

קתרסיס

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 33

אלול תש"ף

ספטמבר 2020

העורכים: עמוס אדלהייט, יוחנן גלוקה, אלון הראל, יוסי
ליברזון, אבשלום לניאדו, דורון מנדלס,
יהודה פרידלנדר

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, עודד היילברונה, איל
זמיה, אסא כשר, נועם מזרחי, עמנואל סיון,
מנחם פרידמן, אלישע קימרון, חנה רוזן, אלכסנדר
רופא, משה שוקד, מאיר שטרנברג, ראובן שיינדלין,
דניאל שפרבר

כתובת המערכת: יוסי ליברזון, רחוב התקופה 13,
ירושלים 9262813

דואר אלקטרוני: Yosef.Liebersohn@biu.ac.il
בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

עיצוב: מאיר סדן

הודפס בדפוס טאץ' פרינט, תל-אביב

מסת"ב 8-96-7778-965-978

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-141-58

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

התרבות והאמנויות

© כל הזכויות שמורות, 2020



בְּתַרְסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 33
אלול תש"ף
ספטמבר 2020



תוכן העניינים

7.....	דבר המערכת.....
	אלמוט לאופר
9.....	על ספרן של שרון גורדון ורינה פלד.....
	אלון הראל
33.....	על ספרם של תמר אלמוג ועוז אלמוג.....
	רבקה קנלר
	פירוש קהלת לר' שמואל אבן תיבון
	על מהדורתו של יעקב (ג'יימס) רובינסון
43.....	לפירוש קהלת לר' שמואל אבן תיבון.....
	נעמי כשר
	דלות הבולשביזם החדש
85.....	על ספרה של ענת מטר.....
	זכרון לראשונים
118.....	יוחנן לוי.....
	יוחנן לוי
121.....	"דברי ציצרו על היהודים בנאום הסניגוריה על פלאקוס".....
157.....	"דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי".....
169.....	תוכן העניינים של גיליון 32.....



דבר המערכת

גיליון מספר 33 של קתריס עומד, בין השאר, בסימן ספרם המדובר והמתקשר של תמר אלמוג ועוז אלמוג, כל שקרי האקדמיה. עה התקלקל בעודל האוניברסיטאי ופה יחליף אותו (הוצאת ידיעות אחרונות, ספרי חמד, ראשון לציון 2020). שהרי קתריס חרט על דגלו כבר מראשית הדרך, באביב תשס"ד (2004), עת הופיע גיליונו הראשון, את השמירה על רמה מדעית נאותה בפרסומים מדעיים בתחומי מדעי הרוח והחברה באמצעות פרסומן של ביקורות מדעיות שנכתבות על-ידי מומחים של ממש וללא משוא פנים. מדורים מיוחדים בקתריס הוקדשו לדיונים עקרוניים על מצבם העגום של מדעי הרוח בישראל, על השחיתות והנפוטיזם באקדמיה הישראלית, על הריקנות שמאחורי סיסמת המצוינות בה משתמשות אוניברסיטות ישראליות כדי לכסות על ערוותן. והנה כששעשרה שנה לאחר הגיליון הראשון שלנו, ולאחר למעלה משלושים גיליונות, דומה שהזעקה שלנו נשמעת חזק יותר וברור יותר מגרונם של הזוג אלמוג. אין לנו אלא להצטער על כך שהמחברים לא מצאו לנכון לציין, ולו אף בהערות שוליים קטנה, את פעילות קתריס, שלמעשה הכינה את הקרקע לפחות לחלק מן הנושאים הנדונים בספרם. ביקורת אחת בגיליון הנוכחי דנה בספר החשוב הזה, שדומה כי הצליח ליצור שיח ציבורי קטן וחשוב סביב נושא שהוא בנפשו.

לפני סיום הכנתו של גיליון זה הלך לעולמו, בגיל 84, מנחם פרידמן, פרופסור אמריטוס במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת בר-אילן, וחבר מועצת המערכת של קתריס מראשיתה. פרידמן היה חוקר במעמד בינלאומי של היהדות החרדית לגוניה ופלגיה השונים, מראשית ההשכלה והציונות עד ימינו. בעיקר ניסה להתחקות על מערכת היחסים הסבוכה בין היהדות החרדית ליהדות הדתית-לאומית וליהדות החילונית, מקורות המחלוקות ביניהן והשפעת עמדותיהן הדתיות על הפוליטיקה וחיי הציבור במדינת ישראל.

בין יתר פרסומיו, שכללו גם עבודות בסיסיות בחקר הרבנות הראשית ומוסדות דת במדינת ישראל, ידועים בעיקר שני ספריו, התפשטות בתוך הסתגרות, 1985, והחברה החרדית - עקורות, טגטות ותהליכים, 1991, שהפך לספר יסוד בשטח זה. מאמריו הרבים מלאים מידע וציטוטים ממקורות שאינם נגישים בנקל לדוב הקוראים, והשפעתם רבה גם על השיח בעיני דת ומדינה בחוגים אקדמיים ואינטלקטואליים. כל מחקר - ובעיקר כל מחקר סוציולוגי - של יחסי דת ומדינה בישראל אינו יכול שלא להשען על כמה ממסקנותיו ומקביעותיו - ולהשתמש בכמה מטבעות לשון שטבע, שהידועה בהן היא 'חברת הלומדים'.
יהי זכרו ברוך.

אלמוט לאופר

שרון גורדון ודינה פלד (עורכות), וינה 1900: פריחה על ספה של תהוס, הוצאת כרמל בשיתוף מרכז מינרבה להיסטוריה גרמנית ע"ש דיכרד מ. קבנר – האוניברסיטה העברית ירושלים 2019. 560 עמודים.

I. האסופה

"בלי מילים ידענו שזו התמונה שתעטר את הספר שלנו" (עמ' 9), כותבות שרון גורדון ודינה פלד במבוא לאסופה, תוך כדי העלאת זכרונות מביקורן ב-Wien Museum Karlsplatz – שבו התוודעו לראשונה לציור שאכן מוצג על כריכתו של ספרן: "הגברת בצהוב" מאת מקס קורצווייל (Max Kurzweil). אין צל של ספק כי האישה הצעירה והחטובה מושכת את מבטי הקונים הפוטנציאליים בחנויות הספרים: ישובה על ספה, שמלתה הצהובה פרושה באופן סימטרי על המושב כולו, בזמן שידיה פשוטות לשני צידי גופה, אוחזות במשענת הספה. ראשה המורכן הצידה מחזיר לצופים בה מבט עייף ומסתייג, ספק נוגה ספק תאוותני-תשוש. ריפוד הספה, בעל מוטיבים צמחיים בגוני ירוק-כחול, ביחד עם פרישת השמלה בחצי עיגול, משווים לתמונה משהו ממראה הטווס אשר אחוריו אפרוריים, כרקע התמונה וכעורה החיזור של האישה. בולט בציור הניגוד שבין הצבעוניות הזוהרת של השמלה בחציו התחתון לבין דלות הצבע בחציו העליון.

יהא פירושו של הציור אשר יהא, מוטיב התמונה וביצועה הסגנוני מכשירים אותה בעיני העורכות לזיהויה כסמל (emblem): "זוהי תמציתה של וינה – מפוארת אך עירומה, פתוחה אך חמקמקה, מקומה בסלון, הלא הוא חלון הראווה של המשפחה הבורגנית ומרחב החיץ בין האינטימי לציבורי, ומושבה על הספה, שהפכה

1 לשעבר המוזיאון ההיסטורי של וינה (Historisches Museum der Stadt Wien). המוזיאון הזה נמנה בין המובילים בעיר ומציג תדיר תערוכות מתחלפות מקוריות בעלות אופי סוציולוגי (לצד התערוכה הקבועה על תולדות העיר).

מרהיט המייצג את הסלון הבורגני לסמלה של החשיפה האישית בטיפול הפסיכואנליטי שנולד בקרב הבורגנות הווינאית" (עמ' 9). אין חולק על כך ש"הגברת בצהוב" מייצגת במידה כזו או אחרת את ה-ennui הדקדנטי של תקופת מפנה המאה, אך תיאורן של העורכות חושף בחוסר דיוקו את הסלקטיביות שביסוד התבוננותן: האישה כלל אינה מפוארת, "נטולת עדיים" (עמ' 9) כלשונו. רב-גוניותה הזוהרת של שמלתה לא נוצרת אלא ממשחק האור והצל המוטלים עליה. "עירומה"? מלבד זרועותיה החשופות גופה מכוסה כליל. "פתוחה אך חמקמקה"? אולי. ובאשר לספה: ספת ה-art nouveau עם משענתה הנמוכה אכן שייכת למרחב הבורגני-מודרניסטי, אך רחוקה מלהזכיר (מלבד בשמה) את ספתו הנוחה והמרופדת בכריות של זיגמונד פרויד. הראשונה דומה יותר לרהיט נוי הבא להעיד על טעמו המשובח של בעליה, אשר הישיבה על ריפודה הנוקשה מתאפשרת בזקיפות קומה מוחלטת או ברביצה מפרת-מוסכמות. זו תנוחת הגוף אשר ביקש קורצווייל להנציח ביצירתו, את ההישענות המרמזת, המתאפשרת על ספה מן הסוג הזה, אשר נבחרה בין השאר בשל דוגמתה, המוסיפה את הקונטרסט הגוני המבוקש ואת המראה הבוסתני המסוגנן.

על ה"אמבלמטיות" של "הגברת בצהוב" מעידה העובדה שהיא מעטרת לא רק את כריכת האסופה אלא גם כיווי סמארטפון, חוברות ספירלה, תיקים וספלים – אך כלל לא באותו שיעור שבו מונצחים דיוקנאותיה של אדלה בלוך-באואר (Adele Bloch-Bauer) במגוון חפצי היומיום המוצעים לקנייה ברחבי וינה ובמרחבי המרשתת: אדלה המפוארת ("אדלה הזהובה", 1907) ואדלה העירומה ("יהודית והולופרנס", 1901), שתיים מיצירותיו המפורסמות של גוסטב קלימט (Gustav Klimt) אשר שמו מזוהה עם תקופת מפנה המאה יותר מכל אמן אחר.² נדמה כי "הגברת בצהוב" מוחלפת או מתמזגת בדעתן של העורכות עם גברות אחרות – למרות הבדלי הסגנון האמנותי המובהקים. שהרי קורצווייל

2 אין ספק ששם הסרט הקולנועי "האישה בזהב" (2015), המבוסס על הפרשה המשפטית שהתפתחה סביב התמונה "אדלה הזהובה", מהווה כאן חוליה בשרשרת האסוציאציות.

הושפע רבות מן האימפרסיוניזם הצרפתי (והרבה לצייר את אשתו הצרפתיה, שהיא "הגברת בצהוב", כפי שמציינות העורכות), ואילו קלימט, הנמנה עם מקימי הסצסיון וחלוצי היוגנדסטיל, פיתח בתקופה ההיא סגנון אורנמנטלי שהושפע מהאמנות הביזנטית. האם האמירה "זוהי תמציתה של וינה" מתבססת על תובנה עמוקה, מתוך הבחנה במכנים המשותפים בין יצירות אמנות שונות וזיקתן לחברה הווינאית על כלל היבטיה, או שמא מתווייגת "האישה בצהוב" באופן קלישאי ומבלי שיקול דעת אמיתי כהתגלמותה של תופעה תרבותית מסויימת? כי כפי תפיסתן את האישה הזו, כך משתמע מניסוחן, תופסות העורכות את "וינה 1900" – ומיד נשאלת השאלה: האם תופעה זו נפרשת בין אותן הקואורדינטות הקבועות (והמוכרות ומדוברות) של יונג וין (Jung Wien), סצסיון (Secession) ופסיכואנליזה או שמא נעשה כאן ניסיון יסודי ואמיתי להרחיב את גבולות הנושא על ידי איתור נקודות ציון נוספות? האם תתמקד האסופה באותה אליטה בורגנית-ליברלית שהצמיחה וקידמה את האמנויות, הספרות והמדעים או האם בין קפלי דפיה יתגלו חוגים, מעמדות או מגזרים אחרים, לא כסטטיסטיים ותאורניים אשר 'גם' אכלסו את רחובות וינה אלא כיוצרי תרבות וחיי חברה פעילים? ואם אכן המציאות מורכבת ועשירה יותר מן הפלקט המכונה "וינה", האם באמת ובכבוד ראש ניתן לדחוס פסיפס שלם ומגוון של מטרופולין בעל שני מיליון תושבים לאמבלם אחד והוא "האישה בצהוב"?

לפני שנעסוק בסברות, נניח את האמבלם בצד ונשאל על הפרוגרמה המוצהרת של העורכות, כפי שזו משורטטת במבוא הנגיש בהחלט. שם מדובר ב"פנורמה של וינה 1900" (עמ' 11), וב"אירוע על": "הספר בנוי כעלילה שכל מאמר הוא פרק בה. את הפרקים שזרנו כשרשרת של אירועים המכוננים את אירוע העל – 'וינה 1900'". ואולם, פרוגרמה זו מסתברת כפרוגרמה בדיעבד שגובשה לאחר הגשת המאמרים למערכת ושהותאמה לתוצאות כאילו קדמה להן: "בתחילת העבודה סברנו לתמונו שהתבשיל יהיה מורכב בעיקר מתרבות, אך למרבה הפלא והשמחה התגבש ספר מגוון הסוקר שלל תופעות שהפכו את וינה 1900 למה שהייתה

[...]” (עמ' 10).

II. המאמרים

לפני שנצלול לדיון עצמו, יש מקום לסקור כאן למען הקורא בקיצור רב את חמישה־עשר המאמרים המאכלסים אסופה זו.

- נתן מרכוס: ספר כתובות – וינה בעיני הווינאים
- מבט רחב על אוכלוסית וינה כפי שעולה Lehmann's Allgemeiner -Wohnungs-Anzeiger לשנת 1900 ומהשנתון הסטטיסטי של עיריית וינה לשנים 1897 ו-1900: היבטים תעסוקתיים, מעמדיים, מסחריים, תרבות, פנאי ועוד.
- יובל רובוקצ'יק: אוסטר־מרקסיזם – הסוציאליזם הווינאי מגלה את הלאומיות

עונה על השאלה מדוע ולמה החליטו מנהיגי הסוציאלי־דמוקרטיה הווינאית להכיר בחיוב שבהבדלים הלאומיים במדינה המולטי־אתנית ולרתום אותם “לפעולה משותפת למען אינטרסים משותפים לפועלים, בני הלאומים השונים” (עמ' 93), כפי שמתברר מכתביו של אוטו באואר (Otto Bauer), התאורטיקן המוביל של המפלגה.

- שרון גורדון: קקניה – וינה הגרמנית מחפשת תכונות אודות ניסיונה של האוכלוסיה דוברת הגרמנית לכוון זהות לאומית־לשונית משלה לאחר שקיעת האתוס הרב־אתני והרב־תרבותי הרשמי של הקיסרות ועלייתה של האידיאולוגיה הלאומית.

- מלאכי חיים הכהן: ליברליזם ומדע – תרבות המדע הווינאית ותעלומת הליברליזם האוסטרי

מאמר ביקורת משנת 2009 על ספרה של דברה כהן, וינה בעידן אי־הוודאות (2007)³ העומד על טיבו האליטיסי של הליברליזם האוסטרי כפי שאומץ ועוצב על ידי המשפחות הפטריקיות בעלות ההשפעה בתחום המדע,

Deborah Coen, *Vienna in the Age of Uncertainty: Science, Liberalism, and Private Life*, Chicago 2007

האמנות, החינוך וכדו'.

- לואיזה ודיטר הכט: בין שתי לוויית – יהדות וינה בין אמונה בליברליזם לשאלת הלאומיות
על תולדות יהדות וינה במחציתה השנייה של המאה ה-19, תוך סקירה של מוסדותיה, אירגוניה ומפעליה.
- בנימין פון רדום: נשים נושאות בניינים – עלייתן ונפילתן של הקריאטידות
על תופעה אדריכלית שנפוצה במיוחד בווינה של מפנה המאה. סקירה כרונולוגית-רעיונית עם תשומת-לב רבה להקשר החומרי והחברתי-אנושי.
- שחר פינסקר: בית-הקפה – בית-לא-בית של המודרניזם היהודי בווינה
מאמר שפורסם במקורו באנגלית ב-2013, ובוחר את בית-הקפה כמרחב ליצירת ספרות בהתייחסו אל מושג "המרחב השלישי".
- ג'נט סטיוארט: שטרודל, שניצל וכופתאות משמש – אדולף לוס והמטבח הווינאי
מאמר שפורסם במקורו באנגלית בשנת 2007. דן בביקורת שהוטחה במטבח הווינאי-בוהמי עתיר הפחממות מתוך שיקולים תזונתיים, מעמדיים ותלויי השקפת-עולם.
- גל הרץ: ביקורת שפה – הרס ויצירה בלשון לפי קרל קראוס
על תפישת השפה וביקורת הלשון של הסופר והמבקר קרל קראוס (Karl Kraus), העומדות בבסיס ביקורתו על החברה בת זמנו חסרת המצפן המוסרי, וחתירתו לחיבור מושעה במהותו בין שפה לחוויה על ידי "שפה פואטית" ו"הספק הלשוני" (עמ' 325).
- עירית יונגרמן: מהלומות פטיש – הסימפוזיה השישית של מאהלר בווינה
על האנטגוניזם החרף שעוררה היצירה בעיד בשל יחסה המובהק לסימפוזיה הקלאסית (בטובן) והקרבנות של האוניברסלי "למען הסובייקטיביות שלו עצמו" (עמ'

- 353) שנתפשה כפגיעה לא רק במוסכמות המוזיקליות – אלא ככפירה בזהות הלאומית.
- אמילי בילסקי: הספה שעליה קמה אוסטריה לתחייה – אשת הסלון ברטה צוקרנדל
- מאמר שפורסם במקורו באנגלית ב-2005. על פועלה של ברטה צוקרנדל כמארכת, עיתונאית ועל מעורבותה הפוליטית.
- דינה פלד: הנערה המתוקה – טיפוס נשי במבט גברי על דמות "הנערה המתוקה" בכתביו של ארתור שניצלר וזיקתה למאהבת בת המעמד הזעיר-בורגני בביורגריה שלו ושל יוצרים אחרים.
- גילי שחר: מחלה, שגעון, יהודיות – על במת התאטרון וישמו וינה
- מסה בעלת אופי אפודיקטי-פסקני מובהק על הקשר בין כתיבה ומחלה אצל שניצלר, פרויד ואוטו וייניגר מנקודת מבט סמיוטית.
- מיה מוכמל: הזרות שבפנים – הביתי, האל-ביתי והולדת הפסיכואנליזה
- מאמר הסוקר את התפתחות ההגות הפסיכואנליטית בהקשרה האנתרופולוגי-דעיוני, מערכת הדימויים שבבסיסה ובמיוחד תפישתה המטאפורית של המיניות הנשית כמאיימת ויוצרת זרות פנימית.
- עופר אשכנזי: וינה – ברלין – הוליווד – דרכה של וינה 1900 אל המאה ה-20
- מאמר על השפעת נעורים בווינה ומוצא יהודי-בורגני על יצירותיהם של יוצרי סרטים בעלי-שם לאחר הגירתם לברלין או לארצות הברית.
- כבר לאחר סקירה ראשונית זו של מאמרי האסופה, רשאים אנו לתהות האמנם מדובר כאן על "שלל תופעות" (עמ' 10) כלשון העורכות. המאמרים סובבים ברובם סביב נושאים מתחום התרבות, במובנה הצר או השיפוטי ("תרבות גבוהה") של המילה, אך גם במובנה הרחב: לצד הספרות, המוזיקה, האדריכלות והקולנוע,

נמנית גם הפסיכואנליזה עם התופעות תלויות-התרבות המדוברות בספר. גם המאמרים על ביקורת השפה ואלה שכביכול מתייחסים לנושאים פוליטיים עוסקים למעשה בתרבות, ואף המאמר המבורך על האוסטרוד-מרקסיזם דן בהיבטים הגותיים ולא בפרקטיקה הסוציאל-דמוקרטית של אספות פועלים ופעולות בשטח, למשל. אין שום ספק כי מאמרי האסופה בחלקם טובים מאוד ואפילו מצויינים במהלכיהם האנליטיים החושפים רעיונות-עומק ורציונל פנימי של תופעות הגותיות (כמו למשל הדיון בכתביו של קרל קראוס הנחשבים ל'אגוז קשה לפיצוח'). אך באופן כללי ובהתייחס לאסופה כולה ניכר חוסר הגיוון במקורות ראשוניים ולעתים אף דלות מסוימת בתחום זה. לא אחת שאלתי את עצמי על איזה מקור מסתמך טיעון כזה או אחר, ולא פעם הייתי מעדיפה הפניה למקור והבאתו במלואו על פני ריבוי ההפניות לספרות מחקרית ההולכת ומסתעפת. המאמרים מתחום הספרות, ואלה המשתמשים בטקסטים ספרותיים לצורך טיעוניהם, מפגישים ברובם את הקוראים שוב ושוב עם אותם גיבורי תרבות כגון שניצלר ופרויד, ויתרה מכך – עם אותם טקסטים עצמם (כגון "נעורים בווינה", "הדרך אל החופש") ואף עם אותם חלומות ומקרים טיפוליים מתוך "פשר החלום". אלה מהווים מבחר מצומצם ביחס לקאנון המקובל, על אחת כמה וכמה ביחס לכמות הגדולה של כתבים שזכו לפרסום, לתגובות בעיתונות ואפילו להצלחה בזמנם. מחרשה צפופה בשדות סמוכים שכאלה הכרח היה להימנע לכל המאוחר בשלב העריכה – ותמיד יפה שעה אחת קודם, כלומר, עוד בעת בהזמנת המאמרים. לאור האופי האקדמי המובהק של המאמרים, הבא לידי ביטוי בניהול הדיון ובארסנל המושגים שלהם, נראה כי הבחירה באותם מקורות אינה נובעת מהרצון להכיר לקוראים את יצירות היסוד של התקופה, הנלמדים בהרצאות מבוא רבות, אלא דווקא מזמינותם.

מאמרים מספר אוחזים בנקודות-מוצא בלתי-שגרתיות ומעניינות הרבה יותר, אך דחיקת עניינים אלה לקרן-זווית בתוך אותם מאמרים עצמם ואי-מימוש הפוטנציאל הטמון בהם מחדדים את גודל ההחמצה. אביא לכך שתי דוגמאות:

שחר פינסקר מציג במאמרו על בתי הקפה הספרותיים בווינה את "בית הקפה" כ"מרחב שלישי" בעל אופי מתווך בין חללים גיאוגרפיים־מוחשיים ומרחבים פנימיים־מדומיינים מבלי להבחין (א) בשוני העצום הקיים בין בתי הקפה בעיר (או בין סוגים שונים של בתי קפה) אשר כל "יהודיותם" הנטענת במאמר זה נעוצה, אם בכלל, בכך שיש תמיד אחד שרגלו של המבין בדבר לא תדרוך בו. לא כל מקום שבו מתנהלים דיונים סוערים אכן דומה לבית־מדרש, ויש להניח כי תרבות הדיון (אם אכן היתה קיימת גרסה וינאית עצמאית של תרבות זו) עוצבה יותר על ידי דפוסים שהושפעו מנאומי קיקרו ומהדיאלוגים הסוקרטיים שנלמדו בגימנסיום מאשר על ידי הפנמת סוגיות תלמודיות. (ב) מבלי להשוות את בתי הקפה למקומות אחרים של ה"מרחב השלישי" (מוסדות גסטרונומיים אחרים, רכבות, מועדונים למיניהם, אתרי בילוי ונופש, ...) והניסיון לאתר סופרים שכתבו במקומות אלה והיו זקוקים עבור השראתם דווקא להם. מעניין יותר מהדיון התיאורטי בנושא הוא חלקו השני והקצר יחסית של המאמר הדן בחוג הסופרים העבריים והיידיים שהתקיים בעיר בזמן מלחמת העולם הראשונה והרפובליקה הראשונה (גרשון שופמן, דוד פוגל, אברהם בן־יצחק, צבי דינזדרוק, יעקב הורוביץ, מלך ראוויטש, מלך חמלניצקי, מאיר וינר ועוד). מובלעת ספרותית זו היתה ראויה להתייחסות רחבה יותר ולו רק מהסיבה הפשוטה כי מספר המאמרים אודותיה מצומצם והיא אינה מזוהה באופן מיידי עם בתי הקפה הספרותיים בווינה. לצד מקורות הנושא, מוסיף החלק השני להבנת מרחב היצירה בהבחנתו בין בתי הקפה של מרכז העיר לבין אלה שבקרבת האוניברסיטה ואלה שבלאופולדשטדט (דהיינו, באזור היהודי). דווקא השוואה זו היתה יכולה להניב פירות מחקריות לו היתה מפורטת יותר ומבוססת על מגוון מקורות רחב יותר.

דוגמא שניה היא מאמרו הלמדני של מלאכי הכהן הדן בקשר שבין השקפה ליברלית, זהות לאומית־גרמנית והגות מדעית אמפיריציסטית אנטטי־קאנטיאנית בווינה של מפנה המאה. הוא מזוהה את לכידות הטבעי עם הפוליטי־חברתי כמו גם את טיבו הפטרידיק־אליטיסטי של הליברליזם האוסטרי כגורמים מרכזיים

בהידרדרותו אל הלאומני ואל עבר המשבר הכללי. תזה זו מנומקת היטב ומקורית למדי, אך לוקה באופן הצגתה וגיבושה. כפי שצויין לעיל, מדובר במאמר ביקורת המציע פרשנות חלופית למקורות שאספה דברה כהן בספרה וינה בעידן איי-הוודאות: עדע, ליברליזם וחייס פרטייס, ופורסם שנתיים לאחר הופעתו. ככזה הוא מאיר-עיניים ומוצלח ביותר (למעט התבטאות פטרנליסטית שלא במקומה, הנוגעת לגילה הצעיר של החוקרת), מכיוון שהוא נמצא בדיאלוג מתמיד עם הספר שהוא מבקש לבקר, ואף מצטט את המקורות על פיו. אך מאמר מעין זה אינו מתאים כלל ועיקר לאסופה המיועדת לציבור מתעניין רחב והשואפת להציג תמונה פנורמית, מכיוון שכל המעורר עניין בו אצל הקוראים נאמר מתוך הסתייגות או כתגובה לטיעון שהמחבר מבקש לשלול אותו במסגרת מערך הפרכה מקיף. אותו ספר של כהן סובב סביב משפחת אקסנר (Exner) שהצמיחה במהלך שלושה דורות מספר לא מבוטל של מלומדים, אנשי מדע ורפואה, אמנים ובעלי תפקידים מדרגה גבוהה (רקטורים); משפחה שבניה פעלו מתוך השקפת עולם ליברלית ולמען קידום ערכים ליברליים, עד שבשנות ה-30 של המאה ה-20 פנו או לסוציאליזם או לנאציזם. מקרה זה מזמן התבוננות על-דורית באחת המשפחות המובילות של הקיסרות בתחומי ההשכלה והמדע ובהחלט עשוי להמחיש תהליכי עומק כלל-חברתיים, אם אכן הצגתו וניתוחו מתבססים על מקורות ראשוניים ומקורות התקופה במישורין. אך לדאבון לב, נידון המאמר בצורתו הנוכחית להיות מאמר אקדמי המתעסק בדיון שעתה נכנס לערכאה השלישית שלו (לביקורת על כהן קדמה ביקורתה של זו על שורסקה)⁴, והוא בעל ערך בעיקר עבור כל מי שכבר העמיק בנושא – ומכיר את המקורות.

מבין ההחלטות שעל עורכי אסופות לקבל בטרם פנייתם אל תורמי מאמרים פוטנציאליים, שאלת קהל-היעד יוקדת במיוחד: למי מיועדת האסופה? בוודאי שלא לחוקרים בתחום, מכיוון שמספר דוברי העברית מביניהם מצומצם, ואין טעם להביא בפניהם מאמרים שפורסמו במקור באנגלית בתרגומם העברי. אם

4 הכוונה ל: Carl E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, New York 1980.

אכן לא משווים לאסופה מעמד של פלטפורמה פרסומית-אקדמית בלבד, אזי רק קהל יעד רחב של מתעניינים בתולדות וינה, באירופה שלפני מלחמת העולם הראשונה, בתרבות ה-*fin de siècle* וכו' יצדיק פרסום מן הסוג הזה. עצם הפנייה לקהל קוראים מתעניין רחב אינה מהווה ויתור על רמה אקדמית גבוהה. ההיפך הוא נכון. ככל ש'הקורא המבוקש' מצוי פחות בשיח האקדמי אודות נושא מסוים, הן מבחינת ידע והן בעולם המושגים, האתגר להציגו בפניו כפול ומכופל – וזאת בשל ההכרח לדייק, לנמק ולשכנע ללא קיצורי דרך שהותוו במקום אחר וללא אפשרות לחמוק אל המפלט החמים של ז'רגון מדעי-הרוח.

שאלה שנייה העומדת ביסוד מלאכת ההרכבה של אסופה שכזו נוגעת להגדרה מראש של טווח האסופה – הן מן הצד התוכני הן מן הצד הכרונולוגי. אין ספק שיש מקום לאפשר לפרוייקט להתפתח ולהתגלגל במהלך ביצועו, אך יש להימנע מהצטברותם של נושאים בשולי הטווח המוגדר ומעבר לו, כמו כן מפיוזר בלתי-שווה בעליל בין נושאי הדיון (אלה שנקבעו מראש), שמא ייווצר רושם של חלקי תצרף תלושים וסלקטיביים, או לחלופין: אזורי עיבוי שלצידם פעורים חללים ריקים. כל זאת נכון על אחת כמה וכמה כאשר תחום העניין הנקבע רחב לכתחילה, כמו במקרה של "וינה 1900": מן הראוי היה לצמצם את טווח הזמן הנדון לעשור (או שניים) שלפני שנת 1900 ועד למלחמת העולם הראשונה, על מנת למקד דיונים (מגוונים ככל שיהיו!) בתקופה המבוקשת. אף אם הסופרים העבריים והיידיים בווינה ויוצרי הקולנוע הושפעו בחינוכם מ'סדר העולם הישן', שייכים הם לעידן הפוסט-אימפריאלי על כל המשתמע מכך, ובלית-ברירה לא היה מקום לכלול אותם כאן. (מעבר בין תקופות יכול להיות, אגב, נושא מעניין לקובץ מאמרים נפרד, או לחלופין: מורשת "וינה 1900" מחוץ לגבולות אוסטריה – אך שני אלה אינם נושאי האסופה שלפנינו).

מאחר ש"הגיוון" הבלתי צפוי התקבל בברכה, ומטרת האסופה הוגדרה כשואפת למבט פנורמי, נשאלת השאלה מדוע לא תוכננה כזאת מראש, כאשר היתה עדיין בגדר פרוייקט בהתהוות? מדוע לא הוזמנו מאמרים על פי נושאים ותחומים שנקבעו מראש

על מנת להימנע מחזרתיות ודישה באותן שאלות (כמו, למשל, זהותה הלאומית המתגבשת של אוכלוסיית וינה דוברת הגרמנית)? ובמיוחד לאור העובדה כי ארבעה מהמאמרים נבחרו אך ורק לשם השלמת הפנורמה (דהיינו, אלה שהופיעו במקור באנגלית לפני מספר שנים)? הגיוון לכאורה שלפנינו מבליע תפיסה היסטורית הממוקדת באליטות והרואה בפזילה האקראית אל עבר הסובבים אותן (אכן 'סובבים', שכן אינם נתפסים כבלתי־לויים באותן אליטות) הרחבת אופקים שאינה ראויה לשמה. ברצוני להבהיר: הבעיה היא אינה בכך שאור הזרקורים נופל תדיר על אותם יוצרים, הוגים ואנשי עשייה למיניהם, אלא בטעות החמורה לחשוב שהמתרחש אי־שם בקדמת הבמה מייצג את ההצגה כולה. או במילים פשוטות: האליטות אינן מייצגות את כלל האוכלוסייה, גם בשעה שאלה יפגינו אמפתיה כלפי ה'אנושי' ויעסקו בתיקון עולם. ואוסיף: מותר כמובן להתמקד באותן דמויות ידועות – כל עוד הדיון בהן ניזון לא רק מהמקורות הנגישים לכל אלא גם מחומר ארכיוני (חילופי מכתבים, טיוטות, גרסאות קודמות,...) וממהדורות מעודכנות ככל האפשר.

חוסר הגיוון מורגש היטב אם מנסים להעלות על הדעת (תרגיל כלל לא מסובך!) נושאים חשובים שכלל אינם מדוברים באסופה, כמו למשל: הכנסיה הקתולית באוסטריה, מעורבותה בפוליטיקה, בחינוך ובחיי היומיום, יחסה לאצולה ולמעמדות ולמגזרים השונים, וטיבו של החילון במדינה (בהשוואה למדינות קתוליות אחרות ולעולם הפרוטסטנטי); התעשייה וההנדסה בעיר; הפועלים ותנאי העסקתם ומגוריהם, איגודיהם ופועלם; העיתונות; מערכת החינוך; מוסדות הרווחה (בתי תמחוי, בתי יתומים, בתי עניים וכו') אל מול האתגר הדמוגרפי; רפואה ותמותה; חיי המשרתים והמשרתות; הפראטר (אזור הנופש והבילוי של העיר) ותרבות הפנאי, פארק השעשועים (וורסטלפראטר/"Wurstelprater") והאטרקציות שנתווספו לו מדי שנה; ספורט המונים וספורט תחרותי; פולקלור ומודרנה; יהדות וינה והרכבה הסוציולוגי, רבני וינה והמאבקים הפנים־קהילתיים, האורתודוקסיה הווינאית בהשוואה לפרנקפורט ולברלין כמו גם אופיים של הזרמים הרפורמיים; הרב־לשוניות

בעיה, ספרות ועיתונות צ'כית/קראטית/הונגרית/... תהליכי היטמעות והיבדלות; בתי המרוח ("Beisl") בשכונות העיר; בתי התיאטרון והקברטים; שוקי העיר; "טיפוסים וינאיים" כגון רוכלים, בעלי מלאכה ניידים, אנשי תיבת נגינה, מוכרות לוונדר וכו'; ובאשר לספרות: הרמן בר, דובר קבוצת יונג'וין וחלוץ ספרותי; הוגו פון הופמנסטאל ועוד ועוד.

אין לצפות בשום פנים כתיבה על כל אלה. אך במקום שבו ישנה טענה לגיוון – יש מקום לצפות להרחבת אופקים בתוך מרחב שהוגדר מראש, ופיזור וגיוון אמיתיים באובייקטים הנתונים למבט ומחקר.

III. המקורות

"המאמרים המפנים את המבט ל'רוב הדומם' בווינה", מציינות העורכות במבואן, "אותו רוב שלא שאיר עדויות כתובות לדורות הבאים, נעזרים בתעודות של בני המעמדות הגבוהים המתייחסים אליהם" (עמ' 19). כאן נעוצה בעיה מתודולוגית חמורה: הנחה מראש בדבר היעדר מקורות ראשוניים. על טענה זו חוזרת רינה פלד בתחילת מאמרה על אודות "הנערה המתוקה": "וכאן חשוב להתעכב על מגבלות המחקר: ההיסטוריה האינטלקטואלית־תרבותית אינה מספקת לנו כלים, כמו מכתבים, יומנים, זכרונות, שבעזרתם נוכל לשמוע את קולה של "הנערה המתוקה" עצמה" (עמ' 381).

את קולה של "הנערה המתוקה" עצמה בוודאי אין לשמוע, כי כזאת קיימת אך ורק בכתביו של ארתור שניצלר ואחרים בהיותה "השתקפות של צורך גברי" (עמ' 382) (וניתן להוסיף: צורך מעמדי). בנובלות ובסיפורים הרלוונטיים מצטיירת הדמות כאישה צעירה (לרוב בגיל העשרה), בלתי־משכילה, ממעמד חברתי נמוך, הזמינה לפרשיות־אהבים עם גברים בני המעמד הבורגני־מבוסס, והיא "משוחררת, קלילה, פלרטטנית, מלאה שמחת חיים, בעלת חוש הומור ונעדרת אנוכיות" (עמ' 407), כמו גם מפוכחת, מציאותית ונטולת אשליות (עמ' 408).

מאחר שקשריו של שניצלר ובני חוגו החברתי עם נשים צעירות

אינם פרי דמיונו, מתעוררת השאלה על אודות אותן נשים שנתנו השראה לטיפוס הספרותי. ניתן לשייך אותן למעמד הזעיר-בורגני או לפרולטריון, ולתארן על פי מאפיינים סוציאולאקונומיים כבנות הפרברים, כשכירות העובדות כזבניות, תופרות או בשאר המקצועות הנשיים שלא תוגמלו כהוגן. עניינה של רינה פלד בשניהם: בעיצוב הטיפוס הספרותי ובדמות הריאלית-ממשית.

הצהרתה בעניין היעדר מקורות מפתיעה. לאור החומר הרב שהגיע אלינו מתקופת מפנה המאות, הן בשל הוזלת עלויות הדפוס, הן בשל תרבות התיעוד והשימור המערבית-הכללית וזו של גופים אדמיניסטרטיביים בפרט, ובהתחשב בשיעור האוריינות הגבוה – הנחת המוצא חייבת להיות חיובית לכתחילה באשר לשאלת קיומם של מקורות. ניתן לחפש בארכיונים ואוספים ציבוריים או פרטיים, ניתן להיעזר בפורומים החברתיים על מנת לאתר זכרונות חיים, מכתבים, גלויות, מחברות, ספרונים, תעודות, אישורים וכל חפץ הנושא מלל כתוב. נכון כי משאלתנו להשיג מקורות חדשים שנזנחו עד כה עלולה גם להוליד מפח-נפש. לא כל פיסת מידע פוטנציאלית ניתנת לאיתור או קיימת במציאות. ועדיין לא סר טעמו של מאמץ החיפוש בשל סכנת האכזבה של השיבה בידיים דיקות, ויש בו ערך רב: חובתנו לתעד באופן מפורט היכן והיך חיפשנו ולא מצאנו, ולא רק במטרה לחסוך מאחרים את אותו עמל שלא נשא פרי, אלא כחלק הכרחי מהמיפוי המדוקדק של תקופה – מקום ואירועים ספציפיים. אין להעלות על הדעת את כמות האוצרות שעדיין מתחבאים בעליות-גג ובמרתפים מחד גיסא ואת פריקתם אל פחי אשפה או מחזוריות קומונליים מאידך גיסא (כמו למשל יומנו של העיתונאי בנימין קוואל [Benjamin Kewall] מימי מהפכת 1848 בווינה שהוצא מהאשפה – פשוטו כמשמעו).⁵

אחת הכתובות הראשונות בחיפוש אחר מקורות אודות "הנערה המתוקה" חייבת להיות האוסף של עזבונות נשים בחוג ההיסטוריה של אוניברסיטת וינה (Sammlung Frauennachlässe am Institut für Geschichte der Universität Wien). השראה

Wolfgang Gasser, *Erlebte Revolution: Das Wiener Tagebuch des jüdischen Journalisten Benjamin Kewall*, Wien 2010

כללית ניתן לקבל גם מאסופות המוקדשות לחיי נשים בנות המעמדות השונים בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20, כמו זו של מגדלנה הויזר, שבה נמצא מאמר על זכרונות של משרתות ממפנה המאות.⁶

במידה ולא ניתן לאתר מקורות ראשוניים רלוונטיים או בנוסף לאלה שכן נמצאו, יש לפנות למקורות עקיפים "אובייקטיביים" או רשמיים (ובכל אופן כאלה שאינם בעלי אינטרסים באופן מובהק) כגון עיתונים, רישומי בתי משפט ובתי חולים, מדשמי אוכלוסין וסטטיסטיקות, כמו גם למקורות בני התקופה המציעים פרספקטיבה חלופית לזו של הספרות היפה: לדוגמא, לכתביה הרבים של ההוגה, הסופרת והלוחמת למען זכויות הנשים רוזה מיירדר (Rosa Mayreder) ולפרסומיהן של תנועות הנשים למיניהן.

במקום כל זאת, מספקת רינה פלד נתונים ביוגרפיים על בנות הזוג של אמנים נודעים מהמיליה הזעיר-בורגני (ואלי נויציל [Wally Neuzil], אמיליה פלגה [Emilie Flöge], פאולה בר-הופמן [Paula Beer-Hofmann]). ספק רב אם אלה באמת עונות על הקריטריונים של "הנערה המתוקה", הואיל ומוצאן ממעמד זעיר-בורגני והחופש שניתן להן בבחירת בן זוג הופכים זיהוי זה לבעייתי. גישה זו הינה רופפת ביותר מבחינה מתודולוגית ומובילה למסקנות לא מדויקות, שכן אלה אינן חלות על הטיפוס של "הנערה המתוקה" ועל הנשים שעמדו לה לדוגמה: "ההתרשמות המיידית מן המקורות המעטים העוסקים בה היא ש'הנערה המתוקה', היא 'האישה החדשה' של התקופה, או במילים אחרות: היא – האישה העירונית, המשוחררת, העובדת לפרנסתה – מייצגת, יותר מכל טיפוס אחר של אישה, את 'האישה המודרנית' של מפנה המאה" (עמ' 407). "עירונית" – ללא ספק, אם כי לא במובן האלגנטי של המילה; "העובדת לפרנסתה" וחיה בדוחק מהכסף המועט שהיא מרוויחה במשמרותיה הארוכות; "מודרנית" בכך שהפנימה את תכתיביה וציפיותיה של החברה ההגמונית ואת אופיה המסחרי-

6 Eda Sagarra, "Dienstbotenautobiographien der Jahrhundertwende", in: Magdalene Heuser (ed.), *Autobiographien von Frauen: Beiträge zu ihrer Geschichte*, Tübingen 1996, pp. 318-329

אינטרסנטי.

את התואר "מודרנית" במובן האמנציפטורי-פמיניסטי עדיף לשמור לנשות הבוהמה שמימשו את כשרונן האומנותי (כמו, לדוגמה, המעצבת אמיליה פלגה, בת זוגתו של גוסטב קלימט) או לבנות הבורגנות המשכילות שעבדו לצורך פרנסתן במקצועות אקדמיים והתנהלו באופן עצמאי (כגון המהנדסת מוניקה בכלר מתוך הרומן הפפליס של סלוגי (1963) מאת היימיטו פון דודר [Heimito von Doderer, *Die Wasserfälle von Slunj*]).

מערכת היחסים בין הגבר הצעיר והמבוסס מ"בית טוב" לבין "הנערה המתוקה" דמתה למשחק תפקידים שבלוני שבו האישה הצעירה מילאה את תפקיד הבלתי-בוגרת, האישה-ילדה חסרת הנימוס והכמעט-בתולה. אף אם הניצול היה הדדי, כפי שמציינת פלד, ו"הנערות" נענו לקשר ברצון ואף יזמו אותו, הן נטלו בכך סיכון יותר גדול מאשר בני זוגן: סיכון של פגיעה במעמדן החברתי ושל הריון לא רצוי (והפלות לא חוקיות ולא מקצועיות).

במקום לפתוח את נושא הדיון למימד הסוציולוגי היה אפשר להרחיב את קורפוס הכתבים הרלוונטים ולהתמקד בייצוגה של "הנערה המתוקה" בספרות היפה תוך כדי עריכת השוואה לטיפוסים דומים. סביר להניח כי הרומן הררפושית הקדושה (1909), פרי עטה של אלזה ירוזלם (Else Jerusalem, *Der heilige Skarabäus*), היה יכול לתת השראה בפיתוח הנושא, ואפילו לספק דמות כזאת או אחרת שבגלגולה הקודם היתה בעצמה "נערה מתוקה" – לפני שהידרדרה למעמד של שפחת-מין כשאר גיבורות הספר. בכל אופן, היה רצוי להשוות את טיפוס "הנערה המתוקה" לבנות הלוויה של בותו (Botho) וחבריו בתעיות, טעיות (1888-1887) מאת תיאודור פונטנה (Theodor Fontane, *Irrungen, Wirrungen*). כן יש להניח כי הספרות המשנית בנושא מציגה או מונה מקורות נוספים.⁷

7 כגון: Emil Brix / Lisa Fischer (eds.), *Die Frauen der Wiener Moderne*, München 1997. – Stephanie Catani, *Das fiktive Geschlecht: Weiblichkeit in anthropologischen Entwürfen und literarischen Texten zwischen 1885 und 1925*, Würzburg 2005. – Elfriede Wiltschnigg, „Das Rätsel Weib“: *Das Bild der Frau in Wien um 1900*, Berlin 2001.

אפילו מאמר על אודות "הנערות המתוקות" בכתביו של שניצלר בלבד היה יכול לעניין ולהפתיע לו היה שם דגש טקסטוגנרטיבי על-מנת לעקוב אחר התהוותו של הטיפוס הספרותי דרך מחיקות, החלפות או תוספות בכתבי-היד הרלוונטיים. בין כך ובין כך, לטקסט אחד אסור היה להיעדר ממאמר בנושא אשר נקודת המוצא הטקסטואלי שלו הינה יצירות שניצלר: המחזה פרופסור ברנרדי (*Arthur Schnitzler, Professor Bernhardi*, 1912), שבו עילת הקונפליקט ממוקדת בסרבנותו של הגיבור (פרופסור ברנרדי, מנהל בית החולים) לאפשר לכומר, שנקרא למיטתה של מטופלת הנוטה למות, להעניק לה את המשיחה האחרונה. הצעירה הגוססת אינה נראית על הבמה כלל אלא עולה כבדרך אגב בשיחות הרופאים. מדובר בבת 18 הלוקה בהרעלת דם בעקבות פרוצדורה רפואית בלתי חוקית, המרומזת תחילה ואכן מסתברת כהפלה. בשעה האחרונה לחייה נמצאת הצעירה במצב של אופוריה מוחלטת ומשוכנעת שבמהרה תשוחרר מבית החולים ותשוב למאהבה, שלמעשה נטש אותה. "הנערה האומללה" ("das arme Mädel"),⁸ כפי שמכנה אותה פרופסור ברנרדי, נחשבה עד לא מזמן ל"מתוקה", כך יש להניח.

בחירתה של דינה פלד ב"נערה המתוקה" מתוך קטלוג הטיפוסים הווינאיים היא ודאי בחירה מוצלחת, והיא מיטיבה לסרטט את קווי הדמות על פי כתביו של שניצלר. שימוש-החסר במקורות ראשוניים והויתור-מראש על נסיון איתורם ניכרים לא רק במאמרה על "הנערה המתוקה", אלא הפכו זה מכבר לאופנה בחקר הספרות, הבאה לתרץ את העיסוק האובססיבי של הטלת "פרספקטיבה חדשה" על אותם טקסטים מוכרים. דווקא פעולה זו ניתן להותיר בלב שקט לקורא הכשיר, בהנחה שמלאכתה של החוקרת צלחה בידה: המקורות נמצאו, סודרו, הוצגו בנדיבות, הקשרם ותוכם בוארו בהשוואתיות מובנית.

אחת הדרכים המוצלחות להנגשת תקופת מפנה המאה, ששפכה דיו וצבע דפוס בנדיבות חסרת תקדים, היא העיון

Arthur Schnitzler, *Professor Bernhardi*. Komödie in fünf Akten, Berlin 8
1912, p. 13

בעיתונות הענפה, בכתבי עת ובאלמנכים, באינדקסים ובקטלוגים, במדריכים, בלוחות ובפנקסים למיניהם הטומנים בחובם שפע של מידע ונקודות אחיזה לפיתוח שאלות מחקר וקישורים חדשים. הוכחה איתנה לכך הינו מאמרו של נתן מרקוס "ספר הכתובות – וינה בעיני הווינאים": "מטרתו של מאמר זה", כך מסביר מרקוס, "היא לספק לקוראים תיאור מפורט יותר של וינה 1900. לא על-ידי התבוננות בה בעזרת ידע של ראייה לאחור, או בעזרת מחקרים מודרניים וספרות משנית, אלא תוך הסתמכות אך ורק על מקורות ראשוניים שנוצרו על-ידי הווינאים עצמם סביב שנת 1900" (עמ' 42).

המקורות המדוברים הינם חומר סטטיסטי בן התקופה, שנאסף בידי הרשויות האוסטריות, ובראש ובראשונה מדריך הכתובות והמסחר הווינאי *Lehmann's Allgemeiner Wohnungsanzeiger*, אינדקס דירות ושמות בעליהן לשנת 1900 התופס שני כרכים ומעל 3,000 עמודים. לצד רשימה אלפביתית של כ-220,000 תושבי העיר, רשימת רחובות ומדריך עסקים, כלל המדריך רשימת מוסדות אימפריאליים ומוניציפליים, מוסדות ציבוריים ופרטיים (כולל מוסדות דתיים, בתי קפה וכו'), מוסדות חינוך וחברות (עמ' 43 והלאה). תפקידו של מדריך להמן היה לספק מידע למתעניין ואף לעדכנו על המתרחש בעיר. כך, למשל, "המדור הראשון במדריך להמן הוקדש למשפחה הקיסרית" (עמ' 44) ובמיוחד לקיסר עצמו, פרנץ יוזף הראשון, שבאשר להתנהלותו הציבורית מציין מרקוס כי הפגין נוכחות נראית לעין ומעורבות יוצאת מן הכלל בחיי העיר, בפוקדו אירועים רבים ובקבלו תדיר נתינים. את הרשימות המפורטות משלימות הפרסומות הרבות שבמדריך לכדי תמונה פנורמית של הבורגנות הווינאית על כל שכבותיה: "ב-1900 מדריך להמן הפך פלטפורמה לקידום ולתצוגה של מוצרים וטכנולוגיות חדשים" (עמ' 43). יכולתו של מרקוס לדלות נתונים מובחרים ולדובב אותם מתוך הקשרם החברתי-כלכלי (כולל השוואה לערים אחרות ולתקופות קודמות) הופכת את המאמר לקליט וקולח. הרשימות שהוא יוצר על-ידי מניית מקצועות, תפקידים, חצרנים או מוסדות הינן סוגסטיביות ומדברות בעד עצמן, הואיל ונערכו

במבט בוחן וערני השם לב לקיים, כשם שהוא שם לב לנעדר. הפנורמה המצטיירת בפני הקורא/ת אינה מותירה ספק כלל לגבי עצם היותה חסרה, הרי מדריך להמן מהווה פרוייקט תיעוד עצמי של בורגנות העיר למען עצמה. להשלמת תמונה זו מוקדש חלקו השני של המאמר, המבוסס על נתונים סטטיסטיים הנוגעים לכלל אוכלוסיית וינה ולשכבות הנמוכות, שלא נמנו עם בעלי הדירות והעסקים בפרט: "הסטטיסטיקה מציגה תמונה על כל אותה אוכלוסייה שלא נכללה במדריך האישי – משרתים, פועלי יום, עוזרות בית ושוליות וכן את העניים והמובטלים שהיוו כולם ביחד יותר משני־שליש של האוכלוסייה" (עמ' 59).

מאמר אחר הבולט ביכולתו להשכיל את המתחילים ואת המתקדמים בלימודי וינה כאחד הוא מאמרו של בנימין פון רדום, "נשים נושאות בניינים – עלייתן ונפילתן של הקריאטידות", המוקדש ל"תופעה ארכיטקטונית נדירה, שמקורותיה בני מעלה מאלפיים וחמש שנה" (עמ' 210), והיא "עמוד אדריכלי מפוסל בדמות אישה, המשמש תחליף לעמוד המבנה" (עמ' 210).

מטרתו, מבנהו וסגנונו של המאמר ברורים ובהירים כמשפטו הראשון: "תוך פרק זמן קצר, מן המחצית השנייה של המאה ה-19 ועד ראשית המאה ה-20, הפכה העיר וינה לבירה עולמית של קריאטידות – אותן דמויות מפוסלות של 'נשים הנושאות בניינים'" (עמ' 209). היאך התחולל תהליך זה, מה היה מוצאו ומדוע נעצר, מפרט פון רדום על כל שלביו ובאופן כרונולוגי: מהופעתן הראשונה של הקריאטידות בווינה בסוף המאה ה-18 (כאשר תפשו את מקומם של האטלנטים השריריים מתקופת הבארוק והדוקוקו), דרך התפשטותן המכוונת ופריחתן בהיסטוריוזם ועד להחלפתן בידי דמויות נשיות שבריריות או ילדות, ולבסוף – בידי מגוון רחב של דמויות אדם בתחילת המאה ה-20.

התהוותה של אופנת הקריאטידות, כמו גם התמורות שחלו בעיצובן, אינן מוסברות על סמך הלך־הרוח התקופתי ומגמות אמנותיות בלבד (כמו "ההתעוררות היוונית הכללית", עמ' 213), אלא תוך התייחסות לעובדות גשמיות (קשרים אישיים בין אדריכלים וחברות בניין, היבטים טכניים של התייעוש המתקדם)

ומעצם הצטלבותם של קווים אלה במיזם הגדול של פיתוח שדרות הרינג: "שם, במרחב הנחשק, הבשילו הנסיבות להתרחשות 'המפץ הגדול' של תופעת הקריאטידות, שהתרחש בפרק זמן קצר כתוצאה ממסכת משולבת של תחרות, מאבקי כוח יצריים וארכיטקט מוביל אחד משוגע לדבר" (עמ' 215), או במילים אחרות: "שתי תופעות, האחת חברתית – שגשוגה של הבורגנות, והשנייה ארכיטקטונית אסתטית – השימוש בקריאטידות על חזיתות הבניינים, נפגשו בנקודה מסוימת במרחב ובזמן, ומכאן נכרכו זו בזו, הזינו והעצימו זו את זו, תחילה באזור הרינג, ובהמשך ברחבי וינה כולה" (עמ' 219). את דרכן אל מעבר לשדרות הרינג מצאו הקריאטידות בעקבות הזולת עלויות הייצור במעבר מפיסול ליציקות טרקוטה, שאיפשר אף לבעלי הבתים האמידים פחות לאמץ אופנת עיצוב חזית זו. למותר לציין כי: "תעשיית הנדל"ן והבניין, משלב הרעיון ועד לאחרון העיטורים, היא גברית. לפיכך, הקריאטידות הן במהותן תוצר ומושא התבוננות גבריים" (עמ' 237). באשר למטען הסמלי (ואף האלגורי) של הקריאטידות, ראה בהן המעמד הבורגני העולה השתקפות של הדימוי העצמי שלו בהיבדלו מן האליטות הישנות (אצולה וכנסיה): "במקום האטלנטים הגברים אשר ייצגו את האצולה השוקעת, השייכת להיסטוריה, בחרה הבורגנות בקריאטידות. [...] הן שידרו רכות, אלגנטיות ושלווה, ובאותה עת העניקו למבנים מעמד של יוקרה בהיותן ציטוט ארכאולוגי קלאסי ונתנו ביטוי לערכי התקופה באמצעות אלגוריות. נוכחותן משמשת תפאורה הולמת לרוח הזמן בווינה. היופי, המובע בדמויות הנשיות, מוצב בחזית ומדגיש את ההיבט החיצוני. הקריאטידות מהדהדות מגמה של הדוניזם מאופק המרומם את הנאות החיים, את פריחתם של חיי תרבות תוססים, קונצרטים, נשפים ובתי־קפה באווירת נינוחות אופיינית [...]". (עמ' 219).

IV. מלאכת העריכה

עריכת ספר הינה מלאכה טרדנית; היא דורשת ריכוז עילאי ובו זמון משעממת עד כדי טירוף־נפש בשל החזרתיות האינסופית הכרוכה בה. האחריות על הבאתו של כתב־יד לדפוס אינה מוטלת

על המחבר או על העורך בלבד, אלא מתחלקת (כידוע) בין מספר אנשים על פי היבטיה השונים של העריכה. העיצוב הגרפי והעריכה הלשונית חייבים להיעשות על פי כללי התמקצעות ספציפיים, שאין לצפות מעורכים אקדמיים להיות בקיאים בהם. לפיכך, היה ראוי להפקיד את העריכה הגראפית בידי גראפיקאי/ת שתדאג למראה אחיד ואסתטי של העמודים השמורים לצילומים ולתמונות הרבים, ובייחוד של המפתחים: מלבד גודל התמונה שלעתים היה צריך לשנות על מנת להתאימו לשאר התמונות שבקרבתו, היה צריך קודם כל להקפיד על מרחק שווה משולי העמוד העליונים והתחתונים בשיבוץ התמונות וכתובותיהן. סידור התמונות באסופה נראה לרוב אקראי ולא מוקפד דיו.

בתוך העריכה הלשונית יש לכלול את כל השפות הרלוונטיות לאסופה ולא רק את העברית, מה גם שלא מדובר בשפות אקזוטיות במרחב האקדמי (הכוונה לגרמנית, אנגלית וצרפתית). משימה זו דורשת מהעורכים הלשוניים – וייתכן שיהיה צורך במספר אנשים – לשלוט בכללי הכתיב והדקדוק ברמה גבוהה, כמו גם בכללי התעתוק (טרנסליטרציה) של שפות אלה לעברית. נלך מהקל אל הכבד:

לא נהוג לכתוב מושגים צרפתיים באותיות פותחות גדולות כאילו מדובר בכותרת של ספר באנגלית. לדוגמא: במקום "Longue Durée" (עמ' 167) ו"Art Nouveau" (עמ' 238) יש לכתוב "longue durée" ו"art nouveau".

יותר בולט הוא חוסר האחידות הנהוג באותיות המיוחדות (גרמנים מיוחדים) של האלף-בית הגרמני והחלפתן בידי צירופי אותיות: ä, ö, ü, ß או לחלופין ae, oe, ue, ss. ישנם מאמרים השומרים על הסט המיוחד, ישנם שלא, אך לא חסרות דוגמאות לערבובייה חופשית בין שתי האפשרויות בתוך מאמר אחד (Bürgerherd, עמ' 44-47) ואפילו באותו עמוד (Die Straße, Briesendorfer-Saal, Zwölfergasse, לצד Preynoessl, עמ' 159 ועוד עמודים).

גם משגיאות דקדוקיות ותעתיק היה אפשר להימנע אילו היתה נעשית עריכה לשונית כנדרש. סיומות שמות התואר משתנות עם החלפת התווית או סילוקה, לדוגמה "Deutsche Volksblatt" (עמ' 371) צריך להיות או "Deutsches Volksblatt" או "Das deutsche Volksblatt"; "Allgemeine Österreichische Frauenverein Allgemeiner Österreichischer" (עמ' 183) צריך להיות או "Frauenverein Österreichische" או "Der Allgemeine Österreichische". שם המשפחה "Heisenberg" אינו נהגה בשום אופן "אייזנברג" (עמ' 165) אלא "הייזנברג", "Kolschitzky" – לא "קולצ'יטצקי" (עמ' 292) אלא "קולשיטצקי", ובוודאי שהכינוי "Annchen" אינו נהגה "אנשן" אלא בדיאלקטים סקסוניים ופפאלציים (כמו גם בסוציולקטים) מסויימים.

במקומות שבהן השגיאות הלשוניות לא רבות מדי, אפשר לזקוף את הדבר אך רק לזכותם של אותם מחברי מאמרים אשר שליטתם בשפה הגרמנית ניכרת היטב; ואת אלה שנעשו היה ניתן למחוק לפני מסירת כתב היד לדפוס, מאחר שלא היו חומקות מעינו הבוחנת של עורך מיומן. חוסר האחידות באימוץ כללי הכתיב ושגיאות לשוניות בולטים במיוחד ברשימות הביבליוגרפיות שבסוף כל מאמר.

איני דוגלת בפוריסטיות לשונית; החשוד על שגיאות כתיב/דקדוק/הגייה, לאו דווקא חשוד גם על שגיאות תוכניות. לגמישות לכאורה הנהוגה בעברית (כתיב חסר/מלא/מעורב) ישנן השלכות ניכרות על כל שפה שנרכשת בנוסף לה. אולם על היכרותו האינטימית של אותו כותב עם השפה הגרמנית איני סומכת. על אף כל התרגומים המעולים שברשותנו, ידיעת השפה הגרמנית ברמה גבוהה היתה ועודנה תנאי ראשון והכרחי לעריכת אסופה על וינה של מפנה המאה.

לצד ההיבטים הפורמאליים של מלאכת העריכה יש לתת את הדעת על היבטיה התוכניים. גם בתחום זה היה אפשר להימנע משגיאות מביכות. אינני יודעת למה הכוונה ב"קהילות אפוסטוליות" (עמ' 48), לנוכח העובדה שקהילות אלה היו אסורות על פי חוק עד לשנת 1920 ולכן כלל לא מנו חברים באופן רשמי.

