

רחל אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, י"ב + 337 עמודים. מאיר בר-אילן

מגמתו של הספר שיצא לאור בשנה האחרונה היא להאיר באור חדש את הקשר בין המקדש והכוהנים לבין ספרות ההיכלות והמרכבה תוך התמקדות במעמדו המרכזי והמיוחד של המספר שבע בעולמם של הכוהנים והכיתות בשלהי ימי בית שני. המבוא לספר מציג בפני הקורא את סוגיות היסוד ביחס לכהונה בימי בית שני, כמו גם ביחס לספרות החיצונית, לספרות קומראן ולספרות ההיכלות, וזאת תוך התייחסות לסדר הקוסמי והסדר הפולחני במקדש. הזמן וחלוקתו לשבע ולארבע, כמו גם לכפולותיהם של מספרים אלו, משמש ציר למחקר, או מוטב: מנוף להבנת הכוהנים והדת היהודית בעת העתיקה.

הקורא את דברי המבוא בלבד עשוי שלא לעמוד על מטרתו האמיתית של הספר, מטרה חובקת היגדים ותחומים שונים, הנפרסת על פני הפרקים הבאים של הספר, ואלו הם: פרק א) התבנית השביעונית: הזמן המקודש והמקום המקודש; ב) ממרכבת הכרובים למרכבת יחזקאל; ג) מקורו האלוהי של הזמן: תבנית ומיתוס; ד) חנוך בן ירד ולוח השמש; ה) חטא העירים ולוח הירח; ו) הבריתות, השבועות, השביעיות וחג השבועות; ז) חזון יחזקאל וחג השבועות; ח) כוהנים ומלאכים, בני צדוק וינועדי צדק; ט) הכהונה המתבדלת ומסורת חז"ל; י) ספרות ההיכלות והמרכבה. הספר מלווה ברשימת הקיצורים הביבליוגרפיים, ומסתיים במפתח כללי, מפתח מקורות ותקציר באנגלית.

מגמתו של הספר היא, וחובה להודות כי אין זה קל להגדיר את התיזה המרכזית של הספר, להציג את אנשי קומראן ('אנשי הכהונה המתבדלת' בלשונה של הכותבת), כאנשים שחיו על פי המספר שבע. הכותבת טוענת כי הסמליות הקיימת במספר זה ריחפה על פני שטחים ותקופות רבות וארוכות, הרבה יותר מכפי שנדמה לקורא טקסטים אלו בראשונה. למעשה, אין כוונת הספר לתת פירוש חדש למקורות ישנים, כי אם להעצים בגישה חדשנית רעיונות שכמה מהחוקרים היו מודעים להם בעבר, ואילו עתה שוזרת אותם הכותבת זה בזה במטרה להראות שדעות ותופעות שנראו 'מקריים' וחסרי חשיבות, לכאורה, היו הרבה יותר חשובים בעולמם של הכוהנים בעבר.

הכותבת מציגה בפני הקורא, לא פעם ולא פעמיים (עמ' 39, עמ' 54 הע' 37, עמ' 84, עמ' 130, עמ' 189, עמ' 234 ועוד), אוסף של נתונים, מן המקרא ומהספרות החיצונית, העשויים במידת השבע, ומנסה לשכנע את הקורא להצטרף אליה במסע המופלא אל העולם העשוי לדבריה בתבנית שביעונית: בטקסטים, בלוח-השנה, במקדש, ובמקומות נוספים. ואולם, קשה להצטרף אל הכותבת במסעה, שכן מערכת הראיות שמביאה הכותבת אינה עומדת בפני הביקורת.

א. הנחות וחשובים שגויים ומטעים כראיה לתיזה המרכזית

ההנחה-המסקנה של הכותבת היא שמקורו של הזמן הוא אלוהי (פרק ג'), מסקנה המובעת כמה פעמים במהלך הספר (עמ' 55, 60, 223, 231), כגון (בעמ' 91): 'בספרות הכהונה המתבדלת... ניכרת זיקה מובהקת למקורו האלוהי של הזמן. הרציפות, האחידות, האין-סופיות, והחלוקה המחזורית הקבועה מראש בשמים ובארץ העידו על מהותם האלוהית של מחזורי העתים וסדר המועדים'. ברם, הקורא דברים אלו, אשר זוכר את תיאור האל שקידש את השבת, בפרשת הבראה, מצד אחד, ויודע את הציווי המקראי: 'אלה הם מועדי' (ויקרא כג, ב), היינו מועדי ה', מצד שני, לא יכול שלא לתמוה על הדברים האלה. כל מה שהכותבת מייחסת ל'כהונה המתבדלת' (כלשונה) כבר פורט במקרא, ולשווא היא מייחסת ל'כהונה המתבדלת' מושגי-זמן קדומים אלו, אלא אם כן סבורה הכותבת כי הכהונה המתבדלת של כת קומראן היא תופעה עתיקת יומין, והיא שכתבה את המקרא.

לצורך הטיעון שאנשי קומראן ניהלו את חייהם על פי המספר שבע מלמדת הכותבת (בעמ' 55), כי 'הקודש קשור בתבנית שביעונית של חירות וויתור על ריבונות וכיבוש, השבתה והיעדר שליטה'. אף אם לא הובן כיצד ה-7 קשור בחירות, הרי שלצורך הוכחת טענתה זו היא מוסיפה כך: 'ימי השביתה הם 70 במספר – 52 שבתות ו-18 ימי המועדים, שהם סכום הימים המתייחסים למקראי קודש (ויקרא כג) ולימים שבהם מעלים קרבן מוסף'. ברם, חישוב קל למדי יראה כי הכותבת כופה את המספר 70 על סך כל הימים בהם שובתים ממלאכה, על מנת להעצים בעיני הקורא את העולם השביעוני אותו היא מייחסת לאנשי קומראן. בלוח השנה הקומראני יש 52 שבתות, כמו גם 12 ראשי-חודשים, ועליהם יש להוסיף את ימי המועדים: האחד בחודש השביעי, יום כפור, סוכות, שמיני עצרת, פסח ושבועות, ועל ימים אלו יש להוסיף עוד 18 יום שבהם הקריבו מוספים. בלוח הקומראני היו ימי מועד נוספים, ובכל מקרה, כמה מתוך למעלה מ-30 ימי חג אלו היו חלים בשבת (כגון שבעת ימי חג המצות שבאחד מהם חייבת שבת לחול). אין שחר לקביעה שמספרם של ימי השבתון עמד על 70 (וזאת עוד מבלי לדון במעמדו המיוחד של ראש החודש כיום שבתון בקרב אנשי קומראן ויהודים אחרים בעת העתיקה).

כדי להסביר את הלוח של אנשי קומראן מחשבת הכותבת את הלוח כפי שהוא משתקף בפרשת המבול, ובכך להראות כי אנשי קומראן הולכים בדרכו של הלוח המקראי. לצורך כך מחשבת הכותבת (בעמ' 111, 219), את

מניין ימי המבול כך: 354 יום, ועוד עשרה ימים, היינו 364 יום. ואכן, בקטע מדרשי על המבול של אנשי קומראן, בקטע מעין 'פשר' (4Q252), נמצא כתוב: 'בשבעה עשר לחודש [השני]... נוח יצא מן התבה למועד ימים ימימה...

