

## למשמעות הגדרת 'חז"ל' כתקופה

אפתח בדברים שנכתבו במקור על תקופה אחרת בתולדות ישראל, אולם ללא ספק אפשר להפיק מהם לקחים חשובים לשאלה שאנחנו דנים בה במאמר זה:

חלוקת ההיסטוריה לתקופות היא בעייתית באופן בלתי נמנע; כיון שההיסטוריה, בתור תהליך נזיל ודינמי, לעולם אינה אחידה או חד-ממדית. ה'תקופה' איננה מהותית להיסטוריה; ההיסטוריון הוא שכופה אותה על המציאות כדי לציין טווח-שנים מסויים שנותן ביטוי לתהליכים שיש להם חשיבות בעיניו.<sup>1</sup>

ואכן, אף על פי שידוע לכולנו שחלוקת הזמן לתקופות היסטוריות אינה אלא כלי עזר הבא לסייע בארגון תופעות ונתונים, קשה להשתחרר מן היצר הרע הגורר להשליט סדר על התווה ובוהו על ידי קביעת תאריכים ברורים והצעת קווים המאפיינים תקופה אחת מבין התקופות ומבדילים בינה לבין מה שבא לפניה ואחריה. אכן חייבים אנחנו להיות מודעים לכך שאין אדם קם בבוקר ומרגיש פתאום שהוא סבוראי... או פוסט-מודרני... כמדומני, השאלות הכרוכות בחלוקה לתקופות אינן תלויות על פי רוב בקביעת עובדות, כי אם בפרספקטיבה שממנה אנחנו בוחרים להסתכל על העובדות. אני אישית נזקקתי לאחרונה לעניין זה תוך כדי עבודת ההוראה שלי, בתור מרצה יחידי לכל מקצועות היהדות בחוג ללימודי דתות באוניברסיטת קלגרי. הרי מפני חטאי גליתי לחוג שבו אני חייב לתת שיעורים על דת ישראל לתקופותיה השונות, ובעיקר בימי הבית השני, חז"ל, ימי הביניים והעת החדשה. ואולם, מתוך ניסיון מר זה יצא קצת מתוק, שכן אין אדם זוכה להרבה אתגרים פדגוגיים מסוג זה בארץ. אפשר שמהטעם הזה למדתי לגשת אל הנושא שלנו מנקודות מבט שונות מהמקובל. בין החידושים שגיליתי בתחום זה נראה לי שראוי להעיר על שלוש נקודות עיקריות.

\* ברצוני להביע את תודתי ל-Lady Davis Fellowship Trust על תמיכתם האדיבה שאפשרה לי להתמסר למחקר זה ולאחרים במשך השנה האקדמית תש"ס.

1 P. R. Mendes-Flohr & J. Reinharz, *The Jew in the Modern World: A Documentary History* (המקור באנגלית). (2<sup>nd</sup> edition), New York, 1955, p. 3.

## א. תקופת חז"ל איננה תקופה היסטורית

כלל זה הוא כל כך פשוט, עד שספק אם כדאי להביא לו הוכחות. ובכל זאת, שמא נמצא כאן בינינו אחד שבשבילו הדבר איננו ברור כשמש. ניגש לעניין הן מצד ההיסטוריה, הן מצד השקפות חז"ל.

אם תעיינו באחד משלל הדיונים על נושא דידן שנכתבו על ידי היסטוריונים, הרי שתיווכחו במהרה שרובם<sup>2</sup> מתאמצים להחליט אם מוטב לקבוע את פתיחתה של תקופת חז"ל עם חורבן הבית או עם מרד בר כוכבא. נראה לי שאילו הייתי היסטוריון, הייתי שוקל אף אלטרנטיבות נוספות, למשל: ראשית השלטון הרומי בארץ ישראל ב-63 לפני הספירה.<sup>3</sup>

מכל מקום, עצם הצגת השאלה בצורה הזאת נראית תמוהה ביותר, שכן אין זיקה ברורה בין אף אחד מהמאורעות האלה לבין התאריכים המרכזיים בתולדות ספרות חז"ל (והוא הדין לתאריכים חשובים אחרים, כגון חקיקת צו מילאנו על ידי הקיסר קונסטנטינוס בשנת 313, שהביאה לידי ניצור האימפריה הרומית ושינתה באופן משמעותי את מצבם ואת מעמדם של יהודיה, ובכללם יהודי ארץ ישראל; או פרסום קודקס תיאודוסיוס ב-438).<sup>4</sup> אשר לתחילת עריכת המשנה: ככל הנראה התחילו חז"ל במפעל הניסוח והעריכה של קובצי הלכות כבר דור אחד לפני החורבן;<sup>5</sup> וגם למי שסבור שתחילת המשנה נעוצה ביבנה 'בו ביום' שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה בנשיאות,<sup>6</sup> אין הדבר נקשר במקורות למשבר של חורבן הבית,<sup>7</sup> כי אם להדחתו של רבן גמליאל. כמו כן, עד כמה שידוע לי, התאריכים בין 192 ל-226, המופיעים בספרי הלימוד והמחקר

