

פרק חדש בחקר היהודים הרומאניוטים

דב שוורץ, רחוק וקרוב: הגות יהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים. הוצאת מאגנס תשע"ו/2016

בספר רחב יריעה זה מגיש לנו דב שוורץ סקירה פילוסופית על חשובי הרציונליסטים היהודים בביזנטיון במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה. הספר מהווה תרומה חשובה לחקר מחשבת ישראל בימי הביניים, וגם היכרות ראשונה עם ההוגים הרומאניוטים אשר כתביהם – שחלקם מצויים עדיין רק בכתבי יד – הצליחו לשרוד את תהפוכות הגורל של מאות השנים שעברו מאז.

לפני כאלפיים שנה היו באיפריה הרומית, ללא הגזמה, מיליוני יהודים דוברי יוונית, ולא מעטים מהם שלטו ביוונית הספרותית והציעו לקהל הקוראים היהודי שאינו דובר עברית שפע של תרגומים מספרי היסוד של תרבותם היהודית. כיוון שיהודים אלה היו אזרחים של הקיסרות הרומית מאז 212 לספירה, יש לשער שהם כינו את עצמם תחילה 'רומאים' Romaioi, כפי שכונו גם יתר נתיניו של הקיסר, מה שהפך מאוחר יותר לשם 'רומאניוטים' (ובצורה המקובלת באנגלית של היום (Romaniot(e)s).

המסורת האינטלקטואלית הרחבה של קהילה יהודית זו השתמרה אצל הקהילות הנוצריות – בין אם היו יהודיות במקורן ובין אם לאו – ששרדו את שלושת החורבנות שהביאו הרומאים על יהודי אגן הים התיכון: חורבן ירושלים בשנת 70 (או 73/4); שואת יהודי אלכסנדריה בשנת 116-117; ו'האדמה החרוכה' שבעקבות דיכוי מרד בר כוכבא בידי הרומאים בשנת 135.

מן החשובים שבאותם אוצרות הספרות היהודית היוונית ששמרה הכנסייה הנוצרית היו תרגום השבעים למקרא, כתבי פילון האלכסנדרוני,

כתביו של ההיסטוריון יוסף בן מתתיהו, ומספר גדול של 'ספרים חיצוניים': אלה המתיימרים להיות ספרים מתקופת המקרא ('ספרים אפוקריפיים'), וגם אלה המיוחסים למחברים מתקופת המקרא ('ספרים פסאודואפיגראפיים'). רוב הספרות הזאת לא היתה נגישה ליהודים באלף השנים שאחרי החורבנות – לפחות לא בכתבי יד עבריים ששרדו במסורת היהודית.

רק במאה העשירית, בתקופת הרנסאנס היהודי בביזנטיון ודרום איטליה, החלו יהודים לגלות מחדש את אותה ספרות יהודית-יוונית מתקופת הבית השני – אם כי לכתחילה רק בתרגומים ללטינית.

התעוררות יהודית זו החלה, כנראה, במאה השמינית לסה"נ ומרכזה היה באפוליה שבדרום איטליה. שם החל רנסאנס שמורשתו העיקרית היו פיוטים שנכתבו בהשפעת המסורת השירית החדשנית של ארץ ישראל, פירושים למקרא על דרך הדרש שהמשיכו את מסורת המדרשים של תקופת התלמוד הירושלמי, ותורת הסוד החדשה שהגיעה לשם מבגדד במאה התשיעית ועקבותיה ניכרים במגילת אחימעץ, שנכתבה בקפואה באמצע המאה האחת-עשרה. החשוב ביותר מצד השפעתו על הדורות הבאים היה אותו ספר שגילה מחדש את תולדות הבית השני מתוך מקורות לטיניים, *ספר יוסיפון*, יצירת מופת חיה ומרטיטה שכתב בעברית מחבר אנונימי, ושהשפיעה על אין ספור קוראים יהודים ולא יהודים באלף השנים מאז יצאה לאור. כמאה שנה לאחר מכן הוציא ירחמיאל בן שלמה אוסף מדרשים (ששרד רק בכתב יד אחד מן המאה הארבע-עשרה) שהשפעתו ניכרת עד היום, אם כי מקורו הביזנטי (כנראה גם הוא בדרום איטליה) נשכח (או הושכח) ע"י חכמים ומעתיקים, כמו שקרה גם למקורותיהם של *ספר יוסיפון*, הפיוטים, והמסורת המיסטית שהגיעו לאשכנז מאיטליה. באותה תקופה הופיעו גם כמה טכסטים מן הספרות היוונית בתרגומים עבריים, וגם מקורם בעיקר בדרום איטליה.

להעברה לעברית של טכסטים יווניים ולטיניים הקשורים ליהדות וליהודים שנשמרו כספרים אפוקריפיים ופסאודואפיגראפיים בכנסיה הנוצרית היתה עדנה בתקופת ההתעוררות האינטלקטואלית של היהודים הרומאניוטים, שאחד מנציגיה המובהקים היה ר' שבת דונולו. הרבה חומר מתקופה זאת השתמר בכתבי יד שהשתמשו בהם

לאחרונה חוקרים בשטחים שונים, לדוגמא, ספרו של גרשון ברין, *רעאל וחבריו: פרשנים יהודיים מביזנטיון מסביבות המאה העשירית* (הוצאת הספרים של אוניברסיטת תל-אביב, 2012) – מחקר של פירושי מקרא רומאניוטים מן המאה העשירית שנלקטו מהגניזה הקאהירית ופורסמו לראשונה על ידי ניקולאס דה לאנדו.

למחקר של מאה וחמשים השנים האחרונות העוסק בתקופה המכונה 'ביזנטיון האמצעית' (מן המאה השביעית עד המאה השתיים-עשרה) נוספה עכשיו תרומתו החשובה של דב שוורץ, ספר העוסק בהרחבה בפרשנויות למחשבת רמב"ם ואבן עזרא שהציעו פילוסופים ומקובלים רומאניוטים בתקופה הפליאולוגית (1261-1461). נקווה שכאשר יתורגם ספרו של שוורץ מהמקור העברי הוא יעודד חוקרים של מחשבת ישראל בארצות הקתוליות והאיסלאמיות להרחיב את אופקיהם ולהוסיף לתחומם את תרומתם של הרומאניוטים למורשת ישראל בביזנטיון.

אי אפשר להגזים בחשיבות תרומתו של ספר זה לחקר המחשבה הביזנטית בכללותה (ר' לאחרונה את אוסף המאמרים *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* בעריכת Katerina Ierodiakonou, שיצא לאור בהוצאת אוכספורד בשנת 2012). תרגום ספרו של שוורץ ימלא את החסר בספרו של Philip Gardet, *Les juifs byzantines aux racines de l'histoire* שיצא לאור בהוצאת Isis באיסטנבול בשנת 2015. ספר זה עוסק בנושאים דומים, אך אינו מוזכר בספרו של שוורץ.

כפי שנראה להלן, שוורץ מחלק את המסורת האינטלקטואלית הרומאניוטית לפילוסופיה ולקבלה. סקירתו מקיפה למדי, אם כי חסר בה דיון מלא ביחסי הגומלין הפוריים בין המקורות היווניים והלטיניים לבין הספרות העיונית והמחקרית בעברית ששגשגה בכל איזורי הים התיכון, מספרד ועד ביזנטיון.

רבים מן המחברים ששוורץ דן בהם הביעו את מחשבתם בפיוטים, שהיו תרומה משמעותית של הרומאניוטים לתרבות היהודית של ימי הביניים ועד הזמן החדש, כלומר, במשך כאלף וחמש מאות שנים, החל ממקורו של הפיוט בארץ ישראל (למשל, אלעזר הקליר) ועד למשוררי יואנינה שנרצחו בשואה וכתבו גם הם פיוטים בעברית וביוונית. השירה בעולם היווני היתה חשובה ליהודי אותו עולם לא פחות משהיתה

השירה הערבית ליהודי העולם הערבי. לפיוט הרומאניוטי היתה השפעה מעמיקה על הפיוט של יהודי חבל הריין באשכנז, שהורישו מסורת זאת ליהודי מזרח אירופה, שם היא פרוחה בבתי הכנסת, לעתים ללא שמות המשוררים, ונכנסה לסידורי התפילה.

היצירה הפיוטית – בעברית ויוונית – של היהודים הרומאניוטים מארצות הבלקן (גם 'רבניים' וגם קראיים), פורסמה בחמישה כרכים על ידי ליאון ויינברגר. אוסף זה זכה רק לדיון בקורת קצר בספרו המסכם של ויינברגר, *Jewish Hymnography*, London 1997, שאליו מתייחס שוורץ. בין המשוררים היהודים שכתבו ביוונית במאה העשרים נזכר את יוסף אליה איש יואנינה (שאת שירתו פרסמה, עם תרגום לאנגלית, רחל דאלוון, Rae Dalven), ואת אשר מויסיס, שתרגם ליוונית את ספר תהלים (במשקל הקסמטר), את ההגדה של פסח, ואת ספר התפילה של יהודי יוון.

