

מענה לכנה ורמן – אהבה שלא קלקלה את השורה

מאיר בר-אילן

לפני כשבע שנים, בקיץ תשע"ה – 2015, לאחר כ-34 שנות מחקר יצא לאור ספרי 'דברי גד החוזה' (להלן: דג"ה), המבוסס על כתב יד שמוצאו בקוצ'ין אשר הגיע לספריית אוניברסיטת קיימברידג'. לאחר כמה חודשים סרתי לבקר בביתו את פרופ' יוחנן גלוקר, העורך הראשי של קתרסיס, והענקתי לו את ספרי זה בהודיעי לו כי אשמח אם ספרי 'בוקר' חלפו כשלוש שנים ופרופ' כנה ורמן פרסמה את ביקורתה על ספרי בקתרסיס ב-2018,¹ אך לא נודע לי הדבר. גם לאחר אותו מועד התכתבתי עם פרופ' גלוקר כמה פעמים, דאגתי לשלומם בהיותו בבית החולים, ואף תמכתי כלכלית בקתרסיס (גם אם לא היתה עלי 'חובה' לעשות כן, לבל יחדל מלצאת לאור בצוק העיתים), אך איש לא אמר לי דבר על אודות ביקורת זו, והיתה כלא-היתה.

והנה, בחודש אדר ב' תשפ"ב, מרץ 2022, נשלחה לי הודעה על ידי הרב ראובן קליין מביתר עלית על אודות קיומו של פורום באתר אוצר החכמה, שכותרתו היא: 'חדש מאת ר"מ הלל – מגילות קוצ'ין | גד החוזה או פלוני ההוזה?', פורום הדן בספרי הנ"ל, כאשר הכינוי 'פלוני ההוזה' מכוון לכותב שורות אלו. מתוך הדיון בפורום הנ"ל נודעה לי ביקורתה של ורמן, כלומר, כארבע שנים לאחר שהתפרסמה, ואני מיצר על הזמן הרב שחלף בו נמנע ממני מלהגיב על מאמר שלא ידעתי על קיומו בשל נשמות טובות כאלו או אחרות.

חזקה על מערכת של כתב-עת אקדמי שאין מאמר המתפרסם על ידה מבלי שנקרא על ידי לקטור תחילה, ויאמר מייד שאין חובה על מערכת של כתב-עת אקדמי ליידע אדם כי ספרו זכה לביקורת. ועתה, לאחר שנאמרו דברי הקדמה אלו, ומשהגיעה הביקורת לפתחי, גם אם באיחור, מצאתי לנכון להגיב עליה, לבל יסבור אדם כי שתיקה – כהודאה דמי. המאמר להלן נועד, אפוא, להשיב לדבריה של ורמן, וכזאת יעשה להלן: על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

מאמר-הביקורת של ורמן הוא בן קצת למעלה מ-10,000 מלה, ובו מוצג דג"ה, תחילה בהיבט הטכני, והמשכו בהיבט התוכני. הצגתו הטכנית של דג"ה היא בת כ-600 מלה, וברור כי מסגרת כה קצרה אינה יכולה לתאר אפילו את תמצית-תמציתו של ספר בן קרוב ל-400 עמודים, אך לא בכך העניין. לאחר תיאור קצר זה מסתערת המבקרת על הספר, בביקורת נוקבת על חסרונותיו הרבים של הספר ועל מחדליי שלי כמו גם של מחברו של כתב היד (!). בשל ריבוי הנושאים והטענות מתארכת הביקורת, ומשתרעת על נושאים רבים, אשר חלקן כלל לא קשורים לספר, גם לדברי המבקרת. לאור כל זאת – קיצור מופלג בתחילה וריבוי מלים בהמשך – כתובה להלן תגובתי בהתאמה לדברי הביקורת, בהתאם לסדר הטענות ובציון עמודי המאמר, בבחינה ראשון ראשון ואחרון אחרון. כל תת-כותר במאמרי ממוספר, כדי להקל על הקורא את הבנת הטענות השונות, כאשר שמו של התת-כותר נקבע על פי תמצית טענת המבקרת הנדונה על אתר, כך שכל חסרונותי יהיו גלויים לעיני הקורא. לקורא שאין זמנו בידו, או שדג"ה מעניין אותו פחות מאשר 'מלחמות היהודים', מומלץ לדלג מייד לסיום.

1 טועה לחשוב שדג"ה מימי בית שני

בפתיחת דבריה (עמ' 15-16) כותבת ורמן כך: 'ניכר שבר-אילן מבקש להטמיע בלב הקורא את עמדתו שחיבור עתיק מימי הבית השני לפנינו (ראו לדוגמה עמ' 55 בספר וראו עוד להלן)'. דא עקא, בשום מקום בספרי לא הבעתי עמדה לפיה התחבר דג"ה בימי בית שני, ובחינם ייחסה לי המבקרת עמדה זו.² המפליא בדבר הוא שהמבקרת מפנה את הקורא לעמ' 55 בספרי, כתימוכין לדבריה, אלא ששם כתוב לגמרי אחרת: 'לאור הרמזים ההיסטוריים הכלולים בדברי גד החוזה, ניתן להסיק שהספר התחבר לאחר חורבן בית שני, ובסמיכות זמן לדברי התנאים שעסקו בהלכה 'מאבי אתה ולא מאבית', היינו

¹ כנה ורמן, 'אהבה מקלקלת את השורה', קתרסיס, 29 (2018), עמ' 15-49.

² דעה זו המיוחסת לי בטעות, קנתה שביתה גם בדברי אחרים: שלום ויאב רוזנברג, 'ספר דברי גד החוזה – האומנם "טקסט מזויף"?', נטועים, כב (תשפ"א), עמ' 163-179. לעומתם, יש מי שמייחס לי דעה כי הספר התחבר בימי דוד המלך. ראה: משה הלל, מגילות קוצ'ין: בין "דברי גד החוזה" ל"אגרת רבן יוחנן בן זכאי" על עמנואל יעקב ואן דורט וחיבוריו הבדויים, קהילות ישראל – המרכז למורשת העם היהודי, ירושלים תשע"ח, עמ' 302.

בתקופתם של חכמי יבנה'. איני יודע מדוע המבקרת ייחסה לי עמדה שאינה שלי, ואף שלחה את הקורא למקום בו הוא ייווכח בעצמו כי המבקרת הטעתה אותו.

לא זו אף זו; במבוא לספרי מובא דיון ארוך למדי על זמנו של דג"ה, ובעמ' 66 סוכמה עמדותי בשני טורים מנוגדים, אשר כל אחד מהם פותח בהצעה שונה, ומסתיים בשאלה אחת או יותר. אין אלו שאלות רטוריות כי אם שאלות אשר גם לאחר יותר מ-40 שנות מחקר בספר אין עליהן תשובה. והנה שני הטורים בקיצור:

הפתרון 'המאחר'	הפתרון 'המקדים'
<p>דברי גד החוזה התחבר לא לפני המאה ה-12 (ולא יאחר מן המאה ה-16), שכן החלוקה לידומם צומח חי מדבר' מוכרת בעם ישראל (בערבית), לראשונה מספרו של ר' יהודה הלוי, הכוזרי (א,לה), ואינה ידועה מתקופה קודמת. יש בספר זה כמה מלים המראות בעליל כי מדובר בחיבור מאוחר יחסית.</p> <p>...</p> <p>הקשיים בשיטה זו אינם גלויים לעין, ועל כן יש לעמוד, לפחות על עיקרם, בפירוט: (1) אם הספר התחבר באירופה, כיצד התגלגל הוא לקוצ'ין מבלי שאף אחד שמע עליו, מה עוד שהנחה זו מנוגדת למסורת של יהודי קוצ'ין לפיה הגיע הספר מתימן ומקורו בארץ-ישראל? (2) יש לא-מעט ראיות לכך כי המחבר הכיר את התנ"ך שלא על פי נוסח המסורה, כפי שעולה מניתוחם של פרקים ז', י"ו-י"א, למשל. האם אפשרי הדבר שאדם אשר חי מאות שנים לאחר שנוסח התנ"ך 'נחתם' יכול היה להכיר גירסאות שאין להן כל מקבילה, ולעתים הן עומדות בניגוד למקורות היהודיים האחרים? (3) האם אפשרי הדבר שיהודי אשר חי באירופה בת ימי הביניים יכתוב חיבור – למעשה אנתולוגיה פרי יצירתם של כמה סופרים – שתכניו ותכונותיו הספרותיים דומים לאלו של הספרים בעת העתיקה בכלל, ולספרות האפוקליפטית בפרט (אשר לא היתה מוכרת ליהודים בימי הביניים)? (4) כיצד יוסברו הצורות הדקדוקיות המיוחדות בפרק י"ג (קל, עבר נוכחת: קטלתה) הנראות כמשקפות דיאלקט חי? (5) כיצד תוסבר עצמאותו המחשבתית של המחבר, וחוסר התלות, או אף הניגודיות (בתוכן, בצורה, בדרשות, בתפילות, בהסמלת הטומאה, ועוד), בין דברי גד החוזה לבין המסורת הרבנית (בה מתאפיינת יהדות ימי הביניים)? (6) ידועים לא-מעט זיופים מסוגו של דברי גד החוזה שנכתבו בעת העתיקה, אך עד כה לא נודע זיוף מסוג זה מימי הביניים. הייתכן שספר בעל מאפיינים מקראיים בעליל, אשר לו זיקה לספרות האפוקליפטית הקדומה, יזויף בימי הביניים?</p>	<p>דברי גד החוזה התחבר בשלהי המאה הראשונה לספירה או מעט מאוחר יותר, שכן סמיכותו הרעיונית לספרים אפוקליפטיים, ודרך עיבודו את הטקסט המקראי, מבטאים פעילות רוחנית-דתית דומה שאירעה בעם ישראל בתקופה שלאחר החורבן. מגוון הצורות הספרותיות בספר זה, ותחומי-תוכן שונים, מצביעים על כך שמדובר בחיבור קדום יחסית.</p> <p>... הייתכן שספר עברי, אשר מובאות בו מלים בעלות משמעות פילוסופית שהיו מוכרות עד כה מימי הביניים, יתחבר בעת העתיקה?</p>

גם זאת יאמר, כי שני הטורים המסכמים את עמדותי ביחס לזמנו של דג"ה, נדפסו באופן חריג, על רקע אפרפר בכדי למנוע אפשרות שהקורא יחמיץ אותם, חלילה. ואם לא די בכך הרי שהבהרתי שנית את עמדותי עם סיום המבוא בעמ' 76 ביחס לשני התיארוכים האפשריים. כיצד, בכל זאת, הצליחה המבקרת לדלג על עמדותי ולייחס לי מה שלא עלה על לבי? האם זה קרה בשל שאיפתה לבקר את הספר ויהי מה, ולו גם על חשבון היעדר קריאה בו? הווי אומר, המבקרת התעלמה מהכתוב בספרי ביחס לזמנו של הטקסט, וסילפה את דבריי על מנת להלין עלי. אין כאן חוסר-דיוק בעלמא אלא התעלמות מכוונת

מהכתוב בספר, התעלמות אשר מוליכה להוצאת דיבה. לא ידוע לי שחלק מחובותיו של כותב ביקורת-ספר הוא להטעות את הקורא.

2 צירף מפות בלתי מדעיות

בעמ' 16 כתוב כך: 'נלוות למהדורה תמונות מרהיבות, הדרמטיות שביניהן הוכנו במיוחד על ידי הצייר יבגני בראשקוב. מפות, בלתי מדעיות בעליל, של "המפקד בימי דוד המלך" (עמ' 198) ו"מפת העולם בעת העתיקה" (עמ' 11-12) אף הן כלולות בספר'. על דברים אלו אין לי אלא להתפלא כי במאמר בכתב-עת מדעי מובאת דעה בלתי מנומקת בעליל, ואף שהותז כאן בוץ כבדרך אגב, לא אינעם מלענות למבקר.

נעין, אפוא, בטיב הטענה כי המפות אינן מדעיות, ונראה אם יש ממש בדברי הכותבת. אשר למפת העולם העתיק, מעדיף אני שלא לדון בה עתה הואיל ובשנה האחרונה אני עובד על מהדורה מתוקנת ומעודכנת שלה, ונעבור, אפוא, לבחון את מפת המפקד. ואולם, תחילה יוצג הקרטוגרף אשר הכין את המפות, ולו בקיצור נמרץ. ובכן, מר אביגדור אורגד, בוגר תואר שני מהחוג לגיאוגרפיה באוניברסיטת תל-אביב, הוא קרטוגרף בעל מוניטין, אשר מזה 30 שנה הוא משרטט מפות עבור משרד הביטחון, ובעל הוצאה-לאור של מפות, היחידה בישראל. מר אורגד היה קרטוגרף ראשי של National Geographic בגרמניה, והוא שרטט מפות רבות אשר ייתכן כי חלקן נמצא בידיו של קורא דברים אלו. ועתה, לאחר כמה מלים בשבחו של הקרטוגרף יוער גם זאת כי יש לקחת בחשבון שספרי אינו ספר גיאוגרפיה, וכל התמונות והאיורים – המרהיבים אף לדעת המבקר – לא נועדו אלא לשובב-נפש, ולגרום ליותר קונים לרכוש אותו, כפי שאכן קרה. אין פירושו של דבר שלא טרחת רבות אחרי התמונות האיורים והמפות, וכסף רב הוזל מכסי ומכספי התומכים בי אשר שמותם רשומים בספרי; יזכרם אלוהינו לטובה.

לאחר הקדמות נצרכות אלו ביחס לספר ולקרטוגרף, נפנה, אפוא, למפה העוסקת במפקד בימי דוד, נבהיר את טיבה ונבחן באיזו מידה היא מדעית. ובכן, פרק ז' של דג"ה עוסק במפקד שפקד דוד את העם, חטא שבעקבותיו הודה דוד 'חטאתי לה' (שמ"ב כד = דה"א כא). לפי הכתוב הלכו הפוקדים בסובבם את ארץ-ישראל, ומטרת המפה היא להציג את מסלולם. הסופר אשר תיאר את מסלול הפוקדים הלך, מן הסתם, יחד איתם (ראה: במדבר לג,ב; יהושע יח,ד), וייתכן שאנו יודעים את שמו: אולי היה זה גד החוזה, אולי היה זה יהושפט בן אחילוד המזכיר, ואולי שריה (הוא שוא) הסופר (שמ"ב ח,טז-יז; כ,כד). הסופר ציין רק חלק מן המקומות בהם חלפו הפוקדים, ולא ציין את שמות כולם, ותיאורו חסר (כנראה בשל השמטה עתיקה, כפי שעולה מהשוואת נוסחי ספרי שמואל ודה"י). בכל מקרה, הואיל ותמונה אחת שווה אלף מלים, ביקשתי את מר אורגד לשרטט את המפה, לא לפני שעיניתי בספרו הגדול של יוחנן אהרוני: אטלס כרטא לתקופת המקרא.³ נציב, אפוא, את המפה של אהרוני, ונעניין במפה שלי במקביל:

³ י' אהרוני, אטלס כרטא לתקופת המקרא, ירושלים תשל"ב, עמ' 69.



בטרם יתקיים דיון בשוני שבין שתי המפות, להלן גילוי נאות: יוחנן אהרוני רשום על לוח לבי, וכמה מחיבוריו המדעיים היו לגיבורי נערותי ושוכנים בספרייתי. והנה, בהתבונני על מסלול הפוקדים, כפי שצויר על ידי אהרוני, היה לי ברור כי מסלול זה הוא בלתי אפשרי בעליל, וכמה סיבות לדבר, ואלו הן: המסלולים אצל אהרוני מצוירים באופן סכמתי, כאילו שיואב ואנשיו ריחפו מעל ים המלח. כיוצא בכך גם בהמשך המסלול, כאשר מאזור הירמוך צויר קו ישר סכמתי אשר עובר בין בתרונות נחלי הגולן, מסלול בלתי ריאלי בעליל, עוד בטרם נדבר על היעדר ישוב ישראלי במקום, הן על פי עדות המקרא והן על פי העדות הארכיאולוגית. קו סכמתי נוסף נמתח בין באר-שבע לבין ירושלים תוך דילוג על חברון, מסלול בלתי הגיוני בעליל, בין מפני חשיבותה של חברון, ובין בהיותה על קו פרשת המים של ארץ-ישראל, קו דמיוני המצייר מסלול נוח יחסית. ברור, אפוא, שמסלול הפוקדים לא צויר כהלכה אצל אהרוני. נוסף לליקוי גלוי זה, הרי שלפי אהרוני הפוקדים לא ביקרו בגליל, בנחלות יששכר ונפתלי, ואם בכך לא די הרי שלפי מפתו של אהרוני הלכו הפוקדים מעין לצור, מרחק עשרות קילומטר מצידון, וזאת למרות הכתוב (שמ"ב כד, ו): 'וַיָּבֹאוּ דָנָה יַעֲן וְסָבִיב אֶל צִידוֹן'.

מפתו של אהרוני היא מונוכרומטית ושלי צבעונית, והואיל והצגת המפה היא דידקטית, ומפת ארץ-ישראל אינה מול עיניו של כל קורא (בין קוני הספר מצויים יושבי חו"ל, ובהם גם שאינם יהודים), הרי שברור לגמרי איזו מפה עדיפה. יתר על כן, מספר הנתונים המצוינים על מפתו של אהרוני קטן בהרבה ממספרם במפה שלי. כאילו שלא די בכך, הרי שעל מפת ציינתי, ולו ברמז קל, למחקרים המעודכנים ביותר על שעריים ועל גשור (ושוב תודה לפרופ' רמי ערב), ובנוסף ציינתי מקומות שהוזכרו בפרשת חיי של דוד, ובהם: עין גדי, כרמל, מעון, קעילה, וצקלג, וכן ציינתי במפה מקומות נוספים שנחרטו בלב האומה בשל מותם הטראגי של שאול המלך ובניו, שאירע שנה או שנתיים לפני המפקד. בדרך זו הגשתי למורה לתנ"ך, אשר ילמד את ספר שמואל, היצג חזותי של הטקסט (אשר רבים מילדינו מתקשים בהבנתו, עוד בטרם נגיע להיבט הגיאוגרפי), והמורה יוכל להיעזר במפתי לא רק לצורך הוראת המפקד, פרק אחד בספר שמואל, כי אם גם להוראת פרקים אחרים (ואף בראשית נ, יא). ולא הסתפקתי בכך, וציינתי על המפה נתונים נוספים הקושרים אותה עם המבוא מכאן ועם פרק י"ג של דג"ה מכאן. ולא שכחתי את חובי לאהרוני: ציינתי על המפה את שמה של ערד לא רק בשל מעמדה האסטרטגי כי אם גם לכבודו של אהרוני, שאנו תלמידיו ומוקירי מורשתו.

לאמור, אהבתי והערכתי לאהרוני לא סנורו אותי, ולא אימצתי את מפתו, בהיותי מודע לביקורות שונות על עבודתו, ובפרט ביחס למפות שלו אשר לא כולן מוצלחות במידה שווה. לאור זאת ביקשתי ממר אורגד שישרטט את המפה של הפוקדים לפי הנחיותיי. איני יכול להסביר כאן מהו 'מעבר הכרחי', מה חשיבותו ביחס לארץ-ישראל, וכיצד המשנה בגיטין ז,ז רמוזה במפה. ודרך אגב, הטמנתי במפה היגד נוסף, והוא זמנו של המפקד בהתאם לניתוחי הספרותי וההיסטורי, ורק על פרשה זו ניתן היה ללמד שיעור שלם, אלא שהעדפתי להביע את עמדותי בגלוי ובסתר כאחת. ועתה, לאור מה שנכתב כאן על השוני בין המפה שלי לבין המפה שקדמה לשלי (ובטרם נאמרה מלה על קווי האורך והרוחב), ישפוט השופט – לא ביני לבין אהרוני כי אם ביני לבין המבקרת – איזו מפה נכונה וטובה יותר (המינוח 'מפה מדעית' הוא של המבקרת, ולטעמי אינו הולם אם לא שגוי). אני סמוך ובטוח שמכאן ואילך לא תגלה המבקרת את רוחב-דעתה על מפות, ומוטב שתתכבד המבקרת ותלמד את כולנו כיצד יש לשרטט מפה 'מדעית' כהלכתה.

3 בוחר ברטוריקה על חשבון הדיוק (אינו יוצא-דופן, אינו שונה מנוסח המסורה, עיבוד טכני)

לאחר סקירת הספר פותחת המבקרת את ביקורתה כך (עמ' 17): 'ואולם די בדברים שציטטנו לזרות אור על אחת מנקודות התורפה של המהדורה, הבחירה ברטוריקה על חשבון הדיוק'. לאמור, ספרי מואשם ברטוריקה ובחוסר דיוק, ולהדגמת דבריה מביאה המבקרת חמש פסקאות עוקבות בהם מובא ציטוט מתוך ספרי תחילה, לאחר מכן מובאת ביקורת המבקרת ולאחריה תגובתי. נעניין אפוא בחמשת דברי-ביקורת אלו לפי סדרם.

<ורמן מצטטת מספרי>: 'יומרתו של הסופר להציג ספר קדום (מן המאה העשירית לפני הספירה) היא יוצאת דופן' <ביקורתה>: 'יוצאת דופן? לא דווקא. אם נמקם את הספר בימי הבית השני הרי שאין לפנינו תופעה יוצאת דופן שהרי רבים מספרי האפוקריפה והפסידואפיגרפיה מיוחסים לדמויות מימי קדם'. תגובה: המבקרת אוחדת את המקל משני קצותיו: לעיל קבעה המבקרת כי אין דג"ה מימי בית שני, ועתה היא מניחה כי אפשר שהספר הוא מאותה תקופה, וכל זאת, כאמור לעיל, בניגוד גמור לכתוב בספרי. משפט התנאי של המבקרת: 'אם נמקם.. הרי ש...' מניח הנחה וטוען כנגדה, בבחינת: 'אם נח היה עיוור, כיצד הוא בנה את התיבה?'. הנחה מיותרת אשר הנובע ממנה מיותר אף הוא, וכך אנו נותרים בחיבור שהתחבר לאחר בית שני אשר מתיימר להיות חיבור קדום, ויומרה זו היא יוצאת דופן. לא זו אף זו; הרי לשיטתה של הכותבת (ראה להלן), התחבר דג"ה במאה ה-18, וממילא אין היא רשאית להניח הנחה המנוגדת לדבריה שלה. לאמור, מי שסבור שדג"ה התחבר במאה ה-18 חייב להודות שהוא לא מכיר אף ספר מאותה תקופה, ואף לא מתקופה הקודמת לה במאות שנים, אשר יוחס למאה העשירית לפנה"ס. פתחה, אפוא, הכותבת ברטוריקה ובחוסר דיוק, ותיאור זה מאפיין את דבריה שלה. על לוגיקה לא דובר כאן כלל.

<ורמן מצטטת מספרי>: 'נוסח המקרא המובא בספר שונה מנוסח המקרא המוכר מן המסורה', <ביקורתה>: 'גם בכך אין רבותא אם מדובר על חיבור מתקופת הבית השני'. תגובה: אם כן, הפלא הולך וגדל שהרי המבקרת ממשיכה לתקוף תיארוך שאינו שלי, ומניחה הנחות ביחס לטקסט, הנחות המנוגדות לעמדתה שלה. אין אנו יודעים מתי התחבר דג"ה, וכל חיבור המציג נוסח מקרא השונה מנוסח המסורה לא רק מחייב עיון, אלא שיש בו רבותא גדולה. ושוב, המבקרת הסבורה שמדובר בחיבור מן המאה ה-18 אמורה להראות לקורא עוד ספר מתקופה זו בו נוסח המקרא שונה מנוסח המסורה, אך טרם זכינו לכך. לפנינו דוגמה לביקורת-שווא.