לקץ שנה תמימה לימים שלוש מאות ששים וארבעה, וכו'.^[2] ברם, חישוב קומראני זה מבוסס על נוסח מקרא השונה מנוסח המסורה, ולפיו המבול החל בשבע-עשרה לחודש השני (להלן במספרים: 17/2) והסתיים באותו תאריך, ולפי חישובים יש בשנה, היינו שנת-חמה, 364 יום. לעומת זאת, בנוסח המסורה החל המבול ב- 17/2 והסתיים ב- 27/2 בשנה שלאחר מכן. המבול נמשך, אפוא, $354 = 11 + 365$ יום, היינו שנת חמה מלאה, כדעת

המסורת היהודית.^[3] כלומר, הכותבת תולה את חשבונה השגוי על בסיס טקסטואלי שלא ביררה, לא לעצמה ולא

לקורא.^[4] לא כאן המקום לדון בגירסאות השונות של סיפור המבול, אבל לתנאים היה ברור, בהתאם לנוסח

המקרא שבידיהם, כי מדובר בפער בן 11 יום,^[5] הוא הפרש הימים בין שנת לבנה לשנת חמה. עניין זה מפורש במסורת תנאית המשולבת בבראשית רבה לג,ח:

...ומה תלמוד לומר "בעשרים ושבעה לחדש השיני יבשה הארץ"? אלא אילו י"א יום שימות החמה יתרים

על ימות הלבנה.^[6]

אכן, זכות שמורה לכל אדם לחלוק על החישוב המסורתי, אך תחילה עליו להיות מודע לפירוש זה, ובמידה והוא

סבור כי הפירוש אינו ראוי – עליו לבאר את ליקויו.^[7] והנה, הכותבת רואה בהפרש של יום אחד, ביחס לאורכה של השנה, דבר של מה שבכך, שכן היא כותבת (עמ' 101): 'המספרים שבע ושלש מאות ששים וארבע/וחמש – שהם מספר הימים ששה נח בתיבה בשנת המבול'. כיוצא בכך היא כותבת (עמ' 97): 'מניין שנותיו של חנוך מצוין במקרא, 365 שנה, מקביל לשס"ה ימי שנת החמה, הנמנית לעתים כ-364 ימים ולעתים כ-365 ימים במסורות הלוח השונות'. לאמור, לדעת הכותבת אין הפרש של ממש בין 364 או 365 יום, כפי שניכר הדבר מהאופן בו היא מציגה את דבריה. ברם, כלל גדול הוא בתולדות המדע, והוא עקרון הקובע כי ככל ששיעור מדעי מסוים קרוב יותר למספר ה'נכון', כך הוא גם קרוב יותר בזמן לנקודת התצפית הנוכחית (כגון: המרחק בין הארץ לשמש,

משך הזמן בו מקיף גרם-שמימי אחד את משנהו, וכדומה).^[8] לשון אחרת, אין כאן שתי 'מסורות' שונות (לעתים כך ולעתים אחרת), אלא שתי שיטות אסטרונומיות, אחת קדומה והאחרת מאוחרת יותר, שתי שיטות שונות לחישוב אורכה של שנת החמה. בספר חנוך א' מובא המספר 364, בעוד שבספרות חז"ל מובא המספר 365 (ובספר

חנוך ב' ו,יא; ו,כא, ספר שלא נתגלה בקומראן, כמו גם בפרקי דר' אליעזר, מובא המספר 365 ורבע).^[9] ואכן, מבלי להיכנס לסבך הבעיות הכרוכות בחנוך ב', יש לומר כי קיימת הסכמה כללית ביחס לאיחורו בזמן של חנוך ב' ביחס לחנוך א', ואין צריך לומר שמסורת חז"ל מאוחרת מהפרקים האסטרונומיים בחנוך המושפעים

מאסטרונומיה בבלית.^[10] כללו של דבר, הבדלים אלו של יום אחד,^[11] ואפילו של רבע יום, הנראים להדיט חסרי חשיבות, אינם פעוטים כלל, ודרך טיפולה של הכותבת בטקסט, בחישוב הלוח, ובמספרים, מסגירה היעדר היכרות של ממש בנושא בו היא דנה.^[12]

הכותבת התבוננה ארוכות בהבדלים העקרוניים שבין לוח שמי לבין לוח ירחי, ובפיסקה ארוכה כותבת היא, בין היתר, כך (עמ' 114): 'המאבק בין לוח הירח ללוח השמש הוא מאבק בין לוח אנושי גמיש שאינו מחויב לתבנית מספרית מחזורית קבועה... לבין לוח מיתולוגי כוהני-מלאכי'. משפט זה שגוי מעיקרו, שכן לוח הירח מבוסס על מחזוריות קבועה שהאדם יכול להגמיש אותה (חודשים בני 29 או 30 יום), בדיוק כשם שלוח השמש ניתן להגמשה

(כגון הקביעה המודרנית שיש שנים בנות 365 יום, ויש שנים בנות 366 יום).^[13] נכון הדבר כי הלוח הקומראני מגלה העדפה לסימטריה על פני הדיוק, אך בשום פנים אין לראות בלוח השמישי לוח יותר "מיתולוגי" מהלוח הירחי. כיוצא בכך, אין סיבה 'טבעית' לחלוקת שנת השמש ל- 12 חודשים, כשם שאין סיבה 'טבעית' לחלוקת החודש הירחי לשבעות. בשני המקרים מגמיש האדם את הלוח לצרכיו, ובמקום שהכותבת תייחס מאבק ערטילאי בין שני לוחות, מוטב היה להציג שתי קבוצות הנבדלות על בסיס פוליטי-חברתי-דתי, אשר כל אחת אימצה לוח אחר על פי שיקוליה שלה. אי אפשר לראות בשני לוחות אלו מאבק בין לוח אנושי ללוח מיתולוגי, כי אם התמודדות אנושית בין שתי הנחות-יסוד אסטרונומיות: האם הלוח יחושב לפי מחזוריות השמש (והשנה החקלאית והמיסוי הנגזר מכך), או לפי מחזוריות הירח (בזיקה הדוקה לפולחן דתי), או לפי שתי השיטות כאחת.

^[14]

הכותבת משתדלת להראות כי הזיקה בין חג השבועות והמיסטיקה היא עתיקה, וכי הקשר בין חזון יחזקאל ומתן תורה, הניכר בדברי התנאים ביחס לקריאת ההפטרה בשבועות, אינו אלא רעיון עתיק, עוד מימי הנביא יחזקאל. להוכחת טיעון זה מעירה הכותבת כך (עמ' 164): 'דומה שחזון המרכבה שנגלה ליחזקאל בענן, אש ולפידים (יח' א' 4, 13)... נתפס גם הוא כחלק ממסורת חידוש הברית בחודש השלישי, שכן על פי חישוב המחזור המטוני (העורך סינכרוניזציה בין תאריכי לוח השמש לאלה של לוח הירח) חזון יחזקאל התרחש בחג השבועות, וכו'. משפט זה מופרך מן הטעם הפשוט שיחזקאל מציין בפירוש את זמן נבואתו (א,א): 'ויהי בשלשים שנה ברביעי בחמשה לחדש', היינו בה' לחודש הרביעי, הוא תמוז, לפי הלוח המקובל כיום. הלוח המטוני (על שם אסטרונום

אתונאי), אינו מעלה ואינו מוריד דבר בעניין זה, ובחינם הזכירה הכותבת לוח זה,^[15] שכן, הנוהגים על פיו עשויים לסטות מהחישוב 'הנכון' ביוסיומיים (בלבד), או בחודש שלם, הוא חודש העיבור.^[16] בנוסף לכך, אין ולו עדות אחת כי לוח זה נהג בבבל בימיו של יחזקאל, כך שאין כל סיכוי ליצור סינכרוניזציה בין התאריך בו נאמרה נבואת יחזקאל: 5/4, לבין התאריך 15/3 (הוא חג הברית לפי ספר היובלים).^[17] כלומר, אף אם הזיקה בין יחזקאל לבין חג השבועות היתה ידועה לחכמי התלמוד (מגילה לא ע"א), הרי שאין מכאן כל ראיה להקדים זיקה זו מאות שנים קודם לכן, ונמצא שהשערה היסטורית של הכותבת, כמו גם חישובי הלוחות שלה, הם חסרי יסוד.^[18]

