

כיוון תיאורטי או כיוון מקיף

מאמרו המאלף של פרופסור יהודה ליבס 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה' (פעמים, 50, חורף תשנ"ב) אינו אינפורמאטיבי בלבד אלא גם מעורר להערה על האיפיון שהוצע לדרכו המחקרית של גרשם שלום, דרך המאופיינת על-ידי פרופסור ליבס כתיאורטית.

1.

מה משמעות ה'תיאורטיות' או ה'תיאוריה' בהקשר זה? אם אנו משתמשים במונח 'תיאורטי' במשמעות הרחבה והמקובלת או אז גישה הכרחית או ידיעתית היא תיאורטית משום שהיא מסכה אופני ידיעה על התחום שהיא עוסקת בו. במשמעות רחבה ומקובלת זו, גישה מחקרית היא גישה תיאורטית גם אם היא מוסכת על המיתוס המצוי בזרמים דתיים או קבליים. נחזור לעניין זה.

הגישה המחקרית של גרשם שלום היתה מאופיינת בכך, שהוא שילב בעיסוקו האנאליטי והסינתטי מערכות מושגיות בדרגות שונות. נצמצם הערה זו באיזכור אחדות מן המערכות האלה.

2.

שלום העמיד על מהות הקבלה בהקשר הרחב של המיסטיקה על גילוייה ועל זרמיה. מצד זה הוא העמיד על כך שהקבלה לא גרסה את האידיאל המיסטי של אחדות מיסטית. לדעתו, הקבלה נשארה בגבולות המוגבלות האנושית, כלומר היא קיימה מרחק בין אדם לאלוהים, מרחק שאינו בריגישור. על כן האידיאל של האחדות לא אומץ על ידיה. כנגד זה הבליט שלום את הגישה המיסטית, לרבות הגישה של הקבלה, כידיעת אלהים מתנסה (*cognitio dei experimentalis*), והוא ראה את הרכיב-גונית האפשרית והממשית של ההתנסות שמדובר בה. אכן התנסות היא לעולם בגדר של התכוונות אנושית ואינה עשויה להתבטל או להתעלות מעבר למישור האנושי ומעליו. על רקע המרחק המהותי, לפי תפישת הקבלה, בין האדם לאלוהים, העלה שלום את האופי הסמלי של הגישה הקבלית כאשר סמל הוא בגדר של ביטוי למה שאינו בר ביטוי, ובהקשר זה התחום שאינו בר ביטוי הוא התחום האלוהי. על כן אמר שלום באחת התזות העל-היסטוריות שלו, שכוליות הן בנות מסירה רק בדרך עלומה. שמו של הקדוש-ברוך-הוא אפשר לפנות אליו בשפה אך אי אפשר לבטאו בשפה. המרחק בין אדם לאלוהים המתנסח בהקשר זה כמרחק בין קטעיות ובין כוליות.

שלום העמיד את הקבלה גם בהקשר מערכות מחשבתיות והיסטוריות של היהדות, ובעיקר בהקשר של היחס בין התגלות ובין מסורת. הוא ראה את הקבלה מעוגנת במסורת, והשם קבלה הוא מעין גוון לשוני של המונח מסורת משום שקבלה מניחה את אשר הועבר אליה והיא עצמה אינה מחוללתו.

אפשר לסכם ולאמר, כי שלום העמיד על מערכות מחשבתיות-קטיגוריאליות כמו זו של העדר אחדות כאשר המרחק בין אדם לאלוהים, לרבות אדם השרוי במיסטיקה,

הוא בר גישור בסמלים שאינם גזורים על המרחק. שלום העמיד גם על טיפוסים שונים של יראת שמים, וכאן כיוון מחקר הוא פנומנולוגי, אם להסתייע במונח זה. מדובר בהבחנה בין שלושה טיפוסים: תלמיד-חכם, צדיק וחסיד.

יש מרכיב נוסף בגישה המחקרית החושפת מקורות וזרמים בדיוניו של שלום – ההבדל, ואפילו המתחות, בין הגישה הניאוראפלאטונית המצויה בקבלה ובין הגישה התנ"כית. לגישה הניאוראפלאטונית שייכת כמובן כל ההשקפה על האצילות לרבות הספירות; בגישה זו קיומו של העולם אינו בא בזכות אקט של תודעה אלא האחד מזורם בדרגות של מציאות. בגישה המקראית המרכז הוא בבריאה כתוצאה של אקט המונע על-ידי טובו של הבורא.