דבריה של המבקרת נמשכים גם בעמ' 18 והיא מודיעה לקורא כך: 'בדיקה קפדנית מעלה שנוסח המקרא בדברי גד החוזה, שלא כביובלים, דווקא אינו חורג מנוסח המסורה. שני פרקי תהילים מצוטטים בספר כלשונם במקרא. ההבדל מתמצה בפסוקי הכותרת'. ראשית, ייזהר הקורא מפני בדיקתה הקפדנית של המבקרת, אשר אין לסמוך עליה כלל. למעשה, כל קביעתה של המבקרת היא מוטעית ומטעה, ושוב היא מדגימה את תיאורה הדו-ערכי ביחס לדג"ה: קודם כתבה שאין רבותא בכך שנוסח המקרא בדג"ה שונה מנוסח המסורה, ועתה היא כותבת שנוסח המקרא בדג"ה 'אינו חורג מנוסח המסורה'. העובדות המליאות כתובות בספרי, וכאן יוצגו אך בקיצור: נוסח המקרא בדג"ה שונה מן המסורה לא רק בכותרות של תהילים קמה-קמד (בסדר זה), אלא גם בתוספת פסוק 'חדש' בתהילים קמה, בשינוי-נוסח בתהילים קמד, יג: 'מזוינו מלאים מזן ומפיקים מזן אל זן צאננו', ועוד. עיון מעמיק בחילופי הגרסאות המרובות

בפרק ז' מעיד על כפל-גרסה המשקף נוסח שונה מנוסח המסורה (ראה עמ' 208). כל מי שמבין ולו מעט בנושא זה חייב להקפיד גם על קוצו של יו"ד, וכך עשיתי בהפנתי את הקורא לחילופי קרי וכתוב בדג"ה ובפרט כאשר בנוסח המסורה אין חילופי קרי וכתוב מעין אלו, ואף נתון זניח זה אמור להיות לעיני הקורא הקפדן.

קטונתי מלהבין את מניעי המבקרת למסור לקורא מידע לא-נכון, ואף מטעה, על דג"ה. כביכול, אם יגומד הפער בין דג"ה לבין נוסח המסורה הרי שאין בכך כל פליאה. ואולם, האמת היא, שגם אילו הסתפק מחבר דג"ה בסטייה מנוסח המסורה בפסוקי הכותרת לתהלים קמה-קמד בלבד, עדיין אין חבר לתופעה זו בספרות העברית לדורותיה (אף כי התופעה מוכרת בספר תהלים הסורי, כמוסבר בספרי). על הטעיה זו של הקורא, ביחס לנוסח המקרא בדג"ה, חוזרת המבקרת גם בהמשך מאמרה (עמ' 40), שם היא כותבת כך: 'הנאמנות המוחלטת לנוסח המסורה עליה הערנו מרחיקה את גד החווה מספרות הבית השני'. משפט זה אינו אמת, ויש לנסח את הדברים להיפך: היעדר הנאמנות לנוסח המסורה מקרב את דג"ה לעת העתיקה. הווי אומר, המבקרת מוצאת בחדרי-ליבה את שהיא רוצה, ומייחסת לספרי שתי טעויות שונות: תיארוך שאינו שלי, ונוסח מקרא שאינו הולם את דג"ה, ובניגוד לכתוב בספרי. כזכור, ורמן עשתה זאת לאחר קריאה קפדנית בטקסט...

בעמ' 18 ממשיכה המבקרת לבקר את ספרי 'ורמן מצטטת מספרי': 'פרק ז בספר (המקביל לשמ"ב כד ולדה"א כא) הוא מלאכת עיבוד ספרותי למקרא בצורה שאין דוגמתה בספר כלשהו'. >ביקורתה: 'אכן פרק ז אינו זהה לא לשמואל ב כד ולא לדה"א כא. ואולם קשה לומר שמדובר ב"עיבוד ספרותי". נכון יותר לדבר על "עיבוד טכני". תגובה: ה'נכון' בעיני המבקרת אינו נכון כלל: תיאורו של עיבוד הטקסט בדג"ה פרק ז', מתוך פרקים בספר שמואל ובספר דברי הימים, כ'עיבוד טכני' חוטא לאמת, שהרי אין מדובר בטכנאי המחבר שני חלקי-מנוע באמצעות ברגים כי אם בסופר מיומן אשר העתיק משני ספרים שונים מהתנ"ך, בשלבו לא רק את נוסח ספר א' בצד נוסח ספר ב', אלא שהסופר גם השגיר מרוחו ומרעיונותיו לתוך היצירה הספרותית. לאמור, אין כאן עיבוד טכני כי אם עיבוד ספרותי. יתר על כן, המבקרת כותבת שם כי 'השזירה (של הטקסטים) מלמדת על התקדשותו וקיבועו של נוסח המסורה', ומסקנה זו נוכח הטקסט הייחודי היא מופרכת בעליל. העיבוד הספרותי של דג"ה פרק ז' הוא חסר-תקדים, וייחשב כחילול הקודש עבור כל יודעי דת ודין, וכבר צוינה העובדה כי לפני הסופר היה נוסח שונה מנוסח המסורה. טרחתי רבות להציג את הטקסט של פרק ז' בטבלה תלת-טורית (עמ' 212-209), בטקסט צבעוני (שחור, כחול, אדום), אשר מבהיר לקורא, גם הלא-מיומן, את מקורותיו השונים של הטקסט ואת חריגותיו. ואם זה אינו עיבוד ספרותי, איני יודע עיבוד ספרותי מהו. לאמור, דבריה של המבקרת נדחים מכל וכל, הן ביחס למינוחים שהיא משתמשת בהם, ובעיקר ביחס לתיאור השגוי שלה את הטקסט.

פסוקים	שמואל ב' כד	דברי ג' החוזה ז'	דברי הימים א' כא
א קמב קמג א	ויסף אף יהוה לחרות בישראל: ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל ואת יהודה:	ויסף אף יהוה לחרות בישראל: ויסת את השטן על דוד לאמר לך מנה את ישראל ואת יהודה להביא עליהם הרעה אשר דיבר ביד שמואל הראה:	ויעמד שטן על ישראל: ויסת את דוד למנות את ישראל:
ב קמד ב	ויאמר המלך אל יואב שר החיל אשר אתו שוט נא בכל שבטי ישראל מדין ועד באר שבע ופקדו את העם והביאו אלי וידעתי את מספר העם:	ויאמר המלך אל יואב שר החיל ואל שרי העם שוטו נא בכל שבטי ישראל מדין ועד באר שבע ופקדו את העם והביאו אלי ואדעה את מספרם:	ויאמר דוד אל יואב ואל שרי העם לכו ספרו את ישראל מבאר שבע ועד דן והביאו אלי ואדעה את מספרם:
ג קמה ג	ויאמר יואב אל המלך ויוסף יהוה אלהיך אל העם כהם וכהם מאה פעמים ועיני אדני המלך ראות ואדני המלך למנה חפץ בדבר הזה:	ויאמר יואב אל המלך יוסף יהוה על עמו כהם מאה פעמים ועיני יהוה אלהינו תשגיח עליהם הלוא אדני המלך כלם לאדוני לעבדים למנה יבקש זאת אדני וחפץ בדבר הזה ולמנה יהיה לאשמה לישראל כי יהוה אמר אשר לא יספר מרוב:	ויאמר יואב יוסף יהוה על עמו כהם מאה פעמים הלוא אדני המלך כלם לאדוני לעבדים למנה יבקש זאת אדני למנה יהיה לאשמה לישראל:
ד קמו ד	ויחזק דבר המלך אל יואב ועל שרי החיל ויצא יואב ושרי החיל לפני המלך לפקד את העם את ישראל:	ויחזק דבר המלך אל יואב ועל שרי החיל ויצא יואב ושרי החיל לפני המלך לפקד את העם את ישראל:	ודבר המלך חזק על יואב ויצא יואב
ה קמז	ויעברו את הירדן ויחנו בערוער ימין העיר אשר בתוך הנחל הגד ואל יעזר:	ויעברו את הירדן ויחנו בערוער ימין העיר אשר בתוך הנחל הגד ואל יעזר:	
ו קמח	ויבאו הגלעדה ואל ארץ תחתים חדשי ויבאו דנה יען וסביב אל צידון:	ויבאו הגלעדה נחל ארץ תחתים חדשי ויבאו דנה יען וסביב אל צידון:	
ז קמט	ויבאו מבצר צר וכל ערי החוי והכנעני ויצאו אל נגב יהודה באר שבע:	ויבאו מבצר צר וכל ערי החוי והכנעני ויצאו אל נגב יהודה באר שבע:	

4 אינו מדייק

בהמשך הדברים ממשיכה ורמן לטעון כי הניסוחים בספרי אינם מדויקים דיים, ומבקרת אותי כדלהלן >ורמן מצטטת מספרי: 'יש בספר זה ספרות נבואה, למרות שסבור אדם כי ספרות נבואה נחתמה בתנ"ך' <ביקורתה>: 'הקביעה הזאת בעייתית משני פנים. אם בראילן מדבר בדברי נביאים, הרי שתחת "נבואה נחתמה בתנ"ך" יש לומר שהתנ"ך נחתם שעה שפסקה האמונה שהאל מדבר ישירות לבני אדם (קרוב לוודאי בתחילת התקופה ההלניסטית). אלא שב"דברי ג' החוזה" אין מדובר בנבואה שבמהותה היא ביקורת, אזהרה והתראה, נוסח ירמיהו, ישעיהו וחבריהם'. תגובה: כמענה למבקרת תצוין העובדה כי, כזכור לקורא, ספרי נועד להדיר את כתב היד של דג"ה ולא לדון בתנ"ך או בתולדות הנבואה, וגם לא לדון במאפיינים השונים של הנבואות. והנה, בשעה שהמבקרת כותבת בביטחון על מהותה של הנבואה, כדי לאלפני בינה, נשכחו ממנה, לפי שעה, פסוקים כגון (ישעיהו ב, א-ב): 'הַדְבַּר אֲשֶׁר חָזָה יִשְׁעִיָּהוּ בֶן אֲמוּץ עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם: יְהִי בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים כָּכֹן יְהִי הָרַב בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשְׂא מִגְבְּעוֹת וְנִקְרָו אֲלֵיוֹ כָּל הַגּוֹיִם, וְכו', נבואה העוסקת בעתיד ולא בביקורת ההווה. כמו כן, לא ציינה המבקרת כי בדג"ה כתוב, בין היתר כך: 'אתה לך כי עוד מעט נאספת אל אבותיך בטובה ובאחרית הימים תראה בעיניך את כל אלה' (ראה נספח). נבואה נוספת הכתובה בפס' עב-עה מובאת להלן בפסקה 17). נמצא, אם כן, שלא קביעתי היא בעייתית אלא השערתה של המבקרת המגדירה מהי נבואה, לדעתה, ומה אינו נבואה. כפי הנראה, מחבר דג"ה לא למד באקדמיה ולא היה משועבד לפרדיגמות אקדמיות בניגוד למבקרת אשר באה ללמד מה 'יש לומר'. הצעתה של המבקרת: 'יש לומר שהתנ"ך נחתם שעה שפסקה האמונה שהאל מדבר ישירות לבני אדם', כלל אינה רלבנטית לדג"ה, מה עוד שספרים שונים בתנ"ך, כגון אסתר או קהלת, מכחישים את קביעתה של המבקרת. יתבונן הקורא בדבריה של המבקרת ושל המבוקר, ויחליט בעצמו איזו קביעה כאן היא בעייתית; מי מדייק ומי לא.

בהמשך המאמר, בעמ' 18, כותבת המבקרת כך >ורמן מצטטת מספרי: 'ואם אין בכך די, הרי שיש לספר מסורה – הנחיות ביצוע לסופר המעתיק, בשונה מאלפי ספרי עם ישראל שנכתבו במרוצת הדורות, למעט התנ"ך'. >ביקורתה: 'אמת, לתעוזתו של המחבר או המעתיק אין אחריות. ודווקא בשל כך יש להתחשב בה בעת הדיון בזמן היצירה. יש לתהות מה משקל יש לתת לעובדה שהמסורה המוכרת לנו מתעצבת רק בשליש האחרון של האלף הראשון לספירה ויש לשאול האם היצירה והוראות העתקה הן בנות אותו זמן. ללא ליבון זה ההערה בדבר "הנחיות ביצוע לסופר המעתיק" היא חסרת חשיבות'. תגובה: ובכן, לאחר שהמבקרת תוהה, ולאחר שהיא שואלת, הרי דבריה שלה מעידים על הבעייה: מניין לנו שהמסורה נכתבה יחד עם הטקסט? אולי כמו בתנ"ך, מאוחרת המסורה שנים רבות לכתובתו של הטקסט, וממילא לא ניתן ללמוד דבר מן המסורה של דג"ה ביחס לזמנו של הטקסט. המבקרת – בשל הקיצור המופלג בו נקטה בתארה את ספרי – לא סיפרה לקורא כמה מאמץ הושקע בספר לבירור המסורה שלו, ובהתעלמות מופגנת מעמודים רבים בספר (בכל אחד מפרקי הספר, לאחר דיון בטקסט ובפירושו, נדונה המסורה של כל פסוק בנפרד). כלומר, לאחר שהמבקרת עצמה את עיניה מלראות את דיוני המסורה המיוחדת של דג"ה, היא מספרת לקורא, אשר אינו מכיר את ספרי, כי דברי המסורה נותרו ללא ליבון; אתמהה. ועתה, לאחר שהמבקרת – זו ששאלה שתי שאלות רטוריות אחת אחר השנייה – נזפה בי על רטוריקה, היא הגיעה למסקנה כי דג"ה התחבר במאה ה-18, ללא כל ליבון של המסורה, ומשמעותה של תופעה זו ביחס להשערתה. אך בחינם טפלה המבקרת על הספר את אשמת הרטוריקה; אבוי למוצג, אבוי למציג.

בכך סיימה המבקרת את הצגת ספרי בתוספת ביקורתה העקרונית (בתמצות: זמן החיבור; רטוריקה; היעדר דיוק; ותגובתי: הכל מוכחש). לאחר מכן נכנסת המבקרת לעובי הקורה של נושאים נבחרים בדג"ה, ואנו נלך בעקבותיה.

6 נכשל בשל הנחות-יסוד מוטעות

בעמ' 19-25 דנה ורמן בפרק י"ד של דג"ה, המבוא והפירוש, בו מתאר החוזה את המשפט השמימי בראש השנה. המבקרת פותחת דבריה בכוונתה להצביע על: 'כשלים שמקורם... בהנחות יסוד מוטעות באשר לספרות היהודית בת תקופת הבית השני ובאשר לחברות ולכתות בימי הבית השני ולאחר החורבן'. ועתה, לאור הבטחה זו נעיין בדבריה.

ראשית מבהירה המבקרת מעט מענייניו של הפרק והדיון בו, ולאחר מכן (עמ' 21) היא מפליגה לדון בספר היובלים, ובתיאוריות על 'אליטה כוהנית' ופסח כקרבן אפוטרופאי, כל אלו רעיונות שאין להם דבר עם דג"ה, וממילא לא היה להם כל מקום בביקורת; מוטב היה לקצר. אחר כך כותבת המבקרת כך >ורמן מצטטת מספרי: 'שינוי זה באופיו של המשפט מאישי לקוסמי', >ביקורתה: 'אמת, יום המשפט השנתי ביובלים אינו קוסמי. ואולם, האם המשפט שבספרות חז"ל הוא קוסמי? לא דווקא'. תגובה: כמדומה שהמומחית לספר היובלים שכחה לרגע את המשנה (ראש השנה א,ב) הנדונה בספרי (עמ' 325): 'בארבע פרקים העולם נדון... בראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבנומרון \ כבני מרון \ מרום', והנה לפנינו עמדה חז"לית בעלת משמעות קוסמית ייחודית. האם כוונת המבקרת הוא ללמד אותנו לקרוא מחדש את משנת ראש השנה שמא לא הבנו אותה כהלכה?

לאחר מכן עוסקת ורמן בהבהרת עמדתה ביחס לממד הקוסמי בספרות חז"ל, וקורא נבוך שואל: האם התכנסנו כאן לצורך ביקורת על ספרו של בר-אילן או לצורך הבהרת עמדתם של חז"ל או ספר היובלים? מטרתו של מאמר-ביקורת, כשמו כן הוא: לבקר, כלומר להצביע על מעלות וחסרונות של הספר המבוקר, בעוד שהמאמר הארכני של ורמן עוסק בנושאים אחרים ובהשערות שונות שאין בינן לבין ביקורת ולא כלום.

ורמן מרבה בהכרזות, וממעטת בהוכחות, כפי שניתן לראות מתוך דוגמה נוספת לביקורתה. >ורמן מצטטת מספרי: '...הולך להצמדת האירוע הקוסמי למועד קוסמי; מועד בריאת העולם, הוא ראש השנה'. >ביקורתה: 'גם טענה זו, הצמדת "אירוע קוסמי" ל"מועד קוסמי" (שבו אנו מטילים ספק), אינה מדויקת. חכמים חולקים מתי נברא העולם. ר' יהושע, לדוגמה, סבר שהעולם נברא בחודש הראשון, בניסן'. תגובה: במקום שהמבקרת תתאר כהלכה את הטקסט של כתב היד ואת תרומתו של המבוא

המתודולוגי שלי לנושא היא מצטטת חצי משפט ואצה לדרוש דרשות של דופי, כך שהקורא אשר לא קרא בספרי אינו יכול להבין במה מדובר, שהרי חלק מהמבוא לפרק י"ד עוסק בדיוק בשאלה זו: שתי הדעות השונות ביחס ליום בו נברא העולם.⁴

בעמ' 21 כותבת ורמן כך >ורמן מצטטת מספרי<: 'והנה בחלוק העיתים הפך המשפט האישי למשפט שמימי בעל אופי אוניברסלי... במחזוריות מעגלית'. >ביקורתה< 'אין צורך לחכות ל"חלוק העיתים" כדי שהמשפט השמימי יהיה משפט אישי. כבר בצוואת אברהם המשפט השמימי הוא אישי ואף אפשר שהוא אוניברסלי – היינו, נועד לכל בן אנוש עם בוא יומ'. תגובה: תמה אני על דברי המבקרת, שהרי אין 'בחלוק העיתים' מועד כלשהו אלא לשון זהירות, ביטוי לתהליך ארוך-שנים, וכל מה שכביכול מלמדת המבקרת את הקורא כתוב במבוא לפרק. בהמשך הדברים כותבת המבקרת כך: 'כפי שהערנו, ספר היובלים מאמין גם במשפט אישי ושמימי ושנתי, היינו "במחזוריות מעגלית". משפט זה מתקיים ביום הכיפורים'. צר לי לבשר לקורא כי המבקרת מטעה אותו (לא רק ביחס לכתוב בספרי כי אם גם) ביחס למה שכתוב בספר היובלים, ובה בשעה עוצמת עיניה מהכתוב בספרי בו נדון מעמדו של המשפט השמימי בספר היובלים. למען הקיצור יובאו כאן שתי ציטטות בלבד (עמ' 324): 'לעומתם, מחבר ספר היובלים (ה-י-ח), סבר כי הכל יעמדו למשפט, מקטון ועד גדול (תוך שימת דגש על 'כולם'), אך המשפט יתקיים ביום הדין הגדול. המחבר מוסיף כי עתיד האל לרחם על ישראל, השבים אליו, בכל שנה ושנה, אך לא הבהיר את דבריו'. וכן (עמ' 327): 'אם יסוכמו מקומות אלו, ואף יושוו לתאריכים אחרים שמחבר ספר היובלים חפץ ביקרם, תתברר המסקנה הבאה: אין בין ראש השנה בספר היובלים לבין ראש השנה בספרות הרבנית ולא כלום'. לאמור, בספר היובלים כתוב 'פעם בשנה' מבלי לציין את יום הכיפורים, בניגוד לדבריה של המומחית לספר היובלים, וכל אחד יכול לראות זאת בעיון קל במהדורותיהם ותרגומיהם של כהנא ושל צ'ארלסוורת'.⁵ לאמור, למאשימה בחוסר דיוק אני אומר: 'טלי קורה מבין עיניך'.

בעמ' 23 מעירה המבקרת: 'אף שנמצאו קטעים של תרגום ארמי לאיוב בקומראן, הפסוק המתורגם שבו מופיע התאריך ("והיה יום דינא בריש שתא ואתו בני מלאכיאלמקום בדינא קדם ה") לא התגלה במערות'. ואכן, אודה על האמת שהשתבשתי בספרי, אשר נכתב בו כך: 'וכבר בתרגום הארמי מקומראן כתוב: "והיה יום דינא בריש שתא", וכו'. ואולם, טעיתי בשרבבי את המלה 'מקומראן' (ובוצעה הפנייה לספרו של ר' וייס, ולספרו של ורטהיימר שכתב בטרם נודעה קומראן). ואכן, טעות זו התגלתה על ידי כחודש או חודשיים לאחר שנדפס הספר. הקורא מתבקש בזאת לתקן את הכתוב בספרי עמ' 325 טור א', 9 שורות מלמטה, ולמחוק את המלה 'מקומראן', והכל אתי שפיר (הדיון אינו נסמך על השיבוש). וזאת למודעי כי לאחר הדפסת הספר – למרות כל ההקפדות וההגהות – נמצאו בו כ-20 שגיאות וטעויות למיניהן,⁶ ועל אלה עיני בוכייה.⁷ על גילויין של שגיאות דפוס (Errata, Tipso), כפילות, ועוד, לא תבוא תפארתו של המבקר, ויהי רצון שבהסרת שיבוש זה מספרי אצטרף לגדולי ישראל (ובהם: הר"ף, הרמב"ם ור"ש ליברמן), שמצאו שגיאה בספריהם וביקשו לעוקרה מן השיטין.⁸

⁴ היבטים נוספים של הלוח המקראי והלוח העברי מן הבחינה הנומרולוגית והקלנדארית נדונים אצלי במקומות אחרים, אך אלו אינם קשורים לדג"ה, ובמלאכת ההדרה והפירוש שלי ביקשתי לא-פעם לקבל שכר על הפרישה ולא על הדרישה. ראה: מ' בר-אילן, נומרולוגיה בראשיתית, רחובות תשס"ד, עמ' 152-163; הנ"ל, נומרולוגיה מקראית, רחובות תשס"ה, עמ' 52-55; A. M. Bar-Ilan, 'The Calendar in the Flood Narrative', *Proceedings of the conference held in Toruń, March 30 – April 1, 2005, Warszawa – Toruń, 2006*, pp. 13-32.

⁵ א' כהנא, הספרים החיצונים, מהדורה שנייה, תל-אביב תשס"ז, א, עמ' רלב-רלג; J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York: Doubleday & Company, 1983-85, II, p. 65.

⁶ ראה עתה: מ' בר-אילן, 'שם בן מ' ב אותיות בדברי גד החוזה', דעת, 90 (2020), עמ' 39-62.
⁷ הנה טעות שקשה לאתרה בספרי. בעמ' 23 הע' 72 מוזכר מאמרו של ד"ר א' ארנד, אך מאמר זה אינו מופיע ברשימה הביבליוגרפית, כי הושמט בטעות במהלך קיצורו של הספר, כאשר לא-מעט עמודים ולערך 50 רישומים ביבליוגרפיים הושמטו ממנו. אני מתנצל כאן בפני ד"ר ארנד (ובפני הקורא את ספרי), על טעות זו. חסרון להימנות: א' ארנד, 'הסימנים של מנייני הפסוקים שבפרשות התורה', בתוך: ספר היובל לרב מרדכי ברויאר (בעריכת מ' בר-אשר), ירושלים תשנ"ב, עמ' 157-171.

⁸ M. Bar-Ilan, 'Saul Lieberman: The Greatest Sage in Israel', M. Lubetski (ed.), *Saul Lieberman (1898-1983) Talmudic Scholar and Classicist*, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2002, pp. 79-87.