2 דוגמה טובה היא מאמרו החשוב של משה דוד הר, 'שאלת הפריודציה של ימי בית שני ותקופת המשנה והתלמוד בתולדות ישראל', גלות אחר גולה – מחקרים בתולדות עם ישראל, מוגשים לפרופסור חיים ביינארט למלאות לו שבעים שנה, בעריכת א' מירסקי, א' גרוסמן ו' קפלן, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 64-67.

3 ואכן, גדליהו אלון (ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א', תל אביב, תש"ד, עמ' 1-2, 12-13) מדגיש שאין לנתק את תקופת חז"ל מימי הבית. עיינו היטב מה שאמר על הקשיים הטמונים בחלוקה לתקופות. ראו גם ד' גודבלט, 'יהודי ארץ-ישראל בשנים 132-70', היסטוריה של עם ישראל: יהודה ורומא – מרידות היהודים, בעריכת א' רפפורט, ירושלים ותל אביב, תשמ"ג, עמ' 155.

4 לשאלת הגדרת 'ימי הביניים' היהודיים ראו ח"ו דימיטרובסקי, 'היש "ימי-ביניים" יהודיים?' מחקרים במדעי היהדות, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 257-265; מ"ד הר, 'למשמעותו של המונח "ימי הביניים" בתולדות ישראל', תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים – קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן-ששון, בעריכת ר' בונפיל, מ' בן-ששון ו' הקר, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 83-98 (עם סקירת דעות של קודמים בשאלת תחילת ימי הביניים בעמ' 84-87); י"י יובל, 'ראשונים ואחרונים, Antiqui et Moderni (תודעת זמן ותודעה עצמית באשכנז)', ציון, נו (תשנ"ב), עמ' 372-373. בערה 9 שם רשומים דיונים חשובים של ח"ה בן-ששון ויעקב כ"ץ; י' ברודי, צוהר לספרות הגאונים, תל אביב, 1998, עמ' 13-15.

5 רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים ותל אביב, 1857, עמ' 25-58; ש' ספראי, 'ההכרעה כבית הלל ביבנה', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים, תשמ"א, עמ' 7-8.

6 עיינו ב' ברכות כח א.

7 ר"ח אלבק, מבוא המשנה, ירושלים ותל אביב, 1959, עמ' 82-87, 257-259. אלבק מתבסס בעיקר על השינוי בתוספתא עדויות. הקורא את דבריו יראה שהוא מקשר את המעשה למצב הדברים 'לאחר חורבן הבית... מפני עול השעבוד והצרות', אף על פי שלא הוזכר טעם זה במפורש במקור.

בתור מועד פרסום המשנה,<sup>8</sup> אינם מקבילים לשום מאורע חשוב מהסוג שמתעניינים בו ההיסטוריונים.<sup>9</sup>

ובאמת, אותם ההיסטוריונים שביקשו למצוא בעריכת המשנה תגובה לחורבן נדחקו להסביר מאיזה טעם נמשכה המלאכה כ־150 שנה. כשיטה חלופית קמו חוקרים אחרים לטעון שהתאריך הקובע הוא מרד בר כוכבא, שיש בינו ובין סיום המשנה פחות מתשעים שנה – כאילו הנחה זו מסלקת את התמיהות ומתקבלת יותר על הדעת. דומני שכולנו מכירים את משחק הדו־פרצופין שמשחקים כותבי תולדות ישראל בבואם לתאר את הנסיבות שהביאו לידי חתימת יצירות המופת ומפעלי הרוח הגדולים של חכמי ישראל: בערב טוענים בביטחון שהם נערכו כולם תחת תנאים של שמד ורדיפות, מתוך חרדה לקיומה של המסורת;<sup>10</sup> ובבוקר מכריזים שאי־אפשר ליצור חיבורים גדולים כי אם במצבים של שלווה ורווחה.<sup>11</sup> ואולם, לנו ברור עכשיו ששתי העמדות גם יחד אינן עומדות בפני הביקורת. כל הדחקים האלה אינם באים אלא כדי להראות לנו ביתר בהירות עד כמה חסרה כל הקבלה משמעותית בין התאריכים הפוליטיים והצבאיים, העומדים במרכז התעניינותו של ההיסטוריון, לבין הכרונולוגיה של תולדות הספרות התלמודית.