שמא הכוונה לכנסייה הארמנית־אפוסטולית (על אף מספר חבריה המצומצם)? או שבכלל התכוון המחבר לכנסיות האורתודוקסיות והמזרחיות הקדומות שאכן יש להן מסורת ארוכה בעיר, ואם כן, מה ראה להסתלסל במידת אפוסטוליות שלא היתה בהן? את המושג הקולינרי "Mehlspeisen" יש לתרגם מבחינה פונקציונלית (על מנת להימנע מתרגום דסקריפטיבי) כ"מאפים" או "מאפים ומאכלים מתוקים", שהרי אין מדובר בטרמינוס טכניקוס של יודעי סוד אחדים אלא בווקבולה בסיסית ביותר של הלקסיקון הגסטרונומי האוסטרי – אך בשום פנים ואופן לא כ"רביכות!" (עמ' 276). עבור שם כולל זה המכנה מגוון רחב של מאכלים העשויים ברובם מקמח, ביצים, חמאה/שומן וסוכר, בין אם אפוים, בין אם מבושלים או מטוגנים – כולל מאפים על בסיס בצק רבוך, אך לעולם לא רביכות – הציע בזמנו הבלשן נ"ה טור־סיני את המילה "מאכל־קמח",⁹ אשר לא מצאה את דרכה אל הלקסיקון העברי. מי שאי־פעם פתח תפריט של בית קפה וינאי או לחלופין ספר בישול אוסטרי, לא יכול היה שלא להיתקל ברובריקה זו (ולבטח לא מצא בה רטבים ומרקים, אלא עוגות, כופתאות ומאפים). באותה מידה שבה תרגום זה שגוי לחלוטין ומעיד על מצב שבין חוסר מודעות לחוסר הבנה, המתכון (המתורגם לעברית!) לכופתאות משמש בעמ' 284 אינו מעלה ואינו מוריד, שכן הוא סותר מיניה וביה את הנאמר אודותיו במאמר שאליו הוא מתלווה. לו היה נועד להמחיש את רכיביו ואופן הכנתו של המאכל המושמץ על ידי אדולף לוס (וזה, הרי, נושא המאמר), היה צריך להביא מתכון בן התקופה ולא מתכון עכשווי שדווקא מהווה את הגרסה הדיאטטית (בצק על בסיס שליש קמח ושני שלישים של גבינה לבנה) של אותו ביטוי אולטימטיבי לזלזנות הווינאית. בספר הבישול הווינאי הקלאסי מאת אולגה ואדולף הס (העטבח הווינאי)¹⁰ שראה אור לראשונה בשנת 1913 ומונח לפניי במהדורתו ה-39 משנת 1984, נמצאים שני

S. M. Laser & H. Torczyner, *Deutsch-hebräisches Wörterbuch*, 9
Berlin/Wien 1927, p. 407

Olga & Adolph Hess, *Wiener Küche. Sammlung von Kochrezepten der
Bildungsanstalt für Koch- und Haushaltungsschullehrerinnen*, Wien 1913

מתכונים לכופתאות משמש, אחד על בסיס בצק רבוך (עמ' 219) והשני על בסיס בצק תפוחי אדמה (עמ' 245). על מנת להדגים את תחרויות הזלילה בקרב מהגרים בוהמיים היה מתאים להביא אחד מאלה, מה גם שהוא היה משקף נאמנה את צמצום עלויות המצרכים שגרם לעצם המצאתם ותפוצתם של מאכלים מן הסוג הזה. בצורתו הנוכחית הופך המתכון לגימיק: לפזילה אל עבר וינה המתוירת המשווקת את עצמה לבאים בשעריה כבירה על-זמנית של אימפריה מדומיינת. ככזאת, היא מציצה לעתים במישור עריכת הספר, למשל בצילומי ההווה שאין בהם שום הכרח לאור מספרם הרב של תצלומים בני התקופה, ושחלקם אף מטעים: מה שמתואר כ"פנס בסגנון יוגנדסטיל" (עמ' 29) הוא פנס רחוב תאילנדי מסורתי. במקום תמונות מדריך תיירים היה רצוי לנצל את המקום השמור לחומר ויזואלי אך ורק לתצלומים, ציורים ואיורים בני התקופה ולשאר מובאות ויזואליות מתוך המקורות המדוברים – כגון מדריך להמן.

הפניות לתמונות וצילומים נלווים, גרפיקות ואיורים בתוך הטקסט היו מיידעים את הקוראים על עצם הימצאותם ומעודדות חיפוש אקטיבי. אף רשימת מחברים היה רצוי להוסיף בסוף האסופה. ברצוני להעיר גם הערה בעניין אימוץ מונחים מהמקורות הנחקרים אל תוך שפת הניתוח המחקרית. לעיתים חוזרות סובב הדיון סביב "גרמנים", כאשר הכוונה היא בעצם לאוכלוסייה דוברת הגרמנית, דהיינו כל אלה אשר מכוח שייכותם לרוב ההגמוני פיתחו איפיונים אתניים פוזיטיביים כתגובה לפוליטיקת המיעוטים של האימפריה ההבסבורגית, ובמיוחד עם עליית התנועות הלאומיות, כאשר החלו לראות בהיעדרה של זהות אתנית מובהקת פגם או קושי. השימוש במושג "גרמנים" מבלבל, מכיוון שהשתרש כשם של אזרחי מדינת גרמניה ואינו מזהה עם דוברי גרמנית למיניהם שבאוסטריה/שוויץ/לוקסמבורג/ליכטנשטיין של היום, ומתעלם ממורכבותן של זהויות קבוצתיות דאז שבהן האלמנט הרגיונלי (דיאלקטים!) ומקום המוצא היו חשובים יותר מהעובדה של שפה כתובה משותפת. הכינוי "גרמנים" נושא אפוא מטען אידיאולוגי כבד מדי בכדי לשמש מושג נייטרלי, בהיותו השתקפות של רצון, אופנה

ותנודותיהם. לכל המאוחר בעקבות אירועי שנת 1866 (נצחונה של פרוסיה במלחמה נגד אוסטריה ופירוקה של הקונפדרציה הגרמנית), התבהר כי לצד המאפיינים המשותפים קיימים גם הבדלים ניכרים בתחום המדיני, הדתי והתרבותי המשפיעים לא פחות על גיבוש זהות "לאומית" משותפת מאשר השפה. בספרות המחקרית העדכנית (כלומר, מזה עשורים מספר) מצוי לצד המונח "גרמנים-אוסטרים" (Deutschösterreicher), שהוא בחינת ציטוט בן התקופה הנדונה, הביטוי הנייטרלי "דוברי גרמנית". מושג זה מדויק ומונע אי-הבנות (בכל פעם שקראתי "גרמנים" באסופה, האסוציאציה המיידית שלי היתה נתיני וילהלם השני), ומצד שני מבליט את אלמנט השפה כמכריע בקביעת השייכות הלאומית, כפי שסברו הוגים רומנטיים מרכז-אירופאיים. מעטים הם ההיסטוריונים המדברים כיום על "גרמנים" בהתייחסם לאוכלוסייה הווינאית (או האוסטרית) דוברת הגרמנית, ואלה שכן מדברים כך – חושפים את השקפת עולמם הפוליטית הברורה.

מבטנו תר אחר נקודות אחיזה מוכרות, אך מבט החוקר/ת חייב לתור אחר הדקויות ולא להיתפש לרושם הראשון. אין שום צורך לראות מבעד ליש, כי היש מגוון דיו ועשיר פרטים. יתר הבחנה בהם היה מניב אסופה מגוונת יותר שיש בה פחות מן המוכר והנדוש. האומץ לפנות לנושאים ולמקורות נחקרים פחות היה עשוי לתרום תרומה משמעותית ולאפשר פרספקטיבה חדשה באמת על בירת האימפריה האוסטרו-הונגרית של מפנה המאה.

אלמוט לאופר, ירושלים.

תמר אלמוג, עוז אלמוג, כל שקרי האקדמיה, הוצאת ידיעות
אחרונות / ספרי חמד, 2020

בספרם כל שקרי האקדמיה מתארים המחברים תמר אלמוג ועוז אלמוג את מה שהם מכנים תהליך השקיעה של האוניברסיטאות. הם מציגים שורה של בעיות המאפיינות לטענתם את מערכת ההשכלה הגבוהה, הכוללות בעיות כלכליות, ארגוניות, מקצועיות ואחרות. בפתח ספרם הם מציינים גם כי הם לא רק מתארים את השקיעה אלא גם ממליצים על מה שהם מכנים: "מודל רענן של מחקר והשכלה המתאים למאה העשרים ואחת" (14). הסנטימנט המרכזי העולה מספרם הוא כי האקדמיה הפכה להיות מנותקת מדי מן המציאות, אליטיסטית מדי ומאובנת מדי מכדי להתמודד עם האתגרים של המאה העשרים ואחת. על מנת להתגבר על הקשיים הללו האקדמיה צריכה להיפך לדמוקרטית יותר, פתוחה יותר, ואלטיסטית פחות. כדי לבסס את הטענות הללו השתמשו המחברים במחקרים קיימים כמו גם באנקדוטות, ראיונות ושיחות עם אנשי אקדמיה.

ניתוח מסוג זה חשוף כמובן לביקורת משום שבהינתן הגודל של מערכת ההשכלה הגבוהה, יש תמיד לצפות שיהיו בה גם "תפוחים רקובים". קשה מאוד להעריך על בסיס ראיונות או אירועים אנקדוטליים האם המדובר בתופעות המאיימות באופן אמיתי על קיומה של המערכת כולה או שמא מדובר בחריגים שהם בלתי נמנעים במערכת כה גדולה. סגנונו האגרסיבי של הטקסט והעובדה שהוא כתוב כמניפסט פוליטי יותר מאשר כמחקר אקדמי מעלים חשד שמא המחברים מנסים לקדם מדיניות גם על חשבון הדיוק המדעי. קודם שאפתח בבחינה זהירה של הטיעונים, הרשו לי לומר משהו על האובייקטיביות של המחברים ושל כותב ביקורת זו.

כאיש אקדמיה, הטחת ביקורת בספר המבקר באופן חריף ונוקב את האקדמיה עלולה לחשוף את המבקר להאשמה כי הוא מנסה, בין במודע ובין שלא במודע, להגן על מקום עבודתו. מאידך יש לזכור כי גם המחברים שהם חברי אקדמיה אינם צופים ניטרליים.

הם עצמם, ככל הנראה (כמו רבים אחרים כולל כותב ביקורת זו), נחשפו לקשיים ולתסכולים של האקדמיה. הן הכותבים והן כותב ביקורת זו הם חברי אקדמיה ולפיכך, מטבע הדברים, עלולים להיות מוטים, בין בשל חיבה יתרה לאקדמיה ובין בשל עוינות לה. כאיש אקדמיה וותיק, אני יכול להעיד שאף אחת מן התופעות המתוארות בספר לא הפתיעה אותי ואני סבור שכך הדבר גם ביחס לאנשי אקדמיה אחרים. הקשיים הכלכליים, התחרות הפרועה על מענקי מחקר, הקשיים במנגנון קבלת החלטות בכתבי העת היוקרתיים, הפגמים בדירוגים של כתבי העת או של המוסדות האקדמיים, השקיעה של מדעי הרוח ועוד הם תופעות המוכרות לכל איש אקדמיה. ברשתות התפוצה האקדמיות, כמו גם בספרות האקדמית, השאלות הללו נדונות שוב ושוב. לאמיתו של דבר, הספר עצמו מכיל תיעוד מפורט של ניסיונות לתעד ולתקן את הכשלים הללו. עם זאת, בקריאת הספר נתקלתי שוב ושוב בתחושה, כי בתיאור המשבר ניפחו המחברים את בעיות האקדמיה, השתמשו לעתים קרובות במקרים קיצוניים וחריגים כדי לנגח את האקדמיה וכמו כן התעלמו מכך כי חלק לא מבוטל מהפגמים המיוחסים (ואולי בצדק) לאקדמיה הן תופעות כלליות המאפיינות את החברה בכללותה. לבסוף לוקים המחברים בכשל הנירוונה: שעה שהם מעצימים את הבעיות של האקדמיה העכשווית, הם מתעלמים לחלוטין מן הבעיות של מוסדות אלטרנטיביים. המחברים מציעים שורה של הצעות מבלי לבחון באופן אמיתי את הקשיים והבעיות של ההצעות האלטרנטיביות הללו. כפי שרמזתי לעיל, מוקשית במיוחד היא המתודה בה משתמשים המחברים לבסס את טענותיהם: הם משתמשים באנקדוטות במקום בבדיקה כמותנית או אמפירית; הם נסמכים על ראיונות שערכו, ללא הצגה שיטתית של האופן בו הראיונות נערכו. הרשו לי להביא בהמשך רשימה זו דוגמאות למקצת מן הקשיים הללו.

כישלון האקדמיה או כישלון החברה: האם האקדמיה היא ייחודית?

בפרק השני של הספר מתארים המחברים בדאגה רבה את השלכותיו של המשבר הכלכלי על האקדמיה: הצרכים הכלכליים הביאו, למשל,

ליצירת תארים חסרי ערך, לעליה פרועה בשכר הלימוד, לקיצוץ דרמטי בתקציבי המחקר ובמשכורות, לסגירת מוסדות אקדמיים ועוד ועוד. המחברים מייחסים את המשבר באקדמיה גם לניהול כושל של המוסדות להשכלה גבוהה, הנובע מן האוטונומיה ממנה הם נהנים ומהעדרו של פיקוח ציבורי מתאים. אני מסכים לחלוטין עם חלק גדול מטענות אלה. אלא שחלק ניכר מן הכשלים הללו אינם ייחודיים לאקדמיה. הם אינם מבטאים, לפיכך, כישלון ניהולי או ארגוני של האקדמיה, אלא הם חלק אינטגרלי של התפתחויות חברתיות-כלכליות של החברה הקפיטליסטית. תכליתי איננה להגן על פרנסי האקדמיה ומנהליה מפני האשמות, אלא לזהות נכונה את הסיבות האמיתיות לקשיים הללו. ניסיון לייחס את הכשלים הללו לניהול כושל עלול להזיק ולא להועיל, משום שהוא מטה את תשומת הלב הציבורית מן הסיבות העמוקות לקשיים הללו לעבר כישלונות פרסונליים כאלה או אחרים של נשיאי או מנהלי האוניברסיטאות.

אחת הדוגמאות המרכזיות המובאות על ידי המחברים הוא הגדלה פרועה של משכורות המנהלים והנשיאים, הגדלה שמקורה הוא "חמדנות וקהות חושים" (45). כמו כן מדגישים המחברים את הבעיה המוכרת של ההסתמכות היתרה על כוח עבודה זול של הפרולטריון האקדמי – מה שמכונה בארץ מרצים מן החוץ (55). מרצים מן החוץ הם המרצים שאינם נהנים מן הפריווילגיות של המרצים הקבועים (המהווים כיום מיעוט בין המרצים באוניברסיטה). המחברים מתארים את מצבם הקשה של המרצים האלה, שחלקם, על פי התיעוד בספר, נאלצים לעסוק בעבודות דחק כדי להשלים את הכנסתם (58). זאת ועוד, המחברים מנבאים כי מודל ההעסקה הזמני-חלקי לא יוכל להתקיים יותר, כי "ארגון אינו יכול לשרוד לאורך זמן ולהצליח כאשר המודל הכלכלי שלו מבוסס על עובדים מנוצלים וממורמרים" (62).

אלא שבעניין זה (כמו אולי בעניינים רבים אחרים) האקדמיה איננה מובילה אלא מובלת על ידי כלכלת העבודה בכלל, ובמיוחד גידולו של פרולטריון המועסק במה שמכונה לעתים "העסקה גמישה". בעשרות השנים האחרונות התרחבה במידה רבה תופעת

"ההעסקה הגמישה", כאשר תכליתה העיקרית היא להפחית את עלויות ההעסקה. כך, למשל, התרחבה מאוד התופעה של עובדים המועסקים במשרה חלקית או זמנית, כאשר הזמניות איננה אלא פיקציה שתכליתה לפטור את המעסיק מעלויות ההעסקה של עובדים קבועים. דרך אחרת מקובלת היא לשכור אנשים המוגדרים כפרי-לנסרים. בישראל מוכרת גם תופעת העסקת עובדים באמצעות חברת כוח אדם, כאשר תכלית ההעסקה העקיפה היא חסכון כספי של המעסיקים. ההתייחסות לעובדים כאל "משאבי אנוש" היא רעה חולה של החברה כולה ואיננה מאפיין ייחודי של האקדמיה.

מכאן גם הספק שלי ביחס לטענה כי גידול בהיקף הפרולטריון האקדמי מבטא כשל של הניהול באוניברסיטאות. לאמיתו של דבר, התרחבות היקף הפרולטריון האקדמי מבטא דווקא את העובדה כי האוניברסיטה מתאימה את עצמה למציאות הכלכלית החדשה. אני שותף מלא לקביעות של המחברים, לפיהן מודל ההעסקה הזמנית הוא בלתי צודק וגם מזיק (59-60). עם זאת, העובדה שהעסקה זמנית הפכה להיות מאפיין מרכזי של החברה הקפיטליסטית של המאה העשרים ואחת תומכת לדעתי בשלוש ההיפותזות הבאות: (1) מודל ההעסקה הזמנית הוא ככל הנראה קבוע ולא עתיד להשתנות. (2) ניסיון לשנות את מודל ההעסקה הזמנית מחייב רפורמה מקיפה ואינו יכול להתבצע במגזר יחיד. (3) התרחבות מודל ההעסקה הזמנית איננו בגדר כשל של האקדמיה, אלא כשל כלכלי של החברה בכללותה. ביקורת דומה ניתן להעלות ביחס לתופעות אחרות המתוארות על ידי המחברים, דוגמת הגידול בחוב הפנסיוני (63-66).

מהו החריג ומהו הכלל?

הספר מתאר באריכות שורה של כשלים במחקר באקדמיה אשר לדעתם של המחברים נובעים מכשלים ארגוניים ובמיוחד מן הלחץ הבלתי נסבל לפרסם כדי להתקדם. ואכן, במהלך עשרות השנים האחרונות גבר הלחץ "לייצר מחקרים" הרבה מעבר לאופטימלי ולכך יש השלכות חמורות על איכות המחקרים. אני שותף לפיכך

לקביעה של המחברים, לפיה דרישות הפרסום הן גבוהות מדי ולעתים קרובות מביאות לתוצאות פליליות למחצה, הכוללות: זיוף תוצאות של מחקרים, צמיחתו של "שוק שחור" של פרסומים מדעיים, "פייק ג'ורנלס", קיומם של כנסים מזויפים, שאינם אלא כסות לנופש על חשבונה של המדינה או המוסד האקדמי ועוד. כפי שציינתי בפתח דברי, יש קושי גדול בקביעות גורפות ביחס להשכלה הגבוהה. ישנם אלפי מוסדות בעולם המעניקים השכלה גבוהה וישנם הבדלים אדירים באיכות, ביעילות ובתרומה שלהם למדע. עם זאת, אני סבור כי מקצת התופעות המתוארות בטקסט הן שוליות. לצורך זה אתמקד בדיון בפייק ג'ורנלס ובכנסים המתחזים להיות מדעיים אך מהווים כסות לנופש על חשבוננו של המוסד האקדמי.

הדיון בפייק ג'ורנל (46-50) מתמקד בכתבי העת שתכליתם היא כלכלית; כתבי עת אלה גובים כסף עבור הפרסום, מפרסמים מאמרים ללא ביקורת עמיתים ולעתים קרובות מפרסמים כל מאמר שנשלח אליהם כל עוד החוקר מוכן לשלם עבור הפרסום. המחברים מתארים כיצד התקבלה מדענית פיקטיבית שמעולם לא הייתה קיימת כחברת מערכת ואפילו כעורכת בכמה וכמה כתבי עת מסוג זה (148). הם גם מתארים כיצד מאמר רפואי עתיר שגיאות התקבל בשורה ארוכה של כתבי עת (149). לטענת המחברים, הבעיה הפכה להיות אקוטית; מספר המאמרים בכתבי העת הללו הולך וגדל, כספים רבים מושקעים במחקר שבסופו של יום מתפרסם בכתבי עת ללא ביקורת עמיתים, ומוסדות להשכלה גבוהה מקדמים חברי סגל על בסיס מאמרים שהתקבלו בעיתונים אלה.

אני אינני חולק על הטענות העובדתיות שהועלו על ידי המחברים. עם זאת, ההתרשמות שלי היא שתופעת הפייק ג'ורנל היא תופעה שולית. עמיתי ואני קבלנו לא אחת מיילים המבקשים ממני להצטרף לכתב עת שאת שמו לא הכרתי. לחוקר בעל מצפון ואולי אפילו לחוקר נטול מצפון ששמו הטוב חשוב לו קל מאוד לזהות מהו כתב עת לגיטימי ומהו כתב עת המתחזה להיות מדעי. הקהילה האקדמית היא באופן טיפוסי קהילה קטנה וחבריה מכירים זה את זה. המבחן הראשון של כתב עת חדש הוא להתבונן בשמות

עורכי כתב העת וחברי המערכת שלו, וכן לבחון את המוסדות שמהם הם מגיעים. אין ספק, כי לעתים ישנם חוקרים מצוינים שאת שמם החוקר לא מכיה, למשל חוקרים צעירים שטרם הספיקו לבסס את מעמדם האקדמי. יש גם חוקרים מצוינים אשר עובדים במוסדות יוקרתיים פחות מסיבות שונות ומשונות. עם זאת, התבוננות זהירה בחברי המערכת מספקת באופן טיפוסי מידע המאפשר לחוקר לבחון האם מדובר בעתון לגיטימי אם לאו. זאת ועוד, גם ההוצאה המנפיקה את כתב העת מאפשרת לעתים קרובות להחליט האם מדובר בעתון לגיטימי אם לאו. כתבי עת המוצאים על ידי הוצאות יוקרתיות, דוגמת Oxford University Press או Cambridge University Press לא יהיו בלתי לגיטימיים. הם עשויים להיות טובים יותר או טובים פחות, אך הם לעולם אינם "פייק ג'ורנלס".

המחברים מתארים בלשון דרמטית גם את הכנסים המזויפים וגם בכך הם צודקים. שוב אספר מניסיוני האישי כיצד קבלתי מיילים מפתים עם תמונות של מלונות פאר, צילומים של הברכה המפוארת או הלובי המוזהב, ולעתים קרובות גם תיאור מפתה של תפריט המסעדה של המלון. בצד תיאור זה קבלתי גם הזמנה להגיש מאמרים לכנס שתואר ככנס מדעי ואף הובטח לי כי ישנה ביקורת עמיתים קפדנית. לעתים קרובות הכנס המדעי היה בתחומי ההנדסה או המחשבים. זה כשלעצמו אפשר לי להבין את מהות ההזמנה, משום שאני עצמי מתמחה בתחום התיאוריה של המשפט. עיון קצר במכתב מסוג זה מאפשר לכל חוקר להבין במהירות שמדובר בכנס נטול ערך מדעי.

המחברים צודקים כי ישנה תעשייה של כתבי עת וכנסים המתיימרים להיות מדעיים אבל אינם כאלה. הם ככל הנראה צודקים (כך לפחות אני מוכן להניח) כי התעשייה הזו גדלה במהירות. עם זאת, ההתרשמות שלי וגם של חברי היא שההשפעה של אלו על המדע הלגיטימי היא שולית.

כמובן שהתרשמותי היא התרשמות סובייקטיבית המבוססת על הניסיון שלי, והניסיון שלי איננו אמין יותר מן הניסיון של המחברים. ואולם, המחברים מתעלמים כמעט לחלוטין במהלך

הספר כולו ממאפיין אחד של האקדמיה: החשיבות של השם הטוב של החוקר. הקהילות האקדמיות בתתי התחומים השונים הן קהילות קטנות ובינלאומיות. בזמנם החופשי עוסקים חברי קהילות אלה ברכילות אקדמית. הרכילות האקדמית היא חשובה משום שהיא מספקת מידע על איכותם של החוקרים ועל אישיותם ויושרתם. מעבר לדירוגים הפורמליים, למשחקי הכוח ולריטואלים של ספירת הציטוטים, יש באופן טיפוסי לחוקרים ולעיתונים מקצועיים שם טוב או שם רע. שמו הטוב של חוקר חשוב למרבית החוקרים לעתים קרובות יותר ממשכורתם או תנאי עבודתם. חוקר המפרסם דרך קבע בפייק ג'ורנל יאבד במהירות את שמו הטוב. זאת ועוד, בהיות הקהילה האקדמית קהילה קטנה ואינטימית קל מאוד לזהות מהו כתב עת לגיטימי וכתב עת נטול ערך מדעי ומהו כנס לגיטימי ומהו כנס נטול ערך מדעי. לטעמי, לפיכך, המחברים מפריזים באופן קיצוני בחשיבות התופעות שאף שהיקפן גדול הוא שולי ביחס להיקף העשייה המדעית.

כשל הנירוונה

כשל הנירוונה הוא כשל המבוסס על הצגה לא מאוזנת של דרכי פעולה שונות. מן הצד האחד מוצגת תמונה בלתי מחמיאה של חסרונות שיטה אחת, ומולה ניצבת תמונה מחמיאה ורודה של שיטה אחרת. הספר כל שיקרי האקדמיה לוקה באופן מובהק בכשל הנירוונה. מול השיטות הנוכחיות, המתוארות כאנכרוניסטיות, מעלים המחברים הצעות אלטרנטיביות, המתוארות בלשון מפרגנת ואוהדת. ואולם, התבוננות זהירה במקצת ההצעות מגלה כי הצעות אלה עלולות להיות נגועות בבעיות קשות בהרבה מן המצב הנוכחי. גם כאן אסתפק בדוגמא כדי להדגים את טענתו.

המחברים דנים באריכות ובפרוטרוט בקשיים של השיטה הנוכחית של כתבי העת ובכישלון של כתבי העת בבחירת מאמרים ראויים לפרסום. אני שותף לתחושה כי כתבי העת האקדמיים מצויים במשבר. עם זאת, ההצעה של המחברים נדונה לכישלון או לכל הפחות היא מעוררת קשיים רבים.

המודל המקובל במרבית כתבי העת המדעיים בעולם האנגלו-

אמריקאי הוא המודל של שיפוט עמיתים. על פי מודל זה, כאשר כתב העת מקבל מאמר, בוחן העורך את המאמר ואם הוא נמצא מתאים לכתב העת הוא נשלח למומחים המעריכים את המאמר וממליצים לעורך אם לדחותו, לקבלו או לקבלו בכפוף לשינויים. מטעמים רבים ישנה הסכמה רחבה כי הפרקטיקה הזו נמצאת במשבר וכי נדרשות רפורמות בפרקטיקה זו. כך, למשל, טוענים המחברים בצדק כי מלאכת שיפוט המאמרים גוזלת זמן יקר ואיננה אהודה על המדענים (201). בין היתר, מציינים החוקרים כי העומס המוטל על כתפי העורכים הוא גדול מדי והם אינם יכולים לעשות את מלאכתם נאמנה (207). הליך השיפוט הוא לעתים קרובות ארוך מאוד (208). להליך זה יש שורה ארוכה של השלכות שליליות, כמו פגיעה בחדוות היצירה, התוצר המוגמר לעתים קרובות איננו מעודכן דיו, השיפוט הוא סובייקטיבי וללא סטנדרטים אחידים, יש שונות רבה באופי הביקורת, חוות דעת רבות הן מעליבות פוגעניות ושטחיות, לעתים יש ניגוד עניינים והעורך או השופט הם בעלי עניין בדבר ובעלי הטיות, ועוד (206-226). המחברים גם מביאים שורה של אנקדוטות להדגים את הכשלים של שיטת שיפוט העמיתים.

הקוראים מן האקדמיה יסכימו ללא ספק עם חלק ניכר מן הטענות הללו. אין איש אקדמיה שלא מצא עצמו קורא דו"ח שיפוט על מאמר שנשלח לכתב עת יוקרתי ותוהה האם השופט אכן קרא את המאמר או רפרף עליו או קרא בטעות מאמר אחר. דו"חות שיפוט כושלים הם תופעה נפוצה. במובחן מן הטענות בדבר כתבי עת וכנסים המתחזים למדעיים, רשלנות בהליך השיפוט של עמיתים היא תופעה שכיחה מאוד.

אבל האם יש אלטרנטיבה? באופן אירוני בגרמניה, בתחום מדעי הרוח והמשפט, שיטת שיפוט העמיתים נפוצה פחות ובשנים האחרונות נעשה מאמץ כביר לעבור דווקא לשיטה זו, משום שהשיטה המקובלת בגרמניה, המבוססת על החלטה של עורכי העיתונים ללא שיפוט חיצוני, הוכחה ככושלת אף היא. בעולם האנגלו-אמריקאי ישנם ניסיונות שונים לשפר את שיטת שיפוט העמיתים (225-229). המחברים, לעומת זאת, מציעים הצעה רדיקאלית: לוותר על שיפוט העמיתים ולהקים במקומו אתרים

פתוחים, כאשר כל חוקר יוכל להעלות את מאמריו ללא סינון או ללא סינון משמעותי. כמו שהחוקרים מציינים, פלטפורמות כאלה קיימות כבר כמעט בכל התחומים והן משמשות בדרך כלל להעלות מאמרים לפני פרסומם הסופי בכתב עת (229-233). החוקרים גם מתארים באהדה את אנציקלופדיית וויקיפדיה, אשר הוכחה כפלטפורמה אפקטיבית ומועילה. החוקרים טוענים כי פלטפורמות פתוחות כאלה יאפשרו נגישות לשיח המדעי, ביקורת של רבים, שדרוג של המאמרים ועדכוןם ועוד.

אני חושש שהתרופה המוצעת גרועה מהמחלה. יש כמובן יתרונות לאתרים מן הסוג המוצע על ידי הכותבים. אבל יש גם חסרונות רבים. בעולם הבינתחומי של היום, לעתים קרובות משתמש חוקר במאמרים שאינם בתחום ההתמחות הישיר שלו. שיטת שיפוט העמיתים נגועה בבעיות קשות, אך היא מאפשרת עדיין ליחס אמינות למחקר שפורסם בכתב עת יוקרתי. למותר לציין, ששיטת שיפוט העמיתים אינה מבטיחה דיוק, אמינות או אובייקטיביות. ואולם, העדרה של ביקורת עמיתים תחמיר את בעיית האמינות. החוקרים סבורים כי ניתן להתגבר על בעיות אלה, למשל על ידי קריאה ביקורתית הדדית, הצמדת משובים למאמרים ועוד. אלא ששיטה זו, אם תתקבל כשיטה כללית, תחמיר ולא תקטין את בעיות שיפוט העמיתים. שהרי כבר היום קובלים המחברים על חשש לנפוטיזם והטיות שונות בשיפוט המאמרים. חשש זה יחמיר כאשר על פי הצעת המחברים יבוטל המנגנון המבטיח אנונימיות בקריאת המאמרים. החוקרים מגלים אופטימיות יתרה ובלתי מבוססת כאשר הם טוענים כי "המין האנושי מתקן את הדרוש תוך כדי תנועה" (243). הראיה היחידה המובאת לתמוך בהשערה אופטימית זו היא הקיום המוצלח יחסית של פלטפורמות פתוחות. אלא שאני חושש שזו איננה ראייה כלל, משום שהפלטפורמות הפתוחות פורחות לצד כתבי העת המקצועיים ולא בעקומם. חוקר המשתמש במאמר בפלטפורמה פתוחה מודע לאפשרות שהמאמר לא עבר ביקורת עמיתים. הוא יכול לסמוך על אמינותו, למשל, משום שהוא מתמחה בתחום או מכיר את הכותב. אבל קורא ללא הכרות אינטימית עם הכותב או עם התחום ייחס אמינות מוגבלת

למאמר שלא עבר שיפוט עמיתים.

אין ספק כי לפלטפורמות הפתוחות יש יתרונות רבים: גמישות, מהירות ופתיחות. אין גם ספק שיש להם חסרונות רבים ובמיוחד החשש משרלטנות. יש מידה של העדר קונסיסטנטיות בין הביקורת על מודל שיפוט העמיתים, המצביעה על הקשיים, ההטיות, הסגירות האינטלקטואלית ועוד, לבין האופטימיות של הכותבים ביחס לפלטפורמות הפתוחות, אשר מסירות לחלוטין את מנגנוני הסלקציה המשמשים להקטין, אם כי לא לאיין, את הסכנות הללו. כפי שצינתי לעיל, זוהי רק דוגמא אחת לכשל הנירוונה המאפיין חלק מן ההצעות המועלות על ידי החוקרים.

סכום

הספר שקרי האקדמיה סוקר את הכשלים הקיימים כיום באקדמיה. הקורא האקדמי מכיר את מרבית, אם לא את כל, הבעיות המתוארות בספר. עם זאת, גם קורא אקדמי של הספר יזכה לעיין בשורה ארוכה של סיפורים עסיסיים בלתי מוכרים. הקורא שאיננו איש אקדמיה ילמד רבות על הכשלים הקיימים באקדמיה. עם זאת, הספר מבסס את הטענות בעיקרן על אנקדוטות ומכאן גם הקושי להפריד בין עיקר וטפל ובין בעיות מבוניות חמורות לבין בעיות שוליות וחריגות. הספר נקרא בעיקר כמניפסט שתכליתו לנגח את האקדמיה, ומכאן נובעים גם הכשלים אותם ציינתי בביקורת זו: (1) הספר מייחס לאקדמיה כשל ארגוני שהוא לאמיתו של דבר כשל של החברה בכללותה ואינו מאפיין רק, או בעיקר, את האקדמיה. (2) הספר מפריז בהיקפן או במרכזיותן של בעיות, שהן בסופו של דבר שוליות ומשניות. (3) הספר לוקה בכשל הנירוונה. הקורא את הספר מקבל, לפיכך, אינפורמציה רבה ועם זאת הוא גם מקבל תמונה חלקית ומעוותת על מצבה של האקדמיה.

אלון הראל, הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

פירוש קהלת לר' שמואל אבן תיבון

ספר נפש האדם, פירוש קהלת לר' שמואל אבן תיבון, ההדיר והוסיף מבוא והערות יעקב (ג'יימס) רובינסון, האיגוד העולמי למדעי היהדות, קרן הרב דוד משה ועמליה רוזן, ירושלים תשע"ו
מקור אנגלי: James T. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary of Ecclesiastes: the Book on the Soul of Man*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007)

על חשיבות החיבור

במשך תקופה ארוכה נתפש שמואל אבן תיבון כדמות שולית על במת ההיסטוריה האינטלקטואלית בימי הביניים. עיקר פרסומו היה כמתרגם כתבי הרמב"ם, ובראש ובראשונה, כמתרגם פורה הנבוכיס. יהודה אריה ויידה, שלא ראה באבן תיבון הוגה בעל שיעור קומה, היה הראשון שזיהה את חשיבותו בשל השפעתו על הספרות הפילוסופית היהודית במאות ה-13-14.¹ בעקבותיו החל המחקר המודרני לעסוק באיש, בכתביו ובהגותו, ונכתבו מחקרים חשובים על אודותיו ועל כתביו. אביעזר רביצקי, בעבודת הדוקטור שלו ובמאמרים חשובים נוספים,² הפנה את תשומת

1 Georges Vajda, "An Analysis of the Ma'amar Yiqqawu 'I"א וידה ha-Mayim by Samuel b. Judah Ibn Tibbon", *Journal of Jewish Studies Recherches sur la Philosophie et la* "הנ"ל"; עמ' 137-149; X (1959), pp. 137-149
Kabbale dans la Pensée Juive du Moyen Âge, Paris 1962

2 אביעזר רביצקי, פשנתו של ר' זרחיה בן שאלתיאל חן וההגות הטיפונית-תיכונית כמאה ה"ג, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח; ה"ל, "אפשרות המציאות ומקורותיה בפרשנות הרמב"ם במאה השלוש עשרה", דעת 2-3 (תשל"ח-ט), עמ' 67-97; ה"ל, "ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה נבוכים", דעת 10 (תשמ"ג), עמ' 6-19; ה"ל, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 32-96, נדפס שוב בקובץ: על דעת

הלב לעמדותיו של אבן תיבון, למעמדו מול הרמב"ם ולאסכולה התיבונית שהתפתחה בהשפעתו. לצד מאמרים לא מעטים, נכתבו בשנים האחרונות מספר מונוגרפיות חשובות: האחת על ידי רזיאן פונטיין, הכוללת הקדמה והוצאה מדעית של תרגום ר' שמואל אבן תיבון למטאורולוגיקה לאריסטו.³ קרלוס פרנקל, הכין הוצאה מדעית, מבוא והערות להערות שמואל אבן תיבון לתרגום טורה נכוכיס.⁴ יעקב (ג'יימס) רובינסון, הכין מהדורה מדעית, מבוא והערות לפירוש אבן תיבון לקהלת⁵ – חיבור בו אעסוק במאמר זה, ולאחרונה - עבודת הדוקטור שלי, הכוללת הקדמה והוצאה מדעית של 'מאמר יקוו המים'.⁶

אם לגבי חשיבותו של אבן תיבון כהוגה דעות היו חילוקי דעות, באשר לפעילותו התרגומית אין ולא היתה מחלוקת על חלקו המכריע בהפצת משנת הרמב"ם ובהבאת קורפוס הידע של הוגי יוון ופרשניהם הערבים והיהודים למחוזות שהערבית היתה חתומה בפניהם. נראה לי שהמונח 'סוכני תרבות' (intellectual brokers and middlemen) שטבע י' טברסקי⁷ משקף באופן מוחשי את

המקום, ירושלים

3 Resianne Fontaine, *Otot ha-Shamaim; Samuel Ibn Tibbon's Hebrew Version of Aristotle's Meteorology, A Critical Edition, Translation and Index*, Leiden 1995

4 קרלוס פרנקל, טן הרעב"ס לשמואל אבן תיבון: זרכו של דלאה' אלאאירין לעורה הנכוכיס, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת ברלין

5 ספר נפש האדם, פירוש קהלת לר' שמואל אבן תיבון, ההדיר והוסיף מבוא והערות יעקב (ג'יימס) רובינסון, האיגוד העולמי למדעי היהדות, קרן הרב דוד משה ועמליה רוזן, ירושלים תשע"ו. כל ההפניות במאמר זה לפירוש קהלת, אם לא מצוין אחרת, מתייחסים למהדורה זאת. למהדורה זו הקדים ג'יימס רובינסון מהדורה באנגלית של פירוש קהלת, כולל תרגום, מבוא והערות, James T. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary of Ecclesiastes: the Book (on the Soul of Man)*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007

6 רבקה קנלר, מאמר יקוו הפיס, חיבור פילוסופי פרשני לר' שמואל אבן תיבון, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשע"א. כל ההפניות במאמר זה למאמר יקוו המים, אם לא מצוין אחרת, מתייחסים למהדורה זאת.

7 י' טברסקי "Aspects of Social and Cultural

התפקיד שמילאו משפחת התיבונים ואחרים מבין יוצאי ספרד, ויותר מכל שמואל אבן תיבון, בפתירת עולמה התרבותי של ספרד והעברת אוצרותיה, בשלב ראשון לקהילות צרפת הדרומית ודרך לאירופה ולאגן הים התיכון. בתרגומו לטורה נבוכיס הנגיש הרשב"ת בפני בני פרובנס לא רק את החיבור החשוב ביותר בפילוסופיה היהודית, אלא פתח בפניהם עולם חדש ודרך אחרת לחיות את יהדותם. מעבר למפעל החשוב של העברת תכני הפלספה וספרי ההוגים האנדלוסים לשפה העברית, 'גירוד' האוטוריטה של הרמב"ם וספר טורה נבוכיס את לימודי החכמות והפכום לחלק מהותי בדרכו של אדם לשלמותו הדתית. לא עוד לימוד המדעים ושיטותיהם הפילוסופיות של חכמי האומות כלאחר יד, ממניע אפולוגטי. מעתה נכללו מדע הפיזיקה והמטפיזיקה, על פי הרמב"ם, במצוות תלמוד תורה.⁸

במחקר העכשווי עלתה קרנו של אבן תיבון. רואים בו את נושא דברו של הרמב"ם, כמי שהנחיל את תורתו של הרמב"ם לדורות הבאים.⁹ בהיותו בר השיח הקרוב ביותר לרמב"ם ומתרגמו, הוא נתפש כפרשנו הראשון, כחוליה החסרה המקשרת בין הרמב"ם ובין ההוגים הרציונליסטים אחריו.

History of the Provençal Jewry", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 11 (1968)

עמ' 185-207. בחיבור זה מתאר טברסקי את החדרת תכני החכמות לפרובנס באופן הדרגתי, מתרגום חיבורי מוסר נגישים ופופולריים בשלב ראשון, לכתבים מעמיקים של הוגים יהודים, במאה ה-12, ועד לתרגום כתבי אריסטו ופרשניו במאה ה-13. השלב הבא, לדברי טברסקי, הוא המעבר מקבלה פסיבית של תכני הפלספה ליצירה אקטיבית של פרושים וחיבורים עצמאיים, שם, עמ' 198-202. על המונח 'סוכן תרבות', ראה שם, עמ' 203.

8 בפשנה תורה, הלכות תלפוז תורה א:יב, כולל הרמב"ם במסגרת לימוד תורה את ענייני הפרדס, כדבריו: "והענינים הנקראים פרדס בכלל גמרא הם". עניינים אלה הוא מגדיר בהלכות יסודי התורה, א'-ד' כמעשה בראשית, קרי, מדעי הטבע, ומעשה מרכבה, קרי - מטפיזיקה.

9 על השפעתו של ר' שמואל אבן תיבון ראו במאמרו של אביעזר דביצקי "ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה נבוכים", *דעת* 10 (תשמ"ג); משה הלברטל, "הרחבת נקבי המשכית": שמואל אבן תיבון וחתמת עידן הסוד", בתוך: סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו בטורת היהודית בימי הביניים, ידיעות, הוצאת ארנה הס, ירושלים, 2001, עמ' 78-81; ג'יימס רובינסון, ספר נפש האדם, עמ' 36-53; רבקה קנל, עאפר יקוו הפיס, עמ' 75-94.

חיבוריו העיקריים של ר' שמואל אבן תיבון, כאמור, הם פרוש קהלת, אותו סיים בסביבות 1214, וחיבור פילוסופי פרשני, פאטר יקוו המיס אותו כתב לקראת סוף חייו, בשנים 1221-1231. מחיבוריו של אבן תיבון ניכר קשר עמוק לכתבי הרמב"ם הן בפן הרעיוני והן בפן המתודולוגי, כפי שהוא מעיד בפתיחה לפירושו: "ולא הביאני לפרש דבר בספר הזה רק קצת הפסוקים שראיתי בהם פירושו [של הרמב"ם], והם הרהיבוני ובערו בי אש תשוקה לדעת חבריהם על הדרך ההיא. וכל מה שאפרש בו מדבר חכמה לא אפרשנו רק לפי מה שנגלה לי מספריו שהוא דעתו בדברים ההם, כי ממימו אני שותה ומשקה" (פ"ק 35).¹⁰

10 השערות שונות הועלו לגבי תאריך כתיבתו של פרוש קהלת, ראה מ' שטיינשיידר, קטלוג בודליאנה (Moritz Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Bodlean Library, 1852-1860), עמ' 2488, "התרגומים העבריים" (Moritz Steinschneider, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin, Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893), עמ' 420, ואביעזר רביצקי, משנתו של ר' זרחיה בן שאלתיאל חן וההגות המיעוטית-תיבנית בפאה הי"ג, עמ' 14-13. לדברי ג' רובינסון, (James T. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes*, Ph.D. thesis, Harvard University, Cambridge Mass., 2002), עמ' 34-35, כתיבת החיבור החלה לכל המוקדם ב-1213 ונסתיימה לפני 1221/1232. לעומת קביעה זו עומדים דברי הרשב"ת בפרוש קהלת ג:יא לפיהם, עוד לפני שהגיע אליו עורר הנבוכיס הגיע לתובנה הקשורה בפסוק: "וכל זה נגלה מהמאמר הנכבד מורה הנבוכים, ואני קודם הגיעו אלינו התעוררתי לזה העניין (פ"ק 337). וכך גם לגבי הפסוק במשלי ח:כב אומר הרשב"ת: ובארבע שנים אחר שפירשתי זה, נראה לי שהחכם שלמה ע"ה הרחיב נקבי המשכיות אשר אנחנו בבאורו [...] וגלה כל מה שאמר הרב בו או אמרנוהו אנחנו ויותר ממה שאמרנוהו" (פ"ק 365). למרות האמור כאן, מ' שטיינשיידר (התרגומים העבריים (עמ' 199 הע' 676) וקרלוס פרנקל, (פן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון (עמ' 131 והע' 309), סוברים שלא ניתן להסיק מכאן מעבר לעובדה שכבר בשלב מוקדם החל הרשב"ת לעסוק בפרוש קהלת ואין כאן הוכחה לתחילת כתיבה מסודרת של פרוש המגילה. תאריך סיום הפרוש לקהלת מבוסס על אזכורים של הפרוש 'פאטר יקוו המיס, (במהדורת, פסקאות 27-29, 67-68, 107, 237, 384, 468, 651, 713, 739, 835, 1164, 1190, 1308), וכאמור אין הכרעה באשר לסיום כתיבתו של חיבור זה.

11 ראו גם פיסקה 369.

על המבוא של יעקב ג' רובינסון למהדורתו לפרוש קהלת

מטלה לא פשוטה היא לכתוב מאמר ביקורתי על מהדורה מדעית של חיבור ימי ביניימי ועל עבודתו של המהדיר. זכותו של המהדיר להתמקד בהבטים מסוימים ולא באחרים. ג'יימס רובינסון עשה עבודה יסודית ומרשימה בההדרת החיבור על פי כתבי היד ובהוספת מבוא נרחב, מראי מקורות ומקבילות, הערות מאירות ואפראט הכולל את כל חילופי הנוסח. הוא מנמק בבהירות את בחירתו להוציא מהדורה אקלקטית. הבקיאות שלו מרשימה, הן בספרות הערב-יונית והן במקורות היהודים, הפילוסופים והבלשנים. עבודתו יסודית ומנגישה חיבור ארוך וקשה לקורא בן ימינו. הוא מנתח בהרחבה ומדגים את הסתמכותו של אבן תיבון על תפישת הרמב"ם ועל כתביו, ומאשש בכך את הדברים על חשיבותו של אבן תיבון כמגשר בין המורה הגדול לבין הבאים אחריו.

לצד המהדורה המדעית של הפרוש, במבוא מפנה רובינסון את הקורא למבנה החיבור, להנחות היסוד, למקורותיו, לגישתו הפרשנית ולטכניקות לוגיות ורטוריות בהן נקט אבן תיבון בפירוש קהלת.

במישור ההרמנויטי, רובינסון מציג סקירה נרחבת המתייחסת להבטים המרכזיים. המפתח ההרמנויטי להבנת פרושו של אבן תיבון, לדבריו, הוא ספר א' וספר י' מהאתיקה (מהדורת ניקומאכוס) לאריסטו, העוסק בהגדרת הטוב, ושלושה פאמריס לאבן רושד ובנו, שתרגם אבן תיבון והצמיד לחלק מכתבי היד של פרושו לקהלת, ועוסקים באפשרות ההשארות. לחיבורים אלה הייתי מוסיפה גם את פירושו האבוד של אלפראבי לעל הנפש לאריסטו, שכן, אליבא דאבן תיבון, שלילתו את אפשרות השארות הנפש היא הטענה עימה מתמודד החיבור כולו.

במבוא ובהערות השולים, מצביע רובינסון על השפעת הרמב"ם על פרשנותו של שמואל אבן תיבון, הן ברמת התובנות העיוניות והן בטכניקות הפרשנות. הרמב"ם, לדבריו, ובפרט ספר עורה נכוחים, מהווה את המארג העיוני ברקע, שעל בסיסו טווה אבן תיבון את פירושו, לעתים תוך זיהוי המקור ולעתים במובלע. הוא משתמש במילון הרמב"ם, בשמות רב משמעיים, בביטויים ובפרשנות

הרמב"ם לסוגיות הגותיות, לפסוקי מקרא ולמדרשי חז"ל. אבן תיבון ראה את מפעלו, והצהיר על כך פעמים רבות, כ'הרחבת נבכי המשכיות' שעטה הרמב"ם על תפוחי הזהב שבמשנתו.¹² לצד נאמנות והערצה בלתי מסויגת לרבו, הפגין אבן תיבון עצמאות רעיונית וחדשנות במישור הפרשנות.

רובינסון מדגיש גם את תרומתו החשובה של אבן תיבון בשילוב תורת ההגיון ככלי חשוב בפרשנות הכתובים וטביעת מקבילות בעברית למושגים לוגיים. בפרושו לקהלת א:ב מציג אבן תיבון הקדמה לתורת ההגיון, תוך התמקדות בתורת ההיקשים לאריסטו. במהלך הפרוש הוא תר אחרי ההיקש האמיתי, הדדוקטיבי, ולאורך כל החיבור הוא נשען על ההיקש החיפושי, האינדוקטיבי.

כמו כן מדגיש רובינסון את תרומתו של אבן תיבון בעיצוב תיאוריה פרשנית דינמית שמיסגרה את הפרשנות האיזוטרית בתוך רצף היסטורי התפתחותי. לדבריו, משה החל במלאכת הגילוי וההסתר של סודות התורה כבר בסיפורי בראשית. בתקופתו נדרש הסתר רב מפאת אי יכולת ההמון לחשוב במונחים מופשטים. לפיכך נדרש לנסח את האמיתות בשפה אנתרופומורפית מגשימה תוך כדי הצפנת הסודות באופן מרומז בטקסט המקראי. עם התפתחות החשיבה המופשטת פחת צורך ההסתר באופן הדרגתי. וכך דוד, שלמה וחכמי ישראל עד הרמב"ם, כל אחד בדורו, נקטו ב"תחבולות", קרי בטקטיקות ספרותיות שונות כדי לחשוף טפח ולכסות טפחיים, בהלבישם את הכתובים בלבוש מעודכן ומתוחכם, באלגוריות, במשלים ובחידות, והרחיבו כל אחד יותר מקודמו את גבולות האיזוטריזם. אבן תיבון ראה עצמו, אפוא, כחוליה בשרשרת פרשנית החושפת את סודות הכתובים באופן מבוקר.¹³

12 ראו, לדוגמה, פסקאות 21, 116, 338, 359, 362, 373, 753, 471, 515, 540, 675, 708, 753, 756. מטבע לשון זה חוזר פעמים רבות גם במאמר יקוו הפייס. על מודעותו של אבן תיבון לעובדה שהוא מגלה סודות שכיסו קודמיו, ראה התנצלותו בפ"ק 307, ובמאמר יקוו הפייס פרק 21. אבן תיבון אף הותקף על "אשר גילה כל מה שכיסה הרב" (דברי ר' שלמה מן ההר, אגרת לשמואל בן יצחק, גנאי נסתרות, ד (1878), עמ' 11-12).

13 מבוא, עמ' 14-16. תפיסה דינמית זו של הפרשנות כתהליך מתמשך של שכתוב

רובינסון מתייחס גם לכלים פרשניים בהם נקט אבן תיבון, כגון סתירות, שינויי סדר וחזרות שנועדו לחזק את המסר או להסתרה. כמו כן מדגיש רובינסון את הגישה האינטרטיקסטואלית, לפיה מסביר אבן תיבון קטעים בקהלת בעזרת פרקי תהלים או משלי, או פרקי בראשית בעזרת קטעים מקהלת. לדברי אבן תיבון, כל אלו תחבולות שלימד שלמה כדי לדלות את הסודות מן הכתובים, ככתוב: "נבון תחבולות יקנה" (משלי א:ה).¹⁴

במישור ההרמנויטי, ישנו פן שלא זכה להתייחסותו של רובינסון, והכוונה לריבוי הפירושים, לעיתים אף סותרים, שהעמיס אבן תיבון כמעט על כל פסוק.¹⁵ זהו פרט שולי לכאורה, אך מפאת תדירותו נראה לי שהוא ראוי לציון, ונוספת על כך העובדה, שבדברי ההתנצלות של אבן תיבון על העומס הפרשני ישנו מימד אישי הפותח צוהר לדמותו של האיש וליחסו לכתובים. אבן תיבון מתרץ את ריבוי הפירושים באופנים שונים, פעמים מתוך התפישת ששבעים פנים לתורה,¹⁶ פעמים הוא מעמיד את הצורך בהסתרה כסיבה להעמסת פירושים שונים לאותו פסוק או כתוספת ביאור (פ"ק 496). פעמים, לאחר שהוא מציע פירושים שונים, הוא מסיים באומרו שתיתכנה עוד אפשרויות פירוש (פ"ק 433). עוד הוא מסביר, שהוסיף פירוש כיון שהסברו הקודם לא נוסח בבהירות (פ"ק 458) או משום שהוא שולל את פירושו הקודם (פ"ק 461).

ורה"קונטקסטואליזציה של המקורות בהתאמה לרמת השומעים ולתרבות הסובבת מפתיעה במודרניות שלה. או, ליתר דיוק, מודעותו של נציג מובהק של ימי הביניים לתפיסה זו של הפרשנות היא, בעיניי, האלמנט המפתיע. לא ניתן להתעלם מהעובדה שבגישה פרשנית זו ישנה מעגליות הרמנויטית שתחילתה בקריאת כתבי הקודש לאור התפיסות הרציונליסטיות שספגו מן הפיזיקה והמטפיזיקה האריסטוטלית, והמשך בהקרנת מערכת מושגים זו רטרואקטיבית על מחברי התנ"ך, מתוך הנחה שלכך התכוונו גם משה, דוד, שלמה ועד אחרון הנביאים. (על המעגל ההרמנויטי ראו רות לורנד, על פרשנות והכנה, תל אביב 2010, עמ' 60-70.)

14 מבוא עמ' 36-42.

15 כידוע, חז"ל כבר העירו על הסתירות במגילת קהלת שבגינן רצו לגנוז את ספר קהלת (בבלי שבת ל:ב).

16 מבוא, עמ' 21, וראו לדוגמה פסקאות 193, 369, 554.

לעיתים הוא מעמיס פירושים אף לאחר שהוא מצהיר שאין לו מה להוסיף על אותו קטע (כגון בפסקה 498), ולעיתים הוא מודה שריבוי הפירושים נובע מתוך חולשת הפירוש, כדבריו: "ומפני שלא מצאתי בו עניין טוב ממנו, וכבר גיליתי מבוכתי ומיעוט ידיעתי בפסוק זה" (פ"ק 576). במספר מקומות הוא מודה באי יכולתו להבין את הטקסט, כדבריו: "ולא מצאתי נקב למשכיתו, ואולי יפתח השם עינינו" (פ"ק 499), ולעיתים הוא אומר "לקושי מליצת זה הפסוק רבו בו הפירושים" (פ"ק 542). לאחר שהוא מביא שני פירושים לפסוק "מה יתר לאדם" (קהלת ו:יא), הוא מפטיר "וגם זה הפירוש נאות בו" (פ"ק 554), כלומר, אין פרוש אחד המכוון לכוונת הכתובים. אף פירושים סותרים ראויים להירשם, כפי שהוא אומר: "מפני המילות המשתתפות אשר בזה הפסוק רבו בו פנים לפרוש ורובם טובים, ואין לי בו שום חידוש, אך אזכור מהם שני פנים מפני שיש ביניהם חילוק גדול" (פ"ק 645), ו"אין להרחיק רוב הפירושים ובלבד שלא יהפוך כוונת הספר" (פ"ק 657). המילים 'אולי', 'אפשר', 'יתכן' חוזרות על עצמן פעמים אין ספור, ומציעות למעיין אלטרנטיבות פרשניות, מהן רשאי הוא לבחור את הנאות בעיניו: "ובחר מהם את אשר תרצה, כי לא יועיל ולא יזיק" (פ"ק 739).¹⁷ חזרתן התכופה של מילים אלו, כמו גם הסבריו של אבן תיבון לריבוי הפירושים, משקפים היסוס וחוסר הכרעה מול הטקסט, מחד, ויחס פתוח לכתובים, כטקסט בלתי מחייב מבחינה פרשנית, מאידך.

גישה 'פלורליסטית' זו לטקסט, ממצבת את מחברה כראשון או כמבשר שיטתם של פרשנים, רובם בני המאות ה"ג – ט"ו, שעליהם נמנו זרחיה בן שאלתיאל חן, יצחק אלבלג, חנוך אלקונסטנטני, יהודה רומנו, נתן בן שמואל הרופא ואחרים. אף שבראייתה של האסכולה המימונית-תיבונית המקרא נכתב בשפה דו־רובדית – הפשט להמון העם, והרובד הנסתר המכיל את סודות המקרא – למשכילים, לשיטתם האמת חד־ערכית ומשימתם הייתה לגלות את הכוונה ה'אמיתית' מאחורי הרובד הגלוי של הכתובים. מפרוש קהלת לאבן תיבון ומפירושיהם

17 ראו גם פסקאות 554, 645, 673.

של הנזכרים לעיל נשקפת ראייה אחרת. לדידם, אומר פרופ' יוסף סרמוניטה, הטקסט המקראי שימש "ככלי בלבד, מעין צינור דרכו שופעת ומתפזרת בין המשכילים האמת הרציונלית, בהתחדשה ובהתפצלה לאין סוף אמיתות"¹⁸. הטקסט המקראי אינו אלא "האור השכלי השופע מן השכל הפועל ההולך ומתפרט לאין סוף פירושים שכולם זכו באותה מידה להביע את האמת הרציונלית". בהיות הכתוב כולו מין שפע התגלות מתמדת, עניין הקוהרנטיות הפרשנית מאבד מחשיבותו. הטקסט כבר אינו מכיל תורה פילוסופית שיטתית ומדויקת, "שבה כל אחד מחלקיה חייב להיות מכוון למקבילה אחת ויחידה"¹⁹. כל רעיון פילוסופי שאפשר לגלות או להצמיד לפסוק הוא חלק של אותה אמת כוללת, אוניברסלית, השופעת מן השכל הפועל. אי לכך, כל פירוש החותר להפקת אמת רציונלית כלשהי מן הפסוק תקף, וכל מספר ביאורים לגיטימי. בפרשנותו ה'נזילה' של שמואל אבן תיבון לפסוקי קהלת,²⁰ המעמיסה רעיונות למכביר על כל פסוק, הסובלת פירוש והיפוכו, אמירה ושלילתה, ובאין משמעות קבועה וחד ערכית לטקסט, יש משום הד מקדים למגמת הפרשנות ה'פלורליסטית' שהתפתחה אחריו. דברי אבן תיבון עצמו מיטיבים לתאר את גישתו הפתוחה לכתובים: "ואל תתמה מהרבות פירושים לפסוק אחד, שזה הספר, אע"פ שרובו דברים כפשוטיהם, אך יש בו קצת דברים על דרך משלים קרובים, [...] וגם הדברים שאין בהם משל, שימש בהם במילות מסופקות ומשתתפות, וכל זה להעלים הכוונה עד שלא יבינם רק

18 יוסף סרמוניטה, "תורת הנבואה", דעת, 8 (תשמ"ב), עמ' 57. את השיטה הפרשנית של יהודה רומאנו כינה סרמוניטה 'שיטת היצירה הפתוחה', לפיה 'התורה כולה נהפכת למערכת של "סמלים" שהם טובים לשימוש עבור כל "מסומל"'. וראו קתרינה דיגו, הביאורים לתנ"ך לר' יהודה רומאנו: השיטה הפילוסופית המצטיירת מהס, פקורותיהם במחשבת ישראל ובסכולסטיקה הנוצרית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ו, עמ' 96 הערה 25.

19 יוסף סרמוניטה, "תורת הנבואה" שם, עמ' 58.
20 יש לציין שבפארקוויס אופי הפרשנות שונה, ולא ניכרת שם אותה מידת פתיחות ונזילות.

החכם הראוי להבנתם וידיעתם ועל כן אין תמה אם יספק המפרש בפירוש קצתם, ודיו אם יקרב אל הכוונה" (פ"ק 494). אבן תיבון ביטא כאן מודעות מפתיעה בכנותה וביקורת עצמית נדירה בנושא הפרשנות באופן כללי. הוא הודה כאן בפה מלא שאין בפירושו יומרה של פיענוח 'סודם של הכתובים'. לדבריו, אין המפרש נדרש להגיע לאמת חד-ערכית של הכתובים. די לו אם הוא מצליח לחדור במעט את מעטה ההסוואה.