7 הערה חשובה

בעמ' 24 מצהירה המבקרת: 'הערה חשובה נוספת', ולאחר מכן היא כותבת עוד 55 מלים. ברם, ראשית, דומה כי נשכחו ממנה דברי החכם (משלי כז, ב): 'הַלֵּלֶךְ זָר וְלֹא פִיךָ נִכְרִי וְאֵל שְׁפָתֶיךָ, וּשְׁנִית, בְּרוּר כְּשֶׁמֶשׁ כִּי הִיא לֹא עֵינָהּ בְּמִאֲמָרוֹ הַחֲשׁוֹב וְהַנִּשְׁכַּח שֶׁל מִרְגְּלִיּוֹת,⁹ אֵלֶּיּוֹ הַפְּנִיתִי בִּסְפָרִי. אִם הִיְתָה מַעֲיִינָת בּוֹ הִיְתָה חוֹסֶכֶת לִנּוֹ קְרִיָּאָה, וְגַם עֵץ הַשֹּׁדֶה הִיָּה נִיצוֹל מֵאִסּוּר שֶׁל 'בֵּל תִּשְׁחִית'.

8 טועה לחשוב שיום הזיכרון היה יום דין בימי בית שני

בהמשך, בעמ' 24, כותבת המבקרת כך: 'ממקורות בית שני עולה בוודאות שראשית השנה בימי הבית השני הייתה בניסן ולא בתשרי (או בלשון עדת קומראן: בחודש הראשון ולא בחודש השביעי)', וממשיכה הכותבת עוד ומפנה את הקורא למאמר שלה. לאחר מכן נמשכים דבריה כך: 'ואולם אנשי קומראן סברו שהוא אחד מארבעת ימי הזיכרון המביעים את שלטון האל בטבע. בקצרה, 'יום הזיכרון', יום התרועה שיש לקיים בראשית החודש השביעי, לא נתפס בימי הבית השני כיום הדין ועל כן הקביעה ש"רעיונות אלו היו מקובלים בקרב שכבות רבות באוכלוסייה היהודית, לאו דווקא בקרב יהודים 'רבניים' אינה נכונה'. אכן, קביעה נחרצת של המבקרת, אלא שהיא דוחה עמדה שאינה שלי, בהטעותה את הקורא – ולא בפעם הראשונה – ביחס למה שכתוב במבוא לספרי (עמ' 73), שהרי כלל לא כתבתי שהספר התחבר בימי בית שני, ובחינים התגוללה המבקרת על מה שלא כתבתי. במבוא לספרי, לקראת סיום הדיון על הקהילה האפוקליפטית, כתבתי כך:

סך כל הרעיונות ה'רבניים' בדברי גד החוזה הוא אחד ('מאבי אתה ולא מאבית'), או שניים (ראש השנה כיום הדין), ולא מן הנמנע כי רעיונות אלו היו מקובלים בקרב שכבות רבות באוכלוסייה היהודית, לאו דווקא בקרב יהודים 'רבניים' (בעידן בו טרם הוגדרה היהדות הרבנית).

לאמור, הרעיונות הרבניים לא נקבעו ל'ימי בית שני', ובמקומו לא הוגדר מועד הפיכת היהדות ל'רבנית', גם אם יהדות זו ראתה בשמעון בן שטח את אחד מ'תקדימיה'. ברור, על כן, שתלונת המבקרת כלפיי היא תלונת-שווא (אחת מיני רבות), המבוססת על טעות שהתקבעה בדעתה ביחס לעמדותי. בדרך אגב יוער כי אנשי קומראן היו כת קיצונית וקטנה בעליל, ואין כל סיבה להיעזר בספרייה שלהם כראייה לעמדה מקובלת על ידי רבים.

9 דג"ה מאוחר לתקופה האמוראית

בעמ' 25 כותבת המבקרת כך: 'מסתבר שגד החוזה אף מאוחר לתקופה האמוראית שהרי הוא דולה מהבבלי (ראש השנה טז ע"ב) את תיאור שלושת הספרים המובאים לאל בשבתו להכריע את גורלו של האדם בשנה הקרובה – לחיים, למוות או לדחיית ההחלטה עד ליום הכיפורים'. ובכן, לא רק שאין המבקרת מציגה את עמדותי כהילכתה אלא שהיא מרדדת אותה מבלי לתרום כלל לנושא. בעמ' 331 אני דן בדמיון ובשוני בין מסורת חז"ל לבין דג"ה ביחס לספרים בראש השנה, ובמורכבות להוציא מהשוני בין הגרסאות מסקנה היסטורית. המבקרת החליטה להטות את המאזניים לכיוון מסוים ללא כל נימוק, ופעם נוספת: תוך התעלמות מהכתוב בספר. בקיצור, מסקנת המבקרת 'שהרי הוא דולה מהבבלי' אינה מוכחת, אם לא שגויה.

10 חידושו של דג"ה בהעצמת השטן

מייד לאחר מכן כותבת המבקרת כך: 'חידושו של גד החוזה בהשוואה למצוי בספרות חז"ל הוא העצמת תפקידו של השטן'. קביעה זו של המבקרת מצטרף לקודמתה: הכתוב בספרי אינו מוצג כלל, ובמקום זאת מוצע חידושה של המבקרת תוך טשטוש והתעלמות מהכתוב בדג"ה. כמובן שזה לא הפריע למבקרת לסיים את דבריה בקביעה: 'נפנה אפוא את מבטנו לליבון הטענות המושמעות בדיון הרחב הזה.

בפירושו, ולעתים אף חזר בו מחזרתו (3 ואף 4 פעמים). ראה: 'זיבלד', 'מהדורות הרמב"ם לפירוש המשנה – דברי מבוא', חצי גבורים, ט (תשע"ו), עמ' תכז-תצו.
⁹ מ' מרגליות, 'מועדים וצומות בארץ ישראל ובבבל בתקופת הגאונים', ארשת, א (תש"ד), עמ' רד-רטז.

למרבה הצער גם כאן הכשלים אינם מועטים'. לאמור, המבקרת רותמת את העגלה לפני הסוסים, והקורא צריך לשאול את עצמו האם במלים 'כאן הכשלים' מתכוונת המבקרת לדבריי או לדבריה.

11 מתי הגיעו היהודים לתימן? פטר עצמו מלדון בהעתקת פרקי תהלים לדג"ה

בעמ' 27 מנסה המבקרת להגחיק את דבריי באמצעות שאלה רטורית: 'האם בראיילן נסמך כאן על סיכום המצוי בעמוד הפנימי של הכריכה, ועל פיו יהדות תימן הגיעה לתימן בימי הושע בן אלה והגולים הביאו עמם ספרי תנ"ך וחמישה ספרים נוספים המיוחסים למלך שלמה?'. תמה אני על המבקרת שאינה יודעת את המשקל השונה שיש לכריכה, טקסט שנועד לגרות את הקורא והקונה, לעומת הספר גוף, אך נניח לכך. כמענה למבקרת: ספק בעיני אם יודעת המבקרת מה המקור למסורת זו על הגעת היהודים לתימן בימי הושע בן אלה, וחשוב יותר: אין אנו סומכים על דברי אגדה כי אם על מחקר מדעי,¹⁰ ונאלת היא המחשבה המייחסת לי נאיביות.

בהמשך שם כותבת המבקרת כך: 'העמדה, אולי הלא מודעת, שהספר הוא בן זמנם של ספרי המקרא הידועים לנו'. לאמור, המבקרת מייחסת לי עמדה שאינה שלי, שאני מתכחש לה, ושאיני לה זכר בספרי, ואחר כך מתלוננת על עמדותי זו ('הלא מודעת'). לאחר עשרות שנות מחקר בדג"ה מותר היה למבקרת לחשוף בי שעמדותי מודעת לחלוטין. בהמשך מתלוננת המבקרת על מה שלא כתבתי: 'מובילה את בר-אילן... ולפטור עצמו כמעט לחלוטין מן הדיון מדוע בחר המחבר לכלול דווקא אותם (תהלים קמה-קמד)'. תמה אני על שהמבקרת מאשימה אותי כאילו פטרתי עצמי מהסבר מדוע הוכנסו שני פרקי תהלים קמה-קמד לדג"ה. בספרי נומקה ההעתקה של תהלים קמה בכך שמדובר באחד מהמזמורים היותר טובים בספר תהלים, ועל כן זכה למעמד קנוני בתפילה, מה עוד שהוא מיוחס לדוד (בספר העוסק בדוד בדרך הגיורגפית). כמו כן, מעמדו של תהלים קמד בליטורגיה היהודית נדון אף הוא, והובאו שם נתונים שאך מעטים מכירים. לאמור, עצם הטיעון שפטרתי עצמי 'כמעט לחלוטין מן הדיון' היא טענה שאין לי אלא לענות עליה בדברי הנביא (ירמיה ח, ח) 'אֵיכָה תֹאמְרוּ חֲכָמִים אֲנַחְנוּ וְתוֹרַת ה' אֲתָנוּ אֲכַן הִנֵּה לְשִׁקָּר עֲשֵׂה עֵט לְשִׁקָּר סִפְרִים'. למראה ספרי עב-הכרס – שקוצץ וקוצר מסיבות שונות – איני יודע כיצד הרשתה לעצמה להשמיץ אותי בתלונות-שווא, כאילו פטרתי עצמי מהסבר להעתקה ספרותית זו.¹¹ מי לימד את הכותבת לכתוב מאמר-ביקורת בו מוצג הטקסט המבוקר באופן שקרי?

12 המונח 'מלאכת סופרים' הוא שגוי

בהמשך בעמ' 27, לאחר שייחסה לי המבקרת 'שהספר הוא בן זמנם של ספרי המקרא' היא בונה על כך נדבך חדש: 'שמא העמדה הזאת היא שמביאה את בראיילן להגדיר את המחבר כ"סופר" הבקי ב"מלאכת סופרים" (עמ' 71), שני מונחים שטיבם אינו ברור אבל בוודאי שייכים לתקופה המקראית'. ובכן, הנה דוגמה לשיטת-עבודתה של המבקרת: היא פותחת במילת השערה 'שמא', ממשיכה להוודות כי – עבודה – אין הדברים ברורים, ומסיימת במילת וודאי ('וודאי'), כדי לייחס לי תיארוך המנוגד לעמדותי. הקורא שאינו מתמצא בספרי עשוי לסמוך על הלהטטנות הלוגית של המבקרת ההופכת 'שמא' ל'וודאי' כדי ליצור האשמה אקדמית. בטרם תובהר עמדותי חובה להצביע על הכשל המחשבתי המתגלה במשפט זה: המבקרת נוטלת מושג שאינו ברור לה, ואת השערתה היא הופכת לוודאות בהתאם למה שעלה על ליבה. ולגופם של דברים: המונח 'מלאכת סופרים' אינו מונח מקראי, ואף לא תלמודי,¹² אלא מתייחס

¹⁰ יוסף יובל טובי, 'קשרי תימן וארץ-ישראל בימי קדם', בתוך: י' טובי וא' גימאני (עורכים), 'יהדות תימן זהות ומורשת, ירושלים תשע"ט, עמ' 33-9; Andre Lemaire, 'The Queen of Sheba and the Trade between South Arabia and Judah', *Ben 'Ever La-Arav* 6 (2014) (A Collection of Studies Dedicated to Prof. Yosef Tobi on the Occasion of His Retirement, edited by Ali A. Hussein & Ayelet Oettinger), pp. xi-xxxiv.

¹¹ תופעה דומה קיימת גם במקרא, כגון שירת דוד (שמ"ב כב, א-נא = תהלים יח, א-נא), ומשמע שסופר אחד העתיק מספר אחד לאחר (ועוד יוזכרו מזמורי דמוי תהלים ביונה ג ובחבקוק ג). שאלת הכפילויות במקרא (כגון: תהלים צו, י"א-יג = דה"א טז, לא-לג), היא מסוג השאלות שקל לשאול אותן, אך קשה מאד לענות עליהן; ראה בספרי, עמ' 272. ברם, קיים הבדל גדול בין העתקת קטעים בתוך ספרי התנ"ך לבין העתקה מתוך התנ"ך לספר בתר-מקראי. כלומר, פעולת העתקה היא מפליאה לא פחות, אם לא יותר, מזהות הטקסט המועתק וגיוונו הטקסטואלי.

¹² המונח משוך אחר התיאור התלמודי – כבר בפי התנאים – את מלאכת הסופר כ'מלאכת שמים'. ראה: שבת כח ע"א; עירובין יג ע"א; פסחים נ ע"ב; ועוד.

למי שמקצועו הוא סופר המעתיק ספרי תורה (תפלין ומזוזות), ובעולמנו המודרני, עיון קל בגוגל יבהיר מונח שאינו נהיר לקורא, ותמה אני מדוע מתיימר מישהו לבקר ספר שכל כולו נעוץ בעולם הפילולוגי מבלי שהוא מבין מלאכת סופרים מהי. עצם העובדה שמחבר דג"ה העתיק שני פרקי תהלים לספרו עדיין אינה הופכת אותו לסופר, אלא למעתיק גרידא. ואולם, למראה העיבוד הספרותי הייחודי של פרק ז' – כמותו אין בארון הספרים, ואשר המבקרת מתכחשת לייחודו בהגדירה אותו כ'עבודה טכנית' – ברור לגמרי שמחבר דג"ה, בטרם היותו סופר עצמאי Author הוא היה מעתיק ספרי תורה Scribe (קורות-חיים שאינן ניתנים להיסק מתוך כתיבה של ספר שאינו מקראי), וברור, על כן, שעיסוק זה בהעתקת ספר-תורה, אינו מחייב לשייך את העוסק בו לתקופת המקרא דווקא, וכל מי שעסק בעריכת אנתולוגיה אמור להבין זאת. אם המבקרת לא הבינה דבר-מה וטעתה בו, אולי בשל דעה קדומה, עדיין אין בכך סיבה להטעות את הקורא ביחס לספר המבוקר על ידה.

13 מתאמץ למקם את דג"ה בתקופת המקרא

בעמ' 28 ממשיכה המבקרת במתקפה על עמדה שבראה בליבה וייחסה אותה לי, והיא כותבת כך: 'גם בשעה שבר-אילן מקבל בכל זאת את הפער שבין המחבר ובין גד החוזה אין הוא רוצה להרפות מהתקופה המקראית, והוא עושה מאמץ בלתי נלאה למקם את החיבור בכל זאת בתקופה הזאת, אם כי בלית ברירה בסופה'. לאמור, המבקרת מייחסת לי רצון (קרי: אג'נדה), למקם את דג"ה בתקופה המקראית, ורצון זה נובע כולו מאת המבקרת; אין הוא שלי, ואין לו זכר בספרי. לא אני הוא שהתאמצתי כי אם המבקרת היא אשר התאמצה לייחס לי תיארוך שגוי, והקורא המתייגע אמור לשאול את עצמו מדוע המבקרת חוזרת על דבריה כל-כך הרבה פעמים כאשר אין לדבריה אפילו שמץ של ראייה, והכל כבר נכתב למעלה.

14 מתחמק מללבן את ענייני האפוקליפטיקה

המבקרת ממשיכה שם ומאשימה אותי ב'דיונים וקביעות מתמיהים', וממשיכה כך:

הנה דוגמא, טיפולו בפרקים האפוקליפטיים, פרקים א, ב, יד. בר-אילן דן בסוגה האפוקליפטית ואף מצטט מחקרים הנוקבים במאפייניה של ספרות זו (עמ' 33) נכון היה ללבן במסגרת דיון זה את השאלה האם בפרקים האפוקליפטיים שבדברי גד החוזה משתקפים המאפיינים האלה. ואולם בר-אילן מתחמק מלעשות זאת.

לא יאומן! לקרוא ולשפשף את העיניים! ובכן, כבר האשימו אותי בעבר על כי איני חולק כבוד לחוקרים דגולים,¹³ ואפילו – שומו שמים – כי התעלמתי מהערה של מ' שטיינשניידר (קרי: נעלמה ממני) שנכתבה בכתב-עת כלשהו בגרמניה במאה ה-19,¹⁴ אך להאשמה כה מופרכת טרם זכיתי. תיאור אדם כ'מתחמק' הולם מי שהוטלה עליו מטלה ולאחר מכן הוא משתמט מלבצע אותה. ואולם, אדם, אשר למען גאולתו של כתב-יד מן השכחה, לחם בעוז-רוחו כנגד מלומדים אחרים – בין המתים ובין החיים כאחת – ואף השקיע אין-ספור שעות במחקר של כתב-יד, ובנוסף גם השקיע מכספו, בניגוד לכל 'תוכנית עסקית' שהיא, והוציא את דג"ה; הלזאת ייקרא התחמקות?

ועתה נפנה את עינינו לעמ' 33 בספרי, ונראה אם קיים ולו שמץ של אמת בדבריה של המבקרת. ובכן, את ספרי מקדים מבוא בן 43,645 מלה המודפסים ב-78 עמודים כפולי-טורים, מבוא גדול לכל הדעות, ואולי אף גדול מדי. גילוי נאות: את דג"ה בחנתי ולמדתי במשך למעלה מ-34 שנה (עד להדפסת הספר ב-2015, בניגוד למחשבתה של המבקרת, בעמ' 16, כאילו עמלתי על הספר שבע שנים בלבד), ומצאתי שעלי לדון ולפרש אלפי (!) עניינים, אשר לרבים מהם אין קשר עם שאר הנושאים. לאחר שבחנתי מבואות של ספרים רבים ושקלתי כיצד ייכתב הפירוש לטקסט והמבוא לספרי, החלטתי, בשל מורכבות

¹³ מ' בר-אילן, 'תגובה לביקורתו של מגן ברושי: על מספרים, היסטוריה דמוגרפית וחוקרים דגולים', קתרסיס, 10 (תשס"ט), עמ' 156-186.

¹⁴ המלומד שניסה להגחיק אותי לא העז לפרסם את שמו, והוא יודע מדוע (ניתן למצוא אותו בויקיפדיה תחת הערך 'שפן'). לא יהיה זה מיותר לציין שהוא, כמו ורמן, מקורבים לפלוני אשר בהיעדר יכולת להשיב על ביקורתי בוחר לנקום בי באמצעות שכיר-עט (גם באמצעות פלמוני, ושמותיהם פל"ה). הואיל ואין עושים יד לעבריינים ולמעשיהם (בין בתחום הפילי ובין בתחום האתי), איני מפרסם את המאמר, והרוצה להרחיב את דעתו בנושא זה יעיין באוסף מאמריי באתר האקדמיה.

וריבוי הנושאים, לפתוח במבוא לכל הספר, וכן להוסיף מבוא ייחודי לכל פרק, וזאת בשל האופי האנתולוגי של החיבור. אין טעם לרכז את כל הדיונים, לפרטיהם ולפרטי-פרטיהם, בנושא כלשהו למקום אחד, כי ריכוז זה ירחיק מן הספר את הקורא חסר-הסבלנות, ורק אנשי-מקצוע בודדים יקראו אותו ומיעוטם אפילו ירכוש אותו...

לפיכך, נבנה הספר במתכונת של מבואות ופירושים בהתאם לשיטת Zoom-in, כך שהמבוא לספר יעסוק בנושא כלשהו בקצירת האומר, על מנת שעין הקורא תצליח לקלוט את שפע העניינים שבספר. לאחר מכן, הקורא שירצה להעמיק חקר יעיין במבוא לכל פרק בנפרד, בו נדונים עניינים עקרוניים בצורה מפורטת יותר, וכאשר מגיעים לפירוש של הפסוק בספר יורד הפירוש לכל עומק אפשרי, ובכלל זה ענייני לשון, וכיוצא בזה. מבנה זה של הספר, יחד עם כל המחשבה המרובה בשיטות השונות להנגשת הספר אל הקורא ההדיוט, הוכיחה את עצמה לחלוטין כפי שמעידים מאות רבות של עותקי הספר שנמכרו טבין ותקילין, וזאת בניגוד לספרים אחרים, ודי לחכימא.



להבהרת מבנה הספר ומבואותיו נעיין בדוגמה אחת מיני רבות כדי להסיר ספק מן הקורא שאין ממש בדבריה של המבקרת. ובכן, לאחר הדיון בתולדותיו של כתב היד בעידן המודרני מתחילה הצגת כתב היד תחת תת-כותר 'דג"ה: תכונות ותכנים', שם אני דן בזיקת דג"ה לספרים שונים מנקודת הראות של הסוגה הספרותית: הגיוגרפיה, אנתולוגיה, שכתוב המקרא ועוד. זיקתו של דג"ה לספרות האפוקליפטית נעשית ב-316 מלה, ואין לשכוח כי מדובר במבוא לספר. 6 מלים במבוא זה: 'מאבק בין טוב ורע המסומלים כמלאכים', מתפרטים ומתפרשים במבוא לפרק ב' ב-408 מלים, ולא נדון עתה בעשרות הרבות של המלים המוקדשות לנושא זה בפירושי הפסוקים ובהערות השוליים הסמוכות על מלים הללו. לאמור, אם מתלוננת המבקרת על התחמקות, אין זאת אלא שהיא עצמה התחמקה מהמטלה המוטלת עליה כמבקרת, ואצה-רצה לבקר את ספרי מבלי לקרואו כהלכה. את המבוא לפרק י"ד קראה המבקרת, כמוכח בדבריה לעיל, אך אין לי ספק שאת המבוא לפרק ב' היא לא קראה. ולמען הסר ספק ביחס לשאלת המבקרת 'האם בפרקים האפוקליפטיים שבדברי גד החווה משתקפים המאפיינים האלה', הקדמתי תרופה למכה, והזמנתי מצייר דגול, עטור פרסים, ציור שישקף מעט מהכתוב בדג"ה, אחד הציורים שהמבקרת מעידה עליהם (במינוח השגוי שלה: 'תמונות') כי הן מרהיבות (עמ' 16). כלומר, די לראות את המלאכים המופיעים בשלושה מתוך ארבעה ציורים – אשר כל אחד מהם מודפס לפני המבוא של הפרק בו הטקסט המצוי – כדי להראות מה נמצא בדג"ה ומהי זיקתו לאפוקליפטיקה. הווי אומר, כל דבריה של המבקרת נמצאו חסרי-שחר, ואת האשמתה של המבקרת כי התחמקתי מדיון בזיקת דג"ה לאפוקליפטיקה יש לדחות בשאט-נפש.

15 סותר את עצמו

בעמ' 29-30 מפזרת המבקרת, כדרכה, קביעות שליליות ביחס לעבודתי עוד בטרם הוצגה (כאמור לעיל: העגלה קודמת לסוסים), בכותבה עלי שאני 'מוסיף מידע, אם כי הוא מידע המכיל סתירות'. ומה הסתירה שמצאה בדבריי? מצטטת המבקרת שתי קביעות שלי כאחת, כך:

ואכן "אחת מהנחות היסוד של חקר הנצרות היא שהנצרות קמה מתוכה של יהדות אפוקליפטית" (עמ' 39). ואולם במקום אחר אנו לומדים שהקבוצות האפוקליפטיות המשיכו להתקיים בקרב היהדות מעבר למאה הראשונה לספירה, ובהמשך אף התקרבו ל"יהדות הרבנית".

כלומר, המבקרת מוצאת סתירה בין שתי קביעות שונות, אלא שמעשה-פלאים לפנינו: בעוד שהמשפט הראשון צוטט כהלכה (בהסתמכות על ו' שמיטהאלס),¹⁵ הרי שאת המשפט השני כתבה המבקרת מתוך ליבה (ועל כן המשפט הראשון מלווה במספר עמוד בעוד שמקורו של המשפט השני נותר עלום). 'במקום אחר', כלשון המבקרת (בעמ' 68), כתבתי כך: 'חוקרים רבים נמנו וגמרו כי, למעשה, בימי בית

¹⁵ Walter Schmithals, *The Apocalyptic Movement: Introduction and Interpretation* (tr. by John E. Steely), Nashville, New York: Abingdon Press, 1975, pp. 151-171.

