

# קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת  
במדעי הרוח והחברה

גיליון 2, סתיו תשס"ה



העורכים: יוחנן גלוקר, דורון מנדלס, משה שוקד

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, משה גיל, איל זמיר, אסא כשר, מיכאל מאך, ששון סומך, עמנואל סיון, יהודה פרידלנדר, מנחם פרידמן, 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' 4-192-041-58  
יוצא לאור על-ידי כרמל, ת"ד 43092, ירושלים 91430

החוברת יוצאת לאור בסיועה הנדיב של קרן שורש

© כל הזכויות שמורות, 2004



## תוכן העניינים

5	דבר המערכת.....
	שלמה דשן
	תיאוריות ותעודות בחקר יהודי בגדאד :
7	על ספרו של יהודה שנהב.....
	רחל צלניק-אברמוביץ
18	דמוקרטיה עכשיו ! : על ספרו של אפרים דוד.....
	אלי פרנקו
	הודו האימננטית ואירופה הטרנסנדנטית :
31	על ספרו של שלמה בידרמן.....
	משה שוקד
46	מצוקות בדיסציפלינה : על מאמרו של אלק אפשטיין.....
	בת-ציון עראקי קלורמן
	יהודי תימן, העלייה השנייה ותנועת הפועלים – אפלייה על בסיס
53	תרבות-רעיוני או כלכלי ואתני ? : על מאמרו של יוסף גורני.....
	הנרי וסרמן
	כיצד להמציא תחייה תרבותית יהודית בגרמניה של רפובליקת
69	ויימאר : על ספרו של מיכאל ברנר.....
	יוחנן גלוקר
95	עד כאן : על תרגום רינון לפואטיקה.....
149	זיכרון לראשונים : יעקב פליישמן ; חיים וירשובסקי (השלמה).....
161	תוכן גיליון 1.....



ניצולי שואה בני קהילת דארמשטאט בגרמניה על חורבות בית הכנסת של קהילתם, 1952. ראה מאמרו של הנרי וסרמן על יהודי גרמניה לפני השואה.

## דבר המערכת

הואיל ובכתב עת מדעי עסקינן, איננו מתכוונים להגיב על מספר מועט של התפרצויות זעם שהתפרסמו בעיתונות היומית על הגיליון הראשון של *קתריס*. נראה כי ה"מבקרים" לא טרחו כלל לקרוא בעיון את המאמרים שהופיעו שם. לעומת זאת ברצוננו להדגיש חזור והדגש כי *קתריס* נוסד כדי לתת מענה הולם לחוסר המשווע בכתב עת לביקורת על ספרי מדע בעברית במדעי האדם המנוהל על ידי החוקרים עצמם, ולא על ידי ארגונים לא מדעיים ועיתונים יומיים. אין *קתריס* בא להתחרות בכתבי עת המתמקדים בנושאים ייחודיים, וגם אינו מתכוון להתחרות במדורי הביקורת של העיתונות היומית שבהם מופיעות לעיתים מזומנות ביקורות הנכתבות שלא על ידי אנשי מקצוע מובהקים, וככלל אין בהם מקום לביקורות מקצועיות ארוכות ומפורטות.

המערכת ומועצת המערכת של *קתריס* יעמדו על כך כי הביקורות תכתבנה על ידי מומחים ותהיינה ככל האפשר משוללות פניות פוליטיות מסוגים שונים. נשקוד על כך כי הביקורת תהיה לגופו של עניין. ואכן הקורא ייווכח כי ב*קתריס* 2 מופיעות ביקורות מחמיאות ופחות מחמיאות, אך הוא יכול להיות סמוך ובטוח כי אין כאן הגיגים של מן דהו על ספר זה או אחר, אלא ביקורת מעמיקה שנכתבה על ידי מומחה בשיח האקדמי של הנושא העומד לביקורת.

הנושאים בעול *קתריס* נתמכים על ידי מספר גדול מאוד של אנשי אקדמיה מאוניברסיטאות המחקר הסוברים זה זמן רב כי אין להם במה משלהם לביקורת רצינית ואמיתית בכל הנוגע לספרי מדע היוצאים בשפה העברית. אנו תקווה שהמשך המפעל ייתן מענה לחוסר משווע זה.

ברצוננו להתנצל על כך שבחוברת הראשונה נדפס מאמרו של חיים וירשובסקי באותיות קטנות מדי, וכי הושמטו ממנו שני עמודים, המופיעים להלן. כמו כן נפלה טעות בשנת לידתו (1914 ולא 1924 כפי שנדפס בעמ' 116 בגיליון הראשון). בעמ' 55 נדפסה שורה אחת

## דבר המערכת

פעמיים. בתמצית האנגלית, עמ' VII, מופיעות המילים the ancients  
Greeks וצריך להיות the ancient Greeks. בצד האחורי של הכריכה,  
במקום "הדיוקן" צ"ל "הדיוקן".

המערכת

## תיאוריות ותעודות בחקר יהודי בגדאד

יהודה שנהב, היהודים הערבים:  
לאומיות, דת ואתניות<sup>1</sup>

מחבר הספר, הסוציולוג פרופ' יהודה שנהב, התחיל את הקריירה שלו בחקר ארגונים תעשייתיים ובתיאוריות הקשורות בכך. בשנים האחרונות הוא עשה תפנית מסקרנת. כעת הוא משקיע רוב מרצו בתחום שבו יש לו מעורבות פרטית, חקר יהודי המזרח בישראל, ובמיוחד חקר יהודי עיראק, קהילת המוצא שלו. טבעי הדבר, שהמחבר יביא לעבודתו הנוכחית מיומנות מן העבר שלו, והיא שליטה בתיאוריה סוציולוגית, הפעם מתחום האתניות, הלאומיות והקולוניאליזם. קטעי סיכום של תיאוריות מרובים בספר ותופסים דפים רבים. להמחשה: ההפניות למושג "קולוניאליזם" לנגזרותיו ממלאות לא־פחות מחצי טור באינדקס הנושאים בסוף הספר. רוב הדיונים מוטים תוך תקינות פוליטית כנגד תופעות אשר, על פי תיאורטיקנים אופנתיים, ניתן לתייגן כ"אוריינטליזם", "קולוניאליזם" וכיו"ב. אך לספר גם תכנים אנושיים בעלי חן. המחבר חושף את עצמו ואת משפחתו ומתאר אישים מעניינים, בפרט סבתו ואביו. הוא ממחיש לנו את זעמם, המאופק והעצור, על מה שאירע להם. הקורא גם מקבל מבט קרוב על כמה אישי ציבור מיוצאי עיראק בישראל. בקטעים האלה מתקרב שנהב לתאר את האנשים כדמויות אנוש מורכבות, כמעט טראגיות. ואחרי שהאריך בכתיבה ביקורתית על מעללי "המימסד הציוני ההגמוני" המתועב עליו, מסיים המחבר את חיבורו בנעימה מפויסת על כמה אישים מיהודי עיראק שעזימו הוא

<sup>1</sup> ספרית אפקים, עם עובד, תל־אביב תשס"ג, 291 עמ'.

חלוק. זה ספר מורכב: משמים וחינני, חכם אך גם מתחכם, מלומד וגם מרפרף, עצוב, ובעיקר זועם. והקורא נשאר עם תהייה לא-פתורה, על מה יצא הקצף?

המרכיב התיאורטי בולט בספר. בעוסקו ב"שאלה המזרחית" ובהיסטוריה של "היהודים-הערבים", מוטרד המחבר מכך, ש"עדיין ממעיט הדיון האקדמי הקנוני בחשיבותו ומסתייג משימוש בניתוח הפוסטקולוניאלי". ולכן לדעתו, יש "צורך להשיב את ההיבט הקולוניאלי 'המודחק' למרכז הדיון" (עמ' 19-20). העמדה התיאורטית הזו של המחבר, וגם דעתו שיש "צורך" בה, אכן אינם מקובלים על הכל. בניסוח תיאוריה, ובקביעה שיש בה צורך בדיון זה או אחר, טמונים תמיד אלמנטים אישיים-אידיאולוגיים, והדבר אמור גם על המחבר. נחוץ להזכיר אמת כמעט-בנאלית זו, שכן לא-אחת הולכים סוציולוגים שבי אחר תיאוריה אופנתית חביבה עליהם, מבלי להתחשב במקורה האישי (ובעקבות זה במוגבלותה), ומבלי לבחון את מוגבלות החלות שלה. גם מחבר הספר שלפנינו משתמש בתיאוריה ללא ביקורת, כמדריך באמצעותו הוא מארגן פרטי מידע. הוא מציב תמונה של מי שהוא מכנה "היהודים-הערבים", וגם של יהודי-ארץ-ישראל אשכנזים שפגשו אותם, התלויה כולה על פיגום של תיאוריה פוסטקולוניאלית.

שלושה מחקרים נפרדים הם התשתית לספר. הראשון הוא עיון באוספים של מכתבים פרטיים ודו"חות רשמיים, אשר הותירו אחריהם כ-450 אנשי "פלוגת סולל בונה", שעבדו באזור אבדאן, באיראן סמוך לעיראק, בשנים 1942-1944. עקב מחסור בכוח אדם להפעיל את שדות הנפט העיראקיים שהיו חיוניים למאמץ המלחמתי, הזמין השלטון הבריטי בארץ-ישראל המנדטורית ("פלסטין/א"י" בשפת המחבר), אצל "סולל בונה", פועלים שיעבדו בבניה ובהפעלה של מתקני הנפט. האנשים שהו ארוכות במקום, והירכו לכתוב הביתה ולספר את רשמיהם. ארכיונים שונים בארץ אוצרים את הכתבים, ושנהב הוא כמדומני ראשון לנצל חומרים אלה במחקר. שני פרקים בספר בנויים עליהם. הראשון בהם עוסק במפגש השליחים מארץ-ישראל עם יהודי עיראק, וכיצד הם חוו אותם, בפרט את ההבדלים בתרבות, אידיאולוגיה ודת. תת-הכותרת של הפרק היא



"הגילוי של היהודים-הערבים והפנומנולוגיה של הקולוניאליזם באבדאן". הארץ-ישראלים נתפסים בספר כסוכנים של הקולוניאליזם הבריטי, ונטען עליהם שהם עצמם מפתחים היבט קולוניאליסטי על יהודי המקום.

