

# דְּקוֹנוֹיזְצִיָּה וּדְקוֹנְסְטְרוֹקְצִיָּה

## ג'וזפה ולטרי

לאחרונה חלה בהוראה האקדמית ובמחקר העוסקים בעולמו של התנ"ך עלייה בפופולריות של העיסוק בתולדות תהליך הקנוניזציה של התנ"ך.<sup>1</sup> למן העשור האחרון של המאה הקודמת ועד עתה יש התעניינות ניכרת בשדה המחקר הזה – שדה המשפיע כמעט על כל מדעי התנ"ך על ענפיהם השונים, החל בהרמנויטיקה של הטקסטים (אינטרטקסטואלית או טרנסטקסטואלית), דרך ארכאולוגיה וקודיקולוגיה, וכלה בתולדות הכנסייה והתאולוגיה עד לימינו אנו.<sup>2</sup> מעניין להיווכח כי אף שהמחקרים על הקנון נעשו בתחילה רק במסגרת

\* מבוסס על ההקדמה לספרי *Libraries, Translations and "Canonic" Texts: The Septuagint*, Aquila, Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions [Supplements to the *Journal for the Study of Judaism*, 109], Leiden and Boston 2006 [http://www.brill.nl/m\\_.catalogue\\_sub6\\_id7607.htm](http://www.brill.nl/m_.catalogue_sub6_id7607.htm); ראו: [http://www.brill.nl/m\\_](http://www.brill.nl/m_.catalogue_sub6_id7607.htm)

1 Margalit Finkelberg and Guy G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden 2003; Jean-Marie Auwers and Henk J. De Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, Leuven 2003; John Barton and Michael Wolter (eds.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons*, Berlin 2003; Johann Maier, *Le scritture prima della Bibbia*, Brescia 2003; Christine Helmer and Christof Landmesser, *One Scripture or Many? Canons from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives*, Oxford 2004; Jed Wyrick, *The Ascension of Authorship: Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions*, Cambridge, Mass. 2004

2 לפגישה ראשונית עם ספרות העשור האחרון של המאה העשרים, שאינה מתיימרת להיות ממצה, ראו: John Barton, *Holy Writings, Sacred Text: the Canon in Early Christianity*, Westminster 1997; Michael J. Broyde, "Defilement of the Hands, Canonization of the Bible, and the Special Status of Esther, Ecclesiastes, and Song of Songs", in: *Judaism*, 44 (1985), pp. 65–79; John J. Collins, "Before the Canon: Scripture in Second Temple Judaism", in: James L. Mays (ed.), *Old Testament Interpretation: Past, Present, and Future: Essays in Honor of Gene M. Tucker*, Nashville 1995, pp. 225–241;

המכללות הנוצריות, הרי שלאחרונה הנושא קוסם למדי לעולם חקר היהדות ומניב מחקרים במרץ רב. עד לעשור האחרון של המאה העשרים, כמעט שלא היו קיימים חיבורים בתחום המחקר הזה, פרט לדיסרטציה הראויה לציון מאת סיד ז' ליימן משנת 1976,<sup>3</sup> המוקדשת כל-כולה לקנוניזציה של התנ"ך. נוסף על מאמרים רבים בנושאים אלה, יש לציין במיוחד שתי מונוגרפיות מאת מנחם הרץ<sup>4</sup> ומשה הלברטל,<sup>5</sup> כיוון שבהן ניסו המחברים לעשות צדק עם ההשלכות ועם התוצאות העיקריות של טקסטואליות הנוגעת לקנון ולסמכות.

רוב הפרסומים המודרניים עוסקים בעיקר בנושא הקנון התנ"כי, ואינו מתייחס כמעט לבעיה הכללית יותר של ה"קנוניזציה" של הנוסחים היהודים-הלניסטיים והרבניים, כלומר אינו עוסק ברעיון היהודי-הלניסטי של מסורת ומסירה – במקרה של הקנון היהודי-יווני – ואינו מתמקד בתהליכי העיצוב והמיצוב ההולך ומתפשט של התלמוד (הבבלי בעיקר) ושל טקסטים ומסורות המשויכים לו<sup>6</sup> בכל הקשור לתנ"ך העברי. ואולם, אין להפריד את ה"קנוניזציה" או ה"דקנוניזציה" של ספרים ומסורות תנ"כיים (biblia) מגורל הספרות בכללה בקרב הקהילות שהניבו את הקורפוסים המועדפים הללו. אין אף ספרות של ישות אתנית ו/או דתית שהיא אנדרלמוסיה או ארכיון של כתבי יד, ספרים, מסורות שבכתב או בעל-פה, שמקטע קטן מתוכה זכה משום-מה ובאורח "מסתורי"<sup>7</sup> להעפיל לדרגה הגבוהה ביותר של סמכות והשפעה מדינית, חברתית

Philip R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville, Ky. 1998; E. Earle Ellis, *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, Tübingen 1991; John F.A. Sawyer, *Sacred Languages and Sacred Texts*, London 1999; Arie van der Kooij and Karel van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization*, Leiden 1998

Sid Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: the Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden 1976 3

Menahem Haran, *The Biblical Collection: Its Consolidation to the End of the Second Temple Times and Changes of Form to the End of the Middle Ages*, 2 vols., Jerusalem 1996–2003 4

Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge, Mass. 1997 5

Margarete Schlüter, "Zur Frage eines Kanons der rabbinischen Literatur im *Iggeret Rav Sherira Gaon* und in der Vorrede zum *Mishne Tora* des Rambam", in: *FJB*, 15 (1987), pp. 91–110; David Stern, "On Canonization in Rabbinic Judaism", in: Finkelberg and Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible, and Beyond* (n. 1 above), pp. 227–252 6

"...the Canonization of the Bible remains to : עמ' 227 (שם), רמיזה למשפטו של שטרו (שם), עמ' 227 7  
 .this day one of the great literary mysteries of all time"

ודתית. לא ניתן להסביר צמיחה, התפתחות וברירה (הכללה / הדרה) של ייצור ספרותי על דרך המקריות, גם לא כאשר מדובר בספריות וארכיונים שאבדו ואינם. באופן כללי, ניתן לאמץ הסבר מעין זה כאשר מדובר בכלל הייצור הספרותי (בעל-פה ובכתב) של עם, המכיל מדרג של תעודות, של מסורות ושל נוסחים אשר חוברו וסודרו לפי כללים מדויקים. הכללים האלה, שהם נושאה של כל מסה על קנון וקנונים, יוצרים הבחנה חדה (המילה הלטינית היא *discrimen*)<sup>8</sup>, או שהם עצמם תוצר שלה, בין יצירות מן העבר ו/או מההווה ויישומן העוקב בליטורגיה, בחוק, בקריאה פרטית וכדומה, מצד אחד, לבין תוצרים ספרותיים אשר לא זכו לגורל דומה, מן הצד האחר. מקריות צרופה אינה יכולה להיחשב כחוק של ההתנסות האנושית בממדה ההיסטורי, ואם נרצה או לא, קנון הוא תמיד חוק הנובע מהתנסות ומאמונה. הקנון משפיע על כל ההתנסות ההיסטורית, ולפיכך אינו חלק מהמהות-כביכול (כלומר, ההיבט הדוגמטי) של דת או של קבוצות דתיות. זו הסיבה שבעטייה אנו עדיין דנים בשאלת הקנון, כלומר בשל העניין (המדורני ברובו) הנוצרי בנושא זה,<sup>9</sup> ולא בשל הרעיון המעורפל שלפיו היהדות, כביכול, השתוקקה מאז ומתמיד ליצור קנון בר-קיימא. העניין הנוצרי בקנון ובהשפעתו על היסטוריית הקנוניזציה, הידוע היטב לאנשי חקר המקרא, קובע נחרצות קריטריונים מובהקים של "קנוניזציה" במקורות יהודיים "פוסט-נוצריים". אם נאפשר לקריטריונים נוצריים לבחון ספרות יהודית, אנו עשויים להגיע לתוצאות מפוקפקות ביותר.

לפיכך, אין תמה בכך שמחקר הקנונים היווני והעברי, הן זה העתיק הן בן תקופתנו, מתמקד בשאלת הקנוניזציה היהודית-הלניסטית והרבנית של כתבי הקודש. ברוב המקרים המחקר הזה משתמש באותן שיטות סיווג הנמצאות בשימוש בטיפול בקנונים הנוצריים, דהיינו, חיפוש נוסחאות של קנוניזציה, מועצות כנסייתיות לכאורה ורשימות של ספרים כהוכחה לקנוניזציה יעילה, ובכך הוא חושף את ההתמקדות הנוצרית בתנ"ך ככתבי קודש. מובנו של המושג 'כתבי קודש' במקרה דנן הוא למעשה רשימה של ספרים שמקורם בשלהי העת העתיקה וביסוסם בתקופות הרפורמציה הפרוטסטנטית והקונטרה-רפורמציה,

8 המילה הלטינית "discrimen", ממנה נגזרת המילה האנגלית "discrimination", היא לרעתה המונח ההולם ביותר להגדרת מושג הקנון, כיוון שהיא מתארת פעולה החלטית במסגרת ניסיון להבדיל, כלומר להראות יחס מועדף למסורות ולכתבים מסוימים לעומת אחרים. Carlin A. Barton מונה זאת "רגע האמת", ראו את ספרה *Roman Honor: The Fire in the Bones*, Berkeley 2001.

9 שטרן (לעיל, הערה 6), עמ' 229, מניח שימוש נוצרי "במהותו" במונח זה.

