

אוטונומיה וסמכות מ'תנורו של עכנאי*

דני סטמין

החוג לפילוסופיה אוניברסיטת חיפה

האגדה התלמודית המופלאה על המחלוקת שפרצה בין רבי אליעזר וחכמים בעניין תנורו של עכנאי, ועל האופן שבו נדחו כל ראיותיו הניסיות של רבי אליעזר מפני החלטת הרוב בבית המדרש, העסיקה דורות של פרשנים והוגים, במיוחד בעשורים האחרונים¹. ניתן לדון בה מהיבטים שונים. היבט אחד הוא טכסטואלי, רוצה לומר ניתוח השכבות השונות של הטכסט התלמודי ותהליך התהוותו². היבט אחר הוא מחשבת חז"ל, רוצה לומר, האופן שבו משתלבת אגדה זו במארג האמונות והדעות של חז"ל³. היבט נוסף הוא מחשבת ההלכה, רוצה לומר כיצד הובנה אגדה זו על-ידי הפרשנות הקלאסית, במיוחד בכל הנוגע למעמד האמת ההלכתית⁴. היבט רביעי הוא ההיסטוריה של עם ישראל בא"י בתקופה שלאחר החורבן, רוצה לומר האירועים והמתחים החברתיים-פוליטיים הממשיים שאגדה זו משקפת⁵.

בפרק זה אעיר מדי פעם על היבטים אלה, אך ברצוני להתמקד בהיבט אחר, שכמדומני לא זכה עדיין לתשומת לב מספיקה, והוא השימוש שנעשה באגדה הנדונה במסגרת הויכוח האידיאולוגי בן-זמננו על הלגיטימיות של שינויים בהלכה. אנסה להראות שהוגים ופרשנים החשים קרבה לגישה הליברלית, אלה המקוטלגים מבחינה סוציולוגית כ'דתיים-מודרניים', או 'שמאלה' מהם, דהיינו קונסרבטיבים, רפורמים, או חילוניים, נוטים לפרש את האגדה בהתאם למה שאקרא המודל האוטונומי. אנתח פירוש זה בסעיף א. בסעיף ב אנסה לטעון שפרשנות זו נוטה להתעלם ממודל פרשני הפוך, הוא המודל הסמכותני, שהוא לכל הפחות אפשרי, ולדעתי מתאים יותר לאגדה שלפנינו. בסעיף ג אנסה לבסס את ההשערה שהוגים החרדים מפני הלכי הרוח האוטונומיים הנזכרים בסעיף א יטו לפרש את סיפורנו באופן שימתן את המתח בין הכרעה לפי השכל האנושי המוגבל, ובהתאם לצורכי השעה, לבין האמת האלוהית.

* אני מודה ליוסקה אחיטוב, חיים בורגנסקי, משה מיה, סוזן סטון, ומנחם פיש, על הערות מועילות לטיטות קודמות. תודה גם לעוזר המחקר הלל בייטנר על הסיוע. כמה שמח הייתי אילו יכולתי לשמוע את דעתו של ידידי מאיר איילי עליו השלום על מה שכתבתי כאן. חבל על דאבדין ולא משתכחין.

¹ לפי הערכתה של סוזן סטון, תנורו של עכנאי הוא "כנראה הטכסט התלמודי המצוטט ביותר בספרות המודרנית". ראו Suzanne Last Stone, "In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory," *Harvard Law Review* 106 [1993], p. 855.
² ראו ניתוחו המפורט של Jeffrey L. Rubinstein, *Talmudic Stories: Narrative, Art, Composition, and Culture*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999, ch. 2: "Torah, Shame, and The Oven of Akhnai".

³ ראו, למשל, א"א אורבך, "חז"ל אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשל"ו, עמ' 99, ומנחם פיש, לדעת חכמה: מדע רציונאלי ולימוד תורה, ירושלים: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1994, עמ' 62-71 (והנ"ל), *Rational Rabbis*, Indiana (University Press, 1997, 78-88).

⁴ להצגה שיטתית של פירושי הראשונים והאחרונים, ראו יצחק אנגלרד, "תנורו של עכנאי – פירושה של אגדה", שנתון המשפט העברי א (תשל"ד), עמ' 45-50.

⁵ ראו, למשל, יצחק בער, ישראל בעמים, ירושלים תש"ו, עמ' 108-109, וגדליהו אלון, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, ת"א: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1977, עמ' 196-197.

הבה נפתח בציטוט המקור התלמודי:

תנן התם: חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא, רבי אליעזר מטהר וחכמים מטמאין. וזה הוא תנור של עכנאי. מאי עכנאי? אמר רב יהודה אמר שמואל: שהקיפו דברים כעכנא זו, וטמאוהו. תנא: באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי - חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה, ואמרי לה: ארבע מאות אמה.

אמרו לו: אין מביאין ראייה מן החרוב.

חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - אמת המים יוכיחו. חזרו אמת המים לאחוריהם.

אמרו לו: אין מביאין ראייה מאמת המים.

חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - כותלי בית המדרש יוכיחו. הטו כותלי בית המדרש ליפול.

גער בהם רבי יהושע, אמר להם: אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה - אתם מה

טיבכם?

לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע, ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר, ועדין מטין ועומדין.

חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי

אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום!

עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: "לא בשמים היא" (דברים ל, יב).

מאי "לא בשמים היא"?

אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני

בתורה "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב).

אשכחיה [מצאו] רבי נתן לאליהו, אמר ליה: מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא [מה עשה

הקב"ה באותה שעה]? אמר ליה: קא חייך ואמר נצחוני בני, נצחוני בני. (בבא מציעט נ"ט עמ' א-

ב)

נקל לראות כיצד שימש מקור זה בסיס לעמדה האוטונומית. הביטוי העיקרי והמדהים של האוטונומיה

מצוי בהעדר הכפיפות לדבר האל, בקביעה שהתורה היא "לא בשמיים", ולכן אין מקשיבים למסרים

אלוהיים לגבי פרשנותה הראויה. הביטוי הנוסף לאוטונומיה הוא האופן שבו מכריעים את ההלכה בארץ,

רוצה לומר הכרעה "דמוקרטית", הכרעת רוב. בכך משוחררת ההלכה לא רק מהתערבות אלוהית, אלא

גם מהתערבות של נשיאים, כוהנים, גאונים או גדולי תורה. ההלכה מוכרעת ברוב דעות של דיינים

כשרים, גם אם רוב זה פחות חכם, פחות מוכשר, פחות ירא-אלוהים מהמיעוט. בהנחה שפני הדיינים הם

במובן מסוים כפני הדור, הרי שפרוצדורת הכרעה זו מבטאת באופן מובהק את הרעיון שהתורה היא

"שלנו", ובידינו הדבר לפרש אותה לפי הבנתנו. אם תרצה אמור: תשובה לשאלה לאן נוליך את ההלכה

אינה תלויה בסמכויות על-אנושיות (נביא, בת-קול), ואף לא בסמכויות אנושיות (גדולי הדור, גאונים),

אלא בהבנתנו שלנו, ובכוחנו לקדם הבנה זו במסגרת חברה נתונה.

המודל האוטונומי מדגיש את הזיקה בין ההכרזה "לא בשמיים היא" שבסוגייתנו לבין הכרזות תלמודיות

דומות, התוחמות את ההלכה בגבולות הדיון האנושי הרציונלי, כמו "אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה"

(תמורה ט"ז, א), "אפילו אם יבוא אליהו ויאמר... אין שומעין לו" (יבמות ק"ב, א) ועוד. זיקה זו אמורה

לחזק את הטענה ש"היהדות" סבורה שהעשייה ההלכתית היא אוטונומית, ולכן כל (או כמעט כל) מה

שיכריעו החכמים בהתאם לפרוצדורות ההלכתיות המקובלות יהיה לגיטימי.

מבחינת המודל האוטונומי, אין חשיבות רבה לשאלה המטאפיסית על טבעה של האמת ההלכתית – היש לה קיום "בשמיים" במנותק מהכרעותיהם של בני אדם, או שהיא מכוננת כל-כולה באמצעות ההכרעות האנושיות. הנקודה החשובה היא שההלכה נקבעת על-פי שיקול דעתם החופשי של החכמים, ותוקפה תלוי אך ורק בתנאים פורמאליים, למשל שנפסקה בהתאם לרוב ולא בהתאם למיעוט. אם הלכה נתונה עומדת בתנאים אלה, הריהי מחייבת.

כפי שצוין בהקדמה, הבנה זו לתנורו של עכנאי נתפסת בקרב הוגים מסוימים כמאפשרת גישה חדשנית, שלא לומר מרדנית, כלפי המסורת ההלכתית. בגרסה הקיצונית ביותר משמשת הבנה זו כדי לבסס לא פחות מפרשנות חילונית ליהדות, כפי שניתן למצוא, למשל, אצל אורי בן-צבי במאמר בכתב העת 'תחילה'.⁶ לדעת בן-צבי, אף שהיהודי החילוני מנוכר לטקסים הדתיים של המסורת, הוא בכל זאת ממשיך של המסורת היהודית לא פחות מהדתיים. תביעתם של אלה לבעלות על המסורת אין לה על מה שתסמוך, שכן ליהדות החילונית זכות מלאה לפרש מסורת זו על פי דרכה. מוסיף בן-צבי:

רק מי שבקי במקורות חש עצמו בן-חורין לבור מתוכם את הרצוי לו והמתאים לצרכיו. מי שלמד את דברי חז"ל (בבא מציעא מ"ט [צ"ל נ"ט, ד.ס.]) כי אין סומכין על הנס ואין משגיחין בבת קול, כי ההלכה לא בשמיים היא, יעז ליטול חירות לפרשם על-פי הגיונו. מי שקרא והפנים את צווי המדרש 'אחרי רבים להטות' (שם), יאזור כוח לשנות הלכה ומסורות כדי להתאימן לרוח זמנו.⁷

לפי זה, סוגיית תנורו של עכנאי מלמדת אותנו שליהודים בכל דור יש חירות גמורה לפרש את המסורת כפי ראות עיניהם, לבור מתוכה את שירצו, ולשנות אותה כדי שתתאים לרוח הזמן. באופן פרדוכסלי, הפסוק "לא בשמיים היא", שבמקורו המקראי מופיע בהקשר של עידוד לקיום מצוות, מתגלגל דרך הפרשנות הנ"ל של דברי רבי יהושע כשחרור כמעט גמור מעול זה. מעתה תוכנן ותוקפן של המצוות תלויים לחלוטין באדם.

לקח פחות רדיקלי, אבל עדיין מרחיק לכת בעיני רבים משלומי אמוני ישראל, מצוי אצל הרב דוד גולניקין, מראשי התנועה הקונסרבטיבית בישראל. בחיבור קצר הפורש את גישת התנועה הקונסרבטיבית להלכה⁸ מסביר הוא כי יש צורך "לסגל את ההלכה להתפתחויות מרחיקות הלכת של המאה העשרים"⁹. בתשובה לשאלה למי יש זכות לבצע סיגול זה ולפרש את ההלכה בהתאם למציאות המשתנה, אומר הוא כי הזכות נתונה לחכמי כל דור, לפי הבנתם שלהם:

⁶ אורי בן-צבי, "זהות יהודית חילונית – לא בשמים היא" תחילה 4 (1991) 39-35.

⁷ שם, עמ' 38.

⁸ הרב דוד גולניקין, הלכה לימינו: גישת התנועה המסורתית להלכה, ירושלים תשנ"ח.

⁹ שם, ע' 20.

המסר של אגדה זו [תנורו של עכנאי] ברור. ה' נתן לנו את התורה בהר סיני, אבל מאז ויתר על זכותו לפרשה ולשנותה. הוא הטיל אחריות זו על החכמים שבכל דור ודור, החייבים לפרש את ההלכה בהתאם לצרכים ולבעיות שבדורם. דעת הרוב קובעת, לא ראיות מן השמים.¹⁰

אילו הייתה התורה "בשמיים", אילו שמר האל על זכותו לפרשה ולשנותה, לא יכולים היו החכמים שבכל דור לסמוך על שיקול דעתם שלהם כשהם מסגלים את התורה למציאות בה הם חיים. הואיל והתורה אינה בשמיים, זכות זו עוברת באופן מלא לבני-אדם, ועימה החירות לעצב את התורה ולפרשה לפי הבנתם, ובהתאם למציאות המשתנה.

הבנה דומה לזו של גולינקין מצויה אצל הוגים אורתודוקסים-מודרניים שונים, הסבורים שההלכה יכולה וצריכה להתאים את עצמה, ברב או במעט, לרעיונות מוסריים בני הזמן, בעיקר לאידיאלים של שוויון וחירות. הואיל והתאמה זו דורשת פעולות פרשניות חדשניות, מתעורר הצורך לבסס את הסמכות לנקוט אותן, וסוגיית תנורו של עכנאי אמורה למלא תפקיד זה. כך, למשל, מסביר אליעזר ברקוביץ בהרחבה בספרו 'ההלכה כוחה ותפקידה'¹¹ כיצד ההלכה יכולה להתמודד עם האתגר של שוויון הנשים ועם אתגרים מוסריים אחרים בחברה הדמוקרטית בת-זמננו. בסעיף האחרון של הספר, שהוא "מעין סיכום של השיטה היסודית" שלו, מדגיש ברקוביץ את מה שחיוני לביסוס שיטתו, רוצה לומר: ש"מכיוון שהתורה ניתנה לבני אדם, הכרחי הוא שיישומה של התורה לחיי האדם... יהיה תפקידו ואחריותו של האדם"¹². זה לדעתו הלקח מהסיפור על תנורו של עכנאי. רבי יהושע --

נתן ביטוי לרעיון, שמכיוון שמטרת התורה להתגשם בחי האדם, ובלתי אפשרי הוא מדי פעם בפעם לעלות השמימה ולשאול את ב"ד של מעלה לחוות דעתם, אין מנוס ממנגנון ומסדר אנושי לקבוע את ההלכה על פי הכללים שבתורה לפי מיטב הבנתם של החכמים את העניין שעליו הם דנים.¹³

זאת ועוד: הואיל והאמת ההלכתית היא לא בשמיים, אין היא "שמימית", אלא קשורה ביכולתו המוגבלת של האדם באשר הוא אדם. יישומה של התורה הוא באחריות האדם, וזה צריך למלא את תפקידו "במסגרת המוגבלת של הבנתו וכישרונותיו"¹⁴. מכאן הבסיס לתזה של הספר כולו: האדם הדתי-מודרני רשאי ואף מחויב לפרש את התורה פירוש מוסרי, ואין בסיס לחשוש שאין לו הסמכות לכך, שהוא עלול להחטיא את האמת, או שמוגבלותו האנושית מונעת ממנו לבצע את המשימה.

¹⁰ שם, ע' 21.

¹¹ אליעזר ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"א.

¹² שם, ע' 215.

¹³ שם, שם.

¹⁴ שם, ע' 216.

גם חיים ליכט מוצא בתנורו של עכנאי תמיכה במסקנה כי "כזה ראה וחדש" הוא בסיס קיים במסורת היהודית בימי חז"ל. בסיס המאפשר, ואפילו מחייב להשתמש בו בכל דור¹⁵. בניתוח שלו את הסיפור מודגש הרעיון האוטונומי, "יכולתם של בניו למצוא את דרכם מתוך התורה, תוך שמירת חירותם וחופש הכרעתם"¹⁶. משמעותית העובדה שהניתוח נכלל בספר שכותרתו 'מסורת וחדוש', שיצא לאור על-ידי מרכז חילוני ליצירה יהודית בגבעת חביבה.

עבור מנחם קלנר, תנורו של עכנאי מסייע לבסס את הסובלנות הנדרשת לדעתו מצד האורתודוקסיה כלפי זרמים יהודים לא-אורתודוקסים, בעיקר כלפי הקונסרבטיבים והרפורמים. בספרו *Must a Jew Believe Anything?*¹⁷ טוען הוא, שהגישה הדוחה והפוסלת כלפי הלא-אורתודוקסים נובעת מהמחשבה המוטעית שבמסורת היהודית קיימים עיקרי אמונה תיאולוגיים (דוגמות) שאדם חייב להאמין בהן כדי להיחשב יהודי, או לפחות כדי להיחשב יהודי טוב ולגיטימי. מי שאינו מחזיק באמונות הנכונות, הריהו כופר או אפיקורוס, ובתור שכזה הוציא את עצמו מכלל ישראל. לתווית של 'כופר' השלכות הלכתיות חמורות, ומבחינת התודעה החברתית היא מקימה חיץ ברור בין אנשי האור (המאמינים) לבין אנשי החושך (האפיקורסים), בין אלה שבפנים לאלה שבחוץ. הנחות אלה לגבי מרכזיותם של עיקרי אמונה בעולמה של היהדות מובילות לגישה נוקשה ובלתי מתפשרת כלפי הלא-אורתודוקסים, שהרי הכופרים, כפי שניסח זאת הרמב"ם, "אין להם חלק לעולם הבא, אלא נכרתים ואובדים ונידונים על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים".

התיזה המרכזית של קלנר היא שלהבנה זו של היהדות אין יסוד במקורות הקלאסיים והיא בגדר חידוש מהפכני של הרמב"ם. במקרא ובספרות חז"ל אין כל ניסיון לפתח תיאולוגיה שיטתית, מה שהיה מתבקש אילו האמונה באמיתות מסוימות הייתה בגדר תנאי לישועה. הדגש במקורות הקלאסיים הוא על מה שחובה לעשות, ולא על מה שחובה להאמין. המהפכה התחוללה כאמור עם הרמב"ם, שקבע שמי שאינו מאמין בשלושה עשר עיקרי האמונה, הריהו כופר. אצל הרמב"ם הפכה היהדות להיות דת תיאולוגית, דת שמייחסת חשיבות עצומה למה שאדם מאמין ולא רק למה שהוא עושה. לדעת קלנר, עמדה חדשה זו לא זכתה לתמיכה רבה בימי הביניים, ורק בתקופה המודרנית הייתה לה עדנה, ככלי במאבק נגד הרפורמה ותנועות אחרות. המפתח להפגת אופיו הנוקשה של המאבק, ובעיקר להשתחררות מהדיכטומיה בין יהודים טובים לרעים, נעוץ לדעתו בהשתחררות ממורשת הרמב"ם בעניין הנדון ובחזרה לתפיסה היהודית המקורית, דהיינו למקרא ולתלמוד. ההבדל החשוב בין תפיסות אלה הוא, שבעוד אמת ושקר הם עניין של כן-או-לא, הרי שהתנהגות נכונה, דהיינו קיום מצוות, היא עניין של דרגה; אין אדם שמקיים את כל המצוות ולעולם אינו חוטא, ואין גם אדם שאינו מקיים שום מצווה. לכן, בעוד יהדות של דוגמה גוררת דיכטומיה של מאמינים וכופרים, טובים ורעים, יהדות "מעשית" גוררת רצף אחד שעליו מצויים כל

¹⁵ חיים ליכט, *מסורת וחדוש: סוגיות בספרות חז"ל*, מרכז חילוני ליצירה יהודית, הוצאת גבעת חביבה תשמ"ט, עמ' 4 (הדגשות נוספו).

¹⁶ שם, עמ' 19.

¹⁷ Menachem Kellner, *Must a Jew Believe Anything*, London 1999

היהודים. הואיל ובתמונת הרצף אין יהודים שאינם לגיטימיים, יהודים שבשל אמונותיהם הסוטות הוציאו את עצמם כביכול מכלל ישראל, אין מקום ליחס האורתודוכסי הנוכחי כלפי הלא-אורתודוסים, שמבטא דחייה גמורה.

בסוף הספר מביא קלנר את סיפור תנורו של עכנאי כדי לחזק הבנה זו של המסורת היהדות. מה שסיפור זה מלמד אותנו הוא:

[T]he ultimate truth taught by the Torah need not necessarily be understood in its detailed specificity for us to live in the world in a decent fashion; while there is one objective 'truth,' the Talmud is interested in arriving at a halakhic determination, rather than at a determination understanding the final truth. We can safely put off determining the exact truth until 'the earth... be full of the knowledge of the Lord, as the waters cover the sea'; but in the meantime we must know how to live.¹⁸

הקריאה "לא בשמיים היא" מבטאת אפוא דחייה עד לאחרית הימים את היומרה לדעת מהי האמת, והעדפה במקומה את ההתעסקות בשאלות מעשיות. הואיל ויומרה זו נדחית, אין אפשרות להדביק ליהודי כלשהו תווית של 'כופר' בשל דעותיו הסוטות. אין אפוא ניגוד בין תפיסה אורתודוכסית לבין האידיאל הליברלי של סובלנות, אלא אדרבה אידיאל זה עולה מתוך מקורות מרכזיים של הראשונה.

