

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 31, אב תשע"ט/אוגוסט 2019



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

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, עודד היילברונר, איל זמיר, אסא כשר,
אבשלום לניאדו, נועם מזרחי, **ששון סומך**, עמנואל סיון, מנחם פרידמן,
אלישע קימרון, חגה רוזן, אלכסנדר רופא, 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

בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

המור"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-141-58

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



© כל הזכויות שמורות, 2019

תוכן העניינים

על שלושה ועל ארבעה רומינה זיגדון ואריה לב הערות על התאמת הלימודים בהשכלה הגבוהה לסטודנטים	5
ירון ונסובר זמנות והישרדות באקדמיה : פרסם או תעלם על ספרן של מירי ימיני ונטע שגיא	18
עץ הדעת טוב ותפוח	34
יוחנן גלוקר הגיגים ורוח על ספרו של אמיר אור	36
ירבו פסאודונים בישראל	54
דב שוורץ סיפורים שסיפרתי לחוקר : הר הבית בעין חקר התרבות על ספרה של שרינה חן	55
זכרון לראשונים יצחק היינמן	64
מבוא, השאלה ודרך פתרונה	67
היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנייס רבו	81
תוכן גיליון 30	128

על שלושה ועל ארבעה

רומינה זיגדון ואריה לב

הערות על התאמת הלימודים בהשכלה הגבוהה לסטודנטים

מבוא

מה המצב של האקדמיה הישראלית?

השאלה רחבה ובעלת פנים רבות, כך שלא ניתן להציג עבורה תשובה חד משמעית. פן אחד של האקדמיה הוא המחקר. ומה המצב כאן? טוב ולא טוב. טוב, משום שלמחקר במקומותינו יש הישגים לא מעטים. ומדוע לא טוב? הסבר מקיף לפן זה אינו אפשרי במסגרת המאמר הנוכחי. די אם נפנה את הקוראים למאמרים לא מעטים שהתפרסמו ב*קתדרסיס* ובמדור "על שלושה ועל ארבעה" במיוחד.

פן חשוב נוסף באקדמיה הישראלית הוא ההוראה. ומה מצבו של פן זה? נראה לנו כי האמירה "הוא לא עומד במרכז ענינה של המערכת האקדמית" נותנת תיאור סביר למדי של המצב. אנו משוכנעים כי הנושא ראוי ליחס משמעותי יותר, במיוחד לאור התרחבות מערכת ההשכלה הגבוהה ו"פתיחת השערים" לאוכלוסיות מגוונות. קיימות מספר התייחסויות לנושא ב*קתדרסיס* שרובן נכתבו ע"י כותבי שורות אלו, ראו למשל (גלוקר 2006, זיגדון, לב 2018).

רוב הבאים בשערי האוניברסיטאות והמכללות הם סטודנטים שבאו לרכוש השכלה או מקצוע. רובם לא רואים את עתידם באקדמיה ואינם מעוניינים או מתאימים לקבל הכשרה למחקר. אנו חוזים אם כך במצב מוזר: מערכת השכלה שפניה מופנות לכיוון המחקר, בעוד שרוב

תלמידיה מפנים מבטם לכיוון אחר. ו"מוזרה" בעינינו לא פחות היא ההתעלמות הכמעט מוחלטת של מערכת ההשכלה הגבוהה מהבעיה.

על הבעיה והדחיקתה

תמר אלמוג ועוז אלמוג כותבים בספרם "דור ה-Y כאילו אין מחר" (אלמוג, אלמוג 2016, עמ' 306): "...אין כמעט סטודנט שלא חווה משבר הסתגלות כלשהו (ולפעמים ממש טראומה) עם הכניסה ללימודים האקדמיים, אבל דומה שהמשבר הזה החריף ונעשה שכיח במיוחד בקרב דור ה-Y. רבים מהצעירים חווים סוג של הלם בשנת הלימודים הראשונה ומשדרים אותות מצוקה. שיעור לא מבוטל נושרים מהלימודים (שנת הלימודים הראשונה נמצאה כתקופה המועדת ביותר לנשירה) או מחליפים מגמה, חוג או מוסד..." הם מוסיפים וכותבים (עמ' 302): "...באוניברסיטאות ובמכללות מתקיים קשר של שתיקה בכל הנוגע לרמת הסטודנטים המתקבלים ללימודים, ומעטים המרצים שמעזים להביע בפומבי ביקורת על המצב הקטסטרופלי..."

מניסיונו הלא מועט בהוראה באקדמיה, דברים אלו מתארים נכוחה את המצב העגום של ההוראה באקדמיה. קיים פער משמעותי בין הנדרש בלימודים האקדמיים לבין הכשרים והמיומנויות של הסטודנטים. מכאן נגזר כי בעיית ההתאמה של הלימודים במערכת ההשכלה הגבוהה ללומדים היא בעיה יסודית שחייבת להיות מוצפת מעל פני השטח. אולם, למרות שבעיה זו היא נושא שיחה שכיח למדי בחדרי חדרים בין אנשי אקדמיה, אין אליה כמעט התייחסות בכתבי עת העוסקים בהוראה. אפילו בכתב עת "נשכני" כמו *קתריס*, רוב העניין נמצא במקומות אחרים.

אין זה מן האפשר להקיף את הבעיה במאמר קצר אחד. לכן נסתפק בהעלאת מספר נקודות, שיחד עם מאמרינו הקודמים יתנו תמונה מקיפה יותר על הבעיות הקימות ויצביעו על אפשרויות לשיפור ותיוקן.

צמצום נשירה וצמצום גרירה

הנשירה מהלימודים וגרירת הלימודים הן שתי תופעות שליליות

הנובעות מאותה התאמה לקויה בין תכניות הלימודים למיומנויות הסטודנטים. לפיכך אין להתפלא כי "צמצום הנשירה" ו"צמצום הגרירה" הוכרזו כיעדים להתמודדות. כך למשל, קונסת המל"ג את מוסדות ההשכלה הגבוהה על ריבוי תופעות של גרירת לימודים (תלמיד בתכנית תלת שנתית נחשב ל"גורר" אם לימודיו נמשכים יותר מארבע שנים). על המדד השני (צמצום נשירה) נעשו מחקרים להבנת מקורותיו, ומתבצעות בשטח תכניות פה ושם לעזרה לסטודנטים מתקשים, במטרה לצמצם את תופעת הנשירה. יהיו מי שיאמרו, ובמידה רבה של צדק, כי ההתרכזות הישירה בנושאים אלו יוצרת סוג של "מראית עין" המציגה "טיפול לכאורה" בסימפטומים של בעיה, שבשורשיה (אי ההתאמה בין תכניות הלימודים ללומדים) אין המערכת מעוניינת לטפל.

אולם גם לגבי אותו "טיפול בסימפטומים" עולות תהיות. כך למשל, עולה תהיה לגבי הגדרת המושגים. נתחיל ממושג ה"גרירה", ונביא דוגמה (שקיימת, למשל, בביה"ס למדעי המחשב שבו אנו מלמדים), כאשר תלמיד למדעי המחשב זוכה להצעת עבודה נחשקת עוד לפני סיום לימודיו. אנו רואים בכך הצלחה: בוודאי של התלמיד, אך גם של מוסד הלימודים שתלמידיו מחוזרים על ידי מקומות עבודה נחשקים. אך אליה וקוץ בה. עקב עבודתו "ימשוך" התלמיד את לימודיו ויחשב "גורר", ומוסד הלימודים ייקנס על ה"כשלון". וישאל השואל לגבי ההיגיון שבדבר. תופעה חמורה יותר קיימת לגבי סטודנטים לא מעטים שנאלצים לעבוד שעות רבות עקב קשיים כלכליים, ועקב כך "מושכים" את התואר. לדעתנו אין כל בעיה עם סטודנט כזה, כל עוד הוא מצליח בלימודיו, וכי מגיעה לו ברכת יישר כוח. אך לפי הקריטריונים של המל"ג סטודנט כזה הופך לעול על מוסד הלימודים, שישתדל להרחיק תלמיד כזה מתחומו. לפיכך אנו חוששים כי גם אם עומדת כוונה טובה מאחורי תכנית המל"ג, היא לוקה בחסר.

מאידך, אנו סבורים כי אין זה קשה לתקן את המעוות על ידי שינוי בהגדרת המושג "גרירת לימודים". למשל, אם נספור בנוסף למספר שנות הלימוד גם את מספר הכישלונות בקורסים שצבר הסטודנט במשך לימודיו (כולל כישלונות "מנהליים"), נוכל להבדיל בין תלמידים שמצליחים בלימודיהם, אך מסיבות אישיות שלהם בחרו

להתקדם בקצב איטי מהמקובל, לבין אלו שמתקדמים בקצב איטי עקב התקשותם בעמידה בדרישות האקדמיות. אנו סבורים כי הדוגמאות שהבאנו אמורות לשכנע בצורך להכנסת שינוי מסוים בהגדרת המושג "גרירת לימודים".

בעיה דומה קיימת לגבי המושג "נשירה". גם כאן יש להבדיל. נביט לדוגמה בשני סטודנטים שהתחילו בתכנית לימודים מסוימת. הראשון נוכח לאחר סמסטר או שניים כי התכנית אינה מתאימה לו (אם מבחינת קושי הלימודים או מסיבות אחרות), הפסיק את לימודיו ופנה לתכנית אחרת או ללימודים במוסד אחר, ושם סיים את לימודיו בהצלחה ובזמן הקצוב לתואר. השני התקשה בלימודיו, הצליח בכל זאת למשוך את לימודיו כשנה שנתיים או יותר, עד שהופסקו לימודיו. לאחר מכן התייאש וסיים ללא תואר. על פי ההגדרות המקובלות שני התלמידים נשרו מהמוסד בו החלו את לימודיהם. אך כמובן יש להבדיל ביניהם. לדעתנו אין לראות בסטודנט הראשון "נושר". הבדלה זו חשובה. אנו מכירים מקרים בהם תכניות לצמצום נשירה השקיעו משאבים רבים בתלמידים מתקשים על מנת להשאירם "בכוח" בלימודים, פעמים רבות ללא הצלחה, במקום לחפש בשיתוף איתם חלופות בהן יוכלו להצליח. בכך נגרמים גם בזבוז משאבים, וגם פגיעה בסטודנטים.

גם כאן ייתכן צורך בשינוי ההגדרות. המצב כאן מסובך יותר מאשר במקרה של "גרירת לימודים" כי עולה הצורך לעקוב אחרי תלמידים שעוברים ממוסד אחד למשנהו. יתירה מזו, תכנית יעילה ל"צמצום נשירה" חייבת לכלול, לדעתנו, עבודה מערכתית שתתאם בין מוסדות שונים על מנת לאפשר מעבר יעיל ו"חלק" של סטודנטים ממוסד למוסד, דבר שיאפשר לסטודנטים למצוא באופן היעיל ביותר את התכנית המתאימה להם.

תכניות הלימודים

מקור עיקרי לתופעות הגרירה והנשירה שתוארו לעיל הוא הזנחת הנושא החשוב של התאמת תכניות הלימוד ללומדים. פתרונות כמו "הטלת קנסות" על מוסדות הלימוד הם שטחיים, ואינם מאפשרים טיפול בשורשן של הבעיות, טיפול שאותו יש לדרוש מהמערכת; הרי

במערכת ריכוזית כמו מערכת ההשכלה הגבוהה במקומותינו קשה עד בלתי אפשרי למוסד לימודים להכניס באופן עצמאי שינויים מפליגים בתכניות הלימוד. מאידך, התכניות הקיימות חוטאות לעקרונות הבסיסיים של כל לימוד שהוא: אין מוודאים באופן ראוי שהידע הקודם של התלמידים מתאים ללימודים האקדמיים, ומתעלמים מהעובדה שתוכן הלימודים וקצב הלימודים אינם מתאימים ליכולותיהם של סטודנטים רבים.

על התייחסות רצויה לעיקרון הראשון, קרי, גישור על הפער בין הידע הקודם של הסטודנטים לדרישות הלימודים האקדמיים דנו כבר ב(זיגדון, לב 2018). הוצגו שם אפשרויות, מעשיות בהחלט לדעתנו, לטיפול בבעיה. האפשרויות כללו יצירת קורסי גישור שיחליפו את הבחינה הפסיכומטרית, כמו גם השקעה בקורסי גישור בשנת הלימודים הראשונה. יתרון של הצעות אלו אינו רק בהשקעה בצמצום של פערי ידע ומיומנות, אלא גם ביצירת מנגנון של התאמה ללימודים, שיש לו יתרונות ברורים על הבחינה הפסיכומטרית.

ב"על הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה ועל צמצום הפערים בחברה" (לב 2013) מוצגת דוגמה לשינוי שיאפשר התאמה של רמת הלימודים וקצבם לאותה אוכלוסייה משמעותית של סטודנטים שמתקשה להתמודד עם התכניות הקיימות. נציג אותה בקצרה. נביט בתכנית דורחוגית מקובלת שבה נלמדים שני חוגים במקביל. מספר השעות הנלמדות בכל אחד מחוגים אלו נמוך משמעותית (בד"כ פחות משני שלישים) מהנדרש באותן התכניות בלימודים חד חוגיים, כאשר בוגר תכנית כזו יכול להמשיך גם לתואר שני בכל אחת מהתכניות, ללא צורך בהשלמת שעות משמעותית. מאליה עולה השאלה מדוע לא ניתן להציע תכנית לימודים באחת מהתכניות בלבד שבה יילמד אותו מספר מצומצם של שעות בקצב יותר איטי, אליהן יתווספו שעות לגישור על פערים לימודיים, ועוד. הרי תכנית כזו כוללת מספר שעות סביר לקבלת תואר מצד אחד, וללא ספק תתאים יותר לכל מי שאינו מעונין או אינו יכול לעמוד בתכנית החד חוגית הרגילה. מעבר בין התכנית הרגילה לתוכנית המוצעת יהיה כמובן אפשרי, כמו גם מעבר בכיוון ההפוך לבעלי ציונים גבוהים.

רומינה זיגדון ואריה לב

אין ספק שפיתוח תכניות מסוג זה (שאפשרי ברבים מתחומי הלימוד) ישירות את הסטודנטים והמוסדות באופן טוב יותר מהקיים, ויתרום לצמצום הנשירה והגרייה, ללא כל צורך בהשקעת משאבים מיוחדת. יש כאן מודל עם מאפיינים דומים לאלו של מודל "הכתה המתוגברת" (זיגדון, לב 2018), שיכול להיות מיושם ללא תוספת עלויות.

גיוון במאפייני מוסדות ההשכלה הגבוהה

בפסקאות הקודמות, נדונו שינויים נדרשים בתכניות הלימודים, על מנת להתאימן ללומדים. מכאן עולה השאלה האם ראוי בנוסף להרחיב את מגוון המוסדות להשכלה הגבוהה, על מנת לאפשר גם לאוכלוסיות שאינן פונות ללימודים אקדמיים לזכות בכל זאת בהשכלה כלשהי (מעבר לזו המוקנה בבתי הספר). לימודים כאלו יכולים להיות בעלי גוון מקצועי, יכולים לכלול גם לימודים החשובים להשכלה של כל אזרח במדינה דמוקרטית, לימודים הקשורים לכישורים הנדרשים במהלך החיים במדינה מודרנית, ועוד. חשוב לכלול במסגרת זו גם מסגרות לימודים חדישנותיות או דרשנותיות, שיאפשרו גישה גם לאלו שאין ידם משגת לממן לימודים במסגרות הקיימות היום. דעתנו היא כי לגיוון מעין זה, שיחלק את עוגת ההשכלה העל תיכונית באופן שוויוני יותר, יש תפקיד חברתי חשוב (לב 2013).

הרחבת הנגישות להשכלה גבוהה וצמצום פערים בחברה

רווחת הדעה כי הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה מביאה לצמצום פערים בחברה. נוכל להסכים עם טענה זו רק בתנאי שאותה הרחבת נגישות מתבצעת באופן הולם. להבהרת העניין נביט בנעשה במקומותינו. מצד אחד, הונגשה בעשורים האחרונים ההשכלה הגבוהה לאוכלוסיות חדשות. בפרט ניתן לזהות עליה משמעותית במספר הסטודנטים מהפריפריה. אכן, תופעה חיובית. מאידך, הבה נביט בעובדות הבאות:

1. רוב אזרחי המדינה אינם בעלי תואר אקדמי. נשים לב כי בקרב אוכלוסייה זו, רב מספרם של הבאים מהשכבות הסוציאקונומיות הנמוכות.

2. לאור העלייה במספר בעלי התואר הראשון, הפך תואר זה למן "סנן" לקבלה למקומות עבודה רבים. לפיכך התואר הראשון מהווה כיום "תנאי קבלה" למשרות שהוא לא נדרש עבורן בעבר. כתוצאה מכך נחסמו משרות רבות דווקא בפני אלו השייכים לשכבות סוציאקונומיות נמוכות.

לאור עובדות אלו עולה השאלה: האם הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה אכן תרמה לצמצום הפערים בחברה, או שיצרה הרחבה של מעמד גבוה (תהליך רצוי) שבמקביל לו נוצרה תופעה (לא רצויה) של דחיפת המעמדות הנמוכים (שאינם זוכים ליתרונות שמקנה ההשכלה הגבוהה) כלפי מטה. אנו סבורים כי שאלה זו מציגה בעיה אמיתית. הכיוון לפתרון הבעיה עובר, לדעתנו, דרך הרחבת הגיוון במאפייני מוסדות ההשכלה הגבוהה שנדרון בפרק הקודם (לב 2013).

מעניין לציין שדווקא במדינה שבה קיימים פערים גבוהים ביותר בין עשירים לעניים (ארה"ב), קיימת מערכת השכלה גבוהה בעלת מגוון רחב של מוסדות המתאימים למגוון גדול של אוכלוסיות. על כך כותבים אמנון רובינשטיין ויצחק פשה בספרם "סדקים באקדמיה" (רובינשטיין, פשה 2014, עמ' 272):

"השיטה האמריקאית אינה מתימרת ליצור רמה אחידה לכל הקולג'ים והאוניברסיטאות; להפך, ריבוד הרמה ותפיסה פלורליסטית של ההשכלה הגבוהה הם סימן היכר לגישה האמריקנית. סיסמתה הבלתי כתובה היא "דבר מה טוב יותר מלא כלום..."

מוסיף על כך איתמר רבינוביץ במאמרו "האוניברסיטה בעולם גלובלי" (רבינוביץ 2009, עמ' 93):

"המערכת האמריקאית הצליחה ליצור זיקות גומלין ופסי מעבר בין המערכות השונות ולהגביר על ידי כך את יעילותן באורח דרמטי". אנו סבורים שראוי לבחון את השיטה האמריקאית, ולבדוק אם יש דברים בעלי ערך שניתן להעביר משם לכאן, תוך ביצוע שינויים מתאימים.

אין לתלות, כמובן, את הפערים החברתיים הקיימים בארה"ב במבנה מערכת ההשכלה הגבוהה. פערים אלו נובעים מסיבות נוספות (חוקים סוציאליים שאינם תומכים כראוי בחלשים, עלויות גבוהות לרכישת השכלה ראויה, ועוד).

הוראה

אנו סבורים כי חשוב שיתקיים דיון מעמיק בנושאים הנדונים במאמר ובדומים להם, בכל הרמות, ובאופן שוטף. ייתכן וזו אחת הסיבות לכך שהתאחדות הסטודנטים והסטודנטיות בישראל יזמה הקמת ועדה של אישים מהאקדמיה ואנשי ציבור (התאחדות הסטודנטים והסטודנטיות בישראל, 2016), שדנה בנושאים הקרובים לנושאים הנדונים כאן. אולם גם כאן, איננו מכירים כל פעילות המשך משמעותית ליוזמה. לדעתנו, סיבה עיקרית ל"חוסר התייחסות" זה של המערכת היא ההטיה הכמעט מוחלטת של מערכת ההשכלה הגבוהה אצלנו בכיוון המחקר. המחקר הוא תנאי ראשון לקידום באוניברסיטאות ובמכללות, וההוראה משנית בחשיבותה. איננו מדברים כאן רק על איכות ההוראה (דבר שהוא בעל חשיבות בפני עצמו), אלא על העיסוק בהוראה כעיסוק עיקרי. רק אם יוקם מעמד של מרצים בכירים באקדמיה שעיקר עיסוקם הוא הוראה, ימצאו האנשים המתאימים, שבצד היכרותם עם ההוראה בהשכלה הגבוהה, הגדרת תפקידם תכלול גם עיסוק שוטף בחיפוש ויישום דרכים לשיפור, אם ברמת המוסד או ברמת המערכת. לדעתנו, דיבור על חשיבות ההוראה, התרומה לחברה, צמצום פערים וכדומה, בלי לנסות ליצור מעמד של מרצים שעיקר עיסוקם מכיוון לנושאים אלו, הוא בבחינת מס שפתיים.

הקמת מעמד של מרצים שעיקר עיסוקם הוראה אינו בבחינת חידוש. מעמד כזה קיים במוסדות שונים בעולם, שחלקם נחשבים מעולים. על הטענה השגורה כי תיגרם פגיעה במחקר נוכל לענות בשאלות: האם לאור ההתרחבות (שבמקרים לא מעטים מוגזמת) של המחקר האקדמי ייגרם נזק אם מספר החוקרים יצטמצם במספר מועט של אחוזים, כאשר מן הסתם החוקרים המעולים יישארו במחקר? האם יש בכך נזק ממשי או אפשרות לחזק את המחקר על ידי הפנית תקציבים שיתפנו

לחוקרים הטובים? האם אפשר לטעון כי מעמד ההוראה והשרות לאוכלוסייה חשובים לנו כאשר איננו מוכנים להפנות לנושאים אלו משאבים? ניתן לדעתנו לבצע את התהליך המדובר באופן שבו גם המחקר יצא נשכר. מצד אחד, התאמת הלימוד ללומדים תאפשר חיזוק של רמת הלימודים באוריינטציה המחקרית, ללא צורך להתפשר ברמה של לימודים אלו על מנת להקטין את מספר הנכשלים, ומצד שני תאפשר לחוקרים הטובים להקדיש את מיטב זמנם למחקר. במיוחד, התאמה כזו תאפשר להתמודד באופן ראוי מול התופעה המוזרה שקיימת בעיקר במכללות האקדמיות (שעליה נרחיב בפרק הבא), שבה מעמד נרחב של מרצים חייב גם בשעות עבודה רבות וגם במחקר, תופעה המביאה לכך שגם המחקר וגם ההוראה יוצאים נפסדים. על מיקומו הנמוך של מקצוע ההוראה בסדר העדיפויות של המערכת האקדמית מעיד מעמדם הבעייתי של המרצים מהחופץ ועמיתיהם ההוראה. מעמד מרצים זה, שצמח במשך השנים כתוצאה מהצורך "לכסות" את שעות ההוראה שאליהן לא מתפנה הסגל הבכיר, זוכה לתנאי העסקה ירודים, והוא מהווה מעין "תמונת תשליל" למעמד הרצוי של מרצים שעיקר עיסוקם הוראה, שתואר בפסקה הקודמת. לפירוט נוסף על מצבו המקומם של מעמד זה ראו (אדל הייט 2018, גלוקר 2018).

המכללות האקדמיות

מרבית המכללות האקדמיות הציבוריות הוקמו במהלך שנות התשעים, במטרה לתת מענה לביקוש הגדל והולך להשכלה גבוהה, שעלה במידה משמעותית על גידול האוכלוסייה. בצד סיבות לא מעטות לזכות אותה "פתיחת שערים", הועלו גם חששות מפני בעיות שעלולות להתעורר, כמו הגדלת אחוזי הנשירה מהלימודים והדרדרות ברמתם. סביר היה לצפות כי המהלך המדובר ילווה בצעדים שמטרתם להתאים את הלימודים ללומדים ואת כישורי הלומדים ללימודים. אולם נראה שלא נעשה די בכיוון זה.

למעשה, קיימות סתירות לא מובנות בתפקודן של המכללות. כך למשל לגבי הגדרת מעמדו של הסגל האקדמי. מצד אחד הסגל מחויב בשעות הוראה רבות (דבר שהוא הגיוני על פניו, לאור העובדה שהדגש

בפעילות המכללות הוא על ההוראה). מאידך, קידומו תלוי בעיקר בהישגים במחקר. נוצר מצב מוזר שבו "לא כדאי" לאיש סגל במכללות לראות את עצמו כ"מרצה שעיקר עיסוקו הוא בהוראה" (מעמד אותו הצענו בסעיף הקודם); מרצה כזה ימצא את עצמו מועסק ללא קביעות במשך שנים רבות, כאשר אחת לשלוש שנים המשך העסקתו יהיה תלוי באישור ועדת המינויים, וכאשר הקידום לדרגת פרופסור יהיה חסום בפניו. כך גם לגבי תכניות הלימודים (שחייבות באישור המל"ג): הן נבנו על סמך רציונל דומה לזה של התכניות באוניברסיטאות המחקר, ואין בהן הגמישות המספקת למימוש תכניות של גישור והתאמה.

דוגמה להתפתחות של המצב הקיים היום נציג להלן, בסקירה קצרה של ה"היסטוריה" של בית הספר למדעי המחשב במכללה האקדמית של תל-אביב-יפו, בו אנו מלמדים. חזונו של הנשיא הראשון של המכללה, פרופ' אלעזר כוכבא, היה להקים מכללה מהדגם של מכללות העילית בארצות הברית, שמקיימות הוראה ומחקר ברמה גבוהה, ובמקביל מקיימות תכניות ללימודים כלליים (liberal arts). במסגרת מימוש חזון זה הוקדשו כ-15 אחוזים משעות הלימוד בתכנית ה-B.A. למדעי המחשב במכללה ללימודים כלליים מחד, והתקיימה הקפדה גבוהה על רמת הלימודים והמחקר מאידך. הוקדשה גם מחשבה להתאמת הלימודים ללומדים, אם בהוספת שעות ללימודי היסוד בשנה א, ואם בהפיכת מספר קורסי חובה תיאורטיים מתקדמים, שאינם עיקר בהכשרת אנשי תכנה, לקורסי בחירה (שבהם ישתתפו, מן הסתם, סטודנטים המתעניינים בלימודים בכיוון מחקרי). במשך השנים הסתבר כי ניתן לקיים לימודים ברמה גבוהה גם במסגרת כזו: הביקוש בשוק העבודה לבוגרי בית הספר היה גבוה, ובוגרים לא מעטים המשיכו לאחר מכן בלימודי מחקר באוניברסיטאות.

אך לא לעולם חוסן, ועם יוזמת המל"ג להחלפת תואר ה-B.A. במדעי המחשב במכללות לתואר B.Sc., בא הקץ לתכנית ה-B.A. אילוץ תכנית ה-B.Sc. חייבו ביטול של תכנית הלימודים הכלליים, ואת הכללת הקורסים התיאורטיים שהוזכרו קודם כקורסי חובה. בקשתה של המכללה להמשיך במקביל עם שתי התכניות, ולאפשר לסטודנטים בחירה ביניהן (דבר שהיה אפשרי לחלוטין לאור המספר הגדול של סטודנטים בבית הספר, כ-1000 בערך) לא נענתה. גם בקשות נוספות

בכיוון דומה נדחו על ידי המל"ג. עדיין מתבצעות בבית הספר יוזמות שונות להתאמת מערכת הלימודים ללומדים (ראו למשל הקורס "תורת ההנמקה", ותכנית ה"כיתה המתוגברת" שתוארו ב"זיגדון, לב 2018)), אך על כל אלו מכבידים האילוצים של תכניות המל"ג, כאשר העלויות הגבוהות לביצוע התוכנית מוטלות כהוצאה נוספת על המכללה. לדעתנו, בצד סיפור מעשה קצר זה עומדים שני לקחים. האחד אופטימי: ניתן להגמיש את תכניות הלימודים באקדמיה ולהתאימה באופן טוב יותר ללומדים, ובמקביל לשמור על רמה אקדמית גבוהה. השני פחות אופטימי: הנכונות להשקיע ולרדת לעומק הדברים על מנת לנסות ולקדם את תכניות הלימודים באופן ראוי אינה עומדת בראש סדר העדיפויות של המערכת.

האוניברסיטאות והמכללות כמוסדות חינוך

לאור הדיון הקודם, אנו סבורים שחשוב להדגיש את תפקיד מערכת ההשכלה הגבוהה כמערכת חינוכית. מעבר לכך, חשוב שנזכור כי למערכת האקדמית השפעה משמעותית גם על מערכת החינוך הבית ספרית. השפעה זו מתבטאת לא רק בהכשרת המורים, אלא גם בהשפעה על התכנים הנלמדים בבתי הספר. במצב הנוכחי קיים נתק כמעט מוחלט בין אנשי הדיסציפלינות השונות באוניברסיטה לבין הנעשה בבתי הספר. כאשר קיימת השפעה מצד אחד, ונתק מצד שני, התוצאות עלולות להיות לא טובות, כגון כפיית מערכת לימודים לא מתאימה או עמוסה מדי על בתי הספר, ועוד. גם נושא זה מחייב שינוי, שלא יוכל לבוא, לדעתנו, ללא הפניית עיקר העיסוק של חלק מתאים מהמרצים באקדמיה להוראה. דיון נוסף בנושא עמוק וקשה זה ניתן למצוא במקורות נוספים (זיגדון, לב 2016, לב 2015, לב 2017).

סיכום

חלק לא קטן מהליקויים שהצבענו עליהם קיימים מזמן וידועים לכל מי שעניינו בראשו. גם הכיוונים שהצענו לתיקון אינם בבחינת רעיונות מעמיקים או גאוניים, אלא כיוונים שעליהם יכול לחשוב כל מי שמוכן

להקדיש זמן לבדיקה וחשיבה על הטעון תיקון ועל הדרך לתקנו. אולם אפילו מאמץ נאות לזיהוי ואבחון הבעיות לא מתבצע, דבר המאפשר "טאטוא של הבעיה מתחת לשטיח", בבחינת "מה שאיננו רואים לא קיים". ההסבר העיקרי שאנו מוצאים לקיומן של הבעיות ולחוסר הטיפול בהן הוא ההטיה הכמעט מוחלטת של המערכת כלפי המחקר, כאשר נושא ההוראה נדחק לקרן זוית.

הגיע הזמן לשנות, ולנהוג באופן הגון והוגן באפלי הסטודנטים הבאים בשערי המערכת, ושמיכים (או הכיס של הוריהם) מגיעים התקציבים לקיומה והתנהלותה של ההשכלה הגבוהה.

לפיכך יש לשנות ולהבין כי ההשכלה הגבוהה נשענת על שני עמודים, ההוראה והמחקר. ונבהיר: במושג הוראה איננו מכוונים להוראת תלמידים המיועדים למחקר בלבד, אלא גם, ובמיוחד להוראת תלמידים שמגיעים לצורך רכישת מקצוע והשכלה. כפי שצינו קודם, אין המשמעות של תובנה כזו פגיעה במחקר: תחת ביצוע נאות של השינוי הנדרש גם המחקר וגם ההוראה יצאו נשכרים.

נדגיש ונוסיף כי גם מי שמביט על המערכת מנקודת מבט של כדאיות גרידא יהיה חייב להודות כי ברמת ההתנהלות הנוכחית, שבה צעירים רבים משקיעים שנים לא מעטות באופן לא יעיל וללא הכוונה מתאימה נגרמים נזקים בעלי משקל למשק ולחברה. מה גם שבחברה הישראלית סטודנטים רבים מתחילים ללמוד בגיל מבוגר יחסית.

לסיום נציין כי חלק לא קטן מהכיוונים שהצענו ניתן ליישום בפועל, גם אם באופן חלקי או הדרגתי, ללא השקעה מרובה. העובדה שהמערכת משלימה עם המצב הקיים, ולא נעשים צעדים של ממש בכיוונים שהצענו או דומים להם, ומה שנעשה נראה יותר כ"יריה מהמותן" ולא פרי חשיבה ותכנון, מעידה ללא ספק על האדישות וחוסר העניין של המערכת בנושאים החשובים אותם הצגנו.

מקורות

- אדלהייט, ע' (2018). *A Very Modest Proposal*. קתרסיס 30, 5-6.
אלמוג, ת', אלמוג, ע' (2016). דור ה-Y כאילו אין מחר. מודן הוצאה לאור.
גלוקר, י' (2006). הבורות ומפלס ההשכלה. קתרסיס 5, 10-19.

על שלושה ועל ארבעה

גלוקר, י' (2018). חמש שנים יעבוד ובששית. קתרסיס 30, 7-21.
התאחדות הסטודנטים והסטודנטיות בישראל (2016). הוועדה לערוך מערכת ההשכלה הגבוהה בישראל – דוח המלצות.
זיגדון, ר', לב, א' (2018). דרכי התמודדות עם הפער שבין רמה אקדמית נדרשת לבין מיומנויות הסטודנטים. קתרסיס 29, 5-14.
זיגדון, ר', לב, א' (2016). על הוראת המתמטיקה בבית הספר היסודי ועל הוראה בכלל. קתרסיס 26, 141-174.
לב, א' (2013). על הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה ועל צמצום הפערים בחברה. קתרסיס 19, 8-17.
לב, א' (2015). על חינוך, חשיבה, מסדר גבוה וחשיבה בהירה. קתרסיס 22, 107-148.
לב, א' (2017). על יחסי אקדמיה וחינוך. קתרסיס 27, 103-127.
רבינוביץ, א' (2009). האוניברסיטה בעולם גלובלי. כיוונים חדשים 20, 88-100.
רובינשטיין, א', פשה, י' (2014). סדקים באקדמיה. תל-אביב, נבו הוצאה לאור.

רומינה זיגדון ואריה לב, המכללה האקדמית של תל-אביב-יפו

יזמות והישרדות באקדמיה: פרסם או תעלם

מירי ימיני ונטע שגיא, יזמות וחינוך: סוגיות במנהל ובמדיניות,
מאגנס, 2018. 241 עמודים

בפרק 7 בספר בעמוד 166 נכתב בהערה: "פרק זה מבוסס על מחקר שביצעה נטע שגיא בסיועה של ד"ר מירי ימיני". כשקראתי את ההערה הזו התקרבו לי קצות הגבות זו לזו ואמרתי לעצמי: זה מוזר, הרי מירי ימיני ונטע שגיא, ששמן מתנוסס על הכריכה, ועל מחקריהן מתבססים כל המחקרים המובאים בספר הזה – הן הרי הכותבות של הספר שאני אוהב בידי וקורא, אז ברור שהן כתבו את הפרק השביעי, כמו גם את שאר חלקיו של הספר, לא? אז במקרה של הספר הזה מה שאמור להיות מובן מאליו איננו מובן מאליו כלל ועיקר. וככל שהמשכתי לקרא בספר הדבר נהיה פחות ופחות מובן מאליו, ואני נהייתי יותר ויותר עצוב. כי הספר הזה של מירי ימיני ושל נטע שגיא הוא בסופו של דבר בעיני ספר עצוב. לא בגלל התכנים שלו, אלא בגלל האופן שבו נכתב ובגלל הנסיבות שבהן נכתב, ובגלל התרבות האקדמית המגולמת בין דפיו. זהו ספר שעוסק ביזמות בחינוך ומספק מבט רחב, מקיף וחשוב על התופעה. אבל אני לא אתייחס לתכניו של הספר, אלא אנסה להאיר את הקונטקסט בו הוא נכתב ולשקף באמצעותו את תרבות הפרסום הקלוקלת שהשתלטה על האקדמיה. אני אראה שהספר משקף ומהדהד את התרבות הזו שהוא בעצם חלק ממנה, תרבות של מדידה ופרסום שאף אחד לא יוצא נשכר ממנה.

האוכל האיטי נולד באיטליה, איך לא? קארלו פטריני (Carlo Petrini) וקבוצה פעילים חברתיים חובבי מזון נלהבים היו נפגשים במסעדה

בעיר ברה (Bra) שבצפון איטליה ומדברים. כששמעו על הכוונה של חברת מק'דונלדס לפתוח סניף במרכזה ההיסטורי של רומא בסמוך למדרגות הספרדיות, הם החליטו לצאת למאבק. זה היה בשנת 1986. הם עמדו בכיכר להפגין לא עם שלטים, אלא עם קערות של פנה (penne). סיסמתם הייתה "לא רוצים אוכל מהיר... רוצים אוכל איטי". זו הייתה ראשיתה של תנועת המזון האיטי (Slow food movement). שלוש שנים אחר כך התכנסו בפריז נציגים מחמש עשרה מדינות וחתמו על התחייבות לשמר את הגיוון של המזון בעולם. התנועה מונה כיום מיליונים ב־160 מדינות, ומאז היא התפשטה כתנועה להאטה של הדברים בכלל במגוון תחומים: גינון, אופנה, רפואה, אדריכלות, תירות... וגם באקדמיה. "האקדמיה למדע איטי" (Slow Science Academy) פרסמה בשנת 2010 מניפסט הטוען כי "המדע זקוק לזמן כדי לחשוב. המדע צריך זמן כדי לקרוא. המדע צריך זמן כדי להיכשל... חברה צריכה לתת למדענים זמן לחשוב, ויותר מזה, מדענים צריכים לקחת את הזמן הדרוש כדי לחקור" (Slow Science Manifesto). למה? למה למדענים אין זמן לקרא ולחשוב ולהיכשל ולחקור? לאן האקדמיה רצה שצריך להאט אותה? אז האקדמיה רצה מהר יותר ויותר, ועמוק יותר ויותר, לתוך שביל ההולך ונעשה צר יותר ויותר, לתוך מציאות עגומה של ממש, שיש לה מאפיינין מאוד מובהק שמתחרז גם בעברית "פרסם או תעלם", וגם באנגלית "publish or perish".

"פרסם או תעלם" הוא סינדרום המתאר את הלחץ בו נתונים החוקרים באקדמיה לפרסם מאמרים בכתבי עת במהירות ובאופן קבוע כתנאי להעסקה, עבור צעירים כתנאי למציאת עבודה, ועבור ותיקים כתנאי לקידום, קבלת קביעות והמשך העסקה בכלל. מלאכת הפרסום הפכה למודד היחיד להצלחה אקדמית, לפרסומים ניתנת עדיפות במידת החשיבות על פני כל פעילות אקדמית אחרת כמו הוראה, הנחייה של תלמידי מחקר, פעילות ניהולית בתוך האקדמיה. הפרסום נהיה למטבע התשלום עבור קריירה אקדמית (Elliot, 2013: 625). זה התחיל אי שם סביב שנות ה־30 של המאה הקודמת בתהליך שהלך וצבר תאוצה עד שכיום ה"פרסם או תעלם" הפכה בעצם להיות לדרך החיים האקדמית (De Rond & Miller, 2005: 322), לתרבות השלטת באקדמיה.

התרבות הזו מאוד תובענית ויש לזה מחירים רבים. ראשית היא גובה מחיר מאנשי האקדמיה עצמם שפשוט קורסים תחת הלחץ וחווים מצב של חוסר סיפוק בעבודה, מתח וחרדה. היא מנתבת אותם לחיי עבודה סביב השעון, מטשטשת את הגבולות בין עבודה ופנאי, אם בכלל נותר כזה, ופוגעת פגיעה של ממש באיכות החיים שלהם (Kinman and Wray, 2013). כך למשל, איש אקדמיה באחת האוניברסיטאות באוסטרליה שבשנת 2016 פרסם 19 מאמרים, שני פרקים בתוך ספרים וגם ספר (ולנתונים המוזרים האלה עוד אתייחס להלן). הוא גם הצליח להשיג שני מענקי מחקר והנחה חמישה סטודנטים לדוקטורט. בשנה שלאחר מכן לא רק שלא קיבל הקלות בהוראה לאור הישגיו, כדי להתפנות יותר לכתיבה כפי שקיווה, אלא שבסמסטר השני בשנת 2017 הוא נתבקש להורות קורסים בשבעה נושאים שונים ולקבל הערכות הוראה גבוהות כמורה (Moosa, 2018: 15). היכולת לעמוד בעומס המשימות האלה היא כמעט בלתי אפשרית, ואולי בעצם בלתי אפשרית. עצם הפרסומים הוא תנאי הכרחי אבל לא מספיק להצלחה אקדמית. אם חוקר מפרסם אבל לא במהירות ולא בקצב המצופים, והוא לא עומד בתחרות – והאקדמיה היא מקום מאוד תחרותי – הוא יכול למצוא את עצמו מפרסם ובכל זאת "להעלם" כלומר "publish and perish" או "publish but nevertheless perish".

אבל כמה צריך לפרסם כדי להצליח אקדמית? כדי להתקבל לעבודה, כמה מאמרים אתה צריך שיהיו לך? באיזו שפה? בעברית? באנגלית? וכדי להתקדם בדרגות האקדמיות כמה ספרים אתה צריך לפרסם? התשובה לכל השאלות האלה היא פשוטה: צריך לפרסם הרבה. אבל מה זה הרבה? כמה זה הרבה? לשאלות האלה אין תשובה ברורה ומוצהרת. המוסדות האקדמיים שומרים את הקלפים קרוב לחזה ורק מרמזים על הכיוונים הרצויים, בבחינת תורה שבעל-פה – כנראה שבהרבה הכוונה להרבה.

ולמה הרבה? שכן תרבות ה"פרסם או תעלם" מתהווה ומתעצבת ונמדדת לאור מדדים סטטיסטיים כמותיים אדישי תוכן. אלו הם מדדים כמותיים להערכה אקדמית המתייחסים לעצם הפרסום ומתעלמים מתוכנו. הם מתייחסים למספר הפרסומים, לדירוג כתב העת בו פורסם המאמר, לאימפקט פקטור שלו (impact factor), ולמספר הציטוטים

שיש למאמרים שפרסמו (h- אינדקס). אלו שלושה מדדים לכאורה אובייקטיביים שאמורים לשקף איכות אקדמית, את איכותו האקדמית של החוקר, והם הפכו לחלק בלתי נפרד מקורות החיים שלו. אימפקט פקטור (impact factor) הוא מדד ותיק יחסית (החל משנות ה-60 של המאה הקודמת) שמתיימר לקבוע את איכותו של כתב העת על ידי השוואה בין מספר המאמרים שפורסמו בו לבין מספר הציטוטים של המאמרים האלו. זהו מדד שנתי הניתן לכתב עת על פי חישוב של הפרסומים בו במהלך השנתיים הקודמות. למשל, האימפקט פקטור של כתב עת מסוים בשנת 2003 יחושב כמנה של מספר הפעמים שמאמרים שפורסמו בו בשנים 2001 ו-2002 צוטטו, חלקי המספר הכולל של המאמרים שפורסמו בו באותן השנים. כך, אם כל מאמר שפורסם בכתב עת מסוים במשך שנתיים צוטט פעם אחת, האימפקט פקטור של כתב עת הזה יהיה 1. ככל שהמדד הזה יהיה גבוה יותר כתב העת יהיה מוערך יותר, וייחשב איכותי יותר, ובהתאם, החוקר שהצליח לפרסם בו מאמר יהיה מוערך יותר.

h- אינדקס הוא מדד שהציע הפיזיקאי חורחה הירש (Jorge Hirsch) בשנת 2005, שהתפשט באופן ויראלי, ברוח הימים האלה, והפך כיום למדד הפופולארי ביותר לתפוקתו של החוקר והשפעת פרסומיו. המדד מוגדר כמספר הגדול ביותר h של מאמרים שזכו כל אחד לפחות ב-h ציטוטים. לדוגמה, חוקר עם 5 פרסומים A, B, C, D, E שיש להם 10, 8, 5, 4, 3 ציטוטים בהתאמה, ה-h- אינדקס שלו יהיה שווה 4, משום שלפרסום הרביעי (D) יש 4 ציטוטים ואילו לפרסום החמישי (E) יש רק 3 ציטוטים. לעומת זאת אם לאותם הפרסומים היו 25, 8, 5, 3, ו-3 ציטוטים, המדד הוא 3 משום שלפרסום הרביעי (D) יש רק 3 ציטוטים. הקשר בין המדדים הכמותיים הסטטיסטיים האלה לבין האיכות האקדמית של המאמרים מוטל בספק גדול ונתון במחלוקת. יש המדמים את היכולת להעריך את איכותו של החוקר באמצעות h- אינדקס כבחירת יין על פי מחיר הבקבוק, גבינה שוויצרית על פי גודל החורים שלה ושקולד על פי כמות הסוכר שבו (Molinié & Bodenhausen, 2010: 80). האיחוד הבינלאומי למתמטיקה והמכון למתמטיקה סטטיסטית, למשל, הביעו הסתייגותם מהשימוש במדדים הכמותיים להארכת איכות אקדמית של חוקרים (Adler, Ewing and

(Taylor, 2009). מה שלא הפריע כלל לממשלת פינלנד לקדש את מדד אימפקט פקטור בחוק המדינה. ומאמר שפורסם בכתב עת עם אימפקט פקטור 3 ולא 2 יכניס, למשל, לבית החולים בו עובד וחוקר כותב המאמר 70,000 דולר יותר, נכון לשנת 2000 (Adam 2002: 727). אני נוטה לראות גרעין של אמת בפתגם הגורס כי יש שלושה סוגים של שקרים: שקרים, שקרים ארוכים וסטטיסטיקות. לא זה המקום להיכנס לגופה של המחלוקת, אבל אני כן ארצה להתייחס לתוצרי הלוואי המאוד בעיתיים של ביבליומטריית הציטוטים הזו.

בעולם ה"פרסם או תעלם" לא התשוקה לידע אלא אורכך של קורות החיים הופך להיות במוקד. אורכה של רשימת הפרסומים הופך למטרה והמחקר הוא האמצעי להשיג אותה. כיוון שכך יש אינפלציה של פרסומים שחלקם לא מוסיפים דבר לידע האנושי. אילון מאסק אמר פעם בראיון שרוב המאמרים האקדמיים חסרי תועלת (Quora, 2015). זאת נראית לי לשון גוזמה, אבל מה שברור הוא שנכתבים יותר מדי מאמרים וחלקם כנראה מיותרים.

יש הטוענים שבממוצע לכל מאמר שמתפרסם יש עשרה קוראים בלבד, שמחצית המאמרים הללו אינם נקראים כלל, וששתעם אחוז מהם אינם מצוטטים על ידי חוקרים אחרים (Wasburn-Moses, 2018). ויש הטוענים כי 98% מן המאמרים במדעי הרוח לא מצוטטים, במדעי החברה 75%, ובמדעים המדויקים המצב טוב יותר: שם רק 25% לא מצוטטים, ומניחים שמאמר לא מצוטט הוא גם מאמר שלא נקרא (Hiltzik, 2015). ויש הגורסים שצריך לחדד את ההבחנות וכי מאמר שלא צוטט הוא לא בהכרח מאמר שלא נקרא ותומכים את דבריהם בדוגמאות של מאמרים שלא צוטטו אבל נצפו והורדו עשרות ומאות פעמים (Jago, 2018). אבל כולם יסכימו שיש כאן בעיה שצריך להתמודד אתה, ודונלד גמן (Donald Geman) מציע בחצי חיוך להגביל את מספר הפרסומים עבור כולם לעשרים פרסומים לאורך החיים, כך חוקרים יחשבו פעמיים לפני כל מאמר שהם מפרסמים (Geman, 2007). זה נשמע רעיון לא רע בכלל בעיני, אבל עד שיישם הרעיון הזה אנחנו חיים את הבעיה הזו. והספר שלפנינו הוא חלק ממנה.

הלחץ לפרסם מייצר גם מחקר מוטה. הלחץ לפרסם בכתבי עת בעלי אימפקט פקטור גבוה ולהגדיל את ה-h-אינדקס מעודד מחקרים

מאופקים ושמרניים שאינם חורגים ממסגרת התפיסות המקובלות (Smith, 1990: 191), מאמרים קונפורמיים הנכתבים באופן שמרני בהתאם לאופנות הרווחות. שכן מחשבה אחרת, חדשנית, רעננה, ביקורתית, כתיבה שחורגת מן המקובל והנהוג אינן מחובקות בדרך כלל, וזוכות לפופולאריות נמוכה, ובעולם של עריצות ביביליומטרית המשמעות היא פחות ציטוטים. ומי ירצה לקחת על עצמו את הסיכון הזה? לא רובם של חוקרים באקדמיה הנמצאים במאבק של הישרדות ונאלצים לשחק את משחק הפרסומים ומשחק הציטוטים. אבל למרות הלחצים האלה, חדשנות ואחרות וביקורתיות מצליחות בכל זאת להתקיים באקדמיה, אבל רק בשוליים. הן מודרות מכתבי העת היוקרתיים ומוצאות את דרכן לכתבי עת פחות יוקרתיים, שהממסד מסמן אותם כנחותים בהסתמך על המדדים הכמותיים. זהו מעגל קסמים בו נשחקת והולכת הרוח האקדמית ונדחקת לתוך סד מסרס. ב"פרסם", בתרבות ה"פרסם או תעלם", הכוונה היא למאמרים. בתרבות הזו יש הטיה גורפת נגד כל פרסום שאיננו מאמר. לא כדאי לפרסם ספרים, לא מונוגרפיות ועוד יותר מזה לא ספרי לימוד (textbooks). כתיבתם נחשבת לבזבוז זמן (Moosa, 2018: 34). ספרי הלימוד משמשים להוראה, והוראה היא חסרת חשיבות כמעט בתוך תרבות ה"פרסם או תעלם" וברור שהספרים המשמשים לה חשובים בהתאם. מעמדן המפוקפק של המונוגרפיות נובע ממקור אחר. h-אינדקס מבוסס על מסד הנתונים של Clarivate Analytics – Journal Citation Report – זהו מסד נתונים הכולל כ-12,000 כתבי עת, מתוכם כ-8500 כתבי עת במדעים המדויקים וכ-3000 כתבי עת במדעי החברה, אבל אף לא ספר אחד. וכיוון שה-h-אינדקס הזה נהיה למדד הפופולארי ביותר להערכה אקדמית, הוא מרוקן את המונוגרפיות מכל אפשרות לסייע בקידום כותביה. הספרים שיכתבו, גם אם יצוטטו, לא יכנסו לתוך המגרסה הסטטיסטית של האינדקס הזה. נוכחותן של המונוגרפיות בעולם המחקר האקדמי מצטמצמת, במדעים המדויקים זה אולי פחות משמעותי, אבל כיוון שדיקטטורת ה-h-אינדקס היא גורפת ולא מבחינה בין דיסציפלינות, הנוק למדעי החברה והרוח מדלדולן של המונוגרפיות רב. כיום הספרים הם יצורים הנמצאים בסכנת הכחדה.

פרופסור וולטר וילט (Walter Willett) מבית הספר לרפואה באוניברסיטת הרווארד פרסם במהלך שלושים השנים האחרונות 1650 מאמרים. (!!!) אכתוב את זה במילים: אלף שש מאות וחמישים מאמרים. כן, כן. זה אומר בממוצע 55 מאמרים בשנה, שזה בממוצע מאמר אחד כל שישה ימים וקצת, כלומר מאמר בפחות משבוע במשך 30 שנה. אין לי מושג ברפואה וגם לא במדעים המדויקים, אבל זה נראה לי לא הגיוני. ממש. זה פשוט לא סביר. לשם ההשוואה, במחצית הראשונה של המאה ה-20 מתמטיקאים פרסמו פחות מעשרה מאמרים בימי חייהם (Moosa, 2018: 25), ופיטר היגס (Peter Higgs) חתן פרס נובל לפיזיקה לשנת 2013, אמר בראיון שהעניק לרגל זכייתו בפרס, כי היום לא היה מתקבל לעבודה בשום מוסד אקדמי משום שאיננו פרודוקטיבי מספיק, שכן מאז עבודתו החלוצית מ-1964 פרסם עד היום פחות מעשרה מאמרים (Moosa, 2018: 22). במדעי החברה והרוח, בהם יש לי יותר מושג, מספרי מאמרים של חוקרים הנמדדים במאות, במקום שיעוררו סוג של בושה, משמשים מקור לגאווה והתנאות בזנב טווס אקדמי. אי אפשר ולא מתקבל על הדעת, לפחות לא על דעתי, לפרסם מאמר כל שבוע, גם לא כל שבועיים, וגם לא כל שלושה. מה שהיום נחשב להצלחה אקדמית קשור פחות לאיכויות של מחקר, או שרות לקהילה האקדמית, אלא לאיכויות אחרות. כדי לשרוד את מרוץ העכברים הזה שכופה עליהם האדמיניסטרציה האקדמית החוקרים מסגלים לעצמם אסטרטגיית הישרדות ובוחרים בקפידה את צעדיהם וקשריהם. הם מביאים לידי ביטוי אינטליגנציה חברתית ורגשית, מנהיגות, בונים קבוצת מחקר, משכללים את יכולת הארגון, הניהול וגיוס הכספים, מעשירים את רשת הקשרים ויחסי ציבור (Colpaert, 2012: 387). הצורך הזה לשרוד מוביל גם לנקיטת מגוון אסטרטגיות "להגברת" מספר הפרסומים, זאת אומרת מספר המאמרים, והציטוטים.

ניתוח של מאגר הנתונים Scopus בשנים 2003-2013 מראה כי בעשור הזה כמעט הוכפל מספר המאמרים שפורסמו מ-1.3 מיליון בשנת 2003 ל-2.4 מיליון בשנת 2013. באותן השנים עלה מספר הכותבים הממוצע למאמר מ-3.5 ל-4.15, ואילו מספר המאמרים שלהם כותב יחיד ירד מ-20% ל-13%. כמות הפרסומים בעולם הולכת וגדלה

מדי שנה, אבל לא מידת הפרודוקטיביות של החוקרים, אלא אופני הפרסום המושכלים יותר שלהם (Plume, 2014). מחד גיסא, מאמרים בעלי כותב אחד, כמו הספרים, הם יצורים בסכנה של הכחדה, מאידך גיסא, חוקרים נוטים ליצור שיתופי פעולה כדי ששמן יתנוסס על מספר מאמרים גדול ככל האפשר. זה כמעט בלתי אפשרי אחרת, זה סוג של התנהגות הישרדותית במסגרת הלחצים האקדמיים לפרסם. וכשרותמים לכתיבה מגוון של כותבים, בין אם קולגות, בין אם תלמידי מחקר, אפשר לעשות כל מיני דברים כדי להאריך את רשימת הפרסומים שלך. כפי שניתן לראות בספר שלפנינו.

הספר *יזמות וחינוך* מקבץ בחמשת פרקיו המרכזיים (פרקים 3-7) חמישה מחקרים שפרט לפרקי המבוא והסיכום מהווים את ליבו. אלו הם חמישה מחקרים שנאספו וקובצו לתוך הספר הזה והם אמורים לתת לנו הקוראים תמונה מורכבת על תופעת היזמות בחינוך ממגוון נקודות מבט של הנוגעים בדבר הן בתוך בית הספר – מורים והורים – והן מחוץ לבית הספר, לרבות המדיניות הממשלתית בנוגע ליזמות במערכת החינוך (3). כל אחד מן הפרקים נוגע בפן אחר של התופעה. כאמור, אני בחרתי לא להתייחס לתוכנם של הפרקים אלא לתופעה המוזרה האופפת אותם. מתברר כי הפרקים האלה כבר פורסמו כמאמרים במקומות אחרים באנגלית ובעברית, ומה שמוזר הוא שבכל אחד מהמקומות בהם פורסמו הם מופיעים בשם של כותבים אחרים. אותו המחקר אבל לא אותם הכותבים.

