

## קתריס, 10 (תשס"ט), עמ' 126-155.

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

מאיר בר-אילן

### 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 בלשונו המיוחדת. דומה שרק ביחס לעניין אחד הקשור בס"י ניתן למצוא הסכמה והוא: ס"י נחשב על הכל כספר הקשה ביותר להבנה בספרות העברית.

לאחר הרבה שנות חקירה בס"י הבשיל ספרו של פרופ' יהודה ליבס כדי מחקר שלם,<sup>1</sup> והחוקר מגיש אותו בפני הקורא העברי. זאת היא הפעם הראשונה בתולדותיו של ס"י שחיבור שלם בעברית מוקדש לו, שכן המחקרים הקודמים היו בעלי אופי קצר 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 מוגש בלשון בהירה וקולחת כשהוא מחולק ל-30 פרקים קצרים (לעתים קצרים מדי), ההופכים את הספר לקריא, שאלמלא הנושאים הכבדים בהם דן החוקר אפשר היה לכתו 'מרתק'. כל דיון מלווה בהערות שוליים, ובסוף הספר מובאת רשימה ביבליוגרפית, גם אם חלקית, ומפתח לספר כולו: דבר דבור על אופניו. החוקר 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 החוקר בכך שמוכן הוא ללכת בדרכים חדשות ובלתי סלולות, ולעשות כל מאמץ אפשרי על מנת למצוא מזור לס"י. על דרך המשל ייאמר שס"י משול לחולה אנוש שהתייאשו הרופאים מלרפאותו, ועתה בא רופא אחר ומציע כל מיני תרופות בבחינת 'אין מה להפסיד'. מצבו של ס"י הוא כה חמור עד כי כל ניסיון להבהירו, גם אם הוא ימצא 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 הלניסטיים נוספים, עבור לספרות התלמוד, התפילה והמדרש, וכלה בשבתי צבי, ניטשה, המשוררים שלי וביאליק, ואחרים; הכל כשרים לרפא את שברו של ס"י.

מעניינת במיוחד היא תרומתו של החוקר בהצגת רקעו הרעיוני של ס"י בין הפילוסופים הקדם-סוקראטיים (כגון, פרמנידס; עמ' 39-36). החוקר 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' 24-23), ואף כי לא הביא ראייה לכך, נראים דבריו. עם זאת סובל הספר ממעט כפילויות וממידה מסוימת של ארכנות. לדוגמה, על רעיון 'האל הרכב' כותב החוקר בכמה מקומות (עמ' 37, 56, 77, 143, 169-172, 174, וראה עוד במפתח עמ' 374), ולא אדע מדוע לא ריכז החוקר את דבריו בעניין זה (ומדוע בכלל עוסק הוא ברעיון שאין לו זכר בס"י). לעתים סגנון החוקר נראה דרשני ואסוציאטיבי ולעתים מורגש כי החוקר אינו ממוקד בנושא הדיון, והוא מפליג לעולמות רחוקים.

<sup>1</sup> מכאן ואילך במהלך הדיון יכונה פרופ' ליבס בשם 'החוקר'.

## א. שאלת החסרון

כלל גדול בביקורת על ספר, כל ספר, 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 החוקר בכמה תחומים, וחובה להעיר על ההיעדר, וראשון לנושאים חסרים אלו הוא הדיון הפילולוגי-טקסטואלי. חסרון זה הוא מפתיע במיוחד לאור העובדה כי החוקר הוא איש ירושלים, עיר הידועה בחומרתה הפילולוגית. למרות רקע זה הוציא החוקר לאור מחקר ללא כל דיון פילולוגי במצבו של הטקסט, כאילו שיכול מחקר טקסטואלי להיכתב ללא דיון בתולדות הטקסט ובמסירתו. אכן, נכון הדבר כי דיון טקסטואלי מלא בבעיית הנוסח של ס"י עשוי היה לגזול מהחוקר, פשוטו כמשמעו, כמה פרקים מן הספר, בעוד החוקר מגלה כי אצה לו הדרך לדיון 'האמיתי' בחיבור בו הוא דן (כפי שהוא עצמו מקדים תרופה למכה כבר במבוא עמ' 7). ואולם, היעדרו של דיון כלשהו בבעיית הטקסט של ס"י, ולו גם למחצה לשליש ולרביע, מהווה מכשלה אמיתית. ניתן היה לצפות שחוקר אשר אינו חוסך שבטו מאיש, יביע, למשל, את דעתו על מהדורתו של א' גרינולד,<sup>2</sup> או למיזער יאמר אלו 'משניות' לדעתו אינן אותנטיות (ועל כך להלן). ואולם, חוקר הממלא פיו מים לעת שכזאת גורם לכך שהקורא ההדיוט, זה שלא היה מצוי עד כה בנבכי המחקר של ס"י לא ידע את שחייב היה לדעת, היינו משהו על בעיית הנוסח של הספר, וכיצד יש לכך השלכה על הבנת הספר. חוקר המתעלם מהבעיה הפילולוגית שמציב בפניו חיבור בו הוא דן משול לבורח מן המערכה האומר כביכול לקורא: לא ירדתי לעומקה של הבעיה הטקסטואלית, אך אנא שאל אותי על העומקים של ס"י. ממילא מובן שהקורא בספר ישאל את עצמו אם אין קשר כלשהו בין עומקים אלו, ושמא חוסר-יכולת אחת מלמדת על רעותה.

להדגמת הליקוי הטקסטואלי בספר הנדון עתה ייחן הציטוט מס"י שהובא בעמ' 167. הציטוט הוא: 'יצר מתוהו ממש, ועשה את אינו ישנו, וחצב, וכו'. והנה, החוקר הבטיח לקורא באחת מהערותיו הראשונות (עמ' 267), כי: 'בכל מקום שלא יצוין אחרת, אצטט לפי נוסח הפנים של גרינולד'. ואולם, למעשה, ציטט החוקר כאן טקסט שאינו קיים אצל גרינולד, נוסח הפנים, ואף לא במהדורת הצילום שכלל החוקר בספרו. במקום זאת הביא החוקר גירסה ממקור אחר (המצוינת בחילופי הגירסה אצל גרינולד), מבלי לברר באיזו מידה היא אותנטית. כלומר, החוקר אינו מקפיד על הנוסח בו הוא דן (אף ביחס להתחייבותו שלו).

והנה, לאחר עיון בספר שכתב החוקר נראה כי, בכל זאת, ניתן לדלות ממנו כמה עקרונות טקסטואליים על פיהם הוא הלך. לדוגמה, כותב הוא כך (עמ' 63): 'הרי השכבה הראשונה של ס"י נמנעה בכלל מציטוט מפורש של פסוקים'. כלומר, החוקר יוצא מתוך נקודת הנחה שעקרונות טקסטואלי זה גלוי וידוע, שהרי בהערת השוליים מפנה הוא את הקורא להערותו 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 החוקר סברה, היינו השערה בלתי מבוססת, ומאוחר יותר הוא מתייחס אליה כאל דבר מוכח וידוע. ולא זו בלבד שהחוקר 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 דברי החוקר אין לדעת מה שייך לשכבה הראשונה, מה לשניה ומה לשלישית, ואיך יודעים זאת; הכל בהתאם להחלטה 'אד הוק'. כתוצאה מחוסר בהירות טקסטואלי זה מביא החוקר את ס"י על פי גירסה אקלקטית (ולאור מצבו החמור של הטקסט אין הוא שונה בכך מרבים אחרים שקדמוהו), ומבלי להסביר איזה יתרון יצמח בהנחה מעין זו,<sup>3</sup> מה עוד שהגירסה המוצעת על ידו, גם אם היא הומצאה בעבר

<sup>2</sup> למעט, אולי, מעין 'נויפה' של החוקר 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 על פי כללים פילולוגיים, ולא היה בה מקום להביא גירסאות מן הכרם או מן היקב (מה עוד שהן יצאו מידם של אנשים נעדרי הכשרה פילולוגית אשר שלחו ידם בטקסט והגיהוהו ביד רמה). ראה: I. Gruenwald, 'A Preliminary Critical Edition of *Sefer Yezira*', IOS, 1 (1971), pp. 132-177.