3.

אכן יהודה ליבס אומר, כי הבעיות התיאורטיות מצויות ברקע דבריהם של המקובלים (עמ' 152). העניין המצריך ברור הוא שוב זה של משמעות המושג תיאורטיות. האם הכוונה לטעון, כי הבחנות מושגיות מצויות בדבריהם של המקובלים – ודאי שבעניין זה הדין עם ליבס. המחקר – מהותו הוא בהבלטה או בפיענוח של ההבחנות המצויות במקורות על-ידי כך שהוא ביועדן מסב הבחנות מושגיות על מה שמובלע במקורות. מבחינה זו אין בהבלטה מושגית טשטוש אופיה של הקבלה אלא הליכה אחרי ההיגיון הפנימי של הגישה המחקרית. סוף סוף במקורות עצמם מצוי המושג אין-סוף, והוא על ניסוחו ומהותו מזמין פיענוח על רמותיו.

פרופסור ליבס הולך מעבר לניתוח זה כאשר הוא מייחס לגישתו התיאורטית של שלום לא רק גישה מזווית ראייה של המחקר אלא שעיקר הקבלה הוא בתיאוריה, כלומר שהוא מייחס מהות של תיאוריה לקבלה עצמה ואינו מגביל את עצמו לתיאוריה כמערכת מושגית המובלעת במחקר והמדריכה אותו.

מה משמעות של תיאוריה בהקשר זה? תיאוריה היא ראייה – ראייה של מהות העולם, אם בשכבתו הבסיסית, כמו ידיעה של אידיאות בפילוסופיה של אפלטון, ואם ידיעה מקפת של הכוליות, בחינת אהבת אלוהים שכלית בפילוסופיה של שפינוזה. תיאוריה כמשמעות זו היא ידיעה המוסבת על התוכן הבסיסי הנועד להתפענת על-ידי ידיעה. כלום אפשר לייחס לקבלה כיוון זה של ספיגת תיאוריה לתוכה או שמא דווקא היסודות ששלום הבלית במחקרו, שעיקרם המרחק בין אדם לאלוהים, מונעים יישום של המושג תיאוריה על הכיוון העיקרי של הקבלה. אמנם ליבס מצרף (בעמ' 157) רעיונות לתיאוריה כאשר הוא מדבר על הבדלים רעיוניים-תיאורטיים או על גבולות כאלה (עמ' 157), אך ברור שצירופים אלה אין בהם דיוק מושגי על אף היותם מוסבים על מערכות של כיוונים שונים. האם יש קבלה בלי רעיונות? לפיכך אי אפשר לראות בהתעניינות הולכת וגוברת באינטרס הדתי של זרמי קבלה שונים (עמ' 159) חידוש מהותי, גם אם ההתעניינות החדשה מעלה חידושים או גוונים. האינטרס הדתי הוא במהותה של הקבלה, ובעצם מדובר במושגים נרדפים.

יש הבחנה בין מצב עניינים מצד הסובייקט ובין מצב עניינים מצד האובייקט. דומה שהאיפיון שלפנינו מודרך על-ידי העדר הבחנה זו ועל כן הוא מנסח מצב שבו התיאורטיות של החוקר זהה עם התיאוריה שבקבלה. סוף סוף אין מפלט מגישה ניתוחית שהיא זהה עם גישה מושגית, שהרי אם יהודה ליבס מבליט את היסוד של המיתוס שבקבלה הוא מתחייב לכך שהוא מודרך על-ידי הבנה של מושג המיתוס.

