

יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה,
הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תשס"א,
375 עמודים.

מבוא

ספר יצירה (להלן: ס"י), הוא ספר שתעלומה אופפת אותו מיום חיבורו ועד היום הזה. מדובר בספר קטן שיש בו בסך הכל רק כ-2000 מלה, מחברו נותר אנונימי, ועל פניו נראה הספר כנטול זמן ומקום. למרות שנכתבו על ס"י למעלה מ-60 פירושים, רובם הגדול בימי הביניים ומיעוטם בעת החדשה, נראה כי כמעט ואין נושא אחד הקשור בס"י שיש עליו תמימות דעים, החל מזמן חיבורו, עבור לתוכנו וכלה בהערכת לשונו המיוחדת. דומה שרק ביחס לעניין אחד הקשור בס"י ניתן למצוא הסכמה והוא: ס"י נחשב על-ידי הכל כספר הקשה ביותר להבנה בספרות העברית.

לאחר הרבה שנות חקירה בס"י הבשיל ספרו של פרופ' יהודה ליבס כדי מחקר שלם, והוא מגיש אותו בפני הקורא העברי. זאת היא הפעם הראשונה בתולדותיו של ס"י שחיבור שלם בעברית מוקדש לו, שכן המחקרים הקודמים היו קצרים יותר, או שלא נכתבו בעברית. בכך נחשף הקורא, שאינו מצוי ברזיו של ס"י, לספר ששנים רבות עמד ב'שורשיה' של הקבלה, וממילא יעשה הקורא, במהלך הקריאה בספר, היכרות עם הקבלה ועם מקובלים בני ימי הביניים, עם השקפות פילוסופיות ותיאולוגיות, ועם עניינים שונים שניתן לראות בהם חלק מהלב של תורת ישראל במשך דורות הרבה.

הספר מחולק ל-30 פרקים המכונסים תחת שבעה חלקים, אשר אלו הם שמותם: א) ה"שיטה" המדעית של ס"י; ב) ריבוי ואחדות; ג) האיחוד המיסטי; ד) אברהם אבינו; ה) היצירה הלשונית לפי דרכו של ס"י; ו) האל ועולמו; ז) המקום והזמן. לאחר מכן בא סיכום ועוד נספח. הספר מוגש בלשון בהירה וקולחת ופרקי הספר הקצרים

(לעתים קצרים מדי), הופכים את הספר לקריא, שאלמלא הנושאים הכבדים בהם דן ליבס אפשר היה לכנותו 'מרתק'. כל דיון מלווה בהערות שוליים, ובסוף הספר מובאת רשימה ביבליוגרפית, גם אם חלקית, ומפתח לספר כולו: דבר דבור על אופניו. ליבס הוא בעל אופקים רחבים במיוחד, והוא עושה מאמצים מרובים במחקרו זה תוך שהוא מפגין את שליטתו בתחומים שונים ומגוונים. כחוקר הדן בטקסט עברי עוסק הוא, כמובן, באטימולוגיה של מלים בעברית (עמ' 143–144), אך אין הוא נמנע מלשלוח את ידו באטימולוגיה ובבלשנות בשפות נוספות, כגון יוונית (עמ' 106, 289), ערבית (עמ' 99, 269), פרסית (עמ' 269, 310), ספרדית (עמ' 322, 335), לטינית (עמ' 310), ואף סנסקריט (עמ' 236, 307), ובנוסף לכך מגלה הוא ידיעת ארמית, אנגלית, איטלקית, צרפתית וגרמנית. הגם כי נדמה שלעתים ניתן לראות בכך עושר השמור לבעליו לרעתו, הרי שמבחינת העניין יש להצדיק את ליבס בכך שמוכן הוא ללכת בדרכים חדשות ובלתי סלולות, ולעשות כל מאמץ אפשרי על מנת למצוא מזור לס"י. מצבו של ס"י הוא כה חמור עד כי כל ניסיון להבהירו, גם אם הוא יימצא שגוי במבט שני, אם לא ראשון, הוא ניסיון ראוי לשבח. בשל כך, כנראה, ייתקל הקורא בספר זה בהרבה עניינים, מהם קרובים ומהם רחוקים, החל מהפילוסופיה היוונית הקדומה, סופוקלס ואישים יווניים נוספים, עבור לספרות התלמוד, התפילה והמדרש, וכלה בשבתי צבי, ניטשה, המשוררים שלי וביאליק, ואחרים.

מעניינת במיוחד היא תרומתו של ליבס בהצגת רקעו הרעיוני של ס"י בין הפילוסופים הקדם-סוקראטיים (כגון פרמנידס; עמ' 36–39). ליבס אף מוצא בס"י הסכמה עם פילוסופיה אריסטוטלית (עמ' 25), ואף שאין דבריו נראים בנקודה זו הרי שלא כאן המקום לדון בכך. כמו כן סבור הוא, כי אין 'עומק' בס"י אלא וקטור (עמ' 23–24), ואף כי לא הביא ראייה לכך, נראים דבריו. עם זאת סובל הספר ממעט כפילויות וממידה מסוימת של ארכנות. לדוגמה, על רעיון 'האל הרָב' כותב ליבס בכמה מקומות (עמ' 37, 56, 77, 143, 169–172, 174, וראה עוד במפתח עמ' 374), ולא אדע מדוע לא ריכז ליבס את דבריו בעניין זה (ומדוע בכלל עוסק הוא ברעיון שאין לו זכר בס"י).

לעתים סגנונו של ליבס נראה דרשני ואסוציאטיבי, ולעתים מורגש כי הוא אינו ממוקד בנושא הדיון, ומפליג לעולמות רחוקים.

א. שאלת החסרון

כלל גדול בביקורת על ספר כלשהו הוא שאין לדון אלא על מה שכתוב בספר, ולא על מה שאין בו. ברם, במקרה הנדון עתה, מחקר על ס"י, קיימים נושאים שאי אפשר להתעלם מהם כדרך שנוקט ליבס בכמה תחומים, וחובה להעיר על ההיעדר, וראשון לנושאים חסרים אלו הוא הדיון הפילולוגי-טקסטואלי. אין בספר כל דיון פילולוגי במצבו של הטקסט, כאילו שיכול מחקר טקסטואלי להיכתב ללא דיון בתולדות הטקסט ובמסירתו. ניתן היה לצפות שחוקר אשר אינו חוסך שבטו מאיש יביע, למשל, את דעתו על מהדורתו של א' גרינולד,¹ או למצער יאמר אלו 'משניות' לדעתו אינן אותנטיות (ועל כך להלן), ואין זו דרישה פורמאלית בלבד: לכל אלו יש השלכות על הבנת הספר ופרשנותו.

להדגמת הליקוי בתחום הטקסטואלי יבחן הציטוט מס"י שהובא בעמ' 167. הציטוט הוא: 'יצר מתוהו ממש, ועשה את אינו ישנו, וחצב, וכו'. והנה, ליבס הבטיח לקורא באחת מהערותיו הראשונות (עמ' 267), כי: 'בכל מקום שלא יצוין אחרת, אצטט לפי נוסח הפנים של גרינולד'. ואולם, למעשה, ציטט ליבס כאן טקסט שאינו קיים אצל גרינולד, נוסח הפנים, ואף לא במהדורת הצילום שכלל ליבס בספרו. במקום זאת הביא הוא גירסה ממקור אחר (המצוינת בחילופי הגירסה

1 למעט, אולי, מעין 'נזיפה' של ליבס בא' גרינולד על אשר לא הביא גירסה בהתאם לפירוש הגר"א (עמ' 287 הע' 17). ברם, מהדורתו של גרינולד, גם אם יש למישהו הסתייגויות ממנה, הוכנה עִפְּי כְּלָלִים פִּילוֹלוֹגִיִּים, ולא היה בה מקום להביא גרסאות מן הגורן או מן היקב (מה עוד שהן יצאו מידם של אנשים נעדרי הכשרה פילולוגית אשר שלחו ידם בטקסט והגיהוהו ביד חזקה). ראה: I. Gruenwald, 'A Preliminary Critical Edition of *Sefer Yezira*', IOS, 1 (1971), pp. 132-177.

אצל גרינולד), מבלי לברר באיזו מידה היא אותנטית. כלומר, ליבס אינו מקפיד על הנוסח בו הוא דן (אף ביחס להתחייבותו שלו). והנה, לאחר עיון בספר שליבס כתב נראה כי, בכל זאת, ניתן לדלות ממנו כמה עקרונות טקסטואליים על-פיהם הוא הלך. לדוגמה, כתב הוא כך (עמ' 63): 'הרי השכבה הראשונה של ס"י נמנעה בכלל מציטוט מפורש של פסוקים'. כלומר, ליבס יוצא מתוך נקודת הנחה שעקרון טקסטואלי זה גלוי וידוע, שהרי בהערת השוליים מפנה הוא את הקורא להערתו המוקדמת (עמ' 276 הע' 2, על עמ' 35, וכן הע' 25 בעמ' 299): '...מפני שאני סבור שבנוסח המקורי ס"י ראה עצמו לפחות במעלת ספרי המקרא. וגם אם שיבץ בתוכו לשונות מקראיים', וכו'. כלומר, תחילה הציע ליבס סברה, היינו השערה בלתי מבוססת, ומאוחר יותר הוא מתייחס אליה כאל דבר מוכח וידוע. ולא זו בלבד שליבס קבע כי ב'שכבה הראשונה' לא היו פסוקים, אלא שלאחר פרשנות מחודשת משלו לטקסט (עמ' 194: 'פירושן כאן הפוך מן הפירוש הרגיל'), בטוח הוא (עמ' 195), כי טקסט מסוים 'שייך באמת כבר לשכבה הראשונה של הספר'. מתוך דבריו של ליבס אין לדעת מה שייך לשכבה הראשונה, מה לשנייה ומה לשלישית, ואיך יודעים זאת; הכל בהתאם להחלטה שנתקבלה לצורך טקסט נתון. כתוצאה מחוסר בהירות טקסטואלי זה מביא ליבס את ס"י על-פי גירסה אקלקטית (ולאור מצבו החמור של הטקסט אין הוא שונה בכך מרבים אחרים שקדמוהו), ומבלי להסביר איזה יתרון יצמח מהנחה מעין זו,² מה עוד שהגירסה המוצעת על ידו, גם אם היא הומצאה בעבר על-ידי

2 הוצאת הפסוקים מס"י לא תעלה ולא תוריד דבר אלא אם רוצה היה החוקר להפוך את השערתו קרדום להקדמת הספר או לחילופין להציע כי המחבר לא ידע תנ"ך. ברם, במקרה זה החוקר לא אמר זאת, וממילא עולה שלא רק שאין יתרון בהצעה הטקסטואלית, אלא שהחסרון גלוי על פניו: החוקר פועל בניגוד לכל כללי הפילולוגיה ולמחקר המדעי הטקסטואלי (ובמקרה זה, גם בניגוד לכללי השפה העברית כפי שיתברר בהערה הבאה).

