

קתרסיס

כתב עת לביקורת  
במדעי הרוח והחברה

גיליון 34

כסלו תשפ"א

דצמבר 2020

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

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, עודד היילברונה, איל  
זמיר, אסא כשר, נועם מזרחי, עמנואל סיון,  
אלישע קימרון, חנה רוזן, אלכסנדר רופא, משה שוקד,  
מאיר שטרנברג, ראובן שיינדליון, דניאל שפרבר  
כתובת המערכת: יוסי ליברזון, רחוב התקופה 13,  
ירושלים 9262813

דואר אלקטרוני: [Yosef.Liebersohn@biu.ac.il](mailto:Yosef.Liebersohn@biu.ac.il)  
בקרר באתר שלנו: [www.katharsis.co.il](http://www.katharsis.co.il)

עיצוב: מאיר סדן  
הודפס בטאצ' פרינט, תל-אביב  
מסת"ב 3-10-7791-965-978  
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 34  
כסלו תשפ"א  
דצמבר 2020



## תוכן העניינים

- 7 .....דבר המערכת.
- יוסף אגסי  
חזרה לציונות המדינית?
- 8 .....על ספרו של משה ברנט.
- מאיר בר־אילן  
ביקורת ספר: שם יהיה  
על ספרו של חיים הלל בן־ששון.....18
- אברהם רוזנטל  
צרוך הערות למהדורה החדשה של ספר הגלוי לרב סעדיה גאון  
בעריכת יהושע בלאו ויוסף יהלום .....37
- עודד היילברונר  
"טוב למות למען ארצנו" או "תנו לחיות בארץ הזאת";  
המלנכוליה הליברלית הישראלית בפרספקטיבה עולמית  
על ספרו של מנחם מאוטנר.....59
- זכרון לראשונים: מנחם שטיין  
על מנחם שטיין.....94
- מנחם שטיין  
"המדרש ההלניסטי".....97
- "הבטוי 'המקום' במובן אדנות אלוהית".....111
- "היהדות והיוונות".....114
- "תן לי יבנה וחכמיה".....119
- "היחוד הלאומי והאחוד האנושי בפילוסופיה של  
ר' יהודה הלוי".....125
- תוכן העניינים של גליון של קתרסיס 33.....141



## דבר המערכת

אנחנו שמחים להביא בפני קוראינו גיליון חדש של קתרסיס, גיליון מספר 34, העומד בסימן של גיוון והתחדשות. הוא כולל מאמרים בנושאים כגון מקרא, הגות יהודית ומדעי היהדות, ציונות וליברליזם בהקשר הישראלי, וכן, במדור "זכרון לראשונים", צרור מאמרים מאת מנחם שטיין, חוקר היהדות ההלניסטית, שנספה בשואה. אין זה דבר של מה בכך להמשיך ולשאת בעול עריכת כתב עת לביקורת מדעית בתנאים של היום. אנחנו ממשיכים מתוך אמונה שרמה מדעית חייבת להישמר ושעקרונות הרמה המדעית מחייבים דיון עצמאי ונקי משיקולים זרים. אנחנו מקפידים בבחירת מבקרים שהם מומחים בתחום אותו הם מבקרים ומקפידים לשלוח את הביקורות למומחים לצורך חוות דעת. בשנים האחרונות אנחנו עדים לתופעה מדאיגה שהולכת וגוברת: טשטוש התחומים שבין ספרות מדעית מקצועית לבין ספרות מדעית פופולארית. יותר ויותר אנשי אקדמיה בוחרים להדפיס ספרים "קלילים" בהוצאות ספרים מסחריות שונות ומשונות ולמהר להביאם בפני ועדות מינויים וקידומים. ברור שיש מקום לספרות מדעית פופולארית אבל לא על חשבון ספרות מדעית מקצועית שנועדה לחדש חידושים בתחום המחקר. זהו רק אתגר אחד נוסף עימו כתב עת לביקורת מדעית צריך להתמודד בימינו.

## חזרה לציונות המדינית?

משה ברנט, עניינס של היהודים: מבוא להיסטוריה ישראלית אחרת. כרמל, ירושלים, 2019. ע"ע 460.

ספר זה (כמו הדיון הנוכחי בו), נכתב תוך הסכמה עם הלל קוק (פיטר ברגסון): על־מנת לשרוד, על ישראל להיות מדינת־לאום נורמלית במתכונת מדינות הלאום המערביות הדמוקרטיות המודרניות, בהן לאומיות זהה עם אזרחות ונבדלת משייכות דתית. ספרו הראשון של ברנט, עס ככל העפייס: לקראת יסודה של רפובליקה ישראלית (כרמל, ירושלים, 2009), עסק בהשלכות של העדרה הרשמי של זהות לאומית ישראלית על בעיות היסוד של ישראל. הספר הנוכחי עוסק בהשלכות העדר זה על כל התנהלות התנועה הציונית. מוקד דיוניו הוא חוסר המעש שלה בשואה בכל הנוגע להצלת יהודים. התזה המרכזית של הספר היא, כי חוסר המעש הזה היה תוצאה (לא של חוסר אונים אלא) של העדר עניין שמקורו בהשקפת עולמה של התנועה הציונית המעשית: היא לא ראתה עצמה אחראית לשואה. בכך היא אבדה את מעמדה המקובל כתנועה לאומית. היא תנועה להגשמת פרויקט של יסודה של "חברת מופת" בארץ ישראל עבור אליטה יהודית מצומצמת. ברנט מציג את ההנהגה הציונית המסורתית כחסרת רגישות וכחסרת אחריות. הוא עוין כלפי ההנהגה הלאומית הנוכחית משום שהיא חוקקה את חוק היסוד לפיו ישראל היא "מדינת הלאום של העם היהודי" (חוק היסוד של מדינת הלאום). הוא טוען כי התנועה הציונית לא ראתה ולא רואה את עצמה כמחויבת כלפי העם היהודי! התנועה הציונית הייתה תמיד מפולגת: היו בה שניים או שלשה

---

1 המונח המרכזי פה הוא נורמליזציה או נורמליות. פרסום רשמי ישראלי מ-1976 טוען כי ישראל נורמלית: Jerusalem Center for Public Affairs and the World Jewish Congress: Israel's Rights as a Nation-State in International Diplomacy.



פלגים: הציונות המדינית, המעשית והרוחנית. תאודור (בנימין זאב) הרצל (1860-1904) הגה את הציונות כרעיון מדיני: הוא ניסה להעלות את הדיון בשאלה היהודית בכל הפורומים, לגייס כסף על-מנת לקנות מהשלטון העותומני את ארץ ישראל שהייתה כמעט ריקה מאדם (בעיקר בגלל נפוצות מחלת המלריה בה) וליישב אותה ביהודים בהליך הגירה המונית ונטיעת יערות (על-מנת לייבש את הביצות בה). רעיון זה ירד מהפרק כי הרצל מת צעיר וכי מלחמת העולם (1914-1918) הביאה לחיסול האימפריה העותומנית. הצהרת בלפור (1917) והמנדט לארץ-ישראל (1922-1948), שארגון חבר-הלאומים (1920-1946) העניק לבריטניה, באו לעודד הגירה יהודית ארצה. הציונים המעשיים דגלו בהגירה סלקטיבית ובהתפתחות איטית לקראת מדינה בעתיד מרוחק. הציונים הרוחניים מוצגים בדרך כלל כמיעוט קטן, לא פוליטי, אשר במחלוקת זו צידד כמובן מאליו בציונות המעשית. וכך לעיתים מוצגת המחלוקת בתנועה הציונית כהבדלי דעות בין הציונות המדינית והמעשית, והציונות הרוחנית (מיסודו של אחד-העם) כנספח גרידא. בניגוד לכך, רואה ברנט את המחלוקת בין הציונות המדינית והרוחנית כעיקרית ואת הציונות המעשית כנספח לציונות הרוחנית. לכך הנימוק שלו עקרוני: מטרת הציונות המדינית הייתה לפתור את הבעיה היהודית ולהקל על סבלות היהודים (כולל השואה באורח אנאכרוניסטי). מטרת הציונות הרוחנית הייתה ייסודו של "מרכז רוחני", לא בהכרח מדיני, שיהווה "קהילת מופת", שתקרין על ה"אומה היהודית" המפוזרת ובכך תמנע את ההתבוללות של החילוניות בעולם המודרני. אחד-העם ייחל כי "המרכז הרוחני" יהיה אליטה מצומצמת, שכן "האומה היהודית" תישאר "אומת גלות". הוא הציג את עצמו כאיש תנועת חובבי-ציון שקדמה לתנועה הציונית. משום כך מציג ברנט את המחלוקת העיקרית כהתעלמות ההיסטורית של הציונות המדינית מתנועת חובבי ציון: לתנועה זו, וכן לממשיכה אחד העם, לא היה עניין בהצלת יהודים. לא כל הציונים המעשיים היו תלמידיו של אחד העם, והציונות המעשית הייתה אמנם שעטנז של רעיונות, חלקם מדיניים, אך עיקרי תורת אחד העם נשמרו, במיוחד עניין האבולוציה האיטית תוך שמירה קפדנית על איכות

"חברת המופת". ככל שרעיון ההגירה ההמונית וייסודה של המדינה נוספו ונכללו בציונות המעשית, הרי הללו נדחו לסופו של התהליך לתאריך מרוחק ובלתי מתוחם, למועד בו היישוב יבשיל לכדי התגבשות מדינית.

ברנט מציג את תולדות התנועה הציונית באור חדש: בניגוד להרצל, יורשיו התעלמו מהשאלה היהודית: הם לא ניסו להציג מענה לסבלות היהודים. וכך, ממילא, תנועתם לא ניסתה להיות תנועת שחרור לאומית. וכך התאור שלו את תולדות התנועה הציונית מנוגד לדעה המקובלת בישראל היום, אשר ממילא אין יומרתה להקפיד על דיוק היסטורי אלא לשרת את המדיניות הישראלית העכשווית. בכך אין היא יוצאת מהכלל. היא יוצאת מהכלל בכך שמטרת התעמולה הישראלית הרשמית היא להצדיק את קיום ישראל. מן המפורסמות היא כי הצידוק לקיום מדינה כלשהי, יהיה אשר יהיה, אינו אפשרי ואין בו צורך. לכן לא עלה על דעת אבות-הציונות לדון בו. המתנחלים העלו את שאלת צידוק קיום ישראל כתגובה לטענה כי הם פוגעים בחוק הבינלאומי במאמץ להצדיק זלוול בחוק.

ברנט תולה את התעלמות התנועה הציונית מהשואה בכך שהיא לא ראתה עצמה אחראית לגורלה של יהדות אירופה ולא עסקה בזהות הלאומית שלה, או יותר נכון בהעדויותה. הרצל הבחין בין העם היהודי ההיסטורי והעניין היהודי, שהוא זיהה עם עניינה של יהדות המצוקה בלבד. במונחים של היום, הרצל דיבר על האומה הישראלית. לעומת זאת, התנועה הציונית הפוסט הרצליינית הציגה את עצמה כנציגת העם היהודי אותו היא זיהתה עם האתניות היהודית, עם כל היהודים באשר הם. אלא שהעם הזה היה ישות לא מדינית בעקרון: ליהודי ארצות הברית וליהודי פולין אינטרסים שונים: האינטרס של (מרבית) יהודי ארצות הברית היה להשתלב בארצם כבני הלאום האמריקני ואילו האינטרס של (מרבית) יהודי פולין היה לצאת משם. התנועה הציונית טענה שהיא מייצגת את יהודי אמריקה כפי שהיא מייצגת את יהודי פולין, אולם זו הייתה פיקציה שעלתה ביוקר. שכן התנועה הציונית ייצגה את היהודים באמריקה לא בהקשר לענייניהם הקונקרטיים, כגון

שרידותם ורווחתם. תפיסת ייצוג מסוג זה הייתה הרת אסון בשואה עבור יהודי פולין ומזרח אירופה, שכן בהעדר אומות אזרחיות שם ובשל האנטישמיות שם היהודים לא השתלבו באומות המקומיות, ולכן ממוש ייצוגם נזקק לתנועה לשחרור לאומי. מכך ההבחנה שיהודי מזרח אירופה וארצות ערב (בניגוד ליהודי הדמוקרטיות המערביות) שייכים ללאום מובחן, הלאום הישראלי, שעל התנועה הציונית לייצג. משמעות יומרתה של התנועה הציונית לייצג את העניין הכללי יהודי הייתה שבכך היא וויתרה על כל ייצוג של ממש. לאורך כל הספר מוצג כמובן־מאליו העדר עניין רשמי כהעדר מעש. לכך יש יוצאים מן הכלל, כגון הלל קוק והתנועה שיצר וכן ארגון עליה ב', כולל פעולות יוסי הראל, מפקד הספינה אקסודוס. ברנט מתייחס לשניהם כאל הצלה קטנה וטוען כי קיומה מצביע ביתר דגש על כשלון ההנהגה להקים הצלה גדולה, בייחוד ההתנגדות של ההנהגה לפעילותו של הלל קוק.

העדר אכפתיות זה של התנועה הציונית באשר לעניין היהודים קבל את ביטויו במדיניות ההגירה שלה. ברנט עוסק בהרחבה במדיניות זו בין שתי מלחמות העולם. הוא מצביע על כך שהמדיניות של התנועה הציונית ושל היישוב היהודי בארץ ישראל כללו התנגדות להגירה המונית והכוונה להגירה סלקטיבית לשם בניית חברת מופת וכי זו לא השתנתה לאחר עליית השלטון הנאצי. שכן גורלה של יהדות אירופה לא עמד לנגד עיניה של התנועה הציונית. הדבר קבל ביטוי בגרירת רגליים בכל הנוגע להצהרת ריבונות ישראלית כמטרת הציונות. הספר דן בכך בהרחבה: שבעוד שהציונות המדינית דרשה עצמאות מיד כמכשיר הגירה וקולוניזציה רחבים, הציונות המעשית לא דרשה מדינה. האמביוולנטיות לגבי ייסוד המדינה נמשכה עד ליום הכרזת העצמאות.

ביטויה האולטימטיבי של ההתעלמות מאחריות לגורלה של יהדות אירופה היה ההתעלמות מאפשרות הצלת יהדות אירופה בזמן השואה. ספר זה דן בהרחבה בפעילות הציונית בזמן השואה ומצביע על ההסכמה הכמעט כללית בין חוקרי השואה כי פעילות זו הייתה מועטה ביותר. אלא שהם טוענים שהגורם העיקרי לכך היה חוסר אונים בעוד שברנט טוען כי מיעוט הפעולה הוא תוצאה

ישירה מהתעלמות ההנהגה מאחריותה לגורל יהדות אירופה. בגללה עניין ההצלה לא עמד בראש מעייניה ובראש מעייני היישוב כפי שנדרש בשעת חירום זו. ברנט מצביע על צמצום פעולות היישוב הקשורות לקשר עם יהדות אירופה, כמו חזרתם של השליחים והפסקת עלייה ב'. הוא גם מצביע על אפשרויות פעולות שונות שהיו ולא ננקטו. הוא מביא, בין השאר, את פעולות "וועד החירום להצלת יהודי אירופה" שהקים הלל קוק, הוא פיטר ברגסון, באמריקה בזמן המלחמה.

וכך, יותר משמדובר כאן בהצלת יהודים מדובר כאן בהימנעות מכך: באופן מוזר התנועה הציונית בכלל והיישוב היהודי בארץ ישראל בפרט התעלמו מרצח בני עמם. אין צורך לומר כי הצלת יהודים הייתה חובה של כל אדם באשר הוא אדם, קל וחומר שזו הייתה חובתם של בני הלאום, ללא כל התייחסות לתנועה כלשהי, שלא לדבר על מטרות תנועה כלשהי. ואכן, בהעדר הצבת הצלת היהודים כמטרה לאומית ממדרגה ראשונה, מעטים עסקו בהצלת יהודי אירופה בשואה — לא מתוך הענות להוראות אלא מתוך תחושת חובה לאומית. כך נהגו אנשי המוסד, כמו יוסי הראל, מפקד הספינה "אקסודוס" הידועה, שעסקו בהצלה כמידת יכולתם ללא הענות למטרה אחרת כלשהי ופחות מכך תוך הענות לפקודה כלשהי. (כפי שמצביע ברנט, עליה ב' בוצעה בניגוד לדעת ההנהגה.) אלו היו מעטים. השאלה היא, מדוע לא באה לידי ביטוי רחב יותר תחושת החובה הלאומית להצלת יהודים. ברנט טוען כי ביישוב הייתה נכונות גדולה להקרבה ולפעולה למען יהדות אירופה, אלא שהנהגה בלמה אותה. וכך המדובר אינו רק בהימנעות מהצלה, אלא אף בהתנגדות לה, התנגדות שהתבטאה גם ברדיפת קבוצת ברגסון אשר עסקה במאמצי הצלה. התנגדות זו התבטאה בצורה חדה בגינוי קבוצה זו בקונגרס הציוני ה-22 בבאזל, בדצמבר 1946, הראשון אחר השואה והאחרון לפני העצמאות.

הלל קוק היה אחרון הציונים המדיניים. הוא הציג את עצמו כממשיכו של ולדימיר-ז'אב ז'בוטינסקי (1880-1940), יורש הרעיון של הרצל של הציונות המדינית וההגירה ההמונית. ז'בוטינסקי הושמץ ונדחק לקרן זוית ובתסכול, אך בטעות עצובה, הוא פילג

את התנועה והקים את ההסתדרות הציונית החדשה (1935-1946), הרביזיוניסטית. יורשו הרוחני היה הלל קוק (1915-2001), אשר לא השתייך לתנועה הרביזיוניסטית אך פעל בארצות־הברית בראש משלחת האצ"ל בזמן מלחמת העולם השנייה, בעיקר לשם הצלת יהודים אך גם למען ייסוד מדינה עברית כמדינה חילונית, בה יש הפרדה בין רבנות לשררה וכך גם בין יהדות ועבריות (כלומר ישראליות), תוך הכרה בלאום העברי (כלומר, הישראלי) כישות מדינית הנפרדת מהעם היהודי — מבחינה מדינית אם־גם לא מבחינה אתנית. קוק ראה בהפרדה בין יהדות ועבריות (כלומר ישראליות) גורם עיקרי לכך שהשואה התרחשה ללא מחאה יהודית נרחבת: אי ההכרה בכך שהיהודים הנרדפים באירופה מהווים (עם היישוב יהודי בארץ־ישראל) ישות לאומית נפרדת השונה מהעם היהודי הביא לכך שלא היה ייצוג מדיני נאות לעניינה של יהדות אירופה. הדבר הקל על התעלמות בעלות הברית מרצח־העם באירופה. הגרמנים תקפו את היהודים כאומה: הם הבחינו בינם לבין האוכלוסיות האזרחיות בארצות מושבם. לכן ניתן היה לדרוש מבעלות הברית להתייחס ליהודי אירופה כאל אומה נפרדת, וכך גם כחלק מארגון האומות המאוחדות אשר ייסודו היה אז על המדוכה. המיתוס של התנועה הציונית כי היא מייצגת את העם היהודי מנע הכרה כזו ובכך תמך בדעתו של הנשיא האמריקני פרנקלין דלאנו רוזוולט: כפי שיהודי אמריקה היו אמריקנים, כך הוא ראה את יהודי פולין כפולנים. בכך הסיקו בעלות הברית שהדרך לעזור ליהודי פולין אינה שונה מהדרך לעזור לאוכלוסייה הפולנית הכבושה בכלל, כלומר על ידי שחרורה של פולין מהכיבוש הנאצי. וכך גם נולדה התיאוריה, שאותה אימצה גם הנהגת היישוב היהודי בארץ ישראל, כי הדרך הטובה ביותר להציל יהודים היא ניצחון צבאי. אלא שתיאוריה זו הייתה הרת אסון עבור היהודים, שכן הגרמנים המשיכו בהשמדה עד הרגע האחרון. לוח הזמנים של בעלות הברית לסיום המלחמה לא הושפע כלל מאסונם של יהודי אירופה. הלל קוק טען כי מאחר שהשמדתה של האומה העברית היא מטרת מלחמה של הגרמנים, יש לדרוש שבנות הברית יפנו אמצעים ומאמצים בכדי לסכל מטרה זו, ולשם כך יש לדרוש מבנות

הברית להכריז כי הצלת יהודים היא מטרת מלחמה. גולת הכותרת של מאבקו של וועד החירום להצלת יהודי אירופה, שהקים הלל קוק בארצות-הברית, הייתה ייסוד בצו נשיאותי של הוועד לפליטי מלחמה (War Refugee Board) בינואר 1944, אשר למרות שמו היה ברור כי הוא מיועד בעיקר להצלת יהודי אירופה. הקמת הוועד הייתה תוצאה של פעילות ענפה של קבוצת ברגסון בדעת הקהל האמריקנית ובשני בתי הקונגרס, שהביאה לכך שהקונגרס עמד לקבל החלטה חיובית בעניין זה. ללא חבלה במפעלו אולי היה מצליח יותר. מה מקור החבלה?

קוק הסביר זאת כך: המכשול לרצון היהודי להתגייס להצלת יהדות אירופה היה זיהוי העם היהודי כנושא התנועה הלאומית, שכן זה העלה חשש שיחשדו בהם כי הם מחויבים לנאמנות כפולה. כפי שאמריקנים ממוצא אירי פעלו למען המאבק לשחרור לאומי של אירלנד מבלי חשש שיחשדו בהם בנאמנות כפולה, כן היה צורך להבהיר רשמית כי כזה היה מעמד יהודי ארצות-הברית. על-מנת להקל עליהם לפעול למען שרידותה ועצמאותה של האומה העברית, היה צורך לשחרר אותם מלפיתתה של הציונות. וכך סבר קוק כי יש סכנה לשרידותה של האומה העברית וליהודי העולם בכלל בזיהוי העם היהודי עם האומה העברית (או הישראלית), כלומר, בהעדר ההכרה באומה העברית כישות מדינית נפרדת. שכן, העדר זה מאושש את המוטיב האנטישמי של הנאמנות הכפולה המפריע ליהודי המערב להשתלב באומותיהם וגם לעזור ליהודי ישראל.

בשנת 1946 התכנס הקונגרס הציוני ה-22 שהיה הראשון אחרי השואה והאחרון לפני הגשמת החזון הציוני שהוא הכרזת עצמאות ישראל. באותו קונגרס, מנהיג התנועה הציונית, דוד בן-גוריון, אימץ את רעיונו זה של הלל קוק בלי להזכיר את שמו, וכך הוא קיבל והדגיש את ההבדל בין יהודי המחליט להגר ארצה ליהודי התומך במפעל הציוני ללא רצון להגר ארצה, תוך הישארותו בן לאומתו. הקונגרס ה-22 גינה את הקבוצה שארגן ברגסון בארצות הברית. אחר הצהרת עצמאות ישראל הציע בן גוריון לתנועה הציונית לאמץ תכנית לפיה תהפוך התנועה לשניים, לזו של יהודים המתכווננים

להגר לישראל וזו של ידידי ישראל. הוא הואשם בכניעה לתורת הלל קוק וחזר בו, בטענה כי הציונות לא סיימה את מטרתה, שכן מטרה זו לא תסתיים עד אשר תחוסל יהדות התפוצות כמעט לחלוטין. בכך הוא יצר את המיתוס הציוני החדש לפיו מטרת הציונות היא חיסול התפוצות ללא התחשבות בשאלה האם היהודים של ארץ זו או אחרת סובלים או לא. התעלמות זו מקבלת את צידוקה מהרעיון כי כל העמים הם שונאי יהודים ולכן במוקדם או במאוחר יהיה זה מעניינם של כל היהודים להגר לישראל. השאלה האם התנועה הציונית מעודדת את שנאת היהודים לא עלתה על הפרק. גם היום, כאשר השמאל העולמי כולל שנאת ישראל, ההתעלמות מדיון כזה עודנה מוצקה. ברנט סבור כי היסטורית ההתעלמות הזאת הייתה שיטתית, ולכן היא דורשת הסבר שיטתי.

ישראל דוחה על הסף את רעיון הנורמליזציה, כלומר, את ההבחנה בין הדת והלאום וההכרה בישראל כמדינה של האומה הישראלית ולא של העם היהודי. החוק הישראלי גנב מאזרחי ישראל את לאומיותם הישראלית ומאזרחי ישראל שאינם יהודים את מעמדם האזרחי. בנוסף לכך — או משום כך — הדעה המקובלת בציבור היהודי בישראל היא כי שייכותם היהודית היא דתית ולאומית כאחת. זו כמובן אמת היסטורית מובנת-מאליה: היסטורית, כל שייכות של כל פרט הייתה דתית, אתנית, ותרבותית כאחת, שכן החברה האזרחית היא המצאה מודרנית. על-כן ניתן לומר כי הדרישה לנורמליזציה היא כמובן גם דרישה למודרניזציה, המשחררת את האזרח מהחובה להכיר את מורשתו ומאפשרת הכרה בה כזכות וכדרוש. וכך, באורח מודרני מאוד מתקבלת כמובנת מאליה ההבחנה בין יהדות כדת, יהדות כתרבות, יהדות כמוצא אתני וכן יהדות כשייכות חברתית — כהבחנה שאין סיבה לדחותה. וכך גם ההמלצה להקמתה של רפובליקה ישראלית ולזיהוי הלאום הישראלי כאזרחות, אינה סותרת את העובדה כי מבחינות רבות ישראל היא יהודית כמובן מאליו (ללא קשר למודעות של אזרחיה למורשתם היהודית או להעדרה).

הדעה המקובלת בישראל דוחה את ההמלצה למודרניזציה בטענה כי ישראל מיוחדת בהיותה מדינת העם היהודי, וכי שמירת

צביונה זה הוא באינטרס של ישראל. אף בית המשפט העליון הישראלי דחה את רעיון הנורמליזציה בטענה כי עוד לא התגבש בישראל לאום נורמלי. זו תמונה מסולפת, שכן בחקיקה ניתן ליצור תנאים לנורמליזציה; נדרשת רק התעלמות מהשייכות הדתית של האזרחים בני ובנות הלאום. והנה בא ברנט וטוען כי הנימוק המדובר לא רק שאינו אמת, אלא שהוא כסות לכך שבניגוד גמור לטענה זו גילתה ישראל אדישות גמורה לצרותיהם של היהודים — מראש ובניגוד לעמדת תיאודור הרצל — לפי הזרם המעשי של התנועה הציונית.

מטרתה הראשונית של התנועה הציונית ההרצליינית הייתה לפתור את הבעיה היהודית באמצעות הנורמליזציה של הקיום היהודי — להיות עם ככל העמים. היום ישראל אינה עם ככל העמים, שכן אין היא מכירה באומתה. אזרחיה היהודים דוחים את רעיון הנורמליזציה תוך העדפה של הייחוד היהודי, כלומר, של היות היהדות דת ולאום כאחד. הם רואים זאת הן כעובדה והן כמצב רצוי המשרת אותם ואת שאר היהודים. ברנט מפרך זאת. הייחוד הזה הינו שמירת הסטטוס קוו של מצב היהודים כפי שהתקיים לפני הכרזת העצמאות, מצב שמנע מאמץ לאומי להצלת יהודים בשואה. וכך, משמעות יומרת התנועה הציונית לייצג את העם היהודי הייתה העדר ייצוג לעניין המיוחד של כל קהילה יהודית באשר היא. וכך, יומרת מדינת ישראל לייצג את העם היהודי משמעותה היא שעניינו מיוצג דרך המשקפיים של עניין המדינה היהודית. ומשקפיים אלו מעוותים, שכן הסטטוס קוו הוא העדר פתרון לשאלת הזהות הלאומית הישראלית, העדר הממשיך לאיים על עתידה של ישראל ועל חוסר יכולתה לפתור את בעיות היסוד שלה. שבעים שנה לאחר ייסודה נותרה שאלת גבולותיה ללא פתרון נראה לעין. ואכן, למדינה יהודית לא יכולים להיות גבולות בני קיימא, שכן המיתוס השורר בה אינו מאפשר לה לכלול ציבורים גדולים לא-יהודיים בשוויון זכויות תוך יציבות. ישראל עודנה חסרת חוקה, כי חקיקה מודרנית של מדינה יהודית אינה אפשרית, שכן חוקה מודרנית מבוססת על שוויון מלא בזכויות ובחובות של כל אזרחיה ללא הבדל דת. וכך, למרות יסודות של



## חזרה לציונות המדינית?

נורמליזציה שנכפים על המדינה היהודית מעצם היותה מדינה, הרי היא פיקטיבית כמו "הלאום של העם היהודי" אשר אותו היא מתיימרת לייצג. שבעים שנה לאחר שיצאנו למאבק העצמאות, עלינו להשלימו ולייסד את המדינה הישראלית הנורמלית במתכון המדינה-לאום המערבית הנורמלית.

יוסף אגסי, אוניברסיטת תל אביב, אוניברסיטת יורק בטורונטו, ו-  
L'Università degli Studi "Gabriele D'Annunzio", Chieti-  
Pescara, Italia

## ביקורת ספר: שם יהוה

חיים הלל בן־ששון, שם יהוה: פשמעותו של שם האל במקרא, בספרות חז"ל ובמחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים: מאגנס, תשע"ט, 284 עמ'.

הדיון להלן נועד לסקור ולבקר את הספר שיצא לאור לפני קרוב לשנתיים. תחילה יסקר הספר על מנת למסור לקורא מהם תחומי הדיון מהם מורכב הספר, ולאחר מכן יוצג הרקע האקדמי העומד מאחורי הספר, וכן התקדים שבו. בהמשך יובאו הערות תוכניות, וכן תידון הפילוסופיה של הלשון וההיסטוריה במחקר זה.

### א. סקירת הספר

הספר המונח לפנינו, יצא לאור בתשע"ט, והוא מבוסס על עבודת דוקטורט אשר הוגשה לסנאט של האוניברסיטה העברית בשנת תשע"ג. בכריכה מתואר הספר כמונוגרפיה המחקרית הראשונה העוסקת בתולדות הפרשנות לשמו של ה'. המחבר רואה בפרשנות שמו של האל מאמץ רב־דורי המשלב שאיפת האדם לדבר אל האל ועל אודות האל. הכותב בוחן מקורות אשר התחברו לאורכם של יותר מאלפיים שנה, ומכאן שהוא משויך לסוגה המחקרית המכונה 'תולדות הרעיונות'.<sup>1</sup> מקורות טקסטואליים מגוונים נבחנו באמצעות כלי־מחקר פילוסופיים, חלקם בתחום הפילוסופיה של הלשון, לצורך הצגת הפרשנות לשמו של האל בסדר כרונולוגי.

הספר מחולק לששה פרקים המחולקים לשני חלקים בלתי שווים בגודלם. בחלק הראשון נדון שם ה' בתנ"ך ובספרות חז"ל, ובחלק השני נדון שם ה' במסורת הפרשנית של ימי הביניים, החל בר' אברהם אבן עזרא ור' יהודה הלוי, עבור לאזכור קצר של הנושא

---

1 י' מאל, 'מבוא: העת החדשה המוקדמת: לדיוקנה של תקופה בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה', בתוך: י' מאל, תולדות הרעיונות, העת החדשה המוקדמת, ירושלים תשע"ט, עמ' 7-31 (במיוחד: 22-24).

בקרב כמה פילוסופים, וכלה בדיון נרחב במעמדו של שם ה' בקרב ראשוני המקובלים בפרובנס ובגירונה.

תחילה, במבוא כללי, סוקר הכותב את חשיבותו של נושא המחקר שלו (תת-הפרקים הם: כללי, שאלת שם האל, ריבוי הפירושים לשם יהוה, מעמד הפילוסופי של שמות פרטיים, מצב המחקר, מבנה הספר). לאחר מכן עובר המחבר לדון בשם ה' בעת העתיקה, כאשר הפרק הראשון, הקרוי 'נוכחות מותנית: משמעותו של שם יהוה במקרא', מוקדש בעיקרו לשם ה' בפרשת הסנה, וסוגיית השם המיוחד 'אהיה אשר אהיה'. עיון קל בשמות תת-הפרקים והנספחים מלמד על חשיבותה של הלשון בתפיסה הפילוסופית את שם ה'. פרק ב' עוסק במידת הרחמים של ה', וברור שהתייחסות זו לשם ה' נובעת מהסתכלותם של חז"ל אל המקרא, כמו גם מבטו של פילון. כלומר, אף אם נדמה שהכותב עוסק בתיאולוגיה מקראית, הרי שביתר-שאת עוסק המחקר בתפיסת האל במקרא כפי שהבינו חז"ל, וזאת עושה הכותב באמצעות כלי-מחקר מודרניים.

פרק ג' מוקדש לאופן בו עשו חז"ל שימוש בשמו של ה' בעולמם הליטורגי (תת-פרקים: כללי, שלושה מובנים ל'ברכה', משמעותו של מטבע הברכה, פעולת הברכה אצל חכמים, הזכרת השם במקדש והוצאתו לגבולין, טובלי שחרין וסופרי קומראן, התנגדות להפצת הזכרת שם ה' בספרות ההיכלות, פילון והאוונגליונים, הזכרת שם ה' כפעולה להשראת שכינה). יוער רק שבנקל מתרשם הקורא כי השאלות אותן שואל החוקר ביחס לספרות חז"ל שונות כמעט לחלוטין מהשאלות אותן הוא שואל ביחס לספרות המקרא.

חלקו השני של הספר פותח בפרק ד' המוקדש כולו לשם ה' בהגותם של ר' אברהם אבן עזרא ור' יהודה הלוי. שני אישים אלו היו בקשרים אישיים (יש אומרים: היו מחותנים), וניהלו שיחות בין אחד לרעהו כניכר מפירושי ראב"ע, עובדה המסבירה את הדמיון בתפיסות בין השניים (עמ' 135-136). פרק ה' מוקדש לשם ה' בתיאולוגיה הנגטיבית היהודית בימי הביניים, והוא מתחלק לתת-פרקים בהתאם להוגים השונים (ר' בחיי אבן פקודה, ר' אברהם אבן דאוד, רמב"ם). פרק ו' מוקדש לשם ה' בספר הבהיר ואצל ראשוני

המקובלים בפרובנס וגירונה, ואף כאן כל תת-פרק מוקדש להוגה אחר (ספר הבהיה, ר' יצחק סגי נהור, ר' עזרא בן שלמה ור' עזריאל מגירונה, ר' אשר בן דוד, ר' יעקב בן ששת, רמב"ן). את הספר סוגר מעין סיכום על הנושא 'קווי מתאר לתיאולוגיית השם: סיכום ומסקנות', ולאחר מכן מובאת רשימה ביבליוגרפית, מפתח מושגים, עניינים ואישים.

כבר מסקירה קצרה זו ניכר כי מדובר במחקר תיאולוגי ופילוסופי הדן באופן חדשני ובצורה מעמיקה בשמו של האל, נושא שהיה בעבר חלק מהליבה של האמונה היהודית. המחקר מודע, כמובן, לפילולוגיה (לדוגמה, עמ' 92), אך עניינו העיקרי הוא ניתוח אנאליטי של טקסטים. אף אם לא נעיין בכל אחד ואחד מהיגדיו השונים של הספר ביסודיות, ברור לגמרי כי מדובר בפרי הילולים. הדברים הכתובים להלן, ובהם ביקורת, נועדו להעמיק בתיאור הספר ולעמוד על חידושיו, הישגיו ומגרעותיו.

### **ב. ברקע הספר: הכותב והאוניברסיטה**

אף כי מטרתו העיקרית של הדיון היא הספר עצמו, ולא העולם האינטלקטואלי העוטף אותו, הרי שבמקרה זה יש מקום לחרוג קמעא, ולדון בהיבטיו החיצוניים של הספר בשל סיבות אשר יפורטו להלן.

כותב הספר שלפנינו הוא דור שלישי לחוקרים באוניברסיטה העברית בני משפחה אחת, משפחת בן ששון, בדומה לבני משפחת רוזנטל, אשר בני שלושה דורות עסקו או עוסקים בחייהם האינטלקטואליים של היהודים. תופעה זו רחוקה מלהיות שגרתית, ודומה כי עד כה, במסורת המחקר במדעי היהדות, היה ידוע על עוד מקרה אחד בלבד בו בני משפחה אחת, שלושה דורות ברצף, עסקו במחקר (פריימן: ישראל מאיה, יעקב, ואברהם חיים הי"ד). על כגון זה נאמר (קהלת ז, יב): 'וְהַחוּט הַמְשָׁלֵשׁ לֹא בְמִהְרֵה יִנְתָּק'. אין מדובר כאן בנחת להורים גרידא, ואף לא בייחוס-אבות (כמקובל בחצרות אדמו"רים), כי אם בכך שהכותב חי בעולם אינטלקטואלי המעוצב סביב לימוד הספר הכתוב, אשר מציב בפני הנער המתבגר – החוקר לעתיד – מודל התנהגותי, מפתח אותו ומאפשר לו

התמסרות. לשון אחרת, מדובר בפרייה של מסורת אינטלקטואלית רבת־שנים.

ומעבר למסורת המשפחתית, לפנינו גם מסורת מוסדית, שכן היסטוריה אינטלקטואלית אינה פועלת בחלל ריק אלא היא גם תבנית נוף מולדתה, ובמקרה זה, מולדתה נמצאת באוניברסיטה העברית. האוניברסיטה העברית קיימת זה למעלה מ-90 שנה, והספר שלפנינו הוא תוצר של שלושה דורות של חוקרים אשר פעלו ופועלים באוניברסיטה זו. שלושה דורות של בוגרי מדעי היהדות והרוח באוניברסיטה העברית מוכיחים כי אוניברסיטה זו מצטרפת לאוניברסיטאות הוותיקות בעולם המערב, אוניברסיטאות עם מסורת של למדנות. מסורת אקדמית מתגלה לא רק באווירה אינטלקטואלית כי אם גם בתשתיות, הניכרות בספריות, ובהן ספרייה לאומית בהישג־יד, בארכיונים, במלגות ובקשרים אקדמיים. מסורת למדנית זו אינה דבר של מה־בכך, והתוצאה היא שהרקע הלמדני מופיע כמעט בכל אחד מדפיו של הספר, ובמשפטים המנוסחים בספר, אשר ניכר עליהם כי הרבה זוגות עיניים בחנו אותם וצרפו אותם בכור התבונה. הספר משדר עוצמה אינטלקטואלית.

לפני כחצי יובל שנים היה מי ששאל האם התקיימה 'אסכולה ירושלמית'<sup>2</sup>, ובמידה מסוימת: האם היא קיימת, ונמצא מי שהכחיש זאת. יש מי שסבור כי מדובר באסכולה במשמעות זו שחבריה שותפים לדעה או אמונה באידיאה מופשטת, כגון: רציפות בתולדות עם ישראל, אך האמת היא שאסכולה זו ניכרת לא רק בעולם האידיאות האפלטוני כי אם גם בממשות ארצית. במקרה דנן, לפנינו דוגמה מובהקת לאסכולה הירושלמית, לרצון ושלא לרצון, לטוב ולמוטב.

---

David N. Myers, 'Was There a "Jerusalem School"? An Inquiry into the First Generation of Historical Researchers at The Hebrew University', *Studies in Contemporary Jewry*, 10 (1994): 66–92; א' פריזל, 'בין רעיון למציאות: שמואל אטינגר ו"האסכולה הירושלמית"', ישראל, 20 (2012), עמ' 199–207.

## ג. הספר כתקדים מחקרי

הפיכתה של דיסרטציה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור במערכת האקדמית, ובפרט במדעי היהדות, לספר נגיש לכל דורש-חכמה, היא תופעה שעברה תהליך התפתחותי: תחילה נחשבה לבלתי ראויה עד כי כלל לא שקלו אותה, יותר מאוחר היא היתה מאורע בלתי שכיח, וכיום הפכה לתופעה מקובלת למדי. כך, למשל, חלק ניכר מהדיסרטציות שנכתבו באוניברסיטה העברית במדעי היהדות לא התפרסמו מעולם. שמועה עקשנית הסתובבה באקדמיה, לפיה הדיסרטציה של י' זוסמן הועלמה, אף כי שמועה זו הוכחשה לבסוף. דיסרטציות בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-20, למשל, לא ראו אור או שהודפסו בהוצאות 'מקור', קרי: דפוס צילום (כגון: רופא, רוזנטל, שנאן), עובדה המעידה על גישה מוסדית המשדרת סוג של חוסר-הערכה. קו זה אומץ גם באוניברסיטאות אחרות, ולו מן הטעם כי כל וועדת מינויים נזקקה להמלצה של אחד החוקרים באוניברסיטה העברית, וכך אירע שדיסרטציות שונות לא זכו לראות את אור הדפוס, וחכמת החוקרים ירדה, ולו בחלקה, לטמיון. כל זה אמור ביחס לארץ-ישראל ולא ביחס לארה"ב, קל וחומר שלא ביחס לאירופה, וכבר אמרו: הכל כמנהג המדינה.

ואולם, המיוחד בספר שלפנינו אינו בכך שדיסרטציה שהתקבלה באוניברסיטה העברית יוצאת לאור בהוצאת הספרים לה יש זיקה עמוקה לאוניברסיטה זו, כי אם בכך שהדבר קורה בזריזות מפתיעה. לא זו אף זו; במהלך השנה האחרונה כבר תורגם הספר לאנגלית וכבר נדפס,<sup>3</sup> והישג זה אינו דבר של מה-בכך. כל זאת בבחינת: ראו את הישגיי המחקריים, כאב הגאה בבנו על כשרונו המוכח. הואיל והספר זכה בפרס – יש מקום לגאווה.

בנוסף על התקדים הניכר בהפיכת דיסרטציה לספר, ניכר בעבודה זו תקדים נוסף, והוא התפרסות הדיסרטציה על פני מקורות שיותר מאלפיים שנה מפרידות ביניהם. אף כי הדוקטורט נכתב במסגרת החוג לפילוסופיה יהודית, הרי שמחקרו מתפרס על פני תחומים

Hillel Ben-Sasson, *Understanding YHWH*, Switzerland: Palgrave 3  
.Macmillan, 2019

נוספים במדעי היהדות, אשר מקובל לחקור אותם בשלושה חוגים שונים: בחוג למקרא, בחוג לתלמוד ובחוג לתולדות ישראל. כלומר, בעוד שמדוקטורנט רגיל מצופה שיראה כוחו בתחום מחקרי אחד: כגון חקר המקרא, תולדות היהודים בתקופת התלמוד, או תולדות היהודים בימי הביניים, הרי שבספר זה נשברת הפרדיגמה, והדוקטורנט הראה כוחו בשלושה תחומי־מחקר שונים.

כך, למשל, רוב החוקרים במדעי היהדות כיום מתמחים בתחום אחד, ואך בודדים מקדישים את עתותיהם ליותר מתחום אחד (גילוי נאות: ביניהם כותב שורות אלו). א"א אורבך, לדוגמה, היה אדם ברוך כשרונות, אשר התמחה הן בעת העתיקה והן בספרות הרבנית של ימי הביניים, ואפילו הוא לא כתב מונוגרפיה העוסקת, למשל, בתורת המלאכים של חז"ל, הגאונים וחכמי ימי הביניים, בכרך אחד. הספר, אם כן, הוא תקדים של ממש במדעי היהדות, תחום אשר זה עתה מלאו לו מאתיים שנה לקיומו. לא זו אף זו; לא רק ששיטת המחקר המולטי־דיסציפלינארית חריגה ביחס למדעי היהדות, אלא שאם תילקח בחשבון העובדה כי מדובר בדיסרטציה, אשר מראש הציפיות ממנה שונות מהציפיות ממונוגרפיה הנכתבת על ידי חוקר מנוסה, כי אז תזדקק העובדה ביתר־שאת כי המחקר שלפנינו הוא עתיד־תקדימים.

קשה לדעת באיזו מידה יהפוך ספר זה לאמת־מידה לדיסרטציות אחרות, והרושם הוא, והוא סובייקטיבי לחלוטין, שגם אם הספר שלפנינו הוא פורץ־מסגרות הרי שהוא לא צפוי להיות פורץ־דרך, וזאת בשל יותר מסיבה אחת. ספרו של בן־ששון קורא תיגה, כביכול, על שיטת המחקר המקובלת במדעי היהדות, ואף כי ניכר בה קיצור־דרך שבוצע על ידי תלמיד מצטיין, הרי שקשה לראות בו מודל חדש לכתיבה אקדמית, ולו מן הטעם שדיסרטציה, ומונוגרפיה המקיפה מקורות אשר נכתבו במהלכם של למעלה מאלפיים שנה, נראות כאוקסימורון. גם אם יונח שכל דיסרטציה היא מונוגרפיה – מוקדשת לנושא אחד – הרי שלא כל מונוגרפיה היא דיסרטציה. גם אם אין הצהרה על כך, הרי שהדיסרטציה נכתבה בהתאם לסוגת 'תולדות הרעיונות', ובתור שכזו היא היתה אמורה להיכתב על ידי חוקרים בוגרים ובשלים.

כללו של דבר, ספר זה מפר באופן בוטה את שיטת המחקר המקובלת במדעי היהדות, את היחס לדיסרטציות, ואת הגישה למונוגרפיות. ברור, על כן, כי כתוצאה מכך יש משהו מרענן בספר שלפנינו, גישה חדשה אשר ניכרת במבנה הספר, במה שכתוב בו, ובמחשבה המעמיקה הניכרת בו. ואולם, באותה שעה ממש יש לזכור כי יש מחיר למי שבא לרבע את המעגל, ומי שמשלם אותו, כפי שיתברר בהמשך, הם כל המעורבים בדבר, והקורא בכלל אלו.

#### ד. הערות תוכניות: בין שיטתיות לחסרונות מחקריים

עיקרו של הדיון בספר הוא לבחון את הפירושים השונים שניתנו לשמו של ה', ומעמדו המיוחד של השם בתפיסה הדתית. אך מיותר להסביר את חשיבותו של הנושא, ודי אם תצוין העובדה כי ספר זה משלים חסרון ניכר בשדה המחקר, ועצם הופעתו היא מבורכת. גם אם הספר משופע בספרות מחקרית, כניכר ברשימה הביבליוגרפית המובאת בסופו, עדיין נעלמו מעיני החוקר, ושפע העיניים שעקבו ובחנו את עבודתו, ספרים שונים במחקר,<sup>4</sup> אלא שמדובר בחסרון אשר יוכל להימנות. למרות העידן הדיגיטלי המקצר טווחים, בזמן ובמאמץ, להשגת מחקרים בתחום מבוקש כלשהו, חובה עלינו להודות שלא תמיד עולה בידי החוקר להשיג את כל המחקרים המשיקים לתחומו, ולפנינו ליקוי שניתן לראותו כמובנה במחקר, ואולי אף להתעלם ממנו, בפרט במקרה בו ניכר לעין שהמחקר הוא פורץ־דרך.

והנה, בשעה שהדיון הפילוסופי בשמו של ה' מתנשא לגובהי מרומים, מתעלם הדיון מהשימוש היום־יומי בשמו של ה', בין אם בליטורגיה ובין אם בשימושים אחרים. אם תוצג סוגיה זו כדיכוטומית, כי אז ניתן לומר שהדיון הוא במיתוס ולא בריטואל, ובמינוח אחר: בפילוסופיה ללא היסטוריה. גישה זו אינה שיטתית

---

C. H. Parke-Taylor, *YHWEH: The Divine Name in the Bible*, Wilfrid Laurier University Press: Waterloo, Ontario, 1975; Robert J. Wilkinson, *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God from the Beginnings to the Seventeenth Century* [Robert J. Bast (ed.), *Studies in the History of Christian Traditions*, vol. 179], Leiden – Boston: Brill, 2015



לאורך הספר, וכך קורה שהחוקר דן באזכורו של שם ה' במקדש ובגבולין, כלומר בהיסטוריה של השימוש בשם ה' בשלהי בית שני, ובכך, מבלי משים, נעשה הקורא מודע לעובדה כי לא ניתן לדון בתופעה היסטורית תוך הסתמכות על פילוסופיה בלבד, וצודק החוקר בגישתו זו: בירורו של שם ה' מצריך בירור בו שזורה ההיסטוריה בפילוסופיה והמיתוס בריטואל.

דווקא על שום כך, שמתברר כי נושא כה חשוב כמו שם ה' מצריך דיון מנקודות-מבט שונות, מתגלה הליקוי במחקר. וזאת למודעי כי גישתו המחקרית השיטתית והעקיבה של החוקר מתגלה לאורך כל דפי הספר. כלומר, הדיון מוקדש לשמו של ה' על פי מקור אחד או על פי מקור אחר. ברם, הואיל והחוקר 'סטה' משיטתו הפילוסופית והעמיק חקר בתחום ההיסטורי בעולמו של המקדש, תמוה בעיני מודע לא נקט בגישה דו־ראשית זו גם במקורות האחרים. כך, למשל, הדיון בשם ה' במקרא עקר מכל גישה היסטורית, ובכך הדיון מעלים מעינו של הקורא את המקורות הרבים המציינים את חשיבותו של השימוש בשם ה' בליטורגיה המקראית. אותה חדווה המתגלה במחקרו בליטורגיה של חכמים אמורה היתה להימצא בחקר הליטורגיה המקראית. עשרות פעמים במקרא מודגש כי הפעילות הדתית היתה לקרוא בשם ה' – בתפילה, בשבועה, בבניית מזבח, ועוד (בראשית דכו; יב,ח; כו,כה; שמות לד,ה) – אך הקורא אפילו לא נרמז על כך, משל חשיבותו של שם ה' נודעה במקרא במעמד הסנה בלבד.

