



מחשבת ישראל

כתב-עת של המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן

המערכת

בעז הוס מיכל בר-אשר סיגל יונתן מאיר שלום צדיק

חיים קרייסל (עורך ראשי)

מזכיר המערכת

אשר בנימין

גיליון ד

מגמות חדשות בחקר מחשבת ישראל

באר-שבע, תשפ"ג

מחשבת ישראל יוצא לאור פעם בשנה על ידי המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן.

כל גיליון מוקדש לנושא. נושאי הגיליונות הבאים:

- תקוות, חלומות ושאיפות בהגות היהודית
- שיעור קומה: 500 שנה לר' משה קורדובירו
- חקר המאגיה היהודית

מאמרים לגיליון הקרוב יש להגיש עד ל-28 בפברואר 2023.

יש לשלוח מאמרים, בעברית או באנגלית, כשהם ערוכים ומותקנים, כקבצי מעבד תמלילים WORD, לכתובת הדואר האלקטרוני הבאה: asherben@bgu.ac.il.

יש לצרף למאמרים תקציר בעברית ובאנגלית.

הוראות ההתקנה:

<https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/hebrewguidelines.pdf>

האחריות על הדעות המובעות במאמרים היא על המחברים בלבד.

עריכה לשונית של המאמרים בשפה העברית: אב"י ונגרובר.

מחשבת ישראל מופץ במרשתת בגישה פתוחה. הכתובת:

<https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/Journal.aspx>

כתובת המערכת: המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ת.ד. 653, באר-שבע 8410501.

ISSN 2789-7689

© כל הזכויות שמורות

תוכן עניינים

החלק העברי

5		פתח דבר
7	הנטייה אל הנרטיב בתלמוד הבבלי: אגדה, הלכה ודימוי היסטורי	איתי מרינברג- מיליקובסקי
34	קווים לדמותה של סוגת "הליכות הדיינים והשיפוט" בתורת הגאונים ובהלכה האסלמית	נרי ישעיהו אריאל
86	דימוי ועיטור בתרבות הספר היהודית בימי הביניים: הערות מתודולוגיות	קטרין קוג'מן-אפל
106	רשת טקסטואלית של טקסטים טכניים: רקע, מתודולוגיה ומקרה מבחן	גל סופר
126	חקר החסידות: כמה ידע?	דב שוורץ
151	תיקון הפרדוקס: יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב	יונתן מאיר
208	כשויטגנשטיין פוגש את הרמב"ם: על הפילוסופיה האנליטית ותרומתה האפשרית לחקר ההגות היהודית (ולחפך)	נעם אורן
225	'עוד ראו, פייסבוק': הרשת החברתית כמקור ידע חדש במחקר מדעי היהדות	מרדכי מילר
257		רשימת המשתתפים

החלק האנגלי

5		פתח דבר
7	תינוק שמת קודם שגיגע להיות בן שמונה מלין אותו על קברו בצור או בקנה (שולחן ערוך, יורה דעה, רסג, ה): ממנהג נשים לפסיקה הלכתית	אברהם (רמי) ריינר
41	אביר טוב או רע? מתודולוגיות בחקר פולמוס ולוחמים בכתבי עבריים מאוירים	שרה אופנברג
75	הרצאותיו הראשונות של גרשם שלום על החסידות	יונתן מאיר
91	הקדמות לחקר האוקולטיזם היהודי: הגדרות, תיחומים והשפעה	שמואל גלאובר- זמרה ובעז הוס
121		רשימת משתתפים

פתח דבר

אנו גאים להציג את הגיליון הרביעי של השנתון "מחשבת ישראל", היוצא לאור על ידי המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל על שם גולדשטיין-גורן שבאוניברסיטת בן-גוריון בנגב. גיליון זה מוקדש לנושא "מגמות חדשות בחקר מחשבת ישראל" וכולל שנים עשר מאמרים, שמונה מהם בעברית וארבעה באנגלית.

חלק מהמאמרים מעלים סוגיות מתודולוגיות בנוגע לחקר תחומים מסוימים במחשבת ישראל, כגון הגות חסידית, סיפורי התלמוד או עריכת טקסטים מאגיים יהודיים. אחרים מצביעים על תחומי מחקר חדשים יחסית - למשל, השפעת הרשתות החברתיות על המחשבה היהודית או אזוטריות יהודית מודרנית. רבים מהמאמרים מתמקדים ביחס בין מחשבה ישראל לתחומי מחקר אחרים, כגון תולדות האמנות היהודית, הלכה ומשפט יהודי בימי הביניים או פילוסופיה אנליטית עכשווית.

ברומה לשלושת הגיליונות הקודמים, "אמונה וכפירה", "אזוטריות" ו-"סגפנות ביהדות ובדתות המונותאיסטיות", גם גיליון זה יהיה זמין לגישה חופשית ברשת בכתובת: <https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/Journal.aspx>

מרבית המאמרים נכתבו על ידי חוקרים בעלי שם, אך חלקם נכתבו על ידי חוקרים צעירים, הנמצאים בתחילת דרכם המחקרית. כל המאמרים שהוגשו עברו תהליך מיון קפדני, ונקראו, לפחות, על ידי שני לקטורים.

העורכים

The Tendency Towards the Narrative in the Babylonian Talmud: Halakhah, Aggadah, and Historical Image

Itay Marienberg-Millikowsky, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

This article discusses the stories of the Babylonian Talmud from the point of view proposed by the literary researcher Franco Moretti by pointing out the problem of “the great unread”; that is, all the immense literary material that for various reasons has escaped research attention, which, if only it had been taken into account, might have made the accepted literary history completely different. Eventually, this problem can lead to the use of computational tools (as happened for Moretti, as well as for the present author), but, as this article emphasizes, before choosing this solution, it is imperative that we dwell on the problem itself. Among the many stories of the Babylonian Talmud, it is argued here, a relatively small group of stories was canonized, while many others remained on the margins of the research discourse, either because they did not fit into the accepted genre frameworks of Talmudic literature, because their level of narrativity turned out to be too low, or because their role in organizing the Talmudic Sugya prevented researchers from seeing them as stories in the full sense of the word. These phenomena, as well as many others, are all consequences of the rise of narrativity as an integral part of the Babylonian Talmud and as the factor that shapes it as a whole, sometimes manifested in developed and polished stories, but at other times having a relatively minor impact. “The great unread” of the Babylonian Talmud is thus to be found more than anything in what makes this Talmud what it is (at least from a literary point of view): a composition with a continuous, infrastructural narrative quality whose expression goes far beyond what is to be found in the corpus of those stories that have mostly occupied researchers. In the article, the implications of this claim are examined in two complementary contexts: how narrativity affects halachic discourse, and how it affects the image of the Babylonian Beit Midrash.

תקציר

מאמר זה דן בסיפורי התלמוד הבבלי מזווית המבט שהוצעה על ידי חוקר הספרות פרנקו מורטי בהצביעו על בעיית 'הלא-נקרא הגדול', כלומר, כל אותו חומר ספרותי אדיר ממדים שמסיבות שונות חמק מתשומת לב מחקרית, ושאליו רק היה מובא בחשבון – הייתה ההיסטוריה המקובלת של הספרות עשויה להיראות אחרת לגמרי. בעיה זו יכולה אמנם להוביל לבסוף לשימוש בכלים חישוביים (כשם שאירע למורטי עצמו, וגם למחבר), אבל, כפי שהמאמר מראה, לפני הבחירה המוצדקת בפתרון זה, חשוב להתעכב על הבעיה עצמה, ולעמוד על משמעותה. בין שלל סיפורי התלמוד הבבלי, נטען כאן, קבוצה קטנה יחסית של סיפורים עברה קאנוניזציה, בעוד סיפורים רבים אחרים נותרו בשולי השיח המחקרי – אם משום שלא התאימו למסגרות הז'אנריות המקובלות של ספרות חז"ל, אם משום שרמת

הנרטיביות שלהם התבררה כנמוכה מדי, ואם משום שתפקידם בארגון הסוגיה התלמודית מנע מן החוקרים מלראותם כסיפורים במלוא מובן המילה. ברקען של כל התופעות הללו, ורבות אחרות, עומד תהליך עליית כוחה של הסיפוריות כגורם בעל משקל בעיצובו של הבבלי כולו – גורם המתממש לעיתים בסיפורים מפותחים ומלוטשים, ולעיתים מותר חותם מינורי בלבד. ה'לא-נקרא הגדול' של הבבלי מצוי אפוא יותר מכל במה שעושה את הבבלי – לפחות מזווית מבט ספרותית – למה שהוא: חיבור בעל איכות נרטיבית רציפה, תשתיתית, הבאה לידי ביטוי בהרבה מעבר למה שמצוי בקורפוס הסיפורים המובחנים המעסיק על פי רוב את המחקר. השלכותיה של טענה זו נבדקות ומודגמות במאמר בשני הקשרים משלימים: השפעת הסיפוריות על השיח ההלכתי, והשפעתה על היווצרות דימויו של בית המדרש הבבלי.

הנטייה אל הנרטיב בתלמוד הבבלי: אגדה, הלכה ודימוי היסטורי*

איתי מרינברג-מיליקובסקי
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

בעיית 'הלא־נקרא הגדול' (The Great Unread) ומחקר סיפורי חז"ל

במאמרו משנת 2000, 'השערות על ספרות העולם',¹ מאמר שהפך לימים למעין מניפסט של מדעי הרוח הדיגיטליים (Digital Humanities) בכלל, ושל מחקר הספרות החישובי (Computational Literary Studies) בפרט, עמד פרנק מורטי על חשיבותה של תופעה שבעקבות מחקרה של מרגרט כהן זכתה לשם 'הלא־נקרא הגדול' (the great unread).² כלומר, כל אותו חומר ספרותי אדיר ממדים שמסיבות שונות חמק מתשומת לב מחקרית, ושאלו רק היה מובא בחשבון – הייתה ההיסטוריה המקובלת של הספרות עשויה להיראות אחרת לגמרי. בפסקה מצוטטת למדי כותב מורטי על הבעיה שבה נתקל בנסותו להבין מחדש את התפתחותו של הרומן המודרני בראי הדיסציפלינה המכונה מאז גתה 'ספרות העולם' (Weltliteratur):

הספרות הנכתבת כיום היא ללא כל צל של ספק מערכת חובקת עולם. למעשה, השאלה איננה עוד מה עלינו לעשות, אלא כיצד עלינו לעשות זאת. מה פירוש הדבר לחקור את ספרות העולם? כיצד עושים זאת? תחום המחקר שלי הוא הסיפורת המערב אירופית בשנים 1790-1930, וכבר בעיסוק במה שנכתב מחוץ לבריטניה או צרפת אני חש כאילו הייתי שרלטן. ספרות העולם? אנשים רבים קראו יותר ממני וטוב ממני, מן הסתם, אך בכל זאת מדובר פה על מאות לשונות

* מחקר זה נתמך בחלקו על ידי הקרן הלאומית למדע (פרויקט מחקר ISF 2023/21). קטעים אחדים מתוכו הם כעין גרסה מורחבת ומעודכנת של שני תת־פרקים מעבודת הדוקטור שלי, שנכתבה בהנחיית פרופ' חיים וייס; תודתי שלוחה לו כתמיד. תודה מיוחדת שלוחה לידידה קורן ואברהם יוסקוביץ' על שקראו גרסה מוקדמת של המאמר בתשומת לב והעירו הערות חשובות, וכן לשני הקוראים האנונימיים מטעם המערכת. טעויות וכשלים שוודאי נותרו בו – שלי בלבד.

1 ראו: F. Moretti, 'Conjectures on World Literature', *New Left Review* 1 (January-February 2000), pp. 54-68. המאמר תורגם לראשונה לעברית ופורסם בגיליון הראשון של

כתב העת 'אות' (2010), ושוב לאחרונה במהדורה מוערת: פ. מורטי, 'השערות על ספרות העולם', א' מינץ־מנור, א' מרינברג־מיליקובסקי (עורכים), מחקר חישובי במדעי הרוח: אסופת מאמרים, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2022, עמ' 19-33. ההפניות להלן – ממהדורה זו.

2 ראו: M. Cohen, *The Sentimental Education of the Novel*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, p. 23.

וספרויות. לקרוא 'יותר' לא נשמע כמו פתרון ראוי, בייחוד משום שרק עתה אנו מתחילים לגלות מחדש את הדבר שמרגרט כהן מכנה 'הלא־נקרא הגדול' (the great unread). 'תחום המחקר שלי הסיפורת המערב אירופית...'. האמנם? למעשה אני חוקר רק שבריר קאנוני מתוכה, שלא מייצג ולו אחוז אחד מכלל הספרות שיצאה לאור. ושוב, אנשים אחרים קראו יותר, אבל העניין הוא שבמאה התשע עשרה פורסמו שלושים אלף רומנים בריטיים, אולי ארבעים, חמישים, שישים אלף – איש אינו יודע כמה, איש לא קרא את כולם, איש גם לא יקרא. ועליהם נוספים כמוכן גם הרומנים הצרפתיים, הסיניים, הארגנטינאיים...³

בניגוד למה שנטען לעיתים קרובות ביחס למאמר זה, מורטי לא היה מוטרד רק מהיקף החומר הלא־נקרא, אלא גם מהיעדרה של שיטתיות 'מדעית', אפשר לומר, בדרכי הטיפול בחומר כולו; במאמרו זה, ובעבודות נוספות שפורסמו בשנים שאחריו, חזר מורטי והצביע על חולשתו של מחקר שאינו מאתגר את הנחות היסוד שלו עם נתונים טקסטואליים קשיחים. זהו הרקע להדגשה הנשנית בפרסומיו באשר לחשיבותה של 'יחידת אנליזה' ברורה ומוגדרת היטב כבסיס הכרחי למחקר,⁴ וזהו גם הרקע לכך שכאשר תיאר בהמשך את עבודתו כתב כי החידוש הגדול בה עבורו היה 'מציאת עובדות ברורות ומוצקות שסתרו את ההיפותוזות שלי ושכפו עלי לשנותן'.⁵ לפתרון שהציע לבעיית הלא־נקרא הגדול הוא קרא 'קריאה רחוקה' (distant reading) – 'קריאה שבה המרחק הוא תנאי לידע',⁶ כדבריו – אסטרטגיה שבמהלך השנים שינתה את פניה: תחילה היא התבססה על היסטוריוגרפיה מכלי שני, דהיינו על ניסיון לקרוא את תולדות הספרות לא מתוך מגע בלתי־אמצעי עם הספרות עצמה, אלא כפי שהיא מצטיירת מתוך תיאוריהם ההיסטוריוגרפיים של חוקרים אחרים; בשלב זה, מחשבים עוד לא היו חלק מתוכנית העבודה של מורטי. רק בשלב מאוחר יותר המחשבים נכנסו לתמונה, והחלו לשמש כלי לקריאה רחוקה, המאפשר – באמצעות שיטות חישוביות שונות שלא כאן המקום לעמוד עליהן – לנתח באופן עקיב גופי חומר טקסטואליים גדולים, ולזהות בהם דפוסים בעלי משמעות שאינם מתגלים במבט אנושי פשוט.

די בתיאור זה של עבודת מורטי, אני מקווה, כדי לטעון שהקשבה מתבקשת לגישתו בחקר הספרות לא חייבת להוביל בהכרח לשימוש אלגוריתמי במחשבים –

3 שם, עמ' 19-20.

4 ראו למשל שם, עמ' 26-28; וכן במאמרו משנת 2013, 'אופרציונליזציה: או, תפקיד המדידה בתיאוריה המודרנית של הספרות' (תורגם לעברית ונדפס גם הוא באסופה הנ"ל, שם, עמ' 131-148).

5 ראו: F. Moretti, *Distant Reading*, Verso: London and New York, 2013, p. 64. (תרגום שלי). מקוצר היריעה לא אוכל להציג כאן את גישתו של מורטי כראוי, ולכן אסתפק בהערות קצרות שיש בהן כדי להעניק נקודת מוצא נוחה לסעיפים הבאים. לדין מקיף יותר בהנחות היסוד של שיטתו, בהתפתחותה ובמקומה בהיסטוריה של חקר הספרות, ראו: 'א' מרינברג־מיליקובסקי, מילים שקולות: צעדים ראשונים במחקר הספרות החשוב, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2022, עמ' 70-83; 139-146; 158.

6 מורטי (לעיל הערה 1), עמ' 22.

אם כי אפשרות כזו ראויה להיבדק ברצינות, וכבר מניבה פירות⁷ – אלא, בראש ובראשונה, להתמודדות יסודית ונטולת פניות עם בעיית 'הלא־נקרא הגדול', ויהא אשר יהא פתרונה. במילים אחרות, עוד בטרם נגייס לעזרתנו מחשבים ותוכנות, עלינו להכיר קודם כל בעצם קיומה של הבעיה, ובעקבות זאת להעמיד למבחן הביקורת, ראשית, את הנחות היסוד הקובעות את גבולות הקורפוס של התחום הספרותי המעסיק אותנו; ושנית, את מידת השיטתיות שבה קורפוס זה מטופל במחקר. במאמר זה אבקש להיענות לאתגר ששורטט על ידי מורטי בטיפולו בתולדות הרומן המודרני, תוך העתקתו לתחום ספרותי אחר לגמרי – סיפורי חז"ל, וליתר דיוק, סיפורי התלמוד הבבלי. כפי שנראה, תחום זה אכן סובל במידה רבה מן הבעיה המתוארת כאן, אלא שכגודל האתגר כך רוחבו של הדיון המתבקש בו; מטבע הדברים, אוכל לגעת כאן בנקודות אחדות בלבד, כאלה שיש בהן להבנתי ממד עקרוני. תחילה אצביע על קווי הגבול של החומר הספרותי הנכלל בדרך כלל במחקר סיפורי התלמוד הבבלי, ועל מה שנותר מסיבות שונות מחוץ להם; לאחר מכן אציע המשגה חדשה לתהליך הספרותי המרכזי העומד לדעתי ביסוד ריבוי של חומר זה, וגם ביסוד דחיקתו לשולי המחקר; ולבסוף אברר באמצעות דוגמאות קצרות כיצד הפניית תשומת הלב לעצם קיומו של החומר המרובה – ויותר מכך, לתהליך שכונן אותו – עשויה להשפיע על שני נושאים מרכזיים בחקר סיפורי הבבלי, כאלה שיש להם השלכה ישירה על תפיסת עולמו הרעיוני: א. תפקיד סיפורי הבבלי בעיצוב ההלכה; ב. תרומתם לעיצוב דימויו ההיסטורי של בית המדרש.

גבולות קורפוס סיפורי הבבלי הנחקרים

מראשית המחקר הספרותי השיטתי של סיפורי חז"ל בשליש האחרון של המאה הקודמת, חקר סיפורי הבבלי זוכה למעמד מיוחד. עובדה זו בולטת לא רק בעבודות מוקדמות כגון 'עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה' מאת יונה פרנקל,⁸ אלא גם בקבוצה ראויה לציון של מאמרים, ספרים ועבודות מחקר שפורסמו מאז: ביניהם כאלה שעסקו בניתוח של סיפורים יחידים;⁹ ביניהם כאלה שהתמקדו בעיצובן של

7 מלבד שני הספרים העבריים שזכרו בהערות הקודמות, המוקדשים למטרה זו בדיוק, ראו למשל: A. Hammond, *Literature in the Digital Age: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016; A. Piper, *Enumerations: Data and Literary Studies*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2018; T. Underwood, *Distant Horizons: Digital Evidence and Literary Change*, Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

8 'פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1981.

9 בשל היקף החומר הנסקר כאן אסתפק בהערה זו ובסמוכות לה בדוגמאות אחדות מני רבות – ובעיקר כאלה שיש בהן להבנתי ממד סימפטומטי: ג' חזן־רוקם, 'הנחש בליל הכלולות: הארה סמיוטית לשיטה המשווה בחקר הסיפור העממי', בקורת ופרשנות 30 (1994), עמ' 25-41; D. Boyarin, 'The Yavneh-Cycle of the Stammaim and the Invention of the Rabbis', in: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggada*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005; Boyarin, *Socrates & the Fat Rabbis*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.

קבוצות סיפורים;¹⁰ ביניהם כאלה שדנו בפואטיקה שלהם מזווית מבט תיאורטית;¹¹ ביניהם כאלה שעסקו ביחסם לחומרים סיפוריים שמקורם בטקסטים לא־רבניים¹² או כאלה שמקורם בתרבויות אחרות;¹³ וכן בהיבטים פילולוגיים־היסטוריים שלהם.¹⁴ לטיפול יסודי ושיטתי במיוחד זכו סיפורי הבבלי בידי ג'פרי רובינשטיין, שבסדרה של ארבעה ספרים (שלושה משלו כמחבר ואחד כעורך), הציע לא רק ניתוח מפורט למספר גדול של סיפורים, אלא גם שילב את הדיון באמנות הסיפור שלהם עם שאלת עריכתו של הבבלי בכלל (בעיקר בזיקה למעמד החומר התלמודי האנונימי, בהשראת עבודתם של דוד וייס־הלבני ושמא פרידמן), והעמיד גישה מחקרית מגובשת הכורכת יחד היבטים ספרותיים, היסטוריים, פילולוגיים ותרבותיים.¹⁵ על רקע זה, כל המבקש

- 10 'פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001; M. Simon-Shoshan, 'People talking without speaking: the semiotics of the rabbinic legal exemplum as reflected in Bavli Berakhot 11a', *Law and Literature* 25:3 (2013), pp. 446-465; M. Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014; M. Lavee-Levkovitch, 'Like Mother Like Daughter: Mother-Daughter Relations in Babylonian Talmudic Stories', M. Lehman, J.L. Kanarek and S.J. Bronner (eds.), *Mothers in the Jewish Cultural Imagination*, Liverpool: Liverpool University Press 2017, pp. 105-128
- 11 ראו למשל: ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים: מוסד ביאליק, 1994, עמ' 232-267; ד' שטיין, 'דברים שרואים משם לא רואים מכאן: עיון בבבא בתרא עג ע"א – עה ע"ב', מחקרי ירושלים בספרות עברית יז (1999), עמ' 9-32; ש' ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001; ח' וייס, ש' סתיו, שובו של האב הנעדר: קריאה חדשה בשרשרת סיפורים מן התלמוד הבבלי, ירושלים: מוסד ביאליק, 2018.
- 12 ראו למשל: ע' מאיר, סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, תל אביב: ספריית פועלים, 1993; B. S. Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011; 'פילדלפיה: לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים: מאגנס, 2005, עמ' 278-307; א' מרינברג-מיליקובסקי, לא ידענו מה היה לו: ספרות ומשמעות באגדה התלמודית, רמת-גן: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בראילן, 2016; 'פייננטון, פנים אל פנים: שזירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי, ירושלים: מגיד, 2018.
- 12 ראו למשל: ט' אילן, 'נעם, בין יוספוס לחז"ל, ירושלים: יד בן צבי, 2017.
- 13 ראו למשל: S. Secunda, "Talmudic Text and Iranian Context: On the Development of Two Talmudic Narratives", *AJS Review* 33:1 (2009), pp. 45-69; Y. Furstenberg, 'The 'Agon' with Moses and Homer: Rabbinic Midrash and the Second Sophistic', in: M. Niehoff (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden: Brill 2012, pp. 299-328; M. Bar-Asher Siegal, *Jewish-Christian Dialogues on Scripture in Late Antiquity: Heretic Narratives of the Babylonian Talmud*. Cambridge: University Press, 2019
- 14 ראו למשל: Sh. Y. Friedman, 'Literary Development and Historicity in the Aggadic Narrative of the Babylonian Talmud: A Study Based Upon B.M. 83b-86a,' in: N. Waldman (ed.), *Community and Culture: Essays in Jewish Studies*, Philadelphia: Seth Press, 1987, pp. 67-80; 'A Good Story Deserves Retelling: The Unfolding of the Akiva Legend,' *JSIS* 3 (2004), pp. 55-93; הויצור: מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2011.
- 15 ראו: J.L. Rubenstein. *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press 1999; *The Culture of*

כעת לבחון את סיפורי הבבלי, ניצב על כתפיה האיתנות של קהילה מחקרית גדולה שהעמידה שדה מחקר שלם ומרובה ענפים.

את הדומיננטיות של סיפורי הבבלי אין להסביר, לדעתי, רק במעמד המיוחד של התלמוד הבבלי בכלל, אלא גם, קרוב לוודאי, באיכויות המיוחדות תדיר לסיפורים אלה, כייצוגים משוכללים ומעולים במיוחד של אמנות הסיפור המינימליסטית של חז"ל – עמדה שכלל אינה מובנת מאליה, בהתחשב בדימוי שרווח בעבר ביחס לבבלי כטקסט שעיקר כוחו בהלכה, בשונה מן הספרות הארץ-ישראלית.¹⁶ בכתביהם של רבים מהחוקרים שהוזכרו לעיל, כמו גם בכתבי אחרים שלא הוזכרו כאן, אפשר למצוא היגדים רבים בשבח סיפורי הבבלי, המתוארים לא פעם כיצירות מופת מיניאטוריות, דחוסות ומרוכזות; כשילוב מדויק ומתוחכם של מוטיבים וצורות; כאובייקטים טקסטואליים ששילובם בסוגיות הבבלי שב ומאיר אותן באור חדש; וכמופת של מורכבות דיאלקטית, ריבוי פנים, ואף מודעות עצמית מפותחת.

ועדיין, למרות כל זאת, מספר סיפורי הבבלי שזכו לניתוח ספרותי מפורט קטן לאין שיעור בהשוואה למספר הסיפורים שישנם בבבלי בכלל. העיסוק האינסנסיבי בסיפורי הבבלי נטה לרוב מטבעו, מראשיתו ועד עתה, להתמקד בתרומת עיצובם המיוחד לנושאים מסוימים העומדים בחזית המחקר, וכך התפתח בהדרגה מעין קאנון לא מוגדר של סיפורים נבחרים; סיפורים אלה פתחו צוהר לנושאים הנתפסים תדיר כבעלי חשיבות מיוחדת בעולמם של חכמים בכלל, או בזה של חוקרים וחוקרות בני ובנות זמננו, אך הם לא בהכרח היו המתאימים ביותר להבנה מלאה של דרכי הסיפור (narration) של הבבלי. כך זכו סיפורים רבים להיקרא שוב ושוב על רקע נושאים כגון המתח בין מסורתיות וחדשנות, ובין סמכות אנושית לסמכות אלוהית; לאור שאלות הנוגעות למיניות, יחסים משפחתיים, גוף וחולי; בראי שאלת היחס בין חוק וסיפור; כאמצעי להבנת העימות האינטלקטואלי בבית המדרש; ועוד.¹⁷ לא ייפלא כי המחקר שב וחוזר דווקא אליהם, ובצדק; אולם בסופו של דבר הם אינם מייצגים את התמונה כולה, אלא לכל היותר, בלשונו של מורטי לעיל, 'שבריר קאנוני מתוכה'.¹⁸

the Babylonian Talmud, Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2003; J.L. Rubenstein. *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005; J.L. Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 2010

16 ראו למשל: א' שנאן, עולמה של ספרות האגדה, תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 1987, עמ' 19-20.

17 נושאים אלה שבים ונדונים ברשימת המחקרים שצוינה לעיל, וגם במחקרים רבים אחרים. דוגמה מובהקת לכך היא ספרו של ד' בויריין: הבשר שברוח: שיה המיניות בתלמוד, תל אביב: עם עובד, 1999.

18 חסרונו של מאגר מידע מקיף שיכלול את כל סיפורי הבבלי, ימין אותם לסוגיהם ויסווג את תכונותיהם הלשוניות והספרותיות מורגש; מאגר כזה יוכל לא רק לשרת את הקריאה הרחוקה בחומר לבדה, כי אם גם את ניתוח הסיפור היחיד, שיוכל מעתה להיבחן על רקע הרב-מערכת הספרותית, במנחמו של איתמר אבן-זוהר (*Poetics*, 'Polysystem Theory', I. Even-Zohar, *Today* 11:1, 1990), של הבבלי כולה. כך, שאלות הנוגעות ליחס בין הפרט והמכלול תוכלנה להתברר טוב יותר. פרויקט המחקר שאני עורך כעת במימון הקרן הלאומית למדע (ISF) (2023/21) נועד לענות על צורך זה.

תהליך קנוניזציה זה גרם בסופו של דבר לכך שמספר קטן יחסית של סיפורים מן הבבלי חזרו ונדונו פעם ועוד פעם,¹⁹ בעוד כל יתר הסיפורים – העולים עליהם, כאמור, במניינם – זכו לתשומת לב מחקרית-ספרותית מצומצמת מאוד.²⁰ כתוצאה מכך, לא מעט הכללות ומוסכמות מחקריות באשר לסיפורי הבבלי, למאפייניהם הספרותיים, למערכת הז'אנרית שלהם, למקומם במכלול עבודת האמוראים ועוד, נשענות תדיר – וכפי שקורה למעשה בדרך כלל במחקר הספרות המסורתי, הלא-חישובי, באשר הוא²¹ – על מספר קטן למדי של דימויות טקסטואליות.²²

צמיחת הסיפוריות בתלמוד הבבלי

ואולם, קנוניזציה מחקרית, שאינה אלא התפתחות טבעית וסבירה בכל תחום דעת, איננה ההסבר הבלעדי לתופעה זו; גם אין לומר שכל החוקרים והחוקרות הלכו תמיד בדרכו של פרנקל, שהבחין בחדות, ומשיקולים של קלאסיציזם אמנותי (ועל פי רוב גם היסטורית), בין סיפורים 'ראויים לניתוח' לבין סיפורים 'מדורדרים ומדולדלים'.²³ השאלה הנשאלת, אפוא, היא האם יש משהו באופיו של החומר הספרותי עצמו שגרם לכך שסיפורים רבים נותרו בשולי המחקר הספרותי של התלמוד הבבלי? להערכתנו, התשובה לשאלה זו חיובית, והיא נשענת על שני יסודות עיקריים הכרוכים אהדדי. ראשית, חומרים נרטיביים רבים בבבלי פשוט אינם מפגינים את כל אותן תכונות

19 דוגמאות בולטות לכך הן למשל סיפורי חוני המעגל (תענית כג ע"א), סיפור 'תנורו של עכנאי' (בבא מציעא נט ע"ב), סיפורי ר' אלעזר ברבי שמעון ור' יוחנן וריש לקיש (שם פג ע"ב – פה ע"ב), סיפור הגעת משה לבית מדרשו של רבי עקיבא (מנחות כט ע"ב), סיפור עליית רב כהנא לארץ ישראל (בבא קמא ק"ז ע"א), ועוד.

20 לאחרונה זכתה מסכת כתובות מן התלמוד הבבלי לפירוש ומבוא שיש בו ממד כמותי יסודי ומובהק, גם אם לא מוצהר – למשל, בכל הנוגע להערכת פועלם של אמוראים בני דורות שונים על סמך מיפוי כלל המימרות שלהם במסכת. ראו: "ברודי, פירוש למסכת כתובות מן התלמוד הבבלי, ירושלים: מרכז מורשת הרב ניסים, 2021, עמ' 27-39. ברודי ממעט להתייחס לסיפורים במבואו זה, אם משום שמשקלם הכולל במסכת אינו עולה על 'שיעור של מיעוט ניכר' (שם, עמ' 27) – קביעה כמותית כשלעצמה – ואם משום שעיקר עניינו במרכיבים אחרים של הטקסט התלמודי. כך או כך, לפי שעה איני מכיר ניסיון דומה לדיון בסיפורי מסכת כלשהי, המבוסס על נתונים כמותיים.

21 ראו: T. Rommel, 'Literary Studies', in: S. Schreibman, R. Siemens and J. Unsworth (eds.), *A Companion to Digital Humanities*, Oxford: Blackwell, 2004, p. 88.

22 בלי להיכנס למספרים מדויקים, התלויים בראש ובראשונה בשאלת הגדרת הסיפור המינימלי – שאלה מסובכת גם כך מזווית מבט נרטולוגית, ועוד יותר מכך, כפי שיתברר להלן, בבבלי – אפשר לומר שאפילו אם ננקוט סף מחמיר למדי בקביעת מניין סיפורי הבבלי, עדיין ניוותר עם התפלגות מן הסוג המכונה בסטטיסטיקה power law distribution, ובשיח הפופולרי – 80:20. כלומר, מעט מאוד סיפורים נדונו הרבה, בעוד הרבה מאוד סיפורים נדונו מעט. הנרטולוגיה העכשווית, מכל מקום, הולכת ונעה מקטגוריזציה בינארית בהגדרת הסיפור המינימלי, לאבחנות בעלות אופי מורכב, מדורג וגמיש יותר. ראו לדוגמה: W. Schmid, *Narratology: An Introduction*, New York: De Gruyter, 2010, pp. 3-19. שמיד עשויה להיות פורה במיוחד בחקר סיפורי חז"ל.

23 אבחנות מעין אלה חוזרות בצורות שונות במכלול עבודתו, ואפשר למוצאן בצורה מרוכזת בספרו האחרון: "פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001.

שהמחקר נוטה לייחס לעידית של סיפוריו. גם כאשר הם בנויים לתלפיות, המספר התלמודי אינו משתמש בהכרח במבנה המלוטש שלהם כאמצעי לבטא עקרון יסודי מורכב בעולמם של חז"ל, בהלכה או באגדה (במקרים של חומרים מלוטשים פחות נדון בהמשך), עד שלא פעם נדמה שהאיכות הספרותית שלהם כאילו 'התכזבה' על חומר שלא בהכרח מצדיק זאת. נתבונן למשל בסיפור הבא ממסכת סוכה (מד ע"ב):

אמר אייבו: הוה קאימנא קמיה דרבי אלעזר בר יצחק,

ההוא גברא אתא לקמיה,

אמר ליה: קרייתא אית לי, כרמיא אית לי, זיתא אית לי,

ואתו בני קרייתא ומקשקשין בכרמיא ואוכלין בזיתא;

אריך או לא אריך?

אמר ליה: לא אריך.

הוה קא שביק ליה ואזיל.

אמר: כדו הוית דייר בארעא דא ארבעין שנין, ולא חמית בר אינש מהלך

בארחן דתקנן כדין.

הדר ואתא, אמר ליה: ומאי אעביד?

אמר ליה: אפקר זיתא לחשוכיא ותן פריטיא לקשקושי כרמיא.

תרגום:

אמר אייבו: הייתי עומד לפני רבי אלעזר בר יצחק

אותו אדם בא לפניו

אמר לו: כפרים יש לי, כרמים יש לי, זיתים יש לי,

ובאים בני הכפרים ומקשקשים (= ועודרים) בכרמים ואוכלים בזיתים;

ראוי או לא ראוי?

אמר לו: לא ראוי.

עזבו והלך לו.

אמר: דר הייתי בארץ הזו ארבעים שנה, ולא ראיתי אדם מהלך בדרכים ישרות

כמו זה.

חזר ובא, אמר לו: ומה אעשה?

אמר לו: הפקר את הזיתים לעניים ותן פרוטות לקשקוש הכרמים.

הסיפור החידתי הזה, שמפאת דילוגים מוכחים בכתבי היד הטובים של מסכת סוכה²⁴ הובא כאן בנוסח דפוס פיזארו, מעורר סקרנות. לפני רבי אלעזר בר יצחק (בנוסחים אחרים: בר צדוק) מגיע אדם בעל נכסים – 'כפרים ויושביהם', כלשון רש"י בפירושו, כרמים, זיתים – מעין פיארדל ארץ ישראלי קדום. מדובר כנראה בשנת שביעית (הגם שהדבר לא מצוין בשום מקום), וגיבורו עלום השם של הסיפור מוטרד מהתנהלותם של בני הכפרים בשטחיו החקלאיים – התנהלות שלכאורה אינה עולה בקנה אחד עם הלכות

24 ראו: ר' שושטרי, 'יחסם ההדדי של עדי הנוסח התימניים למסכת סוכה (בבלי)', אוקימתא 1 (2012), עמ' 224, הערה 89. והשוו דיוניו של בנוביץ בהתגבשות נוסח הסיפור: מ' בנוביץ, לולב וערבה והחליל – סוכה פרק רביעי ופרק חמישי מן התלמוד הבבלי, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשע"ג, עמ' 140-159.

שמיטה. דרך הצגת השאלה אינה שגרתית; במקום 'מותר או אסור', 'שרי או אסיר', המספר שם כפי גיבורו ביטוי ייחודי וחרגי – 'אריך או לא אריך', שהוראתו, כבר על פי מפרשים קדמונים (ועל בסיס הכתוב בעזרא ד, 14), 'ראוי או לא ראוי'. רבי אלעזר בר יצחק עונה לו שהדבר אינו ראוי, ולפי מסורת הנוסח המיוצגת כאן, השואל מקבל את התשובה והולך לדרך. לאחר לכתו מפליג רבי אלעזר בר יצחק בשבחי: ארבעים שנה אני דר בארץ, ולא ראיתי אדם מהלך בדרכים מתוקנות כמו זה; לקוראי וקוראות הסיפור אין אלא לתהות על מה השבח הגדול – ולנקודה זו נשוב בהמשך. לפתע חוזר האיש ושואל מה יש בכל זאת לעשות בנושא, ורבי אלעזר משיב לו מה שמיש.

לא כאן המקום לברר מהי בדיוק הבעיה ההלכתית העומדת ברקע הסיפור: האם מדובר במעמדה המסופק של מלאכת ה'קשקוש' (כלומר, העידור), כפי שעולה אולי מן הדיון בסתמא לאחר הסיפור;²⁵ האם מדובר בחשש איסור סחורה בפירות שביעית, כפי שעולה מדברי כמה ראשונים;²⁶ האם מדובר במחלוקת התנאים באשר לאכילה בשביעית מן המשומר, כפי שהציע ליברמן;²⁷ האם מדובר בתגובה סמויה לסיפור מירושלמי שביעית (ד, ב), כפי שהציע בנוביץ;²⁸ או, באופן כלשהו, בשילוב של כמה מאפשרויות אלו יחד. לצורך דיונו כאן, נניח לשאלה זו ונתמקד בהיבטים הפואטיים הבולטים בטקסט: ראשית, במבנה המשולש השקול שלו – 'קרייתא אית לי / כרמיא אית לי / זיתא אית לי // ואתו בני קרייתא / ומקשקשין בכרמיא / ואוכלין בזיתא' – מבנה המשוות גם בחלוקת הסיפור כולו לשלוש סצנות ברורות, ואף בקיום מלא של 'חוק השילוש' הידוע מהספרות העממית²⁹ – לפנינו שלוש דמויות, ובכל סצנה שתיים מהן מרכזיות והאחרת עומדת בשוליים;³⁰ שנית, בדברי השבח המופלגים של המשיב על אודות השואל, הנראים כהגזמה, היפרבולה – אמצעי פיגורטיבי מוכר, שאף הוא אינו זר לכבלי – ויש בהם אזכור של 'ארבעים שנים', מספר טיפולוגי החוזר בסיפורים תלמודיים רבים;³¹ ושלישית, באפיון העקיף של גיבור הסיפור באמצעות דבריו ומעשיו, הליכתו וחזרתו, שתיקותיו – אפיון המעורר רושם של איפוק, ריסון, מְהֻנָּה.

25 הדיון הנסמך לסיפור זה על היתר 'קשקוש' בשמיטה והבחנה בין שני סוגי עידור נראה כהעתקה מן הכבלי במועד קטן ג ע"ב. והשוו: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים: מאגנס, תשכ"ג, עמ' 52; ובנוביץ (הנ"ל) המהפך את כיוון ההעתקה.

26 ראו רש"י על אתר, ד"ה 'א"ל לא אריך'.

27 ראו שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א, עמ' 380.

28 בנוביץ (לעיל הערה 24).

29 ראו: A. Olrik, 'Epic Laws of Folk Narrative', trans. by J. P. Steager, in: A. Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965, pp. 129-141. מרכזיותו של חוק השילוש כסמן המובהק ביותר של הספרות העממית תוארה על ידי אולריק בלשון ציורית: 'דבר אינו מייחד את הנפח הגדול של סיפורת עממית מספרות מודרנית ומן המציאות במידה כה גדולה, כמו שעושה זאת המספר שלוש. מבנה קשיח וחסר רחמים שכזה ניצב לברו מול כל דבר אחר. כאשר פולקלוריסט נתקל בשלוש, הוא חושב לעצמו, כמו השוויצרי השב ופוגש את נוף הרי האלפים, 'עכשיו אני בבית!' (על פי תרגומו של יואל פריץ במהדורה העברית המקוונת שהתקין למאמר זה, באתר המרכז לסיפורי עם ופולקלור <http://folkmasa.org>).

30 ויצוין אמנם שמבנה ריתמי משולש זה מגיע כנראה לגיבוש מלא בעיקר בעדי הנוסח המאוחרים של הטקסט – תופעה שכיחה למדי.

31 ראו למשל: ראש השנה יח ע"א; שבת קנב ע"א; בבא מציעא לג ע"א.

הנקודה היא, לענייננו, שגם לאחר שהצבענו על מאפיינים פואטיים אלה, ואפילו בלי למצותם, כלל לא ברור כיצד יש להעריך את הטקסט ולבחון אותו מפרספקטיבה ספרותית. מזווית מבט נרטולוגית צרופה אפשר לומר בהחלט שיש כאן סיפור, גם אם רמת הסיפוריות או ה'אירועיות' (eventfulness) שלו נמוכה, ולעיתים נדמה שכמעט לא קורה בו דבר; יש בו עלילה – גם אם האירועים המרכיבים אותה אינם נהירים לגמרי; מבנהו מהודק, כפי שראינו, ובעל ערך אסתטי; ומסריו – אם יש לו כאלה – מעורפלים, ואינם מוצגים בדרך דידקטית מדי. אולם כשמנסים להכניס אותו למסגרות הז'אנריות המקובלות בחקר סיפורי חז"ל, נתקלים בקשיים; הוא אינו ממש את אופן הציפיות הרגיל של קוראים מנוסים וקוראות מנוסות של סיפורים מסוג 'מעשה חכמים' או 'מעשה חכמים ובני דורם', הגם ששני חכמים ואחד מבני דורם עומדים במרכזו. ואכן, סיפור זה זכה בעיקר לתשומת ליבם של פילולוגים, אך מעולם, ככל הידוע, לא נבחן בכלים ספרותיים – אף על פי שקשה לומר שאין הוא חלק בלתי נפרד ממכלול החומר הסיפורי בבבלי. דוגמאות ממין זה פזורות לרוב בכל מסכתות הבבלי.

היסוד השני שעשוי להסביר כיצד אירע שחומרים סיפוריים כה רבים בבבלי אינם נלקחים בחשבון בבנייתו, הוא שחומרים נרטיביים רבים בבבלי לא רק משקפים רמת נרטיביות נמוכה יחסית, כמו זה שנדון כעת, אלא גם כזו המשתלבת באופן כה טבעי בסוגיה התלמודית, עד שהמחקר נוטה להתעלם מהם כמופעים עצמאיים של נרטיביות – ומתייחס אליהם כאל גוף הסוגיה עצמה. גבולותיהם, לא פעם, נראים פרומים, ואריגתם הרציפה, האורגנית למראה, עם אבני הבניין הרטוריות המארגנות את הסוגיה, מקשה על בידודם. מבלי לקבוע מסמרות היסטוריים ברורים בתהליך ההתגבשות הפנימית של חומרים אלה – הראויים אולי לשם 'סיפור-סוגיה', או 'סיפור-שיח' – יכולים אנו לומר שהבבלי כמכלול משקף התפתחות שאותה אפשר לתאר כ'צמיחת הסיפוריות', דהיינו, נטייה מובהקת, גם אם לא עקבית, העולה בהיקפה ובעומקה על כל חיבור חז"לי אחר מהשכבה הקלאסית של ספרות חז"ל, לשימוש בתבניות עלילתיות כדרך לארגון שיח החכמים ומפעלם.³² אחת הראיות המובהקות לכך מצויה בסיפורים רבים שנכפלו בבבלי ושונו על מנת להשתלב בסוגיות מגוונות, ואשר חושפים נטייה לשכפול חוזר של תבניות סיפוריות קבועות, פחות או יותר, לצרכים שונים; תבניות אלה בולטות לא רק על רקע היעדרן היחסי מן התלמוד הירושלמי (כלומר, במרבית המקרים, השוואה לירושלמי מלמדת כי גם אם בסוגיה אחת שולב סיפור, בסוגיה האחרת הוא נעדר ממנה), אלא, יותר מכל, בתפוצתן הרחבה בתוך הבבלי עצמו, במנעד הנע בין סיפורים מגובשים ומפותחים, שלא יידונו כאן – שבהם אופיו ה'סיפורי' של החומר גובר על הפונקציה הסוגייתית המארגנת שלו (עובדה המסבירה מדוע על פי רוב סיפורישיח מגובשים במיוחד כן נכנסו לקאנון המחקרי) – ועד לפרגמנטים נרטיביים קטנים וחלקיים, המנקדים סוגיות 'רגילות' לרוב, ומעמידים חטיבה נכבדה מן 'הלא-נקרא הגדול'. ואכן, ככל שתופעה זו באה לידי ביטוי באופן מפולש ומפושט, היא נעשית כמעט 'שקופה': היא נתפסת

32 לדיון בתופעה זו ראו: א' מרינברג-מיליקובסקי, למעלה מן העניין: יחסי הגומלין בין סיפור והקשרו בתלמוד הבבלי – סיפורים מרובי-הופעות כמקרה מבחן, דיסרטיציה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2016.

כעומדת בבסיס הטקסט, ומקשה על כל ניסיון ליטול סיפורים בעלי גבולות מוגדרים ולהפרידם מהקשרם על מנת לנתחם. דוגמה טובה לכך מספקים אלמנטים טקסטואליים רבים השלובים לבלי הפרד במערך הטרמינולוגי של הבבלי, ומרחיבים אותו מאוד כתבניות נרטיביות (עובדה בולטת במיוחד מתוך השוואתו למערכים הטרמינולוגיים הלאקוניים יותר, על פי רוב, של המשנה, התוספתא והתלמוד הירושלמי). בסופו של תהליך ספרותי-היסטורי זה, הבבלי גדוש בביטויים חוזרים רבים המעניקים לבוש ציוריים-סיפוריים לשקלא וטריא הרגיל. ובדומה למה שראינו קודם בסיפור על האיש ההגון ממסכת סוכה, תופעה זו ניכרת במיוחד על רקע מה שנראה לעיתים קרובות כהיעדר הלימה בין אופיו וטיבו של הנושא הנדון, לבין העוצמה הסיפורית המגויסת לתיאורו.

הנה למשל סדרת הביטויים האופיינית הבאה: 'בעינא דאימא מילתא ומסתפינא מחבריא' (שבועות יז ע"ב); 'בר אוריין, תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר (או): דהוה עביד) אבוך' (ברכות יב ע"א, סוכה מג ע"ב, עבודה זרה לא ע"ב); 'שיננא, שבוק מתניתין ותא בתרא' (בבא קמא יד ע"א, שם לו ע"ב); 'דבר זה רבינו הגדול אמרו, המקום יהיה בעזרו' (סוכה לג ע"א-ע"ב, שם לה ע"ב, בכורות מה ע"ב, נדה מט ע"ב); 'זכאי אימיה דר' פלוני, דשני ליה שמעתא בריגלא כשמעתיה' (בכורות ס ע"א); 'האלהים, אם אמרה לי ר' פלוני בפומיה לא צייתנא ליה' (ברכות כד ע"ב); 'יהא רעווא דכל הני מילי מעלייתא תדרשון משמאי' (ביצה כח ע"א); 'דמי האי מרבנן כדלא גמרי אינשי שמעתא' (בבא מציעא יא ע"ב, בבא בתרא פד ע"ב, חולין ה ע"ב); 'אל תקניטני, בלשון יחיד אני שונה אותה' (פסחים פד ע"א, חולין נה ע"ב, שם עז ע"א, שם קכב ע"ב, שם קלד ע"א). ביטויים אלה, ורבים אחרים כמותם, מוכרים היטב בווריאציות שונות לכל המצוי בבבלי.³³ הם מנקדים מאות סוגיות בתכיפות לא מבוטלת, ותורמים תרומה סגולית לגיבוש דימויה של 'תרבות הבבלי', כפי שכינה אותה ג'פרי רובינשטיין, ושאליה אחזור בחלקו האחרון של המאמר: תרבות מתוחה, כוחנית לפרקים, ולפרקים אחרים מפרגנת; תרבות שבה הדיאלוג הלמדני מעובה ברטוריקה טעונה, והמרחב האינטלקטואלי מצטייר בהתאם – לעיתים כמושא כיסופים, לעיתים כמעט כזירת קרב; החכמים הפועלים בו חוששים לדבריהם, מגיבים בהתפעלות כבירה או בזלזול בוטה לדברי חבריהם, מייחסים כינויים ותיאורים מחמיאים יותר או פחות זה לזה; והדברים, כמדומה, ידועים. אולם לענייננו כאן חשובה במיוחד הפונקציה הנרטיבית שלהם, או מקומם במכלול המופעים הסיפוריים בבבלי; שהרי מבחינה לשונית צרופה רוב ההיגדים שקראנו אינם נושאים ערך סיפורי עצמאי; לו שמענו אותם בזמן אמת מפי אומריהם, לא היינו מתייחסים אליהם כאל חומר גלם

33 מבחינה כמותית, משקלם רב; ומזווית מבט של פואטיקה היסטורית, אפשר להצביע על כך שעלייתם הכמותית גרמה בשלב כלשהו בהתגבשות הבבלי להחלשה איכותית שלהם. במילים אחרות, אם בשכבות הקדומות אפשר למצוא היגדים כאלה באופן מדוד ושקול, המשרת מטרה דיסקורסיבית ברורה, הרי שבשכבות המאוחרות הם נעשים שכיחים יותר, אך מאבדים מכוחם. לדין בתופעה זו ראו: I. Marienberg-Milikowsky, 'Eventful Debates: The Rise of Narrativity in the Babylonian Talmud', in: W. Schmid, P. Hühn and J. Pier (eds.), *Handbook of Diachronic Narratology*, De Gruyter (forthcoming). לניתוח פילולוגי של כמה מביטויים אלה ראו: י' גזונדהייט, תבניות עימות בתלמוד הבבלי וזיקתן להתהוותו, דיסרטציה, אוניברסיטת בו-גוריון בנגב, 2021.

נרטיבי. זאת ועוד, עיון בסוגיות שבהן היגדים אלה משולבים מעלה לא פעם תחושה שמדובר במהומה רבה על לא מאומה: קשה מאוד להבין למשל מדוע מימרה מסוימת, תמימה למראה, מוצגת כ'דבר גדול' – עובדה המנוצלת לעיתים גם לצרכים הנראים אירוניים לגמרי.³⁴ ובכל זאת, משעה שהם נמסרים לנו בידי עורכי הסוגיות, פִּשְׁבַתָּם במקרים אלה פְּמָסְפָּרִים, הרי הם משתלבים בהמחזות ההתרחשות הלמדנית ומוסיפים לה צבע ועניין. הם צדים את עינינו לא רק משום שהם – בחלקם – מעלים חיוך, מעוררים הזדהות או רתיעה, אלא גם משום שהם חורגים מהתסריט הסוגייתי הרגיל, או ליתר דיוק, משום שהם מעצימים ומפתחים יסוד צורני-סגנוני עקרוני שנותר בדרך כלל מינורי יחסית: במקום 'אמר ליה', 'איתיביה', 'רמי ליה' ואפילו 'מתקיף לה' – טרמינים שגורים בעלי איכות סיפורית מינימלית הרבה יותר – אנו זוכים על ידם לשיח שחוק פחות, ובעיקר מימטי יותר;³⁵ ואכן, תופעה כוללת במיוחד היא שהיגדים אלה נוטים לצעוד יד ביד עם צִינְיָ זמן ומרחב,³⁶ הממקמים את השיח הלמדני בהקשר כמוריאליסטי, ומאתגרים כל ניסיון לחלוקה ברורה בין הלכה ואגדה, היסטוריה וספרות.³⁷

לאמיתו של דבר, תופעה זו מקבילה לחלוטין לתופעה שעליה עמד כבר יהושע לוינסון בתארו את המפנה המתחולל בעיצוב הסיפור הדרשני בבבלי בהשוואה למקורותיו הארץ ישראליים הקדומים: לוינסון הראה שהסיפור הדרשני, ככלל, נתון במתח מתמיד בין שני כוחות הפועלים עליו – הזיקה למקרא מצד אחד, והניסיון לספר סיפור מצד שני; אלא שאם במדרשי התנאים, ואף במדרשי האמוראים הקדומים, הקוטב הדרשני מכריע, הרי שבבבלי מוכרע המתח באופן חד לטובת הניסיון לספר סיפור; סיפוריותו של החומר הופכת להיות דומיננטית יותר מזיקתו לפסוקי המקרא: 'ההתפתחות החשובה ביותר [בסיפורים הדרשניים בבבלי בהשוואה לקדמיהם במקורות ארץ-ישראל; א.מ.] היא עלייתה והתעצמותה של הנרטיביות',³⁸ הבאה לידי ביטוי בין היתר – ונקודה זו חשובה במיוחד לענייננו – באמצעות 'הרחבת היריעה הסיפורית'. לא מקרה הוא הוא שהתהליך הזה בהתפתחותו של הסיפור הדרשני מקביל לתהליך הספרותי החשוב ביותר שמתרחש בתלמוד – יצירת הסוגיה.³⁹

אם כן, עליית כוחה של הסיפוריות בעיצוב הסיפור הדרשני בבבלי, כמו גם בעיצוב אבני הבניין הרטוריות שלו, קשורה בטבורה במפנה הספרותי-רטורי המגולם בהתפתחות הסוגיה התלמודית בבבלי: צורה דיסקורסיבית-פונקציונלית חדשה זו, המשכללת ומפתחת דגמי יסוד לאקוניים יותר המופיעים כבר בספרות התנאית,

34 ראו למשל בבלי ברכות, כד ע"ב; שבת, מא ע"א.

35 במילים אחרות: נרטיביות גולמית מצויה לאמיתו של דבר כבר ברבים מהטרמינים השגורים ביותר בבבלי; ההבדל בינם לבין הביטויים שהובאו לעיל ודומיהם אינו בינארי אלא מדרגי: הוא בא לידי ביטוי בעיקר במידה או בעוצמה שונה של נרטיביות.

36 לדוגמא: דרשה 'אפיתחא דבי מדרשא' (ראו למשל חולין פה ע"ב); הערה לחכם כאשר הלה 'תלי בעיבא דרשא' (נשען על בריח הדלת. ראו למשל חגיגה טו ע"ב); גערת חכם בתלמידיו בשעה שהתעורר מנמנום בבית המדרש (ראו למשל גיטין יא ע"ב); ועוד. בהשפעתה האפשרית של תופעה זו על יחסי ספרות והיסטוריה נדון בהמשך.

37 לדוגמה, מפותחת במיוחד של תופעה זו ראו למשל סיפור רב חסדא ורמי בר חמא בבבלי בבא קמא כ ע"א-ע"ב.

38 לוינסון (לעיל הערה 11), עמ' 307.

39 שם, עמ' 278.

ובאופן מפותח יותר בירושלמי, נזקקת לנרטיביות כדי לעמוד במשימתה.⁴⁰ על כן, 'הלא-נקרא הגדול' של הבבלי מצוי אפוא יותר מכל במה שעושה את הבבלי – לפחות מזווית מבט ספרותית – למה שהוא: חיבור בעל איכות נרטיבית רציפה, תשתיתית, הבאה לידי ביטוי בהרכבה מעבר למה שמצוי בקורפוס הסיפורים המובחנים המעסיק על פי רוב את המחקר. בסעיפים הבאים אנסה להצביע על השפעתה האפשרית של תוכנה זו על יחסי הלכה ואגדה, ועל התגבשות דימויו של בית מדרשם של החכמים.

צמיחת הסיפוריות והשפעתה על יחסי הלכה ואגדה

כאמור לעיל, אחד מגילוייה המובהקים של צמיחת הסיפוריות – או, כפי שאולי מדויק יותר לכנותו, תהליך 'העללת השיח' (discourse plotting) – נמצא בבחירת עורכי הבבלי להעניק לכוש סיפורי אחיד (או לפחות דומה) לסוגיות שונות. תופעה זו, לעיתים, לא רק מחדדת את שאלת המהימנות (ההיסטורית) של הסיפורים – שהרי קשה להסביר כיצד אותו אירוע בדיוק התרחש פעמיים ושלוש בהודמנויות שונות, בעיה שכבר עמדו עליה ראשונים⁴¹ – אלא גם את שאלת המשמעות ההלכתית של הסוגיות המושפעות מעיצובן כסיפור; שהרי גם אם העיצוב הנרטיבי של הסוגיה נועד לשמש אמצעי למסירתה, סוף סוף הוא משפיע במישרין או בעקיפין על תוכנה ועל מגמתה. להלן אבקש לטעון כי שאלות אלה אינן רחוקות כל כך אחת מהשנייה; לא אחת נראה כי מסורת הפסיקה הבתר-תלמודית משקפת התמודדות פרשנית עם בעיות משפטיות מעשיות, מציאותיות, שמקורן אינו אלא בתהליך הספרותי-טקסטואלי של העללת השיח.⁴² דוגמה מובהקת לכך עולה מההשוואה הבאה (החלקים הדומים בשני הסיפורים מודגשים):

בבא קמא קיג ע"א⁴⁴

ראש השנה לא ע"ב⁴³

רב אשי איקלע לבי רב כהנא אפום

נהרא.⁴⁵

- 40 ראו בעבודתי (לעיל הערה 32); וכן אצל לוינסון, שם.
- 41 ראו למשל פירוש רשב"ם לפסחים קיח ע"ב, ד"ה 'כשחלה ר' ישמעאל ברבי יוסי שלח לו'.
- 42 והשוו עם דיונו של פיינטון, מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין בבבלי, דיסרטיציה, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט, עמ' 7, הערה 34, בדבר השפעתה האפשרית של האגדה (במובנה הצר יותר אמנם מזה הנקוט בידינו כאן) על ההלכה, והספרות המחקרית המפורטת אצלו; ובאופן רחב יותר בספרו: פנים אל פנים: שירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי, ירושלים, מגיד 2018.
- 43 כ"י בית המדרש לרבנים (EMC 319).
- 44 כ"י המבורג 165.
- 45 עדי הנוסח חלוקים בשמות החכמים המשתתפים בסיפור (המבורג 165, מינכן 95: רב אשי ורב כהנא מפום נהרא; כ"י אסקוריאל, פירנצה, וטיקן 116: רב אשי ורב כהנא; דפוס שונצינו, וילנא: רב אשי ורב כהנא). שיקולים שונים עשויים לתמוך בגרסת כתבי היד ולהעדיפה על פני הדפוסים – ואם כך, בשתי הסוגיות מדובר ברב אשי. העדויות להחלפת רב אשי ברב אסי המוקדם ממנו (תופעה מצויה כשלעצמה) מקורן, כנראה, בהחלפת 'רב כהנא מפום נהרא', ב'רב כהנא' סתם, ומכאן קצרה הדרך לזיהוי המוטעה עם רב כהנא 'הראשון', המוקדם ממנו. אגב

היא איתתא דאזמנה לדינא קמי אמיר חזייה לההיא איתתא דאקבעה זמנא⁴⁶ לנהרדע, אזל אמיר למחוזא ולא אזל בצפרא בתריה.

כתב פתיחא עילוה. וקא כתבי עילוה פתיחא לאורתא.⁴⁷
אמר ליה רב אשי לאמימר, והאנן תנן: **אמר ליה לא סבר לה מר להא דרב חסדא,** לא יהוא העדים הולכין אלא למקום דאמר רב חסדא: קובעין זמן שני וחמישי הוועד! **אמר ליה: הני מילי** – לענין עדות ראש **אמר ליה: הני מילי** גברא דלא שכיח חדש, דאם כן נמצאת מכשילן לעתיד לבוא. במתא, **אבל הכא** – **אבל איתתא** כיון דשכיחא במתא ויתבה עבד לזה לאיש מלוה. ולא קא אתיא – מעיקרא מורדת היא.

ביאור: אותה אישה שהוזמנה לדין לפני אמיר רב אשי נקלע לבית מדרשו של רב כהנא בנהרדעא, הלך אמיר למחוזא ולא בישוב פום נהרא. **ביאור:** הלכה אחריו. כתב עליה 'פתיחא' (= ראהו, שלאותה אישה שזומנה לדין כתב זימון מיוחד או מעין נידוי). בבוקר, כתב עליה 'פתיחא' כבר בערב. **אמר לו רב אשי לאמימר:** והרי שנינו: לא יהיו העדים הולכים אלא למקום הועד! **אמר לו:** אלו הדברים נוגעים רק לעדות החודש, שאם לא נקל על העדים נכשיל אותם מלבוא בעתיד. אבל כאן, במקרה שמצויה בעיר ויושבת ואינה באה לדין – של האשה, היא מחויבת להגיע למקום נחשבת מורדת מלכתחילה. המשפט, יהיה אשר יהיה.

שתי גרסאות הסיפור חולקות תמה משותפת: אישה הוזמנה לדין, ולא הגיעה אל הדין (אמימר מנהרדעא, או רב כהנא מפום נהרא); הלה, בתגובה, כתב עליה 'פתיחא' – זימון מיוחד לבית הדין, אולי אף מעין כתב חרם, נידוי או אזהרה;⁴⁸ חכם אחר (רב אשי) שראהו, תמה על מעשיו משום שלדעתו מקורות המתייחסים לפרוצדורה המשפטית

46 כך מעניין לשים לב גם לדמיון שמות המקומות בשני הסיפורים – נהרדעא ופום נהרא – המעיד גם הוא על תלות הסיפורים זה בזה, או על היותם מסורות שונות מאורע אחד; וראו להלן. השורש זמ"נ ממוקם באותה נקודה בשני הסיפורים, אף שהשמעות הסמנטית של 'אזמנה' ו'זמנא' אינה זהה – תופעה רווחת בעלת חשיבות רבה להבנת דרכי ההתפתחות והמסירה של חומרים נרטיביים מרובי-הופעות, ואכמ"ל.

47 ייתכן שהמילה 'לאורתא' פותחת כבר את המשפט הבא ('לאורתא אמר ליה...'), אך אין הכרע בדבר. לפי חלק מעדי הנוסח (כ"י פירנצה, מינכן 95, דפוסים שונגינו ווילנא) ההזמנה הראשונה הייתה בערב ('בפניא') והשנייה, ה'פתיחא', ניתנה מיד למחרת בבוקר.

48 סוקולוף, במילונו לארמית בבליית, בערך 'פתיחא', מבחין בין שני המובנים, אך ספק בעיניי אם הבחנה זו אפשרית בסיפור שלפנינו, ולמעשה גם בהופעות אחרות של המושג, המרוכזות ברובן בסוגיות סמוכות בבבלי קמא (והשוו גם מועד קטן יז ע"א). וראו: ש' אלבק, דיני הממונות בתלמוד, תל אביב: דביר, תשל"ו, עמ' 50; ג' לייבוזן, 'על מה מנדין (עילות הנידוי בארץ ישראל ובבבל בתקופת המשנה והתלמוד)', שנתון המשפט העברי ב (תשל"ה), עמ' 327–332.

עשויים להעניק לגיטימציה להיעדרותה (הזמנית) של האישה מבית הדין; הדיין ענה לו כי יש לחלק בין העולה מאותם מקורות למקרה הקונקרטי של האישה שלפניו – המחויבת להגיע ללא עיכוב.⁴⁹

כל אחת מהגרסאות מתמקדת באבחנה הלכתית אחרת בסדרי בית הדין – הסיפור בראש השנה מתמקד בתקנות (תנאיות) הנוגעות למרחב (להיכן באים העדים), הסיפור בבבא קמא מתמקד בתקנות (אמוראיות) הנוגעות לזמן (מתי באים העדים/הנדונים) – ומתבקש מאוד לראותן כשתי מסורות של סיפור אחד, אף על פי שאין הכרח בדבר. הדמיון המהותי בין הגרסאות, מכל מקום, בא לידי ביטוי גם בחלק ה'תוכן' המשטנה של הסיפור, ולא רק במסגרתו המילולית הקבועה האוחזת במקרה זה מילים מעטות בלבד.⁵⁰ בלשון אחרת, לפנינו לכאורה הפשטה צורנית דומה של תבנית עומק משותפת, יסודית יותר באופייה מזו המאותרת במקרים רבים אחרים שבהם אלמנטים סיפוריים שוכפלו והועברו מהכא להתם.

ואולם, האמנם תבנית עומק משותפת לפנינו? הסיפור בראש השנה מעורר קשיים לא מבוטלים. ראשית, המשנה שעליה מוסבת סוגיית הגמרא עוסקת בדיני עדות החדש בבית הוועד: 'ועוד זה התקין רבן יוחנן בן זכאי, שאפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהו העדים הולכים אלא למקום הוועד'.⁵¹ תקנת ריב"ז נוגעת בבירור לתחומה המוגדר, הייחודי מצד עצמו, של מצוות קידוש החדש,⁵² ולא לפרוצדורה המשפטית באשר היא (כפי שקובע אמימר בפשטות בסיפור גופו);⁵³ שנית, וחשוב מזאת, הוא מתמיה מאוד מבחינה משפטית; האם קשייה של האישה בהליכה אחר אמימר למחוזא מצדיקים תגובה חריפה כל כך?⁵⁴ ואכן, יש מבעלי ההלכה (דוגמת

49 היבטים מגדריים אחרים של הסיפור יידונו בהמשך. ויש להוסיף עליהם כי נוכחות או היעדר אישה בבית דין מוסיפה מטען מיוחד לסיטואציה המשפטית גם בסיפורים אחרים – ראו לדוגמא בבבלי שבת נה ע"א (ועל אודותיו ראו תוספות, בבא בתרא י ע"ב, ד"ה 'עליונים למטה').

50 מזווית מבט חישובית, מעניין לעקוב אחר שני מדדים: (א) היחסים הממוצעים של המילים המשותפות בחומרים הנרטיביים מרובי-ההופעות, בהשוואה למילים הייחודיות לכל הופעה. במקרה שלפנינו, דרך משל, המילים המשותפות אוחזות כ-30% לערך מן הסיפור. צמד סיפורים סמוכים, לעומת זאת, מתאפיינים על פי רוב באחוז גבוה הרבה יותר של מילים משותפות (לעיתים קרוב ל-90%), בעוד בסיפורים מרובי-ההופעות מסוגים אחרים (דוגמת סיפורי רבן גמליאל ור' יהושע במסכת ברכות כז ע"ב ובמסכת בכורות לו ע"א) משקל המילים המשותפות עשוי להגיע עד לכ-70% מן החומר המילולי הכולל. (ב) מידת הפיזור של החלקים המשותפים בתוך המארג הכולל של הטקסט. לעיתים נראה כי דווקא סיפורים העוסקים בדמויות מאוחרות יותר כגון רבינא ורק אשי מתאפיינים באחוז מילים משותף נמוך יחסית, ובפיזור רופף, ואפשר שיש בכך כדי להעיד על שלב נוסף בהתפתחותה של העללת השיח בבבלי.

51 משנה ראש השנה, ד, ד (נוסח כ"י קויפמן).

52 היא משתלבת בסדרת תקנות רבן יוחנן בן זכאי הנוגעות לכך. פשר כלשהו למקומה במבנה המסובך של משנת ראש השנה הציע וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, דיסרטיציה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 155–159; 179–180. לדעת תבורי (מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מאגנס, תשנ"ה, עמ' 22), תקנה זו מלמדת שמימות רבן יוחנן בן זכאי איבד הנשיא את תפקידו המכריע בקידוש החדש. וזאת למרות קווי הדמיון המובהקים שמשרטים המקורות עצמם בין טקס קידוש החדש להליך המשפטי הרגיל (לסיכומם ראו תבורי, שם, עמ' 23).

54 מעניין לציין כי תנועה מופלגת במרחב עומדת במקד סוגיית האגדה המופיעה ממש לפני סוגייתנו, ועוסקת במסעות השכינה בחורבן הבית – וכנגדה, בגלויות הסנהדרין (ראש השנה

הרמב"ם (והטור) שנמנעו מלהסיק ממנו את המסקנות המתבקשות לכאורה והשמיטוהו מחיבוריהם, ודומה שנטו דווקא אחרי דעת רב אשי במחלוקת שבסיפור. עמדתם זו נומקה בידי אחד האחרונים בניסוח הנראה קולע ביותר: 'דאיך אפשר דאם הלך ראש בית דין לעיר אחרת, דילך הבעל־דין אחריו? ותו, דלא ידעינן שיעורא עד איזה שיעור ילך ראש בית דין דיצטרך הבעל־דין לילך אחריו; די שיעור קרובות, ורחוקות, וברחוקות טובא הם דברים זרים שנאמר שאם לא הלך הבעל דין ששם היו מנדין אותו!⁵⁵

והנה, לעומת אותם 'דברים זרים' העולים מן הסיפור בראש השנה, הסיפור שבבא קמא נטוע הרבה יותר בקרקע הסוגיה שבתוכה שולב, גם אם העמדה שנקטה בו כלפי אותה אישה נראית חריפה למדי. זאת, לא רק משום שהסוגיה עוסקת באופן רחב בנהלי 'קביעת זמן' לדין,⁵⁶ ובתוכם בשימוש ב'פתיחא' כסנקציה אפשרית, אלא גם משום שלאורך הסוגיה כולה ניכר מתח בין הרצון להתחשב במגבלות הזמן הסבירות של בעלי הדין (למשל, מגבלות הנובעות מאילוץ העונה החקלאית), להכרח שבהפעלת סנקציות מינימליות החיוניות לקיומה של מערכת שיפוטית. אמנם אין להכחיש שדברי רב כהנא בסיפור שבבא קמא ראויים להתפרש כנקיטת צד קוטבית במחלוקת העקרונית, אלא שזו, קוטבית ככל שתהא, משתלבת במחלוקת האמורה באופן טבעי. ומלבד זאת, סוף סוף קשה להשוות את הציפייה, שאינה מובנת מאליה, לנדודי בעל הדין אחר הדיין (כבראש השנה), עם הציפייה הבסיסית יותר לכך שבעל הדין יתייצב בפני בית הדין במועד שנקבע לו (כשבבא קמא).

במקרה זה אפשר להיעזר במסורת הפרשנות והפסיקה כתבחין למעמד הסיפור בסוגיה: עמדת רב כהנא אומצה דווקא בידי פרשנים ופוסקים (בעיקר בני ספרד), אך לא לפני שהוצגה באופן מתון יותר (הודות לדעות אחרות שנשמעו בסוגיה התלמודית הכוללת), ולא לפני שניטל ממנה העוקץ המגדרי שהזין את העלילה התלמודית; דין האישה הורחב לדינו של כל אדם (גבר או אישה) השכיח בעיר, ולפיכך מנוע מלעכב בואו לפני הדיין.⁵⁷ בלשון הרמ"ה: 'וכן כל מי שהוא כיוצא בה [= כדוגמת האישה,

לא ע"א-ע"ב); אלא שתנועה הנראית סבירה לגבי מוסד כסנהדרין (מיבנה ליבנה, מיבנה לאושא, וכו') מצטיירת באופן סביר פחות כאשר מדובר בתנועת אדם פרטי כבסיפורנו (מנהרדעא למחוזא).

55 ביאור: שאיך יתכן שאם הלך ראש בית הדין לעיר האחר, שיהיה חייב בעל הדין ללכת אחריו? ועוד, שלא ידענו את המידה עד איזה מרחק ילך ראש בית הדין, שיצטרך עדיין בעל הדין ללכת אחריו; ויש עיירות קרובות, ורחוקות, וברחוקות ביותר הרי זה תמוה ('דברים זרים') שנאמר שאם לא הלך בעל הדין אחר הדיין מנדים אותו! (מצוטט מספר 'יום תרועה' על מסכת ראש השנה לר' משה בן ר' שלמה אבן חביב, מחכמי ירושלים במאה השבע עשרה).

56 בעיקר סביב תקנת רב חסדא (שם): 'קובעים זמן שני וחמישי ושני, זמנא וזמנא בתר זמנא, ולמחר כתבינן'. פירושה המדויק של התקנה עומד אמנם במחלוקת ראשונים ופוסקים, אך הכול מסכימים כי היא מאפשרת השהיה מינימלית כלשהי של השימוש ב'פתיחא'.

57 רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין, כה, ח; רבנו חננאל ורשב"א בפירושיהם לבבא קמא שם; רמ"ה (ראו להלן) ואחרים. עמדת רבנו חננאל מצוטטת גם בספרות ההלכה האשכנזית (ראו למשל ספר אור זרוע, ח"ג, פסקי בבא קמא, סימן תמג), אך נדמה שהציטוט במקרה זה אינו מבטא בהכרח הזדהות מלאה.

השכיחה בעיר;] אלא מיהו מעשה דהוה באיתתא הוה, והוא הדין לגברא'.⁵⁸ בתהליך זה גם המילה 'מורדת' המופיעה בדברי רב כהנא נוטרלה לגמרי מן המטען המגדרי והמיני הנלווה אליה בדרך כלל,⁵⁹ והפכה לסמן כללי של התעלמות מסמכות בית הדין, ותו לא – התעלמות האפשרית בגברים ונשים כאחד, כפי שעולה בבירור מדברי הרמב"ם: 'קבעו לו בית דין זמן שיבא היום, ולא בא כל אותו היום, כותבין עליו פיתחא לערב. במה דברים אמורים כשהיה במדינה ומרד ולא בא'.⁶⁰

מזווית מבט של מתודולוגיית הקריאה, או ניתוח אופק הציפיות של קוראי הסיפור בסוגיה, מתרחש כאן תהליך רב חשיבות: על פי רוב, פרקטיקת הקריאה בסיפור כסיפור – ובפרט כאשר מדובר בסיפור קצר כל כך, עם נופך דידקטי כלשהו – עשויה מטבעה להזמין הזדהות עם דמותו של 'נותן הטון', עם בעל המילה האחרונה (והיא זה, במקרה דנן, אמימר מנהרדעא או רב כהנא מפורם נהרא). בניסוח מופשט יותר, פרקטיקה זו מכוננת אצל הקורא מיוזג בין שלב ההתרה כמושג נרטיבי-עלילתי לבין 'שלב ההתרה' של הבעיה המשפטית העומדת על הפרק.⁶¹ והנה מסתבר כי דווקא פרקטיקת הקריאה ההלכתית המסורתית, הרואה בסיפור תיעוד (או לפחות המחזה) של שיח למדני, יכולה לגבור על ציפייה זו; היא יכולה למחוק כליל את מסקנת הסיפור או לצדד במפורש בדעת רב אשי (בראש השנה) או לפחות לסייג את שיטת הצד ה'מנצח' (בבבא קמא).⁶²

- 58 ביאור: אלא מכל מקום מעשה שהיה באישה היה, והוא הדין לאיש (דברי הרמ"ה מצוטטים מן השיטה מקובצת שם).
- 59 החל ממשנה כתובות ה, ז, ומסוגיות התלמודים המוסבות עליה.
- 60 משנה תורה, הלכות סנהדרין, כה, ח.
- 61 על יחסי הגומלין בין הקורא הממשי והמובלע של הסוגיה, לבין המספר שלה, ראו: א' רוזנפלד, תפקידו ומאפייניו של המספר בסוגיות הלכתיות בתלמוד הבבלי, דיסרטציה, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2022.
- 62 במסגרת מאמר זה אני נמנע במכוון מלעסוק באופן עקרוני בשאלת יחסי הלכה ואגדה בבבלי, בין היתר משום שבמקום להעמיד חיץ מלאכותי במקצת בין שתי המערכות האפיסטמיות השונות לכאורה, כמקובל, אני מבקש לחשוף את היסוד הסיפורי המארגן את ההלכה עצמה, ובכך לייתר במידת מה את האבחנה הידועה על דרך השלילה (מצונזן ועד פרנקל) לפיה 'אגדה היא כל מה שאינו הלכה'. אבחנה זו חודדה מאוד באחד ממחקריו האחרונים של פרנקל, כשקבע כי 'האירועים ההלכתיים בבתי הדין ובבתי המדרש של תנאים ואמוראים מתוארים בדרך ריאליסטית במובהק' (סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 366) – וברור כי 'דרך ריאליסטית' לגבי דידו בפסקה זו לפחות איננה תיאור של אופי הייצוג האמנותי, כי אם סמן של היסטוריות ממשית, בניגוד לסיפורי אגדה מסוג מעשה חכמים. מתוך שהצביע על כך קרא לברר כיצד אירע שאותה תרבות ספרה הן סיפורים אגדיים, הן סיפורים ריאליים, והציע כיוון אפשרי לתשובה (שם, עמ' 366–369); אולם לטעמי השאלה ותשובתה גם יחד אינן עומדות במבחן הביקורת. הממצאים המוצגים בקצרה במאמר זה מאפשרים לומר שהגבול בין הלכה ואגדה, לפחות בבבלי, מטושטש במידה כזו המצמצמת את התועלת המחקרית הטמונה בו עד למינימום. וראו גם: S.D. Fraade, "Nomos" and Narrative Before 'Nomos' and Narrative', S.D. Fraade (ed.), *Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarrians and Sages*, Leiden: Brill, 2011, pp. 17-34. מצד אחר, אין היא זהה לגמרי עם ניסיונות אחרים מן השנים האחרונות לניסוח מחדש של הנושא, דוגמת אלה העולים ממחקרו של ווימפפיימר (לעיל הערה 11), המנסה לערוך דקונסטרוקציה אחרת למתח בין הלכה ואגדה, וממחקרו של בויראין (לעיל הערה 9), המפתח את 'תיאוריית שני הקולות' בעיצוב הבבלי.

אך נשוב אל הציר המרכזי של הדיון. מכל האמור לעיל עולה, כי הפעלת ה'פתיחא' בשני המקרים אינה דומה. אם בבבא קמא היא עוד מסתברת, הרי שבראש השנה היא נראית לא מידתית. אני מבקש לטעון שהתפתחות זו מושפעת מצמיחת הסיפוריות מצד אחד, ומאופייה הסכמטי (המעין'טרמינולוגי' מבחינה פונקציונלית) של סיפוריות זו מצד שני. נוסחו הסטריאוטיפי של הסיפור בראש השנה מטעין אותו במתחים שאולי נעדרו בו מצד עצמו; הצורה פולשת לתחומו של התוכן, ומעצבת אותו מחדש.⁶³

אפשרות זו עשויה להתחזק לאור 'סוגיית' הירושלמי המקבילה לסוגיית הבבלי בראש השנה. כל שיש לירושלמי לומר בעניינה של התקנה התנאית 'שלא יהוא העדים הולכין אלא למקום הוועד', הוא כדלהלן: "כיני מתניא, למקום הוועד של חודש".⁶⁴ בפירושו על אתר הסביר ה'פני משה' כך: 'וכלומר דלא תנינן אלא לענין קידוש החודש בדווקא, שאינן צריכין להלך אחר הראש בית דין. וטעמא, דאם אתה מטרין נמצאת מכשילין לעתיד לבא. אבל דיני ממונות צריך הבעלדין לילך אחר ראש בית דין שהזמינו לבא לפניו לדין'.⁶⁵ אין להכחיש שפירוש זה, בלשונו ובמהותו, מושפע מדברי אמימר בסיפור שבבבלי. אף על פי כן הוא נראה מסתבר למדי: הואיל והמשנה שנתה 'עדים' בסתם, והואיל ואין מניעה טקסטואלית מלהפקיע את תקנת רבן יוחנן בן זכאי הנדונה מן ההקשר ההלכתי של מצוות קידוש החודש, נדרש הירושלמי לבאר בפשטות שתקנה זו אכן מוגבלת לעניינו של קידוש החודש בלבד.⁶⁶ ואם כך, הרי לפנינו עמדה דומה לזו של אמימר בסיפור הבבלי – אלא שאין בה אף לא שמץ של סיפוריות, וממילא גם אין היא מגיעה לכדי הטלת סנקציה חריפה על בעל הדין. ההתפתחות המופלגת אירעה רק משעה שלבשה עמדה זו לבוש סיפורי סכמטי בעיבוד ה'הבבלי'. הניתוח המוצע חושף אפוא את זיקת הגומלין – העקרונית לעניינו – בין מה שאפשר לכנות אינפלציוניות נרטיבית, להתפתחות הלכתית.⁶⁷

63 אמנם התופעה כשלעצמה אינה ייחודית להעברות של מבנים סיפוריים דווקא. כך למשל החזרה על כללו של רבה 'גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים' בשלוש סוגיות העוסקות בדיון מגילה בשבת (מגילה ד ע"ב), שופר בשבת (ראש השנה כט ע"ב) ולולב בשבת (סוכה מג ע"א) מעוררת קשיים הלכתיים ופרשניים שכבר עמדו עליהם רבים. ואולם עניינו כאן בקונפיגורציה המסוימת של התופעה בהקשריה הנרטיביים.

64 ירושלמי ראש השנה ד, ד (נוסח דפוס ונציה). ביאור: כך היא המשנה (כלומר, המשנה מדברת ב) במקום הוועד של עדות ראש חודש. במונחיו של ברודי ('הצגה גראפית של מבני סוגיות תלמודיות', הגיון ג, תשנ"ו, עמ' 10–11), אפשר להגדיר סוגיה קצרה כזו כ'סוגיה טריוויאלית'.

65 ביאור: כלומר, שלא שנינו שאין הכרח ללכת אחר ראש בית הדין אלא בענין קידוש החודש, וההסבר לכך הוא שאם נטריח אותם, נגרום להם להימנע מלבוא בעתיד. לעומת זאת, דיני ממונות, צריך בעל הדין ללכת אחר ראש בית הדין.

66 תבורי (לעיל הערה 52), עמ' 22, פירשו בהתאם לשיטתו (לעיל), שהירושלמי מחזק את החידוש ההיסטורי בתקנת רבן יוחנן בן זכאי, 'שוועד זה לא היה הסנהדרין המלא אלא 'וועד החודש' – בית דין מיוחד שישב לקידוש החודש'.

67 ואף לייבזון (לעיל הערה 48), עמ' 331, מציג סיפורים אלה כ'התפתחות מאוחרת' – היינו, התפתחות שחלה רק בדורות האמוראים האחרונים – שמטרתה 'לצמצם את הנהוג שקבע רב חסדא שיש צורך בהתראה לפני כתיבת השטר'. בשולי הדברים יוער שהמסקנה העולה מן הניתוח לעיל לא ראויה לעמוד כתריס בפני התפיסה הרווחת של האגדה כאמצעי 'לאיוון' ההלכה. כיוון דומה במקצת עולה (במסגרת מושגית אחרת אמנם) ממחקרו של משה לביא על התפתחות הלכות הגיור בבבלי. ראו מ' לביא, גר שנתגייר כקטן שנולד: הביטוי והשלכותיו בספרות חז"ל

צמיחת הסיפוריות ושאלת דימויו ההיסטורי של בית המדרש הבבלי

בשונה מהדוגמה הקודמת, שהוקדשה להשפעת צמיחת הסיפוריות על נושא הלכתי מסוים (ובעקיפין, על טיבו של הקשר בין סיפוריות ושיח הלכתי בבבלי), הדוגמה הבאה תעסוק בהשפעתה האפשרית על הבנת טיבו של בית המדרש כמוסד מרכזי בעולמם של חכמי בבל. מדובר בשאלה החורגת מתחום פרשנותו של הסיפור היחיד, ונוגעת בסיפורי הבבלי בכלל, ובפרט באותם סיפורים שבהם חוקרים זיהו את חותם ידם של העורכים המאוחרים של הטקסט; שכן מחקר סיפורי הבבלי בעשורים האחרונים שב ומצביע על הקשר בין ייצוג בית המדרש לעולמם של עורכי התלמוד בדורות שלאחר רב אשי ורבינא. במילותיו של ג'פרי רובינשטיין בספרו *The Culture of the Babylonian Talmud*, 'כאשר הסתמאים סיפרו מחדש את הסיפורים שקיבלו ממקורות ארץ-ישראליים ומאמוראי בבל, הם העבירו אותם במנסרת ההתנסות שלהם'.⁶⁸ במוקדה של התנסות זו ניצב מוסד חברת-אינטלקטואלי חדש, בעל קווי-אופי מוגדרים, שרובינשטיין מכנה באנגלית – the rabbinic academy. את השפעתה העמוקה של מנסרה זו על הטקסט התלמודי מייחס רובינשטיין לתפקידם המכריע של הסתמאים ביצירת 'התלמוד הבבלי כפי שאנו מכירים אותו'.⁶⁹ ואכן, מחקריו הענפים של רובינשטיין, שכבר הוזכרו לעיל, מטילים אור על אינספור סיפורים בבליים המשרטטים קווים לדמותה של תרבות למדנית מתוחה, טעונה, לעתים אגרסיבית ממש; תרבות שה'אקדמיה' שלה מצטיירת כמרחב תמידי של עימות כה חריף עד שלעיתים קשה לומר בוודאות אם הידע קודם בו לכוח, או שמא להיפך. בהקשר זה אפשר להיזכר למשל בדברי האמורא הארץ-ישראלי עולא, המעיד, אולי באירוניה, כי 'תלמידי חכמים שבבבל עומדין זה מפני זה וקורעין זה על זה' (בבלי בבא מציעא לג ע"א); כאילו רוצה עולא לומר: תורתם התחרותית של חכמי בבל חותרת לגמרי תחת כל מבנה היררכי ברור ומייצרת שיח שוויוני שבו כולם חולקים על כולם וכולם בהכרח גם לומדים מכולם, ולכן כולם גם מכבדים את כולם בחייהם ובמותם; כולם מקיימים מאליהם, ובהפלגה רבה, את מאמרו של אמורא ארץ ישראלית נוסף, רבי חמא בר חנינא, 'אין סכין מתחדדת אלא בירך שלחברתה' (בראשית רבה סט, ב עמ' 791).

דיסרטציה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2003, עמ' 236–263, ובאופן רחב יותר בספרו: *The Rabbinic Conversion of Judaism: The Unique Perspective of the Bavli on Conversion and the Construction of Jewish Identity*, Leiden: Brill, 2017. ואמנם לעיתים נמצא בבבלי גם תהליך הפוך: למשל, כאשר הסוגיה מצמצמת מחלוקת קוטבית בין חכמים במסגרת השקלא וטריא. אופייני לתהליך זה הוא השימוש בהטיית המחלוקת מעניין עקרוני לעניין שולי (ראו על כך א' גולדברג, 'דרכים של צמצום מחלוקות אצל אמוראי בבל', מחקרי תלמוד א [תש"ן], עמ' 137–142); ואמנם גם זו, מצד אחר, תופעה בעלת ממדים אינפלציוניים מסוימים. גולדברג למשל מדגיש (שם, עמ' 145) כי צמצום מחלוקות הוא 'שאיפה כללית של הבבלי', ונראה שלשם כך עובר פעמים רבות מוקד הדיון מה'פנימי' ל'חיצוני', מה'עקרוני' אל ה'שולי', וכיוצא בזה.

68 רובינשטיין, תרבות הבבלי (לעיל הערה 15), עמ' 6 (תרגום שלי).

69 שם, עמ' 2.

ואולם, אם אפילו ההלכה מושפעת בעיצובה, כפי שראינו לעיל, מנטיית הבבלי אל הנרטיב הדרמטי, לא כל שכן שגם דימויו של בית המדרש מושפע ממנה. בסעיף זה אבקש לנתח סיפור תלמודי קצר אך עקרוני, שיש בו כדי לערער במידה כלשהי על הרושם היציב לכאורה שהתקבל במחקר באשר לבית המדרש הבבלי ולתרבות הסובבת אותו. הדיון שיוצע להלן אינו מתמקד בהיסטוריה עצמה, אלא באופן שבו ההיסטוריה מצטיירת כאשר הנטייה הסיפורית הדרמטית נלקחת בחשבון. שכן, אם הנרטיביזציה של הבבלי צומחת מתוך עצמה, בתהליך מדורג של הכפלה ושכלול צורני מתמשך; אם אין תחום שאינו חסין קטגורית מפניה, בהלכה ובאגדה; ואם דיאלקטיקה היא רק אחת מן התמות המתווכות באמצעותה; אם כל אלה נכונים, יש מקום למחשבה, שאין הסיפוריות הדרמטית בבחינת כלי שרת לייצוג נאות של 'תרבות הבבלי', אלא אולי – לפעמים – להיפך: ש'תרבות הבבלי' היא תוצר, או צורך, של צמיחת הסיפוריות, או לפחות מושפעת ממנה ונעשית 'שלמה' יותר בזכותה: בנסותו לספר סיפור שנושאו למדנות, בבואו להעמיד עלילה שגיבוריה למדנים, נזקק הבבלי מעת לעת גם לתבניות דיאלקטיות מתוחות, המרימות את השגרה הנרטיבית שלו לשיאים רגועים.

הסיפור הנדון משובץ בבבלי בפרק השני של מסכת קדושין (נז ע"א), ומקבילו בירושלמי בפרק החמישי של מסכת סוטה (ה"ה): במרכזו עומדת דרשת ר' עקיבא לפסוק 'את ה' אלהיך תירא' (דברים ו, יג; שם י, כ), לאחר ששמעון או נחמיה העמסוני פרש מלדורשו, אף שהיה רגיל לדרוש 'כל אתים שבתורה' (בבלי, שם). סיפור זה עוסק בגיבור תנאי מובהק – ר' עקיבא – ובכך הוא ממשיך לכאורה את מסורת העיסוק התנאי בדמותו של ר' עקיבא כסמל ללמדנות חדשנית, נועזת מבחינה פרשנית, ומעוררת מחלוקת. מכל הבחינות ראוי אפוא הסיפור להיחשב לפיתוח בבלי אופייני, צפוי ומתבקש במידה רבה, של דימוי ארץ-ישראלי קדום, העולה בקנה אחד עם התרבות המיוחסת למספרים המאוחרים. ואכן, הסיפור זכה לשישה מופעים בבבלי, מתוכם ארבעה זהים בלשונם ובצורתם,⁷⁰ ושני פיתוחים שונים שלא יידונו כאן.⁷¹ ברם, מבט נוסף על הסיפור הבבלי בראי מקבילתו שבירושלמי, עשוי לחדד את תשומת הלב לתלות העמוקה בין מה שמכונה 'תרבות הבבלי' כתופעה 'אידיאולוגית', לצמיחת הסיפוריות כעקרון סגנוני כללי של החיבור. הבה נעיין בשתי המקבילות זו מול זו – תחילה בירושלמי בצד שמאל, ולאחר מכן בבבלי:

ירושלמי סוטה פ"ה ה"ה⁷³

בבלי קדושין נז ע"א⁷²

(= ברכות פ"ט ה"ה)

שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה נחמיה עמסוני שימש את רבי עקיבה
עשרים ושנים שנה **העמסוני,**

70 פסחים כב ע"א; קדושין נז ע"א; בבא קמא מא ע"ב; בכורות ו ע"ב.

71 חגיגה יב ע"א; שבועות כו ע"א. והשוו תוספתא שבועות א, ז; בראשית רבה פרשה א; שם, פרשה כב; שם, פרשה נג.

72 נוסח דפוס וילנא (הזהה גם בהופעותיו האחרות של הסיפור, שפירוטן הובא לעיל). לא אותו שנינויים משמעותיים לענייננו בכתבי היד הקדומים של המסכתות הרלוונטיות.

73 נוסח דפוס ונציה.

היה דורש כל 'אתין' שבתורה, הוא היה אומר 'אתים', 'גמין' – ריבויין, 'אכין' ו'רקין' – מיעוטיין.
 כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' אמר ליה: מהו דין דכתיב 'את ה' אלהיך תירא' וגו' ?
 אמרו לו תלמידיו: רבי, כל אתין שדרשת מה תהא עליהם?
 אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך קבלתי על הפרישה;
 עד שבא רבי עקיבא ולימד: אמר ליה:
 'את ה' אלהיך תירא' – לרבות תלמידי אותו ואת תורתו. חכמים.

נתחיל מהסוף, מהמקום שבו הפיצול ה'אידיאולוגי' (או ה'תרבותי') בין שני התלמודים ניכר ביותר: בעוד הירושלמי מעלה על נס את יראת התורה, מעלה הבבלי על נס דווקא את יראת תלמידי החכמים; ובעוד הירושלמי מציג דרשה תמימה למדי, הבבלי כבר מעמיק היטב את המטען המיוחס לה כדרשה 'נועזת', שיש בה משום שיתוף אדם באלוהים. שני המפנים קשורים אהדדי: יראת חכמים נחוצה בדיוק במקום שבו אותם חכמים מפליגים הרבה בדרשותיהם, ונוטלים לעצמם סמכות פרשנית שיש בה כדי לעורר ספק.

אכן, ההבדל בין התלמודים עמוק ועקרוני מכדי לראותו כהתפתחות מקרית; אילו זה היה כל ההבדל, יכלו המספרים להסתפק בשינוי סופו של הסיפור בלבד. ואולם, קל לראות כי ההבדלים הטקסטואליים בין שני הסיפורים רחבים הרבה יותר, ובירור המנגנונים הפואטיים המעצבים כל אחד מהם חושף תמונה עשירה ומרוכזת להפליא. משפט הסיום של הסיפור בירושלמי, העוקף שלו, נראה כבנוי על דרשת לשון הפסוק וציליליו; כל שעל הדרשן לעשות הוא להפוך את ה'את' ל'אותו' ואת ה'תירא' ל'תורה'. הסיפור בבבלי, לעומתו – ובדומה לסיפורים דרשניים בבליים, כפי שהראה יהושע לוינסון, כאמור לעיל – מתנתק מן המצע המקראי-לשוני שאפשר את בניין הסיפור הארץ-ישראלי, ובמקומו מתבסס על הנטייה אל הסיפוריות, הבאה לידי ביטוי במקרה זה בשני תהליכים משלימים שאינם חופפים: דרמטיזציה (דהיינו, העצמת היסוד הדרמטי בטקסט), ופואטיזציה (העצמת העיצוב הפואטי שלו). יתרונה של טענה זו בכך שהיא מעניקה הסבר מאחד ופשוט לכל התמורות בסיפור: היא מסבירה כיצד הופכים דברי החכם העמסוני מ'סתם' גורמה דרשנית ('הוא היה אומר...') למעשה אקטיבי הרואי ('היה דורש כל אתים שבתורה');⁷⁴ כיצד משתנה שמו של החכם מנחמיה לשמעון – שם שיש בו אליטרציה ל'עמסוני';⁷⁵ כיצד הופכת שאלה פרשנית רגילה ('מהו דין דכתיב 'את ה' אלהיך תירא' ?') לסיטואציה דרמטית

74 בנוסף, יושם אל לב כי בירושלמי ניכר פיזור מסוים – אתים, גמים, אכין ורקין – ובמקומו הבבלי מרכז הכול סביב ה'אתים', כרקע לפואנטה שתבוא מיד.

75 על מקומן של אליטרציות באמנות הסיפור של הבבלי, ראו בעבודתי (לעיל הערה 32), עמ' 278–281.

מתוחה ומפתיעה ('כיון שהגיע ל"את ה' אלהיך' – פירש')⁷⁶; כיצד ניצבים שם תלמידים שאת שמעם לא שמענו עד כה, וכופים על העלילה הרחבה בדמותה של אפיזודה חדשה שלמה ('אמרו לו תלמידיו...'); כיצד מאיימת פרישת החכם למוטט את הבניין כולו ('... כל אתין שדרשת מה תהא עליהם?'); כיצד עוצבו דבריו כפתגם מחורז (על שכר ה'דרישה' ושכר ה'פרישה'); ולבסוף – כיצד עולה כפורח רבי עקיבא, שהגעתו ה'פתאומית' ('עד שבא ר' עקיבא'⁷⁷) לא רק 'מצילה' כביכול את הפסוק המקומי הנדון ('את ה' אלהיך תירא'), אלא את תורת בית המדרש כולה ('לרבות תלמידי חכמים'). והרי סוף סוף, מי לידינו יתקע שכל הסיפוריות המפותחת הזו לא נועדה אלא לתמוך בכינון תרבות למדנית מובחנת, ולא, אולי, להיפך – שתרבות למדנית זו 'נולדת' (או לפחות 'מועצמת') מתוך הבלטת המרכיב הפואטי והדרמטי בייצוג החומר?

שאלה זו מאפשרת להציע בזהירות חלופה כלשהי לתיאוריית בית המדרש הסתמאי וזיקתו לסיפור התלמודי, שאותה אתאר כאן בקצרה בלבד.⁷⁸ חלופה זו נשענת על שלושה יסודות: ראשית, במקום להניח חפיפה או הלימה בין הטקסט הסיפורי למציאות החוק־סיפורית המיוצגת בו, מעלה ההסבר הז'אנרי על הדעת מגוון אפשרויות אחרות. איננו יודעים כמעט דבר על בית המדרש החז"לי, שאין מקורו בטקסטים עצמם, או בהשלכה אנכרוניסטית בהכרח של עדויות מעולמן של ישיבות הגאונים או מהאקדמיה של הנצרות המזרחית;⁷⁹ ובהיעדר מקורות אחרים, כשם שאין לשלול את האפשרות שהקול הסמכותי של המשנה, דרך משל, נועד דווקא להתמודד עם מערכת הלכתית-חברתית מרובדת ורב־קולית הרבה יותר, כך גם אין לשלול את האפשרות לפיה הדינמיקה הסיפורית של הרב־קוליות בבבלי עשויה לשמש 'סרטיט נסתר' במסגרת ההתנגדות לבתי מדרש המתאפיינים באווירה סמכותנית ומגבילה. שנית, במקום לייחס תופעות אלה באופן כמעט בלעדי לפעולת הרובד הבתראמוראי של הבבלי, הרי שההסבר לעיל, המתבסס על השפעת צמיחת הסיפוריות, נראה

76 חששו של שמעון העמסוני בסיפור שבבבלי מוצדק לגמרי; הקשרו המלא של הפסוק מעלה איום שיש בו כדי לתבוע זהירות מיוחדת בנושא: 'אַת ה' אֱלֹהֶיךָ תִּירָא וְאַתּוּ תַעֲבֹד וּבְשֵׁמוֹ תִשָּׁבַע. לֹא תִלְכִּין אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סָבִיבוֹתֶיכֶם. כִּי אֵל קָנָא ה' אֱלֹהֶיךָ דְקַרְנָךְ שֶׁן יִתְּרָה אִף ה' אֱלֹהֶיךָ דְךָ וְהִשְׁמִידְךָ מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה' (דברים ו, יג-טו).

77 צירוף הלשון 'עד שבא ר' עקיבא' מופיע גם בספרות התנאית, אך בהקשרים דרמטיים פחות (למשל: משנה מעשר שני ה, ח; נדרים ט, ו; תוספתא פסחים א, ז). על רקע זה נראה לומר שהבבלי – כדרכו פעמים רבות בסיפוריו, כפי שהראו פרידמן וטרופר במחקריהם על סיפורי הבבלי – מאמץ מטבעות לשון וצירופים מוקדמים לו, ומשתמש בהם כחומר גלם ליצירת הקשרים סיפוריים חדשים.

78 לדיון רחב יותר בשאלת השפעת צמיחת הסיפוריות על תפיסות מקובלות באשר למקומו של הסתם בעריכת סיפורי הבבלי, ובאשר לדימויו של בית המדרש, ראו בעבודתי (לעיל הערה 32), עמ' 261–329.

79 והשוו: A.H. Becker, "The Comparative Study of 'Scholasticism'", A.H. Becker (ed.), *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006; ג' גפני, 'חיבורים נסטוריאניים כמקור לתולדות ישיבות בבלי', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 567–576.

מסתבר דווקא על רקע תהליך ספרותי מדורג יותר.⁸⁰ ושלישית, במקום עיצוב מחדש של מסורות ישנות, מציע ההסבר הנוכחי דגם עריכה אחר, שבמרכזו עיבוי נרטיבי של השיח המשמש כמסגרת מארגנת למסורות; העללת השיח, על פי דגם זה, הולכת ומשתכללת ומתגוונת: היא מוציאה את ביטוייה בצורות פשוטות ביותר בצד מפותחות ביותר, וחושפת כוח פעיל דומיננטי ורוחבי בארגון החומר התלמודי. סוף דבר: בלי להתכחש למסקנותיהם המשכנעות של חוקרים באשר להלימה כלשהי בין 'תרבות הבבלי' ועלייתה של תרבות סכולסטית בבבל של התקופה הבתראמווראית, ובלי לכפור בהכרח בתוקפן של עדויות ספרותיות מסוימות, הצעה זו מבקשת לבחון האם אפשר בכל זאת לשנות את התמונה המקובלת: במקום לראות את התרבות והאידאולוגיה של חכמי בבל במציאות ה'חוץ-ספרותית' כמי שאחראית להטיית השיח התלמודי לאפיקים מסוימים, עלינו לברר אם אפשר שדווקא אפיקי ההתפתחות הטקסטואליים הפנימיים של הבבלי הם שעודדו צמיחת דימוי מסוים מאוד של העולם החוץ-ספרותי בבבל של שלהי העת העתיקה.

אתגר הספרותיות: הערות סיכום

בדונו ביחס בין ספרות והיסטוריה, רובינשטיין שב ומדגיש כי תרבות הבבלי איננה משקפת דווקא את עולמם של אמוראי בבל, אלא בעיקר את עולמם של הסתמאים, עורכי התלמוד ומעצביו בתקופה הבתראמווראית. טענה זו היא מעין גרסה מתונה של 'נירהיסטוריצזם' או 'פואטיקה תרבותית' – גישות רווחות מאז אמצע שנות השמונים של המאה הקודמת, ושמתרן להשיב את ההיסטוריה אל הדיון במקורות ספרותיים, אחרי ש'הודחה' מהם בעקבות פריחתן של קריאות ספרותיות א'היסטוריות ברוח הביקורת החדשה. ואכן, נוכחותה הגלויה של רוח א'היסטורית בחקר סיפורי חז"ל, בדמות מפעלו של יונה פרנקל, הזמינה, כפי שכבר צוין רבות במחקר, תגובת נגד צפויה למדי. כך למשל בויארין:

מרגע שבחרים לקרוא את הסיפורים הבודדים כ'ברויים' [אליבא דפרנקל], קשה יותר ויותר לא רק להעלות על הדעת עולם שמחוץ לטקסט, אלא אפילו לקשר זה לזה את המומנטים הנפרדים בתלמוד עצמו... אבל הטענה שספרות חז"ל על מגוון סוגיה היא אוטונומית (במובן שנתנו למושג באסכולת הביקורת החדשה) נדמית כנוגדת לחלוטין את השכל הישר. אם היתה אי פעם ספרות שעצם צורתה הכריזה בריש גלי על היותה מורשת בעולם המעשה החברתי ובמציאות ההיסטורית, הרי זו הספרות המצויה בטקסטים הללו. כיצד נוכל, אם כן, להחזיר את ממד ההיסטוריות לטקסטים אלה בלי לוותר על הספקנות ההיסטורית?⁸¹

פתרון של בויארין ושל רובינשטיין לשאלה זו אינו מתכחש ל'ספרותיות' של הטקסטים, אולם גם אינו מזהה אותה כמחסום של ממש בפני הניתוח ההיסטורי. תחת

80 וראו ברודי (לעיל הערה 20), ובעיקר עמ' 57.

81 בויארין (לעיל הערה 17), עמ' 19. הצגה מפורטת של שיטתו מופיעה שם, עמ' 18–25.

זאת, הוא מצייע להעתיק את תשומת הלב מן האמינות ההיסטורית המפוקפקת ממילא של העולם המיוצג בסיפורים אל האמינות ההיסטורית, וליתר דיוק, התרבותית, של עולם המספרים עצמם, כפי שהוא משתקף באופן שבו עיצבו את סיפוריהם. בה בעת, פתרונם אינו חולק על האפשרות 'שיש גרעין של "אמת היסטורית" בכמה מן הסיפורים הללו או אפילו בכלום', בלשון בוואריין, אך קובע, לדוגמה, שכאשר קוראים למשל 'סיפור רומנטי, בדוי ללא ספק, על נישואי רבי עקיבא... הזיקה בין הסיפור הזה לחייו ולתקופתו של רבי עקיבא בארץ ישראל של המאה השנייה קלושה ביותר, אבל יש לסיפור הזה זיקה חזקה למנהגי הנישואין ויחסי המין בקרב יהודי בבל במאות הרביעית והחמישית'.⁸²

אני מקבל לגמרי את ההנחה לפיה סיפורים בבליים מלמדים על עולמם של המספרים יותר משהם מלמדים על עולמן של הדמויות בסיפורים אלה, אך בשונה מבוואריין ומרובינשטיין אני מבקש לתהות, בהתחשב בעולה משלל הדוגמאות לעיל, על אודות מה בדיוק בעולמם של המספרים מעידים הסיפורים? האמנם הסטת מוקד העיון ההיסטורי מן התקופה הקדומה יותר אל זמנם של המספרים פותרת באמת את אתגר ה'ספרותיות' של הטקסט התלמודי?⁸³ דומה כי קושיותיו של פרנקל על ההיסטוריציות ה'ישן' יכולות, לאחר התאמות מסוימות העולות מהניתוח שהוצע לעיל, לאתגר גם כמה מטענות ההיסטוריציות ה'חדש'; שהרי אם הספרותיות של הבבלי, על ביטוייה השונים, היא גורם מעצב של הטקסט, מעין חי הנושא את עצמו, הרי שהשאלה באיזו מידה אפשר ללמוד מן הטקסט על המציאות החוץ-ספרותית, ואפילו על האידאולוגיה של עורכיו, נראית לכל הפחות מסובכת יותר.

אמנם, כבר בוואריין מכיר בכך. מתוך השפעה מרקסיסטית כלשהי הוא מסכם את תפקיד חלק מסיפורי הבבלי כ'נסיונות (שנכשלו בהכרח) להציע פתרונות אוטופיים למתחים תרבותיים'.⁸⁴ הווי אומר, הטקסט לא רק מגלה דבר מה על המציאות שבה נוצר, אלא גם ממלא תפקיד פעיל באותה מציאות עצמה; אין הוא שיקוף של ההיסטוריה, ואף לא תיאור 'מעוצב' שלה, אלא חלק בלתי נפרד מן הפרקטיקות התרבותיות שהן ההיסטוריה עצמה.

ברם, לאור 'הלא-נרקא הגדול' של הבבלי, כפי שתואר במאמר זה, דומה כי עמדה זו ראויה להרחבה משמעותית; משום שתפוצתו של הסיפור בבבלי מפולשת יותר מבכל חיבור חז"לי אחר, ותפקידו מגוונים יותר; משום שאין זו טעות לומר שאופיו הנרטיבי של הבבלי הוא מסימני ההיכר שלו; ומשום שאופיו זה משפיע לא רק על סיפורים מובהקים אלא גם על עיצובן של סוגיות הלכתיות, ולא רק בהעניקן להן תבנית עלילתית. משעה שאנו מכירים בכך שנטייה נרטיבית-דרמטית כללית, תשתיתית, מעצבת חלקים נרחבים משיח הבבלי,⁸⁵ בלי להיות מוגבלת לתמה זו או אחרת, עלינו לתת לה גופא – לא פחות מלתוכן שלה, לא פחות מלעולם המיוצג בה – משקל רב יותר: הן בניתוח סיפורי הבבלי כתוצר של כוחות טקסטואליים גדולים

82 בוואריין (לעיל הערה 17), עמ' 24.

83 והשוו עם טרופר (לעיל הערה 11), עמ' 21–23.

84 ש.ס.

85 ויהא אשר יהא מקורה; בין אם מדובר בהתפתחות טקסטואלית פנימית שמקורה יותר מכול במכניזמים ספרותיים-צורניים (כפי שהצעתי בעבודתי, לעיל הערה 32), בין אם מדובר בתוצר של נסיבות היסטוריות-תרבותיות מסוימות, ובין אם מדובר בשילוב כלשהו של השתיים.

מהם, הן בשכלול הקטגוריות הז'אנריות והפואטיות המשמשות כמסגרת לדיון בהם, והן, לבסוף, בניתוח יחסי הגומלין בין ספרות והיסטוריה.⁸⁶ הפניית תשומת הלב מסיפור זה או אחר אל עבר הסיפוריות, המתגלה כקטגוריה רחבה, רבת מופעים, המתממשת ברמות שונות ובממדים שונים של הטקסט, מאפשרת לומר כי לא רק ש'המדיום' – המדיום הנרטיבי – 'הוא המסר', כלשון קביעתו הנודעת של מרשל מקלוהן (McLuhan), אלא שהמדיום הזה עשוי להתבאר כנקודה ארכימדית פורייה לדיון בכל אחת משלוש המשימות המחקריות שצוינו לעיל, וגם באחרות. הבנה זו, כמדומני, מזמינה בחינה מחודשת לא רק של עולמו ההלכתי של הבבלי ושל המוסד החברתי-אינטלקטואלי המזוהה עמו, אלא גם, אם לאמץ את מטבע הלשון שטבע פרנקל בכותרת ספרו הראשון בחקר סיפורי חז"ל, של 'עולמו הרוחני' בכלל.

86 למשל, מנקודת מבט היסטורית, עדיין אפשר וראוי לשאול מדוע ובאילו נסיבות היסטוריות, תרבותיות, חברתיות ודתיות התפתחו תמונות סיטואציוניות מסוימות של השיח התלמודי, ולא אחרות; שהרי התפתחותה של הנרטיביות, כשלעצמה, לא מחייבת בהכרח תמונות מסוימות. לדיון בהתפתחות נרטיבית המשרתת יצירת רושם ז'אנרי מסוים (פנטזיה) ובכך מאתגרת הסקת מסקנות היסטוריות, ראו: 'קורן, ה'אסורים לבוא בקהל' בספרות התנאים והאמוראים', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב (2021), עמ' 125–160, ובעיקר עמ' 126, 142, 156.

Guidelines of the Genre “Judges’ Conduct of Judgement” in Geonic Literature and Muslim Law

Neri Y. Ariel, Bar-Ilan University and Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

The purpose of this essay is to provide a conceptual framework for the comparative study of the genre of training books for jurists and judges known as *Adab al-Qāḍi*. This genre has many representatives in Islam, and several important studies have been devoted to it. The rediscovery of extensive texts from the Cairo Geniza has opened the possibility for studying Jewish-Islamic relations in light of a central institution: courts and legal administration. This genre, which has its core in Islam and several significant branches in Judaism, but whose roots are ancient, deals with a shared thematic and has similar sub-themes in both branches. Each religion has characteristics that distinguish it in the establishment of the genre. In this article, I will focus on a comprehensive description of this literary genus, with a thorough examination of the connectivity of the parallel structures it comprises. The case study that stands at its center serves as a preliminary typological examination of the attributes given to the judges in this genre. The judicial titles and personal requirements and characteristics are meant to reflect the appearance of justice in the eyes of the authors and creators of the legal genre: it presents the figure and judicial temperament of the judge, not only as someone who cannot be bribed, who will not pervert the law, etc., but also as an ideal of education and leadership and a role model. This article does not pretend to exhaust the matters discussed in the whole of this genre. Rather, it strives to present its raw discovery to the learned public and to open it up for further study and discussion. At the beginning of the article, I will present a new trend in the study of Jewish thought and the motivations that have brought me to engage in it. I will then briefly review two of the works of the Geonim in this genre that were discovered in the Cairo Geniza and two of the first works that should be seen as later developments of it in terms of time and place. I will extract initial buds concerning the study of the judge’s profile in Halachic literature in the Middle Ages and will analyze these attributes in comparison to Muslim Halacha, particularly to ibn Abi al-Dam’s *Adab al-Qāḍi*, a later compilation that dealt with the subject in a comprehensive manner. Finally, I will summarize these reflected aspects of the figure of the judge and the primordial contours for adjudication derived from the examined texts. I will also raise the question of inter-religious relations for further discussion and will suggest several directions that should be developed in the study of this new trend.

תקציר

תכלית מאמר זה להעמיד תשתית רעיונית למחקרה ההשוואתי של סוגת (ז'אנר) ספרי ההדרכה לדיינים (אדב אלקאצ'י). לסוגה זו מייצגים רבים באסלאם והוקדשו לה כמה מחקרים חשובים. עם גילויים המחודש של טקסטים מגניזת קהיר נפתח למחקר יחסי יהדות-אסלאם בנוגע למסד מרכזי: מערכת המשפט. סוגה זו אשר עיקרה באסלאם ונופה ביהדות, אך שורשיה קדומים, עוסקת בתמיטקה אחידה ובבסיסה תתינושאים דומים בשני הענפים, כשלכל דת מאפיינים המייחדים אותה בכינון הסוגה. במאמר זה אתמקד בתיאור מקיף של הסוגה, תוך בחינה השוואתית של מבני חיבורים השייכים אליה. אידרש לבחינה טיפולוגית מקדמית של דוגמת תוארי הדיינים הנקובים בסוגה זו. בתארים אלו יש כדי לשקף משהו מבכואתו של הצדק בעיניהם של מחברי ויוצרי הסוגה: דמותו ומזגו השיפוטי של הדיין לא רק כמי שאינו לוקח שוחד, מעוות את הדין וכיו"ב אלא כאידיאל חינוכי-מנהיגותי וכמודל לחיקוי. אין במאמר זה יומרה למצות את העניינים הנדונים בסוגה הספרותית המוגדרת אלא, אדרבה, להציג את גילוייה בפני ציבור הלומדים ולפתוח אותה לעיון ולדיון. בפתח המאמר אציג מגמה חדשה בחקר מחשבת ישראל ואת המוטיבציות שהביאוני לעסוק בה, אחר אסקור בקצרה שניים מחיבורי הגאונים הנמנים על הסוגה שנתגלו בגניזת קהיר ושניים מחיבורי הראשונים שיש לראות בהם פיתוחים מאוחרים לסוגה זו. מתוך חיבורים אלו אחליץ ניצנים ראשוניים הנוגעים לחקר תוארי הדיינים בהלכה. תארים אלו אבחן באופן השוואתי להלכה המוסלמית ובפרט לחיבורו המקיף של ר' אבי אלדם 'כתאב אדב אלקאצ'י' שעסק בנושא. לבסוף אסכם היבטים אלו המשתקפים מדמות השופט והשיפוט בימי הביניים, אעלה להמשך דיון את שאלת היחסים הבין-דתיים ואציע מספר כיוונים שיש לשקוד על פיתוחם בחקר מגמה חדשה זו.

קווים לדמותה של סוגת "הליכות הדיינים והשיפוט" בתורת הגאונים ובהלכה האסלאמית*

נרי ישעיהו אריאל

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב ואוניברסיטת בר-אילן

פתח דבר: הצבעה על מגמה וכיוון חדש בחקר מחשבת ישראל ההלכית

בהשוואה למחקרים קודמים אשר התייחסו להשפעות יהודיות על האסלאם (וגם להפך) בתחומי תורת המשפט,¹ מאמרי זה קורא קריאת כיוון למחקרים המבקשים

* במהלך כתיבתו של מאמר זה זכיתי לישב כעמית בתר-דוקטורט במחלקה ע"ש גורן-גולדשטיין למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, ובהנחיית פרופ' אברהם (רמי) ריינר. אילולי תמיכתה הנדיבה של קרן קרייטמן לא היה יוצא מאמר זה לפועל. מורים ועמיתים יקרים, פרופ' נחם מ' אילן, פרופ' ירחמיאל ברודי, ד"ר נדב ש' ברמן, פרופ' גדעון ליבוןן קראו טיטות של מאמר זה בשלבי התגבשותו השונים, ועל כך תודתי נתונה להם. כמו כן תודות למר אשר בנימין על סיועו האדיב והפקתו המורכבת טכנית של מאמר זה. במהלך כתיבת דבריי אלו נפטר בשיבה טובה סבי מורי, פרופ' איתמר עקיבא ז"ל, בן לד"ר ישעיהו וולפסברג לבית אביעד, והוא בשנתו הצ"ד. יהיו נא דברים אלו נר לזכרה הברוך של נפשו האצילית. תנצב"ה.

1 לא אוכל לסקור במסגרת הערה זו לתמצת את כל הסוגיות והדיינים הרלוונטיים. להלן כמה מחקרים מסכמים האוצרים דיונים מרכזיים וביבליוגרפיה רחבה: D. Sklare, *Samuel ben Ḥofnī Gaon and His Cultural World*. Leiden: Brill, 1996; M.R. Cohen, 'Medieval Jewry in the World of Islam', M. Goodman (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2002; G. Libson, *Jewish and Islamic Law – A Comparative Study of Custom During the Geonic Period*, Cambridge MA: Harvard University, 2003; Z. Magen, 'The interaction between Islamic Law and Non-Muslims: *Lakum dīnukum wa-lī dīni*', *Islamic Law and Society*, Brill: Leiden, 2003; U.I. Simonsohn, *A Common Justice – The Legal Allegiances of Christians and Jews under Early Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011; J. Jany, *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions: A Comparison of Theory and Practice*. Farnham and Burlington: Catholic University Press, 2012, pp. 193–218; J. Frishman and U. Ryad, 'Law: Islamic and Jewish Legal Traditions', J. Meri (ed.), *The Routledge Handbook of Muslim-Jewish Relations*, New York: Routledge, 2016; M.D. Herman, *Systematizing God's Law: Rabbanite Jurisprudence In The Islamic World From The Tenth To The Thirteenth Centuries*, Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 2016; K. Yishai, *A Jurisprudential Reading of Rav Sherira's Epistle and Legal Responsa in the Light of Rabbinic, Islamic and Zoroastrian Legal Culture*, Ph.D. Dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 2019. מקורות נוספים יובאו להלן בהתייחס לנושאים ספציפיים. בעברית לא הוקדש חיבור סדור לתחום החקר ההשוואתי ומחקריו הרבים של פרופ' ליבוןן הם מקור מרכזי לעיסוק השוואתי בהקשר ההלכתי. ראו למשל: ג' ליבוןן, משפט משווה יהודי-מוסלמי - תולדות המחקר ובעיותיו,

לעמוד על מגמה חדשה בחקר המשולב של המשפט המשווה ומחשבת ההלכה: ספרות ההלכה בערבית-יהודית מאמצת אל חיקה דגמים ספרותיים מוסלמיים אשר סייעו בפיתוח עולם מחשבת המשפט היהודי. רבים עסקו בתחומי השפעת דפוסי החשיבה המוסלמית על היהודית, בייחוד בתחומי ההגות הפילוסופיה והתיאולוגיה,² השירה, הבלשנות המשווה ותחומים נוספים.³ תחום חקר המונוגרפיות ההלכתיות הריהו אך בראשית דרכו ועד כה נתפרסמו רק כמה מן המונוגרפיות המרכזיות של הגאונים, שחלקן היו ידועות מכבר בתרגומים ימי ביניים, ועוד כמה יצירות שנחשפו ונתפרסמו בדורות האחרונים.⁴ בתחום השוואה הביךדתי נעשה לא מעט

פעמים; ורבעון לחקר קהילות ישראל במזרח 62 (תשנ"ה), עמ' 43-81 ופרסומים רבים נוספים המתמקדים בעיקר בגאונים וברמב"ם. עליהם יש להוסיף כמה פרסומים בעברית של פרופ' חוה לצרוס-יפה ז"ל: 'בין הלכה ביהדות להלכה באסלאם: על כמה הבדלים עיקריים ומישניים', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 207-225; 'היחס למקורות ההלכה באסלאם בהשוואה ליהדות', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, תשמ"א, עמ' 47-49.

2 תחום זה נרחב מכדי למצותו בהערות שוליים אחת, אך היות ש'פטר בלא כלום אי אפשר' ימצא המעיין הפניות לספרות רבה ברשימה הביבליוגרפית אצל שרה סטרומזה, הרמב"ם בעולמו – דיוקנו של הוגה ים תיכוני, ירושלים תשפ"א; וכן בקובץ מאמריו של פרופ' חגי בן שמאי, מפעלו של מנהיג – עיונים במשנתו ההגותית והפרשנית של רס"ג, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ה (להלן: בן-שמאי, מפעלו); 'י קרמר, הרמב"ם – ביוגרפיה, תרגמה מאנגלית ש' ליפשיץ, תל אביב: רסלינג, 2019 (חיסרון בולט בחיבור המתורגם האחרון שנעדרת ממנו רשימה ביבליוגרפית ואינדקס).

3 כמובן אין בידי מאסף יחיד למצות את המגוון העצום של היצירות אשר נדונו במחקר. לסקירת מחקר ראשונית וכללית מאוד ראו ' ברודי, רב סעדיה גאון, ירושלים: מרכז שזר, תשס"ז.

4 [לרס"ג:] ' ברודי (מהדיר), חיבורים הלכתיים של רב סעדיה גאון, ירושלים: מרכז מורשת הרב נסים, תשע"ה; מ' בן-ששון, ' ברודי (מהדירים), כתאב אלשהאדאת ואלות'איק: והוא ספר העדויות והשטרות לרב סעדיה גאון, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים: תשפ"א (להלן: בן-ששון וברודי, עדויות ושטרות).

[לרס"ג:] ש' אברמסון (מהדיר), רב האיי בן שריא גאון – משפטי שבועות (=כתאב מכתצר פי פקה וגוב אלאימאן), ' ברודי, ד' סקליר (עורכים), ירושלים: מכון בן-צבי, תשע"ב. לביקורת על מהדורה זו ראו: הרב י"ב סאלאוויצ'יק, המעיין, ניסן תשע"ג, גיליון 205. המבקר מציין שמהדורה זו חסרה ואינה מעמידה טקסט אמין בפני הקורא ואין הדבר פוטר את הצורך מלהשתמש במהדורות הקלאסיות עם פירושים מסורתיים (ראו, למשל: ד' דומב [עורך], ספר משפטי שבועות לרבינו האיי גאון, בני ברק תשס"ב). מהדורה נוספת היא מהדורתו של הרב ד"ר יהודה צבי שטמפפר ל'ספר המקח והממכר' לרס"ג, אשר תראה אור במסגרת מכון בן-צבי. לקדימון למהדורה עיינו במאמרו של פרופ' אברמסון ז"ל שעסקו בס' המקח והממכר: ש' אברמסון, 'מן המקור הערבי של ס' המכר והממכר לרב האיי גאון', תרביץ כ (תש"ט) [=ספר היובל לכבוד י"נ אפשטיין]], עמ' 296-315.

