

# קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת

גיליון 1, אביב תשס"ד



קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת

העורכים: יוחנן גלוקר, דורון מנדלס, משה שוקד

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, בצלאל בריכוכבא, רון ברקאי,  
משה גיל, יעקב זוסמן, אסא כשר, מיכאל מאך, עמנואל סיון, יהודה  
פרידלנדר, אלישע קמרון, זאב רובין, חנה רוזן, מאיר שטרנברג,  
דניאל שפרבר

כתובת המערכת: ת"ד 39352, תל אביב 61392

דואר אלקטרוני: [katharsis\\_periodical@yahoo.com](mailto:katharsis_periodical@yahoo.com)

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 58-041-192-4  
יוצא לאור על-ידי כרמל, ירושלים, ת"ד 43092, ירושלים, 91430

החוברת יוצאת לאור בסיועה הנדיב של קרן שורש

© כל הזכויות שמורות, 2004



## תוכן העניינים

5.....	דבר המערכת.....
7.....	ביבליוגרפיה נבחרת של מאמרי ביקורת.....
	רפאל פרוינדליך-עמית
12.....	יהדות ויוונון בראי מעוות: על ספרו של יעקב שביט.....
	משה שוקד
56.....	מי אשם בסבל המרוקאים? הערות לספרו של איתן כהן.....
	יוחנן גלוקר
62.....	הפיג'מה של סוקראטיס: על מאמרו של צחי זמיר.....
	רחל צלניק-אברמוביץ
87.....	הפיוט ושברו: על תרגומו של אהרן שבתאי.....
116.....	זכרון לראשונים: חיים וירשובסקי.....



איניאס עוזב את טרויה העולה בלהבות. איתו בנו אסקניוס, ועל גבו אביו אנכיסיס. בצד שמאל מאחור, הסוס הטרויאני. חיתוך עץ משער הכרך הראשון של כל כתבי ורגיליוס עם פירושים, שיצא לאור באמסטרדם בשנת 1646.

## דבר המערכת

1. מטרתו של כתב העת החדש שלפניכם היא למלא את החסר בתחום הביקורת במדעי הרוח והחברה בישראל, ולהציב נורמה של ביקורת מדעית ללא פשרות. במאמרים אלה יופיעו גם דיונים בשאלות מתודיות ומתודולוגיות עקרוניות, כפי שיעלו מן הביקורת הספציפית. ביקורת ודיונים מסוג זה הם בעינינו מעצם מהותו של מחקר מדעי.

2. בכתב עת זה יתפרסמו מאמרי ביקורת על ספרי מדע ומחקר במדעי האדם ועל תרגומים לעברית המחייבים רקע מדעי מתאים, ומאמרים אלה ייכתבו על-ידי מומחים של ממש לאותם שטחים. מועצת המערכת, המורכבת ממספר לא קטן של חוקרים מומחים בהרבה משטחי מדעי הרוח והחברה בישראל, תייעץ למערכת כיצד לבחור בקפידה את המבקרים המתאימים.

3. נוסף למאמרי הביקורת, נשתדל לכלול בכל חוברת מספר קטעים קצרים שיציגו בפני הקורא "פנינים" מספרים ומאמרים המתיימרים להיות מבוססים על מחקר וידעיה שיצאו לאור בעברית. קטעים אלה יפורסמו גם אצלנו בשמו של המחבר ועם מראה המקום הדרוש, ובצירוף הערת הסבר שלנו, שתספק רק את העובדות הבסיסיות.

4. נוסף לכך, נפרסם לעתים מזומנות מדור בשם "זכרון לראשונים", בו יופיע מאמר ביקורת של אחד מחשובי החוקרים בישראל בדורות האחרונים. במדת האפשר, יופיע מאמר אחד מסוג זה בכל חוברת.

5. נשמח לקבל תגובות של קוראים שישלחו לכתובתנו. מתגובות אלה נבחר בקפידה את אלה הראויות לפרסום. לא נפרסם בשום מדור דברים שהם בגדר השמצה אישית, ולא נפרסם דברים המציגים אידאולוגיות פוליטיות או מדעיות למיניהן. אין אנו רואים בעקרונות מתודיים שבבסיסו של כל מחקר משום אידיאולוגיה. (דוגמאות לעקרונות מתודיים: ידיעת שפות שהמקורות כתובים בהם; הכרת ממצאים ארכיאולוגיים; עבודת שדה באנתרופולוגיה).

6. בכל ענייני העריכה והפרסום תהיה ההכרעה הסופית בידי המערכת בהתייעצות עם חברי מועצת המערכת ועם מומחים מן החוץ במידת הצורך.

7. אנו נשמור בקפדנות על כך שהשיקולים לפרסום דברים ולתיקונים ולשינויים שהמחברים יתבקשו לעתים להכניסם יהיו מדעיים טהורים. שיקולים אישיים ופוליטיים משמשים היום לעתים קרובות מדי בערבוביה עם שיקולים מדעיים, והרי אחת ממטרותיו של כתב־העת החדש הוא למנוע ככל האפשר עירוב מין בשאינו מינו. אך כיוון שלצערנו שיקולים שאינם ממין העניין אינם זרים לעולמנו הספרותי והאקדמי, אנו ננהג גם לפרסם בעילום שם או בשם ספרותי תרומות של כותבים שפרסום שמם עלול לגרום להם נזק, בגלל היצרים השולטים בעולמנו. מנהג זה של פרסום מאמרים בעילום שם היה נפוץ למשל בבריטניה בשנים הגדולות של העיתונות הבריטית. כל המאמרים בכתב־העת הגדול מן המאה התשע־עשרה Edinburgh Review, וכל המאמרים ב-T. L. S. עד לפני שנים אחדות, היו בעילום שם.

\* \* \*

זה שנים יושבים חוקרים, מורים, מבקרים וסתם אנשים משכילים היודעים מהי רמה מדעית, כל אחד בפינתו, ומקוננים על ההידרדרות שחלה בחלק כה גדול של המחקר והביקורת בישראל. לפעמים ניתן להם להביע את דעתם באחד "הצינורות המקובלים" – וגם זה לא תמיד ללא תקלות, נסיונות חוזרים וגרוע מזה. בכתב־העת שלנו התאגדו כמה מאותם אנשים שרמתם של המחקר והביקורת בישראל חשובה להם, וכאן יהיה להם פתחון פה. דבריהם יפורסמו מעתה לא זעיר פה וזעיר שם אלא במרוכז ובצורה סדירה.

## ביבליוגרפיה נבחרת של מאמרי ביקורת

אחת ממטרותיו של כתב העת החדש שלפניך היא לשמש כבטאון, היוצא לאור בסדירות, למאמרי בקורת והתרעה מדעיים ללא פשרות. מאמרים וספרים מסוג זה פורסמו במשך השנים בעתונים וכתבי עת מדעיים וספרותיים, ואפשר למצואם בספריות. אך כדרכו של עולם, פרסומים אלה, המפוזרים בבמות שונות, אין להם אותה עוצמה הנובעת מרכזם בכתב עת אחד היוצא לאור באופן סדיר. אנו מביאים כאן ביבליוגרפיה נבחרת של פרסומים בקורתיים שאילו היה כתב העת שלנו קיים לפני עשר שנים ויותר היו מופיעים בו.

הקורא יבחין בכך שכמה ממאמרים אלה הם עצמם תגובות למאמרי בקורת של מחברים אחרים. עצם העובדה שמאמרי בקורת שאינם מבוססים על ידיעה מקצועית של ממש ועל קריאה מדוקדקת של הספרים שאותם הם מבקרים יוצאים לאור במקומותינו חדשים לבקרים היא אחד העיוותים שאנו שואפים להוקיעם.

למותר לומר שרשימה זאת היא חלקית, ונכללו בה רק מאמרים וספרים הידועים לחברי המערכת, וחלקם הגדול הם של חברי המערכת ומועצת המערכת עצמם. נשמח לקבל מידע על פרסומים אחרים מסוג זה, ונכלול פרסומים אלה ברשימות מלואים לביבליוגרפיה זאת. הערות ההסבר הקצרות לאחר פרטי כל פרסום הן של המערכת.

**א. מיכל אורון**

ההיסטוריה של העלייה השנייה – על אמות מידה מוסריות ואקדמיות.  
קתדרה מס. 89, תשנ"ט, 1998, מדור הערות והארות, עמודים 177-189.  
[על מאמרו של יהודה ניני על עולי תימן בתקופת העלייה השנייה, ומקורו של המאמר.]

**ב. בצלאל בר-כוכבא**

על יוספוס וספרי המקבים, פילולוגיה והיסטוריוגרפיה.  
תרביץ סב, א, תשנ"ג, עמודים 115-132.  
[תגובה למאמר בקורת של דניאל שוורץ על ספרו האנגלי של בצלאל בר-כוכבא, יהודה המקבי, קיימברידג' 1989.]

יהדות ויוונות: בין מדע לפובליציסטיקה.  
תרביץ. רבעון למדעי היהדות, שנה סג, חוברת ג, תשנ"ד, עמודים 451-480.  
[מאמר בקורת על ספרו של יעקב שביט, היהדות בראי היוונות והופעת היהודי ההלניסטי המודרני, ספרית אופקים, עם עובד, תל-אביב תשנ"ב.]

עוד על נורמות של מחקר וכתיבה.  
תרביץ סד, א, תשנ"ה, עמודים 131-138.  
[תגובה לתגובתו של יעקב שביט למאמר הקודם.]

חג הפורים בימי הבית השני ומגילת אסתר באסיה; "גישה היסטורית" ו"היסטוריה אורתודוכסית".  
סיני קכא, תשרי-טבת תשנ"ה, עמודים לז-פה.  
[תגובה על מאמר בקורת של אהרן אופנהיימר, בציון תשנ"ה, על ספרו של יוסף תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד.]



על חג הפורים ועל קצת ממנהגי הסוכות בימי הבית השני ולאחריו.  
ציון סב, ד, תשנ"ז, עמודים 387-418.  
[תגובה למאמרו של אהרן אופנהיימר בתשובה למאמר הקודם.]

חכמה יוונית – למחצה, לשליש ולרביע.  
סיני קכה, תש"ס, עמודים קיט-קלה.  
[תגובה למאמר בקורת של דב גרא, בציון תשנ"ט, על ספרו האנגלי  
של בצלאל בר-כוכבא, פסאודו-הקטאיוס: על היהודים.]

### ג. יוחנן גלוקר

בגדיה החדשים של הפילוסופיה היוונית.  
עמדה/ביתן, תל-אביב תשס"א 2001. עמ' 95+iii.  
[הספר מותח בקורת על כמה מספריו העבריים של שמואל שקולניקוב  
בעניני פילוסופיה יוונית, גם מנקודת מוצא פילולוגית והיסטורית וגם  
מנקודת מוצא פילוסופית.]

על היש הבלתי מושלם.  
עיון, רבעון פילוסופי, כרך 52, מספר 4, 1974, עמ' 247-311.  
[מאמר בקורת על ספרה של פפיטה האזרחי, על היש המושלם,  
אקדמון, ירושלים תשכ"ד.]

תרגום ופרוש חדשים לספר יהודי-יווני עתיק.  
ציון סג, א, תשנ"ח, עמ' 123-189.  
[מאמר בקורת על תרגומו של אריה כשר, בלוית מבוא ופירושים,  
לספרו של יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלאוויוס), נגד אפיון, יד זלמן  
שור, ירושלים תשנ"ז.]

מעוות לא יוכל לתקון?  
עתון 77, גליון 242, אפריל 2000, עמ' 14-18; 42.  
[מאמר תגובה למאמר הגנה על תרגומו של אריה כשר (ראה המאמר  
הקודם) מאת דניאל שוורץ, שיצא לאור בכתב העת זמנים. המאמר

נשלח לראשונה לזמנים, ורק לאחר שלא זכה לכל תגובה מצד מערכת זמנים הוצע לפרסום לעתון 77].

יוחנן גלוקר וזאב רובין,

תיקוני טקסט שגויים.

סיני כרך 126-127: קובץ מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות לזכרו של הרב משה חיים הלוי קצנלבוגן זצ"ל, תשס"א (2001), עמ' שנ"ד-שס"ה.

[מאמר זה, שנכתב בשתוף עם זאב רובין, הוא תגובה על מאמר של דניאל שוורץ שיצא לאור בציון סד, תשנ"ה. המאמר נשלח תחילה למערכת ציון, שדרשה מן המחברים לקצרו בשליש. מערכת סיני ניאותה לפרסמו במלואו].

שיחת רעים בבית קפה? – לא ולא.

הארץ, ספרות ותרבות, יום שני, 17 בספטמבר 2002, עמודים 6; 8. [מאמר בקורת על תרגומה של מרגלית פינקלברג למשחה לאפלטון, עם מאמרים מאת ורד לב כנען וחגי כנען, וצחי זמיר. הוצאת חרגול, תל-אביב תשס"א].

ללמוד את שיטותיה של הרטוריקה כדי שאנו, "הטובים", נוכל להשתמש בה למטרותינו המהוגנות.

הארץ, תרבות וספרות, יום ששי, 11 באוקטובר 2002, עמודים 1; 3.

[מאמר בקורת על תרגומו של גבריאל צורן לריטוריקה לאריסטו, ספרית פועלים, תל-אביב 2002].

מה שנעלם מעיני המתרגם.

הארץ ספרים, 21.5.2003, עמודים 10; 12.

[מאמר בקורת על תרגומו של יואב רינון לפואטיקה לאריסטו, ספרי מופת פילוסופיים (נד), הוצאת מגנס, ירושלים תשס"ג].

**ד. איור לודלם**

על תרגום בוזגלו לאפלטון  
עמדה 13/12 (חורף 2004), עמודים 160-172.

**ה. עמוס פונקנשטיין**

י' שביט, היהדות בראי היוונות והופעת היהודי ההלניסטי המודרני.  
ציון נח, ד, תשנ"ג, עמודים 123-126.  
[מאמר בקורת על ספר זה של יעקב שביט.]

תגובה לתגובה.

ציון נח, ד, תשנ"ג, עמודים 506-507.  
[תגובה לתגובתו של יעקב שביט על המאמר הקודם.]

**ו. זאב רובין**

יוחנן גלוקר וזאב רובין,

תיקוני טקסט שגויים.

סיני כרך 126-127: קובץ מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות  
לזכרו של הרב משה חיים הלוי קצנלבוגן זצ"ל, תשס"א  
(2001), עמ' שנ"ד-שס"ה.

[מאמר זה, שנכתב בשותף עם יוחנן גלוקר, הוא תגובה על מאמר של  
דניאל שוורץ שיצא לאור בציון סד, תשנ"ה. המאמר נשלח תחילה  
למערכת ציון, שדרשה מן המחברים לקצרו בשליש. מערכת סיני  
ניאותה לפרסמו במלואו.]

## יהדות ויוונות בראי מעוות על ספרו של יעקב שביט<sup>1</sup>

הערת המערכת

מאמר זה נכתב לפני שנים אחדות והתקבל לפרסום בכתב עת ספרותי שבינתים התברר ששוב אינו יוצא לאור. משום חשיבותו של המאמר, הדין במספר בעיות והיבטים של הספר המבוקר שהמבקרים האחרים לא עמדו עליהן, החלטנו – בהסכמת מחברו – לפרסמו כאן במלואו. אמנם הספר המבוקר יצא לאור לפני כעשר שנים, אך עדין הוא מצוי בספריות – כולל ספריות המיוחדות לסטודנטים. הוא מופיע כספר מומלץ בביבליוגרפיות לקורסים שונים באוניברסיטות, ונמכר בחנויות הספרים ובשבוע הספר העברי.

בספרו "היהדות בראי היוונות" מבקש יעקב שביט לתאר את תולדות הניגוד יהדות/ יוונות למן התקופה ההלניסטית עד ימינו. זו משימה מכובדת ביותר, המחייבת בקיאות רבה במקורות היהדות ובלימודים קלאסיים. מי שלא מלא כרסו בש"ס ופוסקים ואין לו השכלה קלאסית מקיפה (לרבות ידיעת יוונית ולטינית) אינו מסוגל מלכתחילה להתמודד עם הנושא. בנוסף לכך, זקוק הכותב להרבה שיקול דעת, ידע היסטורי מקיף, יכולת הבחנה חדה, ומיתודה מדעית קפדנית. כפי שנראה, המחבר אינו מוכיח בספרו זה אף מקצת מכל אלה. הספר הוא סנונית ראשונה בספרות המדעית העברית לתופעה המוכרת פה ושם מן הדרג השלישי והרביעי של העולם האקדמי

1 יעקב שביט, "היהדות בראי היוונות והופעת היהודי ההלניסטי המודרני", ספרית אפקים, הוצאת עם עובד, תל אביב, תשנ"ב, 561 עמ'.

האמריקאי: כתיבה על נושאים מדעיים בידי מחברים שאין להם הכישורים המתאימים לעסוק באותם נושאים, כל זאת באיצטלה של כתיבה אקדמית מחקרית. בכתיבה מסוג זה יש משום סכנה: מחבר שאינו מודע לבעיות המורכבות ולהקשרים האמיתיים של הטכסטים העתיקים מציג לעיתים קרובות מידע שגוי ומגיע בנקל למסקנות מוטעות ומפליגות; הציבור הרחב, והקורא שאינו איש המקצוע, עלולים לטעות ולחשוב כי הדברים מבוססים ואותוריטיביים, שכן נכתבו ע"י איש אוניברסיטה, וכתוצאה מכך הם הופכים בהדרגה לנחלת הרבים. לפיכך מצאתי לנכון להרחיב את הדיבור על ספר זה, אף שאינו ראוי לעיון וביקורת כלל.

בחלק הראשון, המהווה מבוא לספר, נעשה נסיון לשרטט את דיוקנה של יוון ב"תודעתה של 'אירופה'" (עמ' 20) וכן את דימוי ההלניזם "בעיני היהודים" (עמ' 23). "הופעתה של המרָאָה: 'יוון' כאידיאה של תרבות וכמערכת דימויים וסימנים" (עמ' 15 ואילך). חלק ראשון זה פותח בהצהרה כוללנית ופתטית: "'הלניות' ו'יהדות' הפכו לשתי קטגוריות רוחניות ואונטולוגיות נבדלות, האמורות להיות טבועות לנצח באנושות (כלומר בציויליזציה היהודית-נוצרית); אלו הן שתי מהויות אנטינומיות בעלות אופי אוניברסלי וטוטלי, המתגוששות זו בזו בכוח איתנים, למן ראשית התרבות המערבית, מפרות אותה, אך גם חוצות אותה וקורעות אותה" (עמ' 17-18).

מוזר שהמושג "אנושות" מזוהה עם המושג "ציויליזציה יהודית-נוצרית". מסתבר שציויליזציות אחרות כגון הסינית וההודית אינן ראויות לדעת המחבר להכלל במושג "אנושות"; ומוזרה לא פחות הקביעה, כי ההתגוששות "בכוח איתנים" בין יוונות ליהדות נמשכת "למן ראשית התרבות המערבית", שכן בהמשך אנו לומדים ש"עם יוון הקלאסית לא היה ליהודים וליהדות מגע של ממש בהיסטוריה. אפשר שיהודים ויוונים לא ידעו זה על זה דבר וחצי דבר כמעט" (עמ' 28). מאחר שהמאבק בין היהדות ליוונות לא יכול היה להתקיים אלא לאחר אלכסנדר הגדול, הפותח את התקופה ההלניסטית, חייבים אנו להסיק מדברי המחבר שהומורוס, הפילוסופים הפְּהֶה־סוקרטיים, הסופיסטים, סוקרטס, אפלטון והדמוקרטיה האתונאית של תקופת פריקלס – כל אלה קדמו ל"ראשית תרבות המערב". אכן, זהו חידוש

מהפכני של יעקב שביט, הפותח שורה של חידושים מרעישים, מספרו גדוש בהם ואשר באחדים מהם נדון בהמשך. ראוייה גם להערכה הסגולה המופלאה של ראיית הנולד, בה ניחן המחבר, שכן הוא מבטיח לקוראיו כי "קטגוריות רוחניות ואונטולוגיות" (מה פשר המושג?) אלו תהיינה "טבועות לנצח באנושות".

החלק השני, "חוכמת יונית – היסטוריה של סימן" (עמ' 93 ואילך), דן בתפיסת "החכמה היוונית" בספרות התלמודית, במחשבת יהדות ימי-הביניים ובספרות ההשכלה היהודית בעת החדשה. בין השאר מעלה המחבר בפרק זה את השאלה, כיצד נתפס הניגוד בין מוסר יוני למוסר יהודי במשנתם של שד"ל, סופרי ההשכלה היהודית, וכן אצל אחדים מבין הסופרים, ההוגים והמשוררים (יהודים ולא יהודים) של המערב, כגון היינה, הס, ארנולד, פיטר, ואחרים (עמ' 174 ואילך). הפרק השמיני (עמ' 208 ואילך) פותח בשאלה ה"פרובוקטיבית" – "היש ליהודים דמיון?". הפרק הנדון כולל בליל של עניינים, אשר הקשר בינם לבין עצמם וכן בינם לבין הנושא המרכזי של הספר, רופף בדרך-כלל למדי, כגון "יופי ודמיון ב'השכלה'" (עמ' 216), 'ארכיטקטורה, אדריכלות, אמנות' (עמ' 243), 'יהודים ואזרחות' (עמ' 250), 'היהודים והאתלטיקה' (עמ' 253) וכיוצא באלה.

החלק השלישי נושא את הכותרת הצנועה "יהדות והלניזם כדגם למגע בין תרבויות" (עמ' 261). כלומר, המחבר לא יסתפק עוד בתאור השתקפות "המראָה היוונית" בספרות ובמחשבה היהודית, אלא ירחיב את היריעה ויסקור ממבט הציפור, כיאה להיסטוריון אוניברסלי, תרבויות שונות, כדי להסביר את הכללי ואת המיוחד בדגם המגע בין יהדות ליוונית בהשוואה למגעים אחרים בין תרבויות. אך כגודל הציפיה כן גודל האכזבה; שכן המחבר מחזיר אותנו בפרק העשירי בקפיצה נחשנית אחורה, אל העולם "הצר" של "יהדות והלניזם בארץ-ישראל ובאלכסנדריה" (עמ' 279 ואילך). חלק זה של הספר מסתים ב"מסע מְשווה קצר" (עמ' 310).

אכן המסע הוא קצר ביותר (פחות מחמישה עמודים) ובמרכזו עומדת השאלה ה"פשוטה": האם העולם שבו חיים יהודי המערב בימינו דומה לעולם ההלניסטי? התשובה על כך גם היא "פשוטה",

חלקה ונמרצת: "קווי הדמיון בין 'הלניזם' ל'תרבות המערב' בעת החדשה נהירים [למי?]: אותם כוחות ומגמות פועלים בו: אוניברסליזם מול לאומיות ולאומנות, תרבות גבוהה מול תרבות עממית ותרבות וולגרית, פיצול של זרמים דתיים מול ריבודיות של 'החילוניות', מתח בין אידיאולוגיה וערכים לבין המציאות החברתית-תרבותית, פתיחות תרבותית מול סגירות, ציויליזציה חומרית והישגים מול 'מצב המוסר' וכו' וכו'" (עמ' 313-314).

סדרת ההשוואות הזו מורה על שטחיות יתירה, נטיה להכללות חפוזות, והיעדר יכולת להבחין בין מצבים היסטוריים. כך, למשל, ההקבלה שמתח המחבר בין התקופה ההלניסטית לתקופה המודרנית במה שנוגע ל"ציוויליזציה חומרית והישגים מול 'מצב המוסר'" היא מופרכת מעיקרה. כיצד ניתן להשוות את הפער בין שני המרכיבים הללו בשתי התקופות? יתר על כן, ההקבלות שמציג המחבר אינן עולות תמיד בקנה אחד עם דבריו הוא במקומות אחרים. במקום אחד אומנם מגלה שביט עקביות כשהוא פוסק כי הלאומיות והלאומנות שפעלו בתקופה ההלניסטית "הם אותם הכוחות הפועלים כיום במערב", אך לעומת זאת, במקום אחר הוא קובע כי הטענה "כאילו היהודים בארצם בימי בית שני לא היו 'לאום'" היא טענה אנאכרוניסטית ה"הופכת את המושגים המודרניים של 'לאום' ו'אזרחות' למושגים בני הזמן ההלניסטי, ואת ארצות-הברית של אמריקה לדגם שעל-פיו משום מה נשפטת המציאות בתקופת בית שני" (עמ' 373-374). אך נראה כי אין טעם להקשות בעניין הזה, שכן הסתירות בספרו של המחבר עולות כפורחות מפרק לפרק.

בחלק הרביעי, הנושא את הכותרת "יוונה של היהדות המודרנית" (עמ' 315) נידונים עניינים שונים ומשונים, אשר הקשר ביניהם נסתר לעתים מעינו הבלתי-מזויינת של הקורא הממוצע. לרגע קט זורחת "שמשו של הומרוס" (עמ' 366) ומאירה את נופיה של יוון, כדי להיעלם שוב מאחורי מסך עננים כבד אי שם "בין סיני לאיתקה" (עמ' 368). המחבר רואה עצמו פטור מלהסביר לקוראיו את העובדה ה"בנאלית", שאיתקה היא מולדתו של אודיסאוס. הקורא מתרשם כי לפניו מלומד קלאסי אמיתי, המשייט להנאתו בכתבי הומרוס ושאר גדולי השירה היוונית. בהמשך עוד נראה את טיבה של "למדנות" זו.

מכאן אנו מגיעים בדרך לא דרך אל הפרק החמישה-עשר והאחרון הנושא את הכותרת "האידיאל והאוטופיה של העצמיות התרבותית" (עמ' 381). בפרק הסיכום, "המראָה והפנים המשתקפות בה" (עמ' 399 ואילך) נדונה השאלה מהו ההבדל בין "היהודי ההלניסטי הקדום" (עמ' 411) לבין "היהודי המיוון המודרני" (עמ' 410-411). גם לאחר עיון מדוקדק בספר קשה לברר, אם המושג "יהודי מיוון מודרני" שאוב ממילונו של הרב שך או ממילונו של יעקב שביט. במרכז הפרק ניצבת הקביעה האפודיקטית הבאה: "היהודי ההלניסטי הקדום" היה, כאמור, יהודי שומר מצוות שחי על-פי התורה וההלכה כמערכת הנורמטיבית המארגנת את חייו והנותנת להם תוכן ומשמעות. תהליך 'ההלניזציה' שלו היה מוגבל ומסויג" (עמ' 411).

אמור מעתה כי במשך כאלף שנה, מימי כיבושי אלכסנדר הגדול ועד לכיבושי הערבים, היה קיים טיפוס אחיד של "יהודי הלניסטי", אשר תווי ההכר שלו לא נשתנו בהתאם למקום מגוריו (א"י, מצרים, קירנאיקה, אסיה הקטנה, איטליה) ולא בהתאם למאה בה היה חי. כמו כן ברור למחבר כי יחסו של "יהודי קדום" זה למצוות ולמסורת היה זהה בכל אתר ואתר ובכל זמן. אולם כיצד מתיישבת קביעה כוללת זו עם הקביעה כי "לא היתה בתקופת בית שני (וגם לאחריה) יהדות נורמטיבית. המסורת הפרושית-רבנית איננה מתארת את המציאות כהווייתה. למעשה היתה היהדות מפולגת לזרמים שונים ומפוצלת לרבדים תרבותיים שונים, שכל אחד מהם ספג והטמיע בדרכו השפעות הלניסטיות. אין בנמצא "יהדות נורמטיבית" אחת, אלא "יהדות הלניסטית" רבת פנים" (עמ' 277. ההדגשות שלי). כדי לגשר על הסתירה הקיימת בין שתי הקביעות המצוטטות לעיל, נגזר עלינו כנראה לחכות לתשבי.

יודע אני שנסיוני לסכם את הספר שלפנינו לוקה בחסר, שכן הושמטו בו עניינים רבים. אך מסופקני אם הספר הנדון, הדן בעניינים כה רבים וכה מגוונים, הקשורים ביניהם קשר אסוציאטיבי פרוע, ניתן בכלל לסיכום. בהמשך אתייחס אך ורק לאספקטים המחקריים הספציפיים של הספר. נראה כי ספרו של יעקב שביט, הכתוב בלשון דלה ואשר



סגנונו מרושל ורוב ניסוחיו כושלים, אינו עומד במבחן הביקורת המדעית, שכן המחבר הוכיח בכל פרק ופרק שאין הוא בקיא ברוב העניינים בהם ניסה לדון. כמו כן יתברר כי דרכי המחקר זרים לו לחלוטין. אעבור עתה לכמה הערות מתודיות ולדיון מפורט בדוגמאות.

מטרתו המוצהרת של יעקב שביט בספר זה היא לתרום ל"הכרתן של 'היונות' ו'ההלניזם' והתקבלותן בתודעה ובתרבות היהודית" (עמ' 10). לשם כך הוא מוביל את הקורא ב"מסע ארוך בעקבות דימויי עבר וסמלים היסטוריים, נפתולי גלגוליהם והתמורות בעין שחלו בהם" (שם). המחבר מציג את מחקרו כמחקר הכולל הראשון החותר לתאור אוניברסלי של העובדות, שכן לדבריו "העימות בין האידיאל של 'היהדות' והאידיאל של 'היונות' נדון בחיבורים ומאמרים בעלי אופי פולמוסי בדרך-כלל, שסקרו תוך כדי הבעת עמדה קצת מהדעות השונות" (עמ' 12).

אין זה ברור, כיצד מתיישבת תביעה זו לאוניברסליות נטולת פולמוס עם העובדה, שלכל ארכו של הספר משיא המחבר עצות שונות ל'יהדות' כגון: "לפיכך צריכה ואף רשאית התרבות היהודית המודרנית לשאול רכיבי תרבות 'יונית', לנכס אותם לעצמה ולהפוך אותם לחלק בלתי נפרד שלה עצמה" (עמ' 31). לעומת זאת, בהמשך: "'היהדות' כתרבות אינה צריכה לשאול דבר מן 'היונות', משום שהיא תרבות מלאה ושלמה [...] לכל היותר משמש העימות עם 'היונות' גורם מדרבן לכוחות הפנימיים. העימות הוא גורם מתסיס ומפרה, המחייב את היהדות לבצר ולהעמיק את סגוליותה" (עמ' 31). הוא הדין לגבי הקביעה הבאה: "'יהדות' איננה [...] אלא תרבות פתוחה, אולי התרבות הפתוחה, בה"א הידיעה" (עמ' 34). הקורא ישאל את עצמו, אם יש להצהרות פרוגרמטיות ואידיאולוגיות מעין אלה מקום ב"מחקר" (עמ' 11), אשר עיקר תפקידו לתאר ולהסביר עובדות.

שאלה נוספת המתעוררת בעת קריאת הספר היא האם ביקש המחבר לתאר כיצד יצר לעצמו העם היהודי, בעת המפגש בינו לבין העולם ההלניסטי, זהות משלו, המבדילה אותו מסביבתו; או האם כוונתו של

המחבר להראות כיצד משתקף מפגש זה בעיני הדורות הבאים של סופרים ומשכילים יהודים עד ימינו אלה? גם כאן נתקלים אנו בסתירה. בעמוד 11 טוען המחבר שכוונתו "איננה לתאר את ההיסטוריה התרבותית 'כפי שהיתה', אלא להתמקד בדימויים הרווחים של מערכת יחסים זאת כפי שנוצרו בהיסטוריוגרפיה וב'תרבות'". וכן בעמוד 37: "לא יוון 'הריאלית' היא יוון המתוארת כאן... אלא 'יוון' כאידיאל". משמע שאין המחבר מבקש לדון במפגש הקונקרטי ההיסטורי בין יהדות ליוונית, אלא אך ורק בהשתקפותו של מפגש זה בהיסטוריוגרפיה המאוחרת. לעומת זאת קוראים אנו בעמוד 20: "פעמים [...] יהיה הכוח המניע את המחקר ההיסטורי להשתחרר מצלו [של הסימבול], ואז לשרטט דיוקן אמיתי ועובדתי יותר של 'היהדות' ושל 'ההלניות' גם יחד, ולתאר את מערכת היחסים והזיקות בין השתיים 'כפי שהיו באמת', על מלוא מורכבותן"; וכן בעמוד 33: "תפקידו של המחקר ההיסטורי לעמוד על תחומי הזיקה וההשפעה באופן אמפירי מדויק ומבוסס". מכאן שהספר חייב לעמוד בביקורת לאור אותם הקריטריונים שקבע המחבר בעצמו. על הקורא לדעת אם מדובר בחקר העובדות או ב"מסע [...] בארץ מראות" (עמ' 399). בהמשך קובע המחבר: "דימויים היסטוריים אינם אוהבים פרטים וגוונים, אלא מחבבים הכללות וחד-ממדיות וגם המחקר ההיסטורי אינו משוחרר לא אחת מ'עריצותם של הדימויים'" (עמ' 277). מחובתנו איפוא לבדוק, אם המחבר נאמן לתיאור היסטורי של העובדות או שמא הוא עצמו נפל לעתים קרובות קורבן ל"דימויים" של עצמו, דימויים שאין להם שום בסיס עובדתי.

נראה שחוקר המבקש לתאר את המפגש ההיסטורי בין היהדות לבין העולם ההלניסטי, חייב להיות בעל ידע מעמיק בהיסטוריה, בספרות, ובפילוסופיה העתיקה. כמו כן עליו לשלוט בלשונות הקלאסיות, להכיר את המקורות היווניים והרומיים הכרה מעמיקה, להיות אמון על דרכי המחקר הפילולוגי, להיות מסוגל להשתמש בקונקורדנציות ובמילונים, ולדעת להשתמש, לאור הידע הזה, בספרות המשנית באופן זהיר ומבוקר. כמו כן עליו להיות מסוגל לקרוא ולהבין את המקורות התלמודיים בכוחות עצמו. כיון שהמחבר התכוון גם להאיר

"כמה מסוגיות היסוד של ההיסטוריה האינטלקטואלית ושל תולדות התרבות של היהודים בעת החדשה" (עמ' 9), מחובתו להוכיח כי הוא גם בעל ידע רחב בתחום ההיסטוריה המודרנית ותולדות הרוח עד ימינו. אם תיראה דרישה זו כמפוזת, ראוי לציין, שהיה זה המחבר עצמו שקבע את היקף המחקר ואיש לא הטיל אותו עליו מבחוץ.

מאחר שאיני מתיימר להיות בעל ידע בכל אותם התחומים בהם דן המחבר, תצטמצם ביקורתי לאותם הפרקים הדנים בענייני העולם הקלאסי ובתולדות התקבלות העולם הקלאסי במערב. ראוי להקדים ולומר, כי לא מדובר בחלקים א' וב' בלבד (כפי שעלול להשתמע מתוך הכותרות), שהרי דיונים במפגש התרבותי ההיסטורי בין "היונות" ל"יהדות" פזורים לאורך הספר כולו. בחלק השלישי, לדוגמא, הנושא את הכותרת "יהדות והלניזם כדגם למגע בין תרבויות" (עמ' 261), אין המחבר דן ב"דגם" בלבד, אלא הוא חוזר, כפי שראינו לעיל, לדון במפגש ההיסטורי בין "יהדות והלניזם בארץ ישראל ובאלכסנדריה" (פרק עשירי, עמ' 279). בפרק ארבעה-עשר (עמ' 360 ואילך), חוזר המחבר אל העולם העתיק במסגרת הדיון בשאלה, כיצד נתפש הקשר בין העם לארצו באחד מן הכתבים המיוחסים להיפוקרטס (עמ' 363).

נראה כי המחבר עצמו סבור שעיקר בקיאותו היא בתחום העולם הקלאסי, שכן במבוא להערות לפרק התשיעי (עמ' 502) הוא מצהיר בצניעות הראויה לשבח: "הפרקים 9-11 הם פרקי ביניים ולא נועדו להיות סיכום מקוצר של שתי תקופות היסטוריות ארוכות ומורכבות עד מאוד, מה שיהיה, כמובן, ניסיון יומרני וחסר כיסוי. עיקר עניינו של החלק השלישי הם דימויי תקופה במחקר ובתודעה ההיסטורית, ולא התקופה 'עצמה'." משמע שהמחבר סבור, או מנסה לפחות לשכנע את קוראיו, כי תיאורו את המפגש בין העולם היהודי ובין העולם ההלניסטי והעולם ההלניסטי-רומי בשני הפרקים הראשונים בספר ובמקומות אחרים הוא דיון "בתקופה עצמה" וכי דיון זה מבוסס על ידע אמיתי ואינו מהווה ניסיון "יומרני וחסר כיסוי".

אך למרבה הצער מתברר שבשטח זה, הידע של המחבר לקוי מכל הבחינות. הדבר בא לידי גילוי במיוחד במספר המדעים של טעויות וקביעות שגויות בתחום ה"ריאליה" והתרבות הקלאסית, הכולטות

לאורך הספר כולו. להלן נסתפק בלקט של כשני תריסרי דוגמאות בלבד, שיש בהן כדי להמחיש במידה חלקית את טיבן של השגיאות: (א) המחבר טוען כי "בספרות מאוחרת יותר פרומתיאוס ולא זאוס הוא יוצרו של האדם" (עמ' 88). המושג הסתמי "ספרות מאוחרת" מציין כנראה את הספרות ההלניסטית-רומית, שכן המחבר מצטט את הוראטיוס.<sup>2</sup> קביעה זו נטולת שחר לחלוטין. בספרות היוונית הארכאית והקלאסית אין זכר לכך שזאוס יצר את האדם, וגם לאחר מכן, אין זאוס מופיע בתפקיד של אל בורא. תפיסה זו נמנית עם מושגי היסוד של הדת היוונית.

(ב) בספר מפיעים תאריכים ספורים בלבד – ואחד הבולטים שבהם מוטעה. בעמוד 48 נמסר על "המצאת הדפוס וגילויה של הספרות היוונית סמוך לפילת קונסטנטינופול בידי העות'מאנים ב-1516". קונסטנטינופול נפלה בידי העות'מאנים לא בשנת 1516 אלא בשנת 1453 לסה"נ. והרי מדובר באחד מן התאריכים החשובים ביותר בהיסטוריה של עמי הים התיכון!

(ג) "טבע ארצם של העמים [...] נחשב כרקע הכרחי תכונות המקום: (genius loci) [sic!] כרקע להבנת תכונות העם (genius populi) שלהם" (עמ' 363).<sup>3</sup> המלה genius נכתבה פעם אחת בשגיאת כתיב (genius במקום genius). חמורה יותר היא הטעות בהבנת המלה genius, אשר בלטינית אין משמעותה "תכונה" ביחיד ואף לא "תכונות" ברבים. בדת הרומית ה־genius היא האלוהות החוסה על האדם, הבאה לאוויר העולם יחד עמו. במשך הזמן הורחב מושג זה

2 כדרכו לאורך כל הספר, אין הוא שומר על עקביות בכתוב המילים הלטיניות. שם המשורר כתוב בצורתו האנגלית (Horace במקום Horatius) ואילו המלה "שירים" כתובה ברומית Carm כקיצור של Carmina.

3 המשפט "טבע ארצם של העמים [...] נחשב כרקע הכרחי תכונות (?) המקום" משובש מבחינה תחבירית. בין המלים "הכרחי" ו"תכונות המקום" נשמטה כנראה מלה. שיבושים מעין אלה שכיחים בספר.

והאמינו, שגם למקומות קדושים וגם לעם הרומי יש "גניוס", ר"ל: אלוהות חוסה משלהם.<sup>4</sup>

(ד) "משמעו של הניב 'הלניסמוס', ביוונית הקלאסית, לא היה אלא 'השימוש בסגנון יווני טהור', אך בפועל התכוון לחינוך משותף, המניח שבני האדם (יוונים וגם ברברים) שווים על-פי תבונתם: (dianoia)<sup>5</sup> וטבעם" (עמ' 270). ראשית, השימוש המוזר במלה "ניב" בא, ככל הנראה, במקום התיבה ה'בנאלית' "מלה". שנית, אין להפריד בין משמעותה של מלה לבין מה שהיא "מתכוונת בפועל". "התכוונות בפועל" אינה אלא חלק ממשמעות המלה. אך אפשר לציין למה מתכוון הדובר או הכותב בפועל, כאשר הוא משתמש במלה מסויימת. אין לדבר על משמעות המלה "הלניסמוס" (עדיף "הלניזמוס") ביוונית קלאסית, שכן המלה הנדונה אינה מתועדת ביוונית קלאסית כלל. מסתבר שהמושג "יוונית קלאסית" אינו נהיר לכותב. מושג זה חל אך ורק על לשונם של הסופרים האטיים בני המאה החמישית והרביעית לפני סה"נ, כגון ליסיאס, תוקידידס, אפלטון, דמוסטנס, איסקרטס, ואחרים. אין הוא חל על לשונם של סופרי התקופה ההלניסטית וההלניסטית-רומית. המושג "הלניזמוס" הפך למושג רטורי טכני, הבא לציין את השליטה ביוונית על פי כללי התקניות שנקבעו על-ידי מורי הרטוריקה רק בתקופה ההלניסטית, בה התרחקה הלשון היוונית התרחקות ניכרת מן הלשון האטית. לא מצאתי לא במילונים היווניים ולא בקונקורדנציות, וכן איני יכול להעלות בזכרוני מקרה אחד בו מציין המושג "הלניזמוס" כדברי שביט "חינוך משותף המניח שבני אדם (יוונים וברברים) שווים על פי תבונתם וטבעם". לכל היותר ניתן לומר כי הפועל hellenizo, ושם

4 עיין בדברי סרוויוס: "הסופרים העתיקים קראו בשם 'גניוס' לאל הקשור בדרך הטבע לכל מקום ומקום, לכל חפץ וחפץ או לכל אדם ואדם": "genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci vel rei aut hominis" (Serv. Verg. G. 1,302).

5 צ"ל "על פי תבונתם (dianoia)" – ר.פ.

הפעולה שנגזר ממנו *hellenismos* מציינים בספרות ההלניסטית לעיתים את השליטה בלשון היוונית ואת החינוך ברוח ההשכלה (*paideia*) היוונית בהקשר ללא-יוונים. ("ברברים"<sup>6</sup>).

מאידך, הרעיון כי יוונים וברברים נבדלים אך ורק על פי "חוק" או "הסכם" ("נומוס") ולא על פי הטבע ("פיסיס") מופיע דווקא בתקופה הקלאסית בפרגמנט המיוחס לסופיסט אנטיפון בן המאה החמישית לפני סה"נ,<sup>7</sup> אך שם אין הרעיון הזה קשור כלל למושג "הלניזמוס" שכאמור אינו מתועד כלל בספרות היוונית הקלאסית. הקביעה, כי המושג "הלנים" חל על בעלי אורח חשיבה משותף (*dianoia*),<sup>8</sup> כלולה בדבריו של איסוקרטס ב"פאנגיריקוס" 50. גם אנטיפון וגם איסוקרטס אינם נזכרים כלל על-ידי שביט באותו דיון, וכדרכו לא הבין כראוי את כוונת הדברים ואת ההקשר שבו נאמרו. איסוקרטס מצייין כי השם "יוונים" ("הלנים" ולא "הלניזמוס") אינו חל על כל אלה הטוענים למוצא משותף, אלא בראש ובראשונה על אלה שיש להם חלק ב"השכלה וחינוך" (*paideusis*), (שם). בדבריו אין איסוקרטס מבקש להסיר את המחיצות הקיימות בין יוונים לברברים אלא להחיל את הכינוי "יוונים" רק על אותם יוונים שזכו לאותה "השכלה" (*paideusis*), אשר מרכזה היא אתונה.<sup>9</sup> דבריו של שביט הינם איפוא ערבוביה של מונחים וקביעות חסרות בסיס, שאינם מתקשרים זה עם זה, ומקורם, מן הסתם, בקריאה בלתי מיומנת של פריט ביבליוגרפי כלשהו.

(ה) מפליאה ביותר היא הקביעה הבאה: "המערכת הפוליטית והחוקית והנורמות שלה מבוססות בחברה הישראלית על ערכים 'יווניים': דמוקרטיה, ריבונות העם, משטר נציגותי נבחר" (עמ' 396).

6 עיין פלוטארכוס, "על מעלתו של אלכסנדר" 328ד', וכן סטראבון, גאוגרפיה י"ד. 28.2. הפועל *hellenizo* (ולא שם הפעולה) מצייין כבר ביוונית הקלאסית שליטה בלשון היוונית.

7 עיין POxy 1364 fr. 2 = DK 87 [80], fr. 44 B

8 התרגום "תבונה" בהקשר הנדון מוטעה.

9 השווה גם דברי פריקלס בנאום ההספד, תוקידידס ב' 41.