ב. שיטות מחקר: הסתמכות על גימטריה

מידי פעם נסמכת הכותבת על גימטריה, והגימטריה נראית לה, ולו באופן חלקי, מכשיר לגיטימי להוכיח את נכונות טיעונה. כך, לדוגמה, בעמ' 84 הע' 44 מלמדת הכותבת את הקורא כי: 'המלה גד (מזל) ערכה שבע והמילה מזל ערכה שבעים ושבע. ודומה שערכים מספריים אלה אינם מקריים'. כיוצא בכך, על הדיון בדמותו של חנוך מוסיפה הכותבת (עמ' 98): 'ואולי גם בגלל הערך הגימטרי של שמו, 84, שהיא כפולה של ימי השבוע במספר חודשי השנה ($12 \times 7 = 84$), ובשל צדקתו, זכה חנוך למה שלא זכה לו איש', וכו'. כיוצא בכך, בהערה 59 בעמ' 264 כתוב: 'ביטוי זה באיות תקני, 'רקמי זהב', עולה בגימטריה למספר ימי השנה בלוח השמש 364, והקורא הנבון אמור להסיק מכך שהשיר התלמודי רומז ללוח השמש, ולהכיר את אופיו של המספר 7 המצוי בכל דבר ועניין.

הכותבת, אפוא, אינה שונה במאומה מדרשנים נושאי ברכה המתבלים דבריהם, בחגיגות בר-מצווה, למשל, בדברי חידודין וגימטריות. יתרה מזאת; היא לא הפנימה את האזהרה שלא להביא ראיה מן הגימטריה, לפי שאין בה ראיה כלשהי, כפי שכבר עמד על כך ר' אברהם אבן עזרא בימי הביניים, וחכמים אחרים הזהירו כנגד שימוש בשיטה זו עם ראשיתם של מדעי היהדות.^[19] הרי זה בבחינת: כל המוסיף גימטריה – גורע.

ג. נומרולוגיית-שווא

הנומרולוגיה היא תורה עתיקה, אך המחקר בה צעיר. עניינה של תורה זו הוא המשמעות הסמלית של המספרים, תורה המוכרת בעולם הגדול כתורה פיתגוראית, אף כי היא היתה ידועה גם בקרב בני דתות ותרבויות אחרות. הכוונה העיקרית היא להבנת הקשר בין המספר לבין הרעיון המסומל על ידי אותו מספר, ומדוע מספר מסוים דווקא נבחר לייצג רעיון כלשהו. לדוגמה, רבים יכולים למנות את כל המקומות בהם מופיע המספר שבע בתורה, ולתאר עולם שביעוני במתכונת שעושה הכותבת בהתאם לדרך חשיבתם של בני הכיתות בעת העתיקה (הקרויות בספר בשם 'הכהונה המתבדלת'). ואולם, על החוקר להבהיר מדוע נבחר מספר זה דווקא, ומה הקשר בין מספר כלשהו לבין סימטריה קלנדארית או הרמוניה מספרית. לא פחות חשובה, אם לא יותר, היא השאלה כיצד ניתן למצוא את עקבותיה של תורה נומרולוגית בטקסט ספרותי, וכיצד המחקר ההיסטורי בתולדות הרעיונות עשוי להבהיר את חובם של בני תקופת הבית השני לדורות שקדמו להם בכלל, ולתורה בפרט.

הכותבת עוסקת רבות בשאלות נומרולוגיות, וניתן לראות בספרה תקציר מתוך חיבור גדול יותר העוסק בשאלת חשיבותו של המספר 7 בקרב היהודים בעת העתיקה, אלא שאין היא מודעת לכך שהיא עוסקת בחקר

הנומרולוגיה, משום שכל עיסוקה הוא במספר 7 בלבד, ואף אותו אין היא מכירה כראוי.^[20] הקורא אשר יבחן את הרשימה הביבליוגרפית שסיפקה הכותבת בסוף ספרה (המפורטת בתחום ההיסטורי והקומראני), יגלה כי ידיעותיה הנומרולוגיות של הכותבת מוגבלות מאוד. במחקר הנומרולוגי, ידועים הרבה יותר מחמישים מחקרים, ספרים ומאמרים, בעוד שהכותבת, המתיימרת לעסוק בחשיבה הנומרולוגית בין הכיתות, מכירה שנים או שלושה

מחקרים בלבד, ולא את הטובים שבהם.^[21] מתברר, אפוא, כי קיים פער גדול מאוד בין ידיעותיה של הכותבת לבין הידיעות הנצרכות ממי שאמור לעסוק במחקר הנומרולוגי. כתוצאה מכך תואם העיסוק הנומרולוגי של הכותבת את רמת עיסוקה באסטרונומיה ובלוח, תחומים בהם היא דנה מבלי להכירם די הצורך. להלן יובאו מספר דוגמאות:

1. בעמ' 110 עוסקת הכותבת במספר 13, הוא מספר השבועות בכל 'תקופה' בלוח הקומראני ($13 \times 7 = 91$), ואלו הם דבריה: 'שלוש עשרה הוא אף מספר רב חשיבות בחישוב מולדי הירח ועיבורו ובחישוב מחזורי הפריון הנקבי, שכן מדי ארבעה שבועות במשך שלוש עשרה פעם בשנה מתרחשים מחזורי עבור ופריון אלה ($13 \times 28 = 364$) שבהם עולה הירח במילואו ונוצר מחזור פריון בגוף האישה המגיע לשיאו אחרי שבעה ימי טהרה שהאישה מצווה עליהם'. על כגון זה אמרו כי אין לקלקל תיאוריה באמצעות עובדות. העובדות הן אחרות, והיטב אמרו בנדה ט ע"ב (ומקבילות): 'אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: עונה בינונית - שלשים יום'. כלומר, מחזור הפריון

הנקבי אינו בן 28 יום, ומדובר בנתון משתנה אשר לא ניתן לקשור אותו עם המספר 13.^[22] כללו של דבר, אין בדברי הכותבת כל תרומה להבנת המספר 13 וחשיבותו, ואין זו אלא דרשה נומרולוגית המבוססת על אדני-שווא,

2. בעמ' 49 (הע' 29), מעירה הכותבת שמזמור צא בתהלים, 'שיר של פגעים', 'עשוי להיות קשור ליום התשעים ואחד' בהתאם ללוח השנה הקומראני (בו יחידת זמן בת 91 יום נכפלת בארבע, וליום ה- 91 יש מעמד מיוחד).^[24] שיטת חשיבה זו – נומרולוגית במהותה, אינה מותירה מקום לאקראיות, והקורא אשר יקבל את דברי הכותבת ברצינות עשוי להסיק מדבריה מסקנות נוספות, כגון: מזמור א', מזמור החכמה, מכוון כנגד היום הראשון בלוח, מזמור מז' העוסק בהמלכת האל, מן הסתם מצוי שלא במקומו הראוי לו (הוא צריך היה להיות המזמור הפותח את הספר), בעוד שמזמור מט', מזמור חכמתי נוסף, מכוון כנגד ההקדמה לחג השבועות. בכך, לכאורה, הושגה פריצת דרך גדולה בהבנת סדר הפרקים בספר תהלים, אלא שאדם בר-דעת לא צריך לסמוך על שיטה זו. אין כאן אבחנה ספרותית חדשה אלא פרשנות של סרק בו מספר אקראי הופך למספר בעל משמעות, בדומה לאלו המחפשים קודים בתנ"ך, ובטוחים ששיטתם מוכיחה את קדושת הטקסט ונכונותו.

