

ישראל א' שפירא: היסטוריוגרפיה, מסורת ואנכרוניזם תשובה לתגובה של א"מ שרייבער

א

דברי התגובה של פרופ' א"מ שרייבער למאמרי הנידון¹ זוקקים התייחסות לשאלות העקרוניות העולות בהם, אלו הטענות בירור והמחייבות תשובה. אקדים ואומר, אין בדבריי הבאים משום המעטה בתרומה האקדמית החשובה שהעניק מאמרו של שרייבער,² על שני פרקיו, לבחינת יחסו של הגר"א לחכמות הכלליות, בייחוד בדיון שייחד לחיבורים מבית היוצר של משפחת ריבלין. אין כוונת המשיב אלא למסור הבהרות אחרות הנוגעות לגופם של דברים, שחדותן התקתה על מדרכת הביקורת.

בפתיח שבתחילת דבריו, מפנה שרייבער נגדי האשמה כבודה, לפיה לא ציינתי במאמרי באופן בולט דיו למאמרו, ולא הרגשתי כי לשרייבער זכות-יוצרים על הרעיון בדבר הזיקה העולה מיחסו של הגר"א אל החכמות הכלליות, לימות המשיח. לדבריו: "ההבנה החדשה, כביכול, של שפירא, היינו, שהגר"א ראה קשר בין ההתפתחות של המדע ובין התקופה המשיחית, היא בדיוק הלב של מאמרי [קרי: של שרייבער] בכד"ד". שרייבער מדגיש שרעיון זה, שעליו הוא תובע בכורה, אף נכלל בכותרת מאמרו "השקפתו של הגר"א על חשיבות ההשכלה הכללית ועל ההקשר לימות המשיח", בדגש על התיבות האחרונות. בנוסף, טוען שרייבער שבמאמרי "אסכולות חלוקות" אין אפילו רמז קל שהמאמר [קרי: של שרייבער] הוא מקיף, ארוך ומפורט, הדין באותו נושא".

סגנונו הנחרץ של שרייבער עשוי ללמד את הקורא כי תזה זו על-אודות הקשר שבין יחס הגר"א למדעים וימות-המשיח היא תובנה חדשה פרי רוחו, שעליה הוא תובע זכות ראשונים – אך לא היא. עובדה היא, שאין במאמרו זה של שרייבער יותר מסיכום תמציתי של קטע מתוך החיבור 'קול התור', שאותו בחר לצטט, ובכך הסתיימה מלאכתו. בקטע זה מנסח מחבר 'קול התור', בצורה מפורשת למדי, את הרעיון הקושר, כביכול אליבא דהגר"א, בין העיסוק ב'שבע החכמות' לבין תקופת הגאולה, באופן שאינו משתמע לשתי פנים ואינו זוקק תוספת הרחבה או

1 י"א שפירא, "אסכולות חלוקות בשאלת תורה ומדעים בבית מדרשו של הגר"א", כד"ד 13 (תשס"ג), עמ' 5-53. ולהלן: "אסכולות חלוקות".

2 א"מ שרייבער, "השקפתו של הגר"א על חשיבות ההשכלה הכללית ועל ההקשר לימות המשיח", חלק א, כד"ד 9 (קיץ תשנ"ט), עמ' 28-5. ולהלן: שרייבער א; חלק ב, כד"ד 10 (חורף תש"ס), עמ' 16-5. ולהלן: שרייבער ב; ראה גם: שרייבער, "תגובה לסקירה", כד"ד 11 (קיץ תש"ס), עמ' 121-126. ולהלן: שרייבער, "תגובה לסקירה".

פרשנות, לאמור: "לימוד שבע החכמות [...] מסייע להשגת חכמת התורה ברזיה ומעלה את חכמת ישראל וקידוש השם בעיני הגויים וקירוב הגאולה"³.

שרייבער אף לא ניסה לבסס רעיון מהפכני זה במקבילות אפשריות המופיעות בחיבורי הפרשניים והקבליים של הגר"א, או לחילופין בעדויות המיוחסות לו על-ידי רואי פניו או המפורזות בחיבורי תלמידיו. בנוסף, מצהיר שרייבער באופן ברור וחדר-משמעי, כי החיבור 'קול התור' הוא המקור היחיד שממנו עולה הקשר שבין העיסוק בחכמות לגאולה העתידה. קביעה זו חוזרת כחוט השני בסיכומים לאורך המאמר, אותם אצטט לשם ההבהרה: "ואכן ספר 'קול התור' כולל רעיונות מעניינים ובהם גימה חדשה — של זיקה בין שבע החכמות לימות המשיח — שהוא מגלה בשיטת הגר"א"⁴; "[...] לפי ספר 'קול התור', ראה כאמור [...] שזה יסייע להבנת התורה יגרום לימוד זה לקידוש השם ויחיש את הגאולה"⁵; "מאמר זה ידון בגישת הגר"א להשכלה כללית ויחסה לתקופת המשיח [...] דווחו של ספר 'קול התור' על הנ"ל"⁶; "הרגשתי במאמרי כי ראוי לצטט מ'קול התור' גם בגלל הרעיון המעניין המובא שם (ולא מוזכר בשום מקום אחר)"⁷! על הקשר בין לימוד החכמות לימות המשיח, לפי השקפתו של הגר"א"⁸. שרייבער קובע אפוא בקול צלול שהחיבור 'קול התור' מהווה לדירו מקור יחידאי לתפיסה זו הקושרת בין יחס הגר"א למדעים לימות המשיח. כאמור, הרעיון עצמו מנוסח ב'קול התור' בסגנון שווה לכל נפש, ואיננו זקוקים לתייחוסו של שרייבער כדי לגלות מטמון זה בחיבור שיר כל אדם ממשמשת בו.

בשונה מהקו בו נקט שרייבער, נמנעתי באופן עקרוני מלהסתמך במאמרי על 'קול התור'. אין בהסתייגות זו משום חריצת משפט על שאלת מהימנותו של החיבור, חשיבותו ומקומו באוצר ספרי הגר"א, אלא גישה בדרנית הנמנעת מהבאת אסמכתא מתוכנו של חיבור זה בשל אופיו השנוי במחלוקת.⁹ בר בבר, השתדלתי להרכיח לאורך המאמר כולו, את הזיקה לעידן

3 שרייבער, א, עמ' 13.

4 שם, עמ' 14.

5 שם, עמ' 17.

6 שרייבער, ב, "השלמות לחלק א", עמ' 15.

7 במאמר מוסגר, ראוי לציין כי בנימוקים אותם מעלה שרייבער להסבר העובדה שהוא מצטט מספר 'קול התור' למרות "הספקות בנוגע למהימנותו" — נפלה סתירה בולטת. במקום אחד הוא מנמק זאת "מכיוון שיש בו סיכום נאה של רעיונות המובאים ממקורות חשובים אחרים" (שרייבער, א, עמ' 7, הערה 4), כבוד שבמקום אחר הוא מנמק באופן הפוך: ראוי לצטט מ'קול התור' גם בגלל הרעיון המעניין המובא שם ולא מוזכר בשום מקום אחר (שרייבער, "תגובה לסקירה", עמ' 125).