הססנות זו המשתקפת בפרשנות המקרא של אבן תיבון, מתכתבת, לדעתי, עם הספקנות של המחבר, כפי שאטען להלן, לגבי הסוגיה המהותית העומדת בלב מגילת קהלת – לגבי אפשרות השארות הנפש. סביר להניח שישנו קשר בין אי הוודאות של המחבר בשאלה העיונית המהותית לבין האקלקטיות שלו בתחום הפרשנות.

על התוכן

במבוא, מתמקד כל מהדיר בהבטים שנראים לו חשובים יותר או שקרובים לתחומי מחקרו. אינני אומרת את הדברים בביקורת, ובכל זאת, הפן שחסר לי בעבודתו של רובינסון הוא ניתוח קצר, ברמה בסיסית, של הסוגיות הרעיוניות הנידונות במגילת קהלת, הרקע להן והתייחסותו של שמואל אבן תיבון לסוגיות אלו. הציר הרעיוני המרכזי במגילת קהלת, כידוע, נסוב סביב שאלת שלמות הנפש ואפשרות הישארותה או במילות המגילה, האם יש תכלית לאדם 'למעלה מן השמש', בהיות כל הקיים 'מתחת לשמש' הבלבלים. הסוגיות הרעיוניות האחרות הנידונות בחיבור שלפנינו, כגון הגבלת הידיעה, החומר וההשגחה, נגזרות ממנה.

פירוש קהלת הוא פירוש ארוך, לא קל לקריאה, אך חשיבותו מרובה הן בתוכנו והן בכך שהנו, ככל הנראה, חיבור ראשון שמיישם את תובנותיו של הרמב"ם, ובמידה מסוימת גם את שיטתו, בפרשנות המקרא.

אבן תיבון מספר לנו בעדות אישית שבראותו את פירוש הרמב"ם למרכבת יחזקאל ולספר איוב, שלח אליו בקשה לשלוח פירוש לספרי שלמה. בקשתו לא נענתה. הרמב"ם נפטר קודם

הגעת הבקשה אליו, "ושבו כתבי ריקם ונכזבה תוחלתי" (פ"ק 22). בעקבות 'הברקות' להן זכה ואכזבתו מן הפירושים הקיימים, החליט לאגד את תובנותיו לחיבור רציף. ואכן לפנינו חיבור המפרש באופן עקבי כל פסוק וחלקי פסוק, מציע פרוש אחד ולאחריו, על פי רוב, גם פירוש שני, ולעיתים גם שלישי, כשלעיתים הפירושים סותרים זה את זה.

חז"ל כבר העירו על הסתירות שבקהלת שבגינן רצו לגנוז את המגילה (בבלי שבת ל:ב). הסיבה לכך שהמגילה נותרה לבסוף כחלק מספרי התנ"ך היא מפני "שתחילתו וסופו דברי תורה". במקורות אחרים. כגון בויקרא רבה כח:א מובא שרצו חז"ל לגנוז את ספר קהלת "מפני שדבריו נוטים לדברי מינים", או כדברי ר' יצחק בן גיאת "מפני שדבריו סותרין דברי תורה"²¹ ואותה התנצלות "שתחילתו וסופו דברי תורה" מובאת גם שם. אמירות אלו, בתחילת המגילה ובסופה,²² נתפשו על ידי חז"ל כשופר אמיתי לדעותיו של שלמה. מהן עולה, שאם כל מה ש"תחת השמש", כלומר, כל הקשור לעולם החומר התת ירחי, הבל הבלים, התנהלות "מעל לשמש", היינו, על ידי קיום מצוות ויראת ה', יכולה להביא אדם לשלמותו.

שמואל אבן תיבון מקבל את התנצלות חז"ל ומוסיף עליה עוד נדבך. לטענתו, 'דברי הכפירה' שבספר קהלת אינם אלא דברי הפילוסופים ששלמה מביא כדי לסתור דבריהם ולהוכיח שאינם מגובים בהוכחה אפודיקטית.²³ אי לכך, אל לאדם לנטוש תורת אביו ולנטות אחרי דברי הפילוסופים מתוך מחשבה שדבריהם אומתו ברמה שלא ניתנת להפרכה. הצגת טענות הכופרים, אומר אבן

21 ראה מקורות בפ"ק 132 והע' 191-190 שם וכן פסקאות 144-131.

22 ראו בבלי שבת ל:ב: "בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה ומפני מה לא גנוהו מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה, תחילתו דברי תורה דכתיב (קהלת א:ג) מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש. ואמרי דבי ר' ינאי תחת השמש הוא דאין לו קודם שמש יש לו. סופו דברי תורה דכתיב (קהלת יב:יג) סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם.

23 יעקב אנטולי, חתנו של אבן תיבון חוזר על הצדקה זו בהקדמה לחיבורו עלעד התלפזזים מהדורת א' ל' זילבערמאן, ליק 1866.

תיבון, הינה תחבולה, בה נקט שלמה, למען ערעור עמדתם. ולפיכך, עיקר עניינו של ספר קהלת הוא הפרכתן או, למצער, הצגת חולשתן של טענות הפילוסופים כנגד השארות הנפש, כדי להשאיר את האמונה באפשרות הדבקות בשכל הפועל והגעה לחיי נצח על כנן.

ככל שהבנתי מגעת, ג'יימס רובינסון מקבל ומזדהה עם טיעון זה של אבן תיבון, ורואה בפרושו לקהלת כתב התגוננות והגנה על עמדות המסורת מפני התקפות הפילוסופים.

בנקודה זו אני קוראת את החיבור בשונה מג'יימס רובינסון. לצד המימד הפרשני והחתיכה לברר או לערער את תקפותן של דעות הפילוסופים, להבנתי, מתחבט אבן תיבון באופן אישי, לאורך הפירוש כולו, באותן שאלות עימן מתמודדת מגילת קהלת. אליבא דאבן תיבון, המטרה שהציב לעצמו מחבר המגילה הייתה לבדוק האם ניתן לבסס באופן מדעי את האפשרות שנפש האדם תתעלה ותזכה לחיי נצח. מתחילת הפרוש ועד סופו, מוצגת השאלה שוב ושוב, כדבריו:

זה הספר לא חברו [שלמה] רק על דרך מחקר
החכמה ולראות אם בדרך מחקר החכמה ומכח העיון
ההיקשי יתבאר שנפש האדם באשר הוא אדם היא
מכלל הדברים אשר 'תחת השמש' אשר יתבאר בהם
שלילת הנצחות והשלמות, או אם יתבאר במחקר
החכמה שנפש האדם אינה מכלל הנמצאות אשר
'תחת השמש' ועם זה אפשר עלותה למעלה, או אם
לא יתבאר בה לא זו ולא זו, אך הדבר מסופק, אין על
אחד מהם מופת (פ"ק 25).

סביב שאלה זו והסתעפויותיה נסוב החיבור כולו. להבנתי, הספקנות באשר לשלוש האופציות המוזכרות כאן והניסיון לברר את מעמדם של טיעוני הפילוסופים בשאלת השארות הנפש אינם בחינה מדעית או הנחיה מתודולוגית גרידא. בפרושו לקהלת, יוצא אבן תיבון למסע חיפוש ותהייה אקזיסטנציאלי (אם להשתמש במונח בן זמננו), מתוך אי וודאות וספקנות אישית

המלווה אותו לכל אורך הדרך. תוך כדי בחינת יכולת המדע להוכיח את אפשרות השארות הנפש, הוא תה, להבנתי, אחרי תשובה לתהייתו הפרטית. לצד פסקאות רבות מהן נראה שאבן תיבון מקבל את העמדה המסורתית לגבי אפשרות ההישארות למתי מעט שישלימו את נפשם, עולות אמירות רבות מהן משתקפת ספקנות והתלבטות שלא באה על פתרונה, ככל הנראה, עד סוף החיבור. אנסה לבסס את עמדתי מתוך הכתובים.

א. מתוך הודאה אישית של המחבר.

את דרכו בברור אפשרות השארות הנפש, כפי שראינו, פותח אבן תיבון בהעמדת הנושא על שלוש האפשרויות הלוגיות בשאלת ההישארות:

1. על פי מחקר החכמה ניתן לאשר שנפש האדם הינה מכלל הדברים ש'תחת השמש', ולכן תכלה עם כליון הגוף. 2. על פי מחקר החכמה ניתן לאשר שנפש האדם איננה מכלל הנמצאות 'תחת השמש' ולכן תיתכן 'עלותה למעלה', או 3. לא ניתן להכריע על פי מחקר החכמה "לא זה ולא זה".

בהמשך, כפי שנראה, יטען אבן תיבון שאין הוכחה אפודיקטית לאפשרויות 1 ו-2, ולפיכך האפשרויות שתיוותרנה הן: א. הודאה בעובדה שלא ניתן לבסס דעה זו או הפכה, ולפיכך ישעה כל הכרעה ויתמיד בסיפוקו; או ב. היצמדות לעמדה המסורתית, לפיה ההישארות אפשרית אך למתי מעט בלבד.

את מגילת קהלת כולה יקרא אבן תיבון לאור שתי אפשרויות אלה, ויפרש את הפסוקים כתומכים, לעיתים, באפשרות התעלות נפש האדם והידבקתה בעליונים, לעיתים כשוללים או מסתפקים באפשרות זאת, ובמקרים רבים בנושאים מסר כפול ותומכים בשתי האפשרויות גם יחד. וכך אומר אבן תיבון:

ונראה שלזה הגיע מחקר שלמה בספר ההוא,
שלא יתבאר מדרך החכמה לא זה ולא זה, לא כלותה
ולא הישארותה, או שיהיה לפי מחקר החכמה הנראה
להאמין בה שהיא כלה [הוזה] עם הדברים הכלים,
ויראה שהיא נפסדת גם כן עמהם, לא שיש בדבר

מופת. או אפשר לזכותו בשנאמר שאין עניין 'מי יודע' (קה' ג:כא) לשון סיפוק אך לשון מיעוט, כלומר מעטים הם שידעו זה, ואם היודעים מעטים, העולה נפשם למעלה יותר מעטים (פ"ק 25-26).²⁴

כה מעטים הם העולים, אומר אבן תיבון, שאפילו האבות ומשה רבנו יכולים היו להתעלות לרמה גבוהה יותר אילולא התפנו לעסקי העולם הזה. לדבריו, היחידים שאולי צלחו את המשוכה והגיעו לשלמות הם נח וחנוך (פ"ק 370, 373).²⁵

הספקות, מודה אבן תיבון, ליוו את שלמה, לכל אורך הדרך ולא התפוגגו. בעזרת אקרובטיקה פרשנית הוא קורא זאת לתוך הטקסט וטוען שהפסוק "והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה" (קהלת 12:7) אינו מתייחס לעליית הנפש אל בוראה, אלא לשיבת הנפש החיונית²⁶ לאלוהים, במובן של טבע, משם היא באה. אין כאן תשובה חיובית, כפי שניתן היה לחשוב, לשאלה שהוצגה בקהלת 3:21, "מי יודע רוח האדם העולה היא למעלה", ולפיכך לא מנו חז"ל פסוק זה בין הפסוקים שהם 'דברי תורה', ו"אם ספק [שלמה] למעלה בעלות הנפש למעלה, לא זו מסיפוקו, כי לא אמר 'תעלה ותדבק באלוהים', אך אמר: 'תשוב אל האלהים הנותן הרוח בהתהוותו', וכבר ידעת שה'רוח' שם משותף, כמו שגילה הרב בפרק מ' מן החלק הראשון" (פ"ק 745).

קטע זה מדגים באופן ברור ובוטה את ניסיונו של אבן תיבון לקרוא את עמדתו וספקותיו לתוך הטקסט,²⁷ ולצד זה, בפסקה הבאה הוא מציע תובנה אלטרנטיבית, לפיה יתכן שהכוונה "שקצת

24 התלבטותו של שלמה עולה גם מפסקאות 24, 72-73, 75, 208, 212, 474-478, 495, 517, 555-550, 584, 606-608, 616-617, 653, 745-748, 760.

25 בהמשך החיבור מדגיש אבן תיבון את נדירות הדבר באומרו בנימה אישית "שאם ראה קצתו ניצל מן ההבל, היה מחדיש והיה אומר שבקצת ההוא היה תכלית הכוונה" (פ"ק 653).

26 במו"נ א:מ מצטט הרמב"ם פסוק זה כדוגמה לאפשרות עליית חלק מנפש האדם והידבקתה בעליונים.

27 בפסקאות 72-73 הוא מודה בנימה הספקנית העולה מפירוש קהלת, ומייחס אותה לעובדה שספר זה מייצג את עמדותיו המוקדמות של שלמה.

הרוחות ישובו וידבקו באלוהים אשר נתנה, הם שהשלימו עצמם השלמות האנושי" (פ"ק 746).

עדות נוספת להתלבטותו של אבן תיבון עולה מהצעתו שהספקנות המשתקפת בקהלת מעידה שחיבור זה נכתב בצעירותו של שלמה ומייצגת שלב מוקדם בחקירתו את נושא השארות הנפש (פ"ק 72). הקטע הבא (פ"ק 73), הטוען שבניגוד להיסוס שבקהלת, בספר משלי בטח שלמה באפשרות הדבקות, מאשש באופן עקיף את תפישת אבן תיבון את קהלת כטקסט ספקני.

ב. מעבר להודאה האישית ש"אם ספק [שלמה] למעלה בעלות הנפש למעלה, לא זו מסיפוקו" ישנן אמירות תמוהות המחזקות בעיני, את הרושם שאבן תיבון אכן התלבט בשאלת הליבה בה דן ספר קהלת.

1. כפי שציינו, אבן תיבון טוען ששלמה המלך מביא את טענות הפילוסופים כדי לחשוף את חולשתם במטרה לגונן על הקוראים, פן יראו בהם הוכחות מדעיות. השאלה העולה מן הדברים היא, מיהם הפילוסופים אותם הוא מזכיר.²⁸ בפיסקה 72 הוא מציע ששלמה התייחס לכל ההוגים במשך הדורות שהתלבטו בשאלת אפשרות השארות הנפש, וסברו, ברובם, שקיים מופת על היפסדה עם כליון הגוף. זו היתה התפישה השלטת בתקופתו של שלמה, אומר אבן תיבון. בפיסקה 558, לעומת זאת, הוא מציע שחכמי הצאבה היו אלה שכפרו באפשרות "עלות הנפש למעלה". נוכח אי-התייחסות התורה לנושא מחד, וטענות הפילוסופים שבידם הוכחה לעניין מאידך – נדרש שלמה המלך, לדבריו, להתייצב מול הטענות ולהוכיח חולשתן.

מנגד, מצהיר אבן תיבון במפורש שמלבד אלפראבי, כל פרשני אריסטו האמינו באפשרות הדבקות בשכל הפועל באופן זה או אחר

28 אבן תיבון אגד את כל מתנגדי הישארות הנפש בקטגוריה אחת. יתכן שהכליל בקבוצה זאת גם תפישות פרה-סוקרטיות שראו בגוף ונפש יחידה אורגנית אחת, בדרגות שונות של חומריות. ידוע גם על כתות קדומות שגם הן הכחישו את אפשרות ההישארות. רשמים לתפישות אלו ניתן למצוא ב'אפולוגיה' לאפלטון (40א), ב'פיידון' לאפלטון ובאסכולות פרה סוקרטיות אחרות.

(שם, 76).²⁹ ובהמשך, עמדת אלפראבי היא היחידה אותה מזכיר אבן תיבון בחיבור ועימה בלבד הוא מתמודד. נשאלת השאלה, מי הם אותם פילוסופים שאת טיעוניהם בא שלמה להחליש, ומה טענו? ניתן לתהות האם למעשה ניסה אבן תיבון לברר לעצמו עד היכן מגיעה יכולת השכל בברור שאלת אפשרות הדבקות וההישארות? האם יש לפילוסופיה הוכחה מדעית על הנושא? או מה דרגת הוודאות אליה ניתן להגיע בשאלה זו? התרשמתי היא, שאלה היו השאלות שהנחו את ר' שמואל אבן תיבון בעבודת הפרוש לקהלת.³⁰

2. במסגרת ההגנה על שלמה מפני הטענה שבהבאת טענות הפילוסופים יש משום סתירת דברי תורה, הציג אבן תיבון טיעון שאומד דרשני. לדבריו, באיזכור עמדות הכופרים נהג שלמה כפי שעשה הרמב"ם בדיון על הבריאה, שם הזכיר את כל הטענות הסותרות כדי להפריכן, או כדבריו: "וזו היא הדרך אשר כיוון אליה החכם האמתי במאמר עורה הנכוכים בשאלת קדמות העולם, שהודיע שאין עליו מופת חותך וכי יש מדחה לכל ראיות הפילוסופים" (פ"ק 27).

התבטאויות של שמואל אבן תיבון בפרוש קהלת, כמו גם בטאטר יקוו העיס, מעמידים סימן שאלה לגבי הניסיון להשוות את מהלכו של שלמה לזה של הרמב"ם. קריאה מדוקדקת של כתביו מעלה תהיה האם אכן האמין אבן תיבון שאיזכור עמדות הפילוסופים על ידי הרמב"ם נועד כדי להפריך את עמדתם.

פרק כ' בטאטר יקוו העיס מפרש את פרק ק"ד מתהילים כפרוש רציף, פסוק בפסוק, של תהליך הבריאה בבראשית א'. אליבא דאבן תיבון, העולם התת ירחי מתהווה וכלה במחזוריות נצחית בהשפעת תהליכים פיזיקליים וגיאלוגיים, ואילו ארבעת היסודות העולם העליון נצחיים.³¹ הוא מבקר את עמדת הרמב"ם, לפיה

29 כדבריו: "ואשר יאמינו הישראלות הנפש מן הפילוסופים, והם רוב סיעת ארסטו" (פ"ק 211).

30 כך גם בפיסקה 517: "ואמתי שעשה כן לגלות עד היכן מגעת כוח עיון המעיינים והחוקרים במחקר החכמה בעניין הישראלות נפש האדם".

31 תורת הבריאה של אבן תיבון מוצגת בפרקים ג'-ד' ובפרק כ' בטאטר יקוו

שמים וארץ נבראו ביום אחד.³² אלא שבהזכירו את שיטת הרמב"ם על בריאה סימולטנית של עליונים ותחתונים, הוא מוסיף שהבנה זאת היא על פי "פשוטי דבריו הנמצאים לו בפרק ל' מן החלק השני ממאמר מורה הנבוכים, שאמר שהגלגלים וד' יסודות נבראו ביום אחד".³³ אבן תיבון חוזר על אותו ביטוי גם בפירוש קהלת, שם הוא אומר: "ואם לא ייטב לך זה הפירוש עם אמיתו עד שלא תרצה לסבול שלא היה החידוש אחד בכל עליונים ותחתונים, וכמו שנראה מ**פשוטי קצת דברי הרב**" (פ"ק 307). ההדגשה החוזרת שזוהי התובנה הפשטנית של דברי הרב רומזת בברור שלא כך הבין אבן תיבון את דברי הרמב"ם, ושלהבנתו עמדת הרמב"ם האמיתית אינה תואמת לעולה בפשטות מפרקי ההגנה על תורת הבריאה בספר מורה הנבוכים. ואם אכן כך הבין אבן תיבון את הרמב"ם, סביר להניח שלא לשם הפרכת עמדותיהם הביא הרמב"ם את הדעות הסותרות על הבריאה. קשה לקבוע מדוע הציע אבן תיבון את ההשוואה בין מהלכו של שלמה לזה של הרמב"ם. האם סבר, כאחדים ממפרשי הרמב"ם שבמקום שהוא מביא דעות מתנגדות, הריהן מייצגות את עמדותיו האיזוטריות?³⁴ האם הציע אבן תיבון

המיס. אלמנטים התחלתיים של שיטתו מופיעים כבר בפירוש קהלת 176-189, 284-289, 298-320.

32 עורה נבוכים ב:ל.

33 ראו פאטר יקוו המיס פיסקה 950.

34 ראו לדוגמה יוסף אבן כספי בפירושו למורה נבוכים א:לז (עמודי כסף ומשכיות כסף, ההדיר שלמה זלמן ווערבולונה, פרנקפורט, הוצאת יעקב פריעדריך באך, 1848, ונדפס מחדש בירושלים בתוך שלושה קדמוני פפרשי הטורה, ירושלים, אורצל, 1961, עמ' 50); פרוש האפודי על פורה נבוכים א:נד (פורה נבוכים עס שלושה פירושים, נדפס מחדש בירושלים, קרית הנועה, תש"כ, דף 80א) (כל ההפניות לפורה נבוכים, אם לא מצויין אחרת, הם למהדורה זאת), ובמחקר המודרני: ש' פינס במאמרו Shlomo Pines, "On the Limitation of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides", in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky (Cambridge MA: Harvard University Press, 1979), עמ' 92-93; ז' הרוי, Zeev Harvey, "Maimonides Critical Epistemology and Guide 2:24", *Alef*, 8 (2008), עמ' 214-219; ק' פרנקל, Carlos Fraenkel, "Maimonides, Averroes and Samuel Ibn Tibbon on a Skandalon of Medieval

השוואה זו במטרה להסוות את ספקותיו האישיים? העובדה שבסוף קטע די ארוך, בו מבקר אבן תיבון את שיטת הרמב"ם בבריאה, הוא מתייחס לרובד האיזוטרי במורה,³⁵ מוסיפה משקל לטיעון שהשוואה שעשה בין מהלכו של שלמה המלך לזה של הרמב"ם הינה חלק מאסטרטגיית ההסוואה של תהיותיו או אף את ספקנותו האישית ביחס לשאלת אפשרות השארות הנפש.

3. לכל אורך החיבור חוזר קהלת על האמירה ש"הבל הבלים הכל הבל" (קהלת א:ב), "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" (א:ג), "כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם" (ג:טו). אליבא דאבן תיבון, שלמה יאשש מסקנה זו בהוכחה מופתית (היקש אמיתי, דדוקטיבי) ויאשרר אותה, בהמשך, גם בעזרת בדיקה אינדוקטיבית (היקש חיפושי). כדי להימלט מההשלכות הפסימיות המשתמעות מאמירות אלה, טוען אבן תיבון, כפי שהבינו חז"ל (וגם ג'יימס רובינסון), שקביעה זו חלה על מה ש'תחת השמש' בלבד. ואכן, כפי שנראה להלן, רק לגבי הקשור לחומר בעולם התת ירחי ניתן לקבוע בוודאות ש"הכל הבל", ולפיכך כלה בכליון הגוף.

אין בקביעה זו כל חריגה מהעמדה המסורתית. הבעייתיות קשורה בכך שאין כאן כל אמירה לגבי מה שחודג ממגבלות החומר. שלילת הנצחיות מכל מה ש'תחת השמש' מותירה את ש'למעלה מן השמש' בסימן שאלה; האם, וזוהי השאלה המרכזית בקהלת, יש תקוה למי שעמל 'למעלה מן השמש'?

אבן תיבון, עמ' 191-194; ה' דוידסון, "Maimonides Secret Position on Creation", in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky, (Cambridge MA: Harvard University Press, 1979), עמ' 40-16; ג' פרוידנטל "Instrumentalism", and 'Realism' as Categories in the History of Astronomy: Duhem (vs. Popper, Maimonides vs. Gersonides", in *Centaurus*, 45 (2003) 247 והע' 11; י' קרמר *How (not) to read the Guide of* Joel L. Kraemer, "How (not) to read the *Guide of* (the Perplexed)", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 32 (2006) עמ' 367.

כפי שציינו לעיל, תשובה חיובית יציע אבן תיבון בפרשנות מסורתית לכתובים, לפיה קיימת האפשרות שאנשי מעלה ישלימו נפשם ויזכו לדבוק בעליונים. במישור הפילוסופי, כפי שנראה להלן, הדיון היחיד בספר בו הוא יתעמת עם טענת אלפראבי כנגד אפשרות ההישארות, יסתיים ללא תשובה מדעית מוכחת לגבי מה ש'למעלה מן השמש'. אבן תיבון היה מודע לכך ואומר בפתיחות ראויה לציון:

ומי שיגיע לשלמות הזאת, כלומר שתדבק נפשו בשכל הנפרד, לא שלל קהלת היתרון ממנו, כי לא דיבר שלמה באשר יעמול למעלה מן השמש דבר, לחייב ולא לשלול, אך הניח לדבר בו כלל, לא שתבין מדברי החכם שחייב היתרון לאדם במקום הזה כאשר יעמול למעלה מן השמש", ואבן תיבון ממשיך: "כי מי שמספק אם לפלוני אלפים זהובים אינו כמי שאומר שיש לו אלף זהובים, כי לא סיפק רק בהיות לו אלפים זהובים לא שחייב דבר. וזה דבר פשוט לכל מבין (פ"ק 143).

דוגמה זאת ממחישה באופן ציורי את הבעייתיות שעולה מן הדברים. אבן תיבון אומר כאן, למעשה, שהקביעה שכל מה ש'תחת השמש' הבל הבלים מותירה את השאלה לגבי מה ש'למעלה מן השמש' ב'אפוכה', ללא כל הכרעה לגבי אפשרות ההישארות או שלילתה ממי שהתעלה מעל החומר התת ירחי, או במילים אחרות, משלילה מדבר לא ניתן להסיק מסקנה חיובית כלשהי לגבי אותו דבר.³⁶ מסקנה זו נושאת מסר כפול. הראשון – שהטענות הכופרות בנצחיות האדם תקפות רק במסגרת עולם החומר. אין בדבריהם תשובה מוכחת וודאית לגבי מה ש'למעלה מן השמש', כלומר, לגבי היתכנות השלמת האדם עצמו והידבקותו בעליונים, או לגבי פסילת אפשרות זו. בכך השיג המחבר מטרה שהציב לעצמו בהבאת דברי הפילוסופים, דהיינו, לערער על המעמד הלוגי של טענותיהם, ולהוכיח שאין בידם הוכחה אפודיקטית כנגד תורת הגמול התורנית.

36 ראו גם דברי הרמב"ם במו"נ א:נט, דף 88ב.

המסר השני, והוא הבעייתי יותר, הוא חוסר ההחלטיות שבטיעוני הפילוסופים לגבי שאלת הישארות הנפש. אי היכולת להגיע להכרעה לוגית בשאלה, מותירה ענן של ספקות ואי-וודאות לגבי שכרו וגורלו של מי שפועלו 'למעלה מן השמש'.

ג. הדיון התיאורטי

לצד הערותיו של אבן תיבון ברוח המסורת ואמידותיו המתגרות שהזכרנו לעיל,³⁷ ניסה אבן תיבון להתמודד עם שאלת גורל האדם והטענה השוללת ממנו יכולת לפרוץ את מגבלות החומר, באפיקים נוספים. בחלק זה של המאמר אשתדל לעקוב אחר התמודדותו במישור התיאורטי. במסגרת הניסיון לערער או אולי אף להפריך את טענות הפילוסופים, הקדיש אבן תיבון פרק קצר לפולמוס נגד טענות אלפראבי בפירושו האבוד לעל הנפש לאריסטו, ואת חלק הארי של החיבור הקדיש לבדיקה אמפירית של חיי האדם ופועלו, על כל צדדיו, כדי להבין אם כולו 'תחת השמש' או אם קיימת לאדם האפשרות להתעלות אל הנצח.

ג.1. חיפוש הוכחה מופתית

במספר פסקאות, מתייחס אבן תיבון באופן ישיר לטענה השוללת מהשכל האנושי את היכולת להשכיל את הישויות המטפיזיות, ובעיקר את השכל הפועל, וכך להגיע לדבקות ולהישארות הנפש. ההקשר שבחר אבן תיבון לעיסוק בסוגיה הוא איזכור תפישות שונות ביחס למגילת שיר השירים. לצד דעות, כשל אבן תיבון, שראו במגילה זו אישוש ליכולת האדם להתמוג עם השכל הפועל אל הנצחיות, אחרים טענו שהתלות בחומר מונעת כל התחברות לעליונים. בין התומכים באפשרות הדבקות מונה אבן תיבון את אלכסנדר מאפרודיסיאס ואת תמיסטיוס, שהביאו הוכחות מופתיות לתפישתם.

37 יש לציין שכל אמירותיו של אבן תיבון בפירוש קהלת מופיעות במסגרת פירושים לפסוקי מקרא.

”שניהם” אומר אבן תיבון ”היו חכמים גדולים והם היו מפרשי ספריו ראשונה פירוש טוב,³⁸ ואמרו שמכח דברי אריסטו בספר הנפש הוציאו זה, והיא הייתה דעתו.”³⁹ איש לא חלק עליהם, אומר אבן תיבון, פרט לאלפראבי,⁴⁰ בפרושו האבוד ל”על הנפש” לאריסטו (שאותו הכיר, ככל הנראה דרך כתבי אבן רושד), שאמר ”שדבר הידבקות נפש האדם עם השכל הפועל הוא כדברי הבלי התפלות” (פ”ק 76).⁴¹

38 שני פרשני אריסטו אלה, כל אחד לפי שיטתו, סברו שהשכל החומרי (material intellect) מסוגל להגיע להשכלה או לדבקות ברמה כלשהי עם השכל הפועל. לניתוח עמדותיהם ופרשנותם לדבריו המעורפלים של אריסטו, ראו ה' דוידסון *Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1992), עמ' 7-43, 322. וראו גם הצגת עמדותיהם בשלשה מאמרים להחכם אבן רושד ובנו, ההדיר ותרגם לגרמנית י' הערץ, *Hercz J, Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen von Averroes (Vater und Sohn)*, aus dem Arabischen übersetzt von Samuel Ibn Tibbon, zum ersten male herausgegeben, übersetzt und erläutert von J. Hercz (Berlin: H. G. Hermann, 1869), עמ' 5-8 (בחלק העברי).

39 להערות אריסטו על הנושא ראו על הנפש, 2.1.413a 4-7; 1.4.408b 19-20; 3.5.430a 22-25, מטפיזיקה 12.3.1070a 24-26. כידוע, דברי אריסטו בשאלת יכולת השכל האנושי להשכיל העליונים, להדבק בהם ולזכות בהישארות הנפש הובנו באופנים שונים בתכלית על ידי מפרשיו.

40 פיסקה זו (76), מורחבת במקצת, הועתקה מפ”ק לאבן תיבון וצוטטה בחיבורו של גרשם בן שלמה, שער השמים, ומובאת גם כנספח שהוסיף גרשם בן שלמה לשלושה מאמרים להחכם אבן רושד ובנו, עמ' 24. ראו עבודת הדוקטור של ג' רובינסון *James T. Robinson, Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes*, PhD Thesis, Harvard University, (Cambridge Mass, 2002), כרך ב', עמ' 490; במהדורתו לפרוש קהלת, עמ' 110, הע' 82; במאמרו *James T. Robinson, "Gershom ben Solomon's Sha'ar ha-Shamayim: Its Sources and Use of Sources"*, in: Steven Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Dordrecht, 2000, עמ' 263-261.

41 מלבד איזכור דברי אלפראבי על ידי אבן תיבון (פ”ק 76), לפיהם ”דבר הידבקות נפש האדם עם השכל הפועל הוא כדברי הבלי התפלות”, הדברים

מפתיעה במידה מסוימת העובדה שאבן תיבון אינו מזכיר את טיעונו של אבן רושד, שהעלה ברבים מכתביו, ובפרט בשלושה מאמרים לאבן רושד ובנו, שתרגם הוא עצמו והצמיד לחלק מכתבי היד של פרושו לקהלת. משמו של אבן רושד מזכיר אבן תיבון רק התנצלות קלושה על שאלפראבי, שלא ראה עצמו מגיע לדבקות, הסיק מכך שהדבר אינו בהישג יד של בן אנוש, ולא הבין שגורמים סביבתיים הם שמנעו ממנו שלמות זו.⁴²

אבן תיבון מתמודד עם עמדת אלפראבי בלי להזכיר אותו בשם, תוך כדי פרשנות לפסוק: "מעוות לא יוכל לתקון" (קהלת 1:15), וכך הוא אומר: "כאילו אמר האדם מעוות, כלומר נברא מן החומר

מוזכרים גם בחיבורו של אבן טופיל, חי אבן יקט'אן, בתרגום יאיר שיפמן, הוצאת אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2009, עמ' 44-45. הדברים מופיעים גם בכתבי אבן באג'ה, אך דעות החוקרים חלוקות לגבי כוונת דבריו. התמודדות נרחבת עם טענותיו של אלפראבי מופיעה בשלושה מאמרים להחכם אבן רושד ובנו, בתרגום אבן תיבון. וראו על הנושא שלמה פינס, בהקדמה לתרגומו למורה נבוכים: "Translator's Introduction", to the English Translation of the *The Guide of the Perplexed* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), On the Limitations of Human Knowledge"; lxxx - lxxxii according to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides", in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky (Cambridge Herbert Davidson, MA: Harvard University Press, 1979), עמ' 82-88; ה' דוידסון, A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect Maimonides on Metaphysical Knowledge*", in: *Maimonidean Studies*" *Maimonides the Rationalist* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2011), עמ' 173-182; ג'יימס רובינסון, במהדורה האנגלית של פרוש קהלת, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary of Ecclesiastes: the Book on the Soul of Man*, עמ' 95-98. 42 ראו אבן רושד, שלושה מאמרים, עמ' 9-10, וכן הנ"ל, אגרת אפשרות הדבקות, *Averroes, Epistle on the Possibility of Conjunction*, (Hebrew title: *Iggeret Efsharut ha'Devikut*) (Arabic original lost) ed. and trans. into English by K. Bland (New York: Jewish Theological Seminary, 1982) §14, 108 ובפירושו הארוך לעל הנפש, *Averroes, The Long Commentary on the De Anima*, trans., introd. and notes by Richard C. Taylor (New Haven: Yale University Press, 2009), עמ' 433.

שהעיוות דבק בו, וכל מעוות אי אפשר לו לתקון" (פיסקה 208).⁴³ אבן תיבון רואה בפסוק זה הוכחה מופתית לנמנעות כל מה שקשור בחומר להפוך נצחי. להבנתו, יש כאן הוכחה דמונסטריטיבית הנשענת על היקש אמיתי לפיו:

א. האדם מעוות

ב. מה שמעוות לא יוכל להתיישר

ג. האדם לא יוכל להתיישר (במובן של תיקון והתגברות על מגבלת החומדיות).

והוא מרחיב ואומר: שכל האדם הינו שכל בחומר או זקוק למצע חומדי, ובהיותו קשור לחומר הריהו קשור באופן מהותי להעדד. כאשה זונה הריהו בכח לעולם, מבקש כל העת "צורה אחת בלתי הצורה הנמצאת", וסופו כליון עם כלות חומרו (שם, 206). אבן תיבון מבין פסוק זה כניסוח אלטרנטיבי לדברי אריסטו "ההוה לא ישוב נצחי",⁴⁴ כלומר מה שנתהווה כלה. ובהיות שכל האדם קשור בחומר, הריהו מן המתהווים, ולא יוכל להפוך נצחי. ההנחה האריסטוטלית שעומדת בבסיס טענת אלפראבי, אף על פי שאינה מוזכרת במפורש, היא שהשכל מזדהה עם מושאיו. ואם ישכיל את הישויות המטפיזיות – אמור השכל להפך בלתי חומרי כמושאיו.⁴⁵ אפשרות זו תגרור מציאות שדבר הווה יהפוך נצחי וזה בלתי אפשרי.⁴⁶

43 ראו גם פסקאות 553, 585.

44 כדבריו, "ההווה אחר שלא היה, כלומר המחודש, לא ישוב נצחי. והיא אצלם כמבוארת או קרובה למושכל ראשון" (פ"ק 210). ראו אריסטו, על השמיים 21-283b 25-12.281b. כלל זה מופיע בכתבי אריסטו בקשר לדיון בנצחיות הגלגלים. אבן רושד טוען שאלפראבי השאיל כלל זה לחיזוק דבריו בשלילת אפשרות ההישארות. ראו שלושה פאפריס, עמ' 7, ובאגרת אפשרות הדבקות סעיף 8, עמ' 50.

45 על כך ראו אריסטו, מטפיזיקה, 4 1075a-34 1074b, 20-24 1072b 12.7, ועל הנפש, 20 3.5.430a. הזיהוי המשולש של שכל, משכיל ומושכל מופיע גם בפרו"כ א:סח ובעשנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה ב:י, ובפרוש הרעב"ס למשנה, מסכת אבות ג:כ (ההדיר ותרגם יוסף קפאח, מוסד הרב קוק, ירושלים 1965), עמ' 385.

46 ראו אבן רושד שלושה פאפריס, עמ' 7-9, 13. אבן תיבון מוסר כאן את עיקר

מבחינתו של אבן תיבון, פסוק זה מספק את ההוכחה המופתית לקביעה שהכל הבל. כלומר, כל מה ש'מתחת לשמש', ובאשר כך גם שכל האדם הקשור לחומר, לא יוכל להיות נצחי. אבל, ממשיך אבן תיבון, אין מניעה שיהיה בנפש האדם חלק שאינו קשור לחומר, והוא יוכל, אולי, להחלץ ממגבלות הזמניות (פ"ק 208).

זהו קו ההגנה שמאמץ אבן תיבון בניסיונו להציל את אפשרות הישארות הנפש מטענותיו של אלפראבי. בלא לפרט שמות, הוא אומר שאפשרות זו נשענת על רוב פרשני אריסטו, ואכן יש בה משום בליל של הנחות אריסטוטליות ופרשנויות להן. וכך אומר אבן תיבון: "אם אפשר שיימצא בנפש האדם חלק או כוח או הכנה שאינו הווה, אך יבוא אליה מכוח העליונים אשר למעלה מן השמש, ואינה צריכה אל המעוות כלל, אז יהיה הישארותה אפשרית" (פ"ק 212). אותו חלק, אם ישכיל את הישויות המטפיזיות או שהינו סיבה לכך שנפש האדם תשכיל את העליונים, יוכל להתאחד עימן ו'לחיות' לעד. לכך התכוונו הפילוסופים בדבריהם על השכל הפועל, שהשכלתו מביאה להזדהות עימו, "כי השכל בפועל הוא המושכל בפועל והמשכיל בפועל" (שם, 211). באופן זה, הבינו הפילוסופים את המנגנון המאפשר לבן אנוש לזכות בחיי נצח.⁴⁷

דברי אלפראבי כנגד הישארות הנפש. ההנחה האפיסטמולוגית, בדבר זיהוי השכל למושכליו, ולפיכך ידיעת העליונים תביא דבר הווה להיות נצחי – איננה מוזכרת על ידי אבן תיבון. (גרשם בן שלמה מביא הרחבה זו בספרו שער השפיט, במקום שמצטט פסקה 76 מפירוש קהלת, ראו לעיל הע' 40.) אבן תיבון אינו מזכיר טענה נוספת שמביא אבן רושד משמו של אלפראבי. לפי טענה זו, אם השכל האנושי משכיל צורות שהוא מסיק מן המציאות החומרית ובו בזמן משכיל את צורות הישויות העליונות, הרי שישכיל מושכלות הפכות לחלוטין, מה שאיננו אפשרי. ראו אבן רושד, אגרת אפשרות הדבקות, סעיף 13, עמ' 108, ודוידסון, *Maimonides the Rationalist*, עמ' 181, והנ"ל, *Maimonides the Rationalist*, עמ' 329.

47 פ"ק 211-212. קו ההגנה של אבן תיבון על אפשרות ההישארות קרוב במידת מה לטיעונים של אבן רושד נגד אלפראבי. כמוהו, הוא מנסה להוכיח שאין בכלל האריסטוטלי 'ההווה לא ישוב נצחי' בכדי לשלול הנצחיות מהשכל החומרי. במאמר הראשון אומר אבן רושד, שבין אם השכל עצם רוחני, כדעת תמיסטיס, ובין אם אינו אלא הכנה, כדעת אלכסנדר, אליבא דשתי הדעות,

זיהוי החומר כגורם האחראי לכליון האדם, כשמסקנה זו נתמכת

השכל אינו עצם שנתהווה, ולפיכך אינו נכלל בקטגוריה של מה שהוה-כלה (שלושה פאפריס עמ' 8-6, 13). במאמר השני מוסיף אבן רושד טיעון, שאף אם השכל החומרי נוצר עם הגוף, בהתמזגותו עם השכל הפועל הוא זוכה להישארות נצחית באופן כלשהו ולפיכך איננו בר עליון (שם, עמ' 13-14). במאמר השלישי מתייחס אבן רושד לטענה הנוספת שהוא ייחס לאלפראבי, לפיה לא יתכן ששכל ישכיל מושכלות מנוגדות, ישויות עליונות מופשטות מחד, וצורות של גופים גשמיים המבוססות על תמונות שבכוח המדמה מאידך. על כך עונה אבן רושד, שלאדם שתי מערכות השכלה, האחת לעצמים החומריים והשנייה לישויות המופשטות, כשהשנייה מופיעה בשלב השלמת תהליך ההשכלה (שלושה פאפריס, עמ' 13, וב"אגרת אפשרות הדבקות" סעיף 8, עמ' 50-51). לניתוח מפורט של תשובות אבן רושד לביקורת של אלפראבי ראו דוידסון, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on the Intellect*, עמ' 321-341. לניתוח עמדתו הכללית בנושא השכל וההשכלה ראו הנ"ל, שם, עמ' 315-356; א' היימן Arthur Hyman, "Averroes Theory of the Intellect and the ancient Commentators", in *Averroes and the Aristotelian Tradition, Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, *Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (1996)*, eds. Gerhard Endress and Alfred L. Ivry, "Averroes Three Commentaries on *De Anima*", in: *Averroes and the Aristotelian Tradition, Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, *Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (1996)*, (eds. Gerhard Endress and Jan A. Aertzen (Leiden: Brill 1999 עמ' 199-216; הנ"ל "Averroes on Intellection and Conjunction", *Journal of Jewish Studies*, 86 (1966) עמ' 76-85; הנ"ל "Averroists on Conjunction and Immortality", in *Proceedings of 1998 Conference Celebrating Averroes Thought (Rabat, Morocco, 2002)* עמ' 86-77; הנ"ל "Conjunction in and of Maimonides and Averroes", in *Averroes et les Averroïsmes Juif et Latin*, ed.: J. B. Bernet (Turnhout: Brepols, 2007) עמ' 348-231; הנ"ל "Getting to Know Thee: Conjunction and Conformity in Averroes' and Maimonides' Philosophy", in: *Adaptations and Innovations. Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century Dedicated to Professor Joel L. Kraemer*, eds. Y. Tzvi Langerman and Josef 'd Deborah L. Black, "Conjunction and the Identity of Knower בלק and Known in Averroes", *American Catholic Philosophical Quarterly* 73, no.

בהוכחה מופתית, מאשר את הקביעה שכל מעוות, קרי, כל מה שקשור לחומר – לא יוכל לתקון: "אך מה שמודה החכם הזה לפילוסופים מן הגזירה ההיא, הוא שכל הווה מן החומר השפל אשר תחת השמש לא ישוב נצחי, ובזאת ההקדמה ירחיק מי שירחיק הישארות הנפש מן הפילוסופים, כי יחשוב לבאר בה שהיא הווה בהתהוות הגוף, ואחר כן הוא דבר פשוט אצלו שאי אפשר שתשוב נצחית" (פ"ק 210). תפישת אלפראבי, לפיה החומרי לא יהיה נצחי, קיבלה אפוא אישור מופתי.

יש כאן אישור מדעי לחלק הראשון של המסר שאותו רצה קהלת להעביר, שכל מה ש'תחת השמש' – הבל הבלים. החלק השני, החותר לביסוס אפשרות ההישארות למה ש'מעל לשמש', שגם אותו שלל אלפראבי – נותר פתוח. אילו ניתן היה להוכיח שישנו חלק שאינו תלוי בחומר (אילו הפסוק "מי יודע רוח האדם העלה היא למעלה" בקהלת ג:כא היה מתפרש כאישור לאפשרות עלייתם של המעטים), אזי, אומר אבן תיבון, ניתן היה לראות במופת שהובא לעיל הוכחה מדעית שאדם שהשלים כוחותיו והוציאם מן הכוח אל הפועל יכול להגיע לדבקות בעליונים ולהישארות הנפש.⁴⁸ היפוך ההנחות שבבסיס ההיקש שהובא לעיל,⁴⁹ היה מניב את הטיעון הבא שהיה מעגן את אפשרות ההישארות בהוכחה אפודיקטית:

א. קיים חלק באדם שאינו קשור לחומר

ב. מה שאינו קשור לחומר אינו מעוות/כלה

ג. אותו חלק שאינו קשור לחומר אינו כלה.

אבל, אומר אבן תיבון, ההנחה שקיים חלק באדם שאינו חומרי או שאינו תלוי במצע חומרי, ולפיכך היה מסוגל להפוך נצחי –

184-159, עמ' 1 (December 1999).

48 פ"ק 209.

49 כך הסיק יעקב אנטולי. בהקדמה לחיבורו מלפיד התלמידים הוא טוען שחמיו, ר' שמואל אבן תיבון, הוכיח בהוכחה מופתית שכל מה ש'תחת השמש' הבל הבלים. מהוכחה זו משתמע, להבנתו, שכל מה ש'מעל השמש' אינו נכלל בקטגוריה זו, כדבריו: "מכלל לאו אתה שומע הן", כלומר מתוך שלילת אפשרות ההישארות למה ש'תחת השמש', ניתן להגיע למסקנה חיובית לגבי מה ש'מעל השמש'.

לא הוכחה במופת ולא יכולה לבסס הוכחה אפודיקטית,⁵⁰ כדבריו: "אבל אם יש בנפש האדם חלק או הכנה שאינה צריכה אל המעוות, כלומר אל החומר השפל, לא התבאר בחלק ההוא אם אפשר בו הנצחות אם לא, וזהו העניין שלא התבאר לחכם הזה [שלמה] על דרך מחקר החכמה, ולזה ידבר אחר כך במספק בהישארות הנפש" (פ"ק 208). כלומר, כיון שההנחה הבסיסית שקיים חלק שאינו קשור בחומר מבוססת על דעות "רוב סיעת אריסטו",⁵¹ זהו טיעון דיאלקטי, שלא ניתן לבסס עליו היקש אמתי, ובמשתמע – לא ניתן להוכיח את אפשרות הישארות הנפש בהוכחה מופתית. וממשיך אבן תיבון, שגם אם אפשר היה להוכיח שקיים חלק באדם שאינו כבול בשרשראות החומר, ישנו מכשול נוסף – שכן אין בטחון שבן אנוש מסוגל להגיע לשלמות השכלית הנדרשת שתזכה אותו בחיי נצח, כדבריו: "והספק אשר לחכמים בעלות נפש האדם

50 אבן רושד מזכיר אחת מהוכחותיו של אבן באג'ה על אפשרות הישארות כאפודיקטית (ראו ה' דוידסון *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, עמ' 327). בראשון משלושת הטקסטים אבן רושד מתאר את הוכחת אלכסנדר כ'מופת' (שם, עמ' 7), וכך הוא מכנה גם את ההוכחה של תמיסטיוס (שם, עמ' 8). יש לציין, שבחירת המונחים במאמרי אבן רושד נעשתה על ידי אבן תיבון שדרגמם (המקור הערבי אבד). לפי המילון התיבוני שבפירוש הטילות הזרות (ההדיר יהודה אבן שמואל, מוסד הרב קוק, ירושלים 1987, עמ' 63), המונח 'מופת' מציין הוכחה אפודיקטית, בורהן. אבל, אומר אבן תיבון, במקומות מסוימים הוא השתמש במונח 'מופת' במובן רחב יותר, שכלל גם 'ראיה', שפרש כהוכחה דיאלקטית, הנחותה יותר מבחינת ערך האמת. עוד הוא אומר, שבתחילת דרכו הוא החליף לעיתים והציב את ה'מופת' לציון הוכחה דיאלקטית ואת ה'ראיה' לציון הוכחה מופתית, אבל תיקן זאת בשלב מאוחר יותר. כיון שפרוש קהלת נכתב, אליבא דכל הדעות, אחרי פירוש הטילות הזרות (ראו פ"ק פיסקות 91, 277; קרלוס פרנקל, ען הרעב"ס לשמואל אבן תיבון, עמ' 108-124; ורבקה קנלה, עאמר יקוו העיס, חלק א', עמ' 98-99), וכיון שתיבון מצהיר שההנחה בדבר קיום חלק שאינו קשור לחומר לא הוכחה אפודיקטית, יש להסיק שנקט במונח 'מופת', בקשר לתפישת אלכסנדר ותמיסטיוס, במובן הרחב הכולל גם אימות ברמה דיאלקטית.

51 כדבריו: "ואשר יאמינו השארות הנפש מן הפילוסופים, והם רוב סיעת אריסטו, ישתדלו לבאר שיש בנפש חלק או הכנה או יתחדש בה מה שאינו הווה, והחלק ההוא הוא סיבה להישארות הנפש" (פ"ק 211).

הוא שהם מספקים אם אפשר לאדם להשלים נפשו עד שתדבק בשכל הפועל אם לא, כי עניין עלות הנפש למעלה בזה הוא תלוי, ועל כן, ממשיך אבן תיבון, "אין לומר שגזר שלמה בתחילת הספר 'הא למעלה מן השמש יש לו'. אך הניח העניין שם, ולא גזר במה שלמעלה מן השמש לאדם כלום" (פ"ק 475).

מעבר לבעייתיות להציב היקש אמיתי להוכחת אפשרות הישארות הנפש, אמירה זו סוגרת לאדם צוהר נוסף בדרך לחיי הנצח. המחקר הפילוסופי יכול להוכיח את חדלותו של כל הקשור לעולם החומר. אין ביכולתו לבסס בוודאות את האפשרות שעבודת האדם 'מעל השמש' תוביל אותו לדבקות בשכל הפועל ולנצחיות. מסקנה זו מתחברת לקטע שהבאנו לעיל, "ומי שיגיע לשלמות הזאת, כלומר שתדבק נפשו בשכל הנפרד, לא שלל קהלת היתרון ממנו, כי לא דיבר שלמה באשר יעמוד למעלה מן השמש דבר, לחייב ולא לשלול" (שם, 143).

לקראת סוף הדיון מציע אבן תיבון פתרון לוגי נוסף כמענה לטענה שההווה לא יהיה נצחי, לפיו אין מניע שמהוה שנתהווה בזמן יהיה נצחי בזמן עתיד.⁵² זהו פתרון שהציע הרמב"ם, בעו"נ בכז"כ במסגרת הדיון על בריאה מול קדמות, וזוהי "אמונת רוב הנמשכים אחר תורת משה ע"ה" (פ"ק 210). כלומר, אם בתחום הקוסמולוגיה ישנה אפשרות שעולם שנברא בזמן כלשהו יהיה נצחי, ניתן להשליך ולהסיק שגם בנושא ההישארות, תיתכן מציאות שנפש שנבראה תחיה לעד.⁵³

לסיכום, המחקר הפילוסופי הצליח לבסס מדעית את כליון כל מה ש'תחת השמש'. באשר למה שאינו קשור לחומר, אפשרות

52 כלומר *a parte posteriore*. ניתן אולי לפרש כך את דברי אריסטו "על הנפש" 1.4.408b 18-19.

53 אבן תיבון מזכיר את האפשרות שעזרה אלוקית תביא את האדם לשלמות הנדרשת, אליה אינו מגיע בכוח שכלו. תפישה זו נשענת על דברי האל למשה בנקרת הצור "ושכותי את כפי עליך ... והסרת את כפי וראית את אחורי" (שמות לג:כב-כג). (פ"ק 242). בפסקאות 268, 326, 328, 613 מזכיר אבן תיבון את השפעת הגרמים השמימיים על תכונותיו ויכולותיו של האדם, שמאפשרות לו להגיע להצלחה. עזרה מאת העליונים אינה מוזכרת בהקשר לדיון בהישארות הנפש.

ההישארות תיתכן, אך אין הוכחה מופתית (בורהן) על כך. אבן תיבון הצליח, שוב, לערער על וודאות הוכחות הפילוסופים, אך במחיר של השארת אפשרות הדבקות וההישארות, בסימן שאלה.

2. החיפוש האינדוקטיבי

אבן תיבון מודה בפה מלא שהניסיון לבסס את הישארות הנפש על הוכחה מדעית לא צלח. על הפסוק "כל זאת ניסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ז: כג) הוא אומר: "רוצה בו: אמרתי שאדע מופת סיבה לכל מה שניסיתי בחכמה וחבריה, כלומר שאדע הסיבות הקרובות והרחוקות לכל הנמצא בו והיא רחוקה ממני, כלומר רחוקה שלא אוכל להשיג אליה" (פ"ק 606). לאחר "שכבר נתייאש" (שם, 620) מהניסיון להוכיח את אפשרות ההישארות בעזרת היקש אמיתי הנשען על סיבותיו, פנה שלמה, אליבא דאבן תיבון, לברור הנושא באמצעים דיאלקטיים. לאורך כל החיבור כמעט, הוא מתאר מסע חוויתי, לברר האם אכן הכל הבל הבלים, או האם קיים משהו בעל ערך נצחי שאינו נכלל בין ההבלים.⁵⁴ במסגרת חיפוש זה הוא בדק עושה, עבודה, כוח, ובאופן מפתיע גם את החכמה. את כל אלה, כולל החכמה, סיווג בין הבלים ההבלים. ולמרות שגם הוא בדעה שחכמה עדיפה על סכלות, שכן יש בה את המידע על כל מה שקיים, וכמו האור,⁵⁵ היא מאפשרת לאדם התמצאות בעולם, ולמרות שגם הוא בדעה שהשכלת העליונים

54 פ"ק 101.

55 על הדימוי לאור ראו אריסטו, על הנפש, 14-17 3.5.430a; אבן סינא, ספר ההצלה: המדע הטבעי, המאמר השישי, בתוך: שמואל הרוי (עורך): אנתולוגיה לכתבי אבן סינא, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2009, עמ' 172-173; אבן רושד, שלושה פאטרס עמ' 11; הנ"ל, *Long Commenraty on Aristotle's Metaphysics*, A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on; 411-410 עמ' (Book Lamda by Ch. Genequand (Leiden: Brill 1986); הנ"ל, אגרת אפשרות הדבקות, עמ' 43; א' אלטמן, "Ibn Alexander Altman, "Bajja on Man's Ultimate Felicity in *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca: NY. Cornell University Press, 1969) עמ' 84-88; ה' דוידסון *Herbert A. Davidson, Afarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, עמ' 14, 19, 23-19, 50-51, 93-923, 212, 316-318.

הינה הדרך היחידה לדבקות באל,⁵⁶ הוא מקטלג את החכמה בין הבלי ההבלים.

אבן תיבון מודע לעובדה הבלתי צפויה של הכללת החכמה והסיכלות באותו סל, ואומר:

כי מה האדם שיבוא אחרי המלך את אשר כבר עשהו" (קהלת ב:יב), כי זה הוא דבר שראוי בוודאי להשתדל בו ולשאול עליו, והוא: איך העלה חכם כשלמה החכמה עם הסכלות בכף מאזנים? ונתן הטעם בזה כי מה האדם שיבוא, כלומר אילו היה האדם יכול להשיג מה שכבר נעשה, לא הייתי מספק שבחכמה טוב לאחוז. ואולם אחר שאינו, אולי טוב הוא לאחוז בסכלות (פ"ק 237).

מה שאומר כאן אבן תיבון הוא, שכיון שאין לאדם יכולת לדעת את המלך, קרי את האל והנהגתו, לא יוכל להשלים את השכלתו,⁵⁷ ולא יוכל למלט עצמו מן ההבל ומן הזמניות, ולפיכך "אל יתהלל

56 ראו שם, 245.

57 מה שמשמע מדבריו כאן ובמקומות אחרים זה שהשכלה חלקית כמוה כאין, ואינה מזכה את האדם בהישארות. ראו גם פסקאות 212, 224, 345, 348-349 והע' 262-263, 413, 434, 464, 496, 550-552. שאלת רמת ההשכלה הנדרשת כדי להביא את האדם לדבקות בשכל הפועל, כלומר, האם ידיעה שאינה מבוססת על מופת סיבה תוכל להביא את האדם לנצחיות – נידונה בין פרשני ימי הביניים ועדין עומדת לדיון בין חוקרי ימינו. הדיון מתרכז בעיקר סביב עמדת הרמב"ם. מול עמדת שלמה פינס (המאוחרת) השוללת כל אפשרות של ידע מטפיזי "במאמרו "On the Limitations of Human Knowledge" according to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides" ראו ה' דוידסון, *Maimonides the Rationalist*, עמ' 201-211; ש' מנקין, Charles A. Manekin, "Scepticism and Anti-Scepticism: The Case of Maimonides", in: *Scepticism and Anti Scepticism in Medieval Jewish Thought*, ed. Racheli Haliva, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2018), עמ' 98; יוסף שטרן, החומר והצורה בפרוה נבוכיס לרבי"ס, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2017, עמ' 14-17, 263-267. לעמדתו של הרלב"ג בשאלה זו ראו שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרלב"ג לסיפורי בריאת האדם ולסיפור גן העדן, מאנגס, ירושלים 2015, עמ' 325-330.

חכם בחכמתו [...] אחר שלא הגיע אל התכלית".⁵⁸ מה שמונע מהשכל להגיע לשלמותו, כפי שכבר ראינו, הוא החומר. ראינו זאת בדיון מול אלפראבי, ותיבון חוזר על כך רבות, כגון בפיסקה 235: "אך שיבוא לחקור ולדעת את אשר כבר עשוהו, זה אין האדם כדי לו **מפני ששכלו שכל בחומר**"⁵⁹ והחומר מבדיל בינו ובין ידיעת הרבה מן העניינים הנמצאים בעולם, וכל שכן מה שהיה בהתחלת הטבע [...] שאילו היה משיג השכל האנושי כל דבר, אז היתה חכמת האדם שלמה והוא היה שלם בלא ספק".

האישה, כמטפורה לחומר, היא זאת שגורדת את נפש האדם לאבדון ולא י יכולתו להתרומם 'מעל השמש',⁶⁰ כי מה גרוע יותר ממוות, שואל אבן תיבון ועונה: מות הנפש (שם, 609). ומי שמונעת ממנו לאכול מעץ החיים (610-611), ושוללת ממנו חיי עולם הבא (7) היא האישה.⁶¹ החומר המעוות, המיוצג על ידי האישה, הוא הגורם

58 פ"ק 434 וראו גם 241, 245.

59 ראו רמב"ם, שמונה פרקים, פרק ז', בתוך הקדמות הרע"ב"ס לפשנה, ההדיר יצחק שילת, מעלה אדומים, ירושלים 1996, עמ' 246; מו"נ ג"ט; ש' מנקין Charles H. Manekin, Scepticism and Anti-Scepticism: The Case of Maimonides, עמ' 97-98. על הגבלת הידיעה מפאת החיבור לחומר בפרוש קהלת ראו פסקאות 75, 241, 245, 334-337, 353, 617, 640, 675. מוגבלות יכולת ההשכלה של האדם נידונה גם בפיסקאות 237-238, 589, 654-654, 664. לדיון נרחב בשאלת החומר והגבלת הידיעה ראו יוסף שטרן, החומר והצורה בטורה נבוכיס לרע"ב"ס, עמ' 92-119.

60 בפסקאות אחרות מזכיר אבן תיבון את האפשרות שימצא אדם אשת חיל שתתוקק אל בעלה ותלך בעקבותיו, כאותה אשת חיל המוזכרת במשלי לא, או אישה שיוכל לשלוט ולהשליט עליה את השכל (ראו פסקאות 44, 80, 368-364, 462, 612, 616, 625, 631-632). יש לציין שהאיזכורים החיוביים של האישה מועטים מאד בהשוואה להתייחסות שלילית אליה.

61 על האישה כנושאת האלמנט החומרי באדם לעומת האיש המיצג את המרכיב הצורני, ראו אריסטו, על הולדת בעלי חיים, 120, 729a5-10. עמדת אריסטו על האישה היתה העמדה המקובלת באופן כללי בימי הביניים. על האישה כמטפורה לחומר, בין אם כחומר המוליך את האדם לאבדו ובין אם כמאפשרת לו להגיע לשלמות ראו פ"ק, הקדמה, עמ' 8א, א"ז עמ' 34א-ב, ג"ח עמ' 11א-ב; שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרע"ב"ס לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ראובן מס, ירושלים 1987, עמ' 198-208; א' מלמד Maimonides, "Abraham Melamed,

לאי יכולתו של אדם להגיע לשלמות השכל ולדבקות בעליונים. הגבלת הידיעה, אומר אבן תיבון, אינה חלה רק על הכרת העליונים, האל, השכלים ופעולתם. אף 'ראיית אחר' קרי, ידיעת מה ששופע מהאל, נמנעת מהאדם, כלומר, אף הכרת האדם את העולם התת ירחי מוגבלת, כדבריו: "אין כוח באדם להשיג דבר מזה על בוריו [...] אך אחר שאין בו יכולת להשיג את אשר כבר עשוהו, כלומר שלא ישיג המעשים, כל שכן שלא ישיג העושים" (פ"ק 235).

