייה-אורתודוקסית, לרכוש השכלה רחבה, הן אקדמית הן תורנית. השכלה זו, אפשרה לליבוביץ ליצור פרשנות פשוט ייחודית, אשר שילבה בין מקורות ידע רבים, ישנים כחדשים, החל מחז"ל ופרשנות רבנית-מסורתית ועד לידע מודרני וחדש: פרשני, מחקרי והגותי. שני הפרשנים, מצאו את דרכם הייחודית להישען על העבר אך ליצור דרך פרשנית ייחודית וחדשה.

אולם, נראה לי שהמאפיין המשמעותי ביותר של תקופות רנסנס, אשר איפשר לשני הפרשנים ליצור את פרשנותם, הוא חירות מחשבתית. היכולת להתבונן על המציאות מתוך סקרנות, לשאול שאלות ולחפש להן תשובות, חלקן חדשות וחלקן קוראות תיגר על המציאות הקיימת, היא הגורם המשמעותי ביותר לכל יצירה. בליבה של כל פרשנות, עומדת שאלה ששאל הפרשן עת שהתבונן על הטקסט: יש שהשאלה עלתה מתוך תופעה חריגה בטקסט, מילה שאינה במקומה, או מילה מיותרת ועוד. יש שהשאלה עלתה מתוך חוסר בהירות בתוכן הטקסט, או מתוך חיפוש אחר המסר הטמון בו. החירות לחפש תשובות לכל אלה, היא תנאי הכרחי ליצירת פרשנות, וחירות זו התקיימה בתקופות חייהם של רשב"ם וליבוביץ. די במחשבה על כך שרשב"ם היה פועל בימים בהם הכנסייה הנוצרית שלטה בחיי הרוח באירופה ללא מיצרין, או במחשבה שליבוביץ לא הייתה עוזבת את גרמניה לפני עליית הנאצים לשלטון, כדי להבין את חשיבותה של החירות המחשבתית כתנאי הכרחי ליצירתם. נוסף לחירות זו, אווירת ההתחדשות שהביאה עימה כל תקופת רנסנס, אפשרה לפרשנים להעז ולחפש תשובות לשאלות שהעסיקו אותם, ולהציע להן פרשנות מקורית וייחודית, כל אחד ואחת מהם, בדרכו ובדרכה: רשב"ם שיצר פרשנות פשוט לפי העקרונות שטבע, וליבוביץ שיצרה פרשנות פשוט בסגנון חדש: פשוט עם מפרשים, חוקרים והוגי דעות.

נראה שהרנסנס התרבותי, על מאפייניו השונים, שבו פעלו שני הפרשנים, היווה גורם משמעותי ביצירתם הפרשנית של השניים כפי שניתן לראות בטבלה 10 בעמוד הבא:

ליבוביץ		רשב"ם		
רנסנס יהודי ברפובליקת ויימאר בגרמניה בתחילת המאה ה-20, פריחה תרבותית בתקופת היישוב		רנסנס בצפון צרפת במאה ה-12		
ביטוי בפרשנות	ביטוי במציאות	מאפיין תקופתי	ביטוי במציאות	ביטוי בפרשנות
יצירת פרשנות פשט בסגנון חדש : תורה עם מפרשים, חוקרים והוגים	פתיחות תרבותית בגרמניה ובתקופת היישוב, פלורליזם ושוויון הזדמנויות ליהודים ולנשים.	שיבה אל העבר מתוך חידוש : רנסנס תרבותי שמוביל לפתיחות	פתיחות תרבותית ודתית	יצירת פרשנות פשט כאלטרנטיבה לחז"ל ורש"י
			תבונה ורציונאליות	
	חירות אינטלקטואלית		חירות אינטלקטואלית	
	יצירת ידע חדש בתחום מדעי היהדות לצד שיבה אל הידע היהודי המסורתי שאבד		יצירת ידע חדש	

טבלה 10 : השוואת מאפייני תקופת הרנסנס והשפעתם על פרשנותם של רשב"ם וליבוביץ

### בין מסורת לחדשנות: שימוש בידע חדש בפרשנות

אוירת הרנסנס וההתחדשות היצירתית שהביאה עימה, הובילו ליצירת ידע חדש או מחודש, לצד חירות ותעוזה להשתמש בו. הדבר מעורר את השאלה, היכן יציבו הפרשנים את הגבול בשימוש בידע זה? האם כל ידע קביל לצורך פרשני? האם ידע זה יבטל את המסורת הקיימת? שני הפרשנים, הביאו בפירושיהם ידע מסורתי לצד ידע מדעי. רשב"ם הביא מפרשנות חז"ל ורש"י, לעיתים קיבל את דבריהם, לעיתים התפלמס עימם או דחה את פירושיהם. נוסף לכך, הכלי הפרשני החשוב והנפוץ ביותר בפירוש רשב"ם היה פרשנות פנים מקראית: הוא הרבה להשתמש בפסוקים מצוטטים לצרכים פרשניים שונים, אשר סייעו לו לפרש את המקרא מתוך עצמו.<sup>465</sup> זאת, עד כדי הימנעות עקרונית משימוש במקורות מחוץ למקרא.<sup>466</sup> רשב"ם גם השתמש בידע המדעי והכללי שעמד לרשותו כדי להסביר תופעות והתרחשויות אותן פירש כ- "דרך ארץ" ובין היתר הוא נעזר בידע בתחום הרפואה, חקלאות, טבע ומדע, פיסיולוגיה, לשון ותחביר ועוד, וגם את הניסים הוא הסביר כהפעלת חוקי הטבע על ידי ה'.<sup>467</sup>

<sup>465</sup> יעקבס, תשס"ז, עמ' 216, 230-231.

<sup>466</sup> גרינברג, תשמ"ג ב, עמ' 77-78.

<sup>467</sup> ראו עוד על גישתם של חכמי צרפת לפירוש הניסים בדרך הטבע גרוסמן, תשנ"ז, עמ' 318-320.

ליבוביץ, הביאה אף היא מדברי חז"ל, וראינו שרש"י היה הפרשן המצוטט ביותר בעיוניה. בעיונים שנבחנו בעבודה זו, ראינו שליבוביץ השתמשה בפרשנות פנים מקראית והיא ציטטה פסוקים בין היתר כדי לבאר פסוק אחד על סמך פסוק דומה, כדי לבסס טענה פרשנית או לאפיין תופעות מקראיות. יש לציין שהיבט זה לא נחקר דיו, וקשה לקבוע עד כמה הדבר נרחב בפרשנותה. גם ליבוביץ, כמו רשב"ם, השתמשה בידע ובמדע שעמד לרשותה, וראינו שהיא השתמשה בידע מגוון של פרשנים, חוקרים והוגי דעות, בינם גם פרשנים יהודים ליברליים.

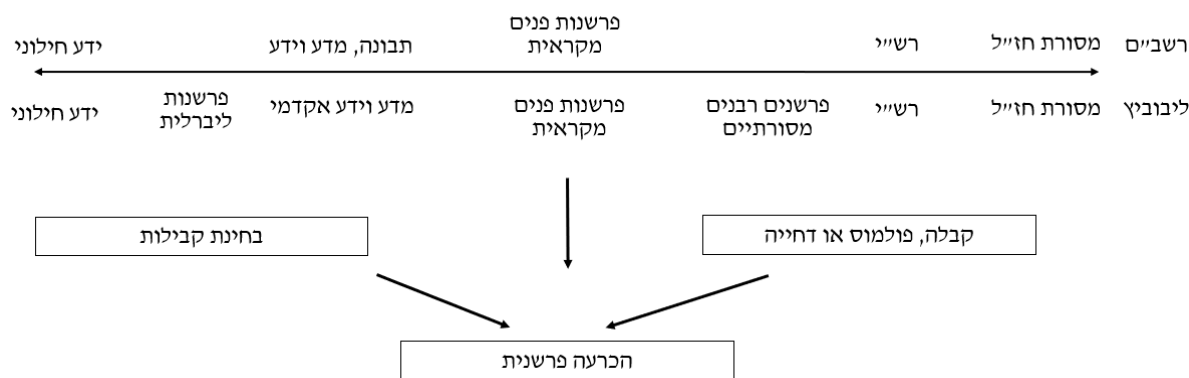
העמדת שני הפרשנים זה לצד זה תצביע על דמיון במרכיב השימוש בידע מסורתי לצד ידע חדש בפרשנותם:

ליבוביץ		רשב"ם		
ביטוי בפרשנות	ביטוי במציאות	מאפיין פרשני	ביטוי במציאות	ביטוי בפרשנות
שימוש בחז"ל ופרשנים רבנים-מסורתיים מרש"י ואילך		שימוש בידע מסורתי		שימוש בחז"ל ורש"י
שימוש במקרא עצמו כדי לפרש את הכתובים		"ללמוד תיבה מחברתה": שימוש במקרא כמקור פירוש		שימוש במקרא עצמו כדי לפרש את הכתובים
שימוש בידע חדש, חלקו חילוני או ליברלי באופן מדוד וזהיר על פי גדר האמונה.	ידע חדש בתחום מדעי היהדות. ידע חדש, חלקו חילוני, בתחום המחקר המדעי ובתחום ההגות	שימוש בידע חדש	ידע חדש בתחום היסטוריה, לשון, מדעים ועוד	שימוש בידע חדש, חלקו חילוני, באופן המתיישב עם האמונה.
			חיפוש אחר חוקיות הטבע מבלי לפגוע באמונה	פירוש ניסים על ידי "דרך ארץ": ה' מתגלה במציאות באמצעות חוקי הטבע.

טבלה 11: השוואת שימוש בסוגי ידע שונים בפרשנותם של רשב"ם וליבוביץ

מתוך ההשוואה שלעיל עולה שהן רשב"ם הן ליבוביץ, כתבו את פרשנותם מתוך תפיסת עולם דומה. רשב"ם, איש הלכה ומבעלי התוספות, וליבוביץ, בעלת תפיסת עולם אורתודוקסית, התבוננו על המקרא בתפיסה אמונית-דתית, הרואה במקרא את דבר ה'. הידע המדעי שהתפתח בכל תקופה, העמיד בפני שני הפרשנים את האתגר של שילובו בפירושיהם, וזאת מבלי לפגוע באמונתם בה' או באמונה ב"תורה מן השמיים". רשב"ם, השתמש בידע המדעי באמצעות כלי פרשני חדשני שפיתח: "דרך ארץ", שסייע לו לספק הסברים מדעיים לתופעות והתרחשויות מקראיות שונות, לרבות ניסים. רשב"ם גם למד, חקר ופיתח ידע חילוני בתחום הלשוני והשתמש בידע זה בפירושו באופן נרחב. ליבוביץ, השתמשה אף היא בידע שעמד לרשותה ככלי פרשני אולם נראה שהאתגר שעמד בפניה היה בעל פנים שונות משל רשב"ם שכן עם העת המודרנית,

נוצר ידע חדש רב, חלקו חילוני, במגוון רחב של נושאים: מדעי היהדות, הגות, ארכיאולוגיה ועוד. היה על ליבוביץ להכיר ידע זה ולבחון את לגיטימיות שילובו בפרשנותה, על פי אמונתה והבנתה. נראה, שהפתרון שמצאו שני הפרשנים לשאלות אותן הצבנו לעיל דומה: שניהם ביססו את פירושיהם על המסורת הקיימת, אם בקבלתה אם בדחייתה, והשתמשו בידע החדש שהיה בזמנם באופן מושכל תוך הבחנה בין קביל לבלתי קביל ומבלי לפרוץ את גדרי אמונתם. את המגוון הרחב של הידע שעמד לרשותם של שני הפרשנים ואת הדרך בה השתמשו בו בפרשנותם מבטא התרשים הבא:



תרשים 3: בין מסורת לחדשנות: שימוש בידע ישן וחדש בפרשנותם של רשבי"ם ונחמה

### פירוש תגובתי

בעיון בפרשנותם של רשבי"ם וליבוביץ, ניתן להבחין בהיגדים מפורשים, לצד רמזים נסתרים, בהם הם מתייחסים לנושאים שונים: תיאולוגיים ואידאולוגיים, המעידים על התמודדות שונות של הפרשנים עם דעות ואמונות בסביבתם. סביר להניח, שבכתיבת פרשנותם, שני הפרשנים לא הונעו על ידי סקרנות אינטלקטואלית לשמה או לימוד רוחני בלבד, אלא הם חשו חובה לנקוט עמדה ביחס לנושאים אידאולוגיים שונים שהעסיקו אותם.<sup>468</sup> מה היו נושאים אלה וכיצד השפיעו על פרשנותם? להלן אבחן נושאים אלה על פי חלוקה לנושאים פנים קהילתיים ולנושאים חוץ קהילתיים.

מבחינה פנים קהילתית, רשבי"ם התמודד עם ההתנגדות לדרך הפשט ועם הצורך להבהיר את היחס שבין פרשנות הפשט שלו לזו המדרשית של חז"ל. בנוסף, היה על רשבי"ם להצדיק את נחיצות פירוש הפשט שכתב לאור פרשנותו של רש"י, שקנתה אחיזה בקרב הקהילה. מבחינה חוץ קהילתית, היה על רשבי"ם להתמודד עם דרשנות נוצרית ביחס לרעיונות התיאולוגיים של אסכולות נוצריות פשטיות מסוגן של סן-ויקטור. רשבי"ם כתב את פירושו כשברקע נמצאים גורמים אלה, ובפרשנותו ניתן למצוא היגדים מתודולוגיים שונים, שבהם הוא התייחס לקהלי היעד השונים. פירושו של רשבי"ם הוא פירוש תגובתי, הן לפירושי רש"י וחז"ל, הן לרעיונות התיאולוגיים הנוצריים השונים: רשבי"ם הרבה להתייחס לפירוש רש"י, הוא הניח שהקורא את פירושו קרא את פירוש רש"י ובמקרים רבים קריאת פירוש רשבי"ם מחייבת קריאה צמודה של פירושי רש"י וחז"ל.<sup>469</sup> מבחינה חוץ קהילתית, פירוש רשבי"ם הגיב לרעיונות התיאולוגיים הנוצרים, ניתן למצוא בפירושו הפרכה שיטתית ומפורטת של התיאולוגיה הנוצרית, והערותיו "לתשובת המיניון" הפזורות במקומות רבים לאורך פירושו, מעידות על קשרי הגומלין שקיים עימם.

