

מגבלותיו של נביא:
ר' יצחק אברבנאל על המרכיב האנושי בנבואותיו של ירמיהו –
בין ימי ביניים לפרשנות הומניסטית

אריק לווי

פירושי המקרא של ר' יצחק אברבנאל (1437–1508) מכילים חידושים רבים. בין ההיבטים החדשניים המשתקפים בפירושו יש כאלה המעידים על מעמדו של אברבנאל כדמות מעבר מפרשנות ימי ביניים לפרשנות האופיינית לרנסנס.¹ בעשורים האחרונים הרימו חוקרים תרומה מכרעת לעידונה של הערכה זו: בעוד שחלק מהמאפיינים המזוהים עם הרנסנס בכתביו של אברבנאל משקפים את הסביבה האיטלקית שבה פעל ב־15 שנות חייו האחרונות, לאחר גירוש יהודי ספרד בשנת 1492, עיצבו כאיש רנסנס נשען בראש ובראשונה על מגמות הומניסטיות בראשיתיות שאליהן נחשף בחמישה העשורים והציג שבילה בפורטוגל ובספרד.²

* המחקר נערך בתמיכת הקתדרה לחקר פרשנות המקרא היהודית בימי הביניים על שם הרב ד"ר אשר וייזר באוניברסיטת בר־אילן. אני מודה ללקטור האנונימי על הצעותיו המועילות ולד"ר דורון פורטי שסייע לי רבות בכל שלבי הכנת וכתבת המאמר.

1 E. Lawee, 'Isaac Abarbanel: From Medieval to Renaissance Jewish Biblical Scholarship', M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, II: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen 2008, pp. 190–214. להיבטים חדשניים בלמדנותו הפרשנית של אברבנאל בכלל ראו: idem, *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition: Defense, Dissent, and Dialogue*, Albany, NY 2001, pp. 211–215. אף שהוקדשו מחקרים רבים לפרשנותו של אברבנאל, עדיין אנו חסרים מחקר משלב הסוקר את מסורתו הפרשנית רבת הפנים.

2 E. Lawee, 'On the Threshold of the Renaissance: New Methods and Sensibilities in the Biblical Commentaries of Isaac Abarbanel',

ההיבט ההומניסטי בכתביו של אברבנאל בא לידי ביטוי בפירושו למקרא. היבט זה הוליד לא מעט תובנות מפתיעות, שלא לומר נועזות, המציירות את אברבנאל כדמות אשר הטמיעה באופן מרשים את התמורה הפרשנית שהתחוללה ברנסנס. ואולם יש להיזהר מהדגשת היבט רנסנסי זה מעבר לנדרש. יש לא מעט סיבות מוצדקות לתיאורו של אברבנאל במקורות רבים כנציג הגדול האחרון של פרשנות יהודית ימי ביניים³. ואכן פרשנותו צמחה מתוך מגוון רחב של מסורות ימי ביניים ואף קיימה עימן שיח מתמיד. המסורות האלה הן אשר קבעו חלק ניכר מהסוגיות שהעסיקו את אברבנאל ואת האופן שבו הוא ניגש לדון בהן, גם אם סוגיות אלה השיקו לרעיונות ולרגישויות הומניסטיים; כך יצר אברבנאל דבר מה חדש, והחידוש גילם בתוכו לא אחת נועזות מרשימה.

Viator, 26 (1995), pp. 283–319; E. Gutwirth, 'Don Ishaq Abravanel and Vernacular Humanism in Fifteenth Century Iberia', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 60 (1998), pp. 641–671. בשנים האחרונות הקדיש כהן־סקלי תשומת לב רבה להיבטים נוספים של ההומניזם האיברי של אברבנאל. ראו: ס' כהן־סקלי, דון יצחק אברבנאל, ירושלים תשע"ז, והספרות שם. למוטיבים רנסנסיים בכתבי אברבנאל שהושפעו מסביבתו האיטלקית ראו: מ' אידל, 'הפירוש המאגני והתיאורגי של המוסיקה בטקסטים יהודיים מתקופת הרנסנס ועד החסידות', יובל, ד (תשמ"ב), עמ' לב–לה; הנ"ל, 'קבלה ופילוסופיה קדומה', מ' דורמן וז' לוי (עורכים), פילוסופית־האהבה של יהודה אברבנאל, חיפה תשמ"ה, עמ' 73–112; M. Idel, 'The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance', B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, MA 1983, pp. 213–215, 226–227. יוחנן אלמאנו שימש מקור השפעה לאברבנאל באיטליה. ראו: לווי, עמדת אברבנאל (לעיל הערה 1), עמ' 45–46. על ההומניזם בחצי האי האיברי ראו: O. Di Camillo, 'Fifteenth-Century Spanish Humanism: Thirty-Five Years Later', *La Corónica*, 39 (2010), pp. 19–66

3 ראו לדוגמה כותרת מאמרו של גרונברג, 'מאור פרשנות המקרא בשלהי ימי הביניים': S. Grünberg, 'Eine Leuchte der Biblexegese um die Wende des Mittelalters', *Jeschurun*, 15 (1928), pp. 21–32, 213–225, 297–312. ניסוח דומה 'el ultimo exegeta del judaismo español medieval' (הפרשן האחרון של יהדות ספרד הימי־ביניים) ראו: G. Ruiz, 'Las introducciones y cuestiones de don Isaac Abrabanel', N. Fernandez Marcos et al. (eds.), *Simposio biblico español*, Madrid 1984, p. 707. להיבטים ימי ביניים בפרשנותו של אברבנאל ראו: לווי, אברבנאל מימי הביניים לרנסנס (לעיל הערה 1), עמ' 199–201.

דוגמה בולטת לפרשנותו הנועזת של אברבנאל נבחנת במאמר זה: דיונו בליקויים או בשגיאות שניתן לזהות בנבואותיו של ירמיהו. כאן, כבמקרים רבים אחרים, בנה אברבנאל את דיונו על רעיונות ומושגים שהיו מוכרים לו היטב מהמסורת היהודית הפילוסופית ביחס למקרא; אך בה בעת הקו שהוא פיתח והמסקנות שהסיק מכילים רכיבים מקוריים ולעיתים אף מפתיעים ביותר, אשר הולמים באופן מובהק גישה הומניסטית. מקרה הבוחן הזה מדגים אפוא כיצד שילב אברבנאל, באופן שאין לו כמעט אח ורע במסורת הפרשנית היהודית, בין מורשת ימי הביניים לבין ההומניזם.

אברבנאל והלמדנות המקראית ההומניסטית

ההומניזם היה תנועה ספרותית וחינוכית ששאפה להחיות את התרבות הקלאסית, היוונית והרומית, והתנועה האינטלקטואלית הדומיננטית בתקופת הרנסנס.⁴ ההומניזם שינה את פני הספרות, האומנות וההשכלה באיטליה החל מהמאה הארבע עשרה, והתפשט, לעיתים בנתיבים מובחנים, למרכזים אירופיים אחרים, כולל לאיבריה, במאות העוקבות.⁵ במקביל היו להומניזם יחסי גומלין עם תנועות ומגמות אחרות; אלה כללו לא אחת עימותים ישירים, והבולטים שבהם היו עם הסכולסטיקה הרנסנסית.⁶ התנועות האינטלקטואליות והדתיות

M. L. King, 'General Introduction', idem (ed.), *Renaissance Humanism: An Anthology of Sources*, Indianapolis, IN 2014, p. x 4

P. Grendler, 'Humanism', Oxford Bibliographies Online: לביבליוגרפיה עדכנית ראו: <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195399301/obo-9780195399301-0002.xml>. ההערכות על התפשטות ההומניזם רבות ומגוונות. 5

A. Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450–1800*, Cambridge, MA 1991, pp. 1–21 6

E. Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Cambridge, MA, 1995, pp. 96–125 6
כללה עימותים אך בה בעת גם נקודות השקה. בהקשר הנוכחי חשוב לציין את החשיבות המשותפת שייחסו שני הזרמים להכרת המקורות העתיקים והמורשת הספרותית של היהדות. עבור הפרוטסטנטים המטרה הייתה העמקה בלשון ההתגלות, ואילו עבור ההומניסטים – הכרה טובה יותר של הנצרות. ראו: א' לימור, 'י' קפלן, וע' הופמן, בין יהודים לנוצרים: יהודים ונוצרים במערב אירופה עד ראשית העת החדשה, ה, תל אביב תשנ"ח, עמ' 372.

מהעת החדשה המוקדמת הושפעו מגורמים חיצוניים רבים, ובהם הדפוס, שהשפעתו הלכה וגברה.⁷

במה שנוגע להבנת כתבי הקודש, יישומן של מתודות ושאיפות הומניסטיות חולל תמורות מרחיקות לכת. אכן בעיני חלק מהחוקרים פרשנות המקרא בתקופת הרנסנס היא נקודת הראשית לחקר המקרא המודרני.⁸ יעקב כדורי (ג'יימס קוגל) העיר שהמונח 'הומניזם רנסנסי' מבהיר ומסכם יפה את התמקדות הפרשנות במחבריהם האנושיים של כתבי הקודש ואת הפחתת תשומת הלב לפן האלוהי שבהם.⁹ אומנם ההומניסטים המשיכו להאמין בהשראה האלוהית העומדת בבסיסם של כתבי הקודש והחשיבו אותם כנעלים מספרות אנושית גרידא. אולם הם בכל זאת ראו בכתבי הקודש סוג של ספרות, וככל שחלף הזמן רבו המקרים שבהם התייחסו ההומניסטים לשתי הסוגות הספרותיות, האלוהית והאנושית, כבנות השוואה.¹⁰

כחלק אינטגרלי מהמהפכה הפרשנית אשר התחוללה בתקופת הרנסנס ניתן לציין את העובדה שהוגים הומניסטים קראו טקסטים מקראיים לאור אידיאל תלת-לשוני וניתחו טקסטים על בסיס כלים פילולוגיים חדשים. עם השנים חדלה החקירה ההומניסטית להסתפק בתרגום הלטיני של כתבי הקודש כמקור בלעדי.¹¹ לורנזה ואלה, בן זמנו המבוגר של אברבנאל, ודסידיריוס ארסמוס

7 A. Grafton, 'Humanist Philologies: Texts, Antiquities, and Their Scholarly Transformations in the Early Modern West', Sh. Pollock, B. A. Elman and K. K.

Chang (eds.), *World Philology*, Cambridge, MA 2015, pp. 164–167

8 לדברי קוגל 'ביקורת המקרא המודרנית היא תולדה של הרנסנס' (Modern biblical)

J. L. Kugel, 'The Bible in the :ראו: (criticism is a child of the Renaissance'

University', W. H. Propp, B. Halpern and D. N. Freedman (eds.), *The Hebrew Bible*

and Its Interpreters, Winona Lake, IN 1990, p. 149

9 הרנסנס הניחו את היסודות לחקר הברית החדשה המאופיין כמודרני' (the Renaissance)

humanists laid the foundations for characteristically modern scholarship on the

J. H. Bentley, *Humanists and Holy Writ: New Testament :ראו: (New Testament'*

Scholarship in the Renaissance, Princeton, NJ 1983, p. ix

9 קוגל (שם), עמ' 149.

10 Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian*

Humanist Thought, II, London 1970, p. 567

11 להבראיקה נוצרית בקרב הומניסטים :ראו: A. Vanderjagt, 'Ad fontes! The Early

Humanist Concern for the Hebraica veritas', סבו (לעיל הערה 1), ב, עמ' 154–189

מרוטרדם, בן דורו הצעיר של אברבנאל, התאמצו לבסס את הנוסח המדויק של הברית החדשה מתוך הכרה שהתרגום של היירונימוס אינו יכול להיחשב כאמין באופן גורף.¹² פילולוגיה הומניסטית, שיישמה רעיונות מודרניים של ביקורת טקסטואלית וניתוח ספרותי, הולידה גם היא גילויים חדשים.¹³ הפוליאגלוטה הקומפלוטנסית, שפורסמה בשנת 1520 באלקלה דה אנארס (Alcalá de Henares) – שאברבנאל התגורר בה תקופה קצרה 35 שנה קודם לכן – נחשבת לתוצר מובהק של השכלה מתקופת הרנסנס.¹⁴ בתוך כך עוררה הפילולוגיה ההומניסטית שאלות באשר למחברם של כתבי קודש, בהן שאלות אשר הציפו את האתגרים המרכזיים ביותר במה שנוגע לסמכותה של ההתגלות.¹⁵

חקר כתבי הקודש הרנסנסים עוצב גם תוך שימת דגש על הרטוריקה, תחום שאומנם כבר היה קיים בתוכניות הלימודים בעולם הלטיני בימי הביניים, אך קיבל מקום מרכזי הרבה יותר בתנועה ההומניסטית. ההומניסטים העניקו ערך רב לא רק לענייני תוכן אלא גם לענייני צורה, והקניית יכולת התבטאות וניסוח באופן מדויק ואלגנטי נתפסה כתכלית עליונה.¹⁶ למשל פרשנותו של ארסמוס לכתבי הקודש משקפת את החשיבות הרבה שייחסו ההומניסטים להיבט

והספרות שם. מפתיעה העובדה שפרשנים נוצרים במערב בימי הביניים שידעו שפה נוספת פרט ללטינית, ברוב המקרים ידעו עברית ולא יוונית. ראו: D. K. Shuger, *The Renaissance Bible: Scholarship, Sacrifice, and Subjectivity*, Berkeley, CA 1994, p. 199

12 ראו למשל: A. Hamilton, 'Humanists and the Bible', J. Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge 1996, pp. 100–117. הרפורמציה הפרוטסטנטית, שהטתה את אידיאל החזרה למקורות (ad fontes) לכיוון בלעדיות הכתוב ('כתבי הקודש בלבד'; sola scriptura), עודדה גם היא גישה ביקורתית זו.

13 אם כי ניתן להיעזר בפילולוגיה הומניסטית להשגת תכליות מגוונות. ראו: שוגר (לעיל הערה 11), עמ' 21–24.

14 המילטון (לעיל הערה 12), עמ' 106; בנטלי (לעיל הערה 8), עמ' 70–111. על אברבנאל באלקלה דה אנארס ראו: F. Cantera-Burgos, 'Don "Ishāq Braunel": Algunas precisiones biograficas sobre su estancia en Castilla', S. Lieberman (ed.), *Saló Wittmayer Baron Jubilee Volume*, II, Jerusalem 1975, pp. 241–245

15 J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 4: *Reformation of Church and Dogma (1300–1700)*, Chicago, IL and London 1984, p. 310

16 J. D. Moss, 'Rhetoric', P. F. Grendler (ed.), *Encyclopedia of the Renaissance* (6 vols.), New York 1999, vol. 5, pp. 328–336

הרטורי.¹⁷ הדגש החדש שהושם על השפה הוביל נוצרים אחדים לחבר קטלוגים המתמקדים במאפיינים ייחודיים של העברית המקראית, בהם מאפיינים שאין להם אח ורע בשפות הקלסיות.¹⁸

הגישה הרטורית לשפה תרמה לרגישות ההומניסטית הגוברת לרקעם ולהקשרם של כתבי הקודש. עבור ארסמוס שפתה של הברית החדשה הייתה תוצר של נסיבות היסטוריות.¹⁹ בחוגים יהודיים המודעות להתפתחות היבטים שונים של כתבי הקודש מומחשת בצורה מובהקת בגישתו של ר' אליהו בן אשר הלוי אשכנזי, המכונה גם אליהו בחור (1469–1549), שהיה בן דורו הצעיר של אברבנאל. הוא טען שסימני הניקוד והטעמים במקרא מקורם בתוספות מאוחרות יחסית, טענה אשר הייתה מקובלת על חוגים נוצריים וחוללה בקרבם ויכוח פנימי, ויכוח שהיה עתיד להימשך דורות רבים.²⁰

סוגיית ההבראיוז כמובן לא העסיקה כלל את אברבנאל. (על הידע שלו בשפה הלטינית ניתן ללמוד מן האזכורים הרבים של מחברים נוצרים בכתביו).²¹ עם זאת כתביו הפרשניים מעידים כי בניגוד לרבים מקודמיו, בהם ר' אברהם אבן עזרא ור' דוד קמחי (רד"ק), הגישה הפילולוגית לא משכה את ליבו. היבטי הרנסנס בעיוני המקרא של אברבנאל טמונים במקום אחר, בראש ובראשונה

17 שוגר (לעיל הערה 11), עמ' 20.