על מגבלת השכל מפאת החומר נוספת מגבלת המרחק הפיזי של הגופים העליונים, ככתוב: "כי האלהים בשמים ואתה על הארץ" (קהלת ה:א) ואומר אבן תיבון "אינך יכול להשיג העניינים האלוהיים רק מידיעת כוחות השמים, ורחוק אתה מידיעתם מפני שאתה בארץ רחוק מהם מאוד, ודי לך שתדע מה שבמקומך" (פ"ק 514). הריחוק לדבריו, קשור הן בעומק הנושא, הן במגבלות הלומד והן במרחק השמים: "רחוק מה שהיה, ועמק עמק מי ימצאנו" (קהלת ז:כד).⁶²

גורם נוסף בעל השפעה על אפשרות ההשכלה הוא הגרמים השמימיים. על פי התפישה הימי ביניימית, הגלגלים ומהלכיהם שולטים כמעט בכל הנעשה בעולם התת ירחי, ולאדם יכולת מוגבלת ביותר להחלץ משליטתם. מזג האדם, המאפשר לו להשלים שכלו, נתון גם הוא לשליטת המערכת, ועשוי להגביל או לחזק את יכולותיו של האדם.⁶³

on Women: Formless Matter or Potential Prophet?", in *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, eds. Alfred L. Ivry, Eliot R. Wolfson, Allen Arkush (Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1998) עמ' 99-134, ובפרט עמ' 100 והע' 123; מ' קלנר, "שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים: הרלב"ג לעומת הרמב"ם", בתוך: טרומי לירושלים: ספר זיכרון ליוסף ברוך סרפוניטה, עורך: אביעזר רביצקי, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י"ד, ירושלים תשנ"ח, עמ' 113-128.

62 על משמעות המונח 'רחוק' ראו 'מנקין, Scepticism and Anti-Scepticism: The Case of Maimonides', עמ' 90-91.

63 על הסיבתיות הטבעית ראו פסקאות 149, 158, 252-254, 268-267, 273, 275-303, 323, 332, 384, 613-614, 640, 642, 672.

בין אם הגבלת הידיעה קשורה בחומר, בין אם במרחק הפיזי או האונטולוגי של מושאי הידיעה או מפאת גרמי השמים, כיוון שאין ביכולתו של האדם לדעת את שמעבר לעולמו, "אי אפשר השלמות בו, כלומר שלמות שישמרהו מן הכיליון" (פ"ק 252).⁶⁴ ושוב חוזרת אותה מסקנה מהוססת, או שכל מה ש'תחת השמש' הבל הבלים, וגרוע יותר, כל מה שקשור באדם, אפילו שכלו – 'תחת השמש', ולפיכך בר כליון, או שיש תקוה למתי מעט לשלוט בחומרם, לזכות בעזר הגלגלים ולהגיע לשלמות. התלבטות זו, כאמור, חוזרת לכל אורך הפירוש.⁶⁵

באשר למתודה.

החיפוש בדרך המופת הדדוקטיבי הניב תוצאה מורכבת. הוא הוכיח את עקרות כל מה שקשור לחומר, אך לא סיפק וודאות בקשר לאפשרות התעלות מעל המישור החומרי. כפי שציינו לעיל, שלמה, אליבא דאבן תיבון, פנה במקביל לדרך ניסיונית (אמפירית), לחיפוש על דרך האינדוקציה, כדבריו: "אחר שדיבר בחכמה ובחבריה מה שדבר, והודיע שבנסיון וחיפוש דיבר בהם מה שדיבר, והודיע רוחק

748. על השפעת הגרמים השמימיים והחומר ראו גם מו"נ גי:ב. הקף ועומק השפעת המערכת השמימית במשנתו של אבן תיבון אינו ברור. מדבריו בפירוש קהלת עולה שכל הקשור לחומר 'מתחת השמש' נשלט על ידי הגרמים השמימיים. באשר למידת חופש הבחירה של האדם, ישנן אמירות סותרות בחיבורו. בדיקה יסודית של השאלה חודגת ממסגרת מאמר זה. 64 ולעצמו התכוון שלמה, אליבא דאבן תיבון, כשאמר: שיקרהו כמקרה הכסיל" (פ"ק 253 וראו גם 455).

65 יש לציין, שגם כאן, כמו בנושא הישארות הנפש, לצד פרשנות ספקנית לגבי יכולת האדם להשלים שכלו, מביא אבן תיבון, כמעט תמיד, פרשנות אלטרנטיבית, לפיה ישנם מעטים שיוכלו להגיע לידיעת העליונים ולשלמות שכלית. לדוגמה, דבריו בפיסקה 606: "והיא רחוקה ממני (קהלת ז:כג), כלומר רחוקה שלא אוכל להשיג אליה. אפשר שרוצה ברוחק שהוא נמנע לכל אדם להשיג אל ידיעת סיבת כל הנמצא [...] או אפשר שהוא רוצה שהוא דבר רחוק וקשה להשיג אליו, לא נמנע" פ"ק 606). לפסקאות נוספות המורות על יכולת האדם לשלוט בחומר ולהגיע לשלמות ראו 440, 445, 460, 462, 542, 552, 612, 625, 631-634, 685, 707.

ידיעת הסיבה בנמצא בהם, אמר שנעתק מן החקירה ההיא והעתיק לבו לחקירה אחרת" (פ"ק 608), אותה הוא מכנה 'חשבון', שהוא לדבריו: "מופת חיפוש, שהוא בדרך חשבון ומניין, שמחפש החלק האחד ומניחו, ומחפש אחריו שני, ואחריו שלישי כאילו הוא מונה אותם" (שם, שם).

הדרך האינדוקטיבית ראויה במקרה דנן, אומר אבן תיבון, הן מפני שהיא קלה יותר להבנה, והן מפני שכל ניסיון ברור בנושא זה, אף בהוכחה על ידי **היקש אמתי**, דדוקטיבי, יידרש לדרך אינדוקטיבית על ידי **היקש חיפושי**, שכן ההנחות נשענות על נתוני החושים "וישמשו בו בחכמות הרבה", אומר אבן תיבון, "כי אי אפשר לכל הדברים להתבאר במה שלמעלה מהם, אך הרבה מהם, וכל שכן ההקדמות המורגשות, לא יתבארו רק במה שלמטה מהם" (פ"ק 93).⁶⁶ במקרים רבים, אומר תיבון, לא ניתן להגיע למסקנות אוניברסליות וודאיות דרך הנחות סיבתיות. מגבלה זאת שכיחה במיוחד בברורים המתבססים על נתוני החושים. זהו אכן סוג החקירה בספר קהלת, בו מנסה שלמה לברר את המעמד של כל מה שמ'תחת השמש', לדעת אם הכל הבל. לפיכך מוקדש חלק הארי של הספר, לברור אינדוקטיבי שיטתי של הקיום האנושי על כל צדדיו, על ידי מתודה ניסיונית בדרך ההיקש החיפושי. וכך הוא אומר:

הודיע בזה הפסוק כוונת הספר ושכוונתו היא לבאר שהכול הבל. כלומר שכל הנמצאות אשר תחת השמש הבל, אין שם דבר שלם קיים נצחי, אך הכול חסר וכלה [...] ואמר שביארה במין ההיקש החיפושי, כלומר בחיפוש חלקי הכלל אשר גזר עליו ההבל, כי כאשר מצא ההבל בכולם כשהיה מחפש אותם, או במה שכוחו בכוח כולם, גזר בכול שהוא הבל. ואע"פ

66 אריסטו, ספר הניצוח *Topics I*, 12.105a 13-16. על ההיקש הדדוקטיבי והאינדוקטיבי ראה ג' למיר, *Al-farabian and Aristotelian*, Joep Lameer, *Syllogistics* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994), עמ' 41-63, 175-133.

שזכר בביאור זאת ההקדמה בספר דרך אחרת שאינה על דרך היקש החיפוש רק על דרך היקש אמת, [...] אך רוב הישענו בביאורה היה על דרך ההיקש החיפושי (פ"ק 101-100).⁶⁷

ההיקש האינדוקטיבי אמור לבסס את הקביעה שאם כל האישים (הגבול הקטן) הקשורים למין האנושות⁶⁸ (הגבול האמצעי) – הבל (הגבול הגדול), אזי ניתן להסיק שכל האנושות הבל.⁶⁹ בניגוד להיקש האמיתי, המגיע למסקנה מן ההנחה האוניברסלית או מהנחה סיבתית (causal premises), ההיקש האינדוקטיבי מוכיח את קיומו של הגבול הגדול – ההבל, בגבול האמצעי, באנושות, על ידי הגבול הקטן – האישים הפרטיים, שזה "הפך מה שבהיקש האמיתי" (פ"ק 92).

הניסיון להגיע למסקנות אוניברסליות על בסיס בדיקה של הפרטים, הוא מודה, לא תגיע לאותה רמה של וודאות שתגיע בבדיקה המבוססת על הנחות סיבתית, כשיודעים את הסיבות שבגינן הדבר הוא מה שהוא.⁷⁰ סוג זה של הוכחה, המכונה **מופת מציאות**, נחות מבחינת ערך האמת **מופת סיבה**, או **מופת מציאות וסיבה**, שכן מוכיח מציאות בלבד, ולא את סיבתה.

ואם הבדיקה אכן מקיפה את כל הפרטים בקבוצה הנבדקת, מה שיתכן רק כשהפרטים אוניברסליים או נצחיים – אזי המסקנה

67 וכך הוא מתאר את ההיקש חיפושי בפיסקה 608: "רוצה מופת חיפוש שהוא בדרך חשבון ומניין, שמחפש החלק האחד ומניחו, ומחפש אחריו שני, ואחריו שלישי, כאילו הוא מונה אותם".

68 וכיון שבני האדם הם היצור הגבוה בין כל הנמצאות בעולם השפל, המסקנה לגביו תהיה תקפה לכל הנמצאות. ראו פסקאות 88, 128-130, 203.

69 ראו אריסטו, ספר הפופת 14-25 91a 14-25; *Post. Anal. II.4*; הנ"ל, ספר ההיקש *Prior Anal. II.23*. 68b 7-36. ההיקש החיפושי מוזכר על ידי הרמב"ם בעילות ההגיון, בתרגום משה אבן תיבון, ההדיר חיים יהודה רוט ודוד צבי בנעט, מאגנס, ירושלים 1965, עמ' 52-53. וראו גם שלום רוזנברג, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית בנאה הי"ד, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד, עמ' 213.

70 "when we know the cause on account of which a thing is" (*Post. An.* 1.2. 71b).

תקפה כמעט ברמה של היקש אמיתי. אך אם הבדיקה מוגבלת לחלק מן הפרטים, כפי שקורה על פי רוב ובפרט בתחום הרפואה, המסקנה תתבסס על בדיקה חלקית ועל ההנחה שהתכונה המבוקשת נמצאת גם בפרטים שלא נבדקו. חיפוש זה אומר אבן תיבון "אינו שלם בשלמותו ואינו חסר כל כך" (פ"ק 95).

הגם שאבן תיבון מודה שבדיקה בלתי מושלמת אינה חסרה כל כך, הוא מדגיש שהברור שערך אינו מבוסס על פרט אחד, שנים או מעט יותר. אילו מצא פרט אחד החורג מהגדרת ההבל, היה מודה שמסקנתו שגויה. אילו מצא אישה אחת שאין בה מר המוות, או שיש בה תכונות חיוביות המחריגות אותה מהקטגוריה של אלה שמר המוות עימן, היה מניח את הערכתו (השלילית) אודות מין האישה, כדבריו:

חיפשתי הנשים אחת לאחת בדרך מופת החיפוש
אשר עוד ביקשה נפשי, כלומה, והרבה למאוד ביקשתי
מהם להגיע אל תכלית הדרך ההיא לראות אם אמצא
באחת מהם הקנין שהעדרו מר ממוות, שאם הייתי
מוצאו באחת מהן, הייתי יודע שאין עם כל אישה
מר ממוות [...] ולא מצאתי באחת מהן הקניין ההוא
(פ"ק 619).

ולמרות שהוא טוען שאשת חיל קיימת, תוצאות חיפושו הביאו אותו למסקנה שבכל אישה ישנו מר המוות, והכוונה לכל הקשור לחומר, שהינו מעוות וסופי.⁷¹

בדיקה אינדוקטיבית הוא ערך גם לגבי מציאות האדם השלם, ולמרות שאינו שולל את אפשרות מציאותו, בפועל – לא מצא כמוהו, "שאם ראה קצתו ניצל מן ההבל, היה מחריש והיה אומר שבקצת ההוא היה תכלית הכוונה" (פ"ק 653).

ועדין לא נשלם הברור בעניין ההבל ומהותו. לאחר שהוכיח בהיקש אמיתי ואישש זאת בהיקש אינדוקטיבי (גם אם לא מושלם), שכל הקשור לחומר מעוות ובר כליון, שלמה, אומר לנו אבן תיבון, פנה שוב לחיפוש מופתי, במטרה להבין מהות החומר וטיב הקשר

71 ראו גם פיסקה 87.

בין החומר לבין הרוע, סיבותיו ותכליתו, לדעת אם מד המוות קשור מהותית לחומר ובאיזה אופן הריהו מקור כל הרע.⁷² ככל הנראה מצא רק תשובות חלקיות לשאלותיו. המסרים שקורא אבן תיבון מתוך (לתוך) הפסוקים, שונים וסותרים. אחת המסקנות הברורות יותר העולות מדבריו אומרת:

אחר שמצאתי בדרך החיפוש מר ממוות את האישה, ביקשתי עוד ידיעת הסיבה, כלומר ביקשתי לדעת אם הוא הכרחי לטבע האישה מציאות מר ממוות אתה ושאי אפשר הימצאה בלעדיו כלל, או אם אפשר בטבעה שתימצא בלעדיו. היה המענה אמרו: 'ולא מצאתי', כלומר לא מצאתי אותה בלעדיו. ויהיה המכוון מצאו הכרחי באישה מר ממוות, רוצה בו העיוות הדבק בה הוא ההעד, שלא יסור מאתה כמו שהתבאר בפרק ח' ובפרק י' מן החלק השלישי מן המאמר הנכבד (פ"ק 618).⁷³

ההפניה לטורה נבוכים ג, פרקים ח וי, רומזת לקשר הסיבתי בין החומר והרע. כאן מפנה אבן תיבון את הקורא לתאור הרמב"ם את טבע החומר:

וטבע החומר ואמתו שהוא לעולם לא ימלט מחברת ההעד, ומפני זה לא תתקיים בו צורה, אבל יפשיט צורה וילבש אחרת תמיד. ומה נפלא מאמר שלמה ע"ה בחכמתו בדמותו החומר באשת איש זונה [...] ועם היותה אשת איש היא מבקשת איש אחר לעולם תמיר בו בעלה תפתהו ותמשכהו בכל

72 וכך הוא אומר "שנעתק מן החקירה ההיא והעתיק לבו לחקירה אחרת [...] והוא לחקור ולתור ולבקש חכמה וחשבון לדעת רשע כסל, [...] כלומר לדעת מהותם ואמיתת מציאותם ובמה הם נמצאים וסיבת מציאותם באשר נמצאו אחר שהם רע וסיבת כל רע, כלומר למה נמצאו כלל" (פיסקה 608).

73 ראו לדוגמה גם פסקאות 613-614, 633, 640.

דרך [...] הנה כבר התבאר שכל השחתה והפסד או חסרון, אמנם הוא מפני החמד (שם, ג:י, עמ' 110ב).⁷⁴

לצד היות החומר גורם כליונו של האדם, הריהו גם האחראי לנפילתו בהיותו מקור התאוה והמשיכה אחרי כל תכונה רעה: "וכל פשעי האדם וחטאיו אמנם הם נמשכים אחר החמד שלו, לא מפני צורתו [...] אבל מאכליו ומשתיו ומשגליו ורוב תאוותיו בהן וכן כעסו וכל מדה רעה שתמצא לו הכל נמשך אחר החמד שלו" (שם, שם). אף פגעי הטבע שקורים לאדם, הן עיוותים מלידה, מחלות או אירועים חיצוניים, אף הם פוגעים באדם מחמת חומרו: "כי כיעור צורתו וצאת אבריו מטבעם, וכן חלשת כל פעולותיו או בטולם או בלבולם [...] אין זה כלו נמשך אלא אחר החמד שלו הנפסד, וכן כל ב"ח אמנם ימות ויחלה מפני החמד שלו, לא מפני צורתו" (שם, 110ב-111א).⁷⁵

עמדתו של אבן תיבון בשאלת הרע, תואמת לזו של הרמב"ם לפיה שלושת סוגי הרע, המביאים לנפילתו של האדם⁷⁶ קשורים לאישה – לחומר, בין אם מדובר באסונות טבע, עליהם אין לאדם שליטה,⁷⁷ בהיות בריאתו "מן החומר השפל החסר המעוות, אשר בגללו הוא מטרה לחצי העתים בהכרח וליתר המקרים" (פ"ק 640), ובין אם הרע שאדם מביא על עצמו או על האחר. וכך הוא אומר:

גם שני מיני הרעות אשר זכר בפרק י"ב שהם אם מן האדם לחברו או מן האדם לעצמו, אע"פ שאינם מהכרח החומר הראשון, אך עם כל זה הבחירות ההם לאדם נמשכות אחר החומר, כי מצד הצורה, לו הושלמה השלמות המכוון לה, לא היה האדם בוחר

74 לניתוח מעמיק של הקשר וההשפעה של החומר על הצורה ראו י' שטרן Josef Stern, *The Matter and Form of Maimonides' Guide* (Cambridge MA, London: Harvard University Press, 2013), עמ' 97-131.

75 ראו גם עו"ג ג:יב, עמ' 115א, שם הוא מזכיר גם פגעים כגון מברקים או שקיעת האדמה.

76 כדבריו בעו"ג ג:יב.

77 ראו גם פיסקות 613, 633, 640, 643.

להזיק לחברו ולא בדברים שיזיקו לעצמו, אך האישה
תדיחהו ותחטיאהו (פ"ק 614).⁷⁸

כלומר, גם אם הרע שמקורו באדם אינו הכרחי, ויש לאדם שליטה
כלשהי עליו, כל אופני הנזיקין מתקשרים לאדם מפאת חומרו.
אינדיקציה נוספת לחתירתו של שלמה/אבן תיבון להבנת מהות
החומר והרע ניתן לדלות מהגדתו למונח 'מציאה'. "שכל מקום
שכתב בזה הספר לשון מציאה, רוצה בו עניין ידיעת הסיבה" (פ"ק
379).⁷⁹ אם ניישם הגדה זו של השורש 'מצא' וקריאה מטפורית
של המונח איש/אישה כחומר וצורה, ניתן יהיה להבין את הפסוק
"אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי" (קהלת
ז:כח) כניסיון להבין את מהות הרע על פי סיבתו, מעבר למידע
הסטטיסטי על המציאות.

החיפוש המתמשך אחר הקשר בין החומר והרע, הניסיון להבין
את סיבתו, ואולי גם תכליתו, לא סיפק מענה וודאי לתהייה
הבסיסית לגבי גורלו של האדם. המסר העולה בסופה של חקירה
ארוכה על דרך הדדוקציה והאינדוקציה נותר מורכב.

לצד הצהרות ברמה התיאורטית שאינן שוללות מהאדם את
היכולת להגיע לדבקות באל ולהישארות נפשו, שכן "עשה האלוהים
את האדם ישר" (שם, ז:כח) וצווה עליו לשלוט באישה ולהדבק
בעץ החיים, ולדבריו, אין ציווי במקום שאין בחירה,⁸⁰ זורק אבן
תיבון הערות המעמידות את אפשרות נצחיות נפש האדם בסימן
שאלה. לצד הצהרות שאינן שולל מהאדם את היכולת להגיע
לידיעת האמתות המטפיזיות, הוא טוען ש"רחוק מה שהיה, ועמק
עמק מי ימצאנו", ושתכונותיו של אדם נשלטות בידי גרמי השמים.
ולמרות דברי הפסוק שנמצא איש אחד מאלף שהכניע את חומרו
וקיומם של מתי מעט שראויים לחיי נצח, במישור האמפירי מצהיר

78 ראו גם פסקאות 625, 623-633, 640.

79 ראו גם פסקה 107 שם הוא מתייחס לידיעת סודות התורה, וכן פסקאות 36-
35, 617-618, 754.

80 על שאלת הבחירה ודטרמיניזם ראו לדוגמה פסקאות 276, 279, 284, 323,
329-330, 372-373, 383, 542, 612, 623-629, 641.

אבן תיבון שהוא לא זכה לראות זאת בעיניו.⁸¹ אינדיקציה נוספת לסימן שאלה שמציב תיבון על אפשרות ההישארות ניתן לראות בפירושו לעונש האדם לאחר גירושו מגן עדן. על השאלה מדוע לא מוזכר המוות כחלק מעונשו של אדם לאחר החטא כפי שהזוהר מלכתחילה, עונה אבן תיבון ואומר שלא היתה הכוונה שעונשו של אדם יהיה היפרדות הנפש מהגוף, שכן כבר בחייו מתה נפשו, אלא שיבתו אל האדמה במובן "שכולו ישוב אל האדמה ולא יישאר ממנו דבר נצחי" ככתוב: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בר' ג:ט).⁸² אם מטרת ספר קהלת, כאמור בפיסקה 25, היתה ברור ה"אם בדרך מחקר החכמה ומכוח העיון ההיקשי יבאר שנפש האדם באשר הוא אדם היא מכלל הדברים אשר 'תחת השמש' אשר יתבאר בהם שלילת הנצחות והשלמות או אם מתבאר במחקר החכמה שנפש האדם אינה מכלל הנמצאות אשר תחת השמש' ועם זה אפשר עלותה למעלה" – פיסקה 475 מסכמת באופן ברור ותמציתי את שהעלתה חקירתו במהלך כתיבת הפירוש:

על דרך זה הפירוש הראה קהלת עצמו כמספק בעלות נפש האדם על דרך מחקר החכמה, כלומר שכל כוח מחקרם לא יגיע ליותר מזה.⁸³ לא שיעלה בלב אדם שיש לחכמי מחקר מופת חותך על הפסדה בהפסד הגוף. והספק אשר לחכמים בעלות נפש האדם הוא שהם מספקים אם אפשר לאדם להשלים נפשו עד שתדבק בשכל הפועל אם לא, כי עניין עלות הנפש למעלה בזה הוא תלוי.⁸⁴

כלומר, אין לחכמים הוכחה מדעית על כליון הנפש עם הגוף. ובאשר לאפשרות ההישארות, הסתפקותם בכך קשורה בספק אם ביכולת

81 פ"ק 653, ראו לעיל ליד הע' 70,

82 פ"ק 628.

83 ספק לגבי גורלו של אדם ראו גם בפסקאות 143, 208, 474, 478, 480, 495, 512, 513, 517, 550, 552, 584, 606, 607, 663.

84 ספק ואף שלילת יכולת האדם להגיע להשכלת העליונים ראו גם בפסקאות 233-250, 334, 512, 513, 517, 521, 606, 607.

האדם לעלות בסולם ההשכלה עד לידיעת העליונים, שכן רק השלמות השכלית עשויה להקנות לו דבקות בשכל הפועל ונצחיות הנפש. על שלמות זו הוא אמר כבר "שזה היה אפשר בו אילו היה משיג כל דבר" (פ"ק 252), כלומר, השכלה חלקית⁸⁵ אינה מקנה זכות זו. הצבת רף כה גבוה לאפשרות ההישארות שוללת (כמעט) את היתכנותה, כפי שהוא אומר בהמשך הפיסקה, "אך אחר שאינו משיג כל דבר [...] אי אפשר השלמות בו, כלומר שלמות שישמרהו מן הכיליון", או שמותירה את האפשרות למתי מעט בלבד, כה מעטים ששלמה אומר על עצמו שלא נמנה עליהם.⁸⁶

לסיכום

נוכח האמירות המסתפקות או המחייבות את אפשרות ההישארות והדגשתו שלפילוסופים אין הוכחה לחיוב או לשלילה בנידון, ניתן לתהות האם ספקות אלה משקפות התלבטות פילוסופית כנה או האם מנסה אבן תיבון להוכיח חולשת מחקר החכמה כדי לסלול דרך לתפישה המסורתית (כפי שמשמע מתפישת חז"ל וכפי שמציע אבן תיבון בתחילת הדיון, בהגנתו על המהלך שנקט שלמה)⁸⁷ בהתחשב בזולזול שמפגין אבן תיבון בידע המגיע בדרך המסורת, נראה לי שהתלבטותו אכן נובעת מספקנות פילוסופית. על הפסוק "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות" (קהלת ב:יג) הוא מפרש 'סכלות' כידע על פי קבלה, שאותה הוא מגדיר כ"אמונה כוזבת בדבר", גם אם מועילה במישור הפוליטי,⁸⁸ שכן "אין לאדם במקובל ידיעה אמתית" (פ"ק 578).

85 ראו לעיל הע' 54.

86 פיסקה 253.

87 מה שחיים קרייסל מאפיין כ- 'fideistic scepticism', ראו Howard Kreisel "Between Philosophic Optimism and Fideistic Scepticism: An Overview of Medieval Jewish Philosophy", in *Scepticism and Anti-Scepticism in Medieval Jewish Philosophy and Thought*, ed, Racheli Haliva (Berlin, Boston: De Gruyter, 2018), עמ' 7-22. וראו גם דחיית הרמב"ם את הטענה שעמדתו על הגבלת הידיעה נובעת מפני ש"הם דברים נאמרו על פי התורה" (ט"ו א:לא). השתמשתי בתרגום מיכאל שורן, מפני הבהירות.

88 ראו גם פיסקה 349.

ניתן עוד לתהות האם ספקותיו של אבן תיבון מוגבלות למישור האפיסטמולוגי, כלומר למידת הוודאות אליה ניתן להגיע במחקר החכמה, או האם הסתפק גם במישור האונטולוגי, כלומר, לגבי האפשרות הריאלית שעבודת האדם 'למעלה מן השמש' תוכל להביאו לחיי עולם הבא. התרשמותי היא שהאפיסטמולוגי והאונטולוגי מתמזגים כאחד לספקנות עמוקה באשר ליכולתו של אדם לזכות בנצח. אם באשר לכל מה ש'תחת השמש' מצא הוכחה מופתית שהכל הבל הבלים, באשר למה ש'מעל השמש' לא הגיע למסקנות וודאיות. החיפוש המתמשך מעיד, לדעתי, על הכמיהה שלא מצאה מנוח להתלבטויותיה. בשני מקומות, כך נראה לי, הוא פותח צוהר לעולמו הפנימי. בפירושו לפסוק: "וראיתי את כל מעשה האלהים כי לא יוכל האדם למצוא את המעשה" (קהלת ח:יז) שואל אבן תיבון שאלה נוקבת: "שאיך אדם יכול ואפילו החכם למצוא סיבת השתוות הצדיק והרשע למצוא תכלית כוונה לבריאת האדם [...] בצלם אלהים, כלומר בצורת שכל עליונית אחר ששבים אל ההבל" (פ"ק 653). כלומר, לשם מה נברא האדם בצלם אלוהים אם הכל הבל? ובאופן דומה על הפסוק האחרון בקהלת "את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם" (שם, יב:יג) הוא אומר: "ואחר שהוא כן צריך לירוא ממנו מיראת הגמול הרע וצריך לשמור מצוותיו לתקוות הגמול הטוב". יש לירוא מהגמול הרע, ולקוות לטוב – לא מעבר לתקוה.⁸⁹

רבקה קנלר, חוקרת עצמאית.

89 כפי שציינתי, עיקרו של הספר מדבר בשפה מסורתית. האמירות הספקניות מעטות יותר ולעיתים יש לחלץ אותן מפשט הכתובים. בחיבור שלפנינו, אני מאמצת את התפישה השטראוסיינית, שהאמירות ה'בעייתיות' המפוררות בין הכתובים, מייצגות את עמדותיו האמיתיות של המחבר. ראו Leo Strauss, "How to Begin to Study the Guide of the Perplexed", Introduction to *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), xlvii-xlviii, והנ"ל "The Literary Character of the Guide of the Perplexed", in *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), עמ' 60-78.

דלות הבולשביזם החדש

ענת מטר, על דלות המוסר, פסה קריטית, סדרת קו אדום כהה,
הוצאת הקיבוץ המאוחד,
בני ברק, 2019, 278 עמ'.

1. בשורת המהפכה האדומה החדשה

סיפרה של ענת מטר מניף בגאון שלושה דגלים צבעוניים. ראש וראשון לכולם, כשהוא זוהר למרחוק, מונף הדגל האדום (השמאל הרדיקלי) האהוב והנערץ, כשבשורת התנחלותו בהמוני הלבבות האנושיים כבר עולה כפורחת. מעט אחריו, אך לא רחוק ממנו, מתנוסס בגאווה לא מוסתרת הדגל השחור (אפרו־אמריקאים ואפריקאים), קרוב משפחתו של הצבע האדום ושותפו הנאמן. גם מקומו של הדגל הירוק, אחיהם הצעיר של האדום והשחור, לא נפקד במסה הזו ובהדרגה הוא הולך ותופס את מקומו לצד שני אחיו הבוגרים. עתידו המזהיר ממתין כבר מעבר לפינה. הרחק מאחורי שלושה דגלים אלה, מוכה וחבול, חלול וריק, נשרך על תורן, כסרח עודף, סמרטוט לבן (התרבות האירופוצנטרית הליברלית). מצעד הדגלים הזה גויס לא בכדי. כאן מתחוללת מהפכה! כבר בפתח סיפרה על דלות המוסר שוטחת המחברת את בשורת המהפכה הקופרניקאית שלה – מהפכה קופרניקאית כנגד המהפכה הקופרניקאית של קאנט – שהיא עומדת לחולל כאן.

בניגוד "למיתולוגיה הלבנה" של המוסר, אשר על פיה המוסר או האתיקה נמצא בתשתית האוניברסלית של כל פעולה אנושית ושל כל עמדה פוליטית ומסוגל לספק אפיונים, הצדקות ואפילו כיוונים לפעולה לכל אדם, ובניגוד לעמדות אחרות אודות המוסר, כמו עמדות פוסט־מודרניסטיות ש"אורגות את המוסרי והפוליטי יחדיו", כפי שטוענת מחברת הספר, היא מבקשת להציג תמונה חדשה, מהפכנית, אשר על פיה השיח המוסרי־אתי הוא תמיד משני לשיח הפוליטי.

כך היא אומרת: "מעניין לראות שאפילו בתוך הגן האפיקורסי (של חבריה לשמאל הרדיקלי; כל ההערות בסוגריים, מלבד זו שתופיע בעוד כמה שורות, הן שלי. נ"כ) ... נותרה שארית מתפישת השיח המוסרי והחווייה האתית כערכאות יסוד. הגיע הזמן לסלק גם את הכן הזה ולערער את הביטחון שהמוסרי, כפי שאנחנו (לא) (הערה של המחברת) נוהגים לחשוב עליו, הוא אכן אוניברסלי יותר, נצחי וטהור יותר, מאשר הפוליטי החולף, האינטרסנטי, המכולכל, ועל כן שהמוסרי קודם בהכרח לפוליטי" (עמ' 221). (לא אתאפק ואציון כבר עכשיו, כי נראה לי שגם אחרון הימניים, הפשיסטים והגזעניים הקיצוניים לא יחלוק על עמדה זו.) עוד היא קובעת, שהשיח האתי מקבל את תוכנו הממשי רק מן הניתוחים הפוליטיים, מהעובדות האמפיריות, מן הנרטיבים ההיסטוריים, מאקטיביזם פוליטי ומהתנסויות אישיות. והיא מודיעה בפתח הספר: "זו המסה הקריטית המצילה את המוסר מדלותו. אבל מכיוון שמדובר בתוכן, תוכן של ממש ולא נוסחה ריקה, גם למוסר הפוליטי – ולא רק לאחיו הלבן – יש צבע: אדום. אמנם, ההווייה והתודעה הפוליטיות הימניות מייצרות בהכרח תפישה כלשהי של מוסר, אולם כאשר מדובר במוסר, אין מקום ליחסיות: **המוסרי הוא שמאלי**" (עמ' 14, שלוש המילים האחרונות מודגשות במקור).

היא מודעת לכך שפילוסופים רבים שההגות והפרקטיקה שלהם שמאליות מהלכים בכוון הפוך, משמע, מסמיכים את תפיסתם הפוליטית השמאלית על עקרונות מוסריים (לבנים??), אך לדבריה "דלותו של המוסר אינה מאפשרת שום מעבר לתוכן פוליטי של ממש, למשהו שאינו מדשדש במובן־מאליו הכפוף למניפולציות כוחניות" (עמ' 15).

כבר בשלב המוקדם הזה עולה התהייה: האם הפוליטיקה האדומה אינה מבוססת על מניפולציות כוחניות? ואם אמנם אינה מבוססת כך, על מה בכל זאת היא מבוססת, נוכח העובדה שהבסיס המוסרי ניטל ממנה ורק שיח של אינטרסים עתיד להחליף אותו? אך על כך בהמשך.

כפי שמתברר במהלך הקריאה בספר, המחברת סבורה ש"ההתמקדות באתיקה דווקא מרחיקה אותנו מן הפתרון הפוליטי

הדרוש" (עמ' 135), ולכן, המסקנה שבסב־טקסט של הדברים האלה היא שכדי להגיע אל "הפתרון הפוליטי הדרוש" יש בראש ובראשונה לסלק את האתיקה מהדרך אחת ולתמיד. זהו משפט תמים לכאורה שמקפל בתוכו הנחת רקע מובלעת, שעוד תיחשף בהמשך שוב ושוב: המטרה של המחברת היא להגן על "הפתרון הפוליטי" השמאלי, הרדיקלי, בנוסח המקובל עליה. ההגנה על "הפתרון הפוליטי" לא תהיה מסקנה של מערכת טענות הקודמות לה ומובילות אליה, באופן המשכנע בתקפותו, אלא זו מטרה המסומנת מראש ללא שום הצדקה. כל הנחה שאינה מובילה אליה בהכרח חייבת להידחות.

כדי לממש את התוכנית שלה לחולל "מהפכה קופרניקאית" ביחס שבין המוסר לפוליטיקה, סוללת המחברת את דרכה אל היעד, באופן מייגע, ולא משכנע באמצעות רעיונות של אחרים, השאובים מכתביהם באופן מגמתי ורק על פי נוחיותה, במעין עבודת טלאים. אל חלקם היא מתייחסת בהערצה עיוורת, עם אחרים היא מתווכחת בטינה יוקדת. (ספוילר: עד מהרה נגלה שטינה וזעם הם שחקנים ראשיים במגרש הזה). ההרגשה העולה מן הספר היא שהמחברת חשה צורך לעטות על עמדתה מעטפת הגנתית סמיכה של דברי אחרים, ברי סמכא לטעמה, כדי לנכש ולעקור מן השורש כל מה שנראה כעומד בדרכה אל המסקנה, שאותה סימנה מראש, "הפתרון הפוליטי הדרוש", וכדי לטשטש את העובדה שאין לה דבר לומר להגנה על עמדתה. לשם כך, כל שנותר לה לעשות הוא לסלק מעל דרכה את כל העמדות שאינן מובילות בהכרח ובאופן ישיר למסקנה הפוליטית "הדרושה", ולמלט מפיו של הקורא קדיאות התפעלות, על יסוד שכנוע מדומה, שנוכח למדנות כה מרשימה אין מקום להתווכח על הרעיון שבבסיס הספר. אין להתפלא על כך שמכל המאמץ הזה נולד במסה שלפנינו רעיון מרקסיסטי, ניטשאני, פוסט־מודרניסטי, קונספירטיבי, מופרך.

2. גם לאפיקורסים כדאי לפעמים להתחמם בחיק מאמינים דתיים

כצעד ראשון מבקשת המחברת לסלק מעל דרכה, באופן חד ונחרץ, את האפשרות שייתכנו בכלל כללים אתיים ועקרונות מוסר

אוניברסליים, שמקורם במחשבה התבונית החופשית – רעיון ששורשיו בפילוסופיה של קאנט – או ביכולת האמפטיית של הנפש האנושית כעמדתו של הפילוסוף הסקוטי דייויד יום (שאותו אין המחברת מזכירה כלל). עקרונות וכללים כאלה, לדעת המחזיקים בהם, מקורם ברוח האנושית או בתבונה האנושית והם אינם נזקקים לשם קיומם או הצדקתם לנוכחותו החיה או הסמויה של אלוהים, וניתן לגזור מהם הוראות וצווים קונקרטיים לפעולה. לשם שלילת האפשרות הזו מגייסת המחברת שני הוגים דתיים, ישעיהו ליבוביץ, יהודי שומר מצוות, ואליזבת אנסקומב, קתולית אדוקה. נוסף עליהם מגייסת המחברת את לודוויג ויטגנשטיין, שהיה קרוב לדת וחיבר בינה לבין האתיקה, אבל בכלל תמיד טוב להופיע כמי שמסתמך על דבריו. העובדה שהמחברת מגדירה את עצמה כאפיקורסית, אינה מפריעה לה להסתמך (באופן סלקטיבי, כמובן) על רעיונותיהם של הוגים דתיים כמו ליבוביץ ואנסקומב. כאפיקורסית מזהרת המחברת בוודאי לא תסכים עם העמדה הנחרצת של ליבוביץ בדבר יחסותם של כל הערכים האנושיים ובדבר יחסיותה של כל גישה מוסרית, גם זו השמאלית, אשר אותה מבקשת המחברת לגזור מן הפוליטיקה השמאלית. בעניין זה אין לדידו של ליבוביץ הבדל בין ערכי "המוסר הלבן", שלדעת המחברת הוא "חלול", לבין הערכים הנשענים על האדנים "החזקים" של הפוליטיקה של השמאל המרקסיסטי הרדיקלי שאותם היא מבקשת לקדם, אבל כזכור דעתה הפוכה: "כאשר מדובר במוסר, אין מקום ליחסיות: המוסר הוא שמאלי" (עמ' 14). גם לא מעניינת את המחברת העובדה שליבוביץ מקבל באופן נחרץ את ההבחנה בין ערך לעובדה, הבחנה שאותה שוללת המחברת מכל וכל ואף בונה על השלילה שלה מגדלים. כדי לקטול את הגישות המנוגדות לגישתה, בדרכה לניסיון להצדיק את העמדה שלה, היא מרשה לעצמה לברור מתוך עמדתו של ליבוביץ, באופן מגמתי ותלוש לגמדי מן ההקשר הדתי שלהם, את שבירי הרעיונות הנוחים לה, ולהתעלם מכל מה שאינו נוח ואינו מתאים לתכלית, המסומנת מראש, "הפתרון הפוליטי הדרוש". הרי לנו הטלאי הראשון בעבודת הטלאים של הספר הזה.

גם אנסקומב, הקתולית האדוקה, מתאימה למחברת, לשמש

עבודה עמוד תלייה של המוסר הכלל אנושי. אנסקומב רואה בהצגת המוסר האנושי כאוניברסלי התחזות והעמדת פנים מסוכנת שמאחוריה מסתתר אלוהים מוכחש. (כאן יש לשאול: איזה אלוהים? אלוהי אברהם, אלוהי ישו? או אלוהי מוחמד?) בלשון המחברת, "נקודת המבט הקתולית מארגנת סיפור קוהרנטי, ולכן מאפשרת לאנסקומב לזהות את ההתחזות: מבחינתה ברגע שהאדם ממיר את האל 'בתבונה אוטונומית', מסולקת סמכותו של החוק המוסרי ובמקומה מוצב תחליף לא-הולם. דווקא הצלחתם העצומה של הטשטוש וההונאה-העצמית ממריצה אותה לקרוא לפילוסופים בני-זמנה להשהות כל דיון בתורות מוסר ... עד שנכיר סוף-סוף בכך שאנחנו אנושיים. .. נקבל באומץ את תלותם של המחשבה והשיפוט האנושיים בגורמים זרים, 'לא טהורים'" (עמ' 24-25).

ליבוביץ היהודי כמו אנסקומב הקתולית בוחרים לחיות על פי סולם ערכים אלטרנטיבי, כל אחד מהם על פי דתו, והוא אינו סולם הערכים של השמאל המרקסיסטי, הרדיקלי, האפיקורסי, נוסח המחברת. שלא במפתיע, שניהם מתנגדים, כל אחד מטעמיו, לרעיון שהמוסר הוא פרי רוחו של האדם, שעליה, יש להניח, שניהם לא סומכים. הם מנווטים את חייהם על פי צווים אחרים, צווים מקודשים, הטרונומיים ולא אוטונומיים, שהם רואים כצווים מוחלטים. המחברת, כאדם שמעיד על עצמו שהוא אפיקורוס, מוכנה לאמץ את ביקורתם הדתית של הוגים דתיים אלה בדבר המוסר האוניברסלי ויחד עם זאת לדחות את עמדותיהם הדתיות, ובלבד שתוכל להצטייר כמי שהסירה מעל דרכה כל מגבלה שאינה מובילה בהכרח אל משאת נפשה, אל פוליטיקה שמאלית ראדיקלית המשוחררת מכל מגבלות מוסריות-אתיות ומגבלות ההגינות והצדק (מושגים שהיא לא עוסקת בהם ולא מכירה בקיומם). בניגוד למה שאומרת המחברת, נקודת המבט הקתולית של אנסקומב אינה מקנה לה יכולת טובה יותר לזיהוי תהליכים של טשטוש הצל האלוהי המסתתר מעבר לחוקי המוסר והאתיקה האוניברסליים; ההיפך מכך, נקודת המבט הדתית, הקתולית האדוקה של אנסקומב, מרכיבה על עיניה משקפיים דתיים שצובעים את התמונה הנשקפת מבעדם בצבעים דתיים עזים, עד שהיא מצליחה לראות צללי

אלוהים גם במקום שהוא אינו נמצא בו. גם ויטגנשטיין נקרא אל הדגל. גם הוא נקרא להיות עוזר הפקה ראוי להשגת היעד המבוקש של סילוק המוסר והאתיקה מסדר היום כדי לפנות את הדרך לפוליטיקה השמאלית הרדיקלית, באמצעות הטלת כובד המשקל של המוטיבציה לפעול באופן מוסרי, לא על ההכרה האנושית אלא על צורת החיים של קבוצות של בני אדם ועל השפה שאותה הם דוברים. ייאמר מיד, ויטגנשטיין לא היה אפיקורוס. היה מקום לדת בחייו ואפשר לומר עליו שהיה פידיאיסט מסוג מסוים. עובדות כאלה לא מפריעות למחברת להסתמך על עמדותיו, שהרי כאמור, (כדרכם של הבולשביסטים), המטרה מקדשת את האמצעים. כך מסכמת המחברת את העזרה שמושיטים לה שלושת אלה:

וזה המקום לחזור לנקודה שבה פתחנו, אל האפיקורסיות של ויטגנשטיין, אנסקומב וליבוביץ : השיח המוסרי השיפוטי שהם תוקפים, בשנות ה-20 ה-50 וה-70 של המאה ה-20, הוא זה הסובב סביב ניתוח עקרונות המוסר וניסוח "בהיר" של טיעונים, תרחישים אפשריים, חובות עשה ואל-תעשה ודילמות מוסריות של אנשים המפעילים, בעיני עצמם, שיקול-דעת קאנטיאני נטול אינטרסים. לדעת השלושה, מדובר באוויר חם, במילים שנותקו משורש-המשמעות שלהן וכך התרוקנו מכל תוכן (עמ' 37).

התיאור הזה הוא תיאור חסר-שחר של העמדות של ליבוביץ, לדוגמה. והאם אי אפשר לראות את המשתמשים בלשון השיפוטים המוסריים, ברוח ויטגנשטיין, כפועלים במסגרת צורת-חיים מורכבת ולא בחרושת של "אוויר חם", מילים ש"התרוקנו מכל תוכן"? המחברת עצמה ממשיכה בהצגת סימני הדרך אל "הפתרון הפוליטי הדרוש": "האם אפשר לדחות את גזר הדין הזה ולהחזיר תוכן לשיפוטי המוסר ולסגנון החשיבה והכתיבה האמור, אחרי סילוק המטפיסיקה והדת? בהיעדר ממד טרנסצנדנטי, מה יכול

לספק תוקף ללשון "מחולנת", הרוויה בחוקים ובכללים?" (שם), שואלת המחברת. אבל עבודה זוהי שאלה רטורית בלבד.

3. אם אין לך דבר לומר להצדקת עמדתך, תקפי את העמדות המתחרות!

כדי להשיב באופן רציני על השאלה של המחברת, "מה יכול לספק תוקף ללשון "מחולנת" הרוויה בחוקים ובכללים?", יש לחפש תשובה הולמת במקומות שבהם טבעי יהיה להניח שניתן למצוא אותה, אבל לא נראה שהמחברת באמת מחפשת תשובה לשאלה הזו. אם היא תחפש כדרוש אולי תופתע לשמוע שתשובות לשאלה הזו מפרנסות עבודות פילוסופיות רבות מאד, בתחומי תורת המוסר והפילוסופיה הפוליטית. תקצר היריעה למנות את כולן. רק לשם דוגמה נזכיר כמה מהן, למשל תיאוריית הצדק של רולס, שזכתה להתייחסויות רבות מספור, תיאוריית הזכויות של רונלד דבורקין, התיאוריות בדבר המוסר של נייגל (Thomas Nagel), סקנלון (T. M. Scanlon), אוניל (Onora O'neill), גולדמן (Alan Goldman), גרט (Bernard Gert), דרוול (Stephen Darwell), ברי (Brian Barry), ועוד ועוד רבים אחרים. חלקן תיאוריות המסבירות את המוסר ואת הצדק על בסיס הסכמי, אחרות על בסיס ריאלי, מציאותני, ואחרות על בסיס תועלתני. קיימות עמדות הנשענות על בסיס אקזיסטנציאליסטי ואחרות נסמכות על בסיס פמיניסטי, של דאגה לזולת ואכפתיות כלפיו, ועוד כהנה וכהנה. אלוהים המוכחש צריך לעבור טלטלות רבות כדי להסתתר מאחורי כל אחת מן העמדות האלה. אבל אף אחת מהתשובות שבתורות האלה אינה מעניינת את המחברת באמת, כי כזכור "ההתמקדות באתיקה דווקא מרחיקה אותנו מן הפתרון הפוליטי הדרוש" (עמ' 135), ועל כן היא מפצירה בחבריה ובשותפיה לעמדות הפוליטיות, להתרחק מן האתיקה במהירות האפשרית. "אפילו במיטב ערוגות השמאל, חייבים לנכש את האתיקה" (עמ' 174). חייבים להכחיד כל זכר לעמדות אתיות ולתיאוריות צדק בכל האמצעים. אפשר להביא טלאי מדברים של ליבוביץ, היהודי האורתודוקסי? יופי. טלאי מדברים של אנסקומב, הקתולית האדוקה? מצוין. טלאי מדברי

ניטשה האריסטוקרט, שונא ההמון ומתעב הסוציאליזם? אדרבא ואדרבא. המאמץ לארוג מצע מטלאים כאלה הוא אבסורדי. לדבריו של כל אחד מן ההוגים האלה יש הנחות המובילות למסקנות. אין שום דרך רצינית לתלוש רעיון בודד ממסכת רעיונית שלמה ולקבור את כל מה שלא נוח בעמדה כולה.

מרב חיפזון לסלק מעל דרכה במהירות האפשרית כל זכר להנחות נורמטיביות מטא־פוליטיות, היא אינה מבחינה בין התנהלות ברמת הפרט שיש בה התייחסות והשפעה על פרטים אחרים אשר איתם הוא בא במגע, (שאלות של מוסר והגינות) לבין הרמה הקבוצתית המאורגנת שיש בה דרישות לגבי אופן ניהול המוסדות החברתיים השונים, (שאלות של צדק) בתוכם גם אופן ניהול היחסים בין מדינה אחת למדינה אחרת. אצל המחברת, כל אלה כאחד זוכים להתקבץ תחת כותרת אחת "אתיקה" או "מוסר", וכולם נזרקים, חיש קל, לפח הפילוסופי בהנפת יד זריזה ונמרצת. וכי למה לבזבז מלים רבות על הבחנות, מושגים ותורות, כשיש לנו "סחורה" פוליטית למכור?

4. פוזיטיביזם משפטי נוסח קרל שמיט הנאצי? אדרבא ואדרבא

משעה שהמחברת "הסירה" את איום המוסר האוניברסלי המגביל את הפוליטיקה, הרצויה בעיניה, היא נפנית לטפל במוקש נוסף המצפה בדרך ליעד הנכסף. הרי גם בשיח המשפטי קיימים חוקים וכללים, חובות עשה ואל תעשה. לכן כל שנחוץ עכשיו נוכח עולם המשפט הוא להוכיח שאין שום קשר בין מערכות החוקים המשפטיות לבין חוקי המוסר (הלבנים), להוכיח שחוקי המשפט לא נגזרים מחוקי־על אתיים. הדרך להראות זאת היא, להניח שביסוד מערכת החוקים המשפטית לא מצפים לנו חוקי מוסר ואתיקה אלא "חור" בלבד, מקום ריק. כדי להוכיח זאת, ולבטל את הסכנה של בסיס אתי או מוסרי למערכת המשפט יש צורך לאמץ את העמדה הפוזיטיביסטית ביחס למשפט. הפעם בר סמכא להישען עליו הוא הפילוסוף של המשפט ג'ון אוסטיין, פוזיטיביסט משפטי שסלד מכל נקודת מבט חוץ משפטית ומעקרונות סמויים מן העין, תבוניים לכאורה, שלא ברור, לדידו, מניין הם שואבים את

תוקפם וסמכותם. (הלא רק אלוהים מורשה להעניק סמכות כזו, והוא הרי מוכחש.) עמדה פוזיטיביסטית כזו, לטענת המחברת, לא הייתה יכולה להתאים במשפטי נירנברג שהרי הנידונים הנאציים במשפטי נירנברג פעלו על פי החוקים שנהגו בארצם. רק התפישה המסורתית של המשפט המבוססת על "החוק הטבעי" אפשרה לכפור בחוקיות של ספר החוקים הנאצי ולשפוט את הנידונים על פשעי מלחמה, פשעים נגד האנושות ופשעים נגד השלום.

"מאז", מספרת לנו המחברת, "אין מדינה דמוקרטית המקבלת את עקרון "החוק מעל הכול" כפשוטו. מעל החוק "היבש" אמורה להתנוסס שכבה של עקרונות מכוונים נצחיים, ברורים מאליהם וידועים לכל אדם באשר הוא. "חוק טבעי" הופך, אם כן, לכינוי מכובד לחור במקום שבו אמור להיות חוק" (עמ' 39). "ה"חור", בלשונה האירונית של המחברת, משיב לרגע לחיים את המוסר (צדק, כזכור, הוא מושג שעדיין לא מצא לו מקום במסה זו), ששבק כבר חיים, לדעתה, עם הכרזתו של ניטשה ש"אלוהים מת" ועם הכרזתה של אנסקומב, שאלוהים מוכחש מסתתר מעבר למוסר האוניברסלי, מסקנה מתבקשת כאן היא שאלוהים מוכחש מסתתר כנראה, גם תחת המעטה של החוק הטבעי. סכנת שיבתו של המוסר האוניברסלי, צלו המוכחש של אלוהים, מרחפת שוב באוויר, שכן הוא נולד מחדש כבן לא חוקי של החוק. יש, אפוא, לסלק אף אותו לפני שיקרום עור וגידים. מכאן קצרה הדרך למסקנתה של המחברת, שההליכים של משפטי נירנברג משקפים "מוסר של מנצחים", המונחה רק על ידי "אינטרסים פוליטיים, צבאיים ואחרים של הממשלות המנצחות" (עמ' 39). איך היא יודעת זאת? הנה תשובתה: "דווקא משום כך, בגלל הקשר הזה בין משפטי נירנברג להקמת בית הדין הבינלאומי, חשוב לי להזכיר כי בחלוף השנים, מחשבה לא משוחדת על הליכי המשפט בנירנברג מעוררת אי-נוחות לא מבוטלת" (שם). עכשיו הכול ברור לקורא ומבוסס מאד. בניגוד ליומרה של הפילוסופיה, "דרך המחשבה האלוהית באדישותה", שמתחזה למחשבה אובייקטיבית, קיימת "מחשבה לא משוחדת", אומנם לא אלוהית אבל מרכסיסטית בעיקרה, שהיא מחשבתם האובייקטיבית של המחברת ודומיה. נשאלת

השאלה: באין אלוהים, מי נתן למחברת ודומיה יכולת להסתכל על תהליכים ואירועים חברתיים "באופן לא משוחד"?

ההכרה בקיומו של ה"חור השחור" (החור השחור בינתיים, הפך מחור ריק לגוף טעון במסה), המאיים לבלוע לתוכו את החוק כולו (עמ' 40) מאיימת על השלטונות. היא כה מאיימת על השלטונות, אומרת המחברת, עד שהם עושים יד אחת עם הפילוסופים כדי למנוע כאוס ולמלא את "החור השחור" בתכנים מוסריים-אתיים, "לבנים" (קונספירציה כבר אמרנו?). דומה שסכנת "החור השחור" המבקש לבלוע את הכללים המוסריים מאיימת גם על המחברת. לכן, היא מחפשת עזרה אצל אנשים כמו קרל שמיט, למשל, משפטן נאצי פעיל ותיאורטיקן של מדע המדינה ששלל את הליברליזם ושיבח את הדיקטטורה. במאמר שכתב מעל דפי העיתון של המשפטנים הגרמניים הצדיק את הרציחות שביצעו היטלר ותומכיו במתנגדי המשטר הנאצי, בליל הסכינים הארוכות ביוני 1934. ואין צורך לומר שהוא היה גם אנטישמי מובהק. אפשר היה לצפות מן המחברת שתאמר מילה על החשש שהדעות של שמיט בעניין כלשהו כרוכות בעמדות הנאציות שלו, אך כל זה לא מעניין אותה. גם הוא, כמו אחרים, מגויס, שלא בטובתו, אל הדגל שהמחברת מניפה. הוא עוזר נוח, שכן הוא פוזיטיביסט משפטי שאינו מכיר בקיומם של כללי מוסר ואתיקה אוניברסליים שעומדים ביסוד המערכת המשפטית, אלא רק בשלטון הכוח, נוסח הכוח הנאצי. גם ניטשה מתאים לדידה של המחברת לשרת, בעל כורחו, את הדגל הפוליטי שלה, מפני שגם הוא דוחה את ערכי המוסר ומבקש לדבר מעבר לטוב ולרוע. כך

מתחיל לפעול שיתוף האינטרסים בין שתי הרשויות – הפילוסופיה והמדינה – אשר מהותית להן התביעה לשליטה אבסולוטית, לניסוח ולתמצות. רק הפילוסופיה, הדיסציפלינה היחידה הפטורה מתוכן קונקרטי, רק היא מסוגלת לתת מענה לצורך המדיני הדחוף למסד את מה שמחוץ לחוק, לתפוש אותו כאילו היה גם הוא מערכת סדורה של חוקי-על מעין קאנטיים (שלא לומר אלוהיים – כך במקור), שאותם

יש לנסח ולתמצת בלשון ספק־תוכנית ספק־דיקה, ובכך לסתום את החור האנרכיסטי המאיים. ומנגד, שאיפתה של הפילוסופיה לנסח את האמת ממש, ... ולא רק ציוויים שרירותיים או קביעות אמפיריות, מקבלת כאן אישור ועידוד מן השלטון - וזה איננו עניין פעוט או בלתי־רלבנטי (עמ' 40).

כמו הרבה תיאורי קונספירציות שלא היו ולא נבראו, גם תמונת שיתוף הפעולה בין "הפילוסופיה הפטורה מתוכן", בעלת "התביעה לשליטה אבסולוטית", לבין המדינה קלושה. בנקודה זו, קשה להתאפק מלשאול את המחברת: האם מטרתה ודרך עבודתה בחיבור זה אינה פילוסופית? כלומר: "לנסח את האמת ממש", באמצעות דיון מופשט בכלים של פילוסופית הלשון, וללא תוכן קונקרטי? ואם לא, מדוע היא מטריחה את הקורא בכל דברי הפילוסופיה שהיא שוטחת בפניו?

5. "ראוי" ו"בלתי ראוי" – לפח

המחברת מפליאה לעשות לא רק בגיוס הוגים, בעל כורחם, לפרויקט "הפתרון הפוליטי הראוי", הזר להם, באמצעות נטילה סלקטיבית ומגמתית של קטעים מרעיונותיהם וכריכתם זה בזה כבעבודת טלאים מפוארת. היא מפליאה לעשות גם כשהיא שואלת את ביקורתה על פילוסופיה של השפה נוסח הבלשנות החומסקיאנית, אל העיסוק שלה בפילוסופיה של המוסר והאתיקה. למרות שהמחברת מרבה לעסוק בדיונים פילוסופיים מופשטים ואינה מתנזרת מהם כלל ועיקר, בשום שלב היא אינה טורחת להצדיק את המעבר שהיא עוברת, כלאחר יד, מטענות שהיא חושבת שיש לה בתחום הפילוסופיה של השפה, בפרט על כללי השפה, אל הטענות שהיא חושבת שיש לה אודות מוסר ואתיקה, בפרט על הכללים שלהם. האם די בכך שבשני התחומים משתמשים במושג "כללים", כדי לעבור מן התחום האחד למשנהו, במיוחד לאור העובדה שהתוכן של הכללים בתחום האחד שונה לחלוטין מהתוכן שלהם בתחום האחר? או אולי די בכך שתכריז שיש קשר בין השניים כדי להצדיק את עמדתה? ואיך עולה מכל זה שהפילוסוף של המוסר

הוא מעין משפטן-על? יתר על כן, בהמשך מתברר שככל הנראה אף המחברת מבינה שהקשר שהיא מנסה למצוא בין שני התחומים ניצב על כרעי תרנגולת. כצפוי, הקשר המדומה הזה אינו משמש אותה כלל ועיקר בהצדקת העמדה השמאלית הרדיקלית אשר אותה היא מבקשת לקדם, אלא רק לפסילה, גם היא מדומה, של עמדות אתיות שאינן לרוחה, "הבלתי משוחדת". מן הפילוסופיה של השפה נוסח "ג'ון סרל ... ואסא כשר" באה המחברת לגזור בהבל פה מסקנות בדבר המוסר. לדוגמה: "השיח המוסרי מהזן השיפוטי הוא ריק, כתפיו צרות מכדי לשאת הכרעה ממשית ולא-טריוויאלית, וה'בהיר', ה'מובן מאליו' וה'טריוויאלי' מבצרים את האידיאולוגיה השלטת" (עמ' 43).

ג'ון סרל בא לאפיין את המושג של "פעולה לשונית" בשפה הטבעית. הוא הציג תיאוריה בדבר טיבה, הראה דוגמאות אחדות והרחיב את הדיבור על הפעולה הלשונית של "הבטחה". מהתיאוריה שלו לא עולה שום מסקנה בדבר "השיח המוסרי מהזן השיפוטי". וכך גם בכיוון ההפוך: האם טענות מוסריות כבדות משקל שהובילו לאיסור המוחלט על השימוש בנשק גרעיני נשענות בדרך כלשהי על הפילוסופיה של הפעולה הלשונית? האם החובה האתית לשמור על סודיות רפואית, המופיעה כבר בשבועת היפוקרטס, היא מסקנה מתורה כלשהי בדבר הפעולות הלשוניות?