כיוצא בכך, השאיפה לדעת את שמו של ה' נראית, לכאורה, מושאו האינטלקטואלי של האדם המודרני, במקרה זה: הפילוסוף והתיאולוג, היא השאיפה שהביאה את הספר עד הלום. ואולם, בשעה שהחוקר בוחן את האטימולוגיה של שם ה', כמצוות חוקרים מלומדה, אין הוא מודיע לקורא כי שאיפתו האינטלקטואלית היתה שאיפה דתית בתקופת המקרא, ככתוב (תהלים ט, יא): 'וַיִּבְטְחוּ בָּךְ יוֹדְעֵי שְׁמֶךָ כִּי לֹא עֲזַבְתָּ דַרְשֵׁיךָ ה'". לאמור, המשורר המזמר את שמו של ה' (ט, ג), כינה את דורשי ה' בתואר 'יודעי שמך', ונמצא שהחוקר המודרני ממשיך קו חשיבה לא רק של מדעי היהדות כי אם גם של היהדות עצמה. בכך מדגים החוקר, שלא במודע, את

עמדתו של י"מ אלבוגן, כי מדעי היהדות הם שלב חדש ביהדות עצמה, 'הדת שלאחר הדת'.<sup>5</sup>

כיוצא בכך, עוסק החוקר בשמו של ה', הן בכתיבתו על ידי סופרי קומראן, והן באזכורו בעולמם של חז"ל (עמ' 97-101), ובאותה מידה ממש ראוי היה לדון בשמו של שם ה' הכתוב על גבי הגוף, כלומר בשימושו בפועל כמפורש (יומא פח ע"א): 'התניא: הרי שהיה שם כתוב על בשרו'. לא זו אף זו; מנהג זה מתפרט בספרות ההיכלות מזה, ולא מעט ראיות קיימות שהיה מקובל גם בתקופת המקרא מזה. כך למשל, אף שהחוקר נזקק לא אחת לברכת כהנים, אין הקורא נרמז לדעה כי לאחר שהכוהנים היו מברכים על-פה הם היו כותבים את שם ה' על הגוף של המתברכים, ככתוב (במדבר ו,כז): 'וְשָׂמוּ אֶת שְׁמֵי עַל בְּגֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵי אֲבָרְכֶם'. אין צורך להאריך בדברים כאן, כי כבר נדון הדבר, ויותר מפעם אחת, ורק נעיר כאן, כי הכתוב (תהלים כד,ד): 'נְקִי כַפַּיִם וְבֶרֶךְ לֵבָב אֲשֶׁר לֹא נָשָׂא לְשׁוֹן נַפְשִׁי', התפרש על ידי רד"ק ביחס לאדם אשר לא נשא לשווא את שמו של ה'. שם ה' לא היה מושג ערטילאי בו נפגש משה בסנה כאירוע תיאופני חד-פעמי אלא היה מלווה את הבריות גם כאירוע יום-יומי, ככתוב (ישעיהו מד, ה): 'זֶה יֹאמֵר לֵה' אֲנִי זֶה יִקְרָא בְּשֵׁם יַעֲקֹב זֶה יִכְתֹּב יְדוֹ לֵה' וּבְשֵׁם יִשְׂרָאֵל יִכְנֶה'.<sup>6</sup>

כיוצא בכך, בהגיע החוקר לר' אברהם אבן עזרא (עמ' 122), מוקדש תת-פרק לכוחו המאגי של שם ה', וכביכול שם ה' זכה למשמעות מאגית רק במאה ה-12. ואולם, אין אלו פני הדברים כפי שניכר מן העובדה שהחוקר עצמו הקדיש דיון לנושא זה גם בעולמם של חז"ל, אף אם בצורה מסותרת. תחת הכותרת 'מעמדו של שם ה' במסורת התנאית' (עמ' 67), מוקדש דיון להיבט הנורמטיבי ואחר כך להיבט המאגי. מינוח מדויק יותר אמור היה להיות 'השימוש הנורמטיבי' (קרי: הלכתי), לעומת 'השימוש המאגי', אך

5 Michael A. Meyer, "Without Wissenschaft there is no Judaism" *The Life and Thought of the Jewish Historian Ismar Elbogen*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University press, 2004

6 M. Bar-Ilan, 'Body Marks in Jewish Sources: From Biblical to Post-Talmudic Times', *Review of Rabbinic Judaism*, 21.1 (2018), pp. 57-81

לא בכך העניין. כמה מן המקורות התלמודיים ביחס לשימוש המאגי בשמו של ה' הם יחסית מפורסמים,<sup>7</sup> והחשוב לענייננו הוא שכבדרך אגב למד הקורא כאן שני דברים: א) הדת הנורמטיבית הינה עניין הנפרד מהמאגיה (כעין המשך לדרך חשיבתו של אורבך), וזאת בניגוד לכל חוקרי עולמם של חז"ל כיום הרואים את המאגיה חלק בלתי נפרד מהדת של חז"ל. ב) השימוש המאגי בשם ה' אינו המצאה ימי-ביניימית אלא היה קיים בעולם ההלניסטי-רומי, ולא מן הנמנע כי התקיים עוד הרבה קודם לכן, בעולם המקרא. אין צורך להסביר לקורא כיצד יחלקו המפרשים זה על זה בהסבירם את הכתוב (דברים כח, י): 'וַיִּרְאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שָׁם ה' נִקְרָא עֲלֵיהֶם וַיִּרְאוּ מִמֶּנּוּ'.

כיוצא בו, בהגיע החוקר אל עולמו של ר' אברהם אבן עזרא נעשה הקורא מודע להיבט הסודי הקיים בשמו של ה' (עמ' 123), אלא שבשעה שהחוקר מתייגע אחר האונטולוגיה האדיסטוטלית הוא משכיח מהקורא את העובדה כי סודיות שמו של ה' נעוצה בעולמם של חז"ל (קידושין עא ע"א): 'תנו רבנן: בראשונה שם בן שתים עשרה אותיות – היו מוסרין אותו לכל אדם, משרבו הפריצים היו מוסרים אותו לצנועים שבכהונה', וכו' (עמ' 92 הע' 32). וכך יוצא שבמחקר המובא בפנינו, אשר יותר מחציו עוסק בימי הביניים השעונים על עולם המחשבה של חז"ל, אין מידע על שם בן י"ב אותיות, שם בן מ"ב אותיות, לא סוד ולא אב"ג ית"צ (עליו נודע לראשונה מרב האי).<sup>8</sup> כביכול, שם בן י"ב אותיות ושם בן מ"ב אותיות הם חידושו של ספר הבהיר (עמ' 174). הפליאה על חסרון זה גדלה שבעתיים אם יושם אל לב שמחקרו של מ' אידל הם המצוטטים ביותר במחקר שלפנינו. לפיכך, ניתן היה לצפות

7 א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, הדפסה שלישית, ירושלים תשל"ו, עמ' 103-114; א' שנאן, אגדתם של פתורגוניס, ירושלים תשל"ט, עמ' 279-283; H. J. Becker, 'The Magic of the Name and Palestinian Rabbinic Literature', P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Tübingen 2002, III, pp. 391-407.

8 תשובות הגאונים החדשות, מהדורת ש' עמנואל, ירושלים תשנ"ה, סימן קטו ד"ה ואשר כתבת[ם], עמ' 121-146.

מתלמידו של אידל, אשר עשה רבות להכרת האופי הסודי של התיאולוגיה היהודית,<sup>9</sup> שיקדיש יותר תשומת-לב לאופי הסודי של מושא מחקרו. דא עקא, כאשר אנו בוחנים את ספרו של אידל אנו מגלים התעלמות הן מן העדויות העולות מקומראן, הן מן המקורות התלמודיים המהווים תקדימים לתהליכי ההרזיה (כלשונו של אידל: כלומר החדרת הסודיות למושג שהיה בלתי-סודי ביסודו), והן מהמחקר במקורות אלו.<sup>10</sup> מדובר בחסרון מובנה במחקר, ועל כגון זה נאמר: 'וכי רבי לא שנאה, ר' חייא מניין לו'. ברור שלא באנו לכאן לבחון את מה שאינו כתוב במחקר שלפנינו אלא רק להצביע על העובדה כי התעלמות מן המקורות, כמו גם מן המחקרים הדנים בהם, מהווה מתכון בטוח לעיוות של תיאור מושא המחקר, ועיוות זה הוא בבחינת שגגה העולה זדון.

הקורא ודאי לא שכח את שצוין לעיל כי הספר הנדון עתה מבטא את מסורת הלמדנות של האוניברסיטה העברית, אך בעוד שלעיל הוצג ההיבט החיובי בגנאלוגיה זו, המודל, התמיכה והריפוד, ראוי להצביע גם על ההיבט השלילי שלה. לפני כעשור, בראיון לעיתון, נשאל אחד מראשי החוגים באוניברסיטה זו (המוזכר בספר הנדון עתה), האם זה נכון שבחוג שלו הורו לסטודנטים שלא לצטט מחקרים אשר לא התחברו על ידי חוקרי האוניברסיטה, והוא לא הכחיש את הדברים. עתה אנו רואים כי למסורת למדנות מתנשאת יש מחיר, והוא: התעלמות הגורמת להצגה לא-נכונה של מושא המחקר, ולהכרה זו אין צורך להיות בקי בתורת ההכרה. העולה מכל האמור עד כאן הוא שהתברר כי הדיון השיטתי של החוקר במשמעות שמו של ה' כרעיון מופשט 'סטה' לעתים

9 מ' אידל, שלטויות בולעות: סבלה ופרשנות (מאנגלית: תרצה ארזי), תל-אביב: ידיעות אחרונות – ספרי חמד, תשע"ב.

10 Gerd A. Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1975 (איסוף ודיון בכמה מקורות תלמודיים בהם יש עדות לתורה או ידיעה סודית כלשהי); מ' בר-אילן, 'עולמם הסודי של אנשי קומראן וחכמים', שנתון לעקרא ולחקר הפזרח הקדום, יא (תשנ"ה), עמ' 285-301. על מחקרים אלו עוד ניתן להוסיף מקורות כהנה וכהנה.

לשימוש היום-יומי, ובכך היטיב הפילוסוף להכיר בחשיבות המחקר ההיסטורי. לאמור, כאשר אנו מבקשים להבין את משמעותו של מונח X, כדאי לדעת לא רק מה חשבו עליו כי אם גם כיצד השתמשו בו. לאור זאת, בהכירנו בערכו של המחקר שלפנינו, יש לתמוה מדוע לא נקט החוקר בקו דומה גם ביחס לתקופות המהוות תשתית תרבותית לימי הביניים: השימוש היום-יומי בשם ה' כפי שעולה מן המקורות המקראיים, ומן המקורות התנאיים, ובדרך זו היו התובנות הפילוסופיות מושלמות על ידי התובנות ההיסטוריות. אין תיאולוגיה ללא היסטוריה, וג' שלום הבין זאת יותר מכולם, בעוד שעתה בא חוקר צעיר מתלמידי-תלמידיו של אחד ממייסדי האוניברסיטה, ומציע משנה תיאולוגית-פילוסופית בה להיסטוריה יש מקום מצומצם בלבד. ברוך, אפוא, שמבחינת 'תולדות הרעיונות' אוצר המחקר שלפנינו חסרון, גם אם איננו ניכר, אך, מצד שני, חובה עלינו לזכור כי בהיות הספר שלפנינו עבודת דוקטור, אין לצפות למחקר מקיף-כל, ובכך משלם הקורא בשל הניסיון הנועז להפוך דיסרטציה למונוגרפיה (במינוח לעיל, או: לרבע את המעגל).

### ה. הערה על דיפוזיה תרבותית

המונח 'דיפוזיה תרבותית' לקוח מתחום האנתרופולוגיה התרבותית, והוא נועד לתאר כיצד רעיון מסוים, מופשט או מוחשי, עובר ממקום אחד לאחר. שימוש במונח זה עשה ר' פטאי (ראשון מקבלי דוקטורט במדעי היהדות באוניברסיטה העברית), בהסבירו כיצד מנהגים יצאו מן המקדש אל כלל החברה, 'גבולין' בלשון חכמים, ולחילופין כיצד מנהגים חלחלו מחוץ למקדש וחדרו אל הקודש פנימה, כמו במקרה של שמחת בית השואבה. "והנה, עמ' 94-97 זכו לתת-כותר הבא: 'בין שם לכינוי: ייצוא הזכרת השם אל הגבולין'. החוקר מביא קטע מהמכילתא דרשב"י בו מובאת תחילה דעה המוצגת כשאלה: 'יכול לא תהא ברכת כוהנים נוהגת אלא בבית המקדש, בגבולין מניין?', ולאחר מכן ניתנה תשובה הנסמכת על פסוק 'בכל המקום'. על כך מעיד החוקר כי 'ייתכן

11 ר' פטאי, אדס ואדפיה, ירושלים תש"ב-תש"ג.

שהתנאים נחלקו בשאלה, אולם הדיון התלמודי בברכת עזרא מכריע בבירור כנגד הגיית השם בגבולין דרך שגרה'. מדברים אלו משתמע כאילו התנאים, שלא כאמוראים, נחלקו בהגיית שם ה' בגבולין. ברם, לא על כך נחלקו התנאים, ואפשר שרק ניסוח בלתי מוצלח נמצא לפנינו. התנאים התלבטו אם להוציא את מנהג ברכת כהנים מן המקדש, והתלבטותם מובנת בהחלט על רקע ההתנגדות לאלו שנהגו להיות ערים בליל יום הכפורים, כמו במקדש, ככתוב (תוספתא יומא [ליברמן] א, ט): 'כך היו נוהגין בגבולין אחר חורבן הבית זכר למקדש אבל חוטאין היו'. כיוצא בו, על ברכות שנאמרו בתעניות אמרו (ראש השנה כז ע"א): 'וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי, ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני, וכשבא דבר אצל חכמים אמרו: לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד'. ברוך, אפוא, שאנו עוסקים בדיפוזה תרבותית של מנהגים ליטורגיים, ולא בשם ה' מדובר. רוצה לומר, החוקר, שניכר עליו ששנה את פרקו גם בחוג לתלמוד, לא דייק בדבריו (בהפכו את הוצאתה מהמקדש של ברכת כהנים להוצאת שם ה'). מיד לאחר מכן הביא החוקר את דברי רב דימי, שאמר: 'אין אומרים שם המפרש בגבולים', כאילו מדובר בעדות היסטורית. ואולם, קריאה זהירה אינה הופכת הלכה להיסטוריה, ואל לו לחוקר מודרני למסתמך על אמורא שחי במרחק של מאות שנים וק"מ מן המקדש, כאילו דבריו הם עדות היסטורית, בטרם תובא ראיה לדעה זו.

### ו. הפילוסופיה של הלשון

עם פתיחת הספר (עמ' 6-8), מבהיר הכותב כי עיסוק בשמו של ה' אינו אלא פרט בהבנת העיסוק בשם בכלל, והעיסוק בשם תלוי בהבנת מקורה של השפה, נושא אשר נדון לראשונה בידי אפלטון, והוא נושא מפורסם למדי. לפי הדעה הראשונה מקור השפה הוא בפיסיס (φύσις), הוא הטבע, בעוד שלפי הדעה השנייה, מקור השפה הוא ב־תזיס (θέσις), כלומר, שהשפה היא הסכמית. ראשית, יוער על כך שאיני יודע מדוע אין החוקר נזקק לרב סעדיה גאון בסוגיה זו,<sup>12</sup> ומדוע נעדר שמו של ר' יהודה הלוי (כוזרי

12 א' דותן, אור ראשון בחכמת הלשון: ספר צחות לשון העברים לרב סעדיה גאון,

א,כד; שם ד,סה), כי האל: 'האל הראה ולימדה [את השפה] לאדם'. בדרך זו הפכה השפה ה'טבעית' לשפה אשר נבראה על ידי האל ומכאן שהיא קדושה, בעוד שלדעת הרמב"ם (מו"נ ב,ב), השפה היא הסכמית, כדעת אריסטו.<sup>13</sup> אין זה מן הנמנע כי גם מי שסבור שהשפה היא הסכמית עשוי לסבור ששמו של האל הוא מהותי לו (עמ' 127), אך לא בכך העניין. העיקר הוא שבשעה שהחוקר דן ביחסי מסמן ומסומן, כדאי היה לבחון תחילה את שנאמר בסוגיה זו כבר לפני שנים הרבה.

ואולם, קיימת כאן בעיה אחרת לגמרי. השאלה אינה אם בקי החוקר בכל הספרות הרלבנטית, שכן אין חוקר אשר לא נשמט ממנו מחקר זה או אחר. קיימת כאן שאלה מתודולוגית, משמעותית יותר מקודמתה, והיא: מהי הדרך הנכונה בה ילך החוקר בנסותו לברר את שמו של ה', האם ילך בדרך החקירה הפילוסופית או ילך בדרך חקירת המקרא.<sup>14</sup> תחילה יוער כי הרמב"ם עצמו אינו תולה דעתו באריסטו, אלא מציע את עמדתו כתלויה במקרא, ככתוב (בראשית ב, כ): 'וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וְלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכְל חַיַּת הַשָּׂדֶה'. אם אנו ממשיכים בקו חשיבה זה ומעיינים בהתהוות השפות השונות בדור הפלגה (בראשית יא), ברור לגמרי כי הכותב המקראי סבר שהשפה היא אמצאה אנושית. לא זו אף זו, ספר בראשית, באופן מיוחד, משופע באטימולוגיות לשמות, ואפילו רועות צאן, בנותיו של לבן הארמי, מתוארות כאמניות הלשון, אשר קוראות שמות לילדיהן, בגלותן בקיאות מופלגת בשפה העברית. אמנם, המחקר המודרני פוטר חלק מאטימולוגיות

א, ירושלים תשנ"ז, עמ' 97-104. ראה עוד בפירוש ראב"ע על בראשית, שיטה אחרת, ג, א.

13 הרמב"ם, כנראה, חזר בו, ותחילה סבר כי השפה היא טבעית. ראה: י' קאפח (מתרגם), רבינו משה בן מיטון, עורה הנכוכיס, ירושלים תשל"ב, עמ' רלח הע' 99. ספרות ודעות שונות בעניין זה ראה: מ' שורץ (מתרגם), עורה נכוכיס לרבינו משה בן מיטון, תל-אביב תשס"ג, עמ' 370 הע' 78.

14 י' קליין, 'התהוות הלשונות בעולם והתפתחותן: ההשקפה השומרית וההשקפה המקראית', א"ד אייכלר, י"ח טיגאי ומ' כוגן (עורכים), תהלה לפשה: פחקרים כפקרא וכמדעי היהדות מוגשים לפשה גרינברג, וינונה לייק, אינדיאנה, תשנ"ז, עמ' \*77-92.

אלו כאטימולוגיה 'עממית', ובכך אימץ את עמדה מתנשאת, אבל החשוב הוא שבספר בראשית ניכרת עמדתו של בלשן.<sup>15</sup>

לאור זאת, השאלה הנשאלת עתה היא האם כדי לחקור את השמות במקרא, ובהם שמו של ה', עלינו לקרוא לאפלטון לעזרה, או שמא שומה על החוקר לבחון תחילה את המקרא בטרם ילך לרעות בשדות זרים. על תופעה זו, גיוס הפילוסופיה תוך התעלמות מהמקרא עצמו, בספר אשר נועד לבחון את משמעותו של שם האל במקרא, ראוי להוסיף מספר מלים. כידוע, במשך מאות שנים נחשבה הפילוסופיה לתחום האינטלקטואלי העיקרי להכרת ההווה, וזאת בשל יכולתה להמשגת רעיונות, מן המקרה הפרטי למושג המופשט. גלינוס, למשל, סבר שרופא טוב חייב להיות פילוסוף טוב, ומסורת רפואית-פילוסופית זו נמשכה עד למאה ה-19 ולאחריה. מכוח מעמדה של הפילוסופיה לאורך הדורות, גם לכותב דיסרטציה בחקר התלמוד מוענק תואר דוקטור לפילוסופיה ולא דוקטור לתלמוד. ואולם, במאה ה-19 לאט-לאט התהוו תחומי מחקר אקדמיים שהתפתחו בנפרד מן הפילוסופיה, באמצעות מערכת מושגים חדשה שהומצאה והתפתחה – החל מתורת התעודות עבור לתורת הסוגות וכלה ב'מילה מנחה' – וחקר המקרא נחלץ מדוגמטיקה תיאולוגית כמו גם מסכולסטיקה ומתחומים אחרים. כלומר, הבא לחקור את שם ה' במקרא, אשר מוכן להיעזר בפילוסופיה בלבד, מראה כי הפילוסופיה עדיין מתימרת להיות הבסיס להכרת המציאות, ואינה מכירה בעובדה כי עולם מחקרי חדש ירש אותה, ושיטות מחקר אינטרדיסציפלינריות צמצמו את מרחב הפעולה של הפילוסופיה, ואולי אף הפכוה לבלתי רלבנטית.

לא רק שביירו של שם ה' במקרא מצריך את המקרא עצמו, כגון משמעותה של הקריאה בשם ה', החשש מהשימוש בשם ה' (דברים כח, נח) ועוד, אלא שבמשך הזמן התברר כי לצורך הבנת המקרא חייב החוקר לגייס עמדות-מחקר נוספות לצורך הבנת הטקסט, עמדה אותה ניתן לכנות קריאה טוטלית, או 'פרשנות כולית' בלשונו של מאיר וייס. לאמור, הבנת שם ה' במקרא

15 מ' בר-אילן, נומרולוגיה בראשיתית, רחובות תשס"ד, עמ' 163-168.



מחייבת היכרות גם עם שיטות־מחקר נוספות, כגון אנתרופולוגיה, והתעלמות המחקר הפילוסופי מן המקרא, כמקור אשר עשוי לפרש את עצמו, כמו גם מכל המאמץ האינטלקטואלי האקדמי האחר, משדרת יהירות אינטלקטואלית שאינה מאפשרת הגעה לתוצאה מחקרית נאותה, בלשון המעטה.

כללו של דבר, כל עוד עוסק הפילוסוף בחקר שמו של ה' בספרות ימי הביניים כי אז הוא מצויד בכלים ראויים, אך בשעה שהוא פונה למקורות קדומים בהרבה הוא מתגלה כחייל שהגיע למלחמה כשהוא מצויד בכלי־נשק בלתי מתאימים. כשם שהפילוסופיה אינה אמורה לפתור את משבר הקורונה, למשל, כך אין ביכולתה להבהיר את שם ה' במקרא. בשני המקרים היא, אולי, יכולה להוסיף תובנות, אך העולם המודרני מגלה לנו כי התמודדות עם בעיות נעשית בדרך של שיתוף־פעולה רב־תחומי. כשם שכירורג, טוב ככל שיהיה, לא יכול לבצע ניתוח ללא מרדים, כך אין פילוסוף היכול לבצע ניתוח טקסטואלי ללא מומחים אחרים, ובמקרה זה ללא מחקר מקראי. כלומר, ניכר שהכותב למד דבר או שניים על חקר המקרא המודרני, אלא שהוא מציע את מומחיותו בשמשו מגבר־קול לתחום־מחקרי הבטוח בעליונותו המתודולוגית, המייתרת תחומי־מחקר העוסקים אף הם בחיי הרוח. כביכול, ניתן לחקור את הסוגיה בלעדי עיון טוטלי במקרא. ואגב, כאשר החוקר דן בשורש הי"ה בעברית המקראית על מנת להתחקות אחר משמעות שם ה', הוא נעזר באטימולוגיה, שאינה תחום פילוסופי, ובכך הוא בבחינת מודה במקצת. כלומר, הוא מודה שאין הפילוסופיה המכשיר הבלבדי לחקר מושא המחקר שלו, וכי הפילוסופיה נעזרת בתחומי־חקר נוספים. ואולם, האופן בו מתעלם הפילוסוף משיטות המחקר שהתפתחו בחקר המקרא, המתחילות במקרא עצמו, מדגים, כנראה, כי הפילוסופיה טרם הפנימה את מעמדה החדש בעולם המחקר; חקר המקרא לא ייושע מן הפילוסופיה, גם אם הפילוסופיה מתנשאת לחשוב כך.

## ז. בין פילוסופיה להיסטוריה

כאמור לעיל, הדיון הפילוסופי נמנע מלערב את הדיון ההיסטורי. כלומר, הדיון מתמקד בבירורו התיאורטי של שם ה', ללא כל רצון

להסתטיע בהיבט המעשי, כעולה מתיאוריית מיתוס ודיטואל. נכון, החוקר מתייחס לפילון ולאייסיים, אך אזכור של דמויות היסטוריות תוך התמקדות בדעותיהם אינו דיון היסטורי, כניכר מן העובדה הפשוטה שאין במחקר כל התייחסות לזמנו של פילון (עמ' 79–82). בדומה לכך, כאשר החוקר דן בשמו של ה' בספרות ההיכלות, או בספר הבהיה, הוא נמנע מלציין תאריך מדויק של המקורות, ובהערות שוליים הוא מפנה את הקורא לספרות שהוקדשה לכך, מבלי לקבוע עמדה בנושא, וטוב שכך. חוקר זהיר אינו אמור להיכנס לשדה-מוקשים, בפרט שאין זה עניינו. בנוסף על כך, אין החוקר מנסה לתלות עמדה של פילוסוף או מקובל אחד בזה אשר קדם לו, שכן העיסוק בתולדות הרעיונות מלמד כי אין קשר הכרחי בין דעה אחת לקודמתה בזמן. ממילא, גם אם ניתן להצביע על התפתחות רעיונית הרי שלא ניתן להפוך התפתחות זו לקרדום לחקירה היסטורית, כפי שעולה מן הדיון בספר הבהיה (כגון: הואיל ובספר מובעת דעה X סימן שהמחבר הושפע מ-Y והוא חי בתקופה פלונית). כללו של דבר, המחקר שלפנינו הוא מחקר פילוסופי בעמדה דתית בה התחבטו גדולי הדורות, ואף כי משקף המחקר מודעות היסטורית, מתוקף העובדה שנחקרות בו דמויות היסטוריות, הרי שאין בו כל מחקר היסטורי, וטוב שכך.

לאחר אומרנו זאת אנו שבים לדף הראשון של הספר, בו אנו קוראים כדברים הבאים: 'זוכה פרס עמותת "עם ועולם" ע"ש שלמה ובלה ברטל לקידום המחקר ההיסטורי בישראל לשנת תשע"ז-2017'. נדמה כי קיימת סתירה מובנית בין כותרת מהללת זו לבין תוכנו של הספר, אשר אין בו דבר וחצי דבר עם קידום המחקר ההיסטורי. כשם שדיון בעמדתו של קרטילוס באפלטון אינו דיון היסטורי, כך גם כל דיוני הספר אינם היסטוריים אלא פילוסופיים (או: תולדות הפילוסופיה). ניתן בהחלט להניח כי הספר הנדון עתה יקדם את המחקר הפילוסופי והתיאולוגי, אך בשום פנים ואופן לא ניתן להניח כי הספר יקדם את המחקר ההיסטורי.

אז מדוע וועדה אקדמית אשר נועדה לחלק פרס לקידום תחום מסוים מעניקה אותו למי שלא קידם דבר באותו תחום? ברור הדבר כי לוועדות המתכנסות להענקת פרס יש יותר שיקולים

מאלו הכתובים במפורש, וממילא יש יותר מתשובה אחת לשאלה הנשאלת. לא יהיה זה ראוי להיכנס להשערות, חלקן בלתי מחמיאות, וניתן להביא כמה דוגמאות. די אם יוזכר עתה כי צ'רצ'יל קיבל פרס נובל לספרות בגין ספרים שתחומם המוצהר הוא היסטוריה. לקראת סיום, יצוין בזאת כי העמידה על המגרעות שבספר לא נועדה לגמד אותנו, חלילה, אלא להצביע על כך שגם בשיטת המחקר הטובה והמסודרת ביותר ניתן למצוא ליקויים מובנים, והעיקר, כי הנושא שעמד זה עתה לדיון, שמו של ה', כלל לא מוצה מבחינה מחקרית. החוקר שאנו דנים עתה בספרו הותיר בקעה גדולה עבור אלו שיבואו אחריו וירצו להתגדר בה.

מעוות לתקון: עמ' 247. ספר יסוד מורא של ראב"ע יצא לאור על ידי 'כהן ז"ל, ויבלח"א אוריאל סימון.

### סיכום

לפנינו חידוש במדעי היהדות, ויש לברך על כך. יחד עם זאת, החידוש כרוך בסטייה משיטת המחקר המקובלת בתחום זה. עבודת דוקטורט, מעצם טיבעה, היא מוגבלת נושא ומקורות, ואין לצפות מחוקר צעיר שיקיף את כל המקורות. ואולם, במקרה הנדון עתה, החוקר לא הלך בדרך זו, כי אם ב'תפשת מרובה' (בשל הדיון הרב-תקופתי), ובשעה שהוא ניסה לבחון את מושא מחקרו בכל אחת מהתקופות, תוך דבקות בשיטת-מחקר אחת, יצא מושא המחקר שלו מטופל באופן חלקי. נראה כי הספר שלפנינו מדגים סטייה וחידוש שהם בבחינת שכר ועונש הבאים כאחת. השכר הוא רוחב היריעה, והעונש הוא שהיריעה קצרה מלכסות את כל הנתונים. פרי ביכורים הוא פרי הילולים, ולא בכדי ניצבת לצדו בגאווה כל המערכת האקדמית אשר טיפחה אותו. ואולם, בכל פרי צעיר קיימת חמיצות-מה. בנוסף, לפרי זה יש ניחוח קל של התנשאות, חלקו נובע מבית גידולו: האסכולה ממנה בא, וחלקו נובע מהחוג בו הוא גדל. ניתן להעריך כי בפירות הבאים עלינו לטובה עתידה חמיצות להתפוגג, ואולי גם ההתנשאות.

יש לזכור כי עבודת דוקטורט נבחנת לפי מידת העומק שלה ולא לפי מידת הרוחב שלה, ומבחינה זו נראה כי מדובר במחקר

מעמיק. והנה, בימים נוראים, אומר החזן לפני תפילתו: 'היה עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל', וכאשר הוא אומר כי 'מלומדיך המה מלומדים', הוא מציג את עצמו בהכנעה. עתה הגיע לפנינו חזן צעיר העומד להיות שליח־ציבור במחקה, וניכר עליו שהוא מלומד. ולא רק פילוסופיה ניכרת בספר, כמובן, כי אם גם תיאולוגיה, וניכר מן הכתוב, גם אם לא כתוב בפירוש, שידיעת שם ה' היא פסגה דתית ותכלית ההכרה הדתית.

מאיר בר־אילן

## צרוך הערות למהדורה החדשה של ספר הגלוי לרב סעדיה גאון<sup>1</sup>

יהושע בלאו ויוסף יהלום (מהדירים), רב סעדיה גאון  
במוקד של פולמוס בין־רבני בבגדאד - ספר הגלוי של הגאון ושני  
ספרי השגות של ר' מבשר עליו, מכון בן־צבי, יד יצחק בן־צבי  
והאוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשע"ט.

"ספר הגלוי", חיבורו הפולמוסי של רב סעדיה גאון, גידה את  
סקרנותם של חוקרי ספרות ימי הביניים מראשית חכמת ישראל  
ועד לזמננו. שמו היה לחידה<sup>2</sup> וזמן מה גם לא נודע טיבו.<sup>3</sup> ואף  
משהחל להחשף קימעה קימעה בין קיטעי הגניזה הקהירית, מאז  
דיווחו של אברהם פירקוביץ בשנת תרכ"ח - 1868 ואילך,<sup>4</sup> רב היה  
בתחילה הנסתר על "הגלוי". השריד האחרון שהתגלה עד עתה  
מן החיבור, בין קטעי הגניזה בספריה הציבורית והאוניברסיטאית

- 
- 1 לאחר סיום סקירה זו נודע דבר פטירתו של פרופ' יהושע בלאו ז"ל, מלומד  
דגול ופורח, מורה אהוב, חובב אמת אמיתי, שחיבב אותה על תלמידים רבים,  
יהי זכרו ברוך. תודות לאחי דוד יצ"ו לאיט"ו על הערותיו המועילות. רשימת  
קיצורים ואיזכורים חוזרים ראה בסוף הסקירה.
  - 2 לפירושי השונים ראה ז' אלקין, "ספר הגלוי", בתוך: הקטן הסטוי פן העין,  
בעריכת מ' בן־שון ואחרים, ירושלים תשע"א 2010 [להלן: אלקין], מראי  
מקום בעמ' 264 הערה 18, וסקירתם שם בעמ' 265 וא"י.
  - 3 ראה א' א' הרכבי, השריד והפליט עספר האגרון ועספר הגלוי וכו', ברלין  
תרנ"א/ פטרבורג תרנ"ב 1891, עמ' קל"ג ואילך. [להלן הרכבי].
  - 4 הרכבי, עמ' יב הערות ג-ד. לרשימת הפרסומים הנוספים ראה לאחרונה אלקין,  
הערות 1-5, 7, 9, 11-16. חסר ברשימתו הפרסום הראשון של קטע שכטר ב  
JQR כרך יד (1902) עמ' 37 ואי' [להלן שכטר א]. חשיבותו של פרסום ראשון  
זה של המהדורה העברית, לא רק בשל כמה שינויים בנוסח מזה שפרסם שכטר  
ב'סעדיאנה' (1903) [להלן שכטר ב], אלא בשל צילום שני העמודים הראשונים  
של הקטע, שצירף למאמרו. על צילום זה ראה שכטר JQR הנ"ל עמ' 38 הערה  
7 וסעדיאנה עמ' 2 הערה 4.

שבז'נבה, התפרסם על ידי<sup>5</sup> בקובץ בשם זה.<sup>6</sup> הקטע החדש תרם הרבה להתרת ספיקות שנותרו, בין היתר, בסדר הקטעים<sup>7</sup> ומבנה

5 א' רוזנטל, גליון חדש עספר הגלוי, עמ' 224 ואי' [להלן מאמר].  
6 אוסף הגניזה הקהירית זא'נכה, קטלוג וטחקריס, בעריכת דוד רוזנטל, ירושלים תשע 2010.

7 ראה אלקין עמ' 289–291 והערות 101–102, 132 ולהלן כאן עמ' 4–8. בהקדמתו הערבית חזר רס"ג על "מניין" שערי הספר ו"תועלותיו" (במהדורה החדשה [להלן 'מהדו"ח'], עמ' 82/3 ואי' = סדר א) פעם נוספת (מהדו"ח עמ' 86/7 ואי') במהופך (= מסופם אל תחילתם" = סדר ב. מהדו"ח עמ' 92/3, הערה 91 צריכה תיקון). ושינה בו את מקומו של שער ה', הדין בקץ ובמצוות (ואף החליף בו את סדרם של שני נושאים אלה, שבסדר א' היה: מצוות ואחריהם קץ). אלקין (הערה 102) התלבט במשמעות שינוי מקומו של שער ה' (בעקבות ה' מלטר JQR ס"ח כרך ג', 1912/3, [להלן מלטר א'] עמ' 495 סוף הערה 26) אך נראה ששינוי המקום מלמד קודם כל שרביעיית הנושאים: רשע, חכם, מצוות, קץ (סדר א') או: חכם, רשע, קץ, מצוות (סדר ב') - היא קבוצה לעצמה, כשהחכמה והתורה מכאן והרשעים והסבל מכאן. ורס"ג, ששינה את מקומו של שער ה', נראה שהקפיד להציב את הקץ והמצוות (=התקווה והדרך, השווה הערה 102), או להפך, בעקבות העימות בין החכם והרשע. נקל להמשיך ולדרוש לשון רס"ג, אך עדיף להודות 'לא יודע', במקום שהנתונים אינם מספיקים. בסופה של הערה 102 ציין אלקין, (בניגוד לדבריו בעמ' 290/1) שאיננו יודעים באיזה משני הסדרים בחר לו רס"ג לערוך את החיבור. מסתבר שאנו יודעים זאת. רס"ג עצמו מכנה את "מניין" השערים השני: "מסופם לתחילתם" ומציין בכך שהשער, שבו החל את ה"מניין" השני, מקומו בסוף הסידור. והאחרון במניין, מקומו בהתחלה. משמע רק "מניין השערים" התהפך, אבל בחיבור הסדר נשאר על כנו, סדר א'. וכך אכן משתמע (כפי שציין אלקין עצמו בעמ' 290/1 הנ"ל) מן הקטעים הכוללים מעבר, הן מן המעבר מהשער הששי (העמידה בסבל) לשביעי (להקת הרשע), [בקטע שכטר (ק7) דף ב' במקור העברי, וקטע למברט (ל) דף א' בתרגום הערבי], הן מן המעבר מההקדמה הערבית לשער הראשון בשבח החכמה [קטע הרכבי א' (29)] והן מהמעברים הרצופים בקטע שכטר (ק7) דף א', שכולל, בזה אחר זה, את שערי החכמה (הראשון), זמן התורה (השני), ותחילת השער השלישי, שבפתיחתו שם רס"ג בפי "כל מליץ וכל אציל ורב חמלה" מ"אבותינו" את ההצהרה: "על העם אנו מופקדים במלאכות (=בשליחות) אלהים, ללמד את עמו, בלבב שלם, את התורה ואת [המשפט?]"... וכאן נקטע הקטע. טובי העם 'המופקדים' על העם בשליחות אלהים' להנהיגו בדרך התורה, אפשר משמשים בפתיחה זו רקע רצוי להבלטת תכונותיו השליליות של ה"פקיד" הרשע, המצוי, המוקע בהמשך

החיבור,<sup>8</sup> זהותם של הנאשמים בפיסקאות השונות,<sup>9</sup> היקף החיבור במקורו,<sup>10</sup> מה ממנו בידנו ומה עדיין חסר לנו,<sup>11</sup> ועוד. היה זה אך מתבקש שיקובצו עתה ויפורסמו קטעי החיבור שבידינו, על הסדר. שני חוקרים נכבדים: פרופ' יהושע בלאו [ז"ל ויבל"א] פרופ' יוסף יהלום, נטלו על עצמם משימה זו והחיבור יצא, על שתי מהדורותיו: העברית הנמלצת והחידתית והערבית המתרגמת והמפרשת – בליווי שרידים וציטוטים מכתבי בעלי מחלוקתו של רס"ג – תחת הכותרת: רב סעדיה גאון במוקד של פולמוס וכו'.<sup>12</sup> את הטקסט של החיבור ליוו המהדירים בפתרונם: למהדורה העברית הנמלצת – פתרונה בלשון עממית, ולמהדורה הערבית – תרגומה בלשון העברית. על כל אלה הוסיפו את הערותיהם ונתנו בידי חובבי וחוקרי הספרות היהודית בכלל וזו של ימי הביניים ושל רס"ג בפרט, אפשרות נוחה וגישה ישירה אל חלק ניכר של הספר המרתק והמאתגר הזה. ועל כך ראויים המהדירים למרבה הוקרה והערכה. למהדורתם צרפו מבוא וביבליוגרפיה נרחבת<sup>13</sup> וכן תיאור מועד של קטעי הגניזה המרכיבים את החיבור.<sup>14</sup> במבואם הלכו המהדירים בדרך כלל בעקבות קודמיהם. אך כיון שאי אפשר לבית מדרש בלא חידוש מצאו גם המהדירים דבר

---

השער החסר. והכל על פי הסדר הראשון: [הקדמה], חכמה, תורה, רשע... סבל, רשעים, על מקומם של שלשת התועליות הספרותיות ראה להלן.

8 מאמרי, עמ' 228–236.

9 שם, הערה 22 ועמ' 232–235. על המבוכה ששררה עד לאחרונה ראה אלקין הע' 130–132 וראה להלן כאן עמ' 5–8.

10 מאמרי, עמ' 230–231 והערות 83–86. לסופו ראה שם עמ' 231/2, 235.

11 בכל אחת משתי מהדורותיו של החיבור. ראה שם עמ' 228–232. על שני אופני הפצתו של החיבור (שם עמ' 230) ראה עוד להלן בהערותי ל"רשימת כתבי היד" בהערה לקטע פ.

12 בהוצאת מכון בן צבי שנטל על עצמו בין היתר את חקר קהילות ישראל במזרח. להלן אציין לה בקיצור "מהדו"ח".

13 ואעפ"כ נעדרים שם, בין היתר, הפרסומים הראשונים של א' פירקוביץ, ש"י פיין, ד' כהנא וז' בכר ועוד.

14 כמה תיקונים והערות לתיאור זה מצויים להלן בסוף הסקירה.

"שהמהדורות (הקודמות) ... לא התייחסו אליו"<sup>15</sup>. כוונתם לפירוש שנתנו לדברי הגאון בהקדמתו למהדורה הערבית, שישנם בס' הגלוי, "מלבד שבעת הפרקים המתייחדים כל אחד בנושא משלו ... שלושה חלקים המתייחסים לספר כולו"<sup>16</sup>. "שלושה חלקים" אלה הם, לדעתם, "שלוש רמות"<sup>17</sup> של "דיון" ב"פסקאות מן החיבור העברי", בתוך מהדורתו הערבית. "ברמה הראשונה ... תרגום ערבי מדויק, ברמה השנייה ... פירוש לשוני של מלים עבריות נבחרות ולבסוף ... פירוש מורחב של צרופי המלים והעניינים"<sup>18</sup>. בשלש דרכי פירוש אלה מזהים המהדירים את פתרון חידת "שלושת השערים ... [ה]כוללים"<sup>19</sup>, שהעסיקה את המלומדים במהלך מחקר ספר הגלוי מראשיתו בשנת תרכ"ח.<sup>20</sup> אך דומה שהמהדירים לא דייקו כאן: שלושת דרכי הפירוש מתארים את המהדורה הערבית, ואילו שלושת השערים הכוללים, כמו יתר שבעת שערי הספר שמתאר רס"ג בפסקה הרלבנטית, מתארים את המהדורה העברית. טיבם של שלושת השערים הכוללים הלך והתבהר כבר בעבר, לראשונה על ידי פירקוביץ הנכד,<sup>21</sup> מלטר<sup>22</sup> ועל ידי,<sup>23</sup> ולאחרונה על ידי אלקין.<sup>24</sup> פתרונם הייחודי של המהדירים צורך הסבר חוזר: באותה פסקה שבהקדמת המהדורה הערבית מתאר רס"ג את מבנה הספר העברי ואומר:<sup>25</sup> "וענייני (= מטרות)<sup>26</sup> הספר הזה עשרה. מכל אחד

- 
- 15 מהדו"ח עמ' 14.  
 16 לשונם של המהדירים, שם עמ' 13.  
 17 או "מדורים", שם עמ' 115/6.  
 18 שם עמ' 12 ואי'.  
 19 שם עמ' 13 הערה 11.  
 20 מאמרי, הערה 149, אלקין, עמ' 261/2.  
 21 ראה הרבני, השריד וכו' עמ' קמ. וראה שם הערה ד' והערה קעג בדברי ימי ישראל לגרעץ-שפר חלק ג' עמ' 472/3.  
 22 ראה מלטר א' (לעיל כאן הערה 6) עמ' 493 הערה 22.  
 23 מאמרי, עמ' 235/6.  
 24 לעיל הערה 1, הערות 101, 114, 149.  
 25 בתרגומם של המהדירים, מהדו"ח עמ' 83.  
 26 "אגראץ" = מטרות, כדעת י' טובי, 'דף נוסף מס' הגלוי' וכו' בתוך פחקריס בספרות עס ישראל ובתרבות תימן, בעריכת י' דישון ואחרים, רמת גן תשנא,



מהם תפיק האומה תועלת ברורה. ומהם שבעה, אשר מתייחדים כל אחד למקומו (=בספר), **ושלשה האחרים חלים על כולו** (= בכולו). "הגאון ממשיך ומונה שם את שערי הספר, תוכנם והסיבה (=התועלת, המטרה) לחיבורם<sup>27</sup> ומסכם: "ואלה פירושי עיקרי שבעת השערים המיוחדים. ואשר **לשלשת השערים הכלליים – הנה הם כוללים את כל (=נכללים בכל) הספר**: הראשון מהם **(מטרתו או תועלתו) ללמד את האומה את צחות הדיבור העברי ... והשני (תועלתו) ללמד את האומה את חיבור הלשון והרכבתו ... עשיתי זאת כמנורה (?),<sup>28</sup> למען יחקו אותה<sup>29</sup> ... לסדר דיבורם ומובניו. והשלישי: (תועלתו) ללמד אותה (את האומה) הצירופים ... זה אל זה, כדי שיכוונו המובנים ...<sup>30</sup> וכמו שפירשתי את **שלשת העניינים (!) האלה בספר השיר העברי** ... ופירשתי בו את **תועלת** הסיודור (=השער השני) והצירופים (=השער השלישי) וכמו שפירשתי ... בשנים עשר החלקים ... לתקן את דקדוק לשון **העברי** (=השער הראשון)".<sup>31</sup> את הפיסקה הזו בדבר "שלשת השערים הכלליים" מסיים רס"ג: "וכאשר תקרא האומה את הספר הזה (=ס' הגלוי **העברי**), וילמדו אותו בחוריה – תפיק תועלת משלש התועלות**

[להלן טובין] עמ' 56–58. וראה מאמרי, עמ' 235/6. וראה אלקין, עמ' 289

והערה 101, עמ' 291 שהשתמש במונח העברי הזה כתחליף.

27 מהדו"ח עמ' 82–87 ראה מאמרי עמ' 235 ואי', אלקין עמ' 289 ואי'.

28 ראה מלטר א', לעיל כאן הערה 21.

29 ראה מאמרי, הערה 2. אלקין במאמרו הרחיב והדגיש, שלא רק בשער זה אלא בכל הספר, ניכרת כוונה זו של רס"ג, ומטרתו: שילמדו ממנו לקח (כמפורש בהקדמתו של רס"ג למהדורה הערבית תוך תיאור השערים השישי והשביעי). ראה למשל אלקין עמ' 276 ואי' וסיכומו בעמ' 328 ואי'. וכך מפרש אלקין (עמ' 268 הערה 36) גם את שמו הערבי של הספר: "אלאעתבאר" (וראה טובי עמ' 59). ואף על פי שלדעתו וקדיאתו של אלקין צדקו נויבאוואר ואחרים שרס"ג קרא לספר בערבית "אלטאהר" (עמ' 266/7), תמך אלקין (עמ' 270 ואי') בהשערתו של טובי (שהציגה אלקין בעמ' 269) שרס"ג עצמו נתן לספר את שמו "אלאעתבאר" (וראה עוד עמ' 267 לאחר סימן ההערה 33 וצ"ל שם: "מאידך").

30 אלקין בהערה 149 מנסח זאת: "עניינים בתחום התחביר".

31 מהדו"ח עמ' 87.

האלה: תרכוש (1) לשון צחה ואת (2) סידורה ואת (3) צירופיה<sup>32</sup>. ברור איפוא שאת "שלש התועלות האלה...תפיק האומה" **מלימוד** הספר **העברי**<sup>33</sup> **כולו**, שלדעת מחברו, בצניעותו הידועה, הוא פנינה ספרותית ודוגמה לחיקוי.<sup>34</sup> "שלשת השערים (=המטרות ?) הכלליים ... הכוללים את כל (= הנכללים בכל) הספר"<sup>35</sup> העברי, הם איפוא "שלשת התועלות [הספרותיות] האלה", דלעיל. המהדירים עצמם חשו כנראה שפירושם<sup>36</sup> דחוק, והסתייגו קלות.<sup>37</sup> ואשר לשלושת "דרכי ההתייחסות (= "הרמות", או "מדורי" הביאור) השונות למקור העברי של ספר הגלוי"<sup>38</sup> עצמן – שלשת דרכי הביאור הערבי: התרגום, פרוש המלים ופרוש העניינים – נודעו משכבר<sup>39</sup> וחשיבות ההבחנה ביניהם במקומה עומדת, ואפילו להבנת מבנה הספר. אך אין היא "בעלת חשיבות גדולה לשחזור מבנה הספר", כפי שהציגום המהדירים. וזאת לאו דווקא משום ששלושת דרכי הביאור אינן מלוות בכל מקום, בעקביות, בזו אחר זו, את כל הפיסקאות העבריות המצוטטות במהדורה הערבית,<sup>40</sup> כמתבקש מאינדיקטור בר סמכא לשיחזור מבנה הספר. אלא בעיקר, משום ההגזמה בהערכתם: "כל קטע ערבי המזוהה כשייך לספר **דורש ראשית לכל** ... תשובה לשאלה אם לפנינו תרגום, הסבר לשוני או הסבר הענייני." השאלה כמובן זקוקה וראויה לתשובה, אך "הבירור הראשוני" הנצרך לקביעת מקומם של הקטעים בספר – ובכך לשחזור מבנה קטעיו – צריך לתת תשובה לשאלה אחרת: לאיזה

32 מהדו"ח עמ' 87–89, וראה תרגומו וביאוריו של אלקין בהערה 149 למונחים הספרותיים הנוכרים כאן.

33 ולא משלש דרכי הביאור הערבי, כדעת המהדירים, עמ' 87 הערה 63.

34 H. Malter, Saadia Gaon etc. Philadelphia 1921 [להלן מלטר ב'] עמ' 269 וש"מ שטרן, "קטע חדש מספר הגלוי וכו'", בתוך פיליה כרך ה' (תשטו) [להלן שטרן], עמ' 133, וראה אלקין, עמ' 284/5 והערה 86.

35 מהדו"ח עמ' 87.

36 בעמ' 13 הע' 12–14 ועמ' 87 הערות 63–66.

37 "כנראה ... כך על כל פנים עולה ...".

38 מהדו"ח עמ' 13.

39 ראה שם הערה 15.

40 דאה מאמרי, הערה 79 וסוף הערה 80, 81.

