

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 32, כסלו תש"ף/דצמבר 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, חנה רוזן, אלכסנדר רופא, משה שוקד, מאיר שטרנברג,
ראובן שינדלין, דניאל שפרבר

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

דואר אלקטרוני: glucker@zahav.net.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

- 5.....דבר המערכת
- על שלושה ועל ארבעה
יוחנן גלוקר
6.....למי אנו עמלים
- דב שוורץ
משמרנות ליומרה : על הספרות האחרונה בחקר ההגות היהודית
בימי הביניים
על ספריהם של יואל קרמר, אבישי בראשר
11.....וחיים הלל בן-ששון
- 29.....כל כתבי
- ישראל נתנאל רובין
31.....תגובה לאהרן סיגל
- אחמד אגבאריה
המיסטיקה האסלאמית ועיצובה של המיסטיקה היהודית
36.....על התרגום העברי לספרו של אל-עזאלי
- 64.....אל העושר אינו כלבלב
- עודד היילברונר
יומני הערפד – הביוגרפיה על גבלס
65.....על ספרו של פטר לונגריך

| | |
|----------|---|
| | דב שוורץ |
| | על הלכה ועל ציונות |
| 75..... | על ספרם של ידידיה צ' שטרן ויאיר שלג |
| | זכרון לראשונים |
| 86..... | בנציון בנשלום כ"ץ |
| | רחל בירנבאום |
| 88..... | על בנציון בנשלום כ"ץ |
| | אבנר הולצמן |
| 95..... | על בנציון בנשלום כ"ץ |
| | בנציון בנשלום |
| | כשרון וקלות ראש |
| 97..... | בתוך: מאזנים ה-ו תשי"ט (1959), 465-467 |
| | מוטיבים יוניים בשירת טשרניחובסקי: פרקים ראשונים (1961-1965) |
| 100..... | בתוך: אדמות יצידה, מסדה, תל אביב 1966, עמודים 75-97 |
| 123..... | תוכן גיליון 31 |

דבר המערכת

באוגוסט 2019 הלך לעולמו חבר מועצת המערכת ששון סומך. ששון סומך נולד בבגדד בשנת 1933 ועלה לישראל כנער. הוא למד לתואר ראשון ושני באוניברסיטה העברית, וכתב את עבודת הדוקטור באוניברסיטת אוכספורד בהדרכת פרופ' אלברט חוראני. הוא לימד בחוג לערבית ולימודי האיסלאם באוניברסיטת תל אביב בשנים 1972-2003, והיה שנים רבות פרופסור לשפה וספרות ערבית וראש החוג. תחום התמחותו העיקרי היה הספרות הערבית החדשה, בעיקר בעיראק ובמצרים, והוא נחשב למומחה בינלאומי בשטח זה וזכה להערכה גם בין חוקרי הספרות הערבית בארצות ערב. הוא זכה בפרס ישראל למזרחנות בשנת 2005 ובפרס א.מ.ת. למזרחנות בשנת 2008. ספריו ומאמריו פרסמו את שמו בעולם המדעי, והוא היה פרופסור אורח באוניברסיטות בבריטניה, ארצות הברית ושודיה. סומך הצטרף בשמחה למועצת המערכת כבר עם הכנת הגליון הראשון של *קתדסיס*. כשפנינו אליו והסברנו לו שבכתב העת שלנו יופיעו גם מאמרים לא מחמיאים לכמה מחבריו לעבודה, ענה מיד: "אני יודע את מצב מדעי הרוח אצלנו, ואין צורך להתנצל". יהי זכרו ברוך.

על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

למי אנו עמלים ?

לעתים אנו מקבלים מכתבים מקוראים וכותבי מאמרים המניחים הנחות, או שואלים שאלות, בדבר קהל היעד של *קתרסיס*. בימים אלה כתב אלינו אחד מקוראינו, שגם פרסם מאמר או שנים בגיליונות הקודמים, ובין יתר דבריו הביע את ההשערה שכתב העת שלנו מיועד בעיקר להנהלות האוניברסיטות ו/או לועדות מינויים, לסייע להן בהערכת מעמדם המדעי של חברי סגל המועמדים למינוי או לקידום. איש מחברי מערכת *קתרסיס* ומועצת המערכת אינו משלה את עצמו שכך הם פני הדברים. מינויים וקידומים נעשים בהמלצת ועדות מקצועיות ששמות חבריהן חסויים בדרך כלל, ועדות מינויים שמקבלות (או דוחות) את המלצות הועדה המקצועית, ובאישור גוף אוניברסיטאי גבוה יותר – בדרך כלל הסנאט או הועדה המתמדת. בחירת חברי הועדה המקצועית נתונה בידי סמכות אקדמית הקרובה למקצוע: דיקאן הפקולטה או ועדת המינויים של הפקולטה, או שניהם. שיקוליהם של הממנים את אותה ועדה מקצועית חייבים, מצד הדין, להיות מושתתים על עקרונות מדעיים טהורים בדבר רמתם המדעית של המועמדים השונים וקרבתם למקצוע. מכאן ואילך מתחילות הבעיות. יש ועדות שדנות בעיקר במספר הפרסומים של המועמדים השונים, ללא כל קשר לרמתם המדעית: כל המפרסם יותר הרי זה משובח. בהרבה ועדות מקצועיות דנים גם במעמדם של כתבי העת השונים שבהם פורסמו המאמרים ושל ההוצאות שבהן יצאו לאור הספרים. כך, ספר שיצא לאור בהוצאת אוניברסיטת אוכספורד הוא מיניה וביה עדיף

על ספר שיצא לאור בהוצאת אוניברסיטת ניוקאסל, ומאמר בכתב עת שיוצא מטעם האקדמיה הצרפתית עדיף על מאמר שיצא לאור בכתב עת של 'סתם' אגודה מדעית זו או אחרת. בהרבה אוניברסיטות יש גם רשימות דירוג של אנשי המקצוע באוניברסיטות העיקריות בכל שטח ושטח.

קני מדה אלה מועדפים בדרך כלל על כל נסיון להעריך את רמתם המדעית של הפרסומים; וההצדקה הניתנת להליך זה היא שאי אפשר שכל חברי הועדה המקצועית (של שלשה עד חמשה חברים) יהיו בקיאים בשטחים השונים של הפרסומים. בדרך כלל השלב הראשון של הליך המינוי נעשה במסגרת פקולטה או בית ספר, ולמען האובייקטיביות, אין זה מן הראוי שכל חברי ועדה מקצועית למינוי או קידום מרצה להיסטוריה של הרנסאנס, למשל, יהיו גם הם מומחים להיסטוריה של הרנסאנס – וזאת משום החשש שהמומחים לתחום זה או אחר בישראל שיכים לאותה 'גילדה' מקומית, נפגשים לעתים קרובות בכנסים וסמינרים משותפים ומתיעצים זה בזה, ולעתים מתחרים זה בזה. למעשה, רוב חברי הועדה המקצועית הם אנשים הקרובים למקצוע, אך אינם ממש 'בתוך' המקצוע: די להם שידעו מי הם המומחים מן החוץ שאפשר לפנות אליהם. אך אחת האפשרויות הנובעת מזה היא שכל מה שחברי הועדה עצמם יכולים לקבוע הוא מעמד המדעי של המוסדות שבהם למד המועמד, הוצאות הספרים וכתבי העת שבהם פרסם כל מועמד – וכמובן, מספר הפרסומים.

עד כאן הכל נראה טוב ויפה. הבעיה שעולה כבר בשלב זה היא מי קובע את רמתם המדעית של הנועדים להיות חברי הועדה המקצועית עצמה: מי קובע מי הם, בכל מקרה, המומחים למקצוע. כאמור, דבר זה עושים או דיקאן הפקולטה או ועדת המינויים הקבועה של הפקולטה, או ועדות אחרות כיוצא באלו. אך כפי שאמרנו, רוב חברי ועדות ראשונות אלו, שהן הממנות את הועדות המקצועיות, אינם אנשי המקצוע של המועמד. לכן, במקרים רבים, הם מציעים לוועדה מקצועית אנשים הנראים להם כאנשי המקצוע או קרובים אליו. כאן יש מקום נרחב לטעויות. מה אם המועמד הוא איש הספרות העברית של המאה השמונה עשרה, ואחד מחברי הועדה הוא מומחה לספרות הצרפתית של אותה מאה? או לספרות העברית של ימי הביניים? מבחינה

פורמאלית, מדובר בשני פרופסורים לספרות, אך תחום המומחיות של כל אחד מהם שונה. ובכל זאת דברים מעין אלה קורים דבר יום ביומו. ואולי לא רק בטעות עסקינן. במקרים אחדים הידועים לי ידעה הועדה המקצועית שמעמדו המדעי של המועמד בתחומו אינו מן המובחר, אך כיון שחברי הועדה היו נחושים – מסיבות שלא קשה לנחשן – להעביר את המינוי בכל מחיר, הם פנו לאנשי מקצוע הקרובים לשטח אך אינם מומחים בו – ולעתים גם לאנשי מקצוע הרחוקים במקצת מן השטח. אך כאמור, יש לחברי הועדה לעתים מזומנות ענין אישי או פוליטי במינוים.

בקצרה, יש בהליכי המינויים והקידומים פתח נרחב לטעויות, וגם לשחיתות. ידוע לי לפחות מקרה אחד שקרה באה"ק ת"ו לפני שנים רבות, כאשר התפנה תקן באחד ממקצועות מדעי הרוח. היו אז 'בסביבה' שני מועמדים. אחד מהם היה, לכל היותר, חוקר בינוני ומטה במקצוע זה. השני היה חוקר רציני שכבר אז פרסם כמה מאמרים חדשניים בשטחו, ופרסומיו הבאים רק אשרו רושם זה. דא עקא, הראשון – הבינוני ומטה – היה מקורב מאד לכמה אנשים בעמדות כוח והשפעה מרכזיות באוניברסיטה שלו, ולכל המצוי בענינים היה ברור מראש שהוא יבחר. הוא נבחר. הקריירה האקדמית שלו לא היתה מן המזהירות, הוא היה מורה בינוני, וספריו ומאמריו היו, לכל היותר, חזרה על דברי אחרים – מה שיהושע פראוור המנוח כנה 'a textbook of textbooks'. ואילו השני יצא בגלות שלא בטובתו, ובמשך השנים פרסם כמה ספרים ומאמרים ששנו את פני השטח, כמה מהם גם בעברית.

במצב ענינים מעין זה – והספור שספרתי זה עתה הוא רק אחד מעשרות מקרים מאותו סוג – קשה להניח שמאמרי בקורת בקתדרטיס ישפיעו – לפחות ברוב המקרים – על החלטותיהן של ועדות מנויים וקדומים. אדרבא, דוקא העובדה שלא מעט (בלשון המעטה) מנויים וקדומים נעשים, לא משום רמתם המדעית של המועמדים, ולעתים קרובות למרות רמתם המדעית, היא הנותנת. כנהוג אצלנו, ולא רק אצלנו, גם את מאמרי הבקורת לא תמיד כותבים מומחים שאין להם כל אינטרס אישי או מוסדי בספר או במחברו. במקרים לא מעטים – כאשר העורך חפץ ביקרו של מחבר זה או אחר – הוא בורר בקפידה את הקורא

או המבקר, גם אם יש מומחים הקרובים הרבה יותר לשטח אבל אי אפשר לבטוח בהם ש'יעשו את חובתם'. מאמרו הישן של יעקב קלצקין 'על הבקורת המתוקה' לא נס ליחו.

לעתים לא מעטות נעשים דברים אלה גם משום כבודו של מוסד אקדמי זה או אחר שכתב העת תלוי בו. בדידי הוא עובדה. לפני שנים רבות פניתי, בעצת חבר לעבודה, ליושב ראש ועדת הפרסומים של מוסד אקדמי מכובד. ההצעה היתה שהם יפרסמו את גליונות *קתרטיס* בהוצאתם, והדבר יכתב בעמוד השער: יוצא לאור על ידי הוצאת xxxxxx. הנחתי כדבר הלמד מענינו שאותה הוצאה תתכבד בכך שאנו מוציאים לאור כתב עת חשוב זה בעזרתה ובשמה. אותו יושב ראש הכיר את העולם שמתחת לגלגל הירח יותר ממני. הוא היה שמח, כמובן, אם כתב העת שלנו יצא בהוצאת מוסדו – בשני תנאים: 1. *שקתרטיס* לא יפרסם מאמר בקורת שלילי על איש מאנשי אותו מוסד; 2. שהמוסד ימנה ועדה של אנשי מקצוע משלו שיעברו על כל המאמרים שהמערכת שלנו החליטה לפרסם, ויהיה רשאי 'לצנזר' כראות עיניו, לפסול מאמר או קטעים ממאמר שלא נראים לו – משהו מעין 'מערכת על'. אין צורך לומר שהצעה נדיבה זאת נדחתה על הסף.

המסקנה המובנת מאליה היתה שמאז ועד עתה פרסמנו את *קתרטיס* ללא עזרה משום מוסד אקדמי, ובסיוע מוסדות ואנשים פרטיים שאינם תלויים בשום מוסד אקדמי. רק כך יכולנו לפרסם, למשל, מאמרי בקורת שליליים על אחד מאנשי אותו מוסד עצמו, או על פרופסורים רבי כוח והשפעה בדרגות שונות ובמוסדות שונים. והרי בדיוק לשם כך יסדנו את *קתרטיס* מלכתחילה: ככתב עת בלתי תלוי. יתכן שהיה זה יותר קל אילו קבלנו עצות מסוג זה שהזכרתי, אך אז לא היה זה *קתרטיס*.

באיזו מידה היתה למאמר זה או אחר ב*קתרטיס* השפעה על ועדה זאת או אחרת אפשר רק לנחש, שהרי ועדות מנויים, קדומים וכיוצא באלו הן, בבטוי המקובל, 'חסויות'. אך כאמור, אין זאת מטרתו, או תקותו, של כתב העת שלנו. כל מה שאנו שואפים אליו הוא להוציא לאור, לטוב או לרע, ענינים עקרוניים הקשורים לרמתם המדעית של חוקרים ומורים אקדמיים בישראל ופרסומיהם, שמסבות שאינן ראויות ואין

יוחנן גלוקר

להן הצדקה מדעית 'הוחבאו מתחת לשולחן'. כדברי השופט היהודי האמריקאי לואי ברנדייס, אין חומר חיטוי טוב מאור השמש. ונוסיף מה שאולי אין צורך לאמרו: גם ספרים ומאמרים שרמתם המדעית מניחה את הדעת (ולמעלה מזה) זוכים לעתים קרובות לבקורות משבחות *מקתדיסט*. אך בזה אין כל חדוש. 'בקורת מתוקה' היא תופעה נפוצה בספרותנו (ובספרויות אחרות). יש מקום, ויש צורך, גם במאמרי בקורת המזהירים את הקורא מפני מכשלות ומהמורות. לשם כך בעיקר אנו קיימים.

יוחנן גלוקר, כפר סבא

**משמרנות ליומרה:
על הספרות האחרונה בחקר ההגות היהודית בימי
הביניים**

יואל קרמר, הרמב"ם: ביוגרפיה, תרגמה שונמית ליפשיץ, רסלינג:
תל אביב 2019, 523 עמ'.

אבישי בראשר, מסע הנפש: גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות
הקבלה בימי הביניים, מאגנס: ירושלים תשע"ט, 604 עמ'.
חיים הלל בן-ששון, שם יהודה: משמעותו של שם האל במקרא,
בספרות חז"ל ובמחשבה היהודית בימי הביניים, מאגנס: ירושלים
תשע"ט, 296 עמ'.

לאור פרץ החיבורים (מונוגרפיות וקבצים) הנכתבים בזמן האחרון
בתחום מחשבת ישראל בכלל ובהגות ימי הביניים בפרט מן הראוי
להצביע על חלוקת הנושאים. ניתן להצביע על נושאים אלה:

- (א) דיון במשנתו של הוגה מסוים. ככל שהוא נידח יותר כך מובטח
החידוש בעצם חשיפתו (למשל, הגותו של ר' אלנתן קלקיש, הוגה
ביזנטי חשוב, ועד כה לא הורמה הכפפה בנושא).
- (ב) דיון בסוגיה מתוך משנתו של הוגה מסוים (למשל משיחיות
בהגותו של X; תורת הנפש בהגותו של X וכדומה).
- (ג) דיון במשנתו של חוג הגותי (למשל הגותו של חוג הרמב"ן).
- (ד) דיון ברעיון מסוים בתקופה מובחנת (למשל משיחיות בחוג X או
בהגות של המאה ה-X).
- (ה) דיון ברעיון מסוים בימי הביניים בכללם.

(1) דיון ברעיון מסוים בפרספקטיבה של תקופות שונות (למשל תולדות הרעיון המשיחי מהמקרא ועד להגות של דורנו). דיון כזה נדרש בפרק או בחלק מימי הביניים.

כאשר אנו נוקטים את המונחים "משנה" או "רעיון" בסעיפים א-ה ביחס לימי הביניים אנו מתכוונים לרוב לאחת משתי אלטרנטיבות:

(א) הגות שכלתנית (למונח זה משמעויות משתנות בתקופות שונות. שכלתנות של רס"ג איננה שכלתנות של רמב"ם).

(ב) קבלה או מיסטיקה יהודית (כנ"ל).

על כן יש לפנינו בעצם אחת עשרה דרכים (א-ה בשכלתנות או בקבלה, וסעיף 1). המספר עולה כאשר אנו עומדים בפני חוגים מעורבים, שמיוזגו שכלתנות וקבלה. ההגות ההלכתית בתקופה זו נחקרה פחות, ולהלן נעמוד על מעמדה ביחס להגות ימי הביניים.

החיבורים שאני רוצה לבחון במסגרת זו מבטאים שלוש דרכים של מחקר. חיבורו של יואל קרמר על הרמב"ם הוא פרדיגמה של דיון במשנתו של הוגה. חיבורו של אבישי בראשר על המוטיב של גן עדן מתמקד למעשה בקבלה של המאה השלוש עשרה, ועל כן הוא דיון ברעיון מסוים בתקופה מובחנת. החיבור של חיים הלל בן-ששון עוסק בשם הוי"ה בתקופות המקרא, חז"ל וימי הביניים. לכן הוא משתייך לסעיף האחרון ברשימה לעיל. שלושת החיבורים מספקים פרספקטיבה מניחה את הדעת לאפשרויות הכתיבה המחקרית בהגות של ימי הביניים, ועל כן הדיון בהם מבטא רוח של תקופה.

מכתיבה לתרגום ובחזרה

ספרו הקלסי של יואל קרמר הוא ביוגרפיה של הרמב"ם. המחבר סוקר את תחנות חייו של הרמב"ם כשהוא משלב בהן את תיאור הכתבים שהתחברו בכל "תחנה" כזו. השאלה שצריך הקורא לשאול את עצמו היא, מה מוסיפה עוד ביוגרפיה על הרמב"ם. למשל כשלוש שנים לפני צאת ספרו של קרמר לאור בהוצאת דבלדיי (2008), יצא ספרו של הרברט (חיים) דודסון בהוצאת אוקספורד. כארבע שנים קודם לכן יצא לאור ספרו של בצלאל מנקין (וודסוורת), ואפשר להמשיך את הרשימה

עוד ועוד. מה החידוש שבספר כזה? האם מדובר באופנה ספרותית ואינטלקטואלית? למשל בשלהי המאה התשע עשרה והעשרים היה באופנה שפילוסוף ראוי לשמו מחבר ספר על אפלטון. האם זה המצב עם הרמב"ם? דבר אחד ברור: קרמר היה חוקר מעמיק וקפדן, שהיה בקי בספרות ההגותית המוסלמית. על כן עצם היזקו לחיבור מונוגרפיה של הרמב"ם הוא אירוע חשוב. עובדה נוספת היא, שספר זה נכתב בסגנון תוסס, בתיאור נופים ודרכים, בדילוגים על תקופות, וחרף היקפו הנרחב הוא איננו מכביד על הקורא. במקרה של ספר זה הערות הביקורת אינן מעיבות על ערכו הרב ועל תרומתו להכרת התרבות וההגות בימי הביניים.

יש לציין מיד שמדובר בתרגום. החיבור נכתב במקורו באנגלית, ואותות התרגום ניכרים, למשל, בהערות הביבליוגרפיות. הביבליוגרפיה האנגלית שבהערות השוליים הועתקה לרוב כמות שהיא, ולעתים מזומנות מופיעה מילת החיבור and לפני הפריט הביבליוגרפי האחרון ברשימה. על החסכנות בעריכה אנו למדים מהמספור הרץ של ההערות (האחרונה היא 1933). במהדורה האנגלית כל פרק מתחיל במספור שלו, ולפחות לטעמי המספור עתיר הספרות מכביד על הקורא.

מן הראוי לברך את היוזמה להוציא תרגום של ספר מונומנטלי זה בעברית. תרגומים בנושא ספרות ימי הביניים אינם נפוצים, וקשה למצוא מתרגמים המתמצאים בחקר ימי הביניים. חוקרים מיד יתקלו במעידות קלות. בעמוד הראשון של "פתח דבר" כתב קרמר, "נכנסתי לחנות ספרים וקניתי את ספרו של ליאו שטראוס, *Persecution and the Art of Writing* [תורגם לעברית בשם: ירושלים ואתונה, מבחר כתבים]¹". כמוכן, הספר תורגם לעברית תחת הכותר "רדיפות ואמנות הכתיבה", והוא נכלל באוסף כתביו של שטראוס, שהעורך אהוד לוז כינה אותו "ירושלים ואתונה". בספר דוגמאות אחדות המעידות על האתגר שבהוצאתו. אחת מהן היא העדר הסימנים הדיאקריטיים למונחי הערבית בציוני מקורות באנגלית. התירוץ האפשרי, שגם במקור באנגלית חסרים סימנים אלה, איננו מקל על העניין.

¹ הרמב"ם: ביוגרפיה, תרגמה שונמית ליפשיץ, תל אביב 2019, עמ' 7.

הבעיה בחיבור מונוגרפיות כוללניות מסוג זה היא אמירות כלליות שלעתים אין הן מבוססות. סביר להניח שהמחבר עצמו היה סבור כי הוכיח אותן, אולם הקורא איננו קורא מחשבות שמעבר למלים. קרמר כתב, "הרמב"ם האמין שמלומדי אנדלוסיה עולים על גאוני בבל";² "בתי המדרש בספרד התנערו מתוכנית הלימודים של הישיבות הבבליות והחליפו אותה בלימוד קובצי הלכה כמו זה של יצחק אלפסי".³ אם נפרש אמירה זו במישור ההלכתי, מידת השפעת הגאונים על הרמב"ם ועצמאותו ההלכתית נתונה לדיונים ערים. אין חולק על כך שהרמב"ם לא קיבל את מלוא גישתם של הגאונים, ושהיה עצמאי. אולם מידת חובו לגאונים נתונה לוויכוח.⁴ דרך אחרת לפרש את אמירתו של קרמר היא, שכוונתו הייתה לפילוסופיה. כאן אנו נמצאים על מגרש לכאורה ידוע לנו. הגאונים אמצו בדרך כלל את גישת המעטזולה, שהרמב"ם דחה אותה בדרכים שונות. ברור שקרמר הסתמך על מורה הנבוכים א, עא, ששם הרמב"ם העדיף את האנדלוסים על הגאונים. אולם אז הייתי מצפה שמלומד כקרמר ינסה להצביע על זהותם של האנדלוסים, שהרמב"ם לא פירש את שמותם. האם מדובר בהוגים כמו ר' בחיי אבן פקודה, ר' שלמה אבן גבירול ור' יהודה הלוי שהיה כה רחוק מהם מבחינה פילוסופית? ואולי התכוון לר' אברהם אבן דאוד, אולם לא ברור שהוגה זה מייצג חוג אנדלוסי כלשהו.

דוגמה נוספת להצהרה כללית כזו היא "במתמטיקה ישנו צירוף של רציונליות טהורה עם רמז של מסתורין, דבר שהתאים לתפיסתו של הרמב"ם את היקום כמקום בעל חוקים טבעיים וסדר הרמוני לצד מסתורין שהמוח האנושי אינו יכול לתפוס".⁵ אכן הרמב"ם טען, שהמטאפיסיקה מחייבת לימוד מסוג מסוים, וכי יש בה תחומים כמו התארים האלוהיים שאינם ניתנים להשגה חיובית. אפשר להתווכח האם הרמב"ם צידד במיסטיקה כפי שטען, למשל, דוד בלומנטל. אולם

² שם, עמ' 54.

³ שם, עמ' 67.

⁴ ראו למשל י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתיות של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה; י' פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם: ספר המדע, ירושלים תשל"ח, מבוא.

⁵ הרמב"ם: ביוגרפיה, עמ' 75.

מה שברור הוא, שתפיסה נאופיתגוראית ונאופלטונית כמו המיסטיקה שבמתמטיקה איננה בולטת בכתביו של הרמב"ם.

דוגמה אחרונה היא התבטאותו של קרמר על "מילות ההיגיון", חיבורו של הרמב"ם בלוגיקה: "ניתן לומר על ספרו של הרמב"ם מילות ההיגיון שהוא ספרו הפילוסופי הטהור היחיד, שאין בו כל רמז לתאולוגיה או לתוכן יהודי ספציפי כלשהו. הוא אינו מצטט בו את התנ"ך וגם לא את התלמוד, ואף אינו רומז במאום על זהותו הדתית. דבר זה מתקבל על הדעת, שכן ההיגיון הוא אוניברסלי כמו מתמטיקה ופיזיקה".⁶ עם זאת בשער השביעי, לאחר שהמחבר ציין כי "לנו" יש היקשים אינדוקטיביים ואנלוגיים, המשיך וכתב, "ולנו הקשים אחרים נקראם הקשים הדיניים (פקהייה), ואין פנים לזכרם במה שאנחנו בדרכו".⁷ בדברים אלה ניתן לראות ביטוי לזהותו הדתית של המחבר. ויש שראה בסדרת ההיקשים הללו ביטוי של המידות שהתורה נדרשת בהם.⁸ גם אם גישתו רומנטית ולאומית, לא ברור שאין כאן אף לא רמז לתוכן יהודי.

קרמר ציין את שטראוס כבעל השפעה עליו. שטראוס כידוע הפנה את תשומת הלב לכתובה מצפינה, ויישם את גישתו בפילוסופיה הפוליטית על הכתבים בימי הביניים. קרמר לא הראה בחיבור זה השפעה של שטראוס. אף על פי כן הייתי מצפה שיצביע על סתירות ובמיוחד יתאמץ לפענח אותן לפחות בקצרה. למשל, כאשר ציין כי "[הרמב"ם] קרא את כל הספרים הנוגעים לעבודת אלילים שהיו בהישג ידו".⁹ היה ראוי להוסיף, כי הוא פסק שאסור לקרוא ספרי עבודה זרה.¹⁰ נדמה לי שיש כאן משמעות פוליטית מפליגה, וחבל שאיננה נידונה כלל. באותה מידה הזכיר קרמר את החיכוך ביחס לעזיבת הרמב"ם

⁶ שם, עמ' 78.

⁷ תרגומו של ר' שמואל אבן תבון מובא מתוך I. Efros, *Maimonides' Treatise on Logic*, New York 1938, עמ' לט, שר' 7-8.

⁸ הרב דוד כהן, *קול הנבואה*, ירושלים תשל"ל, עמ' פח-פט.

⁹ הרמב"ם: *ביוגרפיה*, עמ' 74. על פי האיגרת על האסטרוולוגיה. ראו L. Kaplan & D. Berger, "On Freedom on Inquiry in the Rambam and Today", *Torah u-Madda Journal* 2 (1990), pp. 37-50.

¹⁰ *משנה תורה, הלכות עבודה זרה*, ב. ב.

למצריים לאחר ששהה בארץ ישראל עם ההלכה שיש לשבת בארץ ישראל.¹¹ אך הוא לא הציג דיון אמתי בחיכוך זה. לבסוף הציג את הניגוד שבין איגרת תימן, שבה הציג הרמב"ם חישוב מדויק מתי יבוא המשיח, לבין ההלכה המפורשת שאין לחשב קץ ("וכן לא יחשב הקצין").¹² הפעם כרך קרמר את הפעילות הנוגדת את ההלכה בתדמיתו של הרמב"ם ובמעמדו הפוליטי.

כחיבור המתמקד בביוגרפיה יש לצפות שהניתוח הרעיוני של יצירת הגיבור יבוא על חשבון הרצף והחוגים הרעיוניים שמהם הושפע ועמם נמנה. קרמר היטיב לתאר את הרקע המוסלמי שבו התרקמה משנתו של הנשר הגדול, ולעתים על חשבון מיקומו של הרמב"ם בהגות היהודית, וקרבתו האפשרית להוגים יהודים בני התקופה. קרמר ציין את סגנונו האזוטרי של הרמב"ם ב"מורה הנבוכים", והצביע על הקרבה שבינו לבין האסמאעילייה.¹³ לאור ההערכה שרחש הרמב"ם להוגים היהודים מאנדלוס אפשר שהושפע בסגנונו האזוטרי מר' שלמה אבן גבירול, מר' משה ור' אברהם אבן עזרא ומר' יהודה הלוי. ואפשר שכולם הושפעו מהאסמאעילייה. ועוד ציין קרמר שם את ההשפעה הנאופלטונית על תפיסות הרמב"ם. כמובן, הוא נתלה בתאולוגיה השלילית. עם זאת, לטעמי התפיסה של ההאצלה והשפע היא סממן מובהק יותר, שכן גם אם התחבטו הוגים יהודים קדם מימוניים בסוגיית חמשת התארים המהותיים, עדיין רובם נטה לשלילת תארים כדי להאדיר את האלוהות. והם לא היו אמונים על הנאופלטוניזם. דוגמה להוגה כזה הוא בחי אבן פקודה.

הרמב"ם: ביוגרפיה הציג באריכות את כתביו של הרמב"ם. לעתים חזר על מה שפירטו אחרים (כמו אפיוני *משנה תורה* שכבר נמנו בידי יצחק טברסקי, וקרמר אכן מציין אותו פעמים אחדות), ולעתים הציג תובנות משלו. בפריסה הנרחבת של פירוש המשנה, לא התייחס קרמר להשפעה הקראית. ושוב אנו רואים את המחיר שמשלם מי שמתמקד באישיות דגולה כמו הרמב"ם על חשבון מיקומו ברצף הגותי. הוגים

¹¹ הרמב"ם: *ביוגרפיה*, עמ' 142.

¹² *משנה תורה, הלכות מלכים* יב, ב.

¹³ הרמב"ם: *ביוגרפיה*, עמ' 155.

שקדמו לו, כמו רב סעדיה גאון, ר' יהודה הלוי ור' אברהם אבן עזרא, התמודדו עם הקראות, וחלק גדול מיצירותיהם מובן לאור הפולמוס עמה. להערכתי גם החלוקה המחומשת של תורה שבעל פה בהקדמת המשנה מובנת ברקע הוויכוח. הרמב"ם קבע ששני החלקים הראשונים הם פירוש הלכתי למצוות התורה והלכה למשה מסיני (מידות ושיעורים). באלה, טען, מעולם לא הייתה מחלוקת בין החכמים. כלומר הוא העלה טענה סוציולוגית נגד הקראים: לטענתו מאז ומתמיד הייתה ההתנהגות הנורמטיבית של ישראל קבועה. מאז ומעולם ניטלו אתרוג, לולב, הדס וערבה בחג הסוכות, הוטל עונש ממוני על מי שפגע באיבר של חברו וכדומה. טענה זו עומדת נגד הקראים, שטענו שהייתה שכחה, ומציבה את הרמב"ם על רצף ההגות היהודית האנטי קראית האנדלוסית. קרמר הסתפק בציון אזכור הקראים בחיבוריו של הרמב"ם.¹⁴

הזיקה של הרמב"ם להגות האנדלוסית, זיקה שהוא עצמה הצביע עליה במורה א, עא, מתבטאת גם בניסוח עיקרי האמונה, שהופיעו בפירוש המשנה בהקדמה לפרק חלק. דוד קויפמן הצביע על עיקרי האמונה שהתנסחו כבר בדברי ר' יהודה הלוי.¹⁵ קרמר כתב שהרמב"ם השתמש במונח "אצול".¹⁶ הרמב"ם השתמש גם במונח "קאעדה". בין כך ובין כך הרמב"ם ציין את שיאה של מגמה דוגמטית בהגות היהודית האנדלוסית במאה השתיים עשרה. הדיון על העיקרים הופיע בעקבות פרשנותו של הרמב"ם למשנה הפותחת את פרק חלק. קרמר ציין, כי "העולם הבא אינו עידן המשיח או זמן תחיית המתים, אלא העולם השמימי, שבו נשמות הצדיקים ממשיכות לחיות לנצח".¹⁷ אם כיוון לדעת הרמב"ם, הרי שהרמב"ם צידד בהישארות השכל ולא בהישארות הנפש. אדרבה, הוגים כמו אבן סינא טענו שעם השכל נשאר לאחר

¹⁴ שם, עמ' 265.

¹⁵ ראו קויפמן, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, תרגם י' אלדר, ירושלים תשכ"ב, עמ' 212-213.

¹⁶ הרמב"ם: ביוגרפיה, עמ' 173.

¹⁷ שם שם.

המוות גם הדמיון, ועל כן גישתו של הוגה זה קרובה להישארות נפש. לעומת זאת הרמב"ם התייחס להישארות הידע שאדם רכש בלבד.¹⁸ ניתן אפוא לסכם ולומר, שקרמר נצמד בדרך כלל לחיבורים המימוניים שאותם תיאר. לעתים תיאר אותם בשלמותם ולעתים בחר סוגיות נבחרות כמו *במשנה תורה*. כשתיאר את מורה הנבוכים עסק במטרתו של הספר, אך הסתפק בהקדמתו ולא נדרש לניתוח מכתב הלוואי לספר.¹⁹ במכתב זה ממלאים ה"מדברים" (מתכלמון) תפקיד מרכזי. כלומר הספר נכתב לא רק בשל הצרימות שבין הדת לפילוסופיה אלא הוא מושרש לעומק בשיח הבין דתי. כמובן, אי אפשר בדיון זה לעמוד על מלוא החומר העשיר המצוי ב*הרמב"ם: ביוגרפיה* ואף לא על אפס קצהו. אולם ברור שמדובר בחיבור רהוט, שכתובתו שוטפת ומענגת. היתרון שבו נעוץ במיוחד בקהלים המגוונים שהוא פונה אליהם. הוא איננו מצטמצם לחוקר ההגות היהודית בימי הביניים אלא מתפשט גם לקהל המשכיל שאיננו בר הכי. מה חבל שקרמר לא זכה לראות את חיבורו מתורגם לעברית.

אסכטולוגיה כוללנית

חיבורו של אבישי בראשר *מסעות הנפש*²⁰ למרות כותרתו מתמקד בעיקר בקבלה של המאה השלוש עשרה. ניתן היה להגן על הכותרת ("ימי הביניים") לו היינו מקבלים את הפריודיזציה הנוצרית, המקדימה את הרנסנס למאה הארבע עשרה.²¹ ואולי כאן המקום להעיר שהמחבר השתמש בהרחבה במקורות סכולסטיים בספרו, ולטעמי ההשפעה הראשונית והיסודית על ההגות היהודית היא דווקא מוסלמית, על אף

¹⁸ D. Schwartz, "Avicenna and Maimonides on Immortality: A Comparative Study", in R. Nettle (ed.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Harwood Academic Publishers 1995, pp. 185-197

¹⁹ הרמב"ם: *ביוגרפיה*, עמ' 343-346.

²⁰ א' בראשר, *מסע הנפש: גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות הקבלה בימי הביניים*, ירושלים תשע"ט.

²¹ ראו מ"ד הר, "למשמעותו של המונח "ימי הביניים" בתולדות ישראל", בתוך ר' בונפיל ואחרים (עורכים), *תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-זשון*, ירושלים תשמ"ט, עמ' 83-97.

שחוקרים כמו פינס התאמצו לשזור את ההגות היהודית בסכולסטית גם במקום שלא נזכרה. העובדה היא שהרתיעה מהמקורות הנוצרים הייתה לעתים עוצמתית, וסביר להניח שבמוטיב תאולוגי כמו גן עדן רתיעה זו תגבר. לעומת זאת האסלאם לא נתפס בעיני יהודים כה בעייתי ועל כן לא היססו מלצטט ולדון במקורות מוסלמיים. נתח הגון מכתבי היד ששרדו בימי הביניים עוסק בפרשנותו של אבן רשד לאריסטו. אם נשוב לסוגיית הפריודיזציה נמצא, כי מן המפורסמות שההגות היהודית ימי הביניים נתפסת כנמשכת עד הגירוש בסוף המאה החמש עשרה. חלוקה זו מתמשכת גם לקבלה, ועל כן רואים את משנתו של ר' משה קורדוברו (רמ"ק) כאחד השיאים של "הקבלה הקדומה" או הקבלה "עד הגירוש".

מסעות הנפש מציג דיון מקיף וממצה בסוגיית גן העדן בקבלת המאה השלוש עשרה. לעתים לא מזומנות חרג הדיון מתקופה זו. אף פרק הרקע, שבו פרש בראשן את הרקע המוסלמי והנוצרי על גן העדן, הוא יעיל, עשיר, ממצה ואף כתוב שוטף. אין ספק שחיבור זה הוא כלי חשוב לחוקרים. ניתוחיו מציעים תובנות על התפיסה המשיחית בתקופת עיצוב החוגים הקבליים בספרד. במיוחד מאיר הדיון על ר' משה די לאון בהשוואה לספרות הזוהר, תחום התמחותו של המחבר. כשיצא לאור ספרי *הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים* (תשנ"ז) נמתחה עליו ביקורת בשל הרחבת הדיון גם להישארות הנפש, דהיינו בשל קישור הדיון בגאולה הציבורית והקוסמית לגאולה האישית. כמדומה שחיבורו של בראשן מבהיר סופית שאי אפשר לדון ב"משיחיות" במבודד מהמוטיבים הקרובים אליה, כמו שאלת גן העדן הכפול (ממשיגאוגרפי ומופשט), הישארות הנפש, תחיית המתים והאסכטולוגיה באופן כללי. מבחינה זו *מסעות הנפש* מעשיר לא רק את חקר הפסיכולוגיה והמיתוסים בימי הביניים אלא גם את חקר הרעיון המשיחי.

בראשן עסק בהרחבה בפרשנות לרמב"ן. בפרק מיוחד, פרק שישי, התלבט ביחס שגילו פרשני רמב"ן ומקובלים אחרים לתפיסות המדעיות של גן עדן. בראשן הגיע בדיונו לחלוקות מורכבות ביחס לסוגיה, וכמדומני שמתבקשת כאן הערה עקרונית. הכתיבה הספרדית הפרובנסלית היא בעלת אפיונים ספרותיים מוגדרים. בניגוד, למשל,

לספרות הגאונים, הספרות הספרדית והפרובנסלית העמידה חיץ מאוד ברור בין תחומי הכתיבה. ניקח כדוגמה את הרמב"ן. ההופך והופך בחידושי התלמוד שלו לא יוכל להעמיד קונסטרוקציה של הקבלה שלו, ולהיפך. ההבחנה היא כה ברורה, עד שסביר להניח שהתלמידים שישבו לפני הרמב"ן בשיעוריו התלמודיים לא היו התלמידים ששתו את תורתו הקבלית בצמא. עד היום מתקיים וויכוח בין החוקרים מי היו תלמידיו המקובלים של הרמב"ן. משה אידל יצא לחלוק על הגישה המקובלת שלפיה ר' עזרא ור' עזריאל היו תלמידיו המובהקים.²² המובחנות בין סוגות הכתיבה הולכת ומתגברת בשלהי המאה השלוש עשרה. הרשב"א, תלמידו של הרמב"ן, שילש את הסוגות. כתיבתו ההלכתית, הפילוסופית והקבלית שונות לחלוטין זו מזו. אנו יודעים שהיו לרשב"א חוגי תלמידים לפי העניין. היו לו תלמידים שהושפעו מגישתו הפילוסופית והפרשנית השכלתנית, והיו תלמידים של הגותו הקבלית.²³ לפיכך התפיסות השונות של גן עדן הנידונות בחיבורו של בראשר עשויות לנבוע מחוגים שונים של תלמידים, ואין צורך להתפלפל כיצד אימץ כותב זה תפיסה מדעית של גן עדן וכותב אחר לא נעתר לה.

חיבורו החשוב של בראשר מתכתב באופן טבעי עם ההגות השכלתנית במאה השלוש עשרה, ועל כן נגרר לעתים נדירות לתיוגים לא מבוררים כל צרכם. למשל, "השתלשלות הנפש מן השכלים הנפרדים" איננה "דעה אריסטוטלית".²⁴ הרמב"ם צידד בקיום נצחי של השכל ולא של הנפש (הרי בשל כך הסתבך לא מעט מבחינה פילוסופית), ולמען הדיון הדעה שהשכל הוא הכנה, שהרמב"ם אכן מזכיר אותה, נזקפת לאלכסנדר מאפרודיסיאס. במובן זה היא "אריסטוטלית", שכן אלכסנדר היה מפרשני אריסטו.²⁵

²² ראו למשל מ' אידל, "ר' משה בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית", *תרכ"ץ* סד (תשנ"ה), עמ' 535-580.

²³ ראו למשל ד' שוורץ, "בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)", *דעת* 33-32 (תשנ"ד), עמ' 143-182.

²⁴ *מסעות הנפש*, עמ' 213.

²⁵ שם, עמ' 243.

פיתוי

חיבורו של חיים הלל בך-ששון הוא הנועז והאמיץ ביחס לחיבורים שנזכרו.²⁶ בחיבור בן פחות משלוש מאות עמודים התמודד המחבר בווירטואוזיות עם ההתייחסות לשם הויה במקרא, בספרות חז"ל ובמחשבה היהודית בימי הביניים. ושוב, המחשבה היהודית בימי הביניים משמעה כאן הגות שכלתנית עד המאה השתיים עשרה והגות קבלית עד המאה השלוש עשרה. "ימי הביניים" נסוגים אחור בשלב נוסף.

השאלה היא, האם ועד כמה ניתן להציג ניתוח משקף דיו כאשר עוסקים בסוגיות שלא רק המחקר אלא אף המקורות הראשוניים עצמם דנים בהן בהרחבה. התשובה נחלקת לשתיים: לשאלה האם ניתן להציג ניתוח כזה, התשובה ודאי חיובית. ספרים רבים העוסקים בסוגיה מסוימת לאורך הדורות אינם ממצים אותה אולם יש ספרים שאמנם ממצים הסוגיה הנידונה על אף שמיצוי מוחלט איננו באפשר. למשל ספרו של דוד קויפמן על תורת התארים בפילוסופיה היהודית מרס"ג ועד הרמב"ם²⁷ וחיבורו של חיים קרייסל על הנבואה בימי הביניים.²⁸ שוב, ספרים אלה מתמקדים בימי הביניים בלבד בניגוד לספר שלפנינו. אולם העיקרון תקף. לגבי השאלה השנייה, עד כמה הניתוח הוא תקף, התשובה מסופקת.

אדגים את העיקרון. הדיון בהגותו של ר' יהודה הלוי הוא חשוב, שכן הוא הבחין בבירור בראשית המאמר הרביעי של *הכוזרי* בין השם "אלוהים" לשם הויה. כתב בך-ששון, לאחר שציטט מתוך *הכוזרי*: "כיוון ששם אלוהים מציין את הפונקציה המסדירה והמושלת של העולם, מבלי ליחס לה יחס רצוני או מעורבות פרסונלית כלשהי, כל מערכת של תיאולוגיה טבעית מסוגלת לייצר מושג כזה של אל,

²⁶ ח"ה בך-ששון, שם יהרה: משמעותו של שם האל במקרא, בספרות חז"ל ובמחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ט.