18 קוגל (לעיל הערה 8), עמ' 144, 146–147.

19 R. D. Sider, 'General Introduction', idem (ed.), *The New Testament Scholarship of Erasmus: An Introduction with Erasmus' Prefaces and Ancillary Writings*, Toronto 2019, p. 60

20 י' פנקובר, 'עיון מחודש בס' מסורת המסורת לאליהו בחור: איחור הניקוד וביקורת ס' הזוהר', איטליה, ח (תשמ"ט), עמ' ז–עג. נוצרים היו מודעים לסוגיות אלו עוד לפני ר' אליהו.

ראו: M. Goshen-Gottstein, 'Foundations of Biblical Philology in the Seventeenth Century: Christian and Jewish Dimensions', I. Twersky and B. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, MA 1987, pp. 87–88

על אליהו בחור (בשמו הלועזי אליאס לויטה) ראו: C. Rosenzweig, *Bovo d'Antona by Elye Bokher: A Yiddish Romance*, Leiden and Boston, MA 2016, pp. 1–16

המקרא שלו ביחס להקשר הנוצרי שבו פעל ראו: D. Aranoff, 'Elijah Levita: A Jewish Hebraist', *Jewish History*, 23 (2009), pp. 17–49

21 לווי, עמדת אברבנאל (לעיל הערה 1), עמ' 199. לדוגמאות ראו: ר' בן-שלום, מול תרבות נוצרית: תודעה היסטורית ודימויי עבר בקרב יהודי ספרד ופרובנס בימי הביניים, ירושלים תשס"ז, עמ' 438, במפתח, הערך 'אברבנאל, יצחק'.

בהרמנויטיקה ההיסטוריוציסטית הטבועה בהלך מחשבתו הפרשנית. גישתו ההיסטורית של אברבנאל הייתה אחד הגורמים אשר הובילו אותו להידרש לסוגיות של מחברי ספרי המקרא בדרכים רעננות, שבחלקן טבועים סימני ההיכר של ההגות הרנסנסית.²²

להלן אתה בפירוט את הרעיונות שהציג אברבנאל בהקדמה לפירושו לירמיהו, פירוש שהושלם בשנת 1505 בוונציה, כחמש שנים לפני פטירתו של אברבנאל, אולם כבר כאן אציג את עיקר טענותיו בהקדמה זו.²³ הטענה הבסיסית היא שאף שירמיהו היה שלם מבחינת ייצוג האמיתות בנפשו, כישוריו להביען בעל פה ובכתב לקו בחסרונות, ואלה באו לידי ביטוי בדרכים מגוונות. טענה זו מפתיעה במיוחד בשל ההסבר של אברבנאל לתופעה זו: הוא קישר את השגיאות שמצא בהבעה הנבואית של ירמיהו לביוגרפיה שלו. הוא הדגיש בייחוד את הגיל הצעיר שבו החל ירמיהו את שליחותו הנבואית ואת ההכשרה הנחותה שקיבל כנער בעיר הכוהנים הפריפריאלית ענתות. עניין מפתיע נוסף בדברי אברבנאל הוא האופן שבו הוא קישר בין מגבלותיו של ירמיהו לבין השכיחות הרבה של תופעת קרי וכתבי בספרו.

לאור דבריי עד כה נקל להבין שטענותיו של אברבנאל בהקדמת פירושו לספר ירמיהו מעוררות סוגיה שהטרידה פרשנים מסורתיים ותיאולוגים רבים במהלך הדורות, יהודים ונוצרים כאחד: אילו תפקידים מובחנים מילאו האל והאדם בהתהוות כתבי הקודש? כניסוחו של משה גרינברג: 'כאשר הנביא אומר "כה אמר ה'" וממשיך במסירת נאום, מה היחס בין הנאום לבין מה שאמר לו אלוהים?'.²⁴ לא הייתה זו סוגיה חדשה בקרב חוקרי מקרא. גרינברג שאל את

22 ראו לאחרונה: J. Haas, 'Isaac Abarbanel's Defense of the Authority, Reliability and Coherence of Biblical Historiography', *HUCA*, 82–83 (2011–2012), pp.

203–247. ראו גם לווי, אברבנאל מימי הביניים לרנסנס (לעיל הערה 1), עמ' 204–208.
23 תאריך סיום כתיבת הפירוש מופיע בקולופון המחר: 'ובזה נשלם מה שראיתי לבאר על הספר הזה והשלמתיו במדינת ויניציא"ה ערב חג השבועות שנת "כי לא כלו רחמיו" [תס"ד]'. ראו: פירוש על נביאים אחרונים, ירושלים תשל"ט, עמ' תלא. למען נוחות הקורא השתמשתי במהדורה זו, שהיא עדיין הנפוצה ביותר, אולם התחשבת גם במהדורת הדפוס הראשונה (פזרו ר"פ [1520]). להקדמה זו במהדורה העדכנית ביותר ראו: י' שביב (עורך), פירוש הנביאים לרבינו יצחק אברבנאל, ה: ירמיהו, ירושלים תשע"ד. לקטע המרכזי שידון כאן ראו: שם, עמ' 1–8.

24 מ' גרינברג, 'תפיסות יהודיות של הגורם האנושי בנבואה המקראית', מ' בר־אשר (עורך),

הביטוי שהופיע בכותרת מאמרו, 'הגורם האנושי' (במקור the human factor), מחוקר מקרא פרוסטטנטי שפעל בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים, סמואל רולס דרייבר. דרייבר הצהיר כי 'יש גורם אנושי בכתבי הקודש, אשר אף על פי שרוח הקודש מעוררת ומקיימת אותו, לעולם אינו נטמע בה לגמרי'.²⁵ ערן ויזל ציין שפרשנים יהודים רבים לאורך הדורות טענו שמאחר שמקורם של כתבי הקודש אלוהי, הם חפים מכל פגם משמעותי.²⁶ אכן זה הכלל, אולם היה פרשן אחד שטען לקיומם של פגמים בהבעה בעל פה ובכתב של אחד מנביאי עם ישראל הראשונים במעלה; פגמים אלה, להבנתו של אברבנאל, הוצפנו בכתובים לנצח.

הגורם האנושי בנבואה: היבטים ימי ביניים

אף שפרשנים מסורתיים, יהודים ונוצרים, הסכימו בדבר מקורם האלוהי של כתבי הקודש, הם לא נמנעו מלהרהר על חלקם של בני אנוש ביצירתם של הטקסטים המקראיים. לדוגמה האפיפיור גרגוריוס הראשון, שעמד בראש הכנסייה הקתולית בשנים 590–604, דן בחיבורו המקיף *Moralia in Iob*

ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 64, הערה 5. לנוסח המקור ראו: M. Greenberg, 'Jewish Conceptions of the Human Factor in Biblical Prophecy', D. A. Knight and P. J. Paris (eds.), *Justice and the Holy: Essays in Honor of Walter Harrelson*, Atlanta, GA 1989, pp. 145–162.

לשאלה המצוטטת בגרסה האנגלית ראו: שם, עמ' 146, הערה 5.

25 S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh 1909, p. xi; מצוטט על פי התרגום של גרינברג (שם), עמ' 65. ייתכן שחלק ממחברי המקרא זיהו בעצמם גורם אנושי בנבואה. ראו: B. Sommer, 'Prophecy as Translation: Ancient Israelite Conceptions of the Human Factor in Prophecy', K. F. Kravitz and D. M. Sharon (eds.), *Bringing the Hidden to Light: The Process of Interpretation: Studies in Honor of Stephen A. Geller*, Winona Lake, IN 2007, pp. 289–290. זומר פיתח דגם של התגלות השתתפותית (participatory) שלפיו 'נביאים מחויבים לשליחות האלוהית ובכל זאת זוכים למידה של חירות' (prophets are bound by idem, *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*, New Haven, CT 2015, p. 103).

26 E. Viezel, 'Context, Harmonization, and the Uniqueness of the Commentaries to the Book of Chronicles', *JSQ*, 22 (2015), p. 1

בשאלת מחברו של ספר איוב, ובחן מועמדים אפשריים: משה, נביא אנונימי וכן הלאה. בסוף הכריע גרגוריוס שמחבר הספר היה איוב עצמו. אולם לאחר שהציג את מסקנתו ביטל גרגוריוס את קו המחשבה הזו כ'מיותר לחלוטין' והוסיף ש'מגוחך' (ridiculum) לבזבו משאבים על אימוצו – ככלות הכול מחברו של ספר איוב היה לא אחר מאשר רוח הקודש. אשר למחברו האנושי, ערך העיון בשאלה זו אינו עולה על ערך ההתמקדות בקולמוסו של אדם דגול בשעה שהוא כותב מכתב.²⁷

בשלהי ימי הביניים עסקו מלומדים נוצרים רבים בשאלת המתווכים האנושיים של כתבי הקודש. הגורם המשמעותי ביותר שעמד ביסוד המושגים שהם פיתחו בשאלת זהות המחברים היה יישום חדשני של טכניקות שפיתח אריסטו. המלומדים הנוצרים הכירו במעמד ההתגלותי שבבסיס כתבי הקודש, אולם בה בעת הם כחנו את הגורם האנושי בטקסטים אלה, תוך שהם מיישמים מושגים הלקוחים מתיאוריית הסיבתיות של אריסטו. המסקנה שעלתה מחקירות מסוג זה הייתה שגם אם בחשבון אחרון נכון לייחס כל מבע נבואי לאל, מחבריהם של ספרי קודש נהגו במידה של עצמאות בשעה שהתהוו הטקסטים שעיימם הם מזוהים כסיבות מתווכות.²⁸

שלא כבמסורת הפרשנית הנוצרית, אי אפשר לקבוע שבעולמה של היהדות הלכו והתעצמו בימי הביניים גישות ביקורתיות. אחת הסיבות לכך הייתה הספרות הקראית והרבנית בערבית-יהודית ובעברית, שמחבריה היו בני עולם התרבות המוסלמית בימי הביניים, ובתרבות זו זכתה סוגיית תפקיד הגורם האנושי בהתהוות טקסטים מקודשים להתייחסות מעמיקה. לדוגמה ר' אברהם אבן עזרא הזכיר השגה של ר' דונש בן לברט על קביעתו של ר' סעדיה גאון ש'ישעיה היה לשונו צח ועמוס'. הקביעה היא 'טעות', התרעם דונש, מפני ש'דברי המקרא פלו דברי הקב"ה'. בתגובה כתב אבן עזרא ש'הטעות הגדולה' היא של דונש, 'כי טעמי המלות הם כרוחות ודמיונות יחדשם השם בנשמת

Moralia in Iob, 'Praefatio' (*Sancti Gregorii Papae I, Opera omnia*, ed. J.-P. Migne 27 [PL 75], Paris 1849, col. 517)

A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the* 28
'an auctor of מיניס'. *Later Middle Ages*², Philadelphia, PA 2010, pp. 40–117
Scripture, being a cause which existed between the first efficient cause (God) and
the effect (the text), was granted his personal purpose' (שם, עמ' 83).

הנביא, והוא ירכיב הטעמים כפי פֶּחוּ שֶקְבַל בַּתְּחִלָּה מֵהֶשֶׁם וּכְפִי תוֹלְדוֹתוֹ וּמִשְׁפָּטוֹ. לְפִי הִסְבְּרוּ שֶׁל וִיזֵל לְהִיגֵד זֶה, 'תּוֹכְנֵי הַנְּבוּאוֹת חוֹדְרִים כְּדַמְיוֹנוֹת אֶל נִשְׁמַת הַנְּבִיא, וְאִינֶם נִמְסָרִים לוֹ בְּאֹפֶן מִלּוּלֵי כְּפִי שְׁעוֹלָה מִדְּבָרָיו שֶׁל דּוֹנֵשׁ'.²⁹ אֲבֵרְבַנְאֵל הִיָּה מוֹכֵן לְקַבֵּל הַבְּחִנּוֹת כְּאַלֶּהָ, כֹּל עוֹד הִיָּה בְּרוּר שֶׁהֵן לֹא חָלוּ עַל הַנְּבוּאָה הַיְיְחוּדִית שֶׁל מֹשֶׁה.³⁰

הַתִּייִחְסוּיוֹת לְמִרְכִּיב הָאֲנוּשִׁי בְּמִקְרָא מוֹפִיעוֹת גַּם בְּחִיבּוּרִים שֶׁכְּתַבּוּ פֶּרֶשְׁנִים שֶׁלֹּא הָיוּ אֲמוֹנִים עַל הַתְּרַבּוֹת הַמוֹסְלָמִית. לְאַחֲרוֹנָה נִחְשַׁף מִצַּע יָמֵי בִּינְיָמִי בִּיזְנֵטִי שֶׁל פֶּרֶשְׁנוֹת יְהוּדִית הַמְכִּילָה רַעִיוֹנוֹת חֲדָשִׁים בְּשִׂאלוֹת הַקְּשׁוּרוֹת לְעִרְכָּה סְפָרוּתִית וְלִזְהוּתָם שֶׁל מַחְבְּרֵי הַמִּקְרָא. מִקּוֹמָם שֶׁל הַרְהוּרִים בְּסוּגֵיֹת כְּאַלֶּהָ לֹא נִפְקָד אֶף מִבֵּית הַמְּדַרְשׁ שֶׁל רִש"י וְתַלְמִידָיו בְּצַפּוֹן צִרְפַּת.³¹ אֵין בִּידְיָנוּ

29 ע' ויזל, "הטעמים" אלוהיים ו"המלות" של משה: השקפתו של ר' אברהם אבן עזרא בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה, מקורותיה ומסקנותיה/ תרביץ, פ (תשע"ב), עמ' 390. דברי דונש מובאים שם, עמ' 390, הערה 12 (מתוך: ר' שרוטר, ספר תשובות דונש הלוי בן לברט על רבי סעדיה גאון, מהדורת ר' שרוטר, ברסלאו 1866, סימן 102, עמ' 28–29); ודברי אבן עזרא מובאים שם, עמ' 389–390 (מתוך: י' אושרי, 'רבי אברהם אבן עזרא – ספר הגנה על רבי סעדיה גאון [המכונה "שפת יתר"]': מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא, חילופי גירסאות, ביאורים ומפתחות', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ח, סימן פט, עמ' 23–25). מתוך הספרות המחקרית הענפה מהעת האחרונה ראו: מ' פוליאק, 'המשגת ה"מחבר" המקראי ("מְדַוֵּן") ותפקידיו כ"רושם-מעתיק"', "מאסף-עורך" ו"יוצר-מספר" בהגות הקראית הימית ביניימית, י' ארדר, א' ברקת ומ' פוליאק (עורכים), יד משה: מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם מוקדשים לזכרו של משה גיל (תעודה, 29), תל אביב תשע"ח, עמ' 147–175, והביבליוגרפיה העדכנית שם.