<sup>3</sup> 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 לכלל כללי הפילולוגיה ולמחקר המדעי הטקסטואלי (ובמקרה זה, גם בניגוד לכללי השפה העברית כפי שיתברר בהערה הבאה).

על ידי סופר אחד, נראית מופרכת מעיקרה.<sup>4</sup> החוקר, 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 החוקר להציע הצעות מבלי להוכיחן, ובכך מערפל הוא את הטקסט יותר מכפי שהיה בראשונה.

## ב. אסטרוולוגיה

לפי המובא במפתח לספר (עמ' 371), אין האסטרוולוגיה מוזכרת אלא בארבעה עמודים בלבד (עמ' 76, 90, 91, 296 כולם בקשר לאברהם וזיקתו לאסטרוולוגיה). מכאן שהמעין בספר לעומקו לא יוכל להעלות בדעתו את מקומה של האסטרוולוגיה בס"י, לפי שנושא זה נעדר לגמרי מדיונו של החוקר, אשר כזכור לא תיאר את מושא מחקרו לא בצורה טובה ולא בצורה רעה: הוא לא תיאר כלל. ואכן, לא רק החוקר לא הזכיר את האסטרוולוגיה 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 לאסטרוולוגיה בצורה מפורשת.<sup>5</sup> לא שלום ולא תלמידיו הבהירו על נכון כי ס"י נכתב על ידי אסטרוולוג, 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 העברית עוד ספר העוסק באינטנסיביות כה מרובה בכוכבים ובמזלות, עד כתיבתם של אברהם בר-חייא ואברהם אבן עזרא, בני המאה ה-11 וה-12, שהיו (גם) אסטרוולוגים. הרעיון כי ס"י נכתב על ידי אסטרוולוג, בניסוח כזה או אחר, הובע כבר לפני למעלה ממאה שנה על ידי אברהם עפשטיין במחקר שמאוחר יותר תורגם גם לעברית,<sup>6</sup> ושהיה ידוע, כמובן, לשלום, כמו גם לחוקר שכתב את הספר הנדון עתה, ומחקר זה מעולם לא נדחה. העובדה שהחוקר 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 אסטרוולוג, אך עובדה זו לא צריכה היתה למנוע מתלמידיו מלראות נכוחה כי מחבר ס"י היה אסטרוולוג. אולי במסגרת בחינה מיוחדת 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 באסטרוולוגיה, ואפשר שבכך יש להסביר היעדר איזכורה של האסטרוולוגיה 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 אסטרוולוגיים, וזאת עוד קודם שתינתן הערכה של הדברים. מצד שני, אין בדברי החוקר ביחס לס"י ולו חצי דבר מכל זה: לא תיאור כדי לצאת ידי חובה, וגם לא הערכה כלשהי, והקורא יישאר במבוכה.

הקורא אף לא דווח, כי, כמובן, גם החוקר לא ידע זאת, שס"י קשור בטבורו לא רק לאסטרוולוגיה, כי אם גם לאסטרוולוגיה רפואית, שיטה רפואה הלניסטית,<sup>7</sup> שזכתה להמשכיות עד לראשית העת החדשה. לא זו בלבד שהחוקר התעלם מהכתוב בס"י, אלא שהוא התעלם מהמחקר שהוקדש לכך, שכן הנושא כבר טופל בעבר באופן חלקי בזיקה שבין ס"י לחיבורו של שבתי דונולו. הסיבה, הפעם, להיעדר הדיון של החוקר בנושא זה גלויה למדי, שהרי שמו של שבתי דונולו הוזכר במחקר רק

<sup>4</sup> החוקר 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 'כמי 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.

<sup>5</sup> 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', ובפיסקה הבאה 'הקרובה גם להלכי-רוח אסטרוולוגיים'.

<sup>6</sup> א' עפשטיין, מקדמוניות היהודים: מחקרים ורשימות (בעריכת א"מ הברמן), ב, עמ' קצד-קצח.

<sup>7</sup> 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.

ברמז, ובדרך אגב (ושלא על פי המהדורה המדעית של חיבורו).<sup>8</sup> לו התעמק החוקר ביצירתו של דונולו, ובמחקר אודותיו, כי אז, קיים סיכוי, שהוא היה מגלה שדונולו כבר נדון בהקשר לספר יצירה, ולו באופן חלקי, ביחס לזיקת הרפואה לאסטרוטולוגיה,<sup>9</sup> ופעם נוספת מגלה החוקר כי הוא מתעלם מספרות המחקר בנושא בו הוא מטפל (שמה מפני שהמחקר נכתב על ידי מלומד שלימד באוניברסיטה אותה אולי אין החוקר מחשיב).

בהקשר זה של התעלמות גמורה מאסטרוטולוגיה, 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 ליתורת היצירה בלבד, ולכאורה מדובר במחקר בעל אופי 'מצומצם', הרי הכוונה, כמובן, היא לכלל עניינו של הספר (ואף החוקר לא טען אחרת). כלומר, המחבר דן רק בחלק מעניינו של ס"י, תוך התעלמות גמורה מחלקה של האסטרוטולוגיה בחיבור בו הוא דן, ולאחר מכן הוא עוד מצפה להגיע לפתרון הנכון של הבעיות החמורות עימן הוא (לא) התמודד.

התוצאה הבלתי נמנעת ממצב זה היא שהחוקר שעסק כבדרך אגב באסטרוטולוגיה (בעמ' 20 שבטעות לא הוזכר במפתח), גילה את חוסר הבנתו הבסיסית במקצוע זה תוך שהוא פולט טעות. החוקר כותב 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 לתיאור סדר הימים והשעות כאחת. כיצד? הכוכב שבת, הרחוק ביותר מהארץ היה הכוכב, כמו גם האל, שהעניק את חסותו על היום הראשון בשבוע הפותח בשבת. השעה הראשונה ביום זה נחשבה כישעתו של שבת, השעה השנייה 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 האירופאיות. החישוב הכפול של הימים והשעות גרם לכך שנראה כאילו יש כאן מעין 'דילוגים' בהתאמת הימים לסדר היורד של הכוכבים, ולא היא. תיאור זה של הקשר בין הכוכבים לבין השעות והימים כבר היה ידוע לרש"י, מתוך עיון בכתביו של דונולו.<sup>10</sup> כלומר, למרות שניתן להגדיר את ידיעותיו של רש"י באסטרוטולוגיה כ'לא יותר מקלושות' (תורה שעדיין לא היתה מוכרת בימיו במקומות בהם חל), הרי שגם הוא ידע עובדות יסוד באסטרוטולוגיה, עובדות אשר חוקר וותיק אינו מודע אליהן. נכון, אין לצפות שחוקר מודרני שעיסוקו במחשבת ישראל (שתחום התמחותו אינו כולל את פרשנות התלמוד, מצד אחד, או אסטרוטולוגיה, מצד שני), יהיה בקי בתורתו של רש"י. ואולם, מאידך גיסא, מדובר בידע אסטרוטולוגי שלא ניתן להגדירו אלא כטריביאלי (גם אם מעטים מודעים אליו), ואי אפשר לעסוק בס"י, ספר שהיסודות האסטרוטולוגיים גלויים על פניו, מבלי להיות מודע לכמה יסודות בתחומים המשיקים למחקר.