ראוי לציין כי היו יחסי גומלין גם בין השירה העברית (בתרגום ליוונית) והשירה היוונית הביזנטית. בעוד המלה 'פיוט' מקורה כידוע במלה היוונית שמשמעותה "לעשות" – *ποίησις*, *poiesis*, היוונים למדו מן המורשת היהודית, בעיקר מתרגום השבעים, את הקישוט הרטורי של ה"שיבוץ" (השאלת פסוקים מטקסט מוכר ושיבוץ בטקסט חדש). אנשי הרוח הביזנטיים, שהיו בני בית גם בתרגום השבעים וגם בשירת הומרוס, ירשו קישוט רטורי זה והשתמשו בו.

מחבר *ספר יוסיפון*, לדוגמא, שהיה בקיא גם במקרא וגם בספרות דורו, שיבץ בספרו את אחת הסיסמאות רבות ההשפעה ביותר בספרות ובהיסטוריה של עם ישראל בעת החדשה, "לא נמות כצאן לטבח". (בניסוחו של אבא קובנר, "לא נלך כצאן לטבח", הפכה סיסמה זו לבטוי רב חשיבות בתקופת מלחמת העולם השנייה ולאחריה, אך היו לה תקדימים כבר במאה התשע־עשרה; [ר' פלדמן ובומן, "ולא נמות כצאן לטבח יובל", <https://www.haaretz.co.il/literature/study/1>, 1462887. וכן JSS "Not as Sheep Led to Slaughter"...", (19: 3 (2013), 139-169)

בפילוסופיה היתה למחשבת אפלטון השפעה מכרעת על ההוגים הרומאניוטים (גם אם כתביו עמדו בצילם של כתבי אריסטו עד

שהמלומד בן המאה האחת-עשרה מיכאל פֶּסְלוֹס החזירם למעמדם המרכזי). כך הנאומים בנוסח 'הפלאטוניזם האמצעי' שיוסף בן מתתיהו שם בפיהם של הקנאים ואחרים (בספרו *מלחמת היהודים*), מופיעים בספר *יוסיפון* בנוסח מורחב וניאופלאטוני, כפי שניסח והרחיב אותם המחבר הלטיני האנונימי הידוע בשם "פסאודו־הֶגְסִיפּוֹס" בספרו האנטייהודי, על חורבן ירושלים. מחבר ספר *יוסיפון* תרגם את הנאומים האלה מלטינית לעברית חיה ותוססת, וכך 'הכניס למחזור' שפע של חומרים ניאופלאטוניים שקראו ולמדו כל אנשי הרוח היהודים במאות שאחריו. הכנסת מושג "הנפש" לדיונים הפילוסופיים, ובעקבותיהם לדיונים התיאולוגיים, וכן הדואליזם שאפלטון ירש מהמחשבה הזורואסטריית, השפיעו השפעה מתמדת על המחשבה היהודית והמערבית בכללה, ותרגומם של דיונים בנושאים אלה לעברית הפך אותם גם לנושאים יהודיים.

גם תלמידו המובהק של אפלטון, אריסטו, מורה הדרך הגדול במדעי הטבע ובמדעי המדינה, תורגם לערבית על ידי מלומדים נוצרים סורים. באמצעות תרגומים אלה הפכו כתבי אריסטו למושלים בכיפה בין אנשי הרוח של איזור הים התיכון בתקופה שאחרי מסעי הצלב, וזמן לא רב לאחר מכן תורגמו גם לעברית וללטינית. היו מלומדים מוסלמים שהשתמשו בלוגיקה ובטיעונים של אריסטו להטלת ספק באמונות הקוראן, ורישומם ניכר גם ב*מורה נבוכים* לרמב"ם, שהתווה את דרך החשיבה לאלף השנים שאחריו. עיקר טענתו היתה שהשכל אינו אלא אמצעי שהשימוש הנכון בו מחזק את אמיתותם של כתבי הקודש. ספר חדש של אלפרד עברי, *Maimonides' "Guide for the Perplexed": A Philosophical Guide* משנת 2016, פותח תקופה חדשה בחקר מחשבת ישראל, בטענתו המשכנעת שרמב"ם היה בעיקרו של דבר נאופלאטוניסט. עד כה נחשב רמב"ם בדרך כלל לאריסטוטלי, אבל רוב הפילוסופים היהודים שספרו של שוורץ מנתח את פירושיהם למורה נבוכים ולמילות ההגיון היו נאופלאטוניים.

הקבלה היתה גם היא מצאצאי צאצאיו של אפלטון, וכמה מרעיונותיו המקוריים, בעיקר ב*שימאיוס*, היו לאבני בנין בפירוש הסודות הרבים של המקרא. הגדול באותם סודות המקרא שמשך וגם הפליא את התיאולוגים היה הקשר בין האל כבורא עולם לבחירתו בעם

ישראל כנושא דברו. האל הוא האחדות השלמה, אלהים אחד בורא שמים וארץ. הוא גם המיסתורין הסופי, *μυστήριον* (השווה "מוסתר פנים": האם האליטרציה היא מקרית?). הוא נעלם, וגלוי רק לפילוסופים ואנשי הרוח. הספירות, שמקורן ב'אִמָּאנאציות' הנאופלאטוניות, הועתקו לעברית על ידי אנשי הסוד היהודים בהסתמך על פירושים על דרך הדרש של תפילת שלמה בחנוכת בית המקדש. אפשר להתחקות על מקורן של אותן ספירות במיתוס הבריאה של אפלטון, בו 'האל היוצר', ה'מְיוֹרְגוֹס', ברא (*ἔποίησεν*), במשמעותו המילולית 'עשה', אם כי יש כנראה מקומות בתרגום השבעים שבהם המשמעות האפשרית קשורה ליצירה, 'פואטיקה'. הוא עשה זאת באמצעות סדרה של אמאנאציות, שמבנן הקוסמולוגי שאין לו ממדים חומרניים בולט בקבלה, למן הזוהר ועד למקובלים מאוחרים כמשה חיים לוצאטו.

משה אידל חשף את טבעה של תורת הסוד של אברהם אבולעפיה, בן המאה השלוש-עשרה, כאודיסיאה מיסטית ואישית כאחת, ודבר זה הבהיר את הנחתו של גרשם שלום שאותו אבולעפיה הסתמך על מורה נבוכים וראה בו את השלב הראשון בהרפתקה המשיחית שלו, שהשפיעה על מקובלים מאוחרים כיוסף קארו. שוורץ מראה בדיונו כי את הפרק העוסק באבולעפיה אצל שלום ואידל יש להרחיב עתה ולכלול בו את המקובלים הרומאניוטים. קריאתו החדשנית של אבולעפיה את הצד המיסטי בפילוסופיה של הרמב"ם מוסיף עוד נדבך למה שידוע לנו על השפעת אפלטון ואריסטו על ההוגים הרומאניוטים (אם כי, כפי שהראה אידל, היו לאבולעפיה רק תלמידים מעטים ביוון) ועל בני זמנם הספרדים, ואנשי רוח יהודים אחרים מאשכנז עד תימן ומספרד עד איראן.

לפני כשנות דור עמד משה אידל, בשיחה פרטית עמי, על חשיבותן של המסורות הקבליות בעולמם של היהודים הרומאניוטים. מספר כתבי היד הקבליים שמקורם בביוזנטיון עולה על זה של כל כתבי היד האשכנזיים והספרדיים כאחד. נוסף לזה ידוע היום כי מקורם של הספרים הקבליים החשובים, *ספר הפליאה* ו*ספר הקנה*, הוא בביוזנטיון של המאה החמש-עשרה, אם כי המחבר האנונימי של ספרים אלה היה

סופר ספרדי שהעתיקם בכלקן (ר' מאמרי 'מי כתב את ספר הפליאה וספר הקנה', תרביץ נד, 1985, 150-152).