פרק 3: "יש לי חלום": מנהלי בתי ספר כיזמים

בהערה 2 בפרק 3 בעמוד 53 נכתב, כי הפרק מבוסס על עבודת המוסמך שהגישה בשנת 2013 קרן קתריבס (בספר מופיע שמה של קתריבס בת' שלוש פעמים, אבל כנראה כותבים קטריבס בט', כמו שהיא עצמה כותבת בעבודת המסטר שלה. זו כמובן טעות מצערת, אבל אולי יש בזה רמז מטרים לבאות), שהנחתה מירי ימיני בבית הספר לחינוך באוניברסיטת תל-אביב. ועוד נכתב בהערה 2 בעמוד 53, כי "חלקים מפרק זה" – כך בדיוק:

"חלקים מפרק זה" – כבר פורסמו בשנת 2015 במאמר באנגלית בכתב העת *Educational Management Administration & Leadership* תחת הכותרת "I have a dream: School principals as entrepreneurs". למאמר הזה כפי שפורסם בכתב העת יש שלוש כותבות לפי הסדר הזה: מירי ימיני, אודרי אדירקח וקרן קטריבס. (הסדר מבטא כמובן את מידת התרומה של כל אחת מן הכותבות, הראשונה תרומתה הגדולה ביותר, והאחרונה תרומתה הקטנה ביותר). ולמרות שלא קראתי את עבודת המסטר של קרן קטריבס אני יודע שהיא עומדת גם בבסיסו של המאמר הזה ולא רק של הפרק שלנו (ועוד מעט אסביר מניין אני למד זאת), ובכל זאת היא מופיעה ככותבת שלישית. מנחת העבודה מירי ימיני מופיעה ראשונה, אודרי אדירקח שניה, וקרן קטריבס, שעל עבודת המסטר שלה מבוסס המאמר, מופיעה אחרונה.

השוואה של הפרק הזה למאמר באנגלית מראה שחלקים מן הפרק אכן פורסמו במאמר. אבל היא גם מראה שהחלקים שלא פורסמו, שהם בבחינת חידושי של הפרק, הם מצומצמים מאוד, שוליים לחלוטין וחסרי כל חשיבות בלשון המעטה (כמו למשל תוספות כמה פסקאות כלליות תיאורטיות המביאות לידי ביטוי קולות של חוקרים ישראלים בעברית, או האפיון של עשרת מנהלי בתי ספר העומדים במרכזו של המחקר). 'תאכלס', המדובר בעצם באותו המחקר עצמו. ממש. אותן השאלות, אותם הנחקרים, אותם הציטוטים מתוך הראיונות ואותן המסקנות. אותו המחקר לגמרי. אותו מאמר לגמרי. מדויק יותר היה לציין בהערה 2 שבעמוד 53, כי הפרק הזה הוא בעצם תרגומו של המאמר לעברית, מאשר להסתתר מאחורי "חלקים ממנו פורסמו", כי יש בזה משום להטעות. אבל ההסתתרות הזו מאפשרת את מה שאולי לא היה מתאפשר לו היה מצוין שהמדובר בתרגום – את משחק הכיסאות המוזיקליים של הכותבים.

במעבר של המאמר המבוסס על עבודת המוסמך של קרן קטריבס לתוך הפרק השלישי בספר נעלמת ממנו קרן קטריבס לתוך הערת שוליים על תרומתה השולית, אודרי אדירקח נעלמה גם היא כשהיא משאירה שובל בעמוד התודות, ופתאום משום מקום מופיעה כחתומה על אותו המחקר עצמו ממש נטע שגיאה כמי שכתבה את הספר שלפנינו יחד עם מירי ימיני, הכותבת היחידה שנשארה מן המאמר המקורי. וזה

מוזר. כי כשאני קורא בפרק השלישי משפטים המנוסחים בגוף ראשון רבים כמו "במסגרת המחקר בדקנו" או "עשינו שימוש באסטרטגיות איכותניות כדי לאסוף מגוון מקורות" או "מצאנו שיזמות במקרה שלנו... אין פרושה שינוי פרואקטיבי קיצוני", אני שואל את עצמי מי זה "בדקנו"? "עשינו"? "מצאנו"? ואני מסתחרר ומתבלבל ולא כל כך יודע להשיב.

ולא זאת גם זאת, הפרק הזה מתוך הספר מופיע כיום (27.12.2018) בגרסה אלקטרונית באתר 'אבני ראשה – המכון הישראלי למנהיגות בית ספרית', וכאן קרן קטריבס כבר לא קימת כלל. גם לא כאזכור בהערת שוליים.

פרק 4: יזמות של מנהלי בתי ספר על-יסודיים כהשוואה בין מגדרית

בשנת 2013 פרסמו מירי ימיני ואודרי אדירקח מאמר באנגלית בכתב העת *International Studies in Sociology of Education* בשם "School principals' agency as reflected by extracurricular activities in the Israeli education system". זה המאמר עליו נאמר בהערה 1 שבפרק 4 בעמוד 80, כי חלקים מהפרק פורסמו בו. קראתי והשוויתי באופן קפדני את המאמר הזה למחקר המופיע בפרק הרביעי בספר: לא חלקים, לא מהפרק, לא פורסמו ולא בו. להד"ם. אם היתה לי תוכנה שהייתי יכול להשוות באמצעותה ביניהם אני מעריך ש-98.8%, או יותר, היו מתבררים כזהים לחלוטין. השוני נוגע לכמה פסקאות בחלק המתודולוגי המכילות כל מיני נוסחאות מתמטיות שאין לי מושג מה משמעותן והן לא עברו אל הפרק בספר (וגם לא לפרק 2 שאמור לרכז את הפן הזה מכל הפרקים), ולעומת זאת, פסקת קישור בספר שלא מופיעה במאמר כמו: "מחקר זה משלים את המחקר המתואר בפרק הקודם, שעניינו מנהלים יזמים, ובמסגרתו אנו מרחיבות את הדיון בתהליך היזמות בחינוך, תוך מיקוד הן באוטונומיה כמרכיב חיוני לעשייה משמעותית ויזמית של המנהלים והן בהקשר של המגזרים השונים שבתוך מערכת החינוך הישראלית" (91). ועוד כמה פסקאות לכאן ולכאן, וזהו פחות או יותר. אותו המאמר עצמו פשוט בעברית,

אבל באופן מוזר לא אותן הכותבות עצמן. מאמר באנגלית שנכתב על ידי מירי ימיני ואודרי אדירקח הופך במהלך תרגומו לעברית לפרק שנכתב על ידי מירי ימיני ונטע שגיא. אודרי אדירקח הפכה מכותבת המאמר ל"משתפת פעולה" ובפסקאות והערות תודה לאורך הספר המחברות מאשרות כי המחקר "נערך בשיתוף פעולה עם פרופ' אודרי אדירקח" (1, 42, 80), ושהיא אפשרה להשתמש בנתונים שנאספו במחקר (80). כנראה די בזה כדי לסלק כותבת מן המאמר שכתבה, ובמקומה פתאום, שוב משום מקום, הופיעה נטע שגיא ככותבת הפרק הזה.

פרק 5: יזמות הורית בפעולה: תאוריה בראי של חקר מקרה

גם בפרק זה יש הערה. בהערה 3 בפרק בעמוד 108 נכתב: "חלקים מפרק זה פורסמו אצל Yemini, Ramot & Sagie, 2016. הפרק מבוסס על עבודת התזה של רוני רמות, בהנחייתה של ד"ר מירי ימיני, בבית הספר לחינוך באוניברסיטת תל-אביב, אשר עובדה למאמר זה" ("אשר עובדה למאמר זה" זו כמובן טעות. צריך היה להיות כתוב "אשר עובדה לפרק זה", אבל כפי שיתברר מיד גם זה נכון וגם זה נכון). כמו במקרים הקודמים, ה"חלקים מפרק זה" זו מכבסת מילים והמדובר באותו מאמר עצמו שהתפרסם שנה קודם לכן באנגלית בכתב העת Educational Review, ובספר בעצם מופיע תרגומו לעברית. כותבות המאמר באנגלית הן: מירי ימיני, רוני רמות ונטע שגיא. מירי ימיני שרק הנחתה את עבודת המסטר הזאת היא הכותבת הראשית של המאמר ומופיעה ככותבת ראשונה, רוני רמות נדחקה להיות הכותבת השניה, ונטע שגיא כותבת שלישית. וגם כאן, במעבר של המאמר הזה לתוך הפרק בספר, אנחנו מסתובבים סביב הכיסאות המסודרים במעגל ושמות של כותבים וחוקרים מופיעים ונעלמים. מתברר שאין די בכך שעבודת המסטר שלך תעמוד בבסיסו של מאמר, ושעבודת המסטר שלך תעובד למאמר, כדי שתהיי חתומה עליו. בפרק בספר שמה של רוני רמות נדחק לא רק אל המקום השני, אלא נדחק בכלל ככותבת ונעלם לתוך הערה מספר 3 בעמוד 108, או לתוך אזכור בסוגריים בעמוד 114. במאמר המקורי באנגלית בעמוד 244 בפרק המתודולוגיה

מדווח על שלושה ראיונות עומק עם בכירים ברשות החינוך המקומית, ראיונות מובנים למחצה שבוצעו על ידי ה־"second author". במעבר של המאמר הזה לספר שלפנינו נשמטה רוני רמות ככותבת ובפרק 3 נכתב "במהלך הראיונות המובנים למחצה (שבוצעו על ידי רוני רמות) התבקשו המרואיינים..." (114). ומי שנשארו חתומות על הפרק המתבסס על עבודת המסטר של רוני רמות שעובדה למאמר הן מירי ימיני ונטע שגיא.

פרק 6: חקר האינטראקציה בין בתי ספר לעמותות – מקרי מבחן מישראל ומגרמניה

הפרק הזה שונה משאר פרקי הספר, והדברים המובאים בו פורסמו קודם לכן לא רק באנגלית אלא גם בעברית. בכרך 35 של כתב העת *עיונים במנהל ובארגון החינוך* 2017 (תשע"ז) בעמודים 335-363 מופיע מאמר תחת הכותרת "חקר האינטראקציה בין בתי ספר לעמותות – מקרי המבחן מישראל ומגרמניה". פרק 6 בספר שלפנינו שמו זהה לשם המאמר הזה, וגם תוכנו זהה (כמעט לחלוטין) למאמר הזה. זה אותו הדבר. אותו המחקר. אותו המאמר שפורסם באותה שנה בעברית בשני מקומות שונים, האחד בכתב עת והאחר בספר שלפנינו. אני מניח שהמאמר בכתב העת נכתב ופורסם קודם לכן. אני למד זאת למשל מכך שהמחקר של (Addi-Racah, 2014) מופיע ברשימה הביבליוגרפית במאמר במעמד של "in press", ואילו בפרק 6 בספר הוא כבר מופיע ברשימה הביבליוגרפית כמחקר שפורסם בשנת 2015. בספר אין אזכור לעובדה שהמחקר המופיע בפרק 6 בספר כבר פורסם בעברית. וגם אם אני טועה והספר פורסם קודם, אז במאמר שבכתב העת אין אזכור לכך שהוא כבר פורסם קודם לכן בספר.

אבל למרות שזה אותו הדבר, למאמר בעברית המופיע בכתב העת שלושה כותבים על פי הסדר הזה: נטע שגיא, מירי ימיני, אולריך באואר. ואילו לאותו המאמר המופיע בפרק 6 רק שתי כותבות: מירי ימיני ונטע שגיא. הכותב השלישי, אולריך באואר, נדד לתחילת הספר לדרך התודות בו מודות לו המחברות על שהפגיש אותן עם מערכת החינוך הגרמנית וסייע בעבודת השדה.

בהנחיות למשלוח כתבי יד וכללי כתיבה של כתב העת "עיונים במינהל ובארגון החינוך" נכתב כי "אין להגיש כתב יד שפורסם, עתיד להתפרסם, או מצוי בשיפוט בכתב עת אחר בעברית. במקרים מיוחדים תהיה המערכת מוכנה לשקול לפרסם כתב יד שפורסם או עומד להתפרסם באנגלית. יש לציין זאת בעת הגשת כתב היד למערכת. תהליך ההערכה של מאמר כגון זה יהיה כשל כל מאמר אחר". נראה שהמקרה שלנו הוא מקרה מיוחד, כי במקרה שלנו העורכים של כתב העת שקלו בחיוב לפרסם את המאמר הזה בעברית, שכן הוא כבר פורסם בשפה האנגלית הגם שזה לא מצוין במאמר אבל זה כן מצוין בהערה בספר שלנו. בהערה 1 בעמוד 133 נכתב שוב באופן מעורפל כי המחקר המתואר בפרק "מבוסס על עבודת מחקר שבוצעה על ידי נטע שגיא ובנחיית ד"ר מירי ימיני וחלקו פורסם במאמרים..." אז כמו במקרים הקודמים גם כאן ה"חלקו פורסם" יש בו משום להטעות שכן זה אותו מאמר עצמו בשינויים זניחים שפורסם באנגלית בשנת 2016, בכתב העת *International Journal of Sociology and Social Policy*, תחת הכותרת "School-NGO Interaction: Case Studies of Israel and Germany". ההבדלים בין המאמר שפורסם באנגלית לבין הפרק באים לידי ביטוי בעיקר בסוגיות של עריכה – כמו למשל העובדה שבמאמר יש הערות שוליים שהוכנסו בסוגריים לתוך הטקסט שבספר, או בתוספות בחלק הרקע התיאורטי, או בכמה ניואנסים בחלק המתודולוגיה שחלקים ממנו נדדו לפרק 2 בספר (פרק המנקז אליו את החלקים המתודולוגיים של כל פרקי הספר האמפיריים). איך שלא מסתכלים על זה, המאמר באנגלית המתורגם לעברית הוא המופיע בפרק 6 בספר שלנו. למאמר הזה באנגלית גם שלושה כותבים: נטע שגיא, מירי ימיני ואולריך בוואר, בדיוק כמו תרגומו של המאמר לעברית המופיע בכתב העת עיונים בחינוך, אבל בשונה מהפרק שבספר שלפנינו.

פרק 7: שיח קובעי מדיניות על אודות יזמות במערכת החינוך בישראל

לפרק שבע הגעתי כבר מותש. ארבעת הפרקים העציבו ודכדכו אותי

והוציאו לי את הרוח מהמפרשים, עד שכבר לא היה לי שום חשק לברר ולתהות על טיבו של הפרק.

בתרבות הפרסם או תעלם, שבה מונוגרפיות הן יצורים בסכנת הכחדה, שפרסום בעברית הוא כמעט חסר חשיבות לצורך הקידום, שבה צריך לפרסם הרבה מאמרים, בתרבות הזו הספר שלפנינו הוא תוצר סביר לגמרי. בעיני נטע שגיאה וגם מירי ימיני הן קורבנות של השיטה. אין להן ברירה אלא להיכנע ללחצים האקדמיים המופעלים עליהן כדי לשרוד באקדמיה.

נטע שגיאה היא, עד כמה שאני מבין, דוקטורנטית בבית הספר לחינוך באוניברסיטת תל-אביב (כך נכתב בגב הספר). אם תרצה, אחרי שתסיים את הדוקטורט שלה, להשתלב באקדמיה היא זקוקה להרבה פרסומים. באתר ה-ResearchGate (לשם חוקרים רבים נוהגים להעלות את רשימת המחקרים שלהם, לפעמים גם בטקסט מלא) שלה אפשר לראות כי מאז אפריל 2015 ועד היום (27.12.2018) פרסמה נטע, שטרם סיימה את עבודת הדוקטורט שלה, שני ספרים, ששה מאמרים, ושבעה פרקים בתוך ספרים. זה בעיני המון. יש לי תחושה שזה עומד בדרישות ה"הרבה" המעורפלות שבוודאי מציגה לה האקדמיה בכלל, ואולי בפרט ראשת החוג שלה, למדיניות ומנהל בחינוך, הפרופ' אודרי אדי-רקת. ונראה שלאור הפתיחה האקדמית המרשימה הזו, היא תצליח ליצור לעצמה קריירה אקדמית במידה שתבחר בכך.

מירי ימיני היא מרצה בכירה בחוג למדיניות ומנהל בחינוך, גם היא בבית הספר לחינוך באוניברסיטת תל-אביב. גם היא כמו נטע שגיאה וכמו כולם נתונה בלחצי תרבות הפרסם או תעלם. וכיוון שאינה רוצה להעלם, ובצדק – הרי זו עבודה, קריירה, פרנסה, עולם של עניין – היא מפרסמת ומפרסמת הרבה. מאוד. בהיקף פרסום שכזה נראה לי שהפרופסורה שלה מעבר לפינה, ואולי מפליא איך עדין לא קיבלה אותה.

כפי שמדווחת ימיני באתר ה-ResearchGate שלה, מאז שנת 2012 ועד היום (27.12.2018) פרסמה 67 מאמרים, ששה ספרים, וששה עשר פרקים בספרים. זה המון. ויש לי רושם שקצב הפרסומים שלה רק הולך וגדל. בשנת 2017 למשל היו לה 20 פרסומים, כלומר כל 18.25 ימים

היא מפרסמת או מאמר או ספר או פרק מספר. בשנת 2018 היו לה כבר 28 פרסומים, כלומר כל 13.03 ימים מפרסמת מירי ימיני או ספר או מאמר או פרק מספר. מעניין מה צופן לנו העתיד. בסוף היא עוד תהיה אולי כמו וולטר ווילט מבית הספר לרפואה באוניברסיטת הרווארד שעבר את גבול השבוע למאמר זה שלושים שנה. מי יודע? אבל כל זה נורא עצוב בעצם. והלוואי ואפשר היה לכתוב אחרת את הספר *יזמות בחינוך*. הלוואי ומירי ימיני ונטע שגיאה היו רק עורכות אותו, ומציגות את המחקרים בו כשהן נותנות את הקרדיטים לכותבים המקוריים, "האמתיים" ולא משאירות אותנו מבולבלים באשר לזהות הכותבים, לרבות תלמידי המחקר, ואם המאמר מתורגם, היו מציינות זאת כדי להנגיש אותו לקוראי העברית. הלוואי.

ביבליוגרפיה

- Adam, David (2002). 'Citation analysis: The counting house'. *Nature*, 415, 726-729.
- Adler, R., Ewing, J., & Taylor, P. (2009). 'Citation statistics: a report from the International Mathematical Union (IMU) in cooperation with the International Council of Industrial and Applied Mathematics (ICIAM) and the Institute of Mathematical Statistics (IMS)'. *Statistical Science*, 24 (1), 1-14.
- Colpaert, J. (2012). 'The "Publish and Perish" syndrome'. *Computer Assisted Language Learning*. 25 (5), 383-391
- Elliott, D. B. (2013). 'Salami slicing and the SPU: Publish or Perish?'. *Ophthalmic and Physiological Optics*, 33 (6), 625-626.
- Geman, D. (2007). 'Ten reasons why conference papers should be abolished'. Accessed 20 November 2018 at http://www.cis.jhu.edu/publications/papers_in_database/GEMAN/Ten_Reasons.pdf
- Hiltzik, M. (2015). 'Are most academic papers really worthless? Don't trust this worthless statistic', *Los Angeles Times*, 30 November.
- Jago, G. (2018). 'Can it really be true that half of academic papers are never read?' Accessed 20 November 2018 at <https://www.chronicle.com/article/Can-It-Really-Be-True-That/243564>.

- Kinman, G. & Wray, S. (2013). 'Higher Stress: A survey of stress and well-being among staff in Higher Education'. *London, UK: University and College Union*.
- Molinié, A., & Bodenhausen, G. (2010). 'Bibliometrics as Weapons of Mass Citation La bibliométrie comme arme de citation massive'. *CHIMIA International Journal for Chemistry*, 64 (1), 78-89.
- Moosa, I. A. (2018). *Publish or Perish: Perceived Benefits versus Unintended Consequences*. Edward Elgar Publishing.
- Plume, A. and Van Weijen, D. (2014). 'Publish or Perish? The rise of the fractional author', *Research Trends*, 30, September.
- Quora (2015). 'Is Elon Musk Right in Saying Most Academic Papers Are Useless?' *Quora.com*, accessed 2 October 2018 at <https://www.quora.com/Is-Elon-Musk-right-in-saying-most-academic-papers-are-useless>.
- Slow Science Academy Manifest. Accessed 2 October 2018 at <http://slow-science.org>
- Smith, P. (1990). *Killing the Spirit: Higher Education in America*. Viking Penguin Publishing, New York, NY.
- Wasburn-Moses, L. (2018). 'We Make Tenure Decisions Unfairly. Here's a Better Way'. *The Chronicle of Higher Education*. March, 27
- Yemini, M., Addi-Racah, A., & Katarivas, K. (2015). 'I have a dream: School principals as entrepreneurs'. *Educational Management Administration & Leadership*, 43 (4), 526-540.
- Yemini, M., Ramot, R., & Sagie, N. (2016). 'Parental 'intrapreneurship' in action: theoretical elaboration through the Israeli case study'. *Educational Review*, 68 (2), 239-255.

ירון ונסובר, מכללת סמינר הקיבוצים, תל-אביב-יפו

עץ הדעת טוב ותפוח

במכתב למוסף הארץ מיום ששי, כ' בניסן
תשע"ט, 26 במרץ 2019, עמוד 4, כותב
חיים טוביאס:



על פי כתב העת "מעמקים", ייתכן
שהקשר בין עץ הדעת לתפוח טמון
בדימיון במקורן הלטיני של המילים תפוח
(malus) ורוע (male), הנגזרות מאותו שורש,
שכן עץ הדעת קשור להבחנה בין טוב לרע.

כפי שאומרים אצלנו באנגרית טובה, איפה להתחיל?

'הקשר בין עץ הדעת לתפוח' הוא בטוי רחב מדי. הכונה היא לזהוי פרי
עץ הדעת שאדם וחיה אכלו ממנו למרות האסור המפורש, כמסופר
בבראשית ב טו-טז וג א-ו. העץ נקרא שם "עץ הדעת טוב ורע", ופריו
הוא אפוא פרי עץ הדעת טוב ורע – אם כי, מסכות שאפשר או אי אפשר
לנחש, הפרי אינו נקרא כך בפרוש, אלא "פרי העץ אשר בתוך הגן" (ג).

'מקורן הלטיני' – מקורן של כל המלים בפרקים אלה בספר בראשית
הוא עברי למהדרין. המקום בו מופיע שם התואר (שהפך לשם עצם
ביחסת הנאוטרום) malum (ולא male כפי שמביא הכותב) כתרגום
לטיני ל"רע" (כשם עצם) ב"עץ הדעת טוב ורע" הוא בתרגום הלטיני
של הירונימוס, הידוע כ-Vulgata. שם, בתרגום לפסוק ב יז, מופיע אותו
"עץ הדעת טוב ורע" כ-lignum scientiae boni et mali. נעיר רק כי mali
היא יחסת השיכות (genitivus) של שם התואר malus, ושל שם העצם
הנגזר ממנו malum: של הרע. באותו תרגום אין כל זכר לתפוח או לכל
פרי אחר. הירונימוס ידע עברית, ומטרת תרגומו היא לתת לקורא דובר
הלטינית את דיוקם של הדברים שבמקור (אלא אם כן יש שיקול
תיאולוגי פה ושם שלא לעשות כן).

הזהוי של אותו ה'רוע', malum, שבפסוק זה עם תפוח, malum (ולא
malus כפי שמספר לנו הכותב), בא ככל הנראה יותר מאוחר, מתקופה
שבה כבר לא היה הבדל במבטא בין תנועות ארוכות וקצרות: שכן
המלה 'תפוח' malum נהגית ב-a ארוכה, ואילו שם העצם 'רע', malus

ונגזריו נהגים ב־a קצרה. זה מרמז לתקופה של כמאה שנים לפחות אחרי הירונימוס (שמת בשנת 420 לסה"נ). גם ההנחה הסמויה שאותו עץ הוא עץ דעת רק של malum ולא של bonum אינה מגלה רגישות יתרה לטכסט.

לעברית הגיע אותו תפוח אחרי שהשתרש בכמה מלשונות המערב וספרויותיהן.

'הנגזרות מאותו שורש'. די בהבדל בבטויה של האות a בשתי מלים אלה להצביע על אטימולוגיה שונה. ואמנם מספרים לנו המילונים כי malum 'תפוח' מקורו בשם היוני של אותו עץ ופריו, μήλον, בתעתיק לטיני melon (וזה גם מקורו של ה'מלון' או 'מלון' של ימינו). ואילו שם התואר malus ונגזריו מקורם בשורש הודו־אירופי mal (וממנו סנסקריט mala, רפש) או mel (וממנו יונית עתיקה μέλας), שחור.

'שכן עץ הדעת קשור להבחנה בין טוב לרע'. כבר עמדנו על כך שאין קשר אטימולוגי לקרבה היחסית במבטא בין malum 'תפוח' ל-malus 'רע'. נמחק איפוא את המלה המוטעית "שכן". אך אפילו אם נניח שמקורן הלטיני של שתי המלים הוא אותו השורש, האם יעלה על הדעת שדוברי הלטינית המקורית, או פרוטו־לטינית כלשהי, כמה מאות שנים לפני ספירת הנוצרים, כבר קראו את הספור בספר בראשית (שהירונימוס תרגם אותו רק במאה הרביעית לספירת הנוצרים!) ? או שמא חבוייה מאחורי משפט זה ההנחה הסמויה שהמקרא הוא – והיה מאז ומתמיד – יסוד כל התרבות המערבית ('היהודית־נוצרית', כפי שמכנים אותה בארצות הברית), וכל מי שנכנס לתרבות זאת – ככל יהודי הגון – התחיל תמיד מן ההתחלה, מספר בראשית?

הגיגים ורוח

הרהורי כפירה על ספרו של אמיר אור שיחה, מסות ומאמרים
1988-2018, הוצאת הקיבוץ המאוחד תשע"ח

"להיות עוד ועוד מה שאני עשוי להיות – זהו רצוני היחיד";
כך סיכם הפילוסוף והתיאולוג הגרמני פרידריך שלינגמאכר את
האידיאל האינדיבידואליסטי. אידיאל נון־קונפורמיסטי זה עודו
מונף כדגל בידי יחידים וקבוצות בעולם כולו, אולם מה עלה
בגורלם של נושאי הדגל הזה במהלך כמאתים השנים שחלפו?
איך התפתחה תפיסתם ומה היו השפעותיה?
את בשורת הביטוי היוצר של היחיד ירשנו למעשה כבר
מהרנסנס, ואת עיצובה של תפיסת היחיד כערך הדורש מימוש
בזכויות חברתיות – כבר מתקופת ההשכלה. לכאורה מאז אכן
ביטאנו ומימשנו, או לפחות ניתנה לנו האפשרות לכך, לכאורה
ממלכת החופש נמצאת בהישג יד. אך האמת היא שבחברה
המודרנית – למרות גלגולה הקפיטליסטי־ליברלי – תפיסת
האינדיבידואל עדיין מגלמת ביסודה את הערכים
הפרוטסטנטיים הבסיסיים: החופש של היחיד הוא חופש
מותנה בציפיות חברתיות: שגשוגו והצלחתו מעידים על חסד
האל, וכך הופכים לערך מוסרי כשלעצמו...

במשפטים אלה (עמוד 15) פותח אמיר אור את המאמר הראשון ("אם
אין 'אני' לי, מי לי?") בספרו. הקורא העברי לא יתקשה לעמוד על
מובנם של משפטים אלה כבר בקריאה ראשונה. שהרי מי לא יודע מה
זה 'אינדיבידואליסטי', 'נון־קונפורמיסטי', 'קפיטליסטי־ליברלי', או
'אינדיבידואל' ואיזה קורא עברי לא גדל מנערותו על בשורות

הרנסנס, תפיסות מתקופת ההשכלה, הערכים הפרוטסטנטים הבסיסיים, וכיוצא באלו? השימוש בגוף ראשון רבים – 'ירשנו', 'ביטאנו ומימשנו', 'ניתנה לנו' – מכוון ככל הנראה לקוראים וליחברה המודרנית – ודוק: "למרות גלגולה הקפיטליסטי-ליברלי" – שהם (והמחבר בתוכם) חלק ממנה.¹ כל איש משכיל יודע, למשל, בודאות כי "את בשורת {למה דוקא "בשורה"? י. ג.} הביטוי היוצר של היחיד ירשנו למעשה {למה "למעשה"? ולהלכה מימי הבינים או מהתקופה הביזנטית? י. ג.} כבר מהרנסנס", או ש"עיצובה של תפיסת היחיד כערך הדורש מימוש בזכויות חברתיות – {כנראה שוב "ירשנו" י. ג.} כבר מתקופת ההשכלה"; ואין צורך לומר שמשמעויותיהם של בטויים כגון "בשורת הביטוי היוצר של היחיד" ו"תפיסת היחיד כערך הדורש מימוש בזכויות חברתיות" נהירות לו כשבילי תלאביביפו. כל מה שעל המחבר לעשות הוא להזכיר לו עובדות יסוד אלה, שמוצגות כאן כדברים שאין עליהם עוררין – והוא כבר יבין במה מדובר, יפנים, יחצין, יגדיר, יקצין – או כל פעולה אחרת שהקורא המשכיל עשוי לבצע בימינו הנאורים.

או שמא אין הדברים כה פשוטים? האמנם קרא אמיר אור את אותו ספר של שליירמאכר שהוא מצטט ממנו ללא הזכרת שם, תאריך הוצאה ועמוד – כאילו היה זה ספר הנתון, בדרך הטבע, בידי כל אדם מישראל, והכל יודעים היכן למצוא את המשפט המגלם את אותו "אידיאל אינדיבידואליסטי" ו"נון-קונפורמיסטי"? האם הוא מומחה מכלי ראשון לאותו 'אידיאל אינדיבידואליסטי' נון-קונפורמיסטי שגילו, כך נראה מדבריו, הוא מאתים שנה? או למחשבת הרנסנס על בשורתיה, תקופת ההשכלה ותפיסותיה – ואין צורך לומר ל"חברה המודרנית" ב"גלגולה הקפיטליסטי-ליברלי"? ואם נמשיך ונבדוק בפרקים הבאים של הספר נראה שהוא מציג את עצמו כבקי ו'מבין' (maven בלע"ז) גם בשירה היוונית העתיקה, באפלטון, במיתוסים יווניים והודיים, בספרות

¹ אך ר' למשל את המשפט השני בעמוד 195: "בהשפעת שנות השישים ותורת מזרחיות הוקענו, ולא בלי סיבה, את השאפתנות העיוורת – זו המשעבדת את האדם כליל לשירותה והופכת אותו לדורסני, מתרפס או צבוע". כאן נראה שאותו "הוקענו", מתיחס לא רק למחבר ולקוראיו אלא למשהו מעין כלל המשכילים (tous les gens de bon esprit scientifique) בתקופה מסוימת בעבר הלא רחוק.

יפנית, וכמובן בשירה העברית של ימינו, שבה הוא גם חבר וגם שופט על. אם כן הדבר, הרי לפנינו מלומד שידיעותיו בתולדות הרוח חובקות זרועות עולם – או לפחות זרועות אחדות של חלק לא מבוטל של העולם.

ואם אין כן הדבר?

נרדה נא ונראה כמה מאותם המקומות שבהם נותן לנו מחברנו הצצה למקורה של ידיעה שהוא פורש לפנינו. נתחיל מציטוט פשוט של פסוק ידוע מן הפרק הראשון של הספר הראשון של התנ"ך.

1. עמוד 128 למטה :

הָבָה נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ
זָכָר וּנְקֵבָה, בָּרָא אוֹתָם
(בראשית א 26, 27).

עד כאן הציטוט, והנה הפסוקים המלאים :

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ; וַיְרֵדוּ בְּגֵת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם, וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ, וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ, הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ. וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ; זָכָר וּנְקֵבָה, בָּרָא אֹתָם.

מי לא קרא פרק זה כמה וכמה פעמים בחייו? ומי לא זוכר שאלהים לא אמר "הבה נעשה אדם" אלא סתם "נעשה אדם"? גם כך, צורת הרבים של "נעשה" היתה אבן נגף למפרשי המקרא מאז ומתמיד: אל מי עוד מדבר אלהים? האם הוא זקוק לעזרה בבריאת האדם? לעזרתו של מי? ואם כן, מדוע בפסוק הבא נאמר לנו "ויברא אלהים" בלשון יחיד? למיטב זכרוני, ולפי הקונקורדנציה של מנדלקרן, במלים 'הבה' ו'הבו' משתמשים במקרא רק בני תמותה בפניה לעזרה או לשתוף פעולה לבני תמותה אחרים. והרי אלהים אינו זקוק לאף אחד חוץ מעצמו.

2. עמוד 94 והערה 11 שם :

טיפולוגיה מסוג זה מופיעה גם בתלמוד, שם מפרט הכתוב (בתלמוד! י.ג.) { סוגים של חלומות אמת: "חלום של

שחרית, חלום שחלם לו חברו, וחלום שנפתר בתוך חלום; ויש אומרים {ומי אמר עד כה? י. ג.}, אף חלום שנשנה"¹¹
 11. מסכת בראשית נה.

אין צל של ספק שמר אור לא מצא משפט זה במסכת בראשית, מן הסבה הפשוטה והידועה לכל בר בי רב דחד יומא שאין, ומעולם לא היתה, מסכת בראשית. הנה מקורו של מקורו של ציטוט זה:

ואמר ר' יוחנן: שלשה חלומות מתקמים, ואלו הם: חלום של שחרית וחלום שחלם לו חברו וחלום שנפתר בתוך חלום: ויש אומרים: אף חלום שנשנה. (שם)
 ספר האגדה בעריכת ביאליק ורבניצקי, כרך ב, עמוד נב.

מתוך המצטט שראינו עד כה, ומתוך מה שעוד נראה, סביר בסבירות גבוהה מאד שאמיר אור עצמו לא מצא משפט זה כנתינתו בספר האגדה, אלא ב'מקור משני' כלשהו שכבר מגדיר אותו כ"טיפולוגיה" ונותן לנו את מקורו בקיצור השם: בר'. יתכן (אם כי אין דבר בטוח היום בענינים אלה) שאותו מקור בינים ידע שהקיצור 'בר' לשם של טכסט תלמודי מתיחס, לא למסכת בראשית שלא היתה ולא נבראה, אלא למסכת ברכות, שכל מי שזכה לחנוך יהודי בסיסי יודע שהיא המסכת הראשונה במשנה ובתלמודים. ועוד, ספק בידי מה היה עושה מר אור אילו היה מוצא את המשפט בספר האגדה עצמו ובציון 'שם'.
 אולי היה מפנה אותנו למסכת שם בתלמוד?² מראה מקום זה באותו עמוד של ספר האגדה מפנה למקור של שני המשפטים שלפניו, שהראשון בהם מובא כ"בר' נו: — מסכת ברכות מן תלמוד בבלי, דף נו, עמוד ב. מקור הבינים של אמיר אור ידע לפחות מה פירוש 'שם', הלך ומצא את המקור שאותו 'שם' מתיחס אליו, ובהנחה שהוא כותב לידועי דבר (ולו גם ברמה הבסיסית), השאיר את הקיצור 'בר' (או שמא גם הוא כבר לא ידע למה מתיחס אותו קיצור? הכל אפשרי בימינו הנאורים). יתכן גם שכבר אותו מקור בינים העתיק 'ויש אומרים' בלי להבין שבטויו זה מצריך 'יש אומר' או 'יש אומרים' גם לחלקו הראשון

² במקום שמקורו של מר אור מצטט דף גמרא כראוי, הוא הולך בעקבותיו. ר' עמוד 146, הערה 6: פסחים קיט ב. חזק ברוך!

של הציטוט. נו באמת, רבי יוחנן רבי שמוחנן, מה זה חשוב ומי ילך לבדוק?

3. עמוד 111 והערות 16-17 שם:

נוח למד על בשרו את חוסר האונים שנוסך היין, וכבודו חולל בידי בנו חם, שראה את ערוותו,¹⁶ ועל פי המדרש אף גרוע מזה: "יש אומרים סירסו ויש אומרים רבֵּעוּ"¹⁷
16. בראשית ט 22. { הפעם זה באמת ספר בראשית י. ג. }
17. רש"י על פי סנהדרין ט' ובראשית רבה.

והנה דברי רש"י לפסוק זה בספר בראשית:

וירא את ערות אביו. יש אומרים סרסו: (סנהדרין ט) וי"א רבעו: שוב ספק אם קרא מר אור את דברי רש"י לפסוק זה במקורם, בטכסט של ספר בראשית עם פרוש רש"י. שכן רש"י (כפי שהוא מופיע בדפוסים של ימינו) מתיחס כאן רק לסנהדרין { מה זה סנהדרין? י. ג. } ט, ורק מי שקרא את פרוש רש"י למלים הפותחות פסוק זה, וירא חם אבי כנען, ויודע ח"ן דיו לפענח את ראשי התיבות המסתוריים "ב"ר" (= מדרש בראשית רבה) – או מי שמכיר את דרכו של רש"י בפרוש ספר בראשית – יבין, ואולי יזכור, שרש"י משתמש באותו מדרש חשוב לספר בראשית כמעט בכל עמוד של פרושו. כיון שרש"י עצמו לא מזכיר בפרושו למלים וירא את ערות אביו את המדרש, סביר ששוב היה לפני מחברנו מקור בינים שהוסיף זאת מידיעתו. זכה אמיר אור ומלאכתו נעשתה בידי אחרים: אך טוב היה לו יכול היה להבין ולבדוק מה בדיוק עשו אותם אחרים.

4. הערה 35 בעמוד 67:

Die dorische Knabenliebe: Ihre Ethik und ihr Bethe E.

Idee RhM n. f. 62 p. (1907) 438-475

מה זה ?

³ רש"י הפנה (אם הפנה) רק למסכת סנהדרין. את מספר העמוד הוסיף מהדיר מאוחר, אחרי שהתקבל המנהג לצטט לפי מספר הדף והעמוד של ההוצאה בדפוס של דניאל בומברג משנת 1523.

מה שאמיר אור מצא במקורו הוא התיחסות למאמר על אהבת הגברים אצל הדורים העתיקים. המחבר הוא החוקר הקלאסי הגרמני (שבאחרית ימיו גם נשבע את שבועת האמונים לראש הממשלה מר אדולף היטלר) אריך בֵּיִתֶה (Erich Julius Adolf Bethe, 1863-1940). שם המאמר הוא *Die dorische Knabenliebe: Ihre Ethik und ihre Idee* (לא כפי שנדפס *Rheinisches Museum für*), והוא יצא לאור בכתב העת *Philologie*, סדרה חדשה (n. f. = neue Folge): אבל ה-F צ"ל גדולה בגרמנית...), כרך 62, משנת 1907, עמודים 438-475. אני מניח שמר אור מצא את מראה המקום למאמר זה באחד ממקורותיו האנגליים למאמרו, המובאים בעמוד 69 של ספרו (כנראה מאמרו של Paul Cartledge), והעתיק את מראה המקום ללא הבנה מרובה. כאשר הגיע הדבר לשלב ההגהות, יתכן שמר אור אפילו לא שם לב לכך שהערה זאת היא מה שמכונה באנגלית *gobbeldegook*, או שהוא פשוט לא עמד על מה שקורה בה – ועוד בגרמנית: נו כבר! העתיק מה שהעתיק ואיך שהעתיק – אז מה? שוב, מה זה חשוב ומי ילך לבדוק?

דרכי הציטוט של אמיר אור אינן תמיד בדיוק מה שנקרא בלשון עידן הטכנולוגיה והמחשב *user-friendly*. נביא כמה דוגמאות:

1. עמוד 37 והערה 9 לאותו עמוד:

הכוח הארוטי נתפס על ידי היוונים ככוח יסודי אירציונלי, "המכניע שכל ועצה נכוחה/ בלב כל האלים וכל בני האדם".⁹

9. תאוגוניה 121-122.

הקורא העברי הממוצע, שאין לו אותה השכלה קלאסית רחבה ועמוקה שמר אמיר אור משתבח בה, ספק אם ידע מה פרוש אותו יצור "תאוגוניה", ואם זה שם יצירה, מי מחברה. את פתח לו: מר אור מביא כאן בתרגומו כמה מלים מן השורות 121-122 של היצירה האפית תאוגוניה של הֵיסִיודוֹס, אחד משני המשוררים האפיים הגדולים של ראשית השירה היוונית. יש בתרגומו של מר אור דמיון מילולי מפתיע לתרגום האנגלי בסדרה הנפוצה של טכסטים יוניים ולטיניים, מקור

יוחנן גלוקר

and overcomes ...: הנה האנגלית: Loeb Classical Library, מול תרגום,
4the mind and wise counsel of all gods and all men...

2. עמוד 42, הערה 1:
הרקליטוס 48

מי זה אותו הרקליטוס, ומה הוא אותו מספר 48? אגב, יש עוד התייחסויות לאותו הרקליטוס עם מספר זה או אחר: למשל עמוד 119, הערה 1: הרקליטוס 119.

3. עמוד 46, הערה 7:
אלקמן 59.

מי הוא (או מה הוא) אותו אלקמן, ומה משמעות המספר 59? גם שמו, ושם של משוררים אחרים, חוזר ומופיע בצרוף למספר זה או אחר. הנח להם לישראל, אם לא נביאים הם בני נביאים הם.

4. עמוד 53, הערה 2:
Tripp C. A. 1975, p. 69 ר'

אבל מה יעשה הקורא שהגיע לעמוד זה ועדיין לא פגש באותו Tripp C. A. האם עליו לנחש שמדובר בשם מחבר שספרו יכלול ברשימת הספרים והמאמרים רק בעמוד 69? ומדוע יהיה עליו לנחש שאותה רשימת ספרים ומאמרים מתייחסת לא רק למאמר האחרון שבעמודים 66-68, אלא לכל המאמרים בעמודים 51-68? והאם ההפניה לעמוד 69 היא לעמוד זה בספר שבידינו (שבו אמנם מופיעים פרטי ספרו של מר טריפ), או לאותו עמוד בספרו של טריפ?

5. עמוד 108, הערה 7:
סכוליה 902.

⁴ Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric, with an English translation by
Hugh G. Evelyn-White, M. A., London and Cambridge, Mass., MCMLIX (and
reprints), p. 87.

אין דבר כזה. המלה היוונית 'סכוליה' (σχόλια) היא צורת הרבים של 'סכוליון' (σχόλιον), שפירושו 'הערה פרשנית', הערה שהיא חלק מפירוש לטכסט עתיק. הקטע שמפנה אותנו להערה 7 הוא תרגום עברי (ככל הנראה של אמיר אור עצמו) לשיר משתה יווני. שיר משתה מכונה ביונית לא 'סכוליון' (σχόλιον) אלא 'סקוליון' (σκόλιον). הכונה היא לטכסט של סקוליון שהשתמר ומקורו ככל הנראה בשירה הלירית מן המאות הראשונות של הספרות היוונית, בתקופה שבין היסודוס לאיסקילוס. באוסף שבידי של שרידי השירה היוונית של אותה תקופה ביוונית, בעריכת תאודור ברגק, הוא מופיע כסקוליון מספר 22.⁵ המספר 902 שנותן לנו אמיר אור אינו סביר, מהסבה הפשוטה שלא הגיעו לידינו כל כך הרבה סקוליה.

6. עמוד 161, הערה 3:

פרייזר, 'המלך המת', 220-265.

ספר זה לא הופיע בהערות עד כה. ככל הנראה מצא מר אור התיחסות זאת במקורו למאמרו. אני מניח ששם הוא גם מצא את פרטי הספר המצוטט (ללא מספר עמוד) בהערה 5 בעמוד 162: Adolf E. Jensen : Mythos und Kult bei Naturvölkern 1951, שללא ספק שקד עליו במקורו הגרמני. הספר מצוי בספריה הלאומית ובספריות האוניברסיטות של תל-אביב וחיפה.

ידענותו של אמיר אור אינה יודעת גבולות, ודבר זה נראה לעין גם במספר הגדול של שמות ידועים שהוא מתיחס אליהם בדרך הלוכו, למשל, שלירמאכר וארנסט יונגר (עמוד 15), מרסל מוס ואלכסיס דה טוקויל (עמוד 17), ג'רמי בנתם (עמוד 51), סינסיוס, וולטיר, קולרידג', בלייק, פו, סטיבנסון וצ'וסר – כולם בעמוד 96, איש לא נעדר. כל זאת רק ב-96 מתוך 340 עמודים. גם נושאי ספרו מכסים שטחים נרחבים של תרבות העולם: ספרות יוון העתיקה ורקעה, ובעיקר השירה הלירית

⁵ *Anthologia Lyrica*, curavit Theodorus Bergk, editio altera, Lipsiae MDCCCLXXXIII, p. 353, no. 22.

(שמר אור כבר עסק בה בספרו הראשון, *תשוקה מתירת איברים*) ואפלטון (בעיקר כמחברו של *המשתה*), דתות ורוח – כולל הדת היהודית, דת יוון העתיקה, הדתות ההודיות (עמודים 157-173), שפה וספרות, כולל ספרות יפנית, וגם המדור האחרון בספר זה, 'קריאת השיר', עמודים 248-288, הכולל מסות בקורת קצרות של המחבר על שירים של חזי לסקלי, רוני סומק, סאפפו (בתרגום אמיר אור), בנימין שבילי, ט. כרמי, דליה רביקוביץ, אגי משעול, אדמיאל קוסמן, ישראל פינקס, ואברהם בן יצחק. כבר ראינו כמה משגיאותיו ומוזרויותיו של מר אור אפילו בעניני תנ"ך ותלמוד. הבה נציץ בעוד כמה:

1. עמוד 68:

...homo culpus [ה]אדם האשם.

נכון הוא שיש לנו בלטינית המלה culpa שפירושה באמת אשמה. מה לעשות, השפות אינן תמיד עקביות והגיוניות, ואם כי יש לנו שם העצם culpa, אין לנו שם תואר מקביל מאותו שורש. המלה culpus אינה קימת בלטינית. כשמבקש המשורר תומאס מצ'לאנו (שמיד נחזור אליו) להשתמש בבטוי שפרושו 'האדם האשם' הוא כותב homo reus. לידועי לטינית (ולאוהבי מוסיקה) הנה דבריו:

Lacrimosa dies illa
qua resurget ex favilla
iudicandus homo reus:
huic ergo parce, Deus!

ובתרגום לפרוזה עברית: "יום של דמע אותו היום, בו יקיץ מן העפר האדם הנאשם והעומד לדין: עליו אנא רחם, אלהים!" ובכן: homo reus, ולא homo culpus. תומאס ידע קצת יותר לטינית מכולנו: הוא למד והתפלל רוב ימיו, ויצר יצירות שירה, בשפה זאת. נוסף כאן גם את הביטוי המשפטי הלטיני הידוע mens rea, המתורגם רשמית כ'מחשבה פלילית', אך תרגומו המלולי הוא 'נפש אשמה' (או 'נפש המודעת לאשמתה'). ומכאן אל

2. עמוד 174 : המוטו למאמר 'אפוקליפסה כבקשתך' :

"Quantus tremor est venturus"

(תומאס מצ'לאנו)

לא, אין כאן טעות. השורה לקוחה משיר של אותו תומאס מצ'לאנו, נזיר פרנציסקאני איטלקי בן המאות י"ב-י"ג. השיר ידוע לפי המלים הראשונות שלו, Dies irae : יום הזעם, כלומר יום הדין שבאחרית הימים. הוא מורכב משמונה עשר בתים, כולם בני שלש שורות נחרזות, חוץ מן הבית האחרון (שהבאנו זה עתה במקורו) שהוא בן ארבע שורות. השיר נכלל במהלך הדורות בתפילת ההשכבה הקתולית, ה-Requiem, וכל יודעי מוסיקה קלאסית מכירים אותו מן העבודים השונים של ה-Requiem למוסיקה, מקלאודיו מונטורדי במאה השבע עשרה עד לבנג'מין בריטן במאה העשרים. דוקא כאן היה למר אור מקום להראות העמים והשרים את ידענותו גם במוסיקה הקלאסית. כל חובב מוסיקה יודע משהו על Requiem ו-Dies irae. דוקא כאן הוא הסתפק בשלש שורות על שיר זה בעמודים 177-178. ואם כבר, מדוע לצטט דוקא את השורה הזאת ? ואגב, באותו שיר יש לנו גם השורות :

Ingemisco, tamquam reus

culpa rubet vultus meus

כאשר השם המקביל למילה culpa, אשמה, אינו (כמובן) culpus, שאינו קיים, אלא reus, שכבר פגשנו בו בקטע שהבאתי בהערה האחרונה.

אביא כאן עוד קטע הנותן, בדרך קצת שונה, משהו מטעמה של אותה ידיעת 'כל הדברים בעולם וכמה אחרים' (de omnibus rebus et quibusdam aliis) של מחברנו :

עמודים 96-97 (הדגשת השמות שלי י. ג.) :

כבר בראשית המאה ה-5 כותב סינסיוס מקירנה בחיבורו "על החלומות" על האופן שבו סייעו לו חלומותיו לעצב את רעיונותיו ולכתוב. דוגמאות לתהליכי חלימה יצירתיים כאלה

מצויים בספרות החל מוולטר שחלם קנטו שלם מתוך ה"הנריאדה" שלו ועד "קובלאי חאן" של קולרידג'. יוצרים אחרים כמו ויליאם בלייק, אדגר אלן פו או סטיבנסון לא חלמו את יצירותיהם במישרין, אך כתבו בהשראת החלימה. חלומות לא רק זכו ללבוש ספרותי אלא גם "נוצרו" כסוגה ספרותית. הדוגמאות לכך מתחילות בחלומות תיאולוגיים כדוגמת אלה של יחזקאל ויוחנן { איזה יוחנן? סמוך על כל קורא עברי שידע י. ג. }, אך בהמשך הפכו לסוגה בפני עצמה שנוצלה ליצירה הגותית ופואטית. דוגמה ראשונה לכך היא אולי חלומו של סקיפיו אמיליאנוס, המסופר על ידי קיקרו בסוף חיבורו 'על ענייני המדינה' {למה כאן מרכאות יחידיות? י. ג.}: סקיפיו הזקן מופיע בחלום ומדבר על גורל הנשמה והישארות הנפש, ברוח תורתו של אותו פוסידוניוס הנזכר למעלה. {פוסידוניוס לא נזכר למעלה, לא במאמר זה וככל הזכור לי גם לא במאמרים שקדמו לו י. ג.}. אף שבימי הבינים אבד רובו של החיבור (שנתגלה שוב בחלקו רק במאה ה-19), השתמר קטע זה ב"פירושו לחלום סקיפיו" שכתב מקרוביוס במאה ה-5 והמשיך להשפיע על יוצרים והוגים שנדרשו לסוגה זו. ב"רומן הוורד" של גיום מלוריס מן המאה ה-13, חולם האוהב על חיפושיו אחרי האהבה המסומלת בשושנה הסגורה בגן פלאים: החלום משמש נושא פואטי, אך חלימה אינה מקור היצירה, שעלילתה האלגורית-גותית היא כבר בבחינת "חלום פתור". צ'וסר, שתרגם את הרומן לאנגלית, הלך בעקבותיו ב"בית התהילה" בפרולוג ל"אגדת הנשים הטובות, וב"פרלמנט העופות". החלום כז'נר {עד כה השתמשת ב"סוגה" י. ג.} או כנושא פיוטי נמשך בגלגוליו השונים מאלן דה-ליל וצ'וסר דרך "נפילת היפּריון" של קיטס ועד יוצרים בני זמננו.

צא וראה את רוחב היריעה. בקטע של עשרים וכמה שורות עוברים לפנינו כבני מרון שלשה עשר סופרים: יחזקאל היהודי, יוחנן מחבר החזיון בברית החדשה, פוסידוניוס היווני, סינסיוס היווני-מצרינוצרי, קיקרו ומקרוביוס הרומאים, בלייק, סטיבנסון וקיטס האנגלים, פו

האמריקאי, גיום, דה-ליל וולטיר הצרפתים. הקורא העברי המשכיל ידע מי הוא יחזקאל. אולי – אולי – יזכר גם בספורים של אדגר אלן פו שתורגמו לעברית לפני שנים רבות. אולי יזהה את רוברט לואיס סטיבנסון – אבל רק אם קרא את *ד"ר ג'קל ומר הייד* לפני זמן קצר יתכן שיזכר שיש בו פרק על החלומות. כמה קוראים ישראלים שמעו בכלל על יצירותיו של ג'פרי צ'וסר הנזכרות כאן (שלמיטב ידיעתי לא תורגמו לעברית)? לא הרבה קוראים יודעים אפילו מי הוא צ'וסר, למרות תרגומו של שמעון זנדבנק לספורי קנטרברי. גיום מלוריס ואלן דה-ליל הם משוררים שרק חובב מושבע של ספרות צרפתית שמע עליהם, ורק מומחים לספרות צרפתית קוראים אותם. אולי יש עדין ישראלים ששמעו על וולטיר, או אפילו קראו חמשה-ששה מכתביו שתורגמו לעברית. ספק אם הרבה קוראים ישראלים מכירים את ויליאם בלייק, שכמה משיריו יצאו לאור בתרגום עברי בהוצאת כרמל וכמה מכתבי הפרוזה בתרגום בכתב העת *דחק*. משירי קיטס יצאו לאור בתרגום עברי שלשה או ארבעה בכתבי עת. אף אחד מהם אינו דמות מרכזית בעולמו של הקורא העברי. מתי מעט אולי – אולי – ינחשו שאותו יוחנן התיאולוג הוא מחבר חזון יוחנן, האחרון בספרי הברית החדשה. אשר לסינסיוס מקירנה במאה החמישית, אסתכן ואומר שלרוב הקוראים תהיה זאת הפעם הראשונה שנתקלו בשמו, וגם אם עכשיו הם יודעים את מקורו וזמנו, עדין אין להם מושג מי הוא. קיקרו – נו טוב, אולי שמע מישהו עליו בהקשר ההיסטורי: כמה קוראים ידעו שהוא גם כתב ספר העוסק בפילוסופיה פוליטית – ואגב, מי זה אותו 'סקיפיו הזקן', מדוע הוא נקרא זקן, ומי הוא אותו מקרוביוס?

כל אלה הם שמות של אנשים ויצירות שהקורא המשכיל במערב אירופה ובארצות הברית – אם זכה לחנוך ספרותי והיסטורי מעבר למה שמאכילים אותו בכפיות קטנות בבית הספר הממוצע – נתקל בהם. לקורא הדובר אנגלית צ'וסר, בלייק, סטיבנסון, קיטס ופו הם חלק מספרותו, ועדין יש קוראים ליצירותיהם. וולטיר הוא עדין שם גדול בתולדות הרוח של העולם המערבי, ולפחות *קנדיד* (המצוי גם בשני תרגומים לעברית) הוא יצירת מופת שקוראים בה בכל העולם התרבותי (אם עוד יש דבר כזה). את כתביו הפילוסופיים של קיקרו לא רבים היום הקוראים אפילו בתרגום, אך מה שנשאר מספרו על *המדינה* – *De Re*

Publica – עדין קוראים לפחות במחלקות למדע המדינה (בתרגום) וללמודים קלאסיים (במקור), ודיונים בו מופיעים בספרים העוסקים בתולדות המחשבה המדינית. קטע מעין זה שלפנינו לא יהיה כספר החתום לרבים מן הקוראים המשכילים באנגלית או צרפתית – ואמנם כמה מן הבטויים המופיעים בו נשמעים כמשהו על גבול האנגרית. למשל, "סוגה בפני עצמה שנוצלה ליצירה הגותית ופואטית". כיצד מנצלים סוגה ספרותית? ולמה "פואטית" ולא 'שירית'? באנגלית: an independent literary genre employed in philosophical and poetic works. או "גורל הנשמה והישארות הנפש": the soul's fate and its survival. ומה היא אותה 'עלילה אלגורית-גותית' של Roman de la Rose? גם הקורא במקור האנגלי לא היה מבין זאת רק מקטע זה. ומה על "החלום כזינר או כנושא פיוטי"?

אמרתי "במקור האנגלי". אם לא די בדוגמאות של אנגרית שהבאתי זה עתה, הרי כבר בהערה מוסגרת בתוך הקטע הנדון עמדתי על כך ש"פוסידוניוס הנזכר למעלה" אינו 'נזכר למעלה' לא בקטע זה ולא בשום מקום בעמודים שקדמו לו בספרו של אמיר אור. הוא 'נזכר למעלה' במקורו של אמיר אור לקטע זה. ומה פלא בכך? הרי כבר ראינו שמר אור לא קרא בעצמו אפילו במקור העברי כמה מן המשפטים שהוא מצטט כיד הצטטנות הטובה עליו: למשל, דברי ר' יוחנן ו'אחרים' בבראשית רבה, או "רש"י על פי סנהדרין ט' ובראשית רבה". האמנם עלינו להניח שמר אור, בבקיאותו כי רבה, הכיר את חבוריהם על החלומות של כל המתכרים העבריים, היווניים, הלטיניים, הצרפתיים והאנגליים הנזכרים בקטעו, מקיקרו וסינסיוס ומקרוביוס ועד לוולטר, קיטס וסטיבנסון – והיה בקי בכתביהם עד שידע גם שכל אחד מהם הקדיש גם יצירה, או חלק מיצירה, לחלומות? או שמא ההנחה הסבירה ביותר – לאור כל מה שאמרנו עד כה – הוא שאמיר אור 'קנה במשיכה' קטע זה ממקור באנגלית?