סופר אחד, נראית מופרכת מעיקרה.³ ליבס, אם כן, הסיר בחוזק-יד את כל פסוקי המקרא מס"י מבלי להוכיח כי יש כאן עניין של 'שכבות'.

כללו של דבר, במקום לדון בבעיות החמורות של ביקורת הטקסט מעדיף ליבס להציע הצעות מבלי להוכיחן, ובכך מערפל הוא את הטקסט יותר מכפי שהיה בראשונה.

ב. אסטרוֹלוגיה

לפי המובא במפתח לספר (עמ' 371), אין האסטרוֹלוגיה מוזכרת אלא בארבעה עמודים בלבד (עמ' 76, 90, 91, 296 – כולם בקשר לאברהם וזיקתו לאסטרוֹלוגיה). מכאן שהמעייין בספר לעומקו לא יוכל להעלות בדעתו את מקומה של האסטרוֹלוגיה בס"י, לפי שנושא זה נעדר לגמרי מדיונו של ליבס. לא רק ליבס לא הזכיר את האסטרוֹלוגיה ביחס לס"י, אלא שאף ג' שלום, במחקריו השונים בהם עסק בס"י, לא הזכיר אלא את הזודיאק, גלגל המזלות, וזאת מבלי לקשר בין הזודיאק לאסטרוֹלוגיה בצורה מפורשת.⁴ לא שלום ולא תלמידיו עמדו על כך שס"י נכתב על-ידי אסטרוֹלוג, עובדה הניכרת, בין היתר, מכך שמחבר ס"י היה היהודי הראשון, כל כמה שניתן להביא ראייה היסטורית מחיבור ספרותי, שתיאר בצורה מסודרת את כוכבי הלכת ואת המזלות ושמותיהם (כל אחד מהם שלוש פעמים). יתר על כן, לא לפני ס"י, ורק מאות שנים אחריו, ניתן למצוא בספרות

3 ליבס מעדיף את המלה 'כמשתמר' על פני הנוסח 'שכך נא' (=שכך נאמר), בניגוד לכל יתר הנוסחאות, ומבלי להראות אם בכלל יש לה משמעות. לגופם של דברים נראה כי 'כמשתמר' נבע מקריאה לא מוצלחת של מלות הציטוט 'כמ' שנאמר' (=כמה שנאמר, האות תי"ו נוצרה מחיבורן של נו"ן ואל"ף), והן מילות ציטוט המובאות עשרות רבות של פעמים במדרשי חכמים, במשנה, בתלמודים ובמדרשי האגדה.

4 ג' שלום, 'יצירה, ספר', אנציקלופדיה עברית, כ, גבעתיים תשמ"ח, עמ' 192–196. כל מה ששלום נכון היה לכתוב היה אזכור 12 המזלות בגלגל השמים, ובפסקה הבאה 'הקרובה גם להלקיחה אסטרוֹלוגיים'.

העברית עוד ספר העוסק באינטנסיביות כה מרובה בכוכבים ובמזלות, עד כתביהם של אברהם בר-חייא ואברהם אבן עזרא, בני המאה ה-11 וה-12, שהיו (גם) אסטרוֹלוגים. הרעיון כי ס"י נכתב על-ידי אסטרוֹלוג, בניסוח כזה או אחר, הובע כבר לפני למעלה ממאה שנה על-ידי אברהם עפשטיין במחקר שמאוחר יותר תורגם גם לעברית,⁵ ושהיה ידוע, כמובן, לשלום, כמו גם לליבס, ומחקר זה מעולם לא נדחה. העובדה שליבס דחה היגד בלתי מוצלח המובא במחקרו של א' עפשטיין (עמ' 31), אינה צריכה ללמד את הקורא כאילו כל דבריו של עפשטיין יצאו דחויים. מסיבות שקשה להסבירן, לא קבע שלום בצורה מפורשת כי מחבר ס"י היה אסטרוֹלוג, אך עובדה זו לא צריכה היתה למנוע מתלמידיו מלראות נכוחה כי מחבר ס"י היה אסטרוֹלוג. אולי במסגרת בחינה מחודשת של דעתו של ג' שלום יושם אל לב כי מתוך אלפי עמודי הספרים והמאמרים שיצאו מתחת לעטו של שלום, אין ולו עמוד אחד שלם (או במצורף!), העוסק באסטרוֹלוגיה, ואפשר שבכך יש להסביר היעדר אזכורה של האסטרוֹלוגיה ביחס לס"י על-ידי שלום. מכל מקום, הקורא שאין לו מושג מה כתוב בס"י, חייב לדעת עתה דבר אחד ברור: ס"י מכיל עניינים אסטרוֹלוגיים, וזאת עוד קודם שתינתן הערכה של הדברים. מצד שני, אין בדברי ליבס, ביחס לס"י, דבר או חצי דבר מכל זה: לא תיאור כדי לצאת ידי חובה, וגם לא הערכה כלשהי.

ליבס גם אינו מוסר לקורא שס"י קשור בטבורו לא רק לאסטרוֹלוגיה, כי אם גם לאסטרוֹלוגיה רפואית, שיטת רפואה הלניסטית,⁶ שזכתה להמשכיות עד לראשית העת החדשה. לא זו בלבד שליבס התעלם מהכתוב בס"י, אלא שהוא התעלם מהמחקר

5 א' עפשטיין, *מקדמוניות היהודים: מחקרים ורשימות* (בעריכת א"מ הברמן), ב, עמ' קצד-קצח.

6 Tamsyn S. Barton, *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994, pp. 179-180; Tamsyn S. Barton, *Ancient Astrology*, London and New York: Routledge, 1994, pp. 185-191.

שהוקדש לכך, שכן הנושא כבר טופל בעבר באופן חלקי בזיקה שבין ס"י לחיבורו של שבתי דונולו. הסיבה, הפעם, להיעדר הדיון של ליבס בנושא זה גלויה למדי, שהרי שמו של שבתי דונולו הוזכר במחקר רק ברמז, ובדרך אגב (ושלא על-פי המהדורה המדעית של חיבורו).⁷ לו התעמק ליבס ביצירתו של דונולו, ובמחקר אודותיו, כי אז היה סיכוי שהוא היה מגלה שדבריו של דונולו כבר נדונו בקשר לס"י, ולו באופן חלקי, ביחס לזיקת הרפואה לאסטרולוגיה,⁸ ופעם נוספת מגלה ליבס כי הוא מתעלם מספרות המחקר בנושא בו הוא מטפל.

בהקשר זה של התעלמות גמורה מאסטרולוגיה יצוין כי רשאי חוקר, כמובן, לדון בחלק אחד מתוך חיבור שלם, אלא שזאת ייעשה רק לאחר שיש הסכמה כללית במחקר ביחס לכלל עניינו של הספר. במקרה זה, למרות ששמו של הספר מתייחס ל'תורת היצירה' בלבד, ולכאורה מדובר במחקר בעל אופי 'מצומצם', הרי הכוונה, כמובן, היא לכלל עניינו של הספר (ואף ליבס לא טען אחרת). כלומר, ליבס דן רק בחלק מענייניו של ס"י, תוך התעלמות גמורה מחלקה של האסטרולוגיה בחיבור בו הוא דן. בדרך זו לא ניתן להגיע לפתרון הנכון של הבעיות החמורות של ס"י.

ההתעלמות מענייני אסטרולוגיה אינה מקרית: ליבס, כמסתבר, אינו מתמצא בתחום זה. בעמ' 20 כותב הוא על סדר כוכבי הלכת, שצ"מ חנכ"ל, כי סדר שמות זה 'ששימש את הקדמונים דווקא לשם התאמת הכוכבים לשעות היום' – ולא היא. סדר כוכבים זה, בהתאם למרחק הכוכבים מהארץ בסדר יורד, שימש את הקדמונים (כגון תלמי), לתיאור סדר הימים והשעות כאחת. כיצד? הכוכב שבתי, הרחוק

7 ליבס הוסיף לשבתי דונולו את הכינוי רבי אף כי מכתביו של דונולו לא ניכרת השכלה רבנית כלשהי (ובכך הולך החוקר בדרכו של ז' מונטנר מזה, ושל ח"ד פרידברג מזה, ביבליוגרף שכינה בתואר 'רב' כל מחבֵּסֵסֵפֵר, אפילו אם זה כבר המיר דתו).

8 A. Sharf, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Warminster: Aris & Phillips, 1976. (ראה במיוחד בנספח C).

ביותר מהארץ היה הכוכב, כמו גם האל, שהעניק את חסותו על היום הראשון בשבוע הפותח בשבת. השעה הראשונה ביום זה נחשבה כ'שעתו של' שבת, השעה השניה היא שעתו של צדק, וכן הלאה. כשסדר זה של כוכבים חוזר חלילה הרי שהשעה הראשונה ביום א' בשבוע היא השעה 'השייכת' לשמש, ומכאן שמו הלועזי של יום זה. כיוצא בכך, אם ממשיכים למנות את השעות, הרי שהשעה הראשונה ביום הבא, ביום ב', היא שעתו של הירח, ומכאן מקור שמו של יום זה בשפות האירופיות. החישוב הכפול של הימים והשעות גרם לכך שנראה כאילו יש כאן מעין 'דילוגים' בהתאמת הימים לסדר היורד של הכוכבים, אך אין הדבר כן. תיאור זה של הקשר בין הכוכבים לבין השעות והימים כבר היה ידוע לרש"י, מתוך עיון בכתביו של דונולו.⁹ כלומר, למרות שניתן להגדיר את ידיעותיו של רש"י באסטרוולוגיה (תורה שעדיין לא היתה מוכרת בימיו במקומות בהם חי) כ'לא יותר מקלושות', הרי שגם הוא ידע עובדות יסוד באסטרוולוגיה.

