

# קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת  
במדעי הרוח והחברה

גיליון 30, טבת תשע"ט/דצמבר 2018



העורכים: עמוס אדלהייט, יוחנן גלוקר, אלון הראל, דורון מנדלס,  
יהודה פרידלנדר

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, איל זמיר, אסא כשר, ששון סומך,  
עמנואל סיון, מנחם פרידמן, אלישע קימרון, חנה רוזן, משה שוקד,  
מאיר שטרנברג, ראובן שיינדלין, דניאל שפרבר

כתובת המערכת: מצרף, אצל יוחנן גלוקר, רחוב בן גוריון 60ב', כפר  
סבא 4420411

דואר אלקטרוני: [info@katharsis.co.il](mailto:info@katharsis.co.il)

בקרו באתר שלנו: [www.katharsis.co.il](http://www.katharsis.co.il)

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-141-58

יוצא לאור על-ידי הוצאת כרמל, ת"ד 43092, ירושלים 9143002 ובסיוע  
משרד המדע, התרבות והספורט, מנהל התרבות והאמנויות.



© כל הזכויות שמורות, 2018



## תוכן העניינים

	על שלושה ועל ארבעה עמוס אדלהייט
5 .....	A Very Modest Proposal
	יוחנן גלוקר
7 .....	חמש שנים יעבוד, ובששית .....
	תגובה
22 .....	עוזי אורנן על משה פלורנטין .....
	עמוס אדלהייט
	דקארט עברי. זכה או לא זכה?
26 .....	על התרגום לרנה דקארט, <i>הגיונות מטפיזיים, השגות ותשובות</i> ....
	נגה רובין
	"למי אני עמל?"
41 .....	על קובץ התרגומים לעברית משירי קדיה מולודובסקי .....
	דניאל שפרבר
57 .....	על ספרו של אהרן אופנהיימר .....
61 .....	אוי הלטינית הזאת .....
	הנרי וסרמן
	כאן מדפיסים ספרים שאיש אינו קורא!
63 .....	על הקובץ <i>הספרייה של תנועת ההשכלה</i> .....

	לאה מור
82 .....	המומחים להיידגר ששכחו דבר או שניים על המהדורה הדו־לשונית של מרטין היידגר, <i>השפה</i>
144 .....	שכר מצווה מצווה
	נדב ברמן שיפמן
146 .....	פתיחות מבוססת־עניין: בזכות תפקידו של האינטרס בעיצוב האופי האנושי על ספרו של אילון אידלשטיין
	סטיבן בומן
166 .....	פרק חדש בחקר היהודים הרומאניוטים על ספרו של דב שוורץ
	זכרון לראשונים
190 .....	שמואל הוגו ברגמן
193 .....	שנותי ההרפתקניות כספרן
198 .....	לשאלת לאומיות ישראל
212 .....	פילוסופיה של חולשה ופילוסופיה של העזה
220 .....	תוכן גיליון 29



## על שלושה ועל ארבעה

עמוס אדלהייט

### A Very Modest Proposal

יסלחו נא לי קוראי *קתרסיס* החביבים על הכותרת הנוכרית ועל האלוזיה לג'ונתן סוויפט. לא סוויפט אנוכי ולא בן סוויפט. ובכל זאת מוצא אני את עצמי *תְּמָה* תמיהה גדולה, ואף יותר *תְּמָה* על כך שאיש לא העז להעלות תמיהה זאת לפני. הנה עוד חודש אוקטובר לפנינו, שנת 2018, הנה שוב איום שביתה של סגל זוטרי במכללות הפריפריה. ומה רוצים האומללים הללו מחוסרי הקביעות והתנאים הסוציאליים, שלעתיים קרובות אינם מקבלים משכורת בחודשי הקיץ, שהרי כידוע השנה שלהם קצרה יותר מהשנה של האחרים, ושלעתיים קרובות משכורתם היא בפירוש משכורת רעב? באים החצופים הללו ודורשים להשוות את תנאי תעסוקתם לאלה הזוטרים המקבילים במכללות המרכז. שומו שמים! לא היה כדבר הזה! לא העלו אפילו בדעתם תולעי אדם אלה, אנשי הסגל הזוטרי במכללות באשר הן שם, לתבוע את ביטול ההבחנה בין סגל זוטרי לסגל בכיר ולדרוש את אותם התנאים של הסגל הבכיר. שהרי אם הסגל הזוטרי במכללות ובאוניברסטות כולל אנשים טובים מספיק כדי ללמד באותם מוסדות אקדמיים, ואם הם גם מפרסמים את מחקריהם באותם כתבי עת והוצאות ספרים מקצועיות בהם גם אנשי הסגל הבכיר מפרסמים את מחקריהם ובאותה תדירות, אם מוטלות עליהם אותן חובות אדמיניסטרטיביות, אזי מהו בדיוק ההבדל התהומי בין "זוטרי" ל"בכיר"? והלא חדשים לבקרים נרעשים אנשי הסגל הבכיר במחוזותינו לנוכח העולות האיומות ממש כלפי הפלשתינים, אנשי המצפון הללו חותמים על עצומות ומפגינים הפגנות

## עמוס אדלהייט

וזועקים חמס ונועצים חוטמם בשמים בשעה שמתחת לחוטמם ממש מתחולל מזה עשרות שנים עוול משווע. אולי הישועה תבוא מכך שאנשי הסגל הזוטר יכריזו על עצמם כפלשתינים לכל דבר ועניין, אולי רק אז יצליחו לעורר זיק קטנטן של אהדה בקרב אותם בכירים חסודים? האם הסולידריות המקצועית הבסיסית ביותר אינה מכתיבה את השבתתם של כל המוסדות להשכלה גבוהה, אוניברסיטות ומכללות, בכירים וזוטרים, במאבק אחד על שיויון וצדק תעסוקתי? כחבר מן המניין בגילדת הבכירים אם כי לא במחוזותינו רצייתי להביא תמיהה זאת בפניכם.

עמוס אדלהייט, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת מיינות'

### חמש שנים יעבד, ובששית...

מאמר זה מתחבר למאמרו של עמוס אדל הייט, אבל מתחיל במקום אחר. מאמרו של עמוס דן בתנאי התעסוקה של מי שהתמנה כמורה באוניברסיטה או במכללה ברמת מה שמכונה אצלנו 'סגל זוטרי' – מגוי זמני הכולל רק חלק מן 'הזכויות הסוציאליות' של מרצה מן המניין, ואין עמו כל תביעה לקביעות. המגוי הראשון שאינו זוטרי – מגוי בתקן שיש עמו סכוי לקביעות – הוא בדרך כלל מגוי של מרצה לתקופה של חמש שנים. למרות הסכוי לקביעות בסוף אותה מנהרה, הרי כל שנה תוך תקופה זאת רשאית האוניברסיטה (מכאן ואילך יכלול שם זה גם מכללה או מכללות) שלא לחדש את עבודתו (/עבודתה: שוב, כדי לחסוך מקום וזמן, כל מה שיאמר כאן בהקשר זה בלשון זכר תקף גם ללשון נקבה). בסוף חמש השנים חייבת האוניברסיטה להחליט אם לתת למרצה קביעות או לפטרו: גם אז עדין אין היא חייבת לתת לו קביעות. במקרים יוצאים מן הכלל רשאית ועדה להמליץ על מתן קביעות לפני תום חמש השנים; אך דבר זה נעשה במקרים בודדים, ובדרך כלל אם המגוי הוא מלכתחילה כבר ברמה של מרצה בכיר או פרופסור חבר (למשל, כהמשך לנסיון קודם של אותו מרצה בהוראה אקדמית באוניברסיטה בחו"ל) – או, כמובן, אם אותו מרצה הוא 'מקרה מיוחד': מי שיש לו חברים רבי השפעה ב'חלונות הגבוהים'. איך היה צבי יעבץ המנוח אומר? "אם יש חברים, מי צריך פרוטקציה?"

משמעות הדבר היא שמי שמתמנה למרצה לתקופת הנסיון הרגילה של חמש שנים לא זו בלבד שהוא עדין כפוף לרוב התנאים המפלים, ולעתים המשפילים, שאותו 'סגל זוטרי' כלוא בהם, ושעליהם מתריע עמוס במאמרו. נוסף לתנאים אלה עדין אין לו בטחון, משנה לשנה, שיהיה לו ממה להתקיים, ולעתים קרובות לפרנס משפחה, בשנה הבאה – או אפילו שאחרי חמש השנים ימשיך ללמד. בדרך כלל המגוי

הראשון שאנו דנים בו ניתן למי שכבר סיים את המודיו לתואר ראשון, שני ושלישי. מי שמלמד בשנים שבהן לא היה לו עדין תואר דוקטור עושה זאת במעמד של 'מורה מן החוץ', 'עוזר הוראה', או במעמד דומה ('סגל זוטרי' גם להלכה) ובתנאים גרועים ומשפילים אפילו יותר מתנאיו של המרצה המתחיל, ושנים אלה לא נמנות אחר כך (אם יש 'אחר כך') עם שנות הנסיון של מרצה מתחיל בתקן. כיון שרוב הסטודנטים בישראל מגיעים לאוניברסיטה אחרי 2-3 שנים של שרות בצבא, הרי המרצה המתחיל הממוצע מתמנה מנוי ראשון בגיל שלושים ומעלה, ועד גיל שלושים וחמש ויותר הוא עלול לגלות כל שנה שהמוסד החליט שלא להמשיך בהעסקתו, והוא נזרק לשוק העבודה כשאין בידו (בדרך כלל) מקצוע חוץ מן המקצוע האקדמי שעליו שקד כעשר שנים וממנו נפלט. רוב בני השלושים ומעלה אצלנו הם כבר נשואים ואבות ואמהות לשנים או לשלשה ילדים.

אחת התוצאות של שיטה זאת היא שלא מעט בוגרי אוניברסיטות בישראל (למיטב ידיעתי לא רק במדעי הרוח) – גם אם הם נוטים לחיי מדע ומחקר – או שהם מחליטים שאין להם הכוח והסבלנות לעבוד חמש שנים ללא כל עתיד בטוח, והם יוצאים לשוק העבודה שמחוץ לאוניברסיטות (או לעבודה אקדמית בחו"ל), או שהם משתמשים בכל מיני אמצעים שנקרא להם 'אישיים' כדי לחזק את תקותם להגיע לקביעות המיוחלת בחייהון וביומיהון. כונתי היא בעיקר לחיפוש ומציאת 'תומכים', פרופסורים בעלי השפעה ועמדת כוח בתוך המוסד והמוסדות הקרובים לו, ובעבודה עיוורת – נקרא לילד בשמו: 'עבודת', ונמשיך ללא מרכאות – של אותם 'תומכים', בכל מחיר. למשל: ללמד קורסים במקומם של אותם תומכים (גם כאשר הקורס נקרא בשם התומך); לבדוק בשבילם ובמקומם הררים של בחינות ועבודות סמינריוניות שמצד הדין היה על התומך בעצמו לבדוק; 'לעזור' להם בקריאה וסכום של ספרים ומאמרים שלתומך עצמו אין זמן לקרוא משום עסוקיו הנעלים יותר בניהול המוסד ו'קשרי מדע' בארץ ובחו"ל – ועוד כיוצא באלו. לעתים נעשה דבר זה גם בגלוי, ובשם הנשגב של 'עוזר מחקר'. היו גם מקרים (אם כי למיטב ידיעתי הם נדירים בארצנו) שבהם שמש העבד כעוזר ללא שכר בביתו של התומך, עזר לו בסדור הבית ובנקויו, ולקח את ילדיו מבית הספר ולבית הספר

ואת כלבו לטיולים. או שאותו עבד, שהיו לו רשיון נהיגה ומכונית, שמש כנהגו האישי של הפרופסור שלא נהג. ידוע אפילו ספורו של עבד אחד שהיה נוהג במכוניתו מעיר אחת לעיר שניה (נסיעה של למעלה משעה) כדי להסיע את הפרופסור התומך מביתו לאוניברסיטה וחזרה (שלא יתיגע, ח"ו, בנסיעה באוטובוס) – והמשיך במנהג נאה זה עד שעלה לדרגת פרופסור מן המניין, והמבין יבין.

ברור שעבודות זאת גוזלת זמן ומאמץ לא קטנים, ונוגסת במחקריו של העבד עצמו. ובכל זאת, במשך אותן שנות עבדות על העבד גם לפרסם מספר לא קטן של ספרים ומאמרים, משום אותה דרישה אבסורדית שלא, חס ושלום, לחקור לעומק ולפרסם רק כאשר יש בידך דברים חדשים ומחדשים, אלא לפרסם הרבה, בכמויות הולכות וגדלות. בכמה אוניברסיטות יש היום גם כללים הקובעים כמה ספרים ו/או מאמרים חדשים יש לפרסם לפני פתיחת ההליכים לקביעות או לדרגה זאת או אחרת של קדום: למשל, לדרגת מרצה בכיר – ספר חדש או שמונה מאמרים חדשים (נוסף על פרסומים שכבר 'הובאו בחשבון' בקדומים אחרים – בז'רגון האקדמי, 'נשרפו'). כל זאת חיב העבד לעשות בזמנו הפנוי מההוראה, מהכנת הקורסים שהוא מלמד, משרותיו כעבד לתומך או לתומכים – וכמובן, מן העזרה בבית לאשה או לבעל ומגדול הילדים. התוצאה היא פגיעה חמורה בזמן ובכוח לחשוב ולהתפתח כחוקר. כל מי שכבר עבר את השלבים הבסיסיים של מחקר – בעיקר במדעי הרוח – יודע שספרים ומאמרים מדעיים הראויים לשמם אינם כותבים את עצמם, והם תוצאה של התפתחות הרוחנית (אני מצטער על השמוש במונח 'לא מדעי' זה) המתמדת של החוקר, שאינה באה כהרף עין.

אחת התוצאות של עבודות ראשונית זאת היא מה שניתן לכנות – ואכנה, מדוע לא? – 'מחזור'. העבד הצליח, בעור שיניו, לכתוב מאמר של ממש, שהתקבל ופורסם בכתב עת, כמובן במה שקרוי אצלנו 'לועזית' (כלומר אנגלית). עכשיו אפשר למשוך ולמתוח מאמר זה לכל הכוונים האפשריים. למשל, לקחת פרק מן המאמר, לשנות קצת את סגנונו, להרחיב אותו – לא בהכרח הרחבה של תכניו: אפשר תמיד להאריך בנסוחים ולהביא עוד מראי מקומות, ציטוטים והערות שאינם מעלים ואינם מורידים אלא מוסיפים – ולשלוח אותו לכתב עת אחר.

או למצוא חבר דובר צרפתית שיתרגם את המאמר ויצליח להתאים אותו לכתב עת צרפתי שעורכו עדין לא ראה את המקור האנגלי. או לפרסם נוסח שונה במקצת של המאמר בעברית (גם לזה יש ערך מסוים, גם אם זה "רק בעברית"). דבר זה אפשר לעשות בכמה גרסאות ובכמה שפות, וכבר ראיתי ברשימות פרסומים של אנשי אוניברסיטה אותו מאמר המופיע בשנוי צורה ו/או שפה כחמשה או ששה מאמרים. ישוטטו רבים ותרכה הדעת. רמה מדעית? נו באמת! מה לזה ולקביעות או קדום?

תוצאה אחרת היא רבוי הולך וגובר של הרצאותיהם של אנשי סגל במצב של עבדות – 'זוטרים' או 'בכירים בדרך' – בכנסים של אגודות מדעיות. פעם היו ועדות הכנסים מקפידות יותר גם על רמתן המדעית של ההרצאות המוצעות לכנס וגם, במידת האפשר, על החידוש המדעי שבהצעת ההרצאה. היתה בכנסים אלה תערוכת יפה ומהנה של הרצאות של 'זקנים ורגילים' ושל 'צעירים מבטיחים' שיש להן מה לומר, לחדש או לסכם הישגים של הרבה שנות עבודה. היום הולך וגובר מספרם של הצעירים (ולא תמיד המבטיחים, או המסוגלים לקיים את הבטחתם) בכנסים אלה. התקבל (גם אם לא תמיד במודע) הרעיון שעיקרם של הכנסים הוא מתן עוד הזדמנות לבני התשחורת להוסיף עוד שורה לרשימת הפרסומים ולקדם את מעמדם. הזקנים באים לכנסים אלה מתוך הרגל, או כחברי ועדות שנוח להן לקבוע פגישות במקום שכולם באים אליו, או 'להראות העמים והשרים את יפם'. ועדות הכנסים נוטות לעתים קרובות – או קרובות מדי – למה שקרוי בטעות (בהקשרים אלה) רחמנות, ומקבלות גם הרצאות של צעירים – מבטיחים או לא – שעוד כמה חדשי עבודה ומחקר לא היו מזיקות להן. אבל מה לעשות? הילדים צריכים עבודה.

\*\*\*

עד כאן עסקנו באלו שכבר הגיעו, לא תמיד בריצה קלה, למנוי הנכסף של מרצה בתקן שיכול להוליך לקביעות – כאילו כל אלו שהגיעו לשלב זה נכנסו אליו ללא כל מעצורים ומהמורות מיד לאחר סיום הדוקטוראט. דבר זה נכון רק במקרים אחדים. בחלק גדול מן המקרים על איש האוניברסיטה לעתיד לעבור גם כמה מכשולים, מבית או

מחויב, לפני מנויו כמרצה בתקן. הכרתי לא מעט אנשים שבסוף הדרך היו לפרופסורים מן המניין ושמן הלך לפנייהם בארץ ובעולם, שעם סיום הדוקטוראט בהצטיינות היה עליהם לעבוד שנים אחדות בהוראה בבית ספר תיכון, באגף העתיקות, בעתונות או בפקידות עד שהתפנה תקן: שהרי תקן אינו יושב ומחכה ליעקב או יעל שיגמרו דוקטוראט. תקן צריך להתפנות. רק במקרים מיוחדים – אנשי חו"ל מבוקשים או מי שיש להם חברים ואינם צריכים פרוטקציה (כאמור) – אפשר ליצור תקן חדש המיוחד לאותו בר מזל. המרצה המתחיל הממוצע מתמנה למשרה בתקן בגיל למעלה משלשים וחמש, ולעתים יותר קרוב לארבעים, וגם אז הוא עוד חייב בחמש שנות עבודת לפני שידע שיש לו מקום עבודה קבוע.

אמור מעתה, רובם הגדול של המרצים שהתקבלו לחמש שנות העבודת שבסופן יש סכוי לקביעות עבדו כמה שנים טובות (או לא כל כך טובות) מחוץ לאוניברסיטה – או (אם התמזל מזלם) בתוך האוניברסיטה ולא בתוכה, במעמד של עוזר הוראה, מורה מן החוץ, עוזר מחקר, ועוד כיוצא באלו כנויים למורים שמלמדים לא פחות שעות ממרצים בתקן ו'זכאים' רק לחלק קטן של התנאים התקניים. אלה הם אותם מורים הקרויים 'סגל זוטרי'. ההבדל העיקרי ביניהם לבין אנשי 'הסגל בכיר' הוא שאין להם תקן, וכל עוד אין לאדם תקן אין לו כל הבטחה לקביעות. (סליחה, הבטחות ניתנות לאנשי הסגל הזוטרי לעתים קרובות מאד, אבל אין אלה הבטחות שיש להן כסוי. אלה הבטחות בנוסח של "נשתדל", "נעשה כמיטב יכולתנו", "ככל התלוי בנו" – ועוד כיוצא באלו) כל עוד אין למרצה תקן, הסכוי שיגיע לקביעות נמוך בדרגה אחת חשובה מסכוי של מי שכבר מחזיק בתקן, שכן על הזוטרי להגיע קודם כל לתקן עצמו לפני שהקביעות תהיה בכלל באפשר. גם תנאי ההעסקה של הזוטרי שונים בהרבה מאלו של מי שכבר יש לו תקן. קודם כל, למרצה בתקן יש מספר שעות שבועיות שעליו ללמד, ודי בהן שיקבל את מלא משכורתו: שכן משכורת הבכיר – בעל התקן – נקבעת לפי קני מדה ברורים ומוגדרים, הכוללים מספר שעות הוראה. למשל, באוניברסיטת מסוימות על המרצה המתחיל ללמד עד 12 שעות בשבוע, ואם עשה זאת יצא ידיו חובת הוראה והוא מקבל שכרו משלם. ואילו המורה הזוטרי אינו מקבל את משכורתו על בסיס מספר

קבוע של שעות הוראה בשבוע, אלא 'לפי שעות'. ידוע לי על מרצים זוטרים שלימדו 18 או 20 שעות בשבוע – וגם אז משכורתם היתה נמוכה בהרבה מן המשכורת הראשונה של מרצה בתקן. אשר לתנאים אחרים, פניתי לחבר הרוצה בעלום שמו שחקר ענין זה במשך השנים, והנה דבריו:

חברי הסגל האקדמי הבכיר פוגשים יום יום עמיתים למקצוע אשר מלמדים בחדר לידם קורסים וסמינריונים זהים, אך אינם משתייכים לגילדה. אותם קולגות למקצוע הם חברי הסגל הזוטרי, המורכב בעיקרו מעמיתי הוראה/מורים מן החוץ. אלו הם עובדים נחוצים ומיותרים בו זמנית. נחוצים כי בלעדיהם האוניברסיטות לא היו יכולות להכיל את היקף הסטודנטים (ולהיות מתוגמלות בגין זאת) ומיותרים, שכן ניתן להחליפם באחרים משנה לשנה. בכל הקשור למעמדם המקצועי, תנאי העסקתם ובעיקר חוסר הביטחון התעסוקתי – אין הבדל במהות בין עמית הוראה/מורה מן החוץ לעובד קבלן. אמנם העסקתם של מורים מן החוץ (והחל ב-2008 עמיתי הוראה) נועדה במקור לפרופסורים בעלי מקום עבודה אקדמי אחר במשרה מלאה וזו גם היתה הסיבה מדוע תנאי העסקתם היו פחותים במידה משמעותית, אך במרוצת השנים, עקב צמצום תקנים ושיקולי תקציב, התרחבה מאוד צורת העסקה זו, כאשר רוב מוחלט של המועסקים במסגרתה כלל אינם אוחזים במשרה תקנית כלשהיא באוניברסיטה אחרת. כיום היא דומה בהיקפה לזו של הסגל האקדמי הבכיר (ולעיתים כמו במכללות הציבוריות אף עולה על זו של הסגל הבכיר). בשום שלב, לא הכירו האוניברסיטות ולא חברי הסגל (הבכיר) כי העסקת מורים מן החוץ אינה עניין חריג (כפי שנועד להיות במקור), אלא תופעה שכיחה, הולכת וגוברת, שמקורה כלכלי ופתרונה כלכלי. במקביל להרחבתה של צורת העסקה זו – שתמציתה תנאי העסקה פחותים, שעות הוראה רבות יותר ובעיקר חוסר התחייבות להעסקה ארוכת טווח – זנחו האוניברסיטות את מסלולי ההוראה התקניים המבטיחים קביעות כגון "המסלול המקביל" ורוקנו אותם מתוכן מסיבה דומה בשל עלותם היקרה יחסית.



נוח לאוניברסיטות לספר כי אותם עמיתי הוראה/מורים מן החוץ אינם עושים בדיוק את אותה עבודה אקדמית, הם "מורים" אך לא "חוקרים" ואלו שכן היו והינם "חוקרים" מן הסתם אינם מספיק טובים, שכן לו היו מצטיינים היו מוצאים דרכם והופכים לחברי סגל מן המניין. אמנם, המדובר לכאורה רק ב"מורים" ואולם על מנת להתקבל כ"חבר הוראה" יש להציג תחילה קורות חיים, כלומר רשימת פרסומים (מחקרים) וממילא המועמד להתקבל כחבר הוראה/מורה מן החוץ מבקש מן הסתם להשתלב במקום העבודה ומבין היטב כי אם יש סיכוי ולו הקלוש ביותר לקבל תקן הרי שעליו לפרסם ולפרסם... לא אחת, יתעניין בתחילת השנה גם ראש החוג לדעת אילו פרסומים חדשים נוספו או מה "נמצא בקנה". הנה כי כן, הנרטיב שמאמצות הנהלות האוניברסיטות מדבר על מורים והוראה, וכך גם מצד הגדרת התפקיד (עמית "הוראה" או "מורה" מן החוץ), אך האמת היא כי על המבקשים להתמנות לחברי סגל זוטר להפגין יכולת מחקרית ולהציג רשימת פרסומים הולמת. הרציונל שמאמצות האוניברסיטות ביחס לאותם אלפי מרצים שהם רק "מורים" או חוקרים פחות טובים היא בגדר נבואה המגשימה את עצמה, שכן בעיני האוניברסיטות העדר התנאים למחקר – שהינם כה בסיסיים ומובנים מאליהם בתנאי הגילדה – לא מהווה סיבה למספר פרסומים קטן בממוצע מזה של הסגל הבכיר.

חבר הסגל הזוטר הוא כמו מהגר עבודה – "שקוף", הוא אינו נחשב ממש לעובד וגם אם לפני תחילת שנה אקדמית הוא מקבל חוזה, הרי שעליו להתפלל או להדליק נרות כי ימצאו מספיק סטודנטים אשר יבקשו להירשם לקורס שלו, אחרת זה עוד עלול להתבטל. כל אילוץ תקציבי או אחר, פירושו סיום העסקה. אילוץ התקציב הנוכחיים והמתמשכים והגמישות הניהולית שמבקשים לעצמם ראשי החוגים והדיקאנים מכתיבים מראש כי אותו חבר הוראה/מורה מן החוץ יקבל לא יותר מחלקיות משרה (שיעור אחד עד שניים) באותו המוסד וכך על אותו מועמד לחפש מזל, כמו כורי הזהב בקליפורניה של המאה ה-19, גם במכרות אחרים. תמונה שכיחה היא של חבר סגל זוטר המועסק בשנה אקדמית ב-3-4 מקומות עבודה בתמהיל משתנה של אוניברסיטות ומכללות. חלקיות המשרה מאפשרת לאוניברסיטות גם הנמכת ציפיות לבאות אצל אותו חבר סגל ומפחיתה את המחויבות

האתית שלהן, אם קיימת בכלל, כלפיו. עבודה ביותר ממקום עבודה אחד כרוכה בהסתגלות לגורמים ותרבויות ארגוניות שונים ונבדלים ממוסד למוסד ומחייבת גם קשר רציף ושנתי עם שלטונות המס – כל אלו גוזלים זמן ניכר מחברנו לסגל הזוטר המתרוצץ ממקום אחד למשנהו ומאלצים אותו לא אחת גם לוותר על מקום עבודה. שכן, השעה והיום בשבוע שבו הוא מלמד אינם מובטחים לו ועשויים להשתנות משנה לשנה, לעיתים באופן "המתנגש" באחד ממקומות העבודה האחרים שלו. חבר סגל זוטר גם אינו נהנה מחופש אקדמי, אותו ביטוישיקוי קסם בו מאוהבות האוניברסיטות. על רקע האחידות והקונפורמיות הפוליטית של אנשי הסגל הבכיר כפי שזו משתקפת למשל ברשת "האקדמיה", ברור כי המרצה "הזוטר" יחשוב פעמים לפני שיממש את החופש האקדמי שלו ויביע דעה שונה החורגת מהקונסנזוס הפוליטי המתבשם מעצמו. לפי מהותו המקורית חופש אקדמי שמור הלכה למעשה לחברי הסגל הבכיר בלבד, שכן לא אחת נושאי הקורסים ותכניהם מוכתבים מראש לאותו עמית הוראה/מורה מן החוץ הנתפס כסגל חיצוני, זמני ומבצע בלבד. העדר חופש אקדמי גם משפיע על איכות ההוראה, שכן חבר הסגל הזוטר תלוי לפרנסתו במספר הנרשמים לשיעוריו ובמשובים שלהם ואין הוא יכול להרשות לעצמו לדרוש מהסטודנטים שלו דרישות, שפחות ופחות מקובלות בימינו, כגון קריאה במקורות בשפה זרה. דרישות כאלו או סתם הקפדה יתרה עשויים להמריד את הסטודנטים נגדו ולהביא לסיום העסקתו. במקרים בהם מתבקש המרצה לתת מכתב המלצה או להנחות עבודה לתואר מתקדם, נחשפת תופעת הקסטות האקדמית במלואה, והשיוך המעמדי הנמוך נחשף בציבור. לא אחת, יתבקש מרצה כזה להנחות עבודה כזאת כמנחה "שני", כאשר משמעות הדבר שאת ההנחייה בפועל הוא ורק הוא יבצע, בעוד שהמנחה הרשמי לכל דבר ועניין יהיה חבר הסגל הבכיר. במקרים אחרים, יתבקש מרצה כזה להנחות ללא תגמול כלל בהבטחה שאם כך ייעשה, יתחזק מעמדו בעיני ראש החוג והדיקאן וניתן יהיה "להבטיח" לו חוזה העסקה גם לשנה הבאה...

"ככל שיתאפשר הדבר".

תנאי העסקה הנחותים והמשפילים של הסגל הזוטר פירושם גם, כאמור, העדר תנאים למחקר ראוי. גם החוקרים המוכשרים והפעילים

שבין חברי הסגל הזוטר – אשר מתרוצצים בין מספר מוסדות להשכלה גבוהה בחיפוש אחר פרנסה וכנגד כל הסיכויים עדיין מצליחים לכתוב ולפרסם – מוצאים את עצמם בסופו של יום בפני שוקת שבורה. אם קורה הנס והם מקבלים מינוי ראשון בסגל הבכיר, יגלו כי משך השירות שלהם כחבר סגל זוטר עומד להם לרועץ. מצד אחד, בהבט פורמלי שנות השירות שלהם כחברי סגל זוטר כלל לא נלקחות בחשבון לצורך "תקופת הנסיון" הנדרשת במינוי לסגל הבכיר. ומצד שני, בהבט לא פורמלי דווקא שנות השירות בסגל הזוטר (לעיתים שנים רבות) ישמשו כטיעון נגד המועמד ויקשו עליו להתחרות מול מועמדים צעירים יותר (ועל כן בעיני האוניברסיטה אטרקטיבים יותר).

ככל שקצה הפירמידה מצטמצם, בסיס הפירמידה הולך ומתרחב. בקצה הפירמידה שומרת הקסטה על הפריבילגיות שלה ומתירה למתי מעט בלבד לבוא בשעריה. בה בעת, מספר הסטודנטים אשר לומדים לתואר שלישי הולך ומתרחב. על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, ניתן ללמוד כי בשנים האחרונות חלה עליה דרמטית במספר הלומדים לתואר שלישי. לדוגמה, בשנת הלימודים 1999/2000 היו רשומים באוניברסיטות כ-6,647 סטודנטים לתואר שלישי מתוך סך של 112,987 סטודנטים ואילו בשנה החולפת 2017/18 היו רשומים כבר 11,571 סטודנטים לתואר שלישי מתוך סך של 125,747 סטודנטים. בעוד מספר הסטודנטים הכללי גדל רק ב-11%, חל גידול של 74% במספר הלומדים לתואר שלישי! האם הסטודנטים בשנים האחרונות יותר מוכשרים מהסטודנטים בעבר? או שמא, דווקא ירידה ברמה המדעית וברמת הדרישות היא המאפשרת ליותר ויותר סטודנטים ללמוד לתואר שלישי? כך או כך, ברור לכל כי רטוריקת "המצויינות" השתלמה. משנה לשנה ניתן לראות בטקסי קבלת הדוקטוראט יותר ויותר בוגרים. בוגרים אלו המקבלים כיום תואר שלישי מהווים את התשתית העתידית לסגל האקדמי הזוטר והבכיר כאחד. המצב הנוכחי אינו קבוע, אלא הולך ומחמיר. המשמעות של תנאי ההעסקה הפוגעניים של הסגל הזוטר אינה מגודרת רק בזכויות בסיסיות של עובדים ובאתיקה בסיסית, אלא יש לה השלכות עמוקות וכואבות על הרמה המדעית.

אין עוד מגזר במשק הישראלי, שבו אותה עבודה (שהיא בליבת הארגון) מבוצעת בידי שתי אוכלוסיות שמעמדן התעסוקתי כה נבדל. נזכיר בהקשר זה כי האוניברסיטות בארץ אינן אוניברסיטות פרטיות, אלא מוסדות מתוקצבים על ידי המדינה. בעוד הסגל האקדמי הבכיר נהנה ממגוון פריווילגיות ייחודיות כגון קביעות (שכבר אינה קיימת עוד אפילו בשרותי הביטחון שלנו), שעות עבודה פורמליות מועטות, שבתונים, מענקי מחקר והשתלמות נדיבים – נהנה הסגל הזוטר מחלקיות משרה, שעות עבודה פורמליות רבות יותר תמורת שכר נמוך יותר ובעיקר מההבטחה המעוגנת בתקנוני האוניברסיטות שזו לשונה: "עמיתי הוראה אינם זכאים לקביעות. הם יתמנו לתקופות קצובות והעסקתם תסתיים מאליה עם תום תקופת מינויים". עד להסדרה חלקית בלבד שנעשתה לפני כעשור, נמנעו גם זכויות פנסיוניות מחברי הסגל הזוטר (ואף מחברי הסגל הבכיר שלא זכו בסופה של תקופת הנסיון לקביעות). למרבה הצער, גם כיום עדיין קיימים פערים בתנאי הפרישה והפנסיה של הסגל הזוטר לעומת אלו של הסגל הבכיר. אולי בפעם הבאה כשחברי הסגל האקדמי הבכיר יפגשו את עמיתיהם למקצוע אשר מלמדים בחדר לידם קורסים וסמינריונים זהים, יעצרו לרגע ויתנו את דעתם על משמעות הדבר.

עד כאן לשונו.

\*\*\*

גם כאן נגענו רק בקצה הקרחון של הניצול חסר הרחמים של מורים שלא התמזל מזלם (או – לעתים קרובות מדי – לא הצליחו בקשירת הקשרים הנכונים) ולא זכו להכלל בסגל הבכיר. יש אוניברסיטות שבהן נהוג גם למנות אנשי סגל ברבע תקן, חצי תקן, או שלשת רבעי תקן. פרוש הדבר הוא שאותו 'חצי תה, חצי קפה' חייב ללמד, למשל, חצי ממספר השעות של מרצה מתחיל – נאמר תשע שעות שבועיות – בחציו הבכיר, אך כדי להתפרנס הוא גם מלמד עוד מספר גדול של שעות (לעתים עוד עשר שעות ויותר) בחציו הזוטר, שעליהן הוא מקבל משכורת 'לפי שעות'. ולא די בזה. יש לפחות אוניברסיטה אחת שבה התקנות אינן מאפשרות מתן קביעות למי שאין לו תקן מלא. כך יוצא

שגם מי שיש לו שלשת רבעי תקן אינו זכאי לקביעות (ולעוד כמה 'תנאים סוציאליים'). לפני שנים אחדות נשאל מי שעמד אז בראש אותה אוניברסיטה מדוע היא מקמצת במתן תקנים, ובעיקר במתן תקנים מלאים. תשובתו? "אתה רואה, אנחנו שומרים על רמה". רמה? איזו רמה? מי שמותר לו ללמד שנים על שנים עשרים שעות בשבוע ברמת אוניברסיטה, והוא מפרסם ספרים ומאמרים כחבריו לעבודה שהתמזל מזלם, אינו נמצא באותה רמה כמוהם? לצורך ההוראה הוא נחשב לא פחות מוסמך מפרופסור מן המניין, ומלמד הרבה יותר שעות ממנו, אבל מבחינה מנהלית ותעסוקתית הוא נחות ממנו, בדרך כלל 'לכל החיים'. היכן כאן, במטותא, שמירה על רמה? ידוע לי מקרה אחד בולט שבו לימד מורה אחד באותה אוניברסיטה עד גיל הפרישה המקובל וכמה שנים מעבר לו (באשור מיוחד), בשלשת רבעי תקן ועוד הרבה שעות 'לפי שעות'. אותו מורה היה בעל תואר דוקטור מאחת האוניברסיטות הגדולות בעולם, והרבה לפרסם מאמרים מדעיים טכניים באנגלית ובצרפתית בכתבי עת מובילים במדינות הים, שהוציאו את שמו כמומחה בינלאומי בשטח מסוים של מקצועו. אילו רצה אותו מומחה יכול היה לחפש משרה אקדמית בחו"ל, בה היה מתמנה בתקן מלא ומגיע לדרגת פרופסור. הוא נשאר בארץ מתוך ציונות, ולאות תודה 'שמרה' אותה אוניברסיטה ישראלית 'על הרמה', והחזיקה בו במעמד של חצי עבד. למעשה, למרות שלושת רבעי התקן, היה מורה זה בעצם איש סגל זוטר כל חייו האקדמיים, כי רוב שעות ההוראה שלו היו מתווכות לתקן המצומצם שהוענק לו. במקרים אחרים הועסקו מורים במשרת הוראה מלאה, אך במעמד זוטר לחלוטין, ללא הפאוסה של תקן למחצה לשליש ולרביע, בחוזה שניתן לחדשו או לבטלו אחת לשנה או לשנתיים, כל חייהם האקדמיים. הכרתי אחדים מהם במקצועות שיש לי מושג בהם, ואני יכול להעיד עליהם שרמתם המדעית לא נפלה מרמתם של כמה וכמה אנשי סגל בכיר. ככלל, אנשי הסגל הזוטר מופלים לרעה בתנאי עבודתם לעומת אנשי הסגל הבכיר ללא כל קשר לרמתם המדעית. לכל היותר יש מקרים שבהם יכולים שליטי האוניברסיטה להצטדק בתירוץ שאותו זוטר אינו מפרסם דיו. כיון שידועים לי לא מעט מקרים של אנשי סגל בכיר ובכיר שבבכיר שגם הם כמעט ולא

פרסמו – או, גרוע מזה, שפרסומיהם חטאו בכל דרך אפשרית למדע ולרמה המדעית – איני מקבל תירוץ דחוק זה.

\*\*\*

היו ימים – כמדומני עד מלחמת יום כפור – שבהם לא היה זכר לאותה הבחנה בין סגל בכיר וסגל זוטר. עצם המונחים לא היו קיימים. היה בכל אוניברסיטה רק סגל. הצעירים באותו סגל היו, לעתים קרובות, מה שנקרא 'אסיסטנטים', שלימדו במשרה מלאה או חלקית ובחוזים זמניים ללא קביעות – אבל תמיד כשלב ראשון לכניסתם המלאה לסגל האוניברסיטה כאשר יתפנה תקן. כמעט בכל המקרים היה האסיסטנט מי שהממונים עליו והתומכים בו תכננו מראש שסופו שיכנס לסגל האוניברסיטה בתקן ויעלה בסולם הדרגות. היו גם אז יוצאים מן הכלל. למשל, גדליהו אלון, שהכל יודעים היום שהיה אחד ממניחי היסוד למחקר ההיסטורי של עם ישראל בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. כפי שמסכם זאת בקצור נמרץ הערך על שמו בויקיפדיה, "בכל תקופת הוראתו באוניברסיטה לימד כמורה מן החוץ ללא קביעות, באמצעות קרן מחקר שהתחדשה משנה לשנה." היו פה ושם עוד מורי אוניברסיטה שכמה בכירים מהם לא חפצו ביקרם והצליחו להחזיק אותם במעמד של אסיסטנט ליותר ממספר השנים שהיה מקובל אז. אך מעמד קבוע של 'מורה מן החוץ', 'עוזר הוראה' וכיוצא בהם, שההנחה הבסיסית היא שהם 'עובדים זמניים קבועים' והאוניברסיטה יכולה להמשיך להעסיקם בחוזים זמניים שנה אחרי שנה עד לפרישתם, החל להופיע רק בשנות הקיצוצים שאחרי מלחמת יום כפור. ככל הידוע לי, תחילה הגה מי שהגה את הרעיון של 'מורה מן החוץ': לא מורה באוניברסיטה אחת שמלמד גם קורס או שנים באוניברסיטה אחרת (גם זה נקרא 'מורה מן החוץ' באותה 'אוניברסיטה אחרת', אבל גם אם תנאיו שם אינם שווים לתנאיו ב'אוניברסיטת האם', לפחות יש לו 'אוניברסיטת אם'), אלא מי שכל הוראתו היא באוניברסיטה אחת, לעתים רבות מספר שעות העולה בהרבה על מספר השעות שמורה בתקן רשאי ללמד לפי התקנות, אך ללא כל הבטחה אפילו לסכוי לתקן. ככל הידוע לי הומצא מעמד חדש זה כדי לחסוך בתקציב האוניברסיטות בלחץ הכספי שאחרי המלחמה, וכיון

שהומצא, וחסך כסף, נשאר על מקומו עד היום הזה. ולא זו בלבד, אלא שגם האסיסטנט הישן הפך לאט לאט ל'עוזר הוראה' המועסק גם הוא ללא חוזה קבוע וללא חלק מן התנאים הכרוכים בו, ואפשר להמשיך להעסיקו בתנאים אלה עד לפרישתו. למעשה, מי שמקביל היום במקצת לאסיסטנט של פעם הוא המרצה המתחיל בתקופת העבודות של חמש השנים הראשונות, אלא שכאן נקבעה (בעקבות נוהלי ה־tenure track האמריקאי) תקופת נסיון מוגבלת לחמש שנים. מי שהאוניברסיטה ושליטיה אינם חפצים ביקרו (בינתיים או בכלל) – גם אם אינם רואים כל פגם בכך שילמד את תלמידיו שעות על שעות, שנים על שנים, לא פחות (ובדרך כלל יותר) מחבריו המרצים בתקן – אפשר עכשיו להעסיקו שנה אחרי שנה, עד זקנה ושיבה, כ'זמני קבוע', עם מינימום של התחייבויות וזכויות, ובמשכורת נמוכה, החוסכת לאוניברסיטה עשרות אלפי שקלים בשנה, לתפארת מדינת ישראל. כך נולד וגדל והתעצם המעמד של 'הזמני הקבוע' עד שהפך למפלצת שאנו מכירים היום. וכיון שהתבססה תופעה מכוערת זאת, התאגדו כמה מן הפעילים בין אותם 'זמניים קבועים', מצאו לעצמם את השם 'סגל זוטרי', ומה שהתחיל מתוך הכורח לחסוך בתקציב פה ושם בתקופה הקשה שאחרי מלחמה מרוששת הפך למעמד קבוע עם שם משלו – שלעומתו כל מי שמלמד בתנאים שהיו פעם התנאים הרגילים והנורמאליים של כל מורי האוניברסיטה נקרא עתה איש 'סגל בכיר'. אני מודה שכשהגעתי, באמצע חיי, לעולם האקדמי הישראלי, הנחתי בתומי ש'סגל בכיר' הוא, למשל, המרצים הבכירים והפרופסורים, שיש להם קביעות, ו'סגל זוטרי' הוא כל האחרים, שכולם בדרך לקביעות – כפי שהיה פעם. עבר זמן מה עד שהבנתי שאין זה ענין של שלבים באותו סולם, אלא שיש כאן הבדל עקרוני בין שני סוגי עבדים: עבד עברי ועבד כנעני.

\*\*\*

מאמרו של עמוס אדלהייט מסתים בבקורת על עצם ההבדל בין שני המעמדות, סגל זוטרי וסגל בכיר, ובפניה אל אנשי הסגל הבכיר לחדול בהם מהרגשת הזחיות והעליונות ולדרוש, בשם "הסולידריות המקצועית" את בטולו של "עוול משווע" זה. גם עמוס וגם אני יודעים מה תהיינה תוצאותיה של הסתמכות על אותה "הסולידריות

המקצועית" שלא היתה ולא נבראה אלא משל היתה (ועודנה). מה שטענתי בדברי עד כה הוא שמסכות מדעיות טהורות אין לאוניברסיטה כל זכות להפלות בין שני חוקרים ומורים שכשוריהם ורמתם המדעית שווים, או לפחות קרובים ביותר. במקרים כאלה אין קריטריון מדעי לקבוע מדוע יהיה ד"ר א מורה בתקן, עם הקביעות והקדומים הכרוכים בזה, בשעה שד"ר ב, שאינו נופל מד"ר א בשום דבר כמורה וחוקר, יבלה את רוב שנותיו באוניברסיטה כ'זמני קבוע', החושש לבטחונו ולבטחון משפחתו מדי שנה ושנה, העובד בתנאים נחותים מד"ר א, ושאינו לו לא רק קביעות אלא גם כל סכוי לקדום ולשפור מעמדו האקדמי והכלכלי. ואם אין קריטריון מדעי, מה ההצדקה להמשך מצב עניינים מכוער זה במוסדות המתמרים להיות מדעיים? ואל נשכח שאותן תקופות ממושכות של עבדות וחוסר בטחון פוגמות גם ברמה המדעית של פרסומיהם ושל הרצאותיהם של אותם עבדים.

בתחילת מאמרי הוספתי על כך גם את תנאי העבדות, שהם קצת פחות אכזריים ונמשכים רק כמה שנים, של 'העבד העברי', המרצה בתקן בתחילת דרכו: "חמש שנים יעבד ובששית" – או שיזכה בקביעות ובבטחון, או ש"יצא לחפשי חנם": חנם לאוניברסיטה, אך גם ללא פרוטה בכיסו. אינני טוען שאין צורך בתקופת נסיון למרצה חדש, אך למה חמש שנים? רק משום שכך עושים בארצות הברית? האם שכחנו שהסטודנט הממוצע בארצות הברית מגיע לאוניברסיטה מיד עם גמר בית הספר התיכון, ללא ההפסקה בלימודיו של כמה שנים בצבא או בשרות המדינה? או שמספר הסטודנטים האמריקאים החיים בשנות לימודיהם על חשבון הוריהם או ממלגות קיום של ממש (לא מלגות "הקיום" הישראליות) עולה פי כמה על מספר הסטודנטים הישראליים שזכו אפילו בתנאים קרובים לאלה? ואולי הנקודה העיקרית היא שברוב האוניברסיטות בארצות הברית תלמידים שגמרו את לימודי התואר הראשון בהצטיינות רשאים להמשיך מיד בלימודים לתואר דוקטור. משמעות דבר זה היא שיש מספר גדול למדי של תלמידי אוניברסיטה בארצות הברית שיש להם מה שקרוי שם 'דוקטוראט ביד' כבר בגיל עשרים וחמש או עשרים ושש. תלמידים אלה עסקו במחקר רק ברמת המסלול הישיר לדוקטוראט. יש איפוא מקום, וזמן, לבקש מהם שיוציאו עוד כמה שנים עד שיהיו ראויים



לקביעות. התלמיד הישראלי שהגיע לאותו שלב של המנוי הראשון בתקן עשה כבר שני תארים מתקדמים שעיקרם מחקר, ובדרך כלל, כאשר חכה לתקן, המשיך לחקור, והתחיל לפרסם ולהתפתח כאיש מדע. בסדר, לא כל אחד הגיע אפילו או לרמה הדרושה, ולא כל מי שהגיע לרמה זאת הוא אדם שיוכל להשתלב בחוג או במחלקה כמורה אחראי ונאמן לדרישות ההוראה וכחבר לעבודה שאינו פרא אדם שאי אפשר לחיות אתו. האם כדי לבדוק דברים אלה יש צורך בחמש שנים? האם לא די בשנה, או שנתיים לכל היותר, לראות אם המועמד מסוגל ללמד כראוי ולחיות בצורה סבירה עם חבריו לעבודה? בכמה וכמה ארצות באירופה נמשכת תקופת הנסיון שנה או שנתיים לכל היותר. ונזכור: גם ברוב מדינות אירופה אין שרות חובה בצבא, ובחלק גדול מהן המסלול הישיר לדוקטוראט לתלמידים מצטיינים הוא דבר הלמד מענינו. מדוע עלינו, בתנאים הקשים יותר של הסטודנט הישראלי, להוסיף קושי על קושי?

הנציב העליון הראשון לפלשתינה (א"י), היהודי הבריטי הרברט סמואל, אמר פעם כי "היהודים הם בדיוק כמו כל האחרים – רק קצת יותר".

יוחנן גלוקר, כפר סבא

## ביקורת הביקורת

תחילה תודות לפרופ' פלורנטין שהעיר על טעויות, במיוחד על השמטת א' וה' מטבלת ההגיים בעמ' 14.

פרופ' משה פלורנטין מאוניברסיטת תל אביב כתב ביקורת על המהדורה המעודכנת של ספרי *דקדוק הפה והאוזן*, בהוצאת מאגנס, 2016, (*קתריס* נובמבר 2016) וחזקה עליו שקרא את דברי המבוא למהדורה זו.

שם נאמר כי בספר המקורי מ-1947 הוסברו "תופעות לשון ימינו על פי שינויים שחלו בשפה לאורך שנותיה", ובהמשך יש ביקורת על דרך זו, ולעומת זאת "במהדורה זו [המעודכנת] אנו מתבוננים בתופעות הקיימות בעברית של ימינו, ומנצלים את שליטתו של הקורא בשפה העברית כמעט בלי צורך להסתמך על השערות של התפתחויות בימי קדם".

"העברית של ימינו" מיוסדת בעיקרה על העברית שבמקרא, בתוספת אוצר מילים נרחב של מילים שלא היו כלולות במקרא, וכך חשוב לומר כאן כי הניקוד שנהג במקרא השתנה לא מעט בימינו, ולמשל המילים שהיו להן ניקודים שונים בתמניות-מילים מקבילות במקרא (כגון עָגַל – עָגַל), יש להן ניקוד אחד בלשונונו היום.

אבל משום מה פרופ' פלורנטין לא שעה לאמור בדברי המבוא וגם לא שעה להבחנה שאני מבחין שם בין אובייקטים תצפיתיים ומושגים תאורטיים, ודן בלי הגבלה במושגים תצפיתיים כאילו הם מושגים תאורטיים. זאת אף כי מיון המושגים במדע של ימינו מיוסד לרוב על

הבחנה בין סוגי ישויות אלה.<sup>1</sup> מבנה תאורטי אינו מוזכר אצלו כלל אלא כציטוט מן הספר, ואינו נדון בדבריו. לעומת זאת הוא מרחיב את דבריו על ההבחנה בין תנועות שונות, שכולן אובייקטים תצפיתיים, ומשלא הלך בדרכו של ספרי, הוא אפילו מבקר את הספר על שאין בו הבחנה "בין שווא נח לשווא נע" כאילו זה חיסרון – אך הרי אין הבחנה זו שייכת להבחנות שבמושגים התיאורטיים.

בכללו של דבר, הביקורת של פלורנטין אינה בודקת את התיזה המועלית בספר שאותה הוא אמור לבדוק, אלא הוא בעיקר רוצה לברר אם הספר משיב על שאלות שהמורים בחוגי העברית באוניברסיטה עוסקים בהן, כגון מתי מתקיימת תנועת קמץ מקורית מימי קדם, איזה קמץ הוא בגדר התפתחות חדשה, ושאלות נורמטיביות דוגמת איך להקנות כללי הגייה וכללי נטייה נאותים לדוברי עברית בימינו. על פי גישה זו הוא חוזר ומציין הסברים היסטוריים ל"צורת היסוד", וחוטא להבחנה הבלשנית בשימוש במונח "פונמה" כאילו גם הוא מכוון לעיון תצפיתי.<sup>2</sup>

נעים לראות שפרופ' פלורנטין מדבר בשבח המהדורה המקוצרת (כנראה לא הכיר את מהדורה המקורית של הספר, ספר מפורט שנדפס בשנת 1947, בעותקים ספורים, במחנה המעצר בגיגיל בקניה והתבסס על מחזורי שיעורים שלימדתי משך כשלוש שנים במחנות הגולים): לדבריו המהדורה המקוצרת עמדה "בגבורה בקרב על ליבו של התלמיד העברי", ומדוע בכל זאת היא לא נחלה הצלחה בת קיימא? הסיבה, לדעתו, היא חיצונית בלבד: משרד החינוך החליט שהוראת הניקוד יותר מדי קשה ולכן "שוב אין הניקוד האקטיבי חובה המוטלת על התלמיד". זה היה קשה מדי לא רק לתלמידים, אלא כנראה גם למוריהם.

אני מהסס להשיב על אמירות שיש בהן ביקורת על מה שהספר לא היה מכוון אליו, כגון אילו סוגי הברות יש בכל שפות העולם, שהרי

<sup>1</sup> לפי טניה ריינהרט "חשוב להבחין, בעקבות חומסקי, בין 'כשירות' ובין 'ביצוע', כלומר בין היכולת הלשונית ובין הביצוע הלשוני", נספח לספר שפה ושאלות על הידיעה, רסלינג 2003, עמ' 163.

<sup>2</sup> לתיאור הפונמה כמבנה תאורטי ראו *Judaica*, "phonemic conversion", *Librarianship*. vol. 19, 2016, pp. 43-72, §3.2.

הדיון *במקדוק הפה והאוזן* נסב על השפה העברית שבה אנחנו מעוניינים. כמו כן, כאמור, מתברר שהעיון של פרופ' פלורנטין נעשה לא על פי הנוסח המקורי של הספר, אלא במהדורה המקוצרת שלו, המורכבת מסיכום כל שיעור שהכתבתי בעל פה לפי בקשת הלומדים (ולכן ציינתי בה "לתלמיד", מה שלא היה בספר המקורי).

ראוי להעיר במקום זה כי תוכניות הלימודים בחוגי הלשון העברית באוניברסיטאות נתגלגלו מהוראת השפות השמיות באוניברסיטאות הגרמניות מסוף המאה התשע עשרה ואילך. כשנסדה המחלקה ללשון העברית באוניברסיטה העברית בירושלים הוראת השפות השמיות הייתה הדמות השלטת אצל מייסדי המחלקה, והשפות השמיות בכללן היו לנגד עיניהם של מייסדי לימודי העברית בכל האוניברסיטאות הישראליות. ההיסטוריה של הלשונות העתיקות וההתפתחות של הבלשונות בימיה הראשונים הוסיפו למלא תפקיד חשוב בתוכניות ההוראה של השפה העברית ועד היום הן חלק מרכזי בהוראת השפה העברית.

בינתיים חלו שינויים כבירים במעמדה של העברית ושל דובריה. המסגרת הקודמת רחוקה מלהיות מספיקה היום. ספר לימוד לדוברי עברית היום צריך להיות מכוון לתלמידים המשתמשים בעברית כשפה חיה בפיהם ומובנת לאוזניהם (לשיקוף שינוי זה כינתי את ספרי *מקדוק הפה והאוזן*). מטרת ההוראה איננה להקנות להם שפה חדשה, אלא להסדיר את החומר שהם שולטים בו. חומר ההוראה אינו טקסטים עתיקים, אלא הלשון המגוונת שבפיהם ובפי סביבתם, המצויה בספר ובעיתון. לא במקרה הזכרתי במבוא למהדורה המעודכנת את דה-סוסיר, שלפני למעלה ממאה שנים היטיב להבחין ולתאר את האפשרות לדיון סינכרוני של תקופה מסוימת, והיא היום תקופתנו שלנו. איני צריך להסביר מה לא כללתי בספרי, לא במהדורה הראשונה, לא במקוצרת ולא במעודכנת, החדשה, מה גם שכבר במבוא למהדורה המקוצרת, שהייתה בידי פרופ' פלורנטין, ולפי עדותו שימשה אותו בלימודיו, וכמובן במהדורה החדשה, הסברתי באריכות אל מה צריך ספר זה להיות מכוון, וכבר כתבתי זאת לעיל. השתדלתי להכין ספר שיועיל לתלמידים של ימינו, דוברי עברית של ימינו, וגלגולי השפות השמיות אינם מרכז הלימוד שלהם. מי שיבקר את ספרי, הייתי מצפה

## ביקורת הביקורת

שישׁוּה לנגד עיניו את מטרת הספר הזה והתיזה המוצהרת בו ולא יחפש  
מה שלדעת מחבר הספר אינו כרוך כלל בתכלית ההוראה.

עוזי אורנג, נופית

## דקארט עברי. זכה או לא זכה?

רנה דקארט, *הגיונות מטפיזיים, השגות ותשובות*. תרגום: יוסף אור  
(*הגיונות מטפיזיים*), ארזה טיראפלוויט ואלחנן יקירה (*השגות  
ותשובות*). הערות ומבוא: אלחנן יקירה. הוצאת ספרים ע"ש  
מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 2015. 303  
עמודים

זכה רנה דקארט (1596-1650), המכונה בצדק או שלא בצדק "אבי  
הפילוסופיה החדשה", לשני תרגומים עבריים להגיונותיו המטפיזיים  
או המדיטציות שלו.<sup>1</sup> לא זכה למומחה של ממש לכתביו הפילוסופיים  
בלטינית ובצרפתית, למומחה אמיתי לפילוסופיה של המאה ה-17  
שיתרגמו כראוי ויגיש לקוראים העבריים מנה גדושה של הערות  
וביאורים הכרחיים עבור מי שאיננו מומחה לפילוסופיה של העת-  
החדשה המוקדמת ולהקשריה המורכבים ובכל זאת מעוניין לטעום  
ממנה משהו בתרגום.

<sup>1</sup> רנה דיקרט, *הגיונות על הפילוסופיה הראשונה*, תרגום: יוסף אור, הוצאת  
הספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים. מהדורה ראשונה תרצ"ב;  
מהדורה שנייה מתוקנת תש"י. רנה דקארט, *הגיונות על הפילוסופיה הראשונה*,  
תרגום מצרפתית: דורי מנור, עריכה מדעית ואחרית דבר: אלחנן יקירה, ספרי עליית  
הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, תל-אביב 2006. כן הופיעו בעברית משל דקארט:  
*מאמר על המיתודה*, תרגום: יוסף אור, הוצאת הספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה  
העברית, ירושלים. מהדורה ראשונה תרצ"ו; מהדורה שנייה מתוקנת תש"ב, ספר זה  
בתרגומו של ערן דורפמן י"ל בהוצאת כרמל, תשס"ח, וכמו כן בתרגומו של יהושע  
קנו בהוצאת ידיעות ספרים – ספרי עליית הגג, 2010, *ועקרונות הפילוסופיה*, חלק  
ראשון, בצירוף הערותיו של לייבניץ ומספר מכתבים, תרגום: שרה ירצקי  
(מצרפתית) ושלמה קרניאל (מלטינית), עריכה ומבואות: שרה ירצקי ומרסלו דסקל,  
מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, ללא ציון מקום, 1979.

התרגום המוגש כאן לקוראי עברית איננו חדש: מדובר בתרגום מצרפתית של יוסף אור, שראה אור בעברית לפני שנות דור. החידוש הוא בתרגום ההשגות והתשובות ל*לוגיקות*, אולם גם תרגום זה הוא מצרפתית. ובכן מה הבעיה? דקארט היה צרפתי, כתב ודיבר צרפתית, מה הבעיה? הבעיה, בקיצור נמרץ, היא שבמאה ה-17, והדבר נכון במידה רבה גם לתקופות מאוחרות יותר, השפה המדעית והפילוסופית השלטת, השפה שבה אנשי מדע ואנשי ספרות, הוגים, מדינאים ותיאולוגים בני ארצות שונות באירופה, כתבו והתכתבו ביניהם, היתה לטינית.

נכון הדבר שספרות יפה ובעיקר שירה מתחילה להופיע בשפות הוורנקולריות בסוף ימיה הביניים ובראשית הרנסנס האיטלקי: *הקומדיה* של דנטה, הנובלות של בוקצ'יו והסונטות של פטררקה הן שלוש דוגמאות מובהקות. נכון שיש גם התחלות של ספרות עיונית באיטלקית ובצרפתית ונכון שההומניסטים האיטלקיים ממשיכים את מפעלם הנועז לגילוי מחדש של הספרות היוונית והרומית העתיקות וטורחים על הכנת תרגומים לא רק מיוונית ללטינית, אלא גם מיוונית ומלטינית לאיטלקית של יצירות קלאסיות בכל התחומים, מתוך מודעות גוברת לקיומו של קהל קוראים לא מקצועי שאיננו קורא לטינית ובכל זאת מתעניין בטכסטים העתיקים. בנוסף על כך היו הומניסטים שגם הכינו גרסאות של חלק מכתביהם באיטלקית. ההומניסטים הצרפתיים, בעיקר החל מהמאה ה-16, ממשיכים את המגמה הזאת, אבל ככלל, השפה המדעית והפילוסופית השלטת, שפתם של המומחים ואנשי המדע, נותרה הלטינית.

איך כל זה קשור לדקארט? ובכן זהו הסבר מקוצר מדוע דקארט ואחרים מבני דורו כתבו גם בלטינית (בעיקר לאנשי המקצוע) וגם בשפות המדוברות (בעיקר לקוראים לא מקצועיים). כאן חשוב להעיר הערה עקרונית על דקארט וההקשר שלו, ההקשר שממנו צמחה הפילוסופיה החדשה של המאה ה-17. השיח הפילוסופי והמדעי החדש שדקארט, הובס, לייבניץ, גסאנדי ושפינוזה למשל הם כמה מגיבוריו הידועים הוא למעשה תוצאה של שתי צורות שיח דומיננטיות קודמות שהתקיימו זה לצד זה כמאתיים שנה: השיח הסכולסטי והשיח ההומניסטי. ניתן למשל לראות בקלות כיצד השפה הטכנית השואפת

אל הדיוק המרבי המאפיינת את השיח הסכולסטי לסוגיו במאה ה-14 מחד והדרישה העקרונית לבהירות, המודעות הגדולה לסגנון ולרטוריקה גם בחיבורים מדעיים, המאפיינת את השיח ההומניסטי, הטביעו את חותמם על השיח המדעי החדש. קל יחסית לראות את הקשר שבין גילויי מחדש של אוקלידס והמתודה הגיאומטרית, או של סקסטוס אמפיריקוס והספקנות העתיקה, גילוי עליו אחרים ההומניסטים של הרנסנס, לבין המתודה הקרטזיאנית. מורכב יותר לראות את הקשר בין כמה ממחדשיה של המתודה המדעית הסכולסטית במאה ה-16, למשל זברלה (Zabarella) והרגוסוס שלו, מתודה מדעית שעדיין מבוססת בעיקר על לוגיקה ולא על ניסיון ואובזרבציה, לבין דקארט, ועדיין קשר כזה קיים לפחות מנקודת המבט של הצורך בניתוח נתונים והתקדמות הזהירה ממה שאיננו ידוע למה שידוע ומבוסס.

נחזור לדקארט ולתרגום העברי שלפנינו. הספר נפתח כאמור במבוא שחיבר אלחנן יקירה. יקירה אינו מדגיש מספיק את מעמדם הנחות של תרגומים ביחס ליצירות המקור ואת הצורך ההכרחי עבור כל מי שמעוניין להבין דברים לאשורם לקרוא את הטכסטים במקורם. הוא קובע ששני התרגומים העבריים *להגינות* הם "תרגומים ראויים" (ע' ז), שתרגום מנור הוא "מעודכן יותר" (ע' ח) אבל שתרגומו של אור "תקף ברובו" (שם). הקורא הביקורתי היה אולי רוצה לדעת משהו על הדיוק בתרגומים הללו (שלא לומר מה הקריטריון של יקירה עבור "ראוי", "מעודכן" ו"תקף"), ואולם כאן אין ליקירה מה לומר.

בעיה עקרונית חמורה יותר מתגלית בע' ט; כך כותב יקירה: "ההגינות" תורגמו על ידי לואי-שארל ד'אלבר, הדוכס של ליינס. ה"השגות ותשובות" תורגמו על-ידי חברו ותלמידו של דקארט קלוד קלרסלייה. דקארט בדק את התרגומים האלה ואישרם, ולפיכך מקובל להחשיבם ככתביו ממש, ולפיכך גם ניתן להשתמש בהם כמקור לגיטימי לתרגום, כפי שנהגו י' אור וד' מנור בתרגומיהם לה"הגינות" וכפי שנהגנו גם אנו בתרגום ה"השגות ותשובות". "מה הבעיה? ובכן *ההגינות* לא תורגמו מעולם לעברית מהמקור הלטיני ועל-ידי מומחים לפרוזה פילוסופית לטינית אלא רק מהתרגום הצרפתי ועל-ידי מתרגמים שאינם מומחים לפילוסופיה של המאה ה-17. עם כל הכבוד



לעובדה שדקארט עצמו בדק ואישר את התרגום של חיבורו הרי שעדיין מדובר בתרגום ועדיין מדובר בחיבור שנכתב במקורו בלטינית. ואולם בנוגע לתרגום ה"השגות ותשובות" מהתרגום הצרפתי מתגלה בעיה חמורה נוספת: דקארט אינו המחבר היחיד במקרה זה ולכן אין לו סמכות לאשר או לא לאשר תרגום של טכסטים שהוא אינו מחברם. השגות אלה נכתבו על-ידי מחברים שונים בלטינית והם משיגים על טכסט לטיני. אכן, כפי שקובע יקירה (שם), *ההגינות* וכן ההשגות עליהם מאת מחברים שונים ותשובותיו של דקארט הם "חלק מרבישיח מתמשך בין החברים בקהילה המדעית-פילוסופית-אולוגית של המחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה, זו שבתוכה התרחשה המהפכה המדעית ונולדו המדע המודרני והפילוסופיה המודרנית...". מלים כדורבנות. ואולם באיזו שפה מתנהל הרבישיח החשוב הזה? הוא מתנהל כאמור ברובו בלטינית.

ניכר שיקירה איננו מעודכן באשר לחידושים האחרונים במחקר בנוגע ליחסים שבין פילוסופיית הרנסנס והעת החדשה המוקדמת או בין הפילוסופים החדשים לבין הפילוסופים הסכולסטיים ולכן הוא נוטה (למשל בדבריו בע' יג-יד) לקלישאות הנובעות מקטגוריזציות היסטוריוגרפיות שנס ליחן. הוא גם איננו מספק הסבר לכך שההשגות השביעיות לא מתורגמות אבל קובע, לעומת זאת, שבתרגום ההשגות והתשובות מצרפתית נעזרו העורך והמתרגמת "במקרים מסוימים", כשעלה חשד בליבם באשר לתרגום הצרפתי, במקור הלטיני וצינו זאת בהערת שוליים (ע' יד). מדוע אם כן לא לתרגם את הכל ישר מן המקור הלטיני? תשובה חלקית על כך מספק יקירה בעמוד הבא (ע' טו): כאן מנסה העורך לספק הסבר ראשוני למושגים נפש ומחשבה, להבחנה בין חומר לרוח ולאיחוד בין נפש לגוף. הוא קובע כי "בלטינית מופיע בדרך-כלל המושג ens, המתורגם ל'âme, esprit' ועוד." זאת כמובן שגיאה קשה, שהרי ens פירושו 'יש' ולא 'רוח' או 'נפש'. יתכן ומדובר בשגיאת דפוס ויקירה התכוון לכתוב mens אבל התוצאה היא כמובן הרסנית עבור הקורא התמים והלא מקצועי.

נעבור לתרגום עצמו. קשה להבין מדוע גם בהוצאה המחודשת שלפנינו של תרגומו ("התקף ברובו") של יוסף אור להגינות המטפיזיים סברו בעל המבוא/המתרגם והמתרגמת שאין צורך לתרגם

את כותרת החיבור במלואה. שוב נותר הקורא העברי באפילה, שהרי חמש שורות הכוללות את הכותרת המלאה בצרפתית זוכות לתרגום מקוצר: "הגיונות על הפילוסופיה הראשונית". והרי הכותרת המלאה של החיבור כולו בלטינית: *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur. His adjunctae variae obiectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes, cum responsionibus auctoris*, שפירושה "מדיטציות על הפילוסופיה הראשונה שבהן מוכחים קיום האל וההבחנה בין הנפש האנושית והגוף, להן נוספו השגות שונות מאת מלומדים על אותן הוכחות אודות האל והנפש, עם תשובותיו של המחבר.<sup>2</sup>" האם יתכן שזהו התרגום העברי המלא הראשון מלטינית לכותרת חיבורו של דקארט? בכותרת בצרפתית נוספה המלה réelle למלה distinctio, משמע "ההבחנה הריאלית או הממשית".