שגיאה אחת גוררת שגיאה נוספת, גם אם אינה חמורה, והיא נוגעת לשמו הלועזי של יום ד': Wednesday באנגלית, ו-Mittwoch בגרמנית (עמ' 341). כותב החוקר: 'הגרמנים הקדמונים זיהו את מלך האלים שלהם דווקא עם האל הגרמני מרקוריוס ועם כוכבו', וטעה החוקר בשנית באותו עניין. לו היה לומד את רש"י כהלכה - או לחילופין לומד משהו מהאסטרוטולוגיה ההלניסטית - כי אז הוא היה ממשיד, מחשב ומגלה כי השיטה המייחסת את שבת לשבת, ואת היום א' לשמש, היא השיטה לפיה 'שייד' יום רביעי לכוכב-חמה, הוא מרקורי. לאמור, לא היו אלו השבטים הגרמנים שזיהו את יום ד' עם מרקורי, כי אם אותה שיטה של אסטרוטולוגיה הלניסטית שצעדה עם הצבא הרומאי במלחמתו בגרמנים. 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

<sup>8</sup> החוקר 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, ביבליוגראף שכינה בתואר 'רב' כל מחבר-ספר, אפילו אם זה כבר המיר דתו).

<sup>9</sup> A. Sharf, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Warminster: Aris & Phillips, 1976. (ראה במיוחד בנספח C).

<sup>10</sup> ראה בפירושו של רש"י על ברכות נט ע"ב; שבת קכט ע"ב; ערובין נו ע"א. מקורו של דונולו הוא באסטרוטולוגיה ההלניסטית, כמובן, כפי שידוע מכתביו של ווטיוס וואלנס, אסטרוטולוג בן המאה השנייה לספירה, שלקח מלוא חופניו מאסטרוטולוגים 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).

לגרמנים הקדמונים לא היה שמץ של מושג באסטרוולוגיה, כמו לכותב הספר הנדון עתה, ולא הם אלו שיצרו קשר בין מרקורי לבין יום ד' בשבוע.<sup>11</sup> היה זה טקיטוס שזיהה את אודין עם מרקורי,<sup>12</sup> ואין לתלות ידע אסטרוולוגי בשבטים הגרמנים השוכנים בארצות הצפון שם מכוסים השמים בעננים ברוב לילות השנה.

העיקר כאן, כמובן, אינו לקנא את קינאתם של השבטים הגרמנים, ואף לא להראות כי החוקר שגה בעניינים קטנים (שיש להודות שאין להם הכרעה ביחס לספר כולו). המטרה היא להראות שהחוקר העוסק בס"י, ספר בעל אופי אסטרוולוגי במוצהר, למי שעייך קצת בספרות אסטרוולוגית, חסר כל ידיעות בתחום בו הוא עוסק, ומה שידוע, או צריך להיות ידוע, לכל אסטרוולוג מתחיל, והיה ידוע אפילו לרש"י, אינו ידוע לחוקר באוניברסיטה.

בהזדמנות זו יוער כי שמו של ר' אברהם אבן עזרא כמעט ונעדר מן הספר, כאילו שאין כל דמיון בינו לבין מחבר ס"י, והיעדר זה אומר דרשני. חוקר הפונה לחכמי סין (עמ' 270), כדי שאלו יאלפוהו בינה (וכאמור, יש להסכים עקרונית עם גישה נועזת זו), או להיעזר בחכם נוצרי (עמ' 44), ראוי לו שיפנה תחילה להתייעץ עם חכמי עמו הקרובים קירבה אינטלקטואלית למחבר ס"י (להוציא מקובלים הרחוקים מרחק רב, בתפיסה האינטלקטואלית מזו הניכרת בס"י, עימם מרבה החוקר 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 הכותב. לסיכום עניינו של דיון זה, ייאמר בקיצור נמרץ: 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,<sup>13</sup> וגם הפעם אין החוקר אומר על כך דבר וחצי דבר, ויש בכך שכחה העולה עוון. 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.<sup>14</sup> לא זאת בלבד, אלא שהחוקר היה מודע, מן הסתם, למחקרי נ' אלוני, בהם דן הוא, בין היתר, באופי המתמטי של אחד הקטעים בס"י, ולמרות כן, גם הפעם התעלם החוקר מהפן המתמטי של החיבור. מובן מאליו שזכותו של כל חוקר לחלוק על קודמיו, ואף החוקר עושה כך לא פעם ולא פעמיים, אלא שבמקרה זה לא נמצא מי שחולק על הדעה הזוקקת מתמטיקה לס"י, ועל כורחו של החוקר מדובר בעובדה מדעית עד אשר יוכיח הוא את ההפך.

הואיל והחוקר ממעט בערכה של המתמטיקה ביחס לס"י (עמ' 13), אין פלא, לפיכך, שמגיע הוא לכלל טעות, טעות מתמטית המשקפת חוסר הבנה בס"י, בכותבו (עמ' 147): 'רל"א השערים הקבועים בו אינם אלא המספר האפשרי של זוגות שאפשר ליצור מכ"ב האותיות'. קביעה זו של

<sup>11</sup> 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 ל Donnerstag 'יום הרעם' (שהיה, מן הסתם, כלי מלחמתו של תור, אל הסופה, שזוהה עם Donar), ויומו של סאטורן הפך ל Samstag (מן היוונית, ומקור העניין בסנסקריט במשמעות של המעגל האין-סופי של החיים), או ל'ערב יום ראשון' (בשווייץ). תופעה זו אירעה בארצות דוברות הגרמנית, אך לא באנגליה, ובשל כך נותרו השמות האליליים בעולם דובר האנגלית. לעומת זאת, יום ששי כונה בארצות הגרמניות בשם Freitag על שם האלה הגרמנית Frija (אשת אודן). אלה זו זוהתה עם וונוס (שבהזדמנויות ומקומות אחרים זוהתה עם עשתורת), שכן לפי שיטה זו יום ו' 'שייך' לונוס (וניתכן ששם זה לא שונה מפני שהאטימולוגיה העממית נתנה לשם היום משמעות אחרת). במאה הרביעית לספירה, האפיפיור סילבסטר הורה לנוצרים להשתמש בשמות-ימים 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.  
<sup>12</sup> 'Odin', Brockhaus Enzyklopaedie, Mannheim: F. A. Brockhaus, 1991, 19. Auflage, 16. Band, S. 97.

<sup>13</sup> יקותיאל גינצבורג, כתבים נבחרים, ירושלים תשכ"א, עמ' 294-308.

<sup>14</sup> גבי"ע צרפתי, מונחי המתמטיקה בספרות המדעית העברית של ימי הביניים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 37.

החוקר היא שגיאה גלויה, שהרי בעברית בה יש 22 אותיות, ניתן ליצור, משתי אותיות, 484 מלים שונות (לפחות).<sup>15</sup> לו התעמק החוקר במשוואה הקומבינטורית שאלוני הביא באחד ממאמריו היה נמנע מלכתוב שגיאה מתמטית, ואפשר שהיה מעריך את המתמטיקה בס"י בצורה אחרת. ממילא גם היה מוחק 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', ובמתמטיקה סימבולית מציון בסימן קריאה, כגון:  $4! = 1 * 2 * 3 * 4 = 24$ , אלא שהחוקר לא שת ליבו לכל אלו, ואינו יודע מה בין 'צירופים' לבין 'בתים' שאינם אלא תוצאת העצרת (ישבע בונות חמשת אלפים וארבעים בתים' =  $5040 = 7!$ ).

ממילא ברור כי יש לדחות מכל וכל את דבריו של החוקר (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 החוקר עוד יוער בהמשך, אך כבר עתה יש לדחות דברים אלו של החוקר כנובעים מדלות כוח הראייה של הצופה, ולא בדלות החומר הניצפה.

סוף דבר, כמעשהו של החוקר בראשונה, באסטרוולוגיה, כך מעשהו גם בשניה, במתמטיקה: התעלמות מהטקסט הנחקר מצד אחד, והתעלמות מספרות המחקר מצד שני. רק תוצאה אחת עשויה לנבוע מכך: שגיאות גלויות לחוקר, וערפול של ממש לקורא בספר.