בעת כינונו הראשוני של הקנון הנוצרי.<sup>10</sup> בדרך זו, נוצר צנטריזם מקראי (miqra-centrism) נוצרי, המבוסס על התפיסה הרואה במכלול הברית הישנה את מרכז הקנון התנ"כי, בעוד שהמסורת היהודית ההלניסטית והרבנית התאפיינה בצנטריזם תורתי (torah-centrism), והסתמכה מבחינת הסמכות והפרשנות כמעט אך ורק על חמשת חומשי התורה.<sup>11</sup>

שלא במפתיע, מטרת העניין הנוצרי בהגדלת מספר הספרים הקנוניים הייתה הכללת המסורת הנבואית, הנחשבת לב-לבה של האמונה היהודית המוקדמת (ולאחר מכן גם זו הנוצרית), בעוד שההתמקדות הרבנית בתורה כספר חוקים (במובן של נומוס) ובהתאמה הוראת המשפט ופולמוסי הפרשנויות הנוגעים לה הוערכו כאוריינטציה שאפיינה את הקהילה היהודית שלאחר בוא הנצרות (לאחר תקופת הפרושים). ברם, התאולוגיה של הקהילה הנוצרית הקדומה התמקדה בחיזוק הזהות של הדת החדשה בדרך של התרחקות מן האוריינטציה על החוק, דהיינו הנורמטיבית (נומית) של המסורת היהודית, הגדושה במקורות "פרושיים" ומושפעת מהם בבירור. התורה והנבואה, שנתפסו כביטול או כפסילה של האחת לטובת האחרת, הפכו לצירוף בינומי אשר — בעזרת האשרור האידאולוגי הטמון בו — ביטל כל פרשנות שונה למסורת, שעניינה להציב הדגשים שונים לכתבים ולהקשריהם. מנקודת מבט זו, אין לצטט מפרקי תהלים או להסיק ממעמדם בהיסטוריה הקנונית תוך העמסת השערות בדבר חשיבותם במסגרת הקבוצה הקנונית השלישית, הקרויה "כתובים". הסיבה לכך היא שחשיבותם לא נבעה מעצם היותם טקסטים רבי-השראה בעלי איכות עצמאית, אלא משום שנתפסו כעדויות המנבאות את האמונה הנוצרית. ספר תהלים שימש בעיקר כמקור ציטוט נוסף ומוכר היטב, שהיווה ראיה נבואית לבואו של ישוע המשיח. הטקסטים הנוצריים הקדומים מדגישים בעיקר, ואף באופן בלעדי, את הציפיות המשיחיות, שאותן הם החדירו לקהילה שנמצאה בראשית דרכה.

המקורות של הברית החדשה מדגישים את השילוש "תורה, נביאים ותהלים"<sup>12</sup> ובכך יוצרים פרדיגמה פרשנית שהלכה וגברה בה חשיבות הנבואה,

10 לא אכחיש את נוכחותם של ספרים כבר בתקופה הקודמת לעידן הנוצרי. אולם יש להבדיל בין עצם קיומם של הספרים לבין ערכם וסמכותם בבית הספר ו/או בבית הכנסת. נוכחותם בספרייה הנה ביטוי לקיום כשלעצמו, ללא תוכן או טקסט. לדיון נוסף בנושא, ראו את ספרי *Gegenwart der Tradition*, Leiden 2002, pp. 23–27.

11 זהו גורם ידוע היטב הן בתאולוגיה היהודית-הלניסטית הן בזה הרבנית, ראו Peter Katz, "The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria", in: *ZNW*, 47 (1956), pp. 191–217, ובעיקר עמ' 192.

12 ראו מאמרי "Canone, Scrittura e contesto immanente in alcuni testi del I secolo dopo

וקיבלה בבירור מקום מרכזי יותר מאשר תורת משה, בהיותה מבשרת של תורה חדשה ושל מערכת עולמית חדשה המנוגדת לזו העתיקה. הנטייה הנוצרית להשתמש בפרשנויות כדי להצדיק את קיומה כמורשת היחידה של הנבואות העתיקות מן הברית הישנה קיבלה בחלקה עידוד מפרשנות פאולוס או מייסוד הנצרות, והסמכות הנוצרית המאוחרת יותר הלכה בהכרח בעקבותיה לצורך מיצוב זהות כנגד ההתייחסות ה"מסוכנת" עדיין אל מקורותיה היהודיים שבעבר. גורם אידאולוגי זה הפך לסימן הזיהוי של התאולוגיה הנוצרית הקדומה, אשר השפיע גם על רעיון "קנון האמת", כפי שטענו כמה מאבות הכנסייה וחסידיהם. "נבואי" הפך לסיסמא עבור האומה הנוצרית, בניגוד לפירושו ההרמנויטי הרבני לתורה (הקרוי "משנה", או *secunda*).

לפחות בתחילתו היה הקנון הנוצרי ביטוי לחיפוש אחר עיצוב צורה חדשה של חוויה ומחשבה דתיות אשר נבדלו בבירור מן העבר היהודי המשותף. בתהליך גיבוש זהות זה מילא התרגום היווני לתורה תפקיד לא-מבוטל. מדוע? כיוון שסיפק לתאולוגיה שבהתהוות רקע לשוני ודקדוק סמנטי של הדת החדשה, אשר בהקשר זה ניתן לראות אותה כִּנְצָר לחיות התאולוגית של הקהילה האלכסנדרונית. משבר ראשון בהבנה ה"קנונית" של העבר התרחש במאות השלישית והרביעית לספירה, עם תחילת הערעור על סמכותו האבסולוטית של תרגום השבעים והעובדה שתרגומים יווניים אחרים לטקסט העברי נמצאו ראויים, ולעתים "נבואיים", בכל הנוגע לדוקטרינה הנוצרית החדשה — נמצא שימוש חשוד בנבואה "שלאחר מעשה"! אם כן, הקנון אינו רק רשימה של ספרים הכרוכים יחד עם טקסט יווני "מסורתי" בלבד, אלא הוא גם המקור העברי. מעתה ואילך מופיעה השאלה הנוצרית מהו הקנון האמיתי. בניגוד לתאוריות עתיקות ומודרניות על אודות הכיתתיות כמניע שלילי לקונוניזציה, הנקודה המכריעה היחידה בנושא הקונוניזציה הייתה הכללתו או הדרתו של עבר יהודי עברי. בעת ובעונה אחת הייתה זו גם תחילתה של דוקטרינת המסורת "המשותפת". בהקשר זה, מילא נושא טענת הזיוף-כביכול של כתבי קודש שביצעו יהודים על גבי טקסטים שלהם (!) תפקיד משמעותי בהבהרת ההבדלים בין הטקסטים בעברית וביוונית. כמובן שטיעון זה לא עמד בפני בחינה מדוקדקת, לפחות בבית מדרשו של אב הכנסייה הירונימוס.<sup>13</sup>

Cristo (Philo, *Vit. Cont.*, §25; *Lc 24,44*; *Jos., Cont. Ap.* I, cap. 8)" in: *Laurentianum*, 30 (1989), pp. 3–24

*Commentaria in Ezechielem*, II,V:12–13 (*Corpus Christianorum Series Latina* 13 ראו: 75, עמ' 60 "sed: ...nec hoc dicimus ab illis factum, quibus vetustus auctoritatem dedit; per multa saecula scriptorium atque lectorum vitio depravatum...")

שינוי השפה מילא, אם כן, תפקיד מפתח, אם לא מכריע, בתהליך הקונויזציה והדה-קונויזציה. ההיעלמות ההדרגתית של השפה היוונית מן הכנסייה המערבית גרם למשבר החמור הראשון בנוגע לקנון. בהכניסה את קריטריון השפה העברית, ועל-ידי כך ניסיונה להטמיע את העבר היהודי העברי בתוך הנצרות, נאלצה הכנסייה לוותר על שליטתה המידית בטקסטים ולהעבירה למומחים, אשר נסמכו, מרצון או מכורח, על מלומדים יהודים. כך היה הדבר לפחות עד התפתחות חקר השפה העברית במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה,<sup>14</sup> ובאופן מוחלט במאה התשע-עשרה, לאחר הפרדת המחקר הנוצרי של התנ"ך מלימודי היהדות.<sup>15</sup> השפה גם הייתה הקריטריון המכריע בכל נוגע לקבלה או לדחייה של מסורות גם בקרב חוקרים יהודים בעת העתיקה ובשלהי העת העתיקה. הדחייה ההדרגתית של חז"ל של התרגום היווני העתיק ביותר של התורה, זה הקרוי 'תרגום השבעים',<sup>16</sup> אין לה דבר כמעט עם העובדה שהנצרות ניכסה לעצמה את התרגום הזה. לאמתו של דבר, הסיבה היא גוויעתה של השפה היוונית בקרב היהודים והיעלמות הקהילה היהודית של אלכסנדריה. שתי הפרידות מן התורה ביוונית, דהיינו פניית המערב הנוצרי אל הטקסט העברי, ותהליך ההתרחקות של היהדות הרבנית מתרגום השבעים, גרמו למה שניתן לכנות כדקונסטרוקציה של ישויות קונויות, תהליך הבא להצדיק קונויזציה של העבר באמצעות דה-קונסטרוקציה של המקור ותקפות הסמכות שלהן.