הפרק האחר עוסק בהתרשמות השליחים מטיב הדתיות של יהודי המקום. זו שונה ממה שהשליחים הכירו במשפחות המוצא שלהם, האורתודוקסיות לרוב, במזרח אירופה. בעיראק נתקלו השליחים ביהדות מסורתית בעלת נינוחות דתית שהפתיעה אותם. כן נתקלו ביהודים שהיו כבר בני דור שני ושלישי לחינוך מערבי, שהשילו מעצמם את רוב המצוות המעשיות. על פי התיאוריה הפוסטקולוניאלית נחוץ היה לשליחים (סוכני הקולוניאליזם כביכול) לפתח "אחרות" בינם לבין היהודים-הילידים". העובדה שהשליחים היו חילונים הביאה אותם, לפי גישה זו, להתמרמר על האלמנטים של חילוניות שהם מצאו אצל יהודי המקום, כי זו הפריעה לתמונת "האחרות" שהם רצו לפתח. כאן המקור, לדעת המחבר, להימנעות השליחים (ובעקבותם השכבה "ההגמונית" בשוב בארץ-ישראל, ואח"כ במדינה) מלהכיר בעובדת החילוניות של היהודים-הערבים. השליחים היו מעדיפים להציג את כל המזרחים, בהכללה, כדתיים. התיזה הזו מנוסחת בברור כבר בתת-הכותרת של הפרק, "איך סומנו היהודים-הערבים כדתיים ולאומיים".

הפרק השלישי בנוי על עיון בפרשת הרכוש שהיהודים אולצו להשאיר בעיראק בתקופת העליה הגדולה, על מנת שישירו לצאת ולעלות ארצה ("להגר" בלשונו של המחבר). בהסתמך על פרטיכולים מדיונים בכנסת, בממשלה, ובעוד גופים, מצייר שנהב תמונה מאשימה קשה: הממשלה פעלה במתכוון לרופף את הזיקה של האנשים הפרטיים לרכושם הגזול, ובמקום זאת יצרה זיקה של המדינה כגוף קולקטיבי לרכוש הזה. הדבר נעשה כדי שאפשר יהיה לטעון, שהרכוש שהופקע בעיראק מקוזז את הרכוש שהשאירו, וגם אולצו להשאיר, הפליטים הפלסטינאים במדינת ישראל, וכך לחסום תביעות מצידם. המחבר טוען שכמו שהציונות בטרם-מדינה פעלה באופן קולוניאלי כלפי יהודי ערב, כך פעלה המדינה כלפי רכושם. הפרק הרביעי מסכם מחקר על ארגון ווּז'אק (WOJAC, World

(Organization of Jews from Arab Countries), שפעל ברבע האחרון של המאה הכ'. הארגון הזה הוקם על ידי פעילים של יוצאי עיראק בארץ, שהיו משולבים בהנהגה המימסדית, בפרט של תנועת העבודה. מטרתם היתה ציונית למופת: לעודד את משרד החוץ שישתמש בהיסטוריה הכואבת של אוכדן רכוש יהודי ערב לטובת הטיעונים הנ"ל של המדינה. אולם, שוב לפי התיאוריה הכללית של המחבר, משרד החוץ גילה יחס חשדני כלפי היוזמה הזו, וחשש מפעילות שאולי תוביל לפלגנות עדתית. בסופו של דבר הארגון התפרק, והמובילים אותו נותרו דמויות טראגיות-משהו.

קראתי את הספר מלווה תפישה, שמאורעות העבר ותרבות העבר ניתן לחשוף רק מתוך תעודות היסטוריות, ואת התעודות נשכיל להבין בסיועה של מסגרת תיאורטית. בבחירת התיאוריה ישלוט בהכרח מרכיב אישי-אידיאולוגי-קרטטי. לכן חשוב לשוב ולבחון את טיב ההתאמה של התיאוריה עם המקורות. שלושת המחקרים המהווים בסיס לספר, כולל החומרים שהמחבר חושף, הם מקוריים. אולם הם סובלים מחוסר איזון בין המשקל הרב-יחסית הניתן לתיאוריה, והמשקל המועט-יחסית הניתן לעדויות ההיסטוריות. כך קובע המחבר קביעה עקרונית, שה"התעוררות" (המרכאות הן שלו) של היהודים-הערבים, שהובילה לעליה ארצה, היתה כרוכה בקולוניאליזם ולא בתרבותם העתיקה (עמ' 36). מנין לו זאת? הרי גם בתקופת המנדט, לפני פעילות "הקולוניאליסטים" של שנות ה-40, עלו יהודים ארצה מעיראק. אם קביעת המחבר אינה מופרכת היא בוודאי מוטלת בספק, ולא תיאוריה תכריע את הספק, אלא מחקר היסטורי מקומי.

התיאוריה הפוסטקולוניאלית מביאה את המחבר לקבוע, שאצל נציגי התנועה הציונית בעיראק נתפסו היהודים המקומיים כזרים – אחרים וגם נחותים (עמ' 17). יהודי ערב עברו בעיני המתבוננים בהם תהליך "אוריינטליזציה" (עמ' 67) והפכו על פי דימוי זה להיות "יהודי המזרח". גם כאן, לצורך סיכום אחראי יותר, נחוץ מחקר היסטורי שייבחן לאורך זמן, החל בעומק התקופה המסורתית הפרה-קולוניאלית, מה היה טיב היחסים ההדדיים בין קבוצות מהגרים יהודים שונות שפגשו זו את זו. אפשר ונגלה שמה שמכונה בתיאוריה

“אוריינטליזם” רווח גם לפני העידן הקולוניאלי, ולא בציונות האשמה. בין כך ובין כך לאנשי “סולל בונה” אכן היו תגובות שליליות למה שראו אצל היהודים המקומיים (עמ’ 68), בפרט בתחום הבילוי (ישיבה בבתי־קפה) ובתחום חיי המשפחה (בילוי של בעלים בחברת גברים והשארת הנשים בבית). אך להתנכר כלפיהם לגמרי (דוגמת יחס האנגלים כלפי משרתיים הילידים) לא יכלו ולא רצו שליחי ארץ־ישראל, כי משימתם כללה לעורר עניין בציונות אצל יושבי בתי־הקפה היהודים. כפי ששנהב מעיר, הציונות פעלה כאן נגד המגמה הקולוניאליסטית המנכרת.

חברת “סולל בונה” פעלה במשך שלוש שנים באבדאן, בעיקר מתוך מניע כלכלי. היה גם מניע ציוני של פעולה הסברתית וארגונית בקרב היהודים. למטרה זו חברו ל“פלוגה” שליחים שרק למראית־עין היו עובדי בניין. מניע שלישי, ולא ברור אם לא היה זה העיקרי, קשור לשואה. בשנים הללו הגיעו פליטים מפולין לגבול רוסיה־איראן והם נזקקו לסיוע בחציית גבולות, מציאת מחסה, וסידור המשך מסעם לארץ־ישראל. גם למטרה זו התמסרו אנשי “סולל בונה” באבדאן. לאור המטרות הללו, ובפרט השלישית, מפתיע שהמחבר מתאמץ להטיל על פעילות “סולל בונה” בעיראק תווית קולוניאליסטית שלילית. לדבריו,

פעולתם של אנשי סולל בונה תוחמה איפוא בין שתי השקפות עולם... הקולוניאלית והלאומית. מצד אחד, הם יצאו אל המרחב על מנת לממש יעדים אירופיים־יהודיים [קרי: סיוע לפליטים, ש”ד] ונסתייעו לשם כך בבריטים... מן הצד השני, הם ראו ביהודי ערב בשר מבשרם ובקשו לצרפם אל החזון הלאומי (עמ’ 47).

הספר זרוע פרשנויות “קולוניאליסטיות” מוטלות בספק ואף חסרות־שחר. כך כותב אחד השליחים על מה שחש כאשר ראה לראשונה את נהר הפרת רחב־הידיים, “חלמנו להעביר נהר כזה לארץ־ישראל”, והמחבר מפרש פנטזיה בטלה זו כך:

היציאה של פלוגת סולל בונה אינה נעדרת ביטויים של תשוקה קולוניאלית של תירבות או של כיבוש המרחב (עמ' 54).

אחד מתבטא במכתבו, "אנו 'בני בית' בבגדד. יודעים את אנשיה, על סגולותיהם ועל מגרעותיהם... כעת נוצרו התנאים לעבודה יותר מעמיקה...", והמחבר מפרש:

כך מארגנת נוכחותם של אנשי סולל בונה באזור את המרחב כמקום ללא גאוגרפיה, תוך טשטוש החלוקות הגיאוגרפיות המוכרות (למשל בין "ארץ ישראל" ובין ה"גלות") (עמ' 48-49).

אכן יש לפעמים בשימושי השפה של שליחי "סולל בונה" כדי לעורר רושם קולוניאליסטי. הם מדברים על שכונת המגורים שלהם כעל "קולוניה" או "מושבה". אך זה שימוש של שיגרת-לשון ישנה, שלא הדוברים המציאו, ואין זה מצדיק פרשנות מרחיקת-לכת של המחבר, על פיה כאילו יזמו השליחים בעיראק "התישבות במרחב שאין לו גבולות... בסיוע המטריה הקולוניאלית" (עמ' 59), ו"ארגון מרחב ציוני בלב מרחב ערבי" (עמ' 49). במבוא לספר אנו מתבשרים שמהדורה ערבית נמצאת כעת בהכנה. לא בלתי-סביר להניח, שכאשר נזכה לפרסום הזה ימצאו מי שילמדו אותנו, שהציונים הישראלים שאפו (ואולי עודם שואפים), להתנחל במרחבי עיראק.

תיזת "ההדתה" או "הסימון" של המחבר היא המפליאה ביותר בספר. על פי שיקולו התאורטי, הדתיות של יהודי ערב נחוצה לציונות כדי לרתקם אליה, ובמיוחד כדי לרופף את המשקל של המרכיב הערבי בזהותם (שהוא לשיטתו מרחיק את יהודי ערב מן הציונות ומיהודי אירופה). השליחים מארץ-ישראל בעיראק, ובהמשך, כלל המימסד הציוני גם בשנים שלאחר מכן בישראל, עוסקים ב"הדתה" של המזרחים. מצפים מהם להתנהגות דתית. הדבר בא לשלב את המזרחים בפרויקט הציוני, אך הוא גם "מסמן" את האחרות והנחיתות שלהם נוכח יהודי אירופה, הנאורים והחילונים כביכול. תיזה זו מובעת תוך הדגשה וחזרות רבות, עד כדי כך שבמקום אחד מתבטא המחבר, שתנועת ש"ס היא "החלום הרטוב" של הציונות החילונית (כי היא מכריזה שהמזרחים הם גם דתיים וגם אחרים). המחבר סבור

ש"על מנת להתקיים בתוך השיח הציוני-לאומי אין למזרחי ברירה אלא להיות יהודי דתי" (עמ' 19). אולם הראיות שהמחבר מביא לתיזת זו קלושות.