נניח לזה, ונשאל עוד שאלה קטנה. מר אור החליט להגיש לקורא העברי קטע זה. Cui bono? או, בעברית פשוטה וקלה, "למה זה טוב"? מה ילמד הקורא העברי מרשימת סופרים אירופיים, שבשמותיהם של כמה מהם נתקל כאן לראשונה, וגם אלה שכבר שמע עליהם אינם שבבילו אלא שמות, או סופרים שאולי פה ושם קרא אחת או שתיים

מיצירותיהם בתרגום עברי? רק כדי להראות לו שתופעה כחלום, שכל אדם נתקל בה כל לילה, מופיעה בספרויות העולם? כשם שהשינה והיקיצה, האכילה והשתיה, העבודה והמנוחה, המלחמה והשלום הם נושאים ספרותיים רגילים, כיון שהם חלק מן החיים. בספר או מאמר על החלום בספרות יש מקום לקטע מעין זה, אך במאמר שכותרתו "מציאות החלום"? ואפילו אם לקורא האנגלי רשימה כזאת של סופרים שעסקו בחלום – ורובם בשבילו הם לפחות 'שמות' – יכולה להוסיף משהו, מה ערכה לקורא העברי? אם כבר, מה על חלומות בספרות העברית, מחלום יוסף וחלומות פרעה ושריו, או חלום יעקב, ועד לחלומות בספורי עגנון?

לשונו העברית של אמיר אור היא שוטפת, אך לא תמיד היא ניתנת להבנה, ולעתים עולה הספק בלבך אם אמנם המחבר עצמו דייק בחשיבתו ובדבריו:

עמוד 189: מרגע שהדיון שב משדות המטפיזיקה אל החיים שבפועל, אל האדם בסביבתו הממשית, ברור שכיצור חברתי דבריו ומעשיו אינם נותרים ללא מענה: זרע מעשה וקצרת תגובה; והתגובה בתורה תצמיח באדם מחשבה חדשה ומעשה חדש, שיזכו אף הם לתגובה סביבתית, וחוזר חלילה. קשה לנתק את גורלו של אדם מן הדימוי החברתי העוטף אותו, לא רק בתגובה לאישיותו, אלא גם למוצאו, משלח ידו, מצבו הכלכלי והמשפחתי, ושאר מאפיינים ההופכים להיות מאפייני זהותו בעיקר מכוח אמות-מידה חברתיות.

בקצור, האדם הממשי חי בסביבה חברתית שיש בה מעשים ותגובות למעשים, וחלק ממעשים ותגובות אלה קשורים במעמד חברתי ובדימויים חברתיים. Eureka! וכל זה ניתן לנו בלשון של דימויים (חברתיים או לא? למחבר התשובה) כגון "שדות המטפיזיקה", "זרע... וקצרת" – ואצ"ל "שאר מאפיינים ההופכים להיות מאפייני זהותו בעיקר מכוח אמות-מידה חברתיות". כלומר, יש "מאפיינים" סתם, של שום דבר, השטים להם בנחת באוירו של עולם עד שהם נתקלים באדם

יוחנן גלוקר

זה או אחר, "בסביבתו הממשית" כמובן, ומיד הם הופכים, מסתם מאפיינים, "להיות מאפייני זהותו". אך לאט לך, הם לא סתם הופכים להיות מאפייני זהותו של יצחק או מנחם רק משום שבמעופם בחלל העולם הם נתקלו בו: לא כל כך מהר! הם צריכים, קודם שיהפכו מסתם מאפיינים למאפייניו של יצחק או מנחם, לעבור דרך "אמות מידה חברתיות", ואז הם הופכים, לא ח"ו למאפייני "הדימוי החברתי העוטף אותו" אלא ל"מאפייני זהותו" tout court. וכל זה קורה כמענה, או כתגובה – ואפשר היה להמשיך כך עד אין סוף.

נטיתו של אמיר אור להרבות במלים ומונחים לועזיים בולטת פחות או יותר במקומות שונים. הנה קטע שלא יובן ללא המלים הלועזיות שבו, שלא כולן הן חלק מלשון יום יום גם של הישראלי המשכיל הממוצע:

עמוד 179: אפוקליפסה טרנספורמטיבית צומחת לרוב בסביבה מונותאיסטית, עם אל היסטורי שמנהל את העולם ועם הגיון מוסרי שמכתיב היסטוריה שיש לה התחלה וסוף. בהשוואה לזורואסטריזם, ליהדות, לנצרות או לאסלם, הדתות הפגניות הן בלתי היסטוריות, אבל לא במובן המיסטי...

ועוד:

עמוד 151: גישה סיצילוגית כזו אל הפולחן חשפה היבט חדש של נורמות התנהגות קולקטיביות ושל פסיכולוגיה ההמונים הגלומה בהם... פולחן אינו רק כלי אפשרי לסולידריות מכנית, שבה מצופה היחדי לוותר על יחודו כפרט...

לעתים מתקבל הרושם שהמחבר 'פזל' בעת כתיבת קטע זה או אחר, למקור אנגלי והשאיר בלע"ז מלים שנראה לו שכבר התאזרחו בעברית. אך נניח גם לזה.

אחד הסופרים שנזכרים ונדונים לא מעט בספר זה הוא אפלטון. חלק מן הספר הראשון, יחיד וחברה, נקרא *מגנימדם עד אפלטון* (עמודים 51-69), ומאמר שלם, 'משתה התשוקה של היפים והטובים' (עמודים

(74-70) מוקדש לו. כמעט כל מה שנכתב כאן על אפלטון עוסק בו כמקור לידיעותינו על האהבה, ובעיקר אהבת נערים, בעולם היווני, והמאמר עליו הוא סכום ודיון בדיאלוג *המשתה*, גם הוא בעיקר מצד הדיונים באותו דיאלוג על ארוס ואהבת נערים. אך בעמוד 73 יש שני קטעים העוסקים גם בצדדים אחרים של אפלטון. אביא אותם כאן עם שאלותי והערותי בסוגרים { } בגוף הטכסט המצוטט.

נראה אפוא, שאפלטון אינו פוסל את דעותיהם של שאר הדוברים, ואינו דובר רק מפיו של סוקרטס. { כיצד אפשר לראות זאת בדיאלוג שאפלטון אינו אחד מן הדוברים בו? }. דעותיו בנושאים הנדונים ידועות מדיאלוגים אחרים, { שוב: כיצד, אם אפלטון אינו דובר בהם? } וגם דמויות "המשתה" משמשות להן פה. { לאיזה דעות שמביע מי בדיאלוגים אחרים? }. טיפוח סגולותיו של היחיד היא { צ"ל הוא } הבסיס { למה? } המאפשר את החזון האפלטוני, { מנין לנו כל זה, ומה הוא אותו חזון? } אך אינה { שוב צ"ל אינו } סופו: { של החזון? מה פירושו? } הפילוסוף של אפלטון אינו שוקע בנירואנה של חזות האידיאות { מה לחזות [?] האידיאות ולנירואנה? לאידיאות יש תוכן, שאינו בדיוק מצב 'האיפוס' של נירואנה ההינדית } אלא גם מעצב את החברה ומושל במדינה { כלומר, ההיפך ממצב האיפוס של נירואנה אינו מצב של הכרה או של ידיעת דברים, אלא קפיצה ישירה למלכות הפילוסופים }. הוא ראוי למשול לא משום שהוא אדם עליון, { נכון: אפלטון לא קרא את ניצשה } אלא משום שהוא יודע את הטוב המוחלט ועל כן אינו מושל למען עצמו. { עד כאן על רגל אחת המלך-הפילוסוף של פוליטיאה } הפילוסוף הוא קודם כל גורו, { חזרנו להודו ותרבותה: סדנא דארעא חד הוא? } שסמכות הידיעה שלו בלתי ניתנת לערעור, { כלומר, במונחים אפלטוניים, היא דוגמה: ומה על הדיאלקטיקה? } אך ידיעתו היא ידיעה רצינית, החותרת למימושה: { יופי! גם ידיעותיו התיאורטיות? } מכיוון שהוא יודע את טובת הכלל { ובכך זאת, כנראה, אותה ידיעה בלתי ניתנת לערעור } אינו יכול אלא לחתור אליה. { מדוע? ואם

הוא יודע את טובת אויבי הפוליס שלו, גם אז אינו יכול אלא לחתור אליה?}
 אפלטון דוחה את הפלורליזם של הסופיסטים, {מה זה?}
 המוביל לדעתו לכאוס רלטיביסטי {relativist chaos: לא נשמע
 יפה גם באנגלית} ולהתפוררותה הערכית של הפוליס. {כלומר,
 להתפוררות ערכיה של הפוליס. ההתפוררות לעצמה אינה
 ערכית} בעיניו זהו פלורליזם של קולות המשתמשים בהיגיון
 כחומר ביד היוצר, ולא לשם חיפוש אחרי "אמת" {למה
 מרכאות כפולות?} העומדת כבסיס משותף ליחיד ולתרבות.
 {מראי מקום לבטויים מעין אלה אצל אפלטון?}

די!

גם מתוך הקטעים שהבאתי עד כה ברור שסגנונו של אמיר אור אינו
 'עושה ויתורים' לקורא. הוא משתמש, לא רק במלים לועזיות, אלא
 בדמויים מקוריים כ'שדות המטפיזיקה', שכל אחד מהם יכול לגרום
 לקוראים לא מעטים לעצור בקריאתם כדי לפענח את הכתוב. אך גם על
 כל הדוגמאות שהבאתי – וכמעט על כל מאמר בספר זה חוץ ממאמרי
 הנתוח והבקורת של שירי משוררים בני זמננו במדור "קריאת השיר"
 (עמודים 248-288) – אפשר שוב לשאול *cui bono*? מה התועלת? רוב
 המאמרים שבאוסף זה – כאמור בעמודים 11-12 – פורסמו בכתבי עת
 שונים בשלושים השנים האחרונות. אף אחד מהם אינו מחדש דברים
 שלא נאמרו עד כה, או נכנס למחלוקת שיש בה משמעות עם מחברים
 אחרים בעבר או בעתיד. (המאמרים העוסקים ביצירות הודיות ויפניות
 אולי מחדשים משהו בספרות הדלה בשטחים אלה בעברית, אך גם כאן
 ללא עמקות וללא קונטקסט). רובם מסכמים (ולעתים, כנראה, יותר
 ממסכמים) דברים שהמחבר מצא אצל אחרים, או מביעים הגיגים של
 אמיר אור על נושאים שונים כגוף ונפש, מיניות וחופש, דתות
 ופולחנים, שפה וספרות, ופה ושם גם קצת 'אקטואליה'. כאמור, אין
 כאן בדרך כלל טיעונים של ממש או וכוחים עם עמדות קיימות אלא
 הצהרת דברים ממושכת במה שהמדקדקים מכנים "דרך החיווי",

הגיגים ורוח

indicativus בלע"ז: כה אמר אמיר. לפחות קורא אחד לא למד מאותם הגיגים של אמיר אור שום דבר חדש ומענין. האם זה רק ענין לקוצר המשיג?⁶

יוחנן גלוקר, אוניברסיטת תל-אביב וכפר סבא

⁶ לא נכנסתי כאן למאמרים העוסקים בשירה וטיבה, או למאמרי הבקורת במדור "קריאת השיר". אני מקוה שעל דברים אלה יכתוב מבקר המצוי אצלם יותר ממני. כמו כן לא נגעתי במאמרים העוסקים בעניינים הינדיים ויפניים, שאיני בן בית בהם.

ירבו פסאודונים בישראל



במוסף 'גלריה', הארץ 25 באפריל 2019,
במדור 'תרבות טלוויזיה עין עצלה', פורסם
מאמר מאת ניב הדס המתחיל במילים

בסוף החודש שעבר הזדמן לי לראות
בהופעה בלונדון את צ'יילדיש גמבינו,
פסבדון ההיפ הופ של דונלד גלובר...

הבעיה היא שאין מלה כזאת, 'פסבדון', בעברית או בכל שפה אחרת.
המלה הלקוחה מיוונית היא 'פסאודונים' – או במבטא הרוסי שפלש
לעברית בתקופתם של סופרים דוברי רוסית כטשרניחובסקי,
'פסבדונים'. (כך, אגב, הוא המבטא ביונית של ימי הביניים ושל ימינו,
ומכאן קבלו הרוסים עצמם את מבטא המלים היווניות.)

בעברית, הסימות-ים היא סיומת רבים של שם במין זכר (בגדים,
עצמים, שבטים וכיוצא באלו). לא כן הדבר ביוונית. המלה היוונית
בצורתה המלאה היא ψευδώνυμος – ובתעתיק pseudonymos. חלקה
הראשון הוא קצור שם התואר pseudēs, 'שקרי', וחלקה השני לקוח,
בשנויים פונטיים קלים, משם העצם onoma, 'שם', בצרוף סיומת שמות
התואר os. ביוונית היתה מילה זאת שם תואר, אך בלשונות המערב
(ובהשמטת הסימות היוונית os- בכמה מהן) נוצר ממנה גם שם עצם:
כלומר: 'שם שקרי', 'שם בדוי': שם שאינו שמו האמתי של הדובר.
מונח זה התקבל בעיקר לאוצר המונחים הספרותיים, שכן בספרות –
עוד מן התקופה ההלניסטית – היו לא מעט מחברים שחתמו על
יצירותיהם בשם בדוי. אנו זוכרים את אחד הספרים החיצוניים המכונה
'חכמת שלמה'; או את הסופר העברי אשר גינצבורג ששמו הספרותי
(הבדוי) היה 'אחד העם'. (והסופר הצרפתי הגדול שפרסם את ספריו
בשם Alcofribas Nasier – אותיות שמו האמתי Francois Rabelais).

לא כל מלה, אפילו מקורה בעברית, שמסתיימת ב-ים היא צורת הרבים
של שם ממין זכר. 'חיים' אינה צורת הרבים של 'חי'. 'נעים' אינה צורת
הרבים של שם התואר 'נע'. לפני שאנו מחליטים מה צורתה המקורית של
מילה, כדאי לבדוק במילון שיש בו הסברים אטימולוגיים – ולו גם הקצרים
ביותר. כל מילון כזה היה נותן לנו את מקורה היוני של המלה 'פסאודונים'.

סיפורים שסיפרתי לחוקר: הר הבית בעין חקר התרבות

שרינה חן, 'במהרה בימינו...': תמורות ביחסו של הציבור הדתי-לאומי להר הבית, הוצאת מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, שדה בוקר תשע"ז, ii + 216 עמ', 78 שקלים

חקר הר הבית, מאז ספרו של נדב שרגאיהד המריכה שיצא לאור בשנת 1995, עומד במרכז עבודתם של שורת חוקרים. בשנים האחרונות נחקרו התנועות הפועלות להחדרת הר הבית למודעות הציבורית הישראלית ומקומן ברעיון הציוני בכלל והציוני הדתי בפרט.¹ העיתון "מקור ראשון" מקדיש בקביעות עמוד מלא בגיליון החדשות שלו לסוגיית הר הבית, ומכאן שכל הנראה מדובר בסוגיה בעלת ערך כלכלי סמוי. נוסף לכך, הציונות הדתית עומדת במרכז העניין הציבורי בשנים האחרונות, וכל נטייה שלה נסקרת ונלמדת בזירות בידי עיתונאים ואנשי אקדמיה. קל וחומר כשמדובר בנושא נפיץ כמו מעמדו של הר הבית. לפנינו חיבור חדש העוסק בשורת תנועות שביקשו להציב את הר הבית במרכז התודעה החברתית והלאומית, ובכללן גם התנועות הפעילות בעלייה להר הבית.

¹ עבודת הדוקטור של מוטי ענברי משנת 2006 נזכרה ברשימה הביבליוגרפית של 'במהרה בימינו...'. ראוי היה להשתמש בגרסה הנדפסת, פונדמנטליזם יהודי זהר הבית, מאגנס, ירושלים תשס"ח. מאז אף תורגם הספר לאנגלית ויצא בהוצאת SUNY.

[א]

ייחודו של החיבור שלפנינו הוא במיקוד האנתרופולוגי והאתנוגרפי של תנועות המודעות והעלייה להר הבית. המתודה של הספר, שנעסוק בה להלן בהרחבה, היא חקר התרבות וסמליה. כל פרק מפרקי הספר "במהרה בימינו..." עוסק בהיבט תרבותי וחברתי של פעילות התנועות הללו, ובעיקר של המרכזית שבהן, "מכון המקדש", שהרוח החיה שבה הוא הרב ישראל אריאל (שטיגליץ).

נושאי הפרקים הם הרקע ההלכתי והרעיוני לעלייה להר הבית, אופני הפנמת והפצת הזיכרון של המקום המקודש, הזיקה הנשית בפעילות התנועות הנזכרות והתנועה לחידוש הקורבנות והסנהדרין. הספר כתוב באופן קולח ומעניין, וזווית הראייה המתודית שלו היא מקורית מבחינה זו שהוא איננו מסתפק בתאולוגיה משיחית ובמצב המשפטי והפוליטי של הר הבית, כפי שעשו זאת מחקרים עד היום, אלא נדרש גם להיבטים חברתיים, תרבותיים וסמליים של תופעת העלייה להר הבית. התנועות המתקשרות להר הבית נצבעות בצבעים חיים וססגוניים בחיבור שלפנינו, ותרומתו להבנתן היא חשובה ביותר. ראוי לציון התיאור והניתוח של שורת הספרים שהוציא לאור "מכון המקדש". חן עמדה על ההיבטים האסתטיים והתוכניים של מפעל זה, ובתור שכזה הספר "במהרה בימינו..." מרים תרומה חשובה לחקר הספר העברי בכלל ולחקר הספרות הדתית הלאומית בפרט.

[ב]

במבוא לספר כתבה המחברת על דרכי המחקר שנקטה דברים אלה:

ספר זה מתבסס על עבודת שדה שנערכה בשני שלבים: השלב הראשון נערך מראש חודש כסליו ועד ראש חודש סיוון תש"ס, ואילו השלב השני התקיים בעיקר בשנים תשס"ב-תשס"ג.²

המחברת הצטרפה לפעילות של הקוראים לעלות להר הבית ולהציבו במודעות הציבורית ("שוחרי המקדש"). היא מתארת את מעורבותה

² 'במהרה בימינו...', עמ' 40.

בפעילויות של העלייה להר הבית ובהפצת האידיאולוגיה שלה, כגון נוכחות בישיבות התנועה וכתובת פרוטוקולים. כלומר, יש לפנינו דגם מתודולוגי של חוקר, שבישותו הוא מתנגד לאידיאולוגיה ולפעילות של מושא מחקרו, אולם הוא מצטרף לפעילות כאחד הפעילים. מתוך היושרה הוא מעדכן את המנהיגים במעמדו כחוקר, ואלה חשים שבכך הם מקבלים הכרה ומרימים תרומה ממשית לחברה הישראלית ונוסף לכך גם זוכים לתיעוד. לפיכך, על אף הרתיעה מאנשי אקדמיה, הרי שבו בזמן מתקיימת גם משיכה.

מבחינת הסיפור האנושי זוהי תופעה מרתקת. אולם השאלה הכבדה היא, עד כמה מחקר זה תורם לניתוח אותנטי של מושא המחקר. הרי החוקרת איננה באה משורות התנועות הללו. המחברת מספרת שילדותה ונעורתה עברו עליה "במסגרת החברה הדתית-לאומית". אף על פי כן אפשר לשער כי רקע צמיחתה וגידולה שונים מהדמויות הנחקרות, ובתור שכזה לא ברור האם יש לה חסמים והאם היא ניחנה בחוש ביקורתי די הצורך כדי לבחון איזה מידע הוא אותנטי ואיזה מוליך אותה שולל. ולא שמושאי המחקר מבקשים להכשילו, אלא שאין היא עומדת על התמונה המלאה. אינני מתכוון לטעון שרק חוקר בן הקבוצה יכול לחקור אותה. כוונתי שיש צורך בביקורתיות ובבחינה מדוקדקת של הרקע החברתי של הקבוצה. אני מניח שעדיין הדברים אינם ברורים די הצורך, ועל כן אשתמש בדוגמה.

מחקר חשוב וחלוצי שנערך על "גוש אמונים" הוא עבודת הדוקטור של גדעון ארן, שלימים יצאה לאור גרסה שלה תחת הכותרת "קוקיזם" (ירושלים תשע"ג). עבודה זו מצוטטת גם בחיבורה של חן, והיא מציינת את קרבת הסוגיה שהיא עוסקת בה לפעילות הגוש.³ אף עבודה זו נעשתה מנקודת מוצא אנתרופולוגית. ארן עבר לכאורה דרך דומה: הוא השתתף באופן רציף בפעילות של "גוש אמונים", אף שמבחינה אידיאולוגית הוא לא הזדהה עמם כלל ועיקר. הגדרתי עבודה זו כחשובה, מפני שהיא חשפה באופן מפורט את התודעה של אנשי "מרכז הרב" ואת הממד התאולוגי של "גוש אמונים". אין ספק שממד אחד ועקרוני של "גוש אמונים" בא על תיאורו המרתק והנכון. אבל,

³ שם, עמ' 41.

אם להעמיד זאת בשפה בוטה, ארן האמין לסיפורי אנשי "מרכז הרב", ובכך בלע את הפיתיון. כל כך משום שהנרטיב של "מרכז הרב" משקף כאמור רק פן אחד של "גוש אמונים", פן של קבוצה שמבחינות רבות השתלטה על "גוש אמונים". מבחינה היסטורית צמח הגוש מתוך הבורגנות הציונית הדתית. הגוש היה מוקד של פריקת תסכולים שאפיינו את הציונות הדתית מייסודה בשנת 1902 ועד הקמת הגוש. במיוחד בתקופת היישוב וראשית מדינה הייתה תודעת הציונות הדתית כשל נספח שולי לתנועת העבודה, בהיותה רחוקה ממוקדי ההכרעה והעשייה. שריה של תנועת המפד"ל עסקו בסוגיות שוליות לכאורה, והיו רחוקים מהצבא, מהחינוך ומהכלכלה. והגרוע מכול: הציונות הדתית חסרה מיתוסים. לא היו לה תל חי וחניתה, ובתודעתה היא לא הייתה שותפה לעלילות הגבורה של ההתיישבות. "גוש אמונים" סיפק לה את מיתוס ההתיישבות, והוא היה מניע לא פחות חשוב מאשר המניע המשיחי של אנשי "מרכז הרב" שחקר ארן. נוסף לכך היו שותפים בהקמת "גוש אמונים" גם יוצאי מחתרות חילונים, שהמניע התאולוגי המשיחי לא העסיק אותם. אבל ארן קנה את הסיפור של אנשי "מרכז הרב", שהאמינו בו בכל מאודם, והיה מנותק מהממדים האחרים של הגוש. על כן עבודתו, חשובה ככל שתהיה, הייתה עבודה חלקית. מקרה כזה שב ונשנה בכתיבתה של חן, שהיא "רזה" יותר מאשר של ארן. חן התמקדה בחוג, בקבוצה מוגדרת, ובתור שכזו הייתה מנותקת מההיבטים האחרים של התופעה. ספק אם היה ניתן כזה לו הייתה צומחת בחוגים הקרובים לפעילי המקדש או לחילופין בוחנת את הרקע החברתי באופן מקיף ודקדקני יותר. אתן דוגמאות אחדות. חן ציינה, שפעילי "מכון המקדש" משתייכים מבחינת הגדרתם הדתית החברתית לקבוצת החרד"לים, דהיינו חרדים לאומיים. קבוצה זו מציינת ציונים דתיים בעלי אתוס של הקפדה במצוות והחמרה באורח החיים הדתי. קבוצה זו היא אמנם מוגדרת ומצומצמת לכאורה. חלקים מתוכה מאכלסים יישובים מסוימים ביהודה ושומרון, ואחרים נמנים עם הגרעינים העירוניים שהם תוצאה של התנועה של "התנחלות בלבבות". אולם מי שמעורה בחברה הדתית הלאומית יודע, שציבור המורים למקצועות הקודש בא בעיקר מהחרד"לים. הווי אומר, שאף על פי שזו קבוצה מוגבלת, היא מחנכת דורות של צעירים, שהם

סיפורים שסיפרתי לחוקר

העתודה של הנוער הציוני הדתי.⁴ הצעירים והצעירות שפגשה אותם חן אינם באים דווקא מליבו של הציבור החרד"לי. לא מעטים מתוכם התחנכו בבורגנות הציונית הדתית אך הושפעו עמוקות מהמחנכים שלהם, ועל כן גם הגיעו להיות פעילים ובנות שרות לאומי ב"מכון המקדש". אולם את המידע הזה לא יספרו לחוקרת שבאה מבחוץ, מהסיבה הפשוטה: ברור לצעירים אלה שהם דבקים באמת, והרקע שלהם איננו מעלה ואיננו מוריד. מבחינתם הם חיים את האידאל הראוי, מבלי קשר לבתים שבהם התחנכו. ושוב: חוקר מן החוץ יכול לבחון את החינוך הציוני הדתי ולעמוד על רקע חברתי וחינוכי כזה ממש כמו החוקר הבא מבפנים. אבל הוא נדרש לעבודת הכנה.

דוגמה נוספת היא הדיון המעניין בפרק השני בזיכרון. במהלך פרק זה ניתחה חן את סידרת הספרים של "מכון המקדש", כשהבולטים שבה הם מחזורי המקדש. חן עומדת על המשמעויות העולות מן התוכן ומן הממד האמנותי של המחזורים, ומתאמצת למצוא בהם דרכי הפצה סמויות וגלויות של האידאולוגיה של הר הבית. לדידה אידאולוגיה זו עניינה הנכחת הר הבית באתוס היומיומי של הציבור הדתי הלאומי.⁵

ושוב, היבטים אחדים של התופעה לא באו לידי ביטוי בניתוח זה: ראשית, המחזורים של המקדש אינם מתייחדים לציבור מסוים (חרד"לי). סיור בבתי כנסת דתיים לאומיים מרכזיים בימים הנוראים ובחגים יגלה שכמעט בכל מניין באים מתפללים כשמחזורים אלה תחת זרועם. הציבור החרד"לי, על אף שהוא איננו הרוב בציבור הדתי הלאומי, נתפס כאליטות המעצבות את התודעה הדתית הלאומית הן בחינוך הפורמלי הן בחינוך הרוחני הרבני (שיעורים בבתי כנסת וכדומה). על כן המודל של פוקו של הזיכרון החלופי איננו מתאים כאן מאחר שדווקא פעילי המקדש הם האליטות.

שנית, ראוי לבחון את המחזורים הללו בראי האמנות הראליסטית, שעד כה הייתה נפוצה בעיקר בהגדות של פסח.

⁴ ראו למשל עמ' 145.

⁵ חן לא עמדה בהרחבה על הממד של החייאת המוסיקה בדורות האחרונים בציבור הציוני הדתי כהכנה לשירת הלוויים. דוגמה לכך היא פועלו של ד"ר דניאל שליט.

⁶ 'במהרה בימינו...', עמ' 86-87.

ושלישית, וזו הנקודה החשובה לטעמי. בשלושים השנים האחרונות מתחוללים שינויים בציונות הדתית, שאינם מצטמצמים רק להיבט הפמיניסטי ולהיבט האופנתי של סגנון הלבוש שעליהם העירה חן.⁷ היבטים אלה מבטאים מהפכה באתוס הציוני הדתי הכולל. השינויים העמוקים מתבטאים גם ביחס לאמנות ולחזותיות (ציור, קולנוע וכדומה).⁸ את חדירת האמנות הראליסטית למחזורי המקדש ואת התקבלותה יש לבחון לא רק בראי האידאולוגיה אלא גם בראי הפתיחות של הציבור הציוני הדתי בדור האחרון. ניתוח המחמיץ את התופעות האלה שב בדיוק על הטעות של ארן, שהיא בהקשר של חן – להאמין לנרטיב של מכון המקדש כנרטיב על.

הפתיחות המאפיינת את התקופה האחרונה של הציונות הדתית מעצבת גם תופעות נוספות הנוגעות לדיון שבספר שלפנינו. חן כתבה על "סידור המקדש" המיועד לנשים:

אמנם זאת הפעם הראשונה בתקופה המודרנית שנכתב סידור שלם המיועד לנשים ומתייחס אליהן כציבור מתפלל ייחודי, אך דרך עיצובו של הסידור והמסרים העולים ממנו, מעצימים את הבעיה ההיררכית המעמידה את האישה בתפקידה המסורתי כ'עזר כנגדו' וכמי שאחראית על מלאכת התיווך, ולא בכדי היא נזכרת לאורך הסידור כולו כנלוות ל'אישי'.⁹

אם אמנם נכונים הדברים לגבי הסידור אין הם נכונים ביחס לספרות העשירה שנכתבה על האישה ולמען האישה בתקופה הנזכרת לעיל, דהיינו בשלושים השנים האחרונות. רבנים כותבים ספרים המיועדים לנשים בלבד, ולא רק הלכות אישה אלא גם חיבורים "פסטוריים" של הדרכה פסיכולוגית.

⁷ שם, עמ' 117.

⁸ ראו ד' שוורץ, "קיצור תולדות המיניות בציונות הדתית: בעקבות ספרם של יקיר אנגלנדר ואבי שגיא 'גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש'", *אקדמות* כב (תשע"ג), עמ' 167-198; הנ"ל, "על מעמדו של הספר בשיח הגופניות והמיניות בציונות הדתית", בתוך ד' שוורץ וג' פריבור (עורכים), *מישן לחדש בספר העברי: ספר זיכרון ליהושע ברזילי* [=עלי ספר כד-כה], רמת גן תשע"ה, עמ' 331-362.

⁹ 'במהרה בימינו...', עמ' 125.

דברי החתימה של הספר משקפים את האופן שבו היא פירשה את התפתחות המאורעות שאותם ניתחה:

מקבוצה שולית של אנשים המזדהה עם המדינה אך מקיימת פעולות טרור עצמאיות, החותרות תחת סמכותה ושלטונה של המדינה, נהיו פעילי המקדש לחלק מהמארג של האליטה הדתית-לאומית והעצימו את מעגלי השפעתם בציבור זה. תהליך זה התרחש במקביל להתרחקותם האידאולוגית מן המדינה ויחד עם הידוק שיתוף הפעולה המעשי עם מוסדותיה.¹⁰

דברים אלה שבים וחושפים את ריחוקה של הכותבת מהאתוס הציוני הדתי בעשורים האחרונים. אנשי "המחותרת היהודית" לא נתפסו בציבור הציוני הדתי כשוליים, אף על פי שניתכה עליהם ביקורת קשה ביותר במחנה הציוני הדתי. העלייה להר הבית נעשתה בידי נחשונים, אך ההסכמה הציבורית בציבור הציוני הדתי לא הייתה מבוטלת. דוגמה קלה אחת: בני ישיבת ההסדר "אור עציון" בראשותו ובהנהגתו של הרב חיים דרוקמן, מהמנהיגים הרוחניים המוסכמים של הציונות הדתית, נהגו אחת בשנה, בתשעה באב, להיכנס ל"מחכמה" ולהתפלל שם לאחר טבילה.¹¹ הרב דרוקמן הוא עד היום יו"ר מרכז ישיבות ואולפנות "בני עקיבא". ישיבת "אור עציון" נחשבת מתונה, ומייצגת ציבור ציוני דתי שאיננו נמנה עם קבוצות שוליות. כדאי להזכיר שהפרופסור הלל וייס, למשל, התופס מקום חשוב בדיוני הספר ובדין, הוא תושב אלקנה, מן המקומות הבורגניים ביותר בהתיישבות שמעבר לקו הירוק. האיזון שבין השוליים למרכז, התאולוגיה המופשטת והמישור הפרגמטי הוא מאפיין של המחנה הציוני הדתי.

יש יתרונות לא מבוטלים לחוקר הבא מן החוץ. היתרון החשוב ביותר הוא כמדומה האובייקטיביות שלו. אולם באותה מידה יש יתרונות לחוקר הבא מתוך המחנה ורגיש לגוונים העולים מתוכו. אין משמעות

¹⁰ שם, עמ' 184.

¹¹ על המחכמה ראו נ' שרגאי, הר המריבה: המאבק על הר הבית, יהודים ומוסלמים, דת ופוליטיקה מאז 1967, ירושלים 1995, עמ' 62-63.

דבריי שרק ציונים דתיים יכולים לחקור את עצמם. נהפוך הוא. דוגמאות לכך הן מחקריהם של תמר אלאור ומוטי ענברי. אולם חובה להיות קשוב למגמות של המחנה ולהכיר את הרקע החברתי והתמורות המתחוללות במחנה הציוני הדתי. אפשר שהמחקר האופטימלי בסוגיות אלה צריך להיות משותף. לעתים אפשר ללמוד גם מחוקרי מדעי הטבע, הנאלצים לשתף פעולה בגין עלות המחקרים וטיבים.

[ג]

כאמור, ספרה של שרינה חן כתוב בסגנון מעניין ומזמין את הקורא להשתתף בחוויה ולא רק במסר המעשי והאידיאולוגי. מבחינה זו השיג הספר את מטרתו. הוא מצייר תמונה ססגונית של הזיקה בין הדתיות הלאומית לבין תופעת העלייה להר הבית וההיבטים התרבותיים שלה. אמנם לעתים נדרשות השלמות והבהרות, כגון אלה:

הרקע של "עלייה" להר ולארץ ישראל¹² הוא כמובן מקראי (למשל במ' יג, ל), והשימוש בו הוא לגבי הרים באופן כללי (למשל דב' א, מא). המונח "עלייה" ביחס לארץ ישראל השתגר בעקבות דברי האגדה שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות (זבחים נד ע"א ועוד).

המשפט "הרצון לחוות בצורה הבסיסית ביותר, המתגלמת על פי אריסטו בחוש המגע, את הנומינוזי על כפל פניו..."¹³ נראה לי כעירוב תחומים שאיננו מתיישב עם תורת ההכרה של אריסטו.

הכותבת מתארת את האירוע של הבאת הרב צבי יהודה הכהן קוק דרך הר הבית לכותל במלחמת ששת הימים.¹⁴ ראוי לציין שגם הרב דוד כהן ("הנזיר") היה באותו רכב, ותלמידיהם היו היוזמים לכך. המעבר דרך הר הבית היה ככל הנראה בטעות, והבעיה הייתה לא רק האיסור של "קפנדריא", אלא של עצם המעבר דרך הר הבית. ככל הנראה הסתייג הרב צבי יהודה באופן עקרוני מעצם הכניסה להר הבית, אף על פי שאנשי "מכון המקדש" חולקים על כך. סוגיה זו בפני עצמה ראויה לציין ולדיון.

¹² 'במהרה בימינו...', עמ' 53.

¹³ שם, עמ' 60.

¹⁴ שם, עמ' 62.

מאורע זה משקף את התודעה הציונית הדתית של אז ושל היום. קומץ צנחנים דתיים שהיו בפלוגת הצנחנים שכבשה את העיר העתיקה יצרו תדמית שלפיה המנהיגות הרוחנית והשותפות הציונית הדתית הם שלאמתו של דבר היו הגורמים לשחרור המקומות הקדושים. ומסתבר שהתודעה הזו הצליחה להשפיע גם על חוקרים.

הספר שלפנינו עוסק במעגל גדול של הציונות הדתית, ומתוכו במעגל קטן יותר שהוא הציבור החרד"לי. אך האמת היא, שסוגיית הר הבית היא מורכבת בהרבה, ושותפים בה גורמים שאינם מונעים רק בידי מניעים תאולוגיים ומשיחיים. ועם זאת מתהווה מצב מורכב, שכן המנהיגים הרוחניים נמנים בחלקם הגדול עם הציבור החרד"לי. נוסף לכך כותב שורות אלה כתב ספרים אחדים המצדדים בזכות המניע התאולוגי המשיחי של הציבור הציוני הדתי. אף על פי כן לא הצליחה הכותבת להביע את מישורי החיים השונים שחי בהם הציוני הדתי: מבחינה רוחנית ואידאולוגית הוא נע מן המרכז וימינה, ומושפע עמוקות מהרבנים החרד"ליים ומבחינה מעשית הוא חי במישור הנורמלי, משתתף בחיים הפרקטיים, ולא מניח למישור הרוחני לעצב אותם. שניות זו מלווה את הציונות הדתית מראשיתה, ומאפשרת לה להפוך את המניע התאולוגי המשיחי לעמום ולמודחק.

ספרה של חן מסייע להבין את תופעת העלייה להר הבית בפרספקטיבה תרבותית, ומבחינה זו הוא מאיר עיניים ומרים תרומה של ממש להבנת היבטים שונים של התהליכים העוברים על המחנה הציוני הדתי בשנים האחרונות.

דב שוורץ, אוניברסיטת בראילן

זכרון לראשונים

יצחק היינמן



פרנקפורט דמיין תרל"ו/1876 – ירושלים תשי"ז/1957

יצחק היינמן היה אחד מגדולי החוקרים של הפילוסופיה ההלניסטית, ובעיקר של הפילוסופיה היהודית ההלניסטית ונציגה המובהק פילון איש אלכסנדריה, במאה העשרים, ומחקריו בתחום זה נקראים ונלמדים עד היום.

היינמן נולד וגדל בקהילה היהודית הארתודוקסית והמשכילה של פרנקפורט. אביו היה דיין בבית הדין הרבני ואמו היתה מורה בבית ספר תיכון. הוא היה תלמידו של הרב מרדכי מקס הורוביץ, ובעת ובעונה אחת למד בגימנסיה קלאסית שעיקר הלימודים בה נסב על העולם היווני והרומי העתיק, לשונותיו, ספרותו ותרבותו. הוא המשיך את לימודיו בפילולוגיה קלאסית באוניברסיטאות של שטרסבורג, גטינגן וברלין (ובין מוריו שם היה גדול חוקרי הספרות היונית העתיקה בגרמניה של אותן השנים, אולריך פון וילאמוביץ-מלנדורף). במקביל, למד גם בבית המדרש לרבנים האורתודוקסי בברלין. בשנת 1897 הוסמך לרבנות, ובאותה שנה הוענק לו תואר דוקטור לפילוסופיה על הדיסרטציה (שיצאה לאור כספרו הראשון) Studia Solonea (מחקרים על סולון). במשך שנים רבות לימד את הלשונות הקלאסיות בבתי ספר.

בשנת 1919 התמנה למשרת פרופסור להיסטוריה הלניסטית ולימודים קלאסיים באוניברסיטה של ברסלאו, והחזיק במשרה זאת עד עליתו לארץ בשנת 1938. באותן השנים הוא גם לימד את השפות הקלאסיות ופילוסופיה יהודית בבית המדרש לרבנים בברסלאו מיסודו של זכריה פרנקל. בין השנים 1921 ו-1938 היה גם עורך כתב העת היהודי החשוב ביותר בגרמניה, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*.

בשנת 1938 עלה לארץ, התיישב בירושלים, ולימד שם בסמינר למדריכים דתיים. בשנת 1955 הוענק לו פרס ישראל במדעי היהדות. היינמן היה שותף פעיל בעריכה של התרגום הגרמני של כתבי פילון בשנים 1896-1915, תרגם כמה מן היצירות בעצמו וערך כמה מכרכי התרגום. ספרו על פילון ומקורותיו, *Philons griechische und jüdische Bildung* (חינוכו היווני והיהודי של פילון), שיצא לאור בשנת 1932, מבוסס על היכרות קרובה וממושכת עם יצירותיו ורקעו בתרבות היוונית והיהודית של אלכסנדריה, והוא עדיין ספר חובה לכל חוקר רציני של כתבי פילון. ספרו על הפילוסוף הסטואי בן המאה הראשונה לפני סה"נ, פוסידוניוס איש אפמיאה – *Poseidonios' metaphysische Schriften*, שיצא לאור בשני כרכים בשנת 1921 – נחשב גם הוא לאחד מספרי היסוד בחקר המחשבה ההלניסטית.

בשנותיו האחרונות בארץ הקדיש את מרבית זמנו למחקר בספרות התלמודית והבתר-תלמודית, ופרסם בעברית שני ספרים שכל אחד מהם הוא ספר יסוד בשטחו: *טעמי המצוות בספרות ישראל*, תש"ב/1942 ו-*תרכי האגדה*, תש"ט/1949.

היינמן ייצג בדרכו המדעית והאקדמית את הדור האחרון של אנשי 'חכמת ישראל', *Wissenschaft des Judentums*, בעולם הדובר גרמנית: חוקרים יהודים שהביאו לתחומי מחקריהם בשפות, בספרות ובהיסטוריה של עם ישראל חינוך קלאסי ואירופי מעמיק ונרחב שזכו לו במוסדות ההוראה והמחקר של גרמניה בתקופתם הגדולה, וחינוך יהודי שקבלו בביתם, במוסדות תלמוד התורה, בשיבות ובסמינרים למורים יהודיים בגרמניה. אין זה מקרה שבשנותיו בגרמניה היה קשור כמורה וחוקר לסמינר היהודי ע"ש זכריה פרנקל בברסלאו, אחד המוסדות המפוארים של יהדות גרמניה שאחדו בקרבם תלמוד תורה

יצחק היינמן

עם דרך ארץ. מוסד זה הקימו כמה מגדולי חוקרי היהדות בגרמניה במאה הי"ט, ובראשם צבי (היינריך) גרץ, עמנואל יואל ויעקב ברנאייס. אחד מגדולי ההיסטוריונים של העולם העתיק, תיאודור מומזן, היה במשך שנים אחדות (לפני מינויו לאוניברסיטה של ברלין) פרופסור באוניברסיטה של ברסלאו, ידידו האישי של גרץ ומקורב לסמינר היהודי. היו אלה שנים, ומוסדות, שגלמו כביכול את האידיל של דר-קיום תרבותי בין יהודים וגרמנים, שהגיע לקיצו הצפוי עם עלייתם של הנאצים לשלטון. עלייתו של היינמן לארץ ישראל בשנת 1938, ופעילותו בארץ בשנים שלאחר מכן, מסמלות את אותה התפכחות וכמה מתוצאותיה.

מכתביו העבריים של היינמן בחרנו בדוגמאות הבאות:

1. *דרכי האגדה*, ירושלים תש"ט, פרק א', מבוא, 'השאלה ודרך פתרונה', עמודים 1-14. (ללא ההערות).
2. פרק העוסק בשאלות מתודיות ומציע גישה חדשה לחקר האגדה, תוך התמודדות עם בעיות ישנות וטגישות קודמות.
3. היחס שבין ש"ר {שמשון רפאל} הירש ליצחק ברנייס רבו. *עיון טז*, א-ב, עמודים 44-90. מאמר הדין בשנים מגדולי האורתודוקסיה המשכילה של יהדות גרמניה במאה הי"ט, מנקודת מוצאו של אחד מאחרונייה.

פרק א.

מבוא

השאלה ודרך פתרונה

מטרת ספר זה היא לתאר ולהסביר את המתודות בהן השתמשו חו"ל דווקא בפרקים הקשים ביותר והאפייניים ביותר שבאגדה.

כשם שתורות החיים של חו"ל אינן טעונות הסברה מתולדות, כן דרך כלל אין צורך בהסברה כזאת באותן ההערות הדנות בעניני הדקדוק, בתורת השמות הנרדפים² ובמחקר הפשט של פסוקים קשים³. אמנם דרכיהם לא מכל וכל הן דרכינו; אבל תשובי יוצא מקצתו ממנהגי זמנם, כגון באטימולוגיה⁴, מקצתו מן הזוויות היתרה שהראו כלפי כל הפרטים שבמקרא. האגדה הפילולוגית הזאת מציגה איפוא לפנינו כמה שאלות, אבל לא קישיות עקרוניות: אפשר להבין אותה על יסוד פעולתנו אנו במחקר המקרא.

מן הצד שכנגד עומדת האגדה החפשית לגמרי, המתארת ענינים שלא נזכרו (או כמעט שלא נזכרו) במקרא, כגון משלים⁵ וסיפורים (מקצתם על בני תקופה מאוחרת או על בני-זכר). האופי האמנותי של אותן האגדות הוכר זה מכבר⁶ והוברר יותר עוד על-ידי גדולי המדע החדש שזכו להשוות את היצירות החפשיות של חו"ל לאלה של אה"ע⁷: עם כל העצמאות שהראו רבותינו מבחינה תוכנית כבר בסגלם את אגדות שכניהם לרוח התורה⁸, ויותר עוד, כמובן, ביצירותיהם המקוריות — מבחינה מתודית אין הבדל בין פעולתם ובין שאר התופעות של האמנות העממית, ויש להבין אותה על יסוד חוקי האמנות השולטים בעולם כולו.

אבל בין השכבות הללו עומדת שכבה שלישית, שהיא חשובה במידה כזאת, שה"מדרשים" קיבלו את שמם דווקא ממנה. הדרש, במונח שביטוי זה קיבל בתלמוד הבבלי⁹ ובימי הביניים, נוטה הן מן הסיפור החפשי (היות והוא קשור במקרא ולכאורה לא בא אלא לפרש אותו), הן מן הפירוש הפילולוגי (מפני שהוא מוציא את הכתובים מידי פשוטם¹⁰ אשר רק אותו דורש המדע). כנראה יש איפוא לתארו כפילולוגיה לא-פילולוגית, שהיא שונה מן הדרכים הרגילות לנו לא בפרטים כלבד אלא בכל אפיה וכוונתה; וכן יש לקרוא את תיאור העובדות המיוסד על ה"דרשות" בשם היסטוריוגרפיה לא-היסטורית, מפני שהוא לובש אמנם את הצורה של תיאור עובדות, אבל נוטה הוא מעדות התעודות הנאמנות. כיצד איפוא נסביר את הסתיה הזאת מן האמת, דווקא לפי שיטת רבותינו

יצחק היינמן

שראו את המקרא דבריי אלונים חיים ואת עובדות ההיסטוריה הנמסרות לנו עלידי שליחי עליון, כמופתים וכנר לרגלנו?

השאלה, כידוע, ישנה היא. כבניקראב לכל היסוסיים עליה יש לראות את דברי הרמב"ם,¹¹ המזכיר שלוש שיטות שנוגעים בהן כלפי הדרשות: מקצת הדנים בתן רואים אותן כביאורים נכונים ומשובחים, מקצתם כביאורים מוטעים וראויים לזלזול, מקצתם כדברי "מליץ ה'", כלומר כמעשי שחוק ושעשוע. שלוש ההשקפות האלו זכו לנסוסיים חדשים במשך הזמן, ודווקא בזמננו.

הראשונה סומכת על העובדה כי הדרשות הנוטות מן הפשט לא כולן חסרות ערך מדעי. לדעת הוקרים חשובים נשארו כנראה בידי חז"ל דברי מסורת¹² היסטוריים¹³, אגדיים¹⁴, גיאוגרפיים¹⁵ וביחוד הלכיים¹⁶, שגרמו להם לפרש את הכתובים שלא כמשמעם; מכאן יש להבין כי כמה מתודות ודרשות¹⁷ הנראות כגוועזות ביותר זכו להצדקה בזמן האחרון, ולא רק מצד הוקרי והלכה המתאמצים ליישב את התורה שבכתב עם התורה שבעל פה¹⁸, אלא גם מצד אנשי המדע הסתור¹⁹, ונכרים בכלל²⁰. לכאורה התכינו איפוא הרשנים להבין את הכתובים על בורים ולא דחו את הפשט אלא בעטי קשיים מסוימים שנתקלו בהם; את מקצת הקשיים הבליטו הם עצמם; ועל מפרשיהם מוטל לפי השיטה הזאת התפקיד להוסיף על דבריהם ולהבהיר את כל הקשיים שגרמו להם לדחות את הפשט. — לאמתו של דבר אין שיטה זו ממצה כלל וכלל את עומק השאלה. בצדק גמור רמז כבר הרמב"ם (שם) אל דרשות מעין זאת, "ויחד יהיה לך על אונך: אל תקרי אונך אלא אונך" שבדודאי לא גרם לה כל אונס אפסגטי שהוא. וגם הקשיים שהדרשנים עצמם רמזו אליהם — רק מיעוטא דמיעוטא שבהם משמש "סיבה; מספקת" (במונח המדעי) כדי לבטל את הפשט²¹: ברוב רובם של המקרים לא ניתנו הדרשות כדי להשיב על הקשיות, אלא להפך: קשיים הומצאו במדרישים²² ובאגדה ההלניסטית²³, כדי להביא סמך לדרשות הנראות אף בלאו הכי כיסות ומצדקות בעיני המפרשים. בירור הקשיים ודאי שנחוצו הוא כדי להסביר כמה דרשות מיוחדות; אבל אין לפרש בדרך זו את מציאות הדרש כתיפה כללית הנבדלת מן הפשט הבדל מתודי אף לדעת חז"ל עצמם²⁴. וכל מי שיסתפק בהסברת הפרטים ולא יראה את היער מרוב עצים — לא זו בלבד שלא ימצא כל סיבה שהיא לכמה דרשות, ודווקא לאפיניות ביותר, אלא ידמה לאותם תוכנים של ימי הביניים שראו את מסלות הכוכבים כעגולים והתאמצו להסביר כל נטיה מן העיגול בפני עצמה — עד שבאו החדישים והוכיחו שהן אליפסות ועל יסוד אופי העקום הזה מצאו הסברה אחידה לכל התופעות היוצאות לכאורה מן הכלל.

הסברה אחידה מעין זו גלומה בתוך החשובה השניה שהרמב"ם הזכיר אותה, האומרת כי הדרשות התכוונו למצוא את האמת, אבל החטיאו את מטרתן²⁵. הסברה זו קיבלה את ניסוחה החדש ע"י ר' אברהם גייגר הצעיר, שפסק כי רק "חוש אפסגטי לקוי לחלוטין"²⁶ מסוגל היה ליצור את הדרשות. אבל בצדק גמור הזכירו כבר בעל-ידיהם של גייגר את טענת ר' יהודה הלוי נגד הקראים²⁷: מדוע לא בא אותו "ליקוי" לידי גילוי אף בפירוש המשנה? מדוע חסרות שם דווקא

מבוא, השאלה ודרך פתרונה

התופעות המפתיעות ביותר שבדרש: סירוסו טכסטים, דרשות "אל תקרי" וכמעט⁶ כל פירוש אליגוריסטי²²? לא חסרון כשרונם להבין את האמת על בוריה גרם לרוב הדרשות; הלא עוד ועוד נטו מן הפשט אף בפסוקים שגם עינים פחות תודרוו משלהם הבינו בנקל את פירושם; אלא הוסר רצונם להסתפק בפשט הטה אותם מן הדרך הנראית כמובנת מאליה בעיני הרציונליסטים. ומה ראו על ככה?

על שאלה זו משיבה הדעה השלישית שהוזכרה ואף הוצדקה ע"י הרמב"ם. לפי דעתו כל הדרשות אמורות, "על צד מליצת השיר אשר לא יספק עיניו על בעל השכל (כלו) לא יהיה בעיניו כל ספק שהוא על אפיו) והתפרסם הדרך ההיא בזמן ההוא, והיו עושים את הכל כמו שיעשו המשוררים" (כלו) מתוך "שרירות המשוררים": (licentia poetica). נקודת המוצא של משפט הרמב"ם משמש הדרש של "א"ב"ע מינים"; עליו הוא אומר שאינו ראוי לתשומת לב למשכיל, כשם שדרשות מעין "אל תקרי אונך אלא אונך" אין בהן כדי לענין את הפילולוג, מפני שבכל דרשותיהם אפילו לא התכוונו רבותינו למצוא את האמת. את תפיסת הרמב"ם ראה הרנ"ק³⁰ כדבר גלוי כאור השמש. ואם הרציונליסטן הגדול לא יצא אלא לשלול מן הדרשות כל ערך רציני³¹, המשילו אמנים כגון היינה את האגדה ל"גנים הדמיוניים" של ארצות המזרח, ובוה אמרו להעלותה אף על המדע ועל הדת. אבל: אם ההסברות שדחה הרמב"ם קירבו את הדרש שבאגדה יותר מדי אל הפשט, תשובתו הוא אינה מתחשבת די צרכה בהבדל שבין הדרשות לבין הסיפורים הדמיוניים גרידא. נכון הוא כי הדרש נוהג חופש פעולה יותר גדול לאפיו האישי של המפרש מאשר הפשט, והדרש האגדי "הפשי" יותר מן ההלכתי, שאף הרמב"ם התיחס אליו מתוך רצינות³²; ומקצת הדרשות תלויות בין רצינות גמורה ובין "משחק אמנותי" כפי שהוכחנו במקום אחר³³. אבל לא פעם הביאו הדרשנים ראיות הגיוניות לדבריהם וגם דחו את דרשות חבריהם³⁴; גם הויכוחים הרציניים ביותר בין חכמי ישראל ובין המינים והנוצרים התנהלו במתודות הדרש³⁵; וכדואי לא היו אימרים ומשננים כי "מקרא ומשנה, הלכות ואגדות ניתנו למשה מסיני"³⁶, לולא היו רואים את דרשות האגדה כדבר קדוש. מאוד נעלה על ספרי השעשועים של ימי הביניים שקראתם לא נחשבה מעולם כלימוד תורה.

הנה עמד חוקר מזונג, שחכמה ושירה נפגשו בנפשו, ופינה דרך רביעית להבנת האגדה. ר' יחיאל מיכאל זק"ש³⁷ לא רמו אל הויכוח המובא לעיל; רק התקפת גייגר על "ליקוי החוש האכסגטי" עוררה את התנגדותו הנלהבת: לדעתו היא מעידה על "ליקוי ההבנה לאופי היצירות הללו" (ע' 162). אמנם מודה זק"ש שיש באגדה משום פעולה יוצרת הממשיכה בדרך שירי-הקודש ודברי הנביאים שגם הם מצאו, ביטוי חפשי לאידיאות הנצחיות. וגם סבור הוא (ובוה הוא מגדיש את הסאה) שבתקופתם עדיין לא נולד צורך לפירוש הפסוקים כפשוטם (ע' 161). אבל לא זו בלבד שהוא מוצא באגדה משום "מאמץ לנחש ולהבין את הנעלה ביותר" (ע' 157), אלא הוא רואה את המאמץ הזה כמוצלח: "מתוך חריפות, לא פעם מפתיעה, ומתוך המבט החודר של עין הילדים" (ע' 151) הכירו הדרשנים את מקומות הנבונה והחולשה של גיבורי המקרא; ו"רגשי העם וחיי הציבור, מכיל דקדוק

יצחק היינמן

ומבלי התמושת היסטורית, מסוגלים יותר לפירוש המקרא מן החכמה הפילולוגית, אשר יותר שהיא מכירה את הדרישות המתודיות, פחות יש בה משום הבנת העניינים" (ע' 161). כלו: האגדה אינה יצירה שיטתית; עד כאן מוצדקת תשובת הרמב"ם. אבל למרות כן — ואולי דווקא מפני כן — יש לראותה כפרי מאמץ רציני ומוצלח למצוא את חקר המקרא ולהעמיד על בוריה את האמת הנעלמת מעיני הרציונליסטים.