8 שרייבער, "תגובה לסקירה", עמ' 125.

9 ראה: י' ברנאי, היסטוריוגרפיה ולאומיות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 166-169. ברנאי מתאר את 'קול התור' כ"מקור בעייתי במיוחד", לדבריו, "הטקסט עצמו, הרנוי חישובי קץ ומתח משיחי, לא נחקר עד היום חקירה ביקורתית, וכן לא נחקרו גלגולי כתב-היד ולא נבדקה שאלת האותנטיות שלו — וכל זה מעורר שאלות קשות על אמינות המקור הזה". ראה גם: י' ברטל, גלות בארץ: יישוב ארץ-ישראל בטרם ציונות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 237, 246. הערה 2; א' מורגנשטרן, גאולה כדרך הטבע: תלמידי הגר"א בארץ ישראל — תק"ס-ת"ר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 50, הערה 91; שרייבער, ב, עמ' 12-14. ביקורת דומה על קביעותיו של שרייבער בהסתמך על ספר 'קול התור' ללא תימוכין ממקור אחר, ראה: ר' שוח"ט, "על דרך המחקר בכתבי הגר"א: תגובה למאמרו של א"מ

המשיחי העולה מיחסו האמביוולנטי של הגר"א לחכמות הכלליות, תוך שימוש בפסיפס מקורות ראשונים ומשניים משל הגר"א ובכירי תלמידיו, מבלי להזדקק לבעל 'קול התור' ומשנתו כמלא הנגימה. באמצעות קריאה מזווית בחינה אחרת של מקורות אלו, ניסיתי למקם את החשיבות ששיווה הגר"א לעיסוק בחכמות הכלליות כחלק מתהליך בירור שינק מדריכות ציפיית הגאולה שקיננה בו,¹⁰ מיקום המעמיד לראשונה את יחס הגר"א למדעים בחזית תפיסתו המחשבתית-קבלית.

זאת ועוד, טענתו החוזרת של שרייבער כי מאמרו "הדן בנושא, הוא מקיף, ארוך ומפורט", עשויה להטעות את הקורא כאילו המאמר רובו ככולו, אכן נסוב על אודות הקשר שבין לימוד החכמות והתקופה המשיחית, כפי שזה גם "כלול בכותרת" – אך לא היא. קראתי את מאמרו של שרייבער, שניתי ושילשתי, ונמצאתי למד שמתוך ארבעים ושניים העמודים עליהם מתפרש מאמרו, לא הקדיש שרייבער לנושא הנדון, אותו הוא מכנה "לב מאמרו", מעבר לשני עמודים בודדים, ואף הם כוללים ברובם ציטוט הקטעים הרלוונטיים מתוך 'קול התור', תוך ניסוח תמציתי של הדברים, ללא מקבילה וחידוש אחר.

מסתבר אפוא שהימנעותי מכל הפניה למאמרו של שרייבער בנידון ספציפי ומסוים זה, נבעה בשל ההסתייגות העקרונית שקבעתי כקר-מנחה לאורך העבודה כולה, שלא לבסס את מסקנות המאמר על גבי ה'תנא דמסייע' ששרייבער בחר להשתמש בו, קרי: החיבור 'קול התור', אלא על סמך סוגה ספרותית שונה מהותית, המהווה מקור היסטורי שפיט וחף מכל דופי. כמדומה שנשכחה משרייבער הארתו העתיקה של ר' שניאור זלמן¹¹ מלאדי: "וידוע כי בשינוי לשון קצת ישתנה העניין מהיפך אל היפך ממש",¹² ודברים קל-וחומר ביחס למסקנות זהות בניסוחן הסופי,

שרייבער, "בר"ד 11 (תש"ס), עמ' 116-117, 120. לתולדות חיבור 'קול התור' והתהוותו, ראה: י' וינוגרד, אוצר ספרי הגר"א, ירושלים תשס"ג, עמ' יז; א' הורביץ, שם, עמ' 193, הערה 271.

10 ראה בהרחבה: "אסכולות חלוקות", עמ' 26-33. השימוש במונח "ציפיית הגאולה" מכוון להתייחסות המחשבתית-אימננטית של הגר"א לרעיונות בעלי משמעות אסכולוגית, העוסקים בנושאים כמו: חבלי-משיח, גאולה, יום הדין ואחרית הימים, נושאים שנידונו רבות בחיבוריו של הגר"א. ראוי להדגיש, כי התזה של מאמרי "אסכולות חלוקות" אינה נופלת במשבצת פולמוס מורגנשטרן-ברטל על אודות המגמות שהנחו את עליית הפרושים בראשית המאה הי"ט, והקשר האפשרי של הגר"א לעלייה זו. גם אם נאמץ את דמותו ההיסטורית של הגר"א על-פי הדגם המינימליסטי שהרכיבו ברטל וברנאי, ואף אם נשתכנע כי הגר"א לא יום בחייו שום צעד קונקרטי לקירוב הגאולה, ובכלל זה נסיון עלייתו לארץ-ישראל, עדיין לא נוכל להתעלם מהעניין הרב שגילה הגר"א ב'הלכות משיח' וגאולה, הבא לידי ביטוי בחיבוריו הידועים. בחירתו במונח 'גאולה-אקטיבית' במאמר מכוונת, לכל היותר, להדגיש את ההבדל בין ההתעלמות הכוללת של ר' חיים מוולוז'ין מעיסוק בסוגיית הגאולה, מול הגישה האחרת, זו של ר' מנחם מנדל משקלוב, שכפי הנראה היה חודר תודעה משיחית, כהמשך ליסודות המשיחיים השזורים בתפיסת עולמו של הגר"א, גם אם כרעיון מופשט. וראה: א' מורגנשטרן, משיחיות ויישוב ארץ-ישראל במחצית הראשונה של המאה הי"ט, ירושלים תשמ"ה; הנ"ל, גאולה בדרך הטבע, (לעיל, הערה 9), עמ' 176-1; י' ברטל, גלות בארץ, (לעיל, הערה 9), עמ' 49-63, 236-295, 315-317; י' ברנאי, היסטוריוגרפיה ולאומיות, (לעיל, הערה 9), עמ' 160-176.

11 להלן: רש"ז.

12 אגרת רש"ז אל חסידיו בוויילנא, תקנ"ז, בתוך: מ' וילנסקי, חסידים מתנגדים, א, ירושלים תש"ל, עמ' 199.

שמוצאן השונה והמתודולוגיה האחרת המאפיינת אותן, יוצרים ביניהן חיץ שאינו יכול להתאחות. בעניין זה רק אוסיף, שבניגוד לקטגוריה של שרייבער, הרי שבכל הקשור לתוכנות אחרות שעלו במאמרו, ושלא הסתמכו על 'קול התור', כמו ריונו ודבריו על-אודות ר' ברוך משקלוב — לא היססתי מלהפנות מראה-מקום לדברי שרייבער כבר בראש המאמר, ¹³ ובמקומות נוספים, ¹⁴ והקורא ישפוט.