סברה היא שאין הוא גורס את הטענה הקלאסית שהמיתוס הוא סיפור לא אמיתי. כמו כן אין הוא גורס את מה שכה שגור גם בשפת יום-יום, שבה מיתוס הוא עניין או דמות אישית כמוקדם של תהליכים. הוא סבור כנראה, כי מיתוס הוא מתן תמונה לעניין שמבחינתו אינו בר-דימוי. העדר ההבחנה שאנו דנים בה מתנסח בדבריו של יהודה ליבס שהם בחינת משל שאינו דומה לגמשל. לדבריו, אפשר לאמר: 'ששלוש עסק בקבלה כפי שחוקר פילוסופיה עוסק, נאמר בקאנט, הוא איננו מסתפק בהסברת הכתוב, אלא ממשיך ומפתח את התיאוריה הפילוסופית' (עמ' 152). אם לחדד את העניין נגיע למסקנה, ששלוש עצמו היה מקובל ומחקרו היה בסיס לקבליותו. גלוי לעין שאין הדבר כך והמרחק בין החוקר לנחקר שריר וקיים, עם כל נסיונות החדירה לעומק של הנחקר ועם ההשקפה כי הקבלה משולבת במאגר הזרמים הרוחניים של היהדות שתהיה נקודת מוצא גם לתחיית זרמי ההגות של היהדות. פשיטא: שלום לא היה מקובל, ואף לא כל חוקר קאנט מחולל תחייה של קאנט כמו הניאורקאנטיאנים.

.4

יש להוסיף שתי הערות סיום: שלום לא גרס מימוש של גישה דוגמאטית כלפי עצמו, כלומר הוא לא סבר שכל מחקר שיעלה בתחום הקבלה נגזר עליו להיות שכפול של מחקר או המשך של הגישה שלו לממצאים שהעלה. שלום היה דמות מופת ולא דוגמה, ובעברית אפשר לאמר דוגמה ולא דוגמה. מופת מזמין הידמות ולא חזרה. העניין השני הוא מסתמא שולי והוא נוגע לעובדה המוזכרת על-ידי פרופסור ליבס והיא שהחוג שבו לימד שלום היה חוג לפילוסופיה יהודית ולקבלה. איני יודע מה עמד מאחורי ההחלטה להקים את החוג ולכנותו כפי שכינוהו. ודאי לא סברו המחליטים כי אין הבדל בין פילוסופיה ובין קבלה, והראיה כי האיפיונים מופיעים בשניתום. אולי סברו כי הנידון הוא עניין השייך לתקופה בתר-תלמודית, ומכאן לתחומים שבהם ההגות האישית היא המרכיב המרכזי. אוכל להוסיף: כאשר צבי דינדרוק עזב את האוניברסיטה העברית בראשית שנות השלושים והלך לארצות-הברית, נשאר שלום המורה היחיד בחוג ונתן גם שיעור ברמב"ם. ההבדל בין עיסוקו בקבלה ובין השיעור שנתן לא טושטש. הדברים ששלום השמיע כמורה-דרך לתלמיד: שלא די בשיעורים אלא יש צורך בהשתתפות בתרגילים העוסקים בטקסטים איפיינו את גישתו שהיתה מעין סינתזה בין סינתזה לאנאליזה. אין סינתזה הקיימת לעד, אך הצירוף בין סינתזה לאנאליזה הוא בחזקת מורה-דרך בכל כיוון תוכני או מושגי.

סינתזה או הסינתזות ששלום העלה היו מעין בניין-על שבתשתיתו הממצאים של האנאליזה. לפיכך כיוונו היה לקראת ראייה מקפת. מדרכה של ראייה זו, שלא כללה בתוכה יסודות שונים שפוענחו אחרי מחקרו או שפירושם שונה מן הפירוש שהוא העלה. שערי המחקר נשאר פתוחים ככל שהקשר עם דמות מופת, מחולל ומעצב, שריר וקיים. ואין לשכוח את האמירה שהיתה מורגלת בפיו של שלום: הקדוש ברוך הוא שוכן בפרטים.

נתן רוטנשטרייך

האוניברסיטה העברית, ירושלים

תגובה

אני מודה לפרופ' נתן רוטנשטרייך על הערותיו, שיש בהן העמקה בתורת גרשם שלום ובתיאורטיות שלו. אמנם, לדעתי, בעצם תגובתו של רוטנשטרייך ימצא דווקא אישור לכבייתיות שהצבעתי עליה במאמרי.