<sup>468</sup> ראו עוד טויטו, תשע"ד, עמ' 110, אשר סבר ש"מפרשנו הגדולים היו מונעים בראש ובראשונה על ידי תחושת חובה לדאוג לבני קהילותיהם בעת מבוכה".

<sup>469</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 169; לוקשין, תשנ"ג, עמ' 139.

גם ליבוביץ, התמודדה עם גורמים שונים בסביבתה אשר נראה שהשפיעו על פרשנותה. מבחינה פנים קהילתית, ראינו שליבוביץ התמודדה עם דומיננטיות אקדמית מוחלטת של ביקורת המקרא. שיטה זו, היא אוניברסאלית במהותה, ובהיותה חלק מהתרבות המערבית היא נועדה לחצות גבולות דתיים ולשוניים. נוסף לכך, מהותה של השיטה מנוגדת לתפיסה האורתודוקסית של "תורה מן השמיים", שכן היא מעגנת את המקרא במרחב ובזמן. מסיבות אלה ואחרות, לפרשנים וחוקרים יהודים-אורתודוקסים קשה לקבל את התיאוריות של ביקורת המקרא.<sup>470</sup> ליבוביץ, בעלת האמונה האורתודוקסית, סברה שהמקרא הוא על זמני, ובפירושה היא חיפשה אחר המסרים הנצחיים שלו. בעיונים שניתחנו, ראינו שהיא התעמתה עם התיאוריות הביקורתיות והציגה להן חלופות פרשניות משלה. מספר שיטות שימוש אותה כדי להביע את התנגדותה זו: ראשית, במקרים מסוימים היא לא התעלמה מפירוש ביקורתי של הטקסט, אלא הציגה את אפשרות הפירוש הביקורתי והציגה לו חלופה משלה, המנומקת בהסברים סדורים. זיהוי תופעת הסיפורים הכפולים במקרא וניסוח עקרון-על המציע הסבר פרשני סדור לכפילויות אלה, הוא דוגמה להתמודדות ישירה של ליבוביץ עם פירוש ביקורתי של הטקסט, והצעת חלופה פרשנית מנומקת וסדורה על ידה. נראה לי, שמבחינת השקפתה הדתית-אמונית של ליבוביץ, זהו הקצה הביקורתי שאליו היא הייתה יכולה להגיע בפירושה: זיהוי כפילויות מסוימות בכתובים, אשר להן היא סיפקה הסברים סדורים.

שיטה נוספת שבה ליבוביץ נקטה כדי לדחות את התיאוריות של ביקורת המקרא הייתה על ידי הצגת התייחסותם של פרשנים נוספים, החל מחז"ל וכלה בפרשנים אחרים, לבעיה שבה היא דנה. אסטרטגיה זו מעניינת, אם בוחנים אותה לאור הדרך שבה התמודדו פרשנים ומשכילים עם התיאוריות של ביקורת המקרא לאורך השנים: בעוד אלה מביניהם שקיבלו את התיאוריות הביקורתיות, ביקשו לעיתים לתת לגיטימציה לדרכם על ידי כך שהסתמכו על פרשני המקרא היהודים מימי הביניים, ליבוביץ השתמשה בפרשני המקרא לאורך הדורות כדי לשלול את התיאוריות של ביקורת המקרא.<sup>471</sup> בכך, ליבוביץ הנכיתה את העובדה ש"חידושי" ביקורת המקרא אינם חדשים כלל, וכבר הוצעו להם הסברים פרשניים סדורים שבהם היא השתמשה בפירושה.

לבסוף, שיטת הכתיבה של ליבוביץ, הסגנון המדעי-אקדמי המבוסס על לוגיקה, היגיון ותבונה לצד הצגת נימוקים משכנעים חלופיים לביקורת המקרא, סיפקו תימוכין כמו-מדעי לפרשנותה של ליבוביץ. בכך, נראה לי שניתן להצביע על ליבוביץ כממשיכת דרכו של רש"י הירש: כמוהו, גם היא ביקשה להוכיח שביקורת המקרא היא מדע כוזב ו"לא מדעי" הלכוד בדעות קדומות בעוד פרשנותה שלה מספקת פירוש מהימן ותקף. כל אלה, שימשו את ליבוביץ כדי לשמוט את הקרקע תחת התיאוריות הביקורתיות שאותן היא שללה. המגמה הפנים קהילתית השנייה עימה ליבוביץ התמודדה הייתה עיסוק אקדמי מצומצם בפרשנות פשוט הממוקד בלימוד הריאליה, ארכיאולוגיה, גיאוגרפיה, מזרח קדום ותחומי דעת משיקים להם. ליבוביץ, שביקשה להתמקד בכתוב עצמו ובמסרים הרוחניים-ערכיים שלו, ראתה בלימוד תחומי הדעת המשיקים למקרא הסטה ממיקוד זה, ולכן היא התמקדה בפרשנות פשוט הממוקדת בכתובים עצמם. בתחומי הדעת המשיקים למקרא היא השתמשה כמו בכל מקורות המידע האחרים שעמדו לרשותה: לצורך הבהרת הפסוקים ובאופן מושכל ומדוד. אולם ניתן להצביע על תפקיד נוסף שפרשנותה של ליבוביץ מילאה בהקשר זה. עיוניה המבוססים על פרשנות פשוט, בסגנון מדעי-אקדמי, העניקו לגיטימציה מחודשת לעיסוק אקדמי בדרך הפשוט. אמנם ליבוביץ לא כתבה מחקר אקדמי, אך היא יצרה פרשנות פשוט אורתודוקסית חדשה, אשר זכתה לתהודה ולתפוצה רחבה. בכך, ליבוביץ יצרה המשכיות בין פרשנותה שלה לבין היסטוריה של פרשנות יהודית מסורתית ארוכת שנים, שנקטעה עם תהליכי החילון שעברו על החברה היהודית, בחו"ל ובארץ.

<sup>470</sup> הרן, תשמ"ו, עמ' 87-88.

<sup>471</sup> ראו לעיל "המלחמה על התנ"ך", עמ' 34.



מבחינה חוץ קהילתית, ראינו שליבוביץ התמודדה עם תפיסות תיאולוגיות נוצריות, עימן היא התווכחה ואותן היא שללה בפירושה. בחלק מהמקרים היא האשימה את הפרשנים הנוצרים באנטישמיות אשר לדעתה גרמה להם להציע פרשנות מוטה, או בחוסר הבנה בלשון, דקדוק ותחביר של השפה העברית אשר לדעתה של ליבוביץ הובילו ליצירת פירושים לא מקצועיים ולא מהימנים. ליבוביץ הציעה לתרגומים ולפרשנות הנוצרית חלופות פרשניות משלה, אותן נימקה בדרכה הסדורה ובסגנון המדעי-אקדמי. אלה, שיוו משנה תוקף לפירושים שהציעה, וסייעו לה לשמוט את הקרקע מתחת הפירושים הנוצריים. גם הידע הלשוני הרב שעמד לרשותה של ליבוביץ, ובקיאותה בשפה הגרמנית, שהייתה שפת האם שלה, סייעו לה לקרקע את התרגומים הנוצריים, ובפרט את אלו הגרמניים, ולהציג להם חלופה איכותית יותר הנשענת על הבנה לשונית של השפה העברית.

הגורם הסביבתי האחרון שעיו ליבוביץ התמודדה היה מגמת חילון התנ"ך כפי שבאה לידי ביטוי במיקוד בספרות הנבואית ובכתובים ובהתעלמות מהיסטוריה אינטלקטואלית יהודית ארוכת שנים. ראינו שפירושה של ליבוביץ קרא תיגר על תפיסות אלה בכך שהוא התמקד בתורה, והעמיד את הספרות הנבואית במקומו האורתודוקסי: כהפטרה לפרשת השבוע. בנוסף, המקום הרב שליבוביץ נתנה בפירושה לפרשנים הרבנים-מסורתיים לאורך הדורות, והחיבור שיצרה בינם לבין הוגי דעות ופרשנים מודרניים, יצרו רצף חדש של הספרות היהודית-רוחנית-אינטלקטואלית לאורך דורות. בכך, ליבוביץ העניקה לגיטימציה מחודשת לספרות הרבנית-מסורתית ובנוסף היא חיברה מחדש רצף שנקטע בשנות חילון והתבוללות.

השוואת הגורמים השונים עימם התמודדו רשב"ם וליבוביץ, תצביע גם הפעם על דמיון בין שני הפרשנים: שני הפרשנים נאלצו להתמודד עם התנגדות לתפיסת עולמם בקהילה הפנימית שאליה השתייכו. העמדת פירושם של רשב"ם וליבוביץ לדיני נגעים זה לצד זה הביאה לידי ביטוי את התמודדותם של השניים עם גורמים שונים בסביבתם. שני הפרשנים קבעו שלא ניתן להסביר את דיני הנגעים באמצעות "דרך ארץ", אולם הפירוש החליפי שהציעו ביטא במידה מסוימת את הקו הפרשני שנקטו, בהתאם לאתגרים שעימם היה עליהם להתמודד. רשב"ם, פנה להסבר הלכתי, שכן הייתה זו חלק מהמתודולוגיה שלו בחלוקה שערך בין פירוש פשטי לפירוש הלכתי. ליבוביץ לעומתו, פנתה להסבר מסוג "מדרש אלגורי" שכן היא הייתה משוחררת מהצורך להתמודד עם התנגדות לדרך הפשט, שעליה היה על רשב"ם להתמודד. נראה שליבוביץ גם לא נרתעה מפירוש בדרך האלגוריה ועמדה על השימוש הספרותי שלה ועל ההבדל בינה ובין הפרשנות הנוצרית. דוגמה זו הביאה לידי ביטוי את השפעת הגורמים הסביבתיים על הדרך הפרשנית בה הלכו כל אחד משני הפרשנים.

גורם משותף שעיו התמודדו רשב"ם וליבוביץ, כל אחד בזמנו ובזמנה, הוא הפרשנות הנוצרית שביקשה לקרקע את יסודות האמונה היהודית. לליבוביץ, נוספה גם הפרשנות החילונית למקרא, שצמצמה, או אפילו ביטלה, את הפרשנות המסורתית. הדרך שבה בחרו, הן רשב"ם הן ליבוביץ, להתמודד עם התפיסות המנוגדות להם, הייתה על ידי כתיבת פרשנות פשט: רשב"ם שילב בה הערות פרשניות המגיבות לפרשנות רש"י, מצדיקות את דרך הפשט, מציגות את ההבדל בין הפרשנות שהציע לזו של רש"י, ונותנות מענה לטענות התיאולוגיות הנוצריות. ליבוביץ שילבה בפרשנות הפשט שלה הערות תגובתיות לתיאוריות של ביקורת המקרא ולפרשנות הנוצרית. שני הפרשנים בחרו ללכת בדרך שהלכו בה יהודים אחרים לאורך הדורות, שנאלצו להתמודד עם תפיסת עולם שונה מהסביבה בה חיו: הצטיינות. שניהם כתבו פירוש רציונאלי, מושכל, מנומק וסדור אשר הציג חלופה איכותית ומקצועית לפרשנות המנוגדת לתפיסת עולמם. בכך, הם תרמו תרומה משמעותית, כל אחד ואחת בדורו או בדורה, לביסוס מקומה של הפרשנות היהודית-מסורתית, והיוו משקל נגד איכותי למתנגדים לה.

להלן השוואה מסכמת בין הגורמים השונים שעימם התמודדו רשב"ם וליבוביץ בסביבתם והדרך שבה גורמים אלה קיבלו ביטוי בפרשנותם: (ראו טבלה 12 בעמוד הבא)

ליבוביץ			רשב"ם	
ביטוי בפרשנות	ביטוי במציאות	גורם סביבתי	ביטוי במציאות	ביטוי בפרשנות
יצירת פרשנות פשט בגישה מסורתית הערות פולמוסיות נגד ביקורת המקרא והצעת פירושים חלופיים לתיאוריות הביקורתיות	דומיננטיות אקדמית מוחלטת לביקורת המקרא	פנים קהילה	צורך בהצדקת פירוש פשט נוסף לרש"י	יצירת פרשנות פשט תוך התייחסות מרובה לרש"י והדגשת החידוש בפירוש
כתיבת פרשנות פשט הממוקדת בתורה ופירוש פרקי נ"ך כהפטרות לפרשת השבוע	עיסוק אקדמי מצומצם בפרשנות פשט.		התנגדות לדרך הפשט	הצדקת דרך הפשט
שימוש ממוקד בידע של תחומי דעת משיקים כמקור מידע לצורך פרשנות פשט הממוקדת בכתוב ובמסר הערכי-מוסרי שלו	לימוד פשט ממוקד בריאליה ובתחומי משנה משיקים למקרא			
הערות פולמוסיות כנגד תרגומים ופרשנות נוצרית	יחסי גומלין עם נוצרים, ידע נוצרי נפוץ כפירוש למקרא	חוץ קהילה	יחסי גומלין עם הנוצרים	הערות פולמוסיות לנצרות
מיקוד בתורה, פירוש נ"ך כהפטרות. מתן לגיטימציה מחודשת לחוכמת ישראל הרבנית-מסורתית	חילון התנ"ך על ידי הציונות: מיקוד בנביאים ו- "שלילת הגלות"			

טבלה 12: השוואת הגורמים שפעלו בסביבתם של רשב"ם וליבוביץ והביטוי שקיבלו בפרשנות

### פרשנות פשט כאמצעי להתמודדות עם אתגרי המציאות

רשב"ם וליבוביץ, כתבו שניהם פרשנות פשט, כל אחד ואחת על פי מאפייניו ומאפייניה. לאור האתגרים הסביבתיים שעיימם התמודדו שני הפרשנים, נשאלת השאלה, כיצד דרך הפשט סייעה להם להתמודד עם האתגרים הללו?