[לרשב"ח:] ג' ליבזון, 'ספר המצרנות – פרקים מספר המצרנות לרב שמואל בן חפני גאון', תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 61-107; ה'נל', פרקים מספר הערכות והקבלנות (כתאב אלצמאן ואלכפאלה) לרב שמואל בן חפני גאון, תרביץ נח, ג-ד (תשמ"ט), עמ' 377-412. ת' מיטשם, ספר הבגרות לרב שמואל בן חפני גאון וספר השנים לרב יהודה הכהן ראש הסדר, ירושלים: יד הרב נסים: תשנ"ט; ה"צ שטמפפר, ספר הגירושין (כתאב אלטלאק) לרב שמואל בן חפני גאון סורא, ירושלים: מכון בן צבי, תשס"ט. על חיבורים אלו ראו מאמר סקירה על עולמו המונוגרפי של רשב"ח: ג' ליבזון, 'תרומת הגניזה לחקר המונוגרפיות ההלכתיות של רב שמואל בן חפני: מבני היקפן והתפתחותן', תעודה טו (תשנ"ט), עמ' 189-239 (להלן: תרומת הגניזה), וכן על ההקשר ההיסטורי שיש להפיק מחיבורים אלו: י"צ שטמפפר, המונוגרפיות ההלכתיות

בחקר מדעי הדתות, אך עוד רבה המלאכה בפרט בשאלת היחס בין יהדות לאסלאם היות שכמעט ולא נחקרו יצירות שכאלו באופן שיטתי על רקע הופעתן התרבותית בהקשרן ההיסטורי ובדגש קומפרטיבי על יצירות מקבילות שבאסלאם. יש לשאת תקווה ותפילה כי בחקר אנליטי-מודרני של מערכת היחסים המשפטית יהיה גם משום גורם מאזן וקטליזטור של סולידריות וסובלנות, בייחוד על רקע מציאות פוליטית סבוכה של חיכוכים ומתיחות ביךדתית בין שכנות-אחיות גיאוגרפית ותיאולוגית. לפני כעשור הביא ד"ר דויד סקליר לידיעתי קטע בלתי מזוהה בערבית-יהודית והציע לי לעבוד עליו.⁵ לימים נתגלה שהקטע העלום הריהו לא פחות מאשר שריד מתוך ספר הדרכת הדיינים/השיפוט (כתאב אדב אלקצ'א) מאת רב האי בן שרירא גאון פומבדיתא. חיבור זה זכיתי להמשיך ולשחזר לאור קטעי גניזה נוספים שבידינו וכפי שיפורט להלן. עוד התברר כי אין זה חיבור בודד ונידח: זהו אחד מחיבוריה המרכזיים של סוגה ענפה ומבוססת השולחת זרועותיה אל היהדות מן האסלאם, כשבכל אחת מן הדתות עומדת הסוגה במיצוען של סוגות אחרות ויונקת מהן את מצעה הטקסטואלי ואת השראתה. סוגה זו אף מתכתבת עם סוגות אחרות בתרבות העולם.⁶ החילותי להגדיר סוגה זו ולתארה במסגרת עבודותי למוסמך (תשע"ב),

בערבית-יהודית כמקור היסטורי, תעודה, כרך כ"ט, יד משה: מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם מוקדשים לזכרו של משה גיל, אוניברסיטת תל-אביב תשע"ח.

5 בעבודת המוסמך הדגמתי את אתגר הזהויה בקטע זה מספריית סינסנטי (HUC 1185) ודנתי בחלופות השונות להתאמתו ל'כתאב לַאזַם אַלְחַפְאָם' או ל'כתאב אַדְב אַלְקַצ'א'. בעבודה היא ובמאמר בנושא התייחסתי גם לחמישה קטעי גניזה נוספים מספריית בית המדרש לרבנים, המשלימים את הטקסט משני צידי והמאפשרים לשחזר קונטרס שלם. בתום אותו מחקר סברתי שאין כל דרך חיובית לזהות מקבץ זה, ומסקנתי דאז נותרה מסופקת. מסקנה אגנוסטית זו פרסם מחבר מאמר זה במאמרו: נ"י אריאל, 'לחידת זיהויו של שריד אנונימי מהלכות דיינים בערבית יהודית', גנוי קדם ט (תשע"ג), עמ' 51–81. במהלך המחקר חלו שינויים מהותיים מעמדה מסתייגת זו. בראשית הדרך הכנתי רשימה ראשונית של קטעים רלוונטיים, המושתתת על הרשימה שבמפעל הקטלוג של מכון בן-צבי בראשותו של ד"ר דויד סקליר והוספתי לה קטעים שנתגלו בחלוף השנים. תעקתי את הקטעים הרלוונטיים ותרגמתי אותם עם הערות ביאור. כדי לחבר בין כתבי יד ולזהותם עמדתי על כך שיש לנקוט אמת מידה מדעית המבוססת על יסודות מתודולוגיים מוצקים. לצורך זיהוי החיבורים מסוגה זו החלתי על כל קטע אחת עשרה אמות מידה שגיבשתי כבר בעבודת הגמר. בעבודות קודמות שקדתי על פיתוח מערכת שיטתית של אמות מידה שתייע במלאכת הזיהוי. על כך ראו: נ"י אריאל, לבעיית זיהויו של שריד מונוגרפי בגניזה, עבודת גמר למוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב (להלן: אריאל, לבעיית), עמ' 6–8; הנ"ל, 'Towards an Identification Methodology of Genizah Fragments', *Trumah* 24 (2017), pp. 185–200; וכן הנ"ל, שרידים מספרות הגאונים בערבית-יהודית: קווים לדמותה ולמחקרה של סוגת 'ספרי הדרכה לדיינים', מחקר לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשע"ט (להלן: אריאל, שרידים), עמ' 4–5. שחזור ה'פאזלים' מקטעי קטעים מאפשר לבדוד חיבורים מובחנים מאותה הסוגה ולהעשיר את ידיעותינו הטקסטואליות אודותיה.

6 לדיון בסוגה 'מראת הנסיכים' (*Fürstenspiegel*; (Mirror of Princes) ראו: J.A. Bowman, *Shifting Landmarks—Property, Proof, and Dispute in Catalonia around the Year 1000*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004, pp. 81-100; H.H. Anton, *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters* (lat-dt.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006; idem, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*. Bonn: Röhrscheid, 1968; M. Fierro, 'Los jueces de Córdoba durante el emirato omeya (ss. II/VIII-III/IX) y los requisitos para ser cadí',

לדוקטורט (תשע"ט), ולעבודת הבייליטציה (*Habilitationsschrift*) עליה אני שוקד בימים אלו.⁷ בעבודותיי הקודמות דנתי בחיבורי ההלכה שנתחברו החל מן המאה העשירית וכתובים ערבית-יהודית מסוגת 'אדב אלקאצ'י'. במשך כעשרים וחמש שנים פעל במכון בן-צבי בהנהגתו של פרופ' חגי בן-שמאי מפעל תשתית, הוא המרכז לחקר התרבות הערבית-היהודית וספרותה.⁸ צוותי הקטלוג הרימו תרומה סגולית לחקר

en Maravillas Aguiar Aguilar, Ana M^a Cabo González y Juan Pedro Monferrer Sala (coord. y eds.), *Labore et constantia. Estudios arabistas en homenaje a la profesora María Arcas Campoy*, San Cristóbal de La Laguna (Tenerife), Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna (forthcoming); M. Koji. 'Das officium iudicis und die Parteien im römisch-kanonischen Prozess des Mittelalters: eine Betrachtung über die clausula salutaris', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, 128 (2011), pp. 76–111; Ann K.S. Lambton, 'Islamic Mirrors for Princes', *Atti del Convegno Internazionale del Tema*, La Persia del Medioevo: Accademia Nazionale dei Lincei 1971, pp. 419–442; *Siete Partidas* Alfons X. el sabio (c. 1265–80), 1807 edition; *Especulo Alfons X. (1255–60)* — H.O. Bizzarri (ed.), Castigos del rey don Sancho, 2001; *Hofordnung und Hofämterbeschreibung König Jaumes II. von Mallorca 1344* (Latin-German textual edition); C. Nepos, *De viris Illustribus—Biographien berühmter Männer*. Berlin: De Gruyter, 2014 (Latin-German text edition); P. Landau, 'Die Anfänge der Prozessrechtswissenschaft in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts', *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*. Köln [u.a.]: Böhlau, Vol. 1 (2009), pp. 7–24; P. Oestmann, Art: Gelehrte Richter, *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* A. (HRG) Berlin: Schmidt, 2012, II, Tl. 2 S. Sp. 27–31 Melamed, *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, Albany: Suny Press, 2002, pp. 189–197 העוקבות אחר מידותיו של מרע"ה, ושם, עמ' 96, המלך מירמה לאל בתארייו. סוגה נוספת בתרבות העולם שיש להשוות אליה לעניין אדמיניסטרציית הצדק ותפקיד הדיין היא 'מדריך לאינקוויזיטור' (*Le Manuel Des Inquisiteurs*). חיבורים רבים נכתבו בסוגה זו וראו למשל ספר ההדרכה של ברנאר גי (1261-1331), מדריך לאינקוויזיטור, תרגום (מלטינית) ש' שחר, ירושלים: מוסד ביאליק, 2014.

Justice in Judgment: A Comparative study of Mediaeval Adjudication Between Judaism and Islam (forthcoming, BIU, ZJS and CNRS: forthcoming 2024) מחקר רב-שנתי זה מתבסס על מחקריי הקודמים: אריאל, לבעיית; הנ"ל, שירידים. המאמר הנוכחי מתבסס על מחקרי לבת-דוקטורט ובר בברד חלק מעבודת דוקטור שנייה שכתרתה (טנטטיבית): 'חוקות הדיינין במשפט: קווים השוואתיים לדמות השיפוט בין יהדות לאסלאם בימי-הביניים'. עבודה זו, הנמצאת בשלבי הכנה מתקדמים, נכתבת במסגרת התכנית למשפט עברי והשוואתי ע"ש אסתר ורומי תיגר באוניברסיטת בר-אילן, ובהדרכת פרופ' יצחק ברנד. עיקרו של מחקרי העתידי בקריאה שיטתית בכתבי המחברים המוסלמים ובהשוואתם למחברים היהודים אשר נדונו זה מכבר בעבודותיי הנ"ל. למותר לציין כי העיון הנוכחי מתבסס רק על טקסטים שעלה בידי לקרוא באופן שיטתי עד כה, אך היריעה בכללותה מקפת הרבה יותר ומסגרת צפוייה להתחדד עם צבירת ניסיון נוסף מחיבורים נוספים הנמנים על סוגה זו בענף המוסלמי ועם העמקת הידע בספרות המשנית העצומה שהוקדשה להלכה המוסלמית בסוגיות אלו. לפרטים ראו: ג' אילן, 'מכון בן-צבי כסוכן תרבות', רבבות לאפרים: קובץ מחקרים בספרות עם ישראל מוגש לפרופסור אפרים חזן, בעריכת רויטל רפאל-ויוונטה ושמואל רפאל-ויוונטה, ירושלים תשע"ח, עמ' 211–432 ובפרט עמ' 416.

הספרות הערבית היהודית במגוון סוגותיה. גניזת קהיר אוצרת כמות חומר עצומה והמגוונת של חומרים הלכתיים מימי הביניים הכתובים ערבית-יהודית, והחוקרים חילקו ביניהם את עומס העבודה על חיבורים, מחברים ותחומי חקר שונים בחקר הגניזה. למעשה, ה'תיקיה' של אדב אלקאצ'י במכון בן-צבי שמורה הייתה מתחילה על שם פרופ' ליבזון. הוא פרסם מאמר ראשון הנוגע לסוגה זו על שטר שימוש בית הדין (מחצ'ר),⁹ שברבות הימים נודעה לו חשיבות מכוננת בחשיפת חיבורו של רב האי גאון.¹⁰ בינתיים נצטרפו קטעים אלו לקטעים רבים נוספים. עיבוד של עבודת הדוקטור, הכולל מהדורה ביקורתית של כל הקטעים הידועים מחיבורי הגאונים רב האי גאון (להלן: "הג") ורב שמואל בן חפני גאון (להלן: "רב"ח), נמצא בשלבי הכנה מתקדמים.¹¹

במחקר הבכורה הנוכחי אבקש לעשות צעדים נוספים בפיתוח ובשכלול היסודות שהנחתי במחקריי הקודמים ובהחלתם באופן השוואתי.¹² לכתיבה בסוגה ספרותית מוגדרת ולניסוח המחשבה המשפטית בערבית חשיבות מחקרית ראשונה במעלה. אציע לראות בדיונים אלו, בשתי זרועותיה השלובות של הסוגה – המוסלמית והיהודית – דגמי פעולה וחשיבה מתכתבים המתחוללים במרחב גיאוגרפי-היסטורי משותף.

א

הגדרת הנושא

'אֲדַב' (أَدَبٌ, ر' אֲדַב) הוא מונח מרכזי בתרבות הערבית ועניינו 'ספרות' ו'תרבות' במגוון מופעים ומובנים.¹³ תתיסוגה 'אדב אלקאצ'י' (חובות הדיינים; מילה במילה:

- 9 ג' ליבזון, "שטר שימוש בית דין' (מחצ'ר) אצל רס"ג ובגניזה והמחצ'ר המוסלמי", גניזת קדם ה (תשס"ט), עמ' 154–163.
- 10 למהדורה מעודכנת, מחודשת ומוערת של קטעי הגניזה שפרסם ליבזון, ראו אריאל, שרידים, עמ' 92–97; 172–177.
- 11 נוסח ראשון של הספר בשם: 'ספר הליכות השיפוט לרב האיין' שריד גאון ועליו נלוו שרידי 'כתאב לואסם אלחכאם' לרב שמואל בן חפני גאון מהדורה ביקורתית עם תרגום מוער, ביאורים ונספחים מחיבורי קדמונים מוכרים ועלומים" נמסר לפרסום למכון בן-צבי.
- 12 בכיוון זה פורסמו מכבר כמה יצירות ראשוניות: N.Y. Ariel, 'Adab al-Qāḍī – Jurisprudential Genre—Beginnings of a Comparative Case Study', *Festschrift for the Prof. Joshua Blau Centenary—Proceedings of the 19th SJAS Conference*, 1–4 July, Antwerp 2019, Leiden: Brill, forthcoming; ובשניונים משמעותיים במאמרי (בגרמנית): 'Ein Fragment aus der Einführung zum: "Kittāb Lawāzīm al-Hukām" von Rav Shmu'el Ben Ḥofni Gaon', *Frankfurter Judaistische Beiträge* (FJB), 43 (2019/20), 1–13 (להלן: אריאל, פרמנט).
- 13 ראו: F. Gabrieli, 'Adab' in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs, accessed July 10, 2018; Charles Pellat, 'ADAB ii. Adab in Arabic Literature', *Encyclopædia Iranica*, accessed February 7, 2014; Ronart, Stephan and Handy. 'Adab' and 'Kadi', *Lexikon der Arabischen Welt—ein historisch-politisches Nachschlagewerk*, Zurich and Munich: Artemis 1972 על ספרות האדב אצל רס"ג בפרט ואצל מחברים יהודיים ימי ביניים בכלל ראו: ז' אלקין, 'ספר הגלוי', מ' בן-ששון

חובות הדיין. לעיתים יש גיוון בשמה: אלדיינין/ אלקצ'אה/ אלקצ'א) הינה ספרות לדיינים, המתמקדת בחינוכם ובהשכלתם הרחבה. סוגה זו עוסקת, בין היתר, בהתנהלות מערכת המשפט ובהיבטים הלכתיים וערכיים של סדר הדין והשפיטה כפועל יוצא של דמותו השיפוטית-דליגיוזית של השופט.¹⁴ יצירות ימיבינימיות בערבית יהודית נתחברו אף הן ברוח הזמן בהקשר סוגתי זה. תמונת המסגרת כוללת לא רק היבטים פרוצדורליים,¹⁵ חובות הדיינים בשיפוט ותוארי השפיטה (או: הקוד האתי של הדיינים; ל"א המזג השיפוטי); אלא יש בה דיונים תורת-משפטיים עמוקים ועל כן נדרש המחקר לדיינים השוואתיים נרחבים ביצירות מוסלמיות בנות התקופה.¹⁶

תיאור הסוגה

את הסוגה בהקשריה המוסלמים תיארו באופן ממוקד למדיי אירנה שניידר,¹⁷ ראהא ראפי ואחרים. שניידר עסקה בחיבורה בדמות השופט ובתארו בספרות ההלכה

- ואחרים (עורכים). הקנון הסמוי מן העין – חקרי קנון וגניזה, ירושלים: מאגנס, תשע"א, עמ' 259–331. אף גבולותיה הספרותיים של סוגת 'אדב אלקצ'א' בהקשריה המקוריים בספרות הערבית אינם תחומים כל עיקר, וטרם נתבצע מחקר ממצה על חיבורים מוסלמיים בתחום זה. למחקר חלוצי בתחום ראו ההפניות להלן, הערה 16.
- 14 ישנם מגוון תחומים הנוגעים לשאלה ערכית זו של המשפט והמשקיה לתורת המוסר. תחום נרחב זה משיק לתחום בפילוסופיה של המשפט הקרוי *Aretaic judgment* קרי המזג השיפוטי או על המידות הטובות בשיפוט וכמו כן לתחום התפר שבין פסיכולוגיה למשפט וכיו"ב. אלו הם כמובן תחומים רחבים מני ים ואפנה את הקורא לשני קובצי מחקרים ראשוניים בעניין זה: א' רוזין, 'י שחר, א' לחובסקי (עורכים), משפט ורגשות, משפט, חברה ותרבות: כתב עת של הפקולטה למשפטים ע"ש בוכמן - אוניברסיטת תל אביב תש"פ; C. Farrelly, L.B. Solum, (eds.), *Virtue Jurisprudence*, New York: Palgrave-Macmillan, 2008.
- 15 על ההבחנה היסודית בתחום, המבדילה בין הדין הפרוצדורלי / הדין הדייוני לבין הדין הסובסטנטיבי ראו: מ' בן פורת, 'מבחנים לסיווג הוראה בדין כמהותי או דייוני' הפקליטי לה 5 (1988), עמ' 498–511. D. Cohen, 'Decisions Rules and Conduct Rules: On Acoustic Separation in Criminal Law', *Harvard Law Review*, 97:3 (1984), pp. 625–637; O. Malcai*, R. Levine-Schnur**, 'Which Came First, the Procedure or the Substance? Justificational Priority and the Substance–Procedure Distinction', *Oxford Journal of Legal Studies*, 34:1 (2014), pp. 1–19 (איסי) רוזן צבי, 'פרוצדורה ומהות: השיבה מחודשת על קטגוריות ישנות', ט' פישר, א' רוזן צבי (עורכים), משפט, חברה ותרבות: פרוצדורות, 45, 2014, עמ' 45–92. על האדיקטיביות (adjective) של הדין הפרוצדורלי במשפט העברי ראו: א' מירון, סדר הדין האזרחי – בין מהות לפרוצדורה במשפט העברי ובמשפט הכללי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2013, עמ' 10 הערה 8 ושם עמ' 25 ואילך על זיקתם של המשפט המהותי והמשפט הדייוני המושפעים הדדית.
- 16 לעיון תחילי ראו: M.K. Masud, 'Adab Al-qāḍī', *Encyclopaedia of Islam*, 3, eds. K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, and E. Rowson, accessed July 10, 2018; K.M. Muhammad, R. Peters, D.S. Powers (eds.), 'Qadis and Their Courts: An Historical Survey', *Dispensing Justice in Islam – Qadis and Their Judgments*, Leiden: Brill 2006, pp. 1–44.
- 17 I. Schneider, *Das Bild des Richters in der Adab al-Qadi Literatur*, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang, 1990.

המוסלמית וראפי עסקה בעיקר בחיבורים מן האסכולה התרייעשית בתוך השיעה.¹⁸ מובן מאליו שאין חוקר אחד יכול להקיף ולמצות את הדיון בסוגה משפטית שלמה וסבוכה בעלת הקשרים רחבים. עם זאת, דיוניהן המקיפים עודם חסרים התייחסות להתהוות הסוגה בהקשריה השונים, באסכולות המשפטיות המוסלמיות, חסר דיון על אדב אלקאצ'י הזיידית והאיסמאעילי ובייחוד חסר ההיבט ההשוואתי.¹⁹ במהלך מחקרי העתידי מקווה אני לסייע בהשלמת תמונת מצב זו, ולהשיא תרומה צנועה לפירוט המובא אצלן על התהוותם של החיבורים בתוך המד'אהב המוסלמיים ובעיקר לזיקתם של חיבורים אלו למשפט העברי. ביהדות היה המצב שונה ועד למחקר זה, למעט התייחסויות ספורות הפזורות ברחבי הספרות, טרם היה ידוע דבר על חיבורים השייכים לסוגה זו או על הסוגה באופן כללי. החיבורים 'כתאב לואזם אלקאצ'א' (ספר הליכות השיפוט) לרב האיי בן שרירא גאון (להלן: 'רה"ג') ו'כתאב לואזם אלקאצ'א' (ספר חובות הדיינים) לרב שמואל בן חפני גאון (להלן: 'רשב"ח') נזכרו פעמים ספורות בספרות הראשונים, לרוב שלא בשמם המקורי, ונדונו במחקר באופן חלקי ומזדמן. מלבד אסף שפרסם קטעים בודדים²⁰ והתייחסויות ספורות לחומרים הנדחים הללו, בעיקר אצל ליבזון במאמרו הנ"ל, הרי עד עבודת הגמר שכתבתי כמעט ולא טיפלו החוקרים בחיבורים הללו, במסגרתם העיונית ובסוגתם הספרותית. מנגד, לחיבורים המוסלמיים הוקדשו, כאמור, כמה וכמה יצירות מקיפות ובספרי הלכה רבים צורף פרק הדין נקודתית באדב אלקאצ'י.

על אף התיאור שהבאתי לעיל לאפיון תת הסוגה הזאת, אחת הבעיות המרכזיות בחקר הסוגה הספרותית 'חובות הדיינים' היא חוסר מוגדרותה ומובחנותה בהקשרה הסוגתי הרחב. במאמר זה אעמוד על מגוון טקסטים שאפשר לשייך לסוגה זו, ברמות שונות של ודאות, החל מחיבורי הגאונים 'כתאב לואזם אלקאצ'א' לרשב"ח ו'כתאב אַדב אלקאצ'א' לרה"ג וכלה ביצירות פרי עטיהם של ראשונים ואחרונים. איתרתי וחקרתי קטעים נוספים שעשויים להשתייך לחיבורים ידועים, משוערים או עלומים, שלפי הבנתי נמנים אף הם על סוגת 'חובות הדיינים'. חוקרי הגניזה בכלל, ואלו העוסקים בחקר הכתבים ההלכתיים בערבית יהודית בפרט, ניצבים פעמים רבות בפני בעיה מתודולוגית חריפה – קטע מסוים עשוי להתאים ליותר ממחבר אחד. ועוד, גם

R. Rafii, *The Judgeship and The Twelver Shi'ī Adab Al-qāḍī Genre 11-14th* 18

Centuries C.E., PhD dissertation, University of Pennsylvania, 2019

למשל, פרקים הדינים באדב אלקאצ'י מצויים בשני חיבורים זיידים מרכזיים מסוף המאה ה-10 19

והמאה ה-11 (באדיבות ד"ר גרגור שוורב): *كتاب شرح التجريد في فقه الزيدية الإمام النظار المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني الحسنی رحمه الله، مركز البحوث والتراث اليمني 2006* וכן במכלל الجامع الكافي في فقه الزيدية: *أول كتاب صنف في الفقه المقارن* · *تأليف الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسن العلوي الكوفي (367-445 هـ) · دراسة وتحقيق عبد الله بن حمود العزي، 2006.*

ש' אסף, 'שלשה ספרים נפתחים לרב שמואל בן חפני: כתאב לואזם אלקאצ'א (= ספר חובות הדיינים)', סיני יז (תש"ה), עמ' קטו-קיא; הנ"ל, "ספר מוסר הדיינים – שרידים מספר הדיינים לרב האיי גאון ז"ל, הצופה לחכמת ישראל ט (תרפ"ה), עמ' 76-79; הנ"ל, 'פירושים: כתאב אדב אלקאצ'א' (ספר מוסר הדיינים) לרב האיי, תרביץ ז (תרצ"ו), עמ' 217-218.

אם הקטע מזוהה כשייך למחבר מסוים, לעיתים מתעוררת השאלה לאיזה חיבור מחיבוריו יש לשייך את הקטע.²¹

ב

‘כתאב לואזם אלחכאם’ (ספר חובות הדיינים)

חיבור זה לרשב"ח גאון מתועד בבהירות בכמה קטעי גניזה שפרסם אסף,²² ברשימות ספרים מן הגניזה²³ ובתיעוד עקיף.²⁴ במקורות המועטים ששרדו נזכר שמו בכמה צורות, וחוקרים הציעו אפשרויות מספר לגבי שם החיבור ותרגומו לעברית.²⁵

21 אריאל, לבעיית (לעיל הערה 5), עמ' 14; הנ"ל, מתודולוגיה; שטמפפר, גירושין (לעיל הערה 4), עמ' 221.

22 ש"ז שכטר מצא שני דפים (סימנם T-S 8K11) ופרסם אחד מהם: S. Schechter, *Saadyana*, *Geniza Fragments of Writings of R. Saadya Gaon and Others*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903, p. 115; הנ"ל, 'Geniza Specimens: Saadyana', *Jewish Quarterly Review* (JQR: O.S.), (1902) 449–516. III. אסף מצא שני דפים נוספים מאותו טופס ופרסמם יחד עם הדף השני שמצא שכטר. הדף השני שמצא אסף הוא המשך ישיר של הדף השני של שכטר. מתחילה פרסם אסף שני קטעים, T-S.8.236 ו-T-S.19 S.K., שלשה ספרים נפתחים (לעיל הערה 20), עמ' קיג–קיח; לאחר מכן פרסם הנ"ל, 'משיירי ספרותם של הגאונים', תרכ"ט (תש"ד), עמ' 33–35, (נוסחו של T-S.8.326 שונה בכמה מקומות מזה של T-S 8K11). לביבליוגרפיה נוספת בעניינו של T-S K19.10 CUL: ראו: מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, תל אביב 1997, כרך ד, עמ' 744; א' גרינבאום (מהדיר), פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, ירושלים תשל"ט, עמ' 54; ליבזון, תרומת הגניזה (לעיל הערה 4), עמ' 210.

23 ראו: G. Margoliouth, 'Some British Museum Genizah Texts', *Jewish Quarterly Review* E.N Adler and I. Broydé, 'An Ancient Review XIV (o.s.), (1902), pp. 311 וכן; Bookseller's Catalogue', *Jewish Quarterly Review* XIII (o.s.), (1901), p. 54 אסף, 'רשימות-ספרים עתיקות', קריית ספר, יח, (תש"א), עמ' 272–277; הנ"ל, שלשה ספרים נפתחים, עמ' קיג–קיח; נ' אלוני, הספרייה היהודית בימי הביניים – רשימות ספרים מגניזת קהיר, מ' פרנקל, ח' בן-שמאי (עורכים), ירושלים: יד בן-צבי, 2006, עמ' 477, למפתח יתר הרשומות. להפניות לאזכורי 'אדב אלקצ'א' ברשימות ספרים מן הגניזה ראו במפתח אצל אלוני, הספרייה היהודית, עמ' 459. עיון ברשימות אלו מעלה כי ברשימות נקובות השם מוזכר שם רב האיי על אדב אלקצ'א: 30, שו' 15; 32 שו' 24. לצידן יש רשימות ובהן החיבור מופיע ללא אזכור המחבר: 8 שו' 34; 20 שו' 13; 62 שו' 28, והערות פרנקל ובן-שמאי שם; 63 שו' 28; 97 שו' 61. מכאן שהספר היה מוכר ודי היה באזכור השם בלבד (וכך גם בקולופון כ"י T-S K6.198 'אלכתאב' בסתם). היקרות דומה יש ברשימה 87 שו' 3, וראו בהערות פרנקל ובן-שמאי שם.

24 על פי אסף, משיירי ספרותם (לעיל הערה 22), עמ' 33: 'כתאב לואזם אלחכאם' לרשב"ח נודע לראשונה משו"ת מהר"ם אלאשקר (סי' טז), וזו לשונו: 'וכתב רבינו שמואל גאון ז"ל בספר לואזם אלאחכאם שחיבר בלשון ערב ז"ל: ואם העיד העד שלא בפני בעל דין ונתחרש או נסתמא או נשתטה או נשתמד, אם אותו שהועד עליו אדם ידוע עם שתהיה העדות ידועה, עדותו עדות'. אין לדעת בוודאות מהציטוט אם לפני מהר"ם אלאשקר עמד אחד מטופסי החיבור בערבית שממנו תרגם, או תרגום ימי ביניים שממנו ציטט. אסף התבסס לא רק על ציטוט זה אלא גם על כותרת החיבור ושם המחבר שנזכרו ברשימות הספרים של מרגליות ואדלר וברשימה שפרסם בעצמו.

25 ליבזון, תרומת הגניזה (לעיל הערה 4), עמ' 210–211.

מדיוניהם עולה שגם מגמתו וקהל היעד שלו לוטים בערפל, אך נראה כי חיבור זה שימש בראש ובראשונה ספר הדרכה לדיינים ובו הנחיות מעשיות לגבי חובותיהם השיפוטיות. בקטעים שפרסם אסף שרדה הקדמת החיבור וחלוקתו לשערים ובהם משתקפת תמונת מצב כללית של מגוון הנושאים הרחב הנדון בו. גוף החיבור הלכתי ועיקרו סדר הדין. בפתיחתו דן בדרישות החלות על הדיין כמורה הוראה ובהליך להסמכת דיינים, ואחר כך ניתח את ההליך המשפטי להיבטיו השונים: הרכב בית הדין ותואריו, זמן המשפט, מקום בית הדין, אופן החלת פשרה בין בעלי דינים, היחס בין דין ופשרה, ההתייחסות לדברי בעלי הדין במשפט, דיני עדות ועוד. רשימת הנושאים מזכירה מאוד את הנושאים הבאים בחיבורי הסוגה המוסלמיים בני התקופה. ההקדמה שרדה בקיטוע וקרוב לוודאי שהחיבור הכיל חלקים נוספים שלא שרדו. במבוא הספר, כדרכם של אחרוני הגאונים וכנוהגם של מחברים מוסלמים, באה הקדמה תיאולוגית ובה שבחי האל, הדין בצדק. ההקדמה קטועה וקשה לשחזר את היקפה ותוכניה. המחבר כרך ב'חובות הדיינים' שאלות הלכתיות והגותיות, אלא שגם לאחר פרסומו של אסף לא היו נתונים מספיקים לקבוע במדויק טיבן של זיקות אלו. ברשימות שבהן נכלל החיבור יש ללמד מעט על תפוצתו ועל קהל היעד המגוון שלו. לצד השתמרותו ברשימות שונות, לרוב מתוך ספריות אנונימיות בגניזה,²⁶ עוד נשתמר החיבור גם בספריות של רב יוסף ראש הסדר (להלן: רירא"ס), של שלמה בן אליהו הדיין (TS K 3.25-26),²⁷ ושל ר' ישועה.²⁸ ברשימה מן המחצית השנייה של המאה השתים עשרה בכתיבת ידו של מאיר בן הלל בן צדוק אב, הכוללת ספרי גאונים שהיו בספרייה פרטית (ENA 1290,f.5), נכתב 'כתאב אלאימאן ופיה לואזם אלאחכאם' (=ספר השבועות ובו חובות הדיינים). פירוש הדבר, שבחלק מן המקרים נכרך החיבור עם חיבור אחר, או אפילו נחשב לחלק מקודקס גדול יותר של רשב"ח בתורת המשפט. חיבורים שונים של רשב"ח מופיעים באותה כתיבת יד וייתכן שאין הדבר מעיד רק על זהות ההעתקה מידי אותו המעתיק, אלא שכמה חיבורים היו שייכים באופן אורגני לאגד אחד. עם זאת, רוב חיבורי רשב"ח טרם זכו לההדרה וקודם שיתאגדו החוקרים להשלים פרויקט כביר זה, קשה יהיה להסיק מסקנות נרחבות בדבר זיקתם ההדדית של החיבורים.²⁹ בקטעים שפרסם אסף יש גם מעט נקודות ייחוס לדמויות מפתח בפסטאט ובקירואן.³⁰

- 26 אלוני (לעיל הערה 23).
- 27 שם, עמ' 54. שם הספר נשתמר שם, ככל הנראה, בשיבוש 'ודפתר פיה כתאב זאלמ אלד[יי]ן <!> לשמואל בן חפני ז"ל [= ומחברת שבה חובות הדיין לשמואל בן חפני ז"ל], וראו בהערות המהדירים לעמ' 55 הערה 23, הסבורים כי 'כאן רשם הרושם חצי ערבית בצורה משובשת וחצי עברית בצורה משובשת'. גם ב'פיהרסת ספרי רב שמואל בן חפני' (BL Or 5552 B), אלוני, שם, עמ' 315, נזכר 'לאחכאם', וייתכן שהשימוש ב-ל הוא גנטיבי ועניינו של הדיינים או שהא' ביידוע נשמטה כמאפיין של שפה דבורה. ברשימת רירא"ס, אלוני, שם, עמ' 374, נכרך הספר עם עוד שני חיבורים ויש שינוי קל בשמו: 'כתאב יתצ'מן ג' כתאב וכתא' אלשפעה וכתא' [ואז]ם] אלאחכאם <!> וכתא' אלנפקאת לרבינו שמואל בן חפני ז"ל' [=ספר הכולל שלושה חיבורים: ספר המצרנות, ספר חובות הדיינים וספר ההוצאות לרבינו שמואל בן חפני ז"ל].
- 28 אלוני (לעיל הערה 23), עמ' 96, שו' 49.
- 29 על חזון זה ראו ליבון, תרומת הגניזה (לעיל הערה 4).
- 30 אסף, שלשה ספרים נפתחים (לעיל הערה 20), עמ' קיד.

בטופס שפרסם אסף נזכרים פרטים שונים מגלגוליו. באה בו הקדמת החיבור ובכותרת נאמר כי הוא הכיל 'ככ"ג כראס' (=כעשרים ושלושה קונטרסים). מנתון זה אפשר ללמוד על היקף החיבור. מכותרות הפרקים הנזכרים בכה"י משתמע כי היו בו לפחות מ"ב שערים. לפי שעה אין לדעת מה היה מספר השערים הכולל, שכן מבוא החיבור קטוע. אסף שיער כי 'מזה שהספר תפס כ"ג קונטרסים משמע שהיה גם בעל כמות הגונה, אלא שהדפים הם קטנים'.³¹

מן המחקר עולים ממצאים חשובים שטרם נדונו בעבר לגבי החיבור 'כתאב לואזם אלחכאם' לרשב"ח. למעט השריד ממבוא החיבור, עד למחקר זה לא נתגלו קטעים מגופו של החיבור שאבד. אם סברותיי נכוחות,³² כ"י T-S Ar. 46.156 שייך להמשך ההקדמה של החיבור שלא פורסם אצל אסף. התארים הנעלים הנזכרים בקטע רווחים בספרות אדב אלקאצ'י ומקדימים רקע תיאולוגי ומטא-הלכתי ההולם את תוכני החיבור. כה"י מכיל קטע ארוך מהקדמת רשב"ח ודיון תיאולוגי המלמד על מהות השיפוט ומקור הלגיטימציה של בית הדין. מרבית החיבור וסופו לא שרדו. עם זאת, תקוותו של אסף לחשיפת קטעים חדשים מגוף החיבור לאור פרסום מפתח הספר אכן התממשה. כ"י CUL: T-S Ar.48.61 מכיל שריד מפרקים מ-מא של החיבור. קטע זה מתאים לכותרת פרק מא מהקדמת החיבור שפרסם אסף. ההדרתי גם את כ"י T-S NS J 518+520, שני שרידים נוספים מחיבור זה שעד כה טרם נודעו לחוקרים. בשונה ממצבו של 'כתאב אדב אלקצ'א' לרה"ג הרי שמ'כתאב לואזם אלחכאם' שרד רק גוף חיבור דל יותר: מעט מתחילתו (?) ומסופו – כלומר מן החלקים החיצוניים של הספר – אך מגוף הספר לא שרד דבר, וחבל על דאבדין.

לסוגיית תוארי הדיינים המופיעים בחיבורו של רשב"ח

מהקדמות נוספות של הגאונים בחיבוריהם ההלכתיים מוכר נוהגם להקדים דברי תיאולוגיה המשמשים מצע ורקע לעניין המשפטי הנדון. מקורו התרבותי של נוהג זה בנוהגם של מחברים מוסלמים להקדים הקדמות תיאולוגיות-הגותיות לחיבוריהם המשפטיים.³³ בתחילת הפרק השלישי (כך לפי המספור ששרד) נדונות תכונות אופי שצריכות להיות לו לדיין. גרינבאום פרסם שרידים לרשב"ח ובהם דיון בתכונות אלו.³⁴

31 אסף, שם. לפי המובא אצל מלאכי בית-אריה, קודיקולוגיה עברית טיפולוגיה של מלאכת הספר העברי ועיצובו בימי-הביניים בהיבט היסטורי והשוואתי מתוך גישה כמותית המיוסדת על תיעוד כתבי-היד בציוני תאריך עד שנת 1540, קדם-פרסום גרסת אינטרנט גרסה 0.12 (תש"ף February 2020/), עמ' 235, טבלאות 18–19, עולה שקונטרס מזרחי הכתוב על נייר הכיל לא פחות מחמישה גיליונות, דהיינו 115 גיליונות בחיבור ולכל הפחות 230 דפים.

32 על כך ראו עוד: אריאל, פרגמנט (לעיל הע' 12); 'הנ"ל', Fußspuren eines gaonäischen Midrasch zu Hiob (32:11) in Samuel b. Ḥofnis neu entdecktem Fragment (CUL T-S Ar. 46.156) – Kitāb lawāzīm al-Ḥukkām', JUDAICA: Neue Digitale Folge (JNDF) 1 (2020), 1–11.

33 ראו אברמסון, משפטי שבועות (לעיל הערה 4), עמ' 7; מיטשם (לעיל הערה 4), עמ' 89; שטמפפר, גירושין (לעיל הערה 4) עמ' 47–48; בן-ששון וברודי, (לעיל הערה 4), עמ' 56–63.

34 א' גרינבאום (מהדיר), פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, ירושלים תשל"ט (להלן: רשב"ח עה"ת), עמ' 54–58; 'הנ"ל', 'מפירושי רב שמואל בן חפני גאון לתורה פרשת וישב', ע'

בעד עקיף של 'לואזם אלחכאם', מתוך ילקוט ערבי בשם 'כתאב אלתפאחה' (ספר התפוח) לר' שמריהו הכהן,³⁵ הובא כך (המספור שלי):

מקור [כ"י אוקספורד 115 Huntington]	תרגום
וקד גמע רבינו שמואל הכהן בן חפני גאון ז"ל פיהם עשר אוצאף: והו אן יכון אלחאכם (1) מן ישראל (2) רגלא (3) עאקלא (4) חרא (5) עאלמא (6) עאדלא (7) עפיפא. ((ידפע)) (8) לא תכון בינה ובין אלמתחאכמין קראבה מכצוצה, (9) ולא יגר אלי נפסה בחכמה נפעא, (10) ולא ידפע בה ענה צ'ראא	וכבר ליקט רבינו שמואל הכהן בן חפני גאון ז"ל בעניינם (של השופטים) עשרה תארים, והם שיהיה השופט (1) מישראל; (2) איש; (3) בר דעת; (4) בן חורין; (5) בעל ידיעה; (6) צודק; (7) צנוע. ³⁶ (8) שלא תהיה בינו ובין הנדונים קרבה מסוימת; (9) ושלא ימצא לעצמו תועלת במשפט; (10) ולא ירחיק מעצמו איזה נזק על ידו.

לאחר מכן עובר רשב"ח ודן באריכות בכל אחד מן התארים הללו ומביא מדיוני חז"ל באשר להחלתם הדינית בפועל "ואשר לגוי הריהו פסול לעדות אלא אם כן ימנה אותו" וכו'. גרינבאום שיער בנוגע לכלל הדיון, והשערתו נראית נכוחה: "יתכן שכל זה לקוח מהספר "חובות הדיינים" שכלל קרוב לוודאי דיני יסוד אלה מן הגמרא, אולם הסתפקתי כאן בהבאת הדברים שצויינו במפורש שמקורם בדברי הגאון.³⁷ לעניין תוארי הדיינים הוקדשו מספר פרקים או התייחסויות בחיבורו זה של רשב"ח: השער השמיני מדבר 'במה שבא במקראות בעניין כבוד הדיינים'; העשרים וארבעה דן בתוארי חובות המופיעים בבית הדין; העשרים וחמישה בתוארי בית הדין; העשרים ושישה בתוארי סופרי בית הדין; העשרים ושבעה בתוארי שלוחי בית הדין. שערים אלו נתפרסמו על ידי שמחה אסף מכ"י T-S 8K II וכן T-S K19.³⁸ מניין תכונותיו של הדיין אינו ייחודי לרשב"ח אלא ככל הנראה היה פופולרי בספרי שימוש לדיינים בני התקופה.³⁹ לתכונות הדיין השלכות מעשיות בהתנהלות בית

הילרסהיימר, ק' כהנא (עורכים), ספר הזכרון לרב יחיאל יעקב וינברג, ירושלים תש"ל, עמ' ננו-רפג; הנ"ל, 'שרידים בכתיב יד מפירושו של ר' שמואל בן חפני על התורה', מ"מ כשר, נ' לאם, ש"א רוזנפלד (עורכים), ספר היובל לכבוד הרב ד"ר אליהו יונג למלאות לו שבעים שנה, חלק עברי, ניו יורק תשכ"ב, עמ' רטו-רלט.

35 על ייחוס זה ראו: ר' נהרה, כתאב אלתפאחה: קובץ דרשות בערבית-יהודית על התורה מסוף המאה האחת עשרה או מתחילת המאה השתים עשרה מכוא עם מהדורת הדרשות על ספר בראשית, עבודת דוקטור, הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ז, עמ' 31-39.

36 לדרישה דומה ראו אצל אלמוארדי, כתאב אדב אלקאצי (אדב القاضی / تالیف ابی الحسن علی بن محمد بن حبيب الماوردی البصری الشافعی، المتوفى سنة 450 هج، تحقیق محیی هلال السرحان. الجزء 1-2، بغداد: مطبعة الارشاد، 1391 هج - 1392 هج 1972), ח"א, עמ' 147 סע' 72 עפ"י המופיע בקראן, סורה 28 פסוק 83. הנחיה זו לדיינים להיות ענווים מתקשרת עם הדרישה הכללית כלפיהם להתבטל כלפי אלה ומשפטו. על כך ראו עוד להלן בחתימת המאמר.

37 גרינבאום, רשב"ח עה"ת (לעיל הערה 34), עמ' 55.

38 אסף, שלשה ספרים נפתחים (לעיל הערה 20), עמ' קיג; הנ"ל, משיירי ספרותם (לעיל הערה 22), עמ' 33. גרינבאום, שרידים (לעיל הערה 34).

39 אריאל, ניצנים (לעיל הערה 12).

הדין. הרמב"ם, ן' עקנין ואחרים מנו בדיוניהם ובפיתוחיהם תכונות אלו, קיבצו אותן והקנו להן חשיבות מרובה כהיבטי וכמאפייני אישיותו האתית-סגולית של הדיין.⁴⁰ שאלת קהל היעד של החיבור וממילא של סוגתו הספרותית בכללותה שבה ועולה: עבור מי עשוי היה להיכתב חיבור כזה? דומה שלא נכתב לפשוטי העם, כיוון שההוכחות והדיון אינם נוגעים להם לא מצד התוכן ולא מצד הסגנון המסורבל והפילוסופי. אולם, אם נועד לדיינים ולמורי הוראה הבקיאים בהלכה, האם היו זקוקים להוכחות אונטולוגיות כלאמיות לקיום האל? נראה כי הגאונים שמו להם למטרה להשלים את הידע האינטלקטואלי של קוראים ומעיינים מחוגי משכילים שאינם בהכרח תלמידי חכמים מיומנים ומקצועיים בהלכה. הגאונים אימצו את סגנון הדין הכלאמי ברוח תקופתם מתוך שרצו להראות כי ידם רב להם במכלול המדעי.⁴¹ עם זאת, לא ברור שיש מתאם מלא בין החומר המשפטי-הלכתי ובין החומר ההגותי-פילוסופי, שכן התכנים המשפטיים בספר מתאימים גם, ואולי בעיקר, לדיינים מקצועיים. בטקסט משתקפים רעיונות הגותיים להם שורשים עמוקים בתיאולוגיה בת התקופה העוסקת בתורת תוארי השלילה (*via negativa*) תוך דיון בידיעתו הבלתי מוגבלת של האל (*omniscience*) וכל יכולתו (*omnipotence*); ובעניינים הגותיים נוספים הנוגעים למניעת ההגשמה (אנתרופומורפיזם) והקשורים בסוגית צידוק האל (תיאודיציאה). הקטע מלא וגדוש בעניינים תיאולוגיים ברוח התקופה, בעיות פילוסופיות שלא נס ליחן עד עצם היום הזה: שאלת מוסריותם של חוקי האל, הצדק האבסולוטי של חוקי התורה ובחירתו של האל בהם והקונטינגנטיות של המוסר. המחבר העלה פתרון יפה לבעיית מגבלות החוק והביא מקורות תלמודיים שראה כרלוונטיים כדי לתמוך את עמדתו: התורה והמוסר אינם יכולים להיות נפרדים (ושמא: גישה 'נון-פוזיטיביסטי' לחוק), ושומה על פוסק ההלכה להיות כמלאך אלהים, התמים והשלם בכל הנוגע למידותיו ולמוסרו. הצדק האלוהי עומד כאן לא בניגוד לצדקו האנושי והחלקי של הדיין אלא כהצדקה האתית וכבסיס לתורת המשפט.

ג

'כתאב אַדְבַּ אַלְקִצ'א (ספר הליכות השיפוט)

חיבורו זה של רה"ג תועד ברשימות ספרים מן הגניזה.⁴² לחוקרים היו ידועים שרידים אחדים מתורגמים לעברית, חלקם בציטוטים עקיפים, ששויכו לחיבור זה מספק.⁴³ גם

40 עניין זה נובע מסוגיה רחבה – הידמותו של האדם לאל. על כך ראו: H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought, Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*, Albany: SUNY Press, 1999, pp. 130–131.

41 D. Sklare, "The Reception of Mu'tazilism among Jews Who Were Not Professional Theologians", *Intellectual History of the Islamic World 2* (2014), pp. 18–36 ובפרט עמ' 29–30 (וכן ראו שם, עמ' 19).

42 הפניות במלואן אצל אלוני (לעיל הערה 23), עמ' 459.

43 אסף, לחקר >לא מצאתי<; הנ"ל, מוסר הדיינים (לעיל הערה 20); הנ"ל, שרידים (לעיל הערה 20); הנ"ל, 'Discovery of a Lost Jurisprudential Genre in the Genizah Treasures', *Judaica 73* (2017), pp. 299–309, esp. p. 302, n. 11 " ברודי, ציון בין הפרת לחידקל – עולמם של גאוני בבל, ירושלים תשע"ו, עמ' 150 הערה 49.

לגבי שמו חלו עמימיות וספקות. אסף תיעתק את שם החיבור שהופיע בציטוט עקיף בכ"י מוצרי (Moss. III.235) 'אדב אלקצ'א' ותרגם 'חובות הדיינים'. לאחר השלמת עבודת הדוקטור הסב פרופ' מרדכי ע' פרידמן את תשומת ליבי לכך שגם ציטוט מקביל מצוי בכ"י אוסף קאופמן DK 416. אילו היו 'דיינים', לכאורה היה לבעל כה"ל לתעתק 'קצ'אה' (قضاء) אך מאחר שהתעתיק בתשובה שהביא אסף הוא באלוף, דהיינו בהמזה (قضاء), ובכ"י קויפמן באלוף מקצורה בצורת אליא (קצ'י) נראה שבאדב של השיפוט (*adjudication*) עסקינן ושמה אף בתורת המשפט (*jurisprudence*). עם זאת, מרבית הקטעים שמצאתי אינם עוסקים בתיאוריה משפטית מפותחת ובפילוסופיית חוק מופשטת אלא בסדר דין אזרחי, בפרקטיקה של הפרוצדורה השיפוטית ובהנחיה הפרסונלית העולה ממנה לבית הדין ולדיין.⁴⁵ עד כה נצברו הישגים חשובים בחקר חיבור זה. מנקודת אחיזה בטוחה למדי נעשתה הרחבת היריעה בשתי דרכים: איתור קטעים השייכים לטופס נתון, וזיהוי טפסים נוספים על סמך חפיפה טקסטואלית; שילובן כאחת מאפשר לשחזר את 'היריעה' באופן מהימן, חרף חסרונות הטקסט. השתדלתי לשחזר את הלקונות באמצעות חיבורי קטעים וחלוקתם לטפסים. צירופים אלו הביאו לחשיפת יריעת טקסט נכבדת זו. מקומם המדויק של חלק מן הקטעים עודנו זקוק עיון וליבון.⁴⁶ יש להשתית את זיהוי היריעה על שיקול נוסף. אסף זיהה בליקוטי 'ספר הדין' לר' יהודה אלברצלוני שבכת"י המוזיאון הבריטי (Add. 27, 181) שני שרידים מספר הדיינים לרה"ג בתרגום עברי.⁴⁷ חיבור זה נדון כאמור מעט מאוד במחקר וההקבלה למקור הערבי מלמדת שאלברצלוני ציטט מהימנה מדברי רב האי.⁴⁸ בהסתמך על זיהויו המתקבל על הדעת של אסף לקטעים המתורגמים אצל אלברצלוני, ובהתבסס על הקבלתם המילולית לקטעי המקור מתבקש להכריע כי קטעי הגניזה בערבית יהודית החוברים ליריעה טקסטואלית זו הריהם שרידים מחיבורו זה של רב האי. מתוך שנקט אסף משנה זהירות קבע על דרך השלילה כי מאחר שאין מקומם של דברים אלו בספריו האחרים של רב האי, מקומם ב'ספר הדיינים'. מצירוף הממצאים החדשים עולה כי השערת אסף – שמובאות מתורגמות אלו הן מחיבור זה – הריהי יותר ממסתברת. מעתה אתייחס אליה על דרך החיוב.

מחיבורו של רה"ג ושחזור יריעות הטקסט הבאות:

44 על קטע זה ראו: מ"ע פרידמן, 'עיונים בתרומת הגניזה לחקר הרמב"ם', הרמב"ם וגניזת קהיר (ערך: מ"ע פרידמן) (בדפוס).

45 ליבוון, תרומת הגניזה (לעיל הערה 4), עמ' 210–211. מסתבר שהדיון בחלקו מכיל מעין תקנות הדין המסדירות את סמכות ופעילות בתי הדין הרבניים. הנהלת בתי הדין הרבניים במשפט הישראלי המודרני ותקנות הדין המסדירות את סמכות ופעילות בתי הדין הרבניים נוסחו בחקיקה הישראלית לתקנות הדין בבתי-הדין הרבניים בישראל, התשנ"ג. לפרטים ראו בקישור: https://www.gov.il/he/departments/general/regulation_8001

46 לפרטים נוספים ראו החיבור אשר הוזכר לעיל הערה 11 (בהכנה).

47 אסף, מוסר הדיינים (לעיל הערה 20), עמ' 76–79; ראו אסף, תה"ג, עמ' י-יג; מעמ' פ ואילך יש שרידים מן החיבור שזיהה אסף בתוך ספר הדין (המקבילה לסי' פג [= כח] שבעמ' פד).

48 ועל כך אבקש לעמוד במאמר נפרד: 'Rav Hai Gaon's Jurisprudential Monograph Reconstructed from the Cairo Genizah' *Kitāb adab alqadā* (בהכנה).

- א. מתחילת החיבור. הקדמת החיבור ותחילת פרק א נעלמו כליל ואין שרידים ועקבות להם מלבד אלו שלהלן.⁴⁹ כותרת פרק ב שרדה, ומכאן שגם סוף פרק א נמצא.
- ב. מגוף החיבור. שחזרתי יריעת טקסט רחבה ככל שיכולתי מצירוף של קטעי קטעים. עלה בידי לזהות חומר רב יותר מאשר מחיבורו של רשב"ח, אשר נדון בפרק הקודם, על אף חסרונם הניכר של תוכן עניינים מפורט ומבוא. הטקסט נחלק לכמה יחידות משנה בהסתמך על כותרות, רצפי טקסט, הקבלות לציטוטי ראשונים וחלוקה זהירה לקונטרסים. לפנינו אפוא מפרקים ד, ו, י-יד. משיקולי תוכן וכותרות, ובשל הפער הגדול שבין היריעה המשוחזרת האחרונה לחתימת החיבור, מסתבר שהקטעים שפרסמתי במאמרי 'שריד אנונימי' באים כהשלמה בסמוך (בין פרק ט"ו לכ"ב) ולפני היריעה החותמת.
- ג. טקסט מסוף החיבור. כותרת פרק כג שרדה, והחומר ששרד לפניו שייך לפרק כב. כ"י אוקספורד ושני קטעי גניזה מקמבריג' ובהם קולופון משלימים שריד אחד מחתימת החיבור. אין ודאות לגבי מספר הפרקים הסופי של החיבור היות שכ"י אוקספורד חסר.

שרידי המשמעותיים של חיבורו של רה"ג זוכים אפוא בעתיד הקרוב למהדורה ביקורתית ראשונה. אף שהיקפו המלא של החיבור טרם נתברר לחלוטין, יש כאן תשתית יציבה למדי של שלד החיבור כולו: החיבור כלל כ"ג פרקים; יש בידינו שני פרקים לפחות (ה, כג) כמעט בשלמותם; חלקים ניכרים של עשרה פרקים נוספים (א, ב, ד, ו, י-יד, כב) וככל הנראה שרידים חשובים ממספר פרקים שמקומם בין פרק יד ובין פרק כב. עושר הלכתי, משפטי ומטא־הלכתי רב נחשף לפנינו בחיבור זה לגדול כותבי ההלכה בתקופת הגאונים. אי אפשר להפריז בחשיבותם של ממצאים אלו לחקר תמונת בית הדין והשיפוט בימי הביניים, שעד הלום כה חלקית ולקויה הייתה מבחינה

49 שיר הדינין/הדיינין עשוי ללמד על תכניה המשוערים של ההקדמה. שמואל פיליב הוציא לאור בלמברג תרמ"ט ובו אסופה מדברי כמה מלומדים וראו: יעקב רייפמאנן ויצחק סענדערס מפראג והערות נוספות מאת שלמה זלמן חיים האלברשטאם, כל שירי רב האי גאון, לעמבערג התרמ"ט; וכן במבוא 'שיר הדינין' אצל דומב, משפטי שבועות, עמ' קפב. להלכה המפויסת 'אהל אל' (שערי דיני ממונות) צורפו פירוש ר' קלונימוס הכהן מכ"י פארמה ופירוש לחכם יצחק משה סענדערס (הרימ"ס), שנדפסו זה מכבר עם הוספות והערות מאת שלמה זלמן חיים הלברשטס (שזח"ה), שם, עמ' 45-51. אף שאינם מביאים ראיות להפקעת השיר מידי רס"ג (אשר שמו נקוב עליו בכ"י פארמה) נראה כי הצדק עם מלומדים אלו לאור תוכני החיבור והידוע עליו. ארמוז בקצרה ש'אשר קיבץ לעשר' שבפירוש הפיוט בכ"י פארמה, שם, עמ' 45, הוא קיבוץ עשרת ההבדלים בין דיני ממונות לדיני נפשות. על פי ראייה עקיפה זו אפשר שמקומה של היריעה, אשר מתחילה נתפרסמה תחת הכותרת 'שריד אנונימי', הוא בראש החיבור. מחיבור הקונטרסים הגעתי למסקנה אחרת והדברים צריכים עוד עיון והשלמות. ההקשר בפירוש הפיוט לר' קלונימוס הוא סוגיית 'אגוראות' (בבלי, גיטין פח ע"ב) בדיני ממונות ובדיני נפשות שהובאה בתשובת החכם האנונימי מכ"י מוצרי שפרסם אסף וראו אריאל, שרידים (לעיל הערה 5), עמ' 137. הערה 657. שם נזכר שעיון זה הוא מן הפרק הראשון של ארב אלקצ'א. ההבדלים הללו בין דיני ממונות לדיני נפשות מלמדים, לפי כ"י זה, על תכונות הדיינים. מבתי השיר ומשני הפירושים אפשר ללמוד אף על תכניה התיאולוגיים המשוערים של הקדמת רה"ג לחיבורו. בין שרידי הגניזה טרם נמצאו שרידים מקוריים מהקדמה אבודה זו.

היסטורית. עם זאת, חלק מן הטיעונים ההלכתיים המשוזרים בחיבור נראים לפי שעה סתומים, חסרי פשר והקשר, ולא ברור מה מקומם בתולדות ההלכה בכלל ובספרות הגאונים בפרט. טפסים שונים של אותו חיבור מעידים לא רק על תפוצתו בקרב קהלי יעד שונים אלא עוד מסייעים לשייך קטעים נוספים לחיבור. תקוותי שיתגלו קטעים ונתונים נוספים ובסיועם אפשר יהיה לשחזר חלקים נוספים מחיבורו זה של רה"ג בהלכות דיינין. ההשוואה לספרות המוסלמית מסייעת ללמד על אופיים של חיבורים מסוגה זו ובכלל זאת מה עשויים היו להיות תכניו המשוערים של חיבור זה.

לסוגיית תוארי הדיינים בחיבורו של רה"ג

בחיבורו של רה"ג לא שרדו מבוא הספר ולא רשימה של תכונות לדיינים כפי שאנו מוצאים בחיבורי אחרים. עם זאת, ישנן כמה היקריות שמהן ניתן להפיק את תוארי הדיינים הנזכרים בסוגה זו.

בפרק הראשון, ובפתח השחזור מכ"י T-S AS 157.116 מופיעים כמה תארים:

א. מי שהתפרסם ניש להשלים לפי מקורות אחרים: ביראת השמים שלו/ בידיעותיו בתורה ובמקורות ההלכה – וייתכן שהוא פירוש ל'אנשי חיל' אשר חילם לאורייתא!].

ב. 'אנשי אמת'. מכאן נובעות הנחיות לדיין שלא יהיו בהוראותיו הנחיות שילמדו בעלי הדין לשקר וכיו"ב; כמו כן עניין הנאמנות מופיע בהקשרים נוספים שבהם הדיין משמש כאפוסטרופוס מטעם בית הדין 'אביהן שליתומין').

ג. מי שנרתע מחימוד ותאוות הממון והם 'שונאי בצע'⁵⁰.

ד. בהמשך מונה פסולי דרבנן (כגון משחקים בקוביה, מלוי בריבית, המשחקים בציפורים וכיו"ב) כתואר שלילי לאי מינוי לדין.

ה. איסורים על אישה ועבד וכיו"ב לדון, לפי דיונים תלמודיים ידועים.

היקרות נוספת על תוארי הדיינים נמצאת לקראת סוף החיבור, לעניין הדיין כאיש המופת ועל שלמות תארו ואישיותו התרומית. אביא כאן מן המקור הערבי של דברי רה"ג, המתפרסם כאן לראשונה, בליווי תרגום מוער:

תרגום עברי

Mss. Ox. [כ"י
Bodl. Ms. Marsh Or. 509 (cat.
[Neub. 581.2)

כבר ציינו לעיל שאין הדיין מתמנה (למתן) פסקי הלכה ולהוראת החובות לבריות בלבד, אדרבה אלו סמכויות⁵⁵ של ה'מפתי' (=פוסק

קד דכונא פי מא מצא מן אלקול אן
אלחאכם ליס ינצב ללפתאוי ואעלאם
אלנאס באולאגבאת פקט בל [ה]דה
צפאת אלמפתי וליס יתרתב ללפתוי
אלא מן קד אחכמהא ואמא אלקצא

50 על הדרישה מאת הדיין המוסלמי להתרחק מענייני התאוות והעולם הזה ראו אלמוארדי (לעיל הערה 36), ח"א, עמ' 117 וכן ראו הדיין להלן בדברי אבן אבי אלדס על ההסתפקות במועט.

55 ראו מילון מילסון, הוראה שלישית.

ואלחכם פמא אחסן אן יכון אלקאצי
 כאמלא מחכמא ואן לם יתמכן פי
 נאחיה מא ממן הו בהדה אלצפה ינצב
 אשף מן ימכן יקצי במא באלעלם⁵¹ בה
 וירפע מא לא יתק בעלמה אלי מן יגב
 ירפעה ולו לם יוגד פקיהא בל וגד
 סדיא מחצל⁵² לתבת⁵³ מא יגרי
 בחצרתה (ודפעה)[ורפעה]⁵⁴ גאז דלך
 פי מא יתקדם אליה באלקצא בה יקצי

ההלכה), ואין מוסמך⁵⁶ לפסוק אלא מי
 שדקדק בדינים היטב. באשר לשפטיה,⁵⁷ מה
 טוב שהדיין יהיה כליל השלמות. אם אי
 אפשר באזור מסוים (למצוא) מישוהו (שראוי)
 לתואר הזה, ממנים את (הדיין) המצטיין
 ביותר האפשרי,⁵⁸ שיפסוק במה שיש לו ידע
 לגביו, ויגיש את מה שאינו בטוח בדיעתו אל
 מי שראוי להעלות אליו. אם לא ימצא בקי
 בהלכה אלא אדם ישר ומשכיל כדי לאשר את
 הבא לפניו ולהעלותו (לגורם המוסמך)⁵⁹ –

- 51 הקריאה ודאית אף שמצד הערבית התקנית הבי"ת נראית יתרה.
 52 ראו: י' בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 129–130 (להלן: בלאו, מילון).
 53 יש לחשוש שמא הטקסט בשורות אלו שובש מעט בעת העתקתו. נראה שצ"ל: 'תתבית', 'פמא' 'רפעה' וכדלהלן. מבחינת התחביר הערבי, הסיפה של התנאי יכולה להיות 'לתבת' (וזה אינו מסתדר מצד ההקשר) או 'גאז דלך' אבל קשה לצרף את שתיהן. אם וראים בסיפא 'גאז' צריך לומר ש'תבת' = 'תתבית', אלא שתיעוד של צורה כזאת אינו מוכר לי והמשפט עודנו צריך עיון.
 54 עיון במקור מעלה שכתובה דל"ת ברורה וצ"ל ברי"ש 'רפעה' כביתר חלקי הפסקה. נראה ברור שיש להכריע לקרוא כאן 'רפעה' כיוון שהקריאה 'דפעה' מעוררת ליקויים חמורים בהבנת המשפט. יש להעיר כי על פי האפשרות לקרוא בדל"ת, הוא"ו מתפקדת בהוראת 'או' וראו בלאו, מילון (לעיל הערה 52), עמ' 742–743; הנ"ל, ערבית נוצרית <לא מצאתי>, עמ' 458, סע' 353; וראו כמו כן אצל H. Reckendorf, *Arabische Syntax*, Heidelberg, 1921, עמ' 328–329, פיסקה 165.13 (Ua). ואולם, אפשרות זו מנועה על פי ההקשר וראו התרגום.
 56 ראו בקירוב: W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, London and Edinburgh, 1863, p. 1025; מ"ע פרידמן, מילון הערבית-היהודית מימי הביניים לתעודות הגניזה של ספר הודו ולטקסטים אחרים, ירושלים תשע"ו (להלן: פרידמן, מילון), עמ' 872.
 57 כנהוג בערבית, המחבר נותן שני ביטויים נרדפים להבעת אותו העניין עצמו. ואולם, אלו הם שני מונחים משפטיים שיש להבחין ביניהם וניצניה של הבחנה זו כבר בערבית הקלאסית: לפי תאג' אלערוס (?), כרך 31, לקסיקאלית 'חכמ' הוא מצדר המביע את תוצאת פעולתו של מישוהו שהכריע דין, כלומר שהוא ממלא את תפקיד השופט (הפועל 'قضى'). לפי פרהון, 'تيسيرة الحكم', כרך 1, תורת המשפטים ('علم القضاء') הוא מה שבתחומו חלים פסקי הדינים ('الحكام'). כלומר, 'قضاء' כמימוש תפקיד ה-'قاضي' מגדיר את ה-'חכמ' שהוא למעשה הניסוח הקונקרטי של חריצת דין משפטי במעשה אנושי. תרגמו כאן 'משפט', כיוון שמבחינת הערבית אלו הם שני ביטויים נרדפים לאותו העניין, כנהוג. ואולם עדיין יש מקום לחקור בשאלה האם המחבר מבחין בין 'قضاء' ו-'חכמ'. ייתכן שיש להבחין בין 'قضاء' כתחום השיפוט לזכות או לחובה, ובין המונח 'חכמ' כפעולת חריצת המשפט במובן ציווי (לשלם, להעניש וכו'). וראו אנציקלופדיה של האסלאם, כרך 4, עמ' 364–365 והשוו שם, עמ' 549–551. ראו כמו כן אצל דווי, מילון (ראו להלן, הערה 95), כרך 1 עמ' 309 וכרך 2 עמ' b363. לפי ראפי (לעיל הערה 18), עמ' 19, אין להבחין בין ביטויים אלו כלל והם סינונימיים מוחלטים. אף שהנחה טקסטואלית זו מתקבלת על הדעת, הרי ככל הידוע לי טרם נבדקה באופן בספרות וזוקקת להבנת בדיקה שיטתית ומקפת.
 58 ראו בלאו, מילון (לעיל הערה 52), עמ' 342.
 59 ראו בהערות למקור וברור אפוא שיש לקרוא את התיבה ברי"ש 'רפעה'. משמעו של קטע זה הוא: אפילו אם לא נמצא אדם בעל ידע הלכתי מינימלי, אפשר להסתפק במינוי אדם משכיל

בה וינפדה ויגב עלי אלאמה אן תשד מותר הדבר; ומה⁶⁰ שבא פניו לפסיקת דין, עלי ידי אלקאצי פי אנפאד מא קצא בה יפסוק בו ויבצע⁶¹ אותו.

הדיין מוצג אפוא כמי שאינו רק בעל ידע בתחום השיפוט, אלא כמי שמממש באישיותו ובהליכותיו את תוצאות שיפוטו ואת המימוש הסגולי והאתי של תכליות החוק. מוצגת כאן לא רק היררכיה הלכתית ומערכת שלטונית מבוזרת אלא גם היררכיה מידותית ובה תצלח תורת השיפוט ביד הדיין הנעלה. 'נעלות' זו קשורה גם לדבקותו של הדיין בתוארי האל הנעלים כ'מג'תהד', וכדלקמן.

ד

חיבורים נוספים מן הסוגה היהודית שנחשפו עד כה

פרק באדב אלקאצי מתוך טב אלנפוס לן' עקנין

ישנם הדים נוספים לקיום הסוגה והמשכה אף בתקופות מאוחרות יותר.⁶² כאן המקום להזכיר כמה חיבורים שמשלבים פרק במוסר. מתוך שדנתי בחיבוריהם של הגאונים עלה בידי לבודד כמה קטעי גניזה שאינם משתייכים לחיבורי הגאונים הנ"ל, אך מהווים המשך להם מבחינת התפתחות הסוגה בהמשך תולדות המשפט בישראל. במהלך מחקרי אודות ספרי ההלכה הנוגעים להלכות השיפוט ובית הדין בתקופת הגאונים נתקלתי בקטע העוסק בעניינים אלו, הכתוב ערבית-יהודית. קטע זה נמצא בכ"י הבודליאנה והסיגנטורה שלו Hunt. 518 (כה"י מסומן באוקספורד 1273 Neu.cat).⁶³ לענייננו כאן חשובים כמה פרטים סוגתיים. המחבר שילב בפרק זה

וישר שתפקידו יהיה לרשום את מה שהובא לפניו (פרטי המקרה וטענות הצדדים) ו'להעלותו' על ידי העברת הדו"ח שלו לגורם מוסמך כגון ישיבת הגאון, ולאחר מכן להוציא לפועל את פסק הדין שאותו גורם ישלח אליו.

60 ראו ההערות למקור ונראה שבמקום 'פי מא' צ"ל 'פמא' (אפשר גם לתרגם 'במה' אלא שהרצף יוצא כאן מעט מגובב).

61 ראו בלאו, מילון (לעיל הערה 52), עמ' 707.

62 ניצני סוגה זו עוצבו עוד מתחילת תקופת הגאונים ובעקבות רצפים תלמודיים העוסקים בדבר. לענייננו כאן חשוב לציין שהתופעה מסתיימת עם תום תקופת הגאונים ואינה שבה על עצמה ובכך זו תופעה ייחודית. לאחר מכן, אין עוד חיבורים ייעודיים מסוגת אדב אלקאצי, אך תוכני הסוגה פושטים ולובשים צורה בכל האזורים בימי הביניים. פיתוחיה המאוחרים של הסוגה השפיעו גם על העת החדשה ומופיעים בווריאציות שונות ובפיתוחים שונים, הן בספרות המוסר והן בספרות ההלכה. על חיבורים אלו ראו הערתי הארוכה, אריאל, ניצנים (לעיל הערה 12). מפאת אריכותם לא אחזור כאן על הדברים והדברים זוקקים פיתוח והרחבה במסגרת נפרדת.

63 לחיאור ראשוני של כתב היד ראו: A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1886, pp. 209–210; וכן M. Güdemann, *Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode – Nebst handschriftlichen arabischen und hebräischen Beilagen*, Wien 1873, S. 371–388; A.S. Halkin, *Classical and Arabic Material in Ibn Akin's 'Hygiene of the Soul'*, *Proceedings of American Academy of Jewish Research*, 14 (1944) pp. 25–147, esp. 27 n. 2; ועל כך ח' בן-שמאי, 'להערכת מפעלו המדעי של אברהם

מקורות שונים: רובם ידועים ממקורות קודמים, מקצתם ציטוטים שלא היו ידועים ממקורות מוכרים ומיעוטם נותרים עלומים. בגוף הדברים אביא מהדורה מוערת של תחילת המקור הערבי ל'פֶּצֶל פִּי אֶדְאָב אַלְדֵּיִינִין' (פרק במוסרי הדיינים) מן 'טב אלנפוס' בליווי תרגום מוער. באפראט אעיר מעט הערות פרשניות לגופי ההלכות ועל עניינים הגותיים-עיוניים נקודתיים העולים ממנו. במסגרת אחרת ההדרתי בשלמותו פרק זה מחובות הדיינים ששולב כדיון עצמאי תוך המסגרת הכללית של החיבור 'טב אלנפוס' (רפואת הנפשות) לרב יוסף בן יהודה נ' עקנין אלברצלוני.⁶⁴ באותה המסגרת הקדמתי מלין על פרטי גילוי החיבור, דנתי ביחס שבין טפסיו השונים אשר הותירו עקבות ניכרים בגניזה ובחנתי את מקורותיו. הנה הפסקה הרלוונטית לענייננו:

מקור	תרגום
<p>פצל פי אֶדְאָב אַלְדֵּיִינִין. קאלוא רבותי ז"ל אמ' שמואל כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור אסור בעשית מלאכה בפני שלשה שמא יזדלזל בפניהם.</p> <p>פמן שרוטהם אן יכונוא פהמא עארפין אתקיא אכיאר מחבין⁶⁷ אלחק מבגצין פי אלבאטל דוו גזאלה ונהאצה.</p>	<p>פרק בהנהגות⁶⁵ הדיינים. אמרו רבותינו ז"ל: 'אמר שמואל: כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור אסור בעשית מלאכה בפני שלשה שמא יזדלזל בפניהם'.⁶⁶</p> <p>מתנאיהם (= של הדיינים) שיהיו מלומדים ביראת שמים היטב, אוהבי</p>

שלמה הלקין, 'מדעי היהדות 31 (תשנ"א), עמ' 103–108, ובפרט עמ' 104–105. עוד ראו: א' הלקין, 'לדמותו של ר' יוסף בן יהודה אבן עקנין', ספר היובל לכבוד צבי וולפסון, שאול ליברמן (עורך), ירושלים תשכ"ה, עמ' צג–קיא (ושם דיון נוסף בזיהוי המחבר ובדיוקנו הרוחני); לפרטים נוספים ראו אריאל, גילוי סוגה, עמ' 307–309. בחיבורו M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden – ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen*, Frankfurt Am Main, 1902, p. 230, מנה את חיבוריו ושרטט קווים ראשוניים לדמותו.

64 הפרק השלישי של עבודת הדוקטור פרי עטי וכן כמה מאמרים הוקדשו לנושא זה וראו: N.Y. Ariel, 'Ibn Aknin's Fasl fi Adab aldayyanin – ein Kapitel über Richterspflichten als Prisma zum Genre der Richterspflichten in der gaonäischen Literatur', *Judaica* 8 (2019, Heft 3-4), pp. 287–294; הנ"ל, פרק ב'הנהגות הדיינים' מתוך חיבורו של ר' יוסף בן יהודה נ' עקנין אלברצלוני, ספונות – מחקרים ומקורות לתולדות קהילות ישראל במזרח, סדרה חדשה ספר שלושה-עשר [כז] (תשפ"ב-תשפ"ג), עמ' *13–81. בכונתי להדדיר חיבור חשוב זה על מלוא היקפו ולהוציאו לאור בעתיד אי"ה.

65 במונח 'אדב' בהקשרו כאן מכוון המחבר למונח אֲדָב בתורת ידיעה מקצועית, דהיינו 'כללי התנהגות' או 'אתיקה משפטית' הנהוגה בסוגת אֲדָב الْقَاضِي, מה שהשופט חייב לדעת וכיצד עליו להתנהג.

66 בבלי, קידושין ע ע"א, ושם הלשון הוא: 'אמר רב הונא בר אידי אמר שמואל כיון שנתמנה וכו'. ורש"י שם: 'שגנאי הוא ושפלות לדרו שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו'. בדומה לכך בבבלי, יומא כב ע"ב. ראו רמב"ם, סנהדרין כה, ד וב'הלכה פסוקה', שו"ע חו"מ ח, ד, עמ' 166, הערה 155.

67 בניגוד לכללי הערבית הקלאסית כיוון שהנו"ן אמורה להישמט בסמיכות (או לחלופין 'מחבין ללחק').

אמת, שונאי שקר, עתירי ממון⁶⁸
ובעלי תושייה.⁶⁹

יתרו אמר בעצתו למשה רבנו, עליו השלום: 'וְאַתָּה תַחְזֶה מִכָּל הָעַם אֲנָשִׁי חֵיל יִרְאֵי אֱלֹהִים אֲנָשִׁי אָמֵת שׁוֹנְאֵי כְּצַע'.⁷² אמרו במכילתא⁷³ בביאור הפסוק הזה: "'וְאַתָּה תַחְזֶה" – אתה תחזה להם מנבואה; "אֲנָשִׁי חֵיל" – אילו עשירים בעלי ממון; "יִרְאֵי אֱלֹהִים" – אלו שיריאים מן המקום בדין; "אֲנָשִׁי אָמֵת" – אלו בעלי אבטחה; "שׁוֹנְאֵי כְּצַע" – אלו ששונאין לקבל ממון. כך דברי ר' יהושע. ר' אלעזר המודעי אומר: "'וְאַתָּה תַחְזֶה מִכָּל הָעַם" – אתה תחזה להן באספקלריא, כמחזית זו שהמלכים חוזים בה; "אֲנָשִׁי חֵיל" – אילו בעלי ממון; "יִרְאֵי אֱלֹהִים" – אלו שעושיין פשרה בדין; "אֲנָשִׁי אָמֵת" – כגון ר' חנינא בן דוסא וחביריו; "שׁוֹנְאֵי כְּצַע" – אלו ששונאין ממון עצמם. והלא דברים קל וחומר: ומה אם ממון עצמם שונאים, ממון אחרים לא כל שכן?! בתיאור הסכמתו⁷⁴ נאמר 'יִבְחַר מִשָּׁה אֲנָשִׁי חֵיל מִכָּל יִשְׂרָאֵל'.⁷⁵

קאל יתרו פי אשארתה עלי משה רבי ע'אל'ס'⁷⁰ ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שו!נאי⁷¹ בצע. וקאלוא פי מכילתא פי שרח הדא אלפסוק ואתה תחזה אתה תחזה להם מנבואה. אנשי חיל אילו עשירים בעלי ממון. יראי אלהים אלו שיריאים מן המקום בדין. אנשי אמת אלו

בעלי אבטחה. שונאי בצע אלו ששונאין לקבל ממון. כך דברי ר' יהושע. ר' אלעזר המודעי אומר' ואתה תחזה מכל העם. אתה תחזה להן באספקלריא כמחזית זו שהמלכים חוזים בה. אנשי חיל אילו בעלי ממון. יראי אלהים אלו שעושיין פשרה בדין. אנשי אמת כגון ר' חנינא <בן דוסא> וחביריו. שונאי בצע אלו ששונאין ממון עצמם. והלא דברים קל וחומר. ומה אם ממון עצמם שונאים ממון אחרים לא כל שכן וקאל פי וצף קבולה. ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל.

- 68 א' שרוני, המילון המקיף ערבי-עברי, א-ג, גבעתיים 1987 כרך א, עמ' 437; H. Wehr, *Arabisches*; Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Wiesbaden, 1958, p. 147 (במהדורה האנגלית; ולהלן: וור) לשון זו תובן לפי המכילתא שבסמוך 'אלו עשירים בעלי ממון'.
- 69 בלאו, מילון (לעיל הערה 52), עמ' 719. שם הערך הוא نهضة וייתכן שהאל"ף כאן באה בהשפעת המילה הסמוכה: 'جزالة'.
- 70 [=עליה אלסלאם].
- 71 הסופר לא תמיד הקפיד על העתקה בכתוב מלא או חסר. בתרגום הבאתי את נוסח המקרא כפי שהוא לפנינו.
- 72 שמות יח, כא.
- 73 הורוביץ-רבין, מכילתא דר"י, נזיקין, פרשה ב', עמ' 198; אפשטיין-מלמד, מכילתא דרשב"י, יח, כא, עמ' 133 שו' 10-18. בדיקת עדי הנוסח שבידי פרופ' כהנא מעלה כי נוסחו של מחבר הקטע דומה יותר למכילתא דרשב"י.
- 74 כלומר, של משה לדברי יתרו.
- 75 שמות יח, כה.

אמר במשנה תורה: 'אָקַח אֶת רְאִשֵׁי
שְׁבִטֵיכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וַיְדַעִים'⁸⁰ –
אנשים כאלו, יש למנות ולהטיל עליהם
לעסוק בדינים. מלבד אלה, כוונתי מי
שהתנאים שהתנינו עליהם אינם
מתקיימים בהם, מתעלמים⁸¹ מהם ואין
ראוי למנותם, ומי שימנה אותם הרי
עבר עבירה.⁸² בעניין הזה אמרו: 'אמר
ריש לקיש: כל המעמיד דיין שאינו
הגון על ישראל, כאלו נטע אשרה
בישראל, שנאמר: "שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים
תִּתֵּן לָךְ",⁸³ וסמך ליה: "לא תטע לך
אֲשֶׁרָה כָּל"^{84, 85}
"אמר רב אשי: ובמקום תלמידי
חכמים, כאלו נטעה אצל מזבח ייי
אלהיך".⁸⁹ יש לפרש⁹⁰ כאן 'בשאינו
הגון' בניגוד ל'הגון'. מכיוון שההגון
הוא מי שהתכונות ההן (אשר הזכרנו)

וקאל פי משנה תורה ואקח את ראשי
שבטיכם אנשים חכמים וידועים. פמתל
האולאי הו⁷⁶ אלדי יגב⁷⁷ תוליתיהם
וגבריהם עלי אלאשתגאל באלאחכאם.
ופי סוא האולאי אעני מן עדם שרט
ממא אשרטנא פיהם יראג ענהם ולא
ינבגי אן יקדמוא⁷⁸ ואלדי יקדמהם פקד
תעד. ופי הדא אלמעני קאלוא אמ' ריש
לקיש כל המעמיד דיין שאינו הגון
עלי(1)⁷⁹ ישראל כאלו נטע אשרה
בישראל. שני שופטים ושוטרים תתן
לך. וסמך ליה לא תטע לך אשרה כל.
[עמ' ב (דף 98 א בכה"י)] אמ' רב אשי
ובמקום תלמידי חכמים כאלו נטעה
אצל מזבח ייי אלהיך יועבר⁸⁶ הנא
בשאינו הגון צד הגון. ולמא כאן אל

- 76 צ"ל 'הם'.
77 צ"ל בנקבה כיוון שמתייחס לריבוי שאינו מציינ בני אדם (או בקיצורו המקובל: רשמב"א).
78 הפועל בבניין ראשון, שני סביל או ברביעי סביל.
79 אפשר שהמחבר נמשך אחר הלשון הערבית ויש כאן דיטוגרפיה. או שהכפיל את הו"ד בגלל תחילת 'ישראל', וזה נראה לי סביר יותר.
80 דברים א, טז. ראו אליעזר אריה פינקלשטיין (מהדיר), ספרי דברים, ניו יורק תשכ"ט, עמ' 24; מנחם כהנא (מהדיר), ספרי זוטא לדברים – מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים תשס"ג, עמ' 286–287, הערה 3.
81 וור, (לעיל הערה 68), עמ' 427; דוד איילון ופסח שנער (בהשתתפות משה בריל), מילון ערבי-עברי ללשון הערבית החדשה, ירושלים תש"ז, עמ' 137 שורש רוע – דהיינו אנשים שאינם מהוגנים 'סוטים מהם', 'מתחמקים מהם', כלומר, אין ממנים אותם. עפ"י שרוני, מילון (לעיל הערה 68), עמ' 58: 'מערימים עליהם' (=על דיינים שאינם מהוגנים) וראו J.G. Hava, *Arabic-English Dictionary for the Use of Students*, Beirut, 1915, p. 443
82 ניסוח חופשי של המחבר, ראו ספרי, דברים פי' יז ד"ה לא; דוד צבי הופמן, מדרש תנאים על ספר דברים, ברלין תרס"ח, א, יז, עמ' 9–10. נפסק להלכה בשו"ע, חו"מ ח, א, ראו בסמ"ע וב'נתיבות המשפט' שם.
83 דברים טז, יח.
84 שם, כא.
85 בבלי, עבודה זרה נב ע"א וש"נ. וראו הופמן, מדרש תנאים א, יג, עמ' 8; ילקוט שמעוני, יתרו, רמז שג, לראה רמז תתעח ולשופטים רמז תתקז; 'לקח טוב', פרשת שופטים, כח ע"א ד"ה 'לא תטע לך', בשם 'רבתינו'.
86 הווא"ו מייצגת צימה להבעת הסביל: ראו בלאו, דקדוק הערבית-היהודית של ימי-הביניים, ירושלים: מאגנס, תש"ם, עמ' 21 סעיף 78.
89 בבלי, סנהדרין ז ע"ב; עבודה זרה נב ע"א.
90 בלאו, מילון (לעיל הערה 52), עמ' 421. הכוונה כאן 'צריך לומר'.

הגון מן⁸⁷ אגת' <מעט>⁸⁸ תלך אלכצאל
 <אלתי דכרנא> פיה וחיניד יכון הגון
 נקבצו בו, ואז הוא נחשב להגון,
 מתחייב שבהעדר אחת מהן אינו הגון.
 וגב אן מן עדם ואחדה מנהן אינו הגון.

יותר משמעניין בהקשרנו נוסח המכילתא המדויק השגור בפי ן' עקנין ובפי (או: בקולמוס) מלומדי ספרד הראשונים,⁹¹ חשוב כאן שילובם של היבטים מטא-הלכתיים יוריספרודנטיים בחיבור מוסר מעין-אנציקלופדי העוסק בהיגיינה של הנפש, תיקונה והשלמתה. ן' עקנין זיכה את קהל היעד של חיבורו בהרחבת הידע כהליך אפיסטמי השתלמותי במבנה הנפש ורפואתה. מכילתא פרק זה ואחרים – כגון הפרק שקדם לחובות הדיינים בעניין גמילות חסדים והכורך לפיכך 'צדק' ב'צדקה' – נראה כי במוקד הדברים השלמה פילוסופית-מוסרית של האדם. השלמתו זו כרוכה גם בהקשר רחב יותר: תיקון הממסד השיפוטי-הלכתי, שבין תפקידו להסדיר את התנהלותו המוסרית התקינה של הפרט, לא רק בין אדם למקום אלא גם, ובייחוד, בן אדם לחברו. שילובם של תוארי הדיינים ושל פרק זה בתוך 'רפואת הנפשות' יונהרו אפוא על ידי כך שיסוד 'תיקון עולם' ייעשה דרך אחריות חברתית שבתיקון הדין תחילה. תחילה בגבורה 'האוחז ביד מידת משפט' ואחר במידת הרחמים – 'עולם חסד ייבנה'!

ממאפייניה של תרבות הספר הכללית שבתוכה נתחבר 'טב אלנפוס' היא היותה ספרות 'אדב' מוסלמית. תרגמתי את 'אָדַב' שבכותרת הפרק 'הנהגות' באתיקה או במוסר, ואולם, משמעותו של המושג 'אדב' בספרות ערב רחבה ומגוונת.⁹² לא אעמוד כאן על השינויים שחלו בהגדרתה ועל מכלול מאפייניה של סוגה זו. לענייננו חשוב שזו ספרות חֲכָמָה שנועדה לעצב תודעה תרבותית בקרב קהל היעד שלה וברי שהמחבר הושפע מדגמי כתיבה שרווחו בספרות החוק המוסלמית בת התקופה. המחבר היה מודע לדגמי הכתיבה הללו, פעל לפיהם והחיל אותם על עולמה של ההלכה, עיבד ושכלל אותם כמוסר מהימן של גופי תורה שהיו לפניו. הסיווג לסוגות ספרותיות הוא מיסודותיה של ביקורת הספרות המודרנית ויש להחילו בהירות על חיבורים בערבית-יהודית הימי ביניימית.⁹³ מחברים יהודים לא בהכרח ראו עצמם כפופים ל'חוקים' ספרותיים שמכתיבה סוגה ספרותית מוגדרת.

כאשר מתבוננים במיליה הספרותי של החיבור מוצאים מחברים נוספים בסביבתו התרבותית שדנו וכתבו בסוגה זו; כלומר, הסביבה התרבותית משנה וקטורים ו'מהגרת' מבבל לצפון אפריקה ולספרד. חלק מן החיבורים הללו המשכו להתקיים בהשראתם של דיונים מקבילים בספרות האסלאם הנוגעים לכך. כבר העמידו החוקרים על כך שיש לקרוא את פירושו של ן' עקנין לשיר השירים לאור תקופת השמד ופרעות המוחדון. בסמיכות זמנים כתב הרמב"ם את איגרותיו

87 צ"ל 'מן מן' וחלה כאן האפולוגרפיה.

88 המחבר קיצר בגרש והשלים את המילה בגיליון.

91 על כך הרחבתי במקום אחר וראו לעיל הערה 64.

92 ראו לעיל, הערה 13.

93 ראו: נ' אילן, 'מעבר לסוגה: לקראת מיון פונקציונלי והקשרי של הספרות הערבית-היהודית', ביקורת ופרשנות 39 (תשס"ז), עמ' 221–255.

המפורסמות, 'איגרת השמד' ו'איגרת תימן'.⁹⁴ אפשר אפוא כי גם חיבורו של 'ן עקנין 'טב אלנפוס' נכתב ברוח זו, כחיבור פופולריהגותי שהוא צורך השעה לעידוד האומה. בהקשר זה אציע לראות גם את ההנהגות האתיות-שיפוטיות לדיינים כטומנות בחובן תפילה, 'השיכה שופטינו ככראשונה, ויועצינו פבתחלה, והסר ממנו יגון ואנחה', לעתיד מוטב בו יצאו ישראל מתחת יד שעבוד המלכויות ועול האסלאם ויכוננו בתי דין עצמאיים על פי מתכונת הצדק והיושר שבמקורות מחשבת ישראל.

מתורת ר' יהודה כלאץ: מקרה בוחן לפרקי באדב אלקאצי ששולבו בספרי מוסר

מן הרסיסים שעלה בידי ללקט עולה כי ר' יהודה בר' שלמה כלאץ (או: כלין)⁹⁵ הראשון היה חכם יהודי פורה שחיבר במגוון סוגות והיו שכינהו לפיכך בתואר 'חכם כולל'.⁹⁶ בחיבורו של כלאץ 'ספר המוסר', מוקמה כמעט במרכזו חטיבה

94 את שיטת הרמב"ם לגבי התארים לא נביא כאן במלואה. רק נציין כי לרמב"ם דיון שלם במו"נ לגבי תוארי השליה של האל וכן תוארי הנביאים. על תוארי השופטים בחיבורו משנה תורה ראו רמב"ם, סנהדרין ב, א.

95 חלו עמימיות וספקות באשר למשמעות שם משפחתו של חכם זה. על הבלבול שחל בין חכמים שונים בשם ר' יהודה כ(א)ל(א)ץ וייחוס יצירות ספרותיות בצורה מעורבת ראו: ש"ו הבלין, 'לתולדות משפחת אלכלין ושאלת מחבר ה"מגיד משנה" על הלכות שחיטה ברמב"ם', קרית ספר, מט (תשל"ד), עמ' 643–656, ובפרט בעמ' 643 הערה 2, ובעמ' 655. המילונאות מציעה כמה פירושים לשם זה וראו למשל: R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Vols. I-II, Leiden: E.J. Brill, 1881, vol. 1, p. 392b Khallas: corroyeur (Alc. currador de coeros, כלומר בורסקאי [פירוש זה מתבסס על מילונו של Pedro Alcala משנת 1510]. אצל וור, מילון (לעיל הערה 68), עמ' 295 צד ב מפנה למשמעות מקצועית נוספת לפי הערבית המגריבית: גובה מס. לתמורות בשם משפחה דומה (alQabas> alQabas> alQabaš) - القَبَاض) ראו שרוני, מילון (לעיל הערה 68), ח"ג, עמ' a992. עשויה להיות לשם זה משמעות מגוונת בהקשרים שונים. למשל בערבית התימנית עשויה לבוא המשמעות 'צורף'. M. Piamenta, *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*, vols. I-II, Leiden: E.J. Brill 1991, I, pp. 134–135. המנהג לקרוא לחכמים בהתאם לעיסוקם הוא מנהג קדום (כמו, למשל, רבי יוחנן הסנדלר וכיו"ב). המילה خَلَّاص בערבית (Khalās) מבטאת גם גאולה ותקווה לעתיד מוטב. ייתכן אפוא להציע ששם זה ניתן לר' יהודה אחר שהיגר מספרד וכתגובה לגורל היהדות במיצר הגלות. למשמעות דיאלקטלית רלוונטית ראו F. Corriente, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, New York: E.J. Brill, 1997, p. 162 (XLS) סברה זו יכולה למצוא תימוכין בכך שהעיר תלמסן שימשה כאכסניה מרכזית למגורשי ספרד. על העיר תלמסן וסביבתו האינטלקטואלית של ר' יהודה ראו כמו כן: N.A. Stillman, "Tlemcen", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, N.A. Stillman (ed.), Brill. Consulted online on 20 December 2020, First published online: 2010

96 לסקירת ספרות רחבה על תולדותיו ראו: א' גרוס, ר' יהודה כלאץ בתלמסן: תרבות יהודית-איברית בצפון-אפריקה, גלות אחר גולה – מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופ' חיים ביינארט למלאות לו שבעים שנה, יד בן צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 373–356. הנ"ל, 'גירוש ספרד ויצירתם הספרותית של המגורשים', פעמים, 75 [בין שלוש דתות: קידוש השם ופולמוס דת] (אביב תשנ"ח), עמ' 75–93, ובפרט עמ' 82. פירוט נוסף על קורותיו ודמותו של חכם עלום זה ימצאו הקוראים בערך האנציקלופדי: N.Y. Ariel, 'Yehudah Ibn Khalās from Tlemcen (Ar. Tilimsān)', *The Encyclopedia of Jews*

על חובות הדיינים, ולא בכדי.⁹⁷ בחיבורו זה של ר' יהודה כלאץ מתלמסן מוצאים הדרכות והנחיות, חלקן מעשיות ונוגעות לגוף קיום המצוות, כמו המצווה להתפלל, קיום מצוות צדקה, כיבוד הורים וכיו"ב, וחלקן מהותיות ונוגעות לעניינים מידותיים-תרומיים של עבודה פנימית על נפש האדם ואיזון משקלה המוסרי. אין הדבר בבחינת צירוף מקרים שהפרק עומד במוקדו הספרותי של חיבור זה: עניינו של הפרק החמישה עשר 'בעניין הדיין' הוא 'עשיית אמת וצדק לרמים ולשפלים'. בפרק זה עולה הנחיה המופיעה בכל ספרות המוסר הנוגעת לדין, ונובעת מסוגיות הנוגעות להנחיות לדיינים (בעיקר סביב סוגיות הבבלי, שבועות ל' ע"א-לא ע"א) – השוואת בעלי הדין בדין.⁹⁸ גם כאן כבספרי מוסר אחרים, שילובו של פרק עשיית דין בהקשרו הספרותי זוקק הנהרה. רוב החומר הכלול בפרק זה אינו אלא ליקוט מחיבורי קודמים, כפי שמוצאים גם אצל 'ן' עקנין, בסוגת 'מנורת המאור' ודומותיה, אלא שכאן כמעט ואין ביאורי ביניים ותוספות מדיליה אלא ליקוט מדרשי גרידא, כלומר אנתולוגיה הקובצת על יד מכל הבא ליד המחבר (בעיקר בבלי אך גם מכילתא וספרי שמצוטטים גם בליקוטים אחריו) והכוללת גם חומרים מאוחרים יחסית (תנחומא, שמות רבה, דברים רבה וכיו"ב). הן אם כדברי ורטהיימר שחיבור זה הוא במהותו עיבוד וקיצור ל'מנורת המאור' לאלנקווה,⁹⁹ והן אם לאו, חיבור זה מביא מן המוכן מליקוטים וממדרשים מאוחרים ומשלב תכנים שאינם מובאים בחיבורי אדב אלקאצ'י הקודמים. מעט רמזים על תכלית הדין בהקשרו זה ימצא הקורא בפרפרוזות קצרות ובקטעי הקישור שאינם ציטוטים: 'לעולם יהיה הדיין זהיר בדין ולא יטה הדין ולא יעוותו ולא יכיר פנים בדין שכל המכיר פנים בדין גורם לשכינה שתסתלק מישראל כדרגסינן בואלה שמות רבה ואלה המשפטים וגו' כלומר שתכלית הדין – השראת שכינה בישראל. בחתימת

A. על משפחת כלאץ ראו סקירתו של *in the Islamic World*, Brill, online access, Nubauer, IV. La famille Khalās, *Revue des études juives*, tome 5, n°9, juillet-septembre 1882. pp. 47–52. יש לציין כי הנושא בכללותו זוקק מחקר וכי חכמים שונים בשם יהודה נמנו על משפחת אצולה יהודית זו. בדברי החוקרים אפשר למצוא הערות פזורות על תפוצתו של ספר המוסר. במבוא הספר מאת אברהם יוסף ורטהיימר לדפוס קושטא (הו"ל שמואל חנוך ליברמן, ירושלים תשל"ג) וראו גרוס, כלאץ, עמ' 356 הערה 2. אציין כאן לשני חיבורים נוספים שידוע שיש לייחסם לעטו של חכם זנוח ופורה זה (ישנם חיבורים אחרים השייכים לשני ר' יהודה האחרים ולא כללתיים בסקירה זו): א. פירוש 'משיח אלמים' על פירוש רש"י לתורה (ספר-קומטנר); ב. ספר 'מבוא התלמוד'. חיבורים מתודולוגיים שכאלו, דוגמת ספרו של ר"י קנפנטון, מקובלים היו בחוגי חכמים ספרדיים בימי הביניים, נוהג זה קיים למן ימי הגאונים (למשל רשב"ח). על חיבור זה ראו: מ' הרשור, 'מבוא התלמוד להרב יהודה אבן כאלאץ', סיני נה (1964), עמ' 25–36.

97 על חיבור זה ראו: M. Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin 1852–1860, p. 1300, §5693. חיבור זה יצא במהדורות שונות למן הדפוסים הראשונים ומפאת חשיבותו הורה הרבי מבעלז להדפיסו לאחרונה מחדש בהוצאה מפוארת, ירושלים: מכון אור הצפון, 2019.

98 פרק בהבילטציה יוקדש לניצני תקנות סדר הדין החדשות בישראל שיש בספרות ההלכה הקודיפיקטורית. כקדימון לפרסום המקיף ראו: נ"י אריאל, 'על ההוגנות והשווינונית בסדר הדין כמשתקף מחיבורי הגאונים מסוגת 'חובות הדיינים'', שו"ת ועוד, עלון למשפט עברי, גיליון 34, ספט' 22, עמ' 10–12 ניו"ל מטעם לשכת עורכי הדין בישראל].

99 ראו המבוא מאת אברהם יוסף ורטהיימר, ספר המוסר – עשרים פרקים בעניני המצות והתפילות מוסר ומידות חיבורו החכם השלם מרנא ורבנא יהודה כלץ..., ירושלים תשל"ג, עמ' י-יא.

הדברים לפני סיום היריעה (דפוס קושטאנטינה, עמ' רלט) מופיעה הערה נוספת שנותנת קצה חוט לשילוב הפרק בהקשרו בחיבור: 'ובזכות המשפט שישראל עושין הקדוש ברוך הוא חונן ומרחם עליהם ונותן שלום ואהבה ביניהם ומביא להם הגאולה שנאמ' (זכריה ז, ט): "כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת לְאֹמֶר מְשַׁפֵּט אֶמֶת שְׁפֹטוּ וְחֶסֶד וְרַחֲמִים עֲשׂוּ אִישׁ אֶת אֶחָיו". כינון המשפט והאחווה בין איש ובין רעהו הם מן החשובות שבאבני הדרך הסוללות במסילה העולה אל תיקון עולם. על מלאכת העריכה הספרותית של שילוב יריעה קצרה זו זה תלמד גם פתיחת הפרק. מיד בסמוך לכותרת הפרק 'בעניין הדיין' מופיע הפסוק (משלי כא, ג): 'עֲשֵׂה צְדָקָה וּמִשְׁפָּט נִבְחַר לָהּ מִזְבַּח'. הקישור בין הזבח ובין עשיית משפט מופיע בכמה הקשרים מקראיים (והשוו למשל הפסוקים בישעיה א, הפטרת שבת חזון, העומדים במוקד התשובה של ימי בין המצרים), מופיע רבות אצל בעלי המוסר הראשונים. אלו פסוקים מייצגים השוורים מהותית את המשפט המקראי לאורכו. להשבת המשפט על כנו תפקיד מרכזי ומכונן בסדר יומה של מחשבת ישראל המקראית, לא כדת רליגיוזית מנותקת כי אם מחוברת לחיי היומיום וירידה לעומקן של מצוקות אנוש.¹⁰⁰

100 נעיר מספר הערות לעניין תפוצתו. על התוכנות של גרוס יש להוסיף מספר נתונים. בכ"ה המוזיאון היהודי בפראג Ms. 103, אנתולוגיה (דפים 367-90) המכילה עניינים הלכתיים, דרושים ופרושים על המקרא וליקוטים בכתובות ספרדיות-מזרחיות שונות; בין השאר כולל: 'פרק ששי בענין נשואי אשה מהחכם בר' יהודה מן 'צ"ל: כלץ] וצ"ל מספרו ספר המוסר' (דף 124א; וכן מסורות, ראו בדפים 202א-207א; כה"י מגלה על זיקה חשובה בין החיבור 'ספר מוסר' לר' יוסף בן יהודה, ו'ספר מוסר' לר' אברהם סבע (1440—1508) ולפירושו לאבות צרור החיים'. זיקתו של החיבור לחיבורי 'מנורת המאור' לאלנקאווה ולמהר"י אבוהב עוד זוקקת חידוד, אך נראה ברורות שאב השראה מהם. על כך ראו י"מ תא שמע, 'חידת ספר "מנורת המאור" ופירושה', כנסת מחקרים, עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב (ספרד), ירושלים תשס"ד, פרק אחר-עשר. לאחרונה השלים רון לסרי מחקר על שני חיבורי 'מנורת המאור' וזיקותיהם הספרותיות והתרבותיות, שם גם דן בתרומת ר"י כלאץ לס' מנורת המאור: 'מנורת המאור ליצחק אבוהב ולישראל אלנקאווה: עיון ספרותי בשתי אנתולוגיות לאגדת חז"ל מקסטיליה במאה ה"ד', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2021, עמ' 249-255. יש לבחון בעתיד את האפשרות שגם מחיבורו של ו' עקנין, טב אלנפוס, ינק ר"י כלאץ השראה ומקורות. אם יתברר שו' עקנין או הספרות הערבית תרמה בעיצובו תהיה זו תרומה נאה למחקר (ענעלאו, ככל הידוע לי, לא הפנה למקורות הערביים). אבקש להודות לפרופ' ינון (פול) פנטון על הפנייתו האדיבה לשני המחברים. 'ספר מוסר' הופץ, ככל הנראה בעותקים רבים ונדפס כבר בשני דפוסים נשנים, קושטנטינה 1536 ומנטובה 1560. 'מהדורת' ורטהימר היא למעשה מבוא שחיבר והוסיף לדפוס קונסטנטינופול. חיבור זה מתועד בספר 'שפתי ישנים', אמסטרדם 1650, אות מ"ם סי' 101. נראה שגם כ"י הספרייה הלאומית [הספרייה הלאומית, ירושלים, Ms. Heb. 28^o2132] מזכירו אך לפי שעה טרם נקבע האמנם עסקינן בחיבור זהה אם לאו. מתוך עיון באתר 'כתיב' דומה שמדובר בשני חיבורים שונים. עד כה טרם עלה בידי לאתר כ"י מחיבור זה. ושוא מדובר הוא בקיצור ספר המוסר 'מנורת המאור' של אלנקאווה שדפס לראשונה בארבעה כרכים על ידי היימן גרשון ענעלאו. לדעת תא שמע, אלנקאווה אכן העתיק את הדגם ממנורת המאור של אבוהב (בהבדל בולט: של אבוהב למדני, ואילו שלו סיפורי-נרטיבי). ראוי לציין כי חיבורים רבים במוסר תורגמו לידיש וזו תופעה שיש לתת עליה את הדעה גם בהקשר של 'ספר מוסר' לר"י כלאץ. בזכות ר' יהודה כלץ/כאלאץ נתגלגלו מעשיות רבות של 'מנורת המאור' אשר תרם תרומה מכרעת לצרפציה שלו. כפי שהעריני פרופ' זאב גריס, עיקר השפעתו של כלץ יש לייחס לעיבודיו בידיש. חוקרת שעשתה בסוגה מוסרית זו שימוש חשוב היא נגה רובין, בחיבורה "כובש הלכות" – ספר לב טוב לר' יצחק בן אליקים

ה

על זיקותיהם הספרותיות של חיבורים אלו לסוגה המוסלמית: אתגרים, וסכנות וסיכויים

החקר ההשוואתי בין ההלכה היהודית למוסלמית הוא תחום עיסוק קשה באופן מיוחד, לפי שההתמצאות בו דורשת בקיאות רחבה וכלים מתודולוגיים במגוון תחומים, ודווקא משום כך הריהו כה מעניין, מאתגר למחקר ומפרה את המחשבה ההלכתית. בפני החוקר האמיץ המבקש לו לירד לעומק העיסוק במחקר ההשוואתי בסוגה זו עומדת מלאכה קשה ומורכבת. ראשית, שליטה ללא מצרים בכמה תחומים דרושה לו כדי להתגבר על המכשלה של מיזוג התחומים, התכתם, צירופם וזיקוקם יחד לכדי מחקר מפולש שיש בו תוכן ומשמעות מוצקים, מכונסים ומבוססים. הדרישה להשתלמות בהלכה היהודית מחד, בשריעה המוסלמית מאידך, ומצד שלישי היות בקיא בענפי המשפט השונים ובתורת המשפט הכללית הופכת את התחום לכמעט סגור וחתום בפני חוקרים רבים. מעבר לכך, מבחינה מתודולוגית ועיונית נדרש חוקר המשפט המשווה ליתן דין וחשבון סדור ונוקב לא רק על עצם ההצדקה להשוואה, ועל היות הטקסטים ברי השוואה – היינו היותו בעל תודעה בין-תרבותית שווה-שונה – אלא עליו להיות מודע לכל המתחולל במרחב המשותף וכיצד מסגלת תרבות נכפפת בידועין ומרצון מאפייניה של תרבות שלטת, וכיצד מוצאת היא לעצמה את זהותה המחודשת במרחב הזרות, אשר הוא לעיתים אף עוין ואלים. לא זו אף זו, המחקר והחוקר עצמם חשופים תדיר בפני חיצו ביקורת מכיוונים שונים, היות שכל תרבות תובעת בפה את בלעדיות הזיקה לאל לעצמה.¹⁰¹ זרמים אורתודוקסיים-מסורתיים-קלאסיים שונים מבית ומחוץ מכחישים את עצם אפשרותה של תרבות לינוק מאת רעותה, ללמוד ממנה גופי דת ולחיות עמה בסינרגיה. לא רק מייצגי הדתות המובהקים שאינם אקדמיים מסתייגים מן החקר הקומפרטיבי,¹⁰² נכון הדבר אף בקרב חוקרים אקדמיים שמחקרם טהרני כביכול, אך שאיפתם הבדלנית מסגירה מוטיביציות

מפוזנא', פראג, ש"פ (1620) - ספר מוסר מרכזי בידיש, ספריית הילל בן חיים למדעי היהדות, בני-ברק: הקיבוץ המאוחד תשע"ג. רובין מנתחת את דרכי השימוש של המחבר במקורותיו ובמחקרים אחרים עסקה רובין בספרויות מוסר נוספות בידיש. להשלמת התמונה ראו: ד' גריס, 'מוזכרונותיה של תולעת ספרים', מלאכת החיים – עיונים ביצירתו של חיים באר, בעריכת ח' סוקר-שווגר וח' וייס, תל אביב: עם עובד, 2014, עמ' 324–327.

101 על כך ידוע מאמר הכתוב הקראני המצוטט בפי רבים כנגד הכופרים, סורה 109 פס' 6: لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيِّ دِينٍ. דהיינו לכם דתכם ולי (ה) דת!.

102 ביקורות כאלו נשמעו כבר בתקופה הקדומה, וראו למשל בדברים כנגד אלישע בן אבויה בכבלי, חגיגה טו ע"ב 'אמרו עליו על אחר, בשעה שהיה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו'. הקונטציה של ספרי מינין נראית שלילית בהקשרה והדברים באים באריכות בתוספתא שבת (ליברמן) יג: 'מה אם להטיל שלום בין איש לאשתו אמ' המקום ספר שנכתב בקדושה ימחה על המים ספרי מינין שמתילין איבה בין ישראל לאביהם שבשמים על אחת כמה וכמה שימחו הן והזכרותיהן ועליהן אמ' הכתו' הלא משנאיך ה' אשנא וגו' תכלית שנאה שנאתים וגו' כשם שאין מצילין אותן מפני הדליקה כך אין מצילין אותן לא מן המפולת ולא מן המים ולא מכל דבר המאבד אותן'. והשוו תשובות הגאונים מוסאפיה (ליק) סי' צט (וכן מובא בפירושו רד"ק לשמו"א, כח): 'ומר רב שמואל גאון ז"ל וכיוצא בו שהרבו לקרות בספרי נכרים'. ולכאורה שם אין הדברים מופיעים בטון שלילי.

עמוקות של מגננה על גבולותיה התרבותיים של דתם ושמירת החומות הבצורות של נטייתם הפולחנית.

במקרה המבחן של אדב אלקאצ'י גלום פוטנציאל חשוב למתן מובן ופשר מתודולוגיים חדשים ופיתוח כלים אינטרדיסציפלינאריים חשובים אשר טרם נבחנו עד כה במחקר ההשוואתי. תכונתה של 'השוואתיות' זו במחקר היא דילמה מתודולוגית סבוכה בפני עצמה, העומדת כיום בפני מגוון מבחנים ושאלות של תיאוריה וביקורת.¹⁰³ במקרה המבחן דנן, רק מעט מזעיר מן היצירות שבענף היהודי של הסוגה שרדו הודות לממצאי הגניזות. הלקונות שנתגלעו בשחזור ישוחזרו באחת משתי דרכים: או השלמה על ידי עלה גניזה אחר, או על ידי מקור קרוב בתשובות הגאונים, ספרות המונוגרפיות מתחום דומה וכיו"ב; או – במידה ואין השלמה מילולית או הלכתית מתאפשרת עפ"י מקור קרוב – שהיא תבוצע על ידי שמביא החוקר ממרחק לחמו, הולך ובודק יסודית בחיבורים תרבותיים מקבילים לתרבותו של המחבר והמקבילה היהודית החסרה זוכה להשלמה ממקורות חיצוניים על דרך האנלוגיה של המשפט המשווה. מחקרי זה מבקש להסתייע בהשוואה אל המקבילה התרבותית כמעין השלמה שאינה טקסטואלית מובהקת, אלא דווקא עניינית או תרבותית, לנושאים שנדונו בהרחבה באסלאם ושרדו באופן חלקי בלבד בממצאים העולים מן הגניזה. הפילולוגיה ההשוואתית אותה מבקש מחקר זה לכוון היא אפוא מונחית תפיסה משפטית הוליסטית, תורת-משפטית, והשווקדת על הבעת ערכם של רעיונות מטא-הלכתיים במחשבת ישראל.

מבניהן של יצירות אדב אלקאצ'י נשתמר אצל היהודים באופן הבהיר ביותר בהקדמת 'כתאב לואזם אלחכאם' לר' שמואל בן חופני גאון'. ואולם, למרבה הצער, מחיבורו של רה"ג לא השתמר תוכן עניינים. עם זאת, נשתמרו כמה וכמה כותרות פרקים וגופי הלכות רבים, ואף כי אין בידינו לקבוע שחזור מלא של החיבור, אפשר

103 על כך ראו במאמר מכוון: S. Sandmel, 'Parallelomania', *Journal of Biblical Literature*, 81:1 (1962), pp. 1-13. לינא סלאימה הקדישה כמה מחקרים לענייני המתודולוגיה הקומפרטיביסטית וראו: L. Salaymeh, *The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamic Legal Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016; idem. *Late antique and medieval Islamic legal histories: contextual changes and comparative (re)considerations*, PhD dissertation, University of California Berkeley, 2012; idem. "Comparing" Jewish and Islamic Legal Traditions: Between Disciplinarity and Critical Historical Jurisprudence', *Critical Analysis of Law* 2:1 (2015), pp. 153-171. לפי התיאוריה שהיא מציעה חוק מתואר במונחי ניידות, התפתחות וכפעילות פרשנית בהתהוות. סלאימה היא מבקרת מובהקת של הקומפרטיביזם בין יהדות לאסלאם, ולדבריה יש לנקוט גישה מחקרית פוליצינטרית, מכילה, סינקרטית, ופולורליות משפטית, היות דת ואסכולה משפטית אמנם מתבחנים גם במאפיינים ייחודיים ומובהקים, אלא שהללו אלו אינם חריגים על רקע המשפט המתהווה רקונסטרוקטיבית כפאזל בידי יוצרי החוק. פרופ' לינא סלאימה שיגרה הערות חשובות למאמרי זה בשלהי הכנתו לפרסום. מקצתן עלה בידי ליישם כבר במאמר זה. הערות מתודולוגיות רחבות יותר מקווה אני ליישם בנוסחים מורחבים ומתקדמים של המחקר. אבקש להודות לה על הערות פרוגרמטיות-מהותיות אלו. על חשיבות היסוד הקומפרטיבי בחקר מדעי הדת ובדורות האברהמיות ראו, למשל: M. Bar-Asher Siegal, *Jewish-Christian Dialogues on Scripture in Late Antiquity: Heretic Narratives of the Babylonian Talmud*, New York: Cambridge University Press, 2019.

לעמוד על מבנהו, היקפו ותכונתו. בהשוואת הנושאים הנדונים בחיבורים אלו לאלו של עמיתיהם המוסלמים עולה דמיון סוגתי ותוכני ניכר: הנושאים הכלולים בחיבורים זהים או קרובים מאוד באופיים לאלו הנדונים בספרות אדב אלקאצי הכללית. מחברים יהודיים, גם אם קשה להוכיח שעקבו אחר סדר עניינים מסוים או חיקו בפועל דגם מוסלמי מאסכולה מסוימת, נקטו בדגם מוכר מחיבורי עמיתיהם המוסלמים. לצורך דינוי, נטלתי כמה מן המרכזיים שבחיבורי המחברים המוסלמים מסוגה זו ובחנתי את מבנם והרכבם. היות שבספרות אדב אלקאצי היהודית לא נשתמרו פרקים רבים וקשה לשחזר את המבנה ככוליותו, המקבילה התרבותית המוסלמית מסייעת להשלים את החסר, לתת תמונה כללית ולהציב את הדברים באור כללי. חלק מן הדיונים מוכרים לנו מן הדיונים המשוחזרים מאדב אלקאצי בענפו היהודי, אך מטבע הדברים חלק מן הדיונים ייחודיים לעולם האסלאם.

אמקד מעט את ההשוואה בחיבורו של ׳ אבי אלדס (בעל הלכה שאפעי, המאה השתים עשרה, עיראק) – חיבור מפותח ומקיף אך היקפו אינו עצום ומאפשר להתחקות על מבנהו ותכניו.¹⁰⁴ למותר לציין כי לחיבורים מסוגה זו אין תרגומים עבריים או אנגליים, ולכן הבנת המבנה מתבססת על תרגומים חלוציים וראשוניים שנעשו מדעת הכותב ועל אחריותו הבלעדית. היות שמאמר זה מתפרסם בהקשר של חקר ההלכה ומחשבת ישראל, אבחן חיבורים אלו בראש ובראשונה בזיקתם לתכנים הנדונים בספרות הערבית-היהודית המקבילה. ככל שיתפתח מחקרי ותועמק הבנתי בכתיבה של עמיתיהם המוסלמים של הגאונים, מקווה אני לעמוד בעתיד גם על הקשריהם הרחבים יותר של חיבורים אלו בתוך מסורת קראנית, בשריעה בחדית' ובפקה.

כתאב אדב אלקאצי' לאבן אבי אלדס

חיבור זה ראה אור במהדורה מסורתית מעיך ביקורתית.¹⁰⁵ החיבור אוצר למעלה מ-550 עמוד וכולל אפראט חילופי נוסחאות מכתבייד, אפראט פרשני ומקבילות לקראן, חדית' וכיו"ב. החיבור נסמך על יצירות אדב אלקאצי הקדומות לו, בעיקר מן האסכולה השאפעית כמוארדי,¹⁰⁶ טברי¹⁰⁷ ואחרים, מביא עושר רב של מסורות ומכריע במקרים רבים הכרעות הלכתיות תוך הפעלת שיקול דעת מוצהר. בחלק מן המקרים שבהם הובא ספק הלכתי ציין המחבר שיש שתי אפשרויות ודעתו נוטה לאחת מהן, מבלי להסביר על אילו שיקולים נסמך בהכרעתו. בעניינים שכאלו, כך דומני, קיבל המחבר את עמדת המד'הב ולא תמיד מדובר בהכרעה אישית שמקורה

104 והשוו לחיבורו המקיף ארבעה כרכים של אלכצאף: شرح ادب القاضي / لابي بكر أحمد بن عمر الخصاف، شرحه عمر بن عبد العزيز المعروف بالحسام الشهيد، حقق أصوله أبو الوفاء الافغاني وأبو بكر محمد الهاشمي، بيروت: دار الكتب العلمية 1994. לפרטים נוספים ראו שניידר, אדב אלקאצי, עמ' 4.

105 פרטי החיבור: شهاب الدين إبراهيم بن عبد الله المعروف بابن أبي الدم (642 هـ). كتاب أدب القضاء، أو، الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية: بيروت 1987 (להלן: "א"ד).

106 ראו לעיל הערה 36.

107 פרטי החיבור: ادب القاضي / تاليف ابو العباس احمد بن ابي احمد الطبري المعروف بابن القاص ؛ دراسة وتحقيق حسين خلف الجبوري- الطائف : مكتبة الصديق 1989.

בהפעלת שיקול דעת (להלן שק"ד) שיפוטי עצמאי. זאת ועוד, חלק מן ההכרעות אינן הכרעות הלכתיות מובהקות בדברי המלומדים קודמיו, אלא הכרעות ספרותיות שנלוו ליצירת חיבור סדור ומובנה ולו מגמה ברורה ומובחנת. כפי שמציין המחבר במבוא,¹⁰⁸ החיבור בנוי משישה שערים כלליים ורחבים:

- א. השער הראשון: תוארי השיפוט/ הדין.
- ב. השער השני: מה שמחויב בו הדיין בנוגע לבעלי דינים ולעדים.
- ג. השער השלישי: טענות, ראיות וכל הנוגע לסכסוך המשפטי בין המתדיינים.
- ד. השער הרביעי: בענייני עדויות, ובכללם ענייני שבועה.
- ה. השער החמישי: אופן מסירת (= העלאת) דין סבוך/ שנוי במחלוקת מידי הדיין לדיין אחר (= מאינסטנציה גבוהה יותר).
- ו. השער השישי: תנאי כתיבת פרוטוקולים ורישומים: מסמכים, חוזים, תשלומים, זיכיונות וכיו"ב.

כפי שאפשר להבחין כבר מתוכן ענייניו המפורט של החיבור (עמ' 551–563), כל אחד משעריו נחלק לפרקים ולתתי פרקים מסוגים רבים (באב, פצ'ל, נט'ר, אדב, מסאאל, קסם, צורה, שרט, מרתבה). הארגון הפנימי המדעיהשיטתי של החיבור הוא חלק בלתי נפרד מגוף החיבור. כבר בחלוקותיו הראשיות ניכרת חזרתיות ואין הקפדה נוקשה על מבנה סדור, לכיד ועקיב כפי שמצופה למצוא בספרות משפטית, החל מן החוק הרומי וכלה בשיטות משפט מודרניות. כברוח בספרות ההלכה המוסלמית, גם ניסוחיו מעט גמישים, עמימותם מאפשרת מרחב הרמנויטי ושיקול דעת שמתבקש מעצם האנליזה לטקסט בעל שפה רבמשמעית; כך שלא תמיד מוקפדים גם מבנהו וארגונו התמטי (הגם שבאופיים שואפים לארגון ולסדר מדעי). חלק מן הפרקים חוזרים על עצמם בתתי-סעיפים אחרים, בלא שהמחבר רואה עצמו מחויב לדין וחשבון ספרותי על כך, והקורא עלול להתקשות בכך. חזרתיות זו רווחת בכתיבה חופשית ומשקפת מאפייני תרבות כתיבה 'קליגרפית' שדרכי ניסוחה 'מעוגלים' ומשקפים אוריינות אוריינטלית. לרוב אפשר להתחקות על הגיונה הפנימי של החלוקה המסועפת, אך לעיתים שיטת המספור אינה נהירה ואף אינה זוכה להבהרה מפורשת בדברי המחבר; וכך על הקורא להשלים, לעיתים, את הבנת המבנה הספרותי מדעתו. תחילה דן החיבור בדיין עצמו ובתנאיו (אפיסטמולוגיה יוריסטית) ואחר עובר לדון בהרכב הסצנריו או ההוויה המשפטית (יוריסדיקציה). ולבסוף, הסעיף השישי משולב כמעין נספח רחב מאוד הכולל עניינים משפטיים רבים שלא מצאו מקומם תחת הארגון הדרראשי הפירמידלי. בקודקסים הלכתיים בשריעה המוסלמית, ובעקבותיהם כך גם נוהגם של גאונים, צורפה פתיחה או מבוא המקדימים דברים עקרוניים על מהות החיבור והמפגישה בין העניינים ההלכתיים הנדונים ליסודותיהם התיאולוגיים על דרך שורשי ההלכה (אצול אלפקה). למותר לציין כי אין זהו נוהג ייחודי לאדב אלקאצ'י בלבד: ביצירות הנמנות על סוגה זו, כמו במבואות רבים לספרות הלכתית באסלאם, פותח המחבר בחלק תיאולוגי אשר מטרתו להקדים דברי אגדה לרברי הלכה, או, ליתר דיוק, להעמיד את הקונטקסט הדתי-אמוני כרקע מטא-

הלכתי הגותי ליסוד החיבור. בפתיחת חיבורים מסוג זה רווח נוהגם של מחברים לפתוח בייחוד האל (תוהיד), קדמותו וכו', ועל אשר הכירו מכבר המלומדים בטוב חוקו, נפלאות דיניו וכיו"ב. המחבר מודה לאל על חסדו, טובו וחוסנו האינסופיים, הנמשכים והתמידיים. בחיבורים אלו – ובגוון שונה בחיבורים יהודיים אשר השמיטו אלמנטים אלו והמירום במאפייני זהות עצמאיים על דרך הסיגול המבחיין (אקומודציה) – ניתן הדיבור גם על מחמד כשליח האל (רסול אללה), על אמינות מסירת דבריו בחדית' ועל הפרשנויות ההלכתיות שניתנו לדברים באסכולות ההלכה השונות ובעיקר על הייחודיות הדתית-הלכתית של האסכולה בה נכתב החיבור הספציפי הנדון. אורך ההקדמה משתנה בין מחבר למחבר ותכניה מותאמים לקהל היעד ולמטרות החינוכיות-פוליטיות שהוצבו לחיבור.¹⁰⁹ אבי אלדס עובר ('ומא בעד') לעיקר חיבורו כמעט תיכף ומיד, וזאת לאחר הקדמה תיאולוגית קצרצרה על מטרות החיבור והסוגה (מבוא, עמ' 13–14). אצל א"ד אין מודעות עקבית ורפלקטיבית לסיווג הספרותי ולפועלו בתוך ז'אנר מובחן, וכבר העירו על כך שהחלוקה הסוגתית היא קונוונציה מחקרית שמחברים מוסלמיים אינם מודעים אליה בהכרח,¹¹⁰ או שאינם רואים עצמם מחויבים אליה. בהקדמתו נותן המחבר את הדיבור על ההצדקה של המד'הב השאפעי וההלכה שלו. צידוק, גיבוי במקורות ופרשנות האסכולה מתלכדים למעשה לאחת ממטרותיה העל הבלתי מוצהרות של החיבור. עם זאת, אין המחבר מוסיף מידע חדש או מפרט מדוע האסכולה שלו צודקת או חשובה יותר מן האחרות ואף אין הוא מתפלמס עם מחברים בני אסכולה אחרת. בשלב כתיבתו של החיבור רבים מן ההבדלים בין האסכולות נתקבעו מכבר ולא היה צורך וטעם באפולוגטיקה; או שההבדלים אינם תהומיים ויימצאו הבדלים רק בפרטי דינים (ועם זאת, דברים אלו עוד מצריכים בדיקה מוסמכת ושיטתית לרוחב החיבור). במבוא קצר זה מצהיר המחבר על כך שהטענות והמענות בנדון הן אפוא רק מבחר מייצג שקובץ באדב אלקאצ'י, אך הדברים מופיעים ביתר הרחבה בספרות הפקה. עמידה על הדברים הללו בקונטקסטואליזציה רחבה מועילה, לדברי המחבר, הן בעולם הזה והן לעולם הבא. במקרה של אבי אלדס הספר נכתב, כעולה מן המבוא, כמענה הלכתי לתמיהות מלומדים מן האסכולה השאפעית וכדי להבהיר להם את ספקותיהם ולבטיחם ועל כן מייצג את עמדת האסכולה בשאלות הלכתיות מורכבות. במסגרת אדב אלקאצ'י יש דיון רחב בקראן ובפרשנותו, בחדית' ובמגוון מסורות בכתב ושבעל

109 רווח הדבר בחיבורי הלכה באסלאם, שלעיתים ההקדמה קשה לעיון באופן מיוחד היות שבה מבקשים מחברים להראות שכוחם יפה בתיאולוגיה מופשטת ובתיאורטיזציה של החוק. מחברים גם מראים את כוחם ובקיאותם בשפה הערבית, ולעיתים סלסולי לשון סגנון מערימים קשיים על הקורא. תודתי נתונה לפרופ' מאיר בר-אשר על שהבהיר לי עניין זה בנוגע להקדמות בספרות האדב. גם בחיבורו הנ"ל של רב שמואל בן חפני מצאנו הקדמה ארוכה ומפותחת; אף כי מבחינה תיאולוגית ניכר כי המחבר נוקט מבחר מן הידוע לו ואינו בהכרח פילוסוף מקצועי אשר ניסח את הדברים מכלי ראשון. וראו ההפניות לעיל הערה 20 והערה 32. כאשר קוראים על הסדר ובאופן שיטתי מחיבורי מחברים מוסלמים אשר כתבו בסוגה זו נוכחים אינטואיטיבית – הגם שאין שאיבה ספרותית ברורה או השפעה מובהקת שעליה ניתן להצביע – על מי נשענו הגאונים במעשה ספרותי זה ולהיכן פונה ראש החץ של כיוון האקומודציה התרבותית.