²⁷ D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimūni*, Gotha 1877

²⁸ H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001

וממילא גם שם גנרי כזה לאלוהות. יתרה מזאת: המוצלחת והמדויקת מכל התיאולוגיות הטבעיות לדידו של ריה"ל היא התיאולוגיה הפילוסופית, כלומר הפילוסופיה האריסטוטלית, אשר ממקדת את העיון התיאולוגי שלה באל העליון היחיד. אולם שם יהרה שונה בתכלית".²⁹ כך ששון הניח במובלע, שניתן לייחס תפיסה כלשהי לכוזרי מבלי להתחשב במבנה הספרותי שלו. אמנם הוא הצביע על מגמות שהועלו במחקר בקריאת ספר הכוזרי, אך לא בהכרח ביישומן בקריאתו בסוגיית השמות האלוהיים. במה דברים אמורים? אדגים בקצרה ניתוח ספרותי מן הסוג שאני מתכוון אליו ביחס לפתיחה של המאמר הרביעי, לאמור קצה קצהו של הדיון שניהל ריה"ל בשמות האלוהיים.

ריה"ל הסמיך להסבר השם "אלוהים" האוניברסלי את השתלשלותו, וכדרכו בסוגיות אחרות קישר אותו לאלילות. הוא כתב:

ולא פנו [האומות] אל הכח הראשון אשר ממנו באו כל הכחות האלה, אם בעבור שלא הודו בו, וטענו כי קבוץ הכחות האלה הוא המכונה אלוה, ושהנפש ג"כ אינה כי אם קבוץ הכחות המנהיגים את הגוף, או שהודו באלהים אך היה רחוק בעיניהם שתועיל עבודתו וחשבו כי הוא נעלם ומרומם שידענו כל שכן שישגיח בנו, וחלילה לאל מדבריהם.³⁰

כלומר ריה"ל הציג שתי אלטרנטיבות לגבי מקור השם האוניברסלי "אלוהים": תפיסה הנוטה לפנתאיזם או לנוכחות אלוהית (אימננציה), ותפיסה פילוסופית, המרוממת את האל מהפרטים. ככל הנראה התפיסה של הנוכחות האלוהית מיוחסת בספרות של ימי הביניים לגלינוס.³¹ בהמשך טען ריה"ל, ש"אלהי האלהים" משמעו "שכל הכחות הפועלים צריכים אליו יתברך שיסדרם וינהיגם".³² ומכאן

²⁹ שם יהרה, עמ' 138-139.

³⁰ הכוזרי ד, א, מהדורת ציפרינוביץ (צפרוני), ורשה תרע"א, עמ' 205 שו' 13 – 206 שו' 2.

³¹ ראו, D. Schwartz, "Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1994), pp. 249-278.

³² הכוזרי ד, ג, עמ' 210 שו' 1-2. יהודה אבן שמואל העביר דברים אלה לסעיף א.

אפשר להסיק, שריה"ל נמשך יותר למובן האימננטי מאשר למובן הפילוסופי. כך עולה גם מתוך הקביעה שאלוהים הוא "רוח העולם ונפשו ושכלו וחיותו".³³ קביעה זו, שמקורה ככל הנראה הוא בסגנונו של ר' שלמה אבן גבירול ב"מקור חיים", מיוחסת לפילוסופים. נשוב ונשאל: מדוע הביא ריה"ל בסעיף הראשון של המאמר הרביעי את המובן הפילוסופי אם היה ברור לו שהאלילות נסמכת על הנוכחות האלוהית הממשית? סביר להניח, שמאחר שהתמודד בראשית המאמר השני עם התורה הפילוסופית של התארים האלוהיים, הוא ביקש להראות שגם תורת השמות מתמודדת בראש ובראשונה עם ההיבט הפילוסופי של הסוגיה. באופן כזה, שם הווייה מבטא את ההתגברות לא רק על אלילות אלא על הפילוסופיה. עדיף מבחינה אפולוגטית להציג עימות מול פילוסופים המרוממים את האל מאשר מול עובדי אלילים שרואים את האלוהות כנוכחת בכוחות הטבע.³⁴ היעד האמתי של ספר הכוזרי הוא הפילוסופים ולא עובדי האלילים. יש כאן הלימה לאינטרס היסודי הפולמוסי של הכוזרי נגד השכלתנות. עוד נבהיר את המשמעות של קביעה אנטי פילוסופית זו.

מכאן פנה ריה"ל להציג את השם הווייה, והוא עושה זאת באמצעות מדרג מוסווה של תארים:

והדייקות והמעלה היתירה אינה כי אם בשם הנכבד יו"ד ה"א
וא"ו ה"א יתברך, הוא שם נודע רמוז אליו במדות (צפאת), לא
במקום, אחר אשר לא היה נודע, כי היה נקרא "אלהים" בכלל,
ונקרא ה"ו" בהתיחד. כאילו שאל השואל איזה אלוה ראוי
לעבוד [...] ותהיה התשובה ה'.³⁵

ריה"ל יצר כאמור הייררכיה של תארים, שניתן להציג אותה באופן כזה:

³³ שם, עמ' 217 שו' 8-9.

³⁴ מבחינה מסוימת יש כאן המשך להסבר חטא העגל, שבו מסיבות פולמוסיות הציג ריה"ל מניע פסיכולוגי על אף שברור היה לו שהיסטורית ועובדתית המניע היה מגי. ראו שורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, פרק ראשון.

³⁵ הכוזרי ד, א, עמ' 206 שו' 4-11.

- (א) שם הויה.
 (ב) תארים ("צפאת") המתפרשים כהתרשמויות של המתבוננים.
 (ג) תארים גשמיים, המצמצמים את האלוהות למרחב ("מכאן").
 (ד) כוחות טבע ("אלוהים").

ריה"ל הסתמך בהבחנה בין ב' ל'ג על ההבחנה בין תארים המסתמכים על רגשות ותחושות, דהיינו התרשמויות, לבין תארים גשמיים, הבחנה שהציג בראשית המאמר השני (סעיף ג). את התארים מן הסוג הראשון הסביר ריה"ל כמטפוריים, ואת התארים מן הסוג השני – גם על פי התאוריה של כבוד נברא (שם, סעיף ד) שניסח כבר רס"ג. במלים אחרות ריה"ל הבחין בין גשמיות "רכה" המעבירה רגשות לאלוהים לבין גשמיות "גסה" המייחסת לו איברים ופעולות גשמיים.

למעשה תארי הפעולה נמצאים בתחתית המדרג. תארים אלה מבטאים את המרחב הגשמי ואת כוחות הטבע הנבראים בידי האלוהות. באפשרותם של תארים אלה עסק ריה"ל בראשית המאמר השני של *הכוזרי*. נמצאנו למדים, כי בצד העליון של המדרג נמצא שם הויה, ובתחתיתו תארי הפעולה. כעת מובנת תגובתו של *הכוזרי* בסעיף ב, "ואיך אודיע בשם מה שאין עליו רמז, אך הראיה עליו ממעשיו".³⁶ כלומר מלך כוזר עוקץ את החבר בכך שמאחר שאין משמעות חיובית לשם הויה, העומד בראש סולם התארים, הרי שאין הבדל בינו לבין תארי הפעולה הנמצאים בתחתיתו. אם כן המדרג שהציג החבר הוא חסר משמעות.

בתגובה לכך טען החבר כי שם הויה איננו זהה לתארי הפעולה, מאחר שהוא מושג "ברמיזה הנבואית ובראיה הרוחנית".³⁷ כלומר ההנגדה היא בין השם יהוה לבין תארי הפעולה. החבר הציג בסעיף השלישי מדרג מקביל לזה שהציע בסעיף הראשון. המדרג עוסק באמונות הנסמכות על הוכחות שכליות בניגוד לאמונה הנסמכת על ההתגלות:

³⁶ *הכוזרי* ד, ב, עמ' 206 שו 14-15.

³⁷ שם שם שו' 16-17.

וכי מה הביא המשנים, לאמר בשתי סבות קדומות, אלא הראיות. וכן אנשי הקדמות מה הביאם לאמר בקדמות הגלגל ושהוא סבת עצמו וסבת זולתו, אלא הראיות. וכן עובדי השמש ועובדי האש הראיות הביאו אותם אל זה. אך דרכי הראיות נחלקו, מהם מדוקדקות עד תכלית, ומהם מקוצרות. והמדוקדק שבהם הפילוסופים.³⁸

אני רוצה לטעון, שריה"ל הציג שורה של ציונים ורמזים לכך שהוא דוחה באופן מוחלט את הדרך התבונית, דהיינו דרכם של הפילוסופים, ביחס לאמת הדתית. במה דברים אמורים? נציג את שני המדרגים בראשית המאמר הרביעי זה מול זה:

| | סעיף א (תארים) | סעיף ג (קבוצות של מאמינים) |
|---|-------------------|----------------------------|
| א | שם הויה | שם הויה |
| ב | תארים | שניות |
| ג | הגשמה | האל זהה לגלגל |
| ד | כוחות טבע (פעולה) | שמש ויסוד האש |
| ה | | פילוסופים |

מיד מזדקר ההבדל שבין הרשימות. בסעיף ג הוסיף ריה"ל את הפילוסופים, והציב אותם בתחתית הטבלה, על אף שקבע שראיותיהם מדויקות יותר מהקבוצות האחרות. מה רצה ריה"ל לבטא בכך? נקל להבין שהוא הבלית שני הפכים – המאמינים שזכו להתגלות, וקיבלו את שם הוי"ה (א) מזה והפילוסופים (ה) מזה. ניכר שמצד אחד ריה"ל רצה לנסח בבירור את הניגוד הקוטבי שבין ההתגלות לפילוסופיה ומצד שני ביקש להצניע אותו.

דוגמה נוספת לטכניקה ספרותית שעניינה דחיה מוחלטת של הפילוסופים היא ההודאה (לפחות כאלטרנטיבה) בתארים עצמיים. בסעיף הנדון (ד, ג) תמך ריה"ל בתארים עצמיים בניגוד לדיון שבראשית המאמר השני. ריה"ל כתב בסעיף זה, כי "כאשר נחשוב

³⁸ שם ג, עמ' 207 שו' 1-6.

במדות (צפאת) שאי אפשר לדחותם, בין על דרך ההעברה בין על דרך האמת, כמו חי ויכול ויודע וחפץ ומסדר ונותן לכל דבר מה שראוי לו, ושופט צדק, לא נמצא במה שאנו רואים דמיון קרוב מהנפש המדברת.³⁹ בראשית המאמר השני צדד ריה"ל בשלילת התארים⁴⁰ בעוד שבראשית המאמר הרביעי הניח כאפשרות את המסגרת של חמשת התארים החיוביים (מציאות, אחדות, חכמה, רצון, יכולת). הוא כלל את האחדות בתואר מציאות ופירט כדרכו את תואר ההשגחה האלוהית הפרטית.

ההסבר לכך נעוץ בסודו של *ספר הכוזרי*. כבר טענתי בעבר, שריה"ל ביקש להצניע את עוצמת תפיסתו השמרנית, הדוחה את הפילוסופיה מכול וכול. מדוע ביקש ריה"ל להסתיר גישה זו ולהצניעה במעטה של רמיזות? מאחר שריה"ל סבב בין חוגי משכילים לא רצה לחשוף את מלוא השמרנות הקיצונית שבה דגל, ולפיכך רמז עליה על ידי כתיבה כפולה. עובדה היסטורית וביוגרפית היא בקשתו הכפייתית של ריה"ל את חברת המשכילים, והרי מיטב המשוררים נמנו עם האליטה האינטלקטואלית. משמעות ההשתייכות לחברת המשוררים הייתה כפולה: ראשית, חברה זו הייתה למעמד בעל סגנון, נימוסים ואורח חיים משלו. שנית, משוררים רבים קיבלו תמיכה חומרית מחצרנים דוגמת חסדאי אבן שפרוט. אמנם ריה"ל עסק ככל הנראה ברפואה, אולם לא מן הנמנע שהיותו משורר תרמה לרווחתו הכלכלית. נקל להבין את פגיעתה הקשה האפשרית של החברה האינטלקטואלית ואת משמעות הדחייה ממנה. העובדות שהתגלו מחקר הפולמוסים על הפילוסופיה ועל כתבי הרמב"ם שהתלקחו זמן לא רב לאחר מות ריה"ל מלמדות, כי מחנה המשכילים איננו בהכרח סובלני וקשוב יותר ממחנה הקנאים התובעים את עליונותה של ההתגלות על הפילוסופיה, ולחלופין תווית של קנאי אנטישכלתני איננה מחייבת אטימות.⁴¹

³⁹ עמ' 217 שו' 1-4.

⁴⁰ בחיבור *סתירה והסתרה* (ראו להלן בהערה הבאה), פרק שני, עמדתי על כך בהרחבה.

⁴¹ ראו ע' שוחט, "בירורים בפרשת הפולמוס הראשון על כתבי הרמב"ם", *מחקרים*, א, חיפה 1982, עמ' 108; שוורץ, *סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי*

לעתים דווקא הרציונליסטים הם הגורם המרכזי המעורר 'רדיפות' וחרמות. חשיפת שיטתו של *ספר הכוזרי* לפני המשכילים בחצרות ספרד המוסלמית או הנוצרית הייתה מרחיקה את ריה"ל מחברה זו. לא רק המון אלא גם חברה אליטיסטית ניחנה לעתים קרובות בחוסר סובלנות כלפי גישות שונות, ובמיוחד לנוכח גישה שמרנית. צא וראה: שכלתנים במאה השתיים עשרה ראו בדיעה וברכישת הדעת את תכליתו של האדם בין שזו מביאה לדבקות בשכל עליון ובין שזו משיבה את הנפש למקורה העליון; והנה טען ריה"ל, כי החשיבה המדעית היא חסרת ערך ממשי מבחינת שלמותו האמתית של האדם. ואולם ערעור היסוד הדתי-השכלתני עלול להמיט על המערער רדיפות והוקעה. הביטוי 'והמשכילים יבינו' שנקט ריה"ל בפתיחת *הכוזרי* מעיד גם על ממד פוליטי הכרוך ב'הבנה'.⁴² כושרו של המנהיג מתבטא הן בהצנעת דעות שאינן שגרתיות בחברה נתונה הן בהקניה יעילה של אותן דעות לנבונים המבקשים אותן בקדחתנות בין השורות. כמובן, אין המחבר או חוקר אחר צריך לקבל את אופני הקריאה שלי או קריאה אחרת כלשהי בספר *הכוזרי*. אולם הטקסט זוקק ניתוח המתפרנס מההיבטים הספרותיים והתוכניים. ובדיון שקדם הראיתי בקצרה דרך אחת לניתוח דרכי הדיון של ריה"ל. דרכו של חיבור העוסק בתולדות הרעיונות מסוג חיבורו של בן-ששון היא לוותר על ניתוח כזה כמעט לחלוטין. על כן, מאחר שמדובר בטקסטים שנידונו באריכות בספרות המחקר, ראוי להצביע על המחיר שמשלם כותב תולדות הרעיונות, המתאמץ לדחוס מאות שנים בעשרות עמודים. הפיתוי להציג היסטוריה של רעיונות, שאף כותב שורות אלה נלכד בו לא אחת, בא על חשבון ניתוח קפדני של הטקסט. כאן ביקשתי להראות בפתי דברים בלבד שאפשר להבין באופנים שונים את הטקסט של ימי הביניים, ובמיוחד כתב של המאה השתיים עשרה שבה התגבשה הכתיבה האזוטרית, כאשר הוא נדון כשלעצמו.

הביניים, רמת גן תשס"ב. על התמיכה החומרית בריה"ל ראו למשל ח' שירמן, *לתולדות השירה והדראמה העברית*, ירושלים תשל"ט, א, עמ' 256.

⁴² על המסורת העשירה של פרשנות "משכילים" כמורים ומדריכים וכמגלים תכנים מוסתרים ראו N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, pp.

דברי סיכום

החיבורים שיצאו לאחרונה מלמדים על עניין מחקרי ער אף תוסס בהגות של ימי הביניים. במיוחד מכה שורשים המחקר על הקבלה, שזוכה לבמות רבות ולהוצאות ספרים המתמחות בו. על אף שחרב הכורת הונפה על תקני ההוראה של הגות ימי הביניים, והאוניברסיטאות כיום מגלות חוסר עניין בתחומים אלה, ספרות המחקר ממשיכה להתחבר. חלקה נכתב בסגנון שמרני יותר וחלקה מותאם לעידן הפוסט מודרני. כוחם של חיבורים איננו מתמצה רק במה שיש בהם אלא באופקים שהם פותחים למחקר עתידי.

במאמר זה ניסיתי באמצעות שלושה חיבורים לתאר את התנועה מהשמרני למודרני ולפוסט מודרני, ובמלים אחרות מהנוקדנות המדעית אל החוויה, הדתיות ההשוואתית והכוללנות הפנורמית. עם העובדה שתנועה זו מעשירה את המחקר וההשגה שלנו יש לה מחיר. מכל מקום תחום ההגות של ימי הביניים חי ובוועט, ועובדה זו מעודדת את התקווה לעתיד טוב יותר למדעי הרוח באקדמיה הישראלית.

דב שוורץ, אוניברסיטת בראילן

כל כתבי



קוראי *קתרסיס* הותיקים כבר נתקלו יותר מפעם אחת בהערות בקורת שלנו על הפניות חוזרות ונשנות ל'כתבי סוקראטס' שלא היו ולא נבראו. סוקראטס, כידוע, לא כתב שום דבר, וכל מה שאנו יודעים עליו מבוסס על דברי סופרים אתונאיים שהכירו אותו, ובעיקר חברו אפלטון שסוקראטס הוא אחת הדמויות המרכזיות ברוב הדיאלוגים שלו.

והנה נאמר לנו שלא רק סוקראטס כתב כתבים, אלא גם מי שנחשב כראשון הפילוסופים היווניים, תאלס. והנה מה שאומר מר אבי ילאו, "אקטיביסט ויו"ר מפלגת צדק", בראיון למוסף הארץ, 23 באוגוסט 2019, עמוד 56:

התחנכתי בבתי ספר דתיים אבל לרוב לא הייתי דתי. התקרבתי חזרה לדת לפני עשר שנים, דווקא בעקבות טכסטים של פילוסופים יוונים כמו תאלס וסוקרטס, ששאלו את השאלה הכי בסיסית: מה אני עושה פה? מה התכלית שלי?

יותר לנו לשאול מה פרוש "לרוב לא הייתי דתי"? ומדוע הכפילות ב"התקרבותי חזרה לדת"? או שהתקרבותי, אבל לא חזרתי בתשובה שלמה, או שחזרתי בתשובה שלמה – ואז מה הצורך ב"התקרבותי"? ומדוע "דווקא בעקבות טכסטים פילוסופיים"? אם אותם "טכסטים פילוסופיים" שואלים שאלות שמובילות את האדם לדת, אין כאן דווקא. אולי הרגיש הכותב שדבריהם של תאלס וסוקראטס, מצד עצמם, אינם גורמים לאדם לחזור לדת, ובודאי לא לדת שאינה יונית. מן המעט הידוע לנו על תאלס, הוא עסק בעיקר בחקר העולם החיצוני. מיוחסת לו (ולכמה פילוסופים אחרים בני תקופתו) האמרה 'הכל מלא אלים'; אך הפרשנות המקובלת לאמרה זאת אינה שאלי המיתולוגיה נמצאים בכל מקום, אלא שבכל מקום יש כחות טבע הפועלים בו, ולהם אנו קוראים בלשון בני אדם אלים. אשר לשאלה הסוקראטית "באיזו דרך יש לחיות?" אין זאת שאלה דתית אלא מוסרית ומדינית. רק מי שכבר החליט מראש מה ברצונו להסיק מדיאלוג כגורגיאס יסיק ממנו –

כיון שכבר החליט כך – מסקנות דתיות. ועוד, השאלה "באיזו דרך יש לחיות?" אינה זהה לשאלה "מה התכלית שלי?" אחת התשובות האפשריות היא "לחיות תוך ציות מוחלט לחוקי הפוליס": היכן כאן התכלית?

ואגב, לא תאליס ולא סוקראטיס כתבו ספרים או מאמרים. בדורותיהם אפשר היה לעסוק בפילוסופיה ללא משרה תקנית ורשימת פרסומים. כל מה שידוע לנו על דעותיהם כפילוסופים בא מכלי שני – אנשים שהיו מקורבים אליהם – או מכלי שלישי – מקורות מאוחרים המשתמשים בדברי המקורבים אליהם.

מה שאלוהים לא יכול: תגובה לביקורת מאת אהרן
סיגל ('עיון' סו [יולי 2017] עמ' 288-291)

כותרתו של ספרי היא מה שאלוהים לא יכול: בעיית כפיפותו של אלוהים לחוקי הלוגיקה והמתמטיקה בפילוסופיה והתיאולוגיה היהודית (הוצאת ראובן מס, ירושלים 2016), וזאת היא גם מגמתו. מטבע הדברים, הדיון בספר מתקיים תוך השוואה לנאמר בנושא בפילוסופיה הכללית, אולם לא היתה לי כוונה לניתוח פרטני של כל הגישות לנושא שם – דבר שהיה מגדיל את היקפו של הספר, הגדול גם כך, פי כמה וכמה, וחורג ממטרתו. מה גם שכפי שכתבתי בהקדמתי לספר (עמ' 10), על בעיית האומניפוטנטיות בפילוסופיה בכלל קיימת כבר ספרות רבה, וספרי נועד למלא את החלל בנושא מן הזווית היהודית, אכן תוך הקבלה לגישות העיקריות בעניין בפילוסופיה של העמים, אך רק עד כמה שהן נוגעות באופן ישיר לדיון הפנים-יהודי.

המבקר, מחוסר עניין או מחוסר ידע, מתעלם מן המגמה היהודית והעיקרית של הספר, ותחת זאת נטפל לחסרים הקיימים בו לטעמו בחלק הנוגע לפילוסופיה כללית וללוגיקה בתזמנו. כך הוא מתמרמר על ש"כמעט" אינני מתייחס לאף עבודה פילוסופית שנכתבה לאחר שנות השבעים של המאה הקודמת, "אפילו בפרק שכותרתו 'הנמנעות בפילוסופיה עכשווית'" (עמ' 289). למבקר זה ישנה כנראה הגדרה משלו לביטוי "כמעט", שכן עבודתו של וואן-דך-ברניק משנת 1993 הכוללת התייחסות כמעט לכל המאמרים שפורסמו על בעיית האומניפוטנטיות עד אותה שנה, נידונה בספר לרוב (עמ' 10, 11, 29, 75, 173, 228); מצוטטות ונידונות עבודותיהם של בנט, 1994 (עמ' 434), קרלי, 1984 (עמ' 431), פלינט ופדרסון, 1983 (עמ' 75), אישגורו, 1984 (עמ' 433), לנון, 1998 (עמ' 436), רוניק, 1992 (עמ' 228), ועוד רבים אחרים. מכל מקום, כאמור, הציטוטים ממאמרים

הדנים בבעיית האומניפוטנטיות בפילוסופיה הכללית הובאו רק כשהיה בהם צורך בהקשר היהודי, וכך גם הפרק על הנמנעות בפילוסופיה העכשווית מבקש מלכתחילה לדון בפתרונות שהוצעו לפרדוקס האבן מנקודת מבט זו, כשאני מדגיש כי "עשרות מאמרים אחרים הדנים בפרדוקס האומניפוטנטיות המשיכו וממשיכים להתפרסם במגזינים הפילוסופיים עד לרגע כתיבת שורות אלו, אולם ככל שהאמינו מחבריהם כי הפרדוקס פתיר, הם דנו בעיקר ברעיונות שהתוו בידי קין, מאיו, מאוורודס, פרנקפורט, ג'יץ' וסווינברן, או שחזרו עליהם בווריאציות שונות" (עמ' 459).

שוב מתאונן המבקר על שלא סיפקתי בספר הגדרה ל"רציונליות", ואם הכוונה לעמדה אפיסטמולוגית, לשונית, או מודאלית (עמ' 288), לו היתה מגמת הספר ניתוח מושג הרציונליות כשלעצמו היתה טענתו טענה. אולם מגמת הספר הינה, כאמור, בחינת יחסה של התיאולוגיה היהודית לדורותיה לבעיית מגבלותיה של האומניפוטנטיות האלוהית, כאשר אחת מטענותיי העיקריות היא כי קיימת בנושא מחלוקת יסודית בין הרציונליסטים היהודים למיסטיקנים. לעניין זה, גם מבלי לספק הגדרה פורמלית ל"רציונליות" ידוע לכל, כמדומני, כי מזה כשבע-מאות שנה, אם לא מעבר לכך, מחולקת מחשבת ישראל בין תיאולוגים כמו הרמב"ם ותלמידיו המבכרים את החשיבה הפילוסופית, למיסטיקנים המאמינים בקבלה. רציונליות, מבחינת ספרי, היא התפיסה כי התבונה האנושית, המוגדרת בידי חוקי החשיבה הבסיסיים, היא השופטת הלגיטימית היחידה בכל הנוגע לשאלות בדבר טבע המציאות, ואילו מיסטיקה היא התפיסה "שהאמונה היא ממעל למופת", כפי שטוען למשל 'המשלש' שמתאר ר' שם טוב ן' שפרוט (עמ' 251). לצורך הבנת הדיונים בספרי לא נחוץ מעבר לכך, ואם חפץ המבקר בהתפלספויות על ההגדרה הפורמלית ל'רציונליות' היה עליו מלכתחילה לבקשן במקומות אחרים.

המבקר מתייחס למה שכתבתי "כי על אלוהים שאינו כפוף לחוק הסתירה לא ניתן לומר כי אינו יכול להיות רע, שכן אלוהים כזה עדיין יכול להיות רע, ובכל זאת לא להיות רע, כשם שהוא יכול לחדול מלהתקיים, ובו בזמן, למרות הסתירה שבדבר, גם להמשיך להתקיים. מי שאינו כפוף לחוק הסתירה יכול הכל, ובה בעת אינו יכול כלום; ניתן

לומר עליו הכל, ובו בזמן, למעשה, לא ניתן לומר עליו דבר" (עמ' 64), וטוען כי בפילוסופיה העכשווית של הלוגיקה קיימת מחלוקת האם מסתירה אכן נובע כל דבר (עמ' 289). לטענה כי מסתירה עשוי לנבוע כל דבר מסורת פילוסופית עתיקת-יומין, ואף בימינו היא נלמדת כהיגד טריוויאלי בקורסי הבסיס בלוגיקה שלומדים תלמידי שנה א' בפילוסופיה בכל האוניברסיטאות (ראה למשל יקר לוי, *יסודות תורת ההגיון*, ירושלים 2001, עמ' 76: "ומכאן שעל פי קריטריון הפשרים, כל טיעון שאחת מהנחותיו סתירתית הינו תקף, תהא אשר תהא מסקנתו"), ומופיעה ככזו בספרות פילוסופית פופולרית (ראה למשל ענת בילצקי, *פדוקסים*, תל אביב 1996, עמ' 115: "המערכות הלוגיות המוכרות לנו, המסורתיות, מראות לנו כי מסתירה נוכל להוכיח כל דבר שנרצה"). ההשקפה המערערת על חוק הסתירה, המכונה דיאלתאיזם, מקודמת בשנים האחרונות בידי קבוצה שולית של פילוסופים, וקשה לכנות מצב זה כ"מחלוקת" בדבר תקפותו של החוק המקובל על הכל מזה אלפי שנים. גם אם בכל זאת היה עלי אולי להזכיר בהערת-שוליים את קיומה של השקפה מפוקפקת זו, אין לכך כל נגיעה לטיעונו של הספר, שהרי בעלי השקפה זו מתאמצים להוכיח, כאמור, כי דחיית חוק הסתירה אינה מובילה לאנרכיה ולא הופכת את הכל לאפשרי, ואילו המיסטיקנים היהודים מתעקשים דווקא על כך שהאומניפוטנטיות האלוהית אינה מוגבלת בשום צורה, ולו הוסברו להם עקרונות הדיאלתאיזם היו בודאי ממהרים לטעון כי אף הוא אינו מחייב את האל. המבקר מתרעם על ה"בלבולים" בספר, לטעמו, בין בטלויות לוגיות לבטלויות אנליטיות, ומתנגד למה שכתבתי כי "שוב ושוב מתברר כי מה שנחשב בדור אחד לנמנע לוגי, הופך בדור אחר לחלק אינטגרלי של המדע" (עמ' 480). המבקר מעיר כי ביכולתנו לקבוע בקלות מתי משפט מכיל בתוכו סתירה לוגית, שכן זהו רק עניין של הצרנה (עמ' 290). מדובר בדקדוקי עניות של טרמינולוגיה. אף אחד אינו חולק כמובן על כך שהצרנה לוגית, כמו פתרון משוואה מתמטית לפי החוקים הקבועים, היא עניין טכני פשוט. טענתי היא, כי הסתמכות על איתנותה של הלוגיקה לצורך קביעת עובדות לגבי העולם הממשי אינה בטוחה לעולם, שכן לשם כך הרי נחוץ, מעבר לוודוא נביעת המסקנה מן ההנחות, גם שההנחות תהיינה אמיתיות, וזאת לעולם אין לנו דרך

לקבוע באופן מוחלט, אף כשמדובר בהנחות הנראות לנו טריוויאליות. כך ר' יוסף אלבו בעל *העיקרים*, למשל, היה משוכנע "כי לא יתואר השם ביכולת על שיהיו זוויות המשולש יותר משתי ניצבות" מפני שסבר כי מדובר בנמנע לוגי, ולדעתו "אין האמונה בנמנעות ממה שישים האדם מצליח" (*העיקרים*, א, כב). אין ספק כי אם אנו מקבלים את אקסיומת המקבילים כאמת של העולם הממשי, אלבו צודק; אולם אלבו, לפי מושגי זמנו, לא יכל לדעת כי אקסיומת המקבילים אינה אמת אובייקטיבית אלא הנחה שרירותית, וכך כשל בשימושו בלוגיקה לצורך קביעת טענות על מה שאלוהים אינו יכול לעשות. מכאן אני מעלה טענה כללית, כי האמירה התיאורטית שגם אלוהים כפוף ללוגיקה אינה בהכרח מאפשרת לנו, כבני תמותה מוגבלים, לקבוע בהחלט כי אלוהים אינו יכול לעשות דברמה ספציפי, ומבחינה זו מדובר במידה ידועה באמירה ריקה, והשאלה שעוררה אמוציות כה רבות – האם אלוהים כפוף ללוגיקה או לא, מאבדת לכאורה את משמעותה בהקשר בו נידונה.

לכסוף שופך המבקר את חמתו במיוחד על הפרק שהקדשתי בספרי לסתירה שבפילוסופיה של הרמב"ם, בין קביעת הרמב"ם כי "לנמנע טבע קיים קיום עומד... ומפני זה לא יתואר השם ביכולת עליו" (מו"נ ג, טו), לדחייתו את פרדוקס הידיעה והבחירה בכך ש"אין בנו כוח לידע היאך ידע הקדוש ברוך הוא כל הברואים ומעשיהם, אבל נדע בלא ספק, שמעשה האדם ביד האדם" (הלכות תשובה ה, ה). המבקר קובע כי שאלה זו מקורה בבילבול בין מטאפיזיקה לאפיסטמולוגיה, ומכך שהאל אינו יכול לפעול בניגוד לחוק הסתירה לא נובע שאנו, בני אדם, גם יודעים לפתור כל סתירה לכאורה; ואין דעתו מתקררת עד שהוא מאשים את מי שאינו מתרשם מתירוצו בהיעדר "ענווה אינטלקטואלית" (עמ' 290). לענין הזה לא אכפת שכבר ר' רפאל בירדגו בראשית המאה הי"ט מצא את דברי הרמב"ם בעניין סותרים זה לזה, שכן "אחר שסוף התשובה היא הסכלות, מי הרשה אותנו לעשות כת הנמנע? והלא התשובה עצמה שהשיב על סתירת הידיעה עם האפשריות, ככה נשיב בכל כת הנמנע!" (*מי מנוחות* (ירושלים תשס"ט), וירא, עמ' קנג), ומחברים יהודים רבים לאורך הדורות, כמו הרמ"ע מפאנו, ר' צבי הירש מנדבורנה, ר' משה טייטלבוים מאוהעל, ר' חנוך העניך מראדזין,

הסתמכו כולם על דברי הרמב"ם בעניין ידיעה ובחירה כהוכחה נגד הקונצנזוס הרציונליסטי בדבר נמנעות בחוק האל, ככתוב בספרי (עמ' 155). כל אלו לא הגיעו כנראה לענוותנותו של אהרן סיגל. לגוף הדברים, "תירוצו" אינו אלא דברי הבל, שכן קביעת הרמב"ם כי אלוהים אינו יכול לגבור על הלוגיקה היא גם קביעה אפיסטמולוגית – "לא יתואר השם ביכולת עליו", ואת ההשקפה הנוצרית בעניין הנמנעות תוקף הרמב"ם מנקודת השקפה אפיסטמולוגית: "שתמצא רבים מן הפתאים ישמרו אמונות לא יציירו להם עניין בשום פנים... וזה כמאמר הנוצרים: הוא אחד אבל הוא שלושה, והשלושה אחד" (מו"נ א, נ). כפי שהסברתי בספר, עיקר הפרדוקס של הידיעה והבחירה הוא לאו דווקא באבסורד שאיכשהו מצליח אלוהים להגשים דרך פלא, אלא בתביעה הבלתיאפשרית מן האדם להאמין בשני הפכים כאחד (עמ' 153).

ישראל נתנאל רובין, קרית משה 15, ירושלים

על התרגום העברי של אבי אלקיים לספרו של אל־עזאלי מִשְׁפָּאת אל־אֲנָאד

אבו חאמד מחמד אל־עזאלי, גומחת האורות, תרגום, מבואות
וביאורים: אבי אלקיים, מאגנס, ירושלים, 2018

גומחת האורות הינו תרגום עברי מודרני מאת חוקר הקבלה היהודית אבי אלקיים של החיבור *מִשְׁפָּאת אל־אֲנָאד* שכתב התיאולוג והמיסטיקן המוסלמי הגדול אבו חאמד אל־עזאלי (נ. 1111). אל־עזאלי כתב ספר זה כמענה לבקשת אחד המכרים שלו שביקשו לפרש "את הסודות של האורות האלוהיים" כפי שהם מתוארים בפסוק הקוראני "אללה הוא אור השמים והארץ, אורו נמשל לגומחה אשר בה מנורה, והמנורה עשויה זכוכית, והזכוכית ככוכב נוצץ; מקצווי מזרח ולא מקצווי מערב שמנו כמעט שיאיר אף אם לא תיגע בו אש – אור על גבי אור. אללה ינחה אל אורו את אשר חפץ, ואללה ימשול לאנשים משלים; אללה יודע כל דבר",¹ וכן את הַחֲדִית של הנביא מחמד "לאללה שבעים אלף צעיפי אור וחושך, לו הסירם היתה הדרת זיו זוהר פניו שורפת את כל מי שהשיגו מבטו".² התרגום של אלקיים הוא חלק ממהדורה הכוללת הקדמה מורחבת עם מבואות, ביאורים, הערות, השוואות, ביבליוגרפיה, מפתח שמות ומפתח עניינים. בנוסף לתרגום, אלקיים הוסיף גם שתי מהדורות של שני התרגומים העבריים של אותו

¹ הקראן, סורת "האור", תרגם מערבית והוסיף הערות ומפתחות: אורי רובין, אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה לאור, מהדורה חדשה, 2016, עמ' 282-283.

² התרגום של חֲדִית זה מופיע בהקדמה של אבי אלקיים לספר *גומחת האורות* של אל־עזאלי. אבו חאמד מחמד אל־עזאלי, *גומחת האורות*, עמ' 97. להלן אפנה לספר זה בגוף הטקסט תוך שימוש בקיצור "אלקיים".

חיבור של אל־עזאלי שנעשו בימי הביניים. סך הכול, הספר כולל 489 עמודים והוא פורסם בהוצאת מאגנס, בשנת 2018.

בחלקו הראשון של מאמר זה אתייחס בביקורתיות לכמה נושאים הקשורים לגישתו הכללית של אלקיים כפי שהיא מופיעה בהקדמה. בחלק השני אציג סקירה כללית של הספר, ובחלק השלישי אוסיף הערות טכניות על נושאים נקודתיים.

בהקדמתו מנסה אלקיים להשקיף על מפעלו הגדול של אל־עזאלי באמצעות ההגות המיסטית שלו. הוא מצעיד את המיסטיקה של אל־עזאלי עוד צעד קדימה כאשר הוא מציב אותה לא רק במרכזה של המיסטיקה האסלאמית, אלא גם בתוך המיסטיקה והקבלה בתרבות היהודית של ימי הביניים, כשטענתו הבסיסית היא שהמיסטיקה של אל־עזאלי תרמה רבות לעיצובה מחדש של הקבלה בפרט ושל היהדות בכלל. אלקיים מראה שמרכזיות זו לא באה במקרה, שכן עוד לפני תרגומם של חלק מחיבוריו של אל־עזאלי לעברית בימי הביניים, לפני שהכירו מחברים יהודים את המיסטיקה של אל־עזאלי, ובמיוחד לאור חיבורו המאוחר ונושא הדיון שלנו, *משפאת אל־אג'אר*, זכה אל־עזאלי לכינוי 'חֵגֶת אל־אסְלָאם' (מופת האסלאם); הוא נחשב לאחד מאדריכלי עולם הרוח של האסלאם, והשפעתו היא חסרת תקדים והיא ניכרת עד עצם היום הזה. לאורך ספרו של אלקיים, אל־עזאלי מתואר כשחקן ראשי לא רק בעולם האסלאם, אלא גם בתוך שתי התרבויות האחרות, היהודית והלטינית. כאשר *למשפאת אל־אג'אר*, אלקיים מציין שהוא מבין חיבוריו המאוחרים של אל־עזאלי, והוא נכתב בין השנים 1109-1110. אלקיים אף אינו חוסך כל מאמץ בהסרת המחסומים המונעים מאל־עזאלי לשחק בתפקיד המרכזי בעיצובה של המיסטיקה לא רק בתקופה הקלאסית אלא גם בתקופה המודרנית – שכן המיסטיקה האסלאמית בכלל, וזו של אל־עזאלי בפרט, הוכיחה את עצמה לאורך ההיסטוריה בכך שהיא היותה מעין גשר רוחני שהצליח לחבר בין התרבות האסלאמית לתרבות היהודית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס. לדידו של אלקיים, המודל הזה ראוי להערכה מחודשת בקרב המלומדים היהודים בתקופה המודרנית, ודווקא בצל משבר הרוחניות שפוקד את

היהדות מאז הנתק בינה לבין והאסלאם. אלקיים, שמראה פתיחות כלפי האסלאם וכלפי הנביא מחמד הנזכר תמיד כ"הנביא מחמד עליו השלום" וזאת מתוך הערכה והכרה בנבואה שלו, כותב ב'פתיח דבר': "התרגום של *קִשְׁפָּאת אַל־אַנְנָאד* מערבית קלאסית לעברית בת־זמננו משתלב במאמץ הכביר שקיבלתי עלי בשנים האחרונות להחיות את הרוחניות הישראלית מתוך התחדשות הנבואה ורוח הקודש. היא עוברת בעת הזאת דרך התחיות החיבור בין בני ישראל ובין בני ישמעאל, שהגיע לשיאו בתור הזהב של היהודים בימיהביניים בארצות האסלאם ומאז הלך ושקע לאטו, לדאבון לבי. זאת לדעתי כי רוח הקודש משותפת היא לכל בני אנוש בלי הבדל דת, מין ומגדר, גזע ומעמד חברתי" (אלקיים, עמ' 2).

גישתו של אלקיים, המדגישה את הזיקה בין המפעל הרוחני האסלאמי והיהודי ואת מרכזיותו של אל־עזאלי במפעל זה, נראית שונה מגישתם של חוקרים רבים אשר מנסים להשקיף על הפרויקט של אל־עזאלי דווקא דרך חיבוריו על הפילוסופיה והפלאם. לשם כך, ומאחר ואחת הטענות המרכזיות של אלקיים בספר היא שאל־עזאלי שילב בתוך ספרו *קִשְׁפָּאת אַל־אַנְנָאד* אלמנטים הלכותיים מתוך הפילוסופיה, יש צורך בנטרול בעיה מרכזית, ביטול העוינות המפורסמת בין אל־עזאלי והפילוסופיה. אלקיים נוקט בגישה זו למרות חיבורו המוקדם והידוע של אל־עזאלי, *תְּהַאֲפַת אַל־פְּלֹאֲסִפָּה (מַפְלַת הַפִּילוֹסוּפִים)*, שבו הוא תוקף את הפילוסופים בעשרים סוגיות מפורסמות שבשלוש מתוכן (קדמות העולם, ידיעת הפרטים של אלוהים, ותחיית המתים) הוא מאשים אותם בכפירה;³ ובשונה מן הסוברים ש*תְּהַאֲפַת אַל־פְּלֹאֲסִפָּה* הוא שהקנה שם לאל־עזאלי בהיסטוריה של הפילוסופיה באסלאם, משום שהווה תפנית חשובה בהתפתחותה של פילוסופיה זו, והניח על השולחן סדר יום פילוסופי חדש שהדהד עוד שנים רבות אחרי אל־עזאלי, בעיקר בספרד המוסלמית (כמו בחיבורו של הפילוסוף האריסטוטלי והאנדלוסי הגדול אבן רִשְׁד (ג. 1198) שנקרא *תְּהַאֲפַת אַל־תְּהַאֲפַת (המַפְלַת שֶׁל הַמַּפְלַת)*). לא זאת הדמות של אל־עזאלי שאלקיים

Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, Tr. by M. E. Marmura,³ Brigham Young University Press, Provo-Utah, 2000.

על התרגום העברי של אבי אלקיים

מנסה לעצב בתרגומו לְמִשְׁפָּאֵת אֶל־אֲנָאָד ; אל־עֲזָאֵלִי, לדעתו, אינו אויב הפילוסופיה. אלקיים כותב בהקדמתו שהוא "לא היה בסופו של דבר אנטי־פילוסוף" (אלקיים, עמ' 109), וכי "אל־עֲזָאֵלִי הוכרח לתקוף את הפילוסופיה בגלל זמנו ומקומו... כדי להגן על עצמו מפני האשמות אפשריות כאילו הוא נוטל חלק בדעות הפילוסופים" (אלקיים, עמ' 116). מה שמשמע מדבריו של המהדיר הוא שלא־עֲזָאֵלִי הייתה עמדה כביכול כפולה באשר לכתיבת ספרו *תְּהֵאֲפֵת אֶל־פְּלֶאֶסְפָּה* ולמתקפתו על הפילוסופים, שלדידו הייתה התקפה למראית עין בלבד – שכן בחיבורו *מִשְׁפָּאֵת אֶל־אֲנָאָד* הוא מיישר קו עם הפילוסופיה בכך שאותו אל־עֲזָאֵלִי (כך טוען אלקיים בעקבות אבן רשד) מאמץ הפעם את הקוסמולוגיה של אל־פֶּאֶרְאֵבִי (נ. 950) ואבן סינא (נ. 1037) הגורסת שהאל אינו המניע של הגלגל הקיצון "אלא הוא האחד שממנו משתלשל המניע של הגלגל הקיצון" (אלקיים, עמ' 117). פירוש הדבר הוא שא־עֲזָאֵלִי מאמץ את הניאור־פלטוניזם של אל־פֶּאֶרְאֵבִי ואבן סינא, לפיו העולם נאצל מתוך מהותו של אלוהים בהדרגתיות לפי מה שמכונה במטפיזיקה שלהם 'האצלה' או 'נביעה' (פִּיצֵ'). לאמיתו של דבר, הדיון על המניע של הגלגלים נמצא בחלק השלישי של *מִשְׁפָּאֵת אֶל־אֲנָאָד*, וזה אותו חלק שגרם למזרחן מונטגומרי וואט⁴ להטיל ספק בשיוכו של חלק זה לחיבור מאחר והוא כולל אלמנטים ניאור־פלטוניים מובהקים שא־עֲזָאֵלִי התנגד להם בצורה נחרצת בחיבורו *תְּהֵאֲפֵת אֶל־פְּלֶאֶסְפָּה*. כאן נשאלת השאלה שמא יש לפנינו אי הבנה של הטקסט הרלוונטי מתוך *מִשְׁפָּאֵת אֶל־אֲנָאָד*, אותו טקסט שאלקיים מנסה לגייס כדי לטעון שא־עֲזָאֵלִי המאוחר הושפע מהפילוסופיה.