לא זו אף זו, איך שיח ריק בעל כתפיים צרות מכדי לשאת הכרעה ממשית ולא מובנת מאליה יכול בכלל לבצר משהו, לחזק אותו? כיצד יכול דבר ריק לבצר אידיאולוגיה כלשהי? ואולי הכוונה של המחברת הייתה לומר, ברוח הספר כולו, ש"השיח המוסרי מהזן השיפוטי" לא יכול לבצר אידיאולוגיה מרכזיסטית, שמאלית, רדיקלית, ולכן יש לבטל אותו, לומר עליו שהוא גם טריוויאלי ומובן מאליו, גם ריק וגם מבצר את האידיאולוגיה השלטת? נוסף על כך, ממתי עמדה פוליטית כלשהי נגזרת ישירות ובמלואה ממערכת אתית? האם העובדות הנוגעות לנתונים החברתיים המשתנים תדיה, והפרשנות המוצעת להן, אינן משפיעות על האידיאולוגיות או על התפישות הפוליטיות בדבר ההסדרים הצודקים? ומה בנוגע לדילמות אתיות הנובעות מהתנגשות בין כללים אתיים שונים? האם

גם שם העובדות, בדבר הנזקים הצפויים בכל צד בפתרונות השונים של הדילמות, לדוגמה, אינן רלבנטיות? ומה בדבר ההבחנות בין תפישות הנוגעות לשאלות של צדק חברתי לבין דרישות מוסריות הנוגעות ליחסים בין יחידים ולבין דרישות אתיות הנוגעות לבעלי תפקידים מסוימים וכדומה? את כל השיקולים השונים כורכת המחברת לעיסה אחת כדי להשליכה לפח בהנפת יד אחת.

בצד טענותיה של המחברת כנגד כללי המוסר, היא מייחדת מקום נידח גם לביקורת הקודים האתיים שהקשר בינם לבין מוסר הוא, לדעתה, "עמום ביותר". וכך היא אומרת: " בדרך-כלל מדובר בקוד התנהגות מקצועי-ארגוני ולא יומרני. ואכן, ככל שה"קוד" מנוסח באופן צנוע יותר, כתקנון לוקלי, הוא באמת כזה" (עמ' 44), אבל "מרבית הקודים, בפרט אלו של אושיות המשטרה מפגינים גישה הפוכה לגמרי, אשר שכרה השמרני בצידה". וכאן היא מביאה כדוגמה את "כללי האתיקה לשופטים". אין טעם באף אחת מן הטענות הללו. מה פירוש הטענה של המחברת שקוד אתי "מנוסח באופן צנוע יותר ... הוא באמת כזה"? מה פירוש "כזה"? שיש לו תוכן מוסרי? הייתכן שהוא לא ריק, לא מובן מאליו, לא "מבצר את האידיאולוגיה השלטת"? כאן, ובמקומות אחרים בספר, משמיעה המחברת, כלאחר יד, ביטויים המנוגדים לתזה שהיא מנסה להגן עליה בספר כולו. ו"מרבית הקודים ... מפגינים גישה הפוכה"? איך אפשר להתייחס ברצינות לטענה בדבר "מרבית הקודים"? האם בדקה המחברת את כל הקודים האתיים השונים, דבר המאפשר לה לטעון טענות בדבר "רובם"? יש להניח שלא. המחברת מעמידה פנים שהיא יודעת מה היקף התופעה שהיא סולדת ממנה. ומה בדיוק טעם הסלידה, ש"מרבית הקודים, בפרט אלו של אושיות המשטר" לא מנוסחים "באופן צנוע"? והאמנם יש הבדל בין סגנון "קוד התנהגות מקצועי-ארגוני", נניח – של הרופאים, לבין סגנון "כללי אתיקה לשופטים"? להד"ם.

"די במבט אחד" בכללי האתיקה של השופטים, יודעת המחברת לספר, "ובמקביל, במבטים רבים ועמוקים על תפקודה בפועל של מערכת המשפט – כדי להכיר באי-התואם בין מציאות השפעתם חסרת-הגבולות של אנשי שירות הביטחון הכללי בבתי המשפט

האזרחיים והצבאיים ... ובין המציאות הווירטואלית המתנסחת בכללים כמו 'בענייני שפיטה אין מרות על השופט זולת מרותו של הדין'... (שם). האם כללי האתיקה לשופטים הם ריקים מתוכן, או ללא תוכן מוסרי המשקף מסקנות של עקרונות המשטר הדמוקרטי לגבי פעילות השופט ההוגן? די ברפרוף אחד בכללי אתיקה לשופטים "כדי להכיר באי-התואם" בין טענותיה של המחברת לבין המציאות הברורה.

למחברת יש מושג קלוש בדבר תפקידו של קוד אתי כגון זה של השופטים. הטענה שכללי האתיקה של השופטים מתארים מציאות ווירטואלית, היא טענה מגוחכת. אולי ייתכן שהמחברת מצאה הזדמנות להדגים את טשטוש ההבדלים החביב עליה בין צווים והוראות לבין תיאורי מציאות עובדתיים. מי שמבין את הקוד האתי של השופטים, וכמוהו גם כל קוד אתי אחר הראוי לשמו, יודע שאין זה מתפקידם של כללים בקוד אתי לתאר את המציאות הקיימת. אם יש עניין לדבר עליהם בלשון תיאורים, ניתן לומר שהם באים לתאר מציאות אידיאלית, את הרצוי ולא את המצוי. תפקידם של הכללים הוא לקבוע מהי ההתנהגות הראויה של שופט ומה נדרש ממנו. בדברי המחברת אין שמץ של טענה כנגד הכללים עצמם. עדותה, שלא זה המקום לבדוק האם היא נכונה או כוזבת, היא שדעתה אינה נוחה מפסקי דין הנוגעים לחבריה, אבל כמובן שאין בכך די כדי לקבוע שהכללים לא ראויים. למען האמת, גם כאשר פסק דין אינו מוצא חן בעיני צד זה או אחר, אין בזה שום ראייה לכך שהשופט לא נהג על פי כללי האתיקה לשופטים. אולי החוק הוא בעייתי, אולי פרשנותו בעייתית, אבל מה לזה ולכללי האתיקה לשופטים? האם יהיה מי שירצה לטעון שחוקי התנועה בארץ מתארים מציאות ווירטואלית כי יש כאן עברייני תנועה רבים או שחוקי המס הם חוקים ווירטואליים כי יש כאן עברייני מס רבים?

וכאן המקום להערה על הדיון שלפנינו כולו. הטיעונים שהמחברת מביאה, בשם אחרים או בשם עצמה, כנגד עקרונות או חוקי מוסר אוניברסליים, מובילים אותה למסקנה מתודולוגית בעלת אופי כללי. היא טוענת נגד "הנחת יסוד מתודולוגית שלפיה

אפשר לבדוד את העיון מחיי המעש", ושוללת את "האפשרות של רפלקסיה מרוחקת, חסרת פניות" שהיא בעיניה "אשליה" (עמ' 55). בדברי דרידה נגד "מבקרי השמרנים" היא מוצאת "אזכור לכך שאשליה זו משקפת ומשרתת צד אחד בוויכוח: הצד הלבן, השקוף, האנמי, המסרב "לפוליטיזציה" של השיח האקדמי משום שהוא כלל אינו תופש את הפרספקטיבה הפוליטית שלו ככזו" (שם). כאן נשאלת השאלה, האם אין בכל הדיון המופשט והכללי שבדברי המחברת אודות השפה ואודות המוסר או האתיקה ראייה לכך שבכל זאת ניתן לבדוד את העיון מחיי המעש? האם לא מדובר כאן בניסיון לעיון טהור, ב"רפלקסיה מרוחקת" שנועדה לטעון טענות חסרות פניות בנוגע לשפה ולאתיקה? או שבעצם כל הטענות האלה, למרות שאינן מנוסחות כהוראות פעולה, באות בספר רק כדי לשרת צד אחד בוויכוח, הצד הפוליטי שמקובל על המחברת?

6. "טוב" ו"רע" לאבדון

המחברת אינה עוצרת בנקודה זו. על אף שהצליחה, להרגשתה, להיפטר מהאתיקה המטא-פוליטית, שהיא מכנה "אתיקה שיפוטית", עוד מלאכה לפנייה. קיימים מושגים מוסריים קדם פוליטיים נוספים שראויים להשלכה לפח. מושגים אלה הם מושגים כמו "טוב" ו"רע", שהם מרכזיים בתפישה שאותה היא מכנה "אתיקה אסתטית". תפישה זו נותנת מקום, לדבריה, לדגשות ולחוויות ולא רק לדעות ולשיקולים שכלתניים.

לא רק על "האתיקה השיפוטית" (נושא "שנידון בחוסר סבלנות", כך מודה המחברת עצמה), עלה הכורת. גם הסגנון של "האתיקה האסתטית" ("במחווה שקטה לפוקו"), ראוי, לדעתה, לביקורת, אם כי "יש לפרקה בעדינות", כך לדברי המחברת עצמה. על אף הסימפטיה הבסיסית והכבוד שרוחשת המחברת כלפי גישה זו, גם היא נידונה להרחקה לגלות. כדוגמה לגישת "האתיקה האסתטית" הזו היא מביאה את עמדתה של דאימונד, ההולכת בעקבות ויטגנשטיין: "ההערכה של השקפה מוסרית אינה מסתמכת", על פי גישה זו, "על פיתוח טיעוני שלה" (עמ' 69, בציטוט מדברי דאימונד). מי "שעשויים להבין את הכיוון הזה ...

יכולים להיות קתולים, אקזיסטנציאליסטים או מרקסיסטים, כפי שאיריס מרדוק אמרה פעם", או פשוט "כמו דיקנס, וורדסוורת' הנרי ג'יימס והרבה אחרים", המבינים כי שורש המוסריות בטבע האנושי הוא היכולת להקדיש "מה שנדמה לי שהוגן לכנותו תשומת לב אוהדת ומכבדת" (שם, בציטוט מדברי דיאמונד). "יש היבט אסתטי לרגישות האתית; יש היבט אתי לרגישות האסתטית", מסכמת המחברת את דברי דיאמונד (שם). האתי בא לידי ביטוי בתפישתו הטוטלית של האדם את החיים. עד מהרה מספרת לנו המחברת:

עלי להודות, כי לא לגמרי ברור לי כיצד אוכל בכלל לנהל דיאלוג עם אנשי המוסר השיפוטי, אשר הנחות־המוצא שלהם לגבי פילוסופיה, מתודולוגיה, שפה ואתיקה רחוקות כל כך מאלו שלי; ואילו את השילוב שמציעה האתיקה האסתטית בין הבנה, הוויה וחוויה אני מבקשת לחבק בעוצמה ... ועם זאת, אני מבקשת לטעון שהעמדה הכורכת תבונה ורגישות, אתיקה ואסתטיקה, כשהיא מסרבת לעצב את עצמה ולהתנסח מתוך הפרספקטיבה הפוליטית השמאלית העקבית, נותרת אימפוטנטית, חיוורת וחנפנית. יתר על כן, היא אינה ניטרלית: מבליעה מסרים פוליטיים, אשר חוזרים ומעוותים את תווי היסוד הפילוסופיים שלה (עמ' 72).

שוב, כאמור, "האתיקה האסתטית", עם כל האהדה והכבוד שהמחברת רוחשת לה, לא מקובלת עליה, כיוון שאינה סוללת לה את הדרך הישירה והקצרה אל הדגם הפוליטי שלה. עמדה ה"מסרבת לעצב את עצמה ולהתנסח מתוך הפרספקטיבה הפוליטית השמאלית העקבית", למה כבר יש לצפות ממנה? "מה שמתקבל בסופו של דבר", אומרת המחברת, "אינו רחוק ממוסרנות כלל ועיקר" וחמור מכך, "המוסרנות של השיח האתי-אסתטי עלולה להתגלות כעמוקה יותר מזו שבאה לידי ביטוי בשיח השיפוטי ... כאשר אנחנו מצויים בוואקום פוליטי ומצייתים ללוגיקה

של הטוב והרוע, כמעט שאיננו יכולים לחשוב באתיקה אלא 'כמו בהוכחה בגיאומטריה', וזו מחשבה מוסרנית מעין כמותה" (עמ' 82). לכן, לדעתה, יש להתנער לא רק מהשיפוטים המוסריים של פעולות על פי עקרונות, אלא גם מן השיפוטים המוסריים על פי הקטגוריות של "טוב" ו"רע". גם אותם, לדעתה, יש להוריד מן הפרק ולחדול להשתמש בהם, כי בפועל, כך היא טוענת,

הקטגוריות האלה מעורבבות עד כדי כך שאי אפשר להמשיך בעזרתן שום קו. במציאות, אדם "טוב", נינוח ושמח בחלקו עשוי לעיתים קרובות להתגלות כמי ששמחת־החיים שלו מסמאת אותו, מונעת ממנו להכיר במקום שבו הוא נמצא, לבקר אותו, לנסות לחתור תחתיו: "הטוב" הזה עלול, במילים אחרות, להתגלות בחלק ממופעיו כאטום, שמדן, "רע". ואילו אדם ש"העולם לא נענה לדרישות שהוא מציב בפניו" מסוגל לפעמים, דווקא מתוך יחסו המנוכר לעולם שהוא רואה סביבו, לשלוח מבט חודר למציאות, לשרוט אותה במקום שרעו מטיח: הוא עשוי להיחשף כרגיש, פגיע, "טוב". אם כך האם יש בכלל טעם להמשיך להשתמש במונחים הללו, טוב ורוע? האין ללכת מעבר להם, כפי שהמליץ ניטשה? האין זה, בעצם, מה שאנסקומב כיוונה אליו כשאמרה שכדאי להניח מאחור את המחשבה על הראוי והמגונה מבחינה מוסרית? האם לא נכון לכרוך את שיפוט הפעולות כראויות ומגונות ביחד עם שיפוט בני־האדם כטובים ורעים – ולדון את כל השיפוטים הללו לאבדון? (עמ' 83).

ותשובתה של המחברת לשאלות אלה היא כמובן: "כן". הנימוקים המועלים כאן וההמלצה לזנוח את כל השיפוטים המוסריים ואת הקטגוריות של "טוב" ו"רע" שבאות לתאר בני אדם, כמו גם את הקטגוריות שבאות לתאר מעשים ופעולות "כראויים" ו"כמגונים", המאפיינות את מה שהמחברת מכנה

"המוסר השיפוטי", מובילים אל המסקנה האבסורדית, שיש להיפטר לא רק מתארי "טוב" ו"רע", "דאוי" ו"מגונה", אלא גם מכל התארים אשר באים לתאר את בני האדם או את פעולותיהם, שכן גם כל אחד מבין התארים האלה יכול להתגלות כמתחלף בהיפוכו בנסיבות מסוימות. למשל, אדם יהיה, גס, מתנשא ועוין כלפי בני אדם שמחים בחלקם, שחיים בשלום עם סביבתם, יכול להיחשף כמתרפס, עדין, חנפני ואוהד כלפי אנשים מרי לב ותוקפניים, שהעולם לא נענה לדרישותיהם (שתו לי, לקחו לי), שבקנאתם וטינתם מוכנים לשרוט ולהרוס את זולתם ואת כל אשר לו. וכיוצא בזה, אדם אידיאליסט ורגיש, המבקש לתקן את העולם כולו, יכול להתגלות כאנוכי, אטום ואכזרי כלפי בני ביתו, שכנו, מכריו ובני עמו. וכך גם האדם החרוץ והנמרץ במקום עבודתו יכול להתגלות כעצל וכבטלן וכנצלן בביתו, וכן הלאה וכן הלאה. האין גם כל "הקטגוריות האלה מעורבבות עד כדי כך שאי אפשר להמשיך בעזרתן שום קו"? האומנם זוהי סיבה להניח מאחור את המחשבה על יהירות, התנשאות, התרפסות או שפלות רוח? האם זוהי סיבה להניח מאחור גם את המושגים עוינות, קנאה, מרירות או כל תואר אחר שבא לתאר רגשות של בני אדם? התשובה היא כמובן שלילית.

7. הווייה שחורה שתפורה לפנטזיות אדומות

את קורה דאימונה, המחברת אומרת, יש "לפרק בעדינות", אולי כי דאימונה מחויבת לפילוסופיה של ויטגנשטיין, נרתעת מעמדה פוליטית מנוסחת במפורש ומסתפקת בפיתוח עמדה מוסרית, אף כי "אימפוטנטית, חיוורת וחנופנית". לעומת זאת, מרתה נוסבאום היא דמות שלפי המחברת "אצלה הפוליטיקה בדם" (אדום המחברת אוהבת). נוסבאום אינה נרתעת מלנקוט עמדה פוליטית – ועוד איזו עמדה! – שהרי היא משייכת את עצמה לזרם הליברלי. בכך היא מזמינה את המחברת לעוט עליה בזעם קדוש, להלום בה בחדווה עולצת ו"לפרק לה את הצורה" באופן בלתי "עדין" בעליל, אם להתבטא בעדינות. אמנם העובדה שנוסבאום משוקעת בהווייה ובמחשבה הפוליטית מסמנת אותה כזרה למשפחת האתיקה

האסתטית, הכוללת את מרדוק, ויליאמס, קאוול, דאימונד, טוענת
 המחברת, אולם היא מעוניינת בה מכיוון שנוסבאום מנסחת את
 הפוליטיקה הלטנטית של חבריה. כאן נמצאת החגיגה של המחברת
 בעיצומה, סוף סוף קצת פוליטיקה מהולה בדם לתיאבון. ועל מה
 יוצא הקצף? על כך שאין סמרטוט לבן יותר, בעיני המחברת,
 מעמדתה של נוסבאום. לשיטתה של נוסבאום, מדיניות של אי כעס,
 נדיבות ואהבה היא המדיניות הראויה ורגשות אלה הם העומדים,
 לדעתה, ביסוד הבחירה הפוליטית באי אלימות שהתבטאה
 במאבקים הפוליטיים של מהטמה גנדי, מרטין לותר קינג ונלסון
 מנדלה. כאן מגייסת המחברת עזרה חדשה, שהרי תמיד רצוי בעיניה
 להישען על מאן דהו. הפעם זוהי הפילוסופית הבריטית אמיה
 סריניוואסן העוסקת בביקורת על ספריה של נוסבאום. את הפנייה
 של נוסבאום לרגש החמלה רואה סריניוואסן כמסווה למחיקת
 ההכרה שנוחות חייה באה על חשבון רעותה הענייה, הנרדפת
 וחסרת הסיכוי. אף על פי שנוסבאום הייתה מעורבת בפרויקטים
 למיגור העוני, בכל זאת רגש החמלה המכתיב את גישתה של
 נוסבאום, מטשטש, לדעת סריניוואסן, את "ההפללה-העצמית ...
 ומציב, זה לצד זה, אומללות שמקורה בחוסר-מזל גרידא ואומללות
 שהיא תוצאת פעולתה של מערכת פוליטית" מדכאה (עמ' 117).
 כעס, לדעתה, הוא חיוני במאבק פוליטי. "איך סריניוואסן יודעת
 זאת? ובכן, איך אפשר לדעת אם כעס חיוני במאבק פוליטי מסוים,
 אם לא דרך הסתמכות על עדותם של פעילי המאבק עצמם? ...
 האם ניתן לחשוב על מאבקי השחרור בצפון אפריקה ועל האביב
 הערבי ... בלי הכעס שהניע אותם?" (עמ' 118). נוסבאום לא יודעת
 זאת, משום שהיא עצמה לא חוותה את כוחו המשחרר של הכעס,
 קובעת ההוגה שהמחברת מסתמכת עליה. סריניוואסן מביאה
 כדוגמה את "הקריאות האמריקאיות לריסון עצמי 'פרגמטי'
 שהופנו כלפי הפלסטינים המוכים, 'אחרי המתקפה הישראלית
 הברוטלית המכונה 'חומת מגן' (שם). (כזכור, "מבצע חומת מגן",
 בשנת 2002, התרחש לאחר פיגוע הטרור ב"מלון פארק" בנתניה,
 בליל הסדר, בו נרצחו 30 ישראלים). המחברת מעידה על עצמה
 שהיא מזדהה לחלוטין עם עמדתה של סריניוואסן. "הווייה שחורה

שתפורה לפנטזיות הלבנות: הרי זה בדיוק מה שקורה גם אצל נוסבאום", מסכמת המחברת (עמ' 121).

קשה לדעת איך להתחיל להתייחס לחבילת ההכללות הפשטניות האלה, המציירות תמונות אנושיות במושגים פלקטיים קבוצתיים, חסרי זהות וחסרי פנים, על רקע היסטורי-חברתי המאופיין בעזרת הכללות, המתייחסות אל בני האדם כאילו הם יצורים חד ממדיים, ברגים בגוף מתכתי קבוצתי, בעל יד מאוגרפת אחת, כאילו המוטיבציות שלהם עשויות מעור אחד, וכאילו ההתנהלות שלהם נובעת מדלות רגשית. קשה לא פחות לדעת איך להתייחס ברצינות לעמדות הצדקניות האלה, המכות על חזה זולתן, שהן גם עיוורות באופן פסיכולוגי וגם מחמיצות את ההבחנה המוסרית בין האחריות הישירה והמחויבות של פרט יחיד מסוים לחיי זולתו ולאיכות חייו לבין מצבים אחרים, רבים מספור, שבהם מצבו של אדם אחד טוב יותר ואפילו טוב הרבה יותר משל זולתו, כתוצאה מכך ששפר עליו מזלו או כתוצאה מיכולותיו וכישוריו או כתוצאה מחיים במערכת ממסדית מסוימת או כתוצאה מכל אלה גם יחד, מבלי שההבדל הזה יהיה באשמתו או באחריותו האישית. גם אם לא מסכימים עם עמדותיה של מרתה נוסבאום, מגוחך להאשים אותה בכך שנוחות חייה באה על חשבון רעותה הענייה, הנרדפת וחסרת הסיכוי. לא פחות מגוחך הוא הניסיון לטעון שנוסבאום מדברת נגד רגשות כעס משום שלא חוותה את כוחו המשחרר של הכעס. הירידה לפסים אישיים היא במקרה זה ירידה מהפסים.

חמור מכך, אם בהכללות עסקינן, כדאי אולי לשים לב גם למה שיכול כעס, ובמיוחד כעס הרסני, לעורר בזולת שכלפיו הוא מופנה ומה הוא יכול לעולל לו. כעס חסר רסן שכזה, המופנה כלפי פרטים השייכים לקבוצה אחרת, שבעיני המחברת ובעיני סדיניוואסן הוא המוטיבציה החיונית העיקרית למאבק פוליטי, מעורר פעמים רבות התנגדות וטינה עמוקה בליבו של מי שכלפיו הוא מופנה והוא מוביל אותו להתגוננות ולהתבצרות בעמדותיו. כך, גם אם נסכים להכללה הגורפת שכעס הוא חיוני למאבק פוליטי, חובה להביא בחשבון שכעס גם עלול להוביל למאבק פוליטי, בלתי יעיל בעליל, שישג את התוצאה ההפוכה מזו שביקשו הנאבקים הפוליטיים להשיג,

אלא אם כן המאבק עצמו הוא המטרה ולא מצב רצוי מסוים שאליו הוא אמור להוביל. ההתנהלות של הארגונים הפלסטינים היא דוגמה מתאימה. התפנית הברורה בעמדת ישראלים רבים כלפי הפלסטינים, אחרי הסכמי אוסלו, הסחף לכיוון עמדות ימניות, המחיקה הכמעט מוחלטת של מפלגות השמאל הציוניות, כמו גם ירידת הדיבורים על שלום מן הפרק כלא רלבנטיים והחלשת הנכונות להגיע להסדרים פוליטיים, כל אלה נבעו בראש ובראשונה מפעולות הטרור הפלסטיניות הרצחניות, שעשו שימוש במחבלים מתאבדים וגרמו לנהרות דם לשטוף את רחובות ישראל, לפחד לעלות על אוטובוסים ולהתהלך במקומות הומי אדם. פעולות הטרור האלה הצליחו למחוק אצל ישראלים רבים, שקודם לכן היו מוכנים להסכים לויתורים, כל שארית של אמון וביטחון בצד שכנגד והביאו רבים מהם להתנגד לכל הסדר פוליטי. איך אני יודעת זאת? התשובה פשוטה: אני יודעת זאת מתוך עדויות רבות מספור ושיחות עם אנשים רבים שהפכו את דעתם הפוליטית עקב אירועים אלה. המסקנה היא שהנכונות לגלות מתינות ולנהוג באי־אלימות במאבקים פוליטיים היא בעלת סיכויים טובים יותר לעורר אמפטיה והזדהות בקרב אנשים מהצד שכנגדו נאבקים מאשר מאבקים אלימים, רוויי כעס ומשטמה. חבל שמומחים במחאות פוליטיות הם לא דווקא מומחים בפסיכולוגיה אנושית. על העמדת הכעס כנשק הבלתי מעורער של מאבקים חברתיים (דרך אגב, למה דווקא כעס, למה לא שנאה או קנאה או סתם תאוות נקם?) יש לומר: זו הווייה שחורה שתפורה לפנטזיות אדומות.

וכך מסכמת המחברת את הדיון בעמדתה של נוסבאום, לאחר שקבעה שגישה זו חושפת את העובדה ש"רב המשותף על המפריד (בין האתיקה השיפוטית לאתיקה האסתטית) והמשותף הוא פוליטי: ההכרעה המטא־פילוסופית למחוק את המוטיבציה הפוליטית העומדת בבסיסה של המחשבה הפילוסופית – ההכרעה הזו היא פוליטית" (עמ' 129-130). כל הפילוסופים שהיא דנה בהם מאמצים, לדעתה, לעיתים במודע ולעיתים שלא במודע, נקודת מוצא פוליטית ממסדית ואנטי־דיקלית. "כולם משמשים שופר לאידיאולוגיה השלטת, לגוני הלובן השונים של המיתולוגיה

הנינוחה, בסרבים להכיר במדיניות הדיכוי שנמזגה במורשת הליברלית ובאופיים הכלכלי-פוליטי של התהליכים שעיצבו את עקרונות המוסר ואת החיים האתיים ה'נורמטיביים'" (עמ' 130). הם נוקטים, לדעתה, "עמדות נינוחות מדי" ומתכחשים למדיניות הדיכוי שביסודן. אלה הן העמדות שדוגלות ברגשות רכים כמו חמלה, אהבה, הגינות, יושר וכדומה. לדבריה, הן אלה הנושאות את הדגל הלבן המדכא, וזוהי הבעיה שלהן. עמדות כאלה דוגלות באי-אלימות ובריסון הכוח במאבקים הפוליטיים. בעוד שלדעת המחברת אין להציב גבול למותר ולאסור במאבקים הפוליטיים באמצעות הוראות אתיות קדם פוליטיות ואין לקשור את ידי המוחים במחאותיהם. השימוש באלימות הוא כלי נשק לגיטימי.

8. "אפילו במיטב ערוגות השמאל, חייבים לנכש את האתיקה"

לאחר שעמדות אתיות מן הסוגים שהמחברת דנה בהן עד כה נידונו לאבדון והושלכו על ידיה לפח הפילוסופיה, היא מתפנה להתווכח, בנימוס ובהתחשבות, עם עמדות חבריה לדרך הפוליטית, אופיה, קריצ'לי ובאטלר, כפי שהיא מעידה בעצמה, הוגים שאינם נרתעים מהנחות מוסריות מטא-פוליטיות. אלה הם פילוסופים שאורגים את חייהם באקטיביזם פוליטי רדיקלי, כמובן. לטענת המחברת, אצל כולם הפנייה לאתיקה אינה מזווגת עם חשש מרדיקליות. שלושתם מציבים במודע את העמדה השמאלית הרדיקלית כמוטיבציה המארגנת את חשיבתם הפילוסופית ותומכים בפעילות של התנגדות וסירוב אזרחי לדיכוי באשר הוא. עד כאן הנקודות שהיא זוקפת לזכותם. הבעיה שלה עם החברים האלה אינה במישור הפוליטי, שהרי עמדתם הפוליטית היא כעמדתה היא, אלא בכך שלמרבה האכזבה הם מציבים את האתיקה בראש סולם הערכים שלדעתם יובילו אותם לעמדה הפוליטית השמאלית הרדיקלית. כאן הקושי של המחברת. היא מנסה לשכנע אותם ש"ההתמקדות באתיקה דווקא מרחיקה אותנו מן הפתרון הפוליטי הדרוש" (עמ' 135), והיא ניגשת לחשוף את הבעיה בעמדה האתית שכל השלושה נסמכים עליה בטענתם שהאתיקה קודמת לפוליטיקה. העמדה האתית שהם מצדדים בה היא האתיקה נוסח לוינס.

מהו, אם כן, הרכיב המהותי באתיקה של לוינס שנראה להם חיוני לפוליטיקה שלהם? אצל קריצ'לי היא מזהה את הרכיב הזה בכך שהוא מספק לסובייקט מוטיבציה לקיים את הציווי המוסרי, להציב את עצמו ביחס לתביעה האינסופית הניצבת מולו ולהיענות לה, ולקבל על עצמו אחריות, בלי שהוא יכול לנמק את צעדיו והחלטותיו. זה המקום שבו מופיע אצל קריצ'לי המוסרי כקודם לפוליטי, כמה שמאפשר אותו, וזה המקום שבו המחברת חולקת עליו. קריצ'לי, וכן אופיר ובאטלר, נסמכים על לוינס כשהם קובעים שהאתי קודם לפוליטי והמחברת מחפשת למה הם משתמשים במשענת קנה רצוף שלא עוזרת להם למלא את התפקיד שהוטל עליהם. "אין באתיקה שלו שום דבר שהוא חיוני לפילוסופיה השמאלית הרדיקלית", היא קובעת, "ובכל זאת הוא נתפש כחיוני. מדוע? אפשר לומר בפשטות: משום שהוא מניח את מה שלכאורה היינו רוצים – ונראה שאיננו יכולים – להוכיח. במקום הצבה ראשונית של סובייקט אוטונומי, סופי, השואף לחירות, וניסיון משני וכושל לטפס דרך ההצבה הזו ומעליה לעבר האחר, האינסופי, ולהפגין אחריות מוסרית כלפיו, אנחנו פשוט פותחים באחרות הזו, או ליתר דיוק, באחריות כלפי האחרות הזו." (עמ' 144-145). כלומר לוינס מניח כצעד פתיחה טענה, שאינה יכולה להיות מסקנה, מפני שאי אפשר להוכיח אותה אם פותחים בהנחת הסובייקט האוטונומי השואף לגלות את אחריותו כלפי האחר. ההנחה הזו פותרת, לדעת קריצ'לי, את בעיית המוטיבציה לפעול באופן נורמטיבי, שהרי הוא מאולץ לכך על ידי פניו של האחר. אבל לדברי המחברת, הנסמכת לאורך כל הדרך על משענתם של ויטגנשטיין ודאימונד, אין צורך בהנחה הלוינסית הזו, שכן מעצם העובדה שהאדם הוא יצור חברתי ונתון בשותפות עם זולתו, תשומת הלב לזולת ולצרכיו טבעית לו, ממש כשם שהוא מצפה מזולתו שישים לב אליו ולצרכיו, כלומר מצפה להדדיות. לכן, שאלה ספקנית על עצם המוטיבציה של אדם להעניק תשומת לב לזולתו מקבילה לשאלה ספקנית על עצם המוטיבציה שלו לדבר על פי כללי השפה שלו.

לפינו גם ההכרזה שתשומת הלב לזולת טבעית לאדם וגם הטענה ששאלה ספקנית בדבר המוטיבציה של האדם להעניק

תשומת לב לזולת מקבילה לשאלה הספקנית בדבר המוטיבציה של אדם לדבר לפי כללי השפה שלו! האומנם? האומנם תשומת הלב לזולת טבעית לאדם כמו שטבעי לו הדיבור לפי כללי השפה? דומה שלא רק בני סמכא מחפשת המחברת על פי מי שיספק לה את הדרך המהירה והיעילה ביותר להגיע אל היעד שהציבה לעצמה מראש, אלא שגם את הנימוקים שיובילו אותה אל היעד הזה היא בוררת על פי מידת יעילותם להוביל לתוצאות הרצויות, ולא מתוך עקביות מחשבתית. האם מעבר לטענה, הכללית באופן גורף, שטבעי לאדם להעניק תשומת לב לזולת, לא מסתתר אלוהים מוכחש? שאלת המוטיבציה לפעול באופן פוליטי על פי תפישת המחברת בעינה עומדת. דומה שזה "החור" שמעבר לעמדה הפוליטית, נוסח המחברת, שאינו נותן לה מנוח, שאלה שעוד תשוב ותנקד בהמשך. כפי הנראה, יש עוד נקודה משמעותית שקובעת את יחסה של המחברת לעמדתו של לוינס, מעבר לשאלת המוטיבציה לפעול באופן מוסרי או אתי. כפי הנראה, העובדה שעמדתו של לוינס בשאלה האתית אינה מובילה בהכרח לתפישה פוליטית אדומה רדיקלית מפריעה למחברת בדרכה. יתר על כן, העמדה הפוליטית הנובעת מעמדתו של לוינס קרובה יותר לעמדה הסוציאלי-דמוקרטית, כפי שמציינת המחברת עצמה:

גם אם נניח שהאתיקה של לוינס מצליחה איכשהו להעמיד תפישה דמוקרטית ומושג לא פורמלי של אזרחות, אי־אפשר להסתפק בשכבה דקיקה כל כך. מדובר במינימום שבמינימום ... כתביו של לוינס אמנם מרמזים על דגישות חברתית, כזו שאינה מסתפקת במדינה הליברלית אלא מכוונת לפחות לגרסה סוציאלי־דמוקרטית כלשהי. אבל ההחלטה שכך ... יש ליישם את התביעה המגיעה מפניו של האחר היא שרירותית ואישית לחלוטין, כל עוד אין היא מצוידת אלא בקריאה אינסופית של אחר,

ואפילו יהא "גר אלמנה ויתום". הוזהי אחריות? לאו דווקא (עמ' 168).

ולוינס עוד מוסיף חטא על פשע ו"מבליט הפנייה ל'ישראל'" (עמ' 170). זו אינה פנייה של מה בכך, ממהרת המחברת להבהיר:

הצד המושגי, או המופשט יותר, של הפרט הזה בא לידי ביטוי במעברים החלקים ... שלוינס ניסח בין אחרות, אינסוף, אחריות ופריעת-סדר, ליהדות, בין יהדות לישראל, בין ישראל כמטפורה ונבואה לישראל הקונקרטי. דווקא משום שמדובר ברווח קל, אין לי חשק גדול לגרוף אותו, בפרט לא כשהדבר נעשה בתוך פרק הדרך בשותפי לשמאל, המבקרים בחריפות שאינה פחותה משלי את הציונות הקולוניאליסטית והמיליטריזם הישראלי. הם עצמם לא חסכו מילות גינוי מהגלישה הזו של לוינס. ובכל זאת, לא אוכל להתעלם לגמרי מעיקרי הדברים (שם).

בקצרה, המחברת הזהירה כבר מראש את חבריה ש"ההתמקדות באתיקה דווקא מרחיקה אותנו מן הפתרון הפוליטי הדרוש" (עמ' 135), ועכשיו היא מוכיחה להם שהדברים נכונים גם לגבי האתיקה של לוינס:

השאלה היא אם קיימת בכלל אפשרות שההצעה הזו (בדבר הפנים של האחר) תישא על כתפיה משא פוליטי ראוי ... בוודאי לא נוסחאות כלליות בסגנון 'חובתי להגיב לפנייתו של האחר משעה את זכות הטבעית לשימור-עצמי', או 'לזכות הקיום של הזולת נודעת קדימות על פני זכות הקיום שלי-עצמי'. לכאורה, נוסחאות אלה מונעות דמוניזציה של

הפנים. למעשה, דווקא משום שהמניעה היא גורפת, היא חסרת שיניים (עמ' 173-174).

9. שיח של אינטרסים במקום שיח זכויות

המחברת, המעוניינת להגיע לעמדה פוליטית מסוימת, רואה סכנה גם בסביבה הקרובה אליה באופן פוליטי: "אפילו במיטב ערוגות השמאל, חייבים לנכש את האתיקה" (עמ' 174). לפיכך, גם ידיד ורע כעדי אופיר לא זוכה להנחות, על אף המילים הטובות ודברי החנופה שהיא מרעיפה עליו. על מה יוצא הקצף? עצם הפנייה שלו למוסר, שאותו הוא מעמיד ביסוד מחשבתו. "ספרו המונומנטלי של אופיר "לשון לרע – פרקים באונטולוגיה של המוסר" – מתפקע מניתוחים מרתקים, ועם זאת, הוא מתנפץ כבר בנקודת המוצא: "העניין המוסרי", המזוהה עם הדאגה לזולת ואתה בלבד, מנטרל ולכן מעוות את הפוליטיות והקונקרטיות הנושבות מכל עמוד בספר" (עמ' 178). הביטוי "דאגה לזולת" הוא כוללני מדי ורכרוכי מדי, לטעמה של המחברת, שהרי יש זולת שצריך להיאבק למענו ויש זולת שאל לנו לגלות כלפיו רגשות דאגה ולהיאבק למענו, ובמיוחד לא להציב את עצמנו כקורבן האינטרסים שלו. והיא מצטטת מאופיר (עמ' 189): "ואילו העניין המוסרי בפוליטי נושא תמיד חותם של הקרבה, חותם של מה שמעבר לכלל או יוצא ממנו, מה שלפנים משורת הדין, ומה שאי-אפשר לקבוע לו כלל ואי-אפשר למדוד". דברי אופיר נושאים לדעתה "חותם של הקרבה" וזו בעייתם. "כאן הגענו אל המגרעה החמורה ביותר של הנגיביזם (דגש על סבל ומצוקה), המגמדת את כל האחרות, בעלות האופי המושגי, הלוגי והמטפיזי יותר: הלוגיקה של הקורבן ... אתיקה היא מה שיש לכנותו סוף-סוף בשמו הראוי: התקרבות" (עמ' 189-190). בהמשך היא מוסיפה ומקצינה:

יש לומר בפירוש ובבהירות: גיבורו של השיח המוסרי המבוסס על סבל של קורבן ו"דאגה לזולת" הוא בסופו של דבר העצמי המוסרי, נמען ההוראה-למעשה, המתקרבן, ולא הזולת-קורבן

שהרעות מונחתות עליו ... ההיררכיה הלוינסית הנותנת קדימות לזולת הסובל על פני האני הפועל – בסופו של דבר אינה אלא מראית-עין משקיטת מצפון ... למעשה, יחסי הקדימות הפוכים. גיבורו של המוסר, בעל הפה הדובר והיד הכותבת, כמו יתר הנמענים הסמויים שהשיח האתי פונה אליהם, משתייך למעמד בעלי הפריבילגיות ומונע בעיקר על ידי רגשי אשם. העניין המוסרי אינו אלא עניינו של הבורגני, כאשר מציבים את המוסר בבסיס המחשבה, התוצאה היא התרחקות מדיון ישיר וכולל במאבקים פוליטיים מעמדיים, פמיניסטיים, לאומיים או אתניים; מאבקים נגד הקפיטליזם הפושה בכל; מאבקים למען שיפור מערכות החינוך והבריאות, התחבורה והתשתיות, ולמען סילוק הלוגיקה הנאו-ליברלית שהורסת אותן כבר שנים ארוכות. משהו במאבקים האלה מסומן כפגום קצת בשל העובדה שהם נגועים באינטרס עצמי ואינם מונעים, כמוטיב ראשוני, מ"דאגה לזולת" או לקורבן, אלא מהשקפת-עולם פוליטית מגובשת ומאינטרסים קבוצתיים שמקבלים תוקף במסגרתה... האמת היא שכמעט כל הפגנה וכל התארגנות למאבק אזרחי אינה מביאה אל התחום המשותף את מצוקתו של אחר, אלא את האינטרס שלנו – של הקולקטיב שאני חלק ממנו – ואת חלומנו (עמ' 191).

היא מביאה דוגמאות מוכרות ופירוש חושפני. "חישבו רגע ... על המאבק הפלסטיני נגד התנחלויות וחומת ההפרדה או נגד הסגר שחונק את עזה, ... על הפגנות הקהילה יוצאת-אתיופיה נגד האלימות המשטרתית כלפיה, ... על הפגנות של קהילות ילידים בארה"ב ובקנדה נגד העברת צינורות נפט בשטחיהן, ... ונגד הכלכלה הניאו-ליברלית ב-2011". והנה הפרשנות המעניינת, שיש בה יסודות של חשיפה ווידוי: "מה שמניע את המאבקים הפוליטיים הללו ... אינו שוועה העולה מן הזולת אלא בדיוק להפך: אינטרסים של הקבוצה

החברתית הפותחת במאבק, אינטרסים שנוגעים לתנאי המחיה שלה, להשקפת עולמה ... " (עמ' 192). המחברת מעדיפה לדבר בשפת האינטרסים ולא בשפה של דאגה לזולת, אולי משום שדאגה לזולת מונעת על ידי חמלה, ואילו חמלה היא, כפי הנראה, רגש בורגני, רכרוכי, מופרט, שמשמר את הסדר החברתי הקיים, ואינו מוביל למאבק פוליטי, זעפני, תוקפני ואלים. דאגה וחמלה נובעים מיחס אמפטי של יחיד כלפי יחיד אחר, אבל המחברת בוחרת ברגשות ויחסים כאלה, משום שלדעתה מה שעומד מאחוריהם זו דק אשמה על מזלו הטוב של מי שאינו משתייך לקבוצה שמוחה ושמוחים למענה. ככל הנראה, המחברת אינה מצליחה להבחין בין רגשות רחמים לבין רגשות חמלה והיא מזהה בין השניים. רגשות אנושיים כאלה הם, כנראה, עניין דק ועדין מדי למי שהכעס הוא המניע היחידי לפעולותיו, למי שמתקשה לראות לנגד עיניו את מי שמסוגל להיענות למשווע לעזרה בעת צרה אלא מתוך אמפתיה חפה משיקולי אינטרסים, למי שהשיח שבו אדם מוכן להקריב את עצמו למען אחרים מכונה במין היפוך מושגים ניטשאני, "שיח של קורבנות". בניגוד לעמדתה של המחברת, הקורבני הוא מי שחסר חמלה ורחמים כלפי הזולת. הוא שקוע אך ורק רק בכאביו הוא ואינו חש רגשות אשמה כלל. במקום זאת, הוא מעורר רגשות אשמה בזולתו וממריץ אותו בכך, בין ביודעין ובין בלא יודעין, לעמוד לצדו. והיא מסייגת, "ברור שיש טעם בקריאה לדיסון של אלימות ... התר מוחלט לאלימות מועד להשתכפל בחברה החדשה, המשוחררת ... אולם לא זה הנימוק שלפנינו. כאן (אצל לוינס), בשם לוגיקת הקורבן, מופיע מעין צו קטגורי של אי-אלימות; וטענתי היא שאת הצו הזה עלינו לדחות בתקיפות" (עמ' 193).

הבעיה בדברי המחברת היא, שההתנגדות שלה לשיח זכויות שנשען על תפישות צדק מטא-פוליטיות, המגדירות דרישות ואינטרסים לגיטימיים, מובילה אותה לשיח אינטרסים. שיח זה שומט את האפשרות לשפה משותפת בין בעלי אינטרסים שונים ומתנגשים. באין שפה משותפת אין גם דרך לקבוע סולם עדיפויות של אינטרסים. אין פלא אם כן שהמחברת ממליצה על הכרעה בין אינטרסים מתנגשים באמצעות אלימות וכוח, שהרי בהעדר שפה

משותפת בין הניצים כוח ואלים הן הדרכים היחידות שנותרות בידי כל קבוצה לממש את האינטרסים שלה. המסקנה היא שכל דאלים גבר, ולא יועיל מס השפתיים שהמחברת משלמת באומרה "ברור שיש טעם בקריאה לריסון של אלימות ... התר מוחלט לאלימות מועד להשתכפל בחברה החדשה, המשוחררת". מי הוא זה שיקבע מתי לרסן את האלימות?

10. כורה שחת ("חור") בה ייפול וגולל אבן אליו תשוב

לפני שהמחברת תודה בפה מלא שהניתוק בין השיקולים האתיים הקדם פוליטיים לבין התפישה השמאלית שעליה היא ממליצה יוצר בעיה קריטית בהצדקת עמדתה המהפכנית, ועוד בטרם יגירו בה חברה שבניתוק זה היא כורתת את הענף שעליו יושבת תפישתם, היא טורחת למלא את הוואקום שנוצר מניתוק זה באמצעות דיון במהותה של השפה, בתקוה שבכך תינצל מנפילה לשחת, ל"חור" שכרתה במו כתיבתה. היטב היא יודעת שמעל הפוליטיקה השמאלית, הרדיקלית, החדשה שלה, מרחף צלו השחור של אותו חור ריק, אבל באמצעות פליק פלאק מחשבת, שתמיד עוזר ברגעים מביכים ולכן הוא תרגיל אהוב על פוליטיקאים וסופיסטים, היא מנסה לדחות את הרגע שבו ה"חור" יתגלה קבל עם ועדה ולא תהיה עוד תוחלת למאמצי ההסוואה.

בלשון המחברת:

הכלי היעיל ביותר לצורך דחיית הדטרמיניזם ההיסטורי האנטי-פוליטי הוא לאו דווקא פוליטי (ולא כל שכן מוסרי), אלא נגזר מההבהרה שעמדה ניהיליסטית משקפת תפישה מעוותת של מהות השפה: התפישה הדבקה בהבחנה המסורתית בין עובדה (מלוכלכת) וערך (טהור)... מכאן ברור... עד כמה תמונת השפה השוללת את המבנה הדיכוטומי מהותית לאישוש הרעיון בדבר הפוליטיזציה של השיח האתי" (עמ' 222).

את הרעיון הזה היא שואלת, לדבריה, מדרידה, מויטגנשטיין המאוחר (המוקדם לא מתאים לה) ומניתוחיו המרקסיסטיים של וולושינוב.

לדבריה, "לא רק האתי, המוסרי, עובר פוליטיזציה, אלא השיח כולו" (עמ' 223). "הפוליטי ... מקבל תפקיד ראשי" (שם). אבל כאן נשאלת השאלה: אם השיח כולו עובר פוליטיזציה, כיצד ניתן לטעון ש"הכלי היעיל ביותר לצורך דחיית הדטרמיניזם ההיסטורי האנטי-פוליטי הוא לאו דווקא פוליטי (ולא כל שכן מוסרי) אלא נגזר מההבהרה שעמדה ניהיליסטית משקפת תפישה מעוותת של מהות השפה"? האם תפישה לא "מעוותת של מהות השפה" לא עוברת פוליטיזציה בדומה לכל שיח אחר? האם שיח על מהות השפה הוא ניטרלי מבחינה פוליטית בשונה מכל שיח אחר? ואם הוא אינו ניטרלי, אלא גם הוא פוליטי, איך תינצל המחברת ממה שהיא מכנה "הלוגיקה הטהורה של הכוח – הקפיטליזם, המיליטריזם, הלאומנות", שהיא, כמובן, מודעת לקיומה, כשאינן לה עצמה מה להציע, כשאינן שום יתרון מוטיבציוני, שאינו כוחני, לקבלת עמדתה הפוליטית, על פני כל אחת מן העמדות האלה "של הכוח"?

סוף סוף לאחר הליכה בדרך חתחתים, מפותלת, שנדמה היה שלעולם לא תגיע אל קיצה, מגיעה המחברת לדיבור ישיר על עמדתה הפוליטית ועל בעיית צדקתה והמוטיבציה לקבל אותה. באופן לא מפתיע, כשאנחנו מגיעים לשאלה הגדולה, מה מהותי לעמדת שמאל וכיצד ניתן להצדיק עמדה כזו, מתברר שהחשדות שעלו בנו לאורך כל הדרך מתאמתים. מי שמצפה לתשובה, מוטב לו שלא יעצור את נשימתו. אין שום דבר שהוא מהותי לשמאל, קובעת המחברת. יש תופעות שמאליות רבות שאין להן דבר במשותף שבגללו כולן נקראות שמאל. יש ביניהן יחסי קרבה בלבד, וכמה טוב שקיימים כתבי ויטגנשטיין שאפשר לתלות בהם את החידוד הזה – יש ביניהן יחסים של "דמיון משפחתי". וגם אם נקבל את ההחלפה של מהות ב"דמיון משפחתי", מה יש למחברת לומר על המשפחה הזאת, מה צירי הדמיון החלקי בין חבריה? אין לצפות לתשובה לשאלה זו. ומהו הנימוק שבגללו יש לקבל את העמדה השמאלית נוסח המחברת? כך היא טוענת: "כדי להבין לעומק כל טענה בעלת משקל עלינו להימצא כבה, במובן מסוים, בתחומה; להיות מוטים-מראש, ולו מעט" (עמ' 225). מעניינת התוספת "ולו מעט". האם המשמעות היא שיש לסלוח לה, מפני

שזו רק גלישה קטנה אל עבר הנחת המבוקש? ויש תוספת, שמקובל לשמוע מנאשמים בשחיתות, במסגרות פוליטיות או במסגרות אחרות שבהן אין לדוברים שום הגנה על עמדתם, "כולם כאלה". ההצדקה היחידה לכך שאין למחברת להגנה על עמדתה, היא שלאף עמדה פוליטית אין הצדקה. "ואולי זה יקרה בפעם הבאה שבה תוכח האמת בפרקסיס!" (שם), מנחמת המחברת את עצמה. ומהו "זה", התגבשות "לכדי מסה קטנטנה שתזיז אותה מדעתה (את הקוראת הליברלית-דמוקרטית) בכל זאת, ולו בסנטימטר" (שם). תמיד טוב לצפות לניסים ותמיד טוב להחזיק בדוגמות, גם אם אלוהים פשט כבר מזמן את הרגל. אומנם המחברת מוטרדת מן השאלה, האם אין בעמדה הדוגמטית שלה לטובת תפישה פוליטית שמאלית רדיקלית, שאינה נשענת על קדם אתיקה, משום בגידה באופייה המערער תמיד של הפילוסופיה. אבל גם כאן יש בקשת התחשבות קצת מעבר לשורת הדין. המחברת מבקשת הנחה, הקלה קטנה מהתפקיד המערער שלקחה על עצמה; אחרי הכול היא עמלה קשה כל כך להגיע עד הלום: "אני מבקשת לערער קצת (כמה? רק קצת) את הכלל שלפיו הפילוסופיה צריכה לערער תמיד, על-ידי הצגת מה שהכלל הזה עצמו מסתיר" (עמ' 227), כלומר "הפרקטיקה הפילוסופית האנטי-דוגמטית והמערערת-תמיד חייבת אם כן לערער גם על העיקרון המיתמם שדבק באופן דוגמטי באפשרות לערער משום-מקום, מחוץ לכל קהילה רעיונית" (עמ' 228). כלומר, האנטי-דוגמטי הוא מי שיש לו דוגמה לא לערער על הכול, ואילו הדוגמטי הוא מי שמערער על מי שאינו מערער על הכול. אם זה איננו להטוט מילולי, גילוי של לוליינות מחשבתית, מהו להטוט, מהי לוליינות, בכלל? על פי הלהטוט הזה, מבית מדרשה של המחברת, אין ברירה, הפילוסופית חייבת לערער על כל העמדות השכנות, אבל בשום פנים ואופן לא על העמדה של החברים בקהילה שלה, הקהילה שאליה היא שייכת (איפה ויטגנשטיין כשצריך אותו?), כאן, כפילוסופית, היא מורשית לקבל הנחות ולהיות דוגמטית, תועמלנית נלהבת שמבקשת לנצל את כשרונה הרטורי, את מיומנותה בלהטוטי מחשבה ואת רזיוותה בתמוני הגיגים, כדי למכור את סחורתה המערערת, הדוגמטית,

מבלי לוותר על כתר המערערת הגדולה מהחלומות. ולא באשמת הפילוסופית הזאת יש בעיית מוטיבציה באימוץ התעמולה השמאלית הראדיקלית המוצעת כאן למי שאינו נמנה כבר בין כה וכה עם המשפחה הלוחמת, אבל, מוסיפה המחברת,

... חשוב – קריטי – לתקן במהירות שתי טעויות –

אחיות ... הטעות האחת היא המחשבה שההשקפה

השמאלית אינטואיטיבית פחות מזו הימנית, או

השמרנית, מעצם טבעה. המחשבה הזו נשמעת

סבירה על-פניה כאשר המדד שלנו לשמאל הוא

ביטול הרכוש הפרטי או ביטול המדינה (עמ' 244).

מתברר שההנחה שהעמדה השמאלית "קשה" יותר באופן עקרוני לעיכול אינה אלא דוגמה. "אין כל סיבה שאנחנו, החושבים ופועלים בשמאל, נדמה כי תכני ההשקפות והפעולות שלנו קשים יותר לעיכול מאשר אלה הרומסים את האדם, את החי ואת כדור הארץ. נהפוך הוא" (שם). לשמע דברים אלה, של פילוסופית החצר של השמאל המרקסיסטי מטעם עצמה, השאלה האחת המתבקשת היא, את רצינית? אחרי שהסברת לנו, באופן כה נמרץ, שדאגה לזולת היא מוטיבציה קלוקלת, ולכן היא זוכה אצלך רק לבוז, ואהבה וחמלה הם רגשות מאוסים ודוחים שנועדו רק לבני אדם חיוורים ורכוכיים, קורבניים וזוחחים מליברליות חומלת, ושתמיד עדיפים עליהם רגשות זעם ותוקפנות מאשימה, שלא לומר אלימה ועבריינית, נוסח ז'אן ז'נה, הקלפטומן והפסיכופט, עכשיו אחרי שהכרזת קבל עם ועדה ש"איננו רוצים שמאל של חמלה", עכשיו את מדברת על "רמיסת אדם"? ככה בפשטות, "אדם", שם עצם כללי ולא אדם קונקרטי מזוהה, הנמנה על יקירי הקהילה? האם לא נסחפת קצת יותר מדי עם הצבע הלבן? האם לא זו השחת שכרית והאבן שגוללת שאליוך תשוב?

ועוד הפתעה ממתינה לקורא. לקראת העמודים האחרונים של

ספרה מכריזה המחברת:

בפרק הקודם קשרתי בין סוגיית הציות לכללים

ובין המוטיבציה להתנהגות מכבדת ודואגת לזולת.

("מכבדת ודואגת"? פליטת פה פרוידיאנית?) בשני

המקרים, כך טענת, הספקנות והרצון לביסוס אינם
במקומם, משום שהם מתעלמים מאופיו הלשוני-
פוליטי של האדם – מכך שבהיותו יצור חברתי,
תשומת הלב שלו לזולת ולצרכיו טבעית לו (עמ'
246-247).

שוב "זולת", ככה סתם, שם עצם כללי, ולא זולת מזוהה, יקיר
קונקרטי של הקהילה הפוליטית של השמאל הרדיקלי? יתרה מכך,
"תשומת הלב לזולת טבעית לו"? עוד סחף קטן מהאזור הלבן,
"טבעית לו"? האם אין פה בגידה בעיקר, שהרי "איננו רוצים שמאל
של חמלה"?

אבל אל דאגה, לא ניטפל לקטנות. שוכנעתי סופית שהמסה הזו
נכתבה רק למען המשוכנעים מראש.

נעמי כשר, רמת-גן

זכרון לראשונים

יוחנן לוי

ברלין 1901 – ירושלים 1945

יוחנן לוי, או, בשמו הלועזי, Hans Levy, היה (עם משה שואבה ואביגדור צ'ריקובר) אחד משלשת מניחי היסוד ללימודים הקלאסיים – בארץ ישראל. הוא נולד וגדל בברלין, שם למד לימודים קלאסיים – יוונית עתיקה, לטינית והיסטוריה ופילוסופיה של העולם העתיק. מוריו היו מן הגדולים שבחוקרי העולם העתיק באותן השנים: אדוארד מאייר, ההיסטוריון של המזרח הקדמון, יוון ורומי; ורנר ייגר, חוקר הפילוסופיה העתיקה וראשית הנצרות; ובעיקר אולריך פון וילמוביץ-מלנדורף, הפרופסור ליוונית ואחד מגדולי החוקרים של ספרות יוון העתיקה בכל הדורות. כבר בתקופת לימודיו גילה ענין מיוחד בחקר ההלניזם היהודי, ועבודת הדוקטור שלו, בהדרכת וילמוביץ, הוקדשה ליחס בין מחשבה רציונאלית ומיסטיקה בכתבי פילון האלכסנדרוני. העבודה, שכותרתה היא לטינית (*Sobria Ebrietas*, 'השכרות המפוכחת'), והיא עוסקת באספקטים אלה אצל פילון, היתה האות לשורה של מחקרים העוסקים ביהודים בעולם ההלניסטי והרומי שפרסם בחייו הקצרים. לצורך מחקר פילון הוא גם למד ארמנית, שכן כמה מכתבי פילון שרדו רק בתרגום לשפה זאת, ועוד בהיותו עוזר מחקר צעיר באוניברסיטת ברלין נשלח על ידי האקדמיה הפרוסית לארמניה לחקור כתבי יד של תרגומי פילון. לוי היה ציוני מנעוריו, ואחרי שנים אחדות של הוראה בברלין עלה לארץ ישראל בשנת 1934 ומאז ועד מותו שימש כמרצה ללטינית באוניברסיטה העברית. מאמריו הרבים עוסקים, מלבד מחקר ופרשנות פילון, גם ביחס הנכרים ליהודים בתקופת בית שני, בגנוסיס הקדומה ומקורותיה היהודיים, ובעוד סופר יהודי שכתב יוונית, יוסף בן מתתיהו (פלאביוס יוספוס). כל מאמריו הם מדעיים לעילא, עם מראי מקומות למקורות ולספרות המחקר של זמנו והתייחסות אליה. כמה ממאמריו מציגים פרשנות חדשה לטכסטם ידועים שהמחלוקת עליהם נמשכה ותימשך. כמה

מהם דנים בבעיות כלליות יותר בעניני היהודים והיחס אליהם, בעיקר בתקופת הקיסרות הרומית. בשנותיו האחרונות פנה גם לעיסוק בנצרות הקדומה ומקורותיה בגנוסיס היהודית והנוצרית. ספרו היחיד, אוראקוליס כשדייס ותאורגיה (מעשי כשפים בעזרת האלים), יצא לאור באנגלית מכתב היד בשנת 1956, יותר מעשר שנים אחרי מותו. כצעד יוצא מן הכלל הוענק לו פרס ישראל על ספר זה בשנת 1957. הספר, שלא איבד מחשיבותו, זכה מאז הופיע לראשונה לשתי מהדורות נוספות, האחרונה שבהן בשנת 2011.¹

מבחר ממאמריו של יוחנן לוי יצא לאור 24 שנים לאחר מותו, עם הקדמה קצרה מאת אביגדור צ'ריקובר.² הספר יצא בחפזון מה, ללא אינדקס וללא מראי מקומות למקום פרסומו המקורי של כל מאמר. עם זאת, כל קורא שיש לו ענין בתולדות היהדות ההלניסטית, בספרותה, ובהיסטוריה ותרבות תקופת הבית השני בכללה, אינו יכול שלא לקרוא וללמוד את מאמריו של יוחנן לוי, גם אם יש בהם דברים שהתישנו. כראוי לחוקר גדול של העולם הקלאסי, לוי נצמד בראש וראשונה למקורות ככתבם וכלשונם, מהם הוא יוצא אל מחקרם של אחרים ושל, ואליהם הוא חוזר.

במדור זה אנו מפרסמים מחדש את המאמרים הבאים מתוך אותו קובץ:

”דברי ציצרו על היהודים בנאום הסניגוריה על פלאקוס”,
עמודים 79-114;

”דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי”, עמודים 209-220.

1 *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément «

.Les Oracles chaldaïques 1891-2011». Paris, 2011

2 יוחנן לוי, עולמות נפגשים: פחקריס על פעפזה של היהדות בעולם היווני-רומאי, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ט.

דברי ציצרו על היהודים בנאום הסניגוריה על פלאקוס

א

נאום הסניגוריה של ציצרו¹ על פלאקוס זכה לפרסום בחוגי החוקרים של תולדות עמנו² בגלל הדברים שנאמרו בו על היהודים. מפני החרפות שבנאום זה נמנה ציצרו עם שונאי ישראל. מבקרים רבים³ סבורים, שקיבל את איבתו מאפולוניוס מולון, שהיה מורהו בריטוריקה בזמן לימודיו ברודוס ושחיבר כתב-פלסטר נגד היהודים. אבל לסברה זו אין אחיזה במציאות⁴. אין הוכחה לכך.