להלן אשווה בין יישום עקרונות פרשנות הפשט של רשב"ם בפרשנותם של רשב"ם וליבוביץ, ולאחר מכן אציע מענה לשאלה זו.

### התהליך הפרשני אצל רשב"ם וליבוביץ והשימוש בעקרונות הפרשנות

הפרשן, אין לו אלא הפסוק המונח לפניו. כל מטרתו היא לקבוע את משמעו, על פי הוראות המלים וצירופיהן, ובהתאם לשיטת הפרשנות בה בחר.<sup>472</sup> שני הפרשנים שבהם עסקה עבודה זו, ביקשו לחשוף את משמעות הפסוקים שהיו לפנייהם, ושניהם בחרו בדרך הפשט כדי להשיג מטרה זו. בעבודה זו מצאתי דמיון רב בשיטתם הפרשנית של רשב"ם וליבוביץ, ולהלן אעמוד על מספר מרכיבים דומים בשיטה זו.

ראשית, נראה לי שניתן למצוא דמיון במניעיהם של רשב"ם וליבוביץ בכתיבתם פרשנותם ובמספר קווי אופי של שניהם. הן את רשב"ם הן את ליבוביץ הניע מניע פנימי של סקרנות טבעית, שהובילה אותם להתבונן על הכתוב ולשאול שאלות ביחס לפרטים שנראו להם חריגים בטקסט: החל משאלות בתחום הלשון, התחביר והסגנון, המשך בפירוש התנהגות הדמויות, תוכן הפסוקים ועוד. סקרנות זו, שצמחה בתוך עידן רנסנסי המאפשר חירות אינטלקטואלית, היוותה את הכר לכתיבת פרשנותם. האתגר החיצוני שעיימו התמודדו כפי שראינו לעיל, היה גורם מניע חיצוני שעודד את רשב"ם וליבוביץ להתייחס למגמות בסביבתם, ולהציג להן חלופה פרשנית משלהם שתבטא את תפיסת עולמם. אולם לא די באלה בכדי ליצור פרשנות מהסוג שיצרו רשב"ם וליבוביץ. נראה לי שבעת שכתבו את פירושם, שני הפרשנים הפגינו ביטחון עצמי, תעוזה, וחוסר התבטלות כלפי דורות קודמים או כלפי תפיסות דומיננטיות בסביבתם. הם לא היססו לקרוא תיגר על תפיסות ואמונות עליהן חלקו, ולא נכנעו למגמות "טרננדיות" לשעתם, אלא חתרו באופן עקבי ועיקש ליצירת פרשנות המבטאת את תפיסות עולמם. כל אלה, איפשרו לשני הפרשנים ליצור פרשנות ייחודית ומקורית לזמנם.

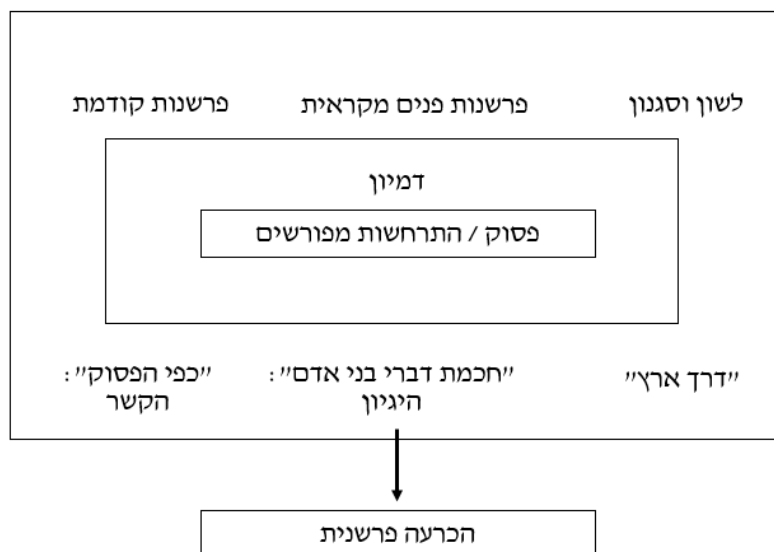
שנית, נראה לי שתהליך יצירת הפרשנות על ידי שני הפרשנים היה דומה: תחילה, הם השתמשו בדמיונם והקימו לחיים באמצעותו את הסיפורים והתיאורים המקראיים אותם פירשו. בעת העיון בנימוקים הפרשניים של רשב"ם וליבוביץ, נראה שתמונת הפסוק הייתה ברורה להם, והם השתמשו בה כדי לבאר את ההתרחשות או להשלים את החסר בה.<sup>473</sup> כך, נוצרה על ידי רשב"ם תמונתו של משה העומד בפני ה' ומציג את חששותיו ותשובותיו של ה' לחששות אלה, כך נוצרה על ידי ליבוביץ תמונת אחי יוסף שחשבו שהוא מת, וכך נוצרה על ידי שני הפרשנים, כל אחד בפני עצמו, תמונתו של משה השובר את לחות הברית. ההצעות הפרשניות והנימוקים הברורים שהציגו הפרשנים, מצביעים כולם על האפשרות של רשב"ם ולליבוביץ היה דמיון פורה, שבו הם נעזרו כדי להפיח חיים בסיפור, לעמוד על מניעי דמויות ולחפש ולהציע הסברים להתרחשויות שונות אותן פירשו. הדמיון של שני הפרשנים, ששיקף את האישיות שלהם: מכלול הדעות, האמונות ומרכיבים נוספים במבנה האישיות שלהם, הוביל אותם, באופן טבעי, למסקנות פרשניות שונות. המרכיב הבא בתהליך בניית הפרשנות היה שימוש בכללי לשון וסגנון. לשני הפרשנים היה ידע לשוני נרחב: רשב"ם הכיר תיאוריות מפותחות של הלשון העברית וגם חיבר ספר דקדוק, "ספר דייקות", וליבוביץ

<sup>472</sup> הרן, תשמ"ו, עמ' 78-79.

<sup>473</sup> ראו ראוכוורגר, 2000, עמ' 61, שסיפרה שבשיעוריה, ליבוביץ החייתה את הטקסט על ידי מיקום הלומד בהקשר של הסיפור, תקופת הזמן בו התרחש הסיפור והנסיבות ההיסטוריות שלו. ראוכוורגר עמדה על השימוש שליבוביץ עשתה באמצעי זה כאמצעי פדגוגי. הדבר תומך בהצעתי שלליבוביץ הייתה תמונה ברורה של ההתרחשות המקראית בה עסקה, והיא השתמשה בה גם כאמצעי פרשני.

התמחתה בפילולוגיה גרמנית ואנגלית, ועבודת הדיסרטציה שלה נשענה על התמחות בלשון עברית: תרגומי תנ"ך ליידיש במאה ה-15 והמאה ה-16. הגרמנית, השפה שבה נכתבו התרגומים המשמעותיים למקרא של מנדלסון ובהמשך של בובר-רוזנצוויג, הייתה שפת האם של ליבוביץ, דבר ששימש אותה ככלי פרשני: כדי לבחון משמעות של מילים או כדי להשוות בין אפשרויות תרגום שונות על מנת להגיע למשמעות המדויקת ביותר למילה המפורשת. ידע זה, בתחום הלשון והדקדוק, שימש הן את רשב"ם הן את ליבוביץ לצורך הכרעות פרשניות המבוססות על בירורים לשוניים ותחביריים.

מרכיב נוסף בתהליך הפרשנות של שני הפרשנים היה הבאת הוכחות מפסוקים אחרים במקרא, שבהם הם נעזרו כדי לבסס את הפירוש שהציעו. שניהם ציטטו פסוקים, יצרו הקשרים בין פסוקים, קרובים ורחוקים, וביססו את הכרעותיהם על ידי דוגמאות או מקרים אחרים במקרא שהתאימו לקו הפרשני בו נקטו. הן רשב"ם הן ליבוביץ נשענו גם על פרשנות קודמת שהייתה מונחת לפנייהם: חז"ל ורש"י. ההיצע הפרשני וההגותי שעמד בפני ליבוביץ היה גדול בהרבה מזה שעמד בפני רשב"ם, והיא הביאה מדברי פרשנים, חוקרים והוגי דעות. שני הפרשנים נעזרו בפרשנות או בדעות שהביאו כדי לתמוך בהצעתם הפרשנית, וזאת על ידי אימוץ הפרשנות הקודמת או פולמוס עימה ודחייתה. נראה שהדבר סייע להם כנקודת מוצא או שלב בדרך אל הכרעתם הפרשנית, וכן לצורך ביסוס הנחיצות בפרשנותם הייחודית, אל מול פרשנות קודמת. ארבעת המרכיבים שמניתי לעיל: דמיון, לשון, פרשנות פנים מקראית ופרשנות קודמת, עמדו לצד עקרונות הפרשנות שרשב"ם הציב ושנותחו בעבודה זו: דרך ארץ, היגיון והקשר. כל אלה, יצרו פרשנות סדורה, מנומקת ורציונאלית כפי שניתן לראות בתרשים הבא:



תרשים 4: מרכיבים ועקרונות פרשנות אצל רשב"ם וליבוביץ

כעת נשווה בין הדרך שבה יישמו רשב"ם וליבוביץ את שלושת עקרונות פרשנותו של רשב"ם בפרשנותם.

#### "דרך ארץ" אצל רשב"ם וליבוביץ

החיפוש אחר הסבר הגיוני להתרחשות מפורשת שיסודו בחוקי הטבע והמדע, טבע האדם, נורמות חברתיות ומאפיינים של חיי היום-יום המקראיים, היה משותף לרשב"ם וליבוביץ. ראינו, שליבוביץ השתמשה במשמעויותיו השונות של המונח "דרך ארץ" לצורך הסברים להתרחשויות שאותן היא פירשה, אולם היא לא הגדירה את ההסברים הללו כעיקרון פרשני, בדרך שעשה רשב"ם. השוואת סוגי ההסברים הנכללים תחת

המונח "דרך ארץ" אותם הביאו הפרשנים בדוגמאות שניתחנו בעבודה זו, מעלה דמיון בניהם, כפי שניתן לראות בטבלה הבאה:

"דרך ארץ"	
<b>ליבוביץ</b> מנהגים ונורמות חברתיות כללי מדע וטבע טבע האדם: מאפיינים פיזיולוגיים ונפשיים	<b>רשב"ם</b> מנהגים ונורמות חברתיות כללי מדע וטבע טבע האדם: מאפיינים פיזיולוגיים

טבלה 13: המשמעויות השונות של המונח "דרך ארץ" בפירושיהם של רשב"ם וליבוביץ

ראינו ששני הפרשנים השתמשו במכלול הידע שעמד לרשותם כדי לספק הסברים, כל אחד ואחת לפי הידע שעמד לרשותם בשעתו. נראה, שהתקדמות המחקר במדעי הרוח והחברה, במדעי ההתנהגות בכלל ובמדע הפסיכולוגיה בפרט, בתקופה שבין תקופת חייו של רשב"ם לזו של ליבוביץ, הציעה לליבוביץ אפשרויות פרשניות מתחום השדה הפסיכולוגי ומאפייני נפש האדם שלא עמדו לרשות רשב"ם. האחרון, יכול היה לפרש את הכתוב אך ורק לאור הידע שהיה מצוי בידו באותה עת, הן המדעי הן החברתי. אולם, רשב"ם זכה ליתרון אחר על ליבוביץ: הוא חי בחברה מסורתית-שמרנית של ימי הביניים, שבמידה זו או אחרת שימרה את הכללים החברתיים המשתקפים גם במקרא. במובן זה, הוא יכול היה לזהות ביתר קלות מנהגים וכללים חברתיים מתוך חייו שלו בסיטואציות המתוארות במקרא, ואילו על ליבוביץ היה לחפש את מקורם, כפי שעשתה בעת שראיינה רועה צאן, כדי לעמוד על שיטת שאיבת מים להשקיית הצאן. ניכר ששני הפרשנים השתמשו בידע שהיה מצוי בידיהם, כל אחד בתקופתו, ככלי פרשני משמעותי.