ולא זו אף זו: המשברים החמורים והגורליים של חורבן הבית ודיכוי מרד בר כוכבא תופסים רק מקום שולי ביותר בדברי החכמים. סוגיות רבות עוסקות בדיני עבודת הקורבנות כאילו המזבח היה עומד על מכונו, ורק לעתים רחוקות נאלצים החכמים להבחין בין 'זמן שבית המקדש קיים' ל'זמן הזה'.<sup>12</sup> רושם החורבן הוא כל כך חלש בספרות התלמודית, עד שאפשר לחוקרים להתוכח אם בית שמאי ובית הלל פעלו בפני הבית או בדור יבנה.<sup>13</sup>

הבה ננסה אף להיזכר במצב שבו עמדנו לפני דור אחד בערך, טרם התגליות

8 כנראה הכוונה היא באמת לשנת פטירתו של רבי יהודה הנשיא לפי ההשערות השונות, והיא מתקשרת גם לידידת רב לבבל. ראו: A. Guttman, 'The Patriarch Judah I – His Birth and His Death: A Glimpse into the Chronology of the Talmudic Period', *HUCA*, 25 (1954), pp. 239-261; G. Stemmerger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (translated by M. Brokhuemuhl) (2<sup>nd</sup> edition), Edinburgh, 1996, p. 81.

9 שטמברגר (לעיל הערה 8) מעיר על כך שתחילת השימוש בתואר 'רבי' אחרי החורבן משקפת כנראה תודעה של ראשית תקופה חדשה (שם, עמ' 4).

10 כך כבר אצל ר' סעדיה גאון בספר הגלוי S. Schechter, *Saadyana*. Cambridge, 1903, p. 5; אלבק, *מבוא למשנה*, 65-66: 'בראות הורינו את ההמון כי נפץ בכל הארץ ויגורו על ההגא לבלתי השכח וכו'; ובהקדמת הרמב"ם *למשנה תורה*, 'ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה. לפי שראה שתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת. וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות. חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח'.

11 בולטת במיוחד, אבל בכל זאת טיפוסית, היא הסתירה בתיאורו של גרץ את מפעליהם של רב אשי ורבנן סבוראי. הראשון, שחי בתקופה של שלווה ופאר ליהדות בבל, טרח לקבץ את מסורות התורה שבעל פה מתוך פחד שתישכחנה בגלל חוסר עניין בהן (!), ואילו רבנן סבוראי, שפעלו בעקבות של רדיפות דת, סיימו את סידור התלמוד משום שלא היו מסוגלים להוסיף יצירה חדשה. H. Graetz, *Geschichte der Juden*. 11 vols, Leipzig, 1900, vol. 4. pp. 351-352, vol. 5, pp. 7-8.

12 ראו ב' ברכות סא ב וכו'.

13 ז' פרנקל, *דרכי המשנה*, ורשה, 1923, עמ' 55-56; אפשטיין, *מבואות לספרות התנאים* (לעיל הערה 5), עמ' 605; י' בן־שלום, *בית־שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי*, ירושלים, 1993, עמ' 273 והערה 1.

הדרמטיות בוואדי מורבעאת, כאשר כל מה שידענו על אודות בר כוכבא הסתכם (חוץ מאותו קטע חשוד ב־Dio Cassio) בכמה אגדות תלמודיות ורמזים מעורפלים ל'שעת הסננה', 'שלהי השמד' או מטבעות 'כוזביים'. על סמך המקורות הללו לבדם היה בהחלט סביר להטיל ספק בקיומו של מנהיג זה או לפחות למעט בחשיבות המרד.<sup>14</sup> ואם יטען הטוען: הרי חיבורי חז"ל מעולם לא נועדו להיות ספרי היסטוריה! הם עוסקים בהלכה ובאגדה ובמדרש; ונושאים אחרים יוזכרו רק במקרה ובדרך אגב. – באמת, היא הנותנת...<sup>15</sup> הרי ראינו שהמפנים הגדולים בהיסטוריה אינם מקבילים להתפתחות הפנימית של יצירת חז"ל.