1. עלי להקדים הערה כללית בעניין התעתיק של שמות לאטיניים. אין ספק שהרומאים ביטאו את שם הסופר שאנו עוסקים בו כאן: "קיקרו", אבל אין, לדעתי, לבטל משום כך את המבטא המקובל. סופר זה נמנה עם אנשי הסגולה של ספרות העולם, שאינה רשות הפילולוגים בלבד. לעומת זה יש לקבל את התעתיק של השמות הלאטיניים, המובאים בספרות העברית העתיקה, כגון השם "קיסר". זכות המסורת הספרותית עדיפה גם כאן מזכות המחקר המקצועי.
2. Dubnow, II, Graetz, III, 1⁵, pp. 164 s. (תרגום רבינוביץ, כרך א, עמ' 468 ואילך); Berliner, Geschichte der Juden in Rom, I, pp. 11 s. (עם מקצת תרגום); Vogelstein-Rieger, Geschichte der Juden in Rom, I, pp. 7 s.; J.-A. Hild, Les Juifs à Rome, REJ, VIII (1884), pp. 20 s.; M. Radin, The Jews among the Greeks and Romans, Th. pp. 224 s. (עם תרגום אנגלי שלם). מקור ותרגום צרפתי עם הערות מעטות אצל Reinach, Textes relatifs au Judaïsme, pp. 237 s.
3. פוגלשטיין, שם, א, עמ' 85; דובנוב, שם; גרץ, שם, ג, 1, עמ' 325; ריינאק, שם, עמ' 241, 1; הילד, שם, עמ' 11, 3. כנגד זה ראדין, שם, עמ' 232 (עיין למטה, הערה 105). קטעי נאומו של אפולוניוס מולון נדפסו אצל ריינאק, שם, עמ' 60 ואילך. עיין למטה, הערות 94, 105.
4. והוא הדין להשערתו השנייה של ריינאק, שבין המשפיעים על דעותיו של ציצרו בעניין היהודים היה גם פטיידוניוס, אחד ממרריו בפילוסופיה, שבתיאור תולדות זמנו דן את היהודים לחובה.

דברי ציצרו על היהודים

שציצרו למד מפי הריטור היווני עניין אחר מלבד כללי הטכניקה של אומנותו⁵. מלבד זה יש לטעון, ששיטת ביאור זו כשהיא לעצמה אינה הולמת את העניין הנידון. עלינו לפתוח בדרך זה, שדברי ציצרו על היהודים מהווים חלק מגופו של נאום משפטי, שנערך לפי הנחות, כוונות ומסיבות מסוימות. רק מי שמביא בחשבון את כל הצדדים, שהשפיעו על הנאום בשעת נאומו, יכול להגיע להבנה נכונה ושלמה של נימוקיו. בירור כזה מחייב בהכרח עיון בהרבה דברים, שלכך אורה אינם מגופו של העניין המכוון, אבל אי אפשר להניח יסוד מוצק לכל היקש בטוח מן הכלל על הפרט אלא בבירור כולם. אין לפנינו דרך כבושה להבנת כוונתם של דברי ציצרו. ביאור נאומי הוא מן התפקידים הדקים ביותר המוטלים על "דורשי הרשומות" בספרות הרומית, אבל גם מן הפוריים והמענ"ינים ביותר, מפני שפעת המסורת ותכונת התקופה המשתקפות בנאומים אלו. עבודת מחקר לפי הבחינות שצוינו למעלה עדיין לא נעשתה, ומאמר זה בא למלא את חסרונה.

קודם שנעיין באופיו הכללי של הנאום⁶, נזכיר את הפרטים, שידיעתם נחוצה להבנת המשפט עצמו.

פלאקוס היה אחד מעורריו של ציצרו בשנת הקונסולאט שלו (שנת 63) ובעל בריתו התקיף במאבקו עם קאטילינה. הוא היה האיש, שהשיג את הכתבים החשאיים של הקושרים, ששימשו יסוד לתביעתם לדין. בשנת 62 כיהן פלאקוס במשרת הפְּרִיטוּרה בפרובינציה אסיה וניצל באכזריות את בני הארץ העשירה והעשוקה מכל הפרובינציות (מומסן). כששב לרומא תבעוהו תושביהן של ערי אסיה לפני בית־הדין שבעיר הבירה, ונטען על־ידיהם על סחיטת כספים (de repetundis). לפי החוק הרומי לא יכול להיות קטיגור רשמי אלא אזרח רומי. בני אסיה בחרו בכמה באי־כוח וביניהם גם בלי־יוס, אחד מאצילי רומא הצעירים, שנסע לאסיה, ביקר בעריה, אסף את חומר הטענה במקומות הפשע והביא אתו לרומי את העדים נגד פלאקוס.

המשפט היה בסוף שנת 59. את הסניגוריה קיבלו על עצמם שני הפרקליטים המפורסמים בזמנם: ציֶצְרו והורְטֶנסיוס. כנהוג נאם ציצרו בסוף. דבר זה מציין

5. גם מדינאים רומיים אחרים למדו אצל אפולוניוס את תורת הריטוריקה (כגון מארקוס אנטוניוס הריטור, זקנו של הטרימוויר; יוליוס קיסר; Mucius Scaevola, המורה למשפטים של ציצרו), בלא שקיבלו ממנו את דעותיו על היהודים. עיין Susemihl, Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit, II, pp. 491, 130-131

6. אביא להלן את דברי הנאום בזכות פלאקוס (להלן: פלאקוס, FI). רק לפי הסעיפים בלבד. פירוש מדויק של הנאום הוצא על־ידי du Mesnil (לייפציג 1883), שדן בעיקר בשאלות ההיסטוריות והמשפטיות הכרוכות במקור, אבל לא חידש כמעט כלום בביאוריו לדברי ציצרו על היהודים

דברי ציצרו על היהודים

את דרך נאומו. במשפטים חשובים נהגו לנאום שני עורכי־דין ויותר. הראשונים עסקו בעיקר בצד ההלכה של המשפט, ואילו האחרון באופיו הכללי. ציצרו לא נחשב למומחה בהלכותיו של החוק הרומי. הוא עצמו היה חומד לצון על צרות אופקם של המשפטנים ועל דרך מחשבתם המפולפלת⁷. כוחו היה במשיכת לב השומעים, ובדרך זו מילא לעתים קרובות תפקיד מכריע במשפטים פוליטיים בפני דיינים, שרובם לא היו בקיאים בהלכה והטו אוון קשבת לשיקולים כלליים, ואף לרינונים. וראיה לכך, שפלאקוס יצא זכאי מלפני בית־הדין, אף־על־פי שאשמתו היתה למעלה מכל ספק. על מהלך המשפט נמסרה לנו עדות יקרת־ערך⁸, שבה נאמר: "במשפטים רבים, שבהם לימד ציצרו זכות על נטענים החייבים תכלית חיוב, זכה לניצחון על־ידי בדיחותיו: למשל בנאום הסניגוריה שנשא על ל. פלאקוס. האיש הזה נטען על עוון כחיתת כספים על־ידי תושבי הפרובינציות. הוא ניצל מדין עוונות הגלויים לעין כול על־ידי בדיחות שבמקומן". ידיעה זו מוכחת מדברי הנאום עצמו. ה-crimina היא manifestissima, ולא הצילו אלא כוח הקטרוג על הטוענים. נעין מקרוב בשיטות ההסתה, שבהן החזיק ציצרו בנאומו. הוא העמיד את הוכחותיו על ארבעה דברים:

- א. הוא שיבח את זכויותיו של פלאקוס, שעשה להצלת המדינה במלחמתו נגד כנופית קאטילינה⁹.
- ב. הוא טען שליליוס גייס גייסות של עדים והעבירם על דעתם על־ידי שוחד במישרין או בעקיפין או גם על־ידי איומים¹⁰.
- ג. הוא גילה במשפט פנים של סכסוך בין מלכות רומי ובין מדינות אסיה. אורח רומי נכבד נתבע לדין על־ידי בני אסיה לא־ידועים¹¹; כבוד רומי עצמה

7. Cic., Mur., 23 s.

8. Macrob., Sat., II, 1, 13. עיין Cic., de or., II, 236; Schol. Bob., Fl., 41.

מלבד זה Ed. Meyer, Caesars Monarchie, p. 384, 2; Du Mesnil, p. 45.

9. פלאקוס, 1-5, 24-26, 94-106.

10. Schol. Bob., Fl., 13; Laeli... potentiam sive gratiam. "גיוס" העדים:

פלאקוס, 13. - מתן שוחד במישרין: פלאקוס, 3, 6, 13, 15, 18. - בעקיפין: פלאקוס, 5, 22, 24, 41.

ציצרו טען, שליליוס אכסן את העדים בביתו ועשה אותם ל"דידורו". - איומים: פלאקוס, 15.

36. ליליוס איים, שאם לא יעירו מרצונם, יכריח אותם להופיע ברומי כעדי חובה; די מסניל,

שם, עמ' 14, 30 ואילך. - המספר המאכסימאלי של עדי חובה היה 120, למספר עדי הרשות לא

היה שיעור; השוה Mommsen, Strafrecht, pp. 408 s.; Zumpt, Criminalpro-

zess der römischen Republik, p. 280. ציצרו הוסיף (פלאקוס, 13), שאינו רוצה

להאריך בטענות אלו, שמה יטען בעל דינו, שהוציא עליו לעו.

11. פלאקוס, 8, 24, 40.

דברי ציצרו על היהודים

שרוי בסכנה! על-ידי תכסיס זה ביקש ציצרו לעורר את יצר הלאומיות שבלב השופטים ולהסיח את דעתם מן העיון בפרטי האשמה¹².

ד. ההסתה הלאומית היתה עיקר בחלק הראשי של נאומו, העוסק בביטול דברי העידים (improbatio testium)¹³. כאמור, אסף ליליוס את העידים נגד פלאקוס מכל הערים השודדות. ציצרו השתדל לפסול אותם על-ידי הטלת חשד בתכונותיהם האישיות. לשם כך מיין את העידים סוגים-סוגים וערך אותם כדלקמן:

א. תושבי הערים היווניות של אסיה הקטנה. ציצרו אמר, שאין לסמוך על דבריהם, מפני שעמם לא טעם מימיו טעם עדות נאמנה. כדי לבסס את דעתו, ייחד את הדיבור על דרכי המשפט ביוון בכלל¹⁴. בראשונה גינה את יחס הזלזול שהיוונים נוהגים בעדויות; אחר-כך עמד על ההפקרות המצויה באספות-העם שבערי אסיה היוונית, שבהן הוחלט על מתן עדות בכתב נגד פלאקוס¹⁵; ולבסוף הטעים, שהפקרות זו גרמה לחורבן של מדינות יוון העתיקה. לעומת זה הרים על נס את הדקדוק שבתקנותיהם של אבות רומי הראשונים בעסקי אספות-העם והתאונן על קלקולן מפני התפשטות ההפקרות היוונית בין אוכלוסי הבריה. נוסף לכך טען נגד העידים היווניים, שבסתר לבם הם רוחשים איבה לרומי, שכן היו מדינותיהם בעלות בריתו של המלך מיתרידת, שפתח את מלחמתו ברומי ברציחת כל נתיניה, אשר ישבו באסיה הקטנה¹⁶.

ב. נימת ההסתה הלאומית נאלמת, כשהסניגור פותח בתשבחות לערים היוויות אתונה, ספארטה, מאסיליה ואחרות, ששלחו עדים כדי לספר בשבח הנהגתו הטובה של פלאקוס בשנות כהונתו אצלן¹⁷. כאן אין זכר בדברי ציצרו למלחמת מיתרידת, אף-על-פי שגם האתונאים הצטרפו אליה¹⁸, וכן אין רמז להפקרות שבאספות-העם, אף-על-פי שדווקא משטר האתונאים היה בנידון

12. Schol. Bob., Fl., 19.

13. פלאקוס, 11-93; השווה די מסניל, עמ' 47-52.

14. פלאקוס, 9-19, 23, 24, 26, 36, 57; השווה גם Sest., 126.

15. כדוגמה שכנגד הזכיר ציצרו (פלאקוס, 17) את מתן העדות בכתב נגד ורס לפי החלטה כדין של ראשי הערים בסיציליה. עיין למטה, הערה 119.

16. פלאקוס, 58, 60, 61.

17. פלאקוס, 62-63. — תושבי הערים האלה הופיעו כ"משבחים" (laudatores) ולא כעדים (testes), אבל חוות-דעתם היחה שקולה כנגד עדות ממש (צומפט, עמ' 105; די מסניל, עמ' 20).

18. עוד בשנת 18 לפסה"ג הזכיר הסינאטור קאלפרניוס פיסו בנאום הקטיגוריה שלו נגד האתונאים את בריחתם עם מיתרידת (טאציטוס, אנאליים, ב, 55).

דברי ציצרו על היהודים

זה למשל ולשנינה בפי הרומאים¹⁹. כנגד זה מרחיב הנואם את הדיבור על תרומותיה של אתונה לתרבות האנושית, על תפארת ימי עברה, על אצילות גזעה ועל פרסום שמה, שיוון השבורה והרצוצה ניוונת ממנו עד היום הזה²⁰. ציצרו צייר תמונה אידיאלית של קדמוניות אתונה והישגיה התרבותיים, כדי להסיח את הדיבור ממשטרה וממדיניותה בהווה. כוונה זו יוצאת מדברי השבח, שחלק ליתר המדינות היווניות. כאן לא ראה צורך להסיח את הדיבור מן הצד המדיני ני ולכן הוא למד על נאמנותם מעילות תחוקתם. בני ספארטה זכו לדברי תהילה בזכות שמרנותם, ואילו תושבי מאסיליה בזכות משטרם האריסטוקראטי. אלה הם המשבחים, שבהם התעצם פלאקוס. אלה הם העדים בזכותו, שעליהם הוא סומך. הבה נתייצב בפני שרירות-לב²¹ היוונים בעורת היוונים.

ג. המלים האחרונות משמשות פנייה לדיון על עצמים ממין אחר, שגם הם שלחו עדים נגד פלאקוס, והם התושבים הקדומים של אסיה הקטנה: הפריגים, הקארים, המיסים והלידים²². כדי למעט את דמותם נקט ציצרו בשיטת הסתה חדשה: הוא הוכיח בהוכחות היסטוריות, שבאמת אין השבטים האלה מגזע היוונים, אלא בארבראים, שאין להם חלק ונחלה במוניטין שיצא לשבטי יוון האמיתיים. וראיה לכך, שהיוונים עצמם מאסו בהם וחיברו עליהם פסוקים של בוז. ציצרו מביא פתגמים יווניים כאלה על כל אחד מארבעת השבטים²³, ואין ספק שהשיג את מבוקשו, ששם אותם ללעג ולקלס בפני השופטים הרומיים. ד. נימת ההסתה גוברת והולכת כשהנואם בא לדבר על יהודי אסיה הקטנה. טענתם היתה, שפלאקוס החרים שלא כדין את תרומותיהם, שתרמו לאוצר המקדש בירושלים. ואלה דברי הסניגוריה של ציצרו (§§ 66–69):

“עתה בא הלעז (בדיוק: הקנאה) בעניין זהב היהודים²⁴. לכאורה זה טעמו של דבר, שמשפט זה נידון לא רחוק מן המדרגות של אוֹרְלִיוֹס²⁵. בגלל האשמה

19. ראה את דברי הביקורת של ציצרו עצמו על משטר האתונאים – פלאקוס, 17.

20. עיין למטה, הערה 101.

21. cupiditas – “שרירות מפלגתית”, עיין די מסגיל על פלאקוס, 12.

22. פלאקוס, 64–65.

23. השווה די מסגיל, למקום.

24. “Iudaici” (עיין למטה, הערה 69) “Sequitur auri illa invidia” – התרומות הנקבצות הוחלפו בזהב, כדי להקל את הובלתן לירושלים. על הרשות של קהילות התפוצות להוציא את הסכומים שנקבצו לטובת בית-המקדש בירושלים, ועל ניסיונות אחרים להתריס אותם, שנעשו על-ידי השלטונות של ערי היוונים, עיין ז’יסטר, א, עמ’ 379 ואילך, וכן שירר, ג⁴, עמ’ 112 ואילך.

25. ה-gradus Aurelii, מדרגות אבן ב-forum Romanum, שהובילו לבמת בית-המשפט

דברי ציצרו על היהודים

זו נתבקשו ממך, ליליוס, המקום הזה וההמון הזה: הרי אתה יודע, מה גדולה קבוצה זו, מה רבה אחדותם, ומה חזקה השפעותם באספות-העם²⁶. לכן אדבר בקול נמוך, כדי שלא ישמעו את דברי אלא השופטים בלבד. שהרי אין חסרים אנשים שמבקשים להסית אותם נגדי ונגד כל אדם טוב²⁷; אבל לא אסייע בידם להקל להם דבר זה.

"לאחר שהיה למנהג להוציא את הזהב בשם היהודים מדי שנה בשנה מאיטליה ומכל הפרובינציות לירושלים, פרסם פלאקוס פקודה, האוסרת הוצאת הזהב מאסיה הקטנה. מי מכס, שופטים, לא ישבח תקנה זו בכל לבו? והרי גם לפני כן וגם בזמן שהייתי קונסול הטיל הסינאט איסור חמור על הוצאת זהב²⁸. אבל כשם שההתנגדות לאמונה תפלה בארבארית זו הוכיחה על דקדוק בשמירת החוקים, כך (הוכיח) על תקיפות בעמידה על כבוד המדינה הזולול²⁹ בהמוני היהודים, המהמים הרבה באספות-העם³⁰.

"אבל גיאוס פומפיוס, שכבש את ירושלים³¹ ונכנס לתוכה כמנצח, לא נגע בשום דבר שהיה במקדש הזה³². – ובכן, כשם שעשה בחכמה בשאר דבריו, כן

(tribunal), שבו גידון דינו של פלאקוס, היו מקום התקולות מפורסם לגנאי של האספסוף: Cic., Clu., 93; Dom., 54; Sest., 34; Pis., 11
למטה, הערות 121, 137.

26. Scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeant in contionibus

27. Neque enim desunt, qui istos in me atque in optimum quemque incitent

על הוראת התואר optimus כאן עיין למטה, הערה 70.

28. Cic., Vat., 12; עיין למטה, הערה 116.

29. השווה 3, Cic., Mil.

30. Huic autem barbarae superstitioni resistere severitatis, multitudinem Iuda-

eorum flagrantem nonnumquam in contionibus pro re publica contemnere

gravitatis summae fuit – severitas ו- gravitas מציינות כאן את סגולות השלטונות,

ובעיקר של הסינאט, בהטלת גזרות חמורות אבל מועילות למדינה גם נגד רצון האוכלוסים;

השווה 8, Att., I, 16, פלאקוס, 94, 103. ציצרו מצדיק את החלטת פלאקוס מכוח התקדים

של תקנת הסינאט ומשבח את הנאשם, שלא חזר בו מהחלטתו ולא נרתע מפני ההפגנות של יהודי

רומי כנגדו ומפני דת היהודים בכלל. בספרו de legibus, II, 37 יעץ, לפי מסורת הסינאט,

השנחה חמורה על הפרלחנות הוריסויבכ את "דקדוק הקדמונים" ואת ה- auctoritas senatus

במלחמתם הנמרצת נגד התפשטות הדת הפרוצה של דיוניסוס ברומי (השווה ליוויס, 8, 39, ואילך).

עיין למטה, הערה 164.

31. במכתביו לאטיקוס משנת 59 (ב, 9, 1) הוזכר ציצרו את פומפיוס כהלצה בשם Hiero-

solymarius; עיין 157, Mommson, Röm. Gesch., III, p.

32. ציצרו מביא כאן את טענת המקטרגים, שהיא דעת ההיסטוריונים היווניים של התקופה (יוספוס,

דברי ציצרו על היהודים

עשה גם בעניין זה. בוודאי לא רצה לתת פתחון-פה לדיבות מתקנאיו במדינה זו, שהיתה חשדנית כל כך ולהוטה אחר רכילות³³. שהרי איני סובר, שדתות היהודים, שהם שונאינו, היו למעצור למצביא המצוין, אלא הדאגה לכבודו³⁴. אם כן היכן הפשע? שהרי אינך מוצא כל גנבה, אתה מסכים לפקודת האיסור, אתה מודה שפסק-הדין (בעניין החרמת הזהב) נפסק³⁵. אי אתה יכול לומר, שחיפוש הזהב והצגתו בפומבי נעשו שלא כהלכה, וגופי המעשים מוכיחים, שהו-צאו לפועל בידי אנשים נכבדים. באפאמיאה³⁶ נתפש בגלוי קצת פחות ממאה פונט של זהב³⁷ ונשקל לרגלי הפרש הרומי סכסטוס קיסוס, איש גקי-כפיים ובר-לב; בלאודיקאה קצת יותר מעשרים פונט³⁸ על-ידי לוקוס פֶדוֹקִיאוס, שופטנו כאן; באדראמיטיון³⁹. . . על-ידי גֵיאוס דוֹמִיטִיוס הליגאט; בפרגאמון לא הרבה יפחות. חשבון הזהב עומד; הזהב באוצר; אין הוכחה לגנבה; נדרשת קנאה; מרחיקים את הדיבור מאחזי השופטים, הקול יוצא ומשתפך לקראת מעגל הצופים וההמונים⁴⁰. לכל מדינה, ליליוס, דתה שלה. ולנו דתנו שלנו⁴¹.

מלחמות, א, 153; קדמוניות, יד, 72. עיין 1, 312, (E. Meyer, Christentum, II, p. 312), המטעימים, שפומפיוס חס על בית-המקדש "מיראה" (*δὲ εὐσέβειαν*). מדברי הסניגור יוצא נוסף לכך, שהמקטרגים העמידו את חרדת הקודש של המצביא הרומי כנגד חילול הקודש של פלאקוס. בתקופת הקיסרות נידון הגונב את תרומות היהודים על חטא של *sacrilegium*. השווה זיסטר, א, עמ' 382 ואילך; עיין גם למטה, הערה 83.

33. הכוונה לרומי: פלאקוס, 7; Cael., 38.

34. ציצרו שיבח תכונה זו של פומפיוס גם בנאומו *de imperio Cn. Pompeii*, סעיף 66. עיין מומסן, שם, ג, עמ' 11. עיין גם למטה, הערה 146.

35. החוקרים נאחזו שלא בצדק בנוסח הנמסר בכתב-יד: *iudicatum*, מפני שלא ברירר לעצמם כהוגן את מהלך הפעולות של הפריטור נגד היהודים. לאחר שהטיל פלאקוס את האיסור הכללי להוציא זהב מאסיה, תבע את היהודים בפרט לדין, כדי להוכיח, שניטו לעקוף את פקודתו. לאחר שהברחת הזהב על-ידיהם היתה *res iudicata*, היה זכאי להחרים את אוצרותיהם. עיין למטה, הערה 115.

36. על יישוב יהודי באפאמיאה (בפריגיה), עיין שירר, ג, עמ' 18; זיסטר, א, עמ' 191, 19; בלאודי-קיא (מערבית לאפאמיאה) — עיין שירר, ג, עמ' 17; זיסטר, א, עמ' 191, 17; באדראמיטיון (עיר-נמל צפונית לפרגאמון) — עיין שירר, ג, עמ' 13; זיסטר, א, עמ' 190, 9; בפרגאמון — עיין שירר, ג, עמ' 13; זיסטר, א, עמ' 190, 10.

37. כלומר: קצת פחות מ-22,500 דולר בערך.

38. קצת יותר מ-4500 דולר בערך.

39. מספר הסכום גשמש בכתב-היד.

40. ציצרו יצא מתוך ההנחה, שכל התביעה בעניין זהב היהודים לא הומצאה אלא למטרות דימאגו-

דברי ציצרו על היהודים

גם בימים⁴², שבהם עמדה ירושלים על תלה והיהודים ישבו בשלום, היתה עבודת הקודש שלהם לזרא לתפארת מלכותנו, לכבוד שמנו ולמוסדות אבותינו. ומה גם עתה, לאחר שהוכיח העם הזה בנשקו, מה שזמם על מלכותנו; ואף הראה, כמה נתחבב על האלים הנצחיים, לאחר שהוכרע והיה למס⁴³, לאחר שנשתעבד⁴⁴.

ציצרו מונה בפסקה זו ארבע מידות ביהודים:

[א] הם מצטופפים באספות־העם ברומי ומרבים שם את המהומה. הוא יצא בטענה זו גם נגד בני פריגיה ומיסייה שהשתקעו ברומי⁴⁵.

[ב] אמונתם התפלה. בלשון *barbara superstitio* כינו הרומאים את כל דתות המזרח⁴⁶.

[ג] הניגוד שבין דתם לדת רומי. יתרון הכוח של העם נחשב ליתרון דתו. "הא־לים הנצחיים" תמכו ברומאים בשעת כיבוש ירושלים וגילו בדרך זו את דעתם האמיתית על עם ישראל ופולחנו. הרעיון שהרומאים הכניעו את אומות העולם בעזרת האלים הגומלים להם חסד על חסידותם היה יסוד מוסד ביראת השמים הרומית⁴⁷. ודבר זה מבאר על שום מה ההיקש ממפלת היהודים על בטלות

- גיות. בידי הקטיגורים לא היו הוכחות נגד פלאקוס, לכן פנו לא אל השופטים, אלא אל האוכלוסים המאוונים לדבריהם, כדי להסית אותם. עיין למטה, הערה 122.
41. *Sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis*, כדי לעורר את הרושם, כאלו העדיף ליליוס דת זרה על אמונת אבותיו. כוונת דבריו לא היתה חזרה על עקרון הסבלנות הדתית (השווה, למשל, זיסטר, א, עמ' 221, 1; הירוודוטוס, ג, 38), אלא אתראה בפני ליליוס שלא לבגוד באלי עמו ומדינתו. עיין למטה, הערות 89, 170.
42. *Stantibus Hierosolymis pacatisque Iudaeis tamen istorum religio sacrorum a splendore huius imperii, gravitate nominis nostri, maiorum institutis abhorrebat: nunc vero hoc magis, quod illa gens quid de nostro imperio sentiret ostendit armis; quam cara dis immortalibus esset docuit, quod est victa, quod elocata, quod serva*
43. יוספוס, מלחמות, א, 154; קדמוניות, יד, 74; שירר, א, עמ' 290 ואילך, 338.
44. *serva*; על הטכסט עיין די מסניל (נגד השערות של ברנאס). בוכות התיקון של המלה המסורה (servata) מדברת גם ה-*clausula* (creticus).
45. פלאקוס, 17: "בני העמים האלה מרעישים באספות־העם שלנו פעמים רבות".
46. עיין *Friedländer, Sittengeschichte Roms, III¹⁰, p. 138 s.* עיין גם למטה, הערות 172, 168.
47. עיין הפסוקים שאסף H. Fuchs (עיין למטה, הערה 102), עמ' 28, הערה 9.

דברי ציצרו על היהודים

דתם חוזר בפי סופרים רבים של התקופה העתיקה⁴⁸. נראה למטה, שהוכחה זו מצויה גם בדברי הפולמוס של הרומאים נגד עמים אחרים⁴⁹.
 [ד] היהודים הם אויבי רומי. ציצרו לא יצא בטענה זו כנגדם בלבד, אלא גם נגד תושבי הערים היווניות של אסיה⁵⁰.
 וכך אנו מעלים בידנו כלל ראשון: כשם שציצרו לא יצא נגד היהודים בלבד, אלא נגד כל האומות, שהסכימו לשלוח עדים נגד פלאקוס, כך לא בא עליהם

48. (א) Minucius Felix, Octavius, 10, 4 (מקורו היה נאום המדינאי Fronto מירוהו של מארקוס אורליוס קיסר, נגד הנוצרים); (ב) Philostrat., vit. Apoll., VI, 29 (ריינאק, עמ' 177); (ג) השווה יוספוס, מלחמות, ב, 390; (ג) גזרת התשלום של מחצית השקל ל-Juppiter Capitolinus במקום למקדש בירושלים לאחר חורבן הבית השני היתה מבוטטת על אותה האמונה; (ד) אפינון, אצל יוספוס, ב, 125 ואילך; (ה) Celsus ap. Origen., V, 41; VIII, 69; (ו) יוליאנוס קיסר (ראה את מאמרי ב"ציון", ה, תש"א, עמ' 10, הערה 45; ולהלן בספר זה); (ז) עוד בימי אוגוסטינוס (evang., I, 13, 20) חזרו הרומאים על השאלה: "אלוהי היהודים, שאתם (הנוצרים) אומרים עליו, כי הוא האל העליון והאמיתי, למה לא הכניע להם (ליהודים) את הרומאים ואפילו לא עור להם, שלא ישתעבדו לרומאים?".

בער ("ציון", תרצ"ד, עמ' קג ואילך) אסף עדויות מרובות, כדי להוכיח את קדמות הרעיון של "שעבוד-עולם", ששימש יסוד לתקנות האנטי-יהודיות בימי-הביניים. אבות הכנסייה של המאות הרביעית והחמישית, שניסחו את העיקרון הזה, השתמשו על-פי רוב בלשונות servitus, aeterna captivitas וכדומה (השווה מלבד המקומות, שנקבצו על-ידי בער, גם Hieronym., comm. in Zach., III, 11; Lactant., div. inst., IV, 21). הנוסח perpetua servitus מזדמן בפעם הראשונה באיגרת האפיפיור אינוקנטיוס השלישי משנת 1205 (השווה את מאמרי "יוספוס הרופא" [להלן בספר זה], הערה 77). מקור הטופס היה ההיסטוריון הנוצרי אורוסיוס, ז, 4, 17, שחזר על דברי פוטוניוס, חיי טיבריוס, 36, בעניין גירוש היהודים והמתגיירים מרומי: sub poena perpetuae servitutis. סוטרניוס קיבל את הנוסח מהעודה רשמית. התואר perpetuus, לומר, שהעבדות לא הייתה זמנית (temporaria) ושהיא אסור לשחרר את המשועבדים; השווה נוסח דומה ב-Digesta 13, 8, 19, 48; in perpetua vincula damnatus servus sive in temporalia; Caesar, bell. Gall., VII, 77, 9; 15; 16; 16 — לפי 1, 952. עיי' מוסקן, Strafrecht, עמ' 1, 952. השתמש ראש המורדים בנאליה בלשון servitus perpetua (או aeterna), כדי לציין בה את עול השעבוד, שהרומאים עמדו להטיל על בני עמו; השווה גם Horat., ep., I, 10, 41, וכן בוולגאטה לדברים טו, יז (דברי הערה זו אינם מכוונים אלא לצד הלשוני של תולדות המושג בלבד).

49. עיי' למטה, הערה 107.

50. עיי' למעלה, הערה 16.

דברי ציצרו על היהודים

בטענות מיוחדות, אלא בטענות החוזרות ונשנות בפיו גם כנגד אומות אחרות. נראים הדברים, שציצרו השתמש בנאומו בזכות פלאקוס בתכטיסים פרקליטיים מסוימים, שהיו שגורים בפי הסניגורים הרומיים. רושם זה מתחזק מתוך עיון בנאומים אחרים שלו, שבהם לימד זכות על פקידים רומיים, שנתבעו לדין בעוון סחיטת כספים.

כדוגמה ראשונה ישמש לנו הנאום בזכות פונטיוס⁵¹, שכינה בתור *propraetor Galliae Narbonensis* בשנת 70 ובזו שם את שבט האלופרוגים. הוא נטען בשםם על-ידי באי-כוחם הרומיים *de repetundis*, וציצרו קיבל על עצמו את הסניגוריה. כשבא לפסול את העדים של הצד שכנגד, נקט בשיטה זו: תחילה טען כנגד בעלי התיביעה, שהעדיפו עדים זרים ובארבאריים מעדים רומיים⁵². שנית הטעים, שאין לבטוח בדברי הגאלים, מפני שהם שונאים לרומים⁵³: לא זו בלבד שאסרו מלחמות ארוכות על הרומאים, אלא אף עתה הם מתהלכים שמחים וגאים בכל רחבי הפורום, באיזמים⁵⁴ ובהמולת מלים בארבארות, ומתרים בנו, שעם גמר מלחמה זו (כלומר: המשפט) יתגרו מלחמה גאלית חדשה⁵⁵. שלישיית טען, שדעות הגאלים ואמונותיהם הן כל כך רחוקות משל הרומאים, עד שאין לסמוך על דברי עדותם. כדי לחזק טענה חמורה זו, הרחיב ציצרו את הדיבור על דתות הגאלים. ואלה הם עיקרי טעמיו⁵⁶: שאר האומות אוסרות מלחמות בעד אמונותיהן, ואילו הגאלים נגד האמונות של כולם. שאר האומות מתפללות בשעת המלחמה לאלים על שלום ורחמים, אבל הגאלים התגרו מלחמות באלים הנצחיים עצמם, שהרי אבות אבותיהם יצאו ממקומות יישובם למרחקים, כדי לשדוד את מקדש אפולון בקלפוי, משכן הנבואה של העולם כולו. ולא זו בלבד אלא שהעזו לשים מצור על הקאפיטול ועל יופיטר עצמו השוכן בו, שבשמו אמרו אבות רומי לקדש את נאמנות עדותם. היאך אפשר, שבלב עם כזה ירחש רגש של קדושת אמונה, לאחר שהחזיקו עד היום בוב-

51. מן הנאים *pro Fonteio* (להלן: פונטיוס) לא נשתיירו אלא שרידים. אביא את דבריו לפי חוצאת Teubner, opera Cic., vol. IV, p. 22b s. על הדמיון בין שני הנאומים עמדו כבר Schol. Bob., Fl., 19.

52. פונטיוס, 4, 16, 23, 27, 41, 32, 41.

53. פונטיוס, 12 ואילך, 15, 18 (*iratis testibus*), 22, 32, 33, 41, 43, 49.

54. פונטיוס, 34, 44, 49. — על פחד הרומאים מפני פלישת הגאלים השווה גם Cic., de prov. cons., 32 s.

55. פונטיוס, 33.

56. פונטיוס, 30-31; השווה גם 32, 49.

דברי ציצרו על היהודים

חי אנשים⁵⁷, כדי לרצות את אליהם, ואינם עובדים את השמים, אלא אם יטמאו אותם קודם במעשה פשע?

טענותיו של ציצרו נגד אמונות הגאלים מבארות את עיקר כוונת דבריו על המקדש בירושלים שבנאומו לטובת פלאקוס. בעיני הרומאים היתה העדות בבחינת עבודה בקודש. ולא מפני זה בלבד שהשבועה בשם האלים קדמה לגבייתתה⁵⁸, אלא מפני ש"אמונה" ו"נאמנות" היו בשבילם מושגים הכאים משרש אחד. הוכחה לכך הוא שימוש הלשון religio בהוראת "דת", "יראה" "קפדנות" ו"נאמנות" כאחד⁵⁹. ואף בלשון fides מתמוגת המשמעות הדתית עם היווידית⁶⁰, ולכן משמשות שתי הלשונות האלה לעתים קרובות כשמות נרדפים⁶¹. מתוך אמונת הרומאים בקדושת החוק והמשפט מתבארים ספקותיהם בנאמנותו של עד, שלא היה בן דתם. ציצרו הגביר את החששות האלה על-ידי כך, שהטיל דופי באמונות-השווא של הגאלים. גם דבריו בנאומו על פלאקוס על הניגוד בין "עבודת הקודש בירושלים" ובין סגולות הדת והמדינה הרומית היו מכוונים להגדיל בעיני השופטים את ההפרש בין ההשקפות של שתי האומות על קדושת ה"נאמנות".

הנאום השלישי, שגם בו אחז ציצרו בתכסיסים אלה כדי לפסול את עדי הצד שכנגד, היה נאום הסניגוריה שנושא על סקאורוס⁶², ששימש במשרת propriae tor Sardiniae בשנת 54, עשק את הפרובינציה ונתבע לדין de repetundis. התובעים הביאו עדים מתושבי הארץ השדודה, וציצרו השתדל גם הפעם לסתור את הוכחותיהם על-ידי הוצאת לעז על תכונותיהם האישיות. הוא ביסס את פסלות עדותם על ארבע טענות:

57. הכוונה לדת הדרואידים, שציוו לזבוח אנשים פושעים לכבוד אליהם.
 58. Mommsen, Strafrecht, p. 431, 9; Zumpt, p. 295 s.
 59. W. Otto, Religio und Superstitio. Archiv für Relig., XII, p. 533 s.; XIV, p. 406 s.; RE, s.v. Religio (הוכחותיו של מחבר הסעיף הזה לסתור את דעתו של אוטו אינן נראות לי).
 60. E. Fränkel, Fides, Rhein. Mus., 1916, p. 187 s.; RE, s. v. Fides; Cic., Off., III, 102 s.; R. Heinze, Fides, Hermes 1929, p. 140 s.; Wissowa, Religion und Kultus der Römer², p. 133 s.
 61. RE, s. v. testimoniorum religio et fides (פלאקוס, 9, 21, 22, 23, 26; פונטיוס, 30).
 Religio, Sp. 574; Schol. Bob., Fl., 15 פונטיוס, 27; פלאקוס, 10; פוליביוס, ו, 56, 14.
 62. גם מנאום זה לא גשתמרו אלא שרידים, עיין הוצאת Teubner, חלק ז, עמ' 537 ואילך.

דברי ציצרו על היהודים

[א] התובעים גייסו את אנשי סארדיניה בהמוניהם, כדי ללחוץ על מהלך המשפט, ומשכו אותם לרומי על-ידי הטלת אימה או מתן שוחד.⁶³

[ב] שנית טען, שאין לתת אמון בדברי העדים האלה, מפני שהם בני עם, שנת-פרסם בעולם בשקרנותו. כהוכחה לכך מביא ציצרו מסורת היסטורית על מוצא העם הסארדי בזה הלשון⁶⁴: "בכל תעודות הימים הקדומים ובכל כתבי ההיסטוריונים נמסר, שעם הפניקים הוא עם מלא מרמה. מהם יצאו הפגנים, שהוכיחו על-ידי מרידות רבות של בני קרתאגו ועל-ידי הפרת בריתות מרובות. שלא נפלו במידות מאבותיהם. מן הפגנים יצאו הסארדים, לאחר שגועם התערב עם הגזע האפריקני. אבל הם לא נשלחו על-ידי הפגנים לסארדיניה, כדי לייסד קולוניה ולהתיישב שם, אלא הושלכו ונתגרשו מארצם".

[ג] שלישית העלה ציצרו את הנעימה הלאומית. הואיל וסארדיניה כבר היתה משועבדת לרומי זה 150 שנה, לא היה בידו להזכיר מלחמות שניטשו בין בני האי לבין רומי. לפיכך פשפש ומצא טענה אחרת, כדי להוכיח את פסולם: בעוד שבשאר הפרובינציות היתה לפחות עיר אחת, הקשורה קשרים מיוחדים עם מדינת רומי, לא נמצאה עיר כזאת בכל הפרובינציה סארדיניה⁶⁵.

[ד] לבסוף חזר ציצרו והטעים את הניגוד שבין כבוד האזרחות הרומית ובין שפלות מוצאם של העדים. הוא טען לפני השופטים, שאין לדון לחובה בן רומי מכובד על-פי דברי עדים בארבריים⁶⁶.

גם בנאום זה השתמש ציצרו במוטיבים הקבועים של פסילת העדים. ניכר הדבר, שהסניגור השתמש בשלושה הנאומים שנשא על פלאקוס, על פונ-טיוס ועל סקאורוס בטכסיסים מסוימים של פסילת עדים. וכאן עולה השאלה, אם תכסיסים אלה אינם בני מסורת ידועה. כדי לבדוק את הדבר, ראוי לעיין בספרי הריטוריקה ובהוראותיהם בעסקי חקירת העדים.

ב

מחבר התעודה הקדומה ביותר של הריטוריקה הרומית היה ה-auctor ad Herennium, ריטוריקן אלמוני, שהיה בימי שלטונו של מאריוס והיה תומך נמרץ של

63. בסקאורוס, 17, אמר ציצרו, שהוא "נמלט" מגייסות העדים הסארדיים, שהובאו למקום הדין כדי להבהילו על-ידי שאונם, ל"נאמנות ולמתינות" של השופטים. — בסקאורוס, 20, קרא ללהקת העדים הסארדיים בשם "קשר" (conspiratio). השווה גם שם, 19, 21, 37, 38, 40. — הטלת פחד: סקאורוס, 20, 38, 41; השווה למעלה, הערה 10. — מתן שוחד: סקאורוס, 38, 41, 45.

64. סקאורוס, 42—43.

65. סקאורוס, 44; השווה Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, I, p. 99, 4.

66. סקאורוס, 45.

דברי ציצרו על היהודים

מפלגת הדימוקראטים⁶⁷. ספרו מחזיק אוסף של כללים ריטוריים ונועד לשמש מכשיר-עזר בידי הנואמים בבית-הדין. הכללים הנמצאים בו דומים לאלה, שבהם השתמש ציצרו בחקירת העדים. באחד הפרקים⁶⁸ הזכיר בעל הספר בקיצור את הדרכים, שבהן ישלקנות את לב הקהל על-ידי גידוף המתנגדים. הוא יעץ לעורר נגדם "שנאה, קנאה ובוז" ודיבר על המזימה השנייה כדלקמן: "נעורר קנאה (*invidia*) למתנגדינו, אם נזכיר את עצמתם, את השפעתם, מפלגתם, עושרם, פריצותם, אצילות משפחתם, את האנשים התלויים בחסדם (*clientelas*), אורחיהם, איגודם (*sodalitatem*), קרוביהם, ואם נזכיר שהם בוטחים יותר בכוחות-עזר אלה מאשר באמת".

ברשימת הטענות האלה בולטת ההשקפה הפוליטית של מחבריה, המונה את תכונות האריסטוקראטים שהיו שנואות על ההמונים. *invidia* היתה הסיסמה, שבה כינו האופטימאטים את התקפות האוכלוסים על זכויותיהם⁶⁹, ואף הטענה בעניין "זהב היהודים" לא הומצאה, לדעת ציצרו, אלא כדי לעורר את קנאת האוכלוסים לאופטימאטים⁷⁰. אם נעמיד במקום הטענות המובאות אצל ה-*au-ctor ad Her.* את הטענות-שכנגד של האופטימאטים, נקבל מערכת של סיסמות, שבהן השתמש ציצרו בדבריו על היהודים: כשם שהדימוקראטים יצאו נגד ה-*potentia et gratia* של האצילים, כך יצאו האופטימאטים נגד השתלטות הדימאנוגים באספות-העם; וכשם שדוברי העם קבלו על התלכדות האצילים בחבורת הסינאט, כך קבלו האצילים על התקשרות ההמונים באיגודים הפור-

67. עיין בדברי ההקדמה להוצאה הביקורתית של הספר ביד Fr. Marx (לייפציג 1894). אין כאן המקום לדון ביחס ספר זה לספר *de inventione* של ציצרו הצעיר, וכן לא במקורות היווניים, שבהם שניהם תלויים. אביא למטה עד כמה שאפשר עדויות מתוך כתבי הריטוריקנים הרומיים בלבד.

68. *Quintilian.*, IV, I, 14; *Cic.*, *inv. rhet.*, I, 22; *auct. ad Her.*, I, 5, 8; *M. Gelzer*, *Die Nobilität der römischen* V, 6, 5; *Cic.*, *de orat.*, II, 321 *Republik*, p. 65, 7

69. *R. Hei-* *Cic.*, *Cluent.*, 1, 4-5, 77, 93, 95, 202: *popularis invidia* *nze*, *Ciceros politische Anfänge*, p. 119, 64 (*Vom Geist des Römertums. Ausgewählte Aufsätze*, Leipzig 1938); *W. Kroll*, *Kultur der ciceronischen Zeit*, I, p. 70 s. *conitiones* נגד ה-*Cic.*, *Acad. prior.*, II, 144; מקומות אחרים אצל *H. Strasburger*, *Concordia ordinum: Dissert. Frankfurt 1931*, p. 37. עיין גם למטה, הערה 147.

70. ציצרו כינה בתואר *optimus* (עיין למעלה, הערה 27) את האופטימאטים והפרשים, שהסכימו לתכניהו בדבר "איחוד המעמדות"; השווה שטראסבורגר, שם.

דברי ציצרו על היהודים

ליטיים (sodalitates). שימוש המושגים האלה מראה על הרקע הפוליטי של משפט פלאקוס, שיתחורר לנו עוד יותר להלן.

במקום אחר בעל הספר הריטורי הנ"ל מדבר בפסילת העדים ויועץ לטעון נגדם, שנשחתו "על-ידי קבלת כסף או תלות או פחד או שנאה"⁷¹. על הנימוקים הידועים לנו מנאומי הסניגוריה של ציצרו חזר גם הריטוריקן קווינקטיליינוס בספרו "על יסודות הדברנות". מפני חשיבות העניין ראה להקצות פרק מיוחד לחקירת העדים⁷². כמה מהוראותיו מקבילות אף הן לתכסיסים, שציצרו השתמש בהם. לדעת קווינקטיליינוס יש לטעון נגד העדים של הצד שכנגד, שהעבי-רום על דעתם קנאה, התחייבויות (gratia), קבלת שוחד, פחד, שנאה, ידידות, רדיפת כבוד⁷³. הוא הוסיף, שאם בעל המשפט יביא הרבה עדים, יש להטיל בו דופי של קנוניה (coniuratio); בטענה זו יצא ציצרו נגד היהודים, הגאלים והסארדים⁷⁴. במקום אחר⁷⁵ מסר קווינקטיליינוס ידיעה יקרת-ערך על קונטרסים מיוחדים לחקירת העדים, שנועדו לשמש את עורכי-הדין. הספרים האלה החזיקו אוסף של loci communes ונלמדו על-פה גם בידי גואמים בעלי שם. אחד המחברים של קונטרסים כאלה היה, לדבריו, הורטנסיוס, ראש הדברנים ברומי בשנות נעוריו של ציצרו, שלמד ממנו, לפי עדות עצמו, תכסיסים רבים באומנותו. מספרי-שימוש כאלה לחקירת העדים לא נשתמר בידנו כלום, אבל רושם כללי של תכונתם מתקבל מדברי שני הריטוריקנים הנ"ל⁷⁶. גם ציצרו מוסר לנו בעקיפין את ראשי הפרקים של ה-loci communes, כשהוא אומר בתוכחתו על הגאלים⁷⁷, שעד אמת חייב להגיד את דבריו "באחריות אישית, בשיקול-דעת, בענווה, בנאמנות, בחרדה, בדאגה לשמו הטוב, בשקידה ובוהר-

71. auct. ad Her., II, 11.

72. Quinct., inst. orat., V, 7. לפי תורת הריטוריקנים (עיין Quinct., V prooem. 1, 1) נחלקת בדיקת העדים לשתי חקירות נפרדות: הבדיקה המפורטת של טעמי העדים, הנוגעים לעצם התביעה; ובדיקת הכשרות של העדים בכלל. בשלושת נאומי הסניגוריה הנ"ל התעסק ציצרו בעיקר בסוג השני של בדיקת העדים.

73. קווינקטיליינוס, ה, 7, 23, 33.

74. ראה למעלה הערות, 26, 53, 54, 63.

75. קווינקטיליינוס, ב, 1, 11, 4; 27. חשיבותן של ההוראות הללו נראית מכך, שכשרות העדים לא נבדקה על-פי תקנות מיוחדות והערכת עדיותיהם היתה תלויה בשיקול-דעתם האישי של הדיינים. עיין צומפט, עמ' 256 ואילך, 370.

76. קווינקטיליינוס לא נחכוך לתת כללים מפורשים לבדיקת העדים, אלא הדרכה כללית בעיקרי שיטותיה (V prooem., 1, 3). גם ציצרו לא נחכוך למסור כללי-שימוש בספריו הריטוריים.

77. פונטיוס, 23.

דברי ציצרו על היהודים

רות, וכשהוא טופל על העדים האסייתיים⁷⁸, שמסרו את עדותם ללא מרצונם הטוב, לא לפי החוק, המנהג המקובל, האמת, יראת הכבוד (religiose), יושר לבב, אלא מחמת דחיפה, המרצה, הסתה, כפייה, כפירה בעיקרי הדת (impie), בקלות דעת, במשוא פנים וברוב סתירות⁷⁹. הצד השווה שברשימות אלה ובשל מורי הריטוריקה מוכיח, שביסודן מונחת מערכת טעמים, שנערכו על-ידיהם לצורך חקירת העדים. טעמים אלה נחלקו לשני סוגים: הראשונים שימשו לקיום העדויות והאחרים לביטולן. ניכר הדבר, שגם ציצרו השתמש בדפוסים של קבע מקובלים כאלה.

נבדוק עתה את תוצאות חקירתנו לאור הניסיון ונעיין בטעמי משפט אחר de repetundis, שבו עמד ציצרו לצדם של הטוענים, ולא לצד הנטענים. דוגמה לכך ממש לנו המשפט המפורסם נגד Verres. וְרֵס היה נציב סיציליה במשך השנים 70–73 לסה'נ ושדד את הארץ. תושבי עריה פנו לציצרו, שהיה ידוע להם מזמן ששימש קוויסטור בסיציליה, וביקשו ממנו לקבל את הקטיגוריה בשמם. ציצרו הסכים, עבר בכל ערי האי, אסף חומר לטענה, הביא עדים לרומי ותבע את ורס לדין בעוון סחיטת כספים. משפט ורס דומה בצורתו וב-עניינו למשפטי פלאקוס, פונטיוס וסקאורוס, אלא שנתחלפו התפקידים. הפעם לימד ציצרו זכות על תושבי הפרובינציות: הוא הגן על אחת האומות הנכרות ותקף פקיד רומי שהיה ממונה עליה. על כן אין תִּמְהָה, שהטעמים הידועים לנו משלושת נאומי הסניגוריה חוזרים בנאום הקטיגוריה בהיפוך הערכה. במשפט פלאקוס הטעמי בעלי דינו את הניגוד שבין גולת "הזהב היהודי" ובין חרדת הקודש של פומפיוס, שלא נגע באוצרות המקדש בירושלים⁸⁰, אף-על-פי שכבש את העיר בחרב והיה רשאי לשדוד אותה⁸¹. ציצרו יישב את הניגוד והסביר, שהתנהגותו של המצביא הרומי באה מחרדה לשמו הטוב ברומי⁸². כאן העמיד את מעשי הגול של ורס בסיציליה כנגד יראת הכבוד של המצביא מארצ'לוס, שכבש את העיר סיראקוס, אבל לא נגע במקדשה⁸³. נמצא הוא משתמש כאן

78. פלאקוס, 5.

79. בפלאקוס, 6, טען ציצרו, שליליוס המריץ את העדים על-ידי הבטחת מתנות, ושהם מופלגים בקלות-דעתם, בעניותם, בהפרת שבעותיהם ובעזות פניהם. – בפלאקוס, 26, אמר, שהעדים נשחתו על-ידי תאוות-בצע, שנאת רומי, רדיפה אחר טובת עצמם, כסף, וזיקתם לשבועות שקר. – בפלאקוס, 66, פסל אותם מחמת קלות-דעתם ומפני הסתירות המרובות שבדבריהם.

80. עיין למעלה, הערה 32.

81. השווה את המקומות המובאים למטה, בהערה 83.

82. ראה למטה, הערה 146.

83. Verr., act. sec., II, 4, 50; IV, 120 s., 131. ציצרו האשים את ורס בשדידת

דברי ציצרו על היהודים

בטענה, שדחה במשפט פלאקוס. דוגמה אחרת: בשלושת נאומי הסניגוריה הנ"ל גינה ציצרו את העדים של הצד שכנגד בשל עזות פניהם ואימיהם⁸⁴. לעומת זה הטעים בנאום הקטיגוריה על ורס, שעדי שולחיו היו אנשים ענווים, שלא מלאם לבם להתייצב לפני הדיינים הרומיים אלא בפחד וברטט⁸⁵. גם בנאומו נגד ורס הכריז שהמדינה בסכנה: אבל לא מפני שאומות זרות פגעו בכבוד אזרחים רומיים, אלא מפני ששמו של העם הרומי נשנא על האומות הזרות מחמת מעשי העוול של פקידיו. בשלושת נאומי הסניגוריה הבליט את הייחוד הלאומי, בנאום הקטיגוריה דרש חוק שווה לרומאים ולפרובינציאלים. בנאומי הסניגוריה נעשה למליץ הרעיון הלאומי; עכשוו הטיף לרעיון האנושות⁸⁶.

והיוצא מזה, שטענותיהם של אנשי ריבו הן שקבעו את מענותיו של ציצרו⁸⁷. סימני הכלל הזה ניכרים גם בנימוקיו לטובת פלאקוס. הואיל והקטיגור השמיע נעימה פרו־יהודית⁸⁸, הריע הסניגור תרועת קרב כנגד היהודים והאשים את ליליוס, שפנה עורף לאלי מולדתו ונעשה גר בלבון⁸⁹.

בין כללי הריטוריים שנוכרו עד כאן חסרים טעמי ההסתה לאומית, שהם צד חשוב בנאומי ציצרו הנדונים כאן. טעמים אלה לא נשתמרו בין ההורר־אות לחקירת העדים⁹⁰ אלא בסעיף אחד של הוראות הריטוריקנים שהיה, לפי עדותו המפורשת של קווינקטיליינוס⁹¹, בעל חשיבות מיוחדת בשביל חוקרי העדים, הן לשם קיום דבריהם הן לשם ביטולם. לפי תורת הריטוריקנים

ההיכלות והטיל עליו את עוון ה-sacrilegium (act. prim., 14; act. sec., V, 184 s.) ועוד). טענה זו היתה שכיחה בכתבי הפלסטר של הספרות העתיקה; עיין ביקרמן, MGWJ, 1927, עמ' 183 ואילך.

84. עיין למעלה, הערות 10, 54, 63.

85. Verr., act. prim., 28; act. sec., I, 81.

86. הטעמים הנ"ל נוכרים בנאומי ציצרו נגד ורס פעמים רבות.

87. ב-Verr., act. sec., I, 81 יצא ציצרו כנגד טענת מתנגדיו, שעדי שולחיו הם אנשים באר־באריים ואיביו רומי. בנימוק זה השתמש הוא עצמו בשלושת נאומי הסניגוריה הנ"ל.

88. עיין למעלה, הערה 32.

89. עיין למעלה, הערה 41. על טענת ההתנגירות בדברי הפולמוס של הרומאים עיין מאמרי על טאציטוס להלן). ציצרו השתמש בנימוק ממין זה לגבי אחד מעוזרי ורס, הריטור קיקיליוס, שהיה יהודי מלידה. הוא התלוצץ על ידידותם ושאל: "מה עניינו של יהודי אצל חזיר?" (זו הוראתו של שם־העצם verres, עיין I, 121; II, 52). השווה ריינאק, עמ' 150, 2, וכן את מאמרו: "Quid Iudaeo cum verre?", REJ, 1893, עמ' 36 ואילך.

90. קווינקטיליינוס, ה, 7, 5, מזכיר משפטים, שבהם נפסלו העדויות של עמים, אבל קרוב לוודאי, שאין הוא מדבר אלא בשלושת נאומי הסניגוריה הנ"ל של ציצרו.

91. שם, ג, 7, 2.

דברי ציצרו על היהודים

שייכת פרשת ההסתה הלאומית למסכת ה"גידוף" או ה"גינוי", vituperatio, המקושרת עם היפוכה, laudatio, ושתייהן ביחד מהוות סוג ריטורי מיוחד, הנקרא "סוג ההטפה המפוארת", genus demonstrativum, מפני תפארת המ" ליצה השלטת בנאומים כאלה⁹². נאומי שבח על אומות ומדינות נשתיירו בידנו במספר רב⁹³, ואילו מגואמי ה"גינוי" לא נשתיירו אלא כמה דוגמות⁹⁴. ועוד: על-פי רוב עורכים הריטוריקנים את עיקר הכללים להלל, ואילו לגבי ה"גינוי" הם מסתפקים בהערה, שכלליו אינם אלא היפוכם של כללי ההלל⁹⁵; לפיכך נקוט גם אנו בכלל זה. אפשר להרחיב את ידיעתנו בדרכי ה"גינוי" על-ידי ההסתכלות בהשפעת הריטוריקה על ההיסטוריוגרפיה ולהפך. על כן מותר להסיק מסקנות על שיטת הקטיגוריה הלאומית מסופרי ההיסטוריה, שערכו את תיאוריהם לפי הוראות הריטוריקנים או שהללו מזכירים אותם כדוגמה ומופת. אביא עתה כמה הוראות של הריטוריקנים על דרכי ה"גידוף", השוות לתכסי- סים, שבהם השתמש ציצרו בנאומיו הנ"ל. לפי ביאורי הריטוריקנים יש לשבח או לגנות מדינה או אומה על-פי התכונות של האבות הקדמונים⁹⁶. רישומי הכלל הזה ניכרים בכל נאומי השבח או הגנאי, שנמסרו בספרות העתיקה, וכן גם בתיאורים רבים של ההיסטוריונים. אף ציצרו נקט בתכסיס זה בפולמוסו נגד תושבי סארדיניה, אסיה וגאליה. סיפורו על קדמוניות הסארדים ערוך לפי חוקי ה-vituperatio⁹⁷. הוא מזכיר תחילה את שחיתות מידותיהם של אבותיהם הראשונים, הפוגים וצאצאיהם, הקרתאגנים⁹⁸. כתרפה נוספת הוא מונה את התערבותם בעמים גרועים, שהרי אצילותו של עם יסודה בטהרת הזרע⁹⁹.

92. קווינקטיליינוס, ג, 7, 19; auct. ad Her., III, 6, 12; Cic., de orat., II, 349; גם להלן לא אביא אלא מעט מקומות מתוך המסורת העשירה.

93. עיין למטה, הערה 101. התעודה העיקרית היא Menander, *περὶ ἐπιδεικτικῶν*, II, 3 s. (Rhet. Graec., הוצאת Spengel, ג, עמ' 353 ואילך).

94. ביניהם גם נאומו של אפולוניוס מולון נגד היהודים, שהוכרחו למעלה, הערה 3.

95. השווה את המקומות המובאים למעלה, בהערה 92.

96. קווינקטיליינוס, ג, 7, 10 ואילך, 21; בדרך משל הביא דברי גינוי על היהודים. עיין את מאמרי על טאציטוס (להלן, בספר זה).

97. המקור ההיסטורי, שממנו שאל ציצרו את סיפורו, אינו שווה לשום נוסח מן הנוסחאות המרובים על קדמוניות הסארדים, שנקבצו אצל RE, s. v. Sardinia, col. 2481 s.

98. "מרמת הפוגים" נעשתה למשל בפי הרומאים; Gelzer, *Philologus*, 1931, p. 269, 21; W. Kroll, *Kultur etc.*, I, p. 18.

99. עיין למטה, הערה 101. כידוע, גידפו היוונים את אבות הרומאים הראשונים כאספוף של פושעים; עיין למטה, הערה 102.

דברי ציצרו על היהודים

כחרפה שלישיית הביא את המסורת, שהסארדים לא עזבו את מולדתם מרצונם, אלא גורשו משם בכלימה¹⁰⁰, שלא כאתונאים המצוינים ביוחסי אבות. ציצרו הכתירם בתוארי-הכבוד, שהיו שגורים בפי הריטוריקנים¹⁰¹. כן השתמש ב- *loci communes* על יוחסי אבות בדבריו נגד שבטי אסיה הקטנה. הוא גידף אותם בשל מוצאם הנארבארי ושלל מהם כל ייחוס והבדלים מתקבר השבטים היווניים¹⁰². גם טעמיו על כפירת הגאלים בעיקרי הדת חוזרים ונשנים בכתבי ההיסטוריונים והם עשויים לפי כללים, שערכו הריטוריקנים לנאומו גידוף¹⁰³. לבסוף יש להזכיר, ששיטת ההסתה בדרך הגידוף של האבות הקדמונים ידועה לנו יפה מדברי החרפות של היוונים והרומאים על מוצא היהודים. גם בבדיות אלה חזרות הדיבות של אבות העם שגורשו בחרפה, מעשי הפשע שלהם באלים, שפלות ייחוסם ושחיתותם¹⁰⁴. לעומת זה יש לציין, שציצרו לא השתמש בטעמים אלה נגד היהודים, כנראה מפני שדיבות היוונים על תולדות ישראל לא היו

100. מינאנדרוס (הוצאת שפנגל, עמ' 356, 1 ואילך) מנה בין הטעמים לשבחן של הערים שנוסדו על-ידי מהגרים, שאבותיהן יצאו מערי מולדתם לפי הסכם של ידידות ולא גורשו בגלל מרד או מלחמה, ושהתושבים, שמהם נבנה יישוב העיר החדשה, היו בעלי שם. הריטוריקן Aphthonius (הוצאת Raabe, עמ' 28 ואילך) הזכיר בנאום הגנאי שלו על המלך פיליפוס מקדון נוסח היסטורי בדוי של נדודי המקדונים הראשונים וגירושיהם ממקום למקום, והוא דומה, לפי אופיו הכללי וכוונתו, לסיפורו של ציצרו על מוצא הסארדים.