דברי זק"ש רמי מעוף שירתי, החובעים את עלבון האגדה מן ההשכלה המתהירת, מתחשבים בכל תכונות האגדה שרק מקצתן זכו לתשומת לבם של הקודמים. אבל הם מניחים שאלות חשובות בלתי נפתרות בפני מי שיוצא — לא ללמד סניגוריה על האגדה אלא — להסביר את נימוקיה ולקבוע את מקומה בתוך הספרות העולמית. על שאלה אחת יש לעמוד כבר עכשו, בהתחלת דרכנו³⁸. זק"ש רואה באגדה משום צירוף בין יצירה הפשית ובין שאיפה לאמת. האם נמצא צירוף מתמיה מעין זה גם מחוץ למסגרת האגדה? ואם הדבר כן, מה ראו הוגי־דעות רציניים לנטות מדרך האוביקטיביות שהיא לכאורה המובנת מאליה? היש להעלות על הדעת שנימוקים מעין אלה פעלו גם על חז"ל? זק"ש לא עמד על השאלות הללו, פרט להערות קברות שהקדיש לפילולוגיה היוונית והרומאית (ע' 160). לדעתנו יש צורך בסקירה מקיפה יותר כדי להסביר את האגדה על פי הכוחות המסכים בה.

ב.

ואמנם התלקחה מחלוקת על מקום הסוביקטיביות בשדה המדע דווקא בשני השטחים המעניינים אותנו, ההיסטוריה והפילולוגיה, לא רק בתקופה העתיקה אלא גם בזמננו אנו; והנימוקים שהביאו לידי הערכת הסוביקטיביות בולטים שם אפילו בבהירות יתרה.

דרישת האוביקטיביות הגמורה בהיסטוריה קיבלה את ניסוחה הקלטי ע"י רנקן: "רצוני למחות את האני שלי, כדי לראות את הדברים כהותים"³⁹. המאמר הזה יצא לרסן, כמובן, לא את פעילות השכל המשותף לכולנו (את "האני הטרונסצנדטלי"), אלא את השפעת האינדיבידואליות המבדילה בין אדם לחברו. כהודאה במקצת הדרישה הזאת יש איפוא לראות את הבטחתו המפורסמת של טקיטוס לעמוד על קורות תקופתו, "בלי איבה ובלתי אהבה".

אבל לדרישה זו לא הסכימו ההיסטוריונים בני תקופתנו. מקצתם, כגון מומזן, ראו את התקירה "התפשית מכל הנחות שהן" כמטרה אידיאלית אשר שום חוקר לא השיג ולא יוכל להשיג⁴⁰; מקצתם אפילו כפרו בערכה האידיאלי וצמצמו את כוחה היפה באנליטיקה (הנר"ן כפולה) הרושמת את העובדות הבודדות⁴¹ (והוא הדין, כמובן, במדע־העזר ההיסטוריים, כגון אפיגרפיקה, כרונולוגיה) — בעוד שההיסטוריוגרפיה מבליטה "את אחדות העניינים ואח קשרם הרוחני"⁴², מה שאי אפשר אלא בהתאם אל השקפת המחבר על חיי־הפרט וחיי־הכלל. לפיכך דימו את ההיסטוריון לא לצלם זה שאינו יוצא אלא ליצור את התנאים לפעולת האור האוביקטיבית, אלא לצייר⁴³

מבוא, השאלה ודרך פתרונה

כל' לאמן, שטביעת־העין וחכמת־החיים שלו ניכרות מתוך תמונותיו⁴⁰. ואמנם כמה וכמה יצירות היסטוריוגרפיות מפורסמות טבועות הן בחותם יצירה, מטקסטוס, שהניח „מעשה לסתור“ מזהיר לאותו הכלל שהוא העמיד בעצמו, ועד גדולי דורנו: אפשר לכל מומחה שהוא להוציא לאור מהדורה חדשה של ילקוט־כתובות של מומן, אבל לא של „הולדות הרומאים“⁴¹.

דרישת הפעולה הסוביקטיבית של ההיסטוריון נחקיימה בזמן האחרון דווקא באותו שטח המענין אותנו⁴²: בתיאור גבורי הרוח. אסכולת סטיפן גיאורגה העמידה במקום חקירות מפורטות וצירופן את ה„אינטואיציה“⁴³, כל' את החדירה לתוך „הקרב האפיני“⁴⁴ של המתאר הדורשת קרבה פנימית בינו לבין המתאר; בדרך זו התכוונו אף אנשי המדע שבתוך החוג הזה — לא רק להגיע לידי תמונות יותר נכונות, אלא גם „לעשות שלום בין החיים“, הדורשים סיפוק הלב ע"י מגע נפשי עם הגבורים שהיו מעולם, „ובין המדע“⁴⁵, האדיש כלפי געגועינו.

יותר עוד מבצלי המקצוע ההיסטורי יענינו איתנו הוגי־הדעות שהתעמקו בדבר־יחיים לא לשם הכרת התהליך החד־פעמי, אלא כדי להוציא מהם תורות כלליות, עיוניות ומעשיות — כדרך חז"ל! ובתוכם בולטת אותה הצדקת הפעולה הסוביקטיבית מטעמים נוספים.

כבן נאמן של תקופת ההשכלה מנה קנט „כל הכרה היסטורית גרידא שאין להוציא ממנה לקח עקרוני“ בין „הענינים שאינם מעלים ואינם מורידים“⁴⁶. אבל אפילו הרמן כהן תלמידו, בן תקופת היסטורית יותר, דרש ממתארי הדתות כולן, ללא הבדל, „אידיאליזציה“, כל' הרגשת ערכן בתולדות התקדמות הרוח האנושית, אמנם מבלי להזניח את „התנאי שכנגד“⁴⁷ של הדקדוק בתעודות; לדעתו אין להעלים עין מן „הקליפות המיתיות“ ששרדו במקרא, אבל יש לחשוף מתוכן את האידיאות הנצחיות⁴⁸. האידיאליזציה הזאת, לפי דבריו „מפשרת בין ההכרה לאמנות“⁴⁹, מפני שהיצירה הסוביקטיבית ממלאה דרישה מדעית, עוד יותר הרחיק לכת כבר אריסטו, שראה „את השירה כפילוסופית יותר וחשובה יותר מן ההיסטוריה, מפני שהיא מבהירה את הכללים בלבד“⁵⁰ ועוברת בשתיקה על כמה פרטים המאפילים את הכללים (אין כאן איפוא אפילו זכר ל„דקדוק בתעודות“). מאמר פרדופסי זה פירושו, כי יש לנטות מדרך המדע — למען המדע; ביתר דיוק: יש להזניח הכרות חֲדָּ סַעֲמִיּוֹת, מקריות, כדי להבליט את הנצחיות, ההכרחיות, שרק הן חשובות בעיני ה„פילוסוף“. ואמנם על נכונותו של המאמר הוא מעידה הן האמנות, הן האגדה העממית, מחזה „פאוסט“ ללא ספק הוא פילוסופי יותר מתולדות היוו של יוחנן פאוסט המאגני שחי במאה ה־ט"ו, נסיעותיו ומרמותיו; והמאמר שייחסו ללותר „כאן אני עומד, אחרת אי־אפשר לי, יהי אלהים בעזרי, אמן“, אע"פ שלעולם לא יצא מפיו, „נכון“, הוא במובן נעלה יותר, מפני שהוא מתאר את מהלך־נפשו יותר מאשר תיאורים ארוכים.

ובעוד שהרצינו־לסטים גינו את הזנחת התוכן העל־היסטורי שבהיסטוריה, התקיעו כמה הוגי־דעות את דרישת האוביקטיביות כולה: כמסכנת את אחדות אישיותנו. „רק אישיות חזקות עוצרות כוח לסבול את ההיסטוריה; את החלשות

יצחק היינמן

היא מותה כליל"⁵⁴, מצהיר ניצשה הצעיר, אותה „מהיית האני” הנראית לרנקה כדרישה מוצדקת וכהנחה נחוצה של כל הבנה היסטורית, בעיני ניצשה אינה אלא הטא שאין לו כפרה. לפיכך הוא ממשיך: „רק מתוך הכוח הנשגב ביותר של ההווה מותר לכם לפרש את העבר; רק על ידי המרצת מיטב תכונותיכם נחששו מהו ראוי לידעיה ולשמירה ומהו גדול בימי־קדם”⁵⁵; ובהסתמכו על הרינסנס הוא דורש „כוח פלסטי” (כלו מגמיש ומציר), אשר „יהפוך את העבר לדב, עד שההיסטוריה תיעשה לבשר ודם במקום להיות תעודה בלה”⁵⁶. ניצשה דורש איפוא בפירוש יחס של גומלין בין המתאר לבין הענינים המתוארים: על ההיסטוריון לעבד את העובדות כפי אישיותו, כדי שהן תחזקנה את מרצו ותאשרנה את תמונת־העולם המתאימה לאפיו.

גם בשטח הפילולוגיה נדרשת האובייקטיביות הגמורה ע”י חוקר מצוין, בק⁵⁷, שהטיל עליה את התפקיד „להזור ולהכיר מה שהכירו המחברים”. ואמנם דימות התעודות לכאורה למצברים השמליים שהמחברים הכניסו לתוכם את רעיונותיהם, וביאו הקראים ויציאו אותם. לפיכך עושים כולנו כדרישת בק בשיחותינו היום־ימיות ובקריאת מכתב־משפחה; ואף תעודות העבר מעין פפירוס־קסס או כתובת־מצבות אינן דורשות מאת המפרש אלא הכרת המציאות ה„הדפעימית” במובן שביארגו, כלו פירושם על יסוד התנאים ההיסטוריים שגרמו לרעיונות המחבר ולדרך הבעתו.

ואילו יש מקרים שכולנו נוטים מתפקיד זה של הכרת רעיונות הכותב. בפרשנו תעודות רשמיות סומכים אנו על ורק על נוסחם. על מובן החוקים אין שואלים את צירי הפרלמנט שחיברו אותם⁵⁸; על פירוש הבטחת מק־מהון לערבים אין הצהרת המחבר מכריעה. יש איפוא לתעודות כאלו מציאות עצמאית מזמן פרסומן ואילך, ועל המפרש למצוא את מובנן, בהתאם אל שימוש־הלשון הרגיל. יותר מסיכך הוא הענין בתעודות העלות חוכן נצח.

כבר הפילולוג הניגש אליהן אבוד כשאין בידי אלא ידיעות פילולוגיות בלבד (ניצשה). „אתה דומה לרוח שאתה מבין אותה” — ואין אתה מבין אלא את מי שאתה דומה לו במקצת. לא יבין את אפלטון מי שאין לו חלק בפילוסופיה, לא הקסדרן צרהמבט יבין את הומירוס, ובמידת־מה צדק וילמוביץ באמרו שלא יבין כל דת שהיא אלא — המאמין בה. אבל לא כן הנמנע שאחרים יבטאו את רעיונותינו אנו אפילו ביטוי מתאים יותר מביטוינו. לא פעם מידה התלמיד למורה „מבין” אותו; לדעת קנט⁵⁹ אפילו „דבר רגיל הוא, הן בשיחות הן בספרים, שעי השיאות הרעיונות שהביע מישוהו”⁶⁰ ובין אותו יותר מאשר הבין את עצמו”⁶¹.

אותו „יחס של גומלין בין המתאר לדברים המתוארים” שדרש ניצשה לחקירה ההיסטורית, קיים איפוא בפילולוגיה, ואילי במידה יתירה. ואם כי יש שעצמאות הקורא בתעודות הסמכיות מביאה אותו לידי מהפכנות ולידי דחיה נלהבת של כל מסורת האבות, נמצאת גם התופעה שכנגד: „ככל שהסיון האישי מתעמק והילך, עולה והולכת הסמכיות הפנימית של הקלאסי. ולהפך: יותר יאדם מתמסר לדוגמה הקלאסית בנפש חפזה, יותר יהיה מסוגל לחיות עצמית ומתעמקת”. דברים

מבוא, השאלה ודרך פתרונה

אלה של תיאולוג הדיש⁶⁰ אמורים, כמובן, דווקא בספרות המקראית שבפירושה אנו דנים כאן.

בסוף על זאת פתרו מקצת החוקרים על יסוד רעיונותיהם הם — לא רק את עובדות ההיסטוריה אלא גם את יצירות הרוח, מבלי להתחשב ביותר בכוננת ויצירתן. נהיה אנשי בקורת קרה אם נסתפק בשאלה לכוננת רפאל הציר; אנו מפרשים את המונותיו על יסוד ההרגשות שהן מעוררות בנו⁶¹. אף כאן יש לראות את קגט כראש המדברים נגד ההבנה ה"הדפעתית". אחרי שסמך את דעתו על המקרא, הוא ממשיך: „אין לראות את מה שאמרנו כפירוש הכתובים; כי (תפקיד הפירוש) חורג ממסגרת השכל הטהור (הפילוסופי). אפשר לבאר באיור דרך אחרת ושתמש בתעודות היסטוריות לשם תיקון מידותינו⁶² מבלי להכריע אם (דרך זו) מתאימה לכוננת הסופר או אם רק אנחנו מכניסים את הרעיון לתוך דבריו; רק את זה יש לדרוש שהוא (הרעיון) יהיה נכון כשהוא לעצמו, אף מבלי ראייה היסטורית, ורק על יסוד זה יש להוציא תיקון עצמנו מתוך הכתוב, אשר לא יוסיף אלא תוספת חסרת-ערך (!) על ידיעותינו ההיסטוריות“⁶³. וגם בשטח זה הלך כהן, אמנם מתוך הסתייגות⁶⁴, בעקבות רבו: הוא דורש ש„הצד הפילולוגי יהיה בסדר“⁶⁵, אבל פירושו של הפסוקים שבפנימיה במרבורג⁶⁶ הנם דוגמה יפה ביותר לאותו „דרש מודרני“, לאותה הכנסת רוח פילוסופי לתוך תעודות עתיקות בעלות סמכות⁶⁷. הוגה-דעות בן דורנו אפילו מצא נוסח חדש להבדל הישן שבין דרש לפשט: הוא מבדיל בין interpretation השואלת רק על כוננת המחברים, ובין explanation המבררת גם את התוצאות הקשורות ברעיונותיהם (implications), שהם עצמם לא הרגישו בהן. ובמקום לזולז באגדה, על יסוד הפילולוגיה האימפיקטיבית, דרש תיאולוג לאו דווקא שמרני⁷⁰ שאנחנו „ניצור בדורנו מה שיתאים לתלמוד ולמדרש שבימי קדם“, כדי „לקבוע יחס בין שאיפותינו הנעלות לבין המסורת“.

ואולם: להוצאת הפסוקים מידי פשוטם גרמו גם נימוקים פחות רציניים. הפלפול אינו המצאה יהודית מיוחדת, אלא כבר ביוון בתקופה ההלניסטית, העריכו לא פעם את החריפות כשהיא לעצמה; וקשי השאלה ולא חשיבותה נעשה לקנה המידה של ההערכה המדעית⁷¹. מתכימים הם נאומו ריטור יווני שהצהיר בפירוש: „מה אתה מעדיף לשמוע: דברים כהויתם או כפי שראויים היו להיות?“⁷² אם שאיפה כזאת, להראות מקוריות ולעלות על המתחרים בכל מחיר, נמצאת גם בשטח המדע, ההיסטורי והפילולוגי — שאלה זו נניח בתיקו.

ג.

המבחר המצומצם הזה יספיק כדי להוכיח כי אותו „צירוף של יצירה חפשית ושל רדיפת האמת“ שמצא רי”מ זקש באגדה, אין בו כדי להפתיענו. אמנם בכל הכרת האמת שולט „משפט הסתירה“: שני תיאורים מדעיים של יציאת-מצרים השונים זה מזה לא יוכלו להתקיים ביחד — בעוד ששני ציורים אמנותיים של אותם המאורעות אינם סותרים זה את זה. מכאן יש להבין את הדרישה של „מתיית האני“, כלי את דרישת העל-סובייקטיביות בשטח חקירת האמת. אבל יש להבין גם

יצחק היינמן

את הכוחות שכנגד שהביאו לידי הגבלה משולשת של דרישת האובייקטיביות הגמורה, ראשית: משפט הסתירה אמור רק ב„אמת החד־פעמית“ ולא באמת „העל־זמנית“, בפירוש הפילוסופי של תעודות (כדברי קנט) או של מאורעות (אריסטו), ב„אדיאלויציה“ (כהן). בפירושים מעין אלה רשאי החוקר ואפילו הייב להניח פרטים מספר, כדי להוציא לאור מה שחשוב בעיניו כפי תפיסתו העקרונית. מבחינה זו דומה הוא לאמן, כפי שאמרו אריסטו והרמן כהן, אמנם בנוסחאות שונות. שנית: אף הכרת האמת ה„חד־פעמית“ בשטה ההיסטורי והפילולוגי, כלִי הבנת אפים של גיבורי־הקדם והדירה לתוך רעיונותיהם, אינן אפשריות אלא על יסוד קרבת פנימית של אישיות החוקר אל נושאו. ושלישית: אפילו עד כמה שהמחקר דורש את „מחייית האני“ — למעשה אי אפשר לנתק לחלוטין את פעולתנו ההכרתית מכל שאר פעולות רוחנו. על כן יש התאבקות מתמדת בין דרישת האובייקטיביות ובין הפעילות היוזרת, ולא זמן מסוים גרם לה, אלא בהכרח היא נמצאת, מאז נכנסה האנושות לתוך השלב המכריע של השיבתה והחלה להבחין בין מה שנמצא באמת למה שרק דמיונו מודיע עליו⁷⁴.

אבל ההתאבקות הזאת לובשת, כמוכן, צורות שונות במשך הדורות. כדי להבין באיזו מידה ובאיזה כיוון נטו תזל מדרכי האובייקטיביות וכדי לקבוע את היחס שבין נמוקיהם לאלה של קנט, ניצשה וסטיפן גיאורגה, יש להתבונן (א) בחשיבתם; (ב) באופי החומר שניתן לפנייהם; (ג) באופי הספרותי של רוב המדרשים.

(א) רבותינו לא היו, כמוכן, בעלי מחקר שיטתי אלא קרובים יותר לאותה החשיבה של „העמים הטבעיים“ שהחוקרים מכנים אותה בשם „פרימיטיבית“. ביטוי זה יש בו משום רגש חמלה והשפלה; אנוחנו נקרא לחשיבה זו בשם „אורגנית“, על יסוד שלושת סימני המובהקים שהכרחם השובה דווקא לזקירתנו אנו.

(1) היא דומה באפיה לדרך האורגניזמים (צמחים, בעלי־חיים) המשתנים לאט־לאט מתוך שמירה על אפים. אין בהם התאבנות כל זמן שהם נשארים אורגניזמים; ומאידך „אין בטבע קפיצות“⁷⁵. כך מפתחים העמים הטבעיים את יצירותיהם הרוחניות, את לשונם, את שיריהם ואת סיפוריהם: „זכרון יוצר“ ניתן לא לעם ישראל בלבד⁷⁴. אף תירושיהם רובם ככולם אינם מהפכניים. ועם כל הערך של היצירות העממיות, והלשון בראשן, לא באה התפתחות ע"י מאמץ מכוון ובעל תכנית, לא ע"י „אקדמיה צרפתית“ ולא ע"י „ועד־הלשון“, אלא השכל ממשך בדרך הכוחות האורגניים⁷⁵ — שהוא כנראה יצא מהם⁷⁶. לפיכך אין כאן משום מגמתיות מכוונת; מטפרי האגדות (ושומעיהן, כגון הילד גיתה) מצדדים לטובת הגבורים ולרעתם, לא פעם מתוך קנאות, אבל אינם מסגלים את הסיפורים להשקפותיהם בכונה דוגמת התעמולה של עמי „התרבות“.

(2) הפרט רואה את עצמו קודם כל כאבר בגוף קבוצתו, ומתוך סיבוי הדם שלה אף הוא מקבל את כוחו. אף אלה העולים על ההמון — הגיבורים, הרופאים, וקוסמים — מחזיקים בהשקפות ובהערכות הקיבוציות⁷⁷. אין כאן משום „אני“

מבוא, השאלה ודרך פתרונה

במונח המודרני (ומפני כך אין משום „מחייבת האני“ המכוונת כדרישת רנקה); לפיכך אין העם שומר דרך כלל את שמוה משרוריו.⁷⁷

(3) וכשם שהפרט לא נותק מן העם, כך — ואפילו מפני כך⁷⁸ — אין פעולת השכל מנותקת משאר החיים הנפשיים.⁷⁹ כל מושגי הפראים והילדים מוחשיים⁸⁰ ורוויי רגש⁸¹ הרבה יותר ממושגי הפילוסופים והפיסיקאים הבקרתיים⁸², מקשרים הם ענינים על יסוד סימנים חיצוניים⁸³ (ושויון המספר ביניהם⁸⁴). להכרת הטבע והחיים הם מגיעים לא בעזרת „מנופים וברגים“ (גיתה), כלו ע"י הניסוי וההשוואה האריתמטית, אלא בדרך הנסיון וע"י האינטואיציה המופיעה דווקא בפתרון החדירות. אין איפוא בשלבים הקדומים של התרבות והבדל מוחלט ועקרוני בין הפצת האמת ובין האמנות: כשם שהשכל אינו „נכנס באדם מן החוץ“, (אריסטו), כי אם אינו אלא פרי האישיות כולה המושרשת בסביבתה, כן נובעת האמנות בכל התקופות ממעמקי נפשנו ומפעולת חושינו. אין כאן התענינות ב„ענינים הדפעימיים“ במובן שביאורו, כי אין „הכרה לשם הכרה“ ואין „אמנות לשם אמנות“ בחיי הקדמונים. המטורד העממי מכניס את שומעיו „דרך שער היפה לתוך ארץ ההכרה“ (שילר). והחכם אינו טוטר את הדמיון האמנותי ואינו מבוזל עדיין בין הנמצא באמת ליצירות נפשו התפשיות⁸⁵; כי הרי משפטה הסתירה המובן מאליו בעינינו אנו לא קיבל עדיין את תקפו המלא⁸⁶, ואין משאת נפשו של האיש הטבעי אותה הבהירות הגמורה אליה עורג המדע החדש אלא לא פחות חרדת הקודש בסודות החיים. לפיכך טעושים החוכמים על הסיסמה ועל הטופס המופשט את המשלים ואת האגדות הנותנים סיפוק ללבנו לא פחות מאשר לשכלנו.⁸⁷

יוצא מכל זאת שמושג „ההיסטוריוגרפיה והפילולוגיה האוביקטיבית“ (רנקה, בק) אין דוגמתו נמצאת בתוך החשיבה האורגנית. יש משום דמיון פרדוכסי בין עמדת העמים הקרובים לטבע לזאת של קנט הרציונליסטן, עד כמה שאף הם אינם מקפידים כלל על „הכרות הדפעימיות“ אלא מעונינים רק בתורת החיים. אבל יש משום קרבה פנימית בינם ובין חסידי ניצשה וסטיפן גיאורגה המקוריים את „האינטואיציה“, הדורשים יחס של גומלין בין „הכוחות הנשגבים של ההווה“ ובין תפיסת העבר. כי הוגי דעות אלו מתנגדים, אמנם באמצעי השכל, לאותו השלטון הגמור של השכל שההתפתחות החדשה גרמה לה, ומחזירים ליושנה, עד כמה שאפשר, את עטרת אותה החשיבה המיוסדת על שיתוף פעולה של כל כוחות האדם.⁸⁸

הבנת הניגוד שבו דרכי חז"ל לבין דרכי המדע האוביקטיבי תלויה איפוא במידה מכריעה בשאלה עד כמה ניכרים גם בדרך חשיבתם סימני החשיבה האורגנית.⁸⁹

(1) אותה הצמיחה האטית המסמנת את יצירות העמים הטבעיים נמצאת גם ביצירות היהדות של התקופה היא. אין שמרנות קדנית כלפי הטכסטים, פרט לכתבי-הקודש ולספרים שהושפעו מדרכי היוונים (שהכנסיה שומרה עליהם). ואילו רובם של השרידים שנשארו בדינו גדלו וצמחו כמו היצירות האורגניות. אין מחבר (במלא מובן המלה) לא למשנה ולא לתוספתא. לא למדרשי „תנחומא“

יצחק היינמן

ולא לפדר"א. אנשים מסוימים הניחו את יסודם; אבל החומר היסודי הזה נמסר לא בכתב אלא ע"י אנשים שהיו מעין „ספרים חיים“⁹¹, ולא הם ולא המסדרים מנסוהו הנוסח שביינינו הססר במאומה להוסיף על החומר ולשנותו. וכשם שמדרשי האגדה המענינים אותנו כאן בעיקר, מבחינת התהוותם אינם פירות פעולה מכוונת כמו ספרי יוספוס ומקצת הספרים החיצוניים. כן יש לומר, כי גם השיבת התנאים והאמוראים קרובה לחשיבה האורגנית, דווקא באגדה. אמנם השקיעו רבותינו עמל רב ומתודי בתצפיות אסטרונומיות ובעיבודן⁹²; כבעלי הלכה נתנו לעצמם דין וחשבון על המידות שהתורה נדרשת בהן; אבל באגדה תופסת את המקום הראשון אותה הפצילות שאין בה משום טורח ומשום מגמה, אבל יש בה אותה התכליתיות הבלתי מכוונת המאפיינת כל התהוות אורגנית. ביצירות־הרוח הטבעיות כמעט־שי הטבע.

(2) וכן מעידה האגדה על אותה השתרשרות הדרשנים בעממ, האפיינת לחשיבה העממית. אמנם מילאו ההלניסטים את חצנם חכמה יוונית, וגם הקפידו להראות את עושר השכלתם; והספרות ההלכית מורה את היתרון של המלומדים על עמי הארץ. ואילו האגדה מקשרת בין התרגים שונים־השכלה. השאלות ההלכיות שבמדרשי „ילמדנו“ כולן שאלות הדיוטות הן. בנוגע לתורת־החיים וליתם שבין עם ישראל לאביו שבשמים ראו והרגישו אף חז"ל את עצמם כיושבים בתוך עםם⁹³. והוא הדין בספרים החיצוניים, אם כי מקצתם אינם מדברים אלא בשם סיעות מסוימות שבועם. אותו החיץ המבדיל בין הרמב"ם (במורה נבוכים ואפילו בחלקים אחרים של פירושו המשנה) ובין עמו, אין דוגמתו נמצאת בתקופה הזאת.

(3) כדי להכיר את אופי המתודה של חז"ל, יש להשוותם לא רק אל החשיבה האורגנית אלא גם אל הפילוסופית. הוכחנו במקום אחר⁹⁴, כי אמנם יצרו מספר רב על מונחים מופשטים וכי סידרו כבעלי הלכה את הענינים סדור תוכני (כלו) על יסוד סימנים עניניים ולא חיצוניים) וגם ערכו ויכוזים הגיוניים. אבל לא זה בלבד שדיוכחותיהם אינן מגיעות מבחינה מתודית אפילו עד „הרציונליזם הפרימיטיבי“ של רב סעדיה גאון: יותר חשיב הוא בשבילנו שהחשיבה האורגנית לא חדלה כלל לפעול עליהם במידה ניכרת. חביב מן הסידור התוכני היה בעיניהם, דווקא באגדה, האנלוגי⁹⁵ המיוסד על סימנים חיצוניים גרידא, והשמות והמספרים בתיכם; חביב מן ההוכחה המופשטת היה עליהם המשל⁹⁶; שלא כמשפט־הסתירה אמרו על שתי דעות המתנגדות זו לזו „אלה ואלה דברי אלהים חיים“⁹⁷; והן בקשטם את סיפורי המקרא לשם המחשה נוספת. הן ביאדותיהם הדמיוניות נמצאו לא פעם מרחפים בין המשחק האמנותי ובין הקצרת העובדות המפוכחת והרצינית שרק היא חשובה בעיני המדע⁹⁸.

הקווים המצוינים את חשיבת חז"ל נותנים את אותותיהם. כמובן, זווקא בסיפורים שבאגדה. חז"ל לא הוניהו אמנם לגמרי את ההפרות הוודי־עמיות כמו קנט⁹⁹; הלא ההיסטוריה שימשה יסוד לאמינות; אבל הם פיתחו את העובדות שבמקרא וביחיד את תמונת גיביריו כדי להגיע לידי עיקרים על־היסטוריים החננויים את דרכיהיהם. ואיברהם זה ה„עשה נפשות“ לא ע"י תעמולה אלא רק

מבוא, השאלה ודרך פתרונה

ע"י אהבת ה' ואהבת הבריות — עשו זה, אבי רומי, שכל מעשיו המס, בעוד ש.הקול קול יעקב" — תמונות כאלה הולם אמנם מאמרו של אריסטו שהאמונת רצינית יותר ופילוסופית יותר מן ההיסטוריה; ולא רק ערכן האסתטי של אגדות אלו ראוי להערצה, אלא אף ה„אמת" שבהן עולה כביכול על זאת של „העובדות כהוויתן". דרישת ניצשה שנפתור את העבר על יסוד מיטב כוחות ההווה ושנפתור אותו לדם שיותר בתוך עורקינו — דרישה זו נתמלאת באגדה אפילו במידה העולה בהרבה על דרך רוב העמים ההולכים בדרך החשיבה האורגנית.

(ב) כי הרי מותנית דרך האגדה לא ע"י אופי החשיבה בלבד, אלא גם ע"י החומר שעמדו עליו הו"ל, כלו ע"י העובדה כי ראו את עצמם בעיקר כדורשי כה"ק. אמנם דרשו רבותינו גם את מסורת האבות שמחוץ למסגרת המקרא: התחלת אדר"ג אינה אלא פירוש של מס' אבות¹⁰⁰, והגמרא, בחלקיה ההלכיים, רובה ככולה אינה באה אלא לפרש את המשנה, ואולם: רק בפירוש המקרא, ההלכי והאגדי, באות לידי גילוף המלא המתודות המאפיינות את הדרש כפי שכבר הדגשנו^{100א}. את יסוד ההבדל הזה יש לראות ללא ספק בעובדה שמתוך המקרא שמעו קול אלהים היים, אבל מדוע גרמה אמונה זו לחפש נוסף של המצויים? הלא הבריהם לאמונה בימי הביניים ובתקופה החדשה לא פירשו את המקראות בדרך שונה מזו שבה הלכו בפרשם את המשנה, את הגמרא — ואת אריסטו, ואולי דווקא בפירוש המקרא נזהרו ביותר מכל השערה שאין לה סמך במסורת¹⁰¹. מדוע איפוא לא גמנו חכמי האגדה מלהוציא מידי פשוטם את דברי אלהים חיים ומלהוסיף מן החול על הקודש¹⁰²?

על השאלה הזאת השיבו רבותינו עצמם בקבעם את הכלל כי התורה אמנם מן השמים, אבל „לא בשמים היא" אלא לדרשת הבריות ניתנה. מכאן יוצא ש„אין משגיחים בבת קול", אפילו בדברי הלכה, אלא מכריעים על פי רוב דעות; והקב"ה עצמו מסכים לפסק הלכה כזה בצחקו ובאמרו „ניצחוני בני, ניצחוני בני" (ב"מ נט, ב). על יסוד אמונתם כי התורה לא מתירה בלבד אלא אף מצווה את הדרשה העצמאית, אמרו „אל תקרי מורשה אלא מאורשה"¹⁰³ והמשילו אותה לחטים ולפשתן שנתן המלך לעבדיו — לא כדי שישמרו אותם אלא כדי שיעבדום (ס' אליהו זוטא פב). וכל פירוש ופירושו היוצא מתוך כוונה נכונה הוא רצוי: כי „כל מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר למשה מסיני" (יר' פאה יז, א), כלו כפי רצון הבורא הוא¹⁰⁴.

אמונה זו בהופש המלא הניתן לכל דרשן „ותיק", יסודה אמנם בכלל זה, שאף המשפטיים מודים בו¹⁰⁵, האומר כי כל תעודה, מאחר שיצאה מידי מחברה, נתונה היא לפירוש הקוראים ואין הודעות המהבר מכריעות על הוראתה. משמעות הכלל הזה שונה היא אמנם בתעודות קודש מאשר ביצירות בני-אדם: אין להעלות על הדעת שמה לא דקדק המהבר בדבריו כל צרכו. אבל על המפרש להניח כי מאחר שנתן הקב"ה את תורתו לא למלאכי השרת אלא לבני בשר ודם, יוצא כזה ש„בני" יבינו וידרשו אותה כפי דרכם.

נוסף על זה הניחו רבותינו כי הצורה שבה ניתנו כה"ק דורשת דרכי פירוש

יצחק היינמן

שנות לגמרי מאלה שכולנו הולכים בהן בתעודות אנושיות. כי טועים אלה האומרים שזמשפט „דיברה תורה כלשון בני אדם” שנמסר לנו מפי מקצת חז"ל בא להביע את דעתם על אופי לשון התורה בכלל¹⁰⁶. למעשה אין תילוקי דעות אלא על השאלה: אם יש להוציא מסקנות הלכיות מהכפלות מסוימות (כגון: איש איש, לכדור נדר); ואילו באופי המיוחד במינו של לשון התורה הודו והכירו רבותינו פה אחד. רק על אחד מן ההבדלים שראו בין לשונה ללשוננו אנו (ולשון המשנה) יש לעמוד כבר כאן בפתיחת מחקרנו: כל פסוק ופסוק „יוצא לכמה טעמים”¹⁰⁷; והכלל „אין מקרא יוצא מידי פשוטו”¹⁰⁸, עד כמה שנתקבל, מעולם לא ביטל את זכות הדרש הרב-מובני¹⁰⁹. לא פעם הציע אפילו דרשן אחד דרשות רבות לפסוק אחד¹⁶⁰. הפיסה זו סותרת כמובן את הרציונליות שאין לו אידיאל נשגב יותר מן הבהירות וההדרמובניות. ואילו החשיבה האורגנית, פרי רגשנו לא פחות מאשר פרי שכלנו, מוצאת (כדרך הרומנטיים) את סיפוקה אף בסודיות ובהידה שהיא חשובה בעיני כל האומות הטבעיות¹¹⁰. לפיכך רואה הכנסיה את המקומות הקשים שבמקרא לא כסימני תורפה אלא דווקא כיתרונות המעידים על מעלת המקרא¹¹¹, כשם שבגם אנשי הודו סברו כי „האלים אוהבים את הגנוז”¹¹²; דווקא בתקופה ההלניסטית רווח המנהג להליביש תורות דתיות צורה חידתית¹¹³. בתוך היהדות הרציונליסטית לא תפסה האמונה הרב-מובניות המקרא, במובן שביארנו, כל מקום שהוא: המשפט „דיברה תורה כלשון בני אדם” פירושו בספרות הפילוסופית „דיברה על האלהים מתוך הגשמה”¹¹⁴; והמשפט הזה מורה לא על יוצאים מן הכלל כמו בתלמוד, אלא על הכלל. ואילו המקובלים — לא זו בלבד שהחזיקו בתורת הרב-מובניות של המקרא, אלא ייחסו אופי חידתי גם לספרות התלמודית, ה„אלהית” אף היא לפי דעתם.

ג) עוד יש להתחשב באופי הספרותי של המדרשים עד כמה שהיה גם בו כדי להוסיף על הנטייה לטוביקטיביות.

1) ספרות התקופה שאנחנו עומדים עליה רובה אינה אלא משקע של נאומים שבבית-הכנסת. והנה הנואם מוכרח יותר עוד מן הסופר לדאוג להקשבת הקהל; כי השומע, מאחר שהסחית את דעתו פעם אחת, אבד ממנו הזוט המקשר את העניינים, בעוד שהקורא יוכל לחזור ולעיין. לפיכך מוצאים אנחנו שאף ר' עקיבא סיפר לציבור המתמנמם אגדה מפתיעה (אסתר לא זכתה לק"ז מדינה אלא בזכות שרה אמה שהיתה בת ק"ז שנה במותה: ב"ר נח. ג), כשם שדימוסטנס סיפר את הסכסוך על צל החמור כדי לעורר את השופטים המתמנממים. קישורים מפתיעים כאלה (למשל: בין הלכה לאגדה), גוזמאות¹¹⁵ וגם פרדוקסים (בלק היה קוסם גדול מבלעם: במ"ר כ, יח) שכיחים מאד באגדה; לא לכולם אבל להלקם הרב גרם הצורך הריטורי, והוא הוסיף, כמובן, על האופי הדמיוני של האגדה.

2) רוב מדרשי האגדה אינם ספרים, כמו התרגום, ספר היובלים או „חי משה” של פילון, אלא רק ילקוטי הערות בודדות. יוצא מזה שהמדרשים עוברים בשתיקה על הפשט אף בייקומית שרשיי מבאר אותה, ואינם מביאים אלא חידושים. אף זה גרם להבלטה יתרה של הנטייה מן הפשט ושל סביקטיביות ה„פירושי”. עוד

מבוא, השאלה ודרך פתרונה

הביא אופי זה של המדרשים לידי כך שאין בדרשות משום עקביות. התרגום וגם רש"י משתדלים לשמור על הסדר ההיסטורי של העובדות שעליהן רומז לדעתם שיר השירים; ואילו רוב הדרשנים הקדמונים דרשו כל פסוק ופסוק בפני עצמו בלי להתחשב במה שקודם לו ובמה שבא אחריו.

ד.

הכרנו את המוטיבים שהביאו בחיי האנושות כולה לידי הצירוף של חקירת האמת ושל פעולה יוצרת, וגם הבהרנו את התנאים המיוחדים שגרמו להתפתחות הסוביקטיביות דווקא באגדה. עכשיו נשתדל כפי חולשת כוחנו להסביר את המתודות שרבותינו השתמשו בהן, כשם שהתוכנים התאמצו וגם הצליחו להבין את מסלות כוכבי-הלכת על פי הכרת הכוחות הפועלים עליהם. ולא מטרתנו בלבד, אלא גם מבנה ספרנו יהיה מבוסס על ההושתות היסודיות שבפרק זה.

כבר הדגשנו שיש באגדה „פילולוגיה לא פילולוגיה והיסטוריוגרפיה לא היסטוריה“. עכשיו התברר שיש לדבר ביתר דיוק על פעילות יוצרת, הן בשטח „ההיסטורי“ הן בשטח „הפילולוגי“. את הספר הראשון של מחקרנו נקדיש איפוא ל„היסטוריוגרפיה היוצרת“ ולדרכיה; הוא יקביל לספרי הלימוד של המתודה ההיסטורית כפי שנכתבו במסגרת החשיבה הרציונליסטית. בטפר השני נדבר על „הפילולוגיה היוצרת“: הוא יקביל לתיאורי ההרמניטיקה המדעית. אבל שני מיני פעילות אלו קשורים זה בזה כבר במדע: פירוש התעודות משמש בסיס לתיאור ההיסטוריה, ורק על רקע הקורות יש להבין את הטכסטים. יחס של גומלין כזה קיים ביחוד ב„היסטוריה של הרוח“ (כגון של הפילוסופיה והספרות) הקרובה לשטח פעולתם של חז"ל יותר מן ההיסטוריוגרפיה המדינית. באגדה מהודק קשר זה עוד יותר: ברוב הדרשות שנביא כאן בא הביאור לשם התיאור ולהיפך. יש איפוא לקיים יחס של גומלין גם בין שני חלקי ספרנו שיעמדו על המתודות הללו. בספר הראשון נתאר את המתודות שיש בהן משום המשכת חוט הסיפור, יחד עם תוצאותיהן האכסגיות; ה„ברחה מן האנונימיות“, למשל, הביאה לידי קריאת שמות ולידי זיהויים ועל יסודם לידי „ביוגרפיות“ שלמות שאין להן יסוד במקרא, כל"ל לידי השלמת התיאור — ויהא עם זה לידי קביעת הזמן בו נכתב מומזר זה או זה המעניג את המפרש; ואין להפריד בין שתי התוצאות היוצאות ממתודה אחת. בספר השני נבאר את דרך חז"ל בפרשם את האותיות, את המלים, את הפסוקים ואת הפרקים (ואת הספרים בכלל) של המקרא. דווקא בעמדתנו על „הפרקים“ יש להזכיר בקיצור כמה דרשות שהמשכת חוט הסיפור גרמה להן; אבל אין להפריד בינן ובין דרשות חלקי הסיפור (האותיות ועוד); כי רק בדרך זו אפשר להכיר את ההתאמה הגמורה המתודית הנמצאת בין פירוש חלקי הסיפור שאין להם ערך „היסטוריוגרפי“ ובין פירוש הפרקים השלמים. בסוף החלק השני נבאר את שיתוף הפעולה הקיים בין דרכי התיאור לבין דרכי הביאור. — בחלק השלישי נבאר את היחס הפנימי שבין דרכי חז"ל לבין דרכיהם של שאר גדולי עמנו כדי להבהיר את אופי האגדה.

יצחק היינמן

לשם הדגמת הכללים האלה אין להביא כמובן אלא מכתר המדרשי המעידים עליהם. אין צורך להביא את כל המקומות המקבילים. אף שמות הדרשנים אינם מענינים אותנו אלא במקום שיש חילוקי דעות מתודיים.

כדי לקבוע את נימוקיהם של בעלי האגדה יש להתחשב גם בתופעות הדומות לה, ואם גם במקצת בלבד. בשורה הראשונה עומדת ההלכה שיצאה רובו ככולה מפי יוצרי האגדה. אבל יתברר שהיא רצינית בהרבה מן האגדה ורחוקה יותר מדרכי החשיבה האורגנית. מחכימים גם הספרים החיצוניים שאין בהם קשה הדוק כל כך בין התיאור ובין התיאור כמו באגדה. מן הספרות ההלניסטית יש ללמוד, איזו הקבלות לדרני חז"ל נמצאות גם בהוגים שהרציונליזם היווני פעל עליהם. יש גם לשאול עד כמה עברו שיטות האגדה בנחלה אל בנותיה: הפיוט. הפילוסופיה והקבלה. שמקצת המתודות האגדיות פעלו עליהן אפילו ביתר עון. אבל גם בנצרות ובאיסלאם נתחשב: כי אף על פי שהסתכלו במקרא לאור עיקריהם הם, בכל זאת השתמשו לשם הוצאת המקרא מידי פשוטו במתודות הדומות לאלו של חז"ל ומקצתן אפילו קיבלו מהם. ומאחר שהכרנו שדרכי רבותינו יסודן בחשיבה הקרובה לאורגנית, מצוה עלינו להשוות אליהן את דרכי העמים הקרובים לטבע באגדתם ובדרך פירושם. דווקא בשעת ההשוואה הזאת נכיר מה מיוחד הוא המיון היסודי המשמש בסיס לספרנו: אין לאגדה העממית כל יסוד פירוש, ועם כל זאת יש בה הקבלות מלאות לכל המתודות שנבאר בספר הראשון, עד שיש לראותו כחלק מספר שעדיין לא נכתב: „דרכי האגדה העממית-הבינלאומית“. ומאידך: מתודות אפסגטיות כגון גימטריה, נוטריקון, פירוש מלים לפי הוראתן המקורית, נמצאות בתוך אומות העולם בלי כל כוונה „היסטוריוגרפית“ שהיא, בכל התופעות הללו נתחשב עד כמה שהסברה האגדה תדרוש את זאת ועד כמה שתשיג דינו. לא לשוות אליהן את האגדה אנונו מתכוונים, אלא להשוות בלבד. הצדדים השונים שבין תופעות דומות חשובים בעינינו לא פחות מן השוים; וגם באלה אמור הכלל הגדול: שנים שאמרו דבר אחד, לא דבר אחד אמרו.

על פי כל החומר הזה נשתדל לבאר את „דרכי האגדה“, כלף את הדרכים שהלכו בהן חז"ל בפעילותם היוצרת, ולפנות לקוראינו את „הדרך לאגדה“, להבנת אפיה ונימוקה.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנייס רבו*

מבוא

בשתיארנו במקום אחר את ההתפתחות שחלה בעיקריו המעשיים של הירש, הדגשנו כי בעיקריו העיוניים, כלומר בתפיסת-העולם ובתפיסת-היהדות שלו, החזיק במשך כל ימי חייו: אותם הרעיונות שניסח ב"אגרות צפון" הם העיקר, "ואידך פירושא" במובנו המקורי של ביטוי זה², כלומר פירושה התפיסה הכללית וביטויה האכסנטי והפילוסופי. עכשיו יש לשאול, עד כמה קיבל הירש, בתפיסתו זו, מאלה שקדמו לו. והנה אם-כי הירש שאב, כמובן, חומר רב מן הספרות התלמודית ובייחוד מספרי האגדה (הלא הוא עצמו קרא בשם "אגדה" את הסברת המצוות שלו, במבוא ל"חורב"), אין ספק, כי אותה חזירה הדדית של מסורת ישראל ושל המדע הבינלאומי המאפיינת את דרכי הירש רחוקה היא מבחינה מתודית מדרכי חז"ל. פילוסופים שבימי-הביניים קרוב היה הירש בחפיקו; למעשה ראה גם הוא את עצמו כ"מורה הנבוכים" הללו, שהיפשו ולא מצאו את הדרך ליישוב הדעות והאידיאליים המדעיים עם דת ישראל המסורתית. אבל את הניגוד שבינו לבין הרמב"ם וגני סיעתו הבליט כידוע ב"אגרות צפון", וגם בפירושו, יצירות זקנתו³; ואם בספר געוריו הוציא מן הכלל לטובה את בעל "הכוור", מכל-מקום לרעיונו המרכזי של ר' יהודה הלוי, להכרה בקשר שבין דת ישראל לבין עם ישראל ולבין ארץ-ישראל התנגד למעשה אמילו יותר מאשר לתפיסתו

* קיצורים:

Hans Bach, Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland 1937.

Duckesz, Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft V (1907) = Jahrbuch.

Kuno Fischer, Schelling (1899).

Eva Fiesel, Die Sprachphilosophie der Romantik (1927).

M. M. Haarbleicher, Zwei Epochen aus der Geschichte der deutsch-israelitischen Gemeinde Hamburg (1867).

Herder, Werke, hsg. von Th. Matthias.

S. R. Hirsch, Jubiläumsnummer des "Israelit" (1908) = Israelit

Johann Arnold Kanne, Erste Urkunden der Geschichte (1808).

מה מנדלסון, שני הנל (תרלב) = "מנדלסון" או "שני הנל".

Erich Neumann, J. A. Kanne, (1928?).

Schelling, Werke, hsg. von Otto Weiss.

Johann Jacob Wagner, Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt (1808) = Ideen.

Wagner, Religion und Wissenschaft, Kunst und Staat (1819) = Religion.

ברמינות שרמתי להלן למקומות שונים שבמאמר זה ציינתי טעמים טכניים את מספרי העמודים של המאמר (ולא של החוברת בכללה). — מספרי העמודים שהוספתי לכמה ציטטים מתוך "אגרות צפון" הם אלה של חרוטם פורת. החרוט שהכנה לכל אלה שהיו בעורי ("סיני" תש"ט, רמט), אמורה גם בפרקים אלה.

(1) "סיני" תש"ט, עמ' רמט ואילך.

(2) "לשונונו" טו, עמ' 108 ואילך.

(3) "עינין" א (תש"ז), עמ' 150 ואילך.

(4) על הטכנות החלוטות בדחיית ההגשמה ובתורת האחדות השווה את פירושו על ב"ר, ו' ועל דב' ו, ד.

יצחק היינמן

הרציוניסטים 5. לקבלה, אסכי לא ביוה אותה, לא היה לו שום יחס 6. — גם מבני דורו אי אפשר היה לו ללמוד לקח רב, הלא משכילי דורו רובם היו ריפורמיים 7; פרט לנתן אדלר, הרב החרד הראשון בעל התואר דוקטור, שקדם להירש בכהונתו באולדנבורג ואף המליץ על הירש כראוי למלא מקומו. אולם תפיסת-היהדות החרדית שלו והיתה שונה מזאת של הירש; במבואו ל"גיתניה לגר" התאמץ אדלר להוכיח כי תרגום אונקלוס הלך בדרכי הרמב"ם, אשר הירש הסתייג מהן, נשאר אפוא כמעט 8 רק ר' יצחק ברנזייס שבא להאמבורג בשנה שבה נעשה הירש ב"ר-מצוה; לא זו בלבד ששמע הירש את דרשותיו בבית-הכנסת 9, אלא גם למד ממנו תנ"ך וגמרא (Israelit עמ' 28) ושימש אותו 10 שנים אהדות כתלמיד הכיחות העליונות של הגימנסיה. אבל כבר בשנת 1828, בהיותו כן עשרים שנה, גסע הירש לקרלסרוהה, כדי ללמוד בישיבת ר' יעקב אטלינגר; את השנה שלאחר-כך בילה בבון; בהיותו כבן 22 התחיל לכהן באולדנבורג, מלבד שיעורי ברנזייס יש לחשוב שהשמיע על הירש גם "המורה המקראית", ספר אנונימי שייחסו אותו לברנזייס 11. הספר הזה מדבר על המקרא ועל מפרשיו מימי אנשי הכנסת הגדולה עד תקופת המחבר, הוא פונה אל קהל בידנתי (ולא אל יהודים בלבד) ומעיד על עצמו שהוא תלמידו של הרדר ושל הפילוסופים ואגנר וקאנה, תלמידי שלינג (א, עמ' 32). אבל הוא דוחה הן את הנצרות (ב, עמ' 43) 12 והן את דרך היהודים הריפורמיים "תלמידי טרידלנדר". הספר ידוע היה לאברהם גייגר ידיד נעוריו של הירש 13, וכמעט אין ספק כי הירש ידע אותו כבר בנעוריו 14. הבעיה היא אפוא: 1) באיזו מידה הושפע הירש מברנזייס ומן "המורה המקראית"? — 2) באיזה כיוון ומאילו טעמים נטה מהם? — 3) האם חיבר ברנזייס את "המורה המקראית"? — 4) מה היה היחס האישי בין ברנזייס לתלמידו? והנה לא רק את התגובתו של הירש כלפי מוריו היהודים יש לברר, כדי להכיר את "הוויית ההשכלה" 15 שלו, אלא גם את עמדתו לזרמים הבינ-דתיים, במידה שהם חשובים ליהדות; כי בתרבות הכללית

(5) ע"י ביירושו על בר' יב, 11 אולי נאריך בענין זה במקום אחר.

(6) ב"אגרות צמח" ית הוא מודה שאינו מוסתח לקבלה. הוא אמנם הכין מחוך ספרו הקבלה תמוז ל"חורב" ("נחלת צבי" 1895, עמ' 143; 1927, עמ' 154); אבל אין טיטן לכך, שהשתמש בו, ולא מצאתי במירושו שום התחשבות בקבלה.

(7) אותם מזכיר צונץ בספרו חרשת בישראל, בתרגום העברי, עמ' 213.

(8) לריפורמה אמנם התנגד גם הגאון ר' אליהו טוילנא במאה ה'ית, היידנהיים ור' יצחק טייס בדורוהוין אבל אין טיטן לכך שחשפיצו עליו. גם בקורה שד"ל על הריפורמה באה לידו רק לאחי שקבע את עמדתו.

(9) אך לא את הרצונויותיו על יהודה הלוי, שנערכו בשנת 1838, מאחר שהירש כיהן כבר אז שנים רבות באולדנבורג. דוקט, II, Jahrbuch, עמ' 307 סבור אמנם, כי שמשון הירש הוציא את המהדורה המיוחדת של הנוטרי, לשימושם של השופטים; אבל שם המחיר היה הירש (כלו' צבי) בן רפאל; הוא היה אחיו של שמשון, שקיבל את-כס ה'רש (= רפאל טרנקפורטר).

(10) גם גייגר, כתבים ח, 22 מדבר על הרצונויות של הירש עם ברנזייס (vertrauter Umgang).

(11) Der Bibel'sche Orient. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften. I. Heft. II. Heft. München 1821, אע"פ שחסר נקרא בשם "כתב-עת", לא נמצא בו אלא מאמר אחד, שיצא, ללא ספק, מתחת ידו של מחבר אחר.

(12) הוא משיח אותה שהלכה כדרכי המאנאיות בזה שנחנה כבוד אלהי לישו ולמשחחו; ב, 48.

(13) עיין בכהניו כרך א, עמ' 117 ואילך.

(14) ב"אגרות צמח" מוציאות מכלל הפילוסופים השופטים את יהודה הלוי ואת הרמב"ן כמו "המורה המקראית"

(15) ב, 54 — אע"פ שלמעשה לא התקרב הירש לשיניהם! על יחסו של הירש חוקן ל"מורה המקראית" ע' להלן, עמ' 26. "Bildungserlebnis" (15)

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

התחשבו גם ברנאייס גם "המורה המקראי". הוֹך כדי חקירה של יחסו למוריו היהודים יתברר אטוא גם מקומו בתרבות האירופית.

והנה הירש עצמו לא העריך הערכה יתרה את ההשפעות שבאו לו מבחוץ. כחוג משפחתו דיבר, כפי שאמרו לו, מתוך זלזול על הלצה העקרוני שקיבל משיעורי ר' יעקב אטלינגר ומהרצאותיו של ברנאייס כאחד. בסוף "אגרות צפון" הוא מספר שהוכרח למלס לעצמו את רוב דרכו, להוציא את ראשית-הדרך "שעליה האיר כוכב מזהיר" (מוכבו של ברנאייס). ולאיוה שהוא ירד של גייגר¹⁶, שהאשים את הירש כי פירושו על ס' בראשית, שאוב רובו ככולו מדרשות רבו, השיב לו: בין פירושי ובין מה ששאבתי מתוך התרעותי המאלפת והמעוררת את-הרוח עם ברנאייס, אין יחס מלבד זה של גריו כללי ושאיפה מנחה להיכנס לאולמות התורה מתוך צמא להכרה. מה שמצאתי בדרך זו והבעתי בספרי, יהיה זה מחוכם או אוילי, רק אני אחראי עליו לפני אלהים ואדם. — אבל תשובתו זו אין בה, כמובן, כדי לפתור את שאלותינו. היא אומרת: דרשני. בייחוד: מה היתה אותה ראשית-הדרך שבה הנהגה ברנאייס את תלמידיו? מה פירושו של אותו "צמאון להכרה" שהוא נטע בלב אותו צעיר? באיו מידה גרם ברנאייס לאותו ניגוד לרמב"ם אשר באורו ראו אור רוב היהודים הצעירים אהדי התרבות הכללית? ובנוסף לכך, אמנם כולנו מרגישים בפרטים מסוימים שקיבלנו מרבותינו, כגון בפירושים ובדעות מילוסופיות ששמענו מפייהם, אך אין אנו מרגישים בהשפעתם היתירה על מעמקי לבנו ועל הנחותינו הרעיוניות. שהן בעינינו מובנות מאלית, משל למה הדבר דומה? לאדם המרכיב משקפי-שמש ואינו מרגיש עוד בגון הכחול שהמשקפים משווים למה שעניו רואת. מפני כך אין לראות הודאתו של איש נאמן על מה שקיבל מרבו "כדומה למה עדים", אלא יש לדון על מידת ההשפעה שבאה לו מרבו ועל שאלות נוספות המעניינות אותנו רק מתוך מרחק מסוים. על הצדדים המבדילים בין הרב לתלמיד ועל עמדת שניהם לתרבות האירופאית לא דיבר הירש ולא כלום. בדרך בירור כל השאלות הללו הגנו מקווים לתרום תרומת-מה להכרת שני הגדולים, שהידשו את הקשר בין תורת ישראל לבין המדע הכללי-אירופי בתחילת תקופת האמנסיפציה.

פרק א. היחס שבין תורת הירש לתורת ברנאייס

א. ביטול האוטאריקה

מושג "האוטאריקה" יסודו במדע הכלכלה. בניגוד לדוגלים ב"מסחר החפשי" דורשים בעלי האוטאריקה שעמם יחסם בתנובת ארצו, ככל האפשר, ולא יהיה זקוק לתוצרתם של עמים אחרים, בייחוד בימי מצור. וזיכוח מעין זה קיים גם בתחום התרבות, אבל בתנאים אחרים. יש מי שאומר ש"הרעיונות פטורים הם מן המכס"; לפי דעתם אי-אפשר וגם לא-רצוי לעכב את היבוא החפשי התרבותי, והם צודקים, למשל בתחום הסיפור: יש אגדות עממיות, שמצאו את דרכן ממזרח שמש עד מכואו. לא כן הדבר במיטב הרכוש התרבותי. תפיסת-החיים המדעית, למשל, מעולם לא חדרה אלא בקרב עמים ספורים; ואפילו במקום שזכתה להבנה, עמדו לא מעט שומרי החומות וגורו על חכמת נכר, כדי שלא לסכן את תרבות עמם ה"אוטוכונית"¹⁷. מכשולים וחששות מעין אלה לא עיכבו מעולם לגמרי את "היבוא התרבותי", אבל הגבילו אותו, ברב או במעט, בכל העמים, ועם ישראל בכלל.