הבעיה בקשר למחקרי שלום התעוררה אצלי כחוקר קבלה, ולא כחוקר שלום, כאשר נוכחתי לדעת שהתיאוריות שלו, עם כל עמקותן והתועלת הרבה הנודעת מהן להבנת הרובד הרעיוני של הקבלה, אינן מספיקות כדי להבין שכבות נוספות ויסודיות ביותר של הטקסטים הקבליים, וכדי להבינן יש צורך בסוג נוסף של מפתחות. לא טענתי, כמובן, שלקבלה אין צד תיאורטי, אלא רק שצד זה רחוק מלמצות את עיקרה. לכך לא נמצאה אצל רוטנשטרייך התייחסות כלשהי, כי בעיה כזאת, המתעוררת מעדותם של המקורות, איננה ניצבת בפניו, שאיננו חוקר קבלה ואיננו נזקק כלל למקורות הקבליים כשהם לעצמם, אלא רק דרך משקפיו של שלום. משקפיים אלה נוחים ביותר לרוטנשטרייך כפילוסוף, מן הסיבה שהצבעתי עליה במאמרי: שלום צבע את הקבלה בצביון תיאורטי מובהק והמשיך לגלגל בתיאוריות שלה, כפי שעשוי לעשות חוקר של קאנט. בעיניי המשל הזה דווקא דומה לנמשל, שכן כך תהיה דרכו של חוקר גם אם איננו מאמץ את דעתו של קאנט. יתר על כן, אני אף סבור ששלום בדרך מחקרו טישטש לעיתים את הגבול שבין החוקר למקובל, והוא דומה לחוקר קאנט שהוא עצמו ניאו קאנטיאני. באשר לדברי רוטנשטרייך, שלפיהם לא כל חוקר קאנט הוא ניאו קאנטיאני — זאת לא אמרתי, כל שאמרתי הוא שגישה כזאת אפשרית היא בחקר קאנט, ודומני שגם פרופ' רוטנשטרייך עצמו נוקט בה במחקריו.

אביא דוגמה: רוטנשטרייך כותב: 'על רקע המרחק המהותי, לפי תפישת הקבלה, בין האדם לאלוהים, העלה שלום את האופי הסמלי של הגישה הקבלית [...]'. אך מה שמציין רוטנשטרייך כ'רקע' ו'כ'תפישת הקבלה' סתם, גם זאת שאב הוא מכתבי שלום, ולא מן הטקסטים הקבליים גופם. במחקרי 'סמל לעומת מיתוס בזוהר ובקבלת האר"י' (שיתפרסם ב'אשל באר שבע') אני חולק, בעזרת מנגנון רחב של טקסטים מקוריים, הן על בעיית 'הרקע' הזאת והן על פתרונה בכתבי שלום, פתרון המנוסח כאן בעמקות על-ידי רוטנשטרייך. לפיכך דברי רוטנשטרייך על העדר הבחנה מצדי בין הסובייקט לאובייקט, ועל חוסר הבחנה בין תיאורטיות של חוקר לתיאוריה של מקובל, לא עליי הם חלים. לעיתים דומה, שהצלחתו של שלום היתה רבה מדיי, שכן רבים, בארץ ובעולם, העמידו את העיסוק בכתביו במקום העיסוק במקורות הקבלה (אני סמוך ובטוח שדבר זה היה למורת רוחו של שלום עצמו).

לגופן של הבחנות רוטנשטרייך: בדברי על הצד התיאורטי שבקבלה שהודגש יתר על המידה במחקרי שלום התכוונתי, כפי שכתבתי (עמ' 151) ל'ניתנת תשובות משלה על שאלות כגון: מדוע ואיך נברא העולם ולאן הוא הולך, מה היחס בין האל ובין בריאתו, מה מקור הרע ומקומו בעולם, מה תפקיד האדם ותפקיד ישראל, ומה צפוי להם באחריתם'. ועוד הדגשתי (עמ' 152) שהכוונה היא לשאלות ששאל שלום את הטקסטים הקבליים, ולא לתשובות שהעלה מהם. לפיכך אין מקום לסתירה שמוצא רוטנשטרייך בין הגישה שייחסתי לשלום ובין 'היסודות ששלום הבליט במחקרו, שעיקרם המרחק בין אדם לאלוהים, והמונעים יישום של המושג תיאוריה על הכיוון העיקרי של הקבלה'. לא כל שכן שבדברי על תיאוריה לא התכוונתי, כפי שעולה מדברי רוטנשטרייך, לניתוח התיאורטי, מצד החוקר, של מושגים כגון 'מיתוס'. ודאי,