שגיאה אחת גוררת שגיאה נוספת, גם אם אינה חמורה, והיא נוגעת לשמו הלועזי של יום ד': Wednesday באנגלית, ו-Mittwoch בגרמנית (עמ' 341). כותב ליבס: 'הגרמנים הקדמונים זיהו את מלך האלים שלהם דווקא עם האל הגרמני מרקוריוס ועם כוכבו', וטעה ליבס בשנית באותו עניין. עיון מעמיק ברש"י – או לחילופין לימוד האסטרוולוגיה ההלניסטית – מבהיר היה את המצב לפיו השיטה המייחסת את שבת לשבת, ואת יום א' לשמש, היא השיטה לפיה 'שייך' יום רביעי לכוכב-חמה, הוא מרקוריוס (שלא היה אל גרמני, כידוע). לאמור, לא היו אלו השבטים הגרמנים שזיהו את יום ד' עם מרקוריוס, כי אם אסטרוולוגיה הלניסטית שהיתה מקובלת גם ברומא,

9 ראה בפירושו של רש"י על ברכות נט ע"ב; שבת קכט ע"ב; ערובין נו ע"א. מקורו של דונולו הוא באסטרוולוגיה ההלניסטית, כמוכן, כפי שידוע מכתביו של ווטיוס וואלנס, אסטרוולוג בן המאה השניה לספירה, שלקח מלוא חופניו מאסטרוולוגים שקדמוהו. ראה: M. Riley, 'Theoretical and Practical Astrology: Ptolemy and His Colleagues', *Transactions of the American Philological Association*, 117 (1987), pp. 235-256 (esp. 244).

ואשר עם הצבא הרומאי היא הגיעה לגרמניה. לפיכך גם יש לתקן את הכתוב (213): 'בגרמנית אכן נקרא יום רביעי בכינוי "אמצע השבוע": Mittwoch, ולא רק מפני שהוא רביעי, כלומר אמצעם של שבעת הימים, אלא כנראה גם מפני שיום זה הוא יומו של אודין, מלך האלים הגרמניים'. ברור, אפוא, כי לגרמנים הקדמונים לא היה שמץ של מושג באסטרוולוגיה, ולא הם אלו שיצרו קשר בין מרקוריוס לבין יום ד' בשבוע.¹⁰ היה זה טקיטוס שזיהה את אודין עם מרקוריוס,¹¹ ואין לתלות ידע אסטרוולוגי בשבטים הגרמנים השוכנים בארצות הצפון, שם מכוסים השמים בעננים ברוב לילות השנה.

בהזדמנות זו יש להעיר כי שמו של ר' אברהם אבן עזרא כמעט ונעדר מן הספר, כאילו שאין כל דמיון בינו לבין מחבר ס"י, והיעדר זה אומר דרשני. אם פונים לחכמי סין (עמ' 270), או לחכם נוצרי (עמ' 44), לצורך ליבוננו של ס"י, ראוי היה לפנות תחילה ולהתייעץ עם חכמים הקרובים קירבה אינטלקטואלית למחבר ס"י (להוציא

10 מסתבר, אפוא, כי היתה זו הכנסיה בגרמניה אשר שינתה את שמם של הימים ה'אליליים' לשמות נעדרי משמעות אלילית, וכך הפך יומו של 'אודין' ל'אמצע השבוע', יומו של תור' האל הנורדי, הפך Donnerstag 'יום הרעם' (שהיה, מן הסתם, כלי מלחמתו של תור, אל הסופה, שזוהה עם Donar), ויומו של סאטורן הפך Samstag (מן היוונית, ומקור העניין בסנסקריט במשמעות של המעגל האקסופי של החיים), או ל'ערב יום ראשון' (בשווייץ). תופעה זו אירעה בארצות דוברות הגרמנית, אך לא באנגליה, ובשל כך נותרו השמות האליליים בשימוש בעולם דובר האנגלית. לעומת זאת, יום ששי כונה בארצות הגרמניות בשם Freitag על שם האלה הגרמנייה Fria (אשת אודין). אלה זו זוהתה עם וינוס (שבהזדמנויות ומקומות אחרים זוהתה עם עשתורת), שכן לפי שיטה זו יום ר' 'שייך' לוונוס (וייתכן ששם זה לא שונה מפני שהאטימולוגיה העממית נתנה לשם היום משמעות אחרת). לפי המסורת, במאה הרביעית לספירה, הורה האפיפיור סילבסטר לנוצרים להשתמש בשמות מקראיים בלבד, כדי להתרחק משמות אליליים. ראה: M. Falk, 'Astronomical Names for the Days of the Week', *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, 93 (1999), pp. 122-133.

11 'Odin', *Brockhaus Enzyklopaedie*, Mannheim: F. A. Brockhaus, 1991, 19. Auflage, 16. Band, S. 97.

מקובלים הרחוקים מרחק רב, בתפיסה האינטלקטואלית, מזו הניכרת בס"י, עימם הרבה ליבס להתייעץ). הן מחבר ס"י והן ר' אברהם אבן עזרא היו אסטרוולוגים, מתמטיקאים (ראה להלן) ובלשנים, ועל כגון זה יש לומר 'יגיד עליו רעו', אלא שלא כך עשה ליבס. לסיכום עניינו של דיון זה, ייאמר שוב: האסטרוולוגיה נעדרת מדיון בו חייבת היתה להימצא.

ג. מתמטיקה

אחר שהתברר כבר לפני למעלה ממאה שנה כי מחבר ס"י היה אסטרוולוג, חובה לציין עתה כי לפני עשרות שנים הוכח כי מחבר ס"י היה גם מתמטיקאי,¹² וגם הפעם אין ליבס אומר על כך דבר וחצי דבר. יתר על כן, בעוד הפרסום הראשון ביחס לרקעו המתמטי של ס"י ראה אור במקום נידח, הרי שמאוחר יותר נדון העניין בעבודת דוקטוראט שנכתבה בירושלים, עבודה שמאוחר יותר נדפסה.¹³ לא זאת בלבד, אלא שליבס היה מודע, מן הסתם, למחקרי נ' אלוני, בהם דן הוא, בין היתר, באופי המתמטי של אחד הקטעים בס"י, ולמרות כן, גם הפעם הוא התעלם מהפן המתמטי של החיבור. מובן מאליו שזכותו של כל חוקר לחלוק על קודמיו, וליבס אף עושה כך לא פעם ולא פעמיים, אלא שבמקרה זה לא נמצא מי שחולק על הדעה הזקוקת מתמטיקה לס"י, ועל כורחנו מדובר ב'עובדה מדעית' עד אשר יוכח ההפך.

הואיל וליבס ממעט בערכה של המתמטיקה ביחס לס"י (עמ' 13), אין פלא, לפיכך, שמגיע הוא לכלל טעות, בכותבו (עמ' 147): 'רל"א השערים הקבועים בו אינם אלא המספר האפשרי של זוגות שאפשר ליצור מכ"ב האותיות'. קביעה זו של ליבס היא שגיאה גלויה, שהרי בעברית, בה יש 22 אותיות, ניתן ליצור משתי אותיות 484 מלים

12 יקותיאל גינצבורג, *כתבים נבחרים*, ירושלים תשכ"א, עמ' 294–308.

13 גב"ע צרפתי, *מונחי המתמטיקה בספרות המדעית העברית של ימי הביניים*, ירושלים תשכ"ט, עמ' 37.

שונות (לפחות).¹⁴ לו התעמק ליבס במשוואה הקומבינטורית שאלוני הביא באחד ממאמריו היה נמנע מלכתוב שגיאה מתמטית, ואפשר שהיה מעריך את המתמטיקה בס"י בצורה אחרת. ממילא עשוי היה ליבס למחוק את שכתב שם בהמשך כאילו מחבר ס"י כתב 'על מספר הצירופים שנבנים מארבע, חמש שש ושבע אותיות' – ולא היא! מחבר ס"י לימד שם את המושג שכיום נקרא 'עצרת', ובסימבוליקה מתמטית מצוין הדבר בסימן קריאה, כגון: $4! = 4 * 3 * 2 * 1 = 24$, אלא שליבס לא שת ליבו לכל אלו, ומסתבר שאין הוא יודע מה בין 'צירופים' לבין 'בתיים' שאינם אלא תוצאת העצרת. 'שבע בונות חמשת אלפים וארבעים בתיים', כך בלשונו של מחבר ס"י; וכך: $5040 = 7!$ במתמטיקה סימבולית.

ממילא ברור כי יש לדחות מכל וכל את דבריו של ליבס (שכתב בראשית דבריו, ולא בסיכומם, עמ' 10): 'כה דלות הן התורות המדעיות שבספר, עד שאינן מספקות יסוד איתן להשוואות עם תורות מקבילות'. על תורת המקבילות של ליבס עוד יוער בהמשך, אך כבר עתה יש לדחות דברים אלו של ליבס כנובעים מדלות כוח הראייה של הצופה, ולא מדלות החומר הנצפה.

סוף דבר, כמעשהו של ליבס בראשונה, באסטרוולוגיה, כך מעשהו גם בשנייה, במתמטיקה: התעלמות מהטקסט הנחקר מצד אחד, והתעלמות מספרות המחקר מצד שני.

ד. בלשנות

מפתיע לגלות שאף התחום הבלשני לא כוסה כהלכה, וזאת למרות שליבס, שכתב את הספר הנדון עתה, פרסם לפני כמה שנים מחקר

14 הואיל ולא כאן המקום לדון בכל העניין, ייאמר בקצרה כי מחבר ס"י התעלם ממלים שונות הנכתבות באותיות שוות (כגון: זָר לעומת זֶר), והתעלם באופן שרירותי ממלים הנכתבות משתי אותיות זהות (כגון: גג או דד).

פורץ-דרך בתחום הבלשנות של ס"י.¹⁵ ליבס עמד על כך ששבעת העיצורים המוכפלים בס"י דומים בזיקתם לכוכבי-הלכת כמו גם לשבע התנועות שהיו בשפה היוונית, כפי שעמדו על כך בעת העתיקה, ובכך הראה מקבילה של ממש בין הבלשנות של מחבר ס"י לבין הבלשנות ההלניסטית. לפיכך, הקורא בספר, שהכיר לפני כן את מחקרו זה, ציפה בדריכות לראות כיצד התפתחו הדברים, ומה יכול ליבס להציע כעת לקהל קוראיו. דא עקא שליבס לא טיפל כלל בעניין זה, ולא ניסה להמשיך בכיוון המחקרי בו התחיל. ואולם, לא רק שליבס לא המשיך בכיוון המבורך בו הלך בעבר, אלא ששמט תחת ידו כל דיון בעל אופי בלשני, למעט אזכור השאלה אם שפה היא הסכמית או טבעית (עמ' 66), כל כמה שהערת שוליים יכולה לסבול את המונח 'דיון'. נתעלם מליבס אף הספר העוסק בשאלה הבלשנית שהעסיקה אותו בראשונה ביחס לבלשנות בעולם ההלניסטי,¹⁶ ספר שיכול וצריך היה להעמיק את ההבנה בזיקת ס"י לבלשנות ההלניסטית – וכך לא נעשה.