ב

בתגובתו חוזר שוב שרייבער על טענתו, כהמשך לעמדה שהציג במאמרו הראשון, ¹⁵ כי "גישתו של ר' שניאור זלמן (מלאדין) ללימודי חול היא הרבה יותר מחמירה מגישתו של הגר"א". לדבריו, רש"ז "התנגד בתוקף ללימודי חול" בעוד שלגר"א הייתה "גישה יותר מתירנית ללימודי המדעים והחכמות". במאמרי כבר מניתי את הקשיים לקבל טענה זו כפשוטה, ובמסגרת זו אבקש להרחיב בהם מעט.

שאלת היחס הנכון לעיסוק בחכמות הכלליות היא נידון הלכתי מובהק בספרות ההלכתית הקלאסית, שמעצם טיבו אמור להיבחן בכלים מתורניים של איש הלכה. מאידך, אי אפשר להמעיט בהשפעה העמוקה המקרינה על בירור זה מהיבטים נוספים של מחשבת היהדות הרבנית, השפעה היונקת ממקורות מטה-הלכתיים במוצהר, כמו פילוסופיה, קבלה וחסידות. לזאת, כל הזדקקות לגופה של שאלת היחס למדעים בתורת ישראל ראוי שתיעשה, בראש ובראשונה, על גבי המדוכה ההלכתית. מכאן, ברור אפוא, שגם שאלת יחסם של הגר"א ורש"ז אל העיסוק במדעים צריכה להיבחן קודם-כל באמצעות הקורפוס ההלכתי שנכתב על-ידי השניים: הגר"א בביאוריו 'שלחן ערוך' ורש"ז ביצירתו 'שלחן ערוך הרב'.

והנה, אם נתבונן בטקסטים ההלכתיים של שני האחרונים האלה, במנותק מכל סוג ספרות אחר המיוחס לשניים, נבחין בזהות ברורה ומוחלטת בין עמדתו של הגר"א לעמדה של רש"ז, כמעט מבלי יכולת הכחנה. הגר"א, בהתייחסו לדברי הרמ"א בסוגיה זו, ציין בביאורו:

ואין לאדם ללמוד כי אם מקרא וכו' — כמו שאמרו במנחות: שאל בן דמה וכו', ובספרי: "ודברת במ" — עשה אותם עיקר ואל תעשם טפילה, שלא יהיה משאך ומתנך אלא בהם, שלא תערב בהם דברים אחרים, שלא תאמר למדתי ישראל אלך ואלמוד חכמות האומות. ¹⁶

13 "אסכולות חלוקות", עמ' 7.

14 למשל: "אסכולות חלוקות", עמ' 52, הערה 172.

15 שרייבער, ב, עמ' 10-11.

16 ביאור הגר"א, שם ס"ק יז.

ובמקביל, כותב רש"ז בחיבורו את הדברים הבאים:

ולא דברים בטלים בלבד אלא אפילו בחכמות העולם אסור לעסוק [...] ואפילו מי שלמד כבר כל התורה כולה שמא יאמר למדתי חכמת ישראל אך ואלמוד חכמת אומות העולם, תלמוד לומר [...] ואין צריך לומר תלמיד חכם שחייב לקיים 'זהגית בו יומם ולילה' ממש, יצא ויברוק שעה שאינה מן היום ולא מן הלילה ויעסוק בהם. ומכל מקום באקראי מותר לתלמיד חכם ללמוד בשאר חכמות שיוכל ללמוד מתוכם דברי תורה ויראת שמים ודרך ארץ אבל לא שאר העם [...] 17.

הנה כי כן, שני המחברים, הגר"א ורש"ז יחדיו פוסקים על דרך הכללה, שאין ללמוד "חכמת האומות" או "חכמת אומות העולם", ושניהם אף עושים שימוש באותו מקור הלכתי, קרי: דרשת הספרי בנידון. זאת ועוד, בעוד רש"ז מתיר במקרים חריגים "ללמוד בשאר חכמות", הגר"א נמנע מלהתייחס לכך.

לאור זה, ראוי היה שהתבטאות הלכתית גורפת זו של הגר"א תהווה מקור ראשון לדיון בכל מחקר העוסק ביחסו של הגר"א ללימוד החכמות הכלליות. ברם, מסתבר שבדברי תגובתו מתעלם שרייבער לחלוטין ממקור נכבד זה, והוא מבכר להציג את עמדת הגר"א בסוגיה זו דווקא באמצעות ציטוט מפירושו לספר ישעיהו, בעוד עמדת רש"ז מוצגת דרך דבריו ב'שלחן ערוך'. ברור מאליו שאין דעתי שיש להתעלם ממקורות משלימים אחרים של כל אחד מהאישים, אבל המתודה בה עושה שרייבער שימוש, מפרה את האיזון הנכון בין שתי הסוגות הספרותיות וממילא בין שני האישים, מתעלמת במכוון מההתייחסות החשובה ביותר של הגר"א לנושא זה, ומבקשת באמצעות השתקת דברי הגר"א בכיארורו להציג תמונה היסטוריוגרפית בבואה חסרה.

שרייבער איננו הראשון הנוקט בסגנון זה, במאמרי כבר הראיתי כיצד בחרו היסטוריוגרפיות שונות להציג את יחסו של הגר"א לחכמות כלליות אך ורק באמצעות עדותו הידועה של ר' ברוך משקלוב, 18 בעוד דעתו של רש"ז מוצגת בפשטות באספקלריית פסקו ב'שלחן ערוך' שלו, וזאת כאשר הכרעתו ההלכתית של הגר"א, באותו מקום ובאותה נימה, נשכחו או הושכחו. 19.

17 שלחן ערוך הרב, הלכות תלמוד-תורה ג, ז.

18 רוגמה טובה לכך נמצאת בתיאורו ההיסטורי של האדמו"ר ר' יוסף יצחק שניאורסון מליובביץ', שנרפס בחוברת "דברי הימים ההם", ירושלים תשכ"ד. בבואו לתאר את יחסו של הגר"א לחכמות הכלליות בחר האדמו"ר להשתמש בעדותו של ר' ברוך – מבלי להזכיר את שמו – כעובדה מוגמרת, ומבלי לציין מקור אחר. וכך דבריו: "הגר"א לבד גדל באונותו בתורה ובקיאותו הנפלאה [...] היה אוהב חכמה ומרע באמרו אשר שרשי כל המדעים הטבעיים והמושכלות הם במעמקי התורה, ולתורה יש צורך גדול בהם להיות כל החכמות הן אבריים מהתורה, ומרגלא בפומיהו קדישא, כל החכמות נצרכות לתורתנו הקדושה וכלולות בה, כי כפי שיחסרו לאדם ידיעות בשאר החכמות יחסרון לו תשע ידות בחכמת התורה, כי התורה והחכמה נצמדות יחדיו [...] והתגעגע מאד להרכות חכמה בישראל נוסף על ידיעת התורה, בעצמו יגע בחכמת התכונה רפואה ונגינה ועוד, ויצו להעתיק כמה ספרי חכמה מחכמי האומות ללשון הקודש בכדי שתרכבה הדעת בין עם ישראל ויסיר שאון לאומים אשר ישאלו לאומותנו אי'הו חכמתכם ונמצא שם שמים מתבטל (מתחלל)" (שם, עמ' ד-ה).