30 'הנה הוא שהנביאים לא היו מנבאים באותו אופן שהיה מנבא משה רבינו עליו השלום כי הוא היה מנבא מאת ה' לא לבד הענינים אבל גם הדברים והמלות כמו שהיה שומע אותם היה כותבם על ספר התורה באותם המלות אשר שמע, אמנם שאר הנביאים היו רואים בנבואותיהם כללות הענינים שיודיעם הקדוש ברוך הוא והנביאים היו מספרים וכותבים אותם בלשון עצמם' (פירוש על נביאים אחרונים' [לעיל הערה 23], עמ' תכב).

31 ג' ברין, רעואל וחבריו: פרשנים יהודיים מביזנטיון מסביבות המאה העשירית לספירה, תל אביב תשע"ב, עמ' 35–44 והספרות שם; E. Viezel, 'The Formation of Some Biblical Books, According to Rashi', *JTS*, 61 (2010), pp. 16–42. לענייננו במאמר זה, רש"י הצביע על כך שירמיהו חיבר את ספרו לאחר חורבן המקדש, כך שתהליך הכתיבה התאפיין בשחזור של מאורעות שהתרחשו בתקופה מאוחרת בהרבה מזו שבה קיבל את המסר האלוהי. ראו: ויזל (שם), עמ' 46–48. לתובנות של פרשנים אחרים המזוהים עם בית מדרשו של רש"י ראו למשל: ג' ברין, מחקרים בפירושו של ר' יוסף קרא, תל אביב תש"ן,

מחקר המתחקה אחר היבט זה בהגות היהודית בימי הביניים לענפיה, אם כי מחקרים רבים של ויזל הרימו תרומה כבירה לידיעותינו על גישתם של הוגים מסוימים וכן על סוגיות מתודולוגיות הכרוכות בעיסוק בנושאים המדוברים.³² יש גם אסופות של מקורות בעניין זה, והבולטת שבהן הופיעה לאחרונה.³³ הוגים אחדים מימי הביניים ניגשו לסוגיית ההיבט האנושי שבכתובים במסגרת המאמץ לרדת לעומקה של תופעת הנבואה. במסגרת גישה זו עסקו פרשנים בפרט בקטעים בספרות הנבואית שעניינם נבואת שקר.³⁴ המשפיע מכולם היה הרמב"ם, שתורת הנבואה שלו שיקפה מושגים המשוקעים במסורת הפילוסופית היוונית-המוסלמית. עבור הרמב"ם הנבואה היא תופעה טבעית, קיימות בה דרגות שונות, וניכרים בה הבדלים התלויים בשלמויות הטבעיות שבהן מחזיקים האנשים הזוכים לה.³⁵ גישה זו הציבה אתגר של ממש למי שהתעקשו שיש להבין את הנבואה כתופעה על-טבעית, התלויה באופן מוחלט ברצונו של האל וחפה מכל היבט אנושי – כמטפורה של האפיפיור גרגוריוס

עמ' 152–154; ר' הריס, 'מודעות לעריכת המקרא אצל פרשני צפון צרפת', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יב (תש"ס), עמ' 289–310.

32 למחקר הנוגע בסוגיית הגורם האנושי בהגותו של אברבנאל ראו: ע' ויזל, 'בין שאלתו של יצחק אברבנאל לתשובתו של יוסף חיון: שלב חדש בשאלת חלקו של משה בכתובת התורה', מ' אביעזו ואחרים (עורכים), זר רימונים: מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר, אטלנטה 2013, עמ' 603–619. להיבטים מתודולוגיים ראו: הנ"ל, 'דעתם של פרשני המקרא בימי הביניים בשאלת חיבור ספרי המקרא: היבטים מחקריים ומתודולוגיים', תרביץ, פד (תשע"ו), עמ' 311–397.

33 י' פרג'ון, "החכמה והמדע נתון לך": אסופת מקורות מוערת, י' ברנדס, ט' גנזל וח' דויטש (עורכים), בעיני אלוהים ואדם: האדם המאמין ומחקר המקרא, ירושלים תשע"ה, עמ' 17–161. לאסופה מוקדמת יותר ראו: א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ב, לונדון וניו יורק, תשכ"ב-תש"ן.

34 A. Cooper, 'Imagining Prophecy', J. L. Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy*, Ithaca, NY 1990, pp. 34–43 ועל אברבנאל ראו: שם בעיקר עמ' 37–38, 42–43. יש לציין גם את פירושו המקורי של אברבנאל לפרשייה העוסקת בנביא המדיח לעבודה זרה (דב' יג 2–6). לא מדובר בנביא שקר או בנביא אמת שנהפך לנביא שקר, אלא באדם שטוען 'שהשם יתעלה דבר עמו או חולם חלום צודק ושלא הגיע אל מדרגת הנבואה הגמורה' (פירוש התורה לריבנו יצחק אברבנאל, ה: דברים, מהדורת א' שוטלנד, ירושלים תשנ"ט, עמ' 213).

35 H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001, pp. 148–315

שהובאה לעיל, שראה את הנביא כקולמוסו של אדם דגול בשעה שהוא כותב מכתב.

עם ההוגים הרבים שביקשו להסביר את תפיסת הנבואה של הרמב"ם ולהעריך את תקפותה נמנה גם ר' יצחק אברבנאל. בצעירותו הקדיש אברבנאל לסוגיית הנבואה חיבור שכותרתו 'מחזה שדי', אך הספר אבד עקב 'צרות הגרוש'. בערוב ימיו תכנן אברבנאל לכתוב במקומו חיבור אחר, שכותרתו 'להקת הנביאים', אך גם חיבור זה לא הגיע לידינו. עם זאת מתיאוריו של אברבנאל את שני החיבורים הללו ניכר שהיה בהם עיסוק ביקורתי ברעיונות של הרמב"ם ושל פרשניו.³⁶ בצד יצירות אלה עסק אברבנאל שוב ושוב בסוגיית הנבואה בחיבוריו האחרים, ובהם פירושו לפרקי הנבואה ב'מורה הנבוכים' לרמב"ם והקדמותיו לפירושו למקרא.³⁷ ההקדמה לפירוש ירמיהו היא דוגמה מובהקת למחקר פרשני על תורת הנבואה במסגרת הקדמה לפירוש לספר מקראי.

המרכיב האנושי בנבואותיו של ירמיהו

תורת החיקויים

אברבנאל פתח את ההקדמה בקביעה שבני אדם יכולים להשיג דרגות שלמות שונות בשלושה מישורים (בלשונו: חיקויים). המונח חיקוי, המונח המרכזי

36 'וגם התחלתי לעשות מאמר קראתי להקת הנביאים והוא בענייני הנבואה [...] ועם הרב המורה נתוכחתי הרבה בזה הדרוש. וידעת היום שבהיותי בספרד התחלתי לחבר בנבואה ספר מחזה שדי ובצרות הגרוש יצא מאתי ולא ראיתיו עוד, על כן אמרתי לעשות במקומו להקת הנביאים כי נראה לי שכל מפרשי המורה לא ידעו דרכיו ולא ירדו לכוונותיו באחד מכל פרקי הנבואה' (שאלות להחכם כה"ר שאול הכהן, ונציה של"ד, דף ח ע"ב).

37 על תפיסות אברבנאל באשר לנבואה ראו לאחרונה: ד' בן זוון, נבוכים הם: מסע בביאורו של דון יצחק אברבנאל למורה הנבוכים, ירושלים תשע"ה, עמ' 207–274. על הקדמותיו ראו: J. Haas, 'Writing by Divine Imperative as a Criterion for the Prophetic Authority of Texts in the Biblical Exegesis of Isaac Abarbanel', *JSLJ*, 9 (2010), pp. 1–33; ראו גם: הנ"ל (לעיל הערה 22). לתפקיד ההקדמות כסוגה המשמשת לחקר שאלות הקשורות לביקורת המקרא ראו: E. Lawee, 'Introducing Scripture: The Accessus Ad Auctores in Medieval Hebrew Exegetical Literature from the 13th to 15th Centuries', J. D. McAuliffe, J. Goering and B. Walfish (eds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Interpretation in Judaism, Christianity and Islam*, New York 2003, pp. 159–179

שבבסיס דיונו של אברבנאל בהקדמה, ראוי לתשומת לב. אברבנאל ודאי נחשף למונח זה בתרגומו העברי של ר' שמואל אבן תיבון לפרק ב'מורה הנבוכים' שבו הגדיר הרמב"ם את תופעת הנבואה. בהגדרה זו מדובר על 'שפע שופע מאת השם ית' [ברך] באמצעות השכל הפועל, על הפח הדברי תחלה, ואחר כך ישפע על כח המדמה'. הרמב"ם אימץ הגדרה זו מאלפאראבי.³⁸ לאחר הדגשת חשיבותו של הדמיון בתהליך הנבואי הבהיר הרמב"ם את תפקידו המשולש: 'וכבר ידעת עוד פעולת זה הכח המדמה מזכור המוחשים והרכבתם והחקוי אשר בטבע'.³⁹ בדומה לפרשן מוקדם של 'מורה הנבוכים', ר' משה נרבוני, כתב אברבנאל בפירושו לקטע זה: 'שיחקה תמורת הדבר דבר אחר דומה לו או נמשך אליו'.⁴⁰

ב'מורה הנבוכים' במקורו הערבי השתמש הרמב"ם במונח מחאכאה, שהוא תרגום של המונח היווני מימיזיס.⁴¹ באמצע מונח זה השתמש הרמב"ם, כמחברים שכלתנים רבים אחרים, במושגים אריסטוטליים שאליהם נחשף בתיווכו של אלפאראבי. אלפאראבי יישם באופן חלוצי את איכויות החיקוי המקושרות לפעולות הדמיון על ייצוגים ומשלים שבהם השתמשו הנביאים. על פי הבנה זו, הנביאים העבירו להמון העם תכנים שונים באופן המותאם להשגתם, היינו בצורה סמלית של דימויים ומשלים, שכן שכלם של אנשי ההמון אינו מוכשר להבנה מושגית מופשטת.⁴² באופן זה נטל אלפאראבי, ולאחריו הרמב"ם

38 מורה הנבוכים ב, לו (ספר מורה נבוכים להרב רבינו משה בן מיימון הספרדי ז"ל ... עם ארבעה פירושים, ורשה תרל"ב, דף עו ע"א). להגדרת הנבואה של אלפאראבי במונחים אלה ראו: אלפאראבי, החברה הפוליטית טו, 10 (*Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila*, ed. R. Walzer, Oxford (1985, pp. 244–245

39 מורה הנבוכים (שם).

40 שם. לנרבוני ראו: ר' משה נרבוני, באור לספר מורה נבוכים, וינה 1852, דף מג ע"א.

41 לשימוש הרמב"ם במונח במקורו הערבי ראו: דלאלה' אלחאירין ב, לו (מהדורת ש' מונק, ירושלים תרצ"א, עמ' 261).

42 אלפאראבי, החברה הפוליטית יד, 2 (מהדורת וולצר [לעיל הערה 38], עמ' 210–211). במקום אחר כתב אלפאראבי: 'ולזה אי אפשר שיוחקו אלו הדברים לכל כת ולכל אומה בזולת הענינים אשר יחוק בהם לכת האחרת והאומה האחרת [...] כי כל העם בעבור שיקשה עליהם להבין אלו הענינים בנפשם כפי מה שהם עליו מן המציאות, חופשו להודיעם להם בפנים אחרים, ואלו הם מיני החקויים. ויחוקו אלו הדברים לכל כת ולכל אומה בדברים אשר הם יותר ידועות אצלם' (ספר ההתחלות, תרגום משה אבן תבון,

ב'מורה הנבוכים', מונח יוני שמקורו ביצירתיות הקשורה בעולם הפואטי-האומנותי, והחילו על תורת הנבואה.⁴³

תרגומו של אבן תיבון ל'מורה הנבוכים' סימן שלב מכריע בהתפתחות אוצר המילים של הפילוסופיה היהודית. מתוך כך ראה אבן תיבון צורך להסביר את המונח חֶקָה – ומונחים נוספים – ב'פירוש המילות הזרות', שצירף לנוסח התרגום שסיים בשנת 1213.⁴⁴ בתוך זמן קצר הפך המונח העברי החדש לשכיח בתרגומים של כתבים פילוסופיים מערבית כגון אלה של ר' משה אבן תיבון, בנו של שמואל, ל'מילות ההגיון' לרמב"ם ול'חברה הפוליטית' של אלפאראבי.⁴⁵ המונח הופיע גם בפירושים ברוח פילוסופית לספרי המקרא,

מהדורת צ' פיליפאווסקי, ספר האסיף, לייפציג 1849, עמ' 46). לדיון בתפיסתו של אלפאראבי בדבר החיקוי ראו למשל: D. L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden 1990, pp. 195–204, esp. pp. 198–199; W. Heinrichs, 'Die antike Verknüpfung von phantasia und Dichtung bei den Arabern', *ZDMG*, 128 (1978), pp. 252–298, esp. pp. 255–256, 267, 294–295. להליכתו של אלפאראבי לעיתים בדרך שונה מזו של מקורותיו האריסטוטליים ראו: S. Kemal, *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës: The Aristotelian Reception*, London and New York 2003, pp. 40–45

43 לעיסוקם של אלפאראבי והרמב"ם בסוגיית הנבואה לאור התייחסותם לתפקידי השכל והדמיון ראו: J. Macy, 'Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties', Sh. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, pp. 185–201. הזכרתי את 'מורה הנבוכים' משום שבכתביו ה'פופולריים' התייחס הרמב"ם לשלמות שכלית ומוסרית בלבד, ולא הזכיר את שלמות הדמיון. ראו: A. Altmann, 'Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy', idem, *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover, NH 1981, p. 91. ראו גם: A. J. Reines, *Maimonides and Abrabanel on Prophecy*, Cincinnati, OH 1970, p. xlvi. להיבט זה בהגותו של אלפאראבי ראו: R. Walzer, 'Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination', *JHS*, 1 (1957), pp. 142–148

44 שמואל אבן תבון, 'פירוש המלות הזרות אשר במאמר הרב זצ"ל', ספר מורה הנבוכים לרבנו משה בן מימון (מהדורת י' אבן-שמואל, ירושלים תשס"ז, עמ' 54). על חיבור זה, ראו: J. T. Robinson, 'Samuel Ibn Tibbon's "Peruš ha-Millot ha-Zarot", and al-Fārābī's "Eisagoge" and "Categories"', *Aleph*, 9 (2009), pp. 41–76

45 'עשיית אלו הדרכים אשר בהם יטעו וישקרו תקרא מלאכת ההטעיה. והנה ייפו הדברים ויגנו בדמיון ובחיקוי לזולת הדברים, וכן כל הקש תהיה בו הקדמה לקוחה על צד הדמיון והחיקוי, הנה אנחנו נקראהו – ההקש השירי, והמלאכה אשר תעשה אלו ההקשים ותודיע דרכי החיקויים והמשלים אשר תעשה אותם תקרא מלאכת השיר' (מלות ההגיון, ורשה

כמו פירושי שיר השירים לר' לוי בן גרשום (רלב"ג) ומשה אבן תיבון.⁴⁶ ניכר כי בשלהי ימי הביניים השתמשו מחברים כמו אברבנאל במונח באופן טבעי ושגור לחלוטין.⁴⁷

לדברי אברבנאל במבוא לפירושו לירמיהו החיקוי הראשון קשור לייצוג המושכלות בנפש האדם, היינו למידת ההתאמה שבין הייצוג של דברים שונים בנפש האדם לבין אופן קיומם במציאות. וכך כתב:

החיקוי הראשון הוא בנפשותם, שיתרשמו ויתחקו בדעתה וחכמתה צורות הדברים כפי אמתתם. וכפי מה שיהיה החיקוי הזה בנפש האדם תהיה מעלת החכמה והשלימות בחכם או בנביא, כי כל עוד שיתחקו בנפשו צורות הדברים הנמצאים כפי אמתתם תהיה מעלת החכמים המשיגים בחקירה ועיון ובנביאים שרוח השם דבר בם. הנה אם כן החיקוי הראשון הזה הוא מהדברים הנמצאים אל הנפש החכמה והנבואית.⁴⁸

תרפ"ח, שער ת, עמ' טז; 'וראותינו האדם במים וראותנו משלו דומה הדמיון, כי ראותנו משלו וראותנו אותו במראה הוא ראותנו למה שיחקה אותו כן דמותנו אלו באמת ציור מה שיחקה אותם ציורם בנפשם [...] [ולמרות שיש בעצמותם אחדות] מה שיוחקו בו הם דברים רבים, קצתם יותר קרוב אל המוחקים וקצתם יותר רחוק כמו שיהיה זה בנראים' (ספר ההתחלות [לעיל הערה 42], עמ' 45–46).