לדעת אבי שגיא, דחיית הבת-קול על-ידי רבי יהושע מאפשרת ומעודדת יותר מאשר סובלנות; היא מבטאת עמדה של פלורליזם ביחס לאמת. ההבדל בין סובלנות לפלורליזם הוא שהסובלן משוכנע שהאמת עמו, ואין הוא מכיר בערך העצמי או הפנימי של העמדה הנסבלת. למרות זאת הוא סבור, משיקולים פרגמאטיים ואחרים, שעליו לסבול את העמדה הטועה, ולרסן את תגובתו ביחס אליה. לעומת זאת, הפלורליסט מייחס לעמדת הזולת ערך עצמי, אין הוא רואה בה סטייה מהנכון, ואין הוא מייחל להיעלמה.¹⁹ לדעת שגיא, המודל שניתן למצוא במסורת ההלכתית ביחס לעמדות שנדחו הוא זה הפלורליסטי. המחלוקת אינה נתפסת כסוג של תקלה או סטייה, אלא כ"תופעת קבע ויסוד מעצב של החיים ההלכתיים", שיש לה "ערך דתי עמוק". תפיסה זו מכוננת את מה ששגיא מכנה "תרבות ה'אלו ואלו"²⁰, ועל תרבות זו בדיוק מבקשת הבת-קול לאיים כאשר היא מתפרצת לבית המדרש בקריאה "מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום?". במקום הכרה בריבוי, היא מכריזה על אמת אחת, "מתפקדת כאמצעי לשלילת הדיון הפתוח", ומכחישה את ערכה של המחלוקת.²¹ תגובתו של רבי יהושע

¹⁸ שם, ע' 123.

¹⁹ להבדלים אלה בין סובלנות לבין פלורליזם, ראו אבי שגיא, אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי, ת"א: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 190-194.

²⁰ שם, עמ' 221-222.

²¹ שם, עמ' 16.

"לא בשמיים היא!" דוחה עמדה מוניסטית ומסורתנית²² זו, ומבטאת מחויבות לאידיאל הפלורליסטי ול"תרבות האלו ואלו".

אילו התקבלה עמדתו הלא-פלורליסטית של רבי אליעזר, טוען שגיא, היה בכך למנוע מהחכמים "להתמודד כראוי עם בעיות השעה והזמן, שכן בלא המנגנון הפרשני והדרשני, אין פתרון הולם לבעיות חדשות"²³. אלא שדעתו נדחתה על-ידי רבי יהושע, וכך יכולים בעלי ההלכה היום לעשות את שנדרש מהם, דהיינו למצוא פתרון הולם לבעיות החדשות שמציב העולם המודרני. תנורו של עכנאי הוא אפוא נדבך חיוני בתפיסת עולם הקוראת להתמודד "כראוי" עם בעיות השעה והזמן, התמודדות שכרוכה בלא ספק בפרשנויות חדשניות להלכה, בוודאי יחסית לאלה המקובלות אצל רבים משלומי אמוני ישראל בדורות האחרונים.

ההבנה האוטונומית של הסיפור משתקפת אצל שגיא גם בכותרת שבחר לתת לקובץ מקורות שערך בפילוסופיה של ההלכה -- "לא בשמיים היא"²⁴. כפי שמוסבר בהקדמה, השאלה המרכזית שהקובץ דן בה היא "מה המקום של היצור האנושי בתוך ההלכה"²⁵. לכאורה, אומר שגיא, ניתן היה לחשוב שבמסגרת הדתית של ההלכה האדם צריך לבטל את "האוטונומיה ההכרתית" שלו בשם הציות לדבר האל, אבל – לדעתו – מהמקורות עולה תמונה מורכבת יותר. נקל לראות שבבחירת הכותרת 'לא בשמיים' לקובץ כולו ביקש שגיא להדגיש אוטונומיה זו, כנגד דעתם של המבקשים להחלישה. הבנה זו משתקפת גם בדברי שגיא בפרק הסיכום של הספר 'יהדות: בין דת למוסר'. במבט לאחור על התיאוריה שפיתח בספר, אומר הוא את הדברים הבאים:

התיאוריה זו משוקעת ההכרה כי התורה אכן 'לא בשמים היא' (בבא מציעא, נט ע"א), במובן זה שהאדם איננו יש פסיבי המקבל את התורה כנתין צייתן המחויב לבטל את תבונתו והכרתו הרציונלית מפני 'אהבת ה' ויראתו'. אדרבה, האדם פונה לאלוהיו כיצור אוטונומי וכשותף פעיל בפירושה של התורה; פירוש המתבסס על אוטונומיה זו²⁶.

סיכומו של דבר, לפי ההבנה שהוצגה בסעיף זה, המסר מתנורו של עכנאי הוא שחכמי ההלכה אוטונומיים לחלוטין בקביעת ההלכה ובפרשנותה, מה שמאפשר להם לשלב בפרשנותם את תפוסותיהם הערכיות והמוסריות, הכול כפי שיראו לנכון. "לא בשמיים היא" מתלכד היטב עם הערכים המודרניים של אוטונומיה, סובלנות ופלורליזם. במובנים אלה, לתנורו של עכנאי מסר כמעט חתרני. הוא מאפשר, אם לא מעודד, פרשנויות חדשניות של ההלכה, בהתאם למציאות המשתנה, ובהתאם להלכי הרוח של הדור. הוא

²² על אפיון גישת רבי אליעזר כ'מסורתנית' ועל ההבדל בין גישה זו לגישת רבי יהושע, ראו פיש, במקורות הנזכרים לעיל הערה 3.

²³ שם, עמ' 13. הדגשות נוספו.

²⁴ אבי שגיא, 'לא בשמים היא': סוגיות בפילוסופיה של ההלכה, סידור ועריכה יהודה נוימן, והוצאת מרכז הרצוג, עין צורים, ללא תאריך.

²⁵ שם, עמ' 7.

²⁶ אבי שגיא, 'יהדות: בין דת למוסר' (בהשתתפות דני סטטמן), ת"א: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1998, עמ' 358.

מעניק לגיטימיות לדעות הלכתיות דחויים. הוא מנתק את הפעילות ההלכתית מכל יסוד טרנסצנדנטי, וגם מכל סמכות דתית אנושית.²⁷ התורה היא לא בשמיים, ואף לא בידי אלו שבזכות הכריזמה, או הגאונות שלהם, עשויים לטעון לזיקה מיוחדת לשמיים. היא בידי החכמים שבכל דור ודור, ולהם הסמכות לפרש אותה כפי הבנתם. "לא בשמים היא" מבסס, אפוא, סוג של 'אקטיביזם משפטי' שתכליתו הגשמת ערכי התורה במציאות המשתנה, לפי מה שיראו החכמים לנכון.

לא מפתיע למצוא הבנה מעין זו בקרב הוגים המבקשים לבסס התאמה בין ההלכה לבין התפיסות המוסריות והערכיות המודרניות. הקריאה לשינויים בהלכה כדי שתתיישב עם תפיסות אלה כמעט תמיד משתמשת בשלב כלשהו בסיפור שלנו, כדי להוכיח שהסמכות לבצע שינויים כאלה היא בידינו. הוא מגויס בהקשר זה כראיה לאתוס הפתוח והפלורליסטי של ההלכה ("תרבות האלו ואלו"), אתוס המקל על השתלבותו של היהודי הנאמן להלכה בעולם הליברלי שבו אנו חיים.

ב. סמכותנות

בסעיף זה ברצוני להצביע על הבנה אחרת, שלפיה סיפורנו אינו כולל מסר של חדשנות ואוטונומיה, אלא להפך, מסר של סמכותנות וצייתנות. אטען שמצדדי הגישה האוטונומית נוטים לטשטש את ההבחנה בין שאלת הכפיפות של בעלי הלכה להתערבות אלוהית לבין שאלת כפיפותם למוסדות אנושיים. מה שאכן עולה בבירור מהסיפור הוא שבקביעת ההלכה אין מעמד לבת קול, ובמובן זה ההלכה היא אוטונומית. אבל מהסיפור לא עולה שלפיכך כל חכם וחכם הוא בעל סמכות אוטונומית לפרש את ההלכה כפי שישר בעיניו. אדרבה, מתברר שסמכות זו מוגבלת באופן חמור.

דרך טובה לפתוח את הדיון היא להתבונן בשני עימותים מצויים בסיפור. עימות אחד הוא בין רבי יהושע וחבריו לבין הבת-קול, או, אם תרצו, בין ר' יהושע וחבריו לבין הקב"ה. הראשונים אומרים הלכה כמותם, הקב"ה אומר הלכה כרבי אליעזר. בעימות זה נדחית דעת הקב"ה, ומבוססת עצמאותו של בית הדין האנושי. ה"שמיים" נדחים מפני "הארץ". ברם בסיפור מצוי עימות נוסף, הלוא הוא העימות בין רבי יהושע וחבריו לבין רבי אליעזר. כשם שבעימות בין החכמים לקב"ה צד אחד חזק יותר, רוצה לומר הקב"ה, כך בעימות בין חכמים לרבי אליעזר צד אחד חזק יותר, רוצה לומר החכמים, בכוח היותם הרוב. אלא שבעוד במקרה הראשון הצד החלש מכריז על אי-כפיפות לחזק והוא אכן "מנצח" אותו ("ניצחוני בני"), במקרה השני הצד החלש מפסיד בעימות, ונדרש לציית בלא תנאי למנצחים. משעה שנוצר רוב נגד רבי אליעזר, והראיות שהביא אינן משכנעות²⁸, הציפייה ממנו היא שיוותר על עמדתו שלו, ויכופ את ראשו מפני סמכותם של החכמים. המסקנה המתבקשת היא שלחכם מותר לנסות ולשכנע את חבריו, או

²⁷ לטענה שתנורו של עכנאי מבטא זרם אנטי סמכותני, ראו כבר Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven 1950, pp. 45ff. המאוזכר אצל אנגלרד, "תנורו של עכנאי – פירושה של אגדה", עמ' 46, הערה 9.

²⁸ לדעת פיש, "כל התשובות שבעולם" שהביא רבי אליעזר עסקו לא בטהרתו של התנור שבו חלקו, אלא בשאלה מה נחשבת הוכחה תקפה בדיון ההלכתי (82-80). ראו גם הערה 81 עמ' 218, שבו מנסה פיש להוכיח ש'תשובות' יש לתרגם 'counterarguments' ולא 'refutations'. וראו דעתו החולקת של מקובי בתוך Hyam Maccoby, *The Philosophy of the Talmud*, London: RoutledgeCurzon, 2002, p. 177, n. 5.

את המוסדות הלכתיים הרלבנטיים, בעמדתו, אבל אם נכשל, עליו לקבל עליו את מרותם, ואין הוא רשאי לחתור תחתם וללכת בדרך משלו.

מסר סמכותני זה מודגש מהמשך הסיפור, שאותו השמטתי במכוון למעלה, משום שלעתים קרובות בעלי ההבנה האוטונומית אינם מחשיבים אותו חלק מסיפור. עבורם האגדה על תנורו של עכנאי מסתיימת בקריאתו של רבי יהושע "לא בשמיים היא", או בתשובת הקב"ה לאלהו "נצחוני בני", סיום המדגיש לכאורה את המסר האוטונומי²⁹. אבל הסיפור ממשיך³⁰, והמסר העולה מהמשך זה רחוק עד מאוד מהרוח הסובלנית שהוזכרה בסעיף הקודם:

אמרו: אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר רבי אליעזר ושרפום באש, ונמנו עליו וברכוהו
[=קיללו אותו, דהיינו נידוהו].
ואמרו: מי ילך ויודיעו?
אמר להם רבי עקיבא: אני אלך, שמא ילך אדם שאינו הגון ויודיעו, ונמצא מחריב את כל העולם כולו. מה עשה רבי עקיבא? לבש שחורים, ונתעטף שחורים, וישב לפניו בריחוק ארבע אמות.
אמר לו רבי אליעזר: עקיבא, מה יום מיומיים?
אמר לו: רבי, כמדומה לי שחברים בדילים ממך.
אף הוא קרע בגדיו וחלץ מנעליו, ונשטט וישב על גבי קרקע. זלגו עיניו דמעות, לקה העולם שלישי בזיתים, ושלישי בחטים, ושלישי בשעורים. ויש אומרים: אף בצק שבידי אשה טפח.
תנא: אך [או אף, כעס] גדול היה באותו היום, שבכל מקום שנתן בו עיניו רבי אליעזר נשרף. ואף רבן גמליאל היה בא בספינה. עמד עליו נחשול לטבעו.
אמר: כמדומה לי שאין זה אלא בשביל רבי אליעזר בן הורקנוס.
עמד על רגליו ואמר: ריבוננו של עולם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל. נח הים מזעפו.
(בבא מציעא, נ"ט ב')

אם מפרשים את החלק הראשון של הסיפור כמבטא מסר של אוטונומיה, סובלנות ופלורליזם, אכן החלק השני קשה להבנה. אם אין אמת מוחלטת, ואם המחלוקת היא בעלת ערך פנימי, מדוע לשרוף את טהרותיו של רבי אליעזר ולנדות אותו? החוקרים אכן התלבטו בכך, והעלו הצעות שונות לפתרון³¹. אבל לפי עניות דעתי החלק הראשון – "לא בשמיים היא" – איננו מבטא מסר של אוטונומיה ביחס למוסדות ההלכתיים, אלא רק ביחס להתערבות שמימית. דחיית הראיות הניסיות של רבי אליעזר מיועדת להביא אותו לקבל את החלטת הרוב ולוותר על דרכו שלו, ואת האמצעים הדרסטיים שנקטים לאחר מכן יש לראות במסגרת מגמה זו. מטרתם להבהיר לרבי אליעזר, ולא פחות חשוב לציבור החכמים בכלל, שתורה יוצאת לישראל

²⁹ ראו, למשל, מנחם אלון, המשפט העברי, כרך א, ירושלים תשל"ח, עמ' 228, האומר, כמשיח לפי תומו: "האגדה מגיעה לשיא תיאורה עם סיומה: אשכחיה רבי נתן... ניצחוני בני, ניצחוני בני" (הדגשות נוספו). בהתאם לכך, אין זה מפתיע למצוא שלדעת אלון מטרת הסיפור להבליט את "סמכותו הייחודית של חכם ההלכה בפסיקתו ולשלטון המוחלט של החוק, אף על מחוקקו, כביכול" (שם). וראו ליכט (לעיל הערה 15), עמ' 16, הטוען שהאמירה המפורשת והברורה ביותר לגבי חירות המחשבה וההכרעה בהלכה "מצויה בסופו של הסיפור על תנורו של עכנאי", ומייד עובר הוא לצטט את הסיפור המסתיים גם אצלו (שם, עמ' 17) ב"ניצחוני בני".

³⁰ יוסקה אחיטוב העיר לי (מכתב למחבר מתאריך 11/4/03) שקריאה מקטעת וחלקית היא נפוצה מאוד, ושייכת ל"מאפיינים הלגיטימיים דווקא של הקריאה המסורתית". לדעתו, כאן מצוי אחד ההבדלים בין "לימוד תורה בשיח הדתי והמצוותי", שבה קריאה כזו רווחת, לבין "קריאה אקדמית של טכסטים" הנמנעת ממנה. אבל רובם ככולם של בעלי הפרשנות האוטונומית שנזכרו בסעיף א שייכים לעולם האקדמי ומציעים את פרשנותם ברוח זו. דומני שמה שרווח ולגיטימי ב"שיח הדתי מצוותי" אינו כזה בשיח האקדמי, מנקודת מבטם הפנימית של המשתתפים בשיח זה.

³¹ שגיא, עמ' 13-16, והפניותיו שם להלבני (D. Weiss Halivni, *Peshat & Derash*, pp. 107ff.) ולהרטמן (מסיני לציון: חידושה של הברית ת"א 1992, עמ' 47-48, 62-64).

מבית הדין ביבנה, בהתאם להחלטת רוב הדיינים, ואיש אינו רשאי לדחות תורה זו על בסיס מסורות פרטיות, עמדות אישיות, או מה שנתפס כהתגלות אלוהית.

הבנה זו של הצעדים הננקטים נגד רבי אליעזר עולה במפורש מתגובת רבן גמליאל לנחשול המאיים לטבע את ספינתו. "ריבוננו של עולם", אומר הוא, "גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל". סירובו של רבי אליעזר לקבל את דעת חבריו, והתעקשותו ללכת עם מה שהיינו קוראים היום "האמת שלו", מאיימת על אחדות ההלכה ועל אחדות העם, ולכן מן ההכרח להרחיק אותו מתחום העשייה ההלכתית ו"להיבדל" ממנו.³² לפי הסיפור, הסבר זה של רבן גמליאל לצעדים החריפים נגד ר' אליעזר הגדול מתקבל, שכן לאחריו "נח היום מזעפו", וספינתו שבה להפליג בבטחה. עמדת רבן גמליאל כאן מתיישבת היטב עם עמדותיו הנוקשות במקרים אחרים של איום על הסמכות ההלכתית המקובלת, ובראשם, המחלוקת עם רבי יהושע בעניין קידוש החודש (ראש השנה כ"ה, א), שבה תבע הוא מרבי יהושע לבוא אליו במקלו ובתרמילו ביום הכיפורים שחל להיות לפי חשבוננו. בהתאם לכך קבעו חוקרים שונים, שמבחינה היסטורית מטרת הסיפור על תנורו של עכנאי היא לא לבשר את החשיבות של אוטונומיה ופולרליזם, אלא להפך, לבצר את סמכות בית הדין ביבנה. לדעת אליעזר גולדמן, אין להניח כי כל פרטי הסיפור הם היסטוריים, אבל יש לו מגמה דידקטית והיא "ביסוס סמכות החכמים הממוסדת בבית הדין הגדול, וכוח הרוב"³³. ביסוס זה היה דרוש לדעתו בגלל החורבן, שכן בתודעת העם סמכותו של בית הדין הגדול הייתה קשורה בגורם הכריזמטי של המקדש, שבה הוא שכן.³⁴ כמו כן "יש לשער שקיים היה גורם כריזמטי אחר שצריך היה להתגונן בפניו: הנצרות, והיומרות של מ'סדה לקבוע הלכות ברוח הקודש",³⁵ וכנגד גורם זה צריך היה להדגיש שההלכה אינה נקבעת על-ידי יסוד כריזמטי כלשהו³⁶, אלא על-פי החלטת רוב של הדיינים כפי הבנתם האנושית.³⁷

³² הביטוי 'בדילים' שבו משתמש רבי עקיבא כדי לרמוז לרבי אליעזר על הנידוי – "כמדומה אני שחברים בדילים ממך" – אינו מופיע בספרות התלמודית במקום אחר במובן זה, והוא מזכיר את דברי ה' למשה ואהרן בפרשת קורח "היבדלו מתוך העדה הרעה הזאת" (במדבר טז, כא).

³³ הש' יעקב בלידשטיין "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל - לעוצמת הסמכות המוסדית בהלכה וגבולותיה" בתוך זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים) בין סמכות לאוטונומיה, ת"א: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 162: "מאורעות דוגמת הליכתו של ר' יהושע לרבן גמליאל ביום הכיפורים, ודחיית עמדתו של ר' אליעזר הנתמכת בבת קול על ידי ר' יהושע שנתמך בקולותיהם של רוב חכמי ישראל, הם אבני דרך בביסוסם של המוסדות המרכזיים בישראל".

³⁴ לנייתוח דומה, ראו הרב רא"ם הכהן, "הבור והמעין" – ר' אליעזר בן הורקנוס ור' יהושע בן חנניה" מעובד על ידי אלי ויסברט, גולות ה' (תשנ"ז) עמ' 204: "חכמי יבנה מבינים, כי עליהם לנקוט בצעדים חריפים כדי לבסס את מערכת הפסיקה הצועדת עתה, אחרי החורבן, את צעדיה הראשונים. גם פסקי ההלכה שפסק ר' אליעזר בטרם נידוי, אם יצאו מתוך אותה תפיסת עולם, שמסוגלת לא לקבל את דעת הרוב מתוך דבקותה באמת המוחלטת, אינם יכולים להיות מקובלים על ידי החכמים. הפולרליזם הרעיוני חייב להיות מחושק במערכת ברורה של פסיקת הלכה ממסדית, היונקת את כוחה ממעמד הנשיא ומכוח הרוב לפני היציאה לגלות וההתפוררות הסופית של בית המדרש של התורה שבעל פה, כפי שהכירו אותו חז"ל בתקופת הסנהדרין".

³⁵ דברי גולדמן לקוחים מתוך ראשי פרקים שהכין להרצאה תחת הכותרת 'רציונאליזם', באחד התיקים בעיזבוננו הספרותי.

³⁶ לדעת בער, לעיל הערה 5, יש להבין את הסיפור שלנו בהקשר של המגמה "לרסן את כוחו המאגי של החכם היחיד, כדי להגיע לידי הכרעה המחייבת את כולם" (עמ' 108). לפי הבנתו, כל החכמים המעורבים במחלוקת הודו "בכוחו באופיו הפניאומאטי של רבי אליעזר" (109).

³⁷ לדעת אלון, לעיל הערה 5, עמ' 197, המאבק של רבן גמליאל והסנהדרין לא היה רק נגד רבי אליעזר בן הורקנוס, אלא נגד חכמים נוספים שהצטרפו עמו, כפי שניתן להבין מדברי התוספתא (עדויות ב, א) "תנור של עכנאי שעליו רבו מחלוקות בישראל".