מצד החוקר אין מנוס משימוש במושגים תיאורטיים (אמנם מושג המיתוס שרוטנשטרייך מייחס לי רחוק מאוד מדעתי האמיתית בשאלה זו, ועליה הרחבתי במאמרי הנ"ל ב'אשל באר שבע'). לא לכך הפניתי את ביקורתך אלא כלפי ההנחה, שעליה הושתת המחקר הקודם, שהקבלה, מצידה היא, באה בעיקרה לענות על שאלות תיאורטיות מן הסוג דלעיל. הנחה שהותירה, כאמור, שכבות עיקריות של הקבלה מחוץ לגדר המחקר, אלה השכבות שהמחקר החדש ניסה ומנסה להגיע אליהן בכלים חדשים.

רוטנשטרייך צודק בהצביעו על מחקריו הפנומנולוגיים של שלום, כגון המחקר העוסק בשלושת טיפוסים יראת השמים היהודית. אך כאן עסקתי במפעלו של שלום, שעניינו ניתוח הזרמים ההיסטוריים העיקריים של הקבלה, כגון הזוהר וקבלת האר"י, מנקודת המוצא התיאורטית הנוכרת.

אשר לסוף דברי רוטנשטרייך, על פתיחותו של שלום כלפי גישות חדשות במחקר הקבלה — אני מודה ברצון, ובעצם גם אני כתבתי כך על דמותו של שלום (עמ' 160). ושמה בהערתו זו אף רוטנשטרייך מודה במקצת, שאולי באמת הצבעתי במאמרי על כיוונים חדשים ולגיטימיים בחקר הקבלה?

אני מודה לידידי, פרופ' זאב הרוי, שעזר לי מאוד בחידודן של הבעיות הנידונות.

יהודה ליבס

האוניברסיטה העברית, ירושלים

הבאלאדה על אונס דינה — תוספת

ד"ר מסעוד סלמה במאמרו 'ואני אנה אוליך את חרפתי' (פעמים 51) דן בגירסות השונות של הבאלאדה על אונס דינה, ועשר מהן מאוזכרות במאמר ובהפניות הביבליוגרפיות לו. מצויות עוד 9 גירסות בכתב שלא אוזכרו במאמר, ובס"ה 19 מקורות בכתב — למעשה 24, שכן יונה מביא את הבאלאדה בחמישה פרסומים שלו. למען מלאות התמונה, המחבר מביא כאן את הרשימה הכוללת של הגירסות.

(א) הפניות שכבר נדפסו — ראה: בהפניות הביבליוגרפיות, פעמים, 51, עמ' 23-26, בערכים: אטיאש; באסאן; בנמאיור, יונה; בנמאיור, רומאנסות; בטו, הספרדים; יונה; לאריא פאלאסי, הקאנסיונרו; לוי; עוזיאל; קרוס, טקסטים.

(ב) ההפניות הנוספות:

- | | |
|---|------------------|
| M. Alvar, <i>Poesía tradicional de los Judíos españoles</i> , Mexico 1971. | אלבאר |
| S.G. Armistead and J.H. Silverman (eds.), <i>Judeo-Spanish Ballads From New York Collected by Mair José Benardete</i> . Berkeley 1981. | ארמיסטר וסילברמן |
| M.J. Benardete, 'Los romances judeo-españoles en Nueva York'. | בנארדט |
| M.A. Dissertation Columbia University, 1947. | |
| R. Gil, <i>Romancero judeo-español</i> , Madrid 1911. | גיל |
| P. Diaz-Mas, 'Los romances "classés et traduits" por Albert Molho y otra colecciones apócrifas,' <i>Estudios sefardíes</i> , 2 (1979), pp. 71-87. | דיאז-מאס |
| M. Lazar, <i>The Sephardic Tradition: Ladino and Spanish-Jewish Literature</i> , New York 1977. | לאזאר |
| G. Levis Mano (ed. and trans.), <i>Romancero judeo-espagnol</i> , Paris 1971. | מאנו |
| M. Molho, <i>Literatura sefardita de Oriente</i> , Madrid 1960. | מולכו |
| R. Menéndez Pidal, 'Catálogo del romancero judío-español', <i>Cultura Española</i> , 4 (1906), pp. 1045-1077; 5 (1907), pp. 161-199. | מנגרס פיידאל |