לדעתי, הן רשב"ם הן ליבוביץ, חיפשו בפירושים אחר המשמעות הראשונית והאותנטית של התורה. פירוש באמצעות "דרך ארץ", איפשר לשני הפרשנים לשחזר את ההקשר הקונקרטי של המסופר בתורה על ידי חשיפת מערכת הכללים, המנהגים והנורמות החברתיות שהיו נהוגות בזמן המקרא. בדרך זו, הפרשנות שנכתבה הייתה הקרובה ביותר לרוח המקרא, שכן היא לא הציגה מדרש המנתק את הכתוב מהקשרו הקונקרטי ולא ביטאה דעה אישית של פרשן, אלא היא הציגה הסברים מציאותיים או מדעיים. כך, הפרשנות נראתה מדויקת ומהימנה יותר מאחרות, ונראה לי שהיא גם סייעה לפרשנים להתמודד עם תפיסות שהיו מנוגדות לשלהם: רשב"ם, עם הפרשנות המדרשית שניתקה את הפסוקים מההקשר הספרותי ומהקשר הזמן והמקום שלהם או עם הפרשנות הנוצרית האלגורית, וליבוביץ, עם פרשנות נוצרית או עם תיאוריות של ביקורת המקרא שסיפקו הסברים המבוססים על תפיסות עולם ודעות משלהם שלא בהכרח ביטאו את רוח הפסוקים, כפי שליבוביץ תפסה. לפיכך, נראה לי שלשימוש בעיקרון "דרך ארץ" היה תפקיד כפול: הן בחשיפת המשמעות הראשונית של המתואר במקרא לפי הצרכים הפרשניים השונים הן ככלי פולמוסי, אשר סיפק לפרשנים אמצעי מדעי ואובייקטיבי לתמיכה או פסילה של טענות פרשניות. הפירוש באמצעות "דרך ארץ", מאפשר לטעון ש- "כך היה מקובל במקרא", או "כך אנשים מתנהגים" או "כך הדבר קורה בטבע". וכנגד טענות כאלה, קשה להציג טענות-נגד ממשיות.

#### "חכמת דברי בני האדם": בין ההיגיון של רשב"ם להיגיון של ליבוביץ

בכלל, עד כמה שניתן לשער, נראה לי שההיגיון היה חלק משמעותי מתפיסת העולם של רשב"ם וליבוביץ: רשב"ם בסגנון הרציונאלי של פירושו וליבוביץ בסגנון האקדמי-מדעי שלה. שניהם גם לא השתמשו בתורת הנסתר או במטאפיסיקה לצורך פירושם, והעדיפו להביא הסברים מדעיים ורציונאליים מבוססי היגיון

לתופעות שפירשו. ניתן למצוא דמיון בדרך שבה שני הפרשנים השתמשו בפירושים בהיגיון, כפי שניתן לראות בטבלה הבאה:

<b>"חכמת דברי בני האדם" : פירוש הגיוני</b>	
האם ההתרחשות המפורשת מבטאת התנהגות סבירה של אדם המצוי באותה סיטואציה? קבלה או דחייה של פרשנות אחרת לפי מידת ההיגיון	
<b>ליבוביץ</b>	<b>רשב"ם</b>
תימוכין לפירוש הגיוני: "דרך ארץ", תחביר, מידע מתוך פסוקים אחרים	תימוכין לפירוש הגיוני: "דרך ארץ", תחביר לשון המקרא, דוגמאות למקרים נוספים במקרא
הנחות פרשניות מבוססות היגיון להשלמת מידע חסר בכתוב פירוש הגיוני "מיישב יפה" את הכתובים	הנחות פרשניות מבוססות היגיון להשלמת מידע חסר בכתוב פירוש הגיוני הוא "דרך חכמה" או "יפה" או "עיקר פשוטן של מקראות"
פירוש לא הגיוני הוא "רחוק מאד מפשוטו של מקרא"	פירוש לא הגיוני הוא "הבל" וההולכים בדרכו "טועה לפי הפשט", "טועים גמורים" "הדיוט וכסיל"
טיעון להבלטת חוסר היגיון מנוסח בשאלה רטורית או מערערת	טיעון להבלטת חוסר היגיון מנוסח בשאלה רטורית

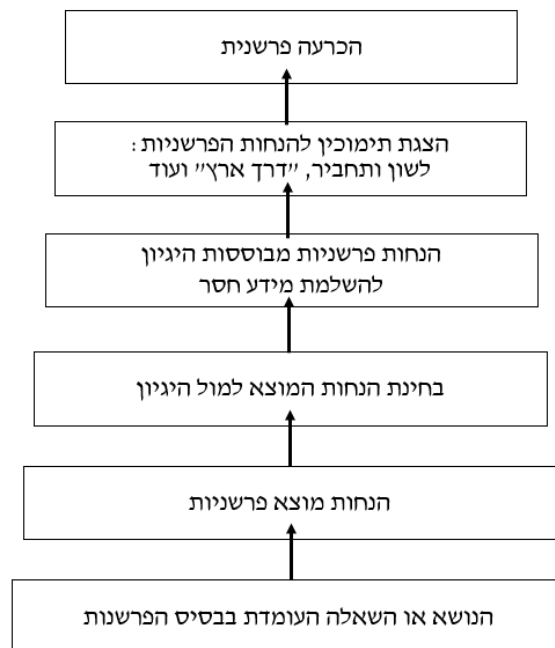
טבלה 14 : השוואת קריטריון הפירוש "חכמת דברי בני האדם" בפירושי רשב"ם וליבוביץ

הדמיון בדרך שבה הן רשב"ם הן ליבוביץ השתמשו בהיגיון בפירושים ניכר במספר היבטים: ראשית, שני הפרשנים בחנו את ההתרחשויות שפירשו לפי קריטריון ההיגיון ובדקו האם הן מתקבלות על הדעת, או האם הן מבטאות התנהגות סבירה של אדם המצוי באותה התרחשות, או שניתן להסבירן על פי "דרך ארץ". בהתאם, הם הציעו פירוש המבוסס על הסבר הגיוני. שנית, במהלך גיבוש ההכרעה הפרשנית בשאלה שבה הם דנו, שני הפרשנים השתמשו בהיגיון כדי לבחון את קבילותם של פירושים אחרים שהביאו: הם קיבלו טיעונים שנראו להם הגיוניים, ופסלו כאלה שנתפסו על ידם כחסרי היגיון. כדי לחזק את תקפותם של טיעונים שהם מצאו הגיוניים, הן רשב"ם הן ליבוביץ הביאו טענות תומכות מסוגים שונים כגון לשון ותחביר, "דרך ארץ" או דוגמאות ממקרים אחרים במקרא.

הממצא המעניין ביותר בעיני ביחס לשימוש שעשו שני המפרשים בהיגיון בפירושים הוא שההישענות עליו, אולי באופן מופרז, הרחיקה את שניהם מדרך הפשט. הן רשב"ם הן ליבוביץ, השתמשו בהיגיון שלהם כדי להשלים פרטים חסרים בסיפור וכדי להניח הנחות ביחס להתרחשויות שפירשו. בכך, שניהם הגיעו למסקנות שלא בהכרח הייתה להם אחיזה בפשט הכתובים. כך לדוגמה, רשב"ם הניח שמה חשש שלא יתנו לו להיכנס לארמון פרעה או במקרה אחר רשב"ם הניח שלא ייתכן שמה השליך את לוחות הברית ללא ציווי מה', וליבוביץ הניחה שהאחים לא ידעו על מכירת יוסף. בעיני, ההנחות הפרשניות של רשב"ם וליבוביץ, חרף היותן הגיוניות להפליא, היו על גבול המדרש. לצד ההתרחקות מהפשט, לשימוש בהיגיון חולשה נוספת: לעיתים, כמו במקרים בהם הפרשן מפרש את סבירות המניעים שמאחורי הפעולות המפורשות, היגיון יכול להיות גורם סובייקטיבי, המבטא מחשבות ותפיסות עולם של האוחז בו. נראה שזו הסיבה שליבוביץ פסלה את פרשנות רשב"ם לשבירת הלוחות על ידי משה וקבעה שהוא התרחק מן הפשט. ההיגיון של רשב"ם לא התאים להיגיון של ליבוביץ. לכן, השימוש בהיגיון ככלי פרשני היה מהימן יותר כאשר הוא גובה בהוכחות אובייקטיביות נוספות כגון כללי לשון ותחביר, מקרים אחרים במקרא או "דרך ארץ". בהיעדר הוכחות תומכות, ההיגיון לעיתים נתפס כמוטה והוא ניתן להפרכה.

היבט נוסף הניכר בפרשנותם של רשב"ם וליבוביץ הוא שהסגנון הכתיבה שלהם ביטא את היחס שלהם כלפי היגיון. שני הפרשנים מעריכים באופן חיובי פרשנות הגיונית ומבקרים או פוסלים פרשנות שאינה הגיונית והרחוקה בעיניהם ממשוטו של מקרא. פירוש הגיוני בעיני רשב"ם הוא "יפה" או "עיקר פשוטן של מקראות" ובעיני ליבוביץ פירוש הגיוני "מיישב יפה את הכתובים". פירוש לא הגיוני בעיני רשב"ם הוא "הבל" והמקבלים אותו "טועים גמורים" או "טועה לפי הפשט", "הדיוט וכסיל", ופירוש לא הגיוני בעיני ליבוביץ הוא "רחוק מאד ממשוטו של מקרא". מתוך הביטויים הקשים שרשב"ם התייחס כלפי פירוש לא הגיוני וכלפי מי שמקבל אותו ניתן ללמוד על החשיבות שהוא ייחס לפירוש הגיוני. מתוך דבריהם של שני הפרשנים ניתן ללמוד על תפיסתם שההיגיון הוא אחד מהפרמטרים ההכרחיים לפירוש פשט וכל פירוש שאינו הגיוני אינו לגיטימי. ראינו גם ששני הפרשנים משתמשים בשאלות רטוריות כדי להדגיש את חוסר הלגיטימיות של פירוש אותו תפסו כחסר היגיון. ניסוח זה מקביל לסלג של ימינו בנוסח שאלה רטורית שאנו שואלים כדי להטיל ספק באמירה חסרת היגיון כגון: "נראה לך?!" במשמעות של "איזה שטויות..."

היבט נוסף המצביע על דמיון בשימוש שעשו שני הפרשנים בהיגיון, ניכר בשיטה בה הם גיבשו את הכרעתם הפרשנית. ראינו ששני הפרשנים בונים את פרשנותם בשיטה לוגית וסדורה המבטאת היגיון פנימי: תחילה מוצגת הנחת היסוד הפרשנית שתיבחן, לאחר מכן מוצגת שרשרת של טיעונים לצד הוכחות סותרות או תומכות, נבחנות פרשנויות אחרות אשר מאוששות או נפסלות, ולבסוף מוצגת הכרעה פרשנית. התהליך כולו נשען על היגיון, הן בשלבים הנבנים זה על גבי זה, הן בהיגיון המשמש את הפרשנים כדי לקבל או לפסול טיעונים פרשניים אחרים. התרשים שלהלן מבטא את תהליך בניית המהלך הפרשני באופן המבוסס על היגיון על ידי רשב"ם וליבוביץ:



תרשים 5: תהליך בניית המהלך הפרשני של רשב"ם וליבוביץ המבוסס על היגיון

## ”פירוש הפסוק”: ההקשר בפירוש רשב”ם ובפירוש ליבוביץ

גם הקריטריון הפרשני האחרון, הקשר הפסוק המבואר, שימש הן את רשב”ם הן את ליבוביץ באופן דומה כפי שניתן לראות בטבלה הבאה:

ליבוביץ	רשב”ם
פירוש פסוק מתוך הכלל כולו, עניינו, סגנון סביבתו והאווירה השורה בפרק כולו.	פירוש פסוק מעבר למילים הכלולות בדיבור המתחיל, על פי הקשרו ובאופן היוצר שלמות רעיונית.
פירוש פסוק לפי הקשר הפסוק, יחידת פסוקים או סיפור הכולל מספר פרקים.	פירוש פסוק לפי הקשר הפסוק, יחידת פסוקים, פרק או סיפור.
קבלה, או דחייה של פרשנות לפי הקשרה.	קבלה, או דחייה של פרשנות לפי הקשרה.
התבוננות על ההקשר במבט-על מזהה אמצעי ספרותי: שימוש בשורש מנחה לפירוש פסוק בהקשר של סיפור הכולל מספר פרקים.	התבוננות על ההקשר במבט-על מזהה אמצעי ספרותי: פירוש פסוק ככותרת פותחת ליחידת פסוקים.
פירוש שלא על פי הקשר מחטיא את כוונת הפסוק ומתרחק מעומק פשוטו	

### טבלה 15: פירוש פסוק או התרחשות בתוך הקשרם בפירושי רשב”ם וליבוביץ

הדמיון בדרך שבה הן רשב”ם הן ליבוביץ השתמשו בהקשר בפירושם ניכר במספר היבטים. ראשית, רשב”ם וליבוביץ קבעו את גבולות היחידה המפורשת בהתאם להקשר: יש שההקשר נגזר מתוך הפסוק המבואר עצמו, יש שהוא נוצר מתוך יחידת פסוקים, מתוך פרק שלם או מתוך סיפור הכולל מספר פרקים. נראה לי שהשימוש בדמיון כפי שתיארתי לעיל שימש את הפרשנים כדי לקבוע את הקשרו של הפסוק המבואר: הם דמיינו את תמונת ההתרחשות המבוארת, ניסו לעמוד על רוח הדברים המתוארים בכתוב, על הלוך הרוח של הדמויות או על המסר הרעיוני המוצג בהקשר הכולל של הסיפור. בהתאם לכך הם הציעו את פירושם, ובמקום שבו הם זיהו פירוש שאינו מתאים לאלה, הם פסלו אותו.

שנית, שני הפרשנים השתמשו בהקשר כקריטריון לקבלה או דחייה של פרשנות: רשב”ם השתמש בהקשר כדי לפסול פירושים מקובלים של חז”ל ורש”י בגלל שהוא סבר שהם לא מתאימים להקשרם, כמו שראינו בדוגמה על פרדסו של אברהם אותו רשב”ם פירש כמקום תפילה ולא להכנסת אורחים כפי שפירש רש”י. גם ליבוביץ פסלה פרשנות, גם אם היא הייתה הגיונית, אם היא סברה שהיא לא התאימה להקשרה, כמו פסילת הפירוש של דברי המתאוננים על הדגה שאכלו חיים, כאילו שהיו בזול, כפי שפירש ראב”ע.