הבנה זו של ההקשר ההיסטורי של הסיפור מקובלת למדי במחקר. בספרו המקיף על רבי אליעזר בן הורקנוס טען גילת שכל עוד רווח חופש הוראה בתחום ההלכה, ניתן היה להניח לרבי אליעזר להורות ולנהוג על-פי דרכו, היא-היא דרכו של בית שמאי. אבל קביעת הסייגים לחופש זה לאחר החורבן, "לשם גיבושה של ההלכה והעלאת אחדותה, והרחבת פעילות בית הוועד כמוסד קובע ומכריע בחילופי דעות... הביאו את הדברים עד משבר", שסופו בסיפור שלפנינו³⁸. לדעת גילת, הנידוי הקשה הביא את הקץ על האבקות ארוכה וממושכת בין ר' אליעזר (ורבו) לבין החכמים ובית הנשיא. תוצאות הנידוי חרגו הרבה מעבר להלכות בעניין טומאה וטהרה של תנורים. עם הנידוי הורחקו הלכותיו של ר' אליעזר מבית-המדרש, חבריו-תלמידיו רחקו ממנו³⁹, ולעתים נמנעו מלהזכיר הלכה בשמו מתוך חשש שבכך יגרמו להתנגד לה⁴⁰.

הצעתי לעיל, שלהחלטה היכן מסתיים סיפור תנורו של עכנאי יש קשר לעמדה כיצד לפרש סיפור זה: אם הסיפור מסתיים ב"לא בשמיים היא" או ב"ניצחוני בני", הוא מעודד לכאורה את ההבנה האוטונומית. אם ממשיכים לקרוא, עד "נח הים מזעפו", הוא מעודד הבנה הפוכה, המדגישה את חשיבות האחדות, שמושגת באמצעות כפיפות לסמכות בית הדין ולהחלטות הרוב⁴¹. ברם לאמתו של דבר גם בכך לא מסתיים הסיפור, אלא כולל פסקה נוספת. המקשרת אותו לנושא הכללי של הסוגיה:

אימא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הואי. מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקה ליה לרבי אליעזר למיפל על אפיה. ההוא יומא ריש ירחא הוה, ואיחלף לה בין מלא לחסר. איכא דאמרי: אתא עניא וקאי אבבא, אפיקא ליה ריפתא. אשכחתיא דנפל על אנפיה, אמרה ליה: קום, קטלית לאחי. אדהכי נפק שיפורא מבית רבן גמליאל דשכיב. אמר לה: מנא ידעת? אמרה ליה: כך מקובלני מבית אבי אבא: כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה.

מבחינה טכסטואלית, ברור שקטע זה אינו המשך רציף של קודמו: ההוא כתוב בעברית, ולפי פתיחתו ("תנא") נראה כמקור תנאי, ואילו זה כתוב בארמית, ונראה לכל המוקדם כחומר אמוראי. העורך הוא שהדביק את הקטעים יחד, כדי ליצור רצף ביניהם ולחברם להקשר הכללי של הסוגיה התלמודית כאן, דהיינו, איסור הונאה⁴². זאת ועוד: מבחינה עניינית, יש סתירה של ממש בין המסר של "נח הים מזעפו" לבין מותו של רבן גמליאל בגלל צערו של רבי אליעזר. ספינתו של רבן גמליאל אינה יורדת למצולות,

³⁸ י"ד גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, ת"א: הוצאת דביר, 1968, עמ' 324-325.

³⁹ ראו סנהדרין ס"ח ע"א.

⁴⁰ גילת, שם, עמ' 325.

⁴¹ המסר הסמכותני של הסיפור מודגש בפרשנות של סוזן סטון, הטוענת שניתוח "חיצוני" של הסיפור בהקשרו ההיסטורי והספרותי "suggests that the Oven of Akhnai affirms the halakhic value of institutional authority, uniformity, and order" (Stone, "In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory," *supra* note p. 855) לדעתה, הלקח של הסיפור הוא בדיוק זה המוצע ע"י Fiss, המצוטט שם, עמ' 860, ליד הערה 250: "In legal interpretation there is only one school and attendance is mandatory". וראו גם את הביקורת שכתבה סטון על ספרו של פיש *Rational Rabbis*, שהתפרסמה בתוך *Iyyun* 4 (2000), pp. 97-104, במיוחד עמ' 104 והערה 4 שם.

⁴² הש' רובינשטיין, לעיל הערה 2, עמ' 60-57, הטוען שהסוגיה הבבלית משקפת עריכה של הסתמאים, שהכניסו שינויים משמעותיים בסיפור המקורי, כפי שמצוי בירושלמי, מועד קטן, פרק ג.

למרות הנחשול שעמד עליה לטבעה, בזכות העובדה שהצליח לשכנע את הקב"ה בטוהר כוונותיו ("לא לכבודי עשיתי") ובחשיבות הרחקתו של ר' אליעזר ("שלא ירבו מחלוקות בישראל"). אבל אם כך, אין להבין מדוע מאוחר יותר נגזר עליו למות, כאשר צערו של ר' אליעזר חזר ועלה השמימה בעת שנפל על פניו. בניתוחו הספרותי לטכסט הבבלי, מעיר רובינשטיין על המעבר מ"נח הים מזעפון" לסיפור על אימא שלום, ש"הצלחתו של גמליאל בריסון העונש [שהגיע לו על הנידוי של רבן אליעזר] הוכחה כרופפת וזמנית"⁴³. אבל הקורא – וגם רבן גמליאל עצמו -- נותר בלא כל רמז להבין את השינוי במדיניות האלוהית. אם מתעלמים מהריבוד הטכסטואלי של הסוגיה⁴⁴, ומבקשים לקרוא אותה כפי שהיא ערוכה בפנינו, דומני שאין מנוס אלא לפשר בין שני הכתובים המכחישים, דהיינו: שרבן גמליאל נענש לא על עצם המדיניות של אכיפת סמכותו על רבי אליעזר, אלא על שנקט צעדים נוקשים מדי במסגרת זו⁴⁵.

סיכומו של דבר: אם האגדה על תנורו של עכנאי מסתיימת, כפי שכותבים אֶלון, ליכט, ואחרים, ב"ניצחוני בני", ניתן לחשוב שהמסר שלה הוא האוטונומיה העצומה של חכמי ההלכה. ברם אפילו במסגרת סיום זה, האוטונומיה של החכמים ביחס לבת קול היא רק חלק מהסיפור. החלק האחר הוא העדר האוטונומיה של החכם היחיד, דהיינו רבי אליעזר, ביחס לרוב. כאן אין הוא מקבל עצמאות, אלא נדרש לסמכות וציית. בעוד רבי יהושע איננו כפוף לשמיים, רבי אליעזר כפוף ללא מפלט לארץ. בסופו של דבר, הקריאה "לא בשמיים היא" מופנית לא לעבר הבת קול, אלא לעבר מי שהעיר אותה, הלוא הוא רבי אליעזר. ראיתך נדחית, אומר לו רבי יהושע, כשם שנדחו "כל התשובות שבעולם" שהבאת, וכשם שנדחו הראיות מן החרוב, מאמת המים, ומכותלי בית המדרש. "לא בשמיים היא", אלא בבית המדרש, ולכן עלייך לציית⁴⁶.

אם האגדה מסתיימת ב"נח הים מזעפון", המסר הסמכותני של הסיפור מתעצם. רבי אליעזר נענש קשות על כך שערער על סמכות החכמים, ובכך נשלח מסר גם ל"חתרנים" אחרים, שבנות-קול ממשיות או דמיוניות עלולות להביא אותם לערער על פסיקת הרוב, או על החלטת המוסדות ההלכתיים המקובלים. כפי שהצעתי, מסר זה אינו מתבטל לגמרי גם אם כוללים בתוך הסיפור את הקטע על מות רבן גמליאל. דרך אחרת להגיע מסקנה זו היא באמצעות תשומת לב להבדל בין שני עקרונות הלכתיים-משפטיים המופיעים בסיפור: "לא בשמים היא", ו"שלא ירבו מחלוקות בישראל". הראשון הוא עיקרון פרוצדוראלי, ולכן איננו מספק טעם להעדפת פרשנות זו או אחרת. משל למה הדבר דומה? נניח שבית

⁴³ רובינשטיין, שם, עמ' 45.

⁴⁴ גם שני הקטעים הקודמים, הפותחים ב"אמרו: אותו היום" וב"תנא", נראים כמקורות שונים, אולי גרסאות שונות של אותו סיפור, שהעורך הביאם זה אחר זה. לא נוכל להיכנס כאן לניתוח הטכסטואלי הדרוש, שבו יש חשיבות רבה להשוואה בין הסיפור בבבלי לבין המקבילה בירושלמי. ראו בהרחבה אצל רובינשטיין.

⁴⁵ לדעת רובינשטיין (שם, עמ' 58), אחד ההבדלים הבולטים בין הסיפור בירושלמי לבין הסיפור בבבלי, הוא שבעוד בירושלמי הנידוי נתפס כמוצדק, בבבלי הוא נתפס כחטא שגורר את מותו של רבן גמליאל. מסר כזה היה עולה מהבבלי אילו הושמט הקטע "ואף רבן גמליאל היה בא בספינה", או כל הברייתא שבתוכה קטע זה מצוי, והסיפור היה עובר מ"אף בצק שבידי האישה טפה" ישר ל"אימא שלום". כך היה נוצר רצף הגיוני, והמסר השלילי נגד רבן גמליאל היה חד-משמעי. ברם העורך כלל כאמור גם את הטכסט המזכה את רבן גמליאל, ולכן המסר העולה מהטכסט כולו הוא אמביוולנטי.

⁴⁶ להבנה בכיוון זה, הש' דברי הרב בנימין צביאלי, "לא בשמיים היא" (על פשט ודרש) "הצופה 22/9/00, עמ' 12: "כשיצאה בת קול... עמד ר' יהושע על רגליו ואמר 'לא בשמיים היא', כלומר: ההלכה נקבעת אך ורק על-ידי חכמי הדור, הסנהדרין, והיא נתונה לפרשנותם בלבד."

המשפט העליון מתלבט בפרשנות של סעיף חוק מסוים, ומנסה כדרכו את ההתלבטות במונחים של חתירה אחר כוונת המחוקק. והנה נתפתחת דלת האולם, והמחוקק בעצמו, דהיינו – נניח – יו"ר ועדת חוקה חוק ומשפט, או חבר-הכנסת שיזם את הצעת החוק, נכנס פנימה, ואומר שהצדק עם שופט פלוני ולא עם אלמוני, שכך וכך הייתה כוונתו המקורית של המחוקק. מן הסתם יקום אחד השופטים ויכריז, בדומה לרבי יהושע: "לא בכנסת היא! משעה שנחקק החוק והתפרסם כנדרש, אין אנו משגיחין בדברי המחוקק". נקל לראות שדחיית ההתערבות הנ"ל אינה גוררת כל תוצאה לגבי הויכוח בין שני השופטים הנ"ל, ואין היא מוסיפה חיזוק כלשהו לאף אחד מהם. כך גם לגבי "לא בשמים היא": דחיית הלגיטימיות של התערבות אלוהית בפסיקה מותירה את הויכוח האנושי בין החכמים כשהיה, ואינה מחזקת, במישרין או בעקיפין, עמדה חדשנית או שמרנית, מסורתנית או מהפכנית. לעומת זאת, העיקרון השני בסוגייתנו – "שלא ירבו מחלוקות בישראל" – איננו פרוצדוראלי, אלא תוכני. הוא מציב תכלית שההנהגה הדתית רשאית ואף חייבת להביא בחשבון, דהיינו, למעט מחלוקות ופילוגים ולחתור לאחידות. תכלית זו נתפסת כחשובה כל כך, שהיא מצדיקה את הצעדים החמורים נגד רבי אליעזר. בניגוד ל"לא בשמים היא", "שלא ירבו מחלוקות בישראל" הוא עיקרון, שאם מקבלים אותו, עשויה בהחלט להיות לו השפעה על ההכרעה בשאלות דתיות.

מהי ההשלכה של ניתוח זה על המחלוקת בת-זמננו לגבי גבולות גמישותה של ההלכה? האם הוא מחזק גישה חדשנית או גישה שמרנית ביחס להלכה, למשל בכל הנוגע לשינויים במעמד האישה? בשלב זה של הדיון, דומה שהתשובה כבר מובנת מאליה: אם בכלל, סיפורו של עכנאי מעודד דווקא את הגישה השמרנית. אילו המתנגדים לרפורמות במעמד האישה היו מבססים דבריהם על התגלות נסית או על בת-קול מלמעלה, ניתן היה בדין לדחות את עמדתם על סמך האמירה החד-משמעית של סוגייתנו שאין משגיחין בבת-קול. אבל כמובן לא על ראיות כאלה מבססים הם את עמדתם, אלא על ראיות רגילות מהספרות ההלכתית, ומניסיון לדחות, דרך דיון הלכתי-רציונלי רגיל, את עמדתם של המחדשים. במצב עניינים זה, "לא בשמיים היא" אינו מסייע למחדשים. עליהם להראות, ראשית, שעמדתם מבוססת כראוי מבחינת ההלכה, ושנית, שרשאים הם להמשיך להחזיק בעמדה זו למרות היותם מיעוט בקרב פוסקי ההלכה. אזכור הסיפור של רבי יהושע ורבי אליעזר לא מספק להם כל סיוע מבחינות אלו. טלו למשל את הפולמוס שהסעיר את היישוב בארץ בראשית המאה העשרים לגבי מתן זכות בחירה לנשים⁴⁷. רוב רובם של הרבנים, ובכללם גדולי הפוסקים באותה עת בארץ, סברו שפעולה כזאת נוגדת באופן חמור את ההלכה. אף הרב קוק, שבו תלו תקוות שיתיר, הצטרף לאוסרים, וטען "שהרבנים שהודיעו את האיסור מצד הדין עד כה, שאבו את דעתם מן התורה, הנביאים והכתובים, מן ההלכה ומן האגדה, המורה שרוח האומה כולה, בצבינו ובטהרתו, עומד הוא נגד החידוש המודרני הזה"⁴⁸. בנסיבות אלה, רבני תנועת המזרחי, שתמכו בעמדה המנוגדת, היו בגדר מיעוט מבוטל. התעקשותם על האמת שלהם אל מול דעתם

⁴⁷ לתיאור הפולמוס, ראו מנחם פרידמן, חברה ודת: האורתודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל תרע"ח-תרצ"ו, ירושלים: הוצאת יד בן-צבי, תשל"ח, פרקים 6-7.

⁴⁸ שם, עמ' 165, ליד הערה 63.

החולקת של הרוב מזכירה את התעקשותו של רבי אליעזר נגד דעת חבריו, יותר משהיא מזכירה את עמדת רבי יהושע. אם יש לקח מתנורו של עכנאי הרלבנטי למחלוקת זו הוא שאופוזיציונרים עקשנים כמו רבי אליעזר צריכים לקבל עליהם את דעת הרוב, ומכאן – בפרשה הנ"ל -- שהמזרחי צריך היה להיכנע לעמדת הרבנים בעניין זכות בחירה לנשים, כמו גם לעמדתם בעניין המפעל הציוני כולו.

יש להדגיש: בשום אופן אינני מבקש לקבוע שההצעות לשינויים הלכתיים במעמד האישה, או בתחומים אחרים, נעדרות בסיס. כל שאני טוען הוא שהצעות אלה אינן מקבלות תמיכה מהאגדה על תנורו של עכנאי. האגדה מדגישה את חשיבותה של האחידות ההלכתית, ואת סמכותם של מנהיגי הציבור לאכוף אחידות זו באמצעים העומדים לרשותם. מסרים אלה של אחידות וסמכות אינם תומכים ביוזמותיהם של יחידים לחולל שינויים ומהפיכות, אלא במידה רבה בולמים אותן. אם היחידים אינם מצליחים לשכנע את הרוב, או את המוסדות המקובלים, הם נתבעים לוותר על עמדתם, כדי "שלא ירבו מחלוקות בישראל". "המרד הקדוש" של הציונות ושל הפמיניזם הדתי עשוי בהחלט להיות מוצדק, אך תנורו של עכנאי אינו ממלא תפקיד בהצדקה זו.

כנגד דברים אלה ניתן לטעון, שהרוב שנחשב לעניין ההכרעה בעניין כלשהו בהלכה אינו נקבע על-ידי מניית דעות כל הרבנים בתקופה נתונה באותו עניין, ודאי לא על-ידי מניית דעות כל הרבנים מכל תקופות, אלא על-ידי ספירת קולותיהם של הרבנים "הרלבנטיים". לפי זה, רבני עדה מסוימת עשויים לקבוע – בהחלט רוב שלהם -- עבור בני עדתם שעליהם לעשות א, למרות שרבני עדות אחרות, שרבים מהראשונים במספר, יקבעו עבור עדותיהם שלהם שיעשו ב. באופן דומה, עשויים רבני מגזר מסוים, הקיבוץ הדתי למשל, לפסוק בהחלט רוב לטובת א, למרות שמדובר בדעת מיעוט בין כלל הרבנים. על כך ברצוני לומר שני דברים. ראשית, יתכן שבמצב ההיסטורי של היעדר סמכות הלכתית מקובלת, וממילא פיצול סמכות זו לקהילות שונות ולרבנים שונים, הרעיון של הכרעה לפי הרוב פוסק מלהיות רלבנטי, אלא כאשר מדובר בהכרעה בתוך בית דין. כדי לדעת אם קטניות מותרות בפסח או לא, איש אינו מציע למנות את דעות כל הפוסקים, האשכנזים והספרדים, ולראות עם מי הרוב. אבל דומה שמצב עניינים זה הוא בדיוק המצב ממנו חרד רבן גמליאל -- "שירבו מחלוקות בישראל" -- ולכן תנורו של עכנאי אינו מקור טוב כדי לבסס פיצול מהסוג האמור. שנית, יש אולי מקום להבחין בין מחלוקות בין עדות, כמו לגבי קטניות בפסח, שבהן קיימת הכרה דה-יורה או דה-פקטו בלגיטימיות של המנהג המתחרה, לבין מקרים שבהם אין הכרה כזאת, ויתרה מזאת יש ניסיון לארגן קבוצה פוסקים גדולה, בכמות או באיכות, נגדו. כאשר רוב מניין ובניין של פוסקי אשכנז מתעלה על ההבדלים והפולמוסים הרגילים ביניהם, במיוחד אלה שבין חסידים ומתנגדים, ומתארגן להכריז מלחמה על הציונות⁴⁹, קשה לומר שמדובר בעניין "סקטוריאלי" שלפיכך אינו מחייב את המיעוט. כך גם לגבי הפסיקה בעניין בחירת נשים, שהוזכרה לעיל, שבה, שוב, התכנסו יחדיו ושיתפו פעולה פוסקים שונים כדי להכריע בשאלה נתונה.

⁴⁹ ראו הספר אור לישראל (תר"ס), שבו פרסמו את דעתם האנטי-ציונית גדולי הרבנים בליטא וגדולי האדמו"רים החסידיים. לסקירה קצרה של יוזמה זו, ראו אהוד לוי, מקבילים נפגשים, ת"א: עם עובד, 1985, פרק 8, במיוחד ע' 276-279.

כשם שהסיפור אינו מעודד פלורליזם בתחום ההלכתי-מעשי, כך, בניגוד לדעת קלנר⁵⁰, אין הוא מעודד, או מבטא, פלורליזם בתחום האמונות התיאולוגיות. הסטייה של רבי אליעזר, כפי שהיא נתפסת בעיני חבריו, אינה סטייה בתחום התיאולוגי, אלא בתחום ההלכתי, או המטא-ההלכתי⁵¹, ובכל מקרה, היחס לסוטה, כפי שעולה מהחלק השני של הסיפור, רחוק מלבטא סוג של קבלה סובלנית. אם היחס הראוי כלפי הרפורמים והקונסרבטיבים הוא סובלנות, אין לכך תמיכה מהסיפור שלפנינו⁵².

המסר האנטי-פלורליסטי שעולה מסיפורנו, במיוחד מהחלק השני שלו, מנוגד למסר הפלורליסטי העולה לכאורה מהקביעה הידועה "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" (עירובין יג, ב). הוא גם מנוגד לטענותיהם של חוקרים שונים על כך שחכמי ההלכה "ראו במחלוקת ובגיוון הנורמטיבי תופעת קבע ויסוד מעצב של החיים ההלכתיים"⁵³, ושידור יבנה במיוחד, בהנהגת רבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה, תפס את התורה כפלורליסטית באופן הכרחי⁵⁴. בחינה יסודית של עניין זה חורגת מהמסגרת שקבענו לעצמנו כאן, ולפיכך אסתפק בשלוש הערות קצרות. ראשית, אין מניעה כמובן להניח שספרות חז"ל כוללת גישות שונות בשאלת הפלורליזם, ושלפיכך גם אם הגישה הפלורליסטית היא הדומיננטית, אפשר שהיו גם קולות אחרים, ואלה מבוטאים בתנורו של עכנאי. שנית, התמונה המוצעת כאילו, באופן כללי, חז"ל חיו בשלום עם מחלוקות, ואף ייחסו להן ערך חיובי, נראית לעתים כמשאלת-לב יותר מאשר כמשקפת מציאות היסטורית. דוגמה חשובה בהקשר זה היא היחס בין בית שמאי לבית הלל. לפי המשנה והתוספתא במסכת יבמות, למרות מחלוקות עמוקות בענייני אישות, "לא נמנעו בית שמיי לישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמיי אלא נהגו האמת והשלום ביניהן, שנאמר 'האמת והשלום אֶהְבּוּ' (זכריה ח, יט)" (תוספתא יבמות, א, י). לכאורה, ביטוי נהדר של הכרה בפלורליזם. אלא שלדעת ההיסטוריון ישראל בן-שלום, "מותר לפקפק בתמונה האידיאלית" המצטיירת ממקורות אלה⁵⁵, והתמונה ההיסטורית הממשית הייתה קרובה יותר לקרע, וכמעט לפילוג, מאשר לחיים הרמוניים מתוך הכרה בלגיטימיות של העמדה האחרת. שלישית, כפי שהעירה סוזן סטון, רק לעתים נדירות ניתן למצוא בתלמוד מקרים של "פלורליזם משפטי אמיתי", שבהם התלמוד במפורש מכיר בשתי נורמות סותרות כתקפות במידה שווה⁵⁶.