משבעת שערי הספר, שמנה רס"ג בהקדמתו הערבית, שייך הקטע. והתשובה כמו גם השאלה נוגעת בנושאו של הקטע, המתברר מתוכנו, ולא בסוג פרשנותו.<sup>41</sup>

ואין מדובר כאן בדיון תיאורטי. אי מתן חשיבות ראויה לתוכנו של קטע גוררת תקלות שחזור וקביעת סידור לקוי של קטעי, שנתפזרו בגניזה, כפי שמלמדת דוגמת קטע טובי א' (=1), ששולב במהדורה החדשה<sup>42</sup> שלא במקומו. אין חולק שהקטע מדבר בראש הגולה דוד בן זכאי<sup>43</sup> [להלן: 'דב"ז'], כדעת המהדירים. ולפי תאורו של רס"ג בהקדמתו הערבית,<sup>44</sup> עוולותיו של דב"ז עשויות להופיע בשער ג', ו', ו/או ז'.<sup>45</sup> אבל, כפי שהיטיב טובי להסביר,<sup>46</sup> תוכנו של קטע טובי א' (1) מצביע על מקומו בשער ג', שבו – כמו בקטע הנדון – מתוארים העוולות והנזקים הכלליים הנגרמים לכלל הציבור והנהגתו במהלך השתלטות רשע (=דב"ז) על האומה<sup>47</sup> ולא בפגיעות האישיות שחוה רס"ג – לרבות נסיון לרצח – (=תוכן שער ו'). ואף לא בפרוט העוולות הפרטיות של הרשעים הנזכרים (=תוכן שער ז'). המהדירים בחרו, משום מה,<sup>48</sup> לדחות את הסברו של טובי וקבעו את מקומו של הקטע (1) בשער השביעי, בתחילת התוכחות האישיות, התחלה שחסירה לפנינו, בהמשך לחסרון של סוף הפתיחה הכללית של השער השביעי.<sup>49</sup> ואף שם שילבו המהדירים את קטע נו זה<sup>50</sup> – שכאמור עוסק בדב"ז – באמצעו של קטע אחר (הרכבי ב' =2) שאינו עוסק בדב"ז אלא בכהן צדק גאון פומבדיתא [להלן: 'כה"צ"].<sup>51</sup> וליתר דיוק: הציבו

41 ראה שם עמ' 236.

42 מהדו"ח עמ' 142–145.

43 ראה טובי עמ' 63.

44 מהדו"ח עמ' 84/5.

45 ראה מאמרי, עמ' 232.

46 טובי עמ' 63–64.

47 מהדו"ח עמ' 84/5.

48 בלא הסבר, ראה הקדמתם, הערה 16.

49 מהדו"ח עמ' 136/7, חסרון בין דף א' לדף ב' של קטע למברט (ל).

50 כנ"ל כאן הערה 41.

51 והוא המכונה להלן, במהדו"ח עמ' 138 שו' 11: "מדבר" ("מנהיג") ולא דב"ז,

את קטע נז, שדן בדב"ז, בין שני סוגי ביאור: בין 'ביאור המילות'<sup>52</sup> לבין 'ביאור העניין',<sup>53</sup> של מקור אחר שדן באשמות כה"צ (נז).<sup>54</sup> המהדירים סברו, אמנם, שקטע אחר זה (נז דף א'), כמו קודמו (קטע ל' דף ב') משמש עדיין פתיחה כללית לשער ז',<sup>55</sup> אך מסתבר שכבר בקטע ל' דף ב' זה – מאמצע עמ' 36/7<sup>56</sup> ועד לתחילת עמ' 154/5<sup>57</sup> – מדובר בכה"צ, ובשלשת העוולות שגרם. שהרי באותה עוולה **שלישית, האחרונה**, שרס"ג מזכיר שם:<sup>58</sup> "שגמל לי רעה תחת טובה", מכיוון רס"ג ל"טובה" שגמל לכה"צ, אותה ציין כבר בשער ו':<sup>59</sup> "ולא זכר [כה"צ] את החסד (או "הטובה" הנ"ל) אשר עשה [רס"ג] עמו ושלמדו תורה והקנה לו חסד, **ושגדל [כה"צ] בעיני בני ישראל בזה שהסכים [רס"ג] עמו**"<sup>60</sup> במחלוקת הגדולה – והמסכנת – על סמכות קביעת הלוח.<sup>61</sup> הסכמתו זו ותמיכתו

---

כדעת המהדירים בעמ' 139 הערה 221 (אף שלשיטתם המשפט הזה כלול עדיין בפתיחה הכללית של שער ז').

- 52 בין היתר למלים: 'תגמול', 'חבוי', 'יואש'. מהדו"ח עמ' 140/1.
- 53 שם מסוף עמ' 144/5 ואי'. ואותן המלים, הנוכרות בהערה 51, מופיעות גם שם בעמ' 146/7–148/9.
- 54 בכללן "שגמל רעה תחת טובה" לרס"ג, מהדו"ח עמ' 146/7.
- 55 שם עמ' 136/7 ואי', פתיחה שתחילתה אכן בקטע ל, דף א, עמ' 134/5, אך, כאמור (לעיל כאן הערה 48), אין רציפות בקטע ל' בין דף א' לב'.
- 56 עד עמ' 138/9 שו' 3, נזכרו בו כלל האנשים אשר חברו לדב"ז (פירוטם בעמ' 98/9 ועמ' 120/1), כמי שהשיאו ופיתו את [כה"צ], עד שהפר את ברית הציות לאלוהים (שם). והשווה עמ' 120/1 שו' 12–17).
- 57 ראה מאמרי, הערה 22 ובניסמן שם ובסיכום בעמ' 233.
- 58 הנ"ל כאן הערה 53.
- 59 מהדו"ח עמ' 120/1–122/3 וראה כאן לעיל הערה 55.
- 60 = עם כה"צ, נתן לו את הסכמתו = סמכותו. ובמקור העברי (עמ' 122): "בהישוותו לו", השווה הערה 262 שם. ובאשר להערות 264–265, רס"ג מדגיש שם שדקדק לקיים בכה"צ מצוות "הוכח תוכיח" פעמים הרבה, כהלכה, בשלושה אופנים שונים, כפי שנהג בזמנו בבן מאיר וראה רמב"ם, הלכות דעות פ"ו ה"ז (הוצאת כהן – קצנלנבוגן, מוסד הרב קוק תשכד, עמ' קסט והערות שם). ספר המצוות לרמב"ם עם השגות הרמב"ן, מהדורת שעוועל עמ' רלב.
- 61 ראה למשל גיל, במלכות ישמעאל א', ירושלים 1977, עמ' 217 ואי', שם ב' עמ' 17.

המכרעת של רס"ג בכה"צ, מפורשת באחד המכתבים שכתב רס"ג בעניין ושרד בגניזה. ב-3/1/923 כותב שם רס"ג בין היתר:<sup>62</sup> "מן הראוי שתהיה העתקת מכתבו של ראש הישיבה [=כה"צ], ימציא לו אלהים כבוד, לפניכם, לנגד עיניכם, כדי שתקראו בו בכל עת, כי הלא כל דבר מדבריו [של כה"צ] הוא עיקר מן העיקרים, הזהרו בהם, ויודיעם איש לרעהו, ויעתיקם איש לרעהו" וכו'. ומאחר שזו כבר העוולה השלישית, מסתבר שבמה שקדם, החסר לפנינו,<sup>63</sup> באה, אחר השלמת הפתיחה, תוכחתו של רס"ג על שתי העוולות הקודמות שגרם כה"צ. גם במקור העברי,<sup>64</sup> פתיחת השער השביעי, שהשתמרה בחלקה הראשון,<sup>65</sup> עוסקת בגנותם של כלל "האנשים האלה" שהזכירם רס"ג לגנאי בתפילתו,<sup>66</sup> אשר "גלו ... את נפשותם לריב עם סעדיהו על אמתו ולחרף ולנאץ – ויהיו בוזו ולעג בכל עם ה'" וכו', וגם כאן<sup>67</sup> נקטעה הפתיחה לאחר 2 – 3 שורות, וחסר המשכה וסיומה של הפתיחה ותחילת התוכחות האישיות, כמו בתרגום הערבי.<sup>68</sup> בהמשך שלפנינו, בשתי המהדורות, מדובר כבר בכה"צ, כמובן במקומות שונים של תוכחתו.<sup>69</sup> רס"ג רואה בכה"צ קרבן<sup>70</sup> טראגי<sup>71</sup> של השאה והסתה ואף פיתוי<sup>72</sup> מצידה של חבורת דב"ז.<sup>73</sup> אפשר זו הסיבה ששמו של כה"צ נעדר מרשימת "הרשעים"

62 גיל, שם ב', עמ' 25 וראה שם עמ' 21 ואי' ושם א' עמ' 219.

63 כלעיל כאן הערות 48, 54.

64 מהדו"ח עמ' 44/5 – 46/7.

65 שם עמ' 44 שו' 13 – 18.

66 שבה סיים את השער הששי, מהדו"ח עמ' 42 – 44.

67 שם עמ' 44.

68 כנזכר לעיל הערה 62.

69 וכך ציינו המהדירים עצמם במהדורה העברית עמ' 44.

70 ראה בנסמן כאן בהערה 55.

71 מהדו"ח עמ' 138/9 – ראש עמ' 140/1, וסוף עמ' 148/9 – ראש עמ' 150/1.

72 שם עמ' 136/7 – 138/9.

73 על זהותו של גאון פומבדיתא שסרב שנים אחדות להכיר בדב"ז כראש גולה ראה י' מאן, "עניינים שונים לחקר תקופת הגאונים א'" וכו', תרכ"ה, תרצד [להלן מאן] עמ' 150, 152 – 155 (כתבים 443 – 440, 438, II) שהצביע על חוסר התאמה של ספור דב נתן עם דברי רש"ג באגרתו, ופסק כאחרון ותיקן: 'מבשר'

שפקד רס"ג בהקדמה למהדורה הערבית של ס' הגלוי<sup>74</sup> ומ"שמות האנשים אשר חברו לידוד.<sup>75</sup>

ולענייננו – מכיוון שאין בידינו קטע מיוחד בגנות דב"ז השייך בבירור לשער השביעי – אפשר שלא חסר יותר מדף אחד מן הפתיחה של שער ז'<sup>76</sup> ואחר שדיבר שם רס"ג כללית בעוונותיה של חבורת דב"ז, פתח מי<sup>77</sup> בתאור השפעתה הרעה של החבורה על כה"צ. וגם אם נשארה הימצאותו של דב"ז בפתיחת שער ז' ב'צריך עיון' כלשהו, עלה בידינו לקבוע בברור שקטע נו במהדו"ח אינו במקומו ושהקטעים ל' דף ב וכן נ2 מדברים כבר בכה"צ ואינם חלק מן הפתיחה שלשער ז', כפי שקבעו המהדירים.

לעומת בטחונם בקביעתם זו, מעניין ההיסוס שגילו המהדירים בקביעת זהותו של ה'נאשם' בתחילת קטע שטרן (ק5).<sup>78</sup> ודברים בגו: שטרן עצמו<sup>79</sup> הסתפק בהצעה: "מסתמא (מדובר) על ר' אהרן

במקום כה"צ. להעדפת גרסתו של רש"ג, כאשר היא סותרת את סיפור רב נתן, הצטרף גם מ' בן ששון, "המבנה ... של חיבור רב נתן הבבלי", בתוך תרבות וחברה וכו' קובץ ... לאזרו של חייס הלל בן ששון, בעריכת ר' בונפיל ואחרים, ירושלים תשמט [להלן בן ששון, רב נתן], ראה במאמרי הערה 22 והוסף גם עמ' 180. לעומת זאת, בשאלת סופו של יאשיה אחי דב"ז, העדיפו המהדירים (מהדו"ח עמ' 11 הערה 3) את גרסת רב נתן על פני זו של רש"ג באיגרתו עמ' 117, ובססו עליה את זמנם של "חילופי הדברים" במחלוקת רס"ג ודב"ז. השווה מאמרי, עמ' 225 והערות 17, 18. בקורתם (בהערה 4 שם) על "הדיון של מאן" – שסמך גם בעניין זה (עמ' 164) על גרסת רש"ג – סתומה ("לוקה בכמה עניינים"), ומכוונת למה שפרשתי במאמרי, הערה 10.

74 מהדו"ח עמ' 98/9

75 = דב"ז, בשער הששי, מהדו"ח עמ' 120/1. ראה מאמרי עמ' 233.

76 מהדו"ח בעמ' 134/5–136/7.

77 שם, מאמצע עמ' 136/7 ואילך.

78 מן הספק ברשימת כתבי היד' עמ' 397: "ואולי הוא ישי", עברו ל"כנראה" בהקדמתם עמ' 18, משם ל"ניתן לזהות" בעמ' 19 ועד ל"כהלכה" בהע' 33. סופה של הדרך בעמ' 154, שם מתנוסס שמו של "ישי" על תחילת קטע שטרן (ק5) בלא כל חלופות, הסתייגויות או היסוסים.

79 בעמ' 135.

בן סרגאדו" והצעתו התקבלה בלא כל ראייה.<sup>80</sup> אלקין<sup>81</sup> לא השתכנע, והצביע<sup>82</sup> על קשיים בהצעה זו, שאינה תואמת את תוכן הדברים וההאשמות בקטע שטרן ואינה תואמת גם את "סדר" מתנגדיו הראשיים ברשימת כינויי הגנאי שמביא רס"ג.<sup>83</sup> סדר, לפיו "היינו מצפים למצוא לקראת סוף החיבור [=סוף השער השביעי שבקטע שטרן] את המשלים (הסיפורים) בגנות חנניה וישי" ולא את גנותו של אהרן בן סרגאדו. אבל מסקנתו של אלקין שם: "מבחינת ... סדר הדברים בחיבור עלינו ליחס, איפוא, את דברי הפתיחה שבקטע שפרסם שטרן ... לבקורת על ישי או על חנניה", אינה עקבית, כיון שקטע שטרן שם מתייחס בברור לאחרון הנאשמים הנקובים בכינויים – כפי שציין שם אלקין בעצמו – והאחרון ברשימת המכונים לגנאי בשער השביעי הוא ישי, ולא חנניה. אלקין סבר שמצא חריג נוסף בסדר הנאשמים ולפיכך הסדר אינו בדווקא, ומתוכן קטע שטרן למד שמדובר בבן משפחת ראשי ישיבת פומבדיתא, שכן יש לו גישה לכספי הרשות המגיעים לישיבה והוא גם סופר, כאחרים מבני המשפחה. אבל נימוקיו<sup>84</sup> אינם משכנעים:

(1) 'פקיד' הישיבה, שמופקד גם על גבית הכספים מן "רשות" הישיבה, יכול להיות כל מי שמונה לכך על ידי ראשי הישיבה. הכספים אינם של ראש הישיבה או בני משפחתו אלא נועדו לצרכי הישיבה. הפקיד הממונה על הגביה יכול כמובן למעול בכספים – ובזה נאשם אותו 'אחרון לגנאי'.

(2) כתיבת שטרות אינה מתפקידו של 'סופר הישיבה' –

80 ראה רשימת המקבלים אצל אלקין, הערה 130. אמנם י' ברודי, רב סעדיה גאון (ירושלים 2006) עמ' 173, חלק, אבל שוב רק משום ש"סביר ליחס גם אותו לכה"צ".

81 ס' הגלוי עמ' 297.

82 דווקא באמצעה של הע' 132, המעורבת, ולא במקומה בהערה 130.

83 כצ"ל בפתיחת הערה זו. אין זה "סדר המטרות" – כלומר: סדר 7 'שערי' החיבור – שהזכיר אלקין בהמשך ההערה, שגם לגביו הניח – בצדק, כמובן וכמתברר – "שסדר העניינים [בחיבור] אכן תאם את סדר המטרות שהוצגו בהקדמה", כדעתו של טובי, שהביא בסוף הערה 101, ודעתו שלו בעמ' 290/1. וראה הערה 102 ומאמרי, עמ' 233–236.

84 עמ' 299 הערה 132.

"העומד ב(כל) צורך הישיבה"<sup>85</sup> – שבו מדובר במקורות שאליהם התייחס אלקין. ואילו המומחה לכתובת 10 שטרות (בלבד), שלועג לו רס"ג שם, אינו כשיר לשמש אפילו 'סופר הדיינים'.<sup>86</sup>

(3) חילוף הסדר של כלף/כה"צ – שבו ביקש אלקין לתלות את אפשרות חילוף הסדר בין חנניה לישי – בטעות יסודו. אלקין מסתמך<sup>87</sup> על עוד זיהוי מוטעה, של מוסי עם כה"צ. את הזיהוי העלה הרכבי כאחת משתי אפשרויות "אולי",<sup>88</sup> כשהאפשרות האחרת מפרידה ביניהם, כמסתבר וכמתברר. אלקין התבסס על קטע טובי ב' (4ק), שלקראת סופו נזכרו בו כמה פגמים, שהטילו עדים ביחוס משפחתו של כה"צ: שאבותיו היו מלחים, שאביו התפרנס גם מאריגה<sup>89</sup> ושלא הגיע אליו לא שורש ולא ענף בחכמה. ועוד העידו העדים, שלאחר מות אביו של כה"צ, נישאה אמו לעיוור מנהר מצרים ושזחיחות אמו מנעה ... – וכאן נפסק הקטע. י' טובי<sup>90</sup> הסתפק בהבאת השערת הרכבי וציון דחייתה ע"י י' מאן.<sup>91</sup> אלקין ראה פה בסיס לכינוי "מאוסה אמו, בנישואיה"<sup>92</sup> שהצמיד רס"ג למוסי, ומיהר להסיק מכך שמוסי וכה"צ היינו הך. קשה לראות במעשה החסד של אלמנת אביו המלח בסיס לכינוי בנה מבעלה הראשון: "מאוסה אמו". יתר על כן, מאן ציין, בצדק, שאין כל ראייה

---

85 ארש"ג עמ' 110. השווה אסף, תקופת הגאונים וספרותה, עמ' רנז; ברודי, צהר לספרות הגאונים (1998) עמ' 20 והערה 30 וש"נ. מתיאורו של מ' בן ששון, רב נתן (לעיל הערה 72) עמ' 166 ואי' ניתן להתרשם מהיקף פעילותו של "ראש כל הסופרים, נזר הישיבה" יד ימינו של הנגיד במצרים וראה מאמרו "שברי איגרות מהגניזה", תרכ"ז נו (תשמז) עמ' 191 ואי'.

86 ראה למשל אסף, ס' השטרות לרה"ג, עמ' 5. על ההפרש במעמדם של ה'סופרים' מ'סופר הישיבה' ראה מאן, *Texts and Studies I* (1931) עמ' 150 הערה 5. מ' בן ששון, שברי איגרות הכ"ל, עמ' 190 והערה 61.

87 בהערה 131.

88 עמ' קמד, ע"ש ובנסיונו הבלתי מוצלח בהערה ו' לתמוך בזיהוי כה"צ = משה.

89 לשון התרגום במהדו"ח עמ' 153.

90 בהערה 4 שבעמ' 69, עליה הסתמך אלקין "בעיקר".

91 עניינים וכו' עמ' 166 (כתבים II עמ' 454).

92 מהדו"ח עמ' 120 וראה שם עמ' 98/9.



בידינו ששמו של כה"צ הוא מוסי או משה<sup>93</sup> ושבעוד שכל הנאשמים האחרים נזכרים ע"י רס"ג, באופן בלעדי ועקבי, רק בכינוי הגנאי שלהם, את כה"צ הוא מזכיר בשמו: "כהן", אמנם בלא התואר "צדק".<sup>94</sup> ספקו של מאן:<sup>95</sup> "מסופקני אם רס"ג גינה את רכ"צ באופן כזה" מתאשר. מסתבר שלכה"צ לא הדביק רס"ג כל כינוי. יחס מיוחד זה מתבטא גם בכך ששמו של כה"צ אינו כלול, כזכור, בשתי רשימות הרשעים של רס"ג,<sup>96</sup> העדר שאיפשר את זיהויו המוטעה של אלקין. אין, איפוא, כל תקדים לשינוי סדר בין רשימות הרשעים לבין הופעתם בחיבור. וכפי שנוכחנו, אחד משני נימוקיו של אלקין עצמו לדחות את זיהויו של הנאשם בתחילת קטע שטרן עם כלף בן סרגאדו (=אהרן בן יוסף הכהן) היה אותה הקפדה מוכחת של רס"ג על אותו הסדר. ומהקפדה זו מתחייב שהנאשם בתחילת קטע שטרן הוא אכן ישי מות.

לא הופתענו, איפוא, משהתברר שהקטע האחרון מספר הגלוי, שהתגלה בגניזת ז'נבה (ג), מוכיח בעליל שכה"צ, שעליו מדובר בשער השביעי לפני "מגמת כלב מת", הוא נאשם שונה מ"מאוסה" שב"מגמתו" מדובר אחרי "מגמת כלב מת". הקטע יכול היה אולי להיות לפני אלקין<sup>97</sup> ושם יכול היה אולי לקרוא, בסוף מפקד עוולותיו של "מאוסה", גם את האשמתו של רס"ג: "להזכיר עוונותיו וחטאת אמך ותובל [אמך] באסור לפנימית אביך".<sup>98</sup> קטע ז'נבה (ג) מתיר גם את הספק, שהטריד בין השאר את אלקין,<sup>99</sup> והתברר – כצפוי – שרס"ג אכן הקפיד שסדר השערים וסדר הנאשמים, כציונם בהקדמה ובשער הששי, יתאים לסדרם בחיבור, ולהיפך, והניח בכך בסיס איתן לשחזורו של החיבור.

93 מאן שם, וראה לעיל הערה 87.

94 כפי שעשה בזמנו בן מאיר. ראה למשל מאן, "עניינים", עמ' 151 (כתבים II 439) פעמיים.

95 שם עמ' 166.

96 כלעיל הערות 73–74.

97 התפרסם כשנה לפני פרסום מאמרו של אלקין.

98 השווה הפתרון במאמרי עמ' 244 לפתרון במהדו"ח עמ' 55, ובחר.

99 לעיל הערה 6 ומבוכתו של אלקין בשאלות הסדר, לעיל כן.

ולבסוף, בזיהויו של "אנניה" נטו המהדירים<sup>100</sup> אחר דעתם של הרכבי, מלטה, גיל<sup>101</sup> ואלקין,<sup>102</sup> שזיהו את חנניה / אנניה עם אביו של רש"ג. אבל מאן דחה גם את הזיהוי הזה. ואף על פי שהפעם לא הביא מאן טעם לדחייה,<sup>103</sup> די בכך שהזיהוי נסמך על שיתוף השם הפרטי בלבד.

אשר לתרגום מערבית, אשאיר את בדיקתו לבקיאים ואעיר רק על כמה פרטים פשוטים:

אלאנבאר עמ' 158/9 (ראה גם 152/3) הערה 263 – אין כאן 'פומבדיתא או העיר אנבאר', כמו אצל אלקין, "ס' הגלוי", עמ' 298, עליו הסתמך המעיר. שני אלה חד הם. ראה מסעות בנימין מטודילה, שציטט ב"צ אשל (בעקבות אוברמייר), ישובי היהודים בבבל (ירושלים תשלט) עמ' 211. איגרת סהל בן מצליח ובעיקר המקור הערבי של חיבור רב נתן הבבלי: "בפמבדיתא והי אלאנבאר" שציטט מ' גיל, רב אהרן הכהן גאון בן יוסף ובניו וכו', בתוך: ספונות ס"ח א', ירושלים תשמ, עמ' 13 הערה 6, עליו סמכו גם א' אופנהיימר, ב' איזק ומ' לקר, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period* (Wiesbaden 1983) p. 364. ראה במהדורתו של מ' בן ששון, רב נתן, (לעיל הערה 72, ירושלים תשמט) עמ' 181 והערה לשו' 4. כיון שמדובר כאן ב"רשואת" הכוונה כנראה לא רק לעיר אלא לאזור. ראה ספרם של אופנהיימר וכו' הנ"ל עמ' 37, 85, 271, 367. דייסא (עמ' 82/3) – משמש הן לראש [הגולה] והן לראש [הישיבה], כפי שהוא משמש כאן. ראה מאמרי, הערות 19, 22 (24) וראה עוד במהדו"ח עמ' 162/3 שו' 2 – 3 והערה 271. וכך פירושו גם שם בעמ' 158/9 שו' 11, שכן אנבאר/ פומבדיתא<sup>104</sup> שייכת לרשות הישיבה ולא לרשות ראש הגולה, שאין לו בה כל חלק. ראה מאמרי, עמ' 228 הערה 36 והערה 22 הנ"ל. ולאידך גיסא: בעמ' 142/3 שו' 9 מדבר דב"ז המבקש להיות ראש [הגולה] וכך גם שם שו' 11, 14.

100 מהדו"ח עמ' 55 הערה 44.

101 ראה מאמרי עמ' 232 הערה 111.

102 הערה 131 וראה לעיל כאן.

103 בניגוד לדברי אלקין שם הערה 131.

104 ראה לעיל בסמוך.

מנברה (עמ' 144 שו' 20) – כאן, אינו "הבמה שלו" (שם עמ' 145) אלא, כמו בעמ' 142/3 שו' 15 והערה 234: [מושב השלטון=] "עיר הבירה".<sup>105</sup> המהדירים לא שמו לב שמדובר, בשני המקומות, בתרגום הערבי של אותו טקסט עברי. המלה "מטהרו" שבמקור העברי, המתורגמת כאן, במדור "הטיית (פירוש) המלים": "מנברה" – יחד עם המלה "לקצין", המתורגמת כאן "לרייס"<sup>106</sup> – הם שתורגמו לעיל, במדור התרגום הרצוף לערבית, עמ' 142/3 שו' 14–15: "רייסא ... מנבר" והפסוק (תהלים פט, 45), אותו ציטט כנראה<sup>107</sup> רס"ג כאן בפירוש "מטהרו", מאשר שמדובר במקבילה ל"כסאו" של מלך (מזרע דוד, ע"ש).

באלבטריה (עמ' 154 שו' 11) – אין משמעה "דברים קצוצים" (שם עמ' 155) וגם לא נגזרה מן הארמית כדעת גיל ואלקין.<sup>108</sup> המלה באה על פתרונה במילונו של בלאו,<sup>109</sup> תחליף ל"בליעל" המקראי. כלומר: חסר ערך ותועלת, שבלאו תרגמה, כדרכו, לאנגלית: good for nothing, וכך מובנה גם כאן: "דברים בטלים",<sup>110</sup> הניגוד הרווח בפי חכמים ל"מקרא, משנה, תלמוד ומדרש". המלה משמשת את יפת בן עלי, כתרגום של 'בליעל', גם בתרגומו לתהלים יט, 28 ובצורה שלפנינו כאן היא באה עוד בתרגומו לנחום ב, 1.

ומכאן לנוסח החיבור. הוא הובטח כבר במאמרו של אלקין<sup>111</sup> אך עדיין לא זיכנו במהדורה מדעית של החיבור שבה הנוסח עבר ביקורת, הוצג בליווי שנויי נוסח, בצרוף צילומים מיטביים. גם במהדורה הנוכחית לא הובהר המצב בשני הסעיפים הראשונים ועל כל פנים חסרים צילומים. על התועלת שבצילומים נקל להוכיח

105 בלאו, עילון לטקסטים ערביים-יהודיים עימי הביניים, ירושלים תשסו, עמ' 679.

106 על פי ישעיהו ג 6.

107 השלמת המהדירים (טובי עמ' 68, סימן קרחה בכה"י) מקובלת בהכרח מכיון שהמלה יחידאית וכך תרגמה רס"ג שם.

108 שציינו לו המהדירים בהערה 256.

109 לעיל הערה 104, עמ' 30.

110 קרוב למשמעות שהציע אלקין מסברה.

111 ס' הגלוי עמ' 264: "בדיקה מחודשת של המצע הטכסטואלי".

מן הצילום שצרף שכטר למאמרו הראשון.<sup>112</sup> אמנם הצילום של העמוד הראשון קשה מאד לקריאה ולא הובהר על ידי המהדירים על מה מתבסס במהדורתם הטקסט של המשך העמוד הראשון, שהוא רצוף הרבה יותר ושונה לא פעם מזה שפענח שכטר. אך כיון שלא צרפו תצלום משובח יותר למהדורתם משכתי ידי ממנו ועברתי לעמוד השני שגם ממנו צירף שכטר צילום. על פי צילום זה אפשר לתקן במהדו"ח כמה מלים.

ראשית, במקום קריאתם של המהדירים בעמ' 40 שו' 1: "למתתאל", קרא שכטר "למתנה" – וכפי שהעירו המהדירים בהערה 10, הניקוד (בקמץ תחת האות שאחר הת' הראשונה) סומך את קריאתו. ואף מה שדימו המהדירים כקוצו העליון של ל', אולי אינו אלא טעם.<sup>113</sup> מאידך, סימן הרפה שעל האות שאחר הת' הראשונה נוגד את קריאתו של שכטר – ונשאר כאן הספק שקול. אבל (1) שורה 7 מסתיימת בשלש אותיות: "לדו" [רות ?],<sup>114</sup> שאין להם זכר במהדו"ח. (2) בשורה 10 במקום "יש[אר]" שבמהדו"ח, כתוב בכה"י בברור: "ישמרו בשבתם (=בגלל שבתם)" והמלה "יען" כתובה מעל לשורה.<sup>115</sup> ולבסוף, (3) בשו' 11 כתוב: "יספנו סור גם נטה, וגלינו" – ולא: "נטה נטינו" כבמהדו"ח. גם הפיסוק וגם המשמעות משתנים על ידי כך: התקווה, שישמרו [בזכרון] הענפים, המסתעפים מן "החוקות",<sup>116</sup> היינו מן "המשנה",<sup>117</sup> שהיא עיקר ויסוד התורה שבע"פ – תקווה שהסתמכה על השארות העם בארצו – תקווה זו נכזבה, לאחר שהוספנו "סור גם נטה" מן הדרך הנכוחה. ובגלל זה "גלינו עוד!" והתפוצה, הפעם, חמורה מקודמתה: "... פזר<sup>118</sup> הנוקף!" ולפיכך "ויראו [חכמים] מהינשותם" של אותם ענפים המסתעפים מן המשנה "ויקבצום" וכו'.

112 ראה לעיל הערה 3.

113 כמו במלה 'משה' בשו' 2; 'הורינו' בשו' 5 ועוד.

114 האותיות קטנות, כמו סיום "הארבעים" בסוף שו' 3, וקריאתם אינה בטוחה.

115 כתחליף ל"כי" שבכה"י ?

116 = המועתק "מני קדם למצוה ולחק [ראה ירמיהו לב, 11] לדו.. ולעדות".

117 שנוכרה לעיל שורה 9.

118 אין כל ספק בקריאת המילה בניגוד לסימון המהדירים.

ובאשר לפתרון מליצות העברית המחודדת של רס"ג, המהדיר של השער הזה, השני, בעמ' 41, משתמש בפתרונו לא מעט בלשון המקור ומוסר בדרך כלל<sup>109</sup> פחות או יותר, את כוונת המחבר. ולא נבוא עמו חשבון על שלא פענח בשו' 8 את משמעות המשפט "וימלאום (= ויערכום)<sup>120</sup> במדע מלואת תוכן" = ויערכום בדעת, עריכת מידה.<sup>121</sup> מידה = מכילה = מסכת. ובמלים פשוטות: 'ויערכום בדעת למסכתות'. אבל כמה מן ההערות המלוות את פתרונו מקלקלות את השורה: תחילת הערה 4 מיותרת. להערה 7 בעמ' 41<sup>122</sup> ראה בנספח למאמרי, עמ' 246 הע' 14. ולבסוף, להערה 6. זו מתייחסת לפתרון שב'פנים': "ונותרו דברים שקיוו שיחזיקו מעמד בשבתם בארץ". הפתרון סובל, כאמור לעיל, מהגרסה המשובשת: "וישארו דברים אשר קיוו כי ישארו [צ"ל: ישמרו] בשבתם בארץ", אבל בהערה 6 נאמר: "הכוונה למצוות התלויות בארץ" (?) המבקש לדעת מיהו שדחה בהערה את הפתרון שב'פנים', יעמוד מול תופעה תמוהה: אותו קטע של המקור העברי של השער השני, שכבר בא על פתרונו בעמ' 41 חוזר בספר שוב בעמ' 116,<sup>123</sup> אבל פתרונו שם (בעמ' 117) אינו זה שבעמ' 41, אלא הוא אחר ממנו, חופשי יותר ותואם פחות את כוונת המחבר. וכך למשל, אנו קוראים בשו' 9 – 10, כפתרון לדברים דלעיל: "ונכללו שם בין היתר מצוות התלויות בארץ". ברי, שהערה 6 בעמ' 41 נוספה על פי, ושמה על ידי, פותר המליצות האחר שבעמ' 117. שעל כן תמוה ראשית, מה ראה הפותר השני לטרוח? שנית, מה ראה עורך הספר לצרף, במקום לבחור?

119 לבד מחריגות, כמו הדוגמאות דלעיל, שטעות העתקה גרמה להן.  
120 השווה הפתרון במהדו"ח עמ' 117 ומאמרי עמ' 246 הערה 13. וראה הערת המתודית של שטרן בעמ' 137 וטובי בעמ' 62, על הקשר בין פירושי מלים בספר הגלוי לפירושו של רס"ג למקרא. וכך גם אלקין הערה 49 ואי, הערה 57 וסיכומו בעמ' 276 ועוד ועוד. אבל 'תוכן', במובן שהתכוון אליו הפותר בעמ' 117, לא היה קיים לפני רס"ג.

121 ראה שמות ה, 18 "ותוכן (=מתכונת" פס' 8, "חקכם" פס' 14) לבנים תתנו" ועוד. וראה אאמ"ור הרא"ש רוזנטל ז"ל, "ללשונוותיה של מסכת תמורה", תרכ"ך נח (תשמט) סעמ' 343 (= עיונים בספרות התלמוד, תשפא, סעמ' 303).

122 = הערה 16 בעמ' 40 והערה 198 בעמ' 117.

123 כעוד להבנת התרגום שבמהדורה הערבית.

ובעיקר, מה ראה הפותר השני לכפות את דעתו על פתרונו של הפותר הראשון?

ואסיים בפתיחת המקור העברי. כאמור, צילום העמוד הראשון של החיבור, שצירף שכטר למאמרו, קשה מאד לקריאה. למרבה המזל, צוטטו שורות הפתיחה במהדורה הערבית מיד אחר ההקדמה.<sup>124</sup> המדובר במשפט כללי, שקודם ל"שער ראשון: תאור החכמה" וכו'. שלא כפי שציינו המהדירים.<sup>125</sup> השער הראשון עצמו מתחיל רק בהמשך השורה השניה: "אין לסלאות התבונה" וכו'. ואילו משפט הפתיחה מציג את מטרות ספר הגלוי כולו. המהדירים אמנם פתרוהו, בטעות, (עמ' 38): "דברי הספר הגלוי, החתום בתבונה ואצור בהשכלה" וכו',<sup>126</sup> אבל פתרון המלים "דברי ספר הגלוי, הכמוס **ראוה** וחסון **מוסר** אמרי **צחות** הן אוצרו" הוא הצגת שלשת התועליות העיקריות, הספונות בחיבור ומגולות בדבריו, שנועדו לגבש את אישיותו של האציל היהודי בן התרבות: (1) התנהגות מופתית, דוגמה לחיקוי.<sup>127</sup> (2) טיפוח ושמירה על ערכי מוסר וצדק בלי לאבד תקווה גם מול ייסורים.<sup>128</sup> (3) טיפוח ופיתוח של לשון עברית צחה.<sup>129</sup> שלושת אלה חוזרים, בסדר שונה, גם בפתיחת השער השלישי, שם הוצג המנהיג המובהק, הראוי והרצוי: "כל מליץ וכל אציל ורב חמלה", כנראה כרקע להוקעת ניגודו – בעה, מתועב ותאב – בהמשך השער, שחלקו שרד בקטע טובי א' (נו). את הצד הפולמוסי של החיבור בטא כאן רס"ג במלים: "כמוס... חסון (חתום)... אוצר..." המכוונים לדברים לב, 34 שלהקשרו שם (32–35) מתקשר רס"ג בחיבורו זה.<sup>130</sup>

כמובטח בהערה 13, להלן כמה הערות ותיקונים לתיאור הקטעים של ספר הגלוי בלבד (מהדו"ח עמ' 393 ואילך, לפי סדרם שם):

124 מהדו"ח עמ' 112/3–114/5.

125 שם ובמקור העברי עמ' 38.

126 בניגוד לפירושו של רס"ג עצמו בעמ' 114/5 של המהדו"ח.

127 "ממני תראו וכן תעשו", מאמרי הערה 2.

128 אלקין עמ' 285 ואי' והערות 91–92.

129 ראה אלקין, ס' הגלוי עמ' 325 סוף הערה 172.

130 השווה מלטר ב' עמ' 389.

כללית חסר ציון למקומם של הקטעים בעמודי המהדורה:  
 ג – חסרים שם הספר ושם 'הספריה הציבורית והאוניברסיטאית'  
 בז'נבה ומספר הקטע: 65. במקום 'הגיליון הפנימי ... החיצוני' צ"ל:  
 'הראשון...השני' (כך גם להלן בתאור קטע מ'). ההפניה לקטע פו  
 מוטעית. צ"ל: 2פ.

ה – אינו קטע אלא ציטוט מעובד (פרפרזה) מן השער השני  
 וכנראה גם מן השער הרביעי של ספר הגלוי. חסר הסבר לבחירת  
 פרסום הקטע על פי כ"י א' שאבד, במקום על פי כ"י ב', המצוי עד  
 היום.

21 – חסר ציון שקטע זה כולל ציטוט מס' הגלוי, שאכן גם נדפס  
 על פיו בעמ' 114–116.

ל – בפתחת התיאור צ"ל: 'מקומו (ולא: "מקורו") לא ידוע  
 היום'. ההפניה לקטע 6 מוטעה וצ"ל: ק7. חסרה כאן הערה ששני  
 הדפים אינם רצופים (לפיכך גם אינם "של הגליון הפנימי" של  
 הקונטרס) חסרה גם הערה<sup>131</sup> שחלקו האחרון של הטקסט מצוי גם  
 בתחילת קטע 21. על "שייכותו" לקטע 4 ראה מש"כ שם.

מ – צויין בטעות(?) שהקטע הוא בן דף אחד. אם אבד הדף  
 השני של קטע שפירא א' זה, היה רצוי לציין זאת. מכל מקום הוא  
 נזכר גם כאן, אגב תאורו של קטע ג'. שפירא, שלא פרסם את הדף  
 השני, ציין במפורש את קיומו ואת היקף הטקסט שבו ואת חיבורו  
 לדף הראשון.<sup>132</sup> תרגום וביאורים לחלקו הראשון מצויים בקטע  
 טובי ב'. במקום קטע פו צ"ל שוב: 2פ.

נ1 – מסתברת דעת י' טובי שקטע זה הוא חלק מן השער  
 השלישי, ולא השביעי כדעת המהדירים. ראה מש"כ לעיל עמ' 4.  
 רצוי להשוות את כה"י של קטע זה לכה"י של פ2.<sup>133</sup>

22 – חסר הסבר לתופעה שלמרות ש"השתמר הדף השני  
 בלבד" מופיע בפנים, עמ' 138–141, גם הטקסט של הדף הראשון.  
 מקומו הנוכחי של הקטע לא ברור מן התיאור, האם נחלק הגליון  
 ודף אחד נמצא בניו יורק והאחר נשאר בקייב? או שהלך לאיבוד?

131 המצויה בעמ' 136 הערה 272.

132 וראה מאמרי, עמ' 229 הע' 55, עמ' 230 והע' 69–70 ועמ' 231.

133 =הרכבי א, ראה מאמרי הערה 54.

חסרה כאן הערה<sup>134</sup> שהטקסט של קטע זה חופף את סופו של קטע ל' וממשיכו. הקטע אינו עוסק בדב"ז אלא בכה"צ, ראה לעיל כאן עמ' 5 הערה 50 ואי'.

29 – משמעות "שיטת ההבאות הזאת", שבה מובאת במהדורה הערבית פיסקה מלאה של המהדורה העברית ורק אחריה תרגומה והבהרותיה בערבית, מלמדת<sup>135</sup> שבמקורה התפרסמה מהדורה זו בפני עצמה, ורק אחר שצרפו בראש המהדורה הערבית את המקור העברי הרצוף במלואו, קצרו הסופרים את הפסקאות העבריות שבמהדורה הערבית והעמידום על מלים בודדות מראשי הפסקאות (ד"ה) בלבד. כך כתבו גם המהדירים במבוא הערה 28, אך משום מה כתבו בראש עמ' 18 להיפך. קיומה של שיטת ההפצה הכפולה הזאת התאשרה גם מן הממצא ברשימות הספרים שהביאו מלטר ב' עמ' 391 ואלקין עמ' 267/8 הערה 35.

פיל – חסר כאן הציון לשם המפרסם (מלטר) וממילא למקום הפרסום המצויין ב'ביבליוגרפיה'.

4ק – כיון ש'מקומו' של קטע ל' אינו ידוע היום – אין אפשרות לברר את "שייכותו" לקטע ק, שתישאר לפיכך אפשרית בלבד. ראוי היה לציין זאת במפורש.<sup>136</sup>

5ק – על זהותם של הנאשמים בקטע שטרן זה ראה מש"כ לעיל כאן עמ' 6 ואי' ובמאמרי עמ' 234/5. לזהות היד ראוי להמציא ראיה.

7ק – חסר ציון<sup>137</sup> לעובדה, שקטע זה כולל בסוף הדף הראשון גם את פתיחת השער השלישי, כמצוין במהדו"ח עמ' 40. עוד חסר כאן (וישנו ב'ביבליוגרפיה') ציון לפרסום הראשון של הקטע בידי שכטר ב- JQR כרך יד. ראה על חשיבותו לעיל, הערה 3.

ש – הדפים בקטע שפירא ב' אינם מן השער "השביעי", כפי שנכתב כאן, אלא מן השער השישי, כפי שצינו המהדירים עצמם בעמ' 120.

134 המצויה בהקדמה עמ' 16 ובפנים הערות 272, 284.

135 כפי שצינתי במאמרי עמ' 230 והערה 77.

136 ר' מאמרי, עמ' 229 הע' 54.

137 גם כאן וגם בהקדמה עמ' 16.



נקווה שהערות אלה יהיו לעזר למתקיני המהדורה הבאה של ספר הגלוי.

### רשימת קיצורים ואזכורים חוזרים

אלקין – ז' אלקין, "ספר הגלוי". בתוך: הקנון הסמיו פן העין, בעריכת מ' בן ששון ואחרים, ירושלים תשעא 2010.

בן ששון, רב נתן – מ' בן ששון, "המבנה המגמות והתוכן של חיבור רב נתן הבלבי". בתוך: תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן ששון, בעריכת ר' בונפיל ואחרים, ירושלים תשמט.

דב"ז – דוד בן זכאי, ראש הגולה.

הרכבי – א"א הרכבי, השריד והפליט עספר האגרון ועספר הגלוי וכו', ברלין תרנא/ פטרבורג תרנב 1891.

טובי – י' טובי, "דף נוסף מספר הגלוי לרב סעדיה גאון". בתוך: מחקרים בספרות ישראל ובתרבות תימן, סה"י לי' רצהבי, בעריכת י' דישון ואחרים, רמת גן תשנא.

כה"צ – רב כהן צדק, ראש ישיבת פומבדיתא.

מאמדי – א' רוזנטל, "גליון חדש מספר הגלוי לרב סעדיה גאון". בתוך: אוסף הגניזה בז'נבה, קטלוג ומחקרים, בעריכת ד' רוזנטל, ירושלים תשע 2010.

מאן – י' מאן, "עניינים שונים לחקר תקופת הגאונים, א"ו וכו'. תרביץ ה', תרצד (נדפס שנית בתוך *The Collected Articles II* = כתבים כרך ב' גדרה 1971).

מהדו"ח – רב סעדיה גאון במוקד פולמוס בין־רבני בגזאד וכו', ירושלים תשעט 2019.

מלטר א' – H. Malter, *Saadia Studies*. JQR n.s.3 1912/3-

מלטר ב' – H. Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, Philadelphia 1921

רס"ג – רב סעדיה גאון.

רש"ג – רב שרידא גאון.

שטרן – ש"מ שטרן, "קטע חדש מספר הגלוי לר' סעדיה גאון", מלילה ה', תשטו.

- S. Schechter, *Geniza Specimens: Saadyana, JQR* – שכטר א' –  
14, 1902
- S. Schechter, *Saadyana, Geniza Fragments of* – שכטר ב' –  
*Writings of R. Saadya Gaon and Others*, Cambridge 1903

אברהם רוזנטל, גבעת המבתר, ירושלים

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ  
הזאת”: המלנכוליה הליברלית הישראלית  
בפרספקטיבה עולמית\*

מנחם מאוטנר, הליברליזם בישראל: תולדותיו, בעיותיו,  
עתידותיו (ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב, 2019)

מנחם (מני) מאוטנר כתב ספר מטריד, שבו שקיעה, התמוטטות וחדלון ממלאים תפקיד מרכזי. קריאה בספר יוצרת אף הרגשה מלנכולית, נוסטלגיה לעבר רחוק בו החברה הישראלית ובעיקר האליטות (החילוניות) שלה היו חזקות, בטוחות בעצמן, חכמות, ויותר מכל שולטות ללא מגבלות לאומיות, דתיות ובעיקר משפטיות. עבר זה הסתיים בערך בסוף המאה ה-20, עת ש”הגמונים” הפכו ל”הגמונים לשעבר”. מבחינה זו ספרו של מאוטנר הוא מעין קינה על ארץ ישראל הישנה והטובה, וזאת מהיבט פוליטי-תרבותי יקר ערך מעין כמותו: התרבות הליברלית בישראל.

הדיון להלן בספרו של מאוטנר נכתב מפרספקטיבה היסטורית. איני משפטן או חוקר היסטוריה משפטית. כהיסטוריון חברתי העוסק בתרבות ובחברה של אירופה במאות ה-19 וה-20 ושל ישראל הצעירה, אני עוקב ולומד רבות ממחקריו של מני מאוטנר, בעיקר אלו בעלי ההיבט ההיסטורי-תרבותי. במאמרי להלן אני מבקש, ראשית, לעמוד על ספרו של מאוטנר, מקורותיו, תכניו והצגת מספר שאלות ביקורתיות על התיזה שהוא מציג. בחלקו השני של מאמר הביקורת אבקש להרחיב את היריעה ולהתייחס למספר היבטים העוסקים בכישלון הליברליזם במערב ובישראל, ובכך להשלים את התמונה שמציג מאוטנר.

## חלק ראשון

### I – מני מאוטנר וכתובתו

מני מאוטנר הנו משפטן וחוקר תרבות שמזה שנים רבות עוסק במחקר הממשק שבין התרבות הישראלית לסוגיות המשפטיות שמעסיקות את החברה הישראלית. מבין שפע פרסומיו בעברית ובאנגלית אשר למדתי מהם והם אף רלוונטיים לנושא סקירתנו אציין במיוחד את מאמריו פורצי הדרך "ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי" (הופיע אף כספר), שעסק ביסודות האקטיביזם השיפוטי בישראל, ומתאר את השינוי שעבר השיח בבית המשפט העליון בשנות ה-80, משיח פורמליסטי הרואה במשפט מערכת בעלת היגיון מדעי ומתמטי לסגנון הנמקה חדש המדגיש את הממד הערכי-התרבותי בהחלטות בית המשפט העליון; "שנות השמונים – שנות החרדה", שעוסק בפחדי האליטות הישראליות לאחר מהפך 1977 ותגובתן למהפך, בין היתר בדרך של הגברת האקטיביזם השיפוטי; ולבסוף, וקרוב לליבי, "גלי צה"ל או ההאחדה של הרוק והמוות", הנותן הסבר גראמשיאני למוטיבציה של צעירים להתגייס לצבא בימי מלחמת ההתשה בסוף שנות השישים וקשירתה למוסיקת הרוק ששודרה בגלי-צה"ל. מאמרים אלו ואחרים, חשובים לא פחות, כונסו בספריו רבי ההשפעה משפט ותרבות בישראל כפתח המאה העשרים ואחת ומשפט ותרבות, שראו אור שניהם בשנת 2008.<sup>1</sup>

---

1 בביקורתה על ספרו של אברמוב, על מפלגה שנעלפה, טענה אביבה חלמיש לחולשתה של הסיסמה 'תנו לחיות בארץ הזאת', לעומת הסיסמה 'טוב למות בעד ארצנו'. אביבה חלמיש, "הנושאים את שם הליברליזם לשווא", הארץ (ספרים), 15 במרס (1995). ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי, תל אביב, 1993; "גלי צה"ל או ההאחדה של הרוק והמוות" פיליפס ט 2001, עמ' 11-51; "שנות השמונים - שנות החרדה", עיוני משפט כו 5 (2003) 645-736; משפט ותרבות בישראל כפתח המאה העשרים ואחת, הוצאת עם עובד, מכללת ספיר ואוניברסיטת תל אביב 2008; משפט ותרבות, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 2008. ראו אף, "שנות התשעים - שנות ההתקרבות?" עיוני משפט כו

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

לצד כל אלו, ובפרסום יוצא דופן מהשנים האחרונות, שהוא מעין מחקר עתידני המשלב מחקר, משאלת לב וחלום ביעותים על ישראל העתידית,<sup>2</sup> מתאר מאוטנר את ישראל בעשורים הבאים והקרובים אלינו. ישראל בה חיים זה לצד זה אורות וצללים, שלום עם שכנותיה ושחיתות ואי־סדר חברתי. חיבור יוצא דופן זה מהשנים האחרונות, שאינו מאפיין חוקר מהאקדמיה, מדגים את החשיבה ”מחוץ לקופסא” של מאוטנר כחוקר, משפטן וסופר. חשיבה כזו אף באה לידי ביטוי בספר שלפנינו, שאף בו אורות וצללים.