התרשמות אחת מהדלות הדתית בעיראק באה מאת אנצו סירני, שהיה אדם יוצא-דופן בסביבה של פועלי "סולל בונה". אינטלקטואל איטלקי היה, בעל רגישות רוחנית, שבא מרקע מתבולל. ספק אם היה דימיון בין עולמו הרוחני של איש זה והמניע לתגובתו, לבין עולמם של חבריו המזרח-אירופיים, יוצאי משפחות דתיות ומסורתיות, שנעשו חילונים בנעוריהם. תלונה אחרת על דתיות ירודה-כביכול אצל יהודי המקום באה מספרו של מבקר, יעקב אברהם ברור. אך זה היה בעצמו אדם דתי מדקדק במצוות, לכן תגובתו אינה לעניין. במקום אחר מביא המחבר ציטטה נלהבת מאת יהודי מקומי התומכת כביכול בתיזת ההדתה. האיש אמר לאחד השליחים אחרי שהלה פעל בהסברה ציונית בקהילה, "רק עתה אנו מתחילים להיות יהודים" (עמ' 106). אך ברור מתוך ההקשר שמדובר בסולידריות יהודית, ולא ביהדות במובן של שמירת מצוות. מהחומר שהמחבר מביא אין ראייה שאצל השליחים היתה התעניינות רבה בדתיות או באי-הדתיות של המקומיים, ובוודאי לא בהאדרת הדתיות שלהם. יתר על כן, מול תיזת "ההדתה" עומדות העובדות של המאמץ הכמעט-מסיבי שעשו קולטי העליה, אנשי "ישראל העובדת", בארץ בשנות המדינה הראשונות, למחוק את דתיותם של העולים המזרחים. המחבר מתעלם כאן מנתח שלם של ההיסטוריה הישראלית, הכולל כפיה מכוערת, משברים ממשלתיים וועדות חקירה. כל הפרשה הזו, שספיחה מהדהדים בצייבור ובפוליטיקה עד היום, והסותרת בעליל את התיזה שלו, פוטר המחבר בשני משפטים לקוניים ("באותה עת המדינה מנסה לחלק את היהודים על פי ההגיון ה'ממלכתי' האוניברסליסטי שלה. שני סוגי ההגיון אלה יכולים לדור בכפיפה אחת", עמ' 116).

הניתוח היותר רגיש בספר הוא של ארגון וויד'אק. הפרשה פותחת ביזומה של פעילים מיוצאי עיראק, שהיו משולבים מכבר בהנהגת המדינה, למלא תפקיד יותר חשוב, ומועיל למדינה לדעתם, על ידי הבלטת הנוכחות המזרחית בישראל. פעילים אלה הסכימו לעמדת המדינה בנושא הרכוש היהודי וביקשו להרחיב את משמעויותיה

הנלוות. הם העלו את סיסמת "המיליון הנשכח" בהצביעם על העולים מארצות ערב בישראל, והצגתם כפליטים מקבילים לפליטים הפלסטינאים. ווז'אק גם נקט עמדה, שנויה במחלוקת בין החוקרים, בדבר היחסים ששררו בעבר ההיסטורי בין יהודים וערבים. על מנת ליצור התאמה בין העבר של יהודי ערב לבין העבר של יהודי אירופה, הבליתו הפעילים את סבלם של היהודים מידי הערבים. במיוחד הבליתו את פרעות בגדאד ביוני 1941 בהם נהרגו כ-170 יהודים. המטרות של ווז'אק תאמו לכאורה את מטרות הממשלה. ראית המזרחים בישראל כפליטים שהמדינה קלטה, כאשר מדינות המוצא נהנו מרכושם, יכלה לחזק עמדה המונעת פיצוי על הרכוש הנטוש של הפליטים הפלסטינאים. היה בטענת קיזוז הרכוש גם סיוע לטיעון של המדינה, שהפלסטינאים אינם אומה נפרדת אלא חלק מהאומה הערבית המקיפה, כי רכוש יהודי עיראק ממנו נהנים עתה ערביי עיראק מצוי בידי גורם, שלפלסטינאים כביכול חלק בו. עם זאת היה היחס של המימסד כלפי הארגון אמביוולנטי. הממשלה חששה שטענת הפליטות המודגשת מול מדינות ערב ביחס לחלק מאוכלוסית ישראל, תרופף מלגיטימיות המדינה בכללה, ותעודד פלגנות בישראל פנימה. גם אנשי ווז'אק לא היו בטוחים בעצמם. הם התלבטו בניסוח דימויים העצמי, האם אכן פליטים הם, או שמא חלוצים שבחרו מרצונם לעלות ארצה ולבנות את ביתם הלאומי. אף בנושא קיזוז הרכוש היו קולות שונים. היו נציגים של יוצאי ארצות ערב שהיגרו אל ארצות המערב, שלא הסכימו לעמדה של מנהיגי הארגון הישראליים. בגלל לבטים אלה, הן של חברי הארגון והן של המימסד הממשלתי שתמך ומימן, חדל ווז'אק מפעילות בשנות ה-90.

בתאור המחבר את פעילי הציבור העיראקים, כמו בקטעים בו מוצגים בני משפחתו, הוא מגלה מידה של רגישות אמפתית לגבי מורכבות מצבם של האישים. אלה החלקים היפים שבספר. אך לגבי האישים האחרים הנדונים רחוק המחבר מלהצטיין בתכונה זו. יותר מזה, רוח רעה שורה על כתיבתו. כך בהתייחס למפעל קליטת העליה בראשית שנות המדינה, אין רגישות למימד ההירואי של התופעה, אלא עמידה על מעשים אוויליים בלבד, אף מדומים, של המימסד. המחבר טוען בהכללה שמפעלי פיזור האוכלוסין והאינטגרציה

בחינוך היוו מנגנוני שליטה אשכנזיים שנועדו להשיל מעל העולים את ערביותם. לתוספת אוילות-כביכול הציג המימסד את מדיניותו כאילו היא נועדה להיטיב עם העולים, להובילם למודרניות (עמ' 152). כאשר שמואל יבניאלי, שליח העליה השניה לתימן מצוטט, בתאור יפה של הדתיות שהוא ראה אצל יהודי תימן, מעיר שנהב שהתיאור הוא "אוריינטליסטי" (עמ' 105). המחבר מלמדנו שעד מהפך 1977 "דחקה המדינה את המזרחים מכל זירה אפשרית", וכי רק אחר עליית בגין לשלטון, ובעקבות התביעות של אינטלקטואלים מזרחים, החלה "מורשת יהודי המזרח" להכלל ב"זיכרון הקולקטיבי". למעשה התהליך של שילוב נושא מורשת יהדות המזרח בתכניות לימודים החל כבר תחת ממשלת רבין הראשונה, והובל לא על-ידי אינטלקטואלים מזרחים, אלא על ידי פעילי ציבור פוליטיקאים מזרחים, ובראשם חה"כ מטעם המערך חביב שמעוני הזכור לטוב. יצויין שפעלו בזה גם אנתרופולוגים אשכנזים, שהדריכו באין-ספור ימי עיון והשתלמויות מורים מטעם "המרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח" (שנוסד ב-1976 במשרד החינוך). עבודתו הראשונה של שנהב בנושא של הספר היתה כנראה מחקרו על פרשת הרכוש של יהודי עיראק. הוא זועם,

"יהודי עיראק הפכו בני ערובה בידי ממשלת ישראל ועלה תאנה שכיסה את ערוות מחדליה בנסיונה להתנער מאחריות לפיצוי הפליטים... המדינה עשתה שימוש מניפולטיבי בהקפאה על מנת להפנות עורף להתחייבותה לפצות הפליטים" (עמ' 144).

בפרשה זו טוען המחבר לקשר בין ההתעלמות של ממשלת ישראל מזכויות היהודים לרכושם, לבין סרוב הממשלה להכיר בזכויות הפליטים הפלסטינאים על רכושם שהותירו במדינת ישראל. הטענות הזו נראה סביר בעיני, אף שאינו מוסכם על פעילי העליה מעיראק. ואולם, בספר שלפנינו מרחיב המחבר את תיזת הקשר בין הטיפול בעולים לטיפול בפליטים בפרשיות נוספות בחיי יהודי המזרח מול הציונות ומדינת ישראל. והדברים נשמעים מוזרים: לטענת המחבר, יהודי ערב יושבו בספר דווקא, בחזית המאבק במסתננים פלסטינאים. זאת כדי לטשטש את הערביות של העולים כחלק מפרויקט של

דה-ערביזציה כללי, והפיכת "היהודים-הערבים" ל"מזרחים" (עמ' 153). כך העמיקה המדינה את הסכסוך בין המזרחים לערבים, אולי יצרה אותו. בנוסף על כך, לטענת המחבר, יצרה בכך המדינה אורחים אשר ניתן לשלבם ("להכילם" בלשון המחבר) כיהודים לא-ערבים בקולקטיב של המדינה הציונית. עם זאת גם הדירה המדינה אורחים אלה למעמד נחות, בהיותם לא-אירופאים – מזרחים. בבסיס הטיעונים האלה טמונה הנחה מתמיהה, שעול הביטחון השוטף במדינה הוטל דווקא על כתפי העולים המזרחים. עוד דוגמא למה מובילה התיזה הנ"ל: המחבר מבקר את פעילות "סולל בונה" באבדאן בגלל היותה פוליטית במעטה של הצדקות כלכליות-קולוניאליות. שנהב מוסיף, "כך תעשה סולל בונה גם בשנות השישים כשתצא לאפריקה בנימוקים כלכליים או הומניטריים, למרות שהמימד הדומיננטי לשהותה שם היה מעמדה כסוכנת פוליטית, נציגת ישראל ביבשת" (עמ' 61). והקורא תוהה, מה פסול בכך, בהתייחס לבידוד המדיני עימו מתמודדת המדינה כמעט בכל שנות קיומה. גם מאחורי התיזה בדבר "הסימון" של הציונים את היהודים-הערבים כדתיים, עומדת התיזה הכללית הנ"ל של שילוב השיח העדתי והשיח הלאומי. הציונים נזקקים כביכול לדתיות של המזרחים כדי להשיל מעליהם את המרכיב הערבי, וכך לקרבם לפרויקט הציוני, האירופאי בעיקרו. הפער בין עוצמת הכעס שבחיבור לבין הביסוס העובדתי לכך מפתיע ומסקרן. איך מגיע סוציולוג מוכשר ובעל מוניטין לכתוב ספר כה חשוף לביקורת?