110 ראו: A. Arazi, H. Ben-Shammai, 'Mukhtaṣar', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Online, Peri Bearman et al. (eds.), Brill, 2012; Rafii, *Twelver Shī'ī Adab al-qāḍī*, pp. 24-25.

פה. חלק מן המסורות אינן מוכרות אלא מגוף חיבורו של א"ד ועל כן יש לראות בו מסוך שאפעי חשוב של סוגת אדב אלקאצ'י. המסורות שמביא הן לעיתים בעלות היסטוריות מסירה סבוכה וניתנו להם פרשנויות רבות גם בחדית'. את הרלוונטיות ביותר מביניהן למד'הב ולהלכתו בוחר המחבר להביא בחיבורו לצורך השלמת ידיעתם המעשית של הדיינים והעשרת הידע ההלכתי של המלומדים בני האסכולה בעניינים אלו. לקראת סוף החיבור מובאים פרוטוקולים וצווים רשמיים של בית הדין בתוך החיבורים הללו; כלומר, שבתוך החומר המקיף המצוי באדב אלקאצ'י גלום פוטנציאל לא רק להעמקת הדין הדיוני והדין הסובסטנטיבי העולים מן הסוגה, אלא גם להלכה תיעודית כמקור לדלות הימנו גרעין היסטורי. ייתכן שתוכנות אלו תסייענה בהמשך בידי החוקרים לגלות קטעים נוספים של אדב אלקאצ'י בערבית יהודית.¹¹¹

השער הראשון: אפיון ותארים

בפתח החיבור נקבע דיון בעניין הדיין ואופיו או מזגו השיפוטי. מיקומו הספרותי של דיון זה מהותי ומשמש נקודת מוצא ומשען ארכימדית לסוגה זו: רוב הלכותיה וענייניה נדונים מנקודת ראותו של הדיין. הפרספקטיבה של סדר הדין בראש ובראשונה מנקודת מבטו השיפוטי של השופט נותנת דין וחשבון אפיסטמולוגי רפלקטיבי על אישיותו ועל התודעה השיפוטית בהלכה. כבר בעניין עריכת הספרותי זה מובעת אפוא עמדה עקרונית ששורשיה עמוקים והחוזרת על עצמה תדיר ובחיבורים רבים המנויים על סוגה זו: תנאיו של הדיין הנעלה הם תנאים לנאותות הדין עצמו. בחטיבה הראשונה נדונים תנאי מינויו של הקאצ'י על ידי החליף / האמאם והפרת מינוי זה; משכורתו של הדיין; מילוי מקום; המלצות, חיובים או הנהגות שיש למלא אחריהן לגבי הדין כדי שהדין יחול כתקנו. בעניין זה הובאו אצל נ' אבי אלדס חמש עשרה קטגוריות ממוספרות של אדב אלקאצ'י, שהוא האדב של השיפוט עצמו (אא"ד, עמ' 59–77): מקום מושבו של הדיין בקרבת מקום לבית הדין; תפקידיו; אופי משרתו; מזגו הטוב (כגון שלא יהא נוח לכעוס); הרשות בידו למנות לו סופר אישי מהימן ושומר ראש וכיו"ב. אמות המידה הללו למינויו של הקאצ'י מרכזיות לשפיטה באסלאם, והמחקרים שנתחברו עד כה על אדב אלקאצ'י נתנו להן מקום מרכזי בעיצוב הסוגה ובמהותה. אם כן, סמן דרך מרכזי באפיון סוגת אדב אלקאצ'י הוא דמות השופט, כלומר הקריטריונים הנדרשים מאישיותו, ידיעותיו, רמתו השכלית וכיו"ב של השופט, הדיין או הקאצ'י. על הדיין למלא אפוא אחר דרישות קדם

111 עוד יש לבחון עד כמה החומרים הנמנים על סוגה זו נבדלים מן החומר הדוקומנטרי המצוי בגניזה. בעת בחינתם של חומרים סובסטנטיביים והלכות הפרוצדורה מסוגה זו יש להסתייע במחקרים לא מעט שנתחברו על הגניזה כמקור דוקומנטרי, בעיקר בקרב היסטוריונים של הגניזה מתלמידי ותלמידי של פרופ' שלמה דב גויטיין. לסקירת ספרות עדכנית ראו בהרחבה: O. Zinger, 'Living with the Law Gender and Community Among the Jews of Medieval Egypt', *Jewish Culture and Contexts*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press (forthcoming).

מסוימות בבואו לישב על כס המשפט, וכאשר אינן מתמלאות נזכרים איומים ועונשים חמורים בספרויות שתי הדתות.¹¹²

112 בקראן ובחדית' הוקדשו היגדים ודיונים שונים לסוגיית (אי-)מינויו של הדיין שאינו הגון, המופיע גם בספרותנו: 'כל הממנה דיין שאינו הגון כאילו נטע אשרה אצל מזבח' וראו בבלי סנהדרין ז ע"ב, עבודה זרה נב ע"א; 'שו"ע חו"מ ח, א. מינויו של דיין שאינו הגון חורג מגבולות בטלות הדין, ויש בו בחינה של החרבת אדני הצדק עליהן מושחת העולם, לפי מטרות האלוהית, ועל כן נתפס בחומרה רבה בשתי התרבויות. על כך ראו כבר במשנה אבות ה, ח-ט; תוספתא פאה (ליברמן), א, א-ב; ובבלי שבת לג ע"א. דווקא משום כך היו שסירבו להתמנות לדיינות, וראו שלא בעין יפה את המינוי לדין, היות שהדיין מתחייב בדין ולא זו אף זו, אלא שממית קלון על עצמו ורעה על העולם כולו. אף מייסד האסכולה, שאפעי עצמו, נמנע מלהתמנות לדיין וראה את עניין ההתמנות לדין בעין ביקורתית – דווקא על שום כך שהדרישות לדיין הן כמעט בלתי אפשריות מבחינה אנושית – ורואה מעין היברים או יוהרה במינוי לדיין; כביכול היה עומד במכלול הדרישות הללו (א"ד, עמ' 25–26) ונדמה, חלילה, לאללה יתעלה שופט הצדק. המהלך המחשבתי אצל 'אבי אלדס רואה בהתמנות לדין סיכון בשל האחריות הגדולה הרובצת על כתפי הדיין, ומביא מקורות קדומים המראים עד כמה הרגולים שבחכמי האסלאם בחרו להתנער מאחריות זו ומיאנו לקבלה, אם היה הדבר ביכולתם. לעיתים, היה צורך בכפיית קאצ'ים כדי שיקבלו עליהם משרת דיינות – ישנה למעשה מעין המלצה שקבלת הדיינות כרוכה תהיה בסירוב ראשוני להתמנות לדין מחמת יראת הדין ויראת ההוראה – כך שבאופן מעשי קבלת הדין נעשתה על דרך האילוץ ולעיתים הייתה כרוכה גם בכפיית פיזית. עם זאת, החיבורים מסוגה זו מדווחים על מקרים שדיין התנהג שלא כהלכה והעבירוהו מתפקידו (א"ד, עמ' 28–29), וגם במקרים כאלו היה צורך לעיתים בהפעלת סמכות האמאם וההדחה הייתה כרוכה באקט של כפייה. ההתמנות לדין היא בה בעת התמנות לשררה מנהיגותית, היות שיש במערכת המשפט – וזרוע הארוכה של החוק – משום סמכות שלטונית, ובחלק מן התארים שנדרשים מן הדיין גלומות דרישות של מימוש אידיאלים בלתי מוגדרים. בכמה מהם יש לראות 'מונחי שסתום' כלליים, וכדלקמן. לעיתים המקורות מעלים כי הדיין אכן נדרש להתמנות ולא לסרב לכך, על אף שרבים כאבו חניפה, מייסד האסכולה החנפית, ראו בעין יפה את הסירוב להתמנות לדין. סירוב זה קשור בסוגיות רבות ובקווים כלליים אפשר לומר כי מקורו בתכונות ובסגולות הנדרשות מן הדיין, המציבות רף אתי ופרסונלי נשגב למזג השיפוטי: ענווה, צניעות יתרה ויראת ההוראה'. בירת המחל באסלאם היא אפוא סירוב של מלומדי ההלכה לקבל על עצמם את ההתמנות (ולאיה) למשרת הקאצ' או אפילו הכרעת דין מסוימת. עם זאת, כאשר ההתמנות היא לצורך מצווה / שהוטל העניין על הדיין הרי שאין טעם לפגם בדבר, אדרבה ההלכה המוסלמית רואה זאת בעין חיובית, כשליחות דתית וכנסית אחריות ציבורית. דיונו של המחבר (א"ד, עמ' 30) נסוב סביב כובד הראש היפה לו לדיין בהתמנותו זו. במסגרת דיון זה יש הצעה למדרג היררכי הקובע את טיב הדיינים וכן אמות מידה הלכתיות שונות להסמכת התמנותם. עוד יש להעיר כי סוגת 'אדב אלקאצ'י' מגלה זיקה הדוקה לסוגת 'אדב אלמפתי' ולא ינסטנציית השייחיות הפוליטית; שהרי תיאור הדיין עולה כתיאורו של מנהיג דתי. על הזיקות בין חיבורי אדב אלקאצ'י לכתבים פוליטיים, תוך בחינה מדוקדקת של חיבורו של מוארדי 'אחכאם אלסלטינייה', ראו אפי (לעיל הערה 18), עמ' 178–185. על הדיין להיות מוכתר בכל תארו הנדרשים לו מתוך המד'הב, וזהו בעצם תוארו של הדיין, אף שאין לו בזמן הזה היכולת לפעול כמג'תהאד מטלק בשל 'ירידת הדורות'. על השימוש במונח זה ראו א"ד, שם, עמ' 31, ובהערות המהדיר, וכן להלן באריכות הערה 141. ובהיזון חוזר אל המקבילה התרבותית, הרי שגם בהלכה היהודית נזכרה ההימנעות הנדרשת מן הדין בתלמוד בכורות הנ"ל והובע הדבר בתמצית כבר באמרת חז"ל באבות א, י: 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות' (על מסכת אבות כקדימון לאדב אלקאצ'י ראו: מ"ה בן-שמאי, 'מסכת אבות ספרו של מנהיג רוחני', י' איזנר (עורך), איש על העדה, ירושלים תשל"ג, עמ' 77–1). כאשר יש עבירה בדבר או שהדבר הוא מגונה, הרי שהסירוב להתמנות כדיין הוא רציו וראוי, לא רק מצד יראת ההוראה אלא מצד דין

השער השני: במה שמתחייב הדיין בעניין בעלי דינים ועדים (עמ' 79 ואילך)

בשער זה דן המחבר בעקרון השוויון כבסיס לצדק בין בעלי הדין.¹¹³ במונחי תורת סדר הדין הפלילי המודרני, ביריעה הספרותית הכלולה בפרק זה מציג המחבר את "תעודת היושר", כלומר תנאי כשרותם של עדים והיעדר 'רקורד פלילי' לגביהם (تَرْكِيَّة). עמידה בתנאי סף אלו היא בסיס ל'אזרחותם' הטובה ולכשירותם להעיד על המציאות באופן אדקוויטי ומהימן. הזליגה התוכנית שבין עדים לבעלי דינים נעשית לעיתים תכופות ללא צורך במתן דין וחשבון ספרותי, ביטוי למתח המצוי גם בספרות ההלכה היהודית בה יש מקלעת מורכבת של יחסי בעלי דינים-עדים-דיינים.¹¹⁴ הדרישה לקאצ'י שינהג בצדק ובשוויון ועל סמך ידע מאומת ששמע בעצמו ובנוכחות העדים, לא על סמך סברות כרס ולא על סמך השערות כלליות, אינה רק מיסודות המשפט אלא נובעת גם מן העיסוק המעשי בפרקטיקה של 'דין מרומה'. החשש ל'דין מרומה' הוא אחת הסיבות העומדות ברקע איסור הקרבה בין עדים, בעלי דינים ודיינים, הן ביהדות והן באסלאם. לכן, נדונות בפרק זה גם סוגיית מיופי כוחם של בעלי הדין והעדים; סוגיית עד נעשה דיין וכיו"ב.

בפרק זה עולות הבחנות אנליטיות בין טענות להוכחות, הקדמת הטענות לראיות והקדמת תביעת התובע לשמיעת טענות הנתבע. אלו הם עקרונות יסוד

מרומה וראו בבלי, סנהדרין ז ע"א; שם לב ע"א ועוד. עוד חשוב להעמיד על מקבילה שיש לבחון אותה ביתר עמקות בעתיד, לאור מקורות נוספים, והעולה בקנה אחד עם מגמת החקר דנן. אא"ד מביא מסורת חדית' שבה הדיין המתמנה לדין דומה למי ש'שוחט בלא סכין'. מסורת זו מתועדת היטב באסכולה השאפעית וראו למשל אצל אלמוארדי, אדב אלקאצ'י, כך א, עמ' 148 סעיף 74: من استقصى فكلما ذبح بغير سكين (המתמנה לדין כרוצח ללא סכין); מקורה של מימרה זו בחדית' וראו שם הערה 6 מאת המהדיר למקורות נוספים. הביקורת על האדם המקבל עליו עול הדיינות נעוצה כבר בפרשנות לפסוק הקאני בסורת 'המחנות' (אלאחזאב), סורה 33, פסוק 72 וראו מהד' רובין הערה 72, שהפיקדון שקיבל האדם (וכאן: הדיין) לידו מתמצה במכלול חובותיו כלפי אלה. בהקשר ההרמנויטי בו מובא פסוק זה בסוגת אדב אלקאצ'י מתפרש פסוק זה כהוצאת היושר והצדק לאור (אלמוארדי, שם, עמ' 149). ובהקבלה, יש לציין למסורת אשר אף היא נזכרה בבבלי שם, סנהדרין ז ע"א, באופן מעט שונה, ובה נשמר המוטיב הקושר בין סכין או חרב לדין: 'ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו'. דברים אלו צוטטו בהקשרים שונים בספרות חובות הדיינים (ראו למשל אריאל, שרידים [לעיל הערה 5], עמ' 192; 262). על מוטיב הפיגיון כהפעלת כוח דיני-מדינתי (sword of justice) יש ספרות ענפה ואין כאן המקום להאריך. יש להעיר כי היחס בין משפט לקרב היא פרקטיקה מוכרת (המכונה באנגלית trial by battle) כשביט המשפט לא יכול להכריע, או הצדדים נלחמים ביניהם עד מוות (כולל נשים). פרוף' הלי (Hilary) זמורה עסק בהיסטוריה של פרקטיקת נקמת הדם (Fehde) בחוק המנהג וראו, למשל: H. Zmora, *The Feud in Early Modern Germany*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011. הדימוי של חרב כמעשה דין חוזר למידת הדין המקראית שביטויה נמצא למשל בישעיה לד, ה-ו: 'כִּי יִרְוּתָהּ בְּשָׂמִים תִּרְבֵּי הַגֶּה עַל אָדָם תִּרְדּוּ וְעַל עַם תִּרְבֵּי לְמַשְׁפָּט: תִּרְבּוּ לָהּ מְלָאָה דָם' וכן ביטוי לצדקו של האל הבא לידי ביטוי בחמת הזעם וראו, למשל, ויקרא כו, כה.

113 ראו לעיל, הערה 98.

114 ראו למשל משנה נדה ו, ד; כמו כן ראו הדיון לגבי הכלל ההלכתי 'אין עד נעשה דיין' וראו בבלי, בבא בתרא ק"ג ע"א. ובאחרונים נדונה שאלת ההסבה של משניות סנהדרין פ"ג על דיינים/ עדים ואכמ"ל.

בהתהוות סדר הדין בתחומים 'אזרחיים' המפותחים באופן משמעותי גם בצד היהודי של הסוגה, וזכו ליתר פירוט בחיבורו של רב האי גאון.¹¹⁵ למותר לציין שאין מקורות יהודיים, תלמודיים או אף גאונים, המובאים לעניינים אלו אצל המחברים המוסלמים. עם זאת, ייתכן שהגיעו אל האסלאם בתיווך הדת הסאסאנית, או שמלומדי האסלאם הכירו את החוק התלמודי הקדום. כמו כן, לא מן הנמנע שאלמנטים משפטיים הקרובים באופיים לעקרונות יסוד בסוגיות תלמודיות הגיעו אל האסלאם בתיווך של שיטות משפט אחרות. בבואנו לבחון את מגוון הזיקות שבין יהדות לאסלאם, דומה שבפרק זה חלה יותר מהשפעה קונקרטית במונחים משפטיים צרים. יש בענף היהודי של הסוגה תופעה עמוקה של אימוץ ספרותי של דגמי דיון רווחים שבאסלאם: שימוש באלמנטים סטרוקטוראליים תוך אדפטציה, אקומודציה ואקולטורציה של סוגה ספרותית מובחנת שבאסלאם אל תוככי ארון הספרים היהודי.

השער השלישי: ממשיך ודן בתביעה, בראיות ובכינוס בית הדין (עמ' 175 ואילך)

פרק זה הינו, במידה רבה, חלקו הארי של הספר, מוקם במיצועו ככריח התיכון והוא מכיל פרטי דינים והסתעפויות רבים. תחילה דן הפרק ב"עצם" ואחר דן ב"איכות" (= אופן/ צורה) התביעה: גבולות הראיה ואמיתותה, אופניה ותוארה. מהותה של תובענה שליטיגנט x מציג קובלנה כלפי פלוני y . אגב כך, נדון ציור מקרה ייחודי ובו הגשת תביעת נכסי נעדרים נעשית באין x , קרי בידי 'יד נעלמה' וכשאין התובע נוכח. מבחינת עניינו, דיון זה משלים רעיונית דיונים ששרדו בין קטעי הגניזה,¹¹⁶ למצב שבו x מציג את התובענה ו- y אינו נמצא, עזב למקום בלתי ידוע (מדינת הים) או שאין אפשרות לאתר זהות הנתבע.

לאחר שדן בטענות התובע עובר לדון במענות הנתבע (הכחשה; תביעה נגדית; הודעה בטענה; שתיקה ועוד) – הסדר הזה הוא דווקני מצד עקרונות פסיקה, וכפי שהוסבר לעיל. הפרק על שבועת התובע ממוקם בהקשר הראייתי שעל הנתבע להביא (ובהלכה היהודית מכונה 'שבועת היסת'). גם בהלכה המוסלמית מוכרות אפוא הפרקטיקות של היפוך וגלגול שבועה.¹¹⁷ לאחר מכן בא פרק ארוך (26 מסאלות) על שתילה מכוונת של סתירות בדברי המתדיינים כדי לעמוד על הוכחותיהם. וגם כאן מוקפד הסדר הדיוני: ראשית יובאו ויישמעו הטענות והמענות כדת וכדין, בנוכחות

115 ראו אצל רה"ג ב'שער התביעות' אריאל, שרידים (לעיל הערה 5), עמ' 150 ואילך.

116 קטע מאוסף מוצירי, בלתי מזהה. לפירוט על כ"ז זה ראו אריאל, שרידים (לעיל הערה 5), עמ' 56 וכל העניין שם, עמ' 105–106. כמו כן יש לציין כי הסעיף אצל א"ד לגבי הראיה בממונם של הדיימים חשוב לא רק להגדרת יחסי המוסלמים לנתיניהם, אלא היחס המשפטי שהם מעניקים לעצמם, חובותיו וזכויותיו של האזרח בדין. לגבי מצבים נוספים של נבצרות ראו א"ד, אדב אלקאצי, עמ' 304–305. יש להעיר על אי-סדירות מבנית המזיקה עיון נוסף: שלא כמצופה, בסיס השבועה ואופניה כגורם מכריע בהכרעה דיונית נדון רק בהמשך הפרק. נוצר כאן רצף מטולא ואסוציאטיבי לכאורה: טענת הנעדר ואופני המשפט שלו באים לאחר אופני השבועה. למעבר עייכתי זה אין הצדקה ברורה בכתוב.

117 א"ד, עמ' 169 ואילך, והשוו ב"בא מציצא ד ע"ב; משפטי שבועות לרה"ג, פרק ה', מהד' אברמסון, עמ' 57 ואילך.

שני הצדדים; רק לאחר שהוסדרו כתבי הטענות ונקבעו בפרוטוקול יופעלו על הדברים שהונחו בפני בית הדין דרישה וחקירה כהלכתן.¹¹⁸ בסיום חטיבה זו ממוקמים שני נושאים, כמעין נספח או מקרי בוחן של דיונים קודמים שהובאו בפרק:

- א. טענה של מקצת יורשים בזכות דינם לרשת ואימות מה ששייך לתובע מהם.
- ב. שילוב מפתיע של הפרק האחרון ביחידה זו: הטענה בחוק המצרנות.¹¹⁹

דיונים בענייני ירושה אופייניים לארב אלקאצי' וכנראה אחזו נתח רחב גם מחיבורי הגאונים. הגם שהוקדשו להם חיבורים סדורים בענייני ירושות, כמו למשל ספר הירושות של רב סעדיה,¹²⁰ מחברי ארב אלקאצי' רואים אל נכון לשתף דיונים אלו בחיבוריהם, לאור נחיצותם הרבה. בסוגת ארב אלקאצי' יש אפוא השלמה גם לענייני 'חושן משפט' ומייצג מובהק לכך היא סוגיית המצרנות, הדנה בהלכות שכנים הרווחים בדיוני בית המשפט לענייני ממונות, ובהקשר של ארב אלקאצי' מוצגת מן הפרספקטיבה של בית הדין והשיפוט. כפי שהעיר רס"ג על כוונתו לחבר ספר הלכה 'כתאב אלפקה' מקיף,¹²¹ ייתכן שגם רשב"ח ורה"ג ביקשו לעשות כן בעקבות

- 118 ראו במקורות התלמודיים שהובאו בקטע הגניזה, כ"י קמברג' CUL: T-S Ar.48.61, שריד מפרקים מ-מא של 'לזואם אלחכאם' לרשב"ח, ועל כך באריאל שרידים (לעיל הערה 5), עמ' 25–32. שבועה זו שחייב הנתבע באה כדי להפיס דעתו של התובע. כפי שמבאר אא"ד, וכך גם אצל רשב"ח שם, תביעת התובע גורמת להבאת הראיות והשבועה. נראה שניתנת לתובע הזכות להחליט אם יחפוץ להמשיך בהליך ולהפעיל את השבועה כנגד בעל דינו. דיונים בסגנון זה רווחים בספרות החדית' בת התקופה וקרוב לוודאי שרשב"ח הכיר לפחות מקצתה; ראו: אבן דביק' العبد: شرح الأربيعين النووية، مكة (بدون سنة)، עמ' 86–84, שם מובאות מסורות והמפורסמת שבהן: روى ابن عباس عن محمد: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" [= תרגום: ... הראיה על הטוען והשבועה על המכחיש]. על מקורותיה היהודיים של אסכולת אבן עבאס ראו: I. Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Brill 1920, p. 67; W.A. El Gawad, 'Tafsir', *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Band 6, J.B. Metzler Verlag 2015.
- 119 בנושא זה ידועים מאמריו הרבים של פרופ' גרעון ליבון ומהדורתו לספר המצרנות של רשב"ח, וביניהם: 'בין משפט עברי למשפט מוסלמי – זכות המצרנות של בני דתות שונות המעורבים בעיסקת מקרקעין', פעמים 45 (תשנ"א), עמ' 71–88; 'הנ"ל', ספר המצרנות – פרקים מספר המצרנות לרב שמואל בן חפני גאון', תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 61–107; 'הנ"ל', 'עוד על רשב"ח בענייני מצרנות וזיקתו להלכה המוסלמית', ד' בויראין, מ' הירשמן ואחרים (עורכים), עטרה לחיים, ירושלים תש"ס, עמ' 371–412. עוד יש להעיר כי גם בפרק השישי להלן אצל אא"ד נדון ענין זכות המצרנות, בכמה תתי פרקים, ועניינו בהקשר דנן: כשמגיע דיון בענייני מצרנות אל הדיין.
- 120 ראו: 'מילר (מהדיר), ספר הירושות עם יתר המכתבים בדברי ההלכה בערבית ובעברית ובארמית לרבינו סעדיה גאון בן יוסף הפיומי, פריס תרנ"ז; ובמהדורה מחודשת הוציאו עם השוואות לקטעים נוספים שנמצאו בגניזה ובתוספת מחקר מקיף וביבליוגרפיה נרחבת ברודי (לעיל הערה 4). התעצמות דיני אפוטרופסות, ירושות והדאגה לנכסי יתומים בתקופה זו קשורים במגמות ובההליכים גלובליים באסלאם של תקופה זו שעבר תהפוכות, מלחמות, שינויי גבולות וכיו"ב. הללו השפיעו על המעמד האישי ועל מגמת שינוי בתפיסת בית הדין כיותר ויותר אולטרה-אינקוויזיטורי: בית הדין אינו יכול לישוב כמתבונן מן הצד בסכסוך האדוורסורי אלא עליו להתערב אקטיבית במציאות מעוררת כדי להביא לידי תיקון הפרט והחברה. על כך ראו: בן-ששון וברודי, עדויות ושטרות (לעיל הערה 4), עמ' 9–8.

עמיתיהם המוסלמים. או אז חטיבת הלכות מצרנות, או המונוגרפיה ההלכתית כולה עשויה, למעשה, להיות תתיחידה בתוך הסוגה הספרותית של אדב אלקאצי' וסניף לה. עם זאת, טרם נמצאו ראיות לזיקות אינטרינזיות בין המונוגרפיות השונות, ולא ברור האמנם מדובר במבנה היררכי ואחדותי או שמא נענו הגאונים בחיבוריהם אלו לצרכים מעשיים באופן נקודתי בלבד. דומה ששאיפותיהם אלו של הגאונים לא באו לידי מימושן המלא אלא לאחר תקופתם, כשהדוגמה הבולטת ביותר לכך היא חיבורו המקיף של הרמב"ם 'משנה תורה'.¹²²

השער הרביעי: עדויות (עמ' 261 ואילך, מכיל פרקים הרבה)

בפרק זה נדונה מהות העדות; תוארו של העד; אופן מסירת העדות על ידי העד; תנאי קבלתה וההישענות במשפט על העדאת העד. כמו כן נדונים מצבים של היעדר/נבצרות מלהגיע למשפט. דיונים אלו הם, כאמור, מנשמת אפה של תורת סדר הדין האזרחי, ובאים בהרחבה גם בספרו של רב האי גאון (ליבת הספר סביב פרקים ד-ו, י-יד).

השער החמישי: ערעורים (עמ' 343 ואילך)

דן בהבאה לידי סיום של עניין מוקשה או שחלה בו מחלוקת אצל דיין אחד והעברתו לדיין אחר או 'העלאתו' לאינסטנציה משפטית מוסמכת ומומחית.¹²³ דיון דומה הובא בדיוננו לעיל בדברי רה"ג.¹²⁴

השער השישי: נספח המכיל דינים פרטניים (מעין 'אפנדיקס', עמ' 367 ואילך)

דינים אלו באים כ'דוגמאות' או כמקרי בוחן להחלת הסמכות השיפוטית בתחומי ואגפי המשפט השונים. כותרת הפרק משקפת תפקיד משני למדיי, היות שהנושאים הנדונים בפרק זה מרובים ומגוונים ביותר ומתאגדים בפרק זה סביב המכנה השיפוטי המשותף ומצד מה שעל הדיין לידע: ערבויות; מצרנות; אפטרופוסות; נאמנויות; הודאות; גולות וכיו"ב. נוהג דומה משתקף בחיבורי הגאונים לייחד מקום לצבר נושאים שלא נמצא להם מקום אחר בסופי יריעות ספרותיות.¹²⁵

122 כאמור בדיון לעיל וכן להלן ב'אחרית דבר', התשתית הטקסטואלית של חיבורי המונוגרפיות עודנה חסרה ולקויה. אפשר יהיה ללמוד יותר על שאיפותיהם לקודיפיקציה של ההלכה ככל שיתגלו ויהדרו חיבורים הלכתיים נוספים. נכון לעכשיו, בשאלות אלו איננו יוצאים מגדר הרגורים.

123 כאן עולה עניין שהוא לכאורה תמוה מעט מבחינה מבנית, הדיון לליטיגנט 'נוכח' בניגוד ל'נעדר'. צ"ע מדוע הדיון על נכסי נפקדים, לכאורה, מופיע תחת פרק שכותרתו 'העברת דיון בנושא השנוי במחלוקת'. פערים מבניים כגון אלו עשויים להתברר מתוך עיון נוסף לעומק דבריו שם וכן מידע וניסיון נוספים שייצברו עם קריאה שיטתית לרוחב הסוגה הנדונה.

124 ראו לעיל הערה 43.
125 על כך, למשל, בהקדמת ספר הירושות לרס"ג אצל ברודי (לעיל הערה 4), עמ' 3.

בכותרת הפרק מופיע ארכיב או גנוזך בית הדין (المحاضر والاسجلات). על עניינים אלו כתב ליבזון את מאמרו ההשוואתי החשוב על שטר שימוש בית הדין (מחצ'ר) והרחיב בדוקטרינה משפטית זו.¹²⁶ הופעה זו אצל הגאונים, ובהקשר זה, נראית כחיקוי הדגם הספרותי המופיע אצל המוסלמים וכפי שכבר עמד על כך במאמרו. יש לציין כי הפרק אמנם עוסק ברישומי קנין/ מכר, ומסמכים שונים הקשורים בבית הדין; ואולם, פרק זה מגוון בנושאו ובין הנושאים הנדונים בו: 'זכרון דברים' על מכר (מעין 'שטר טירפא' המופיע בהלכה היהודית); התקשרות חוזית; וכן דיני מכר שונים החלים על אובייקטים שונים; גדל"ן; חמאם;¹²⁷ בוסתן ונכסים הדומים לו; המחאות; ערבויות בנקיות וכיו"ב. מיקומה של יחידה זו בחיבור יוצרת 'לינק' הלכתי בין-דתי ומאששת מחדש, וכעת באופן קומפרטיבי, את זיקת היחידה הדנה במחצ'ר לאדב אלקאצ'י לרה"ג. כמו כן, שמא מיקומה של היחידה בחיבור המוסלמי נותן רמז על מיקומה המשוער של יחידה זו בחיבור היהודי: בנספח / בפרקים האחרונים לקראת חתימת החיבור. הדברים עודם צריכים עיון ואין בדבריי מסקנות חלוטות, אך מסתמן כי בניצני קשרים אלו יש כדי לבחון סייעות נוספות בשחזור חיבורי אדב אלקאצ'י מגניזת קהיר והשלמות נוספות של הפאזלים העשויים מקטעי קטעים, אשר נשתמרו והגיעו עדינו באופן חלקי בלבד.

בפרק זה נטווחה מקלעת של קשרים מרתקים האופייניים לסוגת אדב אלקאצ'י כדוגמת סעדים, חסויות וכיו"ב שעל בית הדין כממסד משפטי-פוליטי-דתי לספק לחברת המאמינים. מבין הסעדים הללו נדרש הדיין כ'ואלי'¹²⁸ להתערבות סוציאלית משמעותית לכל אורך חייו של המאמין ואף כי אחרי מותו: שלבי הבגרות השונים; נישואין ואישות; רישומי פטירה וקבורה; קביעת סדרי ירושה; אפוטרופסות וכיו"ב. סוגיית קניין העבדים מופיעה כאן בהקשר כללי, לכאורה, של ספרות פקה רגילה. ואולם, על רקע הקשרה הסוגתי באדב אלקאצ'י באה סוגיה זו דווקא בהקשר הדרישתי החלה על הדיין שלא יהיה עבד (כדלקמן): חרות השיפוטית של הדיין ובלתי-תלותיותו נובעת גם מכך שלא יהיה משוחד, בממון או בדברים, ואין 'לקנות' את רצונו או את עבודתו השיפוטית.¹²⁹

126 ראו לעיל בפתח דבריי, הערה 9 והערה 10.
 127 יש לבחון עוד האם אפשר להקביל ולהשוות בין ה'חמאם' האסלאמי לבין המקווה. מסתמן קישור בין נכסים לקדושה שמופיע גם בסעיף הבא לגבי החכירה של ה'וקף' – נכסי הקדש. הדברים עוד זוקקים עידון ופיתוח שאין זה מקומם.
 128 במושג ה'ואלי' כרוכות משמעויות רבות ועל עניינו בהלכה האסלאמית נכתב רבות (בין היתר על מושג ה'ואלי' הקשורה בנישואין). מונח זה כורך, בין היתר, בין אפוטרופוסות ובין הפונקציה של הדיין כסוכן חברתי, וכמו כן בין הפונקציה החברתית-מנהיגותית של הדיין והיותו אדם הקרוב לאל. על כך ראו למשל: A.F. Alrebh, 'Islamic Authority: A Matter of Guardianship', *Athens Journal of Social Sciences*, 5:2 (2018) pp. 167–188. יש לציין שהאפוטרופוסות מגיעה בשלהי החיבור בעוד שאצל רה"ג קובעת לה חטיבה זו מקום של כבוד דווקא בין פרקי הראשונים של החיבור. הדברים הללו זוקקים יתר הנהרה מתוך חיבורי אדב אלקאצ'י נוספים, אך עולה ברורות שזהו נושא מרכזי ומהותי לתקופה ולסוגה זו ולו היבטים משפטיים, תיאולוגיים ופוליטיים כאחד.

129 על משכורות הדיינים כבאסלאם הקדום כשיפוי ראו: W. Al-Qāḍī, 'The Salaries of Judges in Early Islam: The Evidence of the Documentary and Literary Sources', *Journal of*

חתימת הספר שנאמרת בקיצור נמרץ (עמ' 550) משמעותית אף היא להבנת תכלית, מתכונת החיבור והמתודולוגיה של כתיבתו: המחבר מתנצל על כך שדבריו הובאו בקוצר אמרים וזהו בבחינת מעט המחזיק את המרובה; כלומר, מרבית הדברים פורטו מכבר בהרחבה במקומות אחרים בפקה, בחדי' וברחבי ספרות ההלכה המוסלמית הענפה. דומה אפוא כי בסוגת אדב אלקאצי המוסלמית עצמה הושקע עמל רב בעבודת איסוף וליקוט, פישוט ואנליזה של חומרים מן המוכן לה מסוגות אחרות באסלאם. בחיבורים הנמנים על סוגה זו משוקעים אפוא, לצד היבטים דיאלקטיים-תיאורטיים, מעין אנתולוגיה של חומרים רלוונטיים נושאת אשר יובאו מיצירות סמכותיות הקדומות לסוגה. בנוסף, בחתימת החיבור נזכרת תכלית עיונית המשמעותית מצד ההיבט האתי הגלום בה: הסרת המדנים והמחלוקות בין איש לרעהו ויישור דרך ארץ.¹³⁰

לחקר תוארי הדיינים בחיבורו של י' אבי אלדם

בתחילת דיונו על תוארי הדיינים (עמ' 33) מביא י' אבי אלדם את הרשימה הבאה:

פרק בתואר הדיין וכתנאים המתחייבים
 בו. תנאי השיפוט עשרה: האסלאם;
 החרות; הזכרות; קיום המצוות; יראת
 השמים; כושר הראייה; והשמיעה;
 והדיבור; (יכולת) הכתיבה והבקיאות
 בדיני השריעה.¹³¹ התנאי לתקפות
 המינוי של השופטים לפי אמאם
 המד'הב שלנו (כלומר השאפעי),
 في صفة القاضي وما يعتبر فيه من شروط:
 شرائط القضاء عشرة: (1) الاسلام، (2)
 والحرية، (3) والذكورة، (4) والتكليف،
 (5) والعدالة، (6) والبصر، (7) والسمع،
 (8) والنطق، (9) والكتابة، (10) والعلم
 بالأحكام الشرعية... وشرط صحة تولية
 القضاء على مذهب إمامنا رضي الله عنه
 الاجتهاد المطلق، وهو ان يكون عالماً

9-30, pp. *Near Eastern Studies*, 68:1 (2009). בתקופה זו, גם ביהדות, ככל הנראה התשלום לעבודת הדיין בחיבורים הנדונים אינו אלא שכר בטלה ('אגר בטילא') והשוו לנוזכר בבבלי כתובות קה ע"א-ב וכמואב בחיבורו של רה"ג בהרחבה בנספחים, שם, אך הדין עצמו חף מנטילת ממון או תמורה בעדו היות שנתפס כדין תורה, לימודה ומימושה בחיי המעשה כמופיע בבבלי בכורות כט ע"א-ב עפ"י הפסוק ממשלי כג, כג 'אמת קנה ואל תמכר'. התקיימות הדין תלויה במובן מסוים בביטחונות הכלכליים שהדיינים מקבלים, ועם זאת הדבר אינו יכול להיחשב כתמורה על ביצוע דין אלא כתרומה או כמענק שהדיינים מקבלים לטובת קיום הדין כך שיוכלו להביא את דברי העם אל האלהים. אפשר גם לחשוב על כך ששכר בעולם הזה ממעיט מערכו של השכר בעולם הבא, אך טרם מצאתי תימוכין במקורות לסברתי זו. למעשה בכתי דין ממוסדים נתקבלה ההלכה שרשאים ליטול שכר בתנאים מסוימים ותחת הגבלות הלכתיות ברורות וראו ערך 'בית דין', אנציקלופדיה תלמודית, ג, ש"י זיון עורך, ירושלים תשי"א, עמ' קעג-קעד; פתחי חושן, ד, ת.

130 דברים דומים הובאו בהקדמת החיבור 'משפטי שבועות' לרב האיי גאון, מהדורת אברמסון, עמ' 7. הקדמה זו הריהי אפוא בגדר 'השלמה' תיאורטית להקדמת חיבורו של רה"ג אדב אלקאצי' שככל הידוע לי לא שרדה בין עלי הגניזה. תקוותי שבעתיד יוכלו החוקרים לאתר שרידים נוספים ולהשלים לקונות טקסטואליות ועיוניות אלו.

131 השוו אלמוארדי, אדב אלקאצי, ח"א, עמ' 117.

בalkتاب والسنة والإجماع، والقياس وأقوال الناس، ولسان العرب.¹³⁵ יברכהו האל: האג'תהאד¹³² המשוחרר והוא שיהיה בקיא בספר (=הקראן); והסנה; והאגמאע;¹³³ והקיאס;¹³⁴ ודברי האנשים ולשון ערב.

הערות מקדמיות על תוארי הדיינים באסלאם

בשולי ביאורי תוארי הדיינים, המופיעים בהרחבה בהמשך חיבורו של א"ד, צירפתי להלן מספר הערות והרהורים מקדמיים. להערות אלו אבקש להקדים 'התנצלות אל הקורא' שאלו הם בגדר ראשיתו של מחקר מקיף יותר שעל הפקתו שקוד אני בעת הזאת ומסקנות דבריי הן בבחינת קריאות כיוון ראשוניות, הצפויות להשתכלל ולהתעדן בעתיד.

זיקה אפשרית בין ציטוטי קראן שבסוגה למסורות מקראיות

אא"ד, עמ' 19. מביא מפסוק 213 מסורת 'אלבקרה' (ובשמה העברי: 'הפרה'):

תרגום (מהד' רובין, עמ' 30)

מקור

האנשים היו אומה אחת ואז שלח אללה
את הנביאים להיות מבשרים ומזהירים
והוריד ממרומים את הספר למען

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ
مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ
لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ

132 המונה אג'תהאד מציין מאמץ שבהפעלת שק"ד רציונלי אנושי, וראו: J. Schacht, D.B. MacDonald, 'Idjtiḥād', *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. Consulted online on July 6, 2018. עוד על התפתחות המושג באסכולה השאפעית ועל תמורות שחלו בדוקטרינה ראו להלן הערה 141.

133 אג'מאע הוא המקור השלישי לביסוס החלטות לגאליות באסלאם והוא מבוסס על הסכמת הקהילה האסלאמית וראו: M. Bernand, 'Idjmā', *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. .. להשתרשותו של מונח זה בהלכה היהודית השוו: ' בלידשטיין, סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם: פירושו נרחב להלכות ממרים א-ד, תל-אביב תשס"ב, עמ' 82 ואילך.

134 על מונח זה ראו: M. Bernand, G. Troupeau, 'Kiyās', *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 01 November 2022. במקרה קונקרטי הדיין יחיל את הקיאס כסילוגיום (היקש) או אנלוגיה של כתבי הקודש וראו: נ' צפירי, 'ההלכה', האסלאם – היסטוריה, דת, תרבות, מ' בר-אשר, מ' חטינה (עורכים), ירושלים תשע"ח, עמ' 249–220; על השימוש בכלי זה בהקשרים פילוסופיים רחבים ראו: S. Stroumsa, 'Logic as Interconfessional Weapon in the Early Islamic World: Mantīq, Qiyās, Kalām', *Journal of Eastern Christian Studies*, 72: 3-4 (2020), pp. 181-201.

135 וראו בפירוט לזה אא"ד, עמ' 33–36.

תתגלה האמת ולמען ישפוט בין
האנשים בכל אשר נחלקו בו

בחתמת אותו פסוק קראני נאמר כי 'אללה מנחה את אשר יחפוץ אל אורח מישרים'. החוקרים עמדו על כך שבקראן משתקפת בקיאות נרחבת במקרא ושמיות מקראיות רבות נתקבלו בו כנבואיות. בפסוק זה הצביעו מכבר על קרמז לאתוס מגדל בכל (בראשית יא, ו),¹³⁶ אך להבנתי יש כאן הדהוד נוסף, מובלע, ובו מעין תגובה, ריאקציה, פירוש או פרפרזה אסלאמית, לדיאלוג בין יתרו למשה 'פִּי יִהְיֶה לְהֵם דְּבָרָא אֵלֵי וְשִׁפְטֵי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ וְהוֹדַעְתִּי אֶת חֻקֵי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרֹתָיו' (שמות יח, טז; וכל העניין). כלומר הדיין מכריע במחלוקת על ידי שהוא מנחה את הליטיגנטים אל דבר האל.¹³⁷ מתמונת הפסוקים והחדית' המצוטטים אצל אא"ד בהמשך דבריו עולה אפוא כי הקאצ'ים הם תחליפי הנביאים וממשיכיהם, ומאלפת הפנייה אליהם בלשון 'נעשה ונשמע',¹³⁸ כביכול היו הם עצמם אלהים.¹³⁹ אין בכך מן החידוש שהספרות הקראנית עושה שימוש בספרות המקרא, תוך שהיא מעצבת את רעיונותיה האידיאולוגיים.¹⁴⁰ החשיבות שבבדיקת ציטוטים אלו במסגרת 'אדב אלקאצ'': טקסטים קאנוניים בעלי הקשר מקורי אחר זוכים בהקשרם כאן למתן מובן היסטוריריוריסטי ויוריספרודנטאלי מחדש.

עריכה

מבחינה צורנית, יש להעיר כי באופן הבאת החומרים ישנו שוני מהותי בין יצירות אדב אלקאצ'י בהלכה האסלאמית לבין שבריהן ששרדו מיהדות ימי הביניים. אצל אא"ד, כצאף ומחברים אחרים מובאים תחילה פסוקי קראן, מסורות וחדית' קנוניים

- 136 ראו בהרחבה הערת רובין, שם עמ' 30 בפירוש לפסוק 213.
- 137 האסלאם מכיר ביתרו כנביא לגיטימי ובמקומות אחרים בסוגה צפויים התייחסויות גם לסוגיית מינוי השופטים ועוד מוזיקים הדברים בדיקה מקפת.
- 138 אא"ד, שם, עמ' 20. מהלך דומה חל בהלכה היהודית בה הרבנים רואים עצמם כתחליף לכהנים ואין כאן המקום להאריך וראו למשל: R. Hidary, 'The Rhetoric of Rabbinic Authority: Making a Transition from Priest to Sage', *Jewish Rhetorics: History, Theory and Practice*, M. Bernard-Donals, J.W. Fernheimer (eds.), Waltham, MA: Brandeis University Press, 2014, pp. 16–46.
- 139 המקרא עצמו מכנה את הדיינים אלהים (שמות כב, כז) ואת הנביאים 'איש האלהים' (למשל מל"א, יג, א). גם דברים אלו רחבים וזוקים פיתוח החורג ממסגרת זו. על עניינים אלו ראו להלן הערה 162 ובהיבט השוואתי: Kensky, Meira Z., *Trying Man, Trying God – The Divine Courtroom in Early Jewish and Christian Literature*, Tübingen: Mohr A. Mermelstein, S.E. Holtz (eds.) *The Divine Courtroom in* ; וכן: Siebeck: 2010 *Comparative Perspective*, Leiden and Boston: Brill, 2015.
- 140 על כך ספרות ענפה. ראו למשל בכרך המחקרים: D.J. Crowther, S. Shafaie, I. Glaser, S. Akhta (eds.), *Reading the Bible in Islamic Context: Qur'anic Conversations*, New York: Routledge, 2019; A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx, *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden: Brill, 2009.

ורק לאחר מכן דנים בתשובות, ומקורות פחות מוסמכים ובעלי חשיבות משנית בעיני בעלי ההלכה. זוהי כתיבה בעלת אופי סמי־מדעי ומוכרת מ'כתאב אל־אם' (کتاب الأم) לאלשאפעי ומקלאסיקות שרעיות נוספות. כתיבה מובנית שכזו לא מצאתי בספרי 'אדב אלקאצי' בענף היהודי של הסוגה, בהם דגם הכתיבה הוא יותר הלכתי־קלאסי כנהוג בכתיבה המונוגרפית לאחרוני הגאונים: עיקרה הבאת שורת הדין המגובה בהבאה מעין אפריורית של הדיונים התלמודיים (אך לא דיון עצמאי בפסוקים ובמשניות, למעט חריגים נדירים למדי). האפשרות הפילולוגית ההפוכה בביקורת העריכה – שדווקא המוסלמים הם אלו שפיתחו סוגה זו שניצניה יש למצוא לכאורה בספרות היהודית – נראית קלושה ספרותית, שלא לומר בלתי סבירה בעליל מבחינה תרבותית. יש כאן אפוא אימוץ מושכל של דגמים מדעיים ערביים ואדפטציה של הניכר אל תוככי ספרות הקודש העברית שעוברת אקומודציה ואינדיווידואליזציה רפלקטיבית נרחבת.

שיקול דעת שיפוטי

בעניינים מחוסרי מענה משפטי מובהק במקורות החוק המוסמכים מתעוררת בעיה תיאולוגית רבתי היות שאותם מקומות נותרים לכאורה לבר־משפטיים או אקסטר־משפטיים (ובניסוח תורת־משפטי: 'רקמה פתוחה' בחוק). הבעיה התיאולוגית, או המטא־הלכתית, עמה מתמודדים חכמי ההלכה היא במידה רבה כיצד ישנו עולם שהוא מחוץ לגבולות ההלכה, שההלכה לא פסקה בו את דברה; לשון אחר: כיצד ייתכן שדבר האל אינו מוכל על כלל המציאויות והמקרים הפרטיים שבאפשר. בקריאה השאפעית בדברי הנביא בחדית' המובאים אצל א"ד (עמ' 21–22) ישנה הסתמכות משפטית לא רק על פסוקי קראן ומסורות סנה, אלא גם על שיקול דעת עצמאי או אג'תהאד.¹⁴¹ השק"ד השיפוטי משחק כאן אפוא תפקיד דומיננטי.

141 מעניין לציין שבספרות אדב אלקאצי המוסלמית יש דיון בדרכי הפסיקה, מעין 'מידות שהתורה נדרשת בהן'. אלו הם עקרונות חשובים ומהותיים לאסלאם ונדונים בספרות השריעה והפקה בהרחבה, ובהקשר של אדב אלקאצי נדונים מן הפרספקטיבה של הדיין. רוב חכמי ההלכה הסונים מחזיקים בדעה שהרשות לפסוק הלכה בדרך של אג'תהאד הייתה נתונה לחכמי ההלכה עד תום המאה השלישית לאסלאם אז 'ננעלו שערי האג'תהאד'. לעומת זאת, אצל השיעים מותר לחכמים המוסמכים, ואשר כל אחד מהם קרוי 'מג'תהד', לפסוק הלכה. בדורות האחרונים יש חכמי הלכה סונים הקוראים 'לתתח מחדש את שערי האג'תהאד' (וראו מילון מילסון, ערך 'אג'תהאד'). בהמשך דבריו בפרק זה מביע א"ד את דעתו בעניין וטוען שבדורו לא נמצא 'מג'תהד מטלק'. מג'תהד מטלק הוא למושג יסוד בתורת המשפט המוסלמית היות שמדובר בחכם השלם, השלם בתוארי החכמה וכיו"ב וממלא אחר כל תנאי האג'תהאד. באשר לתחולתו של מושג זה נחלקו הדעות בין חכמי האסלאם וראו בהרחבה: W.B. Hallaq, 'Was the Gate of Ijtihad Closed?', *International Journal of Middle East Studies*, 16:1 (1984), pp. 3-41 [המאמר תורגם עבור הקורא העברי בידה של מ' סלע: 'האם נסגרו שערי האג'תהאד', זמין במרשתת]. לפי חלאק, בימי הביניים בתקופה הנדונה לא הועלתה סוגיית נעילת שערי האג'תהאד ולטענתו זהו רעיון מאוחר יותר ושנוי במחלוקת. המג'תהדן חיו ופעלו אפוא והיו כנראה מבין יוצריה של סוגת 'אדב אלקאצי' ומתועדים מעשיהם כמחדשי הלכה. מאמציו הפרשניים של וואל חלאק מתמודדים עם ההשקפה המסורתית הרווחת באסלאם

ששערי האג'תהאד ננעלו, וכי 'אין רשות לחכם לחדש דבר מעתה'. על נושא זה ראו בהרחבה: B.G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992; N. Calder, *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010; idem., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997 pp. 172, 180

נכבד זה חשיבות תורת-משפטית שאי אפשר להפריז בה, היות שהכלל דן במצבים שהשופט ממלא לקונה משפטית בחוק, או שמתוקף מילוי תפקידו אף ממש בפועל לא רק כהרמנויטיקן-פורמליסט של החוק הכתוב אלא כמחוקק-משנה המפעיל שיקול דעת שיפוטני עצמאי. מנגד, חשוב לציין כי טרם נמצאו קטעי גניזה מסוגת 'חובות הדיינים' בערבית-יהודית אשר עוסקים בנושא זה. כרי הוא שהמצאי בערבית יהודית, כאמור, פרגמנטארי ואין להוכיח ממה שלא נמצא על קיום או אי-קיום של דיון. זהו מקרה בוחן המגרה את סקרנותו של המעיין למחקר המשך בסוגה זו, היות שבאשר לספרות היהודית, ככל שמקורות הגניזה אפשרו להבחין, כמעט ולא נזכר מג'תהד או אג'תהאד בענף אדב אלקא'צי היהודי; אך השוה, באופן כללי ובלתי מסוים, אריאל, שרידים (לעיל הערה 5), עמ' 193 הערה 574, והדבר מעלה סימני שאלה. בדיקה ב'אוצר החכמה' ובקורפוס לערבית-היהודית מבית פרויקט פרידברג, וכעת הספרייה הלאומית ירושלים, מגלה שהשימוש מצומצם ולא מפותח. האם פירוש המצא שבבתי הדין של הגאונים נתאפשר שיקול דעת מצומצם בהשוואה לאסלאם? תחושה זו מנוגדת לכאורה לאינטואיציה הבסיסית בדבר היחס בין יהדות לאסלאם בשאלת מקום האדם בעולמו של האל (ראו להלן סעיף 1), ועוד זוקקים הרברים בדיקה מקפת. כמו כן, יש לציין כי בענף המוסלמי עולה סוגיה מרכזית והיא חובת מינוי של קא'צי אם הוא עדיף על פני דיון אחר (וראו א"ד, אדב אלקא'צי, עמ' 47): אסור למנות מישהו פחות בערכו מאדם אחר, אך אם הם שווים בערכם אין איסור בכך (שם). על זו הדרך, יש שימוש ב'ערך היתרון' גם אצל אלמוארדי, המובא אצל א"ד, שם עמ' 30, המכנה אותו 'אקצ'א אלקצ'אה' [=כלומר דיון הדיינים או הגדול שבהם] ועל כך ראו עוד במאמרו הנזכר של כריסטיאן מולר, להלן הערה 162. כאמור, אחד מיעדיה המקודשים של ספרות 'אצול אלפקה' ('שורשי ההלכה') הוא היסוד של אג'תהאד, מעין 'גידיל תורה ויאדיר' – כלומר החלת ההלכה על יותר מקרים משנרדנו על ידי החכמים הקדמונים, משמצי בחוק המפורש וכיו"ב, ושלא בהכרח באופן פורמליסטי גרידא. לאור זאת, אפשר להציע לראות בתוארי הדיינים מעין 'רגולטורים' לאופן בו ייחפך דיון ל'מג'תהד', לכל הפחות באופן חלקי, ויקבל את הסכמת השמיים לפסקיו (וראו חלאק, 'האם נסגרו שערי האג'תהאד', עמ' 122).

חלאק טוען אפוא שהעיסוק באג'תהאד היה לאחד מיעדי הדת וליעד העיקרי של המתודולוגיה והתיאוריה של ספרות 'אצול אלפקה' לאורך תולדות האסלאם. לפי מסקנת מחקרו המקיף שערי אג'תהאד לא ננעלו, ובהקבלה, מקורות הידע שנדרשים הדיינים בצד היהודי של סוגת 'אדב אלקא'צי' לשלוט בהם מקבילים למקורות הידיעה הרווחים שנדרשים להם 'מג'תהדון' ב'אצול אלפקה'. כך גם לגבי ידיעת השפה הערבית על בוריה ודרישות נוספות. דרישות אלו מוצאים אנו למשל ברמב"ם, סנהדרין והעונשים המסורין להם ב, א-ח, ובה הובאו תחת כפיפה אחת מקורות שונים המכילים דרישות שונות. נראה כי ככל שהדרישות על הדיין מחמירות יותר כן קטן, בהתאמה, הפער בינו לבין מג'תהד במלוא מובנו. מדרישותיו המאפיינות של המג'תהאד כחכם הלכה היא הכרת מעלותיו של האל, הכרה זו היא תנאי מקדים לכך שיגיע להבנה נכונה של כוונותיו ותכליות דרישותיו מבני אדם. הכרת המקורות והבקאות בהם קשורים אפוא להכרת ה'עלה'. רשימות התנאים המופיעים באדב אלקא'צי מזכירות גם את רשימותיו של אבו חמיד אל ר'זאלי, 'אל מסתפסא מן עלם אל אצול', כרך ב, עמ' 350-354.

הדרישות הן משתנות וגמישות, כשם שגם הדרישות מן המג'תהד הן ואריאביליות (ובהתאם לכך משתנים גם אופי המג'תהד ורמתו הדתית-אינטלקטואלית). האג'תהאד הוא אפוא דוקטרינה מרכזית באסלאם שלאורה ובאמצעותה מתאפשרים שינויים הלכתיים, והיא לפיכך עצב רגיש בהלכה המוסלמית. המקור המקיף ביותר שידוע לי לדיון בסוגייה זו באסלאם הוא

A. Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Atlanta: Lockwood Press, 2013. גם את דיוניהם של הגאונים בסוגת אדב אלקאצי' לעניין 'דיין שטעה' יש להציע לאות באור הרחבת הפתח לחידושי הלכה, מתן החסינות המשפטית והסרת אשמה מעל מג'תהד השוגה בפסיקתו. המקבילה הקלאסית המהדהדת כאן היא סוגיות זקן ממרא שבדברים יז; רמב"ם ממרים ג, ד וכן הדין התלמודי לגבי טעות הדיינין. למקורותיה של סוגיה זו וגלגוליה השוו בהרחבה: 'טעות הדיינים', אנציקלופדיה תלמודית, כ, עמ' תצה–תקלט; וכן בעבודתו של יוסף דוד J.E. David, *Jurisprudence and Theology In Late Ancient and Medieval Jewish Thought*, London: Springer, 2014, p. 11 and onwards עבודת דיסרטיבי: 'יא דוד, 'דיעת דבר האל: טעות, היקש, זיכרון ומסירה בספרות הגאונים וחכמי ספרד הראשונים', האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה). לעמידה על משהו ממשמעותה הפליביליסטית באסאלם ראו U. Rebstock, 'A Qādī's Errors', *Islamic Law and Society*, 6 (1999), pp. 1-3. כמו כן ראו המקורות שהובאו לעניין זה להלן בהערה 163. בספרו הנ"ל הצביע זייצוב על מתחים מובנים בין אסכולות פורמליסטיות מובהקות המתנגדות גנרית להפעלת שק"ד שיפוטי ובין אסכולות אינטלקטואליסטיות התומכות ומעודדות זאת. מתחים אלו, אשר קנו להם אחיזה בתוך היוריספרודנציה האסלאמית, באים לידי ביטוי גם בגישות שונות לפסיקה ביהדות; על כך ראו בהרחבה אצל עדיאל שרמר, מעשה רב – שיקול הדעת ההלכתי ועיצוב הזהות היהודית, רמת גן 2019; וכן המקורות ההלכתיים הרבים שהובאו אצל דניאל שפרבר, נתיבות פסיקה – כלים וגישה לפוסק ההלכה, ראובן מס: ירושלים 2008. למרות שהקאצי' נתפס במקורות אסלאמיים רבים כדמות אדמיניסטרטיבית שהוסמכה על ידי ראשי המדינה (ראו במקורות אשר הובאו לעיל, הערה 16), בעומדו בתנאי הסף היהו נתפס במקורות 'אדב אלקאצי' כסמכות המוסמכת לעיסוק באג'תהאד. גישתו של אלמורדי היא שהן המפתח והן השופט (קאצי') חייבים כאחד לעמוד בדרישה לעסוק באג'תהאד. אלמורדי עצמו, שנחשב כנראה למג'תהד, מונה בידי החליף למשרת קאצי' וזכה בתואר אקצ'א אלקצ'את, כלומר הקאצי' בעל הכישורים הנעלים ביותר. משרה זו מגבשת תחתיה את תוארי הקאצי'ות, ובחוד החנית שלה עומדת היכולת להפעיל שיקול דעת טהור ואינדיווידואלי. דרכי האג'תהאד והשיטות להיסק הלכתי על פי שקלא וטריא הנעשה באופן עצמאי הן רבות ולכן עשויה תוצאה של אג'תהאד להיות שונה מקודמתה, ומכאן גם החששות והסייגים הרבים. דוקטרינת האג'תהאד היא אפוא מאפיין מובהק של חופשיות המחשבה המוסלמית ומקוריותה. עם זאת, השקפות 'פורמליסטיות' ומסורתניות יותר באסאלם אוטות עד עצם היום הזה בגישה המוקיעה 'רקמה פתוחה' של החוק, כמטבע לשונו של הארט, וגורסת כי כל סוגיה הלכתית באשר היא ניתנת לרגולציה דרך אפליקביליות של החוק הקיים וראו זייצוב, שם, עמ' 230–267. המתח בין גישות אלו מתנקז לשתי דוקטרינות יסוד מובהקות בהלכה המוסלמית: תקליד ואג'תהאד. גישה הדוגלת באג'תהאד חופשי תדגיש את האצלת הסמכויות המשפטית-דתית ניתנת למג'תהד בעל הכישורים הנעלים ביותר. מכאן תוכן החשיבות המוענקת בספרות זו לאישיותו של הדיין ולמכלול סגולותיו. ההופעה של 'תקליד' כדרישה נוספת לידעות הדיין מצביעה אפוא על מתח מובנה שבין הנחלתם של ידע ומסורת לבין חידוש ויצירתיות אינדיווידואליסטית בפסיקה. החידושים במתחם האג'תהאד באים אפוא לידי ביטוי בארגון ובסידור חומר מוקדם מחדש, באופן שמאיר בעייה נדונה או נושא שטרם נדון באור חדש. על השימוש בתקליד' ראו: ' בלידשטיין, סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם – פירוש נרחב להלכות ממרים א-ד, ספריית הילל בן חיים הקיבוץ המאוחד: תל אביב 2002, עמ' 82. שם מבחין המחבר בין פעילות פרשנית-מדרשית על דרך חיפוש האמת לבין 'ג מידות. לכן (פרק ב, הלכה א): 'סתירת הדין' לפי עקרון גזירת ההלכות (אג'תהאד) לעומת פעילות חקיקתית ('פ"ב, ה"ב) שאין מבטלין גזירות ותקנות אלא עפ"י תנאי משנת עדויות. על דוקטרינת שיקול הדעת למול התקדים ראו עוד במקורות הרבים שהובאו אצל אוהד פיקסלר, מסיני ועד ימינו – הלכה הגות ומסורת בעולם משנתה, מזכרת בתיא 2020, עמ' 170–179. עוד לסוגיה זו ראו בהרחבה: ע'

בעניינים שכאלו, לשם ההשוואה, ייאמר גם בהלכה היהודית 'שודא דדייני' ויוכרעו כל כיוצא בזה 'כפי ראות עיני הדיין' וכמקובל בדיני ההכרעה בספקות או יופעל שיקול דעת נרחב.¹⁴² ההכרעה במקרי ספק היא מנשמת אפה של היצירה והחדשנות ההלכתית, היא מבטאת את מעורבותו של האדם ביצירת החוק, ואת שותפותו האקטיבית במעשה בראשית.¹⁴³

לדמות תוארי הדיינים והמגבלות על דיינות

בעמודים הבאים בחיבור מובאות הלכות הנגזרות כנפקותות של התארים הנ"ל: עבד, כופר, אישה או שבוי אינם יכולים להיות מ'אהל אלקצ'אה', אותם סוכנים משפטיים הראויים להתמנות שופטים.¹⁴⁴ בהלכות אלו גלומה אמירה הנושאת אופי שיפוטי מהותי: כמו 'אהל אלכתאב' (אנשי הספר) ואהל אללג'ה (אנשי השפה), יש גם 'אהל אלקצ'א' (אנשי הדין). אותו שאינו נמנה על מחניהם, דהיינו שהוא מנוע מלהימנות עליהם, הרי דיניו בטלים (וראו בדברי נ' עקנין אשר הובאו מעלה). עולה כאן אפוא עניין נוסף הלוא הוא מידותיו התרומיות ומזוגו השיפוטי של השופט: נדרשת הלימה בין אופיו ותכונותיו של פוסק ההלכה לבין שיפוטו. יושם אל לב שא"ד מזכיר את הטומטום והאנדרווגינוס לצד השוטה, ונקובה גם הסיבה לכך שאין משפטם של הללו תקף: על שום שאין עדותם תקפה.¹⁴⁵ מעבר לפסולים אקסיאנטיה, יש גם כאלו שנתגלע בהם דופי בזמן השיפוט ועליהם בא דיון נרחב במקורות ההלכה באסלאם, התקף מינויים או שמא נדרשת העברתם מתפקידם.¹⁴⁶ בהקשר זה רלוונטיים בייחוד הדיון לגבי דייני שסרח וחזר בתשובה והשאלה האם מעלימים עין מסוררותו הקודמת, אם

מיכאליס, "אפילו על הפילוסופים", עיון בתפקוד המונח "תקליד" במורה הנבוכים ובמקורותיו ההגותיים, דעת, 83 (2017), עמ' 7-45.

142 ראו למשל ברמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם, פרק כד הלכה א: 'יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן אף על פי שאין שם ראיה ברורה ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא שהוא דן כפי מה שידוע'. היסוד לדברי הרמב"ם לא הובא אך מקורו בכלל הלכתי זה ועיינו בבלי כתובות פה ע"א במעשה בת רב חסדא והוא המקור לכך שמסתמכים על עדות קרובים ופסולים שלא על דרך הראייה כמידע קביל בבית הדין. על נושא זה ראו המקורות הדייניים אשר הובאו בהרחבה בספרו של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ, ההלכה – כוחה ותפקידה, מוסד הרב קוק: ירושלים תשס"ז, וכן E. Diamond, 'Halakhah, Theology and Psychology: The Case of Maimonides and Obadiah the Proselyte', *Hakol Kol Yaakov: The Joel Roth Jubilee Volume*, R. Harris and J.S. Milgram (eds.), Leiden and Boston: Brill, 2021, pp. 1-27.

143 על כך ראו: מ' הלברטל, הולדת הספק: ההתמודדות עם אי-ודאות בספרות התנאים, ירושלים: מאגנס, תשפ"א, עמ' 8-9, הערה 5.

144 אא"ד, עמ' 33-35.

145 אא"ד, עמ' 33. במקורות ההלכה ידועה המקבילה המשפטית המגולמת בכלל שאין עד נעשה דייין (בבלי בבא בתרא קיד ע"א; סנהדרין לד ע"ב ועוד) ובד בבד 'כל הכשר לדון כשר להעיד ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון' (משנה, גדה ו, ד).

146 אא"ד עמ' 34. על עניין זה ראו בהרחבה: D.S. Powers, 'On Judicial Review in Islamic Law', *Law & Society Review*, 26:2 (1992), pp. 315-342.

לאו, ונחלקו בזה דעות מלומדי ההלכה המוסלמית.¹⁴⁷ גם בהלכה היהודית ישנם דיונים לגבי שלוחי ציבור שמעלו בתפקידם או עשו עבירות שונות – היהיו רשאי לכהן בתפקידם, ומהם התנאים להחזירם לשררתם. דיון זה בהקשר של דינות אינו מוכר לי ממקורות ההלכה הימדיניים ומשרידי אדב אלקאצי בערבית היהודית, ולפנינו אפוא השלמה דיונית נוספת להיקף סוגיות האתיקה הדיונית שאדב אלקאצי מטפלת בהן.¹⁴⁸

פסולים אחרים שהובאו ביריעה ספרותית זו מתמקדים בליקוי ביכולתו הפיזית של דיין להיות ראוי לתפקידו כגון מי שאינו שומע או שאינו רואה.¹⁴⁹ הבריייתא המובאת בסנהדרין (בבלי לו ע"ב וירושלמי פ"ח ה"ה) 'כשם שבית דין מנוקין בצדק כך מנוקין מכל מום' מביעה עמדה הלכתית דומה. הבבלי מקהה את עוקצה של הלכה זו, ותוך שהוא מתפלמס עמה מעמיד את הדרישה המינימליסטית שיהיו מישראל (ולא נכרים). אפשר להציע שבריייתא זו עומדת, לכל הפחות רעיונית, גם אם אין להצביע על זיקה מבחינת גלגולי המסורות, ביסוד הדרישה באסלאם מן הדיינים לשלמות גופנית. ושמה יש לסייג: העניין עשוי היה להגיע אל האסלאם ממסורות עצמאיות; ממקור שונה; או שליהדות ולאסלאם מקור השראה קדום ומשותף ששתי המסורות שאבו ממנו באופן נפרד הנחיה פרוצדורלית זו.

לגבי לשון אא"ד 'דברי האנשים' (לעיל, על יד הערה 135) נראה שיש לפרשו כעין הביטוי הליטורגי 'ומעורב בדעת עם הבריות' במובן הרחב. להלכה זו לפחות שלשה מובנים:

- א. שלא יהא הדיין מרוחק בדעתו מן הבריות, אלא מבין את דבריהם וענייניהם.
- ב. יהא יורד לסוף דעתם ועומק נפשם וחודר לעומק מצוקותיהם.¹⁵⁰
- ג. מובן עמוק ורחב של שליחות חברתית-פוליטית של נבחר ונאמן ציבור.¹⁵¹

אמנם מעורבות זו מוגבלת, בכך שמצווה הדיין שלא להתערב בין הבריות, שלא לשחוק עמהם במסיבות מרעים ושלא לאכול בפני ההמון ובכך להראות זילות ערכו בפניהם.¹⁵²

- 147 אא"ד, עמ' 35.
- 148 בית המשפט העליון בשבתו כבית משפט גבוה לצדק דן בשאלת מינוי עבריין שריצה עונשו לתפקיד ציבורי וראו בספרות הפוסקים אשר הובאה בבג"צ 1935/93, שלמה מחפור נ' השר לענייני דתות ואח' פ"ד מח(1) 752, עמ' 766.
- 149 דברים דומים נזכרו בכתאב אדב אלקאצי לאבן אלקאץ, אבו אלעבאס אחמד ו' אבי אחמד אלטאבארי (בעל הלכה שאפעי, איראן, סביב 947), עמ' 98.
- 150 על כך ראו משפטי שבועות, מהד' הרב דומב, עמ' יא: 'כשיתקיימו הראיות בלב הדיין... וכל זה כשיהא הדיין מומחה בכח שכלו והכרתו בדעת בני אדם'. על הדיין כ'רופא' שבו נועצים ראו לעיל בהפניותי לחלק על ו' עקנין וכן ראו: פ' מנדל, 'תפקידו הציבורי של בית המדרש הקדום', ציון עט, תשע"ד, עמ' 333-334.
- 151 ראו על כך שו"ת 'תרומת הדשן' לר' ישראל איסרליין, פסקים וכתבים, סי' ריד; שו"ע חו"מ, סי' לו סע' כב בהגהת הרמ"א. על חובת נבחר הציבור לנהוג בתום לב (תו"ל) ובניקיון כפיים ראו: א' אדרעי, 'לא פוסק אני – מנחם אלון: שופט או פוסק הלכה', הלכה ומשפט: ספר הזיכרון למנחם אלון, א' אדרעי, ד' גליקסברג, א' הכהן, ב' ליפשיץ, ב' פורת (עורכים), צפריים תשע"ח, עמ' 68-70.
- 152 על כך ראו בבלי קידושין ע"א ובמקורות שהובאו ב'תפארת יעקב' על שו"ע חו"מ, ד.

מתח מובנה זה במעמדו החברתי של הדיין מצטרף לדרישה ממנו לחיות בצמצום חומרי המגיע כמעט עד קו העוני – לשון אחר צניעות, הסתפקות במועט וניהוגי מידת חסידות מופלגת – כביטוי להכנעה וכפיפות מוחלטת לאל. עקרונות אישיותיים-שיפוטיים אלו נטועים ברעיונות מיסטיקונים שמוצאים מקומם בספרות הצופית, ואשר שורשיהם כבר בספרות פרס.¹⁵³ דרישה זו עולה בקנה אחד עם המגמה עליה הצבענו מעלה – תודעת דיינות בלתי ניתנת לשיחוד.¹⁵⁴ במקורות אדב אלקאצי ישנן מורכבויות, ושמא אף מחלוקות ערכיות, בסוגיה זו. מחד גיסא, עולה דרישה שהדיין יהיה בעל מעמד כלכלי נאות ושיהיה ברשותו די רכוש וממון כדי שמבחינה כלכלית לא יזדקק לדבר מן הבריות ולא יאלץ להזדקק לקבל שוחד. מאידך גיסא, תביעת רוח האסלאם שהמנהיג או הרועה הרוחני יהיה ממועט אמצעים ובלתי שואף אל הממון, לבל ייטה ליבו אל השוחד. דרישת ההתנזרות היתרה לכאורה אינה רווחת ביהדות ואף מנוגדת לרוח העולה ממקורותיה ההלכתיים והדוקומנטריים, ככל שדי משגת בבדיקה.¹⁵⁵ בדרישות סף סוציראקונומיות אלו יש הדהוד לתפיסה הנושאת אופי אריסטוקרטי ובה מוצגים בית הדין כאינסטנציה ומבנהו הנפשי של הדיין כמורמים וכנישאים מעם. הן ביהדות והן באסלאם אפשר להצביע על קו מחשבתי משותף לפיו יש דרישה למעורבות הדיין בדעת עם הבריות, לדעת על הנעשה ולהיות מעורה בסוכב – לא לחיות ב'מגדל שן' תיאורטי ו'מנותק'; בה בעת עולה הדרישה שלא יתערבב בין הבריות כמוכּן זה שלא 'סתחבק' (מילה שנתאזרחה בסלנג העברי מן הערבית: *صاحبك*) ועליו לנהוג ביראת כבוד ובמכובדות.¹⁵⁶

גם תוארו השני ברשימה כ'בן חורין' זוכה לפירוט בהמשך דיונו של אא"ד, ונראה כי רוח דבריו בביאור דרישה זו איננה רק שלא יהיה הדיין עבד המשועבד לאדון בשר ודם, אלא עליו להיות עצמאי, בלתי תלוי ומשוחרר כלכלית ורגשית מכבלי ה'הענקה' המשעבדים של סובביו.¹⁵⁷ עולה כאן אפוא דגם גם של שופט-חוקר,¹⁵⁸ זהיר ואחראי, שנדרש ממנו שיהיה האופן שהוא מוציא את מילותיו שלם, ושתהיה הלימה בין התנהגותו לבין הנדון הרציני אשר בא לפניו; כלומר שיוציא את המילים מפיו באופן שקול, ינהג ביישוב הדעת ובכבוד ראש.¹⁵⁹ האיזון במגו

153 ראו: א' שוסמן, 'על חינוך ומוסר באסלאם הקלאסי', במכללה: מחקר, עיון ויצירה, 9 (תשנ"ח), עמ' 83–103, ובפרט עמ' 85.

154 ראו לעיל, הערה 129.

155 מן הענף היהודי של אדב אלקאצי אמנם עולה שעל הדיין בהחלט להיות מסתפק במועט (והדבר נובע מן הסוגיות הנ"ל בעניין 'אמת קנה ואל תמכור'). ברגיל, אין התערבות לגבי כיסם הפרטי של תלמידי חכמים. אפשר לומר שמקורות ישראל נותנים גיוון בשאלה זו וכבר אצל התנאים ישנם מודלים הממליצים על 'תורה וגדולה במקום אחד' למול מקורות מחזקים קיום התורה מעוני. על הקוטביות בין בית רבי ורבין גמליאל בהנגדה לרבי יהושע עפ"י ברכות כז ע"ב-כח ע"א, הלל הזקן ביומא לה ע"ב וכיו"ב ראו: ד' סבתו, 'משנתו של רבי יהושע בן חנניה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"פ, עמ' 50 והערה 23.

156 אא"ד, שם, עמ' 24. יראת ההוראה אינה רק כוח נגטיבי בהימנעות מן המשפט, אלא נדרשת היא אפוא לנאותות המשפט.

157 והשוו לכך במצוי אצל ן' עקנין, טב אלנפוס, עמ' 99א (עפ"י כתובות קה ע"ב הנ"ל); אריאל, שרידים (לעיל הערה 5), עמ' 247–248.

158 ראו לעיל הערה 120.

159 והשוו לדברי רה"ג בכ"י T-S Ar. 47.219 דף 2א. אריאל, שם, עמ' 170.

השיפוטי של הדיין בא לידי ביטוי בפועל בפעילותו השיפוטית המאזנת בשום שכל בין ערכים מתנגשים. הדיין נדרש כאן לא רק להבין בעניינים המשפטיים המתגלעים בין בעלי דינים, אלא שהסיפורים והמעשים שמספרים עליו; הדעות שמושמות עליו; חוות דעת הניתנות אודותיו וכיו"ב נותנים ביטוי חיצוני להוגנות הפנימית והיותו בעל מידות תרומיות צרופות. זהו גם הרציונל העומד ביסוד הדרישה שיהיה הדיין בקי ב'אדם' ולא רק ב'פקה':¹⁶⁰ היותו זך וטהור בדבריו, בהליכותיו ובכוליות אורחות חייו, ללא רבב שיטיל דופי בחפתו המשפטית, במינויו כנבחר ציבור ובשרתו אלהים ואדם.

ג

קווים ראשוניים לדמותו של הדיין העולים מן הסוגה הספרותית המוקדשת לו

בליבון סוגיית יחסי הגומלין, ההשפעה והתמורות בין עולם היהדות לעולם האסלאם נשתברו כבר קולמוסין והוצעו הצעות נרחבות ומכובדות. במאמר צנוע זה לא באתי להכריע בדבר מערכת היחסים המורכבת והטעונה במידה רבה בין היהדות לאסלאם, אלא להצביע על אפשרות השוואתית העולה מגוף סוגה ספרותית מוגדרת. עמדתי על הקבלה טקסטואלית-תוכנית בין שני ענפיו של ז'אנר חשוב וזנוח בהלכה העובר גילוי סוגתי. שילובם של תוארי הדיינים בחיבורים אלו עולה לכדי מגמה משותפת בדבר אופיו של הדיין הדתי. תוארי השבח מגלמים משהו ממצו השיפוטי של הדיין וממנו ניתן ללמוד על מעמדו כמחנך וכמנהיג, כפי שניתן להתחקות על תארו ממגוון של טקסטים. יש במקבילה היהודית לא רק דגמים משותפים ומשתלבים אלא מעין 'גיוור' או סיגול¹⁶¹ של אלמנטים מוסלמיים ושילובם במסגרת תמטית-קונספטואלית מאוגדת. משותפים להם היבטים צורניים של חלוקה לכותרות, נושאים דומים, איגודים וקישורים יחד וכן מודלים מקבילים ובהם דגמי חשיבה קרובה על ענייני השיפוט. לא ברור עד כמה השתמשו חכמי ישראל שימוש הדוק בכתבי המוסלמים ומה הייתה מידת נגישותם עבורם, אך הסביבה התרבותית המשותפת מכוונת אל קיומה של סוגה ספרותית מוגדרת בעלת פיתוחים שונים בדתות שונות. הדגם שבמקבילה המוסלמית היה לאתגר מדעי ואולי אף לבעיה תיאולוגית עבור היהודים ואמונתם – האסלאם מעמיד בסימן שאלה את בלעדיות חכמתם ובינתם של חכמי ההלכה היהודית. המדע המסודר והמובנה שלו היה לאיום על המסורת שנדרשת להגיב לאתגר מחוץ, לצד אתגרים נוספים, כגון קראות, כפירה וכיו"ב, מבית. בסוגיות

160 אא"ד, שם, עמ' 32.

161 במחשבתם של רבים מופיע הרעיון של התורה כטקסט מושלם, המבטא את מלוא החכמה האלוהית. גם באסלאם, מנגד, ישנה תפיסה רווחת בבלעדיות הדת ולא-שאיבתה ממקורות זרים. בימי הביניים חדר ליהדות עיקרון האקומודציה, שלפיו ההתגלות מתאימה את עצמה להבנתם של בני האדם ולצורכיהם. עיקרון זה עומד במתח עם הרעיון של תורה מושלמת: ראשית, מסירת האמת בשלמותה אינה מתיישבת עם ההבנה האנושית; ושנית, טקסט מושלם מכיל בתוכו את הרעיון של נצחיות, שמצוי במתח עם הצורך בהתאמה לצרכים והבנה משתנים, שהם בהכרח תלויי נסיבות היסטוריות. על מתחים אלו ועל עקרון האקומודציה או הסיגול בספרות ישראל ראו: ע' פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב: עם עובד, תשנ"א.

רבות תוהה החוקר האמנם הגיבו מחברים יהודיים לאתגר המוסלמי או שמא דווקא כתבו כפי שמתחייב מן המסורת ההלכתית. הדמיון הרב בין גופי ההלכה המגובשים מעלה שביצירת הסוגה שותפות למצער שתי מגמות: העברת המסורת, פעילות בגבולותיה ופיתוח יצירה הלכתית עצמאית של מחברי ההלכה היהודיים ואינדיווידואליזציה של ההלכה מחד; ותגובה לאתגרים תיאולוגיים, מדעיים והלכתיים שהציבו עמיתיהם המלומדים המוסלמים, מאידך. אדב אלקאצ'י הינה סוגה מרכזית בהלכה המוסלמית, היא מופנית לאליטה אינטלקטואלית מובהקת ונשתמרו ממנה יצירות מפותחות ומלומדות. מרשימות הפרקים ששרדו בענף היהודי (רשב"ח) עולה שהנושאים מגלים דמיון רב (התכנים והרכיבים המופיעים בספרים, צורת הצגתם, טרמינולוגיה אופיינית וכיו"ב) לנושאים המקבילים הנדונים בספרי המוסלמים. דמיון זה מעורר ומגרה למחקר המשך בהשוואתן של הסוגות (או: ענפיה השונים של סוגה משותפת).

מבחינה תורתית-משפטית אפשר לומר כי אחד ממושגי היסוד אליו מתנקזים תוארי הדיינים העולים בספרות הזו הוא 'מג'תהד מטלק'. מובחנות קטגוריות שונות בתוך תוארי הדיין, כשלמעשה תוארי הדיין הופכים מרכזיים וחורגים מן הקוד האתי הבסיסי שעל הדיינים לציית לו. דרישות אלו מן הדיינים המשלבות שלמות גופנית, נפשית ושכלית כאחד הריהן דרישות דתיות במהותן, ויש להציע כי סוגיית תוארי הדיין היא למעשה המקבילה הארצית 'זה לעומת זה' לתארים הנאצלים השמימיים, של הדין את עולמו.¹⁶² האטריבוטים השמימיים מזדהים באופן חלקי עם האנושי. תוארי האל, שהוא שופט בצדק האינסופי, מוחלים על האנושי הגבול. כנזכר לעיל במאמר, מושג זה נדון רבות בספרות האסלאם והוקדשה לו ספרות מחקר עצומה. המושג משמש במובנים, באופנים ובהקשרים שונים. אף כי עד כה טרם נמצא מינוח המסגיר 'מג'תהד' או 'אג'תהד' בכתבי אדב אלקאצ'י היהודיים, הרי מתקרב לכך דיונו של רה"ג לגבי איש המופת ביהדות, לשון אחר, השופט בעל הידיעות שאין להן מצרים והמתקרב בהווייתו לאמת. דיונים אלו מדגישים את עצמתו של האל, היותו אומניפוטנט, ואת קלישות האדם למול הצדק הנצחי. השופטים מממשים אידיאת צדק השתלמותית זו, לא רק באדמיניסטרציית צדק מבוססת ומושתתת על חוקי הדת אלא בעיקר כמכוננו הפעילים של החוק הדתי. מטבעה של מערכת משפטית שבה מועמד האל במרכז שמקומו של בן האנוש בה יצטמצם. בדגם שמוצג דרך התארים באדב אלקאצ'י אפשר אולי להציע שמימושו הרציונלי של בן האנוש השיפוטי הוא כמכוננו האינסטיטוציוני של החוק עלי אדמות, וכמממשו של דבר האל באינדיווידואציה

162 על סוגיית המשפט האנושי למול המשפט האלוהי נכתב רבות במסגרת המשפט הדתי. במשפט המוסלמי ראו למשל: C. Müller, 'Judging with God's Law on Earth: Judicial Powers of the Qādī al-jamā'a of Cordoba in the Fifth/Eleventh Century', *Islamic Law and Society*, 7:2, [Islamic Law in Al-Andalus] (2000), pp. 159-186. ובמשפט העברי: ח' שפירא, "כי המשפט לאלהים הוא" – על הזיקה בין האל להליך השיפוטי במקרא ובמסורת ההלכתית', מחקרי משפט, (תש"ע), עמ' 51-89; וכן בהפניות למשפט הרומי אצל י' ברנד, 'מצוות הרע לעומת מצוות המקום', שנתון המשפט העברי, ל (תשע"ט-תש"ף), עמ' 76, הערה 230. ובהרחבה אצל H. Ben-Menahem, 'Is Talmudic Law a Religious Legal System? A Provisional Analysis', *Journal of Law and Religion*, 24:2 (2008-2009), pp. 379-401. וראו ספרות המחקר הענפה הנזכרת שם בפתח המאמר, הערה 2.

פרטיקולרית. שיקול הדעת השיפוטי, סמכותם של הדיינים, דיני הראיות וכיו"ב מקבלים אפוא את הנהרתן ואת מקור תוקפן דווקא מכוח הטרנסצנדנציה האינהרנטית למשפט הדתי. בכך הופכת הדיינות בכללותה מקונסטיטוציה יוריסטית לאוטוריטה רליגיוזית ולאליטה מנהיגותית. עם שהדיין נישא ומורם מעם בדרגתו האינטלקטואלית והרוחנית עליו להתערב אקטיבית בסוגיות משפטיות רגישות הזקוקות הלימה ולטפל, בענווה, בעניי עירו תחילה. המוטיבציה העומדת ביסוד תארו הקטגוריאליים וב'נשיאת הפכים' היא שהדיין למעשה ערב להחלת דבר האל בתחום השיפוט, והאינטגרטי שלו היא תנאי מקדים לסמכותו השיפוטית. נוצר כאן מעגל הרמנויטי סגור של ערבות הדדית בין האל לדיין המקנה תוקף משפטי לפסיקתו של שופט בשר ודם. תוארי הדיין הנאצלים הם מימוש של תפיסת הנוכחות האלוהית האימננטית המקנה ערבות פרסונלית להצלחת הפעלת שיקול הדעת השיפוטי ב'רקמה הפתוחה' של החוק (ל"א 'הדבר הקשה'). במובן זה של היותם מחוללי הנורמטיביות ובעלי חירות משפטית, הווייתם של הדיינים היא בגדר מחוברות משוחררת וטרנסצנדנטלית העומדת בזיקה רחבה למסורת המשפטית, כשכל רז בה לא אניס להן. התארים הללו בקשו להקנות, לפיכך, מעין חסינות בפני טעות (infallibility) חרף היות הדיינים מועדים לטעות אנוש מתוקף היותם יצורים בעלי תבונה וכושר ידיעה מוגבלות.¹⁶³

אחרית דבר

על שאיפות ומאוויים במחקר: קווים להתפתחותה של מגמות הצופות פני עתיד

בדבריי דלעיל ביקשתי להעמיד על מגמה חדשה בחקר מחשבת ישראל. זוהי מגמה בינדית ואינטרדיסציפלינארית המשלבת תחומים שונים בחקר מחשבת ישראל ומביאתם אל תחת קורת גג אחת. מחקר זה צמח בחוגים לתלמוד ולספרות ההלכה ובפקולטות ללימודי משפטים. מחקר זה ממזג כתמהיל: מחשבת ישראל ופילוסופיה כללית; תורת המשפט והשיפוט; פילולוגיה היסטורית במדעי היהדות תוך עיון בספרות התלמודית והרבנית לדורותיה; שפה וספרות ערבית; לימודי דת האסלאם וחקר התרבות הערבית-היהודית בהקשרה המזרח-תיכוני; לימודי תרבות ומדעי דתות.

163 זהו עיקרון משפטי ששורשיו תיאולוגיים קדומים. על רעיון המוגנות מטעות בנצרות ראו P.J. Toner, 'Infallibility', *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7, New York: The Encyclopedia Press 1910, pp. 790-800; N. Berman Shifman, 'Pragmatism and Jewish Thought: Eliezer Berkovits's Philosophy of Halakhic Fallibility', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 27 (2019), pp. 86-135. אי-מועדות הדיינים לטעות מתכתבת עם תופעה פוליטית-תיאולוגית דומה הנוגעת לדימוי של הנביאים באסלאם ועל כך ראו: א' שוסמן, 'חסינות הנביאים מפני החטא (עצמת אלנביא) בכתאב קצץ אלנביאא' מאת אלכסאאי: שאלה תאולוגית בלבוש עממי ובזיקה למדרשים יהודיים', האסלאם ועולמות השזורים בו: קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס-יפה, נ' אילן (עורך), ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ב, עמ' 513-534. בעצמה' שניתנת לאמאמים, בעיקר בשיעה הדוגלת במינוי האלוהי של האמאמים, האמאמים נעלים מכל חטא ובשל כך מודגשת עליונותם בהשוואה לבני תמותה רגילים.

יש כאן קריאה לדיאלוג בין-דתי, ולא פחות מכך לשיח המתקשר בין מדעיה השונים של הרוח האנושית והמתווך אותה לעצמה רפלקטיבית.

מושג מחקר של חיבור זה הוא סוגת 'חובות הדיינים' על עיקרה ונופה. ראשיתו של מחקר זה דן בשרידי כמה מן החשובים שבחיבוריה בספרות הערבית היהודית, אשר טרם זכו למחקר מקיף. במאמר הנוכחי בא קדימון למהדורה ביקורתית של חלקים מקטעים רלוונטיים, אף אם זיהויים נראה מסופק או חלקי. המהדורה העתידית תכלול תעתיק מוער, תרגום לעברית והערות פרשניות לכל גופי תורה אלו, הלכותיהם וענייניהם.

טרם נערך מחקר מקיף על דרכי כתיבתם וסגנונם של אחרוני הגאונים מחברי המונוגרפיות ההלכתיות. בחינה טיפולוגית זו זוקקת רגישות רבה למגוון העשיר הגלום בלשון הערבית; בקיאות מקפת בכתיבי הגאונים; חריפות מחקרית ואינטואיציות מחודדות. התגלמותם של כל אלו בחוקר יחידי היא בעייתית עד בלתי מעשית. זוקקת היא אפוא שיתופי פעולה מדעיים אמיצים בין חוקרים מתחומי ידע מגוונים ובעלי פתיחות אינטלקטואלית לפעילות השוואתית. פעילות זו עשויה להתבצע בשטחים שונים בתכלית משטח התמחותו המובהק של החוקר. רבים מכתבי גאונים אלו טרם ראו אור וממתינים לגאולתם, ועל כן המצאי הטקסטואלי עודנו חלקי. בהיקריות שונות במאמר ערכתי השוואות קונקרטיות למובאות בספרות המחקר שנתפרסמה עד כה, ועדיין רבה העבודה האינטר-טקסטואלית למגוון כתיבהם האחרים של הגאונים (כגון מונוגרפיות ותשובות הגאונים), ובייחוד לרה"ג ולרשב"ח. עוד השתדלתי להתחקות על מאפייני לשון וסגנון הייחודיים לסוגה, שטרם הותוו בבהירות קווי המתאר שלה. עם זאת, אין במאמרי זה יומרה לשקף מדגם מייצג של הסוגה כולה או מסקנות לגבי תחום החקר בכללותו, אלא להעלות על הכתב רשמים ראשוניים מחקרה ההולך ומתרחם של סוגה קונקרטית ועל סמך היקף מוגבל של טקסטים שביקשתי לבחון.

מקבילות לספרות הדיינים הרבנית בערבית-יהודית מצויות אפוא אצל עמיתיהם, מבית, בספרות ההלכה הקראית, ואצל שכניהם המוסלמים ובספרות הסורית-הנוצרית, מחוץ.¹⁶⁴ מקבילות ספרותיות-תרבותיות אלו נחקרות באופן שיטתי

מקבילות רחבות לענייני הדיינות והשיפוט יש למצוא גם בספרות המשפט הסורית, אשר שאבה מן המשפט הקדום ובעיקר מן התרבויות הפרסית והרומית, על כך ראו: H. Kaufhold, 'Der Richter in den syrischen Rechtsquellen: Zum Einfluß islamischen Rechts auf die christlich-orientalische Rechtsliteratur', *Oriens Christianus*, 68 (1984), pp. 91–113; W. Selb, H. Kaufhold, *Das syrisch-römische Rechtsbuch, eingeleitet, herausgegeben, deutsch übersetzt und kommentiert*. 3 Bd., Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2002. על קשרים רחבים יותר בין ספרות הדיינים המוסלמת להקשריה הנוצריים ראו L. Weitz, *Between Christ and Caliph: Law, Marriage, and Christian Community in Early Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018; Y. Monnickendam, *Jewish Law and Early Christian Identity Betrothal, Marriage, and Infidelity in the Writings of Ephrem the Syrian*, Cambridge and Boston: Cambridge University Press, 2020; Y. Kiel, 'Above and Beyond the Law: Applying Moral Standards in the Sphere of Private Law in the Jewish Babylonian, East Syrian Christian, and Iranian Legal Traditions', *Diné Israel*, 35 (2021), pp. 1-34

בעזרת שיטות חקר הנהוגות בחקר הבלשנות ההשוואתית והמשפט המשווה. בפרט, מתבקשת השוואה לחיבורי הלכה מוסלמיים מאותה סוגה אשר היו נפוצים באותה תקופה. מחקר נוסף בכתבי המוסלמים עשוי לסייע בכל הקשור להבהרת מושגים משפטיים, לתכונות הדיינים ולדרכי השיפוט וניהול המשפט, לעיתים אף להשלמת חסרים ענייניים בטקסטים מתקופת הגאונים.

מיצירותיהם של אחרוני הגאונים ראו אור עד כה מונוגרפיות שברובן הגדול חלקיות. מיצוי המשמעויות של סוגת 'חובות הדיינים' כרוך גם בתיחום תת-הסוגה, אפיונה ומהותה בהקשרה הסוגתי הרחב. הטיפול בקטעים שטרם ראו אור ישמש פתח לעיסוק בחיבורים האבודים מסוגת 'חובות הדיינים' ומקור לעיסוק מחודש במונוגרפיות ההלכתיות של הגאונים. מחקר כזה עתיד לתרום בתחומי דעת מגוונים. בסיס הנתונים של ספרות הגאונים הכתובה בערבית-היהודית עודנו מגובל יחסית. לפיכך, לכל טקסט שמתפרסם יש חשיבות מרובה, ובייחוד ליריעה גדולה יותר המאחה עשרות קטעים שבחלקם יכולים להשתייך לחיבורים מוכרים. המחקר הפילולוגי של התלמוד וההלכה יצא נשכר אף הוא בשכלול הכלים והמתודולוגיה שיתפתחו בעקבות העיסוק האינטנסיבי בחיבורי גאונים שטרם ראו אור. התפתחויות מתודולוגיות נוספות צפויות בתחומי הלשון, הלקסיקוגרפיה והמינוח. בהקשרים רחבים יותר צפויה התפתחות בפרשנות יסודות הלכות הדיינים, בהשתלשלות ההלכה ובהבנת התמורות אשר חלו בהלכות האתיקה המשפטית. הלכות והליכות הדיינים קורעות צוהר להעמקת חקר המרחב הבין-דתי תוך בירור יחסי הגומלין בצומת הדרכים שבין פילוסופיה, תיאולוגיה והלכה. מחקר זה מעמיד אפוא מסד נתונים, ידע ותובנות אשר עד כה כמעט שלא נדונו במחקר. פרוטה שנצטרפה לפרוטה ולחשבון גדול יהיו נא כלי מחזיק ברכה לחוקרים-עמיתים וללומדים בתחומי דעת מגוונים במחקריהם ובעיוניהם.

על המשפט המוסלמי בכלל ועל סוגה זו והקשריה התרבותיים בפרט נכתב גם בשפה הצרפתית וראו למשל: M. Tillier, *L'invention du cadi. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Islam*, Paris: Éditions de la Sorbonne, 2017; idem., *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside (132/750-334/945)*. Nouvelle édition [en ligne]. Damas: Presses de l'Ifpo, 2009 (généré le 01 juillet 2020). בחיבוריו המקיפים ימצא הקורא הפניות רבות לכותבים חשובים נוספים בסוגה זו, וכאמור בעיקר בצרפתית, אזכיר כמה מבין הבולטים שביניהם: E. Tyan, R. Brunschvig, J.P. Van Staëvel, E. Voguet, C. Müller, B. Johansen. אם כן, אחד האתגרים שבמגמה חדשה זו גלום בהתגברות על מגוון רחב של שפות מחקר (צרפתית, גרמנית, לטינית, ערבית וסורית) ועל עושר עצום של טקסטים רלוונטיים שנכתבו בתקופות שונות ובאזורים גיאוגרפיים שונים; כשלאילו היסטוריה וקונטקסט ייחודיים. וכבר אמרו 'לא עֲלֶיךָ מְלָאכָה לְגַמֹּר וְלֹא אֲתָהּ בֵּן חוֹרִים לִיבְטֹל' (אבות ב טז; עפ"י כ"י קאופמן ומהד' שרביט), ואין על חוקר יחיד המלאכה לגמור, אף אינו בן חורין להיבטל הימנה, אך שומה עליו להצביע על מגמות ולהציב לו אתגרים, מטרות ואופקים מחקריים שאפתניים בחקר סוגה קונטקסטואלית ורבת-אנפין זו.

Image and Ornamentation in Jewish Book Culture in the Middle Ages: Methodological Remarks

Katrin Kogman-Appel, University of Münster

Abstract

The three-way relationship between patrons, artists, and viewers poses some crucial methodological questions that have been repeatedly and intensely considered in the recent art historical discourse on illuminated manuscripts. If we are to decipher the meanings or explicit messages of images correctly, we ought to attend first to the question of who would have determined these meanings and messages and who would have designed the overall appearance of the images and their specific features. An artistic mind aware of the full potential of the impact the visual has on any given viewer's perception, perhaps? Or a patron with a particular theological or political agenda? To whom would such messages have been addressed? Would the potential addressees only have been erudite viewers, or might they have been uneducated individuals as well? Art can function as an active message-bearer on the one hand or as a more passive reflector of social circumstances and cultural processes on the other. This paper discusses several cases in point and views them in light of recent methodological considerations in the field.

תקציר

יחסי הגומלין התלת־כיווניים בין פטרונים, אמנים וצופים מציבים כמה שאלות מתודולוגיות חשובות, אשר נבחנו רבות ולעומק בשנים האחרונות בשיח המחקרי על כתבי יד עבריים מאוירים מימי הביניים. אם ברצוננו לפענח את המשמעויות ואף את המסרים המפורשים של דימויים, עלינו בראש ובראשונה לבדוק מי קבע מה יהיה תוכנם של המסרים הללו, ובחלקם של מי נפלה הזכות או החובה לעצב את הדימויים ואת מאפייניהם השונים בהתאם. אולי אישיות אמנותית המודעת לכוח הגלום בדימוי החזותי על תפיסת המתבונן? או שמא פטרון עם סדר יום תאולוגי או פוליטי מסוים? ולמי כווננו מסרים אלה? האם היו הנמענים הפוטנציאליים צופים מלומדים בלבד, או שמא גם אנשים מעוטי השכלה? מחד גיסא עשויה האמנות לתפקד כנושאת מסרים פעילה ומכוונת מטעם, ומאידך גיסא כשיקוף אגבי של נסיבות חברתיות ותהליכים חברתיים. מאמר זה בוחן כמה מקרים המאירים סוגיות אלה לאור התפתחויות מתודולוגיות מהעת האחרונה.

דימוי ועיטור בתרבות הספר היהודית בימי הביניים : הערות מתודולוגיות

קטריין קוג'מן-אפל
אוניברסיטת מונסטר

מבוא*

מזה מספר שנים מתמקד המחקר על אמנות ימי הביניים בכלל ועל כתבי יד מאוירים בפרט ביחסי הגומלין התלת-כיווניים בין פטרונים, אמנים ו'צופים', כלומר צרכנים של חפצי אמנות (שלפעמים היו נפרדים מהפטרונים). בבואנו לפענח את המשמעויות ואף את המסרים המפורשים של דימויים, עלינו לדעת מי בתוך המשולש הזה קבע מה יהיה תוכנם של המסרים הללו ובידי מי התפקיד לעצב את אותם הקומפוזיציות שבאמצעותן המסרים יכלו להימסר בהתאם. מה תפקידו של האמן וכיצד ניתן להגדיר את קשריו עם הפטרון ומי בסופו של דבר תיקשר עם הצופים. ומי היו האנשים אליהם כווננו מסרים אלה? משכילים ובעלי כוח בלבד או גם צופים מעוטי השכלה? אם לנסח זאת אחרת, המתח שבין ייצור להתקבלות טרם נפתר בשדה מחקרי זה.

שאלת הפטרונות ומניעיהם של פטרונים מעסיקה חוקרים רבים בתולדות האמנות מאז שלהי שנות השבעים של המאה הקודמת. בשנים האחרונות החלו שאלות אלה לעורר גם את עניינם של חוקרי כתבי יד עבריים מאוירים. עניין מחקרי זה נוגע הן לזהותם של הפטרונים עצמם,¹ והן למסרים החזותיים שהועברו בשמם או מטעמם.² במאמר זה תיבחן רק שאלת המסרים שפטרונים ביקשו להעביר. המחקר מהעת האחרונה נוטה להתייחס לפטרונים לא רק כאל מי שהזמינו עבודות בתשלום (לעיתים קרובות ממניע פוליטי מוגדר), אלא גם כאל סוכני שינוי שמילאו תפקיד

* תרגום: תמר קוג'מן.

- 1 E. Shoham-Steiner, 'Towers and Lions? Identifying the Patron of a Medieval Illuminated Mahzor from Cologne', *Jewish History* 33 (2020), pp. 245–73; K. Kogman-Appel, 'The London Haggadah Revisited', in *Medieval Ashken: Papers in Honour of Alfred Haverkamp*, C. Cluse and J. Müller (eds.), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2021, pp. 345–66; K. Kogman-Appel, 'Ritual Imagery Gone Wrong: A Fifteenth-Century Siddur in a Christian Workshop', in *Exegetical Polarities in Medieval Jewish Cultures*, E. Krinis, N. Bashir, S. Offenberg, S. Sadik (eds.), Berlin: de Gruyter, 2021, pp. 467–505
- 2 K. Kogman-Appel, *Illuminated Haggadot from Medieval Spain: Biblical Imagery and the Passover Holiday*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2006, chap. 7

מרכזי ביצירת חפץ האמנות ושימורו, כמו גם בקהילת הצופים שלו.³ מזווית זו של קהילת משתמשים ניתן לבחון חפצי אמנות בכלל וספרים מאוירים בפרט כשיקופים של נסיבות חברתיות ותהליכים תרבותיים רחבים יותר.

במאמר זה אגע בכמה נושאים שדנתי בהם בעבר ואנסה למקם אותם במסגרת מתודולוגית אשר במרכזה שתי סוגיות עיקריות: הראשונה, יחסי הגומלין התלת-כיווניים בין הפטרון, האמן (או המאייר) והצופה; והשנייה, יחסי הכוחות בין המילולי לחזותי בתהליך היטמעותן של יצירות אלה במארג הסבוך של החיים התרבותיים והחברתיים. הדיון המצומצם במקרים המובאים כאן יתמקד לפיכך בהיבטים הנוגעים לשתי סוגיות אלה.⁴

ראשית, יש לבחון באיזו מידה אמנות בימי הביניים תפקדה כנושאת מסרים. ההיסטוריוגרפיה של אמנות ימי הביניים ספגה ביקורת לפרקים, במיוחד בארבעת העשורים האחרונים, עם העלאת הטענה שמחקר איקונוגרפי לוקה בעיסוק יתר בהיבטיה התוכניים של האמנות כנושאת מסרים מילוליים כמעט. מגמה ביקורתית זו מסתמנת לאחרונה גם ביחס להגדות מאוירות מימי הביניים.⁵ אולם ישנן סוגיות נוספות שנותרו לא פתורות במחקר המסורתי בתחום תולדות האמנות, מעבר לשאלת הגבולות המעורפלים במובהק בין המילולי לחזותי. בראש ובראשונה ראוי לשאול: מטעם מי הועברו המסרים המדוברים? ולמי היו ממוענים?

התפיסה של אמנות כאמצעי תקשורת יעיל ומתוחכם להעברת מסרים עומדת במרכז השיח המחקרי בתולדות האמנות מאז שנות השישים של המאה העשרים. בתקופה זו לערך חלו שינויים גם בחקר תולדות הספר, אשר במסגרתם אומצה פרשנות רחבה יותר הממקמת את הספר והשימוש בו בחברה,⁶ נקודה שבה אשוב לגעת בחלקו האחרון של מאמר זה. שאלות אחרות שנותרו ללא מענה נוגעות לפטרונות כמושג ולמשמעותה. מי בדיוק היה הפטרון ומה היה תפקידו? אדם שהזמין יצירת אמנות ושילם עבורה? או שמא גם מי שקבע מה יהיה טיבה ותוכנה של יצירה זו? אולי שתי האפשרויות גם יחד? עד כמה השפיעו פטרונים על בחירת

3 ראו: J. Caskey, 'Whodunnit? Patronage, the Canon, and the Problematics of Agency in Romanesque and Gothic Art', *A Companion to Medieval Art*, Conrad Rudolph (ed.), Oxford: Blackwell Publishing 2006, pp. 193–221

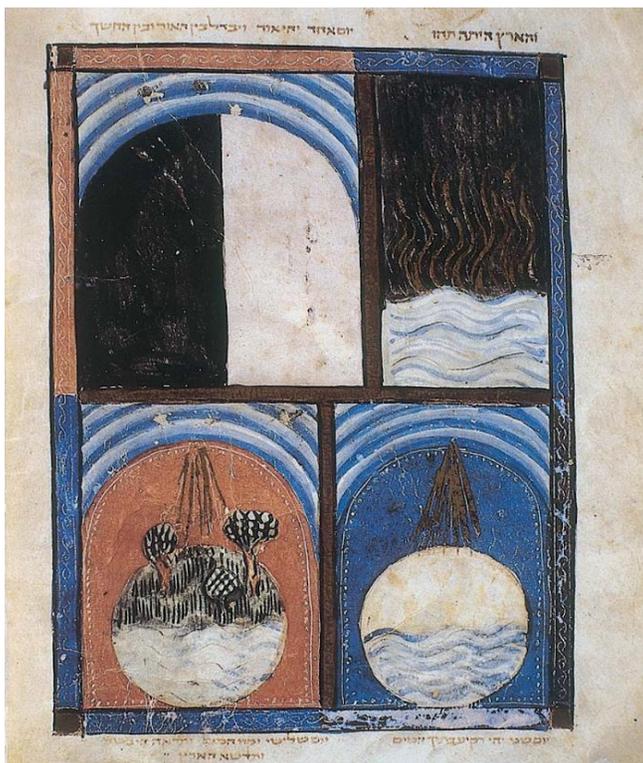
4 לגרסה מוקדמת יותר של מאמר זה בשפה האנגלית, ראו: K. Kogman-Appel, 'Pictorial Messages in Mediaeval Illuminated Hebrew Books: Some Methodological Considerations', *Jewish Manuscript Cultures. New Perspectives*, Irina Wandrey (ed.), Berlin: de Gruyter, 2017, pp. 443–68. מאמר זה מהווה גרסה מעודכנת של המאמר הקודם, וחלק ממקרי הבוחן שנידונו בו הוחלפו כאן בדוגמאות עדכניות יותר מהמחקר שלי.

5 ראו: M. M. Epstein, *The Medieval Haggadah: Art, Narrative and Religious Imagination*, New Haven, London: Yale University Press, 2011, introduction

6 לסקירות של הנושא בהיקף מצומצם, ראו: D. Finkelstein and A. McCleery (eds.), *An Introduction to Book History*, New York, London: Routledge, 2005, introduction; D. Finkelstein and E. Schrijver, 'Book History and Jewish Book History', *Encyclopedia of Jewish Book Cultures Online*, E. Schrijver et al. (eds.), Leiden and Boston, Brill, פורסם לראשונה ברשת, http://dx.doi.org/10.1163/2772-4026_EJBO_SIM_031848 (גישה לאתר בדצמ' 2021).

הדימויים? במילים אחרות, מה נכלל בתחום האחריות של אמנים בימי הביניים ומה הייתה מידת עצמאותם? אלו אינן שאלות חדשות דווקא, אולם האופנים שבהם ניגש אליהן המחקר עודם משתנים ומתפתחים. מרגע שהתחילו חוקרי תולדות האמנות לחשוב מחדש על שיטות המחקר המסורתיות של התחום, ולהתייחס, כמאמר ארווין פנופסקי (Erwin Panofsky) בחיבורו המפורסם, ל'משמעות באמנות חזותית'⁷ כאל אמצעי ולא כאל מטרה בפני עצמה, קיבלה ההתייחסות לאמנות כנושאת מסרים תפנית חדה. שאלות כגון אלה רלוונטיות לתרבויות חזותיות הן נוצריות והן יהודיות.⁹

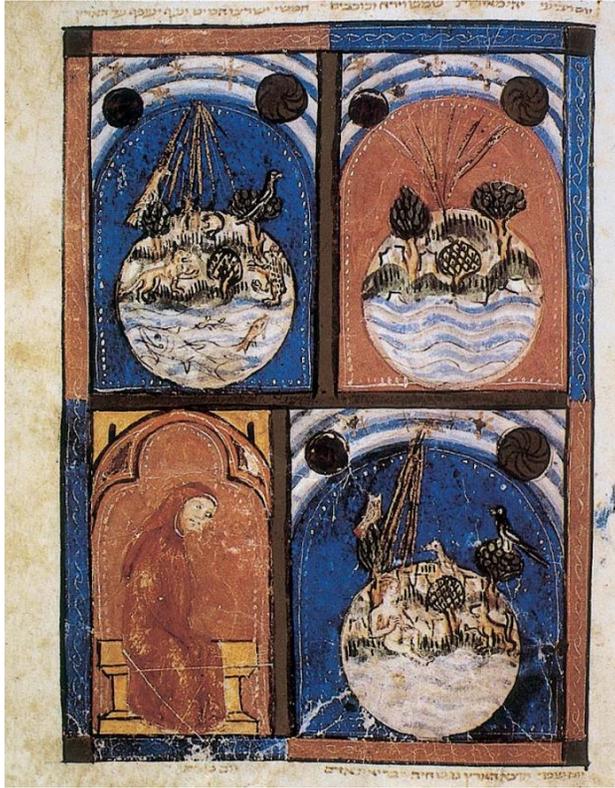
פירוש המקרא מבעד למסרים חזותיים



תמונה 1

סרייבו, המוזיאון הלאומי של בוסניה והרצגווינה, הגדה, ארגון (?), 1330 בערך, עמ' 1ב', הבריאה (photo: after Werber 1989)

- 7 ראו: Caskey, pp. 193-195 (לעיל הערה 3).
- 8 ראו: E. Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, Chicago: The University of Chicago Press, 1955.
- 9 השיטה האיקונוגרפית נידונה שוב ושוב בעשרות השנים מאז שנות השמונים של המאה העשרים, ראו לאחרונה: Pamela A. Patton and Henry D. Schilb, 'Introduction', *The Lives and Afterlives of Medieval Iconography*, Patton and Schilb (eds.), University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2020, pp. 1-8.



תמונה 2

סרייבו, המוזיאון הלאומי של בוסניה והרצגובינה, הגדה, ארגון (?), 1330 בערך, עמ' 2א', הבריאה
(photo: after Werber 1989)

בדומה להגדות מאוירות רבות אחרות מחצי האי האיברי, הגדת סרייבו (סרייבו, המוזיאון הלאומי של בוסניה והרצגובינה), שנוצרה בצפון ספרד, ככל הנראה בשנות השלושים של המאה הארבע עשרה, מכילה מחזור דימויים מקראי מלא מבריאת העולם ועד מסעם של בני ישראל במדבר.¹⁰ מחזור האיורים של הגדת סרייבו הינו למעשה המורחב ביותר מסוגו מבין כתבי יד אלה. הוא נפתח בעמוד כפול עם שמונה פאנלים המתארים את הבריאה כנרטיב מתמשך (תמונה 1 ו 2). כפי שהדגמתי במחקר משותף עם שולמית לדרמן, במבט ראשון מתכתב המחזור עם מספר מקבילות נוצריות. חשוב מכך, הוא גם חורג ממקבילות אלה בכמה אופנים משמעותיים.¹¹ הנטייה הכללית של האמנות היהודית בימי הביניים הייתה להימנע מתיאור הבריאה, ככל הנראה עקב נוכחותם הבולטת של ייצוגים של הכורא כלוגוס בדמות

10 למהדורת פקסימיליה מהעת האחרונה, ראו: *The Sarajevo Haggadah – History and Art*, Mirsad Sijarić (ed.), with a commentary volume by S. Sabar, Sarajevo: The National Museum of Bosnia and Herzegovina, 2018

11 ראו: ש' לדרמן וק' קוג'מן-אפל, 'הבריאה יש מאין וביטוייה החזותיים בהגדת סרייבו', י' כהן (עורך), תמונה וצליל. אמנות, מוסיקה והיסטוריה, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2007, עמ' 64-131.

אדם באינספור מחזורים נוצריים כבר משחר ימי הביניים. בהקשר זה של הימנעות מכוונת, בולט מחזור הדימויים בהגדת סרייבו בתעוזתו. המחזור לא מתחיל בפעולת הבריאה הראשונית, כפי שהיה על פי רוב במקבילות הנוצריות. תחת זאת הוא נפתח בדימוי של התוהו. כניגוד ברור להיעדר הצורה של חומר קמאי זה נתחמו שאר הדימויים כולם באותה המסגרת: מלבן שחלקו העליון מעוגל. קו מתאר זה מרמז לצורה הנושאת משמעות סמלית שנפוצה באמנות יהודית מאז העת העתיקה, ומסמלת על פי רוב את ארון הברית.¹² זהו למעשה קו המתאר של ארון הברית דמוי הקופסה יחד עם הכפורת, הלוא היא המכסה, והכרובים המרחפים מעליה. מוטיב זה מקורו במדרש המספר כיצד הורה אלוהים למשה לבנות את המשכן במדבר על פי דגם הבריאה.¹³ על פי פרשנותו של הרמב"ן (רבי משה בן נחמן, נפטר ב-1270), פעולת הבריאה הראשונית הייתה לברוא בדיבור את התוהו, החומר הקמאי ממנו נבראו העולם והבריות שבתוכו.¹⁴

מבחינה מתודולוגית, פענוח דימוי זה בראי אותו מדרש ובראי פירושו של הרמב"ן לסיפור המקרא משמעו התייחסות להוגים דתיים, או 'תאולוגים', והבאתם לידי שיג ושיח עם דימוי שמשמעותו, עת נבחן לראשונה, לא הייתה מובנת עד תום לחוקרים. שיטה ותיקה זו בתחום תולדות האמנות, שמזוהה בראש ובראשונה עם מחקרם של אייבי וורבורג (Aby Warburg) וארווין פנופסקי (Erwin Panofsky), הייתה אחד המושאים העיקריים לביקורת שנשמעה בשיח תולדות האמנות 'החדש' החל משנות התשעים של המאה הקודמת.¹⁵ לא רק זאת, ה'מפנה החזותי' (visual turn) שנרשם לאחרונה במחקר במדעים ההיסטוריים מכוון לניתוק הקשר המסורתי בין מחשבה דתית ותולדות האמנות, מתוך אמונה כי יש לגשת לשפה חזותית כעומדת בפני עצמה. במילותיו של ג'פרי המבורגר (Jeffrey Hamburger):

בעוד בעבר טענה התאולוגיה לעליונות על פני כל האמנויות, כיום היא אינה משמשת ולו כשפחה לאיקונוגרפיה. לכל הפחות בתולדות האמנות, גם אם לא בהכרח במדעי הרוח בכללם, דוגל ה'מפנה החזותי' בדגש על החזותי גם על חשבון הדיון במקור טקסטואלי, וזאת למרות חוסן של שיטות מחקר

- 12 ראו: E. Revel-Neher, *L'Arche d'alliance dans l'art juif et chrétien du second au dixième siècles: Le signe de la rencontre*, Paris: Association des amis des études archéologiques byzantino-slaves et du christianisme oriental, 1984.
- 13 לפרטים נוספים ראו: לדרמן וקוג'מן אפל, עמ' 95-105 (ראו לעיל הערה 11); למשמעויות של צורה זו בהקשר רחב יותר, ראו: S. Laderman, *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art: God's Blueprint of Creation*, Leiden: Brill, 2013.
- 14 ראו: פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן (רמב"ן), ח"ד שעוועל (מהדיר), ירושלים, מוסד הרב קוק, 1972, עמ' יב-טו.
- 15 ראו: S. Bann, Stephen (1996), 'Meaning/Interpretation', R. S. Nelson and R. Shiff (eds.), *Critical Terms for Art History*, Chicago: The University of Chicago Press, 128-144.

המעוגנות בסטרוקטורליזם ובסמיוטיקה ומתעקשות על קריאת דימויים כ'טקסטים'.¹⁶

עם זאת, המבורגר מציין גם כי :

תאולוגיה ופירוש המקרא, על כל גווניהם, שימשו (וימשיכו לשמש בעתיד) נקודת התייחסות הכרחית לכתיבה על אמנות ימי-ביניימית, בפרט כאשר מדובר בזיהוי ובפירוש ההיבטים התמטיים של דימויים מתקופה זו. כמה מנכסי צאן הברזל של האמנות הימי-ביניימית [...] מתכתבים באופן ישיר עם סוגיות תאולוגיות.¹⁷

המבורגר כתב מילים אלה בספר המבקש למקם מחדש את 'הקשר שבין חשיבה לראייה, שבין תפיסה לדמיון' [...].¹⁸ בין היתר, הוא מציין כי דימויים ימי-ביניימיים (ובמקרה שלו, דימויים נוצריים), על אף שנוצרו בהקשר תאולוגי מסוים, נותרו פתוחים לפרשנות מחודשת על ידי צופים וצרכנים שחיו מחוץ להקשר המדובר. הוא מוסיף כי 'אם [...] נקרא את הפרשנויות בדגש על האופן שבו נאמרים הדברים ופחות על מה שנאמר בהן, גם כאן עשויים פירוש המקרא ותאולוגיה לשפוך אור על עולמות התוכן שעיצבו דימויים בימי הביניים'.¹⁹ בנוסף מצביע כריסטופר ג. היוז (Christopher Hughes) על העובדה כי הוגים מימי הביניים היו מודעים היטב לפוטנציאל הפרשני שבייצוג חזותי של רעיונות. הוא מונה את הדוגמה של התאולוג רודיגר מקלוסטנובורג (Rudiger of Klosterneuburg), שהזמין את דוכן ההטפה עבור המנזר האוגוסטיני בקלוסטרוניבורג (אוסטריה) המפורסם שיצר ניקולס מוורדן (Nicholas of Verdun) ב-1181.²⁰

המקרה של הגדת סרייבו מדגים היטב כיצד יכול החזותי לתת ביטוי לרעיונות פרשניים. הבחירה בצורה גאומטרית חזותית, בולטת לעין, על מנת לבטא את הרעיון הפרשני של הבריאה, ניכרת. השימוש החוזר בצורה זו החל מהפאנל השני נושא עמו מטען סמלי שהצטבר במרוצת הדורות, וזאת בניגוד בולט לקווים הגליים בפאנל הראשון, שכמו ממש דוחקים במסגרתו של הדימוי. ניכר, אם כן, כי האמצעים החזותיים שננקטו כאן מביאים לידי ביטוי מובהק את הניגוד שבין צורה והיעדרה. ללא ספק מדובר בייצוג חזותי שעולה בכוח ההמחשה שלו ובפנייתו לחושים על תוכן מילולי. נוכח כל זאת, בחינתנו את הדימוי עד כה מהווה למעשה יישום של שיטת המחקר של פנופסקי כפשוטה. אולם פרשנותו המקראית של הרמב"ן התגבשה בהקשר היסטורי מסוים. מטרתה לא הייתה רק לבאר את סיפור הבריאה. למן הפסקה

16 J. Hamburger, 'The Place of Theology in Medieval Art History: Problems, Positions, Possibilities', *Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages*, J. Hamburger and A. M. Bouché (eds.), Princeton: Princeton University Press, 2006, p. 3

17 ראו: Hamburger, p. 4 (שם).

18 ראו: Hamburger, p. 3 (שם).

19 ראו: Hamburger, p. 5 (שם).

20 ראו: Ch. Hughes, 'Art and Exegesis', Rudolph, *Companion*, pp. 173–192 (לעיל הערה 3). יצירה זו, העשויה תבליט זהב ואמייל, הוזמנה כעיסור לדוכן הטפות, אך במאה הארבע עשרה הוסבה למזבח מסוג 'טריפטיכון' (tryptich).

הראשונה בהקדמה לפירוש הרמב"ן לתורה מובהרות לנו כוונותיו: 'אם כן יהיה פשט הכתובים על נכון, משמעותו, בתחילה "בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם", כי הוציא חומר שלהם מאין, "וְאֵת הָאָרֶץ", שהוציא החומר שלה מאין'.²¹ הרמב"ן גייס הסבר זה במאבקה העיקש נגד פרשנויות אלגוריות, שלדידו הטילו דופי בעיקרון של בריאה יש מאין וטענו לעולם נצחי. הדגשת פעולת הבריאה הקמאית, התוהו, נועדה לחזק את טענתו זו. מכאן שלא היה מדובר בוויכוח תאולוגי גרידא, כי אם גם בעניין אידיאולוגי, תרבותי-זהותי, שהרחיק הרבה מעבר לספר בראשית. הפולמוס סביב הפרשנות האלגורית היה ולו פן אחד במחלוקת שנתגלעה סביב משנתו של הרמב"ם (שהוא עצמו אמנם לא הרחיק לכדי טענה בדבר קיום נצחי של העולם), ולפיכך הייתה חלק מגישה רחבה הרבה יותר שפקפקה בשיטה הפילוסופית עצמה ובמכלול שלם של ערכים שזוהו עם תרבות יהודית איברית מסורתית.²² 'השפה החזותית', אם לצטט שוב את המבורגר, 'טוענת את טענתה של התאולוגיה'.²³

אולם כאן לא נשלם סיפורו של דימוי זה. כשבעים שנה לאחר שכתב הרמב"ן את פרשנותו, פטרון עלום שם ביקש להזמין כתב יד מאויר ובחר לעשות שימוש בשפה חזותית מסוימת במאמץ לטעון את אותה טענה, וזאת בתקופה שבה ויכוח הרמב"ם עבר גלגול נוסף שעתיד היה להימשך על פני רוב המאה הארבע עשרה.²⁴ ככלל, אין להגרות איבריות חתימות של סופרים. אולם מבעד לתכנים החזותיים המיוצגים בה ייתכן שנוכל לזהות פטרון עלום שם, אם לא כדמות היסטורית יחידנית, אזי מבחינת שיוכה התרבותי והחברתי. מאחר שסגנון הציור של הגדת סרייבו מעיד על מיקום צפון איברי, סביר שפטרון זה היה נתין אמיד של כתר ארגון, ואולי חצרן שגילה עניין בהגות הרמב"ן ותלמידיו, ככל הנראה מלומד בעצמו, חסיד מאוחר של משנה זו, או קרוב למורה או מטיף שהפיץ אותה.

שאלות נוספות עולות: האם אין הדימוי אלא שיקוף הלך הרוח של פטרון זה או אחר, או שמא הפך לאיתות הזדהות עם עמדה מסוימת במסגרת מחלוקת תרבותית רחבה? האם כוונת הפטרון הייתה לקדם מסר מסוים לקהל כלשהו, או לחלוק בפשטות את היכרותו עם סיפור הבריאה? מי פיתח את האמצעי החזותי שמשמש בסמל המשכן או המקדש כתבנית הבריאה? כיצד תוקשרו התכנים התאולוגיים לאמן? האם היה הפטרון מלומד שהכיר את התאולוגיה היכרות מעמיקה? או האם רק היה לו מושג כלשהו לגביה, אולי מדרשה שתמכה בעמדה זו? האם האמן למד עליה מדרשה, והאם היה זה האמן שהציע את הפתרון החזותי המסוים הזה לפטרון?