עוד הערה לשונית אחת לפני שאנחנו נכנסים לטרקלינים של היהודים הרומאניוטים. נהוג היה בידם שיהיו לאדם שני שמות, אחד בעברית לצורכי הקהילה ובית הכנסת ואחד ביוונית לצורכי העולם החיצוני. אבל מנהג זה לא הובן על ידי חוקרים במאות התשע-עשרה והעשרים. וכך נוצר בטעות שמו של המלומד הידוע כ"יהודה מושקוני", שם שהוא יציר דמיונם של חוקרים מאוחרים. פילוסוף ואיש ספרות נודע בקיצור בשם יהודה אבן מושקוני, אבל היה חותם את שמו בעברית כ"יהודה המכונה ליאון בן משה המכונה מושקוני"! כלומר, לשמות העבריים שלו ושל אביו היו כינויים מקבילים ביוונית. הוא לא היה יליד איטליה כפי שסברו, אלא יליד אוחרידה במקדוניה. טעות אחרת שמקורה בהגייה היוונית היא שמו של מרדכי פּוֹמְטִינוֹ, שיבוש שמו היווני כוּמְאֵטִיָאנוֹס. ולבסוף, דוגמא מאתגרת ביותר היא ההקבלה הדרלשונית בין שמו של הפייטן העברי שלמה שרביט־הזהב לשמו של איש מדע יווני שנודע בשם גיאורגיוס כריסוקוקוס (= שרביט־זהב ביוונית!) – אם כי היחס המדויק בין שני אישים אלה עדיין מחייב חקירה נוספת. יש עוד מקרים כאלה שיש לחוקרם, כגון המבטא האשכנזי של השם הביזנטי קוֹסְטָא כ"קושטא".

במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה היו מלומדים יהודים מספרד שבביקוריהם בביזנטיון העסיקו יהודים רומאניוטים בני המקום בתרגום כתבים פילוסופיים ומדעיים מיוונית לעברית, לצרכיהם ואולי אף לצרכי מסחר. שמריה האיקריטי, שחי בשלהי המאה השלוש-עשרה ובתחילת המאה הארבע-עשרה, היה ראש וראשון למלומדים הרומאניוטים, והועסק כמתרגם טכסטים יווניים עבור רוֹזֶ'ר השני מלך סיציליה. שמריה היה גם תלמיד חכם הבקי בספרות התלמודית וגם פילוסוף. כפילוסוף הוא ביקר את הפילוסופים היווניים של העת העתיקה ושל זמנו על חוסר הבנתם בבעיות הסבוכות של בריאת העולם, וזאת משום שהיו מוגבלים בידיעתם לטכסטים יווניים ככתבי אריסטו ותרגום השבעים. אעיר כאן שהיוונים לא עמדו על המשמעות הכפולה של הפסוק הראשון בספר בראשית כפי שהוא מופיע בתרגום השבעים – Ἐν ἀρχῆ ἑποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

ניסוח שעושה 'דהימיתולוגיזציה' גם לאלים היווניים אורנוס וגאיה וגם לאלים הכנעניים ועומד בסתירה גם לדעת אריסטו על 'קדמות העולם' וגם לסיפורי התהוות העולם המופיעים בכתבי המשוררים והפילוסופים היווניים [ר'] להלן דיון ב'קדמות העולם' בתורתו של שמריה האיבריטי].

ההערות הצנועות לעיל הן תרומתו של היסטוריון למשתתף הפילוסופים היושבים אל שולחנו הערוך של דב שוורץ. בין המנות הראשונות בסעודה זאת הוא מפגיש אותנו עם כתב יד שלא היה ידוע עד כה של מיכאל בלבו, איש המאה החמש-עשרה מכרתים, שיש בו, בין היתר, פירוש ברוח הקבלה של מזמור כט בתהלים. ספרו של שוורץ עוסק בכמה וכמה אנשי רוח רומאניוטים מובילים, ובשאלת טיבו של 'הרציונאליזם הרדיקאלי' (כפי ששוורץ עצמו מכנה את נושא המחקר) בביזנטיון במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה. כרקע, הוא מציג לפנינו בקצרה את המלומד הרב-תחומי מיכאל פֶּסְלוֹס, איש המאה האחת-עשרה, שלימד וכתב בהרחבה על כתביו הלוגיים של אריסטו (למשל, על *De Interpretatione* – ר' ספרה של Ierodiakou לעיל), את תרומתם של תרגומי מכסימוס פלאנוֹדֶס ליוונית של טכסטס פילוסופיים ומדעיים לטיניים, ואת גישתו האנטי-אריסטוטלית לפילוסופיה של תאודורוס מְטוֹכִיטֶס. אך רק בסוף המאה השלוש-עשרה ובמאה הארבע-עשרה החלו רוחות חדשות לנשב בעולם הביזנטי, ובזאת עוסק ספרו של שוורץ ביתר פירוט. ניאופלאטוניזם ואריסטוטליזם הגיעו לביזנטיון מאיטליה בתגובה על המיסטיציזם המהפכני (למרות תקדימיו גם בעולם היווני האורתודוכסי) של הנזיר גריגוריוס פאלאמאס – מיסטיציזם הידוע בכינויו Ἡσυχασμός (בתעתיק Hesychasmus, ובעברית 'שתיקה'). גישה מיסטית זאת הפכה לגישה השלטת בכנסיה היוונית האורתודוכסית (השווה מגמות דומות בקבלה של אותה התקופה ובסופיזם האסלאמי). פאלאמאס הקדיש את עיקר מאמציו להשגת קשר ישיר אל האור הקדמון של בריאת העולם באמצעות תרגילים ששללו כל השפעה חיצונית, כגון דקלום של שורה של פסוקים מכתבי הקודש כאשר המדקלם מתבונן בטבורו. באותה 'השפעה חיצונית' הוא התכוון בעיקר לפילוסופיה של אריסטו. מתנגדו של פאלאמאס באיטליה היה איש הכנסיה מקלבריה ברלעם (Barlaam).

1290-1348). ברלעם ביקר את טיעונו של פאלאמאס מנקודת ראות אריסטוטלית ולגלג על הנזירים ה'הסיכיסטים' על ידי הכינוי 'חוזי הטבור'.

אחת התוצאות החשובות של אותה מחלוקת דתית היא השפעתה על אלנתן בן משה קילקיש וספרו הארוך (למעלה משלש מאות עמודים) *אבן ספיר*, שהוא כנראה כתב היד הארוך ביותר ששרד מאותה תקופה. החלק השני של ספר זה הוא פילוסופי וקבלי, ומופיעה בו הטענה שהאל הוא מעבר ליש וללאיש (=האין). (הדבר מזכיר לי את טיעונו של עקיבא יאפ פרומן – Akiva Jaap Vroman – שאם האל ברא כל דבר, הרי האל עצמו הוא שום דבר.) ספרו של קילקיש עוסק גם בלוגיקה, דקדוק, והשפה העברית, וכן באסטרונומיה, רפואה, פסיכולוגיה ורציונאליזם. הוא הולך בעקבות ברלעם בשלילת תארי האל ובהצגתו המופשטת. נחמיה קלומיטי, מצידו, טען ש'האור' הוא מהותו הסודית של האל, ורעיון זה המשיך להתקיים עד סוף המאה הארבע-עשרה. ואילו שמריה האיקריטי ביקר את הפילוסופים היווניים על כך שלא עמדו על מהותה של "הבריאה" בספר בראשית.

תפיסת האל כאור הוא רעיון שיש לו סימוכים בפסוקי מקרא, והנצרות פיתחה רעיון זה בהסתמכה גם על מקורות פילוסופים יוניים. רעיון זה המשיך להתקיים עד שבא שפינוזה וזיהה את האל עם הטבע (*Deus sive natura*), או בגימטריה המקובלת אצל החסידים, 'הטבע הוא אלהים'. בעקבות המטאורולוגיה של ימי הביניים, הוגדר האור כתערובת של אש ואוויר, וכך הוסבר גם האור האלהי המשתקף בנפש האדם. עיקרו של דבר, קלומיטי זיהה את האל עם האור, ועל זיהוי זה היתה מבוססת מלחמתו בהסיכסטים בספרו *ספר מלחמות אמת*.

קילקיש הציע גישה שונה במקצת: האל, הוא טען, גרם להתגלותו באמצעות האור (ובכך מנע קילקיש את האפשרות של חיפצון (reification) האל. הוא הבחין בין שתי דרכים בתפיסת האור של הנביאים – הדרך הרציונאלית ("לעיני הראש") והדרך הרגשית ("לעיני הלב"), והוא מסביר הבחנה זאת באמצעות מטאפורות הלקוחות מתורת הסוד. רעיון זה מתברר יותר בפירושו לביטוי 'אור בהיר' באיוב לז כא, ולאור השפעתו של ספר הבהיר שהוא הכיר מתרגומו של משה אבן עזרא לספר *ערוגת הכושם*, שבו מופיע גם דיון במטאפורה

המסורתית 'אש שחורה על גבי אש לבנה'. לפי שוורץ, קילקיש טוען כי מי שדבקו באור האלהי מצליחים להורידו 'מלמעלה למטה', כלומר להטמיעו בתוך עצמם, ומכאן שקילקיש הכיר את הפירוש המטאפורי שנתן פאלאמאס ל'מן המקראי כ'לחם שבא ממרומים'. תפיסתו של קילקיש את 'מלאכי האור' מקורה ברמב"ם (שקיבל רעיון זה מהספר הנאופלאטוני *חובות הלבבות מן המאה האחת-עשרה*), ורעיון זה זכה לפיתוח נוסף בספר *הפליאה*, שנכתב בביוזנטיון בראשית המאה החמישה-עשרה. קילקיש משתמש גם ברעיון המדרשי הקדום שאדם הראשון האמיתי (אדם קדמון) קדם לבריאת העולם ולכן נסתר אפילו מעיני הצדיקים; אבל בניגוד למדרש, הוא טען שאדם קדמון זה היה זהה לאור האלהי המתמיד שהצדיקים ראו (לפי איוב לז כד). היה זה 'אור החיים' שמאיר לכל, וזה מסביר גם את הצו "יהי אור". קילקיש פיתח רעיון זה במלחמתו בהסיכסטים, וגוזר ממנו את המסקנה שהנבואה עולה על הפילוסופיה (בניגוד להסיכסטים, אשר למרות מאמציהם להגיע לאור האלהי, שללו למעשה את אפשרותם להגיע לנבואה).