שני, ואף לאחריו, לא היתה 'יהדות' אחת, אלא יהדויות שונות התקיימו זו בצד זו (בהסתמכות על דיוויס).¹⁶ ולא עלה על לבי לומר 'התקרבו', אלא כתבתי שם (עמ' 68 ע"ב): 'למרות קשיי התייעוד, נראה כי מידה כזו או אחרת של חפיפה רעיונית התקיימה בין הקהילות השונות, ולא היתה בקבוצות אלו הסתגרות, היינו שחברי קבוצה אחת הכירו את חברי הקבוצה האחרת' (תוך הסתמכות על הספרות הרבנית).¹⁷ לאמור, המבקרת – ולא בפעם הראשונה או השנייה – מייחסת לי את מה שלא כתבתי, ומעזה להקשות עלי. גלוי לעין שהמבקרת דוחה גמרא מפורשת (יבמות צג ע"ב): 'משום דמילתא דעבידא לאיגלווי לא משקר'.

16 לא הזכיר מאמר כלשהו

בעמ' 30-31 כותבת ורמן על תת-פרק במבוא העוסק ביהדות אפוקליפטית (עמ' 68-73), בהתייחסות לשאלה אליה התייחסתי האם ספרות אפוקליפטית היא פרי של חוויה אותנטית או שהיא נוצרה על פי קונוונציה ספרותית, מבלי להכריע בדבר. המבקרת מעירה על כי שאלה זו נדונה במחקר רבות, תוך הפנייה לספרה של מ' הימלפארב, וקובלת על דבריי בטענה הבאה: 'מרבית החוקרים נוטים להכריע שבקונוונציה ספרותית מדובר ושומה היה על בר-אילן להזכיר את דבריהם'. כנגד טענה זו אעיר כמה הערות. א) חוקר עצמאי אמור לדעת מה עמדת מרבית החוקרים אך אין זאת אומרת שהוא חייב להתחשב בדעתם, וכלל לא הייתי אמור להכריע בדבר. המבוא לדג"ה אינו מבוא לספרות האפוקליפטית, ואיני אמור למנות כרוכל כל חוקר ומה דעתו, ואחר כך לשקול מהי עמדת הרוב ומה עמדת המיעוט. די לקורא שידע כי קיימות דעות שונות בנושא. ב) המבקרת שכחה להודיע לקורא כי אני עצמי כתבתי מאמר מיוחד על הנושא, מאמר המוזכר בספר, אשר עוסק בדיוק בסוגייה זו, ובאותו מאמר אף הזכרתי את מחקרה המוקדם של הימלפארב.¹⁸ כאמור, לכל מבוא, ארוך ככל שיהיה, יש גבול, ודי לקורא ב-293 הערות השוליים של המבוא. ג) תיאור מאוזן של ספר אמור להצביע הן על הישגיו והן על מחדליו, ובטרם נבכה על חצי הכוס הריקה (ריק דמיוני), כדאי לציין כי בחצי הכוס המליאה, ברשימה הביבליוגרפית הנלווית אל הספר, רשומים למעלה מ-760 רישומים של ספרים ומאמרים. העובדה כי נגרע מאמר כלשהו מספרי אינה מעלה ואינה מורידה.

17 שחזור דג"ה בזיקתו לקהילה – מוטעה

בעמ' 31 טוענת ורמן כלפי טענה עקרונית בעלת אופי מתודולוגי, והיא ראויה לא רק להישמע, כי אם גם לתגובה. כותבת היא כך:

אין בגד החוזה כל רמז לקיומו של קהל מאזינים. על אף קביעותיו של בר-אילן, רוב הפרקים בגד החוזה אינם כוללים דברי נחמה או עידוד לקהילה שסובלת מ"שכול, אבדן דרך, יאוש" (עמ' 72), ואינם נוגעים 'לחורבן ירושלים'.¹⁹ הם ארוכים ומסורבלים ואינם מתאימים לקריאה בקול או לדקלום בפני קהל. נמצא שהשחזור "הציבור נהג לשמוע את דבר ה' (היינו, הדברים היוצאים מפי מחבר גד החוזה) ולאחר מכן הלל את ה' במזמורי תהילים". ... אין לו על מה לסמוך.

ובכן, טוענת ורמן כי השחזור שלי את 'מושבו בחיים' של הציבור ושל מחברו חסר-ביסוס, כי אין בדג"ה רמז לקיומו של קהל מאזינים. האמנם? אם ינסחו דברי ורמן מחדש היא בעצם טוענת כי החוזה לא דיבר אל איש, וכתב את דבריו 'למגירה'. להבהרת טענה זו ראוי לדון כאן בשתי שאלות שונות: א) השאלה המתודולוגית: האם בעולם העתיק, על כל פנים היהודי, המשתקף במקרא ואף לאחר מכן (כגון בספרות ההיכלות), נכתבו ספרים 'למגירה' או שהם מלכתחילה היו סוג של 'הקפאה' של דיבור שבעל-פה, דיבור אל קהל שומעים? ב) השאלה הטכנית-עובדתית: האם צודקת ורמן בטענה כי 'אין בגד החוזה

¹⁶ Philip R. Davies, 'Scenes from the Early History of Judaism', Diana Vikander Edelman (ed.), *The Triumph of Elohism: From Yahwism to Judaism*, Kampen: Kok Pharos, 1995, pp. 145-182.

¹⁷ בספרות התלמוד מובאות מחלוקות עם בני כיתות שונות (בייתוסים, צדוקים, צדוקי-גלילי, טובלי-שחרין, כותים, ועוד), ומחלוקות אלו משקפות היכרות עממן, ולו גם חלקית. ראה: מנחות י'ג; ידים ד, ו-ח; תוספתא ידים ב, כ, ועוד.

¹⁸ מ' בר-אילן, 'ספרות ההיכלות ומניעי כתיבתה', מחניים, ו (תשנ"ד), עמ' 46-51.

¹⁹ המבקרת מקפידה לצטט אותי שלא כהלכה, שכן המלים 'חורבן ירושלים' (נעדרות העימוד), אינן בספרי. ואגב, כתוב בספר: 'שכול, אבדן-דרך ויאוש'.

כל רמז לקיומו של קהל מאזינים? נעיון, אפוא, בשאלה המתודולוגית, ולאחר מכן נפנה אל העובדות: העדויות הפנימיות בדג"ה המלמדות לא רק על חוזה אחד כי אם גם על קהילת שומעים.

תחילה יובהר תהליך כתיבת ספרים המתואר באמצעות עקרון המסירה הכפולה, והוא: המסר התרבותי היה מועבר באמצעות שתי מדיות: על-פה וכתב, כלומר המסר הועבר באמצעות האוזן ובאמצעות העין, ועקרון-מסירה תרבותית זו ניכר במקרא לא-מעט פעמים. חלק מהנביאים, אשר, דרך כלל, מצטיירים כבעלי יכולת רטורית גבוהה, היו גם בעלי יכולות ספרותיות, ועל כן מכונים במחקר נביאי הכתב או נביאי הספר. החשוב לענייננו הוא שהנביא היה אומר את דבריו לשומעיו ולאחר מכן כותב אותם – בדרך כלל מבלי לציין את שומעיו או את מספרם – כך שהספר הכתוב 'הקפיא' רגע בזמן.²⁰ על מנת שלא לכפול דיונים מוקדמים בנושא זה,²¹ ולהצטמצם בביקורת הביקורת, יובאו מהמקרא שתי דוגמאות בלבד אשר יבהירו את הזיקה שבין הכותב לבין קהלו.

לדוגמה, לאחר שניגש משה לבדו אל ה', הוא שב אל העם, והתיאור המקראי מקפיד על ציון המסר הכפול העובר מה' אל העם, בעל-פה ובכתב (שמות כד, ג-ז):

וַיֵּבֶא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֶת כָּל דְּבָרֵי ה' וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים וַיַּעַן כָּל הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה: וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל דְּבָרֵי ה'... וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע:

לאמור, משה סיפר על-פה את דברי ה' והעם שמע והתחייב לקבל. לאחר מכן כתב משה את דברי ה', כלומר ערך את דבריו שבעל-פה וכתבם בספר, כדרכם של נואמים ודרשנים העושים מעשה דומה עד היום. כפילות-הוראה זו, בהיגד על-פה ובכתיבה, ניכרת בצורה טובה ביותר, בכתוב (יחזקאל מג, י-יא):

אֲתָה בֶן אָדָם הַגֵּד אֶת אֵת בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶת הַבַּיִת וְיִקְלְמוּ מַעֲוֹנוֹתֵיהֶם וּמַדְדוּ אֶת תִּכְנִיתָ: וְאִם נִקְלְמוּ מִכָּל אֲשֶׁר עָשׂוּ צוֹרֵת הַבַּיִת וְתִכְנוֹנָתוֹ וּמוֹצְאָיו וּמוֹבְאָיו (וְכָל צוֹרָתוֹ וְאֵת כָּל חֻקָּתָיו וְכָל צוֹרָתָיו וְכָל תּוֹרָתָיו)²² הוֹדַע אוֹתָם וְכָתַב לְעֵינֵיהֶם וַיִּשְׁמְרוּ אֶת כָּל צוֹרָתוֹ וְאֵת כָּל חֻקָּתָיו וַעֲשׂוּ אוֹתָם:

לאמור, יחזקאל בדומה למשה, הודיע על-פה ל'בית ישראל' את אשר יש לעשות, ואחר כך כתב את דבריו לעיני הקהל,²³ כאשר שמירת הדברים ושמירת הספר חפפו אחד את השני. הווי אומר, ספר-הוראות קדום 'יצא לאור' בפומבי כהיגד על-פה, כאשר 'ספר' ו'קהל' לא היו אלא שני צדדיו של אותו מטבע: העברת מסר בעל-פה ובכתב, המיועדים לאוזן ולעין, והרוצה להרחיב דעתו בעניין זה יקרא על כך כהנה וכהנה.²⁴ אך מיותר להסביר כי ספרים נוספים בתנ"ך מבוססים על היגוד על-פה בפומבי, אף כי ברור שלא ניתן לייחס תכונה זו לכל הספרים.²⁵

Thomas Römer, 'From Prophet to Scribe: Jeremiah, Huldah and The Invention of the Book',²⁰ Philip R. Davies and Thomas Römer (eds.), *Writing the Bible: Scribes, Scribalism and Script*, Durham: Acumen, 2013, pp. 86-96.

מ' בר-אילן, 'התורה הכתובה על האבנים בהר עיבל', ז"ח ארליך ו' אשל (עורכים), מחקרי יהודה ושומרון, ב, קדומים – אריאל תשנ"ג, עמ' 42-29; 21.1-; MAARAV, (2014), pp. 237-250.

²² הוכנסו בסוגריים המלים שהם, כפי הנראה, כפל-גרסה וטעות סופר.

²³ לכתיבה בפני קהל דוגמאות נוספות במקרא: במדבר ה, כג; דברים יז, יח; יהושע ח, לב; ירמיה לב, יב; יחזקאל לז, כ; דניאל ה, ה; ועוד. כלומר, הקהל שמע את הנביא, ואחר כך נכח בשעה שהדברים נכתבו.

²⁴ לצורך הקיצור לא נדונה כאן האסכולה הסקנדינבית והישגיה. ראה: Eduard Nielsen, *Oral Tradition* (trans. by A. Lange), London: Robert Cunningham and Sons, (1954) 1961; G. Widengren, 'Tradition and Literature in Early Judaism and in the Early Church', *NUMEN*, X (1963), pp. 42-83; Arthur L. Merrill and John R. Spencer, 'The "Uppsala School" of Biblical Studies', W. Boyd Barrick and John R. Spencer (eds.), *In the Shelter of Elyon: essays on ancient Palestinian life and literature in honor of G.W. Ahlström*, Sheffield: JSOT, 1984, pp. 13-26; Michael H. Floyd, "'Write the Revelation" (Hab 2:2): Re-imagining the Cultural History of Prophecy', Ehud Ben Zvi, Michael H. Floyd (eds.), *Writings and speech in Israelite and ancient Near Eastern prophecy*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, pp. 103-143.

²⁵ דוגמה לספר שנכתב 'למגירה', ללא קהל מאזינים, ניתן לראות ב'ספר דברי הימים למלכי יהודה \ ישראל \ מלכי פרס ומדי', ספרים שנכתבו בידי סופר מלכותי, ולא נועדו לפרסום אלא לחוג מקורבים (מלאכי ג, טז). אפשר

התובנה כי ספר נכתב למגירה – קרי: נעדר קהילת מאזינים – נראית כרעיון מודרני, ומכל מקום, נביאי ישראל לא רק כתבו אלא גם דיברו אל קהלם, גם אם לא תמיד עובדה זו מצוינת בטקסט.²⁶ מכל מקום, הדיון המתודולוגי הקצר כאן נובע מגונקל ותלמידו מובינקל ביחס ל'מושב בחיים' של ספר כלשהו, ולמתודה זו מצטרפת התובנה על המסר הכפול בהשפעת מק-לוהן, גודי ואחרים; ודי לנו בכך.

ועתה, לאחר הבהרת התיאוריה הכללית ממנה עולה שספר וקהל היו שני צדדים של אותו מטבע, נבחן את דג"ה באופן פרטני, כאשר לפנינו השאלה: האם יש ממש בשחזורי את עברו של דג"ה כספר 'מבוצע', או שמא נכתב דג"ה למגירה כהשערת המבקרת. לצורך כך נעיין בהיגדים שונים בדג"ה המלמדים על מאזיניו של הספר. להלן ירוכזו העדויות לכך בצורה מקיפה ומפורטת כפי שלא נעשה במבוא לספרי (תזכורת: מבוא, באשר הוא, לא נועד לבחון את 'הכל' אלא רק להציע את עיקרי הדברים בפני הקורא, ובשל הרצון לקצר נותרו על מחשבי מחקרים לא מעטים בדג"ה, ואפשר שיפורסמו בעתיד). העדויות על קהל-מאזינים של דג"ה יובאו מתוך הטקסט גופו בהתאם להתקדמותו (בסוגריים יובאו סימני הפסוקים). בפרק ב' (פס' עב-עה) כתוב:

שמחו ושישו שארית יהודה ונדחי ישראל כי תשועה עם ה': כאשר תהיו לקללה ולשמה לכל חיות אדמה כן תהיו לברכה ולחן עד עולם: בעת ההיא לא נמצא בכם עוד עם ארור וטמא: כי כולם ילכו עמכם בברית בתורה ובעדות בחוקות ובמשפטים: והיה לכם ולהם...

לאמור, מדובר בנבואה, או חזון, בה החוזה מדבר אל קהל בגוף-שני, ובלשון-רבים (שמחו, שישו, תהיו), ונעזר במלות-זיקה בלשון-רבים (בכם, לכם). כיוצא בכך, בפרק ח' כתוב כך (קפ-קפג, קצו-קצח):

ויאמר ה' אלה דברים תדבר באזני העם בשמי לעשות אותם וחיו ולא יהיה עוד קצף בהם: וישם ה' את דבריו בפיו: אז יקהל דוד את כל ישראל אל ירושלם ויעש לו מגדול עץ ויעמוד עליו לפני כל העם ויפתח את פיו ויאמר: שמע ישראל אלהיכם ואלהי אחד יחיד ומיוחד... הושיע את עמך וברך את נחלתיך ורעם ונשאם עד העולם: ויענו כל העם ויאמרו אמן: וישלח דוד את העם וילכו לביתם בשלום:

הנבואה, אם כן, נפתחת בהיגד המצווה את הנביא לומר את דברי ה' לקהל, בדומה לכתוב (שמות יט, ו-ז): '...אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תִּדְבֹּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם וַיֵּשֶׁם לְפָנֶיהֶם אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּהוּ ה'". לפנינו, אפוא, קטע מדג"ה המכחיש את דברי המבקרת, ומדגים את התופעה הנדונה כאן: הנבואה נאמרה באזני שומעים, ולא נכתבה למגירה. אכן, קורא תמים עשוי לחשוב כי מחבר דג"ה מתאר את האירועים שקרו במאה העשירית לפנה"ס, בימיו של דוד המלך. ואולם, הקורא אשר טרח וקרא עד הלום אינו עשוי להיחשב קורא תמים, ואין כל סיבה לייחס תיאור זה לדוד המלך. לפנינו דרשה שלימה, אשר הובאה כאן בקיצור, כאשר הכותב מתאר את נסיבות ההיגוד שלה: דוד וקהלו, כפי שניכר גם במלות הפתיחה: 'שמע ישראל, אלהיכם ואלהי', וכו'.²⁷ ברם, כאמור, אין הכוונה כאן לדוד ההיסטורי כי אם לחוזה עצמו, המתאר את עצמו בדמותו של דוד הדורש דרשה בפני קהל במקדש-מעט אשר להם (מעין היטל פסיכולוגי, או כצייר המצייר את עצמו בתוך ציורו). מלבד שני פרקים אלו שתוכנם מסגיר את עובדת היותם פרי של היגוד על-פה, אין לשכוח את שני פרקי התהלים (קמה-קמד), המובאים בחיבור, אשר אופיים הליטורגי גלוי על פניהם. בפרק י' (=תהלים קמה) מרובות הן המלים המתמייחסות לציבור, כגון: יגידו, יאמרו, יקראוהו, בעוד שהקהל מכונה בלשון רבים במלים: חסידיך, יראיו, אוהביו, ועוד. בפרק י"א (=תהלים קמד) עובר המשורר מלשון יחיד ללשון

שאף ספר ויקרא לא נועד אלא לקהל-יעד נבחר, בשל היותו ספר טכני עם הנחיות-ביצוע המיועדות לקבוצה מצומצמת. ראה: Ch. Cohen, 'Was the P Document Secret?', *JANES*, 1, 2 (1969), pp. 39-44.

²⁶ תיאור הנביא כמדבר אל קהל, המכונה באופן עמום במונח 'ישראל', רווח בתורה, אך לעתים תיאור הנביאים את קהלם בצורה יותר מפורטת, כגון: ישעיה א, ב, א, י, כח, כג, לב, ט; ירמיה ז, ב, ט, טז-יט, מד, כד; יחזקאל יד, א-ד; הושע ה, א, ועוד. על נושא זה נכתב, גם אם מעט. לדוגמה: Yehoshua Gitay, 'Isaiah and His Audience', *Prooftexts*, 3/3 (1983), pp. 223-230; Thomas W. Overholt, 'the End of Prophecy: No Players Without a Program', *JSOT*, 42 (1988), pp. 103-115.

²⁷ הנוסחה 'שמע ישראל' מובאת בספר דברים ארבע פעמים (ואין זולתה בתנ"ך), כאשר מקרה אחד מיוחס לדברי משה אל כל ישראל, שני מקרים מובאים ללא הגדרת המדבר, ופעם נוספת מיוחסים הדברים לכהן הדובר אל היוצאים למלחמה. מבלי לדון ברטוריקה של ספר דברים, די אם ייאמר כי קיימים בספר זה נאומים נוספים.

רבים,²⁸ ונוקט בכינויי שייכות בלשון נוכח, בגוף שני, באומרו: בנינו כנטיעים, בנותינו, מזוינו, צאננו, חוצותינו, ואומר (רסח): 'אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלהיו'. נעלה מספק כי פרקים אלו משקפים תפילה של קהל וחזן, כאשר ה'חזן' מבצע את תפקידו של דוד, בדומה לתפילה המסורתית בה החזן מבצע את תפקידו של משה.²⁹

בטרם נסיים דיון זה ייאמר כי לא באנו למצות את כל העדויות ביחס לקהל המאזינים של דג"ה, ועל כן לא נדונו פסוקים שונים. כמו כן, איני דן כאן בהיעדרות הקהל או בנוכחותו על פי דיווח ספרותי 'רזה' (מינוח אנתרופולוגי המנגיד בין כתיבה מקראית לכתיבת אנתרופולוג),³⁰ ובהיבט התיאורטי של מקומם של טקסים בחיי אדם.³¹ כמו כן, לא באתי לומר כי כל פרקי דג"ה היו מבוצעים על-פה, כפי שמתגלה באופי האנתולוגי של החיבור. כבר הוסבר לעיל שפרק ז' הוא מלאכת-סופרים (וגם לכך מתכחשת המבקרת), ומאליו מובן שטקסט זה מעולם לא נועד להיאמר על-פה. בין כה וכה, ניתן לסכם את הדיון פה בקביעה כי דבריה של ורמן כאילו בדג"ה 'אין כל רמז לקיומו של קהל מאזינים' אינם נכונים, ומסקנתה ביחס לכתוב בספרי: 'שהשחזור... אין לו על מה לסמוך', היא מסקנת-שווא הנובעת מחוסר התעמקות בחקר תרבות הספר בעת העתיקה בכלל, חוסר-היכרות עם המחקר בנביאים ובקהלם, והתעלמות מהיגדים הספרותיים של דג"ה בפרט. ואגב, חקר הספרות המודרנית עוסק בשאלת יחסי מוען-נמען בין הסופר לבין קהלו, אך, מטבע הדברים, חקר הדיאלוג של סופר עם קהיליית שומעיו אשר חיו בתקופה עלומה מחייב לימוד אחר. כללו של דבר, ייזהר הקורא ממסקנותיה של מבקרת אשר כותבת דבריה ללא הכרת הנושא המבוקר על ידה, ומפריחה כזבים מבלי שקראה את הטקסט עד תומו.

18 תיארוך דג"ה למאה הראשונה לספירה – מוטעה

בעמ' 32-33 פותחת ורמן את דיונה בהיגד הבא: 'ההכרזה על גד החוזה כחיבור שזמן כתיבתו המאה הראשונה מאבדת מתוקפה גם שנבחן החיבור על פי קריטריון לשוני ומנקודת המבט של שכתוב המקרא'. כאמור, המבקרת מייחסת לי הכרזה אותה לא הכרזתי. כתבתי כך (למי ששכח):

66 ■ מבוא

הפתרון 'המקדים'	הפתרון 'המאחר'
דברי גד החוזה התחבר בשלהי המאה הראשונה לספירה או מעט מאוחר יותר, שכן סמיכותו הרעיונית לספרים אפוקליפטיים, ודרך עיבודו את הטקסט המקראי, מבטאים פעילות רוחנית-דתית דומה שאירעה בעם ישראל בתקופה שלאחר החורבן. מגוון הצורות הספרותיות בספר זה, ותחומי-תוכן שונים, מצביעים על כך שמדובר בחיבור קדום יחסית.	דברי גד החוזה התחבר לא לפני המאה ה־12 (ולא יאוחר מן המאה ה־16), שכן החלוקה ל'דומם צומח חי מדבר' מוכרת בעם ישראל (בערבית), לראשונה מספרו של ר' יהודה הלוי, הכוזרי (א, לה), ואינה ידועה מתקופה קודמת. יש בספר זה כמה מלים המראות בעליל כי מדובר בחיבור מאוחר יחסית.

מסתבר, אם כן, שורמן מאמינה בעקרון התעמולתי לפיו שקר שחוזרים עליו הרבה פעמים הופך להיות אמת. בנוסף, המבקרת לא הוסיפה להבנתנו דבר לא ביחס להיבט הלשוני (הגורר את תיארוך הספר קדימה), ולא להיבט שכתוב המקרא (הגורר את תיארוך הספר אחורה).

²⁸ שים לב כי תהלים קמד מורכב משני שירים שונים: מזמור ליחיד ומזמור לקהל הנבדלים בבירור אחד מן השני, כפי שהנושא נדון במבוא לפרק י"א בדג"ה.

²⁹ לדוגמאות שונות המנכיחות את משה בקהילת המתפללים במבנה, בימי תענית (במנהג שאבד), ובקדושה הסמויה, ראה: מ' בר-אילן, 'אבן, כיסא וקתדרא שישב עליהם משה', סידרא, ב (תשמ"ו), עמ' 23-15; הנ"ל, 'קווי יסוד להתהוותה של הקדושה וגיבושה', דעת, כה (תשנ"ו), עמ' 20-5; הנ"ל, 'השינויים בתפילת ראש השנה: משנת ראש השנה ד, ז', סידרא, יג (תשנ"ח), עמ' 46-25.

³⁰ C. Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, California: Stanford University Press, 1988.