תופעה דומה של חוסר התאמה מתגלה לנגד עינינו בשעה שאנחנו בוחנים איפה הציבו חז"ל עצמם את תחילת תקופת החכמים. עד כמה שידוע לי, המקור היחידי הנוגע במישרין בשאלה זו הוא המשנה הראשונה במסכת אבות, המקדימה את מסורת החכמים עד להפסקת הנבואה בדור כנסת הגדולה, אם לא עד למעמד הר סיני (לפי זה, נראה שאורבך<sup>16</sup> היה שמרני ביותר כאשר קבע את תחילת התקופה בדור שקדם למרד החשמונאים). לעומת זאת, אם נקבל את התאריכים שקבעו לנו ההיסטוריונים, הרי עלינו להוציא מכלל 'חז"ל' את שמאי והלל, גישה המנוגדת להנחות של הספרות התלמודית. שמא מותר היה לתלות את פתיחת התקופה בצמיחת תנועת הפרושים – אלא שחז"ל עצמם, כמובן, היו שוללים את ההצעה הזאת מכיוון שלדעתם מסורת האבות ה'פרושי' היא־היא המסורת שקיבל משה רבנו בהר סיני.<sup>17</sup> הדברים בולטים יותר כאשר אנחנו מנסים לתאם את התאריכים של סוף תקופת התנאים, או של חתימות הבבלי והירושלמי, עם מאורעות היסטוריים. שוב, על אף מאמציהם של ההיסטוריונים, קשה להשתכנע שקיים קשר סיבתי מכריע בין התפתחויות אלה לבין הפיכת הקיסרות הרומית למינות או חילופי השושלות השליטות בפרס. ואם במקרה אנחנו מוצאים תיאום כלשהו בין סיום תקופת התנאים בארץ ישראל לעליית המשטר הססאני בפרס ובבבל, אינני מאמין שמישהו יטען שהדבר מעיד על קשר סיבתי משמעותי בין שתי ההתפתחויות.

סביר יותר להניח שהתחושות שהסתיימה יצירת חיבור מרכזי בספרות חז"ל, ושהיצירה שנגמרה תועמד מעתה ביסוד שלב חדש של לימוד ופרשנות, התפתחו על פי קצב והיגיון פנימיים ללא זיקה לתהליכים היסטוריים כמובן המקובל. אין בדבריהם

14 מבחר מאלף של ספרות מחקרית ישנה וחדשה בנושא נאסף על ידי אהרון אופנהיימר, מרד ברי־כוכבא, ירושלים, תש"ם.

15 אדישותם של חז"ל להיסטוריה ולהיסטוריוגרפיה, הן במקרא, הן בתקופת בית שני ובזמננו־הם, תוארה על ידי מ"ד הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס השישי למדעי היהדות, ג', ירושלים, תשל"ז, עמ' 129-142. לאחרונה הציג מ' בן שחר ששאלת הערך של פעילות על במת ההיסטוריה עמדה במרכז מחלוקת רעיונית בין חכמי בבל וחכמי ארץ ישראל. ראו למשל את מאמריו 'שיבת ציון בספרות חז"ל בין ארץ ישראל לבבל ובין עבר ההווה', ציון, עט(א) (תשע"ד), עמ' 19-51 (ובעיקר 49-51); 'תשעה באב: כרונולוגיה ואידיאולוגיה בקביעת תאריכי החורבן הראשון והשני בספרות חז"ל', ציון, פא(א) (תשע"ו), עמ' 5-30, שבו מוצא בן שחר בדברי יוסף בן מתתיהו, כמו בעיצוב הלכות האבל על חורבן בתי המקדש במשנה ובדברי תנאים, גישה האומרת שאירועים היסטוריים גורליים לא נגרמו על ידי הפעילים בני הזמן, אלא הם תוצאות של מיתוס קדמון הנעוץ בסיפורי המקרא.

16 א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשל"א, עמ' 1.

17 שטמברגר (לעיל הערה 8), עמ' 7.

עדות לכך שהחורבן או השמד וכיוצא באלו השפיעו באופן מכריע על התפתחותה של ספרות התורה שבעל פה.