## ד. בלשנות

מפתיע לגלות שאף התחום הבלשני לא כוסה כהלכה, וזאת למרות שהחוקר שכתב את הספר הנדון עתה פרסם לפני כמה שנים מחקר פורץ-דרך בתחום הבלשנות של ס"י. 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 החוקר להציע כעת לקהל קוראיו. דא עקא שהחוקר לא טיפל כלל בעניין זה, ולא ניסה להמשיך בכיוון המחקרי בו התחיל. ואולם, לא רק שהחוקר לא המשיך בכיוון המבורך בו הלך בעבר, אלא ששטת תחת ידו כל דיון בעל אופי בלשני, למעט איזכור השאלה אם שפה היא הסכמית או טבעית (עמ' 66), כל כמה שהערת שוליים יכולה לסבול את המונח 'דיון'. נתעלם מהחוקר אף הספר העוסק בשאלה הבלשנית שהעסיקה אותו בראשונה ביחס לבלשנות בעולם ההלניסטי,<sup>16</sup> ספר שיכול וצריך היה להעמיק את ההבנה בזיקת ס"י לבלשנות ההלניסטית – וכן לא נעשה.

בהמשך לכך, נדמה כי אין פלא שבבוא החוקר לתאר את לשונו של ס"י הוא מכנה את לשונו בתיאורים שונים ומשונים, כולם מכלילים, ומבלי שהחוקר יסביר את עצמו כיאות. לדוגמה, כאשר החוקר 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 החוקר 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 מרוממת? מעניין כיצד יתאר החוקר את הקטע הבא הלקוח מס"י: 'מיכאן ואילך צא וחשוב מה שאין הפה יכול לדבר, ומה שאין העין יכולה לראות, ומה שאין האוזן יכולה לשמוע'. האם לשון זו לקונית (כפי שכבר ג' שלום תיארה), הקשה היא אם קלה? אם לא די בכך, הרי שבמקום אחר (עמ' 47), מודיע החוקר 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 (ואם 'לקונית', למה 'קצרה', ואם 'קצרה' למה 'לקונית?'), בעוד חלקו האחר של הספר הוא עז וקשה, ובעיקר מה סתום בו ומה פרדוקסלי, ולמי.

<sup>15</sup> 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).

<sup>16</sup> Jocelyn Godwin, *The Mystery of the Seven Vowels*, Grand Rapids: Phanes Press, 1991.

כללו של דבר, החוקר המצטייר בעיני עצמו כבלשן בעל ידיעות מופלגות בכל דבר ועניין אינו מסוגל לתאר עבור עצמו, ועבור קהל קוראיו, את לשונו של הספר בו הוא דן. בקיצור נמרץ, בהתעלמות החוקר מהפן הבלשני של ס"י יש לראות החמצה גדולה אם לא כשלון של ממש של מי שהחל במלאכה במחקר קט, ועתה שהגיעה שעתו ועיסתו היתה אמורה להיות אפוייה כדבעי, התברר כי במקום זאת היא החמיצה.

## ה. שאלת העודף

בשעה שהחוקר נמנע מלדון במה שצריך היה לדון בו, הרי הוא הולך ודן בנושאים שאין להם ולא כלום עם ס"י, היינו עם ס"י של הקורא. בס"י המצוי בספרייתו של החוקר, או מוטב: בליבו, מצויים רעיונות שונים שכלל אין למוצאם בטקסט, ולמרות כן אין החוקר נמנע מלדון בהם, ואף באריכות, כאילו שאלו הם ענייניו של 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 לו כל שייכות לדיון בס"י. אמנם, החוקר 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 בענייניו של הקטאיוס (וזאת מבלי להיכנס לשאלת נכונות או אי נכונות דבריו), ואיך בכך יקודם המחקר בס"י.

פרק 27 מכונה 'משיחיות ההווה' ובו מודיע החוקר לקורא (עמ' 217): 'מכאן יסוד להבנת אופיו של המתח המשיחי שס"י רווי בו'. אודה ולא אבוש, חיפשתי ולא מצאתיו. חיפשתי את המשיח בס"י ולא מצאתי ולו משיח אחד קטן בספר שהחוקר בטוח שהוא רווי משיחיות. אפשר שאיני יודע מהי משיחיות, ולא ציפיתי לישועה, ואפשר שלא ירדתי למלה 'רווי' (על כך עוד להלן), או שמא כלל איני יודע ספר.

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 החוקר היה כותב על הפנומנולוגיה של הדת – ניחא, אך הסופר 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.

יצר ההרס בולט לא מעט פעמים במחקר הנדון עתה (עמ' 31, 49, 53, 54, 55, 142, 148, 149, 150, 165). יצר ההרס חזק עד כדי כך שלא נתקרה דעתו של החוקר עד שכתב כך (עמ' 31): 'בעצם פעולת ההריסה יימצא, כפי שנראה, אידיאל דתי, מוסרי ומיסטי, שהוא-הוא לבו של הספר ועיקר כוונתו (לא פחות!)'. כלומר, החוקר רואה ברעיון הריסה 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 הצעות פסיכולוגיות. ברם, בספר זה מתגלה המחקר הפסיכולוגי כקודם למחקר הטקסטואלי, ועל כורחו נסחב הקורא אחר הרהורי ליבו של החוקר. למקרא דבריו המרובים והמפורטים של החוקר 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'.<sup>17</sup> נדמה כי באותה מידה של צדק פסיכולוגי, או גיחוך אינטלקטואלי, לפיו מוצא החוקר את ההריסה בס"י ניתן למצוא את ההריסה בנפשו של החוקר. לאמור, החוקר העוסק בהרס שבס"י מגלה בפני הקורא את תהומות נפשו, שכן לו עצמו יש יסודות הרסניים (או שהוא עצמו נגוע במחשבות משיחיות), בבחינת: ברא החוקר את ס"י בצלם דמות תבניתו. אגב, העיקר כמעט ונשכח: עניין ה'הרס' כלל לא מופיע בס"י לא במפורש ולא במרומז.

<sup>17</sup> הפעם האחרונה שמלים מעין אלו הושמעו במחוזותינו היתה באיגרותיו של א' גייגר, לוחם בממסד הרבני ומראשי הרפורמה במאה ה-19. ראה: 'י' לוינגר, 'גיגר, אברהם', אנציקלופדיה עברית, ירושלים – תל-אביב תשט"ו, עמ' 540-637.

## 1. סיכום-ביניים: היתר, החסר והערפל

שילוב זה של היעדר דיון נחוץ מצד אחד, ותוספת דיון בלתי נחוץ מצד שני, הוא שילוב קטלני למחקר, ונדמה היה כי רק חוקר חסר-ניסיון יכול היה להגיע למצב זה. במקום שישפוך החוקר אור חדש על ס"י מובא עתה ס"י אל הערפל, והתוצאה הסופית משיטת 'מחקר' מעין זו היא שאין כל סיכוי להכיר את ס"י מתוך ספר זה. לדוגמה, לקורא העומד מן הצד, אשר לא עסק מעודו בס"י, אין כל סיכוי להכיר את ס"י מתוך הספר הנדון עתה; מחקר שנועד להביא לספר אורה – והנה חשכה.

הקורא שהגיע עד לכאן עשוי לחשוב כי החוקר נדון לכף חובה שלא כדון, שכן יש כאן גישות שונות לס"י, והמבקר והמבוקר מייצגים גישות שונות, שתיהן לגיטימיות, ואין זה מן הצדק שיהא החוקר מבוקר על פי השיטה השניה (כדרך שאין מביאים ראייה מגיאומטריה אי-אוקלידית ביחס לגיאומטריה אוקלידית). לכאורה, יש כאן שיטה אחת הברורה למבקר, בעוד השיטה האחרת ברורה לחוקר, ואין מלכות אחת נוגעת בחברתה. והנה, מטרת הדברים להלן להראות כי הערפל האופף את ס"י כפי שהוער על כך זה עתה, נובע מתוך דברי החוקר עצמו שגם לו אין מושא מחקר נהיר כלל.