אצל המקובלים הביוזנטים הרומאניוטים המאוחרים יותר, כגון חזקיהו בן אברהם ומשה איש קיוב (המאה הארבע-עשרה), הפך הביטוי 'אור השמש' למטאפורה קבלית. הוויכוח על משמעות האור האלהי נמשך ומתפתח במהלך המחלוקת נגד ההסיכסטים שהשתתפו בה קילקיש, משה איש קיוב, וספר *הפליאה*. כבר שמריה האיקריטי, הרציונליסט המוביל במאה הארבע-עשרה, הציע בכתביו הפילוסופיים גישות חדשות לבעיות אלה, השונות מאלו שהיו נפוצות בספרד ופרובאנס. שמריה נלחם גם בדואליזם של ההסיכסטים; ולדברי שוורץ, הוא גם יצא חוצץ, בשנותיו באיטליה, נגד הדואליזם של ה'קאתארים'. השפעת הקאתארים על משה הדרשן ואברהם אבולעאפיה, ובאמצעותם גם על מקובלים מאוחרים, הוא רעיון ששוורץ מקבל מקודמיו, ובעזרתו ניתן להבהיר ביתר שאת את השפעת הנצרות בצורותיה השונות על מחשבת ישראל בימי הביניים, ולא רק במדינות מערב אירופה. הדואליזם בצורתו המיוהדת משתקף ב'אלים הגדולים והקטנים' של שמריה, וכן בספר *הקנה*, בו יש ל'אלהינו' תשעים וששה 'פרצופים': רעיון שנגזר גם מהתורה שבכתב וגם מהתורה שבעל פה, וכבר בא על ביטויו החלקי במחשבה הביוזנטית של

המאה השתיים-עשרה, בפרשנות ליחס בין האב והבן, ופותר עוד יותר אצל גריגוריוס פאלאמאס. רעיון זה חוזר ומופיע במאה החמש-עשרה אצל המלומד היהודי אלישע היווני איש אדריאנופול, מורו של גמיסתוס פליטון, שהביא אתו את הניאופלטוניזם הביזנטי לקונסטנטינופול של פירנצה בשנים 1438-1439.

לסיום, שורץ מסביר את המחלוקת בין שמריה וההסיכסטים על רקע הניגוד בין האמאנאציה (ההאצלה) והדואליזם: האמאנאציה שייכת לעולם הרוחני, ואילו ההסיכסטים רואים בה משהו חמרי. אשר לדואליזם, פאלאמאס הורה שיש להבדיל בין האור האלהי, שהוא אנרגיה, לבין הכוח האלהי, הבדל שמקורו ביחס בין 'האב' ('האל הגדול') ו'הבן' ('האל הקטן') בעולמנו. לטיעונו של שמריה אין הקבלה במערב, לא אצל הקתארים ולא אצל המקובלים. יהיה אשר יהיה, ההסיכסטים המשיך להעסיק את העולם היווני-אורתודוכסי, והדיי מגיעים עד למאה החמש-עשרה בכתיבהם של רומאניוטים כמיכאל ושבתי בלבו – בפרט בדיון על ההסיכסטים בנוסח פאלאמאס, המכונה 'השתיקה' בדרשות העבריות.

שורץ מסכם את המחלוקת בין ששה הוגים רומאניוטים מרכזיים על השאלה איך השפיעו ההבדלים בגישות של אפלטון ואריסטו לבריאת העולם על הצד היווני אורתודוכסי, באמצעות פאלאמאס, ועל תגובותיהם של אנשי רוח ביזנטיים, גם רציונליסטים וגם מיסטיקאים, במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה. השפעתו של פאלאמאס המשיכה להתקיים בעיקר אצל המקובלים במאה החמש-עשרה, ואפילו עד לקום התנועה השבתאית במאה השבע-עשרה; ואילו הרוב הגדול של אנשי הרוח היהודיים המשיכו לחסות בצילם של רמב"ם ומפרשיו הספרדים. משמעות הדבר היא שהמחלוקת בין פאלאמאס וברלעם המשיכה להשפיע על אנשי הרוח הרומאניוטים זמן רב אחרי הכיבוש העותומאני של קונסטנטינופול והגירת חכמי ספרד המגורשים אל האימפריה העותומאנית.

הוגים רומאניוטים כיהודה אבן מושקוני ופייטנים כלאון בן משה הפרנס וכמו אבישי כתבו על המושג 'כל' אצל אבן עזרא, וגם במאה החמש-עשרה זכה מושג זה לדיון וניתוח אצל מרדכי כומאטיאנוס [או כומטינו]. חיבוריהם של שני הוגים אלה מייצגים את הנושאים

העיקריים במחשבת יהודי ביזנטיון, הנוגעים רק ברפרוף במסורת של יהודי ספרד. כמו הוגים רומאניוטים אחרים בשלהי ימי הביניים, כתביו של יב"ם על אבן עזרא וכתביו של כומאטיאנוס על רמב"ם עסקו בעיקר ב'ראית האור האלהי' ובדואליזם.

הפרק השלישי בספרו של שוורץ עוסק בדבריהם של רמב"ם ואבן עזרא על 'בראשית', ובתגובותיהם של ההוגים הרומאניוטים על רקע 'פרשת יוחנן איטלוס'. יוחנן איטלוס איש קלבריה היה ניאופלאטוניסט, תלמידו של מיכאל קרולאריוס ומומחה לכתבי אריסטו, שאותם לימד בקונסטנטינופול במאה האחת-עשרה, לפני שהגיע לשם ברלעם. הוא היה איש קשה עורף, ובשנותיו האחרונות הועמד למשפט על ידי הכנסייה שכלאה אותו במנזר. נושא הבריאה העסיק רבים מההוגים הביזנטיים בפירושיהם ובמחלוקתם עם אריסטו, ובכללם הוגים יהודים, ובעיקר אלנתן קילקיש בספרו *אבן ספיר*, בו הוא טוען כי "האצלה ראויה להצנעה ולהסתרה מעיני הציבור הרחב". קילקיש המשיך מסורת ארוכה בפילוסופיה הרומאניוטית, וביקר את אריסטו מנקודת מוצא ניאופלאטונית, בהסתמכו על פרקי דרבי אליעזר בפרשנותו של רמב"ם. לקילקיש היתה השפעה ניכרת על ר' אברהם, מנחם תמר, ודרשנים אחרים כנחמיה קלומיטי ושמואל שפיוטיהם כלולים בסידור התפילה של קורפו.

מלומדים רומאניוטים הלכו בעקבות הפרשנות הניאופלאטונית של הפילוסופים האורתודוכסים, והסתמכו גם על פירושי אלפראבי, אבן סינא ואבן רושד, וכמובן אבן עזרא, ל*על הנפש* של אריסטו. קילקיש הכיר את כתבי הפילוסופים הספרדים בני המאה האחת-עשרה שלמה אבן גבירול ואברהם אבן עזרא, ושמותיהם מופיעים גם ב*כתר שם טוב* לאברהם איש קולוניא. בהמשך לדיונו ב*אבן ספיר* ובמשה קאמינו, שוורץ מתייחס גם לפיוט של נחמיה קלומיטי בספר *מלחמות אמת*, הפותח במלים "מה היא הנפש? היא השכל הזך". בהמשך הוא מנתח את גישתם הפסיכולוגית הראציונאלית והניאופלאטונית של אפרים בן גרשון ושל יב"ם, וכן הוא מזהה את חזקיה בן אברהם כאיש ביזנטיון. הוא גם עומד על השפעתה המרובה של תורת השכל של אבן רושד על פילוסופים ומקובלים בביזנטיון.

