

ZION

Editors:

ALBERT BAUMGARTEN, JEREMY COHEN, IMMANUEL ETKES

Editorial Secretary:

YEHEZKEL HOVAV



VOLUME LXXII • 1 • 2007

A QUARTERLY FOR RESEARCH IN JEWISH HISTORY
THE HISTORICAL SOCIETY OF ISRAEL • JERUSALEM

CONTENTS

- 5 Adiel Schremer: Midrash and History: God's Power, the Roman Empire, and Hopes for Redemption in Tannaitic Literature
- 37 Avraham Grossman: Women's Virtues and Superiority in the Works of R. Gedaliah Ibn Yahya
- 63 Amir Goldstein: Shlomo Ben-Yosef and the Revisionist Legend of the Gallows

Rejoinders

- 91 Bilhah Nitzan: Are there Two Historical Layers in 1Q Peshar Habakkuk?
- 94 Hanan Eshel: Response to Bilhah Nitzan

Books and Reviews

Reviews

- 97 Dvorah Dimant: Hanan Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonaean State*
- 101 Yaron Z. Eliav: Sacha Stern, *Time and Process in Ancient Judaism*
- 105 Ezra Mendelsohn: Sarah Abrevaya Stein, *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*
- 108 Yfaat Weiss: Shimon Redlich, *Together and Apart in Brzezany: Poles, Jews, and Ukrainians, 1919–1945*
- 114 Research
- 120 Books Received
- V English Summaries

הזמן הוא החמקמק שבממדי הקיום האנושי. הוא אינסופי, במובן זה שלעולם אינו מסתיים או עומד מלכת, ותחת כל דקה שעוברת באה אחרת תחתיה. ואולם באותה מידה הוא גם המתכלה ביותר, ושום כוח שבעולם אינו יכול להחזיר זמן שעבר. שני הקטבים המנוגדים הללו מעצבים את חוויית הזמן של בני האדם, למן האופן הפיזי והפזרני שבו אנו מנהלים את עתותינו ועד למעמקי הפחד הקיומי המפנה בנו מפני מחלות אנושות או מוות.

בספרון קצר זה (127 עמודים ועוד 12 עמודי ביבליוגרפיה ושני עמודי מפתחות) חותר שטרן לברר את מושג הזמן ואת האופן שבו הוא תפקד בעולמם של היהודים בעולם הרומי. בהמשך למחקריו הקודמים, ובמידה רבה כתיקון לחיבורו המקיף על הלוח (*Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar – 2nd Century BCE – 10th Century CE*, Oxford 2001), קובע כאן המחבר באופן מהפכני ופרובוקטיבי, פעמים הרבה לאורך החיבור, שהזמן כמהות עצמאית לא היה קיים בתרבות היהודית העתיקה (למשל, בעמוד 3 הוא מצהיר: 'In this study, I shall argue that the concept of time as an entity in itself was unknown in ancient Jewish culture').