מאשים את היהודים בזיוף או במרמה, כמו שהאשימו אותם אבות כנסייה אחרים, כיוון שהשבעים ושניים היו יהודים בעצמם (*septuaginta interpretes laudabiliter celebratos viros non potuisse mentiri*). מצד שני, טוען הבישוף, אבסורד הוא להניח שהיהודים זייפו את מסורותיהם שלהם, ומעבר לכך, כיצד יכלו לתקן את כל כתבי היד בעולם, ראו: *Corpus Christianorum Series Latina* 48, pp. 466–474: "Sed absit ut prudens quisquam vel Iudaeos cuiuslibet perversitatis atque militiae tantum potuisse credit in codicibus tam multis et tam longe lateque disperses, vel septuaginta illos memorabiles viros hoc de invidenda gentibus veritate unum comunicasse consilium."

14 ראו את הכרכים שהופיעו לאחרונה: Allison P. Coudert and Jeffrey S. Shoulson (eds.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia 2004; Giuseppe Veltri and Gerold Necker (eds.), *Gottes Sprache .in der philologischen Werkstatt: Hebraistik vom 15. bis 19 Jahrhundert*, Leiden 2004

15 ראו את תרומתי לנושא: "Athen und Jerusalem", in: Veltri and Necker (eds.), *Gottes Sprache*, ibid, pp. 75–96

16 ראו: תוספתא, סנהדרין, ד, ז. וכן: "בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי, ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי" (בבלי, סנהדרין, כא, ע"ב). וראו: יוסף נוה, ראשית תולדותיו של האלפבית: מבוא לאפיגרפיה ולפלאוגרפיה שמיט-מערבית, ירושלים 1939, עמ' 111–121.

שינוי שפה הנו מרכיב מכריע בדקונוסטרוקציה של קנונים בעלי סמכות בעבר, אם נפרש את פעולת הדקונוסטרוקציה של הדקונויזציה כדחייה, הפחתת ערך וחשיפת סמכויות העבר כתלויות בזמן ובמרחב כבואן לבאר טקסטים ומסורות. הדיון הרבני על אודות החלק הארמי בספרי התורה, בעזרא ובדניאל<sup>17</sup> מעיד על הצורך של הישיבות לנסות ולהצדיק טרנספורמציה של השפה באמצעות העלאת היפותזה של שינוי הכתב, מהאותיות העבריות הישנות לכתב עברי מרובע-קורסיבי כבר בימי עזרא. רק סמכותו של עזרא אפשרה שינוי כזה. לפי חז"ל, עזרא נמנה עם מתי המעט שנמצאו ראויים לקבל את התורה, אלמלא נולד משה לפניו (ראו הערה 16 לעיל). לפי נוסחא זו, מעידים חז"ל לא רק על הכרה-עצמית בגדולתם של הדורות המאוחרים, אלא גם על רצונם לקבוע רצף סמכות שמקורו הישיר במשה. אולם, הלגיטימציה לשינוי השפה אצל עזרא ודניאל מתאפשרת רק הודות לכך שבתורה נעשה שימוש בכמה מילים בארמית. מנקודת מבט פוליטית, חייה הקנוניים של השפה הארמית היו תלויים בשימוש רווח בה בארץ-ישראל ובתפקידה (הספרותי) בבבל. מצד אחר, גורל השפה היוונית, כמפורש בפירוש מדרשי לפי בראשית ט, כז ("יִפְתְּ אֱלֹהִים לִיפֹת וְיִשְׁפֹן בְּאֵהֱלִישֶׁם וְיִהְיֶה כְנֻעַן עַבְדִּי לְמוֹ"). היה נעוץ לחלוטין בכוחם הפוליטי של היהודים דוברי שפה זו. שינויי השפה (ארמית במקום יוונית) ואבדן כוח הקהילה וסמכותה הוביל ביהדות הרבנית להחלפת תרגום עקילס (המסורת המערבית יוונית) בתרגום אונקלוס (המסורת המזרחית ארמית).

המסורת היהודית מפרשת את המונח 'קנון', אם אכן עלינו להשתמש בו, כאוריינטציה הרמנויטית ונורמטיבית לתורה, ומוכן שהמדובר הן בתורה שבכתב, הן בזו שבעל-פה. הדגש האמתי של בתי המדרש הרבניים תלוי אך במעט בהעברה "פיזית" של הטקסט, בהתאם למוכן הטקסטואלי הרווח והמיוחס לנוסחה הקנונית "לא תוסיפו על-הדבר אשר אנוכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו", המופיעה בספר דברים ד, ב.<sup>18</sup> אדרבא, הוא תלוי בקבלה ובעיבוד ההרמנויטי של התורה שבעל-פה. לפי מסורת חז"ל ידועה, רק התורה שבעל-פה הנה מה שמבדיל ומייחד באופן חד וחלק את ישראל מה"אחרים". מעמדו של בן סירא במסגרת ההיסטוריה או סיפור הקנון עוררה את תשומת לבם של חז"ל. זאת, כיוון שהיה עליהם להחליט אם להחשיב ספר זה כחלק תקף מן

17 ראו: משנה, יריים ד, ה, שבו העורך מזכיר את החלקים בארמית בספרי עזרא ודניאל, אך אינו מציין את המילים הארמיות המופיעות בבראשית לא, מז ובפסוק בספר ירמיהו י, יא.

18 ראו בספרי 22–3, pp. *Gegenwart der Tradition* (n. 10 above).

המסורת, או שמא הנו בבחינת פרשנות למסורת, או רק כבואה שלה, או אף נמצא לחלוטין מחוץ לה, כמו ספרו המסתורי של בן לעגה. אם להגדירו בכלל, הרי שהקנון הרבני הנו השיפוט ברהסמכא לגבי הכורח לכינון מסגרת היסטורית (מעמדה הרציף של קהילה מסוימת) על רקע (או התביעה לגבי) נצחיותו של הטקסט ה"תקף" כביכול והרווח (זה אשר מיועד למסירה מדור לדור). המשימה המוטלת על הסמכות היא להגן על התביעה לנצחיותו של טקסט או מסורת ייחודיים, והיא האחראית גם לתוצאות השפעתו על חיי הקהילה. תפיסת הקנון היא, לפיכך, בעיה סוציולוגית והיסטורית הניצבת בפני קבוצות העלית בקרב הקהילה, המכתיבות את חוקי הקבלה ו/או הדחייה באמצעות הדגשת הבדלי חשיבות בין ספרים וכן ביצירת קנוניזציה פסיבית ואקטיבית, דהיינו הייררכיה של אמתות ומסורות. זאת, כיוון שקיים קנון בתוך קנון, והקנון עשוי להשתנות במשך הדורות ובין ישויות גאוגרפיות.<sup>19</sup> הרעיון שלפיו בכל דור עומדת היהדות בפני עצמה הנו המשיגה מיתית או תשוקה פרוידיאנית פטרנליסטית להמשכיות, ומחשבה דוגמטית כמעט, שמקורה חיצוני.

אפתח בהתוויה של תולדות חקר הקנון העברי. מטרתו של הסעיף הבא אינה להתוות היסטוריה של הקנון המקראי, אלא לשרטט כמה נקודות מהותיות בבואנו לבחון ולקרוא בו. הקנוניזציה של כתבי הקודש הנה נושא הרמנויטי אשר העסיק חוקרים מודרנים מאז ימי תקופת ההשכלה, בעיקר בכל הנוגע לחשיבותו הספרותית, החברתית, הפילוסופית, הדתית ובהכללה — ההיסטורית. לפי תפיסתי את ההיסטוריה של הקנון העברי, קיימות שלוש גישות המנסות להסביר את התפתחות הקנון: התבנית המסורתית, התאוריה השלילית, ולבסוף המודל הפרדיגמטי. לא אוכל להכחיש כי תולדות הניסיונות הקנוניים שאתווה כאן הן הפשטה של העיסוק המדעי הוותיק בנושא. ברם, הכללה היא שיטה הולמת לרכישת ידע ולהסברתו, אם כי אינה היחידה.

**התורה כמתת יחידה במינה: התבנית המסורתית והקנון בן שלושת החלקים**

ההסבר הראשון להיווצרות הקנון ביהדות מניח כי התורה היא מתת יחידה במינה של האמת או של החכמה ברגע ייחודי בתולדות העם היהודי. מכאן

19 ראו גם את מסקנותיו של שטרן: David Stern, "Sacred Text and Canon", in: Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, New York 1987, pp. 841–847, esp. p. 846.



ואילך אין התגלות נוספת, והאמת, או דרך החיים, נובעות מכל פינה ופינה של המסורת שבעל־פה ובכתב, הנמסרת מדור לדור (מסורת התורה). בשל רצונו להגן על המקוריות והאמתות של המסורת היהודית, מתייחס יוסף בן־מתתיהו למושג זה של הקנון בנימה אפולוגטית:

הדבר מוכיח בעליל עד כמה מקבלים אנו באימון את [עשרים ושניים] הספרים עצמם. הן במשך כל הדורות הרבים שחלפו לא נמצא מי שהעז להוסיף ולגרוע או לשנות בהם דבר, כי טבעי הוא ליהודים כולם מיום היוולדם להתייחס [אל הספרים] כמו אל מצוות האל, לשמור להם אמונים, ואף למות למענם ברצון, אם יש צורך בכך.<sup>20</sup>

בהדגישו את נכונותם של היהודים למות על קידוש השם,<sup>21</sup> מתכוון הבן המאומץ של המשפחה הפלאוית להזכיר לקורא את האסון שהתרחש בשנים 67–72 לספירה, כאשר סמל קיום המצוות היהודי, בית המקדש, נחרב, ואלפי יהודים שנמלטו ממוות, הוגלו. אולם, הקורא הערני יבחין בוודאי כי יוספוס מדגיש כאן את "קיום מצוות" התורה, בתיאום עם מקורו, ספר דברים ד, ב, העוסק בלשמור, המחויבות האתית לְכַבְרוֹת, אשר ניתנו למשה בתקופת הנדודים במדבר. התאוריה של יוספוס בדבר מסירת התורה מקבלת תוקף גם ב"מסכת אבות" (א, א–ב):

א, א משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה. והן אמרו שלושה דברים: היו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה.