הליברלים והליברליזם הישראלי מצויים בכל אחד מן העבודות שמאוטנר פרסם, בדרך כלל כשחקן משני או כמגן אחורי. חשובים, בולטים, תמיד שם, אך לא במרכז. בשנים האחרונות זכה הליברליזם הישראלי להיות במוקד מחקריו, אולי בשל שקיעתו, ולא רק בישראל. בספרו האחרון שפורסם באנגלית מפתח מאוטנר את התיאוריה של ”ליברליזם של שגשוג”, ומקשרה בין היתר לעולם התרבות והאמנות.<sup>3</sup>

## II ליברליזם בישראל: המושג ובעיותיו

במחקרו הנוכחי, בו נדון בחלקו הראשון של המאמר, מציג מאוטנר, אולי לראשונה בישראל, את ליבת הליברליזם בישראל - הליברליזם של האוטונומיה: ליברליזם משפטני, שבו ממלא בית המשפט העליון תפקיד חשוב, בכך שהוא מסמן בפסיקותיו את גבולותיהן של הזכויות השליליות של האזרחים (חופש הדת, החופש מדת, חופש הביטוי, חופש הקניין, הפרטיות, וכולי), שבגדרן יכולים האזרחים לממש את האוטונומיה שלהם. אין לטעות, אף אם מערכת המשפט ממלאת תפקיד מרכזי בספר ומאוטנר סוקר את ההיסטוריה של המשפט הישראלי כסוכן של ערכים ליברלים עם הקמת המדינה, זהו בעצם ספר חלוצי בתחום העוסק בהיסטוריה הפוליטית, ובמידה מסוימת אף בתרבות הישראלית ובתרבות

---

887 (2003).

2 הן אפשר - סיפור עזרחה־תיכוני עתידני, ירושלים, 2020.

3 *Human Flourishing, Liberal Theory, and the Arts: A Liberalism of Flourishing*, New York, London, 2019.

הפוליטית-הליברלית בישראל, ובזה כוחו.

במוקד ספרו השופך אור על מספר בעיות יסוד בנות זמננו, מופיעים השינויים הנרחבים שחלו במשפט הישראלי משנות השמונים. האקטיביזם השיפוטי, הדגשת הטעמים הערכיים שביסוד הכרעות משפטיות, ואולי, לטענתו, החשובה מכל, הפיכתו של בית המשפט העליון מגוף מקצועי לפוליטי. מאוטנר תולה בשינויים אלו את המשבר החרף בו נתון כיום הליברליזם הישראלי, שמתבטא בעיקר במוסדות המשפטיים במדינה. לדברי מאוטנר לא יהיה מזור לחוללי הליברליזם הישראלי כל עוד לא יפתרו שתי בעיות יסוד של החברה הישראלית, שקשורות זו בזו: החשובה שבהן, יחס הליברליזם הישראלי ללאומיות היהודית, ובעיקר לתופעת הכיבוש המאיים על המשך קיומו של הליברליזם (248-250), ולצידו, וקשור קשר עבות אליו, האיום על הליברליזם הישראלי מצד ההלכה היהודית (13). לצד שתי בעיות יסוד אלו מציג מאוטנר בשולי ספרו בעיה נוספת, שלישית, אף כי לה הוא מקדיש פחות מקום ונראה לי כי הוא דן בה בפחות להט: בעיית השוויון בחברה הישראלית. עטיפת הספר מציגה את שתי הבעיות הראשונות והמרכזיות בצורה יפה. במעין פאראפרזה על דמויות מצויריו של יוסל ברגנר, מציג האמן מרק קנוביץ שתי דמויות הפוכות שניתן לראות בהן מייצגות של הלאומיות והדתיות היהודית, מביטות על יונת השלום השדופה והצבועה בצהוב החולפת מעל ראשיהם.

ראשית, אציין מספר החלטות מתודולוגיות אותן קיבל מאוטנר במחקרו. שתי החשובות ביותר לטעמי הינן אי-הגדרה מדויקת של מהו "ליברליזם", והימנעות מהשימוש במונח "ליברליזם ישראלי". אלו שתי ההחלטות מושכלות. כל המנסה כיום להגדיר מהו ליברליזם נכנס לשדה מוקשים. יש לומר: דגם אותנטי של ליברליזם אין בנמצא. כפי שכותב מאוטנר, כל דוקטרינה, מסורת, מחשבה ופרקטיקה ליברלית היא "ליברלית" בדרכה שלה ונשענת על מסורות תרבותיות ופוליטיות הייחודיות לאותה מדינה או תרבות, בתקופת זמן ייחודית. "התיאוריה הפוליטית של הליברליזם ... [ מושפעת ] מהתנאים הפוליטיים הקיימים בזמן ובמקום שהם פועלים" (379). אמנם בספרו, כבכל המחקרים העוסקים בליברליזם, בעיקר זה

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

הקלאסי, אין ספק כי ”בראשית [הליברליזם] היתה החירות”. רעיון החירות האישית היה העיקרון המארגן של החשיבה והפרקטיקה הליברליות, ולמרות כל העיוותים והתהפוכות שעבר הרעיון במשך מאתיים השנים האחרונות, נראה שגם נשאר כזה. פרט לרעיון ומושג זה, לא הרבה נשאר כיום מההגות ומהפרקטיקות הליברליות שהחלו להתגבש לפני כמאתיים שנים ויותר, ומה שנשאר הוא ליברליזם כ”שם משפחה לקבוצה של תיאוריות פוליטיות” (379). יש לציין כי לצד, ולעיתים בשולי התרבות הפוליטית והשיח הליברלי, מופיע אף עקרון השוויון, הבעייתי עבור ליברלים רבים, ויתכן שאף עבור מאוטנה, שכפי שצוין, הוא דן בו בשולי מחקרו (313).

אי-הגדרת המושג מובילה אותנו להחלטה מרכזית נוספת המזדקרת כבר בכותר הספר. ”הליברליזם בישראל”, ולא ”ליברליזם ישראלי”, הינו השחקן המרכזי בספר. לאורך כל הספר מקדם מאוטנר את ההנחה כי הליברליזם בישראל אינו תופעה מקורית, אלא הוא מושפע במידה מכרעת מההגות הליברלית האנגלו-אמריקאית. משמע, ליברליזם הנו תופעה שיובאה לישראל מן המערב, ו”ליברליזם ישראלי” קרי יצירה תיאורטית, חשיבתית ופרקטית ישראלית, כפי שניתן לדבר על ליברליזם אנגלי, גרמני או אמריקאי, אינה בנמצא. ניתן לומר רבות על החלטתו של מאוטנר, ואני חושב שרבים יסכימו עמו. אך יש להעיר כי זו נובעת מהחלטתו למקם את ”הליברליזם בישראל” בעיקר בעולם המשפט, בתקופה מאוחרת יחסית, קרי משנות ה-80 – עת החל להיות מושפע, כפי שאירע בכל התרבות הפוליטית הישראלית, על ידי ערכים אמריקאים, ולא בתקופות מוקדמות יותר בהן ניתן היה לזהות ”ליברליזם עם גוונים ישראליים”, לדוגמא שנות ה-60, עידן בו ניתן היה לזהות התארגנויות ופרקטיקות ליברליות מחוץ לדיוני בית המשפט, וצבועות בגוון ישראלי.

להחלטתו של מאוטנר להתמקד בעיקר ”במשפט הישראלי ובתרומת בית המשפט העליון לביסוסו של הליברליזם בישראל” (15) ישנן מגבלות מתודולוגיות. ראשית, התמקדות בעולם המשפט הישראלי בעשורים האחרונים, מעממת ואולי אף מסתירה את הביטוי, או שמה יש לומר האתגר הבולט והבעייתי ביותר כיום

בעולם ובישראל לערכים ליברלים קלאסיים או רדיקלים, והוא הניאו-ליברליזם המהווה שופר לערכים כאינדיבידואליזם, הפרטה, גלובליזציה, "מדינה קטנה" וקדמה טכנולוגית. מאוטנר אינו מבהיר כיצד ערכים אלו מתקשרים לעולם המשפט. מאוטנר רואה במוסד זה, בשופטיו ובפרקטיקה המשפטית את מרכיביו וייצוגיו החשובים ביותר של הליברליזם בישראל, ונותן פחות את הדעת על מוסדות אחרים, חשובים לא פחות לליברליזם בישראל, על חסרונותיהם והצלחותיהם, כרשות המחוקקת, מפלגות ליברליות בעבר הרחוק והקרוב, גופי מוסדות מסחר ומוסדות מחקר שהיוו את ליבת הליברליזם במדינה, כגון "המדרשה הליברלית בישראל על שם פרץ ברנשטיין", או אגודות וולונטריות ברמת השטח כ"אגודה לזכויות האזרח", או ארגון "בצלם". אף העיתונות, ובראשה עיתון "הארץ", אינם ממלאים תפקיד מרכזי בספר, זולת אם היו קשורים להחלטות משפטיות שהעיתון הגיב להן. החלטתו של מאוטנר להניח את מירב ביצי הליברליזם בישראל בשק המשפטי אינה רק החלטה טכנית, אלא ובעיקר תכנית, וככזו היא משפיעה על התזות המרכזיות שבספר.

אף ה"ליברליזם הפופולרי" אינו בולט בספר, זולת אם הוא נקשר להחלטות משפטיות. קרי, ליברלים, ארגונים ומוסדות ברמת השטח, שהפיצו פרקטיקות ליברליות "ברחוב", בקרב האנשים, או שמא יש לומר ההמון.<sup>4</sup> ארגון "רוטרי", "הבונים החופשיים", לשכות וארגוני מסחר מקומיים, או התאגדויות אד-הוק של קבוצות אזרחים למען זכויות יוצרים, שכר דירה הוגן ובעלות על קנין פרטי, ועוד. אף קולם של אזרחים ליברלים שתמכו והיוו את חוט השדרה של מפלגות והתאגדויות ליברליות, ברובם הגדול בורגנים ובני המעמד הבינוני, אינו נשמע. "הליגה למניעת כפייה דתית", "הליגה למניעת רעש", "ארגון בעלי הבתים", ועוד. כפי שציינתי,

---

4 על המושג "ליברליזם פופולרי" ראו Oded Heilbronner, *From Popular Liberalism to National Socialism. Religion, Culture and Politics in South-Western Germany, 1860s-1930s*, London, New York, 2015; Eugenio Biagini, *Liberty, Retrenchment and Reform: Popular Liberalism in the Age of Gladstone, 1860-1880*, Cambridge, 1994.



”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

פעילות שטח זו, שהייתה בולטת בתרבות הישראלית, בעיקר לפני תוצאותיה והשלכותיה של מלחמת ששת הימים והשתלטות התרבות (הפוליטית) האמריקאית על ישראל, יתכן שהייתה מצביעה על ניצני ”ליברליזם ישראלי” שקמלו טרם עת.

ולבסוף, קשה לכתוב על הליברליזם בכלל וזה בישראל בפרט מבלי לציין את אויביו, הנותנים פעמים רבות טעמים וסיבות לקיומו של הליברליזם ומזינים את טענותיו מאבקיו. מאוטנר מתמקד במחקרו בשנים שבהן קמו אויבים רבים לכלותו, אלו שנות השבר והמשבר, משנות השמונים (”שנות החרדה” כלשונו) ועד השנים האחרונות, שנות השקיעה המהירה (”שקיעה ווימארית?”) של הליברלים והליברליזם בישראל. אלו השנים שבהן ”ההגמונים לשעבר הליברלים” (47) הצליחו להשריש ערכים ניאו-ליברלים בחברה הישראלית על כל מערכותיה. אין זה ברור מספרו האם מהלך זה של ”ההגמונים לשעבר” (האם לדעתו הם אויבים או בעלי ברית?) מהווה סכנה לליברליזם בישראל. והיכן קבוצות נוספות, רבות מספור בחברה הישראלית, כחרדים, הלאומיות-הדתית, חלקים מצאצאי עולי מדינות אסיה-אפריקה (רשימה חלקית), שקוראים תגר ומסמנים עצמם במוצהר כאויבי הליברליזם בישראל, אך נעדרים מספרו של מאוטנר? ההיסטוריה של הליברליזם מוצגת בתחילת הספר החל מתקופת השלטון הבריטי ועד שנות החמישים, אך העידן הליברלי הישראלי, בעיקר בשנות השישים ותחילת שנות השבעים, אינו ממלא תפקיד מרכזי בספר, אולי מכיוון שאויביו אז היו מעטים, או שיתכן ולא בא לידי ביטוי במערכות המשפטיות, או כפי שכותב מאוטנר, בשנים ההן הערכים הליברליים ”עמדו בסתירה לערכים המרכזיים של התרבות ההגמונית של הזמן” (15). הספק מחולק לשלושה חלקים: הראשון, ”תולדותיו”, עוסק בהיסטוריה של המשפט הישראלי ומשלב בתוכו את ההיסטוריה של מדינת ישראל. בפרק הראשון מספר מאוטנר את סיפור השקיעה של הליברליזם הישראלי, הכרוך אף בשקיעת ההגמוניה של מפלגת העבודה ועליית כוחות לאומניים, דתיים וחרדים במדינה. בפרק השני עוסק מאוטנר במהפכה החוקתית שהחלה בתחילת שנות ה-90 עם חקיקת חוקי היסוד ”כבוד האדם וחרותו”,

ו"חופש העיסוק". לטענת מאוטנר, יש להבין את חוקי היסוד האלה כמהלכים שנקטו "ההגמונים לשעבר הליברלים" במסגרת מלחמת התרבות שהתנהלה בעולם היהודי מזה מאות שנים בין האופציה החילונית הליברלית לבין האופציה היהודית ההלכתית (118) ואשר שבה והתפרצה בישראל בעוז בשנות השבעים של המאה העשרים. תגובות הנגד לחוקים אלו לא רק פגעו במעמדו של בית המשפט העליון אלא "[החלישו] את הליברליזם הישראלי" (118). במשפט אירוני־משהוא כותב מאוטנר: "בעשורים האחרונים בית המשפט העליון של ישראל לא עשה לעצמו שם במחוזות הענווה, ספק אם הוא פעל בצורה מוצלחת יותר במחוזות החוכמה" (206). בחלקו השני של הספר, לב הספר, עוסק מאוטנר "בתנאי הפעולה של הליברליזם בישראל", היינו בתפקודו בין שתי מערכות גדולות ומשמעותיות, שאף מאיימות על קיומו – הדתיות היהודית והלאומיות היהודית, שבמידה לא־מעטה חד הן. בחלק זה מקדיש מאוטנר מקום נכבד לשלטון הכיבוש הישראלי וללחצים שיוצר שלטון זה על בית המשפט העליון, לחצים שפוגעים במרכיבים מרכזיים "בליברליזם הישראלי" (207); אחת הפעמים המעטות שבהן משתמש מאוטנר, וללא הסבר, בביטוי זה ולא "ליברליזם בישראל" ובדמוקרטיה הליברלית של המדינה. הפרק השני בחלק זה עוסק בעקרון השוויון וקשירתו הבעייתית לכמה מעקרונות הליברליזם של סוף המאה ה-20, הפוליטיקה של הזהות והפוליטיקה של הרב־תרבותיות. בפרק זה, שהוא בעל אופי משפטי מובהק, סוקר מאוטנר שורה ארוכה של פסקי דין, בעיקר מן העשורים האחרונים, המלמדים על חוסר השוויון, בעיקר כלפי האזרחים הערבים של המדינה, ואף על הפליית נשים. את שניהם מקשר מאוטנר לשתי בעיות היסוד העוברות כחוט השני בספר: הלאומיות היהודית וההלכה היהודית ויחסן לערבים ולנשים, בעיקר במרחב הציבורי. יש לציין כי ההפליה כלפי הערבים תופסת מקום נכבד יותר בחלק זה מאשר ההפליה כלפי נשים. יתכן שהדבר נובע מכך שאת שתי בעיות היסוד המרכזיות שעמן מתמודד הליברליזם בישראל, הלאומיות וההלכה היהודיים, על היבטיהן הגזעניים, וכמובן הכיבוש שנכרך סביב שניהם, ניתן לקשר ביתר עוצמה

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

להפליית ערבים מאשר להפליית נשים.

### III הפתרון למשבר הליברליזם בישראל

מה אפשר או ניתן לעשות כדי לשמר את מה שנשאר מן הליברליזם בישראל? – שואל מאוטנר בחלק השלישי, בפרק ”לקראת ליברליזם ישראלי חדש”. לאחר סקירת כישלונותיו והאיומים על חייו, ישנם עדיין, אמנם לפי מאוטנר בעיקר בתחום עולם המשפט, איים של ליברליזם בישראל, וישנם עדיין ליברלים ישראלים, כפי שהוא הראה בפרק הקודם על שוויון נשים והמאבק נגד הפלייה מחמת נטייה מינית. מאוטנר טוען כי הליברליזם המשפטי הישראלי הוא הליברליזם של האוטונומיה, המצפה מהמדינה שתצייד את אזרחיה במערכת של זכויות ”שליליות”, שיגנו עליהם מפני התערבויות חיצוניות שעשויות לפגוע באוטונומיה שלהם. מאוטנר טוען כי יש לשמר את רכיב האוטונומיה שבליברליזם הזה, אבל – וכאן הוא מציג את תפיסתו לגבי עתיד הליברליזם בישראל – יש להוסיף לו רכיבים הלקוחים מתוך מה שהוא מכנה ”הליברליזם של השגשוג”. גרסה ליברלית זו, שמקורותיה הפוליטיים והחברתיים ב”ליברליזם החדש” (או הליברליזם החברתי) הבריטי של סוף המאה ה-19, מציבה את השגשוג האנושי כאידיאל החיים הטובים, היינו חיים של פיתוח היכולות האנושיות של בני האדם (היכולות האינטלקטואליות, המוסריות, החברתיות, האמנותיות, וכולי<sup>6</sup>). ליברליזם זה טוען שעל המדינה לספק לאזרחיה שורה של זכויות ”חיוביות” בתחומי הבריאות, החינוך, הדיוור, הביטחון הכלכלי. מאוטנר קורא בעצם לחזרה לעבר, למדינת הרווחה (המערב) האירופאית ששילבה בין ליברליזם קלאסי, ובין סוציאליזם מוקדטיה, במחצית השנייה של המאה ה-20, עד שנות ה-80 לערך.

בנוסף על כך, מאוטנר סבור שהליברליזם הישראלי צריך לאמץ רכיבים מתוך הליברליזם הרפובליקני, ששורשיו אירופאיים אך היו לו מופעים גם בהיסטוריה של ארצות הברית. אם כך, הליברליזם של השגשוג, מעין מהדורה חדשה של ”הליברליזם החדש”

---

5 זה אף היה נושא ספרו האחרון של מאוטנר באנגלית *Human Flourishing*.

הבריטי ומדינת הרווחה האירופאית, שניהם כבר לא קיימים, בשילוב הליברליזם הריפובליקני, שבמרכזו, מצד אחד, האדם בן החורין הפועל באופן אוטונומי אך "בתוך מרחב פוליטי מפותח לשם פעילות משותפת של אזרחי המדינה, מצד אחר" (392), הם שצריכים להוות, על פי מאוטנה, בסיס לתחיית הליברליזם בישראל. תפיסה כזו, טוען מאוטנה, תהיה "מסוגלת להקל על הליברליזם הישראלי להתחבר אל הלאומיות ואל ההלכה כאחת. אם מאמצים אותה, "המדינה נעשית סוציאלי-דמוקרטית" (384). הדרך לכך היא [ב] קיום דיאלוג מתמשך בין ליברלים לבין ציונים דתיים" (444), שעד כה הודרו מתחומים חשובים במשפט הישראלי, "ולפיכך הציבו אותם בעמדה של התנגדות ... לפרויקט הליברלי של ישראל" (444).

כאן מחבר מאוטנה בין המלצותיו כמשפטן, כחוקר תרבות וכאיש של תיאוריות פוליטיות ובין ספרו הן אפשר, ובעיקר בפרקים האוטופיים בספר זה, המתארים כיצד שלום במזרח התיכון יביא לפריחה כלכלית גדולה ולדיאלוג בין הקבוצות המסוכסכות ביניהן במדינה, דבר שיאפשר קיומה של מדינת רווחה נרחבת, וגם יביא להעשרה תרבותית וליצירת מרחב ציבורי פוליטי, שבו יבואו לידי ביטוי היכולות האנושיות החיוביות של כל אזרחי ישראל.

בניגוד לשאר חלקי הספר, בעלי האופי ההיסטורי-תרבותי שבהם מנתח מאוטנה את תולדות הליברליזם הישראלי בפריזמה משפטית, החלק האחרון מהווה מעין קריאת כיוון, לטעמי בעייתית, שאף כי היא מסתמכת על ספרות מחקרית חשובה ומבוססת, היא נראית כמשאלת לב של הכותב הקורא את המצב הדמוגרפי והתנאים הפוליטיים בישראל. מאוטנה מציע ליברליזם חדש שנראה לו מתאים יותר "לתנאיה הייחודיים של ישראל" (384), שבה ההלכה ממלאת תפקיד מרכזי. בניגוד לאחד מעקרונות היסוד של הליברליזם המערבי, לפחות זה הקלאסי, הקורא להפרדת הדת מהמדינה, הצעתו של מאוטנה מצטיירת יותר כקריאה המופנית לציונות החילונית, ופחות לזו הדתית, לשלב ידיים כדי להציל את המדינה. "לקראת ליברליזם ישראלי חדש" מבוסס על מהלך של "שילוב הלאומיות עם הליברליזם במדינת לאום ליברלית" (419),

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

ובמרכזו דיאלוג עם אנשי הציונות הדתית ”שהוא אולי חיוני יותר מכל דבר אחר להבטחת עתידו של הליברליזם בישראל” (משפט הסיום בספר, עמ' 446). מאוטנר אינו מסביר מדוע דווקא פנייה מצד הליברלים, ”ההגמונים לשעבר”, לציונות הדתית ולא לקבוצה אחרת שמודרת מהשיח הליברלי בישראל, המזרחים, תבטיח את הליברליזם בישראל,<sup>6</sup> שלא לדבר על ברית עם הערבים. זאת אולי משום שמאוטנר שם דגש רב על מושגים כלאומיות, תרבות לאומית, לאומיות יהודית, הקבוצה הלאומית (430-432) כרכיבים הכרחיים לליברליזם של השגשוג, שבו הוא דוגל. כיוון שבמציאות הישראלית בת זמננו לאומיות (שלא לומר לאומיות אינטגרלית) על מרכיביה השונים נמצאת בעיקר בחזקת הציונות הדתית, הרי מאוטנר רואה בברית עימה מרכיב הכרחי לקיום הליברליזם בישראל. מאוטנר מתנה זאת, וגם כאן ניכרת העדפתו לציונות הדתית מאשר לקבוצות אחרות, בכך ”שישראל צריכה להמשיך להיות מדינת הלאום של העם היהודי, [ו]הדינים החלים על הגירה למדינה ועל התאזרחות בה, הנותנים עדיפות ליהודים על פני ערבים, יכולים להשאיר על מכונם” (433). מאוטנר אינו נדרש לבעייתיות של שאלות כגון: ישראל, באילו גבולות? ולכריכת הגדרת ישראל בקרב הציונות הדתית כמדינת הלאום של העם היהודי עם עמדתה כנגד בית המשפט העליון.

#### IV הבעיה

לצד הדרתן של קבוצות ישראליות גדולות וחשובות מרעיון הברית שמציע מאוטנר, הרי אין להכחיש כי מדובר בברית בין שתי קבוצות מיעוט: הליברלים והציונות הדתית-השמרנית (שהנה כיום קבוצות מיעוט במדינת ישראל, אם כי מיעוט בעל כוח ניכר). ויותר מכך, האם אין סכנה בהצעתו זו של מאוטנר? יש לומר כי ישנו הגיון מסויים בהצעתו. כפי שטוען אדמונד פוסט (Fawcett), משטר

---

6 על ההדרה ההפליה והנתק השורר כיום בין השיח הליברלי הישראלי לגברים ונשים ממוצא מזרחי ומרקע חברתי-כלכלי נמוך, ראו: ניסים מזרחי, ”מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל”, פעשי שפט, כתב עת למשפט ולתיקון חברתי, כרך ד', 2011, 51-74.

ליברלי אמיתי, דמוקרטי, יפרח כאשר הקבוצות השמרניות שבתוכו, וללא ספק הציונות הדתית הנה קבוצה שמרנית, מרגישות בטוחות בתוכו ומוכנות להתפשר עם תכניו. כאשר אותן קבוצות ירגישו תחת איום, ולפי מאוטנר כך חשה כיום הציונות הדתית, לפחות מצד בית המשפט העליון, המשטר הליברלי יתמוטט. ל"שמרנות בלתי מתפשרת", כלשונו של פוסט, ישנה היסטוריה בעייתית, קשה ואלימה. יתכן שזו הסיבה שמאוטנר מאתגר את החשיבה הישראלית-הליברלית ברעיון הבריתי.<sup>7</sup>

אולם כמה זמן ותחת אלו תנאים תחזיק ברית כזו מעמד? ישנה בעיה מבנית בנטייתו של מאוטנר לתמוך בליברליזם לאומי, בו תהיה הציונות הדתית "אחראית" על "הלאומי". הרי הליברליזם הלאומי, או הלאומיות הליברלית, שאותו מציע מאוטנר אינו פתרון חדש. הוא נוסה בישראל, ולא רק בה, ונכשל פעם אחר פעם, ולא רק מתוך הסתירה המובנית ("סינתזה חמקמקה" כדברי גל גרזון<sup>8</sup>) שיכולה להיות קיימת בין הליברליזם הקלאסי ללאומיות, שעליה ניתן אולי להתגבר כפי שמראה מאוטנר ורבים אחרים לפניו, כאריה נאור, אמיר גולדשטיין, רות גביון ופניה עוז-זלצברג, וכן ארי דובנוב, העוסקים ברעיון ובהיסטוריה שלו בהיסטוריה הארץ-ישראלית ובמדינת ישראל,<sup>9</sup> ובמקרה האירופאי, בין היתר,

7 Edmund Fawcett, *Conservatism: The Fight for a Tradition*, Princeton, 2020

8 Gal Gerson, "Cultural nationalism and liberal values: An elusive synthesis." *International Political Science Review* 36(2):197-213

9 המחקר הישראלי נוטה בעיקר לעסוק בז'בוטינסקי ובשאלה עד כמה היה ליברלי, או בלשונו של ארי דובנוב המתאר את הכתיבה על הליברליזם של ז'בוטינסקי, "ציפוי סוכר עבה". מוקד נוסף במחקר הישראלי הנו ההיסטוריה של המפלגות הליברליות הישראליות שהתאדו, או נכנסו לשותפות עם מפלגת "חירות" והקמת גוש גח"ל ("גוש חירות-ליברלים") בשנת 1965 ונבלעו בתוך הלאומיות של מפלגת "חירות" ואחריה מפלגת "הליכוד". ארי דובנוב, "שובו של הזאב הגדול", הזמן הזה 2, נובמבר 2020; אריה נאור (עורך), ז'בוטינסקי. לאומיות ליברלית, מכון ז'בוטינסקי, תל אביב, 2013; רות גביון ופניה עוז זלצברג "ישראל כמדינה לאומית וליברלית", עשפט ואדס - עשפט ועסקים יד, תשע"ב 328-293, (2012); אמיר גולדשטיין, "שקיעת הציונים הכלליים וכישלון האלטונטיבה הליברלית, 1959-1961", עיונים בתקופת ישראל, כךך

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

גל גרוון, וניקולס בטל (Buttle), יולי תמיר, ליה גרינפלד, ובעיקר פיטר ג'ודסון ((Judson ופרנץ פילפר (Filaffer) החוקרים את הליברליזם הלאומי באימפריה ההבסבורגית; <sup>10</sup> אלא מתוך הפעה, שיש אומרים שאינו ניתן לגישור, בין ליברליזם על כל גרסאותיו לבין השמרנות והלאומיות, שבתנאים מסויימים מקצינה והופכת להיות ללאומיות אינטגרלית, ללאומנות, כפי שאירע במרבית מדינות אירופה הליברליות בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20, ובישראל משנות ה-70 ועד ימינו. להזכירנו, לאומיות אינטגרלית בישראל, הינה לאומניות דתית, מבית מדרשה של הציונות הדתית, זו שעמה מציע מאוטנר לכרוך ברית. ויותר מכך, ידוע כי בארופה, בין שתי מלחמות העולם, הליברליזם לא היווה משענת יציבה לדמוקרטיה המודרנית, אלא נטה לא אחת לפעול כנגדה ולתמוך באויביה האידיאולוגיים, בעיקר אלו מן האגף הימני קיצוני והפאשיסטי-הנציונל-סוציאליסטי. כפי שציינת, אחת הסיבות לכך הייתה שהיסודות השמרניים בתוך הליברליזם הלאומי הפכה מ”שמרנות מתפשרת” ל”שמרנות בלתי מתפשרת”. הדוגמא האירופאית מראה כי בעיקר בעתות משבר וכאשר נראה כי הוא תחת מצור מימין ומשמאל (בעיקר משמאל), הליברליזם-הלאומי

---

16 (2006), עמ' 293-342; לאופיות ליברלית. אנתולוגיה, המכון לאסטרטגיה ציונית, 2019; יניב בן-עוזי, ”תנו לחיות בארץ הזאת! מפלגת ‘ציונים כלליים’ 1949-1952”, קתדרה, 127, ניסן תשס”ח, עמ' 141-168.

10 Nicholas Buttle, "Critical nationalism: A liberal prescription?", *Nations and Nationalism*, 6(1), 2000, 111-127; Michael Freeden, Javier Fernández-Sebastián, "Introduction: European Liberal Discourses conceptual affinities and disparities", idem and Jörn Leonard (eds), *In Search of European Liberalisms. Concepts, Languages, Ideologies*, London, New York, 2019; Pieter M. Judson, *Exclusive Revolutionaries: Liberal Politics, Social Experience, and National Identity in the Austrian Empire, 1848-1914*, Ann Arbor, 1996; Liha Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge/Mass., 1992; Gal Gerson, *Cultural nationalism*; Franz Leander Fillafer, "Habsburg Liberalisms and the Enlightenment Past, 1790-1848", Freeden, Fernández-Sebastián, Leonard, Jörn Leonard, chp. 1

מעדיף, מתוך אינטרס כלכלי-חברתי, לתמוך בימין דווקא.<sup>11</sup> סדר ותפיסה רציונליים אינם כשירים להתמודדות עם תפיסות עולם ופרקטיקות שבהן רגשות ותשוקות (ועוד דתיות) ממלאים תפקיד מרכזי. ולכן, אין זה פלא כי כאשר נאלצו הליברלים להתמודד עם רגשות התלהבות, כעס, נקם, אלימות ותשוקה, כפי שהיה בתחילת המאה ה-20 בקרב קומוניסטים, פאשיסטים, נאציזם-סוציאליסטים, סוציאליסטים וימניים-שמרניים, הוא התמוטט. מאוטנר אינו לומד לקח מן ההיסטוריה. הליברלים האירופאים עברו מהגנה מוקדמת על שלטון החוק, שביצר את מעמדם אל מול המלך והאצולה במהלך המאה ה-19, לריסונו ואף ביטולו של שלטון החוק, משעה שזה שירת את ההמונים, בשנות ה-20 של המאה הקודמת. המסקנה ברורה. למול מציאות משברית, עליית כוחות אידאולוגיים בעלי דת (חילונית), הרעיונות הגדולים של הליברליזם נחלשים ומתמוטטים, הם חסרים את התשוקה, את הרגשות העזים שכה היו נפוצים בקרב מתנגדיהם. בישראל זו הציונות הדתית והחרדים.

אף בישראל, אם כי בתנאים אחרים, חלה כניעה של הליברליזם לכוחות הימין: עוד בשנות השישים, באגפים היותר ליברלים במפלגת חרות, וכמובן במפלגה הליברלית שהתאחדה עם חרות בשנת 1965 וביחד יצרו את "גוש חרות ליברלים" (גחל), שבשנים שלאחר מלחמת ששת הימים פנה יותר לכיוון הלאומי-דתי ופחות ופחות לכיוון הליברלי.<sup>12</sup> הססמא הלאומנית שנוכסה בידי הציונות

---

11 ישי לנדא, "הליברליזם באזור הדמדומים: הדמוקרטיה הליברלית בעידן חברת ההמונים", קובץ מיוחד "ליברליזם" בעריכת עודד היילברונר, זפניס. כתב עת ההיסטוריה. *Oded Heilbronner, From Popular Liberalism to National Socialism. Religion, Culture and Politics in South-Western Germany, 1860s-1930s*, New York, 2015; Emile Chabal, "The Agonies of Liberalism", *Contemporary European History*, 26, Issue 1 February 2017, pp. 161-173; Edmund Fawcett, *Liberalism: The Life of an Idea*, Princeton, 2014; William L. Patch, "German Liberalism and the Origins of Presidential Government in the Weimar Republic", *The Journal of Modern History*. Volume 92, Number 4, December 2020, 774-816

12 דרור זינגרמן, הפהפך הליברלי: פיזוגיס פוליטיים: חקר הפפלגה הליברלית



”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

הדתית ”טוב למות למען ארצנו” גברה על ססמת מפלגת הציונים הכלליים הליברלית משנות ה-50 ”תנו לחיות בארץ הזאת”.<sup>13</sup> לסיכום: מני מאוטנר כתב ספר חשוב. כליברל אמיתי הוא מאמין בערכים כקידמה והשכלה, אפילו כאשר ערכים אלו מדירים קבוצות ”נחשבות פחות” או בעלות השקפת עולם אנטי-מודרנית. בספרו הוא מציג את הליברליזם כשילוב מפתח של אוטופיה רציונלית הצופה אל העתיד, עם פרגמטיזם בעל מאפיינים שמרניים, ולטעמי בעייתיים.

## חלק שני

מאוטנר ממקד את מחקרו בעולם המשפט הישראלי ובעיקר בבית המשפט העליון. הוא ער לחולשת הליברליזם בעולם (המערבי) ואף מונה בפתח ספרו סיבות רבות לחולשה זו, הנסבות סביב שורה של מתחים ופערים בין הקבוצות הליברליות לשאר חלקי האוכלוסיה. מאוטנר מדגיש בקצרה (עמ' 11-13) כמה מאותם מתחים, החל מעיסוק יתר בפוליטיקה של זהויות, דרך המעבר מליברליזם לניאו-ליברליזם שיצר נתק חמור בין הליברלים לבין שכבות נרחבות באוכלוסיה. בנוסף מדגיש מאוטנר את תמיכת הליברלים בגלובליזציה על חשבון הלוקלי, המקומי, המסורתי, וכן את יצירתם של פערים ברמת החיים וההשכלה בין הליברלים לבין שכבות נרחבות, ופערים בסגנון החיים ובצריכה התרבותית. לבסוף מדגיש מאוטנר את המתח המובנה בין הליברלים המשכילים והאמידים, שנמצאים בעמדות ניהול, לבין עובדים שברובם הם עובדי ”צווארון כחול”, וכן את הפער שבין האידיאלים של הליברלים לבין חיי היום-יום של מרבית האוכלוסיה, לדוגמא האיום שחשים רבים מן האחרונים מגלי הפליטים והמהגרים הנוהרים לארצות המערב, לבין האידיאלים הליברליים המבוססים על שיוויון וכבוד האדם באשר

---

בישראל, הוצאת שוקן, 2013.

13 בביקורתה על ספרו של אברמוב, על עפלוגה שנעלמה, טענה אביבה חלמיש לחולשתה של הסיסמה 'תנו לחיות בארץ הזאת', לעומת הסיסמה 'טוב למות בעד ארצנו'. אביבה חלמיש, "הנושאים את שם הליברליזם לשווא", הארץ (ספרים), 15 במרס (1995).

הוא. ניתוח קצרצר ומבריק זה, שעוסק יותר בליברליזם המערבי ופחות בזה הישראלי, ואשר מתנגש וסותר בכמה ממרכיביו את מסקנתו הסופית של מאוטנר (כזכור, ברית עם הציונות הדתית כדרך להשגת הליברליזם של השגשוג), משאיר טעם של עוד, וחבל שמאוטנר לא השתמש בכל אותן סיבות שהוא מונה אף לניתוח כשלון הליברלים בישראל. אמנם הוא מודה שהסיבות האלה, שעניינן בעיות הליברליזם במערב, רלוונטיות למקרה הישראלי (עמ' 13), אך לאורך ספרו מתמקד מאוטנר בתנאי הפעולה של הליברלים בישראל, היינו הימצאו בתווך שבין הלאומיות היהודית והדתיות היהודית, תנאי פעולה שאותם הוא מנתח בעיקר בכלים משפטיים.

בחלק שלפנינו אבקש להרחיב את הניתוח הקצרצר של מאוטנר בפתח ספרו בבואו למנות את הסיבות לכשלון הליברליזם בעולם, ולהציע פרספקטיבות נוספות שכורכות בתוכן אף את ישראל, ואשר יכולות בהקשרים מסוימים לאתגר כמה מן המסקנות והפתרונות שמציע מאוטנר.

### I "השמש השחורה של המלנכוליה" הליברלית

אפתח בייאוש המאפיין חלקים נרחבים מן הליברלים במערב ובישראל. באופן ציורי מקוננת ארנה בן נפתלי, "מסיבת התה הסתיימה. 'הציבור הוותיק' - הקבוצה האשכנזית, החילונית, הוותיקה, שחבריה מכונים [על ידי מנחם מאוטנר] 'ההגמונים לשעבר הליברלים', - שוב אינו קם בבוקר, מתחיל ללכת, ומתוך שהוא 'מרגיש שהוא עם' מקדים שלום לכל הנקרה בדרכו. עיניו אינן בוהקות עוד 'באור התכלת העזה'. הן חרוכות מן 'השמש השחורה של המלנכוליה'." בנימה דומה כותב ניסים מזרחי על "הייאוש העמוק אצל הליברלים." "ליברלים מתקשים להאמין שמה שהם רואים כפתרון נתפס דווקא כבעיה בקרב הציבור הרחב, ובמיוחד בקרב הקבוצות המוחלשות שאמורות לכאורה ליהנות מהצדק הליברלי ומזכויות אדם. ... מתברר שאין להם בארגז הכלים

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

שום אופציה נראית לעין לקנות אחיזה רחבה ולנצח בבחירות<sup>14</sup>. הביטוי ”השמש שחורה של המלנכוליה”, שנטבע על ידי המשורר ז'ראר נרוואל במאה ה-19, מופיע בכותרת ספרה של ז'וליה קריסטבה על דיכאון ומלנכוליה.<sup>15</sup> הוא משמש את בן נפתלי לבכות את תשישותו של הליברליזם הישראלי, שאת שורשיה היא, יחד עם מאוטנר, מוצאים במהפך של שנת 1977 ותוצאותיו. אולם המלנכוליה של השמאל הליברלי אינה ייחודית לישראל, ויש להסבירה בהקשר עולמי.

בכל ארצות התרבות המערבית ניצבות קבוצות ליברליות מתקדמות בפני שוקת שבורה, שבפתח ספרו מתמצת אותם מאוטנר בצורה ברורה ופשוטה כאורח חיים ואידאולוגיות, העומדים בסתירה לאורח החיים ולמערכת האמונות של השכבות הרחבות והפחות משכילות והפחות אמידות, שנראה כי סדר יומן הוא המרכיב המרכזי כיום בפוליטיקה המערבית. כפי שטען ניסים מזרחי, ”אני חושב שהתופעה הבולטת ביותר בפוליטיקה העולמית היא התבוסה המהדהדת של החזון הליברלי.”

מיהם הליברלים? למרות שמאוטנר אינו מגדירם בספרו, הרי ניתן להבין ממנו ומהוגים אחרים כי מדובר בקבוצות שמאל - שמאל ליברלי ודמוקרטים-ליברלים. הכוונה להוגים, לקבוצות ולתנועות התופסות עצמן כרציונליות, כנאורות וכשואפות למוסר בעל מאפיינים אוניברסליים. יש המכנים אותם ”מודרניזם שמאלי” (Left Modernism).<sup>16</sup> למרות שאני ער להבדלים ולעיתים אף הניכרים בתוכן, וניתן אף לזהות בקרבן קבוצות שיכולות להיכלל במחנה הימין השמרני, אפשר, ככלל, לומר שרובן אפיינו את הנוף

---

14 מנחם מאוטנר, ”ליברליזם בישראל: 'האדם הטוב', 'האזרח הרע', והשגשוג האישי והחברתי”, עיוני עשפט, לו (2013), עמ' 7, 16; אורנה בן נפתלי, ”על הקופסא השחורה של הליברלים הישראלי”, שם, עמ' 81. ”בוחרתי הליכוד מפגרים? אתם רציניים? תבינו, הפתרון של השמאל הוא הבעיה”, ראיון עם ניסים מזרחי, הארץ, 27.12.2019.

15 ז'וליה קריסטבה, שמש שחורה: דיכאון ועלנכוליה, תרגום מצרפתית: קרן שמש, רסלינג, תל אביב, 2006, עמ' 7.

16 Eric Kaufman, *Whiteshift: Populism, Immigration and the Future of White Majorities*, New York, 2019.

האינטלקטואלי-התרבותי של המערב עד סוף המאה העשרים. בשנות השישים והשבעים, לאחר התייצבותה של הדמוקרטיה הליברלית הקפיטליסטית במדינות המערב, ובישראל בשנים שלאחר מלחמת ששת הימים, ירדו שאלות היסוד של כינון דמוקרטיה וקץ הקפיטליזם מעל הפרק, וקבוצות שעדיין ערערו על זו או על זה מיתנו את האידאולוגיה שלהן או נדחקו לשוליים. על רקע זה צמח "שמאל" מסוג שונה, שאינו מערער – לפחות למעשה – על אושיות המשטר הקפיטליסטי-דמוקרטי, ושעמדותיו עשויות קשת רחבה של עקרונות אבסטרקטיים אוניברסליים: זכויות נשים, זכויות להטב"ק, זכויות מיעוטים אתניים, הגדרה עצמית – כולל הגדרה עצמית תרבותית – זכויות בעלי חיים, זכויות הילד, הגנה על הסביבה, זכויות מהגרים, אפשרות עבודה שווה לכל ובכל מקום, חינוך לכל, דמוקרטיה, סחר חופשי, חופש תנועה לכל האנשים, וחופש תנועה של הון. ניתן לומר כי השילוש הקדוש של (אנטי) גזע, (חופש) מיניות ו(זכויות) מגדריות, כאשר הראשון בא לידי ביטוי כאנטי-גזענות (שתמיכה בה מגיעה לעיתים לרמה של דת בקרב אותן קבוצות), הוא אולי המאפיין הבולט בקרב אותן קבוצות ליברליות.<sup>17</sup>

כאמור, בהמשך לרשימת הסיבות שמונה מאוטנר בפתח ספרו (עמ' 11-13), אבקש לעמוד בשורות הבאות על מצבן כיום של קבוצות שמאל ליברליות במערב ולמקם בתוך הקשר זה את הליברליזם הישראלי (המכונה כיום בישראל "שמאל"), שבו עוסק

---

17 הרשימה מבוססת על פרקים 12-14 בספרו של טוני ג'אדט, אחרי פלחפה, תולדות אירופה עזא 1995, ירושלים 2011. פרקים אלו סוקרים את עלייתן ופעילותן של קבוצות ליברליות, דמוקרטיות ומתקדמות במחצית השנייה של המאה ה-20. על "המטריה" ההיסטורית הליברלית שכנסה תחת כנפיה אין ספור "איזם", קרי רעיונות, פרקטיקות וקבוצות המזוהות היום עם הליברליזם המתקדם ושאר קבוצות מתקדמות כפרלמנטריזם, אינדיבידואליזם, רציונליזם, אנליטריאניזם, קפיטליזם ועוד, ראו גם Michael Freeden and Javier Fernández-Sebastián, "Introduction: European Liberal Discourses: Conceptual Affinities and Disparities", in Freeden, Fernández-Sebastián, Jörn Leonhard (eds.), *In Search of European Liberalisms. Concepts, Languages, Ideologies*, New York, Oxford, 2019, 9

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

מאוטנר תחת התיבה ”ליברליזם בישראל”. לטענתי, חזון של קבוצות אלה לאחר נפילת הקומוניזם, שהתבסס בעיקר על שני עקרונות מרכזיים, דמוקרטיה ושוק חופשי, נכשל בשל העדרה של נתינת תחושת שוויון והערכת הכבוד הלאומי הרגשי לקבוצות שאינן חלק מהם, וההימנעות מהתחברות ל”המון”. הליברלים אבדו את דרכם, וכדברי האקונומיסט ”ארון האידאולוגיות שלהם ריק”.<sup>18</sup> מאוטנר מתעלם מן העובדה כי המחנות הליברלים עומדים למול גלי פופוליזם, שנאת זרים, תחיית רגשות לאומניים ולאומיים, ובעיקר התקפה מוחצת על ”פוליטיקת הזהויות” (Identity Politics) ופרויקט הרב־תרבותיות, שמאז שנות השישים והשבעים החליף את ”פוליטיקת המעמד” (Class Politics). ”פוליטיקת הזהויות” היא מרחב המחיייה הפורח והמשגשג ביותר של ה”גן” הליברלי־המערבי, כפי שכותב ניסים מזרחי במאמרו החשוב.<sup>19</sup> במחנה השמאלי־ליברלי מצדו ישנה אוירה של כניעה, השלמה, ובעיקר מלנכוליה ונוסטלגיה לעבר, שבו השמאל הליברלי היה לא רק הכח ההגמוני, אלא גם הצייע חזון אוטופי, ”עולם חדש, אמיץ”. בפתח המאה ה-21, כותב הכלכלן סטפן דריל קינג, נראה העולם כ- Grave new world – ”עולם חדש, עגום”, בין היתר, כפי שכותבת אמנדה אנדרסון, בגלל מצבו העגום של הליברליזם.<sup>20</sup>

## II המקורות לייאוש הליברלי

אולם הסיבות למלנכוליה הליברלית נראות עמוקות הרבה יותר: מקורן בתהליכים עולמיים שהחלו לפני עשרות שנים, בעיקר לאחר סיום המלחמה הקרה, והגיעו לשברן בעשור האחרון, הן באירופה

---

18 ”The Brains behind Corbynomics”, 11.5.2019. המאמר עוסק בבריטניה, ויש לציין שהמאמר טוען כי לפחות משנת 2018 ניכר שינוי בקרב קבוצות שמאל חדש המנסות להמציא עצמן מחדש.

19 ניסים מזרחי, ”מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות־האדם בישראל”, עעשי פשפט, ד, 2011, 51-74.

20 Stephen D. King, *Grave New World: The End of Globalization, the Return of History*, Yale, 2017; Amanda Anderson, *Bleak Liberalism*, The University of Chicago Press 2016.

והן בישראל.<sup>21</sup>

רק לפני 30 שנה נראה כי ההיסטוריה עצרה מלכת. 1989 ונפילת הגוש הקומוניסטי יצרו בקרב הליברלים את תחושת "קץ ההיסטוריה".<sup>22</sup> במאבק בן מאה שנים בברבריות ובטוטליטריזם נצחו לבסוף "הטובים", הדמוקרטיה הליברלית לגווניה. הסכמי הפיוס עם הפלסטינים במזרח התיכון הביאו לתגובה דומה בישראל. מעולם לא היה השלום קרוב ומציאותי כל כך עבור הישראלים. נפילת הקומוניזם והסכמי אוסלו סמלו את "אביב העמים" החדש. כבשנת 1848, הם יצרו במערב ובישראל גל התלהבות, ולמשך תקופה קצרה גם ציפיות עצומות לעולם שבנוי על יסודות של צדק, חופש לנדכאים, ופריחה כלכלית.

כיצד הפך נצחוננו ההיסטורי של הליברליזם למפלתו? קינג, אנדרסון וטרברסו טוענים כי נפילת הקומוניזם הייתה כרוכה בהיעלמותן של אוטופיות מהפכניות וחלומות על עולם טוב יותר – לעיתים נוגדים, סותרים ואף נלחמים אלו באלו, שמילאו תפקיד מרכזי בנראטיב של האינטלקטואלים הליברלים והסוציאליסטים במערב, לכל אורך המאה ה-20, ותרמו לבסוף ליניצחונה ולשגשוגה של הדמוקרטיה הליברלית, לפעמים כמדינת רווחה סוציאל-דמוקרטית: ממהפכת אוקטובר, דרך המאבק בפאשיזם ובנאציזם, בקולוניאליזם האמריקאי בדרום אמריקה ובווייטנאם, בגזענות בדרום ארה"ב, אירוועי 1968, האביב של פראג, המאבק הפלסטיני בישראל, ולבסוף המרידות בארצות הגוש הקומוניסטי, שתרמו לנפילת הגוש המזרחי, והחרם העולמי על דרום-אפריקה.<sup>23</sup> התקוות "לחברה הגדולה" (Great Society) – חזון מדינת הרווחה הליברלית של לינדון ג'ונסון, "לקיטור הלבן של הטכנולוגיה"

21 על המלנכוליה של השמאל ראו לאחרונה אצל: Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia, Marxism, History, and Memory*, New York, 2017. המאמר הנוכחי נשען בכמה מתפיסותיו הבסיסיות על ספרו של טרברסו.

22 Paul Betts, "1989 At Thirty: A Recast Legacy", *Past & Present*, 22 Volume 244, Issue 1, August 2019, Pages 271–305.

23 "Renewals", *New Left Review*, 1, January-February 2000. Perry Anderson.

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

(White Heat of Technology), חזונה של מפלגת העבודה הבריטית בשנות השישים, אוטופיית ”המדינה למופת” (דויד בן גוריון), או ל”חברה שתציע לאזרחיה יותר שיווין וחופש אך תדרוש מהם יותר אחריות משותפת” (וילי בראנדט) נראו כהגשמת חלום<sup>24</sup> שנוצק כבר בזמן המלחמה.