שאלת היחס בין נבואה לחכמה עוררה ויכוחים נוקבים על משמעותה של נבואת משה. טיבה של נבואת משה היה נושא לחקירות מקיפות אצל ההוגים הניאופלאטוניים מאות שנים אחרי הרמב"ם, אך הרמב"ם עצמו נמנע, בכוונה, מבהירות בדיוניו על יחודו של משה כנביא. אם כי קילקיש יוצא חוצץ נגד אריסטו והרציונליסטים, הוא מצטט אותם לעתים. הרציונליסט יב"ם טען שהחכמה היא יסוד הנבואה, אך הנביא עולה על החכם. הנביא פנה אל העם במשלים וחידות, ואילו הפילוסוף דבר בלשון המדע והעיון. אברהם אבולעפיה, למשל, דרש מתלמידיו בקיאות *במורה נבוכים* לפני שיוכל ללמד את הצעדים הנדרשים בעיון להשגת הנבואה. שוורץ קושר את אבולעפיה לא ליב"ם אלא לקילקיש. על כל פנים, יב"ם היה תלמידו של הרציונליסט שמריה האינקריטי, והיה מודע למסורת האכסטטית של הרציונליזם הספרדי. שמריה העדיף בספריו את המציאות הריאלית על החזון, ואילו כומאטיאנוס יצא נגד הרציונליסטים הקיצוניים שטענו כי החכמה עולה על הנבואה. המחלוקת בענין זה הקיפה את כל העולם הרומאניוטי מקונסטנטינופול עד כרתים. שוורץ מקדיש דיון נרחב למחלוקת בין מיכאל בלבו וידידה רך, שהיה רציונליסט ללא פשרות. עיקר הויכוח ביניהם נסב על פרוש שמות לג. ידידיה טען שיש להוציא מן הדיון את *משרת משה* (ככל הנראה ספר אנונימי מן המאה השלוש-עשרה) והסתמך בעיקר על נבואת משה, תוך שהוא יוצא בגלוי נגד עמדת הרמב"ם. עיקרו של הויכוח היה בין גישות רדיקליות ושמרניות בדבר ההבדל בין חכמה לנבואה – בין תיאולוגיה לפילוסופיה. לא מעט פילוסופים ביזנטיים ראו בנביאים פילוסופים.

הפרק הששי בספרו של שוורץ עוסק בקצרה בקראים בביזנטיון, יחסיהם עם 'הרבניים', ותרומתם לפרשנות ולפילוסופיה. בואם של הקראים לביזנטיון בשנת 970 (כפי שהראה צבי אנקורי) העמיד את הרבנים הרומאניוטים בפני אתגרים בהם נאבקו מן המאה האחת-עשרה ועד המאה החמש-עשרה. מספר *הכוזרי* של יהודה הלוי ומספר *הקבלה* של אברהם אבן דאוד אנו למדים שהקראים נרדפו ללא רחם בספרד, ומספרו של בנימין מטודלה נראה שכך היה גם בקונסטנטינופול. אמנם לדברי שוורץ, "איננו מוצאים התפתחות של סוגה אנטי קראית מובהקת"; אך למעשה, נמצאים במקורותינו הדלים למאות העשירית

והאחת-עשרה טיעונים תקיפים נגד הקראים בספרו של טוביה בן אליעזר *לקח טוב*, ומעט מאד מכאן ועד למאה השלש-עשרה. [היתה גם ספרות אנטי-רבנית של הקראים, כפי שהראה צבי אנקורי בספרו *Karaïtes in Byzantium*]. מחברים קראים ציטטו את דברי חז"ל וספרות רבנית מאוחרת, כפי שהראה אנקורי. במשך הזמן האיבה הלכה והיתה לסובלנות, מספרו של טוביה בן אליעזר *לקח טוב* הנאבק בקראות דרך חילופי דעות אינטלקטואליים בין אותם שני ענפי היהדות הביזאנטית, ועד לקבלתם של תלמידים קראים על ידי מרדכי כומאטיאנוס במאה השש-עשרה, באישורו של הרב הראשי אליעזר מזרחי, כאשר גם הקראים וגם הרבניים זוהו כ־*sürgün* – תושבים שהועברו לקונסטנטינופול בפקודת מֶהֶמֶט השני. אך היו גם ביטויים של התנגדות, למשל בכתביהם של משה קפוצטו ושלמה בן אליה שרביטהזהב, בספר *הפליאה*, ואצל משה איש קיוב. יב"ם מתייחס לקראים פעמים רבות כ"צדוקים", משום פרשנותם המוטעה לתנ"ך ובשל לוח השנה הנבדל שלהם. אחת השאלות נגעה ליחסם של הקראים לרציונליזם, שהשתנה במהלך הדורות, עד שנעשו – לדברי דניאל לסקר ששוורץ הולך בעקבותיו – לנציגי הרציונליזם בנוסח רמב"ם. לסקר גם עומד על העובדה יוצאת הדופן שכתביהם הפילוסופיים והתיאולוגיים של הקראים במאה הארבע-עשרה, כתבים שהיו לקאנוניים עבור הקראים במזרח אירופה, עלו במספרם על כתביהם של הרבניים מאותה תקופה. לסקר מסביר זאת בכך שכתבים רבניים וקראיים באותה תקופה לא עשו את דרכם לספרד. הוא גם מעלה את הטענה כי הלוחם הרבני העיקרי בקראים היה משה איש קיוב, ומסביר עובדה משונה זאת בכך שהקראים התפשטו צפונה לארצות הסלאביות של מזרח אירופה לאורכן של דרכי המסחר שעברו בקיוב. אך יש להעיר שהיו גם קראים – למשל כלב אָפֶּנְדוּפּוּלוֹ – שהגרו במאה החמש עשרה מחצי האי קרים לקונסטנטינופול.

לצערנו, לא הקדישו החוקרים את תשומת הלב הראויה לתולדות הקראים במזרח אירופה. במאה הארבע-עשרה היו הקראים לא רק מי שסרבו לקבל את התורה שבעל פה (אם כי, כפי שהראה אנקורי, הם גם קלטו צדדים שונים שלה כדי להתאים את עצמם לתנאי החיים של הפזורה הביזנטית) אלא גם היו, לדברי שוורץ, רציונליסטים קיצוניים,

וכתוצאה מזה המשיכו הרבניים הרציונליסטים לצאת חוצץ נגדם בהנחה שהם רציונליסטים קיצוניים גם לאחר שהקראים עזבו עמדה זאת. הקראים הראשונים התנגדו לרציונליזם, אך בימי הביניים המאוחרים הם אימצו את דרך חשיבתו של הרמב"ם. כך, לדברי לסקר, פתח אהרן בן אליהו הקראי (בן המאה הארבע-עשרה) את ספרו *גן עדן* בדיון בפילוסופים היווניים, ואין לדעת אם הוא השפיע בכך על הרבניים או הם השפיעו עליו. בפרשנות המקרא נבדלו הקראים מן הרבניים לתקופה ארוכה, אך בסופו של דבר קיבלו הרבניים חלקים מן הפרשנות הקראית, כיוון שהיא הסתמכה על אבן עזרא שהסתמך בעצמו על פרשנות קראית. שמריהו האייריטי כלל בפרשנותו חלקים מפרשנות המקרא הקראית במאמציו לאיחוד בין הפלגים השונים ביהדות זמנו. לעומתו, אבישי בפירושו למקרא *יורה דעה* מחלק את קודמיו למדקדקים בלשון המקרא ולפרשנים פילוסופיים רדיקליים. יב"ם, במכתב על ספריות שביקר בהן, מתאר את אבישי עצמו כמדקדק מקראי. שוורץ מניח שאבישי כלל רמזים שליליים נגד הקראים בפירושו לצדדים הדקדוקיים של המקרא.