א, ב שמעון הצדיק היה משיירי אנשי כנסת הגדולה. הוא היה אומר, על שלושה דברים העולם עומד — על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות החסדים.

מנקודת המבט של תולדות הקנון, התורה נמסרה לנביאים הראשונים והאחרונים ('מסירה') עד אנשי הכנסת הגדולה בימי עזרא. מכאן ואילך התהליך אינו עוד תהליך של מסירת התורה ('מסורת') אלא של 'קבלת תורה' ו'לימוד תורה'. עזרא

20 יוספוס פלאוויוס, נגד אפיון, תרגם אריה כשר, ירושלים 1996 א, ח, 42 (ע"מ כ–כ"א).

21 ראו: Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity* and *Judaism. Figurae: Reading Medieval Culture*, Stanford 1999 ולאחרונה M. Gray, "A Contribution to the Study of Martyrdom and Identity in the Palestinian Talmud", in: *JJS*, 54 (2003), pp. 242–272.

מהווה את נקודת הסיום במסורת התורה שבכתב ('מסורת'), בעוד אנשי הכנסת הגדולה שהקיפוהו ייעצו לאנשים "לתת משפט שקול, להעמיד תלמידים רבים ולגדר את התורה", כל המשימות הבסיסיות והמהותיות (וההבנה העצמית) של מוסדות הרבנות כשופטים, כמורים וכסופרים.

יוספוס מציג עמדה דומה מאוד. הוא מתאר את כל שרשרת המסורת הזו, "שאינן בה שום חריגה", ומסיים בתקופת ארתכסרכסס, שממנה ועד לזמנו שלו "אף לא אחד מהם [מן התיעודים] נמצא ראוי לאימון כמו הספרים הקודמים, כי [פשוט] לא היו יורשים נאותים לנביאים".<sup>22</sup> הקורא אינו יכול להימנע מלהניח כי כאן יוספוס מגן על תיאורו שלו את תולדות היהודים, שאותו הוא מציג כדיווח מדויק, בניגוד לחוסר הדיוק של דיווחים אחרים. מצד אחר, יהיה זה מוטעה להניח כי הוא מתאר כאן את מצב הספרייה היהודית, או משהו הדומה לקנון המקראי, חרף העובדה שהוא מציין 22 ספרים, מספר ההופך לזה הקנוני. אין לייחס משמעות רבה מדי לעניין "מספר הספרים", כיוון שב"נגד אפיון" יוספוס מתריס נגד תוקפם וסמכותם של 22 הספרים מאת הומרוס. האפולוגיה שלו מכוונת נגד אמתותם של החיבורים ההיסטוריים וההיסטוריונים היווניים באמצעות מיגון המעלה המוסרית של ההיסטוריה / הנבואה היהודית כהגדה מדויקת של העבר וקיום קנאי של צווי האל. החוקים שהתגלו למשה נמצאים במרכז האפולוגיה של יוספוס, והם גם הסיבה לנכונות היהודית לקידוש השם. חוקי משה הם החינוך שכל יהודי מקבל בכל שבת:

הן הוא [משה] לא הותר שום אמלחא לטעון לחסרון דעת, אלא רק הוכיח כי לימוד התורה הוא דבר נאה ביותר ונחוץ עד מאוד. הוא ציווה, [על כן], להאזין [לקריאת התורה] לא פעם אחת ולא שתיים, אף לא פעמים מספר, אלא ציווה לשבות מכל מלאכה בכל יום שביעי ולהיאסף יחד, כדי לשמוע את [דבר] התורה וללומדה בדיוקנות, דבר שכל שאר המחוקקים זנחו בעליל.<sup>23</sup>

התהליך הקוגניטיבי הנו תכנית חינוכית ('לשמור') בשני מובניו, דהיינו לקיים וללמוד) הכוללת דבקות במילה הכתובה במטרה להגיע לידע מושלם של התורה, או לקיום מלא של חוקיה. קבלת התורה היא עניין מקובע, בעוד שההתקדמות היחידה נמצאת בידע האינדיבידואלי הנרכש בתהליך לימוד תורה. המורה הוא הן מתווך של ידע ותבונה הן זה אשר מגשר על הפער

22 יוספוס פלאוויוס, נגד אפיון, א, ח, 41 (ע"מ כ).  
23 יוספוס פלאוויוס, נגד אפיון, ב, יז, 175 (ע"מ ס).

בין מתן התורה בהר סיני וההווה על נוסחיו (שבעל פה ושכתב). זו הסיבה ההרמנויטית להענקת הכינוי "תבנית מסורתית" לתפיסה זו, כיוון שמסירה מושלמת של כל התורה לדורות הבאים אינה קיימת, כפי שמאשר התלמוד הבבלי: "לפן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל ואנו כמלא נקב מחט סדקית."<sup>24</sup>

מה שניסיתי להגדיר כאן הוא תמצית התפיסה הרבנית של ההתגלות ושל הקנון, אשר מניחה מראש את ההתגלות בהר סיני ואת מתן התורה במלואה לדור מעמד הר סיני ולכל הדורות הבאים אחריו. התורה שבכתב ובעל-פה ניתנה כירושה לעם היהודי, והמשימה שהוטלה עליו הייתה לקיים, לבאר ולמסור אותה לדור בן הזמן ולדורות הבאים. המשגה זו נוגעת לכל הקנון העברי של חמשת החומשים, אך לא בהכרח לספרים הבאים אחריהם. אלה האחרונים מעולם לא זכו לעמדה, תואר וכבוד שתורת משה זכתה להם. רק לגבי התורה שבכתב יש משמעות תקפה ועמוקה לכל יסוד, פסוק וטעם, ויש לפרשו במסגרת ההקשר המתאים. כל סימן כתוב כמוהו כורע בשדה הידע: הוא יניב פירות, בהתאם לטיבו ולזמנו. ההרמנויטיקה היהודית הנה הצורך הפנימי להסביר כל דבר באופן לוגי ורציף. ניתן לכנות את הפרשנות היהודית העתיקה כקונקרטיזציה הרמנויטית של פחד מפני הריק (*timor vacui*), ותגובה חיונית עליו.<sup>25</sup>

על רקע קידוש הנוסח הגשמי של התורה, דהיינו האותיות, הסימנים, המילים, הטעמים ומספר האותיות והמילים והמשמעות שהעניקו בפיתוח רעיונות ותאוריות מיסטיות וקוסמולוגיות, פירשו חוקרי ספרות התנ"ך את סיפור המקרא כבעל נטייה מולדת לקנוניזציה, או להגנה על הסדר המסורתי של הפסוקים, הפרקים והספרים. מצד אחר, קיים אישור להגנה זו בשל

24 בבלי, עירובין, נג, ע"א. האמונה בדבר עליונותם של "הדורות הקודמים" ממלאת תפקיד אפיסטמולוגי בימי הביניים וברנסאנס, ראו עזריה דה רוסי, "מאור עיניים", אמרי בינה 14 (ed. David Cassel, p. 196) "The Humanist Sense of History and the Jewish Idea of Tradition: Azaria de' Rossi's Critique of Philo Alexandrinus". in: *JSQ*, 2 (1995), pp. 390–391.

25 קיימת ספרות עשירה על הרמנויטיקה מקראית; לגבי התפתחויות שהופיעו לאחרונה, ראו Günther Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 8th edition, München: 1992, pp. 25–40; Martin Hengel and Hermut Lohr (eds.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, Tübingen 1994; Hendrik M. Vroom (ed.), *Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam*, Amsterdam 1997; Gerhard Bodendorfer (ed.), *Bibel und Midrasch: Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibelwissenschaft*, Tübingen 1998.

ההתפתחות האחידה של נוסח חמשת החומשים, שהנו אחיד בבסיסו, כל כמה שניתן לשפוט לפי השתלשלותו וה-critica textus.

ברם, הטיעון ההיסטורי והפילולוגי אינו כה בר-תוקף כפי שטוענת ההיסטוריה הפרשנית. זאת, משום שהדגש על התורה שבכתב ובעל-פה כמכלול המסורת אינו רק נקודת התחלה אידאולוגית עבור היהדות הרבנית, אלא גם אשורר פרשני ותכניתי של היהדות כולה עד למאה התשע-עשרה. חשוב להדגיש כי הרוב המוחלט של המדרשים עוסק ב'חומש' ומעט מאוד בספרים האחרים. נתון סטטיסטי זה מקבל משנה תוקף כאשר מכלילים גם את תרגומי התנ"ך לארמית. אכן, מעטים הם הספרים והמסורות המתייחסים לספרי נביאים וכתובים. אין זה במקרה אלא בכוונה תחילה, כיוון שכל ספרי הנביאים, התהילים והכתובים הם חוליה מקשרת במסורת, ואינם מבטאים את כולה, שלא בדומה לחמשת חומשי תורה. למעשה, הם רק בגדר הערות "ייחודיות" לגבי התורה. עוד אשוב לגישתו של מחבר הפרולוג היווני לבן סירא כתעמולה תקשורתית. כאן אדגיש כי בניגוד לאמונה הרווחת לא קיימות די הוכחות ספרותיות והיסטוריות לקנון בן שלושה חלקים, כיוון ששני החלקים הנוספים הנם תוספת לחלק הראשון.