ג. העימות עם בת-קול בגישה הלא-אוטונומית

⁵⁰ לעיל, ליד הערה 17.

⁵¹ לדעת פיש, הבעיה שמועלית בסיפור היא כל-כולה מטה-הלכתית. ראו Menachem Fisch, *Rational Rabbis*, Indiana University Press, 1997, p. 87, וזאת בניגוד לדעת אחרים, במיוחד בווארין, עמם הוא מתפלמס שם. לדיון ביקורתי בגישתו של פיש, ראו מקובי, לעיל הערה 28.

⁵² לדיון רחב יותר בתזה של קלנר, ראו הסקירה שפרסמתי בתוך *Journal of Jewish Studies* 52 (2001): 202-206.

⁵³ שגיא, לעיל הערה 19, עמ' 221.

⁵⁴ פיש, לעיל הערה 51, עמ' 82.

⁵⁵ ישראל בן-שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, הוצאת יד בן-צבי ואוניברסיטת בן-גוריון, 1993, עמ' 234.

⁵⁶ סטון, לעיל הערה 41, עמ' 839, וההפניה לבן-מנחם, שם, הערה 141.

בגישה האוטונומית, שהוצגה בסעיף א, קיים עימות חמור בין הבת-קול לבין חכמים, ואלה האחרונים מכריעים בכוח שכלם האנושי נגד הבת-קול. מכאן שבאופן כללי הפעילות ההלכתית היא אוטונומית, רציונאלית, וחופשייה מהתערבות שמימית. הצבעתי על זיקה בין פרשנות זו לבין קריאה לשינויים ולגמישות בהלכה. אם זיקה זו נכונה, יש לצפות לקריאה אחרת של הסיפור בפי הוגים ופוסקים החוששים משינויים כאלה, והחרדים מהלכי הרוח האוטונומיים באופן כללי. קריאה זו תחליש את המתח בין הבת-קול לבין השכל האנושי האוטונומי -- באמצעות יחס חיובי יותר כלפי ההסתמכות על בת-קול, החלשת היסוד האלוהי שבבת-קול, או החלשת היסוד האנושי-ארצי שבהכרעת חכמים.

לגבי האפשרות להסתמך על התגלות מן השמיים, ידוע הדבר שלמרות דברי רבי יהושע הסתמכו פוסקים שונים על מה שהם תפסו כמסר מן השמיים⁵⁷, ותשובות הלכתיות מעין אלה לוקטו בספר התשובות 'שו"ת מן השמיים' לר' יעקב ממרויש⁵⁸. כדאי להדגיש שאין מדובר בחכמים שוליים או תימהוניים; אפילו הראב"ד, מבקרו של הרמב"ם, לא נמנע מלהזכיר בהקשרים הלכתיים את מה שהורו לו מהשמיים: "כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים"⁵⁹. לדעת אורבך, תשובותיו של ר' יעקב ממרויש הן פרי התקופה והסביבה – יהדות אשכנז וצרפת במאה ה"ג, הספוגה מעשי נסים וסיפורי נפלאות וחסידות המביאה לידי רוח הקודש, וההלכה לא ניצלה כליל מהשפעתם של גורמים אלה⁶⁰. גם אם צמיחתה של גישה זו הייתה קשורה לאשכנז וצרפת של המאה ה"ג, ניתן למצוא פוסקים מאוחרים יותר המאמצים אותה, לפחות באופן חלקי. כך, למשל, אומר ר' חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א, 1724-1806), בספרו 'יוסף אומץ', סימן פב, במסגרת דיון בשאלה אם נשים רשאיות לברך על נטילת לולב:

ולענין הלכה: אני הָדָל, מעת שראיתי מה שהשיבו מן השמים לרבינו יעקב ממרויש"ש, כמו שהבאתי בספר הקטן ברכי יוסף סימן תרנ"ד אות ב', נהגתי לומר לנשים שיברכו על הלולב. וכמנהג קדום שהיו נוהגות הנשים בעה"ק ירושלים ת"ו. והגם דמרון ז"ל פסק שלא יברכו, נראה ודאי דאילו מרון ז"ל שלטו מאור עיניו הקדושים בתשובות רבינו יעקב ממרויש"ש, דמשמא מיהב יחבי כח לברך לנשים, ודאי כך היה פוסק ומנהיג. ובכי האי לא שייך לא בשמים היא דכיון דיש הרבה גדולים בפוסקים דסבירא להו דיברכו אהניא לן לפסוק כמותם כיון דאית לן סיעתא

דשמיא.

לפי גישה זו, התגלות מהשמיים אמנם אינה מכריעה לבדה דעות אנושיות חולקות, אבל יש לה כוח להצטרף לדעות אחרות, ולחזק את כוחן אל מול הדעות החולקות. אם יש "הרבה גדולים בפוסקים" המחזיקים בעמדה מסוימת, מותר להיעזר בשמיים כדי להצדיק את הפסיקה על-פי דרכם, ולא על-פי דעת

⁵⁷ על הנטייה ל"נפנוף מתמיד בדגל 'לא בשמים היא' והתעלמות משפע המקורות העוסקים בפסיקה מכוחה של הוראה נבואית ובת קול", העיר בצדק יובל שרלו, "על ההבחנה בין רפורמה להתחדשות דתית", אקדמות ז, עמ' 117.

⁵⁸ שאלות ותשובות מן השמים לרבנו ר' יעקב ממרויש, מהדורת ר' ראובן מרגליות, ירושלים תשי"ז.

⁵⁹ השגה להלכות לולב פ"ה ה"ה.

⁶⁰ א"א אורבך, "הלכה ונבואה" תרביץ תש"ז עמ' 22 (=הג"ל, מעולמם של חכמים [מאגנס, תשמ"ח], עמ' 42), ור' שם גם הערות 188-189.

החולקים. אם נשליך רעיון זה על תנורו של עכנאי נוכל לשער שאילו רבי אליעזר היה מצליח לגייס עוד כמה חכמים שיסברו כמוהו, יוצא שמותר היה לו להיעזר בבת-קול כדי לדרוש שיפסקו כמותו. גם הרב קוק מצמצם את האיסור להשגיח בבת-קול, וממילא מחליש את המעמד האוטונומי של החכמים ביחס ל"שמיים". לדעתו, האיסור חל רק במקרים שבהם הפנייה לבת-קול היא פרי יוזמה אנושית, כמו אצלנו, שרבי אליעזר "מזמין" תשובה מהשמיים. אבל אם הבת-קול מופיעה "בלא הזמנה", אין מתעלמים ממנה, ומותר בהחלט להסתמך עליה. זאת ועוד: אפילו במקרה של פנייה לבת קול, ההסתמכות אסורה רק אם המצב ההלכתי בלא התייעצות בבת קול הוא ברור, למשל כאשר יש רוב חד-משמעי לדעה מסוימת (כמו בתנורו של עכנאי). לעומת זאת, כאשר המצב ההלכתי אינו ברור, ההסתמכות מותרת:

שאם ישנם שני צדדים ע"פ פלפולא דאורייתא, שכל צד מראה פנים בתורה, אלא שההכרעה אינה ידועה, אז אפשר להכריע מן השמים עכ"פ לדינא, כדקיי"ל כב"ק וב"ה [כפי שהכריעה הב"ק לטובת בית הלל במסכת עירובין, י"ג ע"ב], שהיו טעמים ע"פ תורה הידועה לנו לשני הצדדים, אלא שהיתה ההכרעה בלתי ידועה וע"כ [ועל כן] סמכו אב"ק [על בת-קול].⁶¹

דרך אחרת להחליש את הניגוד בין האוטונומיה האנושית לבין הבת קול היא באמצעות מה שקראתי החלשת היסוד האלוהי שבבת קול. דוגמה מאלפת לגישה זו מצויה אצל אחד מחשובי ההוגים החרדים בדור הקודם, הרב אליהו דסלר, בספרו 'מכתב מאליהו'. הרב דסלר פותח בתמיהה המתבקשת אצל כל קורא של סיפורנו, "איך בת קול ששמעו כל חכמי ישראל, בשעה שעסקו בפסק הלכה לאמתה, תהיה שלא כתורה?"⁶² התשובה נעוצה בהבנה נכונה של המושג בת-קול. לדעתו,

שמיעת בת-קול היא השגת האמת שמושגת לאדם לא רק בשכלו ובחיצוניות לבו, אלא ממקור פנימי ועמוק שאינה מורגשת כלל כבאה מן ה"אני". ומה ששומע אדם באופן זה היא השגה עמוקה וברורה כל כך שאין שייך להרהר אחריה בשכלו, כי היא המסקנה הסופית של פנימיותו. ולכן בת קול קרובה לרוח הקודש.⁶³

לשמוע בת-קול הוא לשמוע את האמירה הפנימית הבוקעת מתוך מעמקי נפש האדם, אף שזו נדמית לאדם כאילו באה מבחוץ. יוצא, מסיק הרב דסלר, שאם הנקודה הפנימית והעמוקה של האדם יש בה שקר, "מוכרח שגם ה'בת קול' שלו יהא בה מן השקר" (שם). ראייה לכך הוא אלישע בן אבויה, ששמע בת קול מכריזה כביכול "שובו בנים שובבים חוץ מאחר" (חגיגה טו, א), אף שהכרזה זו ודאי שקרית, שכן הקב"ה רצה בתשובתו. אלא שבנקודה הפנימית של אלישע בן אבויה היה שקר, ולכן גם ב"בת קול" שלו יש שקר. אם תרצו, הבת קול שאדם שומע היא השלכה (פרויקציה) של היסודות העמוקים באישיותו, ועלולה אפוא להיות ביטוי ליצר הרע.⁶⁴ לענייננו: הואיל ורבי יהושע וחבריו העריצו את רבי אליעזר הגדול,⁶⁵

⁶¹ משפט כהן סימן צב.

⁶² הרב אליהו דסלר, מכתב מאליהו, חלק חמישי, ירושלים: הועד להפצת כתבי הרב דסלר, תשנ"ז, עמ' 220.

⁶³ שם, עמ' 220-221.

⁶⁴ שם, עמ' 248, על כך שהיצר הרע הוא "כל כך פנימי וטמון, עד שיכול להשתמש גם בכלי זיין של 'בת קול' (כמו שמצאנו לגבי אחר)".

הרי ש"בעומק פנימיות מהותם הרגישו הכרח לבטל דעתם נגדו ולפסוק כמותו". תודעת הכרח זו באה לידי ביטוי בדברי התלמוד על בת-קול שאמרה הלכה כרבי אליעזר. הניגוד לא היה אפוא בין מקור מפורש של האל (דרך בת קול), לבין עמדתם של החכמים, אלא בין עמדת החכמים לבין תחושתם הפנימית העמוקה שבשל גודלו של רבי אליעזר אסור להם לחלוק עליו. רבי יהושע נדרש למאמץ ניכר ("עמד ר' יהושע על רגליו...") כדי להגיע להכרה שקול פנימי זה הוא מוטעה, וכי יש לבטלו מפני הבנת החכמים. הם הבינו ש"התורה מיוסדת בגדר כזה, שמה שהשכל הישר של רוב חכמי ישראל מכיר מתוכה, זהו תורה מסיני, היינו גילוי עליון שאין למעלה ממנו". מה שרוב החכמים מסכימים עליו הריהו האמת, לא משום שהם מכוננים את האמת, כבעמדה הקונסטרוקטיביסטית⁶⁶, אלא משום שיש להם כוחות מיוחדים לחשוף אותה, שלעולם אינם מכזיבים⁶⁷. הבת קול בתנורו של עכנאי לא ביטאה אפוא את האמת האלוהית, אלא אינטואיציה עמוקה – ומוטעית – של רבי יהושע וחבריו. אם האידיאל האוטונומי כולל את הדרישה שהפוסק ידבק באמת הפנימית שלו, אפילו כנגד דעת עליון, הרב דסלר מציג תמונה הפוכה; האמת הפנימית, שבסיפור הנדון מחייבת שלא לחלוק על רבי אליעזר, צריכה להתכופף מפני "שכל התורה", שנחשף דרך החלטת הרוב בבית המדרש. שמא ניתן להסיק מכך, שלדעת הרב דסלר אילו נתגלתה בת קול "אמיתית", לא ביטוי למהות הפנימית של האדם, אלא ביטוי אותנטי ו"חיצוני" לדבר האל, היו החכמים מחויבים לציית לה.

רואים אנו שאצל הרב דסלר ניתן למצוא גם את החלשת היסוד האלוהי בבת-קול באמצעות פירושה כפרוייקציה של פנימיות האדם, וגם את החלשת היסוד האנושי בהכרעת חכמים, באמצעות ייחוס איכות מיוחדת לשכלם של גדולי התורה, המאפשרת להם לחשוף את התורה מסיני. דברים ברוח זו מצויים גם בספר מרכזי נוסף של ההגות החרדית בת-זמננו, והוא הספר עלי שור לר' שלמה וולבה. לדעת הרב וולבה, הידיעה של תלמידי החכמים מאופיינת בוודאות מיוחדת, משום שמקורה בתורה. אפילו את ידיעתם – הנדאית -- על המציאות העובדתית בעולם הם קונים לעתים מהתורה ומדברי חז"ל, ואינם זקוקים לאימות חושי. למשל, כאשר רבן יוחנן בן זכאי פוגש את אספסיאנוס קיסר, הוא פונה אליו בתואר 'מלך', לא משום שהגיעה אליו ידיעה מרומא על מעמדו של אספסיאנוס, אלא על בסיס דרשת הכתוב שמוכיחה זאת. ריב"ז, אומר הרב וולבה –

⁶⁵ הרב דסלר (שם) מצטט את שיר השירים רבה פרשה א ד"ה לריח שמניך: ואכן אחת הייתה שם והייתה מיוחדת לרבי אליעזר לשיבה. פעם אחת נכנס ר' יהושע, התחיל נושק אותה ואומר: האבן הזאת דומה להר סיני, וזה שישב עליה דומה לארון הברית.

⁶⁶ ראו שלום רוזנברג, לא בשמים היא: תורה שבעל פה, מסורת וחדוש, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשנ"ז, פרק ג.

⁶⁷ הרב דסלר הוא מאבות התפיסה החרדית של 'אמונת חכמים', שלפיה גדולי ישראל לעולם אינם טועים. בהתאם לכך טוען הוא שהרבנים באירופה שלפני השואה לא טעו כאשר הורו לקהילותיהם להישאר באירופה. ראו 'מכתב בדבר אמונת חכמים', בתוך מכתב מאליהו, בני ברק: הועד להוצאת כתבי הרב דסלר, תשל"ג, עמ' 75. להצגת תפיסתו, ראו מאיר רוט, "סמכות החכמים במשנת הרב דסלר" בתוך ספראי ושגיא, בין סמכות לאוטונומיה, לעיל הערה 33, עמ' 148-156.

היה חי על דבר ה', ואינו זקוק כלל לאישור מהמציאות החיצונית כי אמנם הוכתר אספסיאנוס למלך. או מוכרח מדרשת הכתוב כי ירושלים תיפול ביד קיסר, והגיע זמנה לנפול, הרי דבר-ה' מחייב כי אמנם מלך הוא!⁶⁸

בניגוד לכך, נוח לא חי על דבר ה', אלא ייחס חשיבות למה שעניו רואות במציאות הממשית, ולכן בא את התיבה "מפני מי המבול", דהיינו, על-פי רש"י, "כשדחקהו המים". נח היה מקטני האמונה שכן הביא בחשבון את המציאות החיצונית, "כי מה לה למציאות החיצונית במקום שיש דבר ה'!"⁶⁹

לשכלו של התלמיד חכם מעמד מרכזי בהלכה, אבל מדובר בשכל ה"מבסס מחקרו והילך-מחשבתו על דבר ה'... כי שכל בלי תורה מן הנמנע שיגיע לידי אמת מוחלטת". ולדעת הרב וולבה, את זאת רואים אנו בסיפור תנורו של עכנאי⁷⁰. בניגוד להבנה האוטונומית, הלקח מסיפור זה איננו סמכותו של השכל האנושי על פגמיו וחולשותיו, כנגד דבר ה', אלא הודאות העצומה והבלתי מעורערת של "השכל המבוסס בדבר ה', בתורה מן השמיים". העובדה שהתורה לא בשמיים היא, מוגבלת אפוא על-ידי העובדה שאלה המפרשים אותה פועלים מתוך שכל המבוסס בתורה מן השמיים. מכאן ברור ש"לא בשמיים היא" אינו היתר לפרש את התורה בכל דרך שבה האדם חפץ, ואינו מוביל להכרעה שרירותית. הרב וולבה מצטט בהקשר זה מהספר 'אור ישראל' לרבי ישראל סלנטר: "לא בשמיים היא, והתורה ניתנה לבני אדם, אך לא בשביה היא אצלם להתנהג בה כחפצם, רק כבעל דעת ישירה להקים הסיבות הטבעיות המובילות למסובב, היא ידיעת האמת"⁷¹.

אם לחכמי ישראל ודאות מוחלטת באמת, המבוססת על דבר ה', כיצד תוסבר העובדה שבת-קול מהשמיים קבעה שהם טועים, וכי הלכה כרבי אליעזר? אין זה מפתיע למצוא שהרב וולבה מאמץ את פרשנותו של רבנו נסים גאון⁷², הטוען שאותותיו של רבי אליעזר, ובכלל זה יציאת הבת-קול, לא היו אלא ניסיון של הקב"ה לחכמים האם יעמדו על דעתם ויפסקו הלכה כפי שנדרש, דהיינו בהתאם לשכלם המיוחד, או שיתפתו ללכת אחר האותות. סמי מכאן כל ניגוד אמיתי בין רצון שמיים לבין הכרעתם האוטונומית של בני אדם.

החיבורים 'מכתב מאלהיו' ו'עלי שור' הם ספרי מוסר מרכזיים בישיבות החרדיות, והשערתו היא שהכיוון הפרשני המוצע בהם לתנורו של עכנאי הוא מייצג. לפי כיוון זה, ההכרזה "לא בשמיים היא" לא באה להקנות סמכות לכל חכם, או כל מי שמוחזק ככזה על-ידי אחרים, ליישם את ההלכה לפי הבנתו העצמאית במציאות המשתנה. הסמכות מוקנית רק לאותם חכמים ששכלם מעוגן לחלוטין בדבר ה', ואלה אינם

⁶⁸ ר' שלמה וולבה, עלי שור, באר יעקב, תשל"ח, עמ' ריט.

⁶⁹ שם, שם.

⁷⁰ שם, עמ' רכ.

⁷¹ ר' ישראל סלנטר, אור ישראל, סימן כט, מצוטט אצל הרב שלמה וולבה, עלי שור: שערי הדרכה, חלק שני, ירושלים: הוצאת בית המוסר ע"ש ר' ח.מ. להמן, תשמ"ו, עמ' תקנ"ג.

⁷² בפירושו לברכות יט, ב. לניתוח דברי הר"ן, ראו רוזנברג, לעיל הערה 66, עמ' 73.

מייחסים חשיבות למציאות החיצונית, אלא רק לדבר ה'. כיוון פרשני זה רחוק מהכיוון שהוצג בסעיף א, לפיו לחכמי כל דור סמכות בלתי מוגבלת לפרש מחדש את התורה לפי הבנתם את המציאות הממשית. לסיום סעיף זה, מעניין לשאול איזו עמדה בולטת יותר בתולדות ההלכה שלאחר יבנה, זו של רבי אליעזר, או זו של רבי יהושע. כפי שבעלי הקריאה האוטונומית מדגישים, העיקרון "לא בשמיים היא" נותן לבעלי ההלכה אוטונומיה רבה, במובן זה, שהם חופשיים לפרש את התורה וליישמה לפי הבנתם – אפילו נגד דעת בת קול. אבל חירות גמורה זו מול התורה הצטמצמה, אם לא נעלמה לחלוטין, כבר בימיה הראשונים של התורה שבעל פה, ובמהלך ההיסטוריה הלכה והצטמצמה עוד יותר. משעה שנחתמה משנת רבי, אין אדם רשאי לחלוק עליה, ואין בית דין רשאי להימנות ולבטל את דיניה בכוח "אחרי רבים להטות". כאשר שנים אחר כך, התלמוד הבבלי פושט בקהילות ישראל ומתקבל כמחייב, אין אדם יכול לחלוק על פרשנותו בלא לפרוץ גדר. ולדעת רבים, גם פירושי הגאונים והראשונים מחייבים את הדורות שאחריהם, ואין אפשרות לדורות אחרונים להימנות ולבטל את דברי הראשונים. צאו וראו: בבית מדרשם של רבי יהושע ורבן גמליאל, ניתן היה לדחות אפילו מסר ישיר משמיים, על בסיס סמכותם הרחבה של החכמים לפסוק את הדין לפי הבנתם, ובהתאם לרוב הדעות. ואילו בבית המדרש של האחרונים, אסור לדחות אפילו את דבריו של חכם שחי כמה מאות שנים קודם לכן, קל וחומר את דברי התלמוד, קל וחומר בן-בנו של קל וחומר את דברי המשנה. ואין צריך לומר שבמסורת החרדית של מאה השנים האחרונות, בעקבות התפשטות הדוקטרינות של 'אמונת חכמים' ו'דעת תורה', ההגבלות על החופש המוקנה לדיין ולפוסק נתפסות כחמורות הרבה יותר⁷³.