משטר נציגותי אינו ערך יווני כלל. הדמוקרטיה האתונאית היתה הדוגמא הקלאסית ל"דמוקרטיה ישירה", אשר קיימה אותה חירות, אשר לפי אריסטו מתבטאת בכך שהאזרחים "שולטים ונשלטים כל אחד לפי תורו" ('פוליטיקה' VI, 1317b). הדמוקרטיה הישראלית מקיימת את המסורת של הדמוקרטיה הייצוגית, ששורשיה נעוצים בהתפתחות הפרלמנט האנגלי בימי הביניים. פרט זה רק מבהיר שוב את העובדה שהמושגים "יונות" ו"מערכיות" אינם חופפים. וכבר עמדנו על ההכללות השטחיות הרווחות בספר.

(ו) "ליוונים לא היה משה שיביא להם דיברות; את חוקיהם קיבלו מסולון ואילו הומרוס שם את האלים במקומם" (עמ' 436, הערה 24). סולון לא היה המחוקק של יוון אלא המחוקק של אתונה. המושגים "יוון" ו"אתונה" אינם זהים. ערי-מדינה אחרות ייחסו את משטרן ואת חוקיהן הקדומים למחוקקים אחרים, הספרטנים לליקורגוס (בין אם היה קיים ובין אם לא), הלוקרים לזלוקוס (Zaleukos), וכיוצא באלה. מן הכתוב לא ברור, מהו הקשר בין אלי הומרוס לבין חוקי סולון ומה פירוש הבטוי "הספרותי" "שם את האלים במקומם". הקורא מתרשם שכוונת המחבר לאמור שחוקי סולון קדמו לשירי הומרוס – או אפילו, שהומרוס "שם" את האלים במקומם של חוקי סולון...

(ז) בעמוד 156 אנו קוראים: "הוא [קלוזנר] הגיע למסקנה כי המכיר את כתבי סוקרטס, אפלטון, אריסטו [...] למד לדעת את רוממות המוסר ההלני". יש להניח שקלוזנר (בניגוד למחבר) ידע שסוקרטס לא השאיר אחריו כתבים. עובדה זו ידועה (או לפחות חייבת להיות ידועה) לכל בוגר בית-ספר תיכון. ואכן, קלוזנר כתב: "מי שמכיר את סוקרטס, את אפלטון ואת אריסטו לכל רוממות מוסרם [...]";<sup>10</sup> התוספת "כתבי" היא איפוא תרומתו של שביט עצמו. וכדי שהקורא

10 ראה: י. קלוזנר, 'יהדות ויונות' (ירושלים תשט"ו), כרך א', עמ' 222. שביט כדרכו אינו מביא מראה-מקום כהלכה: "קלוזנר, 'יהודה ויוון שני הפכים'" (שביט, עמ' 474, הערה 43). כיצד ניתן לאתר מראה-מקום על-פי הפניה מסוג זה? ויש בספר עוד רבות כמותה.

לא יטעה חלילה לחשוב כי הכוונה, אולי, לכתבי אפלטון, טרח שביט להבהיר "כתבי סוקרטס, אפלטון, אריסטו"...

(ח) בנספח (עמ' 420) אנו קוראים: "העיכוב הגדול ביותר היה כמובן בתרגום המיתולוגיה היוונית – אגדות יוון". הסיבה ל"עיכוב" בתרגום המיתולוגיה היוונית היא שלא קיים קורפוס יווני (או רומי) הנקרא "מיתולוגיה יוונית". אם אמנם גילה המחבר קורפוס כזה, מן הראוי כי יפיץ את תגליתו המהפכנית ברבים. ספרי המיתולוגיה שאת תרגומיהם לעברית הוא מצטט בנספח לספרו אינם מקורות עתיקים. הם כתובים בשפות מודרניות כגון פולנית ואנגלית, ועל כן לא יכירם מקומם בנספח המהווה "רשימת תרגומים מיוונית ומרומית לעברית" (כותרת הנספח, עמ' 417. ההדגשה שלי).

(ט) "את מקום פולחן העיר החליפו ה־Weltgeist והאסכולות הפילוסופיות" (עמ' 50). ראשית, המושג "פולחן העיר" בהקשר זה שגוי לחלוטין. ארנולד טוינבי משתמש בו פעמים אחדות בספרו Hellenism (1959). כוונתו ל"פולחן העוצמה הקולקטיבית המתגלמת בערי־המדינה, ואשר תפס את מקומו של פולחן הפנתיאון האולימפי" (טוינבי, שם עמ' 50). אך בהמשך דבריו אינו מותיר מקום לספק שאין כונתו אלא להסבר פסיכולוגי מודרני של תופעה דתית עתיקה, שכן, בנוגע לפולחן האֵלָה החוסה על העיר (אפרודיטי, אתינה, הֶרָה, ארטמיס), הוא כותב שם:

"In the language of modern Western psychologists, one may say that, in worshipping her [i.e., the tutelary deity], they were worshipping their own collective anima."

הקורא אשר לא עיין בספרו של טוינבי, לא יוכל איפוא לדעת למה מתכוון שביט במושג "פולחן העיר", שכן הוא לא טרח כלל להסביר לו את המושג הזה, אולי מפני שהוא עצמו לא עמד כראוי על משמעותו. אזרחי הפוליס היוונית, על כל פנים, שלא היו אמונים על הפסיכולוגיה המודרנית, ראו את פולחנם כפולחן אלי העיר.



שנית: האסכולות הפילוסופיות לא "החליפו" את מקום פולחן אלי העיר. את המצב לאשורו סיכמו טארן וגריפית<sup>11</sup> כדלקמן:

"For the educated, the place of religion was being taken by philosophy and science. But these hardly affected the common man."

גם לא ברור מקומו של המושג Weltgeist ("רוח העולם"). את המושג הזה טבע הגל ב'פנומנולוגיה של הרוח'. הוא שייך לתחום הפילוסופיה של ההיסטוריה ומקומו לא יכירנו בתיאור ההיסטוריה הקונקרטית של העיר-מדינה בתקופה ההלניסטית. נוסף על כך, השימוש במושג זה מוטעה ביסודו בהקשר הנדון, שכן על פי הגל אין רוח-העולם מתממשת בשום תקופה היסטורית מסוימת ובשום מדינה מסוימת, אלא היא באה לידי גילוי בהתפתחותה הכללית של ההיסטוריה האנושית בכל עת ובכל מקום.<sup>12</sup>

(י) בעמוד 324 כתוב: "היוונים המודרניים לא חוברו על-ידי רציפות ספרותית כתובה עם ההלנים מן העבר הרחוק". וכן בעמוד 331: "יוון ה'ביזנטית' היתה נוכחת ופעילה ביוון בדמותה של הכנסייה היוונית-אורתודוקסית, שעה ש'הלאס' הקלאסית התקיימה רק בזכותם של הספרים". אין לקביעה זו שום בסיס. כתבי היד של מה שהשתמר מספרותם של "ההלנים מן העבר הרחוק" הגיעו למערב בזכותם של מלומדים ביזנטיים, שאחדים מהם היו פעילים באיטליה כבר כמאה שנה לפני נפילת קונסטנטינופול. רבים מאבות הכנסייה הקדומים, וביניהם דמויות כאוריגנס (185-253 לסה"נ) ובסיליוס מקפדוקיה (330-379 לסה"נ), שהניח את היסוד לארגון חיי המנזר בקיסרות הביזנטית, הכירו בערך החינוכי הטמון בספרות היוונית הקלאסית ועודדו את תלמידיהם לשקוד על לימודה. בביזנטיום החלה ההשכלה ההומניסטית לפרוח מן המאה התשיעית. פריחה זו הגיעה

W.W.Tarn and G.T. Griffith, *Hellenistic Civilization*, 3rd. edition 1952, 11 pp.341-2.

12 עיין ערך Weltgeist ב-Hermann Glockner, *Hegel-Lexicon*. II Aufl. S. 2665.

לשיאה במאה השלוש עשרה ונמשכה עד המאה החמש עשרה. נזירים ואנשי כמורה עסקו בהעתקתם ובפרושם של כתבי־יד עתיקים, והוראת הספרות היוונית הקלאסית (ה"פאגאנית") העתיקה היוותה חלק מן החינוך. ה"ביבליותיקה" של פוטיוס (820-893), שנתמנה לפטריארך של קונסטנטינופול בשנת 858, כוללת רשימה של 280 ספרים, ומספקת ידיעות רבות על סופרים ומשוררים יוונים שכתביהם אבדו. אוסטאטיוס (Eustathius), שנתמנה לפטריארך של קונסטנטינופול בשנת 1175, היה מגדולי ההומניסטים. בין השאר חיבר פרוש ל'איליאס' ול'אודיסיאה' להומרוס. החל מן המאה הי"ב מתפתחת גם ספרות עממית. בין היצירות האפיות שחוברו בלשון הקרובה יותר ללשון העממית, היו כאלה שנושאים היה שאוב מההיסטוריה היוונית העתיקה ומן המיתולוגיה, כגון עלילות אלכסנדר הגדול או מלחמת טרויה.<sup>13</sup>

(יא) נראה כי מידת ההתמצאות של מחברנו בתולדות ההתקבלות של הספרות היוונית והרומית הקלאסית במערב אירופה בעת החדשה לקויה אף היא. על כך יעידו הקטעים הבאים: "רק במרוצת המאה השמונה־עשרה, ניתן היה לקרוא את הספרות היוונית בתרגומים לרוב לשונות אירופה; קודם לכן היו הספרים הקלאסיים זמינים רק במקורם היווני או בתרגום ללטינית, וכן בלטינית כשדובר בספרות הרומית" (עמ' 417). משפט זה עומד בסתירה לדברי המחבר בעמוד 48: "זו [הספרות היוונית] גם התחילה למן המאה החמש־עשרה להיתרגם ללשונות אירופה השונות". כאן נשאלת השאלה: אם התחילו יצירות הספרות היוונית הקלאסית להיתרגם ללשונות אירופה כבר במאה החמש־עשרה, מדוע היו זמינות רק במאה השמונה־עשרה? וכיצד זה קרה, ששקספיר שאב את החומר למחזותיו הרומיים מן התרגום

13 על מקומם של ההיסטוריה והמיתולוגיה היוונית הקדומה בספרות העממית היוונית מאז המאה ה־XII עיין: K. Krumbacher, *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache des Mittelalters*, (Die Kultur der Gegenwart, Leipzig, 1905) S. 278.

האנגלי של 'הביוגרפיות המקבילות' לפלוטרכוס של נורת', שיצא לאור בשנת 1579, ותורגם מצידו מהתרגום הצרפתי של אמיו (1559); שבו השתמש גם מונטיין), אם תרגומים אלה לא היו "זמינים"? אסתפק כאן בהבאת דבריו של אחד החוקרים הבקיאיים ביותר בתולדות התקבלות הספרות הקלאסית העתיקה במערב: "הרנסנס היתה תקופת הזהב של התרגומים. מיד לאחר גלויים של סופרים קלאסיים הוצגו הם ואחיהם הידועים יותר לפני קהל אירופה המערבית באמצעות תרגומים ללשונות הלאומיות. שני הגורמים שתדמו יותר מכל לתופעה זו היו: (א) הבקיאיות ההולכת וגדלה בענייני העולם הקלאסי. (ב) המצאת הדפוס, שהגדילה את הפצת התרבות בכך, שהקלה על הבריות לרכוש השכלה בכוחות עצמם".<sup>14</sup> (יב) בולט בעיקר חוסר ההבנה שמגלה המחבר ביחס למושגים "הלניות", "הלניזמוס" ו"תקופה הלניסטית". בעמוד 29 אנו קוראים: "בחיבור הזה שם התואר 'הלניות' מכוון אס-כן לתרבות של 'יוון הקלאסית'". בעמוד 431, במבוא להערות לפרק השני, כתוב: "יזכר, כי 'יוונית' מייצגת בדרך-כלל את מורשת יוון הקלאסית ואת התקופה הקלאסית בתולדות יוון, שנמשכה פחות ממאתיים שנה (500-325 לפנה"ס)". המושג "יוונית" הוא מושג עברי. על יסוד הנאמר בעמוד 29, מתברר כי המחבר משתמש במושג זה במקום "הלניות". מכאן שעל-פי הגדרתו חל המושג "תקופה הלנית" על התקופה "הקלאסית" בלבד "בתולדות יוון", שהוא מגבילה לשנים 500-325 לפנה"ס. חלוקה זו היא שרירותית ומוזרה, שכן על-פיה, אין התקופה שקדמה לה (מן המאה השמינית עד המאה השישית) הנקראת "בדרך-כלל" בשם "התקופה הארכאית" מהווה כלל חלק מן ההיסטוריה היוונית.

14. Gilbert Highet, *The Classical Tradition*, 1957, p.113. בהמשך כולל הייאט בספרו רשימה ארוכה של תרגומים מן הספרות היוונית והרומית הקלאסית ללשונות המערביות העיקריות: צרפתית, ספרדית, איטלקית, אנגלית וגרמנית. כל התרגומים הם מן המאה השש-עשרה ומן המאה השבע-עשרה (שם, עמ' 114-125).

מכאן שהומרוס, הסיודוס, ארכילוכוס, אלקיאוס, סאפפו, תאלס ופיתגורס אינם כלולים בתרבות ה"הלנית", ואף האומנות הגאומטרית אינה "הלנית". האמת היא שההיסטוריוגרפיה הגרמנית כללה, מאז סוף המאה האחרונה, ועדיין כוללת, במושג "היסטוריה הלנית" את התקופה הארכאית ואת התקופה הקלאסית בתולדות יוון, להבדיל מן התקופה ההלניסטית-רומית, כפי שמעיד תוכן ספריהם של באומגארטן, פולאנד ווואגנר.<sup>15</sup>

(יג) למחבר עניין מיוחד בתרבות הנקראת "הלניסטית-רומית", שכן זו התקופה שבה היה קיים מגע היסטורי בין העם היהודי לבין הסביבה ההלניסטית. הקורא המבקש לדעת כמה זמן נמשך מגע זה, יצטרך להסתפק בקביעה הסתמית הבאה: "עם יוון הקלאסית [...] לא היה ליהודים וליהדות מגע של ממש בהיסטוריה [...] לעומת זאת היה ליהודים מגע רצוף עם 'ההלניזם' [...] מגע מתמשך [...] לאורך מאות שנים" (עמ' 28). כמה "מאות שנים" נמשך מגע זה? סתם המחבר ולא פירש. אך בעמוד הבא (29) – כפי שכבר ראינו – אנו קוראים את הקביעה התמוהה: "השם 'הלניזם' מתכוון לתרבות הרווחת בתקופה המכונה הלניסטית-רומית, למן סוף העידן הקלאסי ועד הופעת הנצרות" (עמ' 29). ראשית הופעת הנצרות חלה במאה הראשונה לסה"נ. מכאן שיוספוס, אשר חיבר את חיבוריו הכתובים יוונית, וביניהם את החיבור "נגד אפיון" (המצוטטת על-ידי המחבר), בסוף המאה הראשונה לסה"נ פעל כאשר התרבות ההלניסטית כבר לא משלה בכיפה במזרח. והיכן יש למקם את פילון האלכסנדרוני, אשר פעל בשנות הארבעים של המאה הראשונה לסה"נ? מכאן עולה כי רובה של הספרות היהודית ההלניסטית כלל לא נתחבר בתקופת התרבות ההלניסטית. וגם בעניין זה סותר שביט את עצמו: מן

Baumgarten-Poland-Wagner, *Die hellenische Kultur*, 1913; *Die 15 hellenistisch-römische Kultur*, 1903. הכרך הראשון דן בהתפתחות התרבות היוונית מן התקופה המיקנית עד תקופת אלכסנדר הגדול. חלוקה זו נתקבלה בדרך כלל בהיסטוריוגרפיה המודרנית.

ההמשך מתברר שהמחבר עצמו חורג ממסגרת כרונולוגית צרה זו. שכן הוא נוגע גם בהשפעה הגדולה של היוונית על הספרות התלמודית ועל הלשון העברית, השפעה שנמשכה במזרח מתקופת כיבושי אלכסנדר עד לתקופת כיבושי הערבים במאה השביעית לסה"נ.

מהו, איפוא, מקור הצמצום הכרונולוגי הכלול בהגדרת "התקופה ההלניסטית" שצוטטה לעיל? לפני שננסה להתחקות אחר מקור הבלבול של הכותב, יש להבהיר כי "התקופה ההלניסטית", כמושג פוליטי, הסתיימה עם כיבוש מצרים על-ידי הרומאים בשנת 30 לפנה"ס, ואולם כמושג תרבותי ("הלניזמוס") הגיעה לקיצה רק עם כיבושי הערבים במאה השביעית לספירה. מסתבר כי שביט ריפרף בשטחיות בערך "הלניזמוס" באנציקלופדיה הקלאסית *Lexikon der Antike Geschichte*, Bd.1, DTV, 1969 המצוטט על-ידי המחבר בעמוד 429, הערה 13.<sup>16</sup> שם אנו קוראים: "וראה ההגדרה המובאת ב-Lexikon der Antike [...] המגדיר את התקופה כעידן שבו היוונית (Griechentum) הפכה לנצרות." הציון "היוונית הפכה לנצרות" מעורפל ואינו מסביר דבר. לאמיתו של דבר, אין הלקסיקון הנ"ל מגדיר כלל את המושג "הלניזמוס". מחברו של הערך הנ"ל, אריך באיאר, אינו מתכוון אלא להציג הגדרות שונות, כדי להדגים את רב-רובדיותו של המושג "הלניזמוס". מחברנו לא טרח לקרוא את הערך עד סופו, והסתפק בציטטה הראשונה שנקתה בדרכו בפתיחת הערך. מדובר בציטטה מתוך חיבור היסטוריוסופי מאוחר של יוהן גוסטב דרויזן (*Historik*) שם מוגדר המושג "הלניזמוס" כ"תקופה המגשרת בין יהדות לנצרות".<sup>17</sup> אך בהמשך קובע בעל הערך הנ"ל:

16 גם ציון העמודים מוטעה. הערך כתוב בעמודים 106-109, ולא בעמודים 204-206, כמצויין בהערה.

Hellenismus: Von J. G. Droysen [...] geprägter [...] Begriff für den 17 Zeitraum "der aus dem Griechentum zum Christentum hinüberführt" ("Historik" I).

"Im weiteren Sinne sind in die Betrachtung des Hellenismus die [...] Ausstrahlungen der hellenistischen Kultur einzubeziehen, [...] die im [...] griechischen Bereich des römischen Imperiums bis zum Ende der Antike fortwirken."

שיעור הכתוב הוא: בתחום התרבותי מגיעות ההשפעות שהקרינה התרבות ההלניסטית במרחב היווני של האימפריה הרומית עד סוף התקופה העתיקה. אותו המחבר (אריך באיאר) הוציא מחדש את חיבורו ההיסטורי של י. ג. דרויזן "תולדות ההלניזמוס" בהוצאת הכיס הגרמנית DTV.<sup>18</sup> בסוף־דבר לחיבורו של דרויזן מעיר באיאר, כי דרויזן עצמו הבחין בין המושג "הלניזם" כמושג פוליטי, המציין את התקופה שתחילתה בכיבושי אלכסנדר הגדול ומגיעה לקיצה בתקופת אוגוסטוס, (בה מאבדת מצרים, האחרונה מבין הממלכות הדיאדוכיות, את עצמאותה), לבין "הלניזם" כתופעה תרבותית, הנמשכת מאות שנים לאחר מכן. בפתח המהדורה הראשונה של 'תולדות הדיאדוכים' ציין דרויזן, כי בכוונתו להתחקות על התפתחותו של ה"הלניזמוס" עד לתקופת כיבושי הערבים, תקופה בה נחל המזרח העתיק את נצחוננו הסופי על ההלניות המערבית. אך למעשה לא הוציא את תכניתו לפועל וחיבורו ההיסטורי נותר מקוטע.<sup>19</sup> מן האמור עולה כי המפגש הריאלי בין היהדות ובין הציוויליזציה ההלניסטית נמשך מתקופת אלכסנדר הגדול עד לתקופת התפשטות האיסלאם. כיצד ניתן איפוא לכתוב על יהדות והלניזם בלי לדעת אל נכון את המסגרת הכרונולוגית של המונח "הלניזם"? סעיף אחרון זה מדגים יפה את חולשותיו העיקריות של ה"מחקר" אותו מגיש שביט לקוראיו. אין המחבר שולט לא במקורות (אפילו לא בתרגום) ולא בספרות המשנית, למרות הציטוטים הנרחבים מתוכה

J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, 1980. 18  
19 דרויזן, עמ' 445, 447.

גם בגוף הטכסט וגם בהערות. באותם מקרים נדירים בהם אין הוא מסתפק בציטוט סתמי, ללא ציון הפרק והעמוד של הספר המצוטט, וניתן לעקוב אחר מקור הדברים, מתברר שלא הבין כראוי את אשר קרא. אי הבנה זו מקורה: (א) בחוסר התעמקות בהקשר הענייני בו נאמרים הדברים; (ב) בידיעה לקויה של לשונות זרות (אנגלית וגרמנית); (ג) בחוסר בקיאות בנושא הנידון, הנובע מאי הכרת העולם הקלאסי. לפעמים חברו כל אלה יחדיו. אך נמשיך בדוגמאות.

(יד) בעמוד 373 נתקלים אנו בקביעה הבאה: "למושג 'הלני' עבור הרודוטוס לא היתה שום משמעות פוליטית, אלא רק משמעות אינטלקטואלית, רוחנית, מורלית. זאת ועוד, אתונאי שהגיע לקורינת חש עצמו זר בה ולהיפך. הקשר בין אתונה לקורינת היה 'בינלאומי' ולא לאומי" [ההדגשה שלי]. בהערה 31 (עמ' 537) מסמיך המחבר את דבריו על דברי פינלי<sup>20</sup> (M. I. Finley) במאמרו "The Ancient Greeks and their Nation":

"In other words, being Greek meant a great deal to Herodotus, intellectually, spiritually, morally, but it had no political content [...] We may say that an Athenian citizen was an alien when he arrived as a visitor in Corinth, but we can hardly say that he was a foreigner." (p. 120)

ראוי לתת את הדעת על המשפט האחרון: "רשאים אנו לומר כי אתונאי היה חסר מעמד אזרחי, כאשר בא לביקור בקורינתוס, אך יקשה עלינו לאמר שהיה זר".<sup>21</sup>

מסתבר כי שביט הפך את הסיפא של פינלי על פיה. יש להניח שלא הבין כראוי את ההבחנה בין המלה האנגלית alien המציינת באנגלית בראש ובראשונה אדם חסר מעמד אזרחי, לבין המלה foreigner,

20 מתוך אוסף מאמריו 120-146, pp. 1985, *The Use and Abuse of History*.  
21 המשפט האחרון הוא ציטטה מתוך: George Grote, *The History of Greece*, vol. II (London 1862), p. 40.

המציינת זר.<sup>22</sup> במקרה שלפנינו מהווה המלה alien תרגום של המלה היוונית xenos ("אורח" במקורה) המציינת אדם השוהה בפוליס אחרת ללא זכויות אזרח בה. כוונתו של פינלי היתה לומר, שיווני אשר בא מן הפוליס שלו לפוליס אחרת לא היה זר בה מבחינה תרבותית, למרות העובדה שהיה משולל זכויות אזרח במקום מגוריו החדשים. הסופיסטים פרוטגורס מאבדרה, גורגיאס מליאונטיני והפילוסוף אנכסגוראס מקלאזומני, לא היו זרים לתרבותה ולשונה של אתונה, שבה שהו. אדרבא, הם תרמו רבות לפיתוח חיי ההשכלה במקום מגוריהם החדש וחוללו באתונה אותה המהפכה שנוהגים לכנותה בשם "המהפכה האינטלקטואלית". נראה, איפוא, כי המחבר קרא רק את חלקו הראשון של המשפט ותרגם את המושג alien באמצעות המלה "זר", מאחר שלא ידע את משמעות המלה האנגלית alien ולא היה בקיא בבעיות המעמד האזרחי ביוון.

אך בהמשך נכוננו לנו הפתעות חדשות. אנו קוראים: "הקשר בין אתונה לקורינת היא 'בינלאומי' ולא לאומי" ובהערה לאותו משפט (הערה 31, עמ' 537) אנו קוראים: "בלשונו [של פינלי] alien not foreigner". כך קיבלה המלה alien במילונו של שביט את המשמעות "לאומי" ואילו המלה foreigner קיבלה את המשמעות "בינלאומי"! אילו טרח המחבר לקרוא בעיון את דבריו של פינלי היה מוצא כי פינלי דוחה במפורש את השימוש במושג "יחסים בינלאומיים" לציון היחסים שהיו קיימים בין ה-poleis, ערי-המדינה היווניות. ואלה דבריו (ההדגשות שלי – ר. פ.):

"and though the relations [...] between Athens and Corinth were in principle international, yet that word would be obviously unsuitable to the numerous petty autonomies of Hellas, besides that we require it for describing the relations

22 זר, על כל פנים, הגדרת alien במילון וובסטר: "a foreign-born resident who [...] has not been naturalized and is still a subject or citizen of a foreign country" (Webster's Ninth Collegiate Dictionary, 1986, s.v. alien p. 70).



of Hellenes generally with Persians and Carthaginians. We are compelled to use a word such as interpolitical, to describe the transaction between different Greek cities." (ibid)

פינלי דוחה, איפוא, את המושג "בינלאומי" משני טעמים: (א) קשה להחיל את המושג "לאום" על כל עיר-מדינה יוונית מזערית. (ב) השימוש במושג "בינלאומי" לציון היחסים בין עיר-המדינה היוונית מונע בעדנו מלהשתמש במושג זה לציון היחסים בין יוונים ללא-יוונים ("ברברים"). והרי זו משמעות המלה בלשונות המודרניות. על כן יצר פינלי את המושג "יחסים בין-פוליטיים" (interpolitical) ר"ל יחסים בין עיר-מדינה. אנו יכולים להמחיש את דבריו של פינלי באמצעות הדוגמא הבאה: במשחקים האולימפיים של ימינו רשאים (עקרונית לפחות) להשתתף נציגי כל מדינות העולם, ואילו התחרויות האולימפיות בימי קדם היו ארוע פאן-הלני, בו רשאי היה להשתתף רק מי שיכול היה להוכיח כי מוצאו יווני.<sup>23</sup>

(טו) להלן דוגמא נוספת לטעויות בהבנת הכתוב מתוך אי-ידיעת העניין הנידון. בהערה 2 לפרק השלושה-עשר (עמ' 527) כתוב: "ב'פוליס' היוונית נשמרה 'טהרת' החברה האזרחית על-ידי חוקים שמנעו קבלת אזרחים ממוצא זר (ראה בחוקי סולון) כאמצעי של 'שימור-עצמי'." הערה זו מתייחסת לקביעה האפודיקטית בעמוד 343: "מושג 'טהרת הגזע' [...] לא היה זר למדינת-העיר היוונית". קביעה זו של המחבר לוקה קודם כל באנאכרוניזם: הגבלת האזרחות באתונה (ואתונה אינה יוון כולה) לאלה אשר נולדו לאב אתונאי ולאם אתונאית (אריסטו, 'מדינת האתונאים', כ"ו, 4) אינה מהווה מדיניות "גזעית". הגבלה זו חלה בראש ובראשונה על אזרחי מדינות יווניות אחרות.

23 עיין הרודוטוס, ה', 22.

תמוהה גם ההפניה "ראה בחוקי סולון". הפניה זו לא רק סתמית, אלא גם מבוססת על ההנחה המוטעית, כאילו קיים טכסט ספרותי-משפטי בשם חוקי סולון. חוקי סולון לא נכתבו במקורם בספר, אלא נחרתו על לוחות שהוצבו בקרבת האגורה. רק ציטוטים ועדויות מעטות יחסית מתוך הלוחות הגיעו לידינו, בעיקר באמצעות אריסטו ופלוטרכוס. יתר על כן, גם בכל אלה, וגם בקטעי האלגיות של סולון, לא מופיע החוק ששביט מזכיר. לעומת זאת לומדים אנו מפלוטרכוס, כי סולון הירשה לבעלי מלאכה זרים לבוא לאתונה ולהתיישב בה, והוא אף העניק להם אזרחות מלאה (פלוטרכוס, "סולון", כ"ד, 2).

מאין שאב איפוא המחבר את האינפורמציה המוטעית בה הוא מזין את קוראיו? הפתרון לכך נמצא בהמשך הערה 2 בעמוד 527: "מומיליאנו מקביל את חוקי עזרא לשלטון הטירנים וכותב כי ביוון כביהודה חברה בעלת תודעה בינלאומית התחלפה בחברה צרת אופקים וקהילתית". בניגוד למחבר, ידע מומיליאנו להתבטא בצורה מדויקת ולא השווה חוקים ("חוקי עזרא") לשלטון ("שלטון הטירנים"). גם הטירנים לא נזכרו כלל אצל מומיליאנו: למעשה, "המשיכו" הטירנים להחיל את האזרחות על זרים, תושבי אתונה.<sup>24</sup> כמו כן נהגו לקיים קשרים בינלאומיים ענפים.<sup>25</sup> את המקור לטעותו של המחבר נמצא, אם נעיין בקטע מתוך ספרו של מומיליאנו (A. D. Momigliano) 'היסודות הקלאסיים של ההיסטוריוגרפיה המודרנית', עליו הסתמך שביט:

The elimination of mixed marriages in Judaea reminds us of the decree 451/50 which deprived of Athenian citizenship those unable to prove their dual Athenian parentage. Both in Judaea and in Greece an internationally minded society

24 עיין אריסטו שם, י"ג, 5.

25 עיין OCD ערך "פיסיסטרטוס".

was being replaced by a narrower and consequently more communally minded society."<sup>26</sup>

מומיליאנו מניח, שקוראיו בקיאים בתאריכים הבסיסיים של ההיסטוריה היוונית. התאריך 451/50 לפני סה"נ מתייחס לשנה בה הגיש פריקלס את החוק המגביל את האזרחות האתונאית לאלה שנלדו לאב אתונאי ולאם אתונאית (אריסטו, שם, כ"ו, 4). אך מסתבר כי שביט היה סבור שמדובר בחוק של סולון, שפעל כמאה וחמישים שנה לפני כן (סולון תיקן את תקנותיו לאחר שנתמנה לבורר בין המעמדות בשנת 594 לפני סה"נ). ואולי גם זכר שלאחר פרישתו של סולון מן הזירה הפוליטית שלטו באתונה הטירנים פיסטרטוס ובניו היפיאס והיפארכוס. אך אלה שלטו באתונה בין השנים 510-560 לפני סה"נ, תקופה שקדמה למועד תקנותיו של עזרא בכמה דורות. כאשר מאפיין מומיליאנו את המדיניות האתונאית לאחר 451/50 לפני סה"נ כמדיניות "קומונלית צרה", אין הוא מתכוון לשלטון הטירנים, שהרי מ-510 לפני סה"נ (גרוש הטירן האחרון) לא היתה אתונה נתונה לשלטון טירנים כלל (שלטון ה"שלושים" בשנת 404 לפני סה"נ אינו נחשב לשלטון "טירנים" על פי תפישת בני התקופה). שביט הצליח איפוא "לדחוס" 150 שנים של היסטוריה יוונית לשנה אחת, וליצור זהות מופלאה בין סולון, הטירנים ופריקלס.

(טז) מתברר גם, שהמחבר לא טרח כלל לקרוא חלק ניכר מהספרות המשנית המצוטט בהערות, או לפחות לעיין בה, שכן לעתים אין הוא מכיר את תוכנם של הספרים המצוטטים. להלן אסתפק בהבאת דוגמא אחת. בעמוד 460 הערה 13 אנו קוראים: "על טיבה ותכניה של הפאידיאה ההלניסטית [הדגשה שלי] ראה בחיבורו המונומנטלי של ייגר, 'הפאידיאה היוונית'." אילו לפחות דיפדף מחברנו בספר המצוטט, או לכל הפחות היה מעיין בתוכן הענינים, היה מגלה שהחיבור הנ"ל מקיף אך ורק את התקופה הארכאית והקלאסית של

יוון. הוא פותח בהומרוס (חלק א', עמ' 1 ואילך), ומסתיים בדימוסטנס (322-384 לפני סה"נ; חלק ג' עמ' 260 ואילך), ואינו כולל את התקופה ההלניסטית כלל. במבוא לכרך השני של ספרו, כתב ייגר, כי כאשר ניגש לחיבור הכרך הראשון, התכוון לכלול בתאורו גם את התקופה ההלניסטית. במסגרת זו התכוון לרונ בפרוטרוט גם במקומם של אריסטו, תיאופרסטוס, מנאנדרוס ואפיקורוס בהתפתחותה של תפיסת ה"פאידיאה" היוונית. אך לבסוף שינה ייגר את דעתו, והחליט להקדיש לענין זה חיבור מיוחד.<sup>27</sup> למרבה הצער, לא הוציא ייגר את תוכניתו לפועל. לקורא לא נותר אלא להשתאות לנוכח העמדת הפנים "הסמכותית" הזו בחלוקת ציונים לספר שלא היה ולא נברא.<sup>28</sup>

(יז) לא פחות שגויות קביעותיו של המחבר בתחום הפילולוגיה והסמנטיקה. נביא לדוגמא את הקביעה הבאה: "[...] לא מופיע בו [בתלמוד] המושג 'תרבות' במשמע שבו היתה קיימת אז בלשון היוונית, כלומר, כאותו מכלול המאפיין שותפות אנושית" (עמ' 386).<sup>29</sup> מניין יודע שביט על המלה "תרבות" בלשון היוונית, ועל משמעותה כ"מיכלול המאפיין שותפות אנושית"? התשובה נמצאת

Werner Jaeger, *Paideia*, tr. Gilbert and Helen Highet, vol. 2, p.XI. 27  
 28 היומרות חסרת הכיסוי של המחבר "המומחה" מוצאת את ביטוייה גם בהתקפות בוטות נגד מלומדים שונים השזורות בספר, כגון: "ספקולטיביות אידיאליסטית מכלילה" (עמ' 482 הערה 64); "השערה פורחת" (עמ' 503 הערה 2), וכן במשפטי ביקורת חסרי יסוד שהוא מותח על אחרים. בין השאר הוא אומר (נגד עברון וויילר): "ספר מקבים, למשל, מדבר על ארץ-ישראל ולא על ירושלים ויהודה" (עמ' 537 הערה 34). האם טרח שביט לקרוא את ספרי המקבים לפני שכתב משפט זה? או לכל הפחות להיוועץ בקונקורדנציה הישנה והטובה של האטש ורדפת לתרגום השבעים? ראה גם את טענות הסרק נגד חוקר בשיעור קומתו של מ.ד. הר (עמ' 446 הערה 1).

29 המשפט משובש, כמשפטים לא מעטים בספר, מבחינה תחבירית. מי לא היתה קיימת (לשון נקבה)? המושג תרבות (לשון זכר)? הכוונה כנראה ל"תרבות" (לשון נקבה) שאינו הנושא הדקדוקי של המשפט. אך לא בקיום ה"תרבות" אלא בקיום "מושג התרבות" מדובר.

בהערה (עמ' 541, הערה 8), שם אומר שביט: "המלה 'תרבות', כזכור, מופיעה לראשונה אצל איסוקרטס (פאניגיריקוס, 50). קשה לדרוש מן הקורא לזכור עובדה, שהמחבר לא עמד עליה כלל קודם לכן. אפשר גם לתמוה על כך, שהמחבר, שאינו מחמיץ שום הזדמנות "להבהיר" לקוראיו את משמעותן של מלים עבריות באמצעות תרגומן ללועזית, בין אם יש צורך בכך ובין אם אין,<sup>30</sup> אינו טורח כלל להשכיל את הקורא העברי בעניין המלה היוונית, אשר הוא מתרגמה באמצעות המלה העברית "תרבות". במקור, אצל איסוקרטס, כתוב paideusis. המלה מציינת (על-פי ההקשר בו היא באה) "חינוך, רכישת השכלה" (כתהליך) וכן "מערכת חינוך והשכלה", והיא קרובה כאן במשמעותה למושג paideia. לא ברור מאין שאב המחבר את האינפורמציה ה"פילולוגית" שמלה זו מתועדת לראשונה אצל איסוקרטס. היא מופיעה כבר אצל הרודוטוס, אריסטופנס, כסנופון, אפלטון ותוקידידס.<sup>31</sup> ידוע בעיקר המשפט המפורסם בנאום ההספד של פריקלס, כי אתונה היא "בית אולפנה (paideusis של יוון)" (תוקידידס, ב' 41). אך בעיקר: היכן מציין המושג paideusis "מכלול המאפיין שותפות אנושית" (עמ' 386)? אם קיימת הוראה כזאת – ואני מפקפק בכך – חובת ההוכחה על המחבר. באותו קטע של איסוקרטס המצוטט על-ידי המחבר לעתים קרובות בספרו אין המושג הזה מציין "שותפות אנושית" אלא את אותה ההשכלה הרטורית-ספרותית, שביקש הנואם להקנות לתלמידיו ואשר בה עולה, לדעתו, אתונה על כל שאר מדינות יוון.

(יח) גם בפילולוגיה מקראית לא גילה מחברנו בקיאות יתרה. בעמוד 538, הערה 40, אנו קוראים: "המושג 'זכות אבות' במקרא

30 אדם – Mensch בגרמנית! עמ' 161; "גיאומטריה" – Geometrie בגרמנית! עמ' 100; "תחביר" – syntax באנגלית! עמ' 258. כל זאת, לשם מה? כדי להוכיח לקורא כי המחבר מסוגל לכתוב כהלכה מלים באנגלית או בגרמנית? על מידת המיומנות של המחבר בהעתקת מלים בלשונות הללו, ראה בפירוט בהמשך הדיון. עיי' L.S.J., ערך paideusis.

(מלכים א, כ"א, ג) מופיע בהקשר של בעלות פרטית ולא לאומית ועל-כן אינו יכול לשמש המקור לטענתו של שמעון בחשמונאים א, ט"ו, ל"ג-ל"ד, כטענת אריה כשר, 'יהודים והערים ההלניסטיות' [...] (ירושלים 1988) 107-109". אבל כשר אינו מזכיר כלל את הציורף "זכות אבות". הפסוק המקראי המצוטט כולל את דברי נבות לאחאב הבא לגזול ממנו את כרמו: "חלילה לי מתת את נחלת אבותי לך". לא על "זכות אבות" אלא על "נחלת אבות" מדבר הכתוב. הבטוי היווני המופיע במקבים א' הוא בבירור תרגום ל"נחלת אבות". כשר הבין יפה, כמוהו כאחרים, כי ספר מקבים א' החיל את המונח העתיק מתחום בעלות הפרט לצרכיו הלאומיים האקטואליים. המלה "זכות", וכן הציורף "זכות אבות", גם אינם מקראיים, אלא מתועדים לראשונה בספרות חז"ל, ושם אינם מתייחסים כלל לבעלות על הקרקע.<sup>32</sup> במקרה זה לא מדובר בהבנת הנקרא בגרמנית ובאנגלית (כמו בסעיפים י"ג-ט"ו לעיל), אלא במספר משפטים בעברית בסיסית. (יט) בולט לעין, שהמחבר אינו מכיר כראוי את המקורות ומכאן שציטוטיו בדרך-כלל סתמיים, בלתי מדויקים, ולעתים מוטעים ומטעים את הקורא. בפתח פרק ארבעה-עשר (עמ' 360) מובאת כמוטו ציטטה מתוך חיבורו של פילון: "על ההשגחה": "רק ארץ יוון מולידה בריות הראויות להיקרא אדם". ציון המקום הוא כדלקמן: "פילון, על ההשגחה, ב', עמ' 109". אין נוהגים לצטט פסוק מקראי לפי מספר העמוד (באיזו הוצאה?) אלא לפי פרק ופסוק, והוא הדין לגבי ציטוטים מתוך הספרות הקלאסית.<sup>33</sup>

32 עיין ערך "זכות אבות" במילון אבן שושן: "השכר המגיע לאדם בזכות מעשיהם הטובים של אבותיו" וכן J. Lewy, *Neuhebräisches u. chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 1876, s.v. Bd. I, S.535 המביא כאסמכתא את הנאמר על ר' עקיבא במסכת ברכות כ"ז ב': "דלית ליה זכות אבות" ושיעור הכתוב הוא: "שאינו יכול למנות מעלות טובות של אבותיו".  
33 החיבור נשתמר רק אצל אוסביוס (*Eusebius Praeparatio Evangelica*). הציטטה היא מתוך ספר ז', י"ד, 398.

(כ) בראש הפרק השביעי (עמ' 169) מתנוסס המוטו הבא: "כי היהודים דורשים אחר אות, והיוונים מבקשים אחר החכמה", ובצד הציטטה מצויין מקומה: "קליארכוס מסוליי, 'על השינה'" (ללא ציון פרק ופסוק). קליארכוס, פילוסוף פריפטטי ותלמידו של אריסטו, חי במחצית השניה של המאה הרביעית לפני סה"נ.<sup>34</sup> מכל כתביו לא הגיעו לידינו אלא פרגמנטים ספורים.<sup>35</sup> הוא הדין לגבי הדיאלוג הקרוי "על השינה", אשר אחד מקטעיו הדין בפגישה בין אריסטו לחכם יהודי מובא על-ידי יוספוס ב"נגד אפיון" (א' 117 וגו').<sup>36</sup> בכל הקטעים מתוך כתביו של קליארכוס אין זכר לפסוק דלעיל או להתבטאות דומה כלשהי.<sup>37</sup>

34 קליארכוס היה יליד עיר בקפריסין שנקראה ביוונית "סולוי" (Soloi), ובלטינית ורוב לשונות המערב "סולי" (Soli), ואינה נקראת "סוליי", בשום מבטא שהוא, בשום שפה. יודעי לשונות יזכרו כאן במלה היוונית soloikismos (ובאנגלית solecism – שיבוש לשון) שהמחבר מדגימה כאן הלכה למעשה – וביחס למקורה האטימולוגי.

C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, 1841-70, vol. II, 302 35 sqq.; F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft 3, 1948.

Proclus, in *Platonis Rem Publicam* II, p. 122, 22 ed. Kroll (=Wehrli 36 fr 7) ibid. II p. 113, 19 ed. Kroll (=Wehrli fr. 8) של והרלי הוא המלא והמעודכן ביותר.

Theodoret. *Graec. affect. curatio* V 18 (=Wehrli fr. 9); Gellius.; גם 37 Noctes Atticae IV, 14 (=Wehrli fr. 10). רק שנים לאחר כתיבת מאמרי, נתגלה לי מקור השיוך המוטעה של הפסוק הנ"ל, הלקוח מן הברית החדשה, לקליארכוס איש סולוי. י. שביט לא הבין כראוי פסקה בספרו של א. ביקרמן, *The Jews in the Greek Age*, (1988), p. 15 (שאותו אינו מצטט!). ביקרמן דן במקורו ובמהימנותו של סיפור קליארכוס על הפגישה באסיה הקטנה בין מורו, אריסטו, לבין החכם היהודי (יוספוס, 'נגד אפיון', א' 181-177). בהקשר זה אנו קוראים:

"the story may well be true – or may just as well be Clearchus' invention. It is symbolic, however, that in the first reported (or imaginary) meeting between a Jew and a Greek, it is the Greek who is the greatest of all savants, while the Jew is a miracle worker. 'For the Jews require a sign, and the Greeks seek after wisdom'" (I Cor. 1:28).

אין זה אלא פסוק ידוע המופיע באיגרתו הראשונה של פאולוס לקורינתים: "כי היהודים שואלים להם אות והיוונים מבקשים חוכמה" (א', 22; תרגום דליטש). יתכן מאד שהמחבר טעה בפיענוח הקיצור Cor. שהופיע במחקר כלשהו בו מצא את הפסוק וקרא במקום זה Clearch. אך זו כמוכן השערה בלבד. לגבינו קובעת העובדה, שהמחבר אף לא טרח לאמת את המובאה, ובכך הטעה את קוראיו: ומדובר בפסוק מפורסם מן הברית החדשה, שמקורו ידוע היטב לא רק לחוקרי התקופה, אלא גם למאמינים רבים ברחבי העולם; וכל זאת במראה-מקום למוטו לפרק!

(כא) בפרק הראשון בספרו דן המחבר בטופס ההנגדה בין "יהדות" ל"יוונית". בהקשר זה אנו קוראים: "הופעתו [של טופס ההנגדה] מוצגת בראשונה בספר מקבים השני ב, ג, טו, שם בא השם Ioudaismos כדי לשמש כאנטיתיזה ל-"Hellenismos" (עמ' 24). למעשה בא המושג Hellenismos בספר מקבים השני ד', י"ג. המחבר טעה, איפוא, גם ביחס לפרק וגם ביחס לפסוק, וגם ביחס לתוכן.<sup>38</sup> המושג Ioudaismos מופיע במקומות אחרים באותו חיבור (ב', כ"א; ח', א'; י"ד, ל"א).