מהו, בעצם ס"י? על מה נסוב המחקר הנדון עתה? כזכור, בראשית הדברים לא הובאה הגדרה של ממש לס"י, ואף בהמשך לא תובא, על מנת לאפשר לחוקר להציג את עמדתו בפני הקורא מבלי לערב את דעתו עם דעות אחרות. ובכן, ס"י תואר על ידי החוקר כמה פעמים במהלך מחקרו, ואלו הם דבריו. בעמ' 31 כותב החוקר (כמובא לעיל): 'בעצם פעולת ההריסה ימצא, כפי שנראה, אידיאל דתי, מוסרי ומיסטי, שהוא-הוא לבו של הספר ועיקר כוונתו'. החוקר 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, מן הסתם, בשל קוצר המשיג. ואולם, החוקר 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) כותב החוקר: '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'.<sup>18</sup> נראה כי החוקר 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 עניינו העיקרי של ס"י'. לעיל צוין כי החוקר כותב (עמ' 217): 'מכאן יסוד להבנת אופיו של המתח המשיחי שס"י רווי 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 יוצרות רושם כי בעולם של קטנות מוחין, עוסק החוקר בסיעור מוחות. מידי פעם 'זורק' החוקר לקורא רעיון חדש על מנת לבחון אותו כיצד הוא נשמע 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 לחוקר, וחוסר בהירות זה הנעוץ במחקר עצמו מתגלה, לאור הביקורת, כערפל של ממש. הואיל ולעיל הוצגו דעותיו המגוונות של החוקר ביחס ללשונו של ס"י, דעות שגילו כי החוקר 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 ביבליוגרפית מצד שני (להקת סטודנטים בה נעזר החוקר אינה יכולה להחליף חוקר טוב באיתור מידע ביבליוגרפי), ברור שהתוצאה הסופית של המחקר כבר תלויה בראשיתו כשלהבת קשורה בגחלת: ס"י היה שרוי בערפל לפני המחקר הנדון עתה, ועתה הביאו החוקר אל העלטה.

## 2. היעדרן של אבתנות-יסוד

בעמ' 149 כותב החוקר 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 החוקר את הגבול בין היצירה לבין יוצרה ועשאים לאחת. במקום שהחוקר יכתוב על מחבר ס"י הוא כותב על ס"י עצמו, ובכך אינו עושה את ההפרדה הנצרכת בין האישיות

<sup>18</sup> ברעיון דומה פותח ר' יהודה הלוי את הסברו על ספר יצירה: כוזרי ד, כה.



ההיסטורית של כותב היצירה לבין תפישתה של היצירה במהלך הדורות. גישה מעין זו לספר ניכרת בעולם הרבני בו כותבים כי '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, ובלשון אחרת: חוסר זהירות אקדמית. לאמור, במשפט אחד קטן מסגיר החוקר את נטייתו לספקולציה ואת חוסר זהירותו כאחת.

אם עדיין לא הבין הקורא מה מצפה לו בספר זה, הרי שהחוקר מבהיר את כוונתו, לא פעם ולא פעמיים, בזיקה שהוא זוקק בין הזוהר לבין ס"י (לדוגמה, עמ' 193, 217-214), תוך ראיית הזוהר כפרשנות מוסמכת לס"י. השימוש המרובה שעושה החוקר בספר הזוהר כמכשיר להבנת ס"י (כניכר מתוך המפתח), מדגים עד כמה איתנה דעתו של החוקר לפרש יצירה אחת בהתאם ליצירה אחרת, שתי יצירות שלדעתו של החוקר עצמו נבדלות ביותר מאשר 1200 שנה. כלומר, החוקר 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 (כגון: 'עמלק' בתורה על פי הבנתו של רש"י). ואולם, 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 החוקר כאדם בעל תחושה דתית עמוקה, זו היוצרת זהות דתית בין כל המקורות כאחת, אך, בה בשעה, גם כחוקר נטול חוש ביקורת. חוקר הסבור כי פרשנות ימי-ביניימית היא פרשנות מוסמכת ו'אותנטית' לטקסט קדום (כגון משמעות המלה 'ספירה'), אינו יכול לצפות שהחוקרים יסמכו ידיהם על כושר שיפוטו.

החוקר עוסק רבות בספר הזוהר, בניגוד גמור למשתמע מכותרת חיבורו. לא פעם ולא פעמיים קרוב סגנונו של החוקר לדרשנות יותר מאשר למחקר היסטורי, ולעתים אף הוא חש בכך, כגון בשעה שכתב (עמ' 144): 'אך דומה שאסוציאציה נוספת זו כבר אינה הכרחית'. החוקר כותב 'דרשות זוהריות' על ס"י (כגון רובם ככולם של פרקים 16 ו-18), ובכך ניכר עליו שמביא הוא מניסיונו במחקריו הקודמים. הווי אומר, במקום שהחוקר 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 החוקר רק מחשבה מועטת, ומקומו בספר שולי לחלוטין, עשוי לגלות משהו על החוקר, ועל המחקר אותו סבר לקדם בספרו זה. נעיין, אפוא, בעניין אחד, שהוא כשלעצמו כמעט חסר חשיבות, אך עולה ממנו עניין אחר לחלוטין.

בפרק המוקדש לאחדות שבריבוי כותב החוקר 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,<sup>19</sup> וכל מה שיש לקוות עתה שהקורא אכן הבין את כוונת החוקר, שכן אני לא זכיתי להבין את דבריו (כיצד ה 12 מעידות על הייחוד, ומהי האחדות בתוך הניגודים עליה הוא כותב). המעניין בדברי החוקר הוא שסבור הוא כי ניתן ללמוד משהו ממשפט שהוא עצמו מודה כי 'רוב דבריו סתומים'. אם אכן הרוב סתום, מה ניתן ללמוד ממשפט זה, וכיצד? ברם, יש בדבריו אלו של החוקר דבר מעניין אחר, והוא שמבלי משים חוזר החוקר אחר דברי ר' יהודה הלוי (להלן: ריה"ל), אשר ניסה לבאר את ס"י בחיבורו 'הכוזרי'. ריה"ל בספרו נזקק בדיוק למשפט זה, שהחוקר 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

<sup>19</sup> 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.

הביניים מבלי שהצליח לחדש דבר בסוגיית המשפט ש'רוב דבריו סתומים',<sup>20</sup> תוך שהוא מעז ללמוד את המפורש (לדעתו) מן הסתום (לדעתו).

עיקר הדיון עתה אינו מתייחס לשאלה כיצד עלה על דעתו של אדם 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 שהחוקר המביא את דברי קודמיו מבלי משים, אינה עשויה להעיד אלא שהוא הפנים את תורתם, והיו דברים מעולם שחכמים כתבו מליבם, ואחר כך התברר שדבריהם שעונים על חכמים קודמים (כעין קצת מהטענות כנגד 'תורה תמימה' לר' ברוך הלוי עפשטיין). האמת ראויה להיאמר, שאף הקטע הנדון עתה מתוך ס"י אינו נושא אופי של קטע מרכזי, וממילא אין להבנתו או חוסר הבנתו השלכה של ממש על המחקר הנדון עתה. ברם, הבעייה העולה מתוך הדברים שונה לגמרי, והיא כרוכה בהבנת השוני בינינו, בני המאה ה-20 וה-21 לבין קודמינו, חכמי ימי הביניים.