¹⁶ Raphael Kirchheim, Die neue Exegetenschule. Kritische Dornenlese (18

17) מצוטט (מתוך יסרון 1868, 133): "Israelit", 8

"Die griechische Weltanschauungslehre bei Juden und Römern" 1932, 3 sqq. (1

יצחק היינמן

מה היה מצב "המלחמה" על האוטאריקה ביהדות שבגרמניה המערבית בשנת 1821, בה הוסיף "המורח המקראי" ובה הוזמן יצחק ברנייס להיות מנהיגה הדתי והרוחני של קהילת האמבורג? אולי מותר לומר, כי היהודים, ביחוד הדור הצעיר בן השכבות האמידות, רובם היו רעבים וצמאים לאוצרות הנכר (והרעב והצמא נמגים בין "הטבחיים המעולים ביותר"), ואילו היהודות הרשמית נשארה. אוטאריקית ואפילו התרחקה מן ההרבות העולמית יותר. מאשר בימיה הביניים. והנה ברנייס ואסכולתו הרסו את חומות הגיטו הרוחני מכמה בחינות. הדברים אמורים קודם כל בדרכי הפירושים. "הדרושים אשר דרש (ברנייס), ויעמוד

על הבימה כמלאך אלהים ויעצום עיניו, ויגיד קאפיטל תנ"ך ומאמר חז"ל בעל פה מלה במלה, ויואל באר אותם על דרך הפשוט ועל יסוד הדקדוק והכוונה הראשונה ועל דרכי ההגיון, ויפרך כל הקושיות, עד כי עמדו כל העם מחרשים ומשתאה; כי לא שמעו כזאת מפי המגידים והדרשנים הראשונים, אשר הפכו הפסוקים לתורת אל חי בדרך עקש ומתלתל וקיתול, אשר רחוק רחוק מלב אמרים" (מנדלסון, עמ' 33). אבל מדרכי המטייטס החרשים שבבית התפילה הירומי התרחק בזה, שהם הלכו שולל אחרי הכמרים², ואילו הוא דרש לא פעם דווקא בפרשי הפרטים, כדי להכיר מתוכם את חוכן הכתובים. כבר כתלמיד באוניברסיטה הפנה את תשומת לבו של רבו הנוצרי (ואגנר-Religion, עמ' 92) לכן, כי במשה כתוב מראה (בסג'יג', לשון זכר) ובשאר הנביאים מראה (בקמ"ץ, לשון נקבה), כדי לרמוז על יתרונו של נבואת משה; גם בדרכי הפסוק תה"ט, בדרש את לשון-נקבה של מלת "אמרת" כסימן לחולשת המשורר (הירש, כתבים ה, עמ' 181), בהתאם אל דרכי הדרשה היהודית, מהז"ל ואילך. מי שעיין בפירושי של הירש תלמידו יודע, כי הן בהוקרת הדקדוק ורחיית הפלפול, והן בהדגשת הפרטים הלך בדרכי רבו.

הנה: בשנתו של ברנייס לפלפול (באך, עמ' 26) ובהוקרתו את הדקדוק יכול היה לסמוך על הפשטנים שבימיה הביניים וגם על חוג הגר"א³, על ר' יצחק מן רבו ועל היידנהיים ידידו⁴. הרבה יותר התרחק מן היהדות הישנה בתפיסתו "הפילוסופית" (כמובן הרחב ביותר של המלה), ביחוד בקבעו את היחס בין עם ישראל לאומות העולם, בין דתו לדתיהם ולאידיאל הבין-לאומי של "האנושיות".

דת ישראל בנוסחה המקראי⁵ והתלמודי⁶ מכירה אמנם "בדברים המסורים ללב" של כל מי שנברא בצלם; היא שומעת אפוא את קול ה' מדבר גם מתוך מצפוניו של האדם, בין שהוא בן ברית בין שאינו בן ברית. אבל למעשה ביססה היהדות הגיטואית את כל חובותינו, וחובות הלכות בכלל, רק על זאת התורה, הכתובה והמסורה⁸. ואילו המקור הכללי-אנושי של המוסר לא היה נחשב בעיניה; הלא תורת המוסר של שכניה לא היתה ידועה לה; ומעשיהם,

(2) דרשות קליי אי אסר לי עכשו לקבל; אבל זוכרני שהוא התחיל לספר איות מרץ שמקרא אמ"י.
"heilsame Betrachtungen daran zu knüpfen" וכל מבנה הדרשות האמים לאלה של הנוצרים.

(8) יצחק אונא, רבנו אליהו הגאון מוילנא ותקופתו (חש"פ), עמ' 15 ואילך. הוא מדיגס גם את התנודות הגר"א לדרך בני-דורו שהיו מבכרים את לימוד הגמרא על מני לימוד המקרא.

(4) דוקט, 307 Jahrbuch.

(5) על יחסיהם עיין לוינ MGWJ, 1892, עמ' 12.

(6) עיין באנציקלופדיה המקראית, ערך אלהים.

(7) HUCA IV 111 sqq., ביחוד יש לבין כי חז"ל הוקירו את מצות כיבוד אב ואם שקיימו אותה,

אע"פ שעולם לא נפנתה בין מצוות בני תל.

(8) ע"ש עמ' 166 על ר"ע מברטנורא שסען (במ"י על אהוה א, א) כי גם את האמורים שבמקראי אבות

קילבו רבוחינו מטינו ולא "ברו (אותם) מלבם".

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

בייחוד אלה שעם ישראל הרגיש בהם, לא העידו על מידת האנושיות והצדק. והנה היהודים המשכילים עיננו באיריאלים המוסריים של הרדר ושל קאגנס ונתנו דעתם עליהם, בייחוד מאחר שעל יסודם דרשו דגולי אומות העולם, כגון לסינג, את ביטול העולף שנעשה במשך אלפי שנים לעם ישראל. לפיכך דרשו היהודים המשכילים גם מאחיהם להכיר הכרה מלאה באיריאל "האנושיות". ביטוי קולע ביותר לדרישה זו העלה הירש, בקבעו את האיריאל של "האדם הישראלי" (Mensch-Jisroel) בייחוד ב"אגרות צפון": המקף הוא שם בין שתי המלים הללו? מעיד על כך, שיש אמנם לחובותינו מקור כפול, יהודי וכלל-אנושי, ואנו מתחילים לא רק בכרית אבותינו, אלא גם באנושיותנו.

הדגשת הצד השווה שבכל דת ודת אין בה, כידוע, משום חידוש גמור. הלא גם המקרא, גם ה"ר", גם מקצת הפילוסופים שבימי הביניים, הודו בצדקה "חסידו אומות העולם". אבל המשכילים היהודים שבתחילת המאה ה"ט — לא זו בלבד שחזרו והידישו אותו רוחב-אופק, שהשמצתם בוטח הגיטו ובחרכותו, אלא מקצתם אף ניסחו את ההכרה בצדדים המשותפים לכל הדתות ניסוח חדש, על פי החומר שצבר מדע הדת מסוף המאה ה"ח ואילך. לאחר שהחוקרים התחילו אז להתעמק בדתות היהודיים והכנעניים¹⁰ ולפענח את הכתב של הרטומי מצרים שנתלו לנגד עיני מקצתם כל הדתות, מהודו ועד כוש, כאילו היו דת אחת. בנוסחאות שונות, השפעת התפיסה הזאת ניכרת קודם-כל ב"מזרח המקראי". מהברו מדבר כהלמידו של הרדר, שהתחיל לשמוע "את קולות העמים מתוך יצירותיהם". אם כי המחבר מדגיש את יחרון-הדת המקראית, כפי שנראה עוד, הוא מבאר אותו על פי חומר בין-לאומי, לשוני ודתי. את שם אברהם אבינו (הוא כותב: "א, אברם", בפסיק אחרי הא"ף) הוא מפרש על פי האמיית "ברם" (= נבון) ועל פי השם היהודי "ברמת", המורה "על האל הבורא" (א, עמ' 22). אפילו כדי לפרש את המלה "אמונה", הוא מזכיר את אמון מנא (שם). ואע"פ שהוא מבדיל בין "מעשה בראשית שסיפר משה" ובין "אגדות" אחרות (א, עמ' 17),¹¹ הרי הוא מדגיש כי כל העמים מהודו ועד הצפון מספרים בחטא הקדמון. במובל, בהשאלת האדם "עיי הבהמי", וכן "כל העולם העתיק" שמר בסיפורים הללו על הנזר לציאת האנושות מגן-העדרן¹². הוא מתאר אפוא את דת-האמת על רקע כלל-דתי. לדרך זו אין מצויות הקבלות כספרותנו הקודמת, פרט להסברת מצוות מסוימות על ידי הרמב"ם. ואם כי רבים מבין היהודים הלשוניים הללו, שהמתבר סומך עליהם, נועזים הם ביותר ואינם מתקבלים על דעת המדע שבימינו, הנה יש להכיר כאן את ההתחלות להסברת המקרא על פי החומר הכלל-מזרחי, שגם חוקרים שמרנים, כגון קאסוטו, הכירו בו.

והנה ברנאייס לא נקט בהסברה רחבת-אופק כזאת באותם שרידים מעטים של דבריו שנשארו כידונו. אבל מבחינה עקרונית מודה אף הוא ב"מדע הדת", בתיאולוגיה המקיפה את כל הדתות שבעולם, השונה כמובן מאותו לימוד הדת הנהוג בישיבות. בהוות-דעתו על תיקון ביה"ס "תלמוד תורה" (תארבעליכר עמ' 250), הוא כותב כי "מדע הדת, אם יובן יפה-הי"ם (הוא פיור את המלים הללו), איננו גופל משום מדע וולחו לא בתכנו הרוחני

9) על היחס שראת הירש בין קול ה' הנשמע בצפון ובין זה הנשמע בחורה עמ"ש כמבוא ל"אגרות צפון" (תש"ט), עמ' 13.

10) בייחוד על מי תיאורו של טננוביאטון, שצוטט כמה פעמים ב"מזרח המקראי".

11) גם קאנה רואה את ארם הראשון כאישיות היסטורית (גימל 103). ואנדר ("איריאל" 319) הרגיש את התנגוד הרוח שבין "מעשה בראשית" המקראי ל"קיסמונוניות" האנגאנויות.

12) הרדר עקרוני בין ההיסטוריות ל"מה שקדם לה", קובע שלינג ג, עמ' 588 ואילך. טיפודי המקרא והקולנויות האנגאנויות באים לתאר את "הקורות הפנימיות של בן-הארם": קאנה עמ' 14.

יצחק היינמן

ולא בקדמותו. ומן 'מורי הדת והמלומדים' (כלומר מן הרבנים: את השם הזה דחה כידוע) יש לדרוש שידעו את דתם 'מתוך ההחשבות נאותה בדתות ובאמונות המדעיות של אומות העולם. ומתוך העמקה במקרא, השתקפות במדרשים והשוואת שאר ה'לשונות הקדמוניות'. ההבדל שבין דרך זו של היגיון הרבנים לבין הדרך 'האוטארוקית' גלוי לכל עין. אבל אפילו בדברו אל ההדיוטות לא יכול היה ברנייס להימנע מהשוואות בין-דתיות. אמרו שגם את יופיטר, האל הרומאי, הוכיר מעל הבימה. אחד משומעיו שאף אחיז את הכרו, מי היה יופיטר זה? והלא השבי: גם אני אינני יודע, אבל מאחר שהזכירו החכם בדברתו, אין ספק שהיה זה יהודי מצוין...

קטל ביטלו אמר ברנייס ו'המורה המקראית' את האוטארוקית בחקר לשוננו ודתנו. אבל לתשומת-לב מלאה ראויה העובדה, כי שני אלה כבר הכירו בסכנות הכרוכות בביטול האוטארוקית ודיברו מתוך בקורתיות ואפילו מתוך כעס נגד אלה שלא שמרו כל צרכם על עצמאותה של תרבות ישראל. ברנייס הצעיר כתב דברי בקורת על מלונז העברי של גיוניוס, בהם הוא מתקיף לא רק את המלומד הנוצרי המפורסם, אלא גם את הרד"ק, שצמצם את תורת הדקדוק של לשוננו במיתר-סדום של מוריו הערביים, והוא משבח את הכוזרי 'העתיק והנערץ' שהכלים את האופי המיוחד במינו של הלשון העברית (באך, עמ' 28). לכך מתאימה גם העובדה, כי דווקא על 'הכוזרי' השמיע ברנייס הרצאות (דוקס, Jahrbuch, עמ' 307, באך, עמ' 25). אותה ביקורת על רוב בעלי-הדקדוק שבימי-הביניים נמצאת גם ב'מורה המקראית' (ב, עמ' 52 ואילך), ועליה מוסיף המחבר בקורת הריפה מאוד על הרמב"ם, אשר בחיבורו ההלכי וב'מורה' 'שינה כפי טעם הזמן כל מה שרית המורה גודף ממנו', על שהיהדות היתה אובדת, אינו לא מחתה נגדו אסכולת הרמב"ן. ואף כאן ניתן שבח ל'כוזרי', שבו 'הגיעה היהדות להכרת עצמה והדגישה, מתוך התנגדות לנצרות, את האופי הלאומי-היסטורי של מצוותיה ואת המשטות של יסודות לשונה, המעידה על מקורה האלהי' (ב, עמ' 52). בדברי הבקורת והשבח האלה יש לראות את היסוד המדעי לאומו גינוי של 'תלמידי פרידלנדר', אשר עליו נחשב עוד הדיבור. כי כל המטשטש את אופי היהדות ומסכן ע"י כך את קיומה, נמצא מושג לא בדתו בלבד, אלא גם — באנושות. הלא היהדות היא 'אפלטון רוחני-מטורי של תולדות בני-האדם' (א, עמ' 65). בייחוד מאחר שהכנסיה הנוצרית עובדה את תורת-האחרות הטורה ו'הקיסמה' לישו ולמשפחתו אשרות, אשר צ'ן המחשיך אינו גופל מן הצל של האשרות הפאגאניות' (ב, עמ' 43). וכדי להוכיח כי היהדות היא מחנכת האנושות, הוא מקדים לספר את הפסוק 'כי כאשר משפטך לארץ, צדק למדו יושבי תבל' (א, עמ' 12). זאת היא התורה על 'תעודת' (מיסיון) עם ישראל שחידש, לדעת גריץ (כחיבורו ההיסטורי), מחבר 'המורה המקראית'. היא שונה מאוד מתורת הריפורמיס, שסמכו על אותה 'תעודה', כדי להצדיק את הגלות ואת ויתורם על מציאותנו הלאומית, בניגוד גמור לאידיאל 'הלאומי-היסטורי' של מחברנו מעריך 'הכוזרי' (שהאמין גם הוא בתעודת עם ישראל: ד, § 23). יסודה של התעודה הוא אמנם ביטול ההתבדלות הגמורה מן העולם הגדול, שהיתה נהוגה ביהדות האוטארוקית: אבל היא מורה, כי שיבוץ היהדות מתוך התפתחות התרבות והדת הביאה לא ירי קיומחה של הכרת היהדות באופיה ובערכה. אלא לירי אישורה והבהרתה.

בשיבוץ זה החזיק גם הירש — כתלמיד עצמאי. אמנם לא היתה דרכו לצבור חומר רב, הרחק מדעתם של הדיוטות. ואפילו הבדיל בין 'חורת' ישראל ובין 'הדתות'. מאחר

¹ (18) באך, MGWJ, 1939, עמ' 537, כותב, שברנייס נעשה חבר לחברת המסיתים שכהנבורג; אם נכון הדבר, יהיה זה מאמץ לחימה-דת שלו.

(14) עי' להלן, בפרק האחרון של מאמר זה, על עמדה הירש למדע.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

שהירפורמים שמכו על מושג "הדת", שפירושוהו על פי דת סביבתם, והתאמצו להפוך את השבת שלנו ליום-מנוחה דתי, רוגמה יום הראשון שלהם, הדגיש הירש. שהיהדות אינה מה שקוראים בשם "דת" (כתבים א, עמ' 83) ומפני כך אין לה "תיאולוגיה", כלומר רעיונות של הכריות על האלהים, אלא – תורות האלהים על האדם ומטרתו (א, עמ' 89). אבל דווקא משום כך כינה את היהדות בשם "דת הדתות" (א, עמ' 475). מפני שהיא טובעת את חותם האלהים בכל פעולות העולם, והוא הבליל את יחס היהדות לשאר הדתות והתרבויות לא רק מבחינה שלילית, על פי השוואתה אל הנצרות ואל תרבות מצרים ויוון, אלא גם מבחינה חיובית: הגאון שנשא לכבודו של שילר 16 עולה בשבתיו אפילו על דברי השבת שנתנו הטילוסופים שבימריהם לבני תקופתם הנכריים. אבל בררשו את עצמאות היהדות הולך הירש בעקבות מוריו, אפילו בפרטים חשובים. לפי "אגרות צפון" (יה) טעו הרמב"ם וסיעתו ש"שאבו הכמת יון מתוך בארות ערביות" 17. יוצאים מן הכלל, גם לפי דעתו כמו לפי "המורח המקראי" בעל "הכוזרי" וכן נחמן. תיאורו של אברהם כמי שהתחיל במילוי התעודה של עם ישראל, הירש עצמו מעיד כי שמעו מפי ברנאייס: בפירושו על הפסוק "אן הוחל לקרא בשם ה' (בר' ד, כו) מזכיר הירש את דברי רבו שלא ישכחנו לעולם", שהדגיש כי אותה הקריאה בשם ה', שהיתה מצוה גדולה בימי אברהם, סימן היתה לבגידה שהתחילה בימי אנוש (כלומר לא היה צורך לקרוא בשם ה', לולא רבים שכפרו בו). יוצא מזה כי ברנאייס מירש את הפסוק "ויקרא בשם ה'" (בר' יב, ח ועוד), כמו שפירש "המורה המקראי" (א, עמ' 39, ב, עמ' 21). על פי העובדה, כי אברהם החזיק ברעיון האחדות שהיה לפני כן נחלתה של האנושות כולה; ואברהם זה, שהתבודד למען האנושות" הוא העומד לדעת הירש, לבניו למופת 18.

מתוך הכרת אופיינו ותודעתנו יוצאת אותה "הכרת עצמנו", שהירש רואה אותה כמטרה המרכזית של מאמצנו הרוחני (אגרות צפון ב, עמ' ז). מהסרון ההכרה היא יצאו כל ילקווי היהדות (יו, עמ' 20). וכל חבלי דורנו אינם למעשה אלא חבלי לידתה של "יהדות המכירה ומבינה את עצמה" (יה, עמ' עד). בטענה כי דווקא דורו הוא ראוי והיב להגיע אל ההכרה הזאת, לא בא הירש לסתור את דברי "המורה המקראי", האומר כי כבר ב"כוזרי" הצליחה היהדות "להכיר את עצמה" (כ, עמ' 52). כוונתו היא, כנראה, להדגיש, כי הדור הישן, האוטוריטרי, לא היה ראוי להגדיר את היהדות: כי לא יוכל להגדירה אלא מי שמביט גם מצד לגדל, ואולי ידע הירש, כי גם בני דורו החפשיים, שהתארגנו ב"חברה לתרבות ישראל", דרשו שהיהודים יתארו לעצמם את העולם היהודי 19 בעקבות הרדר, שהתאמץ למצוא את אופיו של כל עם ועם, ושמע את "קולות העמים מתוך שיריהם". אבל "שנים שאמרו דבר אחד, אין זה דבר אחד". "החברה לתרבות", וצונץ בראשה, ראתה את הפקידה קודם-כל כהפקיד היסטורי-פסיכולוגי 20. הירש לעומת זאת התעניין – לא כל כך במצוי, בקורות עם ישראל

15) גם בואת נאריך בספר האחרון. (16) כתבים ו, 315 והשוה "סיני" תש"ט, עמ' רס"ב.

17) אגנם הוא מננה רק את הרמב"ם הטילוסוף; ואילו לבעל ההלכה הוא נוהן שבה מלא כפי שהיבאר עוד.

18) השוה את טעויות על בר' יב, א (אברהם התבודד באמונתו כאל עליון קונה שמים וארץ) ואת הפסטימים הימים (כתבים א, עמ' 154 ואילן) על אברהם "שקרא בשם" (בניגוד לדור ההמלגה שהתאמץ "לעשות לו שם"). והשוה עוד "אגרות צפון" על תודעתו להודיע בנויים כי ה' הוא מקור הברכה. לפי ט' על ה' קכב, ט, יצא שלום כל העולם כולו בשלום ירושלים.

19) Graetz, Geschichte der Juden XIII, Kap. 9: Die jüdische Welt sich selbst vorstellig zu machen. ו. י. גוטמן, הטילוסופים של היהדות תש"א, 308.

20) "השיתוף הטילוסופיות שיצאו מאותו החוג, לא התבטאו, למעשה, על "הכרה עצמו" על שם ישראל.

יצחק היינמן

ויצירותיו, אלא קודם-כל בראוי, במה שהיהדות דורשת מעצמה, למען שלומה ולמען שלום האנושות, — כשם שסוקרטס דרש מן הפרט שייכיר את עצמו¹ לא הכרה פסיכולוגית אלא הכרה מוסרית, וכשם שגדולי עמנו גינו את הנפש, "הפושעת כשאינה מכירה את עצמה ובגלל זה טרה מרדכי העונה" ("חובות הלבבות" ג. ו. בסוף) ושיבוהו את הנפש "המבינה את עצמה ובדרך זו מגיעה ליריעת בוראה" ("אלבו, עיקרים ג. ו. ג.), ובעוד שמתכניה "החברה לתרבות" יצאו מחקרים חשובים, שהוסיפו על ידיעת נפשנו והכנת תופעתנו ההיסטורית, הוציא הירש מתכניתו הוא דרשות שהן דרישות והוראות-דרך לעם כולו ולכל אלה המכונים בשם יעקב. לא טר אמנם בזה מדרכי רבו, ששיבה את "החזרי" על "הכרת עצמנו" שהגיע אליה: אבל ברוד שאף כאן, כמו בדרישת "האדם הישראלי", מצא הירש נוסח הרבה יותר קולע לדעת רבו. ובה עלה על מורו, כי לא רק בע את התכניה, אלא גם קיים אותה, ביצירתו הנרחבה והמרבה לעשות נפשות.

ועכשו בולטת העמדה המשותפת לברניים, ל"מורה המקראי" ולהירש כלפי בני דורם. במלים מופרזות במקצה, ודווקא משום-כך ברורות, איפיון הירש את המתיחות בין שני הדורות שאינם שומעים איש שפת רעהו ("א"צ, יח, עב): הדור "האוטאריקי" שהחזיק ביהדות, מפני שלא הכיר שום תרבות אחרת, והדור המתבולל שסיגל לעצמו כמעט בלי בקורת, את קני המידה וההערכה של העולם הנכרי. שלא כמותם דרשו הוא וחבריו, מחדשי היהדות המסורתית, ידיעה מקורית של שתי התרבויות, וגם הצדיקו אותה דרישה כפולה על פי עצם אופיון של היהדות ושל התפיסה ההומאניסטית. היהדות אינה דוחה לפי דעתם את לימוד התרבות העולמית, ו"הכוזרי" יוכיח! וההומאניזם אומר, כי אמנם כולנו מצויים על מילוי התביעות האנושיות, אבל איש איש (ועם עם) יקיים אותן כפי אופיו². מבחינה סורמלית קל היה אסוף להוכיח כי, מוצדקת היא הגישה המהייבב הזאת כלפי התרבות העולמית והיהודית. אבל קשה מאוד היה, כמובן, להכריע בכל הפרטים בין ההומאניזם לבין זאת התורה. שני המחנות הקיצוניים שנלחם בהם הירש לא עמדו בפני שאלות מסובכות: השמרנים הלכו בדרך אבותיהם. בלי לחפש לה איהו נימוק כלל-אנושי; המתבוללים דחו את התורה וקיבלו את תפיסתו של קאנט או של גיתו, ללא הסתייגות. מובן, כי אותה גישה חיובית כפולה של ברניים והירש דרשה עצמאות רבה, פירוש התורה על פי התרבות הכללית ועמדה בקורתית על פי מסורת ישראל, כלפי זרמים בין-דתיים רבים. אבל תפקיד זה, ככל שהיה קשה, היה יחד עם זה פורה. הוא שמר את מחרשי התורה מכל שגרה ומכל עצלות; הוא הכריח אותם לקנות מחדש מה שנחלו מאבותיהם. כדי לשמור על התורה — לא מתוך עקשנות, אלא מתוך הכרה מלאה בסגולותיה ובערכיה האנושיים.

ג. הניגוד הרומנטי לריפורמיים

בדחיית האוטאריקה נפרדו ונבדלו, לרברי הירש (אגרות צפון, י"ח), המשכילים השמרנים מן "הדור הישן". אבל יותר מזה ראו עצמם שונים מן הריפורמיים. נביא כאן דברי החכם ברניים והתבוללות ש"במרוח המקראי", שניהם במקור, כדי להבליט את התאמתם.

דברי ברניים על סיעת הנטורים ממילה¹ דברי "המורה המקראי" ג. 50 על תקראים
welche das mündliche Gesetz nicht (die) die Tradition als das das Gesetz

Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum (1907) 15. (21)
S. A. Trier, Rabbinische Gutachten über die Beschneidung (1844) XVI. (1)

wie die Pharisäer als innere Revelation im Gegensatz der Schrift als äussere, und so dem zeitlichen religiösen Bedürfnisse derselben mit erstem Hinblick auf die innere sowohl als äussere Revelation zeitgemäss fortgeleitetes Gebäude gläubig anerkennen?

סם על "הכמי הלאומי"

welche der Gesinnung nur insofern höheren Wert gestatten, als sie ihre Reinheit im praktischen ganzen bürgerlichen und religiösen Leben in der detailliertesten mosaïschen Symbolik werktätig ausspricht und bewährt.

in der Gegenwart göttlich fortleitende Prinzip der vernünftigen Subjectivität der Menschen preisgibt.

חומר הדעת על בהיגיון החדש (רוקם, שנתון 510)

(das Judentum, welches) diese Hilfe und Heilsordnung in einem das ganze... Leben umschlingenden Band—Gesetz—, welches ihm Gott unmittelbar im Worte gegeben und im Geiste traditionell in der Zeit fortgepflanzt hat, vornehmlich bestehen lässt, und gewährt es selbst der gottgeheiligten Gesinnung nur insofern religiöse Bedeutung, als solche in jenem gottver- und gebotenen Leben sich äusserlich werktätig zumachen imstande sei.

א"ע ש"ב מורח המקראי הדברים אמורים במפלות שבבעבר, הנה מתוך הבקורת שהמחבר מותח על הקראים ומן האהדה שהוא מגלה כאן וגם בעמ' 57 לגבי התלמוד, "שניהל את היהדות בימיהם בניינים בדרך כמעט נסית", יוצא שעמדתו דומה לגמרי לעמדת ברנאייס. שניהם מדגישים אפוא כקיום אופייניים ליהדות המסורתית

(א) את האמונה בתורה שבכתב ושבד"ס.

(ב) את האופי המעשי של דת ישראל.

בקביעת שני הסימנים הללו, נוקטים המחברים עמדה שהיא משוחפת לכל נציגי היהדות המסורתית. אין צורך לומר, כי גם הירש הודה בסימנים אלה. אבל בהגדרתם הולכים שני המחברים בדרכים מיוחדות, ויש לשאול, עד כמה הסכים להן הירש.

נתחיל בדבריהם על התורה שבעל-פה. לפי שיטת הרמב"ן, שהלכו בה גדולי ההלכה רובם ככולם, ניתנו למשה מסיני, מלבד התורה שבכתב, גם הלכות רבות שבעל-פה. אף מה שלמדו רבותינו מן התורה שבכתב על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, הוא לפי שיטה זו, בדרך כלל (פרט לדורות שהם עצמם ראו אותן כאסמכתא בעלמא) חלק מאותה "התורה שבעל-פה". והנה "המורה המקראי" מכיר, כפי שראינו, בגילויי שכינה "חיצוני", גם בתורה שבכתב, ובגילויי "פנימי", המשמש "המשך" של החיצוני. בשם "המשך" קורא גם ברנאייס את התורה הבלתי-כתובה, בשתי חוות-הדעת שלו. ואין לראות הבדל גדול בזה ש"המורה המקראי" רואה את "ההמשך" כנעשה "לפי רוח הומן", ואילו ברנאייס— "במשך הומן". לדעת שני המחברים מקיפה התורה האלוהית שבעל-פה לא רק (ולא קודמי-כל) את "ההלכות למשה מסיני", אלא גם הלכות מאוחרות, ואת התואר "פנימי" שהוסיף "המורה המקראי" למושג "גילוי השכינה", מפרש המחבר עצמו (ב, עמ' 49), בדברו על רוח הקודש ששרתה על אותם "אנשי חסד שהשקיפו על ארעם של בני-האדם מנקודת-המבט האלהית".

(2) מבנה המשפט אינו ברור למדי, ויש להשוש לעויות דאום, אבל כנוונת המחבר אין ספק. תרגום

עברי המצא להלן.

יצחק היינמן

הוא רואה אפוא את התורה שבעל־פה מקצתה כיצירת חז"ל², (בהתאם אל דעת הרמב"ם, אע"פ שהוא מבכר על פניו את הרמב"ן, כאמור) ומסכים לדברי ר' יהודה הלוי, המרבה אף הוא בשבח הסיורו "שנעורו בשכינה" (כאורי ג, מא). אין אפוא, לדעת שני המחברים, ניגוד מוחלט בין גילוי־שכינה (וקבלתו ע"י הבריות) ובין יצירותיהם של קרובי־עליין. אלא שלדעת "המורה המקראי" (ב, עמ' 49) נעוץ "שורש התורה שבעל־פה בקרבות המקורית שבין רוח האלהים לרוח האדם" ולפי זה יש לראות את "התורה שבעל־פה", הניתנת לעם ישראל, כנובעת מתוך אותו "מקור חיים, לעולם לא יכוב" שהשקה אף את דתות המסתורין, כגון הדת המצרית (א, עמ' 35). מתמססה כזו של "התורה שבעל־פה" רחוק הירש לגמרי. הוא רואה כראש־פינה בין היהדות המסורתית את האמונה בכך, שהתורה שבעל־פה אינה מאוחרת מן התורה שכתב אלא אף קדמה לה בארבעים שנה (כתבים ג, עמ' 354, בפיוור; פ' בר' א, יד וגו'). את הדעה שהוא מצא בידרכי המשנה של פראנקל, האומרת כי למשה נמסרה רק התורה שבכתב, גינה ככפירה גמורה (כתבים ו, עמ' 368 ואילך). ואם כי בפירושו הוא נוטה לא פעם מן האגדה, היהו מוזה תמיד את הדרש ההלכתי עם הפסט, אע"פ שהתרגומים וכמה מפרשים מאמינים בעבריו ובהוהוה פירשו פסוקים מספר שלא לפי ההלכה.

לאור הדעות הללו על "התורה שבעל־פה" יש להסביר את תפיסת "התורה שבכתב", "המורה המקראי" מבדיל בין גילוי שכינה "פנימי" לבין גילוי השכינה "החיצוני", שפירו הוא המקרא. לדעת ברניים ניתנה התורה במישורים; בדיבור מה, בניגוד ליהמשכה, במשך הזמן; יוצא מה, כי בעלי המקרא (ובייחוד משה רבנו, שהתורה נקראת על שמו) לא רק "נעורו" ע"י השכינה, כמו נושאי "התורה שבעל־פה". אלא שימשו לה שופרות. אבל אין זאת אומרת, כי המחברים ראו את המקרא כויק (מְסֹאֵר) שנמל מן השמים וכבלתי־מהנית בתנאי־הופעתם ובאישיותם של הנביאים. ברניים לא פירש את דבריו בקטעים שנשארו בידיו, אבל "המורה המקראי" מדגיש כבר בעצם שמו, כי הוא רואה את המקרא כנושא את אופי מולדתו, אולי בעקבות הרדר שהמחבר עצמו קוראו וחזרו וקוראו פעמים הרבה בשם רבו (א, עמ' 6 ואילך; ב, עמ' 68); הוא מאשים את הרמב"ם (ב, עמ' 33), על ששינה לפי טעם הזמן כל מה שאופייני לרוח המורה. לא רק את פעולתו האישית של אברהם "מתקן הדת" הוא מציין בהטעמה (א, עמ' 21), אלא גם את אישיותו של משה, שהתורה מעידה עליו: לו "ניתן תפקיד כפול" (א, עמ' 36), שהוא קיים ב"מוסר" (אינסטיטוט שלו (א, עמ' 36); משה

- (2) לפי "המורה המקראי" ב, עמ' 5 לא נקבעת ההבחנה בין שתי החורות אלא בזמננו של אנשי מנחת הגדולה. אבל במקר השני נראה כי המחבר לא החזיק ברעה שהביע סם.
- (3) העילויסופית היא בעיניו (Mysterien) wuchernd ein vom inneren Revelationsstamm (ausgetriebener Zweig (ב, עמ' 31); "גילוי שכינה פנימי" ניתן אפוא גם לאומות העולם!
- (4) אטילו את המסוק "ארמי אבר אבי" הוא דורש בניגוד לתגדת ליל הפסח.
- (5) אלכב בס' היוגל לכ' ב. מ. לוי, עמ' 93 ואילך.
- (6) כגון "המורה המקראי" ב, עמ' 50; שר"ל, מנחם לס' יסעיה, תנח"ך ד, ה. הוספן במ' על ס' דברים, ח"ב 29 (נערה מאורסה); והשוה את ויכוחו עם הירש בענין החליצה, סם 70.
- (7) מוכן שיריש התנגד גם לפירושו המשנה הנוסח מאלה של הנגמר (כתבים ו, עמ' 329), אע"פ שסם בהם לא מצאו דומי החטוסות יו"ט (הוספן, מניין למדע היהדות ו, עמ' 117) והנרא (אוג, רבינו אליהו... 16).
- (8) אין להאריך בהפצת סטיינחיים (באך עמ' 17) שהאשים את המחבר ב"פירה גמורה בגילוי השכינה"; הלא גם הירש לא הניח לגמרי את דעתו של התיאלוב הזה, שעמדו דומה לעמדת ה"היאולוגיה הריאליסטית" שבישוי; M. Wiener, Jüd. Religion im Zeitalter der Emanzipation 160.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנייס רבו

הוא ש"שך חמת'זעס על הטולחן הכנעני" (א, 62) 9. הנביאים הם בעיניו "ממשיכי החיים כונת התורה" (א, עמ' 65) — כדברי האומרים, כי "הם רשאים היו לחדש" 10. ואילו הירש דחה לחלוטין כל טה שעשוי ליינאות ההגבלה של האופי העל-ארכאי של המקרא. הוא מתנגד בתוקף לאלה המדברים על "פרסם החמרים" של ס' תהלים; המקרא אינו מזרחי, אלא כל-אנושי; למזרח אופיינית הרמיוניות, ואילו ס' תהלים פונה רק אל השכל ואף הלב (העורב אף אלהיו), ולא אף הדמיון (כתבים א, עמ' 325). המקרא — אין לו לדעת הירש, קירבה אף עם ישראל; התנגדות העם מוכיחה כי לא מתוכו, אלא אליו באה התורה (פי' במ' ה, ד; כתבים ג, עמ' 451). ומשה לא היה "מחוקק גאונים" כלל; העובדה שהיה זקוק לעצת חותנו מוכיחה, כי הוא היה אך השופר (האורגן) הנאמן ביותר של הקב"ה נותן התורה (פי' על שמ' יט, והשוה על ו' א, א).

ההבדל הזה בין הירש ל"מזרח המקראי" (ולדעות המקבילות של ברנייס) אינו דוגמתי בלבד, אלא יסודו בתפיסת-הדת הכללית של שניהם. "המזרח המקראי" מתקף אמנם ומגנה בכל התוקף את "תלמידי מרידלנדר" הריפורמיים בני תקופתו, שלא חסו על כבוד היהדות ועל סגולותיה, כמי שנראה עוד, אבל אין הוא דוחה תיקונים מסוימים בכל הדתות. אדרבה, "כל דת נכונה שנוצרה במשך הזמן, לא הוכל להופיע אלא בדרך ריפורמטורית" (א, עמ' 22); ואת אברהם אבינו יש לקרוא בשם ריפורמטור. לעומת זאת הוא מתמרמר על "הקפאון" שחל לפי דעתו בתקופת הגאונים (ב, עמ' 48) וביהדות הפולנית (ב, עמ' 54). אמנם אין הוא סבור כי התפתחות זו עלולה להיות בלתי-מונבלת; כתלמיד נאמן של הרדר הוא חושב לנכון כי כל עם זקוק לשמור על אישיותו הלאומית (ב, עמ' 60). אבל בתוך המסגרת הזאת אין להתנגד לעצת הזמן המתחדש (א, עמ' 13). תפיסת ההיסטוריה, שהוא דוגל בה, היא דינאמית בניגוד לתפיסה הסטאטית של תולדות עם ישראל, שהירש נוטה אליה.

גם בנוגע לאופי המעשי של דת ישראל יש הבדלים בין הירש למריו. "המזרח המקראי" מלמד סניגוריה על המצוות לפני קהל בייך-דתי. חסיד זה ודאי שלא היה קל. הפילוסופים שמהם הושפעו נטו אמנם להוקיר בדרך כלל את הטולחן הדתי כבטוי הקשר שבין אדם לאלהים (ע' להלן); אבל את שפע המצוות שביהדות גינו בכל התוקף 11, מפני שלפי דעתן הן מקימות חייך בין עם לעם. להם משיב המהבר — ראשית, כי אברהם בעצם לא תיקן כל טולחן; אבל מאחר שמשפחת הרועים גדלה ונעשתה עם של רועים, לא הסמיקה אותה אמונת הלב והיה צורך בסמליות מעשית שתאחזו בכל תכונות האדם (א, עמ' 35—38). ושנית, ותשובה זו עמוקה יותר, בשתי דרכים ניתן להלביש את האידיאה (הדתית) צורה מוחשית: במעשה הסמלי, וזוהי הדרך היהודית, או בציור הפסלי, וזוהי הדרך הפאגאנית (ב, עמ' 41). והנה משה עזב את הדרך של כתב החרטומים וצויה לשבח את השיית ע"י מעשים המתאימים לאידיאה (א, עמ' 46); ואילו הכנסייה הרחיקה לכת יותר ויותר ממקורה היהודי, עד שישו, ירד זה של משה (שלא ידע איש את קבורתו) "הוא ומשפחתו נעשו

- 9) על דעת הרמב"ם בנוגע לאישיות מרע"ה השוח "ציון" ט, עמ' 173; חומר נוסף על עמדת חז"ל והסילופוסים לאישיות הנביאים ולגילויי-סבינה הבאתי ב-MGWJ 1920, עמ' 26.
 10) על המחלוקת שבין חז"ל בענין זה השוח אורבן, "חריבין" ית, 3.
 11) עליהם נזכר במחקר הסני. כאן יש לציון, שהסחר עצמו קורא בשם מפני-דרכו את ואגנר ואת קאנה (ע' ברשימה הביבליוגרפית), תלמידו שלינג.
 12) השוח ביוחור טיטר עמ' 543 על שלינג, שנינה את המתנגדים לטולחן כ"מפורשים".
 13) ואגנר, Religion עמ' 112 (מוחה בקורת בטשה); עמ' 186 (חוק הלב במקום חוק העששים); וע' להלן על הניגוד שבין הנביאים לתורה

יצחק היינמן

לאשרות וצילן המחשיך לא נפל, מבחינת ארכו וכוחו המחשיך, מצלן של האשרות הפאנאניות" (ב, עמ' 43 ועיי' 5). כהבדל שבין היהדות לנצרות מבחינת היחס למעשים רואה אפוא המחבר את ה"תרון היהדות.

ברט, הוקרה זו של מצוות התורה ב"מורה המקראי" היא מוגבלת. ל"מוסד משה" הארובנה, לפי דעת המחבר, שתי סכנות. הסכנה האחת — מצד הפאנאניות, היינו סכנת ההתבוללות. הסכנה האחרת נעוצה בכך "שהרעיונות האוניברסליים שהלאים משה, יתבעו את עצבונם ויפוצצו את הצורות המצמצמות של הסולחן"; בסוגריים הוא מוסיף: "הנביאים" (א, עמ' 59). תפיסת-ההיסטוריה הרוחנית, שאליה רומז כאן המחבר, היא תפיסת ואנגר רבו, הרואה חוק היסטורי בזה, ש"האידיאה בהתפתחותה ובהתפשטותה נושה את אחזקה המקורית. אבל אחרי גמר התפתחותה והתפשטותה היא שבה למקורה וזוכרת את האחדות המקורית ההיא" (Religion עמ' 6). זאת אומרת, כי היהדות כביכול לא שפרה בתכלית השמירה את הרעיון האוניברסלי המשמש יסודה, אבל הנביאים "הרחיבו את רעיון-האל המצומצם עד שנעשה שוב אוניברסלי, והפכו את המצוות המעשיות לחובות הלבבות" (עמ' 99; 116). בהתאם לחשש הזה, שמא עלול שפע המצוות הפארטיקולריות לככות את אור הדתיות האוניברסלית. מבקר המחבר את אנשי כנסת הגדולה, על שוטיפו עוד על המצוות, עד ש"חבל האהבה שבו הוציא הקב"ה את עמו ממצרים לארץ כנען, נעשה חבל-עבות בעל-קשרים, אשר קשר אותו באדמת כנען קשר בל"ינתק" (ב, עמ' 4), וכן הוא מגנה את היהודים בני דורו של טומפסון על שסירבו להיחלס ברומאים בשבת ועיי' כך גרמו למפלת ירושלים (ב, עמ' 11). לבישה בקורתית זו מצא סמך בדברי חז"ל שהורו כי המצוות "בטלות" — אמנם לא בעולם הזה (א, עמ' 38), אף לא בימות המשיח (ב, עמ' 34, הערה 3), אלא בעולם הבא, "כשיחלוף שבו הוציא הקב"ה את עמו ממצרים לארץ כנען, נעשה חבל-עבות בעל-קשרים, אשר קשר אותו באדמת כנען קשר בל"ינתק" (ב, עמ' 4), וכן הוא מגנה את היהודים בני דורו של טומפסון על שסירבו להיחלס ברומאים בשבת ועיי' כך גרמו למפלת ירושלים (ב, עמ' 11). לבישה בקורתית זו מצא סמך בדברי חז"ל שהורו כי המצוות "בטלות" — אמנם לא בעולם הזה (א, עמ' 38), אף לא בימות המשיח (ב, עמ' 34, הערה 3), אלא בעולם הבא, "כשיחלוף שבו הוציא הקב"ה את עמו ממצרים לארץ כנען, נעשה חבל-עבות בעל-קשרים, אשר קשר אותו באדמת כנען קשר בל"ינתק" (ב, עמ' 4), וכן הוא מגנה את היהודים בני דורו של טומפסון על שסירבו להיחלס ברומאים בשבת ועיי' כך גרמו למפלת ירושלים (ב, עמ' 11).

והנה גם הירש מודה, כפי שראינו, הן באופי האוניברסלי של דת ישראל, הן במלוא ערכן של מצוות התורה, גם עליו היה אפוא ליישב את הניגודים, שהתלכט בהם "המורה המקראי". אבל תשובתו היא אחרת לגמרי. אמנם המצוות מבודדות אותנו מן האנושות, אך למען האנושות והאנושיות. אברהם קיבל עליו דווקא אותה מצוה, אשר גם חז"ל 16 וגם אה"ע 17 ראו אותה כמבדילה בינינו לביניהם, כדי שאותם בני-האדם שנחלמו בברית הקודש, יהיו האנושיים ביותר מכל הבריות (על בר' ית, א; ועיי' 5). וכונת "החורב" המעשה היא ביאור טעמי המצוות וחינוך לקראת האידיאל של "האדם-הישראלי". מטרתו היא אפוא קודם-כך לחבב את המצוות על הבריות כיהודים וככני-אדם. דברי היחידים 18, שסברו כי המצוות

14 רעיון דומה יש למצוא, כנראה, בדברי ר' שמאי שאמר כי הנביאים "עמיתו את חרי"ג המצוות על מצוות סטורות" (מכות כג, ב) ועפ"ס בדברי הראב"ד, אמונת רבא בסוף, והרמב"ם (ג' ג, לב) על בקורת הנביאים לגבי התורה המפורשת של הקרבנות.

15 ההרואה בכך, כי גם לעתיד לבוא ישמור כל עם ועם על אוטויו הלאומי (ב, עמ' 60). שהוכרזה לעיל, אטורה אמנם לל"הספק בעם ישראל דווקא, אבל אין היא מותרת את דעה המחבר על כיתול מקצת המצוות. 16 על הפסוק "לא קם נביא עוד בישראל כמשה" מוסיף הספרי: "אבל באימות קטן, ואיזה? בלעם בן בעור".

17 בר' ית, ג, עד שלא מלחי היו באים ומדווגים ליו, האמר משמלתי הן באים ומדווגים ליו? 18 בסאקסונום, היסט. ה, 5: מליים את כשרים, כדי שיוכרו כהבדלם.

19 קלוזנר, "הרעיון המשיחי בישראל" (הרמ"י) עמ' 287 ואילך, מציין, כי בעולם לא הוצגו שום מסקנות מן הדעה של המאמינים בכיתול המצוות.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

תיכסלנה בעתיד לבוא, אין הם בעיניו אלא — "הלכתא למשיחא". דווקא מן המסוק שממנו למדו מקצת חז"ל את יתרונן של בלעם, למד הירש על נצחיותן של המצוות. "לא קם בישראל עוד נביא כמשה" הוא למי טירדשו לשון הווה, ולמי כוונתו לשון עתיד: שום נביא לא יוכל לשנות את תורת משה (על דב' לד, י). הוא מציין אפוא את אומייה המעשי של דת ישראל ללא שום הגבלה: התורה שונה מכל "הדתות" דווקא ע"י כך שהיא דורשת את המעשים (כתבים א, עמ' 83); כי — ובוהו הוא מתקרב למדלסטון — מסיני ניתנו לנו מצוות, ולא "עיקרי גאולה" (ו, עמ' 100). ההבדל בינו לבין רבו לבני הוקרת "המעשים" אינו לכאורה אלא דרגתי; אך למעשה הוא נובע, כפי שיתברר בסוף מאמרנו, מן ההבדל האישי העמוק בין הירש איש-המעשה לבין ברנאייס הוגה-הדעות.

ב. הניגוד לרציונליזם וההתקרבות לרומנטיקה

כדי לבאר את תפיסת-היהדות של שלושת הוגי-הדעות שאנו דנים בהם, תיארונו את הבקורת שהם מתחו הן על היהדות האוטאקית הן על הריפורמה, ומכלל לאו שמענו הן. נתחוויר לנו באיזה מובן הוקירו שלשתם, איש איש כפי דרכו, את התרבות הכללית ואת ערכה לבני הסברת היהדות, וראינו כי היסודות שבנו עליהם את הסברתם החדשה הם האמונה בתורה שבכתב ושבפיה-הוה וההכרה באופייה המעשי של דת ישראל, אבל ניגוד שלישי, זה שכיניהם לריפורמיים, עורנו אומר: דרשנו, כבר ציינו (לעיל עמ' 6 ואילך), כי "המורה המקראי" ביקר במלים הריפות את הרמב"ם ואת מנדלסונו; על שלא שמרו כראוי את אופי היהדות, בניגוד לרי יהודה הלוי ולרמב"ן, וכי הירש מילא אחר דבריו של "המורה המקראי". בקורת זו תמוהה מאוד, דווקא על פי מסקנות הקירותינו הקודמות. הלא הרציונליסטים שבימי-הביניים ובמאה הי"ח קיימו בדורותם מה שדרשו, לאחר-מכן אותם שלושה מנהיגי היהדות; הם למדו את הדת הכללית, כדי לבאר על פיה את תורת ישראל, ובר-בזמן הקסידו על שמירת האמונה בגילוייה-השכינה ובערך המצוות. למה זה אפוא הסתייגו מהם בני תקופת האמנסיפציה, ולא הסתמכו עליהם, כדי להצדיק את דרכם בעיני שומרי המסורת ובני ההשכלה גם יחד?

בירור הנימוקים חשוב מאוד בשבילנו, מפני שאף כאן מכלל לאו שבתוכם אתה שומע הן: מתוך ביקורתם נגיע להבהרת אותם העיקרים החיוביים שעליהם בנו האחרונים את שיטתם. והנה כמעט שאין צורך להדגיש, כי הבקורת על גאמני המסורת, כגון הרמב"ם, הנמצאת ב"מורה המקראי", אינה מגיעה בחריפותה לביקורת הנמתחת שם על "תלמידי פרידלנדר" הריפורמיים, בבוא ובלעג יוצא שם המחבר נגד "עמי-הארץ" הללו, "המתאווים למימי-האופנה הקיריים"² והסורקים מעליהם "כגבורים" את עול התלמוד. בקנה אחד עם גישתו עולים דברי ברנאייס על "תעלוליהם המגוחכים" של אלה "ההודסים ומסלקים את עצמם מתוך המצוות והמקרא שהנחיל לנו האלהים"³. האשמות מעין אלה מבליטות דווקא את הניגוד שבין הקדמונים לריפורמיים, אם יש לרמב"ם דעה משלו על התורה שבעל-פה — הלא כבר ראינו, כי "המורה המקראי" מתקרב יותר אליה מאשר לדעת הרמב"ן (לעיל 9 ואילך); ואם הריפורמיים, "העריצו כמחדש הדת את התלמיד המגונדר של לייבניץ ושל וולף"⁴ (ב, עמ' 34),

1) על הביקורת כנגד בעלי הדקדוק אין ברענו לעפור כאן, מפני שאין תפיסת-היהדות יוצאת מנוח.
2) II 55: lüstern nach dem kühlen Modegewässer (2 Possenreisserei des Sichselbsthinauswerfens aus götlichem Gesetz und Schrift: 3
Trier, Gutachten über die Beschneidung XVI.
4) הילולוסים הללו לא היו כנבריים על בני המאה הי"ט. שלינג חוסיף לשמו של חלק את התואר "זכור לשיעום": מישר 204.

יצחק היינמן

הרי ברור שלא יכול מחבר המזרח הקראי לתלות את הקולר במנדלסון בגלל העם-הארצות וההפקרות שלהם.

כדי להבין את מקור התנגדותו לרמב"ם ולמנדלסון, יש להזכיר כי המחבר מאמין בגילויי-שכינה פנימיים שזכו בו, למשל, אנשי החסד הנעלים על ארחם ורבעם של בני-האדם, בתקופת התלמוד (ע"פ 9), וכי הוא מגנה את הקראים, שממכו, לעומת זאת, על פירושים "סובייקטיביים שרירותיים" ו גם למדו מפירושיהם הלכה למעשה. יוצא מזה שהדת עלולה להיות נתונה "לכל השרירותיות של הסובייקטיביות האנושית"⁶. וכן הדבר בפילוסופיה. אף ממנה יוצאות כמה וכמה שיטות סותרות זו את זו; מן הסתירות הללו תצא בהכרח הסקנות (סקפסיס); והפילוסופיה סוף-סוף גם חכיר בזאת; היא יצאה מגילויי-השכינה הפנימי שבתורות הסטוריות, וסופה להכיר בכותב-האב אשר לשרשה זה⁸. במלים מעורפלות, כדרכו, מביע אפוא המחבר חשד חמור לגבי כל פעולה עצמאית של השכל האנושי, בין פילולוגית ובין פילוסופית, העולה לסלף את גילוי השכינה, אשר כל דתיות נעלה מבוססת עליו. הבלדה זו והחשונות לגבי העיון בולטים מתוך הדברים הקשים שהטיח כלפי אנשי כנסת הגדולה, שכבר אותם האשים בהעדפת רות-האדם; "רוח מי היתה זאת הרוח החדשה שנשחזר רוח שוכן כרובים? לא! רוח אנוש, ההתבוננות!⁹ אבל קשה הרבה יותר היא התקפתו על הרמב"ם; "שהרחיב את העיקר המשוטט של אחרות האלהים לשלושה-עשר עיקרים (והוכחש על זאת בדרך ניצחון ע"י אלבו וקרשקוש)¹⁰, וגם צמצם את התלמוד לשישה מלאכותיות. עד שיצאה ממנו רוחו היתה והמחיה (וגונה ע"י הראב"ד בגלל החידוש, החצוף (ההוא)¹¹. הוא דוחה אפוא בכל התוקף את השימוש החפשי בשכלנו, כלומר את הרציונליזם, מכמה טעמים: ראשית, מפני שהוא שם את מאמץ האדם במקום גילוי השכינה; שנית, מפני שהוא גותן את התורה לשיעורים; שלישית, מפני שהוא מעמיד שיטות מתות במקום הימים המתגברים של גילוי-השכינה הפנימי. דעות כאלה ודאי תמוהות הן בפיו של הוגה-דעות, שהוא עצמו שיקול דעתו לידי מסקנות עצמאיות. אבל אם יש כאן משום מתיחות, הלא היא מופיעה גם בשיטת אותו הטילוסוף שהוא מעריך ביותר. גם הכוזרי מדגיש, כי "אין להגיע אל הדברים האלהיים אלא ע"י דברי אלהים חיים"¹²; אף הוא אומר, בהמשך ויכוחו עם הקראים, כי שופטי ישראל, שהורן את ההלכה, נעזרו בשכינה (ד. עמ' 41); ואף על פי כן פינה מחבר הכוזרי דרכים חדשות להסברת דתנו, בכוח שכלו!

הרעיונות הללו מבליטים את הניגוד המתדי שבין המחבר לבין הרמב"ם וחבריו.

II 50 Subjektiv-willkürliche Deutung (5

der ganzen Willkürlichkeit der menschlichen Subjektivität (6

der ganzen Willkürlichkeit der menschlichen Subjektivität (6

der ganzen Willkürlichkeit der menschlichen Subjektivität (6

הימים התמידי.

wenn sie, auf ihre profane Autonomie verzichtend, das Aehnrecht ihres Urstammes (8

der ganzen Willkürlichkeit der menschlichen Subjektivität (6

der ganzen Willkürlichkeit der menschlichen Subjektivität (6

der ganzen Willkürlichkeit der menschlichen Subjektivität (6

der ganzen Willkürlichkeit der menschlichen Subjektivität (6

der ganzen Willkürlichkeit der menschlichen Subjektivität (6

der ganzen Willkürlichkeit der menschlichen Subjektivität (6

der ganzen Willkürlichkeit der menschlichen Subjektivität (6

אכן תיבון חרגומי.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

התפיסה הרציונליסטית של דת ישראל, שנקט בה הרמב"ם על מי האמונה האריסטוטלית במוצא האלוי של השכל, לקויה היא בעיני המחבר, מפני שהשכל הזה למעשה אינו אלא פיתוח חריגדי של "חוש כללי", כדברי רבתי'ן¹³, ואין השכל עשוי להשיג את המעין המתגבר של החיים הדתיים. הנוכח בייחוד בחולדותיה של דת ישראל, גם לתפיסתו ההיסטורית, הרואה את הפילוסופיה ככתה של דת המסתורין¹⁴, וגם להבחנה "בין הדת הנשארת לעולם תהליך, ובין הפילוסופיה הבאה לקבוע שיטה קבועה וקיימת"¹⁵, הסכימו חוקרים ידועים בני דורנו, בלי שירעו את "המורה המקראי", והמחבר עצמו אשם בדבר. סגנונו המעורפל מקשה מאוד על הקורא לרדת לסוף דעתו, ומוסב היה לו ללמוד מעט ממנדלסזון "המגנדר", במקום לגנותו. אבל ליקוי הצורה אינו מקפח את ערך החוכן, ועליו להכיר בערכם ובמקוריותם של רעיונותיו.