ראשית, היה זה הסדר הליברלי-הבינלאומי הפוסט מלחמתי שבמרכזו מדינת הרווחה וכלכלת שוק-חברתית, ששאפה לאיזון בין קפיטליזם והתערבות המדינה.<sup>25</sup> אך החל משנות השמונים של המאה ה-20 ופירוק מדינת הרווחה, השתנה סדר זה ופינה את מקומו לסדר הניאו-ליברלי של השוק החופשי: חופש מסחר, חופש תנועה של הון וזכויות אדם. הסדר הזה נשלט בעיקר על ידי ארה”ב ובעלי בריתה, והוא היה מלווה בסנקציות ובתגמולים. במרכז סדר זה עמדה המדינה הניאו-ליברלית: הפרטת השירותים והסחורות, וכן דה-רגולציה של התעשיות ושוק ההון, צמצום פיסקאלי, פירוק איגודים מקצועיים, החלשת העובדים וחיזוק ההון. כל אלו לוו בפיצוי בדמות הכרה בתביעות קבוצות מוחלשות ומוכפפות.<sup>26</sup>

אם המחצית הראשונה של המאה ה-20 נתפסה כעידן הברבריות והמהפכות, שבו ניצח בסופו של דבר הצדק הליברלי (חופש הפרט), הסוציאליסטי (דה-קולוניזציה, שוויון וצדק בחלוקת משאבים) או הסוציאלי-דמוקרטי (מדינת רווחה),<sup>27</sup> הרי במחצית השנייה של המאה, כפי שנראה אז, היה נרטיב אחד מנצח: ליברליזם טהור, שנוצק במאבק ארוך שנים למען החופש ונגד משטרי הדיכוי.<sup>28</sup> עיקר כוחו של הנרטיב הזה היה בתרבות הפופולרית, שלראשונה הייתה גלובלית. משנות ה-60 עד שנות ה-80 של המאה צמחה

---

24 את אוירת התקופה מטיב לתאר טוני ג'אדט בספרו המופתי, אחרי הפלחמה. אירופה לאחר 1945, ירושלים, 2009.

25 James C. Van Hook, *Rebuilding Germany: The Creation of the Social Market Economy, 1945–1957*, Cambridge 2004.

Adam Tooze, *The Deluge* (2014). 26

King, chp.4; Traverso, *ibid.*, 2-3. 27

28 Amanda Anderson, "Character and Ideology: The Case of Cold War Liberalism", *New Literary History*, Vol. 42, No. 2 (Spring 2011) 227-228

תרבות צעירים שמאלית-ליברלית שלמה: סרטים, מוסיקה, אופנה, אורחות חיים, שעמדו בניגוד לאורח החיים הבורגני-שמרני ששלט עד המחצית השנייה של המאה ולשמאל "הישן" של מעמד הפועלים.<sup>29</sup> מאה שנות טוטליטריזם, ברבריות ואלימות, ועמן המאבקים והאוטופיות, נקברו ב-1989 תחת הריסות חומת ברלין.<sup>30</sup> בישראל אירעו תהליכים דומים באותן שנים. לאחר אין ספור מלחמות, מאבקים אלימים וטרור, נראה כי חזיונות וציפיות בנוסח "קץ הסכסוך" מתגשמות סוף סוף בלחיצות הידיים בספטמבר 1993. גם כאן נקברו האוטופיות המהפכניות – ארץ ישראל השלמה, שחרור פלסטין, זכות השיבה, חברת המופת הישראלית – תחת מדשאת הבית הלבן.

### III ניצחון הניאו-ליברליזם: ניצחון פירוס

אין להבין את השינוי הדרמטי שחל בעולם החל משנת 1989, ובכלל זה את הסכמי אוסלו, בלא ניצחונו של הניאו-ליברליזם. החל מסוף שנות ה-70 החלו לנשוב, גם בישראל, רוחות ניאו-ליברליות רבות עוצמה של אמונה ב"שוק חופשי" ו"תחרות חופשית". אלה פגעו פגיעה ניכרת במדינת הרווחה, אולי הפרויקט המרשים ביותר של השמאל הליברלי האירופי – הסוציאלי דמוקרטיה והליברליזם האירופי – אחרי 1945. בעשורים האחרונים של המאה ה-20 הפכו רעיונות ניאו-ליברלים אלו לאבן הפינה של העולם שלאחר המלחמה הקרה: לדברי פרי אנדרסון, לא הייתה כזו אחדות דעים במערב סביב תפיסה אידאולוגית-אינדוקטרינרית אחת מאז ימי

---

Christine Henseler (ed.), *Generation X Goes Global: Mapping A Youth Culture in Motion*, New York, London, Routledge, 2013.

30 חיזוק לגישה זו, המבכה את היעלמותן של האוטופיות של תנועות פרוגרסיביות, אפשר למצוא במקור בלתי צפוי: הידלדלותם של מניפסטים אוונגרדיים המייצגים את רעיונות התנועות הפרוגרסיביות במערב למן המאה ה-19. בתערוכה "מניפסטו" של האמן יוליאן רוזפלדט (Rosefeldt), שהוצגה אף בישראל, מוצגים עשרות מניפסטים על ציר זמן שהחל מאמצע המאה ה-19 ועד ימינו. התקופה שלפני ולאחר מלחמת העולם הראשונה מהווה שיא בייצורם, והתמעטותם ניכרת החל מסוף המאה ה-20.



”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

הרפורמציה.<sup>31</sup> השינויים הדרמטיים של סוף שנות השמונים - “מהפכות הקטיפה” במזרח אירופה בשנת 1989, שהצליחו למוטט את הסדר הקומוניסטי והרפורמות בסין - התרחשו בעידן הימין השמרני של ריגן, ת’אצ’ר וקוהל, שאימץ את האידאולוגיה הניאו-ליברלית ברוב מדינות המערב.

במקביל, עבר השמאל תפנית נאו-ליברלית: את אמרתה של תאצ’ר “הישגו הגדול של התאצ’ריזם היה בלייריזם” אפשר אף להחיל על ארצות הברית של קלינטון, גרמניה של גרהרד שרדר וצרפת של פרנסואה מיטראן. כולם נשיאים וראשי ממשלות של מפלגות מתקדמות שהגשימו מדיניות נאו-ליברלית.<sup>32</sup>

בניגוד לראשית המאות ה-19 וה-20, שלוו בתנועות ובאידאולוגיות הליברלית, הדמוקרטית והסוציאליסטית ובציפיות לחברה ולעולם חדשים וחופשיים, בעקבות המהפכות באמריקה ובצרפת והמהפכה הקומוניסטית ברוסיה, הפציעה המאה ה-21 בעידן המאופיין בשקיעת האוטופיות של השמאל בעולם, וגם בישראל. פרנק פורדי (Furedi) כותב כי עד לפני זמן לא רב, חברות [מערביות] שחגגו את ניצחונן על ברית המועצות “נתקפו בתחושת עמוקה של דיכאון חברתי”.<sup>33</sup> אנצו טרברסו עומד על הפער הזה בין העבר להווה ומצטט את ההיסטוריון הצרפתי השמרני (אך המרקסיסט במקורו), פרנסואה פורה, הטוען בספרו שקיעתה של האשליה, כי “הרעיון ליצירת חברה צודקת נוספת הפך לבלתי

---

Anderson, *Renewals*, 13 31

32 המשפט נאמר בארוחת ערב לכבוד תאצ’ר בשנת 2002, והדיווח על דבריה הובא באתר המפלגה השמרנית Conservativehome בשנת 2008. הדיווח נמסר כך: “one of the guests asked her what was her greatest achievement. She replied, “Tony Blair and New Labour. We forced our opponents to change their minds.” ראו: <https://conservativehome.blogs.com/centreright/2008/04/making-history.html>. במהלך השנים הציטוט הפך לססמא כפי שהובאה לעיל. ראו: Christopher Wilkes, *A Biography of the State*, Cambridge, 2018, 349

33 Frank Furedi, *Culture of Fear*, 1997 (“...societies which not so long ago celebrated their triumph over the Soviet Union, had become deeply affected by a pervasive sense of social malaise”), *TLS* 8.2.2019

מציאותי כיום ואף אחד אף אינו מנסה לעצב כזו. נגזר עלינו לחיות בעולם כפי שהוא כיום".<sup>34</sup> בנימה קודרת דומה כותב מבקר התרבות המרקסיסט פרדריק ג'יימסון, כי "ניתן כיום לחזות את סוף היום מאשר את סופו של הסדר הקפיטליסטי", ומחרה ומחזיק אחריהם סטפן קינג הטוען "תקוות קולקטיביות חדשות אינן נראות באופק, ונראה כי העולם ימשיך להיות כאוטי".<sup>35</sup>

התרבות הניאו-ליברלית הביסה את השמאל: במקום צדק ושחרור הפכה 1989 את הפרט לצרכן בלתי נלאה במרכזי המסחר הניאו-ליברליים. "מעמד הפועלים מת, כולנו צרכנים כעת", שר האמן המרקסיסטי רוברט וייט.<sup>36</sup> עריצות האידאולוגיות מימין ומשמאל הוחלפה בעריצות שוק המניות והרשתות החברתיות המתלהמות, שאינם מאפשרים לחלום על עתיד טוב יותר, טוענים טרברסו וג'יימסון, ותורמים לאווירת הפחד השלטת כיום בקרב הכוחות המתקדמים. באותה נימה טוען פרנק פורדי כי "היעדרם של אידיאלים פוליטיים חיוביים כאומץ, חובה, תקווה, אידאולוגיה, אהבה וסולידריות יצרו תחושת פחד המבוססת על תפיסה שלילית של העתיד".<sup>37</sup>

את האוטופיות והתקוות של אתמול החליף היום עקרון האחריות, הפרגמטיות, כותב טרברסו. כאשר העתיד נראה אפל מתמיד, וסכנה אקולוגית אורבת למין האנושי, אנו מתחילים לחשוב על העולם שאנו מורשים לילדינו, ומה אנו יכולים לעשות באופן מעשי כדי להצילו. סיוט הקטסטרופה האקולוגית החליף את החלום הישן של אנושות משוחררת מאי-צדק וטוטליטריות.

קץ עידן המהפכות והאוטופיות והכפפת הימין והשמאל לאורתודוכסיה הניאו-ליברלית, טוענים קינג, טרברסו ואחרים, הם האחראים יותר מכל לעקרונות של השמאל, ששוב אינו יכול להצמיח תקוות, ציפיות ואוטופיות, והוא מצוי, כדברי פרי אנדרסון,

.Traverso, *Left-Wing Melancholia*, 10-11 34

.King, *Grave New World*, 19 35

.Robert Wyatt, "The Age of Self", The album "Old Rottenhat" (1985) 36

Gavin .Frank Furedi, *How Fear Works*, 2018 37 המשפט מצוטט אצל:

.Jacobson, "Our age of anxiety", *TLS*, 6.2.2019

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

”בנסיגה מתמדת לעומת הימין, הכובש כל חלקה טובה והמרכז המתאים עצמו לימין”.

בפרדוקס מעניין, שמאוטנר אינו עומד על טיבו, הרי בשנות ה-80, ”שנות החרדה” בישראל, שלוו באקטיביזם משפטי, שמטרתו, לפי מאוטנה, להגן על כוחם של ”ההגמונים לשעבר”,<sup>38</sup> הרי באירופה ובארה”ב הדברים נראו אחרת. שלטונם של ריגן, תאצ’ר, קוהל ומיטראן (הסוציאליסט לשעבר) לווה בתפנית שמרנית חזקה במדינות רבות נוספות, ולאחר הדגע הליברלי של שנות התשעים (טוני בלייר, ביל קלינטון, גרהרד שרדר), תפסו משטרים ימניים-לאומניים ושמרניים-לאומיים, חלקם בעלי השקפה ניאור-ליברלית, את מקומם של המשטרים הקומוניסטים במזרח אירופה ושל האחוס”לים (אלו שמאוטנר קורא להם ”ההגמונים לשעבר הליברלים”) בישראל.

במזרח אירופה, טוען ההיסטוריון טוני ג’אדט, קמו חברות המעוצבות על ידי אובססיה לעבר, ובהן אנדרטאות זיכרון ומוזיאונים המציגים גאווה לאומית והיסטוריה מפוארת, שנלקחו מהן על ידי הנאצים ובעיקר הקומוניסטים. באנדרטאות ובמוזיאונים לזכר השואה הגרמנים הם האשמים היחידים, והמקומיים הם הקורבנות.<sup>39</sup> סיבה נוספת לקיצו של ”קץ ההיסטוריה”, והתוהו ובוהו שבא אחריו, לטענת ה”אקונומיסט”, היא שהניאור-ליברלים נסחפו אחר האידאולוגיה שלהם, ויצרו מספר הבטחות לא-ריאליות, כהבאת דמוקרטיה למזרח התיכון או פריחה כלכלית אינ-סופית.<sup>40</sup> בישראל נגזו הרגע הליברלי-דמוקרטי של שנות אוסלו וה”מזרח תיכון חדש” עם עליית הימין הלאומני הניאור-ליברלי לשלטון וגלי האינתיפאדה השנייה. מספר שנים לאחר מכן, הפך ”האביב הערבי” במזרח התיכון ל”חורף ערבי”, שוב למגינת ליבם של השמאל והליברלים בארצות אלה ומחוצה להם: מספר מהפכות הידרדרו למלחמות אזרחים עקובות מדם; מצרים חזרה לחיקה החם של הדיקטטורה;

38 מאוטנה, שנות השטוניס- שנות החרדה.

39 טוני ג’אדט, אחרי הפלחטה. תולדות אירופה לאחר 1945, ירושלים, 2009, 935-937.

40 Bagehot: ”The End of History”, Economist 20/7/2019

ודווקא המונרכיות השמרניות, ובראשן יקירת השמרנים במערב, המונרכיה האבסולוטית האסלאמית של ערב הסעודית, יצאו מחזקות מתמיד.

#### IV מרד מלמטה

עם קץ האוטופיה של השמאל והתפנית העולמית ימינה, קמה אופוזיציה חדשה לאורתודוכסיה הניאו-ליברלית: מפת המפלגות השתנתה החל משנות ה-90. המודל הקלאסי של מפלגת שמאל או ימין, סוציאליסטית, ליברלית או ליברלית-שמרנית, שלה המוני חברים ומצביעים בעלי תודעה ואמונה אידאולוגית, מתחלף במפלגות פופוליסטיות שהן חסרות זהות אידאולוגית ברורה: מצביעי הברקזיט וטראמפ, מפגיני "האפודים הצהובים", ומפלגות ימין שמרניות ולאומניות במרכז ובמזרח אירופה באים מכל שכבות האוכלוסייה. על פי רונלד אינגלהרט, פיפה נוריס ופאריד זכריה, זו "המהפכה השקטה": תגובה לשלטון השמאל המערבי בשנות החמישים והשישים. נוטלים בה חלק לא רק ממורמרים ונדכאים, פועלים ומובטלים, אלא כל אלה שחשים מאוימים מסדר היום הניאו-ליברלי: גלובליות, רב-תרבותיות, "האחר", פמיניזם, להטב"ק.<sup>41</sup> אלו פונים למנהיגים ולמפלגות המבטיחים להם לשוב לעבר המפואר, בו "אנגליה תהייה עצמאית (מאירופה)", "ארצות הברית תהייה גדולה שוב", פולין "נקיה מאשמה", הונגריה "ללא מהגרים", וכמובן ישראל "ללא ערבים, פועלים זרים ומהגרים אפריקאים". החזרה לעבר הרואי, נקי מזרים, מפוליטיקת זהויות, "בלי בג'ץ ובצלם", שבנוי על קולקטיב אחיד ומאוחד, היא תוצאה של שקיעת האוטופיות של השמאל לחברה צודקת ושוויונית. בהעדר עתיד אופטימי, התרפקות על זיכרון העבר הרואי היא פתרון נוח.

הדיון שהתפתח סביב תוצאות משאל הברקזיט הבריטי מדגים יפה את הדילמות שבהן שקועים תומכי הישארות (Remainers)

---

Ronald F. Inglehart, Pippa Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash", *Faculty Research Working Paper Series*, Harvard Kennedy School, 2016

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

באיחוד האירופי, שברובם הגדול הם צעירים מהמעמד הבינוני, תושבי הערים הגדולות בבריטניה, שתומכים בכלכלה ליברלית. במאמדם מאלף שפרסם לאחרונה, ”ברקזיט ומיתוסים של אנגליות”, טוען ג'יימס מיק (Meek), כי תומכי הברקזיט, ה”עוזבים” (Leavers) שהפרופיל החברתי והתרבותי שלהם מנוגד לזה של ”הנשארים”, נשענים על שלל אגדות ומיתוסים אנגליים בבואם לגייס המונים לדרישתם לעזוב את אירופה. הם מצטטים את טענתו האירונית של ג'ורג' אורוול – מסמלי השמאל הבריטי – כי ”חוגים שמאליים באנגליה תמיד ראו באנגליות דבר מביש”.<sup>42</sup>

ל”נשארים”, טוען מיק, ואילו מצטרפים חוקרים כקנת ארמסטרונג (Armstrong), הרולד קלארק (Clarke), מתיו גודוויין (Goodwin) ופול ויטלי (Whiteley), חסרים מיתוסים פשטניים שיכולים לגייס את האנגלים. הקבוצות המתקדמות-הליברליות בבריטניה לכודות בדילמה הבורגנית-הליברלית הידועה: התשוקה הן לאוניברסליות והן לייחוד. באנגליה, הם תומכים, מחד, בקהילות הפועלים במכרות הפחם כחלק מתמיכה באותנטיות ובמסורת של קהילות תרבותיות אלו, ומאידך, הם ערים לעובדה כי מכרות הפחם מזהמים את האוויר ותורמים להתחממות הגלובלית. רבים ”מהנשארים” באיחוד האירופי, מהם אמידים ובעלי נכסים, נדהמים לגלות פעם אחר פעם כיצד מקום העבודה שלהם, חברת ההיי-טק, חברות השקעות ומפעלים גדולים אחראים לאי-צדק חברתי הנגרם לעובדים השכירים והפשוטים בחברות אלו, לנוק סביבתי שהם גורמים, ולניצול החברתי בעיקר של אוכלוסיות בעולם השלישי. הם מעולם לא ניסו להבין את מניעי תומכי ”הברקזיט”: סיסמת השבועון ”האירופאי החדש”, שנוסד מיד לאחר הברקזיט, היא שיש להתנגד לברקזיט, לא להבין אותו.<sup>43</sup>

הסתירה הגדולה ביותר בה נמצאים תומכי ”הנשארים” באיחוד

---

James Meek, "Brexit and Myths of Englishness", *London Review of Books*, Vol. 40 No. 19, · 11 October 2018, pages 17-20

Armstrong, K., *Brexit Time: Leaving the EU – Why, How and When?* Cambridge, 2017; Clarke, H., Goodwin, M., & Whiteley, P., *Brexit: Why Britain Voted to Leave the European Union*, Cambridge, 2017

האירופאי היא אמונתם, מחד, באוניברסליות ובפתיחות לעולם שאירופה מייצגת, והתנגדות "לאנגליות". אך אותה אירופה, שבה הם דוגלים, היא חברה לבנה, קפיטליסטית, הדוחה את רוב אוכלוסיית העולם מלהיכנס אליה. חופש התנועה מוגבל לתושבי אירופה וליוצאים ממנה, אך לא לנכנסים אליה.

סתירות חריפות קיימות גם במחנה "העוזבים", מציינים מיק וחוקרים נוספים. הם מעוניינים לעזוב את אירופה ואת הערכים האוניברסליים שהיא והליברלים הבריטים מייצגים, אך בעצם הם "הנשאים" האמיתיים בתוך עולם בריטי מסורתי. בעוד "הנשאים" הם בעצם אלו שרוצים לעזוב לעולם חופשי, הנמצא מחוץ לגבולות בריטניה, ולעסוק באופן חופשי במה שלדעתם יתרום כמה שיותר להצלחתם הכללית וההשכלתית.

"העוזבים" נשענים על העבר: הם מייחסים חשיבות למעשיהם ומוצאים של הורי הוריהם. הם מעריצים מנהיגי עבר ודמויות אנגליות שהפכו לסמלים תרבותיים: ג'יימס בונד, המלכה, ווינסטון צ'רצ'יל ומרגרט ת'אצ'ר, הכורים, טייסי הספיטפייר במלחמת העולם השנייה, האחות בשרות הבריאות הממלכתית (NHS). הם נוהרים בהמוניהם למקומות שהפכו לאתרי עלייה לרגל בשם קרבתם למיתוסים לאומיים: וומבלי, ווטרלו, בתי חרושת נטושים של מעמד הפועלים, הכפר האידילי האנגלי. מופעי חיל האוויר על מסלולי טיסה בשדה תעופה כפרי ששימש את חיל האוויר המלכותי בזמן מלחמת העולם השנייה זוכים כל קיץ לכמות שיא של מבקרים, לא פחות ואולי יותר מאתר פסטיבל המוסיקה גלסטונברי, שהפך סמל עבור צעירי "הנשאים". כך מצטיירים "העוזבים" כבעלי גאווה לאומית, רגשות, תקוות וחלומות, בעוד ש"הנשאים" שרויים בסבך תקוות ורעיונות "קרים", מחושבים, רציונליים. ההומניזם החילוני-הרציונלי שלהם מאותגר על ידי "העוזבים", אנשים בעלי תשוקה עזה, המזכירה אמונה דתית, לכבוד, לאהבה, ולעבר מדומיין. למרבה האירוניה, העמדות הכלכליות של שני הגושים מנוגדות למיקומם החברתי: הסקרים השונים שניסו לעמוד על הפרופיל הכלכלי של המחנות השונים זיהו בקרב "הנשאים" תמיכה בדיוור בר השגה, מס על העשירים, העלאת שכר מינימום, וביטול התשלום על

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

לימודים במוסדות להשכלה גבוהה. ”העוזבים” מעוניינים ראשית כל בהגדלת תקציב הביטחון. בעקרון, מזכירים דברים אלו את הפרופיל התרבותי של קבוצות שמרניות, מבוגרות שחלקן חיות באזורי פריפריה או בשכונות עוני מרוחקות. הסוציולוג ניסים מזרחי עמד על פער חברתי-תרבותי-דורי זה במאמרו על ה”גן” הליברלי-המערבי האוניברסלי והרציונלי, המנוגד לערכי המסורת, החמימות והמשפחה הגרעינית של ה”גן” המזרחי.

ה”אקונומיסט” כותב בנימה דומה בגיליון חג המולד של שנת 2018 על אירועים משפחתיים סביב החג, בהם נחשפים לאחרונה המתחים בין צעירים ליברלים ממעמד בינוני החיים בעיר והבאים לבקר את הוריהם החיים באזורי פריפריה עירוניים או כפריים בחג המולד. סביב שולחן החג, כותב ה”אקונומיסט”, נחשפים המתחים וחילוקי הדעות בין הצעירים להוריהם על נושאים ככלכלת שוק חופשי, גידול ילדים, יחס למהגרים, לכסף, לאמונה דתית, לכבוד, לאהבה, ולעבר מדומיין.<sup>44</sup>

בצרפת אנו עדים למגמה דומה. כריסטוף גילווי (Guilluy) מסביר את מהומות תנועת ”האפודים הצהובים”, שפרצו בפריז בסוף 2018, על רקע פערים דומים.<sup>45</sup> האינטלקטואל האמריקאי מרק לילה מתאר את התנועה הקתולית ”הפגנה לכולם” (La Manif pour tous), בה חברים אינטלקטואלים שמרנים הרואים עצמם כאוונגרד של הכוח השלישי, לא גוליסטים ולא סוציאליסטים. הם מאמינים בשמרנות חזקה כאלטרנטיבה הקוהרנטית היחידה לקוסמופוליטיות הניאו-ליברלית: המשאבים האנושיים שלה נמצאים הן בשמאל והן בימין המסורתיים, ואפשר היה לראותם בהפגנות האחרונות של ”האפודים הצהובים”, למרות שאלו האחרונים אינם מזוהים בברור עם הימין.<sup>46</sup>

---

44 “Charlemagne – Christmas, when Europeans argue with their families about Europe”, *The Economist*, 22.12.2018

45 Christophe Guilluy, *Twilight of the Elites: Prosperity, the Periphery, and the Future of France*, Yale, 2018

46 Mark Lilla, “Two Roads for the New French Right”, *New York Review of Books*, 20, December, 2018

מקורותיהם האינטלקטואלים כוללים גם אנשי שמאל מסורתי: ג'ורג' אורוול, חנה ארנדט, סימון וייל, פייר פרודון האנרכיסט ומרקס הצעיר, לצד מרטין היידגר. הם מתנגדים לאיחוד האירופאי, לנישואים חד־מיניים והגירה המונית, ולשווקים גלובליים שאינם מוסדרים בחוק. הם דוחים שינויים גנטיים, תרבות צריכה המונית הבאה לידי ביטוי לדעתם בתאגידים שנואים כ-Apple) AGFAM (Google-Facebook-Amazon-Microsoft). האיחוד האירופאי מסוכן עבורם, כי הוא מקדם תרבות שבנויה על אינטרסים עצמיים של הפרט והגירת אנשים מתרבויות שאינן תואמות את התרבות הלבנה הנוצרית. לבסוף, בשם היעילות הכלכלית כופה האיחוד האירופאי מרכז מנהלת־פוליטי על אומות אירופאיות, ובכך מתעלם מרצון העמים האירופאים המסורתיים. אירופה היא ציביליזציה נוצרית, המורכבת אמנם מעמים שונים, אך עם מנהגים ושפות ייחודיות. עמים אלו מורכבים ממשפחות אשר מהוות אורגניזמים אנושיים ובהם אימהות, אבות וילדים בעלי חובות ותפקידים שונים אך משלימים. לשיטתם, ישנם קשרים אורגניים בין הפרטים והמשפחות, המשפחות והעמים, העמים והציביליזציה. לדברי מריון מרשל (Maréchal), הפוליטיקאית הצרפתית חברת החזית הלאומית, "ללא אומה, ללא משפחה, ללא הגבלות על טובת הכלל, החוק הטבעי והמוסר הקולקטיבי יעלמו ושלטון האגואיזם ימשך. כיום אפילו ילדים הופכים להיות סחורה וגוף האשה מוצא למכירה. האם זה החופש שאנו רוצים? לא, איננו רוצים עולם של פרטים, של אינדיבידואליזם, עולם ללא חלוקה מגדרית, ללא אבות, אמהות, ללא אומה."<sup>47</sup>

קבוצות אלו חוזרות לשמרנות של המאה ה-19, שהתבססה על ראייה אורגנית של החברה. תפקידה המרכזי של החברה בעיניהן הוא לספק ולהעביר ידע, מוסר ותרבות לדורות הבאים כדי להנציח את האורגניזם הציבילטורי האירופי־הנוצרי. הם מאמינים במדיניות סביבתית נמרצת, ורואים פגיעה בסביבה כסימן לניוון האורגניזם האנושי. הם תומכים בעזיבת העיר לטובת אזורים כפריים, מעורבות

---

Lilla, "Two Roads"; James McAuley, "Low Visibility", *New York Review of Books*, 21.3.2019.



”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

בשלטון המקומי, בבתי ספר־מקומיים, בכנסייה המקומית ובארגוני סביבה מקומיים. על פי אמונתם יש לגדל ילדים לאור ערכים שמרניים. לסיכום: יצירת אורח חיים אלטרנטיבי לחיים העירוניים המתאפיינים בניוון מוסרי וסביבתי.<sup>48</sup>

הניוון המוסרי של החברה נגרם, לדעתם, בעיקר בשל אי־הכרה בחשיבות המבנה המשפחתי והמיניות המסורתיות. הנורמות המוסריות הליברליות פוגעות בילודה ומפחיתות את מספר הילדים, מעודדות ילודה בגיל מאוחר, תומכות במשפחות חד־הוריות שבהן הילדים נמצאים ללא השגחה וחשופים לתרבות פורנו, עשיית כסף ותענוגות זולים. כל זה הינו תוצאה של אינדיבידואליזם קיצוני המונע מאתנו להכיר בצורך במשפחה חזקה ויציבה. הסמל התרבותי נגדו הם יוצאים ונגדו הם מנהלים מלחמת תרבות אובססיבית הנו הדור של 1968. כלשונו של אחד ממנהיגי תנועת La Manif pour tous – ז'ק דה גוויבון (Jacques de Guillebon) – ”היורשים הלגיטימיים של 68 יסיימו את תפקידם כשהם קורסים לתוך בתי השימוש של שעמום בין־גזעי, טראנס־ג'נרטי, כחול שיער. הסוף קרוב.”<sup>49</sup>

## V ”הבט אחורה בזעם”-שובו של הזיכרון

שמרנות מול קידמה, היחס לעבר ולעתיד, מקומם של העיר והכפר, מטרופולין ופרובינציה, מסורת וקדמה הם המאפיינים את המחאה והוויכוחים הפוליטיים־התרבותיים באירופה ובבריטניה. לכאורה יכלו גם הליברלים־הדמוקרטים השמאליים להתרפק בנוסטלגיה ובנוחות על עברם ההרואי, בו הגנו על שכבות מצוקה ונאבקו לצדק. אך גם הנוסטלגיה שוב אינה כשהייתה. הפוליטיזציה של ההווה בעזרת העבר, כותב טרברסו, היא סימפטום למצבו הנוכחי של השמאל, ששרוי בהווה ללא עתיד.<sup>50</sup> מאז שנות ה-70 עוסקים אינטלקטואלים ואנשי שמאל ללא הרף בתיאוריות ובפרקטיקות

---

Bernhard Forchtner (ed.), *The Far Right and the Environment: Politics, Discourse and Communication*, London, New York, 2019

49 מצוטט אצל: Lilla, “Two Roads”

50 Traverso, *Left-Wing Melancholia*, 17-18.

של זיכרון, בפוליטיקת זיכרון, בזיכרון היסטורי, בזיכרון פרטי וקולקטיבי, בעבר מומצא ובעבר קולקטיבי. הברבריות הטוטליטרית שבה נאבק השמאל המערבי מגויסת כיום לצרכי הפוליטיקה של ההווה. המילים "ג'נוסייד", "נאצי" או "אשוויץ" משמשות לתיאור כל אי-צדק, מערבי או ישראלי. כל מאבק באימפריאליזם האמריקאי מושווה מיד למאבק תנועות המחתרת באירופה הכבושה על ידי הנאצים. כל מאבק דמים הופך לרצח עם. בהעדר עתיד, הופך ההווה למאבק עם העבר.

אולם עבור הליברליזם-השמאלי וקבוצות ניאור-שמאליות, העיסוק הכפייתי בזיכרון אינו רק נחמה, אלא טקס של העלאת שדים וגירושם. כל הקבוצות שהליברלים והשמאל הממסדי דיכאו והשפילו – עבדים, שחורים, מוסלמים, הודים, מזרחים, פלשתינאים ובראש ובראשונה נשים – רודפות אותו כרוחות רפאים. לכן עסוקים כיום הוגי הדעות הליברלים-שמאליים, קבוצות שמאל ושמאל מרקסיסטי, באופן אובססיבי בזיכרון ההיסטורי, באופן שמתמקד בבקשת סליחה מכל אותן קבוצות מדוכאות.<sup>51</sup> טרברסו מציע לאותם אינטלקטואלים לחזור לכמה מן המאפיינים הבסיסיים של הקומוניזם הטהור, שמתכתבים במישרין או בעקיפין עם הנאורות והסוציאליזם-דמוקרטיה, במקום לפשפש בפשעיהם.<sup>52</sup>

אך גם העבר אינו כשהיה: העבר המודרני של המאה הקודמת, שבו שלטו הליברלים או השמאל, אינו דומה לעבר הניאור-ליברלי של היום. זהו עבר מופרט, שלכל אחד יש עליו חזקה, בעיקר לאלו שסבלו מידי השמאל ההגמוני. במרכז השיח על עבר מדומיין, עבר היסטורי, כותב טרברסו בהשפעת וולטר בנימין, אנו מוצאים היום,

Traverso, *Left-Wing Melancholia*, 17. 51

Anderson, *Character and Ideology*, 216 52  
 בהקשר זה טוען טרברסו כי אם מבקש השמאל-הליברלי הגלובלי לקום לתחייה ולהפוך שוב לסיפור הצלחה במאה ה-21 עליו להביע עמדה חיובית כלפי כמה מצורות החשיבה של הקומוניזם הקלאסי, שאף כי נסתם עליה הגלול כתנועה היסטורית-פוליטית, הרי אחדים ממאפייניה, בעיקר קומוניזם כנירסא מסוימת של סוציאליזם-דמוקרטיה וגרסתו כתנועה אנטי-קולוניאלית, רלוונטיים ביותר למציאות הגלובלית העכשווית. Enzo Traverso, "Historicizing Communism: A Twentieth-Century Chameleon", *South Atlantic Quarterly* (2017) 116 (4): 763-780

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

לצד הכאה על חטא, את דמות הקורבן. עד המאה ה-20 ובמהלכה, קורבנות נתפסו כדמויות הרואיות אך חסרות זהות. לעיתים יותר כקולקטיב חסר צורה שסבל בגולאגים, במחנות הריכוז והמוות הנאציים, במחנות הפליטים, בספינות העבדים ובפריפריה הישראלית הלוהטת של שנות ה-50. קולקטיב נדף וחסר שם זה תמיד עמד בצל המוני הגיבורים, שנאבקו נגד הקומוניזם, הפאשיזם, הקולוניאליזם, המערב האימפריאליסטי, ובישראל נגד הערבים ”הזוממים להשליכנו לים”.

עוד קודם לסיום המלחמה הקרה הופרט גם קולקטיב הניצולים חסר הזהות. למן שנות ה-90 ניתן מקום מרכזי לפרט-הניצול ולזיכרונו. אך בעיסוקם האובססיבי בזיכרון קולקטיבי, מאבדים האינטלקטואלים של הליברליזם-השמאלי והשמאל-החדש את הקשר עמו: בעודם עוסקים בשאלה מתי הומצא העם היהודי, הפלשתיני או השחור-האמריקאי – תובע הניצול, הקורבן, את זכויותיו, עברו, גאוותו ועלבונו מידי ההגמונים לשעבר והאינטלקטואלים היום.

לעומת זאת, כפי שכותב ה”אקונומיסט”, אחד הדברים היחידים שמאחדים כיום את מפלגות הימין הקיצוני באירופה הוא גאווה, בייחוד גאווה שאינה מוכנה להתנצל על פשעי העבר: מוסוליני, ווישי, פרנקו, השלטון הבריטי בהודו. כך הכריז מנהיג תנועת הימין הספרדית ”ווקס” (Vox), סנטיאגו אבסקל (Santiago Abascal): ”השמאל כבר לא יגרום לנו להרגיש בושה עבור דברים שרק גורמים לנו גאווה, כמו אנטי-פמיניזם, אנטי-מוסלמים, אנטי-הומוסקסואלים”.<sup>53</sup>

בישראל נקלע ”השמאל” הליברלי למלכודת דומה לזו של שותפיו במערב: החל מרצח רבין ב-1995, שורה של תהליכים מקומיים בעלי שורשים עמוקים, הקשורים לנסיבות העולמיות שתוארו לעיל, הכזיבה את התקוות לעתיד חופשי ושוויוני יותר ולפתרון מדיני עם הפלשתינאים. בהווה ללא עתיד זה פורחת הנוסטלגיה ”לארץ ישראל הישנה והטובה”, בה שלטו ההגמונים מן

---

”Conservatism”, Economist, 6/7/2019 53

השמאל-הליברלי.<sup>54</sup>

אין זו הפעם הראשונה בה מוצא השמאל-הליברלי הישראלי נחמה בעבר המדומיין שלאחר 1948. אולם בניגוד לנוסטלגיית "ארץ ישראל הישנה והטובה" שלאחר 1977, בתחילת המאה ה-21 ציפתה לשמאל-הליברלי הישראלי הפתעה: נרטיב "סאלח שבתי", שהתקבל בעבר, נתקל בנרטיב נגדי, "סלאח פה זה ארץ ישראל". שורה של טענות והאשמות מוטחות בעשור האחרון מצד פלשתינאים, עדות המזרח והימין השמרני-דתי-משיחי. אתרי "הנכבה" בלוד ורמלה, "סאלח" בירוחם, "אלטלנה" במרכז בגין ומוזיאון ז'בוטינסקי, חדרון וישיבת מרכז הרב, תובעים את עלבונם על שנים של ניכור, קיפוח, נישול, רדיפה, הצקה וגירוש מצד השמאל. בעבר התמודד השמאל עם האשמות אלו בעזרת מניפולציות תרבותיות, ארגונים ומפלגות המונים של השמאל והמרכז, וכמובן מסורות תרבותיות בנות עשרות שנים, שאותן יצרו ובהן הופיעו ההגמונים ("שירי ארץ ישראל הישנה והטובה", צוותא, התיאטרון הרפרטוארי, הקיבוץ, הסיירות, הלהקות הצבאיות, בן גוריון, עמוס עוז). בכל אתרי השמאל במערב, שם המרקם הדמוגרפי-אתני של האוכלוסייה משתנה בקצב מהיר, רועדת המוסיקה "המזרחית" – התורכית בגרמניה, השחורה באנגליה ובארה"ב, והיס-תיכונית-מזרחית בישראל – מתחת לרגלי "האחוס" לים" (שכאמור, מאוטנר קורא להם "ההגמונים לשעבר הליברלים").<sup>55</sup>

---

54 עודד היילברונר, "הויקטוריאנים הישראלים: דאגה, חרדה ואינחת בקרב המעמד הבינוני הישראלי", עיונים בתקופת ישראל, 28, 2017, 134-160; פאוטר, פנחס, "שנות השמונים – שנות החרדה", עיוני משפט כו, 2 (תשס"ג), 645-736.

55 כמה ביטויים לזיכרון סביב סדרת הטלביזיה "סאלח פה זה ארץ ישראל" ראו בעיתון הארץ: רמי קמחי, "חתרני? סאלח, פה זה ארץ ישראל" הוא כמעט קלישאה" הארץ, 21.3.2018; אבי פיקאר, "ב'סאלח' יש אמת, אבל לא כל האמת", הארץ, 22.9.2018; עופר אדרת, "חלק ניכר מהפרוטוקולים עדיין חבוי בארכיונים", הארץ, 20.3.2018.

”טוב למות למען ארצנו” או ”תנו לחיות בארץ הזאת”

## סיכום

”השמש השחורה” של השמאל-הליברלי המערבי והישראלי מקורה בכאבו על העולם החדש והאמיץ, שהתחלף בעולם חדש ובעייתי. ההתפכחות של כל אותן אידאולוגיות ותנועות שמאל-ליברלי במערב ובישראל שחגגו את ניצחונן ב-1989, לאחר מאתיים שנות מאבק, הייתה קצרה ומכאיבה: בעוד השמאל, נלהב מניצחון הליברליזם, נטש את האוטופיות שלו למען הניאו-ליברליזם ואת המודרניזם שלו למען פוליטיקת הזהויות והכאה על חטאי העבר, עלה מולו גל חדש של פוליטיקה ימנית שמרנית, שדוגלת בחזרה לעבר מפואר ובהגנה על המערב ”הישן” – הלבן, הנוצרי. גם בישראל רודפים את השמאל-הליברלי חטאי העבר וקורבנותיו, לעומת הימין שרוכב על גל השמרנות והימין החדש העולמי. במציאות של תחילת המאה ה-21, תקוות קולקטיביות חדשות אינן נראות באופק: העולם, כנראה, ימשיך להיות כאוטי.<sup>56</sup>

עודד היילברונה, מכללת שנקא, המרכז הבין-תחומי בהרצליה  
והאוניברסיטה העברית

---

.King, Grave New World, 21 56

## זכרון לראשונים

מנחם שטיין (Edmund Stein)

1943-1895

בגליון זה אנו מקדישים את המדור "זכרון לראשונים" למנחם שטיין, מגדולי החוקרים במאה העשרים של ההלניזם היהודי, ושל תולדות ישראל ומחשבת ישראל בכלל.

מנחם שטיין נולד בגליציה בסביבות שנת 1895 (התאריך אינו בטוח), ונרצח בגטו ורשה בשנת 1943. נוסף לחינוכו היהודי מבית, הוא למד בגימנסיה קלאסית פולנית שהדגש בה היה על הלשונות הקלאסיות, יוונית ולטינית, וספרויותיהן. את התואר הראשון עשה בלמודים קלאסיים באוניברסיטה היגלונית של קרקוב, הותיקה באוניברסיטות פולין. הוא המשיך בלמודיו בברלין, בה כתב עבודת דוקטור בלמודים קלאסיים בהדרכת הפילולוגים הגדולים אדוארד נורדן והוגו גרסמן. בעת ובעונה אחת למד גם בבית הספר הגבוה למדעי היהדות בברלין, ושנים מגדולי החוקרים שם, ליאו בק ויליוס גוטמן, נמנו על מוריו.

הוא חזר לפולין בשנת 1928 כמרצה ללטינית באוניברסיטת ורשה, וכמורה להלניזם יהודי ולספרות המדרש בבית הספר הגבוה למדעי היהדות, שבשנת 1939 גם עמד בראשו כרקטור. כבר בשנת 1928 פרסם בפולנית ספר בשם "הלניזם ויהדות", תגובה על ספרו בשם זה של החוקר הפולני הגדול תדיאוש ז'לינסקי, שטען בו שתרומתם של היהודים לתרבות ההלניסטית היתה קטנה מכפי שתיארו אותה היסטוריונים יהודים ומקורבים ליהדות. שטיין מראה בספר זה שנקודת מוצאו של ז'לינסקי היתה צרה למדי, ולא התבססה על היכרות של ממש של הספרות היהודית ההלניסטית. אחת מתוצאותיו של עסוק זה בהלניזם היהודי היו ספריו הגרמניים "הפרשנות האליגורית של פילון איש אלכסנדריה", 1929, ו"פילון והמדרש", 1931. ספרו העברי "פילון האלכסנדרוני: הסופר וספריו ומשנתו הפילוסופית" שיצא לאור בורשה שנת 1939, מסכם ספרים אלה וכמה ממחקריו המאוחרים יותר לקורא העברי.

חלק גדול ממחקריו פרסם בגרמנית ובפולנית. בעברית פעל בעיקר בתחום התרגום מן הספרות היהודית ההלניסטית, ותרגומיו כוללים כמה מכתביהם של יוסף בן מתתיהו, סטוניוס, ופילון, ספר חכמת שלמה החיצוני, והתוספות החיצוניות למגלת אסתר. הוא גם עסק במדרשי האגדה כחלק מעניינו בפרשנות המקרא, ופרסם ספרים ומאמרים גם בשטח זה.

שטיין היה ציוני, ותכנן את עליתו לארץ ישראל כאשר פרצה מלחמת העולם השנייה. הוא נאלץ להשאר בוורשה, ושם רצחו אותו הנאצים בין שאר יהודי ורשה.

אנו מפרסמים כאן מחדש חמישה ממאמריו, שכונסו בספר בין תרבות ישראל ותרבות יוון ורומא (הקדים מבוא: יהודה רוזנטל, בחד והביא לבית הדפוס: ישראל כהן), הוצאת אגודת הסופרים לישראל, ליד הוצאת "מסדה" בע"מ, 1970:

"המדרש ההלניסטי" (93-108);

"הבטוי 'המקום' במובן אדנות אלוהית" (עמ' 109-111);

"היהדות והיוונות" (עמ' 112-116);

"תן לי יבנה וחכמיה" (עמ' 117-121);

"היחוד הלאומי והאחוד האנושי בפילוסופיה של ר' יהודה

הלוי" (עמ' 155-168).



מנחם שטיין  
תרנ"ה — תש"ג



## ה מ ד ר ש ה ה ל נ י ס ט י

ההתנגשות של שני עולמות היהדות והיוונים לא עברה בלי הד גם בספרות המדרשית. שבה משתקפת המחשבה עם הרגש של האומה הישראלית. מתוך העולם הרחב של היוונים חדרו גם רעיונות חדשים ופרובלימות חדשות לתוך בתי-המדרש והשאירו עקבותיהם בדרשותיהם של חכמי ישראל בגולה. ביחוד נתקבלו על לבם של אלה אותן התורות של הפילוסופים היוונים שהיו קרובות לרוח היהדות. כגון תורת האידיאות של אפלטון, המוסר הנעלה של הסטוא ותורת הסיגופים של הפיתגוראים החדשים. חכמי ישראל השתדלו לעשות פשרה בין התורות הללו ובין מסורת האבות. החלום על דבר יפיותו של יפת באֵהלי שם (מס' מגילה, דף ט' ע"ב) התחיל להתגשם. והדבר פשוט, שהזרמים הללו מצאו להם מהלכים בין הדרשנים, שהשתמשו בכל ידיעותיהם. כדי לשפר ולקשט את נאומיהם, שנסאו בבתי-התפילה או בהזדמנויות שונות. כך נולד מדרש מיוחד, משונה מאותו שבארץ ישראל, שבשבילו טבע החכם יעקב פרוידנטאל<sup>1</sup>, ההלניסטן הגדול במאה שעברה, את הביטוי "מדרש הלניסטי". פרוידנטאל מכנה בשם זה את כל החומר אגדי, המפוזר בספרות ההלניסטית-יהודית. הוא גם השתדל להראות את השיטה, שבה אפשר להבחין בין אגדה, שמקורה בארץ ישראל או בבבל, ובין אגדה, שנולדה בגולה בהשפעת התרבות היוונית. לפי דעת פרוידנטאל, האופי הפילוסופי מכריע בדבר: אם אגדה מבוססת על יסודות פילוסופיים, הרי סימן שאינה פרי קרקע ארץ-ישראלית. הכלל הזה מכיל בלי ספק גרעין של אמת. לדאבוננו, אותם שבאו אחרי פרוידנטאל הזניחו את דרכו והקלו לעצמם את עבודתם במידה שאינה מתאימה לשיטה מדעית. זכריהו פרנקל בספרו על האגדה האלכסנדרית-נית<sup>2</sup> חושב, שדי להראות, שאגדה אחת נמצאת גם במדרש א"י וגם באותו שיצא מאלכסנדריה של מצרים וממילא מובן, שאותו האחרון שאב מן הראשון. אחרי שיטה מוטעית זו נמשך גם קרל זיגפריד בספרו על פילון<sup>3</sup>.

1. Jakob Freudenthal, Hellenistische Studien, Breslau 1874. צד 72 וכר.

2. Zacharias Frankel, Ueber den Einfluss der palaestinensischen. Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. Leipzig 1851

3. Karl Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments,

Jena 1875



נשענים הם על הנחה אפרירית, שאינה נכונה ועל כל פנים דורשת ראייה, כי מנין אנו יכולים להחליט, שהמדרש הארץ-ישראלי הוא מקור ולא אותו של אלכסנדריה, שנכתב כמה מאות שנים לפני חתימת המשנה? הלא השרידים הראשונים של המדרש ההלניסטי נמצאים כבר בתרגום השבעים, כמו שהראה זכריהו פרנקל במחקריו לתרגום הזה<sup>4</sup>. גם הפילוסוף היהודי אריסטופולוס שהי במאה הב' לפסה"נ, ובכך הרבה דורות לפני חתימת המשנה, כתב ביאורי מדרש לתורה<sup>5</sup>. לא ייתכן איפוא לחשוב לדבר מובן מאליו, כי העובדה גרידא, שאגדה אחת נקראת בשני המדרשים מוכיחה, שיהודי הגולה לקחה מן המדרש הארץ-ישראלי, שהיה ידוע כבר אז מקבלה שבעל-פה. דרך זו, אפשר כבר עכשיו לאמור בהחלט, לא תוביל אותנו להכרת האמת.

ומכיוון שכך הדבר, ראוי שנחפש סימני הכרה אחרים, שעל פיהם אפשר להגיע עד מקורותיה של האגדה. הרעיון, שהיה מנצנץ במוחו של פרוידנטאל, שהתוכן הפילוסופי מעיד על מוצא האגדה, הוא בלי ספק רעיון טוב ופורה, אלא שחכם זה לא ירד לעומק הדבר ומשום כך לא בא לידי מסקנות ברורות. לדידי, צריכים בנידון זה להבחין בין שלושה סוגים של אגדה: א. אגדה עממית או רבנית, שיש לה אופי של יצירה עממית; ב. אגדה פילוסופית סתם; ג. אגדה פילוסופית-אלגורית. על ידי מה שהחוקרים, הנזכרים למעלה לא הבדילו בין אגדה לאגדה, הכניסו ערבוביה בענין, עד שבעצמם התיאשו, כנראה, והשליכו את השיטה המדעית אחרי גוום. ההבחנה וההפרשה הן, כידוע, הצעד הראשון להכרת האמת.

עכשיו נשתדל לעבור על שלושת סוגי האגדה במדרש ההלניסטי אחד לאחד.