46 לשימוש של משה אבן תיבון במונח חיקוי ראו להלן על יד הערה 74. לשימוש של רלב"ג, הן בהקדמה לפירוש שיר השירים והן בגוף הפירוש, ראו: לוי בן גרשום, פירוש לשיר השירים, מהדורת מ' קלנר, רמת גן תשס"ב, עמ' 176, מפתח כללי, הערך 'חיקויים'.

47 ראו למשל: ר' שמעון בן צמח דוראן, מגן אבות, ירושלים תשס"ז, עמ' 481, 483. שימוש מעניין במונח חיקוי מופיע אצל אחד המקובלים הבולטים בתקופת גירוש ספרד, ר' מאיר אבן גבאי. לדבריו התורה היא חיקוי הרצון העליון. ראו: מאיר אבן גבאי, עבודת הקודש, למברג 1857, דף פז ע"א. לשימוש במונח חיקוי במובן הקשור לדמיון ראו: שם, דף קיט ע"ב. בדיון אחר כתב אבן גבאי כי בחלום הנבואי 'יתחקה בנפש חקוי חזק ותתעלה הנפש כאלו היא נשללת מן הגוף' (שם, דף קפא ע"א). ראוי לציין שאברבנאל תואר לעיתים, כמו אבן גבאי, כאחד המתנגדים המובילים לשכלתנות בעולמה של היהדות בשלהי ימי הביניים. ראו למשל: I. Barzilay, *Between Reason and Faith: Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought 1250–1650*, The Hague and Paris 1967, pp. 72–132. אך לנוכח האימוץ השכיח והטבעי של מונחים פילוסופיים עבריים בדיוני בנושאים כגון נבואה, הרי גם אם יש אמת כלשהי בתיאור זה, אברבנאל היה שקוע עמוק בעולמה של הפילוסופיה היוונית-המוסלמית, שחדרה ליהדות בתיווכו של הרמב"ם, וחינוכו האינטלקטואלי חב למסורת הגותית זו חוב גדול ביותר.

48 פירוש על נביאים אחרונים (לעיל הערה 23), עמ' רצו. להבחנה בין ייצוג המושכל בנפש

בדבריו של אברבנאל מהדהדות טובנות שמקורן בדברי אריסטו כפי שחדרו למחשבה היהודית בימי הביניים בתיווכו של ההוגה המוסלמי אבו נצר מוחמד אלפאראבי. בפתיחת 'ספר המליצה' הסביר אריסטו שכשם שמילה משקפת ציור או דימוי מנטלי, כך ציור מנטלי מייצג אובייקט הקיים במציאות החיצונית. במקרים שבהם יש התאמה בין הציור הנפשי לאובייקט כפי שהוא קיים במציאות, ניתן להתייחס אל הציור הנפשי כאמיתי; אם אין התאמה כזו, ייתפס הציור ככוזב. גם הרמב"ם הבחין בין צורת הדבר כפי שהוא לבין צורת הדבר כפי שהיא משתקפת בנפש האדם.⁴⁹ אולם בניגוד לפילוסוף מסטאגירה, אברבנאל התייחס לעניין לא רק במה שנוגע ל'חכמים המשיגים בחקירה ועיון' אלא גם באשר ל'נביאים שרוח השם דבר בם'. כאן ולכל אורך הצגת שלושת החיקויים דיבר אברבנאל בנשימה אחת על האיש החכם, שרעיונותיו הם פרי של חשיבה עיונית, ועל הנביא, השואב את דבריו מהשראה אלוהית.

החיקויים מהסוג השני והשלישי עוברים מאמיתות שהנפש רוכשת בתהליכי חשיבה או על ידי רוח הקודש אל ביטוין החיצוני, היינו המבע שבאמצעותו מפיצים בני אדם את ציור המציאות החקוק בנפשותיהם. גם כאן השתמש אברבנאל במושגים ימי בניימיים מקובלים שהופיעו אצל אלפאראבי, ושמקורם בכתבי אריסטו, מושגים שאברבנאל נחשף אליהם בתיווכו של הרמב"ם. לעיתים אפיינו אריסטוטלים אלה את היחס שבין אמיתות שהנפש השכלית משיגה לבין מבען המילולי באמצעות ההבחנה בין דיבור פנימי לדיבור חיצוני, היינו ההגיייה הלשונית של התכנים הנמצאים בנפש.⁵⁰ התכלית, מיותר כמעט לומר, הייתה להבטיח שהמבע החיצוני יספק ייצוג מושלם ככל האפשר

לבין המושכל עצמו, המסבירה את התייחסותו של אברבנאל אף לרושם מנטלי כסוג של ייצוג, ראו: J. Stern, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Cambridge, MA, 2013, pp. 195–196

49 *De Interpretatione*, 16a, 3–8. אריסטו ראה בייצוג המנטלי היפעלות של הנפש, ולפי הסברו של אלפאראבי מדובר לא רק בפעולותיו של השכל אלא אף בדימויים שמציג הרמיון. ראו: *Alfarabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, trans. F. W. Zimmermann, London 1981, pp. 10–11. לרמב"ם ראו דיונו בשם תמונה: מורה הנבוכים א, ג והפירושים השונים, כולל זה של אברבנאל, שם (מורה נבוכים [לעיל הערה 38]), דף יח ע"ב–יט ע"א.

50 לגישתו של הרמב"ם וזיקתו לאלפאראבי בנדון ראו: שטרן (לעיל הערה 48), עמ' 193–198.

של מושגים מופשטים שגובשו על ידי הדיבור הפנימי של הנפש.⁵¹ גם במקרה זה השתמש אברבנאל בתובנות מתורת הנאום והשירה הקלסית והחיל אותן על תחום הנבואה.

החיקוי השני עניינו ביטוי של מושגים באמצעות מילים מדוברות: 'שיחוקה בלשון והשפה מה שהוא מצוייר בנפש, כי כמו שהנפש ציירה מה שבמציאות כן הלשון והשפה יציירו מה שהוא בנפש'. בדומה לחיקוי מהסוג הראשון הדגיש אברבנאל את הפערים הגדולים בין אנשים שונים ביכולותיהם בחיקוי זה: 'ויש בחיקוי הזה גם כן הבדל גדול בין בני אדם כפי מה שיש לכל אחד מהם לשון מדברת גדולות (על פי תה' יב 4), והוא הנקרא לשון למודים (יש' נ 4) – שימלל וידבר בשפה ברורה ובמליצה נעימה כל מה שציירה הנפש מבלי עיכוב'. בעיסוקו בחיקוי השני, שלא כבעיסוקו בחיקוי הראשון, העניק אברבנאל תשומת לב מיוחדת – מלבד האדם החכם והדובר על פי התגלות אלוהית – גם למליצים ומשוררים: 'ובזה היה יתרון המליצים והמשוררים זה על זה. ובכלל, כל חכם לב ונביא השם היה יתרונו על חבריו גם בחיקוי השני הזה, רוצה לומר בצחות הלשון ויפוי המליצה והיות דבריו יותר מתוקנים ונחשבים'.⁵² ניתן לזהות חפיפה מסוימת של דיון זה עם מה שמכונה בימינו כתבי הקודש כספרות, תמה בעלת היסטוריה ארוכה שראשיתה הרבה לפני אברבנאל, ושהגיעה לאחת מנקודות השיא שלה ברנסנס.⁵³

51 מסגרת מושגית זו תפסה מקום מרכזי בעיון הספרדי, שעיצב את המתודולוגיה הפרשנית של אברבנאל. לשיטת עיון זו, שפיתח ר' יצחק קנפנטון, הדמות המרכזית בקסטיליה לפני הגעתו של אברבנאל אליה, ראו: D. Boyarin, 'Moslem, Christian, and Jewish Cultural Interaction in Sefardic Talmudic Interpretation', *Review of Rabbinic Judaism*, 5 (2002), pp. 3–7; 'מרציאנו, חכמי ספרד בעין הסערה: תורה והנהגה במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 140–216.

52 פירוש על נביאים אחרונים (לעיל הערה 23), עמ' רצו.

53 J. L. Kugel, 'The "Bible as Literature" in Late Antiquity and the Middle Ages', *Hebrew University Studies in Literature and the Arts*, 11 (1983), pp. 20–70 ועל הרנסנס ראו: שם, עמ' 69. יש עוד מקום לברר את מידת הדיוק בשימוש של אברבנאל במונחים ספרותיים (צחות הלשון, ייפוי המליצה, מליצה נעימה, וכו') בהשוואה לאופן שבו השתמשו קודמיו במונחים אלה. ר' סעדיה גאון היה הראשון ששאל את המילה המקראית צחות (יש' לב 4) כדי לבטא את המונח הערבי פצאחה, שהוא מונח חמקמק המבטא טוהר לשוני שעשוי להתייחס לרהיטות, בהירות ודיוק דקדוקי. ראו: B. Septimus, 'Maimonides on Language', א' דורון (עורכת), תרבות יהדות ספרד:

החיקוי מהסוג השלישי קשור לייצוג רשמים מושגיים בכתב: 'כאשר החכם או הנביא יכתוב על ספר מה שדבר או שהיה רצונו לדבר בפיו, כי כמו שציור הנפש, הוא החקוי הראשון, נתרשם בלשון, שהוא החיקוי הב' – כן ספורי הלשון וטענותיו יורשמו בכתובה והוא החיקוי הג'".⁵⁴ גם כאן קיימים פערים אינדיווידואליים גדולים בין מחברי ספרים. אברבנאל שוב התייחס לסופרים שרעיונותיהם הם פרי של חשיבה עיונית ולא של ששאבו את דבריהם מהשראת אלוהית, ונדרש לצורה הגרפית של הכתיבה, להיבט המליצי שלה ולמידת התאמתה לכללי השפה: 'וגם בו יש הבדל גדול בין בני אדם, לא בתמונת הכתיבה ויפוי תבניתה בלבד, אלא בדקדוק הכתיבה וישרה, שלא יהיה בה טעות ושגיאה, לא בהיות הזכר בלשון נקבה או ההפך, ולא בהיות היחיד בלשון רבים או ההפך, ולא בהיות העבר בלשון עתיד [...] ובוה גם כן ימצא הבדל גדול בין מחברי הספרים, חכם היה או נביא'.⁵⁵

ספר הקונגרס הבינלאומי הראשון, י"ט–כ"ב בתמוז תשנ"א, תל אביב תשנ"ד, עמ' 38–42; הנ"ל, 'אידיאולוגיה לשונית והגמוניה תרבותית: תשובה לר' שמואל די מדינה, מקורותיה והשלכותיה', י' הקר, ב"ו קדר וי' קפלן (עורכים), ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן, ירושלים תש"ע, עמ' 296–299. בסופו של דבר הגדרתו של אברבנאל למונח זה בפירושו לישעיה סתמית למדי: "'אז ימהר לדבר צחות" – רוצה לומר אמרות צחות ונקיות מכל סיג על דרך כסף נבחר' (פירוש על נביאים אחרונים [שם]), עמ' קסא). המונח מליצה, שבו השתמש אברבנאל בתכיפות, אומץ על ידי מחברים קדומים יותר לציון התייחסותם של הוגים יוונים או ערבים לתחום הרטוריקה. במקרים אחדים הייתה המשמעות דיבור רוט; במקרים אחרים הייתה הכוונה לדיבור שהשפעתו יעילה יותר ולא רק יפה מבחינה סגנונית. ראו: M. Z. Cohen, *Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*, Leiden 2003, pp. 158, n. 74; 159

54 פירוש על נביאים אחרונים (שם), עמ' רצז. ניסוחו של אברבנאל ('או שהיה רצונו לדבר בפיו') מניח את העובדה המובנת מאליה שלא כל מי שכותב מבטא תחילה את רעיונותיו בעל פה. ראוי גם לציין שמייך בפתחת דיונו בחיקוי השלישי עסק אברבנאל בחכם או בנביא בלי להתייחס לאנשים מהשורה, אולי מתוך כוונה מחושבת להבחין בין ביטוי בעל פה, שבו כל אדם משתמש, לבין ביטוי בכתב, שאינו בהכרח נחלת הכלל. עם זאת בהמשך דבריו על חיקוי מין זה התייחס אברבנאל לבני אדם בכלל.

55 פירוש על נביאים אחרונים (שם). אפשר לראות את הביטוי 'טעות ושגיאה' – החוזר פעמיים בהמשך הדיון – כמקרה של שניים שהם אחד (הנדיאדיס). אפשר גם שאברבנאל התכוון לשני דברים נפרדים, אחד טעות ואחד תוצאה של רשלנות.