21 ראו: רמב"ן פירוש לתורה, בראשית א, א, עמ' יג (לעיל הערה 14).

22 לדיון מקיף במחלוקת זו, ראו: D. J. Silver, Daniel Jeremy, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, Leiden: Brill 1965; מהעת האחרונה: R. Ben-Shalom, 'The Ban Placed by the Community of Barcelona on the Study of Philosophy and Allegorical Preaching – A New Study', *Revue des Études Juives* 159 (2000), pp. 387–404; D. Berger, 'How Did Nahmanides Propose to Resolve the Maimonidean Controversy?', E. Fleischer (ed.), *Meah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 2001, pp. 135–46.

23 ראו: Hamburger, p. 5 (לעיל הערה 16).

24 ראו: Ben-Shalom (לעיל הערה 22).

הבחירה לתת ייצוג חזותי לבריאה בהקשר תרבותי שבו הוקעו דימויים שלה (מאי אילו סיבות) כמעט באופן מפורש נדמית רבת משמעות. האם הייתה פרי החלטתו של האמן? או דרישתו של הפטרון?

תקשור חזותי של אידאולוגיה



תמונה 3

לייפציג, ספריית האוניברסיטה, MS Voller 1102/II, מחזור, וורמס, 1310 בערך, עמ' 164 ב', אברהם בכבשן נמרוד

(photo: Leipzig, Universitätsbibliothek, with permission)

מקרה נוסף מביא אותנו למחזות אשכנז, לדימוי מתוך מחזור לייפציג, שנוצר בתחילת המאה הארבע עשרה עבור קהילת וורמס (תמונה 3). כתב היד מצוי כיום בספרייה של אוניברסיטת לייפציג (Ms. Voller 1002/I-II).²⁵ הדימוי בשוליים התחתונים של העמוד המדובר מאיר את הפיוט המובא באותו עמוד, שיר הלל

25 ראו: E. Katz, *Machsor Lipsiae: 68 Faksimile-Tafeln der mittelalterlichen hebräischen illuminierten Handschrift aus dem Bestand der Universitätsbibliothek Leipzig*, 2 vols, Hanau/Main: Dausien, 1964; K. Kogman-Appel, *A Mahzor from Worms: Art and Religion in a Medieval Jewish Community*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012 https://web.nli.org.il/sites/NLI/English/digitallibrary/pages/viewer.aspx?&preselected=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPTS990001820750205171#FL50911417-1 (גישה לאתר בדצמ' 2021).

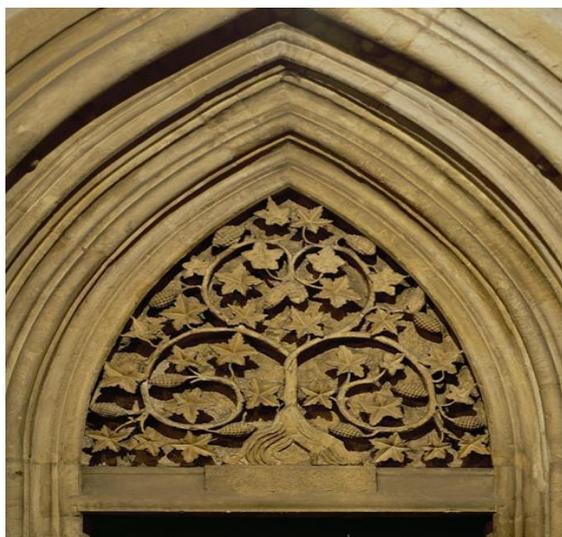
לאמונה בלתי מעורערת באלוהים: 'איתן הכיר אמונתך'. ייתכן כי המילה איתן רמזה לדמותו המקראית של המשורר איתן האזרחי, שווהה בספרות חז"ל, לצד אברהם, כמופת לאמונה איתנה. הדימוי אכן מציע נרטיב מובהק של אמונה ואיתנות, ומבוסס על סיפור אברהם בכבשן נמרוד.²⁶

בחינתו של מדרש זה תהא לפיכך הצעד הראשון הנדרש להבנת הדימוי. אולם בהקשר ההיסטורי של אשכנז במאה הארבע עשרה, קשה שלא לקשרו למוות על קידוש השם, הן פעיל והן סביל.²⁷ מוות על קידוש השם היה מוטיב בולט בחברה האשכנזית החל מ-1096 לכל המאוחר. היו כמה מקרים של הריגה עצמית על קידוש השם במהלך הרדיפות המזוהות עם מסע הצלב הראשון. אל מול האיום באלימות ובטבילה כפויה, יהודים רבים מחבל הריין נטלו את חייהם ואת חיי משפחותיהם. תיעוד של אירועים אלה נשתמר בשלושה כתבים עבריים מסביבות אמצע המאה השתים עשרה.²⁸ עד סוף המאה השלוש עשרה, מוות על קידוש השם – סביל וכל שכן פעיל – התגבש כערך דתי וחינוכי.²⁹ על אף שנראה כי האדרתו של מוות על קידוש השם הייתה רווחת, מחקרים מהעת האחרונה הצליחו לזהות גם קולות ביקורתיים כלפי התופעה בקרב בני התקופה.³⁰ לעיתים קרובות נקשרו ערכים דתיים עם סיפורי מופת, ונראה כי סיפורו של אברהם בכבשן שימש למעשה כאב טיפוס של קידוש השם סביל, בעוד שסיפור העקידה היווה אב טיפוס לקידוש השם פעיל.³¹ לפיכך ניתן לראות בדימוי של אברהם בחצרו של נמרוד במחזור לייפציג מסר המקדם קידוש השם סביל באווירה חברתית ותרבותית שהעלתה על נס את הערך של קידוש השם פעיל.

אולם מטעם מי עוצב מסר זה? כפי שטענתי בעבר, מחזור לייפציג, שמקורו למעשה בוורמס, הינו תיעוד רב עוצמה של חיי קהילה, לכידות וזהות קהילתית באחת

- 26 לדיון ומקורות, ראו: Kogman-Appel, pp. 118-121 (לעיל הערה 25). לפיוט ראו: י' דוידון, אוצר השירה והפיוט: מזמן חתימת כתבי הקודש עד ראשית תקופת ההשכלה, ניו יורק 1970, א 3204.
- 27 על קידוש השם פעיל וסביל, ראו: י"ש יחזקאל, המאבד עצמו לדעת. היבטים הלכתיים, היסטוריים והגותיים, בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2008, עמ' 272-397.
- 28 למהדורה ביקורתית עם תרגום לגרמנית, ראו: E. Haverkamp, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs* (Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland: Monumenta Germaniae Historica und Israelische Akademie der Wissenschaften 1), Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2005.
- 29 J. Cohen, Jeremy, *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006; S. Shepkaru, *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*, New York: Cambridge University Press, 2006; both listing the vast earlier literature ראו גם: ש' גולדין, עלמות אהבוך, עלמות אהבוך, גני אביב ולוד, 2002.
- 30 D. Malkiel, *Reconstructing Ashkenaz: The Human Face of France-German Jewry 1000-1250*, Stanford: Stanford University Press, 2008, pp. 99-102; A. Gross, *Struggling with Tradition: Reservations About Active Martyrdom in the Middle Ages*, Leiden: Brill, 2004; י"י יובל, שני גויים בבטן. יהודים ונוצרים – דימויים הדרים, תל-אביב: עלמא – עם עובד 2001, עמ' 73-159.
- 31 ראו: שפקרו, עמ' 174-77 (לעיל הערה 29); גולדין, (לעיל הערה 29), פרק 13.

הקהילות היהודיות האשכנזיות החשובות בימי הביניים.³² האם הייתה הנהגה קהילתית שלקחה על עצמה להיות יד מכוונת עבור הקהילה בתקופה של טלטלות, תוך קריאת תיגר על מוות על קידוש השם כעיקרון מרכזי בתרבות הדתית האשכנזית? מנקודת מבט מודרנית, ספרים נתפסים כחפץ אישי, אולם בימי הביניים כמעט ולא היה שימוש פרטי בספרים במובן של קריאה דוממת. לספרים מהודרים, גם אם היו בבעלות פרטית, היה על פי רוב אופי ציבורי. עובדה זו תקיפה ביתר שאת במקרה של מחזורים אשכנזיים, שכן על אף שהוזמנו על ידי אנשים פרטיים והיו בבעלותם, נעשה בהם שימוש במסגרת קהילתית. המחזורים שנשמרו בכתים של בעליהם, נישאו על ידי השמש למרחב הציבורי של בית הכנסת בערבי חג, שם עשה בהם שליח הציבור שימוש. לפיכך יש יסוד סביר להניח שספרים אלה שיחקו תפקיד בהעברת מסרים לקהלים רחבים.



תמונה 4

פראג, בית כנסת אלטנוישול, 1280 בערך, טימפנום בכניסה

(photo: K. Kogman-Appel)

השימוש הציבורי במחזורים אשכנזיים ראוי לציון במיוחד לאור העובדה שאמנות בבתי הכנסת הייתה קישוטית על פי רוב, ולכן מוגבלת מאוד כנושאת מסרים. אם נשווה את הטימפנון (השטח שמתחת לקשת בכניסה) של בית הכנסת הגותי אלטנוישול בפראג, מהשנה 1280 לערך (תמונה 4) לזה של כל שער כניסה מתקופה זו, ניווכח עד כמה זעום היה תפקידו של בית הכנסת כנושא מסרים בהשוואה לכניסה הגותית על כל עיטוריה הפיגורטיביים. הדבר שופך אור על תפיסתה של אמנות הספר בהקשר היהודי, שנבדלה מההקשר הנוצרי גם בכך שספרים יהודים העבירו מסרים במסגרת קהילתית.

32 ראו: Kogman-Appel, pp. 187–196 (לעיל הערה 25).

מוען ונמען

מה ניתן ללמוד מכל זאת על פטרונות? נושא הפטרונות אינו חדש למחקר תולדות האמנות, שצבר ידע נרחב על פטרונים חילוניים וכנסייתיים בולטים של אמנות נוצרית. אולם חוץ מאשר במקרים של יצירות שהוזמנו ישירות, מניעיהם והשקפותיהם של פטרונים לא נשקלו על פי רוב בניסיונות לפרש תוכן חזותי עד לאחרונה, לאור בחינה מחדש של שיטות מחקר מסורתיות בתולדות האמנות. מה הייתה המשמעות של פטרונות, מלבד חתימה על חוזה ותשלום עבור השירות? כיצד היא השפיעה על תוכן של יצירות ספציפיות? כפי שטוענת ג'יל קאסקי (Jill Caskey), היבט זה במחקר תולדות האמנות הושפע בראש ובראשונה על ידי אסכולת האנאל הצרפתית (*Annales*). מעבר לזאת, זהו תחום שמצריך גישה בינתחומית שחורגת מגבולות המחקר התאולוגי. למעשה, אם נבקש לבחון את נושא הפטרונות בעידן 'המפנה החזותי', ניווכח עד מהרה שלא די בניתוח חזותי גרידא. כפי שמסבירה קאסקי:

מחקרים מהעת האחרונה על פטרונות מאפיינים אמנות חזותית כבעלת השפעה על רעיונות חברתיים, פוליטיים, כלכליים ואחרים; לפיכך הם משלבים שלל דיסציפלינות (כגון ספרות, מדע הדתות, לימודי מגדר, ותחומים היסטוריים אחרים) ולצדן עולמות תוכן, טקסטים מכווננים ומודלים תאורטיים משיקים.³³

כחוקרים, ראוי שנתעניין לא רק בזהותם של פטרונים, במקומם על בימת ההיסטוריה או במשאביהם הכלכליים והפוליטיים, אלא גם במניעים שלהם, שלעיתים קרובות משתקפים מבעד ליצירות אמנות מימי הביניים. לשליטים – מלכים ומלכות – היו מניעים שניתן לזהות בנקל. החצנת מעמדם של שליטים באמצעות יצירות של טובי האמנים מהתקופה הייתה מניע טבעי למדי. הדבר בוודאי היה תקף לאפיפיורים, בישופים ומגזרים, שהיו בעלי שררה בזכות עצמם, אך גם לסוכנים מטעם שלטונות מלוכניים. האם מימן הפטרון יצירה מסוימת כנותן חסות, או שמא כסוכן מעורב האחראי על הופעתו של התוצר הסופי? על אף שאין ברשותנו שם של פטרון במקרה זה, ראוי שנשאל את השאלות הללו גם בהקשר של הגדת סרייבו ומחזור לייפציג, בדיוק כשם שאנו שואלים אותן בנוגע למונומנטים נוצרים.

כפי שמציעה קאסקי, השימוש במושג 'סוכנות', שהוא גמיש יותר בהשוואה למושג של פטרונות ומתייחס לשלל הגורמים שעמדו מאחורי תוכן של יצירות, עשוי להועיל כאן. מרק אפשטיין (Marc Epstein) מדבר על 'מחברים' (authors) בהתייחסו למי שעמדו מאחורי הדימויים בהגדת ראשי הציפורים (ירושלים, מוזיאון ישראל, MS 180/57).³⁴ בכך, כוונתו היא '... שיתוף פעולה בין פטרונים יהודים

33 ראו: Caskey (לעיל הערה 3).

34 למהדורת פקסימיליה, ראו: M. Spitzer (ed.), *The Bird's Head Haggadah of the Bezael*, National Art Museum in Jerusalem (Jerusalem: Tarshish, 1965). לתיאור ולסריקות של תצלומים מוקדמים יותר, ראו: <http://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=set&id=1> (גישה לאתר באוגוסט 2017).

שמימנו את כתב היד והמשיגו אותו (בחלק מן המקרים, ככל הנראה בעזרתם של יועצים רבניים), ובין אמנים (יהודים או לא-יהודים) שהוציאו את ההזמנה לפועל.³⁵ לא זו בלבד שהגדרה זו שואלת מונח מרכזי מעולמות טקסטואליים – 'מחברים' – היא גם טוענת להפרדה קשיחה בין תפקידים שונים. מה בדבר חפיפה בין 'יועץ רבני' לבין הפטרון המממן, או מאייר שיצר כתב יד לצרכיו האישיים? ומה לגבי מאיירים שפעלו בשוק החופשי, מנהג שהפך יותר ויותר מקובל החל משלהי המאה הארבע עשרה? לפני כמה שנים, בניסיון מכוון לטשטש גבולות מסוג זה, הצעתי להתייחס ליחידים אשר היו אמורים על התוכן של דימויים בכתבי יד כאל 'מעצבים'. כוונתי בכך הייתה שלכל אדם אשר היה מעורב ביצירת ספר, בין אם היה מעתיק, מאייר או פטרון, הייתה יד לא רק בקביעת תוכן חזותי שהושאל ממנוחים טקסטואליים (ויכול היה באותה מידה להיות מתורגם בחזרה לטקסט), אלא גם בעיצוב מראהו הכולל של הספר המעוטר.³⁶

למרות הקושי במציאת המילים הנכונות – ואיני טוענת לרגע שהמושג 'מעצבים' חף מבעיות – מה שכל המושגים הללו נועדו להאיר הוא כי המשגתה של יצירת אמנות לא הייתה בידי האמן לבדו. מצד שני, אף לא אחד מהמושגים הללו מבהיר את מידת השתתפותו של הפטרון. היחס בין הגורמים המעורבים השונים נותר עמום. חשוב לעניינו שאופיים הייחודי של יחסי פטרון-אמן משתנה ממקרה למקרה. גם אם תעוגנה בחירותינו הטרמינולוגיות בניתוח מושגי קפדני, ניתקל בקושי בשני היבטים בסיסיים: מי היה הפטרון, ואיזה מסר ביקש להעביר לאמן? מעבר לזאת, מה ביקש כל אחד מהם לומר לצופה? בהתחשב בכך שכל מקרה לגופו, המושגים הללו אינם אלא הבנייה ארעית, ונדמה לא אחת שיש להגדירם מחדש שוב ושוב.

ההגדה המאוירת כחפץ פולחני

בבואנו לבחון איורים בכתבי יד כשיקוף של נסיבות חברתיות או תהליכים תרבותיים, ניווכח כי התובנות האפשריות, כמו גם הקיימות, הן מרובות פנים. ההתייחסות להגדה המאוירת כאל חפץ ריטואלי טומנת בחובה מקרה בוחן מעניין במיוחד. היו אלה בראש ובראשונה ההגדות האשכנזיות ששימשו כחפץ ריטואלי בימי הביניים ובכך משקפות תהליכים מורכבים של התקבעות מנהגים הקשורים לסדר הפסח. אחד מהתהליכים הללו נגע לסדר בדיקת החמץ.³⁷ מסכת פסחים במשנה פותחת בהוראות לבדיקת חמץ שניתן לסכם כדלקמן: יש לבצע את הבדיקה בעזרת נר; יש לחפש במקומות אשר נמצא בהם חמץ בימות השנה; מרגע שנאסף החמץ אין צורך

35 ראו: Epstein, p. 6 (לעיל הערה 5).

36 ראו: Kogman-Appel (לעיל הערה 2).

37 לסקירה מעמיקה של התקבעות פעולות אלה כריטואל והופעתן באיורים, ראו: K. Kogman-Appel, 'Ritualizing the Cleaning of the House before Passover in Medieval Ashkenaz: Image and Text in Illuminated Haggadot', in *Ritual Dynamics in Jewish and Christian Contexts*, B. Kranemann and C. D. Bergmann (eds.), Leiden and Boston: Brill, 2019, pp. 28–55.

לקחת בחשבון את האפשרות שמכרסמים למיניהם יסחבו פירוורים חזרה לשטח הבית. הנוסחים המדויקים של ברכת ביעור חמץ או של טקס ביטול החמץ לא נכללו.³⁸ הפירוש בגמרא למסכת פסחים, כמו גם ספרות הלכתית מאוחרת יותר, מתעמקים בהלכות המצוינות במשנה לפרטי פרטים. משנה תורה של הרמב"ם, למשל, מסכם את ההנחיות לבדיקת חמץ בעיקר בהסתמך על מסכת פסחים. אולם הרמב"ם דקדק והרחיב על הנחיות אלה. בדומה למשנה ולגמרא, הוא קבע כי יש להשתמש בנר והדגיש כי אין להשתמש באבוקה. אולם להבדיל מהמשנה, הרמב"ם גרס כי יש לחזור על החיפוש במקרה שעכבר מחזיר פירוורי חמץ לתוך שטח הבית. בנוסף מפרט הרמב"ם את אתרי החיפוש השונים – 'במחבואות ובחורים' – ואת המקומות הספציפיים בבית. שאריות חמץ שעוד ניתן לאכול לפני הביעור יש לשמור במיכל סגור על מנת להרחיק מעכברים. לבסוף, הרמב"ם פירט את הנוסחים המדויקים של הברכות לביעור ולביטול חמץ.³⁹ בעקבות הנחיות הלכתיות אלה התפתחו מנהגים מסוימים בקהילות יהודיות שונות. במהלך ימי הביניים עטו מנהגים אלה אופי טקסי ולבסוף הפכו ריטואלים של ממש. ייצוגים חזותיים של מנהגים אלה בהגדות מאוירות מעידים על הימצאותו של תהליך זה בשלבים מתקדמים. במאה החמש עשרה, הגדות אשכנזיות החלו לכלול פסקה קצרה שנפתחת באותו פסוק שבו נפתחת מסכת פסחים: 'אור לארבעה עשר, בודקין את החמץ לאור הנר'. לא מדובר בנוסח קבוע. חלק מכתבי היד כוללים את הפסוק, בעוד אחרים כוללים אזכורים לחלקים אחרים במסכת. ברוב כתבי היד מופיעה פסקה זו בכתב מרובע גדול, כאילו הייתה חלק מנוסח ההגדה, ונחתמת בברכת ביעור חמץ ובנוסח ביטול חמץ. בכמה וכמה הגדות מהמאה החמש עשרה מלווה תוספת המלל באיורים. הדבר מוביל אותנו למאייר ולמעתיק הנודע יואל בן שמעון, שהיה פעיל בדרום גרמניה ובצפון איטליה במהלך המחצית השנייה של המאה החמש עשרה ושיחק תפקיד מפתח בעיצוב הדימויים של ההגדה בימי הביניים המאוחרים.⁴⁰ אחת מעבודותיו האיטלקיות המוקדמות ביותר של יואל הינה הגדה הנמצאת כיום בקולוני ג'נבה (Cologny-Genève), קרן מרטין בודמר, כת"י 81).⁴¹ עם פתיחת הספר אנו מתוודעים

38 ראו: משנה, פסחים א, א-ד.

39 ראו רמב"ם, משנה תורה, ספר זמנים, חמץ ומצה, פרקים ב-ג.

40 ראו: K. Kogman-Appel, 'The Audiences of the Late Medieval Haggadah', J. Decter and E. Alfonso (eds.), *Patronage, Production, and Transmission of Texts in Medieval and Early Modern Jewish Cultures*, Turnhout: Brepols, 2015, pp. 99–143. לדיון מהעת האחרונה על חייו ויצירתו של יואל תוך התייחסות למחקר קודם, ראו: K. Kogman-Appel and D. Stern, *Washington Haggadah. A Fifteenth-Century Manuscript from the Library of Congress*, Cambridge, MA: Harvard University Press – Belknap Press, 2011.

41 הגדת בודמר מכילה בליל של יסודות ריטואליים אשכנזיים ואיטלקים. למהדורת פקסימיליה, ראו: M. R. Hayoun (ed.), *Haggadah de Passah: La Pâque juive*, Paris: Presses universitaires de France, 2011. <http://www.e-universitaires.de> למהדורה דיגיטלית, ראו:

קטרין קוג'מן-אפל

למאמר שלם המתפרש על פני כמה עמודים לפני תחילתו של נוסח ההגדה גופא, הכולל הוראות מדוקדקות כיצד לבצע בדיקת חמץ לצד פעולות הכנה אחרות, כאשר כל פעולה מוגדרת כ'סדר'. הגדת בודמר הייתה גם ההגדה האשכנזית הראשונה שכללה איור של טקס ביעור החמץ (ראו תמונה 5). דימוי קטן המשובץ בסוף ההנחיות מציג בחור צעיר שעומד ליד ארון ואוחז בקערה ובנוצה אשר בעזרתה הוא מבריש את חלקו העליון. דגלון לצד האיור נושא את הכיתוב 'ביעור החמץ'.



תמונה 5

קולוניגינבה, קרן מרטין בודמר, כת"י 81, הגדה של פסח (יואל בן שמעון), צפון איטליה, 1451
בערך, עמ' 1א', בדיקת חמץ
(photo in the public domain)

הכללתן של הנחיות הלכתיות מפורטות, שכל אחת מהן נושאת את הכותרת 'סדר', עיגנה אותן כסדר פעולות מקובל המלווה בברכות. התוספת של איור מעידה כי עד 1450 כבר הגיע תהליך זה של התקבעות ריטואל לשלב מתקדם. סביר מאוד שהנחיות אלה נכללו לבקשת הפטרון.

codices.unifr.ch/en/thumbs/fmb/cb-0081 (גישה לאתר בדצמ' 2021). לחלקים המסומנים, ראו: fols. 1r–3r.

הייצוג החזותי המרהיב ביותר של הריטואלים הללו מופיע בשתי הגדות בעלות קשר הדוק האחת לשנייה, שיוצרו ככל הנראה בפרנקוניה בסביבות 1465 (לונדון, אוסף פרטי של דייוויד סופר [הגדת נירנברג השנייה] וירושלים, מוזיאון ישראל, MS 180/50 [הגדת יהודה]).⁴² מבחינת המלל אין בהגדות אלה עדויות משמעותיות להתקבעות הריטואל, מאחר שהן כוללות את הציטוט מהמשנה בלבד. אולם הן מרחיבות את הייצוג החזותי של בדיקת החמץ (יחד עם הכנות נוספות) לכדי סדרה שלמה של שישה או שבעה דימויים נפרדים. שני כתבי היד הועתקו ועוטרו במקביל על ידי צוות של מעתיקים ומאיירים שעבדו יחדיו.⁴³

סילוק החמץ מהבית מיוצג בכתבי היד הללו כסדרה של תמונות עטורות פרטים שמתפרשות על שולי העמודים. ככל הדימויים בספרים אלה, מלוות התמונות של ההכנות בביאורים מחורזים. הדימויים מציגים את סדר הפעולות לפרטי פרטים, בעוד הביאורים מתייחסים לכללים, למנהגים ולאיסורים הלכתיים שונים.⁴⁴ הסדרה מרחיקה הרבה מעבר לסוגת האיור ולמעשה מספקת לצופה הנחיות מפורטות. אתמקד בסדרה כפי שהיא מופיעה בהגדת יהודה (תמונות 5 ו-6). הדימויים בהגדת נירנברג כמעט זהים.

אנו רואים בניין דרקומתי גדול עם מרתף. בקומה העליונה נראה גבר המחפש אחר חמץ כאשר הוא אוזח בנר וקערה, בדומה לאיור בהגדת בודמר (תמונה 4). בקומה התחתונה נראית אישה שמטאטאה, ובמרתף הינות נראה נער שמחפש אחר שאריות. כל הביאורים מהדהדים הנחיות הלכתיות, לרוב ממסכת פסחים:⁴⁵ 'לאור הנר ולא באבוקה / צריכים לעשות הבדיקה', 'במרתף בודק העליונות / והשורות התחתונות'.⁴⁶ בעמוד הבא נראה נער שמפזר פירורים בחצר, שם הם נאכלים על ידי עורב. לשון הביאור שוב מתייחסת להנחיות הלכתיות: '[ב]חצר בדיקה אין צורך / מפני שעורבים מצויין שם באורך'. בדימוי הבא נראה גבר אוזח בקערה עם שאריות חמץ ובנוצה, והביאור מציין שהוא מברך. בדימוי נוסף, נער מאחסן את הפירורים במיכל סגור, בעוד שני עכברים מצפים בכיליון עיניים לשלל: 'טומנין החמץ והבר / פן יגרר בו העכבר'. ביאור נוסף מבהיר כי למחרת בבוקר, יש לשרוף את החמץ שנשמר במיכל אטום: 'למחר שורפין ותולין / וכל אחד בלבו מבטלין'.

ההנחיות לביצוע הפעולות הללו אינן מורכבות והיו קיימות בצורתן הבסיסית כבר בעת העתיקה המאוחרת. כפי שצוין, חיבורים הלכתיים מאוחרים יותר הוסיפו

42 ראו: London, David Sofer collection, <מה זה – אוסף דוד סופר בלונדון – זה לא חיבור או אתר, אלא אוסף כתבי יד? חיבור? אתר?> לתיאור ולסריקות של תצלומים מוקדמים יותר, ראו: <http://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=set&id=30> (גישה לאתר, אוגוסט 2017); ירושלים, מוזיאון ישראל, לתיאור ולסריקות של תצלומים מוקדמים יותר, ראו: <http://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=set&id=11> (גישה לאתר, דצמ' 2021).

43 ראו: K. Kogman-Appel, *Die Zweite Nürnberger und die Jehuda Haggada: Jüdische Künstler zwischen Tradition und Fortschritt*, Frankfurt/Main et al.: Peter Lang, Europäischer Verlag für Wissenschaft, 1999, פרק 6.

44 לרקע ההלכתי של תמונות אלה ולמקורות רלוונטיים, ראו: Kogman-Appel, *Die Zweite Nürnberger und die Jehuda Haggada*, pp. 95–106.

45 תלמוד בבלי, פסחים ז ע"ב.

46 הציטוטים לקוחים מהגדת נירנברג השנייה.

דגשים והבהרות כדי לא להותיר מקום לספק. לבסוף, ספרי מנהגים מימי הביניים המאוחרים אינם מציעים חידושים הלכתיים; אולם עיון בהם מדגים עד כמה התקבעו פעולות אלה כריטואל במהלך ימי הביניים. ספר המהרי"ל, למשל, מרחיב על סדר בדיקת החמץ לפרטי פרטים. הוא נפתח בקביעת הזמן המדויק שיש להקדיש לבדיקה לאחר שהובאו מים לצורך הכנת המצות. בהסתמך על הפיוט 'אדיר דר מתוחים', הוא מסביר כי טרם שינון הברכה והתחלת הבדיקה, יש ליטול ידיים. ראש המשפחה מברך עבור כל בני המשפחה, שעומדים לידו ועונים 'אמן'.⁴⁷ החיבור, אם כן, לא רק מצייין את הברכה שמלווה את הבדיקה, אלא גם מדגים עד כמה התקבעה כריטואל והפכה למעין פעולה ליטורגית שמחייבת נטילת ידיים של כל בני הבית.

כך המקרה גם ביחס לנוסח ביטול החמץ. בהגדות ובחיבורים הלכתיים מופיע הנוסח בארמית. המהרי"ל הרחיב על חשיבותו של ביטול חמץ והוסיף הנחיות מפורטות. יש לבצע את הביטול מיד לאחר הבדיקה. מי שאינם מכירים את הנוסח הארמי יכולים לבטל 'אפילו בלשון אשכנז ודיו'. במקרה שגבר מסייע לאלמנה בביטול חמץ והיא אינה מכירה את הנוסח, הוא ישנן עבורה בעומדה לידו. המהרי"ל הדגיש כי במהלך ביצוע כל הפעולות הללו, חל איסור על שיחות חולין – עדות נוספת למידה שבה התקבעו פעולות אלה כריטואל.⁴⁸

כאן המקום לשאול, מהו ריטואל? כיצד נקבע מתי ואיך פעולה תועלתית לכאורה, כגון ניקיון הבית לקראת החג וסילוק החמץ, התקבעה כריטואל של ממש? חוקרי ריטואלים מדגישים לא אחת שמה שמזוהה בספרות המחקרית כ'ריטואל' אינו בהכרח מה שנתפש ככזה על ידי בני התקופה. ריטואל הינו הבנייה לצורכי מחקר, כלי להבין באמצעותו כיצד יהודים אשכנזים במאה החמש עשרה (או כל קבוצה אחרת) הבינו את העולם סביבם.⁴⁹ במהלך המאה החמש עשרה, כבר כונה הניקיון הסופי

47 ספר מהרי"ל: הלכות בדיקת חמץ 20-1, פרויקט השו"ת, אוניברסיטת בראילן, רמתגן. לפיוט ראו: דוידוון, אוצר, א 1082 (לעיל הערה 26).

48 ספר מהרי"ל, 7 (לעיל הערה 47).

49 לרקע תאורטי על ריטואל, ראו: R. L. Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2014, פרק 6. הספר דן בהגדרה של ריטואל כפי שהתגבשה בשנות השמונים של המאה הקודמת, ומציע טרמינולוגיה לשלבים השונים של התקבעות ריטואל. ראו גם: R. A. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham, MD: University Press of America, 1982 (ritualization). השימוש במונח 'התקבעות ריטואל' (ritualization) כאן ובמחקרים אחרים שלי (Kogman-Appel), [לעיל הערה 25] פרק 4, הערה 24) אינו דבק באופן מדויק בטרמינולוגיה של גריימס, אלא עונה יותר להגדרה שלו לגינונים (decorum). במונחים של גריימס, התקבעות ריטואל הינה תהליך אורגני וטבעי, בעוד שגינונים מוגדרים כמנהגים שהפכו שגורים ונוגעים יותר לנומרות חברתיות. המונח ליטורגיה במשנתו של גריימס שמור למקרים של התייחסות לקדושה בנימה של יראה ו'חקרנות', עבודה ריטואלית נחוצה, המתנה 'בקול פאסיבי', ולבסוף, נימה 'הצהרתית' בדבר מצבם של דברים נכוחה. הוא מתאר ליטורגיה כפעולה סמלית אשר מפתחת נכונות מוגברת לספיגה, לעיתים בתצורה של ריטואלים מדיטיטיביים או תרגילי מחשבה. ראו גם: E. Leach, 'Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development', Julian Huxley (ed.), *A Discussion on Ritualization in Animals and Man*, *Philosophical Transactions of the Royal Society*, series B, 251 (1966), p. 407; S. Lukes, 'Political Ritual and Social Integration', *Sociology* 9/2 (1975), p. 291.

לקראת החג 'סדר'. בכך יש להעיד כי ניקיון הבית ובדיקת החמץ בוצעו על פי סדר פעולות מסוים. מה שאנו כחוקרים מכנים 'ריטואל' בניסיון להאיר היבטים אנתרופולוגיים או פנומנולוגיים מסוימים, יהודים בני המאה החמש עשרה הגדירו כסדר פעולות שיש לבצעו על פי כללים שנקבעו מראש. פרמטר נוסף שאנתרופולוגים כוללים בהגדרה של ריטואל הוא משמעות. משמעות הריטואל לעיתים קרובות מעוגנת במיתוס (ההלכה של בדיקת חמץ מבוססת על סיפור יציאת מצרים). כל סדרת פעולות הנתפשת כריטואל (בפרט ריטואלים דתיים או פוליטיים, היינו קהילתיים) נושאת משמעות שמוכנת באופן דומה על ידי כל חברי הקהילה. לאורך זמן, ריטואלים משתנים וכך גם המשמעויות שהם מייצגים. הפעולות מלוות בטקסטים ליטורגיים (הברכה על הבדיקה, נוסח ביטול חמץ), פרמטר נוסף בהגדרה. המלל יכול להתקשר למיתוס ובכך לבטא את משמעות הריטואל; או, כמו במקרה של בדיקת חמץ, הוא יכול לבסס ערוץ תקשורת מסוים עם האל. לבסוף, ריטואלים הינם מחזוריים ומתקיימים כל פעם באותו אופן, על בסיס יומי, שבועי או שנתי.

לסיכום: סדר, משמעות, שינון של טקסט קבוע ומחזוריות הינם הפרמטרים המאפשרים לנו להגדיר כריטואל את פעולות הניקיון כפי שבוצעו בבתים יהודיים במאה החמש עשרה. ניקיון וחיפוש אחר פירוורים הם פעולות שגרתיות. הייחוס של משמעות מיתית לפעולות אלה, ביצוען על פי סדר מסוים ובאותו אופן מדי שנה מקבעים אותן כריטואל.

השאלה האחרונה שדורשת התייחסות היא את מי שירת הייצוג החזותי של פעולות אלה. לא סביר שדימויים אלה הוספו רק כעיטורים נעימים לעין להנאת הקוראים. במיוחד במקרים של הגדת יהודה והגדת נירנברג, נדמה כי כמות הדימויים לבדה שוללת פרשנות זו. לצופים בני זמננו, הדימויים הפרטניים כמו גם סדרת התמונות שנותחו פה הם ביטויים לתהליך התקבעות ריטואל, כלומר מקורות היסטוריים. אולם עבור בני התקופה שעשו שימוש בהגדה תפקדו הדימויים הללו כהנחיות לביצוע ריטואלים מסוימים, כתזכורת שנתית ו/או ככלי להנצחה. ההגדה היא ספר קצר שנעשה בו שימוש בהקשר מאוד מסוים, פרטי וממוקד. מנהל הסדר הינו סוכן ריטואלי (ritual agent), בדומה, למשל, לשליח הציבור בתפילה בבית כנסת. ייתכן והיה לחלק מהאנשים הללו צורך בספר שידריך אותם במלאכת ניהול הסדר. מבחינה זו, הייצוגים החזותיים בהגדה הולכים יד ביד עם המלל שלה, ויש להתייחס לשני היבטים כאל מכלול אחד. עבור חוקרים משמשת ההגדה מקור היסטורי לחקור באמצעותו את המשמעות התרבותית של סדר הפסח בהקשרים שונים, ועבור בני התקופה שעשו בה שימוש היוותה ההגדה חפץ ריטואלי מרובה רבדים שהדריך אותם כבואם לבצע פעולות מסוימות, ושסייע להם בהבנת משמעותן.

סיכום

דוגמאות אלה מצביעות על היבט נוסף ב'מפנה החזותי'. דימויים בכלל וכתבי יד בפרט משמשים למעשה כמקורות ראשוניים לחקר היסטוריה תרבותית. אך מה קדם למה? מהרבה בחינות, בבואי לנתח דימויים חזותיים בראי מסרים אידאולוגיים ותאולוגיים או תהליכים תרבותיים כגון התקבעות ריטואל בדיקת החמץ, המרחב המתודולוגי שאני מהלכת בו נופל תחת מה ששרה ליפטון (Lipton) כינתה לאחרונה

ה'מפנה החזותי' בהיסטוריה.⁵⁰ או שמא ההפך הוא הנכון? האם הקשרים היסטוריים מסייעים לנו בהבנת האמנות, בפענוח מסריה ומשמעותה? או שמא, מנגד, האמנות מהווה מקור ראשוני בשירות ההתחקות אחר ההיסטוריה? אם נחשוב על היסטוריה לא במונחים פוליטיים, כי אם כהיסטוריה חברתית ובפרט תרבותית, האם יש צורך בהבחנה זו מלכתחילה? האם הבנת האווירה החברתית של יהודים אשכנזים בצפון איטליה עוזרת לנו לפענח את דמותו של יואל בן שמעון? או שמא יצירתו פותחת אשנב להבנה מלאה יותר של ההיסטוריה החברתית והתרבותית של יהודים אשכנזים באיטליה? האם אין לכלול את כל אלה תחת המטרייה הרחבה של היסטוריה תרבותית?

המפנה החזותי בהיסטוריה, אם כן, עוסק בהיררכיות – המילולי אל מול החזותי ולהפך. ליפטון טוענת כי הבנת השפה החזותית של תקופה מסוימת עשויה לשנות את תפיסותינו לגביה.⁵¹ ואמנם עצם קיומה של אמנות יהודית בימי הביניים הוא רב משמעות, שכן הוא חותר תחת הנחות עבר שלפיהן תרבות יהודית היא אנטי-חזותית מיסודה. אולם האם עובדת קיומה של אמנות יהודית בימי הביניים אכן מותירה חותמה במחקר על תולדותיהם התרבותיות של יהודים כפי שהוא נערך כיום? נדמה, אם כן, שיש צורך בגישה בינתחומית יותר על מנת לחדד את הבנתנו בדבר מקומה של האמנות באורחות המחשבה של ימי הביניים, ובדבר מה ניתן ללמוד ממנה על אורחות אלה.

כאשר הגיח השיח החדש על תולדות האמנות בספרות המחקרית לפני כשלושים שנה, עד מהרה סומנה האיקונוגרפיה כענף שמרן במיוחד בתולדות האמנות. אולם גישה מעוגנת הקשר לניתוח חזותי עשויה לשפוך אור רב על תרבות הספר היהודית. אם ישכיל להרחיק אל מעבר ליחסי דימוי-מלל, השיח האיקונוגרפי עשוי, בין היתר, ללמדנו רבות על יחסי הגומלין המשתנים ללא הרף שבין פטרונים, מעתיקים, מאיירים וקהל המשתמשים. ההצטלבות המורכבת שבין הבנת דימויים כנושאי מסרים המתקשרים עם צופים בני התקופה, לבין השימוש בהם כמקורות ראשוניים במונח רחב יותר, הינה היבט במחקר תרבותי שהאיקונוגרפיה המסורתית לא לקחה בחשבון עד כה. מפנה חברתי בתולדות האמנות לצד מפנה חזותי בהיסטוריה עשויים לפיכך לחבור לידי בחינה מחודשת, בינתחומית, של תרבות יהודית בכלל ושל תרבות הספר היהודית בפרט. כפי שהדיון המצומצם שהובא כאן מדגים, אם נבחן את החזותי לא רק כייצוג של תוכן מילולי או כמסורת אמנותית שיש להבינה באמצעות מלל, נוכל לעגנו במצע רחב יותר של מחקר תרבותי בינתחומי.

50 ראו: S. Lipton, 'Images and Objects as Sources for Medieval History', J. T. Rosenthal (ed.), *Understanding Medieval Primary Sources: Using Historical Sources to Discover Medieval Europe*, London, New York: Routledge, 2012, pp. 225–42 >באנגלית משתמשים ב-Dash לטווח עמודים, לא hyphen – אחרת הסדר משתבש.<

51 ראו: Lipton, Images and Objects, p. 229 (שם).

A Textual Network of Technical Texts: Background, Methodology, and a Case Study

Gal Sofer, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

Throughout the history of philological-historical research, several traditions of textual analysis have evolved, the most famous of which was developed by the German philologist Karl Lachmann (1793–1851). In this article, I describe the methods of textual analysis that are generally used today, in addition to providing a methodological approach for analyzing and comparing technical texts (i.e., texts that invite the reader to test them by executing the instructions that are written in them) by applying the network paradigm as a descriptive, exploratory, and explanatory tool. The nature of open technical texts calls for a discussion that emphasizes the uniqueness of each text, while explicitly recognizing how they are connected within a broader textual network. To illustrate my point, I will discuss the connections between the *Summa Sacre Magice*, *Liber Razielis*, and *Liber Bileth*, all of which are texts that deal with summoning and controlling demons.

תקציר

במחקר הפילולוגי-היסטורי התפתחו במרוצת השנים מספר מסורות לניתוח טקסטואלי, המפורסמת מכולן היא זו שעוצבה על ידי הפילולוג הגרמני קארל לחמן (1793-1851). במאמר זה אבקש להציג את השיטות הנהוגות היום, ולהציע גישה מתודולוגית לניתוח והשוואת טקסטים טכניים – טקסטים המזמינים את הקורא לבחון את הכתוב בהם באמצעות יישום ההנחיות בהן – באמצעות פרדיגמת הרשת, המהווה כלי תיאורי, מחקרי ופרשני. אציע כי לאור אופיים של טקסטים טכניים-פתוחים, יש לדון בהם באופן שמדגיש את ייחודיותו של כל טקסט תוך מודעות גלויה ומפורשת לאופן בו הטקסטים קשורים זה בזה בתוך רשת טקסטואלית רחבה וענפה. לצורך הדגמת הגישה אדון בקשרים שבין מכלול המאגיה הקדושה, ספר רוזיאל, וספר בילט – חיבורים העוסקים בזימון ושליטה בשדים ורוחות.

רשת טקסטואלית של טקסטים טכניים: רקע, מתודולוגיה ומקרה מבחן*

גל סופר

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

מבוא: מחקר פילולוגי היסטורי, לחמניזם, ופילוגנטיקה

מחקר פילולוגי-היסטורי מעלה, כבר בראשיתו, שאלות הנוגעות לדמיון וזהות, מקוריות, יצירתיות, המשכיות, השתנות וחדשנות. אלו הן שאלות שחוקרות וחוקרים נדרשים אליהן בניסיונם לשרטט את ההיסטוריה של הטקסט. שאלות אלו טבועות במחקר כתבי יד, המהווים פלטפורמה פיזית למעבר ידע. במרוצת השנים התפתחו במחקר מספר מסורות – נכנה אותן שיטות – לניתוח טקסטואלי, שנועדו לאפשר הצצה אל שרשרת המסירה הטקסטואלית, פעמים רבות כדי לתאר את ה־*urtext*. זהו החיבור הראשוני והמקורי שממנו נאצלו עדי נוסח – העתקות שונות המהוות 'עדות' שתאפשר התחקות אחר הטקסט המקורי. הטרמינולוגיה הפורנזית הזו הייתה נוכחת כבר בראשיתו של המחקר האקדמי הפילולוגי, בו שיטתו של קארל לחמן (1793-1851) הייתה לשיטה הדומיננטית ביותר, על אף שייחוסה ללחמן היא כמעט בגדר ניכוס – שהרי הייתה נהוגה כבר בידי הומניסטים מתקופת הרנסנס, מתוך מניעים תיאולוגיים מובהקים. הומניסטים אלו שאפו להגיע אל הנוסח 'האמיתי ביותר' של הטקסטים אותם הדפיסו באמצעות קריאה והשוואה בין כתבי יד.¹ הנוסח 'האמיתי ביותר', בעיני הפילולוג-תיאולוג, משקף נאמנה את דבר האל, והוא מתאפשר אודות להשתלשלות מאותה 'סיבה ראשונה'.

* מאמר זה נכתב אודות לסייע הנדיב של תוכנית עמיתית קרן עזריאלי. אבקש להודות למנחים שלי לעבודת הדוקטור, פרופ' בועז הוס ופרופ' יובל הררי, על תמיכתם, עידודם והערותיהם על גרסה מוקדמת של מאמר זה. כמו כן, תודתי נתונה לפרופ' גדעון בוהק על הערותיו בנוגע לגרסה מוקדמת של מודל הרשת המוצע במאמר, וכן לד"ר אביגיל מנקיין-במברגר, ד"ר איילת אבן עזרא, וד"ר רבקה אליצור-ליימן על שדנו איתי בנושא זה. תודה מקרב לב גם לקוראים/ות האנונימיים/ות על הערותיהם/ן המועילות והחשובות שסייעו לי רבות בחידוד והבהרת המובא להלן.

1 השאיפה להגיע אל 'הנוסח האמיתי' היא חלק מתופעה רחבה יותר של חיפוש אחר הפריסקה תיאולוגיה. בהקשר הזה, *urtext* כאן הוא לא רק טקסט, אלא גם תיאולוגיה ממש. על משמעות המונח 'פריסקה תיאולוגיה' וההבחנה בינו לבין פילוסופיה פרינציפאלית ראו: E. Asprem, K. Granholm, 'Constructing Esotericisms: Sociological, Historical and Critical Approaches to The Invention of Tradition', E. Asprem, K. Granholm (eds.), *Contemporary Esotericism*, Sheffield; Bristol, CT: Equinox Pub, 2013, pp. 33–36. על הטרמינולוגיה הפורנזית המאפיינת את הפילולוגיה ראו: D.C. Greetham, 'Textual Forensics', *Publications of the Modern Language Association of America* 111, no. 1 (1996), pp. 32–51.

על שיטתו של לחמן נכתבו ביקורות רבות, בעיקר בידי חוקרי טקסטים של ימי הביניים, מה שהוביל להשתכללות של השיטה. הבלשן הצרפתי ברנאר סרקיליני, מן המבקרים החריפים ביותר של הלחמניזם, פרס את משנתו בספרו המפורסם 'בשבח הוריאנט' (*Éloge de la variante*).² בעיני סרקיליני, הלחמניזם האשים את המעתיקים 'רק בטעויות שנובעות מחוסר הבנה, היסח הדעת, ותשישות, ושגיאות אלו ייצגו דגדגציה'. כל עותק, או עד נוסח, 'ייצג התדרדרות [...] פילולוגיה היא מערכת בורגנית, פטרנליסטית והיגיינית של חשיבה על המשפחה. היא מעריכה את ה[שושלת, מתחקה אחר נואפים, וחוששת מקונטמינציה].³ תוך שהוא 'משבח את הוריאנט' – על ידי תפיסת הטקסט הימי בניימי כיצירה חדפעמית, ייחודית, וככזה שנכתב מחדש בכל 'העתקה' – סרקיליני חשף את אשליית האחדות שמקדם הלחמניזם הקלאסי.⁴ אשליית אחדות זו באה לידי ביטוי, בין היתר, ביצירת *stemma codicum*, שהוא מעין "עץ משפחה" של כתבי יד שונים. פרקטיקה זו כופה על החוקר/ת חשיבה בינארית, שבאמצעותה מתאפשר שרטוט של עץ מרובה דיכוטומיות.⁵ נקודה זו קריטית, שכן מורכבות שאיננה מבוססת על בינאריות איננה מקבלת ביטוי בתרשים קלאסי של *stemma codicum*.

האנלוגיה המשפחתית שמבקר סרקיליני, ועוד נחזור אליה בהמשך, קיבלה תצורה קיצונית אצל הפילוגנטיקאים. פילוגנטיקה היא תחום המבקש לנצל כלים כמותניים מעולם הביולוגיה ההתפתחותית לצורך ניתוח טקסטואלי. לצורך כך, הפילוגנטיקאים הזדקקו להתאים את החומר בו הם עוסקים לקלט שיתאים לכלים הכמותיים האלו, ומשום כך החלו להתייחס אל הטקסטים כאל רצפי דנ"א. רצפים אלו הוכנסו לתוכנות ייעודיות שיצרו מהם עצים פילוגנטיים, או פילוגרמות (phylograms), המהווים ייצוג גרפי של מיפוי היחסים שבין קבוצות שונות של כתבי יד של "אותו החיבור".⁶ באופן זה הופעלו תיאוריות דרוויניסטיות על טקסטים,

2 הספר פורסם ב-1989, ותורגם מאוחר יותר לאנגלית. ראו: B. Cerquiglini, *In Praise of the Variant: A Critical History of Philology*, trans. Betsy Wing, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1999.

3 שם, עמ' 48–49.

4 בעקבות ספרו של סרקיליני חלו התפתחויות מתודולוגיות שונות. בין היתר, התפתחותה של 'הפילולוגיה החדשה' (New Philology), ששמה דגש על כתב היד כאובייקט חומרי. בספרו על הפילולוגיה החדשה, סטיבן ניקולס הרחיב את המסגרת התיאורטית הזו. ראו: S.G. Nichols, *From Parchment to Cyberspace*, New York: Peter Lang, 2016. להתייחס להתפתחויות המתודולוגיות השונות ראו, בין היתר, את מאמרה של M. Bäckvall, 'Description and Reconstruction: An Alternative Categorization of Philological Approaches', H. Lönnroth (ed.), *Philology Matters!*, Leiden-Boston: Brill, 2017, pp. 21–34. בהקשר של מדעי היהדות, בולט במיוחד ספרו של אברמס. ראו: D. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, Jerusalem-Los Angeles: Magnes Press-Cherub Press, 2010.

5 B. Alexanderson, 'Why Phylogenetic Methods Do Not Work Very Well in Textual Transmission', *Revue d'Histoire Des Textes* 13 (2018), pp. 383–410.

6 ראו: C. Howe et al., 'Parallels between Stemmatics and Phylogenetics', Pieter van Reenen, A. den Hollander, M. van Mulken (eds.), *Studies in Stemmatics*

והרעיון כי קיים קשר משפחת-אורגני בין טקסטים הלך והתחזק. הפילוגנטיקה ביקשה לקחת צעד קדימה משימוש באנלוגיה משפחתית אל שימוש בכלים אנליטיים של שדה אחר.

אלא שקשרים משפחתיים-אורגניים לא מתאימים לתיאור יחסים בין טקסטים. כמו ביקורתו של סרקיליני על הפילולוגיה, גם לין הראתה שיש בעייתיות בשימוש באנלוגיית המשפחה כדי לתאר כתבי יד.⁷ מעבר לבעייתיות באנלוגיה שמניחה קשרים אורגניים וליניאריים בין אובייקטים שונים, אילו היינו מקפידים על מונחים אלו היינו נאלצים להתמודד עם קשרים משונים: דורות עתיקים יכולים להיות מעורבים אקטיבית ביצירת דור חדש. האפשרות שכתב יד בן מאות שנים ישמש כבסיס השוואה עם כתב יד אחר, צעיר יותר, על מנת לייצר כתב יד נוסף – שרירה וקיימת. למעשה, עצם הנטייה להשליך על כתבי יד את טבע מחבריהם – כתב היד כישות נולדת, מפרה ומולידה – בעייתית כשלעצמה. נטייה זו מעודדת את החשיבה הליניארית, אך בינה לבין המציאות מרחק רב – גם אם נניח שכתב יד 'נולד', הרי שהוא איננו 'חי' חיים אנושיים, מותו איננו גזירת גורל, ותוחלת חייו היא לעיתים קרובות מקרית לחלוטין. גילויי-חדש של כתב יד איננו דבר נדיר, והשפעתו עשויה להיות לארציפה מבחינה היסטורית.⁸ אנלוגיית המשפחה והישות החיה מניחה כי יש הלימה בין גילו של טקסט להשפעתו (גם אם לא באופן ישיר), ומחייבת אותנו – שוב – לאמץ חשיבה ליניארית שאיננה הולמת חומרים טקסטואליים. לכך יש להוסיף את העובדה כי גם קריאות שונות של "אותו הטקסט" מקשות על תיאור ליניארי מן הסוג הזה.⁹

החלפת ערשה, אנליזה גנטית ורשתיות במדעי היהדות

אם אנו מבחינים בנזילות של הטקסטים ובאופיו הדינמי של ייצור כתבי יד, שינוי קנה-מידה באמצעות 'החלפת ערשת המיקרוסקופ' הוא כלי שימושי – באמצעותו ניתן להסביר מתי ואיך תפקדה יחידה טקסטואלית בתוך פסקה מסוימת, בחיבור מסוים

II, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2004, pp. 3–11; C. Macé, P.V. Baret, 'Why Phylogenetic Methods Work: The Theory of Evolution and Textual Criticism', C. Macé et al. (ed.), *The Evolution of Texts: Confronting Stemmatalogical and Genetical Methods*, Pisa: Istituto editoriali e poligrafici internazionali, 2006, pp. 89–108; M. Stolz, 'New Philology and the Biogenetics of Texts: Wolfram von Eschenbach's Parzival in a New Electronic Edition (The Parzival Project)', *Florilegium* 32 (2015), pp. 99–130; Yii-Jan Lin, *The Erotic Life of Manuscripts: New Testament Textual Criticism and the Biological Sciences*, New York: Oxford University Press, 2016, pp. 110–149

7 ראו Jan Lin, *The Erotic Life of Manuscripts*, pp. 42–68

8 לדוגמה, תחייתה של 'הספרות ההרמטית' במאה החמש עשרה באיטליה. על כך ראו: G.E. Szönyi, 'The Hermetic Revival in Italy', C.H. Partridge (ed.), *The Occult World*, New York, NY: Routledge, 2015, pp. 51–73

9 על תפקיד הקוראים ראו, למשל: J. Dagenais, *The Ethics of Reading in Manuscript Culture: Glossing the Libro de Buen Amor*, New Jersey: Princeton University Press, 1994

שנכרך בקודקס מסוים, בהינתן רקע תרבותי מסוים.¹⁰ כלי זה איננו חדש כלל וכלל – שהרי גם מאמצי הלחמניזם החליפו את העדשה תדיר ודנו בחיבור (האידיאלי) באמצעות איסוף שגיאות קונקרטיות בכתבי יד ספציפיים. אף במדעי היהדות, קריאה של טקסטים באמצעות החלפת עדשה הוכיחה עצמה כפורה במיוחד.¹¹ גם אם שינוי קנה-מידה איננו מוזכר באופן מפורש, הרי שקריאה מן הסוג הזה אפשרה הסקת מסקנות היסטוריות בנוגע ליצירתם של טקסטים. כך, למשל, הראה איוואן מרקוס כי אלעזר מוורמס יצר חיבורים שלמים מפיסות טקסטים ששכתב.¹² במאמרו על קטע קצר מחיבורי 'שיעור קומה', הוכיח בוהק כי למחברים לפעמים יש עניין ביחידות טקסטואליות קונקרטיות מתוך סט של יחידות כאלו, וכי יחידות מעין אלו עשויות להתגלגל במנותק מסט היחידות. בוהק אף הראה כי יחידה כזו תורגמה ללטינית ושולבה בספר מרשמים בן המאה החמש עשרה.¹³ החלפת העדשה משחקת תפקיד מרכזי גם בתיאוריה של פטר שפר אודות טקסטים של 'ספרות ההיכלות'. בין אם אנו סבורים כי מדובר בקבוצת טקסטים הראויה לכינוי 'ספרות', ובין אם לאו, ובין אם נעסוק במחלוקות חוזרות ונשנות אודות גבולותיה של 'ספרות' זו, ובין אם לאו, קשה להתעלם מהשפה שבחר שפר לתאר את תוצאות הניתוח הטקסטואלי שלו:

התוצר המשמעותי ביותר של החקירות שנעשו עד כה היה להראות שאנו עוסקים בספרות תנודתית ביותר, אשר התגבשה במגוון של מאקרופורמים השזורים זה בזה ברמות רבות ושונות [...] התמונה מסובכת ומובחנת אף יותר כאשר משווים קבוצות בודדות של מסורות ויחידות ספרותיות קטנות יותר ברמת המיקרופורמים אחד עם השני, אשר יכולים להופיע במגוון יחסים בתוך המאקרופורמים השונים.¹⁴

10 אפשר להוסיף לעדשות השונות הללו גם עדשות 'מלאכותיות' יותר, כמו רצף חיבורים. ראו, לדוגמה, את מחקרו של דיוויציה המבקש לבחון, באמצעות גישה סינכרונית ודיאכרונית, את נוכחותם של 'רצפים' של חיבורים בקודקסים. ראו: P. Divizia, 'Texts and Transmission in Late Medieval and Early Renaissance Italian Multi-Text Codices', K. Pratt et al. (ed.), *The Dynamics of the Medieval Manuscript*, Göttingen: V&R unipress, 2017, pp. 101–110.

11 על תיאוריות טקסטואליות במדעי היהדות ראו, בין היתר: C. Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, Cambridge England; New York: Cambridge University Press, 2002, pp. 234–294; M. Beit-Arié, 'Transmission of Texts by Scribes and Copyists: Unconscious and Critical Interferences', *Bulletin of the John Rylands Library* 75, no. 3 (1993), pp. 33–52.

12 I.G. Marcus, *'Sefer Hasidim' and the Ashkenazic Book in Medieval Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018, pp. 35–36.

13 G. Bohak, 'God's Right Eye and Its Angel in Jewish and Christian Magic', F. Buzzetta (ed.), *Anges et Démons d'orient et d'occident*, Paris: Éditions Kimé, 2017, pp. 63–89.

14 P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, Albany: State University of New York Press, 1992, p. 6 קצר על המהדורה של שפר לספרות ההיכלות, וכן על ספרות זו והמחלוקות העיקריות הנוגעות אליה, ראו: C. Rowland, C.R.A. Morray-Jones, *The Mystery of God: Early Jewish*

מאקרופורמים, אשר יכולים להיות חיבורים קונקרטיים (אך לא בהכרח),¹⁵ הם במידה רבה עדשה (ממשית או מדומיינת) הממצעת בין (עדשת) הקודקס הפיזי והמיקרופורמים הקונקרטיים (אבני הבניין של המאקרופורמים). על בסיס תיאוריה זו יצר שפר את המהדורה הסינופטית לספרות ההיכלות (1981), אשר ספגה ביקורת – בייחוד על המתודולוגיה – מצד דניאל אברמס.¹⁶ קיים מתח ברור בין ההצהרה של שפר לפיה אין במהדורה הסינופטית שיצר כוונה להניח הגדרה כוללת של "ספרות ההיכלות", לבין האופן בו הוא משייך טקסטים "ללא ספק לספרות ההיכלות".¹⁷ מתח זה נובע, לפחות בחלקו, מהפער שבין המתרחש ב-*in vitro* למתרחש ב-*in vivo*: בעוד במעבדתו החוקר מנסה לבודד תופעות ולתאר אותן באופן ליניארי, המתרחש במציאות מורכב בהרבה. דווקא חלקו השני של הציטוט המובא – העוסק בתמונה ה"מסובכת" יותר – רלוונטי לדיון שלנו, כיוון שאני מבקש להתמקד דווקא בתמונה זו, באמצעות השוואה של יחידות טקסטואליות קטנות. אין זה אומר כי לטובת השוואה מן הסוג הזה נזנח את ה"חיבור" כזה, וגם לא את הקודקס. למעשה, פעולת החלפת העדשה מבקשת לשמר כל אחד מקנייה המידה הללו, תוך הצגתה של תמונה מורכבת, אינדיבידואלית ומרובדת. יחד עם זאת, ובניגוד ללחמניזם, אין בכוונתי להשתמש בעדשות מדומיינות תוך הנחה כי אלו משקפות טקסט אידאלי, או לדרון ב"מאקרופורם" אידאלי כזה, כיוון שיש בגישה זו מן החזרה אל ה"urtext".

בשביל להדגיש את החלפת העדשה, ולהפוך את הפעולה לגלויה ומפורשת, אעשה שימוש במילה "גן", אשר תתייחס ליחידה טקסטואלית קטנה. אין ב"גן" זה בכדי להצביע על קשרים "משפחתיים", והשימוש בו נעשה מתוך הבנה כי האנלוגיה הגנטית אומנם איננה מושלמת, אך טובה דיה במקרה זה.¹⁸ ההתייחסות ל"גן", תוך התחשבות בריבוי הצורות (פולימורפיזם) של "גן", אף מסייעת להבנה כי מדובר ביחידה קטנה שניתן עוד לצמצם ולהרחיב – גנים שונים יכולים לחפוף זה לזה

Mysticism and the New Testament, Leiden; Boston: Brill, 2009, pp. 228–256

15 כפי שהעיר אברמס, שפר ערך מאקרופורם שלא מצא בכתב יד. ראו אברמס (לעיל הערה 4), 42.96.n.

16 שם, בייחוד עמ' 40–47 ועמ' 475–489. עם זאת, נראה שאברמס איננו מבקר את החלפת העדשה "שמבצע שפר, אלא את האופן בו נבחרו והוצגו כתבי היד במהדורה הסינופטית.

17 פ' שפר, 'תיחומה של ספרות ההיכלות', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות ט (תשמ"ה), עמ' 88. את גישתו שלו הפעיל שפר, יחד עם רביגר, על חיבורי "ספר הרזים". ראו B. Rebigier, *Sefer Ha-Razim I und II: Das Buch der Geheimnisse I und II*, vol. 2, P. Schäfer, Texte und Studien zum antiken Judentum 132, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

18 בהקשר הזה נזכיר כאן את מקורה של הטרמינולוגיה הגנטית עצמה: היו אלו הביולוגים שהשתמשו באנלוגיה טקסטואלית כדי לדרון בתגובות כימיות, תוך שימוש במונחים כמו תרגום, שנתוק ורצפים של אותיות כדי לייצג תהליכים כימיים. ראו, לדוגמה, את הציטוט הבא מספריהם של L. Hartwell et al., *Genetics: From Genes to Genomes*, 6th ed., New York: McGraw-Hill Education, 2018, p. 189: 'The information constructed from the four-letter language of DNA bases is analogous to the information built from the 26-letter alphabet of English or French or Italian. Just as you can combine the 26 letters of the alphabet in different ways to generate the words of a book, so, too, different combinations of the four bases in very long sequences of nucleotides can encode the information for constructing an organism'.

(overlapping gene), והגבולות של גן נקבעות בהתאם לדיון ולהתקדמות מאמצי המחקר. גבולות אלו הם מסגרת הקריאה (reading frame) שלנו. מופעיו החוזרים של גן בטקסטים שונים יתואר כמבסס קשר (edge, קשת) בין קשריות (nodes, קשתות) ברשת טקסטואלית.¹⁹ רשת זו איננה בעלת מרכיב טמפורלי או גיאוגרפי כשלעצמו. היבטים כאלו ישובו בדיון ההיסטוריוגרפי, או אז נאלץ לתאר תמונה קפואה של הדינמיקה הטקסטואלית, תוך שימוש בהנחות (מפורשות!) שיסייעו לנו לנסח השערות. כבכל דיסציפלינה מדעית, גם כאן נדרשת בחינה מחודשת מתמדת של ההנחות ושל ההשערות, וניסוחן מחדש. השפה ההסתברותית – גם אם לא מספרית – תהא דומיננטית.²⁰

בדוק ומנוסה: טקסטים טכניים ומשוואת הכוחות

במאמר זה אני מציע לבחון סוג מסוים של טקסטים – טקסטים טכניים – באמצעות שימוש קונספטואלי ברשת. 'טקסטים טכניים', לצורך מאמר זה, אלו טקסטים המנחים את הקורא בביצוע דבר מה, כך שבסופו הוא יכול להשוות את תוצר פעולותיו המצוי לתוצר האידאלי הרצוי.²¹ ספרי בישול המציעים לקורא לערבב יחד חומר א' עם חומר ב', לבשל אותם ג' שעות ולהוסיף חומר ד' – הם דוגמה מצוינת לטקסט טכני. הקורא מוזמן לבצע את ההנחיות, ובאופן טבעי – להשוות את התוצאות המצויות לרצויות. בעקבות כך הוא יכול, למשל, להחליט לוותר על חומר ב' ולהחליפו בכמות כפולה של חומר א', או לערבב אותו עם חומר ו'. ברגע זה, בו הקורא-נסיין מתערב בטקסט הטכני שלפניו ומשנה אותו, הוא כבר איננו קורא פסיבי. מכיוון שטקסטים טכניים אלו מזמינים ביצוע והשוואה, הרי שהקורא-נסיין לעולם איננו רק קורא-נסיין, ויש לראות בו כותב-יוצר לכל דבר. תופעה זו מתרחשת גם בספרי רפואה, למשל, ושכתובים, גלוסות והערות שוליים אינן דבר נדיר למראה – לא בכתבי יד, ואף לא בספרות מודפסת. בכל מקרה, התופעה איננה מוגבלת לטקסטים טכניים, אך היא מועצמת בהם לאור האינטראקציה הייחודית עם הקורא/ת.

כאשר הידע בטקסט הטכני מיוחס לדמות מפורסמת, הרי שהקורא-נסיין נאלץ להתמודד בצורה מורכבת יותר עם פעולות המתערכות בטקסט. במובן זה, ניתן

- 19 על טרמינולוגיה זו ראו: M. Newman, *Networks*, New York: Oxford University Press, 2018, pp. 105–106. לשימוש רעיוני אחר ברשת במחקר של כתבי יד ראו, לדוגמה, את מאמרו של ריווה, בו הרשת מורכבת מחיבורים קונקרטיים (קשריות) המחוברים זה לזה אם הם מופיעים באותו הקודקס. ראו G.F. Riva, 'Network Analysis of Medieval Manuscript Transmission. Basic Principles and Methods', *Journal of Historical Network Research*, no. 3 (2019), pp. 30–49.
- 20 רק במקרים מסוימים מאוד נוכל לנסות ולבחון את החוקים ה"מכניים" של הלחמניום. לדוגמה, כאשר מחבר מצטט מכתב יד ונותן ממנו סימן ספציפי שיעזור לנו עם זיהוי הריחוד ערכי של כתב יד זה. גם אז, כמובן, מוטב לבחור בשפה ההסתברותית, כי האפשרות שכתב יד דומה נעלם מאיתנו תהיה קיימת לנצח.
- 21 מחקרים אחרים מתייחסים לטקסטים אלו כאל Manuals או Handbooks. ראו, למשל: A.N.H. Creager, M. Grote, E. Leong, 'Learning by the Book: Manuals and Handbooks in the History of Science', *BJHS Themes* 5 (2020), pp. 1–13

לראות בייחוס כפעולה הנועדה לשמר את הטקסט כפי שהוא ככל האפשר. האם הדבר מנע מכל קורא להתערב בטקסט? בוודאי שלא, ויש יותר מטכניקה אחת אותה מציגים מחברים כדי להתמודד עם הייחוס.²² תופעה טקסטואלית אחרת שנועדה לשמר את הטקסט היא מה שלאונג מכנה 'the language of testing'.²³ לצד מרשמים רבים נכתב, לעיתים תכופות ביותר, כי המרשם "נוסה" ונמצא מוצלח. מרשמים אלו אינם ייחודיים למה שאנו מכנים "ספרות מאגית", והם מופיעים גם בספרות הרפואית. בטקסטים בעברית יהיה זה לרוב הצירוף "בדוק ומנוסה", בטקסטים בערבית "محرّب", בטקסטים בלטינית 'probatum est', ובטקסטים ביוונית 'δόκιμον'.²⁴ שפה מן הסוג הזה מצריכה התמודדות נוספת מצד הקורא־נסיין: עבורו, אותה הסמכות שמסרה את סדרת ההנחיות סבורה כי התנסות איתן מובילה לתוצאה הרצויה. מבלי להיכנס לשאלה מה בדיוק הוגדר כניסיון מוצלח עבור הקורא־נסיין, אנו יודעים כי מרשמים לעיתים נתפסו כלא אפקטיביים בגלל שהם שקריים, מעוותים, או כאלו שאיבדו מסגולתם. כך, לדוגמה, במאה החמש עשרה אנו מוצאים בגרמניה ובאיטליה טקסט המכונה *Liber consecrationum* (ספר הקידושים), שתכליתו היא השבת הכוח למרשמים (וליתר דיוק, ניסיונות, experimenta) שאיבדו מכוחם. נקודת המוצא של הקורא־נסיין הבוחר להפעיל את הפרקטיקה של ספר הקידושים היא שהמרשם שברשותו חסר כוח (virtue) ואינו אפקטיבי בגלל שהוא חסר, שקרי, או שהוא איבד מכוחו במרוצת הזמן.²⁵ אפשר להניח שאם קורא־נסיין היה סבור שמרשם שבידו איבד מכוחו, יהיה לו קל יותר (ואף נחוץ) להתערב בטקסט. ברור, אם כן, שתיוג מרשם כ'בדוק ומנוסה' אינו דבר של מה בכך עבור הקורא־נסיין. האם הדבר מנע מכל קורא כזה להתערב בטקסט? בוודאי שלא, וגם כאן מחברים מציגים טכניקות שונות.²⁶ הדבר נכון גם לגבי מידע עדכני או התאמה של

- 22 לדוגמה, מרשם עשוי להיות מיוחס לדמויות שונות בטקסטים שונים, או ללא ייחוס כלל. ראו, למשל, את מרשמי סגולות עור הנחש המיוחס לדמויות שונות. ראו: G. Bohak, 'Rabbanite Magical Texts in Karaite Manuscripts', *Karaite Archives* 1 (2013), pp. 26–27.
- 23 ראו: E. Leong, *Recipes and Everyday Knowledge: Medicine, Science, and the Household in Early Modern England*, University of Chicago Press, 2018, pp. 99–123.
- על היחס בין מאגיה למדע ראו, למשל: S. Page, 'Magic', J.W. Armstrong, P. Crooks, A. Ruddick (eds.), *Using Concepts in Medieval History: Perspectives on Britain and Ireland, 1100–1500*, Cham: Springer International Publishing, 2022, pp. 132–136.
- 24 ראו: D. Gutas, 'The Empiricism of Avicenna', *Oriens* 40, no. 2 (2012), pp. 428–30; G. Bohak, 'Greek, Coptic, and Jewish Magic in the Cairo Genizah', *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 36 (1999), pp. 39–40; Leong, *Recipes and Everyday Knowledge*, p. 101.
- 25 ראו: R. Kieckhefer, *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Magic in History, University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 256–286.
- 26 דוגמה לטכניקה כזו היא הסתייגות. ראו, לדוגמה, את המובא בחיבור 'צורות שנים עשר מזלות' שפרסם שצמילר: 'זוה בדוק ומנוסה לפי עדות הספר, והניסיון יאמיתנו'. ראו: 'שצמילר, צורות אריה לכליות והמחלוקת על לימודי החכמות בראשית המאה הי"ד', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ט (תש"ן), עמ' 404.

הנחיה לגורמים סביבתיים. כך, למשל, קורא־נסיין של ספר המכיל הנחיה להשתמש ב"קלף בתוליי", שבדרך כלל מובן כקלף בו לא נעשה שימוש קודם, מוסיף 'אמנם לא מאלו שמוכרין בשוק, כי לא יתאמת לך אם הוא מבהמה אשר לא התחברה לשמוש ואינו בתוליי'.²⁷ במקום אחר הוא מציין במפורש כי גורמים סביבתיים גרמו לו לשנות את ההנחיות על מנת להקל על המשתמש. בעוד במקור בו השתמש ('מפתח שלמה') ניתנות הנחיות להכנת נוצה לכתיבה, הקורא־נסיין שלנו מודיע כי אין צורך לטרוח וניתן להשתמש בקנה לצורך הכתיבה:

והנה דע כי במפתח שלמה לא הביא ענין הקנה אשר זכרנו, ונ"ל [ונראה לדעת] כי הסיבה הוא היותו המפתח מסודר בגלילות שאינם נמצאין]ם קנים דקי]ם] ראויים לכתיבה, ורובם ככולם נוהגים כתיבתם בנוצות. אמנם במקומות אשר הם מצויים הקנים הנ"ל [הנזכרים לעיל], נ"ל [נראה לי] כי יוצדק עליו מה שאמרנו ממנו. ומצאתי און לי במפתח שלמה בענין הקנה העב[ה] שתיקח להפשטת העור כמו שתראה בפרק י"ז, ומשם העתקתי מעשה הקנה הנ"ל. כי למה יגרע זה מזה היות כלו מין אחד. ויוכל ליקח הרבה קנים בפעם אחד, שלא יצטרך לכל קולמוס אחד לטרוח כמו זה.²⁸

כך משנה המחבר את ההנחיות, כדי להתאימן (ובמקרה הזה גם להקל) על המשתמש, תוך שהוא מציין כי עושה זאת לאור ניסיונו ('ומצאתי און לי'), תוך התחשבות בתנאים הסביבתיים ('במקומות אשר הם מצויים') והסתמכות על טיעון לוגי ('היות כלו מין אחד'). את הנוסחאות העתיק ממקום אחר במפתח שלמה שדן בשימוש בקנה (שלא לצורכי כתיבה), ובכך מוכיח כי רואה בחיבור טקסט פתוח ודינמי, אותו ניתן לעדכן, לשפר ולהתאים. אצל מחברים אחרים אנו יכולים לראות נטייה לחבר חיבור המקיף את כל החומר שמצוי ברשותם, כמו בסומה של גאנל (ראו להלן). במקרים אלו, בהם המחברים מייצרים למעשה אוספים של פורמולות וטכניקות, ומבצעים בהם שינויים בהתאם לשאר החומר המצוי ברשותם, הנחת ה־urtext בעייתית אף יותר. לפנינו משוואת כוחות הפועלים זה כנגד זה, והחוקר/ת נדרש/ת להכריע: האם הכוחות המשמרים (ייחוס, השפה הניסויית) גוברים על אלו המחדשים (עדכון, אדפטציה), או להיפך? כל אלו תלויים בפרט המסוים בו אנו דנים, כיוון שקוראים ומחברים שונים עשויים לקבל החלטות שונות בהתאם לשיקולי כוח שונים, גם אם אלו עלולים להיות מפתיעים עבורנו כקוראים מודרניים.²⁹ כך, למשל, ייתכן ונפתע

27 כ"י מוסקבה, אוסף גינצבורג 693, דף 13ב. על כתב יד זה ראו: ג' סופר, 'כתבי היד העבריים של מפתח שלמה ופרק על המאגיה של השבתאים', קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית לב (תשע"ה), עמ' 161–162.

28 שם, דף 11א.

29 על ניסיון לניתוח פסיכולוגי של מחברי טקסטים בעידן מדעי הרוח הדיגיטליים – ובאמצעים כמותיים – ראו: R.L. Boyd, 'Psychological Text Analysis in the Digital Humanities', S. Hai-Jew (ed.), *Data Analytics in Digital Humanities*, Cham: Springer International Publishing, 2017, pp. 161–189. איני סבור כי אנליזה טקסטואלית לבדה הולמת אבחנות פסיכולוגיות, קל וחומר כאשר הקונטקסט התרבותי-חברתי איננו בן זמננו ומקומנו. למרות ששימוש בכלים פסיכומטריים לזיהוי מאפיינים פסיכולוגיים הפך לנפוץ בשנים האחרונות, יש להדגיש את מגבלת הכלים האלו כאשר אנו עוסקים בטקסטים – ולא בבני אדם –

לגלות כי בעיני הרב יהודה פרץ ותלמידו, אשר פעלו בלונדון ובאמסטרדם במחצית הראשונה של המאה השמונה עשרה ועסקו, בין היתר, באיסוף, תרגום וחיבור מרשמים, אין כל בעיה להשתמש ב'שמות הכישופים' ולבצע פרקטיקה שמתוארת על ידיהם כנפוצה בקרב מכשפים: 'בוזה העיגול נכנסים כל המכשפים לידע אמיתות מאיזה דבר שירצו לפי שהוא בלתי שום סכנה ואמיתי בלי ספק'.³⁰ מהיעדר ההתייחסות למונח 'כישופים' ו'מכשפים' נראה כי אלו לא הטרידו את התלמיד, גם אם הם באופן טבעי מובילים לזיהוי הפרקטיקה עם 'כישוף'. לעומת זאת, התלמיד כן מתייחס בהערה לרכיב אחר של הטקסט – צריך לדאוג כי בתחתיתו של כלי אליו נאסף דם העוף שנשחט במהלך הפעולה יהיה עפר: 'היינו בכלי שבתחתיתו עפר, שבלא כן הוא אסור גמור'.³¹ גם אם פרץ ותלמידו בחרו לשמור על הטקסט, היינו מצפים לשפה אדפטיבית שתעלים, לדוגמה, את התיאור של הפרקטיקה ככישוף. אך לא כך. לכן יש לבחון את משוואת הכוחות באופן פרטני, והיא זו שתכריע, בסופו של דבר, את השאלה ההיסטוריוגרפית: מהו משקלם של כל אחד מרכיבי תמהיל ההמשכיות והחדשנות בטקסט?

השיטה הלחמנית ונגזרותיה מכוונת לרקונסטרוקציה של ה־urtext וכוונת המחבר "המקורי". בחינה של טקסט באמצעות פרדיגמת הרשת מתמקדת בקשרים הטקסטואליים שמתוארים באמצעות הדיקונסטרוקציה של הטקסט ליחידות טקסטואליות קטנות יותר, שעדות לקיומן אנו מוצאים בטקסטים עצמם. כאשר הדבר נעשה תוך הבנה מתמדת כי בפעולת 'החלפת העדשה' אנו מצמצמים (או מרחיבים) את גבולות שדה הראייה שלנו, ובתמורה מתקבלת תמונה בעלת חדות גבוהה (או נמוכה) יותר, זו מאלצת אותנו לנוע הלוך ושוב בין העדשות השונות. פרדיגמת הרשת עצמה מאפשרת בחינה של הטקסט באופן מורכב, איבינארי, שאיננו מחייב ייצוג שבנוי מהסתעפויות דיכוטומיות. הפרדיגמה הזו איננה מתיימרת לצמצם את הצורך ב־iudicium, כושר השיפוט, הפילולוגי, אלא לייצג באופן נאמן יותר את המורכבות הטקסטואלית, תוך ויתור מודע על השערת ה־urtext.

ובכאלו שנכתבו בעולם אחר, עם נורמות חברתיות שונות, מצוקות אחרות והתמודדויות שזרות לנו. עם זאת, ברי כי למחברים שונים אסטרטגיות התמודדות שונות עם קונפליקטים (אם אלו בכלל קיימים עבורם!), שלא תמיד עולות בקנה אחד עם תפיסות רווחות. כמובן שיש מקום לדרון באסטרטגיות התמודדות אלו, אלא שניסיונות לגשר בין אסטרטגיות אלו לתפיסות רווחות עשויות לפספס תופעות תרבותיות ייחודיות. עוד על ניתוח פסיכולוגי של טקסט באמצעות כלים חישוביים ולמידת מכונה – על יתרונותיה ומגבלותיה – ראו: J.C. Jackson et al., 'From Text to Thought: How Analyzing Language Can Advance Psychological Science', *Perspectives on Psychological Science* 17, no. 3 (2022), pp. 805–826. על ניסיון לנתח טקסטים מעולמות תרבותיים קרובים כדי ללמוד על תופעה פסיכולוגית רחבה (הפרעות קוגניטיביות ודיכאון) ראו: J. Bollen et al., 'Historical Language Records Reveal a Surge of Cognitive Distortions in Recent Decades', *Proceedings of the National Academy of Sciences* 118, no. 30 (2021), <https://doi.org/10.1073/pnas.2102061118>

30

ראו דף 4א* (סימון הכוכבית משמעו התייחסות לעימוד חדש של כתב היד) במהדורת הפקסימיליה שפורסמה על ידי גולנץ: H. Gollancz, *Sepher Maphteah Shelomo*. London: Oxford University Press, 1914. על יהודה פרץ ותלמידו ראו סופר (לעיל הערה 27), עמ' 166–174.

31

ראו כ"אמסטרדם, ספריית הרוזנטליאנה 12, דף 70ב.

לפרדיגמת הרשת, אם כן, שלושה תפקידים עיקריים. ראשית, מדובר בכלי תיאורי. באמצעות כלי כזה ניתן לתאר מספר חיבורים כקשורים זה בזה, ללא הנחת סיבתיות. במונחים של סטטיסטיקה, הרי שפרדיגמת הרשת מאפשרת לנו לתאר מתאם (correlation). ככזו, הרי שהיא גם כלי מחקרי – מתאם איננו משקף בהכרח סיבתיות, אך הוא בהחלט מניע לבדיקת סיבתיות כזו. מחקרו של ורונוז על שמות האל בטקסטים המיוחסים לשלמה הוא דוגמה לתיאור מתאם כזה.³² גם מסלר, לאחרונה, הציעה לבחון רשימות של שמות מלאכים על מנת לגלות קשרים אפשריים בין חיבורים שונים.³³ מלבד תפקידה התיאורי והמחקרי, ניתן להשתמש בפרדיגמת הרשת ככלי פרשני, שכן לאחר תיאור מתאם וקשרים פוטנציאליים, נוכל לבחון ולהציג את הפולימורפיזם הגנטי, שישמש כחומר לדין היסטוריוגרפי.

מכלול המאגיה הקדושה, ספר רזיאל וספר בילט: גנים משותפים ברשת טקסטואלית ענפה

אקלקטיות מודעת היא מסימני ההיכר של ברנגר גאנל, מלומד נוצרי קטלאני בן המאה הארבע עשרה אשר ביקש, באמצעות מקורות אותם הוא מזהה עם תרבויות שונות, לייצר מערכת של מאגיה חדשה. מאגיה (magica), עבור גאנל, היא מדע (scientia) השימוש בשמות האל בשביל לשלוט ברוחות טובות וברוחות רעות. את שיטתו פורס גאנל באופן מפורט למדי בחיבור בן חמישה ספרים אותו הוא סיים לכתוב בשנת 1346 – 'מכלול המאגיה הקדושה' (*summa sacre magice*).³⁴ כיאה לז'אנר אליו גאנל משייך את חיבורו – סומה – הוא מביא בפני הקורא דעות שונות ומנסה להסביר אותן, לדרגן לפי איכותן או ליישב ביניהן. דעות שונות אלו משקפות, לדברי גאנל עצמו, מקורות שונים או מחברים שונים, הגם שאלו לעיתים תלויים זה בזה בעיני גאנל. כך, לדוגמה, תות' היווני הוא מי שכתב פרשנות לכתבים של מורו, שלמה

32 J. Véronèse, 'God's Names and Their Uses in the Books of Magic Attributed to King Solomon', *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5, no. 1 (2010), pp. 30–50

33 Katelyn Mesler, 'The Latin Encounter With Hebrew Magic: Problems and Approaches', S. Page, C. Rider (eds.), *The Routledge History of Medieval Magic*, Routledge London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019, pp. 85–98. אליבא דמסלר (עמ' 96, תרגום שלי): 'בעוד שהצעתה לעיל שהופעת שמות קודש או שמות מלאכים בעברית אינה בהכרח סימן להשפעה יהודית ממש, מציאת מקבץ של שמות כאלו עשויה להיות יותר משכנעת. בטקסטים יהודיים ונוצריים מופיעים באופן תדיר סדרות ארוכות של שמות. אם שמות מסוימים מופיעים יחד, אנו עשויים לגלות קשרים לא ידועים בין טקסטים.'

34 C. Gilly, 'Between Paracelsus, Pelagius and Ganellus: Hermetism in John Dee', C. Gilly, C. van Heertum (eds.), *Magia, Alchimia, Scienza Dal '400 al '700: L'influsso Di Ermete Trismegisto*, vol. 1, 2 vols., Firenze: Centro Di, 2002, pp. 286–294; D. Gehr, 'Beringarius Ganellus and the Summa Sacre Magice: Magic as the Promotion of God's Kingship', S. Page, C. Rider (eds.), *The Routledge History of Medieval Magic*, Routledge Histories, London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019, pp. 237–253

המלך, וגם אם דעתו של תות' היא פרשנות לקביעותיו של המלך, הרי שאין זה אומר שהיא לא עומדת בסתירה אליהן. למעשה, קשה לקבוע בקריאת החיבור מיהי הסמכות הבכירה בעיני גאנל, מה שאולי מאפשר לו לקטנות רבה יותר. כך או כך, לגאנל תפיסה ברורה כי המאגיה נבנתה על בסיס ארבע השפות – עברית, לטינית, יוונית, וערבית – כשם שהפילוסופיה נוצרה משפות אלו.³⁵ בחירתו בז'אנר הסומה כפלטפורמה לכתיבתו משקפת, בין היתר, את השוואתו בין מאגיה לבין פילוסופיה.³⁶ בעיני גאנל, כל אחת מן השפות שואבת את כוחה מאותו המקור – השם המפורש (*semamphoras*).

התפיסה הפרניאלית (perennial) של המאגיה היא שמובילה את גאנל לאסוף מקורות שונים מתוך אמונה באחדות מקורם, והיא זו שמאלצת אותנו לבחון את התוצר הטקסטואלי באמצעות החלפת העדשות. ברי כי תפיסה פרניאלית זו איננה תמיד מובעת באופן מפורש, ולעיתים יש לחלצה מנרטיב המסירה של הטקסט.³⁷ כאשר הנחת העבודה של מחבר כמו גאנל היא שמקור הטקסטים השונים בהם הוא עוסק הוא אחד, הניסיון לסכמם לכדי מערכת מאגית (*magica*) אחת ככל הנראה נובע מהרצון להקיף את כלל החומרים שהגיעו לידיו בשביל לייצר מערכת שלמה המשחזרת את המערכת הקדומה שחלקים ממנה נשתמרו בטקסטים השונים. אחד מן הספרים בהם האקלקטיות המודעת דומיננטית, ושנרטיב המסירה שלו משתמעת תפיסה פרניאלית, הוא ספר רוזאל, או *Liber Razielis*. הכינוי 'ספר' או *Liber* עשוי להטעות את הקוראים המודרניים, כיוון שמדובר בקבוצה של חיבורים שכל הנראה נאספו, נאגדו ותורגמו בחצרו של אלפונסו החכם (1284-1221) ולבקשתו, במסגרת מפעל התרגומים בו תמך.³⁸ ההיסטוריה המדויקת של הטקסטים הללו טרם נבחנה באופן מקיף, אך במחקרו מראה ריימונד לייכט כי מדובר בקומפלקס של חיבורים (אותו הוא מכנה *Raziel Complex*) שייתכן ולחלקם מקור סורי/בבלי.³⁹ על אף שהתיארוך למחצית השנייה של המאה השלוש עשרה אותגר לאחרונה על ידי דמאריס גאר, שטענה כי יש לאחר את יצירתו של הקומפלקס למחצית השנייה של המאה הארבע עשרה, יש די ראיות לכך שהקומפלקס היה קיים כבר במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה, וגאנל הוא הוכחה לכך.⁴⁰ אם אנו בוחנים את היחידות

- 35 ראו: G. Sofer, 'Wearing God, Consecrating Body Parts: Berengar Ganell's Summa Sacre Magice and Shi'ur Qomah', *Magic, Ritual, and Witchcraft* 16, no. 3 (2021), pp. 307–309
- 36 על שימוש בז'אנר הסומה לכתיבת מכלול המאגיה הקדושה ראו שם, עמ' 240–241.
- 37 על נרטיבים של מסירת טקסטים אשר יידונו במאמר זה ראו: J.P. Boudet, J. Véronèse, 'Le secret dans la magie rituelle médiévale', *Micrologus* 14 (2006), pp. 101–150
- וראו גם G.J. Wheeler, 'The Finding of Hidden Texts in Esoteric and Other Religious Traditions', *Correspondences* 7, no. 2 (2019), pp. 1–28
- 38 ראו: F. Secret, 'Sur quelques traductions du Sefer Raziel', *Revue des Études Juives* 128 (1969), pp. 223–245
- 39 ראו: R. Leicht, *Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, pp. 187–294
- 40 להצעת התיארוך של גאר ראו: D. Gehr, 'La fittizia associazione del Liber Razielis in sette libri ad Alfonso X il Saggio e una nuova determinazione delle fasi

הטקסטואליות הקטנות, כפי שנראה בהמשך, במכלול המאגיה הקדושה גאנל עושה שימוש במספר רב של חיבורים מקומפלקס וזיאל, וסביר שפגש בהן כקומפלקס שכבר תורגם ללטינית.⁴¹

כעת אבקש לדון במספר גנים המשותפים לכמה קשריות שונות. קשריות, או צמתים, הם חיבורים קונקרטיים, חד-פעמיים, המוגבלים בקודקס מסוים. כך, לדוגמה, 'שערי אורה של רבי יוסף ג'יקטיליה' הוא איננו קשרית, ודוגמה לקשרית יהיה החיבור שבדפים 33-97א בקודקס שבספרייה הבריטית שסימנו Harley 5510. מהו, אם כן, 'שערי אורה של רבי יוסף ג'יקטיליה'? זהו אוסף של קשריות המקיימות ביניהן קשרים 'חזקים' – כמות הגנים המשותפים לקשריות אלו גדולה במיוחד, עד כי במבט-על לעיתים דנים בהם כבטקסט (מדומיין, אידאלי) אחד. במונחים של תיאוריות רשת, הרי שקשריות אלו יוצרות, כשלעצמן, רשת בעלת צפיפות גבוהה במיוחד, שגם אותה ניתן לבחון באמצעות אנליזה גנטית, כלומר ניתוח היחידות הטקסטואליות הקטנות.⁴² אנליזה גנטית מחייבת קריאה צמודה של הטקסט לכל אורכו, תוך מודעות למסגרת הקריאה שנקבעת בתהליך 'זיהוי' של גנים. אם נבקש להחליף את העדשה שברשותנו כעת לעדשה מאקרוסקופית יותר, נוכל לכנות קבוצת קשריות קרובות אלו, או רשת צפופה זו, בשם 'מקבץ' (Cluster).⁴³ כפי שהדבר תקף ל'שערי אורה', כן הוא תקף ל-*Liber Razielis* על חלקיו השונים, כולל מקבץ *Liber Theysolius* – שמו של חיבור שלעיתים מצורף כנספח לקשריות *Liber Razielis*.⁴⁴ עבור הדיון במאמר זה, אשתמש בקשריות הבאות להן קבעתי קיצורים לנוחות הקריאה:

מקבץ *Liber Theysolius* (LT):

קשרית LT1 – Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 89, sup. 38., 232r-242v.

קשרית LT2 – Halle, Universitäts- und Landesbibliothek, 14 B 36, 135r-151r.⁴⁵

מקבץ *Summa Sacre Magice* (SSM):

קשרית SSM1 – Kassel, Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel, 4^o MS astron. 3, 1r-149r.

קשרית SSM2 – Halle, Universitäts- und Landesbibliothek, 14 B 36, 185r-264v.⁴⁶

- redazionali del trattato, della loro datazione e dell'identità dei compilatori coinvolti', *Viator* 43 (2012), pp. 181–210.
- 41 ראו סופר (לעיל הערה 35), עמ' 329-327.
- 42 על צפיפותה של רשת ומציאת מקבצים (clustering, או community detection) בסוגי רשת שונים ראו ניומן (לעיל הערה 19), עמ' 565-494.
- 43 מקבץ זה מקביל במידה מסוימת למונח Work בטרמינולוגיה של בקוואל. ראו בקוואל (לעיל הערה 4), עמ' 22.
- 44 על *Liber Theysolius* ראו: S. Page, 'Magic and the Pursuit of Wisdom: The 'Familiar' Spirit in the *Liber Theysolius*', *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures* 36, no. 1 (2007), pp. 41–70.
- 45 על כתב יד זה ראו לייכט (לעיל הערה 39), עמ' 290-262.
- 46 הקשרית מכילה קטעים רבים, אך לא באופן רציף, שנשייך למקבץ SSM. בדיון עתידי, מוטב יהיה לחדד את מסגרת הקריאה והגדרת הקשרית.

מקבץ (LB) Liber Bileth:

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.III.214, 78v-84r.⁴⁷ – LB1 קשרית
Cambridge, CUL: T-S NS 246.14 + T-S AS 142.15.⁴⁸ – LB2 קשרית

בספר הראשון של מכלול המאגיה הקדושה, בפרק המכונה 'על ארבעים הרוחות' (*de ventis 40*), גאנל מתאר את אופן השבעת הרוחות, ומנחה את הקורא ללכת סביב למעגל או מקום ההשבעה שבע פעמים, ואם הקורא אינו פועל בתוך מעגל, עליו ללכת מימין לשמאל או משמאל לימין בהתאם לדת אליה משתייך, כפי כיוון הקריאה: אם "לטני או יוני", על הקורא ללכת משמאל לימין, ואם "עברי או ערבי", עליו ללכת מימין לשמאל.⁴⁹ ההשבעה עצמה מכילה רשימות ארוכות של שמות מסוגים שונים (מלאכים, אלוהיים, שדים), ביניהן רשימה המכילה את הקטע הבא (ב8):

Eloy, Alcinael, Athymyzyel, Gutha, Ueath, Permanhe Madya,
Ghyela, Deusyd, Azamyel, Anoth, Sethagly, Oyha, Cynan, Negar,
Cynas, Pleursesthas, Thenar, Agynya, Pethyoth, Sceo, Ceth.

בקשרית LT1, הקטע מחולק באופן ברור לשניים (ב235):

Et per ista nomina [ובשמות האלו]: Eloy Acynael, Acyrnyziel,
Gutta, Brach, Parmanhe, Madya, Ghy, Hela, Deus, Yd, Adamyel.
Et per ista nomina [ובשמות האלו]: Anoch, Cechagby, Oyha, Synan,
Negare, Synas, Pleuretheas vel Techas, Thenare, Agyn, Ya,
Preyoth, Scoch, Ceth.

לצורך הדיון, אנצל את החלוקה המופיעה ב-LT1 כדי לדון כאן בשני גנים: גן1, המהווה את רשימת השמות מהשם הראשון (Eloy) ועד לשם Adamyel (או Azamyel), וגן2, המתחיל לאחריו, ונגמר בשם Ceth. זוהי מסגרת הקריאה שבחרתי לצורך האנליזה הגנטית, ויש כאן הנחה ברורה כי הגנים אצל גאנל והגנים בקשרית LT1 קרובות זו לזו. מהשוואה של כל אחד מהגנים הללו, אנו יכולים לתאר כמה הבדלים בולטים (ולמעשה, להגדיל את הרזולוציה שלנו עוד יותר): מספר שמות בהם

47 מהדורה של הטקסט פורסמה על ידי בודה. ראו: J.P. Boudet, 'La magie au carrefour des cultures dans la Florence du Quattrocento: le "Liber Bileth" et sa démonologie', M. Ostorero, J. Véronèse (ed.) *Penser avec les démons: démonologues et démonologie (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Firenze: SISMELE – Edizioni del Galluzzo, 2015, pp. 313–344. הן המהדורה של בודה והן כתב היד עמדו לפניי בזמן כתיבת מאמר זה.

48 מדובר בקטעי גניזה שכבר פורסמו בעבר על ידי שפר ושקד. ראו: P. Schäfer, S. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, vol. 3, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, pp. 118–126.

49 SSM1, 8v: Unde incipiens aparte vocatoria circueat sepcies circulum vel locum ubi est. si sine circulo operatur, a levo in dextrum si latinus est vel grecus et a dextro in levum si hebreus vel arabs.

האות t והאות c מתחלפות – התחלפות נפוצה בכתבי יד בלטינית (Anoth מול Anoch, Ueath מול Brach), שמות שעוברים איחוד/פירוד (Deus Yd לעומת Ghyela לעומת Deusyd, Ghy Hela), וכן התחלפות של האות s והאות c (Cynan, Synas לעומת Cynas).⁵⁰ יש, כמובן, עוד הבדלים נוספים, אך ברצוני להתקדם למופעו הבא של רצף הגנים ג1ן וג1.2⁵¹

במאה החמש עשרה, ככל הנראה בפירנצה, אנו מוצאים את החיבור *Liber Bileth*, ספר בילט, כחלק מקודקס בו חיבורים רבים – חלקם מבוססים על פרקטיקות אסטרליות כיצירת צלמים במועדים מסוימים, אחרים על פרקטיקות של השבעת שדים ומלאכים.⁵² ספר בילט הוא אחד מן החיבורים בקודקס שכלל הנראה תורגם מעברית ללטינית, וקשריות מוקדמות של המקבץ אליו הוא משתייך (במאמר זה, מקבץ LB) נמצאות כבר במאה האחת עשרה בעברית. קשריות LB עוסקות בהשבעת וזימון השד בילט (או בילאר, ביליד, בנם של הנד ונעמה) כך שהוא יופיע לעיני המזמן.⁵³ על אף שהנוסחאות הלשוניות מהוות את רוב רובו של טקס הזימון, ישנן גם הוראות למחוות לא לשוניות ולפעולות טקסיות אחרות כמו תענית, רחצה, יצירת מעגל וכלים שונים (סכין, טבעת) והדלקת קטורת. או אז, ביום רביעי בדרך כלל, מונחה המזמן להיכנס אל תוך המעגל ולהתחיל להשביע באמצעות הנוסחאות הלשוניות השונות. בין נוסחאות אלו נמצא בקשרית LB1 גם את הנוסחאות הבאות:

LB1, 81v	
<p>et Petiel, Altiamel, Dethmusiel, Gieu, la, Biach, id est per manum, Ovadia, Geyhyel, Genel, id est Deus, Aadyriel [...] et per nomina XL et duarum literarum, explanatorum nominum [...] Anath, Cachag, Ora, Sinan, Negar, Ginas, Ptar, Cechag, Teva, Agu, Yupoc, Seo, Ceth</p>	<p>[...] ובשמות של ארבעים ושתיים אותיות, שמות מפורשים [...]</p>

50 לדין קצר אודות תופעות טקסטואליות אלו ראו סופר (לעיל הערה 35), עמ' 314-316.
 51 קונספטואלית, רצף גנים יכול להיחשב בעצמו כגן, ויש בו כדי להדגים מתאם חזק יותר – אך לא סיבתיות – בין טקסטים שונים.
 52 על קודקס זה ראו: D. Pingree, 'Learned Magic in the Time of Frederick II', *Micrologus* 2 (1994), pp. 39–56.
 53 על חיבורים עבריים של זימון השד בילאר ראו: ג' שלום, 'בילאר מלך השדים', א' ליבס (עורכת), שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום, עמ' 9–51; ג' סופר, 'חותם בילט ומקומו בספרות הקביצה וחוג מפתח שלמה', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ו.

בניגוד לגן 1 וגן 2 שראינו ב-LT1 וב-SSM1, בקשרית LB1 שני הגנים הללו אינם צמודים זה לזה. עם זאת, הטקסט ביניהם מאפשר לנו, במקרה הזה, להוסיף על המידע שברשותנו. נראה שגן 2, לדוגמה, הוא שם מ"ב אותיות:

Anath	אבג
Cachag	יתץ
Ora	קרע
Sinan	שטן
Negar	נגד
Ginas	יכש
Ptar	בטר
Cechag	צתג
	חקב
Teva	טנע
Agu	יגל
Yupoc	פזק
Seo	שקו
Ceth	ציה

הדיון הפילולוגי אודות זיהוי של שם מ"ב אותיות בטקסט הלטיני נדון בעבר, ואין בכוונתי להאריך בו.⁵⁴ אם נניח את גן 1 של מקבצי LB לצד גן 1 של שאר המקבצים, נגלה גם כאן נקודות עניין שונות:

LB1	LB2	LT1	SSM1
Petiel, Altiamel, Dethmusiel, Gieu, la, Biach, id est per manum, Ovidia, Geyhyel, Genel, id est Deus, Aadyniel	שהם אלו חלטומיאל הי דרמוסיאל יהו יהביאל עובדיהאל הי ?תמיאל	Eloy Acynaël, Acyryziel, Gutta, Brach, Parmanhe, Madya, Ghy, Hela, Deus, Yd, Adamyel	Eloy, Alcinael, Athymyziel, Gutha, Ueath, Permanhe Madya, Ghyela, Deusydl, Azamyel,

מן ההשוואה הזו אנו למדים כי הצירוף Biach, id est per manum (מילולית: כלומר, ביד), שלא מקבל ביטוי בקשרית LB2, מקביל לצירופים Deus Yd ר

54 על מ"ב אותיות בחיבורי LB לטיניים ראו: G. Sofer, "And You Should Also Adjure in Arabic": Islamic, Christian, and Jewish Formulas in the Solomonic Corpus', *Esoteric Transfers and Constructions*, ed. Mark Sedgwick and Francesco Piraino, Cham: Springer International Publishing, 2021, pp. 57–71

Deusyd, ומכאן נראה ש־Yd הוא תעתיק לטיני של המילה העברית יד. צירופים אלו עשויים להיות קשורים בשם "עובדיהאל" שבקשרית LB2.⁵⁵ נוסף על הדיון בפולימורפיזם הגנטי, חשוב לציין כי בקשריות עבריות של LB אנו מוצאים שונות גדולה לא רק ברמת הגן, אלא גם באופן בו הגנים מונחים זה ביחס לזה, מה שבהכרח משפיע על מסגרת הקריאה שלנו. בקשרית LB2, לדוגמה, גן 1 וגן 2 אינם צמודים זה לזה, ובקשרית אחרת שלא הוזכרה במאמר זה הם מופרדים אף יותר על ידי טקסט נוסף. לכל אלו חשיבות גדולה בדיון ההיסטוריוגרפי, מכיוון שהן עשויות להצביע על פעולות עריכה של הטקסט ולסייע בתיארוכו.

אילו היינו עוברים בשלב הזה לדיון ההיסטוריוגרפי ומלבישים על הרשת שיצרנו את ההיבט הטמפורלי, מפתה היה לשרטט תהליך ליניארי ולפיו גנים שבאים לידי ביטוי במקבץ LB (שיש לנו ממנו קשריות מן המאה האחת עשרה) מצאו דרכם למקבץ *Liber Theysolius*, ומשם למקבץ ה־*Summa Sacre Magice* (שהמחבר מספר לנו על סיום כתיבתו בשנת 1346, תוך שהוא מציין במפורש את השימוש שעשה ב־*Liber Razielis*). אלא שמפתה ככל שיהיה, בחינה של גנים נוספים מציפה, שוב, מורכבות טקסטואלית שאינה הולמת תיאור ליניארי כזה. הבה נבחן את הגן אותו אכנה גן 3.

בהשבעות שונות מוזהרים השדים שאם לא יגיעו, יוענשו באופנים שונים, שכן הם חוטאים לאל בשעה שאינם סרים למרותו של מי שמשביע בשם האל. עונש שמוזכר במפורש במספר קשריות LB הוא צרעת, שנתפסת בספרות היהודית והנוצרית כעונשו של החוטא.⁵⁶ כך, לדוגמה, מתבקש המשביע להזהיר את השדים בקשרית LB1:

LB1, 82r	
Et si fueritis forte creatori nostro rebelles et verbis ac preceptis suis resistere volueritis omnes in spurcissimam lepram cadetis et omnes de pessima morte proculdubio moriemini.	ואם תמרדו כנגד יוצרנו, ותבקשו להתנגד למילותיו ופקודותיו, תפלו כולכם בצרעת המלוכלכת ביותר, ותמותו כולכם במיתה הרעה ביותר ללא ספק.

הגן הזה מופיע במקבצים נוספים שלא אדון בהם כאן. גן 3 מופיע גם בחיבור של גאנל, בספר השני, בפרק העוסק בנוסחאות השבעה המיוחסות לשלמה המלך:

55 קריאה של "עובדיהאל" כ"ביד האל" יכולה לעמוד מאחורי התעתיק הלטיני. ברי כי הנחה זו אינה סבירה בנוגע לגן שבקשרית LB1.

56 על צרעת כעונש ותרומתם של חז"ל בתפיסה זו – הן בקרב יהודים והן בקרב נוצרים בימי הביניים – ראו: א' שהם־שטיינר, חריגים בעל כורחם: משוגעים ומצורעים בחברה היהודית באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"ח, עמ' 51–78, ובמיוחד עמ' 66–74.

SSM1, 60r	
<p>Ut tu N., vel tales N. spiritus vel spirituum, in lepram purissimam(!)⁵⁷ totus incidas et mala morte moriaris. In profundum penarum proiciaris, quia ad exorcismata mea facta modo Salomonis non venisti, vel non aparuisti, vel non obedivisti ut conventum fuit tempore magni magistri nostri Salomonis...</p>	<p>לכן אתה, פ', או פ' כך וכך, רוח או רוחות, תיפול כולך לצרעת הטהורה (!) ביותר, ותמות מיתה רעה. תושלך לעונשים קשים, כי להשבעות שעשיתי בדרך של שלמה (<i>modo Salomonis</i>) לא הגעת, או לא הופעת, או לא היית ממושמע, כפי שהוסכם בזמן אדוננו הגדול שלמה...</p>

הגן הזה איננו מופיע במקבץ LT, ולכן הסבירות כי התהליך הליניארי שתיארנו מעלה ולפיו ל־*Liber Theysolius* יש תפקיד בתיווך שבין *Liber Bileth* לבין הסומה של גאנל קטן יותר (אם כי עדיין לא בלתי אפשרי). עתה נוכל לנסח זאת כך: ככל שנבחן יותר ויותר גנים משותפים, כן תתחדד המסקנה ההיסטוריוגרפית שנבקש לשרטט, אך זו לעולם תישאר בגדר השערה (סבירה יותר או פחות). במקרה שלנו, אם אנו מניחים כי מקבץ LT כפי שמצוי בידינו כעת משקף נאמנה את הטקסט בו עשה גאנל שימוש, הרי שייתכן ולגאנל הייתה גישה גם לטקסט ממקבץ LB, ובו האיום בצרעת כלפי השדים. האפשרות הזו הופכת סבירה יותר כאשר אנו בוחנים קשרים נוספים שאינם באים לידי ביטוי ברשת הטקסטואלית. דוגמה לכך הם הקשרים הפיזיים שעליהם עלינו לתת את הדעת בשעה שאנו מגיעים לדיון ההיסטוריוגרפי ולשלב העלאת ההשערות. העובדה כי קשרית LT1 מצויה בקודקס שמכיל גם חיבור שהגיע מגאנל ובו גן 3 הכולל בתוכו את הצירוף 'צרעת טהורה ביותר', מחייבת התייחסות.⁵⁸ בהקשר הזה, סמיכותם של החיבורים במאה החמש עשרה והעתקתן על ידי אותה היד (!) מראה כי במאה החמש עשרה, לכל המאוחר, חיבורי מקבץ LT וחיבורי מקבץ SSM הסתובבו יחד ברומא. בחינה של גנים משותפים נוספים מחזקת את ההשערה כי חיבורי מקבץ LT שבידינו משקפים נאמנה את החיבור בו גאנל עשה שימוש, ונוכחותם יחד במאה החמש עשרה ברומא מחזקת את השערה זו אף יותר. אם נסתמך על השערה זו, הרי שחיבורי מקבץ LT ומקבץ LB הגיעו לגאנל באופן בלתי תלוי. כך או כך, אנליזה גנטית נוספת ומקיפה תסייע באישוש המסקנה או בדחייתה. בהנחה שגאנל פירק וחיבר מחדש את הטקסטים, כפי שראינו, ראוי לשאול מה עשוי היה להיות המניע לפעולה מעין זו. ייתכן שרמז לתשובה אנו מוצאים במובאה אחרת בסומה, בה כותב גאנל כי מי שידוע היטב (*scias bene*) את התורה, יכול

57 השוו ל־*spurcissimam* (המלוכלכת/מזוהמת ביותר) שבקשרית LB1.

58 על נוכחות חיבור של גאנל בקודקס ראו: D. Gehr, "Spiritus et Angeli Sunt a Deo Submissi Sapientie et Puro": il frammento del *Magisterium eumantice artis sive scientiae magicalis*. Edizione e attribuzione a Berengario Ganello', *Aries* 11, no. 2 (2011), pp. 189–217.

להשתמש בפסוקיה כדי לכתוב השבעות שונות – ארוכות או קצרות – כפי רצונו.⁵⁹ ייתכן כי פעולת הפירוק והחיבור הטקסטואלי מסמנת את המחבר, במקרה הזה גאנל, כמי ש'יודע היטב' את הטקסט בו הוא עוסק. מכיוון שגאנל מגדיר את המאגיה כמדע, אינני חושב שיש להקל ראש בצירוף 'scias bene', ולפרשו כבקיות בטקסט המקראי. אציע, אם כך, שפעולות טקסטואליות אלו הן גם דרכו של המחבר למצב את עצמו – במודע או שלא – כמומחה, שמסוגל (וראוי) לבצע תמרונים שונים בטקסט. אנחנו יודעים על מקרה אחד בו גאנל אכן נתפס כמומחה.⁶⁰ כך או כך, אם נבקש כעת לייצג באופן גרפי את ההשערות שלנו בנוגע לסומה, *Liber Bileth* ו-*Liber Theysolius*, תוך התחשבות במורכבות הטקסטואלית, הרי שייצוג גרפי היררכי בדוגמת *stemma codicum* לא ישקף נאמנה את ממצאינו. להפך, גרף מעין זה עשוי לסלף את הממצאים ולדמות בעיני הקורא/ת הליך ליניארי וברור, מעין שרשרת מסירה הדומה במידת מה לנרטיב 'המסירה המושלמת' של הטקסט כפי שהוא נתפס פעמים רבות בעיני המחברים והמעתיקים עצמם. רדוקציה זו, המבקשת לאחד (מחדש?) את המפורק כדי לאפשר דיון היסטוריוגרפי 'פשוט' יותר תוך 'שחזור' ובנייה מחדש, היא לכל הפחות אשליה מיותרת, המכניסה את ה-urtext דרך הדלת האחורית. לפיכך, לצורך הצגה גרפית של ממצאינו יהיה עלינו לשאול ממוגון הכלים העומדים לרשותם של חוקרי מדע הנתונים (Data Scientists) בכלל, וחוקרי מדעי הרוח הדיגיטליים בפרט.⁶¹ ייצוג גרפי כזה יהיה נתון לשינויים בהתאם למצב המחקר, ועל כן דינמי באופיו. כלי כזה יאפשר תנועה בין המיקרו למקרו, השוואות ברמות השונות, וניסוחן הזהיר של מסקנות תוך כדי הכרזה ברורה על מסגרות הקריאה שנבחרו. באופן זה יהיה ניתן לדון ב'גנים', מיקומם, תוכנם והשימוש הנעשה בהם בטקסטים שונים.

בשבח המהדורות הדיגיטליות: אחרית דבר

חוקרות וחוקרי התלמוד הבבלי נהנים ממהדורה דיגיטלית של הטקסטים כבר כשמונה שנים.⁶² פרויקט 'הכי גרסינן', שביקש לייצר מהפכה בתחום הקריאה והמחקר של התלמוד הבבלי, מהווה מעין מהדורה סינופטית גמישה, המעמידה זה

SSM1, 56v: Et talem coniurationem contextam ex factis et dictis vel rebus tue legis, tu viet potes aptissime fabricare et longam vel brevem facere si scias bene .ea que sunt tue legis 59

ראו סופר (לעיל הערה 35), n. 4 305, וההפניות שם. 60

על ויואלוציה של מידע במדעי הרוח הדיגיטליים ראו, בין היתר: I. Meirelles, 'Visualizing Information', J. Flanders, F. Jannidis (eds.), *The Shape of Data in the Digital Humanities*, New York: Routledge, 2019, pp. 167–177 61

על מחקר דיגיטלי במדעי היהדות ראו: I. Marienberg-Milikowsky, 'Digital Research of Jewish Texts: Challenges and Opportunities', A. Bar-Levav, U. Rebhun (eds.), *Textual Transmission in Contemporary Jewish Cultures*, New York: Oxford University Press, 2020, pp. 15–25 62

לצד זה קטעי טקסט.⁶³ יכולות הסינון והמיון, יחד עם אפשרות בחירת הטקסטים והימנעות מהעמדתו של טקסט מרכזי אחד, הופכים את המהדורה לגמישה ומנצלים באופן המיטבי את הדינמיות שמאפשרת מהדורה דיגיטלית.⁶⁴ מהדורות דיגיטליות הן, לפי שעה, פתרון הולם להצגה של טקסטים פתוחים אותם ניתן לבחון באמצעות פרדיגמת הרשת. אלו מאפשרות לבחון מתאמים שונים, להגיע למסקנה באשר למגמות, להכיר באופן טוב יותר את הדינמיקה שבין הרמות השונות של אובייקט המחקר (קנההמידה), ומתוך כך גם לנסח שאלות שונות העשויות לחשוף צדדים היסטוריוגרפיים שלא היו נחשפים אחרת.

ברי כי נכוננו לנו קשיים אם אנו מבקשים לייצר מהדורות דיגיטליות מעין אלו, ובראשם ניסיונות קביעת קריטריונים של הכללה ואי-הכללה של טקסטים. אלא שאני מציע לשמור על הרשת פתוחה ככל האפשר, כדי למנוע (ככל האפשר) הגדרתו של קורפוס סגור ומוגבל, אשר ייצור הטיות מובנות במחקר. בעוד במאמר זה בחרתי להשתמש ב'טקסטים טכניים' כדי להדגים את השימוש הקונספטואלי באנליזה גנטית של רשת טקסטואלית, אינני סבור כי אפילו הגדרתו של טקסט כטקסט טכני צריכה בהכרח לשמש כקריטריון הכללה. כך שבאופן מעשי, מהדורה דיגיטלית של כל טקסט, קשרית, מקבץ או קודקס, תהיה חייבת לאפשר התממשקות עם מהדורות אחרות (של טקסטים שונים), כמו גם פעולת 'החלפת עדשה' וקביעת מסגרת קריאה, תוך התייחסות מפורשת לקנההמידה שנקבע. בכל מקרה, דומה שראוי להגביל את השימוש בסכמות ליניאריות פשוטות שאינן מהוות ייצוג הולם למחקר טקסטים פתוחים, ובייחוד הטכניים שבהם. אם המחשבה על ה־urtext מאבדת את מקומה במחקר הפילולוגי-היסטורי של טקסטים פתוחים מעין אלו, נראה כי מוטב לחדול מן השימוש בסכמה ליניארית ופשוטה המנציחה, קונספטואלית, את הישות הזו. סוגים אחרים של טקסטים מחייבים, כמובן, התייחסות נפרדת.

63 ראו: מ' כ"ץ, 'פרויקט הכי גרסיןן כמהדורה של התלמוד הבבלי', 2017,

https://bavli.genizah.org/Content/pdfFile/Introductions_B/Introductions_Heb/%D7%94%D7%9B%D7%99%20%D7%92%D7%A8%D7%A1%D7%99%D7%A0%D7%9F%20%D7%9B%D7%9E%D7%94%D7%93%D7%95%D7%A8%D7%94%20%D7%A9%D7%9C%20%D7%94%D7%91%D7%91%D7%9C%D7%99.pdf

64 עוד על מהדורות דיגיטליות ראו: P. Sahle, 'What Is a Scholarly Digital Edition?', M.J. Driscoll, E. Pierazzo (eds.), *Digital Scholarly Editing: Theories and Practices*, Open Book Publishers, 2016, pp. 19–40

Studying Hasidism: How much Knowledge?

Dov Schwartz, Bar-Ilan University

Abstract

There are many debates about the beginnings of Hasidism, which can be arranged on the scale from kabbalistic system to religious experience. This article does not deal with this question and does not attempt to suggest an approach concerning these debates. Rather, it claims that these approaches are based on a language. There is no doubt that this language is a kabbalistic one, nor that it is based on Lurianic Kabbalah. This article claims that clarifying this kabbalistic language is a necessary tool for studying Hasidism and supplies a few examples concerning zimzum and creation in order to prove this methodology.

תקציר

ישנם דיונים רבים על ראשית החסידות, ניתן למקם אותם במדרג בין מערכת קבלית לחוויה דתית. מאמר זה אינו עוסק בשאלה זו ואינו מנסה לענות עליה. במקום זאת, הוא טוען שהגישות הללו מבוססות על שפה. אין ספק ששפה זו היא שפה קבלית, ואין ספק שהיא מבוססת על הקבלה הלוריאנית. מאמר זה טוען כי בירור שפה קבלית זו הוא כלי הכרחי ללימוד החסידות. הוא מציג כמה דוגמאות לגבי ה'צמצום' ויצירה על מנת להוכיח מתודולוגיה זו.

חקר החסידות: כמה ידע?

דב שוורץ
אוניברסיטת בר-אילן

מאמר זה מבקש להעלות פעם נוספת את זיקת אבות החסידות לקבלה על פי חקר הדיסציפלינה של מחשבת ישראל. הטענה שבו היא שהגישות המחקריות השונות על ההגות החסידית הסתמכו במובלע על תשתית יסודית, שבאופן פרדוקסלי התעלמו ממנה כמעט לחלוטין. תשתית זו, שאכנה אותה במאמר זה 'גוף ידע קבלי', טעונה כשלעצמה בירור, ובמסגרת זו אציע את המתודה הנראית בעיניי כיעילה בחשיפת גוף ידע זה.

גוף ידע

המחלוקות במחקר על אופייה הרעיוני של החסידות הן קוטביות. מרטין בובר, גרשם שלום, יוסף וייס, רבקה ש"ץ-אופנהיימר, מנדל פייקאז' ורבים אחרים הציגו דעות שונות, שלעיתים הדקויות שבהן לא ניתנות להבנה בקלות. כביכול תעתעה התנועה לא רק במתנגדיה אלא גם בחוקריה. תערובת היסודות החווייתיים, האינטלקטואליים, המגיים והמיסטיים והמינון שלהם יוצרים פסיפס שלם של דעות בקרב המחקר, וכל חוקר צעיר בתחום יוצר לו מזיגה חדשה. לעיתים עוצר המחקר ומתאמץ 'לעשות סדר' בגישות השונות. דוגמה לכך היא החלק הראשון בחיבורו של רון מרגולין 'מקדש אדם' וחלקים שונים בספרה של ציפי קויפמן 'בכל דרכיך דעהו'. הריבוי הכמותי של שני חיבורים אלה נובע גם מתוך האינטרס של סיכום הידע הקיים כבסיס לטענות ולניתוחים החדשים. ומיד שבה התערובת ומסתעפת ושולחת ענפיה לתחומים חדשים המעוגנים בחקר הדת ההשוואתית, בהרמנויטיקה וכדומה.

המעייין בספרות החסידית במאות השמונה עשרה והתשע עשרה נאלץ להודות בקיומו של גוף ידע מסוים, וברור שגוף ידע זה מתנסח ברשת של מונחים קבליים. יהיו כאלה שיטענו שגוף הידע נתפס באופן אלגורי; אחרים יגיבו בלהט, שגוף הידע לא נועד להיות מצע של פיתוח אלא הכנה לחוויה; ויהיו שיטענו שגוף הידע לא עורר עניין, אלא נלקח כרשת טרמינולוגית בהיעדר רשת הולמת יותר. אולם גוף הידע הזה טעון חשיפה, סידור וביורור. במידה מסוימת ניתן לכנות עבודה זו 'ארקאולוגיה של הידע החסידי'. גוף ידע זה איננו קבלי בלבד. משה אידל ורון מרגולין, למשל, התחקו אחר מודלים אריסטוטליים, אפלטוניים ונאופלטוניים, כדי להבין את הדינמיקה של ההגות החסידית.¹ גדליה נגאל סידר את מקורותיו של ספר תולדות יעקב יוסף לר'

1 ראו למשל: מ' אידל, 'יופייה של אישה: לתולדותיה של המיסטיקה היהודית', ע' אטקס ואחרים (עורכים), במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי,

יעקב יוסף פולנאה, ובהם חיבורים לא מעטים מההגות של ימי הביניים.² מלבד חובות הלכות ומורה הנבוכים נמצא שמות של הוגים כמו רלב"ג, ר' יוסף אלבו ור' יצחק עראמה. כמובן, כל אלה לא מגיעים לקצה קצהו של אזכורי האר"י, גוריו ותלמידיו הרוחניים.

אין חולק אפוא על העובדה שבכתבי המנהיגים הרוחניים של החצרות החסידיות קיים גוף ידע מסוים, כשם שאין מי שיערער על כך שגוף ידע זה הוא בעל זיקה מיסטית וקבלית. אין ספק שהמנהיגים הרוחניים של החסידות הדגישו רובם ככולם את הנוכחות האלוהית, את היכולת המגית (המשכה) ואת הסגוליות המיוחדת של דמות הצדיק. השילוב של שלושת הגורמים הללו, ועיגונם הקבלי, אפשר את משקל הנגד לחברת הלומדים והסביר את התפוצה הרחבה של התנועה. הוויכוח נסב בעיקר על מקומו ומעמדו של גוף הידע הקבלי בזהות התנועה ובעיצוב התהליכים שעברה. חוקרים מדיסציפלינות שונות מעדיפים בדרך כלל את זווית הראייה הדיסציפלינרית שלהם. היסטוריונים הצביעו על גורמים סביבתיים ופנים יהודיים המבהירים את תופעת החסידות. אחרים הצביעו על ההיבטים החברתיים ותפיסת הצדיק כמקור הזהות החסידית. כמובן, חוקרי מחשבת ישראל כוננו את התנועה ברובה על הזהות המיסטית והקבלית. חוקרים אחרים נצמדו לסוגות הספרותיות וראו בתנועה כשלב חדש בדרשנות ובסיפוריות. פילוסופים כבובר ראו בה כתנועה המדגישה את החיים עצמם, ועל כן גופי הידע נדחקים לשוליים.³ כל אחד מאלה פירש את הטקסטים החסידיים בהתאם להנחות היסוד שלו, הרבה או המעיט במשקלם של התהליכים הקבליים והשלכותיהם האישיות.

מבחינה מסוימת אפשר לראות במצב זה של חקר החסידות הקצנה של הבעייתיות שהועלתה בחקר הקבלה בכלל. גרשם שלום ראה בה כידוע משנה או גוף של ידע תאולוגי ותלמידיו נחלקו ביחס לדעתו של שלום. חלק גדול מהם אימץ אותה והמשיך את דרכה, ואחרים חלקו עליה. היטיב לנסח יהודה ליבס את הביקורת על שלום ועל תלמידיו ממשכיו:

הזוהר נכתב מתוך מניעים אחרים, לאו דווקא כדי לתת תשובה לשאלות התיאורטיות שבעל 'משנת הזוהר' [ישעיה תשכ"ב] הציב בפניו, אף שתשובות כאלה אפשר להעלות מן העולם הרוחני המשמש כרקע לדברי הזוהר. וכך, שאלת הרע לא היתה עיקר האינטרס הדתי של האר"י [כנ"ל], ושאלת הפאנתאיזם לא היתה עיקר בכתביו של רמ"ק [יוסף בן-שלמה].⁴

ליבס הביע את המגמה הנוגדת, הקוראת להתמקד באינטרס הדתי של היצירה הקבלית. הוא קרא בדבריו לחקור את קבלת האר"י לא כגוף ידע תאורטי אלא כביטוי

ירושלים תשנ"ט, עמ' 317-334; ר"פ מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה, עמ' 192-193.

2 מנהיג ועדה: דעות ומשלים בראשית החסידות על פי ספרי ר' יעקב יוסף מפולנאה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 141-168.

3 ראו למשל מרגולין (לעיל הערה 1).

4 י ליבס, 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים 50 (תשנ"ב), עמ' 153-154.