לסיום אציע שתי נקודות שעשויות להשיב על כך. אחת, דלות המחקר ההיסטורי על תרבות יהודי עיראק במאה ה-20. חרף המאמצים של כמה חוקרים חלוצים (ובראשם אברהם בן-יעקב, שאינו מוזכר בספר), אין כל יחס בין המשקל הכמותי והאיכותי של הקהילה לבין המעט שנודע עליה עד עתה. בהעדר מחקר היסטורי מספיק מניח שנהב, שאכן שמירת המצוות היתה מועטת ודלה בעיראק, בהתאם לתלונות שגילה, לדעתו, בכתבי שליחי "סולל בונה". הוא מצטט את הסופר סמי מיכאל, "ראינו את עצמנו בתור ערבים ממוצא יהודי. הרגשנו אפילו ערבים יותר מערבים... הרגשנו שהמקום שייך לנו" (עמ' 170). אכן מסתבר שאצל אינטלקטואל



קומוניסט זה, ומשכילים אחרים, רגשות אלו האפילו על דתיות יהודית, הן של אמונה והן של מעשה. אך גם מסתבר, שבאוכלוסייה היהודית העיראקית הגדולה היו סוגי אנשים רבים נוספים. אין לבוא בתלונה למחבר על מה שההיסטוריונים לא ביררו לנו. אך יש מקום לצפות ממנו לניסוחים הרבה יותר זהירים. במדינת ישראל שלטו רבנים בגדאדים על הרבנות הראשית כמעט כל השנים מאז קום המדינה. כמו כן, בין מקימי ש"ס היתה נוכחות בולטת ליוצאי עיראק. נתונים כאלה מפתיעים אם התמונה של שנהב מדויקת. יותר מסתבר שהיתה בעיראק גם דתיות רבה, שהמחבר אינו מודע לה. נקודה שניה, הפועלת כנראה אצל המחבר, הוא המיקום הפוליטי האישי שלו ב"קשת הדמוקרטית המזרחית". הקבוצה הזו יוצאת-דופן בשכבת המזרחים בישראל. די לציין שלושה מאפיינים: אינטלקטואליות, שמאלנות וחילוניות. על רקע זה סביר שהמחבר ישמיע בהבלטה מוגזמת את הקולות החילוניים ביהדות עיראק.

אך קיימים גם קולות אחרים. אפשר היה להשמיע את אלי עמיר ואת "תרנגול כפרות" שלו בצד הקולות שבחר המחבר להשמיע. לכן יש מקום לתקווה שאולי יעורר הספר הווכחני הזה עיסוק מחודש בתולדות יהודי עיראק, וזאת תוך התייחסות מוקפדת למקורות היסטוריים, ואף תוך התייחסות לתיאוריה – אך תוך הענקת פחות סמכות לה מאשר בספר שלפנינו.

שלמה דשן, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב.

## דמוקרטיה עכשיו!

אפרים דוד, הדמוקרטיה הקלסית. התהוותה, תפקודה, עקרונותיה ותלאותיה באתונה<sup>1</sup>

בפתח ספרו החדש מסביר אפרים דוד מדוע, לדעתו, יש צורך בעוד ספר על הדמוקרטיה האתונאית (במבוא, עמ' 11-14). דוד מונה את העניין הרב בדמוקרטיה, עניין ששב והתעורר בדורות האחרונים עקב נפילתם של משטרים טוטליטריים ודמוקרטיים בעולם, את בלבול המושגים שנוצר עקב השימוש המטעה במושג דמוקרטיה למטרות תעמולה, את החלופות שהוצעו לדמוקרטיה הליברלית, את הגישות החדשות בחקר ההיסטוריה של יוון העתיקה ושל הדמוקרטיה האתונאית, ואת העובדה שבעברית נכתבו ופורסמו ספרים מעטים ביותר בנושא זה. בהתאם לכך, שם לו דוד למטרה לשפר את מצב הספרות בעברית בנושא הדמוקרטיה האתונאית, לספק מידע ולעדכן בהתפתחויות המחקר החדש, במיוחד לאור גישות שמשתמשות בכלים מתחומי מחקר אקדמיים אחרים, ולהיענות לעניין המיוחד שמעוררת הדמוקרטיה בימינו. דוד מזהיר שדיונו בדמוקרטיה האתונאית אינו מובא "כמופת לחיקוי או כמושא לגינוי", אלא כנושא למחקר היסטורי המאפשר דו-שיח בין ההווה לעבר ועשוי לתרום להתמודדות עם בלבול המושגים שנוצר בימינו, עקב הפיכת השם דמוקרטיה לקלישאה ריקה מתוכן.

אכן, במצב הנוכחי מתבקש עוד ספר בעברית. ראשית, די לסקור בעין מרפרפת את הרשימה הביבליוגרפית המצורפת לספרו של דוד

<sup>1</sup> הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג, 317 עמ'.

(עמ' 272-292) כדי לראות עד כמה רב הוא יכול הספרים והמאמרים שנכתבו בשפות המערביות המודרניות בנושא הדמוקרטיה האתונאית, לעומת דלות היכול בשפה העברית. חוץ משתי יחידות לימוד שכתב דוד לקורס של האוניברסיטה הפתוחה, יש רק ארבעה (!) ספרים בעברית, ורק אחד מהם דן באופן בלעדי בדמוקרטיה האתונאית; האחרים דנים בה במסגרת מחקר כולל של ההיסטוריה של יוון הקדומה, או כחלק מקובץ מאמרים בנושאים שונים מן ההיסטוריה היוונית. שנית, הדמוקרטיה האתונאית העתיקה, אף שהיא הדמוקרטיה המפותחת הראשונה הידועה בתולדות האנושות, ואף שסיפקה לעולם המודרני – ולכל אלה שעדיין סבורים שזה המשטר העדיף לבני האדם – את אוצר המילים והרעיונות של משטרים דמוקרטיים, היא נושא שנדחק לשוליים, הן בבתי הספר בארץ והן בתודעה ובהשכלה הכלליות. הדמוקרטיה האתונאית בפרט, ותולדות יוון ורומא העתיקות בכלל, נלמדות בבתי הספר היסודיים בלבד, ורק במשך שנה אחת. לאור ההקלות ההולכות ונערמות במתכונת בחינות הבגרות בהיסטוריה, אין פלא שנושא זה לא נכנס למה שקרוי "מיקוד" בבחינות הבגרות. בבוגרי מערכת החינוך בארץ הוטמעה כבר מזמן הגישה, שמה שעתיק איננו רלוונטי, במיוחד אם הוא כרוך בזכירת מילים ושמות שנגמרים ב-"וס", "-אס" או "-אס".

זאת ועוד, אזרחי מדינות דמוקרטיות היום, גם אלה הנחשבות ליציבות, עדים כמעט מדי יום ביומו לסערות קטנות וגדולות, המתעוררות עקב וויכוחים והצהרות בדבר יציבותו או רפיפותו של משטר דמוקרטי, יכולת ההישרדות שלו, יתרונותיו וחסרונותיו, התאמתו או חוסר התאמתו לנסיבות ולמסורת האתנית (למשל, ליהדות). המשטר הדמוקרטי נתון כל הזמן במאבק ובניסיון להגן על עצמו; דומה שהוא המשטר היחיד שגם אלה שתומכים בו מתוכחים על היתרונות והחסרונות שבמתן זכות הצבעה שווה לכול, ללא הבדל בחינוך ובהשכלה, ועל הצורך בהמשך קיומה של הדמוקרטיה במצבים של משבר. במיוחד בולט לעין השימוש הגורף והמעורפל (כל צד לצרכיו שלו) במילה דמוקרטיה בידי מפלגות, גופים ואישים, הן בארץ והן בידי נושאי בשורת הדמוקרטיה למדינות שאין להן

מסורת דמוקרטית, או מי שאך לפני כמה עשורים עזרו לנפילתם של משטרים דמוקרטיים באמצעות תמיכה במשטרים דיקטטוריים. שאלת חופש הדת והביטוי עומדת למבחן תמידי, וזכותו של מיעוט אתני-דתי לנהוג לפי מסורתיו נתפסת הן כהכרח דמוקרטי והן כפגיעה בדמוקרטיה. נדמה כי אכן הגיע הזמן להכיר בכלבול המושגים ולנסות להתמודד אתו.

לטענה הרווחת, לפיה אפשר להתמודד עם בעיות כאלה ולדון במשטר דמוקרטי גם ללא הכרת הדוגמה הראשונה בהיסטוריה למשטר הזה, אפשר לענות, כפי שעושה דוד במבוא לספרו ובמקומות שהוא עורך בהם השוואות, מפורשות או מרומזות, לדמוקרטיה המודרנית: השאלות והבעיות שמתחבטים בהן אזרחי מדינות דמוקרטיות בימינו, הוגים וחוקרים, הן אלה שבהן התחבטו גם האתונאים בעת העתיקה; הביקורת על הדמוקרטיה היא אותה הביקורת, והסכנות ליציבות הדמוקרטיה, שטמונות בתוכה עצמה, הן אותן הסכנות שהיו טמונות בדמוקרטיה הקלסית. ואכן, הקורא בספרו של דוד ימצא עצמו מתבונן במראה. מבעד לערפילי הזמן יתגלו לעיניו אותם המראות ואותם הוויכוחים שהוא עד להם בימינו, או שאירעו לפני כמה דורות. הדמוקרטיה באתונה קמה מתוך מאבק והתקיימה תוך כדי התקפה מתמדת עליה. היא כפתה משטרים דמוקרטיים על פוליים אחרות, ופעמיים התחלפה במשטר אוליגרכי, כשבפעם הראשונה (בשנת 411 לפסה"נ) השתלטו האוליגרכים באמצעים שסיפקה הדמוקרטיה עצמה. מבחינה זאת, ומבחינות אחרות, מצליח דוד ליישם את המטרות שקבע לעצמו.

דוד מציג את הנושאים בספרו באופן ממצה, מלומד, מודגם ואף מרתק. הדוגמאות וההשוואות הרבות שמספק דוד מתולדותיהם של משטרים טוטליטריים ושל הדמוקרטיה המודרנית וממתכונתם, ובמיוחד מישראל ומהוויכוחים הניטשים בה בשאלת זכות הצבעה, משאל-עם, הפרדת רשויות וכדומה, מקרבות את הנושא לקורא הישראלי ומדגימות עד כמה הנושא עדיין רלוונטי וחשוב לימינו. הקורא בספרו של דוד ירכוש ידע בצד פרשנות של המקורות העתיקים וייצא נשכר משפע הדוגמאות הרלוונטיות לימינו. הספר מחולק לפרקים ולסעיפים ממוספרים ומשולבים בו איורים, שנושאים

קשור לדיון. בסוף הספר מובאת רשימה ביבליוגרפית מפורטת, וכן רשימת קיצורים מקובלים של כתבי עת ואנציקלופדיות, רשימה של שמות הסופרים העתיקים וחיבוריהם, ביחד עם הסבר על שיטת הציטוט, רשימה של תרגומי המקורות העתיקים שהתפרסמו בעברית, ומפתח שמות ועניינים. דוד מרבה בציטוט המקורות העתיקים ובניתוחם, מציג גישות שונות וחדשות במחקר בן ימינו, וכל זאת לצד הערות רבות, שמפנות למחקרים ולגישות אחרות, מרחיבות את הנושא ומשוות את הסוגיות מן העת העתיקה עם אלה של ימינו. עם זאת, הספר שווה לכל נפש, ההסברים בדרך-כלל בהירים והשמות מנוקדים ומתועתקים באותיות לטיניות. זהו ספר חובה, לא רק לתלמידי תיכון ולסטודנטים שלומדים היסטוריה עתיקה ולימודים קלסיים, אלא לכל שוחר דעת, לכל אזרח ולכל פוליטיקאי. אפשר רק לקוות, שאילו צי הקריירה האקדמית והתפיסה הרווחת בחוגים אלה, שרק לפרסום בשפת לועז יש ערך, לא ימנעו הליכה בעקבות דוד, ושמדף הספרים בעברית יתעשר בעוד מונוגרפיות על נושאים מן העת העתיקה.