כבר במכתב הפניה של דקארט לדקאן ולמורי הפקולטה לתיאולוגיה בפאריז ישנם פערים קטנים אך עקרוניים בין הגרסא העברית המתורגמת מצרפתית לבין הלטינית: המלה "ראיות", למשל (ע' 3: "...מבין השאלות שצריך להוכיחן על-ידי הראיות (raisons) של הפילוסופיה יותר מאשר על-ידי הראיות של התיאולוגיה"), איננה קיימת (ע' 1: "...ex iis [quaestionibus] quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae..."). במקום "ראיות" יש לנו בלטינית ops, "כוח" או "יכולת", משמע "מבין השאלות האלה שראוי להוכיחן יותר באמצעות הפילוסופיה מאשר באמצעות התיאולוגיה." כך גם בדברי השבח של דקארט למוניטין של הפקולטה לתיאולוגיה בסורבון (ע' 6: "הכול רוחשים לחברתכם (compagnie) כבוד רב כליכך, ושמה של הסורבון נודע לתהילה כזו..."), אנו מוצאים בלטינית (ע' 5: "Sed cum tanta inhaereat omnium mentibus de vestra Facultate opinio, tantaeque sit auctoritatis Sorbonae

<sup>2</sup> אני משתמש במהדורה הביקורתית: Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes. Meditationes de prima philosophia*, vol. VII (Paris 1904). כל ההפניות לטכסט הלטיני של דקארט הן למהדורה זאת.

...nomen), משמע המלה opinio, "דעה" (הדעה הטובה בציבור לגבי הפקולטה לתיאולוגיה בסורבון), לא קיימת בעברית ובמקומה מגלה הקורא העברי את "חברתכם" המיסתורית, כאילו שדי בחברתם של התיאולוגים הפריזאיים לעורר כבוד ולדעתם המקצועית אין משקל. ישנם אי דיוקים נוספים בפסקה זאת ובמקומות אחרים אולם די לנו בדוגמאות אלה בכדי לעורר את חשדנותו ואת ספקנותו של הקורא העברי הערני.

דקארט ניסח בלטינית בלבד הקדמה לקורא. למרות שדקארט "לא ראה ולא אישר" (ע' 8, הערה 1) תרגום צרפתי של הקדמתו, "נהוג... לתרגם אותה תרגום חדש" (שם). כך נהוג. ומה עם האפשרות לתרגם הקדמה זאת מלטינית? מה גם שלקראת סוף התרגום העברי מצרפתית (ע' 10) יגלה הקורא העברי את המלה "מתאמר", arago במקור, במקום "מתיימר", או את המלה "פוצר", rogo במקור, במקום פשוט "אני מבקש". שוב מדובר במדגם מייצג בלבד. עוד מלים עבריות בלתי אפשריות, על סף הגיחוך, יגלה הקורא העברי ב"קיצור של ששת ההגיונות שלהלן" (עצ' 11-14), synopsis sex sequentium meditationum במקור: "מטלת את הספק" או "מכרת היא שמן הנמנע" או "מבחנת היא בנקל" (עמוד 11); "ולסוף" או "בבְּרוּת" (ע' 12); "השקרות" (ע' 13); "דולג" (ע' 14). בע' 14 כבר יש שגיאה גסה: "אני מראה שם [בפרק השישי] שנפש האדם מובחנת באופן ממשי מן הגוף, ועם כל זה קשורה ומאוחדת בו קשר אמיץ כל-כך, עד שהיא מהווה עמו כאילו דבר אחד." כמובן שצריך להיות "דבר אחד" (ע' 15): ut unum quid eum [corpus] ipsa [mens] componat. באותו עמוד יגלה הקורא העברי עוד משפט סתום: "עיקר חשיבותן [של הראיות שנזכרו קודם] הוא שבשעה שמתבוננים בהן מקרוב רואים ומכירים שאינן מוצקות ובהירות במידה שווה לראיות המביאות אותנו לידי דעת אלהים ידיעת נפשנו." למה הכוונה? במקור בע' 16 נמצא: "...sed quia, illas [rationes] considerando, agnoscitur non esse tam firmas nec tam perspicuas quam sunt eae, per quas in mentis nostrae et Dei cognitionem devenimus..." משמע "אולם מכיוון שמתוך שיקול הראיות הללו ברור שהן אינן כה מוצקות או ברורות כמו אלה שבעזרתן אנו מגיעים לידיעת נפשנו והאל."

ומה באשר להגיזנות עצמם? לקראת סוף ההיגיון הראשון (ע' 19) מתגלה בפני הקורא העברי אותו "מלאך רע" שבכוחו להטעותנו בכל דבר, אלא שבלטינית (ע' 22) יש לנו *genius malignus*, משמע "רוח רעה", שהרי למלאכים יש בתיאולוגיה הנוצרית מקום חשוב ביותר ודקארט רצה בכל כוחו להמנע כאן משימוש במונח טעון בקונוטציות דתיות ובמסורת סכולסטית ענקית. גם בתרגומו ה"מעודכן יותר" אליבא דיקירה (ע' ח) של דורי מנור לא ירווה נחת קוראנו העברי התמים שהרי שם הוא יגלה "מלאך זדוני" (ע' 50), והרי לא מלאך ולא בן מלאך נכתב במקור.

ההיגיון השני מוביל אותנו אל חידושו המתודי של דקארט ואל גט הפיטורין שלו מן המסורת הסכולסטית. הביקורת של דקארט היא מרומזת, הקטע שמובא כאן כדוגמא מתורגם כהלכה אולם הקורא הבלתי מקצועי עשוי בקלות לפספס את העניין: "מה חשבתי אפוא עד עתה בדבר ישותי? בלא ספק, חשבתי שאני בן-אדם. אבל מהו בן-אדם? האם אומר שהוא חיה נבונה? לא ולא; שהרי צריך הייתי לחקור לאחר מכן מה הוא חיה ומה הוא נבון, ובאופן כזה היינו באים בלי משים מתוך שאלה אחת ויחידה לידי מספר אינסופי של שאלות אחרות, קשות ומסובכות יותר; ואין אני רוצה לבלות לשווא את הזמן ושעות הפנאי המועטות שנשארו לי ולהקדישן לבירור שאלות דקות כאלה. מבכר אני להתבונן כאן במחשבות שנולדו מעצמן ברוחי עד עתה, ושנתעוררו מכוח טבעי שלי בלבד בשעה שנתתי דעתי להתבונן בישותי." (עע' 22-23); "Quidnam igitur antehac me esse putavi? Hominem scilicet. Sed quid est homo? Dicamne animal rationale? Non, quia postea quaerendum foret quidnam animal sit, et quid rationale, atque ita ex una quaestione in plures difficilioresque delaberer: nec jam mihi tantum otii est, ut illo velim inter istiusmodi subtilitates abuti. Sed hic potius attendam, quid sponte et natura duce cogitationi meae antehac occurrebat, quoties quid essem considerabam." (עע' 25-26). דקארט מנסה כאן להתנתק מדרך הדיון הפילוסופית הסכולסטית המבוססת בין השאר על הגדרות ועל דיאלקטיקה של שאלות ותשובות אפשריות, שמטבע הדברים מובילה להרבה דיונים "צדדיים" עם נטייה לשפה טכנית ולהרבה התייחסויות

לדיונים קודמים, שמאריכה מאוד את הדיון כולו, ומבקש לנקוט בדרך חקירה שונה המבוססת על ניסיונו הפרטי בלבד ועל ניסויי חשיבה, וראוי היה בנקודה קריטית זאת של הדיון להוסיף הערה עבור הקורא הבלתי מקצועי.

פחות מדויק הוא תרגום ניסיונו של דקארט לתאר מהו גוף: "בשם גוף אני מבין כל מה שיכול להיות מסומן על-ידי איזו תבנית; מה שיכול להיות נכלל באיזה מקום ולמלא חלל מסוים באופן שכל גוף אחר יהא מוצא ממנו..." (ע' 23); "*per corpus intelligo illud omne quod aptum est figura aliqua terminari, loco circumscribi, spatium sic replere, ut ex eo aliud omne corpus excludat...*" (ע' 26). הביטוי "כל מה שיכול להיות מסומן על-ידי איזו תבנית" עשוי להטעות שהרי מושגים כמו 'מסומן' או 'תבנית' אינם ברורים לגמרי בהקשר הזה ומהווים פירוש בעברית למלים *terminari* ו-*figura*. אולי "כל מה שמתאים להיות מוגבל על-ידי איזו מידה" קצת יותר מדויק. במקרה זה תרגומו של מנור אכן מהווה אולי התקדמות זעירה: "כל מה שיכול להיות מוגבל על-ידי תבנית כלשהי" (ע' 55); כך גם הביטוי "לא ייכלל בתוכו" (שם) במקום "יהא מוצא ממנו". בהיגיון השלישי מופיעה *figura* ברשימת ארבע התכונות היסודיות של האידאות של הדברים הגופניים לצד התפשטות, מקום ותנועה: "*Caetera autem omnia ex quibus rerum corporearum ideae conflantur, nempe extensio, figura, situs, et motus...*" (ע' 45), וברור שמדובר על הצורה הפיזית שתופס הגוף בחלל בהבדל עקרוני מהצורה האריסטוטלית.

עוד פחות מדויק הוא תרגום המשפטים המובילים לודאות הראשונה: "תואר אחר הוא לחשוב. וכאן מוצא אני שהמחשבה היא תואר ששייך לי; רק היא בלבד איאפשר לה להיות מופרדת ממני. אני קיים, אני נמצא; דבר זה הוא ודאי." (ע' 24); "*Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est*" (ע' 27), משמע "לחשוב? כאן אני מגלה: מחשבה היא; זאת שרק היא איננה יכולה להיבדל ממני. אני ישנו, אני קיים, ודאי הוא." המלה 'תואר' והצירוף 'תואר אחר' אינם מופיעים במקור. ומה באשר לתרגום ניתוח תכונותיהם היסודיות ביותר של הגופים באמצעות ניסוי השעוה הידוע? "נתבונן בו [בגוף השעוה] בתשומת-

לב, ולאחר שנרחיק את כל הדברים שאינם שייכים לשעווה כל עיקר, נראה מה יישאר. ברור שלא נשאר אלא משהו מתפשט שעשוי להיכפף ולהיות מונע. אך מה פירוש הדבר: עשוי להיכפף ולהיות מונע? (ע' 27), *Attendamus, et, remotis iis quae ad ceram non pertinent, videamus quid supersit: nempe nihil aliud quam extensum quid, flexibile, mutabile*. (ע' 30-31), משמע "בודאות לא נותר אלא משהו מתפשט, גמיש, משתנה." גם הצירוף "סקירת הרוח" המופיע פעמיים לקראת סוף ההיגיון השני (ע' 27-28) עבור "*mentis inspectio*" (ע' 31-32), משמע "חקירת השכל", איננו מסייע לקורא העברי המצוי להבין את כוונתו של דקארט, במיוחד בשעה שהמתרגם משנה את תרגום אותו מושג עצמו, *mens*, ל"שכל" לקראת סוף הטיעון (ע' 28), וכך נותר קוראנו עם "רוח" מחד ועם "שכל" מאידך, ואין גואל לציון.

בהיגיון השלישי אנו מגלים את הצירוף העמום "ספיקה או כוח" (פעמיים בע' 34) בעבור *facultas* (ע' 38-39), בהקשר הזה כדאי היה לתרגם פשוט "יכולת". הערה 4 בע' 34 מסבירה קצת את העניין אולם הצירוף העמום נותר בגוף התרגום. כך גם "גלופה או מקור" (ע' 37) עבור *instar archetypi* (ע' 42), משמע "במעמד של המקור", שהרי כאן מתמודד דקארט כנגד התקדמות אינסופית ורצוי מאוד לדייק (מה גם שבהערה 5, ע' 37, ימצא הקורא *archetypi*!) : *Et quamvis forte una idea ex alia nasci possit, non tamen hic datur progressus in infinitum, sed tandem ad aliquam primam debet deveniri, cuius judicicia causa sit instar archetypi...* (ע' 42). בע' 38, "משפטים" אינם (ע' 43) וצריך היה לתרגם כאן "שיפוטים". מה גם שהמתח בין טעות פורמלית (*falsitas formalis*) לטעות מטריאלית (*falsitas materialis*) אובד כליל בתרגום הקטע הזה עם הצירופים "שקר מבחינת הצורה" ו"טעות מבחינת התוכן".

לא ניתן כאמור לעמוד כאן על כל איהדיוקים והכשלים בתרגום של יוסף אור. את דקארט יקרא המומחה בלטינית ובצרפתית בעוד החובבן והתלמיד המתחיל ישוו מספר תרגומים כדי לעמוד על מקצת מהבעיות. נעבור אם כך להשגות על הגיונותיו של דקארט ולתשובותיו על השגות אלה ונראה מה צופן לנו כאן התרגום העברי.

בהשגות הראשונות נזכר "דניס הקדוש" (ע' 82), הלא הוא דיוניסיוס אראופגיטה (Dionysius the Areopagite), וראוי היה במקרה זה שלא ללכת אחרי הגרסא הצרפתית של השם הזה אלא דווקא אחרי הגרסא הלטינית-אנגלית המקובלת יותר. הערה 2 בע' 82 כבר טומנת בחובה שגיאה מבלבלת: נטען שם כי הספר "שמות האל" מאת דיוניסיוס היא "יצירה נאראפלטונית... המיוחסת בידי המסורת לפסאודו דיוניסיוס האראופגיטס, הארכיבישוף [צ"ל הארכיבישוף] הראשון באתונה..." כידוע, לורנצו ואלה (Lorenzo Valla) היה הראשון שהטיל ספק באותנטיות של הכתבים שהמסורת אכן ייחסה לדיוניסיוס שנזכר בברית החדשה, ולא לפסאודו דיוניסיוס!

באותו אופן ימצא הקורא העברי בהשגות השניות (ע' 110, הערה 2), גרסא צרפתית (Grégoire de Rimini) של שמו של תיאולוג ופילוסוף סכולסטי חשוב מהמאה ה-14, גרגוריוס מרימיני, וגם במקרה זה ראוי היה ללכת אחר הגרסא האנגלית המקובלת יותר של שם זה: Gregory of Rimini, הידוע גם בתור Gregorius de Arimino או Ariminensis (השם שמופיע בגוף הטכסט).

בתחילת תשובותיו של דקארט להשגות השניות (ע' 114) ימצא הקורא העברי את הערה 5 שבה מצוין כי משפט מסוים בגוף הטכסט תורגם במקרה זה "על-פי המקור הלטיני, השונה במקצת מן הגרסה הצרפתית." זאת הפעם היחידה שהמתרגמים מודים שיש מקור לטיני ויש "גרסה", משמע תרגום, צרפתי, ממנו תרגמו. הסבר לשינוי במדיניותם במקרה זה אין, ואולם הקורא בטכסט הלטיני של דקארט יבחין ללא קושי בהשמטה של משפט שלם. בעוד שבמקור הלטיני נכתב כך: "...quibus expresse lectorem monere volui, me nondum... ibi quaerere an mens a corpore esset distincta, sed examinare tantum eas ejus proprietates, quarum certam et evidentem cognitionem habere possum. Et quia multas ibi animadverti, non queo sine distinctione admittere..." (ע' 129), בתרגום העברי אנו מוצאים: "באמצעות דברים אלה רציתי להבהיר לקורא באופן מפורש כי בשלב ההוא עדיין לא שאלתי אם הנפש נבדלת מן הגוף; [כאן יש הפניה להערה 5] אינני יכול אפוא להסכים ללא סייג..." (ע' 114). ההשמטה "אלא רציתי רק לבחון את אותן התכונות של הנפש שאוכל לתפוס

בהבנה ודאית וברורה" היא השלמה טבעית של המשפט הזה ולא ברור לי מדוע המלים הללו אינן מתורגמות למרות ההבטחה לתרגום "על-פי המקור הלטיני".

הבה נבחן את תרגום הקטע הבא מתוך התשובות להשגות השניות (ע' 120-121): "ואולם נוסף על כך אנו משיגים באל כבירות-גודל, פשטות או אחדות מוחלטת, הכוללת את כל תאריו האחרים ומכילה אותם, ושאינן אנו מוצאים דוגמה לה לא בתוכנו ולא בשום מקום אחר. אך הריהו, כפי שאמרתי בעבר, כחותמו של האומן הטבוע ביצירתו. ובאמצעותה אנו נוכחים לדעת כי דבר מן הדברים שאנו משיגים שהם נמצאים באל ובנו, ואשר בו אנו רואים (considerons) אותם בחלקים, וכאילו היו נבדלים זה מזה; וכך הוא בשל קוצר דעתנו ומפני שאנו מתנסים בהם בנו ככאלה..." קל להבחין ש"רואים" אינו תרגום מדויק ל-"consideramus, considerons" במקור הלטיני, ושתרגום המשפט האחרון איננו מובן. הנה הקטע במקור: "Sed praeterea in Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quae nullum plane exemplum habet, sed est, ut ante dixi, *tanquam nota artificis operi suo impressa*, ratione cuius agnoscimus nihil eorum quae particulatim, ut in nobis ea percipimus, ita etiam in Deo propter defectum *intellectus nostri consideramus...*" (ע' 137). שם התואר "מוחלט" מתייחס לשלוש התכונות הנזכרות של האל, וצריך אם כך לתרגם "גדולה, פשטות ואחדות מוחלטות". המלים "לא בתוכנו ולא בשום מקום אחר" אינן מצויות במקור הלטיני אך הן מבהירות את כוונת הדברים. "ובאמצעותה" הוא תרגום מטעה של *ratione*, משהו כמו "מסיבה זאת", או "בגלל זה", מלה שמתייחסת לכל הרעיון הקודם ולשלוש התכונות של האל ולא לאחת מהן בלבד; אם כך: "מסיבה זאת איננו מכירים באופן פרטי ונבדל שום דבר מבין הדברים השייכים לאל, כפי שאנו משיגים דברים אלה בנו; מכיוון שאנו שוקלים [דברים אלה] באל בעזרת שכלנו הפגום..." תרגום מעט חופשי אשר מבהיר יותר לקורא העברי במה מדובר ועל מה שם דקארט את הדגש במקרה הזה. תשובותיו של דקארט להשגות השניות חושפות בין השאר עד כמה נטועה עדיין המטפיזיקה שלו בדיונים תיאולוגיים "מסורתיים", וכך



הודאתו שאינו מתיימר להוכיח את נצחיות הנפש באמצעות התבונה האנושית (ע' 133) ממשיכה קו זהה בסוגיה זאת בו נקטו ג'ון דונס סקוטוס בסוף המאה ה-13 ופייטרו פומפונצי במאה ה-16. חבל שבנקודות מכריעות בטעונו של דקארט בחרו המתרגמים להשתעשע בשפה באופן לא מוצלח אשר חושף אצלם מגבלות חמורות ומונע מן הקורא העברי הבנה פשוטה של הדברים: "...כך גם אין הם [המושכלים הראשונים] מובנים על בוריים אלא לקשובים מאוד ולמי שמלמד עצמו לשחרר את מחשבתו (esprit) ככל שיוכל מן השיח ושיג של החושים. לפיכך, אם מציגים את המושגים הללו בנפרד, הם יופרכו בנקל בידי אנשי האיפכא מסתברא." (ע' 136). לפנינו עילגות לשונית מחד ושימוש מיותר בביטוי ארמי מאידך. הנה המקור: "...non nisi a valde attentis et meditantibus, mentemque a rebus corporeis, quantum fieri potest, avocantibus, perfecte cognoscuntur [primae notiones]: atque si solae ponerentur, facile a contradicendi cupidis negari possent." (ע' 157), משמע "מי שמרחיקים את מחשבתם, ככל שניתן, מדברים גופניים" וללא שיחים ושיגים; וכן "בקלות יוכלו להשלל על-ידי המתאווים לשלול". והלוא בהירות ומובחנות הם הקריטריונים הבסיסיים ביותר שהציב דקארט לפילוסופיה החדשה. חמור מכך: בע' 137 יגלה הקורא העברי את הערה 15 וזאת לשונה: "פסקה זו מופיעה בתרגום לצרפתית תחת טקסט לטיני ארוך הרבה יותר. ראו... [כאן באה הפניה לכרך הלטיני של המהדורה הביקורתית של כתבי דקארט]". כלומר המתרגמים מודיעים בזאת שהם אינם אחראים עוד על הטקסט המצוי בעע' 157-159 של הכרך הלטיני ומופיע ללא תרגום צרפתי גם בכרך הצרפתי. מי יגלה עפר מעיניך הקורא העברי? למען ההגינות מן הראוי לציין כי הערות 17-21 בעע' 138-139 נדיבות יותר כלפי הקורא העברי וכוללות כמה מושגים לטיניים שמופיעים במקור והסברים הכרחיים להם.

בפתח ההשגות השלישיות (ע' 233) שנוסחו בידי לא אחר מאשר תומס הובס משתמש הפילוסוף האנגלי במונח טכני יווני שהומצא על-ידי האפיקוראים וזכה למקבילה עברית: 'קריטריון', κριτήριον. הובס, שהיה בן-בית בספרות היוונית העתיקה ומתרגמו הראשון של תוקידידס לאנגלית, מביא מונח זה באותיות יווניות וללא הסבר שהרי חזקה על

הקוראים המלומדים במאה ה-17 שגם אם אינם רצים ביוונית יוכלו להבין לפחות מונח זה במקורו. העדרו של קריטריון להבחין בין חלום למציאות ואיוודאותם של נתוני החושים הם נושאי השגה זאת. המתרגמים הנאמנים עדימות לתרגום הצרפתי בלבד תרגמו "סימן" (ע' 147) ופספסו הזדמנות לדייק יותר בתרגום העברי.

בהשגתו השנייה מערער הובס על הקשר ההכרחי העולה מטעונו של דקארט בין פעילות לבין מהות: "שכן טיעון זה, האומר אני [דבר] חושב משמע אני מחשבה, אינו תקף לדעתי; או: אני [דבר] משכיל משמע אני שכל." (ע' 148). במקור הלטיני נכתב: "Non enim videtur recta argumentatio, dicere: ego sum cogitans, ergo sum cogitatio; neque ego sum intelligens, ergo sum intellectus." (ע' 172), כלומר "אני בהיותי חושב, משמע אני מחשבה". עקרוני, במקרה זה, לשמור על המשמעות הפעלית של צורת הבינוני העומדת בניגוד למהות, אחרת אובדת כוונתו של הובס. בהערה 3 ע' 148 אנו מוצאים *intelligere* במקום *intelligere*. שגיאת דפוס תאמרו, עוד אחת, יתכן בהחלט, אולם בהערה 8 ע' 153 אנו מוצאים כי "*les Péripatéticiens*", שמשמעו הנוודים. המונח מציין הוגידעות חסידי אריסטו. הובס מתייחס בהשגתו הרביעית ל"פריפאטטים הקדמונים", *veteres Peripatetici*, במקור (ע' 178), והרי *περίπατος* פירושו שביל המיועד להליכה, ובהקשר הפילוסופי שלפנינו הוא מציין את השבילים בהם נהג אריסטו לטייל עם תלמידיו ולשוחח עימם בעניינים פילוסופים כחלק מההוראה בליקיון. מכאן "פריפאטטים" הם ממשיכי אריסטו. קשה להבין מדוע מצאו לנחון המתרגמים להביא משמעות מאוחרת, לחלוטין לא רלוונטית ואף מבלבלת למושג כל-כך בסיסי זה. הובס מתייחס כאן לפריפאטטים העתיקים, כלומר לפרשנים היוונים של אריסטו (אלכסנדר, תימיסטיוס, סימפליקיוס, פילופונוס ואחרים) בהנגדה ובביקורת כלפי הפריפאטטים המדיאבליים או בני זמנו, דהיינו הפילוסופים הסכולסטיים, מהלך טיפוסי שההומניסטים האיטלקים במאה ה-15 התחילו בו. על כך אין למתרגמים הנכבדים מה לומר וחבל. אנו מגיעים שוב לאותה מסקנה: לא ניתן לתרגם טכסט פילוסופי כמו זה שלפנינו ללא הכרות של ממש עם ההקשר ההיסטורי שלו ועם אוצר המונחים הטכני ההכרחי להבנת אותו הטכסט.

ומהו הדבר שלימדונו, אליבא דהובס, הפריפאטיים העתיקים?  
 "...שהעצם איננו נתפס באמצעות החושים, אלא הוא בגדר בנייה של  
 התבונה" (ע' 153). במקור: "docuerunt... non percipi substantiam"  
 "...sensibus, sed colligi rationibus" (ע' 178). "בנייה של התבונה" הוא  
 צירוף מוקשה ועמום. הביטוי colligi rationibus, 'להסיק מצירוף של  
 טיעונים', איננו קל לתרגום וזה בדיוק סוג הבעיות שמתרגם קומפוטני  
 צריך להתמודד עימן כמיטב יכולתו.

כבר ציינו מספר שגיאות חמורות בלטינית בתרגום שלפנינו, בעיקר  
 במבוא ובהערות, שהרי התרגום עצמו מבוסס על תרגום, מוסמך ככל  
 שלא יהיה, מצרפתית. על כן לא תהיה זאת חדשה מרעישת לגלות  
 בתחילת ההשגות הרביעיות מאת ארנו, בהערה 1 ע' 172 את הצירוף,  
 המובא בתור כותרת חיבורו הידוע של אוגוסטינוס, De Libere  
 Arbitrio, במקום De libero arbitrio כמובן. e או o, רצון חופשי או לא,  
 מי יגלה עפר מעיניך הקורא העברי?

עם כל הכבוד למסורת העברית בימיהביניים ולאוצר המושגים  
 הטכני שיצרה מסורת זאת, הרי שלהמשיך לתרגם facultas, יכולת או  
 כושר, faculty באנגלית, כ"ספיקה" (ע' 196 למשל), יכול רק לבלבל  
 את קוראנו העברי. המתרגמים אינם עקביים בנקודה זאת ומתרגמים  
 באותו מקום את אותו מושג גם כ"יכולת", ובכך מוסיפים בלבול על  
 בלבול. כך גם הצירוף "התשוקה שבהרגשה" (ע' 203) עבור appetitus  
 sensitivus (ע' 234) איננו מוצלח במיוחד, "תשוקה חושנית" הוא  
 צירוף מדויק וברור יותר. דקארט, בלב תשובותיו להשגותיו של ארנו,  
 בחלק על אלוהים, משתמש בשתי מלים יווניות: "...ubi Graeci  
 indifferenter αἰτίων et ἀπειτήν dixerunt..." (ע' 237), משמע, "היכן  
 שהיוונים השתמשו באופן חסר הבחנה ב'סיבה' וב'ראשית'".  
 מתרגמינו הנכבדים בע' 206 חזרו פעמים ושלא לצורך על המלה ἀρχήν  
 ומבלי לדעת שבעברית אין צורך ביחסת ה-accusativus ולכן ἀρχή היא  
 הצורה הנכונה (טעות דומה ביחס למלה αἰτία ימצא הקורא העברי בע'  
 210; וסתם טעות במשפט מתוך "על הנפש" לאריסטו (435a18)  
 המובא משום מה ביוונית כדי להרשים את הברברים בהערה 34, ע'  
 218: ἀφ᾽ ἄφ᾽), אבל אלה דיקדוקי עניות, לא כן? לא בדיוק,  
 מאחר והעורך/מתרגם והמתרגמת מתיימרים בהערותיהם להיות בני

בית בפילוסופיה ובתיאולוגיה של העת החדשה המוקדמת וכן בצרפתית, בלטינית וגם ביוונית, שהרי בהערה 20 בע' 206 נקבע כי aitios פירושו סיבה! מי יגלה עפר מעיניך הקורא העברי?

גם דברים מפורשים שאומר דקארט ביחס להבדל שבין צרפתית – שפה שבה כתב את "המאמר על המתודה", והלטינית – שבה נכתבו ה"מדיטציות" ("Et haec unica fuit causa cur eadem [quae in prima] Meditatione continentur] in Dissertatione de Methodo, quae gallice scripta erat, non tractarim, sed ad has Meditationes, quas a solis ingeniosis et doctis legendas esse praemovi, reservarim" ע' 247), וגם היה זה הטעם היחיד שבגינו נמנעתי מלדון בדברים אלה ב"מאמר על המתודה", שנכתב צרפתית, וייחדתי אותם ל"הגיונות" אלה, שנועדו, כפי שהתרעתי פעמים רבות, רק לחריפים ולבקיאים" (ע' 214), דומה שלא עוררו את העורך/מתרגם והמתרגמת מתרדמתם הדוגמטית, שהרי השאלה המתבקשת היא האם ניתן לחקור (ובכך לרכוש בקיאות שתאפשר גם לתרגם באופן קומפוטנטי) את הפילוסופיה, התיאולוגיה והמדע של המאה ה-17 "בשפת העם" בלבד? הצירוף "שפת העם" מלווה בהערה 28: "כלומר בצרפתית ולא, כנהוג אצל אנשי המדע והפילוסופים של התקופה, לטינית; חלק מן ה"מהפכה" הקרטזיאנית היא הדמוקרטיזציה של הפילוסופיה". דברים כדורבנות שלא הפריעו למתרגמינו לתרגם את ההשגות והתשובות מן התרגום ל"שפת העם"!

דומה שדי בדוגמאות שהובאו כדי להזהיר את הקורא העברי מפני התרגום הראשון והיחיד לעברית עד כה של חלק מן ההשגות על ה"מדיטציות" של דקארט ותשובותיו של דקארט, וכן כמה מן המגבלות של תרגומי ה"מדיטציות" עצמן לעברית מן הגרסא הצרפתית, בעיקר מתרגומו של יוסף אור.

עמוס אדלהייט, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת מיינות'

## “למי אני עמל?”

קדיה מולודובסקי (2017). א. שומרוני (עורך). *לילות חשון – שירים*. הוצאת הקיבוץ המאוחד: תל-אביב

חובבי ספרות יידיש ותרבותה זכו לאחרונה להוצאתה לאור של מהדורה דו-לשונית, יידיש ועברית, של שירי קדיה מולודובסקי למבוגרים. המהדורה כוללת לקט מתוך ספרי השירה השונים שלה. שמו של הלקט הוא “חשוונדיקע נעכט” (=לילות חשון), כשם ספר שיריה הראשון של המשוררת, שיצא לאור בוילנה בשנת 1927. מדובר על מהדורה מרשימה, שנדפסה בכריכה קשה בהוצאת הקיבוץ המאוחד ובתמיכת בית שלום עליכם. את המהדורה ההדיר אמיר שומרוני. שומרוני הוסיף בפתח הספר הקדמה נרחבת, ובסופו הערות נקודתיות לשירים כולם, אחרית דבר, פרטים על המתרגמים מהם שאב את תרגומיו וביבליוגרפיה נבחרת.

באחרית הדבר לספר ציין שומרוני כי: “כינוס זה של תרגומי שיריה >של קדיה – נ.ר.< נוצר תוך כדי מחקר לצורך כתיבת עבודת גמר על קדיה מולודובסקי במסגרת לימודי ב/תוכנית הבינ-אוניברסיטאית ליידיש, יוני 2015, ומחקר לעבודת הדוקטורט באוניברסיטה העברית בירושלים: ‘קדיה מולודובסקי: ביוגרפיה ספרותית’”<sup>1</sup>. בראיון שערכה עימו דליה קרפל, ראיון שהתפרסם בעיתון “הארץ” עם צאת המהדורה לאור,<sup>2</sup> סיפר שומרוני כי הוא חש קשר עמוק לשיריה של קדיה, וששנים

<sup>1</sup> מולודובסקי, ק. (2017). א. שומרוני (עורך). *לילות חשון – שירים*. הוצאת הקיבוץ המאוחד: תל-אביב. עמ' 257. [להלן: שומרוני].

<sup>2</sup> קרפל, ד. (7 במרץ 2018), “בעקבות היומנים האבודים של המשוררת הנשכחת קדיה מולודובסקי”. *הארץ*. אוהזר מתוך <https://www.haaretz.co.il/magazine/> MAGAZINE-1.5885538 [להלן: קרפל]

רבות שאף להתפנות להוצאה של שיריה לאור. ואכן לא ניתן להמעיט בחשיבות פרוייקט האיסוף וההנגשה של שירי המבוגרים של מולודובסקי לקורא העברי.

קדיה מולודובסקי היא, ללא ספק, אחת המשוררות החשובות והמעניינות ביותר שצמחה לתרבות היידיש המודרנית. שירי הילדים שלה התפרסמו וחלקם נכנסו אף לקאנון הספרותי של שירי הילדים. אחת הסיבות להצלחת שירי הילדים שלה קשורה הייתה בפרסום אוסף תרגומים מתוכם בשנת 1945, ביוזמת המשורר יעקב פיכמן, שכותרתו "פתחו את השער"<sup>3</sup>. עד היום זוכים הידועים מבין שירי הילדים שלה למהדורות חוזרות ולתרגומים חדשים, למשל: "גלגולו של מעיל"<sup>4</sup> ו"האיגרת"<sup>5</sup>. למרות זאת, חשוב לציין, שחלק לא מבוטל מהילדים הקוראים את שירי הילדים שלה, וכן המבוגרים המקריאים להם, אינם יודעים מי המחברת של שירים אלו,<sup>6</sup> וודאי אינם מכירים את הביוגרפיה שלה. נדמה כי אחת הסיבות לכך היא העובדה ששיריה למבוגרים לא הונגשו מעולם באופן הראוי לקהל. הם לא פורסמו באופן מסודר ולא נאספו בקבצי שירה מתורגמים לעברית.<sup>7</sup> העולה מכל אלו הוא שקדיה לא זכתה בקרב קוראי העברית להערכה ולהכרה הראויות למשוררת במעלתה.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> לגבי אוסף תרגומים זה, שערך יעקב פיכמן מיד לאחר המלחמה ראו בעיקר: דר, י. (2013). *קנון בכמה קולות: ספרות הילדים של תנועת הפועלים 1930-1950*. יד יצחק בן צבי: ירושלים. עמ' 184-203.

<sup>4</sup> שיצא לאור במהדורה מחודשת עם איורים של בתיה קולטון בהוצאת הקיבוץ המאוחד בשנת 2017.

<sup>5</sup> שיצא לאור בתרגומה של מיריק שניר בספרית פיג'מה בשנת 2009.

<sup>6</sup> יש הסוברים כי מדובר בשירי עם.

<sup>7</sup> למעט שירי ירושלים שלה שתורגמו בשנת 1971 על ידי מרדכי סבר: מולודובסקי, ק. (תשל"א). (תרגום מ' סבר). *שיירי ירושלים*. הקיבוץ המאוחד: תל-אביב.

<sup>8</sup> באנגלית המצב שונה. אחת החוקרות החשובות שהנגישה את שיריה של קדיה לקהל דוברי האנגלית היא קתרין הלרשטיין. הלרשטיין קיבצה שירים של קדיה והוסיפה מבוא חשוב, בספר: *מולודובסקי, ק.* (1999) ערכה: ק. הלרשטיין. *פאפירענע בריקן: געקליבענע לידער*. וויין סטייט יוניברסיטי: דטרויט. וכן: הלרשטיין, ק. (1996). "תגובת משוררת יידיש באמריקה – קדיה מולודובסקי – אל

נדמה כי עובדה זו אינה מקרית, אלא היו לכך מספר סיבות. אעמוד רק על שתיים מהמרכזיות שבהן. ראשית: לפחות עד שנות השישים של המאה העשרים נדחקה השפה היידישית, השפה היחידה בה כתבה קדיה, על ידי הממסד הפוליטי והתרבותי בארץ.<sup>9</sup> היידיש נתפשה כשפה גלותית והתחוללה בארץ מלחמת שפות, שלא לומר מלחמת חורמה, נגד היידיש ודובריה. המתנגדים לשימוש ביידיש ראו בה אויבת מסוכנת לעברית, זאת למרות שאחרי מלחמת העולם השנייה חלק ניכר מדובריה של שפה זו נעלם, ולעומת זאת הדיבור בעברית הפך כבר מזמן לעובדה קיימת. כמוכך, בעקבות העליות השונות, הגיעו לארץ דוברי שפות יהודיות נוספות, וברור היה כבר שהיידיש לא מהווה כל איום על העברית. בלומנפלד מסכמת את המאבק ביידיש באותה תקופה באופן הבא: “ממשלת ישראל פעלה רבות למאבק ביידיש בשנותיה הראשונות, בין אם כחלק מהמגמה להשלטת העברית כשפה הרשמית בקרב עולי כל

נוכח השואה.” חוליות, 3. עמ' 235-253. (הלרשטיין: חוליות). חוקרת נוספת היא זלדה כהנאניומן לרוגמא: Newman, Z. K. (2011). The correspondence between Kadya Molodowsky and Rokhl Korn. *Women in Judaism* 8 (1). pp. 11. <sup>9</sup> למשל: בשנת 1949 חל איסור להציג בארץ הופעות ביידיש; בשנות החמישים הוצעה הצעת חוק לצמצום הפצת העיתונות הלועזית. לאחרונה התייחס לתופעה זו בהרחבה דיאגו רויטמן בספרו החשוב: רויטמן, ד. (2017) *הבמה כבית ארעי – התיאטרון של דדיגאן ושומאכר (1980-1927)*. מאגנס: ירושלים. בידינו עדות למאבק כזה שפוזן באופן ספציפי כלפי קדיה: באוקטובר 1952 התקיימה האזכרה למורה הנערץ של מולודובסקי יחיאל הלפרין, במלאת עשור למותו. באזכרה שהתקיימה באולם הבימה מולודובסקי עלתה לבמה לקרוא נאום שהכינה מראש. “למרות יכולותיה לדבר עברית צחה, היא בחרה לשאת דברים ביידיש, כאילו היא נציגתה של השפה, ולהפגין בהזדמנות זו את עמדתה, בעצם ימי מלחמת השפות”, אומר שומרוני (שם). בהקשר זה חשוב לציין כי עם הקמת האוניברסיטה העברית על הר הצופים בירושלים הייתה התנגדות עזה להקמת קתדרה ליידיש ורק בשנת 1952 הצליח דוב סדן במאבקו לייסד חוג ליידיש. (לפרטים ראו: אין מחבר (23 מרץ 2017) התכנית ליידיש – הפקולטה למדעי הרוח האוניברסיטה העברית. אוחזר מתוך קצת-היסטוריה/ <https://yiddish.huji.ac.il/book/>

התפוצות, ובין אם בשל התפישה שראתה בזהות היהודית הגלותית דבר שיש למוחקו למען יצירת דמות עברית חדשה וחזקה".<sup>10</sup> שנית: מיד עם קום המדינה, בפברואר 1950, הגיעה המשוררת עם בעלה שמחה לעוו לארץ, במטרה לגור בה. קדיה התקבלה בכבוד מלכים,<sup>11</sup> אך תוך זמן קצר יחסית, כבר בשנת 1952, עזב הזוג את הארץ מסיבות אישיות (בעיקר כלכליות).<sup>12</sup> עזיבה זו נתפשה בארץ כמעשה אנטי ציוני מובהק. אמנם לימים, בשנת 1971, קיבלה קדיה את פרס איציק מאנגער היוקרתי, כלומר הממסד הספרותי בארץ לא דחק אותה, אך עד יום מותה חשו רבים בארץ, גם בין חבריה יוצרי היידיש, תחושה כבדה של 'בגידה' מצידה. מובן שתפישה זו תאמה את האידיאולוגיה הציונית, כפי שזו באה לידי ביטוי בתקופה ההיא.<sup>13</sup> נדמה, אם כן, כי ההתנגדות הפוליטית הן כלפי היידיש, הן כלפי דמותה של קדיה, גרמו לכך שלא נרתמו להנגשת יצירתה לקורא העברי.

העולה מכל אלו הוא כי מפעל איסוף שירתה של קדיה והנגשתו בקובץ מסודר לקהל הקוראים העברי המודרני הוא משימה חשובה ומשמעותית ביותר ונדמה כי אין חולק על כך. במאמרי אני מבקשת

<sup>10</sup> בלומנפלד, ר. (10 יוני 2012). 10.6.1954 / סופרי היידיש נלחמים במחיקת השפה. מתוך "הארץ". אוהזר מתוך <https://www.haaretz.co.il/opinions/today-before/1.1727574>

<sup>11</sup> ראו קרפל.

<sup>12</sup> "כעבור כשלוש שנים, כשמולודובסקי החליטה לעזוב את ישראל ולשוב לאמריקה, שימש "היים" עילה לעזיבה. גם קריסת עסק שותפות הדפוס של בעלה, שגרם לו הפסדים רבים, היווה נימוק" (קרפל).

<sup>13</sup> "ירידתה מהארץ נדונה בעיתונות, ובראיונות היא טענה שאמריקה מתאימה לה יותר ליצור ביידיש, בלי לטעון את המשתמע הבלתי נמנע, כי התנאים בארץ לעניין זה אינם מתאימים. חלק מהכותבים התייחסו לעניין זה בביקורתיות אופיינית שהיתה אז מופנית כלפי 'יורדים', ואפילו כעבור חמש שנים עזיבתה עדיין הידהדה בעיתונות". לעניין חוסר הפרגון לקדיה בגלל ירידתה מהארץ התייחסה כהנאניומן בכתבתה: כהנאניומן, ז. (8 ינואר 2016). נסיון מחיקת המשוררת. "מקור ראשון". אוהזר מתוך <https://musaf-shabbat.com/2017/01/08/%D7%A0%D7%99%D7%A1%D7%99%D7%95%D7%9F-%D7%9E%D7%97%D7%99%D7%A7%D7%AA-%D7%94%D7%9E%D7%A9%D7%95%D7%A8%D7%A8%D7%AA-%D7%96%D7%9C%D7%93%D7%94-%D7%9B%D7%94%D7%A0%D7%90-%D7%A0%D7%95%D7%99%D7%9E%D7%9F>



להתייחס לקושי העולה מאופיו וסגנונו של הפרוייקט של שומרונני באוסף השירים.

כל העוסקים בספרות ובתרבות יידיש בימינו מודעים, כמובן, לכך שהיום, במאה העשרים ואחת, רוב הציבור העשוי להתעניין בתחום, וודאי בשירה ביידיש, אינו דובר את השפה. וודאי נכון הדבר לגבי הקהל הצעיר.<sup>14</sup> הבחירה להוציא לאור את שיריה של קדיה מהווה, אם כן, חלק ממטרה ותפישת עולם רחבות ביותר: שימור, הפצה והנגשה של ספרות ותרבות יידיש. מדבריו של שומרונני הן בהקדמה לספרו הן בראיון עם קרפל, נדמה שאין ספק שלכך הוא מכוון.<sup>15</sup>

אבל כוונה לחוד ומעשים לחוד. כפי שמצהיר שומרונני, רוב רובו של הספר הוא אוסף תרגומים ישנים לשירה של מולודובסקי. רק שנים עשר מן השירים תורגמו על ידו (חלקם מחדש). בקריאה של תרגומים אלו לא ניתן שלא לשאול את השאלה למי כיוון שומרונני את אוסף התרגומים? מי הוא קהל היעד הפוטנציאלי שהוא ראה לנגד עיניו? האם שומרונני ביקש לפנות לקהל אקדמי, לו הוא ביקש להגיש מהדורה מדעית, או שמא לקהל הרחב?

ככל הנראה הספר לא התיימר להיות ספר מדעי מכמה סיבות, אליהן אתייחס מיד. אם כן, סביר היה להניח כי שומרונני פנה לקהל הרחב שאינו יודע יידיש וש"לא ידע את מולודובסקי בלשונה". על קהל זה ביקש, לכאורה, שומרונני לחבב את יצירתה בתרגום. זו, כמובן, בחירה לגיטימית ואף ראויה, אבל כפי שאראה בהמשך דבריי, האופן בו הוא בחר להנגיש את הטקסט לקהל הרחב, הופך אותו ללא רלוונטי אף לקהל זה.

אתחיל בהתייחסות לשאלת המדעיות של הספר. נדמה כי אין מחלוקת על כך שהספר אינו עומד בסטנדרטים של מהדורה מדעית. בחירת השירים בו היא אקראית ואינה מובנת מאליה. שומרונני בחר תרגומים של שירים שהיו נגישים לו, ושלהם מצא תרגום. ההערות הספוראדיות המופיעות בסוף הספר אינן יכולות להיחשב "הערות

<sup>14</sup> הצורך להנגיש לקורא הישראלי את ספרות יידיש כולה לתקופותיה, ובעיקר את השירה היידיית, הוא קרדינאלי והמלאכה רבה ביותר.

<sup>15</sup> הערה 1.

מדעיות" ואף לא סמימדעיות מסיבות שונות: הן אינן מונגשות לקורא בצורה מתקבלת על הדעת;<sup>16</sup> בבדיקה שטחית ניתן לראות כי חלק לא מבוטל מהן עוסק בהשוואה מקרית בין גרסאות אלו ואחרות ביידיש; הגרסאות המושוות עצמן אינן מופיעות בשלמותן בספר, כפי שמקובל במהדורות מדעיות; ההשוואה היא בין מילים אלו ואחרות המופיעות במהדורות השונות והקורא אינו יכול לבחון את מסקנותיו של שומרונני, כפי שראוי במהדורה מדעית.<sup>17</sup> רוב ההערות אינן משרתות קורא המתעניין בתחום לא באופן מדעי ולא באופן לא מדעי.<sup>18</sup> ההערות אינן מתייחסות לעניינים קרדינאליים לגבי הבנת שיריה של מולודובסקי, בעיקר עניינים פולקלוריסטיים וספרותיים, שנדמה כי אין צורך להרחיב לגבי ההכרח להתייחס אליהם במהדורה מדעית. כך, לדוגמא, בשיר בשם "אין לאַנד ישראל" [=בארץ ישראל] כותבת קדיה במקור [בית שלישי]: "אַז איך זאָל קענען פון אַ פאַסטעך־רוט אַ סצעפטער מאַכן/ און פון סצעפטער נאָך אַ מאָל אַ פאַסטעך־שטעקן" (עמ' 245). שומרונני מביא את תרגומה של לאה גולדברג לשיר. שורות אלו מתורגמות כך: "שאוכל הפוך שוטי לשרביטו של מלך/ אף שרביט לשוטרועים הופך אני" (עמ' 244). בהערותיו לשיר שומרונני אינו מתייחס כלל לבית זה, למרות שעולים מן הבית עניינים חשובים ביותר להבנת שירתה של קדיה. לו היה מדובר על ספר מדעי, היה עליו להעיר, למצער, על הטיפוס הספרותי של חילוף בין שרביט המלך לשוט רועים ולהפך. טיפוס עממי זה מופיע באופן מסוים במעשיה "בן המלך והעני".<sup>19</sup> מהדורה מדעית הבוחנת טקסטים בעלי אלמנטים עממיים

<sup>16</sup> אפילו מבחינה 'טכנית' בהערות מפנה שומרונני את קוראיו למקורות בדפוס ובכתבי היד ולא, כמקובל ובאופן שיהיה נוח לקוראים, למספרי העמודים במהדורה. <sup>17</sup> כתב ידה של מולודובסקי של השיר נמצא באוסף מולודובסקי ב'גנזים'. הבית החמישי בספרים שונה מזה הקיים בכתב היד וב'די גאָלדנענע קייט'. גולדברג תירגמה את הנוסח המקורי מכתב היד – התרגום פורסם ב'דבר הפועלת' (ט"ז, גל' 12, דצמבר 1950, עמ' 276 ועוד. (עמ' 348).

<sup>18</sup> כך, לדוגמא, שומרונני אינו מפרש מוטיבים עממיים וודאי אינו מפנה למפתחות של מוטיבים או טיפוסים שאליהם מקובל להפנות כשעוסקים בשירה, כמו שירתה של מולודובסקי, המכילה אלמנטים עממיים רבים.

<sup>19</sup> הטיפוס העממי של היפוך נסיך לעני, למשל, אצל אוטר 923B או 431

אינה יכולה שלא להתייחס למוטיבים וטיפוסים. לגבי ההערה הספציפית הזו, נדמה כי גם הקהל הרחב היה עשוי להיתרם מההפניה כזו לטיפוס עממי, שכן הפניה כזו עשויה לעורר עניין גם לא באופן אקדמי.<sup>20</sup> לגבי טיפוס החילוף שהזכרתי, נכון היה לו היה שומרני מעיר אף על הדמיון בין שורה זו לבין משפט מתוך תרגומו של אלתרמן את מחזהו של סמי גרונימן “שלמה המלך ושלמי הסנדלר” (משנת 1946). כך מתרגם אלתרמן את גרונימן: “סנדלר הגון יוכל למלוך בשעת הדחק/ אך מלכים פסולים מראש לסנדלרות”. חשיבות ציון הקשר בין השני הטקסטים רבה, שכן שומרני עצמו מזכיר בהערה אחרת את הקשר בין משפחתו של אלתרמן לבין קדיה.<sup>21</sup> מבדיקה שטחית עולה כי בלא מעט שירים מהאוסף ששומרני בחר להביא ניכרים קוי דמיון וקווי שיתוף בין שני היוצרים הללו בנושאי השירים, אופן פיתוח התימות, השימוש באלוזיות ובאמצעים ספרותיים שונים ועוד. כיון שאלתרמן היה אחד מן המתרגמים של מולודובסקי לעברית (שומרני אף הביא שני תרגומים שלו בספרו),<sup>22</sup> ניכר כי התייחסות לקווי דמיון נקודתיים בין יצירות השניים עשויה היתה להיות משמעותית לקורא, וודאי במהדורה אקדמית. הערות מסוג זה נעדרות לחלוטין מספרו של שומרני.

Transformation of a beggar back to prince (Uther, H. J. (2004). *The Types of International Folktales – A Classification and Bibliography*. Vol. 1. Academia Scientiarum Fennica: Helsinki. p. 257-258; 556).

<sup>20</sup> הערותיו של שומרני לגבי מוטיבים וסמלים אינן נסמכות על כלי העזר המקובלים במחקר ספרות עממית או באופן מדעי.

<sup>21</sup> שומרני מתייחס בעמ' 350, בהערה לשיר מעשה באליהו הנביא, לקשר בין משפחתו של נתן אלתרמן (בעיקר אביו) לקדיה, שלמדה בורשה אצל יצחק אלתרמן ועברה בגן שלו באודסה.

<sup>22</sup> אצל שלמה המלך (עמ' 226) ומעשה באליהו הנביא (עמ' 258). דרך אגב, ב-1948.4.23 (יד ניסן תש"ח) פרסם אלתרמן בטור השביעי שיר בשם “לילו של אליהו הנביא”. בביבליוגרפיה של שירי הטור השביעי שערך יוסף גלרון גולדשלגר הוא מציין הבדלים בין גרסה זו לגרסה המודפסת החל משנת 1954. מעניין יהיה לבדוק אם תרגומו של אלתרמן את קדיה השפיע על שינויים אלו. [לפי הערותיו של שומרני התרגום נדפס לראשונה ב-1949.7.29].

העשייה העיקרית בעלת האופי המדעי של שומרונני היא הבאה של תרגומים מקבילים לחלק מן השירים (למיטב הבנתי אלו שהוא מצא להם יותר מתרגום אחד). דא עקא: כיון שחלק ניכר מקהל היעד הפוטנציאלי אינו בקי בשפה היידיש, וודאי אינו מכיר לפני ולפנים את מהדורות יצירתה של קדיה ביידיש,<sup>23</sup> לא ברור מה עשוי הקורא להפיק מתרגומים השוואתיים אלו? נקודה אחרונה: שומרונני בחר להוציא את ספרו לאור בהוצאה שאינה פונה דווקא לקהל אקדמי. מכל הסיבות שפרטתי לעיל נראה ששומרונני התכוון לפנות לקהל הרחב ולא להוציא מהדורה מדעית.

אך, כאמור, לטעמי הספר אינו משרת גם את הקהל הרחב, כפי שניתן לראות מאופיים של התרגומים. שומרונני דאג להביא כמעט את כל המתרגמים ה'קלאסיים' מידיש שתרגמו את שיריה של קדיה: זלמן שז"ר, דב סדן, יוסף ליכטנבוים, אביגדור המאירי, נתן אלתרמן, לאה גולדברג, פניה ברגשטיין ועוד רבים וטובים. כל התרגומים הללו היו יפים וטובים לזמנם, אך בעשור השני של המאה העשרים ואחת, לאור התפתחות השפה העברית ולאור העובדה כי רוב רובו של הציבור בארץ אינו מכיר עוד את השפה היידיש, תרגומים אלו "אינם עושים את העבודה". חלק ניכר מהם כתובים בעברית ארכאית ובלתי מובנת בעליל לקורא הישראלי, וודאי לא לבני הדור הצעיר. נשאלת השאלה, מה הערך בהבאה של תרגומים ארכאיים, וודאי הבאה של מספר גרסאות ארכאיות זו לצד זו, שכולן בלתי מובנות באותה המידה?

הקורא המודרני שירצה לקרוא להנאתו, ואף זה שירצה להתעמק בתרגומים, ייאלץ לקרוא אותם בעזרת מילון עברי-עברי, שכן חלק ניכר מן המילים או הטיות הפעלים אינם משמשים עוד בעברית מדוברת ואף לא בעברית ספרותית. וודאי לא לכך כיון שומרונני כשרצה להנגיש לקהל הרחב את יצירתה של קדיה.

בעניין התרגום אפתח, ברשותכם, באנקדוטה הקשורה לתרגומיו של דב סדן, מי שייסד בשנת 1952 את החוג לשפה וספרות יידיש באוניברסיטה העברית בירושלים, ואף עמד בראשו. שומרונני מביא לא מעט מתרגומיו בספרו. בשנות השמונים של המאה העשרים, בעת

<sup>23</sup> וכאמור, השירים בשלמותם בגרסאות השונות אינם מובאים בספר.

שלמדתי לתואר הראשון בחוג זה, זכיתי ולימדה אותי מי שתהיה לימים כלת פרס ישראל לחקר לשונות יהודים וספרויותיהם וחקר התרבות העממית, הפרופ' חוה טורניאנסקי. הפרופ' טורניאנסקי הפנתה אותנו, בני התשחורת שנמשכו אחר השפה היידיש, למאמר של פרופ' דב סדן. למרות שהיידיש לא הייתה אז שגורה בפינו, המליצה לנו הפרופ' טורניאנסקי לקרוא את דבריו של סדן בשפת המקור, משמע ביידיש, ולא בתרגומו שלו את עצמו לעברית. היא טענה ש"עדיף לקרוא את סדן ביידיש, שכן בעברית לא ניתן להבין דבר וחצי דבר מכתבתו". מה שטענה הפרופ' טורניאנסקי, ובצדק רב, בשנות השמונים של המאה העשרים לגבי טקסטים מחקריים של הפרופ' סדן, וודאי נכון בעשור השני של המאה העשרים ואחת לגבי שירתו בעברית.

ואכן, אם ניקח לדוגמא שורה מתוך תרגומו של דב סדן לשירה של קדיה "מזיין פאפירענע בריק" [=גשרי של נייר] נוכל לראות עד כמה התרגום מסובך ולא קריא. את המשפט "מזיין פאפירענע בריק, איך האב זי געבויט/ ווען נישט נאָר דער הימל – מזיין אויג האָט געבלייט" (עמ' 51) [גשר הנייר שלי, בניתי אותך/ לו הכחילו גם השמים – ולא רק עיני] מתרגם סדן באופן הבא: "גשרי של נייר – שפניתיו פנין-עד, / פֿהקחל גם עיני – וְלֹא הַשְׁתַּק בְּלִבְד" (עמ' 50).

אך לא רק תרגומו של סדן קשים להבנה לקורא היום. אדגים את טענתי בעזרת תרגום נוסף. מדובר בשיר מתוך ספרה של קדיה: "דער מלך דוד אליין איז געבליבן" [=המלך דוד לבדו נותר].<sup>24</sup> הספר, ממנו בחר שומרוני להביא את חטיבת השירים הגדולה ביותר, עשרים וששה במספר, נדפס מיד לאחר אחרי מלחמת העולם השנייה, בשנת 1946. זהו, ללא ספק, אחד הספרים המרתקים והלא פשוטים של קדיה. חלק מן השירים בו נכתב בתקופה שסמוכה למלחמה, חלק לא מבוטל בתקופת המלחמה גופא וחלקם מיד אחריה. אין ספק שבשל חשיבותו של הספר בחירתו של שומרוני לכלול באוסף חלק גדול משירי קובץ זה היא בחירה מוצדקת לחלוטין.

<sup>24</sup> על ספרה זה של מולודובסקי ראה את מאמרה של קתרין הלרשטיין: *חוליות*. הלרשטיין, ק. (1996). 'תגובת משוררת יידיש באמריקה – קדיה מולודובסקי – אל נוכח השואה'. *חוליות*, 3. עמ' 235 – 253.

אחד מהשירים ששומרוני הביא מקובץ זה הוא השיר "בנינאכטיקע געסט" [= אורחי לילה] (עמ' 167). שומרוני מביא את המקור היפהפה וכן שני תרגומים. האחד של יוסף ליכטנבוים, המובא לפני המקור (בעמ' 166), והשני של משה בסוק, הבא מיד אחריו (בעמ' 168). בטבלה הבאה אביא קטע מן המקור בהקבלה לשני התרגומים. בקטע מתואר חתול המגיע באמצע הלילה לביתה של הדוברת והרושם שהוא משאיר עליה:

תרגומו של בסוק	תרגומו של ליכטנבוים	(מקור – מולדובסקי)
"אַז פּבּוּא תּתּוּלָהּ, נְתַעֲתָה מְנֵי לַיִל, / בְּצַפְרָנִיָּה תְשָׁרֵט, / שָׂרֵט וַיִּלֵּל, / – הַכְּנָסִי, תּתּוּלָהּ – כְּתִלְתְּלָהּ, אֶתְּ רֵאָם יִלְדוּתֵי הָאִים. / לא אַחַת בְּגִלְלֵךְ מְטָאָטָא אֶתְּ יָדוֹ הַטְּעִימְנֵי טְעוּם. / הַכְּנָסִי, וּבּוֹאָךְ יִבְרָךְ / לְנוּעַ לְנוּד מְנָה לִי וְגַם לָךְ."	"וְתִתּוּל תּוּעָה-לַיִל מִן הַחוּץ הִנֵּה יֵט, / לְטֵשׁ צַפְרָנִיּוֹ, שָׂרֵט וַיִּגְרֵד, – הַכְּנָס, תְּתִלְתֵּל, מִיִּלְדוּת אֵימַת חִלְדֵי-כָר / רַבּוֹת בְּגִלְלֵךְ הַמְטָאָטָא עָלַי וַיִּנְעֵר. / הַכְּנָס, כְּאוֹרְחֵי, הַכְּבֹד נָא כְּדָת. / הַתְּעִיָּה, הַנְּדוּדִים הֵן לְשִׁנֵּינוּ מְנַת."	"און אַ קאַץ איז געקומען פֿאַרבלאַנדזשעט פֿון נאַכט / געדראַפעט מיט נעגל, / געדראַפעט, געשאַרט / – קום אַרײַן, קיצל־קעצל, פֿון מײַן קינד־הייט סטראַשנער וויזלטיר, / איך האָב ניט איין מאָל דעם בעזעם פֿאַרזוכט צוליב דיר, / קום אַרײַן, זײַ מײַן גאַסט, זײַ געערט, / ס'איז אונדז ביידן צו בלאַנקען, נע־ונד זײַן באַשערט."

במה חוטאים התרגומים הללו למקור? ראשית, הם אינם מובנים בעליל. שנית, השיר במקורו נכתב בשפה יומיומית, וודאי לא בשפה

גבוהה כפי שעולה מן התרגומים.<sup>25</sup> עניין שלישי הקשור בשניים הקודמים: בשיר יש אלמנטים עממיים רבים האובדים לחלוטין בתרגום לשפה כל כך גבוהה וארכאית. אין ספק שכאשר השירים תורגמו על ידי ליכטנבוים ובסוק,<sup>26</sup> העברית לא הייתה מפותחת דיה ולא עמדה לפנייהם ברירה. היום וודאי שיש תחליפים לשוניים ראויים ומובנים יותר. משום כך תרגומים אלו אינם משרתים עוד את הקהל קורא העברית, לא את זה המבוגר, וודאי לא את זה הצעיר. לעומת זאת, דווקא לשיר זה של מולודובסקי, יש תרגום (אמנם לא חף מבעיות ותכף אפרט) של חוה אלברשטיין ששומרנוני אף אינו מזכירו. זו לשונו של התרגום של אלברשטיין:

אורחים ללילה/ חוה אלברשטיין  
באמצע הלילה, שמעתי לפתע,  
שריטות מוזרות על דלת ביתי.  
מיהרתי לפתוח, באמצע הלילה  
חתול מרופט שכב ממולי.

גופו הקטן מכוסה בוץ ודם,  
חתול משוטט לבדו בעולם.  
אמרתי לו: ”בוא, היכנס יידי,  
הלילה הזה תישאר בביתי”.

<sup>25</sup> שומרנוני עצמו מציין בהערותיו לשיר זה: ”בשיר נזקקת מולודובסקי לאמצעי שירי המופיע אצלה פעמים אחדות: הוא מוצג לכאורה כמעשייה-עממית-ילדותית [...] בעלי החיים הבאים לביקור לילה מאופיינים בכינוייהם המתאימים לדיקלומי ילדים” (עמ' 339).

<sup>26</sup> כפי שמציין שומרנוני בחלק המתייחס למתרגמים, משה בסוק חי בין השנים 1907-1966 ויוסף ליכטנבוים בין השנים 1895-1968. שומרנוני, עמ' 372, 376.

באמצע הלילה, שמעתי לפתע,  
קולות נגיחה על דלת ביתי.  
מיהרתי לפתוח, באמצע הלילה,  
תיש פצוע עמד ממולי.

זקן מגולח, קרניים שבורות,  
תיש עומד בעיניים דומעות.  
אמרתי לו: "בוא, היכנס לביתי,  
הלילה קשה גם לך וגם לי".

עכשיו, בביתי אין פחד,  
הם כבר ישנים.  
זה לצד זה לצד זה לצד זה,  
לצידי.

אחר כך הרעידו באמצע הלילה,  
דפיקות חזקות את דלת ביתי.  
פתחתי מיד, ולרגע נבהלתי,  
שועל מבוהל עמד ממולי.

זנבו היפה נתלש בזדון,  
עיניו עייפות, אין בו כוח רצון.  
אמרתי לו: "בוא, היכנס גם אתה,  
בבית הזה יש מקום בשבילך".

עכשיו, בביתי אין פחד,  
הם כבר ישנים.  
זה לצד זה לצד זה לצד זה,  
לצידי.



“למי אני עמל?”

בתוך הדממה שבאמצע הלילה,  
שמעתי קולות אנחה אבודים.  
פתחתי את דלת ביתי ומצאתי –  
אדם, בן אדם ניצב ממולי.

מגבעת קרועה, מעיל בלי כפתור,  
פנים מביטות בי בלילה שחור,  
נבהלתי מיד מהקור בעיניו,  
טרקתי מיד את דלתי בפניו.

עכשיו, בביתי יש פחד,  
קור חודר לשיר,<sup>27</sup>  
מי זה אורב לי מעבר לקיר?

כאמור, התרגום של אלברשטיין אינו נאמן למקור, ולו היה שומרני  
בוחר להביאו וודאי שהיה עליו להעיר על הסטיות מהמקור. אחד  
ההבדלים הבולטים, לדוגמא, הוא סדר הבתים והדמויות אותן פוגשת  
הדוברת. בעוד שבמקור (ובתרגומים הקודמים) סדר הבתים הוא  
כדלהלן: הדוברת בשיר פוגשת ציפור, חתול, תיש ואדם, בתרגומה של  
אלברשטיין הדוברת פוגשת: חתול, תיש, שועל ואדם. שוני משמעותי  
נוסף הוא בסיום, שאינו זהה למקור.<sup>28</sup>  
בטבלה הבאה אדגים בעזרת השוואה של המקור לעומת שלושה  
התרגומים (גם של אלברשטיין) בית אחר מאותו השיר. בבית זה נפגשת  
הדוברת באמצע הלילה עם התיש.

<sup>27</sup> אלברשטיין משחקת כאן כמובן על משמעות הבית הממשי והבית המטאפורי  
(בית בשיר).

<sup>28</sup> במקור: “און פֿון יענער זייט טיר כ׳האָב דערהערט אַ געוויין” בתרגומו של  
ליכטנבוים “ומעבר לדלת שמעתי קול בכי”. בתרגומו של בסוק “מעבר לדלת שמעתי  
קול בכי” ואילו אצל אלברשטיין: “מי זה אורב לי מעבר לקיר”.

מקור	ליכטנבוים	בסוק	אלברשטיין
<p>"און אַ ציג איז געקומען, דאָס בערדל פֿאַרשפיצט/ געקלאַפט מיט די קלאַען/, מיט די הערנער געקריצט./ – קום אַרײַן, ציגל-מיגל, קורצע בערדל, מילך אין קריגל./ דיין ליד נאָך-ביד היינט מאַכט מיין בעט פֿאַר אַ וויגל, / קום אַרײַן, זײַ מיין געסט, זײַ געערט, / ס'איז אונדז ביידן אַ מלמדישע דאָליע באַשערט".</p>	<p>"וּגְדִי בָּא הַלּוֹם, הַזְּקָן מִחֶדְד, / וַיִּדְפֹּק בְּטֹלְפִיו/ וּבְקַרְנֵיהוּ חֲבֵט. / הַכֶּנֶס צְפִיר־עֲזִים וְלִדְקָן, מְלֹא כַד חֶרֶס/ חֶלֶב, זֶה שִׁירְךָ עַד הַיּוֹם לִי שִׁיר עֲרֵשׁ./ הַכֶּנֶס, כְּאוֹרְחִי, הַכְּבֹד נָא פְּדֵת./ גּוֹרֵל מְלַמֵּד הֵן לְשִׁנּוּ מִנֵּת".</p>	<p>"וַתְּבוֹא אֶזְרָה עִז, זְקָנָן כְּלוֹ חֵד/ בְּטֹלְפֵיהָ טְפָחָה/ וּבְקַרְנֵיהָ תַחֲרֹת./ – הַכֶּנֶסִּי עֲזָא-פְּזִיזָא, קֶצֶרֶת הַזְּקָן, חֶלֶב בְּקַנְקָן./ מָה כַּחַ שִׁירְךָ לְהַפֵּךְ עוֹד לְעֲרֵשׁ לְבָן! הַכֶּנֶסִּי, וּבוֹאֵךְ יְבָרְךָ, / גּוֹרֵל-מְלַמֵּדִים. מְנָה לִי וְגַם לְךָ".</p>	<p>"מיהרתי לפתוח, באמצע הלילה/ תיש פצוע עמד ממולי./ זקן מגולח, קרניים שבורות/ תיש עומד בעיניים דומעות./ אמרתי לו: בוא, היכנס לביתי/ הלילה קשה גם לך וגם לי".</p>

כאמור, למרות החירות שלקחה לעצמה אלברשטיין בתרגום, נדמה שנכון היה למצער להוסיף את תרגומה. תרגום זה עשוי היה להיות לפחות מובן יותר לקהל קורא העברית ולעורר בו את הסקרנות להתקרב ליצירתה של מולדובסקי. חשוב לשים לב שלשון מובנת והתאמה מבחינת המשלב הלשוני הן שתי נקודות קריטיות בהנגשת

טקסטים, אף ספרותיים, משפה לשפה. לטעמי יש להצר על כך ששומרוני לא נעזר בתרגום זה באופן ספציפי ולא שאף, באופן כללי יותר, להנגיש וכך לקרב את הקורא אל הטקסטים של קדיה.