גם שמריהו וגם אבישי לא דנו בגלוי בקראים בפירושיהם למקרא. קילקיש, לעומתם, יצא בגלוי ובכל תוקף נגדם ונגד הרציונליסטים הקיצוניים. יב"ם הפנה את ביקורתו במיוחד אל הסתמכותם של הקראים על הירח בלבד בענייני קידוש החודש הקובעים את מועדי השבתות והחגים: ענין שבו נלחמו רבניים וקראים זה בזה גם כדיבור וגם בתקיפה גופנית במאות האחת-עשרה והשתיים-עשרה, כפי שמעיד על כך בנימין מטודלה. שלא בגלוי הוא מבקר את הקראים בענייני לוח השנה בפירושו לאבן עזרא, שהיה גם אחד ממקורותיהם של הקראים. שוורץ דן גם בעוד כמה מפרשים לאבן עזרא, כאלעזר בן מתאי (בן המאה השלש-עשרה, ביונטי? קראי?), ומיוחס בן אליהו בן המאה הארבע-עשרה, שאם כי לא התווכח בגלוי עם הקראים, הוא מכנה אותם "מבזי דבר ה'" ו"הבוזה תורה שבעל פה כגון צדוקים וקראים וכותים והמבזה תלמידי חכמים", ואברהם קרימי (או קירימי) שפרושו לתורה *שפת אמת*, שנכתב לדבריו 'על פי בקשת תלמידו הקראי', שימש כמקור לפירושו הפילוסופי וההלכתי. אם כי קילקיש יצא בגלוי נגד התיאולוגים הקראים, הוא הטיל ספק בצד ההיסטורי של השקפת חז"ל,

והבדיל בין הצדוקים לקראים, לרעתם של הקראים. הוא ביקר את מנהגם של הקראים לשבת ללא נרות בשבת, וכתב שהחושך הזה מסמל את טעותם ושקריהם התיאולוגיים, לעומת הרבניים הביזנטיים שקבלו עליהם גם את התורה שבכתב וגם את התורה שבעל פה. שוורץ סבור שייתכן שביסוד דרכו של יב"ם בדיון בקראים היה ניסיון להגשים את תקוותו של רב האי גאון (המאה האחת-עשרה) "שמא יחזרו למוטב" – כלומר, יקבלו על עצמם את דעות חז"ל והתורה שבעל פה. קילקיש, לעומת זאת, לא אימץ את עמדותיהם הנחרצות של שמריה, אבישי ויב"ם נגד הקראים.

בפרק השביעי, "על דרשנות ודרשנים", אנו קוראים על חשיבות הדרשות והרטוריקה בביזנטיון בכלל ואצל היהודים הרומאניוטים בפרט. מספר הדרשות בקהילה הספרדית עלה באופן ניכר אחרי גלות ספרד, באווירה הנוחה של הממלכה העותמאנית, גם משום התפתחותה של מלאכת הדפוס בסלוניקי של אותה תקופה. לפני זה היו הדרשות פחות נגישות, והיו מנוסחות בסגנון הרומאניוטי של המאה הארבע-עשרה – סגנון דרמאטי, משתעשע ומלא פרשנויות לפסוקי מקרא. פרק זה מתאר את תכונותיהן העיקריות של הדרשות: המבנה, השתיקה, ההערצה לקדושים, והרעיונות. שוורץ עוסק כאן בעיקר בדרשותיו של מיכאל בן שבתי בלבו, בן המאה הארבע-עשרה מקאנדיה (כרתים), שכתב היד הגדול של ספרו מלא בציטוטים ממקורות מסוג זה, וכן ברעיונותיו של מרדכי כומאטיאנוס, תוך שהוא מצטט באריכות מספריהם של שני אלה.

הפרק השמיני, "הגות וחברה", דן בתפקידן של מחלוקות תיאולוגיות באוצר המכתבים שהיו לספרים העומדים ברשות עצמם בענייני אתיקה, תיאולוגיה ופילוסופיה, ושאלות ותשובות המלאות בדברי מליצה ושירה. כתביו של מיכאל בלבו, למשל, מלאים בדיונים במנהיגות ורציונאליזם, וכוללים אוסף של מכתבי המלצה שכתב. מוטיב חוזר בכתביו הוא ה'מיקרוקוסמוס'. שמריה האינקריטי קודמו גילה ענין מיוחד בשאלת הזמן ויחסו לבריאה, כפי שנראה מיד – אולי בהשפעת טכסטים ניאופלאטוניים שמקורם באיטליה.

שוורץ מקדיש פרק חשוב לשמריה האינקריטי, המלומד הרומאניוטי המקורי ורחב היריעה ביותר במאה הארבע עשרה. כתביו כוללים

מכתבים, מאמרים פילוסופיים קצרים, ושני פירושים חשובים לשיר השירים. כתביו הארוכים יותר – כולל תמצית התלמוד שחיבר בשביל בנו – לא הגיעו אלינו. בפרק זה משתדל שוורץ לכלול את שמריה האיקריטי בקנון של הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים.

חלקים מפירושי המקרא של שמריה האיקריטי נשמרו בספר שפת אמת, פירושו למקרא של אברהם קירימי, שהיה ככל הנראה תלמידו של האקריטי. עיקר עיסוקו של שמריה היה עיון ותיאולוגיה, אך קירימי מדגיש את חשיבות פירושי הפשט שלו הסוטים מפירושי רמב"ם. רמב"ם, למשל, מפרש "והייתם כאלהים" בבראשית ג' במשמעות של "שרים ומנהיגים", ואילו שמריה, לדברי קירימי, מפרש "כאלהים" כפשוטו. יתר על כן, קירימי מביא את פרושו של שמריה לתרדמה שהפיל אלהים על האדם (בראשית ב' כא) כהרדמה נרקוטית, שהיתה נהוגה כבר אצל הרופאים בביוזנטיון כדי למנוע כאב בעת ניתוח. הוא חפר בטכסט כארכיאולוג וגילה שכבות תחתונות של משמעות, אם כי הוא קיבל את האמונה שכל התורה מקורה במשה. אדם, למשל, היה המתווך בין האל לעולם, ולשם כך נברא. את רעיונותיו החדשניים והרדיקאליים ביותר ביטא שמריה בפירושו לספר שיר השירים, שהיה מקור בלתי נלאה לרעיונותיהם של מלומדים וקוראים יהודים ונוצרים כאחד מאז השפיע רבי עקיבא על החכמים לכלול טכסט שירי זה כ"קודש קודשים" בין כתבי הקודש. טיעונו הרדיקאלי ביותר, שהסתמך על כל הפירושים הפילוסופיים שקדמו לו, היה שיש כאן אליגוריה לנסיונו של השכל החומרי להשתלב בשכל הפועל ולזכות בנצח בדרך זאת. לצערנו, אף אחד מן הפירושים שהסתמך עליהם לא הגיע לידינו.

שלמה המלך, שנחשב למחבר שיר השירים, נחשב לחכם באדם אצל קוראיו היהודים, אך לפי קילקיש הוא לא היה נביא, בשעה ששמריה, בשני הפרושים שכתב על שיר השירים, רואה בו נביא העולה על כל אלה שבאו אחריו. במקור המקראי חטאו הגדול של שלמה היה יבוא הנשים הנוכריות שהיטו את ליבו אחרי אלהים אחרים. שמריה מפרש זאת בכך ששכלו הפועל השתמש בתחבולת הפיתוי הדתי כדי לסייע בידו להתגבר על שכלו החומרי, וכך להגיע לדרגת "חכם שלם למעלה מנביא". דיונו של שמריה במושג ה'דבקות' הוא ניאופלאטוני, והוא

מסביר אותה בפירושו כ"מיתת נשיקה". על כל פנים, שמריה נבדל מבני דורו הרומאניוטים כקילקיש, שטען שרק דרך הקבלה, ולא דרך הפילוסופיה, יכולה הנפש להגיע לדבקות בשכל הפועל. בפרשנותו המטאפורית של שמריה הנפש היתה לנצחית רק לאחר שנפרדה מן הגוף במותה. הוא טען שכל הספרים הקדושים שהיו ברשותו ושעליהם כתב ("הוליד") הם "שכל נפשי": "כי שכל הנפש הוא הנפש, דעותי ופירושי המה נפשי", ולכן: "דעותי ופירושי יתקומו לנצח". טיעון זה מוביל למחלוקת נגד הפילוסופים המכחישים כאריסטו, שטענו שהעולם הראשוני היה קיים לפני אלהים ולפני הבריאה. כאן טוען שמריה שאלהים עצמו מרוצה מכך שהוא מפרש את ספר בראשית כהלכה, "אשר שמחת הנפש לאחר המוות נגזרת משמחת הקב"ה ביצירת ההוגים". שמריה אף השפיע על נחמיה קלומיטי שמביא בספר *מלחמת אמת*: "ואין מזכיר בשמי בלתי ספרי אשר אכתוב ואחר וזה לי ואמרתי אחרי מותי יהיה זה לי לדורות זכירתי". שמריה האמין שיצירתו היא נצחית והיא מהווה עבודת השם ברמה הגבוהה ביותר. אין להתפלא על כך שאחדים מבני זמנו, כגון מאיסטרו משה דה רוקמאנרה טולינטול(?), האמינו שהוא ראה עצמו כמשיח.

לפי שוורץ, תפיסת הזמן של שמריה היתה מיוחדת במינה ושונה מן התפיסה האריסטוטלית ומתפיסותיהם של רוב הפילוסופים ושל אנשי המדע של המאה העשרים. אוגוסטינוס ענה על השאלה "מדוע לא נברא העולם לפני זמן זה או אחר?" בכך שלפני הבריאה לא היה זמן. אב הכנסיה אירנאוס היה יותר זהיר: אין לנו ההשגה המספקת כדי להבין את התשובה לשאלה זאת. במאה השלש-עשרה המציאו הוגים כדונס סקוטוס את הרעיון של 'זמן בכוח (=פוטנציאלי)' – רעיון שפיתח רלב"ג במחשבת ישראל.