אין בכוונתי לומר שחז"ל היו מנותקים מההיסטוריה או מהמציאות שסביבם. ובכל זאת, הניגוד בין הכרונולוגיה של חתימת החיבורים המרכזיים בספרות התלמודית (המזוהה על פי רוב עם סיומי תקופות) לבין הכרונולוגיה ההיסטורית הוא כל כך קוטבי, עד שקשה להשתחרר מן הרושם שהדבר נעשה בכוונה, על מנת להצהיר ששלשלת הקבלה של תורת ישראל אינה נתונה לניתוק עקב משברים בעולם החיצון. ואולם, אין אנו יודעים כמעט כלום על הרקע המוסדי או הלימודי שהביא לידי ההחלטות לחתום את היצירות הקולקטיביות הכלולות בספרות חכמים. וכמעט ניתן לסכם שתקופת חז"ל איננה תקופה היסטורית, כי אם תקופה שקיימת למרות ההיסטוריה.

### ב. תקופת התלמוד איננה זהה עם תקופת התלמוד הבבלי

אם הטענה הראשונה שלי הייתה מכוונת נגד חוגי ההיסטוריונים, הרי הדברים שאני מתכוון להשמיע עכשיו מיועדים בעיקרם לאוזניהם של קהל התלמודיסטים. מן המפורסמות היא שאחד ההבדלים החשובים בין דרך הלימוד של התלמוד באוניברסיטה לבין מה שלומדים בישיבה הוא שבמסגרת האקדמית אין החוקרים מצטמצמים בד' אמותיו של התלמוד הבבלי, אלא נותנים הגדרה רחבה של 'ספרות חז"ל', שכוללת גם את יתר החיבורים שיצרו חכמי התקופה, ובמיוחד הירושלמי, המדרשים ושאר חיבורים של תורת ארץ ישראל. הבדל נוסף בין הגישה האקדמית לעמדה הדתית הרווחת נוגע בתיאורים ובפירושים השונים שנותנים להתקבלות התלמוד הבבלי בכל קהילות ישראל. הדעה הרווחת במחקר אומרת שניצחונה של תורת בבל על צרתה הארצישראלית היה פועל יוצא של מאזן הכוחות בין הח'ליפיות המוסלמיות ובני חסותן היהודים בבגדד וברמלה, בימי הביניים, ואיננו משקף בהכרח את המצב שהיה קיים בימי חז"ל עצמם.<sup>18</sup>

לאור העובדות הללו תמוהה ביותר התופעה, שבדיונים של חוקרים בשאלת הצבת גבולות לתקופת חז"ל עדיין מתקבל הרושם כאילו אין ספרות חז"ל מכילה אלא את המשנה והתלמוד הבבלי בלבד. השאלה עדיין מנוסחת לפי ההנחות של גאוני בבל, בעל ספר הקבלה והרמב"ם. מטעם זה ממשיכים לדוש במשמעות 'סוף הוראה' בפי שמואל ירחינאה ורב שרירא גאון; בתאריכים השונים שניתנו לפתיחת תקופת רבנן סבוראי ובקשר שבין חכמים אלה ל'סתמא דגמרא' ולעריכת התלמוד – כאילו מובן מאליו שהתאריך שיעלה מהדיון הזה יהיה זהה עם 'סיום תקופת חז"ל'.<sup>19</sup> והנה, אם אנחנו באמת רואים את מדרשי האגדה כיצירות של חז"ל, אזי ברור שאין

18 'גפני, 'בין בבל לארץ ישראל: עולם התלמוד ועימותים אידיאולוגיים בהיסטוריוגרפיה של העת החדשה', ציון, סב (תשנ"ז), עמ' 213-242. והשוו: S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Vol. 2, New York, 1962, pp. 204-209.

19 דיון ממצה בשאלות אלה נמצא אצל ש"ז הבלין, 'על "החתימה הספרותית" כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה', מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ח'-ט' בסיון תשל"ח, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 148-192.

אפשרות לכלול את כולם בתוך גבולות אותה התקופה שהוגדרה לפי זיקתה ליצירת התלמוד הבבלי. גם אם נמשוך את מפעל עריכת הבבלי עד להשתלטות האסלאם בסוף המאה השביעית (מסקנה העולה מאליה מהמחקרים של הדור האחרון), אזי נצטרך להוציא מכלל החיבורים המיוחסים לחז"ל חלק גדול ומכובד מקובצי מדרשי האגדה שנתקבלו בתור כך על ידי הדורות הבאים. אין כוונתי רק לספרים כמו במדבר רבה א' (מבית מדרשו הפרובנסלי של ר' משה הדרשן במאה ה"ב), שספק אם מישהו יתנגד בתוקף להכרעה שהוא שייך לספרות ימי הביניים.<sup>20</sup> אבל האם נהיה מוכנים להשליך כלאחר יד גם את הרצנויות המאוחרות והמקובלות של התנחומא-ילמדנו,<sup>21</sup> המהוות אף חלק ניכר של המדרש רבה, וגם חכמי ימי הביניים מתייחסים אליהן כאל מדרשי חז"ל לכל דבר?<sup>22</sup>