אף שדוד, כאמור, טוען שאינו כותב על הדמוקרטיה האתונאית "כמופת לחיקוי או כמושא לגינוי", מבצבצת מבין השיטין קריאה נלהבת לתמיכה בדמוקרטיה הפרלמנטרית הנהוגה – או אף לניסיון לשוב לשיטה דמוקרטית "השתתפותית" על אף הקשיים שביישומה בימינו – וכנגד הגישה המצדדת בדמוקרטיה אליטיסטית. בעמ' 15, למשל, כותב דוד בהקשר לטענה שדמוקרטיה ישירה אינה אפשרית היום: "... היא [הדמוקרטיה הישירה] אפשרית בהחלט בארגונים אוטונומיים רבים (כולל מוסדות להשכלה גבוהה), שלרוב אינם מקיימים אותה בגלל העתקה אוטומטית וחסרת הצדקה של השיטה הייצוגית". בהמשך (עמ' 15-16), בהתייחסות לאפשרות של שיבה לדמוקרטיה "השתתפותית" ולהצעות לשיתוף ממשי של האזרחים בהכרעות באמצעות עריכת משאלי עם, הוא כותב: "אף כי שיטות כאלה עדיין רחוקות עד מאוד מהדמוקרטיה הישירה הקלסית, הן יכולות להראות בעליל את הפער בין עמדת הרוב בפרלמנט ובין עמדת הרוב בעם בנוגע לסוגיות מרכזיות". עמדה זאת של דוד עולה גם מן הדיון בדמוקרטיה האתונאית ובביקורת שהוטחה מפי מבקריה

ומתנגדיה כבר בעת העתיקה (פרקים 8-10) ובדיון בשאלת סוד יציבותה של הדמוקרטיה האתונאית (פרק 12). אם התרשמתי נכונה, יש משהו מרענן בקריאה זו, שאיננה נרתעת, לא מפני "כללי כתיבה אקדמיים" המתרים מפני שיפוט ערכי, ולא מפני ההתקפות הכלליות על הדמוקרטיה בימינו, במיוחד בישראל. מבחינה זאת הולך דוד בעקבותיו של מוזס פינלי, אשר התייחס לשאלת אפשרותה של דמוקרטיה ישירה, "השתתפותית", ולאדישות ולבורות הפוליטית המאפיינות את החברה בימינו, וטען: "השאלה היא, האם מצב העניינים הזה, בתנאי החברה המודרנית, הוא מצב הכרחי ורצוי, או האם יש להמציא צורות חדשות של השתתפות עממית, ברוח [הדמוקרטיה] האתונאית אף כי לא במהותה" (*Democracy Ancient and Modern*, 2<sup>nd</sup> Ed., London 1985, p. 36). בימים אלה, שבהם מתעורר לעתים הרושם שנשברו כל נורמות ההתנהגות הציבורית, שהחלטות מתקבלות בחדרי חדרים ובקרב קבוצות קטנות (שהמלכד את חבריהן הוא קשר משפחתי או אינטרסים כלכליים צרים), יש בתמיכה זו בדמוקרטיה הישירה, במעורבות האזרחים ובאחריות הציבורית יסוד לתקווה, על אף תמימותה.

\*

במבוא לספרו, לאחר הסבר הסיבות לכתיבת הספר ומטרותיו, עורך דוד השוואה בין הדמוקרטיה הקלסית לדמוקרטיה המודרנית (הן על-פי המבנה והמאפיינים שלהן והן תוך סקירת הגישות השונות בשאלת הצביון המצוי והרצוי של הדמוקרטיה), סוקר את מקורות המידע ומסביר את המאפיינים של הפוליס היוונית ואת ייחודה. הדיון בדמוקרטיה הקלסית מתחלק לשלושה חלקים. בחלק הראשון (פרקים 1-4) סוקר דוד את תולדות המשטרים באתונה, מתקופת המלוכה ועד הרפורמות של קְלִיסְתֵּנֶס בשלהי המאה השישית לפנה"ס. בחלק השני (פרקים 5-7) דן המחבר בתהליך העמקת הדמוקרטיה במאה החמישית לפנה"ס, במוסדות הדמוקרטיה ובתפקודם ובאידיאולוגיה הדמוקרטית. בחלק השלישי (פרקים 8-12) סוקר דוד תמורות שחלו בהנהגה באתונה, מתאר ומנתח את ההתנגדות לדמוקרטיה, דן בשתי המהפכות האוליגרכיות שהתחוללו באתונה לזמן קצר בשלהי המאה

החמישית, סוקר את התמורות שחלו במשטר במאה הרביעית ומנתח את הסיבות ליציבות הדמוקרטיה באתונה.

מבנה הספר מגלה בעיה מתודולוגית חשובה, שעימה מתמודד כל מי שכותב על הדמוקרטיה האתונאית או מלמד את הנושא. אף שהדמוקרטיה האתונאית התעצבה והתייצבה במאה החמישית לפסה"נ, הרי שבמאה הרביעית לפסה"נ חלו שינויים במבנה המוסדות ובחלוקת הסמכויות ביניהם. יתרה מזאת, רוב המידע על הדמוקרטיה האתונאית הוא מן המאה הרביעית, ולפיכך מתעוררת השאלה, האם מה שמספרים המקורות מן המאה הרביעית על המאה החמישית הוא מהימן. הכותב על הדמוקרטיה האתונאית יכול להתמקד במאה הרביעית, תוך סקירה קצרה של תולדות המשטר עד מאה זאת; הוא יכול לסקור את תולדות המשטר ולדון במבנה שלו במאה החמישית, בשילוב מידע על השינויים שחלו במאה הרביעית; הוא גם יכול להתמקד במאה החמישית ולצרף סקירה קצרה על המאה הרביעית. דוד בחר באפשרות השלישית, אבל את ההסבר לבחירתו הוא נותן רק בפתח פרק 11, שדן במאה הרביעית: "יש בסיס מוצק לדיון על תפקוד הדמוקרטיה בתקופה זו, ובסוגיות רבות אף מוצק יותר מזה הקיים על המאה החמישית לפסה"נ. אמנם בחרתי בספר זה להתמקד בתולדות המשטר הדמוקרטי עד לסוף מאה זו [החמישית] (בין היתר מתוך רצון להדגיש את תהליכי התהוותו ואת המשברים שפקדו אותו), אבל בכמה פרקים [...] היו התייחסויות רבות גם למאה הרביעית" (עמ' 253). חבל שאת ההסבר הזה לא סיפק דוד במבוא לספר, שכן על אף ההתייחסויות למאה הרביעית בפרקים הקודמים, נעשתה כאן הפרדה שהקורא חסר הידע המוקדם לא יבינה, ועד שיגיע לפרק 11 הוא עלול להסיק (כפי שאכן סברו חוקרים רבים, שאת דעתם סותר דוד), שהמאה הרביעית לפסה"נ היא תקופה חסרת חשיבות מבחינת תפקוד המשטר הדמוקרטי.

עוד בעיה מוכרת נובעת מנושא הספר ומהתמקדותו בדמוקרטיה האתונאית. מכיוון שנושא ספרו של דוד אינו ההיסטוריה של יוון, או אף ההיסטוריה של אתונה, אירועים היסטוריים רבים מתקופת התהוות המשטר ותפקודו זוכים לאזכור קצר, או נזנחים כליל. במונוגרפיה על הדמוקרטיה האתונאית קשה להימנע מכך, ודוד אכן

כותב שספר על הדמוקרטיה מאפשר למחברו לקצור בתיאור סוגיות שונות (עמ' 13). אבל הקיצור יוצר לעתים חוסר איזון, וכמה מן ההשמטות האלה יכולות להקשות על הקורא. המלחמות שהתנהלו בין הפרסים ליוונים בתחילת המאה החמישית, למשל, זוכות לאזכור לקוני. קרב מרתון (490 לפסה"נ) מוזכר בעמ' 101 בהקשר להנהגת שיטת האוסטרקזים, ללא הסבר, למרות חשיבותו של הקרב הן לתוצאות הפלישה הראשונה של הפרסים והן להתגבשות התודעה האתונאית והיוונית בכלל, ובמיוחד להתפתחות רעיון החירות הפוליטית. בעמ' 102 מוזכר המסע הצבאי של קסרקסס, מבלי להסביר מי הוא האיש (מלך פרס) או מה היו המטרה והיעד של המסע (מסע עונשין צבאי על יוון במטרה לכפות אותה לשלטון). קרב מרתון נזכר שוב בעמ' 105, לצד הקרב שהתנהל בשנת 480 בים ליד האי סלמיס. קרב סלמיס, שגם הוא לא זוכה להסבר, מוזכר כנקודת הזינוק של אתונה בדרך ליצירת עוצמה ימית, אבל האירועים והדיונים באתונה שקדמו לו חשובים אף הם לדיון בדמוקרטיה האתונאית, כמו גם תיאור התפתחותה של האימפריה הימית, שאף הוא לקוני (עמ' 106). הוא הדין בעוד אזכורים קצרים של מלחמות פרס־יוון. לעומת זאת לא פוסח דוד על תיאור קרבות ומהלכים במלחמה הפלופונסית (404-431 לפסה"נ), שאכן חשובים להבנת תהליכים שחלו בחברה ובפוליטיקה באתונה. בהקשר זה ראוי גם לציין, שדוד מקדיש מקום רב יחסית לתיאור קרב ארגינוסאי (406 לפסה"נ) ומשפט המצביאים השערורייתי שבא בעקבותיו (עמ' 238-239). יש לאירוע הזה חשיבות רבה, לא רק כאחד מאירועי המלחמה, אלא כדוגמה לבעיות הטמונות בעצם טיבו של המשטר הדמוקרטי ולהיסטריה המונית המובילה להחלטות שגויות. אבל נראה לי שדיון זה מתאים יותר לפרק הדין במשברים בדמוקרטיה (למשל, בפרק 8), ולא לפרק הדין במהפכה האוליגרכית השנייה, מה עוד שדוד אינו מספק הסבר לשילובו של הדיון הזה במקום שהוא מובא בו.