³¹ על הימצאות קהל, גם כאשר הכותב אינו מדווח על כך, ראה: מ' בר-אילן, 'בין מציאות בדויה לבדיה היסטורית: ביקורת על: ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, 316 עמודים', קתרסיס, 16 (תשע"ב), עמ' 111-73.

בעמ' 32 ממשיכה המבקרת ומשבחת אותי על טיפולי בלשון המיוחדת בספר 'בדיוק מעורר התפעלות'³², ולמרות זאת אין היא נמנעת מלהאשים אותי 'במחשבה מעגלית' (וכן בעמ' 23). דבריה אלו סותרים אחד את השני: דווקא על שום שטיפלתי בלשונו של החיבור מכל זווית אפשרית, הצגתי בפני הקורא את האפשרויות השונות מבלי להכריע. כלומר, לא נקטתי במחשבה מעגלית המניחה הנחה מסוימת ולאחר מכן מכוונת את הנתונים אליה, והאשמת המבקרת נדחית גם מכוח דבריה שלה.

וכאשר אנו מתבוננים בשאלת מהותה של חשיבה מעגלית, כדאי להרהר בטענתה של המבקרת מייד בהמשך: 'גם העובדה שיש בכתיב הד למסורת הקריאה של יהודי תימן (עמ' 47) אינה נלקחת בחשבון'. המצב, לאשורו, הוא הפוך: יהודי תימן שמרו על מסורות קדומות, כפי שנודע הדבר במחקר, ואפשר שמסורת ההגייה שלהם היא מסורת ארץ-ישראלית מתקופת התלמוד. אם מדובר במסורת-קדומים הרי שהכתיב בדג"ה אינו הד ליהדות תימן המאוחרת כי אם ליהודי ארץ-ישראל הקדומה. דווקא הזהירות ממחשבה מעגלית מחייבת שלא לנקוט עמדה נחרצת בשימוש במסורת תימן כדי לקבוע את זמנו של הטקסט.

20 המבקרת קוראת את דג"ה באופן משובש

בעמ' 36 השתבשה המבקרת בכותבה על תוכנו של דג"ה: 'מלך מואב אינו יכול להתגייס שכן 'ארור הוא מה' (ק)', אך הכתוב אינו מתייחס למלך מואב כי אם לנוקד מואב. לאמור, פעם נוספת מוכיחה המבקרת את חוסר כשירותה בקריאת המקורות.

21 עמדת המבקרת: דג"ה חובר במאה ה-18 (וקשור עם: כתאב אלחקאיק, קוואיטיס, ש"צ)

החל מעמ' 37 ואילך מציעה המבקרת את השקפתה לפיה דג"ה חובר במאה ה-18, ובטרם נבחן את דברי המבקרת תובא כאן הערה עקרונית. לפנינו ספר שזמנו עלום אשר ניתן לתארך אותו בכמה אופנים: א) נכתב על ידי גד במאה העשירית לפנה"ס, כפי שכותב המחבר על עצמו (ג-נד): 'ואני גד בן אחימלך ממשפחת יעבץ משבט יהודה בן ישראל... וירד אלי הלוש בדים ונגע בי ואמר כתב הדברים האלה וחתום בחותם האמת'; ב) בסוף המאה הראשונה לספירה או מעט מאוחר יותר; ג) בימי הביניים; ד) במאה ה-18 (הואיל וכתב היד הוא מן המאה ה-18). כחוקר טקסטים אין לי כל העדפה למועד זה או אחר, ואיני סבור שאם זמנו של הטקסט יוקדם כי אז יגדל שכרי. העיקר כאן אינו זמנו של הטקסט כי אם השיקולים אשר בעיני החוקר 'מחייבים' אותו לייחס את הטקסט למועד מסוים. ועתה לאחר הבהרה עקרונית זו נעיין בדברי המבקרת.

המבקרת בוחנת את היחס שבין דג"ה לבין החיבור הערבי 'כתאב אלחקאיק', ספר האמתיות, שחובר על ידי חכם אנונימי מצעדה במאה ה-14, או ה-15, ופורסם על ידי הרב יוסף קפאח.³³ מחבר הספר היה רמב"מיסט מצד אחד, ומצד שני הושפע על ידי אלטוסי נסר אלדין אבו ג'עפר מוחמד בן מוחמד בן אלחסן, חכם איסמאעילי (שהיתה כת בשיעה), בן מאה ה-13. הספר, שרק חלקו שרד, נראה כתערובת משונה של דברי חז"ל, רמב"ם ורעיונות פילוסופיים, נאו-פלאטוניים ופיתגוראים (נומרולוגיה), והוא כבר נדון במחקר, גם על ידי.³⁴ בהינתן כל זאת, אך מפליא לקרוא את דברי המבקרת (עמ' 37-38): 'שלושה מתוך ארבעת המסרים שזיהינו בגד החוזה מצויים בכתאב אלחקאיק: מעלתו של דוד, מעלתו של עם ישראל וכפיפותם של הגויים לו'. כל אחד יכול לקרוא את ספר האמתיות, ולראות על מה נשענת הקביעה המלומדת הזו, ודי יהיה אם נעיין בשני מקומות בהם מתייחס מחבר ספר האמתיות לדוד. ובכן, הפילוסוף האנונימי מצעדה כותב כך (עמ' 49): 'ועוד שלא נתגלה ענינו ופעלו אלא למי שהיה שלם כמו משה ודוד ויהושע הכהן השלמים ביחיד בני האדם'. ועוד כותב הוא על דוד כך (עמ' 64): 'לפיכך נעשה

³² לדברי המבקרת יש לצרף את דברי פרופ' מרדכי מישור המובאים כנספח במאמרם של רוזנברג (לעיל, הע' 2).

³³ י' קפאח (מהדיר) כתאב אלחקאיק: ספר האמתיות, תל-אביב תשנ"ח.
³⁴ י' צבי לנגרמן, 'פרק חשוב במחשבת ישראל בתימן', פעמים, 75 (תשנ"ח), עמ' 144-152. ורמן מודעת למחקר על אודות חיבור זה, וזיקתו לנומרולוגיה כמו גם לאלגוריה, אסטרונומיה, פרשנות מוסלמית-פילוסופית, ועוד. בהבדלי גרסה קלים נכלל מאמר זה בספרי: נומרולוגיה בראשיתית, עמ' 183-189, כחלק מדיון בתקדימי החשיבה הנומרולוגית במסורת ישראל.

דוד הוא הקודם במציאות. והוא האחרון. וכן מחמת שישראל הם המציאות, הם התכלית במציאות... ולא יתכן להם זאת אלא אם כן דוד מצוי בהם ומנהיג אותם, וכו'. אם כן, מכוחם של טקסטים אלו מצאה המבקרת כי דג"ה הושפע מספר האמתיות, ועל כך יש לומר כי מי שמוצא הקבלה בין שני המקורות, בן דג"ה לבין ספר האמתיות – בין ספר דמוי-מקרא לבין ספר פילוסופי בן ימי הביניים הספוג כולו בתורת הרמב"ם – כל דבריו טעונים בדיקה.

ואולם, גם אם נקבל את דבריה של המלומדת ביחס לתאימות בין שני הספרים, עדיין לא אוכל אלא להביע את פליאתי על דבריה, שכן רעיונות אלו (מעלת דוד, עם ישראל וכפיפותם הגויים), הם מקראיים ביסודם, והעובדה שמחבר בתר-מקראי – יהא זמנו אשר יהא – קיבל אותם, אינה מלמדת דבר. כדי ליצור זיקה בין שני ספרים שונים (מבלי שהוצג רצף של מלים זהות בין הספרים), יש צורך להקביל מספר גדול בהרבה של רעיונות, ולהראות כי אלו רעיונות ייחודיים לשני ספרים אלו, ולעתים: לאלו בלבד (כפי שהצבעתי במבוא לדג"ה, ביחס ל-26 מקבילות בין דג"ה לבין חזון יוחנן, או על 17 מקבילות בין דג"ה לחזון עזרא). הנחה זו של המבקרת היוצרת זיקה בין שני ספרים, הרחוקים אחד מן השני כרחוק מזרח ממערב, באמצעות רעיונות מוכרים שאינם ייחודיים, לא היתה ראויה לדחייה אלמלא באה המבקרת וניסתה לבנות עליה נדבך נוסף.

לאחר שהמבקרת יוצרת זיקה, כביכול, בין דג"ה לבין כתאב אלחקאיק, היא מציינת כי מחבר דג"ה הדגיש את החובה לקיים את המצוות באופן מעשי, ולא להסתפק בשמיעה, וממשיכה (עמ' 38): 'והנה בכתב אלחקאיק, בניגוד למצופה מספרות פילוסופית, מושם דגש על ההלכה ועל הציות לה'. כיצד הגיעה המבקרת לקביעה 'בניגוד למצופה מספרות פילוסופית'? האם חוקרת של ימי בית שני, כמו כל אדם משכיל, לא עיינה בספר מורה נבוכים בו הפילוסוף הגדול מנמק את קיומן המעשי של המצוות? וכי מפני שמחבר דג"ה הכיר את המונחים דומם, צומח, חי ומדבר, רשאי אדם למקם את ספרו בין ספרי הפילוסופיה? כפי שצינתי בספרי, החידוש בדג"ה הוא בכך שמחבר ספר אפוקליפטי, לפחות בחלקו, מאיץ בקוראיו לקיים את המצוות באופן מעשי, תופעה שאין לה תקדים בספרות האפוקליפטית (אם נתעלם, לפי שעה, מעניינים הלכתיים המשוקעים בספרות ההיכלות). המבקרת ממשיכה לציין רעיונות נוספים מתוך כתאב אלחקאיק, ועל מנת לחסוך מזמנו של הקורא אציין כי דעת לבנון נקל שרעיונות של החכם התימני נעוצים בתורתו של הרמב"ם, כפי שכבר עמד על כך הרב קפאח, עובדה שכלל אינה מפתיעה לאור מעמדו הייחודי של הרמב"ם בקרב חכמי תימן. כללו של דבר, ניסיונה של המבקרת לקשור את דג"ה עם כתאב אלחקאיק הוא מופרך ומגוחך כאחד; מופרך מבחינת התוכן השונה, ומגוחך, הואיל ואני עצמי תרמתי מכוחי להבנת הספר, כך שלכאורה אמור הייתי לגלות קשר, אם קיים כזה, כך שהמבקרת לא גילתה מקור שנעלם ממני, וההפנייה אליו אינה אלא למדנות מעושה.

אחר שהמבקרת יצרה זיקה מלאכותית בין דג"ה לכתאב אלחקאיק, ומצופה מהקורא לעיין בשני הספרים על מנת לעמוד על ערכם של דברי המבקרת, מוסיפה היא נדבך נוסף בכותבה כך (עמ' 39): 'ואולם נראה שאין די בכך להסביר את הגישה הקוואיטיסטית המודגשת בגד החזוה. אני נוטה לראות בה התפתחות מאוחרת יותר. אני מבקשת להציע שהיא תולדה של התבוננות והפנמה של האירועים בתימן בשליש השלישי של המאה השבע-עשרה, החל משנת 1666/7'. ראשית, איני יודע מהי אותה גישה שמצאה המבקרת מודגשת בדג"ה. המבקרת גוררת מונח נוצרי לתוככי היהדות, מונח שהוראתו חיים מיסטיים והעדפת פאסיביות, רעיון אותו ניתן למצוא, לכאורה, בפסוק עז: 'אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' כי הוא ילך לפניכם להלחם מלחמותיכם באויביכם'. פסוק זה נסמך, בין היתר על (דברים א, ל): 'ה' אֱלֹהֵיכֶם הֵהָלֵךְ לִפְנֵיכֶם הוּא יִלְחָם לָכֶם', ולפי גישה זו יש להגות באל ולהתפלל אליו מבלי לעשות דבר.³⁵ מלבד פסוק עז מציינת המבקרת (עמ' 35) שני פסוקים נוספים (קנג-קנד), אך משלושה פסוקים בלבד (מתוך 360 פסוקים, או יותר), ועד להסקת מסקנה כי גישה קוואיטיסטית מודגשת בדג"ה, הדרך עוד רחוקה. אמנם, בפרק ה' בו מסופר על קרב בין ישראל לפלשתים, בו הושג ניצחון בפעילות נסית, כאשר רכב אש ירד מהשמים והציל את דוד ואת עמו. ואולם, התיאור עצמו נפתח בהיערכות לקרב, כאשר דוד עומד בראש צבאות ישראל, ודוד – הגיבור הראשי של דג"ה – מתואר כאיש-מלחמה ולא כהוגה באל הספון בחדרו. בהמשך, בפרק ו', מזכיר דוד את גבורתו, על כי היכה גם ארי וגם דוב, ואין זו פעילות קוואיטיסטית כלל וכלל. כמו כן, פרק י"א נפתח כך: 'אלה תפילת דוד לתהילה לה' ביום שהכה אלחנן בן יעיר את לחמי אחי גליות הגת ויהונתן בן שמעא את איש המדה ויאמר: ברוך ה' צורי המלמד

³⁵ לכאורה, ניתן לייחס את הקוויטיסם לישעיהו הנביא. ראה: ישעיה י, כ; כב, יא; לא, א; לו, ז; דה"ב לב, ח.

ידי לקרב אצבעותי למלחמה'. כלומר, בניגוד לדברי המבקרת, דוד מהלל את ה' על כי הכין אותו למלחמה. יתרה מזו, בפרק י"ג מתוארת תמר בת דוד באופן חסר-תקדים כמי שהורגת את המנסה לאונסה, ולאחר מכן היא באה על שכרה. באותו פרק מסופר על בניהו בן יהוידע ההורג את מלך גשור ואנשיו, ולאחר מכן 10,000 לוחמים יוצאים והורסים את העיר גשור. נמצא, אפוא, שדג"ה עמוס בתיאורי קרבות וגבורה, ומתייחס למותם של אלפי בני אדם, בידי אדם ולא בידי שמים. מכאן שהניסיון של המבקרת לשייך את מחבר הספר לעמדה קוואיטיסטית, דומה למי שמתאר את מחבר ספר היובלים כשונא חשבון. אין לדעת מה עלה על ליבה של המבקרת לשער השערה מופרכת, ואף להציגה כמאפיין מודגש של דג"ה (ועוד לחזור על כך בסיכום מאמרה בעמ' 49).

המבקרת לא הסתפקה בבניית מגדלים פורחים באוויר אלא אף ביקשה לכרוך את דג"ה עם שבתי צבי, והמתח המשיחי שהוא גרם בקרב יהודי תימן. אולי השערה זו נפלאה, אך מה הקשר בין דג"ה לבין ש"צ? כיצד משיח-שקר קשור לדג"ה יותר מאשר רובינזון קרוזו? לאמור, פתחה המבקרת בבדין קשר בין דג"ה לבין ספר בן המאה ה-14, שני ספרים שהחוט המקשר היחיד ביניהם הוא שהתחברו על ידי יהודים (אחד בעברית ואחד בערבית; אחד בסגנון אפוקליפטי והאחר בסגנון פילוסופי), ולפתע היא רוצה לכרוך את דג"ה עם מאורעות שאירעו בתימן במאה ה-18. לפנינו דוגמה להשערה שרירותית שאין בינה לבין מחקר ספרותי-היסטורי ולא כלום.³⁶ במבוא לספרי ציינתי עשרות מקבילות בין דג"ה לבין הספרות החיצונית בכלל, וחזון יוחנן בפרט, ולמרות כן ליבי נקפני לקבוע בהחלטיות את זמנו של החיבור, ועתה באה המבקרת ומציגה חוסר-אחריות טקסטואלי, ביחס לספר המבוקר וביחס לקורא שאינו מכיר – ביצירת מצג-שווא, אשר המבקרת מתארת תוך התמוגגות ואזכור ספרים נוספים – Name Dropping למהדרין! מזל שדבריה הסתיימו במלים (עמ' 40): 'כל זה אינו בגד החוזה', וכיוון שהיא מודה בכך, מה טעם להזכיר שמות של ספרים שאינם רלבנטיים?

וכיצד ממשיכה המבקרת, לאחר שהודיעה לקורא, אם לא לעצמה, כי עסקה בספרים ונושאים שאין להם כל קשר לדג"ה, היא ממשיכה כך: 'אם צדקתי, גד החוזה הוא יצירה של המאה השמונה-עשרה' (אך בעמוד הבא היא מדייקת אף יותר: 'בתחילת המאה שמונה-עשרה'). המבקרת, שעד כה כתבה בטון ידעני ובוטח, לפתע מהססת בידיעותיה: 'אם צדקתי'. ומה אם לא צדקה (הרי כתבה שהפסקה הקודמת כולה אינה קשורה לדג"ה)? והעיקר: למה? איך זה קשור? כיצד הסיקה המבקרת מסקנה זו – לא אדע, אך הואיל ואין לכך שום קשר לספרי – כמו רבים מההיגדים של המבקרת – גם אין צורך לדעת; מדובר בבדין שעון על אדני-כזב.

22 זיקת דג"ה לקבלה

בעמ' 40 כותבת המבקרת כך: 'שלוש עובדות נוספות שטרם נזכרו ראויות לציון בדיון הנוכחי. המשפט הנסמך על מונחים הקבליים "קום בינה קום גבורה קום מלכות קום הוד ותפארת" (לה) אינו יכול להיכתב לפני חלחול הקבלה לתימן במאה השש-עשרה'. אכן, אל-נכון מודיעה המבקרת שבדין הנוכחי טרם דנה במלים אלו, אך בה בשעה אין היא מיידעת את הקורא כי כבר ש"ז שכטר קדמה ביוצרו זיקה בין מלים אלו לבין הקבלה, ולא פחות חשוב: עמדתו של שכטר נדחתה במבוא לספרי (עמ' 16). אין צורך לכפול את דבריי וחזקה על הקורא שייקחם משם,³⁷ ויבחן האם יש לאמץ את דבריה הנחרצים של המבקרת: 'אינו יכול להיכתב לפני... במאה השש-עשרה'. האמנם?

23 חפץ לצמצם את ההסכמה בין חז"ל לבין דג"ה

בעמ' 41-42 דנה המבקרת באופן בו מטופל בספרי היחס שבין דג"ה לבין ספרות חז"ל. היא קובעת כי 'בר-אילן חפץ לצמצם את ההסכמה בין חז"ל ובין גד החוזה', ושוב נתקל הקורא בהאשמה בלתי מבוססת כאילו הטיתי את מאזן הנתונים לכיוון מסוים בכוונת-מכוון. כחוקר הטקסט, כל חפצי היה לתאר באופן מהימן בפני הקורא, וזאת עשיתי, לפי מיטב שיפוטי, מבלי לנסות להקטין או להגדיל את מידת ההתאמה

³⁶ בנקודה זו קיימת חפיפה בין עמדתה של ורמן לבין עמדתו של מ' הלל בבקרו את ספרי תוך כריכת ש"צ עם דג"ה. ראה: משה הלל, מגילות קוצ'ין (לעיל, הע' 2), עמ' 114, 137, 145, 166, 218-219, 246, ועוד.

³⁷ ראה ירושלמי ברכות פ"א ה"ז, ג ע"ד: 'בר קפרא אמר: לך כריעה לך כפיפה לך השתחויה לך בריכה לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש', וכו'.

שבין חז"ל לבין דג"ה. מפליא לראות כי המבקרת מייחסת לי אג'נדה מעין זו לאחר שבעמ' 43-45 מובא דיון ומפורט ביחס לזיקת דג"ה לחז"ל (ב-1100 מלה, 2.5% מהמבוא), וזאת עוד לפני שצינו את הדיונים המפורטים יותר במבואות לפרקים השונים. ברור, אפוא, שתיאורה של המבקרת את הכתוב בספרי לקוי מיסודו, ואין שחר להאשמתה כאילו חפצתי להקטין את מידת החפיפה בין הספר הנחקר לבין עולמם של חז"ל.³⁸

המבקרת מנסה לשכנע את הקורא כי אני סותר את עצמי בצטטה אותי מתוך תת הפרק הדין ביהדות אפוקליפטית לא רבנית (עמ' 73): 'למעשה, סך כל הרעיונות הרבניים' בדברי גד החוזה הוא אחד ('מאבי אתה ולא מאבית'), או שניים (ראש השנה כיום הדין), ולא מן הנמנע כי רעיונות אלו היו מקובלים בקרב שכבות רבות באוכלוסייה היהודית, לאו דווקא בקרב יהודים 'רבניים' (בעידן בו טרם הוגדרה היהדות הרבנית). לשון אחרת, המבקרת תוהה מדוע במקום אחד אני כותב על שני מקרי חפיפה, בעוד שבמקום אחר אני דן במספר גדול יותר של מקרים, ואת תהייתה תרגמה המבקרת לעצמה, ולקורא דבריה, כאילו ברצוני להקטין את הקשר בין דג"ה לבין חז"ל. דא עקא, המבקרת מתעלמת מאזהרתי את הקורא לפיה לא כל עמדה המובאת בספרות חז"ל, היא בהכרח רבנית, כגון המונח 'לשון חכמים' שלא בא לייחד את עולם חז"ל מעולמם של יהודים בלתי רבניים אלא לבדל בינם לבין דורות קודמים. כך, למשל, הרעיון שדוד המלך מת בשבת מופיע בדג"ה ובספרות חז"ל, אלא שאיני יודע מה 'רבני' או 'חז"לי' בקביעת מועד זה. ורמן עצמה כותבת (עמ' 42): 'קשה להאמין שמחבר גד החוזה היה מודע לטענת הסמכות של דבי ר' עקיבא', אלא שהדיונים בספרי אינם נובעים מאמונה כי אם מניתוח ספרותי-היסטורי. בעמ' 43 כותבת המבקרת: 'מחבר גד החוזה אינו מתפלמס אפוא עם חכמים', ביוצרה בלב הקורא את הרושם שאני סבור כי מחבר דג"ה התפלמס עם חכמים, עמדה אשר כלל לא אמרתי ואין לה כל הוכחה. די לו לכותב הטקסט להתפלמס בפירוש עם אלו הסבורים שהאל גירש את עמו (ואולי היו אלו הנוצרים), אך בשום פנים ואופן אין לתאר את דג"ה כספר פולמוסי. מחבר דג"ה חי בעולם משלו בשעה שחז"ל חיו בעולם משלהם, ואין פירושו של דבר שהוא התפלמס איתם.

לסיכום המורכבות בשאלת היחס בין דג"ה לבין ספרות חז"ל יצוטט כאן מעט מהמבוא לפרק י"ד (328): 'ואף שהחוזה מצוי בראש השנה, ומתאר את בית הדין השמימי בכל הדרו, הרי שאין החזון תואם את העולם הרבני. אין כאן לא מלכויות ולא זכרונות, לא שופרות ולא בריאת עולם, לא וידוי ולא תשובה, לא גאולה באחרית הימים ואף לא עמדה אוניברסאלית המאפיינת את התפילות בראש השנה במסורת היהודית-רבנית'. ולהשלמת התמונה עוד יוער כי במקום אחר בכוונתי להראות כי דג"ה מתבדל מספרות חז"ל ב-19 עניינים שונים, כך שהשוני בין חז"ל לבין דג"ה אינו ניתן לגישור. כללו של דבר, ריחוק או קירוב דג"ה לעולם הרבני אינו תלוי ברצון של חוקר זה או אחר כי אם בנתונים הטקסטואליים, ולשווא מייחסת לי המבקרת הטייה בכוונת מכון. כחוקר טקסטים האג'נדה היחידה שיש לי היא להבין את הטקסט, לפרשו, ולהנגישו לקורא. הטייתו של טקסט לכיוון מסוים, תוך הצגת הטייה זו כפרשנות לגיטימית וסבירה היא מסממני הפוסטמודרניזם, אשר קורא האמון על פילולוגיה מחמירה יתרחק ממנה ככל הניתן. אך מיותר לומר כי לא עלה על דעתי לשעבד את הטקסט בדג"ה לכל כיוון החורג ממה שמעיד הטקסט עצמו, וזאת הסיבה שההדרתי את הטקסט במהדורה דיפלומטית; הטקסט אמור לדבר בעד עצמו.