בשתי פסקאות מפורסמות מתוך הפרק השלישי, אל־עֲזָאֵלִי מדבר על מה שהוא מכנה בערבית 'אֶל־מִטְאֵע', דהיינו מי שמצייתים לו. אחרי שהוא סוקר את שתי הקבוצות הראשונות של מלומדים 'מצועפים' (מִתְּגַבְּוֶן), אל־עֲזָאֵלִי מגיע לקבוצה השלישית של 'המצועפים' ואחריה לקבוצה הרביעית שהוא נמנה עליה ושחבריה אינם 'מצועפים'. כך הוא מתאר את שתי הקבוצות, השלישית והרביעית:

Montgomery Watt, "A Forgery in al-Ghazālī's 'Mishkāt Al-Anwār'", ⁴ *Journal of the Royal Asiatic Society* 81 (1949), pp. 5-22.

הקבוצה השלישית עולה במדרגה על פני אלו שקדמו לה. הם אומרים שהנעת הגופים באמצעות פעולה ישירה חייבת להיחשב כשרות לריבון העולמים, לעבדו ולציית לו, על ידי עבד מעבדיו, המכונה מלאך. יחסו של המלאך לאורות האלוהיים הטהורים הוא כיחס הירח לאורות המוחשיים, הם טוענים שהריבון יתעלה הוא מי שהמניע הזה סר למרותו. [זאת ועוד,] הריבון יתעלה הוא המניע את הכל באמצעות צו אלוהי (אִמְרָא אֱלֹהִי) ולא בפעולה ישירה. ואולם, בסיווג של צו זה ובמהותו יש עמימות. תקצר הבנתם של רבים מלהשיגו וספר זה אינו סובלו.

הקבוצה הרביעית הם אלה המגיעים [לשלמות הנעלה]. התגלה להם שהריבון (מִטְאֵע) אשר סרים למרותו מתואר בתכונה המנוגדת לאחדות המוחלטת ולשלמות הנשגבת, סוד שספר זה אינו סובל לגלותו. גם התגלה להם שהיחס בין הריבון אשר סרים למרותו ובין המצוי האמתי הוא כיחס השמש לאור המוחשי. לכן הם פנו ממי שמניע את הרקיעים, וממי שצווה להניע אותם אל מי שיצר את הרקיעים ומי שיצר את הציווי להניעם. וכך הם הגיעו בתפיסתם למצוי האמתי שהוא נשגב מכל מה שהשיג מבטם קודם לכן (אלקיים, עמ' 251).

אומנם שתי הקבוצות מדברות על מה שאל־עזאלי מכנה 'אל־מִטְאֵע', אלא שהקבוצה השלישית לא הבינה את מהותו בעוד הרביעית כן עשתה זאת. בשביל הקבוצה השלישית, האל הוא לא המניע של היקום, אלא 'אל־מִטְאֵע', שסביר להניח שהוא אחד המלאכים, והוא ממלא תפקיד זה מתוך צו שהוא מקבל ישירות מאלוהים. הקבוצה הרביעית עושה צעד קדימה עם הרעיון של 'אל־מִטְאֵע' כאשר היא מתארת אותו "בתכונה המנוגדת לאחדות המוחלטת ולשלמות הנשגבת", כשהכוונה היא להבדיל אותו מאלוהים האחד והשלם מכל. אנשי הקבוצה הזאת הסיקו מקיומו של 'אל־מִטְאֵע' – שמניע את הקוסמוס – את קיומו של מי שברא את 'אל־מִטְאֵע' והקוסמוס, והם גילו "שהוא נשגב מכל מה שהשיג מבטם קודם לכן". היו חוקרים שטענו שברעיון של 'אל־מִטְאֵע' אל־עזאלי הושפע מהפילוסופיה הניאור־פלטוני, ובאופן מיוחד

על התרגום העברי של אבי אלקיים

מהרעיון של 'השכל הראשון' אשר נאצל מתוך 'הנמצא הראשון' (אלוהים) בהתאם לסכימה הקוסמולוגית שהגה פלוטינוס (ג. 270) ופיתחו אותה לאחר מכן אל־פאראבי ואבן סינא. מנגד, היו חוקרים שטענו שהמקור של הרעיון הוא דווקא קְרָאֲנִי כאשר הביטוי 'מְטָאע' נזכר בִּקְרָאֵן בהקשר דומה לזה שאל־עזאלי מדבר עליו (אלקיים, עמ' 392, הערה 309). בהערות ובפירושים שלו על הטקסט המהדיר אינו מצליח לגבש עמדה קוהרנטית וברורה באשר לסוגיית 'אל־מְטָאע'.⁵ כמו כן אין הוא מבהיר במלואו את ההבדל בין שתי הקבוצות, השלישית והרביעית, באשר לתפקידו של 'אל־מְטָאע' אצל כל אחת מהן. על הקבוצה השלישית כותב אלקיים: "לפי בעלי הקבוצה השלישית האל אינו המצוי הראשון אלא הוא המצוי השני והגדרתו היא בכך שהוא מניע את כל היקום באמצעות צו אלוהי, כך שהמלאך המניע (אל־מְחַרֵּף) את הגלגל הקיצון חייב לציית לו" (אלקיים, עמ' 392, הערה מס' 306). נוסף לכך שהמשפט הזה מתאר את אלוהים בצורה הסותרת את עצמה, בכך שהוא 'המצוי השני' שמניע את היקום באמצעות צו אלוהי שהוא מקבל כביכול מעצמו, אלקיים כותב כמה שורות לאחר מכן ש"אל־מְטָאע' הוא כנראה 'הנברא הראשון' (אל־מְבַדֵּע אֶל־אֵוֶל) המתווך בין 'המצוי הראשון' [אלוהים], ובין עולם השכלים והגלגלים" (אלקיים, עמ' 392, הערה מס' 309). בהערה זו, האל חוזר למקומו הטבעי בראש הפירמידה הקוסמית, בעוד שבהערה הקודמת הוא מדורג כשני. בהערה נוספת, אלקיים מאמץ את הלקסיקון הניאור־פלטוני, במיוחד את ההאצלה (אל־פִּיֵּצ') והשכל הפועל (אל־עֵצֶל אל־פִּעֵאל), בהבנת ההיררכיה הקוסמית כאשר הוא כותב ש"לפי אל־עזאלי 'הנברא הראשון', 'אל־מְטָאע', 'השכל הראשון', הוא מעבר למערכת של עשרת השכלים הנבדלים והגלגלים. 'הנברא הראשון' הוא למעשה היחיד שנברא 'יש מאין' (*ex nihilo*) ואילו בריאת כל שאר הגלגלים והשכלים הם השתלשלויות נאצלות של חומר וצורה ממנו. מתחת ל'אל־מְטָאע' נמצא 'השכל הפועל' המניע את הגלגל הקיצון... לפי אל־עזאלי 'השכל הפועל' הוא דווקא השכל שנמצא בראש

⁵ ראו את ההערות של המהדיר על סוגיית 'אל־מְטָאע' בחלק השלישי של *משפּאָת אל־אֶנְאָר*: אלקיים, עמ' 391-395. ראו במיוחד הערות 306-316.

ההיררכיה מתחת ל'אל־מִטָּאע' (אלקיים, עמ' 394-395, הערה מס' 316). בפסקה זו אלקיים חוזר בו מהטענה שכבר ציין במקום אחר בעקבות אבן רשד. אבן רשד טען שאלוהים לפי מה שכתוב ב*מִשְׁפָּאֵת אל־אֲנָאֵד* הוא "האחד שממנו משתלשל המניע הזה" (אלקיים, 117), כשהכוונה היא שהמניע של הגלגל הקיצון נאצל מתוך אלוהים ולא מתוך 'אל־מִטָּאע' אשר נברא על ידי אלוהים יש מאין כפי שאלקיים טוען בפסקה לעיל. בכל מקרה, מדובר בסכימה הניאורפלטונית הידועה מהפילוסופיות של אל־פאראבי ואבן סינא, עם שינויים ביחס למקומו של 'השכל הפועל', שלפי אלקיים נמצא מתחת ל'אל־מִטָּאע' והוא לא השכל האחרון שמשקיף על העולם הארצי, כפי שהדבר אצל אל־פאראבי ואבן סינא. כמו כן, תהליך ההאצלה שאלקיים מייחס לאל־עזאלי מתחיל מ'אל־מִטָּאע' והוא לא כולל אותו מאחר והוא נברא ישירות על ידי אלוהים ולא נאצל ממנו. הקורא שיחזור לפרק השלישי מתוך *מִשְׁפָּאֵת אל־אֲנָאֵד* לא ימצא שום התייחסות ממשית לתהליך ההאצלה או ל'שכל הפועל'. נראה שאלקיים הולך בעקבותיהם של כמה חוקרים אשר אימצו את דעתו של אבן רשד בעניין הנידון, שיייתכן שהוליכה אותם שולל. שכן, בחיבורו *אל־פִּשְׁף עַן מְנָאֵהָג אל־אֲדֵלָה (חשיפת שיטות הרִאִיָה בעקרונות הדת)*, אבן רשד מתייחס לאותה פסקה מתוך *מִשְׁפָּאֵת אל־אֲנָאֵד* של אל־עזאלי כאשר הוא כותב: "לאחר מכן, בספרו הידוע *גומחת האורות* מנה את דרגות יודעי האל, ואמר שידיעת האל נסתרת מרובם פרט לאלה המאמינים שהאל ישתבח אינו מניע השמים הראשונים, אלא זה אשר ממנו נאצל מניע זה. זו הצהרה מפורשת שלו ובה הוא תומך בדעות הפילוסופים במטפיזיקה"⁶. בפסקה זו, אבן רשד טוען שאל־עזאלי תמך בדעותיהם של הפילוסופים באשר להאצלה וכן לתהליך הנעת העולם על ידי 'אל־מִטָּאע'. אלקיים קבל את מה שכתב אבן רשד – המזוהה עם האריסטוטליזם כמתנגד של הניאורפלטוניזם – כמובן מאליו וניסח את הנרטיב שלו באופן שמציג את אל־עזאלי כניאורפלטוניסט מובהק, אף על פי שאל־עזאלי לא מצהיר על כך במפורש בשום מקום בחיבורו *מִשְׁפָּאֵת אל־אֲנָאֵד*. המהדיר מביא

⁶ אבן רשד, *מבחר מכתביו בנושאי דת ופילוסופיה*, תרגם מערבית: יאיר שיפמן, ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב, 2018, עמ' 137.

עוד ציטוטים והפעם מדבריו של ר' משה נרבוני המתייחס גם הוא ל**תְּהַאֲפֵת אֶל־פְּלֶאֶסְפָּה**, הוא מציין שהדרך בה אל־עזאלי "כתב את ספרו לא מתוך הסכמה לדעות המובעות בו אלא כדי שישמש מבוא לסתירת דעותיהם של אל־פאראבי ואבן סינא – כפי שאכן עשה לבסוף בספרו **תְּהַאֲפֵת אֶל־פְּלֶאֶסְפָּה** – אינה אלא תחבולה ספרותית מחוכמה להפיץ את ספרו ברבים בעידן שבו הפילוסופים נרדפו" (אלקיים, עמ' 119).

סיכומו של דבר, אלקיים רוצה לטעון שאל־עזאלי המוקדם לא ממש דחה את הפילוסופיה, אך מתוך מניעים מסוימים הוא נאלץ לתקוף את הפילוסופים בספרו **תְּהַאֲפֵת אֶל־פְּלֶאֶסְפָּה**. עמדתו המקורית של אל־עזאלי מתגלה בחיבורו המאוחר **מִשְׁפָּאת אֶל־אֲנָנָא** שמשלב בתוכו אלמנטים רבים מתוך אותה פילוסופיה שכבר תקף אותה ב**תְּהַאֲפֵת אֶל־פְּלֶאֶסְפָּה**. כפי שראינו, עמדתו של אלקיים באשר לחיבור **תְּהַאֲפֵת אֶל־פְּלֶאֶסְפָּה** נוטה להנחה שאותו ספר נכתב תחת לחצים פוליטיים וחברתיים והוא לא ממש משקף את תפיסתו האמתית של אל־עזאלי, דהיינו, את אהדתו לפילוסופיה (אלקיים, עמ' 118). כדי להכריע בעניין מקומה של הפילוסופיה במחשבתו המוקדמת והמאוחרת של אל־עזאלי, ראוי להשוות את **מִשְׁפָּאת אֶל־אֲנָנָא** עם חיבור אחר של אל־עזאלי שנכתב סמוך לו ואין ספק באשר לאופיו האוטוביוגרפי – והוא לא אחר מאשר **אֶל־מִנְקַד מִן אֶל־צִלְאֵל (הפודה מן התעייה)**. בחיבור זה אל־עזאלי מתאר את התפתחותו האינטלקטואלית ואת התחנות החשובות שעבר במהלך חיפושו אחר האמת. הוא מספר לנו שהוא התחיל את לימודיו עם הפלאם, אחר כך הוא עבר לפילוסופיה, אחר כך לאזוטריזם ולבסוף הוא מצא את השלווה הרוחנית במיסטיקה. אל־עזאלי, שהיה ביקורתי למדי כלפי התיאולוגים המוסלמים, לא היסס לחבר ספרים אשריים גם בצעירותו, כמו **אֶל־אֶקְתַּצְאֵד פִּי אֶל־אֶעְתַּקְאֵד**, וגם בימיו האחרונים כמו חיבורו **אֶלְגָּאֵם אֶל־עֻאֵם עַן עֵלֵם אֶל־פְּלֶאֶם**.⁷ אבל כאשר אנו פונים לחיבוריו על הפילוסופיה, אנחנו מגלים שהוא כתב את **מִקְאֶצֵּד אֶל־פְּלֶאֶסְפָּה** ואת **תְּהַאֲפֵת אֶל־פְּלֶאֶסְפָּה** בזה אחר זה

⁷ עֶבֶד אֶל־דְּחָמָן בְּדוּי, **מֵאֵלֶפֶת אֶל־עֻזְאֵלִי**, וּפְאֵלַת אֶל־מִטְבּוּעַתָּא, כּוּוּיַת, מהדורה 2, 1977, עמ' 87, 231.

טרם עזיבתו את בגדאד,⁸ אך לא רואים שהוא חזר לכתיבה הפילוסופית השיטתית בתקופתו המאוחרת, דהיינו אחרי עזיבתו את העיר בגדאד והשתחררותו מהגורמים אשר סבבו אותו – להוציא מכלל זה את חיבוריו המאוחרים על הלוגיקה שדאג לנתק אותם מכל הקשר פילוסופי וכן את אל-מִנְקַד מִן אל-צִלְאֵל שבו הוא מתייחס לפילוסופים בביקורתיות ולא באהדה.⁹ מכאן שהעיסוק הפילוסופי לא תופס מקום בהגותו המאוחרת של אל-עזאלי, ואפילו אם ישנם אלמנטים פילוסופיים בחיבורו מִשְׁפָּאֵת אל-אַנְנָאד, כגון אלו שהמהדיר מתייחס אליהם בהקדמתו, אין זה אומר שהפילוסופיה מהווה חלק ממחשבתו המאוחרת של אל-עזאלי. ראוי בהקשר זה להבחין בין השפעה ברמה של מושגים והשפעה ברמה של תיאוריות פילוסופיות שלמות. באשר לאל-עזאלי, אפילו אם הוא מאמץ מושגים הלקוחים מתוך ארגז הכלים הפילוסופי, ואפילו אם הוא מקבל את החלקים הפורמליים של הלוגיקה האריסטוטלית, אין עדיין זה אומר שהדבר משקף תפיסה פילוסופית, קל וחומר אריסטוטלית. לדוגמה, אם אל-עזאלי מאמץ את תורת ההאצלה הניאורפלטונית על השלכותיה המטפיזיות, אזי ניתן לומר שהוא פילוסוף ניאורפלטוניסט בדומה לאל-פאראבי או לאבן סינא. אבל אם הוא היה מושפע רק מרעיון פילוסופי זה או אחר מתוך תיאוריה זו, זה עדיין אינו אומר שהוא נמנה עם האסכולה הניאר-פלטונית. בהקשר זה, יש לדייק בשימוש בביטוי 'פילוסופיה' כפי שהיה נהוג במסורת הפילוסופית האסלאמית; פילוסוף הוא זה שהולך בעקבות מסורות כגון האריסטוטלית או הניאורפלטונית. במובן זה, אל-עזאלי לא היה פילוסוף, הוא הביע סלידה מהאסכולות הפילוסופיות הקיימות והעיד על כך בעצמו בחיבורו המאוחר אל-מִנְקַד מִן אל-צִלְאֵל כאשר חזר שם על מה שכבר כתב בחיבורו המוקדם נגד הפילוסופים, תְּהַאפֶּת אל-פִּלְאֶסְפָּה. אם שני החיבורים, אל-מִנְקַד מִן אל-צִלְאֵל ומִשְׁפָּאֵת אל-אַנְנָאד, נכתבו סמוך אחד לשני, ואם שניהם חיבורים

⁸ שם, עמ' 53, 63.

⁹ ראו לדוגמה החיבור אל-קִסְטָאס אל-מִסְתַּחֲקִים (המאזניים הישרים) שבו אל-עזאלי טוען שחמש צורות ההיקש הידועות בלוגיקה האריסטוטלית מקורן בְּקִדָּאן: אל-עזאלי, אל-קִסְטָאס אל-מִסְתַּחֲקִים, מהדיר: ויקטור שלַחַת, דָּאר אל-שַׁרְק, בירות, מהדורה 4, 2007.

אוטוביוגרפים, למה בכל זאת יש הבדלים ביניהם ביחסו של המחבר לפילוסופיה? אם, כטענתו של המהדיר, *משפאת אל־אנג'אד* משקף את ההשכלה הפילוסופית של אל־עזאלי ואת ההשפעה של אל־פאראבי ואבן סינא עליו, למה דבר זה לא נזכר בחיבורו השני שנכתב באותה תקופה, דהיינו, *אל־מִנְקַד מִן אל־עִלְאֵל*? בחיבור זה אל־עזאלי חוזר על חלק מהטענות נגד הפילוסופים שכבר הציג אותן ב*תהאפת אל־פלאספה*. דבר זה מחליש את התיאוריה של המהדיר שלפיה החיבור המוקדם *תהאפת אל־פלאספה* לא משקף את עמדתו האמתית של אל־עזאלי אלא נכתב כדי לרצות חוגים פוליטיים מסוימים. כך כותב אל־עזאלי ב*אל־מִנְקַד מִן אל־עִלְאֵל* על עמדתו מהפילוסופים בכלל, ומאל־פאראבי ואבן סינא בפרט: "...על כן יש לראות את כולם ככופרים, וכן את כל הפילוסופים המוסלמים ההולכים אחריהם, כאבן סינא ואל־פאראבי וזולתם"¹⁰. הוא אף סוקר את מה שכבר כתב בספרו *תהאפת אל־פלאספה*, על מדע המטפיזיקה כשהוא נוקב בשמו של ספר זה: "דרכו של אריסטו במדע זה [דהיינו, מדע המטפיזיקה], קרובה לדרכם של המוסלמים לפי הדברים שמסרו אל־פאראבי ואבן סינא. כל טעויותיהם ניתנות להיכלל בעשרים יסודות, אשר שלושה מהם יש לראות ככפירה, ואילו שבעה־עשר הנותרים הם בגדר חידוש האסור בדת. אנו חיברנו את ספר *מפלת הפילוסופים* כדי לבטל את דרכם בעשרים בעיות אלה..."¹¹.

ייתכן שהמשמעות של 'פילוסופיה' שאלקיים התכוון אליה היא דווקא המשמעות המודרנית ולא הימיבינימית. לפי המשמעות המקובלת היום, ניתן להתייחס לאל־עזאלי כפילוסוף לכל דבר, כשהכוונה היא שפילוסוף הוא, פחות או יותר, זה שטובע מושג אפיסטמולוגי חדש ודרכו הוא מנסה להשקיף על העולם. במובן זה, אל־עזאלי כן נחשב לפילוסוף מאחר והוא פיתח לא מעט מושגים, ובתחומי ידע שונים, וניסה להבין את המציאות דרכם. בכל מקרה, זה

¹⁰ אבו חאמד אל־גזאלי, *הפודה מן התעייה והטעות והמוביל אל בעל העוז והמלכות*, תרגמה, הקדימה מבוא והעירה הערות: חוה לצרוסיפה, המכון ללימודי אסיה ואפריקה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ה, עמ' 35.

¹¹ שם, עמ' 38-39.

לא נאמר במפורש בהקדמה של אלקיים, ולאורך השער השני של הקדמה זו ניכרת עמימות באשר לשימוש במונח 'פילוסופיה', כך שנראה שהמהדיר מתכוון למשמעויות שונות בהקשרים השונים. במקרים מסוימים, השדה הסמנטי נהיה מצומצם וניתן להתרשם ש'הפילוסופיה' שעומדת לנגד עיניו של אלקיים היא הפילוסופיה הניאורפלטונית (למשל: עמ' 98, 99, 100), אשר השפיעה עמוקות לא רק על הפילוסופיה האסלאמית אלא גם על המיסטיקה האסלאמית ושאל-עזאלי כבר דחה אותה בחיבורו *תהאפת אל-פלאספה*. אולם במקרים אחרים, אלקיים נוטה להשתמש באותו מונח במשמעות רחבה וכללית מדי שמטרתה אולי להסתיר את המתח הגבוה בין אל-עזאלי והפילוסופים, וזאת כאשר המשמעות הופכת להיות מעין רפלקסיה על חוויה מיסטית שאל-עזאלי חווה, או כלשונו של המהדיר "דיאלוג המתבטא כלפי חוץ באופן מושכל כשיח הנושא אופי פרשני-פילוסופי" (אלקיים, עמ' 100). בנימה קצת שונה, המהדיר כותב על החיבור *משכא אל-אנאד* שבו "ביקש אל-עזאלי להתמודד באופן מעמיק ביותר עם חוויותיו שלו עצמו, לאחר שהאל פתח את לבו, כפי שפתח את לבו של הנביא מחמד ומילא אותו באור הרוחני. באור זה נפתחה עינו הפנימית ונגלו לו סתרי דברים שאין השכל יכול לתפסם וכל שכן לדבר עליהם" (אלקיים, עמ' 100-101). השכל לפי הציטוט האחרון עומד חסר אונים מול 'סתרי דברים' מאחר ולא כל מה ש'העין הפנימית' מגלה ניתן לפרשנות שכלית. המהדיר לא נותן תשובה מכרעת באשר ליכולתו של השכל אצל אל-עזאלי, והאם הוא מסוגל לתת את הדין על החוויה המיסטית או רק על חלקים מתוכה. לסוגיה הזאת מתווספת עוד סוגיה, והיא שאלת היחס בין ידיעה דיסקורסיבית, שבדרך כלל מאפיינת את החשיבה הפילוסופית, וידיעה בלתי אמצעית המבוססת על טעם (דִּין) שמאפיינת את החשיבה המיסטית. אלקיים מראה שבספרו *אקיאא עלום אל-דין (החיות מדעי הדת)*, אל-עזאלי ממקם את ההתגלות מתחת לשכל (אלקיים, עמ' 109), יחד עם זאת, אותו שכל לא שולל את קיומה של דרגת הכרה נבואית הנמצאת מעבר לתחום שלו. לא רק זה, אלא אותה הכרה נבואית כפופה לשכל ולמחשבה הדיסקורסיבית. במילים אחרות, החוויה המיסטית או ההתגלות הנבואית נמצאות מעל לשכל, אך לשכל לבדו יש הסמכות לפענח את

מהותן (אלקיים, עמ' 110). אלקיים טוען שרק בתוך מסגרת כזאת ניתן למקם את החיבור *משפאת אל-אננאר* שבשבילו מהווה מעין רפלקסיה או חשיבה דיסקורסיבית אודות החוויה המיסטית אשר אל-עזאלי חווה. בהמשך לכך, אלקיים טוען שלא ניתן לאמת את האמונה או את הכרת אלוהים אלא על ידי החשיבה הדיסקורסיבית (אלקיים, עמ' 125-126), אולם בציטוט שהוא מביא מתוך אותו חיבור על 'המדרגה החמישית' של ההכרה, ניתן להתרשם שאלה לא פני הדברים מאחר והשכל לא מסוגל לפענח את הכול: "המדרגה החמישית היא רוח הקודש הנבואית אשר היא ייחודית לנביאים ולאחרים מן הצדיקים. באמצעותה מתגלים ההבזקים הנעלמים, חוקי העולם הבא ומבחר מהידיעות המיסטיות של מלכויות השמים והארץ; יתרה מזו, את הידיעות המיסטיות האלוהיות, אשר תקצר ידן של הרוח השכלית והלוגית-הדיסקורסיבית להבינן" (אלקיים, עמ' 127). אולם בהמשך לאותו דיון ובמשפט המסכם את השער השני של הספר, אלקיים חוזר שוב לטעון ש "הארה, נבואה והתגלות, הן רק בגבולות של המוניזם הפילוסופי" (אלקיים, עמ' 144). ההתלבטות הזאת חוזרת בעוד כמה מקומות; בציטוט אחד המהדיר טוען שב*משפאת אל-אננאר* אל-עזאלי "שלל במפורש את תפיסת האל כשכל הראשון, וחתר לבסס את דמותו כאל הטרנסצנדנטי, המקודש והנשגב שמעבר למציאות ולמחשבה" (אלקיים, עמ' 129), בעוד שבמקום אחר, ובהמשך לאבן רשד, המהדיר כותב על אותו חיבור של אל-עזאלי: "בספרו *משפאת אל-אננאר* הצהיר אל-עזאלי באופן גלוי כי האל אינו המניע של הגלגל הקיצון אלא הוא האחד שממנו משתלשל המניע של הגלגל הקיצון" (אלקיים, עמ' 117). הציטוט הראשון מתייחס למושג 'אלוהים' הטרנסצנדנטי המקובל בקרב אנשי הפלאם (התיאולוגים המוסלמים), בעוד דברי אלקיים בציטוט השני מתייחסים לדמותו של אלוהים המוקבלת על החוגים הפילוסופיים הניאר-פלטוניים. לפי חוגים אלה, אלוהים מתואר כעומד בראש הפירמידה הקוסמית וממנו נובעים ומשתלשלים בהדרגה יתר הנמצאים לפי מודל ההאצלה שהגה פלוטינוס. אף על פי שאלקיים מנסה להתמודד עם סוגיה זו בטענה הבעייתית ש"אל-עזאלי אינו אנטי-פלוסוף ומנגד אינו מציע מיסטיציזם רציונליסטי" (אלקיים, עמ' 136), או בטענה שיש סתירה בין חיבוריו של אל-עזאלי, כך שבחיבורו המאוחר *אל-מנקד מן*

אל־צִלְאֵל אל־עזאלי מתייחס להבדל בין שכל והתגלות בכך שזה "אותו ידע המושג באופנים שונים", בעוד עמדתו *במשפאת אל־אֲנָאֵר* שנכתב סמוך לחיבור *אל־מִנְקֵד מן אל־צִלְאֵל* מתבטאת בכך ש"מדרגת הנבואה היא מעבר למדרגת השכל ומופיעים בה סוגי ידע שאינם מושגים דרך השכל" (אלקיים, עמ' 127). בשונה מציטוט זה על חוסר האונים של השכל, במקומות אחרים באותו חיבור אל־עזאלי דווקא משבח את השכל וממקם אותו בדרגה שמאפשרת לו לתת דין וחשבון אפילו על נמצאים רוחניים ששייכים לעולם הנסתר (עֲאֵלִם אל־עֵיב), כך הוא כותב: "...בעוד שהשכל מתעסק בכס הכבוד וההודו, במה שמבעד למסכי השמים, בפמליה של מעלה ובמלכות השמים" (אלקיים, עמ' 219), ובהמשך לכך: "הנמצאים כולם הם בתחום השגתו של השכל מאחר שהוא משיג את כל הנמצאים" (אלקיים, עמ' 220). לא רק שאין עקביות בין שני חיבורים שנכתבו באותה תקופה, *אל־מִנְקֵד מן אל־צִלְאֵל ומשפאת אל־אֲנָאֵר*, אלא גם בתוך אותו חיבור עצמו. כוונתי היא לאי העקביות הניכרת *במשפאת אל־אֲנָאֵר* שהמהדיר לא הסביר אותה.

ספרו של אלקיים בנוי מחמשה פרקים גדולים שכל אחד מהם נקרא 'שער'; שלושת הראשונים עוסקים בשאלות הנוגעות לטקסט ולקונטקסט שלו. השער הרביעי כולל את התרגום של אלקיים, והחמישי כולל את שני התרגומים העבריים שנעשו בימי הביניים. בדיונים המורחבים שהוא עושה, אלקיים ניגש ל*משפאת אל־אֲנָאֵר* תוך התייחסות לכמה מחיבוריו המיסטיים האחרים של אל־עזאלי, והוא מתייחס בהרחבה להדים לשאלות הנידונות בטקסט במסורת הצופית האסלאמית של ימי הביניים, שבה הוא מראה בקיאות מעמיקה ושליטה יוצאת דופן הן בתכנים והן באספקטים הפילולוגיים שלהם – ונוסיף לכל זה את ההסברים המפורטים והיפים שלו למרכזיותה של הצופיות האסלאמית, ובעיקר חיבורו הנידון של אל־עזאלי, בעבודתם של גדולי הצופים ואנשי הקבלה היהודים בתרבות האסלאם, וכן בימי הביניים המאוחרים.

השער הראשון שכותרתו *משפאת אל־אֲנָאֵר* – היבטים היסטוריים־פילולוגיים" עוסק בביוגרפיה של אל־עזאלי, וכן בהקשר התרבותי

על התרגום העברי של אבי אלקיים

וההיסטורי שבו הוא כתב את החיבור הנידון. אני מעמיד בסימן שאלה את טענתו של אלקיים שאל-עזאלי היה ידוע בכך שחולל סינתזות בהשפעת האריסטוטליזם (אלקיים, עמ' 16). כך הוא מביע דעה זו: "גדולתו היא שידע לאזן את כפות המאזניים בין הלכה, פילוסופיה ומיסטיקה, וכך כבשה הגותו את לב האסלאם האורתודוקסי" (אלקיים, עמ' 10). הרושם המתקבל בעקבות משפט זה הוא שאל-עזאלי שילב את שלושת המדעים הנזכרים ביחד, וזה, למיטב ידיעתי, לא מדויק, כי מה שבדרך כלל נזקף לזכותו של אל-עזאלי הוא השילוב המעניין שהוא עשה בין הלכה ולוגיקה, מצד אחד, או בין אסלאם סוני ומיסטיקה, מצד שני. באשר לסנתזה הראשונה, אל-עזאלי בחר לפתוח את חיבורו על עקרונות ההלכה המכונה *אל-מקִּטְעָפָא מִן עֵלְם אַל-אֲצוּל (התמצית של מדע עקרונות ההלכה)* בהקדמה רחבה על הלוגיקה ועל החינויות שלה בכלל המדעים, כולל המדעים האסלאמיים.¹² בהקשר זה, אני מצדד בעמדה הגורסת שאל-עזאלי היה איש סינתזות, אולם השאלה אם מקור הסינתזות שהצליח לחולל הוא "העמדה האריסטוטלית של דרך האמצע" (אלקיים, עמ' 16) כפי שהמהדיר מציין. לאמיתו של דבר, הסינתזות מושרשות עמוק בתוך מחשבתו של אל-עזאלי עוד לפני התפנית המאוחרת שלו לכיוון של המיסטיקה, והיא באה משני כיוונים: האחד הוא האסכולה האשעריית במדע הפלאם אליה השתייך ואשר היוותה מעין סינתזה בפני עצמה בין האסכולה המועתזלית שדגלה בשכל והאסכולה החנבלית שדגלה במסורת. המקור השני לסינתזות של אל-עזאלי הוא ההשתייכות שלו לאסכולה השאפעית בהלכה, אסכולה אשר מיקמה את עצמה באמצע בין האסכולה החנפית המצדדת בשיקול הדעת לאסכולה המאלפית המצדדת במסורת של הנביא ושל מקורביו.

בעקבות המלצתו של החוקר פרנק גריפל, אלקיים מבסס את התרגום העברי שלו על המהדורה של החוקר הלבנוני סמיח דעים שיצאה בכיירות בשנת 1994, ולא דווקא על המהדורה של אבו אל-עלא עפיפי שפורסמה הרבה זמן לפני כן בקהיר בשנת 1964. עותק מתוך המהדורה

¹² אל-עזאלי, *אל-מקִּטְעָפָא מִן עֵלְם אַל-אֲצוּל*, כרך 1, מהדורת: מִחְמַד סַלְמָאן אל-אֶשְׁקֵר, מִאֲסַס אל-יֶסְאָלָה, בירות, 1997, עמ' 45.

של ביירות קיבל אלקיים מגריפל. המהדורה של עפפי היוותה בסיס לתרגומים רבים לשפות לועזיות שנעשו בתקופה המודרנית כפי שאלקיים מציין בעצמו. למרות הקונסנזוס שזכתה לו המהדורה של עפפי, אלקיים לא מפרט מה הם החסרונות הממשיים של מהדורת זו, מלבד טענתו של גריפל שלא ניתן לדעת על איזה כתב יד ביסס עפפי את המהדורה שלו, והוא מעדיף לבסס את התרגום שלו על מהדורה אחרת שהיא המהדורה של דָעִים, למרות שבכמה מקומות אלקיים נעזר במהדורה של עפפי כי היא יותר מדויקת.¹³ כאשר מעיינים במהדורה של דעִים, שהתפרסמה שלושים שנה אחרי המהדורה של עפפי, לא מוצאים הבדלים ממשיים ביניהן. על כך מעיד דעִים בעצמו שכותב בהקדמה שיש זהות כמעט מלאה בין כתב היד של אסקוריאל, שעליו מבוססת המהדורה שלו, לבין המהדורה של עפפי המבוססת על שני כתבי יד אחרים; (1) הראשון נמצא באיסטנבול בספריה של שהיד עלי, מס' 1712. עפפי השתמש בעותק של כתב יד זה הנמצא בקהיר, בְדָאר אל־פְתָב, מס' 3662 (2) והשני נמצא באלכסנדריה מספר 1782.¹⁴ יש לציין שגריפל, ובעקבותיו גם אלקיים, התייחס לאוסף מס' 1712 של איסטנבול בכך שהוא לא מכיל את *מִשְׁפָּאֵת אל־אֶנְאָד*. מצד שני, מסתבר שמספרי האוסף שמכיל את עותק כתב היד של איסטנבול בְדָאר אל־פְתָב בקהיר אשר מופיעים אצל גריפל ואלקיים הם 3659 ו־3660 (אלקיים, עמ' 23),¹⁵ בעוד עפפי מציין בהקדמה שלו מספר אחר של אותו אוסף שנמצא בְדָאר אל־פְתָב והוא 3662.¹⁶ ראוי לציין בהקשר זה שעפפי נותן תיאור מדויק לשני כתבי היד ששימשו אותו במהדורה, העותק של בְדָאר אל־פְתָב וכן כתב היד של אלכסנדריה,¹⁷ דבר שאומר

¹³ ראו לדוגמה הערות מס' 159, 259 ו־330 המצורפות לתרגום של אלקיים.

¹⁴ אל־עֻזְאֵלִי, *מִשְׁפָּאֵת אל־אֶנְאָד*, מהדיר: אבו אל־עֻלָּא עִפִּפִּי, אל־בְדָאר אל־קְנֻמִּיָה, קהיר, 1964, עמ' 5-6.

¹⁵ Frank Griffel, "Al-Ghazali, The Niche of Lights: A Parallel English-Arabic Text by David Buchman", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 122, No. 4, 2002, p. 860.

¹⁶ אל־עֻזְאֵלִי, *מִשְׁפָּאֵת אל־אֶנְאָד*, מהדיר: אבו אל־עֻלָּא עִפִּפִּי, עמ' 5.

¹⁷ שם, עמ' 5-7.

שהם אכן קיימים, ולא מן הסתם חוקר גדול של המיסטיקה האסלאמית בוחר בהם כדי לבסס את המהדורה שלו עליהם.

אלקיים דואג לציין את כל האינפורמציה הקשורה לטקסט הערבי המקורי, את המהדורות השונות בערבית שפורסמו לאורך השנים, וכן את התרגומים השונים שנעשו בימי הביניים, הן לעברית והן ללטינית, בנוסף לתרגומים שנעשו לשפות שונות בתקופה המודרנית. באשר לכתבי היד של התרגומים העבריים שעליהם מבוססת המהדורה, לא מוצאים הרבה אינפורמציה מלבד התיאור הקצר של כל אחד מהם ומקום הימצאו (אלקיים, עמ' 33-38).

בשער השני, "מדע ההתגלות בין מיסטיקה, דת ופילוסופיה", אלקיים מתייחס למסלול הרוחני שמוביל את המיסטיקן למדע ההארה וההתגלות (עֵלֶם אֶל־מַפְאֶשֶׁה). לפי מסלול זה, על המיסטיקן לעבור מסע פנימירוחני ארוך שבמהלכו הוא מצליח לשנות את מצב התודעה שלו על ידי הסרת כל המחיצות והצעפים (החושים, הדמיון והשכל) שמפרידים בינו לבין אלוהיו, וכן לאמץ את התפיסה הנכונה שהוא צריך להשתמש בה על מנת להכיר אל אלוהיו ואת המציאות כשלעצמה, לתפיסה כזאת קוראים "טעם" (טֶעֶם), והיא מתאפיינת בהיותה בלתי אמצעית, מאחר והאמצעים עלולים לטשטש את התודעה ולהרחיק אותה מהכרת המציאות כפי שהיא. זה בשונה מהתפיסה הרציונלית אשר אפיינה את עבודתם של הפילוסופים המוסלמים והתבססה בראש וראשונה על העיון השכלי ועל חוקי הלוגיקה שאין ביכולתם, לפי טענתם של מיסטיקנים רבים, לתפוס את המציאות כשלעצמה, דהיינו את 'האור האלוהי'. אל־עזאלי למשל דורש לבטל את החושים החיצוניים ולהישען על מה שהוא קורא לו 'העין הפנימית' (אל־עֵיִן אֶל־בְּטֵאֵנָה), ז"א, החושים הפנימיים. אלקיים ממשיך את הדיון באותו שער על הזיקה בין מִשְׁפָּאֵת אֶל־אֶנְאֵר של אל־עזאלי לבין החוויות הרוחניות שהוא עבר, כאשר הטענה היא שהחיבור הנידון הוא חיבור אוטוביוגרפי שנכתב לאחר שינוי פנימי עמוק שאל־עזאלי עבר ולא לפני כן. במובן זה, החיבור נכתב כדי לתאר את חוויותיו האישיות של אל־עזאלי ולדבר על 'לידתו החדשה', כלשונו של אלקיים. עמדה זו באה בניגוד להצהרתו של אל־עזאלי בפתחה של החיבור על כך שהוא כותב את הספר לפי בקשתו של אחד המלומדים שביקש לדעת

את 'הסודות האלוהיים' הגלומים בפסוק האור ובחֲדָיִת שנמסר מפיו של הנביא מחמד על צעיפי האור והחושך (אלקיים, עמ' 215).¹⁸ אלקיים טוען שאל־עזאלי השתמש בדת ובתרבות הרווחת כדי להעביר דרכן את חוויותיו האישיות. לשם הבהרת נקודה זו, המהדיר עומד על ההבדל בין מיסטיקה ודת פולחנית ומראה בצורה שיטתית את הפער העקרוני ביניהן. שכן, בעוד המיסטיקה מבוססת על חוויה אישית וסובייקטיבית שקשה להגדיר את מהותה, הדת הפולחנית מבוססת על כללים וחוקים שנועדו להבטיח קיומו של סדר חברתי ופוליטי. במובן זה, המיסטיקה היא ניסיון למרוד נגד הדת הסמכותית שלא נותנת משקל לחוויה המיסטית האישית. אל־עזאלי שהיה ער להבדל עקרוני זה שביטא אותו היטב המיסטיקן הגדול מנצור אל־חלאג, ניסה לקדם סינתזה שתאפשר את שילוב המיסטיקה בתוך הדת כפי שהיא מקובלת בזרם הסוני בצורה שלא תיראה הראשונה זרה לשנייה, ובאופן שיביא לחידושה של הדת. לדידו של אלקיים, ספר *משפאת אל־אנג'אד* הוא אחד מפירותיה של סינתזה זו, שכן אל־עזאלי מנסה לתאר את ההתנסות הרוחנית שלו דרך השימוש בדת ובתרבות שהוא חי בתוכה וניזון ממנה, ז"א, לפי 'פסוק האור' של *הקראן* ולפי החֲדָיִת של הנביא מחמד על "שבעים צעיפי האור והחושך". אלקיים ממשיך וכותב שספרו של אל־עזאלי חובר לאחר התנסות מיסטית ממשית שבמהלכה אל־עזאלי 'טעם' את האור האלוהי וגילה את סודותיו. טענה זו של אל־עזאלי חוזרת בחיבור אחר שלו, דהיינו *אל־מַנְקַד מִן אל־עֵלְאֵל*, שבו הוא האמין באל לא כתוצאה של למידת מדעים אלא "עלידי סיבות ומסיבות ונסיונות שא־אפשר לפרטם".¹⁹ המהדיר ממשיך באותו קו וטוען שהחיבור *משפאת אל־אנג'אד* נולד לאחר החוויה המיסטית העמוקה שעבר אל־עזאלי, והוא חיבור אוטוביוגרפי שדינו כדין אל־*מַנְקַד מִן אל־עֵלְאֵל*. במילים אחרות, ולפי התיוזה של אלקיים, החיבור *משפאת אל־אנג'אד* מבוסס על התנסות רוחנית מקורית שאל־עזאלי

¹⁸ ראו גם הקטע אשר חותם את *משפאת אל־אנג'אד* ובו אל־עזאלי שוב חוזר לאותו מלומד ששאל אותו לגבי 'הסודות של האורות האלוהיים' (אלקיים, עמ' 252).

¹⁹ אל־עזאלי, *הפודה מן התעייה*, עמ' 56.

חווה, והוא מבקש להבין את הדת לאור התנסות זו. אלקיים קורא לתהליך זה בשם 'תאולוגיזציה'.

בעקבות דיון זה, אלקיים עורך השוואה מעניינת בין מהותה של הדת למהותה של החוויה המיסטית: "הדת היא מוסד, מבנה, סטרוקטורה, ואילו החוויה המיסטית היא חוויה פראית – התוהו המוחלט" (אלקיים, עמ' 102). אל-חלאג הוא דוגמה טובה למיסטיקן שמרד נגד הדת הפולחנית, ולכן הוא נפל קורבן לאותו מודל דתי ממסדי שנקם בו באכזריות. אל-עזאלי, שהופיע כשברקע התקיימה המריבה הזאת בין המיסטיקה מצד אחד והדת המסורתית מצד שני, ביקש לעשות סינתזה בין החוויה המיסטית הסובייקטיבית והדת הממסדית-חברתית, ובהמשך לכך לעשות החייאה מחודשת של הדת דרך הפירושים שיעניקו לה מיסטיקנים שונים, כל אחד בהתאם לחוויה האישית שלו. במילים אחרות, אלקיים סובר שאל-עזאלי שאף להציל את הדת על ידי המיסטיקה (כאן אפשר להבין את הזיקה בין הפרוייקט של אל-עזאלי *במשפאת אל-אנאר* עם הפרוייקט שלו בחיבורו הגדול והמפורסם *אחיאא' עלום אל-דין* שבו הוא שאף להעמיד את המיסטיקה במרכזה של הדת). אין זה אומר שאל-עזאלי מקבל את כל התפיסות המיסטיות שרווחו: הוא למשל דוחה את כל מה שעומד בסתירה עם האמונה, כגון האונירמיסטיקה (האיחוד המיסטי עם האל).