שמריה מצא במושג ה'בריאה יש מאין' (=מעשה שנעשה ברצון האל בחופש מוחלט), תשובה לשאלה מדוע לא נברא העולם קודם. אלהים, הוא אמר, הוא אל חי, והזמן עצמו בשבילו הוא אל-זמני, ולכן הוא יכול לברוא כל אימת שרצונו בכך. שהרי האל אין לו ראשית ולא אחרית, ולכן לא היה זמן לפני שנברא הזמן עם בריאת העולם. [אולי אפשר היה לתרגם את הפסוק הראשון בבראשית כ"בראשית ברא אלהים את הזמן ואת החלל"; ס.ב.] יש לומר איפוא שהאל "לא נמצא". [נציין שוב

מה שכבר הזכרנו, שכיון שהאל ברא את כל הדברים, האל עצמו הוא 'שום דבר'. [למעשה, ברא אלהים את כל היש. רמב"ם טען שהאל ברא את העולם בראשית הזמן, שכן לא היה זמן אפשרי ללא התנועה שבבריאה (הזמן הוא 'מספר נע', לפי אריסטו). אולם שמריה טען שהזמן אינו תלוי תנועה אלא אוטונומי ונצחי. דבר זה מוביל לפרדוקס. לפי הגדרה זאת העולם לא היה יכול להיברא בזמן, כי לכל נקודת זמן יש נקודה שקדמה לה, וכיוון שלא לעצמו אין התחלה, הוא לא יכול היה לברוא את העולם בזמנו הנצחי. זאת תשובתו של שמריה לשאלה מדוע לא נברא העולם קודם. הוא חיזק בזה את עמדתו של הרמב"ם בכך שלא הבדיל בין 'הנצח הגדול', שאין לו נקודת מוצא ונקודת סוף, לאותו מושג פרדוקסאלי, 'הנצח הקטן', שיש לו התחלה אבל אין לו סוף. כך, בניגוד לאריסטו, שלדבריו הזמן אינו נצחי, טען שמריה לקיומם של שני סוגי זמן: 1. הנצחיות של הזמן בעבר ובעתיד; 2. הזמן הנצחי שאינו משתנה (כדעת אריסטו), וארבע תכונות של ההמשכיות של הזמן: א. לפני הבריאה הזמן הוא בהמשך אחד; ב. מן הבריאה עד זמננו יש "יחידות מתפרטות של זמן"; ג. מעתה ועד עולם נמשכת הנצחיות ללא שינוי; ד. האל הוא מעבר לזמן כי הוא קיים בכל הזמנים. עמדתו של שמריה שונה מעמדת רמב"ם (המצטט את אריסטו בספר השני של *מורה נבוכים*), ומן הפרדוקס האריסטוטלי (שיתכן שהכיר אותו במקור): "שאם אינו ראוי לברוא העולם אלא בזמן שאין זמן אחר קודם לו שאי אפשר לו לבראו כלל." שמריה משתמש בשיטתו של רב סעדיה גאון, שהכיר רעיונות יווניים על מהות הזמן שלמד מן הפילוסוף הנוצרי של המאה הששית יואניס פילופונוס, אך הוא משתמש ברעיונות אלה נגד סעדיה, אריסטו ועוד מקורות יווניים. עמדתו שונה גם מעמדת בן-זמנו קילקיש. שמריה החיה את רעיונו של סעדיה גאון, שהנצח הוא הזמן המכוון לעבר ולעתיד, ורק הזמן שמבריאת העולם עד עתה הוא מוגבל. (השווה את המונח היווני τὸ ὄν במשמעות של הווה נצחי). שמריה טען כי יש שני סוגי זמן: זמן הומוגני ונצחי שלפני בריאת העולם ולעתיד לבוא, וזמן חלקי, מן הבריאה עד עתה. [מעניין שהוא מעריך את הזמן שלפני הבריאה ברבבה כפול רבבה, כלומר כמה טריליונים, ואילו הפיזיקאים של היום מעריכים את זמן המפץ הגדול כ-13.7/8 מיליארדי שנים, כלומר 1400 רבבות]. בסיכום דבריו הוא

מציג את תאריך כתיבת ספרו כ-5106=1346: "כי עד היום אינו רק חמשת אלפים ומאה ושש שנים וקודם לכן אלפים שנים לאין מספר לא היה שום דבר רק אלהים לבדו."

תלמידו המובהק של שמריה היה יהודה אבן מושקוני. לו ולמבקר בן המאה החמש-עשרה מנחם תמר מוקדש הפרק העשירי.

בביזנטיון המאוחרת היה אברהם אבן עזרא בעל ההשפעה האינטלקטואלית המירבית גם על הרבניים וגם על הקראים באמצעות פירושו למקרא. גם כומאטיאנוס וגם שלמה שרביטזהזהב כתבו עליו מונוגרפיות, ואילו יהודה אבן מושקוני ומנחם תמר כתבו עליו פירושים נרחבים, פילוסופיים בעיקרם. ספרו של אבן מושקוני נקרא *אבן העזר*, והוא חיברו במיורקה עם תום לימודיו אצל שמריה ב'נגרופונטה' (חאלקיס באי אוויה). בכך הוא קישר בין המסורת הרומאניוטית והמסורת הספרדית. מנחם תמר היה תלמידו של שבתאי בן מלכיאל הכהן, שלימדו לוגיקה, בה השתמש בפרושו על אבן עזרא משנת 1514. הוא גם מזכיר שמונה מספרי אריסטו, "השמים והעולם, בעלי חיים, השמע (פיזיקה), החוש והמוחש, המדות, ספר אותות עליונות, ספר המאורות".

מנחם תמר יצא בתוקף נגד פירושו של יהודה אבן מושקוני וביקר קשות את נקודת המוצא שלו – הגישה הרומאניוטית הרומנטית. הוא מבקר את אבן מושקוני בעיקר על אריכות דבריו בהשוואה לסגנון המהגרים החדשים שהגיעו לבלקן זה עתה מספרד. הוא טוען שספרו של אבן מושקוני אבן העזר הוא ספרו האחד המכיל את כל מה שיש לו לומר. משום מה הוא אינו מתייחס לחלקו של יהודה אבן מושקוני בגילוי ופרסום הנוסח הארוך של *ספר יוסיפון*, שהיה ללחם חוקם של איך-ספור קוראים יהודים בשבע מאות השנים שאחריו ועד היום.

תמר ביקר קשות את הישענותו היתרה של אבן מושקוני על הרציונאליזם הפילוסופי והתיחס בזלזול לכלל המסורת האינטלקטואלית הרומאניוטית של המאה הארבע-עשרה שאבן מושקוני ייצג: "האריך בזה בשטויות כמנהג". *אבן העזר* של אבן מושקוני אכן מציין את נקודת השיא של הלמדנות הרומאניוטית, ואילו תמר יוצא מנקודת מוצא של הלמדנות הספרדית המפוקחת יותר. אבן מושקוני נבדל מחכמי ספרד ופרובאנס גם בסגנונו וגם בעמקות

מחשבתו, ובביקורתו על פרשנותם ועל הסתמכותם על קודמיהם. הוא היה מוקסם מן היסודות האיזוטריים בכתבי אבן עזרא וחיבר נספחים נרחבים העוסקים ברמזיו, בחידותיו ובסודותיו. אריכות דבריו נועדה להאיר את עיניהם של בני דורו לחוכמת אבן עזרא – שלטענת אבן מושקוני הוא עצמו היה היחיד שהבין אותה לאשורה. הוא שם לו למטרה להכיר לבני דורו את פירושו האלגוריים לאגדות חז"ל ולעמוד על המשמעויות הפוליטיות והדתיות של כתביו. גישה זאת הובילה אותו, לדברי שוורץ, לקשר בין הרעיון האפלטוני של המלך כחכם שזכה להארה פילוסופית לבין חובתו של המלך בישראל להכין עותק של ספר התורה.

את בנין המשכן וחלקיו, למשל, מסביר אבן מושקוני בעזרת מגיקה אסטראלית, ובכך הוא 'מגלה' דברים שאהרן הכהן לא היה מסוגל לדעת. הוא גם הסתמך על פירושו של נרבוני לשיעור קומה, על כל היבטיו המתמטיים, המדעיים והאסטרולוגיים; אך לא היסס לבקרו בתקיפות ולטעון כי הוא טועה בדברים רבים, לא ידע הרבה, והיה שטחי.