19 ראה: "אסכולות חלוקות", עמ' 10, הערה 26.

הן אמת, שהצדק עם שרייבער בצטטו את הביטויים החריפים שכתב רש"ז בספר התניא: [...] מה שאין כן בחכמת האומות עובדי גילולים הוא מלביש ומטמא בחינת חב"ד שבנפשו האלהית בטומאת קליפת נוגה שבחכמות אלו שנפלו שמה [...] כידוע לידועי חן,²⁰ מה שלא כתב רש"ז בחיבורו ההלכתי. אלא שבכתבי רש"ז מצויות סתירות ברורות יותר מאלו, כמו ההבדלים המצויים בין פסקיו ב'שלחן ערוך' הרב לבין פסקי סידור התפילה שבעריכתו. לשינויים בולטים אלו ניתן הסבר במסורת חב"דית ידועה, בנוסח זה:

ובשער הכולל שעל הסידור [...] ששמע מפי הרה"ג החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשער זי"ע, אשר פעם אחת שאלו את אדמו"ר הזקן איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים חולקים עם הפוסקים, והשיב אדמו"ר: מסתמא יש לנהוג כהמקובלים, ושאלו אותו: הלא הוא בעצמו בשו"ע שלו כתב שיש לילך אחר הפוסקים, והשיב: כן כותבים הפוסקים, אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים.²¹

מסורת זו מייחסת באופן ברור לרש"ז מגמה שונה בכתיבת פסקי ה'שלחן ערוך' ממגמתו בכתיבת פסקי הסידור שלו, כי בעוד פסקיו ב'שלחן ערוך' נכתבו על-פי כללי ההלכה הנורמטיבית, הכריע רש"ז בפסקי הסידור שלו על-פי תפיסה מטה-הלכתית, נגד הפוסקים. הרי לנו ששני החיבורים אינם בהכרח מגלים זה על זה, אלא מבטאים שני ממדים של חשיבה אצל אותו מחבר. בהנחה שמסורת זו קולעת לדעת רש"ז, נוכל לקבוע בהתאם שהתבטאותו של רש"ז בספר התניא אינה מגלה בהכרח על "דעתו ורוחו", כפי שמכנה זאת שרייבער,²² אלא מבטאת ממד חשיבה אחר של רש"ז הבא לידי ביטוי בספר התניא, ממד המתאפיין ביניקה ממקורות קבלה וחסידות, בניגוד למקורות ההלכתיים-נורמטיביים עליהם ביסס את פסקו ב'שלחן ערוך' הרב. אולם, גם אם נסבור ונקבל את טענתו של שרייבער שגישת רש"ז לחכמות הכלליות, לעומת הגר"א – "הרבה יותר מחמירה", עדיין אני נאחו בעמדתי שגם לשיטתו האיסור תקף רק בעיסוק בחכמות לשמן, קרי: לימוד שאינו מסייע ללימוד תורה והבנתה, וזה לאור דבריו המפורשים בהמשך אותו קטע בתניא: [...] אלא אם כן עושה אותן [את החכמות] קרדום לחתוך בהן, דהיינו כדי להתפרנס מהן בריוח לעבוד ה', או שיודע להשתמש בהן לעבודת ה' או לתורתו, וזהו טעמו של הרמב"ם ורמב"ן וסיעתן שעסקו בהן". שרייבער בחר לפרש את הקטע בהסתמך על מסורת חב"דית אנונימית, הקובעת באופן תמוה שדעת רש"ז "שרק גאונים ואנשים דגולים כמו הרמב"ם והרמב"ן מותרים ללמוד חכמות אלו", בעוד שהקורא המשכיל מבין את דברי רש"ז כפשוטם, שהרשות נתונה לעסוק בחכמות כלליות כל עוד מגמת העיסוק בהן נובעת מתפיסה

20 ליקוטי אמרים, הוצאת וילנא, פרק ח, עמ' 26.

21 פסקי הסידור, ירושלים תרצ"ו, עמ' יד, אות מט. וראה בהרחבה בהקדמת העורך ר' א"ח נאה, עמ' 2-15. ראה גם: "מונשיין", "סידורו של רבינו הזקן נ"ע: פרקי עיון, בידור וסקירה", בתוך: ג' אוברלנדר (עורך), הסידור: מבנה ונוסח סידורו של אדמו"ר הזקן בעל התניא רבי שניאור זלמן מליאדי נ"ע, מונסי תשס"ג, עמ' קנג-קנו.

22 שרייבער, ב, עמ' 10.

אינסטרומנטלית, קרי, 'להשתמש בהן לעבודת ה'".²³

בנוסף לכך רש"ז, באופן זהה לגמרי לדברי הגר"א בביאורו, נשען בפסקו ב'שלחן ערוך הרב' על המקור התלמודי במסכת מנחות המלמד על תשובת ר' ישמעאל לבן דמה: "והגית בו יומם ולילה" — צא וברוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית".²⁴ השימוש במקור זה הן אצל הגר"א והן אצל רש"ז מלמד כי השניים שותפים לדעה ששאלת העיסוק בחכמות כלליות מתעוררת רק כאשר מדובר בלימוד המשווה לעצמו אופי עצמאי וחיצוני ממסגרת תורנית ראויה, אולם, כל עוד החכמה הופכת למכשיר המסייע ללימוד התורה, אין זה בבחינת "למדתי ישראל אלך ואלמוד חכמת אומות העולם", אלא לימוד לגיטימי המהווה מרכיב בלתי נפרד ב"חכמת ישראל" גופה.

בנוסף, יש לציין שרש"ז עצמו מורה היתר חד-משמעי לגייס חלק מהחכמות לעסק התורה, וכאלו דבריו בדרשותיו:

יש כמה בחינות בלבושים דמחשבה, עד"מ [=על דרך משל] באדם כשמחשבתו היא בדבר חכמה בחכמה אלקית שהיא התורה ה"ז [=הרי זה] בחינת לבוש פנימי שבמחשבה שנפשו מלובשת במחשבה זו שהיא מאד נעלה, ופעמים חושב חכמות אחרים הנצרכים לחכמת התורה כמו תכונה או דקדוק וכה"ג [=וכהאי גוונא] והם לבושים בינונים, ופעמים חושב בעניינים גשמיים שהם לבושים גסים שבמחשבה.²⁵

רש"ז בדבריו אלו הכיר בסוג של חכמות כלליות "הנצרכים לחכמת התורה" ורואה בעיסוק בהם בחינת "לבוש בינוני" ביחס למחשבת התורה עצמה, אך ודאי לא אוסר זאת במוחלט. בנוסף, לא התיר כאן רש"ז את העיסוק ב"חכמת התכונה או הדקדוק" רק לאישים כרמב"ם ורמב"ן, אלא כדרך שווה לכול, כל עוד ההשכלה נצרכת לגופי תורה.²⁶