של האינטרס הדתי שלו בהתאם לביוגרפיה ולאנשים שעמם היה בקשר. לעמדתו העקרונית של ליבס שותף גם משה אידל, ושניהם התוו במידה רבה את מחקר הקבלה של היום. עמדה זו כבר הועלתה ללא הפלטפורמה המחקרית והמתודולוגית בידי לואיס ג'ייקובס,⁵ שהיה חוקר רב אינטואיציה. חקר הגותם של המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת מחריך את הניגוד שבין הגישות השונות, שכן הם הדגישו במפורש את האינטרס הדתי המנחה אותם. ההגות שהפיקו התרקמה במצב הקיומי החי והתוסס של דרשן ומנהיג רוחני מול קהילה, והיא מבטאת בראש ובראשונה מעמד חווייתי. אידל הדגיש היבט נוסף של ההגות כביטוי תועלתני של החיים הדתיים בעבודותיו על ההיבט המגי שבהגות.⁶

וכאן יש לברר: האם בכלל ניתן לחקור גוף ידע זה, ואם כן באילו כלים? חוקרים דנים בשאלות שונות כגון:

(א) האם החשיבו המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת את גוף הידע הקבלי כגוף עצמאי, או שהוא היה כלי למטרות אחרות, מוסריות, חברתיות וכדומה.

(ב) האם ראו המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת ערך בעצם ניסוח גוף הידע, דהיינו הפיכתו למסורת רעיונית, או שהוא מילא פונקציות רטוריות, פוליטיות (מבחינת המנהיגות הרוחנית) וכדומה.

(ג) האם יצרו המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת שיטה קבלית, שאת הדיה ניסחו בתורותיהם, או שלא הייתה להם יומרה כלל ליצור שיטה כזו.

(ד) האם ראו המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת את גוף הידע שלהם כביטוי של סוגה מסורתית מסוימת, כמו ספרות המוסר, הצוואות או ההנהגות, או שבעיניהם הם היו הוגים חופשיים ללא מחויבות ספרותית, שיצרו בהסתמך על מסורות מגוונות.

שאלות אלה ואחרות מציפות את הסוגיה שלטעמי היא החשובה מכולן, האם היו המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת הוגים ויוצרים רפלקטיביים. כלומר האם הייתה להם תודעה של הוגים, או שבעיניהם הם היו אך ורק מנהיגים רוחניים, מספרי סיפורים, דרשנים, מגיקונים, מכונני תנועה דתית חדשה, מתנגדי המבנה המעמדי של הקהילה היהודית וכן הלאה. הרי ברור שהחומר הכתוב שבידינו עבר שורה של תהליכים, משפת היידיש של המקור ועד לכתובתו בעברית, מהמנהיג הרוחני הדורש ועד לתלמיד הכותב את דבריו, מהדיבור ועד לכתובה בכתב היד, ומכתב היד אל הדפוס. בדרך עיבוד החומר הכתוב עסק זאב גריס, ולאחרונה נכתבו עבודות אחדות בסוגיה.⁷

5 ראו: L. Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies*, Jerusalem 1976.

6 מ' אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, תרגם ע' ידן, ירושלים ותל-אביב תשס"א.

7 ראו למשל: ז' גריס, ספר, סופר וסיפור בראשית החסידות: מן הבעש"ט ועד מנחם מנדל מקוצק, תל אביב תשנ"ב; C. E. Moseson, 'From Spoken Word to the Discourse of the Academy: Reading the Sources for the Teachings of the BeSHT', Ph.D diss., Boston University, 2017; A. E. Mayse, 'Double-Take: Textual Artifacts and the Memory of Hasidic Teachings', *Kabbalah* 37 (2017), pp. 37-93; A. E. Mayse and

חוקרים שהסתייגו מהגישה, שאפשר לכונן את החסידות כתנועה קבלית מיסטית, התאמצו להשיב את הדיון הקבלי בדלת האחורית. למשל מנדל פייקאז', שרצה לצאת חובת הדעות השונות, כתב ספר המקשר את הממד הרגשי והמוסרי של החיים הדתיים לממד האינטלקטואלי שלהם. הוא ביקש למצוא את יסודות תורת האלוהות והעמידה האנושית לפניה בזיקה למידת הענווה וביטול העצמות. באופן כזה התורה התאולוגית מתגבשת ומתנסחת מתוך החיים עצמם, לאמור מתוך התורה המוסרית ומתוך ההנהגה המעשית.⁸

גם אם נניח את הדיון והוויכוח בסוגיות אלה לדיסציפלינות המחקריות השונות, עדיין נוכל לברר את השאלה, האם יצרה החסידות שיח קבלי מסוים? האם בררו להם המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת מערכת של מונחים קבליים, אופני התייחסות לסוגיות מיסטיות, דרכים רעיוניות מופשטות כדי להתמודד עם האתגר הדתי, כך שיהיה אפשר להצביע על שיח משותף? החוקרים מתוך הדיסציפלינות המצומצמות יטענו בוודאי שהמשמעות של המונחים מתפתחת על פי התהליכים ההיסטוריים, החברתיים והספרותיים, על כן אי אפשר ליצוק בהם את המשמעות הקבלית הספציפית כמות שהיא. על כך אני רוצה להעיר:

ראשית כדאי להצביע על העובדה, שדווקא מונחים מסוימים ומוגדרים עוברים תהליך של משמעויות מתפתחות ומשתנות, בעוד שמונחים אחרים אינם עוברים בהכרח תהליך רב ממדי שכזה. כדוגמה לכך נוכל להצביע על אירועי השבירה, הקליפות והרוע, שפחות עניינו את המנהיגים הרוחניים של קהילות החסידים כשלעצמם, בעוד שהתיקון עניין אותם הרבה יותר. באותה מידה אירועי ראשית ההתהוות סיקרנו את קברניטי החסידות יותר מאשר סוגיות תאולוגיות אחרות. שנית, אפשר לחקור במידה מניחה את הדעת את מגוון המשמעויות המשתנות של המונחים הללו. למשל, התהוות החלוקה בין הצמצום הראשוני והקדמוני לשאר הצמצומים. חלוקה זו לא הייתה מרכזית בכתבי האר"י ופרשניו. הם לא הבחינו באופן חד בין ההתרחשות הראשונית לשאר ההתרחשויות. ההתרחשות הקדמונית הייתה על פי רוב פרידגמה, ומלבד שינויי עוצמה לא היו שינויים מהותיים. ההגות החסידית טרפה את הקלפים. מבחינתה החלוקה בין הצמצום הראשון לשאר הצמצומים היא מכוננת כפי שאראה אי"ה במקום אחר.⁹

ושלישית, וכאן כמדומני נמצאת התרומה החשובה לניתוח הטקסט של המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת, ראוי לחקור את ההשתלבות של המונחים הללו בחוויה המיוחדת של עבודת האלוהים הדתית, החברתית והמוסרית החסידית. כלומר, אני מניח שההוגה חווה חוויה דתית מסוימת, והבחירה שלו היא לתאר את החוויה הזו באמצעות

Daniel Reiser, 'Second Thoughts: Unknown Yiddish Texts and New Perspectives on the Study of Hasidism', *Zutot: Perspectives on Jewish Culture* 14 (2017), pp. 88-98; Idem, 'Territories and Textures: The Hasidic Sermon as the Crossroads of Language and Culture', *Jewish Social Studies* 24 (2018), pp. 127-160.

8 מ' פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות: ענווה, אין, ביטול מציאות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים תשנ"ד.

9 ראו: ד' שוורץ, אהבה, עונג ויצירה: תורת הצמצום בראשית החסידות (בהכנה).

גוף ידע קבלי.¹⁰ אם ניטול את הדוגמה של הצמצום נקבע שהאדמו"רים לא רצו לוותר על ההתרחשות הקוסמית ועל ממשותה. במקביל החוויה הכתיבה דגם אלוהי המותאם לדרגות תחתונות, ופונה ישירות אליהן. על כן הם הותירו את הדרמה הקוסמית לצמצום ראשון, ואת האלוהות הנוכחת לדרגות האחרות.

במקרים רבים החוויה נסמכת על הקריאה המחזורית בתורה בפרשות השבוע. קריאה כזו מבטאת את חוויית המגע של הצדיק עם הקהילה. לחוויה הדתית החסידית זיקה לטקסט המקראי ולכושר דרשני. ההתחקות אחר המבנה הקבלי והרשת הטרימינולוגית של השיח עשויה, כך נראה לי, לאפשר חדירה לעולמם של המנהיגים הרוחניים בשלבי ההתגבשות של החסידות כתנועה ולעולמו של הצדיק בשלבי היציבות. שיקולים אלה מאשרים את קיומו של גוף הידע הקבלי בתנועת החסידות לפחות בבחינת פלטפורמה רעיונית שבה מתרקמות חוויות דתיות.

משקלה של קבלת האר"י

ההתעניינות המסיבית בקרב אבות החסידות הייתה בעיקר במנהגי האר"י ותלמידיו הממשיים והמתייחסים אליהם, והרבה פחות בתורות הסבוכות של קבלתם.¹¹ אולם גוף הידע הקבלי היה ארגון הכלים שבאמצעותו הביעו המנהיגים הרוחניים את הגותם. גם אם נטו אבות החסידות להסביר את הסדרת החוקיות הקוסמית על פי הקבלה הקדומה בניסוחיו המאספים של ר' משה קורדוברו הרי שרשת המושגים שנקטו היא מתוך קבלת האר"י. אבות החסידות אף התהדרו בהפניות לכתבי האר"י עוד טרם הדפסתם, כביכול מדובר כאן בכרטיס כניסה למועדון הקבלי העדכני. כתב זאב גריס על לימוד הקבלה ערב הופעת החסידות דברים אלה:

המקובלים לא עשו נסיון מקיף להביא תורתם לכלל ישראל ולהכניס לימוד הקבלה לסדר הלימוד המחייב בישיבות ובבתי מדרש. איני מעלים עיני מלימוד נמרץ מחוץ לסדר הלימוד של ספר הזהר או ספרי קבלה אחרים, כפי שנעשה בישיבות מסוימות כישיבת הרמ"א (הרב ר' משה איסרלש) בקראקא, או בישיבת ר' יוסף קארו בצפת, או בחבורות מקובלים מסוימות בצפת ובאיטליה, שהשאירו זכר לכך בהנהגותיהם, אבל אלה תופעות מקומיות ובודדות בלבד ואינן משקפות את תמונת המצב הכללי של לימוד קבלה עד המחצית השנייה למאה הי"ח.¹²

- 10 ראו: ח' פדיה, 'הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש: קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית', דעת 45 (תש"ס), עמ' 25-73; הנ"ל, 'החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות: אינטרוורוטי ואקסטרורוטי', אני עצמי ושפת הגוף, המבע התאולוגי והמבע הסיפורי, פרויקט ראשונות לדיון, דעת 55 (תשס"ה), עמ' 73-108.
- 11 על קורות הדפסת ספרות הקבלה במזרח אירופה עד להופעת אבות החסידות ראו: ז' גריס, הספר העברי: פרקים לתולדותיו, ירושלים תשע"ו, עמ' 64-67.
- 12 ז' גריס, הספר כסוכן תרבות בשנים 1700-1900, תל אביב תשס"ב, עמ' 76.

מהתחלת המאה השבע-עשרה ועד למחצית המאה השמונה-עשרה כמעט שלא הודפסו ספרי יסוד ללימוד תורת הקבלה. סיפור הפצתה של הקבלה הלוריאנית בת המאה השש-עשרה, שרוב תורותיה הגיעו לדפוס רק מסוף המאה השמונה-עשרה ואילך, גם הוא מעלה מסקנות דומות.¹³

בהמשך דבריו פרס גריס את תמונת תולדות הדפסת ספרים במיוחד במזרח אירופה למן ראשית הדפוס ועד 1800, ובהם נמצא פילוח של סוגות הספרים הנדפסים וכמותם. מניתוחו ניתן ללמוד מה היה מקומם הממשי של סוגות הספרים השונים והפצת בשורתם לציבור הקוראים היהודי. בתוך כך נלמד כי האר"י וגוריו נודעו בזכות הנהגות ולא בזכות התורות הקבליות החדשות המעמיקות שלהם.¹⁴ אף הדפסתם של ספרים אלה בשלהי המאה השמונה עשרה לוותה בלבטים לא פשוטים.¹⁵ לכן סביר להניח שרוב הספרים הללו לא היו בידי אבות החסידות, והידע נשאב מספרים אחדים כמו עמק המלך לר' נפתלי בכרך ומשנת חסידים לר' עמנואל חי ריקי.¹⁶ אף משה אידל הראה כי קבלת האר"י לא הייתה נודעת עד כדי להיות מניע היסטורי, חברתי ולאומי.¹⁷ אידל ציין בספרו על החסידות כ'עובדה', כי

העיסוק בפרטי התיאוסופיה הלוריאנית בראשית החסידות היה שולי למדי; נושאים כגון צמצום האיין-סוף, תהליך ההאצלה ושכירת הכלים כמעט שאינם עולים. מרכז הכובד של ההגות החסידית הועתק מן התיאוסופיה אל האנתרופוסופיה.¹⁸

חלק מספרי ההנהגות, הצוואות, המוסר וכדומה השתמשו ברפרוף במושגי קבלת האר"י ללא דיון בקשרים הסבוכים המאפיינים אותם. דוגמה לכך היא השימוש הרווח במונח 'צמצום'. אידל ציין, כי 'בחסידות הצמצום האלוהי הוא הדרך היחידה הפתוחה בפני האל להתגלות בתוך העולם הנברא, הדרך היחידה לקרב את האדם אליו'.¹⁹ כלומר הגם שגריס ואידל הראו באופן משכנע שהשפעתה של קבלת האר"י נחלשה במאה השמונה עשרה אין ספק שגוף ידע קבלי על הבריאה נצרך להגות החסידית. באותה מידה אין כמעט מונח החוזר ונשנה בהגות החסידית יותר מ'צמצום' למשל. הווי אומר, שרשת צפופה של מונחי יסוד מתוך קבלת האר"י וקבלת קודמיו מלווה את הדרושים והמאמרים הקצרים של המנהיגים הרוחניים הראשונים של

13 גריס (לעיל הערה 11), עמ' 48.

14 ז' גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם-טוב, ירושלים תש"ן, הקדמה, עמ' טז-יז, ועמ' 80-91.

15 ראו גריס (לעיל הערה 7), עמ' 60.

16 ראו: צ' לובושיץ, 'ספר', סידור, קמיע: על גלגולי ספר "משנת חסידים" לר' עמנואל חי ריקי, עלי ספר ל-לא (תשפ"ב), עמ' 159-179.

17 מ' אידל, "אחד מעיר ושניים ממשפחה" – עיון מחודש בבעיית תפוצתה של קבלת האר"י, פעמים 44 (תש"ן), עמ' 5-30.

18 אידל (לעיל הערה 6), עמ' 166.

19 שם, עמ' 167.

החסידות. מדוע אפוא לא הציגו רוב אבות החסידות דיון מעמיק ושיטתי בשאלות כמו ראשית ההתהוות? אפשר לטעון טענות אחדות:

(א) אבות החסידות לא גילו עניין אמיתי בשאלות היסוד של התאולוגיה.

(ב) אבות החסידות חסרו את הבסיס המעמיק של גוף הידע.

(ג) אבות החסידות הכירו את התשתית הרעיונית ומתוכה בררו את היסודות שהתאימו לצרכים המוסריים וההנהגתיים שביקשו לספק.

(ד) אבות החסידות סברו שמאחר שהפנייה היא לציבור רחב לא ראוי לעסוק בעניינים הדורשים ידע ומעלה. ומצד שני האזכור של מונחי היסוד הקבליים יוצר הערכה כלפי הדרשנים מצד קהל המאזינים.

נראה כי אידל צידד בדבריו בגישה הראשונה והשלישית גם יחד. כמדומני שההנחה המסתברת היא שאבות החסידות גילו עניין בשאלות היסוד, אך הם בחרו שלא להעמיד במוקד דיונם את הממד האונטולוגי שלהן. גישתם ציינה מעין הצהרה אילמת על תנועה של נסיגה. הם יצאו מנקודת המוצא המפורטת של התהליכים הפרימורדיאליים, אך הבהירו לקורא שמעתה המיקוד איננו צריך להיות בממד הישתי שלהם. התבונה והדיון התאוסופי כאחד נועדו לצמצם את מקומם למישורים של עבודת האלוהים ושל הפרט. מבחינה זו ניכר חותמו של מהר"ל, שאף הוא השתמש בדיון העיוני כדי להגביל אותו ולחשוף את אוזלת ידו.²⁰

שאלת הזיקה שבין קבלה לחסידות נעוצה בשאלת עצם הקיום של אינטרס עיוני בכתבי המנהיגים הרוחניים של התנועה. בעיית היסוד היא, האם יש קבלה האופיינית לכתבים שהתחברו בידי מנהיגים רוחניים בחסידות? האם מנהיגים אלה הציגו גישה קבלית בעלת מאפיינים ייחודיים, או שאימצו גרסאות של קבלת האר"י עם הדגשים מסוימים ותו לא? האם בכלל היה אינטרס עיוני כלשהו להוגים חסידיים או שמא הם ביקשו לפלס נתיב חווייתי בעבודת האלוהים, וההגות היא משנית או חסרת חשיבות? האם ההגות מבטאת את 'אותנטיות' של החסידות או אולי הסיפור? האם הסוגה והמסגרת הדרשנית היא המאפיינת העיקרית של הרעיונות שהעלו המנהיגים הרוחניים, ועל כן שורשי רעיונותיהם נעוצים בעיקר בספרות המוסר והדרוש, או שמא התכנים הספקולטיביים הם חלק חשוב בהגותם? מהי הספרייה החסידית שממנה שאבו אבות החסידות את הידיעות על קבלה בכלל וקבלת האר"י בפרט, שכן חיבורים מרכזיים של קבלה זו נדפסו רק בשלהי המאה השמונה עשרה?²¹ שאלות אלה כולן מסתמכות על מאפיינים רעיוניים דומים של מנהיגים חסידיים במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה ובראשית המאה התשע עשרה.

20 ראו: ד' שוורץ, בריאה, תורה, צדיקות, גאולה: מקורות והשפעות בחסידות, תל אביב תשע"ט, עמ' 15-60; הנ"ל, תבונה נגד עצמה: תבניות ודפוסים בהגותו של מהר"ל מפראג, תל אביב תש"פ.

21 ראו למשל פדיה, הבעל שם טוב (לעיל הערה 10), עמ' 25-73.

שני טיפוסים

באופן עקרוני כשדנים בספרות הפילוסופית והמיסטית נוח להציב שני טיפוסים נוגדים באופן קוטבי, וביניהם נעים המיסטיקאים וההוגים השונים. מטבע הדברים גם בקרב אבות החסידות היו טיפוסים שייצגו תודעות מנוגדות. חביבה פדיה הציגה דגם כפול כזה בהרחבה.²² אני מבקש להזכיר את ההבחנה הקוטבית בין חצרות שבהן דברי התורה והדרוש נועדו לברר בירורים עמוקים ויסודיים (אדמו"רי חב"ד,²³ ר' צבי הירש מזידיצ'וב,²⁴ ר' יצחק אייזיק מקומארנא) לבין שאר החצרות שהדרוש ביטא בהם חוויה ספציפית, אמירה מוסרית והנהגתית מוגדרת, והוא לא העיד על מגמה של בירור הגותי ישותי וממשי, עמוק ומקיף. הבחנה זו מצטרפת לרבגוניות המאפיינת ממילא את ההגות החסידית. צא וראה: חוקרים הצביעו על פערים בין חצרות החסידים בשאלות רבות ומהותיות כגון דרכי העבודה, יחס למודרנה, מבנה ארגוני וחברתי והיחס לקבלה,²⁵ והעמידו בספק את קיומו של 'בית מדרש חסידי' שהפיץ הגות מסודרת ואחידה.²⁶ הגיוון הרעיוני התבטא גם במקורות. ישעיה תשבי הצביע למשל על הגישות השונות והמנוגדות של הוגים חסידיים להגות הרמח"ל.²⁷ אני רוצה להדגים את שתי הגישות הללו באמצעות התהוות שתי גישות מקבילות בתפיסת הצמצום.

- 22 פדיה, החוויה המיסטית (לעיל הערה 10), עמ' 73-108.
- 23 ראו למשל: מ' חלמיש, 'משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו; י' יעקבסון, 'תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי', אשל באר שבע א (תשל"ו), עמ' 307-368; הנ"ל, 'אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי', תעודה ז (תשנ"א), עמ' 414-353; הנ"ל, 'הנפש הבהמית בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים ותל אביב תשנ"ד, עמ' 224-242; ר' אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב; הנ"ל, תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג; N. Loewenthal, *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*, Chicago & London 1990; ד' שוורץ, מחשבת חב"ד מראשית עד אחרית, רמת גן תשע"ג; הנ"ל, דילוג אל האור: מושגי יסוד בהגות חב"ד, הוצאת תבונות, אלון שבות תשע"ו.
- 24 ראו: ר' הרן, 'עולם הפוך: תפיסת העולם הרדיקלית בהגותו של ר' צבי הירש מזידיטשוב', תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 537-564; ד' שוורץ, ר' צבי הירש מזידיצ'וב על ראשית ההתהוות: הגות חסידיית?, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כו (תשפ"א), עמ' 367-423.
- 25 ראו למשל: A. Green, 'Early Hasidism – Some Old/New Questions', A. Rapoport-
Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London & Portland, OR 1997, pp. 441-446.
- 26 גריס (לעיל הערה 7), עמ' 60-61; הנ"ל (לעיל הערה 11), עמ' 152, 393-394.
- 27 י' תשבי, 'דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובליטא', קרית ספר מה (תשל"ל), עמ' 153 [נדפס בתוך חקרי קבלה ושלוחותיה, ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' 937]; ח' ליברמן, אהל רח"ל, ניו יורק תש"ם, א, עמ' 74.

(א) הוגים שהמשיכו את תפיסת הצמצום כחוויה מתקופת העיצוב. הוגים חסידיים רבים פתחו את הדיונים שלהם באזכור תמציתי של הצמצום, ומשם פנו לצרכים הפרשניים, הדרשניים והמוסריים שלהם. כביכול התורות על הצדיק או התורות המוסריות נובעות היישר מהמבנה הקוסמי ושואבים את הסמכות ממנו. דוגמאות רבות לכך מצויות בטקסטים רבים המיוחסים לבעש"ט. תלמידיו ותלמידי תלמידיו אימצו מגמה זו, וכוננו אותה בעיקר על מעלת הצדיק. למשל, הצמצום כמפתח ליראה ולבושה:

כי הבושה גורם היראה והצמצום, כי היראה באה מחמת שפלותו בעיני עצמו (ר' דב בער, המגיד ממזריץ' ²⁸).

כשרואה הצדיק מחזה שדי מפעלותיו של השי"ת בכריאתו העולם בצמצום אור שכינת כבודו שיתהווה יש מאין אז מדבק את עצמו גם כן במידת השי"ת ונופל ממדרגתו וממחשבתו הדבוקה בה' ומצמצם עצמו כדיבורים וגלוי עינים כדי לגלות עיני העדה ולהאיר להם בהתגלות אור כבודו יתברך (ר' אפרים מסודילקוב) ²⁹.

כשעלה ברצונו יתברך לברוא את העולם להטיב לברואיו היה צריך לצמצם עצמו כדי לפנות מקום להמציא את ברואיו כמו כן צריך האדם לצמצם עצמו (ר' אלימלך מלידזנסק) ³⁰.

גישות נוספות כרוכות בתפיסת ראשית ההתהוות. למשל, הצדיק מעלה את הלילה לדרגת יום כשם שהצמצום שהוא דין נועד למעשה להשפיע חסד (ר' מנחם מנדל מוויטבסק) ³¹. אולם אין הוגים אלה באמת מעוניינים בממשות הקוסמית כשלעצמה ולמעשה הם אדישים אליה. עניינם נובע באופן שבו החסיד חווה את האירוע הקוסמי. הם מבהירים לחסיד שהאל ויתר למענו על המלאות, וכי הוא פונה ישירות לדרגה שבו הוא נמצא. הצמצום מוצג כפרופיל קצר, ואין העיסוק בו מטרת הפירוש או הדרוש. האדמו"ר רק מציין שהפירוש או הדרוש שורשם ברמות העליונות של האלוהות, וכי הוא שואב את דבריו מהדרגות המרביות של ההתגלות. דוגמה להוגה כזה הוא ר' קלונימוס קלמן אפשטיין, בעל 'מאור ושמש', שבפירושו לבראשית המשיך את המומנט החווייתי ³².

(ב) אלה שהצמצום הפך אצלם לאירוע קוסמי ממוקד. לפי הזרם הזה ההשלכות הפסיכולוגיות והתאולוגיות של הצמצום באות רק לאחר העמדתו כאירוע ממשי, ולאחר הדיון המעמיק בשלבו. זרם זה בוודאי שאב את עוצמתו מבחינת הפרשנות הפשטית לצמצום מהעובדה שהספר 'משנת חסידים' לר' עמנואל חי ריקי היה בעל

28 אור תורה, דף יד ע"א.

29 דגל מחנה אפרים, ליקוטים, קורץ תק"ע, דף קז ע"ד.

30 נעם אלימלך, תרומה, מהדורת ג' נגאל, ירושלים, א, עמ' רנט.

31 פרי הארץ, בראשית, ברוקלין תשי"ט, דף ב ע"א.

32 בגישתו של בעל מאור ושמש אעסוק אי"ה בנפרד.

השפעה על הדורות הראשונים של החסידות בשל זמינותו בדפוס וההתקדשות שלו.³³ לעומת זאת תורות האר"י החלו להידפס רק בשלהי המאה השמונה עשרה, ולחסידים היה חלק משמעותי ביוזמה זו.³⁴ ואכן הקבוצה החסידית, שבעיניה היה הצמצום אירוע קוסמי ממשי, התמקדה בפרטים המרחביים והתהליכיים של הצמצום. לדידה לאירוע הקוסמי הקונקרטי ולבירור מפורט של יסודותיו יש מקום חשוב בעיצוב התפיסה הפרשנית או הדרשנית. המאמרים והדרושים הרבים של אדמו"רי חב"ד ביטאו גישת ביניים. הם חילקו בין צמצום ראשון, שהיה כפשוטו, לבין 'שאר צמצומים' שהיו מטפוריים.³⁵ בצמצום הראשון דנו בפרטיו ובתהליכיו על פי המסורת הראליסטית. הצמצומים האחרים כבר נתפסו כהתאמת העצמות האלוהית לשלבים התחתונים של הקיום. מכל מקום מבחינת הוגי חב"ד הצמצום הראשון והאירועים המתלווים אליו היו ממשיים.

ויכוחים על ההגות

גרשם שלום לא נכנס על פי רוב לבירורים רעיוניים מעמיקים בהגות השיטתית ורחבת ההיקף של החסידות. אף על פי כן טען שורה של טענות חשובות שהציבו את החסידות על מפת ההגות ובמיוחד המיסטיקה העיונית. אציין שתיים מהם:

(א) תפיסת הדבקות של החסידות, המכוננת את הגותה, יונקת את שורשיה מהקבלה, והיא אף קובעת בה שלב חדש.

(ב) יש משמעות מיוחדת לתפיסה המשיחית של החסידות ('נטרול'). משמעות זו מבליטה את ההיבט הרעיוני, ויש לה השלכות על משקל הקבלה בחסידות.

בכך עורר שלום ויכוחים הנמשכים עד עצם ימים אלה בשאלת היותה של החסידות שלב חדש בשלשלת של הקבלה, ובשאלת מעמדו של הרעיון המשיחי וביקתו לתפיסה הקבלית של החסידות. השאלה הראשונה הייתה נושא לוויכוחים בין היסטוריונים ולא אכנס אליה במסגרת זו. השאלה השנייה נידונה בעיקר בקרב חוקרי

33 לובושיץ (לעיל הערה 16), ראו במיוחד שם, הערה 44. וראו הנ"ל, 'נוסח קדום של 'יושר לבב' לר' עמנואל חי ריקי – מבוא ומהדורה לפולמוס הצמצום', קבלה, 42 (תשע"ח), עמ' 269-320.

34 ראו לעיל. וראו עוד: ר' גולדשמידט, 'לימוד קבלת האר"י בחוג הבעש"ט: עיון בשרף פרי עץ חיים רבני משה שוהם מדולינה', קבלה 29 (תשע"ג) עמ' 209-286. כן ראו דבריו של גריס (לעיל הערה 11), עמ' 48, 231-232. גריס הראה, שהכתבים שהראה על פי האגדה ר' אדם לבעש"ט היו כתבי יד של האר"י. ראו: ז' גריס, 'בין ספרות להיסטוריה: הקדמות לדיון ועיון בשבחי הבעש"ט', טורא ג (1994) עמ' 161-165; נדפס שנית בתוך גריס (לעיל הערה 11), עמ' 229-234. חלק עליו ע' אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס, עמ' 78-81. גריס השיב לו בתוך 'הספר כסוכן תרבות בשנים 1700-1900', עמ' 100-101, הערה 17.

35 ראו שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 23), פרק ראשון.

מחשבת ישראל. תשבי טען שהטענה הגורפת של שלום על ה'נטרול' היא חסרת בסיס, מאחר שלמעצבי החסידות היו תפיסות משיחיות מוגדרות. אבל הוויכוח בשאלת הרעיון המשיחי נסמך על חילוקי דעות יסודיים הרבה יותר. מנדל פייקאז' וזאב גריס טענו, שההגות לא הייתה בקדמת השיקולים של מורי החסידות. פייקאז' התמקד בתפיסת הצדיק ובדומיננטיות של האתוס וגריס בהנהגות בעלות האופי ההלכתי, ובכך החיו את גישתו של בובר, שהתמקד בסיפור החסידי, בקרב חוקרי מחשבת ישראל. משה אידל ביקש להפגיש את שתי המגמות באמצעות השילוב בין ההגות לבין הפרקטיקה המגית. אלה מקצת מהטיעונים בשאלת משקל ההגות בחסידות. אמנם גם פייקאז' וגריס הכירו ברשת של מונחים ובגופי ידע, אלא שהם טענו שיותר ממה שהשפיעו הכתבים הקבליים המעמיקים השפיעו ספרי מוסר והנהגה.

עץ חיים ופרי עץ חיים

אני מבקש להדגים את המורכבות של בעיית המקורות הקבליים ואת השפעתה על עיצוב ההגות החסידית. בסעיף השלישי של 'תולדות יעקב יוסף' לפרשת צו מופיעה הגהה, שלא מן הנמנע שנכתבה בידי ר' יעקב יוסף מפולנאה בעצמו:

עוד י"ל דמ"ש במשורה (וי' יט, לה), ואגב יבואר ג"כ לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול (שם שם טו), דקשה מאי תהדר, דהל"ל בחד לישנא.³⁶ ונראה דאיתא טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך (תה' כה, ח), והענין דמבואר בעץ חיים דף ל"ה, דיש אור ישר ואור חוזר, זה דין וזה רחמים.³⁷ והוא כשתחוננים ראויים אל הרחמים, אז דרכו ישר להטיב לתחוננים, נקרא 'אור ישר' מצד הוי"ה, אמנם כשאין התחוננים ראויים אז הופך פניו בכעס,³⁸ בסוד דומה דודי לצבי (שה"ש ב, ט), ומאיר בהם אור האחור והחוזר שהוא דין בצמצום מצד אלהים.³⁹ ע"ש.

העולה מזה כשהתחוננים הופכים פניהם ממנו יתברך כמ"ש כי פנו אלי עורף ולא פנים (יר' ב, כז), אז מדה כנגד מדה⁴⁰ גורמים לו יתברך שיהפך פניו ג"כ, והאור והשפע בא בסוד אחור באחור שהוא דין. וכשתזרין להפוך פניהם אליו יתברך בדרך הטוב והישר, אז ג"כ משפיע להם אור ישר שהוא רחמים.

- 36 הרי 'תהדר' מקביל ל'תשא', ועל כן לא היה נצרך לו כלל.
- 37 ראו למשל עץ חיים שער ו פרק ו. הציון "דף לה" מופיע בדפוס הראשון של תולדות יעקב יוסף.
- 38 האור הישר הוא השפעה בדרך של פנים בעוד שהאור החוזר הוא השפעה של אחור.
- 39 כלומר בניגוד לאור הישר, המשתקף בשם הוי"ה (כפי שמופיע בכתוב בתהלים) ועניינו רחמים (ספירת תפארת), האור החוזר משתקף בשם "אלוהים" (ספירת הדין). מעניין לציין, שתיאור מקביל מופיע בחיבורו של ר' שלמה בן יהודה כהן, שחי בסלונקי בשלהי המאה השמונה עשרה, שעת רצון, סלונקי תק"פ, פירוש לדף קפד ע"א.
- 40 ראו למשל סנהדרין צ ע"א.

ובזה יובן טוב וישר ה', ר"ל מצד שהוא טוב ודרכו להטיב לתחתונים ולהשפיע להם אור ישר,⁴¹ שהוא מצד שם הוי"ה שהוא רחמים⁴² ולא אלקים שהוא דין, על כן יורה חטאים בדרך הטוב, שיהפכו פניהם אליו יתברך כדי שהוא ישפיע להם אור ישר וק"ל.

והנה נודע כשהשפע מצומצם הוא ד"ל,⁴³ בסוד מסכנותא, לחמא עניא,⁴⁴ וכשהשפע ברחמים מצד שם הוי"ה הוא סוד גדלות חזרת פנים בפנים, ובזה יובן 'לא תשא פני דל', שלא תגרום ע"י עשיית עול להגביה ולישא המדה שנקרא ד"ל, ושיחזור לאחור פני גדול, וזה ולא 'תהדר פני גדול' לאחור כאמור, וז"ש במדה במשקל ובמשורה, ר"ל שלא יעשה עול, לגרום אור מישור⁴⁵ ודוק.⁴⁶

ר' יעקב יוסף טען שהצמצום הוא ההיבט השלילי של הקיום. בעוד שהשפיעה וההאצלה מייצגות את ההיבט החיובי, של הזיווג הראוי וירידה תקינה של האור האלוהי, הצמצום מייצג את ההווייה החלקית והחסרה. הצמצום מבטא עקרונות מוגבלים של השגחה כמו מידה כנגד מידה. למעשה, הצמצום כהסבר החטא נועד להבהיר לחוטא שהיעד של הצמצום הוא השפיעה. הצמצום כתגובה לחטא הוא מעין הבלחה של ראשית ההתהוות, שבאה לטלטל את האדם ולגרום לו לפנות לכיוון של שפיעה ולהאצלה מחד גיסא ולנטוש את הכיוון של הצמצום מאידך גיסא. במערכת הדימויים של ר' יעקב יוסף ייאמר, כי על האדם לנטוש את האור החוזר,⁴⁷ את האחור באחור, ולחזור לאור הישר ולפנים בפנים. באופן הזה הסביר את התקבולת שבכתוב: 'לא תשא פני דל', שעניינו להתרחק מהנהגת הצמצום; 'לא תהדר פני גדול', הדר במובן הארמי של שיבה, והרעיון המוסרי הוא שלא לשוב ולנטרל את השפעת ה'גדול', המרמז על החסד ('גדולה') כביטוי של שפיעה והאצלה. לכאורה עדיין מדובר בתקבולת, אולם ר' יעקב יוסף העביר אותה באופן בלעדי לתחום הקבלי.

ר' יעקב יוסף נטה לציין ציונים מדויקים ככל האפשר,⁴⁸ וכאן הוא הפנה לדרך לה של 'עץ חיים'. בדרך לה של דפוס קורץ תקמ"ב של עץ חיים, כשנתיים לאחר הדפסתו הראשונה של תולדות יעקב יוסף, אין דיון באור הישר והחוזר. לעומת זאת בדפוס הראשון של פרי עץ חיים באותה שנה הסוגיות של הזיווגים (פנים בפנים, המוצג כאן כאפיון של אור ישר, ופנים באחור, המוצג כאפיון של אור חוזר) ושל

41 על פי תהלים כה, ח.

42 כלומר שם הוי"ה מרמז לספירת תפארת (רחמים).

43 כינוי זוהרי לספירת מלכות, שאין לה מעצמה ולא כלום ואיננה אלא שיקוף הספירות האחרות.

44 מתוך ההגדה של פסח. וראו תרגום יונתן לדברים טז, ג.

45 כלומר לגרום לאור הישר שייעלם, ויפנה מקומו לאור החוזר.

46 תולדות יעקב יוסף צו, ג, כרך ב, עמ' תקלח-תקלט.

47 השימוש באור ישר ואור חוזר מבטא את עיקרון הרצוא ושוב, דהיינו את ההאצלה באופן כזה שהאור משתוקק לשוב בכל רגע נתון לאלוהות.

48 ראו: ג' נגאל, תורות בעל התולדות: דרשות רבי יעקב יוסף מפולנאה לפי נושאי יסוד מבוארים בליווי מבוא, ציוני מקומות והערות, ירושלים תשל"ד, עמ' 14.

האור המחדש את הנשמות נמצאות בדף לה ע"א—ע"ב. אמנם הדפוס הראשון של 'פרי עץ חיים' יצא לאור כשנה לאחר פטירת ר' יעקב יוסף וכשנתיים לאחר צאת תולדות יעקב יוסף לאור, וייתכן שזו הוספת הסדר או המגיה. פעמים לא מעטות החליפו הסדרים ואולי המחברים עצמם בין 'עץ חיים' ל'פרי עץ חיים' (ואפשר שקרבת הקיצורים 'פע"ח' ו'ע"ח' הטעתה). מה שברור הוא שחיבורו של ר' חיים ויטל על התפילות היה פופולרי, ולעיתים אף יותר מאשר עץ חיים. העובדה שפרי עץ חיים מתייחס לתפילות אף היא הפכה אותו לפופולרי, שכן חיבורים על התפילה תמיד היו חביבים וידידותיים, בוודאי הרבה יותר מאשר ההרצאה היבשה של עץ חיים. חיבורי התפילה נבעו מהחיים הדתיים הממשיים. סוגיה זו צריכה בירור נפרד.⁴⁹ מה שברור הוא שהדרשנים בתקופת אבות החסידות ביקשו להראות מעורבות ושליטה בקבלת האר"י.

אזוטריזם

היבט נוסף של השימוש בקבלה, שלא הודגש עד כה במחקר של גוף הידע, הוא הכתיבה ברבדים. אמנם לא מדובר כאן בכתיבה אלא בניסוח השמועות הדרשניות, וביחסן לגישתו האותנטית של הדרשן. על כן המתודה האזוטריה היא 'רכה' יותר בהקשר זה, שכן הדרשה מסתמכת על יכולת רטורית. ר' יעקב יוסף מפולנאה, למשל, הדגיש פעם ופעמיים במהלך חיבוריו כי 'אין לו עסק בנסתרות', ולעיתים אף הסתתר מאחורי הטענה שהסוגיות הנרמזות נלמדו עם מוריו, ועל כן הן עניין לדיון על פה בין תלמידי חכמים ולא לדרשה ברבים או לכתיבה. אף על פי כן נדרש לדיון בנסתרות. במיוחד השתמש בתווית ה'סוד' כשעסק בבריאה.

שוב נדגים בסוגיה התאולוגית של הצמצום וראשית ההתהוות. לנוכח עיסוקו האינטנסיבי באופן יחסי של ר' דב בער, המגיד ממזריץ', בסוגיות ראשית ההתהוות, מתבלט ר' יעקב יוסף כמי שבמקרים רבים עקף סוגיות אלה ורק רמז על עמדותיו. עם זאת הזכיר ר' יעקב יוסף בחטף את מושגי היסוד של ראשית ההתהוות (צמצום,

49 ראו גריס (לעיל הערה 7); ר' גולדשמידט, 'שרף פרי עץ חיים: פעילותו הקבלית של ר' משה מדולינה כאספקלריה ללימוד קבלת האר"י בראשית החסידות', עבודת גמר, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"א. והעמידני ידידי זאב גריס על העובדה שגם מהדירים בני המאה העשרים החליפו בהקדמת שבחי הבעש"ט את 'פרי עץ חיים' ב"עץ חיים". הכוונה למהדורת בנימין מינץ (ירושלים תשכ"ט, עמ' 33) ולתרגום שבתוך D. Ben-Amos and J. R. Mintz (eds.), *In Praise of the Baal Shem Tov (Shivhei ha-Besht)*, Bloomington, Indiana 1970, pp. 6, 307. ועוד העירני, כי אף במהדורת שבחי הבעש"ט של א' רובינשטיין (ירושלים תש"ן) בסוף הקדמת הכותב (עמ' 33), הותר רובינשטיין בגוף הטקסט את טעות הסדר בקפוסט, שלפיו סידר את מהדורתו: "ע"ה". ובהערה על אתר כתב, "צ"ל פרי עץ חיים קארעץ תקמ"ה", ללא הפניה לעמוד מסוים בספר. כאמור הדפוס הראשון של הספר היה בקוריץ תקמ"ב. בתקמ"ה הוא נדפס פעם נוספת בדפוס הגוי ויהן אנטון קריגר, שקנה כמה בתי דפוס יהודיים בערים שונות, כי הבין שירוויח מהדפסת ספרים עבור היהודים. על אודות קריגר ראו: ע' רינגעלבלום, 'אהאן אנטון קריגער דער ניהאפער דרוקעק פון העבראישע ספרים', ייווא בלעטער 7(1934), עמ' 88-109.

שבירה, תיקון וכדומה) וכפי שכבר ציינו הוא אף הפנה באופן כללי לעץ חיים' ול'פרי עץ חיים' לר' חיים ויטל ולכתבים נוספים של קבלת האר"י. כביכול ביקש ר' יעקב יוסף להבהיר שהוא מתמצא בסוגיות הראשיות אולם הוא בוחר שלא לעסוק בהן בפומבי. במלים אחרות, ר' יעקב יוסף מידר את סוגיות ראשית ההתהוות כשלעצמה מהמסרים ומהסוגיות המעסיקים את חיבוריו, ויותר מכך, הוא הצהיר על כך בגלוי. אף על פי כן הדרך הדתית עיצבה בחיבוריו את גוף הידע של הצמצום והבריאה, והקנתה להם זוויות אופייניות. זו דוגמה להתהוות של מסרים כפולים.

ר' יעקב יוסף הוא דוגמה לאותם מנהיגים רוחניים שלא הלכו עקב בצד אגודל אחר המגיד ממזריץ'. ודרכו כאמור הופכת את חשיפת גוף הידע לקשה יותר.

על המתודה

אין ספק שהמטרה של אבות החסידות לא הייתה להעמיד שכבה רעיונית שיטתית, השקפת עולם, פילוסופיה הנושאת את עצמה. הרי סדרי עולם של אדם דתי במאה השמונה עשרה פותחים באלוהות ובבריאה. אולם הבעש"ט, הדמות הנערצת של התנועה, לא גילה עניין על פי שמועותיו בסוגיות אלה. ההתייחסויות שלו לבריאה ולצמצום נער יספרם. לאבות התנועה היה מסר בדומה לספרות המוסר העשירה שממנה צמחה ההגות החסידית. המיקוד של המסר השתנה מהוגה להוגה. אולם המסר היה משותף: הקרבה של האלוהות לאדם, החשיבות של כל אדם בחלקו בעבודת האלוהים מתוך ביטול המעמדות והאליטות והתפקיד המרכזי של הצדיק במסכת כזו. מסר כזה נשען על פלטפורמה קבלית הן מבחינה רעיונית הן מבחינה טרמינולוגית. כלומר לאבות החסידות היה ברור שקבלות הרמ"ק והאר"י תומכות במסר שלהם במידה זו או אחרת. הבעש"ט אף לא טרח להצדיק קביעה כזו.

כיצד אפוא יש לחשוף את גוף הידע הקבלי? התשובה היא רקונסטרוקציה של התאולוגיה בכתבי אבות החסידות. במלים אחרות, על התפיסות התאולוגיות הנשענות על רשת המונחים הקבלית הצפופה להיבנות מתוך האתוס והדרשנות. זכורני שקראתי לפני שנים רבות באחד מספרי ההומור לילדים בדיחה זו: במוזיאון נמצאת חרב, ותחתיה הכותרת 'חרב בלעם'. שאל מישהו את המדריך: והרי בלעם אמר לאתונו, 'לו יש חרב בידי כי עתה הרגתיך'; משמע שלא הייתה לו חרב. ענה המדריך, כשאמר מה שאמר בדיוק לחרב זו התכוון (מופיע בדוויאנוב, ספר הבדיחה והחידוד, 1300).

התפיסות התאולוגיות נחשפות מתוך דרושי אבות החסידות גם אם לא היו מושא הדיון שניהלו.

התודעה החדשה של החסידות עולה מתוך שורה של מונחים המשרתים את הדרוש החסידי, ובתוכם צמצום, מקום פנוי, רשימו, טהירו, שבירה, ניצוצות וכן הלאה. במילים אחרות, תפיסת ראשית ההתהוות מושתתת על מונחי קבלת האר"י ועל עיבודם המחודש. תודעה זו משוחזרת מתוך שורה ארוכה של דרושים כפי שהראו

למשל ציפי קויפמן על האימנציה האלוהית⁵⁰ ודוד צרי על ההשגחה.⁵¹ במידה מסוימת קדם להם פייקאז' בחיבורו על האתוס והתפיסות המופשטות בראשית החסידות.⁵² בשני החיבורים הללו הונח היסוד לרקונסטרוקציה של גופי הידע התאולוגיים. לעומת זאת במונוגרפיות חשובות שנכתבו על הוגים חסידיים, למשל עבודותיהם של אבן מעשה ולדרברג על ר' דב בער, המגיד ממזריץ',⁵³ התשתית לרקונסטרוקציה היטשטשה במידה רבה.

רקונסטרוקציה בסוגיית הבריאה

נפנה כעת להדגמת ההשלכות של שחזור גוף הידע הקבלי על סוגיה אחת, היא סוגיית הבריאה וראשית ההתהוות. חשיפת גוף הידע איננה מעממת את מרכזיות החוויה. נהפוך הוא. מהי חווית בריאה? כאשר פילוסוף עוסק בסוגיית הבריאה, הוא רוצה ליישב את הסוגייה המקראית עם השקפת עולמו. השכלתן מבקש להתאים את הבריאה להנחות המדע השלט בתקופה זו. הרמב"ם הובך כאשר גילה, שתפיסת המדע שהכיר איננה מתיישבת עם הבריאה, ועל כן חתר להראות שלמעשה המדע לא היה כה שלם עם תפיסת קדמות העולם. המקובל הממוצע בימי הביניים מבקש לראות בבריאה אירוע המתרחש בתוך העולם האלוהי. מאז קבלת האר"י הבריאה מבטאת אירוע המבטא פעילות תאיסטית סבוכה של האלוהות שתוצאותיה הן האובייקטים הנבראים.

המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת היו משוכנעים שסוגיית הבריאה משתלבת בתוך חוויית האלוהות האישית שלהם. יתר על כן, באמצעות סוגיית הבריאה ביקשו להבהיר את הדרך והחוויה הדתיות של האדם הפרטי ובמקרים מסוימים גם של הקהילה. החשיבות העליונה נודעת לדרך ההשתלמות של הצדיק ושל האדם. החשיבות המשנית היא ההתרחשות האונטולוגית (צמצום, בריאה, שבירה וכדומה). אין זה אומר שההתרחשות האונטולוגית התרחשה במישור הפסיכולוגי והאפיסטמולוגי בלבד כפי שניסו חוקרים אחדים ובראשם גרשם שלום לטעון.⁵⁴ אולם בכתבי הצדיק המדריך לקראת החוויה הדתית היא משמשת כצורך של ההשתלמות האישית. מלכתחילה הוא איננו מבקש לחדש בדיון הקבלי.

- 50 צ' קויפמן, בכל דרכיך דעה: תפיסת אלוהות ועבודה בגשמיית בראשית החסידות, רמת גן תשס"ט.
- 51 ד' צרי, חוץ מיראת שמים: בידי שמים ובידי אדם בדרושי ראשית החסידות, ירושלים תשע"ו.
- 52 מ' פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות: ענווה, אין, ביטול ממציאיות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים תשנ"ד.
- 53 ראו: נ' לדרברג, השער לאין: תורת החסידות בהגותו של רבי דוב בער, המגיד ממזריץ', ירושלים תשע"א; A. Evan Mayse, *Speaking Infinities: God and Language in the Teachings of Rabbi Dov Ber of Mezritch*, Philadelphia 2020
- 54 ראו למשל: ג' שלום, "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלהים" בראשית החסידות (הלכה ומעשה)', ד' אסף וא' ליבס (עורכים), השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום, ירושלים תשס"ט, עמ' 237-258, ובמיוחד שם, עמ' 241-243. שלום כתב: 'השינוי שמושג הדבקות השתנה מעיקרו אינו שינוי של משמעות אלא שינוי של מקום

כדי להבין את מעמד ההתרחשויות האונטולוגיות ננגיד את החוויה בנוסח המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת לחוויה השכלתנית בימי הביניים. השכלתן ראה במישור של ההשתלמות המוסרית והדתית אמצעי לרכוש את הידע המדעי. לעומת זאת ההוגה החסידי ראה בידע האונטולוגי אמצעי למטרת ההשתלמות הדתית. ומדוע הידע האונטולוגי התנסח בגוף הידע הקבלי? סיבות רבות בדבר, אך החשובה שבהן היא כמדומני תפוצת הידע הקבלי והדפסה מסיבית של ספרי קבלה במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה כפי שציין זאב גריס.⁵⁵ בבית מדרשו של המגיד היה ברור שהחוויה ההכרתית של הצדיקים אינה אלא שחזור של הבריאה הקדמונית. השחזור פותח בקונטמפלציה ומסיים במגיה. כתב ר' אלימלך מליז'נסק בשם ר' דב בער ממזריץ', 'והצדיק העוסק בתורה לשמה בקדושה הוא ממשך את הבורא ברוך הוא ויתעלה בתוך האותיות של התורה כמו בשעת הבריאה'.⁵⁶

יסודותיה של חוויית הבריאה הם שניים: ראשית, הבריאה חושפת את העובדה שהבורא הוא משולל תארים, ושאי אפשר להכיר אותו. כלומר סוגיית הבריאה הייתה מעין עילה או מבוא לתפיסת האלוהות. המשמעות השנייה של הבריאה מבחינתם הייתה רכיב מיתי המתאר את תהליך ההשתלמות האינטימית שלהם. המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת ראו בבריאה תהליך שבו האלוהים הנסתר, משולל התארים, החליט להיחשף בפני האדם. העילה לחשיפה זו היא 'יצר' בסיסי ביותר של האלוהות, הרצון להיטיב. על פי אבות החסידות החרג האלוהי מונע כתוצאה מאידאות מקדימות הנמצאות בחביון האלוהי, שהן על פי רוב ישראל, צדיק ותורה. כמו כן החשיפה האלוהית יוצרת את התנאים לכך שאדם יוכל להידבק בישות הבלתי נתפסת. מבחינת המנהיגים הרוחניים של החסידות המוקדמת עובד אלוהים אמיתי איננו יכול להיות עם אלוהות שאיננה מוגדרת.

אם נתרגם את ההתחבטות הזו למונחי הצמצום נמצא שהתפיסה הפשטית הממשית שלו, דהיינו ההתכנסות של האלוהות אל עצמה במגמה ליצור מקום פנוי להתהוות העולמות, מבטאת ריחוק. האינטואיציה הראשונית של צמצום היא ההתפנות של האלוהות מהעולמות. לעומת זאת התפיסה המטפורית של הצמצום, שניתן להציג אותה כמשפך המתאים את עצמו לכל גודל, אף הקטן ביותר, מבטאת בדיוק את ההיפך.⁵⁷ האינטואיציה הראשונית שלה היא הקרבה של האלוהות לכל

[הדגשה במקור] (עמ' 242). הכרה בנוכחות האלוהית שקולה לדבקות. האמונה עצמה היא הדבקות. יש לציין כי בנספח שהוסיף משה אידל למאמר (שם, עמ' 259-267) הוא לא נדרש לנושא זה. עוד ראו מה שכתב זאב גריס, כביקורת ותיקונים למאמרו של שלום בספרו 'ספרות ההנהגות', ובמיוחד על ה'שינוי של מקום' בעמ' 205-206, 211-212 שם. עוד ראו גריס (לעיל הערה 7), עמ' 68, 140 הערה 22, 143 הערה 55.

55 גריס (לעיל הערה 12), עמ' 82.

56 נעם אלימלך, וירא, מהדורת ג' נגאל, ירושלים, תשל"ח, א.

57 בגישה הזאת יש משום אימוץ של רעיון מדרשי ותיק וגלגוליו בספרותנו, לפיו הקב"ה נתן את התורה לפי כוחו של כל מקבל ומקבל, כלומר התאים באורה פלאי את קבלת התורה בפועל, ליכולת קליטתו המסוימת של כל מקבל. ראו: S. D. Benin, *The Footprint of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, Albany, NY 1993. על כך העירני פרופ' זאב גריס. עם זאת עדיין למוכן המטפורי יש משמעות

שלב ולכל דרגה מסולם הקיום. את מקום ההתפנות של האלוהות כמוקד הדיון בבריאה בקבלת האר"י למשל, תפסה הפנייה לדרגות הקיום עד לשפלה שבהן. אני מבקש לטעון, כי רוב המנהיגים הרוחניים של החסידות בעשוריה הראשונים התאמצו לאחוז את החבל בשני הקצוות. אמנם הדגש המרכזי בספרי הדרושים החסידיים הוא הקרבה, המטפורה של הצמצום, הפנייה האישית. אולם התפיסה הפשטית לא נעלמה. במיוחד בא לידי ביטוי השילוב בתפיסת חב"ד. במסגרת משימת בירור המושגים שנטלו על עצמם מנהיגי חב"ד שכזכור הבחינו בין צמצום ראשון, המתאפיין בממשות ההתכנסות, לבין שאר הצמצומים המתאפיינים בהתאמה האלוהית לדרגות ההווה.⁵⁸ כלומר אדמו"רי חב"ד התייחסו למתח של ראשית ההתהוות כאל אתגר שיש לפתור וליישב אותו. אולם גם הפתרון שלהם לא היה נקי ממתחים ומהתנגשויות של התפיסות השונות של הצמצום. כאמור, אני סבור שההבחנה בין הצמצום הראשון הראלי לבין שאר הצמצומים המטפוריים נמצאת אצל אבות החסידות כמו ר' דב בער המגיד ממזריץ', ומשם הגיעה לחסידות חב"ד.

אם נשוב לממד החווייתי של הבריאה נוכל להסיק כי חוויית הבריאה היא דר' כיוונית: מצד אחד היא נותנת טעם לחוויית ההתאינות, לתחושה שהאדם מתבטל לנוכח האלוהות האימתנית, ומצד שני היא מאפשרת אחיזה של המציאות האנושית המוגבלת באלוהות הטמירה, וכך היא מעצימה את הקיום הממשי.

ואכן אחת מהחוויות המכוננות של החסידות היא חוויית ההתאינות כלפי האלוהות. ר' משולם פייביש הלר מזבאראד' הביא מסורת בשם ר' דב בער ממזריץ', שהתעלות ממדרגה למדרגה מחייבת התאינות בכל שלב. המגיד המשיל את ההתאינות למושג האריסטוטלי 'היולי', המבחיר שלא מדובר באמת בהיעלמות אלא בפוטנציאל לרכוש דרגה חדשה. בסוף השמועה כתב:

ונמצא שאם האדם רוצה שיהיה בריאה חדשה, לא גשמי וחומרי להתאוות לחומריות, רק להשי"ת, צריך לבוא במחשבתו בכל האפשר לו למדרגת יראה המביאה לידי ענוה לבוא למדת אין, ואז בריאה חדשה יבראנו השי"ת, ויהיה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק כמבואר, והבן כל זה.⁵⁹

נמצאנו למדים, כי הבריאה הופכת בדברי המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת לתודעת בריאה. אי אפשר להפריד בין התפיסה הקוסמית של הבריאה לבין הדרך האישית של השתלמות האדם. מאחר שהבריאה היא יש מאין, הרי בכל שלב של בריאה מופיע גם האין. הבריאה היא אירוע קוסמי שיש בו שיתוף של אין ויש כאחד. והוא הדין ביחס לממדים האינטימיים של האישיות. חוויית ההתעלות של האדם מדרגה לדרגה היא פרדוקסלית. מצד אחד הוא מתעלה, וההתעלות היא העצמה. מצד שני כל שלב בהתעלות משמעו היעלמות מחדש. אירוע הבריאה הופך לעזר ולכלי בתהליך החווייתי.

אונטולוגית. הישות האלוהית מתאימה עצמה לכל דרגה בסגנון נאופלטוני, לאמור היא נאצלת לרמה של כל דרגת קיום. צמצום משמעו שפיעה מותאמת לכל דרגה כזו.

58 ראו ד' שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 23), פרק ראשון.

59 יושר דברי אמת, יד, ג'דפס בתוך לקוטים יקרים, ירושלים תשל"ד, דף קיז ע"א.

כשם שבמשל האותיות הגדולות והקטנות של אפלטון, שההוגים החסידיים היו יכולים להכיר גרסה שלו מתוך ספר הכוזרי (החסיד כמושל בראשית המאמר השלישי), המקרו מסייע בהבנת המיקרו, כך אף בחוויה החסידית הממד הקוסמי מסייע לא רק להבנת הממד האישי אלא גם להגשמתו. הדיון בבריאה מתמוג עם החוויה. הבריאה הקוסמית היא גם המפתח לבריאה האישית, דהיינו המטמורפוזה בשלב הדבקות. משה אידל חקר לעומק את התבטאותם של שני המודלים של הצמצום בתורת החסידות. הוא כתב:

בעוד שבקבלה הלוריאנית צמצום פירושו נסיגה מחלל מסוים, כלומר פיננוי של החלל – בטקסטים אחרים משמש המונח בהוראה של ריכוז האלוהות בתוך חלל מסוים. ההגות החסידית מנצלת את שני המובנים.⁶⁰

הוא גם ציין בהרחבה את ההשלכות המגיות של התפיסות הללו על פי התזה של שילוב הטכניקות המגיות כמכשיר תאולוגי מרכזי בעולמה של החסידות. מתוך הנחות אלה הגיע למסקנה, כי מחברים חסידיים לא מעטים הציגו תפיסות פשטניות-משהו של מושג הצמצום הלוריאני והסרוגי.⁶¹

תלמידים אחדים של אידל התעמתו עם השתתת החסידות על יסוד מגי לטנטי הבא במגע עם יסודות אחרים, אך לא עם הגישה הפשטנית לראשית ההתהוות. לי נראה, שאידל צדק מבחינה פורמלית. כלומר אם נעריך את ההגות החסידית מבחינת הרכיבים האינפורמטיביים שלה אכן התפיסות תהיינה פשטניות. אך אם נראה בניסוחים אלה ביטוי של חוויה, של אדם שעומד לנוכח האלוהים ומבקש את הדרך לעלות למעלה, נמצא שניסוחי התפיסות אינם מתמצים ברובד האינפורמטיבי. הם מעידים על תהליכים אישיותיים מורכבים למדי. התפיסות הפשטניות של הראשית מוסטות לעבר עולם חדש של משמעויות. מעתה אי אפשר להבין את ההתרחשות הקדמונית ללא מעמדו של הצדיק או ללא היותה פרדיגמה חינוכית, שנקבעה מראש כדי לתכנן את צעדי העלייה של היחיד ושל הקהילה.

אני טוען שכאשר מיישמים גישה זו בכיוון ההפוך, ויוצרים את הרקונסטרוקציה של מושג הצמצום לפי האתוס והדרוש החסידיים, אזי מקבל גוף הידע של ראשית ההתהוות משמעויות חדשות. או אז יצרה החסידות שלב חדש ביומרה לרדת לעומק הדעת האלוהית כבר מבראשית.

זאת ועוד, חוויית הבריאה של החסידות איננה חדגונית. היא איננה מתמצית בדרך אל האין וברכישת מידת הענווה לנוכח הפעולה הבראשיתית העוצמתית השבה ומתרחשת כל העת. חלק מהמנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת הדגישו את החוויה האינטלקטואלית בסוגיית הבריאה. ראשית ההתהוות היא גם בגדר אתגר ופיתוי שכליים, שכן מדובר בסוגיה קשה לפיצוח. שוב, המגיד ממזריץ' הניח את היסוד להתמודדות עם הבריאה גם במישור השכלי בכך שעירב בדבריו מסורות ומונחים מהספרות השכלתנית של ימי הביניים. הוא אף ייסד את התבנית של קישור

60 אידל (לעיל הערה 6), עמ' 167.

61 שם, עמ' 166 הערה 159.

השכל, המשכיל והמושכל, שהטביעה חותם על פלגים בהגות החסידית.⁶² השימוש בטרמינולוגיה המדעית של ימי הביניים נשא מסר מסוים. הרי אף ר' יעקב יוסף מפולנאה הפך את המונחים 'חומר' ו'צורה' לתשתית גישתו החברתית.⁶³ במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה השיבה למונחים מדעיים של ימי הביניים נשאה מצד אחד אמירה שמרנית, של עולם מדעי שנותר רלבנטי בחברה של הכנסייה, ומצד שני אמירה מתקדמת ופתוחה של השימוש בסוגות ספרותיות שונות בניגוד לגישות קבליות מסוימות אחרות.

ראוי לציין את דבריו של רון מרגולין על בובר, שבהוויה החסידית מצא המיסטיקן וההוגה האקזיסטנציאליסטי

לראשונה מיסטיקה המתגברת על הפירוד בין האלוהות המוחלטת האינ-סופית לבין אלוהים בבחינת אישיות הפועל ובורא עולם, פירוד המאפיין את המיסטיקות התאיסטיות. השאיפה למגע חי עם האל, המאפיינת את המיסטיקאים, השואפים אף להתאחד עם האל, הפכה בחסידות לאתוס דתי.⁶⁴

ואכן דיוני המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת על הבריאה מעידים כי הם סברו שניתן לבטל את הפירוד והמידור שבין הדגמים האלוהיים מתוך הכרת גוף הידע הקבלי, וליתר דיוק מתוך סיגולו לחוויה הדתית. על כן ברקע כזה המשימה לחלץ את גוף הידע הקבלי מאתגרת שבעתיים. יתר על כן, היא גם חשובה ביותר, שכן היא מאפשרת להבין את המסגרת המושגית שבאמצעותה מוצאת החוויה אפשרות להתנסח.

אני טוען כי כדי להגיע להנחות כמו של מרגולין יש קודם כול לברר את הקואורדינטות ההגותיות. החוויה המיסטית נעשית על יסוד הכרת טקסטים ובאמצעותם. שבירת הגבולות החווייתית נעשית על בסיס הכרת הגבולות. אני בהחלט מקבל כאפשרות את הסרת המחיצות בין האלוהות הנעלמת לאלוהות הנגלית והאישית. אולם היה לאבות החסידות מושג מוגדר על האלוהות הנעלמת, כשם שהיה להם מושג מוגדר על האלוהות המתגלית. הם ציירו לעצמם בפרשנות מובחנת את הצמצום מצד אחד ואת ההאצלה וההשפעה מצד שני. מתוך החוויה המיסטית אפשר כאמור לשחזר את קווי היסוד של התפיסה הקבלית, וכך להבין יותר טוב את החוויה כשלעצמה.

נשוב ונקבע: גופי הידע הקבליים ניתנו במעמד החי של הדרשה, ואף תועדו יותר כרשימות לדרשות מאשר הדרשות עצמן (מה שיהודה דוד אייזנשטיין, בעל ה'אוצרות', כינה 'חומר דרוש'). רשימות אלה, בעיקר של שומעים, נועדו להעניק לדרשה אופי של חיות וחוויה. באופן כזה לעיתים הדרשה הכתובה לא מוגמרת, ומנוסחת באופן רשלני משהו. אי אפשר להשוות את אוסף הדרשות הקצרות לדרשה הספרדית בשלהי ימי הביניים למשל, שהייתה שיטתית, רחבת יריעה ובעיקר מסודרת.

62 ראו למשל: מגיד דבריו ליעקב למגיד דב בער ממזריטש, נו, מהדורת ר' ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 83-84; מ' לורברבוים, "ואח"כ הוא בא למדת אין": הדתיות המיסטית ב"מגיד דבריו ליעקב", קבלה לא (תשע"ד), עמ' 201-205.

63 ראו למשל: S. H. Dresner, *The Zaddik: The Doctrine of the Zaddik According to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, New York 1960, pp. 136-137.

64 מרגולין (לעיל הערה 1), עמ' 13.

הדרשה החסידית היא דינמית, ומטרתה ללוות את החיים הממשיים. עובדה זו, המקלה על הבנת האופי החברתי של החסידות, מקשה על חילוץ גופי הידע של האדמו"רים. אולם כפי שניסיתי להראות לעיל, ניסוח גופי הידע הוא הכרחי כדי להבין את עולמם הרעיוני של אבות החסידות.

הבריאה לפי המגיד

כדי להדגים את המתודה שאני מצדד בה, וטוען שנעלמה מחקר החסידות עד כה על אף גיוונו ושלל צבעיו, אזקק במקום זה לשתי דוגמאות:

(א) תפיסת הצמצום של המגיד ממזריץ'.

(ב) תפיסת התענוג.

כרגע אציג את הדברים באופן שיטתי לצורך הדיון המתודולוגי. במקום אחר אכנס בהרחבה לתשתית הטקסטואלית של תפיסת הבריאה וראשית ההתהוות בכתבי המגיד. תורת הצמצום, הבריאה וראשית ההתהוות של ר' דובער, המגיד ממזריץ', היא חשובה ביותר, שכן המגיד העמיד שורה של תלמידים שהפכו הוגים בפני עצמם, והיו השדרה של תנועת החסידות הקורמת עור וגידים בין שהיו מודעים לכך ובין שלאו.⁶⁵ תלמידים אלה נסמכו על רבם במישרין ובעקיפין. עובדה זו הייתה מהגורמים המרכזיים לכך שמשנתו של המגיד נחקרה בעשורים האחרונים בשורה של חיבורים. אולם חיבורים אלה לא התמקדו בדיוני המגיד בצמצום ובבריאה כשלעצמם אלא באופן שבו הם משרתים את האינטרסים של הגותו בכללה. במידה מסוימת ניתן לומר שחיבורים אלה הציעו תאוריות של מטה-בריאה ולא של בריאה.⁶⁶ כלומר חוקרי המחשבה החסידית לא דנו בהרחבה ובמיצוי באופנים השונים שבהם הפנים המגיד את הצמצום, ראשית ההתהוות והבריאה. חוקרים אלה כמעט שלא שאלו, מה היה המצב הקדם בריאתי שקדם לצמצום ולהאצלה. ולבסוף הם לא העמיקו לדעתו בשאלה מה מלמדים החוויה והאתוס של עבודת האלוהים לפי המגיד על הדרך שבה פירש את ההתרחשות האונטולוגית קודם הבריאה ובעת התרחשותה. שאלת מידת ההשפעה של האתוס על הקונספציה ועל תפיסת מבנה המציאות כמעט שלא עלתה. התאוריה המקיפה האחרונה היא למיטב ידיעתי של אריאל אבן מעשה, שכונן את מלוא תפיסת הבריאה של המגיד על השפה ואותיות לשון הקודש. הוא פירש את תורות המגיד כך שהבריאה והנוכחות האלוהית משמען כביכול לדובב יקום דומם. השימוש באותיות מבטא את עצם הבריאה. לשון הקודש וההיפוסטוזת הישותיות

65 ראו: A. Rapoport-Albert, 'Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change', in Idem (ed.), *Hasidism Reappraised*, London & Portland, OR 1996, pp. 94-101.

66 ראו למשל מרגולין (לעיל הערה 1); קויפמן (לעיל הערה 50); לדרברג (לעיל הערה 53); צרי (לעיל הערה 51); אבן מעשה (לעיל הערה 53), עמ' 99-128.

מתלכדות.⁶⁷ ראוי לציין כי בראש המחנה שהעניק תאוריות של מטה-בריאה עמדה רבקה ש"ץ-אופנהיימר. היא כתבה:

המגיד ממזריטש מדבר על ה'צמצום' כעל מונח פסיכולוגי של החשיבה האנושית, ולא עוד כנמצא על המישור של המיתוס הלוריאני הוראה בצמצום את חזות הכל של התורה התיאולוגית. בשביל להעמיד את העניין על חודו מותר לומר, שבעיני המגיד כל אימת שאדם חושב, הקב"ה מצטמצם או מצומצם בתוך מחשבתו. הצמצום אינו מאורע חד-פעמי בעולם האלוהות, אלא הוא חוקיות אימאננטית של החשיבה. אלוהים שבוי בחוקיות של המחשבה האנושית במובן זה, שאם האדם אינו חושב – אין לחשיבה האלוהית כל משמעות: לחשוב אפשר רק במסגרת של האינטלקט האנושי, וכשאדם מאפס את מחשבתו הוא משחרר בזה את היסוד האלוהי ה'מצומצם' בתוכו ומוליכו למקורו.⁶⁸

כאמור לעיל אין בכוונתי להתווכח עם הדברים כמו שהתפלמסו עמם חוקרים רבים וטובים שקדמוני. אפשר שצדקה הכותבת, ואפשר שיוסף וייס, זאב גריס, רחל אליאור, חביבה פדיה או חוקרים אחרים שחלקו על דבריה בעניינים שונים צדקו ממנה. אותי מעניין מה ראה המגיד במושג ה'צמצום' כשעשה בו שימוש לחוויה, ליצירת תודעה, להשגה אינטלקטואלית, לפרשנות מטפורית או לכל מטרה אחרת הכרוכה באתוס הדתי. אפשר לנסח את הדברים גם להפך: כיצד התעצבה תפיסת הצמצום של המגיד בעקבות התודעה, ההשגה או הפרשנות. יתר על כן, כפי שצינו יסודות הצמצום על פי המגיד עיצבו במידה רבה את הסגנון והתוכן של תורות הבריאה בהגות החסידית לפחות בשנות העיצוב שלה. לראשונה בתולדות החסידות מתנסח בבירור העיקרון שהאתוס נמנה עם הגורמים החשובים המעצבים את הפילוסופיה המופשטת. משמעות האתגר המתודולוגי של ניסוח תפיסת הצמצום של המגיד היא זו:

(א) הנחת היסוד היא, שהמגיד לא קיבל את תפיסת הצמצום במלואה מהוגה מסוים ועל פי פרשנות ספציפית אלא ברר ממנה את היסודות ההולמים את החוויה ואת המצב הנפשי המלווה את עבודת האלוהים.

(ב) כדי לחשוף את יסודות תפיסת הצמצום בהגותו של המגיד, וליתר דיוק את האופנים שבהם ראה המגיד את האירוע הקדמוני והאקטואלי כאחד, יש צורך ברקונסטרוקציה (שחזור) של יסודות אלה.

(ג) השחזור נעשה מתוך הדרשה, כאשר יש לערוך רדוקציה של היסודות הרטוריים והדרשניים כדי להגיע ליסודות הרעיוניים. השחזור נעשה הן מתוך

67 אבן מעשה (שם).

68 ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה ה"ה, ירושלים תש"ם, עמ' 123.

הדיונים הישירים בצמצום הן מתוך הצטיירויות בעקבות האתוס הדתי ועבודת האלוהים.

בהתאם לכך השגיר המגיד ממזריץ' בשיח החסידי של ראשית התנועה את חמשת היסודות הללו:

(א) זיקה בין הצמצום להאצלה. הזיקה היא פרדוקסלית: בעוד התפיסה המקורית של הצמצום ריחקה את האל מן האדם, ועל כן אפשרה את תפיסת הבריאה כפשוטה, הזיקה להאצלה מקרבת את האל לאדם.

(ב) זיקה זו מתאפשרת הודות להבחנה בין צמצום ראשון לשאר הצמצומים. בצמצום הראשון מתרחשת תמורה ישותית שבה אין סוף הופך למאציל. התמורה מתבטאת לעיתים באירוע כמו נסיגה, ולעיתים כמהפך מהאדישות המקורית לפרטנות. לעומת זאת שאר הצמצומים נערכים במדרג על פי מקבלי השפע, הן בני אדם הן היקום כולו. בצמצומים אלה אין תמורה אונטולוגית במאציל אלא 'כיווצו' והתאמתו לדרגות המקבלות.

(ג) תנודה בין הממשות למטפורה בפרשנות הצמצום למעט הצמצום הראשון. צמצום זה הופיע באופן חד פעמי בגבאי עולם האלוהות, שמבחינת המגיד הם נעים בין הכתר לחכמה.⁶⁹ הוא ייחס אותו בדרך כלל לחכמה. הצמצום הראשון הוא ממשי, וההתכנסות האלוהית אפשרה את הופעת היש. שאר הצמצומים עניינם התאמה לדרגות הנמוכות. עד המגיד התפרש הצמצום המטפורי כהסתתרות אותם ממדים אלוהיים שאינם מתאימים לדרגות אלה. כביכול רק ממד מצומצם של האלוהות מתגלה לאובייקט. המגיד פירש זאת כמשפך, שהיינו האלוהות כולה 'נרחסת' לממד הצר של האובייקט.

(ד) את שאר הצמצומים המתלווים לתהליך ההאצלה שלאחר הצמצום הראשון יש להבין לפי דגם הקרוב לתפיסה האטומיסטית שנהגה בידי הכלאם ('מדבריים'), ושהמקור לה היה קרוב לוודאי סוף החלק הראשון של מורה הנבוכים.⁷⁰ כלומר הצמצום מעלים את הקיום בעוד שההאצלה גורמת לו להופיע מחדש.

(ה) זיקה שבין הצמצום בכל דרגותיו לגורמים פרטיים כמו תורה, ישראל וצדיק. לעיתים נדירות גם בית המקדש הופך גורם כזה. הזיקה מתבטאת בכך שהאידיאות הקדם מציאותיות הללו מניעות את הצמצום הראשוני.

(ו) לצמצום ולראשית ההתהוות זיקה גם לרגשות ולפעילות. ההנאה והשעשוע הם גורמים ראשוניים, והאהבה והיראה ממשיכות לאפיין את הפעילות הבראשיתית. פעילות זו כוללת גם תנועה במרחב. לכאורה מדובר בטכניקה של תיאור, דהיינו במטפורות. אולם המטפורה מספקת נתונים להבנת התהליכים המטפיסיים.

69 ראו: אבן מעשה (לעיל הערה 53), עמ' 106-107.

70 ראו אידל (לעיל הערה 6), עמ' 95. וראו שם, מפתח, ערך אטומיזם.

ואכן ניכר מיסודות אלה שלתורותיו של המגיד היה בסיס תאורטי מודגש לעיתים וסמוי לפרקים, שחשוב לברר את מאפייניו. עיון קל בסגנונו של המגיד חושף את חבותו לא רק לקבלות הרמ"ק והאר"י אלא גם לדגמי המחשבה השכלתנית של ימי הביניים. דגמים אלה כוללים תפיסות יסודיות ומונחים בסיסיים. הדגמים הביניים הועברו בדרכים שונות אל ההגות החסידית, כשהם מיושמים על התשתית הקבלית של התנועה החדשה, דהיינו על תפיסות הבריאה, הצמצום וראשית ההתהוות. המגיד ייחס בפירושו את הצמצום לקבלת האר"י, והמוכנים האחרים הם בגדר פרשנות לה.

העונג

התפיסה של העונג האלוהי שבה ונשנית בכתבי אבות החסידות. השעשוע האלוהי בינו לבין עצמו הוא המקור לאצילות. כאן המקור, מלבד רמ"ק ופרשני האר"י, נעוץ דווקא בהגות היהודית השכלתנית בימי הביניים. ואכן כבר גרשם שלום עמד על הגותו של המגיד כמקור של הנחלת ההמשגה השכלתנית.⁷¹ ואלה התפיסות:

(א) הטוב והבריאה. בפתחה למאמר השלישי של אמונות ודעות, חיבורו הראשוני של רב סעדיה גאון, הגדיר הגאון את האל כטוב בטוהר, וקבע שאין משמעות לטוב כערך ללא אובייקטים להיטיב להם. על כן נזקק האל כביכול לברוא את העולם. בתפיסה זו ניצוקה ההכרחיות למעשה הבריאה.

(ב) הדגם השכלי של האלוהות. לפי התפיסה האריסטוטלית האל הוא מחשבה החושבת את עצמה. הפריפטטים, פרשניו של אריסטו, קשרו את התבונה האלוהית למטרת רצון הגלגל העליון לנוע תנועה אינסופית. הגלגל המקיף את כל הגלגלים מבקש לחקות את האל בבחינת שכל אינסופי, והוא עושה זאת באמצעות התנועה המתמדת. ומאחר שהאל הוא מושלם, אין הוא יכול לחשוב אלא את המושלם, דהיינו את עצמו. לפיכך האל שקוע בהשגת עצמו. דגם זה העניק שתי תובנות חשובות. האחת היא הפניות של האל אל עצמיותו, שהייתה יסוד חשוב בתפיסת הבריאה המיסטית. התבונה השנייה היא שלשלמות האלוהית נקשרת התנועה, שהיא תנועת הגלגלים. המקובלים העלו את התנועה לאלוהות עצמה.

(ג) הדגם הנאופלטוני המותאם לדתיות הבינימית. הוגים רבים, ובכללם הרמב"ם, אימצו את הגישה שהאלוהות משפיעה שפע מתמיד, שהוא מקור החיים של הדרגות השונות שבהוויה. אלא שבניגוד לתפיסה הנאופלטונית

71 ראו שלום (לעיל הערה 54), עמ' 274. מן הראוי לציין שגרשם שלום הציג את תפיסת המקור האינטואיטיבי של השכל בהגות המגיד במאמרו 'הבלתי מודע ומושג "קדמות השכל" בספרות החסידית' הנדפס בקובץ הנ"ל. לאחר מכן, בעדכון שנספח למאמר, זוהה קדמות השכל עם הרשימו. הן שלום הן מהדירי הטקסטים שכתב לא זיהו את המסורת של קדמות השכל לפחות אצל תלמידי המגיד, שזיהו את המונח עם דרגת יחידה, או בחינת הנשמה של הנשמה. בהגותו של ר' שניאור זלמן מליאדי קדמות השכל מזוהה בבירור עם דרגת היחידה. ראו למשל ד' שורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 23), עמ' 250-251.

המקורית האל בימי הביניים נתפס כמשפיע את השפע מתוך מודעות וכוונה תחילה. הקבלה הפנימה את דגם ההאצלה כדרך הפעילות האלוהית באופן מוחלט. מבחינתה לא רק פעילות האל בעולם הארצי אלא גם הפעילות בתוך העולם האלוהי נעשית באמצעות תהליכי האצלה.

נראה כי הצירוף של שלוש הגישות השכלתניות הניב את התפיסה של השעשוע והעונג. נפרט: באל יש גודש של שפע. הנטייה הטבעית של האל היא להפיץ את השפע לסביבותיו (מקור א לעיל), והוא משתעשע וממוקד בעצמו (מקור ב) באופן כזה שהשפע יורד לסביבותיו (מקור ג). הפצת השפע לסביבה איננה יכולה להיות ב'מצע' האלוהי הגולמי, שכן הוא עוצמתי מדי. על כן האל מצמצם את האור, ולמעשה את עצמו, כדי שיוכל להפיצו ולהאצילו. זהו המניע של תהליכי ההתהוות והקיום של היקום האלוהי והחומרי. נקל להבין שגופי הידע של אבות החסידות הם רבגוניים, ואינם מתמצים מתוך המקורות הקבליים המידיים.

סיכום

חקר ההגות החסידית עסק רבות במוטיבים המנחים, בזיקה שבין חוויה לידיעה, בשאלת האזיון שבין הממשות האלוהית לממשות האנושית, בקשר שבין השבתאות לחסידות וכן הלאה. כפי שראינו הוויכוחים בקרב חוקרים מתאפיינים בקוטביות ולעיתים גם בלהט.

אולם בעבודה זו טענתי כי עמדות מחקריות כאלה לכאן ולכאן נשענות על גוף ידע, שללא חשיפתו אי אפשר לצדד בעמדה כלשהי. איננו יכולים לצייר את החוויה הדתית אם לא נדע בדיוק על אלה תאוריות היא נשענת. אי אפשר להבין את הדי הביקורת החברתית כפי שהם משתקפים בכתבים התאולוגיים ללא הכרת הבסיס האינפורמטיבי. נשוב ונקבע: התאוריות הללו הן עניין מובהק של ידע, לאמור הן אינפורמטיביות. לעיתים הן ניתנות בנקל בעיון ראשוני ולעיתים הן נזקקות לרקונסטרוקציה.

הסוגיות הספרותיות שבהן יצרו אבות החסידות, ובעיקר הדרשנות, מחריפות את הצורך לבחון האם נוצרה בקרב המנהיגים הרוחניים מסורת של העברת ידע, ועד כמה מסורת זו מלמדת על טיב הטיעונים. בחינה מדוקדקת של גוף הידע החסידי תאפשר הבנה מלאה ומעמיקה של הבשורה הדתית והרוחנית של התנועה המתגבשת. הדוגמאות שהבאתי מלמדות בבירור שלא די בהצבת הקאורדינטות של החוויה או של ההקשרים החברתיים וההיסטוריים. עד כה לא חלקו על הצורך בבירור כזה בהגותם של ההוגים החסידיים שנטו לחשיבה השיטתית (חב"ד, זידיצ'וב, קומארנא וכדומה). אני ביקשתי להראות שבירור כזה נדרש לגבי אבות החסידות ככללם. במסגרת זו העליתי מקצת שיקולים לעמדת זו, ועוד חזון למועד.

Tiqqun ha-Paradox: Joseph G. Weiss, Gershom Scholem,
and the Lost Dissertation on R. Nahman of Bratslav

Jonatan Meir, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

Joseph G. Weiss (1918–1969) arrived in Jerusalem from Budapest in December 1939 and enrolled at the Hebrew University, where he studied Jewish history, Jewish philosophy, Kabbalah, and general philosophy. He attended lectures by Julius Guttmann, Shmuel Hugo Bergmann, Yitzhak Baer, Gershom Scholem, and others. Weiss initially intended to study the medieval poetry of the Jews of Spain, and even wrote several articles on Hebrew literature, yet he quickly drew close to Scholem and the study of Kabbalah. He adopted a rather critical attitude toward developments in Palestine and appears to have refrained from political engagement at this time, notwithstanding the Zionist fervor in the spirit of Martin Buber that brought him to Palestine in the first place. He received his M.A. from the Faculty of the Humanities in 1947 and proceeded to write a doctoral dissertation under Scholem's supervision, at first on R. Nahman of Bratslav and subsequently on the Baal Shem Tov. The complicated history of the dissertation on dialectical faith in the teachings of R. Nahman that he submitted in 1950 has long been shrouded in mystery, circumstances that have given rise to spurious claims made by journalists and scholars alike who have sought to portray Scholem in a certain light. One such rumor, which is utterly devoid of any basis in fact, claims that Scholem compelled Weiss to leave Jerusalem for London due to his refusal to accept the dissertation. Others have read the affair as a sort of mythological struggle between two research approaches: historical-philological versus spiritual-existential, an interpretation that is far removed from reality. The events, it seems, served as fertile ground for scholars in search of an imaginary anchor for their own ideas, a smokescreen for a new approach. A significant breakthrough came with Noam Zadoff's publication of an important selection of Scholem and Weiss's correspondence, which sheds light on several key issues. With that, a complete account of the dissertation, presented in its full context (not to mention developments over the years in Weiss's approach to the study of Bratslav Hasidism), has not been provided to this date, and is presented here for the first time. New material from the Schocken Library archive, the Central Archive for the History of the Jewish People, the archive of the Hebrew University, and various archives held at the National Library of Israel, including the voluminous correspondence between Weiss and his friend Samuel Miklos Stern, allow us to present a far broader and more accurate picture of the events. This is a significant contribution not only to the study of Scholem and Weiss, but to the history of Jewish Studies at the Hebrew University as a whole.

תקציר

יוסף וייס (1918-1969) הגיע מבודפשט לירושלים בדצמבר 1939 והחל ללמוד באוניברסיטה העברית במקצועות: היסטוריה של עם ישראל, פילוסופיה עברית וקבלה, ופילוסופיה כללית. הוא שמע שיעורים מפי יוליוס גוטמן, ש"ה ברגמן, יצחק בער, גרשם שלום ואחרים. תחילה ביקש לעסוק בשירת ספרד בימי הביניים, ואף כתב מספר מאמרים על הספרות העברית, אך עד מהרה פנה לכיוון אחר ונתקרב לשלום. יחסו של וייס למה שנגלה לנגד עיניו בארץ ישראל היה ביקורתי למדי, ונראה שהתהלך בשולי המאורעות הפוליטיים של אותם ימים, גם אם להט ציוני-בובריאני הוא שהביאו לירושלים מלכתחילה. בשנת 1947 הוסמך וייס בפקולטה למדעי הרוח והמשיך לכתוב דוקטורט בהדרכת גרשם שלום, תחילה על ר' נחמן מברסלב ואחר כך על הבעש"ט. גלגוליו של הדוקטורט שהגיש בסוף שנת 1950 על תורת הדיאלקטיקה והאמונה של ר' נחמן מברסלב נותרו עלומים והיו מקור להשערות שונות ובעיקר משונות מצד פובליציסטים וחוקרים שחפצו להציג את שלום באור מסוים. כך נפוצה האגדה, שאין לה כל ביסוס, כאילו שלום דחק את וייס ללונדון בשל סירובו לקבל את הדוקטורט. אחרים הפליגו ודרשו את הפרשייה כמעין מאבק ענקים בין שתי גישות במחקר: היסטורית-פילולוגית לעומת אקסיסטנציאלית-ספיריטואלית, דבר שרחוק גם הוא מהמציאות. נדמה שפרשייה זו העניקה כר נרחב לחוקרים שחפצו למצוא עוגן מדומה להגייהם ומבעד לערפל המאורעות ניסו להציג דרך חדשה. פריצת דרך של ממש הייתה עם הדפסת חלק מרכזי ממכתבי שלום-וייס בידי נועם זדוף, שהבהירו כמה נקודות חשובות. עם זאת, גלגוליו של הדוקטורט בהקשרו המלא (כמו גם ההתפתחויות במחקריו של וייס על חסידות ברסלב לאורך השנים) לא זכו לדיון מספק, ומוצגים במאמר זה לראשונה. חומר חדש שנמצא בגנזי ספריית שוקן, בארכיון המרכזי לתולדות עם ישראל, בגנזך האוניברסיטה העברית ובארכיונים שונים בספרייה הלאומית בירושלים, ובכלל זה חליפת המכתבים הגדולה בין וייס לחברו הקרוב שמואל מיקלוש שטרן, מאפשרים להציג תמונה רחבה ומדויקת יותר, הכוללת פרק נכבד לא רק ביחסי שלום-וייס אלא גם פרק רב עניין בהתפתחות מחקר מדעי היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים.

תיקון הפרדוקס : יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב

יונתן מאיר
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

ניחא לי להיות איסוטרי מלהיות אכסוטרי
יוסף וייס, 1946

ועתה ראיתי כי העולם באמת אינו אלא
המטפיסיקה של הפרשנות הבלתי-נכונה
יוסף וייס, 1960

התחלות | גלגולים | שוקן והמכון לחקר הקבלה | תלאות ירושלים | האינטרס
התאולוגי | מעברים | ירושלים של מטה | משנת חסידים | הדוקטורט האבוד |
גישושים | ערפילי לונדון | בסבך הקושיא | מחקרי חסידות | כבלי בובר | דוקטורט
נוסף | מחקרי ברסלב | קטנות מיקרוסקופטית | שארית יוסף

התחלות

[א]

יוסף וייס (1918-1969) הגיע מבודפשט לירושלים בדצמבר 1939 והחל ללמוד
באוניברסיטה העברית במקצועות: היסטוריה של עם ישראל, פילוסופיה עברית
וקבלה, ופילוסופיה כללית.¹ הוא שמע שיעורים מפי יוליוס גוטמן, ש"ה ברגמן,
יצחק בער, גרשם שלום ואחרים, ורשימות שונות מתוך שיעורים אלו נותרו
בארכיונו.² תחילה ביקש לעסוק בשירת ספרד בימי הביניים, ואף כתב מספר
מאמרים על הספרות העברית, אך עד מהרה פנה לכיוון אחר ונתקרב לגרשם שלום.³

* מאמר זה הוא פתח למהדורה מחודשת של כתבי יוסף וייס, ובכלל זה הדוקטורט הגנוז
והרצאותיו בספרית שוקן על ר' נחמן מברסלב, שתראה אור בהוצאת ספרי בלימה. המחקר
נתמך בידי האקדמיה הלאומית למדעים, מענק מספר 1107/20.

1 יוסף וייס, בקשה לפרס ורבורג, גנוך האוניברסיטה העברית (גא"ע), הר הצופים, פרסי
ורבורג, 1949. במכתביו לחנה סנז כתב שהחל ללמוד 'ספרות עברית' ולא 'פילוסופיה
כללית' ונראה ששינה את המסלול מעט מאוחר יותר: יוסף וייס, מפליג חלום: מכתבי אהבה
לחנה סנז, תל-אביב תשנ"ו, איגרת 4 ('ח אדר ת"ש), עמ' 41. קודם למד בבית המדרש
לרבנים בבודפשט.

2 יוסף וייס, מחברות שיעורים (1940-1945), הספרייה הלאומית בירושלים, ארכיון וייס,
4⁰1479, תיקים 21, 55.2. הדים לכמה מהשיעורים יש ביומנו: רשימות (1943-1950), שם,
תיק 65.

3 יונתן מאיר ונועם זדוף, 'דברי שלום או חיי מוהר"ש: חיבור סטירי מגזי יוסף וייס', מחקרי

במכתב אל חברו מיקלוש שטרן כתב בשנת 1943: 'אני קרוי הערב אצל שלום, ויבכך אני אהוב עליו כנראה, וה' יתמידו ברגש זה, אמן'.⁴ יחסו של וייס למה שנגלה לנגד עיניו בארץ ישראל היה ביקורתי למדי, כפי שניכר מדברי הסלידה מסממני לאומנות שרשם במכתביו לחנה סנש, ונראה שהתהלך בשולי המאורעות הפוליטיים של אותם ימים, גם אם להט ציוני-בובריאני הוא שהביאו לירושלים מלכתחילה.⁵

בשנת 1947 הוסמך וייס בפקולטה למדעי הרוח והמשיך לכתוב דוקטורט בהדרכת גרשם שלום, תחילה על ר' נחמן מברסלב ואחר כך על הבעש"ט.⁶ גלגוליו של הדוקטורט שהגיש בסוף שנת 1950 על תורת הדיאלקטיקה והאמונה של ר' נחמן מברסלב נותרו עלומים והיו מקור להשערות שונות ובעיקר משונות מצד פובליציסטים וחוקרים שחפצו להציג את שלום באור מסוים. כך נפוצה האגדה, שאין לה כל ביסוס, כאילו שלום דחק את וייס ללונדון בשל סירובו לקבל את הדוקטורט. אחרים הפליגו ודרשו את הפרשייה כמעין מאבק ענקים בין שתי גישות במחקר: היסטורית-פילולוגית לעומת אקסיסטנציאלית-ספיריטואלית, דבר שרחוק גם הוא מהמציאות. נדמה שפרשייה זו העניקה כר נרחב לחוקרים שחפצו למצוא עוגן מדומה להגיגיהם ומבעד לערפל המאורעות ניסו להציג דרך חדשה. פריצת דרך של ממש היתה עם הדפסת חלק מרכזי ממכתבי שלום-וייס בידי נועם זדוף, שהבהירו כמה נקודות חשובות.⁷ עם זאת, גלגוליו של הדוקטורט בהקשרו המלא (כמו גם ההתפתחויות במחקריו של וייס על חסידות ברסלב לאורך השנים) לא זכו לדיון מספק. חומר חדש שנמצא בגנזי ספריית שוקן, בארכיון המרכזי לתולדות עם ישראל, בגנזך האוניברסיטה העברית ובארכיונים שונים בספרייה הלאומית בירושלים, ובכלל זה חליפת המכתבים הגדולה בין וייס לחברו הקרוב שמואל

ירושלים במחשבת ישראל כ [ספר זיכרון לגרשם שלום], ירושלים תשס"ז, עמ' 378, 381, 384. הסמינר הראשון של שלום בו השתתף וייס היה ככל הנראה בשנת תש"א, על קבלת הארץ". ראו הספרייה הלאומית בירושלים, ארכיון גרשם שלום, 1599⁴, סדרה 2, תיק 18.

4 וייס אל מיקלוש שטרן (23 לינואר 1943), הספרייה הלאומית בירושלים, ארכיון ר'יצרד וולצר 1656⁴, תיק 724. תיק זה כולל התכתבות רבת עניין בעברית ובהונגרית (מהשנים 1942-1945), מתוכה עולה כל קושי הקליטה בירושלים, ייסורי הגוף והנפש, כמו גם לבטוי של וייס לגבי לימודיו. בשנת 1943, בשעת ייסורי עוניו, כתב לשטרן: 'אני אדם אבוד מבפנים ומבחוץ כאחת. מדוע עליתי לארץ ישראל?'

5 וייס, מפליג חלום (לעיל הערה 1), עמ' 39-40, 51, 58. אותה אמביוולנטיות באה לידי ביטוי גם ביומנו (לעיל הערה 2). בבודפשט היה חבר באגודת הסטודנטים הציונית 'מכביאה', כפי שעולה מיומנה וממכתביה של חנה סנש, את לבדך תביני: מכתבי חנה סנש, 1935-1944, בעריכת חנה סלאי, גדעון טיקוצקי, איתן סנש, תל-אביב תשע"ה, עמ' 46, 106, 142.

6 *The Hebrew University, Jerusalem: Its History and Development*, Third Edition (Revised), Jerusalem 1948, p. 199; תיקי הועדה לתלמידי מחקר (1950-1947).

7 גרשם שלום ויוסף וייס, חליפת מכתבים, 1948-1964, בעריכת נועם זדוף, ירושלים תשע"ב. ראו יוסף דן, ביקורת, ציון עח (תשע"ג), עמ' 415-424, 'Between', Shaul Magid, *The Correspondence between Gershom Scholem and Joseph Weiss*, *Jewish Quarterly Review* 107 (2017), pp. 427-444. המכתבים נחשף לראשונה בידי מלאכי בית אריה, שהביא פרגמנטים מתוכם, 'גרשם שלום ויוסף וייס: דיאלוג של שלושים שנה', הארץ (19 בינואר 1990). היה זה חלק מהתגובות למאמרו הפרובוקטיבי של גרשם שוקן, 'ימח שמו וזכרו', הארץ (12 בינואר 1990). יש לקוות שהמכתבים שנשמטו יראו אור בקרוב.

מיקלוש שטרן (שעוד נשוב אליה בהרחבה במקום אחר), מאפשרים להציג תמונה רחבה ומדויקת יותר, הכוללת פרק נכבד לא רק ביחסי שלום-וייס אלא גם פרק רב ענין בהתפתחות מחקר מדעי היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים, ובייחוד בהסתעפות מחקר חסידות ברסלב. סודו של אותו דוקטורט גנוז נעוץ במסכת מחקרית ענפה בתוככי ספריית שוקן ובייסוריו של וייס בירושלים בשנות הארבעים.

שוקן והמכון לקבלה

[ב]

באוקטובר 1943 הצטרף וייס לחיים וירשובסקי ולישעיה תשבי והחל לעבוד ב'מכון לקבלה' שהקים גרשם שלום בספריית שוקן כמה שנים קודם לכן, כמעין מקבילה למכון לחקר השירה העברית. היו אלו עוזרי מחקר שסייעו לשלום להגשים תכנית ענפה למדי של הדפסת מחקרים ומקורות מרכזיים מספרות הסוד היהודית, תכנית גרנדיוזית למדי שרק שרידיה נותרו בארכיון שלום.⁸ וייס עסק בין השאר בפענוח והקלדת כתבי-יד של ספרות ההיכלות, חסידי אשכנז, יוסף ג'יקטיליה ואברהם אבולעפיה, בפענוח והקלדת כתבי-יד של אברהם מיכאל קרדונו, כמו גם בהשלמת הביבליוגרפיה הקבלית הגדולה ששלום ביקש לעדכנה (המשך ל'ביבליוגרפיה קבליסטיקה' (*Bibliographia Kabbalistica*), ששלום הדפיס בשנת 1927 ושוב בשנת 1933 בהוצאת שוקן).⁹ אך מעבר לעבודה זו, שהיתה בעיקרה טכנית, עבד וייס גם על דברים משלו תוך התמקדות בראשית החסידות ובחסידות ברסלב.

בשנת 1947 החליט וייס לכתוב דוקטורט על חסידות ברסלב.¹⁰ בספריית שוקן מצא לא רק את הספרים הנחוצים לו אלא גם נפגש עם חסידי ברסלב שעבדו עם שוקן בעניינים אחרים. בין השאר פגש את יצחק מאיר קורמן, שעבד בשביל שוקן בין השנים 1937-1949 בליקוט ורישום מסורות ברסלבויות אזוטוריות (על אחת מפתקאותיו רשם וייס על 'הברסלבר המשוגע' בשוקן); וכמה דברים ששמע וייס

8 על ה'מכון לקבלה' ראו לעת עתה יונתן מאיר ושיניצ'י ימאמוטו, 'הספר הפתוח: גרשם שלום ומחקר החסידות', גרשם שלום, תולדות התנועה השבתאית: הרצאות באוניברסיטה העברית בירושלים, 1939-1940, בעריכת יונתן מאיר ושיניצ'י ימאמוטו, ירושלים ותל-אביב תשע"ח, עמ' 18-21; יונתן מאיר, 'גנוי שלום', תרביץ עח (תשס"ט), עמ' 262-263; Yaacob Dweck, 'Introduction', Gershom Scholem, *Sabbatai Ševi: The Mystical Messiah, 1626-1676*, Translated by R.J. Zwi Werblowsky, Princeton 2016, pp. xl-xxxix. חומר רב על המכון נשתמר בארכיון שלום (בתיק מיוחד ובהתכתבות עם משפחת שוקן), בארכיון תשבי ובארכיון שוקן השמור במכון שוקן למחקר היהדות, ירושלים. שם נשמר גם סיכום על פעילות המכון וגלגוליו: 'Zur Geschichte des Institutes für Jüdische Mystik', 9.1.1957. Schocken Privat 8, 882/1

9 יוסף וייס, 'דין וחשבון על עבודתי בהכנת ביבליוגרפיה של ספרות הקבלה', 1.10.1943 עד 1.1.1944; 'הנ"ל', 'דין וחשבון על עבודתי', 1.1.1944 עד 30.6.1944 (עם תשבי); 'הנ"ל', 'דין וחשבון על עבודתי', מ" 1.10.1944 עד 31.3.45; ארכיון שלום, סדרה 3, תיק 335 (מכון הקבלה). העתקת ספר 'אור השכל' של אבולעפיה בידי וייס, נותרה שם, סדרה 15, תיק 24.

10 כך עולה מתיקי ורבורג בארכיון הר הצופים. ראו להלן, סמוך להערה 68.

מפי קורמן על מסורות ברסלביות שוקעו במחקריו על ר' נחמן.¹¹ בימים אלו ביקר וייס מספר פעמים אצל החסידים בירושלים אך נראה שחיפש הרבה מעבר למה שנגלה בבית מדרשם. כך למשל רשם ביומנו: 'ליל הושענא רבא, IX/8 [1944]. אחרי הצהרים אצל חסידי ברסלב בעיר העתיקה נתרשמתי רע מאד'; 'מה שהבנתי אצל חסידי ברסלב מפי המגיד תורה היה זה: דער מענש דארף שרייען 'הושע נא!', 'און נאָך אַ מאָל "הושע נא!" און נאָך אַ מאָל "הושע נא!"...' ואל תביאנו לא לידי חטא ולא לידי עבירה ועוון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון ולא לידי נצחון ולא לידי ריסינגציה ולא לידי ניהיליזמוס'.¹²

הדרך בה התבונן וייס בכתבי ר' נחמן היתה רחוקה מרחק רב מאותם חסידים, כשם שהיתה רחוקה מהמבט הניאו-רומנטי של מרטין בובר (אותו פגש בירושלים אך לא למד אצלו ולא נמשך לדרכו). מעין רישומים ראשונים לקריאתו הפילוסופית המיוחדת, שהיתה בסיס לדוקטורט, יש למצוא בטיטת חיבור קצר המנתח את ר' נחמן 'במסגרת אתמוספריית אחת ומשותפה עם ההוגים האכסיסטנציאליים' (קירקגור, ניטשה וקפקא), דברים שהיו ככל הנראה רפרט בקורס של שלום על 'בעיות בתורת החסידות' (1944).¹³ במכתב אל מרים וינר (לימים אשתו) דיבר על אותו רפרט וכתב שנתעורר לאותן שאלות בעקבות קריאת 'קצת מהתיאולוגיה הדיאלקטית של הפרוטסטנטים, הנשענת על קירקגור', ובייחוד ספרו של אמיל ברונר (Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch: Die Christliche Lehre vom Wahren und Wirklichen Menschen*, 1937) ש'האיר את עיני בכמה דברים גם בנוגע לרבינו':

ברונר מציע אנתרופולוגיה דתית שעיקרה דמות האדם שרוי בתוך הסתירה, נראה לי כי זה גם גוף תורתו של ר' נחמן, אלא שאצלו יש העמקה נוספת שהתיאולוגיה הדיאלקטית הזאת איננה חולמת עליה: ביסוס תיאולוגי לאנתרופולוגיה זו של הסתירה. האדם חייב להיות שרוי בתוך הסתירה, כי

11 וייס, פתקאות (1950-1943), ארכיון וייס, תיק 71, שם נאמר: 'בספריית שוקן – ברסלבי מטורף; תשבי – "אני מקוה שאתה בקרתי יותר כנגדו"'. בתיק אחר שמורה פתקא בה רשם וייס מספר שאלות בענייני ברסלב שיש 'לשאול את הרב קורמן נר"', תיק 43. על קורמן ראו יונתן מאיר, 'סיפור נסיעת הבעש"ט לארץ ישראל מגנוי ברסלב', קבלה לח (תשע"ז), עמ' 253-255; הנ"ל, 'ש"ז שוקן, א"מ הברמן וחסידיו ברסלב בירושלים', קבלה (ברפוס).

12 וייס, רשימות (1950-1943), ארכיון וייס, תיק 65.

13 הרפרט הקצר, בן שמונת העמודים, נשמר בארכיון שלום, סדרה 5, תיק 212, ופותח במשפט: 'שואל אתה שאלה בלתי-היסטורית על מקומו של ר' נחמן מברסלב: על השתיכותו לתחום גדור ומסוים בתוך "אופני" המחשבה, על כרחך תנהו ענין למחשבה אכסיטנציאליסטית"', ואחרי דיון בקירקגור הוא חותם את העבודה במילים: 'הם יודעים כולם – עד פרנץ קפקא שביטל בטיחות זו – כי היותם חורגים מן הכלל, נוטלים על עצמם תפקיד עולמי בקונטרסט לאבידותם'. וייס סיכם חלק מאותו סמינר של שלום שהיה אנטי-בובריאני במהותו: וייס, מחברות שיעורים (1945-1940), ארכיון וייס, תיק 21. ראו יונתן מאיר, 'הרצאות על החסידות מגנוי גרשם שלום', קבלה מג (תשע"ט), עמ' 96-97 (ובמאמר האנגלי בכרך זה: Jonatan Meir, 'Gershom Scholem's first lectures on Hasidism'). ברשימת הסמינרים שבארכיון שלום, סדרה 2, תיק 18, הוסיף שלום את ההערה: Buber. !. באותה השנה השתתף וייס גם בשיעור שלום על 'תולדות התנועה השבתאית' ורשימותיו נותרו באותן מחברות.

תיקון הפרדוקס: יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב

גם הקב"ה שרוי בתוך הסתירה. זהו חידושו העצום של ר' נחמן. האַכְסִיטְנִיצִיה האנושית בתוך הסתירה מתאפשרת ע"י מה שגם ה' קושיות חלות עליו. מצד השכלי זה מה שנותן כח לאדם להשאר בתוך הסתירה, כי יודע הוא שאינו לברו. נראה לי כי כל הערכים העליונים של תורתו של ר' נחמן: הגעגועים, התקווה והאמונה הפְּרֻדֻּקְסִלִית, אינם אלא מסיתים את האדם להשאר בתוך סתירה וכל עצמם אינו אלא תרגומים אַכְסִיטְנִיצִיאִלִיים. כי למושג ההגיוני של הסתירה, מה שבשטח תורת-ההגיון של הסתירה, הוא בתחום החיים האנושיים: הגעגועים, התקווה והאמונה.¹⁴

ההתלות בברונר, שנודעה לו השפעה רבה בקרב התאולוגים הדיאלקטים בני הזמן, מעוררת ענין רב. גם אם ברור שוייס הסיר את העוקץ הפרוטסטנטי שבתאולוגיה זו ולקח את הנחות היסוד של ברונר כדי לבנות מערכת פילוסופית מורכבת בהרבה. ברפרט יש ניתוח פילוסופי (שלימים קיבל העמקה גדולה יותר), אך יש להדגיש – אין כאן כל ניסיון גלוי להציג פילוסופיה קיומית חדשה דרך החסידות, אלא להאיר על מקומו המיוחד של ר' נחמן בכלים פילוסופיים שנודמנו לוייס. גם אם מעין פילוסופיה חדשה מבצבצת מבעד למילים – או נסתרת בחיבור הקצר – הרי שצמידותו של וייס לטקסט החסידי היתה גדולה. על כל פנים, אין ספק שניתוח מעין זה היה רחוק מרחק רב מגרשם משלום. יתכן שבהקשר זה יש להבין פסקה אחת שרשם וייס ב'אוסף האנקדוטות' שלו, שפעם אחת אמר לו שלום: 'אתה צריך להיות תלמידו של [שמואל הוגן] ברגמן ולא תלמידו'.¹⁵ אין ספק שוייס היה קרוב לברגמן, אך דווקא אמירה מעין זו היא שהביאה אותו להידבק ולאחוז בשלום. בחיבור אחר מאותה תקופה (ספק הרצאה ספק עבודת סמינר), מוצאים אנו כבר את הקריאה הרדיקלית של וייס בכתבי ר' נחמן, את העמדת חסידות ברסלב על דמותו הפרדוקסלית של ר' נחמן ואת הדיונים על הדיאלקטיקה של הקושיא שעמדו בלב מחקריו הבשלים.¹⁶ וייס המשיך במחקר מעין זה גם במסגרת המכון לקבלה. כך רשם ב-31 במרץ 1945, בדו"ח על עבודתו בספריית שוקן:

הכנתי עבודה על התיאוריה של הדיאלקטיקה לר' נחמן מברסלב. מחשבתו ה"דיאלקטית" של ר' נחמן מבוססת על תורה מעובדת של הדיאלקטיקה (ה"קושיא"). האנטינומיה אינה מעמד הכרחי של החשיבה האנושית בלבד, אלא מעמד הכרחי של המציאות בכלל. לעומתה עומדת אמונתו הפרדוקסאלית של המאמין. העבודה מבקשת לעמוד על האפי

14 וייס אל מרים וינר (תש"ד), ארכיון וייס, תיק 71. דברים דומים כתב מאוחר יותר לאורה הלר (ר"ח טבת תשי"ג): 'על האמונה הפאראדוקסלית אצל הנוצרים ידעתי כמובן, הרי משם ינקתי את כל התעוררותי, אם כי תומאס [אקווינס] מתון הוא מאוד מאוד בנידון זה, ויש ברוך ה' תיאולוגים קיצוניים ממנו, שאפשר ללמוד מהם משהו בעולם האמונה', שרה אורה הלר-וילנסקי, 'גרשם שלום ויוסף וייס: סיפור ירושלמי', אגרא ג (תשנ"א), עמ' 78. בארכיון שלום (תיק 212) שמורות העתקות רבות מכתבי ברונר בכתב ידו של וייס.

15 מאיר וזרוף, דברי שלום (לעיל הערה 3), עמ' 384.

16 וייס, מחברות שיעורים (1940-1945), ארכיון וייס, תיק 21 (מחברת, 34 עמודים). בארכיון וייס פזורות טיטות רבות על ר' נחמן שנכתבו באותן שנים. למשל, תיקים 15, 44.1.

האכסיסטינציאלי של מחשבתו של ר' נחמן, העושה את תורתו ל"תיאולוגיה דיאלקטית" אמיתית.¹⁷

תמצית של אותו פרויקט היה המאמר היפה שפרסם וייס בעיתון הארץ, 'בסבך הקושיא של ר' נחמן מברסלב' (9 באוקטובר 1946), מאמר סבוך ומעורפל שהוכתר בכתב היד בשם: 'בכבשונה של קושיא'.¹⁸ פרגמנטים רבים שהרכיבו את העבודה, הרשומים על דפים קטנים, נשתמרו בתיקים שונים בארכיונו של וייס; ויש בהם ענין רב כפי שהם, כיחידות תאולוגיות עצמאיות, גם בלא קשר לשילובם במסכת השיטתית של החיבור המקיף.¹⁹

העבודה שהכין על ר' נחמן באותם ימים כללה שלושה פרקים (ששולבו לימים עם הוספות בדוקטורט שכתב, פרקים א-ב, ד, ומקבילים למאמרו על 'הקושיא' שעל סבך הדפסו נרחיב בהמשך). וייס ביקש כאן לעמוד על הקושיא בכתבי ר' נחמן מבחינת התודעה ומבנה העולמות, והוא חתם בניתוח האמונה הפרדוקסלית המבצבצת בכתבי ברסלב.

באוקטובר 1947 מסר וייס את החיבור לדפוס כספר בהוצאת שוקן.²⁰ בדרו"חות השונים של ההוצאה מכונה הספר בשם: 'בכבשונה של אמונה', 'תורת הדיאלקטיקה של ר' נחמן' ולעתים 'תורת האמונה הפאראדוקסית של ר' נחמן'. הוא היה אמור להיות מודפס כספר שישי של פרסומי המכון לקבלה ('מחקרים ומקורות בתורת הסוד בישראל, בעריכת גרשם שלום'), והיקפו מאה עמודים.²¹ בשל סגנונו המעורפל והקשה של החיבור, דבר שאפיין במידה רבה את כתיבתו של וייס באותן שנים, הוחלט בהוצאה למסור אותו לעריכה של דב סדן, שביצע את עבודתו במהירות רבה, והספר הערוך נמסר לבית הדפוס בסוף שנת 1947.²²

17 וייס, 'דין וחשבון על עבודתי מ-1.10.1944 עד 31.3.45', ארכיון גרשם שלום, סדרה 3, תיק 335 (מכון לקבלה); ובתמצית: גרשם שלום, 'דרו"חות המכון לקבלה' (30.10.1945 / 9.12.1946), ספריית שוקן, תיק 882.2.12. שלום שיבח בדרו"חות אלו את עבודתו הפילוסופית והפילולוגית של וייס. חיבור זה, או אולי לקט ברסלבי אחר שהחל לעבוד עליו, נזכר ביומנו של וייס בשנת 1944: 'IX/5' אחה"צ אצל בובר. שואל בדבר קובץ ברסלב ורוצה לדבר עם שפיצר: באם אין הוא מוכן עוד להוציאו, אולי מו"ל אחר? (מלאכתי נעשית בידי אחרים)', רשימות (1943-1950), ארכיון וייס, תיק 65.

18 וייס, תדפיסים עם הגהות, ארכיון וייס, תיק 1.1. וייס הכין שני מאמרים נוספים על ברסלב בתקופה זו: 'קידוש השם ומיתת קרבן: מהגות המוות של ר' נחמן' (14, 23 בספטמבר 1947); נועם זדוף ויונתן מאיר, 'ניחא לי להיות אזוטרי: יוסף וייס ומעשה משבעה קבצנים', הארץ (4 ביוני 2003). שלום הלין בפני וייס על סגנונם, שאינם מובנים לכל. ראו מאיר וזדוף, דברי שלום (לעיל הערה 3), עמ' 384.

19 למשל, ארכיון וייס, תיק 15, 44.1, ועוד הרבה בתיקים מפוזרים.

20 ק' וילהלם אל שוקן (17 באוקטובר 1947), ספריית שוקן, Verlag, תיק 352/1.

21 במסגרת סדרה זו ראו אור חמישה כותרים: גרשם שלום, חלומותיו של השבתאי ר' מרדכי אשכנזי, ירושלים תרצ"ז (נדפס קודם בהוצאה ביבליופילית בגרמניה); 'ישעיה תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, תל-אביב תש"ב; מ"א פרלמוטר, ר' יונתן אייבשיץ ויחסו אל השבתאות: חקירות חדשות על יסוד כתב היד של ס' ואבוא היום אל העין, ירושלים תש"ז; ישראל היילפרין, העליות הראשונות של החסידים לארץ ישראל, ירושלים תש"ז; גרשם שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב תש"ח.

22 ק' וילהלם אל שוקן (12 בנובמבר 1947), ספריית שוקן, תיק 882/4. זמן רב לא שולם לסדן

תיקון הפרדוקס : יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב

מסירת העבודה על ר' נחמן לדפוס כספר מפתיעה למדי. כי הנה, כמה חודשים קודם לכן, באפריל 1947, אושרה לוייס הצעת מחקר לדוקטורט (בהדרכתו של שלום) על ר' נחמן מברסלב; דוקטורט שהוכתר בשם: 'תורת הדיאלקטיקה והאמונה בחסידות ברסלב', ונראה שהיה זהה באופן חלקי לאותו ספר שמסר לשוקן קודם לכן.²³ קשה להעריך אם התכוון להגיש את הספר כדוקטורט, או שמא חפץ להרחיב את הדברים ולהוסיף עליהם פרקים חדשים. על כל פנים, וייס הפך באופן רשמי לתלמיד מחקר של שלום, ומעין חיבור על ר' נחמן כבר היה באמתחתו.

במקביל החל וייס גם באיסוף חומר על האמירות המובאות בשם הבעש"ט בכתבי תלמידיו ותלמידי-תלמידיו, ובאותו חודש בו אושר נושא הדוקטורט על ר' נחמן זכה בפרס מקרן י"ל ורחל גולדברג על הכנת ספר שיכיל את 'מימרות הבעל שם טוב'.²⁴

עוד נשוב לפרשת הדוקטורט ששינה את פניו מספר פעמים, אך קודם יש להזכיר פרויקט נוסף עליו עמל וייס בספריית שוקן והוא עבודה טיפולוגית על החסידות, שגם בה עמדה דמותו של ר' נחמן במרכז:

תכנית עבודה בחסידות. תשומת הלב של ההסתכלות בהתפתחות החסידות נמשכת אחרי התפלגות המיוחדת של המגמות והכיוונים שבקרב זרמיה, התפלגות המהווה פרשת-מים ברורה בשדה המחשבה החסידית. שני זרמים בעלי אופי לא רק שונה אלא גם מנוגד מצטיירים לפני השואל שאלות מסוימות לגבי התורה החסידית: האחד מהם מתחיל בתורת המגיד ממזריטש ומביא בתוך חסידות חב"ד את אפשרויותיו לידי התפתחות מגוונת, והשני חסידות ברסלב. ניגודיות זו קובעת לא רק את סולם הערכים הדתיים של כל אחד משני הזרמים הנ"ל (הכוונה לדתיות של מיסטיקה אקסטטית מכאן ולדתיות של אמונה מכאן) אלא כופה את חוקיותה על כל המבנה הפנימי של שני הזרמים האלה, שהם מבחינת עומק המחשבה בלי ספק יכולים להיחשב כזרמים עיקריים. ואלו הן השאלות שיש לשאלן כדי להחריף את קווי-הפנים המיוחדים של שני הזרמים השונים, קוים שבהם גנוזה ניגודיותם המכרעת:

1. היחס של שניהם אל שאלת המוניזמוס והדואליזמוס. 2. פאנתיאיזמוס-פאנאתאיזמוס מכאן, תאיזמוס אנטי-רציונאלי מכאן. 3. הרגשת חסרון האיסוטיריקה – הדגשת האיסוטיריקה. 4. מעמד הצדיק: אין לו מקום בתורה לעומת התורה על ה"יחיד" המיוחד. 5. סולם-ערכים של מיסטיקה מול סולם-

על עבודתו. ראו דו"חות שוקן (22 במרץ 1948), ספריית שוקן, Verlag, תיק 352/1; וייס אל סדן (2 בפברואר 1948), הספרייה הלאומית בירושלים, ארכיון דב סדן, 1072⁴, סדרה 01, תיק 1748; הוצאת שוקן אל סדן (20 בספטמבר 1949), שם, תיק 4418.

²³ 'ישיבה ה', 14.4.1947, 'גא"ע', ועדה לתלמידי מחקר (1947). שם נרשם: 'פרופ' שלום שנוכח בעת הדין נותן ביאורים על הנושא ומעיד על הכשרתו המיוחדת של המועמד'.

²⁴ 'מידיעות הועד המרכזי של אגודת הסופרים', מאזנים כג (אדר תש"ז), עמ' 409.

ערכים אכסיסטינציאלי של אמונה. 6. העדר משיחיות מול הגברתה המופלגת.
7. חייתפילה "מיסטיים" לעומת חייתפילה "דיאלוגיים".²⁵

פרויקט זה אינו אלא סקיצה למאמר: 'חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה', שהפך לאחד ממאמריו המוכרים של וייס. בלבו עומדת ההבחנה הטיפולוגית בין המגיד ממזריטש והנמשכים אחריו לר' נחמן מברסלב, שני מקרי קיצון, שדרכם ניסה וייס להאיר על מורכבותו וגיוונו של העולם החסידי. מנוסח מאוחר ומעובד של אותו טקסט ניכר כי וייס נתעורר לפרויקט זה עם קריאת ספרו הידוע של פרידריך היילר על התפילה (Friedrich Heiler, *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München: Reinhardt, 1918).²⁶ את עיקרי הדברים הרצה וייס בקונגרס העולמי הראשון למדעי היהדות, שנערך בירושלים ביולי 1947,²⁷ ובסמוך מסר את המאמר לספר היובל המתוכנן לשלמה זלמן שוקן (וזו נקודה חשובה, כי גם הדפסת ספר זה נסתבכה, כפי שנראה).²⁸

פרי עבודתו של וייס בספריית שוקן בין 1943-1947 הוא שורה של מאמרים בעיתון הארץ (על ברסלב, קוצק, חב"ד ועוד),²⁹ כמו גם התקנת לקט ברסלבי פופולרי בשם 'מעגלי שיח', שנדפס בסוף שנת 1947 ב'ספריה הקטנה' של הוצאת שוקן כחלק מחזון האנתולוגיות של שלמה זלמן שוקן.³⁰ נראה שוייס הציע לשוקן

- 25 יוסף וייס, 'תכנית עבודה בחסידות', ללא תאריך, 1946 לערך, ארכיון שלום, סדרה 3, תיק 335 (מכון לקבלה). כבר ב-21 בנובמבר 1944 ניסח וייס מתווה דומה בימנו, רשימות (1950-1943), ארכיון וייס, תיק 65.
- 26 בנוסח העברי (חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה: בירור טיפולוגי, ירושלים תש"י, עמ' 4) כתב וייס: 'השמשות בשתי קאטיגוריות אלה של מדעי היהדות – אשר גם התיאולוגיה המודרנית עשתן כלי זינה בפולמוסיה וחידדה בכך את מובנן – שמוש זה אפשר ויצמיח תועלת להבנת החסידות בכלל'; ואילו בנוסח האנגלי המורחב (עמ' 44, 54) הוסיף באתו המקום הפניה לספרו של היילר ולשורה של תאולוגים נוספים. טיוטות בכתב יד הנוגעות למאמר שמורות בארכיון וייס, תיק 55.1. על גלגוליו של המאמר, שלא נדפס לבסוף בספר לכבוד שוקן, ראו להלן הערות 92, 130.
- 27 תכנית הקונגרס העולמי למדעי היהדות (6-10 ביולי 1947). וייס הרצה שתי הרצאות. ב'סקציה לספרות עברית': 'הסוציולוגיה של השירה העברית בימי הביניים'; וב'סקציה לפילוסופיה עברית וקבלה': 'שני טפוסים של דתיות בחסידות'.
- 28 העבודה על הספר התחילה בתחילת 1947 מתוך מחשבה להגישו ליובל השבעים שחל בסוף אותה שנה. במסיבה שנערכה לכבוד שוקן בנובמבר הוגשו לו רק העטיפה ותוכן העניינים (עותק מצוי בספריית שוקן). מאמרו של וייס נקרא: 'מיסטיקה ואמונה בחסידות'. הספר השלם לא נדפס בשעה זו ואין יסוד לתיאור הצבעוני של אנתוני דוד, ספר המעשים: חיי זלמן שוקן, ירושלים ותל-אביב תשס"ו, עמ' 358-359. על השינוי בתוכן הספר והחלפת מאמרו של וייס ראו גם להלן, הערות 41, 121.
- 29 מאמרים אלו כונסו עם תיקונים לפי כתב היד בתוך יוסף וייס, ליקוטים, בעריכת יוסף שוויג ואבינעם סטילמן, ירושלים תשע"ט.
- 30 יוסף וייס, מעגלי שיח: לקט שיחות והנהגות של ר' נחמן מברסלב, ירושלים ותל-אביב תש"ח. על תכנון הספר ראו ספריית שוקן, Privat, תיק 882.2.12 (27 בנובמבר 1945 / 9 בדצמבר 1946). הספרון זכה לביקורת עוקצנית של ברוך קורצווייל, 'לקט שיחות והנהגות של ר' נחמן מברסלב', הארץ (9 בינואר 1948), שסיים את דבריו במילים: 'אדם גדול היה ר'

עוד שני פרויקטים ל'ספריה הקטנה' שנדחו: לקט מאמרים קצרים על החסידות (כנראה לקט מאמריו בעיתון הארץ) וספר פופולרי על קירקגור.³¹ באותה התקופה הדפיס וייס לכבוד שוקן גם מהדורה ביבליופילית בת 150 טפסים של מאמרו על 'תרבות חצרנית ושירה חצרנית', כפתח לסדרה של ספרונים אותה תכנן לערוך יחד עם חברו הקרוב, שמואל מיקלוש שטרן ('חבורת נהריים').³² היתה זו פעילות מקיפה ואינטנסיבית ביותר, בפרק זמן קצר, פעילות שהואטה ובחלקה נגדעה בשל המאורעות הפוליטיים. לעניינו חשובים שני הפרסומים שהיו עדיין בדפוס: הספר על ר' נחמן והמאמר הטיפולוגי על החסידות, כמו גם העבודה על אמירותיו של הבעש"ט, שגורלם נשזר במאורעות התקופה.