24 המבקרת סבורה שמחבר דג"ה היה מחויב להשקפת העולם ההלכתית של חז"ל

על רקע הפער שבין דג"ה לספרות חז"ל ראוי לעיין בדברי המבקרת הכותבת (עמ' 43): 'מחבר גד החוזה הוא אפוא אדם שמחויב להלכה ולהשקפת העולם ההלכתית של חז"ל'. אין ספק כי קביעה זו מחוסרת בסיס עובדתי, ודברי המבקרת קלוטים מן האוויר. כאמור, ראש השנה מתואר בדג"ה שלא בהתאם לעולמם של חז"ל, השבועה על מציאה (פס' קיד), מנוגדת למשנה, ואין אפילו דוגמה אחת בספר אשר יכולה לאשש את קביעתה של ורמן כי מחבר דג"ה היה מחויב להשקפתם של חז"ל. אדרבא, עיסוק הכותב בחזיונות מזה ופעילותו הספרותית מזה – שלא כתורה שבעל-פה – מרחיקה אותו מחז"ל ומעולמם, וכבר הראיתי במבוא לספרי כי עולמו הליטורגי של מחבר הספר שונה מאד מזה של חז"ל, כשם שהדרשה שהוא שם בפיו של דוד רחוקה אף היא מהדרשות של חז"ל. אכן, לאחרונה הראה משה

³⁸ בדיעבד, יתכן שראוי היה להזכיר במבוא, עמ' 44, כי פתרון הסיבוך בסיפור העממי המובא בפרק ד' נעשה בניגוד למשנה מפורשת (גיטין ה,ג; ראה עמ' 177), ונמצא שסיפור זה אף מרחיב את הפער בין חז"ל לבין דג"ה.

הלל כי מחבר דג"ה הצפין את ראשיתו של השם המפורש בחיבורו,³⁹ אך עדיין אי אפשר לראות בכך מחויבות לעולמם של חז"ל ולו מפני העובדה שמסורת זו נודעה לראשונה רק במאה ה-11, אף כי בהחלט אפשר שהיתה קיימת קודם לכן כתורה סודית. כידוע, היו הרבה כיתות בעם ישראל, ולא רק בעת העתיקה כי אם גם הרבה לאחר מכן,⁴⁰ והניסיון המאוחר לראות כל רעיון יהודי כרבני מתעלם ממצאות היסטורית מורכבת.

המבקרת אינה שותפה לדעתי בהגדרת השוני שבין מחבר דג"ה לבין חז"ל בהלכה 'מואבי ולא מואבית', והיא מביעה זאת, כדרכה, באמצעות האשמה (עמ' 41), כדלהלן >ורמן מקדימה כמה מלים לפני ציטוט מספרי<: 'בראילן טוען במבוא שגד החוזה שונה מאד מהספרות התנאית על אף ההסכמה באשר להלכה: "דרך ההגעה להלכה מחודשת זו מצביעה על הבדל תהומי בין שתי הדרכים" (עמ' 167). >ביקורתה< אלא שבדיקה מדוקדקת מעלה שהסכמה קיימת לא רק בהלכה אלא גם בדרך ההגעה ו"ההבדל התהומי" הוא תולדה של דיון מרושל'. בטרם נדון ברשלנות יש לקבוע כי עצם העובדה שיהודי כלשהו קיים את ההלכה 'מואבי ולא מואבית' אינה מוכיחה דבר על מחויבותו הדתית לחז"ל דווקא, כמוסבר להלן. כמו חז"ל דורש מחבר דג"ה את הפסוק 'מואבי – ולא מואבית', אלא שחז"ל רואים הלכה זו כנובעת מבית מדרש קדום בעוד שמחבר דג"ה מציג הלכה זו כנבואתו של נתן על פי ה', ושוני זה שבמקור ההלכות, חכם או נביא, אני מכנה כהבדל תהומי; ותנורו של עכנאי יוכיח.⁴¹ המבקרת מתהדרת ב'בדיקה מדוקדקת' למרות שהיא לא הוסיפה ולו שמץ של תובנה לדיון (ומבלי לציין מהו המינוח המתאים לדעתה), מה עוד שמאמר הביקורת שלה מכחיש כי היא קראה את הספר באופן מדוקדק (או שהיא תבדה פירוש חדש למלה 'מדוקדק'). בכל מקרה, יחליט הקורא אם שוני זה ביחס לתוקפה של ההלכה הוא תהומי כדבריי, או שהגדרה זו נובעת מדיון רשלני. פעם נוספת אנו רואים כיצד המבקרת מפזרת האשמות חסרות ביסוס האופיינית לדרך-פעולתה: היא מעוותת את הכתוב בספרי, מרדדת את דיוני ומטעה את הקורא ביחס אליהם, ולאחר מכן תולה בי אשם.

25 טועה לחשוב שמחבר דג"ה ראה עצמו נביא

עיון בדג"ה מגלה כי מחבר הספר סבר כי לא פסקה הנבואה בישראל, וכך כתבתי בספרי. לעומת זאת קובעת המבקרת (עמ' 42): 'ואולם, כפי שכבר הערנו, טענה זו אינה נכונה. מחבר גד החוזה אינו טוען לנבואה אלא כותב ספרות אפוקליפטית. החידוש שעליו הוא מספר שייך לנביא שפעל בימי קדם, בתקופה שבה על דעת הכול נביאים שמעו את דבר את דבר האל', וכו'. על דברי המבקרת יש להשיב כי מחבר דג"ה לא בא לטעון טענה ביחס לנבואה, אלא שמתוך דבריו מתבררת פעולתו כנביא אשר אינו יכול להכחישה, אף לא הנביא עצמו (עמוס ז, יד), וספרו מגלה כי הוא ראה בנבואה תופעה חיה וקיימת (ראה נספח). לא זו בלבד אלא שעצם החלוקה אותה מבצעת המבקרת בין נבואה לאפוקליפטיקה היא מופרכת, ונשענת על פרדיגמות אקדמיות, תובנות שנוצרו בעולם מדומיין, ולו מן הטעם שמחבר דג"ה לא ידע מהי ספרות אפוקליפטית ומה בינה לבין נבואה. מחבר דג"ה שמע קול אלוהי מדבר אליו, ומאוחר יותר הוא הצטווה על ידי מלאך 'הלבוש בדים' (פס' נד) לכתוב את דברי החזון (ולחתום אותם חותם האמת), בדומה לחבקוק הנביא (ב, ב): 'אֶעֱנֶה ה' וַיֹּאמֶר כְּתוֹב חֶזֶן וְבָאֵר עַל הַלְחֹת לְמַעַן יִרְוֶיךָ קוֹרָא בּוֹ'. לאמור, פעולת הכתיבה היתה חלק אינטגרלי, אם לא הכרחי בפעולת הנביא, ורעיון זה נמשך בספרות החיצונית (חזון עזרא ד' י, לז; היובלים לב, כד; חנוך א' י, ח; יב; ועוד).⁴² ולא זו בלבד, אלא שהקורא בפירושי לדג"ה יראה עד כמה מרובות הן ההקבלות בין ספר זה לבין ספרות הנבואה המקראית.

³⁹ מ' בר-אילן, 'שם בן מ"ב אותיות בדברי גד החוזה', דעת, 90 (2020), עמ' 39-62.

⁴⁰ M. Black, 'The Patristic Accounts of Jewish Sectarianism', *Bulletin of the John Rylands Library*, 41 (1958-59), pp 285-303; L. Nemoy, 'Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity', *HUCA*, 7 (1930), pp 317-397.

⁴¹ י' ברנד, 'תנורו של עכנאי – אגדה בלב פולמוס', תרביץ, עה (תשס"ו), עמ' 437-466; יונתן יובל, 'על אתיקת שיח ומניפולציות פרשניות מ"תנורו של עכנאי"', דין ודברים, ז (תשע"ד), עמ' 309-339.

⁴² Eva Mroczek, 'Moses, David and Scribal Revelation: Preservation and Renewal in Second Temple Jewish Textual Traditions', George J. Brooke, Hindy Najman and Loren T. Stuckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai*, Leiden – Boston: Brill, 2008, pp. 91-115; Richard A. Horsley, *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea*, Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2007.

יתר על כן, כאשר (בפס' צט) מורה ה' לנתן הנביא להורות לדוד הלכה כיצד לנהוג ביחס למואבי, הרי שאין למצוא הבדל בין הוראתו ההלכתית של נתן הנביא בדג"ה לבין הוראתו של יחזקאל הנביא (מג,יא), עליה עמדנו לעיל: בשני המקרים הכתוב מתאר נביא בפעולה, נביא המורה לעם כיצד יש לנהוג כאשר הכתיבה משולבת בהוראותיו. ומה טוענת המבקרית 'החידוש' שעליו הוא מספר שיידך לנביא שפעל בימי קדם? הרי זה בדיוק העניין: מחבר דג"ה מגייס נביא מימי קדם כדי לקדם תובנה מאוחרת, בשיטה שניתן לראות בה אנאכרוניזם (בדומה לחז"ל שגייסו את שלמה לעירובין ונטילת ידיים; שבת יד ע"ב). לאמור, מחבר דג"ה רואה עצמו חי בעולם בו פועלים נביאים אשר מביאים את דברי האל אל העם ומחדשים הלכות. במסגרת עולם חשיבה זה של נבואה פעילה יצר מחבר דג"ה דיאלוג בין דמות קדומה לבין האל על מנת לתת תוקף להלכה, בניגוד לחז"ל שנצרכו לתורה שבעל-פה כדי להקנות סמכות להלכה המתחדשת.

ממשיכה המבקרית (בסוף עמ' 42): 'יש מקום לשער שהוא, כחכמים, ראה בהלכה יצירה של דורות קדומים מאד. הוא לא ערער על התורה השנייה שנתנה על פה בסיני', וכו'. זאת היא השערתה של המבקרית, אלא שלא רק שאין לה על מה לסמוך אלא שהיא פשוט אינה נכונה. חז"ל פתרו את בעיית ההלכה המתחדשת באמצעות קביעה כי אין היא חדשה כלל, וניתנה למשה בסיני, וחכמים הם המלמדים תורה זו, בעוד שלדעת מחבר דג"ה ההלכה נאמרה לנתן הנביא בהתגלות אלוהית, ומכוחה של נבואה אנו חיים. מחבר דג"ה הקנה מעמד-על לנבואה ולא לאפוקליפטיקה (מה גם שאין בספרות האפוקליפטית היגדים הלכתיים), ובוודאי לא לבני תמותה רגילים, אפילו אם הם תלמידי חכמים. לאמור, ניסיונה של המבקרית למצוא שוויון בין מחבר דג"ה לבין חז"ל הוא מדומה, והעיקר, נמצאו אומרים שמחבר דג"ה מחשיב את הנבואה יותר מהכל, ולא בכדי גד החוזה, ואף נתן הנביא מככבים בספר על דוד המלך, שאינו מתואר כתלמיד חכם (בניגוד לתפישת עולמם של חז"ל; אבות ו,ג; ברכות ד ע"א), אלא כמחולל נסים (פרק ה') ונביא.⁴³ מומלץ, אפוא, לכל קורא של ספר אפוף-תעלומה כמו דג"ה שיגש אליו מבלי שיהיו לו דעות קדומות – וגם באקדמיה יש דעות כאלו. כל ספר נצרך לבחינה בפני עצמו ביחס להיגדיו, ואי אפשר לדעת מראש אם מחברו סבר כחכמים ביחס לתורה שבעל-פה אם לאו. את עמדת חז"ל כי עם חורבן הבית בטלה הנבואה (בבא בתרא יב ע"ב; ברכות לב ע"ב), יש לראות כעקרון דוגמתי שאינו משקף מציאות בהכרח, ולא הכל קיבלוהו, כפי שהובהר בספרי הן ביחס לאנשי קומראן והן ביחס לנוצרים הראשונים. לאמור, מחבר דג"ה לא חשב במושגים של חז"ל גם באשר לנבואה, ויש להתרחק מהשערות מיתרות שאין מועילות כלל.

26 מתעלם מאבחנה שעשתה המבקרית

ורמן נוזפת בי (בעמ' 42) על כי התעלמתי מאבחנה שהיא עשתה באחד ממאמריה (גילוי נאות: במאמר הביקורת מצינת ורמן את ספרה וכן עוד שישה מאמריה, ואף לא אחד מהם מוזכר ברשימה הביבליוגרפית בספרי). לאור מה שנכתב עד כה ביחס ליכולת הקריאה, התיאור והניתוח של המבקרית, יסיק הקורא בעצמו מדוע אני חש מחויבות לחידושיה המדעיים, ופטור אני מלהוסיף על כך.

27 הצגה מוטעית של הקירבה בין חזון יוחנן ובין דג"ה

בעמ' 43 פותחת המבקרית את הדיון בהצהרה שבעקבותיה מתחיל דיון כדלהלן:

מחבר גד החוזה הוא אפוא אדם שמחויב להלכה ולהשקפת העולם ההלכתית של חז"ל וכן מכיר כתבים פילוסופיים ואפוקליפטיים-משיחיים ודולה מהם את הנכון בעיניו. הוא גם אינו מהסס לעשות שימוש בחזון יוחנן מהברית החדשה.

האמירה האחרונה היא המצריכה ליבון...

כיוון שהמבקרית טוענת ש'האמירה האחרונה מצריכה ליבון' הקורא למד כי הפסקה הפותחת היא מעין סיכום דבריי, אלא שאיני אחראי לאף אחת מקביעותיה. כאמור, מחבר דג"ה אינו מחויב לעמדת חז"ל, והכרזתה של ורמן, כמו גם קביעות אחרות, מחוסרת-ביסוס. כמו כן, לא קבעתי באופן נחרץ שמחבר

⁴³ דברי גד החוזה, עמ' 229, ושם ספרות.

דג"ה הכיר כתבים פילוסופיים (כי אם מושגים פילוסופיים אותם עשו היה להכיר גם מפי השמועה),⁴⁴ ובוודאי לא קבעתי שמחבר דג"ה עשה שימוש בחזון יוחנן. בחינם ייחסה לי המבקרת קביעה זו, היא הקביעה אותה היא בוחנת, ולפנינו דוגמה נוספת לקריאתה המדוקדקת.

והנה, לאחר שהמבקרת ייחסה לי עמדה שאינה שלי היא דנה בה באריכות יתרה, ולבסוף מסיקה (עמ' 45): 'נראה אפוא שההסבר מצוי במקום אחר, היינו במקור ספרותי קודם וזר שאותו עיבד המחבר שעה שכתב את הפרק הראשון ביצירתו'. מעניין, הרי כך גם כתבתי במבוא לספרי עם סיום הדיון בזיקה בין שני הספרים (עמ' 43 בספרי):

עוד זאת ייאמר כי קיימים גם הבדלים של ממש בין הספרים השונים, ויחד עם זאת קווי הדמיון בין הספרים אינם נראים כפרי העתקה, אלא כנובעים מזיקה הדדית. לאמור, דברי גד החוזה וחזון יוחנן הם שני חיבורים עצמאיים היונקים ממסורת קרובה, אך שונים אחד מהשני, שוני שאת עיקרו ניתן לייחס להתנצרותו של מחבר חזון יוחנן.

לשון אחרת, המבקרת מנסה לאלפני בינה ולהוכיח אותי על טעותי כאשר הטעות נובעת מהצגת עמדתי באופן שגוי (כאילו שמחבר דג"ה העתיק מחזון יוחנן), בעוד שההסבר אותו מציגה המבקרת כהסברה שלה אינו אלא הסברי שלי.

חוסר הדיוק בדברי המבקרת ניכר גם בראשית דבריה בסוגייה בה אנו עומדים עתה (עמ' 43): 'על פי בראילן מחבר חזון יוחנן היה יהודי שהיה חוזה חזיונות, קיבל מסורות יהודיות וסופו שהשתמד (עמ' 40-39 וראו גם עמ' 329). בטענה זו הוא משתמש שעה שהוא מבאר את הקרבה בין חזון יוחנן ובין גד החוזה'. ואולם, הפכה המבקרת את היוצרות והחליפה בין סובב למסובב: בספרי הוצגו 26 הקבלות בין דג"ה לבין חזון יוחנן (וניתן להוסיף על מספר זה), והתבררה הקרבה בין שני הספרים. לתובנה שמחבר חזון יוחנן היה יהודי שהשתמד שותפים כל חוקריו המודרניים של הספר, כמובא בדיוני במבוא, וככל הידוע לי החוקר היחידי שהכחיש את הרקע היהודי של חזון יוחנן היה גונקל. לאמור, המינוח של המבקרת כי מחבר חזון יוחנן היה יהודי 'לפי בר-אילן' פשוט אינו נכון; רוב החוקרים סבורים כך, ולא מעט ראיות לכך.⁴⁵ עוד זאת אוסיף כי הרקע היהודי של מחבר חזון יוחנן ניכר גם בנומרוולוגיה הכלולה בספרו (22 פרקים, ריבוי השימוש במספרים סמליים,⁴⁶ שהנודע בהם הוא 666).⁴⁷ לשון אחרת, לא היה צורך בי על מנת להבהיר את הרקע היהודי של מחבר חזון יוחנן, והמקבילות בין ספר זה לבין דג"ה מדברות בעד עצמן. נראה כי המבקרת עקבית בשיטתה להציג את עמדתי באופן שגוי (ואחר כך לתקוף אותה).

28 פגמיו של הספר: החוזה סותר את עצמו

בעמ' 43 מבטיחה המבקרת לחשוף את פגמיו של פרק א' והיא עושה זאת, לדעתה, באמצעות סקירה של הפרק. תחילה סברתי כי המבקרת מתכוונת לחשוף את הפגמים בספרי, אך בהמשך היא מבהירה את כוונתה (עמ' 44): 'נעיר תחילה שהפרק עומד בסתירה להמשך החיבור' – ונרגעת. אין אני הנאשם, חלילה, אלא מחבר דג"ה. קטונתי מלהיות סניגור של מחבר דג"ה, ואף אחד לא מינה אותי לתפקיד זה, ובכל זאת כדאי לעיין בהמשך דבריה של המבקרת הקובעת כך: 'בעוד האיש לבוש הבדים בפרק א הוא האל, בפרקים נוספים תפקידו הוא תפקיד של מלאך (שס)'. פעם נוספת מתגלה המבקרת כמי

⁴⁴ הסיבה לכך היא שמן הפילוסופיה הפרה-סוקראטית נותרו בידינו רק פרגמנטים, ומוצאם של המושגים הפילוסופיים אינו ניתן לאיתור בספרות הפילוסופית אשר בידינו עד לימי הביניים.

⁴⁵ כדוגמה תצוין העובדה כי המונח 'המוות השני' (חזון יוחנן כא 8), אינו מונח יווני כי אם ארמי: 'מותא תנינא' (אונקלוס על דברים לג, ו; תרגום המיוחס ליונתן על ישעיה כב, יד, סה, ו, סה, טו, ירמיה נא, נז), שאינו נמצא בלשון חכמים. ספרות על זיקת חזון יוחנן ליהדות ראה בספרי.

⁴⁶ Adella Yarbro Collins, 'Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature', Wolfgang Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II.21.2 Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1984, pp. 1221-1287.

⁴⁷ המספר 666 פורש, הן בעת העתיקה והן בעת המודרנית, כנובע מגימטריה, ולדעתי מדובר בפירוש-שווא, שכן סמליות המספר נובעת מנומרוולוגיה, ועניינו 'מירב הגשמיות', וכיוצא בו בעולם הרבני ביחס למשמעות המספר 18 (6 כפול 3) או המספר 343 (= 7 בחזקת 3). ראה גם: G. Bohak, 'Greek-Hebrew Gematrias in 3 Baruch and in Revelation', *JSP*, 7 (1990), pp. 119-121; Jürgen Werlitz, *Das Geheimnis der heiligen Zahlen: Ein Schlüssel zu den Rätseln der Bibel*, München: Pattloch 2000, pp. 187-207.

שלקריאותיה אין קשר עם המציאות הטקסטואלית. האל בפרק א' אינו מתואר כלבוש בדים, ואך בחינם התגוללה המבקרת על מחבר דג"ה. בפס' יג מתואר האל כך: 'והנה השמש יצא מתוך הרקיע כתואר אדם ונשא שֶׁ נדח ונבזה על כתפו הימין וכתר על ראשה' (ראה נספח). כמה פסוקים לאחר מכן כתוב (פסוק יו'): 'ויהי כאשר תם קול הֶשֶׁה והנה זה בא איש לבוש בדים ובידו שלשה שריגי גפן ושנים עשר תמרים'. כלומר, 'לבוש בדים' הוא כינוי של מלאך, ולא של האל (המכונה 'רועה הֶשֶׁה'), ושוב בניגוד לדבריה של המבקרת שכתבה כי 'בפרקים נוספים תפקידו (של לבוש הבדים) הוא תפקיד של מלאך'. כלומר, המבקרת שמתיימרת למצוא את פגמיו של מחבר דג"ה, ועוד יותר את פגמיו של מחבר הפירוש לדג"ה, הצליחה להשחיל שלוש שגיאות שונות במשפט אחד: האל אינו מתואר כלבוש בדים; לבוש בדים אינו תפקיד אלא כינוי או תואר (בעקבות דניאל י, ה); אין צורך לחכות ל'פרקים נוספים', וכבר בפרק א' מכונה המלאך כלבוש בדים. יש להודות שהיכולת לשגות שלוש פעמים במשפט אחד היא הישג יוצא-דופן.

לאחר שהמבקרת גילתה סתירה, כביכול, בפרק א', היא ממשיכה את דבריה כך: 'חשוב יותר, קשה למצוא קוהרנטיות בפרק עצמו ואף בר־אילן מודה בכך'. גם בזאת טועה המבקרת, ושוב היא מייחסת לי עמדה שאינה שלי. בסוף פרק א' כתבתי כך (עמ' 148): 'בפרק זה מצויים הפסוקים הקשים ביותר להבנה בחיבור כולו', אך קיים פער גדול בין פסוקים קשים להבנה לבין קוהרנטיות (עקביות, בהירות, סבירות, הגיוניות), מלה שאינה מופיעה בספרי. טקסט שהוא קשה להבנה אינו מעיד על עצמו שאינו קוהרנטי, כי אם על קוצר המשיג או עומק המושג (ובדוחק: בשל טעויות סופר). המבקרת ממשיכה לתקוף את עמדתו של מחבר דג"ה, על שכתב מה שכתב, ופטור אני להשיב על השגותיה. יחד עם זאת, לא אוכל אלא לתהות על המשך הדברים של המבקרת, אשר הסיטה את ביקורתה ממהדיר הטקסט למחבר הטקסט עצמו (שחי מאות שנים לפניו), בכותבה (עמ' 44): 'תמוהה גם האמירה שהֶשֶׁה מקריב את צמד הבקר, החיות הטהורות שמהוות סמל לעם ישראל' (וכן בעמ' 46). המפתיע בדבריה הוא שהחזזה כלל לא כתב שהֶשֶׁה יקריב את צמד הבקר כי אם את 'הטהור אשר נבלל בתוך הטמא' (ראה נספח).⁴⁸ כלומר, המבקרת פירשה את דברי החזזה שלא כהלכה, ואחר כך היא תמחה על מחבר החזון בעוד שהיתה אמורה לתמוה על עצמה. ולא רק שהמבקרת פירשה את הטקסט שלא כהלכה, היא גם לא עיינה בפירושי לפסוק ל', וכך חסכה מעצמה את המסורת שהכיר ר' שמשון משנץ לפיה מיכאל השר הגדול עומד במרום ומקריב כבשים של אש.⁴⁹

29 המבקרת סבורה שבדג"ה מתואר דוד כשה נידח ונבזה

המבקרת ממשיכה לפרש את דג"ה באופן שגוי, ויש לתקן את דבריה, בבחינת (איוב יא, יד): 'אם אֶן בִּידֶךָ הִרְחִיקָהוּ וְאֵל תִּשְׁכַּן בְּאֶהְלֶיךָ עֲלֶיהָ'. בעמ' 45 תוהה המבקרת על כי דוד מתואר כשה נידח ונבזה, והיא שואלת באופן רטורי מה ההגיון בתיאור זה, כאשר את רצף השגותיה היא חותמת כך: 'גד החזזה הוא החיבור היהודי היחיד שמגייס דימוי זה לתיאור המנהיג מבית דוד'. מצער לגלות כי שוב לא קראה המבקרת את הטקסט כראוי, שהרי התואר 'נבזה' הוא תוארו של הֶשֶׁה ולא של דוד, ככתוב (פס' יג): 'והנה השמש יצא מתוך הרקיע כתואר אדם ונשא שֶׁ נדח ונבזה על כתפו הימין', ואין לכך קשר לדוד (ראה נספח). המטיל ספק בפירוש הכרחי זה יעניין בחזון השני בו כתוב (פס' פא): 'ועמו הראשון עם נבזה ונדחה', ויראה שכל דבריה של המבקרת נכתבו בחינם. ואולם, המבקרת בטוחה בפירושה ועל כן היא תמיהה עלי במלים הבאות: 'בר־אילן נמנע מלהסיק מסקנות מהיעדרו של הגיון פנימי בפרק זה ומהכללתם של סמלים שאינם משרתים את המסר שהוא חפץ להעביר'. לאמור, המבקרת כלל לא קראה את הטקסט כהלכה, מאשימה את מחבר דג"ה בחוסר קוהרנטיות, ואת הפרשן המודרני שלו בחוסר הגיון, והכל האשמות-שווא הנובעות מקריאה אשר אם תוגדר כ'בלתי זהירה', תהיה זו לשון המעטה. מי שמאשים אחר בחוסר הגיון צריך לבחון את ההגיון שלו תחילה, אשר תוצאותיו הגלויות הן פירוש שגוי לטקסט והאשמות מופרכות הנובעות מכך.