בהמשך לכך, נדמה כי אין פלא שבבוא ליבס לתאר את לשונו של ס"י הוא מכנה את לשונו בתיאורים שונים ומשונים, כולם מכלילים, ומבלי שיסביר את עצמו כיאות. לדוגמה, כאשר ליבס כותב כי ס"י 'כתוב בלשון ייחודית' (עמ' 7), הרי שגם אם יש מקום להבהיר הגדרה זו עדיין אין מקום לחלוק על כך. עם זאת, כאשר ליבס מתאר את לשונו של ס"י ככתוב 'בעברית עזה ועמוקה' (עמ' 11), מצד אחד, ומצד שני כותב הוא כי ס"י כתוב: 'במשפטים קצרים ושקולים ולקוניים, קשים אך מרוממים, מלאי הוד ושגב' (עמ' 154), הרי שאי אפשר שלא לבוא במבוכה ביחס ללשון ס"י: העמוקה היא אם

15 י' ליבס, 'שבע כפולות בג"ד כפר"ת: על הריש הכפולה ועל רקעו של "ספר יצירה"', *תרביץ*, סא (תשנ"ב), עמ' 237–247; הנ"ל, 'תשובה (לטענות שלמה מורג על מאמרי "שבע כפולות בג"ד כפר"ת: על הריש בכפולה ועל רקעו של ספר יצירה)', *תרביץ*, סג (תשנ"ד), עמ' 143–144.

Jocelyn Godwin, *The Mystery of the Seven Vowels*, Grand Rapids: Phanes Press, 1991.

מרוממת? מעניין כיצד יתאר ליבס את הקטע הבא הלקוח מס"י: 'מכאן ואילך צא וחשוב מה שאין הפה יכול לדבר, ומה שאין העין יכולה לראות, ומה שאין האוזן יכולה לשמוע'. האם לשון זו לקונית (כפי שג' שלום תיארה), הקשה היא אם קלה? אם לא די בכך, הרי שבמקום אחר (עמ' 47), מודיע ליבס לקורא כי 'ס"י מביא את דבריו בלשון אנונימית, פואטית ולקונית', ובמקום נוסף (עמ' 38), מתואר ס"י ככתוב 'בסגנון תמציתי ונעלה, סתום ופרדוקסלי כדברי האורקל'. לאור כל זאת אין הקורא יכול אלא לתמוה על ההגדרות המשתנות (שהובאו ללא דוגמה), והאם ס"י כולו כתוב בלשון פואטית וקצרה, או שמא רק חלקו כתוב בלשון לקונית, בעוד חלקו האחר של הספר הוא עז וקשה, ובעיקר מה סתום בו ומה פרדוקסלי, ולמי. כללו של דבר, ליבס לא תיאר, עבור עצמו ועבור קהל קוראיו, את לשונו של הספר בו הוא דן, תוך שהוא מגלה התעלמות מהפן הבלשני של ס"י.

ה. שאלת העודף

בעוד שליבס נמנע מלדון במה שצריך היה לדון בו, הרי הוא הולך ודן בנושאים שאין להם ולא כלום עם ס"י. לדוגמה, פרק 13 עוסק באברהם אבינו, או מוטב בשינוי דמותו של אבי האומה בין מה שידוע עליו בתנ"ך לבין מה שכתוב עליו בספרות החיצונית. הכל טוב ויפה, אך אין לכך כל שייכות לדיון בס"י. אמנם, ליבס הוסיף את השם ס"י בכותרת הפרק, ואף ציטט מהספר לקראת סיום הפרק. ואולם, בכך לא הושגה כל התקדמות בהבנתו של ס"י, והקורא עשוי לשאול את עצמו מדוע חוקר בתולדות המחשבה היהודית יעסוק לפתע בעניינו של הקטאיוס (וזאת מבלי להיכנס לשאלת נכונות או אי נכונות דבריו), ואיך בכך יקודם המחקר בס"י.

פרק 27 מכונה 'משיחיות ההווה' ובו מודיע ליבס לקורא (עמ' 217): 'מכאן יסוד להבנת אופיו של המתח המשיחי שס"י רווי בו'. אודה ולא אבוש, חיפשתיו ולא מצאתיו. חיפשתי את המשיח בס"י ולא מצאתי ולו משיח אחד קטן לרפואה, בספר שליבס קובע שהוא רווי משיחיות.

מה מקומו של שבתי צבי בספר המוקדש למחקר ס"י – לא אדע (מפתח, עמ' 369). ככל הידוע לי לא היה שבתי צבי פרשן של ס"י, והוספת שמו לדיון בס"י הוא בבחינת כל המוסיף – גורע. אם ליבס היה כותב על הפנומנולוגיה של הדת – ניחא, אך הוא כתב ספר המוקדש לדיון בס"י, ואין כל סיבה להתייחס לס"י על-פי התייחסות שמישהו התייחס אליו, אם בכלל, יותר מאלף שנים לאחר שהתחבר. העיסוק ביצר ההרס בולט לא מעט פעמים במחקר הנדון עתה (עמ' 31, 49, 53, 54, 55, 142, 148, 149, 150, 165). למשל, ליבס כותב כך (עמ' 31): 'בעצם פעולת ההריסה ימצא, כפי שנראה, אידיאל דתי, מוסרי ומיסטי, שהוא-הוא לבו של הספר ועיקר כוונתו' (לא פחות!). כלומר, ליבס רואה ברעיון ההריסה רעיון-יסוד של ס"י, והוא מרבה לציין זאת בספרו ובצורות שונות. ואכן, אין להכחיש כי יש הרואים בהריסה אידיאל דתי, כפי שהרעיון מגולם בשמות כג, כד: 'כי הרס תהרסם ושבר תשבר מצבתיהם', רעיון שיש לו ממשיכים באיסלאם היום. ואולם, מציאת רעיון זה בס"י היא עניין אחר לחלוטין, עד שיש בו מן ההפתעה. עתה, כך נדמה, מגיעים אנו לשלב של הפרשנות הפסיכולוגית, ואולם, הגם שידוע לי כי רוב החוקרים פוסלים מראש פרשנות פסיכולוגית, הרי שאיני יכול להצטרף לגישה מכלילה זו, שכן מסתבר כי בתנאים מסוימים יש להתיר פרשנות פסיכולוגית. ואולם, קודם שפוצחים בפרשנות פסיכולוגית חובה למצות את עומק הדין עם הטקסט, ורק לאחר שהחוקר סבור כי כל כלי-המחקר מוצו רשאי הוא להציע פרשנויות פסיכולוגיות. ברם, בספרו של ליבס מתגלה המחקר הפסיכולוגי כקודם למחקר הטקסטואלי, ועל כורחו נסחב הקורא אחר הרהורי ליבו של הכותב. למקרא דבריו המרובים והמפורטים של ליבס בעניין זה מתקבל הרושם כי הוא מזדהה עם רעיון ההריסה, בפרט לאור הצהרתו (עמ' 11): 'נהרוס ספר מדע רע ומיושן, ונבנה תחתיו ספר יצירה רוחנית

יהודית'.¹⁷ דומה כי בכך ברא ליבס את ס"י בצלם דמות תבניתו, אך העיקר כמעט ונשכח: עניין ה'הרס' כלל לא מופיע בס"י: לא במפורש ולא במרומז.

ו. הגדרות מערפלות לס"י

היעדר דיון נחוץ מצד אחד, ותוספת דיון בלתי נחוץ מצד שני, מהווים יחדיו שילוב קטלני למחקר, וכתוצאה מכך אין סיכוי שקורא כלשהו יזכה להכיר את ס"י מתוך ספרו של ליבס. את ההוכחה לכך מספק ליבס עצמו עת הוא מציג את ס"י בפני הקורא, שכן לא פעם ולא פעמיים מבהיר ליבס לקורא מה טיבו של ס"י.

ס"י תואר על-ידי ליבס כמה פעמים במהלך מחקרו, ואלו הם דבריו. בעמ' 31 כותב ליבס (כמובא לעיל): 'בעצם פעולת ההריסה יימצא, כפי שנראה, אידיאל דתי, מוסרי ומיסטי, שהוא-הוא לבו של הספר ועיקר כוונתו'. ליבס לא מסתפק בהגדרה אחת, ולאחר מספר עמודים כותב הוא (עמ' 35): 'אף שהנתיבות הם-הם נושא הספר, ומהותם הוא הריבוי, בעיון נוסף משרתים הם דווקא את הייחוד, שהוא מגמתו העיקרית של ס"י'. יש לקוות שהקורא הבין הגדרות אלו, גם אם אין הדבר וודאי. ואולם, ליבס מוסיף וכותב (עמ' 38): 'ספרו של פרמנידס וס"י הם שתי שירות מיסטיות גדולות', ולכאורה ניתן לאחד את כל ההגדרות להגדרה אחת ומשולבת. ואולם, בהמשך (עמ' 65) כתוב כך: 'היצירה האנושית היא עיקרו של ס"י', וכן (עמ' 76): 'שהרי עיקר תורתו של ס"י היא כאמור בעזיבת תופעות הריבוי, הכוללות את מדעי הטבע, וחזרה אל האחדות'.¹⁸ נראה כי ליבס אינו בטוח בעצמו בכותבו (עמ' 157): 'אך בין אם הכוונה לרעיון האחדות, ובין אם הכוונה להבנה נוספת של הקשר בין הבורא לבריאתו, זה בדיוק גם

17 הפעם האחרונה שמלים מעין אלו הושמעו במחזורתינו היתה באיגרותיו של א' גייגר, לוחם בממסד הרבני ומראשי הרפורמה במאה ה-19. ראה: י' לוינגר, 'גיגר, אברהם', *אנציקלופדיה עברית*, ירושלים – תל־אביב, י, תשט"ו, עמ' 637–640.