תלאות ירושלים

[ג]

המצב בירושלים בסוף שנת 1947 ובראשית 1948, עם אישור תכנית החלוקה וערב ההכרזה על הקמת מדינת ישראל, לא היה פשוט ונדמה שמעגל דמים של ממש קרב. על רקע זה חגגו את יובלו החמישים של גרשם שלום ועמודים שלמים בעיתון הארץ (יום שישי, ה'28 בנובמבר 1947) ובעיתון דבר (יום שישי ה'5 בדצמבר), נתמלאו בשבחיו. החוג המצומצם של תלמידים קרובים, שברובם עבדו בספריית שוקן, תרמו גם הם מאמרים ובכללם יוסף וייס. במאמר קצר ביקש וייס לשאול מאיזה טעם שיקע שלום את ראשו ורובו בחקר תורת הסוד, ו'מה קיוה למצוא בשדה הפקר זה?', הוא עמד על הסתירה בין אישיותו 'החד-פעמית' של שלום, 'המופלגת בחריפותה האינדיווידואלית', למחקריו ההיסטוריים והפילולוגיים. כי הנה, 'אין הוא מהחוקרים שכל מאמר ומאמר משלהם עלול לשמש למחברו כעין אבטו־פורטרט, בגלותו את נקודת לבבו גילוי הקרוב לווידי פומבי. ורחוק הוא מהפרשנות הפניימאטית תכלית ריחוק, ולא פעם שמעת אותו מלגלג על בעלי הפילולוגיה האכסיסטנציאלית'.

- נחמן. כל זמן שרוחו עוד חיה בתוך עדת חסידיו – אשריהם. ברם מכל העברה מלאכותית של יסודות תורתו לעולם אחר – לא תצמח שום תועלת.
- 31 וייס אל שוקן (7 באוקטובר 1947), ספריית שוקן, תיק 882.4. מוזכרת שם גם 'אנתולוגיה חב"דית' ששוקן חפץ בה, אך הדבר לא יצא אל הפועל.
- 32 יוסף וייס, תרבות חצרנית ושירה חצרנית: ביוורים להבנת שירת ספרד העברית, ירושלים תש"ח. בעמוד הראשון נרשם: 'למר שלמה זלמן שוקן'; ובוה האחרון: 'דפים אלו אינם אלא תכנית וראשי-פרקים לתיאור מקיף של שירת ספרד, והם נסדרו ונתקנו בבית המלאכה של הוצאת ספרי תרשיש [ד"ר מ. שפיצר] ונדפסו בדפוס ירושלים בע"מ, שניהם בירושלים, בחודש מרחשון ה'תש"ח, במצות ובהוצאות חבורת "נהריים"'. בספריית שוקן נשתמר עותק עם הקדשה אישית. לשון החוברת נערכה בידי רב סדן. את עיקרי הדברים הרצה וייס בקונגרס העולמי למדעי היהדות (לעיל הערה 27); והדברים שבו ונדפסו בתוך: הכינוס העולמי למדעי היהדות (קיץ תש"ז), א, ירושלים תשי"ב, עמ' 396-403. יש שטענו שידו של שטרן בחיבור. שטרן הדפיס גם הוא פרספקט בתרשיש: הודעה קצרה על הוצאת מדעית של ספר המקמאות (תחכמוני) לבני יהודה בן שלמה אלהריזי, ירושלים תש"ז. חוברת מדעית של ספר המקמאות מאמר של נתן רוטנשטרייך 'על מושג המסורת בישראל', לא נדפסה. ראו וייס אל סדן (21 בנובמבר 1947). ארכיון סדן, סדרה 01, תיק 1748 (נראה שסדן היה מופקד על עריכת הלשון).

מתוך הנחה שבודאי יש לשלום 'מניעים אוטופיים אדירים', ובידיעה ש'שלום אינו רוצה שתדע היכן הוא עומד בשלילותיו הדיאלקטיות ובחיוביו הפאראדוקסאליים', הגיע למסקנה שחבוייה בהם אזוטריקה מטפיזית אישית: 'מחקריו של שלום עלולים להופיע לפניך כמערכת סבוכה של קאמופלאז' בה מבקש הוא להסתיר ולגלות כאחת את האינטרסים האמיתיים והחיוניים ביותר לקיומו הרוחני. שכן אותם אין הוא מוכן להציג לראווה בראש חוצות, על כן נכרכים מאמציו המדעיים בכרכים עבים של טכסטים וחקירות, ובאים כאילו למעט את דמותו של המיטאפיסיקן עד כדי שיעור־קומתו של איש המדע', 'נוסח זה של איזוטריקה מאפשר לו לשלום להיות בתוך עבודתו בחינת נמצא ונעדר כאחת, בחינת רואה ואינו נראה במלוא אישיותו הרוחנית'. מבלי לומר או לרמוז למהותה של אותו מטפיזיקה אזוטריקה סיכם וייס וכתב: 'נראה שאין לך ברכה גדולה לאיש וחוקר כמותו מאשר זו: שיזכה וימצא מה שביקש למצוא בתורת הקבלה, ואת המקום שלבו חפץ בו'.³³

שלום השתעשע למדי מדברים אלו וכתב לאשה ושמואל הוגו ברגמן: 'יום הולדתי עבר בצל המאורעות הגדולים. כל תלמידי ישבו וכתבו מאמרים פחות או יותר נכונים לכבוד היום ותלמידי וייס עסק בשאלה שגם הוגו טרח בה דחינו לשם איזה קמופלג' אני עוסק בכלל במה שנקרא מדע? מאמר נחמד וחצוף מאד. רואים שתלמידי למדו משהו ממני ואינני רשאי להתלונן'.³⁴ אך וייס לא ביקש משלום

33 יייס, 'גרשם שלום בן חמשים', הארץ (28 בנובמבר 1947). נוסח גרמני ראה אור בתוך: *Yediot Hayom* (December 5, 1947). באותו גיליון של 'הארץ' הופיעו מאמרים מאת נתן רוטנשטיין ('מורנו ורבונו גרשם שלום') וחיים וירשובסקי (ג. שלום: חוקר השבתאות). 'בדבר' פורסמו מאמרים מאת יצחק בער, ש"ה ברגמן וא"מ פרלמוטר. על מאמרו של וייס ראו Peter Schäfer, "Die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Fläche": Gershom Scholem über die wahren Absichten seines 'מרצע והשק: יוסף וייס, ברון קורצווייל ושליוחתו ההיסטורית של גרשם שלום', היסטוריה כשליחות: אסופת מאמרים לכבודו של משה צימרמן, בעריכת נועם זדוף, יותם חותם, מתיאס שמידט, ירושלים תשס"ו, עמ' 73-78; זדוף, מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 17, 214.

34 גרשם שלום אל אשה וש"ה ברגמן (15 בדצמבר 1947), ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 0239.2; Gershom Scholem, *Briefe*, (1) 1914-1947, ed. Itta Shedletsky, München 1994, pp. 457-458. ברגמן, שנאחו בפסקה בסוף 'זרמים עיקריים במיסטיציזם היהודי', כתב ש'עם ישראל במצבו הרוחני והגופני אינו יכול להרשות לעצמו את השניות הזאת של פרופסורים ונביאים', 'ביום הולדת החמישים', דבר (5 בדצמבר 1947). ברוח זו כתב גם לשלום (11 בדצמבר 1947), שם, תיק 0239.1, שהוא מקווה שדבריו 'שפיעו קצת עלך להתחיל לומר את דברך־אתה ישר ובלי דרך־העקיפין של הרצאה על דברי אחרים'. לדרישה פוליטית ואקוטריית זו ענה שלום (שם): 'אינני יודע אם ניתן לי למלא את דרישותיו של הוגו ואני מסופק בדבר. הרי אבדה ממני האמונה ב"בשורות" ישירות, ובכללם 'אדרת אליהו המזוייפת של בוכר'. ראו: Jonatan Meir and Boaz Huss, "The Light is Burning Pretty Low": The 1948 Correspondence Between Samuel Lewis and Gershom Scholem', *Correspondences: Journal for the Study of Esotericism* 8 (2020), pp. 45-72. דרש דרישות דומות משלום עוד בשנת 1923, וכתב עם קריאת מהדורת ספר הבהיר של שלום: 'עמידתך כלפי הקבלה כלה, מה היא לך, מה היא יכולה להיות לנו? אינני מאמין שנגשת אל עבודה רבה רק בתור פילולוג, חפצת בודאי יותר ו"היותר" הזה הוא המעניין אותנו, אם אפשר להשתמש במלה קלה זאת בעד דבר קשה ומעיק', ברגמן אל שלום (ו' תמוז תרפ"ג), ארכיון ברגמן, 1599⁰, סדרה 1, תיק 239.1.

להתעטף בגלימת הנביא או להתערטל מכפל הפנים האזוטרי, כפי שדרש ברגמן, ונראה שדבריו היו יותר ניסיון לעמוד על סוד כתבי מורו כמטפיזיקן. כפי שעוד נראה, מה שמשך את וייס בכתבים אלו היתה ראיית ההיסטוריה היהודית כדינמית ומורכבת, מנגד לאלו שהשתמשו במחקר כדי לדבר על 'מהות היהדות' או על צרכי השעה הלאומיים. באותו מכתב לברגמן הביע שלום גם דאגה עמוקה בשל המצב הפוליטי, 'אני חי בייאוש ואינני [יכול] לפעול אלא מתוך הייאוש', הוא כתב, ויש לקוות שאם נזכה במדינה היא לא 'תאבד בראשית צעדיה בים של טבחים'.³⁵

אירועי הימים השפיעו גם על הדפסת ספרים. מכונית תופת שהתפוצצה בלילה של ה-1 בפברואר 1948 ברחוב הסולל בירושלים גרמה לשרפה בבית הדפוס בו סודר הספר הברסלבי של יוסף וייס.³⁶ אל דב סדן כתב וייס למחרת: 'קבלתי הגהות ראשונות מהספר כולו, אך עתה כל הסדר ירד לטמיון בשעת ההתפוצצות בדפוס הפלסטיין פוסט, הוא דפוס ירושלים שבו עמד כה"י להדפס'.³⁷ כל מה שנותר בידי וייס היו עלי ההגהה הראשונה של ספרו.³⁸ לא היה זה הספר היחיד שנפגע מאותו פיצוץ. הושמד הסדר השלם של ספר ציצת נובל צבי (בעריכת ישעיה תשבי),³⁹ כמו גם הסדר של ספר יובל קטן שהכינו תלמידיו של שלום (חמישה קונטרסים: מקורות ומחקרים בעניני קבלה, הוצאת שוקן: ירושלים ותל-אביב, תש"ח).⁴⁰ בשל אותו פיצוץ נפסקה גם הדפסת ספר היובל לשוקן, ששערו ועמודי התוכן שלו כבר נדפסו (עלי עי"ן: מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן במלאות לו שבעים שנה, שנת זו מנחה לשלמה זלמן נ"י לפ"ק).⁴¹ שני הספרים האחרונים כללו מאמרים של וייס.

ב-11 בפברואר 1948 כתב שלום לחברו הקרוב שלום שפיגל על הפיצוץ בירושלים, והוסיף: 'חיינו כאן רועשים וגועשים ואינם עתידים להיות נוחים יותר במשך החדשים הבאים', 'המצב כאן קשה ונראה שעתידים להתערור מהומות רציניות', 'ואם אני מספר לך שגם אני אלך ברובה בידי לשמור על שטח

- 35 רוח זו חופפת על מכתבים נוספים, למשל Gershom Scholem, *Briefe (2) 1948-1970*, ed. Thomas Sparr, München 1995, pp. 4-5; וניכרת גם בדברים מבהילים שכתב ביומנו, ארכיון שלום, סדרה 2, תיק 265.22; זדוף, מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 18.
- 36 על פיצוץ בניין 'הפלשתיין פוסט' ראו הארץ (2 בפברואר 1947); דבר (2 בפברואר 1947). גם חנות הספרים הידועה של מיכל רבינוביץ ברחוב בן יהודה התמוטטה באותו פיצוץ.
- 37 יוסף וייס אל דב סדן (2 בפברואר 1948), ארכיון סדן, סדרה 1, תיק 1748.
- 38 גלינות הגהה חלקיים, מה-7 בינואר 1948, נשתמרו בארכיון וייס, תיק 44.
- 39 כתב היד לא נפגע וסודר לימים מחדש במוסד ביאליק. ראו ישעיה תשבי, ספר ציצת נובל צבי לרבי יעקב ששפורטש, ירושלים תשי"ד, עמ' י; Yaacob Dweck, *Dissident Rabbi: The Life of Jacob Sasportas*, Princeton 2019, pp. 385-397
- 40 נשתמר רק השער ותוכן העניינים של 'חמשה קונטרסים', שנדפסו מוקדם יותר, ארכיון שלום, סדרה 2, תיק 12 (סדר המאמרים בקובץ: יוסף וייס, 'סודות מחוג חסידי אשכנז'; ישעיה תשבי, 'שאלות ותשובות לר' משה די לאון'; משה אריה פרלמוטר, 'ס' שער השמים לר' אברהם אייריה, מאמר ראשון פרק ראשון'; חיים וירשובסקי, 'ליקוטים מדברי יעקב פראנק'; נתן רוטנשטרייך, 'דברי שלמה פורמזשטר על הקבלה'); ולהלן הערה 72.
- 41 השער והתוכן של ספר עלי עי"ן בטפסים ספורים (כעשרה). הספר הוגש ביום הולדתו של ש"ז שוקן. ראו ד"ר משה שפיצר: ספרים, אותיות, עיצוב, קטלוג, ירושלים תשמ"א, עמ' 57, פריט 16; ולעיל הערה 28.

האוניברסיטה, תבין שלא הכל בטוב. אבל כולנו מקווים, שאלו יהיו אולי רק חבלי לידה ונעבור את השנה הקשה הבאה לקראתנו, 'אם עבודתנו המדעית תפרח מאד במסכות אלו, לכל הפחות וביחוד בקיץ הבא, אינני יודע'.⁴² אין ספק שחרדות לגבי העתיד בירושלים אפפו גם את וייס, שמלכתחילה לא נטה לשיח על חבלי לידה של אוטופיות ציוניות, ועתה שנתרגשו המאורעות רוחו נדכאה.

[ד]

כמו רבים אחרים שנבחרו מאימי המלחמה חש וייס צורך לעזוב את הארץ, אפילו לזמן קצר. בינתיים החליט גם לשנות את נושא הדוקטורט למחקר שנראה בעיניו קריטי יותר באותה השעה: בירור 'אמירותיו המקוריות של הבעש"ט'. היה זה נושא סבוך למדי שדרש עבודה פילולוגית והיסטורית מקיפה, עבודה שכאמור וייס החל בה שנה קודם לכן.⁴³ שלום דאג לתמוך בוויס ובמרץ 1948 זכה בפרס מטעם הנשים הציוניות בדרום אפריקה, למשך שנתיים.⁴⁴ באותו יום שוייס נתבשר בו על הפרס הנאה כתב גרשם שלום ביומנו: 'תלמידי וייס מנסה למצוא דרך (ופרנסה) לעזוב את הארץ בכל ההקדם. אינו מגלה את אשר בלבו אבל קל לנחשו. הרבה אנשים סבורים כנראה שלא לשם כך באו הנה ונתברו תקוותיהם והנכונות לההרג אינה מצויה כל כך – ומי יבוא עליהם בטענות הרי באמת לא לשם כך באו. ומצד השני: הלב מר כשרואים מה שרואים ושומעים מה ששומעים'.⁴⁵

מתח זה בין וייס לשלום היה קשור גם לפרשייה אחרת הנוגעת לשמואל מיקלוש שטרן, חברו הקרוב של וייס, שזכה בפרס ורבורג בשנת 1947 ועזב באופן פתאומי ללונדון בפברואר 1948. וייס הכיר את שטרן עוד בכודפשט, הם למדו יחד ספרות עברית וגורלם נשזר גם מאוחר יותר.⁴⁶ בפתאומיותו על שלום העלה וייס שתי

- 42 גרשם שלום אל שלום שפיגל (ר"ח אדר א' תש"ח), ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2523.2. ראו גם שלום אל ברגמן (26 במרץ 1948), ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 0239.2 (אחרי המפנה האחרון הרוחות כאן מדוכאים מאוד וכולנו מודאגים ביותר. מתחילים להתפלל לנסים – וכידוע לך אין זה סימן ברכה. אולי הפריזו קצת יותר מדי על כוחותינו. על כל פנים גם אם הכל ייגמר בטוב, צפויים לנו שבועות קשים מאד ואנו מתחילים להתכונן').
- 43 'ישיבה ג תש"ח (7.3.1948)', גא"ע, ועדה לתלמידי מחקר (1948). בית אריה (לעיל הערה 7). השם הרשמי של הדוקטורט היה: 'תורתו האבטינית של הבעל שם טוב, בדיקה ביקורתית של המסורת'.
- 44 אי"י פוזנסקי אל וייס, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 1 (1 במרץ 1948), עמ' 33-34; 'הועדה לפרסי מחקר במדעי היהדות (2.2.1948)', גא"ע, ועדה לתלמידי מחקר (1948). לא היתה זו מלגת ורבורג. במקביל המשיך לעבוד בשוקן, וגם אשתו מרים, תלמידת ברגמן, זכתה במלגה.
- 45 גרשם שלום, יומן (1 במרץ 1948), ארכיון שלום, סדרה 2, תיק 265.22; וזדוף, מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 18.
- 46 ברשימה קצרה משנות הארבעים רשם וייס: 'פ"א אמר [שלום] על מותב תליתי שלינו והם ר' דוד פלוסר, ר' שמואל שטרן ואנוכי – מזמן לא ראיתי את הקלוב האנרכיסטי שלכם בבית הקפה, מאיר וזדוף, דברי שלום (לעיל הערה 3), עמ' 383. ראו גם הלר-וילנסקי, סיפור ירושלמי (לעיל הערה 14), עמ' 45-47.

אנקדוטות על פרשה זו: 'אחרי נסיעתו של שטרן שאלני [גרשם שלום] אם נסע, ואמרתי הן. ושאלני אם היה לו רשיון והשבתי כי לא ידוע לי. וענה ואמר, עד שחבריו נהגים כאן, הוא נוסע לחו"ל! ואמר שלא יוכל לחזור לעולם לא", והיה בכעס גדול; ועל פתקא אחרת רשם: 'שמעתי מפי ש"ד גויטיין כי בישיבת וועדת פרס ורבורג קרא את שטרן שנסע לאנגליה בפברואר 1948 בשם בוגד'.⁴⁷ תיקי פרסי ורבורג מגלים תמונה מורכבת יותר, גם אם הדיון על שטרן, ששלום היו שותף לו כחבר ועדה, היה סוער למדי. כי הנה לא רק ששטרן עזב בפתאומיות בלא נטילת שלום, אלא שביקש שימשיכו את מימון לימודיו בלונדון במסגרת הפרס. הועדה דחתה את הבקשה על הסף, כמו גם את הערעור שהגיש שטרן. בהחלטה הסופית נאמר שהודעה החליטה שלא להמליץ על נסיעה לחו"ל לשם השתלמות 'במסיבות הזמן', 'חברים אחדים סברו שרצוי להגשים את הנסיעה בשלב מאוחר יותר', כי 'בתקופת המאבק הקשה בו נתון הישוב היהודי בארץ, אין מקום לנסיעות אנשים צעירים לחו"ל, אלא אם הנסיעה היא לשם מטרה חשובה ביותר ואיננה ניתנת להידחות'. אם לא די בכך, הוספו וכתבו לשטרן: 'הועדה מצטערת על כך שלא היה לך אומץ לב להודיע על כוונותיך לא לועדה ולא למורה שלך פרופ' בנעט'.⁴⁸ היחיד שתמך בשטרן היה דוד צבי בנעט. עמדתו של שלום היתה ברורה ונוסחה במכתב ארוך ששלח ל"ל מאנגס. את דבריו פתח במשפט: 'אין עכשיו השעה לשלוח איש צעיר לחו"ל אם אין הכרח ציבורי לכך', 'השאלה עתה היא שאלה מוסרית', שטרן נסע ללא נטילת רשות ('הוא ראה אותי שעות מספר לפני עזבו את ירושלים ולא אמר לי מלה וחצי מלה על כוונתו בענין זה', 'הוא התחמק בכוונה'), ובוראי שהאוניברסיטה אינה צריכה 'לעזור עתה לאנשים אחדים לעזוב את הארץ כדי ללמוד במקום בטוח'. את דבריו סיים בדברים שהתרגשות מסוימת ניכרת בהם:

אני חפץ לומר בכל כובד ראש: אינני מאלה החושבים שברכה איזו שהיא תצמח לעם ישראל מאמצעי כפיה נגד אנשים הרוצים לעזוב את ארץ ישראל בזמן הזה. אני יכול להבין שאדם אינו מעוניין במה שמתרחש כאן ולא עלה הנה כדי להילחם. אין לי טענה נגד אדם שיאמר זאת בגלוי. אבל אני חושב שאין לנו כמוסד ציבורי לעזור לאנשים לבצע דבר זה מכספי קרנות. יכול להיות שמר שטרן יהיה הערביסטן המובהק בדור הבא, אבל אינני חושב שמוסדנו יכול לסייע בקרנותיו לאיש שבחר לו שעה זו ודרכים אלו לעזוב את הארץ. בשבילי אין כאן החלטה מדעית אלא החלטה מוסרית של אחריות לציבור.⁴⁹

47 מאיר וזדוף, דברי שלום (לעיל הערה 3), עמ' 383. על שיחה בין וייס לשלום באותה השנה בנוגע לתכנית הנסיעה שלי לחו"ל, ראו שם, עמ' 376.

48 אי"י פוזנסקי אל שמואל מיקלוש שטרן (21 באפריל 1948), גא"ע, פרס ורבורג (1949). סיכום של דיוני הועדה, שם. חומר רב ענין על הביוגרפיה המוקדמת של שטרן ולימודיו בירושלים יש בתיק פרס ורבורג (1947).

49 גרשם שלום אל י"ל מאנגס (7 במרץ 1948); גא"ע, פרס ורבורג (1948). בתיק זה יש גם מכתבים של בנעט, מאנגס, טורטשינר וסאנטור (שכבררך אגב כתב 'עד כמה שידוע לי טרם התחיל פרופ' שלום בשמירה [בהר הצופים] ובאמת ספק אם זה כדאי ונראה לי שמוטב שימשיך את עבודתו'). על האוניברסיטה העברית בימי המלחמה וחובת הגיוס ראו חדוה בן ישראל, 'פוליטיקה על הר הצופים בתקופת המנדט', תולדות האוניברסיטה העברית:

שטרן השלים את הדוקטורט באנגליה ואכן הפך ל'ערביסטן המובהק של הדור הבא', וכפי שנראה עמד בקשר הדוק עם וייס עד למותו. יותר משפרשה זו השפיעה על שלום היא השפיעה על וייס, שבלבו עלו מחשבות דומות על עזיבה באותו הזמן ממש.

האינטרס התאולוגי

[ה]

באפריל 1948 הגיש וייס בקשה פורמלית ללמוד בבית המדרש לרבנים ביו יורק, מתוך תקווה שיוכל לשהות שם שנה או שנתיים ובמקביל לעסוק בחינוך ובהוראה.⁵⁰ כמעין מתווך שימש ארנסט סימון, שישב באותה שעה בני יורק, אך אין ספק שבקשה זו היתה נעוצה גם בקשרים שנוצרו בין וייס ליעקב טאובס, שתכנן באותה שעה להגיע לירושלים ובעצת שלום החל להתכתב עם וייס. במכתב הראשון בין השניים כתב וייס על 'המצב הנואש בארץ ישראל', והוסיף ש'אם יזכני ה' ויגזרני בחיים במים אַפּוֹקְלִיפְטִיִּים אלה, אכתוב לך עוד תשובה הראויה יותר למכתבך'. עם זאת, חשף כאן דברים שכיסה במקומות אחרים, היינו את 'האינטרס התאולוגי' בחיבורו הגנוז על ברסלב. כך רשם:

מסכים אני הסכמה כמעט גמורה לתיאורך את המצב הדתי של דורנו, או ביתר דיוק: את האפשרויות של דתיות. אך נראה לי, כי החסרת כאן מושג יסודי, המושג החיובי הבא, או העלול לבוא אחרי התיאולוגיה השלילית של ה"אין": הרי הוא מושג האמונה (לשוא חיפשתי רמז אליו לפחות גם במאמריך שהופיע בכתב העת *Dialectica* שהגיע במקרה לידי בחנות הספרים, ושהראתיו גם לפרופיסור שלום). כמובן: מושג האמונה הזאת, הבאה אחרי האין, אינה מאפשרויותיה של הדת, אלא, אם תרצה לומר: מתחום האבסורד הדתי. הרי אין לנו ברירה אחרת, זולת זאת. נסיתי לתת ביטוי להשקפתי זאת (שהיא לפחות במחצית הדרך, השקפתך) בחיבורי על תורת הדיאלקטיקה של ר' נחמן מברסלב, שנכתב לפני ארבע שנים ועמד להופיע בשורת ספרים בתורת הסוד בעריכת ג. שלום.⁵¹

התעצמות אקדמית תוך מאבק לאומי, בעריכת חגית לבסקי, ירושלים תשס"ט, עמ' 86-74; משה ארנוולד, 'האוניברסיטה העברית בירושלים במלחמת העצמאות', שם, עמ' 439-399. דבר זה קיבל ביטוי גם בפרסומי האוניברסיטה, למשל: 'האוניברסיטה העברית בשנת תש"ח', לוח הארץ לשנת תש"ט, 1948-1949, עמ' 349.

50 וייס אל יעקב טאובס (9 באפריל 1948), *Nachlass Jacob Taubes* (Literary Estate of Jacob Taubes, EJT), Berlin. שלום ידע על תכנית זו כפי שניכר מהתכתבות מאוחרת יותר: שלום אל וייס (13 בדצמבר 1948), מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 46.

51 וייס אל יעקב טאובס (9 באפריל 1948), שם. המאמר המדובר הוא: 'Logos: *Apokalypse und Politik, Aufsätze, Kritiken und kleinere Schriften*, eds. Herbert Kopp-Oberstebbrink, Martin Tremml, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2017, pp. 18-29).

דברים אלו דומים למדי לפרגמנטים התאולוגיים שרשם וייס לעצמו לאורך שנות הארבעים, שנים שבהם התייסר בעצמו בלבטים רליגיוזים. נדמה שלא מצא נחת במעגלים הדתיים שהקימו ארנסט סימון, דב סדן ואחרים ממורי האוניברסיטה, והחל לעצב דרך רדיקלית משלו. ביטוי נאמן למורכבות התאולוגית בה אחז באותן שנים יש בסיפור הפוסט-ברסלב-קפקאי הנפלא: 'מעשה במלך ששיחק באשקוקי כל עתותיו'.⁵² נשתמרה בידנו גם טיוטה של הרצאה שהעביר באותה התקופה שפתחה בביקורת ישירה על השיח הדתי בארץ ישראל:

מה הם תנאים הקדומים של אמונה וכפירה ב"סביבה זו" (כלו' בא"י), מדוע מתנועע הויכוח על שאלת האמונה ואי-האמונה בתוך מעגל צר כל כך, מדוע נשאלת השאלה על אמונה וכפירה, חזור והשאל, תחת כיפת שמים תכולים של אידאליסמים מאידיאליסמים שונים (הפילוסופי, המוסרי, הסוציאליסטי, הלאומי), מדוע אין השאלה יורדת פעם תהומות ומגיעת עד השיתין? לשון אחר, ובדרך לא: מהי השאלה על הדת שאי אפשר לשאלה בארץ זו, בחלל רווי פאתוס היצירה והבנין? שאלה זו, שאסור לה להישאל, היא שאלת השואלים על אמונה וכפירה לא באור פני בנין ויצירה, אלא בפני האפס הגמור, שאלתם של השואלים הגדולים במאת-השנים האחרונות, שאלה זו מן הנמנע היא.⁵³

ומיד באו דברים בגנות חיי הדת בארץ ישראל, 'מפני שאין האפס מן האפשר בארץ זו', כתב ש'בארץ של בנין ויצירה קולקטיבים אין ניהליזמוס מן האפשר, שמע מיניה אין אמונה דתית מן האפשר', וחתם בגנות 'פולחן הגבור החלוץ היוצר והבונה'. ברוח זו כתב באותם ימים גם חיבור קצר על מהותה ותפקידה של האוניברסיטה בחיי הרוח, בו שולב המשפט: 'מה מרובים הם אותם פטומי-מלי בעלמא המדברים עלינו כעל מנהיגי-האומה הרוחניים לעתיד-לבוא ועל האוניברסיטה כעל בית-היוצר להנהגה רוחנית!'; את המפלט והגאולה ראה בשעה זו רק 'בשירה ובספרות'.⁵⁴

דברים אלו עומדים גם ברקע עבודתו המוקדמת על ר' נחמן. וייס טרח ושלח לטאובס את גליונות הדפוס של הספר הברסלבי (היינו, את עלי ההגהה הראשונים) של החיבור הגנוז על ר' נחמן (דרך ארנסט סימון), ודחק בטאובס שיקרא את הדברים: 'הקראת את גליונות-ההגהה של עבודתי על ר' נחמן ששלחתי לסימון בשעתו? הרבה מהאינטרס התיאולוגי שלי – שאולי אינו זר לשלך – משוקע באותה עבודה, ודי למבין'.⁵⁵ ממכתב מאוחר יותר נראה כי התפתח בין השניים גם דיון על מושג האמונה כקטגוריה משיחיות ועל 'המשיח הגואל' כחלק מהפרדוקסים

52 יונתן מאיר ונועם זורף, 'מעשה במלך ששיחק באשקוקי כל עתותיו', הארץ (5 באוקטובר 2003); ומקורו בארכיון וייס, תיק 71. השפעת ר' נחמן, קירקגור וקפקא ניכרת גם ביומנו של וייס: רשימות (1943-1950), שם, תיק 65.

53 ארכיון וייס, תיק 71. בתיק זה נשתמרו פרגמנטים תאולוגיים נוספים מאותן שנים.

54 ארכיון וייס, תיק 44.1. מתוכן הדברים ניכר שהדברים היו בסיס להרצאה או לרפרט.

55 וייס אל יעקב טאובס (8 בדצמבר 1948), EJT.

הדתיים בכתבי ר' נחמן.⁵⁶ ההתכתבות שבידינו אמנם מצביעה על קשר אישי יוצא דופן, גם אם קצר ימים (טאובס גר זמן מה בדירתו של וייס ברחביה עם בואר לירושלים), אך גם בולט בה המרחק הרב בין תפיסתו של טאובס לזו של וייס. מרחק זה בא לידי ביטוי בין השאר באחד מחיבוריו המאוחרים של טאובס, בו עשה שימוש רב במחקרי וייס על ר' נחמן (קודם שנדפסו!), אך נראה כי לא ירד לסוף דעתו כלל (או לא חפץ לרדת לסוף דעתו) והציג את מושג האמונה הברסלבית כמעין 'דיאלקטיקה רומנטית' שאין בה ענין רב.⁵⁷ אם האבסורד הדתי עמד במרכז החיבור הברסלבי הגנוז של וייס הרי שהתוספות שהכניס בו וייס עם השנים, כפי שעוד נראה בהמשך, שינו את פניו ואת האינטרסים החבויים בו.

מעברים

[1]

וייס יצא לבסוף את הארץ אך בשליחות הג'וינט, יחד עם אשתו מרים, כמדריכים במחנות העולים בקפריסין. הוא שהה בקפריסין בין יולי 1948 לינואר 1949, ולדבריו לא הצליח לעבוד כלל על עבודת הדוקטורט.⁵⁸ במכתב אחד אף התנצל בפני שלום שהחומר שמסר קודם לנסיעתו ('ליקוטי הבעש"ט') אינו 'עבודה מוגמרת' ושישלים את העבודה מיד עם שובו לירושלים.⁵⁹ במכתב קצר אל טאובס כתב: 'ברור כי תכניתי ללמוד בבית-מדרשכם, אין להגשימה עוד. במשך הזמן נתברר אמנם כי נתקבלתי לבית המדרש לשנת הלימודים תש"ט – אולם כל זה אינו אקטואלי עוד, ולא אאריך בכל אלו השאלות כי רצוני להזהר במכתבי זה אפילו מכלשהו דפוליטיקה. אין ספק שלא אקבל רשיון-יציאה מהארץ לשם לימודים, לעת עתה מסתפק אני ב"חיים פונקטואליים" דהיינו לחיות עד נקודת-הזמן הסמוכה ביותר ותו לא (עצה היעוצה מר' נחמן מברסלב).'⁶⁰ הדברים נשתנו עד

56 וייס אל יעקב טאובס (25 ביולי 1949), שם.

57 יעקב טויבש, 'אמונות ודעות בתיאולוגיה של המאה ה-19', ערכי היהדות, תל-אביב תשי"ב, עמ' 91-106. את הדיון בר' נחמן סיכם במילים: 'האמונה בתוך הדיאלקטיקה הרומנטית בורחת ממלוא הבריאה ומסתגרת בתוך פנים הנפש. מובן שהאמונה הסוביקטיבית הטהורה, בלי שום סמך סובסטנציאלי, מולידה מצב רוח אירוני. האירוניה היא סימן לחוסר סובסיסטינציה וסופה תמהון הלב או עצבות מלנכולית המביאה לידי חולי הרוח ומות הנפש' (שם, עמ' 96). אין ספק שדברים אלו כווננו באופן ישיר כלפי וייס. על היחסים המורכבים בין טאובס לוייס בתקופה זו, ובכלל זה 'יודיו' מאוחר של טאובס בעניני אישות, ראו Jerry Z. Muller, *Professor of Apocalypse: The Many Lives of Jacob Taubes*, Princeton 2022, pp. 97-98, 144-145, 148, 173-178, 484; ולהלן הערה 110.

58 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 3 (17 באוגוסט 1948), עמ' 36.

59 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 4 (24 באוקטובר 1948), עמ' 37; ותשובת שלום, איגרת 5 (5 בנובמבר 1948), עמ' 42 ('עדין אני מחכה לך שתגמור את העבודה הזאת ותזכה למה שתזכה. מתוך עבודתי עכשיו [הרצאות על החסידות] עיינתי הרבה בליקוטיך ואקוה שעד שדברי יופיעו בדפוס אפשר יהיה להודיע על גמר עבודה זו שיש בה תועלת רבה אך עד עכשיו הריהי רק בחינת גולם. את הערותיך תצטרך לשנות מאוד! ויש הרבה חומר החסר עדיין). טיטוטת אלו נשמרו ביינו. ראו להלן הערה 86.

60 וייס אל טאובס (8 בדצמבר 1948), EJT. ראו גם שלום אל וייס (13 בדצמבר 1948), מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 46; וייס אל שלום (3 בינואר 1949), עמ' 47.

מהרה וככל שהתקרב מועד חזרתו לירושלים הפך העניין לדוחק יותר. וייס ידע שעליו לשוחח עם שלום על תכניותיו. מקפריסין כתב אל טאובס :

זה שנים נלחם אני עם ג. שלום על אודות תכנית נסיעה לחוץ-לארץ. שלום לא הביט על מחשבותי אלה בעין טובה. לפני כשנתיים היה מסכים – שלא ברצון – לתכנית לימודים והשתלמות בחוץ-לארץ באם נוסע אני אל מישוהו, ידיד ורע שאני מבקש ללמוד אתו או ממנו, ואז, לפני שנתיים, לא היה לי אל מי לנסוע. היום יותר משהייתי נוסע אל הסמינר התאולוגי, הייתי נוסע אליך. והבן זאת. [...] על פי מכתביו האחרונים [של שלום] אלי נראה לי שאינו שולל את תכניותי כדרך ששללן קודם לכן, ואפילו מסכים להן. אך עוד רחוקה הדרך מהסכמה עד לעזרה של ממש.⁶¹

דברים אלו רק נרמזים במכתביו של וייס אל שלום מאותה תקופה שנתרו בידניו אך ברור ששלום ידע היטב על תכניות אלו ולא מנע מוייס את עצם הנסיעה. בינתיים היה וייס טרוד גם בשל ענין אחר: גורל חיבוריו הגנוזים. כך במכתב נוסף אל שלום מקפריסין תהה וייס על גורל אותו הספר שמסר לשוקן והדפסתו הופסקה (המכונה עתה בשם 'תורת הדיאלקטיקה והאמונה לר' נחמן מברסלב'). מתוך הנחה שספר מעין זה לא יודפס בזמן הקרוב בירושלים ביקש משלום להמיר את המאמר שמסר לספר היובל לשוקן שנה קודם לכן ('חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה') בפרקי אותו ספר גנוז. היינו, להדפיס את הספר כמאמר ארוך.⁶² אם תחילה סירבו בשוקן להחליף בין השניים, כי הנה 'מאמר זה מצא מאוד חן בעיניו ולא רצה לוותר עליו' כלשון שלום, הרי שבסוף אפריל 1949 הסכימו להמיר בין השניים לאחר שהרעיון בדבר הדפסת ספר ירד מהפרק.⁶³ וייס המשיך לעבוד על הטקסט הברסלבי ובארכיונו נשתמרו הגהות והשלמות שהדביק ורשם בכתב ידו על עלי ההגהה של הסדר הישן, כהשלמה והכנה לקראת התקנת הספר כמאמר.⁶⁴ את המאמר הטיפולוגי שהוצא מספר שוקן גנו וייס לזמן מה והמתין להזדמנות הנכונה להדפיסו. שעה זו באה, כפי שנראה בהמשך, במלאת שבעים שנה ליוליוס גוטמן. במכתביו האחרונים של וייס מקפריסין רק רמז על תכניותיו החדשות-ישנות והשאלה בדבר השתלמות מחוץ לישראל שבה ונתעוררה מחדש בכל תוקפה עם החזרה לירושלים.

61 וייס אל טאובס (15 בינואר 1949), EJT.

62 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 4 (24 באוקטובר 1948), עמ' 37; שלום אל וייס, איגרת 5 (5 בנובמבר 1948), עמ' 42; וייס אל שלום, איגרת 8 (3 בינואר 1948), עמ' 48.

63 שלום אל וייס, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 9 (3 באפריל 1949), עמ' 49; גלאצר אל שוקן (22 באפריל 1949), ספריית שוקן, Verlag, תיק 352/9.

64 ארכיון וייס, סדר הספר הברסלבי הגנוז עם תוספות, תיק 44.2. הסדר הותקן ב-7.1.1948 ונראה כי את ההרחבות כתב במחצית השנייה של שנת 1949. כל התוספות שולבו בטקסט שנדפס לבסוף בספר עלי עיני. לימים, כשסודר ספר שוקן מחדש, הלינו על וייס שמסר את הסדר הישן עם השלמות: דפוס הארץ אל הברמן (18 ביוני 1951). ספריית שוקן, Verlag, תיק 352/92.

[1]

עם שובו מקפריסין, בפברואר 1949, גילה וייס שעבודתו בספריית שוקן לא תחודש. או ליתר דיוק: גילה ששוקן סגר את המכון לקבלה (שלום נעדר מהארץ בין פברואר לאוקטובר 1949 ושהה בין השאר בארה"ב שם העביר סדרת הרצאות על הבעש"ט וראשית החסידות, ובין השאר פגש את שוקן בניו יורק).⁶⁵ וייס אמנם קיבל בינתיים מלגה קטנה אך המשיך לחפש מקום מחוץ לישראל כך שיוכל ללמוד ולהתפרנס, ושוב עלתה על הפרק פרשת הלימודים בבית המדרש לרבנים בניו יורק.⁶⁶ שלום מצדו כתב שעליו להחליט אם לעזוב לניו יורק ('עליך להזדרז להגיש את בקשתך המחודשת שהם מחכים לה') או להישאר בארץ ('כי אני רואה שטוב לך שנויא דאירא'). אם ישאר – ויתחייב לסיים את הדוקטורט בתוך שנתיים – יגישו לפרס ורבורג, הפרס המכובד ביותר במדעי היהדות באותן שנים. הוא הוסיף שבמסגרתו יוכל לצאת להשתלמות לחו"ל בשנה השנייה.⁶⁷ וייס הסכים מיד לתכנית החדשה והוצע בידי שלום לפרס ורבורג.

מסמכי הוועדה (יוני-יולי 1949) מגלים טפח נוסף בביוגרפיה של וייס, על ההערכה הרבה כלפיו ועל פעילותו באותה התקופה. בבקשה גלל יוסף וייס את קורות חייו וצין שעבודת הדוקטורט שלו מוכתרת בשם: 'תורתו של הבעש"ט עפ"י איסוף הטקסטים האֶבְטָנְטִים שלו'.⁶⁸ וכך כתב גרשם שלום במכתב אל מזכיר הפקולטה, אי"י פוזננסקי, בשבח וייס ובשבחי ספרו הגנוז על ר' נחמן (מכתב שלא נדפס עד עתה):

הנני חפץ בזה להציע לוועדת פרסי ורבורג את תלמידי מר יוסף (גיאורג) וייס כמועמד מצויין לאחד מן הפרסים העומדים להיחלק מחדש השנה. מר וייס למד אצלי, אצל פרופ' גוטמן, בער ודינבורג. כולם מכירים אותו ויכולים להעיד עליו. הוא התמחה בשנים האחרונות בעבודה בשדה חקר החסידות ופרסם כמה מאמרים בעלי תוכן מחשבתי נכבד. כן כתב ספר קטן על צדדים אחדים בתורתו של ר' נחמן מברצלב המצטיין במקוריותו ועמקותו ומגלה פנים חדשות בהבנת ר' נחמן. ספר זה היה מסודר לדפוס ונהרס כולו

65 על הרצאות אלו של שלום שהוכנו כספר עבור שוקן ראו זדוף, מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 43-42; מאיר, גנוזי שלום (לעיל הערה 7), עמ' 261-267.

66 וייס אל טאובס (29 במאי 1949), EJT ('אני עובד "כל מיני" עבודות על ההזדמן: למשל במכון גלפ. דהיינו אני מהלך מבית לבית ושואל את בעלת הבית: גברתי, מה דעתך על אבקת הביצים שמחלקים השבוע? האם את מעדיפה אבקת ביצים על ביצים טריות? ושאלות כיוצא בזה. כתיבת עבודת הדוקטור נפסקה לרגל שאלות אלו וספק בידי אם אגמרנה אי פעם'). טיטוה של מכתב זה נשתמרה בארכיון וייס, תיק 71.

67 שלום אל וייס, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 9 (3 באפריל 1949), עמ' 49-50. טיטוה למכתב תשובה של וייס מצויות בארכיון שלום, תיק 71, ובו מובא גם סיכום של השיחה בין השניים. דברים דומים עולים במכתבו של וייס אל טאובס (29 במאי 1949), EJT, בו ביקש לדחות את ענין בית המדרש לרבנים בשנה אחת.

68 יוסף וייס, 'מסמך בקשה', גא"ע, פרס ורבורג (1949).

תיקון הפרדוקס : יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב

בהפצצת בית הדפוס "ירושלים" של הפלסטין פוסט ועוד לא סודר מחדש, מחמת מצוקות המלחמה. לדעתי הוא מהווה תרומה חשובה מאד.

מר וייס הוא בן 29 שנה (על כל פנים לא למעלה) ואני רואה בו אחד מן התלמידים המעולים והמוכשרים ביותר שהיו לי. הוא פילוסוף לפי נטיותו, טבעו וכשרונו העיקרי, אך עבד במשך השנים האחרונות לפי דרישתי גם בשדה המחקר ההיסטורי. הוא אדם בעל השכלה יהודית וכללית רחבה, בעל דעה עצמאית ובכלל אדם מעמיק ביותר שכדאי לעודד אותו להתפתח ולהראות כחו. בשדה חקר החסידות מבחינה מחשבתית הוא יכול לעשות גדולות ואני מצפה להרבה מתרומותיו.

בשנים האחרונות היה עובד בספרית שוקן אבל עבודה זו הופסקה עכשיו כליל ואין לו כל פרנסה או הכנסה אחרת. הוא נשוי זה שלוש שנים. מעמדו הוא זה של תלמיד מחקר וכבר התקדם הרבה בהכנת עבודתו (על שרידי מימרותיו של ר' ישראל בעל שם טוב).

הצעתי היא איפוא שתינתן לו פרס ורבורג בשלב ראשון מכיון שהוא הולם בדיוק את כל דרישותינו על הצד הטוב ביותר. זהו הטיפוס שאנו רוצים לעודד ולהכניס לתוך שדות העבודה והמחקר. מכיון שהוא בעל אשה, הצעתי להציע לו סכום של 500 ל"י לשנה, למן התאריך בו יחליטו על קבלתו כבעל פרס ורבורג (או מן הראשון ליולי או ראשון לאוקטובר). עבודתו תהיה תחת הדרכתו ואני מוכן להוסיף ולטפל בו. אשמח מאד לשמוע על החלטת הועדה ואקווה שהיא תקבל את הצעתי זו.

בברכת שלום, גרשם שלום.⁶⁹

המלצה זו מעוררת ענין רב מכמה היבטים, אך לעניינינו חשוב במיוחד אזכור אותו ספר גנוז על ברסלב ודברי ההערכה המופלגים שהרעיף עליו שלום. בהגשה של התיק הוסיף וייס נספח עם רשימת פרסומיו בה הופיעו גם שני חיבורים נעדרים: הספר הברסלבי ומאמר בשם 'סודות מחוג חסידי אשכנז', שתי עבודות שנהרסו בפיצוץ הנודע. כך תיאר את אותם פרסומים גנוזים:

1) תורת האמונה של ר' נחמן מברסלב. הספר עמד להופיע בסדרה של "מחקרים ומקורות בתורת הסוד בישראל בעריכת גרשם שלום", הוצאת שוקן, ספר מס' 6. אחרי סידור כל החומר, זולת ההערות והנספחים, בדפוס ירושלים (הוא דפוס פליישטיין פוסט) הושמד כל הסדר בהתפוצצות בית הדפוס לפני כשנה וחצי. נשארה בידי הגהה ראשונה והיא עתה בידי הפרופ' גרשם שלום

69 גרשם שלום, 'המלצה ליוסף וייס', גא"ע, פרס ורבורג (1949). למכתב הפורמלי קדם מכתב קצר של שלום אל פוזנסקי בו רשם בין השאר: 'אין ספק שהוא [וייס] איש מעמיק ומקורי וראוי מאד לפרס זה' (שם). במקביל להגשה ערכן שלום את וייס. ראו שלום אל וייס, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 10 (29 באפריל 1949), עמ' 51; ופרגמנט של מכתב מאת וייס אל שלום (1949), ארכיון וייס, תיק 71, בענין ההמלצות. בו הוא כותב בין השאר: 'לא עשיתי את ה-tour de schnorre-ה אצל מורי ורבותיי עבור המלצות (והלצות) יושר, כעצתכם, מפני שקשה עלי מאד לחזור על הפתחים, ומהאי טעמא לא בקרתי אצל הנדיב הידוע הושכן כבוד זה כמה שבועות בירושלים, ועדיין לא הזמינני'.

המנסה להדפיס את הספר באמריקה. 2) סודות מחוג חסידי אשכנז. המאמר עמד להופיע ב"חמישה קונטרסים, מקורות ותרגומים בעניני קבלה", מנחה ליובלו של פרופ' ג. שלום מאת תלמידיו. אף ספר היובל הזה ירד לטמיון בהתפוצצות הנ"ל. כה"י של המאמר נמסר לידי הפרופ' שלום.⁷⁰

את אותה 'הגהה ראשונה' של הספר הברסלבי לקח שלום עמו לארה"ב כדי לנסות ולסכם את ענין הדפסתו בשוקן עם נחום גלאצר, ניסיון שלא צלח, והספר נשלח לבסוף להדפסה כמאמר ארוך בספר עלי עי"ן.⁷¹ המאמר על חסידי אשכנז נותר גנוז עד היום בארכיון שלום ולא נמצא לו גואל.⁷²

למכתב הבקשה המפורט לפרס ורבורג, ולמכתבו של שלום, צורפו גם מכתבי המלצה של יוליוס גוטמן (שכתב בין השאר שוייס הוא 'חוקר מוכשר מאד המבטיח הרבה', 'כבר כשלמד אצלי פילוסופיה עברית הראה השגה מיוחדת בין של בעיות פילוסופיה בין של בעיות דתיות. הבנה זו באה לידי ביטוי פרודוקטיבי בעבודותיו') ומרטין בובר (שבהמלצתו הראשונה כתב: 'אני מכיר את יוסף וייס כמה שנים. הוא צעיר ומוכשר מאד וזריו ביותר. כתב עבודות מצויינות הן בתחום הפילוסופיה והן בתחום תולדות החסידות'; ובהמלצה שנייה הוסיף: 'וייס הוא בעל כשרונות מיוחדים, הן פילולוגי והן פילוסופי. התעמק ביחוד בתולדותיה ובתורותיה של חכמת הנסתר המאוחרת שלנו, חקר את הטקסטים חקירה עצמאית ומחדשת ופרש אותם מתוך תפיסה מחשבתית מקורית. עבודתיו בשטח זה חשובות הן וראויות לשבח').⁷³ לא היה זה התלמיד היחיד ששלום הגיש לפרסי ורבורג. זכו בו גם חיים וירשובסקי וישעיה תשבי, ומאוחר יותר גם יעקב טאובס, כולם תחת הדרכתו של שלום.⁷⁴ גם הפעם התוצאה היתה מוצלחת. ביולי 1949 קיבל וייס את הבשורה על תמיכה למשך שנתיים (תש"י-תשי"א) להשלמת עבודתו הבעש"טיאנית.⁷⁵

70 יוסף וייס, 'מסמך בקשה', גא"ע, פרס ורבורג (1949).

71 וייס אל הלר-וילנסקי (13 בנובמבר 1949), סיפור ירושלמי (לעיל הערה 14), עמ' 64. וייס ביקש משלום שישב לו את ההגהות שלקח עמו לארה"ב, כך שיוכל להמשיך ולעבוד עליהם, איגרת 10 (29 באפריל 1949), מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 51.

72 ארכיון שלום, סדרה 15, תיק 26 ('העתקת ספר הכבוד הגדול וספר הקומה עם פירוש מחוג חסידי אשכנז', 411 עמודים בכתב ידו של וייס). מה ששרד מהפיצוץ מאותו ספר יובל לשלום היא רק העטיפה ותוכן העניינים (בו הוכתר מאמרו של וייס בשם: 'סודות מחוג חסידי אשכנז'). אלו מצויים היום בספריית שוקן. ראו לעיל הערה 40.

73 יוליוס גוטמן, 'המלצה ליוסף וייס' (4 ביולי 1949), גא"ע, פרס ורבורג (1950); מרטין בובר, 'המלצה ליוסף וייס' (4 ביולי 1949), גא"ע, פרס ורבורג (1949); מרטין בובר, 'המלצה שניה' (10 ביולי 1949), גא"ע, פרס ורבורג (1950).

74 גא"ע, תיק פרס ורבורג (1947-1951). טאובס החל לעסוק במחקר בהדרגת שלום בשם: 'תורת האין: פרקים בתולדות הפילוסופיה והמיסטיקה', 'בעית האין בפילוסופיה העברית ובקבלה'. חומר רב ענין על יחסו האמביוולנטי של שלום כלפי טאובס, גם אם הכיר בכשרונותיו, יש בהתכתבות בין שלום ללואיס פינקלשטיין בשנים 1950-1951, ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 739. שלום הגיש את תיקו של טאובס וכתב מכתב המלצה ארוך. על הנתק בין טאובס לשלום בשנת 1951, ראו להלן הערה 110.

75 יוסף וייס, מכתב אל פוזונסקי (10 ביולי 1949), גא"ע, פרס ורבורג (1949); שלום אל וייס, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 11 (19 ביולי 1949), עמ' 52.

[ח]

וייס לא הסתפק בדבר זה וקיבל על עצמו מלאכות שונות. הפרויקט הגדול ביותר שהסכים לקבל הוא הכנת שלושה כרכים גדולים עבור 'מוסד ביאליק', שיראו אור בין השנים 1950-1953, בשם 'משנת חסידים'. היה זה מעין מקבילה לספר 'משנת הזוהר' שכתב ראשון שלו נדפס בידי ישעיה תשבי בשנת תש"ז, והובטחו שני כרכים נוספים. מפעלים אלו התאימו לתכני הכינוס שמוסד ביאליק קיבל על עצמו, ושניהם היו קשורים לגרשם שלום שישב בוועדת הכינוס של מוסד ביאליק ורתם את תלמידיו לעבודות מעין אלו.⁷⁶ עם שקיעת המכון לקבלה והוצאת שוקן החליט שלום להגשים כמה ממטרותיו במסגרת אחרת. הרעיון בדבר 'משנת חסידים' נתעורר בתחילת שנת 1950, ואל אורה הלר-וילנסקי כתב וייס שעבודתו תהא טיפולוגית בעיקרה, בדומה למאמר 'מיסטיקה של חסידות ומיסטיקה של אמונה'.⁷⁷ חוזה על הכנת הכרך הראשון של 'משנת חסידים' נחתם בינואר 1950 והוא לבש ופשט צורה עם הזמן. כרך ראשון היה אמור לכלול את 'תורת הבעל שם טוב וחבורתו' ואת 'תורת המגיד', לקט של מקורות מסודרים על פי נושאים, עם מבואות רחבים לכל נושא ונושא, שבלבו פרק גדול על 'הצדיק'.⁷⁸ ביולי 1950 ביקש וייס להדפיס 'גיליון לדוגמא' של הערך על 'צדיק', בדומה לחוברת שהדפיס תשבי קודם להדפסת הכרך הראשון של ספר משנת הזוהר, ערך שכבר היה מוכן בידו.⁷⁹ חוברת מעין זו לא ראתה אור אך וייס המשיך בעבודה אינטנסיבית. לאורך מכתבים רבים שב והעלה את הטעמים לעיכוב: הנה, החומר שאסף בעמל רב 'לא עמד עדיין לניתוח מדעי כלל'; ו'כנודע תורת המגיד הגדול בבחינת קרקע בתולה היא עדיין בעוד שלגבי תורת הבעש"ט יכולני לסמוך על ברורים מדעיים של חוקרים, הרי השתלשלות החסידות ורעיונותיה בזמן המגיד דורשת הצגת בעיות כמעט בבחינת יש מאין. והרי בעיות אלו יש לא רק להציגן אלא אף לנסות לפתרן'.⁸⁰ מפעל עצום

76 על תכניות כינוס של ספרות הסוד היהודית ראו יונתן מאיר, 'התהוותו וגלגוליו של מפעל תרגום וביאור ספר הזוהר להלל צייטלין', קבלה י (תשס"ד), עמ' 119-157. שלום נקט קו מחקר ייתר בפעילות הכינוס (מה שכינה 'כינוס כבד') והתנגד לספרים שכל עניינים פופולריזציה שטחית. ראו את הפרוטוקולים של ועדת הכינוס במוסד ביאליק שב"צ דינור ישב בראשה: ארכיון דינור, הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, הר הצופים, P28/6/69; 'זכרון דברים משיבת ועדת המתמיד לספרות הכינוס (6 בנובמבר 1949)', ארכיון סדן, סדרה 1, תיק 2754; נועם זורף, מברלין לירושלים ובחזרה: גרשם שלום בין ישראל וגרמניה, ירושלים תשע"ה, עמ' 63-65.

77 וייס אל הלר-וילנסקי (15 במרץ 1950), סיפור ירושלמי (לעיל הערה 14), עמ' 66.

78 התכתבות בין וייס לגורדון (12 בינואר 1950 – 15 ביולי 1958), הארכיון הציוני המרכזי (אצ"מ), S83/1294.

79 וייס אל גורדון, 'דו"ח על מעמד הכנת הספר משנת חסידים' (10 ביולי 1950), שם; ישעיה תשבי, משנת הזוהר, מבחר מאמרי הזוהר בתרגום עברי עם ביאורים ומבואות וחילופי נוסחאות, גיליון לדוגמא, ירושלים, תמוז תש"ז, 3 + טז עמודים (נדפסו רק עותקים אחדים).

80 וייס אל גורדון, 'דו"ח על מעמד הכנת הספר משנת חסידים' (10 ביולי 1950); וייס אל גורדון (5 במרץ 1951); אצ"מ, S83/1294.

ממדים זה, שוייס עבר עליו שנים רבות, לא הושלם; אך שרידי עבודתו עד לסוף שנות החמישים נותרו בארכיונו ומצפים לגואל.⁸¹ לא היה זה הדבר היחיד שוייס נטל על עצמו באותם ימים. כך עסק בין השאר בעבודה הסיוזיפית של התקנת אחד מפרקי ספרו של א"ז אשכולי, 'התנועות המשיחיות בישראל', שעמד גם הוא לראות אור במוסד ביאליק.⁸² וייס גם העביר סדרת הרצאות על החסידות במסגרת המרכז להשכלה לעם של האוניברסיטה העברית, קורס שהרצו בו לחילופין גם ב"צ דינור וגרשם שלום. הוא הרצה במסגרות דומות גם על הבעש"ט וראשית החסידות;⁸³ והעביר סדרה של הרצאות ב'קול ישראל' על 'הסוציולוגיה של שירת ישראל בספרד'.⁸⁴ אין ספק שהעבודה האינטנסיבית על פרויקטים אלו, ובייחוד הכנת ספר 'משנת חסידים', השפיעו גם על השלמת הדוקטורט.

הדוקטורט האבוד

[ט]

עד לראשית 1950 קיווה וייס שישלים את הדוקטורט על 'אמירותיו המקוריות של הבעש"ט'.⁸⁵ בארכיונו נותר חומר רב הנוגע לדוקטורט זה, אך נראה כי התקדמותו היתה איטית למדי ובודאי שלא עמד סמוך לסיומו באותה השעה.⁸⁶ נדרשה עבודת רקע מקיפה

- 81 ראו בין השאר ארכיון וייס, תיקים 3-6, 8-10 (חבורת הבעש"ט), 14, 25, 35 (המגיד), 37 (הצדיק), 41 (המגיד), 43.2 (ראשית החסידות), 47 (הצדיק), 59 (הצדיק), 62 (תורת הצדיק), 62.1, 64. לימים הכין חלק מחומר זה גם באנגלית, תיק 35. חלק מהחומר נתגלגל לארכיון שלום, סדרה 5, תיק 209 (על המגיד).
- 82 התכתבות בין וייס לגורדון (31 ביולי 1949 – 2 בפברואר 1950), הארכיון הציוני המרכזי, S83/1294; א"ז אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, הביא לביה"ד יהודה אבן-שמואל, ירושלים תש"ז, עמ' 33 (וייס התקין את פרקים ד-ה: 'ימי הביניים', 'בצל חרב האהבה'). טיוטות למלאכה זו נשתמרו בארכיון וייס, תיק 20.
- 83 'החסידות', 20 שיעורים, מרצים: גרשם שלום, ב"צ דינור, יוסף וייס, המרכז להשכלה לעם של האוניברסיטה העברית, מכון להשתלמות במדעי הרוח ובמדעי המדינה ולשיפור הלשון, תל-אביב. הודעות הופיעו בדבר (9 בנובמבר 1950), עמ' 4; (12 בינואר 1950), עמ' 3. הקורס התחיל בפברואר 1950. במסגרת אחרת העביר הרצאה מיוחדת על 'דמותו של הבעש"ט', פעולות המרכז להשכלת העם של האוניברסיטה העברית בירושלים בשנת 1949, ירושלים תשי"י, עמ' 19; ובחיפה הרצה על 'ראשית צמיחתה של החסידות', דבר (18 בינואר 1950). גם שלום ותשבי הרבו להעביר הרצאות במסגרות אלו בין השנים 1947-1952. ראו מאיר, הרצאות על החסידות (לעיל הערה 13), עמ' 120-93; יונתן מאיר, 'הרצאות על המשיחיות מגוני שלום', דחק: כתב לספרות טוב, י (תשע"ח), עמ' 395-401.
- 84 פעולות המרכז להשכלת העם (לעיל הערה 82), עמ' 13. תעתיק של הרצאות אלו שמורות בארכיון וייס, תיק 1.1.
- 85 וייס אל הלר-וילנסקי (13 בנובמבר 1949): 'עומד אני סמוך (???) לגמר עבודת הדוקטור, ונושא עבודתי הטכסטים האבטנטיים של הבעל שם טוב', סיפור ירושלמי (לעיל הערה 14), עמ' 64.
- 86 חומר זה מפורז בארכיון וייס, תיקים 14, 34 ('ליקוטים'), 36, 37, 48 ('ציטאטים', 'ליקוטים', 'ליקוטי בתר ליקוטי'). חלק מהחומר נשמר בארכיון שלום, סדרה 5, תיק 199 (על דבריו האמתיים של הבעש"ט וביקורת המקורות); תיקים 200, 202 (פרגמנטים), תיקים

לעבודה מעין זו. באותו הזמן הכין את מאמרו הגדול על 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידות', שהיה קשור קשר הדוק גם לדוקטורט וגם לעבודה על ספר משנת חסידים.⁸⁷ שני הפרסים שקיבל וייס בין השנים 1948-1950, והתמיכה הרבה מצד שלום, לא עמעמו את רצונו העז לעזוב הכל ולנסוע, והוא שב וביקש משלום לנסוע להשתלמות באירופה על חשבון מלגת ורבורג. שלום תמך באופן עקרוני בבקשה זו, ונראה כי אפילו דנו על בקשה ספציפית של לימודים בבית המדרש הרבנים בניו יורק, אך נראה ששלום התנה את הדבר בסיום הדוקטורט.⁸⁸ עד עתה צעד וייס פחות או יותר במסלול דומה לזה שעבר ישעיה תשבי, שגם הוא החל ללמוד ספרות עברית ונשבה בקסמו של שלום, עבד בספריית שוקן, קיבל את פרס ורבורג, הדפיס ספר בשוקן במסגרת המכון לקבלה, הרצה במצוות שלום בענייני קבלה וחסידות במסגרות שונות והחל בפרויקט כינוס גדול במוסד ביאליק.⁸⁹ אך ייסורי וייס היו שונים מאלו של תשבי, המציאות נשתנתה וגם דרכי העבודה הסדורות נשתבשו.

המתח בו היה שרוי וייס, כמו גם הניתוק מהספרייה בהר הצופים, הביא לזניחת התכנית של דוקטורט מקיף על הבעש"ט, שדרש ספרייה עשירה, והוא שב להשלים את העבודה על ר' נחמן מברסלב שחלקים גדולים ממנה כבר היו מוכנים בידו. שינוי פתאומי זה של נושא הדוקטורט, שנעשה בעצת שלום, אושר בידי הפקולטה באפריל 1950.⁹⁰

בתקופה זו חיבר וייס את הפרק השלישי וצירפו לפרקים ולנספחים שהיו בידו זה מכבר, היינו לאותו ספר על ר' נחמן שהיה אמור לראות אור בשוקן ונגנז; אך גם בפרקים שכבר היו מוכנים בידו הוסיף משפטים והערות. הפרק החדש שכתב היה למעשה הרחבה של פסקה אחת שהיתה מצויה בהקדמה לספר הגנוז (על גלגולים אלו נרחיב בפתח הדבר למהדורה החדשה של הדוקטורט). ב-30 במאי 1950 רשם ברגמן סיכום קצר של הרצאה ששמע מפי וייס באוניברסיטה, על 'האמונה

203-204 ('לשונות הבעש"ט'), תיק 209 (חוג הבעש"ט); סדרה 15, תיק 13 ('העתקות שונות'). ראו גם מאיר, גנוי שלום (לעיל הערה 8), עמ' 259, 264-265.

87 יוסף וייס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', ציון טז (תשי"א), עמ' 46-105 (המאמר נדפס רק בשנת 1952). במכתב אל גורדון כתב וייס: 'הוא אחד המחקרים ממחקרי ההכנה שנתגלגלתי להם עקב כתיבת משנת חסידים' (10 בנובמבר 1952), אצ"מ, S83/1294. לתדפיס המאמר בספריית שלום (סימן 5557) מצורפים מספר דפים עם תיקונים והשלמות בכתב ידו של וייס.

88 זדוף, מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 18-21. על המתחים בין וייס לשלום בחודשים אלו ראו גם את וייס להלר-וילנסקי (15.3.1950 / 8.1.1951), סיפור ירושלמי (לעיל הערה 14), עמ' 65, 69-70. באותה התקופה הציע שלום לתשבי, שכבר סיים את עבודת הדוקטורט שלו, לנסוע להשתלמות בלונדון: שלום אל תשבי (14 במאי 1949), ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2654; ועוד קודם לכן עודד את חיים וירשובסקי לנסוע ללונדון.

89 על גלגולים אלו ראו ישעיה תשבי, 'נאום באקדמיה הלאומית הישראלית למדעים (5.12.1991)', עם קבלת פרס ע"ש גרשם שלום, הספרייה הלאומית בירושלים, ארכיון ישעיה תשבי, 4⁹1526, סדרה 5, תיק 45; 'Tishby – My Early Years', *Kabbalah: A Newsletter of Current Research in Jewish Mysticism*, 1:3 (Spring 1986), p. 2

90 'פרוטוקול ישיבה ח (25.4.50)', גא"ע, הועדה לתלמידי מחקר (1950). על שינוי נושא הדוקטורט ראו גם 'עקב כ"ץ', 'ליכרו של יוסף וייס: הערכה אישית', ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות, 29 (תשמ"ט), עמ' 67; בית אריה (לעיל הערה 7).

הפרדוקסלית של ר' נחמן, ונראה שהיה זה סיכום של הפרק הרביעי בדוקטורט שלפנינו, שעל השלמתו עמל באותה שעה ממש.⁹¹

התכת הפרק החדש בשלושת הפרקים שכבר היו בידו זה מכבר, לא היתה מושלמת, וניכר כי הפרק החדש הציע נקודת מבט חדשה לחלוטין, כפי שעוד נראה בהמשך. על כל פנים, העבודה היתה מעין אקספרימנט פילוסופי יותר מאשר ניתוח היסטורי-פילולוגי. או במילים אחרות: רוחם של גוטמן וברגמן חפפו עליה לא פחות מזו של שלום.

בפתח הדבר הקצר לדוקטורט כתב וייס: 'לא זכיתי לגמור את העבודה בעודו מורי הפרופיסור י. גוטמן בחיים חיותו, אך שאלותיו והערותיו במשך הכנת העבודה רישומן ניכר בה. השפעתו השיטתית על עבודה זו אולי סמויה היא מן העין, אך ניכרת ליודעי ח"ן'. השפעת גוטמן היתה בודאי דיאלקטית, כי הנה כל עניינו של וייס היה להציג תאולוגיה הרחוקה מאותו רציונליזם אידאליסטי המדבר על מהות היהדות שהיה מנת חלקן של גוטמן בשיעוריו באוניברסיטה. עם זאת, על קרבתו של וייס לגוטמן ניתן ללמוד מהעבודה שוייס הדפיס 'לקראת ה'15 באפריל 1950' את המאמר הטיפולוגי על החסידות (שהוצא מספר היובל המתוכנן לשוקן). כקונטרס מיוחד על נייר משובח בשבעים טפסים ממוספרים, 'לפרופסור יוליוס גוטמן, מנחת תלמיד ליום מלאת לו שבעים שנה'. הקונטרס נדפס חודש לפני מותו של גוטמן ונראה שוייס שב והרצה את תוכנו במסגרת מחזור ההרצאות על 'ערכי היהדות' שנערכו לכבוד גוטמן, מחזור בו השתתפו גם יעקב טויבש (טאובס), נתן רוטנשטריך ואחרים.⁹² לזיקה זו לגוטמן גלגול נוסף אך קודם יש לשוב לפרשת הדוקטורט.

ייסורים שונים הובילו את וייס למהר ולהגיש את העבודה וגם להכריע בענין נסיעתו מבלי לקבל ברכת שלום. בדו"ח פרסי ורבורג שנשלח ב-6 בנובמבר 1950 כתב וייס באופן לקוני: 'המשכתי בהכנת עבודת הדוקטורט שהחלתי בה עוד טרם הוענק לי הפרס, על הנושא "תורת הדיאלקטיקה והאמונה לר' נחמן מברסלב". עבודתי הגיעה סמוך לגמר ותוגש לסינאט האוניברסיטה העברית במשך הזמן הקרוב'.⁹³ לאחר עשרה ימים מסר וייס באופן רשמי את העבודה.

Schmuel Hugo Bergmann, *Tagebücher und Briefe*, ed. Miriam Sambursky, 91

Königstein, Ts: Juedischer Verlag bei Athenaeum, 1985, 2 (1948-1975), p. 52
 יוסף וייס, חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה: בירור טיפולוגי, ירושלים תשי"י (לעיל הערה 26). המאמר נדפס מחדש עם תיקונים בתוך חוברת המבוססת על אותו כינוס: ערכי היהדות, קובץ הרצאות, ספרית עיון (רבעון פילוסופי), תל-אביב תשי"ג, עמ' 81-91 (ושוב, תל-אביב תשכ"ב); ובאותה שנה הדפיס נוסח מורחב באנגלית (להלן הערה 130).

יוסף וייס, דו"ח 6 (בנובמבר 1950), גא"ע, פרס ורבורג (1950). על המסמך רשם שלום בכתב ידו: 'ראיתי דו"ח זה'. באותו יום כתב וייס אל הלר-וילנסקי 6 (בנובמבר 1950): 'אנו עדיין מנותקים מבית הספרים שעל הר הצופים ועובדה זו כמוכּוּן נותנת אותותיה בכל תחום ותחום: ירידה איטית, אך בטוחה (ופעמים נדמה: מהירה אך בטוחה) של רמת החיים הרוחניים והמדעיים [...] בשעה זו מעונין אני לא בהבטחות כלליות לעתיד לבוא אלא במסגרת המאפשרת לי מסע השתלמות בחו"ל – ואילו שלום מעונין לאשש עוד שנה בירושלים כדי להתווכח אתו על כל תג ותג שכתבתי בעבודתי האומללה. ואילו אני חפץ להקדים נסיעה למתן התואר, ויתכן מאוד שאסע על חשבוני שלי – ועל אפו וחמתו שלו. [...] אמרתי לנפשי שחי

ביום שבו הגיש את העבודה כתב וייס שני מכתבים להסדיר את ענייניו, אולי כלקח מפרשת שטרן. אל ועדת פרס ורבורג כתב: 'יש בדעתי לקבל משרה חלקית להוראה בבית-ספר בחו"ל במשך שנת הלימודים תשי"א, ועל כן יתכן כי עבודתי בתוך מסגרת פרס ורבורג תסבול מכך. אי לזאת הריני מבקש לדחות את תשלום שארית הסכום שהוקצב לי עד אשר אוכל לשוב לתנאי עבודה תקינים'.⁹⁴ עם זאת, נמנע וייס מלפגוש את שלום ועל החלטתו הודיע לו במכתב ארוך:

שקלתי בכובד ראש דברים שהשמיעני בעל-פה בנידון סיכוייה החלשים של נסיעתי לחו"ל לשנה הבאה בתוך מסגרת פרס ורבורג. אחרי ניתוח דברי הפרופסור והשוואתם לדבריו אשתקד, באתי לכלל הכרה כי נטיית וועדת פרס-ורבורג לשלחני להשתלמות – משאת נפשי זה שש שנים – הולכת ופוחתת משנה לשנה. [...] אותה שעה מונחות לפני אפשרויות – מצומצמות אמנם – לנסיעה לחו"ל לשם קבלת משרה חלקית המניחה מקום למסגרת ידועה של לימודים (יורשה לי להזכיר כי אף תכנית זו כשהגיתיה לא חרגה מתוך המסגרת של דברי מר שהביא לי את דוגמת הד"ר סמית מאמריקה, שהוא שימש תקדים לכך שאין מועמד-לדוקטור חייב להמתין – והבטיחני כי לא יהיה הכרח בנוכחותי אחרי מסירת הדוקטור. ורק לפני כמה ימים השמעתי כי להד"ם, ורצוי למען הדוקטור שאהיה במקום בשעת בדיקת עבודתי. ודא עקא: אין שום אפשרות מצד הפרופסור לאמוד כעת אימתי אוכל לקבל את השגותיו על עבודתי). במצב נואש זה, שעניין נסיעתי עלול להדחות לשנים נוספות או להתבטל בכלל – שהרי "כיון שנדחה, נדחה" – איני רואה כל דרך אחרת להשגת מבוקשי אלא קבלת משרה חלקית להוראה בחו"ל, כדברי בע"פ לפני שבוע-שבועיים. ידוע לי דעת היטב כי הדבר עלול לגרום קשיים בכל הנוגע לדוקטוראט, אולם דעתי נוטה להעדיף נסיעה לאלתר על דוקטורט קרוב, מכמה טעמים. מלבד הטעם שהזכרתי בפתח דברי על התמעטות סיכווי לנסיעה בשנה הבאה, לדעת מר, הרי נימוק מכריע משמש בשיקולי גילי הקשיש במידה רבה ללימודים חדשים, כחפצי בהשתלמותי במדעי הדת – וכל שנה העוברת אך תקשה עלי לימודים מסוג זה, באשר הם חדשים בתולדות לימודי. לא אוכל להפקיד את שארית כחותי הרפטיביים לתהליך הזדקנותי המהיר.

את דבריו סיים במשפטים:

חוזר אני ומדגיש כי מוכרח אני בנסיעה זו לאלתר הכרח אישי (מלבד כל השיקולים הנ"ל) וכבר נפסקה הלכה שחולה ביום הכיפורים, אם יאמר

ונעבורה – ואפילו יעלה במחיר הדוקטור שלי!; סיפור ירושלמי (לעיל הערה 14), עמ' 67-69. תיאור צבעוני יותר של המאורעות יש במכתב מאוחר יותר (7 בינואר 1950), שם, עמ' 69-70. וייס אל פוזננסקי (16 בנובמבר 1950), גא"ע, פרס ורבורג (1950); ושם גם תשובת פוזננסקי (27 בנובמבר 1950), בה נאמר: 'שמעתי שבנתיים עזבת את הארץ', שהמלגה תופסק בעוד מספר חודשים, ואם ישוב לעבודה מדעית בארץ תדון הועדה בשאלת חידושו.

לאכול אני צריך, מאכילין אותה על דעת עצמו – ואפילו שלא כדעת רופא מומחה. עוד יוכל להתרחש נס ועבודתי תתקבל בלא שינויים יסודיים, כולי האי ואולי – ומכל מקום מקווה אני לבצע את כל התיקונים שיידרשו כדי לזכות בתואר, בשובי בסוף שנה זו, עם גמר תפקידי כמורה בחו"ל ואחרי שטעמתי טעם אווירא דחו"ל, הנחוץ לי בשעה זו. אקווה כי הפרופסור יבין למצבי ולהחלטתי, ואטול רשות לשאול את פיו, כעבור זמן, ע"ד [על דבר] עבודתי בכלליות והשגותיו עליה בפרטיות.⁹⁵

הדוקטורט הוגש בהססנות גדולה, מתוך תקווה מסותרת שהוא יאושר כמות שהוא ומתוך ידיעה ודאית וברורה שיידרשו תיקונים גדולים ופגישות פנים אל פנים, גם אם רוב פרקי העבודה כבר היו מוכרים לשלום (עיקר הדוקטורט כלל הרי את פרקי הספר הגנוז, זה שלום דחק בו לפרסמו! וכפי שנראה, הבעיה היה עם הפרק החדש שנוסף ועם כמה מהנספחים).

וייס הגיע לאנגליה, לאחר שהיה קצרה בפריס, בנובמבר 1950. הוא התיישב בלידס ושימש כמורה. אל גורדון, שדחק בווייס להשלים את הכרך הראשון של 'משנת חסידים', כתב: 'נסיעתי לאנגליה, שדיברתי עליה בשיחות האחרונות בירושלים, נתגשמה במהירות (אף בחפזון) יתר על המידה שחשבתי מתחילה.'⁹⁶

[*]

תגובתו הרשמית של שלום לדוקטורט איחרה לבוא. הוא בודאי ציפה שוייס יכתוב לו ויעדכן אותו במתרחש. למעשה ביקש בתחילה מהועדה לתלמידי מחקר להמתין עד שוייס ישוב, וכתב:

לכבוד הועדה לתלמידי מחקר. בנידון עבודת הדוקטור של מר יוסף וייס. בתשובה למכתבכם בדבר עבודה זו ובקשתכם למסור חוות דעות עליה בהקדם, הנני בא להודיעכם שמכיון שמצאתי בעבודה זו דברים המעוררים אצלי ספקות רציניים מאד והטעונים בירור ארוך עם בעל העבודה, אין לי כל אפשרות לכתוב בקרוב חוות דעת בענין זה. מר וייס נסע לשנה אחת לחוץ לארץ ואין כל תועלת (ואפילו אפשרות) לברר אתו את השאלות המונעות אותי לקבל את העבודה כמות שהיא, ועל כן נוטה אני לחכות עד שובו מחו"ל. בכבוד רב, ג. שלום.⁹⁷

95 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 12 (16 בנובמבר 1950), עמ' 53-55. באותו הזמן מסר יעקב טאובס את עיקרי הפרשה במכתב אל סוזן ונראה שתמך בווייס במעשה נמהר ותנחז זה: Susan Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950-1951*, ed. Christina Pareigis, Wilhelm Fink Verlag, München, 2011, pp. 85, 101, 119

96 וייס אל גורדון (18 בדצמבר 1950), אצ"מ, S83/1294. אין כל יסוד לתיאור הבלתי מדויק של דויד ביאל, גרשם שלום, ירושלים תש"פ, עמ' 156-157, כאילו וייס נסע ללונדון בתמיכת שלום ומשם שלח לו את הדוקטורט.

97 טיוטה ללא תאריך נשמרה בארכיון שלום, תיק 18ב.

אך וייס התמהמה. במכתב לאורה הלר־וילנסקי כתב: 'לבי אומר לי כי אישור הדוקטור לא תהיה פרשה קלה וקצרה, וימים ידברו'.⁹⁸ משום שלא נשמע דבר מוייס מספר חודשים הכריע שלום וכתב דו"ח פורמלי ב־14 במרץ 1951 :

לכבוד הועדה לתלמידי מחקר. הנדון: עבודת הדוקטור של מר יוסף וייס, תיאורית הדיאלקטיקה והאמונה של ר' נחמן מברסלב. לאחר עיון ממושך באתי לכלל מסקנה שבצורתה הנוכחית אין אני מוכן לקבל עבודה זו. העבודה נחלקה לארבעה פרקים וארבעה נספחים. שלשת הפרקים הראשונים מהווים תרומה חשובה ומקורית מאד לביורר המחשבה של ר' נחמן מברסלב, בעיה גדולה וקשה שלא נכתבו עליה עד עכשיו דברים מעמיקים ובעלי משקל. מר וייס מפתח היפותיזה פרשנית שעם כל הספקות והפקפוקים שהיא מעוררת בקורא, תקדם את הויכוח באופן ניכר. אפילו אם דעתו על האופי האכסיסטינציאלי של מחשבת ר' נחמן לא הוכח כאן באופן שאין עליו תשובה, הריני נוטה לומר שאפשר ומר וייס צודק. על כל פנים ראויים הדברים בהחלט לעמוד לויכוח מדעי, ואילו היו מהווים יחידה סגורה בפני עצמה, הייתי ממליץ על קבלתם כעבודת דוקטור מפני ההעמקה ומקוריות הפירוש שבהם. הייתי מבקש כמה תיקונים בעמודים אלו (עמ' 1-74 בטופס העבודה שלפני), אבל הייתי רואה בהם מחקר עצמאי בעל משקל וענין רב.

לראבוני אינני יכול לומר כזאת על הפרק האחרון, המכתיר, של הדיסרטציה, ומכל שכן על חלק גדול מהנספחים. את הפרק הרביעי אני מוצא בלתי מבוסס בעיקרו. הוא יוצא להוכיח דעה המנוגדת באופן בולט למה שכתוב בספרי ר' נחמן עצמו, והמחבר עושה זאת בדרך ובשיטה שאין אני מוכן כלל ללכת אחריו. הוא בנוי על כפילות במושג האמונה אצל ר' נחמן שלצערי לא מצאתי לה כל יסוד מוצק בדברי הצדיק החסידי עצמו. המחבר בנה כאן מגדל שעד כמה שיכולתי להבחין, כולו פורח באויר. אינני רואה כיצד הדבר היה יכול למצוא את תיקונו על־ידי תיקונים קטנים, כל פרשת ה"אמונה" צריכה ביורר חדש מעיקרו, ביורר המכבד את הטכסטים המקוריים במקום הטיפול השרירותי מאד שמצאתי כאן. נוסף לזה, עלי לומר שבעיקר הנספח ג' (עמ' 108-119) מפתח הנחות ודעות מרחיקות לכת ביותר שהמחבר לא הביא עליהן כל הוכחה המתקבלת על דעתו. אני רואה בפרק זה, כמו בכמה עמודים אחרים כאן, סטייה מפוקפקת מאד מדרכו של מחקר נבון ורדיפה אחרי דברי הבל פנטסטיים ביותר.

מכיון שמהחבר עזב את הארץ, אין אני רואה כל אפשרות לקיים עמו דיון אישי כפי שהיה נחוץ, כדי שהעבודה תתקן בצורה שתתקבל על דעתו. אינני מוכן לקיים דיון קשה זה בכתב. אני מציע, איפוא, שהועדה תודיע למר וייס (לאחר הסכמת השופטים האחרים) שעבודתו תוכל להתקבל רק אחרי שינויים רציניים והוכחות מלאות של אותן הנקודות שמעוררות עכשיו בקורת רצינית.

אם יש בדעת מר וייס להשאיר בחוץ לארץ, אינני רואה אפשרות לטפל בויכוח על תקון עבודתו, במקרה זה הייתי מציע להחזיר לו עבודה זו, דבר שגורם לי רגש צער ואכזבה רבה מאחר שאני רואה במר וייס איש בעל כשרון מופלג.

בכבוד רב, גרשם שלום.⁹⁹

טיוטות שונות של מכתב זה נשתמרו בארכיון שלום, ויש הערות רבות ששלום רשם בשולי הדוקטורט מתוכן נראה שהביקורת היתה חריפה עוד יותר. נדמה שזו היתה גם דעתם של 'השופטים האחרים', הם ב"צ דינור ושמואל הוגו ברגמן (באופן יוצא דופן לא כתבו שופטים אלו חוות דעה כמקובל, מתוך הנחה ששלום ילבן את הדברים עם וייס והעבודה תוגש בשנית עם תיקונים).¹⁰⁰ הועדה לתלמידי מחקר דנה בעבודה בעקבות חוות הדעת היחידה של שלום, 'שהיא חיובית על החלק הראשון ושליילית על החלק האחרון', והחליטה כי 'העבודה מוחזרת ליוסף וייס לשם הכנסת התיקונים, לפי דרישתו של המדריך'.¹⁰¹

דו"חות אלו היו כמובן פנימיים ולא נשלחו אל וייס כלל (הוא קיבל כנראה מכתב פורמלי קצר מטעם ועדת תלמידי המחקר); אך כפי שנראה בסעיף הבא, שלום רשם שבועיים מאוחר יותר את עיקרי הדברים שהופיעו בחוות דעתו, בשינויים קטנים, גם במכתב פרטי אל וייס.¹⁰² אין ספק שדברים אלו הפתיעו את וייס, גם אם ציפה לביקורת נוקבת. הרי שלום כבר הכיר שלושה פרקים מהעבודה (ואולי גם חלק מנספחים), הזהים לספר הגנוז על ברסלב שתכנן להדפיס בהוצאת שוקן, ובודאי שקרא גם טיוטה של הפרק הרביעי (עליו הרצה קודם באוניברסיטה!), פרק שזכה עתה לביקורת חריפה. שנה קודם לכתיבת דברים קשים אלו שיבח שלום את שלושת הפרקים ואף סייע בניסיון הדפסתו אצל שוקן. האם חל שינוי מהותי בעמדתו של שלום? או שמא עזיבתו הפתאומית של וייס, בניגוד לעצתו, היא שהביאה לניסוחים החריפים? אין ספק שרושם הפרק הרביעי, כמו גם הנסיעה הפתאומית, הם אלו שהכריעו בפרשה.

על כל פנים, ברור שמה שהוגש היה בעיני וייס טיוטה בלבד וספק אם האמין שבכך תמה הפרשה. ההגשה היתה חפוזה: חל בלבול בשמות הפרקים (יש שינוי בין מה שנרשם בראש כל פרק לשמות הפרקים המופיעים בסוף ההקדמה); כמה הערות שסומנו – לא נמצא בהן תוכן; וחלו אי סדרים רבים לאורך הטקסט. הערותיו של שלום הפוזרות על גבי העותק שהיה ברשותו מלמדות שביקש מוייס לעשות בו תיקונים רבים גם ממין זה.

99 ספריית גרשם שלום, סימן 4794; ארכיון שלום, תיק 18.

100 על מינוי השופטים ראו 'הודעות הועדה (19.12.1950)', גא"ע, ועדה לתלמידי מחקר (1950). הזמנה לשמש כשופט, מהתאריך 10 בדצמבר 1950 (בעקבות החלטת ישיבת הפקולטה למדעי הרוח מיום 22 בנובמבר 1950), צורפה לעותק של העבודה ונשלחה לדינור, ארכיון ב"צ דינור, הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, P28/9/29.

101 'ישיבה ט לשנת תשי"א (13.5.1951)', גא"ע, ועדה לתלמידי מחקר (1951).

102 שלום אל וייס, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 15 (27 במרץ 1951), עמ' 58-59.

[יא]

שתיקה של מספר חודשים קדמו למכתבו הקשה של שלום. וייס ידע היטב שההגשה לא היתה שלמה. בינואר 1951, עוד קודם לקבלת תמצית השיפוט, רשם טיוטות שונות של מכתב אל שלום אותו לא שלח לבסוף. ניכר שהתייסר רבות בניסוח הדברים ועיכב את שליחת דבריו בכל פעם. כך רשם בין השאר:

יצאו כשלושה חדשים משסיימתי את עבודתי לדוקטוראט והגשתיה בירושלים [ועתה באתי לשאול אם מסכמת דעת הפרופסור לדעות המובעות בחיבור הזה]. מקווה אני שהספיק הפרופסור לקרוא את החיבור קריאה ראשונה לפחות, עד שיצר לו עליו רושם כללי ועמד על מה שצריך בו תיקון. מובן כי איני מתכוון בשעה זו להערות והשגות מפורטות המצריכות דיון שבעל-פה, אלא דווקא לדעתו הכללית על עבודתי ואם דעתו כי בכללות יש תקנה לחיבור, דיני. רק אחת הייתי מבקש בשעה זו והיא לציין לי את הפרשיות בהן דעתו כי הדברים המובעים בחיבור צריכים תיקון (או גניזה או שריפה). [או אפשר ונתקיימה האפשרות האחרת והעבודה תעבור בלא הוספות ותיקונים יסודיים]. אשתדל לחזור ולברר כאן את העניינים לעצמי אעפ"י שאיני סבור כי יש אפשרות לעשות את התיקונים באנגליה, הרי תורה היא וללמדה אני צריך גם בזמן שהותי בחו"ל. מאידך גיסא אני עצמי מעוניין בתיקונים ידועים והוספות אחדות. ברצוני לכתוב הקדמה נוספת לעבודתי – [הייתי חפץ להוסיף הקדמה פילוסופית יותר מהמבוא הרפסודי הנוכחי ואני יושב על העבודה הזאת בהתמדה] כמדומה לי כי ראוי היה להקדים דפים אחדים על עצם התופעה שתורת הדיאלקטיקה של ר' נחמן צומחת צמיחה ישירה מתוך הסתכלות באישיותו של עצמו. רמזתי לעובדה זו בעבודתי (אני מקווה כי בנקודה זו תסכים דעתו לדעתי) אך נראה לי כי מלבד עצם בירור העובדה, אפשר וראוי להאריך קצת על המשמע העקרוני של העובדה הזאת. נדמה לי כי הקדמה כזו תבוא להסיר מכשול מדרך הקורא: יתברר שוב המרחק שבין ר' נחמן ובין בעלי האכסיסטנציאל-אונטולוגיה ותבלט השתייכותו הטיפולוגית לבעלי ההגות האפסיסטנציאלית הקלסית. דהיינו שטיקור הפאראדוקס בעיניו הוא עצמו [אחר שחזרתי לנושא עבודתי כאן באנגליה נתברר לי כי ראוי היה להקדים כחצי גליון על עצם החזיון המרתק מאד שתורת הדיאלקטיקה של ר' נחמן צומחת צמיחה ישירה מבעיותיו האישיות ביותר: מסביב לתעלומת אישיותו של עצמו מתגבשת אפילו תורה כה אונטולוגית כמו תיאוריית הדיאלקטיקה! על הקשר התימאטי בין כמה מניסוחי תורה דיאלקטית זו לבין "סוד העיבור" של ר' נחמן דברתי בחיבורי, אך נדמה לי כי לא די בקביעת קשר זה אלא יש מקום לפרש את משמעותו. ע"י כך יתברר שוב המרחק שבין ר' נחמן וחכמי האונטולוגיה האכסיסטנציאליסטית ותובלט השתייכותו הטיפולוגית של ר' נחמן בין הוגי הדעות הקלאסיים של שיטת-מחשבה זו: קירקגור וניטשה. הקטיגוריה של

היוצא־מגדר־הכלל (אויסנאהמע בלע"ז) חשובה כאן, כי לא על האדם בכלל ומעמדו בעולם ידובר בתורת ר' נחמן אלא על ר' נחמן עצמו.¹⁰³

מכתב זה, בו רמז וייס לשינוי שנתחולל בתפיסתו – שינוי שבא לידי ביטוי ראשוני כבר בפרק השלישי של הדוקטורט ובכמה מנספחיו – לא נשלח לבסוף. דברים רבי ענין רשם באותו חודש לישראל היילפרין. כך סיפר ש'בגשמיות אין מצבנו מזהיר', שהוא 'לומד עם תינוקות של בית רבן', אך גם שהוא עובד 'לא פחות מאשר בירושלים'; ומיד הוסיף: 'מגיעות אלי מקצת "שמועות" המנסחות את ענין נסיעתי במושגים של ניצוח ונצחנות – ולא הניין לי. דיבורים אלו אינם אלא מוספים שמן על המדורה, והרי אחת מכוונותיה של נסיעתי היתה מניעת התפשטות השריפה ע"י מניעת חומר־שריפה נוסף – עד שהשלהבת תרד מאליה. תטיב עמי אם תשרש נוסחאות בלתי נכונות אלו בכל אשר תמצא ידך לעשות'. בשולי המכתב רשם: 'נ. ב. השמעת דבר מה פסק־דין יצא על עבודת הדוקטור שלי? דיבורג...?? ומי עוד?'.¹⁰⁴ דברי שלום עדיין לא הגיעו אליו ופתח נפתח ממקום אחר.

וייס חידש את הבקשה ללימודי השתלמות בכית המדרש לרבנים בניו יורק עוד קודם לנסיעתו, אך רק במרץ 1951 הגיעה התשובה המיחלת של משה דיוויס המבשרת שהתקבל לתכנית בהמלצת שלום.¹⁰⁵ ברגע שנודע על כך לוייס נזדרזו להשלים את מכתבו המתעכב, כי הנה 'נפתח לפני בזה פתח כחודה של סדקית לכתוב לפרופסור ולהודות על דבריו הטובים'. הוא ערך וקיצץ את הטיוטות שהיו בידו (תוך השמטת הדברים על הדרך החדשה שהחל לצעוד בה בהבנת מקומו של ר' נחמן), הודה לשלום על תמיכתו בהשתלמות בניו יורק, ורשם בין השאר:

עת סוף הסקסטור הגיעה בירושלים, ואיני יודע אם יספיק הפרופסור לקרוא את עבודתי שהגשתיה קודם לנסיעתי, במשך הזמן הקרוב, עד שיוכל ליצור רושם כללי וחטוף על טיבה, ולעמוד על מה שטעון בה תיקון. מובן כי אין אני מתכוון להערות והשגות מפורטות (המצריכות דיון שבע"פ, כהחלטתו של הפרופסור עוד לפני נסיעתי), אלא מתכוון אני דווקא לדעתו הכללית. ואם דעתו כי בכללות יש תקנה לחיבורי, דייני. מלבד דעתו הכללית רק אחת ביקשתי, והיא ציון הפרשיות שבהן נראים הדברים המובעים בעבודתי טעונים תיקון או גניזה או שריפה. אשתדל לחזור ולברר את העניינים לעצמי כדי

103 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), טיוטה שלא נשלחה, איגרת 13 (8 בינואר 1951), עמ' 55-56. הוספנו בסוגריים מרובעים לשונות שלא נדפסו, מתוך טיוטה מוקדמת יותר של אותו מכתב שנשתמרה בארכיון וייס, תיק 43.3.

104 וייס אל ישראל היילפרין (14 בינואר 1951), הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי (אמת"), ארכיון היילפרין, תיק P127/515.

105 הבשורה על 'סידור יוצא מגדר המקובל' לקבל את וייס כתלמיד מחקר למשך שנתיים נתקבלה חודשים קודם לכן. משה דיוויס אל שלום (20 בדצמבר 1950), ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 556. ראו גם וייס אל הלר־וילנסקי (8.1.1951 / 3.3.1951), סיפור ירושלמי (לעיל הערה 14), עמ' 69, 72-73.

תיקון הפרדוקס : יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב

להתכונן בכך כבר בזמן שהותי באנגליה לביצוע התיקונים הדרושים, בחדשי הקיץ הראשונים, אחרי שובי, כפי שאני מקווה.¹⁰⁶

שלום לא שם לבו לענין זה ובאמתחתו כבר החזיק את השיפוט הקשה שהגיש לועדה. במכתב הראשון שכתב, לאחר אותה שתיקה ארוכה, שלח לוייס את עיקרי הדו"ח על הדוקטורט, והוסיף: 'מכיון שאדוני מצא לנחוץ לעזוב את הארץ בצורה שבחר בה, בלי ספק לאחר שיקול דעת רציני, אינני חפץ להכנס עמו עוד בשום בירורים בעלי אופי אישי'; ועל הנסיעה לניו יורק וההמלצה שנתן כתב: 'סבורני (וגם כתבתי זאת לד"ר דייוויס) שהוא הפיק מעמידתו במחיצתנו באוניברסיטה העברית את כל התועלת האפשרית, ואני מאחל לו שבמקום אחר ימצא מה שלא מצא אצלנו. מתוך תקווה זו הצעתי מה שהצעתי'.¹⁰⁷ עם זאת, בודאי קיווה שוייס יבטל תכנית זו, ישוב לירושלים, יתנצל וישלם את העבודה בה החל. איננו יודעים כיצד הגיב וייס למכתב זה של שלום, ונראה ששוב נתעטפו השניים בשתיקה שנמשכה חודשים אחדים. אין ספק שפרשת הדוקטורט העכירה את הקשר בין השניים.

ערפילי לונדון

[יב]

בינתיים נפלו על וייס בלידס ייסורים ממין אחר. בכל אותם חודשים עבר וייס מחדר לחדר, הוא עסק בעבודה מטמטמת ומצבו הכספי היה רעוע, דבר שהוביל להתפרצות החוזרת של מחלת הנפש של אשתו ואשפוז. וייס רשם את הפרשה בקיצור נמרץ אל שלום רק ביוני 1951 (והוסיף: 'באם לא ירצה אדוני לקבל את השורות האלו בבחינת פנייה אישית, יהא נא מכתבי לפניו כדיעה בלתי אישית על הרכב תלמידי המקצוע קבלה באוניברסיטה העברית').¹⁰⁸ תכניותיו השונות להשתלמות בניו יורק נגנזו ובסתר לבו בודאי האמין שהקשרים עם שלום יחודשו ('שהם נחוצים עבורי, כאז כן עתה, כאויר לנשימה').¹⁰⁹

שלום שמע על מצבו של וייס בחודשים מרץ-יוני 1951 גם מאחרים ששהו באנגליה באותה עת, ובחר להתערב.¹¹⁰ בנקודה מכרעת זו החליט שלום לעזור לוייס

106 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 14 (20 במרץ 1951), עמ' 57. טיוטה מוקדמת יותר של אותו מכתב שנשמרה בארכיון וייס, תיק 43.3.

107 שלום אל וייס, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 15 (27 במרץ 1951), עמ' 58-59.

108 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 16 (4 ביוני 1951), עמ' 59-60. על מחלת נפשה של מרים ראו זדוף שם, עמ' 22-23; וייס אל ברגמן (1952-1953). הספרייה הלאומית בירושלים, ארכיון ש"ה ברגמן, 1502⁴, סדרה 1, תיק 1306. בשנת 1955 הועברה לא"י והתגרשו. וייס אל שלום, איגרת 43 (29 במרץ 1955), עמ' 122 (השמטה).

109 וייס אל הרל-וילנסקי (8.1.1951), סיפור ירושלמי (לעיל הערה 14), עמ' 70.

110 בין אלו שסייעו לוייס רבות בתקופה קריטית זו היו יונינה גרבר-טלמן ושמריהו טלמן, שכתבו לשלום על מצבו של וייס ודחקו בו לסייע לו, ארכיון שלום, סדרה 1, תיקים 850, 2611. יעקב טאובס טרח לספר לוייס ששלום גילה סימני שגעון בפרק האחרון של הדוקטורט (כנראה בשל הדיון במוטיב השיגעון אצל ר' נחמן) ועל כן אין טעם לכתוב אליו. הדבר נודע לשלום רק באוקטובר 1951 ובעקבות כך ניתק קשר עם טאובס למשך כל חייו. שלום,

בכל דרך ומכאן ואילך נתפתחה התכתבות ענפה שכללה תמיכה והערכה רבה, התכתבות שהיא מההתכתבויות האינטימיות והאישיות ביותר שניהל שלום לאורך השנים. שלום דאג מיד להענקת מלגה לוייס, כמו גם לחידוש פרס ורבורג ואפשרות קבלתו באנגליה, בהנחה שוייס ישתלם באוניברסיטה בלונדון, ישוב תוך שנה או שנתיים לירושלים וישלים את הדוקטורט על ר' נחמן מברסלב.¹¹¹ 'מה נורא', חתם וייס את אחד ממכתביו, 'כי עיי המפולת של נפש אשתי החרבה הם שגבהו על הטוּרָא שגבה בין אדוני מורי לבין – יוסף וייס'.¹¹²

מצבו של וייס בתקופה זו עולה בבהירות גם ממכתביו אל ש"ה ברגמן, בהם תיאר בפירוט את שעבר עליו. באחד מאותם מכתבים הגיב וייס גם לתמצית סימפוזיון על 'אקטואליותה של הפילוסופיה היהודית בימינו' שנערך בירושלים ביוני 1951 בהשתתפות ברגמן, שלום, יעקב לוינגר, נתן רוטנשטרייך ויעקב טאובס. היה זה יום עיון במלאת שנה לפטירתו של יוליוס גוטמן. ההרצאות לא נדפסו אך נפוצה העתקה שלהם. שלום אמר שם בין השאר כי 'הקמת מדינת ישראל מבחינה פילוסופית יש בה תועלת רבה בזה שתביא למשבר עצום בתודעה היהודית' שיוביל גם ליחס חדש כלפי המסורת היהודית.¹¹³ למקרא הדברים רשם וייס:

בתיאורו של ד"ר וורבלובסקי הגיעתני הרצאתו על יום-העיון של פרופ' גוטמן ז"ל ולמרות הקיצור הנמרץ למדתי בה הרבה. ואם לא על גוף הנושא, הרי על המתוכחים, שרובם דיברו לא על אפשרות פילוסופיה יהודית אלא על אפשרות היהדות. וקרוב הדבר כי הסיכויים מועטים, והפרוץ מרובה על העומד. דעתו של פרופ' שלום על אפשרות ההמרה במדינת ישראל הזכירתי כי כגימנזיסטים ציוניים הגענו לדעה זו לפני 14 שנה בחו"ל. אלא שכנראה דעתו של שלום נובעת מתוך עמקי הוויתו הפולמוסית (Polemische Existenz בלע"ז) שהיא בלבו שורש האמונה ושורש המְרִי. ודרך אגב כדאי להשוות את דבריו

מכתבים, ב (לעיל הערה 34), עמ' 25-28; *Der Preis des Messianismus: Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, ed. Eletra Stimilli, Würzburg 2006, pp. 111-114; טאובס, מכתבים, 1950-1951 (לעיל הערה 95), עמ' 287-288; טאובס אל ברגמן (1950-1952), ארכיון ברגמן, סדרה 1, תיק 1435; זדוף מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 21-22. בעקבות פרשייה זו ניתק גם וייס את קשריו עם טאובס. ראו עתה בהרחבה נועם זדוף, גרשם שלום, ירושלים תשפ"ב, עמ' 133-134; ובספרו של מולר, טאובס (לעיל הערה 57), עמ' 173-178. גלגול משונה ליחסים אלו יש בסיפור ניסיון רכישת ספריית וייס בידי טאובס. ראו להלן סעיף יט.

111 פווננסקי אל וייס (23 ביולי 1951), גא"ע, פרס ורבורג (1951). הועדה החליטה לחדש את הפרס 'אחרי שמיעת הסברים מפי פרופ' שלום', ועדת קרן ורבורג (16 ביולי 1951), שם; שוחרי האוניברסיטה העברית בלונדון אל שלום (19 ביולי 1951), ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 817. וייס היה צריך להירשם לקורסים ולדווח על התקדמותו לשלום. ראו שלום אל בנטוביץ (16 ביולי 1951), מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 62; וייס אל שלום, שם, איגרת 18 (23 ביולי 1951), עמ' 63-64; שם, איגרת 19 (27 בספטמבר 1951), עמ' 64-66.

112 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 17 (18 ביולי 1951), עמ' 61.

113 'אקטואליותה של הפילוסופיה היהודית בימינו', ארכיון ברגמן, סדרה 3, תיק 372; ארכיון שלום, סדרה 8, תיק 320. ראו גם את ההודעות: 'ירושלים', על המשמר (12 ביוני 1951), עמ' 3; 'כרוניקה', עיון, ג, חוברת ג (תמוז תשי"ב), עמ' 197.

תיקון הפרדוקס : יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב

העקרוניים בוויכוח לדבריו על מהות הפְּרָנְקִיזִם! ואם שגיתי אתי תלין משוגתי.¹¹⁴

אין ספק שהדרך בה ראה וייס את הדיסציפלינה היתה רחוקה מרחק רב מכל הדוברים, על אחת כמה וכמה בשעה שישב באנגליה והיה רחוק מאותו שיח על 'שאלת היהדות' במדינת ישראל הצעירה; ואין ספק שקרא את כתבי שלום באופן מתוחכם בהרבה מאחרים בני זמנו. אך זיקתו וקרבתו לשלום רק גדלה בהתעצמה בערפילי לונדון. לישראל היילפרין כתב באוקטובר 1951: 'הנני יושב עדיין באנגליה ברחמי ר' גרשם שלא תמו ואין להאריך במקום שאמרו לקצר. ופותרים לפני גנזי נסתרות שבכל ספריות לונדריש ואוכספורד'.¹¹⁵

וייס התנדנד באותן שנים בין מצוקותיו האישיות לניסיונות להשלים את עבודתו. באוגוסט 1952 כתב וייס דו"ח על לימודיו במסגרת פרס ורבורג (כולל רשימת קורסים ששמע), אותו שלח לפוזנסקי.¹¹⁶ היינו, באותה שנה עדיין חשב על שכתוב הדוקטורט והשלמתו, ואפילו על חזרה לירושלים. או כדבריו לשלום: 'את הדוקטוראט אכתוב מחדש לגמרי וגם שאר רעיונות משתרצים במוחי על מגמות מסוימות בתוך הדורות הראשונים של החסידות, ואין הכל מעור אחד'.¹¹⁷ אותן 'שאר רעיונות' קשורים היו לעבודה על ספר 'משנת חסידים', אותו המשיך בעצלתיים בשל העדר ספרים נדירים הקשורים לחסידות.¹¹⁸ בדצמבר 1953 עוד כתב וייס: 'עוד לא נתייאשתי מן התקווה למסור פעם עבודת דוקטור מחדשת לגמרי בירושלים, אך טרודתיי וטלטולי דגברא בלא דירת קבע ובלא אכילת קבע מעכבים אותי הרבה'.¹¹⁹ עד לסוף שנת 1953 היה רשום כדוקטורנט באוניברסיטה העברית בהדרכת שלום.¹²⁰ התכנית לשוב לירושלים ולכתוב את הדוקטורט מחדש לא יצאה אל הפועל. וייס נשתקע באנגליה (בעידודו של שלום), כתב מחקרים רבים על החסידות, וכפי שנראה, גם מחקריו על ברסלב קיבלו תפניות שונות והדוקטורט הגנוז על ברסלב שב ועלה באופן מפתיע.

114 וייס אל ברגמן (26 באפריל 1952), ארכיון ברגמן, סדרה 1, תיק 1306. הדברים נכתבו בשולי מכתב של מרים וייס. דברים דומים רשם וייס בדברי שלום (לעיל הערה 3), עמ' 368: 'Gerhard Scholem's Polemische Existenz'. מיום שעמד על דעתו יונקת הווייתו את חיותה מתאוות הפולמוס'.

115 וייס אל ישראל היילפרין (אסרו חג סוכות תשי"ב), אמת", ארכיון היילפרין, תיק P.127/515.

116 וייס אל פוזנסקי (6 באוגוסט 1952), גא"ע, פרס ורבורג (1952).

117 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 29 (17 בספטמבר 1952), עמ' 88.

118 וייס אל גורדון (10 בנובמבר 1952), הארכיון הציוני; וייס אל אברהם יהושע השל (כ"ד לעומר תשי"ב), Abraham Joshua Heschel Papers, David M. Rubenstein Rare Book & Manuscript Library, Duke University, Box 5, Folder 3 (השל שלח כמה ממאמריו לוייס עם הקדשות. מאמרים אלו, הכוללים גם הערות חשובות של וייס בכתב יד, שמורים בארכיון וייס, תיק 58.1).

119 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 38 (28 בדצמבר 1953), עמ' 111.

120 רשימת התלמידים ומדריכיהם, 1.7.1953, גא"ע, ועדה לתלמידי מחקר (1953).

[יג]

עיון במכלול הכתבים שנותרו בארכיון וייס מראה היטב שוייס המשיך לעבוד על הטקסט הברסלבי. בידינו טיוטות שונות עם הוספות והערות בכתב יד, כמו גם רשימות רבות הנוגעות לעבודתו. נקודת המפנה לשוב ולעסוק בדוקטורט האבוד באה ממקום לא צפוי. לצד סדרה של מאמרים על ראשית החסידות שוייס הדפיס בראשית שנות החמישים, נדפס גם מאמר רב חשיבות על חסידות ברסלב בקובץ לכבוד שוקן ('ה"קושיא" בתורת ר' נחמן מברסלב'). היה זה אותו קובץ שתוכן בשנת 1947, שבזמנו נדפס רק השער ותוכן העניינים שלו, והופיעו במלואו רק בשנת 1952.¹²¹ מאמרו של וייס בקובץ היה למעשה אותו 'ספר גנוז' על הדיאלקטיקה והאמונה עם התוספות בכתב ידו, היינו חלק מרכזי למדי מהדוקטורט (ההקדמה ופרקים א-ב, ד) ללא כל שינוי. בכלל זה נדפס כאן אותו פרק ששלום ביקר קשות. אין ספק שוייס חש אי נוחות גדולה מעצם הפרסום, בייחוד לאחר ששמע את חוות דעתו של שלום על הדוקטורט. הוא פנה לשוקן וביקש לערוך תיקונים משמעותיים לפני ההדפסה, אך הספר כבר ירד לדפוס, ולא היה ביכולתו אלא להגיהו ולתקן דברים קטנים על עותק הסדר.¹²² במכתב אל שלום מפרברואר 1952 מיהר וייס לרשום:

בימים אלו קיבלתי מכתב מהוצאת שוקן אשר ביקשתים לעכב את מאמרי מפני הכרח תיקונים והודיעוני כי מאמרי נדפס בספר-היובל לכבוד שוקן בצורה שנמסר לפני כמה שנים, והדבר קשה משני טעמים: הטעם הטכני של הדפסת חלק מעבודת-דוקטורט שלא אושרה עדיין וטעונה תיקונים, והטעם השני: עצם פירסום דברים שאינם נקיים מפגמים רציניים. הדפיסו כנראה גם את הפרק האחרון, אשר בו מצא אדוני את עיקר הטעות. לעומת זאת כנראה לא הדפיסו את הפרק השלישי של הדוקטוראט שאדוני לא פסל אותו עקרונית, אלא מצא בו שגיאות בלבד. מכל מקום, מבלי שאדע את כל פרטי הבקורת של אדוני על כל פרטי העבודה, הרי עתה נדפסה העבודה כפי שכתבתיה לפני 8 שנים!¹²³

121 יוסף וייס, 'ה"קושיא" בתורת ר' נחמן מברסלב', ספר עלי עיי"ן: מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן אחרי מלאות לו שבעים שנה, ירושלים תש"ח-תשי"ב, עמ' 245-291. בראש הקובץ באו דברי התנצלות על העיכוב הרב בהדפסה, וחתומים כעורכים ש"י עגנון, גרשם שלום ומרטין בובר. למעשה מי שעשה את רוב העבודה היה א"מ הברמן, כפי שעולה מהתכתבויות בארכיון ספריית שוקן. יש שינויים קטנים בשער ובתוכן העניינים בין הקובץ המתוכנן לזה הסופי (ראו לעיל הערות 28, 41), והוא סודר מחדש באות שוקן.

122 עלי הגהה של הסדר החדש לספר עלי עיי"ן נשמרו בארכיון וייס, תיק 44.

123 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 21 (18 בפברואר 1952), עמ' 71. ברוח דומה כתב לישראל היילפרין (שהביא לדפוס באותה שעה את מאמרו של וייס על 'ראשית צמיחת החסידות' בכתב העת 'ציון', מאמר שנכתב שנתיים קודם לכן, ווייס ביקש לערוך בו תיקונים): 'הוצאת שוקן הדפיסה את מאמרי על ר' נחמן (בספר היובל לשוקן שיצא זה עתה ואני טרם ראיתיו)', והודפס בצורה שבה מסרתי להם המאמר קודם 8 שנים, ומכתבי לעכב את

תיקון הפרדוקס : יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב

עצם מעשה ההדפסה מפליא למדי משום שאת אותו ספר לכבוד שוקן ערך בין השאר גם גרשם שלום, ובודאי ראה את הדברים קודם להדפסתם וידע שהם מקבילים באופן חלקי לדוקטורט הבלתי מאושר. גם אם וייס הגזים במעט, ברור מתוך מכתב זה שעיקרי הדברים שנדפסו נכתבו עוד בשנת 1944 בימי שבתו בספריית שוקן. ברור גם כי התוספות שהוסיף וייס לטקסט בשנת 1950 (עדכונים רבים לפרקים עצמם והוספה של פרק שלם, הוא הפרק השלישי), לא נכללו כאן. והנה, עם הדפסת המאמר, נתעוררו בהוצאת שוקן לאותה תכנית גנוזה בדבר הדפסת ספר שלום של וייס על ר' נחמן, ושוב נתעוררה שאלת מעמדו של הדוקטורט. כך כתב וייס לשלום חודש אחר כך:

ועיקר כתיבתי כדי לשאול בעצת אדוני בכִּבְר הצעה שהציעה הוצאת שוקן לפני כחודש ומעלה וטרם יכולתי להשיבם דבר. הם הציעו (באופן בלתי-מחייב אותם) שירפסו את מאמרי על תורת הדיאלקטיקה וכו' כפי שנדפס בספר-היובל לכבוד שוקן (ועדיין לא זכיתי לראות ספר זה) ואף מוכנים הם להוסיף פרק ושני פרקים חדשים. ואני מאוד חוכך בדעתי אם להענות להצעתם, מאחר שנתעוררו ספקות עקרוניים אצל אדוני בנוגע לפרק האחרון בעיקר (הפרק על האמונה), ואף בפרקים הראשונים יש מה לתקן כפי שהודיעני אדוני. מה שנדפס נדפס ואין להשיב, אך לחזור ולהדפיס דברים אלו, שהייתי היום כותבם אחרת, מסופקני אם מן הראוי הוא, או מן החכמה הוא. ומצד זה נראה לי כי מוטב לענות להוצאת שוקן בשלילה.

ועל דברים אלו הוסיף:

לעומת זאת, בדיעבד, לאחר שנדפס מאמרי בלא שינויים בצורתו שנכתב לפני 8 שנים, נראה לי כי הרשות ואף החובה בידי לפרסם את הנקודות בהן הגעתי מעבֵר למסקנות שבמאמרי. כוונתי קודם כל לפרק ג' שבעבודת הדוקטור ("הדיאלקטיקה של ההסתכלות העצמית"), פרק שהוא שייך עוד לאותו חלק של עבודת-הדוקטור בו השגותיו של אדוני אינן עקרוניות (אדוני פסל עקרונית רק את הפרק על האמונה) האם היה אפשר לי לפרסם פרק זה ב"תרביץ"? אשר לשאלת הפרסום של חלקי הדוקטוראט, הרי אין הבדל אם נתפרסמו ג' פרקים ממנו או ד' פרקים, ובלאו הכי נראה לי כי יש לכתוב את כל העניין מחדש בשביל הדוקטור עפ"י נקודות-מבט נוספות (שאינן סותרות את נקודות המבט של כתיבתי הראשונה, אלא מעמיקות אותן או "מהדקות" אותן יותר). הרי דבר דפניניטיווי אין בידי לכתוב על ר' נחמן ובעל-כרחי יהיה הכל בעל Segmentcharakter, הן מקוצר המשיג והן מעומק המושג. מדוע, איפא,

ההדפסה עד שאוסיף את הוספותי שנתחדשו בבית מדרשי, הגיעם באיחור. זוגתי שתחי' אומרת לי כי הלוואי והודפס המאמר ב"ציון" בלא תוספות והייתי פטור ממלאכה מיגעת זו, ואני סבור לא היא המידה וכל שעה שאין המאמר נדפס חייב לתקנו ולשכללו בכל מאי דאפשר, וייס אל ישראל היילפרין (ח' אדר תשי"ב), אמת", ארכיון היילפרין, תיק P.127/515.

להמתין תמיד 8 שנים בפירסום ולבסוף לפרסם דבר שבשעת פירסומו איני עומד עוד באותה בחינה? ואם אמתין עד שיתברר ויתלבן "הכל" – חיי יכול והנושא לא יכלה. ההדפסה המאוחרת (ב-8 שנים) של השקפתי הראשונה מביאתני לידי הרהורים אלו ומזרזתני להדפיס בבחינת לא עלי המלאכה לגמור. ועל-כן העליתי בדעתי את פרסום הפרק השלישי של עבודת הדוקטור ב"תרביץ" (בלי אותם נספחים שאדוני פוסלם). פרק זה יש בו משום התוויית הכיוון החדש שהחילתי בו לפני 3 שנים, הכיוון הפסיכולוגי והמיתולוגי במקום הכיוון הפילוסופי בחקר חסידות ברסלב. ואני מודה כי מעשה ה-Entmythologisierung של ראשית התעסקותי בנושא היה בלתי-אדקוואטי (ובזה אני רואה את נקודת-התורפה העיקרית של מאמרי כפי שהופיע בספר שוקן).¹²⁴

תגובת שלום למכתבים אלו, בהם הכה וייס על חטא ההרמנויטיקה המוקדמת שלו (תוך שימוש במונח שטבע רודולף בולטמן), לא נותרה בידינו. אך מהמשך ההתכתבות ברור כי שלום ריכך את עמדתו הראשונה. במכתב אל אורה הלר-וילנסקי בו בישר שלום על הופעת הספר כתב: 'תמצאי בו גם מסה עמוקה ורצינית מאד (אם כי מפוקפקת במסגנותיה, לדעתי) של מר וייס אשר את שואלת עליו (הוא עדיין באנגליה, אבל כנראה ישוב בסוף השנה). ויש בדבריו כח משיכה מיוחד במינו'.¹²⁵ היינו, גם אם יש כאן אי הסכמה לגבי התוכן, נעדרת אותה נימה נחרצת שבדו"ח השיפוט. דברים דומים עולים גם מאחד ממכתבי וייס מיוני 1952, בו שקל מחדש את הדברים לאחר שראה את המאמר הנדפס:

וע"כ [ועל כן] לא ניחא נפשי מדברי אדוני, שהם חרב פפיות, במכתבו האחרון אלי: "טוב... שהמאמר שלך בס' שוקן יעמוד לזכותו ומובטחני שהדברים יעשו רושם על קוראים רציניים. אם אינני טועה יועיל הדבר לברור

124 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 22 (26 במרץ 1952), עמ' 73-74.

125 שלום אל הלר-וילנסקי (8 ביוני 1952), סיפור ירושלמי (לעיל הערה 14), עמ' 58. במכתב נוסף, ובו דברי ביקורת על מאמרו הגדול של וייס על 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית' (תשי"א), הוסיף שלום וכתב: 'מר וייס שאת מאמרו על ר' נחמן את משבחת, הוא באמת אדם מוכשר ביותר והלואי נראה ברכה בעבודתו. לי נראה שהוא נוטה להפרזה בתאוריות שלו (וגם בניסוחם הלשוני שלשוא ניסיתי להלחם בדרכי כתיבתו!). ועכשיו נראה שהוא עובר מן הקצה האחד אל השני ובמקום פילוסופיה אקסיסטנציאליסטית הוא מוצא עתה בעיות אחרות לגמרי, ואף הן מעניינות מאד ומפוקפקות מאד. תקראי את עבודתו הגדולה בחוברת האחרונה של "ציון" על ראשית דרך החסידות בה בא להוכיח את הדעה החדשה באמת שהחסידות צמחה בעצם מתוך "הבעיות הפרופסינוליות" של חוג המוכיחים והדרשנים שנכשלו בתעודתם, והדברים נפלאים וכתובים ברוב פאר וכח ניתוח ושכנוע, ובכל זאת לא ירד עמו בני. האמת היא שהשביל שפתחתי בחקירת הקבלה, מטיבעו מזמין מטיילים אחרים ההולכים בו ונוטים לחריפות יותר ממני, והאמת היא שפילולוגיה היא ענין טוב מאד ונחוץ מאד בחקירת המיסטיקה, אבל חריפות אינה טובה לכך ואינה מביאה ברכה ואמת. וייס נוטה לחיות בעולם שאין בו מוקדם ומאוחר והכל עומד על הראש, ועמידה על הראש כזו ממלאת אותו מעין תענוג נסתר וזר מאד. על כל פנים מוצא אני ענין רב בדבריו, גם אם יש בהם משום "מוחלפות השיטה", שם (17 בדצמבר 1952), עמ' 59-60.

תיקון הפרדוקס : יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב

רציני. בודאי שאיני מסכים להבדלה בין אמונה נאיבית ופרדוכסלית וכו'".
ואם דברי עומדים לויכוח, ככל דבר נדפס בעולם המדע, מדוע לא אתווכח אני עם עצמי, מאחר שנתבררו לי כמה טענות על עצמי ומדוע אסור לי לתקן את עצמי. והאמת אגיד כי רוב טענותי על עצמי דווקא לא בפרשת האמונה הן אלא בפרקים הראשונים שבהם פירשתי טכסטים אחדים שהיום הייתי מפרשם אחרת ובצורה קונקרטיית יותר. נדמה כי הצגת הבעייה הפילוסופית לא היתה אַדְקוּאטית לנושא (או עכ"פ לא בשעה זו של המחקר) והכל טעון בירור חדש מבחינה פסיכולוגית ואח"כ מבחינה מיתולוגית. וממילא צריכה כל העבודה כתיבה חדשה, ולא אסתפק בשום אופן בתיקונים הנדרשים ע"י אדוני. הפרק הג' בעבודת הדוקטור כתוב לא מבחי' פילוסופית אלא פסיכולוגית (והבדל זה בולט לכל מי שמעיין בעבודתי, ונכתב באמת 6 שנים אחרי כתיבת שאר הפרקים) ועתה יש לצאת מעניין זה ולהעמיק את הפסיכולוגיה עד כדי מיתולוגיה כי כל ליקוטי מוהר"ן אינו אלא שורת נסיונות מיתולוגיים או פסיכולוגיים על עצמו, והשגה זו כבר התנוצצה בי לפני כן ורמזתי לכך בדברי הקדמתי למעגלי-שיח (ספריה קטנה של הוצאת שוקן). ועד שאכתוב את הכל מחדש חובה עלי למתוח בקורת על עצמי (והיא תהיה כללנית יותר מביקורת אדוני! וחריפה יותר!), כדי שלא להכשיל אחרים ח"ו – והביקורת העצמית מצווה גדולה היא גם בדמוקרטיה העממיות. ואולי כדאי לי לכתוב "הערות חדשות" ב"תרכיץ" כדרך שעשה [יצחק] בער כשמתח ביקורת עצמית על עבודתו הראשונה בעניין שבט יהודה ושינה את דעתו מן הקצה אל הקצה. ואילו שינוי-דעתי אינו כה מהפכני, כך נראה לי. מ"מ [מכל מקום] נראה לי כי אין לעכב את המחקר והדברים צריכין להכתב ביפה שעה אחת קודם, אלא שאין דעתי ושעתי פנויות כעת.¹²⁶

עיבוד של חלק מהפרק השלישי בדוקטורט אכן נדפס כעבור שנים מספר בשינויים, בשם 'תודעתו העצמית של ר' נחמן מברסלב', בחוברות 'תרכיץ' (1958), כרך שהיה למעשה ספר יובל לגרשם שלום.¹²⁷ על המאמר העתיד לראות אור כתב וייס לשלום בסוף שנת 1957, במכתב שהיה מעין ברכה ברוח סאטירית לחג יובלו של שלום. בתוך דבריו על הדרך שבה התגלגל ללימוד הקבלה הבליע גם הערה עוקצנית:

ומעניין לעניין באותו עניין: בשעה שאני משווה את מאמרי הראשון הנ"ל [על קבלת האר"י ורוח הבארוק שנדפס בשנת 1938] עם מאמרי האחרון שנכתב לפני כמה שבועות וששלחתי למערכת ספר-היובל היוצא ליום-הולדתך [עיונים בתפיסתו העצמית של ר' נחמן מברסלב], איני רואה הרבה התקדמות, לדאבוני, מלבד מה שאני נוהג לקרוא עתה את הטכסטים אשר עליהם אני כותב. ובעיקר, נשארתי תלמיד שלא שימש כל צרכו. ואפילו קורא

126 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 25 (יוני 1952), עמ' 81-82.

127 יוסף וייס, 'עיונים בתפיסתו העצמית של ר' נחמן מברסלב', תרכיץ כז (תשי"ח), עמ' 371-358. קובץ זה הודפס באותה השנה בסדר זהה אך במספור עמודים עברי חדש, כספר שכותרתו: ספר היובל לכבוד גרשם שלום למלאות לו שישים שנה, ירושלים תשי"ח (מאמרו של וייס מופיע בעמודים רלב-רמה).