גם עניינים אחרים מובאים בנוסח תמציתי וללא הסבר שיקל על הקורא. בעמ' 30 מסביר דוד, ש"השורשים של מוסדות הפוליס נעוצים במוסדות שבטיים־קהילתיים וביסודות פולחניים־דתיים אשר קדמו להקמתה." אותם יסודות פולחניים־דתיים אינם מוסברים, אף



שדוד מציין שהפולחן הדתי נשאר יסוד חשוב בפוליס. הבעייתיות בהשמטה זו באה לידי ביטוי בפרשת השתלטותו השנייה של הטירן פייסיטרטוס על אתונה: דוד מתאר (עמ' 65-66) כיצד "המחזיז" פייסיטרטוס את שובו בעזרתה של אישה שהתחפשה לאלה אתנה, ומציג את ההשערה, ולפיה סברו האתונאים שפייסיטרטוס החזיר לעיר את פולחנה של אתנה "כפולחן מרכזי ומאחד של הפוליס, בניגוד למגמות הפרטניות של האצולה". אלא שמגמות אלה של האצולה ומקומו של פולחן אתנה לא הוסברו, ולכן לא ברור לקורא על מה נשענת השערה זאת. דוגמה אחרת היא המשפט הקצר המסכם את תיאור נפילת הטירניה באתונה בשנת 510 לפסה"נ בעזרת התערבות ספרטה (עמ' 74), לעומת התיאור המפורט יותר של ההתערבות השנייה של ספרטה שנתיים אחר-כך במאבק הפוליטי בתוך אתונה בין איסגורס לקליסתנס (עמ' 78-79). וכך גם האזכור הקצר של ההשוואה שעשה ההיסטוריון הרודוטוס בין פועלו של קליסתנס האתונאי בשינוי הרכב השבטים ושמותיהם לבין פועלו של סבו של קליסתנס, טירן סיקיון (עמ' 85). אם ראה דוד צורך להזכיר את ההשוואה הזאת, חבל שלא הסביר אותה לקורא חסר הידע, והסתפק בהפניה להערה קודמת, שגם בה לא מוסבר דבר. בעמ' 124-125 מזכיר דוד את הענקת האזרחות, לפני משורת הדין, לבנם של פריקלס ואספסיה, ועולה מדבריו שהבעיה נבעה רק מכך שאספסיה לא הייתה ממוצא אתונאי, לא הייתה נשואה כחוק לפריקלס, ולכן גם הבן שילדה לו לא היה יכול להיחשב לאזרח. מה שלא נאמר הוא, שפריקלס לא היה פונה אל העם בבקשה להעניק אזרחות לבן הזה אלמלא מתו שני בניו החוקיים. קיצור מצער עוד יותר הוא זה הנוגע להשערת מחקר של דוד עצמו. בעמ' 85-86 מציג דוד את הסברו להבדל הגרסאות שבין הרודוטוס לבין החיבור *מדינת האתונאים* שיוחס לאריסטו באשר לרפורמות של קליסתנס, ומסכם בכך שאפשר לקבוע, באמצעות רמזים ב*מדינת האתונאים* ובעדויות נלוות, תאריך לכינון המשטר החדש: 505/4 לפסה"נ, שלוש שנים לאחר הצעת הרפורמה. אבל דוד לא מביא לפנינו את הרמזים והעדויות האלה, אלא מפנה את הקורא למאמר שפרסם באנגלית בשנת 1986. חבל שדווקא פרשנות מקורית ומעניינת זו אינה זוכה

לפיתוח. ועוד דוגמה: בעמ' 117 מתאר דוד את הביטויים של המנטליות הדמוקרטית בתרבות העממית במאה החמישית, הן לפני הרפורמה של אפאלטס והן בעקבותיה. דוד מציין את התפתחות הסוגה של נאומי הספד בטקסים הממלכתיים לזכר הנפלים במלחמות ואת הדגש על עצמת התנועה בפיסול מתקופה זאת. אבל לקורא "הממוצע" אין מושג מדוע דווקא נאום הספד או פסל האל פוסידון זורק הקלשון, למשל, מעידים על מנטליות דמוקרטית. האם נאומי הספד ופסלים כאלה נוצרו רק באתונה?

יש עוד דוגמאות כאלה, ואף שבסך הכול אינן רבות, הן בולטות לנוכח הפירוט והביסוס שדוד מקפיד בהם במקומות אחרים. דוגמה הפוכה מצויה בתיאור ההתנגדות למשטר הדמוקרטי במהלך המלחמה הפלופונסית. דוד יוצא נגד דעה שרווחה במאה שעברה, ולפיה לבשה ההתארגנות הפוליטית באתונה בחצי השני של המאה החמישית צביון של מפלגות, וכי אחת מאלה הייתה מפלגת "המתונים", כלומר מפלגה שאיגדה את אלה שביקשו לשנות את המשטר הדמוקרטי אך גם התנגדו לאוליגרכיה צרה. דוד עצמו דגל פעם בדעה זו (ביחידות הלימוד שכתב לאוניברסיטה הפתוחה), והתנערותו המנומקת ממנה בספרו החדש יכולה להיחשב בבחינת מודה ועוזב ירוחם. אבל המקום הרב והמאמצים שמקדיש דוד לסתירת הדעה הזו (במקומות שונים בפרקים 8-10) עלולים להוביל את הקורא למסקנה שדוד מתווכח עם דעה שוררת. ככל שדיעתי משגת, חוקרים רבים אינם מקבלים היום שהיו מפלגות באתונה או שהייתה בה "סיעת מתונים".

הצורך לקצר בתיאור האירועים והפרשנויות להם גורם לעתים גם לכך, שפרשנותו של דוד מוצגת באופן שהקורא "הממוצע" עלול לסבור שהיא הפרשנות היחידה. אציין כאן שלושה מקרים. הראשון הוא סוגית הנאומים בחיבורו ההיסטורי של תוקידידס. בדיונו במקורות המידע מזכיר דוד את הצהרתו המפורסמת של תוקידידס (1.22.1), שלנוכח הקשיים בשחזור נאומים שם בפי הנאומים דברים שלדעתו היו ראויים להיאמר. סוגיית הנאומים אצל תוקידידס הצמיחה כל כך הרבה פרשנויות ומחלוקות, שהיה ראוי לפחות להזכיר שיש מחלוקת בשאלה זו, ולא רק להפנות בהערה למבוא

שכתב א' פוקס לתרגום העברי (עמ' 23 והערה 36). מבלי שיאמר זאת במפורש, אבל לפי המשתמע מדבריו, עולה שדוד סבור שהנאומים אצל תוקידידס הם במידה רבה אותנטיים, או לפחות פרי שחזור מהימן של ההיסטוריון. כשדוד מנתח את נאומו של קלאון בפרשת מרד מיטילנה (בשנת 427 לפסה"נ), מתעוררות תהיות: דוד מציין את הדמיון בין הביטויים שמשמש בהם קלאון לאלה המצויים בנאום שנשא פריקלס שנתיים קודם לכן, ושאף הוא מובא בחיבורו של תוקידידס. דוד סבור שקלאון חיקה במכוון את פריקלס כדי להשפיע על העם (עמ' 197). אמנם חלפו רק שנתיים ממותו של פריקלס, כפי שמציין דוד, אבל האם באמת נוכל לקבל ללא עוררין שהנאספים זכרו ביטוי זה או אחר מדברי פריקלס? יתרה מזאת, כדי להניח שהנאספים זכרו ביטויים אלה, עלינו גם להניח שנאומיו של פריקלס אצל תוקידידס הם אותנטיים, מה שכאמור צריך להוכיח. ועוד, קלאון הוצג בידי תוקידידס כאדם אלים וכאחד הדמגוגים תאבי השלטון ובעלי אינטרסים צרים, שקמו לאתונה אחרי מות פריקלס. דוד מציין (עמ' 199), ובצדק, שאף שבנסיבות הקיימות (מרד בעלת ברית חשובה של אתונה) היה קלאון יכול לפנות לרגשות אפלים ולעורר רגשות נקם ושנאה, דבריו פונים דווקא לרובד הרציונלי. האם סתירה זאת, בין דעת תוקידידס על האיש לבין הדברים שהוא שם בפיו, לא מעלה גם היא ספק באשר למידת האותנטיות של הנאום?

העניין השני הוא טענתו של דוד, שמדיניות המלחמה נגד ספרטה ובעד קיום האימפריה היטיבה עם הפרולטריון העירוני, אך נגדה את האינטרסים של המגזר הכפרי, שאף נפגע יותר מן המלחמה (עמ' 195). כאן יש להבחין בין האימפריה הימית של אתונה, שהיטיבה עם כל המגזרים, שכן פתחה שווקים לא רק למוצרי מלאכה, אלא גם למוצרי חקלאות, לבין המלחמה – שאמנם פגעה קשה בכפריים, אך לא רק בהם. דוד רומז שהכפריים היו המתנגדים העיקריים לדמוקרטיה בימי המלחמה הפלופונסית. הוא נשען בטענה זאת על חיבור אנונימי אנטי-דמוקרטי (שמחברו מכונה "האוליגרך הזקן"); דוד, עמ' 206), אבל כנגד טענה תעמולתית זאת אפשר להביא את הקומדיה אֶכְרֵיִם של אריסטופנס, הקרויה כך על שם הרכב חברי המקלה – כפריים מן הדמוס אֶכְרֵנַאי שבצפון אטיקה. אלה זכו

לתדמית (הן בקומדיה הזאת והן במקומות אחרים, למשל אצל תוקידידס) של אנשים לוחמניים, הנכונים להילחם בספרטה עד חורמה, גם במחיר דחיית השלום. למעשה, על אף הסבל שגרמה המלחמה, לא שומעים באתונה קריאות לויתור על האימפריה. גם כשהתחוללה המהפכה האוליגרכית הראשונה, ושליחים יצאו מטעם האוליגרכים לשאת ולתת עם ספרטה על הסכם שלום, נכשלו אלה לנוכח דרישתה של ספרטה שאתונה תוותר על האימפריה שלה (ראו גם אצל דוד, עמ' 227).