כבסיס לתזה הזאת מציע שטרן שתי הבנות שונות בדבר טיבו של הזמן. האחת תופסת אותו כישות מובדלת (distinctive entity) וכקטגוריה עצמאית בחייהם של בני אדם, וכפי ששטרן מכנה זאת: 'תפיסה מופשטת של זמן טהור' (למשל בעמ' 64). זהו מעין ממד רביעי של המציאות, אם כי המחבר מדגיש שאין מדובר בממד רֵאלי־פיזי כי אם במה שהוא מכנה הפשטה מומחשת (reified abstraction) של החוויה האנושית (למשל בעמ' 3). ההבנה האחרת רואה בזמן 'תהליך' (process) ותו לא, ושטרן מגדיר אותו כרצף מאורגן ומסודר של אירועים והתרחשויות (עמ' 2, ועוד פעמים הרבה לאורך הספר). התפיסה הראשונה מאפיינת את החיים המודרניים, ומכאן הרגישות כלפי ניצול זמן או בזבוזו והחשיבות של הדיקו ושל העמידה בלוח זמנים. זהו גם הבסיס לביטויים כמו 'להרוג זמן' (ובאנגלית 'time flies', או 'time is money'). שטרן טוען שגישה זו, הרואה בזמן קטגוריה אונטולוגית עצמאית, מאפיינת גם את החשיבה היוונית (ההלניסטית-הרומית). לעומת זאת הוא סבור שהעולם היהודי בעת העתיקה, ולמעשה כל הקבוצות האתניות שחיו באגן המזרחי של הים התיכון, לא הכירו ולא אימצו גישה זו, אלא חיו במרחב תרבותי משולל זמן כמהות מובדלת. חוויית הזמן שלהם ראתה בו תהליך: הזמן נתפס כאוסף של אירועים שנוצקו לתבניות מסודרות של תאריכים והיסטוריה אך לא מעבר לכך. מקבילה לעולמם של בני המזרח הקדום מוצא שטרן בחברות 'פרימיטיביות' (או כפי שהן מכונות בעידן התקינוות הפוליטית – 'חברות לא מודרניות'), שנחקרו בימינו בידי אנתרופולוגים ונמצא שהן חסרות את ממד הזמן.

במבוא לספר (עמ' 1–25) מציג שטרן את עיקרי התזה ששרטטנו. הוא גם יוצר את הקשר בין היהודים בעת העתיקה, ובעיקר בין חכמי המשנה והתלמוד שבהם מתמקד מחקרו, לבין חברות פרימיטיביות בנות זמננו (עמ' 12–17). ואולם הוא מתעלם מן ההבדלים הרבים ביניהם, שראש וראשון בהם הוא ידיעת קרוא וכתוב, שרווחה יותר בקרב היהודים מאשר בחברות הפרימיטיביות. במבוא הוא גם מסביר את המתודולוגיה המחקרית שלו, ורואה בה שילוב בין ניתוח טקסטים, במקרה דנן כדי לבדוק אם הם מבטאים את רעיון הזמן, ובין הבנת הממצא הספרותי, וליתר דיוק היעדר הממצא,

היינו שתיקת המקורות ביחס לתפיסה מהותית של הזמן. לשם כך הוא משתמש בכלים אנתרופולוגיים. בהמשך הספר פורס המחבר את מסכת ראיותיו בשישה פרקים. ארבעת הפרקים הראשונים מתמקדים בספרות התלמודית, שהיא עיקר עניינו ובניינו של הספר. הפרק החמישי מעמת את היעדר ממד הזמן ששטרן חשף אצל חז"ל עם הביטויים הרבים על הזמן כישות לעצמה שהוא מוצא בספרות היוונית-הרומית. הפרק השישי סוגר את מעגל החקירה ומראה שגישת חכמי המשנה והתלמוד עולה בקנה אחד עם התפיסה הרווחת במזרח העתיק.

פרק א (עמ' 26-45) פותח בבדיקת הטרימינולוגיה שהשתמשו בה יוצרי הספרות התלמודית והמרחב הסמנטי של ספרות זו. שטרן טוען שהמילה הנפוצה 'זמן' משמעותה אצל חז"ל 'זמן קבוע' (appointed time). לכן היא אינה מייצגת את הקטגוריה הכללית של הזמן (שהוא מכנה 'time in general'), אלא רק את המובן הנקודתי שלו (punctual sense; עמ' 30). הוא מודע לכך שזו טענה המבוססת על השלילה ומסיקה מה היעדר, אך לדעתו זהו היעדר בעל משמעות (שם). בהמשך הפרק הוא מציין שאמירות מודרניות המייצגות את הממשות של הוויית הזמן בעולמנו (כמו 'time flies', היינו שלפחות בתודעתנו הוא קיים וניתן לייחס לו פעולה המאפיינת יצור חי) אינן מקבלות כל ביטוי בספרות חז"ל, בין במפורש בין ברמז.