ההשוואה בין חכמי ימי הביניים לבין חכמי זמננו עשויה להראות כי אין מקום להשוואה. המוסד האקדמי, גם אם מבחינה פורמאלית הוא יליד רוחם של בני ימי הביניים, אינו בר השוואה עם לימוד התורה המסורתי. החכם היהודי המודרני, זה שלא למד באוניברסיטה, כי אם בישיבה, לא יכול להתחרות עם בן דמותו המודרני, זה אשר למד באוניברסיטה, רכש שיטת לימוד, שפות (ובלשנות), מתודות שונות של מחקר (פילולוגיה, למשל), נחשף למורים בתחומים מגוונים (החל מהיסטוריה וספרות וכלה בפילוסופיה ובתלמוד). החוקר המודרני אמור לראות בחדשנות ובמקוריות עיקר גדול, שלא כלומד בשיטה המסורתית, והחשוב מכל: יש לחוקר המודרני נגישות לספרייה עשירה ביותר (משולב במערך השאלה בין-ספרייתית), העולה עשרות מונים על זו שעמדה לפני איש ימי הביניים, או זו העומדת בפני תלמיד חכמים מודרני. העולם המודרני הדבק בדמוקרטיה, מאמין בחירות הרוח, הדוגל בחשיבה מקורית, ומעניק להשכלה הגבוהה 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 כבר בימי הביניים 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? ובכן, התשובה שנותן החוקר 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, החוקר המודרני, אשר אמור היה להיעזר בשיטות מחקר מודרניות, ולברר את טיבם של ה'לועזים', למשל, אינו מגלה כל יתרון על חכם בן ימי הביניים שחי למעלה מ-800 שנה 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).

פירוש זה של החוקר לס"י מדגים עד כמה עגום מצבו של המחקר המיוצג בספר המונח בפנינו. זה עתה התברר כי העולם המודרני, ודרך החשיבה האקדמית המאפשרת לנו להתברך באמצאות חדשות מידי יום במדעי הטבע, לא הולילו לתגלית כלשהי במדעי היהדות, ובוודאי לא לכיוונים חדשים בחקר הקבלה. לאחר שהתבררו ענייני היתר והחסר, כמו גם היעדר האבחנות, הרי שעתה

<sup>20</sup> 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'ביאחריותם', נחלקים לקבוצות-משנה של שנים שנים: הלועזים הם הכבד והמרה הנותנים עוז לאדם, והם תחת השפעת המזלות של חודשי ניסן ואייר. העליזים הם הטחול וההמסס הגורמים עליונות 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 הקרקבן והקיבה כנגד תשרי ומרחשוון, הטורפים הן הידיים הכפופות לכסלו ולטבת, והציידים הן הרגלים כנגד שבט ואדר (בפירוש זה נעשה סיוע בפירושו של דונולו; ז' מונטנר, רבי שבת דונולו, א, עמ' מ. 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', קורות, ה'21 [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.

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 החוקר בספרות התלמוד וביקתה לס"י, וכיוון ההשפעה הוא ברור, לדעתו. כך, למשל, כותב הוא (עמ' 39) ביחס לכיווני המרחב המצויים בספרות חז"ל, כגון דברי ר' חייא בר אבא (ברכות יג ע"ב): 'למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים', ועל כך כותב החוקר: 'לא רחוקה היא ההשערה שחז"ל קיבלו זאת מס"י'. ברם, בס"י כתוב כך (פיסקה 16): 'זרום מעלה, ותחת, מזרח, ומערב, צפון ודרום'. כלומר, למרות שכוונת שני המקורות שווה - המלים שונות, ולכן יש פליאה בדברי המשער השערות. בכל מקרה, הואיל ומדובר על עניין בסיסי בחיים, כיווני העולם, גם 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 החוקר (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 החוקר (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 החוקר בעניין זה, והוא לא דן בכך יותר מהאמורא כאן (למעט ההיבט המאגי של הסיפור, כאילו שס"י הוא מדריך מאגי לבריאת עגלים הנראים כבני שלוש שנים), שוכח החוקר לציין 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, בקלות אפשר להסביר את העמדה הפוכה לזו של החוקר. הגמרא בסנהדרין, שני דפים לאחר הקטע הנדון לעיל (סז ע"ב), חוזרת בדיוק לאותו ספור, אלא שהפעם הנוסח אינו 'ספר יצירה' כי אם 'הלכות יצירה'. ואולם, החוקר אינו מתרגש מכך כלל, ואף שהוא מודע לנוסח 'הלכות יצירה' בחלק מכתבי היד של הטקסט הנדון מסנהדרין סה ע"ב, הרי שהוא סבור (עמ' 288): 'אבל אין חילוק בדבר. גם "הלכות יצירה" הוא שם מקובל ועתיק לס"י'.<sup>21</sup> בכך, למעשה, מבטל החוקר את השוני שבין הגרסאות, ללמדך שאין כל משמעות לטקסט כזה או אחר. לאמור, החוקר תופש את המקל משתי קצותיו: מצד אחד הוא טוען לראיה מכרעת בצורת איזכור השם שם הספר, היינו שאין חשיבות בין שם אחד למשנהו, הכל אחד, ומצד שני הוא מודע לפער בתוכן בין שני הספרים, זה המוזכר בתלמוד וזה הנדון על ידו: 'אך היצירה של ס"י אינה מאגיה', עמ' 65).

האמת חייבת להיאמר כי בהשוואת מעין אלו, בחינת העדויות למציאותם של ספרים, לשמו של ספר יש פחות חשיבות מאשר לתוכנו, שכן לא תמיד היתה הקפדה על שם מסוים לחיבור.<sup>22</sup> שמו של ספר כלשהו הוא עניין חיצוני לו, ולא היה השם חלק אינטגרלי מן היצירה כפי שהדבר כיום, וממילא ניתן לראות בשם הספר כנתון חסר משמעות. תופעה זו, כשהיא לעצמה, שומטת את הקרקע תחת טיעונו של החוקר, 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

<sup>21</sup> כך כבר בתשובת גאון (לרב שרירא): 'והוא אחד משלשה עיקרים שהוזכרו בהילכות יצירה: ספר וספר וסיפור'. ראה: א"א הרכבי, זכרון לראשונים וגם לאחרונים, ברלין תרמ"ז, עמ' 11, 346. עם זאת, דברים בלתי מדויקים, אף אם נאמרו על ידי ראש הישיבה, אינם יכולים להיות חסינים מביקורת.

<sup>22</sup> י' שפיגל, 'לדרך הציון וההפנייה בשמות מסכות ופרקים אצל הראשונים', עלי ספר, יד (תשמ"ז) עמ' 29-53.

ביניהם, כגון 'דברי גד החוזה', כשהמפורסם מבין ספרים אלו הוא 'ספר הישר'. כלומר, אזכור מאוחר של ספר אינו ערובה בהכרח כאילו ספר פלוני היה קיים על ידי המצטט, שמא מדובר בספר אחר. ואולם, עתה, שהחוקר 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 החוקר. אמנם, החוקר סבר כי 'המון הקבלות מצאנו לעיל בין ספרות חז"ל לס"י, אלא שאני לא מצאתי ולו גם אחת, וללשון הרבים שנקט בה החוקר אי אפשר לצרף אף לא חוקר אחד (למעט מי שאינם חוקרים). לדוגמה, כאשר רב תלמיד חכם כותב מחקר על ס"י (שיש בו כמה יתרונות שאין במחקר לפנינו), ורואה בתלמוד כמושפע מס"י ללא זהירות מחויבת,<sup>23</sup> הרי שניתן לפטור זאת במנוח ראש. ואולם, מחוקר באקדמיה מצפים לגישה קצת יותר ביקורתית.