א. אגדה עממית. — הרוחות משוטטים באויר — אומר פתגם גרמני. פתגם זה יכול לשמש לנו כלל יסודי גם בעניננו. האלמנטים העממיים עוברים מארץ לארץ מבלי משים. גלוי וידוע הוא, שיש אמונות ואגדות משותפות לעמים, שמעולם לא באו במגע-ומשא זה עם זה. לסמן בבידור את מוצאן של האמונות הללו, זהו דבר יוצא מגדר האפשרות, וכל מה שאפשר לאמור על התפשטות אותם היסודות העממיים בחלקי-ארץ שונים הוא בבחינת השערה בעלמא. וממילא הצדק לכל עם ועם לאמור, שהוא היה יוצרן של האמונות והאגדות האלה ושהוא חוללן מתוך נפשו הלאומית. וכן הדין בחלקי עם אחד בנוגע ליצירות, שאינן טבועות באופיו המיוחד של אחד משבטי העם. ולפיכך בנידון שלנו, כשאנו מדברים על האגדות העממיות, הנמצאות בשני המדרשים, גם בארץ-ישראלי וגם בהלניסטי, צריך להודות למפרע, שכל הנסיונות לגלות

4. Z. Frankel. Vorstudien zur Septuaginta, Leipzig 1841.

5. קטעי ביאורו של Aristobulos למקרא נשמר אצל Eusebius בספר 8,10376b

Præparatio Evangelica

את מקורן יעלו בתוהו. כשרוחות פורחים באויר, אין ביכלתנו לציין דרך מעופם. אשר לעניננו, יכולים אנו רק להדגיש את העובדה, שהיו אגדות עממיות ידועות גם ליהודי א"י וגם ליהודי הגולה, לא יותר.

ידוע, שעם מחונן בכוח הדמיון אינו מסתפק במה שנמסר לו בקבלה על אבות האומה ויוצריה, אלא ממלא במידה עשירה מה שמקמצת המסורה. מוסף הוא גוונים מזהירים ומבריקים לאנשים הטובים שבעבר, וכנגד זה מרבה לתת צבעים שחורים לאנשי-רשע שבעבר, עד שתהיינה הנפשות ה"לבנות" לבנות לפי האפשר וה"שחורות" שחורות לפי האפשר. כך דרכו של הדמיון העממי בכלל, וכן הדבר באגדה העברית בפרט. הנה דוגמאות. שני המדרשים יודעים, שאדם הראשון הצטיין בחיצוניותו הנהדרה, כי הלוא הוא היה אבי כל חי ונועד להי נצח לפני חטאו. בהרבה קווים לקוחים מן ההזיה מתאר המדרש הארץ-ישראלי את יופיו והדרו של אדם הראשון. אדם הראשון התיחד מכל הבאים אחריו בקומתו ובזיו פניו (מדרש תנחומא, הוצאת בובר, בראשית י"ח). היו מבעלי האגדה שידעו גם את מידת גבהו: קומתו נעשה של מאה אמה (ילקוט. פרק י"ז). היו שחשבו, שבכלל אין לתת מידה לגבהו המופלג: אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו היה (מסכת חגיגה, דף י"ב ע"א). ביחוד יפה היה קלסתר פניו (פסיקתא ל"ו ע"ב). הערצה כזו לדמותו החיצונית של אדם הראשון מוצאים אנו גם במדרש ההלניסטי: "אלוהים ברא את גופו של אדם הראשון לפי חוקי הסימטריה, שיפר אותו לפי האפשר, עד שהיה נחמד למראה" (פילון על בריאת העולם קל"ח). שני המדרשים יודעים: שאלוהים ברא את כל העולם בשביל האדם ומשום כך יצרהו לאחרונה, כדי שימצא הכול מוכן לפניו: "משל למלך בשר ודם... התקין סעודה ואחר כך הכניס אורחין... (כך ברא אלוהים את אדם בסוף) כדי שיכנס לסעודה מיד" (בריתא סנהדרין ל"ח ע"א). באותן המלים עצמן מבאר פילון האלכסנדרוני את שורש הדבר, שאלוהים המתין בבריאת מבחר היצורים עד שנברא הכול (על בריאת העולם ע"ח). גם המדרש וגם פילון יודעים, שהבל היה גיבור מקין (מדרש בראשית רבה, פרשה כ"ב; פילון על נסיעת אברהם ע"ד) ושקין ניצח את הבל התמים בעורמתו. כמובן קוראים אנו בשני המדרשים, שאברהם היה חוזה בכוכבים. בכלל, רב הוא החומר של אגדות משותפות לשני המדרשים ולא נאסף עד היום. גרף וגינצברג החלו אמנם לאסוף את החומר האגדי, שנמצא מחוץ לספרות הא"י, אבל הגבילו עצמם לאגדה שאצל אבות הכנסיה הנוצרית, והאגדה שבמקצוע הספרות ההלניסטית נשארה קרקע בתולה. ברם, כלום אפשר להוציא מזה מסקנות נאמנות ומיסודות, שמדרש אחד היה מושפע מחברו? על זה יש לענות בשלילה. לכתחילה אנו מוציאים, על כן, את האגדה העממית מתוך חוג מחקרנו, ונשארות לנו האגדה הפילוסופית והאגדה הפילר-סופית-אליגורית, שנקרא אותה לשם הקיצור: אגדה אליגורית.

ב. אגדה פילוסופית. — כדי שלא לתת מקום לטעות. נבאר בראשונה, מה משמע אגדה פילוסופית. אין זו אומרת דווקא, שצורתה של האגדה, כמו שהיא לפנינו, היא פילוסופית. לא מניה ולא מקצתה, צורה פילוסופית טהורה לא היתה לפי רוח המדרש הא"י, שנועד בשביל העם ואליו אפשר היה לפנות רק בדברים פשוטים, מובנים לכל אדם. אמנם, באמרנו אגדה פילוסופית, מכוונים אנחנו לאותה אגדה, שיש לה מצע פילוסופי ניכר בפירושו ושאפשר להראות בדיוק את מקורו. הצורה העממית היא איפוא הקליפה החיצונה, שתחתיה נשמר גרעין פילוסופי. והדבר מעורר ענין, שבמדרש ההלניסטי נשתמרה לפעמים אגדה זו בכל טהרה, גם בתוכן וגם בצורה הפילוסופית. במקרים כאלה אין לפקפק, שמקור האגדה הוא הלניסטי וממנו השתלשלה האגדה הארץ-ישראלית. שלבשה צורה עממית בהסכם עם תעודתה לשמש דרשה בפני קהל ועדה. הנה דוגמאות אחדות. לפי אפלטון, ברא אלוהים מתחילה את האידיאות של היצורים ואחר כך את העולם המוחש. העולם של האידיאה מכיל את היש האמיתי ולאותו של החושים יש רק מציאות ארעית ומקרית. היחס של העולם הקיים של האידיאה לקיומו של העולם המוחש הוא יחס של מציאות ממשית למציאות של מראית עין, יחס של האור אל הצל. הרעיון הזה נמצא במדרש ההלניסטי. המניה שתי יצירות, יצירת האידיאה ויצירת המוחש. בעזרת הנחה זו של יצירה כפולה מתרצים הרבה קושיות ומסירים את הסתירות שיש בסיפור על מעשה בראשית. כי במקרא כתוב פעם: בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ, משמע, שאלוהים ברא הכול בבת אחת ואחר כך הולך הפסוק ומונה את חלקי היצירה לפי סדר הימים; הרי סתירה. על זה ענו: לא קשיא מידי; שתי יצירות הן, יצירה ראשונה של האידיאה לחד ויצירה שנית של העולם המוחש לחד. בראשית ברא אלוהים את האידיאות הנצחיות של כל הדברים, שזולתן אין קיום בעולם הזה, ואחר כך ברא את העולם בן-החלוף למספר הימים (פילון על בריאת העולם ט"ו וכ"ו). לפי אפלטון (בספר טימאוס צד כ"ח ובהרבה מקומות אחרים), האידיאות הן דוגמאות, שבמתפונתן ותבניתן יצר אלוהים בבראו את עולם החושים. באגדה הא"י מוצאים אנו אותה האגדה עצמה, אלא ששינתה את ציבונה החיצוני, עד שהיה קשה להכירה, לולא המדרש ההלניסטי, המראה על מוצאה. במדרש שלנו תופסת התורה את מקומה של האידיאה האפלטונית. כשם שהאידיאה אצל אפלטון קודמת לדברים אשר בחומר יסודם, כך התורה קודמת לכל העולם (מדרש בראשית רבה, פרשה א'). וכשם שהדימיאורגוס (אומן, שר הממונה על בריאת העולם) אצל אפלטון הסתכל תחילה באידיאות ואחר כך טבע את החומר ונתן לו צורה למינהו, אף במדרש כך, התורה משמשת דוגמה לבריאת העולם. ולא זו בלבד, אלא גם הדימיאורגוס

האפלטוני, האומן האלוהי המטפל בבריאה, השאיר עקבותיו במדרש שלנו: "התורה אומרת: אני הייתי כלי-אומנותו של הקדוש ברוך הוא. בנהג שבעולם, מלך בשר ודם בונה פלטיך, אינו בונה אותו מדעת עצמו, אלא מדעת אומן (!), והאומן אינו בונה אותו מדעת עצמו, אלא דיפתראות ופינסקאות יש לו לדעת האיך הוא עושה חדרים, האיך הוא עושה פשפושין (שערים), כך היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה ובורא את העולם" (מדרש בראשית רבה, שם). למרות הצבע העממי, הרעיון הפילוסופי בולט כאן ובהיר בתכלית הבהירות.

בקשר עם זה נמצא עוד ענין אחר. כידוע, אין באידיאה ריבוי, כי אם אחדות גמורה שוררת בה. הריבוי מונה בטבעו של החומר, המתפורר לחלקים ולרסיסים. ומכיוון שאין ריבוי באידיאה, ממילא גם שינויי המין אינם בטבע, והאדם של האידיאה הוא אדם סתם, לא זכר ולא נקבה ובעונה אחת גם זכר וגם נקבה בכוח ולא בפועל. ברעיון זה משתמש פילון (שם) לפרק עוד סתירה אחרת שבמקרא, הלא היא הסתירה החשובה בשביל מבקרי המקרא, שהביאה לידי הפרשת המקורות בספר בראשית. פסוק אחד אומר: זכר ונקבה בראש (בראשית א', כ"ז), משמע, שאלוהים ברא בפעם אחת אדם ואשתו, ופסוק שני מספר, שמתחילה נברא אדם ואחר כך וממנו האשה (שם ב', י"ח) — הא כיצד? לבקורת המקרא, שמוצאת כאן שני מקורות שונים, עדין לא הגיעה אז השעה והקושיה החמורה דרשה תירוץ. התירוץ היה, כמו שהזכרנו: שתי יצירות זין, באידיאה ובפועל; באידיאה זכר ונקבה נבראו יחד, בפועל מתחילה אדם ואחר-כך אשתו. הדרוש ההלניסטי פשט את לבושו הפילוסופי במדרש שלנו. כאן מסופר: בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, אנדרוגינוס בראו (מדרש ב"ר, ח'); ואחר-כך גם בביטוי אחר: בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, דו-פרצופין בראו (שם). מציין הדבר, שהמלים היווניות הללו: אנדרוגינוס (זכר-נקבה) ודו-פרצופין (דו-שנים, פרצופין-פנים) שלשתן נמצאות אצל אפלטון ב"מסבה" שלו. אריסטופנס הקומיקן אומר שם דרך בדיחה, שמתחילה נוצר אדם אחד, פלג זכר ופלג נקבה ואחר-כך נתחלק לשנים, והוא משתמש בדבריו במלים הנזכרות. זאת אגב אורחא. על-כל-פנים רואים אנו, שהמדרש הארץ-ישראלי מובן רק כשמשווים אליו את המקור ההלניסטי. שם קשר המחשבות ברור הוא ובהיר; במדרש שלנו הרעיון הפילוסופי עטוף מעטפה עממית, דומה לאותה בדיחה, שהפילוסוף היווני שם בפי שם בפי אריסטופנס ושגם בה טמון רעיון פילוסופי עמוק.

מכיוון שאנו עומדים באדם הראשון, נקה גם את הדוגמה השלישית לסוג אגדה זה מחוג האגדות על-אודות אדם הראשון. במדרש שלנו (סנהדרין, דף ל"ח, ע"א) קוראים אנו: אדם הראשון מכל העולם כולו



הוצבר עפרו. הדבר מבואר יותר בפרקי דר' אליעזר, פר' י"א: התחיל לקבץ את עפרו של אדם הראשון מארבע פינות הארץ, לבן, שחור, אדום, ירוק, ועוד הדברים סתומים. כי מה ענינם של ארבעה צבעים ליצירת האדם ומדוע דוקא עפר של ארבעה גוונים ולא יותר? והנה במקור ההלניסטי (פילון על בריאת העולם נ"א) קוראים אנו, שאלוהים השתמש בכל ארבעת היסודות, שהם אש, רוח, מים ועפר, כדי להשלים ולשכלל את מבחר היצורים באופן נאות. נראה, שנשכח כל הלך-המחשבות המקורי ונשאר (בפרקי דר"א) רק המספר ארבעה ולבסוף נשמט גם המיספר (סנהדרין ל"ח, ע"א), שאין לו שום טעם במדרש שלנו.

בשלוש הדוגמאות האלה הוראינו לדעת, עד כמה נחוצה היא ידיעת המדרש ההלניסטי בשביל הכרת המדרש הארץ-ישראלי, ובאמת אין המלומדים יודעים עוד להעריך כהוגן את השפעת יהודי מערב שבגולה ויהודי אלכסנדריה בפרט, שהיתה מרכז תרבותי ליהודים הללו, על הספרות התלמודית. שם על גדות הנילוס, במקום מושבם של טובי הסופרים היוונים במאות האחרונות לפני הספירה, התחילו היהודים להשפיע על בני יפת ולקבל השפעה מהם. נוצרה ספרות יהודית, שסימני ההשפעה הזאת ניכרים בה, ואחד מתולדותיה היה גם המדרש ההלניסטי. גלי הזרמים החדשים הגיעו עד חופי אדמת יהודה, ואף כי בדרך אבד להם בין כה וכה העוז והתוקף המקורי, השאירו פה ושם רשמים, ניכרים עוד עכשיו לעין בוחנת.

ג. אגדה פילוסופית-אליגורית או בקיצור אגדה אליגורית. במקצוע הזה שוררת ערבוביה רבה, שבאה לרגל זה, שמלומדים שונים לא ידעו להבחין בין האליגוריה ובין הסימבוליקה. שתיהן נקראות בשפה העברית בשם משל. וכך דורש בר קפרא את חלום יעקב באופן כזה, שכל הפרטים מרמזים על דברים שונים, העתידים לבוא. את הפסוק, והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה וכו' הוא מבאר: "סולם — זה הכבש, מוצב ארצה — זה המזבח, וראשו מגיע השמימה — אלו הקרבנות, והנה מלאכי אלוהים — אלו כוהנים גדולים" (מדרש ב"ר, ס"ה). אבל אין כאן עוד אליגוריה, יען כי אין המקרא יוצא מידי פשוטו. יעקב באמת ראה סולם בחלומו אלא שלפי הדרשן, הסולם הזה הוא סמל ומרמז על ענינים שונים. וכמו כן אמרו: מעשי אבות סימן לבנים, כלומר, שהמעשים הללו הם סמלים המרמזים על דברים שעתידיים לבוא. אבל אין להטיל ספק בדבר, שהמעשים התרחשו ממש כמו שכתוב בתורה. אמנם לפעמים מוצאים אנו במדרש שלנו גם אליגוריה במובן המצומצם, כגון ביאור ספר שיר השירים בתור שיחה בין השכינה ובין כנסת ישראל. כאן הפסוק כבר יוצא לגמרי מידי פשוטו. אבל הביאור האליגורי הזה כשהוא לעצמו יוצא

מן הכלל ובא רק מתוך השאיפה ל"הכשיר" את שירת הרועים הזאת, החילונית ביותר (משנה ידים ג', ה'). ובכלל אפשר לאמור, שבמדרש הארץ-ישראלי יש רק עקבות אליגוריה והתחלות, שהיו יכולות להביא להתפתחותו של המדרש האליגורי, אבל אליגוריה עצמה אין כאן. ואשר לביאור ספר שיר השירים שאמרנו שהוא יוצא מן הכלל, יש בו גם כן כמה ליקויים. יען כי המדרש (שה"ש רבה) פעמים מפרש את השיר כפשוטו גם בנוגע לפרטים חשובים, מה שלא ייתכן באליגוריה אמיתית, הדורשת עקיבות גמורה. כנגד זה התפתח המדרש האליגורי בכל מלואו בספרות ההלניסטית-יהודית. ואין לתמוה על הדבר, שהאליגוריה באה לשכלולה דווקא בגולה בסביבה יוונית ולא בא"י, כי התהוותה והתפתחותה של האליגוריה אפשריות הן רק בתנאים ידועים ואחר הנחות ידועות. דוגמה ממשית: האליגוריסטן הראשון היה הפילוסוף היהודי אריסטובולוס, שחי במאה השניה לפסה"נ. בבאור לתורה הוכיח, שבכל מקום שהמקרא מדבר על אלוהים כעל בן-אדם, כגון: ד' עמד, ישב, קם וכדומה, אין זה אלא דרך השאלה. העמידה והקימה של אלוהים מראות על חוקי הטבע, שעל-פי הגבורה עומדים הם וקיימים ולא ימוטו ולא ישתנו לעולם. כשכתוב בתורה, שאלוהים "יורד", משמע, שאלוהים מתקרב לבן תמותה ברוח ומאיר את נפש האדם ואת כוח דמינו. ואם אנו קוראים, שד' "מדבר", משמעות הענין, שמעשי ד' מוכיחים עליו ומפעלי ד' מעידים, כביכול, על קיומו ועל השגחתו על העולם (השווה את הפסוק: השמים מספרים כבוד אל וגו'). בכלל, חלקי הגוף ביחס לאלוהים, כגון "יד ד'" "עין ד'" מרמזים על כוחות אלוהיים שונים, המתגלים בטבע, ועל מידותיו. אמנם אין פה עוד אליגוריה במובן המצומצם, שמשנה ומחליפה את מהלכי הרעיונות זה בזה ואינה מסתפקת בביאור ביטויים בודדים. מכל מקום, ההשאלה היא המדרגה הקודמת, המובילה לאליגוריה, ועל אחת כמה וכמה השאלה מעין אותה של אריסטובולוס, שהיא שיטתית ולפי יסודות מוגבלים ומוצקים. ואם נשאל את עצמנו, מה הוא הדבר שהביא את הפילוסוף היהודי הנזכר לביאוריו האמורים? נשיב, שמצד אחד התיחס ביראת הכבוד ובחרדת קודש למסורת האבות וראה בה סמל השלמות, ומצד שני ניקרו הספקות במוחו: האפשר ליחס לאלוהים דברים, שאינם מתאימים לו לפי ההכרה המדעית? את אלוהים, שהוא עצם מופשט, אין לתאר בצלמו ובדמותו של האדם, ובכן — דרש מה שדרש. מובן, שחוש הבקורת המשתקף בזה, על כל פנים, לא הביא עדין להשקפה היסטורית, שהמושגים על-דבר מהותו של אלוהים משתנים ומתפתחים בהמשך הזמן, שבאמת יש לפנינו בכמה מקומות שבתורה שרידי האמונה התמימה, הכרוכה באנטרופומורפיסמוס ומשווה תכונות אדם לאלוהים.

נוכל, איפוא, לסכם ולאמור, שהאליגוריה וגם ההשאלה השיטתית, הקרובה מאוד לאליגוריה — ומפני כך חשבנו את אריסטובולוס לאליגוריסטן — נולדה בשלושה תנאים, והם: א. הערצת המסורה הקדושה; ב. התעוררותו של חוש הבקורת; ג. חוש הבקורת הלז לא הגיע עוד למרום השקפה היסטורית על התפתחותם של המושגים המיוחדים לאלוהים במשך הזמנים. ההנחות האמורות מבארות לנו את ההופעה, שהאליגוריה כמעט לא מצאה מקום באגדת ארץ-ישראל. כידוע, לא הצטיינו חכמי ארץ-ישראל בחוש הבקורת ביחס למסורת העבר. ספקות ושאלות פילוסופיות לא היו מנקרים במוחם, ובכך חסר היה המצע למדרש אליגורי, שכל עצמו אינו בא אלא מתוך לחץ הנפש והמלחמה הפנימית שבין האמונה והמדע. לא כן היהודים, שהיו מפורים בין האומות ובפרט בין היוונים. רבים מהם הכירו את השיטות הפילוסופיות, ששררו אז בין שכניהם. ביחוד היתה חביבה עליהם תורת הסטואים והמוסר הנעלה שלהם. נקל היה עליהם למצוא סמוכים למוסרם של הסטואים בתורה, אלא שחפצו להכניס בתורה, שלא הדלו מלהעריצה, גם אלמנטים של הפילוסופיה היוונית שקרובה היתה לרוחם ולרוח היהדות, כגון את האידיאה של אפלטון. אמנם המקרא בעצמו בא וטפח על פניהם, כי בתורה נמצאים הרבה דברים, המתנגדים ליסודותיה של הפילוסופיה היוונית, הקרע הפנימי שבלב היהודים, שהיו מסורים גם לתורתם וגם לחכמת היוונים, הסירה האגדה האליגורית, והיא היא שחלצה ממבוכה דומה לזו של היהודים, גם את רבותיהם הסטואים ביחס לדתם הם. על היחס שבין האליגוריה של היהודים לאותה של היוונים עוד נדבר להלן. קודם לכן נתבונן אל ההתחלות השונות, שבהן התפתחה לאט לאט האליגוריה היהודית ושחותם היהדות טבוע עליה באופן בהיר. לפי דעתי, נקודות המוצא לאליגוריה שתיים הן: ההשאלה והסימבוליקה. ההשאלה שמה מושג אחד במקום חברו, כגון יד ד' — משמע כוח ד', ובכך היד אינה יד ממש. ואילו הסימבוליקה אינה מוציאה את המושג מידי פשוטו, אלא שמוצאת במושג הזה נושא למושג אחר. משל לסימבוליקה: אתרוג הוא סמל הלב (מדרש ויקרא רבה, ל'). האתרוג הוא אתרוג ממש, אלא שמשום צורתו הוא משמש סמל ללב. בין ההשאלה והסימבוליקה מצד אחד ובין האליגוריה מצד שני יש קירבה הגיונית. שני האלמנטים הללו יכולים — אף שאינם מוכרחים — להביא להתהוותה של האליגוריה. ובאמת, הופעה זו אנו מוצאים במדרש ההלניסטי. את ההשאלה מצאנו אצל אריסטובולוס הפילוסוף. הסימבוליקה היתה חביבה מאוד על היהודים ההלניסטיים, יען כי שמשה להם תריס מפני היוונים, שמטבעם היו נרגנים ורגילים להתל במצוות המעשיות של שכניהם היהודים. וכן היו מקנתרים את היהודים בשאלות שונות, כגון: מפני מה הכשירה התורה רק בשר בהמה מפרסת



פרסה ומעלה גירה, ומה ענינם של שני סימני כשרות הללו? מן המבוכה הוציא את היהודים הביאור הסימבולי, שנתן להם את האפשרות להשיב לחורפיהם דבר. שני מיני הכשרות האלה — סמלים הם לשתי מעלות נפשיות, הנחוצות להשגת הטוב. הפרסת פרסה מרמזת על ההבחנה בין טוב לרע; הבחנה זו היא יסוד כל היסודות בחיי המוסר וולתה אין התקדמות תרבותית. והעלת גירה סימן הוא לזכרון, שבעזרתו מוציא האדם מתוך גנוי נסתרות שבלבו ובמהוה את ההרגשות והמהשבות הטובות, שפעלו עליו בזמן מן הזמנים. ועלידי כך זוכר הוא תמיד את גורלו ותפקידו בחיים. באופן סימבולי זה מפרש הכהן הגדול לתלמי מלך מצרים (במכתב המיוחס לאריס-טיאס היווני) גם חוקים אחרים, — שטעמיהם סתומים. ובכן, בעוד שבמדרש הארץ-ישראלי אנו מוצאים רק פירוורים פעוטים מפוזרים של הביאור על פרק ההשאלה והסימבוליקה, הרי כאן לפנינו שיטה שלמה, שהשתמשו בה היהודים בהסברת כל המצוות, אשר היוונים ערערו עליהן. ורק העקיבות המיוחדת ליהודים ההלניסטיים בביאור התורה על דרך השאלה וסמל היתה יכולה לשמש בסיס, שעליו נבנתה האליגוריה.

מלבד שני הגורמים האמורים, ההשאלה והסימבוליקה, היה עוד גורם שלישי, שבא מחוץ ושפעל הרבה ליצירת אליגוריה יהודית, היא האליגוריה, שהשתמשו בה הסטואים לבצר את החומות הרעועות של דתם הם. אותן הסיבות, שיצרו אצל היהודים את המדרש האליגורי, הכריחו גם את היוונים להמציא להם ביאור, שבעזרתו אפשר להשלים בין המסורת ובין רוח הזמן שנסתנה. היוונים בעצמם קראו לדרך ביאור זה ביאור פיוסי. בדרך ביאור זה השתמשו היוונים, וביחוד הסטואים, כדי להסיר את האמונות התפלות ואת האגדות אשר במיתולוגיה שלהם, שהלעיבו את רגש המוסר המפותח של הפילוסופים היוונים. לכאן שייכות אגדות שונות, כגון זו, שזיאוס, האל הראשי, אבי אלוהים ואדם, בגד באשתו הירה ולבסוף הכה אותה, או שהאלים עושים מעשי רצח וניאופים: היתה גם סכנה בדבר, שהאנשים ירצו להידמות לאלוהיהם, ובאמת נמצאו הוטאים, שהצדיקו את עצמם באמרם, שרק את מעשי האלים הם מחקים. כדי להציל את הדת ואת המוסר, נאלצו הסטואים להמית, כביכול, את האלים, לשלול מהם את קיומם האישי ולעשותם לסמלים ודברי משל. האלים הם, לפי שיטה אליגורית זו, סמלי היסודות השונים שבטבע. זיאוס הוא שכבת האויר העליון, הירה אשתו סמל האויר התחתון, הסמוך לארץ. פוסידון, משמעו יסוד המים, וכן אלים אחרים. המלחמות שבין האלים, המסופרות בשירי הומירוס, מורות על הניגודים השוררים בטבע מפאת הסגולות השונות. שיש ליסודות אש ומים, רוח ועפר. בביאורם זה יצאו הסטואים הרחק מחוץ לגבול ההשאלה ונכנסו לחוג האליגוריה, הטהורה. סיפורים שלמים עם כל פרטיהם קיבלו תוכן אחר.

תוכן קוסמולוגי: תולדות האלים אינן אלא תיאור המעשים המתהווים בקוסמוס, בעולם היצירה. אבל בחפצם להציל את הדת ואת המוסר, נטלו הסטואים מן הדת את כל יסודותיה, כי איך אפשר להתפלל ולהפיל תחינה לפני זיאוס, שיסוד קוסמי הוא ולא יותר? וכי יש טעם בדבר, להקריב קרבנות לאלים, שנטולי רצון הם ואין ביכולתם להיטיב לאנשים החוסים בצלם? זה היה חסרונה של האליגוריה היוונית, שאמנם הסירה את האגדות המגונות על האלים, אבל בעת ובעונה אחת העבירה מן העולם גם את האלים עצמם.

היהודים לא יכלו ללכת בעקבותיהם אלה של הסטואים. כל דת, הראויה לשם זה, בנויה על אלוהות מוסרית ואישית גם יחד, ואין מקום לאלוהות כזו בביאור האליגוריה-קוסמולוגי של הסטואים. החוש הבריא הישראלי לא מצא חפץ בשיטתם של היוונים, ולפיכך הסתפק ביחס לאלוהים בביאור על דרך השאלה, כמו שראינו אצל אריסטובולוס. יוצא מזה, שאלוהים הוא אישיות רוחנית וכל הפסוקים המתארים את אלוהים כבן-אדם דרך משל נאמרו, אבל האל האיש משגיה על העולם, גומל טוב לצדיקים ועונש את הרשעים. היוונים לא היו יכולים להסתפק בהשאלה, כי המיתולוגיה שלהם מספרת על האלים דברים, המעוררים גועל-נפש. כמו משכב זכור, סירוס וכדומה. האלים הם אנושיים יותר מדאי ואין חטא ופשע שלא עשהו אחד מדרי הר אולימפוס. תיקון הדת היה דורש אמצעי ראדיקלי, אותו של האליגוריה. אבל התיקון הזה עלול להמית את רוח הדת ואת החיים הדתיים. לא כן במסורה הדתית של היהודים. המושג האלוהי שבמקרא הוא נעלה ונשגב, ואותם הקווים העממיים, שלא התאימו כבר לרוח הזמן, אפשר היה להמתיק על-ידי השאלה. האמצעי הראדיקלי של האליגוריה לא היה נהוץ ביחס למעשי אלוהים, ולכן הסתפקו חכמים בהשאלה גרידא. אמנם, היהודים שהתגוררו בין היוונים, וביחוד יהודי אלכסנדריה של מצרים, קיבלו גם את האליגוריה מאת שכניהם, אלא שנתנו לה אופי אחר ויעדו אותה לענינים אחרים. המלומדים אינם שמים לב לאותו ההפרש שבין האליגוריה היהודית ליוונית; סוברים הם, שהיהודים קיבלו פשוט שיטה זו מאת הסטואים, מבלי לתת כלום משלהם. ואין הדבר כך, כי לא הרי האליגוריה היהודית כהרי האליגוריה היוונית. האליגוריה היוונית, כמו שראינו, היא קוסמולוגית. אליגוריה זו רואה בתולדות האלים רק תיגרת האלמנטים הקוסמיים. תורת מוסר לא תצא מזה, כמו שאין מוסר בכוחות הטבע האכזר; היהודים ההלניסטיים המציאו מין אלי-גוריה חדשה, שלא ידעו אותה היוונים והיא האליגוריה הפסיכולוגית-מוסרית. אליגוריה זו נמצאת במדרש ההלניסטי, שבעיקרו הוא אליגורי במובן פסיכולוגי-מוסרי.

המדרש האליגורי נשתמר ביהוד אצל פילון האלכסנדרוני. הדרוש הוא לפי שיטה קבועה, ולפעמים מזכיר פילון גם את כללי הדרוש האליגורי. אין זו אומרת, שפילון בעצמו היה המחבר של המדרש, כמו שחושבים. פילון בעצמו מעיד בהרבה מקומות נגד דעה זו. יש שמזכיר מפרשים אנשי ד' מימים שעברו, אשר רוח ד' התנוסס בקרבם ודרשו מה שדרשו באופן אליגורי. בכמה מקומות קורא הוא אותם בשם "אנשים פסיקנים". מזה ראייה, שביאורם היה לפי השיטה הפיסית או אליגורית ולא ברוח המדרש הארץ-ישראלי, והם הם ה"אנשים הפסיקנים" ו"אנשי ד'", כי הביאור האליגורי הוא לפי פילון ענין של נבואה והארה ממרום. פילון מספר גם על עצמו, שגם הוא קיבל לפני הארת השכינה ואז ביאר את הפסוקים כמין חומר ברוח האליגורי על הפרובים. על כל פנים, שאב פילון ממקורות שונים, לפי הודאת עצמו. מלבד זאת הראיתי במקום אחר בראיות ברורות, שפילון לא ידע את התורה במקורה העברי ושהשפה העברית היתה זרה לו לגמרי. ומכיוון שכך, רוב דרשותיו, שנבנו על ביאור השרשים העברים בקשר עם האליגוריה, אינן משלו וממקום ששאב את פירושו המלים לקח גם את החומר האגדי. נשאר לנו איפוא רק מעט מן הדרשות הנמצאות אצל פילון, שאפשר לחשוב אותו למחברן. אבל אין זה עיקר בשביל מחקרנו ודי לנו להראות, שמדרש כזה היה קיים אז ושפילון לא היה יוצא מן הכלל בנידון זה. מה שחשוב בשבילנו כאן הוא להרצות את טיבו של מדרש אליגורי זה וכיצד משונה הוא בתוכנו מן האליגוריה הסטואית מן הצד הפסיכולוגי והמוסרי שבו.

אמרנו, שהאליגוריה של הסטוא היא קוסמולוגית ושהאלים הם בה רק סמלי כוחות הטבע, והאליגוריה היהודית אופי אחר לה, כי מטפלת היא בתורת הנפש ובתורת המוסר. ובכן השאלה היא: אם אין באליגוריה ההלניסטית-יהודית אגדה קוסמולוגית? יש ויש, אמנם גם החלק הקוסמולוגי חותם מוסרי טבוע עליו, ועל אחת כמה וכמה החלק הפסיכולוגי שבמדרש זה. בכלל אפשר לאמור, שכל המדרש הוה עומד תחת האספקט של הערכה מוסרית ואין הקוסמולוגיה או הפסיכולוגיה מטרה בשביל עצמה, וכן אתה מוצא, שבכל מקום, שפילון מזכיר בביאורו האליגורי את ענין היצירה הכפולה, אותה שבאידיאה ואותה שבפועל, תמיד מדגיש הוא, שהחומר שבעולם המוחש מקורו נופל בערכו מן האידיאה, שקדושה היא וטהורה ואין בה שמץ פסול אבל העיקר באליגוריה שלו היא הפסיכולוגיה. כאן מבאר פילון תדיר את ההבדל הגדול שבין השכל והחושים וכמה גדולה היא התהום החוצצת ביניהם מבחינת הערך המוסרי. וכך הוא דורש את הפסוק "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם", שהדברים מכוונים כלפי השכל, שהוא בבחינת שמים, והחושים, שהם בבחינת ארץ (ספר אליגוריות של

החוקים א', ט"ו). על החושים ועל ההכרה תולדתם הוא דן תמיד בשלילה. הם הם שמביאים להמדה ולתאוה וכל הרע המוסרי כרוך בעקב החושים. ולכן הנחש הזוחל על ה"ארץ", סמל התאוה הוא וזעום ד'. ברוח השניות המוסרית הזאת דורש פילון את כל מעשה בראשית.

ולא זו בלבד, אלא גם תולדות האבות שבמקרא מרמזות, לפי המדרש הזה, על התפתחותה של הנפש האישית מן המדרגה הנמוכה ביותר עד השלמות הגמורה. בין האבות מצטיינים ששה, שפילון חולק אותם לשני שילושים. השילוש הראשון הוא בבחינת ההתחלה, ומשנהו בבחינת השכלול. מי שלא עבר על השילוש הראשון, שהוא מורה על שלוש מדרגות בדרך המוסר, לא יגיע לשילוש העליון, לשלמות הגמורה. סמל שלוש המדרגות הראשונות הם: אנוש, חנוך ונוח. אנוש הוא המעלה הראשונה, סמל התקוה והתוחלת כי באנוש כתוב: זה הוֹחֵל (כך קראו השבעים במקום: אז הוחל) לקרוא בשם ד' (פילון על אברהם ט') וכשמו כן הוא. כי איש שאמר נואש לטוב ולמוסר, אינו בכלל איש (שם י'). חנוך, השני בשילוש הראשון הוא בבחינת אדם שעושה תשובה (השווה מדרש ב"ר כ"ה: חנוך פעמים צדיק ופעמים רשע). הוא הרחיק יותר ללכת בדרך הטוב מאנוש — הרי המדרגה השניה (שם י"ח). יותר הפליג ללכת בדרך זו נוח, שנקרא בתורה איש צדיק. נוח הוא איפוא סמל הצדק, אינו חומס ואינו גחל, אבל גם אינו עושה לפנים משורת הדין, ולפיכך — אף הוא אינו נחשב עוד בין המושלמים.

כדאי להעיר, שכאן השפיעה האגדה הרבנית על הביאור האליגורי באופן ניכר ובולט. כי במדרש רבה, פרשה ל' יש פלוגתא בדבר כיצד להבין את המלה "בדורותיו" שבפסוק "נוח איש צדיק תמים היה בדורותיו". ר' יהודה דורש מלה זו לגנאי ור' נחמיה לשבח. "ר"י אומר: בדורותיו היה צדיק, הָא אֵילוּ הִיָּה בְדוֹרוֹ שֶׁל מִשֶׁה... לא היה צדיק..." ר' נחמיה אומר: ומה אם בדורותיו היה צדיק, אילו היה בדורו של משה... על אחת כמה וכמה". פילון, או מקורו, דרש את הפסוק לגנאי, וזה לשונו של פילון: "הפסוק, מראה, שנוח לא היה צדיק סתם. אלא ביחס לאנשים, שחיו באותו זמן" (על אברהם ל"ו). מובן, שאין מזה ראייה שהמדרש שלנו השפיע על פילון, כי באגדה כזו אי אפשר להכריע, מי מאוחר ומי מוקדם. גם העובדה, שהמדרש שלנו מביא את הדרשה בשם פלוני ופלוני אינה מראה כלום, כידוע לידעי ענין. על כל פנים אגדה פשוטה זו גרמה, שבמדרש האליגורי נחשב נוח על השילוש הראשון, שהוא בבחינת זעיר-אנפין.

לא כן אבות האומה. כל אחד מהם סימן הוא למעלה מוסרית מן הסוג העליון, שלושת האבות שלוש מידות הם, המביאות את האדם למטרתו האחרונה: הלימוד, הכשרון הטבעי והתרגיל. אברהם שבאגדה הוא פילוסוף

הזוה בכוכבים, הנהו באליגוריה סמל הלימוד, ולפיכך זקוק הוא מתחילה להגר השפוחה, למדע כללי, המכין לידיעת הפילוסופיה הרוממה. ההשכלה הכללית היא כעין שפחה (הגר) לפילוסופיה האלוהית, שהיא המטרונתא דלעילא (שרה). יצחק, בן הצחוק והחדוה, סימן הוא לכשרון נפשי וכוה-ההשגה הטבעי. מי שמחונן במעלה זו עליו הוא ושמו וחלקו בחדוה האצילית, אשר בצל שדי תתלונן. יעקב, אשר נאבק עם המלאך שעמד למכשול על דרכו, הרי הוא בבחינת גיבור הכובש את יצרו ומתגבר על כל המעצורים בדרך השלמות על-ידי הרגל והינוך עצמי, המייעף ומייגע. בעוד שיצחק מגיע למטרתו באופן ישר ולכן חדווה יתרה נופלת בחלקו, שני האבות האחרים באים למחוז הפצם רק אחר עמל ויגיעה רבה. אבל לבסוף זוכים גם הם למעלתו של יצחק. אברהם חוסה בצל שרה, המוסר הנשגב ששררתו (שרה — שרר) בעליונים, ויעקב נקרא בשם ישראל, משמע, שזוכה לראות את פני השכינה (ישראל-ישור אל). מחזה שדי הוא המדרגה האחרונה, שאין למעלה ממנה (פילון על אברהם ובה"מ).

עברנו בזה רק על קטע אחד מן המדרש האליגורי, אבל כבר זה יספיק לנו לרכוש השקפה כללית על רוחו של המדרש הזה ועל מגמותיו להעמקת הרגש הדתי ולהשבחת המידות, מה שלא נמצא באליגוריה היוונית. אמנם היו בין היהודים גם דורשי אליגוריה חילונית לגמרי, שחפצו גם בתוכן לחקות את שיטתם של היוונים. מן המדרש הזה נשארו לנו רק שרידים זעירים אצל פילון. וכך דרשו, ששני הכרובים הם שני חצאי הספירה הקוסמית (חיי משה ב', י"ח), או שהפסוק "ואתה תבוא אל אבותיך בשלום" (בראשית ט"ו, ט"ו), שנאמר אצל אברהם, משמע, שגופו של אברהם נתפרד אחר מותו לארבעה היסודות, שהם אבות היצירה (פילון שאלות ותשובות לס' בראשית ג', א'). מובן, שאין דעתו של פילון נוחה מזה והוא מביא פירושים אחרים. שני הכרובים הם שתי מידותיו של אלוהים, מידת המשפט ומידת החסד; אבותיו של אברהם אלו הן האידיאות הנצחיות, שבעולם האמת מקומן. בכל אופן יוצא מזה, שהיו גם כאלה, שלא הסתפקו בקבלת השיטה מן הסטואים וחפצו להכניס גם את הרוח הזר לתוך המדרש ההלניסטי, אלא שלא עלה בידם להרכיב זמורה זרה זו בעץ האגדה, שצמח על קרקע היהדות. המדרש ההלניסטי נשאר נאמן לתעודתו להרמת קרן הדת והמוסר בסביבה, שגלי ההתבוללות היו מפכים בה. ולפיכך: רצונך להכיר תופעה נהדרה זו בתולדות היהודים, ששמה היהדות ההלניסטית, כלך לך אצל המדרש ההלניסטי.

## מנחם שטיין



## הביטוי "המקום" במובן אדנות אלוהית

בימי בית שני ניכרת השאיפה להימנע עד כמה שאפשר מהשתמש בשמות אלוהים, ומשתדלים למלא את מקומם באופנים שונים. במובן זה אומרים: שכינה, רבון העולם, הוא, או "המקום". וכך אנו מוצאים, שהמחבר של ספר מכבים א' כותב "הוא" במקום: אלוהים. מתתיהו מעורר את בניו לאומץ רוח במלחמה עם השונאים הסוריים: "והוא ישמיד את השונאים לפניכם" (ג', כ"ב). על הקורא להבין, "שהוא" מכוון כלפי מעלה, אף ששם ד' לא נזכר לפני זה. או במקום אחר אנו קוראים: "כל המיחלים לו לא יכשלו" (ב', ס"א). גם כאן אין מקום לשם גוף יחסי, כי שם ד' לא נזכר לעיל.

כמו כן ידוע הביטוי מן ההגדה של פסה "ברוך המקום, ברוך הוא". אשר למקום הזה הנני משער, שלפנינו יש טופס מקורי ופירוש מאוחר (גלוססה) לטופס זה. במקור היה בתחילה רק "ברוך הוא", ומישהו כתב על שולי הגליון את הפירוש (ברוך הוא — ברכך המקום), לסוף נכנס הפירוש לתוך הפנים ונעשה מזה: ברוך המקום, ברוך הוא.

אמנם גם הביטוי "המקום" כשהוא לעצמו הנהו, כנראה, עתיק מאד, ובפרט אם נסכים לדברי ווייס בספר דור דור ודורשיו (חלק א', עמ' פ"ה), שכבר שמעון הצדיק השתמש בביטוי זה לשם סימון אדנות אלוהית. שהרי בספרי פרשת נשא ובמקומות אחרים מסופר על נזיר אחד, שאמר לו שמעון הצדיק: כמותך ירבו עושי רצון המקום בישראל. ווייס סבור, שכאן נמסרו דברי שמעון הצדיק כהויתם. איך שיהא, הכינוי האלוהי הזה בא מזמן קדום.

מה טיבו של הביטוי הזה, ומדוע נקרא ד' בשם מקום? המדרש בראשית רבא פרשה ה' ס"ח לפסוק "ויפגע במקום" מבאר: "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו מקום? שהוא מקומו של עולם ואין עולם מקומו". בהתאם לזה דרשו את הפסוק הנזכר, שהמלה במקום (ויפגע במקום) מוסבת כלפי מעלה, כלומר, שיעקב הזדווג (פירוש אחר: התפלל, מלשון: ואל תפגע בי) לאלוהים.

הרעיון הפאנתאיסטי המסובך שמונח ביסוד התפיסה, כי אלוהים הוא מקום העולם, הנהו מוזר בפי חכמי התלמוד. אבל הדבר יובן, אם נשים לב שחכמי אבן-עזרא קיבלו את הפירוש הזה מאת הדרשנים היהודיים-

הלניסטיים שבאלכסנדריה, ואלה הושפעו באופן ישיר מן הפילוסופיה היוונית. יען כי אותו הדרוש עצמו נמצא אצל פילון האלכסנדרוני, ופילון מביא אותו בשם מפרשים קדומים (פילון, על המנוסה, פרק י"ד). לפי המפרשים האלה, רומז הביטוי "במקום" למאמר האלוהי, הלוגוס, והוא נקרא מקום, כי אלוהים מקיף במאמרו את כל העולם ואין העולם מקיפו. באופן דומה נדרשים פסוקים שונים, אשר המלה "מקום" נמצאת בהם. אחרי פילון או, יותר נכון, אחרי רבותיו של פילון נגררו אבות הכנסייה הנוצרית, כגון תיאופילוס מאנטיוכיה (בספרו "אל אבטוליקוס", ב', פ"א), ואת הדרשות האלה מוצאים אנו גם בספר הוזהר לבראשית כ"ח י"א. אמנם רואים בעליל, שכולם נדחקו לתת טעם לביטוי, שהיה כבר מקובל וידוע, כי לולא זאת לא עלה בדעת בן אדם לדרוש דרוש רחוק כזה המתנגד אל הטרנסצנדנטיות ברוח היהדות. ובכן השאלה במקומה עומדת, מנין בא הביטוי הזה אשר עליו תלו אח"כ תלי תלים של דרשות?<sup>1</sup>

כל הענין הזה מוצאו, לפי דעתי, באי-הבנה. כידוע שולטת בתרגומים העתיקים השאיפה לכסות על האנתרופומורפיסמים שבתורה. ובכן במקום "יד ה'" מתרגמים "כוח ד'" וכדומה, כדי שלא לתאר את אלוהים בדמות אדם. שאיפה כזו ניכרת על כל צעד ושעל גם בתרגום השבעים, ובכמה מקומות מוציאים את הפסוק מידי פשוטו ומתארים את אלוהים כאישיות רוחנית בלי כל שמץ גשמיות. והנה יש פסוק בתורה, שהמפרשים והמתרגמים התחבטו בו תמיד הוא: ויראו את אלוהי ישראל (שמות כ"ד, ד'). כאן מתרגמים השבעים: ויראו את המקום (ton topon) אשר עליו עמד אלוהי ישראל. ובכן מקום במקום אלוהים. והנה תרגום השבעים היה קדוש ליהודי הגולה כמקור העברי, היה שגור בפיהם של היהודים הללו, כשם שהמקור העברי שגור היה בפיהם של יהודי ארץ ישראל. ולפיכך הנני משער, שיהודי אלכסנדריה התחילו להשתמש בביטוי מקום תחת אדנות, בהישענם על תרגום השבעים לפסוק הנזכר. במרוצת הזמן נשכח מקור הביטוי הזה, וביחוד אחר שהביטוי עבר לא"י אשר שם לא השתמשו בתרגום היווני. ומכיון שלא ידעו את מוצאו של הביטוי התחילו לדרוש אותו ולסוף הכניסו את הדרשה לתוך הפסוק.

תקדים דומה לזה מוצאים אנחנו בקשר עם הביטוי: הוא. ראינו לעיל, שכבר בספר מכבים א' מכנים את אלוהים במלה: הוא. לסוף התחילו לדרוש

1. מובן, שידוע לי הפירוש המקובל אצל המלומדים, שהמקום הכוונה לבית המקדש, ואח"כ לאלוהים השוכן בבית הזה (הערת ידידי ד"ר משה גוליגר). אמנם אלה לא שמו לב לדרוש של פילון. זולת זה אין המעבר מבית המקדש לאלוהות נהיר בפירוש זה; ואין כאן המקום להאריך.



פסוקים אשר בהם נמצאת המלה ההיא. דוגמא לדבר נמצא במדרש איכה רבתי (פתיחא ל"ד). כאן דורש ר' אחא את הפסוק: והוא אסור באזיקים (ירמיהו מ', א') כלפי מעלה; כלומר אלוהים, כביכול, (הוא — אלוהים) אסור בזיקים. הדרשן מכניס לתוך הפסוק הזה את הרעיון של גלות השכינה<sup>2</sup>. כך בקירוב השתלשל גם הביטוי "מקום" כאמור. תרגום השבעים היה, אם כן, המקור גם לביטוי כשהוא לעצמו וגם לדרשות התלויות בו.

•

---

2. לדרשת המלה הוא בפסוק בראשית ל' ט"ז במס' נדה ל"א ע"א ("וישכב עמה בלילה הוא — שהקב"ה סייע באותו מעשה") ולרעיון המיסטי הכמוס בדרשה זו ראה עכשיו אהרן קאמינקא בספר קלזנר (ת"א תרצ"ז) עמ' 177.

## היהדות והיוונות

אין לך דבר העומד בניגוד כה עצום לשיטה המדעית כמו הדיקטטורה במקצוע המדע. כבר המושג דיקטטורה מדעית מכיל בקרבו תרתי דסתרי, שני הפכים בנושא אחד. הדבר ידוע לכל מי שמתיחס ברצינות לבעיות המנסרות בעולם המדע, כי מוכרחים לצמצם לפי מידת היכולת את מספר המושכלים הראשונים בחקירה ולהגביל אותם לענינים הנראים ממש בחוש לרוב בהירותם ופשטותם. לעומת זה, אם מישוהו יוצא מתוך הנחות בלתי מבוססות ואותן הוא שם ליסוד חקירותיו כמושכלים ראשונים, הריהו חותר מתחת לכס האמת המדעית.

וכן הדין בנוגע לספרו של ז'ילינסקי על היוונות והיהדות<sup>1</sup>. בפתח הספר נותן המחבר חמש אכסיומות, וביניהן שתיים דלקמן: (א) הנצרות היא פיסגת השאיפות הדתיות של האנושות; (ב) הדת העתיקה של היוונים היא באמת הברית הישנה של הנצרות במובנה הנכון. אלה הם החשובים בין המושכלים הראשונים של הפרופיסור ז'ילינסקי, ותוצאותיהם הן כמעט כל ההשקפות של המחבר בספרו הנזכר. אמיתיותן של ההנחות האלה היא, לדידו, נעלה מכל ספק. ואם לחשך אדם לומר: זו מנין לך? התשובה ברורה: לכן הם מושכלים ראשונים, שאין להרהר אחריהם.

ספרו של ז'ילינסקי הנהו מענין מכמה טעמים. בתור פילולוג קלאסי, המכיר לנכון את כל הופעות חיי התרבות של היוונים והרומיים הקדמונים, מצטיין הוא במבטו הרחב ובאופקו המקיף פרובלימות העומדות ברומו של עולם. המחבר עומד בספרו על שאלות דתיות, תרבותיות וספרותיות בהשוותו את היהדות ליוונות, כדי להראות את מעלותיה של זו האחרונה על היהדות. ז'ילינסקי נותן בזה דחיפה להסתכלות ולהתבוננות בתופעות שונות של שתי התרבויות, הן של היהודים והן של היוונים, אולם השגיאה היסודית היא בעוכריו. למחבר היה גלוי וידוע מראש, כי היוונים השיגו בכל מקצוע ומקצוע מדרגת השלמות, ומאידיך גיסא, ריכוזה הנצרות בתוכה את כל היתרונות. ובכן המסקנה פשוטה, כי הנצרות נטלה את ערכיה מתוך היוונות ולא מתוך היהדות.