הזכרתי לעיל את ניתוחו החשוב של מנחם פיש, המציג את המחלוקת בין רבי אליעזר לחכמים כמחלוקת מטה-הלכתית בין עמדה "מסורתנית" לעמדה "אנטי-מסורתנית". לפי הראשונה, התורה נמסרה בסיני, ומשם נמסרה מדור לדור, ולכן תלמוד תורה "איננו, ואף אינו יכול להיות, מפעל פרוגרסיבי. לכל היותר יכול דור אחד לרשת בשלמותו את מורשת קודמו, אך מטבע הדברים הולך ופוחת הדור"⁷⁴. לדעת פיש, עמדה זו הוצגה בתלמוד לא רק כדחוייה על-ידי הרוב, אלא כ"בלתי לגיטימית, כנופלת מעבר לגבולות הסובלנות של 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'"⁷⁵. אבל, כאמור לעיל, תולדות ההלכה מספרות דווקא את התחזקותה של עמדה זו, עד להתקבלותה הכמעט גמורה בקרב שלומי אמוני ישראל היום. התפיסה שדור אחד יכול לכל היותר "לרשת בשלמותו של מורשת קודמו", שפיש מייחס למסורתנים, אינה רחוקה מתפיסתם של האמוראים ביחס לתנאים, של הגאונים ביחס לאמוראים, של האחרונים ביחס לראשונים, וכך הלאה. מי שצוחק אחרון, לפחות לפי מראה ההלכה במאות האחרונות, הוא דווקא רבי אליעזר, ולא רבי יהושע, אף שהאחרון זכה לחיוך תמיכה רגעי מאת הקב"ה, כפי שדיווח אליהו הנביא לרבי נתן.

ד. סיכום

⁷³ אני מודה לרב חיים בורגנסקי שהפנה את תשומת לבי לנקודה זו.

⁷⁴ לדעת חכמה, לעיל הערה 3, עמ' 61.

⁷⁵ שם, עמ' 71.

במאמרו על פירושי האגדה הנדונה, העיר אנגלרד כי "גישתם הערכית של המפרשים הופכת את פירושם ביטוי להשקפת עולמם"⁷⁶. הדברים שהצגתי בפרק זה מספקים הדגמה נוספת לכך: הוגים יהודים הסבורים שיש להתאים את ההלכה (או את "היהדות"), ברב או במעט, לתפיסת העולם המודרנית, פונים לא אחת לסיפור על תנורו של עכנאי כדי לשאוב ממנו הצדקה, או לפחות השראה, להתאמה זו. לפי הקריאה שהם מציעים, המסר של הסיפור הוא האוטונומיה הרבה המוקנית לחכמים שבכל דור בעיצוב ההלכה, הכול בהתאם להבנתם ולתפיסת עולמם. אם התורה לא בשמים היא, הרי שהיא בידינו, כאן על הארץ, ואנו יכולים לפרשה ולעצבה בהתאם לערכים המוסריים והחברתיים הנראים לנו ראויים.

טענתי הייתה שקריאה זו נוטה להתעלם לחלוטין מהחלק השני של הסיפור, העוסק בצעדים שננקטים נגד רבי אליעזר כדי "שלא ירבו מחלוקות בישראל". חלק זה מבסס מסר של סמכותנות וציות, לא מסר של אוטונומיה ועצמאות. בראייה לאחור, גם החלק הראשון של הסיפור מבטא מסר זה: בעוד במישור היחסים בין האדם לאל, האדם הוא עצמאי ומצווה לפעול בהתאם להבנתו האוטונומית, במישור היחסים בין היחיד לרבים, היחיד כפוף לרבים ומצווה לבטל דעתו מפני דעתם. הקריאה האוטונומית נוטה להתעלם מהעובדה שהאמירה "לא בשמיים היא" מכוננת בהקשרה לא להביע דעה מטאפיזית או תיאולוגית, אלא לדחות את ראיותיו של רבי אליעזר ולהכריח אותו לקבל את דעת הרוב. הואיל והתורה אינה בשמיים, אין לרבי אליעזר דרך להימלט מכפיפותו חסרת הפשרות להחלטת הרוב ולסמכות הנשיא.

הקריאות השונות הללו של הסיפור משפיעות על תיחום גבולותיו; הנמשכים להבנה האוטונומית מסיימים אותו ב"לא בשמים היא" או ב"ניצחוני בני", בעוד ההבנה הסמכותנית כוללת בו גם את הסיפור על נידויו של רבי אליעזר.

העולה מכל זה הוא שאם בכלל תנורו של עכנאי רלבנטי לוויכוח על הלגיטימיות של שינויים בהלכה, הוא עשוי לסייע לצד השמרן, הטוען שהואיל והרוב עמו, על המיעוט לציית, לא פחות מאשר לצד המחדש.

ולאחרונה, לאור הזיקה בין פרשנות מסוימת של הסיפור הנדון לבין תפיסה דתית המדגישה את הערך של האוטונומיה האישית ואת האפשרות של החידוש, יש לשער שאלה המתנגדים למסר האוטונומי-מחדש יטו לאמץ פרשנויות אחרות לסיפור, המחלישות את הניגוד בין "השמיים" לבין "הארץ", והמרככות בהתאם לכך את האוטונומיה של האדם ביחס לאל וביחס להלכה. דומה שפרשנות זו עולה יפה עם תפיסתם העצמית של בעלי ההלכה במאות האחרונות, הרואים את עצמם כמוגבלים באופן משמעותי על-ידי החכמים שלפניהם, ומנועים מלחלוק עליהם ולפלוס דרכים חדשות. אף שרבי אליעזר הובס ונודה באותן עימות קשה ביבנה, העמדה המסורתנית שאותה ייצג לא הובסה כלל, אלא הייתה, ועודנה אופציה חיה. ימים יגידו אם ניסיונם של בעלי המודל האוטונומי לחזור ולדחות עמדה זו, ולהחזיר ליושנה את עטרת גישתם של רבי יהושע וחבריו, יעלה יפה, או שמא ידה של העמדה המסורתנית, בדמות "החדש אסור מהתורה", היא זו שתהיה על העליונה. הסיפור התלמודי עצמו אינו מאפשר לנבא דבר בעניין זה.

⁷⁶ לעיל, הערה 4, עמ' 47.

בעקבות מאמרו של דני סטטמן, אוטונומיה וסמכות מ'תנורו של עכנאי'⁷⁷

על דיאלוגיות, אתיקת-שיח ומניפולציות פרשניות מ'תנורו של עכנאי'

יונתן י. בל, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת חיפה

האלוהי מתגלה, אם אפשר להתבטא כך, בצמתים שבהם נפגשים בני האדם.

לוינס, תשע קריאות תלמודיות⁷⁸

א. מבוא

ב. הערה: החילוניות אינה זקוקה להצדקה דתית

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

ד. מניפולציות נרטיביות א': הציטוט

1. "אחרי רבים להטות"

2. "לא בשמיים היא"

ה. מניפולציות נרטיביות ב': מתי מתחיל ומסתיים סיפור?

ו. מודלים פרשניים בהלכה ומעבר לה

1. אוטונומיה פרשנית

2. סמכותיות פרשנית

ז. הערת סיכום

א. מבוא

עונג היה לי לקרוא את מאמרו המלומד, העשיר והפולמוסי של דני סטטמן. הוא גירה אותי בכמה מישורי חשיבה. בדברי שלהלן אבקש להתייחס אל דבריו כתרגיל הרמנויטי, כלומר תרגיל בפרשנות טקסטואלית, הן מסדר ראשון – הפרשנות המהותית – אבל יותר מזה ברובד נוסף שמעניין את סטטמן, היינו הפילוסופיה של הפרשנות. אל הסיפור שסטטמן מספר אנסה להתייחס כמודל לתובנות הרמנויטיות רחבות יותר, שינסו הן להאיר כמה פנים באנליזה שלו, והן לבקר אותה. אין פרושו של דבר שאעסוק בטקסט במנותק מהיותו טקסט תלמודי – ההיפך הוא הנכון – אך אחלוק עם לוינס את עמדתו היסודית

⁷⁷ רשימה זו מבוססת על הרצאה שניתנה בסמינר מחקר של פורום פוזן לחקר מחשבה פוליטית יהודית אירופאית וישראלית, בפקולטה למשפטים אוניברסיטת חיפה, ינואר 2004.

⁷⁸ עמנואל לוינס, תשע קריאות תלמודיות, תרגם דניאל אפשטיין (שוקן, 2001) בעמוד 38.

(אותה ביטא בהקשר של מסכת תלמודית אחרת): "אנחנו יכולים לגשת באומץ אל הטקסט הדתי הזה, המתאים באופן כה טבעי לשפה הפילוסופית. אין הוא דוגמטי, הוא חי מדיונים וכנסים. התיאולוגי מקבל כאן משמעות מוסרית בעלת אוניברסאליות מרשימה, שבה ניכרת התבונה."⁷⁹ בנוסף, אגיב לאלמנט של ניתוח-שיח שבניתוח של סטטמן, המתייחס בעיקר למניפולציות של ציטוטים ולמסגור (framing) ("מניפולציה" ניתנת כאן ולאורך רשימה זו בהוראתה הבלשנית, כלומר פעולה ביצועית בלשון, והיא נטולת הוראה ערכית). כאן אצטרף אליו ואנסה בעצמי לשחק במשחק, בעיקר על ידי בחינת המקורות המקראיים של הפסוקים שהחכמים מפנים אליהם: אציע, שלפסוקים "אחרי רבים להטות" ו"לא בשמיים היא" יש משמעויות אפשריות שונות לגמרי כאשר קוראים אותם ברצף המקראי בו ניתנו -- כפי שסטטמן מציע לעשות עם הטקסט התלמודי. את הסיפור בין רבי אליעזר וחכמי יבנה אציע לקרוא כמשל על הפניית עורף לדיאלוג ולשיח -- חטא קדמון בתרבות ההלכה, אך לא רק בה. גם לסיפור הנצלותו של רבן גמליאל מן הסופה שאימה על חייו לאחר שנידה את רבי אליעזר אנסה לתת פרוש שונה, אתי ודיאלוגי. כפי שסטטמן מערער על קטיעת הסיפור "באמצעותו" על ידי פרשנים לדורותיהם, אציע קריאה הממשיכה אל מעבר ל"סיפור השלם" כפי שסטטמן מציג אותו, שהנה חתרנית ביחס לחלקיה הקודמים. לבסוף אנסה לערער על האיפיונים שסטטמן מציע למודלים פרשניים אלטרנטיביים, "אוטונומי" לעומת "סמכותי", ואציע הצעה שונה ביחס לתאוריה של אמת, אמת דיאלוגית או קונצנזואלית. היות שרשימה זו הנה תגובה ולא מאמר העומד בפני עצמו, לא יבוא כאן דיון מקיף בשאלות אחרות שהייתי מעלה כשלעצמי מן המשל. גם לא אחזור כאן על הטקסט התלמודי היות שהוא מצוטט במאמר של סטטמן: הסיפור הנפלא על חכמים אשר, במסגרת ויכוח הלכתי, לא השתכנעו ממעשי-הנסים של רבי אליעזר, מן החרוב הנעקר ממקומו ואמת המים השוטפת לאחור, ואף לא מן הבת-קול שיצאה והכריזה את צדקת עמדתו, שעל כן השיבו לה כי "לא בשמיים היא" -- "היא", היינו התורה, משמעות הלכות הדין ויישומיו -- ונענו בהודאה, "נצחוני בני".⁸⁰

ב. הערה: החילוניות אינה זקוקה להצדקה דתית

מישור אחד בו לא אנסה להתמודד עם עבודתו של סטטמן הנו המישור ההלכתי עצמו, כלומר השאלה מהי הפרשנות הנכונה של המשל ביחס למחלוקות הלכתיות -- וליתר דיוק, מחלוקות מסדר שני, הנוגעות להרשאתם של פרשנים לחרוג מהלכות קיימות, אשר סטטמן מכנה "אוטונומיה" פרשנית. סטטמן מתעד ומנתח עניין זה תוך שימוש בעושר מרשים של מקורות כדי להראות, שהשימוש הטיעוני והרטורי העיקרי שנעשה במשל לאורך הדורות היה להצדיק אוטונומיה פרשנית: החשיבות הרבה שיחסו לו כותבים לדורותיהם בנסותם להצדיק חריגה מהלכות קיימות. הוא מציין רצף הולך ו"משמיל" של רפורמטורים -- בתוך הזרם האורתודוכסי, קונסרבטיביים, רפורמים ואחרים -- כנושאי עמדות המתבססות יותר ויותר על ההרשאה התלמודית לחרוג מן המסורת, ועד לחילוניים שבחריגתם המשמעותית ביותר מן

⁷⁹ שם, בעמוד 12.

⁸⁰ לטקסט עצמו ראו מאמרו של סטטמן, בעמודים 2,8,10. תרגום לעברית של החלק העוסק באמא שלום ומותו של רבן גמליאל, המופיע שם במקור הארמי, מובא להלן, הערה 96.

המסורת הדתית עניינם-לכאורה בסיפור הוא הגדול ביותר. על עמדה אחרונה זו אני מבקש לחלוק. עמדת מעוגנת בתפיסת האדם שאקרא לו "חילוני פילוסופי", היינו מי שיש לו השקפת עולם הנעוצה בפילוסופיה חילונית, להבדיל מ"חילוני עממי" שיתכן שהוא חסר דת כפי שהוא חסר פילוסופיה, ממש כפי שישנם "דתיים עממיים" ו"דתיים פילוסופיים", אלו חסרי רפלקסיה ואלו חיים מכוחה ובתוכה. והנה, לחילוני הפילוסופי אין כל אינטרס במידת הפתיחות של ההלכה לשינויים פרשניים ודוקטרינריים, סינכרוניים או דיאכרוניים. עמדתו הלא-דתית של האדם חילוני, השקפת-עולמו והפרקטיקות שלו אינן נובעות מהרשאה הלכתית, אמיתית או פיקטיבית לחרוג מן ההלכה המסורתית. הוא אדיש לשאלה אם ההלכה עשויה להצדיק את עמדתו הפילוסופית או לא, היות שמחויבותו אליה מגיעה ממקומות שונים לגמרי. במילים אחרות: האדם החילוני, זה השולל את תוקפן המטאפיזי של הדתות ההיסטוריות, ודאי שאינו זקוק למקור הרשאה דתי לעמדותיו. מי שהעולם הזה -- על רבדיו החומריים, הרוחניים, האתיים, הקיומיים, האסתטיים והאחרים -- מהווה עבורו את כל אופק ההווה, ולכן גם המקור היחיד לתיקופן של נורמות, ודאי שלא יחפש לעמדותיו הצדקות טרנסנדנטיות. במאמר מוסגר יוער שאף יתכן, שבאופן פסיכולוגי (אף שאין לכך משמעות לוגית) קל לו לחילוני לדחות מפניו דת נוקשה וסמכותית יותר מאשר דת גמישה וסובלנית. מבחינה חוץ-הלכתית, העניין בסיפור תנורו של עכנאי צריך איפוא להצדיק את עצמו במונחי פוריות תרבותית ותאורטית, סקרנות והשתאות למורכבות השיח המטא-הלכתי, ובמידה מסוימת כהזדמנות לדון בשאלות כלליות של פרשנות, סמכות, ודיאלוג. אך ודאי שהוא אינו יכול להחשב כבסיס להשקפת עולם חילונית הדוחה את ההלכה כמקור נורמטיבי כפי שהיא דוחה כל מקור של סמכות דתית.

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

ואפילו אם האל, זה המחוזק-מחדש, יבוא ויעיד על עצם קיומו, לא יהיה זאת כדי לבשר משהו טוב יותר, אלא רק חזרה לעברו מנבא-הרעות. לקאן⁸¹

את הסיפור הנפלא והנורא על מחלוקת החכמים סביב התנור שדברים טמאים הקיפוהו כעכנאי פגשתי לראשונה בסביבות כיתה י'. אני זוכר את התרשמותי דווקא מן האלימות והכוחניות שבו, הן אלו הכבושות והן אלו הגלויות. בתוך משל על מבנה המולטילוג ההלכתי, על הלוגיקה הפנימית של השיח, בולטת דווקא הפיזיות של המרקם החברתי: רבי אליעזר, המחזיק בדעת מיעוט -- מוחרם ומנודה מן הקהל. רבן גמליאל ניצל מסכנת-חיים אחת, אך סופו רע ומר. כוחות טבע מתערבים במעשי אדם, השיחי מעורב בטבעי ובעל-טבעי: אפילו אלוהים הופך לדמות פולמוסית אחת מיני האחרות, בראשונה באמצעות הבת-קול (לפחות לפי פרשנות אחת), ושוב כשהוא קם על רבן גמליאל להטביעו נפש בים -- ומניח לו. רבי עקיבא הפייסן חושש לזעמו של רבי אליעזר שמא "[י]חריב את העולם כולו". ויכוח חכמים הוא דבר מסוכן, לעיתים אף קטלני. זאת בעיקר כאשר פס הדיאלוג מן הארץ והצדדים גולשים לכוחניות גרידא --

⁸¹ ז'אק לקאן, *טלוויזיה*, תר. בן-ציון בן משה (כפר-סבא, הוצאת חנות הספרים, 1992), 44.

כאן, הן מציזו של רבי אליעזר והן מצד סיעתו של רבי יהושע. לאחר השלב המבואי, לגביו נאמר "באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו", פוסק הדיאלוג מקרב בני-תורה. מכאן והלאה הם מתמודדים לא בשדה השיחה אלא בשדות כוחניים. ראשון לחטוא הנו רבי אליעזר, המתייאש מן המעורבות הדיאלוגית ועובר למעשי נסים: החרוב נעקר ממקומו, המים שבים לאחוריהם, כתלי בית המדרש מאיימים להתמוטט. מבנה הסיפור חדל אז להיות טיעוני והופך דומה למה שמכונה ביוספרודנציה של ימי הביניים "מבחן", ordeal, כלומר האצלה של פונקציה שיפוטית מכח השיפוט האנושי לעל-טבעי. Ordeals נתפשים אצלנו היום כשרירותיים ואפילו מגוחכים: פרוצדורות נואשות המבוססות על בורות ועל אכזריות, של מי שאין בידיהם כלים רציונליים לביורר עובדתי. אנו מתלוצצים על הטלת חשודים בכישוף למים או לאש כדי לקבוע את אשמתם. אך הלוגיקה הפנימית של מבחנים אלו היא ללא פגם. בקוסמולוגיה של השגחה, כאשר שני אבירים יוצאים להילחם על שאלה שניתן לכנותה "משפטית" (כגון הוכחת אשמתו של אחד מהם, או של שולחנתו, במעשה ניאוף), או כאשר נאשם מחויב לטבול ידו במים רותחים כדי לבחון כיצד יכווה, הצדק יצא לאור כי האביר הצודק והטהור יותר -- לא החזק יותר -- הוא שינצח, והנאשם החף יחלים מכווייתו שלא תתמגל⁸² (גם מנהג השבועה בבית המשפט, הנוהג במדינות רבות בימינו, מקורו ב-ordeal לפיו העד, בשבועתו לומר אמת, מסתכן בכך בסנקציה אלוהית).⁸³ כיוצא בזה מעשי-הנסים והלהטוטים של רבי אליעזר: מדוע לא להביא ראיה מן החרוב המדלג או מאמת המים החוזרים לאחוריהם? האם בשל העדר רלוונטיות או קשר סמנטי בין עצי חרוב והתנהגותם של מים ובין תנורים מוקפים דברים טמאים? אם היה רבי אליעזר בוחר בנסים בעלי תוכן סמנטי אחר, האם היו אלו קבילים כראיות במועצת החכמים? לו היה מביא – למשל -- ראיה מן התנור, ההייתה זו מתקבלת? לא. רבי אליעזר אינו חוטא לשיח ההלכתי -- ומנודה -- בכך שטעה טעות מהותית בעניין תנורו של עכנאי, וגם ולא בשל טעות של רלוונטיות, של "קשר משמעות" בין מושאי הנסים והשאלה שבדיון.⁸⁴ פעולתו המרכזית היתה בכך שנטש את הדיאלוג ועבר לפעולה מסוג אחר, היינו למעשי נסים. חטאו בעצם ההתבססות השחצנית והכוחנית על הנס, היותו על הדיאלוג, הברור, והנכונות להשתכנע. האסטרטגיה ההוכחתית שלו דומה למה שמכונה בתורת המשחקים "zero knowledge proof". באסטרטגיה כזו מוכיח א' ל-ב' שהוא יודע משהו מבלי לגלות ל-ב' את תוכנה הסמנטי של הידיעה. זו אסטרטגיה השמורה למצבי חוסר-אמון בין הצדדים.⁸⁵ משנמאס לו מסרובם להשתכנע, רבי אליעזר מבקש להוכיח לחכמים שהוא יודע את התורה מבלי לומר להם אותה. רבי אליעזר שבר את

⁸² ראו Bartlett, Robert, *Trial By Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal* (1989) Oxford: Clarendon Press

⁸³ בישראל, בוטלה השבעת עדים בבתי המשפט בשנת 1980. ראו חוק לתיקון דיני הראיות (אזהרת עדים וביטול שבועה), תש"ם-1980, ס"ח תש"ם עמ' 202.