לטעמי החלטתו של שומרוני להביא תרגומים ארכאיים שגויה לא רק בתרגומו את קדיה, שאינו מאפשר לקהל הרחב להתקרב לשירתה של קדיה למבוגרים, אלא גם באופן עקרוני כדגם להתמודדות עם תרגום טקסטים בידיש בימינו.

כבר המשורר יהודה לייב גורדון התייחס בשירו “למי אני עמל?” לקושי של כתיבה בלשון שאינה מובנת לקהל היעד, ולכך שבאופן כזה הקהל אליו היה רוצה לפנות אינו יוצא נשכר: “וּלְמִי אֲנִי עֹמֵל מִבְּחַר כָּל שְׁנֵי [...] אִם לֹא הָאֲחֵרוֹן בְּמִשְׁוֹרְרֵי צִיּוֹן הַנְּגִי / אִם לֹא גַם אֲתָם הַקּוֹרְאִים הָאֲחֵרוֹנִים”.<sup>29</sup>

באופן דומה התייחס גדול יוצריה של ספרות יידיש המודרנית, ה“זיידע”, מנדלי מוכר ספרים, לכתיבה בלשון הקודש. בספר הראשון אותו כתב ביידיש בשנים 1864-5 “פֿישקע דער קרומער” (פישקה החיגר, הנמצא בתרגום לעברית ב”ספר הקבצנים”), הוא התייחס לסוגיה של כתיבה בשפה שאין לה קהל יעד. כך ציטט אותו, לימים,<sup>30</sup> ידידו, הסופר י”ל בינשטוק: “משתתף בצערם של בני עמו ורוצה להיות להם לעזר בכל כוחו, החליט אברמוביץ לכתוב מכאן ואילך”<sup>31</sup> [...] לא בלשון העברית, שהיא ידועה אך לחוג צר של בחירים, אלא בלשון העממית, שמדברים בה כל יהודי רוסיה בזמן הזה, כדי שיוכל גם העם מחוסרההשכלה לקוראו, להבינו ולראות את כל הנגעים שדבקו בכשרו, אם באשמתו ואם מסיבות חיצוניות”.<sup>32</sup>

נדמה כי שומה עלינו, השואפים להנחיל את תרבות היידיש ויצירתה לדורות הבאים בלבוש עברי, לבדוק היטב “למי אנו עמלים” וכיצד

<sup>29</sup> אוחזר מתוך פרויקט בן יהודה [http://benyehuda.org/yalag/yalag\\_027.html](http://benyehuda.org/yalag/yalag_027.html) בשנת 1918.

<sup>31</sup> הכוונה מן הספר הראשון אותו כתב מנדלי ביידיש “דאָס קליינע מענטשעלע”, שפורסם לראשונה ב”קול מבשר” בשנים 1864-1865.

<sup>32</sup> מנדלי מוכר ספרים. (תשמ”ד). תרגם ערך והוציא לאור ש’ לוריא. *האישון הקטן* – דאָס קליינע מענטשעלע. תרגום והערות: ש’ לוריא. הוצאת ספרים של אוניברסיטת חיפה: חיפה. עמ’ 16 (וראה שם הפניות בהערה 25).

## נגה רובין

נגרום לקהל קורא העברית, וודאי זה הצעיר, לחבב ולנכס לעצמו את הטקסטים בידיש ולא, חלילה, להרחיקם מטקסטים אלו. בחירתו של שומרוני פוגעת, אם כן, לטעמי בעשייה של קירוב הקהל הישראלי בכלל והצעיר בפרט לתרבות היידית ולשירה של קדיה כמו לספרות היידית בכלל. נדמה כי יש להצר מאוד על כך שהעושים במלאכה לא הקדישו מחשבה למטרה נעלה זו.

נגה רובין, המכללה האקדמית לחינוך ע"ש דוד ילין, ירושלים

**אהרן אופנהיימר, על נהרות בבל : סוגיות בתולדות  
בבל התלמודית: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם  
היהודי, ירושלים, המרכז לחקר התפוצות ע"ש  
גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת תל אביב, 2017**

יפה עשה פרופ' אופנהיימר שאסף מאמריו המפוזרים על היבטים שונים של יהודי בבל, מאמרים שנכתבו במשך כשלושים וחמש שנים האחרונות. יש בספרו מבוא, שנים עשר פרקים, נספח, ביבליוגרפיה נבחרת ומפתחות. בפתח דבר הוא כותב (עמ' 9) ש"כמה מפרקי הספר מבוססים על מאמרים שכבר פורסמו בבמות קודמות ואחרים חוברו במיוחד לצורך ספר זה." ואולם, בעמ' 214-215 ישנה רשימת המאמרים שפורסמו לראשונה, והיא, לכאורה, חופפת את כל הפרקים שבספר, כולל הנספח. דומה, א"כ, שרק המבוא הוא חדש. ייתכן שבפרקים מסוימים ישנם כמה עידכונים ואולם אין רמז לכך בספר, ולצורך מיספור הענין יהיה צורך להשוות בדיוקנות את המאמרים עם הפרקים.

המבוא עצמו, שהוא, כאמור, חדש, מהווה סקירה יפה על מצב המחקר בתחום, הערכה לגבי המחקרים השונים שנכתבו במשך למעלה ממאה השנים האחרונות, ועמידה על השינויים ההיסטוריוגרפיים שהתחוללו במשך תקופה ארוכה זו. חבל שלא הרחיב והעמיק בנושא הזה, שהוא בעל משמעות מרכזית, על ידי מתן דוגמאות של השוואה בין דרכי ה"ראשונים" – גרץ הלוי וכו' – לבין "האחרונים" – הרמן, אלמן וכו', וגם מה עמדתו שלו כמעין איש ביניים. יש להעיר שכמעט כל אלה שכתבו על יהדות בבל בדורות הקודמים לא ידעו פחלבית, ורק יחידים, כמו גפני ובר – שלמדו אצל שקד-אלמן, והרמן ועוד אחרים של הדור האחרון יכלו לקרא את המקורות הפרסיים הקדומים במקור,

ולהעשיר אותנו בהשוואות מעניינות בין המשפט התלמודי לבין משפט הפרסי.

באותו מבוא מזכיר אופנהיימר את ניוזנר מספר פעמים בהערכה רבה, תוך הסתייגות מינורית, ואולם האמת תאמר, שאף שכתב סדרת ספרים על יהדות בבל, עשה זאת עם הבנה מועטת ביותר בספרות התלמוד – כפי שכבר העירו חוקרים בביקורות על תרגומו של הבבלי (ואף של הירושלמי) – וחוסר ידיעה של השפות פחלבי, פרסית, וערבית. מעניין להזכיר שבראשית דרכו המחקרית כתב פרופ' גפני עבודה סמינרית כביקורת על ספרו הראשון של ניוזנר על יהדות בבל, ביקורת מצוינת וקטלנית, ככל הנראה על פי בקשתו של מורו פרופ' אורבך ז"ל. עבודתו זו אף פעם לא פורסמה משום מה. דומה שאילו הגיעה לידי פרסום היה זה משנה את דרכו של ניוזנר בהמשך פעילותו המחקרית. וחבל, כי ניוזנר היה איש מוכשר ביותר שכל כולו היה מוקדש לחקר תולדות ישראל בתקופה ההיא, ואוהב את התלמוד, אף שלמד אותו בשטחיות מופלגת. ואילו עם הכוונה בראשית דרכו, יכול היה, לדעתי, לתרום רבות למחקר התקופה, במקום להוציא מאות ספרים שערכם בסופו של דבר מפוקפק ביותר.

הרחבתי קצת מעבר למידה בענין זה משום שדומה שחסרים באותו מבוא "חדש" ניתוחים יסודיים בהערכת החוקרים שהוא מזכירם כעוסקים בהיבטים שונים של תחום ספרו הוא. שאלות יסוד, שעסקו בהן רבות בעבר, כגון כיצד יש להתייחס לסיפורים תלמודיים מבחינה היסטורית, ואיך מבחינים בין ה"גרעין ההיסטורי" לבין העטיפה הספרותית, שהוא נוגע בהן בקצירת האומר, ראויות היו לזכות במבוא מסכם לדיון מורכב ומעמיק יותר.

היבט שלם שחסר מספרו של אופנהיימר וממחקריו הוא הנושא הפילולוגי. אחד מגדולי חוקרי השפה הפחלבית של הדורות הקודמים היה פליישר, שהוסיף את הערותיו המאלפות למילונים התלמודיים של יעקב לוי בסוף המאה הי"ט, ובדומה לכך עשו גייגר ועמנואל לעף למילונים התלמודיים של קאהוט וקרויס. ניתוח אוצרות המילים השאולות מן השפות הפרסיות בספרות חז"ל, ובעיקר מן התלמוד הבבלי, יש בו בכדי להאיר אור על היבטים רבים ושונים של חיי יהדות בבל; כגון: באילו מקצועות עסקו, יחסי היהודים לשלטון המקומי,

ענייני מיסים (שאכן נחקרו במידה מסויימת), תחומי מסחר וכדומה. וכפי שכבר הראו חוקרים בתחום הלקסיקוגרפיה היוונית-לטינית על ארץ ישראל, עדיין נסמכים אנו על הערותיהם של אלה שהוזכרו לעיל, וכן מאמריו השונים של שקד, ועוד לפני כן עבודתו החלוצית של טלגדי. הוי אומר שעוד הדרך ארוכה.

פה ושם חשתי בחסרונות ביבליוגרפיים, וכמובן שמתני לב לאותם המאמרים שלי שלא הוזכרו, אף שלכאורה הם שייכים לנושאים שבספר זה, ולדוגמה כגון:

Bab Nahara, *Iranica Antiqua* 8, 1968, pp. 255-268

Silver as a Status Symbol in Sasanian Persia, *Persica* 5 (1970-1971), pp. 103-105

On the Unfortunate Adventure of Rav Kahana, *Irano-Judaica* 1982, pp. 83-100

(מאמר שהביא בעקבותיו שורת הרחבות מאת י' גפני, ש' פרידמן, ג' וולף, ועוד)

האם עלה רבה לארץ ישראל, סיני ע"א (1971), עמ' 140-145.

מאמר ב-*Archiv Orientalni* 21/1 1966 עמ' 56-66, שעוסק גם בנושא שנידון בספר, ועוד כאלה וכאלה.

הערות בודדות נוספות. במאמר יפה שבפרק י"ב, דן המחבר בשם המקום "אספמיה" שבבבלי יבמות קטו ע"ב, ובצדק, בעקבות חוקרים שקדמו לו, קובע שהיא "אפמיא" שבאיזור בבל, וביתר דיוק אחד משתי אפמיאות שבאיזור (עמ' 175-176). כבר עמד על תופעה זו של העלמת ה"סיגמה" לפני ה"פה" ש' קרויס בכרך א' של ה-*Lehnwörter* שלו, ברלין 1898, עמ' 141. ואולם הדוגמאות שהביא קרויס שם מופרכות. כך הציע קרויס – "איספניקי" שבתרגום שמואל ב' יח' י"א: *φοινικί*, הצעה שנדחתה ע"י לעף בל-*הענווערטער* ח"ב, ברלין 1899, עמ' 92 ארץ "אספניקי". כמו כן, דוגמתו השניה של קרויס שם "איספרמקי" – *φάρμακα* גם היא נדחתה ע"י לעף, שם ח"ב, עמ' 94 בערך "אספרמקי". ומקורו בפרסית *sparmakān* הפחלווי וכו' (תוספות הערוך השלם, בעריכתו של ש' קרויס, וינה 1937, עמ' 48). ואע"פ כן, אין ספק כי הזיהוי של אספמיא ביבמות שם היא אכן גם אחת

מהאפמיאות. אגב נעיר, כי לגבי דרכי המסחר באותו האיזור בימים  
ההם (עמ' 180-181) יכול היה המחבר להעזר בספרו של E.H.  
, Warmington, *The Commerce Between the Roman Empire and India*  
קיימברידג' 1928, וכן של M.P. Charlesworth, *Trade-Routes and*  
*Commerce of the Ancient World*, קיימברידג', 1924. עוד יש להעיר  
כי יש שגורסים באותו קטע במקום "שלחו מהתם", "שלחו מתם",  
שלפי רש"י בגיטין ע"ג ע"ש: שלחו מתם היינו מארץ ישראל (ראה  
בפרוטרוט בדקדוקי סופרים השלם ליבמות שם, ירושלים תשנ"ו, עמ'  
רפ"ז הערה 40, מקור שלא היה בפני המחבר בעת שכתב המאמר הזה  
[ירושלים תשמ"ח. ראה עמ' 215]). נקודה (קטנה?) זו של חסרון הה"ה  
במקורות מרובים, מוסיפה לתמיהות הרבות שבסיפור תלמודי זה.  
ובנוסף, יש לשים לב לעובדה שהוא נקרא "יצחק ריש גלותא" ולא  
"רב" או "מר" יצחק ריש גלותא. ואולם בינתיים הצעתו של אופנהיימר  
הכי משכנעת, אף כי נותרו סימני ספק בדבר.

ובאשר לפרק ו', "קשרי בבל וארץ ישראל" (שנכתב לראשונה  
תשס"ד), ניתן היה להפנות למאמרי שהופיעו ב-1970, ב-*Archiv*  
*Orientalni* ל"ח, עמ' 1-25, "On Social and Economic Conditions in"  
"Third Century Palestine", שדן בנושא זה מן ההיבט הכלכלי.  
ואולם, ואחרי הכל, יש לנו להודות לו לפרופ' אופנהיימר על שזיכנו  
בספרו זה, כי נוח לנו לראות בסקירה אחת את תרומותיו השונות  
והמגוונות בתחום חשוב זה, תרומות שהיו מפוזרות בכתבי עת  
ובספרים שונים. הקורא יהנה מכתובה בהירה ונעימה, המעשירה את  
ידיעותינו, ויש בה אף משום אתגר לחוקרים צעירים שיוסיפו ויפתחו  
עוד יותר את הנושאים שעסק בהן המחבר המכובד.

דניאל שפרבר, אוניברסיטת בראילן, המכון הגבוה לתורה





אוי, הלטינית הזאת!

במוסף "גלריה שישי", הארץ, ט"ו באדר  
תשע"ח, 2 במרץ 2018, עמודים 12-14,  
מופיע מאמר של גבריאל בוקובזה  
שכותרתו "העתק של העתק". בוקובזה מגלה  
בו היכרות מסוימת עם דברים שנעשים  
ונאמרים בדיאלוג הסופיסט של אפלטון,

וזאת אפשר רק לשבח. אך הוא גם משתמש כמה פעמים במאמרו ב"מה  
בסוציולוגיה מכנים הסימולקרה, העתק שאין לו מקור".

מקורו של אותו מונח סוציולוגי כביכול הוא ספר שפרסם בשנת 1981  
הפילוסוף והוגה הדעות החברתי הצרפתי ז'אן בודריאר (1929-2017):

Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*

המלה הראשונה בכותרת זאת – simulacres – היא צורת הרבים של  
שם העצם הצרפתי simulacre. נכון הוא ששם העצם הזה הוא בצרפתית  
במין נקבה, כמו עוד כמה שמות עצם המסתיימים ב-re: למשל  
chambre, encre. אך יש גם שמות עצם דומים שהם ממין זכר, כגון  
chancre. מכל מקום, גם אם בצרפתית simulacre הוא בנקבה, אין  
להסיק מזה שבתרגום יש לומר simulacra. שהרי מקורו של שם העצם  
הצרפתי הוא בשם העצם הלטיני simulacrum, "דימוי, כבואה", במין  
ה'סתמי' (neuter – מה שאינו זכר ואינו נקבה). באיטלקית ובספרדית  
אומרים simulacro בזכר, ובאנגלית משתמשים בצורה הלטינית  
simulacrum. לא כל מה שנגמר בצרפתית ב-e הופך מיניה וביה לנקבה  
בעברית. למשל, ace איננו בעברית 'אסה', ו-code אינו 'קודה'. אולי  
מוטב שנאמץ בעברית את הצורה המקורית, 'סימולקרום'.

\*\*\*

בבלוג השפה העברית של ד"ר רובי רוזנטל הופיע שוב בימים אלה  
מאמר על שמות האל בעברית שפורסם לראשונה ב-17 בספטמבר  
2015. במאמר זה מתייחס המחבר לאחת הפרשנויות של צורת הריבוי  
'אלהים', הרואה בו

צורת הריבוי הנעלה, "פלורליס מאג'סטאטיס".

הכונה היא לבטוי הלטיני pluralis maiestatis שהמלה האחרונה שלו נכתבת לפעמים ב־j, כלומר majestatis. ההבדל בין i ל־j אינו משנה בכל הנוגע למבטא הלטיני: הוא ענין למדקדקים בכתיב הלטיני של תקופות שונות ומקומות שונים. בלטינית קלאסית יש רק i, והאות j התפתחה ממנה בשלב מאוחר יותר של השפה. החשוב לעניננו הוא שלא כל j בכל לשון ולשון יש לבטא כ־g', כאילו היו כל הלשונות אנגלית. בגרמנית, למשל, מבטאים את האות j כאילו היתה i: למשל, Jahr, Jagd, Josef. גם בלטינית אין הבדל במבטא בין i ל־j. ואגב, פרוש הבטוי אינו "ריבוי נעלה" אלא "ריבוי בהתיחסות למי שלמעלה ממך".

באותו מאמר, בדיון ביחסם של אנשים ועמים שונים לשם המפורש, כותב ד"ר רוזנטל:

הנוצרים דוקא אמצו את השם המפורש, ושמו בפייהם Jehova.

אנא, מי הם אותם "נוצרים" באופן כה כללי וסוחף? רוב העדות הנוצריות משתמשות דוקא בתרגומים שונים של "אֲדֹנָי" – למשל Κύριος (הצורה שבה מופיע השם המפורש כבר בתרגום השבעים, ובעקבותיו בברית החדשה); Dominus (תרגום לטיני של השם היווני, ובעקבותיו) Lord, Herr, Seigneur ודומיהם. הכת הנוצרית האחת שחזרה לשם המפורש היא הכת המכנה את עצמה Jehovah's Witnesses, שנוסדה בארצות הברית בשנת 1916, וכיום יש לה כמה מיליוני חברים בכל העולם. כת זאת טוענת שהיא – ורק היא – מבינה את כתבי הקודש לאשורם, כפי שהבינו אותם הנוצרים הראשונים, והיא גם יודעת בדיוק איך יש לבטא את שמו של אלהי ישראל. הכת מסתמכת על תרגומים של כתבי הקודש ועל ספרות משנית באנגלית בחקר המקרא, ולא הרבה חוקרי מקרא ונצרות של ממש מתיחסים בכובד ראש לטענותיה.

### כאן מדפיסים ספרים שאיש אינו קורא !

שמואל פיינר, זהר שביט, נטלי ניימארק-גולדברג, טל קוגמן  
(עורכים), *הספרייה של תנועת ההשכלה: יצירתה של רפובליקת  
הספרים בחברה היהודית במרחב הדובר גרמנית, תל-אביב: עם  
עובד, 2014, 503 עמודים*

מאמר ביקורת זה הוא תוצר לוואי של מחקר נמשך (work in progress) בשם "כאן מדפיסים ספרים שלעולם איש איננו קורא! : כיבוש תנועת ההשכלה היהודית בגרמניה בידי היסטוריוגרפיה יהודית-לאומית" (שם זמני). מטרתו המוצהרת של אותו כיבוש הוא האדרתה והעצמתה של תנועה קצרת ימים ודלת-תוצאות, ואחת הטענות המרכזיות של הבולט בקרב המאדירים והמעצימים אותה, פרופ' שמואל פיינר מאוניברסיטת בראילן, היא הטענה, שתנועת ההשכלה היהודית ראויה שימשילוח ללא פחות מאשר למהפכה הגדולה בתולדות אירופה והעולם, ככתוב בפסקת הפתיחה של ספרו הפרוגרמטי *מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18*, ירושלים: מרכז זלמן שזר (תשע"א) מהדורה מתוקנת:

מבחינת משקלה ההיסטורי הייתה תנועת ההשכלה ליהודים לא פחות מאשר למהפכה הצרפתית לתולדות אירופה. מהפכה מודעת ומכוונת נתחוללה משעלה המשכיל הראשון על הבמה הציבורית היהודית והכריז את הכרזת העצמאות של רפובליקת המשכילים: הקשיבו אלי! אני נושא חזון מתקן וגואל שיתממש בעולם הזה; יש בפי ביקורת מקפת על קלקולי המצב היהודי הקיים ובידי תוכנית מפורטת לשיקום החברה והתרבות שלנו; אני מצויד בידע חדש, קשוב לתרבות האירופית ומסוגל לקרוא את מפת ההיסטוריה המשתנה ולפענח את הקודים שבה באופן

הנכון והמדויק ביותר; חושי רגישים במיוחד לתמורות הזמן ואני הוא שמחזיק במצפן המסייע לי לנווט בין שבילי ההווה והעתיד מבלי לחזור על טעויות העבר. (עמוד 20)

הבעיה העיקרית שבטענה זו היא מיעוט תמוה של ראיות שיש בהן כדי לאשש מהפך רדיקלי כל-כך: בשנת 1800 לערך נמצאו באזורים דוברי גרמנית במרכז אירופה יותר מרבע מיליון יהודים שהיו מפוזרים ביותר מ-2,500 קהילות, רובן הגדול כפריות, אך השפעתה של תנועת ההשכלה היהודית ניכרה רק בחצי תריסר קהילות עירוניות, וגם בהן השפעתה הייתה קצרת ימים; בתי ספר, בתי-דפוס וכתבי-עת שנוסדו בידי שוחריה של אותה "מהפכה" לא היו סיפור הצלחה לרוב ונסגרו במהרה. זאת ועוד: האדרתה והעצמתה של תנועת ההשכלה היהודית בתור גורם מרכזי בתהליכי המודרניזציה של יהודי מרכז אירופה, מודרניזציה שבעיקרה התבטאה בבורגניזציה, דהיינו בהפיכתם של יהודי גרמניה לדומים לחברי שכבת הבורגנות הגרמנית, מתעלמת ודוחה לקרן זווית את מאמצייהן הכנים של מדינות גרמניה-שברוך "לתקן" את מידותיהם של נתיניהן היהודים, את עמדותיהם האוהדות של נציגים בולטים של הבורגנות הליברלית, ובראש ובראשונה היא מגמדת את מאמצייהם של היהודים עצמם, שבכוחות עצמם התברגנו ללא כל סיוע מצד תנועת ההשכלה היהודית, שמשה מנדלסון שימש לה ספינת דגל. זאת ועוד: האידיאולוגיה השאפתנית והיומרנית של תנועת ההשכלה היהודית בולטת בהעדרה מן הביוגרפיות האישיות של יהודים שהיו לבורגנים גרמנים לכל דבר וכמתואר, למשל, באוטוביוגרפיות הרבות שהעלו על הכתב (ושנרשמו בידי פרופ' מוניקה ריכארץ [Richarz], בין היתר). אך, כאמור, לא כאן המקום לנהל דיון זה ונסתפק בהעלאת תמיהה, שמא מצב דברים זה – העדר ראיות קונקרטיות בדבר נוכחות בולטת של תנועת ההשכלה היהודית באורחות החיים, הדת והחינוך של רוב מנינם של יהודי מרכז אירופה – יצר אי-שקט מסוים בשורות מאדירי תנועת ההשכלה היהודית? ואמנם, יש רמזים לכך, שהרי כבר לפני כתריסר שנים עלה בדעתו של פרופ' פיינר, שאת אמיתות התיאורים הדרמטיים הכובשים שלו על אודות

התקיימותה של "מהפכת נאורות" יהודית ניתן לאשש באמצעות ראייה נוספת: "מדף ספרים מרשים":

תחושת העלבון והנחיתות ביחס לתרבות הנוצרית המתפתחת מכאן וסקרנות אישית מכאן הביאו כמה עשרות אנשים למאמץ שתכליתו לחדש את פני התרבות היהודית. הם בנו מדף ספרים מרשים ומפתיע בהיקפו ובגיוונו שכלל עשרות חיבורים חדשים בלשון, במדע, במוסר ובפילוסופיה. מגמתם הייתה כפולה: העתקתם של רבדים מוזנחים בתרבות היהודית מן השוליים אל המרכז באמצעות הדפסתם מחדש של טקסטים בלתי זמינים; וטיהורה והשבחתה של התרבות היהודית והדתית היהודית, ולפעמים גם תיקון פגמיה של החברה היהודית ודפוסי הנהגתה ומידות המוסר של חבריה. בהדפסת הספרים שאינם תורניים הייתה לא פחות מאשר אמירה ביקורתית מתריסה ולעתים בוטה וחתרנית במשתמע ומופגן כלפי ההנחה של תחומי הידע החשובים הללו.<sup>1</sup>

בעקבות גילוי זה בדבר קיומו של "מדף ספרים מרשים", שהוא מוצר לוואי של אותה "מהפכת נאורות" מהוללת, כביכול, בא גילוינו בפועל באמצעות מבצע מרשים באמת: צוותים של חוקרים משתי ארצות (ישראל וגרמניה) ומשלוש אוניברסיטאות – אוניברסיטת בראילן, אוניברסיטת תל-אביב ואוניברסיטת פוטסדאם (Potsdam) – עטו על 65 ספריות בגרמניה ובמדינת ישראל ועלה בידם לאתר יותר מ-1,100 כותרים שיצאו לאור בארצות דוברות גרמנית בין אמצע המאה ה-18 לבין תחילת ה-19 והאמורים לספק אישור בדבר קיומו בפועל של אותו "מדף ספרים מרשים". פרטים מלאים נדע רק אחרי שהממצאים הביבליוגרפיים, שנאספו לתוך "מסד" מיוחד, ייצאו לאור, עם מבואות מתודיים על אודות הקריטריונים לפיהם זכו כותרים אלה לשכון לבטח

<sup>1</sup> שמואל פיינר, "על מסלול הפרישה מן המדינה היהודית: קריאה מחדש בתולדות חייו של שלמה מימון", בתוך: שמואל פיינר וישראל ברטל (עורכים), *ההשכלה לגוניה: עיונים חדשים בתולדות ההשכלה ובספרותה*, ירושלים: י"ל מאגנס, תשס"ה, עמוד 49.

ובכבוד על אותו מדף. לעת עתה עלינו להסתפק בתיאורים מקוטעים של פרויקט ביבליוגרפי שאפתני זה, כפי שנמסרו בידי חלק מן המשתתפים באסופת מאמרים חדשה, הספרייה של תנועת ההשכלה: יצירתה של רפובליקת הספרים בחברה היהודית במרחב הדובר גרמנית בעריכתם של פרופ' פיינר, פרופ' זהר שביט, ד"ר נטלי ניימרק-גולדברג וד"ר טל קוגמן,<sup>2</sup> אסופה שזכתה לקבלת פנים אוהדת במקומותינו<sup>3</sup> – לבו של מי לא ישמח למקרא אישורים לכך, שיצירתיותו הרוחנית היהודית המופלגת של עמנו איתנה ופורחת דווקא מול איומי המודרניזציה?

בטרם ניתן דעתנו לניסיון זה להעניק ממשות ביבליוגרפית ל"מהפכת נאורות" שאיננה נופלת מזו של המהפכה הגדולה – בדמותה של "ספרייה" שעל קיומה לא נודע עד כה – כדאי להתייחס לכך, שככל שמדובר בכינון של ספריות בעבור יהודי גרמניה, נדמה שאנחנו נמצאים במצב של גודש: מן המפורסמות היא, שבמהלך המאה ה-19 התרוקנו ארונות ספרים רבים מספרים יהודיים-מסורתיים ובד בבד עם תהליכי הגרמניזציה המואצים שעברו על יהודי גרמניה בתקופה זו תפסו את מקומם הוצאות מכובדות של מיטב ספרי הקלאסיקה של התרבות הגרמנית. על חיבתם הרבה של יהודי גרמניה המתגרמנים ליצירותיהם של פרידריך שילר ו"ו"ו פון גתה נכתב כבר רבות ונכבדות. ארונות ספרים חדשים אלה, הם הם שהפכו את יהודי מרכז אירופה דוברי הגרמנית לציבור היהודי המודרני הראשון באירופה (ובעולם), ציבור שמשורותיו צמחו כמה מגדולי הרוח של המאה ה-19 וה-20, שמניחוחם כולנו מתבשמים – קרל מרקס, זיגמונד פרויד, פראנק קפקא ועוד. הכול החל, כידוע, עם "עבודת גתה", שכה אפיינה את היהודים בני חוג התרבות הגרמני, "עבודה זרה" אם תרצו, שהקנתה לגורלם ממד טרגי – להבדיל מגורלם של ציבורים יהודיים, שנרצחו מבלי שיידמו כל כך, מבחינת תרבותם, לרוצחיהם – דבר שעליו עמד, בין

<sup>2</sup> תל-אביב: עם עובד, תשע"ה, 503 עמודים.

<sup>3</sup> יצחק לאור, "רחץ ידיך ופניך וגם צווארך במים, ואל תשכח לשטוף את הפה והעיניים", בתוך: "תרבות וספרות", "הארץ", עמוד 4, 4.1.2015; מתן חרמוני, "אז, כשדיברו עברית בברלין", בתוך "ספרים", מוסף של "הארץ", עמוד 8, 15.5.2014.

היתר, פרופ' יעקב כ"ץ המנוח.<sup>4</sup> מי איננו זוכר את הסדרות מרובות הכרכים של קלאסיקנים של מסורת ה"תרבות" (Bildung) הגרמנית, שהחנויות לספרים משומשים בתל אביב, ירושלים וחיפה היו פעם גדושות בהן? והנה, התורמים לאסופה שלנו רוצים להוסיף לספרייה היהודית המסורתית ולספריית הקלאסיקה הגרמנית החדשה, שתפסה את מקומה, ספריית-ביניים שלישית ושעד כה לא נודע על קיומה – "הספרייה של תנועת ההשכלה".

האסופה מורכבת מ-18 מאמרים שחוברו בידי 15 חוקרים – ארבעת העורכים חיברו את המבוא יחדיו (ראו להלן) – והמכנה המשותף לכמה מבין המאמרים הוא כוונה נוגעת ללב להעצים את ממדיה ואת השפעתה של הספרייה שהם גילו, כביכול, ושתוארה ונחקרה על-ידם ובכך לאשר את התיאורים המאדירים והמעצימים של פרופ' פיינר (ובעלי דעתו), שעל ברכיהם התחנכו.

והנה, חלק מן המאמרים שבאו להעצים ולהאדיר את אותה ספרייתיה של אותה תנועה, דווקא מסייעים להטיל ספק בעצם קיומה או שהם מערערים על תוקפן של טענותיהם בדבר משקלה הרב. למשל, פרופ' משה פלאי, חוקר ותיק ורב-זכויות של תנועת ההשכלה היהודית, מחבר המאמר "המלבה"ד הנוכרי אנטון שמיד (Schmid, 1855-1765) – מדפיס ספרי קודש וספרי השכלה", עושה מעין "שירות דוב" לכוונותיהם של עורכי האסופה, משום שאיננו מתייחס כלל להבחנה בין "ספרי קודש" לבין "ספרי השכלה" שעוברת כחוט השני בספריהם ובמאמריהם של פרופ' פיינר (ועמיתיו), והחלל שהוא יוצר בכך עודד כותב שורות אלה לסבור, שהבחנה כזו הייתה זרה לרוחם של לקוחותיו המרובים והמפוזרים על פני כל אירופה של אותו מו"ל ושל אנשי שלומו – ושמה עצם ההבחנה בסוגה מו"לית נפרדת ונבדלת של ספרים שמקומם ב"ספרייה של תנועת ההשכלה" ושם בלבד הייתה זרה למו"ל ממולח זה? ואינני היחיד החושד בכך.<sup>5</sup> מאמרו של פרופ' פלאי איננו

<sup>4</sup> יעקב כ"ץ, "המיוחד והטראגי בתולדות יהודי גרמניה", בתוך: "הארץ", 4.6.1987, עמוד 10; Jacob Katz, "The Unique Fascination of German-Jewish Studies", in: *Judaism*, 9 (1878), 144-150.

<sup>5</sup> ראו אדוארד (ישראל) ברויאר, "התרבות הרבנית ויחסה להשכלה הגרמנית, 1840-1800", בתוך: *ההשכלה לגוניה...* (ראו הערה 1 לעיל), עמודים 137-148.

היחיד שממנו עולה כפירה בלתי מכוונת במטרות העל שעורכי האסופה הציבו.

במאמר המעמיק מאת ד"ר טל קוגמן – "הסכמות בספרות ההשכלה: מנגנוני תכנון ופיקוח על הספר בעולם היהודי" – אפשר לראות מעין "סוס טרויאני" ובעיקר בשל היושרה האינטלקטואלית הראויה לציון שלה ושבזכותה אנחנו למדים, בין היתר, ש"הקושי הכלכלי שהיה כרוך בהוצאה לאור של ספרות השכלה קשור למעמד השולי [כך!] שהיה לה בתרבות היהודית בעת ההיא, הניסיון המצטבר בעשור הקודם של פעילות משכילית בברלין הראה כי רק מעטים קנו את הספרים הללו, כמה מהם חולקו בחינם, ואחרים אך בקושי החזירו את ההשקעה בהם" (שם, עמוד 166). זאת ועוד: לזכותה של ד"ר קוגמן עומדת גם נכונותה להודות בכך, שרבני הדור התקשו לא פחות ממנה – ומן הסתם אף יותר – להבחין אילו ספרים משכיליים ראויים לגינוי ובאיזו לשון לגנותם: "בהיעדר גבולות ברורים בין ספרות אסורה למותרת [הדגשה שלי, ה"ן] גברה נטייתם של כותבי ההסכמות לעסוק ביוצר הספר יותר מאשר בספר עצמו. אישיותו של המחבר שימשה מבחינתם עדות מכריעה על איכותו של הספר" (שם, עמוד 172). ולזכותה של מחברת זו ייאמר, שספקותיה המוצדקים חלחלו לתוך-תוכם של דיוניה והעניקו למסקנות אליהן ניסתה להגיע למידות של עמימות ומבוכה שהן, לעתים, וכאן בוודאי, סימן היכר של האמת.

"סוס טרויאני" נוסף, כביכול, והפעם שובב במקצת, מצוי במאמרו של ד"ר סטפן ליט, "רשימות של חותמים מראש כמפתח לחקר ציבור הקוראים של ההשכלה". ד"ר ליט, בדומה לכמה מעמיתיו לאסופה, כותב כחלוץ בארץ לא נודעת, הגם שכבר לפני קרוב למאה שנים נעשו ניסיונות ראשונים בתחום זה;<sup>6</sup> ותמוה יותר שהוא מתעלם מחוקרים בני זמננו שנתנו את דעתם לנושא שלו בתחום היהודי,<sup>7</sup> ובתחום הלא-

<sup>6</sup> Arthur Czellitzer and Max Markreich, "Alte Subskriptionslisten als Quellen jüdischer Familiengeschichte", in: *Jüdische Familien-Forschung*, 3 (1927), nr. 10, pp. 238-243; nr. 11, pp. 259-262.

<sup>7</sup> Gunnar Och, "Jüdische Leser und jüdische Lesepublikum im 18. Jahrhundert: Eine Beitrag zur Akkulturationsgeschichte des deutschen Judentums", in: *Menora*, (1992), pp. 298-336.



יהודי.<sup>8</sup> ד"ר ליט עושה מאמצים ניכרים וראויים על מנת "לסחוט" פירורי מידע מן הרשימות הללו, אך מאחר שמדובר בפחות מעשירית!] מסך כול הכותרים הלא-גדול השוכנים לבטח באותו "מסד" – כזכור, כ-1,100 כותרים – ודאי חש תסכול מסוים. האם משום כך נקט בחידוש מעניין (אך בלתי-נומק) ובעת זיהוי פרטיהם של שוחרי תנועת ההשכלה החותמים מראש, שלא מעטים מהם היו משמנא וסלתא של יהודי ברלין (ושל ערים נוספות), ציין מי מהם ומבין צאצאיהם הישירים המירו את דתם (לרוב לנצרות הפרוטסטנטית הכמור ממלכתית-גרמנית)? במעשהו זה עבר על אחד מכללי הטאבו הרווחים בין חוקרי תנועת ההשכלה היהודית לדורותיהם: הס מלהזכיר, שהיא – כולל, כמו כאן, כשמדובר בכותרים שהפיקה והפיצה – מומנה בחלקה הבלתי מבוטל בידי יהודים שהיו על סף התנצרות! שני חוקרים מובהקים נתנו דעתם ל"מגפה" של המרות דת – כך היינריך גרץ – שפקדה את יהודי ברלין בימי חלדה של תנועת ההשכלה היהודית – פרופ' דבורה הרץ (Hertz) ופרופ' סטיבן לובנשטיין (Lowenstein), שהישגיהם המחקריים מוערכים ומוכרים מזמן – אך מה שמותר להם, דהיינו, שלא להתייחס לקשרים אפשריים בין מושאי מחקריהם המתנצרים בזה אחר זה לבין תנועת ההשכלה היהודית, מעורר תמיהה כשחוקרים מובהקים של תנועת ההשכלה היהודית והרואים בה תנועת תחייה יהודית נכבדה ואף יהודית-לאומית, מתעלמים מעובדות אלה כלא היו. שמא, יש מקום לדבר על "ספרייה של משכילים יהודים שוחרי נצרות"?

קשה להכריע איזה מבין המאמרים חותר בצורה הפוגעת ביותר תחת התזה המרכזית של אסופה זו בדבר קיומה בפועל של אותה ספרייה מבוקשת, אך נדמה שמועמד רציני הוא מאמרה של ד"ר חגית כהן, "בין מודרנה למסורת: התקבלותה של ספרות ההשכלה בספריות יהודיות פרטיות במרחב האשכנזי משלהי המאה ה-18 ועד לעשור השני של המאה ה-19". על ד"ר כהן היה להתמודד עם העובדה, שבחצי תריסר

<sup>8</sup> Reinhart Wittmann: "Subskribenten- und Pränumerantenverzeichnisse als lesersociologische Quellen", in: Herbert G. Göpfert (ed.), *Buch und Leser*, 1977, pp. 125-159.

רשימות מצאי של ספריות פרטיות של ביבליופילים יהודים – בכמה וכמה אלפי כותרים מדובר! – אין כמעט זכר לכותרים שאמורים היו לאכלס את אותה ספרייה מדומיינת! בעודה שבויה, מתלבטת, בין הקטגוריות התיאורטיות המאדירות את תנועת ההשכלה היהודית שקיבלה בירושה מפרופ' פיינר (ושאותן היא מנסה בכל מאודה לאשש), לבין הנתונים הביבליוגרפיים הדלים שבידיה (ושבהם אין זכר, כנ"ל, כמעט לספרים "משכיליים"), היא בוחרת להמשיך להיות שבויה בידי התפיסה שלפיה היה הייתה פעם "רפובליקת ספרים של תנועת ההשכלה היהודית". ד"ר כהן מעלה תהייה, הכיזד גיבוריה הביבליופילים הלכו לעולמם נבערים מדעת ככל שמדובר בחובתם להקצות מדור נפרד לספרים שמקומם בספרייתה המדומיינת של תנועת ההשכלה: "השערתי היא כי החלוקה הנושאת בשני האוספים [של הביבליופילים] היא חלוקה מסורתית שהייתה מקובלת בסוג זה של פרסומים. ייתכן גם כי בראשית המאה ה-19 לא היה מדרג הספרים היהודי רחב ומפותח דיו מבחינת סוגות ספרותיות כדי להכיל קטגוריות נושא שאינן מעוגנות בספרייה התורנית [...] (שם, עמוד 329). דברי הסיכום של ד"ר כהן: "לצד רבימכר אלו (כגון ובראש ובראשונה הביאור של מנדלסון) – על כך יותר להלן – נרשמו בפנקסי הספריות של [הביבליופילים] קיזור, ארנשטם ופולק מבחר מרשים צ"ל דל ביותר!] של ספרי השכלה על נושאים המגוונים. העובדה כי אישים אלו לא נמנו במובהק עם יוצריה ועם שוחריה של ספרות ההשכלה מעידה על קליטתה הנרחבת [!] של ספרות זו" (שם, עמוד 335) – דברים העומדים בסתירה בלתי-ניתנת לגישור לממצאיה שלה.

גם במאמר החותם את האסופה, "גרמנית באותיות עבריות: כמה הערות על מערכת כתיבה היברידיית" מאת ד"ר רן הכהן, טמון "חומר נפץ" ככל שמדובר בביטחונם של עמיתיו לאסופה בדבר ערכה ואיכותה של תכולתה של אותה "ספרייה". היה מרענן לקרוא כאן ש"עיון מדוקדק בכתיב הגרמני באותיות עבריות [של הביאור של מנדלסון] מסגיר היעדר עקביות קיצוני [...]"; כאן לימדוני, "שכל מוציא לאור גרמני שכיבד את עצמו הקפיד לשמור על כלליו הוא לפחות לאורך כל הספר (אם לא בכל ספריו), ואילו הביאור לא שמר על עקביות אף לא בפסוקים הראשונים של ספר בראשית [...] (שם,

עמוד 468). ד"ר הכהן מציג את הדילמות הבלתי פתירות שדנו את חסידיה של "מערכת הכתיבה ההיברידית" להיוותר בשוליה של עשייה ספרותית-תרבותית משמעותית בשפה העברית. ועל אלה ניתן להוסיף את הדילמות שנוצרו בשל הכורח להיות דו-לשוני ואף תלת-לשוני, דילמות שבאו לידי ביטוי, למשל, בביטאון המקרטע *המאסף*; ונתעלם כאן גם מן הקשיים שהשפה העברית העתיקה-חדשה עוררה אצל קוראים רבים.<sup>10</sup>

על המאמר, "הופעה והתבססות: ספרים של יהודים נאורים ושל משכילים בקטלוג יריד הספרים בלייפציג", מאת ד"ר ויליאם היסקוט המנוח (1974-2013), מרחף ניחוח של שמחת חדשנות מלבבת: פעם אחר פעם הוא כמרצוהל בהזדקקו לצירוף המילים "פורץ דרך" לתיאור הופעה ראשונה של כותר של מחבר זה או אחר בקטלוגים של ירידי הספרים הנודעים, תופעה מלבבת ומעודדת מן הסתם, אך מאחר – כפי שד"ר היסקוט בעצמו מציין ויותר מפעם – אותם כותרים ומחברים "פורצי דרך" לא זו בלבד שמעולם לא נתקלו בהתנגדות כלשהי אלא שכמה מהם – ובמיוחד אלה של משה מנדלסון – זכו שינהגו בהם לפני משורת הדין מבחינות שיש בהן תועלת שיווקית, השמחה תמוהה.

ולמצער אין ברוח החדשנות של המחבר כדי לחפות על ליקויים מליקויים שונים שפשו במאמרו. בגוף המאמר, למשל, המחבר מגדיר את נושא מחקרו כדלקמן: "מאמר זה מציג את הפרות הראשונים של מחקר ממושך של קטלוגי היריד, שנבחנו בתקופה שבין 1740 ו-1812 בנוגע לספרים של מחברים יהודים המופיעים בהם" (שם, עמוד 240). האם ביקש לאתר כותרים של "מחברים יהודים" או שכוונתו הייתה לציין כותרים של מחברים המשתייכים לתנועת ההשכלה היהודית,

<sup>9</sup> שמואל ורסס, "המתחים הבינ-לשוניים בכתיבה המשכילי 'המאסף' וסביבו", בתוך: *דפים לחקר הספרות*, 11 (1998), עמוד 66: "ה'מאספים' עצמם היו בין אלה שתרמו רבות, וזאת אולי בהיסח הדעת, להחרפת אותה סתירה וערעור של האיזון בין הלשונות, שהייתה למעשה אחת הבעיות הנוקבות והרגישות של תנועת ההשכלה בגרמניה ואף מעבר לתחומיו של 'המאסף'".  
<sup>10</sup> בעז שכביץ, "ארבע לשונות: עיונים של ספרות בלשון המשכילים על פי 'המאסף'", בתוך: *מולד*, כד (1967), עמודים 235-242.

ככתוב בכותרת המאמר (וכמצוין כמה פעמים בגוף המאמר) ? מפעם לפעם התעורר בי חשד, שמא כותרת מאמרו צריכה הייתה להיות "כותרים של הספרייה של תנועת ההשכלה" – דהיינו, שנלקטו מתוך אותו "מסד" – "בקטלוגים של ירידי הספרים בלייפציג". ובי עלה חשד שמא לא נטל לידיו את הכותרים שבשמותיהם נתקל בקטלוגים.

להלן כמה מן הליקויים הבולטים יותר:

ראשית, בתחילת המאמר המחבר מסביר בפירוט ובביטחון את הכללים שעל פיהם פעלו עורכי הקטלוגים בקבלה וברישום של כותרים – "הקטלוגים כללו רק ספרים חדשים, כלומר מהדורות ראשונות. מהדורות מאוחרות יותר נרשמו רק במקרה של שינויים או הרחבה" (שם, עמוד 243), אך בהמשך הוא מתאר כיצד העורכים התעלמו, פעם אחר פעם, מכלליהם שלהם, ובמיוחד כשמדובר היה בכותרים מאת מנדלסון – האם הוא היה היחיד, אגב, שזכה ליחס מועדף כזה? נראה שד"ר היסקוט היה כה מוקסם מן החידושים שחשף, כביכול, עד שלא הבין שעורכי הקטלוגים פעלו תכופות בחוסר עקביות ובחוסר שיטתיות לנוכח מבולי הפניות שעמן חייבים היו להתמודד.

שנית, המאמר משופע בתופעה שניתן לכנותה "טאוטולוגיה המתחזה לתובנה": "[...] נראה שמטרתם העיקרית של שני החיבורים – בתחום לוח השנה העברי – הייתה למכור עותקים ולהרוויח" (שם, עמוד 238); "הופעה בקטלוג של היריד הספרים לא שימשה למטרות פרסום בלבד, אלא גם כאמצעי להשגת הכרה כאינטלקטואל" (שם, עמוד 239); "חיבורים אנונימיים נרשמו לפי הכותר ולא לפי שם המשפחה של המחבר וכך גם תרגומים, ספרי פרשנות וכתבי עת" (שם, עמוד 243); "ההשתתפות ביריד הפכה אפוא למשוכה גבוהה [לא נכון כלל!]; למדפיסים רבים, שמלבד עיסוקם כמדפיסי ספרים בהוצאות ספרים הוציאו לאור מדי פעם גם בעצמם ספרים ורצו לפרסמם בקטלוג" (שם, עמוד 242).

שלישית, גילויים תמוהים של בורות: "ספרת הפעילות שלו" – של משה מנדלסון – "לא הייתה הפקולטה לפילוסופיה במסגרת אוניברסיטאית, האתר הרגיל לפעילות כזאת, אלא שוק הספרים הפתוח" (שם, עמוד 244) – וכי נמצאו בגרמניה דאז מו"לים אוניברסיטאיים מסוג של University Press המתמחים בהוצאה לאור

של ספריהם של חברי סגל? ומה גם שרק כעבור כ־50 שנים נוסדה אוניברסיטה בברלין! וגרוע מזה: "השתתפותם של רבנים כמחברים בשוק הספרים הגרמני נותרה תופעה נדירה עד שלהי המאה ה־19" (שם, עמוד 267) – על סמך מה נכתבו דברי בורות אלה? הקטלוגים של לייפציג משופעים בכותרים פרי עטם של אברהם גייגר, ש"ר הירש, ז' פרנקל ורבנים נוספים שנטלו חלק פעיל, באמצע המאה ה־19, בדיונים על אודות חידוש פני היהדות והאמנציפציה של היהודים! רביעית, מה נאמר על משפטים כמו: "העובדה שהספר" – הכוונה ל־*Phädon* (1767) של מנדלסון – "נעשה עד מהרה לרב מכר קשורה במידה רבה [! ?] לכך שהוכרו בהרחבה בקטלוגי היריד" (שם, עמוד 250)? עורך מגוסה היה מעיר למחבר, שהדברים מסופקים ואינם ניתנים לבדיקה, ומוסיף שבדבריו ד"ר היסקוט הטיל ספק בערך יצירתו של מנדלסון; ואולי אף שואל: ממתי קוראים/קונים מכוונים את העדפות הרכישה שלהם לפי תכיפות הרישום בקטלוגים כבדי כרס? ומדוע לא שונתה התבטאות תמוהה על "מקראה לילדים יהודים" – של דוד פרידלנדר משנת 1779 – "נראה שפרסומו בקטלוג היריד היה חלק מהאסטרטגיה למכור עותקים רבים ככל האפשר" (שם, עמוד 266)? וכי מצויה אסטרטגיה אחרת?

חובה להקדיש כמה שורות גם לאופי הכאוטי של מאמר זה. בתחילה סדר הצגת הדברים הוא כרונולוגי, כיאה לסקירה של קטלוגים היוצאים לאור מדי שנה בשנה, אך עד מהרה צצות דיגרסיות המובילות לאפיקים תמאטיים כמו "משה מנדלסון כפורץ דרך", "התבססותם של חיבורים מדעיים מאת יהודים בנאורות בקטלוגי היריד" ו"פולמוסי המשכילים בגרמנית בקטלוגי היריד" – אך מבלי לוותר כליל על הצגת כותרים חדשים על פי סדר הופעתם הכרונולוגי, פחות או יותר. נראה שהמחבר עשה מאמצים נואשים על מנת "להשליט סדר" ולמצוא היגיון בממצאים שהתגלגלו לידי אלה היו בעלי אופי כאוטי מייסודם בשל האופי האקראי של הצטברות המידע על אודות הכותרים שזכו לכך שייכללו בקטלוגים של ירידי הספרים בלייפציג. אך הודאה בכך היה מעבר ליכולתו, ככל הנראה.

ואם בדיגרסיות עסקינן, כולל בכותרים הנוגעים ל"פולמוסי המשכילים בגרמנית" בשאלת מעמדם האזרחי של יהודים, כולל כאלה

שחוברו בידי לא־יהודים, הדבר כמו מזמין לתת דעתנו לפן תמוה נוסף שמאפיין מאמר זה (וחלק מן האחרים), פן שמקורו, כך נדמה, בתחושת החדשנות האופפת חלק מכותבי המאמרים, כמי שנוטלים חלק בפרויקט חלוצי וחדשני, ובתור שכאלה הם פטורים מלתת דעתם למחקרים קודמים באותו תחום, חדשים או ישנים, וה"נמסיס" של ד"ר היסקוט המנוח הוא ביבליוגרפיה שחיבר ספרן נאצי ואנטישמי חרוץ. מן המפורסמות שניסיונותיהם של הנאצים ליצור היסטוריוגרפיה עבור "גרמניה המתעוררת" החדשה שלהם נשאו פירות באושים, כולל ובמיוחד ככל שמדובר בגיחותיהם לתחום "מדעי היהדות". המחקר הראוי היחיד, כמעט, שנוצר כאן, ככל הנראה, הוא ביבליוגרפיה מאת פ' אייכשטדט (Volkmar Eichstädt), שזכתה למהדורה חדשה אחרי המלחמה בשל התועלת הרבה שבה.<sup>11</sup> ביבליוגרפיה זו הוקדשה לכותרים ולמאמרים הקשורים למה שכונה אז "שאלת היהודים", ופירוש הדבר היה שלכותרים שחוברו בידי יהודים בתחומי דעת שונים, למשל, פילוסופיה, מתמטיקה, רפואה, מדעי טבע שונים ומדעי המדינה, לא הייתה כאן דריסת רגל – ובכך ההבדל בין מפעל ביבליוגרפי זה לבין מפעלו של ד"ר היסקוט. הבדל חשוב נוסף עולה משיטות העבודה של אייכשטדט: הוא נעזר בעיקר במפתחות הנושאים בספריות גרמניות גדולות ובעלות מצאי יודאיקה רב – אלה שבברלין ובמינכן וכמובן גם בזו העירונית הנודעת שבפרנקפורט ע"נ מיין.<sup>12</sup> ראשית לכול, חובה לציין שבעלי שתי הביבליוגרפיות הציבו לעצמם גבולות כרונולוגיים קרובים למדי – 1740-1812 אצל היסקוט לעומת 1750-1812 אצל אייכשטדט – והוא הדין ביחס לתיחום הלשוני והגיאוגרפי-פוליטי: בקטלוגים של לייפציג יש התייחסויות לכותרים

<sup>11</sup> *Bibliographie zur Geschichte der Judenfrage*, vol. 1, 1750-1848, Hamburg: Schriften des Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands, Hanseatisches Verlags-Anstalt, 1938. העורך ציין מחברים יהודיים בעזרת כוכבית וספקיהודים בסימן שאלה. בין מעלותיה של ביבליוגרפיה זו היא הכללה של מאמרי ביקורת, כולל שניים על המאסף! מהדורת הצילום: Westmead (i. a.): 1969. Gregg.

<sup>12</sup> Volkmar Eichstädt, "Das Schrifttum zur Judenfrage in den deutschen Bibliotheken", in: *Forschungen zur Judenfrage*, 6 (1942), 253 ff.

שהופיעו שלא בשפה הגרמנית ובארצות דוברות גרמנית, אך אלה הן משניות למדי והוא הדין ביחס לביבליוגרפיה הנאצית – ומכאן שיש מקום לערוך השוואות ביניהן: הביבליוגרפיה הנאצית עשירה ומלאה יותר ובה כמאה כותרים (שחוברו בידי יהודים) וזאת בשעה שבזו שהכין ד"ר היסקוט כשבעים בלבד. לביבליוגרפיה הנאצית יתרון נוסף – אפשר לדלות ממנה מידע יקר ערך על אודות מהדורות נוספות – מידע שלרוב חסר אצל היסקוט משום שהקטלוגים ציינו בעיקר הדפסות ראשונות. ומכאן, שבעזרת הביבליוגרפיה הנאצית ניתן לעקוב אחרי התחלופותיהם, השתלשלותם וסיומם של פולמוסים ציבוריים שפרצו, חדשות לבקרים, בעקבות הופעתם של כותרים רודפי סנסציה הרוויים בשנאת היהודים והיהדות וכן אחרי כותרים שגוננו על היהודים ותמכו בשיפור מעמדם האזרחי (שזכו גם הם, לעתים, במספר מהדורות). לא במקרה חוקרים מובהקים של האנטישמיות בסוף המאה ה-18 ובראשית ה-19, כמו פרופ' י' כ"ץ ופרופ' י' טורי הרבו להזדקק לביבליוגרפיה זו (כך שמעתי מפי שניהם).

זאת ועוד: הדעת נותנת שאם, כאמור, בתקופה 1812-1750 יצאו לאור כמאה כותרים שחוברו בידי יהודים בנושאים שיש להם נגיעה ל"שאלת היהודים", וזאת בשעה שכמחצית מכי-70 הכותרים שהיסקוט איתר בקטלוגים של ירידי הספרים בלייפציג (לשנים 1740-1812) נגעו מבחינה תמטית ב"שאלת היהודים", אזי תפוקת הכותרים הכוללת של יהודים – בנושאים הנוגעים ל"שאלת היהודים" ובכל הנושאים שבעולם – בהחלט עשויה הייתה להיות כמאתיים!

ובסיכום: מה ניתן להסיק מן הממצאים של ד"ר היסקוט, שדיווח על איתורם של כ-70 כותרים שחוברו בידי יהודים בכל הנושאים שבעולם בשנים 1740-1812 לנוכח מספר משוער – אך סביר למדי – של כ-200 הכותרים – כמעט פי שלוש! – שחוברו בידי יהודים בשנים 1750-1812 בכל הנושאים שבעולם, ובמיוחד ככל שמדובר בהאדרת מקומה של "ספרייה" עבור תנועת הנאורות היהודית? לעניות דעתנו – מעט מאד אם בכלל.

בראש החלק החמישי של האסופה – "בין ספריית ההשכלה ובין רפובליקת הספרים של הנאורות" – ניצב המאמר, "בהשכלה ומעבר לה: כניסתם של משכילי ברסלאו לרפובליקת הספרים הגרמנית" מאת

ד"ר נטלי ניימרק-גולדברג, שמן הדין לדון בו תוך התייחסות למאמר באותו נושא בדיוק. 18. Jüdische Schriftsteller in Breslau des späten 18. Jahrhunderts ("סופרים יהודיים בברסלאו של שלהי המאה ה-18") מאת פרופ' גונאר אוך (Och), שיצא לאור לפני תריסר שנים והמוזכר על-ידה בהערה 61 בעמוד 415.<sup>13</sup>

ממצאיה הביוגרפיים-ביבליוגרפיים של ד"ר ניימרק-גולדברג מעידים על כך שהשקיעה במחקרה עבודה רבה וראויה לשבח, מה גם שתיאוריה מפורטים ומלאים מאלה של פרופ' אוך – שמצא רק שישה סופרים יהודים לעומת 11 "משכילי ברסלאו" שלה – אך נשאלת שאלה: מדוע פסחה על תיאור פועלם של שני אישים שמקובל לראות בהם דמויות בעלות חשיבות רבה, ובוודאי רבה יותר מאשר אלה שתיארה? אחת מהדמויות ממנה התעלמה היא אהרון וולפסון (1835-1754/6), שהיה מורה, סופר וסטיריקן שמחזהו – *Leichtsinn und Frömmerei* – (קלות דעת וצביעות [בגרמנית באותיות עבריות, ברסלאו: 1796])<sup>14</sup> – נחשב לנכס צאן ברזל של תנועת ההשכלה היהודית בגרמניה – שהרי העביר את 15 שנותיו הפוריות ביותר בברסלאו (1807-1792); והשני הוא משה אפרים קוה (Kuh, 1790-1731), שנחשב למשורר היהודי הראשון בשפה הגרמנית ומי שתולדות חייו תוארו בכמה ביוגרפיות (כולל אחת מאת ברתולד אוארבך [Auerbach]) והעביר כשני שלישים מחייו הטרגיים בעיר ברסלאו, שבה בא לעולם ושבה נפטר.

למצער, הטקסט של ד"ר ניימרק-גולדברג רווי בערב רב של קונסטרוקציות מכלילות וממדרות מלאכותיות: "ספריית ההשכלה", "הספרייה היהודית המסורתית" ו"ספריית הנאורות הגרמנית" (שם, עמוד 398); "המרחב הספרותי היהודי" (שם, עמוד 404) ו"המרחב הספרותי הלא יהודי" (שם, עמ' 406); "עולם הספר הגרמני" (שם, עמוד 406); "רפובליקת הספרים של ההשכלה" (שם, עמוד 410); ואם

<sup>13</sup> Manfred Medding/Andreas Reinke/Norbert Conrads (eds.), *In Breslau zu Hause? Juden in einer mitteleuropäischen Metropole der Neuzeit*, Hamburg, Dölling und Galitz, 2003, pp. 64-73.

<sup>14</sup> בעברית: [תלאביב]: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תשל"ז עם מבוא מאת דן מירון; וראו גם: Leichtsinn und Frömmerei, St. Ingbert: Röhrig, c. 1995; Jutta Strauss and Gunnar Och (eds.).



פורחים מאה פרחים כאלה יש גם מקום ל"מרחב המשותף לספריית ההשכלה ולספריית הנאורות" (שם, עמוד 412); האם איתרנו את כולן? לזכותה של ד"ר ניימרק-גולדברג ייאמר, שבדומה לד"ר ליט, היא מקפידה לציין אילו מבין 11 הסופרים "שלה" התנצרו – כמדומני חמישה – אך היא איננה סבורה שהעובדה שקרוב למחצית מגיבורי התרבות שלה פנו עורף לדתם ולעמם ראויה להתייחסות נפרדת. וכי העובדה, שתנועת תחייה ספרותית-תרבותית שקרוב למחצית מן האליטה האינטלקטואלית החדשה שלה פנתה לה עורף ונטשו אותה עוד בדור פעילותה הראשון והיחיד אין בה כדי להדאיג?<sup>15</sup>

אך מה נלין על מחברי המאמרים השונים, שרובם בתחילת דרכם האקדמית, שהם חותרים תחת המטרה המשותפת – להאדיר ולהעצים את ספרייתה המדומיינת של אותה תנועת השכלה קיקיונית – אם גם עורכי האסופה נוהגים כך – גם הם שלא בכוונה, כמובן – הן במאמרים האישיים שלהם, ובאופן החמור ביותר במבוא המשותף שלהם!?

פרופ' זהר שביט, במאמרה, "מה אתה עושה כשאתה קם בבוקר: תפקידה של 'ספריית ההשכלה' בשינוי הביטוס היהודי", מייחסת לתנועת ההשכלה היהודית תפקיד מפתח בהקניה של "הביטוס" (דהיינו, שיפור רמת ההיגיינה האישית) בורגני-גרמני לצעירים יהודים, ברם, היא עושה זאת תוך גילוי של משוא פנים בלתי-ביקורתית כלפי הכותרים שהוכנו בידי חסידי תנועת ההשכלה וזאת אף על פי שמרב הנתונים הרלבנטיים מעידים שהם מילאו תפקיד שולי שבשולי בתהליכי הבורגניזציה הנדונים. החטא החמור ביותר כאן היא הדרה טוטאלית של מערכות החברות של המדינות הגרמניות ושל החברה הגרמנית, כאילו חסידי תנועת ההשכלה פעלו בחלל ריק וכאילו כרבע מיליון יהודי גרמניה שבדרך שחרו לפתחם של יצחק אייכל ושות' – ובכך היא הולכת בעקבות פרופ' פיינר. על רקע חד-צדדיות זו מחווירים

<sup>15</sup> במקום אחר נתעמק בסוגיה זו, ובמיוחד ככל שבאה לידי ביטוי בספרה של המחברת *וקולן יישמע: יהודיות נאורות בברלין*, ירושלים: מכון ליאו בק ומרכז זלמן שזר, תשע"ד, המצמצם – ועד כדי התעלמות – את הדיון בנושאים "קשים" כגון הסיבות להתנצרותן, יחסן המזלזל ביהדותן והצטרפותן ברצון לתנועה הלאומית הגרמנית המתעוררת, וראו מאמר הביקורת שלי ב*קתרסיס*, גיליון מס' 22, קיץ 2015, עמודים 38-44.

הטעונונים שלה ובמידה כזו, שהיא עצמה חייבת לסייג אותם: כך, למשל, היא מודעת לכך שמספרם של בתי הספר שנוסדו בהשראת תנועת ההשכלה היהודית היה, כאמור, זעיר, ושלא זו בלבד שמספר התלמידים בהם היה קטן, אלא גם שתלמידים אלה באו משולי החברה היהודית (ומכאן שלא יכלו לשמש מודלים לחיקוי) וחרף מודעותה לאמיתות שאינן שנויות במחלוקת אלה – עובדות עליהן עמדה כבר לפני כשנות דור<sup>16</sup> – היא בוחרת במודע לצטט מדבריו של נחתום המעיד על עיסתו – כלשונה שלה! – לתאר את הצלחת המפעל החינוכי של תנועת ההשכלה היהודית.

כברבים מחיבוריו, פרופ' פיינר השכיל לנסח כותרת דרמטית למשעי למאמרו: "כי החל האמת להראות זרוע גבורתו נגד עובדיו: מגמות חתרניות בספריית ההשכלה בשלהי המאה ה-18". ביכולת נרטיבית-דרמטית נדירה פרופ' פיינר מגולל סיפור מרתק על אודות גורלו של *מצפה יקתאל: השגות על ספר תורת יקותיאל מהרב מוה"ר רפאל הכהן אב"ד דש"ש קהלות אה"ו* (1789) מאת הרב – והמשכיל הנסתר – שאול לויין-ברלין, מגיבוריו המובהקים; ומדובר בספר בדיני כשרות שהיה מכוון כנגד *ספר תורת יקותיאל על שולחן ערוך יורה דעה* (1772) מאת הרב רפאל בן יקותיאל זיסקינד כהן (1722-1803), שהיה שנוא על חבורת המשכילים בשל יחסו העוין לביאור של מנדלסון ולדברי *שלום ואמת* של נ"ה וייזל (1725-1805). פרופ' פיינר מסביר מדוע יש לראות בכותר אזורי זה לא רק מעשה "חתרנות" אלא גם סיפור הצלחה, וזאת אף על פי שהוא נשכח במהרה, לא חולל שינוי כלשהו באורחות קיום דיני הכשרות של יהודי גרמניה וכלל לא פגע בשמו הטוב של הרב בהמבורג. רק חוג הנאמנים הזעיר של יצחק אייכל (1758-1804) – דאז וכיום – ראו ב*מצפה יקתאל* סיפור הצלחה. אך

Zohar Shavit, "From Friedländers Lesebuch to the Jewish Campe: The <sup>16</sup> beginning of Hebrew children's literature in Germany", in: *YBLBI*, 33 (1988), pp. 385-415. במאמר מופת זה גילתה פרופ' שביט מודעות לתנאים הקשים שבהם ניסו מחברייהם של ספרי לימוד בעברית לפעול בתחילת המאה ה-19, ובמיוחד לנוכח היעדרם של קוראים צעירים (שביכרו לקרוא גרמנית!), שם, עמוד 395: The range and character of the actual readership of Hebrew books for children is unknown to us and will probably always remain so.

ככל שמדובר בקריטריונים של עולם המו"לות של המקיימים דיני כשרות, הדברים נראים אחרת: *ספר תורת יקותיאל* מאת הרב כהן יצא לאור כמה פעמים ולאחרונה בברוקלין (1970) ובירושלים (1995) בהוצאות של שלומי אמוני ישראל – כך למדתי בעקבות הצצה חטופה בקטלוג של "הספרייה הלאומית" – סימן מובהק לכך שנמצא ראוי על-ידי קהל הקוראים שעבורו נכתב – ואילו ספרו של ר' שאול לויך-ברלין, למיטב ידיעתי, נשתכח ולא הודפס מעולם מחדש. ואחרון אחרון חביב: מעשה חמור – אך למצער גם סימפטומטי – של התעלמות שיטתית ממידע רלוונטי סותר מצוי ב"מבוא" עליו חתומים ארבעת העורכים יחדיו:

[...] ממצא בולט של המחקר הוא החשיבות המרכזית של מודל הביאור, אולי המודל הטקסטואלי הבולט והמאפיין ביותר בספריית ההשכלה. ראשיתו של מודל זה במפעל הביאור של חמשה חומשי התורה – *ספר נתיבות השלום* (ברלין תק"ם-תקמ"ג) – שבראשו עמד משה מנדלסון והשתתפו בו משכילים רבים אחרים. המחקר מראה כיצד התפשט מודל זה עם השנים. [...] (שם, עמוד 13).