זאת ועוד, אמינותה של ה'מסורת החב"דית' שמציג שרייבער מוטלת בספק רב לאור המסורת החב"דית הרשמית, שעלתה על הכתב בידי האדמו"ר ר' יוסף יצחק שניאורסון, היוצרת דיכוטומיה ברורה בין יחסו של רש"ז מלאדי להשכלה כללית מחד, לבין לימוד וידיעת אותן חכמות הנצרכות לתורה עצמה. מסייעים לכך שני תיאורים שנכללו בחוברת 'דברי הימים ההם', המכילה את רשימותיו של האדמו"ר ר' יוסף יצחק על עידן מייסדי השושלת. בקטע הראשון, המתעד בגוף ראשון את ביקורו של 'שמעון מזאמוט' או 'שמעון הכופר' בחצרו של רש"ז מלאדי, מתאר ר' יוסף יצחק כך:

23 לפרשנות פשטנית זו שותפים כל מפרשי ה'תניא', בהם גם אלו המשתייכים למסורת החב"דית באופן מוצהר. ראה למשל: 'וינברג, שיעורים בספר התניא, א, כפר חב"ד תשנ"ה, עמ' 113; מ' חלמיש, נתיב לתניא: כיאורים והערות לספר של בינונים', תל-אביב תשמ"ח, עמ' 66-67.

24 בבלי, מנחות צט ע"ב.

25 לקוטי תורה, הוצאת וילנא, פר' תוריע, דף כג ע"א.

26 בבחינת מקור זה יש לקחת בחשבון שלספר 'לקוטי תורה' השתרבבו הוספות מר' מנחם מנדל, בעל 'צמח צדק', נכדו של רש"ז. על כך ראה: מ' חלמיש, משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי (ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות), חיבור לשם קבלת תואר ד"ר בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית תשל"ו, עמ' 13, 26.

במשך כשלושה ימים עלה בידי להכיר גם את שאר בני הנשיא (רש"ז — יא"ש) ביושבם בביהמ"ד (בבית המדרש) ולמדו איש איש לעצמו [...] האמצעי מוהר"א (מורנו הרב חיים אברהם), אוהב כנראה את הברירות [...] אולם אחיו הקטן מוהר"מ (מורנו הרב משה) צעיר כבן ארבע עשרה או חמש עשרה עליו [...] ואומרים עליו אשר הוא כבר בקי בכל התלמוד ומצוין בחכמת המחקר וכבר יודע את המורה, כוזרי ועקרים בעל פה [...] וכששאלתיו אם למד חכמת הרקודק השיבני הלא מקצוע בתורה הוא ואיך אפשר שלא ללמדה שאז אינם יודעים פירוש תיבות התנ"ך ואי אפשר לכוון בתפילה.²⁷

בקטע השני, הממשיך לגולל את חוויותיו של שמעון ב'חצר הנשיא' שבלאדי, עולה התיאור הבא, הפעם ביחס לנכדו של רש"ז:

כשנכנסתי ביום החמישי בשעה הששית אחרי הצהריים לביהכ"ס (לבית הכנסת) הגדול שבחצר הנשיא, מצאתי קבוצת אנשים עומדים בעיגול וקול צלול בהתרגשות כמנצח בלימוד. ואז אזני גם אני ואשמע בקול ילד מסביר כמה מרובע יתר על העיגול רביע. התוס' מורה לרש"י בין בהיקף ובין בקרקע [...] ואומר שם וכאן שאין החשבון מכוון. אמנם כ"ק אאזמו"ר בלמדו עמי הציל את רש"י מהתנפלות התוס' עליו ואומר כי התוס' העמידו דבריהם על חוקי המדידה אשר ע"פ חכמת החשבון כדמוכח בהציור [...] וכשגמר את פלפולו ראיתי קטן [...] והוא רמ"מ ר' מנחם מנדל נכד הנשיא.²⁸

בשני הקטעים מדווח ר' יוסף יצחק, כמשיח לפי תומו, על עובדה לפיה לא הייתה כל מניעה בסביבה הקרובה של רש"ז לעיסוק בחכמות מתוך גישה אינסטרומנטלית המעניקה לחכמות אלו את המעמד הנכבד של "מקצוע בתורה [!]" במקביל, לא סביר להניח שרש"ז הכיר בבנו ונכדו — על אף ההערכה שרחש להם²⁹ — בני מעלה דוגמת "הרמב"ם ורמב"ן וסיעתן", מה שמסייע לאושש את הטענה שהיתר זה לא היה ייחודי לאישים הנזכרים בתיאור, אלא הענקת לגיטימציה הלכתית גורפת עם נקיטת צעדי זהירות, וכביטוי שהכותב שם בפי רש"ז: "אבל בהנוגע ללמוד חכמת הרקודק ותורת הלשון צריכים זהירות גדולה".³⁰ ההתייחסות של רש"ז עצמו לשאלת העיסוק בחכמות, כמו המסורת החב"דית מבית מדרשו של האדמו"ר ר' יוסף יצחק, מציירות תמונה שונה בהחלט מהעמדה השלילית החד-משמעית שמציג שרייבער. מעבר לכל זה, אפשר לקבוע במידה רבה של ודאות כי נוצר טשטוש בקווי העמדה של

27 'דברי הימים ההם' (לעיל, הערה 18), עמ' עד. על חוברת זו ומגמתה, ראה בהרחבה אצל י' ברטל, "שמעון הכופר — פרק בהיסטוריוגרפיה אורתודוקסית", בתוך: י' ברטל, ח' טורניאנסקי וע' מנדלסון (עורכים), כמנהג אשכנז ופולין — ספר יובל לחנא שמרוק, ירושלים תשנ"ג, עמ' 243-268.

28 שם, עמ' עו-עז. ראה גם: י' ברטל, שם, עמ' 264, הערה 61.

29 ראה שם, עמ' סד, צג.

30 שם, עמ' עט. על עמדת ר' יוסף יצחק ביחס לחכמות הכלליות וההקבלה בין השקפת אדמו"רי חב"ד והגר"א, ראה: י' ברטל, 'שמעון הכופר', (לעיל, הערה 27), עמ' 264-265.

אדמו"רי חב"ד בתקופת הראשית, בשאלת ההיתר לעסוק בחכמות כלליות, והניסיון לשחזר את יחסם המדויק אינו עולה יפה. עשויה להוכיח על כך המבוכה השוררת בשנים האחרונות בסוגיה זו בתוך המסורת החב"דית-פנימית גופה.³¹