היבט שלישי המשותף לשני הפרשנים ניכר בכך שהעיון שלהם על פסוק מבואר בהקשרו הכולל, הוביל אותם להיעזר באמצעים ספרותיים: רשב”ם שהציע לפרש פסוק ככותרת פותחת לסיפור, וליבוביץ שהציעה שימוש בשורש מנחה כדי לפרש פסוק על פי מסר המועבר ביחידת פרקים. שני האמצעים הללו, עלו באופן ישיר מתוך יציאה מתוך מסגרת המילה או הפסוק המבוארים, התבוננות עליהם מתוך מבט על, כעין zoomout, וחיפוש משמעותם של המילה או הפסוק בתוך ההקשר הכולל שלהם.

ראינו שהן רשב”ם הן ליבוביץ ראו בהקשר כקריטריון מובהק לפירוש פשט כפי שראינו בפירוש רשב”ם לשמות ג, יא, בו הוא קבע שהפירוש הפשטי ייחשף מתוך עיון ב”מקראות הללו”, הקשר הקטע כולו, או בדבריה של ליבוביץ שקבעה שפירושו של רשב”ם לאותו פסוק הוא אינו פירוש פשט משום שהוא מנוגד



להקשרו. כפי שפירוש לא הגיוני הכעיס את רשב"ם, כך פירוש שלא על פי הקשר הכעיס את ליבוביץ, וראינו שהיא התבטאה בחריפות כנגד רשב"ם אותו האשימה בחיבור פירוש שאינו פשט, משום שלדעתה הוא לא התאים להקשרו.

לסיכום, נראה לי שממצאי מחקר זה מצביעים על דמיון בעקרונות הפרשנות שיישמו ליבוביץ ורשב"ם בפירושיהם. דמיון זה מפתיע ביחס לעובדה שרשב"ם אינו בין הפרשנים השכיחים ביותר בעיוניה של ליבוביץ. לא זו אף זו: ליבוביץ הזכירה והשתמשה בפירושי רש"י באופן התכוף ביותר ואף חקרה את פירושו בספר שכתבה על פירושו יחד עם משה ארנד, וניתן היה להניח שהשפעתו עליה תהיה הגדולה ביותר. ניתן לשער שרשב"ם שהיה תלמידו ונכדו של רש"י, וליבוביץ שהעריצה את רש"י וחקרה את פועלו, יישמו שניהם שיטת פשט שהכירה את פירוש רש"י אך יישמה עקרונות פרשנות פשט ייחודית ועצמאית שהביאה לידי ביטוי את תפיסת עולמם ואישיותם של שני הפרשנים: רשב"ם וליבוביץ.

### ואף על פי כן - פרשנות פשט

כעת, אחזור לשאלה שהצגתי מעלה: כיצד המתודולוגיה של דרך הפשט סייעה לשני הפרשנים להתמודד עם האתגרים שהוצבו בפניהם בסביבה הפנימית והחיצונית?

אצל רשב"ם, העיון המבוסס על הטקסט, והנימוקים הפרשניים המבוססים על ידע מדעי והיגיון סייעו בשיח עם כל הגורמים, הן הפנימיים הן החיצוניים, שעיימם הוא התמודד. בעוד שוויכוח או מחלוקת המבוססים על תוכן, אינם ניתנים להכרעה מדעית חד משמעית שכן כל צד יכול להביא נימוקים משכנעים לדעתו, נימוקים רציונאליים המבוססים על ידע מדעי, מסייעים להכרעת הצד השני. לפיכך, דרך הפשט, סייעה לרשב"ם להציג הסברים משכנעים לפרשנותו כנגד הפירוש הנוצרי האלגורי שלהם. בנוסף, העובדה שרשב"ם דבק בפשט באופן קיצוני, וייחס משמעות מדרשית לכל פירוש שאינו התאים לעקרונות פרשנות הפשט שקבע, סייעה לו להציג את הייחודיות בפרשנות שיצר ולהסביר את הצורך בפרשנות חדשה מסוג זה.

גם במקרה של ליבוביץ, השימוש בעקרונות מובהקים של פרשנות פשט מסורתית, איפשר לה לתת מענה לאתגרים שהציבה בפניה הסביבה הפנימית והחיצונית. עמדנו על כך שבימים שבהם ליבוביץ כתבה את הגיליונות והעיונים, דרך הפשט אומצה על ידי התנועה החלוצית-חילונית כפירוש המועדף למקרא, שכן דרך זו שיחררה את חבריה מההלכה, מהמדרשים ומהפירושים הרבניים-מסורתיים. ראינו עוד, שהתרבות החילונית יצרה "מדרש ציוני מְחֻלָּן" אשר העניק לכתובים משמעות מטאפורית. הן בגיליונות הן בפירושים שכתבה בסדרת העיונים, ליבוביץ הלכה בדרך הפשט, במשמעו הרבני-מסורתי, וזאת בתוך זירה אשר הפקיעה את המונח ממשמעו זה. חתירתה המתמדת לפענוח הפירוש האמיתי והעמוק של הטקסט, לצד שימוש בעקרונות מובהקים של פרשנות פשט, קראו תיגר על תפיסת הפשט החילונית, ולמעשה החזירו את פירוש הפשט למשמעו המקורי. בסקירת המחקר על פרשנותה של ליבוביץ, הבאתי מדבריו של טויטו שטען שעיוניה של ליבוביץ אמנם מבוססים על פשט, אך היא הסיקה ממנו מסקנות רוחניות ומוסריות אשר לא הובעו במפורש, ולכן טויטו כינה את פרשנותה של ליבוביץ "פשט מגויס". נראה לי, שטויטו, אשר הקפיד לבחון את פרשנות רשב"ם בתוך הקשרה ההיסטורי, לא נהג באותה שיטה בליבוביץ. אציע, שליבוביץ הבליטה מסקנות רוחניות ומוסריות בעיוניה, בין היתר, כדי להפקיע את "המדרש המְחֻלָּן", שיצרה הפרשנות החילונית לכתובים. בהציגה מסרים מוסריים, הצמודים לטקסט, ליבוביץ הציעה אלטרנטיבה איכותית, בסגנון אקדמי-מדעי, לתפיסה המטאפורית של התנועה החילונית את הכתובים. בדבקותה בפשט הכתובים, וביישום של עקרונות הפשט כפי שראינו בעבודה זו, ליבוביץ יצרה פרשנות פשט-אמונית-אורתודוקסית ומודרנית. התפוצה הרחבה של הגיליונות והעיונים שלה, היוו משקל נגד לא מבוטל לתפיסה החילונית.

נראה לי, שהמשותף לרשב"ם ולליבוביץ ביישום עקרונות פרשנות הפשט בהקשר לאתגרי הסביבה בה חיו, טמון בשיטות שבהן יש לנקוט כדי לנצח בוויכוח: להביא נימוקים משכנעים, לעגן אותם בעובדות אובייקטיביות ומדעיות ולהציג אותן באופן הגיוני ומשכנע. נראה לי, שדרך הפשט היא המתודולוגיה

הפרשנית שהייתה המתאימה ביותר לצורך של רשב"ם וליבוביץ לתת מענה לתפיסות עולם מנוגדות לשלהם, ולפולמוסים שקיימו עימן. דרך הפשט של שני הפרשנים התבססה על ניתוח עובדות העולות מתוך הכתוב המקראי והבאת ראיות אובייקטיביות ומדעיות כגון כללי לשון ותחביר, "דרך ארץ", הוכחות ממקרים אחרים במקרא או הקשר הפסוקים. כל אלה, המוצגים באופן רציונאלי תוך הדגשת ההיגיון שבקבלתם, או במקרה של ליבוביץ גם בסגנון אקדמי-מדעי, תרמו לביסוס טענות פרשניות או לשלילת פרשנות מנוגדת לזו של שני הפרשנים וסייעו להם להעמיד חלופה פרשנית איכותית, לאלה שקראו תיגר על תפיסותיהם.

### סיכום: הייחודיות בפרשנותה של נחמה ליבוביץ

בפתיחת עבודה זו, עמדתי על כך שליבוביץ לא הציגה את עקרונות פירושה באופן מוצהר וכן על כך שעל עיוניה של ליבוביץ לא נכתב מחקר המציג אפיון כולל, מתודולוגי ושיטתי של פרשנותה. לפיכך, ביקשתי בעבודה זו, להציב את המסד לבניין המתודולוגי שבמסגרתו ליבוביץ כתבה את פירושה על ידי אפיון פרשנותה כפי שעלה מתוך מאפייני התקופה בה חיה, וכן לעמוד על עקרונות הפרשנות של ליבוביץ כפי שעלו מתוך ההשוואה לעקרונות הפרשנות של רשב"ם. בעבודה זו ראינו שבבניית מהלכי פרשנותה, ליבוביץ השתמשה בפירוש רשב"ם, לצד פרשנים רבים אחרים. יושם לב לכך, שלא ביקשתי לאפיין את התייחסותה של ליבוביץ לפרשנות רשב"ם בעיוניה או לבחון את השפעתו של רשב"ם על ליבוביץ, אלא ערכתי השוואה בין יישום עקרונות פרשנותו של רשב"ם בפירושו, ליישום אותם עקרונות בפירושה של ליבוביץ. זאת, מתוך מטרה לאפיין את עקרונות פרשנות הפשט של ליבוביץ.

מתוך ממצאי עבודה זו, להלן אפיון פרשנותה של ליבוביץ ועיקרי עקרונות הפרשנות שלה:

ליבוביץ פרשה את הכתוב בשיטת פשט, מתוך מטרה לחשוף את המשמעות האותנטית של התורה, כדבר ה'. לצורך כך, ליבוביץ השתמשה בעקרונות הפרשנות הבאים:

א. פירוש פסוק בהקשרו, על פי הרוח והאווירה השורה ביחידה המפורשת.

ב. פירוש הגיוני המתאים להקשר. במקרים בהם חסר מידע בכתוב, ניתן להניח הנחות פרשניות המבוססות על היגיון.

הבאת תימוכין וראיות לפירושים על פי הקשר והיגיון מתוך המכלול הבא:

1. הסברים להתנהגויות ותופעות מקראיות מתחום מדעי הטבע, מדעי הרוח ומדעי החברה.
2. פרשנות קודמת, מחקרים מדעיים, דברי הגות ומחשבה.
3. כללי לשון ודקדוק.
4. פרשנות פנים מקראית.

מתוך ממצאי עבודה זו, נראה שההקשר היה העיקרון הפרשני שלו ליבוביץ ייחסה את החשיבות הגבוהה ביותר. על כך ניתן ללמוד מתוך ההיגדים של ליבוביץ עצמה כפי שהובאו בעבודה זו, וגם מתוך הסגנון הקשה שבו היא תקפה את רשב"ם על פרשנותו לשמות ג, יא. נראה לי, שפרשנות שלתפיסתה של ליבוביץ לא התאימה להקשר, כמוה כפגיעה ב"ציפור הנפש" של ליבוביץ, ובפרט כשהיא הגיעה מ- "פשטן מומחה" כרשב"ם, ומכאן יצאה קצפה. ייתכן שהחשיבות שליבוביץ ייחסה להקשר גם הובילה לעיסוק שלה באמצעים ספרותיים ככלי פרשני, נושא שנבחן ונחקר בעבר.<sup>474</sup>

<sup>474</sup> ראו מחקריו של פריש שהוזכרו בעמ' 10 לעיל הערה 77, וכן הפרק "היבטים ספרותיים בפרשנות", אצל ארנד, בן מאיר, כהן, תשס"א, עמ' 297-339, שם מופיעים מחקריהם של סוקולוב, פלחיימר, פריש ורוזנסון בעניין זה.

סגנון הכתיבה המדעי-אקדמי של ליבוביץ, ביטא את מקומו של ההיגיון בפירושיה. החשיבה הלוגית המסודרת, המציגה טיעונים, סיבות, ראיות והנמקות, הובילו לפירוש סדור ושיטתי המושתת על היגיון ולוגיקה. גם זיהוי ואפיון של תופעות במקרא ובמדרש, כפי שבאו לידי ביטוי בפירושיה של ליבוביץ, תרמו לסגנון המדעי-אקדמי של פירושה.

כפי שראינו, ליבוביץ לא ביטאה באופן מפורש את השימוש שעשתה בפירושה במשמעויות השונות של המונח "דרך ארץ", ככלי פרשני. נראה לי שהדבר נובע מכך שהוא שימש אותה כאחד מן האמצעים התומכים של פירוש על פי הקשר והיגיון, שהיו עמודי התווך של פרשנותה. לדעתי, גם השימוש שליבוביץ עשתה בפרשנות ממנה הביאה בעיוניה, היה בעל תפקיד דומה: כאמצעי לבניית מהלך פרשני מבוסס הקשר והיגיון. התבוננות על השימוש שליבוביץ עשתה בעיוניה בפרשנות, מובילה למסקנה מעניינת. כותרות המשנה של ספרי העיונים: "בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים" מתאימות לשיטת הלימוד שליבוביץ ייסדה "לימוד תורה עם פרשנים". ברם, ממצאי עבודה זו מצביעים על כך שליבוביץ הביאה מדברי הפרשנים השונים, לצד קשת רחבה מאד של חוקרים, סופרים, הוגי דעות ואחרים. בכך, מוקד העיון הפרשני לא היה הפרשנים עצמם, אלא המסר הפרשני אליו ליבוביץ חתרה. נראה לי שחל בלבול בין התפקיד הפדגוגי שליבוביץ ייחסה לפרשנים, ובין המקום שהם תפסו בפרשנותה שלה. בחלק הפדגוגי, ליבוביץ עסקה רבות בהוראת תנ"ך באמצעות פרשנים, היא פרסמה ספר דידקטי בנושא "לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם/ ספר בראשית", וספר נוסף שכתבה בנושא "הוראת פרשני התורה / שמות", פורסם לאחר מותה. בעבודתה הפרשנית של ליבוביץ, חרף העובדה שהיא העמידה את הפרשנים בכותרות העיונים, למעשה הם שימשו עבורה מקור מידע תומך בלבד בדרך אל הכרעתה הפרשנית. ייתכן שהעובדה שבינות למובאות מדברי הפרשנים, ליבוביץ שזרה גם הארות והערות על שיטתם של הפרשנים עצמם, תרמה לבלבול בין החלק הפדגוגי לחלק הפרשני בעבודתה של ליבוביץ. אין בדברים אלה כדי לגרוע מהמקום החשוב שקיבלו הפרשנים מהזרם הרבני-מסורתי בפרשנותה של ליבוביץ. השימוש התכוף שעשתה בפירושיהם והערותיה על שיטתם הפרשנית, תרמו רבות להעלאת קרנם ולהחזרתה של הפרשנות הרבנית-מסורתית שאיבדה מחשיבותה לאורך הדורות, אל מקומה ההיסטורי החשוב בתוך מכלול חוכמת ישראל.