ואמנם, *ספר נתיבות השלום* הוא הכותר הנזכר יותר מכול באסופה – לפי המפתח הוא מוזכר על פני 38 עמודים, ותמיד כראיה להתחזקות מחנה שוחרי תנועת ההשכלה. אך מעניין גם לציין, שרק פעם אחת – בעמודים 209-210 – הקוראים מופנים למאמר משנת 1982 של פרופ' ס' לובנשטיין הנ"ל: "קהל הקוראים של תרגום המקרא לגרמנית של מנדלסון"; אך בעלי המאמר שבו מופיע אזכור זה מתעלמים, משום מה, מן המובהר בו באופן חד-משמעי: הביאור תפס מקום מרכזי גם בספריותיהם של שלומי אמוני ישראל!<sup>17</sup> וכמו כדי להסיר כל ספק שמקומו של תרגום המקרא של מנדלסון ותלמידיו נמצא לבטח בספריותיהם של שלומי אמוני ישראל, טרח פרופ' מאיר הילדסהיימר, עמיתו של פרופ' פיינר מאוניברסיטת בר-

Steven Lowenstein, "The Readership of Mendelssohn's Bible Translation",<sup>17</sup> in: *Hebrew Union College Annual*, 53 (1982), pp. 179-213.

אילן, לפרסם, כעבור שש שנים, מאמר שבו ביסס והרחיב את דבריו של פרופ' לובנשטיין:

נותרת העובדה, שנמצאו רבנים לא מעטים שעמדו בראש ההתנגדות לתנועת הרפורמה והרימו קולם ברמה כנגד ה"טמפל" בהמבורג ובכל זאת הם תמכו אחר-כך בהדפסה של החומש מבית היוצר של מנדלסון או שהתייחסו באופן חיובי לחייו ולמפעלו. כמה מהם עמדו על החשיבות של עבודתו במניעת ההזדקקות למקורות זרים.<sup>18</sup>

וממחקר אחר של פרופ' הילדסהיימר עולה, שגם הרב המקובל ועושה הנסים, "בעל השם ממיכלשטאט" (Michelstadt), ר' זקל לייב וורמזר (Wormser, 1768-1847), ודאי החשוך שבחשוכים מנקודת ראותם של מאורות תנועת ההשכלה היהודית, היה מן הממליצים על השימוש בביאור!<sup>19</sup>

ולסיכום: העובדה שיש דבר מה בעייתי בכוונה הטובה לייחס לתנועת ההשכלה היהודית יכולת לכוונן ספרייה ראויה משלה היה ידוע היטב למחולליה ולראשיה של אותה תנועה קיקיונית. מי שכתב את החיבור הספרותי הראוי היחיד שיצא משורותיה, שלמה מימון (1754-1800), עמד על כך, כידוע, היטב, באוטוביוגרפיה שלו ושהיא נכס צאן ברזל להכרת תנועת ההשכלה.<sup>20</sup>

והוא הדין ביחס לדוד פרידלנדר (1750-1834), דמות חשובה ביותר בתולדות יהודי פרוסיה וגרמניה ובמיוחד ככל שמדובר במימון

<sup>18</sup> Meir Hildesheimer, "Moses Mendelssohn in 19<sup>th</sup> Century Rabbinical literature", in: *Proceedings: American Academy of Jewish Research*, 15 (1988), pp. 79-133. הרב יעקב וייל מהמבורג, למשל, ממתנגדי תנועת הרפורמה המובהקים (מסוף המאה ה-19), פסק שיש לקרוא את פרשת השבוע פעמיים ובשנית מתוך הביאור [!]. מעניין לציין, שמן הרשימות הביבליוגרפיות הגדושות בספריו של פרופ' פיינר נעדרים מאמריו של פרופ' הילדסהיימר.

<sup>19</sup> מאיר הילדסהיימר, "דמותו ההיסטורית של רבי זקל לייב וורמזר (בעל שם ממיכלשטאט)", בתוך: *Publications of the American Academy of Jewish Research*, vol. 53 (1986), pp. 7-28.

<sup>20</sup> שלמה מימון, *ספר חיי שלמה מימון*, תרגום: י"ל ברוך, תשי"ג, עמודים 220-231.

## כאן מדפיסים ספרים שאיש אינו קורא!

מפעליה של אותה תנועת תחייה, כביכול, שכמעט ולא הייתה להם תקומה לולי התגייס, כידוע, לעזרתה במימון נדיב של מפעליה קצרי הימים בתחום החינוך, הדפוס וההוצאה לאור. וסברנו שראוי לסיים בציטוט מדברים שכתב באחד מימי השיא של פועלה (ממכתבו לסופר אהרון וולפסון מהאלה משנת 1791), ציטוט שמתוכו דלינו את הכותרת של עבודת המחקר שנזכרה בפתח דברינו: "כאן מדפיסים ספרים שאותם לעולם לא קוראים!"

אני בדעה שאומה זו (היהודים), כפי שהיא היום, הגם שהיא עטופה בחזות של תרבות, טעם טוב ולמדנות, ככלל, גרועה ובלתיניתנת לתיקון, וכל הניסיונות להחדיר בה השכלה באמצעות "מאספים" הם חסרי תועלת. איש אינו קורא את כל הספרים שלנו הכתובים עברית... עבור מי כותבים כל אלה? נמצא כבר מי שהציע לכתוב מעל דלת הכניסה של בית הדפוס היהודי שלנו: כאן מדפיסים ספרים, שאותם לעולם לא קוראים! דברים אלה הם, לעניות דעתי, אמת לאמיתה.<sup>21</sup>

הנרי וסרמן, פרופ' (בדימוס) האוניברסיטה הפתוחה

<sup>21</sup> מתוך מכתב של דוד פרידלנדר אל א' וולפסון מהאלה משנת 1791 ותוך התייחסות לבית הדפוס ששימש את השכלת ברלין, ולהלן הדברים במלואם (הדגשות במקור): "[...] ich halte die Nation (die Juden), wie sie ist, bei allem Schein von Cultur, Geschmack und Gelehrsamkeit, *en gros*, für unverbesserlich schlecht und alle Aufklärung durch "Measphim" für unnütz. Alle unsere hebräisch geschriebenen Bücher liest Keiner ... Für Wen wird nun geschrieben? Es schlug ja Einer schon vor, über die jüdische Druckerei zu schreiben: **hier werden Bücher gedruckt, die nie gelesen werden!** Das ist, nach meiner Meinung, im eigentlichsten Sinne des Wortes *wahr*", in: Leopold Stein, **Die Schrift des Lebens: Inbegriff des gesammten Judenthums in Lehre, Gottesverehrung und Sittengesetz**, Mannheim: J. Schneider, Theil II, 1872, p. 444f.

## המומחים להיידגר ששכתו דבר או שניים

היידגר מרטין, *השפה* (1950). מהדורה דרלשונית. הוצאת פרדס חיפה 2016. מגרמנית: דנית דותן ומיכאל פרידמן. עורך מדעי: פיני איפרגן

Es heißt das Ding dingt nicht; Das Ding west nicht als Ding.  
Welt weltet nicht. Ding/Welt ereignet sich nicht. Das Ereignis  
Verweigert sich. Der Unter-Schied bleibt vergessen;  
Die Vergessenheit west!

(מתוך: הרשימות להרצאת/מסת "הדבר", Das Ding)

תרגום: זה אומר, שהדבר אינו מדבר (ב' לא דגושה); הדבר אינו מוהה כדבר.  
יקום אינו מייקם. דבר/יקום אינם 'מתארעים'. 'האירוע' ממאן.  
הבדל-הבינות נותר נשכח; השכחה מוהה!

התרגום העברי למסת-השפה של היידגר ראה אור לקראת סוף שנת 2016 בהוצאת פרדס החיפאית כמהדורה דרלשונית. הספר, מושקע ואססטי בצורתו החיצונית, יצא בפורמט של ספרון-כיס בן 75 עמודים, וכולל מבוא והערות, שגם הם פרי עטם של המתרגמים.  
**התרגום:** זהו החלק היותר טוב, יחסית, של הספר. חלק מהטקסט מתורגם בצורה טובה למדי, אולם למרבה הצער התרגום איננו נקי משגיאות, ומספרן ביחס להיקפו של הספר קצת גדול מידי, ומכאן שהוא עדיין לא הבשיל לדפוס. לכן לכל היותר אפשר, לדעתי, לראות בו טיוטה עם פוטנציאל. הסיבה העיקרית לכשלים קשורה בחוסר בקיאות בפילוסופיה של היידגר.

**המבוא:** הכותרת של המבוא היא: "פתח דבר". רק שבעה ושלושת רבעי עמוד מתוך שבעה עשר עמודיו מוקדשים למסת־השפה. השאר מכילים הרהורים לא שיטתיים, לא ממוצים, לא מפותחים ואף ולא מדויקים, המרפרפים על ענינים רבים ושונים הנוגעים לתיאוריה ולפרקטיקה של התרגום בכלל, כמו גם בעיות התרגום לעברית של מסת השפה, ואפילו הנושא הטעון של המחברות השחורות לא נעדר כאן.

עד כמה הדיון "הבלשני" בבעיות התרגום של היידגר לעברית, המלווה גם כמה חידושי־לשון "נועזים" של המתרגמים בהערותיהם, הוא לא־מקצועי, ניתן להיווכח גם מהעובדה שהמבוא כלל אינו מזכיר פרק חשוב בתולדות השפה והספרות העברית המודרנית, הרלוונטי גם לענין זה: הסתייגותם של סופרים נחשבים בתולדות הספרות העברית כח"נ ביאליק ו"סופרי אודסה" (מנדלי־מוכר־ספרים, י"ח רבניצקי, אחר־העם, מ"ל ליליינבלום ועוד), וכנראה גם עגנון, מחידושו של אליעזר בן יהודה: "בית־חרושת למלים", כך ציין ביאליק את מפעלו של בן־יהודה. זו היתה ביקורת שמרנית עקרונית: סופרים אלה האמינו שמכניסים חידושים רק כאשר אין ברירה, כלומר: כשידוע בודאות שהמילה המבוקשת באמת חסרה במקורות העתיקים, וגם אז היא צריכה להיבנות במתאים למשקל ולצורה המקובלים וחוקיים בשפה העברית (לענין זה: זיוה שמיר, *שירה חדשה: מה זאת אהבה עפ"י הרומן שירה מאת ש"י עגנון*, ספרא והקיבוץ המאוחד, ת"א 2016 עמ' 304-303).

כמובן שהפורמט הקטן של הספר, אך יותר מזה הבחירה במבנה כזה של מבוא מראש גם לא איפשרו לכלול אינטרפרטציה מקיפה ושלמה של מסת־השפה, אבל גם הפירוש הקצר יחסית, המובא בעמודים VII-XIV, מוטעה לגמרי, מתחילתו ועד סופו, ואין בו אף משפט נכון. **ההערות:** לא פחות משבעים ושבע הערות, די מפורטות יחסית לפורמט הקטן של הספר מלוות את התרגום עצמו. המידע המובא בהן בחלקו המכריע מתיחס למלים וביטויים בגרמנית, עברית ויוונית עתיקה. אך מי שיצפה למצוא בהן התמודדות נקודתית מעמיקה ומקצועית עם סוגיות מרכזיות הקשורות במחשבתו של היידגר, כמו גם עם האופן המיוחד שבו הגותו משולבת עם השפה ועולם המונחים

הפילוסופי שלו – נכונה לו אכזבה: ההערות מביאות פירושי מלים וניתוחים אטימולוגיים ומורפולוגיים לרוב, מבלי לעמוד על המשמעות ההיידגרית שלהם. אך גם האינפורמציה הלשונית כשלעצמה, שבין כה וכה אינה משקפת ידע בלשני מקצועי, לעתים חסרה ולא מדוייקת. ואם אלה פני הדברים, הרי על חלק לא מבוטל מההערות, כמו גם ההסברים הלינגוויסטיים במבוא, אפשר בשקט להחיל את הביקורת שהוטחה לא פעם בהיידגר עצמו (שלגביו, לדעת רבים וטובים, היא דוקא לא מוצדקת), כפי שהוא מביא אותה בלשונו:<sup>1</sup>

...hier werde, statt die Sache zu bedenken, lediglich das Wörterbuch benutzt (Das Ding)

תרגום: ...כאן, במקום לשקול את הענין במחשבה, משתמשים במילון.

לתועלת הקורא שאינו מצוי בהיידגר אני מקדימה לדיון הביקורתי בהוצאה העברית המונחת לפנינו את הצגת הנושא של הטקסט החשוב הזה של היידגר. הסברים נוספים משולבים בחלק של הביקורת. כמובן שמלכתחילה לא היה בכוונתי לכתוב ניתוח ו/או קומנטר מחקרי ממצה. רק עיקרי הדברים מובאים פה, ובמידה שהם נחוצים להבנת הליקויים שהצבעתי עליהם.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> הציטוט לקוח מן המסה, Das Ding, הדבר. הטקסט הזה שקדם רק במספר חודשים למסתהשפה חשוב מאד להבנתה. גירסה ראשונה של הטקסט הזה נכתבה כהרצאה שנכללה במחזור של הרצאות, שנקרא: Einblick in das was ist, מבט מקרוב אל מה שהוא הווה, שהיידגר נשא בברמן בשנת 1949. משערים שהגירסה הראשונה חוברת בין סוף שנת 1949 לתחילת שנת 1950. ביוני 1950 נשא היידגר את אותה ההרצאה, בגירסה מורחבת, ותחת הכותרת Über das Ding, על הדבר במינכן, על-פי הזמנת האקדמיה הבווארית לאמנויות היפות (Bayerische Akademie der schönen Künste). הפירסום הראשון של מסתהדבר היה בשנתון של האקדמיה הבווארית לאמנויות היפות משנת 1951. סיקור עיתונאי של ההרצאה הופיע בעיתון Die Zeit ב-15 ביוני 1950, וניתן למצוא אותו באינטרנט בכתובת: [www.zeit.de/1950/24/martin-heidegger-in-muenchen](http://www.zeit.de/1950/24/martin-heidegger-in-muenchen)

<sup>2</sup> מראי המקום מתייחסים למהדורה העברית-גרמנית שהיא נושא הביקורת. ע – מצביע על התרגום של דותן-פרידמן. ג – מצביע על הטקסט הגרמני של היידגר.



## הקדמה: התימה

המסה Die Sprache, שהופיעה לראשונה בדפוס בשנת 1959 בקובץ *Unterwegs zur Sprache*, בדרך לשפה, מתבססת על עיבוד של הרצאה שהיידגר נשא פעמיים: ב-7 באוקטובר 1950 כהרצאת זיכרון ב-Bühlerhöhe לזכר מקורבו הגרמניסט ממרבורג מקס קומרל (Max Kommerell), וב-14 בפברואר 1951 בשטוטגרט. אך נושא הלשון נדון בהיקף וברמה שונים הן בטקסטים שקדמו לה, ב-*Sein und Zeit*<sup>3</sup>, *ישות וזמן*, והן לאחר פירסומה.<sup>4</sup>

במיוחד העיונים בלשון, שאחרי *SuZ* עוררו התענינות רבה בחוגים העוסקים בפילוסופיה של הלשון ותחומים קרובים, וכבר משנות הששים המוקדמות אף החלו להופיע עבודות אקדמיות שהוקדשו למחקר פילוסופית הלשון של היידגר. אמנם הכתבים האלה מביאים רעיונות פורצי-דרך, שהתקבלותם והשפעתם בפילוסופיה ובדיסציפלינות אחרות היא פרק חשוב ביותר בפני עצמו – אך למעשה, הם די רחוקים מלהציע תורת-לשון סיסטמטית, מגובשת ועקבית. כך כותב החוקר ריצ'רד פולט:<sup>5</sup>

"Of-course there is no need to assume that a worked-out, systematic theory underlies Heideggers lectures; it's more likely that his views are in development".

הדיעה הזו תואמת להערכה של היידגר עצמו. בפתחה להרצאה/מסה על משפטי-הזהות, Satz der Identität משנת 1957 הוא כותב/אומר: Wenn das Denken von einer Sache angesprochen, dieser nachgeht, kann es ihm geschehen, dass es sich unterwegs

<sup>3</sup> בהמשך ספרו של היידגר *Sein und Zeit*, ישות וזמן יצוין בקיצור כך: *SuZ*. הטקסט Die Sprache יצוין בקיצור כ'מסתי-השפה', Das Ding כ'מסתי-הדבר', Der Ursprung des Kunstwerkes כ'מסתי-מקורה-אמנות.

<sup>4</sup> W. Franzen, *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976 (Sammlung Metzler Bd. 41), S. 68-69.

<sup>5</sup> R. Polt, The Secret Homeland of Speech: Heidegger on Language 1933-1934, p. 74. In: J. Powell, ed., *Heidegger and Language*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2013.

wandelt. Darum ist es ratsam, im folgenden auf den Weg zu achten,  
weniger auf den Inhalt.

תרגום: כאשר המחשבה מגורה עלידי דבר, ועוקבת אחריו  
בחקירתה, עלול לקרות, שבדרך תעבור תמורה. לכן, להלן עדיף לשים  
לב לדרך, ופחות לתוכן.

בסיקור עיתונאי של ההרצאה ב-*Bühlerhöhe*, שעליה מבוססת מסת  
השפה, שהופיע ב-26.10.1950 בעיתון *Die Zeit*, דווח שכבר בפתח-  
דבריו היידגר ציין את הרצאתו כ-*"Denkversuch"*, אקספרימנט  
מחשבתית. וכמובן שגם כותרתו של הכרך, שבו הטקסטים האלה  
נכללים, *Unterwegs zur Sprache*, בדרך לשפה, יכול לרמז על כך.<sup>6</sup>  
זה כמובן חל גם על המובן של המושגים. אולם צריך להבין שזו  
איננה מגרעת אלא יש לזה משמעות פילוסופית: גם בכך היידגר מציב  
עצמו כנגד האונטולוגיה המסורתית שחתרה לבניית שיטות.

אך בעיקר לא צריך ליחס לעבודות אלה על הלשון כוונה להרים  
תרומה לפילוסופיה והתיאוריה של הלשון בתור שכזו. בעצם הכתבים  
האלה מתעדים שלב נוסף במסע הנפתל אל ה-*Sein*, שאלת הישות  
שהעסיקה את היידגר לפחות כל חייו הבוגרים כפילוסוף מקצועי.  
ומכאן שאי אפשר להבין כהלכה את הטקסטים הנוגעים ללשון אלא  
בהקשר האונטולוגי, כפי שוילהלם אנץ, *Wilhelm Anz*, מדגיש  
במאמו:<sup>7</sup>

"Unsere Überlegungen setzen ein bei dem Werke, auf das alle  
späteren Schriften Heideggers zu beziehen sind: bei der  
existentialen Analytik von 'Sein und Zeit'".

תרגום: נקודת-המוצא לשיקולינו היא החיבור שאליו יש ליחס את  
כל הכתבים המאוחרים יותר של היידגר: האנאליטיקה  
האקסיסטנציאלית ב'ישות וזמן'.

<sup>6</sup> הסיקור העיתונאי של ההרצאה הופיע בעיתון *Die Zeit* ב-26 באוקטובר 1950.  
כותרת המאמר העיתונאי היא: *Durch Sprechen zur Sprache*. האינטרנט:  
[www.zeit.de/1950/43/durch-sprechen-zur-sprache](http://www.zeit.de/1950/43/durch-sprechen-zur-sprache).

<sup>7</sup> W. Anz, *Die Stellung der Sprache bei Heidegger*, S. 307, In: O. Poeggeler  
Hrsg., *Heidegger*, Köln, Berlin, 1969.

מזה אין להבין שבכתבים אלה היידגר מבקש להסביר את הלשון לאור התובנות שרכש במהלך השנים בהן חקר את שאלת הישות. אילו זו היתה כוונתו, במה היה העיון הזה נבדל מכל מחקר אונטי אחר? – אלא בדיוק ההיפך: גם כאשר היידגר תוהה על מהות השפה, בעצם, מה שמעסיק אותו לאמיתו של דבר היא קודם-כל שאלת הישות, אלא שבמקרה זה הוא מחפש את התשובה בתחומה של הלשון.

אולם, כפי שתלמידו גדמר (H.G. Gadamer) מעיד,<sup>8</sup> העיסוק בלשון לא היה רק עוד אחד מהשטחים החשובים כשלעצמם שבהם היידגר חיפש אחר עקבות אפשריים של הישות, או את הסיבות והגורמים לשכחתה או השכחתה, אלא לא פחות מאשר: "ein zentrales Motiv... seines Denkens..."

תרגום: ...מוטיב מרכזי של הגותו...

ועל זה אפשר היה לעמוד, כך גדמר מדווח, כבר מהתחלת התקופה המרבורגית שלו. מה שמשתמע מעדותו של גדמר הוא, שכבר בשנת 1923 אפשר היה להבחין שהיידגר מגלה ענין מיוחד בלשון, שקרוב לודאי כבר אז נכרכה אצלו עם בעית הישות.

בשום שלב היידגר לא יכול היה להסתייע בלוגיקה, בפילוסופית הלשון ובמדעי הלשון של זמנו, מכיון שאלה מלכתחילה לא התאימו לאג'נדה האונטולוגית שלו. את השגותיו, שהעלה כבר קודם בשנות השלושים ב-"*Der Ursprung des Kunstwerkes*", מקור יצירת האמנות, הוא מביא בפירוט רב במסת השפה. אך מסתבר שמה שהתיאוריות והמודלים הלשוניים השונים שרווחו בחוגים האקדמיים של תקופתו לא יכלו להציע לו, מצא דוקא בדוקטרינת הלוגוס הנוצרית – בעיקר כפי שפותחה אצל מייסטר אקהארט, ונתפרשה בספרות על המיסטיקה הגרמנית עד זמנו. אולם ברור שהיידגר גם לא אימץ את תורת אקהרט כפי שהיא, מכיון שמבחינת צורת החשיבה ההגותית שלה היא אינה שונה מכל שיטה מטפיזית ותיאולוגית מסורתית אחרת, שהיידגר דחה בגלל האונטיזציה של ה-Sein, שהרי אצל היידגר ההבחנה בין האונטי והאונטולוגי, דהיינו בין ה-Seiendes, הישים וה-Sein, הישות הוא ציר

<sup>8</sup> H. G. Gadamer, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, S. 169-170. In: O. Pöggeler, *Heidegger*, Köln, Berlin, 1969.

מרכזי שסביבו סובבת הגותו בכל התקופות. למרות זאת אין ספק שתורת הלוגוס האקרטית תיפקדה עבורו כמצע שעליה יכול היה לפתח את הרעיונות ומושגי השפה שלו בדרכו שלו.

המסורת הנוצרית ספגה והטמיעה בתוכה את מגוון המקורות הפרי-נוצריים של מושג הלוגוס, ומיזגה עם הדוגמות שלה באופנים שחלקם גם הוקע ונדחה כהרטיים. כך נוצרה המשוואה המשולשת המזהה את כריסטוס מחד עם מאמרהבריאה האלוהי מהברית הישנה, ומאידך עם העיקרון האונטולוגיקוסמולוגי היווניקלאסי. רק מכאן יכול היה היידגר להגיע ל'הברקה' שלו: Die Sprache spricht, השפה מדברת.

וזו אכן היתה מהפכה בתפיסת השפה. שכן הדימוי הקונבנציונלי של השפה רואה בדיבור שבע"פ ובכתב אקט שבדרך-כלל מיוחס ליצור אנושי (אך יכול להיות מיוחס גם לאלוהות כלשהי או אפילו בע"ח מואנש במיתוס ובספרות), המשתמש בשפה ככלי להבעה והעברה של מסרים שנוצרו על ידו. היה מובן מאליו שהמדבר הוא אדם, בעוד שהשפה עצמה אינה אלא כלי-תקשורת טבעי-ביולוגי, שאינו מייצר ומעביר תכנים משל עצמו, אלא רק משמש מחד כמנגנון להצפנת מיני חומרים מחשבתיים ואמוציונליים שמקורם בתודעה האנושית, ומאידך גיסא כצינור להחלפת מסרים בינ-אישית, שהיא מרכיב הכרחי לקיומו החברתי של האדם. לעומת-זאת היידגר יצא נגד צמצומה האינסטרומנטלי של השפה לתודעה ותפקידה החברתי, ובתוך כך גם עירער על העקרות המיוחסת לשפה.

הטענה המרכזית במסדהשפה, המנוסחת במשפט Die Sprache spricht, השפה מדברת, היא זו: אי אפשר לתפוס את השפה רק כ"מכשיר" שהאדם מדבר באמצעותו ודרכו – אלא גם השפה עצמה מדברת-זומעצמה. כלומר: אם "דיבור" הוא אקט של העברת מסר, הרי יש גם דיבור המעביר מסרים שמקורם אינו בתודעה האנושית, אלא הם של השפה עצמה, ובמובן זה אפשר לחשוב על הדיבור של השפה עצמה.

אולם אם הדיבור של השפה עצמה נבדל באופן מהותי מהדיבור היומיומי של האדם, נובע מזה שגם המסרים המועברים על ידי הדיבור של השפה בהכרח משתייכים לקטיגוריה אונטולוגית שונה מהמסרים שמעביר הדיבור של האדם. בנקודה הזו התפיסה הלינגוויסטית של

היידגר מתקשרת לבעיה האונטולוגית שהעסיקה אותו בשלב זה של התפתחות הגותו: במידה שהדיבור של השפה אמנם מעביר רק את מסריה של השפה עצמה, ואיננו משקף את תודעת הסוביקט, הרי התכנים והמסרים האלה שמקורם בשפה עצמה, ממילא גם אינם יכולים להיות רפרנטים, או מושאים, כלומר: דימויי התודעה או אוביקטים שהומרו לסמלים קוליים וגראפיים – אלא הם מוכרחים להיות הדברים הממשיים עצמם.

אבל התדר הנוסף הזה, דיבורה של השפה עצמה, המעביר אך ורק את תכניה שלה עצמה, כלומר את הדברים הממשיים עצמם, אינו נקלט בשיח היומיומי, אלא רק באמנות בכלל, ובראשוראשונה בשפת יצירות הספרות הגדולות, שרק למראית עין נכתבו בשפת היומיום, ולמעשה מעבירות הדהוד של הדיבור של השפה עצמה, שעליו אפשר לעמוד רק בקריאה זהירה, דרוכה וקשובה של טקסטים ספרותיים נבחרים, כפי שהיידגר מדגים במסתהשפה על שיר אחד מסויים של טראקל, ועל שירים נוספים של טראקל עצמו ומשוררים דגולים אחרים, שפירש בכתבים נוספים.

הדרך שבה היידגר קורא את הטקסטים של המשוררים, במגמה לחשוף בתוכם את המסר של השפה עצמה, קרי את דיבורה של השפה עצמה, דומה מאוד להרמנויטיקה המקראית של מייסטר אקהרט, החותרת למשמעות האחת הפנימית, העמוקה ביותר והסמויה של כל הטקסטים המקראיים, שהיא המסר האלוהי או הלוגוס, תוך אלימינציה של המובנים היומיומיים, השגורים של המלים.

זהו, איפוא, הפיתרון לבעית "הדבר", שהיידגר מציע במסתהשפה, ובהתאם לכך כל מהלך הארגומנטציה בטקסט הזה נקבע על ידי שלוש ההיפותיזות הגדולות האלה: א. השפה עצמה מדברת. ב. המסר של השפה עצמה, המועבר על ידי דיבורה, איננו העתק לשוני של דמויי התודעה, קרי אוביקטים, אלא הוא הדבר הממשי עצמו. ג. דיבורה של השפה עצמה, המעביר את תכניה של השפה עצמה, קרי הדברים עצמם, אינו עובר בשיח היומיומי, אלא רק בלשון השירה.

שמו של מייסטר אקהרט לא נזכר במפורש במסתהשפה. מייסטר אקהרט נזכר רק פעם אחת ב"Das Ding", הדבר, טקסט שהיידגר חיבר לצורך הרצאה מספר חודשים לפני מסתהשפה. אולם מה שכן מוצאים

במסתייגהשפה היא דוקא ביקורת קצרה, לא מפורטת על תורת-הלוגוס היוחננית.<sup>9</sup> אולם אידיאות וניסוחים שונים במסתייגהשפה, ולא פחות מזה אף הבחירה בשירו של טראקל, המשופע במוטיבים הקשורים בדוקטרינת הלוגוס, שאין להעלות על הדעת שהיידגר לא הבחין בהם,<sup>10</sup> מצביעים בבירור על מציאותה ברקע של תורת הלוגוס האקהרטית, שרק ביחס אליה ניתן להבין כהלכה את מחשבותיו של היידגר.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> עמ' 16-17 ע.

<sup>10</sup> המוטיבים בשירו של טראקל הקשורים בדוקטרינת הלוגוס-הנוצרית: קודם-כל התיאור של העץ הקורן בזהב קישוטיו, השולחן הערוך למופת, והאנשים המסובים אליו ומטיבים לבם בשתייה ובמאכלים מתאים לערב חג-המולד. השלג בצבעו הלבן והקור מסמל את הטהרה, הבתולין וההתאפקות היצרית של מריה. החלון המבטא קבלה, קליטה, פתיחות מסמל את מריה שקיבלה ונשאה ברחמה את בן-האלוהים בטהרה ובענווה. צלצול הפעמון במיסה מודיע למאמינים על נוכחותו של כריסטוס, והוא גם נחשב להד של הקול האלוהי. המעבר בשער או הדלת מסמל את המעבר מן הארצי לשמיים, מן החול לקודש. השער או הדלת הם שערי השמיים. סף-הדלת המאובנת רומזת לשליח פטרוס ששמו נגזר מהמילה הלטינית *petra*, אבן, שהיא תירגומה של המילה הארמית כיפא, הכינוי שכריסטוס נתן לו בעת שהוכתר על ידו לראש השליחים. סף-הדלת המאובנת מכאב מרמזת על כאבו, יסוריו של הנווד העובר בה, וזה מסמל את הויאידולורוסה, דרך היסורים של כריסטוס מהמקום בו נשפט אל גולגולתא, שם יוצא להורג בצליבה, כשהוא כורע תחת נטל הצלב. הקרינה מסמלת את ה-*transfiguratio*, האירוע שבו כריסטוס משתנה לפני קומץ מתלמידיו לישות קורנת, גופו זורח כמו שמש ובגדיו מלבינים כאור, מה שמעיד על אלוהיות (לפי מתי פרק י"ז פסוק 2 ולוקס פרק ט, פסוקים 1-8). הסיום של השיר מתכוון לטקס האוכריסטיה.

הפירושים לסימבולים בשירו של טראקל עפ"י: *Herder Lexikon Symbole*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1990 (10 Auflage). J.C. Cooper, *Illustriertes Lexikon der traditionellen Symbole*, Leipzig 1896. בורשטיין איתן, לקסיקון לנצרות, ת"א 2005.

<sup>11</sup> השפעת מייסטר אקהרט על היידגר נדונה בהרחבה ובפירוט ב-J.D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, N.Y., 1986.

אולם לבירור הנושא הזה חשובה גם העובדה שבשנת 1941 יצאה המהדורה הראשונה של ספר על הבשורה על-פי יוחנן שמחברו הוא התיאולוג המרבורגי, בולטמן (R. K. Bultmann), שהיה ידידו הקרוב של היידגר. הספר עבד-הכרס הזה, *Das Evangelium des Johannes*, Tübingen 1941 שמאז זכה למהדורות ותרגומים רבים, מכיל גם שלושה פרקים עם חקר-מקורות מפורט של אותם הפסוקים העוסקים

## פילוסופית השפה של היידגר במסה "השפה"

### בעית הדבר

השאלה שעליה ניסה היידגר להשיב במסתייגה קשורה בדיון שפיתח בטקסט *Das Ding*, "הדבר", שחיבר לרגל הרצאה במינכן בשנת 1950 מספר חודשים לפני "השפה", שמציין שלב בהגותו של היידגר, שמדגיש את הסטייה מאונטולוגיית ה-Dasein משנת 1927, ואפילו מאונטולוגיית האמנות משנות השלושים ביתר-שאת.

יחד עם זאת, לאמיתו של דבר בעית-הדבר בחלקה לפחות גם חוזרת לבעיה לא חדשה, שכבר ניקולאי הרטמן (Nicolai Hartmann), קולגה שלו לשעבר מאוניברסיטת מרבורג, התייחס אליה בספרו משנת 1921: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin 1921) (תכונות יסוד של מטפיזיקה של ההכרה).

הספר הזה, שבינתיים די נשכח, אולם בזמן הופעתו עורר עניין רב, מהווה ציון-דרך במכלול התפתחותו הפילוסופית של הרטמן, מכיון שבו הפילוסוף הצעיר, שהחל את הקריירה האקדמית שלו במרבורג

בלוגוס. בולטמן מקדיש את ספרו לידידיו הותיקים מתקופת מרבורג, וכנראה לא בכדי: מכיון שהוא לימד באוניברסיטת מרבורג עד פרישתו לגמלאות בשנת 1951, ההקדשה לידידיו הותיקים מימי מרבורג יכולה לכוון אך ורק לחוג שסביבו וסביב היידגר משנות העשרים של המאה שעברה, שהחלפת הדיעות עמו, כפי שהיתה אז, בודאי סיפקה לו גירויים חשובים לספרו, אולם באותה המידה זה גם יכול היה להשפיע על התחלות תורת השפה של היידגר. נושא זה שווה בדיקה, שאני מפאת אי זמינות מספקת של מקורות ביבליוגרפיים לא יכולתי לבצע.

בהקשר הזה חשוב הספר: Rudolf Bultmann, Martin Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, 2009.

מידע רלוונטי על תורת אקהרט, במידה שרלוונטי להבנת חיבור "השפה" של היידגר מציע המאמר: Baier K., *Wort-Ereignis Stille. Schöpfung bei Meister Eckhart*, *Anm.* 21 S. 8-9.

המאמר הזה הוא פרי עטו של קרל באייר (K. Baier), פרופסור למדע הדתות ותיאולוגיה קתולית באוניברסיטת וינה. המאמר, למיטב ידיעתי, פורסם רק באתר האישי שלו כמרצה באוני' וינה. מלבד זאת חשוב להצביע על ספרו של שולץ, שהיידגר ודאי הכיר, שדיונו בדרשה המיסטית ודאי גם כן היפרה את מחשבתו של היידגר. פרטי הספר: W. Von Scholz, *Deutsche Mystiker*, Kurt Wolf Verlag, Leipzig 1908, S. 57-60.

כתלמידים המובהק של הרמן כהן ופאול נטורף, מתחיל להשתחרר מהשפעת הניאורקנטיאניזם, ולהתקדם לקראת שיטה עצמאית משלו בכיוון אונטוריאליסטי. גדמר רואה בהרטמן את "האוונגרדיסט" של אסכולת מרבורג, וחושב שהפיקפוקים בנכונות הדרך והשיטה המרבורגית החלו אצלו די מוקדם בהשפעת ביקורתו של מקס שלר (Max Scheller) על האתיקה הניאורקנטיאנית.<sup>12</sup>

את היחס סוביקט-אוביקט הרטמן מבין כעת כאפוריה: האוביקטים מוכרים כנפרדים מההכרה עצמה וחיצוניים לה. זו עובדה ידועה מההתנסות של כל אחד מאיתנו, והיא בהכרח מובילה לאנטינומיה: אם האוביקט טרנסצנדנטי, יוצא שהתודעה המתכוונת אליו חורגת מעצמה. אבל היות והדימוי של האוביקט הוא גם תוכן תודעתי טהור ולכן אימננטי, הרי שהיא לא חורגת מעצמה. כך גם האוביקט מחד גיסא טרנסצנדנטי וזר, ומאידך גיסא, בתור דימוי, חלק אינטגרלי של התודעה וקיים באורח אימננטי בתוכה.

הקושי שעליו הרטמן מצביע מתקשר גם להגדרה הידועה של התופעה הנפשית, המובאת בספרו של פרנץ ברנטנו (Franz Brentano) משנת 1874: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (פסיכולוגיה מנקודת-מבט אמפירית).

מההגדרה הזו השתמעה קביעה של קריטריון להבחנה בין תופעות נפשיות ותופעות פיזיקר-מטריאליות, שבהתאם לו גם נקבע המכנה המשותף לכל המגוון העצום של החיים המנטליים: ההתייחסות או התכוונות למושא כלשהו, ריאלי או דמיוני היא התכונה המהותית של כל תופעה מנטלית בתור שכזו. המשמעות היא שהתופעות הנפשיות, בניגוד לתופעות הלא-מנטליות, אינן הומוגניות כלל ועיקר, מכיון שהן מכילות "אוביקט", שהוא מרכיב הזר למרקם החיים המודעים עצמם. בהגדרה של ברנטנו מדובר על: "intentionale (auch wohl mentale)" (תרגום: הימצאות-בפנים אינטנציונלית (או אפשרי אף נפשית) של מושא). וכן: "Gegenständlichkeit" (תרגום: מושאיות פנימית).

<sup>12</sup> Gadamer S. 170.



אמנם ברנטנו עצמו הדגיש שהכוונה אך ורק בהימצאות אינטנציונלית-סובייקטיבית ולא ריאלית, אולם הוסרל, בהתייחסו להגדרה הזו בספרו *Logische Untersuchungen*, סעיף 5, הבין את האינטנציונליות כחריגה או יציאה ריאלית מתחום התודעה.

כמו שניתן היה לצפות, מלכתחילה ההגדרה הזו עוררה ומעוררת דיונים שונים, אולם הנקודה המעניינת בדיונו של הרטמן, שמקשרת אותה עם בעייתו של היידגר, היתה הטענה שבעצם לא מדובר פה באפוריה אפיסטמית גרידא, אלא מקורה של האנטינומיה בבעיה אונטולוגית: הרי התודעה מכירה את האובייקט כדברמה שישנו, כיש אחר ונפרד מהוייתה שלה. ומכאן שהן האובייקט המוכר והן הסובייקט המכיר אינם מתמצים ביחס ההכרה המתקיים ביניהם, אלא כל אחד מהם הוא גם "ישלעצמו", *Ansichseiendes*, בלתי תלוי באחר. בהיות שניהם שייכים לסדר הישים, יכול יחס להתקיים ביניהם, אולם מהו ואיך יחס ההכרה מתהווה על התשתית האונטולוגית – זוהי חידה שאין לה פיתרון, מכיון שהרקע הטרנס-אובייקטיבי וטרנס-סובייקטיבי עצמו אינו נקלט בהכרה, הוא מעבר לתהליך ההכרתי ולא נגיש לתודעת האדם. ומכאן שהתודעה האנושית מוגבלת לאובייקטיבי בלבד.

זה סימן את המשבר שאותו תיאר גדמר במאמר שפורסם בסוף שנות הששים של המאה שעברה, בספר יובל לכבודו של היידגר, בצורה תמציתית אך קולעת:<sup>13</sup>

Wir versetzen uns in die Zwanziger Jahre, in die grosse spannungsvolle Zeit, in der sich in Marburg die theologische Abwendung von der historischen und liberalen Theologie vollzog, die Zeit, in der die philosophische Abkehr vom Neukantianismus erfolgte, die Marburger Schule sich auflöste und neue Sterne am philosophischen Himmel aufgingen.

Gadamer S. 169. <sup>13</sup>

תרגום: אנו עוברים כעת אל שנות העשרים, אל התקופה הגדולה ורווית המתחים, שבמרוצתה חלה במרבורג פניית העורף התיאולוגית לתיאולוגיה ההסטורית והליברלית, התקופה שבה אירעה הנטישה הפילוסופית את הניאור-קנטיאניות, האסכולה של מרבורג התפרקה, וכוכבים חדשים עלו ברקיע הפילוסופי.

כבר בעת ההיא, מול הרקע הטעון הזה, של שבר, משבר עמוק ומיפנה מחשבתית ותיאולוגי, מעיד גדמר, שניתן היה לעמוד על ניצני התענינותו הרצינית של היידגר בלשון. מדוע? ניתן ללמוד מדבריו של גדמר, שהלשון יכולה להצטייר להיידגר כבר אז כאנטיתזה לניאורקנטיאניות המרבורגית, ולכן כאפשרות של מוצא אל הישות:<sup>14</sup>

Die Marburger Schule die Jahrzehntelang innerhalb des zeitgenössischen Neukantianismus durch ihre methodische Strenge ausgezeichnet war, richtete sich auf die philosophische Grundlegung der Wissenschaften. Es stand für sie mit völliger Selbstverständlichkeit fraglos fest, daß in den Wissenschaften die eigentliche Vollendung des Wißbaren überhaupt liege, daß die Objektivierung der Erfahrung durch die Wissenschaft den Sinn von Erkenntnis ganz und gar erfülle. Die Reinheit des Begriffs, die Exaktheit der mathematischen Formel, der Triumph der Infinitesimalmethode: Das, und nicht das Zwischenreich der schwankenden Sprachgestalten, prägte die philosophische Haltung der Marburger Schule.

תרגום: האסכולה של מרבורג שבמשך עשרות בשנים נודעה בניאורקנטיאניות של זמנה בקפדנות המתודית המחמירה שלה, התמקדה בביסוס של המדעים. מבחינתה זו היתה ודאות מובנת מאליה לחלוטין, שאין לערער עליה, שהשלמות הממשית של

Gadamer S. 169-170. <sup>14</sup>

מה שניתן לידיעה בכלל נמצא רק במדעים, שהאובייקטיביות של הניסיון באמצעות המדע מספק לגמרי את המשמעות של הכרה. טוהר המושג, הדיוק של הנוסחה המתמטית, ניצחונה של המתודה האיפיניטיסמלית: אלה ולא תחום-הביניים של תבניות השפה הלא יציבות טבעו חותמם של העמדה הפילוסופית של האסכולה המרבורגית.

זו נקודת המוצא המתאימה גם להתעסקותו של היידגר בבעית הדבר, ולהבחנה שהוא עושה במסה *Das Ding*, "הדבר" משנת 1950, בין *Gegenstände*, אובייקטים, שהם רק דימויים, תוכן המופק על-ידי התודעה ו-*Dinge*, דברים, הקיימים לעצמם, נטולי כל זיקה לחיים המודעים, ואינם יצירי התודעה. אם כך ה-*Insichstehen* או ה-*Selbstand* שמבדיל את הדבר מן המושא ומיחד אותו הוא זה שבו טמונה התכונה המציינת את הדבריות או המהות הדברית של יש כלשהו. אולם מהי ה-*Dingheit* הדיבריות, ה-*das Dingliche am Ding* הדיברי בדבר או: *das Ding als Dinghafte eines Dinges*, דיבריותו של דבר, כלומר: *das Ding als Ding*, הדבר כדבר – זהו הענין העומד לביורר במסת-הדבר. אולם צריך לזכור, שבכל-מקרה, חשיבת-הדבר של היידגר כלל אינה תואמת לעמדה האונטרדיאליסטית של ניקולאי הרטמן.

מה שודאי שהדיבריות אינה מה שמופיע לפנינו בחיי היומיום כישים מגובשים, מוצקים, נתונים – שהרי אלה הם דימויים בלבד, המציגים לא יותר מאשר מראה חיצוני, את פניה-שטח בלבד, בעוד שהדיבריות עצמה של הישים בכלל אינה נקלטת בתודעה.

הסיבה לאי הופעת הדברים באופן התודעתי נעוצה, לדעת היידגר, בהיעדר התאמה של הדיבריות לאופי הסיבתי, *erklärend*, והדימויי, *vorstellend*, של דרכי החשיבה וההכרה שעליהן מושתתת כל הציוליזציה המערבית.

מכיון שזו צורת חשיבה וההכרה השולטת במדעי הטבע ובטכנולוגיה המודרנית, כמו גם במטפיזיקה המסורתית, אף אחת מהדיסציפלינות המרכזיות האלה מעולם לא עמדה על הדבריות של הישים שהיא חוקרת: המושגים והתיאוריות של מדעי הטבע הם דימויים מופשטים, די מלאכותיים, שמראש מתאימים לפרדיגמות

ומתודות המחקר האמפירי. הטכנולוגיה המודרנית אמנם הצליחה לצמצם מאוד את המרחקים ומרווחי הזמן, אולם בכך לא השיגה את ה"קירבה", Nähe. ואילו התפתחות הפיזיקה הגרעינית אפילו חשפה לאור היום מגמה שניתן לתפסה כעויינת בעליל לדבריות.

גם אידיאת-האמן שמקורה הקדום בבית מדרשה של החשיבה האפלטונית והאריסטוטלית אינה מציגה דיבריות אלא במקרה אחד מדובר לכל היותר בדימוי חיצוני כללי שמרחף לנגד עיני רוחו של האומן או האמן בעת עבודתו או אף לפני כן, שיכול גם ללבוש דמות של תוכנית עבודה מוקפדת יותר או פחות. ובמקרה אחר זו "הצורה" או "הטלוס" המתממשים בתהליך התהוות ספונטני. את זה מציין היידגר במונח Herstand, ולדימוי המגולם במוצר הקיים בזמן ומקום מוגדרים הוא טובע את המונח hereinstehen.

הזיהוי המוטעה והמטעה של המושגים "מושא" ו"דבר" נגרם על ידי תהליך ארוך שהחל בהתפתחות סמנטית שחלה במובן של המילה הלטינית res בשלהי התקופה הרומית המאוחרת, שאז קיבלה את המובן של המושג היווני האונטולוגי המאוחר, on, והפכה למילה נרדפת למילה הלטינית ens. בהוראה הזו, קרי כל מה שנמצא או ישנו, מוצאים אותה בטקסטים מימי הביניים, וכך השפיעה אז גם על הוראת המילה הגרמנית dinc בכתביו הגרמנים של מייסטר אקהרט, ואחר-כך התאזרחה כ־Ding בפילוסופיה הגרמנית החדשה. אלא שאצל קנט כל מה שנמצא אינו אלא דמוי, ואפילו מה שמכונה אצלו "הדבר כשלעצמו" אינו לאמיתו של דבר אלא אוביקט נטול כל יחס לתודעה, מה שלמעשה אינו ולא כלום. מעולם הדברים לא התגלו באופק של האדם המערבי, שמאז ומתמיד חי ופעל עם דימויים בלבד, "המתחפשים" לדברים, עד כדי כך שאפילו עצם ההבחנה בין דמוי לדבר, או מראהו החיצוני של יש ודבריותו לא רק שאינה נהירה לו, אלא אפילו לא קיימת בעולם המושגים שלו.

מאונטולוגיית-הדבר מתבקשת באופן בלתי נמנע השאלה האם הדברים בכלל יכולים להיות מושגים לאדם. את הקושי מסביר היידגר כך:

"Vorstellen kann der Mensch, gleichviel in welcher Weise, nur solches, was erst zuvor von sich her sich gelichtet und in seinem dabei mitgebrachten Licht sich ihm gezeigt hat".

תרגום: לדמות יכול האדם, בכל מקרה, רק מה שמלכתחילה הוא מעצמו והוצג לו באורו שלו.

המשמעות של המשפט הזה היא, שהדברים אינם מתגלים על ידי הארה מיסטית או אחרת שהיא מצב תודעתי, שהרי את זרקור התודעה צריך דוקא לכבות. ומכאן שאם בכלל הדבר יכול להופיע לפני האדם, הרי זה רק באורו שלרעצמו. יתירה מזו, היידגר מוסיף ואומר שבמידה רבה זה אפילו לא תלוי במאמצי האדם אלא מוכרח להתרחש מעצמו. להוציא כמה פסקאות קצרות לקראת הסיום, הבירור של הנושא הזה לא מוצה במסתייג הדבר – אך הוא יעמוד במרכז מסתייג השפה, שהיידגר יחבר מספר חודשים לאחר מכן.

#### ההתמודדות עם בעית הדבר במסתייג השפה

על השאלה שנשארה במידה רבה תלוייה, בלתי פתורה במסת "הדבר", האם בכלל אפשר שהדברים יתגלו באופן בלתי אמצעי לבני התמותה, ניסה היידגר להשיב במסתייג השפה. כאן התייג המרכזית היא, שהדברים מופיעים מוארים באור שלהם עצמם אך ורק בשפת השירה, כלומר בטקסטים ספרותיים נבחרים.

הנכונות של היפתייגה כזו תלוייה באפשרות ליחס לשפת השירה את המסוגלות לקרוע פירצה בניסיון האנושי התודעתי המוגבל, מה שבתורו דורש להניח שהטווח הפוטנציאלי של שפת השירה מלכתחילה עובר בהרבה את שפת היומיום המצומצמת לתודעה האנושית, לה היא משמשת כלי הבעה, ושאותה היא משקפת.

מכאן גם משתמע שהבנה אדקוואטית של שפת השירה אמורה להיות שונה באופן מהותי מהבנת מסרים לשוניים בשגרת החיים היומיומית. שכן ההנחה היא שבניגוד לקומוניקטים בשפת יומיום או בטרמינולוגיה מקצועית כלשהי הטקסט הספרותי, לאמיתו של דבר, אינו מעביר חויות פנים-נפשיות של הפרט החתום עליו כמחבר,

שזהותו אינה מעלה ואינה מורידה, ואף אינו מתאר מצבי ענינים ומוסר מידע אודות עובדות, נתונים והתרחשויות במציאות ריאליה ו/או כמור ריאליה ובדיונית שהפרט מתנסה בהם או משתקפים בהכרתו.

המשמעות היא דה-סובייקטיביזציה ודה-אובייקטיביזציה של שפת-השירה. אך כאן בהכרח מתעוררת השאלה: כיצד שפת-השירה, שהיא ככלות הכל מפעלו של האדם, ולמרות-זאת אינה מוגבלת לתודעתו הפרטית של המחבר, ומעבר לזאת אף לא ככולה לתודעה האנושית בכלל – היא בכלל בגדר האפשר?

השפעת המסורת התיאולוגית הקשורה בדרשה המיסטית, לפיה הלוגוס, מאמרהבריאה האלוהי, מועבר באמצעות שפתה הפואטית של הדרשה המיסטית, שגם היא מדוברת על ידי בן-אנוש, גלוייה לעין. אולם בשונה מהפרובלמטיות הכרוכה בהנחת אפשרותה של השירה כפועל לשוני אנושי שאינו מוגבל לתודעה האנושית, מבחינתה של מחשבת-הלוגוס התיאולוגית אין פה שום תרתי-ידסטר, מפני שהאפשרות הזו, כשהיא מוחלת על הדרשה המיסטית, עשויה להתקבל על דעתם של המאמינים בדיוק כמו שינוי המהות המתרחש ביין ובלחם הקודש.

האפשרות של החריגה מדימויי התודעה האנושית המוגבלת דוקא באמצעות השפה העסיקה את היידגר כבר בשנים 1931-1932, עת עבד על טקסט, ששימש מאוחר יותר יסוד להרצאה שנשא ב-1935 בפרייבורג שבברייסגאו (Freiburg im Breisgau), שאותה הרחיב ופיתח לסדרה בת שלוש הרצאות שנשא ב-1936 בפרנקפורט על המיין (Frankfurt am Main), ואלה עובדו מאוחר יותר לחיבור *Der Ursprung des Kunstwerkes* (המקור של יצירת האמנות). הטקסט הראשוני הזה, מהתחלת שנות השלושים, שמציאותו נודעה מפי היידגר עצמו, ראה אור לראשונה בחוברת של *Heidegger-Studien* משנת 1989.

כבר אז, ממש בהתחלת שנות השלושים, הגיע היידגר למסקנה שמה שמוכר ביצירות האמנות אינו חיקוי, העתק או יצוג של מציאות פיזית, ואף לא מגלם דימוי מנטלי, אלא הוא המהות והכחות האמיתית של יש החושפת את הישות של היש. בזאת יצירות האמנות נבדלות באופן מהותי מאובייקטים, ולכן אי אפשר להבינן כעצמים, חפצים או כלים

שנוספה להם תכונה אסטטית, אלא רק כקטיגוריה אונטולוגית נפרדת. כך לדוגמא פסל האל הניצב במרכזו של מקדש יווני אינו יכול להיות רק צלם המייצג אותו, אלא מוכרח להיות הנוכחות הממשית, החיה של האל עצמו, אחרת לא ניתן להסביר את קדושת המקדש המוקרנת ממנו, שהרי בסתם פסל אין כל קדושה ואלוהיות. מה שחל על יצירות האמנות הפלסטיות, תקף גם לגבי יצירות ספרות, שגם הן לא מביאות יצוגים – אלא את הישות עצמה.<sup>15</sup>

Es ist kein Abbild, damit man ihm leichter zur Kenntnis nehme, wie der Gott aussieht, aber es ist ein Werk, das dem Gott selbst anwesen läßt so der Gott selbst *ist*. Dasselbe gilt vom Sprachwerk. In der Tragödie wird nicht auf- und vorgeführt, sondern der Kampf der neuen Götter gegen die alten wird gekämpft. Indem das Sprachwerk im Sagen des Volkes aufsteht, redet es nicht über diesen Kampf, sondern verwandelt das Sagen des Volkes dahin, daß jetzt jedes wesentliche Wort diesen Kampf führt und zur Entscheidung stellt...

תרגום: זה איננו דיוקן של האל שתכליתו להקל עלינו לדמות את מראה-דמותו של האל; אלא זוהי יצירה המניחה לאל עצמו לנכוח *היננו* האל עצמו *מנווה*. אותו הדבר תקף גם לגבי היצירה הלשונית. בטרגדיה שום דבר אינו הצגה או משחק כמו בתיאטרון, אלא מלחמת האלים החדשים באלים הותיקים מתרחשת באופן ממשי. בכך שהיצירה הלשונית מתכוננת באמירות של העם, היא אינה מדברת על אודות המלחמה הזו, אלא מחוללת תמורה באמירות של העם במידה כזו, עד שעכשיו כל מילה עיקרית לוחמת את הקרב הזה עד להכרעה...

<sup>15</sup> הציטוט הוא ממסתימקורהאמנות, מהפרק: *Das Werk und die Wahrheit*, היצירה והאמת.

יתרה מזו: מבחינת ההתגלות של הישות והאמת יחס היידגר לשירה כאמנות לשונית מעמד מיוחד בין האמנויות. הסיבה לכך היא שכבר אז הוא הגיע לאידיאה של שפה, שאותה יכול היה להפיק רק מתיאולוגיה הלוגוס המסורתית, שהותאמה לעולם המושגים האונטולוגי שלו עצמו, ולפיכך כבר אז יכול היה היידגר לבקר את הדימוי הרווח על השפה ככלי תקשורת גרידא המעביר מסרים שמקורם בתודעה האנושית, בעוד שהיא עצמה נעדרת כל תוכן עצמי משלה, ולטעון כנגדו: *...die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene (תרגום: ...השפה מביאה את היש בתור יש אל הפתוח).* וכן:<sup>16</sup>

Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen ernennt das Seiende erst zu seinem Sein aus diesem.

תרגום: כאשר השפה נוקבת בשמם של ישים בפעם הראשונה, רק אז היא בכלל מביאה אותם אל המילה ולכדי ההופעה. רק הנקיבה בשם מלכתחילה קובעת את היש אל ישותו מתוכה.

המשמעות של שני המשפטים המצוטטים האלה היא, שהתוכן או המסר המועבר על ידי הדיבור של השפה עצמה היא הישות של הישים. ואילו המשפט המצוטט השני מוסיף ואומר שהתוכן של הדיבור של השפה עצמה איננו מופיע כרפרנט סביל, כמו בדיבור האנושי, אלא כמדבר (zum Wort), ולפיכך ההיחשפות, ההארה של הישות של הישים מתרחשת בשפה, וזהו הדיבור של השפה עצמה, ומאידך גיסא מכיון שהישות אינה יכולה להיות מושא, רפרנט סביל גרידא של דיבורה של השפה, ההיחשפות שלה בשפה היא דיבורה האקטיבי. וכך הדיבור של השפה והדיבור של הישות חד הם.

<sup>16</sup> שני הציטוטים הם ממסתמקור האמנות, מהפרק: *Das Werk und die Wahrheit*, היצירה והאמת.



הדיבור של הישות בהיחשפה בדיבור של השפה עצמה הוא, איפוא, המסר, התוכן של הדיבור של השפה עצמה, ובו טמונה התכונה הפואטית שלו. ולפיכך השירה אינה אלא הישות שבהתגלותה ובצאתה לאור מייצרת דיבור, כלומר: מדברת. וכך, כמדברת, הישות נחשפת גם באמנויות הפלסטיות. ומכאן שההיחשפות, ההארה של הישות היא לשונית. ודיבורה של הישות הוא הדיבור הפואטי האולטימטיבי במובן הרחב, שגילוי, צורתו המקורית, הראשונית הטהורה והמזוקקת ביותר הינה השירה במובן הצר של אמנות לשונית, ועל כן ניתן לראותה כמלכת האמנויות כולן.

יוצא מזה שערכה של השירה כאמנות לשונית הוא בכך שהיא מאפשרת למסרים או לתכנים של השפה עצמה, קרי לדיבור של השפה עצמה שבשיח היומיומי ה"שקוף" לבוא לידי ביטוי. קו המחשבה הזה, שכאמור החל להתפתח בהתחלת שנות השלושים, נמצא פחות או יותר באותה צורה – למרות כל התמורות במחשבתו של היידגר – גם בבסיסה של מסת־השפה.

כל הארגומנטציה במסת־השפה סובבת סביב הפיתוח של ארבע הבחנות דיכוטומיות מהותיות-אונטולוגיות: א. בין אוביקטים וסוביקטים מזה ודברים ובני תמותה מזה. ב. בין הדיבור האנושי ובין דיבורה של השפה עצמה. ג. בין הזמן של השעון ולוח־השנה שהוא הזמן של העולם הפיזי, קרי סוביקטים ואוביקטים, ובין הזמן של הדברים והעולם הארבע־ממדי שלהם. ד. בין הדיבור האנושי היומיומי ובין הדיבור האנושי הפואטי. שלוש ההבחנות הדיכוטומיות הראשונות מתנקזות בסופו של דבר לדיכוטומיה הרביעית, הנוגעת לאופני הדיבור האנושי, העשויים להתקשר גם לדרך שבה האדם מנהל את חייו באופן אותנטי או לא אותנטי. וכאן נתונה האפשרות להנגשת הדברים ועולמם הארבע־ממדי לבני־התמותה דרך שפתם, על־ידי הופעת הדיבור של השפה עצמה בדיבור האנושי הפואטי.

כפי שרואים, במסת־השפה היידגר בעצם ממחזר רעיונות שמוצאים כבר במסת־מקור־האמנות, אלא שבמסת־השפה הותאמו מחדש לשינוי במחשבתו האונטולוגית.

### הדהסוביקטיביזציה של "השפה"

בניגוד לאקוהרט המיחס את מוצא הלוגוס ל-Deus, האל האב, הפרסונה הראשונה בשילוש הקדוש, שהולדת הלוגוס או מאמר הבריאה היא מהותו – הדיבור של השפה בלבד, לפי גירסתו של היידגר הוא נטול תודעה, נטול סוביקט מכל וכל, שאפילו אינו זקוק לסוביקט המדבר אותו, ובזה בדיוק הדיבור של השפה נבדל מהדיבור האנושי היומיומי. ובהיותו משוחרר לחלוטין מכל כפיפות וקשר לסוביקט-הדיבור של השפה עצמה ממילא גם אינו יכול להתיחס לאוביקטים.

היידגר לא הסתפק, איפוא, בשיחרור "השפה" מהאדם בלבד, אלא חילץ אותה מכל כבילות לסוביקט באשר הוא, כלומר: כולל סוביקט על-אנושי. בכך ניתק אותה מהקשר התיאולוגי-דוגמטי.

הסיבה לדהסוביקטיביזציה המוחלטת של "השפה" קשורה במקרה זה בראש וראשונה לשיקולים הקשורים לבעית הדבר, שלה חיפש פיתרון בשפה: יחוס תודעה אלוהית ל"שפה" מקרב את דוקטרינת הלוגוס לשיטות אידיאליסטיות כמו של פייכטה, שלינג והגל. אבל תפיסה אידיאליסטית של "השפה" לא מתישבת עם אונטולוגית הדבר, מכיון שהיכן שיש תודעה, סוביקט, רוח, תבונה, "אני" וכיו"ב – שם יש אוביקטים, דימויים תודעתיים ולא דברים.

מאתה הסיבה "השפה" גם אינה בעצמה סוביקט או סוביקט-על מדבר.

### תורת ה-Unter-Schied במסת-השפה

בעוד שאקוהרט מדגיש את האחדות הפשוטה והזהות המוחלטת של הלוגוס כמו גם של הנפש הגבוהה ובכלל הִדְאִיטָאס (האלוהות) כמקור הראשון והאחרון המוחלט, הרי במסת-השפה זהו ה-Unter-Schied, שלחלוטין אינו מתיישב עם המוניזם בעל הגוון הניאואפלטוני של אקוהרט, שמונח ביסוד הופעת הדיבור של השפה עצמה.

זהו מושג-מפתח מרכזי במסת-השפה. כאשר היידגר מסביר את Die Sprache erörtern heißt, <sup>17</sup> הוא אומר כך:

<sup>17</sup> עמ' 27-6.

nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen: Versammlung in das Ereignis (תרגום דותן־פרידמן: לברר את השפה במקומה אין משמעו להביא את השפה, אלא דוקא אותנו, למקום מהותה: התכנסות אל האירוע).

תיקון: לברר את השפה משמעו, להביא, לא כל־כך אותה אלא יותר אותנו, למקום ההתמהות שלה: התכנסות אל 'האירוע'.

כפי שאראה בהמשך, ה־Unter-Schied הוא מקום ההתמהות או "האירוע" (מושג חשוב ביותר שיוסבר בתורו), ומכאן חשיבותו. המונח Unter-Schied אמנם דומה מאוד למילה הגרמנית Unterschied, אלא שהיידגר מדגיש שאין להבינו בהוראה המילונית כ־Distinktion, הבדל, הבחנה או Relation, יחס או מתח ניגודי,<sup>18</sup> ואף לא לפי המובן הלוגי המסורתי כ־differentia specifica, המפריד בין המין לסוג.<sup>19</sup> וזאת מכיון שהחלוקה להברות מבליטה, אפשר לומר חושפת, אלמנט סמנטי, Unter, שלא בא לידי ביטוי, מושקת במובנים השגורים בשפה היומיומית ובלוגיקה הקלאסית, הממוקדים באופן חד צדדי ב־Schied, שהוא מאותו השורש כמו הפועל scheiden, להפריד, להבחין.

את ההברה unter שהופרדה היידגר מבין כמילת־יחס הגרמנית, שאחת מהוראותיה הקדומות שקולה ל־inter הלטיני ול־die Mitte von Zweiien, האמצע בין שניים, das Zwischen, תווך.<sup>20</sup> תווך כזה מתהווה בין שני גורמים נפרדים ושונים החולפים זה בתוך זה מבלי להתמוזג. אך היכן שהם נפגשים ומתאחדים בנקודת־מגע מסוימות הם יוצרים יחד תחום־ביניים, שאינו אף אחד מהם, ששונה ונבדל מכל אחד מהם, ובתור שכזה אפילו מהווה חיץ ביניהם, ובכ"ז משותף לשניהם. מה שמצוין במילה innig.<sup>21</sup> בשיר של טראקל זה מדומה לסף הדלת, שמפריד בין הפנים לחוץ, אך גם מאחד אותם. ומכאן שהמושג ההיידגרי Unter-Schied נבדל בעליל מהמילה הגרמנית Unterschied

<sup>18</sup> עמ' 149-48 ע.

<sup>19</sup> עמ' 147-46 ע.

<sup>20</sup> עמ' 145-44 ע.

<sup>21</sup> עמ' 145-44 ע.

בכך שבנוסף להוראתה המילונית הרגילה הוא גם כולל בצורה מפורשת את המובן של איחוד ואחדות כלומר: scheidend-sammelnd<sup>22</sup> מבדיל/ מפריד-מכנס/מאחד.

ואף על פי כן תהיה זו טעות להבין את ה־Unter-Schied כסינתזת-על או אחדות עליונה של עיקרון מפריד ועיקרון מאחד נוסח הגל, אלא כפי שהיידגר אומר in diesem Unter- waltet der Schied תרגום דותן-פרידמן: ב־Unter שלהם שורר ה־Schied...<sup>23</sup>

ממה שנאמר במשפטים האלה ברור שהיידגר חושב על מודל של אחדות של שניים הטמונה או מבוססת דוקא בנבדלותם. כלומר האחדות היא בנבדלות עצמה. בהתאם לזאת הוא גם מפרש את סף־הדלת המאובן מכאב בבית השלישי בשירו של טראקל: מחד האבן מסמלת את החוזק והאיתנות של הסף הנושא את השער. זהו בודאי גם רמז לכינויו של בחיר תלמידי כריסטוס, שנקרא ביוונית פטרוס ובארמית כייפא, שפירושם סלע, והכוונה להיותו אבן־הפינה שעליה נבנית ועומדת הכנסייה הנוצרית. אך האבן גם כואבת, והכאב קורע, ולכן מסמל את ה־Schied. גם מכאן ניתן להבין שהאחדות של השניים נישאת ומתבססת על ה־Schied, הקרע והוא היסוד והעיקרון של אחדותם.<sup>24</sup>

ה־Unter-Schied גם מתואר כנושא את השניים, שהם הדבר ועולמו הארבע־ממדי, השוכנים בקרבו כמו עובר ברחם.<sup>25</sup> התיאור הזה מצביע במפורש על השראת דוקטרינת הלוגוס, ולכן רק בהקשר שלה הוא מובן: דוקטרינת הלוגוס גורסת שבניגוד ללידה הטבעית, בתחום האלוהי לא תיתכן הבחנה והפרדה בין עיבור ולידה, וגם לא בין המוליד, הרחם והולד, ומכאן שהכוונה היא שהנשיאה ההריונית של אותם השניים, העולם והדבר, על ידי ה־Unter-Schied היא גם לידתם, ושהם בלתי נפרדים ממנו. אולם בעוד שלפי דוקטרינת הלוגוס האב והבן מהווים מהות אחת וזוהו בדיאיטס, המקור האחדותי הזהה של

<sup>22</sup> עמ' 54-55 ע.

<sup>23</sup> עמ' 44-45 ע.

<sup>24</sup> עמ' 52-54=53-55 ע.

<sup>25</sup> עמ' 46-47 ע.

השילוש הקדוש, כאן האיחוד המשולש עומד כולו על ה-Schied, קרי יסוד מבדיל.

גם כאן היידגר במידה רבה ממחזר רעיונות ממסתמקורהאמנות וכתבים אחרים, ומתאימם לאונטולוגיההדבר המאוחרת שלו. במסתמקורהאמנות מובנת האמת כהיחשפות הנסתר, ומכאן שהמהות שלה כוללת שני יסודות בלתי נפרדים אך מנוגדים הנאבקים ביניהם: Lichtung, מילולית קרחת-יער שהקונוטציה שלה היא החשפות והארה ו-Verbergung, הסתר. על המורכבות הזו, הבלתי הרמונית בעליל, מצביעה המילה היוונית העתיקה לאמת: אלתיה. במידה שיחודו של אופנההיות האמנותי מצויין כמעניק ומבסס ("stiften") האמת, הרי הוא גם מוכרח להתאים למהות האנטגוניסטית שלה. ואכן אחדותו של שלם המהווה יצירת אמנות מושתתת על קרע דרמטי וריב בלתי ניתן להכרעה בין שני מרכיביה ההכרחיים של כל יצירת אמנות באשר היא: עולם ואדמה, שהם הארה והחשפות מזה והסתר מזה – כאשר אף אחד מהם גם-כן אינו הומוגני בפני עצמו-בתחום המפגש הרווי מתח של האמנות.