פרק ב (עמ' 46-58) עוסק בעיתוי ובחישוב הזמנים. שטרן מצביע בצדק על מה שהוא מכנה 'האובססיה' של ההלכה לגבי עיתוין של פעולות רבות או של קביעת המועדות. ואולם לדעתו אין לראות בקביעת זמן ביטוי לתפיסת זמן מופשטת (וכאן מגיע אחד המשפטים היותר סתומים בספר, שהוא בדרך כלל בהיר למדי: 'The timing of human activity... would have been essential for the functional as well as the conceptual structuration of social interaction and social life' [עמ' 46; ההדגשה שלי]. הפכתי והפכתי במשפט הזה, אך לא עלה בידי להבין מה בדיוק עומד מאחורי 'conceptual structuration of social interaction', אבל גם כך התזה די ברורה). במקום ששטרן מוצא ביטוי לזמן בעולמם של חכמים, טענתו היא שהזמן מבטא תהליך בלבד. בהמשך הפרק עוסק שטרן בטכניקות למדידת זמן (עמ' 53-57), ואוסף שורה של הגדרות הלכתיות התולות את זמן ההתרחשות של מעשה מסוים בפעולה אחרת: 'כדי אכילת פרס', 'כדי שיפשוט וילבש' וכיוצא באלה. לדעתו, העובדה שחז"ל ביססו את מדידת משך זמנם של אירועים על פעולות שונות מלמדת שאין הם מכירים במהות זמן עצמאית. התקשיתי להבין את הטענה האחרונה, שהרי כל מדידת זמן מתייחסת למשך פעולה כלשהי, אפילו מדידת זמן מודרנית על ידי שעון.

פרק ג (עמ' 59-81) דן בלות, בכרונולוגיה ובחיסטוריה. גם כאן, כבכל הפרקים הקודמים, שטרן מעלה את האפשרות להציג את שלושת הגורמים הללו כביטויים לתפיסת זמן ערטילאית, היינו ככלים למדידת זמן שיש לו סובסטנציה משלו. ואולם הוא דוחה הבנה זו (אף שהיה שותף לה בחיבוריו הקודמים, ראו עמ' 57, 65), וטוען שבעולמם של חז"ל אין הם אלא כלים טכניים בלבד, שנועדו לתאם בין התרחשויות או לחלופין למדוד את משך זמנם של אירועים ותהליכים. גם מושגים כמו מחזוריות (עמ' 61-64), קידוש החודש (עמ' 67-69) וחישוב המולד (עמ' 69-71), או קיומן של תקופת (eras) וסיומן (עמ' 75-78), אין בהם כדי להצביע לדעתו על חוויית זמן מובדלת ועצמאית.

פרק ד, שכותרתו 'זמן ואתיקה', ממשיך באותה מתכונת, וטוען שמושג הדיוק במובנו המודרני אינו קיים אצל חכמי המשנה והתלמוד. בקבעם את זמן היישום של פעולות מסוימות (כמו תפילה) הם מתייחסים רק ליחידות זמן כלליות (עמ' 82-84), וכך גם לגבי הערך של אי בזבוז זמן, שחכמים

מנסחים כ'ביטול תורה' או כבטלנות בכלל, ללא התייחסות להיבט הזמן (עמ' 84-85). פרק ה בוחן את הזמן בעולם היווני-הרומי, ולדעת שטרן קיים בו מושג הזמן המהותי באופן מובהק. פרק ו מציג את עולם המזרח הקדום בהתאם למה שמצא שטרן בספרות התלמודית ובשניהם חסר ממד הזמן. ואולם שני פרקים אלה דורשים סקירה לעצמם בכתב עת מתאים לכך. לדעת שטרן, מושג הזמן חדר לעולמם של היהודים רק בידי חכמי ימי הביניים, בעקבות היכרותם עם הפילוסופיה היוונית בתרגומה לערבית (עמ' 87-89), חוץ מיוצאים מן הכלל בודדים (כיוספוס ופילון).