המאפיין המשמעותי ביותר בפרשנותה של ליבוביץ אשר הקים עליה את ביקורתם של גדולי חוקרי המקרא הוא חתירתה להצגת המסר הערכי, המוסרי או הרוחני שעמד בבסיס הכתוב. כאמור לעיל, טויטו כינה את הסגנון של ליבוביץ "פשט מגויס", וסימון קבע שהפשט של ליבוביץ "לא עמד במבחן המחמיר של דרך הפשט".<sup>475</sup> אכן, במהלך עבודה זו ראינו שליבוביץ לא הסתפקה רק בביאור הכתובים, אלא גם ביקשה לחשוף את המסרים הטמונים בהם. אראלה ידגר, תלמידתה של ליבוביץ וידידתה לאורך שנים רבות, העידה שליבוביץ תפסה עצמה כממשיכה בפועל של התפיסה העקרונית של הפרשנות המסורתית, ובנוסף ראתה עצמה כבעלת תפקיד ואחריות כלפי קוראיה, להביא אל ליבם את דברי התורה ולהפכה רלוונטית עבורם.<sup>476</sup> נראה לי, שדברים אלה, מאירים את פרשנותה של ליבוביץ באור אחר מהאור הביקורתי של חוקרי המקרא שהזכרתי לעיל, שכן הם ממקמים את פרשנותה של ליבוביץ לצד גדולי הפרשנים שעמדו לישראל לאורך הדורות אשר ביקשו לחשוף את המסר הערכי הטמון בכתוב.

ממצאי עבודה זו מעידים על כך שליבוביץ יצרה פרשנות אורתודוקסית מודרנית, כאלטרנטיבה לפרשנות הנוצרית והחילונית שנכתבה עד לתקופתה ובמהלכה. אולם נראה לי שבכך לא התמצתה תרומתה של ליבוביץ להרמת קרנו של המקרא. במאמר שכתב בשנת תשל"ט, בחן גרינברג את חקר המקרא הביקורתי בתוך המציאות הארצישראלית. הוא קרא להסטת מוקד חקר המקרא בישראל מחקירת סביבות הכתוב (רקעו, שלבי התהוותו, יחסו למקבילותיו וכו') אל הכתוב עצמו תוך שימוש בפרשנים. גרינברג סבר שחוקרי

<sup>475</sup> טויטו, תשס"ג, עמ' 239, 242; סימון, תשע"ג, עמ' 111-116.

<sup>476</sup> ידגר, תשס"ב, עמ' 76.

המקרא בדור החדש חשו כי הדורות הראשונים עסקו בנושא הפענוח המילולי וההקשרי בלבד וכאילו מיצו אותו, ולכן לא נשאר לבני העידן החדש אלא לעסוק בשחזור תהליך היווצרות הכתוב. גרינברג קרא לחוקרים לעסוק בחקר הכתוב תוך שימוש ביקורתי בפרשנות היהודית המסורתית מימי התלמוד ועד העת החדשה. לדעתו, השימוש בפרשנים לצורך הבהרת הכתובים יאתגר את החוקר לבחון כל העת את סברותיו המחקריות. בנוסף, בכך שהפרשנים מתייחסים לכתובים כאל מקור של אמיתות הם מזכירים לחוקר תמיד את מה שהוא נוטה להעלים מעיניו – הצד הערכי של המקרא. על ידי עימות דעתו של החוקר עם דעת הפרשנים, ודעת הפרשנים עם פשוטם של הכתובים, מתחדדים ומתבהרים המיוחד לכל אחד מהתחומים האלה והמשותף להם.<sup>477</sup>

נראה לי שבפירושה, ליבוביץ יישמה את המלצתו של גרינברג באופן מלא. היא לא התעניינה בחקירת סביבות הכתוב אלא בכתוב עצמו, ועשתה זאת באמצעות בחינה יסודית ושיטתית של דעות פרשנים שונים, עד שהציגה הכרעה פרשנית ברורה המביאה לידי ביטוי את המסר הערכי של המקרא. נראה לי שבכך, וחרף העובדה שלא עסקה בחקר ביקורת המקרא, היא ראויה לתואר חוקרת מקרא.

---

<sup>477</sup> גרינברג, תשל"ט, עמ' 70-85.

## הצעות למחקרי המשך

במהלך עבודה זו, עלו מספר שאלות הנוגעות לאפיון פרשנותה של ליבוביץ, אשר ראויות למחקר המשך. להלן שאלות אלה:

העיונים מבוססים על מהלכי הוראה שליבוביץ בנתה לאורך השנים ב- "גליונות לעיון בפרשת השבוע" והם אינם מציגים פירוש שיטתי של כל פסוקי התורה, אלא פירוש לנושאים נבחרים בלבד בהם ליבוביץ בחרה לעסוק. מחקר המשך יבחן אילו מבין הנושאים בהם עסקה בגליונות היא השמיטה מספרי העיונים, וכיצד הנושאים שהושמטו יכולים לסייע להבנת מכלול תפיסתה הפרשנית?

ההיצע הפרשני שעמד לרשותה של ליבוביץ היה רחב וכלל את תוצרי ההתפתחות הרוחנית של העת המודרנית הכוללים פרשנות מודרנית, תרגומים ומחקרים, דברי הגות ומחשבה ועוד. זאת, נוסף לפרשנות רבנית-מסורתית עשירה שנכתבה מחז"ל ועד העת המודרנית. מחקר המשך ימייין את הפרשנים והחוקרים שבהם נעזרה ליבוביץ לפי תפיסתם האמונית או לפי תחומי ההתמחות שלהם, ויצביע על מגמות נוספות בדרך שבה ליבוביץ השתמשה בפרשנויות ובמחקרים אלה. בנוסף, מחקר המשך יבחן את הדרכים שבהן ליבוביץ השתמשה בפרשנים השונים בעיונים וכן את האפיון שערכה ליבוביץ לדרכם הפרשנית של אותם פרשנים. העיונים נכתבו בתהליך מתמשך במשך כ- 30 שנה. מחקר המשך יבחן האם ניתן להצביע על התפתחות תודעה פרשנית אצל ליבוביץ בין ספר העיונים הראשון שכתבה בשנת תשכ"ו ועד לאחרון שנכתב בשנת תשנ"ו. ליבוביץ השתמשה בפירושה בעקרונות פרשנות פשט. מחקר המשך יבחן את יישומם של עקרונות פירוש נוספים כגון השימוש שליבוביץ עושה בפירושה במדרשים, וכן יבחן האם ליבוביץ סטתה מפשט הכתובים כדי לחשוף את המסר הפרשני שאליו חתרה.

הפרשן המצוטט ביותר בפירושה של ליבוביץ הוא רש"י. מחקר המשך יבחן את יחסה של ליבוביץ לרש"י, יבחן את המקרים שבהם היא מקבלת את פירושו או דוחה אותו ואת האופן בו היא משלבת אותו במהלכי הפרשנות שלה: האם רש"י מהווה בסיס ונקודת מוצא למרבית עיוניה או שמא היא משתמשת בו כפרשן לצד פרשנים אחרים?

מחקר המשך ימפה ויאפיין את מכלול האמצעים הספרותיים שבהם ליבוביץ השתמשה בפירושה ואת המסרים שעליהם הצביעה באמצעותם.

פירושה של ליבוביץ נפתחו לרוב ב- "שאלה מעוררת". מחקר המשך יבחן את השימוש שליבוביץ עושה בשאלות אלה בעיוניה כחלק מאפיון מבנה המהלכים הפרשניים שלה בשיטה המדעית-אקדמית ולא רק לצרכים דידיקטיים.

ליבוביץ השתמשה בפרשנות פנים מקראית בדרכים שונות. מחקר המשך ימפה את השימושים השונים שליבוביץ עשתה בפרשנות פנים מקראית ויעמוד על היקף תופעה זו בפרשנותה.

ליבוביץ אפינה תופעות ספרותיות במקרא כגון סיפורים כפולים, תופעת "דמות חיצונית לביטוי עולם פנימי של גיבור הסיפור", "נכרי (שאינו) ירא אלוהים". מחקר המשך ימפה תופעות ספרותיות נוספות שעליהן ליבוביץ עמדה, ויעמוד על חשיבותן לחקר המקרא.

יחסה של ליבוביץ להשפעת המציאות ההיסטורית על הפרשנות שנכתבה לאורך הדורות, וכן יחסה להשפעת המציאות ההיסטורית שבה התרחש המקרא על תכניו ומסריו דורשים בחינה מעמיקה. מחקר המשך יבחן את מכלול פרשנותה של ליבוביץ בהקשרים אלה, על מנת לאפיין באופן ברור את יחסה לשני הנושאים הללו וכן לבחון האם חלה התפתחות בעמדותיה במהלך השנים.

ליבוביץ התנגדה לתיאוריות של ביקורת המקרא, שללה אותן והציעה להן פרשנות חלופית. מחקר המשך יבחן את התייחסותה השיטתית לתיאוריות השונות של ביקורת המקרא, ואת ההצעות הפרשניות החליפיות שיצרה להן.

## פירושי רשב"ם שנדונו בעבודה זו

### בראשית

א, א – עמ' 26  
יח, א – עמ' 27-28  
כא, לג – עמ' 93  
כד, נז – עמ' 67-68  
כז, מו – עמ' 79-80  
לג, יח – עמ' 83-84  
לד, כה – עמ' 66  
לו, ב – עמ' 23-24, 26, 68  
לח, יד-טו – עמ' 94  
לח כד – עמ' 67  
מא, לח-לט – עמ' 68-69, 73

### שמות

ב, טו – עמ' 94  
ג, יא – עמ' 80-82, 95  
יד, כא – עמ' 22, 66  
כא, ג – עמ' 94-95  
כא, יח – עמ' 93-94  
כג, יט – עמ' 20  
כג, כד – עמ' 21  
לב, יט – עמ' 91-92  
לג, טז – עמ' 22

### ויקרא

יא, ג – עמ' 20  
יא, לד – עמ' 27  
יג ב – עמ' 24, 66  
יט, יט – עמ' 22, 27, 66

### דברים

ז, יד – עמ' 21  
ט, כה-כו – עמ' 95-96  
יח, יא – עמ' 21  
כב, ו – עמ' 27  
כה, ט – עמ' 67  
לב, יד – עמ' 20  
מכתב פולמוס – עמ' 12-13, 65, 84-85

**קהלת**

א, א-ב – עמ' 23

יח, ח – עמ' 23

## פרשנותה של ליבוביץ בעיונים שנדונו בעבודה זו

- בראשית: נח (ו) – "נמרוד ודור הפלגה" - עמ' 59-60
- בראשית: חיי שרה (א) – "ויתן לי את מערת המכפלה" – עמ' 60-61
- בראשית: ויצא (ו) – "התחת אלהים אנכי" - עמ' 44-45
- בראשית: וישלח (ד) – "ויאבק איש עמו" - עמ' 97
- בראשית: וישב (ב) – "מכירת יוסף" – עמ' 47-48, 86-91
- בראשית: מקץ (ב) – "עצת יוסף" – עמ' 73-75
- בראשית: מקץ (ד) – "למה התנכר" – עמ' 62
- בראשית: ויגש (ב) – "הלך החבל אחר הדלי" – עמ' 55
- בראשית: ויגש (ו) – "למען תשבו בארץ גושן" – עמ' 53-54
- שמות: שמות (ג) – "המיילדות" – עמ' 44, 55
- שמות: שמות (ו) – "מי אנכי כי אלך אל פרעה" – עמ' 97, 100-101
- שמות: בשלח (א) – "כי קרוב הוא" – עמ' 97-98
- שמות: בשלח (ג) – "ויאסור את רכבו" – עמ' 46-47, 69-70
- שמות: משפטים (ט) – "ושוחד לא תקח" – עמ' 97
- שמות: תרומה (ב) – "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" – עמ' 64
- שמות: כי-תשא (ה) – "שבירת הלוחות" – 78, 91-92
- ויקרא: תזריע (ג) – "קרבן יולדת" – 52
- ויקרא: תזריע (ד) – "פרשת נגעים" – עמ' 70-71
- ויקרא: מצורע (א) – "זאת תהיה תורת המצורע" - עמ' 71-72
- ויקרא: מצורע (ב) – נגעי בתים – עמ' 72
- ויקרא: אחרי מות (ד) – "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" – עמ' 61
- במדבר: בהעלותך (ג) – "התלונות החוזרות ונשנות" – עמ' 52-54, 76
- במדבר: בהעלותך (ה) – "הדגה אשר נאכל במצרים חנם" – עמ' 51, 76-78, 98-99
- במדבר: מסעי (א) – "ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם" – עמ' 60
- דברים: דברים (ב) – "לא אביתם לעלות" – עמ' 58-59
- דברים: כי תצא (ז) – "זכור את אשר עשה לך עמלק" – עמ' 55-56
- דברים: האזינו (ג) – "ימצאו בארץ מדבר" – עמ' 99-100
- דברים: האזינו (ו) – "כי אפפוני משברי מות (הפטרה שמ"ב כב)" – עמ' 57-58