לסיכום פרשה זו של הזיקה בין ס"י התלמודי לבין ס"י הנדון עתה: החוקר סבור כי ס"י מוזכר בתלמוד ומביא מאזכור זה ראייה מכרעת לתלות התלמוד בס"י, וכל זאת בניגוד לעמדת החוקרים בעבר שפקפקו בכך. לדעתו זו של החוקר לא צורף כל גילוי חדש, או תגלית (ושמא היתה לו התגלות), שלא היו ידועים לבני הדורות הקודמים. התברר כי ראייה מכרעת זו היא מפוקפקת, ואי אפשר לסמוך עליה כלל. לפיכך, נדחים דבריו של החוקר 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 להזקק לה עתה, וממילא יש לראות שני טקסטים אלו (שאינו כל דמיון בגודלם או במעמדם), כבלתי תלויים זה בזה.

בעמ' 150 מביא החוקר קטע מתפילת מנחה של שבת 'אתה אחד ושםך אחד', ובהערה שבעמ' 321-322 יודע הוא לומר כי המחבר של קטע זה 'דבק בהלכה הקדומה המחמירה יותר'. קביעה זו עושה החוקר מבלי שירד לתולדות הטקסט ותולדות המחקר בו, כשם שאף נתעלם ממנו כי למונח 'יקדישו את שמך' יש יותר ממשמעות אחת.<sup>24</sup>

בסופו של הקשר בין ספרות התלמוד לבין ס"י יצוין כי בעמ' 33 מביא החוקר, 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 החוקר לא נעזר בטקסט זה על מנת לקבוע את זמנו ומקומו של ס"י (אלא אם ייאמר כי החוקר כבר קבע מראש את עמדתו בסוגייה זו, ואין מה ללמוד מהשוואות טקסטואליות).

## ג. פילון וס"י

הספרים המהווים את נקודת הכובד לדיון בס"י, מנקודת ראותו של החוקר, הם ספר הזוהר מצד אחד, וכתביו של פילון האלכסנדרוני מצד שני, כפי שניתן להיווכח בכך מתוך העיון במפתח המשובח שהוכן לספר (עמ' 362-363; 368). במידה מסוימת של צדק ניתן לומר כי החוקר רואה בפילון את 'גיבורו' של מחבר ס"י, והחוקר מוצא זיקה הדוקה בין פילון לבין מחבר ס"י בצורה חסרת תקדים, הן ביחס לפילון והן ביחס לס"י. דומה, אפוא, שדרך טיפולו של החוקר 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 החוקר (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.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*, Northvale, New Jersey, London: Jason Aronson, 1995.

<sup>24</sup> הערה לחוקר המתחיל: בהערתו זו של החוקר ניתן לראות שגיאה טקסטית (בטווח הקרוב), ושגיאה אסטרטגית (בטווח המרוחק יותר של העניין). השגיאה הטקסטית מתגלה בחוסר היכרותו של החוקר את החומר הרלבנטי (ליטורגיה, ככל הידוע, אינה מתחום עיסוקיו של חוקר זה, ואף אם עסק ביוונית, הרי שההלכה ותולדותיה מעולם לא היו מענייניו). ברם, בתחום האסטרטגי הטעות היא יותר חמורה: קביעתו זו של החוקר היא מיותרת לחלוטין, שכן אין היא תורמת דבר לטקסט הנדון על ידו.

<sup>25</sup> ראה את ההערות הארוכות 1-2 בעמ' 303-304. אגב אורחא ייאמר כי החוקר נסמך על 'י בער תוך התעלמות מהביקורת החריפה שמתחו עליו א"א אורבך ושי ליברמן גם יחד. כלומר, דברי החוקר בנקודה זו עומדים בסתירה גמורה לא רק לדעתם של שני גדולי המחקר התלמודי, כי אם גם כנגד ג' שלום, 'י תשבי ורי"צ וורבלובסקי. כבר צוין לעיל כי החוקר הנדון עתה הוא נועז, אך השאלה היא האם נועזות זו אינה פורצת את גבולות השפיות האקדמית (וראה מייד להלן).

ואולם, בטיפולו זה של החוקר ביחס למקור ההשפעה על ס"י יוצר החוקר את הרושם כאילו שמדובר באיזה זרם אמנותי או עניין שבאופנה, כאילו שפעם היה מקובל כך ופעם אחרת, ובא החוקר ומחדש את הגישה האחרת. החוקר מטעה את עצמו ואת קהל היעד שלו בכך שאין הוא מסביר להם שאין מדובר בעניין שבאופנה כי אם במחקר מדעי ובביקורת ספרותית והיסטורית. ביקורת זו הוכיחה בכמה צורות כי הגישה שהלך בה בלקין היא שגויה.<sup>26</sup> ואכן, רשאי כל חוקר להעלות באוב שיטה מדעית דחויה, אלא שתחילה עליו להכין את שיעורי הבית היטב, ולנמק בפני הקורא מדוע הוא צודק במקום שכל גדולי החוקרים טעו. חוסר זהירות זה של החוקר מדגים קו-חשיבה שמקומו לא יכירנו בספרות מדעית (ואולי לא במקרה יצא הספר בהוצאת ספרים המתמחה בהפצת סיפורים).

ואולם, הבעייה, 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, ולו במעט, במחקר ביחס לפילון חייב לדעת כי פילון כמעט שלא היה מוכר בעת העתיקה, אף לא בחוגי הכנסייה ששמרו על כתביו ביוונית, קל-וחומר בין חכמי ישראל שלא נודעו כבקיאים ביוונית (וודאי לא ברמתו של פילון). כל הסבור כאילו יהודי הכיר את כתבי פילון, ועוד במאה הראשונה לספירה, אמור להוכיח תחילה את היתכנות דבריו. ברם, הכותב לא נזקק לעניינים קטנים מעין אלו, ודי לו בהנחותיו לפיהם לא היתה כל בעייה למחבר ס"י לעיין בכתבי פילון ולהיות מושפע מהם.

החוקר השקיע מאמץ מרובה במציאת 'מקבילות' בין פילון לבין ס"י. כך, למשל, בעמ' 105-109 מציין הוא לכל 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 החוקר 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. אולי כדי להמחיש את הדברים לקורא תודגם גישתו הספרותית של החוקר בהתאם למה שכותב הוא בעניין אחר, ולא ביחס לפילון. כותב החוקר כך: 'ס"י שהוא כזכור פרפרזה על ראשית התורה' (עמ' 33, 97, 156, 159). קביעה ספרותית זו עשויה להטעות את הקורא אם אינו בקי דיו בשתי יצירות ספרותיות אלו, כגון מי שסבור שס"י כפרפרזה של ראשיתו של ספר בראשית. לאמור, כלל אין מדובר על פרפרזה במובן הספרותי המקובל של המלה כי אם בהתאם להבנתו של החוקר את המלה פרפרזה, בת דמותה של המושג 'מקבילה ספרותית'. אפשר שהחוקר מעוניין לכתוב מחדש גם את הערך 'פרפרזה' במילון לערכי הספרות החדש שהוא אמור לכתוב, ואולם, בינתיים יידע הקורא להיזהר.

נראה, אפוא, כי האופי 'הגמיש' בו תופס החוקר את המונח 'מקבילה ספרותית' נובע מחוסר ביקורת טקסטואלית מספקת שעורך החוקר עם מקורותיו, ובהיעדר דין וחשבון טקסטואלי שנותן החוקר לעצמו. החוקר מתעלם בידועין בין השוואות מסוגים שונים, ואינו שם ליבו לכך כי עצם השוואה בין טקסט אחד למישנהו אינה הופכת אותם ל'קרובים' כשם שהשוואה בין כלב לחתול אינה יכולה להציגם כקרובי משפחה. אם נתעלם מהלשון הצירורית, כי אז יש לומר שהחוקר אינו מודע לשוני שבין השוואה בין שני רעיונות להשוואה בין שני טקסטים במשמעות הפילולוגית החמורה של המלה.