(כב) המחבר מציין (עמ' 100), שהמושג *tes hellenikes paideas* (בתרגום: "של ההשכלה היוונית") מתועד ב"נגד אפיון" (א', ס"ה [359]). מאחר שאין הוא יודע יוונית, לא היה מסוגל לבצע את הפעולה הבסיסית המתבקשת: להפוך את צורת גנטיבוס יחיד ביוונית לצורת הנומינטיבוס יחיד, שהיא צורת הציטוט של שמות עצם

אכן ביקרמן מצטט את הפסוק מן הברית החדשה כרקע להבנת סיפורו של קליארכוס, אך אין כאן ציטטה מכתביו של קליארכוס. עניין זה נעלם מעינו החדה של שביט, המוכיח גם במקרה שלפנינו שהוא מתקשה בהבנת הכתוב ואף אינו טורח לבדוק את מקורם של הציטטות שהוא מוצא בספרות המשנית. 38 במיוחד מטעה הציון "ב" שאינו מתייחס כלל לפרק אלא מהווה הכפלה מיותרת ומטעה של מספר הספר ("בספר [...] השני"). טעות דומה נמצאת גם בעמוד 376. שם מופנה הקורא לחשמונאים (הפעם לא "מקבים") ב' (ספר שני?), א' (פרק ראשון?). ה-ב' הראשונה מיותרת. שכן הכוונה שם לספר מקבים א', פרק ט"ו, פסוקים ל"ג, ל"ד, ולא לספר מקבים ב'.



(דהיינו: "ההשכלה היוונית").<sup>39</sup> הוא גם אינו יודע שתואר-שם הנגזר משם-עצם פרטי נכתב ביוונית (וכן באנגלית ובלטינית, אך לא בגרמנית) באות גדולה. בהקשר זה רצוי לציין שהמושג *he Hellenike paideia* (כך יש לכתוב ביוונית בנומינטיבוס) אינו בא ב'נגד אפיון', ספר ראשון פרק ס"ה [359] כל עיקר, שכן הספר הראשון אינו מגיע אלא עד לפרק ל"ה, [320].<sup>40</sup> יש לחשוך במחבר, שלא טרח לפתוח את הטכסט (ואף לא תרגום כלשהו), כדי לאמת את הציטוט. באותו עמוד (עמ' 100), מופיע גם הבטוי ה"יווני" *tes hellenikos Sophias*, שאני משאיר את פענוחו ליודעי ח"ן. התוצאה הכללית היא צירופי משפטים מגוחכים מבחינה תחבירית ועניינית גם יחד.

(כג) לשיא האבסורד מגיעה שיטת הציטוט ב"נספח" לספר הכולל רשימת תרגומים מיוונית ורומית לעברית. שביט כותב בין השאר: "שירים אחרים של הומרוס (Alkaion, 1-66, Anacreotea 3109, Carm. 21 33, Tyraeus 71, 6Fr., 33 12) תורגמו על-ידי אהרן קמינקא באסופה זמורות נכריות [...]" (עמ' 419). הקורא שורה זו יתמה בוודאי, אם רשימת השמות הפרטיים הבאים בסוגריים מציינת פרקים בשירת הומרוס או יצירות נוספות לשירי הומרוס, אך אם כך הדבר, מדוע הם כתובים בסוגריים? לאמיתו של דבר מדובר ברשימה של משוררים ליריים, אשר שמותיהם סורסו עד לבלי היכר. הכוונה ל-Alkaios (ברומית Alcaeus) ולא ל-Alkaion; ל-Tyrtaios (ברומית Tyrtaeus) ולא ל-Tyraeus; ל-Anacreontea (אוסף שירים מהתקופה ההלניסטית והביזנטית המיוחס למשורר אנקריאון) ולא ל-Anacreotea ומה פשר הקיצור "Carm." המסתורי, הבא בין "Anacreotea" לבין "Tyraeus"? אולי סבר המחבר שמדובר בשמו של משורר? אך המלה אינה אלא קיצור של המלה *carmina* שמשמעותה בלטינית "שירים".

39 אפילו בצורתו הגנטיבית מופיע המושג אצל שביט בלוויית ארבע שגיאות... (הצורה הנכונה: *tes Hellenikes paideias*).

40 המושג בא בספר א', י"ד, [73].

ואם בשירים מדובר, מדוע עומדת מלה זו בנפרד? הרי כל המשוררים כתבו שירים! מסתורי גם הציון "6Fr., 33 12". "Fr" הוא קיצור המלה fragmentum, וברבים fragmenta. ומה פשר הספרה המסתורית 6 לפני Fr. ואחריה 33 12? גם לא ברור מה מציינת הספרה "האסטרונומית" 3109 אחרי "Ancreotea". הרי הלקט הנושא שם זה<sup>41</sup> הוא קצר ואינו מגיע כלל למספר כה גבוה. נשאלת גם השאלה: היכן ימצא הקורא שירים אלה במקורם היווני? הרי אין כאן הפניה לאחד הלקטים הידועים כגון האוסף של E. Diehl. אין כל ספק, שמחברנו לא נתכוון כלל לתת רשימה ביבליוגרפית של ממש, אשר תהיה לעזר לקורא. כל "מראי-המקומות" המפוקפקים האלה לא באו אלא לשם התקשטות בנוצות של למדנות.

הספר גדוש מושגים לוועזיים וציטטות מלועזית (גרמנית, אנגלית, צרפתית, לטינית ויוונית). אין כמעט מלה שאין בה שגיאת כתיב, טעות בצורה הדקדוקית, או תרגום לקוי. הוא הדין לגבי הביבליוגרפיה, שבה סורסו במקרים רבים שמות המחברים וכן כותרות הספרים והמאמרים המצוטטים במידה כזאת, שספק אם הקורא יוכל לזהותם ולהפיק מהם תועלת. בגרמנית, לטינית ויוונית אין המחבר מצליח לכתוב את המלה ביחסה הנכונה (נומיניטיבוס, שהיא צורת הציטוט) ובמספר הדקדוקי הנכון (יחיד או רבים). באשר לשימוש באותיות גדולות וקטנות שוררת אנדרלמוסיה גמורה. שמות עצם גרמניים נכתבים באות קטנה ואילו שמות עצם אנגליים באות גדולה. תארי-שם הנגזרים משמות פרטיים נכתבים בגרמנית באות גדולה ואילו באנגלית הם נכתבים באות קטנה.

ניתן לטעון, כי האשמה במספר הרב של טעויות הכתיב והדקדוק בציטטות, בשמות ובמושגים הלוועזיים מוטלת בראש ובראשונה על המעתיקים ועל אלה שהכינו את הספר לדפוס. אך טענה זו תקפה רק חלקית. רובן של השגיאות אינן שגיאות מכאניות של מעתיק: אף

41 כאמור Anacreontea, לא Anacreotea.

מעתיק לא היה כותב את הצירוף הגרמני Ein Philosophischen Nutzen (עמ' 125) ביחסת האקוסטיבוס במקום ביחסת הנומינטיבוס, שהיא יחסת הציטוט, וחוזר על שגיאה זו שלוש פעמים זה אחר זה, באותו קטע שבאותו עמוד: Ein Literarischen Nutzen, Ein Politischen Nutzen, Ein Moralischen Nutzen (וגם משתמש שלא כהלכה באות גדולה).

כמו כן לא היה כותב את המלה היוונית hybris, שהפכה להיות ממושגי היסוד של התרבות, ונתקבלה בתעתיק זה גם באנגלית, בכתיב גרמני Hübriß, כאילו היתה זו מלה גרמנית (עמ' 85); או כותב סגול מתחת ל"ג" של המלה "גנוסטית" במקום שוא, כאילו המלה נכתבת בלועזית (אנגלית) Genostic ולא Gnostic (עמ' 18).

אף מעתיק לא היה כותב ב"טעות" צרוף בלתי תחבירי כגון spoliato Graecorum (sic!) (עמ' 443, הערה 7), המהווה אבלטיבוס אבסולוטוס מקוטע ואחריו שם-עצם ביחסת הגנטיבוס, צרוף אשר הוא בלתי תחבירי בלטינית ("לאחר שנוצל [...] של היוונים").<sup>42</sup> מבחינת הלטינית, הצרוף הנכון הוא spoliatis Graecis שתרגומו אינו אלא "לאחר שנוצלו היוונים". יתירה מזאת, אילו היה מחברנו טורח לפתוח את המקור ומסוגל להבין את הכתוב בו, היה מוצא שהמשפט שאליו הוא מתכוון כלול בתרגום הלטיני הבא לצד המקור היווני,<sup>43</sup> (מדוע אם כן להביא את התרגום הלטיני?). ומעל לכל: בתרגום הלטיני כתוב: "spoliatis Aegyptiis" ("לאחר ניצול המצרים"): לא יוונים כי אם מצרים. כיצד ניתן לבצע כל-כך הרבה שגיאות בשתי מלים פשוטות?

אף מעתיק לא היה כותב בטעות את השם "יהודי" הלניסטי בצורת רבים Hellenistai במקום צורת היחיד (Hellenistes), כנדרש מן ההקשר: "יהודי חילוני איננו רק Hellenistai" (עמ' 383: כלומר:

42 אני מוכן לקבל כי הכתיב Graecorum במקום Graecorum יכול להחשב כטעות מכאנית.

Migne, Patrologia Graeca XI, p.87: Origenes, Ep. ad Gregorium 43

"יהודי חילוני אינו רק הלניסטיים". המחבר לא השכיל להפוך את שם-העצם מרבים ליחיד. והרי גם תלמיד שנה א' בקורס יוונית למתחילים מסוגל לעשות זאת!

רק מי שאינו שולט במכאניקה הפשוטה של הפיכת מלה לועזית (יוונית, לטינית וגרמנית), הבאה בתוך רצף של טכסט, לצורת היסוד שלה, המהווה את צורת הציטוט, יכול היה להגיע לידי שגיאות מסוג זה. ומכאן שאֵלֶה שגיאותיו של המחבר עצמו.

נראה כי לא רבים הם הקוראים העבריים, אשר יעמדו על השגיאות הרבות ביוונית ובלטינית. אך עדיין חיים עמנו רבים השולטים בגרמנית. אלה יתפלצו, מן הסתם, לקרוא מלים כגון אלה בעמודים הבאים:

Hellene (29) "הלניות"; Innergeist (70); Alegorie (82); Sokratische Denkwürding (113); Katacismus (162); Der Judische Stamm (182); Emfindung (217); Einbildungskraft (217); Parabole (223); Etik (227); Altermuswissenschaft (322); Volkish (342); Racen (351); Allegemine Weitgeschichte (351); Innerkräft (358); Machinteresse (358); Verwarndelung des Helentums (430); Lehrwörter (437); Weltanschung (449); Lebensanschung (449); Gelerenten (457); Das Fabel (494); Fabeln (494); וכיוצא באלה.

הוא הדין לגבי מילים צרפתיות אשר מספרן מועט, אך רובן נכתבו בשגיאות: priveesmaison (138); Aticism (138); des interesse (138); un race inferior (174).

וכן באנגלית, שהיא שפתו הזרה הראשונה של הישראלי המשכיל: (414) "מינים" (435) inagenuity; Heretic; Its Survival; שם מאמר בציטוט: "Persian hi., Greek his, and Jewish (441)"; permanance (454); Enxiety (466); The Trail of Socrates (466); conteroversy (482 & 542); metod (489); Russain conteroversy (489); adress (489); Fabels (499); Eighteen Century (499); Thoought (502); Parises (512); Parises, Phari Judaism, Pharsees

(512); Prologomena (524); Proleqomena (561); Pharanoncism (527). וכל אלה הם אך לקט מקרי מתוך השגיאות הרבות באנגלית. יתכן שאחדות מן השגיאות שהבאתי בעמודים האחרונים הן שגיאות דפוס או הגהה. אך בכמה מן הדוגמאות שהבאתי, חוזר המחבר על שגיאות כתיב (אם כי שגיאות שונות) באותה מלה או באותו בטוי. על כל פנים, מקובל בכל הוצאת ספרים המכבדת את עצמה שהמחבר קורא את עלי ההגהות לפחות פעם, ובדרך-כלל פעמים, ורוב המחברים לא מסתפקים גם בזה, ומבקשים גם מחבר או חברים לעבודה לקרוא את ההגהות. מספרן המחריד של השגיאות בספר זה – וכמעט כולן דוקא במלים לועזיות – לא נראה לי שהוא נובע מרשלנות המדפיסים או המגיהים של בית-ההוצאה, שככל הנראה, סמכו על "ידענותו" של המחבר בשפות זרות אלה.

בהקשר זה ראוי להוסיף כי שמותיהם של רבים מבין המחברים שורסו עד כדי כך, שהדבר מקשה על השימוש בביבליוגרפיה. להלן מספר דוגמאות: (130); Reinbach (196, 560); Steward Duglas (433); Lyoyd-Jones (459); Lavejoy (431); Rolinson Wallnak (505); Screckenberg (451); (334); Haman (223) Burckardt (403); Rivking (512); Choen (505). בעמ' 321 מוזכר פעמיים שמו של מחבר בשם גרוטה (Grothe), שבאינדקס (עמ' 549) מופיע כ"גרוטה, ג'ורג'". יודעי ח"ן יידעו שהמדובר בהיסטוריון האנגלי של יוון העתיקה George Grote, שביטא את שמו "גרואוט". ויש להדגיש כי מאחורי אחדים מן השמות המשובשים מסתתרים שמותיהם של כמה מגדולי החוקרים של התקופה ההלניסטית, או של ההלניזם היהודי (כגון פרנק וולבנק ושעיה כהן), שלא למנות את יעקב בורקהארדט.

חוסר מהימנותו של המחבר בכל הקשור להפניה למקורות וספרות משנית מוצא את ביטוייו גם בהפניות לדבריו הוא בפרקים קודמים של ספרו. נעיין בקביעה הבאה: "קודם לכן הצגתי את יהדות אלכסנדריה כמי שהטמיעה את המיתוס הפרומתיאני ביהדות, ושיחררה אותה מן 'האיוביות' 'האסיאנית'" (עמ' 295). אין המחבר טורח להסביר לקוראיו באותו הקשר מהי "האיוביות" "האסיאנית", (כפי שאינו מסביר לנו מדוע אחד-העם הוא "יהודי אפולוני" [עמ' 134]; כן!).

אם יתאמץ הקורא, ימצא דיון על "האיוביות" (בלי התואר "אסיאנית") בעמ' 154-155; 197; 200; בעמודים אלה מתייחס שביט לאחד מן הוויכוחים הידועים בין אחד-העם לברדיצ'בסקי. כך נאמר בין השאר בעמ' 200 על אחד העם כי "השתמש בפרומיתיאוס ובאיוב כצמד ארכיטיפים המלמד על החתירה האוניברסלית המשותפת למוסריות". ואולם לא עלה בידי לאתר היכן הצליח המחבר להציג את יהדות אלכסנדריה כמי ששחררה את היהדות מן "האיוביות".

לגופו של הטיעון, מה עניינה של "יהדות אלכסנדריה" לכאן? וכיצד אפשר לדבר על יהדות זו כעל גוף מונוליתי בעל עמדה אחידה? הרי היו בה זרמים ופלגים מכל הסוגים; ואם יש מי שסבור (שלא כדין) כי פילון הוא המייצג את "יהדות אלכסנדריה", היכן מצינו בכתביו את "הטמעת המיתוס הפרומיתיאני" ביהדות? יתר על כן, פילון הקדיש יצירה שלמה לשאלת התיאודיציה, הלא היא השאלה "האיובית" (על ההשגחה), ובה שלטת הגישה היהודית המקראית והתלמודית (גם אם הוא מעלה דוגמאות מן המורשת היוונית), ובכל מקרה אין לה ולפרומיתיאוס ולא כלום (וכן במקומות אחרים בספריו). ופרומיתיאוס אינו נזכר בכתבי פילון. ואתה נשאר תמיה מניין נטל המחבר "חידושים" אלה. והרי לנו דוגמא אופיינית להטלת משפטי סרק לחלל האוויר; כל זאת תוך כדי התהדרות בכיטויים "מרשימים" וערבוב מין בשאינו מינו, ללא כל כיסוי ותיעוד, ובניגוד לעולה מן המקורות עצמם.

כאן המקום להעלות תכונה נוספת המאפיינת את "המחקר" שלפנינו: רבוי קביעות סתמיות: אנו נתקלים שוב ושוב בקביעות שאין להם שום ערך מדעי, שכן הן מבוססות על התרשמויות של המחבר, ואין כל אפשרות להוכיח את אמיתותן או להפריכן. להלן דוגמא: "זוהי הסיבה לכך שנמצא את תבנית ההנגדה 'יהדות' מול 'הלניות' על-פירוב בטקסטים היסטוריוסופים ואידיאולוגיים" (עמ' 30). המחבר רואה את עצמו פטור מלהסביר לקוראיו על אילו טקסטים, על איזו תקופה ועל איזה מקום מדובר. מהם טקסטים "אידיאולוגיים" ומהו טקסט "היסטוריוסופי"? וכי לא כל חיבור

היסטורי חשוב מושתת על תפיסה היסטוריוסופית של מחברו? סתם המחבר ולא פירש.

להלן דוגמאות נוספות לאותה סתמיות: "עכשיו אנו מגיעים אל היעד: המפגש [...] בין 'היהדות' ל'יונות'... בעיני זה הופכים המונחים 'יווני' ו'יונות' למלות צופן ולסימנים מוסכמים בתרבות ובתקשורת." (עמ' 94, הדגשה שלי). לא ברור למה מתכוון המחבר במלה "תרבות". אנו רשאים לשאול כיצד ניתן לזהותה וכיצד מלה יכולה להיות "מלת צופן" (מושג בלתי ברור) ב"תרבות". כמו כן לא ברור מהו "סימן מוסכם" ומיהו שמסכים להשתמש בסימן הנידון. ולמה התכוון המחבר במלה "תקשורת"? האם הכוונה לטלויזיה או לרדיו? ולאיזה עיתונות רומז המחבר? האם ל"הארץ" או ל"יתד נאמן"? הַכוּוֹנֹת סתמיות מאין אלה פוטרות את הכותב מהצורך לתעד את דבריו ומקומן לא יכירן בחיבור מדעי.

סגנונו של הספר מרושל בדרך-כלל, ועמדנו כבר על מספר משפטים אשר הקורא המשכיל יתקשה בהבנתם. הקושי אינו נובע מ"קוצר המשיג" (בלשון הרמב"ם) אלא מ"קוצר המושג". גם כאן אסתפק בהבאת דוגמא אחת בלבד: "הארכיטיפ הוא הסיפור הדרמטי המגלם בחובו את הדגם היקומי-הראשוני המשמש דגם ארכיטיפי להתנהגות אנושית כוללת לאורך כל הדורות" (עמ' 196). איני בטוח, אם כל קורא משכיל יודע את משמעות המושג "דגם יקומי-ראשוני". אך הגרוע מכל הוא, שהמשפט חסר מובן מבחינת מבנהו ההגיוני. לא ברור כיצד "ארכיטיפ הוא סיפור דרמטי המגלם [...] דגם יקומי-ראשוני [...] המשמש דגם ארכיטיפי". הרי זה כאילו אמרנו: "השולחן הוא דגם המשמש דגם שולחני", משפט בו המושג הטעון הגדרה כלול בתוך ההגדרה עצמה. משפטים מסוג זה רבים בספר. בין "פניני הלשון" הרווחים בספר ניתן למנות גם את המשפט "המשכיל, האנטלגנט והאנטלקטואל היהודי" (עמ' 421; והשווה עמ' 448, הערה 9). וכן: "יד המיזרח היתה חזקה לברבר" [...] את המושבות והערים היווניות במיזרח" (עמ' 239). מה עוד ניתן לומר על המלה "לברבר"?

הרדידות המחשבתית של המחבר באה לידי גילוי גם בשימוש המופרז בביטויים: "כגון", "וכו", "וכד", "וכיוצא באלה",

שתכליתם ליצור את הרושם כי באמתחתו של המחבר הרבה יותר ידע מזה שניתן לכלול בספר. ואולם הם ההופכים את קביעותיו לסתמיות ולחסרות משמעות.

להלן דוגמאות ספורות: "דאיזם, נטורליזם, הפילוסופיה של שפינוזה וקאנט, הרומנטיקה, המטריאליזם וכד'" (עמ' 108). הקורא הנבוך יתקשה להמשיך רשימה זו, בה נתקבצו בערבוביה שמות פילוסופים נכבדים ושמות השקפות מדעיות ופילוסופיות. "[...] שכן רעיונות נשאלים [...] משום שהם נראים טובים ונכונים וכד'" (עמ' 395). "התחייה העברית [...] עשתה את העברית לשפה הלאומית, קבעה את אופיה של המערכת הפוליטית וכד'" (עמ' 394). "[...] הרומנטיקה, הלאומיות, ותפיסות אתנולוגיות, פוזיטיוויסטיות וכד'" (עמ' 169). בעמוד 105 בא הציון "וכד'" שלוש פעמים זה אחר זה בתוך קטע של 11 שורות: "[...] כלומר כל אותם תחומי ידע על העולם ומקצועות שימושיים: אסטרונומיה, רפואה, זואולוגיה וכד'" "[...] החוכמות הטבעיות (חקלאות, זואולוגיה, אנטומיה וכד') ואת חכמת הגלגלים ומהלכם (אסטרונומיה) וכד'". בנספח הכולל רשימת תרגומים מהספרות היוונית והרומית לעברית מבקש המחבר להשלים את הרשימות שנתפרסמו בעבר ואשר הן לדעתו חלקיות בלבד. אין זה מונע בעדו מלהגיש לקורא אינפורמציה ביבליוגרפית "מלאה" ומדויקת כגון "יצחק זילבשלג תירגם את מחזותיו של אריסטופנס (1967) ועוד" (עמ' 420).

המחבר אוהב לעטר את ספרו במושגים לועזיים, אשר את משמעותם המדויקת אין הוא מבין. הזכרנו לעיל את השימוש המוטעה והמיותר במושג ההגליאני Weltgeist (עמ' 50). מושג אחר שאין המחבר מבין את משמעותו כראוי הוא המושג topos. בעמוד 21 כתוב: "'יוון' ו'הלניות' היו הכללות, דימויים, מופתים, שהפכו ישות היסטורית מורכבת ודינמית לאחדות סגורה ולטופוס (topos)". המושג topos הוא קיצור של koinos topos ובלטינית locus communis. זהו מונח רטורי שציינ משפט הכולל רעיון שכיח ומקובל על הציבור הרחב, המתייחס אליו כאל בעל תוקף כללי. מחברי ספרי למוד לרטוריקה חיברו ספרי עזר, שהיו לקט של topoi, המסייעים לנואם לבסס את טענותיו הספציפיות על רעיונות כלליים הנראים



בעיני הציבור כאמיתות שאין לערער עליהן.<sup>44</sup> באנגלית קיבל המושג *commonplace*, אשר אינו אלא תרגום הביטוי הלטיני *locus communis* (שהוא עצמו תרגום הביטוי היווני *koinos topos*) את המשמעות "אימרה שחוקה".<sup>45</sup> מכל הנאמר נובע שהמלה "יוון" אינה יכולה להוות *topos* שכן *topos* אינו מתנסח במלה בודדת אלא במשפט שלם כגון: יוון היא ערש התרבות המערבית. מן ההמשך מתברר, שהמחבר ערבב את המלה *topos* עם המלה העברית "טופס" (כך מתרגם שביט בעמ' 21) שאין בינה לבין המלה *topos* ולא כלום. מקורה במלה היוונית *typos*. המלה "טופס" מוגדרת על-ידי אבן-שושן במילונו כדלקמן: "נוסח, צורה קבועה, דפוס, תבנית". לקורא לא נותר אלא לתמוה למה בדיוק כיוון הכותב ברוב להיטותו להתהדר בביטויים לועזיים. וראוי להעיר כי השימוש במונח "טופס" שכיח למדי בספרות ההיסטוריוגרפית המודרנית.<sup>46</sup>

המחבר אינו יודע את משמעות המושג *homo novus*, כפי שמתברר מן הדוגמא הבאה: 'משעה שנתפס היהודי למסורת זאת, הוא מצא עצמו כ-'*Homo Novus*' (אדם חדש) אובד-דרך ומחפש ישועה בעולם זר לו לחלוטין" (עמ' 327). *homo novus* (באות קטנה ולא באות גדולה) ציין ברומא העתיקה אדם – אזרח רומאי בן-חורין, שאינו חי כלל "בעולם זר לו לחלוטין" – אשר אבותיו לא כיהנו בשום משרה "קורולית", ר"ל משרת קונסול, פראיטור ואדיליס (קורולי), והוא היה הראשון במשפחתו שנבחר למשרה רמה כזאת וכיהן בה. קיקרו לדוגמא, נחשב ל-*homo novus*, משום שהיה

44 עיין אריסטו, *Rhet.* 2, 22, 16; וכן קווינטיליאנוס *Inst.* 5,10,20; הגדרות נוספות של מושג זה בכתבי מחברים עתיקים הדנים בנושא זה במסגרת תורת הרטוריקה ימצא הקורא בספרו הנודע של לאוסברג *H. Lausberg, Handbuch der Literarischen Rhetorik* (1960), 373.

45 עיין מילון וובסטר, ערך: *commonplace* 1 (archaic): a striking passage; entered in a commonplace book. b. an obvious or trite observation.

46 מראה-המקום שמביא שביט בעמ' 527 הערה 5 אינו מקנה לגיטימציה לצורת השימוש במלה "טופס" בהקשר זה, ובוודאי לא לתרגומה כ"טופס".

הראשון במשפחתו שכיהן כקונסול. *homo novus* אינו, איפוא, "אובד דרך ומחפש ישועה", אלא דווקא אדם שפרץ את דרכו והצליח להגיע למעמד מדיני וחברתי גבוה, שמכאן ואילך גם עבר בירושה לצאצאיו. ההצטעצעות בבטוי הלועזי *homo novus* בהקשר לדעיל אך מורה כי משמעותו אינה נהירה לו למחבר.

כמו כן תמוה השימוש במושג *Moralia*: "בתמונת ההיסטוריה היהודית המקובלת, *Moralia* יוונית כמציאות לא היתה קיימת!" (עמ' 133). מדוע מעדיף המחבר את המלה הלועזית *Moralia* על המלה העברית הפשוטה "מוסר"? המלה *Moralia* אינה קיימת לא בגרמנית, לא באנגלית, ואף לא בצרפתית. גם בלטינית קלאסית אינה קיימת. מאוחר יותר תרגמו באמצעותה ללטינית את המלה היוונית "*ethika*" "כתבי מוסר" (לשון רבים!) המשמשת כותרת לכתבי פלוטרכוס (להוציא את הביוגרפיות), כיוון שרבים מהם דנו בתורת המוסר. נוסח המשפט של שביט הוא איפוא: "בתמונת ההיסטוריה היהודית המקובלת כתבי מוסר יוונית כמציאות לא היתה קיימת..."

ברי כי בנוסף לחוסר ההתמצאות של המחבר בהיסטוריה ובתרבות הקלאסית, הוא גם אינו יודע יוונית ולטינית. וכאן עולה בכל חומרתה השאלה העקרונית: כיצד ניתן להציג כמחקר מדעי-אקדמי ספר העוסק בשאלות היסטוריות, ספרותיות ותרבותיות הנוגעות לעולם העתיק, מבלי לקרוא את הספרות העתיקה בלשון המקור? קריאה בתרגומים אינה מהווה תחליף: ראשית, רק קריאה במקור מאפשרת להכיר את הניואנסים הדקים של הטקסט, וכך להבינו כהלכה. שנית – תרגומים מטבעם אינם אלא פירושים; המשתמש בתרגום בלבד מסגל לעצמו את הפרשנות של המתרגם מבלי שתהיה לו אפשרות לעמוד על הבעיות הטכסטואליות, הלשוניות והענייניות, וכתוצאה מכך לחוש באפשרויות הפרשנות (והתרגום) האחרות. יתר על כן, מקורות רבים לא תורגמו עדיין (בעיקר לא מאות-אלפי המקורות הפפירולוגיים והאפיגרפיים). היכולת לקרוא את המקורות בלשונם היא אשר מבדילה בין החוקר המדעי לבין הפובליציסט והחובבן. לא רק היסטוריונים שהתמחו בעת העתיקה, גם "היסטוריונים אוניברסליים" שעסקו בכל התקופות בהיסטוריה הכללית או בתולדות ישראל, שלטו היטב בשפות הקלאסיות (לבד משליטה מתאימה

בלשונות מודרניות), והדוגמאות ידועות לאנשי המקצוע. אנו חוזרים ומשננים דברים אלו לכל תלמיד מחקר בראשית דרכו באוניברסיטה. האם שביט אינו מודע לכל אלה? מדוע איפוא הוא מרבה כל-כך לצטט מלים ומונחים ביונית ולטינית? ומה אם כך תכליתה של התהדרות זו?

ניסיתי להציג את טיבו של ה"מחקר" שלפנינו באמצעות ניתוח דוגמאות ספורות בלבד מתוך הספר כולו. אילו עמדתי בפירוט על כל טעות בהצגת העובדות, על כל מקרה של שימוש במושגים בלתי מובחנים, של ניסוח כושל שמקורו בחשיבה רדודה, של סתירות, של גילויי אי-ידיעה בסיסית של השפות אשר המחבר מתיימר לדעתן, של חוסר ידע בסיסי בכל הנוגע לעולם הקלאסי, של הכללות חסרות שחר, של חוסר בקיאות במקורות ושימוש בלתי מבוקר בספרות המשנית, של חוסר מיומנות בשימוש באמצעי עזר והתעלמות מוחלטת משיטות המחקר הפילולוגי-היסטורי – אילו הרחבתי את הדיבור על כל אלה, היה היקפו של מאמר זה עולה על היקף הספר המבוקר. הסתפקתי בכך שרשמתי לפני עשרות רבות של דוגמאות מכל הסוגים, בנוסף לאלו שפורטו לעיל, והן שמורות עמדי.

לעומת זאת, נמנעתי מלדון בכל הקשור להשתקפותה של ה"מראָה" היוונית בספרות ההשכלה העברית במזרח אירופה, כיוון שאיני בקיא במידה מספקת במקורות התקופה. אך לאור חוסר בקיאותו וחוסר מהימנותו של המחבר בתחום עיסוקי המדעי, רק טבעי הוא, שאתייחס בחשדנות לאותם פרקים בספרו הדנים בתחומים האחרים. כמו כן השתדלתי ככל האפשר שלא לדון ב"אידיאולוגיה" של הספר, אף שאני חולק על רוב הנחות-היסוד והמסקנות של המחבר, וביניהן על ההנחה בדבר הזהות הקיימת בין המערביות המודרנית לבין ה"יונות" (על כל השתקפויותיה), וכן כי היהדות המודרנית היא "יהדות הלניסטית" חדשה. הסיבה להתעלמותי זו היא, שבעיני נראית

כל התייחסות ל"אידיאולוגיה" המושתתת על בסיס מחקרי כה רעוע כעבודה לבטלה.<sup>47</sup>

כללו של דבר: המחבר חסר את הכישורים המינימליים הדרושים לכתבת מחקר אקדמי על נושא זה, והספר אינו עומד בנורמות הבסיסיות של עבודה מדעית: הוא שופע שגיאות מגוחכות, רעיונות סרק ודברי הבל. המחבר מקשר בדרך אסוציאציה למסכת אחת שמות ועניינים שאין ביניהם זיקה עניינית וכרונולוגית של ממש, והוא מפיק מן ההקשרים החדשים אשר יצר מסקנות ככל העולה על רוחו. ה"מחקר" מלא טעויות ועיוותים בהצגתם של מושגים היסטוריים, תאריכים, ומונחים יסודיים מעולם התרבות – מהם כאלה המוכרים היטב אפילו לתלמידי שנה א' באוניברסיטה (למשל: "היבריס" כמלה גרמנית...; נפילת קונסטנטינופול בשנת 1516 לסה"ג...). המחבר מסרס כמעט עד לבלי הכר מאות שמות, מלים וביטויים לועזיים, המובאים בלשון המקור, לצורך או שלא לצורך, ולא אחת רק כדי להפיגין "ידענות". מראי-המקומות הביבליוגרפיים הם תוהו-ובוהו. הם מובאים ברשלנות בלתי רגילה, ללא כל עקביות, ובניגוד לכל הכללים הבסיסיים, ובמקרים רבים בצורה סתמית, או מבלי שניתן יהיה לאתר את המובאה.

המחבר לא קרא את המקורות ההיסטוריים והספרותיים העתיקים בלשונם, וניכר כי לרוב הוא מכיר אותם רק באופן קטוע ומקרי, מצייטטים מתורגמים בספרות המשנית; חלק מן הספרות המשנית עצמה קרא בשטחיות, ויש מקרים שבהם הוא מסתמך על ספרים שכנראה לא קרא אותם כלל (ובמקרה אחד לפחות אף על ספר שכלל לא נכתב...); התחושה הכללית היא כי הספר מכיל בליל בלתי מעוכל, ולעיתים קרובות גם משובש, של רעיונות וקביעות, משולבים

47 על ההיבטים המודרניים של הספר, ראה את מאמר הבקורת של פרופסור עמוס פונקנשטיין, 'ציון' שנה נ"ח, א', תשנ"ג, עמודים 123-126. ראוי לשים לב, בהקשר זה לדברי השבח של שביט עצמו לספרו של פונקנשטיין על תודעה ותדמיות, בעמ' 463, הערה 25.

בשברי אינפורמציה מכלי שני; בתוך כל זאת משתדל שביט להרשים את הקורא ברשימות ארוכות ומגובבות של שמות חוקרים, אנשי רוח, דמויות היסטוריות, ספרים ומקורות, המופיעים בחדא מחתא, זה בצד זה, בתדירות רבה; המחבר אף מתעלה על עצמו כשהוא "מגלה" את קיומם של חיבורים עתיקים שלא היו ולא נבראו, כגון "כתבי סוקרטס", ו"המיתולוגיה היוונית". ותקצר היריעה מלנסות לאפייץ ולמצות את כל המגרעות האחרות שהספר גדוש בהן.

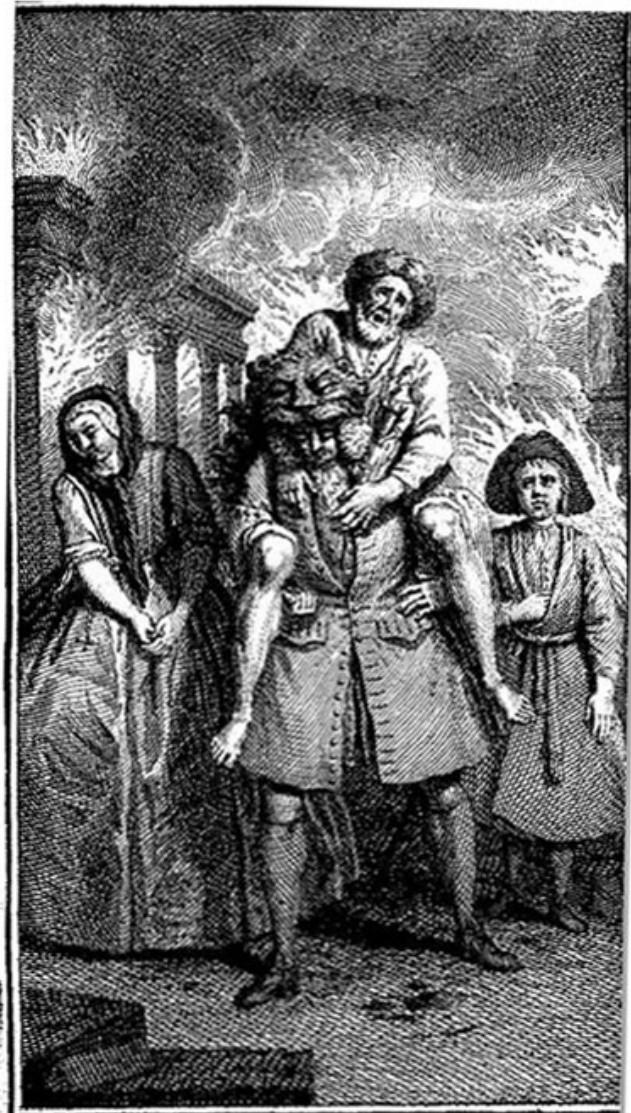
דומה כי לא קראתי עד כה בלשון העברית ספר כל-כך יומרני וכל-כך גרוע במדעי היהדות שנכתב על-ידי איש אוניברסיטה. הוצאתו של הספר הזה לרשות הרבים היא תעודת עניות למחבר ולבית-ההוצאה, ואינה מוסיפה כבוד לספרות המדעית העברית.

"הרומאים אימצו דגם זה, אם כי, כדי להדגיש את ייחודם ביחס ליוונים, בחרו את "הצד הטרויאני" וראו בנסיך טרויה הפליט, איניאס, את מייסדם המקורי (עלילותיו הושרו כידוע בפי וירגיליוס)... במאה השביעית לספירה (שנת 632) קבע מלך הפראנקים דאגוברט: 'הנני נצר לבית פריאמוס!' (מלך טרויה, אביו של איניאס)". עירד מלכין, "הים שלנו ושלנו ושלנו", מסע אחר, ספטמבר 1997, עמודים 18-26. הציטוט שלפנינו: עמוד 22.

#### הערת המערכת

פריאמוס היה אמנם מלך טרויה, ואיניאס היה נסיך – אך איניאס היה צאצא ישיר של אחד ממלכי טרויה הקודמים, ולא של פריאמוס. לא כל נסיך הוא בנו של המלך הנוכחי. אביו של איניאס היה אנכיסיס (Anchises), שהיה בן־דוד מדרגה שלישית של פריאמוס. כל מי שלמד אי פעם את "איניאס" לוירגיליוס – כלומר, כל אדם בעל השכלה קלאסית של ממש – זוכר את הסצינה המרשימה לקראת סוף הספר השני של "איניאס": איניאס הנמלט מטרואיה עם משפחתו במצות האלים נושא על גבו את אנכיסיס הזקן. אין כמעט דפוס ישן של כתבי וירגיליוס עם חיטובי עץ שאין בו חיטוב של הסצינה הזאת. בספר הששי (שורה 679 ואילך), יורד איניאס לשאול. הוא פוגש שם את אביו אנכיסיס, שבינתים הלך לעולמו. אנכיסיס הוא זה שמנבא לבנו את עתידה של רומא, מיסודה ועד לתקופתו של אוגוסטוס (ווירגיליוס עצמו). גם חלק זה של "איניאס" הוא מן הידועים ביותר בספרות האירופית לדורותיה.

עירד מלכין הוא פרופסור להיסטוריה יוונית עתיקה באוניברסיטת תל-אביב, ולאחרונה הופקד על הקתדרה להיסטוריה של הים התיכון באותה אוניברסיטה.



*L. G. B. Boury inv. J. Felkner sculp.*  
**LE VIRGILE TRAVESTI.**

איניאס עוזב את טרויה העולה באש, עם אשתו קראוסה  
איניאס עוזב את טרויה העולה באש, עם אשתו קראוסה ובנו  
אסקניוס, ועל גבו אביו אנכיסיס. תמונת השער לפרודיה על  
'איניאס' לוירגיליוס מאת פול סקארון, אמסטרדם 1752.

## מי אשם בסבל המרוקאים?

הערות לספרו של איתן כהן: המרוקאים –  
הנגטיב של האשכנזים<sup>1</sup>

הפניה אלי לבקר את ספרו של איתן כהן מעוררת אמביוולנטיות אך גם אתגר אצל מי שאמון על ספרות אקדמית מן המניין. איתן כהן המזהה עצמו כבן להורים יוצאי מרוקו ושילדותו עברה עליו בסביבה של עיירות הפיתוח, מתכוון לטפל בסטראוטיפ של "המרוקאים". על פי הידוע מגב העטיפה, המחבר הינו מנחה לסוציולוגיה ומדע המדינה באוניברסיטה הפתוחה. הספר גם מעיד ללא ספק על הכרותו הנרחבת במצאי הכתבים הסוציולוגי, האנתרופולוגי, הספרות היפה והעיתונות, בכל הנוגע למעמד של יוצאי מרוקו בעבר ובהווה, ובדיונים הישנים והחדשים יותר לגבי מקומם של "המזרחיים" בחברה הישראלית. אבל, הספר אינו מתיימר להיות עבודת מחקר "ניטרלית", אלא מהווה מסמך אישי.

בניגוד למצופה בחלל השיח הביקורתי הדומיננטי המוביל כיום בכלי הביטוי האקדמיים והפוליטיים, כגון, בכתה"ע תאוריה וביקורת, או ארגון 'הקשת הדמוקרטית המזרחית', איתן כהן אינו מצטרף לשיח זה. להפך, במקום לחפש את "האשמה" לסטראוטיפ של "המרוקאים" בממסד הפוליטי או האקדמי, איתן כהן מחפש את השרשים לאלמנטים של סטראוטיפ זה בתרבות של יהודי מרוקו עצמם. על פניו מהווה גישה זו סטייה מפתיעה והפיכת־שולחנות כנגד נושאי הדיון הפוליטי־אקדמי של השנים האחרונות. זוהי לכאורה הפיכת־שולחנות בדומה להתנהגות בפועל אותה תארו כמה חוקרים

1 רסלינג, הוצאת ספרים, תל־אביב 2002 (123 עמ').



של יוצאי מרוקו שצפו במפגשיהם עם פקידים ותיקים-אשכנזים שהתנהלותם על פי כללים בירוקרטים נוקשים התעלמה מצרכים ייחודיים של הקלינטים שלהם.

מדעני-חברה ביקורתיים העידו בטון של האשמה גורפת כנגד מחקרים של אנתרופולוגים, אשר ניסו לשחזר אלמנטים של תרבויות עדתיות, שמתוך מגמות של פטרוניות קולוניאליסטית הצמידו לכאורה למזרחיים תכונות של מסורתיות, של תרבות "אחרת" (כהשוואה לתרבות מערבית מודרנית של הקבוצות הדומיננטיות בחברה הישראלית). איתן כהן מחפש בחוקרים אלו דווקא סיוע לתצפיותיו. במקום לחבור ל"רוח התקופה" ולבימות של אלו שדבריהם נישאים בכינוסים ובפרסומים כמי שמייצגים את קולם האותנטי של "המזרחיים", לעומת החוקרים האשכנזים שדברו בשם, איתן כהן החליט לבטא בנפרד את "הקול המרוקאי" בשמו הוא כישראלי מרוקאי. יתר על כן, מכיר הוא תודה לחוקרים שגילו לדעתו תובנה לעולמם של נחקריהם הצפון אפריקאים על סמך מחקר מקורות היסטוריים, כתבי חכמים, ועל סמך תצפיות בהווה.

המחבר מפגין בכך את אחת מטענותיו המרכזיות לגבי אופי התרבות והאדם המרוקאים שאינם נוטים להתחבר לצפיות ממסדיות. כפרש בודד, יוצא איתן כהן כנגד התאגיד האקדמי והפוליטי המחאתי, שם לכאורה מקומו הטבעי בימים אלה. לפי כל הסמנים אין הוא מחפש לעצמו טובות הנאה כל שהן מידי אלה שהוא מסתייע במחקריהם ואינו מצטרף לבקורת האפנתית כנגדם, ועל כן אין לחשוד בכתיבתו במניעים מניפולטיביים. עמדתו של כהן אינה באה גם כקריאת תגר כנגד הגישה הביקורתית הרואה את נחיתות המזרחיים כפרי דיכוי בעיקר. לא אלה ולא אלה מול עיניו, אלא נסיון להבין את בני השבט שלו מתוך אמפטיה עמוקה וכך גם להציגם לעולם על מעלותיהם ומחדליהם. בחינה ניטרלית של חיבור זה אינה מטלה פשוטה עבור מי שקולגים שלו מצויים תכופות בצד המותקף על ידי המדענים הביקורתיים ושזוכים דווקא לרהביליטציה על ידי מחבר הספר.

נקודת המוצא של כהן היא שיוצאי מרוקו, אשר הגיעו רובם לישראל בשנות ה-50, מקורם מקהילה יהודית המתאפיינת במיסוד

מינימלי של ארגון חברתי, ביזור מקורות סמכות, המעטה בפורמליות, הדגשת מוסר אינדיבידואלי, ספונטניות והפגנת רגשות, ובהערצת הנהגה כריזמטית. במקום להדגיש את המפגש בין העולים הצפון אפריקאים והקולטים הותיקים והאשכנזים כעימות מעמדי-כלכלי בעקרו, רואה כהן את העימות כ"זירת אסון" של מפגש בין תרבויות מנוגדות. כהן מבקר דווקא את המחקרים הסוציולוגים ששנים רבות התמקדו במישור השסע המעמדי שבין מזרחיים לאשכנזים והתעלמו מהדפוסים התרבותיים הייחודיים של עדות שונות כפי שהחלו לעמוד על כך אנתרופולוגים בתקופה מאוחרת יותר (משנות ה-70).