אברבנאל סיכם חלק זה של דיונו במילים 'הנה אם כן בשלושת החיקויים יוכללו מעלות ויתרונות החכמים או הנביאים מחברי הספרים, רוצה לומר מעלת ההשגה בצירוף הנפש וצחות הלשון ודקדוק הכתיבה וישרה על ספר'.⁵⁶

יישום תורת החיקויים לירמיהו

לאחר שהניח את היסודות למסגרת המושגית של דיונו עבר אברבנאל ליישמה על ירמיהו, ותהה אם נביא זה 'היה שלם בשלשת החיקויים הנזכרים או קצתם'. מסקנתו באשר לחיקוי הראשון חד־משמעית: 'תבאר באמת שהיה הנביא הזה שלם בחקוי ובשלמות הראשון, רצה לומר בשלימות נפשו והשגתו וקרבנו אל האלהים עד שבמעלת נבואתו נתקרב ונתדמה לאדון הנביאים ע"ה בהרבה מעניניו'. כדי לבסס את טענתו בדבר הזיקה בין ירמיהו למשה מנה אברבנאל 14 קווי דמיון ביניהם. חשוב לציין שאף אחד מאלה אינו נוגע לאיכות כושרם הנבואי. בהקדמת פירושו לישעיה (שנחתם בקורפו כעשור לפני הפירוש לירמיהו) קבע אברבנאל על בסיס הבחנה מימונית שכישוריו של ירמיהו כנביא ודאי היו נחותים מאלו של ישעיהו, כל שכן מאלו של משה.⁵⁷ עם זאת הוא סיכם את דיונו בחיקוי הראשון אצל ירמיהו בשבחים לדיוק הרב של הרישומים שהוטבעו בנפשו.⁵⁸ עמדות אלו תואמות את הכחשתו הכללית של אברבנאל את אפשרות השגיאה בהשגה הנבואית, סוגיה שעלתה בחיבור קטן שכתב כאשר עדיין שהה בספרד, ואשר עסק בגישת הרמב"ם למעשה מרכבה. אברבנאל דחה שם את האפשרות שבחלק מנבואותיו של יחזקאל משתקפות תפיסות אסטרונומיות שגויות, אפשרות שדווקא יוחסה לרמב"ם על ידי פרשנים רדיקלים יותר של 'מורה הנבוכים' ובראשם ר' יוסף אבן כספי ומשה נרבוני. בהתייחסו לאפשרות זו התחנן אברבנאל ליוצרו: 'רחמנא לצלן מהאי דעתא'.⁵⁹

56 פירוש על נביאים אחרונים (שם).

57 לפי הסבריו מעלתו הנבואית של ישעיהו עלתה זו של ירמיהו ויחזקאל, ובעוד שכל נבואותיו – למעט אחת – היו בצורת מראה (מחזה), ניבאו ירמיהו ויחזקאל במדרגה הנחותה ממנה של חלום. ראו: פירוש על נביאים אחרונים (שם), עמ' ו-ז. לתאריך הפירוש, ראש חודש אב רנ"ה (1496), ראו: שם, עמ' רצו.

58 פירוש על נביאים אחרונים (שם), עמ' רצז-רצח.

59 ראו 'טענות לקוחות מטבע הכתובים ימאנו מה שפירש הרמב"ם במרכבת יחזקאל'

לעומת הקביעה בדבר שלמותו של ירמיהו בחיקוי הראשון, הערכתו של אברבנאל את כישוריו של הנביא בהבעה בעל פה ובכתב רחוקה מלהיות מחמיאה. הוא עמד על חסרונותיו של ירמיהו כנואם, הבולטים בעיקר בהשוואה לנואמים אחרים שהחזיקו במעלה נבואית: 'ואמנם בשלמות החקוי השני שהוא בצחות המליצה ושפת יתר, אחרוב אני שלא היה ירמיהו שלם מאוד בסדור הדברים ויפוי המליצה כמו ישעיהו הנביא וגם נביאים אחרים'. זו לדברי אברבנאל אחת הסיבות לכך שפרשנים נדרשו לא פעם להסביר את היעדרן של מילים בנאומיו של ירמיהו: 'ומפני זה תמצא בדברי ירמיהו פסוקים רבים שלפי דעת המפרשים כולם יחסרו להם מלה או מלות'. אברבנאל העיד על עצמו כי ינסה ללמד זכות ככל שיוכל בפירוש דבריו של ירמיהו: 'אני אשתדל לישבם כאשר הם'.⁶⁰

כשלים אחרים בדברי ירמיהו, אף מעל או מעבר ל'פסוקים [...] יחסרו להם מלה או מלות', שכיחים הרבה יותר: 'ותמצא בדבריו פעמים רבות מאד מאד מלת על תשמש במקום אל והזכר בלשון נקבה והנקבה בלשון זכר והרבים בלשון יחיד והיחיד בלשון רבים ועבר במקום עתיד ועתיד במקום עבר ודבור אחד בעצמו פעם לנכח ופעם לנסתר'. מקרים כאלה, הסביר אברבנאל, קשים הרבה יותר לעידון באמצעות טכניקות פרשניות. נוסף על שגיאות דקדוקיות בולטות זיהה אברבנאל בעיה ממין אחר בדבריו של ירמיהו – נטייתו לחרוג מהרצף הכרונולוגי ולקפוץ בספרו אחורה וקדימה בסדר הזמנים: 'ותמצא בדבריו גם כן המוקדם מאוחר והמאוחר קודם כי הנה אחרי שזכר חרבן הבית ותשלום מלכות צדקיהו חזר לספר מעניני המלך יהויקים שקדם אליו'.⁶¹

(בתוך מורה נבוכים [לעיל הערה 38, חלק הנספחים], דף עג ע"א). השאלה הספציפית העומדת לדין היא אם סבר הרמב"ם שיחזקאל שגה בהאמינו במודל אסטרונומי מוטעה הגורס כי הגלגלים השמימיים משמיעים קולות בתנועתם. על הפרשנים הרדיקלים ראו: ש' רוזנברג, 'על פרשנות המקרא בספר המורה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 1 (תשמ"ב), עמ' 148–150. סוגיה זו המשיכה להעסיק חוגים בתקופתו של אברבנאל, ואף אחריו. ראו לאחרונה: O. Elior, "The Conclusion Whose Demonstration is Correct: Maimonides on the Possibility of Celestial Sounds, According to Three Medieval Commentators", *REJ*, 172 (2013), pp. 283–303

60 פירוש על נביאים אחרונים (לעיל הערה 23), עמ' רצח.

61 שם (איות 'יהויקים' תוקן על פי מהדורת פיורו ר"ף). מדקדקים מוקדמים אומנם עמדו

בשלב הבא של דיונו מיקם אברבנאל את ירמיהו בהקשר רחב יותר של חוסר שלמות נבואית וייחס לו מעמד ייחודי: 'ועם היות שכבר באו כיוצא מהזריות האלה בשאר הנביאים, הפרש גדול יש ביניהם בין רב למעט, והוא שבשאר הנביאים תמצא זה על המעט ובדברי ירמיהו הוא על הרוב, כפלי כפלים ממה שנמצא בשאר הנביאים'.⁶² בהתייחסו ליחזקאל בהקדמתו לפירושו לספר הנושא את שמו של נביא זה הצהיר אברבנאל: 'הן אמת שיחזקאל הנביא לא היה בקי בלשון הקדש ולא בכתיבתו כמו שזכרתי בירמיהו ולכן באו מלות זרות ואותיות מהם יתרות ומהם חסרות הרבה פעמים בדבריו',⁶³ אולם למרות השגיאות הרבות של יחזקאל, אברבנאל תיאר את ירמיהו כיחיד במינו מבחינה כמותית בכל הקשור לפגמים סגנוניים.

אברבנאל לא הסתפק בזיהוי מגרעותיו של ירמיהו כנואם אלא ביקש גם להסבירן. כאן פרץ אברבנאל דרך חדשה, בהתייחסו להיבטים שונים הקשורים למאחז בחיים (Sitz im Leben) של הנביא. הסיבה הראשונה שציין היא גילו הצעיר של ירמיהו כאשר החל להתנבא, כפי שנאמר בפרק הפותח את ספרו: 'ואני אחשוב שהיתה הסיבה בזה היות ירמיהו נער בשנים כשהתחיל בנבואה ולכן לא היה עדין שלם בדרכי הלשון ובסדריו וביופי המליצה'. 'על זה באמת',

על חילופים בין 'על' ל'אל' ולהיפך, אולם שלא כאברבנאל הם לא סיווגו זאת כשגיאות. ראו: ר' יונה אבן ג'נאח, ספר השרשים, מהדורת ב"ז באכר, ברלין תר"נ, עמ' 31, 370; ר' דוד קמחי, ספר השרשים, מהדורת ה"ר ביונתן ופ' לברכט, ניו יורק תש"ח (ברלין תר"ז), עמ' 17, 266. מטבע הדברים בעיית העקביות הכרונולוגית תופסת מקום מרכזי במחקר המודרני על ספר ירמיהו. ראוי לציין בהקשר זה שאברבנאל כנראה הניח שהטקסט שבספר ירמיהו מוסר נאמנה את הבעת דבריו המקוריים של הנביא בעל פה. השוו דבריו של לונדבום: 'Poetic discourse probably gets us as close as we can get to actual words the prophet was speaking, but even here we must be careful in assessing Jeremiah as a public speaker. We have only written discourse in the Bible on which to form a judgment, and written discourse is not the same as oral discourse' ראו: J. R. Lundbom, *Jeremiah: Prophet Like Moses*, Eugene, OR 2015, p. 76 עקף את תפקידו של ברוך בן נריה בכתיבת דברי ירמיהו: 'והנה ראה ירמיהו לכתוב זה על ידי ברוך ולא עשה כן בשאר נבואותיו שהוא ירמיהו בעצמו כתב כל ספרו זה' (פירוש על נביאים אחרונים [שם], עמ' שצט, על יר' לו 4).

62 פירוש על נביאים אחרונים (שם), עמ' רצח.

63 שם, עמ' תלד.

הוסיף אברבנאל, הודה הנביא עצמו: 'הִנֵּה לֹא יִדְעָתִי דְבַר כִּי נֶעַר אֲנִכִּי' (יר' א' 6).⁶⁴

מלבד הגיל הצעיר שבו החל ירמיהו להינבא תלה אברבנאל את מגבלותיו בתור נביא בסיבות הקשורות בתנאים שבהם גדל והתחנך. הוא הסביר שנביא זקוק לניסיון ארצי בתקשורת עם אנשים – זוהי הכנה חיונית לנביאים לפיתוח ועיצוב של טכניקות הנאום שלהם. ניסיון מתחיל ביסודות בסיסיים הקשורים בחינוך. השוואה בין ירמיהו לישיעיהו, הנחשב במסורת הרבנית לצאצא של שושלת מלוכה, ולנביאים אחרים מחדדת נקודה זו: 'כי הנה ישעיהו להיותו מזרע המלוכה ונתגדל בחצר בית המלך, ולכן היה דברו ערב ולשונו נאוה; ושאר הנביאים נבאו אחרי שהושלמו בעניני העולם ובעסקיו ונשאו ונתנו עם בני אדם, ולכן ידעו לסדר דבריהם'.⁶⁵ לדברי אברבנאל מקורותיו של ירמיהו היו רחוקים מאוד מחיי הווה של חצר המלוכה. בעוד ישעיהו גדל בין אצילים ורכש צחות לשון, 'ירמיהו היה מן הפהנים אשר בענתות ובקטנותו קודם שירגיל הדיבור וידע מוצאיו ומובאיו (על פי יח' מג 11) באתהו הנבואה'. אין לצפות שיכולת ההבעה של הנביא לא תושפע ממאפיינים של שושלת, גיל, חינוך וניסיון חיים. מבשרי דברו של האל השתמשו בכלים הלשוניים האנושיים שעמדו לרשותם, והללו עוצבו בהכרח על ידי התנאים שהוזכרו. אברבנאל קבע נחרצות כי ירמיהו 'הוכרח לדבר מה שצָוָהו השם בלשונו דרגיל בו'.⁶⁶ אנו רואים אם כן בהערכת כישוריו של ירמיהו הדגיש אברבנאל את

64 שם, עמ' רצח. אברבנאל שיער שכאשר התחיל ירמיהו את מסעו הנבואי היה 'בכמות י"ב שנה או ט"ו שנה' (שם, עמ' שה). בהתייחסו ל'נער' כמצדין את צעירותו של ירמיהו חלק אברבנאל על הרמב"ם, שהסביר כי המילה משמשת לא פעם במקרא ללא קשר לגיל כרונולוגי. ראו: מורה הנבוכים ב, לב (מורה נבוכים [לעיל הערה 38], דף סח ע"ב). להסברים של אברבנאל לדחיית פירוש הרמב"ם ראו: פירוש על נביאים אחרונים (שם), עמ' שה.

65 פירוש על נביאים אחרונים (שם), עמ' רצח. לשושלת היוחסין המלכותית של ישעיהו במסורת הרבנית ראו: G. G. Porton, 'Isaiah and the Kings: The Rabbis on the Prophet Isaiah', C. C. Broyles and C. A. Evans (eds.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah*, II, Leiden 1997, pp. 694–695

66 פירוש על נביאים אחרונים (שם), עמ' רצח. מבחינת ניסוח הדברים אברבנאל ככל הנראה סיגל לצרכיו שלו את המילה 'רגיל' שבה השתמש רד"ק בפירושו ליר' 7: א 'ומה שאמר אשלוך תלך', הסביר רד"ק, 'כי בענתות באה לו הנבואה בתחלה ורצה האל לשולחו לירושלם מקום המלוכה [...] והבטיחו שיחזק לבו ללכת למקום שלא היה רגיל שם ויתקן

משקלם המכריע של הנסיבות הביוגרפיות של הנביא ושל ההקשר התרבותי שבו פעל.

גם בחיקוי השלישי מצא אברבנאל חיסרון אצל ירמיהו כנביא: 'ואמנם בחקוי והשלמות הג' שהוא ביושר הכתב ודקדוקו אחשוב גם כן שירמיהו לא נשלם בו'. הסיבות לליקויים אלה הן אותן סיבות שציין אברבנאל קודם לכן: 'יצוני לומר להיותו נער כשהתחיל לנבא ולזה לא לימד בדקדוק הלשון ובסדר הכתיבה כראוי'. על זה הוסיף: 'הנה יורה על זה הקרי וכתב', ובהערה זו הכניס עצמו אברבנאל לוויכוח קדום על תופעת הבדלי כתיב וקרי בספרי המקרא, היינו מקרים שבהם הקריאה המסורתית של מילה נבדלת מאופן הופעתה בטקסט הכתוב.⁶⁷ לא אוכל לנתח כאן את עיסוקו המקיף והארוך ביותר של אברבנאל בסוגיה, ואציין רק את היסודות העיקריים הנוגעים לענייני במאמר זה.