18 ברעיון דומה פותח ר' יהודה הלוי את הסברו על ספר יצירה: *כנזי ד, כה*.

עניינו העיקרי של ס"י. לעיל צוין כי ליבס כותב (עמ' 217): 'מכאן יסוד להבנת אופיו של המתח המשיחי שס"י רוי בו. כלומר שס"י הוא שירה מיסטית רוויה במתח משיחי, בעלת אידיאל דתי של הרס, והיא יצירה אנושית הקוראת לייחוד. הגדרות משתנות אלו ביחס לס"י, במקום שתקדמנה את המחקר, הן גורמות לערפל. נראה כי מדי פעם 'זורק' ליבס רעיון חדש בפני הקורא על מנת לבחון אותו כיצד נשמע הרעיון באוזניו של הקורא, ובאוזניו שלו, על מנת שיוכל לדון (או: לדרוש), על כך. דומה כי עתה התחוויר לקורא כי ההגדרה המדויקת של ס"י אינה נהירה גם לליבס, וחוסר בהירות זה נעוץ במחקר אשר לאור הביקורת מתגלה כערפל של ממש. הואיל ולעיל הוצגו דעותיו המגוונות של ליבס ביחס ללשונו של ס"י, דעות שגילו כי ליבס לא גיבש לעצמו עמדה של ממש ביחס ללשונו של החיבור, מתברר עתה כי נכון הדבר גם ביחס לתוכנו של החיבור.

למעשה, בהיעדר תשתית טקסטואלית ופילולוגית מצד אחד, ובהיעדר תשתית ביבליוגראפית מצד שני, ברור שהתוצאה הסופית של המחקר כבר תלויה בראשיתו כשלהבת קשורה בגחלת: ס"י היה שרוי בערפל לפני המחקר הנדון עתה, ועתה הביאו ליבס אל העלטה.

ז. היעדרן של אבחנות-יסוד

בעמ' 149 כותב ליבס משפט שאופיו הספקולטיבי גלוי על פניו: 'ס"י עשוי להסכים עם פרידריך ניטשה בדבר מעלת היצירה', אלא שלא לאופי זה של המשפט יש לשים לב, כי אם לאופן בו מטשטש ליבס את הגבול בין היצירה לבין יוצרה ועשאם לאחת. במקום שליבס יכתוב על מחבר ס"י הוא כותב על ס"י עצמו, ובכך אינו עושה את ההפרדה הנצרכת בין האישיות ההיסטורית של כותב היצירה לבין תפישתה של היצירה במהלך הדורות. גישה מעין זו לספר ניכרת בעולם הרבני בו כותבים 'התורה אמרה', או 'התורה מצווה', תוך טשטוש הפער בין היוצר לבין יצירתו. מבחינה לשונית ניתן לכנות תופעה זו כמטונימיה (כינוי השלם על שם קצתו), אך האמת היא שמדובר בתופעה אחרת: חוסר אבחנה בין היצירה לבין פרשנותה, אשר ניתן לראות בה חוסר זהירות אקדמית. לאמור, במשפט אחד קטן מסגיר ליבס את נטייתו לספקולציה ואת חוסר זהירותו כאחת.

חוסר הזהירות שמגלה ליבס ניכר פעמים רבות בזיקה שהוא זוקק בין הזוהר לבין ס"י (לדוגמה, עמ' 193, 214–217), תוך ראיית הזוהר כפרשנות מוסמכת לס"י. השימוש המרובה שעושה ליבס בספר הזוהר כמכשיר להבנת ס"י (כניכר מתוך המפתח), מדגים עד כמה איתנה דעתו של ליבס לפרש יצירה אחת על-פי יצירה אחרת, שתי יצירות, שלדעתו של ליבס עצמו, מפרידות ביניהן יותר מ-1200 שנה. כלומר, ליבס מאחד את היוצר עם יצירתו, ואת היצירה האחת עם רעותה (ואלו מזדהים עם פילון), והכל הופך להיות אחד. אכן, רשאי כל חוקר לכתוב על יצירה אחת כפי שהיא משתקפת בפרשנות מאוחרת לה, אך מחקר ביקורתי, בניגוד לדרשנות דתית, צריך להיות מודע לפער ההיסטורי הקיים בין היצירה לבין פרשנותה, בין ההיסטוריה של מחבר ספר בימי חייו, לבין ההיסטוריה של הספר במרוצת הדורות. דומה כי בכך, אולי, מתגלה ליבס כאדם בעל תחושה דתית עמוקה, זו היוצרת זהות דתית בין כל המקורות כאחת, אך, בה בשעה, נחשף ליבס כחוקר נטול חוש ביקורת. חוקר הסבור כי פרשנות ימי-ביניימית היא פרשנות מוסמכת ו'אותנטית' לטקסט קדום (כגון משמעות המלה 'ספירה'), אינו יכול לצפות שחוקרים אחרים יסמכו ידיהם על כושר שיפוטו.

ליבס עוסק רבות בספר הזוהר, בניגוד גמור למשתמע מכותרת חיבורו. לא פעם ולא פעמיים קרוב סגנונו של ליבס לדרשנות יותר מאשר למחקר היסטורי, ולעתים אף הוא עצמו חש בכך, כגון בכותבו (עמ' 144): 'אך דומה שאסוציאציה נוספת זו כבר אינה הכרחית'. ליבס כותב 'דרשות זוהריות' על ס"י (כגון רוב בניינם של פרקים 16 ו-18), ובכך ניכר עליו שמביא הוא מניסיונו במחקריו הקודמים. הווי אומר, במקום שליבס יביא מניסיונו את כלי-המחקר והביקורת המדעית אותם פיתח בהקשר אחר, מביא הוא את הטקסטים עצמם שהיו מושאי מחקרו, למקום שאין להם כל שייכות.

ח. חוקר מודרני לעומת חכם מימי הביניים

נושא אחד לו הקדיש ליבס רק מחשבה מועטת, ומקומו בספר שולי לחלוטין, עשוי לגלות משהו על דרכי עבודתו של ליבס. נעיין, אפוא,

בעניין אחד, שהוא כשלעצמו כמעט חסר חשיבות, אך עולה ממנו עניין אחר לחלוטין.

בפרק המוקדש לאחדות שבריו כותב ליבס כך (עמ' 45):

וכן אף שתיים עשרה הפשוטות. גם הן מעידות על הייחוד, הן באמצעות סימון המרחב המוגבל ב"שנים עשר גבולי אלכסון", והן בדרך האחדות שבתוך הניגודים, כפי שאפשר ללמוד מן התיאור הבא, גם אם רוב פרטיו סתומים:

שתי לועזים ושתי עליזים שתי יעוצים [נוסח אחר: ושני נועצים ושני עליצים] שתי טורפים ושתי ציידים.

בעיית הנוסח המדויק לא תידון כאן,¹⁹ וכל מה שיש לקוות עתה שהקורא אכן הבין את כוונת ליבס, שכן אני לא הצלחתי להבין את דבריו (כיצד ה-12 'מעידות על הייחוד', ומהי 'האחדות שבתוך הניגודים' עליה הוא כותב). המעניין בדברים הוא שליבס סבור הוא כי ניתן ללמוד משהו ממשפט שהוא עצמו מודה כי 'רוב פרטיו סתומים'. אם אכן רוב הפרטים סתומים, מה ניתן ללמוד מכך, וכיצד? ברם, יש בדבריו אלו של ליבס דבר מעניין אחר, והוא שמבלי משים חוזר הוא אחר דברי ר' יהודה הלוי אשר ניסה לבאר את ס"י בחיבורו *הכוזרי*. ריה"ל בספרו נזקק בדיוק למשפט זה, שליבס מעיד עליו ש'רוב פרטיו סתומים', וכותב עליו (ד, כה): 'הרמז מובן בכללו, אם אמנם קשה לבארו לפרטיו'. כלומר החוקר המודרני חוזר על דברי חכם בן ימי הביניים מבלי שהצליח לחדש דבר בסוגיית המשפט ש'רוב דבריו סתומים',²⁰ תוך שהוא לומד את המפורש (לדעתו) מן הסתום (לדעתו).

19 כזכור, החוקר הבטיח לצטט ממהדורת גרינולד, אך בהערה הוא מסביר את העדפתו ביחס לגירסה אחרת. ברם, בחילופי הגירסה אצל גרינולד אין למצוא 'שתי', ומסתבר שהחוקר העדיף מהדורה בלתי מדעית.

20 למען האמת, יצוין כי אין כאן רמז כלל, אין המלים קשות לביאור, ואין פרטי המשפט סתומים. במשפט זה מסביר האסטרוולוג כי חודשי השנה, והאיברים ש'באחריותם', נחלקים לקבוצות משנה של שנייה שניים: 'הלועזים' הם הכבד והמרה הנותנים עוז לאדם, והם תחת השפעת המזלות של חודשי ניסן ואייר.

עיקר הדיון עתה אינו מתייחס לשאלה כיצד עלה על דעתו של ליבס ללמוד משהו מטקסט שהוא עצמו מגדירו כבלתי מובן, ואף לא להיעדרו של ריה"ל מן הדיון. היעדרו של אזכור ביבליוגרפי, גם אם אינו תקין, הרי שאין הוא מן החטאים עליהם צריך להביא קורבן חטאת או פר העלם דבר. אפשר כי העובדה שליבס מביא את דברי קודמיו מבלי משים, אינה עשויה להעיד אלא שהוא הפנים את תורתם, והיו דברים מעולם שחכמים כתבו מליבס, ואחר כך התברר שדבריהם שעונים על חכמים קודמים. הבעיה העיקרית העולה מתוך דברי ליבס כרוכה בהבנת השווה והשונה בינינו, בני המאה ה-20 וה-21, לבין קודמינו, חכמי ימי הביניים, שעתה התגלה כי הם הגיעו למסקנה מאד דומה ('רוב פרטיו סתומים' לעומת 'קשה לבארו לפרטיו').