העניין השלישי קשור לאחת ממשמעויות המושג "חירות". דוד מציין (עמ' 183), שבספרטה נחשבה עבודת הכפיים לבזויה ולא מתאימה לבני-חורין, בעוד שבאתונה לא נחשבו אזרחים שעבדו לפרנסתם ל"עבדים" או ל"נחותים בדרגה". אמנם בנאום ההספד שתוקידידס שם בפי פריקלס יש אידיאליזציה של השוויון בחוק ושל ההזדמנות השווה לכול, גם לאלה שנאלצים לעבוד לפרנסתם, אבל ממקורות אחרים אפשר להסיק שגם באתונה הדמוקרטיה נחשבו השכירים עובדי הכפיים לנחותים במעמדם ולמי שאינם "חופשיים" לגמרי (ראו, למשל, קסנופון, *זכרונות*, 4.8.2; אריסטו, *פוליטיקה*, 21-19b1337), שכן הם עובדים אצל אחרים ולפיכך תלויים בהם. אמנם לא כך האיכרים, שכן אלה עבדו למען עצמם.

יש בספר גם ניסוחים שעלולים להטעות; אציין כמה מהם. לדוגמה, בעמ' 37 מסכם דוד את תיאור השינויים במשטר באתונה בתקופה הקדומה, על-פי הטקסט של [אריסטו], *מדינת האתונאים*, ג. אבל הסיכום שלו מציג סדר שונה של השינויים מזה שמופיע בטקסט העתיק. האם יש לדוד פרשנות שונה לטקסט? אם כן – היה מן הראוי לציין. בעמ' 133 מציין דוד, שפריקלס פיתח את כישרונו הרטורי במיוחד הודות לסופיסט אנאקסאגורס. אלא שאנאקסאגורס לא היה סופיסט ולא לימד רטוריקה. דוד משתמש פעמים רבות בספרו במילה "חרוזים" להגדרת שורות שיר. מילה זו מטעה, שכן בשירה היוונית העתיקה לא הייתה חריזה. גם הביטוי "צו ממלכתי" כהסבר ל"פסיסמה" בעייתי; מדובר בהחלטה של אספת העם, שנקראה כך על שם שיטת ההצבעה בנושאים מסוימים (הטלת פספוי – אבנים קטנות – לכדי הצבעה), ואף שהיה לה מעמד שונה מזה של חוק,

הביטוי שדוד משתמש בו נראה לא מתאים למשטר הדמוקרטי האתונאי. כך גם הביטוי "חברים לספסל הלימודים", המובא בעמ' 210 בהקשר לחברי המועדונים החשאיים (ההטאיריאות); ביטוי זה עלול להוביל קוראים להניח הנחה שגויה, שבאתונה היו בתי-ספר מסודרים, בעוד שמדובר כנראה בצעירים שלמדו אצל אותו המורה (הפרטי).

לבסוף, שתי הערות בתחום הלשוני. הראשונה נוגעת לשימוש הרב מדי, לטעמי, במילים לועזיות, במקום שאינן הכרחיות. אמנם הקורא יכול לטרוח ולפתוח מילון, אבל ביטויים, כמו "קהל אריסטוקרטי-סימפוזיאלי" (עמ' 163), "מדיום סימפוזיאלי-אורלי" ו"השיטה הדיאלקטית והדמונסטריטית" (עמ' 203), או "רוח גרונטארכית-אוליגארכית" (עמ' 218) פוגמים ברצף הקריאה, שהיא בדרך-כלל קולחת. כך גם השימוש במילים, כמו פרוגרמה במקום מצע או תכנית (עמ' 171), ובמקומות שונים ב"תיאור אריסטוטלי", או "גרסה אריסטוטלית", לתיאור מה שנמצא בטקסט של מדינת האתונאים, שלא ידוע אם אריסטו עצמו או אחד מתלמידיו כתב אותה, וכן "ביוגרפיה פלוטארכית" (כלומר, שנכתבה בידי פלוטארכוס) ו"פמפלט תְּמִינִיסְטִי" (כלומר כתב הגנה על תרמנס). לעומת זאת, בעמ' 67 השתמש דוד במילה קונדוטיירה, ומחשש שמא הקורא אינו מכיר את המילה, הסביר אותה בהערה (מס' 28).

ההערה השנייה נוגעת לתעתיק השמות והמושגים מיוונית לעברית. המעיין בספרים שנכתבו על יוון העתיקה ובתרגומי חיבורים מיוונית לעברית יבחין בוודאי בשפע הגרסאות והשיטות בתעתיק. היום יש נטייה לפשט את התעתיק לעברית, לנקדו ולהצמיד לו תעתיק לאותיות לטיניות. אף שדוד מנקד ומתעתיק לאותיות לטיניות, התעתיק לעברית אינו עקיב: מקצתו מובא בצורה פשוטה לקריאה, אבל ברובו הוא קשה להגייה. מצד אחד משתמש דוד בשמות מקומות שנעשו שגורים בעברית, או שבשפות המודרניות נהוגה הגייה שונה שלהם, כמו אתונה, ספרטה, כרתים וההלספונט, או אפילו סירקוסה (היא העיר היוונית סירקוסאי שבסיציליה), ובמונחים שאף הם נעשו שגורים, כמו דמוקרטיה, אריסטוקרטיה, טירניה. מצד אחר, חבל הארץ שעליו חלשה אתונה מובא בצורה היוונית אטיקה,

ולא אטיקה, כנהוג בשפות המודרניות, והמשטר המבוסס על שלטון מעטים נקרא אצל דוד אוליגרכיה, ולא אוליגרכיה, כדוגמת תעתיק שמות המשטרים האחרים. גם בשמות ומושגים אחרים מציין דוד לעתים את הצליל -a- באמצע מילה באמצעות הוספת א', ולעתים לא. לעומת שמות המשטרים הנ"ל (ולהם אפשר להוסיף את הטימוקרטיה), מתעתק דוד מילים אחרות שמסתיימות בצליל -ia בשני י': כך, למשל, אנארכייה, דוקימסייה, קסנייה, איסונומייה, איסוקרטייה, איסגורייה ועוד, או הפוליס אַרְטרייה. מילים שמתחילות בצליל -eu- או -au- מתעתק דוד באמצעות שני א' והאות ו': כך, למשל, האי אַאובויה (Eubolia), המונח אַאוטרכיה (המונח שגור בשפתנו בצורה: אוטרכיה), או שמות פרטיים, כמו אַאוריפידס (Euripides) ואַאוגוסטוס (Augustus). לפעמים התעתיק נראה אף מסורבל שלא לצורך, כמו, למשל, במילה אַאוטונומייה (היא האוטונומיה הידועה), וזאת בעוד שהמילה autokrator מובאת בתעתיק פשוט ומוכר: אוטוקרטור. הבעיה שבסרבול התעתיק מתגלה במיוחד בעמ' 233, שם מצטט דוד מתרגומו של א"א הלוי לתוקידידס. הלוי נקט שיטת תעתיק אחרת, ולפיה הצליל eu- נהגה ev, כמו בשפה היוונית המודרנית ובשפות הסלביות. בקטע המצוטט מופיע משפט ובו אזכור שם הפוליס Eubolia לפי התעתיק של הלוי. דוד, שחשש כנראה שמא לא יבין הקורא באיזו עיר מדובר, הצמיד לשם העיר את התעתיק שלו בסוגריים מרובעים, וכך קיבלנו: "כשהגיעה לאתונה הידיעה על אשר אירע באבוביה [אַאובויה]...".

ליקויים אלה, שאפשר לתקנם במהדורה הבאה של הספר, אינם פוגמים באיכותו הכללית של הספר, שמהווה תרומה חשובה לספרי הלימוד ולספרי המחקר בעברית בתחום יוון העתיקה.

רחל צלניק-אברמוביץ, החוג ללמודים קלאסיים, אוניברסיטת תל-אביב.

## הודו האימננטית ואירופה הטרנסנדנטית

שלמה בידרמן, מסעות פילוסופיים.  
הודו והמערב<sup>1</sup>

הספר מבוסס על סדרת "הרצאות הרקטור" שנשא פרופ' שלמה בידרמן, מומחה מקומי לפילוסופיה הודית, בשנת 1999 באוניברסיטת תל-אביב. הוא פרי פעלו רב השנים של בידרמן בפילוסופיה השוואתית בין הודו לאירופה, שמטרתה, כך אומר המבוא, להביא להבנה טובה יותר של "נקודות המוצא ותכליות הסיום" (עמ' 13) של התרבות המערבית. כוונת המחבר היא צנועה למדי. אין הוא מתיימר לתת תמונה כוללת של התרבות ההודית, אלא רק לערוך השוואה בין תרבותית בין כמה עובדות מרכזיות בפילוסופיה המערבית לבין כמה השקפות מרכזיות שהתפתחו בפילוסופיה ההודית. בידרמן, לדבריו, מעונין זה שנים רבות בשאלות הנוגעות במושג האדם ופשוו של הטבע האנושי, והוא מוצא במסורת ההודית "דעות פילוסופיות מרחיקות לכת שיש בהן משום הגדרה מחדש" של כמה מהשאלות האלה. ההגות ההודית מציעה תשובות ייחודיות לשאלות אלה, וייחודה "צפון במסגרת המושגית שאותה בנתה ושבה ערכה שימוש. לכן, בדיקת ההשקפות ההודיות הנוגעות לשאלת הטבע האנושי וגבולותיו אינה בדיקה פשוטה – היא נוגעת בשרשיה של התרבות, ואמורה לאפשר לנו הצצה אל כור-ההיתוך של השאלות עצמן. זהו מקום חם, לוחט בהרבה מכל פלטפורמה תיאורטית שבה מוצעות תשובות" (עמ' 15). ועוד הוא מוסיף: "הפער התרבותי [בין הודו לאירופה] גדול ממה שהוא נראה במבט ראשון,

<sup>1</sup> ידיעות אחרונות, ספרי חמד, תל-אביב 2003, 349 עמ'.

בעיקר משום שהוא מושתת על פער מושגי. כל ערפל שיבקש לטשטש פער זה יחייב אותנו להדליק פנס הזהרה. " (עמ' 18). מטרתה של המתודה ההשוואתית היא "לאפשר לנו זיהוי של הנחות יסודיות ואיתורם של מושגי-תשתית שניצבים ברצפותיהן המושגיות של שתי התרבויות." (עמ' 19).

אנו קוראים ומשתאים. בהנחה ש"כור ההתוך" הזה בכלל קיים, איך אפשר להגיע אליו מבלי להשתמש באף שפה הודית? הרי מושגים, בין אם הם ברצפה או על הגג, קשורים קשר עמוק לשפה. כיצד יכול הקורא לעמוד על פשרם, מבלי להיות מסוגל לברוק שני משפטים במקור? דומה שגם בידרמן חש מידה מסוימת של אי-נוחות בנושא. עובדה היא גם שכאשר בידרמן מצטט או מתייחס לספרות משנית מערבית, מראי המקום כוללים, כמובן, את שם המחבר, כותרת מדויקת, מו"ל, מקום ושנת ההוצאה לאור. לעומת זאת, כאשר הוא מתייחס לספרות הודית, גם כאשר הוא מצטט ממנה, אין הוא מזכיר באיזו מהדורה הוא משתמש (בצדק, כיון שאין הוא מצטט שום טכסט מקורי), אבל הוא גם אינו מזכיר באיזה תרגום השתמש (שלא בצדק, כיון שיש לציין את התרגום שהשתמשת בו).