כהן מסתייע במיוחד במחקריו של האנתרופולוג שלמה דשן אשר בחיבורו **ציבור ויחידים במרוקו** (1983) שרטט את סדרי החברה היהודית-מרוקאית על סמך עיון בכרכים רבים של שאלות ותשובות מאת חכמי מרוקו. משם הפיק דשן מסקנה מרכזית לגבי מיעוט הפורמליות במבנה וסדרי הנהלת הציבור במאות ה-18 וה-19. זאת בשונה ממבנה הקהילה בה התמסדו באופן מחייב יותר קודים של כללי התנהגות, דפוסי ארגון ותפקידי ציבור נושאי סמכות (בקהילות אירופה ואף בתוניסיה השכנה). צמצום הפיתוח של מוסדות בקהילות יהודי מרוקו נובע ככל הנראה ממבנה החברה המוסלמית המארכת בה השולטן מנהל את עניני ארצו מתוך סמכות אישית שמקורה בכריזמה משפחתית. וכך כפי שנמצא גם במחקרים תצפיתיים בארץ בזמננו, הדיין והחכם היהודים במרוקו סמכותם מעוגנת באישיותם ובגניאולוגיה משפחתית נושאת "זכות אבות".

לדעתו של כהן, הרי גם בישראל המרוקאים מבטאים עוינות כלפי מוסדות החברה, לא בעיקר בשל מעמד של עוני אליו נקלעו בעקבות הגירתם (ולו שותפים גם בני עדות אחרות), אלא בשל מטען ההווי היהודי שלהם במרוקו. זוהי האפורמליות המאפיינת את תרבות החברה המרוקאית. מכאן נבע המפגש הכואב שלהם עם נציגי ומוסדות מפא"י. לכן גם לא ברחו מעיירות הפיתוח בהן יכלו לפתח את קהילותיהם במערכות יחסים של ספונטניות מוכרת ולחמוק משליטת יתר על עניניהם. כאן גם יכלו לחזור ולפתח את פולחן הצדיקים.

אולם, טוען כהן, גם כשבני הדור השני החלו להגר אל מחוץ לעיירות הפיתוח, הרי לקחו אתם את הגעגוע ליחסים ראשוניים ברמה הציבורית ואת הנטייה לשלילת דפוסים פורמליים. כהן דוחה את הרעיון המקובל של "תרבות עונית" המורישה עצמה מדור לדור כסינדרום כלכלי בעיקר. אבל מאמץ הוא במקום זאת תפיסה של מורשת תרבותית המתגלמת בסגנון של אישיות, קהילתיות והנהגה, שהינם ייחודיים למרוקאיות.

כאישוש לטענתו על מקומם המועדף אצל המרוקאים של הספונטניות, הרגש, והכמיהה אל האישי בתרבות הציבורית, מביא כהן נציגים משדה היצירה האמנותית, הפוליטיקה, האומנות, ואחרים, המדגישים אלמנט זה באישיותם ובעבודתם, כגון: פרופ' גבריאל בן-שמחון מחבר המחזה 'מלך מרוקאי', הסופר עזיאל חזן, המשוררת אודט חפציבה, מרים כבסה המוחה באמנות, את חבר הכנסת, השר והמנהיג הותיק דוד לוי, את ההוגה החברתי סמי שלום שטרית (שהקים את ביה"ס הרדיקלי המזרחי "קדמה"), ואף את מרדכי ואנונו, "מרוקאי מהנגב", אשר בשם "טוב אוניברסלי" יצא חוצץ כנגד הממסד הישראלי הביטחוניסטי. כהן אף טוען שהמרוקאים נמשכים למקצועות ייחודיים שההצטיינות בהם אינה מחייבת הכשרה דרך מסלול מיון והתמדה במוסדות להשכלה גבוהה כתנאי ליוקרה חברתית, כגון, ספרות, אפנה, בישול וכדו'.

מתוך גישה זו של גיבוי מעמדו של היחיד מול הכפיה של קודים של חוק ופורמליזם שאינם מתאימים עצמם לנסיבות המיוחדות של כל מקרה פרטי, מסביר כהן גם את שכיחות העימות של בני ובנות העדה עם כללי הסדר הציבורי, וכתוצאה ריבוי אסירים מתוך אוכלוסיה זו.

"הפנתרים השחורים" צמחו והגיעו לתודעה הציבורית מקרב המרוקאים. הם הצליחו בפריצת המחאה וצרבו את הסמל, אך נכשלו בארגון. צעקתם היתה "מרוקאית", אנטי-ממסדית בכיוון המחאה, אך גם לא נוטה להתמסד בעצמה כמפלגה. המרוקאים הצביעו בהמוניהם לליכוד ונקמו במי שנראו כמייצגי תרבות הנגד של הרציונליות האשכנזית-פולנית. לאחר מכן, השמאל האשכנזי הנוטה לרציונליות

הלך אל ד"ש ודומיה ואילו המרוקאים של עיירות הפיתוח והשכונות הלכו בהדרגה אל הצדיקים ואל ש"ס. הפלורליזם ניצח בפוליטיקה הישראלית וחופש גובר לביטוי סקטוריאלי מאפשר לבני תרבויות שונות לבטא את עצמיותן ומורשתן התרבותית. והעתיד פתוח ממבט זה של כהן: האם ש"ס תוכל למשוך את המרוקאים בלי נציגיהם האופייניים כאריה דרעי (ניגודו של אלי ישי התוניסאי)? האם עמיר פרץ ימשוך אחריו המוני מרוקאים כשהוא מחבר בין העבר המרוקאי למרכז הציוני הסוציאליסטי? האם עתיד הדמוקרטיה הישראלית יוביל לריכוך העימות בין תרבויות השבטים המרכיבים את הלאומיות הישראלית ויאמץ בדרכו את הגמישות המרוקאית?

גישתו של איתן כהן יש בה לא מעט מן הפשטנות. המחקר ההסטורי עליו מתבסס המחבר עוסק במאות ה-18-19, ומאז ארעו שינויים גדולים ביהדות מרוקו. האנתרופולוגים אשר דנו בתרבות היו זהירים מאד. הם לא התכוונו להכליל על פני החברה היהודית הפזורה במדינה ענקית כמרוקו. הם התמקדו באלמנטים מסויימים ובמיוחד אלה המאפיינים לדרום מרוקו. וגם בארץ, מחקריהם נערכו בעיקר בכפרים ובעיירות הפיתוח. יתר על כן, מזה שנים רבות אנתרופולוגים נמנעים מתאור תרבות של חברה כל שהיא כמקשה אחת קוהרנטית. "המרוקאים" בולטים אמנם בייחוד קהילתי בשל ההומוגניות של עיירות הפיתוח, אך הם גם פזורים בכל שאר המקומות בארץ ובסטטוסים שונים כבני העדה הגדולה ביותר מבין יוצאי ארצות האסלאם. לא כולם יסכימו עם כהן על היצג זה של תכונות התרבות של חברה מוצאם והמשך השפעתה כביכול גם בהווה.

אולם, אין ביקורת זו פוגמת בלגיטימיות הנסיון של כהן להבין מתוך תחושות עצמיות, את גורלם וחייהם של אלה שהוא נושא אתם היסטוריה משותפת כקשורים בסיפור עברם הייחודי. הרי זאת עושים גם באין מוחה "האשכנזים". כך מדברים כמובן מאליו שנים רבות, עורכים מחקרים וקוראים ספרות יפה על "היקים", "הפולנים" ו"הרומנים". הסטריאוטיפים השליליים והחיוביים כאחד אינם רק פרי יצירת זרים (שונאים ואוהבים), אלא, אלה תכופות מאומצים או אף מעודדים על ידי בני הקבוצה המסומנת בעצמם. כמה דעות קדומות, מביכות יותר או פחות, נושאים היהודים על עצמם? היכן היו

הפולקלור וההומור היהודי ללא העצמתן של תכונות שאפשר גם ליחסן לאנטישמים? וכך, האמא הפולניה נושאת באשמת האמביציה המקצועית והמעצורים המיניים של בניה, תרבות השטטל מהווה ראי לחיים הפוליטיים בהגשמת החזון הציוני, והיהודים האמריקאים ממשיכים במסורת הפילנתרופיה והעזרה ההדדית של תרבות ההשרדות היהודית.

איתן כהן אוהב את המרוקאים, אך אינו משחרר אותם מאחריות למצבם בממסד הלאומי. הוא גם אינו הולך בדרך הקלה של הטלת האשמה לכל קושי ואכזבה בקליטתם ובמעמדם החברתי על הותיקים האשכנזים, כולל החוקרים. בשונה מ"הביקורתיים" שתרומתם למחקר דלה והמסר האידיאולוגי שלהם נושא תכופות איבה חשופה תוך היצג עצמי של חוקרים ניטרליים, כהן מדבר בשם עצמו כמרוקאי שהשכלתו אינה הופכת קרדום להעמקת השסע בין דורות ובין אוכלוסיות. מרענן לקרוא מסמך חברתי שאינו מתגדר בטיעונים חוזרים של 'קולוניאליזם דכאני של תרבות הגמונית' כמנטרה פרשנית כל יכולה.

## הפיג'מה של סוקראטיס<sup>1</sup>

*אני 'פידון', מושלך ברפש. ספר מופלא, שהרעיונות  
שבו לא יושיעוהו מן הרוח ומן הגשם, מאיתני הטבע  
ומבני האדם.  
קוסטאס קאריוטאקיס.*

זה שנים אני מתריע על היחס המזלזל והמחפיר לאפלטון בקהליה  
האקדמית והספרותית בישראל. הנה, לדוגמא, מה שכתבתי במאמר  
בקרת לפני כשנה:

נראה שלפנינו עוד גלוי של תופעה שהשתרשה במקומותינו,  
וכבר התרעתי עליה בעבר: זילותו של אפלטון. לא כל מרצה  
לספרות או לפילוסופיה יעז לצאת בקהל בפרסומים על הלוגיקה  
של אריסטו או של הסטואים, או על מבנה העולם השכלי אצל  
פרוקלוס ודמסקיוס (או אפילו 'סתם' אצל פלוטינוס). בנושאים  
אלה מרגישים כולם שיש צורך בהתמחות רבת שנים כהכנה  
לפרסומים מעין אלה. אבל אפלטון – שאני. כפי שאמר לי פעם  
תלמיד, אפלטון הוא "קלאסי ויפה וקל", וכל הרוצה לפרש אותו  
יבוא ויפרש כאות נפשו.<sup>2</sup>

1 תגובה למאמרו של צחי זמיר, 'שערותיו של פידון', שיצא לאור ב'עיון' כרך  
נ"א, ניסן תשס"ב, אפריל 2002, עמודים 139-154.  
2 'שיחת רעים בבית קפה? – לא ולא', 'הארץ', ספרות ותרבות, יום שני, 17  
בספטמבר 2002, עמודים 6; 8. אביא כאן, בהערה, מה שכתבתי באותו מאמר  
בקרת על מאמרו של צחי זמיר: כך מאמרו של צחי זמיר, 'אהבה אחרת' (עמודים  
111-125). זמיר אמנם מזהיר את הקורא (עמוד 114) כי "כמו בשאר השיחות  
האפלטוניות, אפלטון עצמו אינו מופיע בשיחה ולא מציג עמדה "רשמית" משל

איך אומרים באה"ק ת"ו? "הכלבים נובחים והשירה עוברת". דברי באותו מאמר התיחסו לשני מאמרים על אפלטון שהופיעו כנספחים

עצמו, כך שכל השערה בדבר עמדתו של אפלטון מחייבת פיענוח; אך מה סודו של "פיענוח" זה אין הוא מגלה את אזונו. במקום אחר (עמוד 117) הוא כותב: "...שבניגוד לפילוסופים אחרים, אפלטון אינו פילוסוף של רעיונות, אלא פילוסוף של קולות. פילוסוף המדגיש את הקשר בין עמדה לבין האדם המאמץ אותה ולרוב אינו מטפל בה כאשר היא מנותקת מצורת חיים שבתוכה היא מסוגלת להתמקם." הבטוי האפנתי היום בתורת הספרות "קולות" – ו"רב-קוליות", המופיע בעמוד הבא, וכן במאמר הבא (עמוד 132) – ניתנים לנו ללא פרוש. רעיון הקשר בין עמדתם של דוברים בדיאלוגים של אפלטון לבין דרך החיים שכל אחד מהם מציג שאול, ככל הנראה, מאחד הספרים המציגים את הגישה החדשה והאינטגרטיבית לדיאלוגים. ניחא. אך מדוע, גם אם אפלטון מציג כל דובר כאדם בעל דרך חיים משלו, אין הוא יכול להיות בעת ובעונה אחת גם "פילוסוף של רעיונות"? מה שרים כל אותם "הקולות" בדיאלוגים השונים? האם אף אחד מהם אינו מבטא גם רעיונות? האם סוקראטיס של כל כך הרבה דיאלוגים אינו 'מתרגם' את גישתם של בני שיחו למאורע מסוים המטריד אותם לבעיה פילוסופית, וכופה עליהם להתמודד עם רעיונות כגון 'מה הוא הצדק?', 'האם ניתן ללמד את המדות הטובות?' 'האם עדיף לעשות עול או לסבול עול?'. האם שאלות כאלה, והדיונים בהן, אינם מביעים רעיונות, אלא רק 'קולות' ללא תוכן עיוני? יתר על כן, במקומות אחרים באותו מאמר אנו נתקלים בהצהרות כמו "זאת מכיוון שעבור אפלטון, ידע אינו רק מערכת הכרות המתייחסות אל הממשות, אלא היסוד המבני של ההווייה עצמה." (עמוד 120 : אגב : כיצד היינו מתרגמים משפט זה ליוונית אטית של המאה הרביעית לפסה"נ?); או "..." זוהי תפיסה אפלטונית ("תורת האידיאות"), ולא עמדה שסוקרטס ההיסטורי החזיק בה" (עמוד 121). כיצד הגענו אפוא מאותה "רב קוליות" של אדם ש"אינו פילוסוף של רעיונות" לעמדות אפלטוניות – ואפילו עמדות של סוקראטיס ההיסטורי? ולא העליתי כאן אלא רק את מה שנראה לי כבעיה המרכזית בנסינו של זמיר לפענח את סודות "המשתה" לאפלטון... זמיר כותב (עמוד 114): "היו אף פרשנים שהרחיקו לכת וסברו שהדמויות הללו [איזה מדמויות הדיאלוג? י.ג.] מרמזות לדמויות אחרות, ידועות הרבה יותר (הכוונה [של מי? של אותם 'מפרשים' עצמם, שבענין זה סתמו ולא פרשו? י.ג.] היא לאיסוקרטס ולגורגיאס)." מה יבין מזה הקורא העברי, שאולי, אם קרא קצת מכתבי אפלטון, הוא עוד זוכר את גורגיאס, שדיאלוג שלם נקרא על שמו – אך איסוקרטס? לשם מה הערה 'מלומדת' זאת? ובעמודים 116-117 אנו קוראים על "מסורת פרשנית מכובדת", ולעומתה "מגמות חדשות בפרשנות" – שוב, ללא כל פרוש – וכל זאת להצגת שתי תיאוריות ספקולטיביות בעיקרן על התפקיד שממלא נאומו של אלקיביאדיס בדיאלוג זה.

לתרגום חדש של 'המשתה'. מחברו של אחד ממאמרים אלה היה הדוקטור צחי זמיר.

עוד שני מאמרים שפרסם זמיר על אפלטון מעידים על כך שהוא אינו רואה עצמו סתם כחובב, אלא כזקן ורגיל, המעמיד עצמו בין המומחים כאחד מהם.<sup>3</sup> ונראה שלא די לו בכך. בהערה 17 למאמר הנדון כאן (עמוד 151), הוא מתייחס ל"מחקר מקיף יותר על הקשרים בין פילוסופיה לספרות..." [כנראה, ספר הנמצא בשלבי הכנה], ומפנה את הקורא למאמרים שלו באנגלית על 'אנטוניוס וקלאופטרה' לשיקספיר, על ניהיליזם ואתיקה, ועל 'בסיס אפיסטמולוגי לקשור בין פילוסופיה וספרות'. ככל הנראה, לפנינו עוד אחד מאותם מומחים לספרות עולם, לפילוסופיה של דורות ותקופות שונות, ולכל מה שביניהן. אני, שאיני יודע אפילו אם אני מומחה דיי גם לדברים שאני עוסק בהם, ושעדין אני משתדל להבין מה עושה אפלטון באותן יצירות קשות ומורכבות שכתב, אסתפק בפחות מזה. די לי אם אנסה להתמודד עם הבשורה החדשה העולה ממאמרו של זמיר על 'פידון' לאפלטון. אך, כדרכו של סוקראטיס באותו דיאלוג,<sup>4</sup> אקדים בספור שאינו רק אוטוביוגרפי.

לפני שנים אחדות, בקש ממני צחי זמיר לקרוא כתב יד של מאמר שלו, באנגלית, על אפלטון. ידעתי שמר (כפי שהיה אז) זמיר אינו שולט ביונית, ואין לו השכלה קלאסית: הוא עצמו אמר לי. איני יודע מדוע התפתיתי – כנראה רוך לב, נמוס שלא במקומו, ועוד כמה סבות מסוג זה. קראתי את כתב היד, תקנתי כמה שגיאות בענייני יונית, ספרות עתיקה והיסטוריה עתיקה, אך גם אמרתי לזמיר כי לדעתי, התיזה העיקרית של המאמר מוטעית מיסודה. הלך זמיר ופרסם את

3 כך גם דבריו בעמוד הראשון (139) של מאמרו ב'עיון': "לדעת פרשנים כמו גריזוולד, אנדרסון, זסלבסקי, ואני אחריהם..." אמור מעתה, גם צחי בפרשנים.

4 סוקראטיס, אפלטון, ואני אחריהם?



המאמר, עם כמה תקונים שלי.<sup>5</sup> למרות הסתייגותי מעיקרו של המאמר, הוא מודה, בהערה הראשונה לאותו מאמר, לאחרים<sup>6</sup> וגם לי על "תגובות מועילות ותקונים לנוסחים קודמים של המאמר": כאילו הסכמנו כולנו – גם אני – לתיזה המרכזית של אותו מאמר.

מה היא אותה תיזה? אין היא אלא תשובה לשאלה, למה כתב אפלטון דיאלוגים: לא פחות ולא יותר. תשובה זאת אמנם מוצגת (בהערה 3, עמוד 80) כתשובה אחת – נוספת – אפשרית, ולא כהסבר סופי ו"מונוקאוזאלי". אך באותה הערה מראה המחבר מדוע אין דעתו נוחה מתשובות שניתנו עד כה. לגישה החדשה יחסית, האינטגרטיבית – למה לא אשתמש גם אני בבטויים לועזיים מרשימים? – לדיאלוג האפלטוני כדראמה פילוסופית אין הוא מגלה הבנה יתירה באותו מאמר. עוד נחזור לענין זה. תשובתו החדשנית של זמיר היא (אני מתרגם מסכום המאמר בעמוד 79): "אני רואה כתרומתו העיקרית של מאמר זה את הצגת הדרך שבה הזמן והכאב הם, עבור אפלטון, תנאים לרכישת ידע. אפלטון אמץ את הדעה המקובלת, שהיא מרכזית לדראמה היונית, של *pathei mathos*, הלמוד באמצעות הסבל, ועשה זאת לא בתיאוריה אלא בדרך המעשית שהוא הולך בה בכמה מן הדיאלוגים". העולה מהצהרה זאת הוא שאנשים כאותיפרון, מנון, גורגיאס ותלמידיו, או אותידימוס ודיניסודורוס, בסופו של התהליך המכאיב של החקירה וההפרכה הסוקראטית, למדו משהו ורכשו ידע. כל מי שקרא דיאלוגים אלה ודומיהם יודע שלא כן הדבר, ובסופו של הדיאלוג לא למדו אותם בני שיחו של סוקראטיס דבר. גם זמיר מודע לכך, ולכן הוא מוסיף – מן האגרת השביעית המיוחסת לאפלטון (שחוקרים לא מעטים, וזמיר

Tzachi Zamir, 'The Face of Truth', *Metaphilosophy* 30, 1/2, 1999, pp. 5  
79-94.

6 ביניהם שמואל שקולניקוב ואריה פינקלברג. על שקולניקוב ראה ספרי 'בגדיה החדשים של הפילוסופיה היונית', עמדה/ביתן, תל-אביב תשס"א. על פינקלברג ראה מאמרי העומד לצאת לאור באנגלית.

אחריהם, סבורים שהיא אותנטית) – את מימד הזמן. לא די ב'למוד באמצעות סבל', יש להקדיש לכך הרבה זמן עד ש'ידלק הנצוץ'. ואף על פי כן, מה הועילו חכמים בתקנתם? אם אמנם אחת המטרות העיקריות של צורת הדיאלוג היא להראות לקורא, הלכה למעשה, שהידע נקנה בכאב, הרי עצם העובדה שדיאלוגים אלה מתרחשים בזמן קצר יחסית, ושכסופו של דבר אין רוב אנשי השיח לומדים דבר, די בה כדי להעמיד גישה זאת בסימן שאלה. ואם מימד הזמן הוא הכרחי לרכישת ידע לא פחות ממימד הסבל – כלומר, אם נניח שלו היו גורגיאס, פולוס, לאכיס ודומיהם סובלים את כאב ההפרכה הסוקראטית שנים רבות, ולא רק כמה שעות, היו לפחות אחדים מהם מגיעים לאותה 'רכישת ידע' – מדוע לבחור בצורת הדיאלוג, שככל דראמה אתונאית הוא מוגבל ליום אחד (או ללילה אחד), ואין בו מקום לאורך רוח ואורך זמן? או שמא מי שצריך ללמוד באמצעות אותו סבל הוא הקורא, שיש לו זמן לחזור ולקרוא את הדיאלוגים, ולסבול שוב ושוב את כאב ההפרכה הסוקראטית? אך בעמוד 89 של אותו מאמר נאמר לנו כי אנו, הקוראים, אין אנו מרגישים כאב. מי הוא איפוא הרוכש ידע באמצעות סבל? מה זה חשוב? המאמר פורסם, ובאנגלית.

לא הבאתי דברים אלה סתם כספור אוטוביוגרפי: יש בהם כדי ללמדנו משהו מעצם גישתו של זמיר לסופר כאפלטון. לא דיון מדוקדק בטכסטים של אפלטון שהגיעו אלינו הוא מה שעומד במרכז ענינו, אלא הכללות ודבורים גבוהה גבוהה, הלקוחים מאותה דיסציפלינה חדשה ומהפכנית, 'מטאפילוסופיה'. אשר ל'עובדות בשטח', מאן דכר שמיהו? ומה אם כמה וכמה מהן אינן נוטות חן וחסד לתיאוריה המוצגת במאמר? המטאפילוסוף אינו יורד לפרטים קטנים וזניחים מעין אלה. כל עוד נראה לו כי התיאוריה שלו עולה יפה, 'לעזאזל העובדות'.<sup>7</sup>

7 בכל זאת, אספר ספור ששמעתי לפני שנים רבות מפרופ' יהושע גוטמן ז"ל. בחברה לכלכלה באוניברסיטה של ברלין הרצה פעם פרופסור לכלכלה על 'כלכלת

גישה דומה אנו מגלים גם במאמר על 'פידון'. המאמר אינו מתבסס על נתוח מפורט של הדיאלוג בשלמותו – יש חלקים שלמים של הדיאלוג שכמעט ואינם נזכרים במאמר זה. זמיר מנתר ומקפץ בקלילות מרשימה מקטע אחד של אותו דיאלוג ארוך ומורכב לקטע אחר; מתפלפל באריכות – ולא בדיוק בצמידות להקשר – על כמה בטויים ומטאפורות המופיעים בדיאלוג ומקשרם לרעיונות של פילוסופים מודרניים; ומכל זה הוא מסיק מסקנות מרחיקות לכת על סוקראטיס, אפלטון, וגישתם לעצם העסוק הפילוסופי, ועל טיבו של העיסוק הפילוסופי עצמו – כל זאת כיד המטאפילוסופיה הטובה עליו.

אילו רציתי לעמוד על כל השגיאות ודברי ההבאי שמאמר זה מלא אותם עד אפס מקום, היה עלי לכתוב ספר לא קטן. כמעט בכל עמוד ועמוד סמנתי לי דברים שיש להעיר עליהם. בכתב עת לבקרת אין מקום לספר – ואין אותו מאמר ראוי לספר משלו. די במאמר בקרת ארוך יחסית, הדין בכמה צדדים וחלקים של אותו מאמר יומרני כמיצגים את יתר חלקיו וצדדיו.

אתחיל מאחד הדברים שאני ואחרים מתריעים עליו זה שנים: היונית. צחי זמיר עצמו פרסם כמה מאמרים העוסקים בשיקספיר, ועליו גם כתב את עבודת הדוקטור שלו. אני מניח – אם כי 'מי יודע?' – שגם כאשר הוא כותב על שיקספיר בעברית אין הוא מסתפק בקריאת התרגומים העבריים אלא מסתמך על המקור האנגלי. למה יגרע חלקו של אפלטון? ואמנם, בכמה עמודים במאמר זה מביא זמיר כמה מלים יוניות במקור, ובאותיות הביזנטיות. מלים אלה מרוכזות בשני עמודים (142-143), ושתי מלים נוספות מופיעות בעמוד סמוך (145).

השבטים הגרמאניים בתקופה הרומית. ישב שם אחד מגדולי החוקרים של הספרות הלטינית במאה העשרים, אידוארד נורדן. בוכוח הביא נורדן מובאות מן המקורות הלטיניים הנראות כסותרות את דברי המרצה. המרצה פנה לנורדן בנמוס אבהי ואמר: "פרופסור נורדן, אנו עוסקים במדע של ממש, כלכלה, ואילו אתם הפילולוגים עוסקים סתם בספרות יפה. אם הטכסטם שלכם נראים לכם כסותרים את מה שאומר המדע שלנו, מוטב לכם שתתקנו את פרשנותכם הספרותית ותתאימו אותה לתיאוריה המדעית שהצגתי."

כפתור ופרח. אך למה מופיעות מלים אלה ברכוז כזה, ולא בחלקים אחרים של המאמר? ועוד, מאין שאב זמיר מלים אלה? הרי רק לפני כארבע שנים הודה בפרוש שאין הוא שולט ביונית. האם מאז הספיק ללמוד שפה עתיקה וקשה זאת עד שיגיע לרמה שבה יוכל לקרוא את הדיאלוג כולו – ו'פידון' אינו מן הקצרים שבדיאלוגים או מן הקלים שבהם מבחינת הלשון – ולברור לו את המלים הראויות לצטוט? אין זאת אלא שמצא מלים אלה באחד המאמרים שקרא, כנראה באנגלית,<sup>8</sup> והחליט להביאן במאמרו כדי להתהדר (לפני מי?) בשליטתו באטית הספרותית הקשה של אפלטון. גם המלים שבחר אינן תמיד מן המרכזיות לדיאלוג זה, ולא תמיד עמד על משמעותן בהקשרן בדיאלוג.<sup>9</sup> (ענין ההקשר עוד יעסיק אותנו בהקשרים

8 איש אינו מסוגל היום לקרוא את כל הספרות המשנית היוצאת לאור מדי שנה בשנה על אפלטון: אפילו חוקרי אפלטון מובהקים חייבים לבחור לעצמם מה יקראו ומה לא, ואפילו באנגלית בלבד. לא בדקתי את כל המאמרים שפורסמו בשנים האחרונות ויש בהם דיון ב'פידון', ולכן מה שאמרתי כאן אינו אלא השערה סבירה. יתכן שזמיר בחר לעצמו מלים אחדות שקרא בתרגום, ו'נעזר' בחבר הקורא יונית. גם הסברים אחרים אפשריים. יהיה אשר יהיה 'מקורו' של זמיר לאותם בטויים יוניים, אין זה בדיוק מקור שמן הראוי היה להסתמך עליו (אם מן הראוי בכלל להסתמך על מקור כלשהו לגבי שפה שהכותב אינו שולט בה): ראה ההערה הבאה. כיון שב'העזרויות' עסקינן, אוסיף כאן עוד פרט מענין. בהערה 10, עמוד 145 של מאמרו, מצטט זמיר ספר של D. Burger בשם *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. אך שמה מופיע כ-D. Burger. שם המחברת אינו D. Burger אלא Ronna Burger. אך שמה מופיע כ-D. Burger בביבליוגרפיה שבסוף מאמרו של Christopher Rowe ומאמר התגובה של Thomas M. Tuozzo ב-*Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 7 (1991), pp. 159-191. מאמר זה של כריסטופר רו (אך ללא מאמר התגובה של תומס טואוצו) מצוטט גם הוא בדיוק באותה הערה 10 בעמוד 145. גם ספרו של קנת דורטר – השלישי מבין המצוטטים באותה הערה – מופיע בביבליוגרפיה של רו וטואוצו, באותו עמוד 191. והמבין יבין.

9 ליודעי יונית אביא כמה דוגמאות. בעמוד 143 נכתב: "סוקרטס טוען (d114) שאדם בעל שכל... לא יכול לדבר בבטחון (δυσχυρίσασθαι) על החיים שאחרי המוות..." אך באותו משפט אין סוקראטיס מתיחס ל"חיים שאחרי המוות" באופן

אחרים). אך שוב, מה זה חשוב? המאמר פורסם (אם כי הפעם 'רק' בעברית).

כללי, אלא לפרטי הספור שספר זה עתה על גורל הנפשות בשאול. על פרטים אלה אין זה מן הראוי לאדם נבון להתעקש. את עצם השארות הנפש 'הוכיח' סוקראטיס, לשביעות רצונם המלאה של כל המשתתפים בשיחה חוץ מסימיאס, כבר כמה עמודים קודם לכן (ראה א-107). ואם כבר הזכרנו את הפועל  $\delta\upsilon\sigma\chi\rho\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ , מדוע לא מפנה זמיר את קוראיו לעמודי סטפנוס 439-63 – קטע שאולי היה מסיע בידו להבין את הקטע בעמוד 114? לא אנסה להשיב על שאלה זאת. זמיר ממשיך "חשוב להדגיש שסוקרטס אינו מדבר על ידיעה, ואפילו לא על סברה, אלא על השערה או אפילו דמיון ( $\omicron\iota\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\psi$ )..." אך הפועל היוני המצוי  $\omicron\iota\omicron\mu\alpha\iota$  – או, בצורה האטית החביבה על אפלטון,  $\omicron\iota\mu\alpha\iota$  – אינו מציין תמיד, או על פי רוב, השערה או דמיון. בדרך כלל, פרושו 'נראה לי', 'אני סבור'. המובן 'אני משער' או 'מדמה לעצמי' הוא מובן 'חזק' ושכיח פחות, והמוציא מחברו עליו הראיה. בעמוד הקודם, כתב זמיר: "כאן סוקרטס מנצל את השניות של  $\tau\iota\varsigma$ ] (מדוע בסוגרית?) שמסוגל לציין זהות וגם לשמש לצורך מבעים מצייני סוג". כאן, לפחות, הוא מפנה את הקורא למאמר של מיילס ברנייט. אך האם הבין זמיר מה שכתב ברנייט? הנה דבריו של ברנייט – שעליהם מסתמך זמיר – במקורם האנגלי (M. F. Burnyeat, 'Enthymeme', in Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, 1996, pp. 88-115, esp. p. 94.:

It [ $\tau\iota\varsigma$ ] might mean that enthymeme is a species of apodeixis and hence also of syllogismos, distinguished from other species by its own mark of difference. Or it might be an *alienas* qualification, meaning that an enthymeme is only a sort of apodeixis, only a sort of syllogismos, not as it were your full-blooded specimen, not something from which you can expect everything that you would normally expect from an apodeixis or a syllogismos. In English the difference is the difference between "a kind of demonstration" on the one hand, and "a demonstration of a kind" on the other.

גם מי שאינו יודע יונית, אך קרא את הקטע האנגלי בעיון הדרוש, ישאל מיד היכן כאן ציון הזהות. 'A species of X' אינו בדיוק זהה ל-X. 'אדם' הוא 'סוג של בעל חיים' ('a species of animal') – אך 'סוג של בעל חיים' עדין אינו 'מצייין את זהותו' של האדם: לשם כך עלינו להציג גם את מה שמבחין בין סוג זה לסוגים אחרים של בעלי חיים. ('מין צפור' אינו ציון זהותו של נחילאלי או אנקור; 'מין עץ' אינו ציון זהותו של ברוש או אקליפטוס). 'An X of a sort' ודאי וודאי שאינו מציין זהות. פרושו "משהו מעין X". מי שלמד יונית – אפילו יונית למתחילים – לא היה מסוגל לחשוד אף לרגע בשם הגוף " $\tau\iota\varsigma$ " שהוא "מסוגל לציין זהות".

אגב, אותה התהדרות בידיעת יונית היא – בשביל זמיר – אליה וקוץ בה, שכן יש בה משום הודאה שבעובדה שמי שחוקר את אפלטון שומה עליו שיקרא את כתביו במקור היוני. יופי! אני מוכן להזמין את זמיר לבחינה אצל בוחן אוביקטיבי השולט ביונית: אדרבא, יקרא נא ויתרגם כהלכה – 'אנסין', כפי שאומרים בעברית של סטודנטים – קטע מאפלטון במקור היוני. אם יעבור בחינה זאת, יוכיח שיש לו לפחות אחד הכשורים הבסיסיים לעסוק באפלטון (אך עדין לא כל הכשורים!). אם יכשל, אולי מוטב שיניח ידו מסופר ופילוסוף קשה זה? רק הצעה, כמובן.

נעבור עתה לענין אחר. ההוכחות והטעונים. רובו הגדול של הדיאלוג הוא הוכחות מהוכחות שונות להשארות הנפש וחייה אחרי מות הגוף (ולפני הלידה), ווכוחים וטעונים בעד ונגד. אפשר היה לצפות ממי שכותב על דיאלוג זה – ואחד מרעיונותיו של מאמרו הוא שהטיעונים אינם תקפים דים – שינתח במדה מסוימת של יסודיות את אותן ההוכחות ואת אותם הטעונים, לפני שיפטור אותם "בקיצור נמרץ", כדבריו בעמוד 142. באותו דיון "בקיצור נמרץ", בעמוד זה ובעמוד שאחריו, מתיחס זמיר רק לשנים מן הטעונים – הטעון מן ההרמוניה וההוכחה מן ההזכרות, ופוטר אותם – שוב, "בקיצור נמרץ" – בנמוקים שלא אכנס אליהם מקוצר זמן.<sup>10</sup> כזכור לכל מי שקרא את הדיאלוג בעיון הדרוש – הקדיש לו את 'מימד הזמן' הדרוש – אותו טעון מן ההרמוניה הכה בתדהמה את כל הנוכחים, והם סברו שהוא הפריך את כל ההוכחות שנתן סוקראטיס עד כה להשארות הנפש וקיומה אחרי מות הגוף, והרגישו נואשים (188-7). כאן 'שובר' אפלטון את ספורו של פידון, שהוא עיקר הדיאלוג ורובו, לחלופי

10 את טעון ההרמוניה דוחים, לאחר הפרכה של סוקראטיס, גם סימיאס וגם קביס, שהם שהציעו אותו: ראה 9790 ואילך. זמיר לא התפנה לפרט קטן וזניח זה, כיון שכאן אצה לו הדרך להראות לקורא התמים את מיומנותו בענין שם הגוף היוני *τις*, מומחיות שכבר עמדנו עליה בהערה הקודמת. ראה עמוד 142 והערה 8 שם.

דברים קצרים עם אכקראטיס, לו מספר פידון את הספור. אולי לא עשה זאת אפלטון סתם במקרה? ואמנם, בהמשך ספורו של פידון (91 ג' ואילך), מפריך סוקראטיס את הטעון מן ההרמוניה, ומצרף לטעון מן ההפכים שהופיע בתחילת הדיון (770 ואילך) טעונים ממה שנקרא היום 'תורת האידיאות'. טעונים אלה חשובים לא רק להבנת הדיאלוג 'פידון'. שכן כאן מציג סוקראטיס בפעם הראשונה בצורה ברורה את אותה 'תורת אידיאות' שהוא ואחרים יאבקו בה בכמה וכמה דיאלוגים מאוחרים יותר. הטעונים שמביא סוקראטיס בחלק זה של הדיאלוג משכנעים את כל שומעיו חוץ מסימיאס (107ב). דברי הספק של סוקראטיס בעמוד 114 אינם מופנים נגד הטעונים האלה, אלא רק נגד פרטי המיתוס על גורל הנפשות אחרי המות שקדם לדברים אלה.<sup>11</sup> אם טעונים אלה משכנעים את הפילוסוף בן דורנו – או אפילו אם הם שכנעו או לא שכנעו את מחבר דרמה פילוסופית זאת, אפלטון – דברים אלה אינם ממין הענין. אפלטון מקדיש לטעונים אלה כמה וכמה עמודים של הדיאלוג, שהם מן הקשים ביותר לנתוח, והמספר, פידון, אומר לנו שטעונים אלה שכנעו כמעט את כל השומעים. אם אמנם סביר להניח שגם טעונים אלה אינם תופסים, ושאפלטון ידע זאת כאשר כתב את הדיאלוג, הרי לא די בציון עובדה (?) זאת. מחובתו של מי שמציג עצמו כפרשן – וזמיר עושה זאת בעמודים 139-140 – לברר ביסודיות מדוע מקדיש אפלטון לטעונים מפקפקים אלה את רובו הגדול של הדיאלוג. זמיר אינו דן בטעונים אלה אפילו "בקיצור נמרץ". האמנם ישב סופר גדול וזהיר כאפלטון וכתב כל כך הרבה עמודים של טעונים פילוסופיים קשים וסבוכים רק כדי להראות (התיזה העיקרית של מאמר זה) את אזלת ידה של הפילוסופיה "להתמודד באופן משכנע עם עובדות כמו סופיות" (עמוד 139), ורק כדי שתנתן לו ההזדמנות להציג את סוקראטיס כ'נכנע לשפת הגוף' ומלטף את שערו של פידון?

11 ראה הערה 9 לעיל.

שכן, זאת התיזה העיקרית של המאמר, ומכאן גם כותרתו. בעמוד 89 מספר פידון סוקראטיס נגע בשערו, לטף את השער שעל ערפו, שאלו אם יגזוז אותו מחר לאות אבל על מותו של סוקראטיס, ובקש ממנו לא לגזוז אותו. והנה כך מציג זמיר את התיזה שלו בתחלת המאמר (עמוד 141):

חשיבות המגע בשיער חיונית בעיני, משום שאם פעולותיו של הפילוסוף לא פחות חשובות מדבריו, העובדה שסוקרטס נוגע בשערו של פידון (ולמיטב זכרוני זו הפעם היחידה בדיאלוגים שסוקרטס נוגע במישהו)<sup>12</sup> מרמזת על דיבור דרך הגוף שסותר את הדיבור דרך הפה. המגע בשיער משוקע ברצף הדיבור הפילוסופי הסוקרטי הרגיל, שבו הפרטי בטל ומשועבר לכללי,<sup>13</sup> כך שמנקודת מבט כוללת על הדיאלוג, המגע עם השיער, עם היבט מיחודיותו של האחר, יוצר שיח-גוף שעומד בניגוד למלל-פה. שניות זו תורמת לכך שההנגדה שפתחתי בה, בין האנושי לפילוסופי, אינה מתקבלת בדיאלוג מתוך הנגדה פשוטה של סוקרטס הפילוסוף מול שומעיו האנושיים אנושיים מדי,<sup>14</sup> אלא מאורגנת אל תוך סוקרטס עצמו ומדברת באופן כפול מתוכו, אחד בפה ואחד בגוף.

בהמשך המאמר – כמעט אמרתי "הדיאלוג", אך לפנינו, ללא ספק, מונולוג – מעמיד זמיר את "המודל הפילוסופי הסוקרטי", של "חלחולה של הפילוסופיה לחיים", של "הפילוסוף המעורב

12 אך בעמד 109ב-4 אומר לנו פידון כי סוקראטיס "נהג, בכל הזדמנות, לשחק בשער שעל ערפיו". זמיר גם מביא, בהערה 7 לעמוד 142, כמה דוגמאות ל'שפת הגוף' של סוקראטיס מדיאלוגים אחרים. גם בדיאלוג שלנו יש לא מעט 'שפת גוף'. סוקראטיס יושב, שוכב, קם, מחיך, מפנה את ראשו אל אחד הדוברים, מתרחץ, מתכסה בשמיכה, ועוד. מה תימה בכך? הרי לפנינו דראמה פילוסופית, לא מאמר מופשט על התבונה הטהורה.

13 משועבד לכללי" – נו, בסדר, איכשהו; אך "בטל"?

14 כל הזכויות שמורות לארכיון ניצשה.



במובהק, כנגד "הדגם האפלטוני" של "הפילוסוף הלא מעורב והלא מחויב". כל זאת משום שהדיאלוגים שלו "מטפחנים" מבנה רב קולי, הכולל קול נחרץ (שאינו בעצם קולו). "הרב קוליות של הדיאלוג האפלטוני היא ויתור על סוג מסוים של נחרצות". "דגם הכתיבה הדיאלוגי הרב קולי מתאים הרבה יותר למורה לפילוסופיה שהתייחסתי אליו קודם מאשר לפילוסוף." (עמוד 150). מדובר במה שנאמר בעמוד הקודם על ה"מורה לפילוסופיה, ... אותה זיקית אינטלקטואלית מצטטת, המזדהה עם עמדות ומגנה עליהן רק לצורך השעה, אותה קליפה של פילוסוף, ללא התוכן, שחיפש הבנה ויום אחד התפוגג ונעלם".<sup>15</sup> בהערה למשפט זה מביא זמיר את מנון כדוגמא. נניח. אך מה הצד השווה למנון ולאפלטון? האם עצם העובדה שאפלטון אינו מדבר 'בקולו' בדיאלוגים שלו הופכת אותו – ובכך בדיוק מאשים אותו זמיר בעמודים אלה – ל"מיסולוג", לאדם שהתיאש מעצם הדיון הפילוסופי, ועתה – כדברי סוקראטיס בדיאלוג – "הוא חי את ימיו הנותרים כשהוא שונא את הטעוניהם ומלגלג עליהם" ('פידון' 6-5790)?<sup>16</sup> ולא זו בלבד: "עכשיו אפשר להבחין שהמעבר הקל מדי מפילוסופיה להוראת הפילוסופיה, מנחרצות למיסולוגיה, על האופן שמיסולוגיה וציטוטיות מובנים אל תוך הסיטואציה הפילוסופית עצמה, כבר מקופלים אל תוך מייסד הפילוסופיה המערבית: אל תוך אפלטון". עד כאן ידענו כלנו כי אריסטו היה האיש ש'עצר את התפתחות המדע לאלפים שנה'. עכשיו אנו יודעים גם שהפילוסופיה המערבית, מאז אפלטון, אינה אלא

15 אגב, מי שהופך, בקטע זה של המאמר, בסופו של דבר, למורה לפילוסופיה, הוא המיסולוג. ילמדנו רבנו היכן, בעמודים 4ב90 ואילך (שבעמודים 149-150 של המאמר אין כל הפניה אליהם), שבהם מתוארת דמותו של ה'מיסולוג', נאמר לנו שהמיסולוג הופך, בסופו של דבר, למורה לפילוסופיה?  
16 זה מה שעושה אותה "זיקית אינטלקטואלית מצטטת", המורה לפילוסופיה? סבור הייתי כי אותה זיקית "מזדהה עם עמדות ומגנה עליהן" – ויהא זה "רק לצורך השעה".

ציטוטיות ומיסולוגיה. ברוך שחלק מחכמתו לבשר ודם (גוף או פה? ינחש הקורא)!