3. עיון באופן שבו מציגה הכותבת את הופעת המספר 7 במקרא, כפי שהוא נתפש על ידה, או על ידי "הכהונה המתבדלת", כלשונה, מדגים היטב את הבעייתיות שבעבודתה, וכמה דוגמאות לכך. ראשית, הכותבת מציינת 'עם כריתת הברית מקבל עליו נח שבע מצוות' (עמ' 149), מבלי שהיא מיידעת את הקורא כי המספר 7, בהתייחסותו למצוותיו של נח, אינו קיים במקרא, ורק חז"ל הם שהעניקו אותו לציוויו של האל לנח. כלומר, הכותבת מציגה טקסט מקראי בהתאם לשיטתם של חז"ל, שאינה במקרא, תוך שימוש בנומרוֹלוגיה להעצמת העולם השביעוני של נח. בהמשך לכך, קובעת הכותבת שבעולם השביעוני, בין אם של הכיתות, ובין אם שלה עצמה, קיימים 'שבעה מושגי הזמן' (עמ' 89). הווי אומר, הרואה במספר 7 את חזות הכל עשוי למצוא אותו בכל מקום אלו יפנה; המציאות עשויה בשביעיות, ורק הקורא הבלתי נבון אינו מבחין בכך.

4. דוגמה אחרת של הטעייה עצמית ניכרת בטיפול של הכותבת בקשת בענן, היא אות הברית שכרת האל עם נח. הקשת מתוארת על ידי הכותבת כ'בת שבעה צבעים' (עמ' 93, 148), וכך, פעם נוספת, מעצימה הכותבת את מעמדו של המספר 7 בספרות העברית הקדומה. ברם, הקשת אינה בעלת שבעה צבעים, כי אם אין-סוף של צבעים, ורק משיקולים מעשיים צומצם מספרם למספר טיפולוגי, ולא בעת העתיקה. סיר אייזיק ניוטון (1643 – 1727), שלבד

מעיסוקיו המדעיים, היה בקי בתנ"ך, ועסק בנומרוֹלוגיה,^[25] היה הראשון שקבע, בספרו על האופטיקה, כי בקשת יש שבעה צבעים.^[26] מעצמו מובן כי אין הכוונה כאן לקבול על חוסר ידיעת המדע הניוטוני, שכן גם לפרופסורים גמורים שמורה הזכות שלא להכיר מאמר פלוני או אלמוני. הכוונה עתה היא להראות שהכותבת רואה מהרהורי ליבה את שבעת הצבעים של הקשת (בעקבותיה של חשיבה נומרוֹלוגית), ואת גישתה על אודות העולם השביעוני, הנתמכת בחז"ל ובניוטון, היא כופה על הכתוב המקראי תפיסות ומושגים שראשיתם שנים רבות לאחר התקופה האמורה להיות נחקרת על ידי הכותבת.

5. דוגמה נוספת לאופן בו הכותבת מציגה מחקר על בסיס עובדות שאינן קיימות לקוחה מדיונה במספר כלי הזהב במקדש (דה"ב ג, עמ' 259):

הביטוי זהב פרוים נקשר לזהב הטהור שבו היה מצופה קודש הקודשים וממנו היו עשויים כל שבעת חפצי הקודש: הכפורת ומרכבת הכרובים, ארון העדות, מזבח הקטורת, מנורת שבעת הקנים, שולחן לחם הפנים, המלקחיים והמחתות...

כלומר, הכותבת מוצאת, לכאורה, את המספר 7 כמספר דומיננטי בפולחן המקדשי – ולא היא. מספרם של כלי המקדש עשויים זהב לא עמד על שבעה, שכן לא רק מלקחיה ומחתותיה של המנורה היו עשויים זהב טהור (שמות כה, לח), אלא שאף כלי השולחן היו עשויים זהב טהור, ככתוב (שם לז, טז): 'ויעש את הכלים אשר על השלחן את קערותיו ואת כפתיו ואת מנקיתיו ואת הקשות אשר יסך בהן זהב טהור', ולא הם בלבד. הזהב מוזכר במלאכת המשכן קרוב למאה פעם, ועל כן קשה מאד לחשב את המניין המדויק של כלי הזהב.

ניתן היה לצפות מפרופסור למחשבת ישראל שידע לקרוא פסוקים בתנ"ך ולסכמם כהלכה לפני שהוא פונה לחקור את ספרות קומראן, חז"ל וההיכלות, אך ייתכן שבעולם מודרני הדוגל בהתמקצעות אי אפשר לטפח ציפיות מוגזמות.^[27] על כל פנים, נוכחנו לדעת כי הכותבת מייחסת את השביעיות למצוות בני נח, לקשת ולכלי המשכן, כאילו מדובר בתפיסה עתיקה, בעוד שמדובר בשלוש תופעות שונות, נטולות מספר מוגדר כשהן לעצמן, ובכל מקרה אינן מבטאות את צורת החשיבה של בני התקופה בהם מתיימרת הכותבת לדון. לשון אחרת, העולם השביעוני המוצג בפני הקורא כתופעה עתיקת-יומין אינו קיים אלא במחשבתה של הכותבת.^[28]

לסיכום מעמדה של הנומרוֹלוגיה בספרה של הכותבת יצוין כי אחד מחוקרי הנומרוֹלוגיה המודרניים הראה בצורה משכנעת כי המין האנושי בכללו, ובהם כלולים גם הנומרוֹלוגים, מוצאים 'תבנית' גם במקום שאין היא קיימת.^[29] אין זו אלא נטייה אנושית למצוא בטבע, או בתנ"ך, תבניות החוזרות על עצמן, כשמספר מוגדר מראש (ובדרך כלל 7), מדריך את המתבונן למוצאו בטקסט. עתה התברר כי הגימטריה והנומרוֹלוגיה הפכו אצל הכותבת

משדות-מחקר לאמצעי הוכחה, ובכך היא מגלה, מבלי משים, את הזדהותה העמוקה עם מושאי מחקרה, ועוברת מנקודת התצפית של הצופה מבחוץ, כדרך המתחייבת מן המחקר, אל נקודת התצפית של הנצפים, אלו שלדברי הכותבת היו ממוכרים לשביעיות.

ד. האחדת מקורות

הכותבת מתייחסת אל כל המקורות כמקשה אחת: התנ"ך, ספר הזוהר וספרי חסידות, ספר יצירה וספר היכלות, ספר חנוך וספרות חז"ל, כולם כאחד מכוונים למטרה אליה חותרת הכותבת. ככלל, נחשבת גישה זו לעמדתה של היהדות המסורתית, בעוד שדרכו של המחקר המדעי היא להפריד בין המקורות, כמו גם בין שכבות טקסטואליות שונות הרי שדרכו של הדרשן היא הפוכה: להראות כי מוצא כל המקורות בזמן אחד, ובמקום אחד. דרשן מצוי דורש ועובר מתורה שבכתב לתורה שבעל-פה, ממנה לזוהר, וחוזר להראות כי תורה אחת היא. לעומתו אמור החוקר להיות זהיר ולהראות כי מי ששנה זו לא שנה זו (כגישת חכמי התלמוד עצמם),^[30] והעמדות שלכאורה נראות דומות, שונות הן. כלומר, הכותבת זונחת את הגישה המדעית ומציגה את כל המקורות כחטיבה אחת ללא אבחנה של זמנים, מחברים ואסכולות.