המהדיר עובר מדיון בין מיסטיקה לתיאולוגיה לדיון בין מיסטיקה ופילוסופיה, והוא מבקש לבדוק שתי סוגיות מעניינות: "האחת היא התיזה שהמחשב הפילוסופי כופה אוטירוזם על השיח של ההארה, הנבואה וההתגלות, ואילו האחרת היא התזה שהאפיסטמולוגיה הפילוסופית אינה שוללת את עצם קיומה של מדרגת הכרה נבואית שמעבר לחשיבה הדיסקורסיבית" (אלקיים, עמ' 110). בדיון על אוטירוזם, המהדיר מדגיש את ההתלבטות שהשתלטה על אל-עזאלי בדבר חשיפת הסודות של 'האורות האלוהיים' או הסתרתם. לפי טענתו, הבחירה של אל-עזאלי לא להפיץ את 'הסודות' נובעת מחשש שייפגע על ידי החוגים האורתודוקסיים, אותם חוגים שהתנכלו קודם לכן לאל-חלאג והביאו לצליבתו האכזרית. עובדה זו, סובר המהדיר, אילצה את אל-עזאלי להיעזר באוטירוזם של מסורות פילוסופיות, יווניות ואסלאמיות, ולפתח מודל מיוחד שלו שהוא קורא לו בשם 'הדרך

השלישית' שהמהדיר מתאר אותו בכך שהוא מאפשר לדעת "הן את הסודות המיסטיים והן את הסודות הפילוסופיים" (אלקיים, עמ' 113). את הידע הזה מתכוון אל-עזאלי לחשוף בחיבורו *משפאת אל-אנאד* דרך השימוש באלגוריות ומשלים שרק יחידי סגולה, שהם הקדושים (אן-ליאא'), מסוגלים להבין. אלקיים טוען שאל-עזאלי הכניס בכוונה סתירות פנימיות אל תוך חיבוריו כדי להסתיר את דעותיו האמיתיות. לשם הבהרת נקודה זו, המהדיר נעזר בדעותיהם של כמה פילוסופים שהביעו דעות שונות ולפעמים חופפות באשר לסתירות בחיבוריו של אל-עזאלי.

אלקיים ממשיך ומקדיש כמה עמודים לדיון במה שהוא קורא לו 'מעל השפה', וזאת כדי להראות שהמגבלה של הלשון היא אחת ממקורות האזוטריזם אצל אל-עזאלי. הלשון כובלת את המיסטיקן בכך שהיא לא מאפשרת לו להביע בנאמנות את החוויות האישיות האקסטטיות שלו. חוויות אלה מתארות עולם שונה ממה שאנו מכירים, ועל כן יש צורך או בשפה אחרת או בהסתרת סודות החוויה. לפי הפילוסוף האנדלוסי אבן טפיל (נ. 1185), אל-עזאלי עולה על מיסטיקנים גדולים שקדמו לו כגון אל-ח'לאג ואל-ב'טאמי בכך שיש לו השכלה פילוסופית, והמהדיר מסיק מתוך כך שגדולתו של אל-עזאלי מתבטאת בכך שהוא "שילב באישיותו ובהגותו פילוסופיה, מדעים וצופיות" (אלקיים, עמ' 122), דבר שדחף אותו לקראת אימוץ אזוטריזם בתוך חלק מחיבוריו. במילים אחרות, אל-עזאלי שמר על שתיקה בחלק מחיבוריו כי הוא קיבל חינוך פילוסופי. דבר זה מתבטא בהבנתו לשני מצבי תודעה אצל המיסטיקן; 'שיכרון' (ס'כ'ר) ו'פ'יכחו'ן' (צ'חו). ישנם מיסטיקנים שנשארו תקועים במצב של 'שיכרו'ן' כי לא הייתה להם שליטה עליו, ולכן ההתבטאויות שלהם לא היו מרוסנות, בעוד מיסטיקן כמו אל-עזאלי, שלא נשאר בתוך 'השיכרו'ן' אלא התאפשר לחזור ל'פ'יכחו'ן', מגלה שכדאי לו לשתוק. וזהו אחד המקורות של האזטריות אצל אל-עזאלי, דהיינו ההבחנה שהוא טבע שבין שני מצבי התודעה הנזכרים.

אלקיים עובר לאחר מכן לדון בסוגיית הקשר בין החוויה הפנימית המבוססת על טעם (ד'ן'ק) לחשיבה הדיסקורסיבית המבוססת על היקש (ק'יאס), והוא טוען שאל-עזאלי נותן עליונות לחשיבה הדיסקורסיבית

על פני החוויה הפנימית.²⁰ לא זו בלבד, אלא גם לא ניתן לאמת את האמונה ואת החוויה הפנימית אלא באמצעות החשיבה הדיסקורסיבית. בזה אלקיים סובר ש"החיבור *מִשְׁפָּאת אֶל־אֲנָנָא* מביע תפיסות פילוסופיות" (אלקיים, עמ' 126), ושדבר זה משתלב עם ההשכלה הפילוסופית שאל־עזאלי קיבל בשלב מסוים מחייו. בסעיף שלאחר מכן, המהדיר דן בנבואה שאל־עזאלי ממקם במדרגת הכרה העולה על החשיבה הדיסקורסיבית. כנראה, אל־עזאלי כאן מביע עמדה כנגד העמדה הפילוסופית שהתחילה עם אל־פאראבי ולפיה הפילוסופיה עולה במעלתה על הנבואה, ובהמשך לכך הפילוסוף עולה על הנביא.²¹ המהדיר טוען שאל־עזאלי מציג דגם נוסף ליחס בין מיסטיקה ופילוסופיה שלפיו המיסטיקה היא "מדרגת הכרה שמעבר לחשיבה הפילוסופית" (אלקיים, עמ' 126). הוא מנסה להמחיש זאת בציטוט שהוא מביא *מִשְׁפָּאת אֶל־אֲנָנָא* : "המדרגה החמישית היא רוח הקדש הנבואית אשר היא ייחודית לנביאים ולאחרים מן הצדיקים..." (אלקיים, עמ' 127). המדרגה של הנבואה כוללת ידע שאין ביכולתו של השכל לפרש ולהבין, כי ידע כזה ייחודי רק למדרגה זו של תודעה. לשם המחשה, ובעקבות אל־עזאלי, המהדיר מביא את הדיון על אברהם אבינו *בְּקֶרְאֵן*. בפסוקים מסוּרַת אל־אֲנַעַם²² מתואר תהליך התפתחות מחשבתו של אברהם אבינו והשלבים שהוא עובר עד שהוא מגיע לקיומו של אלוהים; בתחילה הוא מבקר את עבודת הפסלים, אחר כך הוא מאמין שהכוכבים הם האלוהים, אחר כך הירח, אחר כך השמש, ורק בסוף התהליך הוא מגיע למסקנה שקיים אלוהים אשר ברא את

²⁰ ראו לעיל הביקורת שלי על פרק זה שאני סוקר כאן.

²¹ ראו לדוגמה: אל־פאראבי, *דעותיהם של אנשי העיר המעולה*, תרגום מערבית:

אחמד א'ע'באריה, אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה לאור, 2007, פרקים 24-25.

²² *הִקְרָאן*, סורת "המקנה", עמ' 111: "כך הראינו לאברהם את מלכות השמים והארץ, ולמען ישתכנע. כאשר ירד עליו הלילה, ראה כוכב, ואמר, זה ריבוני. כאשר שקע, אמר, לא אוהב את השוקעים. וכאשר ראה את הירח עולה, אמר, זה ריבוני. ואולם כאשר שקע, אמר, אם לא ינחני ריבוני, אהיה בקהל התועים. כאשר ראה את השמש עולה, אמר, זה ריבוני, זה הגדול מכולם. ואולם כאשר שקעה, אמר, הוי בני עמי, אינני מחויב לשתופים אשר צירפתם לאללה. אשא פני כחניף אל מי שיצר את השמים ואת הארץ, ואין אני במשתפים".

העולם. בהקשר זה, אל־עזאלי עורך השוואה בין אברהם אבינו לבין הנביא מחמד וטוען שכל אחד מהם מייצג דפוס חשיבה שונה, בעוד אברהם אבינו מייצג את החשיבה הדיסקורסיבית שמתפתחת לאורך הזמן, הנביא מחמד מייצג את החשיבה הנבואית המיידית, הדרך השנייה כמובן עולה על הראשונה.

לפי אל־עזאלי ומיסטיקנים אחרים, רק 'האור האלוהי' הוא אור אמיתי, שאר סוגי האורות הם בבחינת מטאפורות, כי רק האל קיים, בעוד קיומם של שאר הדברים הוא בבחינת העדר (עַדִּים).²³ וכאן נשאלת השאלה אם אל־עזאלי קורא לסוג של פנתאיזם בדומה לאבן עֶרְבִי (נ. 1240) שבא אחריו. היו כאלה שפירשו את דברי אל־עזאלי כאחדות מציאות מבחינה אפיסטמולוגית (וְחֻדַת אֱלֹהִים) ולא אונטולוגית (וְחֻדַת אֱלֹהִים) שבה צידד אבן ערבי. וכאן עולה סוגיית מהותו של האור אשר אל־עזאלי חווה; האם אותו אור הופך את אל־עזאלי לישות רוחנית העשויה מאור וזהה עם אלוהים. זהות זו עלולה להסתיים בפנתאיזם שאל־עזאלי דוחה מכיוון שהוא נעזר בחשיבה הדיסקורסיבית שאפשרה לו לנתח את אותה חוויה ולעמוד על מהותה, וכלשונו של המהדיר "רק בכוחו של השכל הדיסקורסיבי לפענח את דברי המיסטיקנים שנאמרו בעת חווית האונירמיסטיקה" (אלקיים, עמ' 144). בשער השלישי שכותרתו "התרגום כמרחב דיאלוגי בין יהדות ואסלאם", אלקיים מתמקד בשני התרגומים לעברית שנעשו בימי הביניים על החיבור *משפאת אל־אננאר*. המהדיר טוען שחיבורו של אל־עזאלי היה מרכזי ביותר בהגות היהודית, הן הפילוסופית והן המיסטית. חיבור זה תורגם פעמיים לעברית; בשלהי המאה השלוש־עשרה וכן בראשית המאה הארבע עשרה. לפי המהדיר, העניין בספר זה מקורו ב"עלייתה של הפילוסופיה הניאופלטונית בקרב הוגים יהודים במאה הארבע־עשרה" (אלקיים, עמ' 152).

²³ השוו עם תורת האור האלוהי בכתביו למי שנחשב לאבי הפילוסופיה של ההארה (אשראק) בתרבות האסלאמית, אל־סֶהְרֻדִי (נ. 1191): אל־סֶהְרֻדִי, *חֻקַּת אֱלֹהִים*, מתוך: *מְגֻמְעַת מְצַנְפַּאת שִׁיךְ אֱלִיאֶשְׂרָאק*, כרך 2, מהדורת הנרי קורבן, טהראן, 1373 (הֶגְרָה), המאמר הראשון.

אלקיים נותן משקל כבד למתרגם בתהליך העברת הידע מתרבות אחת לשנייה, מאחר והוא מחולל שינוי תרבותי גדול בקרב הקהילה שלו בכך שהוא קובע את מהותו של הידע המתורגם ומנגיש אותו לקהל היעד. התיזה של המהדיר מתמצית בכך ששני התרגומים לעברית של החיבור *משפאת אל-אנאר* מייצגים שתי תפיסות שונות באשר למלאכת התרגום ול"דיאלוג בין-דתית ובין-תרבותי בין היהדות ובין האסלאם" (אלקיים, עמ' 154). לדידו, המתרגם יוצר מרחב מדומיין באמצע הדרך בין שתי התרבויות, מרחב זה הוא לא יהודי ממש ולא אסלאמי ממש אלא מיוזג בין השניים. במהלך הדיון, המהדיר מציג שתי אסטרטגיות של תרגום; אחת מבקשת להישאר צמודה לטקסט המקורי ומנסה לא לחרוג ממנו, בעוד השנייה לוקחת בחשבון את הצרכים המיוחדים של תרבות היעד. אלקיים קורא לאסטרטגיה הראשונה 'מזירה' בעוד השנייה 'מבייתת'. שני התרגומים לעברית של *משפאת אל-אנאר*, לדעתו של אלקיים, משקפים שתי אסטרטגיות אלה. התרגום הראשון שנעשה על ידי מתרגם אנונימי הינו דוגמה טובה לאסטרטגיה מזירה, בעוד השני, שנעשה על ידי ר' יצחק ב"ר יוסף אלפאסי, הוא דוגמה טובה לאסטרטגיה מבייתת. לא רק ששני התרגומים משקפים את שתי האסטרטגיות הנזכרות, אלא גם שתי אסכולות בתרגום מיוונית לערבית שיוצגו על ידי שניים מגדולי המתרגמים הערבים; אַבְּן אַל-בְּטָרִיק (נפטר בין 796-806) שדגל בתרגום מילולי, וְחַנִּין אַבְּן אַסְחָאק (נפטר ב-873) שדגל בתרגום יותר חופשי המבוסס על הפנמה של הטקסט המתורגם. בעקבות שתי האסכולות באסלאם, גם המתרגמים היהודים נחלקו לשתי אסכולות דומות שכל אחת ניסתה להצדיק את האסטרטגיה שבה היא נוקטת. מבין המתרגמים היהודים הנמנים עם האסכולה הראשונה ניתן לציין את יהודה אבן תיבון (ג. 1160), ואילו ר' יהודה ב"ר שלמה אלחריזי (ג. 1225) היה בין המייצגים של האסכולה השנייה. כאן אולי נשאלת השאלה שהמהדיר לא מתייחס אליה, והיא אם שתי אסכולות התרגום בתרבות היהודית נוצרו מתוך דינמיקה היסטורית ברורה שהתחילה עם תרגום מילולי והתפתחה לתרגום חופשי כפי שהיה בתרבות האסלאם, או שמא המתרגמים היהודים אימצו את שני המודלים של התרגום באופן עיוור?

התיזה של המהדיר באשר לתרגום של *משפאת אל-אגנאר* היא שהמתרגם האנונימי אימץ את האסטרטגיה המזירה, דהיינו האסטרטגיה המילולית ששומרת על פסוקי *הקראן* ודברי הנביא מחמד ללא שינויים מהותיים, בעוד אלפאסי נקט באסטרטגיה מבייתת, דהיינו אסטרטגיה אשר נותנת משקל רב לתרבות היעד. אסטרטגיה זו לא מהססת להחליף חלק גדול מפסוקי *הקראן* ודברי הנביא מחמד בפסוקים הלקוחים מתוך המקרא כפי שאלפאסי מסביר בפתיחה לתרגומו (אלקיים, עמ' 293).

כאן המקום לשאול את השאלה בדבר האסטרטגיה שבה נקט אלקיים עצמו בתרגום שלו לטקסט של *משפאת אל-אגנאר*. אף שהוא לא מתייחס לשאלה זו במפורש, ניתן לגלות שמחד אלקיים נמנה עם האסטרטגיה המזירה מאחר והוא שמר על הטקסט של אל-עזאלי כמות שהוא מבלי לחולל בו שינויים, ובזה הוא נראה קרוב למתרגם האנונימי. אבל מאידך, הוא אימץ את האסטרטגיה המבייתת כאשר גייס את הידע הרב שיש לו בפירושים המפורטים שהוא צירף ואשר מבוססים על מה שכתוב במקרא ולפעמים על מסורות תרבותיות אחרות. ובזה הוא נראה קרוב יותר למודל של אלפאסי.

במהלך השער השלישי, ובדוגמאות הטקסטואליות הרבות והמעניינות שנסקרות, אלקיים מביא ציטוטים מתוך שלושת הטקסטים אחד מול השני: הטקסט הערבי המקורי של אל-עזאלי, התרגום של אלפאסי והתרגום המודרני של אלקיים עצמו. באמצעות ההשוואות המרתקות, אלקיים מבליט את השינויים שחלו בתרגום של אלפאסי ונועדו להתאים את הטקסט לקורא היהודי. לאחר מכן, אלקיים מתחקה אחרי המסלול של העברת הידע כאשר הוא בודק את ההדים והגלגולים התיאולוגיים והתרבותיים של שינויים אלה בתוך התרבות היהודית. באשר לציטוטים מן *הקראן* והתנ"ך, המתרגם האנונימי בוחר לתרגם אותם לעברית בעוד ר' יצחק אלפאסי ממיר חלק גדול מהם בחלופות מן התורה ומספרות חז"ל. כתוצאה מכך, התרגום שנוצר הוא בבחינת טקסט חדש שמשלב בתוכו אלמנטים הלקוחים משתי התרבויות, היהודית והאסלאמית. המהדיר קורא למרחב החדש שנוצר על ידי התרגום של ר' יצחק אלפאסי 'מרחב דיאלוגי'. בעקבות התרגום של ר' יצחק אלפאסי, אלקיים מייחס לאל-עזאלי תרומה חשובה בעיצובה של

היהדות. וכך הוא כותב על נקודה זו: "אל־עזאלי מעצב את הדת היהודית ואת המשמעות הפנימית של המקרא ושל דברי חז"ל באמצעות המתרגם ר' יצחק אלפאסי" (אלקיים, עמ' 173). מהלך זה גרם להיווצרותה של תיאולוגיה יהודית חדשה. במקרה זה, ר' יצחק אלפאסי שימש לא רק כמתרגם אלא גם כתיאולוג יהודי לכל דבר שמכניס את הטקסט של אל־עזאלי למגרש של היהדות ומנסח אותו מחדש כך שהוא יענה על הצרכים הרוחניים המיוחדים של הקהילה היהודית. בחלק מהדוגמאות שאלקיים מציג מתוך התרגום של ר' יצחק אלפאסי, הפסוקים מתוך *הקראן* או המקרא נהיים סימבוליים ודורשים אינטרפרטציה. אלפאסי עושה שימוש בשיטה של שתי הפרשנויות של פסוקי *הקראן* עליה דיבר אל־עזאלי ב*קְשָׁפֵאת אֶל־אֲנָאד*. שכן על רקע המחלוקת הקשה באסלאם בין אזוטריזם (פֶּאטְנִיַה) שדחה את הפרשנות המילולית של *הקראן* וקידם את הפרשנות האזוטרית, לבין ה*חֶשְׁוִיַה* אשר דגלו בפרשנות המילולית ודחו את האזוטריה, אל־עזאלי משלב בין שתי התפיסות ומקבל את שתי הפרשנויות גם יחד, המילולית והאזוטרית. לטענתו, מי שמאמץ את שתיהן הוא 'האדם השלם'. בעקבות אל־עזאלי, ר' יצחק אלפאסי מעביר את המודל של הפרשנות הכפולה לתרבות היהודית כאשר הוא מעמיד אותה כנגד גישתם של הקראים, שלדעתו מקבילים ל*חֶשְׁוִיַה* מאחר והם התנגדו לפרשנות האלגורית של המקרא. כדי להסביר את גישתו הפרשנית של אל־עזאלי, ר' יצחק אלפאסי מביא דוגמאות רבות הנסקרות לאורך השער השלישי. כך למשל הדוגמה של השלת נעליו של משה במעמד ההתגלות בסנה. בעקבות אל־עזאלי שמעניק שתי פרשנויות, מילולית ואלגורית, לאירוע הזה – הראשונה שימשה להדגיש שמה אכן הסיר את נעליו, בעוד לפי השנייה משה התפשט מכל דבר זולת אלוהים – גם אלפאסי מעניק שתי פרשנויות שונות לאותו מעמד. כאן אלקיים עומד על המשותף והשוני בין שתי המסורות, האסלאמית והיהודית, ועל האופן שבו ר' יצחק אלפאסי מנסח מחדש את הפרשנות של אל־עזאלי.

הפסוק הקוראני "כל דבר סופו שיאבד חוץ מאשר פניו"²⁴ מבטא את תפיסת המונותאיזם של אל־עזאלי בכך שאלוהים הוא הנמצא האמתי

²⁴ *הקראן*, סורת "סיפור המעשה", עמ' 315.

וכל דבר זולתו הוא העדר. פסוק זה מיועד למיוחדים מבין יחידי הסגולה אשר הגיעו לשלמות הרוחנית. בתרגומו של הקטע הזה, ר' יצחק אלפאסי מוסיף את סיפור עלייתו בסערה השמיימה של אליהו הנביא, כשאלהו הנביא הוא הדוגמה המקבילה לאל-בסטאמי ואל-חלאג באסלאם. לדידו של ר' יצחק אלפאסי, המשותף לכולם הוא תפיסת האל כישות בלעדית בעולם, שכן רק הוא קיים באופן אמתי. אנשים שחווים את החוויה הזאת נקראים 'אנשי הפרדס' (ביטוי קוראני ממקור פרסי שמשמעותו המקובלת היא 'אנשי גן העדן') משום שהם מגיעים לתכליתו של האושר, ובמובן זה 'הפרדס' שוכן בתוך הלב ולא מחוצה לו. התהליך שעוברים 'אנשי הפרדס' מוביל את הנשמות שלהם לביטול העצמי כאשר הם מגלים ש'האחד' הוא המציאות האמתית. זוהי בקיצור המשמעות האלגורית של החדית אשר אל-עזאלי מצטט בחלק השלישי של החיבור *משפאת אל-אנאד* "לא ללה שבעים אלף צעיפי אור וחושך, לו הסירם, הייתה הדרת זיו זוהר פניו שורפת את כל מי שהשיגו מבטו" (אלקיים, עמ' 199). מצב כזה, שבו העצמי מתבטל, יכול להיות זמני ויכול להיות מתמיד. ר' יצחק אלפאסי מנתח טקסטים מקראיים ואת תורת הנבואה בהתבסס על החלוקה של אל-עזאלי. לפי ר' יצחק אלפאסי, הנבואה "שומרת על הפער בין האנושי לאלוהי ואין היא מביאה לידי זהות ביניהם" (אלקיים, עמ' 204).

המהדיר מסכם את הפרק הזה בסקירה היסטורית קצרה לגבי ההשפעה של *משפאת אל-אנאד* על הוגים יהודים בתקופת הרנסנס, והוא מגיע למסקנה שהחיבור היה מרכזי בפירושה של הקבלה. אלקיים מסביר זאת על ידי שורה של דוגמאות שמדגימות את הנוכחות החזקה של *משפאת אל-אנאד* במסורת היהודית של תקופת הרנסנס. במילים הבאות אלקיים סוגר את השער השלישי: "כללו של דבר, היהודים בתרבות הרנסנס אינם זונחים את הפילוסופיה והמיסטיקה האסלאמית של ימי הביניים. מקומו של אל-עזאלי לא נפקד בפילוסופיה של הוגי הרנסנס ובתרבותה..." (אלקיים, עמ' 211).

השער הרביעי שכותרתו *משפאת אל-אנאד* – תרגום לעברית בת זמננו מוקדש לתרגומו של אלקיים, בעוד השער החמישי מוקדש לשני התרגומים העבריים שנעשו בימי הביניים, התרגום האנונימי והתרגום של ר' יצחק אלפאסי.

הערות טכניות

1. באשר לתעתיק מערבית לעברית, המתרגם מציין את כללי התעתיק בהם הוא משתמש בעמוד 39. מבדיקה ראשונית מתגלה שהוא לא נשאר מחויב לכללים אלה. אסתפק במתן שתי דוגמאות:
א. עמוד 20, שורה 14: "...אֵלִי אֲלֵעֲלֵאם..." צריך להיות "...אֵלֵא אֲלֵעֲלֵאם..."
בהתאם להוראות התעתיק שהמהדיר מציין בעמוד 39, סעיף ג: "אֵלֵף מְקַצְוֶרָה (ֵ) תועתקה ל־א רגילה".
ב. עמוד 24, שורה לפני האחרונה: "מְטַבְעַת אֲל־צְדָק" במקום "מְטַבְעָה אֲל־צְדָק" [התיקון של "מְטַבְעַת" כאן ובמקומות אחרים נעשה בהתאם להוראות התעתיק שהמהדיר מציין בעמוד 39, סעיף ב: "תא מְרְבוּטָה תועתקה ל־ה בצורות הנפרד; ול־ת בצורות של סמיכות"].
2. עמוד 52, פסקה 3: "...אֲל־סְפֵר" (המסע) במקום "...אֲל־סְפֵר" (הספר).
3. עמוד 53, הערה מס' 6: "רְסָאֵל" במקום "רְסָאֵל" (בביטוי "רְסָאֵל" יש תזווה של החיריק מהדא השנייה אל היא הראשונה. טעות זה חזרה על עצמה הרבה פעמים).
4. עמוד 109, הערה מס' 4: "אַחְבָּאר" במקום "אַחְבֵּר".
5. עמוד 117, שורות 7-8: בטקסט שהוא מצטט מאבן רשד, המתרגם משתמש בביטוי "תיאולוגיה" כתרגום של הביטוי 'אֲלֵעֲלוֹם אֲל־אֵלֵהִיָּהּ". כמו כן, הוא כותב בעמוד 341, הערה מס' 51: "הדוקטרינות של הפילוסופים בתאולוגיה (אֲלֵעֲלוֹם אֲל־אֵלֵהִיָּהּ)". בדרך כלל, הביטוי הערבי "אֲלֵעֲלוֹם אֲל־אֵלֵהִיָּהּ" בא להורות על מדע המטפיזיקה ולא על התיאולוגיה. בעקבות זאת, אבן סינא קרא לספר שלו על המטפיזיקה בשם "אֲלֵעֲלֵהִיָּהּ".
ראו: אבן סינא, אֲלֵעֲלֵהִיָּהּ, מתוך: אֲלֵשֶׁפֶא, מהדורת אַבְרָהָם מְדְפוֹר ואחרים, אֲלֵהִיָּהּ אֲלֵעֲלֵהִיָּהּ, קהיר, 1960. ראו גם תרגום עברי חדש של חיבורו של אבן רשד שאלקיים כנראה לא

- הספיק לעיין בו. המתרגם של החיבור משתמש ב"מטפיזיקה" כתרגום של הביטוי הערבי "אל-עלום אל-אלאהיה": "אכן רשד, מבחר מכתביו בנושאי דת ופילוסופיה, תרגם מערבית: יאיר שיפמן, ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב, 2018, עמ' 137. בהקשר דומה, המהדיר מציין את הביטוי "הפילוסופים מאסכולת הפלאם" (עמוד 341, הערה מס' 51) כשהכוונה היא לאנשי הפלאם (מתפלמון) או התיאולוגים המוסלמים. הביטוי "הפילוסופים מאסכולת הפלאם" עלול לבלבל את הקורא כאשר לוקחים בחשבון את המריבה הקשה באסלאם הקלאסי בין אנשי הפלאם, מצד אחד, והפילוסופים, מצד שני. אני מניח שהמהדיר השתמש בביטוי בהשראת כותרת ספרו של פרנק גריפל *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* שגם הוא השתמש בכותרת בעיתית. עמוד 142, שורה 6; עמוד 364, הערה מס' 161: "גזרה קדומה" היא לא תרגום מוצלח למושג הפלאמי האשערי "פֶּסֶב". כך אל-גַּרְגַּאנִי מגדיר מושג זה: "הוא הפעולה אשר מביאה להקנית תועלת או הדפת נזק, פועלו של אלוהים לא מתואר בכך שהוא רכישה (פֶּסֶב) מאחר והוא פטור מרכישת תועלת או הדפת נזק" (אל-גַּרְגַּאנִי, *אל-מעריפאת*, דאר אל-פֶּתַח אל-עֶלְמִיָה, בירות, 2000, עמ' 184). באנגלית נהוג לתרגם את המושג הנזכר ל-acquisition. ראו למשל:
- H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, 1976, p. 663.
6. עמוד 159, שורה לפני אחרונה: השם "אֶחְוָאן אל-צֶפֶאא'" מתורגם כ"האחים הנאמנים", בעוד בעמוד 331, הערה מס' 12 הוא מתורגם כ"האחים הטהורים".
7. עמוד 175, הציטוט בערבית: הביטוי אֵן שְקוּדֵם לביטוי *تترتب* הושמט מהציטוט (ראו אל-עזאלי, *משפאת אל-אנאר*, מהדורת סמיח דעים, דאר אל-פֶּכֶר אל-לִבְנָאנִי, בירות, 1994, עמ' 55).
8. עמוד 179, הציטוט בערבית, שורה 6: *طرفها במקום طرفنا*.
9. עמוד 180, הערה מס' 86, שורה אחרונה; עמוד 377, הערה מס' 222: "האקזוטריות" איננה תרגום של "אל-מִקְסֻטֶה־רִיָּה".

על התרגום העברי של אבי אלקיים

34. עמוד 220, שורה 13 וכן בעקבות ההערה של המהדיר בעמוד 373, הערה מס' 210: יש לתרגם את הביטוי הערבי *أخس أعراضها* (אל-עזאלי, *משפאת אל-אנאד*, מהדורת סמיה דעים, עמ' 48) כ"המקרים הנחותים ביותר" ולא "התכונות הנחותות ביותר".
11. עמוד 389, הערה מס' 291: הביטוי הערבי *لا מנוקד בשתי צורות שונות "בְּלֵא.. וְלֵא..."* (בראשונה עם קמץ ובשנייה עם פתח).
12. עמוד 394, הערה מס' 315: הביטוי הערבי *سلوك* מופיע בשתי צורות שונות; "סְלוּךְ" ו"סְלוּכְ". הצורה השנייה עדיפה.

אחמד אגבאריה, אוניברסיטת תל אביב

אל העושר אינו כלכל



במאמר בקורת על תרגומים חדשים מיוונית, 'הארץ', תרבות וספרות, ו' בטבת תש"פ, 3.1.20, עמוד 1, מתייחס יצחק לאור ליצירה בשם "עושר" ("פלוטו"), הקומדיה המפורסמת של אריסטופנס, האחרונה ששרדה.

מדובר בקומדיה ששמה ביוונית Πλοῦτος (ובתעתיק "פלוטוס"). פירוש השם אינו סתם "עושר" אלא שמו של אל העושר, שהוא אחד מ'גבורי' המחזה. אין כל סבה להביא את שמו כ"פלוטו", וודאי שאינו, ומעולם לא היה, כלכל מקיבוץ מגידו (כשם ששמו של העבד הוא קריון, ולא קריו). ומה פירוש "האחרונה ששרדה"? סתם ולא פירש מה שמצא ככל הנראה במילון או באנציקלופדיה בסיסית (ספר השימוש הנפוץ, *The Oxford Companion to Classical Literature*, מכנה אותו the last of the extant plays). הקורא הממוצע ישאל "מה זה?" האחרונה מתוך מה? ומה פירוש "שרדה"? את פתח לו. אריסטופנס, גדול מחברי הקומדיות האתונאיים, נולד וגדל באתונה בימי גדולתה, בשנים 448-380 לפסה"נ. הוא החל להעלות מחזות על הבמה בשנת 427, ועד למותו הוצגו באתונה כמה עשרות קומדיות שלו. לנו ידועים שמותיהן של כארבעים מיצירותיו, שרובן הגדול אבד במהלך הדורות, ורק אחת עשרה מהן הגיעו אלינו במלואן במסורת כתבי היד. זה פירוש הביטוי "שרדו" בהקשרים אלה: יצירות מן העולם העתיק שהגיעו לידינו במלואן למרות מהמורות הזמנים ואובדן של רוב היצירות שנכתבו לפני המצאת הדפוס ועברו מדור לדור בכתבי יד. אך מה על "האחרונה"? ובכן, הקומדיה "פלוטוס" הוצגה לראשונה בשנת 408, עוד לפני שתי קומדיות אחרות של אריסטופנס, ששתיהן שרדו גם הן, "הצפרדעים" ו"אסיפת העם של הנשים" (Ecclesiazusae), אך בשנת 388 העלה אריסטופנס על הבמה נוסח שני של אותה קומדיה, ונוסח זה הוא שהגיע לידינו. כך "פלוטוס" היא האחרונה מבחינה כרונולוגית בין הקומדיות של אריסטופנס שהגיעה לידינו במלואה.

יומני הערפד – הביוגרפיה על גבלס

פטר לונגריך, *גבלס: ביוגרפיה של רוצח במלים*, תרגמו מגרמנית: יכין אונא ואביה אונא-ברוכי, כנרת זמורה-ביתן דביר, 2018

עבודתו של הביוגרף כרוכה מעצם טבעה והגדרתה במעורבות רגשית המאיימת לא אחת לערפל את התמונה. "האם על החוקר לגשת לנשוא מחקרו כחוקר חסר פניות המצפה בסקרנות חפה מכל ידע להתיר את סבכיה של התעלומה שלפניו, שואל אלי שאלתיאל, או שמא מעורבותו הרגשית וידע מוקדם מסיטים את המחקר מייעודו המקורי, האובייקטיבי.¹

המקרה של פיטר לונגריך והביוגרפיה שכתב על גבלס חורגת מהאפשרויות שמשרטט שאלתיאל. בחירתו של פיטר לונגריך, אחד החוקרים החשובים של הרייך השלישי, לכתוב ביוגרפיה של יוזף גבלס ממשיכה קו מחקרי בו בחר אותו חוקר גרמני מאוניברסיטת הצבא הגרמני (בונדסוור) במינכן ולפני כן מאוניברסיטאות לונדון ובוכום שבגרמניה. לונגריך כתב את הביוגרפיה החשובה ביותר של אויבו של גבלס, היינריך הימלר, ושל פטרונו ואלילו של גבלס, אדולף היטלר. לצד זאת הוא פרסם רבות על השואה והמדיניות הגרמנית בדרך לפתרון הסופי.² מבחינה זאת אין כמוהו כדי לכתוב ביוגרפיה מודרנית של אחד מן האישים המרכזיים ברייך השלישי. אולם עצם בחירתו בגבלס ולא במנהיג נאצי אחר נובעת כמובן לא ממעורבות רגשית, וגם לא מהיותו

¹ אלי שאלתיאל, *תמיד במרי: משה סנה – 1909-1948*, תל אביב, 2000.

² ספרו החשוב ביותר לדעתי הנו ניתוח מדויק של דעת הקהל הגרמנית על החוקים ורדיפת היהודים לאורך כל תקופת הרייך השלישי, Peter Longerich, *"Davon haben wir nichts gewußt!" Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933-1945*. München 2006.

חוקר חסר פניות שגילה מקורות חדשים. לונגריך בחר ביוזף גבלס מסיבות שאותן אבקש להעמיד במרכז מאמר ביקורת זה. אין ספור ביוגרפיות נכתבו על שר התעמולה והתרבות הנאצי, שמשום מה נחשב לאחד מן האישים המשפיעים ביותר ברייך השלישי – למרות שלדעתי, זולת יצירת אווירה תרבותית-אידאולוגית (ואיני מזלזל בכך כלל וכלל),³ השפעתו הממשית על מהלך ההיסטוריה של הנאציזם לא עמדה ברמה אחת עם השפעתם של אישים כהיטלר, הימלר, שפר, ראשי הצבא, ואחרים שלתפקידיהם הביצועיים היתה השפעה מכרעת על המהלכים המרכזים ברייך השלישי, כולל השמדת היהודים. נראה כי מתרגמי הספר לעברית היו ערים לחוסר חשיבותו וחוסר המשיכה של גבלס עבור הקורא הישראלי המצוי וצירפו לכותר הספר המקורי (*גבלס: ביוגרפיה*) תת-כותרת המיועדת לישראלים: "ביוגרפיה של רוצח במילים". אולי עשו זאת כדי להגביר את סקרנות הקוראים, או הושפעו ממקרה דומה הקשור לתרגום הביוגרפיה של יואכים פסט על היטלר משנת 1974 ששמה המקורי היה *היטלר: ביוגרפיה*, ושהופיעה בעברית בשנת 1985 ונשאה בתרגום העברי את הכותרת *היטלר: סיפורו של לא איש*.

מדוע החליט לונגריך לכתוב עוד ביוגרפיה של גבלס – שהרי נכתבו ביוגרפיות רבות אודותיו? ראשית יש לומר שהביוגרפיה הזאת עולה על ביוגרפיות קודמות, בוודאי בכל הקשור לקורא העברי. ויותר מכך: הביוגרפיות הרבות שנכתבו על התועמלן הנאצי מקורן לא רק בחשיבותו היחסית להיסטוריה של הרייך השלישי אלא, ובעיקר, כיוון שהוא השאיר אחריו מקור נדיר עבור היסטוריונים, עשרות יומנים שנכתבו בין השנים 1923 ועד לימיו האחרונים בבונקר של היטלר

³ איני מזלזל בהיותו של גבלס הדיקטטור של הקולנוע והפוליטיקאי ששלט במצב הרוח הלאומי והיה בעל השפעה מאין כמוה בתחום ניהול דעת הקהל. כמי ששלט בעולם העיתונות והמדיה של הרייך היה ללא ספק אחראי על אסטרטגיות ארסיות במיוחד ובעלות כוונות השמדה בעיקר כלפי היהודים. אולם כיצד ניתן לבדוק אם אסטרטגיות אלו, ורק אלו, תרמו באופן ממשי למהלכי המלחמה ולהשמדות ההמוניות, איני יודע ואיני בטוח שניתן להסביר.

באפריל 1945.⁴ אף אחד מראשי הנאצים לא השאיר אחריו יומנים כה מפורטים המכסים תקופת זמן כה ארוכה של פעילותם, ונדמה לי כי זהו אף מקרה נדיר בתרבות הפוליטית-המנהיגותית בהיסטוריה המודרנית. אחדים מראשי הרייך השלישי כהיינריך הימלר, אלפרד רוזנברג, הרמן גרינג ואלברט שפר השאירו אחריהם מכתבים, תזכירים וחלקי יומנים בהם עשו היסטוריונים שימוש עת כתבו את הביוגרפיות של אותם אישים או עסקו בנאציזם, אך קובץ יומנים כה מפורט שבעליו כתב בהם לעיתים מספר פעמים ביום לאורך 22 שנה, והם מכסים אחת מן התקופות המרתקות והאפלות באירופה המודרנית, הוא מקרה נדיר. חשיבותם של יומני גבלס היא בכך שהם מספקים להיסטוריונים של גרמניה הנאצית, ועמם אף לחוקרים מתחומי הפסיכולוגיה והספרות הביקורתית, את המקור האישי והשלם ביותר שנכתב בעת התרחשות הדברים ועל ידי אדם שהשתייך לראש צמרת המפלגה הנאצית והיה מקורב להיטלר. ייחודם ברציפותם ובזרקור שהם מפנים לעבר ההתרחשויות הפנימיות ומערכות היחסים בקרבנו של היטלר לאורך כל שנות הרייך השלישי.

עבור לונגרין, ליומני גבלס יתרון נוסף. ביוגרפיות שכתבו ראשי הרייך השלישי, או יומנים של ניצולים, פושעי מלחמה שישבו בכלא לאחר המלחמה (אלברט שפר) ועדי ראייה לאירועים שונים מאותה תקופה, סובלים בדרך כלל מחסרון בולט – "עריכת יתר מאוחרת". המוציאים לאור והעורכים של אותם מקורות לא חסכו בעבודת עריכה של כתב היד המקורי, לא רק כדי להתאימו ליומן מודרני, אלא אף כדי לסלק מן היומנים פרטים ביוגרפיים כאלו או אחרים שיוכלו לפגוע במחבריהם, או שהיו משעממים מדי, או שנכתבו בלשון עילגת.⁵ לא

⁴ אחד מכותבי הביוגרפיות של גבלס, רלף רוית (Reuth) כותב כי כנראה גבלס הספיק לכתוב עוד מספר שורות כמה שעות לפני שהתאבד. באופן רשמי היומן מסתיים ב־9 לאפריל 1945. Ralf Georg Reuth, *Goebbels*, London, 2003.

⁵ דוגמאות בולטות בעברית הנן ויקטור קלמפר, *יומנים 1945-1933: מבחר* (תרגמה מגרמנית: טלי קונס), תל אביב: עם עובד, תשס"ה-2004; *בציפורני הרייך השלישי: יומנו של וילי כהן 1933-1941*; תרגום: אברהם (ארנסט) כהן, בעריכת תמר כהן גזית, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, בשיתוף עם מרכז קבנר, 2014.

כך במקרה שלפנינו. יומני גבלס שפורסמו באופן עקבי וכרונולוגי החל משנות השמונים ועד העשור הראשון של המאה הנוכחית, ללא קיצוצים או עבודת עריכה משמעותית,⁶ מציבים אתגר בפני היסטוריון של הרייך השלישי המנסה ללמוד על אופי המשטר ומנהיגיו מתוך כתב יד שנעשה בו נסיון מודע של "תעמלן ליצור מקור מרכזי להיסטוריה של הנאציזם" (528), ובעיקר להיסטוריה של האיש עצמו, מרצונו להציג את עצמו כבעל השפעה מרכזית על האירועים והמהלכים ברייך השלישי.

שפע הביוגרפיות של גבלס נובע לא רק מסקרנות מחקרית שמטרתה, בלשונו של שאלתיאל "להתיר את סבכיה של התעלומה" ההיסטורית ששמה הרייך השלישי, אלא מן הקלות בה ניתן להשתמש במקור היסטורי רב ערך להבנת הדמות והתקופה. לדוגמא, היומנים יכולים לספק מקור לנאומו וכתביו הציבוריים של גבלס. השוואות טקסטואליות יכולות לגלות דמיון או שוני בין הכתיבה הפרטית לציבורית של גבלס. האם היה הבדל בין גבלס הפרטי לציבורי, והיכן משני המקרים הוא היה יותר "רוצח במילים"?

לונגרין ער לאוצר הבלום שבידיו ולאפשרויות הגלומות בו (עמ' 14), והעובדה שנעשה בספר זה ניתוח מדוקדק שלא היה כמוהו של היומנים מהווה ללא ספק יתרון ניכר לביוגרפיה זו על אחרות. אולם השאלה שצריכה להשאל, שאלה שנשאלת ביחס לכל ספר המנסה

⁶ הסיפור סביב אכסון, שמירת וקבורת היומנים על ידי גבלס ועוזריו, מציאתם על ידי הרוסים והעברתם למוסקבה מרתק. היומנים המודפסים נשמרו בלשכת הקנצלר של הרייך בברלין. חלקים מהם אבדו ואלו שנתגלו שמשו בסיס לכתיבת מספר ביוגרפיות מוקדמות של גבלס. הגרסה המלאה של היומנים, המכסה את השנים 1923 ועד 1945, צולמה במיקרופילם על ידי עוזריו של גבלס כבר בסוף שנת 1944. לקראת סוף המלחמה היא נשלחה לפוטסדם, ושם נקברו המיקרופילמים באדמה בתוך מכלי זכוכית. אלו נתגלו על ידי הרוסים ונשלחו למוסקבה. לאחר נפילת ברית המועצות ופתיחה חלקית של הארכיונים הסובייטיים הם נתגלו על ידי ההיסטוריונית אלקה פרוליש (Fröhlich), שהחלה לפרסם את כל חלקיהם בחסות המכון להיסטוריה בת זמננו במינכן החל משנת 1997 ועד 2007. Astrid M. Eckert, Stefan Martens, "Glasplatten im märkischen Sand: Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte der Tageseinträge und Diktate von Joseph Goebbels," *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 52 (2004): 479-526.

לשפוך אור חדש על תופעה או אישיות מוכרים לעיפה, היא היכן, אם כן, הוא מחדש לעומת הביוגרפיות הרבות שנכתבו לפניו? ובכן, הביוגרפיה שלו ממשיכה את המהלך שהחלו אחרים שבקשו דרך היומנים להבין את הרייך השלישי, אך בניגוד לאחרים הוא ער לחסרון שבהסתמכות בעיקר על יומנים אלו כפי שעשו קודמיו. הפתרון שמצא לונגריך הוא כאמור, להמשיך את הקו ההיסטוריוגרפי המסורתי בכתיבה אודות גבלס, אך לשלב בו ניתוחים פסיכואנליטיים "המבארים את אישיותו של גבלס" (529). לשם כך הסתייע לונגריך בקבוצה של פסיכואנליטיקנים שיעצו לו בדיון מקיף על אישיותו של גיבור הביוגרפיה.

האם דיון חלוצי זה מסייע ללונגריך להבין טוב יותר מקודמיו ומחוקרי הרייך השלישי בכלל את מקומו, תרומתו ופשר מעשיו של גבלס – ובכלל, האם לונגריך ויועציו השכילו להציג קריאה ביקורתית של היומנים, בין היתר כדי לגלות את הדמיון או השוני בין גבלס הפרטי לציבורי? מבנה הספר אינו מחדש דבר. הוא מתחיל בילדותו של גבלס בחבל הרייך ומסתיים בסיפור התאבדותו בבונקר של היטלר באפריל 1945. פרקי הספר חופפים את מהלך חייו של גבלס והקריירה שלו החל מסיום מלחמת העולם הראשונה כסטודנט, עיתונאי וסופר מתחיל, ועד מותו. למרות הידענות והרמה ההיסטוריוגרפית הגבוהה של לונגריך מפגין, כתיבתו המרתקת והירידה לפרטי פרטים במעשיו ובתפקידיו של גבלס בגרמניה הנאצית, לא עלה בידי לשפוך אור חדש, או לגלות מהלך נסתר שלא היה ידוע לנו על גיבורו, על תפקידו ביצירת מכונת התעמולה, על תפקידו בתחום הציבורי הנציונל-סוציאליסטי ועל מקומו בהיררכיית החצר הביזאנטית שיצר היטלר סביבו. נתן לתמצת ביקורת זו בשאלה: אילו לא היה גבלס בעל תפקיד מרכזי ברייך השלישי, או אילו כלל לא היה שותף למהלכיו, האם ההיסטוריה של הנאציזם היתה נראית אחרת?