בייחוד חייבים אנו לברר את 'חסו אל אותה ריפורמה, שעדיין לא היתה ידועה לו: הריפורמה השיטתית של אברהם גייגר. זה ביסס את חידוש היהדות על המדע ההיסטורי, שוהר, לפי דעתו, כי היהדות "התפתחה", כלומר כמה וכמה מדעותיה וממצוותיה בוטלו במשך הזמן "שהתקדס", וכי שומה גם עלינו לזכור בדרך זו. גייגר לא ביקש אפוא לפסוח על התלמוד, כמו 'תלמידי פרידלנדר', אלא להמשיך באותה דרך שהלך בעל הפרוטבול הלך בה. לכאורה מתקרב אליו מחברנו מבחינת תפיסתו "הדינאמית". אבל הוא היה דוהה את דרכו של גייגר לא רק על פי אמונתו ב'גילוי השכינה החיצוני', כלומר באמת הנמצאת בתורת האלהים, אלא קודם-כך על פי אותו ההבדל שבין 'רוח בני-אדם, היינו ההתכוננות (רפלקסיה)' לבין 'רוח שוכן כרובים' (ב, עמ' 4). כלומר בין אותו 'החוש הכללי' מקור הדת, שעליו עפץ 'גילוי השכינה הפנימי', לבין תוצאתו החריגדית, פעולת השכל. לא היה מחברנו, דומני, מסכים לגיטוח הקשה ביותר שקיבל ההבדל הזה בימינו ע"י מי שראה את הרוח כאיב נפש¹⁶; אבל הוא היה מבליט את האמת ההיסטורית שכבר יהודה הלוי, העומד לו למפתח, ציין (כזרי א, ד): כי לא מן הפילוסופיה יצאה הדת. ואמנם הצליחו דוגלי המדע להסביר את הדתות, להגן עליהן מפני הכופרים הגמורים (כזרי ה, טו) וגם לבקר אותן לא פעם בקורת מוצדקת, אבל ל'יצור דת, כולה או מקצתה, לא עלה מעולם בידי 'בעלי הרפלקסיה'— וגייגר וחבריו, מקצתם גאוני המדע, בכלל.

בדרך אחרת יצא הירש למתוח את בקורתו על הרמב"ם ועל מנדלסזון. מאחר שהגב הפילאנתרופין זו תמך את ידותיו על הרמב"ם ועל מנדלסזון, מבליט הירש בתוקף את הניגוד המוחלט בין הריפורמיים לבין הרציונליסטים החרדים. קל לו מאוד להוכיח, כי לדעת הרמב"ם "אין עיקר וטפף בזאת התורה", וכי בעיני מנדלסזון יסוד אנושיותו היא האמונה בבורא, אבל יסוד יהדותנו הוא קיום המצוות (כתבים ג, עמ' 494 ואילך). עם כל זאת הוא מודה ב"אגרות צפון", במקום שם הוא ממתיק, עד כמה שאפשר, את דין הריפורמיים, כי "על-מירוב לא הם אשמים בטעויותיהם, אלא דורות שלמים של העבר שותפים להם באשמה זו" (יו, עמ' סד). בייחוד הוא מצטער על כך שמנדלסזון "לא בנה את היהדות

13) למפרשים הממוכחים והנגד כברי הרור: השוה כרך ג, עמ' 169—את "הרפלקסיה" דת וואנגר, Ideen עמ' 11, 22; הוא רואה מקור הדת את "החוש הכללי": Religion עמ' 26, 48, 141, 240, 242.
14) K. Joel, Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. 1903
15) דברי נוגד (האמורים אמנם קודם כל בהיות הפרט) ו'דברים אל הנוער' (גרמנית) עמ' 35.
16) Ludwig Klages, Der Geist als Widersacher der Seele. 1929. מתקרב לו ואנגר, המדבר על הרוח המתייה ומורו בנפש + Ideen עמ' 22.
17) על מתנגדיו של הירש במרקסווסט ומורי ביהם "פילאנתרופין" בכותב, עמ"ס "מיני" הש"ס, רסא.

יצחק היינמן

בחוקת מדע מתוך עצמה, אלא "הראה לאחיו ולעולם כי אפשר להיות יהודי אדוק ועם זה להתנוסס בכבוד רב כאפלטון גרמני. ותיבה זו, עם זה" היא שהכריעה" (יח, עמ' 60). היא שהביאה את תלמידי ידיו כך שלא פיתחו את ההתחללות להסברת "הדעות" הנמצאות בספריו, אלא הניחו את "מדע היהדות" — באין להם אותו חוש דתי שציין את רבם, לא את "התנגדותו" של מנדלסון מגנה אפוא הירש ומכלל־שכן לא את הסכמתו לדברי לייבניץ וזלף (מה איכפת ליה להירש בהבדלים המדעים שבין דעות הפילוסופים!). אלא את חסרון האחדות שבתוך שיטתו, כלומר את העובדה שלא ביסס את ההתמסרות לתורה על פי איריאלי האנושיות, כשם שעשה הירש (לעיל 5). מלים הרבה יותר קשות הטיח כלפי הרמב"ם. "האיש הנעלה הזה, שלו ורק לו, אגהנו חייבים תודה על הצלת היהדות המעשית עד לימינו אנו, דווקא הוא שהוליד את כל הטוב ואת כל הרע כאחד" (שם יח, עמ' 10). שבה מלא ניתן אפוא ל־משנה תורה, החיבור היסודי אשר גם "השלחן ערוך" אינו אלא תמצית ממנו (עמ' 80). אותו גיבוש של היהדות המעשית, שהיה בעיני "המורה המקראי" הטא שאין לו כפרה, נחשב לזכות בעיני הירש. "הרע" נמצא ב"מורה הנבוכים": "הכיוון הרוחני המיוחד שלו היה ערבי־יווני, וכך היתה גם השגתו את החיים, מן החוץ (כלומר מתורת אריסטו) חדר לתוך היהדות... גם לדריה התכלית הנעלה ביותר היתה השתלמות עצמית ע"י הכרת האמת; ואילו החלק המעשי של היהדות אינו אלא טפל לה" (שם עמ' 10). הירש מאשים אפוא את הרמב"ם הפילוסוף בכך, שהוא לא התחשב באופי המעשי של דת ישראל, שהורו בו, כידוע לנו, גם ברניים ו"המורה המקראי", והירש עוד הוסיף והבליט אותו (לעיל 12); ובוזו גופל הרמב"ם ממנדלסון, שהירש אפילו רמז אל דבריו, כפי שהסברת עמדתו. והיכן מצא הירש את הרמב"ם נוטה מן הערכה המסורתית של המצוות? בלא ספק במורה, ג, כו, שם כותב הרמב"ם, כי כוונת התורה לשני דברים, והם תיקון הנפש ותיקון הגוף. ותיקון הנפש הוא (נמצא בזה) שינתנו להמון דעות אמיתיות כפי יכולתם, בייחוד בנוגע ל"אחדות" השלמה של האלהים, הסוחרת לא רק את האמונה באלים רבים, אלא גם כל הגשמה ומה שדומה לה (ג, כט, בסוף) 18. ומאחר שהאמונה באל אחד היא הקוטב של דת ישראל, לא לפי המקרא בלבד, אלא לדעת כל הדורות שמסרו את גושם על ייחוד השי"ת. היה הרמב"ם עצמו בטוח, שהוא הסביר את התורה על פי יסודותיה ועיקריה היא, ולא על פי דעות ואמונות שבאו לו מן החוץ, אבל הירש לא הורה בזה, אלא הוא ראה בפירוש הפילוסופי של עיקר האחדות אפילו משום סכנה לאמונה הדתית הערה והחיה 19. ובוזו אמנם צדק, כי הרמב"ם, בהעדיפו את שלמות הדעות אפילו על שלמות המידות (כלומר על המוסר), הדף, מבלי להכיר בדבר, בדרכי אריסטו, אשר בעיניו היה האושר העיוני (סיפוק השכל) הטוב העליון. — ובדרכי מפרשיו, שראו את חיינו הנצחיים בעוה"ב כקשורים בשלמות שכלנו. — בעור שתורת ישראל דורשת לא רק את האמונה (השכלית) באל אחד, אלא לא פחות את האהבה 20 שהמצוות מדריכות לקראתה וקיומן מעיד עליה. — מלבד זאת

18 עמ"ש "טעמי המצוות", ח"א, עמ' 75 ר"ד של המהורה הראשונה, עמ' 69. ואילך של הגניזה ושם רשמתי את המפורט.

19 על רמ' ו, ר' ח' הונו דעות ספקולטיביים דימו כנמשם ללמוד לקח מן המוסק "ח' אחד" על סמות ח' והסכו את תואר "האחד" לתואר "האחיר" אבל אין להם ספק בהכחי ישראל הלאומיים, ושאיסחם גורט לכך שאהדת ח' היתה בלתי פוררית לחיינו" (קיצרתי). על בר' ו, ב (וינתן): התמלטו בביתוים המנשימים... במידה שזו ער שהתקרכו לסכנה לבטל את אישיות השי"ת.

20 מבחינה זו התקף ר"ח קרקס את הרמב"ם ואת הרלב"ג: "טעמי המצוות" ח"א, 99 ואילך במהורה הראשונה, 88 ואילך במהורה השניה.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

האשים הירש את הרמב"ם על שייחס למקצת המצוות "טעמים זמניים" (הקרבנות חוקנו כדי להרחיקנו מן העבודה הזרה) ושלא הסביר ב"מורה" את מצוות "התורה שבעל-פה", שדווקא אותן רשם ב"משנה תורה"²¹. והנה החסרון הזה יסודו בכך, שאותו חלק של "המורה" משיב אז ורק על שאלת "צדקת ה'" (תיאוריסית), ולפיכך הוא סממק אך ורק את פעולת השי"ת, הן בטבע, הן בתורה, ואינו יכול להאריך בהוספות בני-אדם כגון מצוות דרבנן, אבל קורא-הדייט שאינו שואל: למה נתן השי"ת את התורה, אלא: למה ומתוך איוו כוונה עלינו בני-האדם לשמור את המצוות על מרטיהן, לא ימצא תשובה מספיקה ב"מורה", ועליו לבקש הסברה אחרת.

הרמב"ם ומנדלסון הותקפו אפוא על-ידי "המורה המקראי", מפני שהם נשענו על קנים רצוצים, כלומר על שיטות פילוסופיות בלתי-נכונות. על-ידי הירש הותקפו מפני שהסברתם אינה מתאימה לצרכי החיים, ועל-ידי שניהם כאחד על שחמיסתם אינה הולמת את יסודות היהדות, אם הסכים להם ברנאייס או לא – אין בידינו תעודות על כך, רק זאת אנו יודעים, שגם הוא הודה בשתי דעות הקשורות קשר אורגני בקורת הנמצאת ב"מורה המקראי": בנינו בעלי הדקדוק שלא שמרו כל צרכם על אופי לשוננו, ובשבח "הכזרי" שבו הגיעה היהדות לידי הכרת עצמה (לעיל 716). על "הכזרי" נשא את הרצאותיו המוצלחות כל כך). מאותה הוקרה של ר' יהודה הלוי הוציאו גם הוא, גם "המורה המקראי" וגם הירש מסקנות מתודיות הדומות מאוד אלה לאלה. ואפשר לומר: שלששתם, בתיחם שבח ליהודה הלוי, ניבאו ולא לגמרי ידעו מה ניבאו, דומים היו להוגה-הדעות המשורר שהוא אפילו מבחינה אחת שהיתה נעלמה מעיניהם, ודאי שהכיר "המורה המקראי" כי יהודה זה "עלה מאחיו" בהבדילו בין אלהי אריסטו, כלומר האלהים של המטאפיסיקה המדעית "אשר יש אלו העיון (אבן תבון כותב: ההקשה) בלבד" לבין ה' אלהי אברהם (והדת ההיסטורית) אשר יתיכספנה אלו הנששות בטעם ובראייה²² (כזרי ד, טז). הלא כמעט באותם המלים מאשים "המורה המקראי" את דת הפילוסופים על "חסרון מוחשיות אובייקטיבית והרגשה לבבית"²³, וברנאייס הבליט בהרצאותיו את "ההשקפה האינטואיטיבית"²⁴ כמקור דתנו. אבל עוד לא ידע דור זה מה שגילת המדע המאוחר²⁵, כי ר' יהודה הלוי שאב לא רק מעמקי נפשו היהודית, אלא סמך במידה ניכרת על הוגה-דעות מוסלמי, גואלי, שגם הוא נעשה שופר לאותה חריה אופינית המציינת את הדת ומבדילה בינה לבין המדע. ובהו יש לראות צד שוה בין יהודה הלוי לבין מעריציו, שגם הם סמכו על זרם מסוים, שהתנגד לרציונליזם והוכיח יותר הבנה לחיים הדתיים ולתוצאותיהם.

הורם הזה היה הורם הרומנטי. ומהו ההבדל בין הסברת-הדתות הרומנטית לבין "הקלאסית"? "הקלאסיקאים" האמינו רובם ב"דת הטבעית", "דת השכל"²⁶, אשר אין לה עיקרים אלא האמונה באלהים, בחופש הבהירה ובהישארות הנפש; את הדתות החיוביות מדדו בקני-המדה של אותה דת על-היסטורית, וכל מה שחורג ממסגרתה היה חסוד בעיניהם.

21 פרט למצוות מסוימות שתוקנו עיני תאורייתא: מורה ג, לו' "טעמי המצוות" א, 72 (46).

22 הוא רומז אל דברי המקרא תה' לו, ט' מלת "ראייה" רומזת אל תיוגות הנכאים (ר ה) ועל

עמ' 16. הציה 19 על הירש שלימד טיגוריה על התגשות שבטקרא והתנגד לשירושן על השילוסמים.

II 51: objektive Anschaulichkeit und gemieliche Innigkeit (23)

die auf intuitiver Anschauung basierten Schätze Israels (Bach 25) (24)

25 עובדה זו גילה דוד קוסמן והשווה נעשה, "ננסח" : (תש"ב) 311 ואלך.

26 ליתוי זהו של "הרה הטבעית" עם דת השכל, כלומר עם הטפיסיקה המדעית. התנגד, בשם הורם

הרומנטי, שלינג' עמ' 599.

יצחק היינמן

באיו דת אני מודה? לא כאחת הדתות שאתה מזכיר לי. ומדוע לא? מתוך דתיות? הרוז זה של שילר אוסיני הוא לעמדת רוב הקלאסיקאים לדתות החיוביות. נשאר אמן למגיני הדתות דרך אהת: להוכיח את ההתאמה חקיימת למעשה בין עיקרי דתם לבין דרישות השכל; ובדרך זו הלך מנדלסון. אבל בדרך זו אפשר ללמד מניגודיה לכל היותר על תוכן הדוגמטי של הדתות, ולא על הופעותיהן: על סיפוריהן ועל מצוותיהן, החביבים כל-כך על לב כל הנאמנים לדתות החיוביות. משום כך יש לראות את הסברת-הדתות הקלאסית—לא רק כמסכנת את חיי הדת ההיסטורית, אלא גם כחד-צדדית ובלתי מספיקה מבחינה פסיכולוגית. ואם-כי כמידת-מה התקרבה הסברה זו להבנת הדת הפרוטסטנטית, שהדישה אף היא את האמונה בעיקרים מסוימים, מכל מקום נשארה רחוקה מהבנת הדתות המעשיות יותר, הקתולית והיהודית, ומהבנת כוח-החיים וההתנגדות שהוכיחו שתי אלו.

והנה בעוד שהרציונליזם, שבצלו ישב הקלאסיציזם, הוקיר את פעולת השכל המתודי ואת נושאו הגאוגיים, נטחה הרומנטיקה להכיר בכל מה שנעשה בדרך היסטורית (פילז, עמ' 198), ובייחוד ביצירות של השכבות הרחבות, אשר "קולות העמים" נשמעים מתוך שירותיהם. מבחינה זו קדם לרומנטיקה הרדר והוא אף הצליח, בנוסף על כך, להדגיש את יראת-הכבוד כלפי התנ"ך בהבליטו את הקשר שבין סגולותיו האמנותיות ובין עומק חכמתו. וכשם שהוא מירש את המקרא, כאמן וכמאמין גם יחד, כדי להחזיר את עטרו ליושנה על פי מה שחסר בדת הפילוסופית, המפוכחת, כן התחילו סופרים רומנטיים מעין שאטובריאנד בספרו על "ירוח הנצרות"; להסביר את ערך החיים הדתיים ומנהגיהם על פי יופים. המולתן הדתי בעיני הרומנטיקאים אינו "הערמת כוהנים", אלא קשר נכון ומוצדק בין החסידים לאלהיהם (ואגנר, Religion עמ' 50); והרומנטיקה הבינה את הדת על פי מאמציה היא "לְקַדֵּשׁ את כל החיים קדושה דתית" (פילז, עמ' 189).

מתוך נקודת-המבט הלאו יצאו אנשי המדע ההיסטוריים והסבירו את יצירות הדתות החיוביות, שהרציונליזם לא התעניין בהן. את המנהגים ואת הטימויים של עמי-הקדם הסביר הפילולוג הקלאסי קרויצר²⁸ בדרך סמלית. וספרו זכה לכמה מהדורות. בהמסה הסמלית של המנהגים הורה לו ואגנר (Religion, עמ' 66) בפירוש; ותיאולוגים נוצרים²⁹ הלכו בדרכיו בהסברת המקרא. את הלשון ראו לא רק כאמצעי של הכנה הדדית בעל-אם (פילז, עמ' 57), אלא טענו כי "האטימולוגיה הספיקולטיבית", שהם דרשו בנוסף על "האטימולוגיה הפילולוגית"³⁰, מגלה סודות עמוקים, אם נטה את אוניו ליוהיים הלשוניים המפתיעים לכאורה. כבר שאטובריאנד העיר, כי הביטויים המורים בצרפתית על "האמונה" ועל "הכירה", מרכו הבית, כמעט זהים הם³¹. ודבר זה בא ללמדנו כי הבית והמשטחה הם יסודות הדת. משורר גרמני (אם אינני טועה, זכריה ורגר), ראה את העם "הגרמני" על פי שמו, כראוי

Chateaubriand, Le génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne (1802), תפיסה רומה של הדת הקתולית עם שילר במי מורטימר, ב"טריה סטארט" שהודפס ב-1801. הרעיון היה

אמא נמוך כבר קודם שכתב הסופר הצרפתי את ספרו; אבל הוא נעשה שופיו רב-השפעה ביותר.

G. F. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, (28 4 Bände, 1810 sqq.)

Karl Chr. Baehr, Symbolik des mosaischen Kultus (1837 sqq.); F. Chr. Baur, (29

Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums (1824 sq.)

(30 שלל מנדלסון בין א) האטימולוגיה הספיקולטיבית או הפילוסופית, ב) הרקדוקית (בלשון אהת), ג)

ההיסטורית (המכונה קרבת הלשונות); פילז, עמ' 211.

foyer, foi. (31.)

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

וכמצווה "לפתור" את העולם³². לשון העברית ייחסו הרדר ומקצת הרומנטיקאים ערך מיוחד³³; אבל הם הביאו ראיות לקבלה שבינה ובין הלשונות "האינדוגרמיות"³⁴. את שתי המתודות, האטימולוגיות והסמליות, ראו הרומנטיקאים כבלתי-נפרדות³⁵, בהתאם גמור אל נטיחם לראות את המושג החולף כסימן לרוחני הנצחי³⁶.

בעקבות הרומנטיקאים הלך "המורה המקראי", והוא עצמו מעיד על זאת. כרבו בתפיסת המקרא הוא מציין את הרדר "בן האלמות, המעמיק לנחש" (א, עמ' 7), וכרבותיו בענייני פילוסופית-הלשון — את הרומנטיקאים קאנה וואגנר (א, עמ' 32). בייחוד למד מן הרומנטיקאים את מיווג החקירה של הלשונות ושל הסיפורים הדתיים, שהביאה לידי אותה האינטואיציה של דת אחת, השולטת. אמנם בפנים שונות, בכל העולם. למשל: היהוים של אברם ושל ברמה, שהוכרזוהו (עמ' 5), נמצא כבר בספרי ואגנר (Religion, עמ' 31). אבל גם את ההבדלים שבין הדתות מבהירה חקירת הלשון. הרומנטיקאים נטו לראות את מתקני הדתות כמתקני הלשונות. על פי העובדה, כי לותר יצר את הדת הפרוטסטנטית ואת הלשון הגרמנית החדשה כאחת (פילז עמ' 235). כן תיקן, לפי "המורה המקראי" (א, עמ' 26 ואילך), גם אברהם את הלשון שהונך על ברכיה, עיי כץ ש"ניהה וריכו" שמות מעין "עליון, און, בעל", עד שהורו — לא על אלים עצמאיים, אלא על תיאורי האל האחד³⁷; אפילו מלת "מלך", שהוראתה המקורית היתה "פנות אל איזה אל ששמו פל", נעשה ביטוי ל"המלה" לאל האחד (א, עמ' 30). בדרך זו של תיקון הלשון המשיך משה (א, עמ' 40 ואילך) עוד יותר. אבל מן הרומנטיקאים למד "המורה המקראי" גם את הוקרת הסמליות. "היהדות שונה מן הפאגאניות ומן הנצרות ככך, שהיא מתארת ומגשימה את האידאה — לא בתמונות הנראות לעין אלא במעשים סמליים" (ב, עמ' 41) ו"מקחה בדרך סמלית, עיי זבחים ומשפטים, את פעולת האלהים הגלית" (א, עמ' 40). המחבר לא מירש דבריו אלה, כי מטרמו היתה להורות את הדרך לפירוש המקרא, ולא להסביר את דת ישראל. אולם ברור כי הוא דרש את הפירוש הסמלי, והוא ראה במשפט הנעשה עיי "האלהים", כלומר השופטים, היקוי של צדקת האלהים, ואולי אף ראה בשמחננו, בייחוד "ביום מנוחת אלהים וארם" (כדברי ר' יהודה הלוי רבו), היקוי של אותה השמחה שהורה השורה במעון האלהים³⁸. על כל פנים צדקו מתנגדיו הרציונליסטים כשטענו שהוא בא — לא להשליט את הרוח על הארצי³⁹, כדרכם הם, אלא להמחיש את הרוחני, ואם מותר לנו להשתמש בדברי פאוסט, המביט אל הקשת שבענן, — לראות ולהראות "את החיים (של הדת) כנגוהותיהם הרבוגניים", מתוך הביטויים הלשוניים והמעשיים של הדתות ודת ישראל בראשם.

כמתודה האטימולוגיות והסמליות השתמש גם ברנאייס. בירתון הליברלי "שולמית" הופיע, בשנת 1826, מאמר המבדיל "מתוך הוקרה רבה" על ברנאייס, שדרש בריבם את המקרא

32 deutsch, deuten

33 קאנה עמ' 49; והשוה טיול עמ' 79 על שלגל שהוקיר את העכריה, את החרוית ואת המצוייה.

34 קאנה עמ' 75 סמך על כך שבכל הלשונות שמות הפקקיים שש ושבע דומים אלה לאלה.

35 קאנה עמ' 71; והשוה טיול ו, עמ' 14, 180.

36 טיול עמ' 2, 9.

37 נוסח חדש של ריעון זה המצא כספרו של קאסוטו, מנה עד אברהם (תש"ס), 48.

38 א, עמ' 45. הוא מביט את הקשר שבין מלת "הר", המורה על היחס שבין האל האחד לעולמו.

וכן "החרוה" שרק השחרים, וזכים כה.

39 "לא לרוקח את הארצי" — nicht das Irdische zu vergeistigen: דברי מבקר אוניוסי, כנראה:

מור: באך, עמ' 14.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

שהוא מראה, במבוא לפירושו על התורה, בטחון גמור ב"שיטת מחקרו הכלשניים", הוא מודה, בשורת המאמרים שהקדיש למתודה הסמלית ("כתבים" ג, עמ' 213—448 ועוד), בקשיים שדרך זו נתקלת בהם עם השימוש בה: הוא חושש שמא גם פתרונויותיו הוא מקצתם אינם אלא "חלומות" ("כתבים" ג, עמ' 335; "חורב" 4548 בסוף), אבל ספקות בעצם המתודה הזאת ובערכה לא התעוררו בו. עובדה זו מציינת שוב את התנגדותו המוחלטת לזרם הרציונליסטי: כי אמנם רב סעדיה גאון הרציונליסטי לא הביא כלל פתרונות סמליים⁴⁷; הרמב"ם גילה את התנגדותו לדרשות הו"ל דווקא בבקורת שמתה על הפתרון הסמלי של "ארבעה מינים"⁴⁸; ואילו חובבי הסוד, כגון הראב"ע ויודעי ח"ן, ומבקרי הרציונליזם מעין ר"ח קרשקש ור"י אברבנאל⁴⁹, נמנו בין אלהי הדרך הסמלית. אף כאן אין לראות אפוא את הירש כסולל דרך חדשה לגמרי; וההערות שפחה בהן את מאמרו על הסמליות (כתבים ג, עמ' 213) מוכיחות כי הוא ידע מה נפוצה היתה המתודה הזאת בדורותיו, לא רק, אף לא בעיקר, בחוגי עמו (הוא טאריך בהתנגדות למצאת הריפורמיים: עמ' 229 ואילך), אלא כפי שראינו כבר בתנועת הרומנטיקה. עד כאן, בהסכמתו העקרונית למתודה הסמלית, יש לראותו כחבר לדעות ולמחבר ה"מזרח המקראי" ולמוריו הרומנטיקאים, אבל כמו באסימולוגיה, נגלה אף כאן במלאו ערכו הכללי הגדול "שנים שאמרו דבר אחד, אינו דבר אחד". כשם שהרומנטיקאים ראו את המנהגים הסמליים כ"דיאלקטיים של לשון-האם האחריה של כל האומות וכגילויים של הכרות עמוקות שעברו בנחלה על הכהנים הקדמונים"⁵⁰, כן הסביר "המזרח המקראי" את מצוות התורה כמעשי-היקוי לאל האחד, היינו כמזכירות את דרכי האלמים בהתאם אל תפיסת-הדת בכלל והתורה בפרט: התורה כספר המעמיד לנו "הוראות" נכונות על מה שלמעלה ממנו. ואילו לפי הפילוסופיה האסימולוגית של הירש גורמת התורה ל"היריון" הנפש (אסימולוגיה: על בר' כו, ה ועוד)⁵¹ והילד אשר דבר ה' מוליד, אינו הכרה עיונית, "הסמלים נחוצים הם — לא לאדם, כדי שיכיר את הענין האלהי, אלא להקב"ה, כדי להוכיח לאדם את הענין האנושי, שהוא הקב"ה דורש ממנו" (על שם' כ, יט)⁵². השבת, למשל, היא ציווי לאדם להפסיק את "מלאכתו" במצות אלהי, לא כדי להאיר את עיניו על סודות מעשה בראשית, אלא כדי שיכיר וגם ישיב אל לבו, כי לא הוא השולט בעולמו אלא לה' ארץ ומלאה ("כתבים" א, עמ' 273 ואילך, ועוד). בדרך זו מקבלות משמעות חדשה דווקא אותן המצוות שהריפורמיים השיבו עליהן, "ולא משה בן מימון ולא משה בן מנחם"⁵³ הסבירו אותן, על פי הרציונליזם שלהם: פרטי מצות השבת מעבר מזה, כי דווקא היתה על "מלאכת מחשבת מכוונת" הוא המצוין את שעבוד האדם לעול הבורא ("חורב", עמ' 146), ומצוות הקרבנות (שהריפורמיים מחו את

והירש לרציונליזם: ויש רציונליסטים נטורים, כגון הרלב"ג, שהתענינו בפרטים לא פחות מהירש וצברו "חוליות", אילו במידת יתרה!

(47) "עמית המצוות" ת"א, עמ' 43. הראב"ד הראשון פותר בדרך סמליה רק מצוות הקרבנות: שם עמ' 66 (מהר. א) 61 (מהר. ב).

(48) מ"ג, ג, מגז אמנם את מצות העשירי המשתלה הסביר בדרך סמלית (ג, טו).

(49) "עמית המצוות" עמ' 38 | 64 | 102 | 116 | 118 (= 56 | 59 | 90 | 101 | 112).

(50) Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV, 431, 1895.

(51) והשנה שמות רבא ג, טו "מהו והורוהיך? בורא אני אותך ביה חרפה כמדא' וחרה האשה". הירש

אינו מזכיר, עד כמה שאני זוכר, את המדרש הזה.

(52) אמנם הירש פותר כאן את הסמליות האסונות של המאננות (והנצרות) ולא את דעת "המזרח

המקראי" על הסמליות המעשית של זאת התורה.

(53) השו"ת "אנרות צפון" ית, עמ' עב.

יצחק היינמן

זכרון מסידור התפילה מעבר מזה, כי למשל, המצוות הנחונות על בעלי-החיים הראיים לקרבן, מורות בדרך סמלית על תכונות בני-האדם שיש לשעבדן (כגון עצמאותו או זיקתו בהשגחת האלהים: על יו"א, ג, 1). ובפירושו הפרטים הללו באה לא פעם האסימולוגיה לעזרת המסליות: הצאן, למשל, נפתרה כפי גורתה המרומה, כ"שאננת" וזקוקה לחסות האדם (על יו"א, ב, וועד) 54. המילה פירושה "עמידה ממש", כלומר התנגדות, פריעה — "שהורו מכל כפיה". ושתיהן משמיות זו את זו, כדי להתיר ואף לדרוש את חיי היצר בתוך התחומים שחכם להם הקב"ה (כתבים ג, עמ' 287).

נציגי היהדות ההיסטורית קיבלו אפוא את המתודות שהשתמשו בהן הרומנטיקאים (ביתר דיוק: היסטוריוני הדת תלמידי הרומנטיקאים), כדי להסביר את "לבוש" הדתות החיוביות, את ביטויי הלשוני והחוקי. אבל אין משמעו של דבר שהסכימו עם הרומנטיקה בנוגע ליסודות החיים הדתיים. כי אמנם יש לראות את הרומנטיקה, ביהסה העקרוני לדמות המקרא, בבחינת "עור כנגדן": "עור" עד כמה שהיא מגינה עליהן מהתקפות הרציונליות, "כנגדן" במקרה שהיא מוסרת את עניני הדת בידי הרגש שהוא אינדיבידואלי לא פחות מן המחשב הקר, וע"י כך היא חותרת תחת סמכות המקרא. היינו תחת אחדות החיים הדתיים, דו-פרצופיות זו של הורם "הרומנטי" כבר באה לידי גילוייה המלא בימי-הביניים. מקצת "הסופים", מוקירי הרגש, קידשו מלחמה על כל דת חיובית ודרשו, למען ההתפתחות החפשית של הרגש, את הריסת המסגרים 55; להם התנגד גואלי, רבו של ר' יהודה הלוי, בכל התוקף; וגם "החוקרי" עצמו מגנה בכל הבהירות את כל אלה הבודים מלבם את הדרכים כדי להגיע אל האלהים 56. והורמים הקרובים לרומנטיקה שבתקופה החדשה מקצתם מסוכנים היו לא פחות. פאוסט, שקדם לרומנטיקאים, כפנותו עורף למדע ובאמרו "הכול הוא רגש" (כ"אני מאמין" שלו המפורסם) "מכבד אמנם את האקדאמנטים", שלא כאותם קנאים מושלמים, אבל "בלי חסדה" 1 אפילו ש"צייארמכר התיאלוג הרומנטי, שעשה נפשות לבצרות ע"י כך שבנה את האמונה על "רגש התלות המוחלטת", הותקף על שלא התחשב כראוי ביסוד המקראי של הנצרות 57. חששות מעין אלה התעוררו בתוך דמנו אנו נגד תנועת החסידות — לא רק מצד הקופאים על שמריהם, שבעיניהם "עמדה הקבלה במקום העיון" והרגש, אלא גם מצד חסידים הלב שחששו להונחת המצוות, שחיי היהדות מבוססים על קיומן 58. לפיכך הלכו שלושת התיאלוגים, שאנו מתארים אותם, בדרכי ר' יהודה הלוי מפנה דרכם. "המורח המקראי" רואה רק את המקרא כבסיס "לחיידוש העם" (א, עמ' 4). דווקא על יסוד אותן דרכי-ההסברה, שלקח מן המדע הרומנטי. על פי המקרא יש לנטוע בלב הילד את האמונה בהשגחת האלהים (ב, עמ' 57). על ברניים אנוחנו יודעים רק זו כלבד, שבניגוד למטיפים הריפורמיים ויתר על כל זעזוע הלבבות, על כל רדיפת הרושם 59, ודרש את המקרא אך מתוך התחשבות במפרשיו, כעתיקים כחדשים. ושוב באה על ביטוייה הבחיר ביותר עמדה זו המשוחמת לשלשתם בדברי הירש. הוא דוחה ומגנה את יהוי היהדות עם "דת התלות המוחלטת" (כתבים ג, עמ' 292).

54 בריוק כמו כתבי פילון חורש את הצאן, על פי גוריון חמלה היוונית, כסמל לאדם "הצועני קריסה": "על קרבנות חבל וקין" עמ' 112 ועוד.

55 Sufis: Goldziher, Vorlesungen über den Islam § 4 fin.

56 בייחוד א, עמ' ב, מה. דומה בהרבה עמדה "חובות הלבבות".

57 E. Brunner, Die Mystik und das Wort (1924)

58 אגוז, רבנו אליהו הנגון מוילנא (ח"ש"), עמ' 22.

59 "Die Vorträge dieses biblischen Interpreten, die alles rhetorischen Schmuckes und Kanzeleffekts entbehren" Bach 24.

כי 'אין היהדות מכירה באושר אושר הרגש המעורפל המכניע את השכל לחיי-הרגש המדומים והרואה את אופי הדת בשעבוד כוה; היהדות פונה אל הרוח, אל השכל המכיר, כדי להדריך ולזכך את הלב ולהלהיבו' 60 — שלא כ'כמרים' הצדים את הנפשות במכמרותיהם 61. היא דורשת מעמנו 'את השקט הנלהב' (על תה' קיט, צח). הבא על גיליוו קודם-כל במעשינו, המלהיבים והמשמחים את הלב (כתבים א, עמ' 479). הנוסח הזה של טענות הירש מוכיח שהוא יוצא — לא רק לתביע את עלבון המקרא מידי תפיסת-הדת החפשית, כשם שעשו תיאולוגים מוסלמיים ונוצרים, אלא גם להגן על האופי המסורתי של דת ישראל, הרחוקה אמנם יותר מדי-הרגש וזמן האספולוית המיסטית מאשר הנצרות, בת דמות המסתורין 62; ואולי החרחק בנוז מן 'המורה המקראית', מוקיר החכמה הנסתרה של המצרים (א, עמ' 35). ומלחמה גלויה להירש קודם כל במטיפים הריפורמיים, שהלכו בעקבות הכמרים הנוצריים והתאמצו לפעול על הדמיון ובו בזמן לפעול את הלבבות עי גינון העוגב, — ובתנועה הריפורמית, ששאפה וגם הצליחה להנחיל לבתי-התפילה אותו הפאר והתפארת ששיבחו שאטבריאנד וחבריו בכנסייה שלהם 63.

על פי העובדות הללו יש לדון את דברי הריפורמיים שקראו את הירש בשם 'חבר' ל'רומנטיקאים', הם ודאי לא התכוונו לקבוע את מקומו בתוך זרמי הזמן, אלא ביקשו להבאיש את ריח החרידות, הכורחת בריח עם הוגי-דעות, שמקצתם נלחמו בתנועה האמנסיפציה. והנה טענתם זו לא כולה מוצדקת היא, אבל בכל-זאת לא המצאה היא שבדו הריפורמיים מלבד 64. מתפיסת-הדת הרומנטית התרחק הירש אפילו יותר מן הריפורמיים. — לא במאמריו בלבד, אלא גם בדרישת הלימוד והמעשה, בהתאם למסורת עם ישראל. הוא למד אמנם מן המדע הרומנטי את המתודה האטימולוגית והסמלית. אבל ראשית יש לציין כי הרומנטיקאים לא כולם היו אנטישמיים; שליארמכר, למשל, לא זו בלבד שהיה אוהב יהודים (ויהודיות בכלל), אלא הוא דרש בפירוש שיוון אורחי גמור ליהודי פרוסיה. שנית: מעולם לא סירב הירש להסכים להוגי-דעות שמקצת דעותיהם לא היו לרצונו. הוא החקיף, למשל, את שילר כמחבר המאמר על 'שליחות משה', הסוגע בכבוד התורה ובכבוד עם ישראל (כתבים ב, עמ' 464), אבל יחד עם זה נתן למשורר שבח מלא על שהרגיש את התוכן המוטרי והמעשי של הדת (כתבים ו, 309) — לאו דווקא כתפיסת הרומנטיקה 65! ואם-כי האנטישמיות של תלמידי הרומנטיקה, כגון פרידריך וילהלם הרביעי מלך פרוסיה, נבעה מאותה הוקרת ההיסטוריה, שהביאה גם לידי עמדתם האוהרת לדתות החיוביות, ומשום כך יש קשר פנימי בין עמדתם אמרינית, אשר הירש דחה אותה 66 ובין דרכיהם בתיאולוגיה שקיבל — הלא זה

Das Judentum weiss nichts von jener nebelhaften Gefühlseligkeit, die den Ver- (60)
 stand dem dämmernden Gefühlleben unterordnet.
 וע' על בר' מג, ל (מונה קודם כל אל השכל) ז על וי' י, טז לג, א ז במ' יח, זז תח' יד, ב.
 Gefühlsfischerei: Schr. VI 18. (61)
 Baeck, Romantische Religion (Festschr. der Hochschule... Berlin 1922) 7, 3 (62)
 כי היהות היא דתה הקלאסית והנצרות היא הרומנטית (אם כי ישירות רומנטיים נמצאים בכל דת ודת: 6) זו הוא מדגיש את 'אופי האמנסיפ' של דת שליארמכר, הסותר אמנם את האופי המעשי של חזרה ישראל.
 (63) אם כי אין לראות בכך שום גיגור עקרוני לתירוט — ובחכ"ג שהקיימא 'עדת ישרון' של הירש יוכיח!
 (64) לדעת ט. מישר "Israelit" עמ' 46 המציא את האשמה הזאת ל לב, רב ריפורמי, אבי הרב והחוקר המפורסם חיים עטנאל לב.
 (65) אמרו על הירש שאמר, אחרי שנשא את נאמו ליום הולדתו המאה של שילר: "אילו היה זה יום הולדתו של גינת, חייתי נוסף" (ומתחמק מהרצאה של שבח). וגינת היה בתפיסת-הדת שלו הרבה יותר קרוב לרומנטיקה (על על "אני טאמיון של פאוסט"). (66) גם כמדויקא היה הירש ליברלי בהחלט!

יצחק היינמן

כלל גדול בקורות עם ישראל הרוחניות. מימי טיפון ועד היום הזה, ועד בכלל; אם מצאו אוה"ע הסברות מתקבלות על הדעת לדתיזם וללאומיותם, התחשבנו אנו בסברות הללו ככל הרצינות⁶⁷, אפילו במקרה שאהבת מטרותם השיאה את הוגי-הדעות הללו לשנאת תורתנו ועמנו. לא הירש ולא מריו חרגו אפוא ממסגרת היהדות ההיסטורית במאמצם להסביר את לשוננו ואח מצוותינו במתודות, שהרומנטיקאים הלכו בהן. אבל, גם אם מבחינה יהודית אין להאשימם — יש לברר מה דעתנו על הערך המדעי של המתודות הללו.

והנה על הקשיים והספקות התלויים במתודה האטימולוגית, אף הרומנטיקאים לא השלו את עצמם. הירש מזכיר דרך אגב (כהבים ו, עמ' 406), כי קיקרו, העומד למופת כנאמן בכל בית הלשון הלטינית, נכשל לגמרי באטימולוגיה שלו; והעובדא היא ודאי שלא נעלמה מעיני הפילולוגים הנוצרים, אבל את מקור כשלונותיו לא גילו ולא חיקנו. ממש כקיקרו מוהים גם הם שתי מלים השוות או הדומות זו לזו באותיותיהן — בלי להתחשב באפשרות, כי שויון זה אולי מקרה בעלמא הוא; ואמנם: "האטימולוגיה ההיסטורית", כלומר גילוי התפתחות הלשון, מורה על מקריות שכזו בכמה מלים. בשני המשפטים "הטבח טועם את הבשר", "הבשר עולה במאה פרוטה" נמצא בגרמנית אותו טיפול⁶⁸; אבל ההיסטוריה של הלשון מורה, כי שני הפעלים נגזרו משתי מלים לטיניות שונות לגמרי; וכשהבוא "האטימולוגיה הספקולטיבית" להוציא מן השויון ההוא איזה שהן מסקנות (כגון "הגרגרות גורמת להוצאות"), הרי תפסע באמת. וכן הדבר בכמה שויונות שהרומנטיקאים הנוצרים⁶⁹ סמכו עליהם ואילו לדעת בעלי הבלשנות המדעית אינם מוכיחים ולא כלום. מוכן, כי הדרישה הזאת, לבחון כל שויון ושיוון לאור השוואת הלשונות, גם בעברית נאמרה. אפילו הקירבה שבינה לבין הארמית, שאף הירש מודה בה (לעיל 20), מספיקה כדי להוכיח שיש שויונות מקריים, כגון בין "שנה, שנה" מעבר מזה (בארמית; שנה — תרין; שנת חדא, בשיין) ובין "שנה = חור" ובנותיה כגון "משנה" (בארמית; "תרין, מתניא", בתייו) מעבר מזה⁷⁰. והנה העובדה, שהירש מצמצם מאד את שטח השוואת הלשונות וכופר בקירבה שבין העברית לבין אותן הלשונות שקוראים עכשו בשם אינדוגרמניות. עובדה זו גם שכרה וגם הפסדה עמה. שכרה: כי היא שמרה עליו מזיהויים נוצרים ביותר מעין זה של אברם (= אבירם) — כרהמה. הפסדה: כי אידיעת הלשונות השמיות רובן ככולן מנעה אותן מלהבחין בין זיהויים כנים למדומים ואיפשרה לו את השימוש הבלתי מרוסן ב"אטימולוגיה הספקולטיבית"!

אין לתמות, כמוכן, על כך שהמורה המקראי ותלמידו הכירו והשתמשו במתודה האטימולוגית-ספקולטיבית של קאנה, אשר בה התחשבו בכל תרצינות טובי המדע בני הרבע הראשון של המאה הי"ט (ניימן, עמ' 109). ומי שאומר כי האטימולוגיות שבספר זה "מעוררות את שרידי השחוק⁷¹", מראה רק כי התפתחות מדע הלשונות נעלמת ממנו. אבל מאחר שעוד במשך שנות הארבעים של המאה הי"ט סר חנה וכבודה של מתודה זו, מה ראה הירש הזקן להחזיק בה, ואף להוסיף על הערכתה ולהוציא ממנה את כל הפרטים, בפירושו לתורה

67 דוגמאות הנאחי MGWJ 1935, עמ' 148.

68 kosten = gustare = constare.

69 focus > foyer; fides > foi.

70 גרמנית (=) deutsch, עמית לבין deuten אין יחס; ועיי

31, 32.

71 בעבודה שנת עברית חלה והתחלחה, מדיים המקרא וחז"ל (דרכי הגדה, עמ' 112) וגם הירש

התחשב בה (על אח' סס, ג: עולם חסר ייבנה).

Graetz, MGWJ 1881, 341 (71)

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

ולס' תהלים — בעוד שהדור הצעיר, ויהודים נאמנים למצוות כגון ר' יעקב ברת בכלל, הכירו במתודה החדשה, המתונה, של השוואת הלשונות?

אולי על פי עמדתו למתודה הסמלית יש למצוא את התשובה. גם בתחום זה נחקרו המתודות של ע' קרויצר בהתנגדות גוברת והולכת⁷², והירש לא התחשב כלל — לא רק בביקורת הזאת של העולם הכלל-תרבותי, אלא גם באיסור שהס' הרמב"ם על כל הסברת טרטי-הפרטים של מצוות התורה: הוא (הרמב"ם) מכיר אמנם בערך הגדול של מצוות הקרבנות, אבל המצוות שבפרט, כגון המצוה להקריב כבשים לקרבן זה ואיל' לקרבן אחר, וקביעת המספרים "אי אפשר לתת להן סיבה כלל, וכל מי שיטריד עצמו לתת סיבה לדבר מן החלקים האלה, הוא בעיני משתגע שגעון גמור"⁷³, למעשה לא נמנע הרמב"ם עצמו מהסברות החלקים, אמנם לא דווקא הסברות סמליות, הוא מציין, למשל, שנצטוונו על הקרבת שה, מפני שבהמה זו היתה "תועבת מצרים"⁷⁴; והטון החריף כל-כך של דברי הרמב"ם מוכיח, שהוא נלהם במפרשים מסוימים מטעמים עקרוניים, ודאי מפני שהם מעדיפים פירושים המעודדים ומרוממים את הנפש על האמת המפוכחת, ודוקא מפני שהרמב"ם משוכנע כי דרכו, דרך המדע האובייקטיבי, טוביאה לאור את צדקת דתנו, הוא מקפיד מאד על ההגבלה שבני לבניהם⁷⁵. ואילו לדעת הירש "פרי הידיעה יהיו החיים"⁷⁶, ובייחוד החיים הדתיים, המתודות המדעיות שלמד בנעוריו, הראויות להוסיף על חיבת המצוות והוקרת טרטיהן, שהריפורמים שקפדו בהם, חביבות היו עליו במידה כזו, שלא רצה ואולי אפילו לא יכול לבדוק אותן בימי עמידתו, אלא התיק בפירושים האטימולוגיים והסמליים, שאיפשרו לו למצוא ולפסל דרכים חדשות להסברת היהדות הנצחית.

אס'י האטימולוגיה הסמלית לא עמדה אפוא במבחן המדע, והירש הגדיש את הסאה בפירושו הסמליים, אין משמעו של דבר, כי אסכולת ברנאייס טעה טעות עקרונית בסמכה על הסברת-הדתות הרומנטית. החוקרים החדשים אמנם הגבילו את דרכיה, אבל לא סתמו אותן. חוקר ככל שיעור קומה, כגון מלך, הסכים לרומנטיקאים עד שגם לפי דעתו "מחקר הלשונות הוא האמצעי הטוב ביותר לחקירת הדתות"⁷⁷, והנטיה לפירוש סמלי של מנהגים דתיים גברה דווקא בדורנו אנו⁷⁸. יתר-על-כן, ההבנה שהרומנטיקה הראתה ללבוש המוחש של הדת, ללשון ולמנהגים, זכתה להוקרה גוברת גם בחוגים שאינם נמנים על חסידיה הנאמנים. פ. רונצווייג, שלא חדל לראות את עצמו כתלמידו של כהן חסידו של קנט, ראה את התרגום להנ"ך שהוציא יחד עם בוכר, כקרוב לתרגומו של הירש יותר מאשר לשאר התרגומים⁷⁹ — כנראה בגלל אותה "יראת הכבוד מפני המופשט והמוחש שבמקרא"⁸⁰

72) אמנם החוקר בסמליות החוקר הפורטם באכאופן (שנולד בשנת 1815), ועוד בשנת 1845 הופיע

Dursch, Symbolik des mosaischen und christlichen Kultus.

73) מורה ג, לו, והשווה Neuburger, Wesen des Gesetzes in der Philosophie des Mai-

monides (1933) 33.

74) מורה ג, מו, ושם במצאות דוגמאות נוספות.

75) השוה ג, טו (נגד הפירוש הסמלי של ארבעה מינים) ואת מלחמתו הידועה ב"הוליה" ה"כלאם" שהוא

ראת מתיאולוגי יותר פטילוסופי.

76) בכל הענין נאריך בפרק האחרון של מאמר זה (עמ' 36 ואילך).

77) Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV, 264.

78) Pfister, Die Religion der Griechen und Römer (1930), 174.

79) רונצווייג, "כתבים", עמ' 128. הוא מנסק אמנם את שבחו בורך בלחי מתקבלת על הדעה.

80) Buber-Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung (1936), 136

יצחק היינמן

שדרש בוכר חברו, והיא נמצאת בתרגומו של הירש במידה יתרה. על יסוד הדקדוק-במלים הרומנטי. בערך ההיסטורי והאמנותי של דרך היינו הכירו, איש איש כאמור, פראנקל הלמדן כתלמידו של סאביני המשפטאי הרומנטי⁸¹; מ. לאזארוס הטילוסוף, שהוקיר, למרות עמדתו הכללית הריפורמית, את "יצירות העם" המעידות על "מוסר היהדות" (והתמכרותו של כהן⁸² מעידה על נתינתו מן הרציונליזם); היינה המשורר⁸³, שנעשה מעין בעל-תשובה, בהשפעת ספרו של ר' יהיאל מיכאל זקס על יהודי ספרד, המוקדש לווארנהאגן הרומנטיקאי הנוצרי, ותבע את עלבון היהדות ההיסטורית מיד הריפורמיים, מעריצי "רוח הזמן". ובהתקרבותם של ברנייס, "המורה המקראי" והירש לרומנטיקה קשורה העובדה, כי הם⁸⁴ נמצאו מאותו בזיון הקבלה המשותף לרוב בני דורם⁸⁵, שלא לכבודם.

פרק ב. היחס שבין ברנייס ל"מורה המקראי"

עד כה קבענו רק את יחסו של הירש אל המעינות שמהם שאב. לשם ליבון הענין הזה, לא היה חשוב, אם "המורה המקראי" יצא מתחת ידו של ברנייס או לא. רצוי היה אך להבהיר, עד כמה הסכים לו הירש ועד כמה נטה ממנו, עכשיו בדעתנו לכיר את היחסים שבין הירש לברנייס רבו, ואנחנו מקווים, כי בדרך זו נוכל להכיר אל-נכון את המונות שני הגדולים הללו — המגינים הראשונים והחשובים ביותר שעמדו ליהדות המסורתית (מלבד שד"ך) בתקופת האמנסיפציה. לשם כך מוכרחים אנו עכשיו להשיב על השאלה, אם אמנם ברנייס הוא מחבר "המורה המקראי"; ובמקרה שכן הוא הדבר — האם מתקבל על הדעת שהחוקי בדעות המובעות בו זומר רב וחשוב לפתרון שאלה זו צבר אמנם באך, המומחה לספרות הכללית של המאה הי"ט, במאמרו שממנו כבר ציטטנו כמה פעמים; אבל הוא הניח מקום רב להתגדר בו, בייחוד ליידי ספרות ישראל⁸⁶.

א) על השאלה, אם יש בענין זה "הוראת כפל דין", יש להשיב בלאו. ברנייס מעולם לא הורה שהוא המחבר, אבל מעולם גם לא הכחיש את דברי אלה שיחסו לו את הספר; ותלמידיו האדוקים שהתאמצו לגול ממנו את ההאשמות שהוטחו נגדו על פי מקומות מסוימים בספר, סמכו אך ורק על השערותיהם, ולא היתה בידם שום הודעה ברורה וחדומבנית מפי רבם. הירש כותב, בתוך התשובה למבקר פירושו על ס' בראשית שציטטנו: "ברנייס ג'ע — אשר קירכהיים מייחס לו, בלי כל פקפוק, את 'המורה המקראי' — לא הודיע מעולם שהוא הוא מחברו של אותו ספר. כל מי שהיה מצוי אצלו, ואפילו מי שידע (רק) בטיב פעולתו, — פעולה שבה המשיך שנים רבות — יראה את דבריהם של אלה המייחסים לו אותו ספר, כבלתי מתקבלים על הדעת, כמעט כבלתי-אפשריים. ואילו היה הוא המחבר, הנה פרש

- 81 Savigny: A. Lewkowitz, Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts (1934), 275 sqq.; 368.
 82 "כתבים יהודיים" ג, עמ' 7, 10, 12 ועוד; והשוו את דברי רומנצ'יב בטובואו, א, עמ' 37.
 83 M. Wiener, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation (1933), 259.
 84 השוה על ברנייס: באך עמ' 26, "המורה המקראי", א, עמ' 42 (בשכח תורה המסירות); ז, עמ' 44 ואילך; הוא דוחה אמנם את סינוי "החטיים" (ז, עמ' 54) ואת "הפרטיניסטים" (ז, עמ' 46) כלומר את תלמידיו הקבלה הנוצרים (גייטל, עמ' 11 ואילך); וירש, "אגרות צפון" יח, עמ' 5, נוקט באותה עמדה.
 85 Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (1941), 9.
 1) מאמרו ב"MGWJ" 1939 נוסל בהרחב מזה שב"Zeitschrift" 1937, וכתב, כנראה, לפניו.
 2) למשל: הוא לא הביא אף אחד מן המקומות בהם הזכיר הירש את רבו.
 3) לעיל 3; יסרון עמ' 1868, 133.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

כבר לגמרי מאותה טעות כשנכנס לעיר מולדתי. גם יעקב ברנאייס, הפילולוג המפורסם שזכה להיות איש-סודו של אביו, היה "משוכנע", לדברי באך (23), שאביו לא חיבר את הספר; אבל לא ידוע לנו אם סמך בכך על דברים מפי אביו. רק גריץ, בקורות היהודים, כותב כי אמנם חיבר "החכם" את הספר, אלא שכבר באבהותו; אבל הוא מספר דבריו כעד מפי עד, ודווקא על פרט זה לא הביא עדות ברורה מאת י. ל. אדלר מקור ידיעותיו. לא נאמנים יותר הם דברי האומרים כי ברנאייס העיר באכסמפלאר שלו על עצמו שהוא המחבר, וכי גילה סוד זה לאחר מחבריו; וטעות מפורשת טועה המלון ההמבורגיז, המציין את ברנאייס כמחבר החלק הראשון ופרופסור נוצרי כמחבר החלק השני, שבו נדחת הנצרות במלים חדמוניות. (ב) הספר נותן עדות ברורה על חוג הקוראים שהוא פונה אליו: "העם ששוחרר מעול שלטון הנכר", שיש לספק לו "מזון רוחני-לבבי" (א. עמ' 3) הוא העם הגרמני, אשר בתוכו נוסדו "החברות ללימוד המקרא" שהמחבר מזכירן. רק דרך-אגב הוא רומז אל "התליץ של המרד" שהתחלתי ניכרות ביהדות, ביומנו של פרידלנדר. הוא רוצה איפוא להיות מורה-דרך להבנת המקרא קודם-כל לנוצרים, ורק לאחר מכן ליהודים המשכילים שנפרדו מן הרוב המכריע של אחיהם. בנוצרים הוא מתחשב גם בסגנון ספרו: מלים עבריות נמצאות רק בהערות, ולא בטקסט, ומאחר שבאותו זמן לא קם יהודי שראה את עצמו כאחראי ל"מזון הרוחני-לבבי" של סביבתו הנוצרית (גם ביאורו של מנדלסון נכתב בראש-אוראשונה בשביל יהודים), מעורר המחבר את הרושם הוודאי שגם הוא אינו יהודי, ורושם זה מתאשר ע"י השבח שהוא נותן להודר "בן האל-מות המעמיק לנחש". גם הבטחתו לתקן את הסובייקטיבי הנמצא בדברי הרדר, במקום המעבר מן הברית הישנה אל החדשה" (א. 7) אין בה כדי לעורר שום חשד בקורא — עד שימצא בטף הספר (ב' עמ' 66) את פירובי הבקורת על התאולוגים הפרוטסטנטים "שהיארו את המעבר מן הברית הישנה אל החדשה תיאור דרמטי, פנטסטי, ריטורי, ללא חשש להתנגדות מבוססת על ידיעת העדות" ¹⁰. המחבר מייחס כאן איפוא את ידיעת התעודות, הנחוצה לשם תיאור מדעי של הנצרות הקדומה — לא לתאולוגים הנוצרים (כי התאולוגים הקתוליים לא היו שונים מבחינה זו מן הפרוטסטנטים ¹¹). אלא לעצמו; ועל-פי ידיעה זו הוא רואה את עצמו כמוכשר לתקן את "הסובייקטיבי", כלומר את המוסעה,

(8) ע'י להלן, עמ' 36, הערה 6.

(4) דעות נוספות מביאים ווקס, הכמי אה"ו, עמ' 51, באך עמ' 13; ואילך.

(5) על ידיעה זו של ה. יילוביץ תשוב באך עמ' 17.