⁴⁸ המלה 'טהור' מובאת 9 פעמים בפרק א'. זהו ה'טהור' נעשה על פי הקשר, ואין לכך קשר עם צמד הבקר (השווה: שמ"א ו, יד; שם יא, ז; מל"א יט, כא).

⁴⁹ תוספות על מנחות קי ע"א, וביחס למסורת השנייה, לפיה מיכאל מקריב נשמות של צדיקים, ראה: R. Boustan, 'Confounding Blood: Jewish Narratives of Sacrifice and Violence in Late Antiquity', Jennifer W. Knust and Zsuzsanna Várhelyi (eds.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 265-286.

בסיכומי של פרק א' נכתב בספרי כי המחבר כתב את פרק א' בעקבות ראייתו חזון אחד או יותר אותו חווה, ועל מסקנה זו מערערת המבקרת במלים הבאות (עמ' 45): 'הנחה שלה עצמה, כפי שהערנו, אין סימוכין. נראה אפוא שההסבר מצוי במקום אחר, היינו במקור ספרותי קודם וזר שאותו עיבד המחבר שעה שכתב את הפרק הראשון ביצירתו'. לפנינו, אפוא, פירוש שנעשה ביד חזקה ובזרוע נטויה: המבקרת מתעלמת מפסוקים לא-מעטים, בכמה פרקים, המתארים את חווייתו של החוזה, ובודה מליבה סיטואציה שאין לה תיעוד ספרותי. אדרבא, החוזה מבהיר כי חווה חוויה דתית, וכי המלאך ציווה עליו לכתוב את חזונו (פס' נד). לא זו אף זו; החוזה היה כה נרעש מהמחזה עד כי איבד את יכולת הדיבור שלו (פס' שע), מעין תרדמה (בראשית טו, יב; זכריה ד, א; איוב ד, ג-טו), תופעה דתית מוכרת אשר יש אשר יכנוה נומינוזית, אחרים: מיסטית, ויש אשר יקראו לה בפשטות: נבואה.⁵⁰ לא זו אף זו; תיאורו של החוזה ביחס להרגשתו ושיתוקו הזמניים לא היה תיאור הלקוח ממטבעות-לשון קדומות אלא עשוי בלשונו שלו, עדות המלמדת על כי החוזה עבר חוויה אותנטית. ואולם, המבקרת מתעלמת מעדות הכותב על חווייתו הפנימיות ועל מעשיו החיצוניים, הכתיבה בעקבות החוויה (תופעה אשר לה מקבילות רבות מן העת העתיקה, כמובא לעיל), ובמקום העדות היא מבכרת להמציא פעילות ספרותית משוערת שאינה כתובה בו. כלומר, המבקרת עקבית בשיטתה להתכחש לכתוב בטקסט: לתיאור החזון וקתיבתו בפרק א' מתכחשת המבקרת ובודה עולם מדומיין, וכאשר פעילות ספרותית מעין זו נקריט על דרכה, בפרק ז', שם גלויה לעין מלאכת הסופר, שוב מתכחשת המבקרת למציאות הטקסטואלית, ובודה עולם משלה אותו היא מכנה מלאכה 'טכנית'. לאמור, האמת של המבקרת היא עולם מדומיין המתעלם מהטקסט, ומתכחש לחוויה הדתית, תוך התכחשות עקבית לנבואה והכרוך בה (התכחשות, אם לא חוסר-הבנה, של האינטראקציה המשולשת: בין הנביא לאלוהיו, בין הנביא לקהל, ובין הנביא לספרו). ראוי להעיר כי גם מי שמאמץ את הנרטיב האתאיסטי חייב לקבל את עדותו של ה-Informant ביחס למה שחווה, גם אם פירושו יוציא את אלוהים מחוץ לפרשנותו. ברם, מה שעושה המבקרת כאן הוא להכחיש חוויה מתועדת ולהשליך אותה לאחור לעבר 'מקור ספרותי קודם וזר', כאילו שבהשלכה לאחור נפתרת בעיית מוצאו של המקור הספרותי. נדמה שהמבקרת מתאמצת מעל מידותיה להמציא עולם מדומיין, ובלבד שתדבק בעמדתה כאילו פירושי שלי הוא חסר-ביסוס. ככה נראית קריאה בהשפעת העידן החדש אשר דיגלו אלטרנטיביות, ואין לו כל עכבה לעוות את הכתוב, להציג באופן מוטעה את מפרשו, ואחר כך להציע פרשנות חדשה אשר כולה בדיונית.

31 בין דג"ה לחזון יוחנן: השה הטבח אינו בפרק יב

את עמ' 46 פתחה המבקרת בהקבלה קצרה בין דג"ה לבין חזון יוחנן, מבלי ליידע את הקורא על כי במבוא לספרי דנתי ארוכות בזיקה בין שני הספרים (עמ' 39-43; 1732 מלה), ולכך יש להוסיף הפניות ביבליוגרפיות (ולעיל, # 27). גלוי לעין שאין משמעות לטענת המבקרת כי מוטיב השה הטבח אינו מופיע בפרק יב של חזון יוחנן. המגמה במבוא לספרי להצביע על קווי הדמיון בין הספרים ולא על קווי השוני, והימצאות רעיון זה או אחר בספר (ולפי המבקרת: דווקא בפרק יב), אינה מעלה או מורידה (ראה נספח).

בדג"ה מתואר שֶׁה על כתפי ה' הרועה, ויהיה זה אך מיותר לציין כי דימוי זה נעשה בעקבות מסורת ארוכת-שנים בה מצטייר ה' כרועה,⁵¹ אך משום מה החליטה המבקרת כי (עמ' 46): 'הדימוי החריג בגד החוזה הוא נכון ומתאים בחזון יוחנן הנוצרי'. ייתכן שבקורס לחוזים מתחילים תמליץ המבקרת מה מתאים ומה נכון לראות בחזון דתי, אלא שאיני יודע מי יירשם לקורס. לדידי, מעניינת מסקנת המבקרת: 'נמצא שבניגוד לקביעתו של בראיילן, אין מדובר במאגר מוטיבים יהודיים שעומד לרשות מחבר גד החוזה אלא בחיבור נוצרי שהמחבר אינו מהסס לגייס'. לצערי הרב לא הבנתי את הלוגיקה של הכותבת, ואף לא את התחביר של המלים: '(אין מדובר.... אלא) בחיבור נוצרי שהמחבר אינו מהסס לגייס'. כבר הוסבר שמחבר חזון יוחנן היה יהודי שהשתמד והוא עשה שימוש בסמלים יהודיים מוכרים, העצים כמה מהם, ואף חידש סמלים נוספים, אלא שלא כאן המקום לדון בכך. עוד זאת יוער כי במבוא לספרי עסקתי אך ורק

⁵⁰ ראה פירושי על פסוק שע, והספרות המצוינת שם, וכן: ו' ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה, ירושלים תש"ט.

⁵¹ בראשית מח, טו; במדבר כז, יז; מל"א כב, יז; יחזקאל לד, יא-לא; תהלים כג, א; דה"ה יח, טז.

בסוגיית השה המהלל את ה' במרום, ולא במוטיב השה הטבוח המופיע בחזון יוחנן.⁵² על כל פנים, דבריה של המבקרת (עמ' 46), כי מחבר דג"ה התבסס על חזון יוחנן – חסרי ביסוס. ליתר דיוק: כל מה שכתבה על חזון יוחנן – חסר ביסוס.

32 המבקרת סבורה שעל המזבח השמימי הוקרב צמד הבקר בידי דוד המכהן ככוהן גדול

בעמ' 46 מלמדת המבקרת 'תמיהות נוספות תוסרנה אם נניח שהמחבר מכיר כתבים נוספים בברית החדשה. מזבח שמימי מצוי בחזון יוחנן (ח 5) ואפשר שהמזבח שעליו הוקרב צמד הבקר תלוי בו'. כלומר, המבקרת מצהירה שלא קראה את הכתוב בספרי ביחס למזבח השמימי, ושוב היא חוזרת לטעות כאילו על המזבח הזה הוקרב צמד הבקר, 'עובדה' שלא היתה מעולם. המבקרת ממשיכה להמציא טקסט לא קיים בכותבה כך: 'ואולם המקבילה המובהקת להקברת זבח השלמים על ידי דוד המכהן ככוהן גדול במקדש השמימי היא', וכו', ושוב מפגינה המבקרת את חוסר כישוריה בקריאת טקסט שהרי דוד אינו מתואר ככהן גדול ששימש במקדש השמימי לא בספרי ולא בספר כלשהו! דומה שלא אני צריך להסביר אמירות מופרכות אלו (ראה נספח). מי אמר תעודת-עניות?

בעמ' 47 ממשיכה המבקרת בהיגד המפתיע הבא: 'כיוון זה של שאילה – גד החוזה המתבסס על חזון יוחנן – מאשש את מסקנותינו בדבר זמנו ובעיקר מקומו של המחבר'. כבר הוסבר לעיל שאין כל קשר בין דבריה של המבקרת לבין המציאות, ותיאורה את הטקסט המודרני כמו גם את הטקסט המתפרש הוא שגוי, לקוי ובלתי-אמין. ואולם, גם אם יונח שדג"ה נטל מחזון יוחנן, כיצד כיוון שאילה זה יאשש את מסקנת המבקרת לפיה דג"ה התחבר בתימן במאה ה-18? האם מחבר דג"ה ישב בתימן והכיר את חזון יוחנן ביוונית? עדיין לא תמו כל פלאיה של המבקרת.

33 חוזר על עצמו

פרק ה' במאמרה של ורמן (עמ' 47-49) מוקדש לדיון במבוא לפרק י"ד בדג"ה (עמ' 324-326), ביחס לפער שבין האחד בחודש השביעי המקראי לבין ראש השנה בעולם הרבני. המבקרת מצטטת מעט מתוך תחילת תת הפרק 'האחד לחודש השביעי כיום המשפט האוניברסאלי', ולאחר מכן היא מלמדת: 'שבר־אילן חוזר ללא צורך ומצביע עליו ארבע פעמים נוספות'. ממשיכה המבקרת ומצטטת ארבעה משפטים שונים שלי מהמשך הדיון והחליטה כי מדובר בכפילות. אני, לעומת זאת, קראתי את הדברים שלי, את הדברים שלה, ושוב את הדברים שלי, והתברר כי כל משפט מצוטט עוסק בנושא אחר, וכולם יחדיו מצטרפים לדיון הכולל המבהיר את טיבו של הפער. משפט אחד עוסק בתיאור המשפט השמימי, משפט שני מבהיר כי משמעות הפער היא מטמורפוזת, משפט שלישי עוסק בתולדות המחקר של הפער, ומשפט רביעי נועד לבחון כיצד קרה הפער. לאמור, בעוד שהמשפטים אותם מתארת המבקרת ככפילות מילולית הראויה לגינוי אינם אלא דיון מחקרי ובו משפטים המשלימים אחד את השני ומתלכדים לכדי פסקה אשר לה היגד מחקרי; כך כותבים מחקר.

פעם נוספת נאלץ אני לומר לקורא כי אין אמת בדברי המבקרת. טענה הכפילות חוזרת על עצמה בדברי המבקרת פעמיים, פעם אחת בצורת פסקה כתובה, ופעם שנייה ממספרת המבקרת את משפטי ארבע אותיות, כאשר, שוב, המשפט הראשון עוסק במטמורפוזת, השני עוסק בתוספת משמעויות, השלישי עוסק בייחוס תיאולוגי, והרביעי עוסק בהלכות ובתפילות בראש השנה. לאמור, כל משפט מכון למטרה אחרת, ופרטי הפרטים שהובאו במבוא לפרק י"ד נועדו להבהיר את ההבדלים שבין ראש השנה הרבני לבין ראש השנה בדג"ה. מסקנה: נקל ללכלך נייר ואחר כך להטיל את האשמה על אחרים.

34 'גד החוזה הוא חיבור מעניין וחשוב להבנת יהדות תימן'

בדברי הסיום של המבקרת כתובות המלים בתת-הכותרת, ומבלי לחלוק על מומחיותה של המבקרת ביחס ליהודי תימן מציע אני לקורא שייטיב לעשות אם יקרא את הכתוב בספרי ביחס ליהודי תימן, ואת תרומתי לנושא.

⁵² 'צאן הַקֶּרֶג' מופיע בזכריה יא, ד, 'צֵאן לְטִבְקָה' בירמיהו יב, ג, וכיוצ"ב בתהלים מד, כג. מסתבר שמחבר חזון יוחנן ראה יהודים רבים על הצלב, במהלך המרד ברומאים, אלא שצלב יהודי אחד סימל עבורו את העם כולו.

תם ולא נשלם

נדמה כי כבר מוצה הדיון. אכן, יש עוד לא-מעט מה להעיר על דבריה וכוונותיה של המבקרת, אך עבור הקורא – די לו. הקורא שעקב אחר הדיון עד כה נחשף לשתי גישות שונות אל הטקסט: זו של המבקרת וזו של המבוקר. אין כאן שתי דעות, כי אם שתי שיטות שונות לקריאת טקסט, גם טקסט מודרני וגם טקסט קדום יותר. הקורא יחליט בעצמו איזו גישה הוא מעדיף, ובכל מקרה מומלץ לקורא לעיין במאמרי זה כשהוא מעיין בדג"ה על מנת לראות דבריו של מי אמינים יותר: המבקרת או המבוקר.

סיכום, קול קורא ומסקנה

הספר דג"ה הוא חידתי הן בשל מוצאו והן בשל מה שכתוב בו. הנושאים הטעונים ליבון בספר זה הם רבים מספור, ולא זו בלבד אלא שרבים מנושאים אלו אינם תלויים אחד בשני, ובשל קשיים אלו, ואחרים, התארך מחקרי בדג"ה במשך עשרות שנים. לפיכך, לא יפלא לגלות כי הביקורת על הספר עוסקת אף היא בנושאים רבים ומגוונים, מנבואה ועד קרטוגרפיה, ממעמדו של ראש השנה ועד למקומה של הקבלה בספר זה, ממסורה ועד יהודי תימן; נושאים רבים מספור. כל זאת (בתוספת מלל מיותר ולא רלבנטי), הוביל לכך שהביקורת על ספרי התארכה, וכתוצאה מכך תשובתי למאמר הביקורת ארוכה אף היא, משופעת פרטים ופרטי-פרטים, עד כי קשה מאד לסכם את תשובתי לביקורת. למרות קושי אובייקטיבי זה יעשה ניסיון להבהיר לקורא כיצד עמדה המבקרת במשימה, אותה נטלה על עצמה, לבקר את ספרי. לאחר מכן יוצג בפני הקורא המכנה-המשותף שהתגלה בדברי הביקורת המגוונים, כלומר שמן הפרטים השונים ניתן יהיה לגלות את המכנה-המשותף המאחד אותם. בחינת עקרונות הפעולה של המבקרת ביחס לגופי הדברים תחשוף את הנסתר מן העין: את השלד הרעיוני המתגלה בעבודת הביקורת שלה, שלד הקרוי פוסטמודרניזם, החותר תחת מדעי הרוח ומשחית אותם. הסיכום מסתיים בלקח המתבקש מכל המאמר והוא קול קורא אל קהיליית הספר, לעשות מעשה ולנקוט עמדה.

א. מאמר-הביקורת של ורמן: בין יעדיו לבין מימושם

הכותב מאמר-ביקורת צריך להתברך ביכולת קריאה, ביכולת הצגה, וביכולת טיעון, בעד ונגד, מושא ביקורתו, ומאליו מובן שהוא אמור להיות בעל ידיעות בתחומו. והנה, התברר עתה כי המבקרת לא עמדה בתנאי-סף אלו, וזאת בטרם תידון השאלה: 'אתיקה אקדמית, מהי?'. מטרתו של מאמר-ביקורת מדעי היא לקדם את המחקר באמצעות עמידה על היתרונות והחסרונות של המחקר המבוקר, ובמהלך זה להציע תובנות חדשות (בניגוד ל'סקירה' עיתונאית ממנה מצופה הצגה נאותה בלבד). ואולם, ורמן כלל לא כתבה מאמר-ביקורת אלא מאמר שנועד – עוד בטרם נכתב – להכפיש את שמי בהטעות את הקורא ביחס לכתוב בספרי. למעשה, אין קשר בין הצהרותיה וטיעוניה של המבקרת לבין הכתוב בפועל בטקסט. התברר – לא פעם ולא פעמיים – שהיא תוקפת עמדה לא-שלי ומצטטת, כביכול מדבריי, דברים שלא אמרתי מעודי. זו דרכה של המבקרת. אני, לעומתה, מגויס למטרה אחת בלבד: לפרש את הטקסט ללא כל מחויבות מוקדמת לאיש או לרעיון, לדת או לתיאוריה אקדמית כלשהי, ובוודאי לא לעצמי; המחויבות שלי היא לטקסט בלבד. הדברים להלן לא נועדו לסכם את עמדותי, כי אם את עמדתה של המבקרת כפי שהיא מתגלה במאמר הביקורת שלה. בחינת הדברים תגלה כי כשם שאין קשר בין דברי המבקרת לבין מה שכתוב בספרי כך גם אין קשר בין דבריה לבין האמת.

ב. מאמר-הביקורת של ורמן: בין טענותיו לבין האמת

ורמן מתלוננת על כי תיארכתי את דג"ה לימי בית שני, וייחוס עמדה זו לי אינו אלא הטעיית הקורא (#) 1, 8, 13, 18). בה בשעה היא משערת השערות בלתי מבוססות על מנת להציע תיארוך אחר הנשען על אדני-שווא (# 3, 21). עוד היא ביקשה להיות מורה לגיאוגרפיה, אך התברר כי אין לה מושג במפות, ולמרות זאת היא מפיצה האשמות כוזבות כנגדי וכנגד אחד מבחירי הקרטוגרפים בארץ (# 2). עד כה נודעה ורמן כמומחית לספר היובלים, אך התברר כאן כי היא מצטטת אותו בצורה לא-נכונה (# 6). אין היא מומחית ללוגיקה, כפי שניסתה להציג את עצמה (עמ' 28), בהאשימה אותי במחשבה מעגלית (עמ' 23), וכאילו שמצאה בספרי היגדים הסותרים אחד את השני (# 15). לא רק שאין קיום לדבריה של המבקרת, אלא שזאת המאשימה אותי בסתירה פנימית התגלתה כמי שאוחזת את המקל בשני קצותיו (# 3), כמי שהופכת שמא לוודאי תוך כדי משפט (# 12), וכמי שהלוגיקה שלה טעונה עיון (# 31, 19, 3).

ורמן טוענת כנגדי על חוסר דיוק בספרי, ומתהדרת בקריאה קפדנית, בשעה שהאשמותיה ניכרות במאמרה שלה (# 3, 20). היא אינה מהססת לעוות את הכתובים (# 28, 29), ואין זה משנה אם מדובר בטקסט מודרני או קדום יותר (# 15). היא מקנה מעמד שווה לטקסטים בעלי מעמד שונה בתכלית, וכך היא מבקרת את טקסט היסוד ('סיפור העל'), הוא הטקסט המתפרש שלא אני כתבתי (# 28), את פירושי שלי (כגון # 17), וגם את הכתוב על גבי הכריכה (# 11, במינוח המודרני: כותרת פארא-טקסטואלית),⁵³ ובכך היא מגלה חוסר-הבנה גמור ביחס לטקסט הנבחן על ידה כמו גם ביחס לתפקידה כמבקרת (ללא תלות בשאלה מה כתבה).

ורמן טוענת כי שחזורי ההיסטורי את המחבר ואת קהלו הוא שחזור מוטעה, אך היא מתגלה כמי שאינה מודעת לתיאוריות תרבות הספר בכלל כמו גם לטקסט של דג"ה בפרט (# 17). זו שמכירה מלים על נושאים שאין להם כל קשר לספרי, ולעתים אף מודה בכך (# 6, 21), מעיזה להתלונן על מלים מיותרות בספרי (עמ' 49, # 33). זו אשר שואלת שאלות רטוריות (בניגוד למקובל בספרות מדעית), מעדיפה רטוריקה על פני התעמקות בספרי (# 3, 5, 11, 29), היא, למרות שפע מילתית, אשר לא תרמה מאומה להבנת כתב היד. הלמדנות המעושה אותה מציגה ורמן בפני הקורא (# 21) – הניכרת בהפנייה לתימן במאה ה-18, לקוואיטיסם ודברי-פלא נוספים – מבהירה לקורא כי היא מתחפשת למלומדת, וניתן היה להרחיב עוד בנושא זה אך אשים קנצי למלין.

אי אפשר להאשים את ורמן כי היא קראה את ספרי – ליתר-דיוק: רק את חלקו (# 17, 28) – בתום-לב, ובוודאי לא בעצלות, הואיל ומתגלה כי היא טרחה לכתוב מה שכתבה על מנת להכין כתב אישום נגדי, שהוכן, בכוונה תחילה, כדי להאשים אותי, בנדיבות רבה, במחדל שנברא בדמיונה (# 10). היא קובלת עלי כי אני מתחמק מדיון (# 11, 14), וזאת נוכח ספר בן קרוב ל-400 עמוד, אשר צלח מכשולים רבים בדרך להדפסתו. ואולם, ורמן לא התחמקה; היא עשתה את המירב. בעוד היא מתארת כמה מניסוחי או דיוני כמרושלים (עמ' 19, 41), הרי שבמהלך ההתעמקות בדבריה התחוויר לי שהקריאה השגויה שלה בספרי, הן בכתב היד והן בפירושי, נעשתה בזדון, ועל כן אי אפשר להאשים אותה ברשלנות. לקריאה מעין זו אין ולא כלום עם ספרי, והיא גזורה ממיטב מחלצותיו של העידן החדש והקריאה הרליטיבית: זאת האמת של המבקרת, ואמת זו מבוססת על יצירת קשרים מדומיינים ומופרכים (# 21). אין לגישה זו כל בעייה להציג את עמדתי באופן שגוי (# 27), ואף לייחס לי אג'נדה (של צמצום הזיקה לעולם חז"ל; # 23, 24). המצב, למעשה, הפוך, לא בספרי מצויה אג'נדה כי אם במאמרה – קריאתה של המבקרת בספרי היתה מוכוונת-מטרה, בהתאם לאג'נדה בלתי מדעית בעליל.