דוגמה למיזוג של רבדים תרבותיים שונים לאחדות מחשבתית אחת, מצויה בעמ' 166-170 שם לומדת הכותבת על ימי בית ראשון ממסורת הידועה מחכם בבלי בן המאה השלישית לספירה (ומוכפלים הדברים בעמ' 59, בעמ' 73, 74, 81, 222, 260). הכותבת משוכנעת שהתיאור הארוטי המופיע בתלמוד הוא, כמובן, היסטורי, והוא מתבאר

בהתאם לביטוי אותו היא מצאה ב'מסורת המיסטית המאוחרת', כלשונה.^[31] באותם עמודים בלול התנ"ך בספר הזוהר יחד עם התלמוד הבבלי ועם מדרשים ארץ-ישראליים, ספר יצירה מוזכר יחד עם המשנה, ואלמלא הערות השוליים מבית המדרש האקדמי ניתן היה לחשוב כי מדובר במדרש הנעלם, המדרש האיתמרי, או מדרש פליאה.

הניסיון של הכותבת לפרש את התנ"ך – שיר השירים, ספירת העומר ושבעות – על פי ספר הזוהר (עמ' 169-170), יכול היה להקנות לכותבת מעמד של כבוד בין תלמידי הגר"א, למשל, שכן בספרה היא מראה גישה, דומה, אם לא זהה, לגישה המסורתית והשמרנית למקורות. לשון אחרת, הכותבת מציגה סוג חדש של חשיבה 'אקדמית', העוסקת ב'יהדות' כמקשה אחת. נדמה כי בעולם בו קיימת נגישות גבוהה אל ספרות המחקר, מצד אחד, ונועזות מחקרית, מצד שני, הכל מותר.

כללו של דבר: הכותבת מגלה חוסר אבחנה היסטורי בין המקורות, ובכך מגלה חוסר רגישות היסטורית, רגישות כה חיונית לכל מי שניגש להסביר מקורות היסטוריים. גם מי שאינו מוגדר כ'היסטוריון', אלא עוסק בתולדות הרעיונות, צריך להיות בעל יכולת אבחנה היסטורית: מה קדם למה, בין אם כטקסט ובין אם כרעיון.

ה. היעדר ביקורת ספרותית-פילולוגית

באחד ממאמריו כתב ר"ש ליברמן על ספר שיעור קומה, וקשר אותו לספרות סוד עתיקה שהיתה, לדעתו, חלק מתורת התנאים והאמוראים.^[32] בסיכום דבריו כתב: 'והוא מדרש שיר השירים, הוא מעשה מרכבה, הוא שיעור

קומה'. עד כה לא נמצא מי שתומך בעמדתו של ליברמן, וגם הובעה הסתייגות מקביעה נחרצת ומכלילה זו.^[33] והנה, בעמ' 168 – 169 מביאה הכותבת את דברי ר"ש ליברמן אלו, אלא שאין היא מסתפקת בהם. הכותבת מכלילה אף יותר מליברמן, ומציינת: 'וראוי להוסיף: והוא היכלות זוטרת, חיבור המרכבה המיוחס לרבי עקיבא, כפי שנראה להלן, המתאר את האל בלשון הדוד/החתן בשיר השירים: "האל הגדול הגבור והנורא החזק והאמיץ

האדיר והאביר...".^[34] טקסט מרכבה זה... הגיע אלינו בצורה מקוטעת. לכן אין אפשרות לקבוע בוודאות את זמן חיבורו, מועד אמירתו ואת קשריו. ואולם, אם הכותבת אינה יכולה לקבוע את זמן חיבורו של היכלות

זוטרת,^[35] הרי שאין זאת אלא בשל היעדר ביקורת ספרותית ופילולוגית, ואין ללמוד מכך שהחיבור שיוחס על ידי המסורת לר' עקיבא אכן נתחבר על ידו. נעלם מעיני הכותבת, ולו לרגע קט, שבכל הספרות התנאית אין שרשרת תארים לאל מהסוג המופיע בהיכלות זוטרת, ולא זו בלבד, אלא שבירושלמי ברכות פ"ט ה"א, יב ע"ד, כתוב בלשון דומה לזו שבהיכלות זוטרת:

רבי יוחנן ורבי יונתן אזלין מיעבד שלמא באילין קרייתה דדרומה. עלון לחד אתר ואשכחון לחזנא דאמר: 'האל הגדול הגבור והנורא האביר והאמיץ', ושיתקו אותו [תרגום: ר' יוחנן ור' יונתן הלכו לעשות שלום (=לשפוט) בעירות דרומיות (בארץ-ישראל). באו למקום אחד, ומצאו שהחזן אמר: 'האל הגדול הגבור והנורא האביר והאמיץ', ושיתקו אותו].

אין כאן המקום לברר את כל מקבילות הטקסט וגירסאותיו,^[36] אך מי שאמון על בקורת פילולוגית, ידע לשוני ובקורת צורנית, חייב להודות כי אין כל אפשרות להקדים את הטקסט המופיע בהיכלות זוטרת לפני המאה

השלישית לספירה. כלומר, ברור לגמרי ששפע התארים לאל המופיעים בהיכלות זוטרת נכתב בידי כותבים מאוחרים אשר ייחסו את החיבור לר' עקיבא, מן הסתם, כדי להשביח את מקום. הכותבת, לעומת זאת, רואה בייחוס המסורתי של הטקסט עובדה היסטורית, ובמקום להתמודד עם המסורת בכלים מדעיים, היא סומכת את ידיה על המסורת המובאת בספרות ההיכלות, זו הגישה המאחדת את התקופות, האישים והשיטות. הווי אומר, ניסוחה של הכותבת בלשון סתמית ופסקנית 'אין אפשרות לקבוע בוודאות' טעונה עתה שכתוב: 'אין באפשרותי לקבוע בוודאות', וכל העוסק בקריאת מקורות יודע שהמסורת המייחסת חיבור זה או אחר לר' עקיבא אינה בהכרח נכונה. כללו של דבר, בכל תחום בו נבחנת הכותבת היא מתגלה כחסרת חוש ביקורת.

ו. שימוש בלשון גבוהה וסגנון מסורבל

בעמ' 114 מובאת פסקה אחת שאינה אלא משפט ארוך ובו למעלה מ-90 מלה. לפי הכתוב בפתח הספר עבר הטקסט עריכה לשונית, אלא שאין לקרוא אלא מה שענינו ראות. במשפטים שאין להם סוף, ובמלים האומרות את הידוע בחילופי לשון, מנסה הכותבת להלך קסמים על הקורא. פסקה אחרת בספר (עמ' 63-62), עשויה אף היא ממשפט אחד בן 85 מלים, ולא נותר אלא להוסיף שיש בספר משפטים בני 60 מלה ויותר (עמ' 122, 127, 172, 266).

[37]

מתעורר רושם שהמחברת מגבבת מלים כדי להתיש את הקורא, והיא מכפילה מלים ורעיונות שלא לצורך.

הכותבת ממציאה צרופים מונחים חסרי תועלת כמו 'התבנית האופקית של הזמן האלוהי', וכן 'התבנית האנכית של המרחב' (עמ' 61), ויותר משהיא משכילה את הקורא, היא מבלבלת אותו. [38] הכל יודעים כי הזמן אינו אופקי וכי המרחב אינו אנכי, ואך בחינם משתמשת הכותבת במונחים שהם בבחינת אוקסימורון. ואגב, נדמה שלא רק את הקורא מצליחה הכותבת לבלבל, אלא גם את עצמה. בעמ' 39 משתמשת היא במונחים אחרים כדי להביע את רעיונותיה הייחודיים: 'לעומת הציר האנכי-השביעוני הקבוע של המרחב נמצא את הציר האופקי-השביעוני המחזורי של הזמן'. כלומר, ה'ציר' המוקדם אינו אלא ה'תבנית' המוקדמת. כיוון שהכותבת לא היתה מודעת לחלוקת המרחב לשבע בתרבות המסופוטמית המאוחרת, ובאסטרולוגיה בת ימי הביניים, נחסכו מן הקורא קריאה של מספר דפים נוספים.