(6) הרב א. קיש כותב, כי הרב א. וולף "הוכיח לו על מי חיות אישיות ועל מי שיחות עם ברנאייס ועם המו"ל, כי ברנאייס הוא המחבר, באך, עמ' 13, רואה במלים הללו פסוק ראה לך, כי ברנאייס הודה לולף שהוא המחבר. אילו היה הדבר כן, לא היה וולף נוקד ל"הוכחות".

(7) באך, עמ' 18; המלון כותב: "הגליון השני הופיע כסם הסרוס. Kalve בירצבורג; הראשון הוא טרי עסו של ברנאייס".

(7) הספר הופיע במינכן 1821; או היו יהודי גרמניה רחוקים מסיוני-הזכויות, הרבה יותר מאשר בזמן שלטונו של נאפוליאון.

(8) הן טרוו דווקא ברבע הראשון של המאה הי"ט; השוה Die Religion in Geschichte und Gegenwart I 1022.

(9) מלים unsere heutigen Friedländerianer (ב, 22) אין בהן שום ראייה לכך שהמחבר הוא יהודי, (באך עמ' 8) הן רומזות רק אל כך שהפריילנדיאנים גם הם שייכים לחוג-התרבות שלנו.

(10) ohne Furcht eines urkundlichen Widerspruchs.

(11) אותה המחבר לזאת (ע' להלן) שוללת את האפשרות של מחבר קתולי.

יצחק היינמן

שבתמיסת הדרד רבו; הוא מציא אפוא כאן את עצמו מכלל החוקרים הנוצרים, מבחינת מוכיחיותו לתעודות ישראל, ועוד נראה כי הוא נוטף את השם של מוכחה לפסרות ישראל בצדק גמור! סימן למוצאו היהודי אפשר אולי לראות בבקורת התריפה שהוא מוחח על הכנסיה הנוצרית שכבר צוינה לעיל, ובהבדל התריף שהוא מגלה בין "אמונתו" של אברהם אבינו לבין "פיסיסיס" זו שהכניס פאולוס (2, 22), בניגוד לדברי השליח עצמו (רומ. ג, ד) המזהה את שתי אלו. והנה עמדות בקרתיות מעין אלו אינן סותרות לחלוטין אפשרות של מחבר נוצרי; יש רק לציין, כי הנוצרים התפשיים לא הוקירו את ספרי הברית הישנה, כמו המחבר דגן. אבל מובן מאליה, שכל התיאולוגים הנוצרים, כשמרנים חפשיים, העת נניינו קודם-כל בעניני הכנסיה ורק במידה מוגבלת מאוד בענינים הפנימיים של בני דת ישראל. ואילו מחברנו עורך לפנינו סבחר של ענינים, המורה על התעניינות שכנגד, ובוזה שונה דווקא ממקורותיו, בעיני ואגנר מסמן ישו נקודת-מפנה בהיסטוריה¹²; קאנה כתב ספר שלם על "כריסטוס בספרי הברית הישנה"¹³, ואילו מחברנו, כשהוא דן בתקופת בית שני, אינו מזכיר כלל את ישו עצמו, אלא מדבר על "שליחי האיסיים שנהרגו בלבד (ב, 32), ורק בתיאור הנצרות המאוחרת (ב, עמ' 40—44) הוא רומז אל אותו "ידיד משה"; ולא אותו, אלא את פאולוס (ב' 38) הוא רואה כיוזם הנצרות. את יותר הוא מזכיר מתוך אהדה, אבל רק דרך-אגב (ב, 59). ולעומת זאת הוא מאריך בכל זרמי היהדות, שהרדר¹⁴ וואגנר¹⁵ הזכירו רק את מקצתם ברמיזה קלה; והוא מגנה את היהודים שלא שמרו כל צרכם על אופי תרבותם היהודית (לעמ' 6), ודאי שלא כדרך מבקרים נוצרים! אסכי בדרך כלל לא ניכר מוצאו מתוך סגנונו — מכל-מקום הריהו קורא את יהודי אלכסנדריה, העיר רבת עט, בשם — *unwissendes Land* — *volk, ohne gelehrte Kollegien* (ב, 12); ותרגום זה של "עם הארץ" ודאי שלא יצא מעטו של סופר נוצרי!

ככל שנמשיך אפוא בקריאת הספר, כן יוסיף ויתברר לנו מוצאו היהודי של מחברו¹⁶. ואם אינו מגיד את עמו ואת דתו בהחלט הספר, אין לגנותו על כך. כי הוא אינו מדבר כיהודי אל נוצרים, לשם ביטול עיקרי הנצרות מפני תורת ישראל, אלא כאירופאי אל אירופאים, כמשיכי אל משיכילים, לשם מציאת הדרך להבנת המקרא ולהסברתו. בעזרת המדע שהכל מודים בסמכותו.

מי היה יהודי זה? על ברניים, כמחבר הספר, מעידים: (1) היקף השכלתו, — (2) דעותיו, — (3) מקבילות מילוליות בין הספר לבין דברי "החכם". (1) השכלת המחבר מפליאה היא. הוא בקי בלשון הגמרא וזו הוא יודע להשתמש בדברי חז"ל בכל מקום שיש לו צורך בכך¹⁷; אפילו אל השגות הראבי"ד על חיבור הרמב"ם —

(12) Religion עם' 5; והשוה שלינג ג, עם' 78, 83. על עיקר השילוש.

(13) גוימן, עם' 83, 97; והשוה על צמחו לישו, עם' 76, 108.

(14) כנון ג, עם' 58, הערה 1, על תארם בעולם קטן "למי הקבלה".

(15) כנון Religion, עם' 92; וע' להלן על החומר שהמציא לו ברניים תלמידו.

(16) את האשטיות, כאילו קאלב הוא המחבר, סתר באן, עם' 20 ואילך בהוכחות חתכות.

(17) ביטוי כנון הלולא (א, עם' 58), ודאי שלא היה יודע לנוצרים פרט לנוצרים, שרוממם לא נמצאו.

באותה תקופה.

(18) כנון א עם' 40; מסור ת"ח קודם לכתן גזול עם הארץ. א, עם' 61; בלעם עלת על משה רבנו כנבואה.

ב, עם' 7; י"ג מידות השתורה גורשת כהן. ב, עם' 16; דעת חז"ל על הרגום השבעים. ב, עם' 31; מצוות

בשלות לעזרי לבוא. והשוה א, עם' 56; "היונה מסמלת למי המסורת התלמודית את עם ישראל" (הוא רומז אל

דרשות על השיש ב, יד, ה, כז, ו, ט).

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

הוא רומז (ב, עמ' 53, הערה 4). אבל גם אריסטיאס, טילון ויוסטוס ידועים לו (ב, עמ' 41). הוא מתאר את בעלי המסורה והדקדוק (ב, עמ' 47, 52) ואת מפרשי המקרא (ב, עמ' 54). איש איש כפי אפיו; הוא רומז אל חילוקי-הדעות שבין הרמב"ם לבין קרשקש ואלכו בעניני העיקרים (ב, עמ' 53) ומבקר את מנדלסזון, על "שלא הבין את הרמב"ם" (ב, עמ' 54); בנוסף על כך הוא מאריך בתיאור הקבלה, ב"מעשה בראשית ומרכבה". בפתרון המספרים והאותיות שלה, ההופך את "כל התורה שמתויו של הקב"ה" (ב, עמ' 44 ואילך) ובסיגופיהם של תלמידי האריי (ב, עמ' 54). אבל בהשכלה היהודית המקיפה היא הוא קושר השכלה כללית הראויה אף היא להערצה: הוא מצטט את הומירוס (א, עמ' 30), אפילו במקור (א, עמ' 57), ואת וירגיליוס (א, עמ' 57; ב, עמ' 37); הוא מכיר את הפילוסופים היוונים (בבלים אף כוכבים בני מדרגה שלישית. כנון אריסטיאס: ב, עמ' 19) והתעמק בכתבי ספינוזה (ב, עמ' 61); וכל רזי הדתות, (היוונית, המצרית, הנענית והיהודית) גלויים לפניו. כל שפע הידיעות הללו לא צבר המחבר, כדרך "חומר נושא ספרים", אלא הוא התאמץ, כהוגנת-דעות עצמאי, לחברן ולרכון לבנין אחיד של קורות דת ישראל, מאברהם אבינו ועד ימיו. קשה מאוד להניח כי פלוני אלמוני הוא שחיבר את הספר הזה, ואם אין לראות בהשכלה זו משום סימן מובהק לאישיותו של המחבר, על כל פנים יש להודות, כי אותו הקיסור הנזירי של ידיעות יהודיות וכלליות בהיקף שכזה הוא שעורר את הערצתם של קאלב מקבר מזה ושל היידנהיים מקבר מזה לברנאייס הצעיר¹⁹.

2) מחכימות עוד יותר הן דעות המחבר, כבר ציינו (עמ' 2), מה נדירים היו בדורותיו אותם היהודים המשכילים, שהחזיקו במסורת ישראל. ומן המעטים הללו נברל מחברנו בכמה קיום, שכולם מתאימים לידיעות המעטות על ברנאייס שנשארו בידו. שרשה של התאמה זו נעוץ בהערצה שהעריצו וגם ברנאייס וגם המחבר האנונימי את תפיסת-הדתות הרומנטית, בנוסח ואגנר. רבו של ברנאייס בירצבורג (ועי' להלן), מקור "המזרח המקראי" (א, עמ' 32). מנגה נבעה אותה הוקרה של "התיאולוגיה הכללית", כלומר אותה ידיעה של כל הדתות, שהספר מעיד עליה; ידיעה כזו לא דרשו מאת תלמידיהם—לא הישיבות ואף לא "בתי-המדרש לרבנים", עד התחלת המאה העשרים, ואילו ברנאייס דרש אותה (לעיל 6) מאת החבורים העומדים להיות מורים בישראל! על רקע התיאור הכללי הזה של הדת תיאר המחבר האנונימי את אברהם אבינו "הקורא בשם ה'" כדי להפיץ את תפיסת-הדת הנכונה בעולם; ובאותם הפסוקים נסתייע ברנאייס, כפי עדותו של הירש תלמידו (לעיל 7), כדי לתאר את שליחות אבי עם ישראל. שניהם דרשו אפוא תעמולה בעל-פה, וכן דחו שניהם כל כפייה דתית. "המזרח המקראי" מנגה את הריגת "שליחי האיסיים" (כלומר ישו וחבריו) ואת רדיפת ספינוזה (ב, עמ' 32, 64), במלים שקשה למצוא להן הקבלה בדברי יהודי שמרני. אבל דווקא לדעת ברנאייס מורה מעשה מי מריבה, כי "במקום המטה (של משה) יעמוד הדבר". את המירוש הזה שמע הירש (על במ' ב, ח) "מפי ברנאייס נייע"; לא כינה אותו שם בשם רבו; נראה אפוא, כי לא כל פרטי הדרש הואו ישרו בעיניו. ואמנם: מה שמוסיף הירש לצורך פירושו—היינו כי "בארץ ישראל יתפסו הנסים הנסתרים את מקום הנסים הנגלים נעשו כמדבר"—ודאי מוטעה הוא (גם ביריחו ובכרמל נעשו נסים גלויים!), וקשה להאמין כי זה היה הנוסח המקורי. כמעט ודאי הדבר, כי ברנאייס דרש את הטאו של משה בדרך סימבולוגית: לא שבט המכה, כלומר, לא בהרם ומכ"ש-שכן לא במעשי קנאים, אלא בדיבור המשכנע יש להפיץ את אמונתנו ולהגן עליה.

שניהם מסכימים בתפיסה "הדינאמית" של גילוי השכינה ושל דת ישראל. בעוד

19) ליון ב' MGWJ, 1932, 11: דוקט. Jahrbuch, עמ' 300; אל שני המסמכים נחזור במקר ג.

יצחק היינמן

שהירש ההויק בדעה המסורתית, היראה את מתן התורה שבכתב ושבע"ט: כמעשה חדפעמי, הרי בעיני שניהם היה החורה שבע"ט פה "המשך" של התורה שבכתב, תהליך הנמשך במשך הדורות (לעיל 9 ואילך). לא נמצא, עד כמה שנודע לי, שום יהודי נאמן למסורת למעשה ומתנגד לריפורמה לחלוטין, שנקט עמדה שכזו¹⁹. כיוסודה יש לראות את האמונה (הרומנטית) כמקור החיים שלא יכזב, ורק דת ישראל שמה על טהרתה הגמורה.

אמונה זו היא המפרידה גם בין שני המחברים ובין הרציונליסטים. אמנם, לא שמענו כי ברנזיס גינה מעל בימח בית-הכנסת את הרמב"ם במלים חריפות מעין אלה הנמצאות ב"מורח המקראי". אבל כבר ראינו (לעיל 6) שהוא הסכים לכמה דעות הקשורות במקורת ההיא: לגינוי בעל-הדקדוק שלא שמו כראוי על אופי לשוננו (לעיל 3), להערצת ר' יהודה הלוי, בעל "ההסתכלות האינטואיטיבית" בדת ישראל (לעיל 15) ובעיקר למתודות האפינייות שפירשו בהן הרומנטיקאים את היצירות המוחשיות של כל הדתות, ודת ישראל בכללן — בניגוד לרציונליסטים שבכל הדורות אשר העדיפו בהרבה את תוכנה הרחוני של דתנו, ובגלל זה כשרו, לדעת ברנזיס ו"המורה המקראי", ב"אופי המעשי" המצוין את תורתנו דווקא (לעיל 11 ואילך). אמנם שניהם כאחד דחו אותו זרם שברומנטיקה שקיפה את האמונה במקרא והחזיק רק ברגש "התלות הגמורה" (שליארמכר; לעיל 23); אבל שניהם השתמשו בשתי המתודות ששימשו לרומנטיקאים לשם הרמת קרן הדתות החיוביות: במתודה האימולוגית ובמתודה הסמלית (לעיל 19 ואילך); ומלבדם ומלבד הירש תלמידם ואסכולתו לא נמצא שום מפרש המקרא בישראל שוקיר במידה כזו את המתודות הללו.

3) מלבד ההקבלות הרעיוניות הללו שבין ברנזיס לבין "מורח המקראי" נמצאות גם כמה הקבלות סילויות. ואננו, רבו של ברנזיס, העיד ששמע מפיו "שורות שלמות של האימולוגיות" הנמצאות בספר האנונימי (באך עמ' 16). באך (עמ' 28) הוכיח, כי בדברי הבקורת על גינזיס, שחתם ברנזיס הצעיר בשמו, נמצאים משפטים שלמים השווים גם בפרטיהם לאלה שבמורח המקראי²⁰. אנונו (עמ' 9) הבלטנו עוד יותר את ההקבלות הלשוניות, שהכיר בהן כבר באך, בין הוות'דעתו של ברנזיס על הריפורמיים בני-זמנו, ובין הבקורת ש"המורח המקראי" מתח על הקראים. והקבלות מעין אלה נמצאות גם בדברי הבקורת על הקאטיזמים, וג, שכמה רבנים שמרגיש השלימו עמהם, אבל כל ההקבלות הללו לא הובלטו, עד כמה שנודע לנו, בעוד ברנזיס חי. הן לא גרמו אפוא "לדעה המוסכמת"²¹ האומרת כי ברנזיס הוא המתבר, העובדה שברנזיס לא הכחיש מעולם אותה דעה, אע"פ שדרשו זאת ממנו בפומבי (באך עמ' 17), אין לה הסברה אילו"א היה לו חלק בספר ההוא; ואדרבא, אם אמנם הוא היבר אותו, יש ויש להבין שלא הודה באבהותו; כי הלא הספר עצמו אינו מכריע בפירוש כפי שראינו, אם מחברו יהודי הוא

¹⁹ למרות חשיושים שלא כלכנה הנמצאים, כיווד, נקצת המפרשים שימי הביניים ובשר"ל.

²⁰ Kimchi trat in die Fussstapfen seiner anubisierenden Lehrer, die die Sprache in tri-viale Formen einzwängten und hebräische Grammatik und Wörterbuch nach der Symmetrie ihrer arabischen Muttersprache abzirkelten. B. Or. II 52: Judas Chywag, Rabbi Jonas und Ben Esdras zwängten das Wörterbuch in arabisch zweisilbige Wortformen und die Grammatik in die gemeine Einteilung von Nomen, Verbum und Partikula ein. בעל-הדקדוק הללו לבין ר' יהודה הלוי, וכן הובעה החקוה כי "בה ציון היורה משני ערכי, קרס ומגורים", בחתום אל תלנת "המורה המקראי" (ב, 65) על כך כי לשוננו חישא, בגלל עושר אחיותיה.

²¹ systemlose Zusammenstopplung moralischer Begriffe (B. Or. II 57) = willkürliches (21) moralisches Geschwätz (Haarbleicher 249).

²² (21) סין, "כנסת ישראל", א, עמ' 399.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

אם לא, ואין לתמוה שלא רצה להסיר לוט זה. בנוסף על כך יש להביא בחשבון את נטיית החכם נגד כל יוכוחים תיאולוגים, אשר ידיעה כזו הייתה גורמת להם (וע' להלן באיפיונו). שתיקתו, אם כי לאו דווקא "כהודאה דומה", כדברי שטיינהיים (באך עמ' 17), מכלי-מקום הריהא מתאימה לאותה מסקנה היוצאת מברייתת הספר.

האם יש לעומת זאת גם סימנים לדעה שכנגד?

א) דרך המחבר לכתוב שם-היהוה באותיות גרמניות ובאותן התנועות הנמצאות כעברית (a, o, e). והנה יהודים שמרנים בני התקופה המאוחרת, כשדיברו על שם-היהוה, רמזו אליו רק באותיות י, ה, ו. ולא תנועות²², כפי שהקורא לא ייהגה את השם באותיותיו. אבל גם מחברנו מדגיש (א, עמ' 51) כי "אסור ליהודים לבטא את השם"²³; לא חשש אפוא, שהכתיב הגרמני יביא לידי אותה עבירה יותר מן העברי; ויש להדגיש, כי גם המספר הריפורמי קללי כתב על שער הקאטכיזם שלו "עדות ה'" את השם בדרך שכזו, אע"פ שאף הוא מודה בפירושו (שאף 28, בהערה) שאסור להגות את השם באותיותיו. גם נכריים, כגון קלופשטוק בסוף שירו "חגיגת האביב", משתמש בשם זה ביראח-כבוד סלאה— בעוד שהכתיב הרגיל עכשו בפי התיאולוגים החפשיים, בפתח ובסגוף, בא, כדברי הרמן כהן²⁴, לייחס לתורת ישראל את האמונה באיזה אל לאומי, דוגמת זויס, ואין לכתוב זה, כמובן, מקום בשירה. הכתיב שהשתמש בו "המזרח המקראי", אינו סותר אפוא את האפשרות כי יהודי נאמן הוא מחבר הספר.

2) בעוד שגריין, המדבר בשם חלמיד "החכם"²⁵, טבור, כי "המזרח המקראי", בין שחיבר אותו ברנאייס ובין שלא חיבר אותו הרי הוא "רות מרוחו ובשר מבשרו", טוען הירש, כפי שראינו (עמ' 26), כי ברנאייס או שלא חיבר את הספר כלל או שכבר חזר בו ממעיוותיו²⁶. "הטענות" הללו ודאי לא היו, אף לדעת הירש, בעמדת הספר לסאלות המעשיות. הוא דוחה את הסיגופים (ב, עמ' 54); אבל הרי גם "החכם" לא הסתגף, עם כל מסירותו למצוות²⁷. ברנאייס נלחם בריפורמיים; אבל לא פחות ממנו גיגה וביזה "המזרח המקראי" את אלה "המוסחים, כאסומי ההווה, על הגדרים של התורה הסותרים את האופנה"²⁸, הפרקים את עול החלמוד, "שניהל את עם ישראל בימי-הביניים בדרך כמעט נסית" (ב, עמ' 58). גם בענינים עיוניים מצויות באותו ספר דעות, החורגות אמנם ממסגרת השמרנות השכיחה (כגון שיבוץ היהדות בתוך דמות העולם והתמיסה של התורה שבעל-פה), אבל הן מתאימות לגמרי לדעתו של

22) הירש, ב"חורב", כותב "Haschem" באותיות גרמניות. בפירושו הוא מתרגם "Gott" בפיוור, בכתביו.

23) בהוכיח את דעת המבקרים הנוצרים, הוא כותב Javist, ללא ה"א.

24) מירושו של באך 5, 5 אינו מחקל על הרעת.

25) "כתבים יהודיים" א, עמ' 206.

26) "אדלה", שעליו טכץ גריין, הוא כנראה יהודה ל. אולרי (1811—1905), תלמיד החכם (דוקס, חכמי

אהיו, 51 (גרמנית), 152 (עברית).

27) על בנו ותלמידים נוספים שסירבו להאמין שהוא היה המחבר, על עמ' 27.

28) לפי מנדלסזון, מני תבל 53, "שמו כל חוקי התורה ומשפטיה, אך לא שמו הכלי שוא ומנוגני שטוח

ולא ציער את עצמו מן היין ומשני כך לא הבין החמון דרבו בקורס". אמנם לא רצה ר' יעקב אסלינגר, מאחר שנמנה רב בגלסטונה, בכך שלמדיו ישתחו בשיעוריו של ברנאייס יידי נעוריו; אבל כנראה לא "כדי שלא ייתקלו בשום נגידו שבין התורה לטילוטושיה" (ליבנשטיין, ישרון 1920, 490), אלא כדי שהמילוטושיה לא תיקח את לבם יותר מן הלחנה. גם המספר הניכר של תלמידיו השמרנים (דוקס, אור' למושב, עבריה, צא) מוכיח שאחרי המסורת שלו כנה היחה ומורשת בתפיסת הידי.

29) ihres, eigenen Altertums sich schämend, es vorziehen, als Findelkinder der Gegenwart wild über die unmodischen Schranken des Gesetzes galant zu hüpfen,...

יצחק היינמן

החכם, מבחינה עקרונית (לעיל עמ' 9:4); ואף אם תלמידיו השמרנים אולי לא היו מרוצים מן המקום הרב, שהדעות הללו חפשו בספר, הפונה לא אל יהודים בלבד — מכל־מקום אין מהן שום ראייה נגד זיהוי המחבר עם ברנייס, ואדרבא! אבל נמצאים שם שני משפטים המסתיימים אותו כשהם יוצאים מפי מנהיג יהודי שמרני, על־כ־פנים לכאורה.

הראשון מדבר בעקדה יצחק.

העובדה כי אברהם לא התכוון ליצור פולחן חדש, יוצאת מאותו סיפור המציג אותו כירא שמים (בר' כב, יב), הסיפור על קרבן (1) יצחק; כי בין הנביאים חסידי משה לא היה נמצא מי שהיה סומך על חזון התובע קרבן־אדם אליילי (א, עמ' 24). ודאי שהמחבר מתחשב בהקבלות לעיקדה שהביא, למשל, ואגור (Ideen עמ' 286; Religion עמ' 58) מתוך האגדות הנכריות. אבל הקבלות מעין אלה כבר מצא המחבר בדברי חז"ל: "אשר לא צויתיו" זה בנו של משע מלך מואב; "ולא דיברתי" זה יפתח; "ולא עלה על אבי" זה יצחק בן אברהם (תענית ד, א);²⁹ ומתוך דבריהם אפשר היה לו לשמוע נימה של בקורת. אמנם עולה המחבר בטוח החריף של בקורתו על מה שכתוב בגמרא; אבל לא פעם אמרו רבותינו די בהבאת סוקים וברמוים ולא פירשו כל צרכם את יסודות דעותיהם;³⁰ וכוננת המחבר היתה לא בקרית בלבד, אלא קודם כל חיובית ומתאימה למסורת: הוא בא לנמק, למה הוכרח הקב"ה להוסיף על הדעה הנכונה שזכה בה אברהם, את דרישת המעשים הרצויים עיי משה, ובמה עולה אפוא דת משה, אמילו על דת אברהם.

וכמה נחוצה היתה הוכחת היתרון הזה של חוקי ישראל, דווקא על פי עמדת המחבר, יתברר מן המקום הקשה השני.

"אנשי הכנסת הגדולה הפכו את חבל האהבה שבו הוציא הקב"ה את עמו ממצרים ארצה כנען, לעבות בעל קשרים, שקשר אותו באדמת כנען קשר כל יינתק" (ב, עמ' 4). יש להבין, כי הריסורמיים, כגון גייגר (כתבים א, 121), ששו על משפט זה כמוצאי שלל רב, אבל לא מצאו בו משום טענה נגד זיהוי המחבר עם ברנייס; ועד כאן אמנם צדקו, כי אם יש כאן סתירה, היא נמצאת — לא בין המחבר לברנייס, אלא בין המחבר לבין עצמו, כמתקף את תלמידיו פירולנדר, מורקי עול התלמוד, וכמאמין במוצא האלחי של "התורה שבעל־פה". לפי המשך הדברים שציטטנו "הרוח שנפחו (אנשי כנסת הגדולה בתורה) לא היתה רוחו של שוכן כרובים, אלא רוח הבריות, ההתכוננות"; וכבר ראינו (עמ' 14) מה חשובה היתה בעיני המחבר ההבחנה בין פעולת שכלנו העצמאית, הרציונלית, לבין "גילוי השכינה הפנימי" שזכו בו קרובי עליון. לאחר־מכן הוא מפרש את המסוק (נח' ח, ח) "ישום שכלי", כאילו הוא מורה על פעולה רציונלית גרידא;³⁰ ואת "רוח ההתכוננות שהזכין גרם לה", רואה הוא כמתנגדת ל"רוח הנבואית, רוח משה". ואילו בהערה בת ג' עמודים הוא מודה בגילוייה־שכינה שזכו בו חז"ל (ב, עמ' ב, 49 ואילך; לעיל עמ. 10). כיצד תוסבר אפוא סתירה זו?

אולי יש מי שיטען, כי המשפט הראשון, הבקרתי (בעמ' 4 ואילך), נמצא במבוא לתיאור התרגום ארמית, אותו רואה המחבר כמשקע של פעולת "הפרושים המפרשים" (ב, עמ' 10); לגבי פעולה זו נאמרות המלים "שום שכל, ויבינו", המורות לדעת המחבר על דרך רציונליסטית;

29 על הבקורת שמח הקליר על אברהם, שלא התלל על בנו, השווה ס. טרנקל בס' היובל של זונק, חלק עברי 213, חלק גרמני 170. הערה 13, אסילו הירש (על בר' כב, יא) כותבו: "אילו מסר לו מלאך את הדישה להקריב את בנו (ולא הקב"ה עצמו), לא היה מאמין לו".

29א עמ"ש "ירכי האגודה" 82, על טשטט שלמה.

30 Verstand setzend, d. h. den Sinn mit Reflexion eruiierend (ב, 15; סיוריו המחבר,

ibid: "zeitlicher Spekulationsgeist" (31)

ומאחר שהוא מתאמץ בספרו, למצוא את הדרך הנכונה למירוש המקרא (ולא אך לתאר את התהוותה דתנו), יש להבין, כי הוא דוחה ככל התוקף את הוצאת הסוקים מידי ששומם (ב, עמ' 7 ואילך) ואת העדפת הדרש על הפשט (ב, עמ' 8). גם במקום השני (ב, עמ' 50) הוא מחזיק בדעה, כי רשותו של כל קורא במקרא היא לדרוש את המסוקים כפי ראות עיניו, אף בעניני הלכה—שלא כדעת הירש, אבל בהתאם אל הפשטנים שבימי-הביניים (לעיל עמ' 10). הבקורת נכעה מן המאמץ, להגן על משט המקרא, שהרגום השבעים שמר עליו (ב, עמ' 13); ומאמץ זה ודאי שהוא מתאים לתלמידים של הרדר והפילולוגים החדשים (ב, עמ' 63) בכלל ולברנאייס, שונא הפלפול, (לעיל עמ' 10) בסרט.

אבל הסברה זו, אם כי היא מוצדקת ומבהירה את כוונת המחבר, אין בה כדי לבטל את הסתירה בין שני המקומות. הראשון מגנה את אנשי כנסת הגדולה על שקשרו את עם ישראל באדמת כנען קשר בל ינתק, היינו: על שהוסיפו עוד על האוסי הסארטיקולרי של דת ישראל, שהיה בעיני המחבר מרובלימה קשה (לעיל עמ' 12). בעניני הלאומיות לא הלך בנתיבו של ר' יהודה הלוי, שעמד לו דרך כלל למופת, אלא התלבט ליישב, ככל האפשר, את דת ישראל עם האדיאל האוניברסלי של מוריו הרומנטיים. וכבר ראינו, כי הירש תלמידו אמנם הצליח ליישב את המתיחות הזאת, ע"י כך שהבליט את הערך החינוכי של המצוות, המדריכות לקראת עבודת האל האחד, ארון כל הבריות; אבל בתפיסת "המורח המקראי" נשארה קיימת המתיחות בין ריבוי המצוות האופייניות לעם ישראל לבין האוניברסליות שהודו בה, לפי דעתו, גם חוץ, שבשב שנתנו בלבועם ובדעתם על ביטול המצוות לעתיד לבוא (לעיל עמ' 12). בענין זה יש אפוא לראות את הסבר—לא כתיאור שיטתי של תפיסה אחידה, אלא כזירה, בה נלחמים שני כוחות, התביבים שניהם על לב המחבר, ללא הכרעה ברורה.

מתיחות זו אינה המתיחות היחידה הבאה לכלל גילוי ב"מורח המקראי". המשפטים שהוא חורץ על הוגי-הדעות, לא תמיד מתאימים הם לגמרי למשפטיו על דעותיהם. הוא תובע בכל הספר את עלבון המקרא מאלה הרואים אותו רק כאוסף ספרים לאומיים של עם ישראל; אבל על ספינוזה (ב, 61), שיש לו בודאי חלק בביסוסה של תפיסה זו, הוא מדבר מתוך אהדה, הוא מרבה בבקורת הרמב"ם ובשבח הרמב"ן, אבל דווקא לרמב"ם הוא מתקרב יותר בתפיסת התורה שבעל-פה (לעיל עמ' 10) ובהסברת הקרבנות "שלא עוררו את התנגדות העם הוומד ונתי אה"ע", אבל צמצמו את הפולחן באל האחד (א, 38), כלומר שתוקנו, אף לפי דעתו, כדי שהעם לא יזנה אחרי אלהי הנכר, בהתאם גמור אל דעת הרמב"ם³².

ברם, היש לתמוה על כך שנראים סימני פרצים בחומת המחבר, תחת מגדלת החוקר החדש? סבורני שלא—דווקא כשנראה את הספר כיצירת נעוריו של ברנאייס. ברנאייס ראה שני עולמות: מן הישיבה "האוטאריקית", המואסת בתרבות אירופה, יצא לפרסד החכמה הבינלאומית. והאוניברסיטה לא שימשה לו מעבר בעלמא, כדי לקנות את התעודות הרצויות בעיני הממשלה, אף לא מוטקה בשום פנים את נאמנותו למסורת עמית: הוא דחה לחלוטין את כל תפיסת-המקרא הכריסטולוגית שמוריו החזיקו והתפארו בה (לעיל עמ' 28); לתפיסה האוניברסליסטית שלהם הסכים, מאחר שמצא לה סמך בספרות המסורתית (לעיל עמ' 13). אבל בתפק לב למד מהם את דרכיהם החדשות להסברת לשון המקרא וחוקיו; ודווקא על פי הרקע הרחב שהם פתחו לפניו, הוא חידש את האמונה בתפקיד עמו ובשליהנתו "לקרוא בשם ה'". דוגמת אברהם אבינו. ולא זו בלבד שתפארת האוניברסיטה לא עוורה את עיניו, אלא הוא

32 גם בדבריו על "קורות האלהים מהתהוות העולם ועד ירידת תהלים (הקרבנות עצמו) למדרגת אל" לאוסי" (א, עמ' 37), מתקרב הוא, עמ"ס בנוטה, לדעת שלינג (מישר עמ' 149; אבל השות עמ' 208) על האל המתפעל כביכול, בעוד שהוא ממוק דרך כלל בתפיסה המקראית.

הצליח אפילו להספיע על מוריו. ואגנר רבו הודה (Religion עמ' 92, 140) שלמד הרבה מאת ברנייס תלמידו; ורבריו על ר' יהודה הלוי מתאמיים, לא במקרה, לאלה שבמורה המקראי³³; וקאלב אפילו הורה, אחר השיחות הממושכות שהיו לו עם ברנייס³⁴, כי לא ישו אלא משה הוא שפינה את הדרך לאמונה האמתית (באך, עמ' 16). לא לחנם טרח אמוא המחבר הצעיר ביישובן של התורה ותרבות אירופה. אבל ככל ההתחלות קשות; ברנייס היה הראשון שהסביר (לא רק את עיקר האחדות, אלא את פרטי היתדות ההיסטוריות בדרך המדע החדש; זה לא עלה בידו אלא לאחר מאבק ארוך וקשה; מובן מאילו שסימני מאבק זה לא טושטשו לגמרי; בספר-נעוריו נשאר מקומות-מספר שלא יכוד ולא רצה לקבל על עצמו את האהריות המלאה להם בימי עמידתו — ומפני כך לא הודה, שהוא הוא מחבר הספר.

אין אמוא שום סתירה בין התפיסה האחדה שנקט בה "המורה המקראי" בכל חלקיו ובין דעות ברנייס "החכם", הפרצות שבתוך הספר באות לאשר את הסברה של הירש, כי חלה התפתחות מסוימת בדעות רבו. יתר-על-כן: התפתחות זו חלה לא רק לאחר שכתב את ספר נעוריו, אלא אף במשך זמן הכתיבה עצמה. ראה לך: בטכסט הספר מצויה ההתקפה על אנשי כנסת הגדולה, ואילו בהערה ארוכה מצויה הודאה מפורשת בכך, שרבותינו "נעורו בשכינה"; וגם המלים החריפות שהביע המחבר נגד "הקאטכיזמים" היהודיים, מקוטן בהערה ארוכה מאוד (ב, 55—59). יש לחשוב, כי המתבר הוסיף הערות אלה רק לבסוף, כלומר כשהתקרב קצת יותר לתפיסה המסורתית של דת ישראל, אחר שיצא מאויבת האוניברסיטה. האם המשיך בהתפתחות זו אף בזמן כהונתו במקור בלתי-חשוד ידוע לנו, שבהמבורג התמכר כמעט כל-יצי ל"מדי-קורש, ובכללם, לקבלה³⁵; נראה אפוא, כי זוהר הפילוסופיה הרוסנית הלך והועם בעיניו, וכן אפשר, כי הבטחון ששם נאגרו וקאנה בימי נעוריו, נתקפח במידה-מה מבחינה מדעית, ע"י הבקורת שנמתחה באותו זמן על המתודות שלהם³⁶. אבל שינוי עקרוני לא חל בדעותיו. את "המיסטיציזם של שלינג" הנחיל, כנראה, ליעקב בנו. הוא עמד על תביעתו, לכלול את לימוד היהדות בתוך התיאולוגיה הכללית (לעיל 6), והחזיק ביסודות המירוש האטמולוגי והסמלי (19) ובתפיסה הדינאמית של היהדות והתורה שבעל-פה (11). תיקון הדעות, שהירש ראה אותן כמוטעות, לא נעשה אפוא במידה רבה; דרך כלל צדק מי שאמר, כי "המורה המקראי" בשר הוא מבשרו ורוח מרוחו.

פרק ג. אישיותם של ברנייס ושל הירש

השווינו בסרק הראשון את העולמות הרוחניים של ברנייס ושל הירש זה עם זה, ראינו שאלה שווים לא בפרטים בלבד. שניהם פרצו את חומות הגיטו, מתוך שמירה מוחלטת על אופיה של היהדות; לדעת שניהם יש להסביר את תורת ישראל על פי החכמה הבינלאומית וכן יש לשמור על המצוות למען האנושות. גם במבחר שניהם ערכו מתוך

Rel. 98: (der Kusari) hat die Idee der Kirche mit Strenge und Klarheit auf das 33 Judentum angewandt; B. Or. II 52: das Judentum trat in dem Buch Cosri als geschlossene Kirche auf.

34 דוקא, Jahrbuch, עמ' 299 ואילך.

35 לפני ערוחו של מנדלסון ידיו (באך, עמ' 26) "הקדיש ברנייס עד שנתו ה-17 את כל זמנו אך ורק לתלמוד. רק אחר-כך למד לימודי חול. אבל במילוסופיה עמד בשלינג ולא נפק, מאחר שנחמנו לרב; אז עסק רק בנמא, בפירושים המקרא ובקבלה; המדע הוא דרש ממנו עמל רוחני הרבה יותר משאר לימודיו כלם".

36 מכאן יש להסביר, כי יעקב ברנייס לא האמין, כי אביו היה מחבר "המורה המקרא" (לעיל 27).

37 את חרשים הנה קיבל הרמן כוהן (מבנים יהודיים ב עמ' 421), מתוך שיעוריו של יעקב ברנייס.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאים רבו

הזרמים שבתרבות העולמית, דמו לגמרי זה לזה, שניהם כאחד דחו גם את הניירות; האופיינית לחסידות והתלמודית ולמיסטיקה הלוריאנית, וגם את הרציונליזם, שנקטו בו המשכילים שבימי הביניים ותלמידיהם היהודים; שניהם הסכימו אפוא לרומנטיקה, אבל לא לזאת המעמידה את הרגש במקום המסורה, אלא לאותם זרמים רומנטיים מדעיים, שהסתמכו על הסמליות ועל האסימולאציה, כדי להסביר ואף להצדיק את חיי הדתות החיוביות. נבדלים הם בזה, שהירש דחה את צבירת התומר הבינלאומי, הן הלשוני והן ההיסטורי, ואף את התפיסה הדינאמית של דת ישראל, שבאה על גילוייה בייחוד בדברי רבו על התורה שבעל-פה (לעיל עמ' 11); נוסף על כך הדגיש הירש בסמליות שלו הרבה יותר מרבו את מטרותן החינוכיות של המצוות (לעיל עמ' 20), אבל הבדלים חשובים אלה מקצתם באו להגביר מבחינה ידועה את הצדדים השווים. המתיחות הנשארת ב"מורה המקראי" בין הוקרת הבינלאומיות לבין הערצת המצוות — הירש ספג אותה ע"י כך, שהוא רואה את המצוות כמחנכות לקראת אותה הדתיות המוסרית, שגם שילר הורה בשבחה (לעיל עמ' 7); והניגוד לרציונליסטים היהודים נשמע מתוך דברי הירש בלא צרימה (ע"פ עמ' 15), משום שהוא דחה את דעת הרמב"ם על התורה שבעל-פה ועל הקרבנות. בדעותיו ובדרכיו נמצא אפוא הירש יותר ממשך בארזות רבו מאשר סותר את דבריו. ואולם, משנתבונן באישיות שניהם, נמצא ניגוד גמור; ורק על ידי הבחנת הניגוד הזה נוכל להבין את חילוקי הדעות שביניהם ואת יחסיהם האישיים.

יצחק ברנאים נמנה על הדגולים הילרי, השואפים — לא להשפיע על הבריות בפעולה מדינית, ספרותית, או תעמולנית שבעל-פה (כדוגמת סוקרטס), אלא — אך ורק לדרוש ולתור בחכמה, ולהרביצה באלה שיבקשו אותה מפהטם. אמנם פרסם בנעוריו ספר קטן בעילום-שם; אבל הדר סספר זה זכה לו, בחוגים יהודיים ונוצריים, לא היה בו כדי לעודדו לפעולה ספרותית נוספת; לא פרסם שום מאמרים מדעיים, ואף לא את חידושי פירושו²⁴, שהירש תלמידו רומז אל מקצתם. אמנם קיבל, אחרי שדחה כמה כסאות-רבנות, את ההזמנה של קהילת המבורג המפורסמת; וגם קיים שם את כל תפקידי משרתו בהיקף מלא: הוא דרש ברבים — לא רק, כפי תנאי החוות, בימים טובים בלבד (הארבלייכר, עמ' 180), אלא כמעט מדי שבת בשבתו (פני תבל עמ' 53); הוא קיים שיעורים על הכוונות; הכניס תיקונים בביה"ס "תלמוד תורה"²⁵ ולימד גמרא אח מבחר התלמידים; ואפילו ירד, ודאי שלא בטובתו, אל יזרת המפתח על ביה"כ החדש; אבל בפעולתו לא הניח את דעת ידידיו ולא את דעתו הוא. משה מנדלסון המפורסר, בדברו עליו, כותב (שם): "וכבר אמרו חז"ל: 'אל תדור בעיר שראשיה...'"; הוא רומז אפוא אל פסחים קיב, א; 'אל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים'

1) "המורה המקראי" משנת את "החזרה" (פ"ל עמ' 19); על הירש שהוא כתיבם א, עמ' 471 עם הערות המהירות; הוא כתב אמילו מאטר שלט על "תעליות היהודית" (כתיבם ה, עמ' 43). שניהם הלכו בדרכי הכוונות (ב, עמ' 906 ועוד) ותחרתו מכל סיגופים גם בחייהם.

2) איש מעין זה היה, למשל, ש. ב. רבינקוב, שקנה לו ידיעות רחבות הן כגמרא והן בסדע-המשפט העולמי והי 20 שנת כהידלברג חיי צעיר, כמרכז חוג לא קטן של תלמידים — ולא הוציא מתחת ידיו אמילו ספר אחד (השוה את הערך בלטיקון היהודי).

24) "מני תבל", עמ' 54, מוכיר את "ההשנות וההגות אשר כתב בגליון הספרים" שפצא בתן "יותר חכמה ובינת יתרה מן המון ספרים".

3) היינטיגים כמכתב שפרסם ליון MGWJ, 1932, עמ' 12.

25) בייחוד: פני תבל שם.

4) השעור תווכר — לא בחלרות בה"ס (ע"י יוסף בולדסמידס), אלא ע"י הארבלייכר עמ' 399.

5) על החסון שלא הבינו, ע' לחלן.

יצחק היינמן

ואף פירש "דטרוד בגרסיה ולא במילי דציבורא". "החכם" הודה לקרוביו, שלא ראה את עצמו "מתאים לרבנות" (באך עמ' 26) והיה מעדיף כסא-הוראה בפקולטה יהודית באוניברסיטה פו כסא-הרבנות שבמהמבורג, אפילו בתנאים פחות נוחים. התכרה בכך, שלא הוא נאה למקומו ולא מקומו נאה לו, היא שגרמה לו כי "כל ימיו היו מכאובים" (מני תבל, עמ' 54).

והנה בעוד שברגיים נשאר איש מדע, אפילו בשעה שנסה שכמו לסבול הפקידים מעשיים — היה הירש המיד איש מעשה, אפילו בפעולתו הספרותית. "המדע" שהוא דרש, מסוף אגרות צפון ואילך, רחוק הוא בהרבה מאותו מדע שהתמכרו לו התוקרים הגדולים — ובכללם שלומי אמוני ישראל, מרב סעדיה הרמב"ם ועד ד. צ. הוסמן ויעקב ברת. הירש עזב את דרך חיי המסחר, שהוריו ייעוהו לו, לא בגלל אהבת החכמה ולשם הפצתה, אלא אך ורק כדי להיות רופא לשבר עמו. עניו היו נתונות. מצד אחד בצריפי העניים, ששמרו על כל העושר והאושר שהתורה מנחילה למחויקים בה, ומן הצד האחר בארמנות האמידים ובחבוריהם, שאבד להם, עם אבדן האמונה בתורת האלהים, כל משען מוסרי¹⁸; ומאחר שיכניו ירבעם עזרו בידם ואף הסיתו אותם לדרכי העבירה, גמר הירש בלבו לחוש לעזרתם, עד שיחידוש התורה ע"י יאשיהו ידחה את "תיקון התורה" שע"י מנשה (כתבים ד, עמ' 118). לתפקיד זה הקדיש את עטו — תחילה מתוך היסוסים, שגיגרי ירד נעוריו אפילו ראה אותם כאופיינים להירש וכסימן לכך, שהירש חיבר את "אגרות צפון" האנונימיים, למרות אזהרות ידידו, שבחן אותן יפה יפה ואימיים (Israelit 36 א), ואחר כך מתוך כחשון מהגבר והולך, מאחר שראה כי טוב שכרו, לפי ההסכמות הצוהלות של הנוער המשכילי¹⁹ וההשמצות של הריפורמים²⁰. כהצהרה על דרכו זאת יש להבין את המלים שבחן פתח את "התורב": "מן הידיעה יצמחו החיים".

"ידיעת" היהדות דורשת אמנם מאמץ עיוני, הלימה מכמה בחינות לזה של המדע הטהור. אבל היא שונה מן המדע — א) בצמצום התורם הנדרש. — ב) בצמצום השאלות שהוא מתעניין בהן. — ג) בעיבוד העובדות. מילוש הבחינות הללו ניכר הכדל רב בין הירש לברגיים. א) על ברגיים הצעיר העיד היידנהיים²¹, "נעלה לא על חכמי שתי התורות שבכתב ושבע"פ, נעלה על הפילוסופים בחכמת העולם. נעלה על הפילולוגים שלנו וחוקרי-הקדמוניות. בצדק יצא לו שם של חכם הרשים: "כיוון שפתח פיו בתורה או בחכמה, נעשו הכל כהרשים". "כשתדבר עמו בחכמת הלשון וכסירוש הכתובים, נראה לך כאילו הראב"ע מדבר. — בעניני משנה, תלמוד, ספרא וספרי, הרמב"ם עצמו מדבר מתוך פיו, ואפלטון בפילוסופיה". לדברי מגדלסטון (פני תבל, עמ' 53) "כל ספר הלמוד הלכה מדרש ואגדה פתוחים לפניו; גם דרך בכל שערי הקבלה והחכמה שבילי האמונה בדרך פילוסופיה כמו הרמב"ם, רס"ג וגאונים קדומים נ"ע; ועל ימודי נעוריו הוסיף עוד בשבתו על כנו (באך, עמ' 26). ואילו הירש אמנם היה בעל השכלה רבוגית וספרי מעידים על כך: כדי להבהיר את האופי הדימוקרטי של תורת ישראל, הוא רומז גם אל הכתות הסצירות (ד, עמ' 93) וגם אל העבדים שעלו במספרם פי שלושה על בני-החורין באחונה (ב, עמ' 31) הוא יודע כי דרך הגמל לשחות כמות גדולה

16 על זאח חעיר יעקב בנו: Brann, Geschichte des jüd. theol. Seminars 54.

17 ע"י למשל "כתבים א, עמ' 14; ב, עמ' 366 (על הפועל היהודי הלומד תורה וחברי הנרי).

18 בנון "כתבים" ד, עמ' 5 ואילך.

19 Wissenschaftliche Zeitschrift II 351.

20 בנון גריץ: השוה את מכתבו שנרשס ב-MGWJ 1918 עמ' 258 ואילך.

21 על התקופה גיגרי, מקצתן אנונימית, השוה S. Kaatz, A. Geigers religiöser Charakter.

22 MGWJ 1932, 5; Duckesz, Jahrb. 298.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנאייס רבו

של מים בבת אחת. ועל מי זה הוא מסביר את מרצה של רבקה;¹³ אפילו תורת הגיאולוגים והפלאונטולוגים כשרות בעיניו, כדי להבהיר על-פיהן את דברי התורה (על בר' א, כט; ז, כב). הוא השתמש איפוא בידעות הכלליות, שאנחנו קונים ממי ל' א, גם לשם הסברת היהדות, אבל "להביא ממרחק לחמנו", כלומר, לרדוף אחרי הומר בינלאומי, כדי לפרש על פיו את לשוננו ואת מצוותינו, כמו שעשו הרמב"ם וברנאייס, את זה לא דרש הירש, לא מעצמו ולא מקוראיו. אופיינית מאוד היא העובדה, שכבר ציינו (עמ' 22), כי כאטימולוגיות שלו הסתמך על הארמית, אך לא על הערבית. מבחינה מדעית אין, כמובן, שום הצדקה לכך, שרק שפת לבן נראתה בעיניו קרובה לעברית ולא שפת ישמעאל. אבל מבחינה מעשית יש ויש להבין, מדוע הסתמך רק על אותה לשון שאנו נוהגים ואפילו הייבים ללמוד אותה ממיאל: לשונם של התרגום, הגמרא ופרקים מסוימים במקרא!

ב) לא זו בלבד שהירש לא דרש הרחבת ידיעותינו, במידה שאין בה משום תועלת ישירה לתיקון היינו, אלא הוא אפילו דחה כל התעמקות יתרה כעניני התורה והמדע כמיוותרת ואולי מויקה. על הפסוק "תופשי התורה לא ידעוני" הוא כותב (כתבים ד, עמ' 132 ואילך): "האדיכל ועוזרו ייתכן שיכירו ארטון נפלא על כל פרטיו, ועם זאת אינם משערים את תפקיד הבנין, ומה גם את מי שישב בתוכו וימלא את כל הדירה באופיו ובפעולתו. כמו כן ייתכן שנתפוש את כל התורה... ונדע בעל פה את כל הכבות ואת כל השערים ונוכל לתת דין וחשבון על כל דרישות התורה, ונלמד את כל מדעי העזר שלה (הלשונאים, ההיסטוריים, הארכיאולוגיים, הפסיקאליים), עד שנדע על פשר צורת הירד בשומרונית ובקופסית ועוד, ויחד עם זה על כל השיטות של הפלפול ההלכי, אפשר שנאצור בראשנו את כל הש"ס, ויחד עם זה גם ידיעות היסטוריות בקרתיות על שנת הולדתה של מינקת הפיימן האחרון! — ועם כל זאת תחסר לנו הידיעה היהודית הנכונה". הרב מיסיוס שלוסה אפוא ביד הירש כנגד כל אלה הדומים ל"מחושלת", "המשלח את הקתים" (על בר' ה. ה. כה), העוזר את הנוער: הוא עצמו מאריך ימים, אבל על הדור הצעיר בא המבול, באשמת המנהיגים ההופכים בידעות טרק שלא מהן "החיים יצמחו".

הירש דרש כמובן בכל התוקף את לימוד התורה (כתבים א, עמ' 231 ועוד ועוד) ואפילו העמיד את אירגון הלימוד שבמורביה למוטת לבני המערב (ד, עמ' 70). אבל דווקא דברי מתנגדיו שבניקולסבורג שאמרו כי הוא "לא לומד גמרא ואומר תהלים, אלא לומד תהלים ואומר גמרא"¹⁴ מבהירים את ההבדל העקרוני בין לימודו לבין הלימוד המקובל. המלים החריפות שהטיח ב"אגרות צטון" נגד "המורים הפולניים" המתפלפלים (א; יח) — אם כי נוהר מלחזור ולהיזקק אליהן בפירוש, משום כבוד התורה, מתאימות לעמדתו כלפי הלימוד הישן שהוכיחה בכך. שלא יסד ישיבה ב"קהלת המופת" שלו ואפילו לא הכין את לבות חסידיו לקראת ייסודה: כשבא התנו ממלא מקומו למלא את החסרון, לא מצא שום אהדה לעניינו בין חניכי

13 על בר' כד, יג. ואולם הוא מקשה את ערך התערה היא ע"י כך שהוא מסכים (על כה, כ) ל"מטרה" האמרת כי רבקה יתח "ילדה גמורה" (כל' גת ג').

14 תארכתי יותר בנין לימודי הירש כ"סיני" חש"ט, רנא, וע"ש רטנ על שימוש בהשלחו החילוניות לשם הסברת היהדות. את קישור שבין תהסלה הכללית לבין הסטוריה דרש במכתב אל ידידו הלומד באוניברסיטה:

35 Israelit

15 כתבים ד, 139, וחשוא א, 13; מתעמקים ביום היוולדה של מינקת הרוקה, כדי להשתמש בסס הרפואה.

ג, 430; שואלים על בגדי היהדות... באינו שנה נולדת האשה שטוחה את החוטים.

16 עי' "סיני" חש"ט, רס, תערה 74.

חמיו¹⁷. מה גרם לו לכך? אולי הדין עם מי שאמר¹⁸ כי הוא נרתע מאותה "אווירה של גזירות" השוררת בישיבות¹⁹; וכן מן הראוי לציין, כי הירש זה, שדרש "בהירות עליזה" ב"מדע" (כתבים א, 479 ועוד), נשאר רחוק מן הבריחות המבריקה של הפלסוף. יסודו של השוני שבינו ובין חובשי הישיבות ניכר בה, שהם התעמקו בפרטי התורה, אף התענגו עליהם, בלא שיטפו עליהם למה שהירש קרא בשם "ידיעת ה'", כלומר בלי שהבליטו את היחס שבין הפרטים לתפיסה הכוללת של החיים הדתיים. ובזאת דומה ומתקרב הירש לרמב"ם אפילו יותר מרבו. בעוד ש"המורה המקראי" מתקף גם את "היד החזקה", "המצמצמת בדרך מלאכותית את התלמוד לשיטה משפטית, עד שיוצאת נשמתו החיה והקמיה" (ב, עמ' 53), משבחות "אגרות צטון" (יח) את "האיש הנעלה ההוא (הרמב"ם), שלו, ואך לו²⁰, אנו חייבים תודה על הצלת היהדות המעשית עד לימינו אנו"; מאמץ הרמב"ם לצמצם את היוכוחים על המפרשים ומפרשי המפרשים, כדי לפנות את הדרך לשאלות העקרוניות ו, ודרכו לבסס את המצוות כולן על תמונת-עולם פילוסופית ולהסביר כמה וכמה מצוות על פי עקרונות, דת, התאמה לאישיותו של הירש הרבה יותר מן הלימוד הרגיל, המעלים את עינו מתוכן המצוות ואינו רואה (לפי תפיסתו) את היער מפני העצים.

הלימוד הישן של מצא חן אמוא בעיני הירש — קליוחומר המדע החרדי! אטנם הירש הצעיר הצהיר, כי הוא מגנה את הריפורמיים, "לא מפני שהם שואפים לתיאולוגיה מדעית, אלא להיפך: העובדה שאינם עושים כן, שבכתביהם נעדרת כל מדעיות רצינית, היא ששמה בידי את העם"²¹. כלומר, דרכו של קרייצנאך וסיעתו, לטהר שרץ מן התורה ולמצוא במקרא עצמו סכך לתקנותיהם הסותרות את מסורת ישראל, היא היסוד ליווכוחים שיבנפתוליו נפתלי²². ואמנם בימי נעוריו התענין הירש גם במחקרים החדשים על קורות עם ישראל והזמין בניקולסבורג את גריץ להרצאות היסטוריות²³. אבל בימי וקוניו התנגד ל"מדע היהדות" לחלוטין. בניגוד גמור להילדסהיימר ולעזריהו, הילדסהיימר הכיר, כי "במשך המאה האחרונה פינו דרכים למדע יהודי חדש לגמרי, וכן לסיפוף בענפי המחקר הישנים, כגון פירוש המקרא ותולדות ישראל, מתוך שימוש במקורות לא-צפויים, שהם חדשים לידיתנו; למקצועות הללו ניתן יד ושם בתכניתו ונוספו בהם באהבה ובכבוד-ראש"²⁴. ואילו הירש מודד את המקצועות החדשים בקני-המדה שלו: הוא שואף רק על ערכם לביסוס החיים היהודיים²⁵. "מה עשה המדע הזה, כדי שמי שרוצה להיות חיים יהודיים, ימצא בו רעיון אחד לפחות, שינהלהו בחיים אלה

17 יעקב רוזנטיין, מאמרים ונאומים, ב, עמ' 502.

18 וולגמות, ישרון 1923, 323.

19 על 35 על הוקרת תעליות.

20 ולא "ליטלחן ערוך" שהוא רואה אותו (עם) רק כקיצור של "הסנה תורה", — אם כי טעמים

מעשיים הוא רומז "ליטלחן ערוך" ולא "לסנה תורה" כבר "בחורב"; "סיני" תש"ט, רסה.

21 על גימזוה של הרמב"ם הסוה כיהודי; "קובץ תשובות הרמב"ם" (ליכטנברג) ב, לא, ג. על החבול שבין הירש לרמב"ם בנוגע לדרך קניית התכרות העקרוניות, אי"א אשר לדברי כאן.