אברבנאל פתח את דיונו בדחייה נחרצת של גישה היסטורית לתופעת קרי וכתב שבאה לידי ביטוי, בשינויים מסוימים, בדבריהם של שני הוגים שקדמו לו, רד"ק ור' יצחק בן משה הלוי (פרופיט דוראן). הללו סברו שהתופעה נוצרה בזמן גלות בבל, בשל מבוכה באשר לנוסח הכתובים, מבוכה שהתעוררה בצל האסון שהנחיתה המציאות ההיסטורית.⁶⁸ אברבנאל הזועזע מהעיקרון שביסוד הרעיון: 'והדעת הוזה אשר הסכימו בו החכמים האלה, ועצתם רחקה מני (על פי איוב כא 16), כי איך אוכל בנפשי להאמין ואיך אעלה על שפתי, שמצא

דבריו בפיו שידע לדבר דברי תוכחה בלא מורא'. בפירוש זה שילב רד"ק היבט של פרשנות היסטורית, אולם המוקד הוא מצבו התודעתי של הנביא ולא, כבדברי אברבנאל, הרקע למגבלותיו של ירמיהו לבטא את דבריו ברמה הלשונית הגבוהה ביותר. אברבנאל חזר על שימוש בצירוף 'רגיל בו' במקום אחר בפירושו לירמיהו, ושם אימץ את הדעה שנביאים השתמשו במסורות נבואיות קודמות: '... אלא שהם [הנביאים] ראו הענינים ומעצמם הליצו אותם בלשון הפסוקים שהיו רגילים בהם וכן היה ענין ירמיהו כנבואה הזאת בספרו אותה בלשון עובדיה' (פירוש על נביאים אחרונים [שם], עמ' תכב).

67 לסקירה עדכנית ראו: Y. Ofer, *The Masora on Scripture and Its Methods* (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes, 7), Berlin and Boston, MA 2019, pp. 85–107; עופר, 'כתיב וקרי: פשר התופעה, דרכי הסימון שלה ודעות הקדמונים עליה', לשוננו, ע (תשס"ח), עמ' 55–73; עא (תשס"ט), עמ' 255–279.

68 לטקסטים ולדיון נרחב בהם עם כל הדעות בנושא מן המאה העשירית ועד המאה השלוש עשרה ראו: עופר, 'כתיב וקרי (שם), עמ' 269–270.

עזרא הסופר ספר תורת האלהים וספרי נביאיו ושאר המדברים ברוח הקדש מסופקים בהפסד ובלבול. והלא ס"ת [ספר תורה] שחסר ממנו אות אחת הוא פסול, כל שכן בקרי וכתוב שבאו בתורה, שכפי הקרי יחסרו בתורה כמה וכמה מהאותיות'. נוסף על הביקורת האמונית-התיאולוגית של אברבנאל על גישתם ההיסטורית של קודמיו, הוא הביע חשש שהיא תטפח ייאוש לאומי: 'והנה זאת נחמתנו בענייני שתורת ה' אתנו בגלותנו ואם נחשוב שעבר על ספר התורה ההפסד והבלבול כדברי האנשים האלה, לא ישאר לנו דבר קיים שנסמוך עליו'.⁶⁹

גם הסברו של אברבנאל לתופעת קרי וכתוב מתאפיין בראייה היסטורית, אך לא היה בכוונתו להעמיד תיאוריה שניתן להחילה על כל מקרה ומקרה. נקודת הפתיחה שלו, כפי שנרמז מהביקורת על רד"ק ודוראן, היא שספרי התורה שמצאו עזרא ואנשי כנסת הגדולה היו 'בשלמותם ותמותם כמו שנכתבו' ונמסרו מסיני. כדי להתחקות אחר היווצרות התופעה של הברדלי קרי וכתוב ניסה אברבנאל לשחזר את הלך מחשבתו של עזרא במקרים שבהם נתקל הסופר ב'דברים אשר נראו אליו זרים כפי טבע הלשון וכונת הספור'. לדברי אברבנאל עזרא 'חשב לעצמו' שהדברים האלה היו 'לאחד מב' סבות'. סיבה אחת: הדברים הזרים כווננו ל'סוד מן הסודות מסתרי התורה' כפי 'מעלת נבואתו' ו'עומק חכמתו' של הנביא שכתבם. אברבנאל מדגיש כי יש להבין את כל ההבדלים של כתוב וקרי בתורה באופן זה. במקרים כאלה רשם עזרא בשוליים הסברים המבהירים את העניין: 'לא מלאו ידו לגשת ידיו למחות דבר מספרי האלוהים כי הבין בדעתו שבחכמה יתירה נכתבו כן [...] ולכן הניחם בכתב מבפנים כמו שנכתב אמנם שם בחוץ הקרי שהוא פירוש הכתוב הזר ההוא כפי טבע הלשון ופשיטות הענין'.

69 לתיאורו של אברבנאל את שתי התיאוריות הללו וליחסו הביקורתי אליהן ראו: פירוש על נביאים אחרונים (לעיל הערה 23), עמ' רצח-רצט. אף שהוא ייחס לשני המחברים שביקר את הרעיון שטקסטים מקודשים עברו 'הפסד ובלבול', צירוף מילים זה מופיע רק בניסוח של דוראן באשר לעיוות של טקסטים אלו. אברבנאל אף מצא לנכון להזכיר בהקשר זה את העיקר השמיני מתוך שלושה עשר עיקרי האמונה שמנה הרמב"ם בפירושו למשנה. בכל זאת דחיתו את גישת שני קודמיו אינה תיאולוגית בלבד: 'ומלבד זה אשר הוא בחק האמונה, הנה עוד אשאל מאתם כפי הסברה הגוברת'. לאחר פירוט שלוש ביקורות בהתאם לרוח זו, הוא סיכם בנימה ביקורתית: 'אלא שאין הדבר כאשר חשבו החכמים האלה ושרי להו מריהו בדעת הזה' (שם, עמ' רצט).

באשר לשאר ספרי התנ"ך העלה אברבנאל סיבה אפשרית שנייה לתופעת קרי וכתוב: 'חשב עזרא שהיו בספרי הקודש תיבות ומלות שלא נכתבו כן בזרותם לסבה מן הסבות' – על אחת כמה וכמה שאין מאחוריהן 'סוד מן הסודות' – 'כי אם להיות האומר אותם בלתי מדקדק כראוי אם בקצור ידיעת הלשון עברית ואם בקצור ידיעת דקדוק הכתיבה בסדרה וישרה, והיה זה מהנביא או המדבר ברוח הקודש כשגגה יוצאת מלפני השליט (על פי קוה' י 5). אפילו במקרים כאלה, הנובעים מ'שגיאות מקודשות' (לפי ניסוחו של ב. בארי לוי), לא העז עזרא להשמיט כתיב משונה, אלא כאשר קיבל לידי כתבי קודש עתיקים הוא ראה צורך להבהיר ('הוצרך לפרש אמתת המילה ההיא'; 'ועשה זה בעצמו, רצה לומר לפרש התיבה והמילה ההיא') ולהוסיף תיקונים בשוליים, 'והוא ענין הקרי אשר שם מבחוח' כי ירא הסופר הקדוש לשלוח ידו בדברי המדברים ברוח הקודש וכתבתם'.⁷⁰

מהלך זה של אברבנאל להסביר את התופעה של הבדלי קרי וכתוב נועד לספק הקשר לקביעתו באשר להישגיו של ירמיהו, או ליתר דיוק לחוסר מימושם, במונחים של החיקוי השלישי. אברבנאל הניח שרוב הבדלי הקרי והכתיב בספר ירמיהו נובע מהסיבה השנייה לתופעה זו – ומייד החיל קביעה זו על כולם: 'רוב הקרי והכתיב שבא בספר ירמיהו זה, כשתעיין בהם ובענינם תמצא כולם שהם מזה המין שכתבתם ירמיהו כן בטעות ובשגגה, ובא עזרא ופירש כשכתב אותו מבחוח' כפי הלשון והכתיבה'. אברבנאל המשיך תוך

70 פירוש על נביאים אחרונים (שם). לשימוש בביטוי שגיאה מקודשת לתיאור התיאוריה של אברבנאל באשר לתופעת קרי וכתוב (לפי הסיבה השנייה) ראו: B. B. Levy, *Fixing God's Torah: The Accuracy of the Hebrew Bible Text in Jewish Law*, New York 2001, p. 81. אברבנאל, כאחרים, השתמש בניסוח 'בכתב מבפנים כמו שנכתב' לכתוב, וניסח ובניסוחים כמו 'מבחוץ בגליון' ו'שם בחוץ' לקרי. הניסוחים מבוססים על תופעת הכתיב והקרי 'כפי שהיא מתגלה לעינינו, וכפי שהתגלתה גם לעיני הראשונים' (ראו: עופר, כתיב וקרי [לעיל הערה 67], עמ' 56). אולם ההסתכלות הזאת מוטעית, 'שהרי אם באנו לשאול כיצד נוצרה התופעה, אי אפשר להתייחס לצורה המאוחרת שלה' ולאמיתו של דבר, כתיבת הערות הקרי בגליון מופיעה בתקופה מאוחרת למדי, תקופת המסרנים, ואילו שורשיה של תופעת הקרי קדומים יותר (שם). עופר גם הצביע על חולשה רצינית בתיאוריה של אברבנאל בדבר תופעת הקרי והכתיב, דהיינו שיש היקרויות שבהן הכתיב מובן יותר מהקרי. ראו: הנ"ל, המסורה (לעיל הערה 67), עמ' 105.

שהוא פורס רשימת דוגמאות ארוכה.⁷¹ הוא היה ער לביקורת שעשויה הייתה להישמע, היינו ששינויי קרי וכתוב מופיעים גם בספרים אחרים, ועל כן נדרש להבחנה סטטיסטית בין ספרו של ירמיהו ליתר ספרי המקרא: 'כי הנה תמצא שספר ירמיהו בכמותו בכתובה הוא דומה בכמות הכתובה לספר התורה מבראשית עד תחילת בא אל פרעה עוד תשוב תראה שספר ירמיהו זה הוא כמו ספרי יהושע ושופטים בקרוב בכמות הכתיבה דוק ותשכח שבאותו חלק מהתורה אשר זכרתי נמצאו כ"א קרי וכתוב ואמנם בספר ירמיהו שהוא בכמותו דומה זה נמצאו פ"א קרי וכתוב וכן בספר יהושע ושופטים [...] ובאו א"כ [אם כן] בספר ירמיהו הכפל מהם'.⁷²

דיונו הארוך, המפורט והפסקני של אברבנאל אינו מותיר לכאורה מקום לספק ביחס למגרעותיו של ירמיהו כמחבר. אולם אברבנאל דאג לסיים את דיונו בנימה מסורתית והשאיר פתח לאפשרות שהתיאוריה שהציע באשר לתופעת הקרי והכתוב בתורה, היינו שאין המדובר בשגיאות כי אם בסודות שצפונה בהם משמעות עמוקה, תוחל אף על קרי וכתוב בספר ירמיהו. באופן זה טקסט שנחשב גדוש שיבושים, עשוי להיחשב נטול שגיאות ורווי ברמזים

71 'כי הנה אמר ערוי נצתה ובא עזרא וראה שמלת נצתה לא תפול על הערים הרבים וכתב נצתו, אמר ותאמרי לא אעבוד וראה עזרא שכפי סגנון הדברים והתוכחה לא היה ראוי לומר אעבוד בדל"ת ולכן שם מבחוח אעבור ברי"ש, כתב ירמיהו באות נפשו שאפה רוח תאנתה מי ישיבנה וראה עזרא שהיה הפסוק הזה כולו בלשון נקבה, ואין ראוי לומר בו נפשו שהוא לשון זכר ולכן כתב מבחוח נפשה, ירמיהו כתב מנעי רגלך מיחף וגורנך מצמאה, ועזרא ראה שהיה טעות לומ' גורנך לפי הפשט לפי שאין לגורן ענין עם הצמא, ולכן פירש מבחוח גורנך שהיתה הוי"ו אחר הרי"ש לא קודם אליה, ירמיהו אמר מעי מעי אחולה, ועזרא ראה שאין הלשון והכתיבה מתוקנת בהיות הוי"ו אחר החי"ת, וכתב מבחוח אוחילה, ירמיהו כתב אי לזאת אסלוח ועזרא ראה שהיתה הוי"ו שם מיותרת וכתב מבחוח אסלה, ירמיהו אמר סוסים מוזנים ועזרא ראה שלא היה הלשון ההוא מתוקן כראוי וכתב מבחוח מוזינים, ירמיהו אמר כלו שב במרצותם ועזרא ראה שהיה טעות לכתוב הוי"ו אחר הצד"י ולכן בקרי הקדימ' ואמר במרוצתם, ירמיהו אמר שאי עיניכם וראי, ועזרא ראה שהפסוק כלו בלשון רבים לכן פירש שאו וראו, ירמיהו אמר שלחו צעוריהם למים וראה עזרא שאותה הוי"ו שבצעוריהם היה ראוי להיות יו"ד וכתב בקרי צעיריהם, ובזה הדרך תראה כשתחפש כל הקרי וכתוב שנמצא בספר ירמיהו שענינו פירוש והיה בסבת שלא דוקדק הלשון והכתיבה כפי זה שזכרתי. ואמנם הקרי ולא כתוב שבאו שמה, ענינו גם כן הפירוש שנראה לעזרא שטבע הלשון ופשט הדברים ההם יחוייב שם המלה ההיא' (פירוש על נביאים אחרונים [שם], עמ' ש).

72 פירוש על נביאים אחרונים (שם).

מוכמנים. אברבנאל קבע בהקשר זה כי הנבואה נעלה מהשגה אנושית רגילה, וכי השגה רגילה לא תמיד מאפשרת לפענח סודות שהושגו בהתגלות נבואית. לפי עמדה זו עזרא אומנם הוסיף הערות שוליים שהבהירו את הפשט של ניסוחים נבואיים חריגים, אך הוא השאיר בגוף הטקסט המקראי את החריגות האלה, ועימן את התובנות האזוטריות העמוקות הטמונות בהן:

ואפשר עוד לומר שלא נכתב בספר הקדש תורה ונביאים וכתובים דבר בטעות ושגיאה אבל שכל המלות והתיבות הזרות בלשונם ובכתיבתם כתבום הנביאים כן בכונה וחכמה ולסבה מהסבות ואנחנו לא נדע, כי הם מסתרי התורה והנבואה. וידיעתנו קצרות מהשיגם האמנם הסופר עזרא במופלא ממנו לא דרש והניח הדברים כמו שנכתבו כדי שירמזו לענינים שפוננו בהם הנביאים והמדברים ברוח הקדש אבל הוא רצה לפרש המלות ההם כפי הפשט והוא מה שעשה בקרי.⁷³

מילותיו האחרונות של אברבנאל בנושא מותירות בידי הקורא את הבחירה איזה הסבר הוא מבכר לאמץ: 'הנה נתתי לך ב' דרכים בדבר הזה כולם נכחים למבין'. אף על פי כן בהתחשב ברוח דבריו ובגישתו הביקורתית הבסיסית באשר לאופן שבו התבטא ירמיהו ובאשר לכישוריו כנואם וכסופר, נראה שכמעט לא נותר ספק לאן נטתה דעתו של אברבנאל עצמו.

בין ימי הביניים לרנסנס

כאמור אברבנאל זיהה בהקדמה לפירושו לירמיהו ליקויים בהתבטאויות בכתב ובעל פה של אחד מנביאיו החשובים ביותר של עם ישראל, והוא הסביר אותם בהיבטים הקשורים לחינוכו של הנביא ולנסיבות חייו המיוחדות. בעשותו כן חשף אברבנאל את היסוד המורכב של הגורם האנושי בנבואה בדרך שאין לה אח ורע בקרב פרשנים קודמים מימי הביניים ואפילו מהעת החדשה. המשימה להפריד ולנתח לגורמים את היסודות הימי ביניים וההומניסטיים בדיוניו של אברבנאל מתבררת כמשימה קשה ואף מלאכותית במידת מה. עובדה זו

73 שם. החלופה המסורתית שהציג אברבנאל בסיום דיונו הושמטה מן המובאה מהקדמת פירושו לירמיהו אצל פרג'ון (לעיל הערה 33), עמ' 101.