אני את הטכסטים עליהם אני כותב האידנא, יודע אני כי קריאתי גם היום לקריה בחסר, והטוענים כך יש להם על מה שיסמוכו. ובכדי להוכיח את הנ"ל, אליבא דאמת, מתחילה היה בדעתי להדפיס לכבודך בספר-היובל פרק בלתי-נדפס מתוך עבודת הדוקטור שלי, בהערה "מתוך עבודת דוקטור שנדחתה ע"י חתן-היובל", אולם לבסוף נמנעתי מלעשות זאת מכמה טעמים, וביניהם הטעם שמותח אני היום בקורת קטלנית על חלקי עבודת הדוקטור שלי שנדפסו בספר עלי עי"ן, ומי יתן והייתי מכוון לדעתך. ותחת הנ"ל הדפסתי לכבודך מאמר אחר, וכיוונתי בו כמה כוונות גבוהות ונוראות, ואם אינני צודק בעצם גוף המאמר, בודאי צודק אני בכמה מן הכוונות, ודי לי בזה.¹²⁸

המאמר שנדפס אמנם לא היה פרק גנוז מהדוקטורט ככתבו וכלשונו – אך הוא לא היה רחוק מכך: מדובר היה בעיבוד של חלקים גדולים מתוך הפרק שלישי בדוקטורט שלא נדפס בספר עלי עי"ן במאמר על הקושיא.¹²⁹ היינו, גם אם היתה התפתחות בדרך הבנתו את הטקסטים הברסלביים, שתי המגמות התרוצצו כבר בדוקטורט שהוגש. בראש המאמר הדגיש וייס את השינוי שנתחולל בו, והדברים דומים למדי למה שכתב קודם במכתב הפרטי לשלום:

המעין בדברי אלה ומשווה אותם למה שכתבתי במאמרי "הקושיה בתורת ר' נחמן מברסלב", שנדפס בקובץ "עלי עי"ן" לכבוד ש. ז. שוקן (בעריכת ג. שלום וש"י עגנון, ירושלים, תש"ח-תשי"ב, עמ' 245-291), לא יטעה אם יעמוד על שינוי הפרספקטיבה בין הכא להתם. שם טרחתי להעמיד את הדיאלקטיקה על נקודת-הראשית של בריאת העולם ומבנהו. עיון נוסף בטכסטים הברסלביים גילה לי, כי יש עוד שכבה מיתולוגית מעבר לשכבה האונטולוגית שנתבררה במאמרי הנ"ל: בנקודת-הראשית של העולם מוצא ר' נחמן את עצמו. האגוצנטריות המיתית, כלומר הבונה מיתוס, היא המפתח היחיד הפותח לקורא בכתבים הברסלביים את שערי ההבנה. מבחינת מאמרי הנוכחי, דבריי הקודמים שבספר "עלי עי"ן" יש בהם משום "הפשטת המיתולוגיה" (Entmythologisierung בלע"ז). אין בדעתי לטשטש את ההבדל העקרוני בין גישתי הראשונה לבין גישתי כאן, או לטעון כי משנתי הראשונה לא זזה ממקומה. לאור הפרספקטיבה שבמאמרי הנוכחי אפשר לחזור ולברר כמה נקודות שבהן דבריי הראשונים היו סתמיים מדי, ונדמה לי שאפשר למלא אותן קונקרטיות מיתית שלימה, ואין כאן המקום להאריך. על הפרספקטיבה המיתולוגית הפרטית רמזתי כבר בדברי ההקדמה שהקדמתי לספר 'מעגלי שיח, קובץ שיחות והנהגות של ר' נחמן מברסלב' (ספריה קטנה

128 וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 59 (1 בדצמבר 1957), עמ' 149.

129 הבחין בכך מנדל פייקאז' כאשר בא לערוך את כתבי וייס, וכשבא להדפיס את המאמר הוסיף כמה עמודים מתוך הדוקטורט והדביקם לסופו. ראו להלן סעיף יז.

תיקון הפרדוקס : יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב

של הוצאת שוקן, מס' 15), ירושלים ותל-אביב תש"ח, עמ' 6, ובמה שכתבתי ב-*Journal of Jewish Studies*, שנה ד (1953), עמ' 24, הערה 1.¹³⁰

בעצם פרסום המאמר בספר לכבוד שלום היה הרבה מעבר לשינוי תפיסה בנוגע לר' נחמן. בניגוד למאמר על 'הקושיא בתורת ר' נחמן מברסלב' (שכלל כאמור שלושה פרקים מהדוקטורט כפי שהם ללא שינוי בתוכן או בלשון), היה המאמר החדש עיבוד של הפרק השלישי בדוקטורט (פרק ששלום דווקא ראה בו תרומה גדולה כמות שהוא). ההתמקדות היתה בקריאה פרשנית מעמיקה של כמה מסיפורי המעשיות. היתה זו בדיוק מלאכת העריכה אותה התכוון לעשות וייס בשנת 1952 לכל פרקי הדוקטורט, ולא עלתה בידו אלא עתה. שלום מצדו לא השתכנע מעיצוב הדברים מחדש וכתב לוייס:

ובינתיים הופיע גם ספר היובל שכמה חברים וכו' כתבו בו מה שכתבו, ואת מאמריך למדתי בעיון כדי לעמוד על המקום שהגעת לו, לפי שעה, בפירוש דברי ר' נחמן, ונתרשמתי הרבה אבל לא שוכנעתי שבאמת נאמרו כל דברים אלו על ר' נחמן עצמו, לפי הכלל הגדול שאתה מציע לנו. ואם לקבל הנחתך, הרי יש בקבלה זו משום מסקנות מעשיות שאין אתה מפרש בשמן המפורש אלא מסתפק לרמוז אליהן רמיזא לחכימא, ומוטב היה, לשם שיקול כל הכלול בכללא, שנדע מהי תמונת האיש ר' נחמן בן שמחה שאתה מצייר לך בנפשך לפי זה. ואעזי ואומר לפניך שנדמה לי שאתה בעצמך אינך רוצה להעלות ציור פראדוקסי זה בכל הקפו לפי הנחותיך, ואילו היית מנסה היית מגיע לכלל ספק אם יתכן פירוש כזה לגבי הרבי ודמותו. אבל השאלה המטרידה נשאר: מה הן השכבות שבהן ניתנו סיפורים אלו להתפרש ולהידרש.¹³¹

עם זאת, דוקא אותו 'כלל גדול' שוייס הכריז עליו (כלל המופיע כבר בפרק השלישי של הדוקטורט באופן ברור ומפורש בשם חסידי ברסלב בירושלים) הפך לאבן ראשה במחקר החדש של חסידות ברסלב. אותה הנחת יסוד ש'כל מקום שיזכיר ר' נחמן "צדיק האמת" או אפילו "צדיק" סתם, אין המכוון אלא לעצמו' וש'בכל מאמר ומאמר, שיצא מפורש או מרומז מפי ר' נחמן מברסלב, אין הוא עושה דבר זולת מה שהוא יושב בדיון על עצמו', הנחה ששלום ערער עליה, לא רק שאומצה בידי חוקרים רבים אלא היתה למעשה ביטוי לקריאה פנים ברסלבית ידועה שהפכה לראש פינה בחקר חסידות ברסלב בשנים האחרונות.¹³²

130 וייס, עיונים (לעיל הערה 127), עמ' 358 (רלב). ההפניה האחרונה היא לנוסח אנגלי משופר ומורחב של המאמר 'חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה: *Contemplative Mysticism: and "Faith" in Hasidic Piety*', *Journal of Jewish Studies* 4 (1953), pp. 19-29.

131 שלום אל וייס, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 60 (14 בפברואר 1958), עמ' 151.

132 וייס, עיונים (לעיל הערה 127), עמ' 359 (רלב). בנוסח של הדוקטורט (פרק שלישי, הערה 5) הוסיף וייס בהערה משפט רב החשיבות: 'קבלה היא בידי מחסידי ברסלב כי בכל מקום שנזכר בליקוטי מוהר"ן אפילו צדיק סתם, ומכל שכן צדיק האמת, המכוון לר' נחמן עצמו, והדבר נראה בעליל לכל קוראי ספר זה'. מסורות אלו רווחו בקרב חסידי פולין וירושלים. ראו על כך יונתן מאיר, 'שיר יידיות לר' יחיאל מנדל ממדוודיווקה והתפתחות השיח הרדיקלי

[יד]

וייס כאמור לא הצליח להשלים דוקטורט בהדרכת שלום וההחלטה לשוב לירושלים נדחתה שוב ושוב. בעזרת שלום קיבל וייס בשנת 1953 משרה קבועה ב־ University College London, והוא המשיך במחקר מעמיק ומקיף על החסידות בדורותיה הראשונים. כאשר ביקר ישעיה תשבי בלונדון בשנת 1956 כתב לש״ עגנון על מצבו של וייס: 'איני יכול לענות על שאלתך אימתי ישוב לא"י וחושש אני שגם בפיו אין מענה. לא מצא את תיקונו כאן, אבל בכ"ז קשה לו להעקר מקרקע הנכר. עאכ"ו ששובו ארצה כרוך בקשיים חמורים. אילו היה ניתן לו מה שלבו חפץ היה בודאי חוזר על אף המניעות החיצוניות, אבל עד שלא ניתן לו איני רואה כיצד ומתי יחזור'.¹³³ על כל פנים, וייס נשתקע במקום בעל כרחו ומחקרי החסידות שלו הלכו נסתעפו.

עד לשנת 1958 עוד חשב להדפיס את הכרך הראשון של 'משנת חסידים'. אל משה גורדון כתב: 'דבקה נפשי בעבודה שקיבלתי על עצמי והייתי חפץ להמשיך בה עד גמירא'. לדבריו שוחח עם מרטין בובר על הפרויקט בשעה שהיה בלונדון, אך הבעיה מתחילה לא באיסוף החומר (שכבר מוכן בידו) אלא 'כבירור החומר וליבוננו מבחינה מדעית', כי הנה 'למרות הספרות העצומה שנכתבה על החסידות, המחקר בה כמעט ולא התחיל עדין, וכל שורה ושורה שאדם כותב נכתבת בחלל ריק, בלא עבודת הכנה. לשון אחר: החוקר אינו יכול לסמוך על עבודות הכנה של אחרים, כפי שנהוג בכל תחום מדעי, אלא חייב לעשות זאת עבודת ההכנה בעצמו'.¹³⁴ שנה מאוחר יותר העלה וייס רעיון חדש: להדפיס את המקורות ללא מבואות, מעין 'שלד לקונצפציה היסטורית שלא יתמלא רוח חיים של משמעות ורוחנית והיסטורית אלא במבואות שמקומם ייוחד בכרך מאוחר יותר'. החומר יסודר בצורה שתשקף את צמיחתם ההיסטורית של רעיונות היסוד בחסידות, 'היאבקותם, התפצלותם, שינוי צורתם ומיתתם', ולא יהיה בו מקום כלל ל'אגדות החסידים'.¹³⁵ גורדון התייעץ עם בובר, ובכך תמה הפרשה. אף על פי שהפרייקט נגנז לבסוף, הוא זה שעורר את וייס לכתוב את מחקריו הרבים על ראשית החסידות, בהם הדגיש את הזיקה לסיפור השבתאי, ודן ארוכות באספקטים המיסטיים והמאגיים.¹³⁶ צדק החסיד הביבליוגרף

בחסידות ברסלב', התפילה: היבטים חדשים, בעריכת אורי ארליך, באר שבע תשע"ו, עמ' 207-208.

133 תשבי אל עגנון (20 במאי 1956), הספרייה הלאומית בירושלים, ארכיון ש"י עגנון, 1270⁰, סדרה 5, תיק 412. בארכיון זה שמורים כמה כרטיסי ברכה ששלח וייס לעגנון לאורך השנים (שם, תיק 595). עוד על הקשר בין השניים ראו להלן, סעיף יח.

134 וייס אל גורדון (15 בנובמבר 1956), אצ"מ, S83/1294. בובר ביקר בלונדון במאי אותה שנה. על הערכתו כלפי וייס בתקופה זו ראו Maurice Friedman, *My Friendship with Martin Buber*, Syracuse 2013, pp. 131-132.

135 וייס אל גורדון (15 באוגוסט 1957), שם.

136 ראו את רשימת מאמרי וייס בתוך זדוף, מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 388-395.

תיקון הפרדוקס: יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב

חיים ליברמן, בשעה שתקף את מחקרי החסידות של שלום, כי 'מר וייס זה ניכר בו שריח בית מדרשו של פרופ' ג. שלום נודף ממנו'.¹³⁷

בובר

[טו]

בהקשר זה התהדקה גם זיקתו של וייס לשלום. שלום הגיע ללונדון מספר פעמים ובין השאר העביר הרצאות על החסידות שהיו במידה רבה הרצאות אנטי-בובריאניות. כך למשל, בשנת 1954, העביר הרצאה פומבית על 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט', הרצאה שנגזרה מספרו האנגלי הגנוז משנת 1949 אותו שב ועדכן כל הזמן.¹³⁸ אך יש לציין בייחוד הרצאה שהעביר שלום ב-University College London בשנת 1961 שהוכתרה בשם: *Buber's Interpretation of Hasidism*.¹³⁹ הרצאה זו, שהיתה למעשה ההתנגדות הפומבית הראשונה של שלום לפרשנות של בובר לחסידות, עשתה רושם רב ותומצתה בעיתונות היהודית (באחד מהעיתונים אף הופיעה תמונה של שלום נואם ולצדו יושב וייס). אחת מהכתבות פתחה במשפט: 'מארטין בובר, שמסר את בשורת החסידות לעולם המערבי, לא גילה את דיוקנה השלם, טען פרופסור גרשם שלום בהרצאתו במכון למחקר יהודי באוניברסיטה בלונדון. בובר טיפל בחסידות כתופעה רוחנית והדגיש את הצד הדתי-האכסיסטינציאלי שבה; גם נתן צורה ספרותית נהדרת לאגדות ולאמרות של הצדיקים, אבל לדעתו של שלום, הוא מתעלם מהחסידות כתופעה היסטורית'.¹⁴⁰

137 חיים ליברמן, 'כיצד "חוקרים" חסידות בישראל', בצרון כז (תשי"ג), עמ' 165-166 (אהל רח"ל, ב, ניו יורק תש"מ, עמ' 1-2). ראו את תגובתו המשעשעת של וייס אל שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 33 (10 במרץ 1953), עמ' 96-97: 'הוא כורך מצה ומרור ביחד, חקר החסידות "בישראל", בבית מדרשו של ג. שלום והעובדה הביוגראפית המעציבה שלא ינקתי "חלב חסידות משדי אמי" (ואילו ידע הר' חיים את האמת לאמיתה, שאמי לא יכלה להניקני כלל ולקחו הורי נערה מבנות הערלים והיא בת שש-עשרה כשהרתה לזנונים בפעם השניה, והניקתני יחד עם ממוצה – כך שהבסיס הביאולוגי ל"פגם כבוד חכמים" חזק יותר במאמרי משיער ר' חיים לובאוויטשער, שכיוון לאמת ברוח קדשו)'.
138 ההרצאה הועברה ב־29 באפריל 1954 ('The Historical Israel Baalshem'). הזמנה להרצאה שמורה בארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2843.2 (זהו הבסיס למאמרו העברי של שלום שנדפס רק בשנת 1960). בין ההרצאות שהעביר שלום בלונדון בתקופה זו יש לציין את שתי הרצאותיו בעברית על הרמ"ק במאי 1954, שוייס שימש כיושב ראש, הזמנה מצויה שם, סדרה 2, תיק 24; שתי הרצאות על משמעות התורה בקבלה, באוקטובר 1954, שם; והרצאה בגרמנית על חכמת ישראל, בשנת 1959, שם, סדרה 1, תיק 2843.2.

139 הזמנה להרצאה, שהתקיימה ב־14 ביוני 1961, נשתמרה בארכיון שלום, תיק 24. בתקופה זו שהה שלום בלונדון מטעם מכון ורבורג קרוב לחמישה חודשים. ראו גם שטרן אל וייס (19 ביולי 1961), ארכיון וולצר, תיק 115.

140 רוברט וולטש, 'פרופסור שלום על מארטין בובר ועל החסידות', הארץ (22.6.1961). ראו גם Jewish Chronicle Reporter, 'Buber and Chassidism', *Jewish Chronicle* (23.6.1961). מאמר זה (הכולל תמונה של וייס ושלום) פתח בציטוט מתוך ההרצאה: 'The merits of Martin Buber's presentation of Chassidism are very great indeed, and

וייס נאם גם הוא באותו יום, בדברי פתיחה כוללים וכתגובה להרצאתו של שלום. טיוטות של דבריו הנרגשים נותרו בארכיונו. דברי הפתיחה היו למעשה עיבוד אנגלי מורחב של הדברים שכתב על שלום ליובלו החמישים. הוא פתח ודיבר על השפעת הספר 'שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו (עד שאפילו דוד בן גוריון לקח חופשה כדי לסיימו), אמר שבימינו יש שני סוגי ספרים על הקבלה: אלו של שלום ואלו של שרלטנים, ומיד גולל את דרכו של שלום אל חקר הקבלה ודיבר על 'הציונות הרדיקלית' שלו ועל 'האזוטריקה הפרטית' ו'המטפיזקה' החבויה במחקריו ההיסטוריים-פילולוגיים.¹⁴¹ כתגובה להרצאות שלום ענה ואמר:

We have had not only the great pleasure but also the great privilege of listening to Professor Scholem's account of BUBER'S INTERPRETATION OF HASIDISM, and I am not using the word "privilege" lightly, nor as a set phrase for votes of thanks. It may interest you to know that it was a privilege to listen to this afternoon's paper because this was the first time that Professor Scholem has given his view publicly on the fascinating, exotic and at the same time fantastic texture through which Hasidism entered, via Buber's prolific output, into European, and consequently American, literary consciousness – both Jewish and non-Jewish.

For over two generations we have become accustomed to seeing the picture of Hasidism with the imaginative eyes of Martin Buber. Professor Scholem's challenged this picture and his challenge is thus a major contribution not only to Jewish scholarship in the narrow sense, but also to the history of ideas.

Some fifteen years ago, when I was an undergraduate student of Professor Scholem's in Jerusalem, we had a seminar on early Hasidic texts during which Scholem in a Socratic method of his own, withheld his critical views of Buber's work from us undergraduate students, in order to let us find out the truth for ourselves. This most non-committal silence Scholem has kept for many years. This afternoon for the first time he has broken the silence about Buber's concept of Hasidism. It is in this sense and

to a great extent it will stand the test of time. But his interpretation is not rooted in the texts of Chassidic ideology, but in his personal philosophy'.

141 ארכיון וייס, תיק 67. על מאמרו המוקדם של וייס ראו לעיל הערה 33. בשעה ששלום שלח לוייס את מאמרו 'Zehn unhistorische Sätze über Kabbala' (עשרה מאמרים בלתי היסטוריים על הקבלה), שב והעלה את הטיוטות הללו של וייס. שלום אל וייס, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 101 (21 במרץ 1960), עמ' 214.

against this biographical background that I called our presence here at this lecture “great privilege”.¹⁴²

מחברת השיעורים של וייס מאותו קורס משנת תש״ד מצויה גם היא בידינו – ויש בה דברי שבח לצד לגלוג על פועלו של בובר.¹⁴³ היינו, הביקורת של שלום על בובר היתה ידועה כבר בשלב מוקדם, גם אם לא קיבלה ביטוי פומבי בפרסומיו. הרצאת לונדון נדפסה לאחר זמן קצר ורק אז החל הפולמוס הפומבי בין שלום לבובר.¹⁴⁴ החצנת ביקורת זו מצד שלום בשנות הששים, שבאה במקביל לתרגום כתבי בובר לאנגלית, תאמה גם לרוחו של וייס שראה את עצמו כממשיך את המחקר ההיסטורי-פילולוגי של שלום. אין ספק שמחקריו של וייס על ראשית החסידות נטו יותר לדרכו של שלום, עם כל ההבדלים והמחלוקת בין השניים, ובמובנים מסוימים מהווים מחקריו מראה הפוכה לתיאור החסידות הבובריאני. דבר זה בא לידי ביטוי גם בהצאתו של וייס בקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות בירושלים, בשנת 1965, בסימפוזיון על החסידות בו נטלו חלק גרשם שלום, ב״צ דינור, ישעיה תשבי, יוסף דן, אברהם רובינשטיין ורבקה ש״ץ אופנהיימר, סימפוזיון שעורר הדים רבים;¹⁴⁵ ובולט ביותר בשורה של ביקורות על ספריו החסידיים של בובר שוייס פרסם בסוף שנות החמישים באנגלית, בהן תיאר את בובר כמי שעשה בחסידות כבשלו.¹⁴⁶

- 142 ארכיון וייס, תיק 67.
- 143 וייס, מחברות ישיעורים (1945-1940), ארכיון וייס, תיק 21; מאיר, הרצאות על החסידות (לעיל הערה 13), עמ' 97-98.
- 144 Gershom Scholem, 'Martin Buber's Hasidism: A Critique', *Commentary* 32 (1961), pp. 305-316; idem., 'Buber and Hasidism', *Commentary* 33 (1962), pp. 162-163; idem. *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1972, pp. 227-250
- מאמרי שלום על בובר כונסו בתוך השלב האחרון: מחקרי חסידות, בעריכת דוד אסף ואסתר ליבס, ירושלים תשס״ט, עמ' 325-357. בובר הגיב לדברים (כמו גם למאמר של רבקה ש״ץ) במספר הזדמנויות. חומר חשוב על הפולמוס – שהיה הרבה מעבר לפולמוס על הבנת החסידות – נשמר בארכיון שלום, סדרה 8, תיק 279. ראו מאיר, הרצאות על החסידות (לעיל הערה 13); Shaul Magid, 'For the Sake of a Jewish Revival: Gershom Scholem', *Scholar and Kabbalist: The Life and Work of Gershom Scholem*, eds. Mirjam Zadoff and Noam Zadoff, Leiden and Boston 2019, pp. 40-75; Yaacob Dweck, 'Gershom Scholem and America', *New German Critique* 132 (2017), pp. 68-69
- הערה 110), עמ' 164-169.
- 145 תמצית ההרצאות נמסרו בסקירה של יוסף דן, 'ויכוח על המשיחיות בחסידות', האוניברסיטה (תשכ״ו), עמ' 64-69, שכתב בראש דבריו: 'ספק אם אי פעם נפגשו חוקרים אלה כולם יחד לדין יסודי בבעיותיה של התנועה החסידית', וכי 'מראשיתו ועד סופו עמד סימפוזיון זה, שנמשך כשבע שעות במשך יומיים, בסימן הפולמוס'. לפרוטוקול המלא, הכולל הערות שלא שולבו במאמריהם המאוחרים של המרצים, ראו ארכיון שלום, סדרה 5, תיק 197; ארכיון תשבי, סדרה 4, תיק 387; ארכיון וייס, תיקים 57.3, 62.1.
- 146 Joseph Weiss, 'M. Buber, Tales of the Hasidism: The Early Masters (Review)', *Journal of Semitic Studies* 3, 1 (1958), pp. 103-104; 'M. Buber, The Legend of the Baal-Shem (Review)', *Journal of Semitic Studies* 3, 2 (1958), pp. 205-208; 'Martin Buber – 1878-1965: The Search for Truth', *Jewish Observer and Middle*

תמצית של הכיוון בו נקט וייס ניתן למצוא בטיזת הרצאה משנת 1960, ככל הנראה טיוטה להרצאה שהעביר בירושלים, שפתחה במילים:

עובדה מוזרה של הקדמת המאוחר בתולדות חקירת החסידות היא, שקודם שחקרו אלפי פרטיה של ההשתלשלות ההיסטורית והרעיונית, נשאו חוקרי החסידות את עיניהם לגלות את סוד מהותה. בלשון אחרת: לא זו בלבד שלא נתנו החוקרים את דעתם לבדיקת העצים הפרטיים, הרי לא התעניינו בשום דבר אחר מאשר ביער גופו בלבד. חוסר הפרופורציה בין בירור שאלות מיוחדות ומוגדרות ובין בירור שאלות כלליות, אולי בשום תחום אחר מתחומיהם של מדעי היהדות אינו בולט לעין כמו בתחומו של חקר החסידות.¹⁴⁷

דברים אלו משקפים במידה רבה את דרכו של וייס בחקר החסידות המוקדמת, כפי שבאה לידי במאמריו השונים, ורוח זו היא החופפת על חיבורו הגנוז, 'משנת חסידים', ששרידיו עוד ראויים לפרסום.

דוקטורט נוסף

[טז]

וייס קיבל לבסוף תואר דוקטור, בשנת 1961, אך היה זה על חיבור שונה למדי מזה שעלה במחשבה תחילה. הדוקטורט החדש הורכב מלקט מאמריו האנגליים על ראשית החסידות (*Studies in Early Hasidic Mysticism*, PhD Thesis, University of London 1961, 78 pp), להן הוסיף וייס הקדמה באורך עמוד וחצי.¹⁴⁸ מי שדחף להגשת ולאישור הדוקטורט היה גרשם שלום. במכתב השיפוט עליו חתומים זיגפריד שטיין וגרשם שלום נכתב: 'The thesis of the candidate is of very high value. On the one hand, he investigated all available sources of early Hasidic Literature and submitted them to a searching analysis which brought out many facts, hitherto overlooked by competent scholars. An excellent example for his method is furnished by his article on A Circle of Pneumatics in Pre-Hasidism. On the other hand he went beyond the establishment of such new facts by putting forward in a masterly manner novel theories on the social implications

31) *East Review* (18.6.1965), pp. 5-6. ראו גם שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 69 (1958), עמ' 167.

147 טיוטות להרצאות על החסידות ולספר משנת חסידים, ארכיון וייס, תיק 62. בארכיון וייס שמורות עשרות הרצאות על נושאים אלו שעדיין לא באו לדפוס.

148 על דוקטורט זה ראו זדוף, מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 392. עותק של שער הדוקטורט וההקדמה מצוי בארכיון וייס, תיק 47 (עותק של העבודה השלמה מצויה בלונדון). שלום הציע לוייס עוד בשנת 1954 שישלים את הדוקטורט בלונדון: שם, שלום אל וייס, איגרת 39 (6 בינואר 1954), עמ' 112; שם, וייס אל שלום, איגרת 41 (19 בפברואר 1954), עמ' 117-118.

of a variety of Hasidic doctrines such as Communion with God (debhequth) and meditation in Prayer (kawwanoth). His papers show not only his full familiarity with his special field of study but also a deep understanding of the problem involved in the interpretation of texts which by their very nature present considerable difficulties. He arrived at solutions of intricate problems which certainly demonstrate his extraordinary gift of independent critical power. At the same time it should be pointed out that the candidate made full and fruitful use of his wide reading in mystical literature generally and in the relevant modern research on it. His contribution will have to be considered by all scholars dealing directly or indirectly with the subject'¹⁴⁹ היה זה הפתח של וייס לעבודה מסודרת יותר בלונדון ובשנת 1967 הפך פרופסור מן המניין. הערכתו הרבה של שלום כלפי וייס באה לידי ביטוי לא רק בהתכתבות רבת החשיבות עמו בענייני מחקר אלא גם בניסיונות שונים לשלבו בסגל ההוראה של האוניברסיטה העברית בירושלים ובכלל זה בהצעה שיחליפו בשנת 1965 – מינויים שוייס היסס לקבל;¹⁵⁰ כמו גם בשידוליו שיענה בחיוב לקבלת משרה זמנית או קבועה במקומות אחרים.¹⁵¹

מחקרי ברסלב

[יז]

בתקופת לונדון המשיך וייס לעסוק גם בחסידות ברסלב, אך נדמה שנטה לכיוון שונה במעט – היסטורי פילולוגי יותר ואף ביבליוגרפי. מחקרים חדשים אלו לא סתרו את אלו המוקדמים אלא הוסיפו עליהם עוד נדבך חשוב הצמוד יותר לטקסטים הברסלביים. נדמה שמלבד ר' מרדכי יוסף מאיזביצ'ה, לו הקדיש וייס מחקרים רבי חשיבות, לא מצא בחסידות דמות מרתקת יותר מר' נחמן מברסלב והוא שב ותיארה בכל פעם מחדש.¹⁵²

- 149 ארכיון וייס, תיק 66; שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 141 (7 ביולי 1961), עמ' 276-277.
- 150 גרשם שלום אל יהושע פאוור (ג' ניסן תשכ"ד), גא"ע, גרשם שלום, תיק אישי 4; 'דין וחשבון בניינים של הועדה למילוי מקומו של פרופ' גרשם שלום' (1965), שם; זדוף, מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 22; שם, איגרת 201 (8 ביוני 1964), עמ' 362-364; שלום אל וייס, ארכיון שלום, תיק 2483.11, איגרת 75 (2 במרץ 1965); מיקלוש שטרן אל וייס (8 באוקטובר 1964), ארכיון וולצר, תיק 115). עוד בשנת 1958 הציע שלום לוייס שישוּב לירושלים וילמד חלק משיעוריו, מכתבים (לעיל הערה 7), איגרת 60 (14 בפברואר 1958), עמ' 152. ראו גם דן, ביקורת (לעיל הערה 7), עמ' 419-422. ראו על כך זדוף, גרשם שלום (לעיל הערה 110), עמ' 172-174.
- 151 שלום אל וייס, ארכיון שלום, תיק 2483.13, איגרות 89-90 (25, 26 במרץ 1966). שלום שב ברבים מהמכתבים על הטענה שאסון הוא לוייס להשאיר בלונדון.
- 152 יוסף וייס, 'תורת הדטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי ליינר מאיזביצ'ה', ספר יובל ליצחק בער במלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453. בשנת 1963 הרצה על חסידות 'Eine spätjüdischer Utopie religiöser Freiheit', *Eranos*-כנס ארנוס:

בשנות הששים חיבר וייס שורה ארוכה של מאמרים המהווים יסוד לחקר חסידות ברסלב. תחילתו של מהלך זה בסדרה של ארבע הרצאות שהעביר בספריית שוקן בירושלים בשנת 1962, הרצאות שנדפסו לימים באופן מעובד וחלקי.¹⁵³ בידינו רשימת 127 המוזמנים לסדרת ההרצאות ונראה כי נכחו בה חשובי החוקרים במדעי היהדות ששהו בירושלים באותה עת.¹⁵⁴ וייס הוסיף וגרע בהרצאות עד לרגע האחרון ממש והציג לבסוף מהלך רחב הנוגע לא רק לר' נחמן אלא גם לדגמים של מנהיגות בראשית החסידות (ההרצאות המלאות יוצגו לראשונה בהדפסה מיוחדת של ספרי בלימה). את ההרצאה הראשונה פתח וייס באזכורו של שוקן, שבספרייתו ברחוב בלפור נחשף לעולמה של ברסלב וכתב את עבודותיו הראשונות:

נצטויתי לדבר במעמד זה על ר' נחמן מברסלב שהערצה יתרה היתה נודעת לו מר' שלמה זלמן שוקן במשך עשרות שנים עד יום מותו. תיכף לבואו לא"י [לארץ ישראל] בשנות השלושים בא במגע עם חסידי ברסלב שבירושלים, אם איני טועה באמצעותו של ש"י עגנון, כדי לרכוש מהם ספרים וכתבי יד וכדי להציל מפיהם סיפורי מעשיות שלא נרשמו. במכתבו האחרון ששלח אלי משוויץ, ימים אחדים לפני פטירתו, כתב ר' שלמה זלמן שוקן: Von Rabbi Nachman habe ich inzwischen das Hauptwerk von meinen Buchbinder zuruckbekomen. Ausserdem habe ich hier den Sammelband aus dem wir gelesen haben (Leben und Gesprache) und Parparot Lechochma. מה היתה משיכתו המיוחדת של ר' נחמן בשביל איש כשלמה זלמן שוקן? או בצורה כללית יותר: מה משיכתה של חסידות ברסלב בשביל בני תקופתנו? מה ייחודה של ברסלב בין שאר בתי המדרש של התנועה החסידית? סיפורי מעשיותיו של ר' נחמן הם היו ביכורי הספרים החסידיים של מרטין בובר בראשית המאה העשרים. ספרי ברסלב היו שעשועיו של הלל צייטלין במשך עשרות שנים, שהרבה להעמיק כתוב בפרשה זו, וגרשם שלום הגדיר את ר' נחמן כאדם שלשון המקובלים שלו מכסה על רגישות כמעט היפר-מודרנית לגבי בעיות. מה ייחודו של איש זה וכמה אפשר להבין אותו בתוך מסגרתם של מושגי האישיות והרעיון המצויים בחסידות? אין ספק כי את כח משיכתו המיוחד של ר' נחמן ל"מודרניים" יש לחפש גם במחשבתו וגם בדמות אישיותו כפי שצוירה זאת ברשימות הביוגרפיות של חסידיו ורובן כתובות בידי תלמידו החשוב נתן שטרנהארץ.

Jahrbuch 32 (1964), pp. 235-280. חומר רב על חסידות זו שמור בארכיון וייס, תיקים 2, 57.6, 49, 40, 39, 33, 32, 17.

153 הזמנה לסדרת ההרצאות נשתמרה בספריית שוקן, בשם 'ארבע הרצאות על ר' נחמן מברסלב ותורתו'. שם נקבע סדר הדברים: (א) הצדיקות כמוסד החברה החסידית, 2.12.1962. (ב) נסיון לביוגרפיה של רבי נחמן מברסלב, חלק ראשון, 5.12.1962. (ג) כנ"ל, חלק שני, 9.12.1962. (ד) מפעלו של רבי נחמן, 12.12.1962. באולם הוצגה גם תערוכה מכתבי ר' נחמן. טיוטות של ההרצאות פוזרות בתיקים רבים בארכיון וייס (בין השאר בתיקים 25, 43, 44, 55.1, 56.1, 56.4, 56.5, 56.6, 57.2, 61). חלקן נדפסו בעיבוד ניכר בידי מנדל פייקאד' והם יודפסו מחדש ובאופן שלם בהוצאת ספרי בלימה בשנת תשפ"ג. ראו להלן סעיפים יז-יח.

154 תיק הרצאות וייס, ארכיון מכון שוקן, ירושלים SIA413.

תיקון הפרדוקס : יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב

מסופקני אם כל אותם קוראים מודרניים שמתרשמים היום מאישיותו של ר' נחמן או מתורתו מתוך קריאה בספרי ברסלב אם היו אוזרים כח להתקרב אל ר' נחמן ההיסטורי ולהתמיד במחציתו של נירוטיקן גאוני זה.¹⁵⁵

גם אם נדמה שיש כאן חזרה לשאלות שוייס העלה בשנות הארבעים, הרי שהתשובות שנתן עתה היו מורכבות בהרבה ובמסגרת ההרצאות הציג תמונה היסטורית יוצאת דופן על חייו הסוערים של ר' נחמן ועל התאולוגיה המסוכסכת שלו. אין ספק שהרצאות אלו, שמעולם לא נדפסו במלואן, הן גולת הכותרת של מחקרי וייס על חסידות ברסלב. וייס המשיך לעדכן אותן גם אחרי שהציגן ברבים וטיוטות לרוב ההרצאות עם עדכונים ביבליוגרפיים והערות מרחיבות נותרו בארכיונו, כנראה מתוך כוונה להדפיסן במקובץ.

המפנה במחקרי המאוחרים של וייס על ברסלב בא לידי ביטוי גם בסדרה של מאמרים על אזוטריקה והדפסה (1966-1969);¹⁵⁶ ובמאמר רב ערך בספר היובל השני לשלום (1968).¹⁵⁷ התחלות של מחקרים נוספים הקשורים לברסלב ובהם ניסיון רב ענין לפרש עשרות תורות של ליקוטי מוהר"ן נותרו בארכיונו, ורק מעט מן המעט נדפס.¹⁵⁸ בהרצאה האחרונה של וייס על ר' נחמן ('Sense and Nonsense in Defining Judaism – The Strange Case of Nahman of Bratslav'), שהועברה במאי 1969, דיבר על תודעתו המשיחית המסוכסכת של ר' נחמן, על האימפולס הסקסואלי בכתביו ועל זיקתו למינות. בפתיחת ההרצאה תיאר וייס בהרחבה את עבודתו של ההיסטוריון העומד מנגד לאלו המתהדרים בעטרת 'מהות היהדות' (דוגמת ליאו בק ויליוס גוטמן), ודיבר בשבחי מחקרי השבתאות של שלום. את ההרצאה חתם במילים:

For those who are adamant on the cut-and-dried definitions of an Essence of Judaism School, Nahman of Bratslav must pose some deeply disturbing questions. To the unbiased historian, who takes delight in the endless accumulation of non-identical Jewish

155 'כחו המושך של הגבול', הרצאה ראשונה, ארכיון וייס, תיק 56. המכתב המצוטט שמור שם, תיק 56.5. על מותו של שוקן ראו וייס אל שלום, איגרת 79 (7 באוגוסט 1959), מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 182-183; שלום אל וייס, איגרת 80 (12 באוגוסט 1959), שם, עמ' 183-184.

156 יוסף וייס, 'סדר הדפסת ליקוטי מוהר"ן קמא', קרית ספר מא (תשכ"ו), עמ' 557-563; 'מגילת סתרים לר' נחמן מברסלב על סדר ביאת המשיח', קרית ספר מד (תשכ"ט), עמ' 279-297; 'הספר הנשרף לר' נחמן מברסלב', קרית ספר מה (תש"ל), עמ' 253-270.

157 יוסף וייס, 'ר' נחמן מברסלב והמחלוקת עליו', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום במלאת לו שמונים שנה, ירושלים תשכ"ח, עמ' קא-קיד. בבסיס מאמר זה עומד חיבור רחב בהרבה. שלום אל וייס, ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2483.13, איגרת 126 (25 ביוני 1968); וייס אל שלום (2 ביולי 1968), תיק 2483.11, איגרת 253.

158 יונתן מאיר ונועם זדוף, 'אפשרות של רמזים פראנקיסטיים בתורת ר' נחמן מברסלב: שלשה קטעים מעיזבוננו של יוסף וייס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כ [ספר זיכרון לגרשם שלום], ירושלים תשס"ז, עמ' 385-412; 'הנ"ל', 'החלל הפנוי, השבתאות וניגונה: עיונים בליקוטי מוהר"ן תורה סד מעיזבוננו של יוסף וייס', קבלה טו (תשס"ז), עמ' 197-232.

experiences and in the richness of Jewish phenomena, and wishes to draw on a wide canvas, Nahman will prove an unexpected witness.¹⁵⁹

בתקופה זו החלה עדה רפפורט-אלברט את מחקרה על חסידות ברסלב בהדרכתו של וייס, מלאכה אותה השלימה לימים בהדרכת שמעון אברמסקי.¹⁶⁰ המכתבים האחרונים בין וייס לשלום שבים ועוסקים במחקר חסידות ברסלב ובכלל זה בהכנות להרצאה הנזכרת.¹⁶¹ במכתב אחד כתב שהוא עסוק בסיפורי המעשיות של ר' נחמן וכתב ש'בטופס שלי כבר נתמלאו כל שולי הדפין בהערות ובמראי מקומות וכיצא';¹⁶² ובמכתב אחר שב והזכיר את מאמרו המוקדם בספר 'עלי עי"ן' וכתב: 'אשרי מי שמתקן את שגיאותיו עצמו – שמעתי פעם מפין – אוי לו מי שאחרים מתקנים לו שגיאותיו. אולם, לצערי, אתה אומר שאיני מתקן את שגיאותיי אלא מוסיף אני שגיאות על שגיאותיי כי אני אומר שהגעתי במשך הזמן למסקנות מרחיקות לכת בברסלב ממסקנותיי במאמרי על הקושיא, ומי יודע נקודת האמת היכן?'.¹⁶³ גם אם וייס התרחק מרחק רב מאותה עבודה, שנתחברה בעיקרה בשנת 1944, הרי גורלו היה נעוץ בה ומכלול כתביו על חסידות ברסלב נשתלשל ממנה.

- 159 ארכיון וייס, תיקים 57.1 (עותק ההרצאה ששלח וייס לשלום), 57.3. ההרצאה נדפסה בשינויים קטנים בתוך: Joseph Weiss, *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism*, ed. by David Goldstein, London 1997, pp. 249-268. היתה זו ההרצאה האינאווגוראלית של וייס בלונדון. על פתיחה זו רמז וייס במכתב לשלום מה'15 בפברואר 1969: 'בראשית ההרצאה ארמוז כמה רמזים למביני בינה שבין שומעי והמה מועטים ונער יספרם, והם יִהְיוּ, ומי שהוא (אם אמנם יבין את הרמזים!) יכעס', מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 376. דברי וייס פורסמו בקצרה גם בעיתונות היומית האנגלית. ראו ארכיון וייס, תיק 61.1.
- 160 Ada Rapoport-Albert, *The Problem of Succession in the Hasidic Leadership with Special Reference to the Circle of R. Nachman of Braslav*, A Thesis Presented for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of London, 1974, 491 pp.
- 161 ראו למשל את מכתבי וייס-שלום (31 בינואר – 17 באפריל 1969), מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 373-382; ובמכתבים שלא פורסמו: וייס אל שלום, ארכיון שלום, תיק 2483.11, איגרת 266 (20 ביוני 1969); שלום אל וייס, שם, תיק 2483.13, איגרת 132 (3 ביולי 1969). עיסוקו בברסלב באותם ימים עולה גם ממכתבי וייס אל שמעון אברמסקי, הספרייה הלאומית בירושלים, ארכיון אברמסקי, 4⁰2008, סדרה 2, תיק 418.
- 162 וייס אל שלום (14 במרץ 1969), מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 379. עותק זה, אותו רכש וייס בירושלים תש"ג, נתגלגל לספרייה הלאומית, והוא מהדורת ש"א הורודצקי (ברלין תרפ"ג), 4⁰5171. וייס הוסיף דפים לבנים בין עמודי הספר וכרך אותו מחדש, כך שיהיה מקום להערותיו. בין הערותיו יש סקיצות פרשניות ו'שמועות' מפי חסידי ברסלב בירושלים, בהן דברים מפי יצחק מאיר קורמן שאותו פגש בספריית שוקן בשנות הארבעים.
- 163 וייס אל שלום (31 בינואר 1969), מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 376-377.

[יח]

באפריל 1969 כתב וייס לתשבי: 'אני נמצא ב"קטנות" מיקרוסקופית, והציע לו לנסוע יחד לבודפשט, 'בפעם הראשונה וכנראה האחרונה מאז עזבתה', 'נתעורר באדם הזקן געגועיו לימי נעוריו ואני אומר לעצמי לא את הונגריה אני מחפש אלא את ימי נעורי ואת קבר אבותי'.¹⁶⁴ באחד ממכתביו לפניו שלום, בהם הרחיב גם כן במעשיות שונות ומשונות על קהילת בודפשט בימים עברו, כמעין 'מצבת זכרון לעיר מולדתי' (לצד פלפולים בהלכות גירות, קידושין וגיטין), ציטט דברים שפעם אמר לו גרשם שלום: 'שורש נשמתך באמת מבחי' גלות בחי' חו"ל', והוסיף דברים ששמע מפי ש"י עגנון על שלוש מיני גלויות: 'שיש בגלות כמה בחינות, כי יש גלות שכינה', ויש עוד בחי' גלות והיא גלות כפשוטה דהיינו גלות ישראל בין העמים כפשוטה', וענין שלישי שאמר עגנון בסוגיא דגלות הוא גלות האדם אצל עצמו.¹⁶⁵ ציטוטים אלו משקפים יפה את מצב נפשו ורוחו של וייס בתקופה זו ואת הדרך בה התבונן בגלגוליו. כי הנה, אין אותם מכתבים אחרונים אלא השתקפויות של אדם היושב בדין על עצמו.

המכתבים הרבים שכתב וייס אל שלום בין השנים 1966-1969, שעה 'שהדברים בלבו מאוד מסובכים' והוא 'מתהלך ברחובות ונפרד מהם ומן העולם בצער חותך', מלאים בתחושות פחד, ייאוש, רדיפה, בהלה, בדידות ודיכאון. שלום ראה את קורי העכביש של דמיונות שווא בהם עטף וייס את עצמו, את סבכי הקטרוגים והתפתחות הפרנויה, כמו גם את קשרי־הקשרים שאיימו להחניקו, וניסה לסייע בכל דרך. ההתכתבות האינטנסיבית בין השניים בתקופה זו (שמטעם ברור נדפסו רק פרגמנטים מתוכה), כוללת בחובה מכתבים מרעיד לב שלא קל לקרוא אותם. מתגלה כאן לא רק סבך מחלתו הנפשית והגופנית של וייס, אלא גם כל תוקף רגישותו של שלום שחפץ לשחרר את וייס מאותו 'בית הסוהר של הקליפות' שהוא הרגיש או מצא את עצמו בתוכו.¹⁶⁶

וייס שם קץ לייסוריו באוגוסט 1969. על נייר של הקונגרס העולמי למדעי היהדות רשם שלום מיד עם הישמע הבשורה: 'ביום 31 באוגוסט 1969 או יום אחד

- 164 וייס אל תשבי (25 במאי 1969), ארכיון תשבי, סדרה 2, תיק 41.
165 וייס אל פניה שלום (16 בנובמבר 1968), ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2843.6. לאורך שנת 1968 כתב וייס מכתבים ארוכים אל פניה שלום ובהם מעין זכרונות אישיים.
166 פרגמנטים בלתי פרסונליים מתוכם נדפסו בתוך וייס-שלום, מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 365-382. על מחלת נפשו של וייס, שהתפרצה בתחילת 1966 וידעה עליות וירידות, ועל הדכאון שנפל לתוכו, ראו זדוף, שם, עמ' 27-28; נועם זדוף, 'על אשמה, בושה והמשכיות הדורות: יוסף וייס, גרשם שלום ועמוס וייס' הרצאה בספרייה הלאומית בירושלים (26 בפברואר 2022). שלום ניסה לעזור לוייס בצורות רבות. ראו את מכתבי שלום אל וייס, ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2483.11, איגרות 89-112 (25 במרץ – 8 בנובמבר 1966); איגרת 119 (17 בספטמבר 1967); איגרת 125 (1 בפברואר 1968); איגרת 134 (26 באוגוסט 1969). דבר זה עולה גם מההתכתבות בין וייס לפניו שלום, שם, תיקים 2843.1, 2843.6; וההתכתבות בין ארנה וייס לשלום, שם, תיק 2842. מכתבי וייס מאותן שנים שמורים שם, תיקים 2843.4, 2843.5, רבים ניסו לסייע לוייס בשעות קשות אלו. ראו למשל את מכתבו של מאיר איילי אל שלום, שם, תיק 705; נתן רוטנשטרייך אל שלום, שם, תיק 2221; שמואל שטרן אל שלום, שם, תיק 2557.

לפני כן התאבד יוסף וייס בלונדון בדירתו ונמצא מת רק כעבור שבוע ב־6 לספטמבר, 'הוא לקח גלולות שינה'.¹⁶⁷
 בראש מאמרו על 'ניטרול היסוד המשיחי בראשית החסידות', המבוסס על דברים שנאמרו בכינוס לזכרו וייס בלונדון ב־18 במרץ 1970, כתב שלום:

איני יכול לפתוח הרצאה המוקדשת לזכרו של יוסף וייס מבלי להעלות תחילה קווים לדמות האיש שאנו אבלים על מותו ללא עת. פרופסור וייס, לא זו בלבד שהיה תלמידי במשך שנים רבות, אלא היה אחת הדמויות הבולטות והצבעוניות ביותר בקרב אלה שהיה לי חלק בעיצובם הרוחני ובהתפתחותם המחקרית. החשבתי מבחינות רבות לקרוב לי מכל תלמידי, והדיאלוג בינינו – דיאלוג במונח האמיתי של המונח הזה, המנוצל לרעה לעתים כה קרובות היום – נמשך כמעט שלושים שנה [...]. אל עבודתו הביא עמו את אותה אינטנסיביות מיוחדת ואת כוח חדירה שהיו אופייניים לרוחו. בשל ספקותיו ופקפקיו הרבים, שנבעו ממאבקיו הפנימיים, פירסם מעט יחסית, אבל רבים ממחקריו מצטיינים במקוריות רבה וכמה מהם השאירו חותם רב רושם על חקר החסידות. בה בעת, מחויבים היו לעורר מחלוקת בשל התיזות האמיצות ואף הנועזות לעתים שהושמעו בהם, ואני מודה שהנני אחד מאלה שנכנס עמו לעתים לא רחוקות לוויכוחים בקשר לכמה מקביעותיו העיקריות. הוא הניח את היסודות למחקרים עמוקים ונרחבים, בעיקר ביחס לר' נחמן מברסלב, ואל תוצאותיהם ייחלו הכל בתקוות רמות. מותו ללא עת שם קץ לכל העמל הזה, ואולם דמותו הרדופה של יוסף וייס תיחקק בלבם של אלה שהכירוהו, שהעריצו את העומק והתובנה שלו ורחשו אהדה לסבלו ולמצוקותיו.¹⁶⁸

באותו גיליון בו הופיעו דברי שלום נדפסה גם סקירה קצרה לזכר וייס שכתב ריצ'רד וולצר, לצד דברים לזכר חברו הקרוב – שמואל שטרן, שנפטר בגיל 49 מהתקף אסמטי חודשיים לאחר מותו של וייס.¹⁶⁹

167 ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2843.11, מסמך 135ב. ראו גם ארנה וייס אל שלום (11 בספטמבר 1969), שם, תיק 2842.

168 Gershom Scholem, 'The Neutralization of the Messianic Idea in Early Hasidism', *Journal of Jewish Studies* 20 (1969), pp. 25-26 רות אלמוג, האריך (1990.1.19); ודוף, מכתבים (לעיל הערה 7), עמ' 387-386. ראו גם שלום, השלב האחרון (לעיל הערה 144), עמ' 281-280. שלום הרצה את עיקרי הדברים גם באוניברסיטת פרינסטון (Gershom Scholem, 'The Messianic Element in Early Hasidism', Rabbi Irving M. Levey Lecture, Princeton University, October 6, 1970), ארכיון שלום, תיק 24.

169 Richard Walzer, 'In Memoriam: Joseph George Weiss', *Journal of Jewish Studies* 20 (1969), pp. 1-3; 'In Memoriam: Samuel Miklos Stern', *ibid.*, pp. 3-4 ראו גם מעין הספד שכתב א"מ הברמן, 'שני תלמידי חכמים שהלכו לעולמם (על מותם של יוסף וייס ושמואל שטרן)', אנשי ספר ואנשי מעשה, ירושלים תשל"ד, עמ' 209-206. שטרן הספיד את וייס ואף תכנן להוציא את כתביו באנגלית.

[יט]

גרשם שלום עורר מספר פעמים את וייס לקבץ את מחקריו בחסידות, ומעין רישומים לספר מתוכנן באנגלית נותר בארכיונו, אך הוא לא זכה להשלים את הדברים.¹⁷⁰ גם ניסיון לכנס חלק מכתביו העבריים בשנת 1967 (עשרה מאמרים נבחרים בענייני חסידות לזכר ש"ז שוקן), לא מומש.¹⁷¹ כתבי וייס נותרו פזורים ושיורי ארכיונו העשיר, הכולל עשרות טיוטות של חיבורים שלא נדפסו, הועברו עם מותו לירושלים.¹⁷² חלק קטן מספרייתו (ובכלל זה ספר סיפורי המעשיות לר' נחמן עם הערות חשובות של וייס בכתב ידו) הועברו בידי שלום לירושלים, ושאר הספרים נמכרו במכירה פומבית.¹⁷³

שלום לא רק דאג להעברת הארכיון וכמה מספריו של וייס לירושלים אלא גם התעורר מיד לעורך את הכתבים הגנוזים. בתחילה עלתה במחשבה שדרך אנגלי יותקן בידי שמואל מיקלוש שטרן ואילו כרך עברי יוכן בידי שלום (כנראה יחד עם חיים וירשובסקי), אך התכנית השתנתה עד מהרה. בעצת שלום, ובשיתוף פעולה עמו, החל מנדל פייקאז' לעסוק במעשה עריכה של כרך העוסק בחסידות ברסלב,

- 170 כותר ותוכן עניינים של הספר הגנוז נמצא בארכיון וייס, תיקים 59, 62.1 (*Prayer, Study*)
- 171 וייס אל גרשם שוקן (1 בנובמבר 1967), ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2843.9; גרשם שוקן אל וייס (4 בדצמבר 1967), שם (הספר הוכתר בשם המשונה: 'תוהו וסדר' או 'כאוס וסדר'); שלום אל גרשם שוקן (18 בינואר 1969), תיק 3055.
- 172 ארכיון וייס הועבר לספרייה הלאומית בשלוש הפקדות: סדרה ראשונה, מאי 1974 (בידי גרשם שלום); סדרה שנייה, 1984; סדרה שלישית, 1994. עם זאת, חומר רב נותר בארכיון שלום. ההתכתבות הענפה של וייס לאורך השנים (מלבד זו עם שלום), נגנזה או נשרפה בידי וייס (או בידי אחרים), והגיעה אלינו באופן חלקי בלבד דרך ארכיונים של אחרים.
- 173 האוסף המקורי כלל קרוב לחמשת אלפים ספרים, מתוכם אלף וארבע מאות ספרים הקשורים לחסידות, והוא עבר לגול מחילות של ממש. בתיווכו של שלום הגיעו לירושלים קרוב למאתיים וחמישים ספרים אך חלק גדול מהם נעלם בדרך פלא. קודם למכירה הפומבית היה ניסיון בלתי מוצלח ומוזר של יעקב טאובס לרכוש את האוסף (אף שלא עמד בקשר עם וייס מראשית שנות החמישים), במטרה להעבירו לאוניברסיטה החופשית בברלין. האוסף הועבר בידי שמעון אברמסקי לברלין אך נתגלע סכסוך והוא הוחזר ברובו ללונדון ורק אז הוצע במכירה פומבית. כך עולה ממכתבי אברמסקי, טאובס, ארנה וייס ואחרים: ארכיון אברמסקי, סדרה 2, תיק 418; ארכיון הספרייה הלאומית, תורמים, תיק ארנה וייס; ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2842 (התכתבות עם ארנה וייס). חומר נוסף הנוגע לפרשה זו, ובכלל זה רשימות של ספרים מספריית וייס, נותרו שם, תיק 2843.9. על המכירה ראו *Sotheby's Auction Catalogue, Printed Books, The Estate of the late Professor Joseph G. Weiss* (January 25, 1973); ארכיון וייס, תיק 72. ראו עתה בספרו של מולר, טאובס (לעיל הערה 57), עמ' 322-323. חלק מהאוסף נרכש בידי ישעיה שחר והשאר התפזר לכל עבר. ראו מלאכי בית אריה אל אברמסקי (10 בינואר 1981), אברמסקי אל בית אריה (29 בינואר 1981), ארכיון אברמסקי, סדרה 2, תיק 38. אוסף שחר נמכר גם הוא במכירה פומבית: *Sotheby's Auction Catalogue of the Well-Known Collection of Hebrew Books, The Property of the late Dr. Yeshayahu Shachar* (November 17-18, 1980)

כרך שנדפס לבסוף במוסד ביאליק בשנת 1974.¹⁷⁴ עם צאת הכרך כתב שלום בהתרגשות:

מר פייקאז' הנכבד, עם הופעת הכרך של כתבי יוסף וייס ז"ל על חסידות ברסלב רצוני לחזור ולהביע לך את תודתי והערכתי העמוקה לעבודה העצומה שהשקעת בהכנת ספר זה ותיקונו. כל קוראי הספר ידעו להעריך מידת ההתאפקות ומסירות הלב שבתרומתך הגדולה לחיבור זה, ואם הספר יעמוד כמצבה חיה למאמצי המחקר של חברנו המנוח, הרי עזרת בכך לא רק בהתקנת הספר בצורה נאותה כל כך, כי אם בתיקוניך והערותיך המאלפות ומאירות עיניים. שמח אני שזכייתי לשכנע אותך לקבל עליך עול זה, ושמח אני שבעתים שזכיית אותנו בספר האומר כבוד למחבר ולמהדיר גם יחד.¹⁷⁵

אין כל ספק שהיתה תרומה גדולה לכרך מהודר זה, שקיבץ את כל מאמריו הפזורים של וייס על חסידות ברסלב, אך המדקדק במעשה העריכה יראה מיד שהכתבים נתערבבו, צונזרו ואין בהם מוקדם ומאוחר. בעצת שלום, השמיט פייקאז' את מה שהיה צריך להכניס והוסיף את מה שהיה צריך להשמיט, ואם לא די בכך: עיבד את דברי וייס ועשה בהם כרצונו.¹⁷⁶ כך נקרעו קטעים מתוך הדוקטורט ונדפסו בעיבוד של פייקאז', ואפילו מתוך אותם נספחים ששלום ביקרם קשות. הוא הדפיס מחדש את הכתבים שכבר נדפסו בבמות שונות, בהם גם את המאמר על 'הקושיא' שנדפס בספר 'עלי עיני' (הזהה לפרקים א-ב, ד של הדוקטורט), אך לא שילב בתוכם את ההוספות הרבות והתיקונים שרשם וייס בשולי העותקים שהיה ברשותו או באלו שנשלחו לשלום.¹⁷⁷ את הספר עיטר במאות הערות משלו, בסוגריים מרובעים, שהיו בבחינת תיקון, הרחבה ומחלוקת.¹⁷⁸ משונה עוד יותר השימוש שעשה פייקאז' בכתבי יד מתוך העיזבון. כך למשל, הדפיס תוספת ארוכה ששולבה בתוך הפרק התשיעי בספר ('עיונים בתפיסתו העצמית של ר' נחמן מברסלב', שנדפס קודם בתרביץ) – תוספת שמקורה בפרק השלישי של הדוקטורט (עמ' 62-74) – מעשה מוזר לאור העובדה שהמאמר הוא עיבוד שעשה וייס בעצמו וההשמטה היתה מכוונת. כך הוא גם הפרק האחד עשר בספר ('הכיסוי' מהותו, חיובו ותפקידו), שאינו אלא עיבוד של קטעים מתוך הנספח הרביעי של הדוקטורט בתוספת כותר חדש. הקטעים שנוספו מצויים היום ארכיון וייס (סדרה 2, תיק 61), יחד עם הערות

174 יוסף וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, בעריכת מנדל פייקאז', ירושלים תשל"ה. על מהלך העבודה ראו פייקאז' אל שלום (2 ביוני 1971), ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2843.9.

175 שלום אל פייקאז' (7 בנובמבר 1974), ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2022.

176 בארכיון וייס שמורים תיקים רבים המשקפים היטב את דרך הגזירה, הצנזורה והעריכה של פייקאז'. ראו בין השאר תיקים 61, 61.1. בתיק 78, בו מצוי מאמרו של וייס 'תיקון הפרדוקס', שמורה הערה שרשם שלום עבור פייקאז': 'מאמרו של וייס שיש לקרוא בעיון ולהחליט אם לפרסמו (על ענין פרנק). אין להדפיס – דברים הבנויים על השערות בלתי מבוססות ואסוסיאציות שבחלקן המכריע שרירותיות'. ראו על כך מאיר וזדוף (לעיל הערה 158).

177 עותקים אלו שמורים היום בספריית שלום, סימנים 6666.6 (הקושיא), 6666.2 (המחלוקת).

178 ראו על כך זאב גריס, ספר, סופר וסיפור בראשית החסידות, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 141 (הערה 32); הנ"ל, הספר העברי פרקים לתולדותיו, ירושלים תשע"ז, עמ' 247-248 (הערה 10).

תיקון הפרדוקס : יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב

של פייקאז' שציין מה להדפיס ומה להשמיט, והם גזורים מטיוטה מוקדמת של הדוקטורט הזוהה לעותק שהיה בידי שלום. באופן דומה עיבד פייקאז' את מחזור ארבע ההרצאות של וייס בספריית שוקן ושילבם לאורך פרקים שונים בספר (פרקים ראשון, רביעי ושביעי). לא יפלא שהניתוק מההקשר בו הובאו קטעים אלו בראשונה שינה גם את משמעותם. אם לא די בכך הרי שפייקאז' כתב אל דב סדן באותה שעה שערך הכתבים :

בענין דברייך בנוגע ליוסף וייס ז"ל. אכן נפשו המעוררת מבצבצת מבין שיטי מחקריו, במיוחד על ר' נחמן מברסלב, שלדאבונני הרב הפריז מאוד בתיאור אישיות אחוזת טירוף, תוך הפשטתה הגמורה מן היסודות האחרים שבה, כגון יסוד היציבות; והרי יסוד זה הוא שהיה בו כדי להעמידו בראש חבורת מאמינים מופלאה, אנשי מעשה וחזון. כוונתי בראש וראשונה לאנשי דאשיב ומדודווקה, טשהרין וברסלב ועוד. הזדהותו הגמורה של וייס עם נושא מחקריו היתה אולי הקלת מה למצוקתו הנפשית של החוקר, אך הטעתה ותוסף להטעות תלמידים שלא שמשו כל צרכם. הקסם שבדרך חשיבתו והבעתו עשויים לסנוור עיניים שלא התנסו מספיק.¹⁷⁹

אמירות אלו, שניתן ואולי גם ראוי לחלוק עליהן, בודאי לא הועילו למעשה העריכה ומלמדות יותר על קריאתו השמרנית של פייקאז' בכתבי ברסלב מאשר על אישיותו של וייס, ובודאי שאין בדברים אלו לערער על הקריאה הצמודה והפנימית של וייס בטקסטים הברסלביים לאורך שנים רבות. צל כבד חופף על הכרך שערך פייקאז'. בעצת שלום החל ישעיה שחר לערוך כרך שני של כתבי וייס, שאמור היה לכלול את שאר מחקריו בחסידות, אך מותו של שחר בגיל צעיר הוריד תכנית זו לטמיון.¹⁸⁰ שחר גם תכנן כרך של מאמרי וייס באנגלית (מלאכה אותה החל מיקלוש שטרן). כרך זה הושלם מאוחר יותר בידי דוד גולדשטיין והוא כולל מאמרים רבים מהעזובון, ונדמה שלא חלו בו שיבושים מופלגים.¹⁸¹

179 פייקאז' אל דב סדן (כ"ד בכסלו תשל"ה), ארכיון סדן, סדרה 1, תיק 3488. פייקאז' רמז לדברים דומים בספרו: חסידות ברסלב: פרקים בחיי מחוללה ובכתביה, ירושלים תשל"ב, עמ' 9-10. ביטוי קיצוני יותר לאותה הטענה יש במסה האנטי-חסידית שחיבר: 'הנחמנידע ותיקון הלב': פנחס שדה וההתענינות הסלפנית בר' נחמן מברסלב', סימן קריאה 16-17 (1983), עמ' 336, בו כתב בין השאר על מחקרי וייס: 'ככל שהם מבהיקים ביופיים ההגותי והספרותי, ומפריים את מחשבת הקורא, כן זיקתם ההיסטורית והחברתית תלויה בריפיון, ויש בהם לא מעט מהרהורי נפשו של וייס, שהעמיס על דמותו של ר' נחמן את פרפורי רוחו של החוקר עצמו'.

180 טיוטה למתווה הספר ולהתחלת העבודה של שחר, יחד עם הערות, מכתבים ורשימות שכתב, ניתן למצוא בארכיון וייס, תיק 62; ובארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2843.7. במקביל עבד שחר, בעצת שמואל אטינגר וחנא שמרוק, על מהדורה של ספר שבחי הבעש"ט. ראו שחר אל אברמסקי (28 במאי 1968), ארכיון אברמסקי, סדרה 2, תיק 368. שיורי עבודתו הגיעו לידי דרך עדה רפפורט אלברט.

181 Joseph Weiss, *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism*, ed. by David Goldstein, London 1997. התכנית לכרך האנגלי, עם הערות שלום, מצויה

גאולה קטנה לכתביו העבריים של וייס יש בכרך שנדפס לאחרונה בהוצאת בלימה, הכולל את מאמרי וייס שנתפרסמו בעיתון הארץ יחד עם רשימות אחדות שנמצאו בעזבונו.¹⁸² אך המלאכה עוד מרובה. כתבי וייס – ובייחוד אלו שנתרו בכתב יד – ראויים עדיין לההדרה מחודשת.¹⁸³

בספריית שלום, סימן 6486.05; ארכיון שלום, סדרה 1, תיק 2843.7. בארכיון וייס נותרו טיוטות רבות למאמרים באנגלית שטרם פורסמו.

182 יוסף וייס, ליקוטים, בעריכת יוסף שוויג ואבינעם סטילמן, ירושלים תשע"ט. חלק מהטקסטים שפורסמו כאן מכתב יד ראו אור קודם בידי יונתן מאיר ונועם זדוף.

183 מהדורה חדשה של כתבי יוסף וייס, הכוללת מהדורה של הדוקטורט הגנוז ומהדורה של הרצאותיו בספריית שוקן על ר' נחמן מברסלב, יראו אור בשנת תשפ"ג בהוצאת ספרי בלימה.

When Wittgenstein Meets Maimonides:
Analytical Philosophy and its Potential Contribution to the
Study of Jewish Thought (and vice versa)

Noam Oren, Hebrew University of Jerusalem

Abstract

Jewish thought can be seen as a collection of encounters between Jewish texts, thought, rituals, and the external culture. The clearest and most well-known example of such an “encounter” is Jewish thought in the Middle Ages, with an emphasis on that of Maimonides and his successors, which was largely shaped by their encounters with Greek philosophy. Similarly, many modern thinkers, such as Herman Cohen, Franz Rosenzweig, and even Rabbi Kook and Rabbi Yosef Dov Soloveitchik, developed and shaped their philosophy following encounters with contemporary European philosophy – Neo-Kantian philosophy and German idealism.

In this article, I will adopt this perspective, viewing Jewish thought as a “sequence of encounters” and pointing out a new and fascinating encounter that is currently taking place: the encounter between Jewish thought and law and analytical philosophy. It will begin with a brief presentation and overview of analytical philosophy and will then turn to examine and discuss the implications of the encounter that has taken place in recent decades between analytical philosophy and modern Jewish thought for the worlds of research and philosophy.

תקציר

ניתן להסתכל על ההגות היהודית לדורותיה כאוסף של מפגשים בין הטקסטים, ההגות והריטואלים היהודיים לבין התרבות החיצונית. הדוגמה המובהקת והמפורסמת ביותר ל'מפגש' שכזה היא ההגות היהודית בימי הביניים, בדגש על זו של הרמב"ם וממשיכי דרכו, אשר התעצבה במידה רבה מתוך המפגש עם הפילוסופיה היוונית (בתיאורכה המוסלמי). באופן דומה, רבים מן ההוגים המודרניים, דוגמת הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג ואף הרב אברהם יצחק הכהן קוק והרב יוסף דב סולובייצ'יק, פיתחו ועיצבו את הגותם בעקבות מפגש עם הפילוסופיה האירופית בת זמנם – הפילוסופיה הניאור-קאנטיאנית והאידיאליזם הגרמני. במאמר זה ברצוני לאמץ נקודת מבט זו, של ההגות היהודית כ'רצף' של מפגשים, ולהצביע על מפגש חדש ומרתק אשר מתרחש בימינו אנו – המפגש של עולם ההגות וההלכה היהודיים עם הפילוסופיה האנליטית. המאמר יפתח בהצגה וסקירה קצרה של הפילוסופיה האנליטית ואז יפנה לבחון ולדון בהשלכות, ההגותיות והמחקריות, של המפגש המתרחש בעשורים האחרונים בין הפילוסופיה האנליטית לבין ההגות היהודית המודרנית.

כשויטגנשטיין פוגש את הרמב"ם: על הפילוסופיה האנליטית ותרומתה האפשרית לחקר ההגות היהודית (ולהפך)

נועם אורן

האוניברסיטה העברית בירושלים

את ההגות היהודית לדורותיה ניתן לראות כאוסף של מפגשים בין הטקסטים, ההגות והריטואלים היהודיים לבין התרבות החיצונית.¹ רבים מההוגים ומשיטות ההגות היהודיות התפתחו בהשפעה ובזיקה להגות חוץ יהודית. דוגמאות יש למכביר אך בכדי לסבר את האוזן אציין מספר דוגמאות. כבר במבט ראשוני בהגות היהודית בימי הביניים ניתן להבחין בעשרות הוגים אשר עיצבו את הגותם דרך מפגש עם הפילוסופיה היוונית. דוגמה בולטת ומובהקת להגות כזו היא כמוכן הגותו של הרמב"ם. בדומה, רבים מן ההוגים המודרניים, דוגמת הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג ואף הרב קוק והרב יוסף דב סולובייצ'יק, פיתחו ועיצבו את הגותם בעקבות מפגש עם הפילוסופיה האירופית בת זמנם – הפילוסופיה הניאורקאנטיאנית והאידיאליזם הגרמני.

במאמר זה ברצוני לאמץ נקודת מבט הגורסת כי ההגות היהודית התפתחה כ'רצף של מפגשים', ולהצביע על מפגש חדש ומרתק אשר מתרחש בימינו אנו – המפגש של עולם ההגות וההלכה היהודיים עם הפילוסופיה האנליטית. לצורך כך, אציג בתחילת דבריי סקירה קצרה של הפילוסופיה האנליטית ולאחר מכן אפנה לבחון ולדון בהשלכות של המפגש המדובר על עולם המחקר של ההגות היהודית ואף על ההגות היהודית המודרנית עצמה.

מהי פילוסופיה אנליטית?

במפנה המאות התשע עשרה והעשרים צמחה תנועה פילוסופית חדשה, על רקע התפתחויות חדשות בתחום הלוגיקה.² עד אותה עת, הלוגיקה הייתה כלי מרכזי וחשוב אך מוגבל למדי בעולם הפילוסופיה, והשימוש בה היה חלקי ביותר. הלוגיקה שרווחה באותה העת הייתה הלוגיקה האריסטוטלית ופיתוחיה השונים, אשר אמנם

1 אביעזר רביצ'יקי נהג לאמץ את נקודת המבט הזו בבוחנו את ההגות היהודית לדורותיה. להרחבה ראו: א' רוזנק, הגיונות במחשבת ישראל, ירושלים תשע"ה, עמ' 15.
2 לסקירה רחבה בעברית של התפתחותה של הפילוסופיה האנליטית ראו: נ' יצחקי, אזמל שקעה, תל אביב תשס"ט; י' אילון, שפה מחשבה עולם: סוגיות בפילוסופיה אנליטית. הוצאת למדא – האוניברסיטה הפתוחה 2021.

הציעה שיטה אסתטית ומרשימה אך לא מאוד יעילה ועשירה מבחינת היכולת שלה לנתח ולדון בטיעונים רבים מן השפה הטבעית.³

בסוף המאה התשע עשרה פיתחו כמה פילוסופים, ביניהם גוטלוב פרגה וברטרנד ראסל, לוגיקה חדשה שאפשרה טיפול מעמיק יותר במגוון רחב של טענות וטיעונים. בעקבותיהם צמח זרם פילוסופי חדש המכונה 'פילוסופיה אנליטית', אשר התבסס במידה רבה על המתודה הלוגית. כלומר מכיוון שהתפתחה לוגיקה עוצמתית יותר פילוסופים רבים סברו כי באמצעותה יהיה ניתן לעשות פילוסופיה בהירה וזהירה. שינוי זה במתודה הפילוסופית הביא עמו פריחה בעיסוק ובכתיבה מחודשת על נושאים ישנים וחדשים כאחד. כך למשל, הפילוסופיה האנליטית עוסקת מחדש בשאלות פילוסופיות עתיקות יומין כגון בעיית הגוף והנפש ובעיית הרצון החופשי. לצד זאת, כאמור, ישנו גם עיסוק בסוגיות פילוסופיות חדשות במיוחד בכל הנוגע לפילוסופיה של השפה, של המתמטיקה ושל הלוגיקה.

במרוצת השנים, הפילוסופיה האנליטית קנתה לה אחיזה ניכרת בעולם האקדמי האנגלו-רסקסי עד שבימינו ניתן לקבוע כי מדובר בזרם הפילוסופי המרכזי ביותר בתרבות המערב, לצד הזרם הקונטיננטלי במסורת הפילוסופית הצרפתית-גרמנית.⁴ באילו אופנים, אם כן, עיצבה המתודה הלוגית את הפילוסופיה האנליטית וייחדה אותה משאר הזרמים הפילוסופיים?

ראשית, כפי שאולי ניתן להבין מעצם הגדרתה, הפילוסופיה האנליטית מדגישה מתודה ולא תכנים.⁵ בכך שונה זרם פילוסופי זה מזרמים פילוסופיים מוכרים אחרים, אשר מוגדרים ומובחנים באמצעות התכנים שהם קידמו. הפילוסופים האנליטיים מתייחדים בשיטה ולא במסקנות, ועל כן, אין תחום פילוסופי שהוא 'מעבר' לטווח העיסוק שלהם. כמו כן, הפילוסופיה האנליטית איננה אוחזת בעמדות פילוסופיות מסוימות כך שניתן למצוא פילוסופים אנליטיים המצדדים בעמדות פילוסופיות מגוונות מאוד.

הכלים והחשיבה הלוגית הסדורה העומדים בבסיס החשיבה האנליטית, מעמידים את מרכז הכובד שלה על ניסוח טיעונים, בחינה מדוקדקת של ההנחות והמסקנה וניתוח הדרך שבה המסקנה נובעת מן ההנחות. אם ניקח למשל את ההקשר הדתי, נוכל לראות כי על אף שהעיסוק ב'סוגית הרוע' קיים מקדמת דנא, בפילוסופיה האנליטית אחד הדגשים המרכזיים, בכל הנוגע לסוגיה זו, הוא בשאלה אם קיימת סתירה לוגית של ממש בין שתי הטענות הבאות: (א) יש אלוהים כל יכול ומושלם

3 רק לשם ההמחשה – הלוגיקה האריסטוטלית מתקשה לדון בצורה טובה בטיעונים פשוטים דוגמת: סוקרטס הוא יווני, כל יווני הוא בן תמותה ולכן סוקרטס הוא בן תמותה. לעומת זאת, הלוגיקה החדשה מבית מדרשו של פרגה עושה זאת בקלות.

4 בהקשר זה כדאי לציין כי הפילוסופיה האנליטית קנתה אחיזה בעיקר בעולם האקדמי והיא פחות מוכרת לציבור הרחב. זאת בשונה מהפילוסופיה הקונטיננטלית אשר מוכרת, במידה מסוימת, גם בקרב הציבור המשכיל הרחב ולא רק זה האקדמי.

5 למען הדיוק יש לציין כי בראשיתה של הפילוסופיה האנליטית היו עמדות פילוסופיות רווחות – פוזיטיביזם-לוגי, אטומיזם לוגי וכו'. עם זאת, כפי שצינתי, במרוצת השנים עמדות אלו נזנחו וכיום אין עמדה אשר מזוהה עם הפילוסופיה האנליטית וניתן למצוא פילוסופים אנליטיים האוחזים בקשת רחבה מאוד של עמדות בשלל רחב של נושאים.

מוסרית; (ב) יש רוע. הפילוסופים האנליטיים יתמקדו בין השאר בשאלה, האם שתי טענות אלה יכולות להתיישב מבחינה לוגית זו עם זו.⁶

לפילוסופיה האנליטית שלושה מאפיינים מרכזיים. הראשון, היותה נהירה וזהירה. היא 'נהירה' במובן זה שהיא נרתעת מז'רגון מסורבל ומניסוחים מעורפלים. הפילוסופים האנליטיים משתדלים, בהכללה גסה, לכתוב בצורה שלא תקשה על הקורא להבין בדיוק מה משמעות מילותיהם, מהי בדיוק טענתם, ומהי הדרך שבה הם מבססים אותה; וזאת בשונה מזרמים פילוסופיים אחרים, ישנים וחדשים כאחד, אשר כתיבתם סבוכה עד כדי כך שכלל אין הסכמה, ולו חלקית ביותר, על המשמעות של הטקסטים השונים.

כמו כן, היא 'זהירה' במובן שהיא, בהכללה גסה, מתקדמת עקב בצד אגודל ואינה קופצת למסקנות מרחיקות לכת על בסיס לא איתן. היא בוחנת באופן מתמיד את השלבים בדרך לביסוס המסקנה ומשתדלת לנמק ולבסס אותה בצורה שיטתית ושקולה. אין זה אומר שפילוסופים אנליטיים אינם מגיעים למסקנות רדיקליות, חדשניות או מהפכניות, אך הדרך אליהן וזהירה ושקולה או לפחות מתיימרת להיות כזו. מאפיין שני של הפילוסופיה האנליטית הוא העיסוק בפתרון בעיות נקודתיות. הפילוסופים הגדולים של העבר נטו לשרטט תפיסות עולם רחבות היקף, שהציגו תמונת עולם שלמה, המספקת תשובות לשאלות מכל תחומי הפילוסופיה. כך למשל היא הגותם של הרמב"ם או של שפינוזה, אשר ביקשו להציג תפיסת עולם שתענה על כל סוגי השאלות הפילוסופיות; החל משאלות אתיות ופוליטיות וכלה בשאלות מטאפיזיות, תיאולוגיות ואפיסטמולוגיות. מנגד, פילוסופים אנליטיים נוטים להעדיף לפתור בעיה מוגדרת אחת בכל דיון. פילוסוף אנליטי שעוסק בשאלה אתית כגון 'האם יש חובה להיות טבעוני?', לא ידרש בהכרח לענות על שאלה מתחום הפילוסופיה של המדע, דוגמת 'מדוע עליי לבטוח במתודה המדעית?'. במובן זה יש צנעה מסוימת בעיסוק הפילוסופי האנליטי, שאינו מתיימר לפתור את כל השאלות הגדולות במחיי יד.⁷ מאפיין שלישי של הפילוסופיה האנליטית הוא היותה אֵי־היסטורית (שוב, בהכללה גסה, כמובן). יחסו של הפילוסוף האנליטי לפילוסופים שקדמו לו, דומה ליחסו של המדען או המתמטיקאי לאלו שקדמו לו. הוא עשוי לעשות שימוש בדברי קודמיו אך אין כל הילה בעצם ההיתלות בדברי הקדמונים. במובן זה הוא מאמץ את הקביעה המפורסמת של הרמב"ם 'שמע האמת ממי שאמרה', בין אם הוא קדמון ובין אם הוא חי ופועל בעולמנו. זו אחת הסיבות לכך שפילוסופים אנליטיים לא מרבים להפנות לפילוסופים מן העבר, ובוודאי שלא להסתמך על דבריהם בלא לבחון אותם היטב.

מאפיין רביעי ואחרון של הפילוסופיה האנליטית 'מסורת פילוסופית'. כלומר במסורת האנליטית, כמו במסורות רבות אחרות, ישנם טקסטים ופילוסופים שהפכו להיות קנוניים. היבט נוסף של מאפיין זה הוא שניתן, במידה רבה, ליצור מעין 'עץ משפחה' שייצג את יחסי המורים-תלמידים של הפילוסופים האנליטיים המרכזיים כך שהעץ יתחיל באבות

6 לדוגמאות המרכזיות בתחום ראו: J. L. Mackie, 'Evil and Omnipotence', *Mind* 64, 254 (1955), pp. 200-212; A. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, Michigan 1977.

7 עם זאת, ייתכן בהחלט כי במהלך החקירה הפילוסופית יתגלה שיש קשר עמוק ומעניין בין שתי שאלות אלו, לכאורה, נראות לא קשורות זו לזו.

הפילוסופיה האנליטית (פרגה, ראסל, ויטגנשטיין ומור) ויגיע עד לפילוסופים האנליטיים המרכזיים בימינו.

עד כה ביקשתי לעמוד בקצרה על מאפייניו המרכזיים של זרם הפילוסופיה האנליטית. כמובן כדי לעמוד על טיבו של זרם יש לצלול לסוגיות פילוסופיות ספציפיות ולחוות את ה'עשייה' של הפילוסופיה האנליטית ואת ההבדלים בינה לבין ה'עשייה' בזרמים הפילוסופיים האחרים. יתר על כן, בקרב הפילוסופיה האנליטית מצויים מספר תתיזרמים הנבדלים זה מזה ועל כן חלקם לא יענו לאפיון שזה עתה נתתי.⁸ עם זאת, מכיוון שמטרתי במאמר זה היא התמקדות במפגש בין עולם התוכן היהודי לפילוסופיה האנליטית די בסקירה תמציתית זו לעניינינו.

מפגש חדש – פילוסופיה יהודית אנליטית

בימינו אנו מתרחשת 'פגישה' חדשה ומרתקת, בין עולם הרוח היהודי לפילוסופיה האנליטית. החל מסוף המאה הקודמת, וביתר שאת בשנים האחרונות, לא מעט פילוסופים וחוקרים יהודים שולחים את ידם בפילוסופיה האנליטית במסגרת כתיבתם ההגותית-יהודית.⁹ בעוד שלפני כמה עשורים המפגש בין שני העולמות היה נחלתם של יחידים, כיום נראה כי מדובר במגמה של ממש ועל כן נראה שיש חשיבות רבה לתת עליה את הדעת.¹⁰

בחלק זה של המאמר אסקור את המישורים השונים בהם הפילוסופיה האנליטית משפיעה ותורמת לעולם הרוח והמחקר של התרבות היהודית. ניתן לתאר את השפעתה ותרומה של הפילוסופיה האנליטית על עולם התוכן היהודי בשלושה

- 8 דוגמה מובהקת לכך היא הזרם הפילוסופי המכונה 'פילוסופיה של שפת יום-יום' (ordinary language philosophy). זרם זה הוא ללא ספק חלק מן המסורת האנליטית אך הוא נבדל, במידה רבה, מהמסורת האנליטית המרכזית והרווחת. בנוסף, לזרם זה בהחלט יש השפעה על ההגות היהודית המודרנית (במיוחד על הוגים שהושפעו מההגות המאוחרת של ויטגנשטיין דוגמת הרב שג"ר, פרופ' תמר רוס, פרופ' מאיר בוזגלו ועוד). אך במסגרת מאמר זה לא אוכל להיכנס להשפעות אלו ואפנה את מרכז הדיון לתיאור ההשפעה הרחבה של הפילוסופיה האנליטית בכללותה על ההגות היהודית המודרנית.
- 9 במסגרת מאמר זה לא אוכל להתייחס ולהפנות לכל העוסקים במלאכה. עם זאת ראוי לציין כי שלושה מהם – אהרון דוד סיגל (גילוי נאות – המנחה שלי בדוקטורט), סם לבנס ודני רבינוביץ' – הקימו את האיגוד לפילוסופיה של היהדות (APJ – Association for the Philosophy of Judaism), שנועד, בין השאר, לקדם פילוסופיה אנליטית יהודית בארץ ובעולם. כחלק מעבודתם הם אף הוציאו ספר המאגד מאמרים העוסקים בממשקים השונים שיש בינם הפילוסופיה האנליטית לעולם הרוח היהודי: S. Lebens, D. Rabinowitz, and A. Segal, (eds.) *Jewish Philosophy in an Analytic Age*, Oxford 2019.
- 10 למאמר ראשוני ביותר עם מטרה דומה ראו: S. Goltzberg, 'Three Moments in Jewish Philosophy', *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [En], 22 (2011), URL: <http://journals.openedition.org/bcrfj/6615>. לסקירה נוספת של התחום ושל התפתחותו ראו את הריאיון שערכה חווה תירוש-סמואלסון עם דוד שיך אשר התפרסם בספר: H. Tirosh-Samuels and A. W. Hughes (eds.), *David Shatz: Torah, Philosophy and Culture*, Leiden 2016, pp. 171-251, וכן את ההקדמה בספר: D. Frank and A. Segal, *Jewish Philosophy Past and Present: Contemporary Responses to Classical Sources*, London 2016, pp. 1-5.

מישורים – מחקרי, יצירתי והלכתי. במהלך סקירת המישורים השונים אנסה לתאר את טיב התרומה ואף להציג, בקליפת אגוז, דוגמה הממחישה אותה.

תרומה מחקרית-היסטורית

הפילוסופיה האנליטית תורמת במישור ההיסטורי-מחקרי, משום שהיא, כאמור, מספקת דרך חשיבה וכלים חדשים לבחינה של סוגיות פילוסופיות. בכך ביכולתה לתרום לחקר סוגיות שונות ולהאיר בהן פנים חדשות. פילוסופים אנליטיים עוסקים, בין השאר, בניתוח מגוון סוגי הגות לאורך ההיסטוריה בעזרת כלים אנליטיים. למעשה, הם 'מתרגמים' הגויות עבר לשפה ומתודה אנליטית ובכך משלבים אותם בתוך השיח האנליטי. בדרך זו נחשפים ממדים ותובנות בהגותם של אותן הגויות שלא היו מוכרים עד כה. ואכן, בימינו ניתן לראות עיסוק ער בניתוחים פילוסופיים-אנליטיים של פילוסופים גדולים מן העבר – מאפלטון דרך תומס אקווינס ועד שפינוזה וקירקגור. התרומה של פעולה שכזו היא כפולה. מן העבר האחד – מחקר ההגות הנידונה נתרם מכך שהמתודה האנליטית עוזרת בחשיפה והנהרה של אלמנטים שונים המצויים בהגות זו. מן העבר השני – הפילוסופיה האנליטית עצמה נתרמת מכך שכן היא מעשירה את עולמה בכך שהיא מכניסה עוד ועוד הוגים וזרמים אל תוך השיח האנליטי.¹¹

בדומה, ניתן לחשוף בכלים אנליטיים תובנות חדשות גם מתוך טקסטים קנוניים בהגות היהודית. כלומר, הפילוסופיה האנליטית מאפשרת לנו להבין את הטקסטים הקדומים בצורה חדשה ולחלץ מהם תובנות ותגליות שהכלים המחקריים המקובלים בלבד לא מאפשרים.

ישנן דוגמאות רבות הממחישות את תרומתה של הפילוסופיה האנליטית למחקר ההגות היהודית.¹² הדוגמה הקרובה אליי ביותר היא בחינה באמצעות כלים ומושגים מהפילוסופיה האנליטית, את משמעותה ומהותה של האמונה הדתית בהגות היהודית לאורך הדורות.¹³

כהקדמה, אבאר מספר מונחים לצורך המחשת הדוגמה. אחד מכלי היסוד של הפילוסופיה האנליטית כבר מראשיתה הוא ההבחנה בין היגדים קוגניטיביים-

11 למאמר שלי המדגים את התרומה ההדדית הזו ראו: N. Oren, 'A Philosophical Account of Repentance', *Religious Studies* (2022), pp. 1-11.

12 למספר דוגמאות ראו: E. Stump, 'Saadia Gaon on the Problem of Evil' *Faith and Philosophy* 14.4 (1997), pp. 523-549; M. Steiner, 'Rabbi Israel Salanter as a Jewish Philosopher', *The Torah u-Madda Journal* 9 (2000), pp. 42-57; S. Lebens, 'God and his Imaginary Friends: A Hassidic Metaphysics', *Religious Studies* (2015), pp. 183-204; D. Shatz, 'Freedom, Repentance and Hardening of the Hearts: Albo vs. Maimonides', *Faith and Philosophy* 14.4 (1997), pp. 478-509.

13 חלק זה של המאמר יתבסס, במידה רבה, על פרק מעבודת התזה שלי אשר מעובדת, בימים אלה, למאמר. להרחבה ראו: נ' אורן, 'נון-קוגניטיביזם דתי', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, 2020, עמ' 125-156.

פרופוזיציונליים לבין היגדים שאינם כאלו.¹⁴ היגדים קוגניטיביים-פרופוזיציונליים מבטאים טענות וככאלה הם בעלי ערך אמת כלשהו (שקר או אמת). כך למשל ההיגד 'היום יום חמישי' הוא היגד קוגניטיבי-פרופוזיציונלי שכן הוא מבטא טענה אשר מטבעה היא אמיתית או שקרית. לעומת זאת, ההיגד 'צא מהחדר' איננו היגד קוגניטיבי-פרופוזיציונלי אלא ציווי ובתור שכזה אין הוא אמיתי או שקרי. יתר על כן, הפילוסופים האנליטיים הבחינו כי לעתים קרובות ישנם היגדים המתחזים להיגדים קוגניטיביים-פרופוזיציונליים אך בפועל הם אינם כאלו, או לא אך ורק כאלו. ההיגד 'אתה דורך לי על הרגל' הוא דוגמה מובהקת לכך. מחד, נראה שהוא מביע טענה ותו לא. אך לכל דובר של השפה מובן כי היגד זה טומן בחובו ציווי.

בדומה, ההבחנה בין היגדים קוגניטיביים-פרופוזיציונליים לבין היגדים שאינם כאלו, יכולה לשמש לניתוח מעמיק יותר של תפיסות האמונה בכלל וגם של תפיסות האמונה השונות המצויות בהגות היהודית.¹⁵ באופן אינטואיטיבי נראה כי 'אמונה' היא, כמילותיו של הרמב"ם, 'העניין המצטייר בנפש כאשר מקבלים כאמת שהוא כך כפי שהצטייר'.¹⁶ כלומר האמונה היא סברה לפיה טענה מסוימת כלפי מצב העניינים בעולם היא נכונה שכן היא מתארת אותו נכונה; או, כפי שימשיגו זאת פילוסופים אנליטיים, האמונה היא יחס קוגניטיבי-פרופוזיציונלי. עם זאת, בעולם ההגות היהודית המודרנית (כמו גם בעולם ההגות הלא יהודי) ישנם הוגים דתיים רבים הדוחים תפיסה זו ומציגים תפיסות שונות ומורכבות יותר אודות האמונה הדתית. כך למשל הרש"ר הירש ומרטין בובר סוברים כי אמנם יש באמונה הדתית מרכיב קוגניטיבי-פרופוזיציונלי אך מרכיב זה אינו בלעדי ואף אינו המשמעותי ביותר בהגדרת האמונה הדתית.¹⁷ זאת ועוד, הוגים אחרים, דוגמת ישעיהו ליבוביץ', הרב שג"ר ותמר רוס, מרחיקים לכת אף יותר וסוברים כי האמונה הדתית כלל לא מכילה מרכיב קוגניטיבי-פרופוזיציונלי אלא מדובר בסוג כזה או אחר של מבע.¹⁸

אם כן נראה כי באמצעות הפילוסופיה האנליטית והכלים וההבחנות שהיא מציעה בהחלט ניתן לערוך קטלוג מחדש ומעניין של ההגות היהודית לדורותיה בכל הנוגע לסוגיית האמונה. קטלוג זה איננו קטלוג שרירותי כזה או אחר אלא הוא תופס

14 M. van Roojen, 'Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism', Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism>>

15 למאמר מאלף אודות נושא זה, המהווה אף הוא דוגמה ליישום של מתודות ותכנים מן הפילוסופיה האנליטית כדי לחקור תכנים מעולם ההגות היהודית, ראו: מ' הלברטל, 'על מאמינים ואמונה', מ' הלברטל, ד' קורצוויל וא' שגיא (עורכים), על האמונה, ירושלים תשס"ה, עמ' 11-38. כמו כן, בעבודת התזה של התואר השני שלי ניסיתי לערוך סקירה מקיפה של העמדות בתחום, הן בהקשר הפילוסופי הכללי והן בהקשר היהודי (ראו לעיל הערה 13). דוגמה נוספת ניתן למצוא בספרו של הילרי פטנאם פילוסופיה יהודית כמדריך לחיים (2002, תרגום: דבי אילון) ובהקדמה אותה כתבה ימימה בן-מנחם. פטנאם הוא מקרה מעניין בהקשר של מאמר זה שכן הוא נתפס כאחד מהדמויות המרכזיות ביותר בעולם הפילוסופיה האנליטית הכללית אך בשנותיו האחרונות הוא החל להתעניין ולעסוק בפילוסופיה יהודית.

16 מורה נבוכים (תרגום מ' שורץ), חלק א, פרק נ.

17 ראו הערה 13, עמ' 125-150.

18 שם.

משהו עמוק בכל הנוגע לתפיסת האמונה. הפילוסופים האנליטיים, בדגש על הפילוסופים המשויכים לתזזזם הממשיך את הגותו המאוחרת של לודוויג ויטגנשטיין, סיפקו מתודות שונות לזיהוי ולאפיון של שיח מסוים המאפשר לקטלגו על פי קטגוריות המאפיינות סוגי שיח שונים. כפועל יוצא, באמצעות הקטלוג ניתן היה לעמוד ביתר דיוק וביתר פירוט על המניעים וההשלכות ההיסטוריות והפילוסופיות של אימוץ עמדה כזו או אחרת. דוגמה זו היא, כאמור, רק דוגמה אחת מני רבות לדרכים בהן ניתן לעשות שימוש במתודה ובתכנים של הפילוסופיה האנליטית כדי לחקור את ההגות היהודית לדורותיה.

תרומה הגותית-יצירתית

תרומה נוספת היא במישור ההגותי. כפי שהרמב"ם יצר פילוסופיה יהודית-יוונית ערבית, הרב סולובייצ'יק יצר הגות יהודית-קאנטיאנית והרב קוק יצר הגות יהודית-גליאנית – כך גם הפילוסוף האנליטי היהודי יוצר פילוסופיה אנליטית-יהודית חדשה.¹⁹ אולם, בניגוד לאלו, הוא אינו נוטה לפתח פילוסופיות חובקות-כול. חלופתו היא הצגת פתרונות לבעיות מרכזיות אך ממוקדות בעולם הרוח היהודי מבלי להתיימר לפתח שיטה פילוסופית כוללנית הנוגעת בכל 'השאלות הגדולות'. בשנים האחרונות נעשו לא מעט ניסיונות להציג פתרונות ברוח האנליטית לאתגרים ושאלות כבדות משקל בהגות היהודית, כמו שאלת סמכותם של חכמים, סוגיית הרוע והשואה, ואף תפקידה ומקומה של התנועה הפמיניסטית ביהדות. אבקש להמחיש את העשייה הפילוסופית הזו בדוגמה פרדיגמטית כדי להוריד לקרקע את האמור לעיל ולהמחיש על קצה המזלג את העשייה הפילוסופית-אנליטית. כך יוכל הקורא לחוש את העשייה הפילוסופית בתחום חדשני זה. בשנות החמישים של המאה הקודמת פרסם ליבוביץ' מאמר בשם 'מצוות מעשיות', ובו טען כי 'ההלכה אינה הקליפה של הדת או של האמונה היהודית, אלא היא הצורה ההולמת היחידה של התגלמותה בפועל, והיא הגילוי הקולקטיבי של היהדות'.²⁰ במילים אחרות, לפי ליבוביץ', 'היהדות [...] אינה אלא ההלכה'.²¹ המתודה שבה ליבוביץ' השתמש כדי לבסס את טענתו, היא מתודה פילוסופית

19 בהקשר זה ברצוני להעיר הערה מתודולוגית קצרה. על אף שהרב קוק הושפע באופן עמוק מההגות ההגליאנית, אין זה אומר שהוא היה הוגה גליאני. במילים אחרות, כלל לא בטוח שההוגים ההגליאנים הקלאסיים יראו ברב קוק שחקן במגרש שלהם. באותו האופן, על אף שההוגים שאציין (בדגש על ליבוביץ' או הרב מיכאל אברהם) הושפעו במידה רבה מן הפילוסופיה האנליטית אין משמעות הדבר שהם 'פילוסופים אנליטיים' במובן זה שיתכן ואף סביר שפילוסופים אנליטיים לא יראו בהם בני שיח. אך מכיוון שעניין מאמר זה הוא מחקר של המפגש ושל ההשפעה של הפילוסופיה האנליטית על ההגות היהודית המודרנית כל מה שחשוב הוא מידת ההשפעה של הפילוסופיה האנליטית על ההוגה או ההגות הנדונה, בלי כל קשר לשאלה 'כיצד ההוגה המדובר ייתפס, בקרב קהילת הפילוסופים האנליטיים?'

20 י' ליבוביץ', יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, תל אביב וירושלים תשס"ה, עמ' 16.
21 שם, עמ' 15.

מקובלת לבחינת מהותם של דברים: אם ברצונך לבדוק מהות של דבר, כל שעליך לעשות הוא לבדוק איזה חלק מאותו דבר הוא חיוני לו ולא ניתן להשילו. אם נשיל מאדם את איברי גופו השונים, הוא יישאר אותו אדם; אך אם נחליף את מוחו, הוא כבר יהיה בעינינו אדם אחר. מסקנה: מהותו של אדם מצויה במוחו.

בדרך זו בוחן ליבוביץ' את מהות היהדות וטוען כי 'היהדות כתופעה היסטורית ספציפית ובעלת זהות ורציפות של שלושת אלפים שנה לא התגלמה אלא בדבר אחד – במצוות מעשיות'. לשיטתו, כל מרכיב אחר, דוגמת 'הקבלה' היהודית או 'מוסר הנביאים', איננו מהותי ליהדות שכן התקיימו זרמים יהודיים שהמרכיבים הללו נעדרו מהם. אך כל זרם שניסה להשיל את ההלכה יצא מחיק היהדות.

ניתן לתמצת את הטעון של ליבוביץ' באופן הבא:

הנחה א: אם אובייקט X יכול להתקיים ללא תכונה Y אזי Y איננו מהותי עבור X .

הנחה ב: הדבר היחיד המשותף לכל הזרמים היהודיים ההיסטוריים הוא ההלכה.

כלומר – בעבור כל תכונה שאיננה 'שמירת הלכה' ישנה קהילה

או זרם יהודיים שאינם מאופיינים בתכונה זו.

מסקנה א: לכן, רק ההלכה יכולה להיות מהותית ליהדות.

מסקנה ב: לכן, כל המרכיבים האחרים (קבלה, אמונה, תפיסה מוסרית וכו') אינם מהותיים ליהדות.

מסקנה ג: לכן, ההלכה היא מהותה של היהדות (או במילים אחרות: היהדות אינה אלא ההלכה).²²

למעשה, מאמרו של ליבוביץ' מניח את הנחה א כמובנת מאליה ועל כן מטרת מאמרו היא לנסות ולבסס את הנחה ב לפיה הדבר היחיד המשותף לכל הזרמים היהודיים שהתקיימו לאורך ההיסטוריה הוא ההלכה. ליבוביץ' עושה זאת דרך שימת לב לכל אחד מן המרכיבים השונים אשר נתפסים לא פעם כמהותיים ליהדות ולאורך המאמר הוא מבקש להראות כי קיימות קהילות וזרמים יהודיים אשר אינם מכילים מרכיבים אלו ואף על פי כן אין כל ספק ביהדותם. כך, הוא שולל את העמדה הבן-גוריונית, כפי שהוא תופס אותה, לפיה הדבקות ב'מוסר הנביאים' היא זו שמגדירה ומכוננת את העם היהודי וכך גם הוא שולל את עמדתו של גרשם שלום, לפחות כפי שליבוביץ' מביין אותה, לפיה המיסטיקה היהודית ניצבת בשורש היהדות.

אם כן, במאמרו ליבוביץ' הציג טיעון סדור וברור לטובת עמדתו ודאג לבסס את ההנחות בצורה מעמיקה. מאיר בוזגלו, אשר הושפע עמוקות הן מהגותו של ליבוביץ' והן מעולם הפילוסופיה האנליטית, פרסם מאמר תגובה שחשף את הכשל הטמון לדעתו במתודה בה ליבוביץ' עשה שימוש.²³ לדבריו של בוזגלו, לשיטת ליבוביץ' אפשר להסיק כי 'מרק אינו אלא מים', משום שהמרכיב המשותף וההכרחי

22 מסקנה זו לא נובעת, באופן דוקטיבי, מן הטענות הקודמות לה אם כי נראה שהיא כן מתחזקת על ידיהן. בכדי שתישמר נביעה לוגית-דוקטיבית צריך להוסיף הנחה נוספת פה והיא ש'לכל דבר יש מהות'. אך מכיוון שאין זה נושא המאמר לא אכנס לסוגיה זו במסגרת מאמר זה.

23 מ' בוזגלו, 'פילוסופיה ואמונה: כשל המרק', עיון מ"ה (אוקטובר 1996), עמ' 413-418.

לכל מרק הוא המים. ואולם, אף כי מים הם מרכיב הכרחי במרק, הם אינם הופכים אותו לכזה. לטענת בוזגלו, ההלכה היא אכן מרכיב הכרחי ביהדות אך אין להסיק מכך ש'יהדות היא הלכה'. אם נפנה שוב לצורת הטיעון של ליבוביץ' נקל לראות כי אם מקבלים את צורת הטיעון ניתן להוכיח כי 'מרק אינו אלא מים':
הנחה א: אם אובייקט X יכול להתקיים ללא תכונה Y אזי Y איננו מהותי X .
הנחה ב: הדבר היחיד המשותף לכל המרקים הוא מים.

כלומר – בעבור כל מרכיב שאינו מים (בצל, מלח, וכו') ישנו מרק שאינו בעל מרכיב זה.

מסקנה א: לכן, רק מים יכולים להיות מהותו של המרק.
מסקנה ב: לכן, כל המרכיבים האחרים (בצל, מלח וכו') אינם מהותיים למרק.
מסקנה ג: לכן, מים הם הם מהותו של המרק (או במילים אחרות: מרק אינו אלא מים).

מסקנה זו היא כמובן אבסורדית. בכך, בוזגלו חשף שהמתודה והמסקנה של ליבוביץ', אשר נסמכה על הנחה א, שגויה. כפי שראינו, טיעון המרק של בוזגלו זהה במבנהו לטיעונו של ליבוביץ' אך מוביל למסקנה בלתי מתקבלת על הדעת. לכן, כשם שטיעונו האירוני של בוזגלו נראה בעייתי כך נראה שגם טיעונו המקורי של ליבוביץ' שגוי או בלתי מדויק. עם זאת, חשוב לשים לב לכך שבוזגלו איננו דוחה את הטענה של ליבוביץ' אלא מעדן אותה. גם לדידו של בוזגלו מים הם אכן מרכיב הכרחי במרק אך מים בלבד אינם מרק. בדומה, קיום מצוות הוא אכן תנאי הכרחי לקיומה של יהדות אך לא תנאי מספיק. כלומר, קיום מצוות בלבד אינו הופך אדם או קהילה ליהודים בהכרח, אך מנגד, ללא קיום מצוות לא יהיה ניתן לזהותם כיהודים.

אם כן, לפנינו דוגמה נפלאה לאופן שבו פילוסופיה אנליטית פועלת. שני הפילוסופים דלעיל חלקו על סוגיה בוערת ומשמעותית. האחד הציג טיעון ברור וסדור שנועד להוכיח את עמדתו והאחר חשף פגם לוגי בעצם המתודה ובמבנה הלוגי של הטיעון של הראשון ובכך החליש את נחרצות המסקנה ואת יומרנותה.

כיום, לא מקובל לראות בפיתוח הגות יהודית חדשה חלק מן העיסוק האקדמי, במיוחד לא בעולם המחקר של ההגות היהודית. עם זאת, גם אם מקבלים את הגישה הזו, אין הדבר אומר שלקיומה של תופעת ה'פילוסופיה היהודית האנליטית' אין מה לתרום לחקר ההגות היהודית. הרי כשם שיש מקום לחוקרים של פילוסופיה יהודית יוונית או יהודית-קאנטיאנית כך יש מקום לחוקרים של 'פילוסופיה יהודית אנליטית'. בהקשר זה ראוי לציין כי קיים מחקר ענף אודות ההשפעה של זרמים מן הפילוסופיה המתחרה בזו האנליטית בעולם המערבי בימינו – הלוא היא הפילוסופיה הקונטיננטלית – על הפילוסופיה היהודית בת ימינו. כך למשל ידועה ההשפעה של הפנומנולוגיה, מבית מדרשו של הוסרל והיידגר, על משנתו הפילוסופית של עמנואל לוינס או ההשפעה של האקזיסטנציאליזם על הגותו של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק. לעומת זאת, כמעט ולא קיים מחקר אודות ההשפעה של פילוסופים וזרמים פילוסופיים אנליטיים על הפילוסופיה היהודית. ייתכן בהחלט כי דבר זה נובע מכך שלפילוסופיה האנליטית היקף השפעה מצומצם לעומת השפעתה של

הפילוסופיה הקונטיננטלית אך גם אם זה אכן המצב אין זה אומר שאין מקום למחקר של השפעה זו. יתרה מזו, אין כל ספק שיש לפילוסופיה האנליטית ולהוגיה השפעה לא זניחה על הוגים יהודיים מודרניים – מישיעיהו ליבוביץ' ויוסף שכטר, דרך אליעזר גולדמן ויוסק'ה אחיטוב, ועד להוגים אשר פועלים בימינו אנו דוגמת יונתן (יעקב) זקס, מיכאל אברהם, תמר רוס, יהודה גלמן, מאיר בזוגלו, יוסף שטרן, אהרון סיגל, סם לבנס, דוד שץ ומשה הלברטל. רשימה מכובדת זו של הוגים וחוקרים יהודים מודרניים אשר הושפעו, ללא כל צל של ספק, מן הפילוסופיה האנליטית מבהירה כי היעדר המחקר אודות השפעה זו הוא פער מחקרי משמעותי שיש להשלימו.

כאמור, כבר כיום קיים מחקר מועט העוסק בקשרים אלו, דוגמת מחקריו של אבי שגיאה אודות ההשפעה והדמיון בין הגותו של ליבוביץ' להגותו, המוקדמת והמאוחרת, של ויטגנשטיין²⁴ או המחקרים על יוסף שכטר וחברותו בחוג הווינאי.²⁵ עם זאת, אני סמוך ובטוח כי העמקת המחקר אודות ההשפעות, הקשרים והדמיון בין הזרמים וההוגים השונים של הפילוסופיה האנליטית לזו היהודית עתידה להניב פירות רבים.

תרומה במישור ההלכתי

התרומה השלישית היא במישור ההלכתי. השיח האנליטי משוחח בשפה דומה לזו של השיח התלמודי וההלכתי משום ששניהם נוטים לעשות שימוש נרחב בכלים לוגיים ולפתור שאלות נקודתיות בלא התחייבות או התייחסות לתפיסת עולם רחבה יותר. על כן החיבור בין עולם ההלכה לפילוסופיה האנליטית הוא טבעי ומפרה לשני הצדדים.

כמו במישור ההגותי דלעיל, גם במישור ההלכתי החיבור בין העולמות מתבצע הן בהקשר ההיסטורי והן בהקשר המעשי. בהקשר היסטורי, הפילוסופיה האנליטית יכולה לסייע לנו להבין ולחשוף את דרכי החשיבה התלמודית וההלכתית ואת ההנחות האתיות, האפיסטמיות, המטאפיזיות וכדומה, המובלעות בתפיסה של פוסק זה או אחר. מחקריו של אלי הירש ממחיש זאת בצורה נפלאה.²⁶ הירש, חוקר ומרצה באוניברסיטת ברנדייס, לימד במשך שנים קורסים במטאפיזיקה אשר עסקו בשאלה 'אילו שינויים נדרשים כדי שאובייקט יפסיק להיות אותו אובייקט?'. לדבריו, הוא חש כי התלמידים כלל אינם מתעניינים בשאלות כאלה משום שהן אינן רלוונטיות לחייהם. לא אכפת להם אם המחשב שלהם הוא באמת אותו מחשב שהיה להם אתמול, העיקר שהוא ממשיך לשרת אותם. אך אז הירש שם לב שדווקא בעולם התלמוד יש מקום לשאלות היפותטיות אלו משום שלפתע התבהרה חשיבות השאלה מתי חפץ מפסיק להיות אותו חפץ, למשל בדיני טהרה או דיני גזל. דוגמה זו ממחישה היטב את השפה המשותפת של החשיבה ההלכתית והחשיבה האנליטית, ואת הפוטנציאל והחידוש הגלומים בחיבור ביניהן. במחקרו של הירש הוא מנסה להבין

24 א' שגיאה, 'דת ללא מטאפיזיקה?', מחשבות 67 (1995), עמ' 4-10.
 25 י' תדמור, התכוונות לאלוהי שבאדם, תל אביב תשנ"ד, בדגש על עמ' 11-43; א' שכטר, 'ממדע לאמונה: הגותו הארץ-ישראלית המוקדמת של יוסף שכטר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ט. בימים אלו אני עובד על מאמר נוסף בתחום.
 26 E. Hirsch, 'Identity in the Talmud', *Midwest Studies in Philosophy* 23 (1999), pp. 166-180

ולחשוף בצורה מדוקדקת את תפיסת ה'זהות' של חכמי ומפרשי התלמוד השונים ולשם כך הוא נעזר בכלים ובתובנות שהפילוסופיה האנליטית מספקת.

בדומה, ג'ד (ידידיה) לוינסון, במאמר העוסק במושג ה'כוונה' בעולם ההלכה,²⁷ מנתח באמצעות כלים ובתובנות מעולם הפילוסופיה האנליטית עמדות הלכתיות שונות ובכך חושף באופן בהיר את הנחות היסוד שלהן. הסוגיה בה הוא עוסק היא הקשר שבין כוונה לפעולה. ליתר דיוק, הוא עוסק בשאלה 'האם ואיזו כוונה נדרשת כדי שפעולה כלשהי תיחשב פעולה של סוכן מסוים?'.²⁸

בהלכה קיימת חלוקה בין הקטגוריות הבאות: מזיד, שוגג ומתעסק. מזיד נתפס כפעולה בכוונה לעבור עבירה, שוגג נתפס כפעולה בכוונה אך בלא ידע רלוונטי, ומתעסק נתפס כפעולה ללא כוונה כלל. כך למשל אם אדם מסוים תולש דשא בשבת – אם הוא יודע שהפעולה אסורה וגם שהיום יום שבת ואף על פי כן הוא בוחר לעשות זאת אזי פעולתו נחשבת לפעולה 'במזיד' ופעולתו היא אסורה. אם הוא תולש את הדשא בכוונה אך הוא לא יודע שאסור לתלוש דשא או שהוא לא יודע שהיום יום שבת אזי פעולתו תיחשב כ'שוגג'. לעומת זאת, אם הוא כלל לא התכוון לתלוש דשא אלא להרים ממנו חפץ אך ההרמה עצמה, אגב אורחא, גרמה לדשא להיתלש אזי פעולתו תיחשב 'מתעסק'. לחלוקה משולשת זו יש השלכות הלכתיות משמעותיות בכל הנוגע לחומרת המעשה וחומרת העונש המוטל על עושה המעשה.

מרגע שמאמצים את החלוקה המשולשת דלעיל, על הגדרותיה ומאפייניה, צצות שאלות הלכתיות. דוגמה לשאלה כזו מצויה בברייתא, המופיעה בסוגיה תלמודית במסכת כריתות (בבלי, ע"ב) העוסקת באיסור הדלקה וכיבוי אש בשבת: "היו לפניו שתי נרות דולקות (ארוכות) ונתכוין [...] להדליק ולכבות וכיבה והדליק בנשימה אחת חייב"

בקצרה, הברייתא מתארת מצב בו מול אדם ניצבים שני נרות – אחד כבוי ואחד דלוק – ובכוונתו להשתמש בנשיפה אחת כדי להדליק את הכבוי ואז לכבות את הדלוק. כלומר הוא רוצה שבעקבות נשיפתו האש תעבור מנר א לנר ב ואז שהאש בנר א תיכבה. בנשיפתו הוא אכן מצליח להדליק את הנר הראשון ולכבות את הנר השני אך בסדר ההפוך מזה שהוא התכוון אליו. בנשיפה אחת הוא הצליח להעביר את האש מנר א לנר ב אך לפני שנר ב נדלק נר א נכבה. הברייתא פוסקת שבמקרה זה, על אף שהמעשה בפועל היה שונה מהכוונה הראשונית, האדם חייב בגין חילול שבת.

פסיקה זו של הברייתא עשויה להתמיה לאור החלוקה המשולשת שהזכרנו קודם לכן. אותו אדם הרי לא התכוון לכבות ואז להדליק אלא להדליק ואז לכבות. אם כך, יש מקום לסבור שאותו אדם היה בכלל בגדר 'מתעסק' שכן הפעולה שבוצעה כלל לא הייתה הפעולה שהייתה בכוונתו לבצע. הגמרא מבטלת את קו המחשבה הזה בטענה: 'נהי דאקדומי (נמי) לא מקדים אחורי נמי לא מאחר' (שם), ובתרגום מילולי: אמנם הוא לא הקדים [את ההדלקה לכיבוי] אך הוא גם לא איחר. קביעה זו של הגמרא נראית בלתי מתקבלת על הדעת שכן חלק מתיאור המקרה הוא שאותו אדם אכן איחר את ההדלקה לכיבוי. אם כך, מה פירוש הקביעה כי הוא לא הקדים ולא איחר?

J. Lewinsohn, 'Philosophy in Halakhah: The Case of Intentional Action', *The Torah u-Madda Journal* 14 (2006), pp. 97-136. 27

בנקודה זו בדיוק עושה לוינסון שימוש בפילוסופיה אנליטית בת זמננו בשביל להסביר את דברי הגמרא. בפילוסופיה של הפעולה ישנן שלוש עמדות בכל הנוגע לדרך בה נכון למנות פעולות ולהבדילן זו מזו. לצורך המאמר אתאר אותם באופן תמציתי וחלקי אך כזה שיספיק למטרתנו.

ניטול מקרה בו אדם לוחץ על מתג כדי להדליק את האור. ניתן לתאר את הפעולה שלו בשלל דרכים - 'הוא הדליק את האור', 'הוא הרים את ידו', 'הוא הרים את ידו והדליק את האור', 'הוא לחץ על המתג', 'הוא העיר את חברו שישן בחדר החשוך' וכו'. התיאוריה הפילוסופית המקסימליסטית טוענת כי כל תיאור שכזה מכונן פעולה אחרת. כלומר כמספר התיאורים האפשריים כך מספר הפעולות שהאדם ביצע. לעומת זאת התיאוריה המינימליסטית גורסת כי תיאורים שונים אינם מכוננים פעולות שונות אלא אך ורק תנועות של גופים ועל כן כל התיאורים האלו הם של אותה פעולה בודדת. כמובן בין שתי העמדות הללו מצויה קשת של עמדות ביניים הסוברות כי תיאורים מסוג מסוים מכוננים פעולות ותיאורים אחרים לא. התיאוריה הרווחת בתווך עמדות הביניים הללו גורסת כי רק תיאור שמוסיף השלכות מכונן פעולה נוספת. כך למשל במקרה שלנו הדלקת האור מהווה פעולה נפרדת מהערת החבר.

לוינסון טוען כי הגמרא המצויה לפנינו מתחייבת לעמדה המינימליסטית. זאת משום שאימוץ עמדה זו הוא הדרך היחידה להסביר את הקביעה של הגמרא ואת הפסיקה שלה. הרי ניתן לתאר את הפעולה הנידונה בכמה דרכים - 'כיבוי נר א', 'הדלקת נר ב', 'כיבוי נר א והדלקת נר ב' וכו', כאשר כל חלק מן התיאורים מוסיף השלכות לפעולה. כאשר מאמצים גישה אחרת מזו המינימליסטית נראה ברור שפעולת כיבוי נר ב' והדלקת נר א הן פעולות שונות ובוודאי שפעולת הכיבוי קדמה לפעולה ההדלקה. אך אם מאמצים את העמדה המינימליסטית נראה כי לפנינו אך ורק פעולה אחת - פעולת הנשיפה - וכל שאר התיאורים הם בעצם תיאור של הפעולה הזו. אם מאמצים פירוש מינימליסטי זה ניתן להבין בנקל את קביעת הגמרא שאותו אדם לא הקדים ולא איחר את כיבוי הנר שכן הוא אך ורק נשף, התוצאות של פעולתו אינן משנות את הגדרת הפעולה ואת הזמן בו הפעולה בוצעה. זו גם הסיבה שהגמרא רואה את אותו אדם כמזיד ולא כמתעסק - שכן הוא לא עשה שתי פעולות שלכל אחת מהן הוא לא התכוון אלא פעולה אחת שאליה הוא כן התכוון.

לוינסון טוען כי לא רק שבמקרה זה נראה שהגמרא מאמצת את העמדה המינימליסטית אלא בכל המקומות (בהם הוא נתקל) בהם יש נפקא מינה בין העמדות הפילוסופיות השונות נראה כי הגמרא עקבית באוחזה בעמדה המינימליסטית. יתר על כן, לוינסון מראה כי חלק מן הפוסקים המאוחרים אימצו את ההנחה המובלעת הזו וחלק דחו אותה. דבר אשר לדידו יכול להוות שיקול פרשני והלכתי לדחיית עמדתם של אלו שדחו את ההנחה המובלעת בגמרא.

דוגמה מאלפת זו, אשר הצגתי בקצרה ובפשטות (שלא לומר בפשטנות), ממחישה היטב שניתוח העושה שימוש בספרות ובמתודה האנליטית יכול לחשוף בפנינו תובנות עמוקות ומשכנעות אודות החשיבה ההלכתית והתלמודית ועל הנחות

היסוד שחשיבה זו נשענת עליה. לולא השימוש במתודה זו ספק אם היה בידינו להגיע לתובנות אלו.²⁸

בנוסף לפן ההיסטורי-מחקרי תיתכן, כאמור, גם תרומה משמעותית של הפילוסופיה האנליטית לפן המעשי של עולם ההלכה שכן היא יכולה לספק לפוסק ההלכה בימינו כלים חדשים לניתוח וניסוח גישתו ההלכתית ובכך לסייע לו לפסוק במקרים חדשים העומדים לפתחו. דוגמה מובהקת לכך בימינו נמצאת בכתביו של הרב מיכאל אברהם, מחלוצי השימוש במתודה האנליטית בתחום ההלכה, אשר ניסח בספרו החדש, 'מהלכים בין העומדים',²⁹ גישה הלכתית (או יותר נכון מטא-הלכתית) המאפשרת, בין היתר, להגדיר את המושגים החמקמקים של 'שמרנות' מול 'חדשנות' ולהגדיר מודלים של שינויים בהלכה בדרך שנאמנה למסורת האבות מחד אך מאפשרת חדשנות מאידך. במסגרת מאמר זה לא אוכל להיכנס לעובי הקורה של תפיסתו אך אציג את אחת מטענותיו המרכזיות בקצרה רק כדי להבהיר ולהדגים כיצד הפילוסופיה האנליטית 'פועלת' במרחב ההלכתי.

כאמור, אברהם מנסה להתמודד עם השאלה 'האם ומתי מוצדק לחולל שינוי בהלכה?'. כחלק מכך, אברהם מנתח את המושג 'שינוי' ועוסק בשאלה 'מתי פסיקה מסוימת אכן מהווה שינוי וחידוש ומתי היא ממשכה ומשמרת את המסורת הפסיקתית?'. לאחר מכן הוא מנסה לטעון כי גם אם פסיקה מסוימת היא אכן 'חידוש' ישנם מצבים בהם 'חדש מותר מן התורה'. טענותיו אלו נסמכות בעיקר על ספרות ההלכה הקלאסית אך הניתוח שמוביל אותו למסקנותיו מושפע, ללא כל צל של ספק, מהמתודה האנליטית ומתוכניה. כך למשל אברהם טוען כי חידוש, מסוג מסוים, יכול להיות מוצדק ואף נדרש, בין השאר, במקרה המתואר בטיעון הבא:

הנחה א: דברי חז"ל נאמרו בזמן שבו המציאות הייתה X.

הנחה ב: ההלכה הנדונה תלויה בפרמטר X.

הנחה ג: המציאות בימינו שונה (Y). כלומר X לא קיים).

מסקנה: בימינו יש לשנות את ההתייחסות ההלכתית.³⁰

אברהם מראה כי טיעון מן הסוג הזה נפוץ בקרב פוסקים שונים לאורך הדורות אך עד כה הוא טרם נוסח בצורה סדורה וברורה. ניסוח סדור זה מאפשר להבחין כי הנחות א' וג' הן הנחות אמפיריות ועל כן אין לפוסקי ההלכה שום סמכות מיוחדת בעניינם. כלומר אם ברצונו של פוסק לבחון האם הנחה א' וג' מתקיימות בכל הנוגע

28 לדוגמאות נוספת למאמרים העושה שימוש בכלים מן הפילוסופיה האנליטית כדי לחשוף את ההנחות של החשיבה ההלכתית ראו: מ' בוזגלו, 'פילוסופיה של המדע והלשון: המדען, הפוסק והוראת שמו', א' רוזנק (עורך), הלכה מטא-הלכה ופילוסופיה, ירושלים תשע"א, עמ' 302-312; א' סיגל, מגבלה הלכתית על חקירה פילוסופית: האם תיתכן?, עיון סט (2021), עמ' 119-129; Segal, 'Metaphysics out of the Sources of the Halakha; or a Halakhic Metaphysic?', in: Lebens, Rabinowitz and Segal (eds.), *Jewish Philosophy in an Analytic Age*, pp. 34-59; וכן מאמרו של ישראל י. כהן, 'מהו חוק הלכת? עיון פילוסופי-אנליטי', אשר עתיד להתפרסם בדיני ישראל לו (תשפ"ג).

29 מ' אברהם, מהלכים בין העומדים, ישראל תשע"ט.

30 שם, עמ' 273.

להלכה מסוימת עליו לפנות לתחום האמפירי הרלוונטי (פיזיקה, רפואה, פסיכולוגיה, סוציולוגיה, היסטוריה וכיוצ"ב) ולברוק זאת ואל לו לפנות לספרות ההלכתית. אחד מחידושי המרכזיים של אברהם נוגע דווקא להנחה ב לפיה 'ההלכה הנדונה תלויה בפרמטר X'. את ההנחה הזו אברהם מכנה 'עיקרון הגשר' שכן הוא מאפשר לפוסק ההלכה מעבר בין קביעות אמפיריות לקביעות נורמטיביות הלכתיות. ההלכות השונות, כפי שאלו מופיעות בספרי הפסיקה המרכזיים (משנה תורה, שולחן ערוך וכו'), מופיעות כהוראת ספציפיות כגון 'אבירת הגוי מותרת [...] והמחזירה - הרי זה עובר עבירה'³¹ או 'נשים פסולות לעדות'³². לדידו של אברהם, ופה טמון חידושו, המילים 'גוי' ו'אישה' בהלכה כלל אינן מציינות גויים ונשים אלא את התכונות הרלוונטיות לפסיקה אשר חלו בעולמו של הפוסק על גויים ונשים. כלומר המילה 'גוי', בהקשר שלנו, מציינת את כל מי שאינו גידור בנימוסי האומות'³³ והמילה 'אישה', בהקשר שלנו, מציינת 'כל מי שאינו משכיל' (או משהו קרוב). קביעה שכזו יכולה להישמע כברורה מאליה או כמקובלת על פוסקים רבים אך כדי להבין את עומק חידושו של אברהם אצטט מדבריו. במובאה להלן הוא מסביר מדוע יש לראות בעמדתו (אותה הוא מכנה 'שמרנות מדרשית') עמדה שמרנית ולגיטימית בתוך השיח ההלכתי:

רק עיקרון הגשר (הנחה ב) שיש בו ממד נורמטיבי הוא תורה. השמרן טוען שההנחה שנשים אינן משכילות היא לא הנחה מחייבת, שוב מפני שמדובר בעובדה. מבחינתו רק עיקרון הגשר שמקשר את העובדות עם הנורמות, כלומר העיקרון שלפיו חוסר השכלה פוסל אדם לעדות, הוא האלמנט היחיד שראוי לשם "תורה", והוא אכן מחייב ונצחי. השמרנות המדרשית היא שמרנות לכל דבר, מפני שהדבר היחידה שנחשב "תורה" (=עיקרון הגשר) משתמר גם במסגרתה. ההתחשבות בעובדות לא סותרת את עקרון נצחיות התורה, אלא להפך (מבטאת אותו). במובן הזה ניתן לומר באופן עקרוני שרבי יוסף קארו היה צריך לכתוב שולחן ערוך של עקרונות גשר ולא של הלכות מעשיות. היישומים המעשיים אינם באמת "הלכות" במובן העמוק והמהותי של המילה.³⁴

תפיסה זו של אברהם איננה תפיסה פילוסופית מנותקת אלא היא מהווה מתודה בה הפוסק יכול וצריך להשתמש בעת פסיקתו. מסיבה זו ממש, לדידו של אברהם, פסיקת הלכה המתירה להשיב אבדה לגוי או המתירה לאישה לשמש כעדה, תוכל לחול מהסיבה הפשוטה שגויים או נשים בימינו אינם עונים על הקטגוריה של 'גוי' ו'אישה'. לפי עמדה זו, פסיקה שכזו לא תהיה בכלל בגדר חידוש או שינוי אלא יישום של ההלכה הנדונה בימינו. על כן, בשונה מ'חידושי פסיקה' כאלו או אחרים, כדי לפסוק הלכה בשיטה זו אליבא דאברהם – אין כל צורך בסנהדרין או אף בבית דין מסוג כזה או אחר אלא אך ורק בשכל ישר.