אכן, יש תורות נעלות שונות, שהן נמצאות דוקא ביהדות ובנצרות ולא

1. Tadeusz Zieliński, Hellenizm a Judaizm, Warszawa — Kraków 1927.  
בשני חלקים.

ביוונות. כאן יש מקום לבעל-דין להלוק ולומר: סוף סוף הנצרות נשענת על תורת היהודים ולא על אותה של היוונים. כדי לצאת מן המבוכה הזאת תקע המחבר את יתדותיו בפלפול. לא להנם שקד ז'ילינסקי, לפי דברי עצמו, שנים אחדות על הספרות הרבנית. כאן למד להכניס את הפיל בחזר המחט. ובכך תחילה משתדל המחבר בעזרת כרכורים שונים להראות, שדוקא אותם היסודות שגדון עליהם, מקורם היה ביוונות, וממילא אפשר ל"הוכיח", כי משם נכנסו אל הנצרות. שיטת הפלפול מתגלית בזה, שהמחבר מנצר את היוונות, כדי לייזן אחר כך את הנצרות.

הרי דוגמא: מודעת זאת, כי ה"מסיבה הקדושה" משמשת לנוצרים יסוד לומר, שהמסיבה הזאת לקוחה מן היהודים. תיאור המסיבה האחרונה של ישו ותלמידיו שב"ברית החדשה" דומה בכל פרטיו לסדר ליל הפסח היהודי, כמו שנהוג בסדר של פסח עד היום הזה. בא המחבר והופך את הקערה על פיה. יש מקום מעורפל מאד אצל סופר הכנסייה הנוצרית קלמנס איש אלכסנדריה שבו מדבר הסופר הזה על המלים המגוחכות השגורות בפי היוונים בעת הגיגת המסטורין שלהם: "אכלתי מן התוף ושתיתי מן המצלתים ועליתי לאפריזון". המחבר שש על המציאה הזאת כעל כל הון. הרי לפניכם הדוגמא הראשונה ל"מסיבה הקדושה" של הנוצרים — קורא ז'ילינסקי בקול תרועה. אמנם, אין איש יודע את משמעות המלים הנזכרות על בורין, וגם ז'ילינסקי אינו מנסה אפילו לבאר אותן. אבל אין ההבנה עיקר... המחבר בטוח, שמצא כאן את ה"סדר" היווני אשר שימש מופת למיסדי הדת הנוצרית, ובכך ניצור היוונות לשם ייוון הנצרות.

ז'ילינסקי שואף בספרו להשפיל את היהדות עד לארץ ולנשא את היוונות עד לשמי מרום. אולם יש שהמחבר מרגיש בעצמו, כי הגדיש את הסאה. הלא אי אפשר להכחיש, שיש ליהדות ערך גדול, ביחוד בשדה האמונה והמוסר. במקרים כאלה מראה המחבר כעין רגשי נוחם ושואל את עצמו: האמנם אין ליהדות כל מעלות טובות? והוא עונה: אדרבא, יש ויש. ושוב מציג הוא לעצמו את השאלה: האין כל מגרעות בתורת היוונים? והנהו מודה, שבאמת נמצאים הרבה סימני רקבון וירידה מוסרית בספרותם. ובכך — מרבה המחבר לשאול את עצמו — מי נתן לך רשות לברור בתיאורך את הטוב שביוונות ואת הרע שביהדות, ולא להיפך? אבל תיכף ומיד מתאושש המחבר ומחליט, שבאמת הדבר כך, כי רשאי הוא להעלים עין מן הטוב שביהדות ומן הרע שביוונות. את עמדתו זו מנמק ז'ילינסקי על ידי האופי השונה שיש לתורות שני העמים. ליהודים יש תורה מן השמים, ולתורה זו מייחסים הם ערך קאנוני, ולכן אסור להוסיף ולגרוע ממנה; בו בזמן שיחס היווני למסורת אבותיו היה חפשי. ז'ילינסקי משתמש במשל דלקמן: היווני מלמד את בנו שירת הומירוס אשר בה מסופר על הקטטות, הרציחות והניאופים של האלים.

הבן מתרגש ושואל: אבא, האפשר, כי האלים הטובים עשו את התועבות האלה? לזאת יענה האב, כי האלים נעלים באמת בהליכותיהם ואת דברי-הנבלה המסופרים בשירה בדה לו המשורר מלבו. אחרת אצל היהודים. אם האב ילמד את בנו תורה וימצאו מקום שאינו מתאים להשקפתנו המוסרית, כגון על האכזריות המצווה בתורה ביחס לשבטי כנען, כי אז אין האב יכול לומר, שמשם בדה לו את הדבר מלבו, שהרי כל התורה היא פרי גילוי השכינה לפי האמונה הקאנונית.

נימוקו של ז'ילינסקי הוא לכאורה הגיוני ומוצק, ותמיהני על שני מלומדים גדולים, הכומר פרופיסור שידלסקי<sup>2</sup> והחכם הידוע מתתיהו מיזס<sup>3</sup>, שבספריהם אשר כתבו נגד ז'ילינסקי לא נגעו בעצם הבעיה הזאת. ובאמת ז'ילינסקי לא שם לב לשלושה דברים. ראשית, אין אצלו עקיבות במה שמהלל הוא את הנצרות ומגנה את היהדות. הדת הנוצרית היא גם-כן קאנונית וספריה הקדושים מכילים הרבה דברי הבאי ובלתי מוסריים, לפי השקפת הנוצרים בזמננו. וספרי האבנגליון יוכיחו. ובכן מתעוררת השאלה, במה זכתה הנצרות להחשב לפיסגת השלמות למרות מגרעותיה ואופיה הקאנוני? ומה יענה האב הנוצרי את בנו, אם ישאלהו: אבא, היתכן, שסוקראטס החסיד רם-המעלות יימנה על ההמון הנדון לדראון עולם (massa perditionis) ולא תועיל לו כל צדקתו ביום עברה, רק מפני שבמקרה לא זכה לחסות תחת כנפי הכנסייה הנוצרית? העובדה מציינת, שהיהדות ה"לקויה" יצרה את המושג של "חסידי אומות העולם" הזוכים לחיי עולם הבא, בה בשעה שהנצרות אינה רואה כל אפשרות לפדות הנפש מחוץ לכנסייה, לפי הכלל: *nulla salus extra ecclesiam*.

שנית, שגה ז'ילינסקי במה שהעלים עין מן העובדה, כי תועבות האלים המתוארות על ידי המשוררים היוונים השפיעו בפועל לרעה על מידותיו של העם היווני, שכן מי שגנב או גזל, נאף או רצח יכול היה להצדיק את עצמו, כי אינו אלא מהקה את מעשי האלים. את הסכנה הכרוכה במסורת היוונים, שנשתמרה אצל המשוררים, הכירו כסגופאנס ואפלטון, ולכן גינה הראשון את הומירוס והסידוס, והשני אפילו גירש את הומירוס. אבי המשוררים היוונים, ממדינתו האידיאלית. לדעתי, אין זה מכריע, מה שהיווני היה חפשי כלפי מסורת אבותיו, ויכול לבטל אותה, אם לא התאימה להשקפתו; אלא העיקר הוא, עד כמה השתמש היווני באמת בזכות בחירה זו, כדי לצרף את מידותיו. וההיסטוריה מעידה, שהאופי הבלתי-קאנוני של דת היוונים לא גרם

2. בכתב עת Ks. Prof. Szydeliski, Religia helleniska, Stary Testament i chrześcijaństwo

3-1. חוברת 1, Ateneum Kapłańskie XXI (1928)

3. Mateusz Mieses, Hellenizm a Judaizm, Przemysł 1928

כלל וכלל לזקק ולצרף הדעות המעשים של העם היווני. אמנם, הפרופיסור ז'ילינסקי, עצם את עיניו מראות את האמת ההיסטורית הזאת. שלישית, ובזה הגענו אל הנקודה המכרעת, המחבר לא שם לב לעובדה הידועה, כי גם הדתות הקאנוניות, וממילא גם דת היהודים, משתנות ומתפתחות לפי תנאי הזמן והמצב התרבותי של העם. ידוע לכל החוק של "עין תחת עין". כיון שהכלל הזה לא היה מתאים להשקפת התנאים, פרושו ש"עין תחת עין" משמע ממון. ובכן אין מנקרים את עין החייב בדין, אלא הנאשם משלם כסף לפי שומת בית-דין. הסמכות של הדת לא סבלה מפני הפירוש הזה המוציא את הפסוק מידי פשוטו. ולעומת זה היתה ירידת האבטוריטה של הדת הכרחית אצל היוונים, אם כל בר-נש יכול לבטל כלאחר יד את המסורה של העם. אך מאת העברי לא גזלו את האמונה, אשר בלעדיה לא היה יכול להתקיים, במה שהכניס, או יותר נכון: נכנס מאליו, פשט חדש לתוך המסורה הקדושה בעיני העם. וכל בן-דעת יודע, איזה ערך חינוכי יש לזה שלא השמיטו את קרקע האמונה מתחת לרגלי העם העברי, כמו שעשו אצל היוונים.

אשר לאכזריות התורה כלפי הכנענים אפשר להראות את השאיפה להוציא גם כאן את הפסוק מידי פשוטו כבר בספר חכמת שלמה (י"ב ג' וכו') ובתלמוד (ירושלמי, שביעית פרק ו') בהתאם למצב המוסרי של הזמן. לפי התלמוד, השתדלו העברים הקדמונים לעשות שלום עם הכנענים, וב"אכזריות" השתמשו רק לאיים עליהם, כדי שיהיו נוטים לכרות ברית שלום. ועד כמה שידעוטי מגיעות, היה פולוס השליח הנוצרי (!) היחיד, שהבין את האכזריות כפשוטה (מעשי השליחים י"ג, י"ט)... יוצא מזה, שהפירוש העברי, אשר ניתן במשך הזמן למקומות שונים בתורה, שלא היו לפי רוח העם, מילא את מקומה של זכות הבחירה אצל היוונים. ובזה מופרך נימוקו של ז'ילינסקי בנוגע לאופי השונה של שתי הדתות, היהודית והיוונית.

אין כאן המקום לעסוק בפרטים — על זה חיברתי ספר שלם —<sup>4</sup> אלא על השיטה הנפסדה של ז'ילינסקי אנו דנים כאן. ולכן אביא לאחרונה עוד מקום אחד, שהוא אופייני לגבי אופן עבודתו המדעית, כביכול, של המחבר הזה. ראינו כבר, שהמחבר מיחס זכות הבחירה ליוונים. אפס כי הם לא הרבו להשתמש בזכות זו; לעומת זה משתמש בזכות הזאת — המחבר ז'ילינסקי עצמו בכל היקפה ומלואה...

בדברו על הופעת אלהים בא המחבר למסקנה, שכאשר אלהי ישראל מופיע

4. Edmund Stein, Judaizm i Hellenizm, Kraków—Warszawa 1929.

מדכא לבב. כל העולם חל מפניו ואימה מרחפת על הבריות. אחרת לגמרי אם אפולון, אליל היופי, מתגלה בהדרו לקהל מעריציו; כולם ששים ושמחים. בתבל, התוצאות מזה שליליות הן, עד שמחזה שדי מקבל אופי נוגה ונזעם, העליצות חדרת גם לחיק הטבע וכל היקום אומר שירה. כסעד לדבריו מביא המחבר מקומות מתאימים מן התורה ומן הספרות היוונית, אם כי כל המתמצא בשתי הספרויות יוכל על נקלה להביא ראיות להשקפה הפוכה מזו. אפשר, למשל, לקחת תופעת אלהים "עליזה" אחת מן התורה ותיאופניה זעומה מן השירה היוונית ו"להוכיח" במופתים חותכים, כי דווקא ההיפך מזה הוא האמת! ניקח, למשל, את הפרק של "לכו נרננה לד' נריעה לצור ישענו". כל הפרק הוא מלא דיצה וחדווה לרגל הופעת השכינה. ומן הצד השני נשווה את ביאת אפולון באיליאס של הומירוס (א', מ"ד וכו'). כאן הופעת אפולון מביאה בעקבותיה מחלות נוראות:

"ירד מרמות אולימפוס ובלבו חמתו נתכת  
 קשתו על כתפו ואשפתו הסגורה על כל עבריה,  
 צלצלו חציו על כתפו בצעדו בחרון אפו,  
 הלך והיה מראהו כמראה ליל צלמות.  
 . . . . .  
 פגע בהם, ולא כבו השרפות ששרפו למתים".

(תרגום טשרניחובסקי)

כלום אפשר להוציא מזה, כי אפולון הוא אליל הזעם ואלהי ישראל הוא אלהי החדווה? לא מיניה ולא מקצתיה. מי שאומר כך אינו אלא טועה, כשם שטעה זילינסקי בהחלטתו ההפוכה. אמור מכאן, כי עלינו להזהר מן הכללה על יסוד מקומות בודדים. כל המשתמש בכגון זה ב"זכות הבחירה", הריהו שוגה ומשגה.

כללו של דבר: לספרו של זילינסקי יש רק ערך בה במידה שהוא מעורר את השאלות, אבל לא בפתרון שהוא משתדל לתת להן. בפתרון ניכרת השאיפה לרומם את התרבות היוונית עד לאין חקר. יש שהושדים את זילינסקי באנטישמיות. אמנם מי שיודע אותו פנים ושוחח אתו ארוכות וקצרות ככותב הטורים האלה, יעיד, שאין המשפט הזה צודק. זילינסקי מחבב אפילו את היהדות הנוכחית, וביחוד רוחש הוא חיבה לנרמי ההתקדמות בין היהודים. אלא שהוא מתייחס באיבה ליהדות העתיקה, העוינת, לדעתו, את תרבות היוונים. ואף גם זאת. למסקנותיו בא זילינסקי לא כל כך מתוך שנאת היהדות מאשר מתוך אהבה מופרזה ליונות. אהבתו זו גרמה לקלקול השורה. הכלל הידוע של שופנהויזר מתאמת בנידון דידן, אם כי בצורה קצת משונה: האהבה היא גם הרעיון.



## ”תן לי יבנה וחכמיה“

בתלמוד ובמדרש מתוארת הפגישה הרת המאורעות של ר' יוחנן בן-זכאי ואספסינוס לפני שערי ירושלים הנצורה<sup>1</sup>. שני אנשים אלה מסמלים שני עולמות ושני כוחות שונים, כוח האגרוף וכוח הרוח, הראשון בגדולתו ובגבורתו, והשני בשפלותו ובחולשתו. אמנם עתיד הלה להתגבר על הלו במרוצת הזמנים. אספסינוס, סמל החוסן הגשמי, עבר וחלף מן העולם, ורוחו של ר' יוחנן בן-זכאי חי וקיים.

הרגע הדראמטי של הפגישה הנזכרה מצודד את לבנו, עד שאנו נוחים לשכוח את הפרטים הבלתי היסטוריים שבסיפור. תוכן הסיפור ידוע. ר' יוחנן בן-זכאי הופיע לפנא אספסינוס בעת מצור ירושלים ומברך אותו כדרך שמברכים קיסר רומי<sup>2</sup>, ובוזה ניבא לו ר' יוחנן בן-זכאי שעתיד הוא לשבת על כס הקיסרים הרומיים. אח"כ מבקש ר' יוחנן בן-זכאי מאת המפקד הרומי, בין היתר, שיתן לו את יבנה וחכמיה. המצביא הרומי ממלא את משאלתו הצנועה של ר' יוחנן בן-זכאי מבלי להרגיש, כי בוזה מניח הוא עצמו את היסוד להתחדשות עם ישראל במרכז רוחני חדש.

בסיפור זה יש להבחין בין שני דברים, המסגרת של הסיפור ועצם בקשתו של ר' יוחנן בן-זכאי. אשר למסגרת, הרי יש כאן דברים שהמציאות ההיסטורית סותרתם. ראשית, לא אספסינוס הוא שצר על ירושלים, אלא בנו טיטוס. שנית, בתחלת מצור ירושלים (באביב שנת 70) כבר היה אספסינוס קיסר רומי, ולכן שלח את בנו טיטוס להמשיך את המלחמה ביהודים ולשים מצור על בירתם. וממילא לא היה אז מקום לנבואות לאחר שאספסינוס כבר תפס את השלטון ברומי. שלישית, ענין הנבואה מייחס יוסף בן מתתיהו לעצמו (מלחמת היהודים ספר ג', ח' ט'); אבל זה היה עוד בגליל לפני מצור ירושלים. יוסף קיבל חנינה מידי אספסינוס לאחר שנתקיימה נבואתו בשנת 69. זה מתקבל על הלב, ואילו הסיפור התלמודי על ר' יוחנן בן-זכאי מכיל אנאכרוניסמים בלתי אפשריים.

1. המקומות: גיטין נ"ו ע"ב; מדרש איכה רבתי פ"א; אבות דר"ג נוסחא א' פ"ד (נוסחא ב' פרק ו').

2. "ביבי דומיני אמפרטור" (vive domine imperator). ראה ערוך מוספי והערת בובר לאיכה-רבתי פ"א הערה רס"א.

אמנם, אין טעם להטיל ספק באמיתות הגרעין ההיסטורי, והוא שר' יוחנן בן-זכאי שאל מאספסיינוס או מטיטוס<sup>3</sup> את יבנה וחכמיה, כדי לייסד שם מרכז דתי חדש.

ברם, מתעוררת שאלה חשובה אחרת, והיא: מה ראה ר' יוחנן בן-זכאי לבחור דוקא בעיר יבנה ולא במקום אחר? לכאורה, מכיל נוסח הבקשה "תן לי יבנה וחכמיה" את התשובה לשאלתנו, היינו, כי ביבנה היה כבר מקודם מקום תורה ומושב חכמים<sup>4</sup>, ולכן ביקש ר' יוחנן בן-זכאי לתת לו את המקום הזה. ובאמת נראה, שעוד לפני החורבן התרכזו חכמי ישראל בעיר זו. כך משמע גם מלשון המשנה סנהדרין י"א, ב': אין ממיתין אותו (זקן ממרא) לא בב"ד שבעירו ולא בב"ד שביבנה, אלא מעלין אותו לב"ד הגדול שבירושלים וכו'. מזה אפשר להסיק, שעוד בימי קיום הבית, בהיות בית דין גדול בירושלים, הצטיין המרכז שביבנה ובית הדין של העיר הזאת, עד שמצאו לנחוץ להדגיש שאין לבית דין זה רשות להמית זקן ממרא<sup>5</sup>. ואם כך הדבר, הרי לא היתה יבנה של ר' יוחנן בן-זכאי, אליבא דאמת, מרכז חדש, אלא בעצם מרכז מחדש.

אמנם הדרה קושיא לדוכתה: במה זכתה יבנה להיות מקום ועד לחכמים עוד לפני חורבן הבית? שהרי ליבנה ודאי שלא היתה מסורת עתיקה בפינה זו, שכן יבנה היתה בימי המכבים לעיר אלילית<sup>6</sup>, ששרפוה משום שיושביה הציקו ליהודים המעטים שגרו בעיר הזאת. אמנם, בימי אלכסנדר ינאי נתרבתה שם האוכלוסיה היהודית<sup>7</sup>, אבל פומפיוס קרע את העיר הזאת מיהודה ועשה אותה לפוליס יוונית<sup>8</sup>. מובן, שבתנאים כאלה לא היה שם קרקע מתאים ומוכשר להתפתחות ישיבות ותלמוד תורה.

המצב לא נשתנה בהרבה לטובה כאשר שבה העיר לרשות היהודים בימי הורדוס, שכן המלך הזה העדיף את הזרים, הסורים והיוונים על היהודים.

3. יתכן שהכניסו את אספסיינוס במקום טיטוס משום שלא רצו ליחס מתנה גדולה וחשובה כזאת ל"טיטוס הרשע", כפי שהוא מכונה בספרות התלמודית, ואח"כ הוסיפו מומנטים אחרים, כענין הנבואה הקשור באספסיינוס ולא בטיטוס.  
4. זאת הרגיש גם קלוזנר, היסטוריה ישראלית ח"ד, עמ' 213.  
5. ראה רש"י ותוספות מס' סנהדרין פ"ט ע"א שמתלבטים בקושי: אמאי נקט יבנה?  
6. ספר מכבים א', ד' ט"ו, ה' נ"ה, י' ס"ט, ט"ו מ' וביחוד מכבים ב', ח' וכו'.  
7. יוסף בן מתתיהו קדמוניות היהודים י"ג, ט"ו ד'.  
8. קדמוניות י"ד, ד' ד', ומה"י א', ז' ז'. השווה א. צ'ריקובר, היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית עמ' 135. על האליילים ביבנה ראה עכשו E. Bickermann, Revue de l'Hist. des Rel. 1937, 214. בקשר עם כתובת ההקדשה של סוחרים סוריים-יווניים בדרוס: (Exploration 'Hpaκλῆ καὶ 'Αυρωνά θεοῖς 'Ιάμνειαν κατέχουσιν de Délos XI, 279)



ובוודאי לא סייע לחיזוק התורה והיהדות במקום זה. אם כן הדבר איך באו החכמים ליבנה באין מסורת ותנאים נחוצים לכך?

הנה את פתרון החידה יש לחפש, לפי דעתי, דווקא בשלטון הורדוס. השליט הזה חשב את ארץ יהודה לקנינו הוא ועשה בה כאדם בתוך שלו, וחלקים ממנה הנחיל ונתן במתנה כאוות נפשו. את העיר יבנה נתן בצוואתו לאחותו שלומית<sup>9</sup>, וזו נתנה שוב את העיר לקיסרית ליביה<sup>10</sup>. יבנה עברה אח"כ לרשות טיבריוס קיסר כאחווה פרטית.

מכאן ואילך אנחנו מוצאים משטר מיוחד ביבנה. הקיסר טיבריוס ממנה מפקח (ביוונית: אפיטרופוס) מיוחד ביבנה, ומוציא בזה את העיר מכמה בחינות מתחת הפיקוח הכללי של המשגיח הרומי ביהודה<sup>11</sup>. אפיטרופוס כזה מוצאים אנחנו ביבנה גם בימי הקיסר קאיוס קאליגולה. שם האפיטרופוס של יבנה שבימי קאליגולה הוא קאפיטון, הנזכר אצל יוסף בן מתתיהו ופילון<sup>12</sup>. העיר יבנה נמנתה איפוא על הנכסים הפרטיים של קיסרי רומי סמוך לחורבן ירושלים<sup>13</sup>.

בימי קאליגולה היו היהודים הרוב של תושבי יבנה, כפי שמוסר לנו פילון. היהודים היו קנאים דתיים, וכאשר בנו תושבי העיר האליליים מזבח לשם הקיסר קאליגולה שעשה עצמו אלוה, כמו היהודים והרסוהו, ובזה גרמו להתרגזותו העצומה של הקיסר נכה-העצבים. הקיסר, ברצותו להעניש את כל היהודים בעד העזת יהודי יבנה, ציווה להקים פסל בהיכל שבירושלים, ורק בדרך נס ניצלו היהודים והיהדות מתיגרת יד הקיסר<sup>14</sup>, שנטרפה עליו דעתו.

גם בעת המרד הגדול שמרדו היהודים ברומי לא ישבו יהודי יבנה בחיבוק ידיים. וראיה לדבר, שאספסיינוס נאלץ פעמיים לשלוח משמר צבא לעיר זו<sup>15</sup>. אמנם כל זה מוכיח רק, שיבנה הוכשרה יותר ויותר להיות מדור חדש לתורת היהדות. אבל עצם הסיבה שיבנה נבחרה להיות מרכז התורה היא, לפי דעתי, העמדה המיוחדת שתפסה עיר זו כאחווה פרטית של הקיסרים. יבנה, שהיה לה מפקח קיסרי מיוחד, היתה כעין מדינה בתוך מדינה בעניני

9. קדמוניות י"ז, ח' א'; מה"י ב', ו' ג'.

10. קדמוניות י"ח, ב' ב'; מה"י ב', ט' א'. שם גם על ערים אחרות (אשקלון, אשדוד ופאסאליס) שנתנה שלומית לקיסרית. אמנם על משטר המקומות האלה בימי החורבן אין לנו ידיעות.

11. קדמוניות י"ח, ו' ג'.

12. יוסף בן מתתיהו קדמוניות י"ח, ו' ג' ופילון האלכסנדרוני המלאכות אל קאיוס

סע' 199.

13. ראה הערותי למקום זה שאצל פילון ב"כתבי היסטוריה" של פילון האלכסנדרוני

בתרגום ובעבוד שלי (תל-אביב תרצ"1), עמ' 201.

14. יוסף בן מתתיהו מה"י ד', ג' ב'. ח' א'.

מסים וארנוניות, וגם בתחום האדמיניסטרציה הכללית היתה יבנה תלויה במפקח החלקי שלה, שייצג בה את הקיסר כבעל הקנין הפרטי שלו. הענין דורש השוואה אל הדומינות הפרטיות של קיסרי רומי בכלל, ומחוך כך נבין גם את עמדת העיר יבנה. בפרובינציות הרומיות יש שמדינה שלמה נחשבה לקנין הפרטי של הקיסר. כך, היה הדבר במדינת מצרים, שהיתה כבר נכס פרטי של אבגוסטוס<sup>15</sup>. או רק מקומות מסויימים היו שייכים לקיסר בתורת *res privata* או *patrimonium Caesaris* שלו<sup>16</sup>. במקומות אלה היה מפקח (*epitropos* = *procurator* ביוונית) ממעמד הפרשים<sup>17</sup>. למרות דלות המקורות, אין ספק, שהיה קיים הבדל עיקרי בין הפרובינציות, שהכנסותיהן הלכו לטמיון, כלומר לאוצר (*fiscus*) של האימפריה, ובין אלה שהכנסותיהן נשלחו לאוצר הקיסר<sup>18</sup>.

בנוגע ליחסו של המפקח החלקי למשגיח המדינה, יש ללמוד מן הנכסים הפרטיים של הקיסר קומודוס באפריקה הצפונית. לענין זה הקדיש מומסן בזמנו מחקר מיוחד<sup>19</sup>.

אולם אותנו מענינת ביחוד שאלת העצמאות הפוליטית של הציבור המקומי בדומינות הקיסר, כי מזה אפשר יהיה ללמוד גזירה שווה על המצב ביבנה. הדבר כרוך בעמדתו של המפקח החלקי. שכן אם למפקח זה היו זכויות מיוחדות במקצוע המשפטי, בדומה לזכויות המשגיח הכללי, כי אז יש לשער, שביבנה, שנמצאה תחת שלטון מפקח חלקי, היתה קיימת גם סנהדריה מקומית, דוגמת הסנהדריה הירושלמית. יחס הסנהדריה שביבנה למפקח המקום היה איפוא כיחס הסנהדריה הירושלמית למשגיח המדינה, וממילא נהנו יהודי יבנה מאבטונומיה מסויימת הכרוכה במוסדות תרבותיים מתאימים.

הנה מומסן מגיע במהקרו למסקנה, שלמפקח הקיסרי החלקי היתה יזמה

15. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* II (1884), 255 מצרים היתה דומנה

פרטית של אבגוסטוס, והכנסות המדינה היו שייכות לאוצר הפרטי של *iure fisci*.

16. מארקווארט שם עמ' 257.

17. Ludwig Hahn, *Rom und Romanismus im Osten*, 118; Hirschfeld, *Verwal-*

*tungsbeamte des römischen Kaiserreichs*, 385.

18. H. Schiller, *Röm. Staats- und Kriegsaltertümer* 99 (*Röm. Privataltertümerin*:

*Röm. Altertümer Schiller-Voigt, Müller-Handbuch* IV, 2): Die Trennung zwischen *patrimonium* oder *res privata* des Kaisers und dem aus öffentlichen Mitteln errichteten *Fiskus* hat zweifellos stets bestanden, ist aber für uns schon am Ende des ersten Jahrhunderts in ihren Einzelheiten nicht mehr erkennbar. ראה גם Schiller (*Handbuch Müller* IV, 2) עמ' 368 וכו'.

19. Th. Mommsen, *Decret des Commodus für den Saltus Burumitanus Hermes*.

XV, (1880), 385—411.

משפטית מיוחדת ושהמפקח החלקי היה ממלא בנכסי הקיסר את מקום המשגיח במדינה כולה<sup>20</sup>. הנני סובר, אפוא, שבתוקף התנאים האמורים נוסדה ביבנה סנהדריה או בית דין גדול בימי הקיסרים הראשונים לפני חורבן הבית, בהתאם למשטר הספציפי של העיר. ואולי נהרס באמת המזבח של הקיסר קאליגולה ביבנה מטעם סנהדריה זו ומכאן הרוגו העצום של הקיסר. מסביב למוסד העצמאי הזה התרכזו חכמים שונים עוד בימי קיום הבית. אלה הם חכמי יבנה מלפני זמנו של ר' יוחנן בן-זכאי. זכר לסנהדריה שביבנה מצאנו כבר במשנה סנהדרין, ולהם מכוונות המלים: יבנה וחכמיה.

מימי הקיסרים קלודיוס, נירון, אספסינוס וטיטוס אין לנו כל ידיעה ע"ד משטר יבנה, אבל הדעת נותנת שהשליטים האלה ירשו את העיר מאת קודמיהם, כשם שטיבריוס וקאליגולה ירשוה מאת הקיסרית ליביה וכו'. ואם כן הדבר, הרי יש לנו טעם כפול לבקשת ר' יוחנן בן-זכאי. הוא ביקש מאת אספסינוס, או אפילו לפי השערתנו מאת טיטוס, לתת לו את יבנה, ראשית, משום שהעיר היתה נכס פרטי של אספסינוס, אביו של טיטוס המצביא. ושנית, יען כי ליבנה היתה כבר מסורת ידועה של סנהדריה עצמאית בהתאם למשטר העיר, כאמור. שני הטעמים הם בבחינת הא בהא תליא. כי הסנהדריה העצמאית היתה תלויה באופי של הקנין הקיסרי הפרטי של העיר. אמור מכאן, שבקשת ר' יוחנן בן-זכאי לא היתה סתם דבר שבמקרה, אלא הכל היה מיוסד ומבוסס מבחינה תרבותית ומשפטית.

---

20. Es scheint also in den Dominalbezirken auch in der Rechtspflege der Procurator an die Stelle des Statthalters getreten zu sein, 401 המשפט הקומונאלי היה אמנם לקוי בדומנות אלה; לעומת זאת התפתחה יפה הקהילה הדתית (Sacralgemeinschaft) עם כהניה ומנהיגיה (393 וכו'). מקומות כאלה שימשו אה"כ מושב להגמונים נוצריים (394), והם המשיכו את המסורת של העצמאות התרבותית-דתית.

## מנחם שטיין

## הי יחוד הלאומי והאיחוד האנושי בפילוסופיה של רבי יהודה הלוי

החיים הדתיים, וביחוד החוויות הדתיות, כוללות בתוכן אנטינומיות שונות. בעצם יסודה של התופעה הפסיכולוגית הזאת, ובכן ברגש הדתי כשהוא לעצמו, מונחת האנטינומיה, המתגלה ביחס האדם לאלהים וביחס היצור אל היוצר. היחס הזה מקורו ברגש מורכב, רגש הקורבה ורגש הרוחק כאחת. האדם, שנוצר בדמות אלהים, מרגיש עצמו קרוב לאלהים בהיותו אדם; אולם בעת ובעונה אחת הוא מרגיש עצמו רחוק תכלית הריחוק מהאין-סוף בהיותו רק אדם. סתירות כאלה נעוצות בכל דת התגלותית, עד כמה שהיא יצאה כבר מתקופת הילדות שלה, אבל עדיין לא איבדה את רעננותה וגרעיניותה ע"י הספקולציה התיאוסופית. בין האנטינומיות האמורות, אשר אפשר למצוא את אותותיהן בכל שיטה דתית מפותחה, נמצאת גם הסתירה בין הפרטיקולר-ריומוס והאוניברסליזמוס, בין היחוד הלאומי והאחד הכל-אנושי.

בנוגע למסורת הדתית העברית יש לסתירה זו גם יסוד היסטורי. העם העברי היה במשך דורות רבים בא-כוחו היחיד של המונותאיזמוס המוסרי, והוא בלבד היה מכריז על אידיאלים נעלים, הכרוכים ברעיון האחדות. ההתבודדות הארוכה של "עם לבדד ישכון" וההתייחדות הלאומית-דתית הטביעו חותם אֶתְנִי על המונותאיזמוס העברי. לזה גרם הזיהוי, לא הזוהר, של העם היהודי עם היהדות, של נושא האידיאה עם האידיאה עצמה. זוהי הקרקע, אשר ממנה צמח הפרטיקולרִיזְמוס היהודי. ברם יש והאידיאה עצמה באה לידי בטוי באופן בלתי תלוי במייצג האידיאה, ואז מוטעמת בפירוש המגמה האוניברסלית, הנובעת מעצם עצמותה של היהדות. בצדו של "הבן הבכור ישראל" (שמות ד' כ"ב) עומדים אז "האחים מצרים ואשור" (ישעיה י"ט כ"ה). מקום הסוג האֶתְנִי תופס המומנט האֶתְנִי הדתי, היינו כבוד האדם, שנברא בצלם אלהים, וככה נובע היחוד הלאומי-דתי מן הנסיון ההיסטורי, ואילו האחד האנושי מושרש בקרקע מֵטָא-היסטורי, לאמור: על-היסטורי, בעולם של האידיאה הטהורה.

ברור, איפוא, כי בה במידה שאיזה הוגה דעות דתי נוטה יותר להעריך תופעות תרבותיות ידועות הערכה היסטורית, יותר ידגיש את המומנטים הפרטיקולריים, הלאומיים; ולהיפך: אם הוגה דעות זה תופש את התופעות הנידונות תפישה פילוסופית טהורה, כי אז ישתדל להטעים בראש וראשונה

את הצדדים הכלליים של התופעות, וממילא אם זה יהיה חוקר פילוסופי, המראה נטיה יתרה אל ההיסטוריוסופיה, במקרה כזה גם הפרטיקולריזמוס וגם האוניברסליזמוס יחפשו להם ביטוי מתאים בשיטתו. המתיחות בין שני המוטיבים תגדל בה במידה שתתגבר הדינאמיקה השכלית והרגשית של הפילוסוף הנדון. הוגה דעות דת-לאומי כזה, שהצטיין בתגבורת השכל והרגש, היה רבי יהודה הלוי.

#### א. היחוד הלאומי — נקודת המוצא

נקודת המוצא משמש אצל ריה"ל הנסיון ההיסטורי. בבחינה זו ריה"ל הנהו חזיון מיוחד בפילוסופיה העברית של ימי הבינים. בעוד שהפילוסופים שקדמו לריה"ל, החל מר' סעדיה גאון, הדגישו להלכה את שלטון השכל, כדי לעשות בפועל את הפילוסופיה לשפחת התיאולוגיה, הרי ריה"ל קובע לשכל מראש תחומים, אשר עליו להישאר בהם, כדי שיימנע מחיטוטים ספלים. על השכל אפשר להסתמך במדעים מדויקים, כגון הנדסה והגיון (כחורי ה' י"ד)<sup>1</sup>, אולם כבר בתורת הטבע נתקל השכל במכשולים גדולים, והנהו אנוס להשתמש בהשערות פחות או יותר מבוססות. בימי הבינים, למשל, הכל האמינו בקיומם של ארבעת היסודות (אש, רוח, מים, עפר), אשר מהם נִתְהַוָּה הכל, והנה ריה"ל נועז להטיל ספק באמתות הכלל הזה, אשר שרשו בפילוסופיה העתיקה (שם).

אם באמצעות העיון השכלי אין להשיג כל ודאות אפילו במקצוע ההופעות הטבעיות, מכל שכן שאין ביכלתו לפתור את החידות, הקשורות בעולם העל-חושי. אין אם-כן תקוה להגיע בעזרת השכל להבנת המקור הראשון של ההויה, הוא אלהים, וממשלת ההשגחה בעולם. ריה"ל מכיר בגודל הפילוסופים היוניים, אשר השיגו אמתות שונות, וביחוד מציאות אלהים כעילה ראשונה, בעזרת ההיקש השכלי. אפס כי המדע הפילוסופי הוא פגום ואינו מספיק לפתור בעיות יסודיות חשובות וביניהן את שאלת ההשגחה. זולת זה הכרת מציאות האלהים של הפילוסופים היא משוללה כל רגש עמוק. בעצם אין הכרת אמת זו משתנה אצלם מהכרת אמתות מאתימטיות וטבעיות. הפילוסופים חודרים לתוך האמת ותופסים אותה, אבל הם עצמם אינם חוזרים אותה אמת ואינם נתפשים הדדית על-ידיה (ד' י"ג, י"ד, ט"ו)<sup>2</sup>.

1. לקמן נסמן בסוגרים רק את מספר הספר והפרק של "הכוזרי", אשר עליו נשען בעיקר במחקר זה.

2. בנוגע לחיד-צדדיות במשפט ר' יהודה הלוי על דת הפילוסופים — השווה יוליוס גוטמן *Die Philosophie des Judentums* (München 1933), 143 sq. ראה גם: רמב"ם, מורה נבוכים, ח"א, פל"ו.

מתִּיצַבֵת אִפּוּא הַשְּׁאֵלָה: הֵיכֵן הוּא הַמְקוּר שֶׁל הַיְדִיעָה הַזֹּאת, אֲשֶׁר בִּה אֲנַחְנוּ מְכִירִים לֹא בְלִבְד אֶת עֵצֶם הָעוֹבְדָה שֶׁל מְצִיאוֹת אֱלֹהִים, אֲלֵא גַם אֶת כְּנוּוֵי הַנִּכְבְּדִים, הַמְעוֹרְרִים בְּלִבְנוּ חַיִּיהָ רִלִּיגִיוֹת עִמּוּקָה? אִם הָאֵמֶת הַפִּילוֹסוֹפִית לֹא תַעֲצוֹר כּוֹחַ לְהִלְהִיב אֶת לִבְנוּ וְלִהְכַנִּיף אֶת נַפְשׁוֹ, — שֶׁלֹּש הַצּוֹרוֹת הַיִּסוּדִיתוֹת שֶׁל הַרְגֵשׁ הַדְּתִי: הִירָאָה, הָאֵהָבָה וְהַשְּׂמֵחָה<sup>3</sup>, מֵאִין תִּמְצָאנָה? הַמְקוּר הַזֶּה הוּא הַתְּגִלּוֹת אֱלֹהִים כְּעוֹבְדָה הִיסְטוֹרִית, הַמְתַּאֲמֶתת בְּאוֹפֵן אוֹבִיקְטִיבִי. מֵאַחַר שֶׁרַק הַתְּגִלּוֹת שֶׁעַל הֵר סִינִי מְתַאֲמָה לְכָל הַדְרִישוֹת הַכְּרוּכוֹת בְּכִלְי הָאֵמֶתוֹת (verificatio) שֶׁל עוֹבְדוֹת הִיסְטוֹרִית<sup>4</sup>, נִמְצָא, שֶׁרַק הַתּוֹרָה יִכּוֹלָה לְשַׁמֵּשׁ מְקוּר הַכְּרָה לְגִלּוֹת לָנוּ אֶת הָאֵמֶתוֹת הַנִּידוֹנוֹת בְּאוֹפֵן בְּהִיר וּבִרְוֹר, וְאִילוּ הַפִּילוֹסוֹפִים מְכִירִים אוֹתָהּ רַק כְּמִבְעַד לְעִרְפֵל.

מֵאַחַר שֶׁר' יְהוּדָה הַלְוִי הִשְׁעִין אֶת אֵמֶתוֹתָהּ שֶׁל תּוֹרַת מֹשֶׁה כְּבִיטִי יִשְׂרָאֵל שֶׁל רִצּוֹן אֱלֹהִים עַל עֲדוֹת הִיסְטוֹרִית בְּטוֹחָהּ, מִפְּתַח הוּא אֶת הָרַעִיוֹן שֶׁל בְּחִירַת יִשְׂרָאֵל, הַכְּלוּל בַּתּוֹרָה זֶה. הַחוֹקֵר שֶׁלֹּנוּ מְקַשֵּׁר עִם זֶה אֶת הָאוֹפִי הַנִּבְהָר שֶׁל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל. לְשֵׁנֵי הָאֱלֵמֶנְטִים הָאֵלֶּה יֵשׁ חֲשִׁיבוֹת מְרֻבָּה בְּשִׁבְלֵי מַחְקָרְנוּ, וְלִכֵּן נִקְדִּישׁ לָהֶם שְׁנֵי פְרָקִים מִיּוֹחֲדִים.

## ב. בְּחִירַת יִשְׂרָאֵל

לְעִנִּין בְּחִירַת יִשְׂרָאֵל יֵשׁ עֵרֶךְ מְכִרֵעַ בְּהִיסְטוֹרִיוֹסוֹפִיָּה שֶׁל רִיֵּה"ל. הוּא אִינּוּ מִפְּקַפֵּק בְּכֵךְ, שְׂאֵם רַק עִם יִשְׂרָאֵל זָכָה לְהַתְּגַלּוֹת אֱלֹהִים וְלְתַעֲוָדָה שֶׁל הַפְּצַת רַעִיוֹן הָאֵהָדוֹת בֵּין כָּל בְּאֵי עוֹלָם, בּוֹדָאֵי יֵשׁ טַעַם לְדַבֵּר. בְּרֵם, רִיֵּה"ל בַּתּוֹר פִּילוֹסוֹף לֹא הִסְתַּפֵּק בְּאֵמוֹנָה דּוֹגְמָאטִית בְּנוֹגַע לְתַפְקִיד יִשְׂרָאֵל. כְּדִי לְהַסְבִּיר אֶת שְׁלִיחוֹת יִשְׂרָאֵל וְעַמְדָתוֹ הַמִּיּוֹחֵדָה בֵּין אוֹמוֹת הָעוֹלָם, מִשְׁתַּמֵּשׁ רִיֵּה"ל בְּנִימוֹקִים לְקוֹחִים מִן—הַפִּילוֹסוֹפִיָּה הַיּוֹנִית. הַפִּילוֹסוֹף בְּה' הַיְדִיעָה הִיָּה בַתְּקוּפָה זֶה אֵרִיסְטוֹ, וְלַפִּיכֵךְ הוּא וְלֹא אַחַר אָנוֹס הִיָּה לְסַפֵּק אֶת הַנִּימוֹקִים הַפִּילוֹסוֹפִיִּים לְדַעְתוֹ שֶׁל רִיֵּה"ל, שֶׁהִיא בְּעֵצֶם בְּלִת־פִּילוֹסוֹפִית. הַפִּילוֹסוֹפִיָּה הַיּוֹנִית נּוֹצְחָה כְּכִלִּי זֵין שֶׁלָּה עֲצֻמָּה כְּבִיכוּל.

בְּאוֹת כֵּאֵן בַּחֲשׁבוֹן הַדְּעוֹת הָאֵלֶּה שֶׁל אֵרִיסְטוֹ: הַכְּלָל הָרַאשׁוֹן הוּא, שֶׁהַכָּל מוֹרְכֵב מַחּוֹמֵר וְצוֹרֵה. הַמוֹשֵׁג שֶׁל הוֹמֵר וְצוֹרֵה אֵין הוֹרָאָתוֹ אַחַת בְּהַחֲלָט, כִּי הַצּוֹרֵה שֶׁל מְדַרְגַת יֵשׁוֹת נִמוּכָה הִיא בּוּ בּוֹמֵן הַחּוֹמֵר שֶׁל מְדַרְגָּה עֲלִיוֹנָה לֵה בְּעוֹלָם הַהוּיָה. וְכֵךְ מִבְּחִין אֵרִיסְטוֹ שְׁלוֹשׁ מְדַרְגוֹת שֶׁל הַחַיִּים הַנִּפְשִׁיִּים: צוֹמָה,

3. זֹאת הִיא הַחֲלוּקָה הַרְגִילִיָּה שֶׁל הַחוּיָה הַרִלִּיגִיוֹתִית אֲצֵל רִיֵּה"ל. רֵאָה ג' י"א, י"ט וְעוֹד. עֵרֶךְ עֲצֻמֵי יֵשׁ רַק לִירָאָה וְאֵהָבָה, בְּעוֹד שֶׁהַשְּׂמֵחָה הִיא תּוֹפַעַת־לוֹאֵי שֶׁל הָאֵהָבָה.

4. א' פ"ד וְאֵילֶךְ. הַנֵּאֲמָנוֹת שֶׁל הַדַּת הַיִּשְׂרָאֵלִית יִסּוּדָה בְּפּוֹמִבּוּיָה וּבְכִלְיּוֹתָהּ שֶׁל הַתְּגִלּוֹת הֵר סִינִי. הַנִּימוֹק הַזֶּה נִמְצָא כְּבָר אֲצֵל ר' סַעֲדִיָּה גָאוֹן, אֲמוֹנוֹת וְדַעוֹת (הוֹצָאָת לִיפְסִיָּאָה, 1869) מְבּוֹא, עַמ' 15, וּמֵאַמֵּר ג', עַמ' 80.



חי, מְדַבֵּר. בהדרגה זו משמשת הצורה בדרגה הפסיכית הראשונה, זאת אומרת, צורת הצומח, חומר למדרגה השניה, היא צורת החי, ואותה של החי — לְמַדְבֵּר. אמנם בצורת הַמְדַבֵּר נגמרת ההדרגה הזאת בנוגע לעולם האורגני.

הדבר עומד בקשר עם תורת אריסטו, אשר לפיה המחשבה העליונה היא בעת ובעונה אחת הצורה העליונה של היש. שלמות שכלית כזאת יש רק לאלהים, או יותר נכון: שלמות כזאת היא האלהות. ובנוגע לאדם הרי הפילוסוף, אשר רכש לו את הדינמיקה המחשבתית הכבירה ביותר, הוא האדם המושלם והעליון. בהתאם לזה תופשת המעלה הספקולטיבית את המקום הכי נכבד בתורת המוסר של אריסטו.

הנהגה פה עוזב ריה"ל את דרכו של אריסטו ובוחר לו דרך אחרת. אריסטו הוא יווני טוב, אשר האידיאל שלו הוא הפילוסוף האמיתי. הקונצפציה הזאת מצאה את ביטויה הברור בטיפוס של החכם בתורת הסטואה, המתנשא למעלה מכל יצורי תבל. אבל בה במידה שאריסטו הוא יווני טוב, רבי יהודה הלוי הוא עברי טוב, הרואה את השלמות העליונה לא בפילוסוף אלא בנביא. ונביא במובן כולל הוא, לפי ריה"ל, כל יהודי, הואיל וכל ישראל יש להם חלק בהתגלות האלוהית. בין הנביא במובן המצומצם ובין יתר החברים של כנסת ישראל קיים רק הבדל במדרגה ולא באיכות. אולם מה טיבו של הכוח הנבואי הזה, המיוחד לישראל, כיורש הרוחני של התגלות אלהים?

בזה הגענו אל הנקודה המרכזית של תורת הנבואה אצל ריה"ל, וזו עומדת בקשר ישר עם הפארטיקולריות שלו. הנבואה היא כפונקציה פסיכית צורה עליונה של חיי הנפש בכלל. החלוקה המשולשת של חיי הנפש אצל אריסטו: צומח, חי, מְדַבֵּר, דורשת אס־כֵּן מילואים<sup>5</sup>, הואיל וממעל לנפש השכלית עומדת הנפש הנבואית כצורה ספציפית, ההדרגה האריסטוטלית הורחבה באופן שיחס הנפש השכלית אל הנפש הנבואית הוא כיחס החומר אל הצורה. הצורה הנבואית מיוחדת לעם ישראל. "ולא מצא הענין האלהי מקבל מִסְכִּית לדברו, דבק בסדר אשר צוה בו, אחרי המאורות והגלגלים, אלא חסידי בני אדם, היו יחידים מאדם ועד יעקב, ואחרי כן שבו קהל, וחל עליהם הענין האלהי לאהבה להיות להם לאלהים" (ג' י"ז). "עד שבאו בני יעקב כלם סגולה ולב, נבדלים מבני אדם בענינים מיוחדים אלהיים, שמים אותם כאלו הם מין אחד ועצם אחד מלאכותי (= מלאכי) ומבקשים כלם מעלת הנבואה, ורובם מגיעים אליה בעבור שהיו קרובים אליה" (א' ק"ג), אמנם כל האנושיות מהווה כאילו גוף גדול אחד, אבל גם בגוף יש

5. תפיסה נכונה של הנבואה בצורה מיוחדת נמצאת אצל Emil Berger: Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Jehuda Hallewis 1961, 68.



חלקים שונים, המשתנים בערכם ותפקידם. עם ישראל, הסובל בעד כל האנר-שיות (ב', ל"ד), הוא בגוף הכל-אנושי האורגן הרגש, המזומן לכל מיני פורענות בשל מחלת ההלקים הבודדים של האורגניזמוס הזה. ישראל נביא העמים הוא כאחד הלב והמצפון של העמים.<sup>6</sup> במדרש נמצא הרעיון, שאלהים הוא לבו של ישראל.<sup>7</sup> הרעיון של ריה"ל משלים את המדרש. ישראל הוא לב העמים, כי אלהים הוא לב ישראל. האלהות של אריסטו היא הצורה השכלית העליונה, אשר בה "אלהים חושב את עצמו" והוא "מחשבת המחשבה", וממילא המוח של העולם; אלהי ישראל הוא באמת לב העולם, כשם שישאל הוא לב האומות. "כבר התבאר לי ההפרש... והבינותי מה בין אלהי אברהם ואלהי אריסטו" — אומר מלך כוור אל החבר היהודי בכוזרי ד', ט"ז —, לראשון "תכספנה הנפשות בטעם וראיה", והשני "יטה אליו ההקשה" השכלית.