יש בה כדי לחזק את ראייתנו את אברבנאל כדמות מעבר מורכבת אשר חלק ממהלכיו כפרשן מעידים כי נע הלוך וחזור בין דפוסים מחשבה ימי ביניים ורנסנסים.

בכל הקשור לצד הימי ביניים במשוואה זו הקדמתו של אברבנאל, הבנויה על הרעיון של שלושה חיקויים, משקפת מצע אריסטוטלי ימי ביניים, והוא הפגיש בה בין פילוסופיה, פואטיקה, פסיכולוגיה ותורת הנבואה. הצגת שלושת החיקויים במסגרת הכללית – אם כי לא בפרטים הספציפיים – עשויה ללמד כי אברבנאל נשען על דבריו של משה אבן תיבון, בן המאה השלוש עשרה. בהקדמה לפירושו לשיר השירים כתב אבן תיבון כי 'הדבור אצל ציור הלב והרעיון – כצורה הנראית במראה אצל עצם הדבר אשר הוא צורה לו, כי הציורים אשר בשכל האדם מצוירים הם נשואים על הדברים אשר חוץ משכלו נמצאים, והציור הוא צורת עצם הדבר. והדבור – חקוי הציור. והמכתב – חקוי הדבור. והם סופר וספר וספור'.⁷⁴

אברבנאל מצא מקורות השראה נוספים להרהוריו על אופי כישוריו הנבואיים של ירמיהו ומגבלותיהם, בעיקר באמצעות בחינתו את דברי הרמב"ם ב'מורה הנבוכים' על שתי מדרגות השראה שהרמב"ם הגדיר כתת־נבואות – הראשונה שייכת לקטגוריה של 'עזר אלוהי', והשנייה לקטגוריה של 'רוח הקודש'. המדרגה הראשונה מתוארת ככוח או דחף המניע אנשים לבצע פעולות מרשימות, והמדרגה השנייה מתוארת ככושר או כתכונה אינטואיטיבית המניעה אנשים לשאת דברים ולנאום נאומים יוצאי דופן.⁷⁵ בהסברו ליחס בין המדרגות בפירושו ל'מורה הנבוכים' (ב, מח), טען אברבנאל שעבור הרמב"ם המדרגה הראשונה, המאופיינת על ידי אומץ לבצע מעשה גדול, היא למעשה תנאי הכרחי לנבואה. לעומת זאת אברבנאל הבין כי הרמב"ם סבר שחלק

74 ר' משה אבן תיבון, פירוש על שיר השירים, ליק 1874, עמ' 7. וראו גם, בשינויים קלים: O. Fraisse (ed.), *Moses ibn Tibbons Kommentar zum Hohelied und sein poetologisch-philosophisches Programm* (Studia Judaica: Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, 25), Berlin and New York 2004, pp. 128–129. I. Adler, *Hebrew Writings Concerning Music in Manuscripts and Printed Books from Geonic Times up to 1800*, Munich 1975, pp. 1–5, 186–190. 75 מורה הנבוכים ב, מה (מורה נבוכים [לעיל הערה 38], דף צ ע"א – צב ע"א).

מהנביאים, שלא לומר רובם, לא החזיקו במדרגה השנייה של רוח הקודש, המניעה לנאום נאומים חוצבי להבות. כדי לחדד נקודה זו, שהרמב"ם עצמו לא הצהיר עליה במפורש, הביא אברבנאל לדוגמה את ירמיהו: 'כי הגבורה היה תנאי הכרחי ... וכל שכן ייפוי הלשון ועניין צחות הדבור שלא היה נמצא בכל הנביאים, כירמיהו. מהם היו קצרי הדברים וכמ"ש [וכמו שאמר] ירמיהו הנה לא ידעתי דבר (א 6)'. מסקנתו היא ש'אין כח המדרגה השנית [הכרחי], שמעט הנביאים זכו אליה'.⁷⁶

מה היחס בין דבריו של אברבנאל בהקדמה לפירושו לירמיהו לבין טענות חזקות באשר לתורת הנבואה שהוא העלה במקומות אחרים? בפירושו ל'מורה הנבוכים' חרג אברבנאל מהתפקיד שקיבל עליו כמבאר בלבד של דברי המחבר, וביקר בחריפות את עמדותיו של הרמב"ם בנדון: 'ואומר, שהיסוד הראשון אשר עליו בנה הרב, קו תוהו ואבני בוהו, הוא היות הנבואה שלמות טבעי מגיע אל המוכן אליה [...] שקר, לפי שהנבואה היא דבר נסיי מגיע מהשם יתברך, כמו שיגיעו שאר הנמצאות, ואינה טבעי'.⁷⁷ הוא הדגיש נקודה זו בטענה שהעלה בפתיחת פירושו לעמוס, ברוח שונה לחלוטין מדבריו בהקדמה לפירושו לירמיהו. בפירוש לעמוס ציין אברבנאל כי מכיוון שהנבואה היא תופעה על-טבעית, רקעו הצנוע של עמוס ('פי בוקר אַנְכִי ובוֹלָס שְׁקָמִים' [עמ' 14 ז]) לא היווה מכשול בפני השגתו אותה. לכן 'היה שעמוס בהיותו בנוקדים אשר בעיר תקוע עם היותו בלתי מלומד בחכמה נחה בו הנבואה'. הפירוש נכתב זמן קצר יחסית לפני הפירוש לירמיהו.⁷⁸ אולי הבחין אברבנאל בין האופן שבו אדם הופך לנביא, תהליך על-טבעי שאינו תלוי בהקשר סביבתי או חינוכי,

76 שם (שם, דף צא ע"א).

77 שם, ב, לב (שם, דף סט ע"א). לדברי פלדמן עבור אברבנאל הנבואה היא במהותה תופעה על-טבעית. ראו: S. Feldman, *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel, Defender of the Faith*, London 2003, p. 83

78 פירוש על נביאים וכתובים, תל אביב תש"ך, עמ' עט. לתיארוך הפירוש לתרי עשר כשמונה שנים לפני הפירוש לירמיהו ראו: G. Ruiz, *Don Isaac Abravanel y su comentario al libro de Amos*, Madrid 1984, pp. lv-lx. בפירושו ל'מורה הנבוכים' הביא אברבנאל את דברי עמוס (בין היתר) כהוכחה שאין הנבואה דבר טבעי ואם כן ההכנה אינה הכרחית במציאותה: 'וכבר יורה על זה מאמר הנביא עמוס שאמר לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי (14 ז) [...] שלא היה מוכן לנבואה ולא היה הנביא כפי הכנתו' (מורה הנבוכים ב, לב [מורה נבוכים (לעיל הערה 38), דף סט ע"א]).

לבין האיכות שבה הנביא מביע את תוכן נבואתו. בכל זאת לא קל ליישב את הנחרצות המאפיינת את פירושו ל'מורה הנבוכים' ולספר עמוס עם גישתו בהקדמה לפירושו לירמיהו.

אין כמעט מקורות ימי ביניים מתחום הפרשנות שעליהם יכול היה אברבנאל להתבסס בביקורתו על ירמיהו, וגם בספרות הרבנית אין לביקורת מעין זאת כל תקדים.⁷⁹ עיון בכתביהם של פרשנים מימי הביניים המוקדמים מבליט את הפער בין אברבנאל לבין חכמים שקדמו לו. למשל רש"י השתמש במדרשים המציגים את ירמיהו ברוח מחמיאה.⁸⁰ וכך בעוד אברבנאל ראה בדברי ירמיהו 'כִּי נֶעַר אֲנֹכִי' הודאה בחסרונותיו כנואם, ראה בהם רש"י אות להתנגדותו מתוך צניעות לשליחותו הנבואית ולדרישה האלוהית ממנו להוכיח את העם: "'כִּי נֶעַר אֲנֹכִי' – איני כדי להוכיח. משה הוכיחם סמוך למיתתו [...] אני, בתחילת שליחותי אני בא להוכיח?!'⁸¹ רד"ק אומנם הציג ניתוח פסיכולוגי מורכב של ירמיהו, אולם לא אמר דבר על מגבלות הנביא בתחום ההבעה בעל פה או בכתב.⁸² הוא עסק בנסיבותיו האישיות של ירמיהו בשלבים המוקדמים של חייו לא במטרה להדגיש את נחיתותן כפי שעשה אברבנאל, אלא כדי להבליט את דאגתם של הוריו לענייני קדושה וטוהרה כשבנם עוד היה ברחם, מתוך שאיפה ליצור עבורו את התנאים המיטביים למימוש ייעודו כנביא.⁸³ הרמוז המוקדם היחיד לאחת הטענות המרכזיות של אברבנאל בדיונו בירמיהו, קרי להדגשת רקעו הנחות לעומת ישעיהו כהסבר למגרעותיו הסגנוניות, נמצא בהערת אגב במקור נוצרי שולי ביותר, כנראה מהמאה השתים עשרה, ואין כל סיבה להניח שאברבנאל נתקל בו.⁸⁴ נמצאנו

79 ראו למשל: I. Rosen-Zvi, 'Like a Priest Exposing His Own Wayward Mother: Jeremiah in Rabbinic Literature', H. Najman and K. Schmid (eds.), *Jeremiah's Scriptures: Production, Reception, Interaction, Transformation*, Leiden 2017, pp. 570–590

80 S. Nir, 'The Development of the Literary Character from Late Midrash Literature to Medieval Exegesis, as Exemplified in the Characters of Balaam, Jeremiah and Esther', Ph.D. dissertation, Tel Aviv University, 2019, pp. 205–221

81 רש"י ליר' א 6 (מקראות גדולות: הכתר, מהדורת מ' כהן, רמת גן תשע"ב, עמ' 2).

82 להיבטים שונים של דרכו של רד"ק בנדון ראו: ניר [לעיל הערה 80], עמ' 219–232.

83 רד"ק ליר' א 6 (מקראות גדולות: הכתר [לעיל הערה 81], עמ' 3).

84 בפירוש על שמואל א (Primum Regum) המיוחס לגרגוריוס הגדול אנו קוראים על ישעיהו

למדים אפוא שחידושו רב הפנים של אברבנאל בהקדמת פירושו לירמיהו אינו יכול להיות מוסבר במסגרת המחשבה הימי ביניימית, ויש להידרש לתשתית ספרותית, אינטלקטואלית ותרבותית חלופית, וזאת מתוך מודעות לכך שתובנותיו המקוריות של אברבנאל, באופן כללי, אינן יכולות להיות מיוחסות רק לרקע ולסביבה שבהם פעל ושמהם ינק.

כאמור היבטים שונים של המחשבה ההומניסטית מאירים יפה נקודות מפתח בגישתו החדשנית והביקורתית של אברבנאל. אחד ההיבטים בהקדמתו לפירוש ספר ירמיהו המעידים לכאורה על נטייתו ההומניסטית של אברבנאל הוא התמקדותו בליקויים ובחוסר האלגנטיות הניכרים בנאומי הנביא. הרטוריקה הייתה בליבו של החינוך ההומניסטי וזכתה במסגרת זו למעמד שלא היה לה מאז התקופה הקלסית. ייתכן שבעולם היהודי בחינתו של אברבנאל את השלמות הנבואית על בסיס כישורים רטוריים הייתה חלוצית לחלוטין. עם זאת הדגש על הרמה והאיכות הרטוריות אינו צריך להפתיע. סדריק כהן־סקלי טען שכבר באיבריה ואפילו מהשרידים הספרותיים המעטים מתקופת שהייתו בפורטוגל התגלה אברבנאל כמי שאימץ ויישם ביטויים שונים של רטוריקה הומניסטית.⁸⁵

התחנה הראשונה של אברבנאל באיטליה בשנת 1492, כ־13 שנה לפני שחיבר את הפירוש לירמיהו, הייתה נפולי, שהדמות הרבנית הראשית בה הייתה יהודה בן יחיאל מסר ליאון (נפטר כנראה בין השנים 1497–1499). בספרו 'נופת צופים' שאף יהודה מסר ליאון להדגיש את גדולתם של נביאי

ש'בלט לעומת נביאים אחרים בכישוריו כנואם, משום שלא כירמיהו מענתות וכעמוס רועה הצאן הוא זכה לחינוך מכובד ועירוני' (Isaia etiam prophetis aliis eloquentior) ברך כי הערת אגב זו, שנאמרה מנקודת המבט של רקעו המוצלח של ישעיהו, אינה יכולה להיחשב כבסיס לעיסוקו המפותח של אברבנאל במגבלותיו של ירמיהו בתחום ההבעה. במחקר נמצא כי מקור זה הוא זיוף מן המאה השתים עשרה ומחברו האמיתי היה פייר דה קווה (de Cava). ראו: A. de Vogüé, 'L'auteur du Commentaire des rois attribué à saint Grégoire: Un moine de Cava?', *RBén*, 106 (1996), pp. 319–331

C. Cohen-Skalli, 'Discovering Isaac Abravanel's Humanistic Rhetoric', *JQR*, 97 85 (2007), pp. 67–99

ישראל בתחום הרטוריקה. כמו כתביו הפרשניים של אברבנאל, יצירה זו – שהודפסה בעברית עוד בחיי מחברה, דבר שהיה תקדים היסטורי בדפוס העברי – משקפת שילוב של גישות ימי ביניים וגישות רנסנסיות. כדי להוכיח את הגדולה הרטורית של נביאי ישראל ניתח יהודה מסר ליאון את מילותיהם בקטגוריות השאובות מעקרונות הרטוריקה של אריסטו מחד גיסא ומטקסטים רטוריים לטיניים קלסיים – שנתגלו מחדש והשפיעו על ההומניזם – פרי עטם של קיקרו וקווינטיליאנוס מאידך גיסא.⁸⁶ ראובן בונפיל תיאר את חיבורו יוצא הדופן כ'יצירה מפליאה ברגישותה ההומניסטית'. עם זאת לדבריו 'בכל הנוגע לתכנים ולמתודות, היא מעוגנת עדיין בעולם ימי הביניים'.⁸⁷ יהודה מסר ליאון, שביקש להראות שהורתו ולידתו של המודל הרטורי הקלסי לא היו ביוון או ברומא כי אם בישראל, הצהיר על עליונותם של כתבי הקודש היהודיים: 'ובין ערבות אמריה וצחיותיה [של התורה] – וכל חקת ההלצה ומשפטיה אשר יוכללו בספרי הקדש – ובין כל מה שנמצא מזה אצל כל יתר האומות, הבדל מופלג, עד ידמו כאזוב אשר בקיר בערך אל הארז אשר בלבנון'.⁸⁸ בניגוד למגמה זו, אברבנאל לא רק שלא הציב את כל נביאי ישראל כדמויות מופת של אומנות הנאום, אלא התייחס אל חלקם, ובראש ובראשונה אל ירמיהו, כמי שכישוריהם בתחום זה לקו בפגמים משמעותיים.