ההשוואה בין חכמי ימי הביניים לבין חכמי זמננו עשויה להראות כי אין מקום להשוואה. האוניברסיטה כמוסד אקדמי, גם אם מבחינה פורמאלית היא ילידת רוחם של בני ימי הביניים, הרי שאין היא בת-השוואה עם לימוד התורה המסורתית. החכם היהודי המודרני, זה שלא למד באוניברסיטה, כי אם בשיבה, לא יכול להתחרות עם בן דמותו המודרני, זה אשר למד באוניברסיטה. החוקר האקדמי סופג, בראש ובראשונה, את מידת הביקורתיות (או שהוא לומד לפתח את המידה הטבועה בו מלידה), ביקורתיות טקסטואלית והיסטורית, ומידה של ספקנות אמורה לקנן בו ביחס לכל דבר ועניין. החוקר המודרני אמור לרכוש באקדמיה שיטת לימוד, כמו גם עזרים שונים: שפות, מתודות

'העליזים' הם הטחול וההמסס הגורמים עליזות לאדם (לאחר אכילה ושתייה), והם תלויים בסיון ותמוז. 'הנועצים' הם שתי הכליות היועצות את האדם (ראה: תהלים יז, ז; אדר"ן נו"א פל"א), והן תלויות במזלות של אב ואלול. העליצים הם הקרבן והקיבה כנגד תשרי ומרחשוון, 'הטורפים' הם הידיים כנגד כסלו וטבת, ו'הציידים' הם הרגלים כנגד שבט ואדר (פירוש זה מסתייע בפירושו של דונולו; ז' מונטנר, *דבי שבתי דונולו*, א, עמ' מ. אגב, זיהוי האברים עם המזלות כאן תואם לחלוטין את דברי אסף הרופא, ואף זיהוי הרגליים עם ציידים קיים אצלו. ראה: ז' מונטנר, מהדיר, 'ספר אסף הרופא', *קדונו*, ה/2 [תשל"א-תשל"ב], עמ' 779 פיסקה 1349, עמ' 799 פיסקה 1409). יושם אל לב כי הטיעון בגוף הדברים אינו מתייחס לנכונות פירוש זה, וכי גם אם כותב שורות אלו לא היה יודע את פירושו של המלים 'הסתומות' עדיין הטענה, המובאת בפנים מייד להלן, תעמוד במקומה.

שונות של מחקר (פילולוגיה, למשל), ועוד. בזמן לימודיו נחשף הסטודנט, שעתיד להיות חוקר, למורים בתחומים מגוונים (החל מהיסטוריה וספרות וכלה בפילוסופיה ובתלמוד). חוקר מודרני אמור לראות בחדשנות ובמקוריות עיקר גדול, שלא כלומד בשיטה המסורתית, ולא זו בלבד אלא יש לחוקר המודרני נגישות לספרייה עשירה ביותר (משולבת במערך השאלה בין-ספרייתית), העולה עשרות מונים על זו שעמדה לפני איש ימי הביניים, או זו העומדת בפני תלמיד חכם מודרני. העולם המודרני הדבק בדמוקרטיה, המאמין בחירות הרוח, הדוגל בחשיבה מקורית, ומעניק להשכלה גבוהה ערך גבוה ביותר, כמו גם כספים רבים, שונה לחלוטין מעולמם של בני ימי הביניים, ולטובה, בכל תחום שהוא. על כן, הגילוי הנוכחי לפיו החוקר המודרני הגיע במחקרו למסקנה הדומה לזו שנאמרה לפני קרוב לתשע-מאות שנה חייבת לעורר את השאלה: מה יתרון יש לחוקר המודרני על פני קודמו? האם ההשקעה הגדולה שהושקעה בו, במישרין או בעקיפין (במבנים, בצידוד, בפיתוח אמצעי-הוראה, וכן הלאה), הולכה לתגלית הגדולה לה ציפו ממנו? האם לחוקר המודרני יש יתרון על פני איש ימי הביניים שיכולתו האינטלקטואלית נכבדה בתבנית נוף הולדתו (זמנו ומקומו), עריצות הרוח והבערות, אינטלקטואל שפעל ללא הכשרה מסודרת, וללא מערכת אקדמית תומכת ומגבה (בתקציבי מחקר, למשל)? ובכן, התשובה שנותן ליבס על כך, גם אם כלל לא התכוון לעשות זאת, היא שאין יתרון לאחרונים על פני הראשונים, ומה שידענו בימי הביניים הוא מה שאנו יודעים היום. כלומר, חוקר מודרני שאמור היה להיעזר בשיטות מחקר מודרניות, ולברר את טיבם של ה'לועזים', למשל, אינו מגלה כל יתרון על חכם בן ימי הביניים שחי מאות שנים לפניו. כל שיטות המחקר המודרניות שניתן לסכמן במלים 'גישה מדעית', וכל יתר יתרונות העולם המודרני המשופע באינפורמציה, הולידו תוצאה שוות-ערך לאיש ימי הביניים, שהיה חף מכל אלו (והיה נתון בסד של תזונה, בריאות, השכלה ובטחון אישי לקויים ביותר).

פירושו זה של ליבס לס"י מדגים עד כמה עגום מצבו של המחקר המיוצג בספר המונח לפנינו. זה עתה התברר כי העולם המודרני, ודרך החשיבה האקדמית המאפשרת לנו להתברך בהמצאות חדשות

מידי יום במדעי הטבע, לא הוליכו לתגלית כלשהי במדעי היהדות, ובוודאי לא לכיוונים חדשים בחקר הקבלה. לאחר שהתבררו ענייני היתר והחסר, כמו גם היעדר האבחנות, הרי שעתה הודגם כי החוקר המודרני המביט במראה מתגלה בה כחכם בן ימי הביניים. אין על הקורא אלא להרהר הרהורים נוספים על חכמת ישראל: המחקר נעצר.

ט. התלמוד וס"י

לא פעם ולא פעמיים עוסק ליבס בספרות התלמוד ובזיקתה לס"י, וכיוון ההשפעה הוא ברור, לדעתו. לדוגמה, כותב הוא (עמ' 39) על דברי ר' חייא בר אבא (ברכות יג ע"ב): 'למעלה ולמטה ולא רבע רוחות השמים' (ביחס לכיווני המרחב המצויים בספרות חז"ל), כי: 'לא רחוקה היא ההשערה שחז"ל קיבלו זאת מס"י'. ברם, בס"י כתוב כך (פיסקה 16): 'ורום מעלה, ותחת, מזרח, ומערב, צפון ודרום'. כלומר, למרות שכוונת שני המקורות שווה – המלים שונות בתכלית, ולכן יש פליאה בדברי המשער השערות. יתרה מזו, הואיל ומדובר בניסיון אנושי בסיסי, כיווני העולם, הרי שגם לו היו המלים זהות, ספק רב אם ניתן היה לתלות מקור אחד בשני.

והנה, אבן-הפינה לבירור הקשר בין התלמוד לבין ס"י מצוי בסנהדרין סה ע"ב, שם כתוב: 'רב חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה, ומיברו להו עיגלא תילתא, ואכלי ליה' (אף אם בספר הנדון עתה לא הובא אלא תרגום הדברים). על כך מעיר ליבס (עמ' 67): 'אינני רואה כל טעם לפקפק בדבר ש"ספר יצירה" הנזכר כאן הוא ס"י שלנו, אף שיש חוקרים החולקים על כך'. על כך חוזר ליבס (בעמ' 231), ומדגיש את דבריו בחיזוקים נוספים, או לפחות מה שהוא רואה כחיזוקים. כותב הוא כך:

ראיה מכרעת על קדימותו של ס"י היא אזכורו בספרות התלמודית. המון הקבלות מצאנו לעיל בין ספרות חז"ל לס"י... אך מקום אחד בתלמוד הבבלי אינו רק בגדר אפשרות של השפעה אלא אזכור מפורש של הספר בשמו... בכך, באזכור הספר בשמו בצירוף תוכנו בצורה מהימנה לפי פירושים אחדים, יש לדעתי הוכחה פילולוגית גמורה, המספקת את כל מידת

הוודאות, הנדרשת מראיות פילולוגיות בכלל, על הימצאות ס"י בידי האמוראים, ועל כך שנתחבר בתאריך מוקדם יותר. בכל דיונו של ליבס בעניין זה, והוא לא דן בכך יותר מהאמור כאן (למעט ההיבט המאגי של הסיפור, כאילו שס"י הוא מדריך מאגי לבריאת עגלים הנראים כבני שלוש שנים), נמנע ליבס מלציין מדוע פקפקו החוקרים בזהות האפשרית בין 'ספר יצירה' התלמודי לבין ס"י הנדון כאן. אכן, דומה כי לא הוסבר עניין זה כיאות עד כה, שמא מפני שהמסתייגים מזהות זו ראו את העניין כמבורר מעצמו. ברם, אפשר להסביר בנקל את העמדה הפוכה לזו של ליבס. ראשית, בחלק מכתבי היד על אתר הגירסה אינה 'ספר יצירה' כי אם 'הלכות יצירה'²¹, היינו לא יצירה ספרותית מוגדרת (אותה ניתן לזהות כס"י), כי אם לקט הלכות העוסק ביצירה כלשהי. כלומר, ליבס מסתמך על גירסה שאינה ידועה אלא מן הדפוס! ברם, ליבס כלל אינו מוטרד מהגירסה בכתבי היד, שכן הוא סבור (עמ' 288): 'אבל אין חילוק בדבר. גם "הלכות יצירה" הוא שם מקובל ועתיק לס"י'.²² בכך, למעשה, מבטל ליבס את השוני שבין הגרסאות, ללמדך שאין כל משמעות לטקסט כזה או אחר. לאמור, ליבס טוען ל'ראיה מכרעת' בצורת אזכור שמו של ספר יצירה בתלמוד, תוך התעלמות מגרסת כתבי היד, וזאת למרות שהוא היה מודע לפער בתוכן בין שני הספרים, זה המוזכר בתלמוד, וזה הנדון על-ידיו (עמ' 65): 'אך היצירה של ס"י אינה מאגיה' (כמו בתלמוד). בנוסף על כך, במסכת סנהדרין, שני דפים לאחר הקטע הנדון לעיל (סז ע"ב), שבים בעלי התלמוד בדיוק לאותו סיפור, אלא שהפעם הנוסח המודפס אינו 'ספר

21 הגירסה 'הלכות יצירה' (או: יצירה), מופיעה בכתב-יד: (1 מינכן 95; 2) יד הרב הרצוג; (3) פירנצה 7-9 II. בכתב-יד קרלסרוהא רויכלין 2: 'בספר בריאה'. עֲפֵי תְקִלִיטוֹר כְּתָבִי יַד תְּלִמּוּדִיִּים: הַמְכוּן לַחֲקֵר הַתְּלִמּוּד עַל שֵׁם שְׂאוּל לִיבְרַמֵּן.
22 כך כבר בתשובת גאון (לרב שרירא): 'והוא אחד משלשה עיקרים שהוזכרו בהילכות יצירה: ספר וספר וסיפור'. ראה: א"א הרכבי, זכרון לדאשונים וגם לאחרונים, ברלין תרמ"ז, עמ' 11, 346. עם זאת, דברים בלתי מדויקים, אף אם נאמרו עֲפֵי רֵאשׁ הִשְׁיבָה, אינם יכולים להיות חסינים מביקורת.