אך לפני כמה שורות צוינה העובדה כי ורמן מייחסת לי תיארוך לדג"ה בניגוד לכתוב בספרי, אך עתה מוספת אבחנה: היא עושה זאת פעם אחר פעם,⁵⁴ ולא כאירוע מזדמן דרך הילוכה (en passant). ברור כי חזרה זו על אשמת-כביכול נועדה להחדיר בלב הקורא את המחשבה שזאת היא עמדת, עמדה שהיא תוקפת. ואולם, דברי המבקרת הם דוגמה לכתיבה מגמתית ומניפולטיבית, ולמעשה תעמולה – לא תעמולה בעד אלא תעמולה נגד (# 18). הפילולוגיה אמורה לחשוף את הפער שבין התעמולה לבין העובדות הבסיסיות,⁵⁵ אך בזניחת הפילולוגיה מיטשטש הפער בין אמת לבדיון, ותעמולה ועובדה מקבלות אותו משקל כאילו הן אותו הדבר. לסיכום, מאמרה של ורמן הוא מסמך תעמולתי, הרווי בדיסאינפורמציה ובהאשמות, המתאפיין בהתעלמות מכוונת מעובדות-יסוד ובפרשנות אנרכיסטית, אשר מתחזה למאמר-ביקורת, אף כי, למעשה, מדובר בספרות מגויסת שנועדה להכפשה אישית. את ההסבר למאמרה של ורמן אין לחפש בין כותלי ביקורת הטקסט כי אם במרחבי הנפש אשר רק פסיכולוג עשוי להסבירה.⁵⁶

⁵³ במסורת היהודית בתוך החומשים כתוב, לדוגמה, (פרשת) 'בראשית', או 'שלישי', ומדובר בטקסט שהוא פארא-טקסטואלי: מעבר לטקסט (עצמו). רישומים אלו מצויים, כידוע, בחומשים אך לא בספרי תורה. עם זאת, בחומש הסורי קיימים כיתובים אחרים, ולעתים בעלי משמעות.

⁵⁴ צרף המלים 'בית שני' או 'הבית השני' מופיע במאמרה של המבקרת 21 פעם, וכך נחקק בתודעה של הקורא תיארוך שגוי המיוחס לי.

⁵⁵ י' גלוקר, מסילווסטר עד זקני ציון: מבוא לפילולוגיה, הוצאת כרמל, ירושלים תשע"א, עמ' 27.

⁵⁶ א' כהן, עולם השקר: הבטים פסיכולוגיים ופילוסופיים, אישיים וחברתיים, פוליטיים ומשפטיים, ספרותיים ואמנותיים, חיפה 199.

ג. מאמר-הביקורת של ורמן כמייצג את הפוסטמודרניזם

הקורא, אשר לפני כמה שנים קרא את מאמרה של ורמן, סיים לבטח את קריאתו בתמיהה עלי, כותב הספר המבוקר, בשאלה: האם אפשרי הדבר שאדם אשר השקיע שנים כה רבות במחקר כתב היד, והוא מוכר בשדה הספר לא מאתמול ולא משלשום, יכתוב את הדברים המופרכים בהם הואשם על ידי המבקרת? ואולם, נראה כי עתה, למקרא מאמר התגובה שלי, אמור הקורא לשאול שאלה אחרת, לא עלי כי אם על הלקטור מטעם כתב העת בו התפרסם מאמרה של ורמן: האם נמצא לקטור ראוי למאמר הביקורת של ורמן או שמא דברים בגו. יש לקוות כי מערכת קתרסיס, המשתבחת באתיקה האקדמית שלה, תתבונן בשאלה זו, ותבחן את תרומתה ל'מלחמות היהודים'. דומה כי קיומו של המשבר במדעי הרוח מתגלה במאמרה של ורמן בכל עוזו: במקום לחתור לאמת מדעית שקולה ומבוססת ניתנה בימה לגישה אלטרנטיבית שהיא מוטית בעליל (הן על בסיס טקסטואלי והן על בסיס אישי), הגורמת לקורא הנבון לאבד את דרכו בחתירתו אל האמת. לא זו אף זו; בעידן הישן עשוי היה פרשן להציע פרשנות אחרת בדרך האפשר ובזהירות, אך בעידן החדש מציע פרשן פרשנות אחרת כפרשנות בלבדית, באלימות אינטלקטואלית, אם לא התנשאות, בהולכו בנתיב בדיוני תוך הטלת רפש בפרשנות האמונה על ארבע אמות של פילולוגיה וביקורת הטקסט. מדעי הרוח איבדו את דרכם מפני שהמחויבות אל הטקסט הוחלפה בערכים חוץ-טקסטואליים, אבד המצפן ביחס לאמת, כי חלושי-דעת ואינטרסנטים סברו שאין אמת אחת. בעולם זה הועדף ה'אני' של הקורא, ותהי האמת נעדרת, כ'מיטב' דרכו של הפוסטמודרניזם.

חמור מכך, מאפייניו השונים של מאמרה של ורמן ניכרים בתופעות הבאות: תעמולה, שקר, סילוף, התכחשות מודעת לטקסט, כמו גם לפרשנות הטקסט (ואף לנבואה), היעדר אתיקה והטלת-אשם באחר. מאפיינים אלו של המאמר תואמים התנהגות של מפלגות בעלות השקפה פוליטית, אף אם השקפה זו אינה מופיעה במצע המפלגתי שלהן. ניתן היה לצפות שמאמר אשר אלו מאפייניו לא היה זוכה לפרסום בכתב-עת, תחת *Aegis* אקדמי שמהותו 'היזכרות', היוצא לאור על ידי אנשים האמונים על מחקר טקסטואלי הקשובים לקוצו של יו"ד כמו גם ל-*lota subscriptum*. כתב-עת זה לא אמור היה להיסחף אחר רוחות הזמן החדש, או לאמץ ערכים חוץ-טקסטואליים. אשר לעצמי, אני חושש ממאמר שנועד לקעקע את ספרי, וממילא את שמי, הואיל ומאמרי וספריי מדברים בעד עצמם כך שאני רואה את עצמי כחסיין מכל תעמולה, שאינה אלא הנדסת-תודעה היוצאת ממניסטריון האמת.

ואולם, לא אותי בלבד התקיפה המבקרת כי אם גם את מדעי הרוח כולם, תחום פרוץ בו השקר מתחזה לאמת, בהציעו תובנות חסרות-ערך (על השפעת ש"צ על דג"ה; ע"ע: רובינזון קרוזו), ובה בשעה מכריז: טהור אני; מדעי אני. ככה נראית התקפה של הפוסטמודרניזם על מחקר פילולוגי-ספרותי-היסטורי, שעניינו חתירה לאמת, הנסמך, ולמעשה משועבד מרצון, לכללים נוקשים של מחקר פילולוגי, ולמאות מחקרים המצטרפים לשנות אין-מספר של למדנות.⁵⁷ אף כי הפוסטמודרניזם הוא מונח שמשמעו כרונולוגי, המייצג עידן חדש, הרי, שלמעשה אין כאן עולם חדש מול עולם ישן, עם מירכאות או בלעדיהן, כי אם 'אני' המתנער מכל מחויבות טקסטואלית, המבקר את 'סיפור העל' (#28), ומתריס כנגד כל סמכות הנקנית בכוחם של ידע וניסיון אנושי.⁵⁸ מדובר בפרשנות נטולת-אחריות ביחס לקורא שעשוי להסתמך על דבריה, והכל בשם הבעת הדעה החופשית (שהיא, אכן, רעיון מודרני).

במאמרה של ורמן מוזכרים מאמריה (בבחינת: אם אין אני לי – מי לי), מאמריי שלי (בבחינת: דע את האויב), וכן מאמרים העוסקים בתימן (תחום בו ורמן לא עסקה מעולם), שנודעו לה מאת סוכן-תרבות, proxy, אשר שמו מצוין בראשית דבריה. מלבד מחקרים אלו, מוזכרת ספרות המתייחסת לקומראן או לספרות החיצונית אשר לה אין כל זיקה לדג"ה, בין לשיטתי ובין לשיטתה (שהרי לשיטתה מדובר בספר

⁵⁷ עוד על טשטוש הגבולות בין עובדות לבין בדיון (והתקפה על בר-אילן, לא האיש כי אם המוסד), ראה: ש' פלד, מגרסת הזהויות, חיפה תשס"ז, עמ' 162.

⁵⁸ למען הסר ספק: סמכות-העל המוזכרת כאן אינה אלוהית או אקדמית, אלא זו הנקנית ביכולת אנליטית המתוקפת בשליטה במכמני כללי המחקר הפילולוגי שיסודם באלכסנדריה, והמשכם בביקורת הטקסט התלמודי היהודי (עליו היו אמונים חכמינו הראשונים). מסורת למדנית זו, בשילוב ערכי ההומניזם, התפתחה במוצאי ימי הביניים לביקורת ספר הזוהר (כדרכו של ר' יעקב עמדין, שעל מחקריו נסמכו ראשוני חכמי ישראל). ראשיתה של ביקורת זו ב'הנוסח הקשה עדיף', וסופה בביקורת גבוהה וסטילומטרית. ההתנערות מלמדנות זו משולה לקידוש הבערות.

מראשית המאה ה-18). משמע, מאמרה של ורמן נועד ליצור יקום מקביל, נטול מחויבות למחקר, לטקסט או לקורא; וכדבריה: 'אם נמקם', 'אם אני צודקת'. בכך, במקום לשמר את המסורת הטקסטואלית באמצעות כלי-מחקר אינטלקטואליים – מה כתוב בטקסט ומה משמעותו – מציאה ורמן טקסטים בדויים (לדג"ה, לפרשנות דג"ה ולספר היוכלים), ומפריחה האשמות-שווא על מנת לבנות עולם חדש. החזון האנושי והמחקרי מצפה לעולם חדש שהוא טוב מקודמו, עולם המשול להיכל-מדע הנבנה בזיעת-אפיים נדבך על גבי נדבך, בזהירות ובהקפדה על מנת שיעמוד איתן. לעומת זאת, עולמה של ורמן הוא עולם כאוטי, אין בו בניין ויש בו סתירה, וכל כולו מגביר את אי-הוודאות ומסיג את המחקר לאחור. עולם זה ניכר בעקרותו האינטלקטואלית: אין הוא מספק כלי-מחקר, ואף לא תובנות חדשות בהבנת המקורות, וכל קיומו נעוץ במטרתו לקעקע עולם אשר לו כלי-מחקר מוכחים, באמצעות אמת-מידה שאינה אלא אינטואיציה: אני חושב שכך היה – משמע שכך היה.

ורמן מעלה בתפקידה כאינטלקטואלית בחברה, אשר אחד מתפקידיו הוא להיות מורה-דרך: מאמרה נעדר יושרה, ומתאפיין ברמיסה ברגל גסה של ערכי המחקר הספרותי-היסטורי, מצד אחד, ובנחישות להוציא דיבה על החתום מעלה, מצד שני. מהצד הראשון, מאמר זה מתאים היה לכתב-עת ספרותי מהזן החדש, המוקדש למדעי הכלום ושום-דבר, הרחוק ת"ק פרסה מטקסט בן מאות או אלפי שנים. מהצד השני, מאמר-דיבה אמור היה למצוא את מקומו ברשתות חברתיות ולא בכתב-עת האמור לעסוק בביקורת הטקסט ולא בהפצת מידע כוזב. לאמור, שני היבטים אלו של מאמרה של ורמן אינם אלא שתי עבירות שונות ובלתי תלויות זו בזו, אשר פוסלות אותו מלבוא בקהל אקדמי ראוי לשמו. יובהר דברי: במדינה דמוקרטית ראוי אדם לכתוב מה שהוא רוצה, כך שהתמיהה שלי אינה על ורמן כי אם על מערכת כתב העת קתרסיס בכלל, ועל הלקטור של מאמרה של ורמן בפרט. בעוד שמחברו של דג"ה מעיד על חזיונו שהוא חתום בחותם האמת, ו-18 פעם מופיעה 'אמת' בחיבורו (ולא 20, כפי שנדפס בטעות בעמ' 147), הרי שמאמרה של ורמן חתום בחותם השקר,⁵⁹ ובכך הוא משמש תעודת-עניות לכתב-העת המאכסן אותו.

ד. קול קורא למערכת קתרסיס

לאור כל האמור לעיל, אני קורא אל מערכת קתרסיס, זו שנתנה בימה למאמר ההשמצה של ורמן, שתתנער ממאמר זה, שתצהיר כי שגתה בהיענותה להדפיסו, ותודיע על כך לקוראי כתב העת בדרך המתאימה, כדרך שמקובל במחקר המודרני במקרים בהם התגלה שמאמר שהתפרסם לקוי באופן מהותי ואין ראוי לסמוך עליו.⁶⁰ בעולם המחקר המודרני כבר ידועים למעלה מ-30,000 מאמרים שמערכות אקדמיות הפקיעו את הסמכות האקדמית מהם, וראוי מאמרה של ורמן להיכלל ביניהם. כשם שורמן התנערה ממחויבות אל הטקסט כך כל מי שרואה עצמו מחויב אל הטקסט חייב להתנער ממאמרה של ורמן, ובשל יותר מסיבה אחת או שתיים. עת לעשות.

ה. מסקנה

אחר שהארכנו בדברי המבקרת, ניתן עתה לקצר, ולצטט לקט מדבריה על אודותי כך (עמ' 20): 'כפי שמעיר בראילן נכונה'; (עמ' 32): 'בשאר המקומות, כך מלמדנו בראילן בדיוק מעורר התפעלות'; (עמ' 34): 'בראילן מצביע נכונה'; וכן (עמ' 26, 34): 'בראילן גם מזהה נכונה', ודי לנו בכך. עינינו הרואות כי זו שבאה לגנות נמצאה משבחת. עם זאת, מאחר והוכח לעיל שכל מה שאמרה המבקרת בגנותי הוא חסר-ערך, מומלץ לקורא שלא לסמוך גם על כל מה שאמרה המבקרת בשבחי. מוטב לקורא להתרשם בעצמו באיזו מידה פירשתי את הטקסט כהלכה או אם דברי מעוררים התפעלות. כדי לסמוך מחשבה למעשה מצורף כאן נספח המכיל את פרק א' מדג"ה (ללא כל שינוי, ומבלי להתייחס להערות מסורה הנלוות על הטקסט), אשר חלק ממאמר זה מוקדש להבנתו, והקריאה בטקסט המקור תבהיר לקורא מה בין קריאתה של המבקרת לבין קריאתי שלי.

⁵⁹ לא עלה בידי למנות את כל השקרים במאמרה של ורמן, אך שומה עלינו לזכור כי גם ב'לוקט הכזבים' אין מספר לשקרים. ההסבר לכך הוא שהאמת – במידה, אך השקר הוא מהדברים שאין להם שיעור.

⁶⁰ Gali Halevi, 'Why Articles in Arts and Humanities Are Being Retracted?', *Publishing Research Quarterly*, 36 (2020) pp. 55–62; https://en.wikipedia.org/wiki/Retractions_in_academic_publishing



דברי גד החוזה

(א) בשנת שלושים ואחד למלך דוד בירושלם היא שנת שלשים ושמונה למלכות דוד היה דבר ה' אל גד החוזה בחדש זו על יד נחל קדרון לאמר: (ב) כה אמר ה' לך אתה ועוזר כגבר חליצִיךָ ועמוד בחצי הנחל וקרא קול גדול התמהמה וחיישה התמהמה וחיישה כי עוד חזון לבן ישי: (ג) ובעת הקריאה תהיה פניך למזרחי קדם העיר וכפיך תפרוש השמימה ועיניך תסגור: (ד) ועשיתי כאשר צויתי: (ה) ויהי כאשר כליתי לקרא את הקריאה פקחתי את עיני וראתי והנה צמד בקר עולה מהנחל קדרון ניהג על יד חמור וגמל החמור לימין הצמד והגמל על שמאלו: (ו) וקול גדול הולך לפניהם כקול גלגל רעם קורא בקול מר לאמר: (ז) חוזה חוזה חוזה אלה ארבע בלולים המבלבל את עם יהוה: (ח) כי נבלל הטמא והטהור יחדיו והטהרה נתן תחת יד הטומאה להמשיל עליהם בלילה הבאה משעיר: (ט) להרים זמירות

צבי צדיק לבגוד בגד: (י) להשחית הקודש ולהמליך הרשע להעמיד דברי הטומאה בלבוש טהור: (יא) ואחר הקול בא רעש גדול והרעיש על הטומאה ונפח את החמור וגמל ברוח סער אל תוך הירח: (יב) והירח היתה נפתחת ומראיה כצורת הקשת חצי עגול ושתי ראשיה הגיע עד הארץ: (יג) והנה השמש יצא מתוך הרקיע כתואר אדם ונשא שה נדח ונבזה על כתפו הימין וכתר על ראשה: (יד) ועל הכתר למעל בראשה נראה רועים שלשה נצמדים בשנים עשר צמידים: (טו) וצמידים זהב מצופים בכסף ונשמע קול השה גדול ונורא כקול הארי השאג על הטרף אוי לי אוי לי אוי לוי נחסרתי מתוארי נאבד מנוסי מנת חלקי וגורלי נתנני ביד משוסי ונטמאתי בנגיעות הטומאה עד ערב: (יו) ויהי כאשר תם קול השה והנה זה בא איש לבוש בדים ובידו שלשה שריגי גפן ושנים עשר תמרים: (יז) ולקח את השה מיד החרס וישם את הכתר בראשו והשריגים ותמרים על לבו: (יח) והאיש לבוש בדים קרא כקול שופר ואמר מה לך פה טומאה ומי לך פה טומאה כי חצבת לך מקום בטהרה ובבריתי: (יט) אשר הקמתי עם השריגים ותמרים: (כ) ואת אשר אמרתי לרועה השה לאמור הנה המקום אתי לטהור ולא לטמא כי אלהי קדוש אני ואין לי חפץ בטמא כי אם בטהור: (כא) האף שזה וזה מעשי ידי ועיני פקוחות על שניהם בכלל: (כב) אבל יש יתרון משפעות טמא לשפעות טהור כיתרון הצל מהאדם: (כג) כי הצל אינה באה אם על יד אדם ומתוך כח האדם ניתן הצל לעיף ויגע לטהור וטמא ולולי הכח אין הצל כן הדבר הזה: (כד) כי כל שערי בינה נהפכים מיום מות חית אב הגפן: (כה) כאשר נמצא בדברי יושר בספר האמת ובמסעות הצאן ובמנוחותם ובמחלקותם הבינה נסתם: (כו) עד שאגדול לעשות בנצירות החדס כאשר קראתי לרועה לאמור: (כז) ראיתי שהטומאה נדחפת מהירח ונתנה ליד המכלה והמקציף נטחנת דק לעפר ונפזרת ברוח היום: (כח) והיום בוער כתנור להעביר הטומאה ולהסיר החטאות: (כט) והשה ניתן בהירח עד עולמי עולמים: (ל) והטהור אשר נבלל בתוך הטמא לקח השה והביא ממנו זבח שלמים ליהוה על מזבח אשר לפני קנאות אל שדי צבאות: (לא) ושמעתי קול שירות השה לאמר: (לב) אודך יהוה כי אנפת בי ותשוב: (לג) עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה: (לד) אשירה ליהוה כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה באין סוף: (לה) קום בינה קום גבורה קום מלכות קום הוד ותפארת: (לו) קומו לעזרת יהוה: (לז) כי אלהים הושע הנדח והסר הטומאה מהארץ: (לח) הוא רב ריבי והוצא לאור צדקתו ועזרתי: (לט) עזרי מעם שדי קונה שמים וארץ: (מ) אבל מי כמכה באלים יהוה אבל מי כמכה נאדר בקדש ולא בטומאה: (מא) כי כל הגדלת כל רוממת דברת ועשית: (מב) כי הגדת האחרון מראשית וחתמת דברך בכל והפכת ללב: (מג) ויסרת אותי בך כי ביה אדני חותמי ואלה שלושה שריגי ושנים עשר תמרי אשר על לבי: (מד) נתת לי פאר הסרת הבל לערוץ אנוש ולב טהור נתת בי עד עולם: (מה) על כן אזמרך בכל עת ואודך בגוים כי הגדלת ישועתי במלכי ועשית חסד למשיחי לדוד ולזרעו עד נצח נצחים: (מו) ושמעתי קול קורא מהשחק לאמר: (מז) בני אתה בכורי אתה ראשית כל תבואתי אתה: (מח) הלוא מעבר שיחור קראתיך להיות שעשועי יום יום: (מט) ואתה השלכת את מתנותי אחרריך והלבשת הטמא בטהור על כן קרה לך כל אלה: (נ) ומי כמוך בכל בהמות הארץ כי בצלך חיו כל אלה ובמכותיך נרפא להם: (נא) על כן בין תבין את אשר לפניך: (נב) ועל אשר עשית את דברי הרועה כל הימים שהיתה בחרס ולא עזבת אותם לכן תקרה לך כל הכבוד הזה: (נג) ואני גד בן אחימלך ממשפחת יעבץ משבט יהודה בן ישראל נשתוממתי אל המראה ולא עצור בי רוח: (נד) וירד אלי הלבוש בדים ונגע בי ואמר כתב הדברים האלה וחתום בחותם האמת כי אהיה אשר אהיה שמי ובשמי תברך כל בית ישראל כי המה זרע אמת: (נה) אתה לך כי עוד מעט נאספת אל אבותיך בטובה ובאחרית הימים תראה בעיניך את כל אלה לא במראה רק במעשה: (נו) כי בימים ההם לא יקראו להם עוד יעקב כי אם ישראל כי בשאיתם לא נמצא עולה כי כליל המה ליהוה: (נז) והדברים האלו יהיו לך למשיב רוח ונפש וזהו לך לאות כבואיך אל העיר תמצאת את דוד עבדי באשר הוא יקרא על ספר הברית הדברים האלה: (נח) ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכולתם להפר בריתי אתם כי אני יהוה אלהיהם: (נט) והגדת אליו את המראה אשר ראית וראך ושמח בלבו: (ס) ויהי כאשר באתי אל בית דוד איש אלהים מצאתי אותו כאשר דיבר הלבוש בדים ואמרתי אליו את כל חזיוני: (סא) אז דיבר דוד ליהוה את דברי השירה ויאמר ארחמך יהוה חזקי: (סב) ולי אמר ברוך אתה ליהוה אשר גילה סודו לאזניך: (סג) ונשאתי קולי לאמר ברוך אתה ליהוה אשר לא הסיר בריתו מעמך כי הוא אמת ודברו אמת וחותמו אמת:

Abstract

A Refutation of C. Werman on her Criticism of *Words of Gad the Seer*

Meir Bar-Ilan

In *Katharsis* 29 (2018) Prof. C. Werman wrote a long book review that severely criticizes my book *Words of Gad the Seer* (Rehovot, 2015). The aim of this paper is to answer Werman any of her accusations.

Though Werman is very generous in bestowing me many faults, misdeeds, and several other textual sins it is argued that none of her accusations is sustained. It is shown that Werman was determined to attribute me concepts I never wrote or said and quoted my arguments falsely and misleadingly.

Nonetheless, Werman not only rejects my interpretations, but she makes her own while ignoring the text, either mine or the author's and attributes *Words of Gad the Seer* to people and places arbitrarily.

After demonstrating the way Werman mishandles my book it is argued that her paper demonstrates Post-modernism in Humanities where alternative interpretations are given while condemning based scholarship, which, in turn, leads Humanities astray and causes the crisis in Humanities. The editors of *Katharsis* are called to retract Werman's paper.

The paper ends with an appendix: the first chapter of *Words of Gad the Seer*, to enable everyone to grasp the argumentation and showing how far Werman went to denounce me.

Keywords: ■ Mysticism ■ Politics of Science ■ Post-Modernism in Humanities ■ Prophecy ■ Pseudepigraphy ■ Scientific Misconduct ■ Words of Gad the Seer ■ Yemen