בהקשר הזה מובא ציור של ואן-גוך כדוגמא: הדרך שבה מוצגות נעלי-עבודה של איכרים בציור זה, כלל אינה דומה לאופן שבו תופסים נעלי עבודה בשגרת היום-יום. שכן מה שואן-גוך למעשה צייר אינו פריט לבוש אחד מסויים גרידא, אלא הויית חיים ותרבות איכרית עשירה בפרטים וזיקות המאורגנים ומקושרים ביניהם לבין עצמם ועם הנעליים למכלול משמעותי אחד שלם, המהווה לא פחות מאשר המהות והככות של הנעליים, הנחשף ומואר רק בציורו של ואן גוך, בעוד שבמציאות היומיומית המוכרת לנו הוא כלל אינו גלוי. זהו "העולם", שאותו מקימה (aufstellen= auf-stellen) הישות של היש בצאתה לאור ביצירה. אולם בכך, באופן בלתי נמנע, היא גם מציבה כאן (herstellt=her-stellen), כלומר את ה"אדמה".

מהי האדמה מודגם בבהירות במקדש היווני: זהו הסלע שעליו הוא עומד, המתכות, העץ והצבע שמהם הוא עשוי. האדמה מצטיירת, איפוא, כמקור שממנו "העולם" המקדשי מגיח, היסוד שעליו הוא נתמך. ולפיכך ברור שמחד ללא האדמה העולם אינו יכול להתקיים, ומאידך גיסא רק בעולם האדמה בכלל מגיעה לידי נראות.

ולמרות ששני האלמנטים האלה נדמים כמשלימים ומאפשרים זה את זה, לא שוררת ביניהם הרמוניה, כך שלמעשה מה שמחבר ביניהם הוא דוקא האיום ההדדי לבטל זה את זה בגלל אופים האקסקלוסיבי המובהק: העולם שואף לכבוש את האדמה עד גמירא, בעוד שהיא הגולמי שלא עובד לתוך המירקם המשמעותי של העולם, מכיון שהוא אינו ניתן לעיבוד עד הסוף. לכן הבולטות של האדמה מעידה על החמקמקות של הישות או האמת, שלעולם אינה נחשפת, נותנת את עצמה באופן חד-משמעי, החלטי ושלם עד הסוף, אלא בולמת את עצמה, שבה ונסוגה ונעלמת אל ההסתר שממנו הגיחה, ממאנת לצאת ולהתגלות באופן מוחלט ויציב. זהו טיבה של הישות או האמת, וזה מה שיצירת האמנות הינה, ומציגה בדואליות הבלתי ניתנת להכרעה ובלתי נגמרת של עולם ואדמה.

אלא שהיידגר מדגיש שהקרע הבלתי מוכרע ובלתי פתיר שבין עולם ואדמה, המציין את האמנות, כלל אינו ניתן להשוואה למלחמות המתחוללות בעולם הפיזי, הגורמות להיפרדות וחיסולו של לפחות אחד מן היריבים. לעומת זאת, הקונפליקט האונטולוגי הוא דוקא מקורם המשותף של היריבים, עיקרון אחדותי ומאחד המביא כל אחד מהם למהותו הסגולית שאותה הוא מבטא בהופעתו.

את התפיסה ההיידגרית של ההבדל כמאחד, כמקור ועיקרון האחדות אפשר להבין רק על רקע האונטולוגיה ההגלית, שעל הפרינציפ הלוגי-דיאלקטי שבבסיסה היידגר חולק.

באופן מסורתי הניגודיות מובנת ומוגדרת כיחס המתקיים בין שני מושגים, שכל אחד מהם מבטל או שולל את משנהו, מה שמונע מהם להתאחד ולהתלכד לשלם. ולכן מושג השלם הקונבנציונלי המסורתי אינו מתישב עם ניגודיות וסתירה. כאמור, היידגר סבור שתפיסה כזו של 'מלחמה' נכונה אך ורק לעולם הפיזי, עולם הסוביקטיבים והאוביקטיבים, אך לא לעולם הדברים, ובתור שכזו היא רק דימוי של התודעה, "תמונה" שאין בה ממש.

העמדה של הלוגיקה ההגלית כלפי הניגודיות היא לפחות אמביוולנטית: מחד היא קשורה בפרגמנטריות, חד-צדדיות וסופיות, ומכאן שהיא משקפת חסר, היעדר שלמות ואי-אדקוואטיות, ומהסיבה הזו היא לא נסבלת ע"י החשיבה, שלא יכולה "לחיות" עם המתח

הניגודי הקורע אותה, ולכן ברגע שהוא צף על פני השטח, היא מוכרחה לנוע הלאה אל יצירת מושג חדש גבוה, מקיף יותר, שלם יותר שבמסגרתו ניתן לישב את הניגודים. מאידך-גיסא הניגודיות היא גם הדרך היחידה שבה החשיבה יכולה להיחלץ מן הצורה המושגית הסופית, החלקית והחד-צדדיות שהיא מנת-חלקו של הפרט, ולהתקדם ולשוב אל עצמה מועשרת ושלמה יותר. זאת מכיון שכל אחד מהפרטים בבידודו מוגבל ואינו עומד בפני עצמו ועל-כן זקוק לניגודו, קרי לאחר או הזר לשם השלמתו. ולפיכך הניגודיות היא לא רק שלב הכרחי במסע אל המוחלט אלא בעצם המנוע הדוחף ומקיים את כל תנועת המושגים בהתקדמות ההדרגתית מסינתזה אחת לגבוהה ממנה עד לסינתזה האחרונה, המקפת-כל, המוחלטת, האידיאה שהיא האמת.

בתוך המהלך הגדול הזה של הרוח מן ה־an sich, הכשלעצמה, דרך ה־Außersich וה־Anderssein, המחוק־לעצמה והאחרות מעצמה, אל ה־an und für sich, הכשלעצמה ובשביל עצמה, הניגודיות אף פעם אינה מתבטלת ונשללת, אלא בכל סינתזה חדשה נהיית aufgehoben. לפועל הגרמני aufheben יש שלוש הוראות: להרים, לבטל תוקף, לשמר. בהתאם לכך, כוונת המושג הפילוסופי שהגל טבע בהסתמך על הפועל הגרמני הזה, היא שההכללה של צמד מושגים מנוגדים במושג סינטטי חדש מהווה עבורם עליה בדרגה, שבכל סינתזה חדשה המתח הניגודי מיושב, ושכל סינתזה חדשה הניגודים גם משתמרים כמומנטים של אחדות מקפת ושלמה יותר. כל שלושת האיפיונים האלה קשורים זה בזה. מכאן נובע שהאידיאה, המוחלט, השלם הטוטלי, האולטימטיבי שהוא האמת ועל כן התכלית הגדולה, הסופית של תנועת החשיבה הטוהרה שביסוד הטבע וכל תחומי התרבות אינה אלא תוצאת ה־Aufhebung הטוטלי, המוחלט של כל ניגודיות אפשרית.

מה שבכל-זאת משותף להגל ולבעלי תורת הזהות בני דורו, שהוא עצמו חלק עליהם, היא העמדה שניגודיות, ריבוי והבדל אינם מתישבים עם מושג השלם, שבכל מקרה ובהכרח מצריך ומניח אחדות הומוגנית או הטרוגנית. כלומר: מה שהינו שלם מוכרח להיות או אחדות הומוגנית-זהותית או הרמונית של ניגודים. והנה כאן בא היידגר

וקובע שהשלם הוא שלם ואחדותי דוקא מכוח ה־Schied.<sup>26</sup> שלם כזה, המבוסס על ה־Schied, הוא הדיבור של השפה עצמה, שבהתייחס למוטיב הפעמון בשירו של טראקל, מכונה Geläut der Stille, צלצול הדממה. הביטוי הזה נשנה פעמים אחדות במסתהשפה, ולפעמים נאמר Geläut der Stille des Unterschieds, ולא בכדי מכיון שהפעמון בדת הנוצרית גם מסמל את הקול האלוהי, קרי הלוגוס. ומכאן שהיידגר מדמה את האחדות של הדיבור של השפה עצמה, שיסודה ב־Schied למוטיב מוסיקלי, שאיננו נשמע לאוזן הפיזיולוגית, המורכב משני צלילים נבדלים: הקריאה לדברים והקריאה לעולם הארבע־ממדי שלהם. אלה קריאות שונות, אך בלתי נפרדות: הקריאה לדברים בהכרח כוללת את הקריאה לעולם הארבע־ממדי שלהם, והקריאה לעולם הארבע־ממדי של הדברים בהכרח כוללת את הקריאה לדברים. כאן מתהדהדת האידיאה העתיקה של מוסיקת־הספירות בגלגוליה השונים, אולם בניגוד למסורת הזו, אחדות שתי הקריאות אינה מובנת על ידי היידגר כהרמוניה של שתי קריאות נבדלות או מנוגדות, אלא הוא טוען שמה שלאמיתו של דבר מלכד ומאחד את שני הטונים הנבדלים האלה לכדי דיבור אחד שלם הוא דוקא ה־Schied, הנבדלות, הפער הבלתי ניתן לגישור. וכך המשמעות של המושג Unter-Schied אינו אחדות הנבדלים אלא האחדות או האיחוד על־ידי נבדלות.

באופן הזה, כמו שאצל הגל, תנועת המושגים הדיאלקטית היא בבסיס המחשבה, כך ה־Unter-Schied הוא "ההגיון" המנוגד לו שביסוד הדיבור של השפה עצמה. ומבחינה זו היידגר מעמיד כאלטרנטיבה מול הדומיננטיות של הרציו במחשבה המערבית, החותר לאחדות המתגברת על ההבדל והניגודיות, ומתבטא בשפת האנוש הרגילה, את הדיבור של השפה המגיע לאחדותו השלמה, העמוקה והשורשית ביותר דוקא בקרע ובנבדלות המציינים את מסריה של השפה עצמה, המועברים על ידי דיבורה שלה עצמה.

בכך נבדלת תורת "השפה" של היידגר לא רק מהדיאלקטיקה ההגלית אלא כמוכּן גם מתורת־הלוגוס של אקהרט, שלפיה לא יתכנו בו כל ריבוי, פילוג, הבדל וניגוד, מכיון שלגירסתה הישות האמיתית

<sup>26</sup> היידגר דן בזה ב־Satz der Wahrheit, משפטהזהות.



היא אחדות וזהות מוחלטת, ולכן מקומם של אלה מטבעם בעולם "התמונות" בלבד. תפיסתו של אקהרט את מושג האחדות היא ניאור-אפלטונית מובהקת, בעוד שהיידגר קובע כעיקרון: <sup>27</sup> Innigkeit waltet nur, wo das Innige... rein sich scheidet und geschieden bleibt (תרגום... דותן-פרידמן: האיחוד במקשה אחת שורר רק איפה שהמאוחד... פורשים זה מזה ללא מתום, ונשארים פרושים).

הצעת-תיקון: האחוה שבאיחוד שוררת...

מושג האחדות של היידגר מנוגד לחלוטין לתפיסת האחדות של אקהרט, כך שמבחינתו דוקא האחד והזהה משתייך לעולם "התמונות".

ה-Unterschied כמקום ההתמהות או ה-Ereignis של הדיבור של השפה עצמה

את הדיבור של השפה עצמה היידגר מציין כ-Wort, מילה, שהיא התרגום הגרמני למילה היוונית לוגוס. בעקבות אקהרט הוא מאפיין אותו כ-Ruf, הקריאה לדברים ולעולם הארבע-ממדי שלהם לבוא מן ה-Abwesenheit, ההיעדר, שהוא עולם האוביקטים והסוביקטים, אל ה-Anwesenheit, הנוכחות, שהיא ה-Wort או הלוגוס. ה"מילה" או הלוגוס אינם שונים ונבדלים מן הקריאה עצמה, אלא הם הקריאה הזו עצמה. והקריאה הזו היא הדיבור של השפה עצמה. ומכאן שהדיבור של השפה עצמה הוא Anwesenheit, נוכחות.

בנוסף על כך, במתאים למה שנטען במסת הדבר, שאין בעולם האוביקטים והסוביקטים קירבה, ואפילו כל ההתקדמות הטכנולוגית אינה מצליחה להתגבר על מרחקי הזמן והמרחב, נאמר במסת השפה שהנוכחות במילה היא Nähe, קירבה, בעוד שהנוכחות הפיזית או ההיעדר היא Ferne, ריחוק.

הדבר והעולם הארבע-ממדי שלהם הם, איפוא, התוכן או המסר המועבר על ידיה, דיבור של השפה עצמה בקריאתו לדבר ולעולם הארבע-ממדי שלו לצאת מעולם האוביקטים והסוביקטים, ולהופיע בתוכו עצמו. אבל בניגוד לאוביקטים ודימויים מדוברים של התודעה,

<sup>27</sup> עמ' 44-ג44.

הדברים ועולמם הארבע־ממדי אינם יכולים להוות תוכן של דיבור כרפרנט גרידא, כלומר לנכוח בו בסבילות המתאימה לאופן אינטנציונל־אובייקטיבי בלבד לפי המושג הידוע של ברנטנו. ומכאן שהנוכחות שלהם בקריאה, בדיבור של השפה עצמה מוכרחה להיות נוכחות לשונית חייה, ממשית, אקטיבית, כלומר כדיבור. זו בדיוק המשמעות של ההנכחה או ההתנכחות של הדברים והעולם הארבע־ממדי בקריאה של השפה עצמה ועל ידה.

ההתנכחות הלשונית של הדברים והעולם הארבע־ממדי בקריאה של השפה עצמה מתבטאת בדממה, die Stille, שאין להבינה כתופעה המוכרת מחיי היומיום של הפסקה זמנית של רעשי רקע ותנועה בעולם הפיזי, אלא בשונה ממנה זו טעונה אנרגיה רוחשת פעילות העולה בנמרצותה ועוצמתה על כל פעילות בעולם הסובייקטים והאובייקטים.<sup>28</sup> וכאן ההבדל בין, מחד גיסא, אובייקטים ודברים, ומאידך־גיסא דיבורו של האדם ודיבורה של השפה עצמה: בעוד שמה שמדובר על־ידי האדם באמצעות השפה אינו אלא רפרנט, מושא בלבד כלומר: מה שעליו מדברים בעוד שהוא עצמו אינו מדבר, נעדר כל יכולת לשונית במלוא המובן, הרי הדברים ועולמם הארבע־ממדי, בהיותם מדוברים על־ידי השפה עצמה – בעצמם מגיעים על ידי כך לדיבורם ולהיותם מדברים.

להבחנה בין המושא או הרפרנט של הדיבור האנושי היומיומי, שבעצמו חסר יכולת דיבור, לבין המדובר בדיבור של השפה עצמה, שבעצמו מדבר, יש משמעות מרחיקת לכת, שעליה ניתן לעמוד מפסקה במסת־מקור־האמנות:<sup>29</sup>

Wo keine Sprache west, wie im Sein von Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtsseienden und des Leeren.

<sup>28</sup> אידיאת הדממה לקוחה ממייסטר אקהרט.

<sup>29</sup> עמ' 65-61=64-60.ע.

תרגום: במקום ששום שפה מוהה, כמו בישות של אבן, צמח ובעל-חיים, שם גם אין פתיחות של היש וכתוצאה מזה אפילו לא פתיחות של הלא-יש והריק.

מהמשפט הזה ניתן להוציא את המסקנה שהרפנט, המושא, התוכן או המסר של הדיבור האנושי היומיומי למעשה כלל לא נבדל מישים לא אנושיים שהיידגר מציין כאן כנעדרי יכולת דיבור, ועל כן שייך אל הסדר האונטולוגי שלהם.

ולפיכך ההבדלים בין נוכחות והיעדר, קירבה וריחוק, הדברים והעולם הארבע-ממדי מול עולם האוביקטים והסוביקטים, יכולים להתפרש כהבדל בין, מחד גיסא, דיבורה של השפה עצמה בניגוד לעולם הסוביקטים והאוביקטים, ומאידך-גיסא, במתאים לכך, בין דיבורו של המדובר בדיבור של השפה עצמה, והאילמות או הדומם המדובר בדיבור היומיומי של האדם. מהסיבה הזו היידגר בדיעה שהנוכחות ב"מילה" היא הנוכחות האמיתית, ולעומתה הנוכחות בעולם הפיזי היא היעדר,<sup>30</sup> ובענין זה הוא תמיס-דיעים עם אקהרט.

ההתנכחות של הדברים והעולם, המתבטאת בדיבורם – שכאמור אפשרית רק בהיותם מדוברים על ידי הדיבור של השפה עצמה – היא גם ההופעה של השפה עצמה כנוכחות חיה, ממשית, אקטיבית במובן זה שהיא איננה משמשת ככלי או צינור חלול להעברת תכני התודעה האנושית, אלא מעבירה את תכניה שלה עצמה: את הדיבור של הדברים והעולם הארבע-ממדי. וכאשר הדיבור מעביר את המסרים של השפה עצמה, הניכרים בכך שהם שונים מבחינה אסנציאלית-אונטולוגית ממסרי התודעה האנושית, רק במקרה זה הוא הדיבור של השפה עצמה – רק אז השפה מדברת.

אולם האפשרות של הופעת הדברים והעולם הארבע-ממדי שלהם בדיבור של השפה עצמה תלויה כליכולה ב-Unter-Schied, כלומר: באחזות שלהם המתבססת על הפער, ההבדל שביניהם שאין להתגבר עליו. זה נשמע כפרדוקס, אך נוכל להבין זאת אם נדמה את ה-Unter-Schied למתח חשמלי השורר בין שני קטבים מנוגדים, שבמקרה זה הם

<sup>30</sup> ממסתמקורה-אמנות, מהפרק Die Wahrheit und die Kunst, האמת והאמנות.

שני טונים או צלילים, שעליהם היידגר אומר שהם נבדלים אך לא נפרדים: הקריאה לעולם הארבע־ממדי והקריאה לדברים. אולם ה־Unter-Schied כאן איננו מתפקד רק כמתח חשמלי אלא בה בעת גם כתווך המוליך, המתפרש בין שתי הקריאות הנבדלות, ובכך יוצר חיבור ביניהם. מהבחינה הזו ניתן לחשוב עליו כעקרון המאחד של שתי הקריאות, ומקור אחדותם. וממש כמו שזה קורה במעגל חשמלי סגור, כאשר זרם חשמלי עובר במוליך, כך גם ב־Unter-Schied מתרחש, נוצר משהו: הדברים והעולם הארבע־ממדי מתמחים, מופיעים, נחשפים ומוארים בו.<sup>31</sup> זהו ה־Ereignis. מהבחינה הזו ניתן לחשוב על ה־Unter-Schied כיעד והאתר שאליו הדברים והעולם הארבע־ממדי מוזמנים להופיע,<sup>32</sup> כלומר: כאתר ההתמחות וה־Ereignis.

האקט הזה של ה־Unter-Schied, הממחה או מביא את הדברים והעולם הארבע־ממדי שלהם להתמחות והופעה בתוכו מכונה כאן Ereignis. זהו מונח שהיידגר טבע ועסק בו רבות, אולם בהקשר הזה נראה שגם הוא רומז להשפעה של אקהרט על מסת־השפה. בטקסטים של אקהרט פוגשים את המילה 'eigen', שקרוב לודאי שהיא המקור למובן של המילה ההיידגרית כאן. לפי המילון הגרמני־גרמני של האחים גרים יש למילה הזו שני מובנים: א. שייכות הן מבחינת קנינים חומריים לא ניידים והן מבחינת יכולת או כוח; ב. להציג, להראות. להלן שתי דוגמאות בתירגומו של קווינט (Quint):<sup>33</sup>

Es ist der Kreatur eigen, daß sie etwas aus etwas mache; Gott ist es aber eigen, daß er aus nichts etwas mache...

תרגום: זה שייך ליכולתו של הנברא שהוא עושה משהו משהו; אולם שייך ליכולתו של אלוהים, שהוא עושה משהו מאין...  
וכן:

...nicht nur der Sohn des himmlischen Vaters wird in dieser Finsternis, die sein Eigen ist, geboren...

<sup>31</sup> עמ' 32-33 ע.

<sup>32</sup> עמ' 46-47 ע, 57-59=56-58 ע, 48-49 ע.

<sup>33</sup> עמ' 58-59 ע.

תרגום: ...לא רק הבן של האב השמיימי נולד באפלה הזו שהיא שלו/שייכת לו...

בהתאם לזאת אפשר להבין את המילה Ereignis ונגזרותיה במסת-השפה כמו גם במסת-הדבר כמציינת את האירוע החל ב-Unter-Schied ועל ידו, או שהוא תוצאתו, שבו הדברים והעולם הארבע-ממדי שלהם מתגלים כפי מה ששייך וראוי למהותם, לטבעם ולאיקן שהם,<sup>34</sup> ומכאן גם נגזר הפועל ereignen, המציין את ה-Ereignis כפועלו של ה-Unter-Schied כלפי הדברים והעולם הארבע-ממדי שלהם.<sup>35</sup> כאמור ההופעה של הדברים והעולם הארבע-ממדי ב-Unter-Schied ועל ידו מתבטאת בדיבור שלהם. והדיבור הזה הוא – הדממה, השונה בתכלית משקט והיעדר תנועה בעולם הסוביקטים והאובייקטים. נהפוך הוא, זו מתבטאת דוקא בפעילות נמרצת ביותר, שכדוגמתה כלל לא מוצאים בעולם הסוביקטים והאובייקטים. אם כן מהו הדיבור הדמום של הדברים והעולם הארבע-ממדי? היידגר מסביר זאת כך:<sup>36</sup>

Der Unter-Schied stillt zwiefach. Er stillt, indem er die Dinge in der Gunst von Welt beruhen läßt. Er stillt indem er die Welt im Ding sich begnügen läßt. In dem zwiefachen Stillen des Unter-Schiedes ereignet sich: Die Stille.

תרגום דותן-פרידמן: פרשת-ההבדל מדוממת בשני אופנים. היא מדוממת בכך שהיא נותנת לדברים להתבסס על חסד עולם. היא מדוממת, בכך שהיא נותנת לעולם להצטמצם לדבר. בשני אופני ההדמם של פרשת-ההבדל מתארעת: הדממה.

הצעת-תיקון: הבדל-הבינות מדומם בשני אופנים. הוא מדומם בכך שהוא מניח לדברים לנוח בחסדו של עולם. הוא מדומם בכך שהוא

<sup>34</sup> הציטוט הראשון מאקהרט לקוח מ-Baier, Quint 267 עמ' 11 כולל הערה 35.

<sup>35</sup> הציטוט השני מאקהרט Baier עמ' 14 כולל הערה 48.

<sup>36</sup> הגדרת מושגי המהות והככות בפתיחת מסת-מקור-האמנות: Das, was etwas ist, wie es ist, nennen wir sein Wesen. תרגום: מה שמהו הינו, איך הינו, אנו מציינים כמהות שלו.

מניח לעולם לבוא על סיפוקו בדבר. בשני אופני ההדמם של הבדל-  
הבינות 'מתאדעת': הדממה.  
וכן: <sup>37</sup>

Zwifach zumal stillt der Unter-Schied: Die Dinge ins Dingen und  
die Welt ins Welten.

תרגום דותן-פרידמן: פרשת-ההבדל מדוממת בשני אופנים בו זמנית:  
את הדברים אל דיבורם ואת העולם אל עולמו.

משתי הפיסקאות האלה למדים שהדיבור הדמום של הדברים  
והעולם הארבע-ממדי הוא: ה-Dingen וה-Welten.

אלה שני מושגי היסוד של אונטולוגית-הדבר. מסקנת החקירה  
האונטרפנומנולוגית במסת-הדבר, שהיידגר מדגים על קנקן היא,  
שהדיבריות של הקנקן, או מה שעושה אותו לדבר הינו אותו היסוד  
העלום, שאינו עולה בדימוי החושי של הקנקן, הניצב לפנינו, שעליו  
הוא אומר כך: Der Krug ist Ding insofern es dingt (תרגום: הקנקן  
הוא דבר עד כמה/במידה שהוא מדבר [ב' לא דגושה]). <sup>38</sup>

זהו משפט טאוטולוגי, שאומר רק זאת: שהדבר עושה מה ששייך  
לטבעו או מהותו של דבר לעשות. ואפשר לנסח זאת גם כך: בעשותם  
את מה שדברים עושים, הדברים הם דברים: Dingend sind die Dinge.  
Dinge. <sup>39</sup> אבל הן במסת-הדבר והן במסת-השפה זה מוסבר כאקט שבו  
הדבר מכנס יחד ומחזיק אצלו ארבעה אלמנטים: שמים וארץ, בני  
תמותה ואלים. ארבעת האלמנטים האלה קשורים זה בזה ומהווים יחד  
Geviert, העולם הארבע-ממדי של הדברים. בקשר המורכב והמסובך  
המתקיים בין ארבעת האלמנטים, שתואר ונדון בפירוט רב במסת-  
הדבר כתורת ה-Spiegel-Spiel, משחק-המראות, היידגר לא חזר לעסוק  
במסת-השפה, אבל הוא מניח את קיומו. אולם מדוגמת הקנקן במסת-  
הדבר מסתבר שכל דבר מלכד ומחזיק אצלו את ה-Geviert בדרכו  
היחודית, במתאים לטיבו וטבעו: כך אופן הכינוס וההחזקה של הקנקן

<sup>37</sup> עמ' 149-48 ע.

<sup>38</sup> עמ' 163-62 ע.

<sup>39</sup> עמ' 163-62 ע.

לא תהיה דומה לפעולת הכינוס וההחזקה של מחשב נייד, ובכך מתבטא השוני בין המהות של קנקן והמהות של מחשב נייד. פעולת הכינוס וההחזקה מביאה ליד ניראות את הזיקה ההדדית והקשר הפנימי בין ארבעת היסודות – שזהו ה־Geviert. מאידך גיסא העולם הארבע־ממדי הזה הוא המקור של הדבר, והדבר גם שוכן בו,<sup>40</sup> מפני שהדבר בלתי נפרד ממקורו. ההינתנות של הדבר על ידי העולם הארבע־ממדי שלו שהוא מקורו היא Welten – מה ששייך לטבעו של העולם המרובע לעשות. ולפיכך הדיבור (ב' לא דגושה) אינו אלא הגילוי של הדבר את מקורו. את מושג המקור הגדיר היידגר בפתיחה של מסת־מקור האמנות כך:

Ursprung bedeutet hier jenes, von woher und wodurch eine Sache ist, was sie ist und wie sie ist. Das, was etwas ist, wie es ist, nennen wir sein Wesen. Der Ursprung von etwas ist die Herkunft seines Wesens.

תרגום: המשמעות של מקור כאן, הוא זה שממנו ועל־ידו דבר הוא מה שהינו ואיך שהינו. מה שמהו הינו, איך שהינו, אנו מכנים המהות שלו. המקור של משהו הוא המוצא של מהותו.

Diese gönnt den<sup>41</sup> העולם הארבע־ממדי: Dingen ihr Wesen (תרגום דותן־פרדימן: עולם מפרגן לדברים את מהותם).

המסקנה ממה שנאמר כאן היא שהעולם הארבע־ממדי הוא המקור של המהות הדיברית או הדיבריות של קנקן למשל, מה שמוסבר גם במסת הדבר.

<sup>40</sup> כאן אימצתי את הפיתרון של המתרגמים 'הדבר מדבר (ב' לא דגושה)' ל־Das

Ding dingt.

<sup>41</sup> עמ' 36-ג37.

אולם הכוונה של היות העולם הארבע־ממדי מקורו של הדבר היא שהדבר מופיע, נחשף ומואר מתוך ועל־ידי העולם הארבע־ממדי, ולכן תמיד יופיע רק יחד עם העולם.<sup>42</sup>

נקודת־הכובד של המופע של הדברים ועולמם הארבע־ממדי היוצא לפועל ב־Unter-Schied ועל ידו, דהיינו מה שהיידגר מכנה Ereignis, מונחת, איפוא, על המקור: הדבר הוא דבר במידה שהוא עושה את מקורו נודע. כלומר: המהות הדיברית של יש נעשית גלויה רק ובמידה שהיא מגלה, חושפת את מקורה, שרק בזיקה אליו היא בכלל מהות דברית, וזוהי גם כל תכליתה של ההתמהות, שהיא כמו קרחת־היער, המרחב הפתוח המדולל מעצים ועל־כן מואר, שבהקשר הזה הם הישים, הנותנת למקור שהוא המרובע להופיע. זהו ה־Dingen. ואילו העולם הארבע־ממדי של הדבר הוא כזה רק על ידי זה שהוא מניח לעצמו להיעשות נודע על ידי מתן הדבר. זהו ה־Welten. הדגשת הגילוי של המקור מן ההעלם היא, איפוא, המשמעות העמוקה העיקרית של ה־Dingen וה־Welten כאחד, שהם הדיבור הדמום של הדבר ועולמו הארבע־ממדי. וזה מתאים לתורתו של אקהרט שהסביר את אמיתת הישים בניגוד ל"תמונותיהם" כהכרתם מתוך ובתוך הלוגוס, מקורם האלוהי הבורא ומכלכל אותם בתוכו ללא הרף, ושעל כן הם בלתי נפרדים ממנו, ושגם אצל אקהרט נקלט רק בדממה. בנוגע לחשיבות הגילוי של המקור יש מקבילות תיאולוגיות נוספות המצביעות בבירור על היותה של דוקטרינת־הלוגוס הנוצרית ההשראה לתורת השפה של היידגר:

1. העולם הארבע־ממדי כמקור הדבר מקביל ללוגוס, והדבר מקביל ליש הנברא על ידי הלוגוס. וכך ההבחנה וההפרדה ביניהם מזכירה את ההבחנה התיאולוגית בין בורא ונברא.
2. את ה־Welten, האקט הסגולי לעולם המרובע שעל ידו הוא מניח לעצמו להיות נודע על ידי הענקת הדבר, ניתן להשוות להתגלות האל על ידי בריאת העולם. ואילו ה־Dingen כאקט הסגולי לדבר

<sup>42</sup> עמ' 337-336 ע.



- שעל ידו הוא מנכיח את העולם המרובע שהוא מקורו, ניתן להשוות לסדר הקוסמי המגלה את בוראו.
3. השכינה של הדבר בתוך העולם המרובע גם מזכירה את הפתיחה המפורסמת של האונגליון הרביעי בדבר השכינה הבראשיתית של הלוגוס אצל ועם האלוהים.
4. התיאור של הכינוס וההחזקה של העולם המרובע אצל הדבר באופן המרמז על לידה,<sup>43</sup> מזכירה את לידת הלוגוס בנפש הגבוהה לפי אקהרט.
5. על החשיבות של ידיעת המקור הצביע גם התיאולוג רודולף בולטמן, ידידו של היידגר מתקופת מרבורג ולאחריה, בקומנטר שלו לאונגליון הרביעי.<sup>44</sup> בולטמן מסביר את ההארה כמצב שבו האדם מגיע להכרת נבראותו, דהיינו להבנה שהוא אינו המקור של עצמו. במתאים לכך הוא מסביר את החטא כאי ידיעת הנברא את מקורו, וזו גם המשמעות של אי ההכרה באלוהיותו של כריסטוס, שהרי הוא הלוגוס הבורא.
6. ה־Ereignis עצמו מתואר כהתעברות של ה־Unter-Schied בעולם ובדבר<sup>45</sup> וכאמור מבחינת דוקטרינת־הלוגוס אין הבחנה והפרדה בין הריון ולידה.
7. כמו הלוגוס גם ה־Ereignis ב־Unter-Schied איננו אירוע בזמן פיזיקלי, ולכן הזמן־עבר שלו, בניגוד לזמן־עבר של אוביקטים והדיבור האנושי היומיומי איננו ברחלוף. את זה היידגר מציין כאן כ־"Gewese"<sup>46</sup> שאפשר לפרש כמהייתו הלא פוסקת של מה שמהה בעבר או מכבר, או מהה מכבר אשר מוהה. הכוונה להתמהותו של הדיבור של השפה עצמה בשפת־השירה, שבגלל הכלתו הזמנית שלה נבדלת באופן מהותי־אונטולוגי מזמנו של הדיבור האנושי היומיומי החולף וכלה<sup>47</sup> באופן שמזכיר את אותה ההבחנה

<sup>43</sup> עמ' 42-ג42.

<sup>44</sup> עמ' 37-ג36, ע. 57-ג56.

<sup>45</sup> עמ' 37-ג36.

<sup>46</sup> Bultmann R. פרקים 1-3.

<sup>47</sup> עמ' 54-ג54.

המהותית עצמה שהיידגר קובע ב־*SuZ* בין העבר של ה־*Dasein* והעבר של ישים לא אנושיים.  
 8. כמו שאצל אקהרט הלוגוס והשכינה בלוגוס כמקור הישות מתקשרים לדממה ולמנוחה המוחלטת, כך גם אצל היידגר ה־*Dingen*, שהוא הגילוי של העולם הארבע־ממדי כמקור הדבר, על ידי הדבר, וה־*Welten* שהיא ההתגלות העצמית של המקור על ידי הענקת הדבר, הם הדיבור הדמום של השפה עצמה. אין ספק שאת מוטיב המנוחה והדממה של הדברים והעולם הארבע־ממדי היידגר באמת לקח מאקהרט, והתאים לאונטולוגיית־הדבר.

יחד עם זאת, למרות ההקבלה, צריך לדעת שבניגוד לאקהרט והמסורת המטפיזית־תאולוגית הקשורה בלוגוס ובריאת העולם, היידגר אינו מבין את היחס בין הדברים ועולמם הארבע־ממדי כמקורם באופן ריאליסטי־סובסטינציאלי, ואפילו מבקר קשות תפיסה כזו, שמבחינתו היא אונטית. מבחינתו של היידגר העולם הארבע־ממדי, כולל כל אחד מארבעת האלמנטים, וכמובן ה־*Spiegel-Spiel* המתנהל בו (המפורט במסת הדבר) הוא מקורם של הדברים רק במובן זה שהוא נחשף, מואר בהם. ואילו הדברים מצידם מבוססים בעולם הארבע־ממדי שלהם רק במובן זה שהם מגלים, מאירים אותו.

#### סיכום

לסיום כמה דברי סיכום והערות מבהירות:

כל המונחים ההיידגריים שניזכרו ונדונו עד כאן מציינים מושגים אונטולוגיים ולא אונטיים. ומכאן שאין ליחס להם מובן סובסטינציאלי־ריאלי: אלה מילים שבעליל אינן מורות על מציאויות גופניות או מנטליות, ריאליות או פיקטיביות, טבעיות או על־טבעיות, אוביקטים או סוביקטים כלשהם. זאת מכיון שכל אלה, מבחינתו של היידגר, נכללים בקטיגוריה של האונטי.

המשמעות של המושגים האונטולוגיים הללו נגזרת מן העיקרון, שאת ישות הישים עצמה אי אפשר להבין באופן אדקוואטי כיש, והשאלה המתבקשת ממנו שאפשר לנסחה כך: אם־כן מה זה אומר, ואיך ניתן להבין שישות־הישים אינה בגדר יש? ההבחנה המהותית הזו

שבין ישות הישים וישים מהווה הציר האחד והעיקרי שסביבה חגים הגיגיו של היידגר למעשה בכל שלבי התפתחותה של הגותו. וכך ניתן להבין את המסע המחשבתי הארוך, רב השנים, של היידגר אל הישות של הישים כחתירה מתמדת אל מושג של ישות שהוא צרוף, מזוקק, מטהור ומנוקה מכל יסוד זר, קרי אונטי שדבק בו במהלך ההתגבשות של ציויליזציה אינטלקטואלית המיוסדת על חשיבה מטפיזית, שבהכרח הובילה דורות של הוגים ואנשי מדע לשכחת והשכחת הישות של הישים עצמה. זה גם מסביר את אופיה התנועתית, הדינמי, הנזיל כלשהו של ההגות ההיידגרית, המונעת על ידי השאיפה להעלות את המחשבה לשלב חדש מתקדם יותר לעומת קודמו, שבה היא משילה ומותירה מאחור איזשהו לבוש אונטי. כל התנודות, קוי התפר והמעברים הללו גם הצריכו פיתוח ושינוי של הטרמינולוגיה, והתבטאו בה.

זהו, איפוא, הגיונה של התפתחות ההגות ההיידגריאנית, ובהקשר הזה ניתן להבין גם את הלבטים והשיקולים שבבסיס המושגים המרכזיים של מסת־השפה *Erreignis* ו־*Unter-Schied*. גם הם לא באו אלא לבטל ולהחליף את המושג המטפיזי המסורתי של הישות כעיקרון ראשון ואחרון מוחלט, שמנקודת ראותו של היידגר אינו נבדל מכל מושג אונטי אחר. זה גם מסביר את הדימוי המעגלי של ה־*Spiegel* ו־*Spiel*, משחק־המראות במסת־הדבר 1950. בכלל נושא ה־*Grund* נדון כבר ב־*SuZ* מ־1927 והיידגר חוזר אליו גם לאחר ה־*Kehre* (השינוי בתפיסתו).

במסת־השפה ניכר הניסיון לתאם בין שלוש תחנות שונות בתולדות הפילוסופיה של היידגר, שעל פניו לפחות נידמו כלא מתיישבות: אונטולוגיית ה־*Dasein* משנת 1927, אונטולוגיית־האמנות מהשנים 1935-1937 ואונטולוגיית־הדבר משנת 1950. במושג *Dasein* היידגר מתכוון למערך מבני יחודי של תכונות בלעדיות לאדם, המכונות "אקסיסטנציאליות", בהבדל מ"קטיגוריאליות" המאפיינות ישים לא אנושיים, ומוסברות בהרחבה ובפירוט רב כתנאיות המהותית להנכחתה והיעשותה נודעת של ישות־הישים בחיים האנושיים. לעומת זאת באונטולוגיית־האמנות הפוטנציאל האונטולוגי יכול להיות מיוחס גם לישים לא אנושיים, ובלבד שהם בגדר יצירות־אמנות מכיון שישים

אמנותיים מחוננים בשפת־השירה, זו התכונתיות הפואטית המהווה הפקטור המכונן האוניברסלי של כל צורות האמנות, ובה טמון הפוטנציאל האונטולוגי: *...die Sprache bringt das Seiende als sein ...die Sprache bringt das Seiende als sein* (תרגום: ...השפה הינה זו שמלכתחילה מביאה את היש בתור שכזה אל הפתוח).

בעוד שהיחוס של פוטנציאל אונטולוגי לשפת השירה, שהיא ככלות הכל מפעל אנושי של האדם כיצור מדבר, עוד יכול היה להתקבל על הדעת כהשלמה לאונטולוגיית־ה־*Dasein*, ובעיקר שכבר ב־*SuZ* הדיבור נדון בקשר לאותנטיות ואי־אותנטיות הקיום האנושי, הרי אונטולוגיית־הדבר, נראית כפריצה מרחיקת־לכת של המסגרת האנושית. שכן במסגרת־הדבר היידגר מוכן ליחס את התנאיות האונטולוגית לכל הישים הלא־אנושיים ללא הגבלה: לא רק לעצמים שאינם יצירות־אמנות, אלא אפילו לישים לא אנושיים שאינם מעשה ידי האדם! בהתאם לזאת הוא בוחר כדוגמא עצם דומם שאמנם במקרה נוצר על ידי האדם, אבל כזה שאין סתמי ויומיומי ממנו: קנקן. מכאן התעוררה באופן בלתי־נמנע השאלה איך ניתן לחבר יחד, להלחים את אונטולוגיית־הדבר עם אונטולוגיית־ה־*Dasein* ואונטולוגיית־האמנות? הפיתרון שהיידגר מציע במסגרת־השפה הוא כזה: גם ישים לא אנושיים, שאינם יצירות־אמנות, ולכן מעצמם נעדרים שפה, עשויים לזכות בשפה, ולהיעשות מדברים, אולם רק באמצעות שפתם של משוררים גדולים כהלדרלין, טראקל וכו', כלומר כאשר הם מדוברים, נקראים בשמם בשירים. הקריאה או הנקיבה הזו בשמו מקנה לו את הדיבור שהוא שווה־ערך לפוטנציאל האונטולוגי. למעשה, גם הרעיון הזה שעלידו נפתרה בעית־הדבר אינו חדש, מפני שכבר במסגרת־מקורה־האמנות אמר היידגר במפורש, שהנעליים בצירורו של ואן־גוך מדברות: התכונתיות הפואטית שהיא נחלתן של כל יצירות־האמנות, ובכלל זה גם של האמנות הפלסטית, מסוגלת לזכות אפילו עצם דומם, יומיומי וטריויאלי כמו נעלי־איכרים ישנות ודי בלויות בדיבור ה"פותח" "עולם". את הדיבור הזה מאפייין היידגר כדומם, אולם לא במובן של שקט יומיומי, אלא זהו הלא־ישי שבטקסט השירי, כמו גם ביצירת־האמנות.

## ביקורת המהדורה העברית של היידגר, השפה

טעויות בפירוש למסת השפה במבוא  
דותר־פרידמן: "האדם שהשפה היא עבורו אחד מכשריו המרכזיים, או  
אף הכושר הקובע את הוייתו ואת מהותו, הופך לפי היידגר לכלי שרת  
כיד כוח אחר – השפה" (עמ' VIII).  
וכן:

דותר־פרידמן: "...השפה היא המדברת, לא האדם" (עמ' VIII).  
מהפירוש הזה של המתרגמים/מחברים אפשר להבין שהם סבורים  
שהשפה, לפי היידגר, היא מעין פיתום או דיבוק המשתמש באדם כדי  
להגיע לביטוי. בדיוק מפני טעות כזו בהבנת דבריו היידגר עצמו מזהיר  
במסת־השפה:

Wollen wir auch noch verleugnen, daß der Mensch dasjenige  
Wesen sei das spricht? Keineswegs... Doch wir fragen: Inwiefern  
spricht der Mensch? Was ist Sprechen? (31)

תרגום דותר־פרידמן: האם אנו רוצים להכחיש אפילו שהאדם הוא  
העצמות אשר מדברת? לא ולא... אולם אנו שואלים באיזה מובן האדם  
מדבר? אנו שואלים: מהו דיבור? (30)  
אין ספק שהמתרגמים/מחברים לא הבינו כהלכה את הארגומנטציה  
בפסקאות הנוגעות לזיקה של הדיבור של האדם לדיבור של השפה  
עצמה.  
וזה מה שהיידגר טוען:

1. המהות של האדם היא לשונית (65=ג64ע), במובן זה:  
...aus dem Sprechen der Sprache ereignet (65)  
תרגום דותר־פרידמן: ...מתארע מדיבור השפה (64).  
ואז הוא ממשיך ואומר:

Das so ereignete, das Menschenwesen, ist durch die Sprache in  
sein Eigenes gebracht, daß es dem Wesen der Sprache, dem Geläut  
der Stille übereignet bleibt (65-67).

תרגום דותר־פרידמן: המתארע כך, בן־האנוש מובא דרך השפה אל  
סגוליותו, ונשאר לפיכך באופן זה בחזקתה של השפה, בחזקתו של  
הדהוד הדממה (64-66).

המסקנה מכאן היא שה־Ereignis של המהות האנושית מתוך הדיבור של השפה עצמה יכול להיות מובן גם כהפקעתה של המהות האנושית הלשונית לטובת הדיבור של השפה עצמה. ואמנם היידגר חוזר ומדגיש זאת באופנים שונים מספר פעמים ובעיקביות עד לסיומה של המסה:

Das menschliche Sprechen ruht aber als Sprechen der Sterblichen nicht in sich. Das Sprechen der Sterblichen beruht im Verhältnis zum Sprechen der Sprache (67)

תרגום דותן־פרידמן: אך הדיבור האנושי, כדיבור של בני־התמותה, אינו נשען על עצמו. דיבור בני־התמותה מתבסס בעצמו ומונח על יחסו לדיבור השפה (66).

וכן: כאשר הוא מסביר שהדיבור האנושי כהוייתו הוא Hören, הקשבה לדיבור של השפה עצמה במשמעות של Gehören, כלומר: השתייכות לדיבור של השפה עצמה (73=ג72ע), וכיו"ב.

ה־Ereignis הוא בהכרח, במובן מסויים גם הפקעה, משום שהוא מתקשר בראש־זראשונה לגילוי של המקור. זה תופס אפילו לגבי ה־Ereignis של הדברים ועולמם הארבע־ממדי ב־Unter-Schied, כי הוא מאיר את האחדותיות שלהם:

...den Unter-Schied... der Welt und Dinge in die Einfalt ihrer Innigkeit enteignet (73)

תרגום דותן־פרידמן: ...את פרשת־ההבדל..., את פרשת־ההבדל אשר מפקיעה עולם ודברים אל היחידות הפשוטה של האינטימיות שלהם (72).

הצעת־תיקון: ...את הבדל־הבינות... את הבדל־הבינות אשר מפקיע עולם ודברים אל האחדות הפשוטה של אחוותם.

הסיבה לכך, כפי שהוסברה קודם הינה, שכל עיקרה של היחשפות, הארה היא תמיד בהבאה לידי נראות של המקור הפנימי שביסוד המהות, שממנו היא בלתי נפרדת, ובתוכו היא שוכנת, ורק מתוכו היא בכלל בגדר מהות. ולכן אין להבין את ההפקעה במשמעות שלילית, אלא בדיוק להיפך. את זה היידגר אומר במפורש במקום אחר במסת השפה:

Der Unter-Schied enteignet das Ding in die Ruhe des Gevierts. Solches Enteignen raubt dem Ding nichts. Es enthebt das Ding erst in sein Eigenes: Daß es Welt verweilt (61)

תרגום דותן־פרידמן: פרשת־ההבדל מפקיעה את הדבר אל מנוחת המרובע. הפקעה כזו אינה גורעת מהדבר. היא פורמת לראשונה את הדבר אל סגוליותו: כך שהוא שרוי עולם (60).

תיקון: ...היא משחררת בכלל את הדבר אל סגוליותו... זה חל, כמובן, גם על זיקת הדיבור האנושי ודיבורה של השפה עצמה. וכמו שהדבר שוכן בעולם הארבע־ממדי שלו, שהוא מקורו, כך נאמר על המהות הלשונית של האדם שהיא מתגוררת בדיבור של השפה עצמה (73=ג72ע).

המשמעות של זה היא שלא צריך להבין את הכושר הלינגוויסטי של האדם במובן האנתרופולוגי כתכונה מהותית, ספציפית, מולדת של האדם כיש ביולוגי, אלא כאופן־הישות של בְּתִמּוּתָה או Dasein, כלומר: מבחינת זיקתו ל־Sein, או לדיבורה של השפה עצמה.

דותן־פרידמן: "השפה, אם כן, הינה זאת שמדברת. האדם מצידו הוא זה שנענה לדיבורה" (עמ' 10).

מהמשפט הנ"ל משתמע כאילו המתרגמים/מחברים מייחסים להיידגר את הדעה שדיבור במלוא מובן המילה ניתן ליחס אך ורק לשפה עצמה, בעוד שהאדם לא באמת מדבר, אלא רק "...נענה לדיבורה" של השפה. זהו פירוש מוטעה לחלוטין של הטענה המרכזית של היידגר שהשפה אינה אנושית. וזה מה שהיידגר עצמו אומר בענין זה:

Das Geläut der Stille ist nichts menschliches. Wohl dagegen ist das Menschliche in seinem Wesen sprachlich (65).

דותן־פרידמן: הדהוד הדממה אינו דבר מה אנושי. נהפוך הוא, האנושי הוא במהותו לשוני (64).

הצעת־תיקון: צלצול הדממה אינו דבר מה אנושי. לעומת זאת, האנושי הוא במהותו לשוני.

ברור מדבריו אלה של היידגר עצמו, שבטענו לאי אנושיות השפה הוא לא יכול היה להתכוון לכך שהאדם הוא בעצם נטול־שפה. כל המשמעות של הטענה היא רק זו שהוא מתנער מהתפיסה

האנתרופולוגית הרווחת של לשוניות האדם, הרואה בדיבור האנושי תכונה מהותית, ספציפית מולדת של טבע האדם הנחשב כיש ביולוגי או יצור זואולוגי. בניגוד לעמדה הזו, היידגר חותר להבנה אחרת של המהות הלינגוויסטית של האדם כאופק־ישות של בן־תמותה או Dasein, מה שאומר מבחינת הזיקה לדיבור של השפה עצמה. ומכיון שתוכנו של הדיבור של השפה עצמה אינו "תמונות" התודעה אלא הממשי והאמיתי, הרי גם הדיבור האנושי, עד כמה שהוא מובן מתוך הזיקה אליו, גם־כן מוכרח להיות ממשי ואמיתי.

המתרגמים/מחברים אינם טורחים להסביר למה בדיוק הם מתכוונים בקביעה שהאדם "נענה לדיבורה" של השפה. אולם מההקשר של המשפט בכללותו אפשר להבין כאילו מדובר בכך, שהדיבור האנושי אינו מקורי אלא מעין חיקוי או שעתוק של השפה. אך זו איננה כוונתו של היידגר.

מקורה של המילה המופרדת להברות Ent-sprechen, שעל ידה היידגר מבקש לציין את אופי הזיקה של הדיבור האנושי לדיבור של השפה עצמה, הוא המילה Entsprechen אצל אקהרט.<sup>48</sup> אקהרט משתמש במונח הזה כדי לציין שהאדם שהגיע לדרגה ההכרתית והרוחנית העליונה מסוגל לשמוע את הלוגוס. אולם הולדת הלוגוס לא נקלטת על ידי האדם באמצעות הכשרים המנטליים הארציים אלא רק בנפש הגבוהה שלו, ובמובן זה מתרחש בה, כלומר בפנימיות האדם, באופן ממשי אותו התהליך האינסופי, הנצחי אשר באלוהות. כוונת המונח הזה אצל אקהרט היא להדגיש את הזהות של הולדת הלוגוס בנפש הגבוהה עם הולדת הלוגוס באלוהות, דהיינו שזהו אותו האירוע עצמו.

לעומת זאת, אצל היידגר המונח הזה בא לציין שהמסר התוכני בטקסט הפואטי־על אף היותו דיבור אנושי־אינו המסר התוכני הרגיל הנקשר למילותיו בשיח היומיומי, אלא הוא נושא את אותו המסר התוכני המועבר על ידי הדיבור של השפה עצמה, שמתוך ובזיקה אליו הטקסט הפואטי מדבר, ובתור שכזה הוא הדיבור האנושי כהוייתו.

<sup>48</sup> הסבר מפורט לענין זה נמצא בספרו של קפוטו עמ' 166-167.



באנלוגיה לטענתו של אקהרט שכתביהקודש נכתבו ברוח הקודש,<sup>49</sup> ניתן להבין את המילה ההיידגרית Ent-sprechen בהקשר הפואטי כהשראה, אינספירציה, כלומר שמשוררים גדולים כהלדרלין וטראקל כותבים את שיריהם תחת השראת הדיבור של השפה עצמה.

דוּתְפְרִידְמֵן: "...לפיכך לאדם שמור בכלזאת תפקיד מרכזי. את דו המשמעות הזו של מעמד האדם ניתן למצוא גם בהגותו המוקדמת של היידגר. למרות שכבר שם ניתן למצוא ביקורת רדיקלית על מושג הסוביקט – יסוד מרכזי בפילוסופיה של העת החדשה מאז דקארט – היידגר עדיין מקצה תפקיד חשוב לאדם, כמי ששואל את שאלת ההיות או שדרכו היא נשאלת" (עמ' X, הערה 6).

מה שאני מבינה מהפיסקה הזו, הוא שהמתרגמים/מחברים טוענים שכבר בהגותו המוקדמת מתגלה היידגר כדור-משמעי ביחס למעמדו של האדם: מחד הוא "מקצה תפקיד חשוב לאדם...", ומאידך גיסא, גם מוצאים בכתבים המוקדמים שלו "ביקורת רדיקלית על מושג הסוביקט..." – שתי העמדות הללו לא מתיישבות זו עם זו לדעת המתרגמים/מחברים – אבל הם טועים! הטעות שלהם נובעת בראש-וראשונה מזה שהם מבלבלים את מושג הסוביקט עם מושג האדם.

ההסטוריה הסמנטית של המושג "סוביקט" מתחילה כבר בעת העתיקה, ובאף אחד משלבי התפתחותו לא הובן כמזוהה עם יצור אנושי. מדובר בשתי אידיאות שונות, נפרדות. כבר מהמקור היווני והלטיני שלו נגזרות מלים שהוראתן 'מה שמונח מתחת'. בלוגיקה ובלינגויסטיקה הוא מונח המציין את הנושא של פסוק או משפט. בשיטות הסכולסטיות הוא מופיע כמושג נרדף ל"סובסטנציה", וזו משמעותו גם במקרים שבהם מדובר בישים נפשיים. בעת החדשה הוא מושג בתורת-ההכרה (כך זה גם אצל קנט, שבודאי לא זיהה את הסוביקט עם האדם האמפירי), ורק ככזה, דהיינו, כמושג אפיסטמולוגי, היידגר אכן תוקף אותו.

לענין הזה חשוב הטקסט Die Zeit des Weltbildes, שהוא הרצאה שהיידגר נשא ב-9 ביוני 1938 בפרייבורג. פה היידגר טוען שההישגים

<sup>49</sup> לענין זה הסבר, כולל ציטוט מאקהרט בתרגום אנגלי בספרו של קפוטו בעמ' 169.

ורמת הדיוק הגבוהה שמדע הטבע המודרני השיג נקנו במחיר כבד: היותור על הישות, האמת והאדם כפי שהיידגר מבין אותן. שהרי מה שמדע-הטבע למעשה חוקר, אינו ישים אלא אובייקטים, כלומר: יצוגים, תמונות ותולא. אלה תפסו את מקום הישים. את מקום האלתיה, האמת, תפסה המובחנות והבהירות של הדימויים. ואת מקום ה-Dasein השואל את שאלת הישות תפס הסובייקט שעליו הודאות האובייקטיבית של הדימויים נשענת. את זה היידגר מכנה זאת Subjektivität, וזוקף לחובתו של דיקרט, שהניח את היסודות ליחס הפרובלמטי סובייקט-אובייקט כבסיס המטפיזי של המדע המודרני והפיחות במעמדו של האדם, בעוד שלדעת היידגר המהות האנושית איננה כזו של יצור ביולוגי או יש ככל הישים אלא מצויינת על ידי הזיקה אל ה-Sein.

**דוּתְפְרִידְמָן:** "ניתן לראות תפיסה זו של ההכרל (פרשת-ההכרל בתרגומנו) אצל היידגר גם כוריאציה על התפיסה שמביאה אותו להתנגד למודל הסובייקט-אובייקט ולנקוט עמדה ביקורתית כלפי האובייקט (Gegenstand) כ"עמידה נגד", מודל שממנו ישתמע שההכרל כבר מונח מראש (בעומדו מנגד) (עמ' XIII הערה 12).

אם אני מבינה נכון את המשפטים הנ"ל, המתרגמים/מחברים מפרשים את ה-Unterschied כמבדיל בין הסובייקט לאובייקט. זו טעות המלמדת על אי הבנה גמורה של מסת השפה, שכן ה-Unterschied בכלל אינו שייך ואינו נוגע לעולם הסובייקטים והאובייקטים – אלא הוא ביסוד ה-Ereignis של הדברים והעולם הארבע-ממדי שלהם.

**דוּתְפְרִידְמָן:** "כבואנו לתרגם את המשפט Die Sprache spricht מתעורר הרושם שהמשפט בגרמנית נשמע טאוטולוגי יותר מאשר תרגומו המסביר את האוזן לעברית, "השפה מדברת" (עמ' VIII, וכן: XIV-XV).

כאן המתרגמים/מחברים מציינים כבעיה או קושי תופעה שקיימת גם באנגלית (ומן הסתם אולי גם בשפות אחרות): Language speaks. לדעתי, אין כאן שום בעיה, וכל הדיון הארכני בסוגיה הזו מיותר לגמרי, שכן טאוטולוגיה היא מושג מתורת-הלוגיקה, ולא מתורת הלינגוויסטיקה (הסמנטיקה והמורפולוגיה). זה אומר שהיא לא חלה על הניסוח ובחירת המלים של משפטים, אלא אך ורק על המובן שלהם.

וכידוע למשפטים שונים באותה השפה ואפילו בשפות זרות זו לזו יכול להיות אותו המובן בדיוק (ראו לענין זה קופי, תורת ההגיון עמ' 22).  
**דותרפרידמן: "...יוצר עולם ודברים? השפה יוצרת עולם ודברים? או שמא היא מזמנת אותם? אם ביצירה עסקינן, הרי שאנו מניחים שהעולם לא היה קיים קודם לכן. ואם בזימון, הרי שדבר שקיים מכבר מקבל נוכחות במקום שלא היה נוכח בו. ואולם היידגר מזמין אותנו (במובלע) להשעות את ההכרעה בין שתי אפשרויות אלה" (עמ' XI).**

כאן המתרגמים/מחברים לא הבינו את המשמעות של הזמנת הדברים והעולם על ידי הדיבור של השפה עצמה. הביטוי הזה של היידגר לקוח ממייסטר אקהרט, ואצלו אכן מדובר בבריאת העולם במובן הריאליסטי. לפי אקהרט העולם וכל הישים שבו נבראים במאמר האלוהי, הלוגוס, המזמין אותם לבוא אליו מן האין, שכן האלוהות היא מקור הישות. ואילו אצל היידגר מדובר על קריאה לדברים לבוא מן "ההעדר" ו"המרחק" אל "הנוכחות" ו"הקירבה" שהיא המילה או הקריאה עצמה. ברור שהכוונה להזמנה לדברים להופיע מתוך עולם האובייקטים והסובייקטים ב"פתוח", ב-Lichtung, קרי להתגלות באמיתותם, כפי שהם – במקום יצוגיהם שבתודעה. אצל היידגר אין בכלל מקום לדבר על יצירה ממשיתריאליסטית של העולם כי המשמעות של זה היא אונטיזציה של ה-Sein, אותו "החטא הקדמון" של המטפיזיקה והתיאולוגיה המסורתיות שהוא פוסל. מהסיבה הזו גם אין להבין את השפה או הדיבור של הישות כ"כוח", כפי שהמתרגמים מפרשים בעמ' VIII.

**דותרפרידמן: "השיר, כמדובר טהור, איננו רק בדיוני במובן זה שהוא בודה עולם ודברים, אלא גם בהיותו מצביע בד בבד על מעוררות אונטולוגית, שכן מה שנוקב בו נמצא בתנועה מתמדת בין נוכחות והעדרות: הוא אינו פה (משמע: הוא נעדר, שכן מציאותו שירית בלבד) ואינו לא פה (שכן בשיר מוקנית לו נוכחות), ומכאן שהוא גם פה וגם לא פה. דווקא בשל התנועה המתמדת הזו, השיר, כפיקציה גלויה..." (עמ' XI).**

מה שנאמר בפיסקה הזו מופרך לחלוטין: העולם והדברים בשיר בכלל לא יכולים להיות פיקטיביים, ובודאי ובודאי שמה ש"מציאותו שירית בלבד" אינו יכול להיחשב כנעדר, אלא בדיוק להיפך: הרי לפי

היידגר המציאות בשיר כמו גם באמנות הפלסטית אינה יצוג גרידא אלא זו באמת הנוכחות של הדבר עצמו בממשות האמיתית שלו. זה מה שהיידגר טוען במפורש הן במסה על מקור יצירת האמנות, ולכן הוא חושב שהנוכחות בשיר עולה על הנוכחות הפיזית, והנה הציטוט ממסתהשפה (מובן מאליו שזו שאלה רטורית):

Sie wesen im Ruf an. Dennoch fallen sie keineswegs unter das Jetzt und hier in diesem Saal Anwesende. Welche Anwesenheit ist die höhere, die des vorliegenden oder die des Gerufenen?(33)

תרגום דותן־פרידמן: הם מתנכחים בקריאה. עם זאת הם אינם נכללים בשום פנים ואופן תחת מה שנוכח עכשיו וכאן בחדר הזה. איזו נוכחות גבוהה יותרו של הדברים המונחים לפנינו או זו של הנקראים? (32)

גם מושגי הנוכחות וההעדר והתנועה שביניהם לא הובנו כהלכה על־ידי המתרגמים/מחברים: בגדר נעדר הוא דוקא מה שמחוץ לשיר, במציאות הפיזית או בעולם הסוביקטיבים והאוביקטיבים, לעומת־זאת מה שנקב בשיר דוקא נוכח באופן מלא וממשי, בניגוד לנוכחות בעולם הסוביקטיבים והאוביקטיבים. וזה מה שהיידגר אומר:

Das Herrufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt.(33)

תרגום דותן־פרידמן: הקריאה הנה קוראת אל סביבה סמוכה. אולם הקריאה אינה עוקרת את מה שנקרא מן המרחקים, שם נמצא מה שנקרא בשל [עצם] הקריאה.

דותן־פרידמן: "הנקודה הקשה לתפיסה היא הזמניות המתנגדת לשכל הישר. שכן מחד גיסא עולם ודברים אינם קודמים, בקיום אוביקטיבי ותלוש מכל קיום לשוני, לקריאה שהשפה קוראת להם, ומאידך גיסא בקריאה להם הם מתכוננים כקיימים מכבר. זמניות פרדוקסלית דומה באה לידי ביטוי גם בסוף ההרצאה, בעמדתו הדרמשמעית של האדם:

האדם אשר מקשיב לקריאת השפה כדי להתאים עצמו אליה גם מטרים ושומע אותה מראש" (עמ' XIII).

ממה שנאמר במשפטים האלה נראה שלמתרגמים/מחברים יש קושי עם מושג הזמן של היידגר במסת השפה, בשעה שמן המפורסמות הוא שזהו נושא כלי-כך מרכזי וגדול בפילוסופיה של היידגר בכל תקופותיה, עד שבלעדיו, למעשה, אי אפשר להבין כלום ממחשבתו.

מה שמאפיין את תורת הזמן של היידגר הן ב־*Sitz* היא ההבחנה המהותית-אונטולוגית שבין הזמן של ישים לא אנושיים ובין הזמניות של ה־*Dasein*, שבשונה מן הזמניות של ישים לא אנושיים, לא נמדרת בשעונים פיזיקליים ופיזיים למיניהם, ולא ניתנת לחישובים שעל פיהם קובעים מועדים ונערכים לוחות-שנה. בהתאם לזאת גם המושגים עבר, הווה, עתיד, כשלושת ממדי הזמניות של האדם, בכלל אינם תואמים לחלוקת הזמן הפיזיקלי-כרונולוגי, אלא יש להם משמעות אחרת לגמרי, המעוגנת בתכונות-היסוד של אופן הישות האנושי.

ואילו במסת השפה תפיסת הזמן מושתתת על ההבחנה המהותית-אונטולוגית בין הזמן של עולם האוביקטים והסוביקטים מזה, והזמניות של הדברים ועולמם הארבע-ממדי המדוברים בדיבור של השפה עצמה מזה. מכיון שהדיבור של השפה עצמה מופיע, נחשף, מתמחה בטקסט השירי, הרי גם זמנה של שפת השירה, בהבדל מן הדיבור האנושי היומיומי, איננו הזמן הפיזיקלי של עולם האוביקטים והסוביקטים. לכן מלכתחילה אין מקום לתמיהה שהמתרגמים/מחברים מביעים.

הזמניות של האדם היא פשוט הסופיות של ה־*Dasein*, שהיא אופן הישות הכי יסודי שלו, שאותה הוא יכול לבחור לחיות כהייתה או שלא כהייתה כלומר: מתוך קבלה והסתגלות אליה, או התכחשות, השתמטות ובריחה מפניה. במובן הזה היידגר מדבר על *Zeitigung* כאופן בו הסופיות של ה־*Dasein* נחיית בפועל: בכל הנסיבות והמצבים של חייו האדם נדרש להתמודד בבת-אחת עם כל שלושת האספקטים של זמניותו, קרי סופיותו. מזה נגזרת המשמעות של העבר, ההווה והעתיד:

העבר הוא ה־*Geworfenheit*, ההיות מושלך. זהו עצם הקיום דהיינו הסופיות, שאליה הושלך, נקלע האדם בעל-כורחו.

ההווה הוא ה־In der Welt sein, ההיות בתוך עולם. זוהי המכוונות של ה־Dasein אל ישים לא אנושיים (Sorge) ובני־אדם אחרים (Fürsorge).

העתיד הוא ה־Sein zum Tode, ההיות לקראת המוות. זהו הבלתי ממוצה הבלתי גמור, הבלתי שלם שבישות האנושית המניע אותה אל מעבר לעצמה, אל ההשלמה, שהיא מותה. הנווד בשירו של טראקל מפורש על ידי היידגר כדוגמא למי, שבניגוד לרבים, חי את הסופיות כהייתה:

Diese Sterblichen vermögen das Sterben als die Wanderschaft zum Tode (39)

תרגום דותן־פרידמן: ביכולתם של בני־מותה אלה למות בתור התנוודות אל המוות (38).

ולכן, לעומת הרבים המקיפים עצמם באוביקטים ומשלים את עצמם שהם מתעסקים בדברים, רק הנווד באמת שומע את הקריאה הדמומה, וזה מתבטא במעבר בסף־הדלת, שאצל היידגר מסמלת את ה־Unter-Schied. זו מתוארת בשירו של טראקל כך:

Schmerz versteinerte die Schwelle (51)

תרגום דותן־פרידמן: כאב איבן את סף הדלת (50) השורה הזו לכדה את תשומת לבו של היידגר, מכיון שהיא כוללת פועל בלשון עבר, ולמרות זאת איננה מתארת תופעה שחלפה וכלתה מן העולם, אלא דוקא את סף־הדלת המתמהה ומופיעה כ־Unter-Schied (ע52ג53). העבר הלא כלה קשור, איפוא, לחריגתה של סף־הדלת מהעבר הכלה וחולף של עולם האוביקטים והסוביקטים. וזה קורה ברגע שהנווד נענה לקריאה הדמומה מן ה־Unter-Schied המזמינה אותו אליה, ועובר בה.

המשמעות היא עבר שאינו כלה כל עוד האדם בחיים, וכך האיבון שאינו כלה של סף־הדלת על ידי הכאב, דהיינו ה־Schied, נקשר גם בבחירה החופשית של הנווד העובר בה לחיות מתוך, עם ואת העבר, שהוא כאמור המושלכות לסופיות, שמתבטאת כאן במה שהיידגר מתאר בהשראת שירו של טראקל כנוודות שלו אל המוות, ובמקומות אחרים בכתביו כ־Vorlaufen, ההטרמה, האנטיציפציה מתוך קבלה

ובחירה של אפשרות המות, שהיא בלתי נפרדת מאופק־הישות של ה-Dasein. העבר שאינו כלה וההטרמה של המות חד הם. ולפיכך, לא הרבים, אלא רק הנווד שהפך את העבר או הסופיות שהושלך אליה לבחירתו החופשית, מסוגל לקבל את דממת הדיבור של השפה עצמה, שגם עליו נאמר, שהוא, בהבדל מהשיח היומיומי שהוא אירוע חולף, בלתי כלה (עמ' 21-19, ג, 20-18 ע). ומכיון שהעבר הבלתי כלה הוא גם בגדר הקדמת העתיד, הרי שגם ההיענות לקריאה הדמומה היא מוטרמת.

בכך היידגר מקשר את הדיבור כהייתו עם החיים האנושיים כהייתם, אבל גם בכך מסת הלשון אינה מוסיפה שום חידוש, שכן אותו חיבור כבר מוצאים גם ב-Sein und Zeit, ישות וזמן.

דותר־פרידמן: "היחס בין עולם ודברים (שאינו יחס, יגיד היידגר כאמור) חומק מכל ניסיון ללזכרו בתמונה לוגית. בתמונה לוגית הדברים הם רכיבי העולם, והעולם אינו אלא סך הדברים שמהם הוא מורכב, והיחס הלוגי ביניהם הינו פרדיקט שמוחל עליהם. הוא מיושם כפעולה של המחשבה האנושית על אוביקטים שקיומם קודם ליחס ביניהם, על עולם ודברים שקיומם בלתי תלוי זה בזה" (עמ' XII).