מנקודת המבט של הקנון הנוצרי, כפי שצוין לעיל, נוסחת הקנון המשולש אינה אלא העצמה של ההתגלות עד לבואו של הנוצרי, המציינת את סוף ההתגלות. במקרה זה מתהפכת כמובן הפירמידה ההרמנויטית: מריבוי פרשנויות מקור אל נוסח האמת (הנוצרית). באופן טבעי, כוללת המשגה זו את כל ביטויי הכתובים, הפילוסופיה והמדעים עד להתגלותו של ישוע, ושם היא נעצרת. לפי הטרמינולוגיה של אוזביוס, כל התופעות עד להופעת כתבי הקודש הנוצריים הנם בבחינת הכנה לבשורה (preparato evangelica). הניסיון לקרוא את השתלשלות הקנון כהתפתחות הצורה המשולשת-כביכול של תורה-נביאים-כתובים הוא תאוריה אשר באופן נפוץ ומוטעה מיוחסת ליהדות העתיקה, אך אינה אלא היבט נלווה ל'קבלת תורה', ובשום פנים אינה מהווה ציון לתהליך של התגלות. התבנית המסורתית אינה מסבירה את עלייתם ונפילתם של ספרים ושל מסורות ביהדות. אין היא אלא אמונה בעלת אופי מיתי כמעשה התגלות בסיסי ומופלא של פרדיגמה (התורה שבכתב) וגורם מהפכני, ההרמנויטיקה ותוכן המסורת שבעל-פה. כמעשה הרמנויטי, תבנית זו מבוססת על סמכות חז"ל כחוליה פעילה בשרשרת המסורת.

כמה דברים על אודות הצורה הסופית של 22 הספרים ביהדות. מעמדם המיוחד הנו עובדה ללא ערעור, מעבר לשאלה אם חמשת החומשים נחשבים

כיותר "קנוניים" מיתר הספרים. מעמד מיוחד זה הנו תוצר של מאות בשנים ושל השפעה של ריבוי אסכולות ורבנים. להשפעה זו אין כמעט דבר עם נוסחיהם המקוריים ואוספי ההיגדים שלהם. לספרים אלה יש מעמד מיוחד, כיוון שמאחוריהם עומדת השתלשלות של מסורת ופרשנות, ולא מפאת השתייכותם לקנון הספרים. שומה על החוקר המודרני של הקנון המקראי ושל תהליכים קנוניים אחרים להבחין כי רשימת הספרים היחידה הקיימת במקורות הרבניים נמסרה מהתלמוד הבבלי ולא במשניות תנאיות אחרות. העובדה שהמסורת הכלולה בבבלי, בכא בתרא, יד, ע"ב – טו, ע"א, שם נמסרת כִּתְנֵנו רבנן, רשימה מדויקת של נביאים וכתובים, כמו גם שאלת זהות המחבר, אל לה להסתיר את האמת האחרת והבלתי-מעורערת, שלפיה אין אף מקור תנאי המאשר רשימה ומספר של ספרים.<sup>26</sup> גם כאן חוקרים מודרניים אינם מבחינים לעתים בין קיומם של ספרים ובין חשיבותם ומשקלם הפוליטי בספרות חז"ל.

הסיבות לרשימת 22 הספרים ולחשיבותם בראי ההיסטוריה של ההרמנויטיקה היהודית אינן רק "השראתם" ו"קדושתם", אלא גם "נכונותם" ההרמנויטית של הספרים הללו לקבל על עצמם פרשנות ומשום שהם חלק ממסורת. המטרה העיקרית מאחורי הקנוניזציה היא ללא ספק עניינם הייחודי של הכוחות המובילים בקרב התנועות הרבניות במסירת הספרים הללו, ולא אחרים (כפי שמוכיחה השתלשלות המסורת והפרשנות של שיר השירים וקהלת). עם זאת, אֶל לחוקרי היסטוריית העת העתיקה המאוחרת להפחית מחשיבות הלחץ של ה"כתות" החדשות והקבוצות המתבדלות שמעורר באופן מידי תגובה בקרב קהילות "אורתודוקסיות". אף על פי כן, אין לשלול את האפשרות שהרשימה ב"בכא בתרא" היא בבואה של רשימות נוצריות דומות מהמאה השלישית עד המאה החמישית (למשל "ספר ההתגלות") שהיו רווחות גם בשפה הארמית (או הסורית). השתלשלות ההשפעה הנוצרית על טקסטים רבניים (ולא רק על ההסכמים בין יהודים ונוצרים) הנה פרק שצריך להיכתב (מחדש). אם נכלול אפשרות של השפעה נוצרית או רצון לחיקוי, הרי שהדבר מאפשר לראות את הברייתא של ה"בכא בתרא" כחיקוי לרשימות קיימות של ספרים בעברית בקרב קבוצות נוצריות או גנוסטיות, או כתגובה עליהן, כפי שמוכיח ומדגים המדרש (המאוחר) PesR 5. במקום לדבר על קנון המוציא/מכליל ספרים בשל פְּלַגְנוּת, ניתן להביא בחשבון את האפשרות לניכוס-מחדש של מסורות וטקסטים ש"אחרים" תבעו עליהם חזקה. יש ליישם את פעולות החיקוי

26 רשימה ומקורות ב־ Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture* (n. 3 above), pp. 51–56.

והניכוס מחדש של קטגוריות ספרותיות ואינטלקטואליות, פעולות המוכרות בעיקר בתקופת הרנסנס, גם לתקופה הרבנית.

### הקנון כצנזורה

ההסבר השני מנוגד ישירות לדרך המסורתית, כיוון שהוא מבאר היסטוריה כהשתלשלות של אלימות: 'הקנון' מובן יותר ויותר כמובן של צנזורה,<sup>27</sup> כלומר של כוחם הסמכותי של כמה חברים בקהילה הדתית שלא נרתעו מבחירה בספר ובמתן עדיפות לפרשנותם האישית לטקסטים, ואף הדירו כל טקסט או כל מסורת שלא עלו בקנה אחד עם האידאולוגיה שלהם. מנקודת מבט זו, הקנוניזציה אינה אלא מכשיר להדרה של קבוצות שוליים ו"כתות" ושל כתביהם. באור הזה, הקנוניזציה של התורה הייתה מענה לכת השומרונית, בעוד שחתימת הקנון הנבואי ו"דחית" תרגום השבעים היו בתחילה התקפה על הנצרות הקדומה ולאחר מכן על ה"כתות" הגנוסטיות. מקובל לראות בדיון הרבני ב"ספרי מינים" ובספרים החיצוניים הוכחה לאופן שבו הם הרחיקו עצמם מהדת או מהכת. אני מאמין כי המחקר המודרני מתקופת ההשכלה ואילך נוטה תמיד להדגיש את הממד השלילי של הקנוניזציה כדרך פרשנית לינארית. או במילים אחרות: אחרי שדחינו את האמונה התאולוגית העתיקה בדבר המתת ההרמוני של גילוי השכינה וכינינוה 'נאיבית', אנו בונים היסטוריה שלילית של הטקסטים תוך הפחתת ערכה של ספרות העבר ככוזבת וחסרת אמינות. מעבר לשאלה אם כלי המחקר המדעי שלנו הם אמנם כלים הולמים להשגת ידע אמיתי ושלם על אודות הטקסטים וההיסטוריה העתיקים, ברי הוא כי כל תהליך ספרותי הוא בעל ערך לעצמו – ולא רק משום שהוא מאשרר במידה כזו או אחרת את תפיסתנו את העבר. קנון הספרים והנוסח המקובל הרווח היוו בסיס לתאולוגיה והפילוסופיה המאוחרות יותר. תהליך ה"קנוניזציה" מצריך אוטומטית נקיטת החלטות בידי רשות מוסמכת. הדבר ברור מאליו, כפי שמלמד שימור הספרים והמסמכים כגניזה. השאלה המכרעת היא, אם משימור הספרים ה"קנוניים" משתמעת אוטומטית שרפת החיבורים ה"כופרים", כפי שסבור,

27 למיטב ידיעתי, רק קובץ מאמרים אחד מתמקד בשאלה התאורטית בדבר קנון וצנזורה, ראו: Aleida and Jan Assmann (eds.), *Kanon und Zensur, II: Archäologie der literarischen Kommunikation*, München 1987 עם זאת, הביקורת נגד קנון כצנזורה קיימת כמעט בכל המחקרים העוסקים בקנון, ראו לדוגמה: Charles Altieri, *dc 170>An Idea and Ideal of : a Literary Canon*, in: *Critical Inquiry*, 10 (1984), pp. 37–60.

לדוגמה, משה הלברטל,<sup>28</sup> או אם מיעוט השימוש בהם ובפרשנותם הוא שהיה הגורם לדקונומיזציה של אותם מסמכים, כלומר לדקונוסטרקציה של תקפותם עבור הדור הנוכחי והדורות הבאים.