31 הרמב"ם, משנה תורה, הלכות גזילה ואבידה, פרק יא הלכה ד.

32 שם, הלכות עדות, פרק ט, הלכה ב.

33 אברהם, מהלכים בין העומדים (לעיל הערה 29), עמ' 294.

34 שם, עמ' 280-281.

זוהי דוגמה מאלפת ומפעימה לאופן בו שימוש בשיח ובמתודה האנליטית מסייע לפוסק ההלכה לנסח, בצורה מדויקת וזהירה, עקרונות פסיקה העשויות לשמש אותו בעת פסיקתו ואף להוביל לשינויים רדיקליים בתוכני הפסיקה עצמם.³⁵ אמנם, אברהם לא עושה שימוש בהוגה או ברעיון ספציפי שנוסח בפילוסופיה האנליטית אך אין כל ספק כי אופן הכתיבה שלו והמתודה הלוגית-מושגית בה הוא משתמש הושפעה, באופן ניכר למדי, מהפילוסופיה האנליטית.³⁶ ניתן גם להיווכח בהשפעת הפילוסופיה האנליטית על אברהם על ידי הצבעה על העובדה כי בספרות ההלכתית כתיבה מסוג זה כמעט ולא קיימת.

סיכום

במאמר זה ניסיתי להצביע על 'מפגש' חדש ומרתק שמתקיים בעשורים האחרונים וביתר שאת בזמננו אנו בין הפילוסופיה האנליטית מחד ובין עולם הרוח והמחשבה היהודיים מאידך. הצבעתי על המישורים השונים בהם מפגש זה כבר מתרחש ועל המישורים הנוספים שמפגש זה עוד עשוי להשפיע. כחלק מכך, וכהתייחסות לנושא הגיליון הנוכחי, שמתני דגש מיוחד על המישורים בהם יש למפגש הנידון השפעה ותרומה לחוקר של ההגות היהודית, הן העכשווית והן הקדומה.

בפן האישי אציין שלאור האמור לעיל אני מאמין ומקווה שהמפגש החדש בין העולם היהודי לפילוסופיה האנליטית יצית עניין מחודש ופורה בהגות היהודית ואף יצמיח כיווני מחקר וחשיבה חדשים לשאלות בוערות בעולם הרוח היהודי ובכך יעשיר את עולמנו האינטלקטואלי ואף הרוחני.

תודתי נתונה לפרופ' משה הלברטל, פרופ' מאיר בוגזלו, ד"ר אהרון דוד סיגל, הרב ד"ר מיכאל אברהם, רחל רוזנבאום, יניב מלמד, אלי בנימין ישראל, ובמיוחד להדס אחיטוב על עזרתם בכתיבת מאמר זה.

35 דוגמה נוספת ניתן למצוא במאמר הבא של הרב זקס: J. Sacks, 'Creativity and Innovation in Halakha', in: M. Sokol (ed.), *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, New York 1992, pp. 123-168 (especially 144-149). במאמר זה הרב זקס עושה שימוש, בין השאר, בהגותו ומושגיו של רונלד דבורקין, פילוסוף אנליטי אשר עסק בפילוסופיה של המשפט, כדי לתאר ולהסביר תופעות מעולם ההלכה. בהקשר זה יש לציין כי הרב זקס הוא דוגמה מובהקת להוגה יהודי אשר הושפע באופן עמוק ואף היה בן-בית בעולם הפילוסופיה האנליטית.

36 כפי שהוא העיד בפניי לא פעם.

‘Also see Facebook’:

Jewish Studies Research and the Social Media

Mordechai Miller, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

Social networks are saturated with knowledge that is relevant to academic research in Jewish studies. However, the flow of learning today is one-way: from academia to social networks and not the other way around. While academic publications are often shared on social networks, references to social networks can barely be found in scholarly journals in Jewish studies.

This article focuses on the social network Facebook as a case study and contains three main parts. First, it presents a general snapshot of what is happening on Facebook in the context of Jewish studies in Israel. Second, it demonstrates the two aspects of Facebook’s effectiveness: functional (Facebook as an arena for disseminating information, finding information, problem-solving, and weaving connections) and transformative (Facebook as a lively arena that uniquely helps to shape academic knowledge and turn “closed” knowledge into “open” knowledge).

Finally, this article calls for a change of situation in Jewish studies by increasing the use of Facebook as a functional tool, utilizing its transformative qualities, and assimilating the new knowledge that is taking shape in academic publications. The discussion is accompanied by references to bibliographical, ethical, and methodological aspects. The review of the current situation and the analysis of Facebook’s potential contributions to Jewish academic research is also relevant to other fields of study. This article is intended to stimulate discussion on the fine line between the “academic” and “non-academic” areas, including the possible fruitfulness of a meeting between the fields.

תקציר

הרשתות החברתיות רוויות בידע רלוונטי למחקר האקדמי במדעי היהדות. עם זאת, זרימת הידע כיום היא חד-כיוונית: מהאקדמיה לרשתות החברתיות, אך לא להיפך. בעוד שפרסומים אקדמיים משותפים לרוב ברשתות החברתיות, כמעט ולא ניתן למצוא הפניות לרשתות חברתיות בכתבי עת אקדמיים בתחום מדעי היהדות. מאמר זה מתמקד ברשת החברתית פייסבוק כמקרה בוחן, ושלושה חלקים מרכזיים לו: ראשית, מוצגת תמונת מצב כללית של הנעשה בפייסבוק בהקשר של מדעי היהדות בישראל. שנית, האפקטיביות המחקרית של פייסבוק מודגמת בשני היבטים: פונקציונלי – פייסבוק כזירה להפצת מידע, מציאת מידע, פתרון בעיות ויצירת קשרים; טרנספורמטיבי – פייסבוק כזירה תוססת אשר מסייעת בזכות מאפייניה הייחודיים בעיצוב ידע אקדמי והפיכת הידע ה‘סגור’ לידע ‘פתוח’. לבסוף, יש במאמר קריאה לשינוי המצב במדעי היהדות הן בהגברת השימוש בפייסבוק ככלי פונקציונלי, והן בניצול איכויותיו הטרנספורמטיביות ובהטמעת הידע

החדש שמתעצב בו בפרסומים אקדמיים. את הדיון מלוות התייחסויות להיבטים ביבליוגרפיים, אתיים ומתודולוגיים. סקירת המצב הקיים, לצד ניתוח תרומותיו הפוטנציאליות של פייסבוק למחקר מדעי היהדות, רלוונטיים גם לתחומי מחקר אחרים ויש במאמר כדי לעורר דיון על הקו הדק שבין התחום ה'אקדמי' ל'לא אקדמי', ובכלל זאת על פוריותו האפשרית של המפגש בין התחומים.

‘עוד ראו, פייסבוק’: הרשת החברתית כמקור ידע חדש במחקר מדעי היהדות

מרדכי מילר

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

‘Facebook is challenging the traditional channels of scholarly communication, and crowdsourcing is changing the way in which I approach the writing of history’ (Sikarsky 2013, p. 220).

מבוא

הרשתות החברתיות רוויות בידע רלוונטי עבור המחקר האקדמי במדעי היהדות. עם זאת זרימת הידע כיום היא חד-כיוונית: מן הספירה האקדמית אל הרשתות החברתיות, אך לא להפך. בעוד ברשתות החברתיות משותפים תדיר קישורים ותקצירים של פרסומים מחקריים, הרי שכמעט ולא ניתן למצוא בפרסומים האקדמיים במדעי היהדות הפניות לרשתות החברתיות, למעט מקרים בהם הרשת החברתית עצמה הינה מושא המחקר.¹

עידן הווב 2.0, ובפרט קיומן של הרשתות החברתיות, חושף כי לא נס ליחה של קביעתו הנודעת של מרשל מקלוהן לפיה ‘המדיום הוא המסר’. מחקר ענף נערך על ייחודיות הרשת החברתית והשפעתה על היבטים נרחבים בחיי הפרט והקהילה.²

* כתיבת המאמר התאפשרה הודות למלגת קרייטמן ולמלגת האוניברסיטה הפתוחה. ברצוני להודות לפרופ' בועז הוס ולאשר בנימין שעודדוני לכתיבה. תודה שלוחה לד"ר גל סופר, אלון ברנד ויונתן הוארד על הערותיהם המועילות. תודה גם לקוראי המאמר האנונימיים על תרומתם החשובה לגיבוש הסופי של הדברים. תוכן המאמר על דעתי בלבד.

1 דוגמאות למחקרים בנושאי יהדות בהן היו הרשתות החברתיות מושא מחקר ראו למשל אסופת המאמרים H. A. Campbell (ed.), *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, 2015; ובייחוד מאמרה של א' ידלין-סגל באסופה הנזכרת. עוד ראו: N. Abrams, S. Baker, and B. J. Brown. ‘Grassroots Religion: Facebook and Offline Post-Denominational Judaism’, *Social Media and Religious Change*, Berlin and Boston 2013. לאחרונה ביקש אחד העורכים של כתב עת אקדמי בתחום מדעי היהדות להתייעץ לגבי ‘קביעת מדיניות עקרונית וסטנדרטיזציה’ בנוגע להפניות לרשתות החברתיות. בקשה זו הינה עדות נוספת לשימוש הדל בהפניות לרשתות חברתיות במחקר מדעי היהדות.

2 על ייחודיות הרשת החברתית ראו למשל: C. Fuchs, *Social Media: A Critical Introduction*, London 2021; על החידוש שבמדיה החדשים [שבאמצעי המדיה החדשים] ?

הופעתן של הרשתות החברתיות אף הובילו לשינויים פרדיגמטיים בתחומי מחקר שונים. דוגמה בולטת לכך מצויה בתחום לימודי הזיכרון, במסגרתו הראו חוקרים כיצד חל שינוי דרמטי בתהליכי עיצוב הזיכרון החברתי כתוצאה מהופעת המדיה הדיגיטליים והרשתות החברתיות.³

הגם שקשה למצוא הגדרה מוסכמת לייחודיות של הרשת החברתית הרי שבמחקר נזכרים בתכיפות מאפיינים אחדים, ובהם: אינטראקטיביות, מוליטימדיאליות, מיידיות, נגישות, מעבר המשתמשים מצרכנים ליוצרי תוכן, תקשורת של רבים אל רבים ברזמנית ותחושת חיבור.⁴ לצד האתגרים שמגולמים במציאות הטכנולוגית החדשה, ישנן גם הזדמנויות חדשות שנוגעות לעיצובו של ידע, זרימתו, תיווכו והתגבשותו.

במסגרת הרחבה של חקר מדעי היהדות בעידן הרשתות החברתיות, בחרתי להתמקד ברשת החברתית פייסבוק (Facebook) כמקרה בוחן עכשווי. בחירה זו נובעת מכך שמבין הרשתות החברתיות הקיימות, פייסבוק היא כיום הרשת החברתית הרלוונטית ביותר עבור מדעי היהדות, זאת בשל שני גורמים מרכזיים: הממשק והמשתמשים. בכל הנוגע לממשק, הרי שבניגוד לרשתות חברתיות אחרות דוגמת יוטיוב (YouTube), טוויטר (Twitter) וטיקטוק (TikTok), פייסבוק היא הפלטפורמה הטקסטואלית ביותר.⁵ בכל הנוגע למשתמשים הרי שפייסבוק היא

הרשת החברתית בכלל זאת] ראו ספרם של עמית שכטר ונועם תירוש וארבעת המאפיינים המוצעים בפרק השני של הספר (שפע של מידע זמין בערוצים מרובים ואשר נשמר בקלות; מוביליות; אינטראקטיביות; מסרים מוליטימדיאלים למשתמשים; פוטנציאל דמוקרטי): A. M. Schejter and N. Tirosh, *A Justice-Based Approach for New Media Policy*, Penn State University 2016. המחשה להשפעת הרשתות החברתיות על החברה ניתן למצוא בזימון 30 הטיקטוקרים המשפיעים ביותר בארה"ב לתדריך מסווג עם פריצת מלחמת רוסיה באוקראינה. [קישור](#). תודה לבן רומברג שהפנה את תשומת ליבי לכתבה זו. כך גם ניתוק רוסיה מהרשתות החברתיות הוגדר כאחת הסנקציות הקשות ביותר עבור האזרחים שם, [קישור](#). על תפקיד הפייסבוק בעיצוב השיח הפוליטי ראו למשל: R. Effing, J. van Hilleegersberg and T. Huibers, 'Social Media and Political Participation: Are Facebook, Twitter and YouTube Democratizing our Political Systems?', E. Tambouris, A. Macintosh and H. de Bruijn (eds.), *Electronic Participation*, Berlin 2011, pp. 25–35.

3 על כך ראו למשל מחקריו הרבים של אנדרו הוסקינס (Hoskins) ובהם: *Digital Memory Studies Media Pasts in Transition*, 2018; (with John Tulloch), *Risk and Hyperconnectivity: Media and Memories of Neoliberalism*, 2016

4 במאמרם סוקרים קאר וחיות הגדרות מחקריות שונות למדיה החברתית (עמ' 47-49) ואף מציעים הגדרה משל עצמם (עמ' 50). עם זאת קובעים הללו כי: 'Although we know what social media are, we are not necessarily able to articulate why they are what they are, and various disciplines address social media disparately' C. T. Carr and R. A. Hayes, 'Social Media: Defining, Developing, and Divining', *Atlantic Journal of Communication*, 23 (2015), pp. 46–65

5 עם זאת הדגש על הטקסט המסורתי אשר קיים כיום כמדעי היהדות עשוי להשתנות בעתיד. לאחרונה התקיימו סדנת מחקר וכנס ביוזמת נטע שרם מהאוניברסיטה העברית, בשם 'אני לא טקסט'. יוזמה זו נועדה לבחון את היחס בין הטקסט המסורתי ובין "יחידות מידע אחרות כמו

הרשת החברתית עם היקף המשתמשים הגדול ביותר (2.91 מיליארד), רובם המוחלט מעל גיל 25.⁶

במוקד מאמר מתודולוגי זה תעמוד קריאה לפתיחות רשתית במדעי היהדות, בשני מישורים: ראשית, הרחבת השימוש בפייסבוק ככלי מחקר פונקציונלי עבור חיפוש ידע, הפצת ידע, פתרון בעיות וטוויית קשרים מקצועיים; שנית, הכרה בפייסבוק ככלי טרנספורמטיבי, כלומר כזירה דינמית שמסייעת באופן ייחודי בעיצוב הידע האקדמי והפיכתו מידע 'סגור' לידע 'פתוח'. במסגרת הכרה זו יוצע כי על חוקרי מדעי היהדות להגביר את השימוש בפייסבוק ככלי ליצירת התרחשות אינטלקטואלית ולהתחיל בתהליך של הפניה לידע מן הפייסבוק והטמעתו בפרסומים האקדמיים בבמות בנות-שיפוט.⁷

ראשונה תוצג תמונת מצב כללית של ההתרחשות בפייסבוק בהקשר של מדעי היהדות בישראל, ויוצע לראות בו כלי מחקר מועיל במיוחד ומשלים לדרכי המחקר המקובלות. לאחר מכן תודגם יעילותו של הפייסבוק בשני היבטים: פונקציונלית וטרנספורמטיבית. לאור כל זאת, יוצע לאתר דרכים לשילוב הידע שמצוי בפייסבוק בפרסומים אקדמיים אשר עומדים לביקורת עמיתים תוך נקיטת משנה זהירות, ותוך

תמונה, צליל, מפה ומחווה גופנית" ולהציע כיוונים שונים אשר נוגעים ל"כינון והמשגת ידע, פרשנות, תקשורת וייצוג".

למעלה מרבע מהמשתמשים בפייסבוק (26.4 אחוזים) הם בין הגילים 25-34 כלומר דור החוקרים הבא אשר כיום מצוי בשלב הדוקטורט והפוסטדוקטורט; בנוסף, 18.2 אחוזים הם בין הגילים 35-44; 13.9 אחוזים הם בין הגילים 45-54; 11.4 הם בין הגילים 55-64 ו-10.7 אחוזים הם מעל גיל 65. כלומר סה"כ 80.8 אחוז ממשתמשי הפייסבוק הם מעל גיל 25. המידע האמור נכון לרבעון האחרון של שנת 2021, [קישור](#). לנתונים על שימוש ברשתות חברתיות בישראל (ראשית 2021) ראו: <https://datareportal.com/reports/digital-2021-israel>.

בכל הנוגע לפתיחות טכנולוגית הרי שמחקר מדעי היהדות נוטל חלק פעיל ומרכזי ב'מדעי הרוח הדיגיטליים'. דוגמאות אחדות למדעי הרוח הדיגיטליים במדעי היהדות הן הפרויקטים הדיגיטליים 'כתיב', 'פרויקט השו"ת', 'אוצר החכמה', 'פרויקט פרידברג לחקר הגניזה', 'הכי גרסין', 'HebrewBooks', 'ספריא', 'זושא – הסיפור החסידי', 'סיפורי החכמים בספרות הזוהרי' (מהדורה דיגיטלית של ד"ר יאיר גרדן). נעשה גם שימוש נרחב בתוכנות ייחודיות לפענוח כתבי יד, ניסיון לזיהוי מחברים ולמחקר מטריאלי של קטעי גניזה. בישראל פעילה קבוצת פייסבוק בשם 'רוח דיגיטלית'. בנוסף, אורגנו מטעם מערך הספריות והמידע של אוניברסיטת בראילן כנסים בנושא מדעי הרוח הדיגיטליים, ובהם כנס 'ארון הספרים היהודי המקוון', ובקונגרס העולמי ה-18 למדעי היהדות צפויים להתקיים שישה מושבים אשר יעסקו במדעי הרוח הדיגיטליים בהקשרים של מדעי היהדות ('התפתחויות חדשות במדעי הרוח הדיגיטליים'; 'יצירת מהדורות דיגיטליות ובסיסי נתונים לספרות תורת הסוד העברית'; 'מדעי הרוח הדיגיטליים והספר היהודי'; 'מדעי הרוח הדיגיטליים ומקורות יהודים'; 'יישומי מחשב חדשים בשירות חקר הטקסט היהודי'; 'מדעי הרוח הדיגיטליים בחקר אומנויות מופע יהודיות'), לצד הרצאות רבות של יחידים בנושא. פרויקט מקוון נוסף הוא מערכת מדעי הרוח הדיגיטליים בחוג לתולדות ישראל באוניברסיטת חיפה, 'מעבדת אליהו' ([Elijah Lab](#)), בראשות ד"ר משה לביא, ובניהולם של ד"ר אליעזר באומגרטן, הדר מילר ואבישי אלת. המעבדה עוסקת ב'מיזמי מחקר ושיתוף הציבור בתחומי תולדות ישראל, מחשבת ישראל ומקרא' ונועדה 'לאפשר לקהל החוקרים ולציבור הרחב ביישוב, אחזור ושיתוף של אוצרות הידע והתרבות היהודית'. שילוב הציבור הרחב במיזמים דיגיטליים, דוגמת פענוח קטעים מן הגניזה הקהירית (פרויקט 'סופרי הגניזה הקהירית'), הינו יוצא דופן ומהווה המחשה טובה של חלק ממסקנות מאמר זה.

ניסוח כללים ביביליוגרפיים, אתיים ומתודולוגיים. לשם המחשת טענותיי בדבר התועלת שיש בידי פייסבוק להניב למחקר, תשולבנה במאמר דוגמאות שונות, מהן דוגמאות של התנסות אישית במחקר מדעי היהדות.

מדעי היהדות בפייסבוק: תמונת מצב ראשונית

מאז הופעתן התעורר עניין מחקרי ברשתות החברתית בכלל ופייסבוק בפרט. מרבית המחקרים נעשו בתחום של מדעי החברה, ובייחוד באמצעות מתודות כמותניות. נבחנו יחסי הגומלין שבין הפייסבוק והמשתמשים, כך למשל בסוגיות של דימוי עצמי, קהילתיות, זהות ופוליטיקה ונידונה השאלה במה מתייחדים יחסי גומלין אלו ביחס לפלטפורמות מקוונות אחרות.⁸ מחקר איכותני נערך גם הוא ונבחנו טקסטים שפורסמו בקבוצות פייסבוק ייעודיות על מנת ללמוד על דפוסי ועל תפיסות של המשתמשים.⁹ מחקרים מאוחרים יותר בחנו את השפעות הפייסבוק על האקדמיה:

- 8 על השפעת גורמים שונים בפייסבוק על המשתמשים, דוגמת ממשיק וארכיטקטורה, ראו למשל: R., Bivens and O. Haimson, 'Baking Gender into Social Media Design: How Platforms Shape Categories for Users and Advertisers', *Social Media & Society*, 2 (2016), pp. 1–12; Bucher, T. & A. Helmond, 'The affordances of social media platforms', J. Burgess, T. Poell, & A. Marwick (eds.), *The Sage Handbook of Social Media*, London 2018, pp. 233–255; ; A. Kaun, & F. Stiernstedt, 'Facebook time: Technological and institutional affordances for media memories', *New Media & Society*, 16 (2014), pp. 1154–1168; D. Lupton, Personal data practices in the age of lively data. Social science research network, 2015; D. Lupton, 'Feeling your data: Touch and making sense of personal digital data', *New Media & Society*, 19 (2017), pp. 1599–1614 ; ולמנסון, 'זהות אחודה בעולמות מדומים', הזמן הזה, ספטמבר 2021, [קישור](#); M. Georgalou, *Discourse and Identity on Facebook*, London 2017; B.J. Miller, P. Munday and J.P. Hill, 'Faith in the Age of Facebook: Exploring the Links Between Religion and Social Network Site Membership and Use', *Sociology of Religion*, 74:2 (2013), pp. 227–253. מחקר על הרשתות החברתיות בישראל, ועל הפייסבוק בפרט, ראו למשל מחקריה של פנינה שוקרון-נגר אשר חוקרת את השיח הפוליטי בישראל, בין היתר בפייסבוק, זאת במסגרת חקר השיח, פרגמטיקה וסמנטיקה. ראו לאחרונה: פ' שוקרון-נגר, 'הדהודים אירוניים כאסטרטגיה של השתקה בתגוביות לפוסטים של פוליטיקאים בפייסבוק', עיונים בשפה וחברה 14: 1 (2021), עמ' 318-301; P. Shukrun-Nagar, 'The Right to Speak and the Request to Remain Silent: Who Own Politicians' Facebook Pages?', *Israel Affairs* 26:1 (2020), pp. 26-43; מאמר נוסף שמנתח טקסטים מהפייסבוק במקרה בוחר לתהליכים חברתיים ראו במאמר על פייסבוק ועל הבניית זיכרון תרבותי-קולקטיבי בישראל M. Yachin and N. Tirosh, "A Line from a Song that Punches You in the Stomach" – Music and the Negotiations of Cultural Memory in Facebook', *Popular Music and Society*, 44:5 (2021), pp. 650-66
- 9 J. Gangneux, 'Rethinking Social Media for Qualitative Research: The Use of Facebook Activity Logs and Search

מהזווית הסטודנטיאלית, נבחנה השפעת הפייסבוק על ההשתלבות הראשונית באקדמיה כמו גם השימוש בו ככלי מחקר במסגרת הכנה לבחינות, וכיצד מושפעים הסטודנטים משילוב הפייסבוק במסגרת הוראה בקורס.¹⁰ מהזווית המחקרית הוצגו מקרי בוחן דיסציפלינריים, ומדעי הרוח בכללם, אשר הצביעו על האפקטיביות שיש בהסתייעות בפייסבוק לצרכי מחקר ורישות מקצועי.¹¹ ככל הידוע לי טרם נכתב על השפעות חיוביות שעשויות להיות בפייסבוק על מחקר מדעי היהדות.

History in Interview Settings', *The Sociological Review*, 67:6 (2019), pp. 1249–1264.

T. Warhol, 'Using Facebook to Support Academic Literacy', *Journal of Adolescent and Adult Literacy* 58:1 September 2014, p. 25; J. Goodband, Y. Solomon, P. Samuels, D. Lawson and R. Bhakta, 'Limits and Potentials of Social Networking in Academia: Case Study of the Evolution of a Mathematics Facebook Community', *Learning, Media and Technology*, 37:3 (2012), pp. 236–252; K., L. Gray, L. Annabell and G. Kennedy, 'Medical Students' Use of Facebook to Support Learning: Insights from Four Case Studies', *Medical K. D. Dougherty and B. Andercheck, 'Using ; Teacher* 32:12 (2010), pp. 971–976 Facebook to Engage Learners in a Large Introductory Course', *Teaching Oxford e-* Stephen Eyre של ה-*Sociology*, 42:2 (2014), pp. 95–104 *Research Center* הומלץ לסטודנטים להקדיש זמנם לנוכחות מקוונת, על מנת להבטיח את התקדמותם האקדמית, **קישור**.

A. G. Sikarskie, 'Citizen Scholars: Facebook and the Co-creation of Knowledge', J. Dougherty and K. Nawrotzki (eds.), *Writing History in the Digital Age*, Ann Arbor, Michigan 2013, pp. 216–221; מדעי כדור הארץ, A. K. Pavlov, A. Meyer, A. Rösel, L. Cohen, J. King, P. Itkin, J. Negrel, S. Gerland, S. R. Hudson, P. A. Dodd, L. de Steur, S. Mathisen, N. Cobbing and M. A. Granskog, 'Does your Lab use Social Media?', *Bulletin of the American Meteorological Society*, 99:6 (2018), pp. 1135–1146 לחוקרים להשתמש ברשתות החברתיות על מנת להפיץ לציבור הרחב את המסקנות המחקריות שלהם בנוגע להתחממות גלובלית (עמ' 1136), וממחיש כיצד הדבר נעשה בפועל. פתולוגיה, A. H. Deeken, S. Mukhopadhyay and X. Jiang, 'Social Media in Academics and Research: 21st-Century Tools to Turbocharge Education, Collaboration, and Dissemination of Research Findings', *Histopathology*, 77 (2020), pp. 688–699 במאמר מתואר כיצד מומחים לפתולוגיה נעזרים ברשתות החברתיות להפצת ידע מהירה ורחבה, ולהנגשת ידע אקדמי לקהל הרחב. להדגמה לאופן בו זה נעשה ראו שם, עמ' 690; J. Kasperuniene, 'Maintaining Academic Connection for Collective Creativity: A Grounded Theory of University Teacher's Professional Behavior in Social Media', *Baltic Journal of Modern Computing*, 6:2 (2018), pp. 128–136 התפוצה המצומצמת של מאמרים אקדמיים, ישנם גופים שמבקשים מחוקרים לעשות שימוש ברשתות החברתיות לקידום המחקר שלהם; **קישור**. ההכרה בחשיבות כניסת האקדמיה לזירת הרשתות החברתיות הובילה לכך שישנם כבר אנשי אקדמיה שמוסיפים לקורות החיים המקצועיים שלהם קישור לחשבון האישי שלהם ברשתות החברתיות. דוגמה ממקום מושבי הזמני בסינגפור היא של מרצה לפוליטיקה והיסטוריה של דרום-מזרח אסיה בשם Dean Dualy מ-SMU, אשר לקורות החיים צירף את חשבון הטוויטר שלו. עוד על ההכרה הגדלה והולכת ברשתות החברתיות ככלי יעיל למחקר ניתן ללמוד גם מיוזמות אקדמיות שונות בישראל, דוגמת הרצאתו של אבי סנטו בנושא 'הציוץ של היום, למחקר של מחר – טוויטר ככלי לפרסום

לא אוכל לסקור את כלל ההתרחשויות אשר נוגעות למדעי היהדות בישראל בפייסבוק, ועם זאת ככוונתי לשרטט מגמות מרכזיות. בכוונתי למפות את מוקדי הידע במדעי היהדות בפייסבוק יש להבחין בין שלושה סוגי פלטפורמות: פרופילים אישיים, דפים וקבוצות. בכל הנוגע לפרופילים אישיים הרי שלכל משתמש בפייסבוק ישנו עמוד אישי בו הוא יכול לשתף תכנים ויזואליים וטקסטואליים.¹² מבין המשתמשים בפייסבוק ניתן למצוא מרצים בכירים במדעי היהדות להם פרופיל אישי פעיל.¹³ בהתאם לסטטיסטיקת הגילים של פייסבוק מרצים מן הדרג הזוטר במדעי היהדות מצויים בפייסבוק במספרים גבוהים בהרבה מן הבכירים, ולמעלה מכולם מצויים בו סטודנטים במסלולי מחקר.¹⁴ ניתן אם כן לצפות כי ברבות הזמן נוכחותם בפייסבוק של חוקרים מובילים עתידה לצמוח. לצד נוכחותם של חוקרים, משתמשי פייסבוק רבים אחרים דוגמת דמויות דתיות וציבוריות, מפרסמים תדיר תכנים שנוגעים לעולם מחקר היהדות ורלוונטיים עבור החוקרים.¹⁵

מטבע הדברים, על פי רוב מעורבים ב'פרופילים' של חוקרי מדעי היהדות תכנים אישיים, משפחתיים ומקצועיים כאחד. בנוסף, ככל משתמש בפייסבוק, בוחרים גם החוקרים אילו תכנים לפרסם בעמוד האישי, באיזו תדירות לפרסם וכיצד תוגדר רמת הפרטיות של התכנים שמועלים. נראה שמעקב יזום אחר פרופילים אישיים של חוקרים למטרות מחקר, הינו אפקטיבי פחות ממעקב אחרי דפי פייסבוק וקבוצות פייסבוק במדעי היהדות אשר הינן פלטפורמות תמטיות. לא זו אף זו: פעמים רבות תוכן רלוונטי אשר מתפרסם בפרופיל אישי של חוקר יהדות ישתף במקביל בדפים ובקבוצות ייעודיים.

בניגוד לפרופילים האישיים הרי שדפי פייסבוק משויכים לארגונים או לדמויות ציבוריות. למרבית החוגים במדעי היהדות בישראל ישנם דפי פייסבוק פעילים, כמחציתם נוצרו בחמש השנים האחרונות ולמעלה מתשעים אחוזים מהם נוצרו בעשור האחרון (נספח א). לדפי הפייסבוק האקדמיים במדעי היהדות ישנן, על פי

המחקר שלכם', מערך הספריות והמידע באוניברסיטת בראילן, 2 ביוני 2021; הרצאתו של אחיה שץ, 'הרשתות החברתיות ככלי השפעה של כוחות אפלים', הספרייה למדעי החברה, ניהול וחינוך באוניברסיטת תל-אביב, מרץ 2022.

12 שיתוף תוכן בעמוד האישי מכונה 'העלאת פוסט'.

13 בהם הפרופסורים (רשימה חלקית, כולם בישראל): דוד אסף, דניאל אברמס, שרה אופנברג, רחל אליאור, אדם אפרטמן, חנוך בך-פזי, מיכל בראשר סיגל, יונתן גרוסמן, בועז הוס, טובה הרטמן, תמר הרמן, תמר וולף-מונון, חיים וייס, צחי וייס, רוחמה וייס, גלית חזן-רוקם, יוסי חיות, חנה יבלונקה, עלי יסיף, עודד ישראלי, חנה כשר, יונתן מאיר, ורד נעם, חביבה פדיה, יצחק קראוס, ישי רוזן-צבי, מריאנה רוחימדבר, אמנון רדקר-קוצקין, דניאל רייזר, אלחנן ריינר, שמואל רפאל, אפרים שוהם, דב שורץ. פרופסורים אחרים דוגמת בנימין בראון, מנחם קלנר וידידיה שטרן מחזיקים חשבונות שאינם פעילים או כמעט ואינם פעילים. חוקרים בכירים רבים אחרים במדעי היהדות אשר פועלים מחוץ לישראל, דוגמת הפרופסורים שאול מגיד, נתנאל ברמן ומאיר ברטלר, פעילים אף הם בפייסבוק וכותבים לעיתים קרובות בנושאי מדעי היהדות. זאת בהתאם לפילוח הגילים הסטטיסטי בפייסבוק, ראו לעיל הערה 6.

15 כך למשל פרופילים אישיים של רבנים ורבות מכלל הזרמים היהודיים; פעילים ביוזמות בין-דתיות, יהודים ושאינם יהודים; פוליטיקאים, אנשי תקשורת ואנשי חינוך; חוקרים עצמאיים מחוץ לאקדמיה דוגמת רז הנדלר ומשה נחמני, ואף חוקרים אקדמאיים שתחום מחקרם אינו במדעי היהדות אך הם נוהגים לכתוב בנושאים אלו בפרופיל האישי.

רוב, לא יותר מאלף עוקבים. על פי רוב דפים אלו מהווים מעין לוח מודעות דיגיטלי; צינור להעברת מידע קיים על אודות אירועים אקדמיים צפויים, פרסומים, מינויים ופרסים, כמו גם שיתוף בקולות קוראים לפרסום בכתבי עת או הגשת מועמדות לכנסים ולמלגות. לעיתים רחוקות מתפרסמים תכנים ייעודיים לפייסבוק דוגמת ראיונות (ויזואליים או טקסטואליים) עם אנשי סגל או תקצירי אירועים אקדמיים שהיו (לעיתים לצד תמונות מן האירועים). פוסטים בדפים אלו ישותפו פעמים רבות על ידי פרופילים אישיים או דפים אחרים להם קשר לתוכן הנתון.¹⁶

לצד דפי הפייסבוק הרשמיים של מדעי היהדות במוסדות האקדמיים בישראל ניתן למנות דפי פייסבוק של מכוני מחקר אשר עוסקים במדעי היהדות דוגמת האקדמיה הישראלית הלאומית לספרות יהודית, מכון שוקן, מכון ון ליר, מכון שלום הרטמן, המכון הישראלי לדמוקרטיה והמכון למדיניות העם היהודי, כמו גם דפי פייסבוק של הוצאות ספרים אקדמיות.¹⁷ בנוסף, דפי פייסבוק של מוסדות ללימודי יהדות לגווניה עשויים להיות רלוונטיים לעולם מחקר מדעי היהדות. כך למשל, דפי הפייסבוק של בינה, הישיבה החילונית בירושלים, קולות, בית מדרש אלול, בית פרת, ישיבת הר עציון, ישיבת רמת גן. גם מוסדות אחרים שאין עניינם דווקא ביהדות מפרסמים מעת לעת פרסומים שנוגעים ליהדות, דוגמת דף הספרייה הלאומית בירושלים, מוסד ביאליק ומוזיאון ישראל.

ככלל, נדיר שמתפתח שיח אקדמי בדפי פייסבוק, שכן כצינורות אינפורמטיביים הם פחות מתאימים לדיונים תוכניים, זאת בניגוד לקבוצות הפייסבוק. הללו נושאות ממד דיסקורסיבי ודמוקרטי מובהק כמו גם ממד ביקורתי. בניגוד לדפי הפייסבוק הרי שזהות מנהלי הקבוצות גלויה, וכל חברי הקבוצה יכולים להעלות פוסט שיהיה גלוי ליתר החברים. מגבלות מסוימות יכולות להבטיח שאופי הדיונים יישמר בגבולות שהוגדרו מראש על ידי מנהלי הקבוצה. כך למשל מנהלים יכולים להגדיר את הקבוצה כסמויה, כך שרק מי שייבחרו יוכלו להצטרף אליה. במקרה כזה חיפוש שם הקבוצה בפייסבוק לא יניב כל תוצאה. גם קבוצה גלויה שניתנת לאיתור יכולה להיות ציבורית – כלומר כל החפץ בכך יכול להצטרף – או פרטית – כזו שיש להגיש לה בקשת הצטרפות אשר לעיתים נענית בשלילה. בכל הנוגע למטא-דאטה הרי שבקבוצות הפייסבוק מתאפשר לכל חבר בקבוצה לראות מי מחברי הקבוצה הם גם חברי פייסבוק שלו, ואף מי אינם חברי פייסבוק שלו אך מסווגים כ'חברים עם דברים משותפים'. בנוסף, ניתן לאתר חברי קבוצה שמצויים בקרבה גאוגרפית. תחת הקטגוריה 'נושאים' ניתן לראות מה היו תגי ההקבצה (hashtag) שנוספו לפוסטים בקבוצה (תרשים 1). לחיצה על תג ההקבצה תוביל לכלל הפוסטים בהם מצוי אותו תג. שימוש של חוקרים בפונקציה של תג ההקבצה יקל על חוקרים אחרים להגיע לתכנים שהועלו בנושאים רלוונטיים עבורם.

16 כך למשל, פעמים רבות מרצה שדבר הרצאתו, או קורס שהוא עתיד להעביר, פורסמו בדף פייסבוק ישתרף את הפוסט מדף הפייסבוק בפרופיל האישי שלו.

17 לאלו ניתן להוסיף פרופילים אישיים שלמעשה מתפקדים כדפי פייסבוק, אלא שנוצרו (במודע או שלא) כ'פרופיל אישי'. דוגמה לכך הוא הפרופיל 'עלו לשלום', לו קרוב ל-5 אלפים חברים (כיום ישנה מגבלת חברים לפרופילים אישיים, עד חמשת אלפים. אם היה 'עלו לשלום' נפתח כדף פייסבוק היו יכולים להיות לו כיום הרבה יותר עוקבים), ואשר מוקדש להפצת מידע אשר נוגע לגרשם שלום.



מוצמדים ▼	נושאי הקבוצה
✦	# דתלשים הוצמדו ע"י מנהל • 23 פוסטים בקבוצה זו
✦	# פמיניזם הוצמדו ע"י מנהל • 17 פוסטים בקבוצה זו
✦	# ציונות הוצמדו ע"י מנהל • 10 פוסטים בקבוצה זו
✦	# הלכה הוצמדו ע"י מנהל • 10 פוסטים בקבוצה זו
✦	# מנהגים הוצמדו ע"י מנהל • 9 פוסטים בקבוצה זו
✦	# חינוך הוצמדו ע"י מנהל • 8 פוסטים בקבוצה זו
✦	# ציונותדתית הוצמדו ע"י מנהל • 3 פוסטים בקבוצה זו
✦	# הרבוקוק הוצמדו ע"י מנהל • 3 פוסטים בקבוצה זו
✦	# פוליטיקה הוצמדו ע"י מנהל • 2 פוסטים בקבוצה זו

תרשים 1 – תגי הקבוצה בקבוצת הפייסבוק הציבורית 'הצד החם'

דוגמה לקבוצות במדעי היהדות אשר מנוהלות על ידי אנשי אקדמיה הינן הקבוצות הציבוריות 'יומי', 'הערת שוליים' ו'הצד החם (הציונות הדתית, חשיבה מחדש)', והקבוצה הפרטית E-Idra. קבוצות אחרות דוגמת 'קהילת ענן כבודך', 'סודות כתבי היד העבריים', ו-Jewish Studies on Facebook, אינן מנוהלות על ידי אנשי אקדמיה, אך הללו נוטלים בהן חלק פעיל.¹⁸ כפי שיורחב להלן, אחד הדברים

18 'יומי' נוצרה באוגוסט 2016 ומנוהלת על ידי שבעה מנהלים (פרופ' ורד נעם, פרופ' ישי רוזן צבי, ד"ר יעקב צ' מאיר, הרב ד"ר רבין שושטרי, הרב יאיר יניב, אילנה מושקין ואביעד מרקוביץ). בקבוצה 3207 חברים ותכניה מתעדכנים כמעט מדי יום. הקבוצה נועדה עבור 'הגיגים חופשיים מכל סוג על הדף היומי' ופתוחה לציבור. מנוהלת על ידי 'יהדות בעברית' – מחקרניים בקבוצה; 'הערת שוליים' נוצרה בינואר 2019 ומנוהלת על ידי 'יהדות בעברית' – המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל'. בקבוצה 1100 חברים ותכניה מתעדכנים כמעט מדי יום. הקבוצה נועדה 'לשאלו, לשתף, לחשוב ולחקור על מדעי היהדות'; קבוצת 'הצד החם' נוצרה

שמייחדים את ההתרחשות האינטלקטואלית בפייסבוק הוא היות הדיונים הקבוצתיים מרובי משתתפים ומרובי זהויות; אקדמאים לצד הדיוטות נוטלים בהם חלק.¹⁹

פייסבוק ככלי מחקר פונקציונלי

בראש ובראשונה מהווה פייסבוק כלי מחקר יעיל במיוחד, זאת במגוון היבטים: ראשית, בשל הידע הרב שמושף בפייסבוק, ניתן להשתמש במנוע החיפוש הפנימי של פייסבוק, לערוך חיפוש מתקדם ובאמצעות מילות מפתח להגיע לפוסטים ולקבוצות שנוגעים לתחום המחקר הספציפי שמעניין את המחפש. לשם המחשה, חוקר יהדות אשר מבקש לדעת מהם ספרי המוסר הנלמדים ביותר בישיבות ליטאיות כיום, יכול בעזרת חיפוש פשוט להגיע לפוסט שפרסם לאחרונה אליהו גלילי ובו שאל: 'אילו ספרי מוסר נחשבים כיום ליסודיים בעולם הישיבות הליטאי?'.²⁰ לפוסט פורסמו למעלה מארבעים תגובות – חלקם על ידי מי שלמדו בעצמם בישיבות ליטאיות, בעוד אחרים מכירים את הנעשה בישיבות אלו בשל קרבת משפחה או קשרי

במאי 2019. קבוצה זו אמנם מנוהלת חלקית על ידי חוקרים (ד"ר חגי משגב, הדוקטורנטית שירה שיננון ולצידם שלמה לינדנבאום) אך אינה מתימרת לעמוד במבחן הביקורת שכן הצהירה כי אין בה מקום לדיונים אשר מערערים על סמכותה של ההלכה. כך למשל הוגבלו תגובות עבור פוסט ממנו השתמע שאין איסור הלכתי בנישואי תערובת (אושר שרף, 'מה הבעיה בנישואי תערובת', פוסט בקבוצת פייסבוק, 'הצד החם', 27 במרץ 2022). בקבוצה 2400 חברים ותכניה מתעדכנים על בסיס יומי. הקבוצה נועדה 'לחשיבה מחדש על דרכה של הציונות הדתית, יסודות החינוך שלה, מקורות תורתה והכיוון שבו היא צריכה ללכת'. *E-Idra*, נוצרה באפריל 2017 ומנוהלת על ידי פרופ' בועז הוס. בקבוצה 146 חברים, מרביתם אנשי אקדמיה שעיסוקם בחקר הקבלה, והיא המשכה של קבוצת דיון עבור חוקרי קבלה אשר נוסדה בשנת 2001. בקבוצה מתפרסמים תכנים על בסיס שבועי; 'ענן כבודך', קבוצה ציבורית, 609 חברים, נועדה 'להתפלל וללמוד יחד, בכל עת ובכל מקום על פני כדור הארץ שכולנו חולקים'. בקבוצה מתפרסמים בעיקר סרטונים של שיעורי דף יומי אשר בין היתר מועברים על ידי אנשי ונשות אקדמיה בכירים. שלושה מנהלים לקבוצה, הללו אינם אנשי אקדמיה. 'סודות כתבי היד העבריים', נוסדה במרץ 2018 ומנוהלת על ידי חן מלול מהספריה הלאומית בירושלים. בקבוצה 10700 חברים ותכניה מתעדכנים כמעט מדי יום. הקבוצה 'מוקדשת לכתבי יד באות עברית'. על קבוצות אלו ניתן להוסיף קבוצות אחרות שמתנהלות בעיקר בארה"ב ופעילים בהם אנשי אקדמיה ישראלים רבים מתחום מדעי היהדות, דוגמת יידפארש – *Yiddish Research*,

[Hebrew Printing and Bibliography](#) ו-[Hebrew Codicology and Paleography](#).

19 ב'הדיוטות' כונתי למי שעוסקים בתחום מבלי שעברו הכשרה אקדמית; במינוח זה בחרתי כתרגום ל- *lay scholars*, או *citizen scholar*. על חוקרים לעומת הדיוטות בקבוצות פייסבוק אקדמיות ראו: Sikarskie (לעיל הערה 11); E. Frankle, 'More Crowdsourced', Center for the Future of Museums, July 28, 2011; A. L. Chapman, and C. Greenhow, 'Citizen-Scholars: Social Media and the Changing Nature of Scholarship', *Publications 7*, no. 1 (2019). p. 11

20 א' גלילי, 'ספרי מוסר', פוסט בפרופיל הפייסבוק האישי, 4 ביולי 2022, [קישור](#), ואחזר ב-27 ביולי 2022.

חברות. קיבוץ כלל התגובות ובחינת הספרים שהוזכרו בתדירות גבוהה עשוי להביא תועלת מחקרית.²¹

בקבוצות הפייסבוק עצמן ניתן לערוך חיפוש פנימי, וניתן גם להסתייע בידע הנרחב שנושאים חברי קבוצות ייעודיות לשם קבלת הפניות למחקרים ולוונטיים, השגת עותקים דיגיטליים או פיזיים, תרגום טקסטים, פענוח כתבי יד וכיתובי מצבות. כך למשל ביקש חן מלול מחברי קבוצת הפייסבוק הפתוחה 'סודות כתבי היד העבריים' 'מידע על אומנות קריאה בכף יד בכתבי יד עבריים' וזכה לשלל הפניות.²² מבין התחומים השונים של מדעי היהדות, ישנה חשיבות קריטית עבור מי שעוסקים ב'יהדות זמננו' בשימוש אקסטנסיבי בפייסבוק. למעשה, הפייסבוק מתעד התרחשויות, מחלוקות ותמורות לא פחות ממטריות מחקריות דוגמת כתבי יד, יומנים אישיים, איגרות ומכתבים. חוקרי יהדות זמננו יגלו כי לצד חומרים מחקרניים ישנם לא מעט מקורות ראשוניים יקרי ערך בפייסבוק. לעיתים מושא המחקר עצמו נוכח בפייסבוק באמצעות פרופיל אישי או באמצעות דף שמנוהל בפיקוחו על ידי תלמידיו, ולעיתים ספרות מקור מתפרסמת ונידונה בקבוצות (לרוב סגורות) של תלמידים, גם אחרי פטירת רבם. דומני שקשה יהיה למצוא קהילה, סגורה ככל שתהיה, שאין עליה מידע עדכני בפייסבוק – בין אם במסגרת דף או קבוצה רשמיים, בין אם במסגרת פרופילים פרטיים של תלמידים או מקורבים לקהילה, ובין אם במסגרת יוצאי הקהילה.²³ הרשתיות שמאפיינת את פייסבוק מובילה לכך שקשרים מרובים ובלתי מתוכננים נחשפים בפרקי זמן מהירים. כך פוסט חדשותי גנרי שנוגע לקבוצה דתית

- 21 כך למשל נזכרו בתדירות גבוהה החיבורים הבאים: נפש החיים (רבי חיים מוולוז'ין; בפרט שער ד), יסוד ושורש העבודה (הרב אלכסנדר זיסקינד), סדרת ספריו של הרב שמשון פינקוס, אמונה וביטחון (החזון אי"ש), מכתב מאליהו (רבי אליהו דסלר), שפתי חיים (רבי חיים פריילנדר), עלי שור (הרב שלמה וולבה; בפרט חלק א), כוכבי אור ואור ישראל (רבי ישראל מסלנט), אור יחזקאל (רבי יחזקאל לעוונישטיין).
- 22 חן מלול, 'מידע על אומנות קריאה בכף יד', פוסט בקבוצת הפייסבוק 'סודות כתבי היד העבריים', 17 בפברואר 2022. [קישור](#), אוחרו ב-28 במרץ 2022. אם לא צוין אחרת צילומי מסך של פוסטים בפייסבוק מצויים ברשותי.
- 23 דוגמאות אחדות לדפים/קבוצות מרכזיים שרלוונטיים למחקר יהדות זמננו בישראל (בסוגריים מובאת כמות העוקבים): 'הרב אורי שרקי' (17 אלף), 'הרב שלמה אבינר' (9500 אלף), 'תלמידי הרב שג"ר' (910), 'מכון כתבי הרב שג"ר' (2500), 'אות לאות: תלמידים של הרב אריק נווה' (4600), 'הרב יגאל כהן' (32 אלף), 'לשכת הרב שמואל אליהו' (37 אלף), 'הרב מנחם אדרי שליט"א' (43 אלף), 'הרב יצחק פנגר' (105 אלף), 'הרב אליעזר ברלנד הדף הרשמי' (42 אלף), 'מיכאל לייטמן' (912 אלף), 'חברים שאוהבים את מכללת קבלה לעם' (493), 'התנועה הרפורמית' (24 אלף), 'קבוצת לימוד חסידי ישוע' (866), 'הרב יצחק גינזבורג יום יום' (650), 'גל עיני – השער לפנימיות התורה' (5300), 'אוהבים את הר המור' (1100). ישנם גם רבנים (בעיקר בציונות הדתית הליברלית) בעלי פרופיל אישי פעיל דוגמת הרב יובל שרלוי, הרב בני לאו, הרבנית כרמית פיינטוך, הרבנית הדסה פרומן והרב אמנון בזק. לצד אלו ישנן קבוצות שונות של דת"שים, שם ניתן ליצור קשר עם יוצאי קבוצות דתיות שונות. לעיתים יכול החוקר להיחשף לקבוצה דתית שלא ידע על קיומה, בשל מיעוט כתבים, דרך הפייסבוק. כשם שהפייסבוק משפיע על הדיונים בערוצי החדשות המסורתיים, מלמטה למעלה, כך עשוי להתרחש תהליך דומה בעולם המחקר. על פייסבוק ושינוי הסיקור החדשותי ראו למשל: ט' לאור, 'אופי פעילותם של אנשי התקשורת בישראל בעידן הרשתות החברתיות: הפייסבוק', קשר 55 (2020), עמ' 258 והפניותיו שם.

מסוימת בישראל, יגורר לרוב תגובות של תומכים ומתנגדים לקבוצה. התחברות לפרופילים האישיים של המגיבים הרלוונטיים תוביל לחשיפת ידע נוסף: בפרופילים האישיים ישותפו פעמים רבות תכנים מתוך דפים וקבוצות שקשורות לאותה קבוצה דתית, וכך דרך הפרופיל הפרטי ניתן יהיה להיחשף למסגרות פייסבוק נוספות שקשורות בקבוצה הנחקרת. לעיתים ניתן ליצור קשר ישיר באמצעות המסנן עם תלמיד קבוצה דתית מסוימת ולבקש עזרה בהשגת חומר או בהבהרת טקסט סתום. לעיתים ניתן להציג שאלה מחקרית ביחס לדמות בת זמננו ולזכות בתשובות מהירות ועדכניות ממי שמכירים את הדמות באופן בלתי אמצעי. כך נחשפת באמצעות הפייסבוק 'תורה שבעל פה' אותה לא ניתן למצוא בספרות מקור או בספרות משנית. לדוגמה, במסגרת כתיבת מאמר על הרב יצחק גינזבורג, ובהסתמך על רמזים בכתביו, שיערתי שהוא רואה את עצמו כראוי להיות משיח. בפוסט שהעליתי בפרופיל הפייסבוק האישי שלי פניתי לתלמידים ומתנגדים כאחד ושאלתי 'האם ישנם מי שרואים ברב יצחק גינזבורג משיח (או 'ניצוץ משיח' אשר ראוי להיות משיח אם יהיה הדרו זכאי)? אם כן, האם ידועה עמדת הרב גינזבורג עצמו בעניין?'. תוך דקות ספורות התווספו תגובות לפוסט, חלקן מצד משתמשים שאינם חברי פייסבוק שלי אך תויגו בפוסט על ידי אחרים, ובהן מידע רב ערך שלא היה ידוע לי ושאינו מצוי מחוץ לפייסבוק.²⁴

עוד במחקר יהדות זמננו, עבור מחקר זרמים יהודיים מסוימים בעת הזו השימוש בפייסבוק אינו רק מועיל אלא הכרחי. כך למשל, מאז שפרצה Covid-19 קהילות דתיות רבות קיימו תפילות, הרצאות וטקסים דתיים באמצעות שידור חי בפייסבוק, או באמצעות שידורי זום ששודרו סימולטנית בפייסבוק. רבנים, דוגמת הרב יצחק גינזבורג, הגבירו את נוכחותם בפייסבוק והתוועדויות שהיו מוגבלות בעבר לנוכחות פיזית במיקומים משתנים תדיר, הפכו לפתע לזמינות באופן מקוון, 'חי' ומתועד. לבסוף, בנוגע ליהדות זמננו הרי שישנה חשיבות מיוחדת לשימוש בפייסבוק לא רק ככלי להעשרת המחקר, אלא גם כמושא מחקר לבחינת האופן בו מובילות הרשתות החברתיות לשינויים פרדיגמטיים בתפיסות של 'יהדות' ובאופנים בהם אלו מתעצבות. גם מי שעוסקים בחקר היהדות במאה התשע עשרה עשויים לגלות מסורות, סיפורים ושמועות שהשתמרו בקרב צאצאים או תלמידי תלמידיהם של מושאי המחקר. חשוב להדגיש כי פעמים רבות מדובר במידע שמתגלה במסגרת תגובה של אדם פרטי שאינו חוקר, ואינה מופיעה מחוץ לפייסבוק. ידע שלא מתועד בכתובים, ביחוד על דמויות מן המאה העשרים ועד לימינו, משתמר בזיכרונם של תלמידים ותלמידי תלמידים. זיכרונות אלו נכתבים בתגובות לפוסטים בפייסבוק וחוקר ערני ידע להגיע אליהם, לדלות אותם ולעשות בהם שימוש.²⁵ דוגמה למנהיג דתי עכשווי שמידע רב על אודותיו לוט בערפל, בשל התרחקותו המכוונת מן התקשורת ובשל

24 כפי שיורחב להלן, פעמים רבות שימוש פונקציונלי בפייסבוק לאיתור מידע, מתפתח לכדי התרחשות אינטלקטואלית דינמית. גם במקרה זה התגלעו ויכוחים ערים בין מגיבים שונים, עדויות שמיעה וראייה נמסרו ופרופיל הפייסבוק האישי שלי הפך לזירה חיה של דיון ער.

25 לדוגמה: בכל שנה (סביב יום השנה לפטירתו) מתפרסמים בפייסבוק סיפורים על הרב מנחם פרומן – ממושאי המחקר בעבודת הדוקטורט שלי – על ידי תלמידיו ובני משפחתו. סיפורים אלו, על פי רוב, אינם מצויים מחוץ לפייסבוק.

הימנעותו מכתובה ביוגרפית, הוא הרב צבי טאו. עם זאת, כמה מתלמידיו הבכירים מצויים בפייסבוק, ומפעם לפעם – בין אם בתגובות פולמוסיות ובין אם בדיונים פנימיים – נחשף מידע יקר ערך על הקמת ישיבת 'הר המור', המקורות שעומדים בפני הרב טאו וקשריו האישיים. ז'אנר מקובל נוסף בפייסבוק הוא הזמנה פתוחה לשאלות מכל סוג. מעקב אחרי מאות התגובות בסגנון 'שאלות ותשובות' עם אדם שמקורב לקבוצה הנחקרת עשוי להניב לא מעט מידע על הקבוצה, שכן חייו האישיים קשורים בקבוצה.²⁶

שנית, ניתן להשתמש בפייסבוק ככלי יעיל להפצת ידע אקדמי במהירות ובהיקף נרחב במיוחד: באמצעות שיתוף פרסומים ופעילויות אקדמיות בפרופיל האישי כמו גם בדפים ובקבוצות ייעודיים, יכולים חוקרים להגיע באופן מידי לקהלים רחבים הן בקהילה האקדמית והן מחוצה לה.²⁷ האפשרות לצרף קישור למאמר, לצד תקציר מילולי בגוף הפוסט, מאפשר להדיוטות שמתעניינים בנושא להיחשף לפרסום האקדמי. בנוסף, הבמה החינמית מאפשרת לקהל שאינו מנוי על כתבי העת להיחשף להתרחשות המחקרית. לבסוף, היכולת לשתף פוסט קיים, מאפשרת לפוסט לנדוד לקהלים שאין למחבר הפוסט המקורי נגיעה ישירה אליהם. באופן תיאורטי יכולה חשיפה בפני קבוצה מצומצמת של חברים בפייסבוק לגדול באופן אקספוננציאלי באמצעות שיתופים מרובים.²⁸ פעמים רבות בעקבות החשיפה נוצרים קשרים בלתי מתוכננים בין חוקרים מתחומים שונים, או בין חוקרים להדיוטות.

בנוסף, פייסבוק הינו כר פורה לנטוורקינג אקדמי. קבוצות עניין אקדמיות בפייסבוק מרכזות חוקרים מכל העולם ומאפשרות להם להיודע אלו לאלו, לקיים דיון, ואף להציע חברות אלו לאלו. פעמים רבות נוצרים קשרים לא רק בין קולגות אלא גם בין סטודנטים למדעי היהדות לחוקרים בכירים מהם. מעקב אחר הנעשה בדפים ובקבוצות חושף את החברים בהם לזרם מרוכז ומתמשך של מידע על אודות הזדמנויות אקדמיות שונות. עוד בהקשר זה יכול הפייסבוק לשמש כזירה חשובה בה מצהיר החוקר על תחומי המחקר שלו בשלב מוקדם של המחקר. מי שטרם פרסמו

26 כך למשל הזמין לאחרונה הרב מאור קיים את חבריו בפייסבוק לשאול אותו כל שאלה שירצו. באמצעות המידע האוטוביוגרפי שחשף ניתן היה ללמוד גם על רבו הרב אליעזר מלמד, עליו אני כותב מאמר בימים אלו (יחד עם גלעד רובינשטיין). ראו: מ' קיים, פוסט פרופיל הפייסבוק האישי, 'למי שמעוניין – שעת שאלות בשמחה', 10 במרץ 2022. [קישור](#), או חזר ב-28 במרץ 2022.

27 אמנם כפי שאני מראה מחקר מדעי היהדות פעיל בפייסבוק, ועם זאת בזירות אחרות של הרשתות החברתיות נראה שישנה פחות פעילות הן במדעי היהדות והן במדעי הרוח בכלל. ב-14 בפברואר 2022 העלה יניב אפק פוסט בקבוצת הפייסבוק 'חוקרים לבד ביחד' (מיועדת לחוקרים וחוקרות בישראל ובה כ-5 אלפים חברים) ובו שאל, 'זירת הטוויטר האקדמית. יש המלצות לחשבונות טוויטר ששווה לעקוב אחריהם של חוקרים במדעי הרוח? במדעי המחשב יש כמה וכמה חוקרים ומעבדות שמתחזקים חשבונות מאוד מאוד פעילים וזו אחלה דרך להתעדכן על מצב המחקר, פרסומים חדשים ועוד. אם יש לכם המלצות לדברים כאלה גם במדעי הרוח אשמח ביותר! בפרט מדעי היהדות או היסטוריה'. היעדר מידע בתגובות, בקבוצה גדולה ופעילה שכזו, עשוי להעיד על נוכחותם הדלה (אם בכלל) של מדעי הרוח ברשתות חברתיות (מלבד פייסבוק).

28 סיפר לאחרונה חוקר ממדעי היהדות על מאמר שפרסם בכתב עת אקדמי ויקרתי ולא זכה לתגובות. פרסום אותו המאמר באחת הרשתות החברתיות (מתורגם לעברית) הוביל לתגובות ולעניין רב בדברים.

מאמרים בנושא אותו הם חוקרים יכולים להתבטא בפייסבוק בנושאי המחקר שמעניינים אותם ולהציע תובנות ראשוניות, סיפורים, שאלות והזמנה לדיון. כך נחשפים אחרים שמצויים בפייסבוק למושאי המחקר של עמיתיהם, וקשרים מקצועיים סביב תחומי עניין משותפים נרקמים.

לבסוף, יש להכיר בכך שבשל נוכחותם רבת ההיקף של חוקרים ומנהיגי ציבור בפייסבוק, ובשל השפעתו הרבה של כלי זה על עיצוב השיח, מלובנות סוגיות בנושאי יהדות בפלטפורמה זו. בשל כך נדרשים חוקרים ללא פייסבוק להתחבר לפלטפורמה הזו על מנת ליטול חלק בדיון קיים ובזמן אמת. כך למשל התגלע לאחרונה ויכוח בין פרופ' מאיר בוזגלו לר"ר דניאל הרטמן בנוגע ליחס לנישואי תערובת. באמצעות חשבון הפייסבוק של רעייתו, הצטרף פרופ' אבינועם רוזנק לדיון.²⁹ כבר עתה ניתן להתרשם מפעילותם הענפה של חוקרים במדעי היהדות בפייסבוק ככלי מחקרי להפצה ולאיסוף מידע רלוונטי, אם כי נראה שחוקרי יהדות רבים עדיין לא מודעים לפוטנציאל הרב שגלום בפייסבוק ואינם עושים בו די שימוש.

פייסבוק ככלי טרנספורמטיבי

הצד השווה לאופני השימוש הפונקציונלי בפייסבוק הוא השימוש בידע כידע 'סגור', רוצה לומר ידע שאמנם מצוי בפייסבוק אך יכול היה גם להופיע כלשונו בפלטפורמות אחרות ועם זאת לשמור על אופיו. ואכן, במקרים רבים משותף בפייסבוק מידע אקדמי חיצוני שניתן למוצאו בכמות אחרות דוגמת רשימות תפוצה באימייל או אתרי אינטרנט של מוסדות אקדמיים. במקרים אחרים נכתב טקסט במיוחד עבור הפייסבוק, אלא שתאיורטית יכול היה להיכתב גם בפלטפורמה אחרת. כאמור, לשימוש הפונקציונלי בפייסבוק ערך רב, בין היתר: חיפוש תכנים; ריכוז תכנים בקבוצות תמתיות; הפצת תוכן בצורה מהירה, רחבה, מיידית ובו זמנית וטוויית קשרים. אלא שלטענתי ישנו בפייסבוק אלמנט של טרנספורמציה: בכוחו להפוך את הידע 'סגור' ל'פתוח', רוצה לומר: ידע שעובר תהליך מתמשך של שינוי, פרשנות, עיצוב וחיידוש.³⁰ התרחשות אינטלקטואלית ייחודית שמשפיעה על עיצוב המחקר עצמו מתאפשרת בפייסבוק בזכות שילוב של מאפיינים על אודותם יורחב להלן ואשר הופכים את ה'כמות' ל'איכות'. כלומר אין הפייסבוק נבדל מפלטפורמות מקוונות אחרות הבדל סקלרי אלא הבדל בינרי. מעקב אחר דפוסי התרחשות מחקרית בפייסבוק מעלה כי ההתרחשות נוצרת לרוב בעקבות שאלה מחקרית או תובנה מחקרית להן נלווית הזמנה לדיון. כך למשל, בקבוצת הפייסבוק 'יומי' העלה אחד החוקרים פוסט אשר דן בכתבי יד של תוספות על מסכת בימות, ובסופו הציג שאלה לחברי הקבוצה: 'האם ישנה מסורת מעתיקים של תוספות אשכנזיות שמתווספות על

29 מ' בוזגלו, 'מכתב פתוח לדניאל הרטמן', פוסט בפרופיל הפייסבוק האישי, 14 בפברואר 2022, [קישור](#), אוהזר ב-23 במרץ 2022; דף הפייסבוק 'מכון שלום הרטמן', 'תגובת דניאל הרטמן למאיר בוזגלו', 14 בפברואר 2022, [קישור](#), אוהזר ב-23 במרץ 2022.

30 השימוש כאן במונח 'ידע פתוח' קרוב לשימוש בו נקט משה הלברטל, בעקבות משה אידל, בדיונו על אודות גישות שונות במסירת הקבלה. ראו: מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים 2006, עמ' 297-333.

קבצים קיימים של תוספות צרפתיות? [...] השערות על אופני הפצת הידע בימי הביניים ורעיונות יצירתיים במיוחד איך להבין את העניין בתקבלנה בכרכה רבה.³¹ בתגובות הראשונות לפוסט צירף החוקר קישורים לסריקות של שני כתבי יד בהם דן.³² נכון לרגע כתיבת המאמר הדיון עדיין מתמשך, ובמסגרתו עשויים חוקרים להציע השערות משמעותיות שיתרמו לעולם המחקר.

בפוסט אחר בקבוצה הובאה ראייה להנחה המקובלת בחקר התלמוד לפיה 'לעתים קרובות רק גרעין המימרה (של האמוראים – מ"מ) יצא מפי החכם והפירוט או ההסבר הם כבר פרשנות שנוספה על דבריו בשלב מאוחר יותר ולעתים אינה משקפת את הכוונה המקורית'.³³ בתגובות נוספה ראייה תומכת לטיעון בפוסט, ולצידה הערה כללית בנוגע להקשר תרבותי בעת העתיקה. לשתי התגובות השיבה מחברת הפוסט. בדוגמאות אלו ורבות אחרות הופך פוסט של 'ידע סגור', בו מוצגת שאלה או תובנה מחקרית, לנקודת מוצא ממנה מתפתח דיון ענף, ואשר במסגרתו מוצעים כיוונים חדשים, הפרכות, הפניות לספרות מחקר או ספרות מקור ואף נוצרים תתידיונים חדשים.

לעתים נוצרת התרחשות אינטלקטואלית באופן בלתי מתוכנן ואשר לא שוער על ידי מחבר הפוסט. כך שימוש פונקציונלי בפייסבוק יכול להיחפך לטרנספורמטיבי. דוגמה לדבר: בעמוד פייסבוק אישי שיתף פרופ' בכיר קישור לפרסום אקדמי, לצד תקציר עברי בגוף הפוסט, בו עורערו הנחות היסוד שעמדו בפני גרשם שלום בחפשו אחר 'ראשית הקבלה'.³⁴ בתגובה לפוסט נשאלו שאלות על ידי חוקרים; הראשונה עקרונית, מטא-אקדמית, והשנייה פרטנית אשר פונה לקהל מצומצם. בשני המקרים השיב בעל המאמר לשואלים. הדיון כולו היה חשוף לכל החפץ בכך שכן הפוסט הוגדר כציבורי.³⁵ דוגמה נוספת מקבוצת הפייסבוק 'סודות כתבי היד העבריים': פוסט

- 31 י"צ מאיר, 'בלגן התוספות של מסכת יבמות', פוסט בתוך קבוצת פייסבוק, 'יומי', 22 במרץ 2022. [קישור](#), אוחזר ב-28 במרץ 2022.
- 32 במקרה זה ניתן לראות בתגובות המחבר לפוסט מקבילות להערות שוליים במאמר.
- 33 ר' נעם, 'מימרות האמוראים', פוסט בקבוצת הפייסבוק 'יומי', 20 במרץ 2022. [קישור](#), אוחזר ב-22 במרץ 2022.
- 34 צ' וייס, 'ראשית "הקבלה"', בפוסט בפרופיל הפייסבוק האישי, 18 בפברואר 2022. [קישור](#), אוחזר ב-22 במרץ 2022. ההפניה נעשית ברשות פרופ' וייס.
- 35 דין ודברים מעין אלו, תמציתיים ככל שיהיו, היו חסומים בעבר בפני הציבור הרחב, ולמעשה גם בפני קולגות. לפני עידן הפייסבוק היה המאמר מגיע לציבור חוקרים מצומצם ביותר אשר מנוי על כתב העת ומתעניין בנושא המאמר, כמובן ללא תקציר נוסף בעברית. רק לאחר קריאתו היו עשויים מי מהם לשלוח לכותב המאמר מכתב או אימיל. בנוסף, שאלות קצרות שנתפסות כחובבניות חרף חשיבותן (דוגמת השאלה העקרונית שנשאלה), לא היו נשלחות לכותב. כמו כן, אנשים שלא היו קוראים את המאמר היו נמנעים מן הסתם מלשלוח לכותב שאלה. ולבסוף, התהליך כולו – מסירת השאלות, קבלת התשובות וחזור חלילה – היה אורך זמן רב, אם בכלל היה מתרחש. בזכות הפייסבוק הופך המאמר לנגיש, זמין ומידי עבור קהל קוראים בלתי מוגבל. חברים שחברים, כאלו שאינם מוכרים לכותב, או כאלו שכותב לא חשב שיתעניינו בפוסט, מגיעים במהירות לתוכן של הפוסט ומשתתפים בדיון; בהם אנשי אקדמיה ושאינם. הפלטפורמה מאפשרת הוספת תקציר בעברית, שאילת שאלות בלתי פורמלית ופומבית תוך זמינות של הכותב. כאן נכנס גם הממד ה'רשתי' של הרשת החברתית, ה'קנרים' שנשלחים לעברים שונים סימולטנית שוב אינם בשליטת הכותב. קורא מסוים להיחשף לדיון בעקבות

פונקציונלי שמחברו ביקש סיוע בפענוח כתב יד של חתימה על גבי אחד מדפי החיבור המודפס הליכות עולם, התפתח בתגובות לכיוונים שונים בנוגע לפרטים ביוגרפיים על אודות החותם, הובאו השוואות מספרים אחרים והועלו שאלות חדשות.³⁶ הטקסט ה'סגור' נפתח וצורתו עוצבה מחדש. לבסוף, דוגמה אישית: שיתוף בפרופיל הפייסבוק האישי בדבר הרצאה עתידית על הרב ישראל אליהו וינטרויב, הניב בתגובות מידע רב ערך שלא היה ידוע לי קודם על מושא המחקר. התגובות לתגובות חוללו התרחשות דינמית, והתפתח דיון בו השתתפו אנשים מהאקדמיה ומחוצה לה כשהיבטים שונים שנוגעים להגותו של וינטרויב נידונו.³⁷

תופעה מיוחדת שיש בה כדי לאתגר את אופי המחקר המסורתי קשורה למחקר יהדות זמננו. בעוד, כאמור לעיל, יש בפייסבוק כדי לספק חומר רב עניין על אישים וזרמים ביהדות זמננו, הרי שככלי טרנספורמטיבי מזמן הפייסבוק הזדמנות בה משפיע החוקר באופן ישיר על מושא המחקר. כך יכול החוקר עצמו להציף בקבוצה רלוונטית שאלה, אשר בתורה תוליד התבטאויות חדשות (כלומר, טקסט מקור אם מושא המחקר או מעגלים הקרובים לו הם המתבטאים) אשר יוטמעו במחקר עצמו. כך למשל, הועלה בקבוצת 'הצד החם (הציונות הדתית, חשיבה מחדש)' פוסט בנוגע ליהודים המשיחיים.³⁸ חוקרי היהודים המשיחיים עשויים למצוא עניין בסוגיית התקבלות קבוצה זו בישראל ולעקוב אחר תגובות המשתתפים בדיון אשר חושפות מידע חשוב בנושא. לא זו אף זו, יכול חוקר להצטרף בעצמו לדיון כחבר בקבוצה ולהפנות שאלה למחבר הפוסט או לאחד המגיבים. זו עשויה לספק תשובה שתחשוף ידע חדש בנושא, ואשר יכול לתרום למחקר התקבלות היהודים המשיחיים בישראל. הדיונים בקבוצות פייסבוק בעלות אופי מחקרי נושאים לרוב אופי ביקורתי, זאת בשל היקף החוקרים הנרחב שמצוי בהן, לצד הבינלאומיות, המולטי-דיסציפלינריות, הפומביות, השוויוניות, הנגישות והמיידיות. מטיבם הדיונים 'נושמים', שכן הם מתמשכים, מסתעפים, מרובי משתתפים ועשויים בכל עת 'להתעורר לתחיה', גם כעבור זמן רב.³⁹ מאפיין חשוב שמסייע ב'פתיחת' הידע הוא שותפותם של הדיוטות בדיון. הללו נמצאים בקבוצה בשל העניין שהם מגלים בנושא

הפוסט וליצור קשר ישיר עם הכותב או המגיב ולחלוק איתו את תובנותיו, אם הוא חפץ שלא להיחשף ברבים.

36 א' עמאר, 'פענוח החתימה', פוסט בקבוצת הפייסבוק 'סודות כתבי היד העבריים', 27 במרץ 2022. [קישור](#), אוהזר ב-22 במרץ 2022.

37 מ' מילר, 'הרצאה על הרב וינטרויב', פוסט בפרופיל הפייסבוק האישי, 14 ביולי 2022. עוד במסגרת השימוש הפונקציונלי בפייסבוק: העלאת הפוסט היא גם הזדמנות ליידע את חבריי שאני מתעניין מבחינה מחקרית בדמותו של וינטרויב, בתקווה שמי שימצא בעתיד חומר רלוונטי ישתף אותו עימי.

38 א' רבינוביץ, 'לאחרונה גיליתי את היהודים המשיחיים', פוסט בקבוצת הפייסבוק 'הצד החם (הציונות הדתית, חשיבה מחדש)', 27 במרץ 2022. [קישור](#), אוהזר ב-28 במרץ 2022. בתגובה לפוסט עלו שאלות סוציולוגיות ותיאולוגיות כאחד ונידונו מנקודת המבט הציונית-דתית של המשתתפים בדיון.

39 על הידע הדיגיטלי כידע 'חי' (Lively) ראו D. Lupton, 'The Diverse Domains of Quantified Selves: Self-tracking Modes and Dataveillance', *Economy and Society*, 45 (2016), pp. 101–122; וראו: Gangneux, p. 1253 (לעיל הערה 9); אני העדפתי את המינוח 'נושם'.

הקבוצה. בקרב המשתתפים כולם, חוקרים והדיוטות כאחד, גלום ידע רב, קבוצתי, שלעולם יהיה רחב יותר מידע שנתון בידי חוקר יחיד, חשוב ככל שיהיה.⁴⁰ גינונים בתוך הקהילה המחקרית נשמטים לעיתים בדיונים שכוללים חוקרים והדיוטות, ומאפשרים שיח פתוח ונוקב. בעירוב רשויות זה, בו אל הזירה המחקרית מתווספים הדיוטות בניסמכא, ישנו משום אתגר עבור הצינורות המקובלים של מעבר הידע המחקרי וגיבושו. מחקרים שונים הראו כי צירופם של הדיוטות לשיח המחקרי במסגרת הפייסבוק מפרה את הדיון ומציף תובנות וידע חדש שלא היו מתגלים בדרכים המסורתיות.⁴¹ לעיתים מצטרפים להתרחשות לא רק חוקרים והדיוטות שהמשותף להם הוא עניין רב באותם נושאים, אלא גם גורמים פולמיים בעלי מטרה מוצהרת להפריך את הנאמר. בכך גלומה הזדמנות לבחון את עמידות המחקר ולשפרו, תוך הצבת גבולות ברורים להתנהלות הדיון.

כך, במסגרת דיונים בפייסבוק יכולות לצוץ תגובות בלתי ענייניות וחרופות במיוחד. דוגמה לדבר: במאמר שכתבתי ציינתי כעובדה ביוגרפית שהרב צבי טאו נולד בשנת 1937.⁴² שיתוף המאמר בעמוד הפייסבוק האישי שלי הוביל קוראים לתייג אנשים שעשויים להתעניין בו, ובהם תלמידי הרב טאו שאינם מוכרים לי. אחד מהם, רב מההתנחלות עלי, בחר להתפלמס עם המאמר תוך שהוא מציין שאפילו פרט פשוט כתאריך הלידה איננו מדויק. לטענתו בתעודת הזהות של הרב טאו, אליה אין לי כל גישה, הוא ראה תאריך אחר.⁴³ אחד מחברי הפייסבוק שלי, רב באחת משיבות ההסדר, שלח לי תעודה מקורית בגרמנית בה ראיתי שתאריך הלידה הנכון הוא ה-1 בינואר 1938. לאחר ההתכתבות היה מי שתיקן בהתאם את הערך הביוגרפי של הרב טאו בוויקיפדיה. בנוסף, במאמר אחר שעתידי להתפרסם על הרב טאו יתוקן פרט זה. תגובות פולמיות עשויות להגיע גם מהכיוון האקדמי והן מהוות הזדמנות מצוינת לדון בסוגיות מטאמחקריות. כך כשכתבתי פוסטים בהם הוזכר עניין מחקרי ברבנים ברלנד וגינזבורג היו אנשי אקדמיה ממחשבת ישראל שפקקו ביכולת לשמור על אובייקטיביות מחקרית ביחס למושאי המחקר הנזכרים. חוקרת בכירה הגיבה על פוסט ביחס לברלנד וכתבה שברלנד הוא "עברייני פלילי חמור שמעשיו הרעים נידונים בבתי משפט כאן ועכשיו ועל כן ההתייחסות לכתביו או לדרשותיו אינה יכולה להיות

40 על הפייסבוק כמקום של 'חכמת ההמונים' בו באה לידי ביטוי האינטליגנציה הקולקטיבית, כהגדרת פייר לוי, ראו Sikarskie (לעיל הערה 11) 2013, p. 219.

41 פה אציין שהטשטוש בין האקדמי ו'שאינו אקדמי' הינו חלק מהדיון האקדמי עצמו. ניתן דוגמה אחת: מה דין רבנים שכתבו על התחברות ספרות הזוהר? האם ניתן להציג את ממצאיהם כ'חוקרים', לצד ממצאי אנשי האקדמיה? כלומר, האם די במתודה ביקורתית כדי להצטרף לדיון האקדמי או שיש צורך בנתונים נוספים? אם יש צורך בנתונים נוספים, באיזה אופן ניתן (והאם ניתן) לשלב את דברי אותם רבנים במחקר האקדמי. עוד בעניין זה: במקום אחר נכון יהיה לעסוק בעירוב הרשויות האקדמית והלא-אקדמית בעולם מדעי היהדות מחוץ לפייסבוק, והאופן בו הוא מקיים יחסי גומלין עם הפייסבוק. כך, יוזמות שמצויות על קו התפר בין האקדמי והלא-אקדמי דוגמת בית מדרש 'זוהר חי'.

42 מ' מילר, 'כבר לא מבדילים בין עם ישראל לגויים', ראשית ה (תשפ"א), עמ' 2-33. בציון עובדה ביוגרפית זו התבססתי על עדותה של אחותו של הרב צבי טאו, פרופ' גרדה אילתהאלסטר G. Elata-Alster, 'Wanderungen' Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (ed.), *Auseinandersetzungen mit dem zerstörten jüdischen Erbe*, Kassel 2004, pp. 63-74.

43 כמי שלא התכוון לסייע לי במחקר הוא לא חשף בפניי את התאריך שראה.

חסרת הטיות". בתגובה לדבריה התפתח דיון בנוגע לשאלה האם וכיצד ניתן לחקור דמויות בנות זמננו, ללא קשר לדעתו האישית של החוקר על הדמויות הנחקרות. כלי יעיל במיוחד להעמדת המחקר בפני הביקורת הוא פונקציית 'פייסבוק-לייב' (Facebook Live) במסגרתה מעביר החוקר הרצאת וידאו בשידור ישיר מפרופיל הפייסבוק האישי. כך, על מנת להעמיד היבטים תיאולוגיים בפרשיית הרב אליעזר ברלנד בפני הביקורת הודעתי על כוונתי להעביר הרצאת פייסבוק-לייב בפרופיל הפייסבוק האישי שלי (תרשים 2). לקראת ההרצאה שבתי ופרסמתי את נושא ההרצאה ואת המועד המדויק באמצעות קבוצות פייסבוק רלוונטיות. כך וידאתי שבהרצאה ינכחו רבים שמתעניינים בנושא, בהם מתנגדי ברלנד כמו גם חסידיו. עוד לפני ההרצאה פנו אליי באמצעות הפייסבוק אנשים שהיו בקשר אישי עם ברלנד, מהם למדתי על אופנים שונים בהם תופסים חלק מן החסידים את ברלנד, ואשר לא היו מוכרים לי. בהרצאה צפו עד כה למעלה מאלף משתמשים בפייסבוק, ותגובות להרצאה היוו אתגר לטענותיי וחייבו אותי לחדד את התובנות שהצגתי. לעומת זאת, יש לשער שהעברת ההרצאה במסגרת כנס אקדמי בלבד הייתה זוכה לא רק לנוכחות דלה יותר, אלא גם לנוכחות הרבה פחות הטרוגנית ומתוך כך התכנים המחקריים היו זוכים לביקורת דלה יחסית.



תרשים 2 – הודעה על קיום הרצאת 'פייסבוק-לייב' על היבטים תיאולוגיים בפרשיית ברלנד

כתוצאה מההתרחשות האינטלקטואלית בפייסבוק שאלות מחקריות באות על פתרון, תזות אפשריות מועלות, תובנות מתעצבות, משתנות או מופרכות. פייסבוק מזמן מצב בו מתפרסמים פרגמנטים חשובים של ידע אשר רלוונטי למחקר מדעי היהדות, ואשר מסיבות שונות לא פורסמו בכמות אקדמיות בנות-שיפוט: לעיתים מדובר בתובנות מחקריות ראשוניות שטרם גובשו. במקרים אלו רואים החוקרים

בפייסבוק סביבה בטוחה לבחינת תובנותיהם ולעיבויין.⁴⁴ במקרים אחרים מדובר בחומרים מעובדים שכבר פורסמו, והזמנה לדיון שיכשיר את המשך המחקר בתחום. לעיתים מדובר בחומרים מחקרניים שבשל אילוצים שונים לא הוגשו לשיפוט. נוסף על פרגמנטים אלו של ידע, ישנו ידע שצומח מלמטה, מן התגובות, כתוצאה מפוסט ובו שאלה מחקרית, בקשת סיוע בפענוח טקסט או בהבנתו או כתוצאה משיתוף של פרסום אקדמי.

כך או כך, פרגמנטים של ידע יקר ערך שיש בידם להשתלב במחקרים קיימים אינם יוצאים מגבולות הפייסבוק, ואף אם חוקר מסוים נעזר בהם אין כל הפניה לפייסבוק. פייסבוק, כאמור, מכיל תכנים שלא פורסמו במקום אחר, ובכך הוא שונה ממאגר מידע שמקבץ פרסומים חיצוניים. בנוסף, הפלטפורמה עצמה מעצבת את המחקר ומסייעת בחילוץ תובנות ובעיצובן. הפניות לשיחות עם חוקרים, טיטות של מחקרים ואף בלוגים ואתרי אינטרנט נהוגות כיום במחקר; לרוב כמידע משלים ותומך. חרף האמור, זירת הפייסבוק על כל חשיבותה אינה מותירה חותם ישיר במחקר. בעוד חליפת מכתבים בין חוקרים הייתה זוכה בוודאי להיכלל בתחום המחקר, לא כן הוא במקרה של דיון במסגרת תגובות לפוסט בקבוצת פייסבוק.⁴⁵ יתרה מכך, לעיתים עצם השימוש בפייסבוק למטרות מחקריות מעורר התנגדות. כך, כשהודעתי בפוסט בעמוד הפייסבוק האישי על כוונתי להעביר הרצאת פייסבוק-לייב על ברלנד, הגיבה חוקרת מחשבת ישראל וכתבה שהיא "תוהה על המתודה שמשלבת מחקר ופייסבוק" והביעה את דעתה לפיה "נכון יותר לכתוב על זה מאמר". מדוע מתעלם מחקר מדעי היהדות מן הנעשה בפייסבוק?

פייסבוק כמחקר משלים

אין בידי להכריע מדוע נתפס הפייסבוק כפלטפורמה נחותה שאינה ראויה לבוא בשערי המחקר. עם זאת ניתן לשער שדחייה זו קשורה למספר היבטים: ראשית, ישנה חשדנות כללית כלפי תופעות בנות זמננו, בייחוד בתחום מדעי היהדות בו גברה הנטייה להזנחת העיסוק בתופעות עכשוויות או ניתוחן באור שלילי. כך למשל הראה בועז הוס כיצד 'רבים מחוקרי הקבלה כיום דוחים את ה"אותנטיות" של חלק מהתנועות הקבליות העכשוויות ואת הרלוונטיות שלהן למחקר המיסטיקה היהודית'.⁴⁶ שנית, כפלטפורמה שאינה פלטפורמה מחקרית 'טהורה' נתפס הפייסבוק

44 על פייסבוק כפלטפורמה לעיבוי דאטה (*Thicken data*) ראו: G. Latzko-Toth, C. Bonneau and M. Millette, 'Small Data, Thick Data: Thickening Strategies for Trace-Based Social Media Research', L. Sloan and A. Quan-Haase (eds.), *The Sage Handbook of Social Media Research Methods*, London 2016, pp. 199–214 ובייחוד בעמ' 206.

45 בעניין זה נראה שהדיונים בין חוקרים בקבוצות הפייסבוק יש בהם כדי להזכיר את כתבי העת המרכזיים של המאה התשע עשרה, דוגמת **כרם חמד**, בהם ניתן מקום לא מבטל להתכתבויות. תודתי מסורה לאלון ברנד על הפנית העניין לתשומת ליבי.

46 ב' הוס, שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית: הגנאלוגיה של המיסטיקה היהודית והתיאולוגיות של חקר הקבלה, תל-אביב 2016, עמ' 121. אחת הסיבות שהביא פרופ' הוס לכך (שם, עמ' 122) היא היות חקר הקבלה 'בתחרות עם קבוצות ניאו-קבליות וניאו-חסידיות אחרות על

כזירת פנאי במקרה הטוב, ובזבוז זמן ואף סכנה להתקדמות המחקרית במקרה הפחות טוב.⁴⁷ לאור נטיית המשתמשים בפייסבוק לגלוש בו זמן רב יותר משתכננו, ניתן למצוא לא אחת משתמשים שמפרסמים פוסטים אישיים בהם הם מתלוננים על כך שהפייסבוק מונע מהם התקדמות במחקר.⁴⁸ סטודנטים וחוקרים כאחד אינם לוקחים בחשבון את הקשרים שנוצרים, המידע האקדמי אליו הם נחשפים, ובעיקר את התוכנות וההחידושים המחקריים בהם הם לוקחים חלק בעת השימוש בפייסבוק.⁴⁹ זאת ועוד, כפלטפורמה לימינלית, שמעברה האחד מצווי התחום האקדמי החמור ומן העבר השני התחום הפופולרי, מתאפשרת בפייסבוק שוטטות (flâneurism) אינטלקטואלית; תעייה ותהיה. שוטטות זו מצמיחה לא אחת מחשבות מטא-אקדמיות ומתודולוגיות שלא היו נידונות בבמה אחרת.⁵⁰

לבסוף, נראה שישנו חשש שיש לתת עליו את הדעת מפופולריזציה של הידע שתהיה כרוכה בהשטחתו. כך ניתן להיווכח בדיונים שנקטעים בשלב יחסית מוקדם תוך שהחוקרים מסבירים שפייסבוק אינו מקום מתאים לדיון מעמיק, זאת למרות שאין כל מגבלה על היקף המילים שניתן לכתוב בפייסבוק ואין כל מניעה לנהל דיון

השליטה בשדה הקבלה העכשווית, המערערות על מעמדם כשמוריה וכפרשניה של המיסטיקה היהודית'.

47 ביקורת על הפייסבוק כמקור להסחת דעת ראו R. Junco, 'Too Much Face and Not Enough Books: The Relationship between Multiple Indices of Facebook Use and Academic Performance', *Computers in Human Behavior* 28(1) (2012), pp. 187-198. לעומת זאת ראו: C. Le Gall, I. Le Gall and A. Jalali, 'Social Media Usage Among University Students during Exams: Distraction or Academic Support?', *Education in Medicine Journal*, 12:3 (2020), pp. 49-53; E. Bal and H. Bice, 'The Purpose of Students' Social Media Use and Determining their Perspectives on Education', *Procedia Computer Science* 120 (2017), pp.177-81.

48 כיום פייסבוק היא הרשת החברתית בה מבלים המשתמשים הכי הרבה זמן ביום, 33 דקות יומיות בממוצע. אחריה טיק טוק עם 32 דקות בממוצע וטוויטר עם 31 דקות בממוצע. פוסטים של אקדמאים אשר מתלוננים על הזמן היקר שגוזל מהם פייסבוק מצויים למכביר.

49 דוגמה לשימוש מודע בפייסבוק על מנת להתקדם מחקרית ניתן למצוא בפוסט שהעלה אלישיב שרלו ('תופעת הגרשים בירושלמי', פוסט בפרופיל הפייסבוק האישי, 30 באוגוסט 2018. [קישור](#), אוחרו ב-28 במרץ 2022. קיבלתי את רשות הכותב) ובו כתב 'שלום פייסבוק, אני מנסה לעודד את עצמי לעבוד על התיזה שלי, בנושא תופעת הגרשים בירושלמי (ראו להלן). לכן החלטתי לנסות ולכתוב בקצרה על סוגיות ירושלמי בהן מופיעים גרשים ולהעלות לפייסבוק. אולי זה יועיל לי. אם יהיה כאן מישהו שגם יקרא ויגיב זה כמובן ישמח אותי'. בתחתית הפוסט צירף שרלו תגהקבצה (Hashtag) 'גרשים'. בתגובה לפוסט שעסק בגרשיים בירושלמי התפתח דיון מצומצם ובו שאלות שהיה בהן כדי לסייע לשרלו.

50 התרחשויות מטא-אקדמיות הינן חזון נפרץ בפייסבוק. כך למשל, חוקר מסוים, פרסם לאחרונה פוסט (הוגבל לחברים בלבד ולפיכך לא מוצרף קישור ולא מוזכר שמו) על תחושותיו כחוקר: 'זיתה תקופה שהרגשתי שלפעמים [...] [מושא המחקר] הוא רק תירוץ בשביל לדבר על המקורות היהודיים'. בהמשך הסביר כיצד התחושה הזו השתנתה ומדוע. בתגובות התעורר עניין מצידם של חבריו, אקדמאים ושאינם. גם כאן הסתעף הדיון, כשחלקו האחד נתון במטא-אקדמיה וחלקו האחר עבר למחזות המחקר עצמם. כך, נאחזת בתחום המחקר שהוזכר התייחסה פרופ' למחשבת ישראל לסוגיה של מקומו של הלילה בטקסים דתיים, והפנתה למחקרים רלוונטיים של יהודה ליבס ושל מלילה הלנראשד, ואילו אני עצמי הפניתי לאחד מספריו של משה אידל.

מחקרי רציני בפלטפורמה זו. שותפותם בדיון של הדיוטות או אנשי אקדמיה שאינם מתחומי מדעי היהדות עשויה אף היא לעורר חשש מפני השטחת השיח ואף עיוותו. עם זאת הניסיון מלמד שתועלתם של ההדיוטות בתרומה לדיון עולה על הנזק, בוודאי כשישנה אפשרות בידי מנהלי הקבוצות לנווט את השיח ואף להגבילו במקרים חריגים.

בעוד בדיסציפלינות אחרות נראה שחל שינוי הדרגתי ביחס לפייסבוק, ובהכרה בו ככלי יעיל לצרכי מחקר, הרי שבמדעי היהדות – חרף נוכחותה האינטנסיבית ברשת החברתית – עדיין מתקיימת הפרדה מובהקת בין הפייסבוק ובין הפעילות האקדמית.⁵¹ הרצון לבידול בין הרשויות מובן. ככלות הכול בפייסבוק מתנהלים הפרופילים האישיים של החוקרים, בהם משותפים תכנים משפחתיים ואישיים, תמונות וזיכרונות, חוויות מטילים ובישולים ועוד. אלא שכפי שראינו אותם חוקרים אלו אינם נמנעים מנטילת חלק פעיל בדיונים מחקריים בתחומי מומחיותם האקדמית. לאור הנוכחות הדומיננטית של חוקרי מדעי היהדות בפייסבוק, לאור קיומן של קבוצות ודפי פייסבוק מרובים אשר עניינם במחשבה יהודית, ולאור ההתרחשות האינטלקטואלית שמתאפשרת בפייסבוק, נכון יהיה שקהילת המחקר במדעי היהדות תמצא דרכים לביטוי הידע מן הפייסבוק במחקרים רשמיים, תוך הפניה לפוסטים ולתגובות מן הפייסבוק כמקור. פייסבוק עצמו הוא פלטפורמה שנתונה לתיעוד דקדני והתמחות בהגדרות המתקדמות של הפלטפורמה – אשר מספקות אפשרויות של מטאדאטה – יסייעו במיטוב התיעוד.⁵² אמנם טקסט, או כל תצורת ידע אחרת, שפורסמו בפייסבוק לא עברו ביקורת עמיתים גם אם נכתבו על ידי אנשי אקדמיה בכירים. לפיכך גם אין המדובר במקור משני קלאסי, ועם זאת ניתן להשתמש בידע כידע מחקרי משלים; כיוון מחקרי בלתי מעובד, השערה מחקרית או ידע כראיה נוספת לטענה קיימת. כמי שיודעים להבחין בין סוגי מקורות שונים, ידעו הקוראים למסגר את ההפניות לפייסבוק כידע משלים בלבד. הטמעת הידע מן פייסבוק יכולה שתתרחש באופנים רבים: כשם שנהוג להודות לחברי סדנת מחקר שסייעו בגיבוש רעיונות כך ניתן להודות לחברי קבוצת פייסבוק; ניתן להודות למי שסייע בפענוח כתב יד בקבוצת פייסבוק מסוימת תוך הפניה לתגובה ספציפית. ניתן להסתייע ברעיונות מחקריים שנידונו בקבוצות השונות כרעיונות משלימים לאלו שהוכחו במאמר, או כרעיונות שמאתגרים את התזה המרכזית בו, תוך ציון שמות כותבי הפוסטים והתגובות.

ייתכנו גם מקרים של הסתייעות בפייסבוק כמקור ראשוני. היות הפייסבוק זירה מולטימדיאלית מזמנת לחוקרי מדעי היהדות לא רק טקסטים מקוריים של הוגים מן

51 כך למשל, כשפנה אליי מרצה בכיר במדעי היהדות הוא עשה זאת באימייל ולא במסנג'ר, על אף שאנו חברי פייסבוק וטכנית קל היה יותר לפנות אליי במסנג'ר ולא לחפש את האימייל שלי. במכתבו הבהיר שפנייתו אליי נעשית 'הפעם ככובע אקדמי'. גם בדיסציפלינות אחרות אשר החלו בהטמעת הפייסבוק במחקר נתפס הדבר כחדשני. כך למשל כתבה Sikarskie (לעיל הערה 11), 'עמ' 217: 'Doing historical research and writing on Facebook or Twitter may still seem like a strange notion to some'

52 כך למשל באמצעות 'הגדרות' <--- 'המידע שלך בפייסבוק', ניתן להציג את המידע בפייסבוק לפי קטגוריות ('גישה למידע שלך'), להוריד עותק של המידע (כולו או חלקו, בחלוקות משתנות) ועוד.

העבר וזמן העת הזו, אלא גם הקלטות, מתכונים, ניגונים וצילומי ריטואלים דתיים. ניתן להפנות למידע ביבליוגרפי חסר על אודות מנהיג דתי מסוים ולציין ש'לטענת תלמיד x הפתרון הוא y' תוך הפניה לפוסט או לתגובה הרלוונטיים. במקרים אחרים ניתן להפנות לטקסטים מקוריים שפורסמו רק בפייסבוק ולציין שהדברים נמסרו בשם מנהיג מסוים על ידי תלמידיו שמפעילים דף או קבוצה בשמו.

הטמעת ידע זו תעשיר את עולם המחקר, ואין בה כדי לסתור את המתודולוגיות המקובלות על כלליהן הידועים. ציון העובדה שפיסת ידע מסוימת לקוחה מפייסבוק תאותר לקורא שיש לקחת אותה בערבון מוגבל, ותוך נקיטת אמצעי זהירות שיפורטו להלן. היתרון במקרה זה הוא ששם מוסר המידע נתון לקוראים, כמו גם המסגרת והתאריך בהם נמסר המידע. התחברות לקישור המקוון תוכל לחשוף בפני הקוראים את ההקשר הרחב יותר בו נמסרו הדברים, כמו גם להתרחבות הדיון אחרי מועד פרסום המאמר. לבסוף, יש לזכור שהטקסטים האקדמיים עוברים ביקורת עמיתים. אם ידוע למבקרים שידע מסוים שנמסר בפייסבוק אינו נכון או אינו מדויק יוכלו לציין זאת בחוות הדעת המקובל.

אתגרים

הטמעת הידע שמתחדש בפייסבוק תצריך זהירות מצד חוקרי מדעי היהדות. ראשית, יש להיזהר מלהגיע למסקנות מחקריות על אודות 'הלכי רוח', או לקבוע כי ישנה 'מגמה' או 'תופעה' מסוימת, על בסיס התרשמות כללית מפוסטים של חברים או מתגובות בקבוצות. הסתמכות המחקר על פייסבוק כמקור ידע מרכזי מצריכה היכרות טובה עם מתודות מעולם מדעי החברה. בשל כך, עבור חוקרי מדעי הרוח (ומדעי היהדות בכלל זאת), דומה שמוטב להסתייע בפייסבוק ככלי מחקרי משלים ולא מרכזי, תוך מסגור הידע שמוטמע בפרסום האקדמי ככזה.⁵³

שנית, ככל טקסט גם הטקסט שנכתב בפייסבוק מצריך ניתוח פילולוגי. כך למשל יש לשאול האם הטקסט שלפנינו נערך ואם כן מתי, כיצד ומדוע. על מנת לתעד שלבים שונים של הטקסט יש להשתמש בפונקציה של צילום מסך.⁵⁴ אם הטקסט

53 לביקורת על פייסבוק ועל הניסיון להציגה כ'חברתית' או נייטרלית ראו למשל: C. Fuchs, *Social Media* (above, n. 2); T. Gillespie, "The Politics of "Platforms"", *New Media & Society*, 12 (2010), pp. 347–364; J. van Dijck, *The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media*, Oxford 2013; G. Langlois & G. Elmer, "The Research Politics of Social Media Platforms", *Culture Machine*, 14 (2013), pp. 1–14. לאחרונה התגלע ויכוח מעל דפי 'הארץ' ובפייסבוק בין ד"ר תומר פרסיקו ליאיר אסולין בנוגע לתפקיד שמגלמת פייסבוק. אסולין ראה בפייסבוק מייצגת של דמוקרטיזציה אשר מקוממת עליה את הסדר הישן שקשור במדינת הלאום. אסולין טען שפייסבוק 'הרבה יותר משהיא חברה עסקית, היא תופעה תרבותית וחברתית מהפכנית' (י' אסולין, 'פייסבוק היא רק המתאבן', הארץ, 14 באוקטובר 2021), ואילו כנגדו טען פרסיקו (ת' פרסיקו, 'על פייסבוק וחירות', הארץ, 18 באוקטובר 2021) שאין להתעלם מהנוק שמביאה פייסבוק, ובעיקר 'פייסבוק אינה נשלטת על ידי הציבור [...] ככה לא נראית דמוקרטיה'.

54 נוהג זה של צילום מסך לתייעוד טקסטים ברשתות החברתיות מקובל בדיסציפלינות אחרות. כך למשל ביקשני יידי האנתרופולוג פרופ' איאן מקונגל לשלוח לו צילום מסך של פוסט שכתב

פורסם בדף פייסבוק, מיהו מחבר הטקסט, האם העורך הוא גם המחבר. אם הטקסט פורסם בשם דמות ציבורית – האם ועד כמה מעורבת אותה דמות בתכנים שמתפרסמים בשמה? כמו כן, יש לקחת בחשבון את הבחירה של מחבר הטקסט באיזו מסגרת בפייסבוק לפרסם את הטקסט, עיתוי הפרסום, הגדרת רמת הפרטיות של הפוסט ועוד. ניתן גם לעקוב אחרי גלגולו של טקסט שמשותף, לעיתים בשינוי, במסגרות פייסבוק שונות. בנוסף, מחבר הטקסט יכול להסיר את הטקסט כליל.

מהירות נדידת הטקסטים, ללא מגבלות כלכליות וגיאוגרפיות, לצד אירועי השעה ולצד גורמים פסיכולוגיים, תרבותיים ודתיים, מובילים לא אחת להתפשטות מסיבית של מידע כוזב. די להתבונן בהתגברות המידע הכוזב בתקופת Covid-19 ובימים אלו עם פלישת רוסיה לאוקראינה על מנת להיווכח בכך.⁵⁵ גם בתחום מדעי היהדות מתפרסמים כתבי יד מזויפים בקבוצות פייסבוק בינלאומיות, לעיתים ברמה שהדיוט לא יבחין בזיוף. ציטוטים מסולפים וקליטים נעשים פופולריים, והשערות מוצגות כעובדות. כמו כן, כשמושא המחקר מצוי בפייסבוק יש להיזהר משימוש בהגיגורפיה כעובדה ביוגרפית. בעניין זה ככל שתגבר נוכחותם של חוקרי מדעי היהדות במרחב של הרשתות החברתיות, כך ניתן יהיה לקדם בכל הנוגע לשיח בנושאי יהדות, אמות מידה ביקורתיות אשר עומדות בעקרון ההפרכיות. יתרה מכך, נוכחות אקדמית בפייסבוק מאפשרת למשתמשים לתייג חוקרים, להזמין אותם לדיון, ולהפנות אליהם שאלות במקרים של ספק.⁵⁶

היבט נוסף: גם אם עושים שימוש בשתי התצורות הרי שנכון להבחין בין כתיבה של חוקרים ובין כתיבה מחקרית. חוקרים כותבים בפייסבוק גם כתיבה שאינה מחקרית, ולעיתים מתבטאים בנושאים מחקריים שאינם תחומי התמחותם. כך למשל רבים מציעים ניתוחים למגמות פוליטיות ודתיות עכשוויות בישראל, אלא שבעניינים אלו אין להם יתרון מובהק על פני הדיוטות אחרים שלא חקרו את הנושא לעומק ואינם חשופים למחקרים שכבר נעשו בתחום.

לבסוף, יש להידרש בכובד ראש לאתיקה אקדמית. הרשתות החברתיות מזמנות שאלות אתיות ייחודיות בשל מאפייניהן.⁵⁷ כך, בניגוד לראיונות ולתצפיות אשר מצריכות קבלת הסכמה מפורשת ממשתתפי המחקר, הרי שמידע רב נגיש לחוקרים ברשתות החברתיות מבלי שיצטרכו לקבל הסכמה מפורשת ה'משתתפים'; לרוב הללו אינם מודעים להשתתפותם במחקר.⁵⁸ בנוסף, שותפותם הפעילה של חוקרים בדיונים

צורי פרומן בנוגע לאביו הרב מנחם פרומן. מקונגל מתעתד להשתמש בטקסט במסגרת מאמר שיפרסם, וכל עוד היה בידו את הטקסט בלבד ללא צילום המסך הוא לא יכול היה לעשות בו שימוש אקדמי.

55 ראו למשל: א' קוטלר, 'אז מה באמת מתרחש בצפון קוריאה?', פוסט בפרופיל הפייסבוק האישי, 1 במרץ 2022. [קישור](#), או חזר ב-28 במרץ 2022.

56 כך למשל כתב רו הנדלר פוסט ובו סיפר על דברים ששמע מד"ר אדם קליין אורון במכון ון ליר (ר' הנדלר, 'לרפא אותנו מן האלילות', פוסט בפרופיל הפייסבוק האישי, 2 במרץ 2022. [קישור](#), או חזר ב-28 במרץ 2022). קליין אורון תויג בפוסט ויכול היה לבחור האם וכיצד להתייחס לדברים. ההפניה נעשית ברשות רו הנדלר.

57 על הרשתות החברתיות בהקשרים האתיים ראו: L. Townsend and C. Wallace, *Social Media Research: A Guide to Ethics*, Aberdeen 2016, p.5-4.

58 עוד על כך ראו Townsend and Wallace, *Social Media Research*, p. 6.

בפייסבוק, לעיתים עם קולגות ולעיתים עם מושאי המחקר עצמם, דורשת רגישות איתת. בכל הנוגע לתכנים עצמם, הרי שאלו עשויים להשתנות במהירות, בניגוד לטקסט שמתפרסם בדפוס ואינו נתון לשינויים, ובניגוד לתכנים שנשלחים לפרסום בבמות מקוונות שאינן בשליטת הכותבים,⁵⁹ הרי שברשתות החברתיות יכול בעל התוכן לשנות את התוכן ואף להסירו לחלוטין. מה יהיה דינם של תכנים ציבוריים שנעשה צילום מסך שלהם ובינתיים נמחקו על ידי המחבר או על ידי מנהלי קבוצה או דף? בקשת רשות מבעל התוכן אינה בהכרח הדרך הרצויה. הרי עם יציאתו של ספר לאור ניתן לצטט ממנו גם אם מתחרט המחבר על דברים שכתב בספר; מרגע שהפכו לנחלת הכלל לא יכול בירור ביקורתי של רעיונות ושל טקסטים להיות כפוף לשביעות רצונם של מושאי המחקר. מצד שני על שימוש בטייט ספר אשר הגיעה לידי חוג קוראים מצומצם ואשר נגזזה טרם הדפסתה, עשויות לחול מגבלות איתות שונות. בשל היותה תופעה חדשה יחסית, מצויים העקרונות האיתיים של מחקר ברשתות החברתיות בגיבוש ראשוני.⁶⁰ להלן אציע שתי הבחנות יסודיות שיוכלו לסייע במקרים של ספק.⁶¹

הבחנה ראשונה היא בין פרסום מוגבל לפרסום ציבורי. פרסום מוגבל הוא כל פרסום שחסום באופן חלקי בפני אחרים. כך למשל פוסטים שהוגדרו עבור 'חברים' או עבור הציבור כולו למעט חברים מסוימים, הם פוסטים שפורסמו על דעת כך שלא יגיעו לכל מאן דבעי ואין לעשות בהם שימוש ללא קבלת אישור מפורש מהכותבים.⁶² גם בתכנים שמתפרסמים בקבוצות פייסבוק סגורות אין לעשות שימוש ללא קבלת אישור. הבחנה שנייה היא בין פרסום ציבורי במסגרת קבוצה ובין פרסום ציבורי במסגרת פרטית. אבקש להציע שנכון לעכשיו, כאשר הפניות לתכנים מן הפייסבוק אינן דבר מקובל בתחום מדעי היהדות, נכון יהיה לבקש רשות מפורשת בטרם נעשית הפניה לתוכן שפורסם על ידי חוקרי יהדות בעמוד הפייסבוק הפרטי שלהם – אם התכנים הוגדו כציבוריים.⁶³ בניגוד לכך, בשל אופיין ויעודן, נראה שנכון להתייחס לקבוצות פייסבוק ציבוריות כ'רשות הרבים'. העלאת תוכן לקבוצה ציבורית נעשית

59 דוגמת איתי חדשות. מרגע שטור דעה למשל מתפרסם באתר חדשותי, נדיר מאוד שיוחלט לערוך בו שינויים, חרף בקשות הכותב.

60 Townsend and Wallace, *Social Media Research*, p. 4.

61 לעקרונות איתיים ראו למשל את [המסמך](#) של איגוד חוקרי האינטרנט (AoIR) אשר מאז שנת 2002 הולך ומתעדכן, ואשר התקבל בהסכמה רחבה: *Internet Research: Ethical Guidelines 3.0*; עוד ראו: Townsend and Wallace, *Social Media Research*; וראו שם, עמ' 15-16 לספרות מחקרית נוספת בנושא. תודתי מסורה לקורא 2 אשר הפנה את תשומת ליבי למסמכים חשובים אלו.

62 בעניין זה יוזכר פוסט שפרסם פרופ' מאיר בוזגלו אשר הוגבל לחברים בלבד ובו הגיב לדברים שאמר ד"ר דניאל הרטמן. תגובתו של הרטמן לבוזגלו התפרסמה בדף הפייסבוק של מכון הרטמן בפוסט פתוח לציבור. בתגובות שאלו הקוראים מדוע אינם יכולים לראות את הפוסט של בוזגלו. כך נידונה השאלה האם איתת נכון היה לפרסם תגובה פומבית לטקסט של בוזגלו שהוגבל לקהל קוראים מצומצם. הנטייה לחיוב נבעה מכך שכותרת הפוסט של בוזגלו היתה 'מכתב פתוח לדניאל הרטמן' והעידה על כוונתו של בוזגלו לפרסם את דבריו ברבים.

63 על הבעייתיות שעשויה להיות בשימוש בתוכן ברשתות החברתיות, רק משום שהוא ציבורי ונגיש לחוקרים ראו, D. Boyd and K. Crawford, 'Critical Questions for Big Data', *Information, Communication & Society*, 15:5 (2012), p. 672.

מתוך הכרה שהתוכן יגיע למשתמשים שמתעניינים בתמה הקבוצתית ושאינם מכירים את הכותב. עצם ההגדרה של הבמה כ'קבוצה', בניגוד ל'פרופיל אישי', מדגישה שמדובר ברשות הרבים ותודעתית יש בכתיבה בקבוצה משום יציאה מן המרחב הפרטי.

סוגיה נוספת נוגעת לפרסום תוכן פרטי באופן אנונימי. אנונימיזציה של טקסט היא עניין בעייתי,⁶⁴ שכן לעיתים מתברר בדיעבד שניתן היה לאתר טקסט שהוצג כאנונימי, באמצעות שימוש בהגדרות חיפוש מתקדמות. בשל הבעייתיות שקיימת באנונימיזציה, ובשל העובדה שהחוקרים לא תמיד מודעים ליכולות הטכנולוגיות שמאפשרות דה-אנונימיזציה, נכון יהיה לבקש ממחברי הטקסט הפרטי רשות לפרסום אנונימי, כאשר מוודאים שמחברי הטקסט מודעים לסיכון לפיו יעבור הטקסט דה-אנונימיזציה בידי גורמים שונים.

אם תתקבל הצעת מאמר זה להפנות לידע רלוונטי מן הפייסבוק כמקור במסגרת פרסומים אקדמיים, צריך יהיה למסד כללי הפניה ביבליוגרפיים מתאימים, תוך התחשבות בפרמטרים המיוחדים לפייסבוק ותוך התחשבות באתיקה האקדמית. כך למשל, בהתכתבות עימו העלה קולגה תהייה: "יש דף פייסבוק של יצחק חמיטובסקי בשם "ארכיאולוגיה תלמודית" עם פוסטים סופר-עשירים ומקצועיים, שיש בהם לא פעם חידושים חשובים והצעות מעניינות שלא פורסמו בשום מקום אחר. האם מפנים לשם? איך מפנים לשם? לא ראיתי שעושים את זה."⁶⁵ תשובת מאמר זה היא שהפניה לתכנים מן הקבוצה אשר יעשירו את המחקר היא נחוצה וחשוב שתיעשה. העובדה שטרם שולבו תכנים מן הקבוצה הנזכרת בפרסומים אקדמיים מחזקת את נחיצותו של מאמר זה. הצעה טכנית לאופן ההפניה מופיעה בנספח ב.

לקראת הטמעה

אמנם ההתרחשות האינטלקטואלית בקבוצות פייסבוק במדעי היהדות טרם הוטמעה בפרסומים האקדמיים, ועם זאת צעד ראשון להטמעה זו מצוי בכנסים אקדמיים שאורגנו כתוצאה מקיומן של קבוצות פייסבוק אלו. כך ב-4 במרץ 2020 התקיים בספריה הלאומית בירושלים כנס 'סיומי', 'ביוזמת קבוצת הפייסבוק "יומי"', "לכבוד סיום המסכת הראשונה, מסכת ברכות, של המחזור החדש של הדף היומי" (מתוך מודעת הכנס). בכנס נוסף, 'תלמוד לעם: חיי הגמרא בקרב הציבור הרחב', אשר התקיים ב-15 בדצמבר 2021 באוניברסיטת תל-אביב הוקדש מושב לנושא 'התלמוד בזירות וירטואליות: רב-שיח בעקבות "יומי" ו"ענן כבודך"'. בדומה להתרחשות האינטלקטואלית בקבוצות, בהן משתתפים בדיון אנשי אקדמיה לצד הדיוטות, ובהן מטושטש לעיתים קו התפר המבחיץ בין הרשויות, גם בכנסים שאורגנו השתתפו אנשי

64 על כך ראו למשל A. Narayanan and V. Shmatikov 'De-Anonymizing Social Networks', IEEE Symposium on Security & Privacy, Oakland, CA 2009

65 דף הפייסבוק 'ארכיאולוגיה תלמודית' מפעיל גם ערוץ אינסטגרם שעל פי הגדרתו 'מוקדש בעיקר לתמונות מסיוורים וקפיצות קצרות לאתרים קדומים, מוכרים יותר ופחות'.

אקדמיה בכירים לצד מומחים שאינם מן האקדמיה, ועם זאת בשני הכנסים הרוב המוחלט של הדוברים היה אקדמי.⁶⁶

נוכחות הדור הצעיר של חוקרי מדעי היהדות בפייסבוק ופעילותם בה, הינה מציאות קיימת שיש להניח שאינה עתידה להשתנות. פלטפורמה זו הינה כלי פונקציונלי מוצלח לשיתוף ידע במחקר מדעי היהדות ולחיפוש, מרחב לשוטטות אינטלקטואלית ולרפלקסיה על המחקר, ובעיקר היא כלי טרנספורמטיבי ש'פותח' את הידע ומחולל בו תמורה. טוב יהיה אם ישכיל עולם מחקר מדעי היהדות להגביר את השימוש בפייסבוק ככלי פונקציונלי לתיווך ידע 'סגור' ולמציאתו, וחשוב מכך, להתחיל להטמיע במחקר את הידע ה'פתוח' שנוצר בפייסבוק. גם מאמר זה, אם יתקבל לפרסום, ישותף במסגרות פייסבוק רלוונטיות. שם, כך אני מקווה, יתפתח דיון ער על תוכני המאמר ותוכנות חדשות יוטמעו בפרסומים עוקבים בנושא.

66 כנסים השונים דיברו הפרופסורים: אלחנן ריינר, ורד נעם, ישי רוזן-צבי, מיכל בראשר סיגל ודליה מרקס. כמו כן הרצו ד"ר יעקב צ' מאיר, ד"ר משה לביא, ד"ר חנה פנחס, ד"ר יואל קרצ'מר וזיאל וד"ר רבין שושטרי. הרצו גם סטודנטים לתארים מתקדמים (אלון ברנד ואלישיב שלון). שתי דוברות אינן פועלות כיום בשדה האקדמי הגב' אילנה מושקין והגב' אילנה קורשן. כאן המקום לציין שתי הרצאות עתידיות (נכון לכתיבת שורות אלו) בקונגרס העולמי ה-18 למדעי היהדות (אוגוסט 2022): יעקב רוזן, 'אינדוקס שמות משפחה יהודיים בלבנט באמצעות הפייסבוק' (במסגרת מושב 806, 'אנאלוגיה יהודית: מהלבנט למרכז אירופה'). על פי כותרתה נראה שההרצאה תדון בפייסבוק ככלי פונקציונלי; ד"ר יובל עמית, 'הסטורי של אנה פרנק: דיגיטציה של הטקסט הספרותי ודרכים חדשות בהוראתו' שיעסוק ב'סטורי של אנה פרנק' (בעקבות יומנה של אנה פרנק) שהועלה לאינסטגרם ביום השואה 2019. בין היתר מבקשת ההרצאה לבחון את החידושים במדעי הרוח הדיגיטליים ואת 'השינוי שהם מבטאים בעצם הגדרתו של הטקסט ואת השלכותיהם על קריאתו, הבנתו ופרשנותו'.

נספח א

דפי פייסבוק במדעי היהדות במוסדות האקדמיים בישראל (צבעים שונים עבור מוסדות שונים)

שם הדף	מספר עוקבים	תאריך ייסוד	סטטוס פעילות והערות
אמנות יהודית כבר אילן	961	ינואר 2011	פעיל
ספרות עם ישראל – ספרות עברית וספרויות בלשונות היהודים, אוניברסיטת בר אילן	1509	ינואר 2012	פעיל
הספריה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר אילן	702	מאי 2012	פעיל
הקתדרה לחקר החסידות	332	אפריל 2015	פעיל
המחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר אילן	694	פברואר 2016	פעיל
המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו – אוניברסיטת בראילן	798	מאי 2016	פעיל
פילוסופיה יהודית – מחשבת ישראל	878	יוני 2018	פעיל
הפקולטה למדעי היהדות אוניברסיטת בר אילן	156	נובמבר 2018	פעיל
המחלקה ללשון העברית וללשונות השמיים באוניברסיטת בר אילן	512	נובמבר 2018	פעיל. דף אחר של המחלקה נוצר ב-2015 והפסיק לפעול ב-2019
כרמים, מצטיינים במדעי היהדות כבר אילן	273	מרץ 2020	פעיל
המכון לחקר הצינונות הדתית ע"ש ד"ר זרח ורהפטיג – הפקולטה למדעי היהדות מחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון	114	ינואר 2021	פעיל
מחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון	1236	מרץ 2011	פעיל. לחוג גם קבוצה (מאז יוני 2012) ובה 358 חברים
המחלקה ללשון העברית, אוניברסיטת בן גוריון בנגב	2416	מרץ 2013	פעיל
המחלקה להיסטוריה של עם ישראל – אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	533	מרץ 2019	פעיל
לחוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים	3495	נובמבר 2012	פעיל
היסטוריה של עם ישראל ויהדות זמננו, האוניברסיטה העברית בירושלים	1138	אפריל 2013	אינו פעיל מאז חודש מאי 2020
לחוג ללשון העברית באוניברסיטה העברית – העמוד הרשמי	753	מאי 2013	פעיל

הרשת החברתית כמקור ידע חדש במחקר מדעי היהדות

אינו פעיל מאז חודש מאי 2020	מאי 2018	1259	יהדות בעברית – המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל
פעיל. את הדף יצרתי אני. על ניהולו ארחיב במקום אחר	ינואר 2020	275	החוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית
אינו פעיל מאז חודש מאי 2020	מרץ 2020	141	החוג למקרא באוניברסיטה העברית – הדף הרשמי
פעיל	מאי 2014	1073	החוג להיסטוריה של עם ישראל
פעיל. דף אחר "החוג ללשון העברית באוניברסיטת תל אביב" נוצר במאי 2011 והפסיק לפעול בינואר 2017	דצמבר 2015	817	החוג ללשון העברית ולבלשנות השמית באוניברסיטת תל אביב
פעיל	דצמבר 2019	562	החוג למקרא אוניברסיטת תל אביב
פעיל	מרץ 2010	1055	החוג ללשון העברית אוניברסיטת חיפה
פעיל	אוקטובר 2016	572	החוג לספרות עברית והשוואתית – אוניברסיטת חיפה
פעיל. פרויקט מחקרי בראשות פרופ' יוסי חיות מאוני' חיפה	מרץ 2017	804	מפעל האילנות
פעיל. פורטל מחקרים בשיתוף המונים	מאי 2018	531	מעברת אליהו, אוניברסיטת חיפה
פעיל	ינואר 2011	6675	מכון שכטר למדעי היהדות
אינו פעיל מאז חודש ינואר 2022	יוני 2018	539	המחלקה למורשת ישראל, אריאל
פעיל	אוגוסט 2012	408	החוג למקרא – האקדמית גורדון

נספח ב

עקרונות ביבליוגרפיים ראשוניים ודוגמאות

1. עקרונות

בהפניה לתוכן מן הפייסבוק יופיעו הגורמים הבאים (סדר הגורמים ישתנה בהתאם לסגנון האקדמי המקובל בכמה האקדמית אליה מיועד הפרסום):

- א. שם הכותב (מחבר הפוסט או המגיב לפוסט. במקרה של דף פייסבוק המחבר הוא שם הדף שבו הועלה התוכן);
- ב. כותרת הפוסט: לרוב כותבי הפוסטים אינם מצרפים כותרת לדבריהם, לכן ההצעה היא לבחור כותרת עקבית על מנת לאפשר זיהוי של הפוסט המדובר, זאת באחת משתי דרכים: ציטוט המילים הפותחות של הפוסט או לחילופין בחירת כותרת שתייצג את נושא הפוסט. במקרה כזה מומלץ לציין 'הכותרת שלי';
- ג. הפלטפורמה: האם מדובר בפוסט בפרופיל האישי, בקבוצה, בדף או בתגובה לפוסט באחת הפלטפורמות. אם מדובר בפוסט בקבוצה או בדף;
- ד. תאריך פרסום התוכן;
- ה. קישור (אם כתב העת מקוון ניתן לצרף קישור מקוון למילה 'קישור' או לכל מילה רלוונטית אחרת בהפניה – למשל למילה 'פייסבוק'. אם כתב העת נדפס יש לצרף את הכתובת האינטרנטית המלאה);
- ו. תאריך אחזור (כך ניתן יהיה לדעת האם הדברים צוטטו לפני או אחרי שנערכו, במקרים של עריכה);
- ז. פרמטרים נוספים: צילום מסך; הצהרה על קבלת רשות (במקרי הצורך. על פי הצעתי אלו יהיו כאשר מדובר בקבוצת פייסבוק סגורה ובהפניה מפוסט בפרופיל פייסבוק אישי); פרטים נוספים שנראים רלוונטיים (הפוסט נערך).

2. דוגמאות

- א. פוסט בפרופיל האישי
מ' מילר, 'ארבעים שנה לפטירת גרשם שלום', פוסט בפרופיל הפייסבוק האישי, 23 בפברואר 2022, [קישור](#), אחזור ב-23 במרץ 2022. צילום מסך ברשותי.
- ב. פוסט בדף פייסבוק
דף הפייסבוק 'מחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון', 'ברכות לפרופ' מיכל בראשר סיגל' (כותרת שלי – מ"מ), 15 באוגוסט 2021. [קישור](#), אחזור ב-23 במרץ 2022. צילום מסך ברשותי.

ג. פוסט בקבוצה

דוגמה: 'י' רוזן-צבי, 'לא מן המקדש את ירא?' (כותרת שלי – מ"מ), פוסט בקבוצת הפייסבוק 'יומי', 13 במרץ 2022. [קישור](#), אוחזר ב-23 במרץ 2022. צילום מסך ברשותי.

ד. תגובה

דוגמה: א' וולפיש, תגובה בתוך ו' נועם, "התאומה של קידושין" (כותרת שלי – מ"מ), פוסט בקבוצת הפייסבוק 'יומי', 10 במרץ 2022, [קישור](#), אוחזר ב-23 במרץ 2022. צילום מסך ברשותי.

משתתפים בגיליון

שרה אופנברג

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

נעם אורן

האוניברסיטת העברית בירושלים
הפקולטה למדעי הרוח

נרי ישעיהו אריאל

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
אוניברסיטת בר-אילן
הפקולטה למשפטים

שמואל גלאובר זמרה

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

בעז הוס

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

יונתן מאיר

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

מרדכי מילר

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

איתי מרינברג-מיליקובסקי

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

גל סופר

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

קטרין קופ'מן-אפל
אוניברסיטת מונסטר, גרמניה
המכון ללימודי היהדות

אברהם (רמי) ריינר
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

דב שוורץ
אוניברסיטת בר-אילן
הפקולטה למדעי היהדות