למרות הנטייה המובנת לבחון את דבריו של אברבנאל על מגרעותיו של ירמיהו בתחום ההבעה על רקע המחשבה ההומניסטית, נחוצה כאן זהירות. כפי שממחיש ספרו של יהודה מסר ליאון, יצירותיו ורעיונותיו של אריסטו, כולל אלו בתחום הפואטיקה, המשיכו להשפיע באופן ניכר גם בתקופת הרנסנס, ורבים מההומניסטים בני המאה החמש עשרה קידמו לימוד והתעמקות בכתבי

86 א' מלמד, רקחות וטבחות: המיתוס על מקור החכמות, ירושלים תש"ע, עמ' 230–233.

87 ר' בונפיל, במראה כסופה: חיי היהודים באיטליה בימי הרנסאנס, ירושלים תשנ"ד, עמ' 133; R. Bonfil, 'The Book of the Honeycomb's Flow by Judah Messer Leon: The Rhetorical Dimension of Jewish Humanism in Fifteenth-Century Italy', B. Walfish (ed.), *The Frank Talmage Memorial Volume*, II, Haifa 1993, pp. 21–33. H. Tirosh-Rothschild, *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David Ben Judah Messer Leon*, Albany, NY 1991, p. 31

88 Judah Messer Leon, *The Book of the Honeycomb's Flow: Sēpher Nōpheth Šūphīm*, ed. I. Rabinowitz, Ithaca, NY 1983, p. 144. למליצה 'עד ידמו כאזוב אשר בקיר בערך אל הארז אשר בלבנון' השוו: מל"א ה 13.

הפילוסוף היווני.⁸⁹ כאמור מסורת ארוכה היונקת ממחשבה אריסטוטלית סיפקה לאברבנאל את המסגרת המושגית הרחבה ואת הבסיס לגישה הביקורתית ששימשה אותו בהערכת כישוריו של ירמיהו.

חשוב מכך, אין סיבה להדגיש יתר על המידה את מוקד הרטוריקה בביקורתו של אברבנאל, אם אנו מבינים היבט זה במובן המחודש שנתנו לו ההומניסטים ברנסנס. עבור המחברים הקלסיים וממשיכיהם ההומניסטים רטוריקה היא אומנות השכנוע, הווי אומר שימוש בשפה במטרה להרשים קהל ולהשפיע עליו. אף שהמונחים ששימשו את אברבנאל בביקורתו על ירמיהו (צחות, מליצה) יכולים להתפרש באופן זה, מגמתו העיקרית הייתה למקד את דיונו בליקויים הלשוניים בדברי ירמיהו ולא בהיעדר הרהיטות, האלגנטיות וכושר השכנוע שלו. כמו כן לא בהכרח יש לראות את עיסוקו של אברבנאל באיכות ההבעה הספרותית כנובע רק מגירויים הומניסטיים. כפי שהוזכר ההתייחסות להיבט צחות הלשון היא בעלת היסטוריה ארוכה, שראשיתה בתקופת הגאונים.⁹⁰ אף שהעניין לא זכה לתשומת לב כה רבה כפי שזכה לו בספרד המוסלמית, העיסוק באלגנטיות ספרותית נותר אחד מסימני ההיכר של התרבות היהודית במחוזות הנוצריים באיבריה, שבה התגורר אברבנאל חמישה עשורים וחצי, לפני שגלה לאיטליה. במהלך המאה החמש עשרה הפגינו הוגים ספרדים, שמרביתם לא הושפעו מההומניזם, מודעות מחודשת לרטוריקה ולאורטוריה.⁹¹ עם זאת הנחתו המובלעת של אברבנאל שמיומנות רטורית עשויה לשמש קריטריון לדירוג נביאים אכן תואמת יפה מחשבה בעלת רגישות הומניסטית.

89 William A. Wallace, 'Aristotle and Aristotelianism' בתוך גרנדלר, (לעיל הערה 16), כרך 1, עמ' 107–113

90 ראו לעיל הערה 53.

91 E. Gutwirth, 'Italy or Spain? The Theme of Jewish Eloquence in Shevet Yehudah' ד' פורת, מ' רוזן וא' שפירא (עורכות), ספר יובל לדניאל קארפי, תל אביב תשנ"ו, עמ' 35–66. במכתב ששלח אל שאול הכהן, יהודי ממוצא אשכנזי, התנסח אברבנאל כחכם ספרדי טיפוסי בהביעו התפעלות משליטתו של שאול בשפה העברית – והערכה למטען התרבותי של נמען מכתבו – לנוכח המצב העגום בתחום אפילו בקרב המלומדים האשכנזים הבולטים ביותר ('לשון בל יכון בארץ אשכנז [...] ולא בפי רבניה אם שלמים וכן רבים המה תחת לשונם עמל ואון ולעג לשון'). ראו: שאלות להחכם שאול הכהן (לעיל הערה 36), דף יא ע"א.

כאמור נוסף על שגיאות לשוניות ייחס אברבנאל לירמיהו מעידות בכישוריו כמחבר במישור הכרונולוגי: 'ותמצא בדבריו גם כן המוקדם מאוחר והמאוחר קודם'. גם במקרה זה ניתן להניח, בזהירות הנדרשת, שדאגתו הרבה לפן זה בהבעתו של הנביא נבעה מחשיפה לנטיות הומניסטיות. כבר הוגים הומניסטים מוקדמים ניגשו לבחינת כתבים קלסיים בהנחה שמחבריהם הקדישו מחשבה לסדר הכרונולוגי שעל פיו ערכו את דבריהם.⁹² אברבנאל יישם קו מחשבה זה בפירושי הרבים.⁹³ מיותר לציין שפרשנים יהודים קודמים דנו גם הם בשאלות הנוגעות בסדר כרונולוגי, בעיקר כשמדובר היה בסיפורי המקרא;⁹⁴ אולם ביקורתו של אברבנאל על נביא בשל כישלונו להציג את תוכן דבריו בסדר כרונולוגי הולם הייתה חדשנית, ויש בהחלט סיבות טובות לתלות חדשנות זו בהזדהותו עם הלך המחשבה של ההגות ההומניסטית.

עדות נוספת להיבטים הומניסטיים בהקדמה של אברבנאל קשורה לדגש שהוא שם על הגורם האנושי בנבואה. כפי שצוין כדורי העיר שהמונח 'הומניזם רנסנסי' מבהיר יפה נקודה זו.⁹⁵ באיטליה של המאה הארבע עשרה, החלה להתגבש גישה חדשה ביחס למקורות מהעבר. כתוצאה מכך החלו מלומדים אחדים להתייחס לסופרים קדמונים יותר כאל אינדיבידואלים ופחות כאל טקסטים גרידא.⁹⁶ עיקרון זה אומץ גם באשר לטקסטים מקודשים. בפירוש לירמיהו הונע אברבנאל בבירור על ידי קו מחשבה הרואה בנביאים אנשים פרטיים אשר עיצבו במידה רבה את המסר שלהם לעולם. כפי שאמר גרינברג, וכעת כבר ברור שמדובר בלשון המעטה, 'אברבנאל מעניק לגורם האנושי תפקיד נכבד בניסוחה המילולי ובסידורה של אסופת דברי נבואה'.⁹⁷ מאמציהם האינטלקטואליים של ההומניסטים מעידים כי הם לא רק

G. M. Logan, 'Substance and Form in Renaissance Humanism', *Journal of* 92
A. Grafton, Joseph Scaliger: *Medieval and Renaissance Studies*, 7 (1977), p. 17
A Study in the History of Classical Scholarship, I: *Textual Criticism and Exegesis*,
Oxford 1983, pp. 3–4

93 לוי, עמדת אברבנאל (לעיל הערה 1), עמ' 186–191.

94 י' גוטליב, יש סדר למקרא: חז"ל ופרשני ימי הביניים על מוקדם ומאוחר בתורה, ירושלים תשס"ט.

95 קוגל (לעיל הערה 8).

96 גראפטון (לעיל הערה 7), עמ' 158.

97 גרינברג (לעיל הערה 24), עמ' 74.

התעניינו בהיסטוריה אלא גם פעלו מתוך מודעות היסטורית. המחשבה ההיסטורית ההומניסטית לבשה צורות רבות, אולם עם מאפייניה המרכזיים נמנו רגישות לאנכרוניזם, התעניינות בסיבתיות ונכונות לבחון את העבר על פי שיקולים התואמים את זמנו המיוחד.⁹⁸ כאמור אברבנאל יצא מגדרו על מנת להבין נביא מישראל כיאה לו לפי זמנו ומקומו. הוא ביקש לזהות גורמים לחולשתו של ירמיהו כנואם וכסופר באמצעות ניתוח מצבו האישי והקשר ההיסטורי שבו פעל. בהקשר זה ראה גרינברג באברבנאל הוגה שהקדים את זמנו ובישר על מאפיין שעתידי היה להפוך לשגור ומקובל בחקר המקרא המודרני. לדבריו, אברבנאל 'מחזיק בעיקרון הפרשני המודרני האומר, שלשון הנבואה מותנית בנסיבותיו האישיות ובכישורו של הנביא'.⁹⁹

D. R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance*, New York 1970, p. 7; P. Burke, *The Renaissance Sense of the Past*, New York 1970, p. 1

98 גרינברג (לעיל הערה 24) עמ' 74. היבטים נוספים של מחשבה היסטורית משוקעים בהקדמתו לירמיהו. למשל בדבריו 'משה כתב תמיד "מלך צביים" לפי שבזמן הקדום כך היה שמו [...] ועזרא פירש בקרי שהוא מלך צבאים, כי כן נקראת הארץ והיא בזמן בית שני' (פירוש על נביאים אחרונים [לעיל הערה 23], עמ' רצט). נושא זה אינו מוקד המחקר הנוכחי, ועל כן אשאיר היבטים אלו לדיון עתידי. בכל זאת כדאי לציין שאף שאברבנאל דחה את גישתם של רד"ק ודוראן לסוגיית קרי וכתוב (ראו לעיל ליד הערה 69), פתרונו מתמקד בהדגשת התפקיד המרכזי של עזרא (ובאופן משני, של אנשי כנסת גדולה) בהוספת צורות הקרי בתקופת שיבת ציון. בכך הוא דחה למעשה את הפתרונות הא־היסטוריים שהעלו רבים ממשכיו במאות השש עשרה והשבע עשרה בדיוניהם בסוגיית הקרי והכתיב, כגון יעקב בן חיים אבן אדוניה, ר' דוד אבן זמרא (רדב"ז), ויהודה ליוואי בן בצלאל (מהר"ל). הללו העדיפו להרחיב את דברי חז"ל על מקצת המסורה ולהחילם על כל תופעת המסורה כולה, כך שבסוגיה הנדונה הם טענו שצורות קרי וכתוב מקורן ב'הלכה למשה מסיני' (בבלי, נדרים לו ע"ב). לניתוח החומר הרבני בנדון ראו: לוי (לעיל הערה 70), עמ' 68–74. באופן זה הם התנגדו למעשה לתפיסה שהתנ"ך הוא ספר שיש לו היסטוריה, שהוא יצירה שהתפתחה. הדגש בדבריו של אברבנאל על שינויים היסטוריים בכתבי הקודש לאורך התקופות בולט במיוחד לאור ההסבר הא־היסטורי שהוא היה יכול לבחור, ובכל זאת העדיף שלא לעשות כן. לאפיין גישתו של אברבנאל לקרי וכתובים כסימן לפרספקטיבה ההיסטורית והאנושית החדשה שבקריאתו את התנ"ך וכן להשפעה ההומניסטית על פרשנותו ראו: D. Stern, 'The Rabbinic Bible and Its Sixteenth-Century Context', J. R. Hacker and A. Shear (eds.), *The Hebrew Book in Early Modern Italy*, Philadelphia, PA 2011, p. 104

סיכום

אחד האתגרים הגדולים בחקר תולדות התרבות היהודית הוא להבין לאשורם את השינויים שחלו במורשת היהודית במעבר מימי הביניים לתקופת הרנסנס.¹⁰⁰ אחת הסיבות לכך שהלמדנות המקראית של אברבנאל מוסיפה לעורר עניין גם היום נעוצה בהיותה תופעה נדירה בתולדות הפרשנות היהודית, תופעה שמשולבים בה יסודות ימי ביניים והומניסטיים. נוסף על כך לפנים ההומניסטיים בפרשנותו של אברבנאל יש מקבילות מועטות בקרב בני זמנו ואף אצל ממשיכיו במאות השש עשרה והשבע עשרה.¹⁰¹

מודעות לממד הרנסנסי בעיוני המקרא של אברבנאל איננה דבר חדש, והדבר נכון אף באשר לגישתו לירמיהו. יצחק בער העריך כבר במאמר חשוב משנת 1937 על אברבנאל ו'יחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה' כי אברבנאל 'מודד את כתבי הקודש בקנה המדה הספרותית של ההומניסטרון', והוסיף שבאשר לנביאים, 'הוא בודק את שלמותם וחסרונם ב"צחות המליצה" (השווה ביחוד את ההקדמות לס' ישעיה וירמיה)'.¹⁰² זמן קצר לאחר מכן ציין סולומון גאון בעבודת דוקטור שלו כי הוגי הרנסנס שמו 'דגש רב על רטוריקה', והוא הביע את דעתו ש'על רקע זה עלינו לשפוט את ביקורתו של אברבנאל על ירמיהו'.¹⁰³ ואולם אף שיש אמת בהערכות אלה, אין לקבלן כפשוטן ויש לעדנן ולנסחן ביתר דיוק. ככלל בגישתו של אברבנאל לירמיהו נחשף מיוג

100 M. Idel, 'Judah Moscato: A Late Renaissance Jewish Preacher', D. B. Ruderman (ed.), *Preachers of the Italian Ghetto*, Berkeley, CA 1992, p. 41

101 מחקרו של בלנד על פרשנות יהודית במאה השש עשרה אינו מכיל כל רמז לרגישויות הומניסטיות בחיבורים שבחן. ראו: K. Bland, 'Issues in Sixteenth-Century Jewish Exegesis', D. C. Steinmetz (ed.), *The Bible in the Sixteenth Century*, Durham, NC 1990, pp. 50–67. גם בסקירה מקיפה ביותר של פרשנות יהודית בעת החדשה המוקדמת אין אזכור לפרשן בעל נטיות הומניסטיות. ראו: ע' פריש, 'הערכה מחדש של פרשנות המקרא היהודית במאות הט"ז-ה"ט', ד' רפל (עורך), מחקרים במקרא ובחינוך: מוגשים לפרופ' משה ארנד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 122–141.

102 י' בער, 'דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה', תרביץ, ח (תרצ"ז), עמ' 246–247.

103 S. Gaon, *The Influence of the Catholic Theologian Alfonso Tostado on the Pentateuch Commentary of Isaac Abravanel*, Hoboken, NJ 1993, p. 21. יותר מחצי מאה לאחר שהשלים גאון את עבודת הדוקטור, בשנת 1939.

של תפיסות ודרכי מחשבה שיסודות ימי ביניים והומניסטיים משולבים בו באופנים מורכבים. כתוצאה ממיזוג זה מתקבלת תערובת מושגית ופרשנית שלא פעם לובשת פנים נועזות, תערובת שאין לה אח ורע בתולדות היהדות, ושמתגלות בה תובנותיו המעניינות והמקוריות ביותר של אברבנאל.

פרופ' אריק לוי, המחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 5290002
eric.lawee@biu.ac.il