תוצאת הקונומיזציה השלילית והדוחה הנה ההפרדה הברורה בין הברית הישנה והברית החדשה, המוצאת הד גם בהיגוי השם המפורש הנהוג בספרות הנוצרית. אלוהי היהודים, יהוה, אינו מהימן יותר מ־GOD של הנוצרים. ההבנה לגבי ההפרדה מוצאת את ביטויה גם בתרגום המודרני של המקרא, המסביר את שמו של אלוהי "היהודים", אולי כמעין ניסיון להורות באופן "נאור" לגבי עם ישראל וכתותיו בעת העתיקה, וזאת נגד נטיית המחקר הגרמני בעידן ההשכלה של המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, כפי שבאה לידי ביטוי אצל יוהן דוויד מיכאליס. החוקר הגרמני לא היסס לצנזר את שיר השירים, והוציא אותו מתרגום התנ"ך לגרמנית, משום שלדבריו לא רצה לתת ביטוי לאהבה ארוטית כה בוטה.<sup>29</sup> הנטייה ההיסטורית-ביקורתית של החוקרים בעידן ההשכלה התכוונה ליצור דקונוסטרקציה של הקנון ההרמנויטי העתיק. התפיסה בדבר השבת ההקשר העתיק של הטקסט קיבלה כאן צורה של יצירת דקונומיזציה שלו.

בניגוד לתפיסה זו של הקנון כצנזורה, תאוריית הקנון של מנחם הרן רואה בו מעשה אנתולוגיזציה של המסורות שכבר הוערכו כמקודשות, ולפיכך קנוניות.<sup>30</sup> לדבריו, עבודת העורכים כללה את הכנסת כל המסורות שהיו בידיהם. אשר לחמשת חומשי תורה, המושא העיקרי של השערה זו, התאוריה הזאת מאפשרת להסביר את קיומם של כפלי סיפורים (זה של הבריאה, למשל) ושל חקיקה כפולה בנושאים זהים (למשל עשרת הדיברות), ולמעשה גם של כל החזרות הכלולות בתורה. אך מה בדבר ההקשרים המקוריים? תאוריית המקורות, שנולדה במאה התשע-עשרה, מניחה גם היא שהיה תהליך של אנתולוגיזציה, אמנם תוך צמצום בנוסח ובהקשר המקוריים. אם עבודת הסופר הסתכמה רק באיסוף כל מסורות העבר החיוניות, הרי שניתן לייחס לו, או לקבוצה שאליה השתייך, סמכות תקיפה שאפשרה לאכוף את הטקסט הנבחר על כל הקהילה. המסורת התלמודית והמדרשית, שגם אותה אפשר לכנות כאנתולוגיה, מלמדת

<sup>28</sup> Halbertal, *People of the Book* (n. 5 above), pp. 4–5 and *passim*

<sup>29</sup> Johann David Michaelis, *Deutsche Übersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte, Der zwölf Theil*, Göttingen 1758, p. XXIV: "...weil mir die Gemähle von Liebe so vorkommen, dass ich sie nicht gern meinen Lesern zugleich mit der .Bibel vorlegen möchte"

<sup>30</sup> Stern, "On ב־On"; Haran, *The Biblical Collection* (n. 4 above), vol. 1, pp. 28–54  
"Canonization" (n. 6 above), pp. 230–231

כי ניתן להשתמש במסורות מקבילות עבור כתבים שונים (המדרשים השונים, החומר הקיים במשנה ובמדרש, בתלמוד הארץ ישראלי והבבלי וכד') שהיו סמכותיים וקנוניים ב־בזמן.

התהוות הקנון של חמשת החומשים הייתה כמובן תוצר החלטה סמכותית, אשר באמצעות הכללה והוצאה של חומר הציעה טקסט שהתאים לקונצנזוס בין הכוהנים, הסופרים (והמלומדים) והעם, כפי שמדווחים ספרי עזרא ונחמיה. רק הקריאה (השנתית?) של מסורות העבר זימנה אפשרות לשמר את הטקסט המסורתי, כפי שמצייין ספר דברים לא, ט–יג ומדגימים ספרי מלכים ב כב–כג ועזרא ז, יב–כו. באמצעות הקריאה בפני העם, ניתן היה לשמר את הטקסט במלואו כמסורת מזוקקת. שינוי בנוסח מוצהר כגון זה היה למעשה בלתי-אפשרי. הנאמר לעיל נכון רק עבור חמשת חומשי תורה ולא לגבי הספרים האחרים, משום שרק חומשי התורה נתפסו כ"קנוניים" דרך הקריאה. לא ניתן לומר זאת על אף אחד מן הטקסטים האחרים.

הקריאה הליטורגית היא הסימן המובהק של מה שקרוי הבנת מהות הקנון אליבא דרבנים. ניתן לשער זאת מן הציטוט המשנאי הנפוץ ביותר, לפיו "הקורא בספרים חיצונים אין לו חלק בעולם הבא".<sup>31</sup> כפי שצינו אחרים, אין בכוונת היהדות הרבנית להטיל חרם על ספרים ועל קריאתם בצנעת הפרט, אלא אוסרת על השימוש בהם בבית הכנסת, באותה הטעמה ולפיכך אותה סמכות השמורה לקריאה הליטורגית. הקריאה הליטורגית התאפשרה לראשונה כאשר הטקסט התנ"כי של התורה (וספרים הקשורים לו) נכתב באופן מסוים (באותיות אשוריות, על מגילת קלף ובדיו).<sup>32</sup> טקסטים אלה בלבד הם בעלי היכולת הייחודית של "טומאת הידיים",<sup>33</sup> כלומר כפופים למרות חוק הטהרה השמור לחומר ליטורגי. בדיון בין הצדוקים והפרושים, כפי שמסופר ומנוסח בהקשר זה במשנה, ידיים, ד,ו, הייחודיות של הספרים הליטורגיים אינה מעיבה על כתבי הומרוס, אשר חרף העובדה שהיו מוכרים היטב וזכו להערכה רבה בבתי המדרש הרבניים כמו גם באלה היווניים-רומאיים, אינם ממלאים את התנאים ל"טומאת הידיים". במקום זה מדבר הטקסט הרבני על כתבי הקודש בהשוואה ל"כתבי הומרוס". דיון מעין זה הנו אפשרי רק כאשר: (1) לשני הספרים מידת סמכות זהה או דומה; ו- (2) אם נושא השימוש בכתבי הומרוס בלימוד ובליטורגיה אכן הועלה. לצנזורה אין כאן זכר.

31 משנה, סנהדרין, י, א.

32 משנה, ידיים, ד, ה.

33 בנושא ביטוי זה, ראו את ספרי 34–36, pp. *Gegenwart der Tradition* (n. 10 above).



### דקונסטרוקציה ודקנוניזציה: מודל פרידגמטי

נקודת השקפה חדשה בנושא הקנוניזציה מוצעת על-ידי תאוריית הדקונסטרוקציה המודרנית, אם תובן כמכשיר ששוכלל ופותח בידי המלומדים העתיקים (סופרים, רבנים וכד') לצורך שימור טקסטים, מסורות וכתבים באמצעות הכללה או הוצאה של גורמים מתוך הטקסטים אשר מווסתים ומנחים את הפרשנות להם. בהקשר זה, הפרשנות שנמסרה במדרש היא בעלת ערך הרמנויטי:

אם כן, מנין הנקודות [בטקסט התנ"כי]? כה אמר עזרא: אם אליהו יבוא ויאמר, מדוע כתבתם? אומר לו: כבר נוקדו על ידי. ואם יאמר: היטב עשית, אזי אסיר את הנקודות מעליו.<sup>34</sup>

הסופר המושלם, עזרא, לא היסס לשנות את נוסח התורה אם אליהו הנביא שיבח אותו על כך. הנבואה מוצגת כאן בבירור כמנוגדת ל"מסירה", או במילים אחרות, סמכותם של הסופרים נסמכת על עצמה בלבד. יחסי הגומלין בין הטקסט והפרשנות לו, הקיימת גם בטקסט גופו,<sup>35</sup> חושפת את עצם קיומם של טקסטים אחרים שאינם כלולים ב"מדרין" המקראי ה"סופי". לפני שאדון בסוגיה זו, יש לומר דבר-מה על אודות תאוריית הדקונסטרוקציה ביחסה לתהליך הקנוניזציה.

השפעתן של תאוריות הדנות בתהליך שלילי הנה לעתים פורייה באופן המזכיר שיטות אחרות המייצגות ומפרשות מסמכים טקסטואליים ומטה-טקסטואליים, או ישויות בעלות משמעות. כך לגבי דקונסטרוקציה ודקנוניזציה, מילים שמשמעותן השלילית נוצרה באמצעות הוספת "ךה-" למבנה מערכת של מחקר כ"קונסטרוקציה" ולפריט אפיסטמולוגי בעל משמעות ספרותית כ"קנון". אין ספק כי תאוריית הדקונסטרוקציה של ז'אק דרידה, בהיותה תוצר של סטרוקטורליזם ספרותי ודבקות פילוסופית בניטשיאניזם או פשוט שימוש בה, השפיעה על כמעט כל תאוריה אחרת מן העשורים האחרונים העוסקת בטקסט ובהשפעתו על הקורא. היא גם השפיעה על מחקר המקרא ומחקר היהדות, אף שכאן תוצאותיה והדגשיה היו שונים. דומה שהיא שיטה מקובלת (אבוי, דְרִידָה האומלל!)<sup>36</sup> לקריאת טקסטים והקשרים.

34 במדבר רבא ג, ג בתרגום האנגלי מאת Moses H. Segal, "The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible", in: *JBL*, 72 (1953), p. 42. שם גם נמצאת הערה על אודות הטקסט.

35 ראו: Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.  
36 ידוע היטב כי דרידה לא התייחס לדקונסטרוקציה כ"שיטה".