הפיסקה הזו מתייחסת למושג ה-Unterschied, שלדעת המחברים/מתרגמים "חומק מכל ניסיון ללזכרו בתמונה לוגית". זוהי אמירה ריקה, שלא אומרת כלום, מכיון שאין פה ציון של הוגה ו"תמונה לוגית" מסויימים, קונקרטיים, וכידוע גם הפילוסופיה הרציונליסטית לא עשויה מעור אחד, אלא יש בה זרמים ואסכולות שונים ורבים. אבל, בכל מקרה "התמונה הלוגית", כפי שהמתרגמים/מחברים מאפיינים אותה היא גם בכלל לא לוגית:

1. ככלל, אף פילוסוף רציונליסטי לא יטען שהמציאות כשלעצמה נעדרת יחסים לוגיים, מכיון שהמשמעות של טענה כזו הינה שהמציאות האוביקטיבית היא לא לוגית, אירציונלית, או אפילו כאוטית.

2. כאמור המתרגמים/מחברים לא טורחים לציין למי הם מייחסים את מה שהם מכנים "תמונה לוגית", אבל אם במקרה הם מתכוונים לאסכולת מרבורג (Marburg), שבאמת נודעה במדעיות שלה, הרי

גם הוגה רציונליסטי שדוגל באידיאליזם, לא יטען שהמבנה והסדר הלוגי-מתימטי של העולם אינו אלא אופן-הכרה אנושי, שאינו תואם למציאות האובייקטיבית כפי שהיא באמת, כלומר באופן בלתי תלוי בהכרה האנושית מכיון שהמשמעות של טענה כזו היא שהשכל, התבונה משקרים, ולכן אי אפשר לסמוך עליהם. לכן כך לא יטען רציונליסט אלא סקפטיציסט.

ההבדל בין ריאליזם רציונליסטי ואידיאליזם רציונליסטי הוא זה: בעוד שלפי הריאליזם הרציונליסטי הסדר הלוגי-מתימטי שביסוד חוקי הטבע או הקוסמוס הוא אימננטי, כלומר נובע מטבעו התבוני של החומר הניחן ביכולת לארגן את עצמו, הרי האידיאליזם הרציונליסטי קושר את אירגונה התבוני של המציאות בעיקרון תבוני חיצוני. אולם את העיקרון התבוני החיצוני הוא אינו מזהה עם ההכרה האנושית, מכיון שזהו מושג פסיכולוגי-אמפירי מובהק, אלא טוען שהעיקרון התבוני המארגן ומכונן את המציאות האובייקטיבית הוא אפריורי. ואילו מן המטפיזיקה הרציונליסטית הוא נבדל בכך שהוא רואה את העיקרון התבוני האפריורי כמובל. בהקשר הזה צריך להפנות את ההמתרגמים/מחברים לפנייה הכלל לדוקציה הטרנסצנדנטלית בבביקורת הראשונה של קנט.

ועוד בנוגע ל"תמונה הלוגית":

**דוּתְפְרִידְמֵן: "...כפי שהיידגר מבחין בין התמונה הלוגית קפואה להתארעות המתמדת..." (עמ' XIV)**

הביטוי "תמונה לוגית קפואה" המתיחס ליקום מהפרספקטיבה של המדעים המדוייקים (כמתואר בעמ' XII) הוא מוזר ביותר: האם המתרגמים/מחברים באמת מעולם לא שמעו על חוקי ניוטון, חוקי קפלר, תורת היחסות של איינשטיין ועוד?

**טעויות בהערות המלוות את התרגום**

**דוּתְפְרִידְמֵן: "dingen הוא פועל שאיננו בשימוש רווח עוד, שמשמעותו הינה לשכור או להעסיק תמורת כסף, או אפילו לבצע פשע עבור כסף. איננו מניחים כי משמעות זו היא משמעות שהיידגר היה מעונין בהדהודה כאן" (הערה 25 עמ' 36).**



אז אם כבר לא מניחים שהמובן המילוני הזה רלוונטי להיידגר, אז בשביל מה בכלל להביא אותו כאן?

בהמשך המתרגמים מוסיפים: "אנחנו יוצאים מהנחה שהיידגר גזר את הפועל *Dingen* מ'*Ding*...". הקביעה עצמה נכונה, אבל למה הם כותבים "אנחנו יוצאים מהנחה" ולא "ידוע ש..."? – ההשערה שלי: מפני שמלבד מסת השפה הם באמת לא מכירים טקסטים נוספים של היידגר, העוסקים ב'*Geviert*, העולם הארבעי-ממדי.

**הערה מס' 26 בעמ' 36:** כאן המתרגמים מסתפקים בפירוש המילה *ent-falten*, בלי להתיחס למשמעות והמקורות הפילוסופיים של הביטוי הזה מאקהרט עד קוזנוס.

**הערה מס' 27 בעמ' 36:** כאן המתרגמים מסתפקים בפירוש המילה *austragen*, אגב פירוט של מובנים נוספים שמצאו במילון, וזאת בלי לציין את המשמעות והמקורות הפילוסופיים והתיאולוגיים של מוטיב ההריון ו/או הלידה החוזר במסת השפה בצורות שונות. מלבד זאת, בהקשר הזה אפשר להוסיף, שאילו המתרגמים היו בודקים גם במילון הגרמני של האחים גרים היו נוכחים לדעת שקיים בו הערך *welten*, שאחד המובנים של תרגומו האנגלי *to world*, המצויין במילון הוא: להביא ילד לעולם.

**הערה מס' 18 בעמ' 26:** כאן המתרגמים מעירים בקשר למילה *Dichtung*. בסיפא של ההערה קובעים המתרגמים: "אולם האמירה של היידגר דורשת להדגיש כאן אספקטים אחרים של מילה זו, של בדייה מחזר ושל יצירת עולמות מאידך". זו טעות, שאליה כבר התייחסתי בסעיף על טעויות כבודת-משקל במבוא.

**הערה מס' 49 עמ' 52:** כאן המתרגמים מפרטים את ההוראות המילוניות של המילה *Gewese*, ומגיעים למסקנה שהם אירלוונטים למשמעותה בטקסט של היידגר. נראה שהמתרגמים כלל לא הכירו את המילה הזו כמילה היידגרית, המובנת רק בהקשר של תפיסת העבר האנושי הבלתי כלה בניגוד לעבר הכלה של ישים לא אנושיים, בפילוסופיה הזמן של היידגר ב'*Sein und Zeit*. בהתאם לזאת הם מצטמצמים לאספקט המורפולוגי של המילה, בלי להסביר את משמעותה הפילוסופית. לטעות זו התייחסתי בסעיף על טעויות כבודת-משקל במבוא.

**הערה מס' 39 עמ' 44:** המתרגמים מידעים את הקורא, שהמילה Schied היום איננה נמצאת בשימוש במבודד, אלא היא שלובה בהרכבים שונים שהם מונים. זה נכון, אולם בהקשר הזה המתרגמים היו יכולים להביא גם מידע רלוונטי על הערך Schied במילון הגרמני של האחים גרים, המונה שלושה מובנים: א. Scheidung, פירוד; ב. Schlichtung eines Streitiges, Aussöhnung שממנו נגזר Schiedrichter, בורר שאותו המתרגמים מזכירים. רג. גבול. כמו כן היה חשוב לציין בהקשר הזה גם את הערך vermitteln במילון של האחים גרים, שבו מוסברת בפירוט וברוגמאות הדרמשמעות של 'האמצעי', התווך, שמחד גיסא מפריד ומאידך גיסא מאחד, וכיצד המובן של האיחוד הפך דומיננטי עם הזמן.

**הערה 46 עמ' 48:** המתרגמים מצביעים על הקשר בין המלים durchmessen<sup>1</sup> ermesen, וזה נכון, פה היו יכולים להזכיר גם את המילה vermisst באינדיקטיב vermessen, שגם היא מופיעה בפסקה הזו כמילה נרדפת ל'ermessen (פרטים על הקשר בין שתי המילים בערך ermesen במילון של האחים גרים). אולם בהקשר הזה כותבים המתרגמים: "בכך מודגש האספקט החללי (שיחזוק מיד בשימוש בפועל durchmessen) שבעמידה על קנקנם של עולם ודבר". מה שהמתרגמים מבינים כ"אספקט החללי" של הפועל ermesen (שגם תרגומו פה לא נכון) מנוגד לחלוטין לכוונתו של היידגר כפי שהוא מסביר באותו קטע עצמו. כלומר: היידגר עצמו מזהיר ומדגיש במפורש שאין לפרש את דבריו במשמעות "חללית", מפני שחלל או מרחב שייכים רק לעולם האובייקטים והסובייקטים, בעוד שכאן מדובר בפעולה המיוחסת ל'Unter-Schied, וזה מה שאומר היידגר:

**Der Unter-Schied ist im höchsten Fall Dimension für Welt und Ding. Aber in diesem Fall meint 'Dimension' auch nicht mehr einen für sich vorhandenen Bezirk, worin sich dies und jenes ansiedelt. Der Unter-Schied ist die Dimension, insofern er Ding und Welt in ihr Eigenes ermißt (49)**

תרגום דותן-פרידמן: פרשת-ההבדל היא לכל היותר, מימד עבור עולם ודבר. אך במקרה זה 'מידה' אינה מציינת עוד מחוז שמצוי לעצמו, מקום מושבם של הלה או הלו. פרשת-ההבדל היא המימד בהא-הידיעה, בכך שהוא אומד עולם ודבר, עומד על קנקנם לאשורו (48).

הצעת-תיקון: הבדל-הבינות הוא לכל היותר המידה עבור עולם ודבר. אך במקרה זה 'מידה' אינה מציינת עוד תחום הנמצא לעצמו, שבו זה או ההוא שוכנים. הבדל-הבינות הוא המידה בהא הידיעה בכך שהוא מקצה דבר ועולם אל מה ששייך אליהם.

בהערות 44 ו-45 בעמ' 48 מוצאים המתרגמים לנכון להעיר לתשומת-לבו של הקורא שהיידגר בחר להשתמש דוקא "במילה הלטינית Distinktion (ולא במילה גרמנית, למשל Unterscheidung)", ודוקא "במילה הלטינית Relation (ולא למשל ב-Beziehung הגרמנית)".

אז, קודם-כל לא ברור מה מיוחד בזה. ומלבד זאת המילה Distinktion בכלל איננה מילה לטינית, אלא רק מילה שמקורה לטיני, שהתאזרחה בשפה הגרמנית, ובכך איננה שונה מהרבה מלים אחרות בגרמנית, שאפשר למצוא בכל מילון גרמני-גרמני ל-Fremdwörter (כמובן שזה גם לא מיוחד לשפה הגרמנית, שכן יש גם מילון עברי-עברי למלים לועזיות). המילה הלטינית היא: distinctus. אותו הדבר אפשר לומר לגבי המילה Relation, שנגזרה מהמילה הלטינית relatio.

#### שגיאות בתרגום

להלן דוגמאות אחדות לשגיאות בתרגום:  
Ereignis נגזרותיה והטיותיה תורגמו לכל אורך הטקסט כארוע, לארע וכו'. זה לעניות דעתי צריך להחשב כשגיאת-תרגום, למרות שלפעמים המושג הזה תורגם כך גם לאנגלית. בהקשר הזה כדאי לשים לב למה שהיידגר כותב במאמרו Der Satz der Identität, משפט הזהות, בקשר לאפשרות תירגומו של המונח הזה:

Als so gedachtes Leitwort läßt es sich sowenig übersetzen wie das griechische Wort Logos und das chinesische Tao.

Das Wort Ereignis meint hier nicht mehr das, was wir sonst irgendein Geschehnis, ein Vorkommnis nennen. Das Wort ist jetzt als singulare tantum gebraucht. Was es nennt, ereignet sich nur in der Einzahl, nein nicht einmal mehr in einer Zahl, sondern einzig.

תרגום: בתור מילה מנחה היא כה מעט ניתנת לתרגום כמו המילה היוונית לוגוס והמילה הסינית טאו. המובן של המילה Ereignis כאן כבר אינו מה שאנו ברגיל מציינים כאירוע מסויים, התרחשות. כעת היא בשימוש כ"סינגולרה טנטום" (לטינית: צורת היחיד בלבד). מה שהיא מציינת תופס רק במקרה אחד, לא בעצם אפילו כבר לא במספר, אלא ביחיד במינו.

למרות שמתרגמים וחוקרי היידגר אנגלו־סקסים נוהגים לתרגם את המונח לאנגלית, וכך כנראה נוהגים גם בשפות אחרות, בהסתמך על הדברים המפורשים האלה של היידגר עצמו, ובהתחשב בכך שמדובר במושג מורכב שמשמעותו מתפתחת ומתגוונת בטקסטים היידגריים שונים, מבחינה עקרונית הייתי מעדיפה להימנע מתירגומו, למרות אי הנוחות בהטיות הפועליות. אולם אם־כבר בוחרים לתרגמו במילה אירוע, בתור ברירת־מחדל, אי אפשר לכתוב סתם 'אירוע' או 'לארע' וכיו"ב, אלא מוכרחים לדעתי, לאור דבריו אלה של היידגר, לפחות להוסיף איזשהו סימן גרפי, כמו מרכאות, פונט גדול יותר וכיו"ב, כדי לציין ולהבדילו מהמובן השגור של המילה.

**Unter-Schied** תורגם ל"פרשתההבדל". לדעתי תרגום לא מוצלח מכיון שפרשה היא מאותו השורש כמו לפרוש, שמובנו להיפרד, ולפיכך היא מילה נרדפת להבדל. באופן הזה ההברה/מילה *unter*, כפי שהיידגר רוצה להבינה, לא מקבלת ביטוי. ומלבד זאת מה שהיידגר אומר בקשר ל־*Ereignis*, עלול לתפוס גם לגבי המושג *Unter-Schied*, וביחוד שבמסתהשפה הוא מייחד אותו באותו האופן כמו את *Ereignis* בחיבור על משפטהזהות. לכן גם במקרה הזה צריך לשקול אם בכלל יש מקום לתרגמו. לפיכך אם בכלל לתרגמו, לדעתי כברירת־מחדל הייתי מציעה: הבדל־הבינות.

**Darum kann es nicht verwundern, daß der Mensch, sobald er sich denkend in dem umsieht, was ist, alsbald auch auf die Sprache trifft, um sie in einer maßgebenden Hinsicht, auf das, was sich von zeigt, zu bestimmen (5).**

תרגום דותן-פרידמן: לכן אין פתע בכך, שהאדם, למן רגע היותו תר – בעודו חושב – את מה שהויה בסביבותיו, פוגש מיידית גם בשפה, ומכריע בעניינה מיניה וביה, באספקט קריטי, לטובת מה שנראה ממנה (4)

הערה: אכן הניסוח של היידגר כאן מסורבל, אבל כוונת המשפט היא פשוטה: בבואו להבין את תופעת השפה, האדם מחפש לקבוע בה תכונה מכרעת, מהותית המגדירה אותו. כך הגיעו להגדרות כאלה או אחרות של השפה, שהיידגר כמובן חולק עליהן.

הצעת תיקון: לכן אין פלא בכך, שהאדם למן הרגע שבו הוא מתחיל לתור במחשבתו את מה שישנו, מיד הוא פוגש גם בשפה, בכדי לקבוע אותה מבחינת היבט מכריע שלה, לפי מה שמתגלה לו ממנה.

**Die Sprache erwirkt und er-gibt erst den Menschen (15).**

תרגום דותן-פרידמן: השפה מפיקה את האדם כפועל יוצא וכתוצאה (14).

הערה: התרגום של דותן-פרידמן אינו מתחשב ב-gibt – שהיידגר מבקש להבליט על ידי ההפרדה. המובן של ההברה שהופרדה היא כפועל geben, לתת, להעניק, לפרגן. הכוונה שהשפה מעניקה את המהות האנושית, כמו שהעולם הארבע-ממדי מפרגן את הדבר.

הצעת תיקון: השפה מפיקה ומעניקה את האדם כפועל יוצא שלה.

**Man verfestigt hindurch die schon festgemachte Hinsicht auf das Wesensganze der Sprache (17)**

תרגום דותן-פרידמן: בכך מחזקים את אותו אספקט מנוי וגמור של מכלול המהות של השפה (16).

הצעת תיקון: בכך מחזקים את אותה נקודת-ההשקפה המקובעת על מכלול המהות של השפה.

**Das Heißen, das Dinge ruft, ruft her, lädt sie ein und ruft zugleich zu den Dingen hin, empfiehlt sie der Welt, aus der sie erscheinen (37).**

תרגום דותן־פרידמן: הקריאה בשם, אשר קוראת לדברים, קוראת להם הנה־הלוך, מזמינה אותם, ובה בעת היא קוראת לדברים הלאה־חזור, ומוסרת אותם למשמורת העולם שמתוכו הם מופיעים (36).

הערה: התרגום הזה מוטעה מכיון שהמתרגמים לא הבינו את כוונת המשפט. בפסקה הזו מדובר על הקריאה לדברים אשר הבית הראשון בשירו של טראקל מביא לידי ביטוי. אולם כאן היידגר מדגיש שהקריאה לדברים היא בלתי נפרדת מן הקריאה לעולם הארבע־ממדי שהוא מקור הדברים, למרות השוני ביניהן, כי הדבר אינו נפרד ממקורו ויכול להופיע רק מתוך ועם מקורו. ולכן מה שהמשפט הנ"ל אומר הוא שבקריאה לדברים בהכרח נקרא גם העולם הארבע־ממדי אל הדברים. כלומר: בכל קריאה לדבר בהכרח כלולה גם הקריאה לעולם הארבע־ממדי לבוא אל הדבר. ולפיכך: הקריאה לדבר בעצם מורכבת משתי קריאות נבדלות אך בלתי נפרדות: 1. הקריאה שבה הדבר נקרא אל הדיבור של השפה עצמה. 2. הקריאה שבה העולם הארבע־ממדי נקרא לבוא אל הדברים הנקובים בקריאה.

הצעת־תיקון: הקריאה בשם אשר קוראת לדברים, קוראת להם הנה, ומזמינה אותם אליה, ובה בעת היא קוראת אל הדברים את העולם שמתוכו הם מופיעים, במוסרה אותם למשמורתו.

**Die Dinge besuchen jeweils die Sterblichen-eigens mit Welt (39)**

תרגום דותן־פרידמן: הדברים פוקדים עם עולם את בני התמותה, את כל אחד ואחד מהם (38).

הערה: גם כאן המתרגמים לא הבינו את כוונת המשפט, שכמו בדוגמא הקודמת גם כן בא רק להדגיש שהדברים הנקראים אל הדיבור של השפה עצמה, והעולם הארבע ממדי הנקרא אל הדברים הנקובים הם שונים אך בלתי נפרדים.

הצעת־תיקון: הדברים פוקדים את בניהתמותה בכל פעם – רק עם עולם.

**...denn diese meinen, sie seien, wenn sie sich nur in Häußern einrichteten und an Tischen säßen, schon von den Dingen bedingt und seien in das Wohnen gelangt (39).**

תרגום דותן־פרידמן: שכן הרבים חושבים, שאם רק התארגנו בבתים והם ישובים אל שולחנות, כבר הם מותלים־כדבר על ידי הדברים ובאים לכלל מגורים (38).

הערה: מההסבר של המתרגמים ל־be-dingt בהערה מספר 28 בעמ' 38, נראה שהם לא תפסו את משחק־המלים הסמוי של היידגר: המובן המילוני השגור של המילה bedingen הוא אכן להתנות. אולם התנייה שייכת רק לעולם האובייקטים והסובייקטים, קרי העולם הפיזי. הפרדת ההברות הבליטה את dingt, הקשורה ב־Ding. ההפרדה הביאה להיחשפות של ה־Dingt, הדבר מתוך ההסתר של האובייקט, ובה בעת להיחשפות של be-dingt, משמעות חדשה שבינה לבין התנייה אין ולא כלום, אלא בדיוק ההיפך, וצריך להבין אותה כמוקף, חי ומתעסק עם דברים.

ולפיכך המלים be-dingt ו־bedingt מנוגדות כמו הסתר והחשפות או הארה.

מה שהמשפט אומר הוא זה: בעוד שהרבים השקועים בהבלי העולם, כלומר חיים באופן לא אותנטי, משלים את עצמם שהם הגיעו אל המנוחה והנחלה בבתים אמיתיים, מוקפים בצידוד הביתי הנחשב על ידם לישים ממשיים, ואמיתיים, כלומר: מאמינים בטעות שהם be-dingt, למעשה הם bedingt, דהיינו חיים בעולם של "תמונות", קרי אובייקטים וסובייקטים הכפוף להתנייה וסיבתיות. שכן המגורים האמיתיים של האדם היא רק בשפת הדברים, שהיא מקור המהות הלשונית האותנטית שלו.

הצעת־תיקון: שכן הרבים חושבים שאם רק התארגנו בבתים והם ישובים אל שולחנות, כבר הם מדוברים (ב' לא דגושה לפי חידוש של המתרגמים) על ידי הדברים ובאים לכלל מגורים.

**Sie durchgehen einander (45)**

דותן־פרידמן: הם מזוגים זה בזה (44)

הערה: מדובר בדבר ובעולם הארבע־ממדי שלו. התרגום הזה אינו יכול להיות נכון כי הוא עומד בסתירה למה שהיידגר אומר במפורש באותו עמוד:

**Die Innigkeit von Welt und Ding ist keine Verschmelzung (45)**

תרגום דותן־פרידמן: האינטימיות של עולם ודבר איננה היתוך (44).

הצעת תיקון: הם חולפים/עוברים זה בתוך זה.

**Die Mitte der zwei ist die Innigkeit (45)**

תרגום דותן-פרידמן: תווך השניים הוא מקשת האינטימיות שלהם (44).

הערה: כאן מדובר על ה-Unterschied. מכיון שהביטוי "עשוי ממקשה אחת" מציין הומוגניות, מונוליתיות וכיו"ב, התרגום אינו נכון. הצעת תיקון: תווך השנים היא האחוה שלהם/אחוותם.

**Hierbei durchmessen die zwei eine Mitte (45)**

תרגום דותן-פרידמן: בכך השניים מקיפים תווך (44).  
הערה: התרגום הזה אינו נכון – יסודו בטעות בהבנת המושג Durchmesser, קוטר של מעגל: בהערה מס' 10 בעמ' 12 המתרגמים עוסקים בפועל Durchmessen, שעליו הם אומרים שהוא "פועל שהשימוש בו נדיר למדי", מה שלא נראה נכון, וכן במילה מאותו השורש: Durchmesser, שלגביה הם מסבירים ש"פירושו בגרמנית 'קוטר' (שהינו הלוא קו אשר מגדיר – כמוכן איכותי ולא רק כמוכן כמותי – תחום מוקף, או שטח)". אם אני מבינה נכון, הרי המתרגמים מבלבלים את המושג קוטר עם מושג ההיקף של המעגל. אלה שני מושגים גיאומטריים שונים. היקף המעגל הוא הקו התוחם את העיגול. הקוטר הוא הקטע המחבר בין שתי נקודות על היקף המעגל, תוך שהוא עובר במרכזו. מכיון שהמתרגמים חושבים בטעות שהקוטר הוא ההיקף, הם מתרגמים את הפועל durchmessen כמקיף תווך. אולם התרגום שלהם אינו תואם את משמעותו וכוונתו של הפועל durchmessen, מכיוון ששני גורמים שמקיפים תווך, נעים ונמצאים אך ורק על ההיקף של העיגול, ולעולם לא נפגשים ומתאחדים במרכזו של העיגול לכדי קו אחד שהוא קוטר.

אפשר להמחיש את כוונת המשפט הזה על ידי הדוגמא של שני מעגלים שבחדירתם ההדדית יוצרים ביניהם תווך בצורת אליפסה, שאותו הם חוצים בהתקדמותם זה לקראת זה משני כיוונים נגדיים, ומתאחדים במרכזה לקוטר האליפטי הקצר יותר.

הצעת תיקון: בכך השניים חוצים תווך לכל אורכו.

**So bringt er das Anwesen des vordem Ungerufenen in eine Nähe (33).**



תרגום דותן-פרידמן: כך היא מביאה את התנכחותו של מה שלפנים היה בלתי-קרוי אל סביבה סמוכה.

הערה: המילה Nähe בהגותו של היידגר היא מושג פילוסופי מובהק הקשור בדברים ובעולמם הארבע-ממדי. ולכן אין להבינה ולתרגמה לפי ההוראה המילונית הגיאוגרפית גרידא, מכיון שכבר מושג החלל המדעי, קרי הגיאומטרי, הפיזיקלי והפיזיקר-אסטרונומי כלל אינו מתיישב עם הדברים ועולמם הארבע-ממדי ואופן הישות האנושי כמהות לשונית. מושג החלל המדעי שייך, איפוא, לעולם האוביקטים והסוביקטים בלבד, ולפי מסת-הדבר גם אין בו קירבה, אלא הוא דוקא המרחק.

הצעת תיקון: כך היא מביאה את התנכחותו של מה שלפנים היה בלתי קרוי אל קירבה.

באותו האופן צריך להבין גם משפט אחר המופיע כבר בהתחלת מסת השפה, בפסקה השנייה:

**In jedem Falle gehört die Sprache in die nächste Nachbarschaft des Menschenwesens. Überall begegnet Sprache (5).**

תרגום דותן-פרידמן: בכל מקרה, השפה שייכת לסביבתו המיידית של בן-האנוש. השפה נקראת בכל מקום (4).

הערה: צריך לשים לב שהיידגר לא כתב פה: **des Menschen** אלא: **des Menschenwesens**, כלומר: לא "של בן-אנוש" אלא: "של המהות האנושית", וזאת בהתאמה להגדרתו של היידגר את המונח **Wesen** כמה שורות אחר-כך באותה הפסקה עצמה:

Das Allgemeine, das für Jede Sache gilt, nennt man das **Wesen** (5).

תרגום דותן-פרידמן: את הכללי, אשר תקף לכל דבר, מכנים המהות (4).

זה משנה גם את המשמעות של המילה: **Nachbarschaft**, שכעת לא ניתן להבינה כאן לפי ההוראה המילונית הגיאוגרפית, היומיומית השגורה, אלא רק במשמעות הפילוסופית של המושג ההיידגרי "קירבה". מעיון במילון האטימולוגי של קלוגה ניתן ללמוד שהמילה **Nachbarschaft**, כוללת את ההברה **nach**, שכמילתיחס הוראתה הקדומה קשורה לשם-התואר **nah**. מה שהיידגר אומר במשפט הזה כבר

רומז למסקנת מסת־השפה, שהמהות האנושית שוכנת/ מתגוררת בשפה.

הצעת תיקון: בכל מקרה השפה שייכת לשכנות הקרובה ביותר למהות האנושית.

**Der Sprache nachdenken verlangt somit, das wir auf das Sprechen der Sprache eingehen, um bei der Sprache, d.h in ihrem Sprechen Sprechen, nicht in unserem, den Aufenthalt zu nehmen (9-11).**

תרגום דותן־פרידמן: ההרהור אחר השפה דורש משום כך שנענה לדיבור של השפה כדי לחסות אצל השפה, זאת אומרת לשהות בדיבורה שלה ולא בזה שלנו (8-10).

הערה: האפשרות "ההרהור אחר השפה" נבחר על ידי המתרגמים כתרגום מילולי ל-"nach-denken". הוא נכון מבחינה מילונית, ומסבר את האוזן, אבל אינו קולע מבחינת המובן הפילוסופי, מכיון ש-nach לא מובן פה במשמעות הזמנית ו/או המרחבית השגורה של "אחרי", וגם לא במובן של התחקות אחרי משהו, כפי שמשמע מהתרגום המוצע על ידי המתרגמים, אלא במשמעות הקדומה שלה הנרדפת ל-"nah" (ע"פ קלוגה כפי שהראיתי לעיל). לכן, כפי שהיידגר משתמש כאן בפועל nachdenken אפשר לתרגם אותו באופן מילולי רק כך: לחשוב קרוב. זו חשיבה המתקרבת או קרובה אל השפה, ובכך היא נבדלת מהמתודה המדעית־אקדמית, שהיידגר מבקר. את הגישה הזו מבטא היידגר גם בניסוח שבחר: הוא לא אומר/כותב über die Sprache nachdenken, אלא der Sprache nachdenken. וזה משתלב עם מה שהוא אומר במקום אחר בטקסט:

Allein der Titel des Vortrags lautet nicht: Vom Wesen der Sprache. Er lautet nur: Die Sprache (5).

תרגום דותן־פרידמן: אולם לשון כותרת ההרצאה איננה: "על מהות השפה", אלא רק "השפה" (49).

הצעת־תיקון: להתקרב במחשבה אל השפה...

**Sein lichtendes Fügen ent-scheidet die Auf-Heiterung von Welt in ihr Eigenes (57).**

תרגום דותן-פרידמן: האיחוי המבהיר והמחשף מסלק בהכרעתו את הפרשה לכדי התבהרות עולם למה שסגולי לו (56).

הערה: בהערה 54 עמ' 56 מביאים המתרגמים הסבר לפועל המופרד למרכיביו ent-scheiden. ההסבר איננו נכון. ההפרדה באה להבליט את ההברה -scheiden כדי לציין שמדובר באקט של Unter-Schied שמתחולל בתוכו, כלומר: ב־Ereignis. לפי המילון של האחים גרים המובן הישן של הפועל entscheiden מחד זהה לחלוטין למובן של הפועל unterscheiden, ומאידך גיסא יש לו גם את המובנים: לקבוע, להכריע, בלטינית: decernere.

הצעת תיקון: האיחוי המאיר והמחשף מכריע/קובע את עליית ההתבהרות של העולם אל/לכדי הסגולי לה.

**Er stillt, indem er die Welt im Ding sich begnügen läßt (63)**

תרגום דותן-פרידמן: היא מדוממת בכך שהיא נותנת לעולם להצטמצם לדבר (62).

הערה: כאן ניכרת השפעת מייסטר אקהרט, שאצלו הנפש מגיעה למנוחתה וסיפוקה בלוגוס.

הצעת תיקון: הוא (כוונתי להבדלה בינות) מדומם בכך שהוא מניח לעולם להגיע לסיפוקו בדבר.

לאה מור (מטש), שכונת יזרעאליה חיפה

### שכר מצוה מצוה



ב"הארץ תרבות וספרות" מכ"א בתשרי  
תשע"ט, 30.9.18, עמוד ראשון, מופיע  
ה'ציטוט' הבא:

שפינוזה: בְּאֵיטוּדוֹ אֵיפְסָה וְיִרְטוּס אָסֵט.  
האושר עצמו הוא הישג. רק אדם הגון  
יכול להיות מאושר באמת.

מה שכתב שפינוזה, במקור הלטיני, הוא, ליתר דיוק: Beatitudo non  
est virtutis praemium, sed ipsa virtus.

משפט זה, המסיים את החלק החמשי והאחרון של האתיקה (V, 42),  
פירושו: האושר אינו שכר על התנהגות המוסרית הנכונה, אלא היא  
עצמה. בתרגום ירמיהו יובל: ברכת האושר אינה פרס על מעלה טובה,  
אלא היא עצמה מעלה טובה.

שתי המלים, beatitudo ו־virtus אינן קלות לתרגום. המלה  
מסמלת אושר שהוא נעלה על מה שאנו מכנים "אושר" בחיי יום-יום  
(בלטינית felicitas), ובלשון ימי הבינים נקשרה מלה זאת לאושר  
העילאי המחכה למאמין בעולם הבא. לכן, כנראה, התכון יובל  
כשהוסיף "ברכה" ל"אושר". אשר ל־virtus, במקורה מציינת מלה זאת  
כל אחת מן המדות הטובות (אומץ, צדקה, שליטה עצמית וכיוצא  
באלו) או סך הכל של המדות הטובות. להרגשתי, אין די כאן בתרגומים  
כגון "מידה טובה" או "מעלה טובה". הצעתי, ללא בטחון בהתאמתה  
מלאה של התרגום למקור, "ההתנהגות המוסרית הנכונה". אולי  
"שלמות מוסרית"?

הקורא הרגיש יראה שיש הבדל דק בניסוח בין תרגומי לתרגום יובל.  
אך ברור משניהם שהתרגום שמציעים לנו מתרגמי הקטע ממחזהו של  
ויקטור פרנקל ב"הארץ תרבות וספרות" (דוד גוטמן ויאן קינה, בעריכת  
לאה גילולה) אינו עומד אפילו על רגל אחת. בשום טכסט בעולם virtus  
אינה "הישג". ההמשך, "רק אדם הגון יכול להיות מאושר באמת", אינו  
רחוק מרוח דברי שפינוזה – אך לכל היותר אפשר לומר עליו שהוא  
פירוש לא בלתי נכון (אך מי שיש לו כל המדות הטובות המוסריות אינו  
סתם "אדם הגון" ותו לא) לתרגום לקוי.

## ש כ ר מ צ ו ה מ צ ו ה

ומדוע להציע תרגום לקוי למשפט מכריע בספר שיש לו לפחות שלשה תרגומים לעברית (רובין, קלאצקין, יובל)? אולי משום ששפינוזה של קטע זה אינו מביא מראה מקום. למי יש זמן לחפש? מי יבדוק?

## פתיחות מבוססת־עניין: בזכות תפקידו של האינטרס בעיצוב האופי האנושי

אילון אידלשטיין, פתיחות ואמונה: בחיפוש אחר חינוך לתרבות  
כאן ועכשיו. מכון מופ"ת, דפוס תירוש, תל־אביב תשע"ח

רקע: השיח הישראלי המקוטב

כמו ספרים מתונים רבים, ספרו של אילון אידלשטיין הוא תגובה לתהליכים חברתיים של קיטוב ורדיקליזציה. תהליכים כאלו ניזונים תדיר מדרכי מחשבה לאדיאלוגיות, אותן היטיב לבטא יהודה עמיחי בשירו "מן המקום שבו אנו צוֹדְקִים". האתגר שהציב אידלשטיין הוא הצעת דרך אמצע מתונה לגבי מושג ה'פתיחות', בתוך אורה שבה לעתים קרובות 'כל דאלים גבר', ועל כן אין תמה ששם הספר – פתיחות ואמונה – מעיד על כך שנחוצה אמונה בכדי לדבוק בדרך זו. אין צורך להכביר מילים על המציאות הישראלית, או על הקשיים שבהם נתקלות מורות ומורים שהם קהל יעד מרכזי של הספר דלעיל בעשייה החינוכית בכיתות. מה גם שבשנים האחרונות עלה סף הגירוי ההכרתי של רוב התלמידים, לנוכח מציאות שבה מה שזוכה להפצה (ויראליות) ולתשומת לב ציבורית הוא לעתים קרובות תוכן אלים ומוקצן. בשונה מהאינטרנס המסחרי המובנה של התקשורת המסחרית בהעלאת סף־הגירוי הציבורי, השיח החינוכי נדרש לאורך־רוח, לאפשרות לטעון טיעונים ולפרוש אותם לאורך משך זמן, שאותו תנאי השיח הנוכחיים פחות ופחות מאפשרים.

מאמר סקירה זה בנוי באופן הבא. בסעיף א אציג בקצרה את תוכנו של הספר פתיחות ואמונה. בסעיף ב, 'המבט נטול האינטרס': האם ענין הוא דבר רע לְכַנֵּי הָאָדָם לְעֵנוֹת בּו', אדון בתזה יסודית בספר הנדון,

שהיא רעיון 'המבט נטול האינטרס'. אשאל האם הטעוץ בדבר ביסוסה של הפתיחות על טוהר הכוונה, עולה בקנה אחד עם קולות בולטים בתפיסת המוסר והענין במסורת היהודית, ועם הפרגמטיזם האמריקאי. הדיון יתמקד בשתי מסורות אלו, לאור מקומן המרכזי בספר הנדון: המסורת היהודית היא קורפוס מרכזי שלו נדרש ושאותו דורש אידלשטיין, והפרגמטיזם האמריקאי משמש בעבורו כבסיס לפיתוח מושג האמונה. טענתי היא כי רעיון ה'מבט נטול האינטרס' דוקא מעיב על המאמץ החשוב של אידלשטיין לשקם את השיח והמעשה החינוכי. בסעיף המסכם, ג, אדון ביחס בין הממד האתי לאסתטי, ואצביע על קירקגור כמי שהשריש את התפיסה הבעייתית המבדלת קטגורית ביניהם, כמו גם בינם לבין ה'דתי'.

#### א. 'פתיחות ואמונה' – תוכן הספר

קהל היעד של הספר הוא הציבור הישראלי בכללו. בייחוד מבקש אידלשטיין לעורר שיח ביקורתי בציבור הכללי או החילוני לגווניו: תודעת היהדות בקרב מרבית הציבור החילוני בישראל מעידה על קיומם של שני הסימפטומים: (א) חשיבה דיכוטומית "גסה" בסוגיות רוחניות שעניינן אתגרי התרבות היהודית במציאות של ימינו. חשיבה זו מתאפיינת בהרגשה כי יש לבחור בין כניעה מוחלטת לסמכות דתית המשקפת ערכים קדם-מודרניים לבין שלילה מוחלטת של עולם האמונה הדתית וערכיו; (ב) חוסר יכולת להשתמש באופן חופשי בדימויי התרבות המיתיים במעשה העיצוב התרבותי.<sup>1</sup> אידלשטיין מצייץ גם את ליקוי המאורות המצוי בציבור הדתי ובציבור המסורתי לגווניהם, שם גם ניתן למצוא עלייה של שיח פונדמנטליסטי. אולם נראה כי אלו אינם הנמענים העיקריים שאמורים להשתכנע מטיעונו, אלא הציבור החילוני לגווניו. לצד אתגר ההקצנה בשיח העממי שתואר לעיל, השיח הדיכוטומי הרווח בציבור החילוני הוא הסוגיה העיקרית לה נדרש אידלשטיין. בספר ארבעה פרקים: הראשון, "התפצלותה של התודעה המודרנית", מצביע על תהליך

<sup>1</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 162.

פירוקה של 'אידאת האדם' האחדותית שמשלה במחשבת הנאורות, אל תוך האקזיסטנציאליזם המודרני (וצאצאיו הפוסט-מודרניים), ואל "תודעה מפוצלת" שביסודה "ניגוד פנימי שאי אפשר להתגבר עליו באמצעות דפוס החשיבה הקיימים. האדם בן זמננו עומד על 'קרקע כפולה', ולכן הוא מתקשה להבין את עצמו ואת עולמו".<sup>2</sup> המחבר מיטיב לפרוש את סוגי הפיצול במחשבת המערב: משפחה מול ציבור ועולם; עבר והווה; איכויות שונות המגדירות את הפעולה המוסרית (אגואיזם מול זולתנות, למשל); ניגודים בין חלקים באדם עצמו – גוף ונפש, שכל ורגש, חומר ורוח, ועוד. כמו כן מדגים אידלשטיין את תודעת הפיצול בהגותם של רי"ד סולובייצ'יק ועמנואל לוינס.<sup>3</sup> הפרק השני בספר, "בשורת הפתיחות", דן באיכות החמקמקה המאפשרת, לדעת אידלשטיין, לפתוח אופקים חדשים לשיח חינוכי וחרתי בונה. לדבריו, מצב של 'היות פתוח' מציין השתוקקות אל איזשהו 'כך' המתגלה ל'היות' כקיים בתוכו, כנמצא מעבר לגבולו או כהשתקפות מבית ומחוץ. ביטויים של פתיחות או יצירה, או פעילות בעולם מתוך פתיחות, נובעים מההשתוקקות הזו עצמה ולא מכל מניע אחר (כמו למשל הרחבת ה'היות', שימורו או צמצומו). מדוע אני משתוקק אל ה'כך', אם אין שום מניע אחר לכך? התשובה היא כי השתוקקותי מבטאת את עצם שאיפתי לאישור 'היותי'. אני משתוקק משמע אני מאשר את עצמי לעצמי.<sup>4</sup>

שאלת המפתח היא, לפיכך, מהי אותה פתיחות? כיצד ניתן לאפיין את 'פעילות האופי' הזו? אידלשטיין מגדיר אותה כ"מבט נטול אינטרס":<sup>5</sup>

תשוקה לדבר מה הנובעת משאיפה להתעצמות או לשכפול

<sup>2</sup> אידלשטיין, *פתיחות ואמונה*, עמ' 24.

<sup>3</sup> אתגר התודעה המנותקת קיים גם בעולם הדתי, שאף הוא מצוי ב'תהליכי התנתקות' כאלו ואחרים מן העולם הזה לטובת 'מלכויות שמים' כאלה ואחרות. לביקורת על תהליך זה, מנקודת מבט דתית, לטובת ראייה הומנית אינטגרטיבית יותר, ראו: Haym Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition* 28, no. 4 (1994), pp. 64-130.

<sup>4</sup> אידלשטיין, *פתיחות ואמונה*, עמ' 59.

<sup>5</sup> אידלשטיין, *פתיחות ואמונה*, עמ' 64 ואילך.



הגודל העצמי באמצעות קנין, אינה פתיחות. על מנת שתקוה לדבר מה תכונה 'פתיחות', עלינו להשתכנע כי את עצם התשוקה לא מניע אינטרס. [...] אם למשל אדם חש אמפתיה מיוחדת לסבלו ולמצוקותיו של אחר, כיון שהלה נפצע במאבק למען המולדת, אזי רגש אנושי טבעי וחם זה אינו מבטא בהכרח פתיחות.<sup>6</sup>

'המבט נטול האינטרס' (לביקורת מהותית על רעיון זה אקדיש את עיקר הדיון להלן) מודגם על ידי אידלשטיין במשנת עמנואל קאנט<sup>7</sup> ובמשנת פרנץ רוזנצוויג. את סוף הפרק – כמו בשאר פרקי הספר – חותם אידלשטיין ב'קריאה מדרשית', המדגימה את הרעיון העיקרי המובע בפרק בתוך סיפורי התנ"ך. הפרק השלישי, "לכודה בדמותה – על האמונה כמרחב מבחן לפתיחות", מציע מבט רענן על נושא שבעבור חילונים רבים בישראל נחשב למוקצה, והוא האמונה. אידלשטיין מציג תפיסה פרגמטיסטית של האמונה, החותרת ל'שכל ישר' תוך שהיא מבקשת להכיר בערכן (ולו המסוים) של אמונות דתיות, לאור השלכות חיוביות שיש להן על חיי המאמינים בהן. אידלשטיין מקשר בין אמונה לאמונות, כמבע-חיים יצירתי, המערב את כח הדמיון ואת המשחק. כמו כן הוא מבקש להבחין בין אמונה לאמונה תפלה,<sup>8</sup> ודן בכך בהקשר של חטא העגל והאלילות הגלומה בו.

הפרק הרביעי והמסכם של הספר, "פדגוגיה של היפתחות", משרטט קוים ספציפיים יותר של פתיחות בהקשר החינוכי. מהי פדגוגיה של היפתחות? כוונתו "ליצירתם של תוכני תרבות ולהעברתם אל בני התרבות באופן אשר ישקף את רעיון הפתיחות שבתכנים אלה כאידיאה

<sup>6</sup> אידלשטיין, *פתיחות ואמונה*, עמ' 67.

<sup>7</sup> ראו *ביקורת כוח השיפוט*, מגרמנית: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ד; ש. ה. ברגמן, *הפילוסופיה של עמנואל קאנט*, מאגנס, ירושלים תשנ"ז, עמ' 118-128. ברגמן כותב על עמדת קאנט בדבר עצמאותו של השיפוט האסתטי של האדם מענייניו הפרטיים, כי "חוסר הענין מבדיל את הפקת הנחת מן היפה מהפקת הנחת מן הנעים ומן הטוב. [...] ה'אני' הנהנה מן היופי כאילו נשאר בתוך עצמו" (שם, עמ' 125).

<sup>8</sup> או "טפלה" בלשון רנ"ק. על כך ששתי הצורות מקובלות בעברית, ראו באתר המרשתת של האקדמיה ללשון עברית.

רגולטיבית",<sup>9</sup> כלומר כרעיון מכונן בחיי המתחנכים, וזאת בעקבות פאולו פריירה, צבי לם ואחרים. אידלשטיין מבקר את ה"הכרזות על אודות החינוך של העתיד", חינוך הנתמך ביכולות טכנולוגיות חדישות ומתבטא פעמים רבות בשימוש באמצעים מתחום תקשורת ההמונים.<sup>10</sup> לאור האתגר שמציב הפיתוי 'לפתור' את הקונפליקט של התודעה המפוצלת ב'התמוגגות עם טכנולוגיה' (או בינה מלאכותית, כפי שהציע לאחרונה הזים אלון מאסק<sup>11</sup>), טוען אידלשטיין כי "נדרשת שיבה מחודשת אל רעיון הפתיחות – הכוח האידיאי אשר הארוס המקורי שבו הביא לצמיחתם ההיסטורית של שני האתוסים המערביים הגדולים",<sup>12</sup> שהם לדבריו הקידמה האנושית וחופש הפרט. אידלשטיין מפרט חמישה רכיבים במעשה החינוכי, הקיימים גם במישור של האמנות, והעשויים לבטא ולקדם את רעיון הפתיחות: המרחב החינוכי (מסגרת, מקום, קבוצה, וכו'); המשחק, המשלב בין דמיון לכללים; נושא היצירה או השיעור; האפקט או ההשפעה המיוחלת על המתחנכת; החתירה והצמאון לעושר ושגב רוחני המבטאים אהבה והתמסרות. עליהם מוסיף אידלשטיין גם את הקשר החי הנוצר בין המתחנך למתחנך.<sup>13</sup> לאחר מכן מובהרת תרומת משנתו של קרל פרנקלשטיין לנושא, שהיא חידוד "תפקידו התרפויטי של המתחנך" בסיוע "למתחנך 'להתגשם מחדש', וזאת באמצעות קיום דיאלוג מודע עם ה'לא אני' אשר מקיף את עולמו".<sup>14</sup>

ב. 'המבט נטול האינטרס': האם עֲנִין הוא דבר רַע לְבְנֵי הָאָדָם לְעֲנוֹת בו'?

יש בספרו של אידלשטיין בשורה מרתקת לגבי מושגי הפתיחות,

<sup>9</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 133-134.

<sup>10</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 136-137.

<sup>11</sup> עומר כביר, 'אלון מאסק מקים סטארטאפ חדש שיחבר את המוח האנושי עם בינה מלאכותית' (כלכליסט, 28.3.2017).

<sup>12</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 137.

<sup>13</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 141.

<sup>14</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 154.

האמנות, המשחק והרגש, והתפרטותם בתוך המעשה החינוכי. הישג זה מצטרף לדיונים נוספים בתחום הפילוסופיה בעת האחרונה אשר מיקמו את מושג הפתיחות בהקשר עשיר של התנסויות אנושיות.<sup>15</sup> בייחוד יש להדגיש את הקריאה האוהדת של אידלשטיין לגבי הפרגמטיזם, קריאה הנשללת לעתים בידי מודרניסטים רבים המאמינים – ואני משתמש במכוון בפועל זה – כי ניתן להבחין באופן מוחלט וחד-משמעי בין 'אמונה' לבין 'אמת', ובין רגש לבין ידיעה. אבקש בכל זאת לשאול על אודות 'המבט נטול האינטרס': האם ענין הוא דבר רע לבני האדם לענות בו?<sup>16</sup> האם ענין אישי, תועלת המופקת מזיקתו של האדם לעולם הסובב, הם מגוונים מעיקרם, ככל שהדבר נוגע למעשה המוסרי והחינוך? דומני כי חלקו הראשון של הספר – המציג את תמונת העולם המפוצלת כחזותה של המודרנה, מקשה על הפרויקט הפרגמטי שהספר מבקש לקדם בחלקו השני. בייחוד אבקש לבקר את הקישור הנחרץ בין פתיחות לבין היעדר אינטרס, קישור שנהיה רווח בעקבות האתיקה של עמנואל קאנט.<sup>17</sup>

לא זו בלבד שקישור זה אינו הולם בקלות את הקולות המרכזיים במסורת היהודית, לדעתי הוא מסכל את הנסיון לכוון מחשבה חינוכית בונה, שהיא חלק חשוב בפרויקט של אידלשטיין. הדימוי הקאנטיאני של הסוכן המוסרי כנטול-אינטרס שבה את לבם של רבים, יהודים ולא יהודים כאחד, למרות שהוא נשען על דואליזם המאפיין יותר את

<sup>15</sup> ראו: Yujia Song, "The Moral Virtue of Open-Mindedness", *Canadian Journal of Philosophy* 48 no. 1, (2018), pp. 65-84. סונג מבקשת לתאר את הפתיחות כמבע הכולל התנסויות חושיות רחבות, ובכך היא רוצה לשכלל את הטענה המצויה במאמרה של Nomy Arpaly, "Open-Mindedness as a Moral Virtue", *American Philosophical Quarterly* 48, no. 1 (2011), pp. 75-85.

<sup>16</sup> בפרפרזה על קהלת א' 13: "וְנִתְּתִי אֶת לְבִי לְדְרוֹשׁ וְלִתּוֹר בְּחֻמָּה עַל כָּל אֲשֶׁר נִעְשָׂה תַּחַת הַשָּׁמַיִם, הוּא עֵינֵן רַע נִתֵן אֱלֹהִים לְבְנֵי הָאָדָם לְעֲנוֹת בּוֹ".

<sup>17</sup> ראו בדבריו הנודעים בספרו *הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות* [1785], מגרמנית: חנן אלשטיין, ספרי עליית הגג, תל-אביב 2010, (בייחוד עמ' 78, 98), וכן בטענתו הכללית יותר, לפיה "אמונה מקרית כזו, העומדת ביסוד השימוש הלכה למעשה באמצעים לשם פעולות מסוימות, אני מכנה אמונה פרגמטית" (ביקורת *התבונה הטוהרית* [1788], מגרמנית: ירמיהו יובל, הקיבוץ המאוחד, ישראל 2013, עמ' 609).

שדרותיה העיקריות של המחשבה הנוצרית (מפאולוס ועד דקרט).<sup>18</sup> אחת הסיבות לכך היא שאכן ניתן למצוא ביטוי מסוים לרעיונות אלה במסורת היהודית, ולכן עלולה להטשטש העובדה שיש להם בולטות דוקא בדתות ותרבויות אחרות. הדיון שלהלן יסקור בקיצור נמרץ את רעיון המבט נטול האינטרס במסורת היהודית הקדומה. לאחר מכן אציג בקצרה את התפיסה המצויה בפרגמטיזם האמריקאי לגבי מוסר וענין (או אתיקה ואינטרס), כפי שנידונה על ידי ג'ון דיואי במשנתו החינוכית האתית, שהיא לדעתי זו היכולה לשרת באופן מוצלח יותר את ביסוסו של רעיון הפתיחות.

### ב.1. לגופו של ענין: מוסר וענין במסורת היהודית

היחס כלפי אינטרסים (או כלפי 'ענין'), תלוי בשאלת היחס כלפי החיים בכלל, ובאופן ספציפי יותר, כלפי הממד הגופני והחברתי בחיי האדם. נראה כי ככל שהוגה מחשיבה את ה'יש' כחיובי יותר, כך ניתן למצוא אצלה יחס חיובי יותר כלפי מושג הענין. הטעם לכך הוא שבחיי האדם אין הפרדה מוחלטת בין ענין לבין קיום, ולכך נשוב בהמשך. נקודת המוצא לדיון היא התפיסה הדתית בתזמננו הרואה במעשה הדתי והמוסרי ה'אידיאלי' ככאלה שהם 'נקיים' מכל אינטרס. מייצגיה הבולטים של עמדה זו הינם ישעיהו ליבוביץ בהקשר הדתי ועמנואל לוינס בהקשר המוסרי.<sup>19</sup> האם יש לה בסיס איתן במקורות היהודים הקדומים?

<sup>18</sup> דברים חריפים ברוח זו כתב גו"פ הגל: "הכנסייה הנוצרית התנודדה אנה ואנה בין [...] תודעה רבת-פנים או מצומצמת של יחס ידידותי, שנאה, או אדישות כלפי העולם, בין קצוות הללו המתקיימים במסגרת הניגוד בין אלוהים לבין העולם, בין האלוהי לבין החיים; ואולם מציאת שלוה ביופי חי בלתי-אישי מנוגדת לאופיה המהותי של הכנסייה הנוצרית. וגורלה הוא שהכנסייה והמדינה, הפולחן והחיים, אדיקות ומידה טובה, עשייה רוחנית ועשייה ארצית, לעולם לא יוכלו להתמזג לאחד" (*רוח הנצרות וגורלה*, מגרמנית: גדי גולדברג, עריכה מדעית: פיני איפרגן, רסלינג, תל-אביב 2005, עמ' 144-145).

<sup>19</sup> בייחוד במושג ה'עבודה לשמה' או 'לשם שמים' של ליבוביץ, וליתר דיוק בפירוש הקאנטיאני שלו למושג יהודי-מסורתי זה. אצל לוינס הכוונה היא בייחוד לדאגה האלטרואיסטית כלפי הזולת. ראו: Michael Fagenblat, "Lacking All

כידוע, התנ"ך אינו מפריד באופן חמור בין גוף לנפש.<sup>20</sup> למרות שהיתה השפעה יוונית לא מבוטלת על חז"ל, גם שם אנו מוצאים תפיסה הוליסטית למדי של היחס בין גוף לנפש.<sup>21</sup> אכן, ישנה בחז"ל אמונה (או האמנה) לגבי קיומו של 'עולם הבא' (משנה סנהדרין י, א-ג), אולם בשונה מהנצרות הקדומה ומרעיון "מלכות השמים" הרוחנית העומד במרכזה (ראו למשל מתי, פרק יח), קשה למצוא בחז"ל תמיכה בדואליזם רדיקלי או הפרדה חמורה בין גוף לנפש. מטעם זה, תפיסת הכוונה בחז"ל אינה מאצילה עליה את כל כובד המשקל של המעשה הדתי.<sup>22</sup> במקביל, יש בחז"ל התנגדות מפורשת לכיוון הנזירי, הרואה את חיי הגוף, המין והעולם הזה כפגומים מיסודם.<sup>23</sup> הקשר בין סוגיה זו לבין מושג האינטרס הוא שיש זיקה מהותית בין שלילת האינטרסים החומריים, לבין יחס שלילי כלפי החיים הגופניים והחומריים בעולם הזה. לעומת זאת, העמדה הפרו-גופנית היא בולטת יותר במסורת היהודית הקדומה. כך מתאר דוד ברזיס את הקשר בין הפרגמטיות מבוססת האינטרס, לבין מקורותיו המכוננים של עם-ישראל:

הפועל 'בצע' משמש בתלמוד כמונח בדיני ממונות המצביע על פשרה בין הצדדים. מכאן התפקיד החיובי המיוחס ליהודה במכירת יוסף. חיפוש הפשרה ('לא נאמר בוצע אלא כנגד

Interest: Levinas, Leibowitz, and the Pure Practice of Religion", *Harvard Theological Review* 97, no. 1 (2004), pp. 1-32.

<sup>20</sup> על שתי החלופות העיקריות לגבי היחס בין גוף לנפש במסורת היהודית, ועל מקומו של התנ"ך בסוגיה זו, ראו מאמרי 'האמנות בנושא המוות והאלמוות במשנת הרב חיים הירשנזון במבחן ההכרעה ההלכתית', דעת 83 (2017), עמ' 337-359.

<sup>21</sup> ראו למשל דניאל בויארין, *הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד*, מאנגלית: עדי אופיר, עם עובד, תל-אביב תשנ"ט; Ishay Rosen-Zvi, "The Mishnaic Mental Revolution: A Reassessment", *Journal of Jewish Studies* 66, no. 1 (2015), pp. 36-58.

<sup>22</sup> ראו מנחם לורברבוים, 'תיאורית פעולה בהלכה: כוונה במצוות', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית תשנ"ח; אוריאל נויברט, 'בין כוונה למעשה: עיון תיאולוגי ומוסרי בתפיסת המצווה על-פי ספרות חז"ל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, רמת-גן תשע"ב.

<sup>23</sup> ראו אפרים אלימלך אורבך, *חז"ל: אמונות ודעות*, מאגנס, ירושלים תשל"ח, עמ' 517-530.

יהודה) הוא הנותן ליזמתו את מלוא הצידוק. כפתרון חלופי להריגה, המכירה מסמנת מעבר מן הדם אל הדמים, ממהלך קנאי של הקרבת חיים אל מהלך כלכלי שמשמעו, כמו בענין הקרבן, פנייה אל התחליף. [...] בכך דומה שהוא מגלם סוג של היגיון כלכלי-פרגמטי המבדיל אותו מן הרדיקליזם היוספי [...] יהודה מזוהה עם גישה פרגמטית שאינה מתנגשת עם העולם אלא מבקשת ליצור אתו מערכת פתוחה של דוקיום.<sup>24</sup>

אם כן, לא זו בלבד שה'מהלך הכלכלי' הוא חלופה לשפיכות דמים, אלא שיש בחיים הכלכליים ביטוי עמוק להומניזציה, ואף לפתיחות, כפי שעולה מהמשפט האחרון בדברי ברזיס. השאלה לגבי ה'שוק' והחיים הכלכליים, ולגבי המידה שבה גלומים ערכים בשקלא וטריא הכלכלי, היא אפוא שאלת מפתח לגבי בירור מושג האינטרס. שכן בעבור הוגים יהודים פרגמטיים, כמו בעבור פרגמטיסטים בכלל (כפי שנראה לקמן), המרחב המסחרי אינו נתפס כניטרלי, או כמעין 'ישות' המאסדרת את עצמה, וגם אינו ריק משיקולים ערכיים. בדומה לברזיס, כתב החזון-איש, למשל, על התורה כעל 'עסק'.<sup>25</sup> גם הרב אליעזר ברקוביץ, איש הלכה פרגמטי, הדגיש בעקבות חז"ל את חשיבותו של הפן הכלכלי בשיקול ההלכתי: "שהרי כך שמענו, שאפילו ההלכות לתיקון השטחים הכלכליים שבחיי הפרט והכלל, סוף סוף מקורן בכלל שהתורה חסה על ממונן של ישראל.<sup>26</sup>" כיצד יש להבין את ה'רחמנות' הזו על ממונן? אין מדובר כאן על פטישיזם-כלכלי מהסוג שאותו גינה מרכס, וגם לא על פרוטו-פרוטסטנטיות מהסוג שתיאר מכס וובר.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> דוד ברזיס, *בין קנאות לחסד: מגמות אנטיקנאיות בספרות חז"ל*, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשע"ה, עמ' 39-41.

<sup>25</sup> ראו משה סמט, *החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה*, כרמל, ירושלים תשס"ה, עמ' 409.

<sup>26</sup> *ההלכה כוחה ותפקידה*, מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ז, עמ' רצז. על מגבלותיו של השיקול הכלכלי בהלכה, ראו בפרק הששי בעבודת דוקטור שכתבתי בהדרכת פרופ' אבינועם רוזנק, בשם 'פרגמטיזם והגות יהודית בארה"ב': עיון במשנות חיים הירשנזון, *מדרכי קפלן ואליעזר ברקוביץ'* (האוניברסיטה העברית בירושלים, 2018).

<sup>27</sup> במובנה הווריאנטי, ראו מכס וְבֵר, *האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם*, מגרמנית: ברוך מורן, עם עובד, תל אביב 1984.

ממונן של ישראל' אינו ערך עצמאי, אלא נתפס כחלק בלתי-נפרד של חיי היהודים ופרנסתם, במובן הבסיסי ביותר של היות-תנאי לקיומם. כיון שחיייהם של בני אדם בכלל, ושל עם ישראל בפרט, הם ברוכים בעיני חז"ל, ממילא האמצעים הנחוצים לשם תחזוקת חיים אלה גם הם אינם מגוונים כשלעצמם. הם כמובן לא עוברים האלה, אך גם לא מגודפים. הדבר ניכר גם בקטע הבא של ברקוביץ, המצטט קטע תלמודי המקשר בין ה'שוק' למושג ההלכה:

אפשר לתת הגדרה ליהדות אותנטית מתוך התייחסות למאמר תלמודי. בפרשו את הפסוק בתהלים: "אתהלך לפני ה' בארצות החיים", העיר ר' יהודה: "בארצות החיים? זה מקום שווקים" (יומא עא, ע"א). מהי יהדות אותנטית? יישום התורה למקום השווקים של קיומנו, למציאות ההיסטורית ולמצבנו המיוחד בתקופה זו. זהו עצם מהותה של ההלכה. אין שום דרך אחרת להתהלך לפני ה' בארצות החיים.<sup>28</sup>

מבט חטוף זה מצביע אפוא על מקומו של מושג האינטרס במסורת היהודית ההלכתית.<sup>29</sup> מנקודת המבט של היהדות ההלכתית, לכל הפחות, קשה לדבר על אידיאל של קיום יהודי המשולל או 'נקי' מכל אינטרס. אולם אין לכחד כי יש בנמצא גם טיעון-כנגד, בתוך המסורת היהודית. דוגמה בולטת לטיעון בגנות האינטרס היא המשנה המפורסמת במסכת אבות: "כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר ובטלה אהבה ושאינה תלויה בדבר אינה בטלה לעולם. אי זו היא אהבה

<sup>28</sup> 'יהדות אותנטית וההלכה' (מאנגלית: יוסף עמנואל) פתיחים א, 15 (תשל"א), עמ' 36-42, הציטוט מעמ' 42.

<sup>29</sup> מקור המאתגר רעיון זה הוא הסוגיה בבבלי ראש השנה (כח ע"א), בה גורס רבא שאסור למי שנדר שלא ליהנות מחפץ מסוים (למשל שופר) להנות ממנו כשמדובר בקיום מצווה, אולם לאחר מכן הוא חוזר בו בטענה ש"מצוות לאו ליהנות ניתנו". בתוקף חזקה משפטית-פסיכולוגית זו, מותרות הנאות-אגב העשויות ללוות את קיום המצוות. על הקשיים שמעוררת ההוה-אמינא הראשונית של רבא, ראו הרב אהרן ליכטנשטיין, 'מצוות לאו ליהנות נתנו', באתר <https://www.etzion.org.il/>. לדבריו, "במבט ראשון, ההכרעה במחלוקת זו נראית פשוטה: ודאי שהנאה מקיום מצוות נחשבת הנאה; וכי מה נחשב הנאה אצל יהודי אם לא מצווה? ללכת לסרט? לצאת לשיט? ודאי קיום מצוות!".

שהיא תלויה בדבר זו אהבת אמנון בתמר ושאינה תלויה בדבר זו אהבת דוד ביהונתן.<sup>30</sup> אפשר לטעון כי משנה זו, שהניחה בסיס להגות יהודית נרחבת, משקפת תפיסה דיכוטומית – ואולי פאולינית – של האדם. הטעם פשוט: כל אהבה אנושית המוכרת לנו טומנת בחובה אהבה לזולת(ים) ספציפי(ים), בגוף(ים) ספציפי(ים). אפילו אהבה לישויות לא גופניות (כמו האל), נתפסת גם בעיני מרחיקי-גשמות כמו הרמב"ם במושגים מבוססי-גוף.<sup>31</sup> אהבה גופנית היא כידוע השלב הראשון ב'סולם האהבה' כפי שמשרטט אותו אפלטון.<sup>32</sup> אהבה שאינה תלויה בדבר מקבילה מבחינה מסוימת לשלב האהבה העליון בסולם של אפלטון, שהוא אהבת-כל, שאינה מושפעת כלל מהגופים, ומהגוף של אהובינו. עם זאת, אצל אפלטון האהבה אכן מממשת אינטרס, שכן הארוס הוא הכח המניע את האהבה השכלית. אצל אריסטו, לעומת זאת, השלב הגבוה של האהבה הוא זה שבו החברות אינה מבוססת על הפקת תענוג, תועלת, על הכרה בטובו של הזולת, אלא היא אהבה 'לשמה'.<sup>33</sup>

החידוש של פאולוס לעומת אפלטון, ובאופן שונה לעומת אריסטו, הוא בשלילה המפורשת של העולם הזה, ובכך ששלבי האהבה העליונים אמורים להתגבר על (או 'לשים לעל')<sup>34</sup> את השלבים הגופניים, ה'נחותים' כביכול.<sup>35</sup> בהבדלים כאלו ואחרים, זוהי גם

<sup>30</sup> משנה אבות, ה יח-יט, ע"פ כתב יד פרמה, דה רוסי 138 (דפוס צילום, הוצאת קדם, ירושלים תש"ל, עמ' 232). בכתב יד קויפמן הנוסח שונה מעט בכמה עניינים, ובייחוד: "אהבת אמנון ותמר" ו"אהבת דוד ויהונתן", הנראה פיגורטיבי פחות מאשר "אהבת אמנון בתמר" ו"אהבת דוד ביהונתן".

<sup>31</sup> ראו משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק א, הלכות א-ג.

<sup>32</sup> ראו הדיאלוג המשתה, בתוך כתבי אפלטון, מיוונית: יוסף ג. ליבס, כרך שני, שוקן, ירושלים ותל-אביב תש"מ, עמ' 112-144.

<sup>33</sup> ראו אריסטו, אתיקה, מהדורת ניקומאכוס, מיוונית: יוסף ג. ליבס, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשמ"ה, פרקים ח-ו.

<sup>34</sup> במונחיו של הגל. ראו ירמיהו יובל, 'מבוא', בתוך הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, מגרמנית: ירמיהו יובל, מאגנס, ירושלים תשנ"ו, עמ' 26.

<sup>35</sup> לפירוש שונה, המתאר את האהבה האפלטונית כדוחקת את הבשר וכמנוגדת לאהבה הגופנית, וכמטרימה באופן ברור יותר את תפיסת האהבה בנצרות הקדומה,



תפיסה דומיננטית בעת החדשה, מאז דקרט.<sup>36</sup> ברם, אין דרך לפשר בין תפיסה זו, הנשענת על אינדיבידואליזם קיצוני,<sup>37</sup> לבין התנסויותינו האנושיות, ובייחוד בתחום המשפחה והזוגיות. ככל שאנו חווים אהבה משמעותית ביחס ליקירינו, כך מדובר ביחס אכפתי כלפי זולת ספציפי, כלפי אנשים קונקרטיים. כפי שכתבה עדנה אולמן מרגלית: "אנשים הבוחרים לחלוק את חייהם עושים כך לא כמתמקחים נטול-ענין אהדדי<sup>38</sup> אלא להפך, כצדדים מעוניינים-הדדית המבקשים לכונן את ענייניהם הביתיים באופן המבטא את 'קשרי הרגש' העזים ביותר ביניהם".<sup>39</sup> הרעיון בדבר אהבה 'שאינה תלויה בדבר' נהיה לתפיסה שאין מהרהרים אחריה, אך כאמור לעיל אין זה פשוט, בלשון המעטה, ליישב את רעיון המבט 'נטול האינטרס' עם זרמים מרכזיים ביהדות המקרא וחז"ל.

ראו דניאל בויארין, 'אהבה שאינה תלויה בדבר, או: אהבה אקדמית', מכאן יא (תשע"ב), עמ' 12-42.