⁸⁴ בביצוע הנסים קיימת הדרגתיות מסויימת: מן החרוב הבודד, למים הפועלים כנגד כח המשיכה, לכתלי בית-המדרש המרוכים, ולבסוף לבת-קול. יתכן שהבחירה במושאי הנסים אינה מקרית בסב-טקסט שלה, כי כלולים בה נציגים משלוש ממלכות ומעבר מן הטבע דרך האדם ועד השכינה. החרוב הענו, בן לממלכת הטבע, הנו הראשון להצהיר על צדקתו של רבי אליעזר, שנית המים שהינם יסוד טבעי אך הזורמים באמה מעשה ידי-אדם, שלישית כתלי בית-המדרש שכל-כולם מעשה אדם אך המתייחסים ללימוד ולשכינה, ולבסוף הבת-קול השמימית.

⁸⁵ למשל: א' מוכיח ל-ב' את זהותו-שלו, אך באופן ש-ב' לא יוכל להשתמש בידע זה כדי להתחזות ל-א'. אפשרות אחת לכך היא כי א' יוכיח ל-ב' שיש ברשותו ידע אקסקלוסיבי, אך מבלי למסור את הידע ל-ב' (א' יוכל לנבא התנהגות של מערכת – למשל היווצרות של קוד דיגיטלי חד-פעמי – באופן שלא יאפשר ל-ב' לנבא התנהגות עתידית של המערכת).

הכלים. עמדתו המהותית ביחס לשאלה ההלכתית שוב אינה העניין המרכזי: בוותרו על השיח הוא מבטל את טיבעה של ההלכה כעניין של שיתוף, שכנוע, של שיח יצירה קולקטיבי. מה לנו ולבת-קול שמימית? מלאכת ההלכה בין בני-אדם נעשית -- זו הרציונליזציה שלה.⁸⁶ (ודוק: גם ההבניה המרתקת לפיה הבת-קול אינה קול חיצוני אלא ביטוי לאינטואיציה פנימית, אינו דיאלוגי).⁸⁷ מעניין לראות, שמבנה בניימי רומנטי נוסף -- זה של המשימה, ה-quest האתי של האביר הטהור אחר הגביע הקדוש (כאן: האמת ההלכתית), ממסגר את הפיתויים שרבי אליעזר מעמיד בפני החכמים. כדי להמשיך ולהחזיק בדעתם עליהם להתגבר, ראשית על סמכותו האימתנית של ראש פוסקי הדור; לאחר מכן על אסקלציה של נסים; ולבסוף אפילו על הבת-קול. סטטמן עצמו מציין את פרשנותו של רבנו נסים גאון לפיה כל אלו אינם אלא "נסיונות" שהחכמים הועמדו ועמדו בהם.⁸⁸ וכל זאת בדור שראה בפריחת הנצרות והטקסט המכונן שלה, המספר על כוחו האמונתי של ישוע והתגברותו על פיתויי השטן בבדידותו במדבר.⁸⁹ עד כדי כך (על פי הרב אליהו דסלר)⁹⁰ שיתכן שהבת-קול עצמה מקורה אינו חיצוני-אלוהי אלא פנימי-פסיכולוגי, היינו נטייתם של חכמים לקבל את סמכותו של רבי אליעזר "הגדול" בניגוד לעמדתם השכלית.

כיוצא בזה גם חטאם של רבי יהושע ורבן גמליאל. תגובתם לשבירת הכלים של רבי אליעזר לא היתה לנסות ולקיימו בתוך קהילת השיח, ולו מתוך אי-הסכמה חריפה וסיכון מוסדי, אלא אלימות של גירוש ונידוי. הם נגררים אחר הכוחניות שלו ומנדים אתו מכלל ישראל. שלו – מיסטית, ושלהם – מוסדית-חברתית. הם מונעים מעצמם אפשרות עתידית לדיאלוג עמו, חוטאים ומחטיאים גם אותו, בגירושם ובהוצאתו מקהילת השיח, וכולם עתידים ללקות בשל כך.

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

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

סופו של סיפור זה מוקשה. למה צריך רבן גמליאל לומר, "גלוי וידוע לפניך"? שהרי אם גלוי וידוע, אין כלל צורך לומר את הדבר: אם הצהרה זו נכונה, ודאי שהיא גלויה לשכינה. לתמיהה זו ניתן להציע שני הסברים. אחד, שלא האמת האובייקטיבית ביחס למוטיבציה של רבן גמליאל וחכמי יבנה היא העומדת כאן

⁸⁶ ל"רציונליזציה" שני מובנים המקיימים ביניהם מתח. האחד -- המובן הפרוידיאני ובפרמטרים שונים, המרקסיסטי -- עניינו הסתרת הפונקציה האמיתית של תופעה כלשהי (פסיכולוגית או חברתית) באמצעות מנגנון הגנה או אידאולוגיה. אצל וובר והברמס רציונליזציה הנה ייחוס והבנייה של רציונליות לפרקטיקה נתונה במסגרת שיח מצדיק. המובן שאני עוסק בו כאן הנו המובן השני.

⁸⁷ סטטמן דן בהבניה זו בעמודים 14-18.

⁸⁸ להפנייה ראו אצל סטטמן, עמוד 17, הערה 72.

⁸⁹ ראו הברית החדשה, הבשורה על פי מתי, ד', א-יא'.

⁹⁰ להפנייה ראו הרצאתו של סטטמן, עמוד 15 הערה 62.

בשאלה אלא חשיבות הביצועיות האנושית, כלומר העובדה שגמליאל מעיד כך על עצמו, היא החשובה. זאת אף זאת: אף שמניעיו גלויים לשכינה, הם אינם גלויים לקוראי הסיפור החשדניים, ויש צורך במנגנון נרטיבי שיאפשר לרבן גמליאל להצהיר עליהם ולהצטדק. אני מבקש להציע תשובה שונה, המבוססת דווקא על המקור המקראי של הפסוק "נח הים מזעפו", סיפור המתקשר ישירות לסופה ימית סמלית אחרת, זו אשר רדפה את סרבן-הנבואה יונה: "וישאו את-יונה ויטילוהו אל הים ויעמוד הים מזעפו" (יונה א', טו). מהו סיפורו של יונה? סיפור של הזדמנות שנייה. משעמד הים מזעפו הלך יונה לנינוה, משימה ממנה ניסה להימלט, והיה שם לנביא אמת. מאז שמר ה' נפשו. לפי פרוש זה, בהתייחסותו להפחתת מחלוקות בישראל, אין רבן גמליאל מצהיר על המוטיבציה שלו ושל חבריו אלא מתחייב לפעולה מסוימת ביחס לרבי אליעזר -- כגון הסרת הנידוי והחרם. מבחינה ביצועית, מבחינת פעולת-ההיגד – speech act – שהוא מבצע, פעולתו אינה הצהרה אלא הבטחה: להמעיט מחלוקות בישראל. הים נח מזעפו וגמליאל מקבל סיכוי נוסף, להחזיר אל המולטילוג ההלכתי את רבי אליעזר. אך הוא מפר את חיובו ומותיר את רבי אליעזר בנידויו. הים נח מזעפו, אך הזעף לא שכח. וכעבור זמן, גמליאל אכן משלם בחייו על המשך הנידוי. מסוכן להבטיח הבטחות-שווא לאלוהים: הוא זוכר, ומדרכי האכיפה שלו קשה להתחמק.

ד. מניפולציות נרטיביות א': הציטוט

לא רק הכותבים המאוחרים שסטטמן סוקר, אלא גם הדמויות בסיפור התלמודי עושים שימוש במניפולציות טקסטואליות של ציטוט חלקי והוצאה מהקשר. להלן אדון בקצרה בשני הציטוטים מן המקרא המופיעים בחלק הראשון של הסיפור התלמודי, "אחרי רבים להטות" ו-"לא בשמיים היא". למעשה, אני ממשיך כאן את שיטתו של סטטמן. נראה, ששימוש מניפולטיבי בציטוטים, במסגור של סיפור, ובמשחק הקשרים, הנו חלק מן השיח התנאי הנורמלי.

1. "אחרי רבים להטות"

פסוק זה, שרבי ירמיה מצטט מספר שמות כג, ב, הנו חלק מרצף קוהרנטי. הוא מאוגף משני צדדיו כלהלן:

לֹא תִשָּׂא שְׁמַע שְׁוֹא אֶל-תְּלֹשֶׁת יָדָךְ עִם-רֶשֶׁע לְהִית עֵד חָמָס: לֹא-תִהְיֶה אַחֲרֵי-רַבִּים
לְרַעַת וְלֹא-תַעֲנֶה עַל-רַב לְנִטּוֹת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטּוֹת: וְנָדַל לֹא תִהְיֶה רַבִּיבוֹ. (שמות כ"ג,
א-ג, ההדגשה הוספה, כמובן.)

ההקשר המקראי כלל אינו עוסק בפרוצדורת ההחלטה בעניינים הלכתיים, אלא במצוות מהותיות, ודווקא מן החשובות שבהן, העוסקות בעשיית משפט צדק. "לא תהיה אחר רבים לרעות" נראה כמזהיר מפני הליכה אחר דעת רבים רק משום שהם רבים. את הפסוק האמצעי ניתן לקרוא בשני אופנים (רש"י מציין כי כאן "אין לשון המקרא מיושב בהן על אופניו"): ציווי לא לנטות אחרי הרבים בהוצאת משפט (כפי

שאינן להעדיף את הדל דווקא משום שהוא דל);⁹¹ או "להטות אחרי רבים" מבין פאנל של שופטים, כמקובל גם בבתי-משפט מודרניים. ואריאציה על כך הנה שבמקרה של מחלוקת בין שופטים, אין להרשיע על סמך דיין עודף אחד אלא "רבים", הווה אומר שניים לפחות (זוהי עמדתו של רש"י).⁹² אם כך ואם כך אין כאן כל התייחסות מקראית לשאלות מטא-פרשניות, היינו כיצד יש לפסוק במחלוקת פרשנית בהלכה.

היות שציטוט אינו רק ייחוס של עמדה לדובר אלא מעין "פתיחת חלון", וליתר דיוק ייבוא של קול ושל הקשר אל השיח הנוכחי, מעניין לציין את מיקום הפסוק אליו מפנה רבי ירמיה. אף שמבחינת משמעותו התאורית (locutionary), במונחיו של הפילוסוף J.L. Austin⁹³ אין לו דבר וחצי דבר עם הסוגיה המטא-הלכתית של פרוצדורת הקביעה במחלוקות הלכתיות, הרי שמבחינה רטורית (perlocutionary) יש לציטוט אפקט ברור על שומעיו. הסיבה לכך הנה עצם ההכנסה לשיח של הקול המקראי, ולא מקראי סתם: פסוק זה בא כמעט ברצף ממתן תורה ועשרת הדברות, פרקים ספורים לפניו. הציטוט מכניס לשיח התנאי קול מונומנטלי מן השלב המיתי המכונן בו נוצר עם ישראל וכווננה הברית. רבי ירמיה אינו מפנה סתם לפסוק בתורה, אלא להקשרו. כל שומעיו כמו ינטלו מעליית בית-נתזה ובכח הדמיון יעשו את מה שהפיזיקה טרם יודעת לעשות: ילקחו למקום-זמן (locus) סמכותי מיתולוגי, מתן תורה (אשר בניגוד לראייה העממית ממוסגר במקרא כתהליך מתמשך ולא כרגע מונומנטלי). התקשורת האלוהית שלא על דרך התגלות – הבת-קול התומכת בעמדת רבי אליעזר – תיסוג מפני התגלות של ממש, מקראית. רבי ירמיה מכסה את אוזנו ומניח לנו לשמוע רק פרגמנט ממה שנאמר – ממש כפי שסטמן מראה שעשו פרשנים לאורך הדורות בעניין סיפור תנורו של עכנאי, בנתנם את, ובהתייחסם אל, חלקו הראשון בלבד ולא הבאים אחריו.⁹⁴

יתר על כן, את הפסוק "אחרי רבים להטות" ניתן להבין באופן שונה, רלוונטי לענייננו, ומסקרן במיוחד לאור דיונו של סטמן בסטטוס האונטולוגי של הבת-קול לא כתקשורת אלוהית שלא על דרך ההתגלות,

⁹¹ פרוש דומה אך לא זהה עולה מתרגום אונקלוס: "לא תמנע מלאפא מה דבעינך על דינא", היינו "לא תענה על ריב לנטות אם ישאלך דבר למשפט", לא תענה לנטות לצד אחד ולסלק עצמך מן הריב, אלא הוי דן אותו לאמיתו. לא תהיה אחרי רבים לרעות - אם ראית רשעים מטים משפט, לא תאמר הואיל ורבים הם, אטה אחריהם. רש"י.

⁹² מכאן דרשו שאין מטין לחובה בהכרעת דיין אחד, וסוף המקרא דרשו אחרי רבים להטות, שאם יש שנים במחייבין יותר על המזכין, הטוה הדין על פיהם לחובה ובדיני נפשות הכתוב מדבר, ואמצע המקרא דרשו ולא תענה על ריב, על רב, שאין חולקין על מופלא שבבית דין, לפיכך מתחילין בדיני נפשות מן הצד, לקטנים שבהן שואלין תחלה, שיאמרו את דעתם. כך פתרון המקרא לא תהיה אחרי רבים לרעות לחייב מיתה בשביל דיין אחד, שירבו המחייבין על המזכין ולא תענה על הרב לנטות מדבריו, ולפי שהוא חסר יו"ד דרשו בו כן. "אחרי רבים להטות" ויש רבים שאתה נוטה אחריהם, ואימתי, בזמן שהן שנים המכריעין במחייבין יותר מן המזכין, וממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעות שומע אני אבל היה עמהם לטובה, מכאן אמרו דיני נפשות מטין על פי אחד לזכות ועל פי שנים לחובה.

⁹³ בעקבות הפילוסוף J.L. Austin ניתן לזהות שלוש פרדיגמות לשוניות, הנבדלות בפונקציה שלהן אך לא בהכרח במבנה הצורני או הדיקדוקי שלהן. שפה תאורית (locutionary) מייצרת פסוקים בעלי ערכי-אמת המתיימרים לייצג מצבי-עניינים. שפה משכנעת או רטורית (perlocutionary) מתמקדת בייצור אפקט אצל השומעים. שפה ביצועית (illocutionary), ובהקשרים צרים יותר רטורית (performative) מכוננת את הדברים עליהם היא חלה -- הבטחות, פקודות, וכדומה. ראו J.L. Austin, *How To Do Things With Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962). אוסטין וממשיכיו הטעימו שהלשון הנה רב-תפקודית (multifunctional) באופן שפעולות-היגד עשויות לפעול בכמה אופנים סימולטניים (האמירה "אני מבטיח ללמד את השעור במקומך" הנה ביצועית ורטורית, אך גם תאורית -- היא מתייחסת לעצמה).

⁹⁴ לדיון ראו להלן.

אלא כאינטואיציה פנימית. לפי פרשנות זו אין לראות בתיבה "רבים" התייחסות כמותית כלל, אלא איכותית. "רבים" הנה צורת ריבוי של "רב", היינו גדול בערכו. הוזה אומר, יש לנטות אחר מי שהוא "רב": רב בתורה, בחכמה, בצידקה. לפיכך "אחרי רבים להטות" אין פרושו כי יש להחליט על פי רוב כמותי של פרשנים אלא על פי הסגולה היחסית של הפרשן היחיד. הטקסט מאפשר פרשנות זו, היות שהמקרא משתמש ב"רב" ו"רבים" בשתי ההוראות, כמותית ואיכותית. ההוראה האיכותית מתיישבת, למשל, עם הפסוקים הבאים: "קריית מלך רב" (תהילים מז 3), "שרים רבים ונכבדים מאלה" (במדבר כב 15, הדגש הוא על איכותם היחסית, לא כמותם), "גויים רבים ועצומים ממך" (רב הנו "גדול", מרובה, לא "הרבה גויים" דברים ז א), "די כל מלך רב ושלטי" (דניאל ב י). יתר על כן: עיון בקונקורדנציה מראה, כי זהו מקרה נדיר בו "רבים" מופיע בחומש כשם עצם, היינו כצורת הריבוי של "רב" – גדול בתורה, ולא כתואר השם. פרשנות זו אירונית במיוחד לאור כוונתו של רבי ירמיה לבסס את סמכותו הפרשנית של הממסד דווקא: שהרי אם יש להטות אחר "רב" במובן הסגולה האיכותית, מי לבני-הדור רב גדול מרבי אליעזר, קוראה של הבת-קול המיסטית, יריבם הקולקטיבי של חכמי יבנה ובר-תחרות להם בהתמודדות על סמכות הלכתית?

2. "לא בשמיים היא"

גם פסוק זה, הלקוח מספר דברים ל, יב, אינו עוסק במקורו בשאלת האוטונומיה הפרשנית של חכמי תורת ישראל. עניינו הנגישות, האפשרות, היכולת, הקירבה, אולי אף הקלות של קיום מצוות, אחריותו של כל יחיד ויחיד לקיימן:

פִּי הַמְצָוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה הַיּוֹם לֹא-נִפְלְאת הוּא מִמֶּךָ וְלֹא רָחֵק הוּא; לֹא בַשָּׁמַיִם הוּא: לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה-לָנוּ הַשְּׁמַיְמָה וְיִקְחֶהָ לָנוּ וְיִשְׁמְעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה; וְלֹא-מֵעֶבֶר לִים הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲבֹר-לָנוּ אֶל-עֶבֶר הַיָּם וְיִקְחֶהָ לָנוּ וְיִשְׁמְעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה; פִּי-קָרוֹב אֵלַי הַדְּבָר מְאֹד פְּפִיָּה וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹ. (דברים ל, יא-יג, ההדגשה הוספה)

בתיבה "שמיים" נעשה כאן שימוש כציון של מקום רחוק, בלתי-מושג. אף שבמקומות מסוימים יש לביטוי מעין זיקה גאוגרפית לשכינה, זיקה זו אינה חלק מהוראת הביטוי כאן. השוו לפסוקים הבאים, הנטולים כולם מסביבתו הקרובה של הפסוק, ספר דברים: "וההר בוער באש עד לב השמיים" (ד', יא), "למקצה השמיים ועד-קצה השמיים" (ד', לב), "לכל העמים תחת כל-השמיים" (ד', יט), "ועצר את-השמיים ולא-יהיה מטר" (יא, יז), "אם יהיה נדחך בקצה השמיים משם יקבצך ה' אלוהיך" (ל', ד), וכו'. הפסוק "לא בשמיים היא" כלל אינו עוסק בפרשנות אלא ביחס אינטימי בין האדם למצווה. "שמיים" אינם מטאפורה לשכינה אלא ציון אלגורי של ריחוק: גאוגרפי, קוגניטיבי, ואולי גם אמוציונלי או רוחני. האמירה יוצרת קירבה, קשר ישיר בין אדם למצווה הדתית, כמעשה שיעשה מאות שנים לאחר מכן לותר בדת הנוצרית. היא כלל אינה מבססת סמכות פרשנית למוסד אנושי ככנסת חכמים ואין בה שום התייחסות לאוטונומיה פרשנית או לענייני פרשנות בכלל. הכתוב אומר, המצווה היא שלך, היא אצלך, אל תהא זקוק לזולת

בשלה. רבי יהושע משתמש בה שימוש רטורי, מניפולטיבי, ה"פותח" גם הוא חלון למקרא אך זאת תוך הסתרת המשמעות המקראית של האמירה היפה הזו.

ה. מניפולציות נרטיביות ב': מתי מתחיל ומסתיים סיפור?