## ביבליוגרפיה

לאה אברמוביץ, סיפורי נחמה, מעשים ומעשיות לדמותה של נחמה ליבוביץ, ירושלים תשע"ה	אברמוביץ, תשע"ה
Yael Unterman, <i>Nehama Leibowitz, Teacher and Bible Scholar</i> , Jerusalem-New York 2009	אונטרמן, 2009
Yael Unterman, "Prof. Nehama Leibowitz and the Revolution in Bible Interpretation", <i>Torah and Western Thought</i> , eds. Meir Y. Soloveichik, Stuart W. Halpern, Shlomo Zuckier, Jerusalem 2015, pp. 109-143	אונטרמן, 2015
אפרים אלימלך אורבך, "למקרא הגיליונות לפרשת השבוע", מעיינות ד' (תשי"ד), עמ' 55-58	אורבך, תשי"ד
אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות, תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם, ירושלים תשנ"ו	אורבך, תשנ"ו
עמוס אילון, רקוויאם גרמני, יהודים בגרמניה לפני היטלר, 1933-1743, אור יהודה 2004	אילון, 2004
Yairah Amit, "Some thoughts on the work and method of Nehama Leibowitz", <i>Immanuel</i> 20 (1986), pp. 7-13	אמית, 1986
יאירה אמית, "למוד מקרא - סיפור שאין בו אהבה", שורש הדברים - עיון מחדש בשאלות עם וחברה, ערך רוביק רוזנטל, ירושלים 2005, עמ' 296-287	אמית, 2005
שלמה אראל, ה"ייקים", חמישים שנות עליית דוברי-גרמנית, ירושלים תשמ"ט	אראל, תשמ"ט
משה ארנד, "מתוך עבודתי עם נחמה ליבוביץ", פרקי נחמה - ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ערכו משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 49-31	ארנד, תשס"א
משה ארנד, "פירוש רשבי"ם לתורה", שבעים פנים לתורה, ערך אהרן ארנד, ירושלים תש"ף, עמ' 152-125	ארנד, תש"ף
משה ארנד, "על מכרים וקרובים, פרופ' נחמה ליבוביץ", שבעים פנים לתורה, ערך אהרן ארנד, ירושלים תש"ף, עמ' 705-703	ארנד, תש"ף
מנחם בן ישראל, "פנים פסיכולוגיות וחינוכיות בפרשנותה של נחמה ליבוביץ", פרקי נחמה - ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ערכו משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 355-341	בן ישראל, תשס"א
Robert L. Benson and Giles Constable, <i>Renaissance and Renewal in the Twelfth Century</i> , Oxford 1982	בנסון וקונסטבל, 1982
יצחק בער, "הרקע ההיסטורי של ה'רעיא מהימנא': פרק מתולדות התסיסה הדתית-חברתית בקשטיליה במאה ה"יג", ציון ה (ת"ש), עמ' 44-1	בער, תש"ה
מרדכי ברויאר, עדה ודיוקנה, אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני, יהדות גרמניה לנוכח אתגרי המודרניזציה, ירושלים תשנ"א	ברויאר, תשנ"א

ברויאר, תשס"ב	מרדכי ברויאר, "ייחסה של נחמה לביקורת המקרא", לימודים א' (תשס"ב), עמ' 20-11
ברנר, 2003	מיכאל ברנר, תחיית התרבות היהודית בגרמניה הווימארית, תרגמה עדה פלדור, ירושלים 2003
ברקאי ומנדס-פלור, 2005	אברהם ברקאי ופול מנדס-פלור, תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, כרך ד: התחדשות וחורבן 1918-1945, ערך מיכאל מאיר, עורך מישנה מיכאל ברנר, ירושלים 2005
גיונסון, 2017	Wendell G. Johnson, "Marburg ca. 1900–1925: The Treffpunkt of Theology, Philosophy, and New Testament", <i>Journal of Religious &amp; Theological Information</i> (2017), pp. 1-7
גרוסמן, תשנ"ה	אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשנ"ה
גרינברג, תשמ"ג א	משה גרינברג, "היחס בין פירוש רש"י לפירוש הרשב"ם לתורה", ספר י"א זליגמן כרך ב, ערכו יי זקוביץ, אי רופא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 568–559
גרינברג, תשמ"ג ב	משה גרינברג, "רשב"ם", פרשנות המקרא היהודית, פרקי מבוא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 79-77
גרינשטיין, תשס"ב	אליעזר (אד) גרינשטיין, "פרשנותה רבת הפנים של נחמה ליבוביץ והפרשנות הפוסט-מודרנית", לימודים א' (תשס"ב), עמ' 33-21
דויטש, 2008	חיותה דויטש, נחמה, סיפור חייה של נחמה ליבוביץ, ירושלים 2008
דיטשר, 2000	Howard Deitcher, "Between angels and mere mortals: Nehama Leibowitz's approach to the study of biblical characters", <i>Journal of Jewish Education</i> 66 (2000), pp. 8-22
דרובן, 2007	David Derovan, "Leibowitz Nehama", <i>Encyclopaedia Judaica</i> 12, Second Edition, Detroit 2007, pp. 621-622
האסקינס, 1933	Charles Homer Haskins, <i>The Renaissance of the Twelfth Century</i> , Cambridge 1933
הורוביץ, תשס"א	רבקה הורוביץ, "נחמה ליבוביץ והפרשנים היהודיים בגרמניה במאה ה-כ – מרטין בובר, פרנץ רוזנצווייג ובנו יעקב", פרקי נחמה – ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ערכו משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 220-207
הימלפרב, תשס"א	לאה הימלפרב, "עיונים בפרשנות נחמה, הזיקה שבין פרשנותה של נחמה לבין טעמי המקרא", פרקי נחמה – ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ערכו משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 69-53
הכהן, 2016	אביעד הכהן, "שמע האמת ממי שאמרה – זה כלל גדול בתורת נחמה ליבוביץ", עלון שבות 13 (2016), עמ' 92-71

הרן, תשמ"ו	מנחם הרן, "פרשנות המדרש והפשט והשיטה הביקורתית בחקר המקרא", מחקרים במדעי היהדות, אסופת ההרצאות והדיונים שנישאו בכנס יובל הששים של המכון (בכסלו תשמ"ה), ערך משה בר-אשר, ירושלים תשמ"ו, עמ' 88-62
וולקוב, 2003	שולמית וולקוב, בין ייחוד לטמיעה יהודי גרמניה 1780-1918, (האוניברסיטה הפתוחה), תל אביב 2003
וולקוב, תשפ"ב	שולמית וולקוב, גרמניה ויהודיה, היסטוריה אחרת, ירושלים תשפ"ב
ויזל, 2016	Eran Viezel, "The Anxiety of Influence': Rashbam's Approach to Rashi's Commentary on the Torah", <i>AJS Review</i> 40 (2016), pp. 279–303
ויזל, תש"ף	ערן ויזל, "תולדות מחקר פרשנות המקרא בימי הביניים בישראל במאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת", מדעי היהדות 54 (תש"ף), עמ' 186-121
זפרני, תשס"א	דוד זפרני, "דרכה של נחמה ליבוביץ ז"ל בהבאת מאמרי חז"ל", פרקי נחמה – ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ערכו משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 92-71
חיות, תשע"ב	ערן חיות, מדריך למחקר ולכתיבה מדעית למדעי החברה: מהלכה למעשה, (האוניברסיטה הפתוחה), רעננה, תשע"ב
חלמיש, 2012	אביבה חלמיש, מבית לאומי למדינה בדרך - היישוב היהודי בארץ-ישראל בין מלחמות העולם, כרך ג, תל אביב ורעננה, 2012
חמיאל, תשנ"ז	חיים יי חמיאל, "מורת הדור – על פרופ' נחמה ליבוביץ ע"ה ומפעל חייה", הצופה, י"א בניסן תשנ"ז
טויטו, תשמ"ב	אלעזר טויטו, "שיטתו הפרשנית של רשב"ם על רקע המציאות ההיסטורית של זמנו", עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל, ערכו י"ד גילת, ח"י לוי, צ"מ רבינוביץ, רמת גן תשמ"ב, עמ' 74-48
טויטו, תשס"ג	אלעזר טויטו, "הפשטות המתחדשים בכל יום" - עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, רמת גן תשס"ג
טויטו, תשע"ד	אלעזר טויטו, "על החובה להבחין בין מטרת המפרש לאמצעי הפרשניים", זכר לעולם בריתו פרקי מחקר ופרשנות, ערך אוריאל טויטו, אלקנה – רחובות תשע"ד, א, עמ' 110-101
ידגר, תשס"א	אראלה ידגר, "העיונים של נחמה ליבוביץ כדגם לשיעור תנ"ך", דרך אפרתה ט-י (תשס"א), עמ' 37-13
ידגר, תשס"ב	אראלה ידגר, "בין מגמה פרשנית-דיקטטית למגמה ערכית-חינוכית בעיוניה של נחמה ליבוביץ", לימודים א (תשס"ב), עמ' 80-45
יסלזון, תשפ"א	אליעזר דניאל יסלזון, "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך: מהפכת לימוד התנ"ך בימינו", שאנן כו (תשפ"א), עמ' 62-43

יעקבס, תשס"ז	יהונתן יעקבס, "ללמוד תיבה מחברתה": רשב"ם כמפרש המקרא מתוך עצמו", שנתון לחקר המזרח הקדום יז (תשס"ז), עמ' 215-231
יעקבס, תשס"ח	יהונתן יעקבס, "עקרון ההקדמה בפירוש רשב"ם לתורה", עיוני מקרא ופרשנות ח (תשס"ח), עמ' 451-479
יעקבס, תשע"ב	יהונתן יעקבס, "לביורר היקף היכרותו של רשב"ם עם מדרש לקח טוב", תא שמע, מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, ערכו אברהם (רמי) ריינר, משה אידל, משה הלברטל, יוסף, הקר, אפרים קנרפוגל, אלחנן ריינר, אלון שבות תשע"ב, עמ' 475-499
יעקבס, תשע"ג א	יהונתן יעקבס, "אינם דרך ארץ לפי חכמת בני אדם או כפי הפסוק: עקרונות פרשנות הפשט על פי רשב"ם", רש"י ובית מדרשו, ערך אבינעם כהן, ירושלים תשע"ג, עמ' 65-82
יעקבס, תשע"ג ב	יהונתן יעקבס, "פשוטם של מקראות", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כב (תשע"ג), עמ' 273-255
יעקבס, תשע"ז	יהונתן יעקבס, "תפוצת פירושי רשב"ם לתורה - מבט מחודש", בית מקרא סב (תשע"ז), עמ' 41-79
יעקבס, 2019	יהונתן יעקבס, "היתכנות התגלות האל לאדם על פי פירושי רשב"ם לתורה", דעת 87 (2019), עמ' 85-103
יפת, תשמ"ה	שרה יפת, "מבוא", פירוש שמואל בן מאיר (רשב"ם) לקהלת, מהדורת שרה יפת ורוברט סולטרס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 11-67
יפת, תשס"ח	שרה יפת, דור דור ופרשניו - אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשס"ח
יפת וסולטרס, תשמ"ה	שרה יפת ורוברט ב. סולטרס, פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לקהלת, ירושלים תשמ"ה
כהן, תשנ"ז	גבריאל ח' כהן, "טוב לי תורת פיך: על דרכה של נחמה ליבוביץ בפרשנות התורה", עמודים 9 (תשנ"ז), עמ' 277-280
כהן, תשס"א א	גבריאל ח' כהן, "מה אהבתי תורתך", פרקי נחמה - ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ערכו משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 25-30
כהן, תשס"א ב	גבריאל ח' כהן, "הפרשנות המדרשית במפעלה התורני של נחמה ליבוביץ", פרקי נחמה - ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ערכו משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 93-108.
כהן, 2017-2016	Mordechai z. Cohen, "'Reproducing the text': Nehama Leibowitz on traditional biblical interpretation (parshanut ha-mikra) in light of Ludwig Strauss's literary theory", <i>Torah u-Madda Journal</i> 17 (2016-2017), pp. 1-34
כהן, 2021	Mordechai z. Cohen, <i>Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe: A New Perspective on an Exegetical Revolution</i> , New York, 2021