101. ציצרו שאל את פרטי תשבחתו על קדמוניות אתונה מן ה-Panegyricus של איסקוראטס, ששימש דוגמה ומופת ל-*laudatio* בפי הריטוריקנים; עיין למעלה, הערה 93. עיין גם יוס-טינוס, ב, 6, 1 ואילך; אפלטון, מנכסנוס, 245d. גם שבה השמרנות של הספארטנים (עיין למעלה, עמ' 83) היה נוסח של קבע; עיין, למשל, יוספוס, נגד אפיין, ב, 223. כציצרו (עיין למעלה, הערה 20), הביא גם ניקולאוס מסיראקוס את תרומת אתונה לתרבות האנושית בנאומו לטובת האתונאים שנשברו במלחמה הסיקלית בשנת 413 (דיודורוס, יג, 26, 3 ואילך). המצביא הרומי סולה טלח לאתונאים את מרידתם (עיין למעלה, הערה 18) בזכות אבותיהם (פלוטארקוס, סולה, 14).

102. הוכחותיו של ציצרו דומות לאלה, שבהן השתמש הירודוטוס (א, 146, 1 ואילך), כדי לשלול משבט היוונים את שם הכבוד: טהור הורע. הרבה היו חלוקות הדעות בעניין מוצא הרומאים. רוב היוונים הוציאו את הדיבה, שהם בני עם בארבארי, ושאבותיהם נדדו ממקום למקום; אבל ידידי הרומאים שבהם בדו להם ייחוס נכבד ועשו אותם לצאצאי הנזע היווני. עיין למעלה, הערה 99. השווה H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom* (1938), p. 41 s.

103. הריטוריקנים: מינאנדרוס (הוצאת שפנגל, עמ' 361, 24 ואילך) (ההיפוך). היסטוריונים: פאוסאניאס, י, 23, 1 ואילך; יוסטינוס, ב, 12, 9; כד, 8, 16; השווה גם H. Lucan., *bell. civ.*, I, 444 s.

104. השווה את מאמרי על טאציטוס להלן.

דברי ציצרו על היהודים

ידועות לו¹⁰⁵. הוא הסתפק בדברי לעג על כישלון דתם. גם נימוק זה נוכח בין טעמי הריטוריקנים, המייעצים לספר בשבח האומות, שנתחבבו על האלים ונתברכו על-ידיהם בהצלחת מעשי-ידיהן¹⁰⁶. אם נהפוך את הטעם-לשבח, נקבל טעם-לגנאי, שיהא ממין זה שבו השתמש ציצרו¹⁰⁷. ושוב לבעיה שממנה יצאנו, כלומר: לשאלת יחסו של ציצרו ליהודים, וזה מה שנתברר לנו: ראשית, הגואם לא הביע דעות משלו על תכונות העמים הזרים, אלא חזר על נוסחות-קבע, שהתקנו על-ידי הריטוריקנים. שנית, הוא התאים את השקפותיו לצורכי המשפט ושיבח או גינה ex causa et tempore, non ex natura¹⁰⁸. מי סבור, שציצרו שגא את היהודים שגאה אישית, חייב להודות, שגא גם את הפריגים, המיסים, הלידים, הקארים, הסארדים והאלוף־רוגים, וכנגד זה אהב את הפאמפילים, הלאמפסאקינים ושבטים אחרים, שסיפר בשב-חם בנאומיו נגד רוס. ברור, שאין לדעה זו על מה שתסמוך¹⁰⁹. שגנה זו מוצאה בדעה המוטעית על דרכי הדברנות המשפטית של ציצרו. נאומיו הנידונים כאן לא היו וידויים אישיים, אלא כלי-מלחמה העשויים לצורכי השעה¹¹⁰ ולפי המסיבות החיצוניות¹¹¹. לא יישאר אף ספק קל שבקלים בנידון זה, כשנשים לב לדברי ציצרו עצמם על תכונת נאומיו המשפטיים. כשהשיג עליו פעם אחת

105. ראדין (עיין למעלה, הערה 2), עמ' 232, הסיק מדבר זה, שציצרו לא הכיר את הגואם של מורהו אפולוניוס מולון נגד היהודים (עיין למעלה, הערה 3). הראשון בין סופרי רומי, שדן במפורט בקדמוניות של דת היהודים, היה כנראה מארקוס טרנטיוס וארו, בן דורו של ציצרו. הוא נוגע בדיני ישראל בספרו על קדמוניות הדת הרומית, שהקדיש לקיטר בשנת 47. עיין E. Norden, Varro über den Gott der Juden, Festgabe Harnack, 1921, p. 298

106. מינאנדרוס, הוצאת שפגל, עמ' 361, 22 ואילך.

107. כך, למשל, תיארו המשוררים הרומיים (פרופרטיוס, ג', 11, 41; ורגיליוס, איניאיט, ה, 698) את המלחמה בין אוקטאבינוס ובין אנטוניוס וקליאופטרה כקרב בין אלי הרומאים ובין אלי המצרים.

108. Verr., act prim., 33.

109. ציצרו קיים את עקרון הריטוריקה: de omni re in contrarias partes disputare בעיקר לגבי השבט הגאלי של האלבורגים. ב-Pro Sulla, 17, שיבח את אמיתות עדותם ואילו בפונטיוס (עיין למעלה, הערות 51 ואילך) גינה אותם משום שאין לסמוך על דיבורם.

110. קיצורו של דבר, ציצרו נקט בכלל שקבע הוא עצמו: "במשפטים de repetundis צריך לטוור כמעט כל הטענות" (de orat., II, 105).

111. ראדין, שם, עמ' 197, ולפי דבריו גם ביקרמן (Berl. philol. Wochenschrift, 1926, p. 907), הביעו את דעתם, כי דברי ציצרו על היהודים אינם אלא agitatorische Gemeinplätze, שנאמרו בלי טינה אישית. שני החוקרים הזכירו בקיצור גם מקומות אחדים מתוך נאומי ציצרו בזכות פונטיוס וסקאורוס, שהובאו למעלה, אבל לא התעמקו בפרטי הפירוש של דברי

דברי ציצרו על היהודים

בעל-דינו בגלל שינוי דעותיו, השיב¹¹²: "מי שסבור, שהוא תופס בנאומו המשפט שלי בדעותי הפרטיות כאילו הן חתומות, אינו אלא טועה. שהרי הדעות המורכבות שם אינן הדעות של האיש ושל הסניגור עצמו, אלא של המשפט ושל מסירת בות הזמן"¹¹³.

לפיכך אין להסיק על דעותיו של ציצרו בעניין היהודים מדברים אלה, שאמר כאן עליהם בנעימה עוינת. נניח שהיה מקבל את הקטיגוריה על פלאקוס במקום הסניגוריה: בוודאי היה נוהג כדוגמת ליליוס, היה אחוז בטענת ה-sacrilegium, משבח את קדושת המקדש בירושלים, וכיוצא בזה. ואף-על-פי-כן יש כאן מקום, כפי שנראה להלן, להוציא מדבריו שאמר על היהודים כמה פרטים, המשקפים את דעתו האישית. וטעמו של דבר מפני שהנואם שינה בפסקה הנידונה מדרך הסניגוריה המקובלת בעניינים כגון אלה. הוא שילב לתוך הוויכוח על תלונתם של יהודי אסיה ביקורת חריפה על סיבת הופעתם של יהודי רומי במקום הדין. על-ידי כך שינה את כיוון הדין ואת טיבו. הוא עורר שאלות הקשורות בפוליטיקה הפנימית של רומי והפך את המשא-ומתן המשפטי לריב על עקרונות המדיניות הסינאטורית. הסניגור הסיר את מסכת הפרקליט וגילה את פני נציג המדינה, המחווה דעה רשמית. בדבריו המועטים, שנשא בכוח סמכותו המדינית, כלולים רעיונות, המציינים את יחסו ליהודים.

ציצרו על היהודים. גם ריינאק (עיין למעלה, הערה 2) העלה את השאלה, אם האנטישמיות של ציצרו לא היתה *purement de circonstance*.
Cic., Cluentio, 139. 112.

113. אפשר היה להביא כאן את דברי הביקורת הנבונים של G. Boissier בספרו הידוע Cicéron et ses amis, p. 45 s. על אופי הסניגוריה של ציצרו (עיין גם Tyrrel and Purser, The Correspondence of Cicero, I³, p. 5 s.), אבל מוטב להעיר הערה כללית שיש בה כדי למנוע מראש טעות הבנה. בעית ההשקפות הפוליטיות, שבהן החזיק ציצרו במשך חייו, שנו-יה במחלוקת; אבל נראה שהצדק עם ר. היינצה (עיין למעלה, הערה 69), שהביא טעמים חזקים נגד דעתם של החוקרים, השוללים מציצרו כל קבע בדרכי הפוליטיקה שלו. אבל העיקרים שבהם החזיק נועדו לעצמו. כלפי חוץ לא נקט כל עמדה מסוימת, אלא מלה את החלטותיו במצב הפנימי של המדינה ובאינטרסים של חברי מפלגתו. מכאן מתבארת גם הקלות, שבה שינה את נעימת דיבוריו על תושבי הפרובינציות בנאומו הרבים. אף התחברותו למעמד ה"פרשים", שבידיהם נתרכו למעשה הפיקוח על גביית המסים מן האומות המסועבדות, לא הניחה לו לנהוג מידת צדק בפרובינציאלים. וברור שהטפותיו היפות לנהוג בהם במידת הצדק, שהשמיע בנאומו נגד ורס, לא היו אלא מליצות ריקות. מהלך המדיניות הפנימית חייב אותו לקבל על עצמו את הסניגוריה על פקידים רומיים, ששדדו בלא רחמים את הארצות המסועבות, כמו שעשה ורס: צו השעה גרם, שמליץ היושר נהפך חבר לעושי משפט לעשוקים.

דברי ציצרו על היהודים

ג

לפי תוצאות חקירתנו שהגענו אליהן דומה, שדברי ציצרו על היהודים אינם אלא תרכובת של תכסיסים משפטיים שונים שאין בהם ממש. אבל אם נעמיק בדבר יתברר, שבקליפה הספרותית העבה טמון גרעין היסטורי זעיר, אבל יקר. עד כאן עסקנו, כביכול, בפיצול השכבה החיצונית; עתה פותה הדרך לעיון בתוך הריאלי של דברי הנאום.

ציצרו הזכיר כמה דברים מתולדות היהודים שראויים לשימת-לב מיוחדת. נדון תחילה בגוף התלונה, שהוגשה על-ידי היהודים נגד פלאקוס. מדברי ציצרו יוצא, שהיהודים התאוננו על החרמת תרומותיהם בשביל המקדש בירושלים שלא כדין. ציצרו הביא נגדם הוכחות מפורטות כדי להראות, שפלאקוס נהג כשורה. יש להודות, שטענות היהודים נגד פלאקוס היו בטלות ומבוטלות – אם היו טעמי ציצרו דברים של אמת. אבל קשה להניח, שיהודי אסיה היו מגישים תלונה, אלמלא שהיו סבורים שהדין אתם. מצד אחר קשה להניח, שציצרו אמר בפני השופטים דברים בדויים, שכזבם גלוי לעין. משום כך אין, לדעתך, לקבל את סברתו של ז'יסטר¹¹⁴ המשער, שיהודי אסיה ערערו על עצם האיסור של הוצאת הזהב. ציצרו אמר בפירוש, שגם הקטיגור ליליוס הסכים להחלטה זו; הרי שידע, שהפריטור היה זכאי לגזור על דבר זה בשעת הצורך.

אבל יש פרט אחר בתיאורו של ציצרו המעורר חשד. אמת, הוא אומר שלאחר פרסום איסור הוצאת הזהב חזר פלאקוס וישב בדין ופסק להחרים את זהבם של היהודים; אבל ציצרו אינו מזכיר את הוכחות הפריטור, שהיהודים ניסו לעקוף את האיסור ולהבריא את תרומותיהם¹¹⁵. לסתירת טענתו של פלאקוס מסייעת גם העובדה, שהתרומות "נתגלו" כולן במקום שבנואספוס¹¹⁶. מלבד זה יש להביא בחשבון, שטענת ההברחה היתה נוחה לתחבולות הפריטור, מפני שהיה קשה לבדוק את אמיתותה. אם כן נראה, שיהודי אסיה ערערו על טענת ההברחה, מפני שהיה בה כדי לגרור את ההחרמה¹¹⁷.

114. א, עמ' 379, 7.

115. עיין למעלה, הערה 35. יש לזכור, שבתפקיד praetor pro consule שימש פלאקוס גם כשופט עליון של ארץ שלטונו. קל לדמות, שהיה בידו להוציא פסק-דין על-פני דברי עדים זוממים, שהזמינם בעצמו – אילו רצה בכך.

116. ההבדל בין חיפוש אמיתי למדומה בולט, כשנשווה את דברי ציצרו על החרמת הזהב היהודי כנגד תיאורה של החרמת הזהב המיברח הניתן בנאמו. Vat., 12.

117. צריך להבחין בין טענת היהודים נגד פלאקוס ובין טענת הקטיגור ליליוס. יש להניח, שיהודי אסיה לא התעניינו ביותר בפרטי גורל זהבם לאחר החרמתו. לעומת זאת קרוב לוודאי, שליליוס הוסיף משלו את האשמה, שפלאקוס גנב את הזהב. ציצרו עשה את הטפל לעיקר, כדי לעמעם

דברי ציצרו על היהודים

פרטים חשובים יותר ובטוחים יותר אפשר ללמוד מדברי ציצרו על יהודי רומי¹¹⁸. יש לתמוה על כך, שציצרו בא לדבר עליהם בכלל. הרי התביעה הוגשה על-ידי יהודי אסיה הקטנה. אבל כיוון שציצרו לא הזכיר את נוכחותם, יש ספק אם נמצאו גופם במקום הדין בין עדי הקטיגוריה; אפשר שהסתפקו בהגשת טענה בכתב, כשם שעשו גם עדים אחרים¹¹⁹. במקומם הופיעו יהודי רומי בהמונים, אבל לא כעדים, אלא כצופים. נמצא, הם היו בין האוכלוסים, שהיו רגילים לבקר בבית-המשפט ולהתקהל בפורום, כדי להקשיב לוויכוחי הצדדים המידיניים זה עם זה ולהביע את רגשותיהם על-ידי תשואות-חן או צעקות¹²⁰. ציצרו אמר, שכל הטענה בעניין זהב היהודים בדר אותה כדי להסית את האוכלוסים האלה¹²¹. כיוון שהצופים היו עומדים במרחק-מה מבמת הנואם ומספסלי השופטים, הפקידים והעדים, הכריז הנואם, שינמיך את קולו, כדי שלא ישמעו את דבריו¹²². ברור שציצרו הבליט את עניין יהודי רומי, כדי

את העובדות, והשתדל להוכיח, שהזהב נמסר לקופת המדינה כהלכה. מ. ג. אלון העיר לי, שהגנבות של פלאקוס מתבארות, אם נניח, שציצרו לא הזכיר אלא ערים אלו של אסיה הקטנה, שבהן נעשתה החרמת הזהב כחוק. ושערה זו מוצאת לה סימוכים בעובדה, שברשימת ציצרו חסרים השמות של ערים נכבדות רבות, כגון טמירנה, אפסוס, מילטוס, שהיו גם בהן קהילות של יהודים. אם גם אין בידנו לבדוק את אמיתות דבריו של ציצרו בעניין זה, הרי נוכל לעקוב אחר תכסיטי הגנתו. ציצרו הזכיר בין הפקידים, שהיו עדים למעשה ההחרמה, את השמות של ליגאט, פרש ושופט, כדי לקנות את לבות הדיינים, שהיו חברי המעמד הסינאטורי והפרשי. עיין די מטביל, עמ' 31 ואילך, וכן את ביאוריו לפאלקוס, 96, 4.

118. ידיעותינו על יהודי רומי לפני משפט פלאקוס קלושות מאוד. בפעם הראשונה נזכרת עדת היהודים שם בשנת 139 לסה"נ. בשנת 63 הביא פומפיוס מספר רב של שבויי-מלחמה יהודים לרומי, ששחררו ברובם זמן קצר אחר-כך. על הפרטים עיין שירר, ג, עמ' 57 ואילך, ועיין למטה, הערה 173.

119. עיין למעלה, הערה 15. השווה Mommsen, Strafrecht, p. 411. היכנה נוספת לכך, שנציגי היהודים של ערי אסיה לא נמצאו בין העדים, שקמו נגד פלאקוס, יש להסיק מהתנהגותו של ציצרו. העדים היו יושבים לפני במת הנואם. אילו היו יהודי אסיה נוכחים במקום הדין, היה ציצרו מזכיר גם אותם לפני שאמר, שינמיך את קולו, כדי שיהודי רומי לא ישמעו את דבריו. צומפט, עמ' 127; Cic., Brut., 290.

120. בנאומו נגד ורס (act. sec., I, 124) הסית ציצרו את הצופים בנאשם. הרבה פעמים הופסק בנאומו על-ידי חבורות שנשלחו למקום הדין, כגון בנאומו לטובת מילו (השווה אד. מיאר, עמ' 236). בעת המשפט הראשון נגד קלואנטיוס בשנת 74, שהיה גם הוא על-ידי המדרגות של אורליוס (עיין למעלה, הערה 25), הופרע סניגור אחר על-ידי המונים, שהוסתו על-ידי ה-trib. pleb. באספות-העם (השווה Cic., Cluent., 93 s.).

122. עיין למעלה, עמ' 84.

דברי ציצרו על היהודים

להסיח את דעת השופטים מגוף הטענה ולעורר את רוגזם על "איזמי" האוכלוסייה¹²³. מתכסיו אפשר להסיק מסקנה מעניינת גם על מצבו האמיתי של כלל ישראל במלכות רומי. כשם שהיו מאוחדים ביניהם לבין עצמם, עד שענייני היהודים באסיה עוררו את אחיהם ברומי¹²⁴, כך שימשו יהודי רומי אמצעי בידי ציצרו, כדי להטות את לב השופטים נגד יהודי אסיה. בגלל עירוב־התחומים בפלפולי הסניגור נמסרו לנו כמה פרטים על השתתפות היהודים בחיים הציבוריים של רומי. מובן מאליו, שיש לנהוג זהירות רבה בדבריו מפני מגמת הלעז שבהם, ויש להפריד הפרדה חמורה בין עובדות ובין הלשנות.

ציצרו מוסר שני פרטים על יהודי רומי. ראשית הוא אומר, שהם מצויים על־יד המדרגות של אֵי־ליוס. מקום זה נתפרסם בימים ההם כמקום פגישה והתקהלות של אספסוף העם¹²⁵. שנית הוא טוען, שהם בעלי השפעה רבה באספות־העם (contiones). שני הפרטים האלה אינם שווים במידת נאמנותם. נדמה שציצרו כרך בעובדה, שהיהודים היו פעילים באספות־העם, את ההלשנה, שהם שייכים ל־שאר שבעם¹²⁶. לפיכך יש לדון במפורד בשני הפרטים, ולפתוח בשני. לשם מה נתקלו היהודים באספות־העם? כלום צדק ציצרו כשאמר, שהיו שייכים לאוכלוסים ההולכים בטל והלהוטים אחר מהומות? או שמא הניעו אותם עניינים חיוניים להתמיד בהשתתפותם באספות־העם, עד שנודעו כעדה המופלגת באחדותה ובתקיפותה? דומה שהיה צד של קשר בשאלות, שעמדו לדיון בכינוסים הנסערים של אספות־העם בימים הפרועים האלה (בסוף שנת 59) ובצורכיהם של יהודי רומי. נעיון עתה במה שנעשה ב־contiones¹²⁷.

מלכות רומי שקעה בהפקרות גמורה¹²⁸. ראשי המפלגה הדימוקראטית מיגרו

123. בדבריו נגד היהודים ניצל ציצרו את פחד הדיינים, שהיו כולם חברי המעמדות האמידים, מפני הפיכה סוציאלית (עיין למעלה, הערה 117, וכן הערה 70 על ה־Optimi). השווה Mommsen, Röm. Gesch., III, p. 96 s.

124. מנקודת־הראות של הפקידות הרומית דן מומסן, שם, ג, עמ' 549 ואילך (עיין ברלינר, עמ' VII) בקשר האמין של יהודי אסיה ויהודי רומי המוכח מדברי הנאום של ציצרו לטובת פלאקוס.

125. עיין למעלה, הערות 25, 121.

126. ה־שאר שבעם־היתה לשון־גידוף שכיחה בפי ציצרו לבזו בה לאוכלוסים. עיין למטה, הערה 137.

127. אמת, לאספות־העם לא היו כל זכויות של החלטה (ההצבעות נעשו ב־comitia), אבל הן מילאו תפקיד מכריע בהכשרת האוכלוסים להחלטות ובהסתתם. השווה מומסן, שם, ב, עמ' 94 ואילך. להלכה לא היו זכאים להשתתף בהן אלא נתיני רומי (עיין למטה, הערה 145), אבל למעשה התרוצצו בהן כל חושי הבירה בלי הבדל (Mommsen, Staatsrecht, I, p. 149 s.).

128. Mommsen, Röm. Gesch., III, p. 305 s. — התיאור המפורט ביותר של המצב הפנימי

דברי ציצרו על היהודים

את שלטון הסינאט על-ידי גיוס הכוחות האנארכיים מבין תושבי העיר. חברות אלה נגרו אחרי הדימאוגנים מטעמים שונים: רבים עשו את המהומות מקור פרנסה לעצמם ונשתכרו ממלחמת האגרופים שברחובות רומי. מלבד "שכירי חוצות" אלה נמשכו גם חברי איגודים, collegia, קורפוראטיבים מקצועיים, פוליטיים ואחרים¹²⁹, אחרי מנהיגי הדימוקראטים, מפני שהבטיחו להם קיום זכויותיהם או הרחבתן לאחר ניצחונם. האיגודים הללו שימשו בשנות ההפקרות כלי-נשק פוליטי בידי המסיתים ונחשדו על כך בעיני השלטונות, שביקשו לדכא את פעולתם המהפכנית¹³⁰. הראשון שהצליח לקשרם אל עצמו היה קאטילינה. לפיכך גור הסינאט בשנת 64 איסור על האיגודים. אחר מפלת קאטילינה (63) המשיכו הדיומוקראטים להשתמש בתכסיסיו המהפכניים. עתה מילאו את ידי קלודיוס להסית את ההמונים ולהחליש את השפעת הסינאט על-ידי עשיית מהומות בעיר. קלודיוס נבחר בעזרתם ל-tribunus plebis ופתח את פעולתו הרשמית (בדצמבר 59) בביטולה של גורת האיגודים. על-ידי כך משך לצדו את האוכלוסים לש-תפם במזימותיו. בשנת 56 חזר ונתחזק הסינאט. הוא חידש את האיסור, אבל נראה שכוחו לא הספיק כדי להוציאו לפועל. הפקרות ה-collegia והתחברותם עם הדימאוגנים נמשכה למעשה עד לניצחונו של קיסר, שלא הצליח אדם לשים קץ לפרעות אלא הוא. בשנת 46 הטיל חוק חדש, שנעשה יסוד לחוקת ה-collegia בכל תקופת הקיסרות. קיסר פקד לפזר את ה-collegia, "חוץ מאלה שנוסדו בימים קדומים"¹³¹. מתוך תעודה רשמית שנמסרה אצל יוספוס יוצא, שקיסר מנה גם את היהודים בין האיגודים המתרים¹³².

ברומי בשנים 44–66 ניתן בספרו הידוע של Ed. Meyer, *Caesars Monarchie u. d. Principat des Pompeius* (1919) השווה גם T. Rice Homes, *Republic, I* (1923).

129. מומסן, שם, ג, עמ' 7 ואילך; RE, s. v. *collegium*, c. 386 s.

130. על חתיקת הסינאט בעניין האיגודים השווה Mommsen, *Strafrecht*, p. 872, 1; מייאר, שם, עמ' 24, 2; 96; 133; פאולי-יוסובה, שם, טור 390 ואילך; La Piana, *Foreign Groups in Rome*. Harvard Theol. Rev., 1927, p. 235, 23. שמות נרדפים למושג collegium היו sodalicium, sodalitas וכדומה.

131. Sueton., *Div. Iul.*, 42: *cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit*. השווה הולמס, שם, ג, עמ' 285; מייאר, שם, עמ' 417. אחר הריגת קיסר נחדשה הפעולה הפוליטית של האיגודים. אוגוסטוס פיזר אותם וחידש את חוק אביו החורג (סוורוניוס, אוגוסטוס, 32). השווה לה פיאנה, שם, עמ' 237.

132. יוספוס, קדמוניות, יד, 215; זיסטר, א, עמ' 410.

דברי ציצרו על היהודים

מן הסקירה על תהפוכות התחוקה בעניין האיגודים יוצא, כי גם יהודי רומי, שקהילתם נתאשרה זה מכבר מטעם השלטונות כאיגוד דתי מיוחד¹³³, נפגעו מאיזה צד על-ידי מלחמת המפלגות ונסחפו לתוך מערבולת ההפקרות הציבורית. בעניין הפרטים אין בידנו אלא לשער השערות. אין כנראה יסוד מוצק להנחה, שגם על איגוד היהודים חלה גזרת הסינאט במשך השנים 59–64. מנוסח החוק שנמסר לנו יוצא, שהאיסור לא חל על כל האיגודים¹³⁴. אמת, אי אפשר לכפור מלכתחילה, שגם היהודים נכללו בין האיגודים ה"מסוכנים" שפוזרו אותה שעה¹³⁵. וכן אין ספק, שציצרו עצמו השתדל לעורר את הרושם, שהם בגדר איגוד פוליטי, המשתתף בהפגנות נגד ראשי השלטון. כנגד זה יש לציין, שהנואם לא הזכיר בדבריו, שאיגודם כל עצמו היה בגדר אסור. ואף העובדה, שהרשות לאסוף כספים לצורכי המקדש בירושלים לא נטלה מהם בשנים אלו, אינה עשויה לחזק את הדעה, שאיגוד היהודים היה אסור בשנת 59. אבל יש דרכים אחרות להסביר את התרגשות היהודים. אפשר שהדימאגוגים הבהילו אותם על-ידי הפצת השמועה, ששלטונות הסינאט עומדים לכלול באיסור גם את איגודם. דברי ציצרו היו עשויים להגביר את החשש הזה. אפשר שבגלל האיסור על האיגודים ה"מסוכנים" הטילו שלטונות הסינאט פיקוח חמור ומטריד על איגודם ושקלודיוס הבטיח להם הקלה במצבם, אם יתמכו בו¹³⁶. מכל מקום

133. מן העובדה, שאיגוד היהודים שברומי הוצא מכלל האיסור, יוצא שנמנה עם ה"עתיקים" (עיין למעלה, הערה 131), כלומר: שהיה קיים כבר לפני שנת 59. לסיועה של הנחה זו אפשר להביא, שהרשות לאסוף כספים ולהוציא אותם לחוץ-לארץ היתה קשורה באישורה של קהילת היהודים כאיגוד. עיין זיסטר, א, עמ' 413, 415.

134. נמסרו לנו בעיקר שני סיכומים של חוק ה-collegia משנת 64 ושניהם אצל Asconius; השווה הולמס, שם, א, עמ' 240, 1; מארקוארט, שם, ג, עמ' 136. לפי הראשון (Orelli, עמ' 7) נאסרו כל האיגודים ש"נראו מכוונים נגד המדינה", ואילו לפי השני (עמ' 75), "כל האיגודים חוץ ממועטים ובעלי מטרה ברורה (certa), שהמדינה היתה זקוקה לה, כגון של הנגרים ושל הליקטורים". לפי הנוסח השני אין זה מן הנמנע, שגם איגוד היהודים נכלל בסוג האיגודים האסורים, אף-על-פי שהיה collegium certum לפי טיבו (השווה Dig., 3, 4, 1 pr.). אמנם מנוסח החוק על האיגודים, שנמסר ב-Dig., XLVII, 11, 2, sub praetextu religionis; השווה גם דיון קאסיוס, 2, 36, 52, יוצא שגם האיגודים הדתיים נחשדו לפעמים במטרות פוליטיות. עיין מארקוארט, ג, עמ' 135 ואילך.

135. גם האיגודים של בעלי המלאכה (operarum sodalitates) נעשו בשנים הפרועות האלה חברות פוליטיות. השווה את הדברים המובאים בפאולי-ויסובה, ערך collegium, טורים 391, 406, וכן למטה, הערה 144. עיין גם הערה 137 על ה-collegia compitalicia.

136. בשנת 65 (שנה אחר הקשר הראשון של קאטילינה) גזר הסינאט גזרה לגרש מרומי את כל הזרים (לה פיאנה, שם, עמ' 233; מייאר, שם, עמ' 13; מומסן, שם, ג, עמ' 169), שאף-על-פי שלא

דברי ציצרו על היהודים

קרוב לוודאי, שגם יהודי רומי השתתפו באספת-העם, שנתכנסה בדצמבר 59 (כלומר: שבועות מועטים לאחר גמר משפט פלאקוס) על-יד מדרגות א׳-ב ליוס "בשם האיגודים", ושהיו בין גייסות קלודיוס, שסייעו בידו, לפי דברי ציצרו, לבטל את חוק הסינאט האוסר את ה־collegia ולהתיר את ייסודם של איגודים חדשים רבים מה־שאר שבעים¹³⁷. כאמור, אין בידינו לקבוע את עיקר הטעם, שעורר את יהודי רומי; אבל קרוב לוודאי, שהופעתם באספת-העם בשנת 59 כרוכה במלחמת הסינאט והדימאוגיים בעניין האיגודים. כחברי שאר האיגודים התייצבו גם יהודי רומי לצד הדימוקראטים, לאחר שהובטח להם על-ידיהם תיקון או ייצוב זכויותיהם, אם ישתתפו בפעולה נגד שלטונות הסינאט.

הודמנות כזאת להפגין את אהדתם לעניין הדימאוגיים היה משפט פלאקוס. פרוצס זה היה לאמתו של דבר משפט פוליטי ולא פלילי. התובעים לא נשאו נפשם לתקן את המעוות ולהעניש פושע, אלא להשמיד אויב מפלגתי. היוזמה לתביעה יצאה מקיסר, קראסוס ופומפיוס, ומטרת היוזמים היתה לערער את עמדת ציצרו עצמו.

כדי להבין את הכוונה האמיתית של הסניגוריה על פלאקוס, צריך לעיין

הוצאה לפועל (כנורות הגירוש על יהודי רומי בתקופת הקיסרות), אבל גם לא נבטלה. כלום נלחמו היהודים באספת-העם על זכותם לישיבת קבע ברומי?

137. ציצרו הוזכר את המאורע הזה פעמים רבות בנאומו. לפי Sest., 34, אסף קלודיוס עבדים לפני במת המשפט של אורליוס (עיין למעלה, הערה 25) בשם האיגודים; השווה גם post red. in sen., 33 (אגב, כשחזר על אותם הדברים בנאומו לפני העם, post red. in sen., 13, לא העז להזכיר את האיגודים ואף השתמש במקום שם-העצם המעליב servi בשם נרדף מכובד יותר: homines); Pis., 11; Sest., 55. — לפי 54, de domo, לא כינס שם עבדים בלבד, אלא גם בני-חורין. — לפי Sest., 95, היו בין הנאספים גם נכרים (peregrinam manum); קרוב לוודאי שבין הנכרים האלה היו גם יהודי רומי, שהיו רובם peregrini. עיין למעלה, הערה 127 וכן למטה, הערה 145. לפי דברי ציצרו "הכתיב" קלודיוס את האוכלוסים על-פי רחובות העיר (vici), שתושביהם נתארגנו באיגודים מיוחדים, שנקראו collegia compitalicia (השווה Wissowa, Religion u. Kultus d. Romer², p. 171 s.; לה פיאה, שם, עמ' 236, 25; פאוליו-וסובה, ערך Collegium, טור 406 ואילך; הולמס, שם, א, עמ' 330, 4). רוב היהודים התגוררו ברובע העיר, שהיה משתרע מעבר לנהר טיבר (Trastevere). כלום היו גם הם בין המגויסים לפי מקום מגוריהם? מלות הגידוף, שבהן השתמש ציצרו כלפי האוכלוסים, לא התאימו למציאות. למעשה היו ההמונים האלה מור-כבים מטוגים סוציאליים שונים. כינויי גנאי כגון "השאר שבעים" (Att., I, 16, 11; Qu., fr., II, 4, 5; Pis., 9), "עבדים", "פושעים" וכדומה, היו שכיחים בפי האופטימאטים. השווה Kroll, Kultur etc., I, p. 141, 78. עיין גם למעלה, הערות 69, 126.

דברי ציצרו על היהודים

ברקע הפוליטי של המשפט. ודומה שראוי להזכיר כאן את עיקרי העובדות, אפילו הן ידועות¹³⁸. בשנת 60 כרתו שלושת המדינאים פומפיוס, קיסר וקראסוס ברית חשאית, שמטרתה לתפוס את השלטון ולכפות את רצונם על הסינאט. קיסר וקראסוס, ראשי המפלגה הדימוקראטית, ביקשו לנקום את הריגת קאטי-לינה. חברם לשעבר, והחליטו לחסל את אלה מבין ראשי הסינאט, שיצאו בפועל נגד הקושרים. כיוון ששלושת האנשים לא רצו לגלות את דבר בריתם ברבים, החליטו להשתיק את קולם של הסינאטורים האלה בדרך פרוצדוראלית. הם הטילו על עוזריהם להמציא חואנות לתביעתם לדין. הקרבן הראשון של מוֹר־מתם היה אנטוניוס, הקונסול השני בשנת המהפכה של קאטילינה. הוא נטען, כמו פלאקוס אחריו, *de repetundis*¹³⁹ (בחודש אפריל של שנת 59). ציצרו הרגיש בכוונת הקנוניה ונטל על עצמו את הסניגוריה, אבל לא הצליח לנפות את חברו לשעבר¹⁴⁰. המשפט השני, שנערך באותה שנה נגד הורגי קאטילינה, היה משפט פלאקוס, שהצטיין כעוזרו של ציצרו בשנת הקונסולאט¹⁴¹. הפעם הכיר ציצרו את הסכנה בכל היקפה. בנאומו דיבר בפירושו על הכוונה האמרי-

138. השווה במיוחד את הקדמתו של די מסניל לפירוש הסניגוריה על פלאקוס. עיין גם מיאר, שם, עמ' 89 ואילך.

139. תביעה לדין *de repetundis* היתה בתקופה זו אמצעי מקובל לסילוקו של שונא פוליטי. יסוד לתביעה ממין זה היה למעשה ברוב הנציבים של הפרובינציות, שהרי רובם ניצלו את משרתם לעשיית הון; השווה Mommsen, Röm. Geschichte, כרך ב, עמ' 386; כרך ג, עמ' 86. ציצרו עצמו נהג כשורה בשנת נציבותו, אבל עזר לכמה מחבריו במעשי הגולה שלהם. על מעשי אנטוניוס עיין בהערה הבאה. בנאומו נגד גאביניוס קבל ציצרו בדיעבד על כך, שבעל דינו עיכב ביד המוכסים לעשוק את אוכלוסי הפרובינציה שלו, אלא שדד לכיסו שלו; עיין Gelzer, p. 80, 9. כידוע נוכרים בנאום הזה, *de provinciis consularibus*, גם היה-דים. עיין ביקרמן (עיין למעלה, הערה 111).

140. המשפט נגד אנטוניוס משמש דוגמה לכך, שנוסח הטענה לא היה אלא מסווה, שמאחוריו הסתירו הקטיגורים את מנימותיהם. וראיה לכך, שהברי קאטילינה הנוחרים ערכו חגיגות אחר הרשעת אנטוניוס בדין. גם ציצרו לא האמין בצדקת הגנתו. הוא עצמו הבטיח לחברו במשרה בשנת 63 את הנציבות על הפרובינציה מקדוניה, בתנאי שייתן לו יד חפשית נגד קאטילינה וישתף אותו בכסף הנשדד. אנטוניוס הסכים וקיבל את הנציבות, אבל פיגר בתשלום החלק המובטח. ציצרו איים, שלא יתמוך בהצעה להאריך את מועד משרתו. על כן פרע אנטוניוס את החוב וציצרו דאג לכך, שימשיך בגול עוד שנתיים. לאחר שיבתו לרומי נתבע אנטוניוס לדין וציצרו נאלץ מטעמים פוליטיים ליטול על עצמו את הסניגוריה, ועל כרחו נשבע, שידו אנטוניוס היו נקיות. השווה מיאר, שם, עמ' 29; 1, 44; 3, 73. על מיקח דומה בין סאלוסטיוס ודין קיסר מדבר Ps.-Cicero, in Sallustium, 19.

141. עיין למעלה, עמ' 80.

דברי ציצרו על היהודים

תית של המקטרגים: הרשעת אנטוניוס מכוונת לשמש כפרה ראשונה על מותו של קאטילינה. עתה דורשים את עונשו של פלאקוס. "כבר נזכר שמי בפי המורסרים. בודים עלי טענות. מכינים לי מארב"142.

ידע ציצרו, שגייסות אויביו נתרכזו באספות-העם. דבריו "על הלעז בענין זהב היהודים", שהוצא כדי להסית אותם נגדו, מוכיחים, שהדימאגוגים השתמשו בכל האמצעים כדי לעורר את רוגם של האוכלוסים. ציצרו הכריז בנאומו על רצונו להצדיק את עצמו בפני העם, אבל התנה תנאים¹⁴³: "כוח האגרוף לא יימצא; חרבות ואבנים יורחקו; בעלי-המלאכה¹⁴⁴ יסתלקו; העבדים ישתקו... ישמעוני בני-חורין ואורחים¹⁴⁵ (cives) בלבד". כלום יש במלה האחרונה רמז להשתתפות היהודים (שרובם הגדול היו peregrini) באספות-העם? חששותיו של ציצרו היו מוצדקים. בזמן שהוא טרח להציל את פלאקוס מנקמת הדימוקראטים, הכין קלודיוס מהלומה, שעתידה היתה ל-חסלו- לחלוטין. חודשים מועטים לאחר גמר משפט פלאקוס תבע הטריבון החדש (בינואר 58) את ציצרו לדין בעון הריגת אורחים בלא חקירה (הכוונה לקאטילינה וחבריו). יד הכול היתה נטויה עליו. הסינאט היה חסר-אונים. אכן, נעזב האיש לנפשו ונאלץ להיכנע. הוא ברח מחמת המציק ויצא לגולה. גדודיו של קלודיוס הקימו את שלטון הטירור בפורום השומם.

כשאנו חוזרים ופוגים מן העיון ברקע הפוליטי של משפט פלאקוס למקום המיוחד, שהיה להם בו ליהודי רומי, יתבהרו לנו פרטים נוספים על הסתבכו- תם בסכסוכיהם של מנהיגי המדינה. דברי ציצרו שאמר כנגדם ספוגים רוח הרי- בות של המפלגות. הוא השתדל לעורר את הרעם, כאילו הקטיגור ליליוס גייס אותם בהמונים, כדי שינהגו לפי הרגלם ב- contiones ויהפכו את המשא- ומתן המתון של בעלי המשפט לאספת-עם נסערת ופרועה. הוא טען עוד, שליליוס לא העלה את העניין של זהב היהודים אלא כדי לשטות את היהודים נגדו ונגד אנשי-שלומו האופטימאטים. טענה זו, הנראית מופרכת לכאורה, היתה מבוססת על כמה עובדות: והרי אינה אלא חזרה על אחת הסיסמות, שהושמעו נגד חברי המעמד הסינאטורי. האוכלוסים הביעו לא פעם אחת את התמרמרותם על כך, שאוצר המדינה (aerarium) נתן לפיקוח של חברי הסינאט בלבד, שהתעשרו מן הכספים הציבוריים¹⁴⁶. כשאמר ליליוס, שפלא-

142. פלאקוס, 96-95; השווה גם שם, 5. המוסר היה וטיוס, עיין מייאר, עמ' 86, 5.

143. פלאקוס, 97.

144. עיין למעלה, הערה 135.

145. עיין למעלה, הערה 127.

146. Sal., Jug., 41, 7s.; orat. Lic. Macri, 6. גם ציצרו השתמש בשעה-הכושר בסיסמה זו

דברי ציצרו על היהודים

קוס גנב את זהב היהודים המוחרם במקום למסרו לקופת המדינה, נתכוון, לדעת ציצרו, לעורר את רוגו ההמונים המאוינים לדבריו על מעשה-שוד חדש של אחד מחברי הסינאטורית. משום כך טרח הסניגור להביא הוכחות מדויקות, ש"הזהב נמצא בקופת המדינה". פרט זה מראה, איוו חשיבות ייחס ציצרו לתפקידם של יהודי רומי ב-*contiones*.

ציצרו הטעים שלוש פעמים, שיהודי רומי היו לוחמים תקיפים באספות-העם; אבל לא אמר, שבאו למשפט פלאקוס מוסתים מראש. כנגד זה הכריז, ש"אין מחסור באנשים" המוכנים לעורר את חמתם עליו ועל האופטימאטים. נמצא, הוא הטיל את האשמה על דימאוגיים אלמונים, שפעלו מאחורי הקלעים. לפי תכסיס זה הסביר גם את דרכי ההסתה של האוכלוסים בשלטונות הסינאט בכלל. לדבריו, היו ההמונים רובם אנשים "לא-מנוסים" (*imperiti*) בענייני המדינה, שהדימאוגיים הוליכו אותם שולל בדבריהם, כדי להזתמש בהם לתחבולותיהם¹⁴⁷. כאן מונה ציצרו גם את היהודים בין המותעים, שלא הרגישו בכוננת מדיחיהם. ברור, שאין לסמוך על הסברה זו, שהומצאה מלכתחילה כדי להחניף ל"עם" ולתקוע טריוויו ובין מנהיגיו¹⁴⁸. למעשה היה אמין הקשר – קשר של אינטרסים משותפים – של ההמונים וראשיהם אלו באלו; ובעניין היהודים כבר ניסינו למעלה לברר את הטעמים המיוחדים, שהניעו אותם לעמוד לצדם. נשארה השאלה: מי היו האנשים האלמונים, שהיו, לדעת ציצרו, מוכנים להסית את יהודי רומי בו ובאנשי-בריתו? נדמה לי, שאין לנו צורך בראיות נוספות,

נגד מתנגדיו, כגון בנאומי השני *de lege agraria* וכן *de domo*, 23. מכאן מתבארת גם כוונת התירוץ, שפומפיוס לא נגע באוצרות המקדש בירושלים מתוך פחד מפני דיבות ברומי, ועיין למעלה, הערה 33. מצביאי רומי היו זכאים לשדוד כל עיר שכבשו בחרב, אבל היו חייבים למסור רשימה של השלל לארכיון ה-*acerarium* (Ps.-Ascon., in Verr., act. sec., I, 57). פעמים רבות (*Verr., act. sec., I, 55 s.; off., II, 76*) שיבה ציצרו את כובשי הערים סי-ראקוס, קרתאגו וקריינת, על שפיארו את רומי ואיטליה בתכשיטי הביזה ולא קישטו בהם את בתיהם שלהם, כמנהג בני דורו. פומפיוס לא אבה ללכת בדרכיהם, כדי להימלט, לדברי ציצרו, מכל חשש, שמא נשא נפשו לשלל או לרכוש לבבות.

147. *de domo*, 10, 13, 54; *Cat.*, IV, 17; *Fl.*, 2, 96, 97; *Sest.*, 139–140. ועוד. מיני מורדים אחרים היו, לדברי ציצרו, העניים החומדים את כסף העשירים (*egentes*), המוש-חמים, הפושעים, הרוצחים, העבדים והלודרים; וברור שאין לסמוך על תארים אלה; עיין למעלה, הערות 69, 137.

148. ציצרו עדיין לא ויתר לגמרי על הגשמת תכניתו של "איחוד המעמדות" (עיין למעלה, הערה 70) ועל האפשרות לצרף גם את ההמונים אל הגוש הזה. השווה *de domo*, 89 s. מייאר, שם, עמ' 80.

דברי ציצרו על היהודים

כדי להוכיח שדבריו היו מכונים בעיקר נגד קלודיוס: שונאו הפרטי ואויב הסינאט בכלל, רבן של הדימאוגים, הגיבור והבמאי של אספות-העם ופטרון ה"איגודים" בעתיד הקרוב. מה היו נכליו של איש עלילות זה בימי משפט פלא-קוס?¹⁴⁹ החל בשנת 61 שאף להיות tribunus plebis, כדי לעשות נקמה בראשי הסינאט ולגמול לציצרו כנידופיו. בתחילת שנת 59 נתקבל על-ידי "שלושת האנשים" כבעל-בריתם "בשליחות מיוחדת". בו ביום שציצרו הגן על אנטוניוס (אפריל 59) והשמיע את טענותיו נגד אויבי המדינה, השואפים להפיכה, דאג קיסר לכך, שקלודיוס יתקבל כחבר המעמד הפלייבי, ופינה לפניו על-ידי כך את הדרך למיזויו טריבון¹⁵⁰. בחודש יולי או אוגוסט נבחר קלודיוס ובספט-טמבר בקירוב (התאריך המדויק אינו ידוע)¹⁵¹ היה משפט פלאקוס. בדצמבר נכנס הטריבון החדש למשרתו ומיד ביטל את איסור האיגודים. קלודיוס הצטיין זה כבר בפעילותו באספות-העם, אבל במשך החודשים בין כניסתו למעמד הפלייבי לכניסתו למשרתו הרבה להופיע בפני ההמונים, חזר וגידף את אויביו כשונאי העם, חזר והכריז על תכניתו הפוליטית והסוציאלית והוסיף לשדל את האוכלוסים על-ידי הבטחות¹⁵². בחודשים אלה, שבהם הכשיר את לבות האוכ-לוסיה לביצוע מזימותיו, בא כנראה גם אצל היהודים, שהיו אף הם "בעלי השפעה רבה באספות-העם", וקרוב לוודאי שהצליח אותה שעה לשדלם ש"עמידו את איגודם תחת חסותו, באותם הימים הקודרים עמד פלאקוס לדין, שנתארגן על-ידי הדימוקראטים נגד האופטימאטים, ובפרט נגד ראשם ציצרו. יש יסוד מוצק להשערה, שלא ידו של ליליוס, שהיה לא-מנוסה בתכסיסי הדי-מאנוגיה, אלא ידו של קלודיוס היא שהגיעה את יהודי רומי להופיע בהמונים במקום הדין¹⁵³. ציצרו עצמו לא ידע את פרטי התכנית של מתנגדיו¹⁵⁴, אבל

149. פאולי-יוסובה, ערך Clodius, מט' 48; מומטן, שם, ג, עמ' 308 ואילך; Boissier, Cicéron, et ses amis, p. 224.

Drumann-Gröbe, Ge. schichte Roms, II, p. 172. לא היתה תחת ידי.

150. החלטת קיסר באה כתשובה להתקפותיו של ציצרו בנאומו לטובת אנטוניוס; מאיר, שם, עמ' 3, 73.

151. עיין די מסגיל, עמ' 34-36.

152. קלודיוס הטית את האוכלוסים בציצרו החל בשנת 61, השווה ad Att., I, 16, 1 - קטע מנאו-מו נגד קלודיוס (opp. Cic., VIII, p. 444, l. 13 s., 24); pro Milone, 12; עיין למטה, הערה 155.

153. נראה שגם הולמס הרגיש, שהיו כמה דברים בין קלודיוס ובין יהודי רומי. הוא הביא (א, עמ' 7, 66) את דברי ציצרו על מסיתי היהודים באספות-העם, כדי לתאר את פעולותיו של קלודיוס שם. עיין גם לה פיאונה, עמ' 345. את הפרטים יש לתאר לפי דוגמת מהלך המשפט הראשון

דברי ציצרו על היהודים

הרגיש בהיקף הקשר ובגודל הסכנה הנשקפת מצדו של קלודיוס¹⁵⁵. מתנגדיו חרשו את מזימותיהם בפקחות יתרה. אפשר שמהם יצאה הסיסמה, שעליה חזר ציצרו בדבריו, שכוננת המשפט נגד פלאקוס היא חיסול עצמאותם של בתי-הדין, שבהם מצאו "שונאי העם" את מקלטם האחרון¹⁵⁶, ושעם מפלתם תבוא תקופה של חירות¹⁵⁷. אף השופטים הכירו בצדקת האזהרות של הסניגור. הם זיכו את פלאקוס לא רק מפני הבדיחה שבדברי הנואם, כדעת המפרשים העתיקים¹⁵⁸, אלא בראש וראשונה מפני שהבינו, כי מאחורי הקטיגורים של פלאקוס עמדו גייסות הדיקטאטורים, המתכוונים לביטול זכויותיהם ולשעבוד מעמדם. אם נשקף על המאורעות מבחינה זו, נראה כוודאי שהיה קורטוב של אמת בתלונת ציצרו, שההאשמה בדבר זהב היהודים לא היתה אלא תכסיס חדש לשם הסתת ההמונים בשלטונות המדינה.

התקשרות "הבעיה היהודית" ברומי עם השאלות העיקריות של המדיניות הפנימית בולטת בפרט נוסף של דברי ציצרו. הוכח למעלה, שאין להסיק מהם כמות שהם על טינה אישית, שהיתה בלב הנואם על דיני ישראל. אין זאת אומרת, שציצרו לא נקט כל עמדה כלפיהם. אפשר להוכיח, שדעתו הפרטית כלולה

נגד קלואנטיוס; עיין למעלה, הערה 121. לפי ראדן (עיין למעלה, הערה 2), עמ' 228, אין להניח, שבין יהודי רומי, שהשתתפו אז באספות-העם, נמצאו גם אלה שנשבו בשנת 63 על-ידי פומפיוס ושחררו זמן קצר לפני הדין נגד פלאקוס (עיין למעלה, הערה 118, ולמטה, הערה 175), מפני שלא ידעו רומית עד כדי להבין את דברי קלודיוס או ציצרו. מסופקני שנמנעו מטעם זה מלהשתתף בהפגנות פוליטיות, אם ראשי קהילתם ראו צורך בנוכחותם. ובנוגע לשאלת הלשון, הרינו יודעים, שיהודי רומי דיברו יוונית, אבל אין מכאן ראיה, שלא הבינו את לשון שכניהם, השווה ז'יסטר, א, עמ' 367, 1. אף אלה שהתקשו בהבנת הרומית, היו יכולים לקבל הסברים מפי אחיהם, שהשתקעו בעיר הבירה זה מכבר.

154. ציצרו לא ידע אפילו, שפומפיוס הסכים בינתיים בחשאי להסגיר אותו בידי קלודיוס (מיאר, עמ' 89). בנאומו לטובת פלאקוס דיבר בתמימות על ידידותם. מצד אחר לא נעלם ממנו, שגם ליליוס וגם קלודיוס פעלו לפי הוראותיו של פומפיוס (על ליליוס עיין די מסניל, עמ' 13 ואי-לך; על קלודיוס עיין 66, dom. ובהערה הבאה).

155. על פחד ציצרו מפני מזימות קלודיוס מעידים המכתבים ששלח לידידו אטיקוס בימים שמחודש אפריל של שנת 59 עד ספטמבר (II, 12-25; השווה הולמס, א, עמ' 320, 2; 328 ואילך); השווה גם 132, 42, 39, 15 s., Sest., - משפט פלאקוס נזכר ב-Att., II, 25, 1 (מחודש אוקטובר). על פעולתו כסניגור דיבר ציצרו, שם, 22, 3; 23, 3 (השווה מיאר, שם, עמ' 88, 3).

156. פלאקוס, 3, 4, 15, 94, 99, 104; עיין די מסניל, 12, 6. על ההרכב של בתי-הדין ברומי עיין למעלה, הערות 117, 123. בשנת הטירויר של קלודיוס (58 לסה"נ) הופסקו המשפטים לגמרי.

157. השווה, לדוגמה, 95, 89 s., 87, 79s., pro Milone, 66; pro Sestio, Att., I, 16, 7s.; השווה, לדוגמה, 95, 89 s., 87, 79s., pro Milone, 66; pro Sestio, Att., I, 16, 7s.;

158. עיין למעלה, הערה 8.

דברי ציצרו על היהודים

בשני פסוקים של נאומי: במקום שבו שיבח את קפדנותו של פלאקוס בהתנגדותו ל"אמונת השווא הבארבארי" וכן במקום שבו הבלית את ריחוקה של "עבודת הקודש בירושלים" מן "זיו שלטוננו, כבוד שמנו, מוסדות אבותינו"¹⁵⁹. דברים אלה מלאים סייגים. ראשית יוצא מהם, שציצרו לא נתן את דעתו לעיין בדיני ישראל כשהם לעצמם, אלא לקבוע את יחס הרומאים אליהם. זו היתה בחינה של איש מדינה, הבודק את מידותיו של עם זר על-פי השוני שבהן כנגד מידות עמו שלו. משום כך הרחיב את הדיבור על סגולות עמו בזמן שבא להקביל את נימוסיהן של שתי האומות אלו כנגד אלו. כוונתה של הבלטה חד-צדדית זו לא היתה לעורר את גאוות הדיינים על מעלת מדינתם בלבד, אלא גם לתת בידיהם את אמות-המידות, שלפיהן צריך, לדעתו, למדוד את ערכן של שתי האומות. מתמיה לכאורה, שציצרו לא ביסס את הפליתו על השוואת שתי האמונות, אלא שקל את דת ישראל כנגד סגולות המדינה והחברה הרומית¹⁶⁰. ניגוד זה מתבאר מתוך השקפתו על מהות הדת הרומית¹⁶¹. היא נחשבת בעיניו כאחד מעמודי-התווך, שעליהם נשענו סדרי המדינה בכלל. הודות לשמירת נימוסיה ופולחניה גדלה רומי; מי שהעז להחליש את כוחם, נחשב כמערער את יסודות הבניין של המדינה עצמה. מתוך השקפה מדינית כזאת שיבח ציצרו את פלאקוס, שלא נרתע מפני תביעותיהם של בני דת זרה, העלולה לבלבל את סדרי הדת המדינית של עמו.

גישה שמרנית זו לאמונות הזרות באה לציצרו בירושה מיד המסורת של אותו מעמד, שנחשב לראש דובריו בימים אלה. ההשגחה על הפולחנות הזרים ניתנה בידי הסינאט, שניהל, כביכול, את מדיניות-החוץ של הדת הרומית¹⁶². הוא אישר את צירופם של האלים החדשים למערכתם של אֵלי המדינה, היה מפקח עליהם, וניסה לעצור בעד חדירת פולחנות זרים, שנימוסיהם נראו לו כעלולים להשחית את מידות החברה. השפעתו אמנם לא הספיקה כדי לעכב את התפ-שטותם, אבל עיקר יחסו אליהם לא נשתנה: תמיד ראה אותם בעין רעה, ופע-מים רבות יצא בכוח נגדם. לפי מסורת הסינאט ביחסו לפולחנות הזרים בכלל

159. עיין למעלה, הערות 30, 42.

160. *splendor imperii* מציין בפי ציצרו את פרסום השלטון הרומי בין אומות העולם בניגוד לדלות ההשפעה של מדינת היהודים, וכן *gravitas nominis* את ערך השם *civis Ro-* *manus* בניגוד לחוסר הכבוד שבחורא *gente Iudaeus*.

161. על דעותיו של ציצרו בעניין האופי האינסטיטוציונאלי של הדת הרומית עיין, G. Boissier, *La religion romaine*, I, p. 54 s. השווה בעיקר Sest., 98; har. resp., 19; de domo, 1 s.; divin., II, 148; nat. deor., III, 5.

162. עיין F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte*, II, p. 147 s.; III, p. 112 s.

דברי ציצרו על היהודים

קבע ציצרו את יחסו ליהודים בפרט. כשם שהצדיק את איסור ההוצאה של זהב-יהודים על-ידי הזכרת התקדים של החלטת הסינאט, כן חרץ את המשפט: "ההתנגדות לאמונת-שווא בארבארית זו הוכיחה על קפדנות בשמירת החוקים" (severitas) לפי מסורת סינאטורית זו. על-פי שורת severitas זו גזר הסינאט, לדברי ציצרו במקום אחר¹⁶³, את חוקי החמורים על הפולחן הפרוץ של דיוניסוס, ששימשו בידי ראשי השלטון מאז והלאה דוגמה ובניין-אב ל"התנגדות" חוקית לסכנה האורבת לקיום המידות של הדת והחברה הרומית מצד הפולחנות הזרים¹⁶⁴.

עם תמוטת המוסדות של המדינה והתפוררות אחדותה בסוף תקופת הריפוב-ליקה נתערערו גם היסודות של הדת הרומית¹⁶⁵. ההמונים פנו אליה עורף, לאחר שהמפלגות התחילו להשתמש בתקנותיה לקיפוח הזכויות הפוליטיות של יריי-ביהן. ה"מעמד הרביעי" פנה עורף לפולחנות המדינה המחוללים במדון פרי-נסיה, ורבים הלכו אחר אלי הנכר. ה"barbarae superstitiones" נעשו פריבי-לגיה של דלת-העם, המשוללת זכויות אזרחיות¹⁶⁶. וכשלא פסק הסינאט מלגזור על הפולחנות הזרים, נתקל בהתנגדות נמרצת של האוכלוסים. בתחילת שנת 167/59, כלומר: בשנת משפט פלאקוס, ציווה הסינאט להרוס את הפסילים והמזבחות של אלי מצרים (סיראפוס, איסיס ומשרתיה הקדושים). שהוקמו על גבעת הקאפיטול שלא ברשות השלטונות. מאמציהם לטהר את אדמת הקודש מן החילול על-ידי "אמונת-שווא המתועבת והמהבילה"¹⁶⁸ לא נשאו פרי. בתחילת השנה הבאה ניצלו האוכלוסים המוסתים על-ידי קלודיוס

163. legg., II, 37 (השווה גם II, 19). עיין למעלה, הערה 30.

164. אלטהיים, שם, ג, עמ' 118; s. 116, p. 101 s., *Mysterienreligionen*³, Reitzenstein. הסינאט נימק את פעולותיו נגד הפולחנות הזרים מתוך ההכרה להגן ('resistere') על טהרת המידות הרומיות (mores). נמצא איסוריו לא היו פגיעה בעקרון הסובלנות הדתית. על העמדה הדיפנסטיבית של שלטונות רומי לגבי הדתות הזרות אייחד את הדיבור במאמרי על טאציטוס.

165. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², p. 63; בוואסייה, שם, א, עמ' 39 ואילך, 346 ואילך; אלטהיים, שם, ב, עמ' 144 ואילך.

166. אלטהיים, שם, ג, עמ' 14, לפי הגדרתו של מאכס ובר.

167. על התגרות בעניין המקדשים המצריים השווה מומטן, שם, ג, עמ' 572, ובעיקר, O. Seeck, *Hermes* 1908, p. 642. עיין גם ויסובה, שם, עמ' 351 ואילך; לה פיאנה, שם, עמ' 291 ואילך; Cumont, *Orientalische Religionen im römischen Heidentum* (1931), p. 75. המקור הראשי הוא וארו, מובא אצל Tertullianus, ad nat., I, 10; apol., 6.

168. טרטוליינוס שאל מתוך המקור שלו (עיין בהערה הקודמת) גם את המלים: turpium et otiosum sarum superstitionum. Cichorius, *Römische Studien*, p. 197 s. עיין.

דברי ציצרו על היהודים

את מצב ההפקרות שבציר, מיהרו לבנות מחדש את מקדשיהם הנחרבים, הסתערו על הקונסול החדש בהופעתו הראשונה בפומבי והפצירו בו שיבטל את גורת הסינאט. הוא סירב ונתן פקודה חדשה להרוס את הבניינים הקדושים, אבל ההמונים לא שעו לאיסור השלטונות גם להבא. הסינאט נאלץ לנתן את קודשי האלים האסורים עוד שלוש פעמים במשך עשר שנים. בשנת 50 לא נמצא פועל ברומי, שהעז לפתוח במלאכת ההריסה של מקדשי האלים המצריים, והקונסול עצמו נאלץ ליטול בידו את הגרון ולהניפו ראשונה¹⁶⁹. בשנת 43 נענו שלושת השליטים החדשים לתביעות ההמונים והתירו את הקמת ההיכלות המצריים, כדי למשוך את עובדיהם אחריהם. דבר זה מראה, ששאלת הפולחנות הזרים נעשתה לסלע-מחלוקת בין השלטונות להמונים.