מנחם תמר, לעומתו, הודה שאינו מסוגל להבין את משמעותם של סודותיו הרבים של אבן עזרא, ושאינו מוכן לפרשם על דרך הפילוסופיה והאלגוריה. פירושו של תמר עצמו מבוסס על דקדוק, לשון ופשט, והימנעות ממליצות. הוא אינו 'פירוש שוטף', אלא עיון בנושאים מסויימים, כגון אריסטו, ספריהם של אבן עזרא ורמב"ם, פרוש רמב"ן לתורה, רלב"ג, סדר עולם, מלחמות השם, שמואל אבן תיבון, אלגזאלי, אסטרולוגיה המיוחסת לאפלטון, ובעיקר כתבי מורו ורבו שבתי בן מלכיאל הכהן. הוא מתיחס בפירושו לרלב"ג, אך לא ליהודה אבן מושקוני.

לסיכום ניתן לומר שההבדל העיקרי בין יהודה אבן מושקוני למנחם תמר הוא שהראשון, עם כל אריכות דבריו, מייצג את הפרשנות הרומאניוטית בשיאה, ואילו האחרון מקצר בסגנונו ושואב מלוא חופניו מן המסורת הספרדית שהשתרשה בבלקן אחרי גירוש ספרד ותפסה את מקומה של המסורת המקומית הרומאניוטית.

הפרק האחד-עשר החותם את המחקר המפורט שלפנינו מוקדש למרדכי 'כומטינו', שעצם שמו היווני קומאטיאנוס (Χωματιανός)

מעיד עליו שהיה מלומד רומאניוטי. הוא ידוע בעיקר על שום פירושו משנת 1460 לתורה, לאבן עזרא ולרמב"ן; אך הפרק שלפנינו עוסק בדבריו על התורה והרמב"ן, ובעיקר בפירושו הרציונליסטי והמדעי למצוות. כומטינו ביקר את בךדורו משה קאפוצאטו על כך שלא דייק בפירושו לפשט דברי המקרא בפרשת תמר אשת יהודה, וקיבל ללא ביקורת את דרש חז"ל שתמר היתה 'כונהנת'. הוא עמד על כך שגם פירושה של חז"ל טעון הסבר, ומכאן הרשה לעצמו להציע פירוש רציונליסטי, המעלה את השאלה כיצד יכולה היתה תמר להיות נידונה לשרפה על חטאה לפני שניתנה מצווה בענין זה. כומטינו גם התפלמס עם שבתי בן מלכיאל הכהן.

הוא גם עסק בהרחבה בפירוש טעמי המצוות, בעקבות ספר המצוות לרמב"ם, אך הוסיף לטעמי המצוות עוד טעמים שלא היו גלויים לעין. שימושו בטיעונים מעין אלה הווה מכשיר פדגוגי מצוין לעידוד ההתפתחות הרציונלית והאינטלקטואלית של קוראיו, ומכאן אריכות דבריו. כך, למשל, הוא טען כי עשרת הדיברות התבססו על רעיונות ניאופלטוניים ואריסטוטליים, והן מוליכות את מי שמבין אותן אל הרציונליזם. בעזרת משל מן ההנדסה הוא טוען שהדיברה הראשונה מונחת בבסיסן של כל יתר הדיברות, הנשענות עליה. הוא התנגד למאגיה האסטרואלית בהשוואה למדע, אם כי לעתים הוא נעזר בשניהם במקום שיש להם שמוש. כמו יהודה אבן מושקוני, גם כומטינו ראה במאגיה ובמדע 'סוד': שניהם מצאו יסודות תיאולוגיים במסורות השונות – האיזטרית, האסטרונומית ובעיקר האסטרולוגית – בעיקר בנושאים בהם הן תואמות את חוקי הטבע. אך הוא נמנע מפרשנות על דרך המאגיה האסטרואלית. פירושו גם נוטה לאַסקטיות, בהתאמה לצמחוניותו.

מרדכי כומטינו לא משך ידו מן הויכוח, ברוח הסביבה הביזנטית של היהודים הרומאניוטים והנוצרים האורתודוקסים, ובפרט ברוח המחלוקת בין האפלטוניסטים והאריסטוטלים של דורו, בעיקר בענייני פרשנות ותיאולוגיה והשפעת הקדמונים על המאחרים להם. כתיבתו בפירושו על *מילות ההגיון* לרמב"ם ו*סוד מודא* לאבן עזרא היא בדרך כלל ברורה, אך לעתים היא נעשית עמומה במקצת. הוא ביקר את בני דורו על חולשתם האינטלקטואלית. הוא העלה על נס את הרציונליות

ואת השליטה במדעים, אך יש מקומות בהם פירושו למורה נבוכים הופך לאלגורי. הוא הכיר בערכן של הפיזיקה והמתמטיקה וטען בתקיפות כי "עבודת אלהים של המשכילים" מביאה אותם ל"דביקות שכלית שלאחר המוות" (עמוד 482). גישה זאת השפיעה על פירושו *למורה נבוכים*. בפירושו זה הסתמך בהרחבה על פירוש נרבוני ופירושיהם של חכמים אחרים מספרד ופרובנס. למעשה ראה כומטיו את עצמו מפרש-על של פירוש נרבוני, שהוסיף לו את דעותיו וביקורתו, והגן על הרמב"ם לכל אורך פירושו על דרך הפשט: "ודברי הרב ע"ה לעולם דברי אלהים חיים הם, כמעט אינו טועה". בחלק השני של פירושו הוא מצטט בהרחבה את הפיזיקה האריסטוטלית בפרשנות אבן רושד.

בסיכום, האודיסיאה הפילוסופית של שוורץ, העוברת דרך גדולי העולם האינטלקטואלי הרומאניוטי במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה, מציגה לפנינו בצורה מרוכזת, מתוך הכתבים המעטים שנשארו מיצירתם הענקית, את שאיפתם לרציונליזם, בעיקר ניאופלטוני, של רציונליסטים קיצוניים ומתונים ושל מקובלים, כגון קילקיש, שמריה האייקריטי, יהודה אבן מושקוני, מנחם תמר, מיכאל בן שבתי בלבן, מרדכי כומטיו, ועוד מלומדים פחות ידועים. מלומדים רומאניוטים אלה המשיכו את המסורת הארוכה של פרשנות המקרא של יהודים רומאניוטים בעולם הביזנטי, ששאבו גם ממקורות שנויים במחלוקת ככתביהם של מלומדים פגאניים ונוצרים אורתודוקסים בענייני מקרא, פילוסופיה ותיאולוגיה. הם ובני דתם הקראים שאבו ממקורות כאבן עזרא ורמב"ן וחיברו את יצירותיהם הקבליות העשירות שהשפיעו לאחר מכן על מלומדים במערב כחלק מן השיח שקישר בין המלומדים בכל אגן הים התיכון בשלהי ימי הביניים. הם גם תרמו לפיתוח הפיוט, ויצרו כמה מן המדרשים שנכתבו אחרי העת העתיקה, כגון *ספר יוסיפון* במאה העשירית, וספר הזכרונות הוא *דברי הימים* לירחמיאל בן שלמה במאה האחת-עשרה. ספרו של דב שוורץ פותח פרק חדש בחקר המחשבה היהודית בימי הביניים, ומגיש לנו סיכומים מפורטים וציטוטים נרחבים מכתביהם של אותם מחברים, שחלקם עדין נמצא רק בכתבי יד – וכן סקירה של המחקר בן זמננו על הנושאים העיקריים שנידונו באותה תקופה.

פתחנו בהזכרתם של מיליוני היהודים הרומאניוטים, אזרחים רומיים משנת 212, שהמשיכו לכתוב בלשונות יוון וישראל עד קץ האיפריה הביזנטינית וכך הנציחו את קולותיהם הנעימים של הפילוסופים היווניים. המהפכה הנוצרית הביאה רבבות מהם לעבור לדת החדשה, והכיבוש המוסלמי הפך חלקים גדולים של האוכלוסיה, כולל יהודים, לערבים בתרבותם ודתם. כל אלה גרמו, במשך אלף השנים, לירידה גם במספר היהודים לשמונים אלף, ומספרם הוסיף להצטמצם בעקבות המגפה השחורה והכיבוש העותומני, והמשיך לרדת בעקבות הטבח בבני הדתות השונות בתקופת מלחמת השחרור של יוון בשנות העשרים של המאה התשע-עשרה. ירידה זאת הגיעה לשיאה עם הכיבוש הנאצי וגירושם של היהודים למחנות המוות באירופה. היום אפשר למנות, בישראל, ביוון ובארצות הברית, לכל היותר כמה מאות משפחות רומאניוטיות שעדיין מזמרות את הפיוטים שחיברו אבותיהם, אבל שוב אין להן עניין בלמדנות ובפילוסופיה.

סטיבן בומן, המחלקה ללימודים יהודיים, אוניברסיטת סינסינטי