אף על פי כן, דקונסטרוקציה אינה הדרך להבין תהליכי למידה כהסרה של דעות קדומות ומוטעות, כמו ה־*pars destruens* של האסכולה הסכולסטית בפילוסופיה, אלא היא דבר־מה המתרחש בתוך ההיסטוריה של הפעולה הספרותית החיובית שתוצאתו העיקרית היא מסירת קנון ספרותי ותרבותי.<sup>37</sup> נקודה אחרונה זו אינה עולה בקנה אחד עם עמדתו של דרידה, אשר דוחה את הקנון. הוא אדיש לחלוטין לגבי מהות מושא המחקר, יהא זה טקסט יווני עתיק העוסק בפילוסופיה, או מחקר מגדרי. מנקודת מבטי האישי, אי־אפשר לדון בטקסט ללא קנון. זאת, כיוון שקנון הוא התערבות מכרעת בטקסטים מתוך מטרה ברורה לחלץ אותם ממצבם הייחודי, מעין דקונסטרוקציה כדי להעניק לטקסטים האלה "חיי נצח". לפי הדעה שרווחה בתקופות הקדומות עד לימי הביניים, כל טקסט חי חיים המזכירים במעט חיי אנוש: מוצא, התפתחות, פעילות בוגרת וסיום במוות. מספר מצומצם בלבד של טקסטים עשויים להיות מוערכים כ"משמעותיים". אין באפשרותנו לקרוא את כל הטקסטים שנוצרו, או לבחור מתוכם על דרך המקרה. כל תכנית חינוכית נסמכת על עקרון הבחירה הקנונית, וזו הסיבה שאנו קוראים את אפלטון ואת אריסטו ולא מחברים אחרים (שכפי הנראה היו גם הם בעלי השפעה בתקופתם), שהשאירו זכר מועט.

ההסבר השלישי שאני מציע לתהליך "קנוני" אינו נובע מהתעניינות עולה וגוברת של היהדות בקנון, אלא מנסה לנתח גורם מבודד — ספר, מסורת או חלק ממסורת — ואת "חיו". האמונה הסטואית העתיקה, הקיימת למשל אצל פילון האלכסנדרוני, מדברת על המילה כ"גוף חי" שיש לו התחלה, שיא ולעתיים קרובות גם מוות. זה היה גם גורלו של ספר. טרנטיוס מאורוס, מדקדק אפריקני לטיני מהמאה השנייה לספירה, טבע את הפתגם הנודע *fata sua habent libelli*, אשר לרוע המזל מצוטט לעתים קרובות בלי שלוש המלים הראשונות: *Pro captu lectoris habent sua fata libelli* ("גורלם של הספרים תלוי ביכולת הבנתו של הקורא").<sup>38</sup> העובדה שהקורא מחליט על גורלו של הספר הנה אמת הרמנויטית, פוליטית ודתית שראוי לחזור עליה. הסופר הנוצרי

37 על השימוש והשימוש לרעה בדרידה, ראה הקדמתו המועילה ביותר של Jack Reynolds (ed.), *Understanding Derrida*, New York and London 2004  
Nikolaus Wegmann, "Dekonstruktion,dc 186>, in: Klaus Weimar (ed.), *Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft [Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte]*, Berlin and New York 1997, Vol. 1, p. 334–337  
לחקור את "die Anleihen der Dekonstruktion bei der jüdischen Schriftgelehrsamkeit bzw. beim theologischen Denken"

38 Terentius Maurus, *De literis, syllabis et metris*, 1:1286

בן ימי הביניים, פייר דה בְּלוֹאָה,<sup>39</sup> הציע להעלות את הקורא לרמה הגבוהה ביותר של הרמנויטיקה דתית – זו השמימית – שביכולתה להחיות אותיות מתות.<sup>40</sup> אמונה זו מוצאת ביטוי גם ביהדות של תקופת הברוק.<sup>41</sup> עצמת הבנה היא יכולתו של הקורא לעורר את נוכחותה או היעדרותה, אך תלויה בקורא גם ההחלטה אם ספר מסוים יקבל את תשומת הלב הדרושה בזכות יצירתיותו ויכולת העוררות שבו. כוחו של ספר אינו תלוי כל כך ביכולתו לשחזר משמעות באופן מדויק ומובחן, אלא ביכולתו לשכנע שיש לו משמעות. ברי, כי ההשערות בדבר אופן המסירה של הרעיונות הסוקרטיים והאפלטוניים היו – ועודן – פוריות הרבה יותר מאשר ניתוח מדויק של הטקסטים המקוריים מאת סוקרטס ואפלטון (ה־*ipsissima dicta*).

ליחסי הגומלין האלה סיפור ומהלך שיש להם חשיבות מכרעת להישרדותו של ספר. הסופרים מהתקופה העתיקה, וכן עבודות המחקר, מתאפיינים ברצונם "לפרק" את הטקסטים המכוננים, ולא רק לבסס את חידושי הפירוש שלהם על טקסטים עתיקים. מטרתו של החוקר המודרני היא לחשוף את האופן שבו פועלת המסירה הטקסטואלית. רק אם נתור אחר הגורמים המהותיים במיון, באיסוף ובשכתוב של טקסטים עתיקים נוכל לדעת לבטח מדוע נמסרו אלה ולא אחרים.

כפי שצוין לעיל, חרף תוצאות מעניינות ביותר שהושגו במחקר הפרשנות המקראית והרבנית, התאולוגיה והאנתרופולוגיה, עדיין אין מענה לשאלה העיקרית בנושא הקונויזציה של התנ"ך והספרות הרבנית.<sup>42</sup> הסיבה למצב עניינים

39 Pierre de Blois, *Epistula XCII ad Reginaldum Episcopum* (Patrologia Latina, 207).  
290: "...quasi jam mortuas in quamdam novitatem essentiae suscitamus"  
Gegenwart der Transition (n. 10 above), pp. 14–16.

40 זוהי התוצאה ההרמנויטית של הפתגם "non quasi nani"; ראו: חיבורי "The Humanist Sense of History" (n. 24 above), pp. 372–393; Jeffrey R. Woolf, "Between Diffidence and Initiative: Ashkenazic Legal Decision-Making in the Late Middle Ages (1350–1500)", in: *JJS*, 52 (2001), pp. 85–97.

41 ראו Avraham Portaleone, *De Auro dialogi tres*, Venice 1584, בתחילת הדיאלוג השלישי; לגבי הפירוש ראו: Alessandro Guetta, "Avraham Portaleone, le scientifique repentini", in: Gad Freudenthal and Jean-Pierre Rothschild (eds.), *Torah et science: perspectives historiques et théoriques: Études offertes à Charles Touati*, Paris and Louvain 2001, pp. 221–223.

42 איני סבור כי קיים כעת קונצנזוס לגבי הגדרת המענה לשאלה, כפי שמנסח זאת Stephen B. Chapman: "...at the present there exists no real consensus in the field at all about how to define the term 'canon'"; in his: "How the Biblical Canon Began: Working

זה היא בראש ובראשונה באי-התייחסות להישגים המחקריים של המאה התשע עשרה, שסללו את הדרך במחקר היהדות עד לימינו אלה, ושנית, מקורה בנטיית המחקר המודרני להפריד את מדעי המקרא ממדעי התלמוד ומן הממד ההרמנויטי הפנימי שלהם. תאוריה מסקרנת ביותר, הרואה בקנוניזציה דקונסטרוקציה של ההקשר (המקורי?), היא התאוריה הספרותית הראשונה על אודות צמיחת הקנון המקראי, כפי שהובאה בידי "אבי" מדע היהדות בגרמניה (*Wissenschaft des Judentums*), ליאופולד צונץ (1794–1886), שהתבסס ברובו על ההבנה הרבנית של הקנון. צונץ כתב מבוא, שאינו מוכר כמעט, לתרגום חדש של שיר השירים, ובו תהייה לגבי הקנוניזציה של חיבור אהבה זה, במילים הבאות:

זה למעלה מאלף חמש מאות שנה, תרים אחר משמעותו ומובנו של שיר השירים במקום רחוק [הרחק מהקשרו המקורי – ג"ר], ומבקשים את הפתרון לחידה-כביכול בכל מיני תחומי ידע אנושי [למשל, בין הנפש למקום – ג"ר] וביחסים לאומיים [בין עם ישראל למקום – ג"ר]. עצם החידה אינו תלוי בשיר עצמו, אלא במקומו במסגרת [הקנון של] כתיב הקודש, שהרי שיר אהבים תחרותי לא נמצא ראוי להם. אך בזמן חיבור השיר, השפה עוד לא מתה את מות הייסורים של "שפת הקודש" [זמן-מה לאחר חיבור התנ"ך – ג"ר]. הראשונים שהתענגו על מילותיו לא ידעו דבר על אודות המשמעות הסמלית של ספרים קנוניים. היה צורך בהפרכת החלום שראה דוקטרינות תאולוגיות בדברי השיר האלה והגיע להרמנויטיקה של ממש.<sup>43</sup>

לאינטואיציה של צונץ לגבי תהליך הקנוניזציה ומסירת הטקסט לא הייתה

Models and Open Questions", in: Finkelberg and Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible, and Beyond* (n. 1 above), p. 35