מבחינה של כל תזה, חדשנית ומהפכנית ככל שתהיה, הוא ביכולתה לשכנע. כתב שורות אלה התרשם מן החיבור ואף נהנה לקרוא בו. ואולם הוא לא השתכנע, מכמה נימוקים. במקומות אחדים לאורך הספר 'מאשים' שטרן חוקרים שונים שהם מחילים את המקובל בעולם המודרני על העולם העתיק (למשל עמ' 5, 36, 108, 112 הערה 57), ובמילים אחרות - אנכרוניזם. דא עקא שהגישה העומדת ביסוד המחקר שלו עצמו לוקה באותו הכשל במידה רבה. נקודת המוצא שלו בבואו לבדוק את חוויית הזמן של בני העת העתיקה היא הגישה המודרנית לזמן. תמצית דבריו היא שאנו תופסים כיום את הזמן כמהות עצמאית, והדבר בא לידי ביטוי בניסוחים מקובלים על אבדן זמן וכדומה. מכיוון שאין הוא מוצא את הביטויים הללו בספרות חז"ל, הוא מסיק שיוצרי הספרות הזאת לא תפסו את הזמן כיחידה ממשית (ראו עמ' 31, 84-85). ואולם משוואה זו מטבעה מעמידה את התפיסה המודרנית של הזמן כאמת המידה לבדיקת תפיסתו בעולם העתיק ואינה בוחנת את אותם ימים קדומים לעצמם. בני העת העתיקה לא חיו כמובן בתקופה המודרנית ולא העלו על הדעת מה יתפתח בעולם אחרי ימיהם. האם העובדה שהם לא התנסחו בענייני הזמן כמו אנשים מודרניים מלמדת בהכרח שלא הייתה להם תפיסה של הזמן כמהות עצמאית? לדעתי התשובה שלילית, וכל שניתן ללמוד מכך הוא המובן מאליו, היינו שתפיסת הזמן שלהם הייתה שונה מזו של בני העולם המודרני.

דומני ששטרן אינו לוקה בחשבון שינויים רבים שהתרחשו בתווך, בין התקופה המודרנית לעת העתיקה, שיכלו להשפיע על שינויי הטרמינולוגיה. כך, דרך משל, היכולת המודרנית 'לאחוז' את הזמן ולמדוד אותו באמצעות שעונים מדויקים, או הפיכתו בעזרת שעון היד לנפוץ ושווה לכל נפש, יש בהן כדי להביא לתפיסה הרואה בזמן גורם ממשי שניתן להחזיק בו, לצרוך אותו ואף לבזבוז. שטרן מודע לטענות שהעלו חוקרים, שיכולות המדידה השפיעו על יצירת הזמן המופשט (למשל בעמ' 27, 50, 70), והוא גם מזכיר את חשיבות המצאת השעון כמה פעמים (למשל עמ' 84, הערה 7). ואולם משום מה אין הוא משלב גורם מרכזי זה בהערכת ייחודו של העולם העתיק ובהבנת ההתנסות של בני העת העתיקה. זאת ועוד, בעולם שבו תפיסת הזמן אינה שגורה אצל כל אדם ואדם יכולים תהליכים לשמש קטגוריה הלוכדת את הזמן. ומכאן שאין צורך לקבל את דעתו של שטרן, ש'התהליך' והזמן המהותי הם שתי קטגוריות מנוגדות, אלא דווקא שני צדדים של אותו מטבע.

גם הניגוד שמוצא שטרן בין הספרות התלמודית לבין הספרות היוונית נראה בעיני שרירותי למדי, שכן הוא אינו לוקה בחשבון את אופיים השונה של הקורפוסים שהוא בודק. בספרות היוונית מתמקד שטרן בעיקר בכתבים פילוסופיים ובנרטיבים ארוכים, שדרכי הביטוי שלהם מחייבות התייחסות לזמן ביתר הרחבה וממשות, אם כגורם שיש להגדירו במרחב הפילוסופי ואם כמרכיב מפתח ביצירתה של עלילה שמעצם טיבה בנויה על התפתחות בזמן. חז"ל, שביסודם היו מלומדים בתחום המשפט, לא נזקקו להפשטה של הזמן אלא לפרקטיקה של קביעת זמן. לעומת זאת במקומות רבים ניכר שאף הם הכירו בזמן כממד וכמהות. קשה להבין איך ניתן לקדש את הזמן אם הוא אינו קיים. ובאותה מידה,