הנה דוגמה לכתיבה 'מדעית' של הכותבת (עמ' 215 הע' 8): 'להבחנה בין תפיסה ריאליסטית מהותנית של הקדושה הקשורה בחוק הטבע ובפרה-דטרמיניזם נצחי קבוע כמאפיינת את החקיקה הצדוקית ואת ביטויה במקצת מעשי התורה, במגילת המקדש ובברית דמשק, ובין תפיסה נומינליסטית אנטי-דטרמיניסטית כמאפיינת את ההלכה הפרושית ראו', וכו'. כל מלה נוספת – מיותרת.

כללו של דבר: כבר החל מן העמוד הראשון של ספר ניכר על הכותבת שהיא מתמוגגת מיכולתה הלשונית, מתפעמת מעצמה, ואת מה שניתן לומר בשתים או בשלוש מלים אומרת היא בשלושה או ארבעה משפטים (או: עמודים), כופלת, ואומרת, ומשכתבת, וכן הלאה. מסתבר כי הכותבת, העוסקת שנים רבות בספרות ההיכלות, ספרות המצטיינת בריבוי מלים (ובהם: nomina barbara), סיגלה לעצמה כמה מהתכונות הלשוניות של בעלי ההיכלות. [39]

ז. סתם טעויות

עוד לא תמו התמיהות על הספר, וכמה דוגמאות נוספות יבהירו זאת. בעמ' 254 כתוב כך: 'הביטוי "משכן הנער" מזכיר את תיאורו של פאולוס את הכוהן הגדול ביום הכיפורים באיגרת אל העברים: "והמשכן אשר לפניו ממנו שמה בא הכוהן הגדול לבדו פעם אחת בשנה" (ט 7)'. איני יודע כיצד 'משכן הנער' מזכיר את תיאורו של פאולוס. אם כוונת הכותבת לעמ' 71, שם היא הזכירה את האיגרת אל העברים, הרי שעדיין אין ממש בדברים.

בעמ' 21 כתוב: 'שנים עשר סימני מחזור המזלות, הקשורים לארבעים ושמונה קבוצות הכוכבים', וכו'. משפט זה מוזר, אם לא למעלה מכך, שכן מעולם לא נחלקו הכוכבים ל-48 קבוצות. כיוצא בכך בעמ' 62 (בעקבות ספר יצירה): 'שנים עשר גבולי אלכסון, המחלקים את מרחב היקום לעשרים וארבעה חלקים מרחביים'. הרי לך משפט מופרך נוסף: אין במרחב היקום 24 חלקים, ואין קשר בין 12 גבולי האלכסון שבספר יצירה לדבריה של הכותבת. בעמ' 71 כתוב ביחס למספר ארבע כי תבנית ארבע רוחות השמים 'מתייחסת לתבנית מיקרוקוסמית של היקום', והרי לך חוסר הבנה נוסף, שכן הניסוח הראוי היה: 'ארבע רוחות השמים מתייחסות לתבנית של היקום' (ללא

[40]

קשר למיקרוקוסמוס). ברור, אפוא, כי ניסוח פסקני בלשון ידענית וסמכותית עדיין אינו הופך את הדברים הנאמרים לברי תוקף, וניתן היה לצפות מחוקר שינסח את דבריו בצורה יותר מדויקת. [41]

ניתן לסכם את האמור כאן במשפט אחד קטן המסגיר משהו על ידיעותיה של הכותבת ביוונית ובלטינית. במבוא הלמדני, בעמ' 26, כתוב כך: 'הציון "אפוקריפה" (מלשון קריפטי סודי, גנוז בלטינית)'.
[41]

חובה להודות כי רשומים לפני חוסרים וליקויים אחרים בספר המונח לפני הקורא, אלא שדומה כי דקדוק בכל אחד מהליקויים היה מייגע את הקורא, ואין צורך להעניש אותו בשל רצונו ללמוד על המתחדש במדעי היהדות. ליקויים אלו כה גדולים עד שאין אפשרות להתחמק משאלת הדיון בבית ההוצאה, אף אם היא באה בקיצור נמרץ. האם בית הוצאה אקדמי רשאי לפרסם ספר מעין זה בין ספרות המחקר? האם אוניברסיטה שרואה את עצמה כמובילה במחקר רשאית לפרסם ספר שספק רב אם הוא עומד באמת-מבחן של עבודת דוקטור?

סיכום

בפתח דבריה מציגה הכותבת את מטרתה כ'בחינה מחודשת של מוסכמות היסטוריוגרפיות ומחקריות', ואין זו אלא יומרת-שווא. הכותבת מתגלה בפני הקורא כדרשנית מודרנית על פי כל קנה-מידה אפשרי.^[42] הכותבת מאחדת את כל המקורות, עוסקת בגימטריה ובנומרוLOGיה, מרבה בדברים, מדברת גבוהה גבוהה (ומתבלת את דבריה קצת בארוטיקה), יש בדבריה אסוציאציות מפליגות;^[43] וכך מתקבל פרופיל נאה של דרשן. הכותבת מתגלה בספר זה כמי שהושפעה עמוקות, ולא לטובה, מהספרות הנחקרת על ידה, ספרות שהשפיעה עליה בתחום הלשוני, כמו גם בעסקי גימטריה ונומרוLOGיה. בכך חצתה הכותבת את הקווים, הקווים המבדילים בין הצופה לנצפה, ובמקום לנקוט באמת-מידה מחקרית נטולת פניות היא הפכה להיות שותפה פעילה בעולם הנחקר על ידה. ספר שאמור להיות מחקר, מתגלה כמעט כמעשה חתירה תחת אשיות החשיבה והעבודה האקדמית. אכן, הכותבת מציינת בראשית ספרה את כל מי שסייע בידה, בירושלים, בפריז, בניו יורק ובמקומות אחרים בעולם, משל היתה זו רשימה של כותבי מכתבי הסכמה רבניים. ואולם, לא כולם מצטרפים למצהלות ההמון, ולא נותר אלא ילד אחד קטן שעודנו מתלבט בשאלה אם מחלצות הלשון וגיבובי הדברים יכולים לכסות על מערומיו של הספר.

[1] גם אם תאחד רשימה זו לאוסף המקרים בהם מתגלה אופיו המקודש של המספר שבע בתורה, עדיין יהיו בה חוסרים רבים (כגון 7 הזיות על הפרוכת; 7 הזיות על המצורע; 7 קרבנות, ועוד).

[2] Timothy H. Lim, 'The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)', JJS, 43/2 (1992), pp. 288-298; F. G. Martinez and E. J. C. Tigheelaar (eds.), The Dead Sea Scrolls Study Edition, Leiden - New York, Koeln, 1997-1998, I, p. 508.

[3] לפי חשבון זה, מה-17 עד ל-27 יש לחשב 11 יום, ולא 10, שכן יש לספור גם את היום בו החל המניין עצמו. כבר מחבר סדר עולם עמד על כך, ורש"י בביאורו על אתר נסמך עליו. במשנת עדויות ב', סופר על ר' עקיבא: 'אף הוא היה אומר חמשה דברים של שנים עשר חדש: משפט דור המבול שנים עשר חדש, וכו', כלומר, שנה מליאה. ראה עוד: מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 317-371 (במיוחד: 360-363).

[4] שגיאת הכותבת נמשכת בימי המילה. הכתוב מצווה על מילה ביום השמיני (בראשית יז, יב), היינו שמחשבים את יום הלידה בו החל המניין (כגון: נולד ביום א' יימול ביום א'). ברם, הכותבת, בעמ' 150, מתייחסת לאברהם: 'והוא נימול אחרי שבעה ימים ונכנס בברית'. כלומר, לא רק שהכותבת עקבית בטעותה, אלא שהיא מציגה את ספר היובלים (טז, יד) בצורה שגויה.