Leopold Zunz, *Gesammelte Schriften*, ed. by Curatorium der Zunzstiftung, Berlin 1875, 43 vol. 1, p. 142: "Länger als ein und ein halbes Jahrtausend hat man in weiter Ferne des hohen Liedes Sinn und Bedeutung, und in mancherlei menschlichen Erkenntnissen und nationalen Beziehungen die Lösung des vermeintlichen Rähtsels gesucht. Dieses Rähtsel bot nicht der Inhalt der Dichtung dar, sondern ihr Platz unter den heiligen Schriften, deren ein Wettgesang zärtlicher Liebe nicht würdig schien. Aber als der Dichter sang, was die Sprache noch nicht den schmerzhaften Tod der heiligen gestorben, und die ersten, die sich am dem Liebe ergötzten, wussten noch nichts von sinnbildlicher Deutung kanonischer Bücher, Man musste endlich aus dem Traum, der theologische Lehrsätze unter jenen Versen sah, zur ächter Hermeneutik erwachen"

השפעה על המחקר התנ"כי והיהודי, עד שארנולד גולדברג<sup>44</sup> הציע תזה זהה לגבי צמיחת הספרות המקראית (והרבנית), בדברו על "Entkontextualisierung" כהנחת היסוד לקונויזציה,<sup>45</sup> כלומר, תהליך של דה-קוונטקסטואליזציה.<sup>46</sup> מובן שהחוקרים המודרנים מסכימים כי ההקשר המקורי לטקסטים המקוריים אינו ידוע לנו.<sup>47</sup> אך הנקודה המעניינת בתזות של צונץ וגולדברג טוענת, כי זו הייתה גם מטרתם של העורכים, או של המחברים השותפים (המאוחרים) של הטקסט. אם ננסה להשיב על כנו את ההקשר המקורי ההיסטורי של ספרים, מסורות וטקסטים, ניצור קונויזציה כזאת שתיטול מהם את הערך שייחס להם הקורא בן זמנם. ואולם, תהליך ה"דקונויזציה" באמצעות דקונסטרוקציה של טקסטים ומסורות אינו תופעה ספרותית חדשה, אלא מקורו כבר בתקופת חז"ל.

הנחתי היא, שלא נוכל לחקור את התפתחותה של ההתערבות הסמכותית הקדומה בטקסט המקראי בלא שנביא בחשבון את כל אותם טקסטים ומסורות שהיו קונויניים בעבר אך איבדו את ה"קונויות" שלהם. הסמכות הרבנית מפגינה עניין מיוחד בטקסט(ים) ההופך(ים) לסופי(ים). ברם, ישנן מסורות בכתב או בעל־פה המוערכות על־ידם כ"שוליות" ובכך נידונו להיות לא־מאושרות לליטורגיה ולהוראה, לא חשובות דיין למסירה בחלקן או במלואן. גורלן היה הפוך; הן נתלשו מהקשרן, או לחלופין, הקשרן נתלש מגוף הטקסט. אין המדובר כאן בטקסטים שוליים "אובייקטיבית"<sup>48</sup> – כגון אלה הקרויים "ספרים חיצוניים", אלא בטקסטים שפעם היו בעלי סמכות עליונה, ולפיכך

44 הראשונה לשים לב להלימה ההרמנויטית הזו הייתה כותבת הביוגרפיה של צונץ, Céline Trautmann-Waller, *Philologie allemande et tradition juive: Le parcours intellectuel de Leopold Zunz*, Paris 1998, p. 194

45 Arnold Goldberg, "Die Zerstörung von Kontext als Voraussetzung für die Kanonisierung religiöser Texte im rabbinischen Judentum", in: Assmann and Assmann (eds.), *Kanon und Zensur*, II (n. 27 above), pp. 202–211

46 David M. Carr, "The Song of Songs as a Mirror of the Canonization and Decanonization Process", in: van der Kooij and van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization* (n. 2 above), pp. 173–189  
את אייכהורן או את צונץ. מצד שני, המחבר אינו מסביר בהירות מה הכוונה בשיח הדקונויזציה לגבי שיר השירים, שירה שבה אלוהים אינו מופיע.

47 Peter R. Ackroyd, "Original Text and Canonical Text", in: *USQR*, 32: ראו לדוגמה: (1977), pp. 166–173

48 קיימים טקסטים שלא טענו לתקפות בעבור הקהילה כולה, כמו למשל דיווחו של אריסטיאס־כביכול (שנכתב עבור הקהילה היהודית באלכסנדריה). טקסטים נוספים טענו לתקפות אוניברסלית, כמו למשל היצירות העוסקות באפוקליפסה, שלא נודעו כל צורכם, או נידונו לשתיקה.

היו מסוגלים להפוך למסורת, שכן מאפייניהם הראשיים היו האפשרות לשננם, למסרם ולפרשם, כחלק מהמסורת.

ניתן להביא כדוגמה שלוש מסורות/טקסטים: התרגום האנונימי היווני לתורה הנקרא "תרגום השבעים", תרגום עקילס הגר למקרא, ולבסוף התרגום של ספר "חכמת ישוע בן סירא". לכל שלושת הטקסטים הללו יש דבר משותף: הטענה לקנוניות/סמכותיות וחיבור טקסטים חדשים במקום לבאר טקסטים קיימים.

התרגום היווני לתורה, הנקרא "תרגום השבעים"<sup>49</sup>, ותרגומו היווני של עקילס הגר היוו, לדעת מקורות נוצריים קדומים, סלע מחלוקת בין אבות הכנסייה וחז"ל. המחברים הנוצרים מדווחים על אמונתם בכך שתרגום השבעים נוצר בהשראה אלוהית, בדומה להשראה שאלוהים נתן למשה לכתוב את התורה במעמד הר סיני. באותו אופן, שבעים או שבעים ושניים מתרגמים, שנאספו ליד הספרייה של אלכסנדריה, הוציאו תחת ידם העתק יווני מדויק של הטקסט העברי. עקילס, מתרגם יווני מאוחר לתנ"ך, נתפס, לעומת זאת, כביטוי לדחייה קשת העורף היהודית נגד התקפות הנצחית של תרגום השבעים, שנתפס כעדות נבואית לדת הנוצרית. העניין הער בתרגום הזה מוצא את אישורו המלא בתולדות המסירה. בעוד שתרגום השבעים, הודות למסורת הנוצרית, נותר אחד הטקסטים האמינים ביותר של העת העתיקה, הרי שתרגומו של עקילס שרד רק בחלקו. לאבות הכנסייה ולרבנים לא היה עניין כלל במסירת הגרסא(ות) המלאה(ות) של הגר, וזאת חרף העובדה שעקילס היה אָמוֹן היטב על מלאכתו. היהדות הרבנית מציינת רק כמה "תרגומים" עבריים או טקסטים של "התורה עבור המלך תלמי" ומתי מעט "תרגומין" שנערכו בידי עקילס ליוונית, ארמית ועברית (!). משלי בן סירא, שנמסרו בחלקם על-ידי אבות הכנסייה ומקורות מימי הביניים, ובחלקם בצורה מקוטעת על-ידי היהדות הרבנית ובימי הביניים, ידעו גורל דומה: תחילתם הייתה סוגה בשושנים, הם הוערכו ואושרו, ובסוף נדחו על-ידי (מועצת) הרבנים, לפחות בבבל.

המחקר נותן כאן הסבר פשוט מאוד: העימותים בין הנוצרים והיהודים הם הסיבה העיקרית לעלייתם ולנפילתם של ספרים במסגרת ההערכות הרבנית והנוצרית. במילים אחרות: אימוץ התורה ביוונית על-ידי הנוצרים הייתה

49 השם "תרגום השבעים", או בספרות לטינית "LXX", מתייחס למספר המתורגמנים בנרטיב המסורתי המתייחס לתרגום זה. אף שהמסורת נעה בין שבעים לשבעים ושניים, הרי שנהוג לכנות את תרגומם "תרגום השבעים", כפי שאמר כבר אוגוסטינוס מהיפו: "quorum interpretatio ut Septuaginta vocetur, iam obtinuit consuetude"; in *De Civitate* .XVIII:42 (Corpus Christianorum Series Latina, 48), p. 638

## דְּקוֹנוֹיִזְצִיָּה וּדְקוֹנוֹסְטְרוֹקְצִיָּה

הסיבה לכך שהיהודים דחו אותה, והתיקונים שערך עקילס בתרגום השבעים היוו אלטרנטיבה פולמוסית לשימוש ולשימוש-לרעה שעשו הנוצרים בתוצר הספרותי ההלניסטי. אין הסבר מניח את הדעת להשכחתו של תרגום עקילס ולהתמדתו של בן סירא ביהדות הרבנית וביהדות של ימי-הביניים. ההנחה העיקרית של המחקר הנוכחי היא שעלייתם ונפילתם של ספרים קשורה בכוחות הפעילים בקרב הקהילה ומנהיגיה, ואינה קשורה כמעט לגישות פולמוסיות לגבי "אמונות" אחרות, ולימוד "כיתתי". מדובר בתולדות האופן שבו העריכה היהדות את התורה בתרגומי השבעים, עקילס ובן סירא. לטקסטים האלה היה פעם מעמד חשוב ביותר, ואי-אז איבדו מחשיבותם והוחלפו בטקסטים אחרים. הקנון אינו סטטי, אלא היבט דינמי בתולדותיהם של טקסטים ושל מסורות. לפי מקורות נוצריים ויהודיים כאחת, קנוניזציה אינה תוצר של מקריות ספרותית או היסטורית (כגון גילוי מגילות קומראן), אלא היא תהליך היסטורי של השפעה מודעת ויעילה על התאולוגיה בת הזמן ועל תולדות האידאות.

תרגום מאנגלית: קדם ברגר