דומני שקשה להגדיר שינוי מהותי בין תקופות, שהוא לחם חוקה של השקפת חז"ל על ההיסטוריה (אם בכלל יש השקפה אחידה שכזו, עניין שלדעתי הוא רחוק מלהיות ברור), בלי להכיר בשינוי שחל בממד הזמן, למשל סוף הנבואה, או החורבן כגורם אימננטי המגדיר מהות זמן חדשה. כיוצא בזה, גם הממד האסכולוגי – הסוף (של מה?) – אינו מקבל תשומת לב מספקת בחיבורו של שטרן (לבד מהתייחסות קצרה בעמ' 44–45). ללא ממד הזמן, קשה להבין את החוויה הקיומית של היהודים שהאמינו במשיחיותו של ישו במאה הראשונה לספירה וצפו שהסוף (האסכולוגי) עתיד לבוא בכל רגע ורגע, ואחריו יחל משהו חדש; או של אחרים שדחו את ביאת המשיח לעתיד לבוא. אך מעבר לכל אלה, הבעיה הגדולה ביותר שאני מוצא בתזה של שטרן היא המסקנה המשתמעת ממנה, שהיהדות והיוונות היו בעת העתיקה שתי ישויות מנותקות זו מזו לחלוטין (הוא מפתח את הדגם הזה בעמ' 91 וחוזר עליו בעמ' 124; וראו גם עמ' 8–9). מופרכותה של מסקנה זו כמעט אינה דורשת ראיה, שכן מצב מעין זה יכול להתקיים רק במחוזות ההיסטוריה האינטלקטואלית, ששופרה הראשי בחקר ספרות חז"ל הוא יעקב גיונר, הבונה עולמות וחברות אנושיות על פי קטעי רעיונות הבאים לידי ביטוי בטקסטים. לבד מתחומים בודדים כמו עבודה זרה (וגם נושא זה עוד מצריך עיון מחודש), כל מי שמהלך בשבילי ארץ ישראל הרומית רואה שהיוונות והיהדות היו אחוזות וארוגות זו בזו בקשר בל ינתק, עד שכמעט בלתי אפשרי לשרטט את קווי התיחום ביניהן – בשפה, בשמות, בארכיטקטורה, במאגיה, בתרבות הפנאי, ברפואה, וממילא גם בתפיסת העולם. תמוה בעיני שספר מפתח המטפל בשאלות אלה שהופיע לאחרונה, ספרו של שציה כהן (*Shaya Cohen, The Beginnings of Judaism*), או מחקריו הרבים של חוקר זה ושל רבים שכמותו, אינם נזכרים בספר הנוכחי, ואף לא מצאו את מקומם ברשימה הביבליוגרפית. אילו היה הכותב משתמש במחקריו הרבים של ישראל לזין, שספרו *Judaism and Hellenism in Antiquity* אמנם מופיע בביבליוגרפיה, היה עומד על הבעייתיות שבטענתו זו.

סוף דבר, הקריאה בספר הזה הזכירה לי את שיטת 'שני הדינים' שפרחה בעולם הישיבות הבריסקאיות. הלומד יוצר 'חילוק' בין שני היבטים של רעיון מסוים (במקרה דנן, ראיית הזמן כ'מהות' או כ'תהליך'), ועל פי זה ממשיך ב'חקירה' המראה שהסוגיות יכולות להתבאר על פי אחיזתן באחד מן הצדדים. מקורות שאינם מסתדרים עם התזה זוכים לפירוש בעזרת חילוקים נוספים, דקים שבדקים, כדי שיתיישבו עם החילוק המוצע. יש משהו מעניין ושובה לב בדיון אינטלקטואלי שכזה, אך אם מחילים אותו על עיון היסטורי התוצאה נראית מלאכותית משהו.

ירון צבי אליאב