כעת ברצוני לעבור אל הטיעון המרכזי של סטטמן, העוסק בדרך הלגיטימית לספר סיפור, וליתר דיוק, לצטט. לשם כך יש להקדים ולומר כמה מילים על סיפורים בדרך כלל. באשר להלכות אינני מומחה, אך סיפורים -- "לא בשמיים הם". עד סוף המאה התשע-עשרה, התחילו כמעט כל סיפור, סאגה, אגדה, שירה אפית ורומן בתיבה כלשהי שהוראתה ומשמעותה לקוראים ולשומעים היתה "סיפורנו מתחיל...". בסאגות הסקנדינביות והסיפורים הקלטים, כמו גם ברבים מסיפורי המקרא והאבנגליונים, ההתחלה הנה במתן שושלת יוחסין. בשירות אפיות -- בבריאת העולם, או ביצירת הנסיבות לקונפליקט המרכזי. ודאי שכתב-קודש שמקורו התגלות אלוהית אינו יכול להחשב כממוסגר על ידי בחירות נרטיביות ואסתטיות – שהן עניינים של יוצרים אנושיים – על ידי המחזיקים בסטטוס הטרנסנדנטי שלו. הספרות המודרנית, ששוב אינה מתחייבת לייצג נתחים קוהרנטיים וכלליים של המצב האנושי, שחררה עצמה בדרך כלל מן המגבלה הזו (חשבו על יוליסס של ג'ויס, ועל ספרות האבסורד). אך גם כמודרניסטים, יש עלינו כח והשפעה לדחף לפתיחה וסגירה (closure), מסגור של העלילה בהקשר מוכר, והגיון פסיכולוגי ונרטיבי של פעולה, המעניקים לסיפור משמעות. אלא שכיום אנו יודעים שהשאלה היכן תחילת סיפור והיכן סופו הנם עניין של עיצוב נרטיבי, של בחירה.⁹⁵ השומעים המקוריים של אגדות האחים גרים הסתפקו אולי בסיפור נטישתם של הנזל וגרטל ביער; אנו מסוגלים לשאול "מה היה לפני כן?" -- ולשמוע על עשר שנות מצוקה לא-אנושית, ועל אמונה שילדים תמים הננטשים ביערות ינצלו בידי כוחות שלא יטרחו להציל מבוגרים (למעשה, השומעים המקוריים של האגדות מן-הסתם מיקמו אותן במסגרת אופקים תרבותיים-סיפוריים כאלה, שאבדו בזמננו; לנו נותרו הטקסטים בלבד). גם לסיפור בתנורו של עכנאי אין תחילה וסוף "טבעיים". הוא מורכב קטעי-טקסטים בשפות שונות (עברית וארמית) וסגנונות שונים, דן בדמויות שונות וגיבוריו/גיבורותיו, המוטיבציות שלהם וקולותיהם משתנים. חלק מרכזי בטיעון של סטטמן מתרכז בשאלה, היכן סיומו הנכון של הסיפור: ב"ניצחוני בני" או הלאה מכך. מצוידים בתובנה שכל אמירה "סיפורנו מתחיל ב-" או "סיפורנו מסתיים ב-" הנה בחירה נרטיבית הנתונה לדקונסטרוקציה – היינו חשיפת מרכיביה האידאולוגיים -- נפנה לבחינת המתודה והממצאים שסטטמן מעלה בטיעונו המרכזי.

בקריאתו את סיפור תנורו של עכנאי מציע סטטמן פרשנות מקורית, וליתר דיוק צמד פרשנויות, החורגות מקריאות המשל במשך מאות רבות של שנים. במאמרו מופיעות עשרות הפניות לכותבות ולכותבים, הן מתוך ההלכה והן מחוצה לה, אשר השתמשו במשל כדי לבסס שתי תזות: האחת, "לא בשמיים היא", והשנייה, "אחרי רבים להטות". התזה הראשונה מבססת את האוטונומיה הפרשנית של

⁹⁵ לדיון של ההשלכות של בחירות נרטיביות על קביעות נורמטיביות ראו יונתן יובל, "צדק נרטיבי", מחקרי משפט יח', 283-322 (תשס"ב-2002).

חכמי ישראל ביחס לסמכות אלוהית, ובכך מטרימה במאות שנים את הזרם ההרמנויטי הרואה בפעולת הפרשנות פעולה יצירתית, המחויבת לערכים מוסריים ותרבותיים, הנמצאת בדיאלוג עם הטקסט אך אינה כפופה ישירות ליוצרו או לכוונותיו: עיקרון המתבטא כבר אצל ג'מבטיסטה ויקו, ובואריאציות שונות ועל אף המחלוקות ביניהם, בעבודותיהם של גאדמר ודייוידסון, דרידה ודבורקין, פיש וברק. התזה השנייה, במסורת שסטמן בוחן, מבססת את האוטונומיה של הפרשן ביחס לקהילה הפרשנית שלו, את הלגיטימיות של החידוש ביחס למסורת, את הרשיון ההלכתי לחרוג מפרשנויות מקובלות, מקונבנציונאליזם ומסמכות מוסדית. בניגוד לפרשנויות המקובלות סטמן גורס, ובצדק, שבין תזות אלו לא קיים קשר של תקפות משותפת: אוטונומיה של פרשן ביחס ליוצר-הטקסט אינה גוררת אוטונומיה ביחס למסורת פרשנית, מוסדות פרשניים, או שיח. סטמן מצביע על כך שהכותבים הליברלים לדורותיהם מסיקים את התזה השנייה מן הראשונה, והרי זה כשל. מלבד העדר התקפות המשותפת של התזות, הוא מוסיף, הרי שגם באופן קונטינגנטי, הקריאה הראויה של המשל התלמודי מצביעה רק על תקפות התזה הראשונה, היינו אוטונומיה פרשנית ביחס ליוצר הטקסט (ואף זאת, על פי פרשנויות מסוימות, בשל יכולות מיוחדות של חכמים וקרבנם האינטימית לתורה). המשל אינו מבסס את התזה השנייה, והקביעה "אחרי רבים להטות" הנה כלל-פעולה פרשנית לפיו יש להישמע דווקא למוסד ההלכתי, "הרבים", ולפיכך אינו יכול להוות בסיס לעמדות של עצמאות פרשנית או לרפורמה. הנצלותו של רבן גמליאל מן הסופה מצביעה על כך שהשכינה תומכת בעמדת הממסד ההלכתי כנגד האופוזיציונר המבריק רבי אליעזר, וכך גם הסיפור באמא שלום (בו נדון בפרוטרוט להלן), לפיו לא העמדה המטא-הלכתית היא שהיתה בעוכריו של רבן גמליאל (אשר נהרג לבסוף) אלא סגנונו, הפגיעה האישית בכבודו של רבי אליעזר. כל מי שיחס למשל במהלך השנים גם את התזה השנייה, הפרוגרסיבית, של אוטונומיה כלפי הממסד הפרשני והצדקה מטא-הלכתית לחרוג מן המסורת, טעה. בין אלו שורת נכבדים ומובהקים מחכמי ישראל. איך קרה שכולם טעו?

כדי לתת לכך הסבר, סטמן חורג אל מחוץ לשיח ההלכתי ומשתמש בכלים של ניתוח שיח (discourse analysis). באופן ספציפי, הוא מבקר את השימוש המניפולטיבי שערכו מחברים שונים בציטוט המשל: לטענתו, המשל מקבל משמעויות שונות התלויות בשאלה "מתי מסתיים הסיפור?" סטמן מציע לחלק את המשל לשלושה חלקים מורפולוגיים (להלן אציע חלוקה חלופית לארבעה ולחמישה חלקים). בעוד שהתזה הראשונה – אוטונומיה כלפי שמיים -- מוכלת בשלמותה בחלק הראשון, הרי שעל התזה השנייה – אוטונומיה כלפי אדם -- יש עוררין, בעיקר בחלקים שהפרשנים הפרוגרסיביים מתעלמים מהם. בחלק הראשון של הסיפור (בבא מציעא דף נט ע"א-א"ב) מסופר על המחלוקת ההולכת ונמשכת בין החכמים לרבי אליעזר, על פנייתו של רבי אליעזר לראייה מן השמיים, על הבת-קול המכריזה שהלכה כמותו, על העזת החכמים כנגדה "לא בשמיים היא" וקביעתו הנחרצת של רבי ירמיה: "שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבית קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה 'אחרי רבים להטות'". חלק זה של הסיפור מסתיים בהודאת הבת-קול "נצחוני בני", וכפי שסטמן מראה, הרוב המוחלט של הפרשנים העוסקים בסיפור -- והפרוגרסיביים שבהם במיוחד -- מסיימים כאן את סיפורו. סטמן מציע לקרוא את המשך הדברים (בבא מציעא דף נט ע"ב) לא כסיפור אחר ומתחרה בסיפור תנורו של עכנאי, אלא כהמשך

ישיר לו. אם לא נעצור כאן אלא נמשיך לקרוא, הוא מטעים, נראה שלתזת האוטונומיה כלפי הממסד והמסורת אין כל אחיזה במשל (כאן יש להטעים, שעניינו של סטטמן אינו להציג טיעון כללי שיראה שאין טעמים -- הלכתיים אחרים -- להרשאת חידושים הלכתיים וסטייה מן המסורת; אלא, שאם הם קיימים, לא מסיפור תנורו של עכנאי הם באים). הצעה זו אינה מובנת מאליה: מלבד ההמשכיות המורפולוגית, הקשר התימטי מוגבל, והדמויות המרכזיות שונות. סיפורים אינם יורדים מן השמיים "כמות שהם": ההחלטה לקרוא רציפות טקסטואלית מסוימת כ"סיפור אחד" או ככמה סיפורים שונים, ואף מתחרים זה בזה, אף היא מניפולציה טקסטואלית הנדרשת להצדקה. והצדקה זו אינה מובנת מאליה במקרה זה, כאשר הסיפור/סיפורים מובאים ממילא במסגרת מסכת שעניינה לא שאלות מטא-הלכתיות אלא כהדגמה לחשיבות איסור "אונאת דברים" (הלבנת פני הזולת בדיבור; וראו בבא מציעא פרק ד', משנה י': "כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים"). ככל שסטטמן מבקר את הפרשנים הפרוגרסיביים בכך ש"קטעו" את הסיפור באמצעותו, הוא מחויב להצדיק מדוע יש לקרוא את הסיפור "בשלמותו" ולא כשלושה או ארבעה סיפורים שונים. נשוב לעניין זה לאחר שנבחן את החלקים שמרבית הכותבים, כפי שסטטמן מראה, משיטים, ונשאל, האם יש מקום להוסיף ולקרוא עוד לאחר המקום שסטטמן מפסיק בו, וכיצד משפיעה קריאה כזו על פרשנותנו.

הטקסט השני (או "חלקו השני של הסיפור") נראה למעשה כמורכב משני סיפורים שונים: בחלק הראשון מסופר סיפור נידויו של רבי אליעזר והתנדבותו של רבי עקיבא לשמש כשליח שיגיד לו את דבר הנידוי. צערו של רבי אליעזר כה משמעותי עד שהוא מטיל סררה בעולם, וחוקי הטבע -- המיטיבים בדרך כלל עם האדם, כאדמה הנותנת פריה, הבצק הטופח וכדומה -- משתבשים. החלק השני מספר סיפור אחר לגמרי, סיפורו של רבן גמליאל, נשיא לחכמי יבנה שנידו את רבי אליעזר, כשהוא מציל נפשו מטביעה בים הזועף בהתריסו מול שמיים, כי לא עשה את מעשה הנידוי אלא "לכבודך, שלא ירכו מחלוקות בישראל", והים נח אז מזעפו. בפסוק זה סטטמן מעגן את התזה המרכזית שלו. לשיטתו, כאן (בנוסף לאמרתו של רבי ירמיהו "אחרי רבים להטות") נמצאת הראיה העיקרית לכך שהמשל כולו הנו משל שמרני. דבריו של רבי גמליאל אין עניינם אוטונומיה מסוג כלשהו, אלא הצדקת דיכוי האוטונומיה הפרשנית ביחס לממסד ההלכתי באינטרס של מניעת מחלוקות בין בני תורה. אינטרס זה מצדיק את נידויו של רבי אליעזר, כפי שהים ש"נח מזעפו" מפגין. לפי פרשנות זו, שיבושי-הטבע שחלו עם נידויו של רבי אליעזר מקורם אינו בעצם נידויו אלא ב"אונאה", היינו בפגיעה בכבודו תוך ניצול עמדת כח -- האופן בו נעשה הדבר, לא תקפות התזה ההלכתית מכוחה נעשה.

יש לציין כי עניין זה מוקשה: שהרי חכמים הקפידו מאוד כיצד יבושר לרבי אליעזר דבר הנידוי. הטהור שבחכמי הדור, רבי עקיבא, נשלח אליו, עטוף שחורים, והתיישב בריחוק ממנו מפני הכבוד; ובעוד שרבי אליעזר מכנה את עקיבא בשמו הפרטי, הרי שהלה מכנה אותו "רבי" ודובר בלשון עדינה, מפויטת ומצטערת:

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

אמר לו רבי אליעזר: עקיבא, מה יום מיומיים?

אמר לו: רבי, כמדומה לי שחברים בדילים ממך.

והעולם נזדעזע!

לקה העולם שלישי בזיתים, ושליש בחטים, ושליש בשעורים. ויש אומרים: אף בצק

שבידי אשה טפח. תנא: אך [או אף, כעס] גדול היה באותו היום, שבכל מקום שנתן

בו עיניו רבי אליעזר נשרף.

היכן כאן אונאת דברים? האם בכך שלא רבן גמליאל או רבי יהושע, מנהיגי הסיעה, הם שבאו אצל רבי אליעזר? האם מצוקתו האיומה של רבי אליעזר היא על האופן בו בושר לו דבר הנידוי או על הנידוי עצמו? שהרי מה מר מנידוי יכול ליפול בחלקו של תלמיד חכם? מאז משוטט לו רבי אליעזר וחוקר את כל שהוא פוגש על החידושים שנאמרים בבתי-המדרש, ועיניו זולגות דמעות (ראו למשל מפגשו עם יוסי בן דורמסקית, תוספתא מסכת ידיים, פרק ד', משנה ג'). מסתבר כי תשוקתו של רבי אליעזר אינה לתורה הטהורה בלבד, לאידיאל אפלטוני של ידיעה, אלא לשיח, לאינטראקציה עם חכמים, למעשה ההלכה הקולקטיבי. הוא עצמו מצטט מן התהילים, "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם" (כה', יד): אמנם את התורה הוא יודע, אלא להשתתף במלאכתה הוא משתוקק, שאין מלאכת התורה וידעתה חד.

סטטמן מראה באופן משכנע כי הכותבים המבקשים להשתמש בסיפור תנורו של עכנאי לביסוס אוטונומיה פרשנית אישית כלפי אדם (להבדיל מאוטונומיה ביחס לשכינה) מסתפקים בציטוט החלק הראשון. החלק השני/שלישי אינו נוח להם, היות שרבן גמליאל -- ראש למחנה המוסדי שנידה את רבי אליעזר -- "מנצח" בו: לאחר שהטעים כי "לא לכבודי עשיתי... אלא לכבודך... נח הים מזעפו." סטטמן מפרש חלק זה כתמיכה חד-משמעית בסמכות הפרשנית המוסדית. (הפרשנות שהצעתי לעיל גורסת, כזכור, שרבן גמליאל ניתנה "הזדמנות שנייה" לחלות את פני רבי אליעזר. היות שלא עשה זאת, נפל ומת מרגע שהביע רבי אליעזר את תאניתו.) גם הסיפור הרביעי, העוסק בנסיונותיה הכושלים של אמא שלום, אם לא לפייס הרי שלפחות למנוע אלימות ברוטלית בין הצדדים, תומך בעמדה הסמכותית, לפחות בעקיפין. אמא שלום, אשת רבי אליעזר ואחותו של רבן גמליאל, השגיחה כל הימים על בעלה לבל "יפול על פניו", כלומר יבוא בתפילת תאניה על רבן גמליאל.⁹⁶ משכשלה בכך יום אחד ורבי אליעזר נשא את תפילת נפילת אפיים, נפל רבן גמליאל ומת. הטעם לכך שסיפור זה תומך לכאורה בגרסתו של סטטמן

⁹⁶ היות שחלק זה מובא בטקסט של סטטמן רק במקור הארמי, הרי תרגומו לעברית. הביטוי "אונאה" מתייחס כאן ל"אונאת דברים" ולא ל"אונאת ממון". משמעו השפלה ופגיעה בכבוד מעמדת כח, והוא נושא המסכת במסגרתה באים הסיפורים הללו: אמא שלום אשתו של רבי אליעזר אחותו של רבן גמליאל הייתה. מאותו מעשה ואילך לא הייתה מאפשרת לרבי אליעזר ליפול על פניו [לומר את תפילת נפילת אפיים]. אותו יום היה ראש חודש, והתחלף לה בין חודש מלא לחסר [יום שאין אומרים בו את התפילה, אלא שהיה זה חודש מלא]. יש אומרים: בא עני ונעמד בפתח, ואמא שלום הוציאה לעני פת לאכול. מצאה שנפל [רבי אליעזר] על פניו. אמרה לו: קום, הרגת את אחי. תוך כדי דבריהם שמעו את הקול יוצא מבית רבן גמליאל שנפטר. אמר לה: מנין ידעת? אמרה לו: כך למדתי בבית אבי אבא: כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה.

מצוי במשפט האחרון: השער השמימי דרכו נכנסה תפילתו של רבי אליעזר הוא שער האונאה דווקא, היינו תואנתו שהתקבלה אינה על עצם כך שעמדתו הפרשנית המהותית בשאלת התנור נדחתה על ידי הממסד ההלכתי, וגם לא בסוגיה המטא-פרשנית, וגם לא על עצם זאת שנודה, אלא על כך שפניו הוכלמו. סטטמן למד מכך שגם חלק זה של הסיפור מצדיק את העמדה הסמכותית-ממסדית. מבחינת ניתוח השיח שהבאתי לעיל, מעניין לציין שעיון בתפילה – אמנם, בנוסחים כמצויים בידנו כיום – מראה שאין תפילת נפילת אפיים רק תפילת תאניה, אלא גם תפילת חרטה. קריאה כזו מעצימה את הפרשנות לפיה חטאו של רבי אליעזר היה, כנטען לעיל, בהתייחסותו לשיח – וכעת הוא מתחרט על כך. בין השאר מצטט המתפלל מן התהילים (פרק ו', ג-ד) ואומר: "חנני ה' כי אומלל אני רפאני ה' כי נבהלו עצמי ונפשי נבהלה מאד ... מתרצה ברחמים ומתפייס בתחנונים התרצה והתפייס לדור עני כי אין עוזר... ואנחנו לא נדע מה נעשה כי עליך עינינו." מעיר הסולובייצ'יק: "כל ביעותיו של אדם... בוקעים מתוך תחנון זה. המתחנן מתחרט על עוונותיו וקורא לעזרה. בייחוד מופיעה מטבע של **תחינה טעונת כאב-חרפה בשעת ההתוודות על החטא**. לא לחינם נוהגים בהרבה קהילות להתוודות קודם נפילת אפיים" (ההדגשה הוספה).⁹⁷

בהביאו את "הסיפור השלם", סטטמן עוצר כאן. מדוע? יש לכך לכאורה טעמים תמטיים. המשך המסכת פותח בפסוק: "תנו רבנן: המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין", היינו לכאורה עברה כאן הגמרא לעניין אחר, ברייתא הדנה ביחס ישראל אל הגר. אלא שלמעשה זהו המשך הדיון באונאת דברים, ובאופן ספציפי באיסור אונאת הגר: "...וגר לא תונה... וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אותו... ולא תונו איש את עמיתו וגר בכלל עמיתו... כי גרים הייתם בארץ מצריים" (בבא מציעא, דף נט ע"ב). ואז – הפתעה! מפי מי מובאים מקצת הדברים? מפי "רבי אליעזר הגדול". "הגדול"? והרי נודה מכלל ישראל? מסתבר שרבי אליעזר לא רק שאינו מנודה מן השיח ההלכתי אלא שנוסף לשמו התואר "הגדול" (רבי אליעזר מכונה כך במקומות אחדים במשנה, אך זו הפעם היחידה שהמסכת כולה מעניקה תואר זה לחכם כלשהו). כמובן, אין כאן רצף נרטיבי או כרונולוגי. הדינמיקה היא אחרת: עורכי הבבלי כמו מתעלמים כאן מעניין הנידוי ו"מחזירים" את רבי אליעזר "הגדול" אל השיח ממנו נידוהו רבי יהושע ורבן גמליאל. הביצועיות של הטקסט סותרת את זו של מועצת החכמים. הרצף הרלוונטי, איפוא, הנו הטקסטואלי ולא הנרטיבי. לא החכמים הם שהשיבו את רבי אליעזר מן החרם אלא עורכי הטקסט. זוהי ביצועיות מורכבת ומעניינת במיוחד: הטקסט חתרני ביחס לנרטיב, פעולת עורכי הטקסט הנה חתרנית ביחס לסיפור שהם מספרים.⁹⁸ סטטמן שואל מי "צוחק אחרון", רבי אליעזר או רבן גמליאל: התשובה היא שאין "אחרון" מכיוון שפרשנים צוחקים לא פחות מאשר דמויות בסיפורים, אך ביחס לדמויות עצמן, יתכן שה"צוחק האחרון" הנו עורך הטקסט המשבץ את דבריהם ומחלק להם תפקידים.

לפני סיום, אני מבקש לארגן באופן תמציתי הן את קריאתו של סטטמן והן את היפוכה, זו שאינה מניחה קוהרנטיות נרטיבית, ומרשה לסיפורים לחיות בנפרד. אין אני גורס כאן באופן עצמאי שגרסא זו

⁹⁷ יוסף דב סולובייצ'יק, רעיונות על התפילה, ארשת לתרבות התפילה ובית הכנסת, גיליון ה', תמוז תשמ"ה.

⁹⁸ במקום אחר אני מנתח דינמיקות חתרניות דומות בפסקי-דין מודרניים. ראו Yovel, להלן הערה 100, בעמודים 139-145.