<sup>36</sup> דקרט כתב את *הגיונות מטפיזיים, השגות ותשובות* (מצרפתית: יוסף אור, ארזה טיראפלרויט ואלחנן יקירה, מאגנס, ירושלים תשע"ה) מתוך מניע דתי. ברם, דהי פקטו הוא הציע בכך את הקרקע לעליית האינדיבידואליזם החילוני המודרני. שכן כפי שהעיר צ'רלס טיילור, "אם איננו יכולים לסמוך על האמיתות אותן למדנו, עלינו ליצור אותן, כל אחד לעצמו" (Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2007, p. 285, תרגום נ.ב. וכן להלן אם לא מצוין אחרת).

<sup>37</sup> השוו עמוס הרפו, *שקר האינדיבידואליזם: שפינוזה, היגל והדימוי הכוזב של ה'אני' המודרני*, רסלינג, תל-אביב 2013.

<sup>38</sup> mutually disinterested.

<sup>39</sup> Edna Ullmann-Margalit, "Considerateness", *Iyyun* 60 (2011), pp. 205-244 (הציטוט מעמ' 234). אהבה אמיתית לא אמורה להסתיים בגבולות המשפחה והחברים, אלא להקרין על מעגלים רחבים ככל האפשר. עם זאת, בנקודה זו יש מתח מסוים בין המסורת היהודית, המדגישה את מעגלי השיוך הראשוניים יותר, לבין המסורת ההלניסטית והנוצרית, המדגישות את הממד האוניברסלי והרוחני הדוחק את הבשר (בפרפרזה על מימרה מבבלי בבאמציעא פד ע"א).

**ב.2. מוסר וענין בפרגמטיזם האמריקאי**

לפרגמטיזם כתפיסת עולם מפורשת היה מקום מצומצם בשיח האינטלקטואלי היהודי-ישראלי.<sup>40</sup> זאת, למרות שישנם קשרים הגותיים משמעותיים (גם אם מובלעים ולא בלעדיים),<sup>41</sup> בין הפרגמטיזם האמריקאי לבין המסורת היהודית ההלכתית, כפי שטענתי במקום אחר.<sup>42</sup> לפרגמטיזם יש נוכחות רבה גם בשדה חקר החינוך היהודי.<sup>43</sup> ספרו של אידלשטיין מצטרף אפוא לחוקרים רבים הרואים חשיבות בפרגמטיזם. אידלשטיין עוסק בשאלת תכליות החינוך, והוא מזכיר את ספרו של דיואי הילד ותכנית הלימודים: בית הספר והחברה<sup>44</sup> (גם אם נפקד מקומו של ספר חשוב אחר של דיואי, דמוקרטיה וחינוך<sup>45</sup>). אידלשטיין מבהיר את חשיבות הפרגמטיזם ודן בספרו של ויליאם גיימס, פרגמטיזם.<sup>46</sup> אידלשטיין עומד על התועלות האפשריות שיש לאמונות דתיות, ומבקר את מי שמזלזלים באנשים המבססים את אמונתם במידה כזו או אחרת על תועלות הגלומות בה. גם כאן עולה השאלה: האם רעיון המבט נטול האינטרס מתיישב עם הפרגמטיזם? אחד ממאפייניו של הפרגמטיזם הוא הטענה בדבר הקשר העמוק וההדדי בין ענין לעובדה, או בין רצון אנושי לבין העולם הסובב. כלומר, העובדות החומריות של הקיום האנושי אינה בבחינת 'מכה (אפיסטמולוגית) קלה בכנף' של האדם הפועל במקום ובזמן מסוימים,

<sup>40</sup> ביטוי לשוליותו של הפרגמטיזם בשיח האינטלקטואלי בישראל ניתן למצוא בין השאר באופן המשובש והחלקי בו מתואר הפרגמטיזם באנציקלופדיה העברית (כרך כח, ירושלים ותל-אביב תשל"ו, עמ' 66-67), ואולי גם בכך שמלאכת כתיבת ערך זה לא הוטלה על דוקטור או פרופסור לפילוסופיה.

<sup>41</sup> כלומר ללא קשר לשאלת ה'השפעה' של הוגים יהודים על הפרגמטיזם, או ל'השפעת' הפרגמטיזם על הוגים יהודים.

<sup>42</sup> ראו 'פרגמטיזם והגות יהודית' (לעיל, הערה 26), פרקים ד-ו.

<sup>43</sup> ראו למשל יונתן כהן, 'מחשבת ישראל לשם חינוך: האם המסורת היהודית ניתנת ל'תרגום'?', עיצוב ושיקום, עורך: צבי לם, מאגנס, ירושלים תשנ"ו, עמ' 164-182.

<sup>44</sup> מאנגלית: חיים ברוור, אוצר המורה, תל-אביב 1959.

<sup>45</sup> ג'ון דיואי, דימוקראטיה וחינוך [1916], מאנגלית: י"ט הלמן, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ט.

<sup>46</sup> מאנגלית: גיא אלגת, רסלינג, תל-אביב 2010 (המקור האנגלי פורסם בשנת 1907).

אלא היא בעלת השפעה מכוננת על אישיותו. באופן ממוקד יותר, טענו הפרגמטיסטים האמריקאים כי יש קשר עמוק בין 'עובדות' ל'ערכים'.<sup>47</sup> הראשונות אף פעם אינן מנותקות משיפוטים אנושיים אודותן, כלומר מערכים. ההשפעה היא הדדית: ערכים אנושיים אינם אלגוריתמים, אלא הם מערך דינמי המושפע מהקיום האנושי בו פועלים בני אדם. תפיסה זו בפרגמטיזם נעוצה בשלילה של הקרטזיאניות המגדירה את היחיד כעוגן הבלעדי של ההכרה ושל העולם.<sup>48</sup> רעיון הבלתי-נמנעות של הענין בתוך חיי האדם בא לידי ביטוי בולט בהגותו של ג'ון דיואי, מאבות הפרגמטיזם האמריקאי, וממשיכם של צ'רלס ס. פירס ושל ויליאם ג'יימס, אשר מיקם את החינוך במרכז עניינו הפרגמטי. בקטע העוסק באתיקה, שהיא תשתיתו ותכליתו של החינוך, מבקר דיואי את ההבחנה החמורה בין 'מוסר' ו'ענין':

אין לך ניגוד שהרבו לעמוד עליו בדיונים על המוסר כניגוד שבין פעולה מתוך 'עיקרון' לבין פעולה מתוך 'עניין' או אינטרס. פעולה על פי עיקרון היא פעולה ללא פניות, פעולה בהתאם לחוק כללי שהוא למעלה מכל שיקול אישי. ואילו פעולה בהתאם לעניין – כך אומרים – היא פעולה מתוך אנוכיות, לשום

<sup>47</sup> ראו בייחוד Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2002.

<sup>48</sup> הפילוסוף פרנסיס אלינגווד אבוט, שהיה חבר בקבוצת השיח 'המועדון המטפסי' בבוסטון (שהיתה ערש הפרגמטיזם האמריקאי), טען שהאידיאליזם הגרמני מוליך לאחת משתי דרכים דיכוטומיות: (1) נומינליזם, או תפיסה הגורסת כי אין מציאות חיצונית שאינה תלויה לגמרי בהכרה האנושית; (2) אמפיריציזם, המכיר רק בנתוני החושים כמקור לאמת, אך מדיר את המצויים הרוחניים: "נומינליזם מעמיד באופן לוגי את כל הנסיון, מעשי או אפשרי, על התפעלות סובייקטיבית של האני (ego) היחיד, ואינו מרשה אפילו לאני לדעת את עצמו כנואומנון. ההתפתחות ההסטורית של הפילוסופיה הביקורתית אל תוך האידיאליזם הסובייקטיבי של פיכטה, האידיאליזם האובייקטיבי של שלינג, והאידיאליזם האבסולוטי של הגל, רק מראה כמה בלתי אפשרי לפילוסופיה להיחלץ ממעגל הקסמים של האגואיזם שבו הקיף את עצמו הנומינליזם" (Francis Ellinwood Abbot, *Scientific Theism*). השו: Paul Franks, "Peirce's 'Schelling-Fashioned Idealism' and 'the Monstrous Mysticism of the East'", *British Journal for the History of Philosophy* 23, no. 4 (2015), p. 736.

טובת הנאה עצמית. במקום ציות לחוק מוסרי בלתי משתנה היא מעמידה את הכדאיות, שמתחלפת לפי צורך השעה.<sup>49</sup>

בתוך כך, ניטש ויכוח בין מצדדי האגואיזם הצרוף, לבין מצדדי האלטרואיזם המוחלט:

המלמדים זכות על ה'אינטרס' בוויכוח זה משתמשים כרגיל במונח 'אינטרס עצמי', 'תועלת עצמית'. הללו מניחים הנחה, שאם אין עניין בעצם או ברעיון מסוים, אין כוח מניע, ומסקנתם היא, שאפילו בשעה שאדם טוען שהוא פועל מתוך עיקרון או מתוך הרגשת-חובה, הרי על צד האמת הוא עושה מה שהוא עושה משום ש'דברים בגו' והוא עשוי להפיק מזה טובת הנאה לעצמו. ההנחה נכונה; המסקנה מוטעית. בתשובה לכך טוענת האסכולה האחרת, כי מאחר שהאדם מסוגל למעשה של נדיבות מתוך שכחת עצמו ואפילו מתוך מסירת נפשו, הרי הוא מסוגל לפעולה ללא עניין. ושוב: ההנחה נכונה והמסקנה מוטעית. המִשגה של שני הצדדים הוא במושג מוטעה על היחס שבין האינטרס והאני.<sup>50</sup>

פנומנולוגיה הולמת של בני אדם מקשה מאד להסיק שאכן ישנה בנמצא אנושיות נטולת עניין וְרִצְיָה<sup>51</sup> (וזאת בשונה ממכונות ומחשבים הפועלים ללא רצון או עניין עצמאי<sup>52</sup>). בין אם הדימוי של האנושיות כנטולת-רצון הוא תולדה של דימוי 'גברי' מסוים של האדם,<sup>53</sup> ובין אם מקורו בחוסר התייחסות מספקת לממד הגופני והרגשי בחיי האדם, יש לדעת דיואי במסורת הפילוסופית המערבית הבת-רקטזיאנית דימוי סטטי מאד של האדם, בתור 'אנייודע':

<sup>49</sup> דמוקרטיה וחינוך, תרגם י"ט הלמן, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ט, עמ' 282.

<sup>50</sup> דיואי, דמוקרטיה וחינוך, עמ' 232.

<sup>51</sup> לבחינה פנומנולוגית של ההתעלמות היחסית של הפילוסופיה המערבית מסוגיית הגוף, ראו: Drew Leder, *The Absent Body*, University of Chicago Press 1990.

<sup>52</sup> ראו Drew McDermott, "What Matters to a Machine?", in: *Machine Ethics*, eds. Michael Anderson and Susan Leigh Anderson, New York: Cambridge University Press 2011, pp. 88-114.

<sup>53</sup> Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, London: Routledge 1984.

שני הצדדים [המצדדים באגואיזם ובאלטרואיזם] מניחים, שהאני הוא יש קבוע ועומד, ולכן קיים [רק] בפני עצמו. כתוצאה מכך צפה דילמה קשה בין פעולה לשם עניינו של האני ובין פעולה בלא עניין. אם האני הוא משהו קבוע, עובר לעשיית כל מעשה, הרי שפעולה לשום עניין פירושה מאמץ להרבות קניינו של האני – אם קניין כבוד ושבח, אם קניין כוח ושליטה או קניין כסף והנאה. מכיוון שכן, עשויה השקפה זו – שיש בה זלזול ציני בטבעו של אדם – להביא לידי טענה שכנגד, שבני אדם העושים מעשי נדיבות פועלים בלא עניין לחלוטין.<sup>54</sup>

פנומנולוגיה המנתקת את האדם באופן קטגורי מסביבתו האנושית, כושלת אפוא להנהיר את העשייה המוסרית. במקום זאת, מציע דיואי לכלול בתוך מושג האדם את רצונו, ולהניח כמובן מאליו שהאדם מסוגל לעשייה מיטיבה כלפי הזולת, מבלי שיהיה צורך לראות אותה כביטול עצמי, חסד חריג,<sup>55</sup> או אנוכיות שהורחבה מטעמים טקטיים:

אולם כל מי שדן בלי משוא פנים יודה, שצריך אדם להיות מעוניין במה שהוא עושה, שאלמלא כן, לא היה עושהו. רופא המוסיף לטפל בחולים בשעת מגפה, בתוך סכנה ודאית כמעט לחייו, דין הוא שיהיה מעוניין בביצוע היעיל של עבודתו, ושיהיה מעוניין בכל יותר מאשר בביטחון חיי הגוף שלו. יהא זה סילוף להניח, כי התעניינות זו אינה אלא מסווה לעניין שיש לו לרופא בשום דבר אחר שהוא משיגו על ידי המשכת שירותיו הקבועים, כגון כסף או שם טוב או מידה טובה; שאין הוא אלא אמצעי למטרה אנוכית, מטרה שאינה מגוף המעשה. [...] המשגה הוא בהפרדה שמפרידים בין אינטרס לאני ומניחים כי האני הוא המטרה וכי האינטרס בעצמים ובפעולות ובאנשים

<sup>54</sup> דיואי, *דמוקרטיה וחינוך*, עמ' 233.

<sup>55</sup> או 'לפנים משורת הדין' (supererogation). מושג זה מניח כי עשייה אלטרואיסטית היא מעין 'התגברות' על הרצון הבסיסי של האדם, ומכאן גם הסתירות והפרדוקסים הטמונים בו. עם זאת, יש במושג זה מקום גם לתפיסות ממצעות ולא קיצוניות של הפעולה המוסרית למען הזולת. ראו, David Heyd, *Supererogation*, Cambridge University Press 1982.

אחרים אינו אלא אמצעי למטרה. לאמתו של דבר, 'אני' ו'אינטרס' הם שני שמות של עובדה אחת; טיבו ודרגתו של הענין שאדם מראה בדבר מסוים מגלים ומודדים את טיבה של העצמות האישית. תן דעתך, ש'עניין' משמעו ההזדהות הפעילה [...] של האני עם דבר מסוים, וכל הדילמה הנ"ל מתערערת מאליה.<sup>56</sup>

האתיקה הפרגמטית של דיואי<sup>57</sup> מניחה כי הענין אינו רכיב חיצוני לגמרי לאדם, אלא הוא חלק מישותו. אין זה אומר שאין ביכולת האדם לבקר את הענין הגלום ברצונותיו ותשוקותיו, או שאין כלום מלבד האינטרס, או אפילו שהוא החשוב ביותר. אלא, שהרצון אינו טפל ל'אני' ונבדל ממנו לחלוטין. דיואי כופר למעשה בדיכוטומיה אגואיזם-אלטרואיזם,<sup>58</sup> הנשענת על ההנחה (למשל אצל דקרט) התופסת את היחיד כמנותק באופן עמוק מהחברת האנושית בה הוא חי.<sup>59</sup>

### ג. דיון מסכם

מהדיון לעיל יצא כי קשה ליישב את רעיון הפתיחות האנושית עם גישה הרואה את האדם הראוי כפועל בעולם כנטול-ענין לחלוטין. אדרבה,

<sup>56</sup> דיואי, *דמוקרטיה וחינוך*, עמ' 283 (ההדגשה במקור).

<sup>57</sup> על האתיקה של דיואי כחלק מהאתיקה הפרגמטיסטית, ראו Gregory Fernando Pappas, *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2008. על נחיצותו של הענין בתוך המעשה המוסרי בפרגמטיזם, ועל כך שהענין האנושי אינו מנותק מן הסוכן המוסרי, ראו שם, עמ' 145-129.

<sup>58</sup> לפיתוח של טענה זו בהקשר אחר, ראו Raquel Weiss and Paulo Peres, "Beyond the Altruism-Egoism Dichotomy: A New Typology to Capture Morality as a Complex Phenomenon", *The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity*, ed. Vincent Jeffries, New York: Palgrave 2014, pp. 71-97.

<sup>59</sup> תפיסה המתיישבת עם דואליזם קרטזיאני שבו נחשב האדם למנותק אף מגופו. בכדי להתמודד עם הדיכוטומיה אגואיזם-אלטרואיזם, יש לדון באופן מפורש בתפיסת העולם הדואליסטית המכוננת ומתחזקת אותה. ראו בינתיים 'פרגמטיזם והגות יהודית' (לעיל, הערה 26), פרק ג.

העולם, הזולת והחכמה זוכים להתעניינותנו בגלל שהם מעניינים אותנו באופנים כאלו ואחרים. הם אינם 'תאונת עבודה' קוסמית שנקרתה בדרכנו, שממנה אנו צריכים להפטר בדרך אל אמת מופשטת. בלשונו של מרטין בובר, אשר ביקר את האינדיבידואליזם המודרני, "אין הבריאה גדרה בדרך לאלוהים, היא הדרך עצמה. יחדיו נבראנו כדי שנהיה יחדיו. הברואים הועמדו בדרכי כדי שאני – עמיתם בבריאה – אמצא על ידיהם ויחד אתם את הדרך לאלוהים. אלוה שאפשר להשיגו תוך הוצאתם של הברואים מן הכלל, שוב לא היה אלוהי כל הנבראים, בו מתמלא כל היצור הנברא".<sup>60</sup> כמו כן, אין לנו דרך להבחין באופן אפריורי בין ערך לצורך, לגבי זיקתנו לזולת. אנו יכולים ללמוד (ואכן לומדים) רבות גם מאנשים שהאינטראקציה שלנו איתם היתה מבוססת-אינטרס מבחינת כוונתנו הראשונית (חשבו למשל על שיחה עם מוכר או נהג מונית). מאידך, התביעה לכרות אוזן דה-אינסטרומנטלית במשך כל הזמן אינה ריאלית, גם אם היא מבקשת לממש מטרה טובה (יחסי 'אניאתה' במונחיו של בובר).

למול טענות אלו, כתב לי אידלשטיין שלא התייחסתי היטב להבחנה המצויה בספרו בין תשוקה לבין אינטרס. לדבריו, המונח 'אינטרס' משמש אצלו בעיקר כשאיפה לשימוש בדבר או ניכוסו, ולא מבטא את עצם עוררות התשוקה לדבר כזה או אחר.<sup>61</sup> במובן זה, לדעתו, עשויה תשוקה להיות 'עדרת אינטרס', כדוגמת האידאל האסתטי של קאנט *בניקורת כוח השיפוט*.<sup>62</sup> כך לטענת אידלשטיין גם לגבי הפתיחות,

<sup>60</sup> 'השאלה שהיחיד נשאל' [פורסם במקור: 1936], בתוך *כסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה*, מגרמנית: צבי וויסלבסקי, מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"א, עמ' 155-210, הציטוט מעמ' 170. בובר מבקר את מושג היחיד הסולפסיסטי של קירקגור, על מקורותיו הנוצריים, לטובת עמדה חברתית המהיינת את העולם. על זיקתו של בובר לפרגמטיזם האמריקאי, שאף שם הודגשה חשיבותו של המרחב החברתי, ואף הכרחיותו לכינון האני, ראו Paul E. Pfuetez, "Martin Buber and American Pragmatism", *The Philosophy of Martin Buber*, eds. P. A. Schlipp and M. Friedman, La Salle, IL: Open Court 1967, pp. 511-542.

<sup>61</sup> אידלשטיין, *פתיחות ואמונה*, עמ' 64-73.

<sup>62</sup> אידלשטיין העירני כי קאנט מבחין בנקודה זו בין הטעם האסתטי לרצון האתי. בד בבד, יש אצל קאנט קשר עמוק בין הטעם האסתטי, לבין היכולת לאמץ אידאות ריגולטיביות, וכן בין שני אלו לבין היכולת לדמיין את נקודת מבטו של אחר.

שאינה ממוענת לאינטרס מסוים, אלא נובעת מתשוקה לפתיחות, כלומר מהחזקה חושנית-תודעתית של אידאל הפתיחות כאידאל יפה וטוב. דיוק זה מלמד זכות אפשרית על הטענה בדבר המבט נטול-האינטרס, אולם סבורני שמסגרת הטיעון הרחבה יותר מהגישה יתר על המידה את סילוקן של האינטרס מעיצוב האופי.

עוד טוען אידלשטיין כי בספרו מבוצעת הבחנה קריטית בין פתיחות לבין אתיקה.<sup>63</sup> לדעתו, אתיקה אכן צריכה להיות דבקה בעניין האנושי, וכך גם הפוליטיקה. פתיחות אינה מהווה תחליף לאתיקה, והיא כשלעצמה אינה מהווה לקיחת אחריות אתית על הנעשה. יחד עם זאת, לטענת אידלשטיין הפתיחות מהווה פוטנציאל להתעשרות המבט האתי בעל העניין על המציאות. הבטחה זו לחלחול-מטה של 'צמיחת-הפתיחות' כלפי האתיקה אכן מעוררת ציפיה. אולם התמונה נהיית סבוכה יותר בזכרנו את המודל המשולש והממדר של סרן קירקגור, שהשפעתו על 'תודעת הפיצול' המערבית היא מכוננת. קירקגור טען כי האסתטי, האתי והדתי נבדלים זה מזה ברמה עקרונית, באופן שבו השני דוחק את הראשון, והשלישי אמור לשים-לאל את שניהם.<sup>64</sup> מודל רב-השפעה זה, הממדר בין שלושת מרחבי החיים הללו, אינו משקף את ה'דת', והוא אינו בהכרח עולה בקנה אחד עם שדרותיה הראשיות של המסורת היהודית. קירקגור ממוקם בהקשר דתי נוצרי מסוים מאד.

לעומת זאת, נראה שהתפיסות הבולטות במסורת היהודית אינן ממדרות בין האסתטי לאתי, וגם לא בין האתי לדתי.<sup>65</sup> על האסתטי והדתי אתעכב כעת בקיצור נמרץ. בהקשר היהודי אין אנו מוצאים את האסתטיקה כתחום העומד בפני עצמו. טעם אפשרי לכך הוא איסור האלילות (שמות כ, 2-4), הממקם לכאורה את האסתטיקה כבעייתית מיסודה. חרף זאת, האמנות והיצירה כמבעים אסתטיים אכן מקבלים

<sup>63</sup> אידלשטיין, *פתיחות ואמונה*, עמ' 60-64.

<sup>64</sup> *האסתטי, האתי, והדתי: מבחר כתבים*, בעריכת יוסף שכטר ואילן כרוך, דביר, תל-אביב תשנ"א. על המודל המדרוג והממדר של קירקגור, ראו אבי שגיא, *קירקגור: דת ואקסיסטנציאה, המסע של האני*, מוסד ביאליק, ירושלים 1991.

<sup>65</sup> על האחרון ראו Avi Sagi and Daniel Statman, "Divine Command Morality and Jewish Tradition", *The Journal of Religious Ethics* 23, no. 1 (1995), pp. 39-67 (במיוחד עמ' 61).



במסורת היהודית יחס חיובי, מבצלאל בן אורי ואהליאב בן אחיסמך בבניית המשכן (שמות לא 1-11) ואילך. כך גם לגבי היחס לעולם הטבעי, הנברא, והיחס לנקיונו במרחבי הקיום האנושיים.<sup>66</sup> גם בהקשר של הפרגמטיזם האמריקאי, התפיסה הרווחת היא כי הממד האסתטי, החושי וההתנסותי בחיי האדם, אינו מנותק מהקשרי המוסר, ולמעשה אף מכונן את תפיסותינו המוסריות בכמה אופנים.<sup>67</sup> הקשרים העמוקים בין הממד האסתטי לאתי מקשים אפוא על הטענה בדבר נבדלותו של מושג הפתיחות כמצוי במרחב אסתטי אוטרקי.

סוף דבר: ספרו של אידלשטיין ראוי לשבח על החלוציות שלו בהצבה במוקד תשומת הלב את מושג הפתיחות, כמו גם את חשיבותו בהקשר החינוכי. בעידן הנוכחי, שבו מוקמות בעולמנו גדרות וחומות, ממשיות ומושגיות, יש חשיבות רבה להתעקשות על רעיון הפתיחות, שכן "אין אדם שליט פרוץ לכלוא את הרוח" (קהלת ח 8). דוקא בכדי שהטעון הפרופרגמטי המצוי במחצית השנייה של ספרו של אידלשטיין יהיה תקף, ובכדי שהוא יהיה בריח בהקשר החינוכי והתרבותי, יש צורך לברר עוד את היחס בין טעון זה לבין הטעון על אודות 'המבט נטול-האינטרס', בירור שניסיתי לתרום לו קמעה בשורות דלעיל. בכך ניסיתי להענות לאתגר הגדול המוצב בספרו של אידלשטיין, הכתוב באופן המזמין את קוראיו לשיחה פתוחה ופרגמטית על אודות מושג הפתיחות.

נדב ברמן שיפמן, אוניברסיטת ייל

<sup>66</sup> דוגמה למקומו של האסתטי בתוך הדתי במסורת היהודית, היא למשל הפסוק "וַיִּתֵּן תְּהִיָּה לְךָ עַל אֲזוּנֶיךָ" (דברים כג 14). על יחס הכבוד המצוי במסורת היהודית כלפי העולם הנברא, הטבעי, ראו המאמרים הכלולים בספר: *Judaism and Ecology: Created World and Revealed Word*, ed. Hava Tirosh-Samuelson, Cambridge University Press 2003.

<sup>67</sup> ראו למשל ג'ון דיואי, *נסיון וחינוך* [1938], מאנגלית: רות קליינברגר, עריכה ע"א סימון, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ך.

## פרק חדש בחקר היהודים הרומאניוטים

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

אי אפשר להגזים בחשיבות תרומתו של ספר זה לחקר המחשבה הביזנטית בכללותה (ר' לאחרונה את אוסף המאמרים *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* בעריכת Katerina Ierodiakonou, שיצא לאור בהוצאת אוכספורד בשנת 2012). תרגום ספרו של שוורץ ימלא את החסר בספרו של Philip Gardet, *Les juifs byzantines aux racines de l'histoire* שיצא לאור בהוצאת Isis באיסטנבול בשנת 2015. ספר זה עוסק בנושאים דומים, אך אינו מוזכר בספרו של שוורץ. כפי שנראה להלן, שוורץ מחלק את המסורת האינטלקטואלית הרומאניוטית לפילוסופיה ולקבלה. סקירתו מקיפה למדי, אם כי חסר בה דיון מלא ביחסי הגומלין הפוריים בין המקורות היווניים והלטיניים לבין הספרות העיונית והמחקרית בעברית ששגשגה בכל איזורי הים התיכון, מספרד ועד ביזנטיון.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

סופר ספרדי שהעתיקם בבלקן (ר' מאמרי 'מי כתב את ספר הפליאה  
 וספר הקנה', תרכ"ז נד, 1985, 150-152).

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

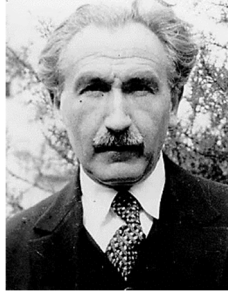


פתחנו בהזכרתם של מיליוני היהודים הרומאניוטים, אזרחים רומיים משנת 212, שהמשיכו לכתוב בלשונות יוון וישראל עד קץ האיפריה הביזנטינית וכך הנציחו את קולותיהם הנעימים של הפילוסופים היווניים. המהפכה הנוצרית הביאה רבבות מהם לעבור לדת החדשה, והכיבוש המוסלמי הפך חלקים גדולים של האוכלוסיה, כולל יהודים, לערבים בתרבותם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

סטיבן בומן, המחלקה ללימודים יהודיים, אוניברסיטת סינסינטי

## זכרון לראשונים

שמואל הוגו ברגמן



פראג 1883 – ירושלים 1975

שמואל הוגו ברגמן היה המנהל הראשון של בית הספרים הלאומי בירושלים ואחד ממיסדי החוג לפילוסופיה באוניברסיטה העברית. הוא גדל בפראג, ובין חבריו לכתה בבית הספר התיכון היו פרנץ קפקא, מכס ברוד ופליכס ולטש. הוא למד פילוסופיה באוניברסיטת של פראג וברלין, ואחד ממוריו היה אנטון מארטי, תלמיד מובהק של פראנץ ברנטאנו. בשנים 1907-1919 (בהפסקה של ארבע שנות שירות בצבא האוסטרי במלחמת העולם הראשונה) עבד כספרן בספריית האוניברסיטה של פראג. עוד בימיו בפראג היה פעיל בתנועה הציונית, והשפיע על השקפותיהם הלאומיות של חבריו קפקא וברוד. בשנת 1919 כהן כראש אגף חנוך ותרבות בהנהלה הציונית בלונדון. ברגמן עלה לארץ בשנת 1920, ומשנה זאת עד 1935 היה מנהל הספרייה הלאומית בשלבי התהוותה (ר' מאמרו 'שנותי ההרפתקניות כספרן' המצורף כאן). בשנת 1928 התמנה מרצה בחוג לפילוסופיה באוניברסיטה העברית, ובשנת 1935 עלה לדרגת פרופסור ומונה לרקטור הראשון של האוניברסיטה. במשך שנותיו הרבות כמורה ואחד

מראשי החוג הקדיש את מרבית זמנו וכוחותיו ליצירת פילוסופיה וספרות פילוסופית בעברית הישראלית המתהווה, וכמה מספריו היו במשך שנים רבות את הפתח לפילוסופיה לתלמיד הישראלי ששפת אמו עברית. מספריו: *הפילוסופיה של עמנואל קאנט* (1927); *הוגי הדור* (1935); *מבוא לתורת ההגיון ומבוא לתורת ההכרה* (1940); וארבעת הכרכים של *תולדות הפילוסופיה החדשה* (1970-1979). כן פרסם, עם נתן רוטנשטרייך, תרגומים לעברית של שלושת ספרי היסוד של קאנט, *ביקורת התבונה הטהורה* (1954), *ביקורת כוח השיפוט* (1961) ו*ביקורת התבונה המעשית* (1973). כן תרגמו ספר נוסף של קאנט: *לשלום הנצחי* (1976). תרגומים אלה זיכו את המתרגמים בפרס טשרניחובסקי. ברגמן עצמו זכה בפרס ישראל במדעי הרוח בשנת 1954, ובפרס ישראל על תרומה למדינה ולחברה בשנת 1974.

ברגמן לא היה פילוסוף מקורי וחדשן, אלא פרשן של הפילוסופים שקדמו לו, שידע להסביר לתלמידיו ולקוראיו בלשון השווה לכל נפש משכילה וחושבת את דברי הפילוסופים המערביים, בעיקר במסורת של מערב אירופה. כחברו לעבודה וליסוד החוג לפילוסופיה חיים יהודה רות (ר' 'זכרון לראשונים' *בקהרטיס* 11) הוא ראה את עיקר עבודתו בהנגשת הפילוסופיה לתלמידים ולקוראים המשכילים של 'המדינה שבדרך', ובכך סלל את הדרך להתפתחותן של המחלקות לפילוסופיה באוניברסיטות ובמכללות בישראל, וליסודו של שיח פילוסופי עברי.

ברגמן היה איש תנועת העבודה, חבר במפלגת הפועל הצעיר, וגם אחד מחברי 'ברית שלום', קבוצת אנשי רוח בירושלים ששאפה ליחסי ידידות עם המשכילים הערביים כאמצעי להשגת מדינה דו-לאומית חפשית. הוא הקפיד שלא להכניס את עמדותיו הפוליטיות להוראתו ולספריו. עם כל חנוכו היהודי המסורתי בפראג, ברגמן לא היה שומר מצוות, אך האמין בדרכו הוא באלהים כנושא גם למחשבה הפילוסופית, ובכך הלך בדרכם של הוגים דתיים שאינם אורתודוקסים כסרן קיקגור ומרטין בובר. שנים ממאמריו המתפרסמים כאן מציגים גישה זאת כחלק מבקרתו על ספריהם של אחרים.

שלא כעמיתו חיים יהודה רות, שנשכח בעולם המדעי הישראלי עד שהזכרנו את שמו ואת פעלו בגליון 11 של *קהרטיס*, האוניברסיטה

## שמואל הוגו ברגמן

העברית לא שכחה את ברגמן. על שמו מרכז שמואל הוגו ברגמן לעיון פילוסופי, המוציא לאור בשנים האחרונות את כתב העת הפילוסופי העברי *עיון*.

מאמריו של ברגמן שאנו מדפיסים כאן לקוחים מאוסף מאמריו *כמשעול*, בעריכת נתן רוטנשטרייך, תל אביב תשל"ו/1976.

### שנותי ההרפתקניות כספרן

יורשה לי לנצל הזדמנות זו, כדי לספר זכרונות אחדים על השנים היפות, שנות ה-20 של המאה ה-20, שביליתי כמנהל בית-הספרים בירושלים. הייתי חפץ, שד"ר וורמן, אשר לו הנני מביא את זכורי נותי אלה, ימשיך אותם. אמנם נתתי בזמנו, כשעזבתי את מקומי כמנהל, דין-וחשבון "רשמי", לא-אישי, אך בינתיים עברו שנים רבות, ואולי יש לי רשות להזכיר היום גם צדדים אחרים, אישיים, וקצת גם הומוריסטיים והרפתקניים. הייתי ספרן בעיר מולדתי, פראג, מאז 1906, ושם עבדתי בדרכים, שהיו אולי מיושנות אך בטוחות: אוצר-ספרים מיושן, אבל מתחדש על-ידי קניה שיטתית, כריכה מסודרת וכו' וכו'. ידעתי אמנם, שבית-הספרים בירושלים הוא רק בהתחלתו ואני התמניתי, כחבר "בני-ברית", עוד בהיותי ספרן בפראג, להיות הנציג של המיסדר בתוך הנהלת בית-הספרים. המינוי נעשה על-ידי נשיא המסדר העולמי דאז, הפרופסור אהרמאן ז"ל. אך מינוי זה היה פיקטיבי לגמרי, כי הנהלה זו לא היתה קיימת והיתה "סמלית" בלבד, כמו רוב הדברים שנעשו אז בארץ. וכשקיבלתי מידי מ. אוסישקין ז"ל את המינוי כמנהל בית-הספרים, לא ניחשתי מה גדולים הקשיים שחיכו לי בארץ. אמנם שנים רבות לפני בואי ארצה הצליח ד"ר חזנוביץ לאסוף אוצר של ספרים, לרוב עבריים, בירושלים. אחראי לאוצר זה היה

ועד של נכבדי ירושלים ואחראי למעשה היה פקיד אחד, מר כהן, שעשה את כל מה שהיה בכוחו, כדי לשמור על הספרים ועל כבודו של בית-הספרים. זכורני, שבפגישה הראשונה אתו בבנין של בית-הספרים ברחוב החבשים, שנקרא "בית נאמן", כעס עלי, כשהשיתמשתי במונח "ספרייה" ואמר לי: "ספרייה, זה כל אוסף-ספרים בעיר ובכפר. אנחנו חייבים להבדיל בין 'ספרייה' ו'בית-ספרים'. כאן אנו נמצאים בבית-הספרים".

מאז, כשאני שומע שאנשים אומרים לי: "ניפגש בספרייה", טולדת נפשי מהביטוי היום כמו ב-1920.

אך מה יכול איש אחד "משגיח" לעשות, כשהוא חולה, אין אפשרות אחרת אלא לסגור את הבית. הנה, לפני בואי, ב"חדשות הארץ", גליון ד', אנו מוצאים מכתב-תלונה של משה סמילנסקי על המצב ב"בית נאמן" וכך נאמר שם:

"ישבתי בירושלים חמישה ימים, ביקרתי את הספרייה 'בית נאמן' חמש-עשרה פעם, שלוש פעמים ביום, במשך השעות מתשע בבוקר עד שש בערב, לא מצאתיה פתוחה אף פעם. ביום האחרון נודמן לי על המדרגות הישיש אז"ר, אף הוא דופק זה יומים על דלתות הבית ולא נענה. מי אחראי בעד הבית הזה?  
בכבוד רב — משה סמילנסקי".

בגליון ו' נדפסה תשובה מאת ועדת בית-הספרים הלאומי, המודיעה "כי חדר-הקריאה בבית-הספרים פתוח בימי-החורף מעשר עד שמונה, בקיץ — מתשע עד שבע — בהפסקת שתי שעות בצהריים, (1-3). הסיבה לסגירת בית-הספרים היתה מחלתו הפתאומית של המשגיח". זה היה המצב.

בידי נמצאת העתקה מן התקציב הראשון, שהצעתי (בגרמנית!) להנהלה הציונית ובו נאמר: "בית-הספרים בירושלים מכיל לעת-עתה 10,000 ספרים מקוטלגים ו-27,000 ספרים לא מקוטלגים. מאלה 17,000 הם מכורכים (12,000 לועזיים, 5000 עבריים), ו-10,000 עדיין לא מכורכים. תפקידנו הראשון צריך להיות, לסדר את הספרים הנמצאים, כדי שהקהל יוכל להשתמש בהם. רק אם סידור זה של הספרים הנמצאים ייעשה מהר, אפשר יהיה לחשוב על הרחבה של בית-הספרים ועל העברה של הספרים, שנאספו באירופה ובאמריקה, לירושלים. כל זמן שאין אנו יודעים, מה שיש לנו כבר, אי-אפשר לגשת לשכלול שיטתי של בית-הספרים".

דרשתי איפוא, כדי שאפשר יהיה למסור לקהל עד הסתיו של 1921 — זאת אומרת, במשך 16 חדשים (הטיוטה שבידי אין בה תאריך ולכן הנני מביא את הפרטים האלה) — תקציב, שיאפשר להעסיק ארבעה עוזרים "שגמרו את הגימנסיה", למען הקיטלוג ועוזר אחד, שישגיח על הכריכה. בשביל הכריכה עצמה של 10,000 כרכים יהיה צורך ב־200 לירות. הצעת התקציב ממשיכה כאן: "ההור צאה הזאת תאפשר להעסיק מספר של כורכים שימצאו, ללא ספק, לאחר־מכן עבודה מספקת בירושלים". הפסוק הזה מעיד על כך, שכולנו היינו חושבים אז במונחים של ישוב הארץ, קולוניאטורים דילטנטיים. בסך־הכל הציע התקציב הראשון הזה, שהוצע להנהלה הציונית, סכום של 4900 לירות אנגליות. איני זוכר מה היה הסכום שאושר. ומן האישור עד התשלום למעשה היתה עוד דרך ארוכה: הנהלה הציונית יכלה רק לשלם במידה שהיו לה הכנסות מחוץ־לארץ ודבר זה גרם לאיחורים של חדשים רבים.

כדי למלא את החסרון הזה ניסיתי להיות "עומד ברשות עצמי" ולקבל תמיכות וסיוע מידידי בית־הספרים בחוץ־לארץ ומתיירים שבאו לבקר.

כשהתחילו משלוחי הספרים להגיע ארצה, נוצרו דאגות חדשות. ידידינו בארצות שונות אספו ספרים ושילמו על־פי רוב את הוצאות־המשלוח עד יפו. אך הוצאות ההעברה מיפו לירושלים היו גבוהות מאוד ופעמים רבות הייתי נאלץ לפנות אל התייר, כדי שאוכל להביא את התיבות מיפו לירושלים. ובוזה צצו בעיות חדשות. את הקיטלוג עשו הפקידים הראשונים ביד, אך הספרים החדשים דרשו איצטבאות. הנגר שבמאה שערים דרש, אם זכרוני אינו מטעני, 10 פיאסטרים בעד קרש שארכו מטר אחד. יוצא, שמדף־ספרים, שרחבו מטר אחד והוא מכיל עשרה קרשים להעמדת ספרים, עלה לירה מצרית אחת, סכום עצום באותו הזמן.

באופן זה היה צורך בשני תקציבים: אחד חוקי ולא בטוח ואחד לא־חוקי ותלוי ברצונו הטוב או הלא־טוב של התייר. ולא אשכח את התיירת מאמריקה, שבאה ארצה בשעת הפלוגתא בין וייצמן והשופט בראנדייס והיא כולה בעד בראנדייס ואני באתי אליה שעה שקיבלתי ידיעה, שבנמל יפו מונחות תיבות ספרים ועלי לפדות אותן מן הנמל ולשלם דמי הפדיון, ואני פניתי אליה בשעת־מצוקה זו והיא ענתה: "לך אל ד"ר וייצמן". יסלח לה אלוהים על הכאב שגרמה לי אז בלהיטות השנאה, שלא היתה מכוונת נגדי.

היו צרות פה ושם. היו צרות גם עם "בני־ברית", שהיו מיסדי "הבית הנאמן". למנהל של בית־הספרים לא היה חדר משלו. החדר שבו ישבתי שימש גם לישיבות ועד "בני־ברית". שם עמדו ארונות גדולים, מלאי אקטים של המיסדר וביום הישיבות בא השמש של "בני־ברית", כדי להכין את הישיבה וביקש לפנות את החדר.

ברור, שבתנאים כאלה אי־אפשר היה להקים באופן מסודר את בית־הספרים, שהיה לו התפקיד הכפול, לשמש בית־ספרים לאומי ובית־ספרים אוניברסיטאי גם יחד.

בברלין נאסף על־ידי המנוח פרופ' היינריך ליה אוצר גדול של ספרים, שהיה יכול לשמש כלי חשוב לחקירות אוניברסיטאיות בשנות ה־20 — השפה של משכילים יהודים בכל הארצות היתה אז השפה הגרמנית — אך העברת הספרים האלה התאחרה שנים רבות.

אין ביכלתי להזכיר כאן את כל מיטיבי ומיטיבי המפעל הגדול שנפל בחלקי. אזכיר רק כאן, בדברי על העברת המרכז של היהדות מגרמניה לארצות אחרות, את הרופא, ד"ר ירכו (Jarcho) שחלם על הקמת מרכז רפואי גדול בירושלים; חתם מכספו על עיתונים רפואיים, נתן לנו את האפשרות לשכור ברחוב מוסררה בית ערבי מיוחד לצרכי ספריה רפואית מיוחדת וכל התקציב להפעלת הספריה הרפואית נטל על שכמו. אזכיר עוד את חברת דורשיה־אוניברסיטה בוארשה עם היושב־ראש שלה, מר סטבסקי ז"ל, המזכיר שלה, ידידי א. י. פוזנסקי, שלא רק אספו ספרים, כי אם גם כרכו אותם, קיטלגו אותם, לפי כל חוקי מדע הספרנות והתיחסו אל עבודתם כעבודת קודש ממש. אלה היו נסים מן השמים.

ונס מן השמים היתה הופעתו של ד"ר י. ל. מאגנס ז"ל בירושלים, שהיה עתיד להיות נגיד (Chancellor) האוניברסיטה, אשר הגשים את החלום.

עדיין רואה אני לפני את דמותו של ד"ר מאגנס ז"ל, כשהוא עומד עם קבוצת תיירים בכניסת "הבית הנאמן" ברחוב החבשים ומראה באצבעו על האיצטבאות הריקים ואומר לתיירים: "על איצטבאות האלה יועמדו הספרים על תולדות ישראל" ודבריו היו כל כך בטוחים ומבטיחים, שבדמיון התיירים התערבבה ההבטחה עם המציאות, והחלום נהיה להם למציאות.

ואמנם החלום התגשם וההרפתקאות של חראשונים נעשו למציאות. ודאי טומנת המציאות הזאת לא פחות, ואולי יותר, בעיות



שנותי ההרפתקניות כספרן

מן ההרפתקאות של נעוריינו. ודאי מספר לא קטון של שגיאות תוכל  
לגלות הביקורת של העתיד במעשינו. אך דבר אחד שריר וקיים:  
ההרפתקה נעשתה למציאות.  
ש. ה. ברגמן, "בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בשנות תר"ף—תרצ"ה",  
1935.

לשאלת לאומיות ישראל

יש ספרים — ומספרם איננו רב, — שבהם יוקד הוידוי הנפשי של כותבם כל-כך, עד שקשה לכתוב עליהם ביקורת. הנה בא איש והעז לגלות ברבים את האמת שלו, להביע בגלוי, בלי העלים מאומה, מה שמרגישים אחרים למאות ולא לפים, אך לבם לפיהם לא גילה; והנה אתה בא באזמלך הקר ומנתח את דבריו, שבאמת לקחו שבי גם את לבך אתה, ולמרות רצונך אתה עובר אל מחנה הבינונים הפחדנים, שלא מצאו עוז בנפשם ללכת עד הקץ...

ספר ממין זה הוא ספרו של יעקב קלאצקין.<sup>1</sup> ספר מלא עוז-רורח ואומץ-נפש, הצד את לב הקורא ואת דעתו בדייקנות מושגיו והש-תשלותם ההגיונית. אך דוקא ספר כזה יכול להיות מסוכן, אם השקפתו היסודית מוטעית.

א

קלאצקין ישב עוד פעם על המדוכה הישנה ותהה: מה היה סוד קיומו, כוח-חיי העיקרי של העם היהודי, במשך אלפי שנות-גלותו? ותשובתו בצדו: הדת-הדת היא-היא אותו הכוח, שהבדיל והפריד אותנו מכל העמים ושאיחד אותנו בכל ארצות-פזורנו. חומות הגיטו החיצוני, שבהן הקיפו אותנו אויבינו, לא היו מספיקות בשום אופן להיות שומרות-מאליהן על קיומנו. רק המבצרים הפנימיים, שהוקמו על-ידי דתנו, הגנו עלינו וביצרו לנו מולדת שניה באר-צות נכריות. איבדנו את מדינתנו, אך לא את חוק-חיינו. הצלנו מן האש מולדת-דניידא, שאיפשרה לנו את האוטונומיה הפנימית גם בשבי. ממשלת-הזרים לא יכלה לגזול מאתנו את השלטון העצמי שלנו, כל זמן שהיינו נתונים תחת עול חוקותינו הדתיות. בזה יצרנו בינינו לבין עצמנו חברה מסוימת, בעלת משפט לאומי וכלכלה לאומית. מבין חומות הגיטו עלתה והתרוממה מדינה יהודית זעירת-אנפין.

1. Jacob Klatzkin, Probleme des modernen Judentums, Jüdischer Verlag, Berlin 1918.

אך גם המבצרים האלה לא היו בניני-עדי-עד. החומות נפלו. הדת הולכת ומפסידה את כוחה המפריד והמאחד, ובשלישית אנו מאבדים את מדינתנו, אותה שארית המדינה על אדמת-נכר. הריסת דתנו היא חורבן ביתנו השלישי: מה שנשאר לנו, היהדות המודרנית, אינו אלא דמות מפלצת מטולאת, או, באופן היותר טוב, הד־קדומים מלא כאב, יהדות של זכרונות ומצבות קברים.

ברגע זה של המשבר הלאומי חש חפץ-הקיום של העם לעזרתנו והוליד לנו את הציונות להציל את האומה. מולדת ממשית תמיר מקום מולדת-דניידא. בהיות הדת חדלת-אונים לשמור על קיומנו, תמלאנה הארץ והשפה את מקומה. הציונות יוצרת תקופה חדשה בחיינו, בהעמידה את היהדות על בסיס חדש, או, בלשונו של קלאצ'קין, ביצרה לה קריטריון חדש: עתידות הן הארץ והשפה, לפי אמת-המידה החדשה, להיות לסייגים חדשים מסביב לחיינו הלאומיים.

הארץ והשפה תהיינה מעתה הסייגים מסביב לחיינו. לפיכך עשויה רק הציונות הקיצונית, המבינה את עיקריה אלה כפשוטם וכהנייתם, להציל את עמנו ולערוב לו חיים חדשים. ציונות שמחוץ לציון, ציונות בלא עברית, היא איפוא סתירה מוחלטת. על-כן חולק קלאצ'קין על תורת המרכז הרוחני מיסודו של אחד-העם; על-כן הוא מתיאש מכל הנסיונות ליצור חיים לאומיים בגלות. מרכז רוחני יכול היה להתקיים רק כל זמן שחוקותינו הדתיות היו מגדירות את כל חיינו. אז נמצא הכוח החיוני של העם לא מרוכז מסביב לנקודה אחת, אלא חי בכל ההיקף, ובין המרכז וההיקף לא היה אלא הבדל המדרגה. מה שאין כן בזמן שהחוקות הדתיות מפסידות את כוחן המאחד. עתה הארץ נשארה התקוה היחידה של העם, לא לבד נקודת הכובד, אלא הנקודה היחידה. בין המרכז וההיקף ימצא מעתה הבדל עצמי ולא יחסי. אין להעלות על דעתנו, שהמרכז יפעל על רוח בני הגולה במידת-שפע כזו, עד כדי לברוא מהם יהודים בצביונם האי-מיתי. ארץ-ישראל תוכל לתת לבני הגולה רק מעין פרפרת, קינוח-סעודה בלבד. אך את מוונם האמיתי יבקשו וימצאו יהודי הגולה בסביבתם הקרובה להם, ולא יאריך הזמן וגם הפרפרת תיפסק מעל שולחנם. גם גרמניה הגדולה לא הספיקה להיעשות מרכז לבניה בחוץ-לארץ ולהיות להם תריס בפני ההתבוללות. על אחת כמה וכמה, שארץ-ישראל הקטנה לא תספיק כוח לעם היהודי בגלותו, אחרי שהותרו כבלי הדת והמסורה.

להיפך. ארץ-ישראל תחיש את ההתבוללות. כי רק בזמן הראשון יחיה המרכז את היהדות בגולה, אך בו בזמן גם ישלול ממנה את

מיטב כוחותיה, שילכו וישתקעו בארץ. שם יקום לתחיה עם, שסגור לותיו העממיות בולטות ונראות לכל. כל העולם ידע, מה זה יהודי: איש מדבר בלשון העברית וחי בארץ-ישראל. העם היהודי יקבל את גבולות הנייתו הטבעיים ככל עם ועם. עד היום עוד חסרים אנו גבולות כאלה, ובעיני העולם היהודי יישאר יהודי, אף בהתנכרותו הגמורה לעמו. אין הוא יכול להתחמק מאותו הכלל, שהוא מחובר אליו רק על-ידי גזעו ונגד רצונו. גם העמים גם היהודים לא יחדלו מרדוף אותו ומהזכירו את מחצבתו. ברגע שאומות-העולם תראינה "טופס של איש ישראל בצביונו האמיתי" (אחד-העם), תיפקחנה עיניהם להכיר גם כן את המתבולל בתור איש שחדל מהיות יהודי. ואם עד הנה היה השמד הדתי המנתק את הכבלים בין הבודד ובין עמו בפרהסיא, הנה יבוא במקומו שמד חדש: השפה העברית תסמן את גבולות הלאומיות היהודית בגולה, ומי שיבגוד בה ויתאזרח בשפה אחרת — יביע בזה את רצונו לעזוב את מחננו. כמקום חמורת הדת תבוא איפוא חמרת השפה. ואם יישאר עוד איזה חלק בעמנו, שיהיה מחובר על-ידי ה"אידיש", סופו שיתפרד גם הוא מן העם העברי ותהום בלתי מגושרת תרביץ בין שני החלקים-העמים. טוהר לאומי יפול בחלקנו, וכל הבלול והבלתי-טהור יושלך מגופנו.

עדיין לא הכירה הציונות בגדלה של המהפכה, שתבוא בעקבותיה. עוד חביבה עליה הרומנטיות של הגולה, עודנה משחקת בלא דעת ברעיונה הגדול, משתעשעת ביפיה וששה בגנניה, מרפרפת מעל למעשה-בראשית שלה ואינה יורדת לסוף תוצאותיה ההכרחיות. עלינו סוף-סוף להכיר, כי נכרים אנחנו בכל העולם, וגם חפוף נחפוף להישאר נכרים. ואם יבוא סניגור-קטיגור ויטען, שכבר נתאזרחנו בתרבות העמים, שכבר בללנו את דמנו בדמם על שדות-הקרבות, — או עלינו להתנגד בכל תוקף לסניגוריה-קטיגוריה כזו ולהכריז: אנו מערערים על כל שותפות זו, שיש לנו עמכם. לקללה היא לנו ולא לברכה. באים אנו לנתק את כבלי ההתבוללות ושיווי-הזכויות, איננו רוצים להוסיף לעבור את גשרי האמנציפציה שבינינו — אנחנו ואתם. ממאנים אנחנו לשלם את מכס הגשר. מוטב לנו שנהיה יתור-דים בלא שיווי-זכויות מלהיות בעלי שיווי-זכויות ולחדול מהיות יהודים. גוף נכרי אנחנו בין העמים, וכן אנו אומרים להישאר. ברי לנו, שאין להימלט מן המלחמה בינינו וביניכם, ולא על המלחמה עצמה נתאונן, אלא על צורתה הפראית ועל אמצעיה, תכסיסה ונשקה. שיווי-הזכויות, שאנחנו תובעים מכם, יתאים למצבנו בתור עם-לבדד בין העמים.

היוצא מזה: עלינו לדרוש שיווי-זכויות אזרחי בגולה ולא שיווי-זכויות לאומי. ואם גם תזיק ההודאה החפשית הזאת לשיווי-זכויותינו האזרחי, אל לנו לערער ולהיות לקובלים: העיקר הוא, שנשמור על מצבנו בתור עם נכרי בין העמים.

אם יש הזכות למתבוללים להכריז על עצמם, שהם יהודים טובים ויחד עם זה אזרחים טובים של המדינה, אין הרשות הזאת לנו. לנו שניות זו אינה אלא סימן להתנוונותנו הלאומית, סמל חרפתנו. הפטריוטיות או הציונות — אחת מאלה היא שקר מוכרח. ארץ אבותינו היא ארץ בנינו, ואיזה רגש מולדתי יישאר לנו בשביל מולדתנו השאולה, שהיא לנו רק מעבר מכאיב. צדק מיצקביץ, באמרו, שאין ליהודי כל רגש לגבי האדמה הנכריה, כל זמן שהוא מקווה ומצפה להתגשמות תקוותיו הלאומיות על אדמת אבותיו. נהיה-נא נאמנים להכרתנו וישרים בדעתנו. אם דורשים אנחנו מולדת חדשה בארצות-מושבנו, עלינו לנתר על ארץ-ישראל, וכן להיפך. אין לך אדם בעל שתי מולדות. טענתנו ההיסטורית ביחס לארץ-ישראל תסתתם ברגע שנאבד את רגש הגלות, רגש היתמות, הכרת הנייתנו בגולה. ברגע שנרגיש את עצמנו אזרחים בגולה — איבדנו את ציון. מי שקורא מולדת לארץ-הנכר, שהוא חי בה, מחל על דרישותינו הלאומיות; בוגד הוא בעמו. אם היהודים, בתור חלקים יחידים, יזכו לרכוש להם ארצות-מולדת, תאבד היהדות את מולדתה לנצח. אין נישואי-משנה בחיי העמים. הציונים, שדורשים בית לאומי בארץ-ישראל ומכריזים יחד עם זה באזני עם ארצם שהם פטריוטים טובים לארץ-מושבם, ציונים, התובעים באופן כזה את זכות האזרח בשתי מולדות כאחת — הם מחוסרי-ישר או משור-ללי-הגיון. אילמלי היינו עזי-נפש כמו שהיו אבותינו, אילמלי היינו נכונים לקבל עלינו יסורים בשם היהדות, כי-אז לא היינו מעלימים את המצב הנפשי הזה מהעמים; היינו מכריזים בפומבי, שרוצים אנו להרוס את כל הגשרים שבינינו וביניהם, כי זר לנו כל רוחם ונכריים לנו אפני חייהם, מעשי גבורותיהם ומלחמותיהם, וכי נכונים אנחנו לקחת עלינו כל אחריות ההפסד, הבא לנו מזה, שהעם השליט בארץ ידע כי זרים אנחנו לו. בגאון היינו נושאים את המשא הזה.

אבותינו ידעו בבירור, שהגולה כרוכה ביסורים, ולא קיוו לפתרון שאלת היהדות בגולה עצמה. רק אנחנו משלים את עצמנו לשוא, כי יעלה בידנו לשמור על לאומיותנו גם בגולה, בלי אשר נביא קרבנות, בלי אשר נקבל עלינו את יסורי הגולה. זהו דבר בלתי-

אפשרי. אחת משתי אלה: או יהדות של רנחה, אבל מזויפת ומדומה, או יהדות חיה ואמיתית עם כל יסורי הגאון הלאומי, עם עינויי מלחמה תמידית בין כוחות בלתי־שווים.

ב

זהו בקיצור נמרץ עצם תוכן הספר האמור של יעקב קלאצקין.<sup>1</sup> ברי לי, שהוא פרי נפש מלאה חזון עמו, וכל הרעיונות שבו הם מהרהורי לבו הסובל. ברי לי גם כן, שדוקא הלאומיים הקיצוניים, טובי הציונים שבכל הארצות, ובפרט צעירינו, יקבלו את הספר הזה בהתלהבות, מפני שגילה בעוז־נפש את אשר אנחנו בעצמנו הסתרנו בחובנו. אך למרות כל אלה ולמרות הלך־נפשו הקרוב גם ללבי אני — עלי להודות כי, לדעתי, לא צדק קלאצקין בקיצוניות ציונותו. מניח אני, כמובן, את הטענות הקלוקלות מעין זו, שארץ־ישראל לא תוכל להכיל בקרבה את כל העם, ועל כן מוכרחים נהיה לחיות בגולה, להשלים עמה ולהתפשר אתה באיזה אופן שהוא, וכיוצא באלה. כל זה איננו נוגע לעצם הענין. השאלה המרכזית היא: אם יש לנו לעצמנו הזכות הפנימית, הזכות בעיני עצמנו, לתבוע זכויות לאומיות בארצות גלותנו, להכות שורש בארצות אלה באותה המידה הדרושה, עד כדי שנוכל בצדק לראות את עצמנו לא כזרים בהן. מושגיו של קלאצקין בהירים ומדויקים הם: או ציון — או אבדן לאומי. אך לא כל "או — או" כולל בתוכו את כל היקף הממשות. יש ריבוי ומיעוט, ישנן מדרגות לנקודות־ביניים. גם אם נכריז בפה מלא, כי אין אנחנו מכירים בארץ זו או אחרת מארצות מגורינו־פזורנו בתור מולדת, הנה גם אז לא הכרזנו עדיין על נכריותנו המוחלטת, לא הודינו בזה, שנכרים אנחנו בהן לגמרי: לא כלפי פנים ולא כלפי חוץ. למה בא קלאצקין לכפות עלינו את המושגים כגיגית? איך אפשר להגדיר את כל גוני הגננים השונים, המשמשים בערבוביה ביחסי עמנו לסביבתו, על־ידי שני המושגים המוגבלים "מולדת" ו"ארץ נכריה"? החיים אינם כל־כך פשוטים־חלקים, כמו שהם משתקפים למי שבא בשם המושגים בלבד. ולמה לנו להקריב את החיים על מזבח ההגיון המופשט?

אמנם עלינו לשים לב אל הפסיכולוגיה של המחבר. הוא עודנו נמצא כולו תחת רושם המלחמה. בעיניו ראה את כל השוא והשקר,

1. חלק מהרעיונות, שבספרו הגרמני, הביע יעקב קלאצקין גם במאמריו העבריים הכנוסים בספר: תחומים, מאמרים, ברלין תרפ"ה.

את כל החמס והזדון, את כל התרמית והרצח, שבהם שקע כל העולם, והיהודי שבו נודעו ונרתע לאחור ממראה עיניו. לפתע-פתאום ראה את התהום הנוראה, הרובצת בינינו ובין העמים, אך אולי יש לי הרשות לחשוב גם את זה למין מיוחד של "שגעון המלחמה" — זה הברלמוס, שתקף את כל העולם והתחיל להתאזרח גם בנו בצביון מיוחד לנו, בצורה שלילית לגמרי ביחס אל כל התרבות האירופית? קלאצקין מראה לנו באצבע על אבותינו ועל חייהם דוויי-היסורים, שהיו חביבים עליהם ושקיבלום באהבה, למען היכלא בין חומות הגיטו. אבל הוא מסיח דעתו משינוי העתים, אותו השינוי, שהוליד את ספרו הוא. אבותינו יכולים היו לעמוד בנסיון לחיות את החיים הצרים הללו, מפני שהיתה להם תרבות שלמה ומסוימה משלהם. אבל אבותינו יצרו ואינם, ואנחנו, לא נוכל עוד להמשיך חיים כאלה — מפני הנחתו של מר קלאצקין עצמו, ששימשה יסוד לכל ספרו, שחומות הדת נפלו, ואנחנו חדלנו לשאוף את רוחה של היהדות המסורה ולינוק מתוכה, אחרי שהיא עצמה עמדה מליצור. יכולים אנחנו להצטער ולספור על האבידה הגדולה, אך עלינו להיות ישרים בדעתנו ולא להשלות את נפשנו. היכול נוכל לקרוא תגר על הגויים ולהכריז עם המחבר "תהום בלתי-מגושרת רובצת בינינו וביניכם, זרה לנו רוחכם" — ואנו קמים בבוקר והעתון שאנו קוראים שלהם הוא, שלהם הספרות שאנו מתחנכים על ברכיה. שלהם הלך-רוחנו, שלהם חלק גדול מחידות חיינו ופתרונו. תשעה קבין של מזון רוחני משמיהם ירדו לנו, ואיך נצעק "זרה לנו רוחכם"? הימצא עוד עם כפוי-טובה כעמנו, לו חשבנו באמת מיני מחשבות כאלה?

אייצדקת דעתו של המחבר מובלטת עוד יותר, כשנלך לשיטתו הוא, שהשפה והארץ — רק הן תהיינה הקריטריון של הלאומיות. האם לא ניתן איפוא, לפי הרשאת הנחה זו, גם את תרבותנו העתידה להיות תרבות אירופית בשפה העברית? ואם יעלה בידנו לחיות חיים לאומיים באמת והתרבות העברית תחדל להיות — מה שהיא עתה — פרפראות לקינוח סעודתנו הרוחנית ותמלא את כל חיינו — גם אָז הלא אפשר שתיבנה תרבותנו זאת על יסודות זרים, שיצופו רק זהב-שפתנו. הם יתנו את התוכן ואנחנו את הצורה — ובצירוף זעקה: "זרה לנו רוחכם"?

קלאצקין טוען, כי רק למתבוללים הרשות לאמור, שאינם זרים בארצות-מושבים. ואנחנו נענה לו ממין טענתו, שרק ליהודי אדוק הרשות לאמור, שזר הוא לרוח העמים. אנחנו, שהתרחקנו מירושת אבותינו, אם באונס או ברצון, איננו רשאים לדבר כזאת וכזאת. וגם

אם נעזוב את הגלות ולשונותיה ונשוב לארצנו ולשפתנו אנו — לא נהיה זרים לרוח אותו העם, אשר בארצו חונכנו ואשר משדי תרבותו ינקנו.

"זרים בארצות-גלותנו"? אכן, בבוא היום והעם העברי ייצור בארצו תרבות חדשה, פרי רוחו הוא, תרבות מקורית ואיתנה, ואם חלק מן העם, החי בגלותו, יהיה מוכרח בימים ההם להכיר, שאי אפשר לו לחיות בסביבה הרוחנית של העמים האחרים — אז, רק אז, נוכל לדבר על שינוי יחסם של היהודים ברומא או היהודים בינן לתרבות סביבתם, ואז לא השפה בלבד תהיה המחיצה בינינו וביניהם. אבל היום? היום, כשגם הספרות העברית מתחנכת על ברכי התרבות שלהם, האומנם לא הפינו שורש בארצות-פזורנו, ולו עקרנו את השרשים האלה — מה יישאר לנו משלנו?

גם עלינו להשתחרר משגעון-המלחמה שאחזו בנו, המרחיב והמעמיק ללא צורך את התהום שבינינו ובין העמים. אל-נא נתחשב רק בכוחות השחורים שבכל עם ועם, כ-י-אם נביא בחשבון גם את הכוחות הנאצלים, המנסים לשחות נגד זרם השנאה והחמס, שתקף את העמים. התהום אינה רובצת בין עם ועם, אלא בין הכוחות המתנגשים שבכל עם ועם. ועלינו, על העם הקטן, שלרשותו מסרו ההיסטוריה ותעודת-העולם אחריות ותפקיד, העולים על מספר בניו, עלינו לבקש ולמצוא את הקרובים לנו בין העמים, עלינו לגשר גשרים, כדי לקרב את הקרובים ולא להרחיקם בזרוע ולהתבודד.

ובכן, שוב שתי מולדות, ועוד הפעם אותה השניות בנשמה ואיחוי הקרעים, שהציונות יצאה להילחם כנגדם? לא ולא. יחסנו אל עמנו, אל ארצו ואל שפתו שונה הוא לגמרי מן היחס אל העמים ואל הארצות שאנחנו חיים בתוכם בגולה. ישנה מולדת נצחית וישנה מולדת זמנית, יש לנו שפה נצחית ויש לנו שפת-השעה. על זה צריכים אנחנו להכריז בפני כל העמים. אבל המולדת הזמנית עדיין איננה נכריה, אמנם אנחנו גרים בה, אבל לא זרים. יכולים אנחנו להיות גרים ותושבים כאחד. אינני רואה שום נחיצות בזה, שדוקא אנחנו מצדנו נדגיש, כי המלחמה בינינו ובין העמים היא מוכרחה. הנסגל לנו גם אנו אותה השקפה של איבת-עולם ושנאת-מורשה, גזירת מלחמה שאין להימלט ממנה?

קלאצקין מצדד בזכותה של אותה מלחמת דור-דור לשם קיום רגש הנייתנו המיוחדת ורואה בה תריס בפני ההתבוללות. אך לא בזה חטאה ההתבוללות, שהכירה בחלק האירופי שבנשמתנו ובאותו קשר, המקשר אותנו אל מולדתנו הזמנית. הציונות דורשת רק את



הפרימט, משפט־הבכורה, ליסודות היהודיים שבנשמתנו, אך לא גזרה כליה על היסודות הנכרים. כל זמן שנכיר במשפט־בכורה זה של היהדות, אין כל סכנה נשקפת לנו מן ההתמוגגות עם חיי הגויים. כל עוד יראה היהודי בארץ־מושבו רק את מולדתו הזמנית, לא תאבד מעם ישראל זכותו על ארץ־ישראל. אך בין מולדת זמנית ובין התנכרות גמורה ומלחמה נצחית בינינו וביניהם עוד רב הדרך, ואת מרחקו לא שיער קלאצקין. ישנן דרגות־תוך בין קצוי המושגים. אחת משתי אלה: או שניכלא בחוג השקפת־העולם של הגיטו, שלדידה עם ישראל הוא לא בלבד מרכז דברי־הימים, אלא נושאם היחידי, וכל מה שנעשה אצל האחרים אין לו שום ערך, ואחת היא לו, אם כוחות אלה או אלה הם על העליונה בחיי העמים — או שנכיר ונודה. כי לבנו דופק גם עם דופק החיים הסובבים אותנו. ואז חייבים אנחנו, ככל העמים, לאחות את הקרעים ולא להפריד ביניהם. הרשאי הוא היהודי להסית למלחמה יותר מאשר רשאי לעשות כן בן עם אחר? ואם שנאתנו כבושה בנו למסיתי המלחמה אצל העמים האחרים — האם לא עלינו לאחוז ראשונה בדרכי־השלום?