ההכרעות האלה יכולות להשפיע הרבה אף על הגישות שלנו לחיבורים שונים ועל השימוש שאנחנו עושים בהם. ואציין פה כדוגמה פשוטה את מעמדם של כל אותם מדרשים קטנים, אגדות ומעשיות שנקבצו אל תוך האוספים של ילינק וורטהיימר. כל זמן שמקורות אלה הוצגו ב'מדרשים מאוחרים', נטו לקבלם כעדות לאמונות ולדעות של חז"ל. השפעה גדולה יותר נודעה להם כאשר החליט לוי גינצבורג להסתמך עליהם בתוך אגדות היהודים שלו. כתוצאה מכך, למשל, כמעט שלא תמצאו דיון על מעמד האישה ביהדות שאיננו מציג את סיפור לילית ואדם הראשון, כפי שהוא מסופר באלפא ביתא דבן-סירא, בתור המקור הממצה את דעת חז"ל על מעמדה של האישה במשפחה.<sup>23</sup> כך, עד שבא יוסף דן והראה לנו שסביר ומדויק יותר לסווג את מרבית הטקסטים האלה תחת הכותרת 'הסיפור העברי בימי הביניים'.<sup>24</sup> לשינוי זה בפרספקטיבה היו גם השלכות עצומות על הערכת המקורות הנוגעים לענייני 'מדרשי גאולה', לספרות ההיכלות ולעוד הרבה דברים העומדים ברומו של עולם.

הבחנה זו, כמובן, אף היא איננה נהירה כל צורכה. גם מי שיעלוז להוציא את האלפא ביתא דבן-סירא מכלל יצירות חז"ל עשוי לשקול בכובד ראש אם אכן יש הצדקה לנהוג באותה שיטה כלפי ספר זרובבל וחבריו הביזנטיניים; שכן, על אף ההבדלים המרובים והחשובים המבדילים בינם לבין תיאורי ימות המשיח הבאים לידי לביטוי בספרות המדרש הקלאסית ושהשפיעו במידה משמעותית כל כך על החשיבה האסכטולוגית של ימי הביניים, נראה בכל זאת שהחיבורים האלה נוצרו לפני הכיבוש הערבי, בתוך הזמן שמשתייך, על פי רוב הקריטריונים, לתקופת חז"ל.

- 20 הדעות בשאלה זו סוכמו על ידי שטמברגר (לעיל הערה 8), עמ' 309-311. ראו גם ח' מק, 'זמנו, מקומו ותפוצתו של מדרש במדבר רבה, תעודה, י"א (תשנ"ז), עמ' 91-105.
- 21 מ' ברגמן, 'דברי יצירה ועריכה במדרשי תנחומא-ילמדנו ע"פ ניתוח של פיסקה נבחרת', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך א, ירושלים, תש"ן, עמ' 117-124; הנ"ל, 'מקורות קדומים בספרות תנחומא-ילמדנו', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 269-274; וראו סקירת המחקר אצל שטמברגר (לעיל הערה 8), עמ' 302-306.
- 22 M. Bregman, 'Midrash Rabbah and the Medieval Collector Mentality', *Prooftexts*, 17(1) (1997), pp. 63-76.
- 23 .E. Segal, *Why Didn't I Learn This in Hebrew School?*, New York, 1999, pp. 356-358.
- 24 י' דן, הסיפור העברי בימי הביניים, עיונים בתולדותיו, ירושלים, תשל"ד.

### ג. גבולות התקופה ייקבעו על ידי משא ומתן

יש גם לקחים שהפקתי מהניסיון שלי בהוראת קורסים בנושא 'דת ישראל בעת החדשה'. כידוע, מוסכם על הכול שסיום ימי הביניים, וממילא פתיחת העת החדשה, נקבעים על פי התפשטות האמנציפציה באירופה. אלא מה נעשה, והרי לא כל המקומות שווים מבחינה זו, עם ועם, מדינה ומדינה, קלטו את האמנציפציה לפי סדרי זמנים שונים. היו התקדמויות ונסיגות. ישנן ארצות שאליהן לא הגיעה עד למאה העשרים, ויש אולי כאלה שהיא עדיין לא הגיעה אליהן עד עצם היום הזה. כדבריו של מיכאל מאיר:

המאמץ לחלק את ההיסטוריה לתקופות ברורות ומשמעותיות נתקל בהצלחה כה קטנה, עד כי ההיסטוריונים בני זמננו נוטים לגשת לנושא בזהירות רבה. ספקולציות תיאורטיות גדולות, כגון מאמציו הנועזים של הגל לקבוע שלבים מוגדרים-היטב בהתפתחות הרוח האנושית, או של מרקס לאיתור שלבים דומים באמצעי הייצור השונים, נידונו כולם לכישלון על ידי החקירה האמפירית. מעטים הם ההיסטוריונים היום אשר עדיין מאמינים כי ההיסטוריה של העולם ניתנת לחלוקה חדה וחלקה, שלא לדבר על כך שכל תכנית מוצעת טבועה בטבע המציאות. כמעט הכול יסכימו שתיאוריות מרחיקות-לכת של חלוקת ההיסטוריה לתקופות מסתמכות יותר על קביעות החוקרים מאשר על היקש. אף כי חלוקה מסוג כלשהו עדיין נחשבת הכרחית כמכשיר להבנת נקודות מפנה ומעברים בהיסטוריה, בדרך כלל נהוג להתייחס אל כל הצעה כזמנית בלבד, הנתונה לתיקון לא רק על יסוד ראיות חדשות, אלא גם על-ידי הפרספקטיבה המורחבת שהושגה עם חלוף הזמן.<sup>25</sup>

כיצד אפוא יקבע ההיסטוריון את תחומי התקופות? אמנם, ישנם חילוקי דעות בין החוקרים היכן יש לקבוע את הגבול: אם בגזירות ת"ח ות"ט, בתנועה השבתאית, בעלייתו של פרידריך הגדול לכס מלכות פרוסיה ב-1740, בהופעתו של משה מנדלסון, במהפכה הצרפתית או בעלייתה של חבורת ר' יהודה החסיד לארץ ישראל ב-1700. ראוי להעיר שמעטים הם ההיסטוריונים שהציעו את מועמדותו של פרסום השולחן ערוך, אף על פי שמאורע זה נחשב בעולם התורה שבעל פה כגבול החוצה בין ימי הראשונים והאחרונים.<sup>26</sup>

M. A. Meyer, 'Where Does the Modern Period of Jewish History Begin?', *Judaism*, 24 (1975), 25 p. 329 [המקור באנגלית].

26 יוצא מכלל זה הוא א' רז-קרקוצקין, הטוען שפרסום השו"ע כיצירה שמשמשת בטכנולוגיה החדשה של הדפוס כדי ליצור חוקה אחידה ומעין מדינה וירטואלית לתפוצות ישראל הינו מפעל מודרני מובהק לעומת מה שקדם לו. 'את ראשית המודרניות נוהגים לציין בשלילה של השולחן ערוך על ידי אנשי ההשכלה משלהי המאה הי"ח ואילך, או אנשי תנועת הרפורמה במאה הי"ט. בקרב אישים אלה התקבעה התפיסה שראתה בשולחן ערוך סמל של סטגנציה ואנכרוניזם, שכנגד ירדו ומרדו ה"מודרנים". שלילתו הייתה לסמל ל"שחרור מהכבלים" לכאורה, שיוחס למודרניות, במידה רבה מוסיפה גישה זו לעצב את תפיסת ההיסטוריה עד ימינו' (חקיקה, משיחיות וצנזורה: הדפסת השולחן ערוך כראשית המודרניות', טוב עלם – זיכרון, קהילה ומגדר בחברות יהודיות בימי הביניים ובראשית העת החדשה; מאמרים לכבודו של ראובן בונפיל, בעריכת א' באומגרטן, ר' ויינשטיין וא' רז-קרקוצקין, ירושלים, תשע"א, עמ' 318).

מקובל במקרה זה לוותר על התאריכים ולהתמקד בתופעות ה'מודרניות' כפי שהן מזדמנות בשטח. בצורה זו אפשר לדבר על רוסיה בשנת 1800 כעל חברה ימי ביניימית, בעוד שארצות הברית באותו זמן פיתחה תרבות מודרנית לכל דבר. אין דבר שמונע אותנו מלדון בהתפשטות החסידות במסגרת קורס על ימי הביניים, בעוד פעולתו של משה מנדלסון נידונה בקורס על התקופה המודרנית.