אנסה לפתוח קצת את הקפולים שקפל כאן זמיר. נתחיל מענין ה'ציטוטיות'. ניחא מנן – הוא אמנם מביא תמיד (בין אם הוא אומר זאת או לא) דברים ששמע מפי אחרים. אך אפלטון? האם עצם העובדה שהוא אינו משתתף בדיאלוגים של עצמו ונותן לאחרים לדבר בהם כבר מעידה מיניה וביה על 'ציטוטיות'? האם כל אותם דיאלוגים מופלאים אינם אלא סדרה של צטוטים מדברים ששמע אפלטון מאחרים או קרא בספריהם? מן המפורסמות הוא שבדיאלוגים של אפלטון מספר הצטוטים של ממש מדברי פילוסופים (לא מדברי שירה!) הוא מזערי, ואפילו התיחסויות לדברי פילוסופים אחרים – 'עדויות' או 'טסטימוניא' בלשון הפילולוגים – הן מעטות שבמעטות. והרי ברור לנו שאפלטון לא היה נוכח בכמה מאותם דיאלוגים (למשל, 'פידון' עצמו), וסביר בסבירות הגבוהה ביותר שכמה וכמה מאותן שיחות הן פרי המצאתו של אפלטון עצמו.<sup>17</sup> גם במקום שאפלטון מציג לפנינו שיחה שהתקימה באמת, הרי מעצם טיבה של דראמה פילוסופית כדיאלוג, אין לצפות לכך שמה שלפנינו יהיה 'סרט דוקומנטארי'. מעצם טיבה של דראמה – כידוע לכל מדברי אריסטו בפרק התשיעי של 'פואיטיקה' – אין היא מציגה בדיוק את "הדברים שקרו", אלא את הדברים שעשויים היו לקרות "לפי המסתבר או ההכרחי". אפלטון יוצר את דמויותיו – תוך שמירה על דמיון בסיסי מינימאלי למה שהיו אותן דמויות במציאות – ושם בפיהן את הדברים שהיה כל אחד מהן אומר בשלב זה או אחר של השיחה, על רקעה הכללי, "לפי המסתבר או ההכרחי", אילו התקימה

17 ראה למשל את העמודים הראשונים של הדיאלוג 'פרמנידיס', בהם נפגשים אנשים שלא היתה כל אפשרות שיפגשו. על כך כבר עמדו החוקרים במאה התשע עשרה. אין זה אומר בהכרח שפרמנידיס וזינון לא בקרו באתונה; אך ספק אם שוחחו עם סוקראטיס הצעיר – שכבר היתה לו 'תורת אידיאות' משלו! – וסביר ביותר שרוב פרטי הדיאלוג הם יצירתו של אפלטון.

אותה שיחה במקום ובתנאים המתוארים. מי שמעדיף לקרוא לתופעה זאת 'ציטוטיות', יערב עליו יומו, וינוח בשלום על משכבו בלילות. (שוב 'שפת הגוף'! מה קרה לי? שמא נחה עלי רוחו של סוקראטיס הזמירי? עוד מעט קט ואתחיל לדבר על הפיג'מה של סוקראטיס. ומדוע לא? הרי בתחילת הדיאלוג 'פרוטאגוראס' אנו פוגשים בסוקראטיס כשהוא ישן. ובמה ישן סוקראטיס? בודאי לא במכנסי רכיבה או בגלימת עורך דין.)

ומדוע יהיה אפלטון "הפילוסוף הלא מעורב, והלא מחוייב"? האם רק משום שבדיאלוגים שלו אין הוא מביע 'נחרצות' – או מביע אותה לא 'בקולו שלו'? האם רק פילוסוף המדבר ב'נחרצות', ובשם עצמו, הוא פילוסוף 'מעורב', המתיחס ברצינות לבעיות הפילוסופיות שהוא מעלה? ומה על חדושו של זמיר באותו מאמר אנגלי שדנתי בו בתחלת דברי – שאפלטון כתב דיאלוגים כדי להראות לקוראיו, הלכה למעשה, את אחד הגורמים הבסיסיים ל'רכישת ידע'? האם בכך אין 'נחרצות'? יתר על כן, באותו עמוד שאנו דנים בו, 150, כותב זמיר כי "לעולם אין אצל סוקרטס אותה יהירות קודרת"<sup>18</sup> של הפילוסוף שיודע את האמת, כי הרי, לפחות לכאורה, הוא יודע שאיננו יודע.<sup>19</sup> מכל זה עולה שאפלטון לא יכול היה לדחות את המיסולוגיה במובן של אבדן נחרצות, כפי שעושה זאת סוקרטס. "כלומר, סוקראטיס, ה'יודע שאיננו יודע', דוקא הוא הדוחה את אבדן הנחרצות: כלומר, דוקא הוא, ה'יודע שאיננו יודע', נחרץ. בהמשך אותו עמוד נאמר לנו כי אפלטון הוא מי שעשה את "המעבר הקל מדי מפילוסופיה להוראת

18 מדוע 'קודרת'? והאם אצל סוקראטיס של 'אפולוגיה' – הדיאלוג בו הוא אומר כביכול (ראה ההערה הבאה) כי הוא 'יודע שאיננו יודע' – אין אנו מוצאים מדה לא מבוטלת של בטחון בדרכו הפילוסופית שיש אנשים שיפרשוה כיהירות?  
19 את הספור הזה – שסוקראטיס טוען, כביכול, ב'אפולוגיה' שהוא יודע שאיננו יודע, באופן כללי וגלובאלי – כבר הפריך מייקל סטוקס במאמר שפרסם לפני שנים לא מעטות. ראה Michael C. Stokes, 'Socrates' Mission', in Barry S. Gower and Michael C. Stokes (edd.), *Socratic Questions*, London and New York, 1992, pp. 26-81.

הפילוסופיה, מנחרצות למיסולוגיה". אמור מעתה, קודמיו של אפלטון, כולל סוקראטיס, דוקא כן היו 'נחרצים'. כן, כולל סוקראטיס ה"יודע שאינו יודע".<sup>20</sup> ואפלטון הוא ה'מיסולוג' – כלומר – אחזור על מה שהזכרתי לפני סעיפים אחדים – אדם שהתיאש מעצם הדיון הפילוסופי, ועתה – כדברי סוקראטיס בדיאלוג – "הוא חי את ימיו הנותרים כשהוא שונא את הטעוניה ומלגלג עליהם" ('פידון 579D-6). הנה אפלטון? נו, טוב. מה זה חשוב? המאמר יצא לאור (ולו גם בעברית).

או שמא היה אפלטון פילוסוף לא מעורב ולא מחויב משום שאין הוא מופיע בדיאלוגים של עצמו, ולכן אין הוא מספר לנו אם הזדמן לו ללסוף את שער ערפו של אחד מחבריו הצעירים? אתמהה. או אולי קשור הדבר לדרך הוראתו של אפלטון באסכולה הפילוסופית שהקים בביתו שליד האקדמייה? שם היה אפלטון, כידוע לכל בר בי רב, מצטט על ימין ועל שמאל מבלי להתחייב לשום דבר. האמנם? אנו יודעים כמעט ולא כלום על דרך ההוראה באקדמייה. הספור על כך שאפלטון קרא עם תלמידיו את הדיאלוגים של עצמו אינו מתועד בשום מקור עתיק. הוא פרי המצאתו של חוקר גדול, אך לא תמיד זהיר דיו: ג'ון ברנט (John Burnet) בספרו *Greek Philosophy, Thales to Plato* משנת 1914. למזלנו, ניתנה לנו הזדמנות חטופה להציץ לתוך הנעשה באקדמייה בזמנו של אפלטון. הגיע לידנו קטע ('פרגמנט') מקומדיה אבודה של המשורר אפיקראטיס, בן זמנו של אפלטון. בקטע זה מסופר לנו על אפלטון וספאסיפוס (בן אחותו, שהיה ליורשו כראש האסכולה), המציגים

20 נכון הוא שבאותו קטע ב'פידון' הדין ב'מיסולוג', אומר סוקראטיס של הדיאלוג כי יש טעוניהם (או רעיונות) שהם אמתיים ומוצקים וניתנים להבנה – ראה 90ג-178 – ומזכיר את האמת והידיעה של הדברים הקיימים כעובדה: 7-879D. כיצד מתישבים דברים אלה עם סוקראטיס של 'אפולוגיה', הטוען כביכול (לדעת זמיר, לא לדעת: ראה הערה 19) כי אינו יודע דבר היא שאלה שהיתה צריכה להעסיק פרשן כזמיר. מי שיוודע שאיננו יודע – סתם ובאופן כללי – סביר להניח כי לא קל יהיה לו להיות 'נחרץ'.

לתלמידיהם שאלה להגדרה, מפריכים את כל תשובותיהם של התלמידים, ומבקשים מהם לחזור ולחשוב, ולבוא אליהם עם תשובות אחרות. לא בדיוק 'המיסולוגים המצטטים', אלא משהו קרוב יותר לדרכו של סוקראטיס בדיאלוגים 'האפוריטיים'.

אדרבא, כיצד יודעים אנו על דרכו של סוקראטיס "להביא את הפילוסופיה לעריהם של בני האדם" – כפי שמכנה זאת קיקרו – אם לא, בראש וראשונה, מן הדיאלוגים של אפלטון? ומי הוא שהחליט לכתוב דיאלוגים אלה, ולהציג בהם את סוקראטיס כ'פילוסוף מעורב'? והאם עצם ההחלטה להעמיד לפני הקוראים בעיות פילוסופיות בדרך של שיחות בין אנשים 'חיים ונושמים' (ומלטפים שערות), ולא בדיונים מופשטים, אין בה משום הצהרה שהפילוסופיה אינה משהו מופשט, 'דיבור-פה' ולא 'שפת-גוף', אלא דוקא משהו שמקומו בתוך חיי יום יום?

אגב, לא מעטים מן הפילוסופים המערביים היו דוקא 'פילוסופים מעורבים ומחויבים', גם לפילוסופיה שלהם וגם לדברים אחרים. הרוצה זמיר ללמדנו שפילוסופים כמו אריסטו, זינון, אפיקורוס, פלוטינוס, פרוקלוס, בואתיוס, אוגוסטינוס, אקוינאס, דיקארט, שפינוזה, יום, קאנט, היגל, מיל, ניצשה, מור, ויטגנשטיין – ועוד ועוד פילוסופים שאחרי אפלטון – היו (כל אחד מהם או רובם) "אותה זיקת אינטלקטואלית מצטטת, המזדהה עם עמדות ומגנה עליהן רק לצורך השעה"? לא מעטים מהם גם עסקו בפעילות פוליטית (כגון מיל וסרטור במאתים השנים האחרונות – שלא להזכיר את הידגר), או בהוראת הפילוסופיה לצבור שאינו פילוסופי בעסוקיו – או סתם בכתיבת ספרים פילוסופיים גם בלשון השוה לכל נפש, בתקוה שישפיעו גם על מי שאינו פילוסוף במקצועו. תולדות הפילוסופיה המערבית מאפלטון ואילך אינן כה קודרות וכה מיסולוגיות כפי

שניתן לשער ממאמר זה של זמיר. אך מה זה חשוב? המאמר פורסם (אם כי לא כל מה שכתוב בו הוא בלשון השוה לכל נפש<sup>21</sup>).

כן, יש והיו תמיד מורים לפילוסופיה שאין חומר הוראתם 'מחייב' אותם לדבר; מורים המלמדים פילוסופיה (או ספרות, או היסטוריה – אך אנו בפילוסופיה עסקינן) רק כדי לקדם את שמם ומעמדם – ורוחיהם. בדורם של סוקראטיס ואפלטון קראו למורים אלה 'סופיסטים' – או, לכמה מהם, 'אריסטים'. ה'מיסולוג' של 'פידון' אינו סופיסט בעצמו, אלא מי שלמד פילוסופיה אצל אותם 'אנטילוגים' (190), שכל מטרתם היא הנצחון בוכוח (91א-3). היום מאכלסים אנשים מסוג זה – הסופיסטים של ימינו – את המחלקות השונות לפילוסופיה: אם כי גם בהן אפשר לגלות לעתים כמה פילוסופים של ממש, ה'מחויבים' לפילוסופיה שהם מלמדים, ויש מהם שאף חיים חיי פילוסוף. הפילוסוף 'המחויב והמעורב' לא עבר מן העולם, ויש פילוסופים כאלה גם בין המורים לפילוסופיה, בין אם הם טורחים לצטט (ולנסות להבין לאשורם) את דברי הפילוסופים שקדמו להם או לא. עצם העסוק בדברי פילוסופים שקדמו לנו – 'ציטוטיות' או לא – אינו מעיד על כך שאין אנו מחויבים לעמדות פילוסופיות מסוימות, אלא רק על כך שאנו מודים שלא עמנו נולדה חכמה.

כבר רמזתי לכך שההקשר בו מופיע בטוי או דמוי בדיאלוג זה אינו דבר הגורם לזמיר נדודי שינה. אביא דוגמא. בעמוד 148, מתיחס זמיר לקטע שבעמודים 77-78 של הדיאלוג, בו "שומעיו של סוקרטס<sup>22</sup> מבקשים ממנו ללחוש לחשים ולהקסים את הילד הפוחד הנמצא

21 למשל: "ישנן הבניות קבועות בתוך הדיאלוג שפוליפוניה כשלעצמה אינה מסוגלת להסביר" (עמוד 140, הערה 3); "מבע המאפשר לעל-גופניות הסוקראטית למלא את הבמה" (עמוד 141. מי ראה במה המתמלאת במה שאינו גוף?); "הוא עצמו רחוק מהמטפורה ההיררכית של סוקרטס, וקרוב יותר למבנה המטפורי הדיפוזי של סימיאס" (עמוד 142). הקורא ימצא עוד ועוד מסוגים אלה.

22 האם, דוקא בדיאלוג זה, סימיאס וקביס הם רק "שומעיו"?

בתוכם. הדרישה מועלית דוקא על ידי קבס, שהוא אחד משני השומעים הביקורתיים ביותר בשיחה."

את הרעיון שסימיאס וקביס נוהגים כילדים מפוחדים העלה לא קביס, אלא סוקראטיס, בדברים שקדמו לבקשה זאת של קביס (5-ד77-2). קביס רק מאשר שאמנם זה מה שהוא וסימיאס מרגישים. אך מה בדיוק הם מבקשים? שסוקראטיס ילחש לחשים ויקסים אותם פשוטו כמשמעו? או שישקר להם כשם שמשקרים לילדים כדי להרגיעם? והרי סוקראטיס הסביר כבר שמה שהם מבקשים, כילדים מפוחדים כביכול, הוא "לדון" (*διαπραγματεύεσθαι*), פועל המופיע מספר פעמים בצורות שונות אצל אפלטון – גם בדיאלוג שלנו – והמתחס לדיון פילוסופי רציני ויסודי) בענין זה עוד ועוד". קביס פותח את בקשתו במלים "נסה לשכנענו שוב (*ἀναπειθεῖν*) כמי שמפחדים". ובהמשך, מכנה הוא את סוקראטיס "מלחש טוב" (*ἀγαθὸς ἑπιψόδος*) ומתירא על כך שעם מותו, לא יהיה לו תחליף. האם היה סוקראטיס כל ימיו מי שעוסק בלחשים והשבעות, או בשקרים מרגיעים – או שמא היה עיקר עיסוקו בטעונים פילוסופיים? האם מבקש קביס מסוקראטיס "להגיע לנחרצות שיודעים שהיא מפוקפקת" (עמוד 149)?<sup>23</sup>

אך לא סגי בכך. בהמשך עמוד 148 שואל זמיר "מהי ההצדקה לילדותיות כחלק מסיטואציה פילוסופית" – כאלו אותו דמוי של הילד המפוחד כבר הפך לנושא מרכזי בדיאלוג, הילדותיות.<sup>24</sup>

23 ואגב, אם אחד מסמני ההיכר של הילדות היא הנחרצות, ואם סימיאס מבקש מסוקראטיס שיביא אותו ואת קביס, המרגישים כילדים, ל"נחרצות שיודעים שהיא מפוקפקת", הרי עולה מזה שהוא מבקש ממנו שיחזיר את הילדים – שהם ממילא נחרצים *ex Zamirica definitione* – לילדותם – שפרושה נחרצות.

24 זמיר מתיחס גם למה שנאמר בעמוד 10א116-9, כי הנוכחים חשו כי עם מותו של סוקראטיס יהיו הם, עד סוף ימיהם, כיתומים ללא אב, ורואה גם בכך חזרה על 'המטפורה של הילד'. גישה מעניינת לענין היתמות. האם רק ילדים הם אלה המתיתמים מאביהם? הזדמן לי להכיר לא מעט אנשים שהתיתמו מאביהם כשהיו הם כבר בגיל העמידה, ולעתים אף בגיל הזקנה.

ותשובתו בצדו: "ילדות אינה סתם חוסר ביקורתיות ופחדים, אלא גם מקום ומקור של ודאות. בסולם האפיסטמי של הילד אין דרגות אלא תמיד נחרצות". הוא מזכיר לנו כי "גם דקארט פותח במטפורה של נעורים כמקום של בטחון ("עוד בצעירותי קיבלתי כמה דעות כוזבות כאמיתיות)",<sup>25</sup> וכי קאנט "מגדיר את הנאורות כשחרור מאינפנטיליות".<sup>26</sup> בכך קבלה התיאוריה הפסיכולוגית החדשה של הדוקטור זמיר את אשורם של שנים מגדולי ה"מודרניזם" (בטויו של זמיר באותו עמוד), ואנו רשאים עתה להסיק ממנה כל מה שנרצה להסיק בקשר לאותו קטע ב'פידון' של אפלטון.

לא התיעצתי במומחים לפסיכולוגיה של הילדות; אך מהכרותי במשך שנות חיי עם ילדים, איני בטוח כלל וכלל כי אותה 'נחרצות' (מלה שזמיר משתמש בה במאמר זה על ימין ועל שמאל) היא מסימני ההיכר העיקריים של הילד. ולו גם היתה: מדוע לגלות תכונה זאת של הילד בקטע מן הדיאלוג שבו משתמשים הדוברים בדמוי הילד אך ורק בהקשר של פחדים בלתי מבוססים (ראה הדוגמא של סוקראטיס ב-777-2ה7)? משל למה הדבר דומה? "והייתם כאלהים ידעי טוב ורע". אלהים מובא כאן רק מצד מה שהוא יודע להבחין בין טוב לרע. בסדר? לא. 'כאן צריך לשאול, מהי ההצדקה לאלהות כחלק מסיטואציה קוסמית?' והתשובה: 'אלהות אינה רק ידיעת טוב ורע, אלא גם מקום ומקור של יכולת בלתי מוגבלת, המתבטאת, למשל, בבריאת העולם'. אמור מעתה, אדם וחווה אכלו מעץ הדעת לא רק משום שרצו להיות כאלהים יודעי טוב ורע, אלא גם – ובעיקר – משום שרצו להיות כמוהו כל יכולים ובוראי עולמות. ב'פרשנות' מסוג זה אפשר – כבטויו של עגנון – להפוך פול לפיל ופיל לפול.

25 השכח זמיר כי 'צעירות' אינה בדיוק ילדות; וכי דיקארט מתיחס לדעות שהכניסו לראשו הישועים שאצלם התחנך?

26 האם אינפנטיליות זהה לילדות?



עתה לענין 'מטאפילוסופי'. בעמוד 146 ואילך דן זמיר ב"מגמה הכללית יותר של הכפפת האפיסטמי לאתי", המופיעה, לדבריו, גם אצל אפלטון ואריסטו, גם בפילוסופיה ההלניסטית, ורק הפילוסופיה החדשה הצליחה להשתחרר ממנה. פרושה של מגמה זאת – בלשון פשוטה יותר – הוא שהפילוסוף רשאי להשתמש בטעונו שזהו יודע שאינם תקפים, כל עוד הם משרתים את מטרותיו האתיות או החנוכיות. אם מדובר בכך שהפילוסופים העתיקים לא קבלו את עמדתו הידועה של דיויד יום, לפיה בעניני אתיקה וחי המעשה אנו עוברים, מבלי משים וללא תוקף של ממש, מתאור עובדות לקביעת נורמות מחיבות (מ<sup>-</sup>ought is) – ניחא. כמעט כל הפילוסופים העתיקים – חוץ מהספקנים שבהם ומפילון היהודי – הניחו כדבר הלמד מענינו שאפשר להגיע בחשיבה פילוסופית לאמתות של ממש גם בענינים כגון הטוב, היפה, הצודק וכיוצא בהם, ושאפשר לגזור מאותן אמתות צוים אתיים. אם הצדק אתם או עם יום – דבר זה אינו מענינו כאן. רוב הפילוסופים העתיקים – טוב, חוץ מאלה שהזכרתי – גם הניחו כדבר הלמד מענינו שהכרת העולם ומקומו של האדם בו מסיעת לפילוסוף (או לחכם הסטואי) לחיות חיים יותר טובים, מאושרים ומוסריים: היא תנאי הכרחי לחיים הטובים. אך האם פרוש הדבר ששוב אין אנו חייבים להקפיד על כל טעון וטעון ועל כל ראייה וראיה שנביא, בין אם הם מן התחומים ה'תיאורטיים' כגון הכרת הטבע או הלוגיקה, או מן התחומים 'המעשיים' כגון אתיקה, פוליטיקה וחקר הספרות, כל עוד הם מסייעים לנו להיות 'מוסריים'? אם ידיעת האמת על העולם בכללו, על מקומו של האדם בסדר העולם, ועל טבע האדם, היא תנאי הכרחי לאדם כדי שימצא את מקומו באותו עולם ו'יחיה לפי הטבע' חיים טובים ומאושרים, האם מותר לפילוסוף להציג כאותה אמת החיונית לאשרו של האדם טעונו שאינם תקפים או שקרים מרגיעים? טוב, מאמר זה כבר ארוך דיו, ולא אוכל להכנס כאן בהרחבה לכל הפרטים שבאותם עמודים –

כולל ההבחנה בעמוד 147 בין המסר לקורא הפשוט והמסר לקורא המתוחכם. אתיחס רק לספר אחד שהגיע אלינו מן העולם העתיק, ספר המכוון במפורש לקוראים שאינם פילוסופיים, ומטרתו היא ללמדם איך להיות חיים מוסריים ומאושרים: 'על החובות' לקיקרו.<sup>27</sup> כפי שאפשר לצפות מספר מעין זה, יש בו מעט שבמעט דיון פילוסופי של ממש; אך את המסר לקורא שאינו פילוסוף מבסס קיקרו, לא על שקרים מרגיעים וחצאי אמתות, אלא על תורתם של הפילוסופים הסטואיים.

בהקשר זה, מתיחס זמיר ל'פוליטיאה', בה "סביר לחשוד [איזה טעון פרשני למהדרין!] שאפלטון חשב שההנמקה למוסריות בכלל – כלומר המענה לשאלה "למה להיות מוסרי?" – חייב לעבור דרך כדאיות לפחות עבור מאזיניו באותה שיחה". נו, טוב, נניח לזה. אך מה על אותו קטע ארוך דוקא בדיאלוג שלנו – כן, ב'פידון': 268 ואילך – בו מצהיר סוקראטיס כי רוב בני האדם עושים את הטוב מתוך שקולים של 'כדאיות', אך ההתנהגות הטובה האמתית היא עשית המעשים הטובים ללא כל שקולים של הנאה, רוח וכיוצא באלו? איני טוען שכאן מבטא סוקראטיס את דעתו של אפלטון, ואילו ב'פוליטיאה' הוא מיצג דעה אחרת. לא כך אני קורא את הדיאלוגים. אך מי שמניח כי "סביר לחשוד" שאפלטון חשב כך או אחרת, מדוע יבסס אותו חשד על קטע מדברי סוקראטיס בדיאלוג אחר, במקום שבדיאלוג שאותו, כביכול, הוא מפרש יש דיון לא קצר – טוב, של סוקראטיס של הדיאלוג – בדיוק באותה שאלה של 'כדאיות' ויחסה לאתיקה? אך כבר ראינו כיצד 'מפרש' זמיר דיאלוג זה – או את אפלטון בכלל.

שאלה מתודית מרכזית שזמיר נוגע ואינו נוגע בה במאמר זה היא שאלת אפיו של הדיאלוג האפלטוני כדראמה פילוסופית. בעמודים

27 הספר יצא לאור בתרגום עברי לפני כשנה – תרגומה של אביבה קציר ז"ל, בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן.

139-140 ובהערה 3, הוא כותב, בין השאר: "העמדה המתגמלת [!] יותר מבחינת קריאת הדיאלוגים היא לראות את הדיאלוג כטקסט רב-קולי, שבו הקולות עצמם אינם שווי מעמד", ומתיחס לקצת ספרות משנית מן השנים האחרונות.<sup>28</sup> מלבד בטויו של מיכאיל בכטין, 'רב קוליות', האפנתי היום בשיח הספרותי, די במשפט זה להראות שזמיר אף לא התחיל להבין את הגישה החדשה והאינטגרטיבית לדיאלוג האפלטוני כדראמה פילוסופית, שהנפשות הפועלות, ספור המעשה (מה שהיה נהוג לכנות 'הרקע הלא פילוסופי'), הטעונונים, ההפרכות והספורים שבתוך השיחה, כל אלה אחוזים ודבוקים זה בזה ומשפיעים השפעת גומלין זה על זה: אי אפשר לדון בטעונונים ללא הכרת אפים של הטוענים והמצב המיוחד בו הם נמצאים בשלב זה או אחר של הדיאלוג, ואי אפשר להכיר את הדוברים ללא בדיקת דבריהם והדרך בה הם מתוכחים עם האחרים. כל זה נעלם מעיניו של זמיר, ומה שהוא מחפש הוא רק 'מי מדבר בשם אפלטון' (כשם הספר בעריכתו של ג'רלד פרס הנזכר בהערה 2), והאם אפשר לחשווד, או לנחש, מה עמדתו של אפלטון עצמו בנוגע לעמדתו של סוקראטיס. ואין פלא בכך. זמיר לא קרא כמה מן הספרים הבסיסיים המיצגים את הגישה החדשה – למשל, ספרו של ג'יקוב קליין משנת 1965, או ספרו של מייקל סטוקס משנת 1986 וספרו של איור לודלם משנת 1991.<sup>29</sup> ואילו קראם? גם את 'פידון' של אפלטון הוא קרא, ככל הנראה. נו, טוב. מה זה חשוב וכו'.

28 מקובל היום להניח שרק הספרות 'העדכנית', כלומר מה שפורסם בעשר-עשרים השנים האחרונות, רלוונטית לדיונים בטכסטים עתיקים וראויה לצטוט ולדיון. בתופעה מדאיגה זאת אני דן בהרחבה במאמר אחר בכתב עת זה.

Jacob Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill, 1965 (rep. 29 Chicago 1989). Michael C. Stokes, *Plato's Socratic Conversations, Drama and Dialectic in Three Dialogues*, London, 1986. Ivor Ludlam, *Hippias Major. An Interpretation*, Stuttgart, 1991.

בעמוד השני של מאמרו (140), מבטיח לנו זמיר כי המאמר יתנהל על שתי רמות: "הראשונה, פרשנית, שבה אטען שהרובד העמוק של השיחה אינו קשור בנושאים ובטיעונים שאנו נוטים לזהות עם משמעות פילוסופית בכלל ועם משמעותו הפילוסופית של טקסט זה בפרט. למעשה, בכוונתי להצביע על פער בין הרובד הטיעוני של הדיאלוג לרובד הדרמטי שלו ולהציע הסבר לפער זה". מי שכותב כך מעיד בעצמו מיניה וביה שאין לו שמץ של מושג על הגישה החדשה לדיאלוג האפלטוני כמקשה אחת, בה הדראמה והטיעונים אינם ניתנים להפרדה. אך נניח לזה. כבר ראינו באיזה קלילות הראויה לתדהמה 'מטפל' זמיר, "בקיצור נמרץ", ב"רובד הטיעוני של הדיאלוג". ראינו גם כמה דוגמאות למיומנותו כפרשן של הטקסט האפלטוני. אם גם לזאת יקרא פרשנות...

"הרמה השנייה של הדיון היא מטאפילוסופית ובה אנגיד בין המעמד המורכב שיש לביקורתיות במודל האפלטוני ובין מודלים ישנים וחדשים שבהם הביקורתיות מזוהה כתכונה הכרחית לפילוסוף, אולי אפילו זהה עם עיסוק הפילוסופי עצמו". בנקודה אחרונה זאת לא נגעתי, גם משום שאין אני בן בית באותה *scienza nuova* הקרויה 'מטאפילוסופיה' ובכל אותם "מודלים ישנים וחדשים". די לי במאמצי להבין כמה מן הדברים שכתבו כמה מן הפילוסופים של העולם העתיק. אך פטור בלא כלום אי אפשר. אציע איפוא, כתרגיל להנאתי, דיון קצר שאקרא לו 'מטא-מטאפילוסופי'.

נתחיל מענין הפרשנות. כיצד יכול אדם לבנות לעצמו "מודל אפלטוני", אם אין הוא מסתמך על פרשנות מדוקדקת של הדיאלוגים האפלטוניים, ובמקורם היוני? וכבר ראינו מה טיבה של 'פרשנותו' של זמיר, ועמדנו על כך שספק גדול הוא אם הוא מסוגל לקרוא טקסט אפלטוני (או כל טקסט יוני) במקורו. על מה איפוא הוא בונה את "המודל האפלטוני" שלו?

יתר על כן, מה הוא אותו מדע חדש המכונה 'מטאפילוסופיה'? האם הוא נתוח פילוסופי, ברמה גבוהה יותר מהמקובל, של טקסטים

פילוסופיים? אם כן, מדוע לא נראה בו סתם אחד העסוקים הפילוסופיים?<sup>30</sup> או שמא הוא נתוח טכסטים פילוסופיים מן העבר מן הפרספקטיבה והמרחק שמעניקים לו השנים שעברו מאז? אם כן הדבר, הרי לפנינו אחד העסוקים (ולא אשאל עד כמה הוא לגיטימי) שעוסקים בו (כעובדה) לא מעט מן ההיסטוריונים של הפילוסופיה. או שמא הוא נתוח ספרותי, המגלה פגמים בטכסטים הפילוסופיים מצד מה שהם מוגשים לקורא כספרות? – אם כן, העיסוק הוא בענף של בקורת הספרות או תורת הספרות, או שתיהן. או – ובזה אני חושד (מה, רק לזמיר "סביר לחשוד"? – שלפנינו נתוח פוסט-מודרניסטי, העושה לטכסט העתיק מין 'דיקונסטרוקציה' ומראה שיש בו דברים שלא מחברו, לא קוראיו במשך הדורות, ולא מפרשיו העתיקים וה'סתם מודרניים' ראו אותם בחלומם – עד שקמתי אני... אם כן הדבר, אין לנו להתפלא על כך שגם מה שמוכר כאן כ'פרשנות' אינו, ככל הנראה, אלא שם עברי חלופי (או מסוה) לאותה תופעה פוסט-מודרנית, ההרמנויטיקה, לפיה כל פרשנות לגיטימית ככל פרשנות אחרת – אולי חוץ מפרשנויות שהן מטורפות בעליל.

30 העסוק בבעיות המונחות ביסוד הפעילות הפילוסופית, תוך התיחסות מפורטת לפילוסופים מסוימים ואסכולות מסוימות, ימיו כמעט כימי הפילוסופיה. כבר כמה מאותם המכונים 'פרי-סוקראטים' דנו בשאלות העוסקות בבסוסם של החשיבה הפילוסופית ושל טעונים פילוסופיים ובקרו את קודמיהם על יסוד דיונים אלה. הדיאלוגים של אפלטון וכתבי השמע של אריסטו – וכן רוב הטכסטים שהגיעו אלינו מן הפילוסופיה המכונה 'הלניסטית' – מלאים דיונים בבעיות של בסוס הפילוסופיה, מתודות שונות של דיון פילוסופי ותקפותן, ובקרת עקרונות ומהותית על גישות פילוסופיות שונות. פילוסופים עתיקים אלה היו, כנראה, בטוחים שהם עוסקים בפילוסופיה סתם, ולא עלה על דעתם שיש כאן 'מטאפילוסופיה'. אני משער שרובם, אלו נתקלו באותו 'מדע חדש', היו תמהים על כך: כאלו יש משהו שהוא מעל לפילוסופיה, ומסוגל לשפוט את הפילוסופיה והפילוסופים באמצעים וקני מדה התקפים יותר מן הדיון הפילוסופי עצמו, על כל צדדיו. אולי יותר לנו לומר שהמאמר שלפנינו אינו משמש הצדקה להנחה 'נחרצת ויהירה' זאת.

לפחות אפשר לומר ש'פרשנות' מעין זאת – אם להשתמש בבוטויו של זמיר – "מתגמלת". זמיר כבר פרסם שלשה מאמרים ברוח זאת – אחד מהם באנגלית – על אפלטון. כידוע, פרסום מאמרים הרבה – יהיו תכנם ורמתם המדעית אשר יהיו – הכרחי היום למנויים וקדומים באוניברסיטה. ואמנם, בשעת פרסום המאמר שעסקנו בו כאן, כבר היה זמיר מלמד גם באוניברסיטת תל-אביב וגם באוניברסיטת בר-אילן. אני מניח שהוראתו כללה דיונים 'מטאפילוסופיים' באפלטון ובעוד כמה וכמה 'מודלים' אחרים. הרי כידוע, אפלטון הוא "קלאסי ויפה וקל", וכל הרוצה לפרש אותו יבוא ויפרש כאות נפשו.

## הפיוט ושברו

אריסטופנס, מהפכת הנשים, תרגום: אהרן שבתאי<sup>1</sup>

תרגומו השלישי של שבתאי לקומדיות של המחזאי האתונאי אריסטופנס (אחרי ליסיסטרטה והצפרדעים, שניהם יצאו לאור ב-1997), מוגש לקורא במבנה שכבר נעשה שגור בתרגומיו של שבתאי מן הטרגדיה ומן הקומדיה של יוון. הפורמט הקטן מכיל מבוא שבדרך-כלל יש בו יותר מסיפור המחזה ומרקע היסטורי-חברתי לעלילה, תרגום המחזה עצמו שאותו מלוות הערות, ונספח ובו קטעים מתורגמים מן הספרות היוונית, שיש בהם כדי להוסיף ידע או לשפוך אור על סוגיות שעולות מן המחזה. לכל אלה מצורפת רשימה סלקטיבית של המהדורות המדעיות למחזה המתורגם, של תרגומים ושל ספרים על המחזאי ועל הרקע ההיסטורי והחברתי למחזה. לכן רבה היא השמחה ורבה הציפייה לקראת עוד תרגום של שבתאי מן הדרמה היוונית, בייחוד כשמדובר בקומדיה נועזת ומהנה כמו זו.

הקומדיה, שתרגומה החדש מונח לפנינו, נקראת ביוונית *Ἐκκλησιαζουσαι* (Ecclesiazousai), ובתרגום מילולי: "המשתתפות באספת-עם". לקהל אתונאי, ולקהל יוני בכלל, בעת העתיקה די היה בשם הזה כדי להבין שנושא המחזה יהיה מעשה מהפכני של נשים: מכיוון שלנשים לא הייתה הזכות להשתתף באספת-עם (כלומר לשמוע או להציע הצעות, להכריע בשאלות מדיניות חשובות, לבחור ולהיבחר למשרות), הרי שהרעיון שנשים

1 הוצאת שוקן, תל-אביב 2003.

תיקחנה חלק באספת־העם היה מהפכני ומתאים מאוד כחומר לקומדיה. לקהל קוראים ישראלי, ולקהל בן זמננו בכלל, שאינו בקי במבנה המשטר באתונה העתיקה, לא אומר שמה של הקומדיה דבר אם אינו מוסבר. לפיכך, יש היגיון בבחירתו של שבתאי לתת לתרגום המחזה את הכותרת **מהפכת הנשים**, כפי שהוא עצמו מסביר במבוא לתרגום (בעמוד 21, הערה מס' 22). ואולם, שמה היווני של הקומדיה, כמו שמות של קומדיות רבות אחרות, הוא שם בצורת הרבים. זה השם המאפיין את תפקיד המקהלה במחזה (ולכן גם את תלבושתה); "המשתתפות באספת־עם" הן אפוא "חברות" המקהלה, וליתר דיוק: חברי המקהלה, הלבושים כנשים (שמתחפשות בתחילת המחזה לגברים) אשר מתכננות מהפכה. באותו האופן שמה של הקומדיה **אכארנים** מעיד, שחברי המקהלה מופיעים כאזרחי אתונה, תושבי הַיִּמוֹס אכארנאי, השם **צפרים** מעיד שחברי המקהלה במחזה הנקרא כך מחופשים לצפרים, ו**צפרדעים** הוא שמה של הקומדיה שבה חברי המקהלה (אחת משתיים) לבושים כצפרדעים ומקרקרים כמותן (וכך גם רוב הקומדיות האחרות של אריסטופנס). היה מתאים יותר אפוא לקרוא לקומדיה שלפנינו **מהפכניות**, או לשמור על השם המקורי ולהסבירו, שהרי ממילא ראה המתרגם צורך להסביר את בחירתו.

בחירה היא התהליך המאפיין כל תרגום, ובייחוד תרגום של טקסט ששפתו כבר אינה מדוברת היום, שתוכנו אינו תמיד מובן ללא הסברים ושהקשרים התרבותיים, החברתיים והפוליטיים שלו רחוקים מאתנו. על אחת כמה וכמה כשמדובר בקומדיה יוונית עתיקה, שיסודותיה המעוררים צחוק הם שמות של אתונאים בני זמנו של אריסטופנס, אירועים שלא כולם תועדו במקורות עתיקים אחרים, מושגים ותופעות שפשרם אבד במהלך הזמן ושילוב של שפת רחוב עם ליריקה יפה ועם פרודיה על שפת הטרגדיה והאפוס. מידת הצלחתו של תרגום מן הקומדיה היוונית העתיקה אינה תלויה אפוא רק בשאלה, עד כמה הוא נאמן למקור ומשקף את רוחו, אלא עד כמה הוא מקרב את הטקסט המקורי אל הקהל בן זמנו של המתרגם.



בחירותיו של שבתאי משקפות בדרך-כלל את רוח המקור ומקרבות את הטקסט לקהל בן-ימינו, אך כפי שנראה להלן, פעמים רבות הן תמוהות.

\*

הקומדיה מהפכת הנשים הוצגה בשנת 393/2 או בשנת 392/1 לפסה"נ. התיארוך שנוי במחלוקת ונסמך על אזכורים של אירועים היסטוריים במחזה ובייחוד על הערה של פרשן עתיק, ולפיה הוצג המחזה שנתיים אחרי כריתת הברית בין הספרטנים לבויוטים (כוונתו היתה, כנראה, לברית בין האתונאים לבויוטים). לא ידוע באיזה פסטיבל הוצגה הקומדיה (הלנאיה או הדיוניסיה הגדולים), לא ידועים שמות המתחרים של אריסטופנס ושמות מחזותיהם, ואף לא ידוע מה הייתה מידת הצלחתו של אריסטופנס. אפשר רק לשער – על אף פסק הדין המחמיר שהוציאו פרשנים רבים – שהקומדיה הזו זכתה להצלחה. יש בה כל המרכיבים הנחוצים: רעיון חדשני ומצחיק, שחקנים גברים שמשחקים נשים שמתחפשות לגברים, בדיחות גסות ובדיחות על חשבון פוליטיקאים ואזרחים מן השורה ועל חשבון ההתנהגות הפוליטית של האזרחים האתונאים, וחגיגה של זלילה וארוטיות חסרת-רסן. פרקסגורה, אשת אזרח אתונאי, מכנסת את נשות העיר לפני עלות השחר. כל אחת מהן לקחה בחשכה את בגדיו של בעלה, את נעליו ואת מקלו, והכינה זקן להדביק על סנטרה. פרקסגורה מאמנת אותן בדיבור בפני אספת-העם ונושאת בעצמה נאום, שהוא ביקורת על דרך התנהלותה של הפוליס ועל טעויותיהם המדיניות של האזרחים הגברים. הרעיון שהיא הוגה הוא העברת השלטון לידי הנשים באמצעים דמוקרטיים, כלומר גבריים. כנאומה מדגישה פרקסגורה את יתרוןן של הנשים בדבקותן במנהגים הישנים ובדעתן היציבה. לכן גדולה היא ההפתעה כאשר, לאחר ששבו הנשים מן האספה ונודע לבעלה של פרקסגורה על המהפך, מסבירה פרקסגורה את תכניתה: הקניין הפרטי ומוסד הנישואים יבוטלו. זו היא תכנית מהפכנית לכל הדעות.

תכניתה של פרקסגורה, כך היא מסבירה לבעלה, תביא לביטול הגניבות והמעילות, ועקב כך לביטול המשפטים, ולחיסול הפער הכלכלי. איש לא יחסר דבר ולא יצטרך לעמול למחייתו (זאת יעשו העבדים), הגברים יקבלו את מזונם בסעודות משותפות, וכל הפוליס תיעשה למשק בית (oikos) אחד גדול. כדי להשיג את המטרות האלה מצטווים האזרחים לתרום את רכושם (גם הרכוש הקרקעי וגם המיטלטלין) למאגר משותף; כן נקבע, שכל גבר יוכל לשכב עם כל אישה (ובלבד שידאג קודם לצרכיהן של הנשים הקשישות), וכל אישה תוכל לשכב עם כל גבר (ובלבד שתדאג קודם לצרכיהם של הגברים הקשישים). הילדים שייוולדו יראו בכל הגברים את אבותיהם, ועקב כך תתחזק האחריות האזרחית המשותפת לחינוך הילדים. שתי סצנות לקראת סופו של המחזה מדגימות את מימוש התכנית המהפכנית: באחת לועג אזרח להיענותו של אזרח אחר לחוק החדש המורה על הבאת כל הרכוש הפרטי אל מאגר כללי משותף; באחרת רבות שלוש קשישות על חסדיו של בחור צעיר, שמנסה להתחמק מקיום החוק החדש בדבר מתן "זכות קדימה" לקשישות כדי להתאחד עם אהובתו הצעירה. המחזה מסתיים, כמו רוב הקומדיות, בהילולה.

חדשנותו של אריסטופנס במחזה הזה היא בשילוב של שני רעיונות, שהדים להם עולים מטקסטים שקדמו לו: נשים כיוזמות ומעורבות בענייני המדינה, והפיכת סדר הדברים הישן והנהגת סדר חדש דמוי־קומוניסטי. קומדיות שבהן הנשים הן המניעות את העלילה הוצגו כבר לפני מהפכת הנשים. אריסטופנס עצמו הציג בשנת 411 לפסה"נ את נשים בחג התסמופוריה ואת ליסיסטרטה (שגם בה משתלטות הנשים על הפוליס). לפחות שתי קומדיות, פרי עטם של מחזאים שפעלו בדורו של אריסטופנס, הציגו אף הן נשים פעילות: עלילתה של הקומדיה טירניה (Tyranny) של פְּרָקְרִטֵס הייתה, כנראה, דומה לזו של מהפכת הנשים (כך, לפחות, על-פי שני פרגמנטים של המחזה), ותיאופומפוס הציג את לוחמות (Στρατιώτιδες). העובדה שמהרבע האחרון של המאה החמישית לפסה"נ החלו מחברי קומדיות לשלב במחזותיהם דמויות נשיות פעילות הניעה כמה מלומדים לטעון, שהמחזות ה"נשיים" האלה

משקפים – אם מתוך עמדה אוהדת ואם מתוך עמדה לעגנית – הצעות למתן יתר זכויות לנשים. המלחמה הפלופונגיסית הארוכה, שגרמה לירידה חדה במספר הגברים האזרחים באתונה ולריבוי אלמנות ורווקות מזדקנות, יכלה להיות אחד הגורמים לשינוי זה בקומדיה העתיקה. ואכן, בקומדיה ליסיסטרטה מנמקת ליסיסטרטה את רצון הנשים בסיום המלחמה בטענות מסוג זה. בין שהנטייה הזו נולדה מתוך המציאות של המלחמה, ובין שיש לחפש את הסיבות לכך בהשפעות ספרותיות (יש הסבורים שהטרגדיות של אוריפידס הן שהשפיעו על מחברי הקומדיות), אין להגזים בהיבט ה"פמיניסטי" שלה. רעיונות בדבר שינוי מעמדן של הנשים עקב הידלדלות אוכלוסיית הגברים אינם בהכרח זהים לתיאוריות פמיניסטיות, ודבר זה מוכח גם מן הקומדיות של אריסטופנס, כפי שאציין להלן.