אבהיר את שאלתי בעזרת מספר דוגמאות. אם נתעלם מן התפקיד המרכזי שמילא בעולם התככים, היריבויות, הרכילויות בחצרו של היטלר, מקשריו עמו המלאי רגש, הערצה והשפלה, מתרומתו המפוקפקת לעולם הבידור והקולנוע הנאציים, ממטבעות לשון שיצר בנאומו התעמולה שלו ברדיו ובאצטדיונים, וממקומו הסמלי לצדו של

הפיהרר בימיו האחרונים בבונקר בברלין – כל אלו אמנם חשובים להבנת טבעו ורוחו של הרייך השלישי אך השפעתם על התפתחותו שוליים – אז, כאשר ננסה, כפי שמנסים החוקרים, להבין את חשיבותו של גבלס במהלכים וצמתים מרכזיים בהיסטוריה של הרייך השלישי בהם הוא ניסה להשפיע, נראה שמביאים הם כדוגמאות את ארועי ליל הברדולח אותם ארגן גבלס, את התפקיד הראשי שמילא ביצירת "מיתוס הפיהרר", ואת הנהגת מדיניות "המלחמה הטוטאלית" החל משנת 1943.⁷

1. ללא ספק נמנה גבלס עם המובילים שבמסיתים האנטישמיים ברייך השלישי. יוזמתו לארגן הסתה פרועה ואלימה נגד יהודי גרמניה, לאחר נסיון ההתנקשות בדיפלומט הגרמני פון ראט בשגרירות גרמניה בפריז, ידועה. מוכרת אף המוטיבציה מאחורי יוזמתו לפרוע ביהודים, שנועדה לתקן את יחסיו עם היטלר אחרי המתח שנוצר בעקבות משבר הנישואים שלו. לונגריך מצטט רבות מן היומן העוסק באירועי אותם ימים, אולם אין הוא מביא גישה חדשה או הסבר לארועי ליל הברדולח והימים שלאחר מכן הנשענים על הבנה חדשה של התנהגותו הרדיקלית של גבלס על פי יומניו. לפנינו אם כן, תיאור מצמרר נוסף של האלימות נגד

⁷ אין ספק שגבלס מילא תפקיד מוביל בהכרעת גורלם של יהודי גרמניה בסתיו 1941. אולם, גם ללא תפקידו נראה לי שגורלם הטראגי היה מוכרע בשנת 1942 ובוודאי לאחר ועידת ואנזה. "תעמולת המוות" שניהל בשנת המלחמה האחרונה היתה אף היא בעלת חשיבות להבנת פחדי הגרמנים, בעיקר באזורים אליהם חדר הצבא האדום, אולם כאינן קרשו איני חושב שהמלחמה התמשכה לתוך שנת 1945 למרות שכבר נתפסה כאבודה בגלל התעמולה הנאצית. קדמו "לתעמולת המוות" יחידות הצבא הגרמני שנלחמו בנחישות בעזרת ציוד צבאי שסופק להם ללא הרף ממפעלי מחנות הכפייה ובתי החרושת הגרמניים בניהולו הגאוני של אלברט שפאר, שהאטו ולעיתים בלמו את התקדמות צבאות בעלות הברית. בנוסף, מדיניות הטורר והאימה שהנהיגו ראשי הרייך השלישי, שעד אז היו מנת חלקם של עמי אירופה הכבושים בלבד, דרשה מהגרמנים לעצור בגופם, עד הסוף המר, את כוחות בעלות הברית. קולות של מחאה והתנגדות דוכאו בלא רחם. ולבסוף, האומה כולה גויסה, מונעת מכוח "תעמולת המוות" שבראשה עמד גבלס, ושהצהירה שתבוסת הרייך השלישי משמעה סופה של גרמניה. ראו אינן קרשו, *הסוף: התרסה וחורבן בגרמניה של היטלר, 1944 – 1945*, תל-אביב, 2014.

- היהודים מבלי שיומני גבלס יעניקו לנו הבנה חדשה בנושא, המשך לאווירת הפוגרום ששררה בגרמניה כבר מספר חודשים קודם לכן, כפי שטוען מיכאל וילרט, ובה גבלס לא מילא תפקיד מרכזי.⁸
2. "מיתוס הפיהרר", שההיסטוריון איאן קרשו הציגו כבר לפני שנים כאחד מאבני הפינה המרכזיות להבנת הרייך השלישי וכמפעל החיים של גבלס,⁹ הנו אחד מן המוטיבים המרכזיים ביומני גבלס החל מאמצע שנות העשרים ועד ימיהם האחרונים של גבלס והיטלר בברלין. מ"הפיהרר משמש כלי בידי ההשגחה לעיצוב ההיסטוריה" (71) שנכתב בשנת 1926 ועד "איש המאה... לב ההתנגדות לשקיעה עולמית" (511), ערב יום הולדתו האחרון של היטלר. כקרשו, לונגריך מכיר בחשיבות אלמנט זה לא רק להבנת הנאציזם אלא אף לנפשו ולאישיותו הנרקסיסטית של גבלס וכניעתו בפני היטלר (11), והוא מספק לנו איך-ספור ציטטות מן היומנים העוסקים בהערצה ובהתרפסות בפני היטלר, אולם אין בהן כדי להשליך אור חדש על אישיותו – וחשוב מכך, על מהלכים חדשים ברייך השלישי שלא ידענו אודותיהם.
3. הדוגמא השלישית, שאף היא מרכזית להבנת הרייך השלישי ומקומו של גבלס בו, הנה היוזמה, החל משנת 1943, לגיוס החברה הגרמנית במלואה למאמץ המלחמתי. נאום "המלחמה הטוטלית" של גבלס בפברואר של אותה שנה, שמטרתו היתה לעצב את המרחב הציבורי הגרמני ואת הצד הלא-צבאי של המאמץ המלחמתי על פי השקפותיו, היה אחד הביטויים התעמולתיים הידועים ביותר של גבלס. גם במהלך זה הערצתו להיטלר מילאה תפקיד מרכזי, שכן חוקרים רבים רואים ביוזמה לנאום את רצונו של גבלס לשקם את מה שבעיניו נתפס כמעמדו המעורער לעומת נושאי תפקידים בכירים ב.ס.ס., בצבא, במנהל בשטחים הכבושים וראשי משרדי תכנון, אספקה ועבודה שעסקו בניהול החזית וחזית

⁸ Michael Wildt, *Hitler's Volksgemeinschaft and the Dynamics of Racial Exclusion: Violence against Jews in Provincial Germany, 1919-1939*, London, New York, 2015.

⁹ איאן קרשו, *המיתוס של היטלר*, תל אביב, 2000.

העורף.¹⁰ גם כאן עושה לונגרין שימוש נרחב בקטעי היומן מפברואר 1943 וטוען כי כך "שכנע את עצמו [גבלס] ברישומי יומן יומיומיים שהנהגת אמצעים של 'מלחמה טוטלית' היא המפתח לניצחון" (418), אך אין בידו לשפוך אור חדש על המקרה זולת רצונו – דבר שכבר רבים עמדו עליו – לקדם את מעמדו בעיני היטלר, "להיות דיקטטור פסיכולוגי והמנוע שדוחף את כל העניין" (עמ' 420).

אם כן, ההסתמכות על מקור חשוב וראשוני להבנת גבלס, יחסו להיטלר ומעמדו ברייך השלישי כיומניו של שר התרבות והתעמולה, בשילוב ניתוחים פסיכולוגיים, אין בהם כדי לשפוך אור חדש על האדם, מעשיו וההיסטוריה של הרייך השלישי. יש גם להדגיש כי היומנים מציבים אתגר בפני ההיסטוריון, שכן אין הם מקור מידע ביקורתי. בכל אופן, זהו מקור שיש להתייחס אליו בחשדנות ובזהירות, שכן יש בו נסיון מודע מצד גבלס התועמלן ליצור מקור מרכזי להיסטוריה האישית שלו ושל הנאציזם. אכן, יומני גבלס הנם המצוטטים ביותר מבין המקורות הידועים לתולדות הנאציזם, ויפה עשה לונגרין שהוסיף להם קבוצת ביקורת המורכבת מפסיכואנליטיקאים. אך בסופו של דבר, גם אם יש לפנינו ביוגרפיה רבת ערך להכרת גבלס, היטלר והנאציזם, אין בה כדי לחדש.

לסיום, הייתי מבקש להציג גישה אחרת להבנת גבלס והשפעתו על התחום הציבורי הגרמני שהיה כה יקר לליבו עת כהן כשר התעמולה והתרבות, והכוונה לחיי התרבות בגרמניה הנאצית. הייתי מבקש להציע לכותבי ביוגרפיות עתידיות אודות גבלס גישה ביקורתית יותר לא רק לאדם וליומניו אלא אף למדיניותו, השקפת עולמו והשפעתו על התחום הציבורי הגרמני-נאצי. הדוגמא שאציג כאן הנה אחת מרבות המראה כי "הרוצח במילים" את התרבות הגרמנית, הן הקלאסית והן המודרניסטית, שאותן שאף לחסל, לא תמיד הצליח במטרתו למרות דעותיו הנחרצות ביומנו ובנאומיו.

Iring Fetscher, *Joseph Goebbels im Berliner Sportpalast 1943 – "Wollt ihr den totalen Krieg?"* Hamburg, 1998.

מן המפורסמות הוא – ואף לונגריך כותב זאת – שגבלס הציב לעצמו מטרה "לבסס את האחיזה המוחלטת של הנצינוליסוציאליזם בתחומים העיקריים של התרבות" (259). אולם בשנים האחרונות פורסמו מספר מחקרים שחלקו על גישה זו. בתחומים שעמדו תחת השגחתו, אמנות, מוסיקה, פיסול, אדריכלות וספרות פעלו יוצרים ויצירות שלא תמיד עמדו בקריטריונים הגזעיים, האידיאולוגיים והפוליטיים שגבלס, וכמובן היטלר או רוזנברג, התוו בכתביהם ובנאומיהם. מאחורי הפוזה הנאצית שגבלס כה טרח להציג נוצרו יצירות ופעלו יוצרים שהמשיכו, לעיתים באישור המשטר, לנגן ג'אז, לתכנן מבנים בסגנון מודרניסטי, ולצייר נוף ודמויות שדמו יותר לזר והאחר הנרדף מאשר לאיכר הארי הנאצי. חוקרים כקתרין אפשטיין, אלן שטייניווי, סבינה האקה, פטר ילביץ, וג'ונתן פטרופולוס, ומעל לכל פמלה פוטר,¹¹ הצביעו על תהליך הנאציפיקציה של האמנות הגרמנית שעליו פיקד גבלס כתהליך ארוך, עקלקל, מלא מהמורות וסתירות. נאומו של היטלר ביום המפלגה בנירנברג בשנת 1934, בו הוא אמנם גינה את הקוֹבִּיזם, הדאדאיזם והפוטוריזם, אך בנשימה אחת אף יצא נגד חברי מפלגה נוסטאלגיים ששואפים לאכוף על המהפכה הנאצית "אמנות טבטונית הפורצת מעולם דמיוני, רומנטי" (מצוטט אצל פמלה פוטר, עמ' 24) מדגים זאת יפה. כך גם אנחת הרווחה שאמנים גרמנים רבים השמיעו עת סוף־סוף התבססו סדר, משמעת ובעיקר נראו רווחים כספיים בעולם האמנות בגרמניה בשנות השלושים לאחר אי־הסדר וההפסדים העצומים שנגרמו לאמנים רבים בתקופת הרפובליקה. הנה דוגמא נוספת לאותה תופעה. אמנם קשה לתאר את חיי התרבות בגרמניה הנאצית תחת שרביטו של גבלס כ"עסקים כרגיל". בפקודתו אלפים נרדפו בשל מוצאם ודעותיהם הפוליטיות. רבים ברחו. אך תהליך הנאציפיקציה של התרבות אותו שם לעצמו גבלס למטרה, "והיכולת שלו" כפי שלונגריך כותב, "לכפות עצמו יותר ויותר על חיי התרבות של גרמניה" (265) מעולם לא הושלמו, ויש אומרים כי אף מעולם לא הוגשמו ברצינות. רטוריקת "האמנות הנאצית האחת והיחידה" לא היתה רק איום שווא,

¹¹ Pamela M. Potter, *Art of Suppression. Confronting the Nazi Past in Histories of the Visual and Performing Arts*, Oakland, 2016.

אלא אף הבטחה ריקה מתוכן. הייחוד הנאצי היה כאופן הצגת תרבות בפני העם על ידי גבלס אך לא כתכני אותה תרבות.

לא אפרט כאן את "ממדי הסטייה" מן האמנות הנאצית, הגרמאנית עליה הצהיר גבלס כאמנות היחידה הקיימת בגרמניה ואותה תיאר בפרוטרוט ביומניו ונאומיו. את אותן "עבודות מחירדות שמעבירות בך צמרמורת" כפי שהוא מכנה ביומנו (עמ' 272) עדיין נתן היה לראות, ולא רק בתערוכת האמנות המנוונת הידועה לשמצה. לונגרין עצמו טוען כי בשנים הראשונות של הרייך השלישי לא שלל גבלס לחלוטין אמנות מודרניסטית (עמ' 272). אולם, כדי לשפוך אור חדש על דמותו ויומניו, רצוי היה כי לונגרין היה מאמת את היומנים עם המציאות ברייך השלישי, מעמיד מעין מראה בפני גבלס, החוקרים והציבור הרחב שכה להוט, גם היום, לקרוא ולרכוש כל פריט הקשור לנאציזם, ומראה, לא רק את "הפרעת האישיות הנרקסיסטית" (עמ' 11) של גבלס, אלא כיצד יכולים היסטוריונים להשתמש ביומניו ככלי ביקורת לא רק על ז'אנר יומנים וזיכרונות מהרייך השלישי, אלא אף לעמתם עם ההיסטוריה של הרייך השלישי.

וכך, אנו נותרים עם מחקר מרתק אודות אחד התועמלנים והפוליטיקאים החשובים ביותר במאה העשרים, העושה שימוש נרחב ועמוק מאין כמוהו ביומניו החל משנת 1924 וכלה בימיו האחרונים באפריל 1945 כדי לספר את סיפור הצלחתו והצלחת היטלר. בצדק טוען לונגרין כי גבלס "ראה עצמו כמוח מבריק השולט על מכונת תעמולה משוכללת", וכי "המורשת ההיסטורית של האיש [הייתה] להביא לידי הבנה מושלמת כמעט בין העם והנהגתו" (עמ' 518). חבל שלונגרין לא התעכב על "הכמעט", כאמצעי לבקר את יומני גבלס ואת טענותיו והצהרותיו. בכך היה בעצם כותב ביוגרפיה מושלמת, שניה אולי לזו של איאן קרשו אודות היטלר.¹²

עודד היילברונר, מכללת שנקר, רמת גן, והפקולטה לחקלאות של האוניברסיטה העברית

¹² איאן קרשו, *היטלר*, כרך א. *היטלר – היברים: 1889-1936*, כרך ב. *היטלר – נמסים: 1936-1945*, תרגמו סמדר מילוא ויוסי מילוא, תל אביב, 2003, 2005.

על הלכה ועל ציונות

ידידיה צ' שטרן ויאיר שלג (עורכים), *הלכה ציונית: המשמעויות ההלכתיות של הריבונות היהודית*, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ח, 931 + xv עמ'. 98 ש"ח

[א]

הספר *הלכה ציונית* הוא קובץ עב כרס מרשים, שניסיון להיכנס באופן פרטני למאמריו במסגרת של מאמר ביקורת נדון לכישלון. במקרה כזה מבקרים אחדים בוחרים מאמרים אחדים, ונכנסים לעובי הקורה שלהם כבנין אב לקובץ כולו, ואחרים מתייחסים לספר כיחידה אחת חרף גיוונו. אני אלך בדרך השנייה.

הלכה ציונית נחלק לשלושה שערים. השער הראשון, שכותרתו "רגישות ההלכה לשינויי הזמן ולתמורות ערכיות" עוסק בעקרונות הכלליים והמטא-הלכתיים של הלכה המקדמת חברה מודרנית החיה במדינת לאום ריבונית. השער השני, "סוגיות של 'הלכה ציונית'", עוסק בעניינים הלכתיים מסוימים המעסיקים חברה כזו, כמו שירות בצבא, רפואה, גיור, שבת ושמיטה. השער השלישי מתמקד בפוסקים מסוימים המייצגים התמודדות רצינית עם חברה מודרנית במדינת לאום ריבונית. עורכי הקובץ התאמצו לשלב בו כותבים רבניים מתוך הרבנים הציוניים, ולא הסתפקו בכתיבה אקדמית בלבד. הגדרת הזרמים הרעיוניים של הרבנות בציונית הדתית של היום היא סבוכה למדי. במידה מסוימת ניתן לומר שהרבנים הכותבים בקובץ אכן מייצגים זרמים דומיננטיים ברבנות הציונית הדתית. השאלה המתעוררת היא, האם הנושאים שעליהם כתבו רבנים אלה מבטאים את ייחודו של הזרם

שאליו הם משתייכים (ישיבות הקו, רבני צהר, רבני "מרכז" וכן הלאה) או שמא אלה הם נושאים שהצביון המיוחד איננו מתבטא בהם. מתוך קריאה בספר מסתבר ש"ההלכה הציונית" הוא "פרויקט", כלומר הספר איננו רק מקור אינפורמטיבי אינטנסיבי אלא שהוא נועד להרים תרומה לאיכותה של החברה. ובמלים אחרות, התרומה איננה אקדמית בלבד אלא יש לה מטרות נוספות. אין ספק שהכרת התשתית מסייעת להתפתחות ולפריצה לכיוונים חדשים. ללא ניתוח היסודות של "ההלכה הציונית" אי אפשר לגרום לשיפורים ולשינויים חברתיים. על כן שבחו של הספר איננו צריך למודעי. חברו כאן מיטב החוקרים והרבנים כדי להעניק תמונה פנורמית של "ההלכה הציונית", וביקורת כלשהי איננה מעמעמת את חשיבותו של הספר ואת תרומתו לשיח על ההלכה בעולם מודרני. מוטב לציין זאת כבר בתחילה על מנת להעריך את המאמץ הגדול שנעשה בקובץ ואת הצלחתו במידה המניחה את הדעת ויותר מכך.

[ב]

הקורא הערני ודאי שם לב שהקפדתי להקיף במרכאות כפולות את הצירוף "הלכה ציונית". כל כך מפני שמונח זה לא הוברר די צורכו בקובץ הגדול שלפנינו. המונח "הלכה" זכה לניתוח, ואפילו "מדינת הלכה". לו הייתה כותרת הספר "הלכה מדינית" או "הלכה במדינה מודרנית" תוכן הספר היה הולם אותו כראוי. ועוד יותר מכך "הלכת מדינת ישראל" (שאיננה מעסיקה למשל את האורתודוקסים שאינם ציוניים מפני שהם אינם מכירים במדינת לאום יהודית, מודרנית וחילונית במסגרת ההלכה). אבל מדובר כאן ב"הלכה ציונית". המונח "ציוני" הוא בעל משמעויות שאי אפשר להתעלם מהן.

אתן דוגמה: הרב ריק (ראובן יעקב) גייקובס, נשיא האיחוד ליהדות רפורמית בצפון אמריקה הצהיר באופן חד משמעי, "אנחנו תנועה ציונית". צריך להעמיד את הדברים בפרופורציה: התנועה הרפורמית הייתה תנועה לא ציונית למעט מנהיגים כמו אבא הלל סילבר. אולם הדברים השתנו. בשנת תשנ"ז, כאשר יצא לאור ספרי "אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית" (תל אביב: עם עובד

תשנ"ו), הוא זכה לביקורת נוקבת מאת הרבה עינת רמון, שטענה כי הוא מתעלם מהתנועה הרפורמית. להגנתי יכולתי לטעון, כי התנועה הציונית הדתית קמה לפי הערכה פוזיטיביסטיית שאני שותף לה בשנת 1902 (יש המקדימים את הופעתה בכעשרים שנה ל"חיבת ציון"). לפחות בעשרות השנים הראשונות לפעולתה הייתה התנועה הרפורמית תנועה לא ציונית ואולי גם אנטי ציונית. על כן ייתכן שספר העוסק בהגות ציונית דתית מראשיתה ובשורשיה איננו רלבנטי לתנועה הרפורמית. אבל המצב השתנה. במדינת ישראל מעמד של הרפורמים נתון כל העת בתהליכים ובתנודות. אף על פי כן ראוי לשאול: האם קובץ העוסק ב"הלכה ציונית" יכול להתעלם מההלכה הרפורמית? עובדה היא, שאין מאמרים העוסקים בכך בקובץ שלפנינו. כמובן, התנועה הקונסרבטיבית אף היא משתייכת לתנועות הציוניות, והעדרה אף הוא מעורר תמיהה. ולבסוף, יש בארץ קהילות של קראים, שמבחינתם אף הם מקיימים "הלכה ציונית". לא מדובר כאן בעיקרון של פלורליזם אלא בתיאור של מצב נתון. אם מדובר בהלכה של אורתודוקסיה, אזי יש לציין זאת במפורש. דווקא כאן העמעום איננו משקף את המצב הראלי.

מדובר אפוא באורתודוקסיה ציונית. הקובץ עוסק בהלכה בדיוניהם של ציונים דתיים מובהקים. במלים אחרות, מדובר בקובץ העוסק ב"הלכה ציונית דתית". היקפו הגדול של הקובץ מעורר ציפייה לדיון מקיף בהופעות השונות של "הלכה ציונית דתית", וכאן יש לבדוק האם הוא דן בהיבטים השונים של ההלכה בציונות הדתית. כפי שציניתי קודם, אין ספק שהקובץ נדרש לסוגיות מגוונות, והוא מספק פרספקטיבה נאותה של הלכה המתרקמת בקרב הקבוצה שרואה במדינת ישראל תופעה חיובית (בין שהיא משיחית ובין שהיא תוצאה של השגחה אלוהית מכוונת). אבל אי אפשר להתעלם מהעובדה, שהקובץ יוצא בזמן שמתחוללים תהליכים תוססים בתנועה הציונית הדתית שעליה הוא מסתמך. דוגמה לכך היא מה שניתן לכנות "הלכה נשית". מאז מפעלה החלוצי של פרופ' תמר רוס חדרו נשים לתחום ההלכתי, והן גם מפיקות מסמכים ותעודות הנוגעות לכך. דוגמה קלה היא הרבנית מלכה פיוטרקובסקי. מדרשות שונות שוקדות על ההלכה, זרם של פוסקות הלכה לפחות בעניינים נשיים כמו נידה, נשים

השותפות במועצות הדתיות שבהן עוסקים בסוגיות שיש להן זיקה להלכה, נשים שהן משגיחות כשרות; כל התופעות האלה יוצרות "הלכה נשית", שלטעמי אי אפשר להתעלם ממנה בדיון על "הלכה ציונית דתית".

נוסף לכך נראה לי שהיה צריך להקדיש דיון בפני עצמו לפוסקי הלכה מקרב המתנה הציוני הדתי שהבינו את ההתעוררות הנשית ובחנו מחדש את התשתית ההלכתית למעמדה של האישה, כדוגמת פרופ' דניאל שפרבר בספריו האחרונים. פוסקים כאלה רגישים לתמורות שעוברת החברה הציונית הדתית בשנים האחרונות, והם מציינים מפנה מסוים. הפוסקים אמנם נזכרים בביבליוגרפיה, אולם מן הראוי לבחון לעומק האם יש כאן כיוון חדש בהתייחסות להלכה במדינה מודרנית.

[ג]

מטרידה אותי משמעות אחרת של "ציונית". שני השערים הראשונים עוסקים כמעט באופן מוחלט בהלכה שהתקמה במדינת ישראל. אבל "ציונות" ביחס למגזר הדתי מתחילה כאמור כמעט חמשים שנה לפני קום המדינה. "הלכה ציונית" הופיעה שנים רבות לפני התקופה ששני שערי הקובץ עוסקים בה. השער השלישי עוסק כאמור בדמויות מפתח, אבל אף הוא לא שואל את השאלה המרכזית: האם יש הבחנה בין "הלכה ציונית" לפני קום המדינה להלכה כזו לאחריה? וליתר דיוק: מה השתנה בעקבות מהפך הריבונות? האם די בתשובה כמו שלטון על המיעוט הערבי, או שמא התרחש שינוי מערכות בעקבות התופעה שכמותה לא הייתה כמעט אלפיים שנה, דהיינו מדינה יהודית ריבונית. אחרת את הדברים: נציגים רבים של התנועה הציונית הדתית באו מערים שונות, וחלק לא מבוטל מתוכם היה רבני ערים. לעתים הפקידות הציונית הדתית באה מתוך הרבנות. בוועידת המזרחי בפולין שהתרחשה לאחר תום מלחמת העולם הראשונה, חלק מהדוברים כונה על שם רבנותו. למשל, הרב מליפנה (שלום הלוי ברוט), הרב מסטאשוב (יהודה ליב גרויבארט), הרב מגומבין (יהודה זלוטניק-אבידע) והרב מקוטנה (יצחק יהודה טרונק). כל אלה היו מנהיגים ידועי שם ב"מזרחי" בפולין, וכשפנו אליהם במקרים רבים לא ציינו את שמם

אלא את משרתם ("הרב מ... אמר"). מייסד ה"מזרחי", הרב יצחק יעקב ריינס, היה אף הוא רב בשוקיאן ובשווינציאן שבליטא. רבים מהנציגים של הסיעה בהסתדרות הציונית היו בעלי הסמכה לרבנות גם אם לא שירתו בה בפועל. מכל מקום, תנועת "המזרחי" הייתה משופעת ברבנים שהפכו פקידים ונציגים. אף שבדרך כלל לא נחשבו בעולם האורתודוקסי הלא ציוני לגדולי תורה מוצאם היה מהרבנות ומפסיקת ההלכה. היחס לערבי ולזר, למשל, הנידון בקובץ, התגבש כבר בתקופה שקדמה לקום המדינה.

דוגמה למצבה המורכב של "ההלכה הציונית" ניתן לראות בכך שהרב יהודה ליב פישמן (מימון), מהמנהיגים החשובים של "המזרחי", כיהן בעברו כרב באונגני שבמולדובה. והנה כאשר התעוררה בארץ סוגיית בחירת הנשים, והראי"ה קוק אסר בחירה אקטיבית ופסיבית, הרב מימון טבע את הקביעה הנודעת, שלפיה על רבנים לעסוק בהכשרת או הטרפת בשר ולא בסוגיות פוליטיות. הוא חשש בצדק שמניעת הבחירה מנשים תחליש את מעמדו של "המזרחי" בהנהגת היישוב. מסתבר כי המידור של הפסיקה נובע אף הוא מהפרספקטיבה של תפיסת מהותה של "הלכה ציונית".

יתר על כן: הקובץ עוסק במציאות של ארץ ישראל, ובעיקר בסוגיות שאופייניות לחיים בארץ. אבל זהו רק חלק מ"הלכה ציונית". הלכה כזו מתייחסת גם למצבם של יהודים באירופה ובצפון אמריקה, ורבנים הביעו דעה בהתאם. צא וראה: המאמרים של שני השערים הראשונים של הספר, העוסקים כאמור במציאות של מדינה ריבונית ובחיים בה, הם פנורמיים. הם עוסקים בקשת רחבה של רבנים. לעומת זאת החלק השלישי נושא אופי של חקר הפרופיל של יחידים (הרבנים הירשנזון, בן ציון מאיר חי עזיאל, שלמה גורן ועוד). והנה גם המציאות של פסיקת הלכה באירופה, בצפון אמריקה ובצפון אפריקה טעונה בדיקה פנורמית. ויושם אל לב: התהיות שאני מעלה אינן טרמינולוגיות בלבד. השאלה היא האם אפשר לנתק את הפסיקה בארץ מהפסיקה בחו"ל, ואת הפסיקה לאחר המדינה מהפסיקה שלפניה. באחת: "הלכה ציונית" איננה תופעה מבודדת אלא קונטקסטואלית.

[ד]

כבר הסקנו, שהלכה ציונית עוסק בסוגיות ובפסיקות שהתעוררו בציונות הדתית, ולא בזרמים אחרים. על כן מכאן ואילך נידרש למקומו של הספר בזיקה להלכה בקרב המחנה הציוני הדתי, ולשיקולים שהיו אמורים להיות בו.

אם דנים ברציפות של "הלכה ציונית" אי אפשר להתעלם מהחידוש הגדול של התנועה הציונית הדתית, שהוא ההסתמכות על האגדה כמקור של הכרעה ואפילו פסיקה. מבחינה מסוימת היה חידוש זה בגדר כורח בלתי יגונה של התנועה. מאחר שרבני מזרח אירופה ברובם הוקיעו את התנועה הציונית הרי שהיה צורך במקור סמכות חדש. בין כך ובין כך ההגות הציונית הדתית חתרה כל העת למיזוג של הלכה ואגדה. הרב ריינס, למשל, טען שהמתודות של האגדה וההלכה זהות. הוא כתב בספרו *אור שבעת הימים*, שנדפס כשש שנים לפני ייסוד "המזרחי", "ולזאת שמת לי ליסוד מוסד לבנות כל באורי האגדות והמדרשות על יסודות מוסדים אשר יצלחו להיות ליסודות ולאבני פנה גם בהיכלי ההלכה, ורוח אחד מנשב על כל ספרי, הן בהלכה והן באגדה" (וילנה תרנ"ו, הקדמה, עמ' XXIII).

ההתמקדות באמונה יצרה דיונים שהיו אופייניים לציונות הדתית בלבד. דוגמה לכך היא השאלה, האם יש בכלל תחום המוגדר כ'אמונה' במסגרת היהדות מעבר לאתוס ההלכתי. גישתו של הרב חיים הירשנזון צידדה בקיצוניות לבלעדיותו של המעשה. לדידה, היהדות משוללת התייחסות להכרעות אמוניות או רעיוניות צרופות, והיא מתמקדת במישור המעשי-פולחני בלבד. הגישה השנייה, שהייתה מיוצגת בידי הרב יצחק ניסנבוים, נקטה עמדה פרגמטית. לדידה, המבנה האידיאלי של היהדות עונה לאפיונים של הירשנזון ברובם; ואולם לאור המצב האקטואלי – לאמור, המעשה הציוני – מתעורר הצורך למסגרת אמונתית-אידיאולוגית מוצקה ומוסכמת. גישה שלישית מיוצגת בידי הרב משה אביגדור עמיאל. הוא טוען באופן עקרוני לקיומה של מסגרת אמונתית מובחנת ביהדות. מסגרת זו מחייבת את המעשה הציוני הדתי במישורין. כמובן, עם גישה זו יש למנות גם את האסכולה של הרא"ה ותלמידיו מזה וקבוצת אידיאולוגים של "הפועל המזרחי" מזה. שלוש

הדעות מובעות בידי רבנים ודרשנים, והירשנזון ועמיאל היו פוסקים ורבני קהילות.

הדיון לא היה פילוסופי אקדמי בלבד. הציונות הדתית הקימה במשך השנים רשת של ישיבות לאומיות שעסקו במיוחד בלימודים תאולוגיים ("אמונה"), וכיום היא פורחת ומכה שורשים גם באמצעות מכינות קדם צבאיות.

אם היינו שואלים, כך אני משער, את אבות הציונות הדתית, שכאמור חלקם הגדול שירת כרבנים, האם אפשר לדבר על "הלכה ציונית" במנותק מ"אגדה ציונית", הם היו משיבים בשלילה. הרי רבים מהם דיברו על איחוד ההלכה והאגדה. במידה רבה האגדה העניקה פלטפורמה שאפשרה לשלב את האידאולוגיה הציונית הדתית ברצף המסורתי.

ועוד שיקול: בעיני הציונות הדתית, "ציוני" משמעו אדם חדש, ו"ציוני דתי" משמעו אדם דתי חדש. טיפוס אידאלי כזה הוצג למשל בידי "הפועל המזרחי" כשילוב של תורה ועבודה, טיפוס שכמעט שלא היה קיים בתקופת הגלות. בעיני הרבנים והאינטלקטואלים של "המזרחי" הטיפוס החדש כלל בחינה מחודשת של המתודולוגיה התלמודית וההלכתית. מנהיגים רבים של "המזרחי" הקדישו חיבורים לדרכי התלמוד ולמידות שהתורה נדרשת בהן (שלפי הרמב"ם הם מקור להפקת הלכות). כביכול טענו, שאדם דתי חדש צריך לסלול דרך חדשה בהבנת המקורות ההלכתיים. ספרים על ההיגיון התלמודי וההלכתי חיברו הוגים כמו הרבנים יצחק יעקב ריינס, חיים הירשנזון, משה אוסטרובסקי (המאירי), משה אביגדור עמיאל, אליעזר ברקוביץ, ואפילו יצחק טברסקי. נקל להבין שההלכה צמחה בד בבד עם דרישת ההיגיון התלמודי. בחינת היסודות של "ההלכה הציונית" אמורה להידרש גם לסוגיות כאלה, ובמיוחד להראות כיצד הפסיקה והמתודולוגיה ההלכתית אינן נפרדות זו מזו.

[ה]

הערה אחרונה מתבקשת בהקשר של "הלכה ציונית". כאמור הספר עוסק כמעט כולו בהלכה ארצישראלית. ואכן קל יותר להבחין בין

הלכה בקרב פוסקים ציונים דתיים להלכה בקרב פוסקים חרדים. לעומת זאת יש השפעות חשובות של האורתודוקסיה המודרנית בצפון אמריקה על הציונות הדתית. האורתודוקסיה המודרנית ודאי נופלת תחת ההגדרה "הלכה ציונית". שורה של פוסקי הלכה שהתרכזו סביב "ישיבה אוניברסיטה" הם בעלי השפעה, ובארץ רישומם ניכר בעיקר בחוגים של ישיבת "הר עציון", מדרשת "מגדל עוז" ובנותיהם. דוגמה לאירועים הלכתיים חשובים שהיו בעלי השפעה מעבר לצפון אמריקה היא הפולמוס שבין הרב פרופ' עמנואל רקמן לרב יוסף דוב סולובייצ'יק. רקמן ביקש להתיר עגונות על סמך ביטול קידושין מלכתחילה בשל שינוי במעמד האישה. התלמוד לא אפשר פעולה כזו מפני שקבע, שאישה מעדיפה לספוג את המגרעות הקיצוניות של הבעל גם אם לא ידעה עליהן מראש מפני שאיננה רוצה להישאר ללא בעל ("טב למיטב טן דו מלמיטב ארמלו"). רקמן סבר, שבימים אלה אישה איננה חוששת לגור בגפה. הרב סולובייצ'יק יצא נגדו, מפני שסבר שדברי חז"ל אינם נתונים לשינוי גם אם השתנתה החברה. כמובן, סמכותו של הרב סולובייצ'יק הכריעה. לעומת זאת, נורמות אחרות של האורתודוקסיה המודרנית חדרו לפסיקת ההלכה הציונית הדתית. סוגיה זו טעונה בירור, ורק ספיחיה נמצאים בכרך זה, כמו דמותו של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ.

הערוטיי אלה אינן מקטינות את הכרך שלפנינו אלא דווקא מבליטות את ההיקף הגדול וריבוי הדיונים. הן נאמרות דווקא משום שבכרך כה מקיף היה מקום לוויסות ולהצגת זרמים ותופעות שלא ניתן להם ביטוי. בין כך ובין כך הלכה ציונית יהיה לטקסט הכרחי לכל העוסקים בסוגיות אלה.

דב שוורץ, אוניברסיטת בראילן

הערות זאב גריס

אמר הכותב: מאמר ביקורת זה נשלח בידי המערכת לשיפוט לאיש הספר פרופ' זאב גריס, והוא הואיל והועיל להעיר על המאמר אף נאות לחשוף את שמו. הבאתי שתי הערות חשובות שלו בלשונו:

(א) [על "הלכה נשית"]: כידוע על פי ההלכה הקבועה והקיימת מדורי דורות, נשים חופשיות הן ופטורות הן מלקיים חלק מהמצוות שחייבים בהן גברים בלבד וההלכות שמחייבות אותן רוכזו בספרונים לנשים מאז בוא הדפוס לעולם בספרוני מצוות נשים הקרויים ספרי חנ"ה (=חלה, נידה, הדלקת נרות). על אלה אפשר להוסיף את ההכרח שנשים ישלטו בהלכות כשרות, שכן הן המנהלות ומקיימות את המטבחים בבתי היהודיים. בהקשר הזה הכרח לקבוע שעיקר העברת הידע והנחלתו היא מימטית – כלומר חיקויית, שכן כל ילדה ונערה הגדלה בבית יהודי לומדת בתוך החיים עצמם, מן הדוגמא שאמה נותנת לה ומן העזרה שהבת עוזרת לאם בעבודות המטבח, מה הם חוקי הכשרות שבלעדיהם יוטרף המטבח ויוטרפו והמאכלים המוכנים בו לבני הבית.

(ב) [על "הלכה ציונית" בימי טרום מדינה]: מן הראוי היה להציע תיאור כלשהו של הניסיון רב השנים לייסד חברה ציבורית למען חקר והנחלת המשפט העברי. חברה זאת קמה ברוסיה בראשית המאה העשרים, אבל מגמתה הייתה הכנת הקרקע המשפטית להתיישבות בארץ ישראל ולניהול חיי היהודים בתוכה עוד טרם שרעיון הקמת מדינה יהודית עצמאית בארץ ישראל נראה ריאלי ובר השגה. סיפור "חברת המשפט העברי", כונס בספר שכתב אחד ממקימיה עוד ברוסיה, שעלה ארצה אחרי מלחמת העולם הראשונה והיה בה לאחד מבין מייסדי הוראת המשפטים בארץ ישראל. זהו הפרופסור פלטיאל דייקן (דיקשטיין), שכנס באחרית ימיו בספר את תולדות החברה, וקרא שמו *תולדות משפט השלום העברי: מגמותיו, פעולותיו והשגיו*, תל אביב, הוצאת יבנה, תשכ"ד. המחבר היה אחד משני עורכי החוברת הראשונה שהוציאה לאור החברה עוד בלבושה הארגוני ברוסיה ושמה: *המשפט העברי*, ערכו ש' אייזנשטדט ופ' דיקשטיין, א, מוסקבה, תמוז-אלול תרע"ט. כך על כריכתה ואילו בעמוד השער הפנימי נדפס: מוסקבה תרע"ח. בפתח החוברת הראשונה של "חברת המשפט העברי", שראתה אור במוסקבה, רשמו עורכיה את האני מאמין שלהם תחת הכותרת: "תעודתנו". שם הם קבעו בלהט כי לא רק ערך מדעי יש ללימוד והפצת ידע המשפט העברי באופן מדעי אקדמי אלא יש גם

ערך מעשי ומדיני. בימים האחרונים הולך עמנו ורוכש לו קימעה קימעה חפש פוליטי וזכיות של הגדרה לאומית עצמית בכמה ממקצועות חייו הציבוריים בארצות הגולה השונות, ויחד עם זה הוא הולך ויוצר לו מרכז לאומי חפשי בארצנו, העתיד לחיות חיים עצמיים, המתאימים לצרכיו, לתכונותיו ולהלך רוחו (עמ' 3-4).

העורכים ממשיכים ומפרטים שם את חזונם ליצור תשתית למשפט עברי מודרני שמתחשב גם במשפט העמים. הם קובעים נחרצות כי

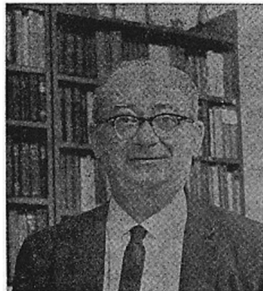
ידוע הוא, שבמשך אלפי שנות חיינו ההיסטוריים נשאה עליה כל תרבותנו חותם דתי, וההלכה המשפטית הייתה קשורה ואחוזה בהלכה הדתית, עד שבכמה עניינים קשה לקבוע עוד היום את הגבולות הקיימים ביניהן. במשך עשרות השנים האחרונות התחיל בספרות הפרוצס של הפרדת משפטנו מעל תורת המוסר והדת, ואנו באים רק להמשך את הפרוצס הזה ולהכשיר את משפטנו לקיום חלוני (עמ' 6).

בגילוייה בארץ ישראל נקראה החברה: "חברת משפט השלום העברי". היא כללה בתוכה עורכי דין ואנשי ציבור שרובם ככולם היו בעלי השכלה תורנית, גם אם חלקם היו ל"חופשיים" כלומר שאינם שומרי מצוות. הם יסדו בתי משפט מקומיים, מחוזיים ובית משפט עליון, שבהם יכלו להתדיין בהסכמה ביניהם יהודים, בימי השלטון העות'מאני ואחר כך בימי המנדט הבריטי. ככל שהדבר יראה מוזר לבני ימינו, בתי משפט אלה דנו לא על פי דין תורה אלא היו לבוררים בין הפונים אליהם על פי סברה תוך התחשבות ושימוש בדין תורה. על פי פרוטוקולים של דיונים שבדקתי בארכיון הציוני, הם אינם מנסים ליצור הלכה חדשה ומשפט עברי חדש כלל. מוזר הוא ששומרי מצוות דתיים לאומיים חברו ליהודים חופשיים ויסדו בתי דין לבוררות מוסכמת שאינם מבוססים אך ורק על דין תורה. לפיכך אין הפרוטוקולים שדיוניהם מספקים לחוקר ההיסטוריה אסמכתאות מספרי ראשונים ואחרונים לפסיקתם. החברה התקיימה ואתה בתי המשפט שנוצרו במהלך קיומה, עוד בימי שלוט התורכים בארץ

ישראל, כארבעים שנה משנת 1909 ועד לשנת 1949. החברה הוציאה לאור חמישה קבצים עיוניים ושמו: *המשפט העברי*, בעריכת פלטיאל דיקשטיין דייקן ועורך הדין הידוע מרדכי עליאש (או אליאש – שכן כך לעיתים נרפס שמו בפרסומים שונים), בשנים תרפ"ו-תרצ"ז. שם בין מגמותיה הממשיכות את מגמת מייסדיה ברוסיה יש מאמץ ניכר להשוות את כללי המשפט העברי והתפתחותו על פרשנותו לכללי משפט העמים ובראשו המשפט הרומי. למיטב ידיעתי חוץ מספרו של דייקן, שהוא תיעוד של בעל עניין, כמעט שלא נערך כל מחקר של ממש על פעולות החברה בארץ ישראל, טרם קום המדינה וגם לא הייתה הערכת תרומתה להחלת המשפט העברי בחוקי מדינת ישראל. היחיד שנענה לאתגר עד כה, הוא עמיחי רדזינר, איש אוניברסיטת בראילן, שפרסם מאמר גדול כמות, "המשפט העברי בין 'לאומי' ל'דת': הדילמה של התנועה הדתית לאומית", *מחקרי משפט* כו, 1 (תש"ע) עמ' 178-191. הוא הוסיף ופרסם לאחרונה מאמר קצר ובו תמצית דברי המתנגדים למגמת חברי "חברת המשפט העברי" להשוות את כללי המשפט העברי והתפתחותו למשפט העמים. "ואלה המשפטים – תגובות לחקר המשפט העברי בכלים השוואתיים", הדף השבועי פרשת משפטים תשע"ט, מס' 1305, הרואה אור בהוצאת הפקולטה למדעי היהדות, ולשכת רב הקמפוס, ונמצא גם באתר המקוון של אוניברסיטת בראילן.