כפי שכבר הראה ע' אטקס, חל תהליך טשטוש זהה גם בכל הקשור לבידור עמדת הגר"א ותלמידיו בדור הראשון. הסיבות לתופעה זו נעוצות בעובדה שחלק בלתי מבוטל מהתיאורים על יחסו של הגר"א ותלמידיו לשאלת תורה ומדעים, נכתבו תחת השפעת התמורה הגדולה שהתחוללה במזרח-אירופה עם פרשת 'ההשכלה מטעם' שיצרה את העימות ההיסטורי בין המתנה הרבני-מסורתית למחנה המשכילים. מחקריו של אטקס כבר הוכיחו שפרשה זו היוותה אירוע פורמטיבי, קובע-פני-תקופה, ששינה לחלוטין את היחס המאוזן לחכמות הכלליות בקרב נושאי המסורת, לאחר שאלה הפכו לסמל המאבק בהשכלה החל משנות הארבעים של המאה ה"ט.³² באופן טבעי נגררה דמותו של הגר"א לזירת המאבק כרי לשמש 'תנא דמסייע' לאחת העמדות, לא רק בכתבי המשכילים, אלא אף בין העמדות הניציות והמתונות בקרב המחנה האורתודוקסי.³³ דוגמה לכך ניתן לראות בחיבור הביוגרפי על הגר"א — 'עליות אליהו', חיבור שנכתב על-ידי ר' יהושע השיל לווין, דמות רבנית בעלת אוריינטציה משכילית מובהקת,³⁴ שכפי שהגדיר אטקס, תיאר את הגר"א "כמי שסלל את שביל הזהב בין השכלה קיצונית ופורקת עול מחד גיסא, לבין אורתודוקסיה תקיפה השוללת את העיסוק בחכמות מכל וכל מאידך גיסא".³⁵ למרות מגמתו להציג את הגר"א בגוון משכילי, הקפיד ר' יהושע השיל במשנה זהירות לא לנסח דברים משלו בכל הקשור לסוגיה זו, אלא רק לצטט מתוך מקורות אחרים שעמדו לפניו, תוך שהוא מברר באופן סלקטיבי את המסורות השונות.³⁶ אך בכך לא היה די. בכרוז מיוחד שהדפיס בסוף הספר תחת הכותרת — "אחרית ותקוה טובה", ניסח ר' יהושע השיל ברכה נלהבת ל"קיסר החסיד אלכסנדר השני" לרגל עלותו על כס המלוכה, וקרא בהמשך לתמוך במגמותיו החינוכיות החדשות

31 ראה למשל: הרב ד"ב קוביץ, 'דעת רבותינו נשיאינו על לימוד חכמות חיצוניות', בתוך: קובץ הערות וביאורים — אהלי תורה, גיליון תתלד (תשס"ב), עמ' 83; ח"ה רסקין, 'דעת אדה"ז ואדמו"ר הזקן על לימוד חכמות חיצוניות', שם, גיליון תתלה (תשס"ב), עמ' 167-168; הרב ב' אבערלאנדער, 'עמדת רבותינו נשיאינו בנוגע ללימודי חול', שם, גיליון תתעו (תשס"ד), עמ' 82-83. בכל אלה מנסים הכותבים להגדיר את ההבדלים בין שיטת רש"ו לשיטת הגר"א בסוגיה זו.

32 ראה: ע' אטקס, 'פרשת 'ההשכלה מטעם' והתמורה במעמד תנועת ההשכלה ברוסיה', ציון מג (תשל"ח), עמ' 264-313; הנ"ל, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 147-164.

33 ע' אטקס, יחיד בדורו — הגאון מוויילנה: דמות ודימוי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 44-52.

34 ראה: ש"ל ציטרון, 'מלחמת הדינסטיות בישיבת וולוז'ין', בתוך: רשומות, א, תל-אביב תרפ"ה, עמ' 123-135; מ' צינוביץ, עץ חיים — תולדות ישיבת וולוז'ין, תל-אביב תשל"ב, עמ' 221-223, 288; ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 74-75.

35 ע' אטקס, יחיד בדורו (לעיל, הערה 33), עמ' 48-50, הציטוט מעמ' 50; הנ"ל, 'הגר"א וההשכלה — תרמית ומציאות', בתוך י' שלמון וע' אטקס (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוקדשים לפרופ' יעקב כ"ץ, עמ' קצה-קצו.

36 דבריו על יחסו של הגר"א לחכמות מבוססים כמעט לחלוטין על הקדמת בני הגר"א לפירוש 'אדרת אליהו', דוברובנא תקס"ד. מתמיה שאטקס לא ציין אבחנה זו בדיונו על הספר.

של הצאר הרוסי "לקשר מערנות אמונתנו ותורתנו הקדושה עם המדעים". להלן קושר ר' יהושע השיל את עמדתו זו בדעת הגר"א, תוך שהוא מותח ביקורת גלויה על אלו המתנגדים לתוכנית השילוב:

וכאשר קדמוניות נתבונן, הלא אנשי המופת אשר להמה לנו לעינים מדורות שעברו, הלא מעולם היה להם התורה והחכמה מתאימות יחד ביראת ה', ושכולה אין בהם. וגם זה האיש קדוש ה' אשר נכבדות מדובר בו בהספר עליות אליהו הגאון החסיד נ"ע, ואשר חי לעת אשר המדעים היו מוזרים עוד, לא מנע הוא ידו מכל חכמה מכל מדע ובא אתם מחוץ אל הקודש פנימה, והפליא לעשות ככל הכתוב בספר, ולא הפריעו אותו מעבודת ה' בקדושה וטהרה אף כרגע, אך בדורינו בעוה"ר [בעוונותינו הרכים] אהה, נמצאו בעמינו אלה אשר החכמה ויראת ה' נעשו צרות זו לזו להם, וקצרה לבם מהכיל שתיהן כאחת [...].³⁷

קריאה זו, הקושרת לראשונה באופן גלוי וברור בין יחסו האוהד של הגר"א למדעים לבין המאבק שהתחולל במחצית המאה הי"ט על דמותה של המסורת, נדפסה בשתי ההוצאות הראשונות של 'עליות אליהו',³⁸ אך נשמטה מכל המהדורות הבאות, כולל אלו שנדפסו בחיי המחבר.³⁹ ניתן להניח שהשמטה זו נעשתה עקב מרחק הזמן מעליית הצאר על כסאו, מה שפוגג את הממד האקטואלי של הכרוז,⁴⁰ אך סביר יותר שהיא חושפת עקבות למאבק פנימי בתוככי העולם הרבני-אורתודוקסי, שאזכור השם המפורש של הגר"א בזיקה לפולמוס ההשכלה, הייתה לצנינים בעיניו.

כך או כך, גם ר' יהושע השיל לווין, המגייס בהתלהבות את רוחו של הגר"א למען השילוב שבין תורה ומדעים, מצביע בכרוז זה בראייה רטרואספקטיבית על תקופת הגר"א כ"עת אשר המדעים היו מוזרים עוד". ביטוי זה מקפל בתוכו את דפוס החשיבה שנוצר ביחס לשאלת העיסוק בחכמות הכלליות, המכיר בפרשת 'ההשכלה מטעם' קורפרשת-מים תודעתי בין שתי התקופות. לא ייפלא אפוא שהתיעוד המאוחר שנכתב בצל איום ההשכלה מאופיין במגמה אנכרוניסטית שאיננה מתחשבת בפריודיזציה הזו, וממילא גם איננה משקפת נאמנה את עמדתו של הגר"א בסוף המאה הי"ח.⁴¹

כאמור, מגמה זו לא פסחה גם על ההיסטוריוגרפיה החב"דית המאוחרת, שהעימות הקיומי בו הייתה נתונה עם תנועת ההשכלה, הוביל אותה לא רק ליצור השלכה בין עמדות אדמו"רי

37 ר' י"ה לווין, עליות אליהו, וילנא תרט"ז, [1] דף בסוף הספר. על כרוז זה ראה: ע' אטקס, "הגר"א וההשכלה" (לעיל, הערה 35), עמ' קצו-קצו.