פתרונות לבעיות המדיניות והכלכליות הקשות הועלו אף הם לפני מהפכת הנשים, ובהם רעיונות "קומוניסטיים". סיפורים על חברות רחוקות מיוחדות וכן וריאציות על מיתוס "תור הזהב" עדיין רווחו בספרות היוונית במאה החמישית לפסה"נ, מה שמעיד – אם לא על ניסיונות רציניים לתיקון החברה – לפחות על הכמיהה למציאות אחרת. ב"תור הזהב", או בכל חברה שתשכיל לחזור אליו, לא יהיה לאנשים צורך לעבוד למחייתם (וברוב הגרסאות יופקדו הייצור ועיבוד האדמה בידי העבדים), האדמה הפורייה תניב מזון מאליה, ולא יהיו מלחמות ופשע. לצד סיפורים אלה התפתחו תיאוריות שהטיפו לשיבה לחיים פשוטים ולביטול התא המשפחתי והרכוש הפרטי, דוגמת השלב הפרימיטיבי המאושר של ראשית ימי האנושות (לעניין זה מצטט שבתאי מתוך הביוגרפיה של דיוגנס הקיני בנספח לתרגום). רעיונות כאלה מופיעים בלבוש קומי ברבות מן הקומדיות במאות החמישית והרביעית לפסה"נ, ואריסטופנס עשה בהם שימוש גם בקומדיות צפרים ופלוטוס. חשוב לקחת עובדה זו בחשבון, שכן הקומדיה שימשה לקהל לא רק שופר לביקורת על המדינה והחברה, ולא רק כלי להכרת רעיונות ופתרונות, אלא גם (ואולי, בעיקר) מפלט פנטסטי לשעה קלה.

גם לתכניות שהן פרי הגות מדינית ולדגמים של מדינות אידיאליות אפשר למצוא תקדימים למהפכת הנשים. אריסטו, למשל, מספר

בספר השני של פוליטיקה (1266א-39ב; 1274ב9), שפליאס מכאלקדון הציע שוויון ברכוש הקרקעי וחינוך שווה לכול, אסר על העשירים לקבל נדוניות והציע שכל בעלי המלאכה יהיו עבדי הציבור. כן מספר אריסטו (שם, 1267ב23-1268א15), שהיפוך־מוס ממילטוס הציע לחלק את אדמות הפוליס לשלוש קבוצות, שהאחת מהן נועדה להיות ציבורית ולספק את צרכי מעמד הלוחמים. גם לפיתגורס ייחסו רעיונות של שוויון ברכוש, רעיונות שלפי המסורת יישם באגודה של פילוסופים בעיר קרוטון שבדרום איטליה. אבל תכניה של פרקסגורה במהפכת הנשים דומה ביותר לרעיונות המובעים בטקסט מאוחר יותר, בפוליטיאה של אפלטון, בספר החמישי. אין זה המקום לדון בשאלה השנויה מאוד במחלוקת, מה הוא הקשר בין שני הטקסטים, או מניין שאב אריסטופנס את הרעיון ה"קומוניסטי" במחזהו. יש דמיון רב בין שני הטקסטים, לא רק מבחינה תוכנית, אלא גם מבחינה לשונית. אבל יש גם הבדל חשוב: ה"קומוניזם" של אפלטון הוא הירארכי, אריסטוקרטי ונוטה לחומרה; זה של פרקסגורה הוא עממי, שוויוני ומדגיש את התענוג. הדגש על התענוג, הן הקולינרי והן המיני, הוא במסגרת הו'אנר הקומי, אבל הוא גם מערער את הביטחון (שמפגינים כמה פרשנים ומפגין שבתאי) שמדובר בהטפה רצינית.

בין כה ובין כה, אריסטופנס השכיל לנצל את שני הנושאים האלה, תפיסת השלטון בידי נשים והנהגת משטר "קומוניסטי", למטרות קומיות, וכמו במחזותיו הקודמים הוא בונה את העלילה הפנטסטית על המציאות בת ימיו. שני הרעיונות האלה (בין שאריסטופנס תומך בהם ובין שלא) נולדו במציאות כלכלית, חברתית ופוליטית קשה. המלחמה הארוכה בין אתונה לספרטה גרמה למותם של אזרחים רבים, לפגיעה בכלכלה (בעיקר בחקלאות) ולתנודות פוליטיות, הן באתונה והן בפולייס אחרות. "ישועת הפוליס", הנושא שעל סדר יומה של אספת־העם במחזה מהפכת הנשים, היה הנושא העיקרי בכינוסי אספת־העם באתונה בשנות המלחמה וגם אחריה. ברחבי יוון, כמו באתונה, ביקשו הוגים ומדינאים דרכים לפתרון המשבר ולהשגת היציבות המדינית. הרעיון המהפכני שהוגה פרקסגורה הוא הד לדעה רווחת, ולפיה כל עוד לא יסולקו שתי הרעות החולות של

החברה, התאוה לעושר שיוצרת קיטוב כלכלי והרכושנות שמתבטאת גם בתא המשפחתי, לא תהיינה המדינות יציבות. נושא מהפכת הנשים מקצין את הרעיון המהפכני שבליסטרטה ומרחיק מעט את המבט מן הנושאים הפנים-אתונאיים שבמחזות הקודמים. עובדה זו, וכן הבדלים במבנה הקומדיה לעומת המחזות הקודמים של אריסטופנס, עוררו תגובות לא אהודות לקומדיה הזאת. כבר בעת העתיקה, ועוד יותר בעת המודרנית, היו פרשנים שהגדירו אותה כקומדיית-מעבר וכביטוי לפיחות ביכולותיו האינטלקטואליות והאמנותיות של אריסטופנס. לעומת מחזותיו הקודמים של אריסטופנס, מצטמצמת במהפכת הנשים מידת מעורבותה של המקהלה (עניין מפתיע, לנוכח העובדה שהמחזה נקרא על שם המקהלה): מספר שיריה קטן יותר ואין כל פרבסיס במחזה, אותו חלק חשוב בקומדיה שבו מביעה המקהלה, בשם המחזאי, ביקורת על ענייני דיומא. יתרה מזאת, בשני מקומות במחזה (האחד לפני הסצנה שבה מוציא האזרח הטוב את חפציו לצורך "הלאמתם" למאגר הרכוש המשותף, והאחר לפני הסצנה שבה מתעמתים הצעיר והנערה עם שלוש הקשישות – כלומר לפני שתי אפיזודות שבדרך-כלל קדם להן שיר מקהלה) מופיעה בכתב היד מן המאה העשירית לסה"נ מ-Ravenna (שהוא הקדום בכתבי היד של המחזה) המילה *χοροῦ* (*chorou*), כלומר: "[שיר] של המקהלה". לא ברור, אם כתב היד מוסר את המצב המקורי של הטקסט, או שזו היא סברה מוטעית שצמחה כבר בעת העתיקה; מכל מקום, ציון המילה הזאת במקום טקסט מלא של שיר מקהלה מאפיין את מחזהו הבא של אריסטופנס, פלוטוס, ואת הקומדיה החדשה בשלהי המאה הרביעית לפסה"נ, ומכאן הסברה שהועלתה בידי כמה פרשנים, ולפיה מציינת מהפכת הנשים את תחילתו של שינוי במבנה הקומדיה העתיקה. האם היה זה אריסטופנס שיזם והוביל את השינוי, או שהוא רק התאים את עצמו למגמה החדשה? האם השינויים האלה, כמו גם נושא הקומדיה, נבעו משינוי בטעם הקהל, או שמא זקנתו של אריסטופנס (הוא היה אז כבן שישים) או מחלתו השפיעו על דרך כתיבתו? שאלות אלה, שהועלו בידי פרשניו של אריסטופנס, יצטרכו להישאר לא פתורות. קריאה

בקומדיה הזאת, על כל פנים, היא עדיין מקור להנאה ולהתפעלות מחידודי לשונו ומוחו של המחזאי.

\*

הקורא במבוא לתרגומו של שבתאי למהפכת הנשים לא ימצא הרבה מן הפרטים שלעיל. ייתכן שהיו אלה שיקולי ההוצאה לאור, שיקולים מסחריים או ניסיון לחסוך בהוצאות, אך מי שרוכש את מהפכת הנשים ומצפה ללמוד פרטים על המחזאי, או להבין מקצת מן הדיון שמפתח שבתאי במבוא, ייאלץ לטרוח ולהשיג את התרגומים הקודמים של שבתאי לקומדיות, ואף לטרגדיות. במבוא לליסיסטרטה, תרגומו הראשון של שבתאי מן הקומדיות של אריסטופנס, יש מידע על אריסטופנס ועל מחזותיו, וסיפור העלילה מובא תוך חלוקת המחזה לחלקיו השונים. בצפרדעים, תרגומו השני של שבתאי, הקורא כבר מופנה לליסיסטרטה לצורך פרטים על המחזאי, וכך גם במבוא למהפכת הנשים (עמ' 7-33). סיפור עלילת המחזה (עמ' 21-33) מובא ללא חלוקה לחלקי המחזה, כך שהקורא שאין לו ידע קודם על הקומדיה העתיקה, לא יוכל ללמוד מן המבוא האם "מעמד" זה או אחר הוא פרולוגוס, פרודוס או אולי אגון. אשר לאגון, בעמוד 26 מציין שבתאי: "במעמד השלישי (שורות 503-729) פרקסגורה מתעמתת עם בלפירוס...". בעמוד 30, לעומת זאת, הוא כותב: "כנהוג בקומדיה, לאחר העימות (אגון) באים שני מעמדים קצרים...". כך נאלץ הקורא להסיק, שאותו עימות של ה"מעמד" השלישי, שעליו קרא ארבעה עמודים קודם לכן, נקרא אגון, והוא חלק קבוע בקומדיה.

בעמודים 21-22 מוסר שבתאי סקירה היסטורית קצרה כרקע למחזה. אך לפני שאפנה אליה, חשוב לשים לב להערה שמעיר שבתאי בסוף המבוא (עמ' 33, הערה 24): "תרגום מהפכת הנשים נעשה לפי מהדורת ר"ג אוסשר (אוקספורד 1973). השתמשתי בספר זה לשם כתיבת המבוא וההערות. במידה רבה יותר נעזרתי בתרגומו של ג'פרי הנדרסון למחזה, במבוא המצוין ובהערות הנלוות לתרגום". ובכן, ראשית לכול, השם Ussher נהגה "אשר" ולא אוסשר. שנית, הקורא ימצא מעט מאוד מן המבוא וההערות של אשר במבוא

ובהערות של שבתאי, שלא לדבר על פרשנות הטקסט ועל החלוקה לשורות וזיהוי הדוברים (על כך להלן). צמידותו להנדרסון רבה יותר. אין בכך כל פגם, ושבתאי הרי מודה בכך, אך ניסוח ההערה מטעה לחשוב שגם במהדורה של אשר נעשה שימוש נכבד. למעשה, הרקע ההיסטורי למחזה, במבוא של שבתאי, צמוד לעתים לזה של הנדרסון עד כדי ציטוט של ממש, ללא ההפניה הראויה (שהוא נוקט פה ושם בחלקים אחרים של המבוא), ועד כדי תרגום מילולי או אי הבנה של כמה מדברי המתרגם לאנגלית. ואולם, לעתים "מדלג" שבתאי על פרטים שמביא הנדרסון במבוא שלו, פרטים שהיו יכולים לתרום לקורא ולהשלים את התמונה. לדוגמה, בעמוד 21 מציין שבתאי בנחרצות, שהמחזה הוצג בשנת 392/1 לפסה"ג. גם אם מבוא לתרגום איננו המקום להרחיב בו בעניין בעיות התיארוך והעדויות התומכות בתאריך זה או אחר, היה ראוי לציין, לפחות בהערה, שהתאריך הזה משוער ולא מוסכם על הכול. במבוא של הנדרסון יש הערה על כך. באותו עמוד כותב שבתאי: "לאחר הפלת הטירנים [הכוונה ל-"30 הטירנים", מנהיגי המהפכה האוליגרכית באתונה בשנת 404] הוכנסו תיקונים בחוקה". מכיוון שלא תונאים (או לכל פוליס אחרת) לא הייתה "חוקה", בדקתי במבוא של הנדרסון ומצאתי (עמ' 143): "the constitution" למילה "constitution" יש עוד משמעויות מלבד "חוקה", ובמקרה הזה – "מערכת חוקים או עקרונות מנחים". בהמשך, על-פי המבוא של הנדרסון, מציין שבתאי את אחד השינויים שהונהגו: הנהגת תשלום שכר למשתתפים בכינוסי אספת העם. שבתאי כותב: "ואכן, כפי שמובלט במהפכת הנשים, האזרחים המרוששים של אתונה השתדלו להקדים לאספה...". אבל לא כל אזרחי אתונה ולא כל המקדימים לאספה היו מרוששים, וועניין זה כלל לא מובלט במחזה. דוגמה להסתמכות צמודה מדי על הנדרסון היא בפירוש שמה של הגיבורה. הנדרסון מציין בנוגע לשם פרקסגורה (עמ' 145): "roughly, woman effective in public", ושבתאי מאמץ את הפירוש (עמ' 22): "שם שמובנו 'פעילה לפעול בענייני הציבור'". אבל בהערה לשורה 1 בתרגום המחזה (עמ' 103) מסביר שבתאי, שמוכן השם פרקסגורה הוא "פעילה בציבור" (הסבר שנראה לי נכון יותר). לעומת

זאת, בעמוד 26, בתיאור "המעמד השלישי" (הוא, כאמור, האגון), כותב שבתאי שפרקסגורה מפריכה את טענות בעלה "בבדיות חינניות". חינניות? הנדרסון כותב (עמ' 147): "countering each accusation with a plausible lie" (הדגשה שלי). דוגמאות לשילוב של הסתמכות צמודה על הנדרסון ביחד עם "דילוגים" על מה שאינו מתאים ובחירה מכוונת אביא להלן, בדיון על הרעיונות שמפתח שבתאי במבוא.

אך תחילה לטעות תמוהה, שאינה "אשמתו" של הנדרסון. שבתאי, שסוקר את האירועים ואת העמקת הקיטוב הכלכלי בעשור הראשון של המאה הרביעית לפסה"נ, כותב בעמוד 22: "מתוך כך החלו אתונאים כסוקרטס והסופיסטים לדון בנושאים אתיים ולהגות שיטות אידיאליות של ממשל (כדוגמת ה"פוליטיאה" של אפלטון)" (עמ' 22). אך אבוי, סוקרטס מת כבר בשנת 399 לפסה"נ, כשבע או שמונה שנים לפני הצגת מהפכת הנשים וכעשרים שנים לפחות לפני כתיבת הפוליטיאה. גם אם נקבל, שדגם המדינה האידיאלית בפוליטיאה הוא פרי הגותו של סוקרטס ולא של תלמידו, הרי שהוא נהגה במאה החמישית ולא בעשור הראשון של המאה הרביעית! גם הסופיסטים פעלו במאה החמישית ולא במאה הרביעית, והגות מדינית (בצורתה העוברית) צמחה הרבה לפני העשור הראשון למאה הרביעית, אם כי נכון הוא (כפי שצינתי לעיל), שהמשרב הכלכלי והחברתי שאירע אחרי המלחמה הפלופונסית הצמיח תכניות "ישועה" רבות.

רוב רובו של המבוא לתרגום הוא דיון ביחסי הכוח בין המינים ובסדר האתי-הפוליטי שכפו הגברים. אנסה לסכם בקצרה את עיקרי דבריו של שבתאי, מלאכה שאיננה קלה, שכן הדיון אסוציאטיבי מאוד, קופצני ונסמך על מבואות שכתב לתרגומים אחרים מן הטרגדיה והקומדיה. אולי גם כאן ה"אשם" הוא בשיקולי ההוצאה, אבל מתעורר הרושם שאצה לשבתאי הדרך, או שאולי לקה אף הוא באותה העייפות המיוחסת לאריסטופנס בידי כמה מפרשניו. כיצד, למשל, יש להבין את המשפט הזה: "מבעד ליחסי השיוך ולערכי האחוה האני נעשה זמין לעצמו ומזוהה כנושא פעיל" (עמ' 9)?

(1) הגברים מייצגים מלחמה, הנשים מייצגות את שמירת אריג החיים. התחום של הגברים הוא אפוא התחום הפוליטי, תחום



הלוגוס, המחייב לחימה, ותחום הנומוס (logos, nomos), שמהותו הראשונית היא חלוקת שלל. הנשים נשלטות בידי אָרוס אלים ואם ידן על העליונה, משתבש הסדר המשפחתי-הפוליטי, סדר שבו יש עדיפות לזכר הלוחם ושאותו כפו הגברים על הנשים. הסדר משתבש, למשל, בקומדיה ליסיסטרטה, שבה "ננקטת יוזמה פציפיסטית" (עמ' 7) כדי לשים קץ למלחמה. מערך זה של יחסי כוחות מתקיים כלוגוס, שהוא תקשורת המבוססת על פיליה (philia), כלומר על אחווה, שיוך והדדיות. לוגוס זה מופנם בחברה כאתוס, וכדי שהאתוס – המאפיין את הסדר הפוליטי – יישמר, נשללות מן הנשים זכויות פוליטיות ונשלל החופש הארוטי. באתוס הקיים יש לאישה תפקיד אחד – ללדת אזרחים ולנהל את משק הבית (עמ' 7-9).

יש שתי בעיות ברעיונות שלעיל. ראשית, היוזמה שנוקטת ליסיסטרטה איננה "פציפיסטית". מושג זה הוא מודרני ואינו יכול לחול על תכניתה של ליסיסטרטה. מנהיגת מרד הנשים במחזה הזו מתכוונת לסיים את המלחמה בין פולייס יוניות, בהסתמכה על נימוקים כלכליים, חברתיים ובייחוד תרבותיים. ליסיסטרטה איננה פועלת מתוך התנגדות מוסרית לתופעת המלחמה כשלעצמה, אלא למלחמה בין יוונים. שנית, שבתאי נסמך על שני טקסטים להוכחת הדיכוטומיה האתית והפונקציונלית בין גברים לנשים: הרקליטוס בדבריו על הלוגוס והמלחמה (עמ' 7 במבוא) ותוקידידס, ג, פד, בדבריו על שיבוש הסדרים וניצחון הפיסיס (הטבע) בעת מלחמה (עמ' 9). אבל שני הטקסטים האלה סותרים, למעשה, זה את זה בכל הנוגע לרעיון שמעלה שבתאי: הרקליטוס טען, שההרמוניה ביקום מושגת רק באמצעות המלחמה (המריבה) והיא הרמוניה של הניגודים; תוקידידס, בקטע האמור, מדבר על שיבוש סדרי העולם המקובלים בגלל המלחמה.

(2) האישה היא יצור ברברי ומהווה פח ארוטי לגבר. היא מזוהה עם הכוחות הדמוניים ההרסניים, שמשבשים את הסדר האתי. הגבר בועל ומאלף את הפוטנציאל הארוטי של האישה, שהוא החופש, היופי, הכישרון והעוצמה. התשוקה לשימור הפוטנציאל הזה מוצאת לעצמה ביטויים חתרניים ו"רגרסיביים". אבל מימוש הפוטנציאל הארוטי של האישה יכול להתרחש רק אם היא עצמה תהפוך לציידת במקום

לניצודה, שכן החירות פירושה אי-כניעה, אי-התמסרות. הניצחון הנשי יכול אפוא להתקיים רק בטבע, כלומר מחוץ לתחום הפוליטי שבו שולטים הגברים והאתוס הפוליטי הגברי, אלא שאז הניצחון הזה הוא חסר ממשות, מפני שהוא תלוש מתבניות אתיות קיימות. רק במקום הפוליטי (בעיר), שמפגיש את שני המינים, אפשר לכוון אתוס מתוקן. לכן, כמו בבקכות של אוריפידס, הגברים מביאים אתם את העיר – את יחסי הכוחות הארוטו-פוליטיים – אל חיק הטבע ומנצחים את הנשים. בקומדיה, לעומת זאת, הטבע מתקבל בעיר, שחוגגת אירוע קרנבל. הסדר הפוליטי הרגיל מופר, ולעומתו מובלט הקצב של הטבע (שבתאי נשען כאן על התיאוריה של מ' באכטין בספרו על רבלה). בליסיסטרטה, עם ניצחון הנשים, מתבטלים יחסי הכוח וניהול משק הבית מוצע כדגם חלופי לפוליטיקה של הרמוניה אזרחית (עמ' 10-20).

ראיית הקומדיה העתיקה לאור התיאוריה של באכטין מקובלת במחקר, והיא אכן יכולה להסביר את הקומדיה כהיפוך סדרי עולם והתרת רסן בקרנבל של תחפושות והילולה. ואולם, יש בעיה באימוץ התיאוריה הזאת בידי שבתאי כשהוא מנסה לפרש את הקומדיה (במיוחד את ליסיסטרטה ואת מהפכת הנשים) כביטוי רציני לדעותיו של אריסטופנס, ועל כך יורחב עוד להלן. אבל כבר עתה יש לומר, שיש סתירה לוגית בניסיון להציג את ניהול משק הבית כדגם חלופי לסדר הקיים, אם על ניהול משק הבית המוצע מופקדות הנשים עצמן! אחת המכשלות בפרשנות בת זמננו לליסיסטרטה (כמו גם למהפכת הנשים) היא חוסר ההבחנה בעובדה, שעם הבאת השלום ליוון מסיימות הנשים את תפקידן הארוטי הפראי וחוזרות אל בתיהן ואל בעליהן, כלומר אל הסדר הקודם.

3) הרעיון של ניהול משק הבית כדגם חלופי לסדר הקיים מגיע למיצוי במהפכת הנשים. כמו בקומדיות אחרות, כגון האכארנים והצרעות [??], משק הבית מוצג כדגם מופתי. "בלי שיחול שינוי בתכונות בני שני המינים, העיר תהפוך למשק בית אחד גדול שיימסר להנהגת הנשים" (עמ' 23). מונולוג הפתיחה של פרקסגורה הוא בבחינת חשיפה אַנקומית של המציאות הנשית, הנתפסת כנחותה, ושל המיסטריה הגופנית האינטימית של חדר המיטות. לחשיפה זו יש

ערך של חירות. ניבול הפה והביטוי המילולי הפומבי לתשוקה הנשית מהווים במחזה ביטוי לאתוס פוליטי, ולבישת בגדי הגברים מאפשרת לנשים את הביטוי הפוליטי הזה. לניבול הפה יש כאן תפקיד "בפרויקט שחותר נגד השיח ההגמוני של 'מלחמת המינים'" (עמ' 25). המהפך של הנשים מוצג כשיבה ל"דור הזהב". בניגוד לאוטופיה האריסטוקרטית של אפלטון, שבה החופש המיני מתקיים רק בין הטובים והיפים לבין הטובות והיפות, משק הבית של פרקסגורה מתקיים על-פי עקרון התענוג, שהוא עממי ושוויוני (עמ' 21-30).

לעומת ליסיסטרטה, הקומדיה מהפכת הנשים אכן צועדת צעד אחד קדימה: בראשונה השיגו הנשים את הישגיהן באמצעות ארוס, באחרונה הן משתמשות באמצעים "גבריים", בפוליטיקה הגברית, בסדר הקיים. אבל כדי להשיג את מטרתן, חייבות הנשים להתחפש לגברים. התחפושת "משנה" את זהותן לפרק זמן קצר, כפי שדיקאיופוליס באכאונים נעשה לזמן קצר לטלפוס, כמו שאגאתון בנשים בחג התסמופוריה מצליח לכתוב מחזות "נשיים" מפני שהוא לובש בגדי אישה, וכמו שמנסילוכוס באותו מחזה מתחיל לדבר ולהתנהג כאישה בגלל תחפושתו. גם הפרובולוס בליסיסטרטה יושב ומקשיב לדברי הגיבורה רק מפני שהנשים עטו את ראשו בצעיף ושמו בידיו סלופלך, ובפלפירוס, בעלה של פרקסגורה במהפכת הנשים, מקשיב גם הוא ללא התנגדות מיוחדת לאשתו מפני שהוא עדיין לבוש בבגדיה (מאחר שהיא גנבה את בגדיו). משום כך, יש להוסיף, האגון במחזה הזה אינו באמת אגון: פרקסגורה אינה צריכה להתגבר על יריבים, שכן בעלה ברגע זה שווה לה. אבל התחפושת היא תחפושת, והיא נחשפת בדרך-כלל; הזהות המקורית שבה להיראות. חשוב לשים לב לעניין זה, שכן המהפך של הנשים איננו כה רדיקלי. כפי שציינתי לעיל לגבי ליסיסטרטה, גם במהפכת הנשים מי שממונות על ניהול משק הבית במשטר החדש (הגם שעתה כל הפוליס היא משק בית אחד) הן עדיין הנשים: הן אלה שמכינות את הסעודות המשותפות לגברים והן אלה שדואגות להלבישם. למעשה, הסדר הקיים, שעל-פיו הנשים הן הממונות על ניהול משק הבית ויולדות את הילדים, נשמר. אין להתכחש לשינוי – ביטול הקניין הפרטי וביטול מוסד הנישואים, אבל זהו שינוי מובן בתהליך הרחבת

האויקוס (משק הבית) הפרטי לאויקוס כלל-מדיני. שבתאי אינו מתייחס לסתירה זאת שבין הרעיון המהפכני לבין תוצאותיו. יתרה מזאת, אף שדבריו בעמודים 22-23 קרובים מאוד לאלה של הנדרסון, הוא בוחר לדלג על פרשנותו (הנכונה) של הנדרסון (עמ' 146, 148-149): הדגש שפרקסגורה שמה על מומחיותן של הנשים בתחומי המין, היין, ניהול כספי משק הבית ומרמה, ועל כך שהגברים יוסיפו להיות החיילים, מראה שהנשים יוסיפו להיות נשים, והגברים – גברים. ניהול המדינה יעבור לידי הנשים, אבל זוהי התוצאה ההגיונית של הרחבת משק הבית לכלל הפוליס. אריסטופנס מתאר את הנשים, כמו בליסיטרטה, כמי שמסתפקות בתפקידיהן המסורתיים. גם על-פי הנדרסון, אפוא, אין כאן חתירה "נגד השיח ההגמוני של מלחמת המינים".

4) ברוח הדברים שסיכמתי שלעיל מפרש שבתאי את מהפכת הנשים פירוש ליטראלי. הסצנות שלאחר האגון (העימות בין האזרח הצייתן לבין האזרח המתחמק מתרומת רכושו הפרטי לכלל, והעימות בין הזקנות לבין הנער והנערה) באות, לדעתו, להוקיע את אלה המנסים ליהנות מן הסדר החדש שלא כדין. סצנת הסיום של המחזה היא ביטוי למזג הקרניבל, הארוטי, ועניין זה, לטענתו, מסביר "מדוע מהפכת הנשים נחשבה תמיד בעיני הפילולוגים לקומדיה וולגרית וזניחה" (עמ' 32). שבתאי פוסל את הפרשנות האירונית למחזה וטוען שיש בה "חירות למזג האוטופי של השירה הזאת ולכמיהות שהיא מדובבת", ומאשים את הפרשנים האלה ב"תקינות פוליטית" (שם). בהסתמכו על הנדרסון, הוא מסביר מדוע דמות הנער, למשל, אינה מכוונת לעורר אהדה בקהל: הנער מנסה לרמות; הוא מנסה לשכב עם נערה בת אזרחים ללא ידיעת הוריה; הצעירים תמיד מוצגים אצל אריסטופנס ברוח לא אוהדת; והזקנות, שהן אלמנות או רווקות – כנראה בגלל המלחמה – אמורות לעורר כבוד. בסיכומו של דבר, מסכים שבתאי עם הנדרסון שמהפכת הנשים כתובה לפי דגם מחזות "הרעיון הגדול" שחיבר אריסטופנס קודם לכן.

במחקר בן זמננו יש ויכוח באשר לפרשנות הסצנות שלאחר האגון. בין שהן נועדו להדגיש את ניצחון הנשים ולגנות את המתחמקים מקיום החוק (כדעת הנדרסון ושבתאי) ובין שנועדו לרמוז לכישלון

המובטח של מהפכת הנשים, בגלל טבעו האנוכי של האדם (כדעת אחרים), אי אפשר שלא לשים לב לסתירות במחזה, סתירות שגם הן ממאפייני הקומדיה. הקומדיה מציגה אנשים "פחותים", כהגדרתו של אריסטו בפואטיקה, ואין קומדיה אחת של אריסטופנס שאין בה דמויות כאלה, בין שהן צעירות ובין שהן קשישות. לפיכך, הצעיר המתחמק מקיום החוק, או האזרח המסרב להוציא את רכושו, אינם בהכרח כאלה מפני שהמחזאי רוצה לגנותם. יתרה מזאת, כיצד מתיישבת טענתו של הנדרסון, המקובלת על שבתאי, שהצעיר אמור לעורר חוסר אהדה מפני שהוא מנסה לשכב עם בת אזרחים, עם התיזה (שגם היא מקובלת על שבתאי), ולפיה כל סדרי הפוליס מתהפכים, הערכים המקובלים מתבטלים ולנשים ניתנת חירות ארוטית? בחירתו של שבתאי לפרש את המחזה פירוש ליטראלי היא לגיטימית, אבל יש לנמקה באופן משכנע יותר ולשים לב לסתירות שבין המהפכה לבין תוצאותיה (כפי שציינתי לעיל). זאת ועוד, הפרשנות הקרויה "אירונית" איננה זהה בהכרח לפרשנות הממעטה בערכה האמנותי והרעיוני של הקומדיה. יש להבחין בין אלה שרואים בקומדיה מהפכת הנשים מחזה וולגרי וחסר מעוף, לבין אלה שטוענים שאריסטופנס מבקר במחזה את הרעיונות ה"קומוניסטיים" ומבקש להראות שהם בלתי אפשריים ליישום. יתרה מזאת, הפרשנות האירונית גם היא איננה מקשה אחת. יש פרשנים הטוענים שאריסטופנס אירוני בכל הנוגע לפתרונות ורעיונות לישועה שרווחו בימיו, ויש הטוענים שבכל הקומדיות של אריסטופנס, או ברובן, מוצג היפוך סדרי העולם כתהליך שמביא לסדר גרוע יותר, או מחזיר בסופו של דבר את הסדר הקודם. אפשר לייחס אפוא את האירוניה לרעיונות הספציפיים המובעים במהפכת הנשים או ל"רעיון הגדול" בכל קומדיה של אריסטופנס. מכל מקום, הפרשנות האירונית לוקחת בחשבון את הסתירות שבין התכניות לבין הגשמתן, מה ששבתאי אינו עושה. בעיה אחרת היא ההדגשה שמדגיש שבתאי את הרעיון המהפכני של שלטון הנשים והזנחתו, במידת-מה, את הרעיון ה"קומוניסטי" באשר לביטול הקניין הפרטי. גם כשהוא משווה את התכנית של פרקסגורה לדגם המדינה האידיאלית של אפלטון, הוא דן רק לביטול מוסד הנישואים ולא בהשוואת הרכוש. שבתאי רוצה

לראות במהפכת הנשים השתקפות של דעותיו הפמיניסטיות והפציפיסטיות של המחזאי, ויחד עם זאת לפרש את הקומדיה כאירוע קרניבל של היפוך תפקידים, היפוך שהוא זמני בעלילה וקיים בכל הקומדיות של אריסטופנס. יש בפרשנות זו סתירה פנימית, והתוצאה היא שהקורא יוצא מבולבל וחצי תאוותו בידו, ממש כמו הנער ה"לא אהוד". בעיה אחרת היא הציטוט הארוך שמתאי בסוף המבוא (עמ' 32-33) מהמבוא של הנדרסון (עמ' 150-151) לחיזוק פרשנותו למחזה. שבתאי מביא את דברי הנדרסון ברצף ואינו מציין בסימן גרפי מוסכם, למשל: [...], את הקטעים שהשמיט. זאת ועוד שבתאי משנה את דברי הנדרסון במשפט האחרון שלפני הקטעים שהשמיט. הנדרסון כותב (עמ' 150): *"On the face of it, Praxagora's plans are a great success"*; שבתאי מתרגם: "מטעמים אלה תכניתיה של פרקסגורה זוכות להצלחה גדולה" (עמ' 33; הדגשות שלי). אי אפשר להאשים את שבתאי באי ידיעת אנגלית. לפיכך, שינוי זה של דברי הנדרסון, דילוג בטקסט, מעבר חד למשפט "אשר לי, איני מוצא אירוניה באופן שבו אריסטופנס מציג את הרעיון..." ודילוג נוסף על המשך דברי הנדרסון מובילים את הקורא להאמין שכל דברי הנדרסון מקובלים על שבתאי וזהים לדבריו, ולא כך הוא. בעיני הנדרסון (עמ' 151), מגשר המחזה, שהוא סטירה פנטסטית, על הפער שבין המשאלה לבין המציאות, ומבחינה זאת מהפכת הנשים הוא מחזה רציני ברמת הגשמת המשאלות.

\*

הארכתי בדברי על המבוא לתרגום, מפני שבפורמט המכיל מבוא-תרגום-נספח מהווה המבוא את המצע הרעיוני לתרגום. או, אם להשתמש בדימוי קולינרי, המבוא הוא הפרוסה התחתית בכריך, ואם הנגיסה בו קשה, היא תשפיע על הכריך כולו. ועתה למילוי, לתרגום עצמו. זה, בדרך-כלל, קולח ונאמן במידה למקור. מי שאינו קורא יוונית עתיקה עשוי ליהנות ממנו ומן הרעיון המוצג בו. עם זאת, יש בתרגום ליקויים שמן הראוי להציגם.

בעמ' 23 במבוא לתרגום כותב שבתאי: "מה שהפליא אותי כשקראתי לראשונה את מהפכת הנשים היה הפוטנציאל הפיזי

הכביר של הרעיון". למרבה הצער, כמו הפוטנציאל הארוטי של הנשים, שעליו דיבר במבוא, גם הפוטנציאל הפיוטי הזה מדוכא לעתים קרובות ונבעל בידי שבתאי. הדבר ניכר כבר במונולוג הפתיחה של פרקסגורה. שבתאי מציין (עמ' 23), שהמונולוג כתוב על-פי דפוס הטרגדיה, ובהערה לשורה מס' 1 (עמ' 102) הוא כותב, שדברי פרקסגורה אל המנורה שבידה הם פרודיה של תפילות או שירי שבח לאלים. אך בתרגומו של שבתאי אין כל זכר לפרודיה זו, כלומר לשפה הגבוהה ששם המחזאי בפי הגיבורה. פרקסגורה אומרת (בתרגום מילולי): "הו, עין זוהרת של מנורה שעוצבה על האבניים, \ המצאה נאה של [אומנים] מחוכמים, \ הבה נגלה את ייחוסך וגם את תהפוכותיך: \ אחרי שנוצרת על הגלגל במלאכת קדר, \ יש לך בנחיריך הכבוד הזוהר של [אַל] השמש (שורות 1-5). בתרגומו של שבתאי הופכת ה"עין הזוהרת" למנורת חמר פשוטה, התהפוכות נעשות ל"גורל" ובמקום הכיבודים היאם לאל השמש (במקור בנחירי המנורה. גם בהמשך המונולוג, אף שניתנת לשבתאי האפשרות לממש את כישוריו הפואטיים-ארוטיים, לנוכח גילוייה של פרקסגורה על דרכי הנשים במיטה, הוא בוחר לפשט את הדברים ובכך מסתיר מעיני הקוראים את העושר הלשוני והגימנסטי של מלאכת האהבה. פרקסגורה משתמשת בדימויים מתחום הספורט (שורות 8-10), וכך הנשים מנסות את הפיתולים של אפרודיטה ("תנוחות התעלסות" אצל שבתאי), מקשתות גבן לאחור (אצל שבתאי הן רק "פושקות רגליים"), בעוד המנורה ניצבת עליהן כמאמנת ספורט (אצל שבתאי היא רק "נוכחת"). "נוזל באקכוס" שבמזווים נעשה פשוט ל"יין" – עוד דוגמה לבחירתו של שבתאי להתעלם ממטאפורות שצריך להסבירן (ועל כך עוד בהמשך). השפה הפרודית הגבוהה מונמכת כאן שלא לצורך. בהערות לתרגום, לעומת זאת, מציין שבתאי כמה מן הדימויים המקוריים שהוסתרו בתרגומו. טיפולו של שבתאי בקטעים הליריים במחזה אף הוא בעייתי. במבוא לתרגומו לליסיסטרטה (עמ' 18-19) מלין שבתאי על המתרגמים המנסים "להרחיב ולפרש או לעבד את הקומדיה לפי דפוסי עגה ונוסח קומי המוכרים בלשון התרגום" ומביא כדוגמה את

אלן סומרסטיין, שהשתמש, בין השאר, בבתים קצובים ומחורזים, נוסח שירי גילברט וסליבן, לתרגום שירי המקהלה. למאמץ להצחיק, טוען שבתאי, אין כל ערך פיוטי, ולכן בחר לתרגם את אריסטופנס כמשורר ולא כבדחן, תוך "כמה פישוטים והשמטות בפרטים שוליים". "אני מאמין" זה נשכח במקצת בתרגום מהפכת הנשים. לא רק שהמתרגם משתמש בעגה מקומית (דוגמאות בהמשך), אלא אף בחריזה. בסצנת העימות בין זקנה א' לבין הנערה והנער (שורות 893-945) משולבים קטעים מחורזים. לא ברור מהו הרציונל מאחורי בחירה זו. ראשית, בשירה היוונית והרומית העתיקה לא הייתה חריזה; זוהי המצאה מאוחרת יותר. שנית, מדוע החליט שבתאי, בניגוד לדבריו הנחרצים במבוא לליסיסטרטה, להשתמש בחריזה במהפכת הנשים, ומדוע – אם כך בחר – הוא עושה זאת רק בקטעים אלה ולא בשירי המקהלה, למשל, או בדואט של הנערה והנער (שורות 953-968)? אמנם התוצאה היא שירים קצביים, אך מה יחשבו הקוראים שאינם יודעים יוונית? האם לא עלול להתעורר בהם הרושם המוטעה, שאריסטופנס כתב קטעים אלה, ורק את אלה, בחריזה (מה), שכאמור, אינו נכון)? החריזה גם מאלצת את שבתאי לסטות מן הנוסח המקורי, אמנם "בפישוטים והשמטות בפרטים שוליים" ובכל זאת תרגומו מתעלם לעתים מדגשים מסוימים בטקסט.

דוגמא אחת לכך היא שורות 900-905: הנערה אומרת לזקנה א' (בתרגום מילולי): "אל תהיה עינך צרה בצעירות. \ הרוך מצוי \ באבריהן הרכים \ ופורח בתפוחיהן (שדיהן); אבל את, זקנה, \ מרטי שיער והתאפרי, \ אהובת תַנְטוּס." בתרגום שבתאי הפנייה של הנערה הופכת משום מה לפנייה אל זכר: "אל תזלזל בקטינות". מריטת השיער נתחמת לתלישת גבות, ובמקום הלעג לזקנה כאהובת תַנְטוּס (מוות), משתמש שבתאי בעגה וכותב: "למוות יעמוד". דוגמא אחרת: בשורות 916-917 אומרת הנערה: "מאמי [ככיני לעגני], אני מתחננת, \ הזמיני את אורתגורס, כך \ שתוכלי לענג את עצמך, אני מפצירה בך." לצורך החריזה, וכדי להימנע מן הצורך להסביר את משחק המילים הטמון בשם אורתגורס (שם פרטי זכרי וגם פין מלאכותי מעור), מתרגם שבתאי: "זקנה בלה, במקום לנעור, [?] \ מצאי לך פין יפה מעור...". אין בכך כדי להפוך את משמעות הטקסט,



אבל משהו הולך לאיבוד. ועוד דוגמא קטנה: בשורות 938-940 מביע הנער את המשאלה לשכב עם הנערה מבלי שיצטרך לעשות זאת תחילה עם חרומת־אף (ἀνάσιμος) או עם זקנה. אצל שבתאי הפגם הגופני נעשה ל"אף מיובל". אפשר שתשאלו, ובצדק, מהו ההבדל מבחינת הצעיר, או הקוראים? אין הבדל, אבל כאן חוזרת השאלה, מדוע חריזה, שאלמלא ננקטה היינו מקבלים את הזקנה עם אף חרום (או סולד).

ועתה לשימוש בעגה. כבר בקומדיה ליסיסטרטה, שבמבוא לתרגומה מסתייג שבתאי משימוש בעגה בלשון התרגום לצורך קירוב הטקסט לקוראים, הוא מתכחש לעצמו. עורי מצטמרר בכל פעם שאנשים, שקראו את התרגום של שבתאי (והם רבים מקוראי הקומדיה ביוונית), מזכירים את זיונידס, בעלה של מירינה במחזה. הם, והרבים יותר שצפו בהצגה לזיזיסטרטה 2000 בתיאטרון הקמרי, בטוחים שזיונידס (או זינידס בהצגה) הוא השם שנתן לו אריסטופנס. נכון, השם קיניסיאס, שמו המקורי של האיש, מזכיר את הפועל היווני κινεῖν, שבלשון הרחוב יש לו אותה המשמעות כמו השימוש בעגה של הפועל העברי "לזין". אך האם אין זה קירוב מלאכותי של הטקסט לקהל? במהפכת הנשים אנו מקבלים את זיניוס, Σεβίνοσ (Sebinos) ביוונית (שורה 980). גם בשם הזה יש משחק מילים, והתרגום נכון, אך מזלנו הוא שזיניוס דנן איננו דמות פועלת במחזה. הזכרתי לעיל גם את "למוות יעמור" (שורה 905), ובמקרה הזה אין כל הצדקה לשימוש בעגה במקום המילים המקוריות "אהובת תנטוס". עוד דוגמה לעגה לא הכרחית יש בשורה 48: אישה א', בתגובה לדברי אישה ב' למראה מליסטיכה אשת סמיקיתיון, אומרת: "ולי נראה שרק היא יצאה (ἐξελθεῖν) בנחת [כלומר, ללא בעיה] מבית בעלה". שבתאי מתרגם: "אם כי רק לה אין בעיה להתפרפר מהזקן". זה נחמד, וזה לא לגמרי לא נכון, שהרי הנשים יצאו מביתהן למטרה "לא כשרה" על־פי אמות המידה של החברה, ובכל זאת לפועל הזה יש קונוטציות אחרות בזמננו. אותו פועל – להתפרפר – משמש את שבתאי בתרגום דברי שכנו של בלפירוס בשורה 340 ("...אשתי גם היא התפרפרה"), כשכל מה שכתוב במקור הוא "נעלמה".

למתרגם קשה מאוד להתמודד, בכל שפה שהיא, עם משחקי המילים של אריסטופנס ועם העקיצות שהוא שולח כלפי אתונאים בני זמנו, שאיש היום אינו יודע מי היו או מה מצחיק באזכור שמותיהם. דרך אחת היא להביא את השמות כפי שהם, ולהסבירם בהערות, מה שכמובן מוציא את העוקץ מן הבדיחות. דרך אחרת היא להתעלם מהם, או להחליפם בשמות או במושגים מלשון התרגום, מה שאולי ישמור על כוונת המקור אך יחמיץ את הבדיחה. שבתאי נוקט את שתי הדרכים כאחת. בשורות 102-103, למשל, מדברת פרקסגורה על אגיריוס, שנחשב נשי, ועתה הוא עוטה את זקנו של פרונומוס. שבתאי לא מתעלם משני השמות, ומסביר אותם בהערות לשורות אלה. כך הוא נוהג גם באפיקרטס (שורה 71). שימוש מורחב ומשונה בדרך זו מצוי בשורות 76-81: אישה א' מתפארת במטה (ולאו דווקא אלה, כפי שכותב שבתאי; מדובר ב־σκύταλον) שהצליחה לקחת מלמיוס בעת שישן. היא מתכוונת כנראה לבעלה, אבל השם למיוס עורר בוודאי בקהל האתונאי אסוציאציה ללמיה, מפלצת בפולקלור המקומי, שאריסטופנס מתייחס אליה גם בקומדיות צרעות ושלום, ושייחסו לה את המנהג לנפוח נפיות. מנהג זה הוא המקור לתגובתה של אישה ב' (שורה 78): "זו האלה שהוא נושא כשהוא מפליץ", (בתרגום שבתאי). שבתאי משאיר את השם למיוס, אבל בהערה לשורה 76 הוא כותב: "זו דוגמה לבדיחה מקומית שקשה כיום לפענחה. בהמשך הדיאלוג אומרת פרקסגורה (שורות 79-81, בתרגום מילולי): "כן, חי זאוס המושיע, הוא היה יכול להתאים, \ כשהוא לבוש בעור העזים של הכול־רואה, \ יותר מכל אחד אחר לפקוח עין על תליין העיר!" "הכול־רואה" (πανόπτης) הוא כינויו של ארגוס, הענק בעל מאה העיניים שהרהר הציבה לשמור על איו. שבתאי מתרגם: "נכון, חי זאוס המציל, היא מתאימה \ לאיש שמתעטף כמו ארגוס בעור עז \ ולא גורע עין מתליין העיר". משמע, את הכינוי ("הכול־רואה") החליף שבתאי בשם עצמו (ארגוס), אבל אז נאלץ ממילא להסבירו בהערה! במקרה הזה יש גם טעות בתרגומו של שבתאי, שכן הוא סבור שנושא המשפט הוא האלה, בעוד שהנושא הוא למיוס. במקרה זה הלך שבתאי אחר תרגומו של הנדרסון.