זכרון לראשונים

בנציון כ"ץ



1968-1907

בגליון זה אנו מקדישים את המדור 'זכרון לראשונים' לבנציון כ"ץ, הידוע בשמו הספרותי בנציון בנשלום, מורה, מתרגם וחוקר, מייסד החוג ללימודים קלאסיים באוניברסיטת תל-אביב. בנשלום היה בוגר אוניברסיטת קראקוב – הותיקה באוניברסיטות פולין – ולימד בה עברית עד עלייתו לארץ בשנת 1940. במשך שנים היה מנהל מחלקת הנוער והחלוץ של הסוכנות היהודית, ובזמנו הפנוי המשיך ללמוד, לחקור ולפרסם גם מאמרים מדעיים וגם תרגומי ספרות קלאסית משלש לשונות. הידועים בין תרגומיו לעברית: *הפרטים* לאיסכילוס *המדובעים* לעומר כיאם. הוא היה גם חוקר השירה העברית החדשה וכמה מפרסומיו עוסקים בשירתם של ביאליק וטשרניחובסקי, בעיקר בזיקתה למקורות היווניים העתיקים. בשנת 1956, עם יסוד אוניברסיטת תל אביב, נקרא בנשלום להקים את החוגים ללימודים קלאסיים ולספרות עברית, ועמד בראשם עד ימיו האחרונים. הוא כהן פעמים אחדות כדיקאן הפקולטה למדעי הרוח, ומשנת 1964 כרקטור האוניברסיטה. פרסומיו מעידים על שליטתו בעברית על כל שכבותיה, ביוונית, לטינית ופרסית עתיקה, ובכמה וכמה לשונות אירופיות וספרויותיהן.

זכרון לראשונים

בגיליון זה אנחנו מפרסמים שניים ממאמריו של בנציון בנשלום כ"ץ: "כשרון וקלות ראש", שהתפרסם לראשונה במאזניים ה-1 תשי"ט (1959), 465-467; ו"מוטיבים יוניים בשירת טשרניחובסקי: פרקים ראשונים (1961-1965)", מתוך: *ארחות יצירה*, מסדה, תל אביב 1966, 75-97.

פרופ' בנציון כ"ץ

יקטן המצע מהשתרע לתאר הן את עומק השכלתו הן את רוחב פעילותו הספרותית, האקדמית והציבורית של פרופ' בנציון כ"ץ, תלמיד חכם, שנודע בעולם הספרות בשם העט בנציון בנשלום (ובתחילת דרכו הספרותית בשם העט ב. כהין), והביא, בין היתר, את יפיותו של יפת אל אוהלי שם. הפרטים הבאים על מהלך חייו יש בהם כדי לזרוע אור על הרב-גונית והרב-צדדיות של פעלו ואישיותו.

פרופ' בנציון כ"ץ נולד ב-1907 בעיירה סאנוק בגאליציה שהיתה אז חלק מהממלכה האוסטרו-הונגרית. בתום מלחמה העולם הראשונה, כשחבל גאליציה עבר לשלטון פולין העצמאית, היה בן 12. המשפחה עקרה לקראקוב שהיתה בשנים הללו מרכז של תרבות הומאניסטית וספרות מודרנית, ויהודים מתבוללים, אורתודוקסים וציונים חיו בה בכפיפה אחת. בנציון כ"ץ ספג בנעוריו השכלה תורנית וספרות עברית, ובגימנסיה רכש את ידיעת השפות הקלסיות, יוונית ולטינית. את השכלתו הקלסית והכללית העמיק באוניברסיטה העתיקה של קראקוב (האוניברסיטה הֶיֶגְלוֹנִית) והיה תלמיד מבית מדרשם של קלסיקנים פולנים דגולים כמו ז'לינסקי ושטרנבאך. באוניברסיטת קראקוב גם התמחה בחקר לשונות המזרח, כגון פרסית, ובה הוכתר בתואר דוקטור לפילוסופיה. בנציון כ"ץ היה אחד מיחירי הסגולה בפולין הלאומנית ששימש מרצה צעיר ללשון עברית באוניברסיטה הזאת בשנים 1929-1937. על ההערכה כלפיו מצד בני חוגו הפולנים מצביעה העובדה שמאמר בן 30 עמודים שפרסם בלטינית בשנת 1935 על תרגומי הוראטיוס לעברית זכה לפרסום בשנה זו באקדמיה הפולנית הלאומית למדעים לרגל יובל האלפיים להולדת הוראטיוס. עוד בהיותו עלם בקראקוב היה בין מקימיהם ועורכיהם של כתבי עת והוצאות ספרים (כגון, אבוקה, מפלט, עתידות), פעילות שימשיך לאחר מכן

בשנות השישים כאשר יהפך לעורכם של כתבי העת *המאסף* ו*הספרות*. בשנים הללו החל את פעילותו הציונית, וכשבגר היה ציר בקונגרסים אחדים ואף הגיע לביקור קצר בארץ. משנת 1937 עד 1939 שימש מרצה לספרות עברית במכון למדעי היהדות בוורשה כשירש את מקומו של הסופר והמחזאי מתתיהו שוהם שהלך אז לעולמו. הן בקראקוב הן בווארשה עמד במרכז החיים העבריים ושמר על קשר רצוף עם החיים הספרותיים בארץ. את מרב אונו השקיע בחקר ההיסטוריה של הספרות העברית, במשקליה ובמקצביה, בביקורת ספרותית, בחיבור שירה ובתרגום מיוונית, לטינית ופרסית עתיקה. במהלך שנות פעילותו בפולין בטרם נכבשה פרסם בשנת 1932 את ביקורתו על *הכנסת כלה*, מאת עגנון; בשנת 1933 פרסם את המסה 'ביאליק המספר', והיתה זו ההערכה הראשונה של הפרוזה של ביאליק שניתחה את כל סיפוריו. בשנת 1935 פרסם מונוגרפיה על אורי ניסן גנסין אחוז היאוש ותחושת אובדן הדרך. בשנת 1939 הוציא לאור את גרסתו הראשונה לתרגומו מפרסית עתיקה ל*מזרחיים* מאת עומר אל ח'יאם (את גרסתו החמישית והאחרונה פרסם בשנת 1968, שנת פטירתו). במשך כל שנות השלושים של המאה הקודמת היו קשור בכל נימי נפשו לשירה העברית ופרסם רבים מהעיתונים וכתבי העת שיצאו לאור בארץ ובפולין מסות או רשימות קצרות, וכך קנה לו מעמד של מבקר שנון אך גם נוטה חסד ומעודד. מעייני הביקורת שלו היה נתונים בייחוד לביאליק ולטשרניחובסקי, אך התעניינותו העמוקה גם במשוררים חשובים אחרים הניבה את רשימות הביקורת שלו על זלמן שניאור, יעקב פיכמן, מתתיהו שוהם, רחל, אנדה עמיר, מרדכי טמקין, ארי אבן זהב, יצחק שנהר, אברהם בן יצחק ורבים טובים אחרים. בשנותיים ששימש בווארשה מרצה לספרות עברית לא חדל מעיוניו בספרות הקלסית ועל כך מצביעה ביקורתו על תרגומו של שלמה שפאן לשניים מההימנונות ההומריים, כלומר על תרגום ההימנון אל אפרודיטי שהתפרסם בשנת 1936 ועל ההימנון אל דמטר' בשנת 1939. בחודש דצמבר של שנת 1939 הצליח להימלט עם רעייתו ובנו בן הארבע מקראקוב ללבוב, שנכבשה בינתיים על ידי הרוסים, משם לוויילנה, ולאחר טלטולים קשים ומורטי עצבים במשך חודשים ארוכים באירופה הכבושה הגיע ארצה בחודש מארס שנת 1940. את רשמיו של מסע זה, על רגעי

הסכנות והחרדות היומיומיות בתור פליט יהודי שנע בדרכי תחתית עם משפחתו כשמדי יום עליו לדאוג ל"הדברים הזמניים" שהגוף זקוק להם, הוא מפליא לתאר בלשונו הציורית ולעתים אף במבט אירוני בשני מאמרים 'אנו הולכים לוילנא' (משנת 1940) ו'מסע לארץ הצבי בשנת ת"ש' (בספרו *בטער ביים סופה: פרקי פולין* משנת 1944). כשעלה ארצה נעשה מנהל המחלקה לענייני הנוער והחלוץ של הסוכנות היהודית. בשנות הארבעים, תרף מרבית הזמן שהקדיש לפעילות ציונית, עלה בידו לעסוק גם בפעילותו הספרותית: בשנת 1941 יצאה לאור ביקורתו על תרגומו של ש. הלקין *לחטוח מויניציה* לשייקספיר ועל תרגומו של א. לוינסון *לבגני אוניגן* מאת פושקין. בשנת 1942 יצא לאור תרגומו מיוונית *לפרומתבס הכבול* מאת אייסכילוס; בשנת 1943 – ספרו *הספרות העברית בין שתי מלחמות עולם* ובשנת 1945 – ספרו הצנום, אך שופע המכמנים, *משקליו של ח. נ. ביאליק*. ואולם את מרבית זמנו ומרצו בשנים הללו הקדיש לעזבונם של המשוררים והסופרים העברים שניספו בשואה ושקד על הבאת ספריהם לדפוס. את פעילותו זאת מתאר המשורר ש. שלום בדברי ההספד שלו על בניציון כ"ץ במילים: 'משמעות עמוקה היתה [לפעילות זאת] לגביו'. בשנים הללו היה פעיל באגודת הסופרים העברים, היה נשיא חברת המרכז הישראלי של אגודת פא"ן הבינלאומית (P.E.N.) ואף מילא מטעמים שליחיות שונות. בשנת 1956 הצטרף לאוניברסיטת תל אביב, שהיתה אז בראשית התהוותה, שימש מרצה ללשון היוונית וספרותה והקים את החוג ללימודים קלאסיים. הוא שקד בכל מאודו ומרצו לפיתוחה האקדמי של האוניברסיטה בתפקידיו הן כחבר במועצה להשכלה גבוהה הן בתפקידיו האקדמיים המנהליים הרבים: בשנים 1959-1964 שימש דיקן הפקולטה למדעי הרוח וסגן הרקטור, ומשנת 1964 עד יומו האחרון שימש הן רקטור האוניברסיטה הן ראש החוג ללימודים קלאסיים הן ראש החוג לספרות עברית. בתפקידיו האקדמיים המנהליים, ובייחוד בתור רקטור מול נשיא שאץ לו הדרך, ומתוך שחש מפני דרדור האוניברסיטה לחובבנות ולשטחיות נאבק בעקשנות ובהתמדה על שמירת רמה אקדמית גבוהה. על כן היו שתארוהו, אם כי בהערכה יתרה ובחיבה רבה 'אדם קשה עורף' (פרופ' בנימין הרושובסקי) 'במושכות קצרות אחז ברסן' (פרופ' יובל נאמן),

שניהם בדברי ההספד לזכרו שנתפרסמו בכתב העת *הספרות*). בתור ראש החוג ללימודים קלסיים השכיל להרכיב חבר מורים בעלי השכלה קלסית ואירופית רחבה ומעמיקה ובעלי כשרונות דידקטיים מעולים. בהכירו את התלמיד הישראלי המצוי, שהגיע לאוניברסיטה על פי רוב 'ממרכז הארץ הסואן והרחוק מאקדמיות' (כדברי פרופ' בנימין הרושובסקי), בנציון כ"ץ בחר מרצים שידעו להקנות לתלמידיהם הן את ידיעת השפות הקלסיות, יוונית ולטינית, שהיא יסוד מוסד במחקר הלימודים הקלסיים על ריבוי הדיסציפלינות שבם, הן את שיטות מחקרם. למן ראשית הקמתו של החוג ללימודים קלסיים לימד בו בלשון המקור את השפה היוונית וספרותה, אך בפני שאר תלמידי הפאקולטה למדעי הרוח, שנהרו בהמוניהם להרצאותיו הרצה על ספרות יוון. עמיתיו בכל הצמתים הללו בפעילותו האקדמית יודעים לספר שמתוך רגש אחריות עמוק ומתוך רצונו להשפיע היה מעורב כמעט בכל מיזם אקדמי, ובין יתר מיזמיו החשובים ראוי להזכיר את יסוד כתב העת *הספרות* ואת גישושו להקמת מכון פורטר. הוא נכח יום-יום באוניברסיטה, והיה גורם רב השפעה בזכות זהירותו, יסודיותו ושיקול דעתו. פעילותו האקדמית והציבורית האינטנסיבית האטה במקצת את מיצוי כוחו היצירי בספרות. עם זאת לא נסתם מעיין יצירתו. עיקר עניינו היה בתרגום שירה, בביקורת הספרות ובשירה: בשנת 1951 פרסם את תרגומו מפרסית עתיקה את הולדת זאל מתוך *שאהנאמה* מאת פירדוסי; בשנת 1952 יצאה לאור ביקורתו על שירת אברהם בן יצחק ושנה לאחר מכן פרסם את תרגומו מיוונית *להפרסיס* מאת אייסכילוס. עניינו המיוחד בענפי השירה העברית הניב בשנת 1959 את מסתו 'עיונים ביצירת ביאליק', ובשנת 1960 יצא לאור ספרו *מערכות אדוס* ובו תרגומו מיוונית למאה אפיגרמות אהבה מהאנתולוגיה היוונית. את חלקן כבר הספיק לפרסם בכתבי עת שונים במרוצת שנות השישים של המאה שעברה. גם בכתבת שירה, שירת-יחיד, 'חטא' בנציון כ"ץ, ובשנות הששים עד שנת מותו ב-1968 פרסם בכתבי עת שונים שירים מפרי עטו. את מרביתם כינס בשנת 1965 בספרו *שקיעות ידושלים*, אך הוסיף לפרסם עוד שירים לאחר מכן בכתבי עת. לרקטור 'קשה העורף', המורה-המבקר-המתרגם הדקדקן היה צד רגיש שבא

לידי ביטוי בשירת היחיד שלו. שיריו אלה הם בעיקר שירים ליריים ושירי נוף וטבע, וקודם כול, נופה וטבעה של ירושלים.

את ה'אני מאמין' הפיוטי שלו פרסם בשנת 1966 בשורת מסות שכינס בספרו *ארחות יצירה*. המסות הבולטות והחשובות בו הן מסותיו על ביאליק וטשרניחובסקי ועיון בשימוש בספונדאוס בתוך ההקסאמטר העברי ובייחוד בתרגום יצירות מיוונית ורומית שנשקלו במקורן במשקל הזה. כדי להוכיח את תקפות השימוש בו בנציון בנשלוּם מביא ראיות ממשוררים גדולים כמו ג'יתה, הָלְדֶרְלִין, לונגפֶלוּ ומיצקֶיבִיץ' שהרבו בשימוש בספונדאוס, או לא הִזִירוּ עצמם ממנו ביודעים. מקום מיוחד מוקצה באחת המסות לשאלה הבסיסית אם ייתכנו תרגומי שירה, ומטבע הדברים הוא עונה על כך בחיוב, אם כי מסייג את החיוב בדרישתיו לכשרון פיוטי מסוים ולדיוק התרגום. ייתכן שזו הסיבה שהכניס לתוך קובץ מסותיו מסה ובה ביקורת קשה על התרגום לעברית של שירי יוליאן טובים, אחד מגדולי המשוררים היהודים הפולנים. המסה הזאת משמשת דוגמה להחמצה גדולה של תרגום מן הבחינות הללו. כחודש לפני פטירתו, באוקטובר 1968, בנציון כ"ץ עוד זכה לראות את פרסום מסתו החשובה 'כריתת הברית עם ההכסאמטר: על שלושה שירים של שאול טשרניחובסקי', שבנציון כ"ץ ראה בו את אביהו של המשקל הזה בספרות העברית החדשה.

לא עבי כרס הם הספרים שבנציון בנשלוּם פרסם, ועם זאת גדולה תרומתו לאקדמיה ולעולם הספרות. קולו בכתביו, כמו בהרצאותיו, הוא קול ברור וחזק. הכתבים שפרסם ברצף מהיום שעמד על דעתו, ולעתים בצוק העתים זעיר פה זעיר שם, נובעים מעמדה של תלמיד חכם שבקי היטב באומנותו הן כחוקר הספרות העברית הן כקלסיקן הן כמתרגם שמצוי ברזי הלשונות שמהן תרגם וברזי העברית שאליה תרגם. כתביו אלה הם מרגליות נוצצות, בבחינת מועט המחזיק את המרובה. חשיבות גדולה הוא מייחס לצורתו של שיר, כלומר למשקליו ולמקצביו, להרמוניה של מבנהו ולאמצעיו פיוטיים, כגון חריזה ומצלול. לחקר משקלי השירה בשירה העברית הקדיש הרבה ממרצו ובייחוד למשקלי חיים נחמן ביאליק, ה'ארי שבחבורה'. עם זאת לא ראה הכרח מוחלט בשילוב כל אלה יחדו. פְרוּיה היה אוזנו גם לשירה אחרת, נטולת משקלים, כגון שירתו של אברהם בן יצחק שְנָאָה היתה

בעיניו בזכות סגולות אחרות. כתרים רבים הוא קושר ל'ארי [אחר] שבחבורה', לשאול טשרניחובסקי, על שימושו במשקל ההקסמטר הן בשירתו הן בתרגומו להומרוס. הוא גם מלא הערכה לשלמה שפאן ולשלמה דיקמן שצעדו בעקבות טשרניחובסקי, אלא שבניגוד לטשרניחובסקי העדיפו לסגל את המשקל הזה לנגינה הספרדית, כשם שבנציון כ"ץ עצמו עשה בתרגומו לאפיגרמות יווניות (מתוך 'האנתולוגיה היוונית') ובתרגומי האפיגרמות מאת המשורר הרומי מארטיאליס. על עניין הנגינה הספרדית שמתאימה לעברית המתחדשת כתב כבר בשנת 1938 בעודו בקראקוב, כאשר בחן את הניגוד בין הדיבור בנגינה מלרעית לבין המשוררים שכותבים עדיין בנגינה מלעילית ואף הביע את צערו על טשרניחובסקי שתרגם את האיליאדה ב'נגינה מקולקלת'. עם כל הערכתו ותודתו למתרגמי הספרות היוונית המחוננים, שפאן ודיקמן, הוא חוזר ושונה את עמדתו שיש לגוון את טורי ההקסמטר בספונדאים כדי להימנע מחדגוניות. בשלל ביקורותיו על משוררים ומתרגמים הוא שוטח את 'הפואטיקה' שלו: בשירה ובתרגום הוא מאמין גדול בידיעה מיטבית של כללי הפרוסודיה, בהתאמת צורת השיר לתוכנו, ובייחוד בהתאמת המשקל שהולם את תוכנו, בכישרון, בהשראת הרגע שאותה הוא מכנה 'שעת כושר' ובהימנעות מתיקון נוסח ראשוני ספונטני של שיר (אלא שאת הדרישה האחרונה הוא עצמו לא קיים, שהרי את המרובעים של עומר אל ח'יאם שכלל חמש פעמים). הוא גם שולל את השתעבדותם של משוררים ל'עול מילים', כלומר למילים יפות אך ריקות מתוכן ונטולות צורה והרמוניה. עם זאת נהג כבוד רב במבוקריו, שהרי הוא מציין ראשית כל את מעלותיהם ורק לאחר מכן מציין את מגרעותיהם או טעויותיהם. באופן כזה נהג למשל במתרגמים כשפאן ודיקמן: לאחר שמנה את הליקויים בתרגום שפאן הוא מהלל אותו במילים 'עושה את עבודתו ככובד ראש, בכשרון, באהבה', ואת דיקמן 'יקרות מעלותיו של תרגום דיקמן. שי"י הוא וטבעי הוא וערב הוא.'

שפר חלקי על שנתגלגלה לידי הזכות לקבל את ראשית השכלתי בלשון היוונית ובספרותה מפי פרופ' בנציון כ"ץ, ולא זו בלבד, אלא שחוב גדול אני חבה לו, שהרי הוא זה 'שהשיאני' ללמוד לימודים קלסיים... בתור מו"ה עורך הרבה יראת כבוד והקפיד על קלה

רחל בירנבאום

כבחמורה. מתוך ידיעה שתלמידיו לא למדו את השפות הקלסיות בתיכון היה קורא ביוונית בתחילת הקורס קריאת בר הָכִי קטע מסוים מן הטקסט ומדגים כיצד יש לכתוב אינטרפרציה פילולוגית. אף את המורפולוגיה של מילות הטקסט טרח לנתח בַּדְקָנוֹת וּבִיסוּדוֹת שאפיינו את כל דרכו. הוא לא בז ל'קטנות' כגון אלה. בהרצאותיו הכלליות (ומהן השתתפתי בהרצאותיו על הקומדיה והטרגדיה היוונית) התגלה במלוא כושרו הרטורי. הס הושלך באולם הגדול של בנין גילמן כשעלה על הקתדרה, וגם לאחר מכן הוסיף הקהל להקשיב לדבריו בקשב רב. מתוך שרצה להטביע את הבנת החומר ורושמו באוזני השומעים היה חוזר על דבריו, אלא שהיה מגוון אותם בלשונו המטפורית העשירה. זה היה סגנונו גם במסותיו ובביקורותיו.

בחודש נובמבר שנת 1968 'שירת חייו באמצע נפסקה', כמאמר ח.ג. ביאליק' מושא הערצתו, והוא בן 61 בלבד, אחרי שהספיק כה הרבה וכה רבות היו תקוותיו להקדיש את עצמו לעשייה ספרותית בתום כהונתו כרקטור, כמו שנהג להשיח לידידיו הקרובים.

רחל בירנבאום, החוג ללימודים קלסיים, אוניברסיטת תל אביב

בנציון בנשלום (כ"ץ)

בנציון בנשלום (כ"ץ) נולד ב־1907 בעיר סאנוק שבגליציה. למד באוניברסיטת קראקוב לשונות קלאסיות ולשונות המזרח, והתמחה בפרסית וביוונית. מ־1929 עד 1937 לימד באוניברסיטה זו ספרות ולשון עברית – הישג נדיר ליהודי בפולין של אותם הימים, וכד כבד היה מפעילי התרבות העברית בפולין. ב־1937 התמנה כמרצה במכון למדעי היהדות בוורשה במקום המשורר מתתיהו שוהם שנפטר ב־1940 נחלץ עם משפחתו מפולין הכבושה בידי הנאצים, ועלה לארץ־ישראל. מ־1940 עד 1963 ניהל את המחלקה לענייני הנוער והחלוץ של הסוכנות היהודית. ב־1956 הצטרף לאוניברסיטת תל־אביב עם הקמתה כמרצה ללשון היוונית וספרותה. מ־1964 עד מותו כיהן כרקטור האוניברסיטה וכן כראש החוגים ללימודים קלאסיים ולספרות עברית. נפטר בתל־אביב ב־21 בנובמבר 1968. על שמו נקרא המכון לחקר הספרות העברית באוניברסיטת תל־אביב, שהוקם בעקבות יוזמתו.

פעילותו הספרותית של כ"ץ הקיפה תחומים רבים: ביקורת הספרות העברית ומחקרה; חקר הספרות היוונית והרומית; תרגומים מן השירה והדרמה היוונית, הרומית והפרסית, וכן מן השירה הפולנית, הגרמנית והאנגלית; עריכת קבצים ספרותיים; כתיבת שירים ורשימות. פרסומו הראשון, רשימת ביקורת על שירי דוד פוגל, הופיע ב־1927, ועד עלייתו ארצה פרסם מחיבוריו בעברית, בפולנית וביידיש. שני ספריו הראשונים, שפורסמו עוד בפולין, *אודי ניסן גנסיין: מונוגרפיה* (1934) *הוראציוס בספרותנו* (1937), מייצגים את שני המוקדים העיקריים של התעניינותו: הספרות העברית המודרנית והספרות הקלאסית העתיקה. ואמנם, עיוניו בספרות העברית ניזונים במידה רבה מהשכלתו הקלאסית. הוא הרבה לעסוק בהיבטים פרוזודיים בשירה העברית (כגון בחיבורו משקליו של ביאליק, תש"ב), באימוצם של ז'אנרים

רחל בירנבאום

אירופאיים לתוכה (כגון במאמרו על הסוניטה אצל ביאליק וטשרניחובסקי), ובתכנים מן הספרות הקלאסית שנקלטו בה (כגון במאמרו על מוטיבים יווניים בשירת טשרניחובסקי). ממאמריו העקרוניים עולה השקפה קלאסיציסטית מובהקת, הדוגלת בחתירה לתואם בין תוכן לצורה, מדגישה את חשיבותם של היבטים צורניים (מבניים, ריתמיים ומוסיקליים) ביצירת הספרות ומייחסת חשיבות רבה לחינוכו השיטתי של המשורר לשם השגת שליטה מירבית בכלי אומנותו.

מתרגומיו שהופיעו בספרים: *מזובעים* של עומר כיאם (מהדורות שונות מ-1939 ואילך); פרקים *משאה נאמה* של פירדוסי (תש"ג; תשי"ט); *פרומתאוס הכבול* (תש"ב) *הפרטים* (תשי"ג) של אייסקילוס; *מערכות ארוס: מאה שירי אהבה יווניים* (תש"ך); *מבחר שירים של מרטיאליס* (1977). מבחר ממסותיו וממאמריו כונס בספרו *אורחות יצירה* (1966). מאה משיריו כונסו בקובץ *שקיעות ירושלים* (תשכ"ה).

ביבליוגרפיה

לזכרו של בנציון בנשלום כ"ץ ז"ל, *הספרות*, א, מס' 3-4, סתיו חורף 1968-1969 (תשכ"ט), עמ' 741-761. [דברים עליו מאת בנימין הרושובסקי, יובל נאמן וחיים רוזן, וביבליוגרפיה מאת נורית גוברין של כתביו ושל מה שנכתב עליו.]

אבנר הולצמן

מתוך: לקסיקון הקשרים לסופרים ישראלים, 2014

כשרון וקלות-ראש

יפה הוא שירו של נתן יונתן „לא נחיה בשירה הנוגה“ („על המשמר“, א' סבת ש"ן). הלך נפש פיוטי הובא בו לידי ביטוי פיוטי — ובנוסף הפצה נקראו ונתנה מפרץ רוחו של המשורר.

תשובת אודיסבס אל מולדתו ואל ביתו, לאחר מסות הרבה ונדודים הרבה ויסורים הרבה, היא עניינו של „לא נחיה בשירה הנוגה“. בשיר הקטן, שכתב פרידריך שילר על אותו נושא („אודיסבס“; 1795), הסיע את הטראגיות שבפנישת הגורד, שנכסף כל כך לארצו, עם האידיאל, שנפשו יצאה אלו, עם איתאקה: אודיסבס, ששב לאיתאקה כשהוא ישן, ניעור משנתו ואינו מכיר את מולדתו. ויש להעיר, שהמשורר הגרמני הגדול גטל את הפרטים מה-„אודיסיה“, משירה הי"ג, אלא שהזיקנה למצב המתואר משמעות אחרת: באפוס היווני אין אודיסבס מכיר את איתאקה — בעיקר משום שהגלה פאלאס אתנה פרשה ערפל סביבותיו, כדי שלא תכבד עליו הנקמה במתוירים על אשתו, ואילו בשיר הגרמני הקטן הגלה אינה מופיעה והריבור נתייחד על מפח הנפש שבהתגשמות השאיפה, על שברוך-הלב שבשבר החלום. וגם המשורר הפולני רבי-הכשרון סטאניסלאב ויספיאנסקי נוקק למוטיב הזה, לעניין הניגוד בין הכיסופים ובין התגשמותם, במחזה „תשובת אודיסבס“ (1907): משנתחזרר לזיבור, ושתי איתאקה הן, זו שבחלומותיו וזו שבמציאות, ושארן לגשור גשרים מעל לתהומות, המפירות בין השתיים, הוא בוחר במות ומקפד חייו בטבעי בים. ואילו המשורר העברי הביא לידי ביטוי בעיקר את צער התשובה בלי התברר למסע ואת ההוגה, האופפת את אודיסבס גם לאחר שחזר למולדתו, הואיל ואינו יכול לשכוח את הריעים, שלא שבו, והוא חי בצל „הזכרונות המתים והמוך“.

שירו של נתן יונתן ערב לקוראיו. המשורר השביל להתאים את הירתימוס לתוכן, ונעימה מתוקה נוגה מפעפעת כטריוו. ההכפסטר האנאפסטי, שנשתמש בו, הולם שירים — וקול המונם של גלים ונגינתם עולים מ-„לא נחיה בשירה הנוגה“. והחריזה רבת האסונאנסים („המלח“ — „הלאס“; „סלמא כוס“ — „האחי“; „הגני“ — „ההלנים“; „האי“ — „הבאים“ וכ"ו) אף היא מוסיפה נופך משלה לריגת הסורים. לאחר שעקב פיכמן נתבשרם לראשונה משירת הזמירוס, והוא אז משרור צעיר לימים, שר את שירו „עם קיראת הזמירוס“ (1907). וגיב שנה לאחר מכן הלך שוב משרור צעיר אצל הזמירוס — והאפוס היווני הכביר נסך גם עליו שירורן.

כללו של דבר: נתן יונתן כתב שיר טוב, וראוי הוא שנתווק לו טובה. שמחה כפולה שמחתי בקראי את שירי: שמחתי על ששתה משרור עברי צעיר ממעיין נובע ומתגבר, שמימיו המתוקים משיבים נפש, ושמחתי על שערב את לבו להיוקק למוטיב הזמירי, ונהייתי מ-„לא נחיה בשירה הנוגה“ (אנב: נראה לי, שמוטב לשיר להיקרא „לו נחיה בשירה הנוגה“) — ובירכתי על התנאה.

ואולם לא הנהגה בלבד גרם לי השיר. גם תמיהה גרם לי. ומשקראתי בשנית ובשלישית, גברה והלכה התמיהה, שכן למדתי, שהמשורר דש בעקביו גופי הלכות. השתוממתי על שנהג קלות-ראש באחד מגדולי שירתנו; והשתוממתי על שעייבד את הנושא שלא במלוא כובד הראש. והרי צריך היה להבין, שההיוקקת למוטיב הזמירי מחייבת אותו ללון בעומקם של כמה עניינים ולשקוד על בירורם של פרטים. אהחיל במוטל. בראש השיר מתנוססים דברי טלמאכוס אלה: „אל נא תפריעו שיר תשובת דואים הנוגה, יצן כי אותה השירה חכיבה מאוד על בני-אדם, והיה כי ישמעוה והיתה בעיניהם כחושעה. בספר הראשון של ה-„אודיסיה“ משמע המשורר פימיאוס שיר על שיבת היוונים למולדתם מטרויה. וכאשר שומעת פרנלופה, אשת אודיסבס, את השיר, היא באה לידי צער מרובה, כי גזעויה על בעלה, שעדיין לא הצליח לחזור לביתו, מתגברים בלבה ביותר, והיא מבקשת מהמשורר שפיסק את השיר על שיבת היוונים וישמעו שיר אחר. ואולם טלמאכוס, בן גינלופה ואודיסבס, מחוה לאמו את דעתו — באמרו את הדברים, שהובאו כמולטן — שאין להפסיק.

נתן יונתן ציין, שנטל את המוטל מה-„אודיסיה“, אך לא פירש את שם המתרגם. ודברי טלמאכוס הגיל מתרגום שאול שרניצ'ובסקי נלקחו! ואף-על-פי שנתן יונתן השמיט את התיבה „את“. והחליף את התיבות „מרי“ ו-„להם“ בתיבות „כי“ ו-„בעיניהם“, לא ירד המתרגם מנכסיו, והרי לשון שטרנחובסקי:

אל נא תפריעו את שיר תשובת צנינים הנוגה,
יצן כי אותה השירה חכיבה קאד על גני-אדם.
ותיה פרי: ישמעוה ותקחנה לטם פתח-שפה.

בנציון בנשלום

וענין המוטו מכיב אותך בעל כרחך לידי שתי מליאות. האחת : מה ראה נתן יונתן ל"מתקן" את תרגומו של משורר גדול ולהביא הכסאמטרים דאקטיליים כפרוזה ? והשנית : מה ראה לכתום את המתרגם ? נתמול מלנו ההאפוס ההומרי הולבש מלבושים עבריים בידי אחד מהאריות שבחבורה, שכשם שהיה ליריקן חשוב, כך היה אֶפיקן חשוב, ומתוך כך זכינו לתרגום, שאינו יכול להיוולד אלא בשעה שהמתרגם הוא מבני מינו של המתורגם. ואיך טחו עיני נתן יונתן מראות, שהתולות בטשרניחובסקי חזקן היא למשורר עברי ? !

ומהמוטו — לגוף השיר, כשקראתי את הבית השלישי :

פה תני כגני־אנוש לא־קלים. ובשזחת נְרִטְנָסְס, שְׁרוֹת־שֶׁקֶס,
שׁוֹכְבִים הַפּוֹכִים בְּיוֹתֵר. שֶׁב אִין קֶטוּ וְאִין נְאָשִׁם, אִין קְפוֹר,
וְנוֹשְׁבֵת שֶׁם רוֹחַ יְשִׁית שְׁאֵף פַּעַם אִינְגָה פּוֹשְׁקֵת — — —
אָקֵל עַד שְׁנַיִע לְשֶׁם, עַד הַרְגָה קְרוֹת נְצֵבֵר

נראו לי הדברים כמובנים. וכשחזרתי וקראתי את הבית, נתגברה בי ההרגשה הזאת. הלכתי איפוא אצל ה"אודיסיה", בתרגומה העברי, שטשרניחובסקי זיכנו בו, והתחלתי מדסדף בו. והנה נודמנו לי, בספר הרביעי, הטורים האלה :

כי יזכילוקה קְאֵלִים לְשְׁדוֹת אֱלִיָּוִן תְּרוֹשֵׁקֵת,
קְצַנְי תַּל, שֶׁם נְאוֹת נְרִטְנָסְס הַשְּׁהֶבְתֵּב וְסִקְסוּ,
תני כגני־אנוש שֶׁם קְלִים וְסַפְסִים כְּנִצְיָסִים נְאָשֵׁר,
וְסוֹפּוֹת שֶׁל שֶׁם אִינְגָה וְאִין קֶטוּ קֵר וְאִין קְפוֹר,
וְרוֹחַ תְּסָרְבִית נוֹשְׁבֵת וְאִינְגָה פּוֹשְׁקֵת לְעֵלִם — — —

ומשקראתי, הבנתי שנתן יונתן יצא בעקבותיהם ככתבו את הבית, שבו אמורים הדברים. המחצית הראשונה של סודו הראשון ("פה חיי בני־אנוש לא קלים") אינה אלא הד של המחצית הראשונה של השלישי מהטורים ההומריים־הטשרניחובסקיים. ובעל "לא נחיה בשירה הנוגה" לא נרתע מהצירוף "בני־אנוש", שהוא נדיר (בתנ"ך נמצאו פעם אחת בלבד : בתהילים, קמו, ג), הואיל והתנהל בעקבות טשרניחובסקי. ואילו הטור השלישי של הבית, הגדון כאן ("ונושבת שם רוח ימית שאף פעם איננה פוסקת") — הוא נוסח אחר, לא־משופר, של אחרון הטורים ההומריים־הטשרניחובסקיים. ותרגום טשרניחובסקי מציץ גם מהמחצית השנייה של הטור הראשון (יונתן : "ובשדות רדמנתס, שדות־שקס" ; הומירוס־טשרניחובסקי : "שם נאות רדמנתס") ומהמחצית השנייה של הטור השני (יונתן : "שם אין סתיו ואין גשם, אין כפור" ; הומרוס־טשרניחובסקי : "וסופות שלג שם אִין, ואין סתיו קר ואין מטר"). והואיל וטשרניחובסקי שנה וכתב : "רדמנתס", כתב גם יונתן : "רדמנתס", וצ"ל — רדמנתס, ורצוני להטעים, שאיני בא כטרוניה עם נתן יונתן על שהושפע מתרגום טשרניחובסקי. לא מיניה ולא מקצתיה. טוב למשורר צעיר כי יקבל השפעה מרבי השירה. בא אני עמו בטרוניה על שלא פירסם את דבר ההשפעה עליידי הערה או עלייני מוטו מנוסח כראוי. ואילו הכריז על הזיקה לטשרניחובסקי, היה מגבר שירו ומבצרו.

ומענין לענין באותו ענין : ב"לא נחיה בשירה הנוגה" נודע תפקיד חשוב לאלפונז, שהיה מבני לווייתו של אודיססס. באותו אלפונז מוזכר כשיר פעמיים בבית הראשון ובבית הרביעי :

בַּתְּלָף הַשְּׁנִים תְּכַבְּרוֹת, רְכִי־תִנְס, הַנְּאוֹת וְתַסְלַח
אוֹדְיָקָאוֹס תַּזְרֵן אֵל בִּיתוֹ. קְכֵר תַּתְרַף תּוֹרֵשׁ נְנֵלִים.
בְּלִי רְצִיו. דְּיוֹסְקֵס נְנָף. אִיִּס סַח, תּוֹנֵזוּ כְּגִנְי־תֵלִם.
נָח אֶלְפֹנֵזר בְּיָם הַלְקִסְפוֹנָס. רַק אוֹתוֹ שְׁכַחוּ הַקְּאֵלִים.

שֶׁם קְבָרִים קְלִם. בְּלָצְרִי. וְלָבֵן צַנּוֹב־רוֹת תַּנְגִּי.
יִשְׁנָה אֶרְצוֹ בְּאֶפְסֵע תַּיִם. בִּין אִיִּקָּה לְקִסְמוֹ הָאִי.
שֶׁם שְׁפָנֵז קְפֵר עַל תַּסֵּל שֶׁל אֶלְפֹנֵזר נְבוֹר תַּהֲלָגִים.
וְנַצְנֵזוּ קִשְׁמוֹ עַל תַּסֵּל — וְנָרְזוּ לְהוֹרוֹת תְּקָאִי.

כשרון וקלות-ראש

וכאן ניתנה לו רשות לקשקש להקשות שתי קושיות גדולות. ראשית: מה נפשך, אם אלפנור „נת בים הלספונטס“, לא נקבר במקום, שהוא „בין איתקה לסאמוס האי“, ובין איתקה לסאמוס האי“, ההלספונטס אינו צניץ לכאן. שהרי כשם שירושלים אינה יושבת בין חיפה ובין סבריה, וכשם שבארשבע אינה יושבת בין תגיה לרחובות, כן ההלספונטס (כלומר: הדראדאגליס) לא יכירונו מקומו „אין איתקה לסאמוס האי“. בספר העשירי של ה„אודיסייה“ נאמר, שאלפנור נהרג באי „צִיִּיִּה“, בפסלו מגב במעון האלה המכשפה קירקה. אלפנור הירבה לשתות יין ונשתכר, ולפיכך נפל מהגג; והואיל והדבר אירע בשעה שאודיסבס וחבריו הזדרזו להפליג בים, לא היתה לו קבורה. ובספר הייא תוארה פגישת אודיסבס עם נשמת אלפנור: המת מתנתן אל אודיסבס ומשביע אותו, שיספיל בהבאתו למנוחות, ואודיסבס מבטיחה, שימלא הבקשה. ואילו בספר הייב סופר, שאודיסבס וחבריו חזרו לאיאה ושרפו שם את גופת אלפנור והקימו תל לזכרו ונצטוו בו משום. והאי המיתי איאה, שקירקה שכנה בו, אינו יושב לא ליד ההלספונטס ולא „בין איתקה לסאמוס האי“ — והמיקום של נתן יונתן אין לו שחר. והשנית: במה זכה אלפנור להיקרא „גיבור ההלגימס“? שהרי בעל ה„אודיסייה“, שידע את טיב אלפנור יותר משיכול נתן יונתן לדעתה, כתב עליו את הדברים:

אָךְ גַּם כִּשְׁמֵם לֹא נִהְיִי אֶת רֵעִי בְּלִי קַל אֲבָרְתָּ.

הִנֵּה הַתְּקַדְרִי קָקֵס, הַתְּעִירִי בְּקָלִים אֲלֻפְנֹר,

לֹא סֵן הַשְׂבִּיבִים פְּקָרִיב עִם בְּנֵי בִינָה לֹא יִחַד — —

(ספר עשירי, טורים 651-653; תרגום ש. משרניחובסקי)

ואם כן נגזר על יוני צעיר, שהיה „לא מן הטובים בקרב ועם בני בונה לא ייחה“ — שילבש בבורה? ואולם לבי אומר לי, שאספר לתרץ את שתי הקושיות בתירוץ אחד. משער אני, שהרעה נפתחה מהספר הייב של ה„אודיסייה“. בראשית הספר הזה תוארו האבל, שעשו היוונים לאכילסס גיבורם הגדול. וכסכי קבורת המת הגדול. ושם נאמר:

אָפִּיִּי, בְּשִׂאָבְלֶתְךָ תֵּאָשׁ וְלִהְבוֹת הַפִּיקִמוֹס,

הַשְׂבֵּם בְּכָרְנֵךְ אֶת קַל עֲצֻמוֹתֶיךָ הַלְקֹנוֹת, אֲכִילִים — —

בְּקֶשֶׁה סִאָר גְּדוֹלָה וְנִפְלְאוֹה שְׂפָבְנֵךְ לֵךְ אִךְ אֲנִיחֵנָּה,

סִתְּגֵה־תִּקְרָשׁ שֶׁל תֵּיל הַתְּרַנָּאִים, קַל רֵבִי־הַכִּירִיִּו,

סִרוֹם עַל סִלְצֵי הַחַרְף, לִידֵי הַסְּלִפְוִנָּמוֹס הַנְּזוֹל,

לְשֵׁנוֹ יִרְאֶה פְּרָחֹס יִרְדֵי תֵּים בְּאֵינֹת — —

(תרגום ש. משרניחובסקי)

כלומר: היוצרות נתחלפו לו לנתן יונתן — ואכילסס ואלפנור משמשים בעירוביה בלא נתיח בשיהיו הנוגה.

ויכולני להקשות על נתן יונתן עוד קושיה אחת או עוד שתי קושיות, אך מוטב שלא אאריך בדברי. שהרי כבר למדנו, שלא נהג בנושא כובד־ראש ושלא לך בעומקם של ענייניו. וחבל על זאת! כאמור לעיל, באתי לידי קורת־רוח, כשראיתי שנתן יונתן נזקק למוטיב ממוטיבי ה„אודיסייה“, ואולם מיצר אני על שלא הבין, שכשנמר אומר להתחבר עם רבי השירה, ששאבו ממעייני הומירוס, נתחייב להתחבר על עצמו ולהקפיד על כל פרט ופרט ולהיות זהיר גם בפכים קטנים ולשאוף לשלמות. וכן מיצר אני על שלא נתן אל לבו, שיש לחזק את הכשרון בלימוד מרובה, שתורה מעשירה את השירה ומעמיקה אותה, שעל המשורר להיות תמיד שקוד להשתלם בידועת נושאו ולהשתדל תמיד לבוא עד גבביתם.

ועם זה סימן טוב לנתן יונתן שהלך אל ה„אודיסייה“. הומירוס לא נס ליחו ולא נמר ריחו. בשדותיו שורה ברכה ומעיינותיו נובעים. ולא פחות משקסם לגיחה ולקיסם — הריהו קחסם לבני־דורו; ולא פחות משהעניק לבני המאה הקודמת — הריהו מעניק לבני המאה הזאת. וכשם שאתה לומד זאת מה„אודיסייה“, שכתב ניקוס קאואנזאקיס, היוצר היווני החדש, שמת ב־1957 — מהאפסיה היוונית־חדשה הגדולה, המכילה 33.333 טורים; וכשם שאתה לומד זאת מהמעשה — שסיפר זה לא כבר אחד מכתבי־העת האמריקאיים — באיבר, שקרא את ה„איליאס“ ואת ה„אודיסייה“ בתרגום אנגלי והרץ איגרת לחונות הספרים, שבה קנה את שתי היצירות הללו, וביקש בה שישוגרו אליו שאר ספריו של הומירוס, שכן „ברגש יודע לכתוב“; כן אתה לומד זאת מהשיר „לא נתיח בשירה הנוגה“, שכתב נתן יונתן.

בנציון בנשלום

מוטיבים יוניים בשירת טשרניחובסקי

(פרקים ראשונים)

א

לבדיקת המוטיבים היווניים, שזקק להם טשרניחובסקי, גודעת חשיבות מרובה, לפי שיש בה כדי לסייענו לחזור עניינים, שחקר טשרניחובסקי חייב בחיזורם, וכדי להוסיף על ידיעתנו בדרכי שירתו של בעל "עמא דדהבא".