ג

דרכי־השלום... אנחנו למדנו פרק הגון בהלכה זו במשך חמש השנים האחרונות. ואשר למדנו בבית־מדרשם של האחרים, עלינו להשתמש בו גם לביקורת חיינו אנו. אין ספק בדבר, שבמשך המלחמה חטאו שני הצדדים גם יחד, ולא קשה היה למצוא את החטאים גם פה וגם שם. והרי לך ההבדל הגדול בין מסיתי־המלחמה ובין רודפי השלום והסכם העמים. מסיתי־המלחמה שם לבו רק אל החטאים של הצד שכנגד ועצם את עיניו מראות את החטאים של עמו הוא. לא כך רודפי־השלום. הם ראו קודם־כל את הקורה שבין עיניהם ולא את הקיסם שבשיני האויב. הם כתבו את כתב־האשמה, את J'accuse שלהם, נגד עמם ומולדתם. כך עשו ליכנובסקי<sup>1</sup> פירסטיר, ראסל, רולאנד וכל האחרים, שהטילו על עצמם כל מיני פורענויות, כדי לרדוף שלום. אכן מכיר אני בקלאצקין ובאהבתו לכל אותם האנשים אצילי־הרוח בעולמו של יפת. ואיך שכח את לקחם בבואו לאהלי שם ובדונו על היהדות? <sup>2</sup> Zwei Seelen, ach...

1. Karl Max Lichnowsky היה דיפלומט גרמני והתנגד למלחמה וסולק מן הבית העליון הפרוסי.

2. רמו לאמרה הנודעת: שתי נשמות שונות, אהה, בקרבי.

ו"שפוך חמתך". מצטער הוא על זה, שבספרותנו הנוכחית לא מצא מקום ביטוי לחמתנו הקדושה על כל המכאובים, אשר סבלנו במשך שמונה-עשרה מאות השנה. איה, הוא קובל, הכרת עליונותה המר-סרית של היהדות על הנצרות? החי עוד בנו אותו הרגש המכאיב של אלוף-הרוח לעומת זה שעלה בן-לילה לגדולה, של המקור הזנוח מול תרגומו הרע והמזויף? הלוהט בנו עדיין הכאב למראה הטעיה, שמצאה את נקודת-מוצאה ביהדות למען השחיתה? איה צער נשמתנו על הזיוף, שכבש את העולם? המאזינים אנחנו את קול היהדות נגד השקר היותר גדול של תולדות האנושות? למי, אם לא לנו העברים, אשר אולצנו לטעום טעמה של תורת האהבה הנוצרית מאז ניתנה במשאה הראשון עד היום הזה, יש הצדקה החובה להודיע בגלוי, כי כל עוד התרבות המוסרית תחונך על ברכי התורה הלזו — היא לא תוכל להיות אמיתית עד עולם, ועד נצח תישאר נכריה לחיים ותשמש היתר לתרמית.

ואם כדבר הזה לא היה, אם קולנו לא נשמע, איה איפוא — מערער קלאצקין — תחייתה של ההכרה הלאומית?...

אולם אנחנו האמנו, שלא זאת היא תעודתה של תחיית ההכרה הלאומית לפתח בקרבנו רגש שביעת-רצון והיפוך-בזכות-עצמנו. אנחנו דימינו, שהתחיה הלאומית, בתתה בסיס נכון לעמנו, תרשה לנו לשים קץ לכל אותו פיזור השבחים והקילוסים לעצמנו, שבו השתמשו דוקא המתבוללים. הם האמינו, שאפשר ושצריך לתת לעמנו זכות-קיום רק בדרך זו. אולם אנחנו דימינו, שדוקא היהדות הלאומית, בפתחה לפנינו אפקים רחבים, בהרחיקה מפנינו את הניגוד שבין יהדותנו ואנושיותנו — שדוקא היא תרשה לנו לחיות חיי עם, בלי אשר נשפוך את חמתנו על כל יתר האנושות. לפיכך הכרונו, שאין הציונות שותפת כלל לתנועות לאומיות-שוביניות אצל עמים אחרים. אנחנו ראינו בציונות אחד מן הזרמים, ששאפו להתחדשות האנושות על-ידי התעמקות הרגש הלאומי. ועל-כן הרגשנו קרבת-רוח בינינו ובין הצעירים, ששאפו להחיות את רוח פיכטה בעמו, מצאנו חברי-לדעה באותו קו הונג מינג הסיני, שקרא לעמו לשוב אל לאומיותו המזרחית ולהשתחרר מן השפעת אירופה השטחית, אהבנו לחדור עם סולוביוב למעמקי הגשמה הרוסית — וכל זה עשינו לא מפני שחשבנו, שבעמקי הנפש של כל אומה ואומה רובצת השנאה העולמית והחימה השפוכה אל כל הגויים האחרים, אלא, להיפך, מפני שחשבנו, שעד כמה שתעמק לאומיותנו תתעמק גם אנושיותנו ותתבלט השותפות שבינינו ובין העמים. ולא לבד

אנחנו בתומתנו חשבנו כך וראינו את הציונות בעיני אלה; גם טובי הנוצרים, שהביעו את רגשות הערצתם לציונות, העריצו רק את הציונות הזאת בתור חלק מאחדות-העמים העתידה לבוא. רומיין רולאנד כתב באוגוסט 1918 על הציונות: מגמתה לא תוכל להיות ליסד שוביניזם חדש. מה מגוחך היה הדבר לו חפץ עם ה', שארצו הקטנה תסגור עליו, רק כדי שייבדל. מטרתה תוכל להיות אך ורק לדעת את אישיותו המוסרית, העמוקה והנצחית, להכיר את תעודתו באחנת האנשים. "אגודת-העמים, שאני רואה בחלומי, לא תטשטש את הצורות האפייניות המיוחדות של העמים השונים, אלא, להיפך, תבליט אותן כראוי, כדי שיהיו למנגינות העשויות להתאחד לסימ-פזוניה משותפת..."

ככה הורגלנו אנחנו לראות את הציונות כמרבח שלום ואהבה בעולם. ככה הורה אותנו הרצל. והנה בא קלאצקין ואומר, שהציונות באה למען הקים חומות בינינו וביניהם. אנחנו קוינו, שהחיים הנורמליים והטבעיים בארץ-אבות ישחררו אותנו מאותו הרוח הנוטר של "שפוך חמתך", שהוא סוף-סוף תוצאת הגולה ודאגתה לקיום האומה. העם, שקיומו יהיה בטוח, לא יצטרך — כך קוינו — לבצר את חייו בשנאה וברגש הנקמה, ודוקא מתוך זה שחפצנו להיפטר מאותו רגש-הנקמה של העבד ביחסו אל אדוניו, הגענו אל הציונות. ומה נאמר עתה, בבוא קלאצקין עלינו בטרוניה, כי ההכרה הלאומית שלנו לא קמה לתחיה, מפני שאין בנו אותו הרגש של "זוכרת את אשר עשה לך עמלק"?

לא זה הוא הדרך להחיות את לב העם, בהעירנו בו את רגש השנאה והבוז לזרים, אותו הרגש שאיננו עשוי כלל וכלל להזריע בשלילתו חיים חדשים. וגם לא בזה נגיע אל מטרתנו. שנחנך את עצמנו לגאווה ולרום-הלב ושנשכר את עצמנו על-מנת לשקר לעצמנו בתנחומי-שוא והתימרות-הבל.

בין תנחומי-שוא כאלה, שאנחנו שומעים במחננו ושמצאו גם את הדם בספרו של קלאצקין, עלי להזכיר את הדעה, שאין לנו כל חלק של אשמה במלחמה שעברה עלינו. הדעה הזאת מוטעית היא לגמרי. אָמנם אין יהודים — או כמעט שאין יהודים — בין הדיפלור-מטים ושרי-הצבא, שהאמינו כי בידם השלום והמלחמה. אבל רק קצרי-ראות יכולים להעלות על הדעת, שאת סיבת המלחמה עלינו לחפש בגנוי לשכות הפוליטיקאים, ולא באותו בולמוס-החמירות, שתקף את כל הדור לפני המלחמה. ומאותה השקפת-החיים המטריי-אליסטית, שחוללה את המלחמה, לא נוקינו גם אנחנו היהודים, ואנו

אשמים באותה המידה כיתר עמי העולם. המלחמה לא היתה מלחמה מדינית, אלא גילוי מחלה, שכל האנושות נפגעה בה ושהיתה סמויה מן העין עד בואה. במובן זה הרי המלחמה היא גם מלחמתנו אנו. האומנם נוכל אנחנו להכריז, שידינו נקיות לגמרי ושאינו לנו חלק באותה הזוהמה, שבה היה כל העולם שקוע? הן יהודים יצאו בראש המחול המטריאליסטי, יהודים נעשו שותפים בבריאת אותו העולם של תענוגות חמריים, של בתי-שעשועים, רקלמות העולם הצעקני של הקפיטליזם. יהודים מסייעים בכל מקום להטיק את הגיהנום הזה שאנו חיים בו, ואחרי כל אלה — היכול נוכל לאמור עם קלאצי-קין, שהמלחמה גילתה רק את הלך-הנפש האלילי של הנוצרים? האם רק של הנוצרים? יהודי היה מי שכתב את "שירי-המשטמה" של גרמניה נגד אנגליה, יהודים עזרו בתור עורכים ועתונאים להר-עיל את האויר, יהודים נמצאים בין מסיתי-המלחמה בכל הארצות, ויהודים לא בוששו ללקט ולצבור עושר מבינות החללים. אשמים אנו כמו שאשמים הם, והמלחמה, בהיותה הוכחה נגד היהודים ונגד הנוצרים בתור יחידים, איננה מוכיחה כלום לא נגד הנצרות בתור השקפת-עולם ולא נגד היהדות. מלבד זה, כמונו כמוהם התרחקנו מהשקפת-העולם הדתית ושכבר תם כוחה להציל את נשמתנו מבו-מוס החמריות, שתקף את העולם.

#### ד

מי שקורא בעיון את ספרו של קלאצקין ימצא, שסתירה אחת הולכת ונמשכת בכולו. הסתירה הזאת אפיינית היא לא רק לגבי המחבר, כראם לגבי כל הדור הציוני הצעיר. קלאצקין יוצא ודן מתוך ההנחה, כי הדת הפסידה את כל כוחה, וכי מעתה על הארץ והשפה לערום לקיום האומה. השפה והארץ הן, כאמור למעלה, הקריטריון היחיד המכריע עתה — אחרי המהפכה שחולל הרעיון הציוני — מי הוא יהודי ומי לא. ובכן היינו אומרים, לכאורה, שעלידי סברה זו נסתיימו כל השאלות ונסתתמו כל הטענות על-דבר רוח היהדות, השקפת-העולם היהודית וכדומה. אולם, באמת, משתדל קלאצקין בחלק הראשון של ספרו לכפור בכל מיני השקפות כאלה. המוסר — אחד הוא לכל האנשים. יש אתיקה אמיתית ואתיקה מוטעית, אבל אין אתיקה יהודית — כך הוא טוען, ובצדק הוא טוען כך. אבל פתאום ראה קלאצקין את עצמו מוכרח להכניס עוד הפעם אל שיטתו אותה השקפת-העולם היהודית, שהוא בעצמו עירער

עליה. כבר הבאנו את המקומות שבהם הוא מוכיח את היהודים הלאומיים שאינם רואים את הזיוף שבנצרות ואת האמת שביהדות המקורית. האין פה סתירה בולטת ונראית לכל עין? אם הציונות מגדירה את הלאומיות בתיאורים כליכך בהירים כארץ ושפה — מה לה ולהשקפת-עולם יהודית או לניגוד אל השקפת-עולם אחרת? היינו מאמינים על-פי דבריו של קלאצקין, שגם השקפת-עולם נוצרית, כשהיא מתבטאת בשפת-עבר, יהודית היא. הסתירה היא גלויה וחשובה ביותר, מכדי שנוכל לעבור עליה בשתיקה. הוא מראה גלוי וברור לכל, שאין אנו יכולים להסתפק בקריטריון החיצוני של השפה והארץ. כי הלא טעות היא לחשוב, שכל עיקר מטרתה של הציונות אינה אלא להשתית קיום הלאום היהודי על שני היסודות האלה בלבד. הנחה זו אינה פחות מוטעית מאשר יסוד ההנחה, שהשפה והארץ יכולות למלא את מקום הדת.

קלאצקין לא הרגיש, עד כמה הוא מקפח את ערכה של הדת, ולא חש, עד כמה הוא ממעט את דמותה, בעשותו את הדת רק כלי-שרת לקיום האומה. הדת איננה אמצעי בלבד, כִּי־אם מטרה לעצמה. היא באה להורות לכל יחיד ולכל ציבור את יחסם אל האין-סוף, אל האלוהות, ולהראותם את מקומם בעולם. ובמה נחשבת לעומת זה שמירת קיומו של עם אחד? האומנם צדקו צ'מברליין וסיעתו באמרם, שאין ליהודים כל דת? לו היינו יכולים לאמור בצדק, כי השפה והארץ ממלאות את מקום הדת, בלי השאיר מקום ריק, הלא אנו צדקו האנטישמיים האלה. יכולים אנחנו להודות, ששמירת קיום האומה היתה אחד התפקידים של דת ישראל. כי זה עלה במחשבתם של מיסדי דתנו, ש"צריך שתימצא חברה אחת שלמה, אשר מדור לדור, בלי הפסק, תהיה נושא תמידי מיוחד לכוח הצדק לעומת כל שאר הכוחות השולטים בעולם" (אחד-העם) — אך עם כל זה אנו לנו לשכוח, שכל מגמתה של דתנו לשמור על קיום האומה אינה אלא לשם קיומו של נושא השליחות האלוהית. ואם תירשנה עתה השפה והארץ את התפקיד הזה — לשמור על קיום עם ישראל — מה תהיה מטרת הקיום? נמצא, שהאמצעי נשאר בידנו, והמטרה אבדה ממנו. לדת לא היה קיום העם מטרה לעצמה. והציונות מה? התסתפק אך ורק בקיום זה?

לא ולא. ואף-על-פי שאתה מבקש לשוא בספרו של קלאצקין איזה ביטוי של צער-הנפש על אבדן הדת, כשהיא לעצמה — כי מרגיש הוא רק, שנפלו החומות שהקיפו אותנו, ואיננו מראה על העוני והריקנות שבלב היחיד אחרי שאיבדנו את אלוהינו — בכל-זאת

גם הוא איננו יכול להסתפק בקריטריון החיצוני של היהודי, ועל-כן הוא בא בדרישות של השקפת-חיים ידועה בניגוד לכל ההנחות הקודמות שבספרו. מרגיש הוא, שנרד למדרגת איזו אלבניה חדשה, אם נסתפק בארץ-ישראל עברית בלבד.

הסתירה הזאת, שקלאצקין נלכד בה, אין להימנע ממנה. קלאצקין עצמו טוען נגד אחד-העם, שהוא מתנווד בין הקריטריון הדתי והקריטריון הלאומי של היהדות, בעמדו פעם על תביעת השקפות ידועות ופעם על הקריטריון האובייקטיבי של הלאומיות. אך החפשי קלאצקין עצמו מסתירה כזו? אף-על-פי שהוא מעריך את הציונות, שהריקה את הקריטריון הלאומי מכל תוכן והעמידה את היהדות רק על הצורות החיצוניות של הארץ והשפה ושעל-ידי כך עשתה את היהדות חול, בכל-זאת שב גם הוא לדרוש מן הציונות את השקפת-העולם של היהדות.

ובכן, הנה גם התנועה הלאומית זקוקה, על-פי האמור, לאיזו השקפת-עולם מחוץ לה. אָמנם, אם מדברים אנו היום על השקפת-העולם, שמקומה גם בתנועה הלאומית, אין בדעתנו לאמור, כי תוכלנה להיות השקפות-עולם שונות לכל עם ועם בתור השקפות עיוניות, אלא שיש לכל עם ועם מטרות מיוחדות, שהציבו לו נביאיו ורועי. ואם גם נבצר אולי עוד כיום מאתנו להגביל את המושג הזה של מטרת היהדות על נכונה, מפני שפה מתחילה ממלכת התקוות, ואין לנו האפשרות להביע את התקוות האלה בתכניות מסוימות, — בכל-זאת אָל לנו לשכוח, לפחות, את האמת השלילית הזאת, שהשפה והארץ הן רק הגדרות חיצוניות של מטרותנו, ולא נוכל איפוא להעז ולתתן למלא את מקומה של הדת. יהדות המסתפקת בשפה ובארץ יכולה להיחשב למדרגה עליונה של ההתבוללות, כי לפי זה היה העם מקריב את הנייתו האידיאלית על מזבח אירופה המודרנית, שהרי עד עתה לא היה רגע בדבר-יימינו, שבו היינו מסתפקים בתחומי-עם כאלה.

הציונות אינה באה לרשת את מקום הדת, אלא היא משחררת אותה מאותם תפקידים אמצעיים לאומיים, שמנעו אותה מהתפתחות חפשית בתפקידה האמיתי. קלאצקין מראה על אשרנו הלאומי, שבאה ההלכה לרשת את מקום הנביאות. "עול ההלכה אָמנם הכביד מצד זה על הדתיות החפשית, אבל לעומת זה גדול היה יתרונה לחיים הצרים של העם". בשחררנו את העם מדאגותיו הלאומיות, בערבנו לו את הקיום על-ידי השפה והארץ, רוכש לו העם את האפשרות לשוב אל האפקים הרחבים של הנביאות. הציונות לא תיבנה מחורבן

הדת, אלא להיפך: על-ידי הציונות תשוב הדתיות לאיתנה הקדום של שנותינו הקדמוניות.

ימינו אלה, ימי המשבר, שבהם הולך העם ורוכש לו את הבסיס החדש לקיומו, שבהם הדת מוסרת את תפקידה הלאומי לרשות הלאומיות, והלאומיות מצדה בוראה יהדות חדשה, הם מסוכנים ביותר לעצמיות העם. עוד רגלינו לא נתחזקו על הקרקע, שעליה עומדים וניצבים כל העמים האחרים. ועל-כן נשקפת סכנה מן הצד האחר, שהלאומיות תאבד את בטחונה בקריטריון החדש שלה, ובאין לה בטחון בשפה ובארץ, תפנה עוד פעם אל הדת, למען תבסס היא את קיום האומה. ועל-ידי כך, על-ידי הריאקציה בלאומיות, תעצור בעד הדת להתפתח בתפקידיה המיוחדים לה, תפקידי הדת בתור זה, — ומן הצד השני הנה לפנינו הסכנה הגדולה (שמצאה את ביטויה בספרו של קלאצקין), שהלאומיות, בהכרת נצחונה, תשכח את הגבולות הצרים, שיש לה בחיינו הרוחניים, ותאמין, כי די לנו רק בה, היינו: בשפה ובארץ. כי אז, כשהלאומיות לא תכיר, שהיא רק אמצעי וחלק מעצמיות העם — תהיינה כרוכות בה כל הסכנות הכרוכות בכל נציונליזם: סכנת השוביניזם והאיבה לאחרים. ואז אפשר מאוד, שהמחזה הפסיכולוגי הידוע, שהאמצעי מבטל את המטרה בהכרה, יישנה גם בחיינו הלאומיים: העם, שראה בלאומיותו רק אמצעי להנייתו הרוחנית, יוכל להשתנות לעם דל-הרוח, שדי לו בישות כלשהי. ואין צורך להוסיף, שסכנה זו גדולה ביחוד בעת הזאת, כשעמנו נרדף רדיפות אכזריות ורגש הנקמה הוא כל-כך טבעי, עד שאפשר לשכוח, כי רגשות כאלה שוללים ממנו את זכות-הקיום במובן נעלה.

הניגוד הגדול בארץ-ישראל העתידה לא יהיה, כמו שרבים מאתנו נוטים היום להאמין, הניגוד בין האדוקים ודורנו הצעיר "משולל הדת". כל דבריה-ריבות ממין זה הם רק כעין התחלת-מלחמה. כי כל הדור הצעיר הזה אחד הוא רק בצורתו החיצונית. ברגע שתתי-עורר בעמנו תנועה דתית אמיתית, שמטרתה לא איזו מצוות ומע-שים, אלא נשמת העם ועצמיותו — בו ברגע יראה הניגוד הגדול במחנה הלאומיים: הניגוד בין לאומיים-סתם ובין אלה, שהלאומיות אינה בעיניהם אלא אמצעי להתגשמות התעודה העולמית של עמנו. שני דיבורים, מאמרות-עולמנו, פורחים באוירנו, זה לעומת זה, ורק באחד מהם אנחנו יכולים לבחור ולאחוז: "זוכרת את אשר עשה לך עמלק", או — "ויאתיו כל לעבדך"...



**פילוסופיה של חולשה ופילוסופיה של העזה**

**א**

השורות האלה נכתבות תחת הרושם המזעזע של הספר הקטן של קארל יאספרס — "אמונה פילוסופית"<sup>1</sup> שיצא זה עתה. הספר מזעזע על-ידי האופן שבו מתאר מחברו ללא-רחמים את המצב הרוחני של זמננו, מזעזע על-ידי אמונתו בפילוסופיה ויחד עם זה מזעזע על-ידי חולשתה ואזלת-ידיה של הפילוסופיה המוגשת כאן לאנושות המעונה. יאספרס מגלה את התעיות הנוראות של תקופתנו אשר תהיה, כמו שהוא אומר, חתך בתולדות האנושות, אשר כלפי דידו מתבטלים כל החתכים, אשר ההיסטוריקנים רגילים לחלק על-ידיהם את תולדות האנושות. עלינו ללכת חזרה עד למהפכה הגדולה אשר חוללה את ההמצאה של האש אצל בן-האדם, כדי למצוא דבר-מה הדומה לאותה המהפכה העוברת כעת על האדם על-ידי האפקים החדשים אשר מכשירי הטכניקה פותחים לפניו ועל-ידי המשבר הנגרם לו על-ידי כך. והדבר הנורא ביותר שהיה יכול לקרות לאנושות בתקופה הרת-עולם זו, היה, שהמשבר יעבור, "בלי שיקרה דבר-מה מכריע לאדם באשר הוא אדם, בלי שישמע את הטרגנסצנדנציה, ותתבהר ראייתו ופעולתו. זה היה גורם להפסד איום בתודעתו של בן-האדם ואנו היינו שוקעים".

תפקידה הכביר של הפילוסופיה בזמן הזה, כמו שרואה אותו יאספרס, הוא לקדם את פני הסכנה הזאת ומול הסכנה של הניהיליזם המאיימת על האנושות להזכיר ולחזור להזכיר לאדם את האלוהים. שומה על הפילוסופיה לקרוא לבן-אדם של תקופתנו, לאותו בן-האדם המשתחוה לחומר, המכונה, הטכניקה, לאותו בן-האדם אשר המדע נעשה לו לטכניקה ולא לחכמה, לאותו בן-האדם אשר האמונה באובייקט עלולה לבלוע אותו, לאותו בן-האדם לאמור ולחזור ולא-מור: מציאותו וממשותו של העולם אינה אלא מציאות הנטויה בין אלוהים ובין האני ואשר איננה קיימת בלעדיו. כל העצמים אינם אלא תופעות, שום הניה שהכרנו, איננה הויה בפני עצמה. האופי התופעתי הזה של הניה הוא פרי ההכרה היסודית של המחשבה הפילוסופית. שום בעל-שכל, אם הוא רק יכול להתרומם מעל הנתון, איננו יכול להשתמש בפני ההכרה הזאת. אולם הכרת האופי התופעתי של העולם אינה מוסיפה ידיעה נוספת אל הידיעה האחרת, שהיתה כבר ברשותנו, אלא היא מוכרחה לגרום לזעזוע, למהפכה של הכרת

1. Der philosophische Glaube, Zürich 1948.



הננייתנו כולה. כשהנך קורא את קאנט, אומר יאספרס, זורח לך לפתע, אחרי השתדלות קצרה או ארוכה, אותו האור שיאיר לך לעולם. אתה מכיר: העולם אינו מושא של ידיעתנו. כל דבר ודבר, שאותו אנו מכירים הוא בתוך העולם אך הוא איננו העולם. לכן בלתי-אפשרי הוא לחרוץ משפט על העולם כולו, בין שמשפט זה יחייב באופן אופטימיסטי את ההרמוניה השוררת בעולם, בין שהוא יהיה משפט שלילי פסימיסטי. אין לחרוץ משפט על העולם, כי העולם הוא תופעה, העולם הוא בלתי-מסוים והוא תלוי על בלי-מה. מוטל עלינו להאזין ולשמוע לבשורה המדברת אלינו מתוך העולם, הננייתו של העולם אינה הויה בפני עצמה, אבל בתוך העולם ודרך העולם מתבצע דיבורו של אלוהים. בתוך העולם, בתוך הזמן מתבצעת הפגישה של אלוהים ושל האדם, של הנצחי הקיים בנו ושל הנצחי כשלעצמו.

בשורה כבירה מביא לנו כאן פילוסוף, חזון אדיר של מה שהפיר לוסופיה מחויבת לאמור היום לבני-האדם, חזון גדולה של אחריותו של האדם המתפלסף לגבי הדור הזה השוקע בתועלתנות, קמרנות וטכניקה. ואולם אם אנו שואלים את יאספרס מה ששאל פעם טולי-סטוי באופן כלי-כך תובע: ובכן מה עלינו לעשות? — נעשית שפתו רפה. הוא יודע מה שהוא היה רוצה, אך הוא יודע יחד עם זה מראש, שהאנושות לא תלך בדרך הזאת. הוא היה רוצה בהתחדשותה של האמונה הפילוסופית הטמונה באמונה הדתית, בהפיכת הדת לפי-לוסופיה. אך הוא אומר: "בנדאי לא תהיה זאת דרכה של האנושות, אם אמנם תהיה אולי דרכו של מיעוט. בשום פנים אין הפילוסוף יכול לאמור לתיאולוג ולכנסיות, מה עליהם לעשות. הפילוסוף יכול רק לקוות, שיוכל לשתף פעולה בהנחת היסודות. הוא היה רוצה לעזור בכך, להכין את הקרקע ולהביא לידי הרגשה את מהותו של המצב הרוחני, אשר בו צריך לצמוח מה שהפילוסוף איננו יכול ל-צור... כיון שההיפכות של תנאי-החיים הממשיים מעמיקה כלי-כך היום, צריכה גם ההיפכות של צורות הנדאות של הדת להעמיק באותה המידה, כדי שתוכל הדת לתת דמות חדשה לתכנים, למען יוכל האדם לשאתם ולהגשימם. עלינו לצפות להיפכות של כל היסודות, שאותם אנו קוראים בשם החומר של האמונה, לבושה, הופעתה, שפתה, ההיפכות עזה ככל ההיפכות שבתקופתנו. אם לא תבוא הפיכה כזאת, תלך האמת הנצחית של האמונה הביבלית לאי-בוד ותסתלק מחוג-הראיה של האדם. הוא יחדול לחיות אותה, ואז שום אדם לא יוכל לנחש ולדעת מה יבוא במקומה. לכן נחוצה

כיום תנופה לשם החזרת האמת הנצחית לישנה, תנופה אשר תח-  
 דור עד המקורות האחרונים ואשר בלי לשים לב לחליפיות ההיס-  
 טורית, תביא את האמת הזאת לגילוייה בלשון חדשה. הפילוסוף מס-  
 תבך כאן רק בתוך שאלות, שעליהן אין הוא יכול לתת שום תשובה,  
 אף-על-פי שהוא יודע שהעתיד יתן את תשובתו".

זו היא בערך המלה האחרונה של יאספרס. זה הוא ויתורו של  
 הפילוסוף מתוך יאוש. הפילוסופיה מנתרת ומתפטרת, למרות זה  
 שיאספרס אומר וחוזר ואומר, שאסור לה לפילוסופיה להתפטר דוקא  
 היום. זה הוא המזעזע בספר קטון וגדול זה. כאן עומד לפנינו פילוסוף  
 סוף, אשר רואה את מחלת זמננו ראייה עמוקה וחודרת, כפילוסופים  
 מעטים של ימינו, והוא גם מנחש מניין תוכל לבוא הישועה. אך ברגע  
 המכריע הוא מאכזב ומסרב לתת את תשובתו. למה הוא מסרב?  
 מפני שהוא מפחד שעל-ידי מלה ברורה יותר מדי וחד-משמעית  
 יעצים, יהפוך לעצם, את מה שיכול להיות רק החנייה של הרגע,  
 מפני שהוא מפחד להפוך את אמונתו לאמונה טפלה, את הפילוסופיה  
 שלו לפילוסופיה טפלה; מפני שהוא מפחד להפוך את אלוהים ואת  
 האני (או כמו שהוא אומר לרוב, ושוב מתוך זהירות: את הטרנס-  
 צנדנציה ואת האכסיסטנציה) לידי "עצמים". הוא יודע אמנם וחוזר  
 על זה מדי פעם בפעם, שהפילוסופיה יכולה להתפתח ולשגשג רק  
 בתוך עם שהוא בעל אמונה דתית, אך בכל-זאת הוא מפנה את המ-  
 קום ומוסר את הרשות של הנהגת העמים לכנסיה, לדתות, באמרו:  
 "בכל התפלספות ישנה המגמה לעזור למיסדות הדתיים. הפילוסופיה  
 מחייבת אותם, מחייבת את ממשותם בתוך העולם, בלי שיוכלו הפי-  
 לוסופים לקחת חלק בהם באופן ישיר".

זהו המדכא בקריאת ספרו של יאספרס. הספר מראה את הדמיון  
 של הפילוסופיה של ימינו, ודוקא של הפילוסופיה הטובה. שהרי  
 הנמרנות והאפסנות לא ריפו ידיים. המטריאליזם והניהיליזם אינם  
 מוכנים למסור את הרשות לכנסיה; הם נעשים בעצמם לכנסיה. ונש-  
 אלת השאלה: האם ההתפתחות הזאת הכרחית היא, האם האמונה  
 הפילוסופית צריכה להזדייף, כדי שתוכל לפעול? האם היא אינה  
 יכולה לפעול באופן ישיר? מניין חוללה זאת לעומת החיים? נראה  
 שהפילוסופים מפחדים ושפחדנות זו משתקת אותם. זוכר אני מקום  
 אפייני מאוד אצל אחד הגדולים ביותר שבין פילוסופי זמננו, אצל  
 הוסרל. בספרו "אידיאות לפנומנולוגיה הטהורה"<sup>1</sup> הנך מוצא הערה

1. Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomendogischen Philosophie.

שבה הוא מדבר על החקירות האונטולוגיות שלו ומעיר על כך שאמ- גם בספריו הראשונים עסק באונטולוגיה, אך "לא העזתי אז להשתמש בביטוי הזה המעורר מתוך טעמים היסטוריים התנגדות ולכן דיברתי על תיאוריה אפריורית של המושאים". הוסרל הקטין איפוא בעצמו את תגליתו מתוך פחד מפני הזרמים של האפנה הפי- לוסופית. משהו מעמדה זו מצוי אצל כולנו, תהיה עמדתנו מותנית על-ידי תשומת-לב לחששותיהם של האחרים, תהיה היא מותנית על- ידי הפחד מפני טעויות, אשר סכנתן היא בודאי הרבה יותר גדולה כשאנו מביעים דעות בהחלטיות מכשאנו כובשים את יצרנו ומוס- רים את רשות-הדיבור לאחרים. או אמנם יורדים סיכויי הטעות שלנו, אך יחד עם זה יורדים הסיכויים של פעולה והשפעה.

בשנת 1894 פירסם פילוסוף ממוצא יהודי, ריכרד ואלה, ספר בשם "כוליותה של הפילוסופיה וקיצה. ירושתה לתיאולוגיה, לפי- סיוולוגיה, לאסתטיקה ולפדגוגקה של המדינה". השם של הספר מביע בבירור נמרץ, מה שאחרים לא העזו להגיד בבירור כזה. הפי- לוסופיה ויתרה על מקומה לטובת המדעים הפרטיים. במשך הדור האחרון נפרדה הפסיכולוגיה מן הפילוסופיה, וכעת מתחילה גם תורת-ההגיון להיות לתורה עצמאית. האם נשאר עוד לפילוסופיה שדה משלה? ההישגים הגדולים של הפילוסופיה בהתחלת המאה הזאת היו הישגי תורת ההכרה. היא פעלה גדולות לבירור ולהבהרה של המושגים של מעדים אחרים, פעולה חשובה ביחוד לגבי הפיסיקה בתהפוכתה הגדולה בעקבות תורתיו של איינשטיין. אולם הבהרת המושגים היא רק תפקיד אחד של הפילוסופיה. במה שהיא פועלת כתורת ההכרה, זו רק עבודת-עזר למדעים אחרים. ובהיעשות הפי- לוסופיה לתורת ההכרה, הונחה את תפקידה המיוחד ואת מושאי- החקירה המיוחדים לה: את המהות של האמת, את מהותו של האדם, את גורלה של הנשמה, וקודם-כל הונחה את תפקידה החשוב ביותר: להבהיר את יחסו של האדם לאלוהים.

קראתי בימים אלה ספר של ביאולוג צ'כי גדול, עמנואל ראדל<sup>3</sup> בשם "תנחומי הפילוסופיה". מן הספר הזה אפשר ללמוד הרבה בשר- ביל שאלתנו. ראדל היה אחד האישים הפעילים ביותר של האיני-

2. Richard Wahlen: Das Ganze der Philosophie und ihr Ende.

3. Emmanuel Radl.

טליגנציה הצ'כית הרדיקלית מחוגו של מאסאריק. בשנת 1935 חלה ועד מותו בשנת 1942, במשך 7 שנים, היה מבודד על-ידי מחלתו מכל העולם וחי עם אשתו "כמו בבית-סוהר". ראדל היה חוקר-טבע ופילוסוף גם יחד, מחבר של ספר בעל שני כרכים, שתורגם לשפות רבות, על תולדות התיאוריות הביולוגיות בזמן החדש, פרופסור לפילוסופיה הטבע באוניברסיטה בפראג, אולם את הפילוסופיה שלו גילה רק בשנות-בדידותו. על ערש-דני כתב כמו שכתב פעם בוא-תיס — את תנחומי הפילוסופיה שלו בבית-הסוהר, כשחיכה למיתת בית-הדין. הספר הוא מסקנה של חניות עמוקות באותה הבדידות, שבה ביקרו אצלו, כפי שהוא כותב, הפילוסופים מזמנים קדומים וערכו שיחה איתו. בהקדמה לספר, שכתב שבועות אחדים לפני מותו, אומר ראדל: "חשבתי על הרעים, אשר עמהם הייתי רגיל בשנים קדומות לשוחח על השקפותי הפילוסופיות; תיקנתי את השגיאות, אשר עשיתי מקודם, וגזרתי מתוך תורותי מסקנות מטפיסיות, אשר קודם לא היה לי אומץ-הלב לגזור אותן. כך שבתי אל הענינים ההתענייניות של נעורי, בהבדל אחד: או התביישתי להתפלסף וכעת הפילוסופיה היא אֶשְׁרֵי היחיד". ובצורה עדינה, שבה נכתב הספר כולו, מאשים ראדל את הדור, שקבע את נעוריו, בכך שהוא הטעה אותו ואת דורו. "דורנו היה הפרי של החיים בערים הגדור-לות: בני-אדם ללא מולדת, ללא משפחה, ללא חינוך, ללא מסורה, ללא אהבה, ללא ציות". רק שבע השנים של המחלה ושל הבדידות הביאו את הביולוג ואת פילוסוף-הטבע לידי כך למצוא את כל אֶשְׁרו במטפיסיקה.

האם אין אנו צריכים ללמוד דבר-מה מוידוי זה? האם לא בא הזמן, שהפילוסופיה תמצא את דרכה אל עצמה, ואת ההעזה לחיות לעצמה? אינני חפץ לאמור בזה שמדענו צריך להיות לאותה "הפילוסופיה של השקפת-העולם" אשר עליה דיבר הוסרל, במאמרו על הפילוסופיה כמדע מדויק, בזלזול כה רב, כשהעמיד זו מול זו את הפילוסופיה המדעית ואת הפילוסופיה של השקפת-העולם. אסור לה לפילוסופיה לשאוף באופן ישיר לכך, לרומם את הנפש, ושיעור בפילוסופיה אסור לו להיחפך לדרשה. אולם יש דרך מדעית בכיוון אל המוחלט, ואנו לא העזנו ללכת בדרך זו. כשדיברנו על קאנט, הדגשנו את תורת-ההכרה שלו; שמנו את הדגש על האנליטיקה הטרנסצנדנטלית, ועברנו במעוף על האסטיטיקה והדיאלקטיקה הטרנסצנדנטלית, שאינן מבקשות, כמו האנליטיקה, לגלות את ההנחות שעליהן בנוי מדע-הטבע, אלא מבקשות להראות את האפסיות

ואת אופי הבלימה של העולם. זה שקאנט יכול היה לבצע את שני הדברים האלה יחד: להניח את היסודות הפילוסופיים של מדע-הטבע ולהרוס בבת אחת את האמונה בממשותו של העולם, הוא בדאי אחד הפלאים הגדולים של הרוח, אולם רוב הפילוסופים של זמננו לא עצרו כוח, להקיף בנפשם את הפלא הזה כולו והקריבו את היסוד המטפיסי על המזבח של תורת-ההכרה.

זהו רק אחד המשלים לדברים שאליהם מתכוונים דברינו. משל אחר: ההוכחות למציאות אלוהים. ייתכן שהן כולן בלתי-נכונות וטוב שהן בלתי-נכונות, כי אלוהים שאת מציאותו הייתי יכול להר-כיח כמו שאני יכול להוכיח משפט מתימטי, לא היה עוד אלוהים. אולם ההוכחות האלה הן, כמו שאומר גם יאספרס, יותר מהוכחות, הן תנועה רוחנית לקראת מגמה ידועה. ייתכן שההוכחה הקוסמולו-גית איננה עומדת בפני הביקורת, אולם אמת נצחית היא, שהעולם איננו יכול להיות קיים מתוך עצמו. ייתכן שההוכחה הטיליאולוגית אינה עומדת בפני הביקורת, אך הפלא של תכליתיות העולם נשאר קיים ואם אמנם אין אנו יכולים להוכיח את מציאות אלוהים בדרך זו, הרי החכמה השולטת בטבע קיימת וגם אם איננה מחוסרת ליי-קויים, על-יכ-לפנים היא עוברת מעבר לכל החכמה של בן-האדם — והיא עובדה. ייתכן שאפשר לסתור את ההוכחה האונטולוגית, אולם קיימת העובדה, שהלוגוס והישות אינם יכולים לחיות נפרדים לגמרי זה מזה. אמנם כנראה אין אנו יכולים לבצע את הקפיצה מן המחר שבה אל המציאות ובשבילנו המהות המושגית והמציאות הממשית הן שני תחומים נפרדים ולכן אין אנו יכולים לבצע את ההוכחה האונטולוגית של האלוהים, אולם מה שחל על שכלנו הסופי והמוג-בל, איננו חל על הענין עצמו. האמת היא בעלת יסוד מציאותי, והזיקה ההדדית בין האמת ובין המציאות באה לידי ביטוי במלחמה מסביב להוכחה האונטולוגית. מה שקאנט יכול להוכיח כלפי מאה השקלים שלו, את הפירוד בין מושגים ומציאותם, ספק אם אפשר להרחיבו על-ידי הוסק ממאה השקלים על האמת כולה. האמת היא בעלת יסוד ישותי, היא אינה נוסחה מתימטית מתה הכתובה אי-שם בתוך הספר, היא אינה צל בין הצללים, אלא משהו חי והווה אשר בתוכו פועם כוח המציאות. האדם המודרני יודע את פולחן חוקי-הטבע והם השארית האחרונה של אמונתו. האם אין כאן התחייבות של הפילוסופיה לאמור לאותו בן-האדם, כי כש"פועל" חוקי-הטבע, אין החוק יכול להיות נוסחה מתימטית בלבד, אלא הוא מרכז הכוח. חוקי-הטבע הם כוחות-הטבע וכוחות-הטבע אינם יכולים לפעול

בהתאם לחוק, אם אינם איד־שהוא נשואים של מהויות רוחניות ממשיות. הפילוסופיה מפחדת להביע דברים כאלה כי היא מפחדת להיות לאמונה טפלה. למי מאתנו יש היום אותו אומץ־הלב לחזור על מה שאמר פעם שפינוזה במסכת התיאולוגית־פוליטית שלו: "חוקי־הטבע אינם אלא הצוים של אלוהי הנצח".

אני יכול כאן רק לרמוז ומוכרח להסתפק ברמיזות. הרמיזות היו צריכות להיות לספרים, שצריך לכתוב אותם וצריך היה לכתוב אותם דוקא אצלנו ובשפתנו, אם אמת הוא שהתורה תצא מציון. הייתי רק חפץ להצביע בסוף על ענין אחד: על הטיפול הפילוסופי בדת. הטיפול הזה אינו יכול להיות פסיכולוגיה של הדת, לא ניתוח ואנטומיה של החיים הדתיים, וגם לא פנומינולוגיה של הדת, החור־קרת את ההופעה של החיים הדתיים באופן אובייקטיבי כמו כל יתר התופעות של הרוח. האמנות, השירה וכו'. לגבי כל התחומים האלה הדת היא תחום עצמאי; האמונה איננה תחום התרבות על־יד ובשורה אחת עם יתר התחומים, כי היא עומדת למעלה מהם. היא מביאה לנו בשורות, שהשכל איננו יכול להביא לנו. אמנם אין הפילוסוף יכול להיעשות לא לנביא ולא לקדוש. אולם הוא מחויב, מתוך שיקול־דעת והתבוננות רציניים ביותר, שישנו בעולם האדם הקדוש ושר־ישנו האדם הנביא. ישנם מצבי־התודעה שהם אחרים לגמרי ממצבי־התודעה של שכלנו ומצבי־התודעה אלה מופיעים, כשהם תובעים לעצמם אמת ותוקף אובייקטיבי. דוק: התוקף האובייקטיבי הזה הוא ממין מיוחד. אין השכל יכול לבדוק את התוקף הזה כי כדי לבצע את הבדיקה הזאת, היה איש־המדע צריך לבצע בתוך עצמו את ההפיכה הפנימית הזאת, היה צריך לשנות את תודעתו במידה כזאת, עד שהוא יכול לבדוק את המצבים האלה מבפנים ועל־ידי חנייה עצמית. איש־המדע מוכרח היה להפוך את עצמו אם הוא רוצה להיות הפילוסוף של הדת. עד כמה מצליח היחיד בזה, אין זה ברשותו אלא ברשות החסד שייעשה לו. אולם הכיוון צריך להיות ברור. הרבה עלינו ללמוד במובן זה, מבחינה מתודית, מן הפסיכואנליזה. היא הראתה לנו, שאיש־המדע צריך כדי לבצע חקירות מסוימות, לשנות את עצמו לעשות את עצמו למכשיר מוכשר לחקירות אלה ועל־ידי כך הוא יתן לבצע כלפי עצמו את האנליזה. מבחינה מתודית הרי זו מסקנה כבירה, אשר היקפה ומשמעותה טרם הובנו. ומה שחל על הפסיכואנליטיקן חל בהיקף הרבה יותר גדול על הפי־לוסוף. עד כמה שאני רואה היה אנרי ברגסון היחיד שראה את העובדה הזאת בכל היקפה. היה לו לברגסון העוז לבטא את המלה

הנועות, שאנו מחויבים לשאוף לכך, לפתור את הבעיה של מציאות אלהים ושל טבעו "כביכול באופן ניסויי". הוא ראה את תולדות המסתורין כחומר עובדות שצריך לשמש את הפילוסוף, כדי שיוכל לגשת אל הבעיה גישה ניסויית כזאת. רק אז, הוא אומר, תתקיים האפשרות של שיתוף-הפעולה של הפילוסופים; היום השיטות המטריציסטיות השונות הן תורות סגורות בתוך עצמן והתלמיד יכול רק או לקבל אותן בשלמותן או לדחות בשלמותן, והעבודה צריכה להתחיל מדי פעם בפעם מחדש. אולם כאן נפתחים הסיכויים של מטפיזיקה מדעית ממש, בנויה על חומר עובדות עשיר המוגש לה על-ידי התופעות הרבות של התודעה הבלתי-מודעת ושל הנסיון הדתי. לשם כך מחויבת הפילוסופיה להשתחרר משלטונו היחיד של השכל המודע והיא מחויבת לראות ולהבין, ששכל זה איננו אלא קטע צר מתוך כוליות שלמה, דומה לאותו הקטע הצר של גלי האתר, שאותם אנחנו רואים, ואילו יתר הגלים מעל הצבעים ומתחת להם אינם נראים לעינינו. על-ידי גישה כזאת תקבל גם בעיית הישארות-הנפש, בעיית חיי האדם לפני לידתו ואחרי מותו, בעיה שהיא היום חיה בפילוסופיה חיים של צללים, עומק כזה וחיוניות כזאת, אשר טיפול שכלי ועיוני בלבד איננו יכול להנחיל לה.

אפקים רחבים לאין תכלית נפתחים לפני הפילוסופיה, כשהיא תעז להיות פילוסופית ממש, אהבת החכמה.

1949

תוכן גיליון 29 של קתדרסיס  
אב תשע"ח/אוגוסט 2018

על שלושה וארבעה  
רומינה זיגדון ואריה לב  
דרכי התמודדות עם הפער שבין רמה אקדמית נדרשת לבין מיומנויות  
הסטודנטים

כנה ורמן  
אהבה מקלקלת את השורה  
על ספרו של מאיר בראילן

בשבח הדיוק ההיסטורי

רחל בירנבאום  
לאט לך לקיקרו  
על תרגומו של משה ליפשיץ

ירון ונסובר  
מערכת החינוך זקוקה לשקט, לא למהפכות  
על ספרו של אשר שקדי

רוני ויינשטיין  
מפעל הקודיפיקציה של מרן יוסף קארו – 'היסטוריה של החוק' במבט  
גלובלי  
(מאמר אורח)

קיקרו לכל נפש



נועם מזרחי  
שם באהלי יפת: מסורת עברית בלבוש יווני  
על ספרו של אלכסיי אליהו יודיצקי

זכרון לראשונים  
חנוך ילון

חיים א' כהן  
על חנוך ילון

חנוך ילון, פרקי לשון  
'חוש הריח' של ר' ש"י עגנון  
תורת הניקוד: מתוך המבוא  
בירורים לתורת הניקוד  
לדרכי ניקוד המשנה בזמננו  
קונקורדנציא למשנה  
לוח הפעלים המשוכלל  
פקודת מחלקת החינוך בדבר מונחים  
דיבר דיברות

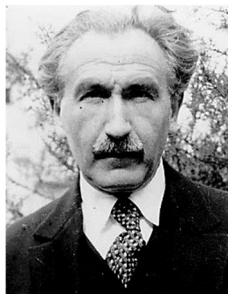


many books which opened before the Hebrew student the gates to modern European philosophy. His Hebrew books included introductions to logic, epistemology and to the philosophy of Kant, a book on contemporary (in 1935) European philosophers, and translations (with Nathan Rothenstreich) of Kant's first two Critiques. He was awarded the Israel Prize in the Humanities in 1954, and the Israel Prize for Special Services to Society in 1974. The Hebrew University has maintained in his memory The Samuel Hugo Bergmann Centre for Philosophical Thought, which publishes the Hebrew Philosophical periodical *Iyyun*.

זכרון לראשונים

## Remembrance of Former Generations

Samuel Hugo Bergmann



Prague 1883 – Jerusalem 1975

Samuel Hugo Bergmann was one of the founders of the National Library of Israel and of the Department of Philosophy at the Hebrew University of Jerusalem. Among his contemporaries at school in Prague were Franz Kafka, Max Brod and Felix Weltsch, whom he brought closer to his own Zionist convictions. He studied philosophy at the Universities of Prague and Berlin. Between 1907 and 1919 (with a break during the First World War, when he served in the Austrian army), he was Librarian of the University of Prague. In 1919 he served for one year at the head of the Department of Education and Culture of the Zionist Organization in London. He came to Jerusalem in 1920, and until 1935 was Librarian of the burgeoning Jewish National Library. In 1928 he was appointed lecturer in philosophy at the new Hebrew University of Jerusalem, and in 1935, as a professor, he became its first rector.

Bergmann considered himself first and foremost a teacher and a Hebrew author, responsible for making Western philosophy speak modern Hebrew. He was a charismatic teacher, and the author of

summarizing the philosophical topics extracted from the plethora of manuscript material, both published and unpublished. This corpus of material surprisingly represents a major part of the surviving medieval material that is generally ignored by modern scholars more interested in the literary legacies of Ashkenazi and Sephardi scholars; by so doing they ignore however Byzantine Jewish ideas and texts that clearly influenced the western intellectual traditions, e.g., midrash, mysticism, piyyut, philosophy, and even historiography.

Byzantine Jewry has been correctly labelled the orphan of Jewish history, and its recognition as an important segment of the medieval legacy has been slow in coming. Now we have access to the ipsissima verba of Palaeologue Jewish scholars, their internal disputes, and their polemical reactions to Byzantine Orthodox attitudes towards Jews. We are also privy here to their parallel studies and critical readings of Plato and Aristotle, and their grappling with fundamental philosophical and mystical questions derived directly from ancient Greek sources and commented, analyzed, and critiqued through the prisms of Rambam and Ibn Ezra.

Schwarz's new chapter is based on scholarship by previous and contemporary generations. It includes an updated discussion of the manuscript sources, thus providing an opportunity for scholars and students to appreciate the lively and stimulating atmosphere of Balkan Jews. This relatively little-known chapter of Byzantine thought illuminates the period *prior* to the arrival in the new Ottoman realm of Sephardi refugee scholars, with their innovative contributions to Jewish studies (e.g., Joseph Karo and Samuel Ibn Medina). Indeed, it was the compelling heritage of this Sephardi influx to Greece that soon superseded the autochthonous two-millennia scholarly traditions of Greek Jewry – a loss that is now being retrieved.

*Openness and Faith: In Search of Cultural Education Here and Now* is nevertheless an important contribution to the intellectual discourse concerning individual and public virtues. In our ever-more segregated and fenced-off world, there is an urgency to delineate the virtue of openness, hoping that *Ecclesiastes* is right in contending that "No person has power over the spirit [רוח] to retain it" (8: 8). But to make Eidelstein's point about openness in the second half of his book educationally viable, there is a need for a pragmatic refinement of the philosophical anthropology of its first half. One way or the other, *Openness and Faith* is praiseworthy for its articulateness and depth, which invites its readers to an open-minded conversation about the concept of openness.

Steven B. Bowman

### A New Chapter in Romaniot Studies

Byzantine Jewish Studies have received new attention in recent decades, in particular in historical and intellectual studies, the former emphasizing early and middle Byzantine topics such as archaeology and Orthodox attitudes to Jews, and the latter on late philosophical and kabbalistic individuals, including Karaites. These include individuals rarely mentioned in Jewish Studies courses and little studied by specialists and in general surveys. Schwarz's new book provides a comprehensive study of seven major Romaniot scholars who flourished in the late Byzantine period under the Palaeologue emperors and the western occupiers of areas of the former Balkan wide empire. These include Shemaryah Ha-Ikriti, Yehudah ibn Moskoni, Menahem Tamar, Mordecai Comtino (i.e., Komatiano), Elnatan Kalkis, among others. Our essay provides a short introduction to the Romaniot Jews of Byzantium before

Rosenzweig and Emmanuel Levinas, to conceptualize the idea of open-mindedness. In the second half of the book, he engages classical American Pragmatism, specifically that of William James, in order to establish the possibility for, and the validity of, a humane open-mindedness. Pragmatism thus paves the way for accepting beliefs that may otherwise be excluded as superstitions and accords them a legitimate and productive role in the life of a modern individual.

The difficulty, however, lies in Eidelstein's employment of Kantian disinterestedness, for it is in fact seriously dissonant with the worthy pragmatic educational purposes that Eidelstein elaborates in the second half of his book. Pragmatism is opposed to disinterestedness in that it stresses the entanglement of fact and value, viewing interests as playing a necessary and productive part in moral motivation and action, while Kantian deontology eliminates consequentialism from the moral scope. While for pragmatists (for example John Dewey's *Democracy and Education*) the human creature is holistically conceived, as made of flesh and blood and not only as 'spirit', Kant maintained the dualistic Cartesian tradition.

This tension calls for a rigorous address. Since Eidelstein's book is making an important claim about the place open-mindedness has within Judaism, it must be noted that the disinterestedness of a presumed human 'self' is also not easily compatible with the dominant voices in normative Jewish tradition. The Bible does not deal to a large extent with the 'self' or with mental intentions, and its conception of the human is not categorically different from what we find in the Talmudic corpus. On the contrary, the rabbis frequently endorse pragmatic and 'external' reasons, as the motivational basis for action. The kind of purism associated with disinterestedness (as in Mishnah Avot 5: 18-19) is barely represented in rabbinic thought.

remained at the center of his thought and attention. What makes the Language-Essay different is the effort which Heidegger undertakes in it to join together and solder the divergent stages in the development of his thought, which at least on the face of it seemed essentially irreconcilable: *Dasein-Ontology Sein und Zeit* 1927), Works-of-Art-Ontology (*Der Ursprung des Kunstwerkes 1935-1937*) and Thing-Ontology (*Das Ding* 1950).

Unfortunately, the Hebrew edition cannot be recommended to readers and students, as the Hebrew translation has too many mistakes and the interpretations of Heidegger's philosophy offered in the introduction and commentary are totally implausible.

Nadav Berman Shifman

## Interest-based Open-Mindedness: Advocating the Role of Interests in Cultivating Human Character

Ayalon Eidelstein, *Openness and Faith: In Search of  
Cultural Education Here and Now*, Tel Aviv 2017

Ayalon Eidelstein's *Openness and Faith* focuses on the centrality of the idea of openness, or open-mindedness, to the educational sphere. The first half presents the challenges involved in modern 'divided-consciousness' and its consequences of egoism, materialism, and hedonism on the one hand, and religious fanaticism on the other. Eidelstein's main audience is the Israeli secular public, to which he proposes an educational and philosophical middle way rooted in sincere human and inter-human openness. This openness is inspired by the idea of *disinterestedness* that Kant articulates in his *Critique of Judgment*. Eidelstein refers to additional authors, including Franz



volume, published towards the end of 2016, contains a first Hebrew translation with an introduction and a commentary.

Heidegger's essay was first published in the volume *Unterwegs zur Sprache* 1959, and was based on a lecture which he delivered twice: in October 1950 and in February 1951.

Despite the impression which may arise because of the title, the aim is not an inquiry into the nature of language as such, and in spite of the detailed interpretation of a poem of Georg Trakl (1887-1914) it is not meant to be a study in *Poetics* either. At the center of the work stands the big riddle of *Sein*, the Being of beings, the only question with which Heidegger was occupied all his years as a professional philosopher. But this time he is looking for the traces of *Sein*, being of beings, which is not itself a being, in a special mode of language: poetry.

Likewise, it was not Heidegger's intention to explain language in general and/or the language of poetry derived from the insight won through pure research into Being.

Proceeding from a close, very attentive analysis of the language of Trakl's Poem, latently combatting Meister Eckhart's Logos-Doctrine, by whom he is at the same time also deeply inspired, he strives to develop a new concept of language, totally and essentially different from the contemporary theories, which he considered merely ontic, whereas his own thought moves and advances on the level of ontologic understanding.

Of course, it was neither the first nor the last time that Heidegger dealt with the phenomenon of language. Reflections about language already played an important role in *Sein und Zeit* of 1927, and are found even in his earlier writings. According to a report by H.G. Gadamer, the famous German philosopher who was his student in Marburg, Heidegger's interest in language began right at the beginning of his teaching career in Marburg, and since then always

whom were intent on converting to Protestantism? And Dr. Hagit Cohen, after examining six inventories of collections of Jewish bibliophiles offered for sale ca. 1800 – many thousand titles strong – has to admit, albeit somewhat unwillingly, that Haskalah literature was practically non-existent at the time, but in her summary she contradicts her own findings.

And last but not least, the "Introduction", authored by the four editors in common, boasts, i.a., that the numerous printings which the Mendelssohn "*Biur*" underwent during the 19th century, supply ample evidence of the success of the Haskalah movement at establishing an "alternative" Jewish library, but this claim is undermined to the fact that the editors – as well as the other contributors, who have all adopted this evaluation – have systematically ignored generation-old studies – particularly by Prof. Meir Hildesheimer of Bar-Ilan university – which have pointed out that Orthodox circles were very prone to purchase, advocate and rely upon the Mendelssohn "*Biur*" – and these circles surely made a more and more intensive use of the "*Biur*" than did their non-Orthodox co-religionists.

Lea Mor (Metsch)

## The Heidegger-Scholars Who Forgot One or Two Things

Martin Heidegger, *Die Sprache*, Übersetz von Danit Dottan und Michael Friedmann. Wissenschaftlicher Berater der Übersetzung: Pini Ifergan. Haifa, 2016

The subject of my review is a Hebrew edition of a late influential essay by Heidegger: *Die Sprache*, ("Language"). This small

Haskalah movement is distinguished by its absence: German-speaking Jews imitated their bourgeois neighbours and underwent modernization while ignoring the ideology of the Haskalah. This fact of life is well-substantiated: the majority of German Jews underwent modernization by means of the educational systems developed by German states (and by existing Jewish school systems), which exceeded, by far, the few and failing schools established by adherents of the Haskalah. The same holds true vis-a-vis the futile efforts of Haskalah luminaries to make a mark for themselves in publishing titles and journals; and the title of the present review summarises the opinion of the well-known Jewish leader David Friedländer (1750-1834), who, almost single-handedly, helped finance many projects of the Haskalah movement.

Is it due to this absence of concrete evidence of the impact of the Haskalah that Prof. Feiner (and his comrades-in-arms) initiated a major bibliographical survey spanning three continents and 65 libraries which resulted in the publication of this anthology of studies?

This collection of 18 papers contains numerous indications which support this author's opinion that one must consign the supposed "Library" to the realm of the imagination because they literally undermine the thesis of Prof. Feiner & Co.: Dr. Tal Kugman, for instance, admits that Haskalah literature played a very marginal role at the time; Prof. Moshe Pelli, a respected scholar in Haskalah studies, describes the publishing activities of a non-Jewish major publisher of Hebrew-language texts, but who chose to ignore the basic distinction between Haskalah and traditional literature; Dr. Thomas Litt points out that a considerable number of subscribers to titles published under the auspices of the Haskalah converted to Protestantism – thereby breaking a taboo of generations against even mentioning this delicate subject. What is one to make of the members of a "Republic of Letters in Jewish Society" so many of

Henri Wassermann

"Books are published here  
which nobody reads!"

Review article of Shmuel Feiner, Zohar Shavit, Natalie Naimark-Goldberg, Tal Kogman (eds.): *The Library of the Haskalah: The Creation of Modern Republic of Letters in Jewish Society in the German-Speaking Sphere* (Tel-Aviv: Am Oved, 2014, Hebrew)

This review is an offshoot of a work-in-progress, an attempt to question the thesis of Prof. Shmuel Feiner of Bar-Ilan University, according to which the significance of the Haskalah movement in German-speaking lands in modern Jewish history has to be considered as great – or even greater – than that of the French Revolution.

This thesis, developed in a series of profoundly-written studies which have appeared since the beginning of this century, was well-received by representatives of the historical guild (*Zunft*) on three continents, pleased to encounter evidence of Jewish cultural creativity, and this in spite of the very evident fact that there was little evidence that the Haskalah had a significant impact upon the lives of the vast majority of more than one-quarter million Jews living in more than 2,500 Jewish communities, the majority of which were rural, impoverished and intensely traditional during the decades before and after 1800; and even in metropoleis such as Berlin, the impact of Haskalah was limited and brief. In reality, the valiant efforts of the luminaries of the Haskala were generally ignored and left few traces. Thus, though many scores of memoirs produced by German Jews who lived during the first half of the 19th century have been published – for example by Prof. Monika Richarz – the

that this addition might accomplish the opposite. The archaic and even obscure Hebrew translation can unintentionally and unjustifiably taint the entire creation in Yiddish in the eyes of contemporary readers as anachronistic and irrelevant. Shomroni wished well but sadly he has achieved the contrary.

Daniel Sperber

Aharon Oppenheimer, *Al Neharot Bavel* ('*By the Rivers of Babylon*'), The Shazar Centre, Tel-Aviv 2017

This is a collection of Prof. Oppenheimer's essays on various aspects of the Jews of Babylon during the Talmudic period. It covers historical, demographic, and geographic subjects, but it barely deals with philological issues, even though much progress has been made in the field of Judaeo-Pehlevi lexicography as found in Talmudic sources, and the sociological and religious insights that can be gained from this plentiful material. Since those essays appeared in a variety of different journals, their collection into a single volume is not only a source of convenience, but also gives a fuller picture of Oppenheimer's achievement in this very specialized field of rabbinic scholarship.

reading her poems: academic researchers on the one hand and laymen interested in Kadia's *oeuvre* for aesthetic reasons, ideological or other personal ones, on the other. This review article argues that both kinds of potential readers will ultimately fail to achieve their goals.

Academic readers could be facing several of the shortcomings of this compilation. The principles by which poems were included or excluded from this edition can hardly be understood. Sadly, Shomroni does not address this crucial issue. Some of the poems are followed by more than one translation without any explanation other than that those were already available to Shomroni. The annotations at the end of the book do not address all poems and do not necessarily address the crucial issues in the poems annotated. Some of the main issues in the research on Molodowsky's writing are generally overlooked. Different versions of the poems Shomroni refers to in his remarks are not fully cited, and this complicates the in-depth interpretation of the poems or the evaluation of Shomroni's interpretation in full. This is the place to point out that, although Molodowsky's *oeuvre* is intensively based on folklore motifs and characters, Shomroni does little to address these issues.

Nonacademic readers striving to obtain a significant acquaintance with Molodowsky's writing are also likely to be disappointed. Most of the compilation's poems are outdated and were mostly taken from publications of the 1950s and 1960s. The Hebrew language of several translations is archaic and cannot serve as a translation for contemporary readers, let alone young Israeli readers. Even the poems translated by Shomroni himself suffer from the same shortcoming of archaic and abstruse Hebrew.

In conclusion, although this is a well-deserved and in-depth endeavor, the compilation's editor has failed to achieve his ultimate goal – which is to make Kadia Molodowsky's poems for adults become well known amongst Hebrew readers. I am even concerned

Noga Rubin

## "For Whom do I labour" – Book review synopsis

This essay consists of a review of a bilingual compilation, in Yiddish and Hebrew, of the poems of Kadia Molodowsky (1894-1975) who was a Jewish American poet and writer in the Yiddish language. The book's title *Cheshvendike Nächt* (= [the month of] Cheshvan Nights) was taken from the poet's first book, published in Wilno in 1927. This compilation includes poems collected from most of Kadia's books of poetry for adults, all written in Yiddish, published during different phases of her life. This impressive hardcover edition was published by Hakibbutz Hameuchad – Sifriat Poalim Publishing House and financed by Shalom Aleichem House in Tel-Aviv. The edition was revised by Amir Shomroni, who also added an in-depth introduction including annotations for most of the poems, an epilogue, information about the different translators, and a select bibliography.

The importance of, and need for, publishing this bilingual edition is beyond any doubt. Although Molodowsky was a prominent writer, her poems for adults – as opposed to those written for children – have mostly been neglected in Israel so far. The reasons for this neglect or omission were usually political, mostly relevant during Kadia's lifetime. Some of them caused by the objection to Yiddish literature at the time; other reasons had to do with personal animosity towards Kadia who made aliya soon after Israel's independence only to leave it shortly after.

Forty years after Kadia's passing it seems that the translation and publication of her poems are of great importance for the Israeli public, most of which cannot read them in the language in which they were originally written. Two kinds of readers could benefit by

This means that the present method of keeping most academic teachers (with a very few exceptions) permanently or for too many years on trial is not only inhuman and unjust, but is also detrimental to keeping research at the highest possible level – which, one is supposed to believe, is the task of institutes of higher education.

Amos Edelheit

## Descartes in Hebrew

René Descartes, *Méditations Métaphysiques*. Translated by Joseph Ur. *Objections et réponses*. Translated by Arza Tir-Apelroit and Elhanan Yakira. Edited with Introduction and notes by Elhanan Yakira. The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem 2015

Descartes' *Méditations* were translated twice into Hebrew; on both occasions the translations were made from the French version and by translators who are incompetent in Latin and unfamiliar with the philosophical prose and context of the 17<sup>th</sup> century. Some of the scholarly downsides of these facts are discussed in this review which is focused on a recent republication of one of these translations, the one by Joseph Ur, accompanied by the first ever translation – of most but by no means all – of the *Objections and Responses to the Méditations*, yet again from the French translation only, and by translators incompetent in Latin and in early-modern philosophy.



position are usually ages 30+, are usually married with one or two children, and in the very best case they may attain job security at the age of 35+.

The implications of this are that even those junior members of the 'senior staff' are expected to produce their first books and articles and give their first conference lectures during some (often many) years of what one can only call slavery. A temporary lecturer, whether tenure-track or permanent 'junior staff', is required to publish as much as possible in order to enhance his/her chances of continued employment, and to do this during the busiest years of raising a family and on a salary which is much lower than that of a lecturer with tenure, not to mention a professor. In most cases he/she is also expected to be as 'nice' as possible to those of one's seniors who will have a say in his/her advancement. This is often (depending, of course, on the character of this or that senior) turned into another kind of slavery.

At this juncture I include in my article a few passages written especially for it by a colleague who has investigated such conditions of slavery in great detail.

The result is the constant stream of half-finished (in the best case) books and articles which increase the ever-growing number of academic publications for no reason other than the need, especially at this early stage, to 'publish or perish'. No time is left for thinking and testing one's hypotheses, and generally developing one's personality as a scholar. The same applies to lectures at the ever-growing number of academic conferences. Quite often, it is taken for granted that the main aim of those conferences is not (as it used to be) to make scholars from various countries and institutions meet together in an atmosphere of scholarship, but rather to give 'the poor boys and girls' another item in the CV and another hope for continued employment.

# English Abstracts

Amos Edelheit

## A Very Modest Proposal

This brief note draws attention to the exploitation by Israeli universities and colleges of what is called 'junior staff': university teachers who perform all the tasks required of their 'seniors', but are kept permanently on temporary contracts and can be dismissed any year. Most members of the 'senior staff' are indifferent to this cruel situation, while spending much of their energy defending other species of 'underdogs' – especially the Palestinians. I suggest that members of the 'junior staff' rebaptize themselves as Palestinians; then they may win the sympathy of the 'senior staff'.

John Glucker

## Five Years He Shall Serve, and...

This article develops and expands the short note by Amos Edelheit. Amos' note deals 'only' with the predicament of the 'junior staff' in Israeli institutes of higher education. I extend the discussion to the 'probationary' period of five years after one is at last (if ever) given a proper teaching post with the possibility of tenure at the end of the tunnel. In Israel, almost everyone does two to three years of compulsory military or national service after school; and in order to be a candidate for a proper position in a university or college, one is normally required to have both an MA and a PhD. This means that even those fortunate ones who are accepted to a tenure-track



# Katharsis

## A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 30, December 2018

Editors: Amos Edelheit, Yehuda Friedlander, John Glucker,  
Alon Harel, Doron Mendels

Advisory editorial board: Rachel Birnbaum, Menachem  
Friedman, Asa Kasher, Elisha Kimron, Hannah Rosén,  
Raymond Scheindlin, Moshe Shokeid, Emanuel Sivan,  
Sasson Somekh, Daniel Sperber, Meir Sternberg, Eyal Zamir

Correspondence should be addressed to:

Mezaref, c/o John Glucker, 60/B Ben Gurion Street, Kfar  
Sava 4420411, Israel

e-mail: [info@katharsis.co.il](mailto:info@katharsis.co.il)

Visit our website: [www.katharsis.co.il](http://www.katharsis.co.il)

Publisher: Mezaref – non-profit organization no. 58-041-192-  
4, in collaboration with Carmel Publishing House, Jerusalem,  
with the support of the Ministry of Science, Culture and Sport.

© All rights reserved 2018