הד הפילוג המעמדי בדבר הדתות הזרות נשמע גם בנימוקיו של ציצרו נגד הקטיגור ליליוס. הוא האשים אותו בהעמדת פנים של ידיד היהודים, כדי לקנות את לבות אחיהם ברומי ולהשתמש בהם לשם הסתת המוניה, וטען כנגדו, שכיוון את דבריו משום כך אל ה"שוק" ולא אל השופטים. כנגד התנהגותו הדי-מאגית העמיד ציצרו פנים של איש רומי, הנאמן למצוות אבותיו והשומר את אורחות המשפט. הוא בז לאיומי האוכלוסים, נשא את דבריו כיאות כלפי מושב הדיינים בלבד וסיים את ביאוריו על בטלותה החוקית של כל התביעה בתוך כחה לקטיגור על התכחשותו לנימוסי אבותיו. שני הפסוקים האחרונים של נאומו מכוננים אל ליליוס עצמו¹⁷⁰. הסיגור נעשה מליץ המוסר, המשמע לאונו הכבדה של איש-ריבו דרך-מחשבה הראויה לייחוסו האציל.

ציצרו הליבש את סוף דבריו על היהודים צורה של דו-שיח. "ביום" המחזה הזה נעשה לפי החיים הפוליטיים של ימיו. "נפשות החזיון" הם מסית ההמונים, המזלזל בקודשי אומתו והמתניף לדעות-הדופי של האוכלוסים, כדי לצודד את קולותיהם, וכנגדו רומאי המחזיק בחוקות הקדמונים והמטיף מוסר לבן-הסורר של מולדתו¹⁷¹. בריב המלים שבין ה"סינאטור" ובין ה"דימאגוג" בעניין

169. עיין 3, 3, Val. Max., ep., I, 3; השווה גם ליוויס, 39, 16, 6 ואילך, 10.

170. עיין למעלה, הערות 41, 42. הוכחה לכך, ששני המשפטים האחרונים ("לכל מדינה, ליליוס, דתה שלה", והלאה עד סוף הפסקה על היהודים, השווה את התרגום למעלה, עמ' 85-86) מכוונים אל ליליוס, היא החזרה על שם הקטיגור (השווה גם את פתיחת הפסקה על היהודים: "בגלל האשמה זו נתבקשו ממך, ליליוס, המקום הזה וההמון הזה; הרי אתה יודע", וכד'), וכן השימוש בכינוי הגוף הראשון ("דתגור", "שלטונגור", "שמנור", "אבותיגור") הבא להטעים, שהדברים האמורים מחייבים את ציצרו ואת ליליוס במידה אחת.

171. *πρωσποπολου* כאלה היו תכסיס מצוי אצל הנואמים. השווה, למשל, *Aeschines contra Ctesiphont.*, 168 s. את תיאור המידות של הדימוקראט והאוליגארך.

דברי ציצרו על היהודים

הדתות הזרות משתקפת מחלוקת ריאלית: הוויכוח בין השמרנים ובין הפופוֹ-לארים על מידת ההכרה באמונת האוכלוסים. ברור שציצרו מחזיק בדעת השמרנים. כדי לציין את יחסו ליהודים בפסוק אחד, מוטב להשתמש באותן המלים עצמן, שבהן שיבח את התנהגותו של פלאקוס. הוא "התנגד" לאמונת ישראל מן הטעמים, שהניעו אותו לבטל כל "אמונת-שווא בארבאריט"¹⁷², ו"בז להמוני היהודים", כשם שבו לאוכלוסי המעמד הרביעי בכללו.

פרט זה בא ללמדנו על הכלל. ראינו שדעתם של חוגים רומיים שונים על היהודים בשנים אלה נשתנה לפי עמידתם של אותם החוגים במלחמת המפלגות. "הבעיה היהודית", גם מצדה הדתי ("barbara superstitio") וגם מצדה הארגוני ("concordia"), נעשתה לעניין המדיניות הפנימית של רומי ונידונה מבחינתיה שלה. משום כך אין טעם לדבר על "אנטישמיות" של ציצרו ושל אנשי מעמדו או על "פילושמיות" של הדימוקראטים. מושגים אלה אינם הולמים את המציאות, מפני שהיהודים לא היו בעיני הרומאים כעדה העומדת בראשות עצמה, אלא כאחת האגודות המרובות, שמהן באו גייסות המעמד הרביעי.

תמונה מרובת-פנים של מלחמת היהודים על זכויותיהם הפוליטיות ברומי נפתחת לפנינו. סקרנו את מערכות המפלגות בהיאבקותן על השלטון במדינה ועמדנו על תפקיד הקהילה היהודית בתוך נפתולי הריפובליקה הגוססת. סכסוכים שכיוצא-בהם בעניין הפריבילגיות קמו בערים רבות של יוון במזרח הקרוב, אבל לא הגיע לאוזנינו מהם אלא הד עמום. המסורת העשירה על המתרחש בתוך ביתה של רומי בשנים אלו אפשרה לעקוב אחר השתלשלות הדברים במידה לא רגילה ולציין את הגורמים המיוחדים, שקבעו אותה שעה את התנהגות היהודים. הם לא קמו לעינינו כעדה הנתונה בין הפטיש ובין הסדן, כנהוג בתולדות ישראל לאחר-מכן, אלא כחיל-החלוץ של המחנה המנצח. קשה לראות עד כמה היה לאמונתם לעניין הדימוקראטים חלק במנהג הנדיב שנהג בהם מנהיג מפלגתם לשעבר: קיסר. בנגינת-הקניה, שנשאו יהודי רומי במשך ימים ולילות על-יד המוקד של הדיקטאטור הנרצח¹⁷³, ניתן בוודאי ביטוי לא רק לרגש-התודה העמוק לאיש חסדם¹⁷⁴, אלא גם לפחד מפני חידוש השלטון הסינאטורי על חומרותיו וקיפוחיו.

172. *huic barbarae superstitioni* מראה, שציצרו הביט על היהדות כעל אחת הדתות הזרות המרובות; עיין למעלה, הערה 46.

173. Vogelstein-Rieger, I, p. 10; Sueton., Div. Jul., 84, 5.

174. תמונה זו מזכירה את תיאור הלוויה של המצביא אמיליוס פאולוס, שארנו נישא אל המוקד על-ידי נציגי הספרדים, הליגורים והמקדונים; השורה מומסן, שם, א, עמ' 806. לא פעם שימשו

דברי ציצרו על היהודים

דברים בטוחים יותר העלינו בעניין מעמדה הסוציאלי של העדה היהודית ברומי. הסגנון עם השכבה הנמוכה ביותר של האוכלוסיה¹⁷⁵. אבל כשם שהמ-עמד הרביעי בכללו מילא את חיל המהפכה, כן גרף נחשול האנארכיה גם את היהודים והעלה אותם לתפקיד פעיל בחיזון הפוליטי שהוצג בפורום. לרגע קט הופיעה דמותם על במת ההיסטוריה הרומית. כעבור הסופה שוחררו ממש-מרתם וחזרו למקומם. קהילתם הלכה וגדלה בצנעה. בימי אוגוסטוס, כשסדרי החברה הרומית חזרו ונתגבשו, אין להם כמעט זכר בפי הסופרים הרומיים. אבל החל מימות טיבריוס עולים ומתרבים דברי-זעם כנגדם. שוב הטילו בהם ראשי רומי את חרפת השם "שאר שבעים" והאשימו אותם בכוונה לערער את מוסדות המדינה. לטענה הסוציאליטית ניתוספה עתה הטענה הדתית. היהדות פרצה את הגבולות, שהושמו לה מטעם המדינה, ומשכה אליה את לבות העניים בחומר וברוח.

המצביאים, ששעבדו עם זר לשלטון הרומאים, פטרונים של העם המנוצח בסינאט ובפורום; עיין Cic., off., I, 35; גלצר, שם, עמ' 50 ואילך, 70 ואילך; Mommsen, Staatsrecht, III, 1, p. 65, 1. קיסר הציע בסינאט כמה תקנות חשובות לטובת מדינת היהודים, עיין הולמס, ג, עמ' 507-509; פוגלשטיין-ריגר, שם; שירר, א, עמ' 344 ואילך.

175. מספר רב של יהודים הובאו לרומי כשבויי-מלחמה על-ידי פומפיוס אחר שנת 63 ונמכרו שם לעבדים. הם שוחררו על-ידי בעליהם זמן קצר אחר-כך וכך נעשו בני מעמד ה-liberti. עיין למעלה, הערה 118.

דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי

א

נעים עלי דבר זה, להציג כאן כמה מחקרים מצוינים, המפיצים אור בהיר על פינות עמומות שבתחום ההלניזם היהודי. אני פותח בספרו של פרופ' שאול ליברמן "יוונית בארץ-ישראל היהודית: מחקרים בחייהם של יהודי ארץ-ישראל ובמנהגיהם מן המאה ה'ב' ועד המאה ה'ד' לסה"נ"¹. הספר יצא לפני שלוש שנים*, ובינתיים המשיך המחבר בדיוניו בשני מאמרים גדולים: "קדושי קיסרין" ו"תקנות של החוק הרומי לאור הספרות הרבנית הקדומה ומעשי הקדושים הנוצרים"². לפי צורתם אין מחקריו של ליברמן אלא ליקוטי ביאורים של פרשות סתומות בתלמודים ובמדרשים. פירושו אחוים זה בזה (פעמים ברפין), וכל אחד צריך עיון גדול לעצמו. מי שנתנסה בביאור אותן הפרשות על-פי המקורות היווניים והרומיים, יודע מה קשה המלאכה, המצליחה כל-כך בידי של ליברמן. כוח-זיכרון, כשרון צירופים והתמדה שאינה שכיחה דרושים לו לחוקר, כדי שיהא מצוי אצל שלושה תחומים של מסורת, המרוחקים זה זה: מרחבי הספרות התלמודית והמדרשית; סוגיה השונים של המסורת היוונית, כלומר: לא כתבי הסופרים היווניים בלבד, אלא גם כתובות, ספרי משפט, פפירוסים; ונוסף לכך ים הספרות הנוצרית, הכתובה יוונית, ארמית וסורית.

* הדברים נכתבו בשנת 1945.

1. Saul Lieberman, *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C. E.*, New-York 5702—1942. The Jewish Theological Seminary of America, 207 pp.
2. S. Lieberman, *The Martyrs of Caesarea. Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, tome VII (1939—1944), New-York, p. 395—446; idem, *Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum*, JQR NS, XXXV (Philadelphia 1944), p. 1—57.

דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי

ליברמן אינו מזכיר את הקשיים שהיו לפניו. הוא מעלה את החומר הנידת, כאילו הוא מוכן ועומד, מנקה אותו משיבושים, מכשירו להיות עדות ברורה, ומגישו בטעם הראוי לשבת מיוחד. הרצאתו בהירה, נאה ומושכת, ואף מבחינה זו הרי היא דוגמה יקרת-מציאות בספרות חקר המקורות התלמודיים והמדרשיים. ליברמן אינו מסתפק בכך שהוא מחדש את חידושו ומבאר את ביאוריו, אלא הוא בא להשיב על השאלה הכללית: מה מידת השפעתה של היוונית על יהודי ארץ-ישראל בתקופת התנאים והאמוראים? גופי-הדברים ידועים לכול, וה-מילונים של קראוס-לעף ושל האחרים, וכן מחקריהם של זאכס, לעף, קראוס, בלאו, ציגלר ועוד הם אוצר בלום (אל תקרי: בלול) של ידיעות היסטוריות, המחכות לגואלן. אבל עיקר הבעיה שבכאן – עד היכן הגיעה השפעתה של היוונית בתקופת הנ"ל – עדיין לא נתיישבה. אחת הסיבות לליקוי זה הוא מיעוט הידיעות על ההווי היווני הפשוט במקורות הספרותיים הכתובים יוונית; יש לירד-מן הבמה הרמה של הספרות אל המקורות העממיים כדי להכיר את דמותה הריאלית של יוונית זו. ליברמן יצא בדרך זו ומצא לתימהו ולתימהונו מקור לא אכזב של עדויות, המבארות הרבה דרכי-חיים של יהודי ארץ-יש-ראל. דמותה של היהדות התלמודית מופקעת קמעה-קמעה מפרישותה ולוב-שת צורה של גוף חברתי חי, המחובר גם הוא חיבור של ממש עם חבר האומות הנתונות למרותה של רומי.

תוצאות מחקריו של ליברמן מחייבות לחזור ולעיין בבעית ה"יוונית בארץ-ישראל", אלא שמסקנותיו עדיין כלליות הן הרבה, ואנו צריכים להגדרות מדויקות יותר. המחבר הראה את כמות ההשפעה; אנו שואלים למידת ההשפעה. על כך אין תשובה אחת. ובדין ליברמן נוהר מפני ניסוחים חתומים³. על יסוד פירושים משכנעים הוא מעמידנו על הסימנים השונים והמרוכבים של השפעת היוונית ומוכיח, שהשפעה זו היתה גדולה ועמוקה הרבה יותר מכפי שחשבנו קודם. אביא דוגמה אחת מרבות⁴: ר' ברכיה (בן המאה הד') מבאר את הפסוק

3. אין בדעתי להתווכח כאן על הדעות, שהביע מר ג. אלון בביקורת ספרו של ליברמן (קרית ספר, כ, עמ' 76-95), אבל יואיל הקורא וישווה את דברי ליברמן עצמם ל"תיהו", שייחס לו מר אלון (עמ' 76): "המחבר קובע, שמלבד חכמי בבל שעלו לארץ, הרי כל החכמים שבארץ-ישראל ידע יוונית, ולא הלשון בלבד, אלא אף הספרות" וכו'. ברם, ליברמן לא אמר בשום מקום, ש"כל החכמים" ידעו את הלשון והספרות היוונית. וגם זה ראוי להיאמר, שמר אלון מתעלם מדברי ההסתייגות המרובים של ליברמן, וה"שמא" של המחבר נתחלף לו ב"בריי". אף לא עמד על חידושי פירושו המצוינים של ליברמן, שספרו מלא מהם.

4. עיין ליברמן, Greek in Jewish Palestine, עמ' 39 ואילך. והמקור הוא ירושלמי כתובות פרק ז (בסוף), דף לא, א.

דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי

יוניע ה' את פרעה גנעים גדולים ואת ביתו" (בראשית יב, יז) ואומר: "על דטל- מסן למגע בסמה דמטרוני", כלומר: על ד-*ἐτόλμησεν* (*ἔ*) למגע ב-*σῶμα* ד-*ματρῶνας* (הכונה לשרי), ואין זה אלא נוסח קבוע של חוק יוני-רומי, הפוסק מלקות לגבר שהעז (*ἐτόλμησεν*) לגנוע בגוף (*σῶμα*) אשה בת-חורין (*ματρῶνης*). דרשה זו לא זו בלבד שהיא ראייה לבקיאותו של הדרשן בנוסחות המשפט היווני, אלא גם למידת ההבנה של הקהל, ששמע את הדרשה. ליברמן מעלה הרבה מרגליות כגון אלו ממקורות הספרות התלמודית והמדרשית. במאמר "תקנות של החוק הרומי" הוא מתאר את מהלכה של ישיבת בית-דין רומי לכל פרטיה לפי הידיעות השקועות במקורות העבריים בלבד.¹⁷ מחקריו של ליברמן חשובים מפני כוח הדוגמה שבפירושו. רבים מפירושו מגלים פנים חדשות במצב חברתי של היהדות הארץ-ישראלית בתקופת התלמוד. לאחר שהוכח – ואין לסתור את ראיותיו החותכות של ליברמן – שהיו חכמים, שדרכי הלשון היוונית היו נהירים להם עד שידעו לשעשע את הבריות בפתגמיה, שהיה קהל שהבין את הרמזים האלה, עולה הבעיה: כיצד עלינו לצרף את הקווים החדשים האלה אל הדמות הכללית של אותה יהדות ולהש- לים בכך את התמונה ההיסטורית שבידנו. אנונתקלים כאן בקושי, שכדאי לדבר עליו בלשון ברורה. תמונה היסטורית של התקופה התלמודית כגון זו אינה בנמצא. יש ספרים ומאמרים העוסקים בעניין זה, אף-על-פי-כן לטים פני התקופה בערפל. המצב בתחום המחקר הזה הוא פאראדוקסאלי: אין תקופה בתולדות מענו שהניחה שפע של מקורות כתקופת התנאים והאמוראים; והמ- קורות האלה לא נסתלפו על-ידי כהל ספרותי – כרוב המקורות היווניים והרר- מיים בני התקופה –, אלא הם בבואה נאמנה של המציאות. אנו מציצים מחרכי הגדר הגבוהה, שהקימו רוב חוקרי התלמוד והמדרש, ולבנו יוצא למראה החיזיון השופע הזה. אבל כל אימת שאנו באים אצל שומרי הנדר ובפינו "שאלה של טעם", משיבים לנו ב"מלכות שמים". פעמים נדמה, שנשא ביאליק את חונו על "הלכה ואגדה" לכל בית ישראל, חוץ מבעלי הלכה ואגדה.

מה מבוקשנו? אנו זקוקים להיסטוריה סוציאלית של התקופה התלמודית,¹⁸ שתתאר לנו את מצב החברה היהודית בארץ-ישראל על יסודות הזמן והמקום ולפי הבחינות הנהוגות בחקר ההיסטוריה החברתית. בימינו יצאו לאור ספריו הכבירים של רוסטובצב על ההיסטוריה הסוציאלית בתקופות ההלניסטית והרומית, והרבה דברים שבכאן עומדים על חומר היסטורי שאינו שקול כנגד החומר העשיר הצבור בספרות התלמודית והמדרשית. משיטתו המשוכללת של ארדיכל זה, שהקים את הבניין היציב של תולדות החברה היוונית והרומית באבנים הרעועות שהיו בידו, אפשר ללמוד את שיטות החקירה הדרושות לב-

דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי

ניית ההיסטוריה הסוציאלית של התקופה התלמודית. לאחר שייגמר ספר זה (ולואי שייגמר בימינו), אפשר יהיה להשיב גם על שאלה בדבר מידת השפעתה של היוונית על היהדות הארץ-ישראלית בתקופה התלמודית. שהרי תשובה מבוססת כגון זו תלויה בבירור עיקריהם של כמה וכמה עניינים, כגון: הרכב החברה היהודית באותה תקופה; מה טמון במושגים המטושטשים המעמד הבינוני והמעמד העליון⁵; בין חיי עיר לחיי כפר; עד כמה השפיע אורח-חיהן של הערים הגדולות בארץ-ישראל, שבהן נתערבו תחומי הלשון, הנוע והדת, על דרך החיים של היהודים שישבו בתוכן או בסביבתן; עד כמה משתקפות התהפוכות החברתיות והכלכליות, שעברו על כל עמי מלכות רומי במאות הד' והה', בתמורות שהתחוללו בגוף החברה היהודית בארץ-ישראל; עד היכן השפיעה מלחמתה של רומי בישראל על תנאי קיומו כחטיבה חברתית. ההלניזם היהודי שלאחר חורבן הבית השני כל עצמו הוא תופעה חברתית. עד כמה שניתן להכיר, שונה ההלניזם הזה מן ההלניזם האלכסנדרוני ואף מן ההלניזם הארץ-ישראלי שלפני חורבן הבית השני בזה, שלא ביקש נוסח חדש של תורה וסדרי חיים, אלא צץ מאליו מתוך המשא-ומתן של יום-יום עם תושבי הארץ דוברי יוונית ומחמת צרכים חינוכיים אחרים. ברור מלכתחילה, שתופעה כגון זו אין מודדים אותה במידה אחת. אין מקום להכללות נחפזות – טמיעה אי התבדלות – אף לא ליהן או לאו פסקניים. ולא נרבה כאן הבנה בעניין אלא בחשבון מדוקדק של כל גורמי ההשפעה ומתוך שיקול-דעת מיושב ומתון.

כתיבת ההיסטוריה החברתית לפי הבחינות שצוינו למעלה היא תנאי ראשון הקודם ליישוב הבעיה בדבר טיב ההלניזם היהודי של תקופת התלמוד. תנאי שני הוא עיבודם הפילולוגי של מקורות התלמוד והמדרש, המחזיקים צדדים יווניים. וזו זכותו היתרה של ליברמן, שהורה את הדרך לקיום המעשה הזה. אנו מצפים, שהוא ייתן לנו את המילון המתוקן של הלשונות היווניות והרומיות המשוקעות בספרות הרבנית – מילון שיפדה אותנו מן הייסורים הכרוכים בשימוש במילונם של קראוס-לעף; מילון שיהא קרקע מוצקה למדרך כף רגלנו.

בינתיים הולך ונבנה מפעל אחר, העשוי להבהיר את שאלת היוונית בארץ בתקופה התלמודית מבחינה רחבה ובטוחה: אוסף הכתובות היהודיות שבלשון היוונית, שנתגלו בארץ-ישראל ובארצות המזרח הקרוב. פרופ' משה שניב, יוזם המפעל ומבצעו, פרסם הרבה חיבורים, המצטיינים בדייקנות השיטה הפילולוגית ומשמשים הכנה לכינוס האוצרות האפיקראפיים. ידועים בעיקר מחקריו החשובים על כתובות בית-שערים. סיכומים ראשונים של החומר האפיקראפי שנמצא בתפירות הללו פרסם בידיעות החברה לחקירת ארץ-ישראל.

5. ליברמן, שם, עמ' 27, הערה 81, עמד מעצמו על הצורך בבירור מושגים אלה.

דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי

אל ועתיקותיה, ה, עמ' 77-97; ו, עמ' 105 ואילך; ב'ספר היישוב, א, עמ' 167 ואילך, ובמקומות אחרים; וסיכום כולל ומושלם של החומר שהועלה בחמש עונות-החפירה יבוא בכרך השני של ספר בית-שערים. כולנו מקווים לחי' דוש החפירות (לפי שעה לא נחפר אלא כחמישית השטח של עיר הקברות). אבל גם התוצאות שהושגו עד היום דיין להעמיד את החקר הנידון על בסיס נכון. ואין צורך להאריך בזה לאחר ששנפה עצמו ציין את המסקנות בסקירתו הברירות והזהירות. עובדה היא, שמפלל 209 כתובות שנמצאו בבית-שערים היו 175 יווניות ו-34 בלבד עבריות או ארמיות; ומכתובות-הקבר שנמצאו ביפו לשונן של 60 יוונית כנגד 7 שלשונן עברית או ארמית. אמת, יפו עיר-גמל היתה, שרוב תושביה לא היו יהודים ובה היתה השפעת הסביבה הנכרית גדולה; אבל בית-שערים היתה עיר יהודית טהורה. והיוצא מזה, שהלשון היוונית היתה שגורה בפי תושבי המקום. מסקנה זו לא נתקבלה על דעת כל החוקרים. היו שאמרו, ששימוש הלשון היוונית בכתובות-קבר נעשה כמין 'אָפּנה' בקרב אנשי הארצות של המזרח ההלניסטי, שביקשו להתכבד ב'רמת תרבותם' בפני עצמם ובפני דוברי היוונית⁶, ואף יהודי ארץ-ישראל נגררו אחר אפנה זו. דעה זו בטלה מפני צורתן החיצונית של הכתובות שנמצאו בבית-שערים ובשאר מקומות שבארץ-ישראל; אתה מוצא, למשל, שהכתיב אין בו כל סימני 'תרבות', אלא כל עצמו שרטוטים גסים מלאים שיבושים אורתוגרפיים⁷. דבר זה מוכיח לכל מבחין בין תרבות לבין עממיות, שהכתובות הן בבואה נאמנה למצב הידיעה ביוונית שנתפשטה במקום, כלומר: שליטה בלשון היוונית המדוברת, עם חסרון כל בקיאות בהשכלה היוונית. כתובות-הקבר הפיוטית, שנתחברה לזכר ליאונ-טיוס בתרוויים נאים ונתפרשה למופת על-ידי שובה⁸, מוכיחה, שיחידית-סגולה מבני המקום קיבלו גם את התרבות היוונית. כנגד זה יש לומר, ששליטה ביוונית המדוברת לא זה בלבד פירושה, שידוע אדם להשתמש בלשון זו בעסקי משפט, מסחר, הנהלת המדינה וכדומה, אלא בכלל זה גם קצת ידיעה בסיפורי-עם, פתגמים וכדומה - וכך מתאשרות המסקנות, שהסיק ליברמן מן העדויות של הספרות התלמודית והמדרשית לעצמן.

6. דעה זו, שרבים מחזיקים בה, טעונה בדיקה. ואין צריך לומר, שמידת ההשפעה ההלניסטית נשתנתה לפי הזמן והמקום.
7. עיין שובה, 'ידיעות', ו, עמ' 86. כתובות רבות שנמצאו בבית-שערים אינן אלא רשימות של שמות. לפי הערת שובה שימשו שמות אלה מורי-דרך לבני המשפחה, שבאו לבקר את קברי קרוביהם. אמור מעתה, המבקרים הללו ידעו לקרוא יוונית.
8. שובה, אפיגרמה יהודית-יוונית מבית-שערים, 'ידיעות', ו, תרצ"ט, עמ' 105 ואילך; 'ספר היישוב', א, עמ' 168.

דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי

ב

חקר הכתובות היהודיות שלשונן יוונית הוא ענף צעיר לערך. סוג אחר של תעודות, שלא הכירו אותן אלא במשך שניים או שלושת הדורות האחרונים, הם הפפירוסים, שנמצאו כמעט כולם באדמה החרבה של מצרים התיכונה והעל-יונה. ברבבות המגילות, שהעלתה את החופר, יש הרבה עדויות על היישוב היהודי במצרים. ד"ר צ'ריקובר, שעסק שנים רבות בחקר התעודות הפפירולוגיות הנוגעות למצב היהודים במצרים ובארץ-ישראל⁹, החל בכינוס הדברים בשנת 1907 והוציא זה עתה ספר גדול על "היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-הרומית לאור הפפירולוגיה"¹⁰. שם הספר יפה למומחים, וקשה לנחש על פיו שלפניו ניסיון רחב-מידה ומוצלח לחדש את פני החקירה של ההיסטוריה החברתית והפוליטית היהודית במצרים העתיקה. ניסיון כזה היה בוודאי בעינינו מעשה העזה לפני שנים מועטות, אבל הקורא בספר רואה ומשתאה ונוכח לדעת, שבאמת תעודות פפירולוגיות אלו מחזיקות חומר עשיר מאוד (צ'ריקובר מונה כ-400 תעודות הנוגעות לענייני היהודים), עד שאפשר לחזור ולכתוב על פיהן פרקים מלאים של תולדות ישראל. בשני מקומות של ספרו מרחיב המחבר את מלאכת הפירוש של העדויות הפפירולוגיות לכדי הרצאה היסטורית רצופה: בפרק ה, ה' הדן במצבם האזרחי של יהודי מצרים בתקופה הרומית, ובפרק ו, העוסק בתולדות המרד של היהודים בימי טריינוס. שאר הפרקים (הדנים בהת-יישבות היהודים במצרים, במעמדם החברתי, ביחס המשפט היהודי שבמצרים למשפט הרומי, ובשמותיהם של יהודי מצרים) משמשים הקדמה וביסוס לדעות המובעות בפרקים העיקריים הנ"ל, ואחת המעלות המרובות של הספר היא עריכת העניינים הנידונים לפי הקשר הפנימי שביניהם. הספר הוא מלאכת בניין יציבה ומלוכדת, והמחבר מעמיק בהדרגה את הבנת עיקרה של הפרשה, שענף יינה מעמדה של היהדות המצרית בתקופה הרומית.

מה כל עיקרה של פרשה זו? צ'ריקובר הקל מעל הקורא המבקש סיכום של עיקרי מחשבותיו ופרסם מאמר כללי: "שקיעתה של הגולה היהודית במצרים בתקופה הרומית" ("כנסת", תש"ה, עמ' 143-162), וכדאי להביא בקיצור את החידושים שבתפיסתו ההיסטורית. מתוך דברי פילון ויוספוס ידענו, שיהודי אלכסנדריה

9. השווה צ'ריקובר, "ארץ-ישראל לאור הפפירוסים של זנון", תרביץ, ד, עמ' 226 ואילך, 354 ואילך; ה, עמ' 37 ואילך; 1937, Mizraim IV-V, "Palestine under the Ptolemies"; "תולדות יהודי פאיום בתקופה ההלניסטית", ספר מגנס, תרצ"ז, עמ' 199 ואילך.

10. יצא לאור על-ידי החברה להוצאת ספרים על-יד האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ה, בסיוע הקרן על-שם אלכסנדר קהוט. 272 עמודים, מלבד סיכום אנגלי בעל 32 עמודים.

דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי

נסתבכו בימי הקיסרים קאליגולה וקלודיוס בפולמוס חריף על זכות האזרחות שלהם. ספירוסים רבים מוכיחים את גידולה של האיבה ליהודים בקרב תושבי אלכסנדריה היווניים ואת נגיעתו של העניין היהודי ביחסם של הקיסרים אל שני הצדדים היריבים. ברור, שתלונות היהודים, מחאות היוונים והתערבותם של הקיסרים לא היו דברים המובדלים זה מזה, אבל רוב החוקרים הסתפקו בדיון פורמאלי על טיב הזכויות השנויות במחלוקת. צ'ריקובר הטה את דעתנו מן השאלה "הדין עם מי?" לצד השאלה "מה חשיבותו של הפולמוס?", וכך מצא את ההתחלה הנכונה לפתרון הבעיה. הפולמוס על ה"פריבילגיות" היה תוצאה שכדרכה מן השינויים, שחלו במצב המדיני של תושבי מצרים מחמת כיבוש הארץ בידי הרומאים. רומי ביססה את שלטונה במזרח הקרוב על תושבי הערים היווניות, אישרה את רוב זכויותיהן, תמכה במוסדותיהן החברתיים (בעיקר בגימנסיון, מרכז התרבות היוונית), והנהיגה הפליה מדוקדקת בין מעמד היוונים לשל לא-יוונים; הסימן המובהק להפליה זו היה הטלת מס הגולגולת, סמל העבדות, על הנתנים שאינם יוונים. יהודי אלכסנדריה (שהיו רוב היהודים שבמצרים) נחשבו על מעמד התושבים שאינם יוונים וזכויותיהם האזרחיות נשתוו לשל ילידי הארץ המצרים. על-כן נעשתה המחלוקת על זכויות האזרחות למלחמה על האַמאנציפאציה של היהדות האלכסנדרונית. צ'ריקובר מתאר בדקדוק גדול את התפתחותה של מחלוקת מרה ועקשנית זו ומראה, שנסתיימה בימי הקיסר קלודיוס במפלה גמורה של היהודים. השפלתם ורעה אכזבה ויאוש בלבבות והכשירה את הקרקע למרד, שפרץ בימי טריינוס. לאחר דיכוי המרד תש כוחה של יהדות מצרים, נר החיבה ליוונות דעך, והספרות ההלניסטית היהודית, שניזונה מן האמונה במיזוג התרבויות היהודית והיוונית, פסקה. עיקר רעיונו ההיסטורי של צ'ריקובר זה כוחו בשכנוע, שהוא מעלה לראשונה השתלשלות היסטורית רצופה המסבירה את הידיעות העיקריות המפורשות והמרומזות שבספרות ובפפירוסים, הנוגעות למעמדם החברתי והפוליטי של יהודי מצרים בתקופה הרומית. עד כמה קידם צ'ריקובר את החקירה בעניין זה נראה ברור מהשוואת דעותיו לשל גָ'ל, שהביען בספרו "היהודים והיוונים באלכסנדריה הרומית" (הסיכום הכולל האחרון)¹¹. ספרו של גל מורכב מאוסף ארעי של דברים, שאינם קשורים זה בזה ולעתים אף סותרים זה את זה, ומחברו מוותר בעצם על פירוש היסטורי. ספרו של גָ'ל מראה, במה לקחה החקירה בתחום זה עד אמתול: לא הרגשנו מה טיבה של אותה התרגשות יתרה, שהדיה עולים מדברי התעודות הנוגעים לענייני יהודי מצרים בתקופה הרומית, וחוקרים רבים (ביניהם גם וילקן ובל) נסתייעו בסיסמות, כגון "הפלוטוקראטיה היהודית" H. I. Bell, *Juden und Griechen im römischen Alexandria*, Leipzig 1926 11.

דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי

– כולן תשובות, שחותרים לתקופתנו הפרועה טבוע בפניהן. עיקר הטעות שבשיטת הדיון של החוקרים הללו היתה גישתם לביורר הבעיה מבחינת ה-אינטליגנציה-היוונית או האדמיניסטרציה הרומית בלבד; הם לא העמיקו שאל לגימיקי הצד היהודי. והנה חוזר ונשנה החיזיון המצוי: הבנה נכונה של קורות הגולה היהודית פותחת פתח גם להבנת מצבם של העמים, שהם 'בעלי האכסניה' שלה.

קשה לסקור בקצרה את שפע התוצאות שהביא לנו ספרו של צ'ריקובר. המעלות המיתודיות של מחקרו דומות לשל ליברמן: ביסוס המסקנות ההיסטוריות על ביאורים מדויקים של התעודות. פירושים רבים מגלים לראשונה את משמעותה האמיתית של התעודה הנדונה. ראויים לשימת-לב מיוחדת הדברים השנונים על סוג התעודות הפפירולוגיות המכונות בפי החוקרים בשם 'מעשי קדושי אלכסנדריה': מגילות עפות, שעניינן התגרות המרובות שבין הקיסר ובין נציגי היוונים של אלכסנדריה, המפגינים דרך גאוה את חירותם בפני כיסא השלטון של העיריץ. דברי היוונים, המאשימים את הקיסרים בחיבה יתרה ליהודים, התעוררו חוקרים רבים, וצ'ריקובר מראה שאינם אלא חומר תעמולה חסר ערך היסטורי. אבן-הכוחן לכל הפרשה היא כוונתם של דברי האיגרת המפורסמת של קלודיוס, ששלח לאלכסנדריה, שבסופה גם דברים על הבעיה היהודית¹². אף-על-פי שמרובים המחקרים העוסקים בביורר דברים אלה, נראה לי שצ'ריקובר הוא הראשון, שראה את הכוונה האמיתית שבדברי הקיסר על יהודי אלכסנדריה. קלודיוס 'ידיד היהודים' חוסם לפניהם את הדרך לא-מאנציפציה על-ידי כפירה מפורשת בטענותיהם ועל-ידי האיום, שאם ימשיכו להביא לאלכסנדריה יהודים מכפרי מצרים ומארץ-ישראל – הכוונה, כנראה, ליהודי הארצות הללו, שהצטרפו למרד של יהודי אלכסנדריה לאחר מותו של קאליגולה – ינהג בהם כב-אנשים המעוררים מרד כללי בעולם הנושבו¹³.

12. לאחר היסטורים רבים קיבלתי את דעתו של צ'ריקובר ('היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית', עמ' 399 ואילך; 'היהודים במצרים', עמ' 188, הערה 47), שה-*edictum* המובא אצל יוספוס, קדמוניות, יט, ה, ב, הוא עיבוד חפשי של תעודה אמיתית, שנעשה על-ידי יהודי אלכסנדריה לשם ביסוס טענותיהם.

13. צ'ריקובר, עמ' 198, אומר בצדק, שהוראת המלה *τύπος* היא 'מרד' ולא 'מגפה', אבל הוא עצמו חוזר בעמ' 194 על התרגום המוטעה. אגב, עורך-הדין סופאטרוס, איש אנטיוכיה, שהיה במשלחת היהודים שהתייצבה לפני הקיסר טריינוס (עיין צ'ריקובר, שם, עמ' 163), לא היה יהודי, וכן עורך-הדין (*ἑταῖρος* השווה, Lieberman, Roman Legal Institutions, עמ' 27 ואילך) טרטולוס, שלפי 'מעשי השליחים' כד, ה, האשים את פאולוס בשם הכוונה הגדול לפני הנציב הרומי, וחזר על נוסח-ההאשמה שנחפשו ברבים, שבו השתמש הקיסר קלודיוס באיגרתו

דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי

לאור המאורעות שבאו לאחר מכן – מלחמת טיטוס והשתתפותם הפעילה של יהודי מצרים התיכונה במרד בימי טריינוס – נשמעים דברי הקיסר כדברי נבואה.

צ'ריקובר הגיע למסקנותיו בעיקר על יסוד ביאור הידיעות, שבאו בפירוט סים. דרך זו נכונה לגבי רוב השאלות הנידונות בספרו, הואיל ורוב הפרטים הנוגעים למצב החברתי והמדיני של יהודי מצרים משוקעים בתעודות אלו. לאור תוצאות מחקריו עולה בעיה אחרת, שצ'ריקובר עצמו ציין אותה בסוף דבריו: באיזו מידה משתקפות תמורות המצב החברתי-המדיני של יהודי מצרים בספרותם? וכבר התחיל צ'ריקובר בביורורה של שאלה זו ופרסם מאמר על ספר החשמונאים ג ('ציון', תשי"ה, עמ' 1-20), שבו הוכיח, שספר זה נערך בתחילת שלטונו של אוגוסטוס, וכל עיקרו אינו אלא הבעת המשבר החמור, שעבר על יהדות מצרים עם הקמת השלטון הרומי בארץ. מאמר זה הוא צעד ראשון בדרך ארוכה, שתכלית מחשבתה בירור השקפותיו הפוליטיות של פילון, ראש המדברים בשם היהדות האלכסנדרונית. זכה גודינאף, שהעלה צד זה שבמחשבת פילון, אלא שלא הצליח לפרשו מפני שביקש למצוא את הפתרון ביחסו של פילון למדיניות הפנימית של רומי. היום, לאחר שנתחוררו לנו הזרמים הפוליטיים בעיר מולדתו של פילון, נפתחת דרך-בירור ההולמת את הלך-רוחו של פילון. יש להניח, שהאוריינטאציה הפנימית של פילון קדמה לעיצוב השקפותיו הפוליטיות הכלליות, ולפיכך ראוי לפנות פנימה ולבדוק את יחס דעותיו הפוליטיות של פילון לשאלות הפוליטיות, שנידונו בומנו באל-כסנדריה. דיון זה יהיה ראש פרק בספר על היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-הרומית לאור הספרות ההלניסטית-היהודית. לאחר שייכתב ספר כגון זה נוכח לראשונה בתמונה שלמה של קורות מרכז ראשי של גולת ישראל בתקופה העתיקה, ואין צורך לומר, כמה חשוב דבר זה לשם בירור ענין נכבד זה בתולדות עמנו: קורות הגולה בתקופה העתיקה.

ג

הספר האחרון, שבו אני אומר לדון כאן, אינו מחקר היסטורי, אלא תרגום של אחד החיבורים הנכבדים שבספרות היהודית-ההלניסטית: 'קדמוניות היהודים' של יוספוס, תרגום עם פירוש ומבוא מפורט. ערך ה-'קדמוניות' אינו כרוך בתכונותיו

לאלכסנדרונים; עיין במאמרי 'דברי טאציטוס על קדמוניות היהודים ומידותיהם', למעלה בספר זה, הערה 261. לפי בקשתו של המלך הרודוס קיבל ניקולאוס מדמשק, מזכירו הפרטי וסופר יווני בעל שם, את הסניגוריה על זכויות היהודים היושבים בערי אסיה-הקטנה בפני אגריפה, שליחו של הקיסר אוגוסטוס (יוספוס, קדמוניות, טז, ב, ג ואילך).

דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי

הסגנוניות (מבחינה זו הרי הוא אחד הספרים הגרועים שבספרות זו), אלא בחי-
 שיבות המקורות המשוקעים בו וברבגוניות המחשבה ההיסטורית הנשקפת ממנו.
 הספר כולל 20 חלקים. עשרת הראשונים מחזיקים את דברי ימי ישראל לפי ספרי
 התנ"ך עד חורבן הבית הראשון, ועשרת החלקים הנותרים ממשיכים עד פרוץ
 המרד ברומאים. ד"ר אברהם שליט הוציא בכרך אחד תרגום עברי של המחצית
 הראשונה של ה"קדמוניות"¹⁴ ועומד להוציא בקרוב את הכרך השני, שיחזיק
 את תרגום שאר החלקים. לאזו בלבד שספרו הוא תרומה חשובה למפעל הכינוס,
 אלא עשוי גם לשמש מכשיר בידי חוקרי ההלניזם היהודי. עצמאות המחבר
 ניכרת במלאכת התרגום – מלאכה קשה מאוד מחמת ערפולי הסגנון ושיבושי
 המסורת. שליט מגלה מרץ לאין שיעור בנפתוליו עם החומר הגולמי של המקור
 היווני והוא מצליח להבהיר הרבה פרשות סתומות. נדמה לי, שתרגומו עולה
 בדיוק ובנאמנותו גם על התרגום האנגלי המצויין של תקרי¹⁵. חשיבות יתרה
 נודעת לו לפירוש זה, שהוא הניסיון הראשון לבאר את דברי יוספוס ביאור
 רצוף. בפירושו מצייין שליט בדייקנות רבה את הנוסחות של כתב-היד ומציע
 תיקוני גרסות, מעיר על שינויי המרובים של יוספוס מן הסיפור שבמקרא ומביא
 את המקורות השונים שבהם השתמש מלבד המקרא (כתבי ההיסטוריונים היוו-
 ניים והיהודים-ההלניסטיים, מדרשים, ועוד). בפירוש זה יש "מצאות" רבות.
 המחבר מאריך בדברי המבוא, שהרי אין לך ספר בכלל הספרות היהודית-
 ההלניסטית שקוראו יהא זקוק להדרכה בהבנת אופייה הכללי ופרטיה כמו
 ה"קדמוניות". שליט דן בשיקול-הדעת ובטעם בבעיות הכלליות, הכרוכות
 בביאור הספר הזה. תחילה הוא קובע את יחס ה"קדמוניות" להיסטוריוגרפיה
 היוונית ומראה את סימני השפעתם של תוקידידס ושל דיוניסיוס מהאליקאר-
 נאטוס. מחברו של ספר מפורסם על "קדמוניות הרומאים". מוסיף הוא ופותר
 את השאלה המסובכת בדבר נוסח המקרא, שיוספוס השתמש בו, ומוכיח שהס-
 תמך בעיקר על תרגום השבעים, אבל עיין גם במקור העברי ובמקצת גם
 בתרגום הארמי. אחר-כך הוא סוקר את הסופרים היווניים והיהודיים-ההל-

14. יוסף בן מתתיהו (פלאוויוס יוספוס), קדמוניות היהודים, תרגם מיוונית וצירף מבוא, הערות
 וביאורים, מפות ותמונות אברהם שליט. כרך ראשון-עשירי. ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק
 על-ידי חברת "מסדה". 615 עמודים. – הידור ההוצאה ראוי לשבח, אבל קשה להבין, למה צירף
 המחבר צילום של אנדרטה, שכידוע לו יפת אין צל של הוכחה שהיא פסל תמונתו של יוספוס.
 15. ולואי וגם ספרו החשוב של יוספוס על "מלחמות היהודים" יזכה לתרגום עברי בעל רמה כזאת.
 תרגומו של שמחוני הוא מטושטש, מלא שגיאות, ועשוי בסגנון משופר שאינו הולם את צורת
 המקור.

דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי

ניסטיים, שמדבריהם שאב יוספוס ידיעות רבות, ומטעים בצדק, שלא הכיר את רובם מכלי ראשון אלא באמצעות אלכסנדר פוליהיסטור, סופר יווני שחיבר ספר עבה, מלא וגדוש, על קדמוניות היהודים¹⁶. בהמשך דבריו עוסק שליט בסוגיה הדקה של כללי התיאור שיוספוס החזיק בהם, והוא מונה את שיטות-הסיפור המרובות שהסתייע בהן יוספוס כדי לסגל את תוכן המקרא לטעם הקוראים היווניים, שבשבילם חיבר את ספרו: שילוב נאומים, תיאורים ציוריים, קישוטים נובליסטיים וניתוחים פסיכולוגיים. לבסוף הוא דן (בקיצור גדול מדי) באמונותיו של יוספוס. בכל פסקה ופסקה מביא שליט את דעות החוקרים שנוקקו לצדדים השונים של ה"קדמוניות" (בעיקר פריידנטאל, גוט-שמיד, הלשר, מץ, שלאטר, בראון, הינמאן). בוחן את דעותיהם ומנמק את דעתו של עצמו. המבוא של שליט הוא דוגמה ומופת למחקר ספרותי. הקורא מרגיש ביד בטוחה המנחה אותו בסירו, ונשמע ברצון.

עשרת החלקים הראשונים של "קדמוניות היהודים" משולים לקאליידוסקופ, המציג את שפעת המחנות של ההיסטוריוגרפיה היהודית-ההלניסטית. מראו-תיה המתחלפים מדגימים את האפשרויות הגלומות במחשבתה – ואף את גבולותיה. בעל דמיון, הנמשך אחר חליפות הצבעים, שהסיפור מלא מהם, יוכל בקלות לצייר לו בנפשו דרכי תיאור חדשות של המאורעות הרשומים בספרי התנ"ך ההיסטוריים ולהמציא, לפי הדוגמות של יוספוס, תריסר נוסחים שונים של "קדמוניות היהודים": נוסח הירואי לפי רוממות החזון של הומרוס; נוסח פראגמאטי לפי היתוכו המגובש של תוקידידס; נוסח אידילי לפי שעשועי-החלום הרוויים דודים עד בוקר של אובידיוס; נוסח נובליסטי לפי חכמת החיים מרחבת-הדעת של הירודוטוס; נוסח פסיכולוגי לפי ניתוחי החודרים של אווריפידס, וכיצא בהם הרבה. העיון בחילופי הגוונים של סיפורי יוספוס הוא הצד המעניין ביותר של חקר ה"קדמוניות" (ספרים א-ג). ומפתיע הדבר, שאף-על-פי שמרובות פניו הספרותיות של הספר, ניכרים בעדן ראשי-קוויה של דמות הסופר בבהירות שאינה בטלה; וכל שנוסיף להתבונן במסכות הללו, יגדל החשק להכיר מקרוב את קלסתר-פניו האמיתי של יוצרן. ד"ר שליט הטעים יפה, שבסיפורי עשרת החלקים הראשונים של ה"קדמוניות" טמן חומר ביוגרפי מרובה, שעדיין לא נוצל, והוא רומז לכוונתו להשתמש בו לשם ספרו הכולל על יוספוס. נדמה, שאין לך הכשרה טובה לחיבור ספר כזה מן הדרך,

16. איני יכול לקבל את דעת המחבר, שיוספוס השתמש בדרשותיו של פילון, אף לא את השערותיו שיוספוס שאב מספרו של ארטאפאנוס. נראית לי דעת החוקרים הסבורים, שהצדדים השונים שבדברי הסופרים הנ"ל באים מחמת השימוש המשותף במקורות יהודיים-הלניסטיים שלא נשתמרו בידנו.

דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי
שד"ר שליט הולך בה, והתקווה נקשרת בלב, שיוכל להכתיר את מחקריו
בביוגראפיה הראשונה של יוספוס, הראויה לשמה.

אין זה מקרה, שכל שלושת הפרקים של סקירתנו על הדרכים החדשות בחקר
ההלניזם היהודי נסתיימו בהתווית המשכם של המחקרים הנידונים. כל ספר
מדעי טוב הוא גם מבצע וגם הבטחה לעתיד, ואין לך מלת־שבח נאה ויאה
לעבודת מחקר מאשר ההודיה, שהצליחה לגלות אופקים חדשים.

תוכן העניינים של גליון 32 של קתרוס'ס
כסלו תש"פ/פ/דצמבר 2019

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
יוחנן גלוקר
למי אנו עמלים

דב שוורץ
משמרנות ליומרה: על הספרות האחרונה בחקר
ההגות היהודית בימי הביניים
על ספריהם של יואל קרמר, אבישי בר-אשר
וחיים הלל בן-ששון

כל כתבי

ישראל נתנאל רובין
תגובה לאהרון סיגל

אחמד אגבאריה
המיסטיקה האסלאמית ועיצובה של המיסטיקה היהודית
על התרגום העברי לספרו שך אל-עזאלי

אל העושר אינו כלבלב

עודד היילברונר
יומני הערפד – הביוגרפיה על גבלס
על ספרו של פטר לונגריך

דב שוורץ
על הלכה ועל ציונות

על ספרם של ידידיה צ' שטרן ויאיר שלג

זכרון לראשונים
בנציון בנשלום כ"ץ

רחל בירנבאום
על בנציון בנשלום כ"ץ

אבנר הולצמן
על בנציון בנשלום כ"ץ

בנציון בנשלום
כשרון וקלות ראש
בתוך: מאזנים ה-ו תשי"ט (1959), 465-467

מוטיבים יוניים בשירת טשרניחובסקי: פרקים
ראשונים (1961-1965)
בתוך: ארחות צ'רה, מסדה, תל אביב 1966, עמודים

תוכן גיליון 31

English on various themes related to the intellectual life of the Hellenistic/Roman East and the place of the Jews in its culture. A collection of articles was posthumously edited by Victor Tscherikover and published in Hebrew in 1960 with the title *Worlds in Collision*. On his death, Levy left a finished version of a book in English, *Chaldean Oracles and Theurgy*, which was published posthumously in 1956. In 1957, as an exceptional gesture, the State of Israel honoured his memory with its prestigious Israel Prize in the Humanities. Many of the Israeli Classical scholars of the twentieth century were his direct pupils or his pupils' pupils.

Remembrance of Former Generations

Yohanan (Hans) Levy **Berlin 1901 – Jerusalem 1945**

Yohanan (Hans) Levy was, together with Moshe (Max) Schwabe and Avigdor (Victor) Tscharikover, one of the founders of the academic study of the Classics in Palestine/Israel. He was born and brought up in Berlin, where he studied Classics at the University. His teachers included the ancient historian Eduard Meyer, the Hellenist and student of ancient philosophy and early Christianity Werner Jaeger, and one of the greatest Hellenists in Europe, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Already as a student, he showed a special interest in the Hellenistic world and the place of Jews in its culture. His doctoral dissertation, *Sobria Ebrietas*, supervised by Wilamowitz, was a study of the relations between philosophy and religious experience in the writings of Philo of Alexandria. As a young scholar in Berlin, Levy studied Armenian in order to be able to investigate those works of Philo which have survived only in Armenian translations, and was sent by the Prussian Academy to Armenia to study the manuscripts of those translations.

Levy was a devoted Zionist, and as soon as he could, in 1934, he emigrated to then mandatory Palestine and joined the nascent Hebrew University of Jerusalem as a lecturer in Classics. He remained there until his untimely death.

During his short academic career, Levy published a considerable number of articles in Hebrew, German and

considerations. The duty of such considerations is not to give rise to a certain political position or value. The latter are never directly derived from moral positions. The duty of moral discourse is to set the boundaries of political considerations and establish a common language of social practice. Within these boundaries there is ample room for preferences. Rejection of this language of common boundaries the way done by the author leads to an aggressive interest discourse which people who hold rightist and racist views would be delighted to adopt.

Anat Matar, *On the Poverty of Morality*,
A Critical Essay, Bnei Berak, Hakibbutz
Hameuchad, 2019. Reviewed by Naomi
Kasher.

Anat Matar's book, *On the Poverty of Morality*, intends to introduce a Copernican revolution. Unlike the common conception of Morality, according to which morality belongs to the universal infrastructure of every human action and every political position, the author is interested in presenting another picture, a revolutionary one, according to which the moral discourse is too poor, a vacuous formula that indulges in the obvious and is amenable to aggressive manipulation. The author's view is that it is about time to remove the confidence that morality is universal, constant and purer than passing, interest-driven politics, and therefore necessarily precedes politics. The real picture, so it is argued, is the opposite one. The moral is derived from the political and plays a minor role. This is the only way a discourse can be established that is not too poor and of substance, being derived from political analyses, empirical facts, political activism and personal experience. Only the political discourse will provide morality with substance that is not relative. The author is aware of the fact that rightist political experience and views necessarily give rise to some conception of morality, but when it comes to morality her view is that there is no room for relativity: Morality is leftist.

The present review of the book will show that the basic project of the book involves many fallacies. A central one is a misunderstanding of the very nature of moral

mon's intent in citing the heretic arguments against immortality was in order to counter them and prove that they are not supported by an apodeictic proof, and therefore do not contain scientific certitude or a valid refutation of immortality.

While Robinson, it seems to me, identifies with Tibbon's overt line of defense, and sees *Perush Qohelet* as a defense of the traditional view on the final reward against the philosophers' denial of it, I submit that under guise, or while trying to expose the weakness of the Philosophers' stance, he is actually trying to calm his own doubts and hesitations, trying to explore (for himself) if there exists a scientific answer to the question of conjunction.

According to my reading, numerous passages in the exegesis of Qohelet reflect Tibbon's genuine perplexity and search for a demonstrative proof that would confirm or infirm the thesis of eternal reward. Throughout the book he is exploring all aspects of life with logical, mainly dialectical devices, trying, to establish the possibility or the degree of certitude that can be attained on the question of man's ability to attain the eternity of the soul.

By his own admission, his long search did not lead Tibbon or Solomon to certainty, as he says towards the closing of the book "if he had doubted earlier the soul's rising above, he has not extracted himself from that doubt" (§745)

Qohelet is contending.

In the introduction, Robinson analyses the structure of *Perush Qohelet*, the sources and influences, the hermeneutical presuppositions, the exegetical approach, the rhetorical and logical devices Ibn Tibbon introduced into his exegesis.

One hermeneutical aspect has been overlooked. It would be negligible if not for its frequent appearances. And that is Tibbon's open-ended textual approach, which reflects itself in the multiple interpretations suggested for almost every verse, occasionally even contradicting each other. This 'pluralistic' attitude to the text reflects, in my view, a lack of certitude and hesitation on the one hand and a conception of the text as an emanation of truths from the active intellectual, allowing for multiple free-spirited interpretations, on the other hand.

Now to the contents. *Perush Qohelet* is a difficult text. Beside its intrinsic value, its importance lies in the fact that it was the first exegetical work to implement Maimonides' positions and, to some extent, his hermeneutical approach.

Qohelet was qualified by the Midrash as a difficult text, containing heresies and contradictions. The Rabbies justified its inclusion in the Biblical corpus by the argument that its beginning and end statements speak the language of Torah. These statements they considered to reflect Solomon's true opinion, affirming that if all under the sun is vanity, that which is above the sun is not, meaning that rare individuals can perfect themselves and attain conjunction with the divine and immortality.

Samuel Ibn Tibbon accepts this apologia for king Solomon and adds to it the following argument: Solo-

ship. If the value and importance of his theoretical *oeuvre* is debated, his translation of Maimonides' Guide has established his decisive role in the dissemination of Maimonides' philosophy and the transmission of the Andalusian *falasafa* to communities that had no access to the original Arabic works.

Samuel Ibn Tibbon's main works are an exegesis on Qohelet, completed around 1214, and a philosophic-exegetical essay *Ma'amar Yiqqawu ha'Mayim* ("Let the waters gather") that he completed towards the end of his life, somewhere between 1221-1231.

James Robinson undertook the publication of a critical edition of *Perush Qohelet*, based on all the available mss., with an extensive introduction and notes. He argues convincingly for his choice of an eclectic edition and enriches the reader with wide-ranging informative parallels and clarifications. His erudition in the Greco-Arabic and in the Jewish sources, as well as in the fields of philosophy, philology, grammar and logic, is impressive, thus putting at the disposal of the reader a long and arduous work. Robinson analyses and draws attention to the multiple junctions where Ibn Tibbon's draw on Maimonides, thus justifying the importance ascribed to him as the first and foremost bridge between the Moreh and the following generations.

Aside from heavy reliance on the Maimonidean corpus, the hermeneutical key to this work, says Robinson, is books 1 and 10 of Aristotle's *Ethics* and the *Three Treatises* by Averroes and son that were appended to some of the Mss. Alfarabi's lost treatise on *De Anima* should be added to this list since, according to Tibbon, it is against Alfarabi's denial of immortality that the entire book of

prestigious academic journals, the difficulties in ranking universities or, more generally, academic institutions, and the general decline of the humanities are familiar to academics. In academic networks as well as in the academic literature these questions are raised again and again. As a matter of fact, the book itself contains documentation of the efforts to address these concerns.

That said, I believe that in describing the crisis, the authors have exaggerated the problems of the academic institutions, used extreme and untypical cases to support their case, ignored the fact that many of the phenomena they describe are universal phenomena and do not characterize only or primarily academic institutions. Finally, the book falls into the Nirvana Fallacy. While the authors exaggerate the problems of contemporary academic institutions, they ignore the problems of alternative institutions. The authors provide a list of proposals without taking seriously the problems involved in these proposals. As hinted above, the methodology used by the authors, namely the use of anecdotes and interviews rather than an empirical or quantitative approach cannot substantiate the far-reaching conclusions they draw. My review provides various examples to illustrate these weaknesses.

James T. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary of Ecclesiastes: the Book on the Soul of Man*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. Reviewed by Rebecca Rowe-Kneller.

After a long stay in the dark, Samuel Ibn Tibbon has emerged into the limelight in modern Jewish scholar-

view. If the sources are properly prepared and discussed (published, with notes, introductions, etc.), their interpretation may be left to the competent reader.

Tamar Almog, Oz Almog, *The Academia's Lies: What Went Wrong in the University Model and What Will Come in its Place*, Rishon LeZion, Miskal - Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books, 2020. Reviewed by Alon Harel.

In their book they describe the process of the decline of the universities or, more generally, the institutions of higher education. They offer a long list of problems that characterize the universities, including economic, organizational, professional and other problems. Further, they also provide recommendations for what they call: "a fresh model for research and education that fits the 21th century." The sentiment that is expressed in their book is that the academy has become too detached from reality, too elitist and too rigid, and therefore it cannot meet the challenges of the 21th century. In order to overcome it, the academy needs to become more democratic, more open and less elitist. To establish these claims, the authors use previous research, anecdotes, interviews and conversations with academics.

As an academic I can testify that none of the phenomena in the book surprised me, and I believe that this is also the case with respect to other academics. The fierce competition over research budgets, the difficulties in the decision-making and refereeing process in the

English Abstracts

Sharon Gordon and Rina Peled
(Eds.), *Vienna 1900. Blooming on the Edge of
an Abyss*. Jerusalem, Carmel 2019. Reviewed
by Almut Laufer.

The review first examines the objectives of the anthology presented by the editors and considers, among other things, the risk of imbalance in the free choice of topics by the various contributors that is inherent to volumes of this kind (i.e. an anthology as a mere publication platform, as opposed to a collection of articles commissioned by the editors according to a carefully designed structure). After a brief overview of all the essays in the anthology, some are discussed in more detail, with particular attention to the choice of source material on which they are based and the authors' ability to present a close analysis of new or little-known sources in a coherent and comprehensible way.

Overall, the review calls for greater resourcefulness in the search for relevant material, which usually involves broadening the socio-historical horizons; for a deeper and more thorough exploration of archival holdings, since the increase in knowledge also has a quantitative dimension; and for a more critical and reflective use of 'canonical' sources. It also points to the need for more meticulous editorial work with regard to both content and language, which is the responsibility not only of the authors and editors, but also of the publishers. It seems superfluous for the editors to present repeated interpretations of ever the same texts from different points of



katharsis

A Critical Review in the
Humanities and Social Sciences

Issue #33
September 2020

Editors: Amos Edelheit, Yehuda Friedlander,
John Glucker, Alon Harel, Avshalom Laniado,
Yosef Liebersohn, Doron Mendels

Advisory editorial board: Rachel Birnbaum,
Menachem Friedman, Oded Heilbronner,
Asa Kasher, Elisha Kimron, Noam Mizrahi,
Alexander Rofé, Hannah Rosén, Raymond
Scheindlin, Moshe Shokeid, Emanuel Sivan,
Daniel Sperber, Meir Sternberg, Eyal Zamir.

Correspondence should be addressed to:

Yosef Liebersohn, 13 Hatekufa St.,
Jerusalem 9262813, Israel

e-mail: Yosef.Liebersohn@biu.ac.il

Visit our website: www.katharsis.co.il

Design: Meir Sadan

Printing: Touch Print, Tel Aviv

ISBN 978-965-7778-96-8

Publisher: Mezaref – non-profit organization
#58-141-192-4 in collaboration with Carmel
Publishing House, Jerusalem, with the support
of the Ministry of Science, Culture and Sport.

© All rights reserved, 2020



Katharsis

A Critical Review in the
Humanities and Social Sciences

Issue #33

September 2020