קודם לכול יכולה בדיקת המוטיבים היווניים, הנמצאים ביצירת טשרניחובסקי, לסייע עמנו בבירור יחסו אל יוון. אם רצונך לעמוד על יחס זה – והדברים אמורים בליבון העניין ולא בטביעת מטבעות כלליים, שיותר משיש בהם מן ההבהרה יש בהם, לפי עצם טבעם, מן הטישטוש – עליך למצוא תשובות ברורות על כמה שאלות, כגון: איך תפס המשורר את דתם של היוונים הקדמונים? מי ומי מאלי יוון זכו להערצתו? מי ומי מסופרי יוון השפיעו עליו? ואיך תפס את נופיה? ומי ומי מגיבוריה המיתיים קסמו לו? ואיך תפס את אמונתה הפלאסטית? ומת דמות שייך ליוונים הקדמונים? – וכיוצא בהן. ואם תעסק במוטיבים היווניים, שטשרניחובסקי קבע בשירתו, מציאת התשובות, על כל השאלות הנ"ל או על מקצתן, תקשה עליך פחות.

וכן יכולה בדיקת המוטיבים היווניים הנ"ל לסייע אותנו לברר את טיב השכלתו הקלאסית של טשרניחובסקי ואת תחומיה ואת מקורותיה. הידע טשרניחובסקי את הלשון היוונית על בורייה? היתה מצוי אצל המיתולוגיה היוונית? התיי שבילי ספרות יוון נהירים לו? אילו סופרים יוניים גודעו לו בעודנו באיבו ואילו מסופרי יוון גודעו לו לאחר מכאן? אילו מהם גודעו לו מתוך שקרא כתביהם ביוונית ואילו מהם גודעו לו מתוך שקרא כתביהם בלשונות אחרות? גם על השאלות האלה וגם על שאלות כיוצא בהן על חקר טשרניחובסקי להשיב; ושוב ניתנה רשות לומר, שהטיפול במוטיבים היווניים, שנקבעו בשירת טשרניחובסקי, יסייע בוודאי במציאת התשובות.

זאת ועוד: כל משורר, הראוי לשם תפארת זה, מטביע את חותמו על המוטיבים שהוא מעבד. ולפיכך העוסק במוטיבים היווניים, ששוקעו בשירת טשרניחובסקי, עומד על כמה מתכונותיה ועל כמה מדרכיה.

אחד אחד יותחו בזה המוטיבים היווניים השונים, שנשתמש בהם טשרניחובסקי בתקופות שונות. ולניתוח תוסמכנת המסקנות, שאפשר יהיה להסיק ממנו.

ב"דיאנירה" תיאר טשרניחובסקי את גופית של ארץ היוונים הקדומים. הבה נתבונן בזה התיאור, שנוצר בהידלברג:

ובשיחות הפלאות תופיע

ארץ על ימי התכלת ובסוד גלי עדן עליונים,
 ארץ ובנינים, פותרתם – יערות ארץ וזית,
 כאבני איזמרנד מראיהם, מוסבות משבצות זהב,
 זהב ורקמות ארגמן – מזרעות חשה ושעורה;
 ארץ בה נהלים, מעינים מחביון השיש יורמו,
 מערות סלעים מחצבתם, מדמעה בת עין טהרו.
 חלמים שמים נשקפים, קעיני תכלת מרחביה,
 יערי ברזש ועצי דפנה – ממלכת דומיית הקלש,
 לוטים תעלומות נפלי, ובצלם ארמנות שלש,
 נדמו לתלומות משורר, שקסאו ועמדו קאָגן.

דומה לי, שהמשורר הצעיר בא לצור בטורים, שהובאו בזה, את צורתה של יבשת-יוון (לחוציא את האיים וכו'). ומתוך אידיאליזאציה רבה עשה את מעשהו. הארץ שציייר דמתה כולה ל"חלומות משורר".

התמונה שופעת תכלת. ימי-תכלת מחבקים את הארץ ומסוככים עליה שמי-תכלת. התכלת התחזתונה והתכלת העליונה נושכות זו בזו ומתארגנות זו בזו, והכול טובע במשברי תכול: ההרים, "יערות האורן והזית" המוריקים כאיזמרגדים, השדות המזהיבים ומאדימים, הנחלים, המעינות, הברושים והדפנים, הארמונות. ולפי שהכול גוטה תכלת, אביב-עולמים שורה על הכול. לא עבים ולא סגירים ולא סערות. רק ימי-שמש, רק ימי-תכלת.

פעמיים הזכיר שייש: נחלים ומעינים זורמים "מחביון השיש", והיכלי-שיש חוסים בצל יערות. וכיון שעליך לצרף לכך את התרים ואת "מערות הסלעים", בעל כורחך אתה אומר: יש כאן אדירות, יש כאן מזנומנטאליות. עוד שני קווים רצוני לציין. האחד: המשורר נסך על התיאור רזים וסתרים. יערות הברושים והדפנים, "ממלכת דומיית הקודש", מלאים "תעלומות ופלי" – והלא "בשיחות הפלאות תופיע" הארץ, שבה הדברים אמורים. והשני: גם עליונות שוותה על הגופים, שכן באו "בסוד גלי עדן עליונים".

סוף דבר: לא תיאור ריאליסטי נתן לנו המשורר, כי אם תיאור אידיאלי-זאציוני מובהק. טשרניחובסקי צייר ארץ, שוכתה ליתרונות רבים ונוקתה מכל מום. תשעה קבים יופי העניק לת. ותשעה קבים חן העניק לה, והלבילש אותה חלומות ותעלומות וקדושה. שכן מתוך התלהבות ותתפעלות תיאור המשורר

בנציון בנשלום

הצעיר. את ארץ היוונים הקדומים – וכשורר על אחובה שורר עליה. וכדי שָׁבְרו של התיאור יהיה הולם את תוכו של התיאור; שקל את "דיאגרה" בתכסאמטרים דאקטיליים. ודוק. בהיידלברג התחיל המשורר להזקק להכסאמטר הדאקטילי – ו"דיאגרה" ו"שרטוטים", ב' הם ראשוני שיריו ההכסאמטריים. ועוד דוק: אף-על-פי שהציור שובץ בקטעי כתובים ("מוסבות משבצות זהב"; "חיטה ושעורה"; "נחלים, מעיינים" – "המשלח מעיינים בנחלים"; "מערות סלעים" – "במערות צורים"), צביונו היווני לא נפגם ולא נתגרע.

בהיידלברג שר המשורר גם את השיר האחר, שארץ היוונים הקדומים תוארה בו. ומתכוון אני ל"שרטוטים", ב'. הבה נעיין עתה בתיאור האחר:

וְאֶזְכְּרָה תְּכֵלֶת אֶחָת.

תְּכֵלֶת בַּת-חֹרֵין וְחָיה וּבֵין זְרוּעוֹתֶיהָ חוֹבֶקֶת

אֶפְסֵי מִרְחָקִים – וְאֵין גְּבוּל... וְנִמְתַּחֵם שְׁמֵים תְּדַשִּׁים

לְהִיֹּת אֶסְרִיֹן לְרֵאשִׁי; וְשָׁמַשׁ בַּת-נֶכֶד מוֹפְעָה,

חֲמָה גְדוֹל מְאֹד, וְאֹרֶה מְעַר עֵין רוֹאִים

אֹרֶה מְתוֹפֵץ בְּנָלִים, מְתוֹרֵץ בְּנִבְכֵי-הַמַּיִם,

הִיָּה לְאֶלְפֵי יִצְחָק וְלִרְבֻבֹת שְׁבָרֵי-הַבְּרֶק,

רוֹקְדִים כְּגַד חֲמָה, וְכֹאֵלוּ יוֹצֵאִים בְּמַחְלֹת

לְקוֹל שִׁירַת אֲזֹת-הַמַּיִם וְנִיגַת-הַרְזִים לְזֶרְמִי.

תַּחַת כַּף רְגְלֵי תְּלֵהֲטֵנָה שְׁכֻבֹת הַחַיִל הָאֲדָמָדִים.

שִׁירֵי שָׁם יְבֹא הַשֶּׁתֶּף, עוֹלָה יוֹרֵד בְּמַיִם.

שְׁלוֹם לָךְ, שְׁמֹשׁ יָוֵם! הֵאֵין אֲנִי רוֹאָה אֶת יָוֵן,

יָוֵן, נְעִרִיסַת הַנְּפֹשׁוֹת הַקְּפוֹת אֶף הָאֲדִירוֹת.

לֹא, כִּי תַחַת זֵיו זֶה, נִעְרֹת-מְשֻׁבְּרִים בְּאֶלֶה,

צָצוּ מְנִיגֹת הַמֶּר, נוֹצְרוּ חִיּוֹנוֹת סוֹפֹקֶלֶס!

וְאִמָּנָם בֵּינָם אֲנִי!...

קודם לכול יש להעיר, שהתיאור שב"שרטוטים" תיקפו קטן מהיקפו של התיאור שב"דיאגרה". שכן תוארו ב"שרטוטים" החופים בלבד, חופי יבשת יוון וחופי איי היוונים. ברם מבחינת יחסו של המשורר אל נושאו, דמו שני התיאורים זה לזה. מה ב"דיאגרה" צר טשרניחובסקי צורה אידיאליזאציונית גמורה, אף ב"שרטוטים" צר צורה אידיאליזאציונית גמורה. יתר על כן: מתוך יתר התלהבות ומתוך יתר שיכרון נתרקם התיאור שב"שרטוטים".

גם ב"שרטוטים" פתח המשורר בתכלת. אין קץ לתכלת – והיא "חובקת אפסי מרחקים". אך הפעם, שלא כב"דיאגרה", הועדפה השמש. הפעם החמה מולכת בכיפה. קרציה חמות מאוד וזיווניות מאוד, והכול נכנע לפניהן

וטובע בהן. דורסניות הן ורומסניות, ועצמתן הומחשה על ידי הצירוף האונו-מאטופי "ואורה מצוור עין רואים". וכן הועדף הפעם הים. ב"דיאגירה" יצא המשורר ידי חובתו עם הים בטור "ארץ על ימי-התכלת ובסוד גלי עדן עליוזים". ואילו ב"שירטוטים" הים ידו רמה. בו מתהוללות קרני השמש בהשתברן "לאלפי גיצוצות ולרכבות שכרי-הברק" – ושירת גליו משתלסת בכול. התמונה שוקתה לרווייה שמש וים, והוא שאמר המשורר, בפנותו אל יוון: "שלום לך, שמש וים!"

וכיון שהתיאור שב"שירטוטים" חמתו מרובה כל כך, נשתנה צביונו מצביון התיאור שב"דיאגירה" מבחינות אחדות. ב"דיאגירה" הכול שררי, כאמור, באביב-תמיד, ואילו ב"שירטוטים" הכול טובע בקיץ, בקיץ-נצחים. ובגלל זה מצויין התיאור שב"שירטוטים" לא בעליצות צעירה, אלא במין שיכרון גמל. תורשינו איפוא לומר, שהתיאור שב"דיאגירה" נטבע בחותם אפולוני; והתיאור שב"שירטוטים" דיוני.

ובדבר עוד אחד הובדלו שני התיאורים זה מזה: ב"דיאגירה" התיאור אחד, אבל ב"שירטוטים" חוברים זה אל זה שני תיאורים, תיאורם של חופי הים השחור ותיאורם של חופי יוון. מאידך גיסא, גם "דיאגירה" גם "שירטוטים" – ב"שירי-אתבה הם ושירי-טבע.

ג

דמות דיוקנו של עם יוון צויירה בידי טשרניחובסקי בימי היידלברג בשני שירים: ב"לנוכה פסל אפולו" וב"דיאגירה". בשיר הראשון נאמר:

באתי עדיך, אל נשכח מעולם,
אל ירחיק קדם וימים אחרים,
מולך על ורמי בני-אדם רעננים,
משברי אונם בשפעת עלומים!
אל דור אדירים ונפילים בארץ,
כובש בורועו גם גבול שוכני רמים
למלשב גבורים בבניו בעטרת
על-יתר-הפנה על מצחם הנאה,
רודה באיליו ונדמה להמה,
לשית נוספות על סוד מושלי תבל;
דור אל בארץ, שכור שפע חיים,
נקרי לגי תולה ולבית הפואכים.

בבואו לעצב את קלסתר פניהם של היוונים הקדומים בשירו "לנוכה פסל אפולו", שפרו יוני מובהק (השיר נשקל במשקל ארבעת הדאקטילים, שהברתו

בנציון בנשלום

האחרונה הושמטה, ואינו חרוז), ראה המשורר, שהיה אז בן כ"ד שנה, להבליט ארבעה קווים. נפרט אותם בכאן אחד-אחד. היוונים הקדומים תוארו בדמות עם צעיר. עלומי תוססים בו וחומרים בו וכולו רענות וקיות. מרצו אינו מניחו לשקוט אל שמריו ולשאיפותיו אין גבול ואין תכלה.

וכשם שהובלטה הצעירות, כן הובלטו הכוח והתוקף. רבי-אונים הם היוונים הללו. לאליליהם דמו, שכן עצמו מאוד ונאדרו עד בלי די. תגבורת-העולמים ושפעת-האונים, שאֵלה היוונים מציינים בהן, מביאות אותם לידי גבורה והעזה ונאות. אף אל מעונות אלוהיתם מפילים הם לעלות והם מושיבים שם מגיבוריהם.

ותאב-חיים הם. את צמאונם לחיים אין לרונת, כי עו הוא ביותר. וכיון שעדיין לא דבק אבק חולניות לא בנפשם ולא בגופם, ארציים הם. את הארץ הם אוהבים בכל מאדם ובשמיים לא ימרוה.

כלומר: כדרך שהארץ תוארה מתוך אידיאליזאציה מובהקת, כן תואר העם מתוך אידיאליזאציה מובהקת. המשורר הצעיר, שמרד על הגלות, צר צורה אידיאלית של עם צעיר ורענן ודמי ועשאה הפך עמו שלו, שתוקן מתלאות. על ארבעת הקווים, שהודגשו ב"לנוכה פסל אפולו", נוספו בשני שירים אחרים עוד חמישה: ארבעה ב"דיאגורה" – ואחד בכליל-הסוניטות "לשמש" (שנוצר באודיסה, ב-1919), בסוניטה הי"ג. ב"דיאגורה" נאמר:

וְאֲנִשִּׁי הָאָרֶץ עֲלִיּוֹם וְנְאוִים, וְכֵחַ בְּמַתְנֵיהֶם.
חֶקְמָה וְגִבּוֹרָה בְּסִנְקֵי, וְנִדְמוּ לְאֱלִים בְּסִנְקֵיהֶם,
דֹּר תְּאוֹת נִפְשׁוּ יוֹדֵעַ וּבִסְעָרוֹת חֶשְׁקוֹ לֹא יָבוֹשׁ,
יִגְבֵּר לְאַהֲבָה יוֹקֶדֶת וְיֵאֱמָץ לְנֶקֶם בְּמִשְׁנָאֵיו –

ואילו ב"לשמש" נאמר:

אֵלִילֵי עוֹלָם מִן תְּפִסְתֵּי וְאֵין לִי מָנוֹס!
אֵלִילֵי גֵי זֶה, יִיף קַל תְּהוֹנֵעַ בוֹ,
גֵי תֵּהָ לְחֶקְמָה לוֹ, וְחֶקְמָתוֹ תִּתֶּה גֵי,
נִיז מִפְּיֹו לוֹ עַל שְׂאוֹל וְעַל אוֹקְיָנוֹס.

המשורר קשר אפוא ב"דיאגורה" ליוונים הקדומים את אלו הכתרים הנוספים: עליונים הם; יפים הם; חכמים הם; טבעיים הם, וגלל-כן אין הם מתביישים לא באהבתם הלוהטת ולא בשנאתם העזה. וזה השבח, שזכו לו בכליל-הסוניטות "לשמש" (שנשקל במשקל, שנחצב במחצבי יוון, במשקל ששת היאמבים); לא זיים שנאים הם, אלא שמשפיעים הם יופי לסביביהם. מייפיים הם במגע ואף חכמתם נטבעה בחותם גוי.

הנה כי כן המשורר לא חדל קמדר את היוונים הקדומים ומיפותם ומשכללם – עד שעשאם אנשי-מופת עשירים במעלות וכלילי-תפארת. ולא לחינם פירש, גם ב"לזכח פסל אפולו" וגם ב"דִיֶּאגִירָה", שהם דמו לאלים. ולא נתקררה רוחו עד שייחס להם, בצאתו בעיקבות הסיפור המיתי על המלך מִיְדָאס שמנעו הפך הכול לזחב, כוח מיוחד, כוח-פלא: "גוי זה, ייף כל הנוגע בו".

ד

ואם ישאל השואל: איך בא טשרניחובסקי לידי הדעות הללו על יוון הקדומה ועל היוונים הקדומים? ממי קיבלן? היכן קנה אותן? ומתי קנן? – אשיב, שלא ממקור אחד נשאבו ולא במקום אחד נקנו ולא בבת אחת נרכשו. כמת מקורות הם, ולעיתים שונות נוקק להם המשורר.

המקור האחד: הספרות היוונית. שאול טשרניחובסקי התחיל קושר אתבה לה בילדותו, וגם בזקנותו לא פסק ממנה, ומתוך שהיה הוגה בספרות יוון – התרקמה והלכה בליבו דמות דיוקנס של ארץ-היוונים ועם-יוון.

המשורר היה ילד רך, כשנכנס לראשונה בפרדסו של הז'מירוס. ברשימתו האבטוביוגרפית, שנכתבה ב-1904, בלזאנה, ונדפסה ב-1918, באודיסה, בכרך הל"ה של "השילוח", נאמר: "בן חמש קראתי רוסית; בן שבע – עברית" (ע' 99); "לקראת החילתי עוד בהיותי בן חמש; מייד אחר שלימדוני לקרוא, קנו בשבילי ספרים, כמוכן ברוסית" (ע' 100); "לאחר שתחילתי להבין גם עברית, קראתי עם מורי את ספרי ריב"ל, מאפו, ועוד, ובעצמי קראתי את הספר "סדר הדורות" במשך החורף, וכדי להבין אותו למדתי מעצמי את הכתב, כתב רש"י, שבו נדפס; באותו החורף קראתי גם את ה"איליאס" וה"אודיסיה" בתרגום פרוזאי" (ע' 100-101). ומסתבר, שהילד נתרשם ביותר מן האפוס ההומרי, אף-על-פי שקרא תרגום פרוזאי (רוסי), שכן היתה הקריאה בספרים מביאה אותו בדרך כלל לידי התלהטות והתלהבות (שם), ע' 101: "הקריאה הלהיבתי ועשיתי בעל-דמיון; הייתי קורא עד לשכרה – – – ובלילה, כשישנו הכול, הייתי קם לקרוא", ולפי שראה להשוות את החומשים ל"אודיסיה" (שם, ע' 103: "אחר-כך אמרתי לכתוב "תולדות העם העברי"; ומתנאה אני בזה, שתחילתי לכתוב מן המסופר בספר "החושע"; ועל ספרי החומש היבטתי כעל ה"אודיסיה"). ונראה לי, שהערצה שתעריך טשרניחובסקי את הז'מירוס, העערצה שגרמה לטשרניחובסקי לתרגם את שירת הז'מירוס – מוננה גם מרושם הקריאה הראשונה, מרושם ההתודעות הראשונה שאירעה בימי הילדות, בכפר המולדת.

לאחר מכן, באודיסה, נסתעפו ונתעמקו יחסיו של טשרניחובסקי לספרות היוונית. והמשורר בן 15 שנה בבואו לאודיסה בשנת 1890. ברי לי, שטשרניחובסקי

בנציון בנשלום

זיה הופך ומהפך בספרות יוון באותם הימים. יוסף קלויזנר חייה דעתו, שהמשורר נתקרב אז לזאת הספרות גם בהשפעתה של מאריה האליאנו היוונית, שאותו שבע שנים (1892-1899) אהבה: עזה ("שאל טשרניחובסקי, האדם והמשורר", ירושלים, תש"ז, ע' 28), ויש רגליים לדבר. ומשלמד אז באודיסה את הלשון היוונית (שם, ע' 29), גפתחו לו שערי המקור. ובספרו הראשון, בחלק הראשון של "חזיונות ומנינות", שיצא לאור ב-1898, בוארשה, נכלל השיר "שור, הגיע תור הזמיר", שחובר "בעקבות אנאקריאון" (ע' 42-43). בשנות 1899-1903 ישב טשרניחובסקי, כידוע, בהיידלברג, בלמדו שם רפואה. ואין ספק, שהוא היה שקוד שם לקרוא ביצירות יווניות. צמד השירים "שירטוטים", שנוצר בהיידלברג, יזכיה. בראשון קרני השמש, המציפות את חדרו של המשורר, "עוברות כחשמל על זתב כריכות של יָטָה והזָמֵר", ובשני הזכרו "מנינות הזמר" ו"חזיונות סופוקלס". יזכיהו המשקלים היווניים המובהקים, שטשרניחובסקי נזקק להם בהיידלברג. ותוכנה האידיליות "לביבות" ו"ברית-מילה", שחוברו בהיידלברג. שהרי אין ספק, שטשרניחובסקי הגיע לאידיליה בראש ובראשונה מכוחה של השפעה יוונית. אכן גם אוריא דהיידלברג גם לו להיות כרוך אחר יוון הקדומה ולדבוק עם סופריה.

ותוך כדי קריאה ביצירות יווניות נקבעו ותלכו בנפשו של המשורר תמונת הארץ, שבעלי היצירות הללו התהלכו בה, ותמונת העם, שגידלה זאת הארץ. ואין צריך לפרש, שחשיבותו של המקור הזה רבה מאד.

מקור אחר: כמה משוררים גרמניים וכמה משוררים אנגליים שהאדירו את יוון הקדומה, ברבע האחרון של המאה הי"ח וברבע הראשון של המאה הי"ט. והדברים אמורים במשוררים רמי-קומה, בלמידת הלשון הגרמנית התחיל שאל טשרניחובסקי בכפר מולדתו, במיכאילובקה, בבית-ספר רוסי לגערות. ובאודיסה, בבית-הספר הממשלתי למסחר, השתלם בלשון הגרמנית וקנה לו את הלשון האנגלית. שערי הספרות הגרמנית והספרות האנגלית גפתחו למשורר באודיסה, בשנות לימודיו התיכוניים.

מן המשוררים הגרמניים, שבהם דברים אמורים, תשפיע על טשרניחובסקי בראש ובראשונה - יָטָה. טשרניחובסקי התחיל קורא בְּיָטָה, במקור, באודיסה, בימות לימודיו התיכוניים, ועד מהרה נכבש לפני השירה הגדולה הזאת. בתקופת היידלברג גברה והלכה זיקת יָטָה בליבו של המשורר העברי: טשרניחובסקי הירבה להגות ביצירות יָטָה והירבה להתבשם בהן ולהתפעל מתן (עֵין בספר "שאל טשרניחובסקי - האדם והמשורר" ליוסף קלויזנר, ירושלים, תש"ז, בע' 57 ובע' 63) - ולא נחה דעתו עד שכרך את תומירוס ואת יָטָה, "אחרון הזמיריִדים", באחד השירים ההיידלברגיים ("שירטוטים", א'). ולעולם לא הרפתה מטשרניחובסקי הערצת יָטָה. אתה למד זאת מתרגום "רֵינְקָה", שנוצר בברלין, לאחר שיצא טשרניחובסקי מרוסיה לצמיתות,

ומתרגומם של שירים לגיטה, שנעשה לאחר שנשקע טשרניחובסקי בארץ-
 ישראל, ומן המאמצים היציריים, ששיקע המשורר העברי בתרגום "Auf allen
 Gipfeln", שניסח שלוש פעמים. ובייחוד אתה למד זאת מן השיר "אני לי משלי
 אין כלום", שבו נמנה גיטה עם גדולי עולמו של טשרניחובסקי, הלא הם משה
 והומר ואפלאטון וגיטה ושקספיר וישעיהו בן אמוץ והעשתורת. וכך שר שם
 טשרניחובסקי על גיטה:

מַעַשׂ הָאֲנֵרְטָה אֵלֶּן עֵץ אֹדְנֵלְךָ
 וּפְסָל אַתְּ גִּיטָה לִי בְיַד עֲזָה-רְבָה,
 יְפֵה רוּחַ וְגִיטָה, תַּפְאֶרֶת הָאָדָם.
 עֵינַיִם תִּקְרַע לֹו לְקָלוֹט תַּבֵּל בְּלָה
 עִם לֵב יְבִין קְוֹת דּוֹר מֵת וְדוֹר עוֹלָה,
 חוֹבֵק זְרוּעוֹת עוֹלָם, חוֹבֵב תִּיֶדֶת שְׁמֹשׁוֹת,
 פּוֹתֵר הַגּוֹת הַגֵּל, סָח פְּלֵא אֵילָנוֹת,
 עָמוֹס מִסְתְּרֵי כָל חַי, דוֹבֵר עִם הַדּוֹמָם
 וְתֵר אֲפוּנֵי דוֹרוֹת בַּעֲצָם חֲטוּבָה,
 מַעַן שִׁירָה רְבָה, עַר לַהוֹלֵךְ וְלֵבָא.

וכשם שטשרניחובסקי הושפע מתפיסת-הטבע של גיטה ומן האוניברסליות
 שלו, כן הושפע מן הניאוהליניזם שלו, מתערצת-יוון שלו. המשורר הגרמני
 הדגול אף הוא גרם למשורר העברי הצעיר להאדיר את היוגות ולרוממה
 ולתלות בה כל יקר וכל תפארת.

וגם משני משוררים גרמניים אחרים נחל טשרניחובסקי את הערצת יוון:
 משילר ומהקדרלין ברי לי, שטשרניחובסקי הגה בשירת שילר, אף-על-פי
 שהדבר לא הזוכר במזנוגראפיה של יוסף קלויזנר. שירת שילר היתה מקובלת
 כל כך על העברים בימי חרפו של בעל "עמא דדהבא", והדעה נותנת שהוא
 שם ליבו אליה. והרי תירגם לעברית אחד משירי שילר. ונראה לי, שדביקותו
 של שילר ביוגות, דביקות משולהבת שהביאה אותו לידי אידיאליזאציה
 יתירה, נמנית אף היא עם הכוחות, שהולידו את יווגותו של טשרניחובסקי
 ופירנסוהו וליבוהו. כשירו "Die Götter Griechenlands", שנוצר בשנת 1788,
 שר שילר:

Finstre Ernst und trauriges Entsagen
 War aus eurem heitern Dienst verbannt;
 Glücklich sollten alle Herzen schlagen,
 Denn euch war der Glückliche verwandt.
 Damals war nichts heilig als das Schöne,

בנציון בנשלום

Keiner Freude schämte sich der Gott,
Wo die keusch errötende Kamöne,
Wo die Grazie gebot.

וכי אין הדברים האלה עולים בקנה אחד עם דברים שאמר טשרניחובסקי ב"רנאזירה" וב"לנכח פסל אפולו"? וכן גראה לי, שלהשפעתו של הקלךלין גודעת חשיבות יתירה מבחינת העניין, הנדון בזה. יוסף קליוזנר העיד, שטשרניחובסקי הירבה להנות בהידלברג בשירת הקלךלין ("שאל טשרניחובסקי, האדם והמשורר", ע' 57), ואין ספק שהתקליניות, המייחדת את המשורר הגרמני, גם בדברים שבתוך גם בדברים שבקר, עשתה רושם בנפשו של המשורר העברי.

המשוררים האנגליים, שלהם אנו מתכוונים כאן, אף הם חיבבו את היונות בעיני בעל "כחום היום". בראש ובראשונה אמורים הדברים בשלי. טשרניחובסקי קרא בשלי באודיסה, בימי לימודיו התיכוניים, ולא יצאו ימים רבים עד שנתקבל על ליבו. ובספרו הראשון של המשורר העברי ("חזיונות ומגנינות", א', "תושיה", וארשה, תרנ"ט) נכלל תרגום השיר "The Cloud" אשר למשורר האנגלי ("הענן", ע' 69-73; 1898). כידוע, הרומאנטים וההליניזם ירדו כרוכים לעולמו של שלי. ולא פחות משהושפע טשרניחובסקי מן הרומאנטים של המשורר האנגלי הדגול, הושפע מן ההליניזם שלו. וכן אמורים הדברים בבירון, שצירף אף הוא, כידוע, בשירתו לפרקים רומאנטים עם הערצת היוונים הקדומים (שגרמה לו, כלשלי, לערוג לשיחורור יוון ולתחייתה). בשנות לימודיו התיכוניים, באודיסה, קרא טשרניחובסקי גם בבירון. והשיר "The Isles of Greece" אשר לבירון (נקבע בפרק השלישי של "Don Juan") – תורגם לעברית לידי טשרניחובסקי. ומסתבר, שיונותו של טשרניחובסקי ינקה גם משירת קיטס, אף-על-פי שאין עדות על כך. שהרי יש לשער, שמתוך קריאה ביצירות שלי בא המשורר העברי לידי קריאה ביצירות קיטס. ובשירת קיטס הרומאנטים וההליניזם נושכים, כמפורסם, זה בזה.

כמקור שלישי יש לראות את הפילוסופיה של ניטשה. טשרניחובסקי הושפע ממנה בשנות שבתו בהידלברג: בעיקרו של דבר במישרין, בלא איש-ביניים, אך גם באמצעות ברדיטשבסקי. והשפעת ניטשה, שהיתה בכוחות שהמרידו את טשרניחובסקי על הפרישות שביהדות ועל הסגפנות שבה, היתה גם בכוחות שהביאו אותו לידי הערצת יוון. ומכיון שניטשה הוקיר את היונות הקדמונה, את היונות שלא ידעה ראצינאליזם, גיברה השפעתו את נטייתו של טשרניחובסקי אל קדומי היוונים, אל היוונים הטבעיים שלא היתה בהם יד השכל. ואפשר שלהשפעת ניטשה נצטרפה השפעתו של מיחי ארגולד, שראה את תהליניות ואת העבריות ככוחות מנוגדים, מתחרים, מתגושים.

יש עוד מקור אחד: נפשו המסוערת של העלם טשרניחובסקי. בשנים האחרונות של המאה הקודמת ובשנים הראשונות של המאה הזאת היה המשורר נתון בתסיסה לאומית גדולה. התהנוונות, שאחזה באומה בקטיה של הגלות, היתה לו לזרא – וגעגועים עזים לחיי דרור וכבוד תקפו עליו. את רשמיה של התסיסה הזאת אתה מוצא בשיר "בליל חנוכה". ובשיר "נטע זר את לעמך" ובשיר "מאין תבואה?" ("משירי הגולים") ובשיר "לנוכה תים" – וגם בשירים אחרים אתה מוצא אותם. וסערת הדיעות והכיסופים והרגשות הביאה את המשורר לידי בקשת אידיאל. ויוון היתה האידיאל, שנמצא לו.

ה

ואיך צר טשרניחובסקי את צורותיהם של אָלֵי היוונים? הבה נברר עתה את העניין הזה.

ב"דיאנויה" תיאר טשרניחובסקי גם את אָלֵי יוון. אלא שתיארם בזה השיר ההיידלברגי בכללות, ולא ראה ליחיד תיאור לאָל מן האלים. והרי שבעת ההכסאמטרים, שהקצה המשורר הצעיר לתיאור שבו אמורים דבריו:

וּבְאֶרֶץ הַפְּלֹאֹת תְּהִלְכֶנָּה אֱלִילוֹת עֲדִינוֹת וְנָאוֹת,
עוֹמְדוֹת בְּיַסְפִּין לְנִצְחָה, בְּאֶבֶב עוֹלָמִים תִּסְרְחֶנָּה,
הוֹמְדוֹת וּמַחֲבֹבֹת חַיִּים בְּסִעְרוֹת חֶשֶׁק וְעֲדָנָיו,
מִזְרָא הַיָּסִי שֶׁל שֵׁשׁ עַל פְּנֵיהֶן, וּבְלֶבֶן אֵשׁ תּוֹקֵד.
אִתָּן אֱלִילִים עֲנֻקִים, תִּמְשַׁל וְפַחַד עֲמֻקֵּם,
כֹּחַ וּגְבוּרָה לְהִמָּה, וּבְרָזָל עֲשׂוֹת שְׁרִירִימוֹ;
קְרוֹכִים לְאָדָם וְלִלְבָבוֹ וְחַפְצִים בְּאֲשָׁרוֹ וּבְגִילוֹ.

המשורר הקדים את האלות לאלים. ולא דיין שהקדים את האלות, אלא שפירש שבחן יותר משפירש את שבחם של האלים. תמש מידות מנת כהן באלות: עדינות, גוי אדיר, עלומי-עולם, אהבת החיים, להיטות אתר אהבת. ואילו באלים מנה שתי מידות בלבד: עצמת ענקים ודרישת טובתו של האדם. ודוק: ארבעת הטורים, שבהם הדברים אמורים באלות, נשתנו בצבינם הסגוני משלושת הטורים, שבהם אמורים הדברים באלים, שכן שר המשורר על האלות בניבים, שנטבעו בחותם עצמו, אך בשוררו על האלים לא מגע עצמו משברי כתובים ("המשל ופחד עמתם", "כוח וגבורה להמה", "וברזל עשות שרירימו").

המעין במידות, שייחס המשורר לאלים, ובמידות, שייחס לאלות, עשוי לבוא לידי תמיהה. האומנם הצטיינו בקירבה לאדם ובדרישת טובתו האלים בלבד – והאלות לא נחלון? והאומנם האלות לבדן אהבו את החיים והיו

בנציון בנשלום

להוטרות אחר "סערות חשק ועדניו" - והאֵלים לא זכו למידות הללו? אלא שמתברר, שהמשורר נתכוון להחיל את אהבת החיים ואת הלהיטות אחר האהבה גם על האֵלים ולתת גם לאֵלות חלק בדרישת טובת האדם ובקירבה לו. ברם הואיל וראה לייסד את הציור על נגידות, הדגיש בתארו את האֵלות את עדינותן ואת יופין הנצחי, ואילו בתארו את האֵלים הבלית את ענקיותם. ואת אדירותם.

משבעת הטורים, הנדונים בזה, אנו למדים, שאֵלי יוון משכו את ליבו של טשרניחובסקי בימי היידלברג. והמשיכה הזאת לא היתה עֲרָאית, שכן הכריז מקץ עשרים שנה:

אֵלֵי עוֹלָם וְ תַפְסִינִי וְאֵין לִי מְנוּחָה!
אֵלֵי גוֹי נָה, יִיף כָּל הַנּוֹגֵעַ בּוֹ - - -
("לשמשי", י"ג; "אודיסה", 1919)

אך אין ספק, שהתיאור שב"דִּיאֲנִירָה", שבו אנו עוסקים בכאן, לקה כמה ליקויים. בהכללה לקה ובפשטנות לקה ובאידיאליזאציה לקה. בהכללה לקה, שכן אין המלים "חומדות ומחבבות החיים בסערות חשק ועדניו, מורא היופי של שיש על פניהן, ובליבן אש תוקד" תולמות, למשל, את הִיָּרָה ואת אֲתֵיָּה ואת דִּימִיטֵר ואת אֶרֶטִימִיס, ואין המלים "אלילים ענקים, המשל ופחד עימהם, כוח וגבורה להמה, וברזל עשות שריירמו" תולמות, למשל, את הֶרְמִיס ואת אֶרוֹס. ובפשטנות לקה התיאור, שכן לא יצא המשורר כלל וכלל ידי חובתו לנושא, שהוא מסועף ביותר ומורכב ביותר ומגוון ביותר, בקרים המעטים ששירטט כלאחר-יד. והתיאור לקה באידיאליזאציה, שהרי גלוי וידוע לפני בקיאים, שהמלים "קרובים לאדם וללבבו וחפצים באושרו ובגילו" אינן אלא הפלגה והגומה. דומה, שמוֹתָרִים אנו לומר, שיותר משורת על התיאור הנדון רוחו של הוֹמֵרוֹס שורת עליו רוחו של שִׁלְרִי.

טשרניחובסקי לא חזר וצייר את כלל אֵלי יוון, והתמונה שב"דִּיאֲנִירָה" אין לה אחות בשירתו. אך הוא צר את צורותיהם המיוחדות של שני אֵלים: בשנת 1899 את צורתו של אֶפּוֹלוֹן, ולאחר חצי יובל - את צורתו של זֶבֶס. דמות דיוקנו של אֶפּוֹלוֹן עוצבה בידי טשרניחובסקי בהיידלברג, בשיר "לנכח פסל אֶפּוֹלוֹן". וכך עוצבה:

בְּאֵתֵי עֲדִיף, אֵל נִשְׁכַּח מְעוֹלָם,
אֵל יִרְחִי-קֶדֶם הַיָּמִים אֲחֵרִים,
מוֹלֵף עַל וְרָמִי בְּיַד-אֶדֶם רַעֲנָיִם - - -
אֵל הוֹר אֲוִירִים וְנַפְלִיִּים בְּאֶרֶץ - - -
אֶל-נֶעֶר, נְאֻדֵר, רַעֲנָן, כְּלִיל-יָסִי,
חוֹלֵשׁ עַל שְׁמֵשׁ וּמִסְתַּר־חַיִּים

מוטיבים יוניים בשירת טשרניחובסקי

בערפילי השירה ובגוני-גוניה,
 בים הגוונים באלפי גלימו;
 אל גיל החיים בכל עשרם והדרם,
 תקפם וצפוני משכיות גוניהם — — —
 רנשות וצמחים בידי חדלי-אונים
 קמו לתחיה ממסגר מאת דורות.
 אוריה לוי! אוריה! בי קורא כל גרם,
 חיים, הוי חיים! כל עצם, כל עורק — — —
 באתי עדיך, מול פסקך אקדה.
 פסקך — סמל המאור בחיים;
 אקד, אקרעה לטוב ולנעלה,
 לאשר הוא נשא במלוא כל העולם,
 לאשר הוא נהדר במלוא כל הבריאה,
 לאשר יש מרומם בסוד-סודות היצירה.
 אקרע לחיים, לגבורה ולפי,
 אקרע לכל שכיות-החמדה — — —

המשורר ראה לפרש את תכונותיו של אפולו (שהרי בגלגן בא אל האל),
 ואלו הן: אלה של תבל צעירה הוא ("אל ירחי-קדם וימים אחרים, מולך על
 זרמי בני-אדם רענים"); אלו של דור-ענקים הוא ("אל דור אדירים ונפלים
 בארץ"); צעיר הוא ורב אונים וחיות ("אל-נער, נאדר, רענן"); יפה הוא
 בתכלית היופי ("כליל-יופי"); בשמש שולט הוא ("חולש על שמש"); ועל
 השירה רבת הרוזם והגוונים הופקד ("ומסתר-חיים בערפילי השירה ובגוני-
 גוניה") ועל המוסיקה הופקד ("בים הניגונים באלפי גלימו"); ותוא אלוהות
 של שמחת החיים ומלוא כל החיים עניינו ("אל גיל החיים בכל עושרם והדרם,
 תוקפם וצפוני משכיות גוניהם"); והוא האורה ("פסקך — סמל המאור בחיים")
 והוא סמלם של הטוב והנעלה והנהדר ("אקד, אקרעה לטוב ולנעלה, לאשר
 הוא נשא במלוא כל העולם, לאשר הוא נהדר במלוא כל הבריאה, לאשר
 יש מרומם בסוד-סודות היצירה"); החיים, הגבורה והיופי חברו בו ונתאחדו
 בו ("אקרע לחיים, לגבורה וליופי, אקרע לכל שכיות-החמדה"). אמנם
 בטורים הראשונים לא במישורן דיבר המשורר באפולו, אך מכלל הדברים,
 שנאמרו בעקפיו, אתה שומע דברי-תיאור ישירים, שהרי על כורחך אתה
 אומר: אלים של שבטים צעירים — רב-עלומים הוא, אלים של אנשים אדירים —
 אביר הוא ורב-עצמה.

אין פגם באפולו של טשרניחובסקי ורבב אין עליו. רב-הדר הוא ושלם
 בתכלית השלמות. המשורר מחה את הקיום, שהיו עלולים להראותנו את פניו

האחרות של האל, כדי שתיעשה הדמות מקשה אחת. על כן אפולו שלו ואותו אפולו – דרך משל – שתואר בראשית ה"איליאס" כשהוא זועף וזעם וכשהוא משליח נגף ומפיל חללים, אינם עולים בקנה אחד. וכן אין אפולו של טשרניחובסקי כאותו אפולו – שוב דרך משל – שתואר בידי אוֹבְדִיוֹס, בספר השישי של האפוס "תמורזת", כשהוא הורג בצאצאיה של נִיֶּבְהָ. טשרניחובסקי עיצב אלהות, שכולה אור והוד וטוב. ובעל כורחו נהג המשורר באפולו כך, שכן נצרך לדמות-מופת, למגדלור, לאידיאל.

שהרי אפולו ממש בשיר, שבו הדברים אמורים, הפכה של היהדות הרבנית. טשרניחובסקי גמר באותה שעה ואמר לפנות עורף "לגוי חולה ולבית הכואבים", כלומר: ליהדות הגלותית, ליהדות הרבנית, כיון שמאס ב"גסיסה לדורות". נפשו נכספה לשפעת חיים, לחיים מלאים, לחי דרור, ולא עצרה עוד כוח לשאת את הכבלים, שבהם כבלה מנהיגיו של עמו שנודקן. קצף גדול קצף המשורר הצעיר על "פגרי האנשים", שאסרו "ברצועות של תפילין" את "אל אלוהי כובשי כנען בסופה", ואת אפולו שחר, כדי שיוכת לאותן "שכיות-החמדה", שאבדו ליהדות. לפיכך הובלט כל כך הפירוד שבין דת אפולו לבין דת ישראל. ולפיכך בא המשורר בעל כורחו לידי אידיאליוואציה גמורה. ומאליו יובן, שגם דחפים ניטשיאניים הנחו את טשרניחובסקי בעצבו את אפולו.

אל אפולו הגיע המשורר בימי חורפו, אך אל זבס לא הגיע, כאמר לעיל, אלא בדמי ימיו. וכך יאה. שהרי גלוי וידוע לפני נבוגי-דבר, שיותר משהולמת ההסתופפות בצל זבס את בני-התשחורת – היא הולמת את בני שנות העמידה. טשרניחובסקי צר את צורתו של זבס בשירו "הפסל". אך הוא דיבר בזבס עוד שלוש פעמים, בשלוש סוניטות: ב"על פסגת הור-ההר, מעונה אלוהי-קדם" ("לשמשי", י), ב"אלילי עולם גז תפסוני ואין לי מנוס" ("לשמשי", יג) וב"אצל ים יפו".

ב"על פסגת הור-ההר, מעונה אלוהי-קדם" זבס נתכנה "מחיייה שש" – כלומר: הנותן חיים לשיש (רמו לגדולתה של הפסלות היוונית) – ונמנה עם האלים, שהכניעם משה, הענק ש"הופיע בעני-אור" "על פסגת הור-ההר"; וב"אלילי עולם גז תפסוני ואין לי מנוס" נדונו יה זבס זה כנגד זה, ושניהם – כנגד "אחרון-דור בממלכת-האליל". שתי הסוניטות הללו נוצרו בשנת 1919, באודיסה, ואילו השלישית, "אצל ים יפו", באה לעולם עשר שנים לאחר מכן, בפיקטגורנד שבגרמניה. יוסף קלויזנר מסר, שהשיר "אצל ים יפו" הוא פרי רושם, שנרשם בנפשו של המשורר, בשעת ביקורו בארץ-ישראל, בשנת 1925 ("שאלו טשרניחובסקי, האדם והמשורר", ירושלים, תש"ז, ע' 250). פעם אחת נודמן המשורר לחוף יפו וגוכר מיתים יוונים וזכר את זבס. ואנב: ב"על פסגת הור-ההר, מעונה אלוהי-קדם" וב"אצל ים יפו" גרס המשורר:

זָבֵס, ואילו ב"אלילי עולם גז תפסונו ואין לי מנוס" גרס לצורך המשקל: זיאוס.