יצירה' כי אם 'הלכות יצירה'. כלומר, העדות הטקסטואלית ('הלכות יצירה' ולא 'ספר יצירה'), היא כפולה: פנימית וחיצונית, וליבס הולך כנגד כל הגרסאות, תוך שכנוע-עצמי כביר, לפיו ס"י מופיע בתלמוד. האמת חייבת להיאמר כי בהשוואות מעין אלו, בחינת העדויות למציאותם של ספרים, לשמו של ספר יש פחות חשיבות מאשר לתוכנו, שכן לא תמיד היתה הקפדה על שם מסוים לחיבור.²³ שמו של ספר כלשהו הוא עניין חיצוני לו, ולא היה השם חלק אינטגרלי מן היצירה כפי שהדבר כיום, וממילא ניתן לראות בשם הספר נתון חסר משמעות. תופעה זו, כשהיא לעצמה, שומטת את הקרקע תחת טיעונו של ליבס, שהרי אפילו אם היה מוזכר בתלמוד 'ספר יצירה' בלבד, ולא היתה כאן כל בעיית גירסה, עדיין לא היה בכך כדי ללמד כי מדובר בספר העומד עתה למחקר. חובה להזכיר כאן שבמסורת היהודית ידועים לא מעט ספרים שונים בעלי שם זהה, ואין כל קשר ביניהם, ואחד המפורסמים שבהם הוא, 'ספר הישר', לדוגמה. כלומר, אזכור מאוחר של ספר אינו ערובה בהכרח כאילו ספר פלוני היה קיים על-ידי המצטט, שמא מדובר בספר אחר. ואולם, עתה, הואיל וליבס עצמו מודה בפער שבין ס"י המוזכר בתלמוד (בזיקה למאגיה), ובין ס"י שלפנינו (שאינו בו מאגיה כלל), אי אפשר לבא ולומר כאילו הספר המוזכר בתלמוד הוא הספר הנדון על-ידי ליבס. אמנם, ליבס סבר כי 'המון הקבלות מצאנו לעיל בין ספרות חז"ל לס"י', אלא שאני לא מצאתי ולו גם אחת, וללשון הרבים שנקט בה ליבס אי אפשר לצרף אף לא חוקר אחד (אך ניתן לצרף רבנים שאינם חשודים על המחקר).²⁴

לסיכום פרשה זו של הזיקה בין ס"י התלמודי לבין ס"י הנדון עתה יש לומר כך: ליבס סבור כי ס"י מוזכר בתלמוד ומביא מאזכור זה

23 י' שפיגל, 'לדרך הציון וההפנייה בשמות מסכות ופרקים אצל הראשונים', עלי ספר, יד (תשמ"ז) עמ' 29–53.

24 A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*, Northvale, New Jersey, London: Jason Aronson, 1995.

ראייה מכרעת לתלות התלמוד בס"י, וכל זאת בניגוד לעמדת החוקרים בעבר שפקפקו בכך. לדעתו זו של ליבס לא צורף כל גילוי חדש, או תגלית, שלא היו ידועים עד כה. התברר כי כלל אי אפשר לסמוך על הראייה שהביא ליבס לכך שבעלי התלמוד הכירו את ספר יצירה. לפיכך, נדחים דבריו של ליבס, ושב העניין להיות כבראשונה: אין כל הוכחה שס"י השפיע על התלמוד. למעשה, ניתן להראות כי הספרות התלמודית השפיעה על ס"י, אלא שהשפעה זו נראית כהוספה על הנוסח המקורי של ס"י, ועל כן אין להיזקק לה עתה, וממילא יש לראות שני טקסטים אלו (שאינן כל דמיון בגודלם או במעמדם), כבלתי תלויים זה בזה.

בעמ' 150 מביא ליבס קטע מתפילת מנחה של שבת 'אתה אחד ושמןך אחד', ובהערה שבעמ' 321–322 יודע הוא לומר כי המחבר של קטע זה 'דבק בהלכה הקדומה המחמירה יותר'. קביעה זו עושה ליבס מבלי שירד לתולדות הטקסט ותולדות המחקר בו, כשם שאף נתעלם ממנו כי למונח 'יקדישו את שמך' יש יותר ממשמעות אחת.²⁵

בסופו של הקשר בין ספרות התלמוד לבין ס"י יצוין כי בעמ' 33 מביא ליבס, בעקבות ג' שלום, קטע ממדרש תנחומא-ילמדנו (מהד' א"א אורבך), ומראה כי יש במדרש זה רעיון הדומה במהותו לרעיון המובע בתשתית ס"י: האל ברא את העולם באמצעות האותיות. קשה לדעת מדוע ליבס לא נעזר בטקסט זה על מנת לקבוע את זמנו ומקומו של ס"י.

י. פילון וס"י

הספרים המהווים את נקודת הכובד לדיון בס"י, מנקודת ראותו של ליבס, הם ספר הזוהר מצד אחד, וכתביו של פילון האלכסנדרוני מצד שני, כפי שניתן להיווכח מתוך עיון במפתח המשובח שהוכן לספר (עמ' 362–363; 368). במידה מסוימת של צדק ניתן להעריך כי ליבס רואה בפילון את 'גיבורו' של מחבר ס"י, שכן ליבס מוצא זיקה הדוקה

25 מ' בפאילן, סתרי תפילה והיכלות, רמזגן תשמ"ז, עמ' 70–73, 150.

בין פילון לבין מחבר ס"י בצורה חסרת תקדים (יחס דו-סטרי, כמעט). דומה, אפוא, שדרך טיפולו של ליבס בהשפעתו המשוערת של פילון על ס"י היא בניין-אב למחקר כולו, עד כי ניתן לומר שרוחו של פילון חופפת על רובו של המחקר המוגש בפני הקורא. יתרה מזו; לדעתו של ליבס (בפרק 16 ועוד), לא רק שפילון השפיע על ס"י, אלא הוא השפיע גם על ספר הזוהר, ובכך ממשיך הוא את תפיסתו של בלקין שראה בזוהר את השפעת פילון.²⁶ ואולם, ליבס מטעה את הקורא לחשוב שדעתו של בלקין היא דבר מוכח, ומעלים את עמדת כל החוקרים כיום, ללא יוצא מן הכלל, שהדרך בה הלך בלקין היתה שגויה. אכן, רשאי כל חוקר להעלות באוב שיטה מדעית דחויה, אלא שתחילה עליו לנמק בפני הקורא מדוע הוא צודק במקום שכל גדולי החוקרים טעו.

ואולם, הבעיה, כמובן, אינה בתיאוריה שהעלה בלקין בזמנו, ביחס להשפעתו המדומה של פילון על תורת חז"ל ככלל, כי אם בהנחה (או המסקנה), המוצגת עתה בפני הקורא, לפיה פילון השפיע על מחבר ס"י (במאה הראשונה לספירה). כל המצוי בכתבי פילון ובספרות המחקר אודותיו אמור לדעת שכתבי פילון לא היו ידועים לסופרים פגאניים במאה הראשונה לספירה, וכתביו הפילוסופיים של פילון לא היו ידועים ליוספוס.²⁷ אכן, זו הוכחה מן השתיקה, אך הטוען טענה חלופית – שחכמי ישראל הכירו את פילון, וכי ידעו יוונית ברמה מספקת כדי לקרוא את כתביו – חייב להוכיח את דבריו תחילה.

26 ראה את ההערות הארוכות 1–2 בעמ' 303–304. אגב אורחא ייאמר כי ליבס נסמך על " בער תוך התעלמות מהביקורת החריפה שמתחו עליו א"א אורבך וש' ליברמן גם יחד. כלומר, דברי ליבס בנקודה זו עומדים בסתירה גמורה לא רק לדעתם של שני גדולי המחקר התלמודי, כי אם גם כנגד ג' שלום, " תשבי ורי"צ וורבלובסקי. אין כאן מקום לסקור את כל דברי בלקין ואת הביקורות שספג, אך ראה: Roberto Radice and David T. Runia, *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1937-1986*, Leiden, New York: E. J. Brill, 1988, p. 386.

27 ב' בפכוכבא, 'החיבור האנטגיהודי של אפולוניוס מולון', *תרכ"ץ*, סט (תש"ס), עמ' 5–58 (במיוחד: עמ' 38 הע' 104).

ואולם, ליבס לא נזקק לעניינים קטנים מעין אלו, ודי לו בהנחותיו לפיהם לא היתה כל בעיה למחבר ס"י לעיין בכתבי פילון ולהיות מושפע מהם (בשעה שיוסטינוס מרטיר ברומא, בזמנו של יוספוס, לא הכיר את פילון).

ליבס השקיע מאמץ מרובה במציאת 'מקבילות' בין פילון לבין ס"י. כך, למשל, בעמ' 105–109 מציין הוא כל מיני מקבילות, ובמקרה אחד קובע הוא 'תורה זו מקבילה ביותר לס"י' (עמ' 107). כך גם מוצא הוא 'מקבילות מדויקות בספר הזוהר' (עמ' 114), ועוד מקבילות ממקבילות שונות. ברם, לצערי הרב עלי לקבוע כי אין מדובר כאן במקבילות כפי שהן מוכרות לקורא מכל מקום אחר. דומה כי ליבס מתכוון ל'מקבילות' בהתאם לערך 'ספרותית, מקבילה' בלקסיקון למונחי הספרות שהוא אמור לכתוב, ערך שאין דוגמתו בכל ספר קיים שהוא. לאמור, על-פי ההבנה הספרותית המקובלת, כלל אין מדובר במקבילות כי אם בדמיון בין שני קטעים ספרותיים, ולעתים הדמיון הוא קלוש ממש. כללו של דבר, ליבס אינו מודע לשוני שבין השוואה בין שני רעיונות להשוואה בין שני טקסטים במשמעות הפילולוגית החמורה של המלה.