[5] הדיון כאן מתמקד בפער בן 11 היום, ואינו מתייחס לכלל השאלות הכרוכות בלוח המקראי. ראה: Moshe A. Zipor, 'The Flood: Chronology: Too Many An Accident', DSD, 4/2 (1997), pp. 207-210.

[6] מדרש בראשית רבה, מהדורת י' תיאודור, ברלין תרע"ב, א, עמ' 313.

[7] למעשה, את דברי אליאור ניתן לתלות בדברי קודמה, ראה: א' רופא, 'ראשית צמיחתן של הכיתות בימי בית שני', קתדרה, 49 (תשמ"ט), עמ' 13-22 (במיוחד: עמ' 19). ואולם, היה מקום להבהיר את הדברים. אגב, אליאור (עמ' 122, 137), ציינה למחבר ספר היובלים ו-לו-לז לפיו הפער בין שנת לבנה לשנת חמה הוא 10 ימים בלבד, אלא שמחבר הספר לא כך 10 ימים אלא בחשבון המבול.

[8] לדוגמה, במהלך הדורות ניסו חכמים בתרבויות שונות להגדיר את אורכה של השנה בימים, אורך שהשתנה ונעשה מדויק יותר עם התקדמות הזמן. מגמת השיפור בדיוק ניכרת בסידרת המספרים הבאה המתארת את הישגי המדע לקבוע את אורכה של השנה, מספרים המסודרים בסדר כרונולוגי: 360, 364, 365, 365.25, 365.2422. כלומר, במהלך השנים הלך הדיוק וגדל (וההפרש בין המספר הישן לחדש הלך וקטן).

[9] המספר 365 (או: שס"ה), מופיע לא מעט בדברי התנאים, כגון: ספרא בהר ד; תוספתא נזיר א, ג; כריתות ו ע"א ועוד. המידה 365.25 היא השנה היוליאנית, שנתקבלה ככונה בשנת 46 לפני הספירה, ובמסורת היהודית היא קרויה על שמו של שמואל, אמורא בבלי בן המאה השלישית לספירה (ערובין ע"א).

[10] O. Neugebauer, The 'Astronomical' Chapters of the Ethiopic Book of Enoch (72 to 82), Kobenhavn: Munksgaard, 1981.

[11] בעמ' 108 מלמדת הכותבת כי: '...365 ימים כשהיום הנוסף, יום ה', אינו נמנה בחשבון, וכנראה משתמשים בו כדי לכסות על הפער בין המניין הריטואלי, 364 ימים, למניין הריאלי של שנת השמש, 365 ימים ורבע'. ברם, יום ה' אינו נמנה באף לוח, אף לא בלוח שהביאה הכותבת (בעקבות י' ידן, בעמ' 50), ואין הוא אלא המצאתה של הכותבת. המניין הריאלי (קרא: השיעור האמיתי) של שנת השמש אינו 365 ימים ורבע, אלא מעט פחות מכך, והעיקר: חשוב להבהיר לא מהם ידיעותינו כיום, אלא מה היו ידיעות האנשים הנחקרים על ידי הכותבת, והם הבהירו בצורה חד-משמעית כי אורך שנת החמה הוא 364 יום.

[12] למעשה, בספר העוסק בחנוך, מצד אחד, ובלוח הקומראני, מצד שני, ניתן היה לצפות להסבר כיצד מניין שנותיו של חנוך במקרא (365), אינו 'יתואם' את הלוח (364), של העדה אשר ראתה בחנוך גיבור רוחני.

- [13] יוער בזאת כי בעת העתיקה היו סוגים שונים של לוחות-שמש, הן באשר להגדרת אורכה של השנה, הן ביחס לאורכם של החודשים, והן ביחס לימים שנועדו 'לתקן' את הלוח.
- [14] על הלוחות השונים בעת העתיקה, ראה: S. Stern, *Calendar and Community*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 1-46.
- [15] Alan C. Bowen and Bernard R. Goldstein, 'Meton of Athens and Astronomy in the Late Fifth Century B.C.', E. Leichty, Maria deJ. Ellis and Pamela Gerardi (eds.), *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphia: Occasional Publications of the Samuel Noah Fund, 9, 1988, pp. 39-81.
- [16] S. Stern, 'The Babylonian Calendar at Elephantine', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 130 (2000), pp. 159-171.
- [17] התאריך ט"ו בסיוון (בשנה החמישית לגלות יהויכין) בימי יחזקאל (שנת ג' קסח, יום א'), חל ב 11/06 שנת 592 לפני הספירה (כעבור עשר שנים חל התאריך העברי ב 21/05).
- [18] הכותבת מודיעה כאן לקורא כי היא נסמכת על: מ' חיוטין, מלחמת לוחות השנה בתקופת בית שני ועריכת מזמורי תהילים על-פי לוח השנה, תל-אביב תשנ"ג. דא עקא, הכותבת לא עמדה על חסרונותיו של חיבור זה, ממנה היא שאבה במישורין ובעקיפין. לדוגמה, בחישובים המדויקים, לכאורה, בעמ' 66 (עליהם נסמכת הכותבת), לאחר 19 שנה אין תאימות בין הלוח השמשי ללוח הירחי (הואיל וכותב הספר התבסס על הנחות-יסוד שגויות, בשל חוסר הכרות מספיק עם הלוח העברי והתפתחותו). ליקוייו האחרים של ספר זה אינם ראויים לדיון.
- [19] ראה: א' מונדשין, 'ליחסו של ר' אברהם אבן עזרא אל השימוש הפרשני במידת הגימטריה', תעודה, ח (תשנ"ב), עמ' 137-161; אליקים בן יהודה המילזאהגי, ספר ראביה, אופן תקצ"ז, ג ע"ב, טו ע"ד – יט ע"ד (כנגד ייחוס פיוט לר' אלעזר הקליר על פי חישובים גימטריים).
- [20] לדוגמה, ראה: Horst R. Moehring, 'Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo of Alexandria', *Society of Biblical Literature, Seminar Papers Series* (1978), pp. 191-227 [=John P. Kenney (ed.), *The School of Moses*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995, pp. 141-176].
- [21] 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.
- [22] א' רגב, 'על דם, טומאה והיחס לגוף באסכולות ההלכתיות בימי בית שני, המשנה והתלמוד', *AJS Review*, 27/1 (2003), חלק עברי, עמ' א-כג.
- [23] להבהרת עניין זה ניתן לעיין בספרות הרבנית בה מופיע המספר 13 כמספר טיפולוגי (לדוגמה: סנהדרין כב ע"א; חולין צה ע"ב). על הפרשן להסביר מדוע נבחר מספר זה דווקא כדי להעביר מסר מטהטקסטואלי, ומה פשרו של מסר זה. כלומר, הבא לטעון כי המספר 13 הוא בעל חשיבות מיוחדת, חייב להביא דוגמאות המדגימות את חשיבותו של המספר ושימושו השונים, אך לא כך עשתה הכותבת.
- [24] רעיון זה חבה הכותבת לחיוטין (לעיל, הע' 18), עמ' 131. למעשה, הכותבת חבה לקודמה יותר ממה שהיא נאותה לציין, אך לא זה הנושא המודגש עתה.
- [25] J. Faur, 'Esoteric Knowledge and the Vulgar: Parallels between Newton and Maimonides', *Trumah*, 12 (2002), pp. 183-191.
- [26] ראה: Jocelyn Godwin, *The Mystery of the Seven Vowels*, Grand Rapids: Phanes Press, 1991, pp. 39, 93, n. 40.
- [27] לדוגמה, בעמ' 167 מייחסת הכותבת לתנאים עמדה שהם לא אמרו (אלא הובאה בספרות האמוראית), ומוצאת אותה במקום שהם אמרו משהו אחר לגמרי (שבועות לה ע"ב). בעמ' 267 מתואר הים של שלמה כימבנה טבילה פולחני רבוע גדול-ממדים' תוך הפניה למל"א ז, כה מבלי שהכותבת שמה לב כי הכתוב מגדיר את המתקן (ולא מבנה, ולא טבילה) כעגול שני פסוקים קודם לכן:
- [28] לא תמו הדוגמאות ממין זה. בעמ' 83 הערה 40 כותבת החוקרת כך: 'במסכת מידות במשנה (פרקים ב, ג, ז) נמנים שבעה חלקי המקדש מן החוץ פנימה: סורג, עזרת נשים, עזרת ישראל, וכו'. דברים אלו מופרכים ומעוררי גיחוך. לא נחה דעתה של הכותבת עד שהיא המשיכה את דבריה והפנתה את הקורא ליוספוס ש'מציין גם הוא את שבעת החלקים האלה של המקדש (מלחמה ה,ד)', וגם לדברים אלו אין שחר (ומשנת כלים מצוטטת שם בדרך שיש בה מן ההטעיה).
- [29] D. Underwood, *Numerology, or, What Pythagoras wrought*, Washington, D.C.: Mathematical Association of America, 1997.
- [30] ההסבר 'מי ששנה זו לא שנה זו' מובא בתלמוד משמש של ר' יוחנן, ר' אלעזר, ר' ירמיה, ואחרים. גישות ביקורתיות לא מעטות מצויות בתלמוד, וקשה להסביר מדוע גישות אלו נעלמו במרוצת הדורות.
- [31] ביומא נד ע"א מסופר שהכרובים במקדש היו 'מעורים זה בזה', וביארו בגמרא (שם ע"ב): 'כאיש המעורה בלוייה שלו'. רש"י פירש זאת: 'הנדבק וחבוק באשתו בין זרועותיו', אך הרמב"ן באגרת הקודש פירש כי מדובר ביסוד גדול בכרובים שהיו מעורים זה בזה דמיון זכר ונקבה... סוד עמוק מאד'. הכותבת מציינת את הביטוי 'עריות הם שרביטו של מלך', והקורא לומד היסטוריה של הבית הראשון בהתאם לסוג זה של היסטוריוגרפיה.
- [32] ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 36-44. במקור נדפסו הדברים כנספח בספר: G. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1960 (2nd ed., 1965).
- [33] M. Bar-Ilan, 'The Hand of God: A Chapter in Rabbinic Anthropomorphism', G. Sed-Rajna (ed.), *Rashi 1040-1990: Hommage a Ephraim E. Urbach*, *Congres europeen des Etudes juives*, Paris: CERF, 1993, pp. 321-335.