38 וילנא תרט"ז, שטטין [תר"ך].

39 החל ממהדורת וילנא תרל"ד ואילך. ראה: י' וינוגרד, אוצר ספרי הגר"א (לעיל, הערה 9), עמ' 176-177.

40 אלכסנדר השני עלה לכס הקיסרות ביום 26 באוגוסט 1856, שנת ההוצאה הראשונה של 'עליות אליהו'.

41 ראה גם: י"א שפירא, "יחס הגר"א למדעים מאשנב המחצית השנייה של המאה הי"ט: תשובה לר' שוחט", בר"ד

15 (תשס"ד), עמ' 127-132.

חב"ד מהמאה הי"ט ואילך לעמדת מייסד השושלת, אלא אף — וכפי שהראה אטקס נכוחה — להקדים היסטורית את המאבק בין החסידים למשכילים ביותר ממחצית המאה.⁴² לא ייפלא אפוא שתנאים אלו כפו עליה לשוות לאבות החסידות דעות אנטי-משכיליות מובהקות, אך לא בהכרח כאלו המוסרות את עקרונות החסידות האותנטיים.

ג

עניין מהותי אחר שיש לענות בו, הוא האמון הבלתי מסויג אותו מעניק שרייבער במחקריו ל'מסורת', טקסטואלית או אוראלית, כדי להכריע בסוגיות ספרותיות והיסטוריות. ברשימת הביקורת הנוכחית מתאר שרייבער את יחסו, השלילי כביכול, של רש"ו ללימוד המדעים באמצעות "מסורת נאמנה וידועה (!) בין חסידים חב"ד". שרייבער מוסיף ש"הם מבינים (!) שדעתו היא שרק גאונים ואנשים דגולים כמו הרמב"ם והרמב"ן מותרים ללמוד חכמות אלו". בהערת שוליים אף נוזף בי שרייבער על כך שלא ביקשתי עצה מחוקר נכבד פלוני, אותו הוא מקלס בתואר "מומחה לתורת חב"ד ומסורתה". אפשר לקבוע במידה רבה של ודאות כי שרייבער עקבי בגישתו זו להזיק למסורות כאלו ואחרות שעל פיהן הוא מאשש את מסקנותיו.⁴³

העובדה ששרייבער מבכר "מסורת" חסידית אנונימית על פני קריאה ביקורתית של טקסט, מוכיחה כי הוא אימץ בשתי ידיים את עקרונות ה"היסטוריוגרפיה האורתודוקסית" — מונח שטבע ישראל ברטל — שנוצרה כאלטרנטיבה להיסטוריוגרפיה המודרנית, וכזו המושתתת על השקפת-עולם אידיאולוגית, שנועדה לשמש כלי שרת ביד האפולוגטיקה האורתודוקסית נגד הקמים עליה.⁴⁴ ככל שהדברים נכונים ביחס להיסטוריוגרפיה האורתודוקסית בכלל, נכונים הם פי-כמה בכל הקשור להיסטוריוגרפיה מבית היוצר של חב"ד, שמסורתה הועמרו בצל החשד לשכתוב מאורעות בהתאם להשקפת החסידות, כפי שהיטיב לנסח ישראל ברטל:

מסורות 'פנימיות' של תנועת חב"ד מהוות ללא ספק חלק נכבד בסיפורים ההיסטוריים שנתפרסמו על-ידי ר' יוסף יצחק שניאורסון. אלו מן הסתם מכילות גרעין מסוים של

42 ע' אטקס, יחיד ברורו (לעיל, הערה 33), עמ' 142-143.

43 לשם משל, הצהיר שרייבער במאמרו שהוא ראה לנכון לצטט מתוך ספר 'קול התור' — "בעיקר" משום "שגורלי תורה כר' יעקב משה חרל"פ ור' חיים פרידלנדר שהיה המנהל הרוחני בישיבת פוניבז' [...] ועוד אחרים בני היישוב הישן בירושלים האמינו באותנטיות של ספר זה כמשקף את דעת הגר"א". ראה שרייבער, א', עמ' 7, הערה 4; ראה גם סקירתו בפרק ב, הערות 90-91.

44 ראה: י' ברטל, "זכרון יעקב לר' יעקב ליפשיץ — היסטוריוגרפיה אורתודוקסית?", מלאת, ב, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 409-414; הנ"ל, "שמעון הכופר" (לעיל, הערה 27); On: I. Bartal, "True Knowledge and Wisdom — Reshaping the Past — Jewish History and the Historians, Orthodox Historiography", in: J. Frankel (ed.), *Reshaping the Past — Jewish History and the Historians*, *Studies in Contemporary Jewry*, X (1994), pp. 178-192. ריון מאלף על ההיסטוריוגרפיה החסידית-אורתודוקסית ומגמותיה, ראה: נ' קרלינסקי, "ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה החסידית-אורתודוקסית", ציון, סג (תשנ"ה), עמ' 189-212; הנ"ל, "היסטוריה שכנגד — איגרות החסידים מארץ-ישראל: הטקסט והקונטקסט, ירושלים תשנ"ט, עמ' 109-165.

עובדות היסטוריות, שנשמרו בזכרון רבניה של שושלת לובאוויץ'. אך מסורות אלו שבועות בחותם מובהק של אנאכרוניזם, המקשה על המעיין להבחין בין מה שאכן אירע לבין פרשנות מאוחרת, המקנה למסופר צביון א-היסטורי מובהק.⁴⁵

גם חוקרים המתונים יותר ביחסם לסוגה היסטוריוגרפית זו, המבקשים להעניק אמון יחסי למסורות אלו, כמו רחל אליאור, מציבים סייגים ברורים בהם יש לנקוט קודם שניתן יהיה להיוקק אליהם, וכאלו דבריה:

יתרונה של ספרות זו [היסטוריוגרפיה חסידית שנרשמה מלכתחילה כמסורת משפחתית של חצרות צדיקים או מסורות סיפוריות של מקורבים], שרבות מגרעותיה כאמור, שהיא משמרת אטמוספירה רוחנית מסויימת המאפשרת פתיחת צוהר לעולמה של החסידות מנקודת מבטה היא [...] חלק מן העובדות המתוארות לעתים אינו עומד במבחן הביקורת [...] אולם לפי עניות דעתי חרף ההסתייגויות המנויות לעיל, יש מקום לעיון ביקורתי בהיסטוריוגרפיה זו המלכדת מסורות שונות ממקורות מהימנים וממקורות מסופקים, ופרשנות אנכרוניסטית בצד ראייה מקורית ומעמיקה, לשם חשיפת הגרעין ההיסטורי הטמון בה והפרספקטיבה החסידית הייחודית שלו [...] הכלל העולה מן האמור לעיל, שכמעט כל מקורותיה של ההיסטוריה החסידית, לסוגיהם השונים, צריכים להיות נידונים מתוך מידה של זהירות ועיון ביקורתי [...].⁴⁶