מה שמפליא בעניין זה הוא שאף ליבס עצמו מודע לחולשת טיעונו. בעמ' 155 כותב הוא 'הרבינו להשוות בחיבור זה בין ס"י לבין פילון האלכסנדרוני, אך מבחינת הסגנון דווקא אין דמיון ביניהם'. ובכן, אם השפה בשני הטקסטים שונה, כפי שגלוי לכל, והסגנון שונה, כפי שברור גם לליבס, איזה דמיון ניתן לגלות בין שני הטקסטים למעט תלותם המשותפת בחשיבה הדתית המגולמת בספר בראשית לפיה ברא האל את העולם? למעשה, מבחינה פילולוגית, לא הראה ליבס, ולו פעם אחת, על קירבה כלשהי בין פילון לבין ס"י.

ביחס לאברהם אבינו (עמ' 76) מצבו של ליבס מעניין במיוחד. הוא בטוח שמחבר ס"י לקח מפילון את עמדותיו ביחס לאברהם אבינו, וזאת למרות שהוא מודע לעובדה כי פילון כתב על אברהם יותר מאשר שני ספרים, ריבוי-דברים שאמור להסביר מציאותם של רעיונות דומים אצל אנשים שונים העוסקים בדמות מקראית מוגדרת. דומה כי הקושי במציאת זיקה בין ס"י לכתבי פילון הוא ברור: לו פילון היה מתאר דמות ייחודית, ולאחר מכן היה מחבר ס"י מביא

רעיון דומה (כגון תיאור התראפוייטים), כי אז ניתן היה להראות תלות בין שני המקורות הספרותיים. ואולם, במקרה של אברהם אבינו, דמות מקראית, הרי שגם פילון וגם מחבר ס"י עוסקים בדמות מקראית המצויה בתשתית התרבותית המשותפת לשניהם (או מוטב: דורשים אותה), ועל כורחך שיהיה דמיון כזה או אחר בין הדרשנים המאוחרים (והוא יסוד טעותו של בלקין שביקש לראות תלות הדדית בין פילון וחז"ל, אף כי אין כאן אלא תלות במקור מקראי משותף). נראה כי במקרה הנדון עתה, זיקת ס"י לפילון, ליבס יורה חצו תחילה, ולאחר מכן משרטט הוא את המעגלים המלמדים, כביכול, על תלות ספרותית בין שתי יצירות שונות בתכלית, ובכך מקרב הוא רחוקים בזרוע.

סוף דבר, ביחס לזיקתם של כתבי פילון לס"י יש לומר מפורשות: כל המקבילות שהציע ליבס בפני הקורא אינן אלא תוצאה של קריאה בלתי זהירה, ולעתים אף פרועה, בטקסטים שונים נטולי כל זיקת טקסטואלית או רעיונית.²⁸

י.א. מקום היצירה

בדיון קצר יחסית (פרק 30, עמ' 238–241) דן ליבס במקום חיבורו של ס"י, ולאחר מסירת הודעה כי 'לא אוכל להציע לכך פתרון בלב שלם', מציע הוא כמה אפשרויות. מובן שמבחינה מתודולוגית אין כל רע בהצעת מספר אפשרויות, אלא שעיקר הבעיה טמון במערכת השיקולים אותם הציע ליבס בפני הקורא. לדוגמה, האפשרות

28 להלן מעט מדברי הביקורת של ליבס על החוקרים שקדמוהו (עמ' 231–233) ביחס לשני עניינים שונים): 'טענה כזאת איננה ראויה להישמע כלל... אך למרבה הפלא, ספק קלוש זה כשלעצמו התקבל אצל חוקרים אחרים כוודאי, ועצם העלאתו הספיקה להם כדי להסיר מעל סדר היום את... כשמיד אחרי העלאת ספק זה חזרו להתפלא על כך... דרך זו נראית כמעגלית וכהנחת המבוקש, וכדעה קדומה הסותמת מראש כל אפשרות תיאורטית למציאת... בחנתי את כל הדוגמאות שהובאו בו לערביזמים בס"י, ונוכחתי לדעת שאף אחד מהם אינו עומד בפני הביקורת'. על כגון זה אמרו 'שכל הפוסל – במומו פוסל'.

הראשונה לדעת ליבס היא ש"י התחבר במצרים, ושתי ראיות הוא הביא להצעתו זו. האחת, זיקת ס"י לפילון, והאחרת באמצעות המלה 'רוויה'. נעוין, אפוא, בשיקולים שהביאו את ליבס להסיק (גם אם באופן בלתי מחייב), שס"י התחבר במצרים.

כאמור לעיל, ליבס לא הטריח עצמו להביא הוכחה פילולוגית של ממש כדי לאשש את עמדתו כי מחבר ס"י הושפע מפילון, קרי: הבאת שני טקסטים מעומתים באופן סינופטי, או השוואה לקסיקלית מוגבלת, אך בעלת אופי דומה. גם אם יונח עתה שכל שכתוב לעיל בטעות יסודו, או לחילופין יקום מחר חוקר אחר ויביא ראיה ניצחת לכך שמחבר ס"י הושפע מפילון ונטל הימנו, הרי גם אז אין לליבס על מה לסמוך. כותב הוא כך: 'ההקבלה החזקה בין ס"י לבין פילון האלכסנדרוני קוראת למיקום הספר במצרים'. משפט זה מפליא לגמרי, שכן סברתו של ליבס נראית מופרכת לחלוטין. לדוגמה, כל מי שלמד מעט תורה מכיר לפחות ספר אחד שהושפע מספר מצרי, והמושפע כלל לא חי במצרים (הגהות הראב"ד על משנה תורה). גם אם יוכח כי מחבר ס"י הושפע מכתבי פילון, הרי שאלו ניתנים היו לקריאה במקומות נוספים. לאמור, גם ימצא קשר של משפיע ומושפע עדיין אין בכך ראיה ביחס למקומו של המושפע.

המחבר דן במלה 'רוויה' המובאת בס"י פעמיים, ובפסקה 58 כתוב 'בשנה, שלשה – קור וחום ורוויה', היינו שהשנה מחולקת לשלוש תקופות, ו'רוויה' היא 'אמצעית'. על 'רוויה' כותב ליבס: 'מילה זו, המיוחדת לס"י, מתפרשת היטב מלשון "הרווה" = השקה, ואז היא מתאימה ביותר למציאות החקלאית במצרים, שבה עולה היאור בעונת-הביניים ומשקה את האדמה באמצעות תעלות העשויות לכך'. כיצד מלה אחת יכולה לרמז על מוצא גיאוגרפי, והאם תיאורו של ליבס את המציאות המצרית מהימן – ישפוט הקורא בעצמו.²⁹ ואולם,

29 חלוקת השנה לשלוש תקופות היא חידושו של מחבר ס"י, והטוען להימצאות 'רוויה' במצרים בתקופה אחת בלבד חייב להצביע על הימצאות 'קור' במצרים בתקופה אחרת.

מעניינת במיוחד היא היתלות ליבס במלה 'רוויה', ועמדתו שמלה זו היא מיוחדת לס"י. המפתיע בדבר הוא שנדמה שהוא שכח את מה שכתב בעצמו בהערה 19 לפרק 3 (אף כי הפנה אליה), הערה בה ציין לתהלים סו, יב: 'ותוציאנו לרוויה', ועל כך יש להוסיף (שם כג, ה): 'כוסי רויה'. כלומר, כלל לא מדובר על מלה ייחודית ומיוחדת מבחינה לקסיקלית, וממילא המסקנה שניתן להסיק ממלה זו היא מוגבלת מאד. אמנם, אפשר שליבס קרא רוויה (בו"ו שרוקה ולא קמוצה) בבניין פעול, אלא שאיני יודע מניין לו ניקוד זה, שהרי מחבר ספר יצירה לא ניקד את מלותיו. כלומר, ליבס תומך יתדותיו לקביעת מקום החיבור על סמך מלה מקראית שאינה ייחודית לס"י, וזאת תוך ניסיון מופרך להציג מחדש את החקלאות המצרית כמשתקפת בס"י.

יב. זמן היצירה

מסקנתו של ליבס היא כי ס"י התחבר במאה הראשונה לספירה, ואת מסקנתו זו תומך הוא בזיקה ההדוקה אותה הוא מוצא בין ס"י לבין פילון האלכסנדרוני בן המאה הראשונה לספירה. ברם דומה כי יש בהנחה זו ביחס לזמן החיבור טעות הדומה לזו שהובאה ביחס למקום החיבור. כלומר, העובדה – לשיטתו של ליבס – כי פילון הוא המשפיע, אינה עושה אותו אלא גבול 'תחתון', היינו הזמן האפשרי הקדום ביותר, אך אין להופכו בשל כך למציין זמנו של מחבר ספר יצירה, בבחינת גבול 'עליון' ו'תחתון' גם יחד. לדוגמה, אם יוכח שפלוני מושפע מספר הזוהר, הרי שאין בכך כדי להוכיח כאילו פלוני חי במאה ה-13, כמובן. כיוצא בכך, ליבס עצמו הטוען שמחבר ס"י הושפע מפרמנידס אינו טוען כאילו מחבר ס"י חי במאה השישית לפני הספירה, למשל. כלומר, בשיקול ההיסטורי אין ליבס עושה אבחנה בין גבול עליון לבין גבול תחתון, ובכך הוא מתגלה כמי שמפעיל שיקול דעת מוטעה מבחינה מתודולוגית ביחס לדרך קביעת (המקום ו)הזמן של ס"י.

עם סיום הדיון בספרו של ליבס נדמה כאילו האיור הנאה שבחזית הספר מתאר את הספר בצורה טובה שאין למעלה הימנה: האיור

מתאר את הספירות שבס"י בהתאם לאופן בו הן הובנו בספר הזוהר, ואלו מוחזקות (או: שבויות), בידו של אדם מודרני, באופן שס"י נראה בעיניו.

אין עלינו אלא לחזור לראשית דבריו של ליבס המקונן על כישלונם של החוקרים לפענח את ס"י בקובעו (עמ' 11): 'כישלון זה של המדע נובע לדעתי מכך, שרוב החוקרים התבססו על השוואות מדעיות קלושות כאלה'. מיהם חוקרים אלו – אין לדעת, אך, לצערי, נראה לי שהחוקר שירד לתעלומת חיבורו של ספר הזוהר ביקש גם לרדת לסוד יצירתו של ספר יצירה ולא עלתה בידו.

מאיר בר-אילן, המחלקה לתלמוד ותושב"ע, אוניברסיטת בר-אילן