22 Allg. Zeitung des Judentums III (1839) 516.

23 "סיני" חטט, רט; Brann, Geschichte des jüd.-theol. Seminars, 47.

24 ישרון (של וולגמות) 1920, 498 ואילך.

25 "כתבים" ב, עמ' 427—432; וקיצרתי. אמנם התאמץ הירש להוכיח שם במישרים רק את זאת, שהמדע

הוא אינו מענין את המון העם; ובה גם הרמב"ם היה מודה; אבל למעשה הוא כופר בערך הפרע תוה כולו, הציטאטים שבכנסת יזיחון—והשווה "חורב" 18; רק כדי שנסתר את חיינו בתאם לרצון הבורא, ניהנו לנו התורה ותוכל.

בהירות ויעוררה להתמסרות של נדבה? האם עסק כראוי בלשון אבותינו, לשון המקרא, כדי להעלות ממנה את התפיסות הנצחיות של רוח ישראל? האם העמיק בהוכן המקרא והאגדה, כדי ללמוד מהם את ההתחלות ואת התכליות—את העבר, ההווה והעתיד—של האנושות ושל עם ישראל? ומה עשה לשם יריעת המצוות והכרתן, מה פעל כדי שבני תקופתנו יכירו במצוות, מתוך ידיעתן ושמירתן, צורך מרכזי של זמננו? או יהיו נכונים להקריב את נפשם ואת מאורם לשם המצוות הללו? לא זו בלבד שאותו המדע הוגי את המסורות הללו—הוא אפילו אינו רוצה ביהודי איש המעשה: כמה מבין חוקרי הסליחות, היוצרים והפיוסים משכימים עוד לסליחות? המדע הזה רחוק אפוא מן החיים, אשר רק בשבילם ולמענם אנו עוסקים במדע? מה שקורא עצמו בשם מדע יהודי, זה כשלושים שנה, אינו מדע היהדות כלל וכלל; אלה הם רק קטעים ליריעת היהדות, רובם רק לתועפות-הלואי שלה; אבל היהדות עצמה וכינונה המדעי ממרכז הרוחני לשם החיים היהודיים—מה רחוקה גשורה מעיני החוקרים הללו!

גישה עוינת זו וישיבות ולמדע החדש—לא עמדתו המפלגתית של הירש גרמה לה. הלא בפרנקפורט שלו גוסדו, ע"י ממלאי מקומו בבית-הכנסת ובבית-הספר, שנים ספורות אחרי מטירתו, גם ישיבה, וגם החברה (התחרדית) לספרות ישראל²⁵. אולם צמצום זה במה שהחיים דורשים במישרין, מאפיין את אישיותו של הירש; וממנו נבעה אותה האחיזת הגמורה שמעריציו²⁶ ומתנגדיו²⁷ הכירו בה מתוך הוקרה שווה.

ג) בנוגע לעיבוד החומר יש ניגוד בין המדע הראוי לשמו לבין דרכו של הירש, בעובדה זו הודה הירש עצמו, אלא שתיאר את הניגוד שלא בדיוק. "גאוני המדע"—לפי דבריו (כתבים ד, עמ' 38)—"אדישים כלפי המידות המוסריות של החוקר". אבל בכך הם טועים. מי יאמר כי מצוא מצא את האמת המוחלטת! אבל לדרוש את האמת לשמה, ולהיכנע מלכתחילה למסקנות האמת, בין שהן נטובות החוקר ובין שהן לרעתו, אלה הם התנאים המתנים במידה רבה את תוצאותיו של המחקר. למלים האחרונות הללו היו מסכימים גם "גאוני המדע"; הלא כמה מהם הלכו באש ובמים על קידוש האמת, כפי שנראתה בעיניהם, למעשה נבל של הירש מהם לא בדרישות מוסריות, אלא בדרישות שענינן עיקרי הדת (דוגמטיות). כל מי שאינו מקדים את אמונתו במצוות לעיון במצוות, עיונו נועז ומייק" (פי' תה' קיט, א), ואת דרישת "הכניעה למסקנות האמת" הוא מגביל בתחום עיקרי הדת, אילו היה המדע סותר אותם. "מוטב אחיה שוטח כל ימי ולא אחיה רשע שעה אחת לפני אבי שבשמים" (כתבים ו, עמ' 393). מובן, שהגבלה זו אינה סותרת את "ישראל" החוקר, כפי שדרש הירש, כי למעשה לא היה קיים בנפשו הקונפליקט הזה מעולם, כי בעל חריפות ושאר רוח מעין הירש מצא תמיד גם סמכים "מדעיים" לדעתו הקבועה-מראש; אבל מי שמוצא בהסכמה לדעות מסוימות משום "רשע", ודאי שהוא רחוק מאותה הנדיקה האובייקטיבית ומאותה הנכונות להיכנע מראש למסקנות המדע שהירש רואה אותן, בצדק, כסימני המדע הבינלאומי, הנורש את האמת "למען האמת" בלבד, ולא למען "החיים"!

מפני כך מתנגד הירש לכמה וכמה דעות של אותם החוקרים (וביניהם נמנה גם ברנייס רבו), שאהבת התורה ואהבת המצוות קשורות היו בנפשם. והוא רואה בהן משום סכנה ל"חיים", אשר רק למענם יש לעסוק במדע, לפי דעתו. מסוכנת היתה בעיניו אותה האמונה ב"גילוי

25) jüdisch-literarische Gesellschaft; חיוס היה ג. לנגה, מנחל בית"ם של הירש.

26) וולגמות, יסיון 1921, 357.

27) מ. ויגר; השוח "סיני" ח"ט, רטב.

28) sich von vornherein gefangen geben

יצחק היינמן

שכינה פנימי, מלבד החיצוני, שהביעו אותה ר' יהודה הלוי ו"המורה המקרא" (לעיל עמ' 10), ומה גם הדגשת אישיותו של משה רבינו, משום שבשתי אלו יש כדי למשמש את התהום הפעורה בין דבר ה' המגיע אל בוזריו ובין רעיון האדם. מסוכן היה בעיניו כל מאמץ לצבור את המקרא, ובייחוד את המצוות, על פי מסיבות המן שניתנו בו—הן בגוסס הרמב"ם שראה כמה מצוות כתרסיסים נגד מנהגי צ"ה, והסכים לו מבחינה מתודית אפילו ר' ד. ז. הופמן²⁹, הן בגוסס ספרו של ברנטיס המדגיש את האופי "המורחי" של שירת המקרא (לעיל עמ' 11)—הואיל ושיבוץ המקרא בתוך הנאים ומניים ומקומיים מאיים על הכרת אופיו העליוני והעל-מקומי של דבר ה' ועל האופי האקטואלי של דרישותיו. וההכרה בכך, שמתור לנו לדרוש את הפסוקים ואת המשנה שלא כהלכה המוסכמת (עמ' 10),—הרי היא בעיני הירש הודאה במקצת הכפירה, ובעיני ההמן נאמן "המודה במקצת" הרבה פחות מן "הכופר בכל". מכל הפרטים הללו יוצאת תמונה אחידה³⁰: ככולם מופיעה דאגת הירש הנמונה קודם-כל לא לקיום המצוות (הרמב"ם היה שמרני לא פחות מהירש, וברנטיס אפילו הרבה יותר), אלא לאוהו הקשר בין האמונה בגילוי השכינה ובין החיים היהודיים, לא לאורתופרכסיה אלא לאורתודוקסיה ולביצועה. אפילו תצמצם למעשה את חופש החקירה, היקר כל כך על אנשי המדע הטהור, והמאמינים שבהם בכלל. לא זו בלבד, שהירש דחה דעות יחידים מסוכנות, אלא לפעמים אפילו דחה את התפיסה המוסכמת, כדי לעשות סיוג לדרישות הריפורמיים. פעולת המסלול, לדעת הירש, היא פעולה רפלקסיבית, בהתאם לבנין "התפעל"; התפלה היא "עבודה שבליב" במובן שונה מזה של חו"י, כלומר היא עיבוד לבנו, כרי שנגיע לידי משפט נכון על עצמנו³¹; גם מלת "שיחה" שאינה רפלקסיבית, מורה על "השתיה ממקור חיינו הרוחניים" (פי' ברי ב. ה.), או עצמנו הננו פונים כמתפללים וכמתנדים, ולא רק אל הקב"ה, שאינו זקוק ליודיו בריאותו (פי' על וי' ה.); וגם אנו איננו זקוקים לביטוי הרגשותינו; "הפילה שחבוא רק כדי לבטא הרגשות ורעיונות הנמצאים בנו זה-כבר, והיה כמעט מיותרת"³²; התפילות תוקנו כדי לעזור בנו את הרעיונות שצד לא הכרנום (כשם שהתעניות תוקנו כדי להזכירנו מה שכמעט שכחנו: כתבים ד, עמ' 51); וללא היה הדבר כך, היתה תפילה שאנחנו מצוים עליה, שגוען מוחלט (פי' ברי' מח, יא). והנה רעיונות מעין אלה ודאי שעלולים לדרות כל יומה לשנות את המטבע שטבעו חו"י בברכות, אבל מה רחוקה הסברה רציונליסטית זו של סוד התפילה³⁴ מדרכי חו"י, שהעמידו מופת לכל המתפללים את תנה, ששפכת את נפשה לפני ה' (ברכות לא, א; ב), ועלי הכהן ודאי שלא אמר לה "לפי שלום ואלהי ישראל יתקן את מחשבותיך!"

²⁹ למשל על וי' יט, כו.

³⁰ משום כך אין הירש נוחן לקראו דין וחשבון מלא על החלוקת בובוע לחרבות הנכר, הוא מזכיר רק את בני דורו המתנגדים ל"דרך ארץ" אבל לא את רמ"א ועוד, והסוה "סיני" חש"ט, רנו, 55. אמנם מודה הירש לא רק בגויות ובמקנות של חז"ל, אלא גם בביטולם של מנהגים ("חורב" 314 §, סקא 2). אבל כל מה שנהגים בו ככשיו הוא בעיניו בנזן אחד, את מקומו של יום שמיני-עצרת כחן מועדי התורה הוא קובע על פי המנהג של בני בבל, לגמור בו את התורה; "חורב" 165 §.

³¹ פי' על דב' יא, יג: Gottesdienst an unserem Herzen.

³² חורב 618 §: לח' לב, ו: "יחלל כל חסיד אליך" = suche Urteilsklarheit dir gegenüber.

³³ כפי' על ברי' כ, ו—התלה אברהם על אביבילך, ששירוש לרעה הירש "קבלת היסוד של האמת האלוהית והשתחוות בצערי של אביבילך". גם בפירושו על דב' ג, כג (ואחונן) הוא מדגיש כי על "פעולה רפלקסיבית" מדובר; מתקן את עצמו כדי להיות ראוי לכך שהש"ת יתנוגו.

³⁴ רק דרך אנכ מזכיר הירש (חורב 621 §) החינות נדבה. אין צורך לומר כי הוא עצמו מסוגל היה לפסיכת לבו אמרו עליו, כי דרכו הייתה להתפלל על אחיו שיחזרו בתשובה.

הדדדדיות דומה, אם כי לא חריפה כל כך, נמצאת בהסברת השבת. הריפורמיים קירבו את יום קדשנו, ככל האפשר, ליום הראשון של הנוצרים; הם הדגישו קודם כל את ערכו הסוציאלי וצמצמו על יסוד זה את "המלאכות" האסורות בתחומי היגיע המעיף, ודאי שצדק הירש, בראותו בהסברה זו משום סילוף השבת המקראית, אבל כדי "שלא לשתות מה לשטן", התעלם הירש מן הערך הסוציאלי בכלל; ובכל מאמרו על השבת, בן 44 העמודים, (כתבים א, עמ' 166 ואילך) לא ציטט אפילו פעם אחת את הפסוק "למען ינוח עבדך ואתך כמון"; גם בפירושו על התורה הוא עובר על פסוק זה בשתיקה.

ההבדל בין הירש ובין הרמב"ם, למשל, גדול אפוא הרבה יותר מכפי שהירש עצמו הודה והכיר. "החיים" מעלו אמנם על "המדע" גם בספרי הרמב"ם: הלה נזהר מלהודיע לרבים מה שהיה עלול לסכן את נאמנותם לתורה³⁵, אבל על רעיונותיו לא השפיעו חששות מעשיים; מפני כך ניסלה הרמב"ם מן ההמון בידיעותיו, בדרך חשיבתו ובמקצת דעותיו, והוא עצמו הרגיש בכך³⁶, ואילו הירש מעולם לא הוכרח "לדרת אל אחיו": עם כל שאר רוחו, שהעלה אותו לא על ההמונים בלבד, אלא גם על כמה "חטורים נושאי ספרים", הוא גשאר "יושב בתוך עמו", לא ביקש להשיג תומר ממרחקים הנעלמים מעיני ההדיוטות, ולא התעניין בשאלות (ביוגרפיות, וכד') שהם לא התענינו בהן; לא היה מוכרח לדאוג לסגנון עממי, אלא כל רעיונותיו והוכחותיו היו עממיים מאליהם (כלפי מובנים לבוגרי ביים ריאלי), ולא הורגש כמאמרו ובספריו "עשן המנורה" ואבק חדר-הלימודים, וגם דרך הנוכחותי מתאימה לקורא ההדיוט, הרוצה לקבל הכרעה ברורה ללא פקטור והסתיוגות. הירש מעמיד את קיראיו על פרשת דרכים: אם המלים "ויאמר ה' אל משה" אמת הן, יש ללמוד את כל התורה; אם לא דיבר ה' אל משה, הרי כולנו רמאים ונוכלים ועת להשליך מעל צוארנו את כל הצרה הזאת (כתבים א, עמ' 152 ועוד)³⁷. הוא נותן אפוא לקורא לברור בין השמרנות הגמורה לבין הכפירה המוחלטת, שממנה ודאי יירתע, לפיכך נמצא הירש בכל השאלות החשובות במצב של שוויון-המשקל יציב ולא רוטף³⁸ (בעוד שהרמב"ם רואה את הכרעתו בענין הבריאה יש מאין רק כמתקבלת על הדעת, ולא כבטוחה); תשובותיו, בהאם לצורכי הקורא ההדיוט, תמיד מוחלטות הן והדמוניות. "אי אפשר לך לטעות" — אימרה זו שהוא מכריז בנוגע לכיוון חיינו (כתבים א, עמ' 8), אמרה למעשה (לא בכל פרטי האטימולוגיה והסמליות, אבל) בכל הענינים העקרוניים שפקרו בהם הכופרים-בעיקר והריפורמיים, אמנם לכאורה כל ספרי הירש "אפולוגטיים" הם; אך למעשה אינו יורד כלל אל ספסל הגאשמים, אינו בודק את סענות יריביו בטון אובייקטיבי, כשם שעשו, למשל, מורי הסמינריון הברליני בספריהם המדעיים, אלא הוא מתקיף את החמרגיים (כתבים א, עמ' 413) על קלות-הדעת שלהם, את גריץ ואת טרנקל על דרכיהם "הבלתי-מדעיות", מתוך בטחון גמור בצדקת תפיסתו, ובבטחון זה הוא מועף בדרך סוגסטיבית על הקורא. דווקא מה שיראה כחסרון מבחינה עיונית — צמצום

(35) עמ' 126 MGWJ, 1925, ואילך.

(36) על הטנה הנשקפת לכל התרבויות, בי המדע יקים חייץ בין המשכילים לבין ההדיוטות, עמדתו בספרי 36 Die griechische Weltanschauungslehre bei Juden und Römern (1932), p. 36 sqq. שם דברתי בייחוד על הרמב"ם.

(37) הנהו זה, עמ' 67: האנטישמיות מוצדקת בהאשימה את היהודים-למחצה, על שאינם מתבוללים לחלוטין א עם 185: "אל הטול את חסך יהודי אם חללך את חשכת", אמנם דומי כי רק במרקנטורט הגיע לירי אלטרנאטיבה חריטות כל כך; השווה "סיני" תשס, רס, אבל גם הברזילרדע ג, מישר ראת את סראקל, דווקא מפני שיצא מאסירת הרבנים הירפורמיים, כמסוכן יותר מניגרי: הירש, כתבים א, עמ' 365.

stabile, nicht labiles Gleichgewicht (38)

היריעות והשאילות כמה שמעניין את ההדיוט ושטטוש חילוקי הדעות שבספרות ישראל — הוא הוא יסוד הצלחתו המעשית: "השפלתו היא הגבהתו".
 וכלום עלינו גם להוסיף והגבהתו היא השפלתו? כלומר: האם קנה את הישיגו המעשיים בהפסד התוכן של אמת שבפעולתו הספרותית? או: כלום מצווה אף המדע הטהור, הרדוף את האמת למען האמת ולא למען "החיים" וביטוסם, — כלום מצווה גם הוא להתחשב בהפיסת היהדות של הירש ככל הרצינות — לא בפרטית, אבל באופיה הכללי?
 והנה בליקויים המדעיים של פעולת הירש הכירו כבר מקצת תלמידיו. עובדה היא, כי הירש לא הצליח, דוגמת ברנייס³⁹ והידלסהיימר, להעמיד תלמידים אנשי מדע, מעריציו ראו בזה "מקרה מוזר"⁴⁰, אבל הירש עצמו התקרב יותר לאמת; הוא ידע והודה, בשיחה עם ד"ר הופמן, מורה לתורה בביה"מ של הידלסהיימר, כי כל המבאר את התורה למשכילים, חייב להתחשב גם בפירושים הנוצריים⁴¹, בניגוד לדרך שבה הלך הוא בפירושו; צד יתרונם בעיני ההדיוטות היה צד חסרונם בעיני בחורים כגון קופמן קוהלר, תלמידו בפרינקיפס, שעבר למחנה מבקרי-המקרא הקיצוניים ונעשה מייסדו של ביה"מ לרבנים הריפורמי בסינסינטי, חשובה יותר היא עמדתו של גריץ לתפיסת-המדע, שבה כבר נקט לפני שפרש מתפיסת היהדות של הירש. את סמרו הראשון, על הגנוסיס והיהדות, הקדיש אמנם להירש הלוחם בעל שאר-הרוח ליהדות ההיסטורית, המורה שלא אשכחנו, הידיד האבקי — ברגשי אהבה ותודה. אבל בהקדמה מדגיש גריץ, שספרו אינו מתאים לזמן "הרואה את המדע הטהור כחשוב ומוצדק רק במידה שהוא תורם את תרומתו למתרוגן של שאילות החיים (גריץ מספר את המלה האמת) שבווהו"; הוא סוחר את ההגבלה היא ורואה "הסברה מדעית" של היהדות כצורך שאין לדחותו, וכ"מצוה של כבוד" (בהקדמה). ואמנם סתרה העמדה המתודית של הירש את זאת של ראנקא⁴² ההיסטוריון הגדול שרצה "למחות את האני שלו" כדי להכיר את האמת ההיסטורית. כן מובן מאלי, כי לעולם לא ישלים המדע הטהור עם אותו "שעבוד המדע לחיים" שדרש הירש. אבל בינתיים כבר נשאלה השאלה, שמה הנדיש ראנקא את הסאה מן הצד שכנגד ואולי יש ליישב את "המדע" ואת "החיים" זה עם זה, לתועלת שניהם. ניצשה הצעיר, למשל, דרש, שעבודתו המדעית תהיה למען החיים (במובן שונה מזה של הירש), כדי שלא תרכא את אישיותנו. מעבר מזה דרשו חוקרים מצוינים, שנסביר את עניני המדע על יסוד חיינו וחוויתנו, וילאמוביץ, אביר הפילולוגים בדור שעבר, הצהיר, בהרצאותיו ובספריו: אין שום דת מובנת אלא למי שמאמין בה⁴³. והנה אם יש קורטוב של אמת בדרישה פאראדוכסית זו, יש להכיר בכך, כי הירש — דווקא מפני שלא היה איש-מדע טהור המנותק מן החיים, אלא איש שמסור כולו לרעיין הדתי ולהיימצוה — קרוב היה לעניינו הרבה יותר מן הרציונליסטים הריפורמיים⁴⁴, שתיארו את חז"ל כמתקני היהדות, בצלמם ובדמותם הם; ואם כי לתלכה הודו כאובייקטיביות המדע, הרי למעשה שלטה גם בהם המגמה להתאים את העבר לאידיאל של ההווה, לא מזות מאשר בהירש. על כל פנים

39 דוקס, אוח לטוש, עמ' 113 כחלק העברי, רושם רק את תלמידיו הקבועים.

40 יצחק רונתיים, מאמרים ונאומים, ב, עמ' 437.

41 וולנסו, ישרון 1920, עמ' 311.

42 על ראנקא שחשטע על גריץ, השוה ל. פויכטוואנגר בחוך רוצאת שוקן של Graetz, Konstruktion der jüdischen Geschichte, 1936 (p. 101).

43 השוה על כל הספנה הפתודי במדע: "ררכי תגורה", עמ' 4 אילך.

44 גם בעני חוקר ליברלי מתון חיה גיגר M'GWJ Bloch, im Grunde doktrinärer Rationalist: 1904, 172.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנייס רבו

מעניין הדבר, כי החכמים הנוצרים המעטים, שענינם לא הוכו בסגוריהם מתוך משפטים קדומים, התקברו במידה ניכרת להירש בתיאור היהדות של חז"ל. גם לדבריהם יהדות "הפרושים" היא "חורה" 45 (בדיוק במובן של הירש), כלומר שמירה וזירה של כל המצוות הנחשבות כאילויות; מפני כך קשה להבינה על פי שיטת ההתמחות, ששימשה לרוב התיאור לוגים (כגון יגירי) מפתח להבנת הדחות 46; "חורה זו נתקבלה בשמחה ובטוב לב, 47 ומעולם לא כיבתה את אש החיים האינדיבידואליים" 48. החוקרים הלא רחוקים בהרבה מן הנחנות הדוגמיות שעליהן ביסס הירש את תפיסת-היהדות שלו, וכנראה לא ידעו אותו; ודווקא מפני כך יש לראות את ההסכמה שביניהם כמחכימה. מתקיים אפוא בהירש הכלל הגדול, כי אלה שנשארו מחוץ למסגרת המדע (outsiders), לא פעם הגיעו לידי הכרות שנעלמו מעיני המומחים. ואף מבינה מתודית יש להכיר את "העומדים מבחוץ" — אמנם לא כמנהיגי המדע, אבל כמוהירים מפני טעויות שהמדע עלול להן; בייחוד מפני הטעויות של הוקרה מופרות לגיבוב-ידיעות, "שאניו יוצר את הרוח", כדברי הפילוסוף היווני 49, והפזיות בקביעת הקבלות תרבותיות, מתוך שטטוש הקיום האופיינים לתרבויות השונות. במשמירתו על אופי דת ישראל עלה הירש אפילו על ברנייס, שהבליט אמנם כל צרכו את ההבדל בין תורת האחדות שלנו לבין הריבוי שבדתות אה"ע, אבל סמך, בהשפעת מוריו, יותר מדי על ההקבלות שבין לשוננו לשונותיהן וקרבו את היהדות לדתות המסתורין במידה מופרזת. הצד השווה בשניהם היא "קרבנותם לענין" 50; ומשום-כך גם הכירו שניהם באופי "המעשי" של דת ישראל (עמ' 11). בניגוד לצורות וגם לריפורמיים שסיגלו את דתנו ככל האפשר לדת השולטת. והרב עלה על תלמידו בכך, שלא התחמק משום חומר ולא משום שא"ה, אלא חקר ובדק בכל המתנות, מתוך שליטתו המלאה בכל הידיעות שנמצאו בידי חבריו למדע את היחס שבין דתנו לדתות אה"ע, בין הישנות בין החדשות.

ההבדל שבין ברנייס איש-העיון לבין הירש איש-המעשה ניכר, כמובן, לא בפעולתם הספרותית בלבד, אלא עוד יותר בתקנותיהם. אין להאריך כאן בהיקף-פעולתם המעשית; כבר ראינו כי ברנייס עסק בצרכי-ציבור רק מתוך רגשי אחריות ולא מפני שלבו חיבבו לכך (עמ' 36). בעוד שהירש, כרב המדינות, דאג לכל הקהילות הנחונות תחת מיקוהו. לפעמים אפילו הרבה יותר מן הרצוי להן 51, ובפרנקפורט הוכיח כשרון סוציולוגי יוצא מן הכלל 52, ואף נעשה מנהיגה המדיני של היחידות החרדית בגרמניה. אבל בנוגע לכיוון פעולתם יש להרחיב את ההשוואה בין הרב לתלמידו, כדי להבליט את יחס זה אל זה מנקודת-מבט נוספת. כבר ראינו כי בפעולתו המדעית היה הירש שמרני הרבה יותר מרבו; ואילו בפעולתו המעשית נטה יותר ממנו לתיקונים מתונים. ברנייס לא ביטל אלא מנהג אחד, את המנהג

Travers Herford, Das pharisäische Judentum (1913) 49; Die Pharisäer (1928) 16; 45

58; 75 ss.

Moore, Judaism (1927), 112 46

47 הרטור, מרושים, עמ' 84, 127 (נגד שירר ותבריו); והשווה על הירש, עמ' 35.

48 הרטור, מרושים, עמ' 140 ואילך.

49 הירקליטוס 40 ב 12 דילס. כידוע היו גם פטריאיים מספר שנינו כל לימוד שאינו מועיל לחיים. על מוטנין הצרפתי (שגם הוא היה בעל שאר-רוח, אבל לא איש מדע) השווה ה. י. רוח, החינוך והיי האדם (חשט) עמ' 98. על רונצוניג, כתביו 79 ("השכלת ואין סוף") ועל הטיאמטיסטים החדשים אין ברצוני לדבר.

50 כל' קרבנותם לתפיסת חז"ל שעל פיה הם מתארים את היהדות.

51 Israelit; Hist. Jud. 1951, 38 sq. עמ' 24 ואילך, על רבני מורביה שחתגנו לדתנו "הרב הראשי" שלהם.

52 "סיני" חש"ט, עמ' רטב.

יצחק היינמן

שהכלה תסוב את החתן, אולי מפני שראה בו משום אמונה טפלה⁵³. בנאומים שנשא כמעט מדי שבת בשבתו בבית-הכנסת, אין לראות משום ריפורמה; הלא הנאומים הללו היו שונים מאד מהטפות הריפורמים ודומים לדרשות הז"ל. ואילו הירש לא זו בלבד שציוה על הגבאים של הקהלות הקטנות ביותר שבאולדנבורג לדאוג ל"פולחן מסודר"⁵⁴, אלא הוא ביטל באולדנבורג את כל נדרים⁵⁵; הוא סידר בניקלשבורג קידושין בבית-הכנסת (מה שנראה כסימן מובהק לריפורמה⁵⁶). בפרנקפורט ביטל כמה מנהגים שהיו חביבים על הקהל⁵⁷. בעוד שבניינים נשא איצטלה שחורה, ומן הצוארון יצאו לשונות שחורות, הופיע הירש באולדנבורג, באמדת ובפרנקפורט (לא בניקלשבורג)⁵⁸ ב"אורנאט" בעל לשונות לבנות. הדומות לגמרי לאלה של הכומרים, באולדנבורג אפילו הצטלם בבגדי-כהונה ולא כיסוי ראש⁵⁹, וזה מנוגד לריפורמים מתונים, כגון פרנקל ויעקב המברגר⁶⁰. בפרטים כאלה לא יולול כל מי שיודע כמה ריפורמות גדולות התחילו בתקופת הלבוש: מוז של המתיוונים בימי ההשמונאים שהכניסו כובעים חדשים (ס' השש"ב, ד. ב.) עד זו של פטר הגדול קיסר רוסיה, שקיצץ במו ידיו, כפי שאמר, את המעילים הארוכים, ועוד.

כדי להבין את התיקונים הללו של הרב האדוק הזה, שהיה ראש הנלחמים על כבוד היהדות החרדית, יש קודם כל לזכור כי לא היתה בימי נעוריו למשכילים שהחזיקו במסורת חזית אחידה בנוגע לדרישות הזמן החדש, מאחר שהוברר שאייאפשר להחזיק בהתנגדות הגמורה להשכלה החילונית. אפילו היידנהיים הסכים לכמה חידושים של הקונסיסטוריום הריפורמי שבקאסל, והשמיט ב"סידור" (שהופיע 1831) כמה תפילות ואפילו הקדים לו מבוא מאת קרייצנאך, הריפורמי המחולט⁶¹. הרב צבי בנימן אוארבך, חברו-למלחמה של הירש נגד "דרכי המשנה", הסכים לכן, כי מזמורים מועתקים לגרמנית ייאמרו בשבת לפני הדרשה ולאחריה⁶². רק במשך המאה הי"ט הובהר ההבדל שבין השמרנים לריפורמים; ואסור למדור לראשונים בקנה-המידה של הזמן המאוחר.

ואולם אין ללמוד לא מהיידנהיים ולא מאוארבך על עמדתו של הירש. הרי הוא היה מילוסוף (כמובן הרחב של המלה), כלומר איש שנתן לעצמו דין-וחשבון על היחס שבין מעשיו לבין תפיסתו העיונית⁶³. כיצד אטא תובן העובדא, שהוא — לא סבל בלבד, אלא אפילו דרש, תיקונים, מסוימים⁶⁴, בעוד שבעיניו המדע דחה אפילו את הנטייה הקטנה ביותר מן המסורת?

53 הארלייכר עמ' 180 ואילך, גם על תיקונים מתונים נוספים שהוכנסו רק בשנת 1840.

54 עי' באמארי על חירש הצעיר: Historia Judaica 1951, 37 ss.

55 Historia Judaica 1951, 42 גם על הורשם שעשה הצעיר הזה.

56 "טיני" חש"ט, רס, 73. Historia Judaica 1948, 127, 9 (57)

57 Israelit 21: אבל גם "הפראק" הקניס את השמרנים. Historia Judaica 1951, 47 (59)

58 אטנס צויר, למשל, גם ר' אברהם ברלינר ללא כיסוי ראש; אבל, כמובן, ללא בנייר-רבנות.

59 זולאי, אנציקלופדיה יודאיקה 1, 110. אולי הנקרתו של היידנהיים לקרייצנאך גרסה לזאת שהירש

הצעיר כיבד אותו בניקורו: "נפתולי נפתלי" א, 7.

60 זה יוצא מכתב ששלח אוארבך לקהלת דרמשטאדט באביב 1848, שהעמיד לרשותו כטובו הרב דר.

61 יונה מרצבך (שכיהן בדרמשטאדט), בכתבו הוא מודיע שהוא מוכן לערוך עבודה בניבור בלשון גרמנית פעמיים בתורש. בש"ק אח"צ, א, ז, זה יוררש מפני.

62 צ. ב. אוארבך דחה את הסברת המצוות כדבר מיותר מאד: השו"ת "טעמי המצוות", עמ' 135 של

המחזורה הראשונה, עמ' 140 של השניה.

64 כתבים א, 448 ועוד.

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנייס רבו

והנה למעשה אין שום סתירה או קושי בין עמדתו העיונית של הירש ובין עמדתו המעשית. מקור שתיהן הוא המשפט שכבר הובא לעיל: "מן היריעה יצמחו החיים". וזוהו יוצא: א) שיש להחיים את הידיעות לצרכי "החיים"; — 2) שבחיים יקר ונכבד מה שמתאים ל"ידיעה" על המוצא האלוהי של זאת התורה. הן הכתובה והן המסורה, ושיש יחס בין חיי-המעשה והחיי-הלב, בין "קרן לתוכן" של האדם, כדברי חז"ל; והבהרתו של יחס זה היא המטרה הנעלה ביותר של "המדע", כפי אמונת הירש. יקרים ונכבדים היו אפוא בעיניו קודם-כל אלה המצוות שאבינו שבשמים רוצה בקיומן, ובכללן תקנות חז"ל, שהקביה מינה אותם להיות שומרים על קיום תורתו⁶⁵; שנית, כל אותם התיקונים, הראויים (ומקצתם אף נחוצים) כדי לחבב את התורה על הבריות ולטוהר את הלבבות לעבודה של אמת, כגון דרשות כתיספר של "מורה ודרך ארץ" ועוד. אבל למנהגים התייחס מתוך קרירות גמורה, כשם שלא גרס "מדע לשם מדע", כך נשאר רחוק מ"שמרנות לשם שמרנות"⁶⁶, שנבעה לעתים-קרובות אך מתוך אי-ריונות מעשית ורשלנות עיונית; וסינתזה היתה שמורה לאלה שהכאישו את ריח הטהרות, עיי התנהגותם והופעתם הסותרת את התרבות, וכן לאלה ששמו מכשולים בדרכו ובדרך הבריו שהתאמצו להתזיר את העטרה ליושנה ולעשות נפשות בדור הצעיר, כגון "המורים הפולנים" (אגרות צפון בהתחלה).

התיקונים שהירש הסביר להם פנים — אמ"כ רובם מאוהדי הריפורמה יצאו, הנה כולם לא סתרו כלל את היהדות המסורתית, (בתוכם השימוש במתודות חינוכיות חדשות⁶⁷ ובמילונים⁶⁸) ומקצתם אפילו התאימו דווקא ליהדות ההיסטורית, השומרת על קיום המצוות. קבלת השבת ע"י שירה משותפת של "לכה דודי" ודאי שטוסיפה, עכ"פ לדעת הירש, על תוית השבת, ומפני כך נמצא מקומה דווקא "תוך אמוני עם סגולה"; והדרשה, המשיבה את מסורת האבות על לב הבנים, ראויה היא ביותר לשומעים בעלי ידיעות במקרא; ואברהם גייגר יוכיח, שהיו חביבות עליו ביותר הדרשות שנתן בבית-כ"ה הישן בברלין, לפני ששם, ולא בבהי"ח המתוקן לפי המלצותיו, זכה לקהל שהבין את יסודות הוכחותיו שבמקרא⁶⁹. שני הענפים של פעולת הירש, העיוני והמעשי, קשורים היו אפוא זה בזה קשר של קיימא. מטרת שניהם היתה להוכיח את ההתאמה שבין מסורת ישראל לבין האידיאלים הנצחיים של האנושות — היינו לא בין היהדות לבין "רוח הזמן" החולפת, אלא בינה לבין האידיאל המקיף של ההומניזם, שנוסח, למשל, ע"י שילר, מבחינה מוסרית ואסתטית⁷⁰. כדי להתזיר התאמה זו בקהל, רואה הירש צורך ב"מדע" חדש וכן בסדר חדש של החיים היתודיים, ושניהם כאחד מבוססים במידה שווה על הדקדוק בפרטי הסמורה, החוקים והלשוניים; המחבר הצעיר של "אגרות צפון" מבקש להיות מורה-דרך לחידוש הכמול הוה, ולכן הוא מקדיש את כל מרצו.

והנה מטרה זו בדרך-כלל משותפת היא לו ולרבו ואף נשק חשוב, והוא המתורה הסמלית

65) למי רישת תקצורים שבסוף "החורב".

66) למיכך קראתי אותו בשם אורתודוקס, ולא שטרני, 9, 127, Historia Judaica 1948; וע"ש על הנחת סנהני מרקוסטוס.

67) וזכרתי אמנם כי מורה בקראקוב אמר לי: אילו היה משתמש במתודות מודרניות (שהיו ידועות לו),

היו החורים מוציאים את הילדים מבית המסר שלי.

68) I. Israelit, 21. אמילו לפני קהלה קטנה שבאולונבורג המליך על המלון העברי של יואלסון הריפורמיז;

Misc. Jud. 1951, 39.

69) על כך העיר לורביץ גייגר באותף על חיי גייגר ומפעלו עמ' 204.

70) על תורת ההומניזם של הירש אדון במקום אחר.

יצחק היינמן

והאטימולוגיה, קיבל הירש מברניים. היה אסא מקום לחשוב, כי שניהם ירדו לוויה כבעלי-בית וכידידים, נגד הכופרים במסורת מעבר מזה ואנשי "האוסטריקה" הגמורה מעבר מזה. ואולם למעשה נסערה תוהו בין שני האנשים האלה, שהיו וקוקים לעזרה הדדית, ואותו ההבדל האישי שעמדנו עליו הוא שגרם לעובדה מצערת זו.

בהמבורג התברר לגרץ הצעיר, בשונו מאולדנבורג, כי דעת הקהל לא יתנה נוחה ביותר מ"בן עזויאל" רבו, וכי הבשורה על ביטול "כל נדרי" עוד הוסיפה על אי-שביעת-הרצון, ביחוד לא נמצא מי שיעזור לכך שהירש יוזמן לדרוש בכיהיכנ הגדול⁷⁰. והנה שמעתי ממקור נאמן, כי גם ברניים הסכים לדעת-קהל זו, כי ההאונן על "גסות-הרוח" של תלמידו ואפילו הודיע את הוריו כי ביקרו בביתו לא יהיה רצוי. מה גרם לכך, לא לגמרי ברור. אולי כעס ברניים על כך, שהירש מודיע בסוף "אגרות צפון", כי את רוב דרכו מוכנה היה לפנות לעצמו ורק "במחציתה הקלה יותר" האיר עליו כוכב מזהיר (של ברניים). אולי ראה גם הוא משום העזה בביטול "כל נדרי" ובחידוש בגדי-השרד. על כל פנים לא התאימו תיקונים מעין אלה לזהירות שהוא עצמו גילה לגבי ענינים אלה.

ואילו על דעתו של הירש על ברניים אנו למדים ממכתבו אל שמעון מאי ידידו שציטטנוהו במקום אחר זה. הוא רואה את תלונות ירדו על העבודה שבציבור כמוצדקות, "דווקא מפני כך שקל יהיה, קל מאד, למצוא תרופה למכה... יודע אני זאת על פי נסיוני אני כאן, מפני נסיתי (להכניס תיקונים) זה חדשים מספר, אפילו באמצעים הזעומים, העומדים כאן לרשותי". כלומר אשמים בליקויים שבבהכ"נ הם הרבנים, ביחוד בקהילות שקל בהן, יותר מאשר באולדנבורג. לפסק שליחי-צבור טובים, מקלה ועוד; אל איוו קהילה הוא רומז, בקשר עם תלונות ירדו והמבורגי, לא קשה לנחש. הוא ממשיך: "מהלח הוא — לא חולשת החלשים, שהיהדות כבר התגברה עליה בתקופות שעברו, אלא תרדמת האחרים (כלומר החזקים) — הלילית, הפחדנית, האדישה. מה יש לצפות מאנשים, השותקים לרבנים — עוד פעם: לרבנים! — המדפיסים לעיניהם (את דברי הגידוף) כאילו החלמוד כולו אינו אלא מרמה ומידות רעות — והם מעווים אפילו את פניהם! ישנים הם — ואתה דורש מהם פעילות! חכה להם עד שיעורו משגשג. בינתיים צריך כל איש ואיש לאזור מתניו בחוגו שלו ואסור לו לחכות לחברים. אתה מתאונן על בדידותכם בחיים, הבט נא בי, המתבודד עוד יותר, השוכן בדר בטלוא מובן המלה". אף כאן אין אבק של ספק בכך, מי הוא אותו הרב ששתיקתו גורמת לכך שהגוער הדתי שבהמבורג רואה את עצמו כצאן אשר אין להם רועה.

על פי המכתב הזה יש להבין את דברי גריץ הצעיר על ברניים, לאחר שביקרו: "החכם, איש ארוך צנום — שאינו ראוי ללחם שהוא אוכל. הוא אוהב את הסנוחה כי נעמה. ובשביל כך הוא מקבל 6000 מרק בשנה". אי אפשר, כמובן, שקיבל גריץ את הרושם הזה מתוך ביקרו הקצר. ייתכן ששמע תלונות על חסרון-המרץ של ברניים מפי היהודים שנפגש עמם בהמבורג קודם-לכן⁷¹. אבל מן הנמנע הוא שהיה כותב דברי בויון מעין אלה, אילו שמע מפי "בן עזויאל" דברי הערכה מוצדקים על פעולתו של ברניים כמטיף, כמורה, כמארגן בית-הספר. ודאי שאין לראות את גריץ, בחור חס-המוג, כעד לדעתו של הירש, אבל יש בדבריו משום אישור למשפט שהרץ הירש מכתב שציטטנו.

אם במשך השנים שככה הסינה ההדדית היא (כשם שגריץ בתיאור ההיסטוריה המתיק

MGWJ 1920, 144 sq. (70)

"Israelic 18"; cf. MGWJ 1920, 144 sq.; Historia Judaica 1951, 41. (71)

(dolce far niente) MGWJ, 1920, 144. (72)

מספרו של מנולסון (ע"ל 42 ואילך) היה מתון היבט יותר. (73)

היחס שבין ש. ר. הירש ליצחק ברנייס רבו

את משפטו החד־צדדי על ברנייס) — לא ידוע לנו. עכ"פ לא חלפה הסיבה העקרונית שגרמה לאותה אי־הבנה מצערת: ההבדל בין קני־המידה של הרב, איש המחקר, לאלה של התלמיד, איש המעשה. ולכן אין לראות את הירש ככפוי־טובה כלפי רבו. אמנם למד ממנו לא רק את האיחוד של יראת שמיים והשכלה אירופאית, אלא גם מתודות מסימות שהוא ראה אותן כמובנות מאליהן. אבל בביצוע המתודות הללו, בתפיסת העולם והיהדות וקודם כל באישיותו, נשאר הירש עצמאי, ללא השפעת "החכם"; ומשום־כך צדק בזה, שנטל על שכמו הוא את האחריות על תוכן פירושו "לפני אלוהים ואדם".

תוכן גיליון 30 של קתרסיס
טבת תשע"ט/דצמבר 2018

על שלושה ועל ארבעה

עמוס אדלהייט

A Very Modest Proposal

יוחנן גלוקר

חמש שנים יעבוד, ובששית

תגובה

עוזי אורנן על משה פלורנטין

עמוס אדלהייט

דקארט עברי. זכה או לא זכה ?

על התרגום לרנה דקארט, *הגיונות מטפיזיים, השגות ותשובות*

נגה רובין

"למי אני עמל ?"

על קובץ התרגומים לעברית משירי קדיה מולודובסקי

דניאל שפרבר

על ספרו של אהרן אופנהיימר

אוי הלטינית הזאת

הנרי וסרמן

כאן מדפיסים ספרים שאיש אינו קורא !

על הקובץ *הספרייה של תנועת ההשכלה*

לאה מור
המומחים להיידגר ששכחו דבר או שניים
על המהדורה הדו־לשונית של מרטין היידגר, *השפה*

שכר מצווה מצווה

נדב ברמן שיפמן
פתיחות מבוססת־ענין: בזכות תפקידו של האינטרס בעיצוב האופי
האנושי
על ספרו של אילון אידלשטיין

סטיבן בומן
פרק חדש בחקר היהודים הרומאניוטים
על ספרו של דב שוורץ

זכרון לראשונים
שמואל הוגו ברגמן

שנותי ההרפתקניות כספרן
לשאלת לאומיות ישראל
פילוסופיה של חולשה ופילוסופיה של העזה

תוכן גיליון 29

Wissenschaft des Judentums: German-Jewish scholars who brought into their work on the languages, literatures and history of the Jews both the wide-ranging and thorough familiarity with the Classical and European culture which they absorbed in their German institutions of education at their greatest hour, as well as a profound Jewish knowledge which they received at home and in the various Jewish educational institutions. It is no accident that Heinemann spent much of his time in Germany at the Frankel Theological Seminary in Breslau, a magnificent Jewish educational institution combining the best of Jewish education with a thorough study of German and European culture. It had been founded by some of the leading Jewish scholars of nineteenth-century Germany, such as Heinrich Graetz, Manuel Joel and Jacob Bernays. One of the greatest ancient historians, Theodor Mommsen, was a professor in Breslau for some years before being called to Berlin, and was a close friend of Graetz and a supporter of the Seminary. These were the years, and the institutions, which were believed to embody the ideal of German-Jewish cultural coexistence – an ideal which was predictably shattered when the Nazis came into power. Heinemann's emigration to Palestine in 1938 and his subsequent career symbolize this disillusionment and some of its consequences.

Of Heinemann's Hebrew writings we reprint two typical examples:

1. The introductory first chapter of *The Methods of the Aggadah*, 'The Problem and the Way of Solving it'. A methodical examination of the various ways of studying the Talmudic Aggadah and a suggested alternative method.
2. An article on Samson Raphael Hirsch' relation to his mentor Isaac Bernays. A reflection on two of the major figures in German-educated Orthodox Jewry by one of its last representatives.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. At the same time, he also studied at the Orthodox Jewish Theological Seminary. He was ordained rabbi in 1897, and in the same year he obtained his doctor's degree with a dissertation called *Studia Solonea*. For many years he taught the Classical languages in schools, and in 1919 he became Professor of Hellenistic History and Classics at the University of Breslau, a post which he held until his emigration to Palestine in 1938. During these years he also taught the Classical languages and Jewish philosophy at the Zachariah Frankel Jewish Theological Seminary in Breslau. Between 1919 and 1938 he was also editor of the leading German-Jewish periodical, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*.

In 1938 he immigrated to Palestine, settled in Jerusalem, and taught at the Orthodox Seminar for Youth Leaders. In 1955 he was awarded the Israel Prize in Jewish Studies.

Heineman was an active participant, from the start, in the project of translating Philo into German. He translated some of the works himself and edited some of the volumes. His book on Philo and his sources, *Philons griechische und jüdische Bildung*, of 1932, is based on a long and intimate familiarity with Philo and his background in the culture of Alexandrian Jewry, and is still essential reading for all serious students of Philo. His two-volume book on the first century BCE Stoic philosopher Posidonius of Apamea, *Poseidonios' metaphysische Schriften* of 1921, is still regarded as one of the basic studies of Hellenistic philosophy.

In his last years in Israel he spent most of his time in the study of Talmudic and post-Talmudic literature, and published, in Hebrew, two fundamental studies, *The Justification for the Commandments in Jewish Literature* of 1942, and *The Methods of the Aggadah* of 1949.

In his work as an academic teacher and a scholar, Heineman was a typical representative of the last generation of German-Jewish

book. The review raises some doubts as to this world view, and claims that the sociological background of these groups should be studied more carefully.

זכרון לראשונים

Remembrance of Former Generations

Isaac Heinemann



Frankfurt a. Main 1876 – Jerusalem 1957

Isaac Heinemann was one of the leading experts on Hellenistic philosophy, and especially on Hellenistic Jewish philosophy and its major representative Philo of Alexandria, in the twentieth century, and his contributions to this field are still read and studied today.

He was born in the German-educated Orthodox Jewish community of Frankfurt-am-Main. His father was a member of the rabbinical court and his mother was a secondary school teacher. His teacher in Jewish studies was Rabbi Mordechai Max Horowitz, and he received his Classical education in a local Classical Gymnasium. He studied Classics at the Universities of Straßburg, Göttingen, and Berlin, where one of his teachers was the great German Hellenist

annotated list? Such a list may, perhaps, mean something to some well-educated European or American readers even in our illiterate days: but what would it teach the average Hebrew reader – except that Mr. Or wishes to impress him with his wide literary expertise? His?

A number of passages are cited to illustrate the manner in which Mr. Or uses high-flown language and foreign loan-words and their combinations (such as 'transformative apocalypse') to shew the people and the princes his command of words like 'individuum' and 'non-conformist'. Τέτοια πράγματα θαμπώνουν τούς βαρβάρους.

An analysis of two general passages about Plato show that almost every sentence raises at least one question, and that altogether what we have here (and not only here) is a random collection of γενικά και σφαιρικά.

Dov Schwarcz

Stories that were Told to the Researcher: The Temple Mount in the Eye of the Storm

The subtitle of Sarina Chen's new book is "The Temple Mount Activists and the Nationalist Religious Society in Israel". The review claims that although the book contributes meaningful insights to our knowledge of the topic, the author is not fully aware of characteristics and procedures of the religious national society. The book discusses new dimensions of the phenomenon of the Temple Mount groups and activities, that is, the aesthetic and symbolic features of these activities. The methods of this book are anthropological and ethnographic. As such, the author actually accepted the version of her investigated sources. She gives credence to their consciousness and views, according to which she shapes her

indicative and authoritative manner. My competence in making valid statements *de omnibus rebus et quibusdam aliis* is not as wide-ranging and comprehensive as that presumed by Mr. Or. I have concentrated on a discussion of a number of representative passages from various essays in this book which illustrate some of the author's methods of work.

An analysis of some passage shows that Mr. Or has some difficulty even in reading properly some of the basic texts of Hebrew literature. He adds a word to Genesis I 26 which is not in any of our sources for that text. He cites, at third or fourth remove, a sentence from the Talmudic tractate Berachot, the very first tractate of the Talmud, as "Tractate Bereshit" (probably misreading an abbreviation 'Br.'). No wonder that when it comes to a comment by Rashi, the greatest and most popular of mediaeval Hebrew Bible commentators, he quotes it in what is clearly taken at some remove and not entirely understood. The – explicit or implicit – assumption is that such small details do not matter, as long as the Grand Ideas are there. When it comes to referring to a German title, he surpasses himself. Here it is as 'quoted' on his p. 67:

Die dorische Knabenliebe: Ihre Ethik und ihr Bethe E. Idee RhM n. f. 62 p. (1907) 438-475.

His methods of reference to his ancient sources are hardly helpful even to a Classical scholar. Where, pray, do we find "Hercalitus 48" or "Alcman 59"? Or "Frazer, The King is Dead, 220-265"? His knowledge of the ancient languages is attested by the newly-coined Latin expression *homo culpus* (p. 68). On pp. 96-97 we have a long passage discussing dreams in the life and works of Synesius of Cyrene, Voltaire, Coleridge, Blake, Poe, Stevenson, Ezekiel, John the Theologian, Cicero, Macrobius, Guillaume de Lorris, Chaucer and Alain de l'Isle. Misplaced generosity may make some readers assume that Mr. Or is intimately familiar with all these authors and their works. Be that as it may, what about the readers of this slightly

In its five main chapters (Chapters 3-7), the book has assembled five studies which, except for the introduction and summary, make up its essence. The five studies which have been included in this book are meant to give us, the readers, a complex picture of entrepreneurship in education from a range of viewpoints and each of the chapters deals with another aspect of this phenomenon. But it becomes clear that these chapters have already been published as articles in other places, both in English and in Hebrew, and what is strange about these publications is that every time they were published, they have been accredited to different researchers. The same research but not the same researchers.

John Glucker

MUCH ADO

Review of Amir Or, *Discourse, Selected Essays 1988-2018*, Hakibbutz Hemeuchad, Tel-Aviv 2018.

This, as the subtitle shows, is a collection of articles and essays by Israeli poet, literary critic and literary entrepreneur Amir Or. The range of the subjects discussed is unusually wide: individual and society, body and soul, love – especially homoerotic love, dreams, religions, cults, language and literature, with a whole section at the end devoted to discussions of a number of individual poems by contemporary Israeli poets. The author ranges from ancient Greece and India to modern Japan and Israel. I have not touched on issues – such as Hindu and Japanese texts and culture – with which I am not familiar. Indeed, I have hardly criticized in details the various 'thoughts of Chairamn Or' with which the reader is expected to be instructed and entertained from essay to essay, always in an

prerequisite for finding a job, as well as for more veteran academics as a stipulation for advancement, tenure, and continued employment. Publication has become the only measure of academic success, and publishing has taken precedence over every other academic activity, like teaching, supervising research students and administrative activity. Publishing has become the payment currency for an academic career. This began somewhere around the 1930s in a process which gradually accelerated until today publish or perish has actually become the academic way of life.

In this cultural climate, researchers are required to publish as much as possible. And why so much? Because the "publish or perish" culture creates, designs and evaluates using statistical quantitative measures, indifferent to content. These are quantitative evaluations of academic appraisal relating to the publication of material and ignoring its content. These measures relate to the number of publications, the grading of the journal in which the article is published, its impact factor and the number of times the published articles are quoted (the h-index). These three measures are seemingly objective evaluations which are supposed to reflect academic quality.

The number of international article publications is increasing annually, but this is not a result of expanding research productivity, but rather more logical methods of publication among academics. On the one hand, articles written by one researcher are in danger of becoming extinct. Researchers now tend to create cooperative efforts so that their names will appear at the heads of as many articles as possible. Any other alternative is almost impossible; it is a kind of method of survival considering the pressure to publish. And when a variety of writers are recruited, whether they are colleagues or research students, there are many ways to lengthen one's list of publications. This can be seen in the book before us.

implemented, even if only partially or gradually, with relative ease. The fact that the system has simply accepted the status quo, and taken no significant, properly thought out steps to address it, is a clear indication of its indifference and lack of interest toward these crucial matters.

Yaron Vansover

Entrepreneurship and Survival in Academia: Publish or Perish

Miri Yemini and Netta Sagie (2018), *Entrepreneurship in Education: Issues in Policy and Administration*, Magnes Press. 241 pp.

The book we have before us is a sad one, in my opinion. Not because of its content, but because of the way it has been written and the circumstances of its appearance, as well as the academic culture expressed on its pages. It's a book that deals with entrepreneurship in education and supplies a broadly comprehensive and important view of the phenomenon. But it's not the contents of the book that I shall discuss, but rather, the context in which it has been written, a context indicating the deficient publishing culture which has become dominant in academia. I'd like to show that the book reflects and echoes this culture of which it is part, a culture of measurement and publication in which no one profits – a culture of "publish or perish".

"Publish or perish" is a syndrome that indicates the pressure under which researchers in academia must function, requiring that they publish journal articles constantly and expeditiously as a condition of their employment. This is true for younger academics as a

Many of the problems we note are longstanding, and familiar to anyone who has eyes to see them. The avenues we suggest for amending the situation are also neither complex nor mysterious, but are solutions that might occur to anyone who is willing to devote some time to examining and thinking about what needs fixing and how this could be done. However, even such a basic effort to diagnose the problems has not yet been made, and the problem has been simply "swept under the rug" in the sense that "if we cannot see it, it must not exist."

In our assessment, the primary cause of the problems and their lack of redress is the system's tendency to favor research at the expense of teaching, which is often shunted off into the sidelines. We argue that the time has come to change, and to do right by the thousands of students who come through our doors, from whose pockets (and those of their parents) come the funds that sustain the higher education system. We therefore claim that we should change direction, and understand that higher education rests on *two* pillars: teaching and research.

Let us clarify that by 'teaching' we do not refer to the "traditional" teaching that emphasizes training for research, but also – and especially – the teaching of students who have come to acquire an education and a profession. This teaching should be more suitably adapted to the needs and skills of these students. Let us further clarify that this change should not be perceived as harmful to research: if properly carried out, both pillars – teaching and research – should benefit. Even someone assessing the system from a purely utilitarian point of view would have to admit that the current paradigm, in which many young people spend years engaged in activities that are ill-suited to their abilities, without the proper guidance, is significantly damaging to our society and economy.

The article suggests possible solutions for many of the problems we identify. We emphasize that many of these possibilities can be

English Abstracts

Romina Zigdon and Arielev Lev

Notes on Adapting Higher Education to Students' Needs

For many years, we used to perceive the higher education system as primarily devoted to research. However, in the past few decades, the gates of academia have opened to new student populations and brought about a new situation, in which most of the students in universities and colleges are there to learn a trade or profession. Most of them do not envisage an academic future for themselves, and are neither interested in nor suited to "traditional" academic studies.

Naturally, we would have expected the system to adapt to this new state of affairs, but this has not been the case. The system has, for the most part, ignored the change, with the highly problematic result that the higher education system is still focused firmly on research, while most of its students are looking in an entirely different direction.

This situation has generated multiple problems, most prominently the existence of significant gaps between the knowledge and skills with which students arrive at their studies and those that are required by the system. The implications of this gap are severe, including high dropout rates, severe delays in the completion of degrees, and a deterioration in the level of the studies that ultimately harms the students and their education.

In this article, we highlight the problems and the difficulties that have been generated in the system due to the neglect of this issue.

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 31, August 2019

Editors: Amos Edelheit, Yehuda Friedlander, John Glucker,
Alon Harel, Doron Mendels

Advisory editorial board: Rachel Birnbaum. Menachem
Friedman. Oded Heilbronner. Asa Kasher. Elisha Kimron.
Avshalom Laniado. Noam Mizrahi. Alexander Rofé. 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

Visit our website: 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 2019