אלא שאת אותה מידה של "זהירות ועיון ביקורתי" הנדרשת כל כך בתהליך עיבוד מסורת חסידית-פנימית למקור היסטורי של ממש, לא מצאתי בגישתו זו של שרייבער. לא זו בלבד שאין הוא נזקק לכלי ביקורת כלשהם בכואו לדון בסוגיה התלויה כהרדים בשערה, הוא אף אונס קבלת מסורת חסידית-אנונימית זו על זולתו. גישה זו של שרייבער רוויה כפי הנראה באמונת צדיקים תמימה, אך מעקרת כל ניסיון לדיון רציני בשאלה בעלת חותם פרשני של "מסורת נאמנה". גם הקורא שאינו בקי בדרכי מסורות והשתלשלותן מבין אל נכון כי אין מקום לגישה זו בדיון האמון על מחקר ביקורתי. הבאת "עדים מומחים" היא מעשה שגרתי בדיסציפלינה המשפטית בה מתמחה שרייבער, אך לא נכונה בעליל בכלל הקשור לחקר פרשנות או היסטוריה.⁴⁷

45 י' ברטל, "שמעון הכופר", (לעיל, הערה 27), עמ' 248-249. על ההיסטוריוגרפיה החב"דית וכתביו של הארמו"ר ר' יוסף יצחק, ראה גם: ר' אליאור, "ויכוח מינסק", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (ניסן-סיון תשמ"ב), עמ' 179-183; A. Rapoport-Albert, "Hagiography with Footnotes, Edifying Tales and the Writing of", *History and Theory*, 27 (1988), pp. 119-159. — רצף מבני ותמורה, "ציון, נה (תש"ז)", עמ' 183-245; ע' אטקס, "הגר"א וההשכלה", (לעיל, הערה 35), עמ' קצו-קצח; הנ"ל, "פרשת 'ההשכלה מטעם'", (לעיל, הערה 32), עמ' 298; הנ"ל, "יחיד בדרורו (לעיל, הערה 33), עמ' 135-160; Z. Gries, "Hasidism – The Present State of Research and Some Desirable Priorities", *Numen*, XXXIV (1987), p. 101. — קווים לדמותו של ר' אברהם מקאליסק", בתוך: ש' אטינגר (עורך), אומה ותולדותיה, ב, עמ' 130-131, הערה 41; ובכל אלו מראי מקום נוספים.

46 ר' אליאור, "ויכוח מינסק", (לעיל, הערה 45), עמ' 181-183.

47 על השונה והמשותף בין ההיסטוריון והמשפטן במלאכת גביית עדות, ראה: י' כ"ץ, עת לחקור ועת להתבונן,

ד

ביקורת חמורה מתח שרייבער על כך שייחסתי להגר"א את השימוש במושג "חכמה יונית" במובן של חכמות כלליות. שרייבער מציין בצדק שרש"י ופרשנים אחרים הבינו מושג זה באופן אחר, והוא מעלה אפשרות שגם הגר"א סבר כמותם. אלא שקביעתי זו הסתמכה על דברים מפורשים של הגר"א בנידון, שראה כך לנכון לפרש את המושג התלמודי "חכמה יונית". דברי הגר"א מצויים בביאורו לשלחן ערוך, ושם, בהתייחס לדברי הרמ"א: "ואין לאדם ללמוד כי אם מקרא משנה וגמרא והפוסקים הנמשכים אחריהם [...] אבל לא בלימוד שאר החכמות [...]".⁴⁸ ציין הגר"א על אתר את מראה המקום הבא: "ואין לאדם כו' — כמו שאמרו במנחות שם שאל בן דמא כו'".⁴⁹ והנה, במקור זה, אותו מציין הגר"א כאסמכתא לדברי הרמ"א על "לימוד שאר החכמות", נזכר בפירוש הביטוי "חכמה יונית": "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי את כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית, קרא עליי את המקרא הזה 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד והגית בו יומם ולילה', צא וכדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית".⁵⁰ נמצאנו אפוא למדים ללא שמץ ספק שהגר"א פירש "חכמה יונית" ככזו המייצגת את כלל החכמות.

אלא, שדברי הגר"א הללו נסובים על פסקו של הרמ"א, השולל באופן גורף עיסוק של קבע בחכמות הכלליות, אולם בהקשר הרחב של עמדת הגר"א — שכפי שהוכח במאמר ראה במדעים חלק אינטגרלי מהתורה, בבחינת 'בנות' — ביקשתי לטעון שהגר"א ניתב את העמדה התלמודית השוללת עיסוק ב"חכמה יונית" אל חכמת הפילוסופיה, אותה דחה מכל וכל.⁵¹ לאור קביעה זו אף הצעתי שיש לחבר את המאמר התלמודי "ארור שילמד בנו חכמת יונית" עם ביטוי הגנאי הירוע של הגר"א על "הפילוסופיה הארורה", ולעניין זה ציינתי את המובאה המתאימה באנציקלופדיה תלמודית התומכת, לכמה פרשנים, בדעה ש"חכמה יונית" והפילוסופיה חדר הן.

ה

שרייבער חותם את רשימת הביקורת בטענה שלא הבאתי בחשבון את התייחסותו המפורשת של ר' חיים מוולוז'ין להשכלתו הכללית של הגר"א, בהקדמתו ל'ספרא דצניעותא'. אכן, נעלמה מעיניי הפסקה החשובה הנזכרת ואני מודה לו על הערתו זו.

עם זאת, יש לבחון את הקדמתו זו של ר' חיים, האחרונה, המאוחרת והארוכה מבין אלו שכתב לספרי הגר"א, כמי שמשקפת הליכי חשיבה חדשים בתפיסת עולמו שלא באו לידי ביטוי

ירושלים תשנ"ט, עמ' 16-17; מ' בלוך, אפולוגיה על ההיסטוריה: או מקצועו של ההיסטוריון, ירושלים תשס"ב, עמ' 156-160.

48 הגהות רמ"א, שלחן ערוך יורה-דעה סי' רמו, ד.

49 שם, ס"ק יז.

50 בבלי, מנחות צט ע"ב.

51 "אסכולות חלוקות", עמ' 27-30.

בשני העשורים קודם לכן, מאז פטירת הגר"א. שינויים אלו מגולמים בכמה מגמות מהותיות המחייבות דיון נפרד. די אם אציין את העובדה שר' חיים קורא בהקדמה זו "להוציא לאור כל הנמצא אתו מכ"י [מכתב יד] קדשו ז"ל בנגלות ובנסתרות",⁵² בעוד שבהקדמתו הראשונה הוא מסתייג מכך ברורות: "וקצת מן הקצת [...] יעידו עליו חיבוריו הקרושים [...] ובנסתר אשר אין אתנו יודע אם העת והשעה כראי שיודפסו".⁵³ לא מן הנמנע שפרט זה יצא ללמד שאין לבחון את הקדמותיו של ר' חיים כמכלול הרמוניסטי המציג את מחברם באור וממד אחד, אלא ככאלו המשקפות תמורות ותהליכים הדרגתיים בתפיסת עולמו על רקע סערת התקופה.

52 הקדמה לספרא דצניעותא, וילנא והורדנא תק"ף.

53 הקדמה לשנות אליהו, למברג תקנ"ט.