[34] גישה זו מאחדת את כל המקורות כאילו מדובר בחטיבה ספרותית אחת, ואין הדבר כן. ספרות ההיכלות שונה ממדרשי חז"ל מבחינה ספרותית, לשונית ותוכנית גם יחד (ובכל תחום, ביותר מתת-תחום אחד). למען האמת, עיקר הפלא כאן הוא על ליברמן שהגיע למסקנה כה גורפת.

[35] הכותבת הוציאה לאור את היכלות זוטרתני לפני כעשרים שנה [רחל אליאור (מהדירה), היכלות זוטרתני, ירושלים תשמ"ב], ואף אם ציינה לדעות שונות ביחס לזמנו של הטקסט, היא שהיא לא הוסיפה דבר משלה.

[36] ראה: מ' בר-אילן, 'מפיוטי ההגדה - "אדיר הוא" ו"אדיר במלוכה"', מסורת הפיוט, ד (תשס"ד), בדפוס.

[37] לא חסרות דוגמאות נוספות. למשל, בעמ' 270 הובא משפט בן 71 מלים. בעמ' 271 מובא משפט בן 77 מלים (בסמוך להערה 77). בעמ' 192, בתוך המשפט 'דומה שהמלאכים הם הערובה לכוח השמימי', וכו', הוכנס משפט תפל בן 38 מלים. הקורא משפטים אלו עשוי לחשוב כי הן נוסחו בשפה זרה, במקום ובזמן, לספר בו משפטים אלו מופיעים.

[38] בעמ' 62 הע' 47 מוסבר המונח החדש (שטבע מיכאל בחטין), 'כרונוטופ' (איחוד הזמן והמקום), ומלה חדשה זו נצרכה וראויה. לעומת זאת, בעמוד שלאחר מכן כתוב המשפט הבא: 'הציר הכרונוטופי מכונן מטמורפוזות מיסטיות המאחדות בין הזמן הקוסמי-שמימי-מלאכי והזמן הארצי-פולחני-כוהני', ולקורא ינעם (וכיצא בכך בעמ' 201).

[39] יש בספר הכפלת דברים, חוזרת ונשנית, כגון: עניין הנישואין הקדושים (בעמ' 73, 167 ועמ' 171), או היעדר הלכות מיוחדות לחג השבועות (בעמ' 160, ושוב בעמ' 220). ברם, למעשה, הכפלת הדברים בספר גדולה הרבה יותר, ואי אפשר לציין את כולם, כי רבים הם.

[40] ליתר דיוק: כאשר הכותבת משתמשת במלה 'מיקרוקוסמוס', והיא עושה זאת לא מעט (כגון, בעמ' 22, 33, ועוד), היא מגלה שימוש לרעה במושג אשר ספק אם היא מכירה כזאת (למעט בעמ' 76). ראה (מעט מהמעט): G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966, pp. 235-236, 252-253, 267, 295-296; A. Sharf, 'Shabbetai Donnolo's Idea of the Microcosm', E. Toaff (ed.), *Studi Sull'Ebraismo Italiano*, Roma: Barulli, 1974, pp. 203-226.

[41] בעמ' 101 נדונה הקטורת בזיקה לכפרה, והכותבת מעירה כי העניין מוזכר במגילה חיצונית לבראשית, ולעומת זאת, 'בנוסח המקביל, בראשית ח 20, הקטורת אינה נזכרת וגם לא רעיון הכפרה הכרוך בהקטרתה, כלומר נעלם היסוד הכוהני הפולחני החוזר ונשנה'. ברם, תיאור זה 'מהופך' ביחס לאמת ההיסטורית, שכן אין מדובר על רעיון שהועלם, כי אם אדרבא, על רעיון שהוסף על ידי אנשי קומראן. ליתר דיוק: הרעיון עצמו מופיע במדבר יז, יב, אלא שאנשי קומראן, כמנהגו של מחבר ספר היובלים, הקדימו מצוות שונות, ותלו אותן באבות האומה, כגון אברהם ששמר את חג הסוכות, וכיצא בכך.

[42] הנה דוגמה נוספת מעמ' 167: 'מדרשי שיר השירים קושרים במפורש ובמרומו בין אפיריון (פריון?) וכלולות העולים מפשט שיר השירים', וכו'. הרמז של הכותבת שמא 'פריון' קשור באפיריון מעיד על חוסר מחויבותה למחקר מזה (כגון: בדיקה במילון, החל ממתי ידועה המלה 'פריון', ומהו מקורה של המלה 'אפיריון' [לדעת רבים, מיוונית: *forei+on*], ויש הגוזרים את המלה מסנסקריט או אף משפות אחרות), ועל עיסוק בבלשנות עממית, מזה.

[43] אסוציאציה מסוג זה מובאת בעמ' 259 הע' 42.