מה שמפליא בעניין זה הוא שאף החוקר 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 הספרים שונה, כפי שגלוי לכל, והסגנון שונה, כפי שברור גם לחוקר, איזה דמיון ניתן לגלות בין שני הספרים למעט תלותם המשותפת בחשיבה הדתית המגולמת בספר בראשית לפיה ברא האל את העולם? כעקרון יש לומר כי השוני בשפות מונע אפשרות של השוואה פילולוגית בין שני טקסטים בשתי שפות שונות. אכן, במקרה של טקסט מתורגם, כגון התנ"ך העברי לעומת תרגום השבעים ביוונית, ניתן לבצע השוואה פילולוגית ולקבוע איזה טקסט השפיע על השני (במיוחד באמצעות מבנה המשפט וסדר המלים בו). ואולם, כל השוואה בין פילון, או כל יוצר אחר בשפה שאינה שפתו של ס"י, אינה אפשרית כלל אלא אם

<sup>26</sup> 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.

יתגלה שוויון של ממש ברעיונות ובדרך ניסוחם, השוואה מהסוג שהחוקר לא הצליח להראות ולו פעם אחת.

ביחס לאברהם אבינו (עמ' 76) מצבו של החוקר 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 המקל על מציאת רעיונות דומים. 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 התראפוייטיים), כי אז ניתן היה להראות תלות בין שני המקורות הספרותיים. ואולם, במקרה של אברהם אבינו, דמות מקראית המצויה בתשתית התרבותית המשותפת מחבר ס"י עוסקים (או מוטב: דורשים), דמות מקראית המצויה בתשתית התרבותית המשותפת לשניהם, 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, החוקר 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 כתבי פילון לס"י יש לומר מפורשות: כל המקבילות שהציע החוקר בפני הקורא אינן אלא תוצאה של קריאה בלתי זהירה, ואף פרועה, בטקסטים שונים נטולי כל זיקה טקסטואלית או רעיונית.<sup>27</sup>

#### יא. מקום היצירה

בדיון קצר יחסית (פרק 30, עמ' 238-241) דן החוקר במקום חיבורו של ס"י, ותוך 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 של החוקר, שיקולים אותם הוא מביא בפני הקורא. לדוגמה, האפשרות הראשונה לדעת החוקר היא שס"י התחבר במצרים, ושתי ראיות הוא הביא להצעתו זו. האחת, זיקת ס"י לפילון, והאחרת באמצעות המלה 'רוויה'. נעיי, אפוא, בשיקולים שהביאו את החוקר להסיק (גם אם באופן בלתי מחייב), שס"י התחבר במצרים.

כאמור לעיל, החוקר 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. ברם, גם אם יונח עתה שכל שכתוב לעיל בטעות יסודו, או לחילופין שמא יקום מחר חוקר אחר ויביא ראיה ניצחת לכך שמחבר ס"י הושפע מפילון ונטל הימנו, הנה כי כן גם אז אין לחוקר על מה לסמוך. כותב הוא כך: 'ההקבלה החזקה בין ס"י לבין פילון האלכסנדרוני קוראת למיקום הספר במצרים'. משפט זה מפליא לגמרי, שהרי שיקול החוקר נראה מופרך 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 (אך במספר קטן של ספריות-מנזר) ברחבי העולם (הנוצרי) דובר היוונית, וממילא ברור כי גם הטוען להשפעת פילון על ס"י אינו יכול להסיק דבר על מקומו של המושפע.

המחבר דן במלה 'רוויה' המובאת בס"י פעמיים, ובפיסקה 58 כתוב 'בשנה, שלשה - קור וחום ורוויה', היינו שהשנה מחולקת לשלוש תקופות, ו'רוויה' היא 'אמצעית'. על 'רוויה' כותב החוקר '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 החוקר

<sup>27</sup> להלן מעט מדברי החוקר 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 (סנהדרין קו ע"א ומקבילות): 'כאדם שמקלל את עצמו ותולה קללתו באחרים'.

את המציאות המצרית מהימן – ישפוט הקורא בעצמו.<sup>28</sup> ואולם, מעניינת במיוחד היא היתלות החוקר 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' (ויש להוסיף שם כגה: 'כוסי רויה'). כלומר, כלל לא מדובר על מלה ייחודית ומיוחדת מבחינה מילונית, וממילא המסקנה שניתן להסיק ממלה זו היא מוגבלת מאד. אמנם, אפשר שהחוקר 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, החוקר 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. ביחס לאפשרות האחרת, שס"י התחבר בארס-נהריים, מודע החוקר למלה המיוחדת לס"י - 'תלי'. ואולם, מצבה של 'רוויה' כמלה מוכרת שונה לחלוטין, ודרך טיפולו של החוקר במלה זו קוראת תגר על ידיעותיו המופלגות, לכאורה, בבלשנות.

### יב. זמן היצירה

מסקנתו של החוקר בעניין זה 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 החוקר – שפילון הוא המשפיע אינה עושה אותו אלא גבול עליון, אך אין להופכו בשל כך למציין זמנו של מחבר ספר יצירה, בבחינת גבול עליון ותחתון גם יחד. לדוגמה, אם יוכח שפלוני מושפע מספר הזוהר, הרי שאין בכך כדי להוכיח כאילו פלוני חי במאה ה-13, כמובן, ואף החוקר עצמו הטוען שמחבר ס"י הושפע מפארמנידס אינו טוען כאילו מחבר ס"י חי במאה השישית לפני הספירה, למשל. כלומר החוקר אינו 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, ואי אפשר לכתות זאת אלא בשם 'כשל לוגי'.

### סיכום

בספר המונח בפנינו ניתן למצוא את שבע המידות שמנו חכמים במחקר גרוע: נטול דיון פילולוגי; בעל אופי חלקי ובלתי שיטתי; חסר היכרות מספקת עם ספרות המחקר; חסר זהירות; לקוי בשיקול-דעת; חסר יכולת להפריד את היצירה מפרשנותה; יש בו דרשנות. נדמה שהספר המוצג עתה בפני הקורא הוגש כמועמד בתחרות על הספר הגרוע ביותר במדעי היהדות. עם זאת, דברים חמורים אלו לא נועדו למנוע מחוקרים צעירים לקרוא בחיבור הנדון עתה. אדרבא, ראוי לכל חוקר לעיין בספר הנסקר עתה וללמוד ממנו כיצד אין לכתוב, ושיהא ספר זה מופת על דרך השלילה. 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: שביות), בידו של החוקר המודרני שכך ס"י נראה בעיניו.

גם אם יוכרו הישגיו המועטים של החוקר בספר זה הרי שהישגים אלו מעורבים בעירפול מחקרי שאי אפשר לברך עליו על המוגמר. עירפול זה נובע מחוסר הכרת השלם, הכרת הספר בכללו, וכידוע, הכרת השלם מותנית בהבנת חלקיו, ובטרם ימוצה הדיון בכל אחד מחלקי השלם, ס"י, אי אפשר יהיה להסיק מסקנות על הספר. חוקר העוסק בס"י ונמנע מלדון בכמה מחלקיו של הספר (ובהם: אסטרולוגיה, מתמטיקה ורפואה), לא יכול לצפות להגיע למסקנה בעלת ערך, שכן סופו של כל מחקר נעוץ בראשיתו, ובריאת יצירה בעלת אופי חלקי אינה יכולה להוביל ליצירה טובה.

עם סיום העיון בספר המונח לפנינו אין עלינו אלא לחזור לראשית דבריו של החוקר 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', ונראה שקלישות זו היא הניכרת מתוך דפיו של מחקר זה. היומרה הגדולה לא הניבה את הספר שיקרע צוהר אל עולמו של מחבר ס"י. החוקר שירד לתעלומת חיבורו של ספר הזוהר ביקש לרדת לסוד יצירתו של ספר יצירה ולא עלתה בידו.

<sup>28</sup> 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. נדמה שהרצון לתלות את ס"י במקום גיאוגרפי כלשהו היה כה גדול עד שהחוקר איבד את חוש השיפוט (או: האוריינטאציה) שלו לגמרי.