עדיפה על זו של סטטמן. אך ברור כי העובדה שהקריאה ברצף מצדיקה לכאורה את התזה שלו אינה יכולה להיות כשלעצמה טעם לקריאה ברצף. ארגון תמציתי בטבלה יסביר את העמדות השונות. קו המחלוקת אינו מתייחס ל"לא בשמיים היא", שעל האוטונומיה הפרשנית כלפי שמיים מסכימים כולם, גם סטטמן. המחלוקת הנה ביחס ל"אחרי רבים להטות":

| מודל הסיפורים השונים: אוטונומיה כלפי אדם | מודל ה"רצף הקוהרנטי" של סטטמן: אוטונומיה כלפי שמיים ולא כלפי אדם | "חלק" או "סיפור" |
|---|--|--|
| <p>"אחרי רבים להטות" מרשה חריגה מן המסורת כאשר נוצרת "מסה קריטית" המביאה לשינוי פרדיגמה;</p> <p>לחליפין, "רבים" מתייחס לסגולת החכמה של היחיד ואינו מזוהה עם מוסדות פרשניים.</p> | <p>"אחרי רבים להטות" אינו מבסס סמכות פרשנית אוטונומית של היחיד, אלא להיפך, סמכות מוסדית של הרוב כלפי האוטונומיה של הפרשן היחיד או החורג.</p> | <p>1. מחלוקת החכמים: "אחרי רבים להטות"</p> <p>בבא מציעא, דף נט ע"א-ע"ב</p> |
| <p>מעשה הנידוי נעשה במלוא הכבוד בשליחותו של רבי עקיבא; כעסו של רבי אליעזר על עצם הנידוי; התנהגות העולם הפיזי מראה שהנידוי שגוי, ועל השיח להימשך, יצדק מי שיצדק במחלוקת המהותית.</p> | <p>על אף צערו של רבי אליעזר על דעתו שלא התקבלה ועל משנת חכמים שסטתה, עיקר כעסו הוא על הנידוי והפגיעה בכבודו, שלא ראשי הסיעה באו אליו אלא שליח מטעמם.</p> | <p>2. נידויו של רבי אליעזר ושליחותו של רבי עקיבא: "לקה העולם"</p> <p>בבא מציעא, דף נט ע"ב</p> |
| <p>הנידוי עצמו הנו חטא, ולרבן גמליאל ניתנה הזדמנות שנייה לשוב ולהחזיר את רבי אליעזר אל השיח ההלכתי.</p> | <p>הנידוי מוצדק לכבוד ה' ולמניעת מחלוקות בישראל. סמכותו של המוסד הרבני מבוססת במעשה נס הסותר את נסיו של רבי אליעזר.</p> | <p>3. הנצלותו של רבן גמליאל "נח הים מזעפו"</p> <p>בבא מציעא, דף נט ע"ב</p> |

| | | |
|--|--|--|
| <p>סיפור אחר שאינו חלק מעניין "תנורו של עכנאי", והרצף ביניהם נעשה לשם הדגשת איסור אונאת דברים; אין לו קשר למשל המטא-הלכתי.</p> | <p>"שערי אונאה": רבן גמליאל נהרג לא על העמדה המטא-הלכתית בה הוא מחזיק ואף לא על עצם הנידוי אלא על האופן בו נעשה, ומותו אינו מראה על כך שהצדק בשאלה העיקרית לא היה עמו.</p> | <p>4. אמא שלום ומותו של רבן גמליאל "כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה" בבא מציעא, דף נט ע"ב</p> |
| <p>היות שהמסכת בעניין איסור אונאה ממשיכה (כאן: איסור מיוחד על אונאת הגר), ומובאים בה דברים מפי "רבי אליעזר הגדול" תוך שימוש חריג בשם-התואר, הרי שרבי אליעזר הנו חלק מהותי ואף דומיננטי מן השיח הנמשך. עורכי המסכת משיבים אותו מנידויו.</p> | <p>פרשה חדשה העוסקת ביחס הנאות לגר, ואינה חלק מסיפור "תנורו של עכנאי".⁹⁹ כינויו של רבי אליעזר "הגדול" הנו כינוי המיוחס לו במשנה במקומות רבים, והיות שאין קשר כרונולוגי בין (4) ל-(5) הרי שדבריו בעניין היחס לגר יכולים להיות מוקדמים. בכל מקרה, אין עוררין על "גדולתו" – אלא על סמכותו לצאת כנגד הרבים.</p> | <p>5. רבי אליעזר "הגדול" מטיף לאיסור אונאת הגר "גרים הייתם בארץ מצריים" בבא מציעא, דף נט ע"ב</p> |

עמדתו של סטטמן הנה, לפיכך, אפשרית בהחלט ואפילו אטרקטיבית בפרמטרים מסוימים, ובעיקר מבחינת הקוהרנטיות שבין ארבעת הסיפורים "הראשונים".¹⁰⁰ סטטמן מציע לנו, במילותיו של לוינס, את "האחדות העמוקה" של אוסף של סיפורים.¹⁰¹ הכנסת עורך הטקסט התלמודי כ"מטא-דובר" יוצרת אפקט חתרני ביחס לפרשנות זו. כאמור, בדברי איני מבקש לטעון שגרסתו של סטטמן מוטעית דווקא, אלא שהיא אינה הפרשנות המתבקשת היחידה. משתי העמדות יש לדרוש הצדקה לאופני הקריאה שלהן, שאינה תלויה בנכונות התזה שהיא מבקשת לבסס באמצעות הקריאה.

לסיכומו של עניין: סיפורים אינם שלמים או "בחלקים" באופן אינהרנטי; אין להם "ראש", "אמצע" ו"סוף" (ככינוי לחלקי הברייתות) לבד מהאופנים בהם אנו קוראים אותם. לבחירה כיצד להתייחס אליהם ניתן לקרוא "אידאולוגית": היא עונה על שאלות ערכיות כגון, "מה חשוב בסיפור הזה?" "אילו קטיעות ורצפים מוצדקים יותר מאחרים?" סטטמן עצמו מציין כי סיפורה של אמא שלום, הכתוב

⁹⁹ היות שסטטמן אינו מתייחס לחלק זה של המסכת, אני מנסה לשער את הטעמים לכך.
¹⁰⁰ העדפה זו, לייצוג קוהרנטי של החוויה האנושית, הנה העדפה אידאולוגית עם ביטויים ברורים בתרבויות מערביות שונות, והנתינת למניפולציות ברבדים טקסטואליים שונים. ראו Jonathan Yovel, *Running Backs, Wolves, and Other Fatalities: How Manipulations of Narrative Coherence in Legal Opinions Marginalize Violent Death*, 16 CARDOZO STUDIES IN LAW AND LITERATURE (2004) 127-159.
¹⁰¹ לוינס, לעיל הערה 78, בעמוד 155.

ארמית ולא עברית, מקורו אינו תנאי, כסיפורים הקודמים, אלא כנראה אמוראי, והוא בוחר שלא לציין את המשך המסכת שסמכותו התורנית של רבי אליעזר ניכרת בה. הבחירה, לספר סיפורים אלה בנפרד ולבקר את נתינתם ברצף קוהרנטי, זקוקה להצדקה. הבחירה, לתיתם ברצף קוהרנטי ולבקר את קטיעתם, זקוקה גם היא להצדקה. סטטמן -- האוחז בעמדה הקוהרנטית הרואה בשלושת או ארבעת החלקים פנים רציפים של אותו נמשל -- מצדיק את קריאתו בכך שהחלקים מובאים ברצף טקסטואלי, כי לכולם יש זיקה למעשה בתנורו של עכנאי, וכי פרשנות קוהרנטית של כולם ביחד הנה אפשרית. על פי הניתוח האלטרנטיבי שהוצע לעיל, היות שהסיפורים השונים נתנו כדוגמאות לאיסור על "אונאת דברים", אנו רשאים לגרוס שאלו אכן סיפורים שונים שהנמשלים שלהם בשאלות שלא לשמן הובאו -- השאלות המטא-הלכתיות -- שונים גם כן.

1. מודלים פרשניים בהלכה ומעבר לה

לפני סיום, אני מבקש לשרטט גדר מחלוקת המתייחסת לאפיוניו של סטטמן את המודלים הפרשניים הנדונים במאמרו, המודל האוטונומי והמודל הסמכותי. סטטמן מבחין בין שני מאפיינים של פרשנות אוטונומית, המאפיין המנתק את הפרשנות מן הצווי האלוהי, שהוא מקבל, והמאפיין הנותן העדפה ליחיד על פני המוסדיות, אותו הוא דוחה. (המאמר מקבל תפנית מעניינת בחלקו השלישי, כאשר הפרשנות הפנימית של הבת-קול משיבה את הסמכות לאדם-הסגולה על פני המוסדיות.) נפתח בכך.

1.1 אוטונומיה פרשנית

סטטמן מאפיין את המודל האוטונומי -- זה שסיפור "תנורו של עכנאי" אינו מבסס, אך שהפרשנים הליברלים ניסו ללמוד עליו מכוחו -- כמעניק חרות פרשנית מוחלטת ליחיד המפרש.¹⁰² והנה, לטעמי אין מודל כזה כלל, ולא ניתן להגן על פרשנות כזו ל"אוטונומיה". "אוטונומיה" אינה סוליפיסזם, עמדה לפיה היחיד קיים ביחידות, בלתי-תלוי בכל דבר אחר בעולם. הפרשנות האטרקטיבית של רציונליות אוטונומית אינה הפרשנות הקרטזיאנית, המונולוגית, הממציאה את עצמה ואת השפה מחדש בכל מעשה פרשני. הבה נזכור את מה שראה קאנט כאטרקטיבי ברעיון האוטונומיה: ההישמעות לחוקים רציונליים כלליים, ובניסוח המשוכלל ביותר שלה – עיקרון של פעולה כלפי עצמך וכלפי הזולת כפועלים מוסריים, המגולם במשל הנפלא על "ממלכה של תכליות". רעיונותיו של קאנט עובדו והותאמו לזרמים חדשים בפילוסופיה של הלשון, בעיקר על ידי הברמס, פרלמן, ובמידות פחותות על ידי גאדמר ודבורקין. שני האחרונים מדגישים שהראייה הנכונה של פרשנות אוטונומית הנה ראייה החייה מתוך זיקה מסוימת למסורת שלפניה. גאדמר מדבר על מסורת ופרה-סופוזיציות הממסגרות כל מתודה פרשנית. דבורקין ממשיך את הפרשנות לרומן בהמשכים שכל אחד מחלקיו נכתב על ידי אדם אחר בזיקה לכותבים שלפניו. על זני המודלים הללו היו ביקורות חזקות -- על גאדמר מכוונו של הברמס ועל דבורקין מכוונו של פיש -- אך גם ביקורות אלו כיבדו את העיקרון הדיאלוגי-תקשורתי. כך במיוחד במודל של הברמס¹⁰³ המזהה את השפה

¹⁰² ראו הרצאתו של סטטמן עמודים 2-7.

¹⁰³ המבוסס על ה- linguistic turn של ויטגנשטיין (וניטשה לפניו). ראו Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press, 1984 trans. Thomas McCarthy).

לא רק כביטוי הבסיסי והמרכזי של אנושיותנו והיסוד לכל חשיבה, אלא תופעה שחיה בתחום הציבורי, הכללי, שהאדם נוטל ומעבד ממנה תוך השתתפות בדיאלוגים ופיתוח מתמידים, ושהיא בעלת אתיקה דיאלוגית אינהרנטית ואוניברסלית.¹⁰⁴ אנו עושים שימוש בשפה ובמבנים לוגיים וקוגניטיביים כלליים, גם כאשר החשיבה הספציפית מיצרת תכנים אידיויסינקרטיים. אך הרציונליות שלנו -- פאר המודל האוטונומי -- אינה נתונה לנו מבראשית אלא כתוצאה ובאינטראקציה מתמדת עם העולם ועם הזולת. לכן חשיבה אוטונומית פירושה אינו חשיבה בדידה, אלא חשיבה משותפת, דיאלוגית. אף אחד אינו יכול לטעון ברצינות שיש למישהו חופש פרשני מוחלט: זהו מושג המכיל סתירה פנימית, כי פעולת הפרשנות מכוננת על ידי זיקה לדבר אותו מפרשים (ראו מושג ה-fit אצל דבורקין).¹⁰⁵ המודל האוטונומי של פרשנות אינו אנרכיסטי או סוליפסיסטי או אטומיסטי: עניינו דיאלוג בין בני-אדם המכוננים את הרציונליות שלהם באמצעות השיח, לא בני-אדם אטומיסטיים המביאים אל השיח מוצרים מוגמרים שאז מתחרים ביניהם בכוחניות פוליטית, כמעשה רבי יהושע ורבן גמליאל, או בפנייה לסמכות ולהטוט, כמעשה רבי אליעזר. מבחינה זו סיפור תנורו של עכנאי יכול בפירוש לקרוא למודל אוטונומי-דיאלוגי. הוא מקצה את הפרשנות לא ליחיד המוחלט, אלא לשיח: הפרשנות עצמה כחלל אתי (ולא רק אפיסטמי) משותף, גם כאשר נוטלים בו חלק מוסדות פוליטיים כסנהדרין או בתי-משפט.

2. סמכותיות פרשנית

המודל הסמכותי האמיתי הנו זה המתבסס על העבר בלבד: על ציטוטים של מקורות קודמים במקום על טיעון. אלא שזו אשליה של סמכות, היות שלציטוט אין קיום אובייקטיבי בשיח ללא פעולת הציטוט, שהיא פעולתו של הדובר האוטונומי המסווה באמצעותה את קולו-שלו. אל תוך חלל השיח מוכנס קול ידוע, בעל סמכות, המעניק לתאור-הדברים של הדובר נופך אובייקטיבי או ממקם את דבריו במסורת מוכרת ומבוססת. אמרו מעתה: המצטט מתיימר לעשות שימוש במבנים סמכותיים שהנם משכנעים יותר מאשר שימוש בדבריו (הווה אומר, באוטונומיה) שלו-עצמו, בעוד שפעולת הציטוט אינה אלא מניפולציה של אוטונומיה.

למודל שסטמן קורא "פרשנות סמכותית" אפשר בעצם לקרוא המודל ה"מוסדי", ובאפיון מסוים שלו, הדמוקרטי: הולכים אחר הרב. אך האפיון הזה חורק, משהו בו נראה לא נכון – ובצדק. וזו הסיבה: איזו הצדקה יכולה להיות, במסגרת שיח או בקבלת החלטות מעשיות או מוסריות, לפרוצדורת החלטה של "ספירת ראשים"? "הרוב קובע" היא פרוצדורה אשר, בהקשרים בהם האוטונומיה של הפרט נחשבת, יש לה הצדקה מכח הכבוד הזהה לאוטונומיה של כל פרט.¹⁰⁶ אך קיימים הקשרים רבים בהם האוטונומיה של

¹⁰⁴ מטאפורה נאה ליחסים אלו הנה משל ווייט, המכנה בשם "תרגום" את היכולת האנושית הדיאלוגית -- החלקית, הלא מושלמת -- "לדור זה בעולמו של זה". James Boyd White, *Justice as Translation: An Essay in Cultural and Legal Criticism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990)

¹⁰⁵ יש המבלבלים עניין זה עם שוויון בין בני-אדם (או אזרחים, או מכה זיקה מזהה כלשהי) -- ולא היא. האמירה "לכולם יש אוטונומיה" היא אמירה על אוטונומיה, ואין לה דבר וחצי דבר עם טענת שוויון.

הזולת אינה העניין המרכזי, אפילו אם יש להביאה תמיד בחשבון; אפילו הצווי הקטגורי הקאנטי מכיר בכך.¹⁰⁷ לדוגמא: בהקשר של טיפול רפואי, האם אכפת לנו כמה רופאים ממליצים על ניתוח, וכמה מהם על טיפול תרופתי? או שחשובה לנו מומחיותם המקצועית? איזו גישה לסמכות רציונלית יותר? מדוע לו, לשיח שמבוסס לא על אוטונומיה אישית אלא על מומחיות, להשתמש בפרוצדורות החלטה דמוקרטיות? הרי האוטונומיה של הרופא, האינסטלטור, המלומד, השופט – אינה ענייננו העיקרי ביחס לשאלה, אילו מעמדותיהם לקבל (היא מעניינת אותנו מבחינות אחרות). כל אלה מהווים מבחינתו מתווכים בין שאלה מעשית ובין זיהוי הטעמים הנכונים לפעולה (זו, על פי יוסף רז, התאוריה הרציונלית של הישמעות לסמכות).¹⁰⁸ למה לא ללכת אחר הדעה המשכנעת יותר, אף אם היא במיעוט?

על פי הפרשנות האיכותית של "אחרי רבים להטות" – להטות אחר בעלי הסגולה – למספר אין חשיבות כלל. הסמכות כאן היא לחכמה עצמה: לא למספר האוחזים בה, ועל כן לא לאף מוסד. לכן, מה שסטטמן קורא לו המודל הסמכותי מקיים לכל היותר סמכות טנטטיבית: הוא אינו מעניק סמכות כלשהי למוסדות קיימים באשר הם מוסדות, אלא לבעלי החכמה. אחד ההבדלים בין שיח לבין מוסד הנו תפקיד הכח בהם: אף שבשניהם לכח יש פונקציות מכוננות, יומרתו של השיח היא לפחות לאפשר זיהוי של אמת (או יצירתה, או אפילו ויתור על היומרה אליה, על פי עמדות פילוסופיות סובסטנטיביות) באופן דיאלוגי ורציונלי יותר מאשר במסגרת הקונבנציונליזם הפוליטי של מוסדות. אנו חוזרים איפוא לנקודה שהועלתה בראשית דברי, היינו כי פרשנות אטרקטיבית לסיפור תנורו של עכנאי -- על חלקיו השונים -- הנה ביסוס שיח דיאלוגי, שאינו מבוסס על מעשי-נסיים, על אלימות, ועל יוקרה גרידא. בפרשנות זו, לא רבן גמליאל, רבי יהושע, או רבי אליעזר מתגלים כ"גיבורי התרבות" ומורי הדרך הראויה, אלא דווקא אמא שלום ורבי עקיבא – ומכוון אחר, עורכי הטקסט התלמודי עצמם.

2. הערת סיכום

לסיכומו של דבר: האם אני מסכים עם התזה הפרשנית של סטטמן או לא? השתדלתי להראות, כי לא בקבלת התזה או דחייתה העניין. הקריאה שסטטמן מציע אפשרית ומבחינות שצוינו אפילו מתבקשת, אך גם קריאות אחרות כך – חלקן מציעות פרשנות שונה לחלקי הטקסט, מכניסות אליו קול חתרני, חלקן מבוססות על יותר טקסט או דווקא על פחות. ניסיתי להראות שכמעט בכל צמתי הטיעון ניתן ללכת למקום אחר. אין ספק, כי הצבעתו של סטטמן על המניפולטיביות של מסגור הסיפור וציטוטיו אצל כותבים מאוחרים מהווה ניתוח-שיח משכיל ומשכנע; אך כפי שניסיתי להראות, במידת-מה ניתן להפנות שיטה ביקרתית זו כלפי כל מניפולציה טקסטואלית. תובנה זו אינה מפחיתה, כמובן, מן הניתוח הספציפי, אך היא מבטלת אחת ולתמיד את הסברה שקיימים טקסטים "טבעיים" או "שלמים" או "חלקיים" בנימוק ממניפולציה לשונית ובחירות אידאולוגיות.

"לא בשמיים היא": חכמה הנה סגולה אנושית, המחייבת יצירתיות, חירות ודיאלוג, ולא תלות בהתגלות

¹⁰⁷ כך למשל ביחסי שליחות משפטיים, מכוחם על השלוח לפעול טובת השלוח.

¹⁰⁸ ראו Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986); Raz, "Authority, Law and Morality", *Monist* 68 (1985), 295

אלוהית או בסמכות אנושית. גדולה היא הדת המכירה בזאת. החכמה אינה דמוקרטית באופן פשטני ("אחרי רבים להטות"), אך היא אינה חייה בואקום תקשורתי. סוקרטס הנו החכם בבני אדם לא רק בגלל שהוא "יודע שאינו יודע" (דווקא נראה שהוא יודע כמה דברים), אלא בגלל שהוא מדבר איתנו. הוא מניפולטור רטורי לא קטן, אך לעולם אינו עושה כמעשה רבי אליעזר -- ויתור על דיאלוג ופנייה לנסים, או כמעשה רבי יהושע ורבן גמליאל -- שימוש בכח מוסדי -- להחנקת השיח. זו דרכה של שופטיו האתונאים לדראון עולם.¹⁰⁹ מכאן, שאף שהחכמה ניתנה "לרבים" -- מן הבחינה האיכותית, לא הכמותית -- ועל אף שהערצתו האינטלקטואלית תמשיך להיות שמורה לרבי אליעזר, הרי שיש לה גם מאפיין דמוקרטי. מאפיין זה ניכר בדיאלוגיות ובחרות, לא בכח מוסדי ו"אחרי רבים להטות". העובדה, שכל המשתתפים באינטרקציה המשובשת בסיפור תנורו של עכנאי לקו, מלמדתנו לא שאלו נצחו ואלו הפסידו, אלא שבשיח, ואפילו שיח דתי, קיום השיח והדיאלוג קודם בחשיבותו לעמדות המהותיות המובעות בו. מאמרו של דני סטטמן היה לי לעונג דיאלוגי כזה.

¹⁰⁹ שמא תאמרו, שנטילת הרעל על ידי סוקרטס אף היא מעין ordeal: הוא מוכיח את מחויבותו לחוקים (ראו קריטון) ואת עמדתו הפילוסופית ביחס לנצחיות הנפש (ראו פייזון) לא בדיבור, אלא במעשה דרמטי, טרמינלי, שלאחריו אין יותר שיח אלא דממה בלבד.