מצד אחר, בשורות 21-23, במונולוג הפתיחה של פרקסגורה מובאת בדיחה, שקשורה בשמו של אחד פירומכוס (כנראה שחקן בטרגדיות) ובטעות לשונית שעשה. הבדיחה אכן קשה לתרגום והיא מבוססת על בלבול בין המילה היוונית ל"מקומות ישיבה" לבין המילה הַטְאִירוֹת. שבתאי בוחר להתעלם מן הבדיחה ומן השם פירומכוס, ואף אינו מעיר על כך. בשורה 38 מסבירה אישה ב' לפרקסגורה את השתהותה ומציינת שבעלה הוא סְלַמיני (Σαλαμίνιος). המשמעות היא, שבעלה הוא יליד האי סאלאמיס, או אולי חבר בצוות החותרים של האנייה סלמיניה. כך או כך, כוונתה של האישה היא, שבעלה מומחה בחתירה, ולכן "לא חדל לחתור בי על המצעים" (ולא סתם "לא חדל לשוט", כתרגום שבתאי). שבתאי בחר להתעלם מן השם והסתפק ב"ימאי". דוגמה אחרת: פרקסגורה נזפת באישה ב' על שהיא שוכחת את חובתה להתנהג כמו גבר, הביאה עמה צמר לסריקה ולכן עלולה לחשוף את ידיה. והיא ממשיכה באירוניה: "באמת תצמח לנו טובה אם יהיה המון באספה, \ ואז מישהי תדלג מעליהם ותוך כדי כך תפשיל את מעילה \ ותגלה את הפורמיסיוס!" (שורות 95-97). שבתאי מתרגם: "חשבי איך נראה כשכל העם ישב \ ומישהי שתטפס מעליהם \ תפשיל מעיל ויתגלה ׀ דבדבְנָה". פורמיסיוס, שנזנח בתרגום שבתאי מופיע בהערות לתרגום; שם מוסבר שפרצופו השעיר מעלה על הדעת את ערוות האישה. אם ראה שבתאי צורך לתת הערת הסבר, היה יכול להשאיר את פורמיסיוס במקומו, או להשתמש במילה מתאימה (כמו, למשל, "שטיח", אחת המשמעויות למילה φορμίς שעליה נבנה השם הפרטי פורמיסיוס). אבל מה עניין דובדבן לכאן?!

התחמקות בעיתית יותר מהסבר שמות ועניינים הקשורים בהם יש בשורה 356. בלפירוס, שסובל מעצירות, מתלונן שהוא חש כאילו אגס סותם את אחוריו; שכנו, מתוך השתתפות בצער, אומר (בתרגום מילולי): "כלום לא זה שתַרְסִיבֹלוֹס הציע כנגד הספרטנים?" הכוונה היא, כנראה, להצעה של תרסיבולוס להטיל מצור. שבתאי מתעלם לחלוטין מתרסיבולוס ואף לא מסביר את הבדיחה בהערה. במקום זאת הוא כותב: "שלספרטנים יִתְקַע אגס כזה!" בחירתו של שבתאי סוטה במקרה הזה מן המקור, אף שהיא שומרת על הכוונה המובעת

במילים. בהמשך נדרש בלפירוס שוב לעניין זה וגזור מן המילה היוונית לאגס (*ἀγῶς*) את הדמוטיקון (כלומר שם של דמוס במובן היחידה הפוליטית-המנהלית הבסיסית באתונה) *ἀρχαδούσιος*. וכך הוא אומר (בתרגום מילולי): "הרי כרגע הוא הברית את הדלת, \ יהיה מי שיהיה, אותו אדם מארכס (או: הארכדוסי)" (שורות 361-362). אפשר לשמור על משחק המילים ולתרגם: "אותו אגסי", אבל שבתאי בחר להתעלם ותרגם פשוט: "הברנש הגס הזה". באותו האופן מתעלם שבתאי כליל מן השם כריקסנה, שמה של משוררת, שאריסטופנס משתמש בו בשורה 943 כמטאפורה לזמנים עתיקים. במקור נאמר: "אלה אינם הזמנים של כריקסנה", אך שבתאי מתרגם (ואינו מעיר על כך): "כי זהו זמן חדש, מה שהיה היה". בחירה זו מפליאה לאור העובדה שבשורות 979-980 שמר שבתאי על משחק המילים ואף העבירו לעברית: "אדם מהדמוס אנאפליסטוס" (שם של דמוס ממשי, שהזכיר לאתונאים את המילה "אוונות") נעשה ל"ברנש אחד מאוונניה", וספינוס נעשה לזינוס (ראו לעיל), ולשני השמות צירף שבתאי הערות. אי העקביות בטיפול בשמות ובמשחקי מילים הוא תמוה.

במקומות רבים בתרגומו משמיט שבתאי לא רק שמות, אלא גם מילים שנמצאות בטקסט ביוונית, או מוסיף כאלה שאינן. מנהגו זה אינו פוגם פגימה משמעותית בטקסט, אך משנה לעתים את רוח המקור וכוונתו. למשל, אישה ב', במסגרת נאום-החזרה שלה, אומרת כשהיא מדברת כגבר: "הייתי מעדיף לשמוע בשלווה \ נאום יפה מפי אחד הדברנים..." (שורות 151-152, בתרגום שבתאי). במקור נאמר: "הייתי מעדיף שמישהו אחר מבין "הרגילים" ידבר היטב, כדי שאוכל לשבת בשלווה". "הרגילים", משמע הנואמים שבדרך-כלל מדברים באספת-העם. עניין זה חשוב להבנת כוונתה של הדוברת, ואף יכול להיות עדות תומכת לדעה הרווחת, שרק מעטים ניצלו את זכות הדיבור. (הערת אגב: למילה "דברנים" יש קונוטציה מיוחדת בעברית של ימינו, והיה עדיף להשתמש במילה "נואמים"). לעומת זאת יש לשבתאי תוספות מיותרות, כמו המילים "כשתכננו זאת" בשורה 59 (תוספת שרק חוזרת על המילים "מה שנקבע" באותה השורה), המילה "למכביר" בשורה 141, המילים "הנה, תראי!" בשורה 150

(שהן למעשה "יצירת" טקסט מתוך הוראת במה משוערת), "לחם יבש" בשורה 307 (כשבמקור כתוב רק "לחם"; כאן מאמץ שבתאי את תרגומו של הנדרסון), המילה "זבל" בשורה 310, ועוד. בעיה אחרת היא שינוי המילים בטקסט, באופן שמעוות את המקור, או שאלו הן טעויות בהבנת הטקסט (הקורא יחליט בעצמו). כמה דוגמאות הובאו לעיל במסגרת הדיון בליקויים אחרים. הנה עוד כמה: בשורות 26-27 מביעה פרקסגורה את ההשערה, שהנשים מתמהמהות להגיע מפני ש"אולי היה להן קשה לגנוב \ את בגדי בעליהן?" שבתאי הופך את ההשערה הפשוטה ל"אולי הן נתפסו כשניסו לגנוב...". בשורות 43-45 מסבירה אישה א', שגליקה נשבעה, שמי שתאחר תשלם קנס (ἀποτέλει). שבתאי הופך את הפועל האקטיבי למדיאלי ולפי תרגומו גליקה תגבה קנס מכל מי שתאחר. בשורה 50 שמה אישה ב' לב לגאואסיסטרטה, המתקרבת וכידה (ἔχουσαν) לפיד, אך בתרגום שבתאי גאואסיסטרטה מנפנת בלפיד. בשורות 84-85 מציינת פרקסגורה, שאספת-העם, שאליה התכוונו הנשים ללכת, תיפתח עם שחר; שבתאי משנה את הנוסח ל"כי אספת העם שאנו אמורות להשתתף בה...". שינוי נרחב יותר מצוי בשורות 102-106. פרקסגורה מעודדת את הנשים ואומרת שאיש לא יחשוד שאינן גברים, אם יקדימו לבוא לאספה, עטופות במעילי בעליהן ועוטות זקנים. לחיזוק טענתה היא מוסיפה (כך במקור): "אגיריוס, מכל מקום, עוטה בסתר את זקנו של \ פרונומוס; ועם זאת, קודם היה הוא אישה. \ אבל עכשיו, את רואה, הוא פעיל בכל העניינים החשובים ביותר בעיר. \ אכן בגללו, ביום המתרגש לבוא \ נעשה מעשה כל כך נועז." שבתאי, אולי בעקבות הנדרסון, מתרגם: "הנה אגיריוס, שתמיד היה אישה, \ לובש כרגע את זקנו של פרונומוס, \ ואת רואה, הוא מנהל את כל העיר. \ בגלל גברים כמותו, אני נשבעת לך, נצא היום למעלל כל-כך נועז" (הדגשות שלי). ועוד, פרקסגורה מתכוונת לעטות את הזקן בעצמה, כמו הנשים האחרות, "שמא אחליט לומר משהו", קביעה ששבתאי משנה ל"שמא יקרה שאצטרך לנאום" (שורה 123; הדגשות שלי).

שינויים משמעותיים אחרים יש בשני קטעים חשובים בנאומה של פרקסגורה. באחד (בשורות 176 ואילך) מבקרת פרקסגורה את

האתונאים על יחסם למנהיגים. לדבריה, הפוליס משתמשת תמיד במנהיגים מנוולים, וכשהיא מפקידה את ההנהגה בידי אחר, הוא רע עוד יותר; האתונאים פוחדים מאלה שרוצים להיטיב אתם, אבל מחזרים אחרי אלה שאינם רוצים להיטיב. הניסוח כאן חשוב, מפני שפרקסגורה מבקרת בעיקר את האתונאים ולא כל כך את המנהיגים, והיא מתארת את יחסי הגומלין שבין העם למנהיגיו. תרגומו של שבתאי מחמיץ זאת: המנהיגים הם שהופכים להיות נושא המשפט ומושא הביקורת, ובמקום יחסי חיזור ודחייה הוא מדבר על "אנשים טובים" ועל "עושי צרות". בהמשך דבריה מבקרת פרקסגורה את המדיניות ההפכפכה של אתונה ואומרת (שורות 199-203): "אתם כועסים על הקורינתים, והם עליכם. \ עתה יש בהם תועלת לכם, היו גם אתם מועילים להם. \ הארגיונים טיפשים. הירונימוס חכם. \ צצה הישועה, אבל \ תרסיבולוס כועס מפני שהוא עצמו לא נקרא לעזרתכם" *ἀλλ' ὀργίζεται Θρασύβουλος αὐτὸς οὐχὶ παρακαλούμενος*. אבל שבתאי מתרגם: "היום אומרים שהקורינתים הם חיות, \ למחרת הם ידידים וצדיקים. \ לרגע מלהיבה יזמת הירונימוס, \ נדמה שהשלום בפתח, אבל אז \ תרסיבולוס השאפתן מסית אתכם." מילא החיות, מילא היעלמות הארגיונים מן התרגום, אבל מה קרה לתרסיבולוס? פתרון חלקי מצוי בהערה שמסמיך שבתאי לשורה 203 ובה הוא מסביר שבשנת 392 שכנע תרסיבולוס את האספה לדחות את היוזמה לשלום עם ספרטה. את ההסבר הזה נטל שבתאי מהנדרסון וכנראה החליט לשנות את הטקסט בהתאם למידע הזה; אבל הנדרסון עצמו מתרגם: "but *Thrasyloulos gets angry that you're not begging him to help you that you*. האם ייתכן ששבתאי אימץ את הקריאה של *ὀργίζεται*: Meineke, פועל שיש לו גם המשמעות "להתרברב" (ראו גם מהדורת אוקספורד של Hall & Geldart), אף שהנדרסון וכן אשר קוראים *ὀργίζεται* (פועל שתרגמתי לעיל "כועס")? אם זו הסיבה ל"שאפתנות" של תרסיבולוס, מן הראוי היה ששבתאי יעיר על הבעיה בטקסט ועל בחירתו.

זאת ועוד, בשורות 37-38 מסבירה אישה ב' לפרקסגורה מדוע לא עצמה עין כל הלילה: "כי בעלי, יקירתי (*ὦ φίλτάτη*) \ מכיוון שהוא

סלמיני (ראו לעיל)...". שבתאי הופך את פניית החיבה אל פרקסגורה ל"בעלי הטוב" ! כרמס, שמדווח לבלפירוס על אירועי אספת-העם, מספר שאֶוֹאיון נשא דברים שהם δημοτικωτάτους, כלומר: דברים שיש בהם כוונה להיטיב את מצבו של הדמוס, או דברים שמחניפים לדמוס, ואפשר אף לומר "דברים ברוח הדמוקרטיה" (שורה 411). אבל בוודאי אין הכוונה ל"דברים לאוזן ההמון"! גם הביטוי τῷ βουλομένῳ בשורה 987 איננו "רק אם ארצה"! ביטוי זה היה לנוסחה מזהה ומאפיינת של הדמוקרטיה באתונה; "(כל) מי שרוצה" הגדיר, למעשה, את האיסונומיה, השוויון בפני החוק, ואת שוויון ההזדמנויות. הנער, שמשמש בביטוי הזה אחרי שזקנה א' הזכירה לו את החוק החדש (זכות קדימה ביחסי מין לקשישות ולקשישים), מדבר בלשון פוליטית רשמית כהמשך לדברי הזקנה. גם לפני כן (שורות 982-984) משתמש הנער בלשון רשמית, הפעם בלשון מערכת המשפט, ולכן הוא נוקט לשון רבים; חבל ששבתאי משנה לצורת היחיד, שמפחיתה מרשמיות הניסוח. וכך משנה שבתאי גם את ה"פונדקים" ל"מוזגים" (שורה 154), ואת "אני מתנגד" ל"זה מחפיר" (שורה 155), ועוד ועוד.

בכתבי היד של הקומדיה הזאת, כמו באלה של מחזות רבים אחרים, יש בעיה של זיהוי הדוברים וחלוקת השורות ביניהם. גם המהדירים והמתרגמים בני זמננו נחלקים בשאלה זו. שבתאי הולך במקומות האלה (למשל, בדיאלוג שבין זקנה א' לבין הנערה) בעקבות תרגומו של הנדרסון ולא בעקבות המהדורה המדעית של אשר. אולי אין לצפות לדיון בסוגיה זאת בתרגום לעברית, אבל אפשר היה לצפות להערה קצרה המציינת את הקושי ואת בחירתו של שבתאי.

\*

בנספח מצטט שבתאי שלושה טקסטים, שקשורים בקשר רעיוני, ישיר או עקיף, לעלילת מהפכת הנשים. הטקסט הראשון, והמתבקש כמעט מאליו, הוא מתוך הספר החמישי של הפוליטיאה של אפלטון. כאמור, הדמיון בין דגם המדינה האידיאלית של אפלטון לבין הקומדיה של אריסטופנס הוא רב. מכיוון שהקטעים שמצטט שבתאי מדיאלוג זה הם מתרגומו של י"ג ליבס, אעיר רק שגם כאן ניכרת

בחירתו של שבתאי להתמקד בנושא שוויון המינים. הקטעים שהוא מצטט מהפוליטיאה דנים אך ורק בהשוואת תפקידי הנשים ומעמדן לאלה של השומרים, ולא בביטול הקניין הפרטי. ביחד עם המבוא יוצר אפוא גם הציטוט הסלקטיבי הזה את הרושם שהקומדיה של אריסטופנס עסקה בשוויון המינים.

בטקסט השני מביא שבתאי קטעים מתוך הביוגרפיה של דיוגנס מסינופה, מייסד הזרם הפילוסופי הקיני, מאת דיוגנס לארטיוס. בניגוד לציטוט מן הפוליטיאה, לא מקפיד שבתאי לציין באופן גרפי את המקומות שהשמיט מתוך הביוגרפיה כולה, וכך נוצר הרושם המוטעה שהטקסט המובא הוא כל הביוגרפיה, או לפחות ציטוט רצוף מתוכה. רק בהערה המלווה (עמ' 135) מציין שבתאי שבחר קטעים, שנוגעים לדמותו של הפילוסוף ולדרך שבה מימש את עקרונותיו (אף כי כל הטקסט של דיוגנס לארטיוס עוסק בכך). חסר לי גם מראה מקום בכותרת הציטוט (הביוגרפיה של דיוגנס מצויה בספר השישי של חיבורו הגדול של דיוגנס לארטיוס). אשר לתרגום, גם פה בולטת הנטייה של שבתאי להתעלם משמות אחדים ולהשאיר שמות אחרים, ללא כל הסבר הגיוני נראה לעין. למשל, בפסקה הראשונה בעמ' 124, מציין דיוגנס לארטיוס שעל-פי אחת הגרסאות הלך דיוגנס הקיני לדלפי או לִדְלִיוֹן. שבתאי מעדיף על דליון את "האורקל שבעירו", אבל במקומות אחרים בטקסט הזה הוא משאיר, למשל, את קרניון ומטרואון (כך, ולא מטריוון), ללא הסברים. כך נוהג שבתאי גם בשמות סופרים עתיקים, שדיוגנס לארטיוס מסתמך עליהם, ובשמות חיבוריהם. בעמ' 125, למשל, הוא משאיר את שמו של מניפוס, אך משמיט את שם חיבורו (מכירת דיוגנס) מבלי לציין את ההשמטה.

תרגומו של שבתאי בהיר וקולח, אך מכיוון שהוא חופשי למדי, הוא מתעלם לעתים מדקויות של גזעי הפועל ביוונית או של משמעויות שונות. למשל, בעמ' 124 מסופר על בואו של דיוגנס לאתונה. במקור כתוב: *καὶ ἄτε φύγας ὦν ὄρμησεν ἐπὶ τὸν εὐτελή βίου.* הפועל *ὄρμᾶν* קשה לתרגום; הוא מציין תנועה חדה קדימה, הסתערות, יציאה. אין הוא יכול לציין בהקשר הזה בחירה, שכן



קודמת לו סיבה: דיוגנס היה גולה. סביר אפוא שדיוגנס לא בחר בחיי פשטות באופן רצוני; חיים כאלה היו אילוץ המציאות, ורק אחר-כך נמצא להם גם צידוק אידיאולוגי. דוגמה אחרת מצויה בעמ' 125: מניפוס מספר (כאמור, בחיבורו מכירת דיוגנס): ὡς ἄλους καὶ πωλούμενος ἠρωτήθη – שבתאי מתרגם: "מניפוס מספר, שדיוגנס נתפס ונמכר בשוק העבדים". אבל אילו כבר נמכר, לא היה מניפוס ממשיך לספר על הדברים שאמר דיוגנס בשוק לכרוז ולקהל הלקוחות! הצורה הפרזנטית πωλούμενος מראה, שדיוגנס "הועמד למכירה".

עניין אחר הוא משחקי המילים שמצטט דיוגנס לארטיוס מפי דיוגנס הקיני. פעם מביא שבתאי את תעתיק המילים היווניות בסוגריים (למשל, בעמ' 125: לוגוס [שכל ישר], ברוכוס [חבל]; עמ' 127: טרופה [תזונה], טפה [קבורה]), ופעמים לא (עמ' 125: דיוגנס כינה את הסכולה [אסכולה] של אפלטון כולה [מרה שחורה], את הדיאטריבה [הרצאה] של אפלטון כינה קטטריבה [בזכוז זמן]).

מדוע בחר שבתאי לצטט מהביוגרפיה של דיוגנס הקיני? לדבריו, בהערה בעמ' 135, הוא עשה זאת "עקב מזגו הרדיקלי" של דיוגנס. ואכן, דיוגנס, כמו פרקסגורה, שובר מוסכמות וחי כאזרח העולם, ללא בית וללא נכסים. אבל חייו הם חיים סגפניים, רחוקים מאוד מהחיים הנהנתניים שמנהיגה פרקסגורה באתונה.

הטקסט השלישי הוא מימוס, מערכון בלשון שבתאי, של הַרוּדְס. גם כאן חסר לי מראה מקום מדויק יותר: זהו מימוס מס' 5 באוסף המימים של הרוודס. המימוס הוא תמונה מומחזת מחיי היום-יום, בפרוזה או במשקל שירי, ולרוב וולגרית. שבתאי אינו מסביר מדוע בחר במימוס הזה, אבל לנושא – אישה שמקנאה למאהבה-עבדה ומתכננת להענישו – יש קשר לגילויים הבוטים של תאוה מינית במהפכת הנשים.

גם כאן מצאתי כמה טעויות. שבתאי מסתמך על המהדורה של Cunningham בהוצאת אוקספורד, אך אינו נעזר בקומנטר שלו בתרגומו לשורה 14 (ἀρ' οὐχὶ μᾶλλον Φρύξ) שמסביר זאת כאזכור אליפטי לאמרה. שבתאי מתרגם: "מה אני? פריגית?" בשורה הבאה מתרגם שבתאי את ἢ σε θεῖσ' ἐν ἀνθρώποις (כלומר, "שמת

אותך כאדם [אף שאתה עבד] כך: "כשהכנסתיך גסטרוון, למיטה שלי". בשורה 42 מתעתק שבתאי את השם Δρέχων (Drechon) כדרך־קון. בשורה 63 הפך שבתאי את משמעות הפועל ἔθηκας, בהקשר שבו הוא מובא יש להבינו "האזיקים) אשר פשטת" ולא "אשר ענדת" (וראו הערת Cunningham). בשורה 64 יש לתרגם "כפי שאתה מוביל אותו" ולא "כי עוד תוביל אותו". ועוד דוגמה: בשורה 77 נשבעת ביטינה, הגבירה, באלה עלומה (οὐ τῆς Τύραννον) שבתאי החליט שמדובר בפרספונה. זוהי אחת האפשרויות שהעלו פרשנים, ובוודאי לא הבטחה שבהן. מן הראוי היה להעיר על כך.

\*

בסוף הספר מובאת, כאמור, רשימה ביבליוגרפית. מלבד המהדורות המדעיות והתרגומים שהשתמש בהם שבתאי, ימצא הקורא גם רשימה חלקית של מחקרים על הקומדיה העתיקה, על אריסטופנס ועל המחזה המתורגם כאן. רשימה זו משקפת גם היא את פרשנותו של שבתאי למחזה וחסרים בה, למשל, שמות של חוקרים מן ה"אסכולה האירונית", או מחקר חשוב על הרקע הכלכלי-החברתי למחזה זה ולמחזה פלוטוס, מחקר שהקורא ימצא בו עזר רב להבנת הרעיונות שמעלה פרקסגורה: E. David, *Aristophanes and Athenian Society of the Early Fourth Century B.C*, Leiden 1984.

לסיכום, אין לי ספק, שעל אף הפגמים שמניתי לעיל ייהנו הקוראים שאינם יודעים יוונית (ואולי גם אלה שיודעים) מתרגום קולח, בעברית של ימינו, תרגום שמכיל בתי שיר מחורזים ועגה ישראלית, ואולי אף יאמצו את החידושים "זינוס" ו"אונניה". למי שציפו לרוח הפיוט של אריסטופנס צפויה אכזבה, ואם יטרחו גם לקרוא את המבוא, הם עלולים לקבל מידע חלקי ומוטעה ולחשוב שאריסטופנס הטיף לשוויון בין המינים ולהוצאת האישה ממלאכת הבית. ועל כך חבל.

הרב אמנון בזק פרסם דרשה על פרשת כי תשא בעלון 'שבת בשבתו' המופץ בבתי הכנסת (גליון 949, כ' באדר א תשס"ג), ובה כתב לאמור:  
אהרן רק ביקש ליצור 'מושב' סמלי לקב"ה, בצורת עגל-כרוב, ולא ביקש, חלילה, ליצור תחליף לקב"ה. כשאמר אהרן לעם: "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים", הוא לא הצביע לעבר העגל עצמו, אלא למעלה ממנו.  
כפתור ופרח, אולם הפותח ספר שמות פרק לב, פסוק ד קורא שם: 'ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים'. לאמור, קריאה זו יצאה מפי העם ולא מפי אהרן...

## זכרון לראשונים – חיים וירשובסקי

חיים וירשובסקי, וילנה 1924 – ירושלים 1976. למד באוניברסיטת וילנה (משפט רומי); באוניברסיטה העברית (למודים קלאסיים; פילוסופיה יהודית וקבלה); ובאוניברסיטת קימברידג' (עבודת דוקטור בספרות והיסטוריה רומית). מאז 1949 לימד שפה וספרות רומית באוניברסיטה העברית (משנות החמישים פרופסור מן המניין). מן החברים הראשונים של האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים (משנת 1961). חוקר הספרות וההיסטוריה של רומי, הקבלה, והקבלה הנוצרית. ספרו ומאמריו בעניני ספרות והיסטוריה רומית עדין נקראים ונלמדים בכל אתר ואתר, וכן מאמריו בחקר הקבלה, שקובצו בכרך בשם בין השיטין. עבודתו החלוצית בחקר הקבלה הנוצרית הוציאה לו שם עולם, והוא נחשב למיסד שטח מחקר זה. המאמר המופיע כאן יצא לאור בחוברת 8 של בחינות בביקורת הספרות, בעריכת שלמה צמח, ירושלים ניסן תשט"ו.

## תרגומים מן הספרות הקלאסית

### מאת חיים וירשובסקי

#### תרגום הומירוס

הומירוס, איליאדה / אודיסיה. תרגום מיוזיט שאל טשרני-חובסקי. הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשי"ד

ספר ספר ומזלו. יש משום טראגיות בכך, שבו בזמן שטשרניחובסקי היה שקוד על תרגום הומירוס בהכ"סמטרים עבריים, הוכרעה הקף נגד המבטא האשכנזי הישן, שהיה שגור בפיו; וכשהופיעה, לפני כחצי יובל שנים, ה'איליאס' בעברית (טשרניחובסקי קרא לה 'איליאדה'), כבר הייתה חומה של הבדלי-מבטא ונגי' נה חוצצת בין התרגום לקוראיו, ובייחוד הללו מן הצעירים שבהם. והתחרה לגורל תרגומו נשמעת בדברים שבהם סיים את המבוא להוצאה הראשונה של ה'איליאס': 'אשוב אני בא ואומר: התרגום נע' שה בהכסמטר על יסוד ההברה האשכנזית והנגינה שמלעיל, ואל יבואו מבקרים בטענות שאינם מוצאים את המשקל, כשהם קוראים את השיר... בהברה הספ' רדית והנגינה הדקדוקית'. ברם, לא במה שיטענו המבקרים העיקר, כי אם כיצד קוראים הקוראים; וכבר בימיו של המתרגם ערעור זה על המבטא כאילו בא וחותך עתידו של התרגום.

על כך השיבה העברית החיה שבפינו תשובה שאינה משתמעת לשתי פנים, ושוב אין מקום לשאול כיצד קוראים הקוראים. אבל היום כאשר הוצאה חרשה של שירי הומירוס בתרגומו של טשרניחובסקי מוגשת לקהל, יש מקום לשאול שאלה אחרת: האם כדאי הוא התרגום הזה שנתעלם לשמו—ולו גם לשעה— מחוקי הנגינה השגורים בפינו, כדי שנוכל לקרוא כהלכה את ההכסמטרים שיסודם בנגינה שעבר זמנה? לדעתי כדאי וכדאי הוא שנעשה כך לשמו, ולא משום שאין עדיין בעברית תרגום אחר של הומירוס, כי אם משום שהוא תרגום בעל ערך רב בזכות עצמו. מבחינת הנגינה שירי הומירוס בתרגומו של טשרניחובסקי והשירה העברית המ' קורית שנכתבה במבטא האשכנזי ובנגינה מלעיל דינם אחד.

ההכסמטר העברי עניין חשוב הוא ומיוחד במינו, אבל אחרי ככלות הכל אינו אלא אחת הבעיות של תרגום הומירוס, ומן הדין הוא שלא נסיה דעתנו מן האחרות. כי הבעיות של תרגום הומירוס לעולם זמנן, כיוון שאין—וספק אם יוכל להיות—תרגום מחלט של הומירוס. לא זו בלבד ששפת התרגום משתנה מדור לדור, אלא שהבנת המקור הגישה לתרגומו משתנה אף הן בהמשך הימים. כל דור ודור על כרחו שהוא מחדש את תרגום הומירוס, ודורו זה, דור דוברי עברית במבטא הספרדי—לא כל-שכן, דווקא משום כך ראוי לנו לעיין בבעיות כלליות אחרות של תרגום הומירוס, כפי שהן מתגלות בנוסח העברי של טשרניחובסקי.

דבר זה, שקצב ההכסמטר העברי של טשרניחובסקי בתרגום הומירוס אינו מתיישב עם דרכי המבטא והנגינה שלנו, דומני, הוא שהסיה דעתנו מן החשיבות העקרונית של עצם המעשה שעשה טשרניחובסקי בשעה שתירגם את הומירוס לעברית בהכסמטר רים. אני אומר 'חשיבות עקרונית' מפני שמעשה זה יש בו משום הכרעה בשאלה גדולה ויסודית של תרגום הומירוס—שאלת הצורה. מן המפורסמות הוא שאין שני תרגומים, אפילו הם בלשון אחת ובני דור אחד, שווים זה לזה. אבל בין התרגומים הרבים של הומירוס אתה מוצא שהם שונים זה מזה תכלית שינוי לא בפרטיהם בלבד, כי אם גם—וב' עיקר—באפיים ובצורתם הכלליים. דבר זה חל על תרגומים בני דור אחד לא פחות מאשר על תרגומים בני דורות שונים. רבים בארץ מכירים את ה'אודי' סיה' בפרוזה אנגלית חדשה מאת ריו (Rieu). תרגום זה יצא לאור פחות מחמש שנים אחרי ה'אודי' בתרגומו של טשרניחובסקי. ואף על פי ששניהם קרובים בזמן, הרי כמעט שאין למצוא שני תרגומים של יצירה אחת שיהיו שונים זה מזה כמותם. ודבר זה בלבד דינו להוכיחו, שעדיין אין הסכמה אפילו בשאלה היסודית, באיזו צורה יש לתרגם את הומירוס?

## חיים וירשובסקי

זה שבתרגומך תהא אמיתית, על כרחך שתשנה את צביון הלשון ותסגנון של המקור; ואילו אם תעדיף להיות נאמן לצביון המקור, בעל כרחך אתה מתר- גם את המירוס בפרוזה שהיא פרוזאית רק למראית עין: אמנם אין בה קצב של שירה, אבל סגנונה הוא סגנון של שירה. בזה יהיה התרגום מעין פאראפראזה בלבד; ובה יהיה התרגום מעשה שעטנו.

נפנה עתה לתרגום הפיוטי בהרזוים. לפני מאה שנה בקירוב, בשעה שצורת התרגום בהרזוים היתה מקור בלתי מאוחר, טען מתיז ארנולד, במסתו 'על תרגום המירוס', טענה עקרונית נגד התרגום בהרזוים. טענה זו היא שהחריזה אינה נאה לתרגום המירוס משום שהיא מצמידה בעל כרחך את השורות זו לזו, שבמקור אינן תלויות זו בזו, ועל ידי כך משתנה שטף השיר. לפי עניות דעתי הדין עם ארנולד, שהרי אפי' לו בצורת החריזה הפשוטה ביותר, חריזה של שורות סמוכות, מחזירות אותנו אוניו בסופה של כל שורה וזוגית לסופה של השורה שלפניה, באופן שבתרגום יש למעשה צמדי-שורות, בעוד שבמקור אין השורות צמודות זו לזו בסופן, והקשר שבניהן, כל שיש בו, הוא קשר סינטקטי בלבד; ואין צריך לומר שחריזה מסובכת יותר מפרקת את השיר הרצוף לבתים בתים. עד כמה עלול אפיו של השיר ההזמרי להשתנות בעטייה של חריזה מעין זו, אפשר לראות מן הדוגמה שאביא מיד; ואני מקדים ואומר כי לשם הבלטת ההבדלים בחרתי בכוננה בדוגמה קיצונית. אבל תחילה נתבונן בקטע מה'איליאס' ד' / 422-8, בתרגומו של טשרניחובסקי:

קמֶשְׁבְּרִי יָמִים מְתַלְגְּלִים וְתִכּוּפִים עַל-חֹף רֵב-תְרוּעָה,  
בָּאִים מְתֻרְמָמִים בְּעֶטְוִה שְׁלֵרִית פְּעֻרֵי בֵית מְגַלְגְּלָתָם,  
הוֹלְכִים וְצִבִּים בְּלִבֵּים יִבְרָעִים רָעִים מְתַפְאָצִים  
אֶל תִּבְשָׁה וְבִקְוֹל, מְתַעֲקָלִים בֵּין צוּקֵי הַסֶּלַע.  
שׂוֹאֲפִים עַל וּמְתֻרְמָמִים, וְיוֹרְקִים קֶאֶף קָלִית, –  
בְּקָה נְהָרִי אֲנִי בְּנֵי הַצְּנָאִים בְּגִדוּדִים  
תִּכּוּפִים וְשׂוֹאֲפִי לָתֵם.

ותנה אותו הקטע בתרגומו האנגלי של גלדסטון (המדינאי הנודע):

As when the billow gathers fast  
With slow and sullen roar  
Beneath the keen northwestern blast  
Against the sounding shore :

יש שהם סבורים, שהשאלה אינה שאלה, משום שלדעתם דבר המובן מאליו הוא שאת המירוס יש לתרגם כצורתו, כלומר בדרך פיוטית ובהכסמטרים. אבל תולדות התרגום של המירוס מוכיחות בעליל, שדבר זה כלל וכלל אינו דבר המובן מאליו. הכל יודעים שהשירה האפית היוונית מראשיתה ועד סוף פה, במשך תקופה ארוכה מאוד של אלף וחמש מאות שנה בקירוב, נכתבה בהכסמטרים; הכל מודים ששירי רי המירוס ביוונית לא יתוארו בלי ההכסמטר. ואף על פי כן עובדה היא שמתרגמים מעטים בלבד בו- מנים החדשים תירגמו את המירוס בהכסמטרים. בעוד שרוב המתרגמים החדשים תירגמוהו שלא כצורתו. דומני, שנוכל ללמוד כמה דברים חשובים לענייננו, כשנתבונן בסוגים העיקריים של תרגומי המירוס שלא כצורת המקור. ורוצה אני לעמוד על שני סוגים בלבד: התרגומים בפרוזה ותרגומים בהרזוים.

נפתח בתרגומים הפרוזאיים. ודאי אין אני מתכוון לתרגומים פרוזאיים שנועדו בשביל לומדי יוונית, לקריאה בצד המקור. כן אינני מתכוון לתרגומים שנעשו בפרוזה משום שהמתרגמים נרתעו מפני השיר, רה או נתיאשו ממנה, מחמת קשיי התרגום הפיוטי. מתכוון אני לתרגומים שנעשו בפרוזה מטעמים עקרוניים ולא משום שהם קלים יותר. הטעמים הם מעין אלה: שירי המירוס הם סיפורי עלילה. ב'איליאס' נפרשת טראגדיה אנושית על יריעה של מלחמה גדולה. ב'אודיסיה' עלה לפנינו פרשת נדודים והרפתקאות גבורה. המירוס, אילו חי בימינו, היה כותב פרוזה ומספר את סיפורי-העלילה שלו בצורת רומאן. על כן נתרנם את המירוס בפרוזה ונגיש את סיפוריו לקורא זמננו בצורה שבה הסכיין לקרוא סיפורי עלילה. כך, בקירוב, יש שמנמקים את התרגום הפרוזאי של המירוס.

אפשר היה להסכים להנחות האלה, אילו כתב הר- מירוס את ה'איליאס' וה'אודיסיה' כדרך שכתב, למי של, הוראטיוס, את הסאטירות והמכתבים שלו, כלור- מר אילו היתה יצירת המירוס פרוזאית בלשונה ובסגנונה אף על פי שהיא כתובה בהכסמטרים. ברם אם שירה, שלא תחול להיות שירה אפילו תסלק ממנה את המשקל הפיוטי, משום שלפי הרגשתנו לשונה וסגנונה ודרכי הכתבה מידותיהם מידות פיוט מובהק הן, ולפיכך כשאתה בא לתרגם שירה זו בפרוזה, אתה עומד לפני ברירה: אם רצונך שהפרו-

## תרגומים מן הספרות הקלאסית

רחוקות אתה מוצא בהם את היתרונות שבטובים  
שלו, ועל הדבר הזה כדאי לעמוד, לא לשם שבח  
או גנאי, כי אם לשם לימוד.  
הקצב של ההכסמטר העברי יסודו בחליפות של  
הברות מוטעמות ולא־מוטעמות. לפיכך נוטה הוא  
מטבע ברייתו לצורה של הכסמטר שהמשקל הרגילי  
הראשונות שלו דומות לדאקטילים. לשון אחר: הכס-  
מטר העברי נוטה ללבוש צורה של חרוז בן שבע-  
עשרה הברות שהראשונה, הרביעית, השביעית, העי-  
שירית, השלוש־עשרה והשש־עשרה מוטעמות הן,  
כגון:

פְּנִי לִי | מְתָן עַן | קָבֵר / זֶה | בְּיַמֵּן | פְּיוֹן, שֶׁ | אֲנִי.

כל חרוז כזה בפני עצמו אין בו להלכה שום פגם. אבל  
כשבאים עשרות או מאות ואפילו אלפי חרוזים כאלה  
בהם אחר זה, מוכרח הרצף החרוזי להשרות שעמום.  
בהכסמטר העברי בצורתו המצוייה קשה מאוד להפיג  
את השיעמום הזה, משום שקשה מאוד ליתן בו 'רגל'  
בת שתי הברות במקום 'רגל' בת שלוש הברות.  
זכות גדולה היא לטשרניחובסקי שעשה מאמץ בעק-  
ביות ובשיטה להקדים רפואה למכה השיעמום של  
ההכסמטר העברי שיצר. "לכן אנוס הייתי — אומר  
טשרניחובסקי, עמ' 223 — להשתמש במקום הסי-  
פונדאוס בטרוכיוס (רגל בת שתיים הברות, והנגינה  
על הראשונה, דוגמת 'דרך'), כלומר ההכסמטר שלי  
הוא הכסמטר מעורב, כדי שלא לשעמם במוטוטוניה  
את הקורא וכדי לתת למשקל גמישות ידועה". פרי  
המאמץ הזה ניכר בחרוז כגון:

קָבֵר | שָׁה, שֶׁ | קָבֵר / וְ | אֶל־הָאָ | טָרִים,  
(איליאס, ד' 292).

ומחרוז זה אתה למד מה אפשר לעשות, כשהעושה  
מבין מה נדרש ממנו לעשות ויודע לעשותו. אני  
יכול לומר שמאמצי טשרניחובסקי דרכם הצליחה  
בכל מקום ומקום. אך הרושם שלי הוא שהשיגו  
בדרך הנכונה לפתרון הנכון גדולים יותר מכפי שמי  
קובל על הבריות.

הדבר שציינתיו כהישג נראה בעיני רבים כמכ-  
שלה, ואפילו ש. שפאן — במאמרו 'על האפוס החר-  
זי מירי ועל תרגומו העברי', 'הארץ' מיום 10.9.54 —  
אפילו הוא כותב כדברים אלה: "שימוש זה של  
טרוכיוס במקום ספונדאוס אמנם מכניס גיוון במב-  
נה החרוזי, אבל הוא הורס את השטף הירתימי של

First far at sea it rears its crest,  
Then bursts upon the beach,  
Or with proud arch and swelling breast,  
Where headlands outward reach,  
It smites their strength, and bellowing flings  
Its silver foam afar ;  
So, stern and thick, the Danaan kings  
And soldiers marched to war.

התרגום של גלדסטון הוא תרגום פיוטי יפה מאוד,  
אבל יכול אתה לומר עליו מה שאמר בנטלי בשעתו  
על התרגום המפורסם של פופ: It is a pretty  
Homer poem, but must not be called Homer  
שירי אבל אל יקרא עליו שם הומוס.

אין בדעתי לבקר את התרגומים השונים של הומיר-  
וס. מה שאמרת על תרגומי הומירוס בפרוזה וב-  
חרוזים לא בא אלא בשביל להראות בעקיפין, שלא  
מטעמים היסטוריים בלבד, אלא גם מטעמים אסתטיים,  
יש יתרון עקרוני לדרך תרגומו בהכסמטר על כל  
דרך אחרת. ודאי אין ללמוד מדברי, שכל תרגום  
בהכסמטר הוא מיניה וביה טוב מתרגום בלא הכס-  
מטר. גם תרגום זה יכול והוא תרגום רע, בעטיו של  
המתרגם. אבל אין בכך כלום משום יתרונה העקרוני  
של דרך התרגום הזאת. וייתכן ששאלת הצורה של  
התרגום ההומירי פניה מתחילתה פנים אחרות, אילו  
לא היה ההכסמטר עצמו עניין קשה מאוד. את ההכס-  
מטר יש לסגל לשפת התרגום, וסיגול זה הוא עצמו  
מעשה יצירה שאין עשייתה קלה. ומכאן אתה רואה  
גדולת מעשהו של טשרניחובסקי שקם ויצר הכס-  
מטר עברי!

מחמת המבטא הספרדי והנגינה הדקדוקית נעל-  
מים השיגיו של טשרניחובסקי בתחום ההכסמטר,  
אבל אין הם מבטלים אותם. ואני סבור שלהכסמטר  
רים שלו, אף על פי שכתובים הם בנגינה שעבר זמ-  
נה, יש בשבילנו יותר מערך היסטורי בלבד. אמת, יש  
בתרגום טשרניחובסקי לא מעט הכסמטרים לקויים,  
אם מצד הקצב או מצד המבנה, אפילו לפי קריאה  
בנגינה מלעיל. אלא שהלקויים מיעוט הם והטובים  
הם הרוב, כל שאפשר להם להיות טובים בעברית.  
ומן ההכסמטרים הטובים שלו יש ללמוד הרבה, גם  
בימינו. כי בתרגומים עבריים אחרים מן השירה הא-  
פית הקלאסית אין אתה מוצא את המגרעות שב-  
הכסמטרים הלקויים של טשרניחובסקי, אבל לעתים

כינוי גוף ומלות, הללו בדרך הטבע אינם כרגיל מלים עיקריות ושמעויותן מרובה במשפט. ולפיכך אין מטעמים אותן אלא לצורך הדגשה או הבלטה מיוחדת. אולם כשמלים אלה באות בראש ההכנסה מטר, שהטעם והנגינה, ש'איקטוס' ראקצנט, דבר אחד הם בעל כרחן מוטעמות הן, המלאכותיות שבי דבר צועקת עד לב השמים.

מלאכותיות זו אינה מחייבת המציאות. היא חול-דה של גישה שלא כהלכה לבעיית היחס בין האיקטוס לאקצנט בהכנסה. בנידון זה, דומני, עלינו ללמוד מן הרומאים, שהיו הראשונים שסיגלו את ההכנסה מטר לשפה שטבע האקצנט שלה הוא כטבע האקצנט שבשפתנו (בעוד שליוונית העתיקה היה 'אקצנט' שטבעו שונה מטבע ה'אקצנט' שלנו). בהכנסה מטר הרומי אנו מוצאים מה שהפילולוג הגדול ריטשל (Ritschl) קרא בשם "דיסהרמוניה הרמא" ניה של איקטוס ואקצנט. פירוש הדבר, בהכלית הקיצור הוא, שבארבע ה'רגלים' הראשונות של ההכנסה יש מקום למתיחות שבפירוד בין האיקטוס לאקצנט, ואילו בשתי ה'רגלים' האחרונות לעולם הם מתאחדים. בקריאה אמנותית, להבדיל מקריאה תם של תלמידים, יש לקרוא את שני החרוזים הראשונים של ה'איניאיס' כדלקמן:

Árma virúmque cáno, Troíae qui prímus ab óris  
Itáliam fáto prófugus Lavínaque vénit  
litora — etc.

הדעת נותנת שבהכנסה העברי אפשרית רק מידה פחותה של דיסהרמוניה בין איקטוס לאקצנט משיש בהכנסה הרומי, משום שאין בעברית, כפי שיש ברומית, הבדל ניכר בין הברות ארוכות לקצרות. אבל אין ספק בעיני שתיבתן גם תיתכן בהכנסה העברי מידת-מה של דיסהרמוניה, ולכל הפחות ב'רגלי' הראשונה, בלי שייפגם הקצב; ואפשר על ידי כך לגאול את ההכנסה העברי לפחות מן המלאכה תיות של התחלות תכופות במלים בנות הברה אחת. אל נא נשכח שאין עסקנו בהכנסה בודד. כשאנו קוראים את הומירוס אנו קוראים אלפי הכנסות בזה אחר זה, ואין מקום לחשוש שמא ישתבש הקצב אם מפקידה לפקידה יודמן חרוז שאינו מתחיל בהב-רה מוטעמת, או חרוז שיש בו מספר הברות הדרוש להכנסה אבל רק חמש הטעמות. מה שאני אומר אינו השערה בעלמא. דברים כאלה נעשו, ובהצלחה,

ההכנסה ומשמש הכשלה ועיכובים בשעת הקריאה השוטפת. והבלי שסתם שאן ולא פירש על איזה ריתמוס הוא מדבר: אם ריתמוס מוכני חזר, לפי הסכימה החדגונית של הכנסה בן שבע עשרה הב-רות שיש בו שש הטעמות במקומות קבועים, או על קצב של דברי שירה, כשהמלים מוטעמות לפי מש-מעוון במשפט ובליווי המשקל הזה, אין אני מוצא שום הכשלה ועיכובים בשעת הקריאה השוטפת (בנ-גינה מלעיל) של החרוז

קָכָה שָׁת, עֲזָבָם וַיִּקַּח אֶל-הָאֲחֵרִים.