גם בשיר "הפסל" נזקק טשרניחובסקי לנוסח זיאוס. וגם הפעם – לצורך המשקל. השיר הזה, שבו, כאמור, עיצב המשורר את דמות דיוקנו של זָבֵס, נוצר, כנראה, בקרלין בשנת 1925 – והוקדש לאחר מכן "לתלמידים ולתלמידות של הגימנסיות העבריות, לצופים ול"כפירים" אשר בליטא ובלאטביה".

ענינו של "הפסל" – הנוכת פסל של זָבֵס. מקרוב ומרחוק נתכנסו בני-אדם למקדש, שבו עמד הפסל התיחנך. הבריות שמעו שמועה, שהדברים אמורים בניצירת-תפארת, ולפיכך רבים נתקבצו. וכאשר חוסר המסך ונגלתה האנדרטה, בא הקהל לידי התפעלות רבה. רק הפסל, שיצר את האנדרטה, לא התלהב ולא רגש, שכן היטיב לדעת, שלא עצר כוח לגשם את חונו. וכך תוצר הפסל, שהביא את התמון הגדול לידי התלהבות יתירה:

מתוך עֲבִי-הַקְּטָרֶת נִגְלָה פְּתָאם
בְּעֵנָה הַמִּתְאַבֵּד בְּעַב-תְּלִתִּים,
הוֹסִיעַ כְּמִרְאָה לֹא-מִכָּאן בְּהֶדֶר
זֶה פְּלֵא-יָוֵן, פְּנֵי הַחֹפֶשׁ-בְּאַיִנִּים,
בְּיָפִי לֹא-כְלִיָּה וְחַי-עוֹלָם
חַי נוֹף-הַשָּׁן וּבְחֵיל אֵין-עֶרְךָ-לוֹ,
מִתוֹךְ הִרְמוֹנֵה וּבְאֵב-פְּרִיחָתוֹ
שֶׁל פֶּחַ זָבֵר-אַל. עַל פְּנֵי נִגָּה,
מִתְנַוֵּה בְּאוֹן-פְּלָאִים, וְעֵתֶרֶת
הַיִּת-חֲדוֹת-עַד וְחֶסֶד-עוֹלָם,
גִּדְל חֶסֶדִי בּוֹרֵא-עוֹלָם וְיֹצֵר-פֶּל,
נִשְׁקָפִים מִתוֹךְ עֵינָיו וּמְאִירִים
אֵת פְּנֵי אָבִי הָאֱלִים וְהָאָדָם.
מִרְאֵשׁ-תְּסַאֲרָתוֹ וְלִשׁוֹ מִתְּלִפּוֹתָיו,
שֶׁעַר הָאִמְבְּרוֹסִיָּה, וּבִסְבָב-זַבְּיָנוּ
הַנּוֹרָא בְּעוֹז תְּלִין סוּפֵת-נִיב,
וְכֵלֹ אוֹמֵר רוֹמְמוֹת הוֹד שֶׁלְאַנָּן
תְּגִיבֵת-רוּחַ וְאַצִּילוֹת צְנוּעָה.

טשרניחובסקי תיאר רק את ראשו של זָבֵס, ובייחוד – את פניו. והרי התכוונת, שהעניק המשורר לפניו של "אבי האלים והאדם": יופי בלתי-רגיל ונצחי ("כמראת לא-מכאן בהדר", "ביופי ללא-כלייה"), חיים שאין להם תכלה ("וחיי-עולם חי נוף-השן"), אוֹן ועוֹז ("ובחיל אין-ערך-לו", "ובאב-

פריחתו של כוח גבר-אָל", "על פניו גוגה, מתגאה באון-פלאים", מאור וזו ("על פניו גוגה"). והתכונות הללו מתמזגות זו עם זו "מתוך הארמוניה". העיניים מפיקות שמחת-עולם ("עתרת תוית-חדות-עד") וחסד שאין מושלו ("חסד-עולם, גדול חסדי בורא-עולם ויצר-כול"), והגבינים טעונים זעם ומורא ("ובסבך-גביניו הנורא בעוזו תלין סופת-גב"). ומשצירף המשורר את מבע העיניים והגבינים ואת רושם המחלפות עם מבע הפנים, שיווה על הראש "רוממות הוד שלאנן" ו"נדיבות-רוח" ו"אצילות צנועה".

גמסר, שפידיאס אמר, שהיה הוגה באחד מתיאורי ה"איליאס" בשעה שהיה יוצר את פסלו של זֶבס, שנועד למקדשו שבאולימפיה, את הפסל שנמנת עם פלאי העולם. הדברים אמורים בשלושה טורים (א, 528-530), שטשרניחובסקי תירגמם כך (קרונצין = בן קרונוס, כלומר: זֶבס):

דֶּבֶר קְרוֹנוֹן וְיָרוֹם בְּגִבּוֹת תְּכַלֵּת שֶׁל פֶּלֶד;
זָעוּ קְרוֹצוֹת הָאֵמֶמְרוֹסִיָּה הַעוֹטְרוֹת לְקֶדְקֶד הַמֶּלֶךְ,
זָלְשׁוּ מְרֵאשׁ תִּי-עוֹלָם, וְיָרְנוּ אוֹלִימְפּוֹס הַנְּשֻׁב.

ומסתבר, שגם התיאור שב"הפסל" הושפע מן הטורים האלה. שכן סיים טשרניחובסקי את תירגום ה"איליאס" קודם שיצר את שירו "הפסל". ובשלושה מטורי "הפסל" מהדדים שלושת הטורים ההומיריים, שהובאו למעלה: "מראש-תפארתו גלשו מחלפותיו, שער האמברוסיה, ובסבך-גביניו הנורא בעוזו תלין סופת-גב" - "דיבר קרונון וירום בגבות תכלת של פלד; זעו קרוצות האמברוסיה העוטרות לקדקד המלך, גלשו מראש תי-עולם, וירנו אולימפוס הנשוב".

כיום נראה לי, שטשרניחובסקי קיבל הפעם השראה גם מיצירתו של פידיאס, שנזכרה למעלה, מן הפסל הכריסלפאנטיני (כלומר: שנעשה זהב ושן) הנאדר, שנחשב כגדול בפסלי היוונים. אמנם אבדה היצירה הכבירה הזאת, ששומעה הלך בעולם בשל הודה ובשל ממדיה (היא היתה גבוהה ארבעה עשר מטרים) ומי שלא זכה לראותה לא נחשב למאשר. עם זה זכרה לא גשכת, שכן רישומה ניכר עדיין קימעא במעשי ידי אמנים וסופרים, שניצלו משיני הזמן והניצו לימינו. בספרו של הנוסע פֶּבְסֶאֲנִיאָס, שחזר בימי מארקוס אַבְרִילִיּוֹס והגיע לידניו, תואר הפסל המתולל. וכן גמסר בזה החיבור, שזֶבס בעצמו ובכבודו ראה להודיע, שרוחו נחה מפעלו של הפסל הדגול. ועל הרושם, שהאנדרטה הנשגבה היתה עושה בנפשות רואיה, עשויים להעמידנו הדברים, שאמר עליה הריטור-הסופיסט דיון קְרִיסְטוֹמוֹס, שפעל במחצית השנייה של המאה הראשונה לספירת הנוצרים ובראשית המאה השנייה: בעל-ייסורים, שחזת בה, גשה ייסוריו; קשה-רוח, שחזת בה, יגינו בדלו הימנו.

ומכיון שטשרניחובסקי העריך את פִּיֶדְיָאס – אתה למד זאת משירו "אני לי משלי אין כלום" – מסתבר, שלא נתעלמו ממנו עיקבות הפסל, שהתנוסס באולימפיה.

הפסל היווני הגדול עיצב את דמות דיוקנו האידיאלית של אֵל אֵלֵי יוון, שנתרקמה בליבו: זה מכבר, זה דורות רבים, תמו מלחמות זָבס במתקוממו; מלכותו נְכוּנָה מאוד ותבל ומלואה סרים אל משמעתו; לפיכך אינו צריך עוד להקשות ליבו ולהכביד ידו ולהפליא להכות; סיגיו צורפו – וכולו הוד ועוז ושלוה; אורך־רוח ועצמה חברו בו והדרת־קודש־ומלכות ואהבה נתמוגו בו. גם המשורר העברי הדגול צר צורה אידיאלית בשווותו על זָבס תפארת ויפעה וגבורה ועצמה זוהר ואהבה וחסד ורוממות ונדיבות ואצילות. ואם כן הדעת נוטה, שהמשורר היה תָאָב לתבונת ברישומי מעשה ידי הפסל, ברישומי האנדרטה האדירה שסוּיְנֶבְרֶן קונן עליה:

Dead the great chryselephantine god, as dew last evening shed,
Dust of earth or foam of ocean is the symbol of his head.

טשרניחובסקי השתדל לחזק את צביונו היווני של התיאור על ידי שימוש במלים יוניות ובמטבעות שטבעו יוונים. על כן נקרא זָבס "אבי האלים והאדם" (patēr andrôn te theôn te) ו"התופש באֵיֶגִיס" (aigiochos; האֵיֶגִיס = המגן שבידו של זָבס). ולכן נוקט המשורר לצירוף "שער האַמְבְּרוֹסִיה" (כלומר: "שער־בן־אלמוות"). וכך נעזרת על התיאור רוח הומירית. וגם הצירוף "מתוך הארמונית" משמש, כמוכן, את הצביון. ופליאה בעיני, שהמשורר לא ראה הפעם לתקפיד על המשקל: לא בטְרִיֶמְטְרִים יֶאֱמָבִים, כלומר: לא במשקל ששת היֶאֱמָבִים, שהוא יוני מובהק, נשקל השיר "הפסל", אלא, בדרך כלל, במשקל חמשת היֶאֱמָבִים (לרוב – עם הברה נוספת), שאינו יוני טיפוסי. ואגב: הצירוף התנ"כי "סופת־גב" פוגם בצביון.

בקלסתר פניהם של זָבס ואפולוֹן גולמו וגישמו אידיאלים רבים, שהיו ממיטב תכונותיה ומידותיה. ואפולוֹן נחשב לרוב למשנהו של המלך זָבס. ולפיכך אין לתמוה על המשורר העברי, שהלך אצל שני האלים הללו, כשהציקתהו רוחו לבקש את המאור שביונות.

ונראה לי, שראוי להעיר עוד הערה אחת בסיום הפרק. יוסף קלוזנר ראה לדון בגזירה שווה את השיר "מות התמוז" אשר לטשרניחובסקי ואת השמועה על מות האֵל פֶּאן, שפשטה בימי הקיסר טִיֶבְרִיֶוס ("שאל טשרניחובסקי, האדם והמשורר", ירושלים, תש"ז, ע' 133). ולא היא – והדברים טעות הם. אל דורו של טִיבְרִיֶוס באה השמועה, שפֶּאן הלך לעולמו – לעולמים. ואילו בשירו של טשרניחובסקי הדברים אמורים במת, שעתיד לשוב ולחיות: האביב ישוב –

בנציון בנשלום

ותמוז יחזור ויחיה ("ציקודה, נשתחזה לוי: שובה הלום!"; "הקריץ כי שב"). אמנם מסתבר, שאגדת תמוז גרמה, בימי ראשית סופו של העולם היווני, לשמועה על מותו של האל פאן שתיולד, אך מה לשיר "מות התמוז" ולעניין הזה?

1.

למיתים יוניים נזקק טשרניחובסקי בשני שירים: ב"דיאנידה" וב"אצל ים יפו". בשיר הראשון עובד מיתוס אחד, ואילו בשיר השני גרמוז שני מיתים. הסוגיה "אצל ים יפו" נוצרה, בשנת 1929, בפיכטנרונד שבגרמניה. כאמור למעלה, הובאה בשיר הזה לידי מבע חווייה, שזכה לה המשורר בשעת ביקורו בארץ-הצבי, בשנת 1925. יום אחד, עם שקיעת החמה, עמד המשורר בחופה של יפו, שהאפיל והלך, ושפעת זכרונות ומראות הסתערה על לבבו בערבבה זמנים ותחומים:

מי נצב על הקף? צל מי גכחול הפסו?
ואולי שוב פה זבס, לשוב פת-אגנור
נשאת על עגל-אל, ושומר בא משמור
את אנדרומידה שם עד קרוב פרסס ונפסו.

שני המיתים, שהזכרו בבית שהובא בזה - על אברןפה, בת אגנור מלך צור, שנחטפה בערמה, בחוף הים, בידי זבס, שלבש, בחושקו בה, צורת פר, והובאה כשהיא רכובה על גבו, בשחייה, לאי-כרתים, ועל אנדרומידה בת קיפבס מלך כוש, שרותקה לסלע ונמסרה ביד חיייתים-נוראה, שהיטיבה לשמור את שביתה, עד שנאלה פרסבס בהורגו את המפלצת - המשורר צירפם משני טעמים. האחד: שניהם נוגעים בים. בפנות היום ובנאות הצללים בחוף ועל פני הים נזכר המשורר מיתים של ים, ודמיונו התחיל להפליא להטיו: רגע דימה, שהוא רואה, בחוף או בים, את "בת-אגנור" כשהיא "נישאת על עגל-אל"; ורגע דימה, שהוא רואה, בחוף או בים, את חייית-הים, שאנדרומידה ניתנה בידה. והטעם השני: גם המיתוס על אודות אברןפה וגם המיתוס על אודות אנדרומידה קשורים בחופי כנען. שכן קיבל טשרניחובסקי את הגרסה, שאנדרומידה רותקה לסלע בים. ואגב: הסוגיה "אצל ים יפו", שבה נפגשו כנען העתיקה ויוון העתיקה וישראל הקדום וישראל החדש, מדגימה יפה את שילוב התרבויות, המציין את יצירת טשרניחובסקי.

ועתה הבה נפנה אל השיר "דיאנידה", שבו עובד ממש, כאמור למעלה, מיתוס יוני: המיתוס על אודות היראקליס הגיבור ודיאנידה (דיאנידה) אשתו ופסוס הקנטבך. הרי הסיפור בנוסחו של טשרניחובסקי:

מוטיבים יוניים בשירת טשרניחובסקי

אז בהלך דיגירה עם אישה הרקלס בארץ
 באו עד אחד הנקלים, וראם שם גסוס, ותשק
 באשת הרקלס הנאיה ונאבק עמו בנחל.
 ידיו אז יעלח הנבור ומשנאו תחמיו יכריע.
 מנר לארץ, מתבוסס בדמיו, ישא אמרתו
 גסוס, תשואף לגממה, מדבר אל דיגירה:
 "כפסי שמלותי בדמי, והיה כי יבדך בך בעלך,
 אלה לך תתני וילבש, וישוב לב אישה אליך!"
 שמעה האשה ותפת, ותחן לאישה וילבש.
 כסותו עודנה כידיו, יתחד האיש וילפת,
 מוקדי שאול אכלהו, ואש צרבת בעצמותיו,
 דבק הרעל בכשרו מעיק ומציק עד מות.
 שוא אך ותאמץ הרקלס לתשליך את מדי מעליו,
 ידיו בכשרו תאחזנה, קורעות הבשר ופוקות
 עורו מעל עצמותיו, עד יוב דמו לארץ;
 מצוקות שאול אהזוהו, ולא יכל נשא את מקאוביו.
 אמר ויצת המדירה, נימת בין לתבות המוקד.

עד כאן דברי טשרניחובסקי.

המתבונן בשבעה עשר הטורים, שהקצה טשרניחובסקי למיתוס, שבו אמורים עתה הדברים, בא בעל כורחו לידי שלוש שאלות: היצא המשורר העברי בעיקבות יוצרים קדומים? הזייק בהרצאת העלילה? האם הסתפק במסירת פרטי הסיפור או נצמד למגמה מן המגמות? הבה גשתדל להשיב, על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

סופוקלס נזקק למיתוס, שבו מדובר בזה, בטראגדיה "בנות סרקיסי", שהגיעה לידינו. בזה העיבוד, שנטבע בחותמו של משורר רם-קומה, תוקנו למיתוס גם רחב גם עומק.

עלילת מחזהו של סופוקלס מקבילה אל עלילת החלק השני של הסיפור ססיפר טשרניחובסקי, אל עלילת תשעת הטורים האחרונים. אלא שעלילת המחזה עשירה הרבה יותר, כמובן מאליו. אך דיאגרה מספרת במחזה על הפגישה הגורלית עם גסוס הקנטסכך – ודבריה אלה מקבילים אל שמונת הטורים הראשונים של טשרניחובסקי.

אין אתה מוצא בשירו של טשרניחובסקי רושם של הסיפור, שאתה שומע במחזהו של סופוקלס מפי דיאגרה על האירועים שאירעו בשעה שנפגשו היראקליס והיא עם גסוס. אדרבא, דברי סופוקלס, שהם עשירים יותר וסדורים יותר, נבדלים מדברי טשרניחובסקי בפרטים חשובים. המשורר היווני מסר,

שכאשר הגיעו היראקליס ורעייתו דיאנירה לנהר אַבְּאֵינוס, שכר היראקליס את הקנטבר נוסוס להעביר את דיאנירה את הנהר, והואיל והקנטבר, שחמד אותה, הציק לה בתוך הנהר, ירה בו היראקליס חץ ופצעו פצע אנוש; ואילו המשורר העברי כתב: "באו עד אחד הנחלים, וראם שם נוסוס, ויחשוך באשת היראקלס הנאווה ונאבק עימו בנחל; ידיו אז ישלח הגיבור ומשנאף תחתיו יכריע". וכן מסר המשורר היווני, שהקנטבר שידל, בשעת מיתתו, את דיאנירה, שתקח מדמו ותצפין אותו, שכן תוכל להשתמש בו, כשתרצה למנוע את בעלה מלמאוס באהבתה, ושדיאנירה הטמינה יפה-יפה את הדם, שניגר מן הפצע, שעשה החץ, שנטבל במיריתה רבת-הרעל של ההיִדְרָה, שהיכה היראקליס, ונשתמשה בו לאחר זמן בהרוותה בו בגד, ששלחה לבעלה; ואילו המשורר העברי אמר: "מוגר לארץ, מתבוסס בדמיו, ישא אמרתו נוסוס, השואף לנקמה, מידבר אל דיאנירה: 'כבסי שמלותי בדמי, והית כי יבגוד בך בעלך, אלה לו תתני וילבש, וישוב לב אישך אליך?'; שמעה האשה ותיפת, ותתן לאישה וילבש".

גם בחלקו השני של הסיפור שב"דיאנירה" אי אתה מוצא רושם של "בנות טְרַאכִיס". אלא שהפעם הדיספורציה בין העיבוד העברי לבין העיבוד היווני גדולה, כמובן, מאוד-מאוד – והאחרון מלא עניינים, שלא נרמזו בראשון אפילו ברמז דק. המשורר העברי מיעט במלים וכתב כך: "שמעה האשה ותיפת, ותתן לאישה וילבש. כסותו עודגה בידיו, ויחרד האיש ויילפת, מוקדי שאול אכלוהו, ואש צרבת בעצמותיו, דבק הרעל בבשרו מעיק ומציק עד מותו. שוא אך יתאמץ היראקלס להשליך את מדיו מעליו, ידיו בבשרו תאחזנה, קורעות הבשר ופורקות עורו מעל עצמותיו, עד יזוב דמו לארץ; מצוקות שאול אחזוהו, ולא יכול נשוא את מכאוביו. אמר ויצת המדורה, וימת בין להבות המוקד". אך המשורר היווני לא ראה לצמצם דבריו, שכן יצר דראמה. חוטים הרבה ארג – והיריעה יריעת-מידות מגוונת: דיאנירה אינה ממהרת לשמוע לעצת הקנטבר, אלא מצפינה דמו, ורק לאחר זמן גומרת היא בדעתה להזיקק לו, כשתיא רואה שבעלה שלח לביתו את הנערה אֵיאָלָה, אשר אתב; דיאנירה מרכה לדאוג לבעלה, הנעדר מביתו זה חדשים רבים, ועל כן נסער ליבה כל כך, כשמתחזרר לה ענין אֵיאָלָה; מששלחה דיאנירה ביד הכרוז לִיְכָאס את הבגד, שנתרווה בדם הקנטבר – ואין הדברים אמורים בנגד מבגדי נוסוס ("כבסי שמלותי בדמי") – מתחילים ספקות ותששות להחרידה ולענותה והיא מתחזרת על שיגור הסות, והנה מגיע הֵילִיס, בנם של היראקלס ודיאנירה, ומספר כשהוא נרעש ונזעם על הייסורים הנוראים, שהביאה על אביו הסות, ששיגרה אימו; דיאנירה מאבדת עצמה לדעת, והנה מובא היראקלס באלונהק לְבִיתו; היראקלס שואל את נפשו למות, כי אינו יכול לעמוד בסבלותיו, ומקונן, כשהוא עושה את חשבון חייו המסוערים, על מר גורלו: הוא הושיע

רבים ואיש אינו מסכים לתרגו ולגאלו מייסוריו, הוא הכניע אדירים ואשה הכניעהו; לבסוף ניאות הילוס להישמע לאביו, המשביע עליו שיעלהו למרומי ההר אויטה ויניחהו שם על מדורה, אך הבן מתנה להיות פטור מהדלקתה, ובסיום המחזה גישה היראקלס, כשהוא גוסס, למדורתו, לראש ההר.

למדנו, אפוא, שטשרניחובסקי לא התבונן, בכתבו את "דיאגריה", אל "בנות טראקיס". יתר על כן: מסתבר, שהמשורר העברי לא ידע את "בנות טראקיס" כלל, שכן לא הושפע כלל מן המחזה. אמנם שתי היצירות מובדלות זו מזו עד למאוד בטיבן ובאופיין: סופוקלס הרחיב את הנושא והעשיר אותו והעמיק אותו ושיווה עליו גדלות ותוד, ואילו טשרניחובסקי נתכוון לתרצות את הסיפור בקצרה ועל דרך הפשט. ובכל זאת ברי לי, שלו ידע טשרניחובסקי את "בנות טראקיס", נתנסח הסיפור שב"דיאגריה" מתוך תוספת העמקה ומתוך תוספת שיכלול.

הטראגדיה "בנות טראקיס" נוצרה בסוף המאה החמישית. שנים הרבה לאחר מכן, יותר מארבע מאות שנה לאחר מכן, עיבד אוֹבִידִיוס את המיתוס, שבו אנו עוסקים בזה, ביצירתו האפית רחבת-הידיים "מיטאמורפוזות", בספרה התשיעי. ועיבודו של אוֹבִידִיוס הולבש, כעיבודו של טשרניחובסקי, הכסאמטרים דאקטיליים.

יש שעיבודו של אוֹבִידִיוס נבדל מבחינת הפאבולה מעיבודו של סופוקלס. ואפשר להסביר את הדבר גם בהזקקות למקורות אחרים גם בהבדל שבין דרכי הטראגדיה לבין דרכי האפוס גם בשוני האישי שבין המשורר היווני לבין חברו הרומי. עם זה ברור וגלוי, שהאחרון הושפע מן הראשון. אמנם נשתנתה הפאבולה, שנוקק לה אוֹבִידִיוס, מן הפאבולה, שסופוקלס נוקק לה, גם בפרטים טפלים (בטראגדיה נחלש היראקלס ביותר מחמת הרעל, ולפיכך צריך הוא להינשא ממקום למקום, ואף אל המדורה יש לשאת אותו; ואילו באפוס היראקלס יש בו כוח להתהלך והוא יכול לעלות על המדורה) וגם בפרטים עיקריים: לפי היווני, אותה היראקלס את אֵיאֹלָה, ואילו לפי הרומי, אין הדבר כן ושמועת-שוא שמעו חבריו; לפי "בנות טראקיס", מביא לִיקָאס לְדִיאֵגְרִיה את הבשורת על כיבוש אוֹיִכְאָלִיה והוא שמוליך את אֵיאֹלָה אל בית היראקלס והוא שנושא אל היראקלס את מתנת דִיאֵגְרִיה, את הסות המורעלת, ואילו לפי ה"מיטאמורפוזות" – הוטלה על לִיקָאס משימה אחת בלבד: הוא מביא אל היראקלס את שמלת-המוות. ברם, כאמור, אין ספק שאוֹבִידִיוס הושפע מסופוקלס, וההשפעה – ניכרת.

הניסה טשרניחובסקי ללכת בעקבות אוֹבִידִיוס? תבה גשתדל לעמוד על כך מתוך השוואת דברי המשורר העברי לדברי חברו הרומי. לארבעת הטורים הראשונים של טשרניחובסקי מקבילים כ"ה טורים של אוֹבִידִיוס (הטורים ק"ג-קכ"ח של הספר התשיעי). טשרניחובסקי קיצר,

בנציון בנשלום

ואיקו אובידיוס האריץ. ורישומם של דברי הרומי, שהם משופעים בפרטים, אינו ניכר כלל בדברי העברי, שהם דלים בפרטים. אובידיוס מודיענו, שהנהר, שבו אמורים הדברים, גאה מחמת גשמי החורף, ולפיכך דאג היראקלס לאשתו מן המעבר. ברם טשרניחובסקי קיצר מאוד: "אז בהלוך דִיאנירה עם אישה היראקלס בארץ באו עד אחד הנחלים". וכן מספר אובידיוס, שֶפּוֹס הודיע שהוא מוכן ומוזמן להעביר את דִיאנירה את הנהר, והיראקלס הסכים להצעה, אף־על־פי שדִיאנירה פחדה מן הנהר ומן הקֶנטֶבר, ומסר את האשה לֶפּוֹס. ועוד מספר אובידיוס, שהיראקלס לא חשש כלל מן הגלים הוידונים וצלח אותם, וכאשר עָבר אל עבר הנהר, שמע את צעקת אשתו, שנתקפה בידי לֶפּוֹס, והואיל והקֶנטֶבר לא שעה אל האזהרות ואמר לחטוף את האשה, ירה בו היראקלס חץ ופצעו. ושוב נקט טשרניחובסקי לשון קצרה: "וראם שם נסוס, ויחשוך באשת היראקלס הנאזה ונאבק עימו בנחל; ידיו אז ישלח הניבור ומשנאו תחתיו יכריע". והמלים "ונאבק עימו בנחל וכו'" מוכיחות, שטשרניחובסקי מתאר סיטואציה, שהיא שונה מאוד מן הסיטואציה, שתאר אובידיוס. אליבא דטשרניחובסקי נסוס תוקף את היראקלס ונאבק עימו.

המישה טורים של אובידיוס (קכ"ט-קל"ג) מקבילים לארבעת הטורים הבאים של טשרניחובסקי. ושוב: הטורים העבריים לא נתבשמו מן הטורים הרומיים, שכן נשתנו אֵלו מאלו. לפי אובידיוס, נתן נסוס, שעמד למות והתאוה לנקמה, במתנה לדִיאנירה את בגדיו, שרוי מדמו, ששתת מן הפצעים, שעשה בו החץ, שנטבל במריחתה של ההיֶדְרָה. והקֶנטֶבר הגיד, לפי אובידיוס, לדִיאנירה, שמתנתו יכולה להעיר את האהבה ולהגבירה. ואילו בשירו של טשרניחובסקי אומר נסוס - ה"מוגר לארץ", ה"מתבוסס בדמיו", "השואף לנקמה" - אל דִיאנירה: "כבסי שמלותי בדמי, והיה כי יבגוד בך בעלך, אלה לו תחני וילבש, וישוב לב אישך אליך". וקשה, כמובן, להלום את גירסת טשרניחובסקי, שכן היתה האשה נפגעת, אילו היתה מכבסת את שמלות נסוס בדמו.

לטור התשיעי של טשרניחובסקי ("שמעה האשה ותיפת, ותתן לאישה וילבש") מקבילים כ"ה טורים של אובידיוס (קל"ד-קנ"ח). המשורר הרומי הרחיב את הדיבור וסיפורו, שנערך על הסדר ועל פי ההיגיון, הוא דבר דבור על אופניו: שנים חלפו מאז הרג היראקלס את לֶפּוֹס; שומעו של עלילות היראקלס היה בכל הארץ; והיגה נכבשה לפניו העיר אוֹיֶבְאֵלִיָה; וכאשר שמעה דִיאנירה, שלב בעלה הלך שבי אחר אִיאֵלֵה, בת מלך אוֹיֶבְאֵלִיָה, האמינה לשמועת־השוא ומיררה בככי; אז נזכרה את מתנת לֶפּוֹס, ושלחה לבעלה, ביד לִיקָאס, את הסות, שנתרווזה בדמו של הקֶנטֶבר. ברם המשורר העברי קיצר תכלית קיצור, ויותר משפירש - סתם. טשרניחובסקי הסמיך

לקבלת מתנת-המוות את מסירתה להיראקלס. ואי אתה יודע על שום מה שלחה האשה לבעלה את סות-האבדון.

שבעה עשר טורים של אוֹבִידִיּוֹס ("קנ"ט-קע"ה) מתאימים לששת הטורים הבאים של טשרניחובסקי ("כסותו עודנה בידי" --- "עד יזוב דמו לארץ"). ואף על פי שתיאור פעולת הרעל ומאמצי היראקלס לפשוט את סות-המוות, שניתן לנו בשיר העברי, דומה לתיאור הרומי המקביל, שוב יש להתחיל, שהמשורר העברי לא התבשם בדברי המשורר הרומי. אליבא דאוֹבִידִיּוֹס, היראקלס מתפלל ומקטיר כשהוא לבוש בלבוש-האבדון, וכשמתחמם הבגד מתחיל הרעל לפעול את פעולתו הנוראה, וכשמתגברים הייסורים במאד-מאד מתחיל הגיבור לזעוק זעקות גדולות. ואילו בשירו של טשרניחובסקי אין היראקלס מתפלל ואין הוא מקטיר, והרעל פוגע בו כש"כסותו עודנה בידי" (ואגב: אין הדבר מתקבל על הדעת, ובטור התשיעי נאמר: "ותיתן לאישה גילבש"). השתלבות הארס והתאמצות הגיבור להיחלץ מן הלבוש תוארו בידי אוֹבִידִיּוֹס בפירוט מרובה יותר ובדיוק מרובה יותר.

ואשר לשני הטורים האחרונים של טשרניחובסקי: להם מקבילים טורים רבים של אוֹבִידִיּוֹס, צ"ז טורים (קע"ז-רע"ב). וברי לי, שהטורים הרומיים לא היו לנגד עיני העברי כשכתב את צמד טוריו, שבו אמורים הדברים. טשרניחובסקי נחפו לסיים, ולפיכך קיפל את היריעות ונסתפק במלים מעטות: "מצוקות שאול אתוהו, ולא יכול נשוא את מכאוביו; אמר וצת המדורה; וימת בין להבות המוקד". אבל הרומי פרש את יריעותיו יפה-יפה. אוֹבִידִיּוֹס סיפר בהרחבה על מות היראקלס: הגיבור, המתייסר בייסורי-שאל, מתאווה למוות; הוא מזכיר את מעלליו הגדולים ומטיח דברים כלפי מעלה; בחמתו הוא מטיל אל הים את ג'יקאס, שהביא לו את לבוש-הכיליון; משתצתה המדורה בידי פִּילֹקְטֶטְס, משתטח היראקלס עליה בשמחה; מה שקיבל מאימו, שהיתה בת-תמותה, נשָׂרַף, אך אין האש שולטת במה שקיבל מן אביו, וכך מגיע הוא לאלמוות.

ובכן: כשם שטשרניחובסקי לא יצא בעקבות סופוקלס, כן לא יצא בעקבות אוֹבִידִיּוֹס. אין זאת כי אם נזקק טשרניחובסקי לאחד מספרי המיתולוגיה. וזאת התשובה לראשונה משלוש השאלות, שנשאלו למעלה.

והרי התשובה על השאלה השנייה: טשרניחובסקי לא יצא ידי חובתו בהרצאת העלילה. יש שסתם יותר מדי, שכן קיצר יותר מדי, ויש שניסחו אינה מתקבלת על הדעת. וכבר פורשו הדברים האלה למעלה. ואגב: טשרניחובסקי לא נהג עקיבות בשמות הגיבורים, והנחטה היווני ("הַרְקֵלֶס", "סֹסֹס") והרומי ("דִּינְיָה") משמשים בהם בעירבוביה.

וכך יש להשיב לשאלה השלישית: משני טעמים שר טשרניחובסקי על קורות היראקלס ודִּינְיָה, מטעם רגשי ומטעם מחשבתי. הטעם הרגשי:

בנציון בנשלום

השיר "דיאנירה" נמנה גם עם שירי-האהבה, והמשורר גשמש במיתוס לשם תבעת אהבתו בדרך משל. טשרניחובסקי סיפר לאהובתו על הייסורים, שהביאה על היראקליס דיאנירה באהבתה אותו, כדי שיוכל להכריז:

רְעִיָה! לֹו נָדְלוּ פִי שְׁבַעַח עֲנֻיִים וּמְצוּקוֹת פְּאַנִי,
רְשָׁפִי שְׁלֵהֲבַת, אִשׁ תִּפְּחַת, וְלִתְכוּ לְשָׁפִי וּמְחִי,
נָלוּ תְנוּמָה מְעִינִי, נָם קָרְבוֹ אֶת קָצִי לְרַנְעִים –
הַפֵּל מִדְרֹךְ אֶקְבְּלָה, תְּכִיבִים עָלַי כָּל יְסוּרֵי,
לֹו אֶךְ יִדְעָתִי נְאֻמָּנָה, כִּי אוֹתִי אַתָּה, אוֹתִי, אוֹהֶבֶת:
מֵאַהֲבַתְךָ אֵלַי, מֵאַשֶׁר תֵּאֱהָבִי תוֹכִיחִי...

וגלל כן הושמטו פרטים רבים שהמשורר לא נצרך להם לשם ביטוי רגשותיו. והטעם המחשבתי: ענייני היראקלס ודיאנירה באים לסמך את השקפתו של טשרניחובסקי על אודות היוונים הקדומים:

דֹּר תְּאוֹת נִפְשׁוּ יוֹדַע וּבִסְעָרוֹת תְּשָׁקוּ לֹא יְבוֹשׁ,
יִגְבֵר לְאַהֲבָה יוֹקֶדֶת וַיֵּאמֶץ לְנֶקֶם בְּמִשְׁנָאוֹ.

טיבם של היוונים הקדומים ודרכיהם הודגמו בהיראקלס ובדיאנירה.

(1961-65)

תוכן גיליון 31 של קתריס
אב תשע"ט/אוגוסט 2019

על שלושה ועל ארבעה
רומינה זיגדון ואריה לב
הערות על התאמת הלימודים בהשכלה הגבוהה לסטודנטים

ירון ונסובר
יזמות והישרדות באקדמיה: פרסם או תעלם
על ספרן של מירי ימיני ונטע שגיא

עץ הדעת טוב ותפוח

יוחנן גלוקר
הגיגים ורוח
על ספרו של אמיר אור

ירבו פסאודונים בישראל

דב שוורץ
סיפורים שסיפרתי לחוקר: הר הבית בעין חקר התרבות
על ספרה של שרינה חן

זכרון לראשונים
יצחק היינמן
מבוא, השאלה ודרך פתרונה
היחס שבין ש.ר. הירש ליצחק ברנייס רבו

תוכן גיליון 30

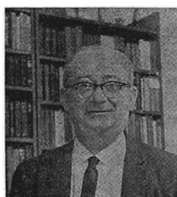
as the *Rubayyat* of Omar Khayam, the *Persians* of Aeschylus, and selected epigrams of Martial. His Hebrew contributions to Classical studies were mostly articles, often enlightening the Hebrew reader on issues in modern Hebrew literature which reflected, directly or through antecedents in modern European literatures, the Classical sources and traditions. His native talent for languages and his devotion both to the Classics and to the new and developing Hebrew literature in Eretz Israel made him an ideal founder and planner of a new department of Classical studies in a new and growing university established in the first great Hebrew city in (then) Palestine. Many Israeli Classical scholars received their first initiation into the Greek and Roman world in his lectures and seminars; and by the time of his early death, the department which he founded was firmly established as a school of Classics on a European level.

We publish here an appreciation of Katz as a teacher and promoter of Classical literature written by one of his erstwhile pupils in Tel Aviv University, Professor Rachel Birnbaum; a dictionary entry written by Avner Holtzman; and two articles by Benzion Benshalom himself.

זכרון לראשונים

Remembrance of Former Generations

Benzion Katz (Benshalom)



Sanok, Galicia 1907 – Tel-Aviv 1968

Benzion Katz, Classical scholar, Hebrew author and translator, was born in a small town in Galicia, at the time part of the Austrian empire and later part of Poland. He studied Classical philology at the University of Cracow, the oldest university of Poland, and later on taught Hebrew language and literature at that university until his immigration to Israel in 1940. During his years in Poland he was an active member of the Zionist movement and a scholar of Hebrew literature, as well as a keen student of various modern European literatures. In mandatory Palestine, he was for twelve years head of the Youth and Pioneering Department of the Jewish Agency, and when the new university was founded in Tel Aviv in 1956, he was invited to teach modern Hebrew poetry in the Department of Hebrew Literature – where his expertise in this field, especially in the poetry of Bialik and Tschernichowski, was long established – and to open the Department of Classics, of which he was the head until his death. From 1946 to 1968 he was also rector of Tel-Aviv University.

Much of his literary work – published under his penname Benshalom – was dedicated to translations from a number of ancient literatures which he knew intimately in the original languages – such

Dov Schwartz

On Jewish Law and Zionism

The book *Jewish Law and Zionism: Halakhic Ramifications of National Sovereignty* edited by Y. S Stern and Y. Sheleg is a comprehensive collection of articles by academic as well as rabbinic scholars. As such, this is a major achievement in understanding the manner in which halakhah confronts the challenge of the modern state. However, a few comments should be made. First of all, the book deals with orthodox halakhah exclusively. Second, the book ignores women's halakhic discourse, a phenomenon that has recently played a major place in religious Zionist thought and literature. Third, any discussion of Jewish law and Zionism cannot ignore the years that preceded the founding the state of Israel. And, last but not least, the book should pay more attention to the influence of modern orthodoxy on Zionist halakha.

translator's thesis through an alternative reading that presents al-Ghazali in the light of his intellectual development.

In the second part, this article offers a general review of the chapters of the book while attempting to highlight some problematic issues, such as the source of al-Ghazali's synthesis between mysticism and traditional Islam; the problem of knowledge, its different levels and the relationship between them; and a reference to the Arabic edition on which Elqayam's translation is based.

The third part covers various technical problems related to the translation of Arabic concepts and terms into Hebrew.

Oded Heilbronner

On Peter Longerich, *Heinrich Himmler: A Life*

Peter Longerich, the author of previous works on the Holocaust, as well as a biography of Heinrich Himmler, has now written the most comprehensive account we have of Goebbels's career. He relies heavily on the detailed diaries that Goebbels began to keep in the autumn of 1923-32 volumes in all. The biography, which employs psychoanalytical perspectives, presents the Nazi propaganda chief as a narcissistic personality constantly seeking recognition. Although, it has nothing new to say about the Nazi leader, Longerich is at his best describing day-to-day politics, but he also writes about Goebbels the private person. All in all, it seems that Longerich's work will stay with us for many years, as one of the best biographies on the leadership of the Third Reich.

our great rabbis on the matter even worthy of mention, not to mention discussion, even though their words are quoted in the book he purports to criticize. It is a shame that periodicals commission book reviews from people who have the most superficial knowledge of the subjects they are purporting to write about.

Ahmad Ighbariah

Islamic Mysticism and the Formation of Jewish Mysticism: On the Hebrew Translation by Avi Elqayam of Al-Ghazali's *Mishkat al-Anwar*.

The current review article deals with the translation of al-Ghazali's (d. 1111) well-known and controversial mystical work, *Mishkat al-Anwar* (*The Niche of Lights*), from Arabic into Modern Hebrew. The translation that was made by Professor Avi Elqayam was published in 2018 by The Magnes Press, and it consists of 489 pages. Beside the translation, this volume also includes publication of the two medieval Hebrew translations of the same work, an extensive introduction, annotations, notes and indices.

The article is divided into three parts, the first of which deals with the centrality of Islamic mysticism in shaping Jewish mysticism and qabalah during the Middle Ages. Elqayam treats al-Ghazali and his late work, *Mishkat al-Anwar*, as an example of the deep Islamic impact on other civilizations, arguing that the work in question is philosophical in the Neo-Platonic sense which was represented in Islamic culture by al-Farabi (d. 950) and Ibn Sina (d. 1037). Accordingly, Elqayam concludes that al-Ghazali was not really an enemy of philosophy as the conventional narrative suggests. By contrast to this view, the present article attempts to place *Mishkat al-Anwar* in a clear historical context, and thus takes issue with the

Israel Netanel Rubin

A Response to A Critique of My Book *What God Can Not* by Aaron Segal (Iyyun 66, July 2017, pp. 288-291)

This article is a response to Aharon Segal's review of my book *What God Can not*, as published in *Iyyun* 66 (July 2017), pp. 288-291.

The reviewer, lacking either interest or knowledge, ignores the main Jewish trend of the book, and instead addresses the shortcomings that he finds – from his viewpoint – in its section regarding general philosophy and contemporary logic. However, the full title of the book is *What God can not: the Problem of God's Subordination to the Laws of Logic and Mathematics in Jewish Philosophy and Theology*, and this is also its intention. Naturally, the discussions in this book are placed in comparison to what is said in the general philosophy, but the problem of divine omnipotence in general philosophy has already been widely discussed in the relevant literature, and my book is intended to fill the gap on the subject mainly from the Jewish angle – indeed in parallel to the main approaches to the issue in general philosophy, but only as far as it concerns directly to the internal Jewish debate.

Beyond the petty claim that the author relies on his training in analytic philosophy, he shows some ignorance of Jewish philosophy and literature, which, as we have noted, are at the focus of the book. Thus, for example, Segal argues nonchalantly that there is no contradiction between Maimonides' position about the obligation to believe both in God's foreknowledge and in the freedom of will despite the logical paradox involved, and Maimonides' other position that God too cannot override logic. In my book I show that many Jewish sages of all generations saw this as a contradiction, which of course it is; Segal, however, does not find the position of

committee, and purely academic considerations are not invariably what tips the scales in their discussions.

Dov Schwartz

On Recent Books on the Study of Jewish Philosophy in the Middle Ages

This article examines three books that concentrate partly or generally in Jewish Medieval Thought. These books give a certain perspective of the current medieval research. The first book is the Hebrew translation of Joel Kraemer's magnum opus of Maimonides' biography. Kraemer analysed Maimonides' life together with his philosophy. Kraemer's achievement is writing a book that interests scholars as well as the average intellectual reader. Its price, and writing for different republic of readers, has a price, is certainly worth. Avishai Bar-Asher's *Journeys of the Soul* focuses in the 13th century Kabbalah. The article stresses the phenomenon, that in Christian Spain spiritual leaders could have different students. Rashba (Salomon b. Adreth) had a philosophical as well as kabbalistic circles. That may explain the fact, that different conceptions of "The world to come" have aroused simultaneously. Haim Hillel b. Sasson's *YHWH* confronts the specific divine name considered as one of the peaks of the deity's names. The book describes Jewish thought during hundreds of years in this perspective. The article considers the price of this brave project, since at least the medieval discussions of this topic are extremely deep and complicate. The article analyses one of the many texts of Judah Halevi's *Kuzari* on the divine name to make its point.

English Abstracts

John Glucker

CUIUS BONO?

Readers have sometimes asked themselves who are the ‘prospective readers’ of *Katharsis*; or what sort/s of readership we have in mind when we publish our issues.

Of course, there is no simple answer to such a question. It is a fact that all editors and members of our advisory board are related to this or that Israeli, European or American University. Our title-page expressly says that we review works ‘in the humanities and social studies’. This clearly points to an academic-educated readership. But as our name indicates, we are also open to negative reviews of such academic works, even when their authors are important and powerful members of the Israeli academic community. Indeed, we try to avoid what the twentieth-century Hebrew author and critic Yaacov Klatzkin called ‘sweet criticism’, and call things by their names for better and for worse. This is one reason why we are financially independent of any academic or political institute.

The article deals with some mistaken ideas people have expressed as to our aims. One common – and wrong – assumption is that *Katharsis* is intended, among other things, as a guide to appointment and promotion committees in Israeli universities and colleges. The article shows why, considering the usual procedures in our higher education institutes, such an aim would be worse than hopeless. Indeed, the very confidential nature of appointment and promotion committees make the nature and relative honesty of their decision depend entirely on the character of the academic officials and bodies who appoint each committee of this sort and of the members of each

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 32, December 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: glucker@zahav.net.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