כסלו, תשס"ד	איתמר כסלו, "וואשר שם לבו לדבר יוצרינו": ההיגד המתודולוגי של רשב"ם בתחילת פירושו לספר ויקרא ותרומתו להבנת יחסו של רשב"ם לפירושו של רש"י, תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 225-237
כסלו, תשע"א	איתמר כסלו, "השימוש של רשב"ם בפירושו לתורה בדברי חז"ל: גלוי וסמוי", ליישב פשוטו של מקרא - אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ערכו שרה יפת וערן ויזל, ירושלים תשע"א, עמ' 159-179
כרמל, תשס"ח	אהרן כרמל, הפירושים החופפים - עיון ביחס שבין פירושי רש"י ורשב"ם לתורה, עבודת מ"א, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ח.
לבנסון, 2011	Alan T. Levenson, "Contextualizing a Master: Nehama Leibowitz History and Exegesis", <i>Journal of Jewish Education</i> 77 (2011), pp. 42-65
לבסקי, תש"ן	חגית לבסקי, בטרם פורענות, דרכם וייחודם של ציוני גרמניה 1918-1932, ירושלים, תש"ן
לובנשטיין, מנדס-פלור, פולצר וריכרץ 2005	סטיבן מ' לובנשטיין, פול מנדס-פלור, פטר פולצר ומוניקה ריכרץ, תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, כרך ג: אינטגרציה במחלוקת 1871-1918, ערך מיכאל מאיר, עורך מישנה מיכאל ברנר, ירושלים 2005
לוקשין, תשנ"ג	מאיר יצחק לוקשין, "זיקת פירוש הרשב"ם לתורה על מדרש שכל טוב", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 11 א', (תשנ"ג), עמ' 142-135
לוקשין, 2004	Martin I Lockshin, <i>Rashbam's Commentary on Deuteronomy</i> , Rod Island, 2004
לוקשין, 2012	Martin I Lockshin, "Peshat or Polemics: The Case of Genesis 36", <i>New Perspectives on Jewish-Christian Relations in Honor of David Berger</i> , ed. Elisheva Carlebach, Jacob J. Schacter, Leiden 2012, pp. 437-453
לוקשין, תשע"ד	מאיר יצחק לוקשין, פירוש הרשב"ם על התורה, ירושלים תשע"ד
ליבוביץ גליונות לעיון, תש"ב-תשל"א	נחמה ליבוביץ, גליונות לעיון בפרשת השבוע, תש"ב-תשל"א
ליבוביץ, תשט"ו-תשכ"א	נחמה ליבוביץ, "עיונים בפרשת השבוע", חוברות המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, תשט"ו-תשכ"א
ליבוביץ, תשכ"ג	נחמה ליבוביץ, עלוני הדרכה להוראת פרשת השבוע ע"פ הגליונות של נחמה ליבוביץ, תשכ"ג
ליבוביץ, תשכ"ו	נחמה ליבוביץ, עיונים בספר בראשית בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים, ירושלים תשכ"ו
ליבוביץ, תש"ל	נחמה ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים, ירושלים תש"ל
ליבוביץ, תשל"ה	נחמה ליבוביץ, לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם, ספר בראשית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, ישראל תשל"ה

ליבוביץ, תשמ"ג	נחמה ליבוביץ, עיונים חדשים בספר ויקרא בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים, ירושלים תשמ"ג
ליבוביץ, תשנ"ד	נחמה ליבוביץ, עיונים בספר דברים בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים, ירושלים תשנ"ד
ליבוביץ, תשנ"ה	נחמה ליבוביץ, ללמוד וללמד תנ"ך, ירושלים תשנ"ה
ליבוביץ, תשנ"ו	נחמה ליבוביץ, עיונים בספר במדבר בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים, ירושלים תשנ"ו
ליבוביץ, תשס"א	נחמה ליבוביץ, "משולחנה של נחמה ליבוביץ", פרקי נחמה – ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ערכו משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 13-14, 449-702
ליבוביץ, תשס"ג	נחמה ליבוביץ, הוראת פרשני התורה, שמות, ירושלים תשס"ג
ליבוביץ וארנד, תש"ן	נחמה ליבוביץ ומשה ארנד, פירוש רש"י לתורה - עיונים בשיטתו, תל אביב תש"ן
ליברמן, תשס"א	שאול ליברמן, "על נחמה – כלת פרס יהודית ליברמן", פרקי נחמה – ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ערכו משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 21-23
לימור, תשנ"ח	אורה לימור, "פרשנות המקרא במאה ה-12", בין יהודים לנוצרים, יהודים ונוצרים במערב אירופה עד ראשית העת החדשה, כרך ד, (האוניברסיטה הפתוחה), תל אביב תשנ"ג, עמ' 28-67
מונדשיין, תשנ"ט	אהרן מונדשיין, "עקידת יצחק – בין אמונה לתהייה", בית מקרא מד (תשנ"ט), עמ' 107-118.
מקראות גדולות, הכתר	מקראות גדולות הכתר, ערך מנחם כהן, <a href="https://www.mgketer.org">https://www.mgketer.org</a>
מרציאנו-טולדנו, 2002	Anat Marciano Toledano, The Pedagogical Influence of Nehama Leibowitz, M.A. Thesis, Concordia University, 2002
נחמיאס-נחמיאס, תשנ"ז	דוד נחמיאס וחווה נחמיאס, שיטות מחקר במדעי החברה, תל אביב תשנ"ז
סוקולוב, תשמ"ד	משה סוקולוב, "הפשטות המתחדשים" - קטעים חדשים מפירוש התורה לרשב"ם - כ"י"י, עלי ספר יא (תשמ"ד), עמ' 73-80
סבתו, תשנ"ג	מרדכי סבתו, "פירוש רשב"ם לתורה", מחניים 3 (תשנ"ג), עמ' 110-123
סימון, תשנ"ט	אוריאל סימון, "מעמד המקרא בחברה הישראלית: ממדרש לאומי לפשט קיומי", יריעות-מסע, עיון ומחקר במדעי היהדות א, (תשנ"ט), עמ' 7-34
סימון, תשס"א	אוריאל סימון, "הפרשן ניכר לא רק בשיטתו אלא גם בשאלותיו", פרקי נחמה – ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ערכו משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 241-261

אוריאל סימון, "בין הפשטות של נחמה לדרשות של ישעיהו", מגדים נד (תשע"ג), עמ' 111-125	סימון, תשע"ג
Beryl Smalley, <i>The Study of the Bible in the Middle Ages</i> , Indiana 1989	סמולי, 1989
אלחנן סמט, "המורה לתורה", עמודים 581 (תשנ"ה), עמ' 37-39	סמט, תשנ"ה
רפאל בנימין פוזן, "מחנכת אידיאלית", הצופה, ב' באייר תשנ"ז	פוזן, תשנ"ז
עוזיאל פוקס, "נחמה כועסת על ר' אברהם אבן עזרא", דף שבועי לפרשת יתרו, 1304 תשע"ט	פוקס, תשע"ט
Shmuel Peerless, <i>To Study and to Teach, The Methodology of Nechama Leibowitz</i> , Jerusalem 2004	פירלס, 2004
עמוס פריש, "פרק במשנת נחמה - על 'מבנה החזרה' בסיפור המקראי", פרקי נחמה – ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ערכו משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 313-323	פריש, תשס"א
עמוס פריש, "פרק נוסף במשנת נחמה: המילה המנחה", מגדים: בטאון לעניני מקרא נו (תשע"ח), עמ' 101-124	פריש, תשע"ח
עמוס פריש, "פרק נוסף במשנת נחמה: סוגיית חטאי גדולי האומה", זכרה לאהרן, קובץ מחקרים במקרא ובפרשנותו ספר זכרון לפרופ' אהרן מונדשיין, חולון תשפ"ב, עמ' 374-399	פריש, תשפ"ב
ויקטור פרנקל, האדם מחפש משמעות, מבוא ללוגותרפיה, ישראל 1970	פרנקל, 1997
מרלה לי פרנקל, תורתה של נחמה ליבוביץ, דרכה בלימוד התנ"ך ובהוראתו, תל אביב 2007	פרנקל, 2007
שרה קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו	קמין, תשמ"ו
Kamin Sara, "Rashbam's Conception of the Creation in the Light of the Intellectual Currents of his time", <i>Jews and Christians Interpret the Bible</i> , second corrected and enlarged edition, Jerusalem 2008, pp. xxxvi-lxxiv.	קמין, 2008
Ephraim Kanarfogel, "Trinitarian and Multiplicity Polemics in the Biblical Commentaries of Rashi, Rashbam and Bekhor shor", <i>Gesher</i> 7 (1979), pp. 15-37	קנרפוגל, 1979

Joy Rochwarger, "Words on Fire: Then and Now - In Memory of Nechama Leibowitz", <i>Torah of the Mothers: Contemporary Jewish Women Read Classical Jewish Texts</i> , Eds. Ora Wiskind Elper and Susan Handelman, Jerusalem 2000, pp. 57-81	ראוכוורגר, 2000
יהודה ראזענטאל, בית המדרש הגבוה לחכמת ישראל בברלין, מוסדות תורה באירופה בבניינס ובחורבנס, עורך שמואל ק. מירסקי בתוך אתר דעת בכתובת <a href="https://www.daat.ac.il/daat/chinuch/mosdot/berlin2-2.htm">https://www.daat.ac.il/daat/chinuch/mosdot/berlin2-2.htm</a>	ראזענטאל,
פירוש הרשב"ם השלם על התורה, מהדורת דוד רוזין, ברעסלוי תרמ"ב	רשב"ם, תרמ"ב
ישראל רוזנסון, "הפרשנית, הפירוש וההיסטוריה, הערה על תפיסת הפרשנות של נחמה ליבוביץ", על דרך האבות, ערכו אמנון בזק שמואל ויגודה ומאיר מוניץ, אלון שבות תשס"א, עמ' 433-453	רוזנסון, תשס"א
יצחק רסלר, "הוראת המקרא ע"פ גישת פרופ' נחמה ליבוביץ", טללי אורות ה (תשנ"ד), עמ' 291-300	רסלר, תשנ"ד
יעקב שביט ומרדכי ערן, מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך, תל אביב 2003	שביט וערן, 2003
אניטה שפירא, "בן גוריון והתנ"ך: יצירתו של נרטיב היסטורי?", אלפיים 14 (1997), עמ' 207-231	שפירא, 1997
מיכאל ששר, "כחלום יעוף": תרומת יהודי גרמניה לחיים הדתיים בא"י, ירושלים 1997	ששר, 1997



## **Abstract**

Nehama Leibowitz is renowned as a great teacher, but her publications were not acknowledged as an exegesis for some reasons. Her publications of "Studies in the Weekly Torah Portion" ("Iyunim ba-mikra") are considered by some scholars as "peshat" commentary and have been somewhat academically researched. However, until today, no comprehensive, methodological, and systemic research has been done in order to define the characteristics of these exegesis.

The purpose of this study is to compare Rashbam's Torah Commentary to Leibowitz' Commentary in order to set the ground for a comprehensive academic analysis of Leibowitz' Commentary methodology. This comparison comprises two components: First is the influence of the historical environment, each commentator in his era, on their Bible commentary. The second is the application of Rashbam's three "peshat" commentary principles: "Derech Erets," "Hohmat Bney Adam": logical and reasonable explanations, and "Perush Hapasuk": Interpretation according to the context's meaning.

The research findings about the historical-cultural influence on both Commentators concluded that both wrote their commentaries during Renaissance periods, Rashbam in the 12th century and Leibowitz in the 20th century. These periods were characterized by cultural openness and intellectual freedom, which led, among other things, to spiritual and cultural flourishing. These periodical characteristics allowed the two commentators to write a contemporary and creative "peshat" Commentary based on old and new knowledge incorporated, yet, this was done carefully without breaking the boundaries of the two Commentators' beliefs and faith. Furthermore, it was also found that both Rashbam and Leibowitz wrote their commentaries in a way that responded to various factors in their surroundings, within and outside of their community. In addition, it was found that the characteristics of the "peshat" Commentary helped the two commentators to face various environmental challenges.

Examining the application of Rashbam's "peshat" principles, it was found that the two commentators applied Rashbam's principles similarly. In the "Derech Eretz" principle, it was found that the two commentators pointed to social customs and norms, including scientific rules, as a source for biblical occurrences and behaviors they interpreted. A difference between the two commentator's perceptions of "Derech Eretz" was found in how each commentator used human beings' characteristics as an interpretation tool: Rashbam offered explanations emphasizing human physiological characteristics. Leibowitz, too, offered explanations that originated in physiological characteristics, to which she added mental and psychological characteristics. This difference can be attributed to the development of scientific knowledge in the psychological field during Leibowitz's lifetime.

A similarity between the two commentators had also been found in applying the interpretive principle "Hohmat Bney Adam": logical and reasonable explanations. Rashbam and Leibowitz examined the biblical occurrences they interpreted through the lens of plausibility check and accepted or rejected another interpretation accordingly. Both brought various support to establish a logical interpretation and made logically based interpretive assumptions in order to fill in the missing information. An interpretation perceived by Rashbam or Leibowitz as illogical was negatively criticized by both.

The last principle, "Perush Hapasuk": Interpretation according to the context meaning, was similarly applied by both commentators in their commentaries. Both interpreted verses in their context in a way that observed them as part of a paragraph, chapter, or story. The two commentators accepted or rejected an interpretation according to its suitability to the context, and both also identified different literary means from an observation of the verse in its context. From the comparison between Rashbam's interpretation and Leibowitz's, it was found that Leibowitz's interpretation has characteristics of "peshat" commentary driven to find the true meaning of the Torah, using context, logic and reason as leading interpretive principles. Additional interpretive principles used by Leibowitz in her interpretation are based on humanities, natural or social sciences, previous interpretation, scientific, academic studies, philosophy, linguistics, grammar, and internal biblical interpretation.

This work was carried out under the supervision of Prof. Jonathan Jacobs  
of the Zalman Shamir Department of Bible, Bar Ilan University

BAR-ILAN UNIVERSITY

**Nechama Leibowitz's 'Peshat' Commentary  
in Comparison to Rashbam's Commentary**

**Liora Shamash**

Submitted in partial fulfillment of the requirement for the  
Master's Degree in the Zalman Shamir Department of Bible,

Bar-Ilan University