אף על פי שיש בחרוז זה שני דאקטילים בלבד, משום שכל ההטעמות שבהרוז זה באות במקום שהן צרי-כות לבוא לפי טבע הנגינה מלעיל, היינו מטעמים את המלים הללו ממש באותו האופן לו באו כסדרן במסכת פרוזאית. ובה יתרונו השני של ההכנסה של טשרניחובסקי, בהכנסה הטובים שלו — כש-אתה קוראם בנגינה שבה נכתבו — יוצא הקצב מאליו, משום שאין טשרניחובסקי מטעים לצורך המשקל מלים שהמשפט אינו מחייב את הטעמתן.

כאן המקום להעמיד את הקורא על בעיה של ההכנסה העברי בנגינה הנכונה, שעדיין לא נמצא לה פתרון המניח את הדעת (כמעט שאמרתי: את האוזן). את ההתאמה הגמורה בהכנסה העברי, בין ההטעמה לצורך המשקל לנגינה הטבעית של המ-לים מקבלים על נקלה בנגינה מלעיל, אך בנגינה השגורה בפניו קשה להשיגה בלי אמצעי-דחק ומעשי אונס. ההכנסה העברי הושתת על ידי יוצריו על ההנחה, שכל מקום אשר בו הל בהכנסה הקלאסי 'איאקטוס' (Taktschlag, temps frappé, beat, ictus) חייבת לבוא נגינת המלה (accent). לפי הנחה זו חייב ההכנסה העברי להתחיל בהברה שבאה עליה תנ-גינה. דבר זה קל ופשוט בתכלית הפשוט במבטא שנגינתו מלעיל. אך במבטא שבפניו מיעוט שבמיעוט הן המלים שנגינתן באה על הברתן הראשונה, ועל כן נדירות התיבות שאפשר להתחיל בהן את ההכנס-ה. לפיכך אין תימה שכותבי ההכנסה במבטא הדקדוקי נוטים להסתייע במלים בנות הברה אחת לשם פתיחת ההכנסה, ויש תרגומים עבריים מן השירה היוונית שבהם שנים מכל שלושה הכנסה-רים מתחילים במלה בת הברה אחת. על ידי כך ניצלה הסכימה המטרית, אבל שכרה יוצא בהפסדה של השירה. רבות מהמלים בנות הברה אחת עברית הן



## תרגומים מן הספרות הקלאסית

דברי שירה שיש בהם כמעט כל המלים שיש במקור, ואינם חסרים דבר – זולת השירה שבמקור. אצל טשרניחובסקי נתקפתו לפעמים הלשון והקצב, אבל לא השירה של הומירוס. הגה הסיום היפה להפליא של השיר השמיני (553 ואילך) של האיליאס – בתרגומו:

קָשְׁבוּ כְּלֵאֲוֹתוֹ תְּהִלָּה נְסֻאִים עַל־שָׁדָה הַמִּלְחָמָה  
צִי נָקַשׁ וְנָאִים, וְרִבּוֹת מְשׂוֹאוֹת לְהִסּוּ.  
כְּמֹכְבֵי שָׁמַיִם מְוִהֲרִים, שֶׁעָשְׂרוּ לְכָנָה מְפִיקָה  
גְּבַהּ וְאוֹרוֹת, עַתְּ נָחוּ הַרוּחוֹת בְּמִרְחָבֵי הָאֵתֶר;  
וְנִשְׁקָפוּ מְצֻפּוֹת הַקָּרִים, וְצֹמֵי הַסְּלָעִים יוֹסִיעוּ.  
עֲקָשִׁי יַעֲרֹת נְיָאוּ, מִרְחָבֵי הָאֵתֶר יִגְלוּ,  
מֹכְבֵי קְרוֹמִים יִצְאוּ, וְגַל לֵב רוֹעֵה עֲרִירִים –  
כִּקְהָ שָׁם רָבוּ הַמְדוּרוֹת, הַצִּיתוּ הַסְּרוּיִים בֵּין גִּמְל  
קְסָנְחוֹס וּבֵין הָאֲנִיּוֹת, אֶל־מֹל פְּנֵי אֱלִיּוֹס הַמְּדוֹשָׁה.  
אֶלֶף מְדוּרוֹת הָאִירוּ עַל־פְּנֵי קַל־הַמִּישׁוֹר, וּבְאוֹר קַל־  
מְדוּרָה וּמְדוּרָה וּלְנִקְתָה תְּמַשִּׁים גָּבֵר יִשְׁבּוּ.  
וְעַמְדוֹת סוֹסִים לֹעֲצִים לִפְתָּה וְשִׁעוּרָה לְכָנָה,  
סוֹס סוֹס עַל־רַכְבּוֹ, מְתַפְּסִים לְאֵאוֹס עַל־כִּסֵּא תִפְאָרְתָה.

כך לתרגם יכול רק משורר. ואחד הדברים הגדולים שהמתרגם העתידי של הומירוס לעברית יכול ללמוד מתרגומו של טשרניחובסקי הוא שאת הומירוס יכיר לים – וצריכים – לתרגם רק משוררים.

### הרומאן של אפוליוס ותרגום-תרגומו

לוקיוס אפוליאוס, המור ההבדל, תרגם עמוס קינו, היצאת "ישראל", תל אביב, תשי"ד, עמודים 214 עמודים

[א]

מתוך שרידי הספרות הנובליסטית הרומית הגיעו אלינו שתי יצירות מופת: 'הסטריוקו' (כפי שרגי' לים לומר בימינו) של פטרוניוס רחמור הותב' של אפוליוס. מהרומאן של פטרוניוס נותרו רק קטעים, והמפורסם שבהם ידוע בשם 'משתה טרימאלכיר'. אבל הרומאן של אפוליוס נשתמר בשלמותו. הוא הדוגמה האחת של רומאן שלם ובעל היקף שיש לנו בספרות הרומית העתיקה. שם הרומאן, כפי שנמסר בכתבי היד, הוא 'מטא' מורפוזות', כלומר שינויי-צורה או, אם תרצו, גלגולי-

The life which others pay, let us bestow,  
And give to fame what we to nature owe.

פופ הביע את הרעיון של סרפידון בצורה פיוטית גוה. אבל בצורה לא הומירית לחלוטין, ולאו דוקא מפני שתרגומו אינו מדיק, כי אם בראש ובראשונה מפני שהוא תרגום ריטורי וסגנונו אינו פשוט ואינו בלתי אמצעי. ואם אתה קורא עתה את דברי סרפידון בתרגומו של טשרניחובסקי מיד אתה רואה מה בין תרגום לתרגום:

רְעִי, וְאֵלֶּי מִלְקָנוּ נִקְשְׁנוּ מִחוּץ הַמִּלְחָמָה,  
וְכָנָה לְצַד לֹא נִגְרַנוּ וְנִי אֶלְמָנֹת תִּלְקָנוּ –  
הֵן לֹא הָיִיתִי אֲזַי יוֹרֵד לְקָרֵב אֶל בֵּין קַל הַתְּלוּצִים  
אֶף לֹא שְׁלַחְמִי גַם־אוֹתָךְ בְּקָרְבִי, הוּא תְהִלָּתוֹ שֶׁל־גָּבֵר;  
אָפֹס קָצַת, כִּי סְבוּנוּ קַל־מוֹקְשֵׁי הַמְּנוֹת הַנְּבִימִים,  
אֶשֶׁה אֵינִי מְנַסֵּם מִקָּלֶט לְקַרְתָּמוֹתָ, נָא הִבָּה  
נִצָּא וְנִתֵּן לְאֶחָם, אִי הוּא יִתֵּן לָנוּ, תְּהִלָּתָהּ!

כשאמרתי בראשית דברי שתרגומו של טשרניחובסקי הוא תרגום בעל ערך גם בשבילנו, אף על פי שהקצב שלו לקה בעיניים של הבדלי מבטא ונגינה, חשבתי בראש ובראשונה על סגנון השירה ההומירית שנשמר בתרגום הזה. אמנם, כל מי שהשווה את תרגומו של טשרניחובסקי למקור היווני יודע שיש ויש מקום לטעון טענות מטענות שונות כנגד פרט זה או זה בתרגום. איני מתעלם מן הטענות הללו וחלילה לי לזלול בהן. אבל על אף הטעויות והשיבושים הלשר ניים לא יהיה זה פאראדוקס אם אומר שתרגומו של טשרניחובסקי עולה בהרבה על כמה וכמה תרגומים אחרים שהם מדויקים ממנו בהרבה.

מה אנו מבקשים בתרגום פיוטי? מה תפקידו של המתרגם דברי שירה? טיטלר (Tytler) במסתו הידיר' ע'ע' עקרונות התרגום' מביא את דנהם (Denham) שאמר על המתרגם של שירה: it is not his business alone to translate language into language, but poesie into poesie. (עניינו לא לתרגם מלשון ללשון בלבד אלא משירה לשירה). אין צורך להסכים למסקנות שהטיקו דנהם וטיטלר מן הכלל הזה, בש' ביל להסכים לעצם הכלל, שהוא בלא ספק נכון. אצל תרגום של דברי שירה אי אתה יכול לומר מעין מה שאומרים אצל ענייני ממונות: שמור על הפרוטות והדינרים יישמרו מאליהם. מצויים תרגומים של



## תרגומים מן הספרות הקלאסית

בר ומתוך חוויות שהתרגשו עליו. הלא אפוליוס העיר על עצמו לפני שופטיו, שהתקדש בפולחני-מסטורין של אלים רבים (Apologia, 55).

מחמת אופיו המיוחד של ספר י"א עלתה לא פעם השאלה, מה ראה אפוליוס לסיים סיפור 'מילטי' באוירה של קדושה. תשובות שונות ניתנו לשאלה זו, ולכל המסתעף ממנה, וכל תשובה ותשובה לפי טעמו של המשיב. \* נדמה לי, שניטיב לעשות, כש-נבדוק את הפניה הדתית שבסוף הסיפור, לא לאור כוונותיו הגלויות או הנסתרות של המחבר, כי אם לאור העלילה שברומאן, כי אל לנו לחשוב, ש'חמור ההוב' הוא מחרוזת של נובילות בלבד. אמנם הרבה סיפורים שלא מגוף העלילה משובצים בתוך הסיפור העיקרי, אבל העלילה שבסיפור החמור אינה בשום פנים מעין חוט שחרוזות בו הנובילות השונות, חוט שאין לו ערך משלו, וכל ערכו אינו אלא שהוא מאגד את הנובילות לכריכה אחת. אדרבה, יכול ואתה מסלק את כל התוספות הנוביליסטיות המכונסות בתוך הרוך מאך, ואף על פי כן תתקיים עלילה בעלת שיעור ומשמעות משל עצמה.

ראינו למעלה, שהמספר היווני של 'לוקיוס או החמור' סיים את סיפורו בדרך הטבע, כביכול, בעוד שאפוליוס נוקט לטיעו מן השמים, ונשאלת השאלה: כלום יש הגיון פנימי בסיום זה; כלום העלילה של לוקיוס אצל אפוליוס מחויבת מציאותה שיחיה סיומה בידיו-שמים, סיום המביא לפניה של שינוי הוויה מן הקצה אל הקצה בחייו של הגיבור ובגון קולו של הסיפור? לכאורה—אין הדבר כן. שהרי יכול לוקיוס לחזור ולהיות בן אדם אפילו לא יסיעוהו מן השמים. יודע הוא שהסגולה שבכוחה להחזיר לו צורת בן אדם גנוזה באכילת שושנים. כן הוא יודע, שימי האביב באו ובקרב ישוב ויפרח הפרח הגואל (29, X, עמ' 192 בתרגום העברי), ואמנם גם לאחר ההת-גלות של איזיס לא שב והיה לוקיוס החמור לאדם עד שאכל שושנים, ולמא נפקא מינה, שאכל פרחים הללו מידיו של כהן או שבעצמו נטל אותם משיח שושנים באחד הנגים? הלא השושנים עושות את המעשה המאני מאליהן, אבל הקורא את סיפורו של לוקיוס בעיון ובלא דעות קדומות עדי מחרה יעמוד על כך שאין הדברים פשוטים כל כך. גלגול זה שנתגלגל לוקיוס בחמור הוא גילוי אסונו של לוקיוס \* בשאלות אלו דן זה מקרוב מאמרו של אריה (הוא סר ליאון) סימון, 'חיות החוב' לאפוליאוס, בקובץ 'אש-כולות', ספר א', ירושלים תשי"ד, עמ' 11 ואילך.

אבל לא סיבתו. הגורל (Fortuna) האכזר הוא שעשאו לחמור, והגורל האכזר רודף את לוקיוס ואינו פוסק מלהביא עליו כפעם בפעם פורעניות חדשות כפי שנשמע לנו מכמה וכמה מקומות במהלך הסיפור (ראו: 2:3, VII, עמ' 114-5 בתרגום; 16, VII, עמ' 122; 17, VII, עמ' 123; 25, VII, עמ' 126; 24, VIII, עמ' 140; 1, IX, עמ' 146). וכסוף סוף זוכה לוקיוס לראות את זר השושנים ביד המהן, כפי שהבטיחה לו איזיס. מה הוא אומר? "אמנם ראוי אני ל'נך'—[זר הוא כידוע אות נצחון]—ענתה ידע" תי שבכוח ההשגחה של אלת האלות תגבר ידי על הגורל הנאבק עמי באכזריות" (deae maximae provi- dentia adlucantem mihi saevissime Fortunam su- perarem, XI, 12). ולאחר שחזר לוקיוס והיה לבן אדם אומר לו הכהן (XI, 15) שהיטורים שהביא עליו הגורל העיוור הוליכוהו בלא יודעים אל האושר של האמונה. מעתה הרי הוא בן חסותו של הגורל, אבל של גורל שיש לו עינים לראות. ולהלן מקרינו הכהן: הנה לוקיוס חוגג את נצחונו על גורלו— Lucie... us de sua Fortuna triumphat. הוזה אומר, סגולתה המאגית של אכילת שושנים יכולה להחזיר ללוקיוס יוס צורת אדם; אבל אין היא יכולה להצילו מתג-רת יד-הגורל האכזרית. כוח אחר דרוש כאן, שיבוא להצילו מסערת הגורל ולהביאו אל "חוף המנוחה ומזבח הרחמים". אפוליוס התיר את סבך העלילה ברוח אמונתו ודעותיו, ומכאן הפרשה הדתית בס' יום הרומאן שלו.

'חמור ההוב' הוא ספר רב עניין ופעמים, למשל באגדת ארוס ופסיכה, אפילו מרתק הוא את הקורא. אבל ספר שמו איננו; אהה מוצא בו מעט מאור מאותה שמחת חיים פשטנית, מאותו צחוק מלב קל, מאותו הומור סלחני שאתה מוצאם לרוב ברומאן של פטרוניוס. החיים שמתאר אפוליוס מלאים חושים ותאוות, אבל יש בהם גם מן האכזריות לשמה, מן השוד והרצח, בגידה הונאה, התגרוע מכל—מן הפ' חד; אימה מפני המופלא ממך, ומורא מפני סקרנותך הדוחפתך לחקור במופלא ממך. ואין סתירה בין חיים אלה ובין בקשת מפלט בחיק המסטורין של איזיס. אינני מוצא בספר תעמולה דתית, הסברה שהיתה לאפוליוס כוונת פולמוס נגד הנצרות תלויה, לדעתי, על בלימה, אבל נראה לי, שיש עניין ב'חמור ההוב' מבחינת תולדות הדת. בספר י"א תיאר אפוליוס להפ' לרא לא בלבד את האוירה של דת איזיס בימיו, אלא גם את החוויה של ה'conversio', גילוי אמונה של

האנגלי של גרייבס משום ש'חמור הזהב' בתרגומו העברי של עמוס קינן אינו אלא תרגום תרגומו של גרייבס. אמנם שמו של גרייבס לא נזכר בשער הספר העברי ואף לא בהקדמת מתרגמו. קינן אינו אומר אלא ש'התרגום העברי של הספר נעשה לפי התרגום החדשים לאנגלית, שהותאמו לדרישותיו של הקורא בן ימינו'. אבל תלותו של קינן בגרייבס, ובגרייבס דווקא, גלויה לכל מי שיש לו עינים לראות. ואביא דוגמה אחת. במקור (1, 21) כתוב:

Is finis nobis et sermonis et itineris communis fuit. nam comites uterque ad villulam proximam laevor-sum abierunt. ego vero quod primum ingressui stabulum conspicatus sum accessi et de quadam anu caupona ilico percontor: "estne, inquam, Hypata haec civitas?" adnuvit.

שפירושו: זה היה קץ שיחתנו והליכתנו בצוותא. האנשים שגלויתני אליהם שניהם פנו שמאלה לעבר חוזה סמוכה, ואני ניגשתי לפונדק ראשון. שנודמן לי בכניסתי ומיד שאלתי פונדקאית זקנה אחת: 'האזאת היא העיר היפטה?' גיעעעה לי הן בראשה. גרייבס (עמ' 41-42) מתרגם:

Here our ways parted. They turned off towards a group of houses to the left of the road; I went straight on.

CHAPTER II  
At Milo's House

I knocked at the door of the first inn I saw. An old woman opened it. "Good afternoon, Mother" I said. "Is this the town of Hypata?" She nodded without speaking.

הנה תרגומו של קינן (עמ' 18-19):  
"כאן נפרדו דרכינו. הם פנו לעבר קבוצת בתים משמאל הדרך; אנוכי המשכתי בדרכי ישר.  
פרק שני  
בביתו של מילו  
דפקתי בדלת הפונדק הראשון שנודמן לי. אשה זקנה פתחה לי. 'השלום עליך, אמי'. אמרתי. 'האם עומדות רגלי בעיר היפטה?'  
היא נדה בראשה ולא אמרה דבר."

ברור לגמרי, שהמתרגם העברי תרגם את תרגומו של גרייבס פסוק פסוק כצורתו, וההבדלים שבין שני התרגומים הם הבדלים שלא מדעת: מסתבר שאין המתרגם העברי יודע כי 'דפקתי בדלת' אינה 'דפתי'

אמת (ואין בכך כלום מהי אותה אמונה) והמפנה המכריע בחייו של אדם שבא עם הגילוי הזה. ועל כן דרך אגב, אין לומר שגיבורו של אפוליוס הוא אישיות מטושטשת ולא עקבית בהליכתה. ההרפתקן הסקרן נעשה למאמין עניו, לא מחמת טשטוש אישיו-תו על ידי אפוליוס, כי אם מתוך הפנייה הדתית שאירעה לו.

[ב]

עתה ננסה בתרגום שלפינו. לפני ארבע שנים, בקירוב, יצא לאור בסדרה 'ספרי-מופת של הוצאת פנגוויין' תרגום אנגלי חדש של 'חמור הזהב' לאפוליוס ש'התרגום הנודע רוברט גרייבס. \* סיסמתה של הסדרה הזאת היא: 'תרגומים חדשים לזרוע החדש'; וגם גרייבס נקט בתרגומו דרך של מודרניות. אבל דרך זו אצל תרגום של יצירה עתיקה אפשר שתתגלה בשתי פנים: מודרניות של התרגום ומודרניות של היצירה המתורגמת. ואין שתי מידות אלו שוות. כל לשון חיה נוטה להשתנות במרוצת הזמן, ולפיכך גם דרכם של התרגומים לשפות חיות להתיישן מחמת תמורות זמן אלו. וכשמדובר ביצירות מתורגמות שאין הדורות פוסקים מלקרוא בהן, יש צורך מפקדה לפי קידה בתרגומים חדשים שיהיו הולמים את לשון הדור. מודרניות שמשמעותה התחדשות מעין זו — ברכה רבה בה. מה שאינה כן מודרניות של היצירה המתורגמת. מתכוון אני למגמתם של מתרגמים מסוי-מים הכופים על היצירה צורה בת זמנו של התרגום, שתהא דומה כאלו חיברה לא בזמנו של המחבר כי אם בזמנו של המתרגם. במודרניות ממש זו נפתח פתח רחב לשינוי המקור בידים, ואפילו לסיי-לופו, ואפשר שלא מדעת. משניתנה רשות למתרגם לשנות מן המטבע שטבע המחבר, מי יאמר לו די, כשיתחיל להוסיף ולגרוע בשביל לסגל את היצירה למה שנראה בעיניו הלבוש המודרני המבוקש. וכך עלול המתרגם להגיע למעין 'עיבוד' היצירה המקורית. אפילו אם לא נתכוון מלכתחילה אלא לתרגמה בלבד. פעמים אירע כך לגרייבס. כל אימת שנטל רשות לעצמו להעדיף את טעמו דמיונו שלו על הנאמנות למקור.

אנוס הייתי לפתוח את דברי בהערות על תרגומו

\* The Transformations of Lucius, otherwise known as The Golden Ass, by Lucius Apuleius. Translated by Robert Graves. The Penguin Classics, 1950.

## תרגומים מן הספרות הקלאסית

אפוליוס כתב בסגנון מעושה עד כדי הצטעצעות בלשון. אינו נלאה מלבקש רשמים. חביבות עליו שורות של חוליות קטנות מקבילות זו לזו בתוכנן ובתבניתן, בהטעמותיהן ובסימיהן. יש אצלו הרבה מלשון נופל על לשון ומדמיון צלילים ושאר מיני עיטורים וקישוטים וסילסולים. כן הוא מרבה להשיג תמש במלים ישנות נושנות שכמעט נידחו מן הספר רות, וגם במלים שמקומן הרגיל בלשון שירה ולא בלשון פרוזה. ודאי, אין לשון כזאת ניתנת לתרגום כצורתה: אף על פי כן משהו שקול כנגדה דרוש כאן, שיהא רשמו על קוראי התרגום דומה או קרוב לרשמו של המקור על קוראיו. אבל תרגום בשפה קלה, שכיחה ורוגעת אי אפשר לו שיבוא במקום הסגנון הבזוכן והגדוש של אפוליוס, שבשעתו התיפעלו ממנו. אמנם בזמנים מאוחרים יותר ניתבו עליו חרפות על חרפות. עכשיו כל הרצח לחרף — יבוא ויחרף; אבל המתרגם את אפוליוס אינו בן-חרזין להתעלם מסגנונו. ואף על פי ששורת האמת מחייבת לומר, שתרגומו של גרייבס קריאתו געימה בזכות עצמו, והלוחאי המתרגם העברי היה מגיע למעלתו, הרי הדברים אמורים בלשון האנגלית, שכמה תרגומים של אפוליוס, וביניהם גם תרגום מדוייק, קדמו בה לנוסח גרייבס. לצדו של התרגום המדוייק יש באנגלית מקום גם לתרגום חפשי מאוד כתרגומו של גרייבס. אבל בעברית, שהתרגום הראשון נשאר על פי רוב בתוקף המסיבות תרגום יחיד, לא היה מקום לצאת בעקבות גרייבס, ותרגומו של קינן העמד במקום שאינו ראוי לעמוד בו.

לא באתי לבקר את דרכו של גרייבס, אבל מכיוון שתרגומו הוא שתורגם לעברית, הריני חייב להעמיד את קוראי התרגום העברי, שאינם מצויים אצל המ' קור הרומי, על עניין אחד שחשיבותו גדולה להבנת הספר כולו. לא פעם נשאלה השאלה מהו פשר הר' מאן של אפוליוס, שבתחילתו אדם נהפך לחמור במ' סיבות של פריצות ומעשי-כשפים ובסופו חוזר החמור להיות בן אדם באיירה של מסטורין דתי? כלום כל כוונתו של אפוליוס לשעשע את קוראיו בסיפורי מעשיות משונים, או שמא גם כוונה אחרת לו? \* גרייבס סבור שב'מטאמורפוזות' יש גם מעין אבטור ביוגרפיה רחנית של אפוליוס. לפירוש כזה של הספר יש לכל הפחות נקודת אחיזה מצד צורתו. הרומאן כתוב בגוף ראשון, כלומר גיבור העלילה

\* ראה הערה שכעמוד 58.

קה על הדלת, וכן אינו יודע שהעברי 'נד בראשו' להבעת צער ולא לאמירת הן, וכיון שהתרגום העברי אינו אלא תרגום תרגומו של גרייבס מן הדין שנראה מה בין זה למקור. גרייבס הוסיף מדמיונו את הד' פיקה על הדלת, את פתיחת הדלת על ידי הקנה, ואת ברכת השלום של לוקיוס. תוספות אלו פרטים של מה'בכך הן אצל תוכן הסיפור. אבל אצל קצב הסיפור ודרכו יש בהן משום שינוי, הואיל ויש בכך משום שינוי במערכת הדברים, בין הדברים שהמחבר מדלג עליהם, או פוטרם בשתיים שלוש מלים, לדב' רים שהעדיף להשתהות אצלם. שינויים כאלה, המ' צויים לרוב בתרגום של גרייבס, יש בהם רושם המצ' טרף קימעה קימעה ובסופו של דבר נמצא אפוליוס המתורגם מספר את סיפורו, לא לפי דרכו של אפול' יוס המקורי, אלא לפי הדרך שטעמו של גרייבס כפה על התרגום. זאת ועוד אחרת. הספר של אפוליוס מחולק במקור לייא ספרים המסומנים במספרים בל' ובל. בתרגומו של גרייבס (ושל קינן) יש ייט פרקים, וכל פרק ופרק כותרתו בראשו. ייתכן שהחלוקה של גרייבס נוחה יותר לקורא. אבל בין שהיא כך ובין שאינה כך ודאי שאינה לפי המקור, ופעמים מביאה הא לשינוי בסדריה הפנימיים של היצירה. ספר א' במקור מסתיים במקום שיש הפסקה במהלך העלילה העיקרית: לוקיוס, גיבור הרומן, עולה על יצועיו ונרדם. ואילו אצל גרייבס (וקינן) סיפורו של אריס' טומנס (סיפור שאינו שייך לעלילה העיקרית) עיקר הדברים בפרק א', והפיכה זו באה ומסיטה את ההט' עמה שבהפסקה מתחום העלילה העיקרית של הרומאן לצדן של החטיבות הנובליסטיות המשובצות בתוך הרומאן אבל אינן שייכות לגופו של הסיפור בכללו.

ומידה זו ודאי שמשנה את פני הדברים. ביחוד בולטת המודרניזציה של היצירה בסגנון התרגום של גרייבס. הוא כותב בהקדמתו (עמ' 10):

In my translation I have made no attempt to bring out the oddness of the Latin — — — paradoxically, the effect of oddness is best achieved in convulsed times like the present by writing in as easy and sedate an English as possible.

גרייבס ראה את הבעיה, אבל הוא השתמש ממנה בטענה אבסורדית, ולא פרדוכסית. וכל שתהא דעתו של אדם בן ימינו על סגנונו של אפוליוס, סגנון זה לא היה משונה בעיני בני דורו, כשם שסגנון הבארוק לא סגנון הרקוקו לא היו משונים בעיני בני זמנם.

היא עד מאוד. אם אשווה זאת אל מה שראיתי בקר רינתוס לאחרונה. אחד העוברים הכשדים הטיל ריג' שה בכל העיר בתשובותיו המדויקות שהשיב על כל השאלות אשר נשאלו. לפי המקור יוצא שלוקיוס היה איש קורינתוס (זוה מתאים למה שנאמר גם בדברי הפתיחה לסיפור על מוצאו מן "האיסתמוס של אפירה" היא קורינתוס), ואילו לפי התרגום יכול ואתה רואה אותו שהיה רק עובר אורח שנודמן לשם. ובדומה לזה אתה קורא בעמ' 206 (וגם כאן נאמן קינן לגרייבס): "בינתים פשטו השמועות על עלילותי ועל חסדה של האלה לכל עבר; גם אל עירי טדאורה הגיעה השמועה, שם כבר ביכו עלי כעל מת. מיד שכחו כל עבדי, משרתי וידידי את צערם ומיהרו אל קורינתוס..." במקור אין זכר לשני שמות הערים שבתרגום. במקור נאמר שהבאים באו ממולדתו של לוקיוס. המטאמורפוזיה של לוקיוס התרחשה, כפי שהוא מספר בעצמו. בעיירה קנבריאיה הרחוקה מקר רינתוס מהלך ששה מיל. אין שום קשרי לומר שקרוב לוקיוס ועבדיו באו כולם מקורינתוס אל קנבריאיה. ועל כל פנים, הסברה שבאו ממדאורוס לקורינתוס אין לה אחיזה בטקסט.

הייתי יכול לסיים דברי במקום זה, אילו השכיל קינן לתרגם את גרייבס כהלכת. דא עקא. שיש בתר-גומו של קינן גם חסרונות משלו עצמו. לשון מקורו האנגלי מבצבצת לפעמים מתוך העברית שלו, כגון "חובה עליכם להבין" (עמ' 187) — you must understand, "הוראתו במקום זה — "צריכים אתם לדעת", "אלים נכבדים ואלות" (עמ' 107) — Right honourable gods and goddesses. כלום אינן נכבדות?! "נושא הספל" (עמ' 103) — cup-bearer. משרת בא להזמין בשם גבירתו את לוקיוס לסעודה. גרייבס מתרגם את דבריו בדפוסי לשון המקובלים באנגליה. קינן מתרגם את גרייבס מלה במלה כצור-תה האנגלית, והנה התוצאה (עמ' 50): "מיטב האי-חולים מאת הגבירה ביררהינה. ולוא יואיל האדון ברוב טובו לזכור את הזומנה לסעודת הערב, אשר האדון הואיל לקבלה בנדיבותו אמשי". ידעו אנגלית ודאי בידם להחזיר את הנוסח מתוך העברית. "אם כה ואם כה, בחשבי על כך, הרי אם..." (עמ' 56) — And anyhow, when I come to think of it, if...

בצדד של החטאים ללשוך, אתה מוצא גם חטאים לעניין שיוצאים מאי ידיעה של פירוש המלים ואי ידיעה בעניין גופו כאחת בנוסח האנגלי. הדבר הגרוע מכל שנתקלתי בו עד עתה נמצא בעמ' 197. בתפי-

הוא המספר גופו, וכפי שכבר ראינו, בסוף הסיפור באמת אין בין המחבר ובין גיבור העלילה ולא כלום. לפיכך עמדו ודרשו: כלום כל הסיפור על לוקיוס נועד לשקף את נסיונות המחבר החזיונית, או החטיבה ההיתית האחרונה בלבד נועדה לכך? לשון אחר: האם גיבור העלילה המספר את סיפורו והמחבר כותב הספר בן אדם אחד הם בכל מקום ומקום, או כך הם במקום מסוים שבסוף העלילה? והא פתרון הבעיה הדקה הזאת לכאן או לכאן, אך ברור על כל פנים שאי אפשר לפתור אותה מתוך שמניח אתה מראש את הפתרון הרצוי לך ורואה אותו עובדה קיימת. אבל זהו המעשה שעשה גרייבס, ואין כוונתי למבוא שלו כי אם לתרגומו גופו. בדברי הפתיחה לסיפור אתה קורא אצל קינן (המתרגם מגרייבס מלה במלה): "עתידי אתה להתענג על ספור מוזר זה, שהוא מתרחות מעשיות-התוליים... וקראתיה בשם 'גלגוליי', הרשני נא להציג עצמי בפניך. אני הוא לוקיוס אפר' לזאוס, יליד טדאורה אשר בצפון אפריקה, נצר לשור רש יונוי עתיק-יש". המלים המודגשות אינן במקור הומוי, והוספתן געמיה מלכתחילה לפני הקורא עניין זה, שהמחבר וגיבור העלילה אדם אחד הם, כאילו עובדה כאן שאין להרתר אתריה. אבל מניין לו לגרייבס שהאיש המוצג כאן לפני הקורא הוא המחבר ולא גיבור העלילה? הלא שום שם לא נזכר כאן, ומי לדינו יתקע כי המחבר אינו משחק כאן במשחק מחבואים, כביכול עם הקורא, ומדבר בפתח? חת הספר פעם כמחבר ופעם כגיבור הסיפור? ומנין, דרך אגב, הבטחון ששמו הפרטי של אפוליוס היה לוקיוס, כשמו של גיבור הרומאן? הלא שם זה אינו בא בקדומים שבכתבי היד, ונמצא רק במאוחרים שבהם.

ברור הדבר, שגרייבס התאים את הטקסט של אפול' יוס לתפיסתו של האופי האבטוביגראפי של הספר והוא עשה כך לא במקום זה בלבד. לוקיוס, גיבור העלילה, עוד קודם שנהפך לחמור מספר פעם על מגיד-עתידות כשדי "המסעיר" כעת בתשובותיו המופ' לאות את כל העיר אאזאן בקורינתוס" Corinthis nunc apud nos passim Chaldaeus quidam hospes miris totam civitatem responsis turbulental, II, 12. הנהגה בתרגום העברי (הנאמן בזה למקורו האנגלי) אתה קורא (עמ' 30) "סבורני, כי דרך נבואה נאמנה

\* והא הדין לגבי המלים "בילדותי חובאתי לאחונה ללמוד" ותי ממששט הסמון, במקור נאמר: שם למדתי.

## תרגומים מן הספרות הקלאסית

תרגום שכה, אילמלא היה צחוק זה משבחה של הספרות העברית.

הארכתי את הדיבור בשביל שיראו כל הנוגעים בדבר, מה עלול לעשות תרגום מכלי שני, ללא זיקה למקור וללא ידיעת העניין. חוששני שהתרגום של פנינו אינו תופעה יוצאת דופן, אלא אות מבשר סכנה. והסכנה ברורה ומוחשית. הצורך בתרגומים גדל והורג לך, ומספר המתרגמים הבריאים פוחת והולך. שוק הספרים אינו מחכה, ואם לא ייעשה דבר של ממש להכשיר ולעודד מתרגמים בני-סמכא שיתרגמו מכלי ראשון, יתפשטו תרגומים כושלים ומכשילים מכלי שני.

לתו של לוקיוס אל מלכת השמים. את הפסוק של גרייבס

or whether as Artemis, the physician sister of Phoebus Apollo, reliever of the birth pangs of women, and now adored in the ancient shrine of Ephesus

תרגם קינן: "ואם ארטמיס הנך, אחותו של פבוס אפולון המקל על צירי לידתן של נשים, הנערצת במקדש העתיק באפזוס". אי ידיעה של העניין וידיעה פגומה בלשון האנגלית חוברו יחדיו ועשו את אפולון לאל המקל על צירי-הלידה. ודאי אפשר לעשות לצחוק

\* \* \*

ספרו של יוחנן גלוקר, בגדיה החדשים של הפילוסופיה היוונית, עמדה/ביתן, תל-אביב תשס"א 2001, מותח בקורת יסודית על החוברות של שמואל שקולניקוב, תולדות הפילוסופיה היוונית א'-ג', שיצאו לאור בהוצאת האוניברסיטה הפתוחה בשנים תשנ"ז-תשנ"ח, 1997-1998, כספרי הלימוד בקורס "פילוסופיה יוונית" של האוניברסיטה הפתוחה.

גלוקר מוצא בחוברות אלה – ובשני ספרים אחרים של אותו מחבר, שגם הם מוגשים לתלמידי האוניברסיטה הפתוחה כספרי חובה בקורס – "מקומות שהמידע המופיע כאן דומה בהם דמיון מלולי מפתיע לקטעים מספרים בעברית ובלועזית שיצאו לאור זמן רב לפני פרסום הספרים שלפנינו"; "שגיאות בסיסיות ביוונית ולטינית"; "עבודה המתבססת במדה לא מעטה כלל וכלל על תרגומים ועל ספרות משנית – לעתים אף ללא הבנה יתירה של דברים הנאמרים באותם תרגומים ובאותה ספרות משנית"; "שמות שגויים לכמה מספריהם של מחברים עתיקים, עובדות היסטוריות שלא היו ולא נבראו, או בטויים עבריים מוזרים וכבדי משמעות". ועוד: "רעיונות שפילוסוף זה או אחר מעולם לא אמרם מיוחסים לו כאלו ברור לחלוטין שזאת היתה דעתו"; "סתירות בין דברים הנאמרים על אותו פילוסוף מעמוד לעמוד, ולעתים באותו עמוד עצמו". "קשה לגלות בדיונים הפילוסופיים שבספרים אלה מדה גדושה של חשיבה שיטתית וצלולה".

ציטוטים אלה לקוחים מדברי הסכום בעמודים 83-85. לכל אחד מדברים אלו מובאות בגוף ספרו של גלוקר דוגמאות, בלויית דברי הסבר ונתוח.

למיטב ידיעתנו, ספרים אלה עדין משמשים כבסיס לקורס "פילוסופיה יוונית" הניתן מטעם האוניברסיטה הפתוחה. הם גם מופיעים בביבליוגרפיות לקורסים בפילוסופיה יוונית בכמה מן האוניברסיטאות בישראל.



## Missed Poetics

While Aharon Shabthai's translations of Aristophanes' *Ecclesiazousai* (Schocken Publishing House, Tel-Aviv 2003) generally flows and conveys the unrestrained and hilarious spirit of the comedy, there are some flaws both in the introduction and in the translation itself. Shabthai presents the play as a serious proposal by the playwright in favor of transferring to women the management of state affairs, but in presenting it as such, he ignores the ironic implications of this 'feminist' revolution. Although the women abolish private property and replace the institution of marriage with sexual freedom, the members of both genders are to continue in their traditional roles: the women will cook and sew for the men; the men will enjoy life. Moreover, there are some factual errors in Shabthai's historical background, while his reliance on J. Henderson's introduction to his English translation occasionally becomes misleadingly selective. The translation itself is not without shortcomings: it uses low speech when an elevated style is required, and vice versa; it overcomes the problem of jokes and puns based on names and issues by ignoring them and replacing them with Israeli slang; it omits some words, while adding others which are not in the original text; it uses rhyme, something the ancients Greeks did not do; and finally, it misconstrues the syntax of some phrases. The Hebrew reader will undoubtedly enjoy reading the translation, but, as this review indicates, a certain amount of the original poetics is lost.

could cite some other absurdities of that ilk. I regard this article as a dangerous specimen of a hermeneutic approach now becoming all too fashionable, according to which the text matters very little, and one can pick and choose from it whatever one wishes to emphasize, misinterpreting it in the process to suit one's 'higher' insights. This seems to be what Zamir calls 'exegesis' and 'metaphilosophy'.

John Glucker

## Socrates' Pyjamas

This article is a response to a Hebrew article, 'Phaedo's Hair' by Dr. Tzachi Zamir, published recently in the Hebrew philosophical quarterly *Iyyun*. I point out in it that, although some Greek words appear in the article, Zamir's treatment of some of them renders his knowledge of Greek extremely dubious, to say the least. His main thesis – that by stroking Phaedo's hair, Socrates gives the lie to his whole philosophical way of life, which consists in rejecting the material world and aspiring to pure immaterial truth – is supported by 'meta' considerations of his own making, bearing no relation to what we have in the major part of Plato's *Phaedo*. The arguments, which do occupy the major part of the dialogue, are briefly dismissed in one paragraph, *en gros*, as unconvincing – although some of them, we are told in the text of the dialogue, convinced everybody except Simmias. The implication is that Plato wasted his time on all these arguments – indeed, on most of the dialogue – while the dialogue's main point is that Socrates yields to the realities of the material world in the very brief episode of stroking his friend's hair. Zamir also adds that, since Simmias and Cebes compare themselves to frightened children, they – and all present in Socrates' cell – are also children in the sense of being resolute and unhesitating in their beliefs, as children usually are; and that Plato himself, by writing in dialogue form and making only others speak, was the prototype of the 'quoting philosopher', uncommitted to anything, thus creating the long tradition of mysology in Western philosophy. One

Moshe Shokeid

## Who is to Blame for the Moroccans' Predicament?

Some Comments on Eitan Cohen's book:

*The Moroccans – The Negative of the Ashkenazim,  
Resling Publishing, Tel Aviv 2002 (in Hebrew)*

The author employs a radical approach, opposed to contemporary popular critical sociological theories that attribute most of the difficulties experienced by Middle Eastern Jews to the paternalistic and discriminatory treatment inflicted on them in Israel by the veteran Ashkenazi agencies of absorption. Cohen, a Moroccan by birth, claims that Moroccan Jews carried with them a cultural tradition that negated institutional modes of organizational rationality. Characterized by individual freedom of action and the Moroccans' endorsement of charismatic leadership, their social habits have been in contradiction with the political institutional order, the social order and the social codes of Ashkenazi Jews. Thus it was a clash of cultures rather than the conflict between two socio-economic classes that determined the painful meeting of the Moroccans with Israeli veterans. The review comments on the strengths and weaknesses of Cohen's representation of the "Moroccan problem".

with inconsistencies and contradictions. The author claims, for instance, that his aim is not to write a cultural history of what really happened, and that he is not concerned with Greece "as it really was", but only with its ideal image. But later on, we read that his intention is to describe the relations between Judaism and Hellenism "as they really were, with all their complexities". As a result, the reader never knows for sure whether he is moving in the world of facts or in a hall of mirrors and projections. This ambiguity is never resolved throughout the book.

Most historical facts are incorrect. Quotations and paraphrases from secondary literature display a lack of comprehension. Quotations from primary sources in Greek and Latin are full of orthographic and grammatical mistakes, which proves that the author does not have even a smattering of the classical languages. There is good reason to believe that the author has never read any writing of an ancient author *in extenso* even in translation. Quotations from ancient authors have been picked out at random from secondary writings and lumped together with complete disregard for context and meaning. The text and annotations contain numerous references to books and articles. But the names of their authors and their titles are so badly mutilated by numerous orthographic mistakes that they are of no use to those who try to benefit from them. Many times the author mentions scholarly books and articles he has never read, in order to convey the false impression of possessing an extensive erudition. On the other hand, he paraphrases (often wrongly) works of outstanding scholars without mentioning them in the text or in the annotations.

Summing up, one can only deplore the lack of judgement of those who decided to publish a book of such poor quality.

# English Abstracts

Raphael Freundlich

## Judaism and Hellenism in a Distorted Mirror

The title of Yaacov Shavit's study *Judaism in the Greek Mirror and the Emergence of the Modern Hellenized Jew* is partly misleading and partly based on false premises. Opening this book, the innocent reader will probably assume that considerable portions of it are devoted to the portrayal of the Jewish people in Hellenistic literature. But this subject is hardly treated at all. On the other hand, the use of the stereotype Modern Hellenized Jew suggests that a parallel may be drawn between modern westernized secular Jewry and its alleged counterpart in the Hellenistic and Hellenistic-Roman periods. It is easy to prove that there exists no factual base for this equation, although it is current in some Jewish circles.

The book displays a deplorable lack of knowledge and scholarly competence on every page. One would assume that a writer whose "modest" aim is to depict the struggle between Judaism and Hellenism from its beginning, throughout the ages, up to our own times, would possess a broad knowledge of classical antiquity, Latin and Greek, Talmudic literature and western intellectual history. Furthermore, such an undertaking requires a keen critical sense, an application of sound judgement and a broad understanding of historical development. Unfortunately, the writer lacks all these qualities. His book is poorly written and lacks logical structure. Its various parts and chapters are loosely connected by some kind of erratic association. The attentive reader is constantly confronted



# Katharsis

## A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 1, spring 2004

Editors: John Glucker, Doron Mendels, Moshe Shokeid

Advisory Editorial Board: Ron Barkai, Bezalel Bar-Kochva,  
Rachel Birnbaum, Yehuda Friedlander, Moshe Gil, Asa  
Kasher, Elisha Kimron, Michael Mach, Hannah Rosén, Zeev  
Rubin, Emanuel Sivan, Daniel Sperber, Meir Sternberg,  
Yaacov Zusman

Correspondence should be addressed to:  
P.O.B. 39352, Tel Aviv 61392

e-mail: [katharsis\\_periodical@yahoo.com](mailto:katharsis_periodical@yahoo.com)

Publisher: Mezaref - non-profit organization no. 58-041-  
192-4, in collaboration with Carmel Publishing House,  
Jerusalem

Published with the generous assistance  
of the Shores Charitable Fund

© All rights reserved 2004