ריה"ל מתאר לנו את מוצאה של הצורה, אשר אנחנו קראנו לה בשם "נפש נבואית". וריה"ל עצמו מכנה אותה בשם "כוח מלאכי"<sup>8</sup>, הכוח הזה נברא יחד עם העולם, עם אדם הראשון. ראינו כבר, שההשקפה היהודית של ריה"ל שונה באופן יסודי מן ההשקפה היוונית. פה אפשר שוב להכיר, עד כמה ההנחות של היהדות רחוקות מן ההנחות של הנצרות. בזו האחרונה נתקבלה כעיקר דתי האמונה בחטא הקדמוני. אמונה זו הועמקה ונומקה ע"י הפילוסוף של הכנסייה הנוצרית אבגוסטינוס בקשר עם תורת החסד שלו. אצל ריה"ל פוגשים אנחנו השפעה הפוכה מזו: את ענין ההזמנה הנבואית הקדמונית, שאלהים נטע אותה בלבו של אדם הראשון. את הכוח הנבואי יורשים הדורות הבאים, כי הוא חי וער ועובר בירושה מדור לדור. הניצוץ האלוהי לא יכבה לעולם. למרות מה שלא תמיד הוא די חזק, עד שיוכל להלהיב את הנפש ולהכינה לקבלת השלהבת מאור נוגה אלהים. יש שהניצוץ הזה נמצא במצב מוסתר, אבל כשימצא את המצע הפסיכי המתאים, יתפרץ בכל עוז. כך היה בפעם הראשונה אצל אברהם, אבי העם העברי. עם הופעת יעקב התפלג הכוח המלאכי, עד שלאחרונה הקיף את כל העם העברי (ב' י"ז).

מאז והלאה יש לכל אדם מישראל חלק בנבואה, למצער בכוח, עד כמה

6. ישראל באומות כלב באיברים, ב', ל"ו.

7. נקרא הקב"ה לבן של ישראל, פסיקתא דרב כהנא פרשת החודש, הוצאת בובר, מ"ו, ע"ב.

8. ריה"ל מדבר גם על העין הנסתרה (כוזרי ד', ג') או החוש הפנימי של הנביא. לענין זה ר' N. Sandler: Das Problem dem Prophetie in der jüd. Religionsphilosophie (35 sqq. לזה יש להשוות את המושג "העין של הנפש" (omma tes psyches) אצל אפלטון. (הערה אישית של הפרופסור אדם קרוקביץ, פרופסור האוניברסיטה בורשה).

שהצורה הנבואית אינה מגיעה אצלו לידי התממשות או בגלל ליקויים אישיים או מפני מעצורים חיצוניים. מניעה חיצונית כזאת היא הגלות, שגלו היהודים מציון, אשר היא עריסת הנבואה, כמו שנראה להלן.

מדדגה נמוכה מן הנבואה, אבל כבר קרובה לה, היא החסידות (ג, כ"ב), שהיא אצל רבי יהודה הלוי מצב של הרמוניה רוחנית, אשר בה מביא האדם את כוחות הנפש שלו לידי התאמה עם רצון אלהים. לחסיד יש באמת כבר הכוח הנבואי, אלא שלא השיג עוד את השראת השכינה במלואה. למדרגת חסיד אמיתי יכול להגיע רק מי שהוא מזרע אברהם<sup>9</sup>. כל האנשים האחרים, וגם הגר בכלל, אינם יכולים להגיע למדרגה זו מחוסר הזימון הטבעי לקבל את הנבואה, רק בתקופת המשיח, כאשר ישתפך רוח ד' על כל הארץ "כמים לים מכסים", ישתוו כל העמים בפינה זו. אז תכלה או, יותר טוב, תכולה תעודת ישראל בהתאסף כל העמים תחת הדגל הרוחני של ישראל, ואז יהיו כל העמים כמשפחת נביאים אחת גדולה (ד', כ"ג). הדראמה ההיסטורית תיגמר בנצחון הצורה על החומר ונצחון הַרְאִיָה (חזון) הנבואית על הַרְאִיָה (מופת) השכלית (ד', ג'). בעת ההיא יעבור שלטון השכל הקר מן העולם ומקומו יירש שלטון הלב. אלהי אברהם יכניע את אלהי אריסטו.

אלה הם הקווים הכלליים של הקונצפציה ההיסטוריוסופית של ריה"ל, אשר בה יש לעם ישראל תפקיד מכריע. את הקונצפציה הזאת אפשר אפילו לסמן כיוֹדֵאֲצֵנְטֵרִית בשים לב אל הפונקציה החשובה של היהדות בפרוצס ההיסטורי של כל האנושיות כלה.

בקרָאנו על האופי הנבואי, המיוחד לעם ישראל, בלי משים מתעוררת בנו השאלה: האם אין זו הוקרה מופרזה או אפילו הערצה של עם ישראל? יש שמצאו בזה אפילו כעין ראסיוזמוס אתני-דתי<sup>10</sup>. ובאמת מי שקורא את הדברים האלה אצל ריה"ל, קשה לו להימנע מן הרושם, כי המחבר הרחיק ללכת בפיתוח רעיון בחירת ישראל ובהשוותו תמיד את יחס ישראל אל העמים ליחס הלב אל יתר חלקי הגוף או, יותר מזה, ליחס הגרעין אל הקליפה. בחירת ישראל מתבטאת אמנם רק בהתגלות נבואה, אבל דוקא המעלה הזאת קשורה ביתר סגולות ישראל, וכך כרת אלהים ברית רק עם ישראל (ב', י"ד), כי רק הוא נושא בקרבו ניצוץ אלוהי (ב', ח'). ישראל כמשיח הגויים סובל, אמנם, בעד האנושיות (ב' ל"ז ואילך), אבל באמת כל האנושיות וכל העולם כלו לא נבראו רק בשביל ישראל, כשם שעם ישראל לא נברא אלא בשביל החסידים והנביאים שבו, בשביל הנבחרים שבעם הנבחר (ב', מ"ד).

9. השקפה זו עומדת בסתירה לתלמוד (סנהדרין ל"ט, ע"ב), אבל היא נובעת בעקבות מתוך השיטה של ריה"ל. ראה הערת קסל בהוצאת הכוזרי שלו אל המקום הזה, עמ' 81, הערה 2.

10. אמיל ברגר, כלעיל, עמ' 54.

1. יתר על כן, בניגוד להנחה, שיתרון עם ישראל הוא רק בכשרון הנבואה, נוטה ריה"ל ליחס ליהודים כל מיני המצאות וחכמות שבעולם. היהודים המציאו גם את המדעים המדויקים (ב', ס"ד וכו'). בזה מחקה ריה"ל את הסניגורים ההלניסטיים-יהודיים<sup>11</sup>. אך עם חורבן הארץ ודלדול העם הפסידו היהודים את ההגמוניה הרוחנית הזאת, ובמרוצת הזמנים נשתכח אפילו הדבר, כי עריסת התרבות הכללית היתה לפנים ארץ יהודה ושהעמים האחרים לקחו משם ישר או בעקיפין את הדחיפה לפתח את המדעים וליצור שיטות פילוסופיות שונות.

העם העברי שהוא "כאלו מין אחד ועצם אחד" תופש עמדה מיוחדת לגבי אלהים. בעוד שבגורל עמים אחרים מכריע בעיקר המקרה, הקורות של העם העברי הן פרי השגחת אלהים מיוחדת (ד', ג').

נשוב עכשו לשאלתנו: המושג של עם מחונן בצורה עליונה, של עם, שהוא תכלית היצירה, נביא העמים, שמהווה כאילו מין אנושי מיוחד ושאלהים מטפל בו מתוך השגחה יתרה, האין זה ראסיזמוס שמי במובן המדויק? כך הוא הדבר רק במידה ידועה, כשם שהעם העברי הוא רק "כאלו" מין אנושי מיוחד. בעצם הדבר ההפוך הוא גדול. הראסיזמוס החדש הוא קודם כל השקפה ביאולוגית. במהותו של הגזע מכריע הדם, ובכך החומר; אצל ריה"ל הדבר הוא להיפך<sup>12</sup>. יתרון ישראל שרשו ביסוד הרוחני, בצורה העל-שכלית. הלא ישראל הוא אומה "הדלת החומר, החזקת הצורה" (ב', ס"ד). ההגמוניה של עם ישראל היא הגמוניה של הרוח על הגוף, של הצורה על החומר.

לא פה המקום לפתור את הבעיה של רעיון הלאומיות העברית בספרות היהודית העתיקה. בעיה זו דורשת מחקר מקיף במונוג-רפיה מיוחדת, אשר סוף סוף צריכה היא פעם להכתב. אמנם למען הבן את ר' יהודה הלוי די להוסיף, שההשקפה על המצע הרוחני של האומה העברית נמצאת כבר בתורה ובתלמוד<sup>13</sup>. בנוגע לספרות הפילוסופית לפני ריה"ל מן היאות להעיר, כי אצל פילון האלכסנדרוני יש ללאומיות של ישראל מובן

11. ראה מאמרי בכתבי"ע "ציון", ספר ו' (תרצ"ד), עמ' 1. אותה השקפה גם אצל הרמב"ם מוג' ח"א, פ"ע, ה"ב פי"א ופכ"ט.

12. לפי ברגר, עמ' 65 ואילך, תלויה הנבואה אצל ריה"ל במגז היסודות של גוף האדם. אמנם המקומות המובאים ע"י המלומד הזה חלק מהם מתייחס אל הצורה השכלית (ב', י"ד, חוץ מזה מדובר פה על ההכנות הטבעיות ולא על מגז היסודות), ובחלק מהם מוסר הסופר רק דעת אחרים, היינו של פילוסופים בלתי יהודיים, (א' א', ה' י'). מכוזרי ה' י' יוצא אפילו, שהנביא אינו תלוי "בכוחות הטבעיים".

13. ראה: דברים כ"ו, ט"ז-י"ט, כ"ז ט' ועוד. לספרות התלמודית השווה ראש פסיקתא דרב כהנא, הוצאת בובר, ב' ע"א: "וכיון שקיבלו את התורה ונעשו לו לאומה שלמה".

שהצורה הנבואית אינה מגיעה אצלו לידי התממשות או בגלל ליקויים אישיים או מפני מעצורים חיצוניים. מניעה חיצונית כזאת היא הגלות, שגלו היהודים מציון, אשר היא עריסת הנבואה, כמו שנראה להלן.

מדרגה נמוכה מן הנבואה, אבל כבר קרובה לה, היא החסידות (ג, כ"ב), שהיא אצל רבי יהודה הלוי מצב של הרמוניה רוחנית, אשר בה מביא האדם את כוחות הנפש שלו לידי התאמה עם רצון אלהים. לחסיד יש באמת כבר הכוח הנבואי, אלא שלא השיג עוד את השראת השכינה במלואה. למדרגת חסיד אמיתי יכול להגיע רק מי שהוא מזרע אברהם<sup>9</sup>. כל האנשים האחרים, וגם הגר בכלל, אינם יכולים להגיע למדרגה זו מחוסר הזימון הטבעי לקבל את הנבואה. רק בתקופת המשיח, כאשר ישתפך רוח ד' על כל הארץ "כמים לים מכסים", ישתוו כל העמים בפינה זו. אז תכלה או, יותר טוב, תכלה תעודת ישראל בהתאסף כל העמים תחת הדגל הרוחני של ישראל, ואז יהיו כל העמים כמשפחת נביאים אחת גדולה (ד', כ"ג). הדראמה ההיסטורית תיגמר בנצחון הצורה על החומר ונצחון הַרְאִיָה (חזון) הנבואית על הַרְאִיָה (מופת) השכלית (ד', ג'). בעת ההיא יעבור שלטון השכל הקר מן העולם ומקומו יירש שלטון הלב. אלהי אברהם יכניע את אלהי אריסטו.

אלה הם הקווים הכלליים של הקונצפציה ההיסטוריוסופית של ריה"ל, אשר בה יש לעם ישראל תפקיד מכריע. את הקונצפציה הזאת אפשר אפילו לסמן כידיאָנְטִרִית בשים לב אל הפונקציה החשובה של היהדות בפרוצס ההיסטורי של כל האנושיות כלה.

בקרואנו על האופי הנבואי, המיוחד לעם ישראל, בלי משים מתעוררת בנו השאלה: האם אין זו הוקרה מופרזה או אפילו הערצה של עם ישראל? יש שמצאו בזה אפילו כעין ראסיומוס אתני-דתי<sup>10</sup>. ובאמת מי שקורא את הדברים האלה אצל ריה"ל, קשה לו להימנע מן הרושם, כי המחבר הרחיק ללכת בפיתוח רעיון בחירת ישראל ובהשוותו תמיד את יחס ישראל אל העמים ליחס הלב אל יתר חלקי הגוף או, יותר מזה, ליחס הגרעין אל הקליפה. בחירת ישראל מתבטאת אמנם רק בהתגלות נבואה, אבל דוקא המעלה הזאת קשורה ביתר סגולות ישראל, וכך כרת אלהים ברית רק עם ישראל (ב', י"ד), כי רק הוא נושא בקרבו ניצוץ אלוהי (ב', ח'). ישראל כמשיח הגויים סובל, אמנם, בעד האנושיות (ב' ל"ז ואילך), אבל באמת כל האנושיות וכל העולם כולו לא נבראו רק בשביל ישראל, כשם שעם ישראל לא נברא אלא בשביל החסידים והנביאים שבו, בשביל הנבחרים שבעם הנבחר (ב', מ"ד).

9. השקפה זו עומדת בסתירה לתלמוד (סנהדרין ל"ט, ע"ב), אבל היא נובעת בעקבות מתוך השיטה של ריה"ל. ראה הערת קטל בהוצאת הכוזרי שלו אל המקום הזה, עמ' 81, הערה 2.

10. אמיל ברגר, כלעיל, עמ' 54.

1. יתר על כן, בניגוד להנחה, שיתרון עם ישראל הוא רק בכשרון הנבואה, נוטה ריה"ל ליהסס ליהודים כל מיני המצאות וחכמות שבעולם. היהודים המציאו גם את המדעים המדויקים (ב', ס"ד וכו'). בזה מחקה ריה"ל את הסניגורים ההלניסטיים-יהודיים<sup>11</sup>. אך עם חורבן הארץ ודלדול העם הפסידו היהודים את ההגמוניה הרוחנית הזאת, ובמרוצת הזמנים נשתכח אפילו הדבר, כי עריסת התרבות הכללית היתה לפנים ארץ יהודה ושהעמים האחרים לקחו משם ישר או בעקיפין את הדחיפה לפתח את המדעים וליצור שיטות פילוסופיות שונות.

העם העברי שהוא "כאלו מין אחד ועצם אחד" תופש עמדה מיוחדת לגבי אלהים. בעוד שבגורל עמים אחרים מכריע בעיקר המקרה, הקורות של העם העברי הן פרי השגחת אלהים מיוחדת (ד', ג').

נשוב עכשו לשאלתנו: המושג של עם מחונן בצורה עליונה, של עם, שהוא תכלית היצירה, נביא העמים, שמהווה כאילו מין אנושי מיוחד ושאלהים מטפל בו מתוך השגחה יתרה, האין זה ראסיוזמוס שמי במובן המדויק? כך הוא הדבר רק במידה ידועה, כשם שהעם העברי הוא רק "כאלו" מין אנושי מיוחד. בעצם הדבר ההפך הוא גדול. הראסיוזמוס החדש הוא קודם כל השקפה ביאולוגית. במהותו של הגזע מכריע הדם, ובכך החומר; אצל ריה"ל הדבר הוא להיפך<sup>12</sup>. יתרון ישראל שרשו ביסוד הרוחני, בצורה העל-שכלית. הלא ישראל הוא אומה "הדלת החומר, החזקת הצורה" (ב', ס"ד). ההגמוניה של עם ישראל היא הגמוניה של הרוח על הגוף, של הצורה על החומר.

לא פה המקום לפתור את הבעיה של רעיון הלאומיות העברית בספרות היהודית העתיקה. בעיה זו דורשת מחקר מקיף במבוגר-רפיה מיוחדת, אשר סוף סוף צריכה היא פעם להכתב. אמנם למען הבן את ר' יהודה הלוי די להוסיף, שההשקפה על המצע הרוחני של האומה העברית נמצאת כבר בתורה ובתלמוד<sup>13</sup>. בנוגע לספרות הפילוסופית לפני ריה"ל מן היאות להעיר, כי אצל פילון האלכסנדרוני יש ללאומיות של ישראל מובן

11. ראה מאמרי בכתבי"ע "ציון", ספר ו' (תרצ"ד), עמ' 1. אותה השקפה גם אצל הרמב"ם מו"ג ח"א, פ"ע, ה"ב פ"א ופכ"ט.

12. לפי ברגר, עמ' 65 ואילך, תלויה הנבואה אצל ריה"ל במזג היסודות של גוף האדם. אמנם המקומות המובאים ע"י המלומד הזה חלק מהם מתיחס אל הצורה השכלית (ב', י"ד, חוץ מזה מדובר פה על ההכנות הטבעיות ולא על מזג היסודות), ובחלק מהם מוסר הסופר רק דעת אחרים, היינו של פילוסופים בלתי יהודיים, (א' א', ה' י'). מכאן ר"י יוצא אפילו, שהנביא אינו תלוי "בכוחות הטבעיים".

13. ראה: דברים כ"ו, ט"ז-י"ט, כ"ז ט' ועוד. לספרות התלמודית השווה ראש פסיקתא דרב כהנא, הוצאת בובר, ב' ע"א: "וכיון שקיבלו את התורה ונעשו לו לאומה שלמה".



רוחני<sup>14</sup>. אותה דעה מובעה על סף הפילוסופיה העברית בימי הביניים אצל ר' סעדיה גאון<sup>15</sup>. ריה"ל העמיק את הדעה הזאת על דבר האופי הרוחני של הלאומיות העברית. פילון ורס"ג מדברים על התרבות העברית גופה, שהיא התוכן המהותי של מושג העם העברי, ואילו ריה"ל מוצא את ההתייחסות הלאומית כבר בזימונים הנפשיים של העם, אשר, הוא בא-כוחה של התרבות הזאת. נקודת הכובד הועברה אצל סופרנו למקצוע הפסיכולוגיה. במלים אחרות: אצל הפילוסופים שקדמו לריה"ל מדובר על הירושאית התרבותית, בעוד שריה"ל מבליט את יסוד הירושאית או המורשתיות של הצורה העל-שכלית, אשר היא סגולת עם הנביאים. עם זה הוא ישראל-משיח-העמים.

### ג. האידאולוגיה הציונית

בדברנו על מהות הלאומיות העברית נמצאנו במלכות הרוח. ברם, היהדות כאורגאניזמוס לאומי לא על הרוח לבדו תחיה. זאת הרגיש בודאי ריה"ל, שהיה לא רק פילוסוף ומשורר, אלא גם רופא. אמנם מענין הדבר, שאצל ריה"ל שמש השירה שולחת קרני אורה גם על מקצוע פרוזאי כמו ביולוגיה, ומכאן המגמה להשיג ולרומם את התנאים הביולוגיים, וביחוד האקלימיים של חיי העם הנבחר בארץ הקדושה. ציון לוקחת כביכול חבל באותן הצורות הרוחניות, שהן מהוות את התרבות הפסיכית של העם העברי. ארץ ישראל היא לא בלבד יסוד פסי, אלא גם מצע רוחני מקביל לעם ישראל.

בפילוסופיה העתיקה היו ידועות תורות שונות על הסביבה והשפעתה על תרבות העמים. גם לריה"ל יש תורת סביבה (Milieutheorie) משלו. הוא מתאר את ציון כארץ נבחרה, מה שמתאים למגמה הכללית של סופרנו, שהוא מרחיב את ענין הבחירה והסגולה ומיחס אותו גם למושג הזמן<sup>16</sup>, וגם לשפה. וככה מצטיינת השפה העברית גם בקדושתה וגם בצלולה היפה (ב' ס"ח וכו'). אשר לסגולות ציון מסתמך הנימוק על הנחות טבעיות. לריה"ל ברור הדבר, כי עריסת התרבות עמדה ב"אקלימים השונים", מפני שאזור הארץ הזה נוח הוא להתפתחות הארמונית של כשרונות הנפש (א', צ"ה). עמי הצפון לא יצרו מעולם תרבות עליונה משלהם (א', ס"ג)<sup>17</sup>.

14. I. Heinemann: Philons griechische und jüdische Bildung (1932), 563.  
 15. Franz Geiger: Philon als sozialer Denker (1932) 37 sq.  
 16. במונוגרפיה העברית שלי על פילון האלכסנדרוני, שתופיע בקרוב.  
 17. אמונות ודעות, מאמר ג', עמ' 66: "אומתנו איננה אומה, כי אם בתורותיה".  
 18. כוזרי ג', ה' על ערך שעות התפילה ועת ההגים, שהיא "לב הזמן ופריו".  
 19. על הבערות והגסות של "הברברים הצפוניים" כותב כבר אריסטו, פוליטיקה  
 7. 111. דומה לזה אצל אפלטון, מדינה E. 435, IV.

בין הארצות באיזור הבינוני מצטיינת ארץ כנען, אדמת הנבואה כ"אמצעיתם וחמדתם של האקלימים הַשְׁוִיִּים" (א' צ"ה). ראוי להוסיף, שאצל ריה"ל יש לנו מודיפיקציה של המוטיב העממי, הידוע בשם "טבור הארץ". המוטיב הזה נמצא אצל עמים שונים. וכך האמינו גם היוונים, שעיר דלפוי הקדושה לאפולון נמצאת בטבור (ביוונית: אומפלוס) הארץ. אמונה כזאת ידועה גם מן התלמוד. ציון או בית המקדש שבירושלים<sup>18</sup> נמצאים ב"טבור", ב"אמצעית" או ב"חיק" הארץ. יותר מפותח הוא המוטיב הזה במקור אחד במדרש: "ארץ ישראל טיבורו של עולם... ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם וירושלים באמצע ארץ ישראל ובית המקדש באמצע ירושלים..."<sup>19</sup>, במקום "טבור הארץ" יש לנו אצל ריה"ל נימוק יותר מדעי — "אמצעית האקלימים השוויים". ציון יושבת באמצע הישוב (ב' כ')<sup>20</sup>. הודות למעלה ה'אומפלולוגית" הזאת, לאדמתה הטובה ולשוויון אקלימה תופשת א"י מקום ממוצע בין יתר חלקי לאדמתה הטובה ולשוויון אקלימה תופשת א"י מקום ממוצע בין יתר חלקי העולם וגן-העדן (שם).

לפי התלמוד, יש, כידוע, סגולה מיוחדת לאוירה של א"י, שהוא מחכים את הבריות<sup>21</sup>. ריה"ל לוקח את הדברים כפשוטם. יתר על כן, א"י לא בלבד מאפשרת לאדם קנין החכמה, אלא היא גם מחוננת אותו בכוח הנבואה. "ובאמת נקרא... אלהי הארץ (מלכים ב', כ"ז) בעבור שיש לה כוח מיוחד מאוירה וארצה ושמיה עוזרים על זה לקרב את האדם אל הענין האלהי" (ד', י"ז). הרעיון הזה חוזר ונשנה<sup>22</sup> במליצות שונות, שבהן משתדל סופרנו להסביר, כי ארץ ישראל היא אדמת הנבואה כמו ישראל הוא נביא הגויים.

18. תלמוד בבלי, יומא נ"ו, ע"ב, סנהדרין ל"ז, ע"א. פסדר"כ, פרשת זכור כ"ה, ע"ב. בביטוי "בחיקו של עולם" כלול גם המושג "אמא—אדמה". לענין זה אקדיש בקרוב מחקר מיוחד.

19. מדרש תנחומא, קדושים, הוצאת בובר, ל"ט, ע"ב.

20. המודיפיקציה הזאת נמצאת אצל ר' אברהם אבן עזרא לבראשית א', א'.

השווה הבאור של קסל לכונרי 106, 1. דומה לזה אצל הרד"ק לתהלים פ"ז, ג'.

21. בבא בתרא, נ"ח, ע"ב.

22. ענין אחר לגמרי הוא, אם אנחנו קוראים אצל ר' אברהם אבן דאוד, אמונה רמה, הוצאת ווייל, עמ' 74, כי הנביא מקבל את ההארה הנבואית על פיו בארץ ישראל, "וזה השפע על הרוב ימצא בארץ ישראל בתנאי זמן מיוחד". להגבלות האלה וגם ליתרון עם ישראל אצל ר' אברהם אבן דאוד ("ועוד אומה מיוחדת והיא הישראלית") אין ערך יסודי. וכך צריך להבין גם דבריו: "וכאשר נשלמו ההתחברויות מן האומה והזמן והמקום נשפע השפע". להפרש העקרי שבין ריה"ל וראב"ד לא שם לב יעקב גוטמן במונוגרפיה שלו על הפילוסוף הזה Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud, 178 sq.

את הדמיון צריכים לקבל בכל היקפו. שכן ראינו כבר, שכוח הנבואה נעוץ באופי או בצורה הרוחנית של עם ישראל. הסופר מוסיף, שאין מקום לשאלה, מדוע דוקא ישראל חונן בסגולה זו ולא יתר העמים, כמו שאי אפשר לבוא בטענה, למה הבהמות והחיות הן משוללות השכל ('א ק"ג). יען כי רצון הבורא היה להרבות המינים והסוגים, ומי שבא בטענה או בתואנה כזאת, הרי הוא רוצה למעט את דמות היצירה ולהשליט חד-גוניות במקום שפעת התמורות השינויים, שאליהם שאף יוצר-כל. בנימוק דומה משתמש ריה"ל גם ביחס למעלות והסגולות של א"י. ארצות שונות מצטינות בעולם הצמחים שלהן, וגפן זו, שנעקרה מקרקעה והועברה לאדמה בלתי מתאימה, תיבש ותבול, כי הכל תלוי בקרקע ובאקלים. וכן הדין בנוגע לכוח הנבואה, שהוא כביכול נטע רך ועדין, שאינו יכול להתפתח אלא בסביבה מסויימה, באיורה הרת הצורות העליונות של ציון (ב' י' ואילך).

מן הראוי לבאר, כי בניגוד לרעיון בחירת ישראל, שהוא נושא אצל סופרנו רק אופי אקצדמי, וכל השקלא וטריא מתנהלת אך ורק בקטגוריות פילוסופיות והיסטוריוסופיות, הרי לבעיה, העוסקת באידיאולוגיה ציונית, היה בזמנו של ריה"ל ערך אקטואלי. שהרי צריך לדעת, כי ריה"ל כתב בעת מסעי הצלב. ארץ ישראל אמנם אינה נמצאת במרכז העולם, כמו שמכריזה הדעה האומפלו-לוגית, אבל בזמן ההוא היתה א"י הנקודה המרכזית של התענינות העולם כולו. "ומה שהיה מבקשת האומות פרס והודו ויוון וחולתם להקריב עליהם ולהתפלל בעדם בבית ההוא הנכבד ומה שהוציאו ממונם על המקום ההוא... ומה שהם מרוממים אותו עם העדר הראות השכינה עליו ושכל האומות חוגגים אליו ומתאווים לו וזולתנו" (ב', כ'). גם בין היהודים התעוררה התקוה לשיבת ציון<sup>23</sup>. ריה"ל היה חודר כלו רעיון זה של שיבת ציון.

אולם בדרך הגשמת הרעיון הזה עמדו מכשולים עצומים, גם חיצוניים וגם פנימיים. וכך נוצרה במשך הזמן האידיאולוגיה של הגלות, אשר חסידיה מצאו מומנטים חיוביים בפזרון העם ובמצבו הנוכחי, הגלותי<sup>24</sup>. ריה"ל נלחם באידיאולוגיה זו, אשר הרבה תלו עצמם בה מתוך רפיון הרצון. היא שימשה ביחוד אמתלה לעשירים להימנע מכל מאמצים לשם בנין הארץ. לפי ריה"ל גורמת הגלות ירידה מוסרית. כל הכשרונות הרוחניים הולכים לטמיון מתוך דלדול חמרי ורוחני (א', י"ב). אמנם עם ישראל התקיים יותר

23. התקוה הזאת התגברה הודות לאמונה הכללית בכיליאסמוס המשיחי. ר"ל, שאלף שנים אחרי חורבן בית המקדש ציון תבנה מחדש. עיין שמעון דובנוב, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, VI, 362.

24. בנוגע לאידיאולוגיה הגלותית הזאת ראה עכשו פ. בר, ציון, הרצ"ד, עמ' 149-171, וביחוד עמ' 160 וכו'.



מעמים אחרים, ויחיה גם להבא על אף משטיניו, אבל חיים כאלה אין שמם חיים, כי האורגאניזמוס הלאומי של עם ישראל המנושל והמנותק מקרקע המולדת נמצא במצב של מחלה ממושכה (ב', ל"ד). חורבן ירושלים מחץ את לב האומה (ב', ל"ב), חיי הגלות הם חיי חולה, אשר חץ תקוע בלבו הנפצע. החיים הבלתי-חיוניים האלה דומים לתרדמה גדולה (ב', כ"ד), אשר בה נשתתקו כל כוחות היצירה.

בשיחה שבין מלך הכוזרים והחבר העברי ב"כוזרי" (ב', כ"ג) מביע המלך את תמהונו, על אשר היהודים מסתפקים בתפילה לשיבת ציון במקום לפעול איזה דברים ממשיים לטובת הענין. המלך רואה בזה סימן של ערמומיות או, במקרה היותר טוב, של חוסר הגיון. שֶׁכֵּן לא די במה שפונים בתפילות כלפי ירושלים בשעה שציון דורשת מעשים. התמסרות הנוצרים והמושלמים לא"י צריכה לשמש מופת ליהודים. החבר, אשר קולו של ריה"ל מדבר מתוך גרונו, עונה למלך מתוך כאב עמוק: "הובשתני, מלך כוזר" (ב', כ"ד). כמה יש בזה מן הטרראגיות, אם כוזרי מוכרח ללמד את העברי פרק בחיבת ציון<sup>25</sup>. ואין הכתוב מדבר ביהודים מתבוללים, אשר בחרו להטמע בין הגויים המושלים, מאשר לשוב לציון החרבה והשוממה, אלא מלך הכוזרים מגדף דוקא את היהודים החרדים או "המתחרדים". שכן רק אלה התפללו מדי יום ביומו לשיבת ציון בפנותם בתחינותיהם כלפי ציון וירושלים.

החבר מנחם את המלך, או יותר נכון, את עצמו, באמרו, שזאת היא מחלה עתיקה. גם מגלות בבל שב רק חלק מן העם, והשאר, ביחוד המתחסדים והמתחרדים, הסתפקו בתפלות גרידא, אשר היו בפיהם "כצפצוף הזוריר" (ב', כ"ד). אין כל ספק, שמתוך המלים האלה בוקע ועולה הד היחסים, אשר שררו בעת ההיא. ריה"ל בעצמו הוא בעד הציונות הפעילה, ושירת ציון שלו התאימה למעשיו. בסיום השיחה נפרד הוא מאת מלך כוזר ומודיע לו, שהוא מתכוון לעלות לארץ ישראל מתוך ההכרה העמוקה, כי "ירושלים אמנם תבנה. כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף, עד שיחוננו אבניה ועפרה" (ה', כ"ז). זהו המצע ההיסטורי של האידיאולוגיה הציונית אצל ריה"ל. הסופר עצמו מתאמץ אמנם לתת לה נימוק טבעי, אבל מאחורי הטענות העניניות והאוביקטיביות מסתתר רגש עמוק, אהבה בלי מצרים לא"י. ביסוד הבאורים הרציונליים, שהסופר משתמש בהם כדי להוכיח את יתרון ציון על כל הארצות, וגם ביסודה

25. להערכת המקום הזה ראה את הדברים היפים של שמחוני בכה"ע "העברי החדש" (ורשה 1912), עמ' 74. בצדק מביא שמחוני את המקום הנזכר על שלילת הגלות בקשר עם האידיאולוגיה של הגלות, אשר בה נלחם ריה"ל, שם עמ' 57 ואילך. שמחוני נשען במקצה על המאמר של דוד קויפמן: Gesammelte Schriften II (Frankfurt 1910), 99—151 (מונוגרפיה על ריה"ל).

של ההערצה ה"אומפלולוגית" של א"י, מונחת האהבה העזה, אשר המשורר- הפילוסוף אהב את אבניה ועפרה של המולדת.

#### ד. האיחוד האנושי

בהתאם אל האופי ההיסטוריוסופי של שיטת ר' יהודה הלוי עלינו לחפש גם את האוניברסליות של הסופר הזה בשטח ההיסטוריוסופיה. שני רעיונות עיקריים נמצאים ביסודה של כל קונצפציה היסטוריוסופית ושניהם צמחו על קרקע היהדות, והם: אחדות הגזע האנושי והתכליתיות של התהליך ההיסטורי. בנוגע לרעיון הראשון, הרי הוא מובע בעצם כבר בתורה, אשר בה מיוחס מוצא משותף לכל העמים האנשים ("לוח העמים" בראשית, פרשה י'). ברעיון הזה הכירו אח"כ גם היוונים ונתנו לו ביסוס פילוסופי. אחדות הגזע האנושי שרשה ביסוד הרוחני (logike syngencia) הקורבה השכלית אצל חכמי הסטואה), המשותף לכל בני אדם.<sup>26</sup> ואילו הרעיון השני נשאר קנינו של העם העברי בלבד במשך דורות רבים עד צמיחת הנצרות. מתכונן אני אל הרעיון המשיחי. שהרי משמעה ההיסטוריוסופי של המשיחיות הוא, שהאנושיות מתקדמת תמיד ומתקרבת למטרה עליונה, להגשמת הטוב והצדק בעולם. המטרה האחרונה הוא "תיקון עולם במלכות שדי".

הנה נסתכל בדבר, מה טיב האוניברסאליות של ריה"ל לאור שני הרעיונות האלה. אשר לרעיון האחדות כלול הוא במה שאמרנו למעלה על תפישת האנושיות כאורגניזמוס אחד. אם ישראל סובל בעד האנושיות בתור לב העמים, הרי ניתן בזה כאחד הקשר האורגני שבין ישראל ואומות העולם. השקפה זו מתאימה אל הרעיונות החברתיים אצל ריה"ל בכלל.<sup>27</sup> בדברו על יחס היחיד אל הציבור, משתמש הוא בתמונה עתיקה, המדמה את הציבור לגוף אחד, בריאות כל הגוף צריכה להיות המטרה של כל אחד ואחד מן האיברים (ג', י"ט). זה ניתן להאמר גם בנוגע ליחס ישראל כיחידה לאומית אל החברה הכל-אנושית.

יתר מזה מובלטת האוניברסאליות כקונצפציה היסטוריוסופית ברעיון המשיחי. לפי דעת סופרנו, יש לנצרות ולאישלם התפקיד לסול דרך לקראת מלכות המשיח. "ואלה האומות הם הצעה והקדמה למשיח המחוכה, אשר הוא הפרי וישבו כולם פריו, כאשר יודו לו, וישוב העם אחד" (ד', כ"ג). השקפה זו על התפקיד ההיסטורי, שיש לעמים אחרים כ"הצעה הקדמה"

26. על אחדות האנשים בשותפות השכל אצל הרמב"ם ר' הרמן כהן Charakteristik Moses ben Maimon I (1908) 130 בקובץ

27. לשאלת השפעת תורת המדינה האפלטונית על ריה"ל השווה קסל 224, 3.

לימות המשיח נמצאת גם אצל הרמב"ם והרמב"ן<sup>28</sup>. חשיבות יתרה יש למלים האחרונות של המקום הזה. פה מובע הרעיון, כי בתקופת המשיח תחזור האחדות של כל הזרע האנושי לקדמותה. במלכות המשיח תפולגה כל החומות החוצצות בין העמים. בזה נפגשים יחד שני הרעיונות הראשיים. אחדות כל האנשים היא נקודת המוצא, אבל כאחת גם התחנה האחרונה בנדודי האנושיות והסיוס של הדרמה ההיסטורית העולמית. מן האחדות דרך הריבוי אל האחדות — אלה הם נתיבות עולם, המטרה והתכלית של ההיסטוריה. המשיחיות, המאחדת את האנושיות המפולגה, היא הגשמת ההומניות. המתיחות שבין הפארטיקולריזמוס והאוניברסאליזמוס יסודה תדיר בניגוד שבין הריטואליזמוס והאינטנציונאליזמוס. הריטואליזמוס מיחס כוח של פדות הנפש רק לפעולות דתיות מסוימות. מי שאינו מקיים את המצוות הנידונות סופו כליון ואבדון, גם אם מחשבותיו הן טהורות ונעלות. לא כן הדעה ההפוכה, אשר כינתי אותה בשם אינטנציונאליזמוס. היא מביאה בחשבון בעיקר את הכוונה, אשר בה מבצע האדם איזו פעולה דתית או מוסרית, ובכלל את המחשבה הטובה.

אצל ריה"ל שורר דרך כלל שווי משקל בין שני האלמנטים האלה. חשובה גם הפעולה החיצונית וגם הכוונה. ולפיכך אפשר למצוא גם שיווי משקל בין הפארטיקולריזמוס והאוניברסאליזמוס. כבר בראשית הדיאלוג הפילוסופי אנו קוראים על מחוות שונים, שמגלים מן השמים למלך הכוזרים. בהם מודיעים לחסיד זה מבין אומות העולם, כי כוונתו רצויה, אבל מעשיו אינם רצויים. המלך בונה מקדשים, אליילים, כמובן, מקריב קרבנות למכביר — אבל תמיד הוא שומע אותו הקול ממרום: הכוונה טובה ולא המעשים. ובכן המלך נידון לדראון עולם? לא ולא. "יורשי גיהנום" אינם זוכים למחוות שדי. נמצא שלמלך האילי נחשבה לזכות גדולה עצם העובדה, שהוא מהפש את אלהים, אף על פי שהוא מבקש אותו בנתיבות-תהוה ולא בדרך האמת. הדעה הזאת מתאשרת מתוך דברי החבר העברי אל המלך: "ואתם (הגויים) מרוממים אותו מהקשה וסברא, ואינו מאבד שכרכם (ג' כ"א)".

ריה"ל מתנגד בפירושו לכל מיני ריטואליזמוס, ולכל לראש הוא פונה נגד העיקר של דתות אחרות, אשר בהן יש לטופס דוגמאטי מסויים הכוח הפלאי של תשועת הנפש. "כמה הוא רחוק מן הדעת... ומה שיאמרו אנשי התורות, שהוא ישוב חי לעד בנעימים בעבור מלה, שהוא אומר בפיו, ואפשר שאיננו יודע כל ימיו זולתי המלה ההיא ואפשר שלא יבין ענינה, כמה גדולה מעלת המלה, שתעתיק ממדרגת הבהמות אל מעלת המלאכים, ומי שאינו אומר המלה

28. הרמב"ם אגרת חימן. בנוגע לרמב"ן ראה קסל, 337 17. להערכת תפקיד העמים בהכנת מלכות המשיח ראה פ. בר, ציון, ספר ששי, עמ' 162.

ההיא ישוב בהמה, אפילו אם יהיה פילוסוף חכם עושה טוב כל ימיו כוסף אל המעלות ההם" (א' ק"י).

כלפי התורה הדוגמאטית הזאת על "המלה" הגואלת והמאשרת מדגיש הסופר, שכל העמים בלי הבדל דת יש להם חלק לעולם הבא לפי זכויותיהם העצמיות (א' קי"א). אם נוסיף את רגש ההכרה וההוקרה, אשר ריה"ל רוחש לפילוסופים היוונים, שסייעו במידה מרובה להתקדמות האמת ולהכרתה ולכן זכותם גדולה לפני אלהים (ג', כ"א, ד', י"ג ועוד)<sup>29</sup>, תצא מזה המסקנה הברורה: המתיוחנות שבין הייחוד הלאומי והאיחוד האנושי שרשה בעיקר באנטינומיה של חיי הדת בכלל, כאשר ביארנו בראשית המחקר הזה. האנטינומיה הזאת מתבלטת ביחוד באישיות רבי-צדדית. אישיות כזאת היא ר' יהודה הלוי, פילוסוף וגאון דתי, אשר אצלו הביולוגיה הלכה בד בבד עם התיאולוגיה והפיסיקה עם המטפיסיקה.

---

29. גם בצורה שלילית מדבר רבי יהודה הלוי על הפילוסופים ברוח זה. השווה למשל ד', ט"ז: את אריסטו אין להאשים במה שהוא דוחה את ענין התגלות אלהים. הואיל והוא נאלץ להישען אך ורק על ההיקש ההגיוני, והלה אינו נותן כל ודאות. שהאלהות יודעת בכלל מעללי אנוש.

תוכן העניינים של גיליון 33 של קתרסיס  
אלול תש"פ/ספטמבר 2020

דבר המערכת

אלמוט לאופר  
על ספרן של שרון גורדון ורינה פלד

אלון הראל  
על ספרם של תמר אלמוג ועוז אלמוג

רבקה קנלר  
פירוש קהלת לר' שמואל אבן תיבון  
על מהדורתו של יעקב (ג'יימס) רובינסון לפירוש קהלת לר'  
שמואל אבן תיבון

נעמי כשר  
דלות הבולשביזם החדש  
על ספרה של ענת מטר

זכרון לראשונים  
יוחנן לוי

יוחנן לוי  
"דברי ציצרו על היהודים בנאום הסניגוריה על פלאקוס"  
"דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי"



Katharsis

A Critical Review in the  
Humanities and Social Sciences

Issue #34

December 2020

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

Advisory editorial board: Rachel Birnbaum,  
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](mailto:Yosef.Liebersohn@biu.ac.il)

Visit our website: [www.katharsis.co.il](http://www.katharsis.co.il)

Design: Meir Sadan

Printing: Touch Print, Tel Aviv

ISBN 978-965-7791-10-3

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 #34  
December 2020



## Josef Agassi

Moshe Berent, *A Nation Like All Nations: Towards the Establishment of an Israeli Republic*, Jerusalem: Carmel, 2019

Is there an Israeli nation? Is it the historical “Jewish People”? Under what conditions could non-Jews count as members of this nation? Moshe Berent views the mission of the Zionist movement as the normalization of the Jews, their effort to become “a nation like all nations.” Today Israel is not a normal nation-state, since in a nation state nationality is citizenship, whereas in Israel nationality is membership in a community of believers.

Dr. Berent asserts that the fusion of nation and community is the source of Israel’s peculiar problems and its inability to solve them. This is the source of the tension between its officially practicing Jews and its officially non-practicing Jews, the status of its non-Jews, its inability to draw a constitution, its inability to agree about its official borders, or to decide about peace and war. Berent makes the case for an official recognition of the distinction between nationality and religious affiliation, of the very existence of an Israeli nation, and the establishment of Israel as a republic – as the State of the Israeli nation is a pre-condition for finding the solution to all of these problems.

## **Meir Bar-Ilan**

Haim Hillel Ben-Sasson, *YHWH: The Meaning and Significance of God's name in Biblical, Rabbinic and Medieval Jewish Thought*, Jerusalem: Magnes, 2019, Hebrew, 284 pages.

This book is based on a dissertation submitted to the Hebrew University of Jerusalem in 2013. The monograph aims to describe and analyze the different attitudes towards understanding Yhwh's name throughout more than 2000 years, which is not a small ambition.

The review is divided into seven sub-chapters as follows: 1) First, the book is introduced by the author through descriptions of himself as well as of the 'content' of the book. 2) Unusually for such reviews, this study includes a short description of the genealogy of the author as well as his *alma mater*. The author is the third consecutive generation of scholars working in Judaic Studies at the Hebrew University, which indicates one of the achievements of the university, founded just over than 90 years ago. 3) The book sets a precedent in two ways. Unlike most dissertations in Judaic Studies in Israel, this one was published. Unlike the norm in Judaic Studies, this study aims to discuss sources that span more than 2000 years. 4) Even in a systematic methodology there are drawbacks, as is evident in the disregard, in this work, of historical uses of God's Name on various occasions, in Biblical as well as later Rabbinic sources. 5) Cultural diffusion: The Sages allowed the spread of the priestly blessing outside the Temple, though they were reluctant to introduce change concerning other liturgical customs (with no connection to spelling out the

Name of the Lord). 6) In the discussion of the philosophy of language, whether language is 'natural' or 'conventional,' earlier medieval scholars are absent. Philosophy is presented as superior to other disciplines, disregarding modern methodologies that attempt to supersede it. 7) Though the discussion is dedicated to the sages of the past, it does not include any historical research, and the ideas are philosophical in nature. Despite that, the book was awarded a prize intended for promoting historical research.

In sum, the research in this book transgresses numerous limits in Judaic Studies, hence the advantages and disadvantages are mixed together.

## **Abraham Rosenthal**

Yehoshua Blau and Joseph Yahalom (eds.), *R. Rav Sa'adya Ga'on, In the focus of controversies in Bagdad*. Yad Ben-Zvi and the Hebrew University, Jerusalem 2019

The appearance of another double page from the Cairo Geniza of *Sefer haGaluy* by Rav Saadya Gaon has made it possible, for the first time, to collect and put together in their correct order all the published Geniza fragments of this puzzling book. The late Prof. J. Blau and Prof. J. Yahalom have laid before an interested public two editions of the book: the puzzling Hebrew text and the expanded Arabic translation, both by Rav Saadya. The editors have translated both into easy understandable Hebrew and added clarifying notes and references. They included an introduction and, at the end, a description of the Geniza fragments followed by an extensive bibliography.

Still, as in every pioneering project, we are obliged to point out several mishaps which need repair: a mistaken interpretation and incorrect identification of the three 'topics' recurrent throughout the book; the misplacement of a section; incorrect identification of persons discussed in the book; misinterpretations as well as some misreadings, mistranslations and mistakes in the descriptions of Geniza fragments. Some mistakes were also corrected in Z. Elkin's expanded article on *Sefer Hagaluy*.

## Oded Heilbronner

### "It's good to die for our Land" or "Let us live in this Country": On the Israeli Liberal Melancholy in global perspectives

Menachem Mautner , *Liberalism in Israel. Its History, Problems, and Futures*, Tel Aviv University press, 2019

This review article studies the history and the present situation of Israeli and western Liberalism through a careful reading of the Israeli scholar Menachem Mautner's new book and other similar studies lamenting the slow death of western Liberalism.

In the first part of the article, I review Mautner's book. Menachem Mautner offers a compelling account of Israeli law as background for the struggle over the shaping of Israeli liberal culture. On the one hand, a secular, western, liberal group of citizens wishes to associate Israel with Western culture and to link Israeli law to Anglo-American liberalism. On the other hand, a religious group wishes to associate Israeli culture with traditional Jewish culture, and to base Israeli law on traditional Jewish law. By studying Israeli Supreme Court activism in the last decades, Mautner argues that this activism has damaged Israeli liberal values. In the second part of the article I place Mautner's arguments in a wider, world context. I argue that western Liberalism today is a culture of defeat and melancholy. I explore the varying nature of liberal melancholy as it has been manifested in a feeling of guilt for not sufficiently challenging authority, in a fear of surrendering in disarray and resignation, in mourning

the human costs of the past, and in a sense of failure for not realizing utopian aspirations.



## Remembrance of Former Generations

Menaheem (Edmund) Stein

1895-1943

In this issue we commemorate Menaheem (Edmund) Stein, one of the greatest twentieth-century students of Hellenistic Judaism, and of much of Jewish thought and history in general.

Menaheem Stein was born in Galicia c.1895, and murdered in the Warsaw Ghetto in 1943. He received a thorough Jewish education at home and a good training in ancient Greek, Latin and ancient history in a Polish Classical gymnasium. He did his undergraduate studies in Classics in the Jagellonian University of Cracow, the oldest university in Poland, and continued with doctorate studies in the University of Berlin, counting among his teachers Eduard Norden and Hugo Gressmann. At the same time, he studied in the Hochschule für Wissenschaft des Judentums in Berlin, with Leo Baeck and Julius Guttmann as his main teachers.

In 1928 he returned to Poland as lecturer in Latin in the University of Warsaw and a teacher of Hellenistic Judaism and Midrashic literature at the High School of Jewish Learning. Already in 1928 he published, in Polish, a book in response to the thesis of the great Polish scholar Thadeusz Zielinski. Zielinski maintained that the Jewish contribution to Hellenistic civilization was far less significant than its image in the writings of Jewish and Judeophile scholars. Stein showed in his book that Zielinski's factual basis was rather restricted, and was not based on proper acquaintance with Hellenistic

Jewish literature.

One result of Stein's preoccupation with Jewish Hellenism was his two German books, *Die allegorische Exegesis des Philo aus Alexandria* of 1929, and *Philo und der Midrasch* of 1931. His Hebrew book on Philo, his works and his philosophy, published in Warsaw in 1929, sums up, for the Hebrew reader, the results of his Philonian studies. His contributions to Hebrew literature consisted mainly in translations of Hellenistic Jewish and Roman sources such as Philo, The Wisdom of Solomon, the Greek additions to Esther, Suetonius and Josephus. He also studied the Talmudic Aggadah as biblical exegesis, and some of his articles deal with themes from this field.

Stein was a Zionist, and he planned his immigration to Palestine when the Second World War erupted. He was forced to remain in Poland and was murdered by the Nazi conquerors in the Warsaw Ghetto.

A collection of his Hebrew articles, edited by Yehuda Rosenthal, was published in Tel Aviv in 1970. We reprint here five of those articles.