נראה לי שראוי לאמץ גישה מעין זו גם בתיאורים של פעולותיהם של חכמי המדרש והתלמוד. כשם שהתרגלנו לחיות עם ארבעה – ויותר – ראשי שנים בהקשרים שונים בחיינו הדתיים והכלליים, כך אין פגם בהשתייכותם של הלל ושמאי הן לתקופת הבית השני, הן לתקופת חז"ל; או בתחילתם של ימי הביניים בזמנים שונים בבבל ובארץ ישראל.

כך, למשל, אין ספק שנוח לנו לציין את הכיבושים הערביים של המאה השביעית כפתיחה של תקופה חדשה, מה גם כשמדובר באירוע שמשיפע על קהילות ישראל הן בארץ ישראל, הן בבבל (שם הוא הביא לסוף השושלת הססאנית), הן בשאר ארצות צפון אפריקה והמזרח התיכון. לתאריך זה יש גם תועלת חשובה בכך שהוא חופף בערך את סיום העריכה הממושכת של התלמוד הבבלי וקובע את ראשיתה של תקופת הגאונים. ואמנם יש לנו לברר כיצד בדיוק אנחנו מתכוונים להשתמש בקביעה הזאת. ניחא אם אנחנו יוצאים מנקודת המבט של תולדות ההלכה כפי שהן נתפסו בימי הביניים, כקו ישר העובר מסיני דרך המשנה והתלמוד הבבלי ועד לשולחן ערוך. גם על פי קריטריון זה, אין הדבר מובן מאליו שהעת המכריעה היא אכן סוף העריכה, בשלהי ימי רבנן סבוראי, ולא בסוף ימי האמוראים עצמם. אולם, אם אנחנו מתייחסים בכבוד אל המסורת ההלכתית הארצישראלית, ראוי יותר להסתכל על סיום התלמוד הירושלמי בסביבות 400 לספירה. ואם ענייננו במכלול 'יצירתם של חז"ל', ולא רק בהלכה, אז ניאלץ, כאמור, לתחום גבול בין אגדות חז"ל 'אמיתיות' לבין דרשות ומעשים השייכים לספרות ימי הביניים.

אך בזה עדיין לא מיצינו את כל האפשרויות. בתור חוקר דתות, למשל, אני מוצא חשיבות מכריעה במעבר מהמצב שאפיין את התקופה העתיקה, כאשר דת ישראל עמדה לבדה מול עולם שכולו עבודה זרה – לבין העולם החדש של ימי הביניים, שבו רוב היהודים מצאו את עצמם תחת חסותם של עמים הדוגלים באמונה באל אחד ותובעים את ירושת אברהם. אכן, שורשי המהפך הזה בארצות ערב טמונים בהתפשטות האסלאם במאה השביעית, אולם בארץ ישראל ובקהילות אירופה יש להקדים את התהליך עד לימי קונסטנטינוס ותיאודוסיוס במאות הרביעית והחמישית. לעומת זאת, אצל מי שרואה חשיבות במעבר מיצירות קולקטיביות אל חיבורים שיצאו תחת ידי מחבר אינדיבידואלי, הדבר תלוי בהגדרה שיינתן ל'חיבור'; ולא ברור אם יקבע את המפנה בזמנם של בעלי השאילתות והלכות פסקות או שמא יאחר את התאריך עד לרב סעדיה גאון.<sup>27</sup>

27 טמונות בתוך הכרעה זו קביעות מתודולוגיות עקרוניות סבוכות הנוגעות להגדרת המקורות הנחשבים 'חיבורים של מחבר אינדיבידואלי'. האם ספר השאילתות הוא חיבור עצמאי פרי עטו של ר' אחא משבח או לקט דרשות מימי האמוראים? האם לתשובות הגאונים יש מעמד של יצירות ספרותיות אינדיבידואליות? ואם נמצא לומר שלא, אז מה נאמר על תשובות ארוכות כמו סדר רב עמרם? האם יש להתחשב ביצירות שאין למחבריהן מעמד רשמי בישיבות הגאונים (כגון בעל השאילתות, פירקוי בן בבי או ר' שמעון קיארא)? וכיצד באלה הרבה.

הרי פתחנו את דברינו בהערה שחלוקת ההיסטוריה לתקופות אינה אלא כלי עזר הבא לסייע בארגון תופעות ונתונים. אל לנו לתת לעוזר להפוך לאדון. החלוקה לתקופות היסטוריות מוצדקת רק כל עוד היא מסייעת לנו בהבנת הנתונים. ברגע שהיא נתפסת כמיטת סדום המכריחה אותנו לגזוז או למתוח את העובדות כדי להתאימן למסגרת, אז כבר בטלה היא מלשמש כלי עזר יעיל.