כאן עלינו לזכור שרוב הטכסטים של הפילוסופיה ההודית כלל אינם מתורגמים, וחלקם מתורגמים אך ורק לצרפתית, גרמנית ואיטלקית. גם רבים מהמחקרים החשובים נכתבו בשפות אלה. כל מי שאינו משתמש בשפות אלה לפחות שימוש פסיבי נתון במגבלות חמורות ביותר. והנה, כשם שבידרמן הגביל את עצמו בקטעים שהוא מצטט מן הספרות ההודית למה שקיים בתרגום אנגלי, כך הוא נוהג גם בספרות המחקר. הוא אינו מפנה את קוראיו, לא בביבליוגרפיה ולא במראי המקומות בהערות, לספרות בשום שפה חוץ מאנגלית ועברית.

כיוון שבידרמן משתמש אך ורק באנגלית ובעברית, ניתן היה לצפות שינהג זהירות כפולה ומכופלת בכל אשר הוא כותב. לכן קצת מפתיע שהספר נכתב ברשלנות לא קטנה. תעתיק השמות והמונחים



הסנסקריטיים מלא שגיאות ולקוי מיסודו (יש תעתיק מדעי המקובל בעולם זה מאה שנה, ואינני יודע מדוע בידרמן לא משתמש בו).<sup>2</sup> מראי המקום דלים ביותר ולפעמים אנו מוצאים ציטוטים ללא מראי מקום, לדוגמא עמ' 67: האם ראה בידרמן אי פעם את ספרו של יסקה (Yāska)? לו קרא בו, ודאי היה יודע שספר זה אינו "פרשנות שנכתבה על הוודות", אלא מסכת עצמאית העוסקת בעיקר באטימולוגיה. אבל אם אינו מכיר את הספר, ממה הוא מצטט? כנראה משיחת חולין עם ידידו הפרופסור מישרה (ראה שם הערה 11).

בנוסף לכל אלה אנו מוצאים טעויות מפתיעות. שבטי הנוודים שפלו להודו באמצע האלף השני לפסה"נ לא דיברו "הודו אירופית" (עמ' 27, הערה 1). נראה שבידרמן התבלבל בין הודו אירופית לאינדו-אריית (Indo-Arian). הינותאיזם (Henotheism), מושג שטבע מקס מילר, אינה: "האמונה ברבוי אלים כאשר אל אחד מהם נתפש כמרכזי או כשולט בהם" (עמ' 41), אלא התיחסות אפקטיבית אל אל מסוים כאילו הוא אל יחיד (מבלי לדחות את קיומם של אלים אחרים). המאפיין המובהק של ההנותאיזם בהודו הוא שהאל הכאילו יחיד שונה מהמנון להמנון.

אבל הנאמר לעיל אינו פוסל בהכרח את מפעלו של בידרמן שכן עם מגבלות כה חמורות ניתן, לפחות תאורטית, להגיע, ולו במקרה, להבחנות נכונות. הבה נעבור אפוא לטענותיו המרכזיות של הספר. מהו, אפוא, ההבדל המושגי המצוי ב"כור ההיתוך" של התרבויות ההודית והאירופית? הטענה המרכזית בסיפרו של בידרמן היא "הנחת הטרנסנדנטיות". זוהי "התשתית הנעוצה עמוק בקרקעיתה המושגית של הגות מערבית פילוסופית ודתית, שראשית כינונה ביוון העתיקה" (עמ' 30). בידרמן אינו מגדיר את מושג הטרנסנדנטיות והוא משתמש בו כדי לציין מצד אחד את מעמדן של הצורות אצל אפלטון, ומצד שני את קדימותו האונטולוגית של האל על כל ברואיו, ואת הפער

<sup>2</sup> ה'תעתיק' מביך במיוחד כאשר בידרמן ממציא מלים בסנסקריט. המלה brahmin (עמ' 66) המובאת כמקור הסנסקריטי לתרגום, קיימת כידוע רק באנגלית.

ההכרתי המתבטא בכך שאין האדם יכול להבין את האל, וכיו"ב. אפילו ההנחה ש"ההבנה נפרדת ומנותקת מן המבין" (עמ' 46) מקורה בהנחת הטרנסנדנטיות.<sup>3</sup>

כל המכיר, אפילו באופן שטחי, את הפילוסופיה ההודית יתקשה להאמין, אבל בידרמן טוען ברצינות שבפילוסופיה ההודית, בניגוד למערבית, אין טרנסנדנטיות, ואין הנחה של "קיום מחוזות שמצויים מעבר לקיום התופעתי של האדם והעולם." (עמ' 46; ר' גם עמ' 162). טענתו של בידרמן נראית מלכתחילה בלתי סבירה, וכמובן גם הוא איננו מכחיש מציאות זרמים פילוסופיים ודתיים במערב הרואים את האל כאימנטי לעולם, אך לטרנסנדנטיות, הוא טוען, יש במערב "קדימות מושגית" על פני האימננטיות.

את הקדימות המושגית הזאת מדגים בידרמן באריכות בסיפור קין והבל. מה הפך את קורבנו של קין לבלתי רצוי? אולי משום שהבל הביא קרבן מן העידית שבצאנו בעוד שקין הביא את הזיבורית שבתוצרת החקלאית? או אולי עדיף קרבן מן החי (קרבן שיש בו שפיכות דמים) על קרבן מן הצומח? כל אלה פרשנויות בדיעבד (בניגוד לזו של בידרמן?) ומחמיצות את העיקר. למה? ככה! ומה האמת? הבנתו הטרנסנדנטית של האל במובן "מי יאמר לך מה תעשה". למה? ככה! (עמ' 43-44). מה שמפתיע במיוחד בטענות המוזרות של בידרמן הוא שאין הוא אפילו מנסה להצדיק אותן. אנחנו לתומנו חשבנו שאחד המאפיינים המובהקים של דיון פילוסופי ואקדמי הוא שטענות אינן נטענות כך סתם אלא מלוות ומאוששות בעזרת סיבות. מבחינה זאת דומה כתיבתו של בידרמן לזו של פרשן מסורתי המתפלפל לו עם הטכסט, מוציא אותו מפשרו, ומפליג אל מחוזות דמיוניים. אולי באמת צריך להתייחס לספרו של בידרמן כאל מדרש מודרני. אמנם כלפי חוץ הספר נראה כספר אקדמי – יש לו

<sup>3</sup> יתכן שבידרמן מתכוון לכך שההכרה נפרדת מן המובן. כך אני מבין מן ההקשר, שכן בעמוד הבא הוא מדבר על כך שהמציאות איננה תלויה בפעולות ההכרה החושפת אותה.

מראי מקום, ביבליוגרפיה ואינדקס – אך כשמגרדים קצת את הציפוי, מתברר מהר מאד שאין בו מחקר מדעי או אקדמי במובן המקובל של המילה. אין בו דיוק היסטורי, הכרת הספרות המקצועית הרלוונטית לנושאים שבהם הוא עוסק, זהירות בהכללות, התייחסות לדוגמאות נגדיות, וכיו"ב. לעומת זאת יש בו הכללות גורפות ושרירותיות באינטרפרטציה לא פחות מאשר אצל הרבי מדווינסקי. אבל גם כמדורש, ספרו של בידרמן איננו מוצלח במיוחד. מדרש טוב מאיר את הטכסט באור מקורי או גורם לנו להתבונן בו מזווית לא צפויה. בידרמן לעומת זאת גורם לנו להתעלם מן הטכסט. דומה שבידרמן אינו קורא את הטכסט של סיפור קין והבל בעיון המינמלי הנדרש. שהרי בבראשית ד', ז', כתוב (ואלה דברי האלהים לקין): "הלא אם-תיטיב שאת ואם לא תיטיב" וכו'. כלומר: האל "הטראנסנדנטי" עצמו לא אומר לקין: שתוק, כך עלה במחשבה לפני! אלא הוא מסביר לו (ויהיה אשר יהיה פרושן המדויק של המלים) שמעשה מסוים שהוא עשה אינו טוב דיו; וברור שהכוונה למשהו הקשור לאותו קרבן, והמספר המקראי מניח שהקורא יבין.

הבה נחזור לפילוסופיה ההודית. בידרמן, כפי שכבר הזכרנו, טוען בעוז רוח שהנחת הטראנסנדנטיות איננה קיימת בתשתית המושגים ההודית (ר' למשל עמ' 62). לדוגמא הוא מביא את תנועות הבהקטי (bhakti) שרווחו בהודו החל ממחצית האלף הראשון לספירה. כל הנסיונות שנעשו להשוות בין תנועות הבהקטי<sup>4</sup> לחסידות (למשל בידי בובר) "אינם יותר מאשר טעות גסה" (עמ' 63), כיון שהבהקטי – לדעת בידרמן – היא נסיון התקרבות לאלוהות אימננטית. בידרמן, לצערי, אינו יודע מה הוא שח. יש אמנם תנועות בהקטי הקרובות

<sup>4</sup> בהקטי היא דרך של דבקות מיוחדת באל – בעיקר ביחס לוישנו. ההולכים בדרך זו מתמקדים ביחסי אהבה אל האל הדומים לאהבת עבד לאדוניו, אב לבנו, חבר לחבר, מאהב לאהובתו או אפילו שונא לשונא. משום שזולו בטכסים המקובלים, נרדפו ההולכים בדרכי הבהקטי בתחילה על ידי הברהמינים.

לאדוויטה וודנטה (Advaita Vedānta)<sup>5</sup> התופשות את האלוהות כאימננטית, אך וודאי שאין הדבר כך בכל תנועות הבהקטי. במהברטה (Mahābhārata), למשל, שהוא הטכסט הראשון שבו מופיעה הבהקטי, לא קרישנה ולא וישנו נתפשים כאימננטים לאדם.<sup>6</sup> בתאופניה המפורסמת ביותר בתרבות ההודית, פרק 11 של הבהגודגיטה, העולם מופיע ככלול באל ולא להיפך:

הָרִי, שֶׁרְגֹבֶרֶת הַיּוֹגָא, כִּה לְאָרְגִּינָא נָאם  
וְגֵלָה לֹא אִז – הַמְלֶךְ! – שְׂגֹב דְּמוֹת אֱלֹהִיתוּ...  
כָּל תְּבֵל, בְּרִב פְּנִיָה נְפֻרָה, אִז רָאָתָה  
עֵין כְּנִפְנֵדוּ כְּאֶחָדָת שָׁם כְּגוֹף אֵל הָאֱלִים; ...  
כָּל הָאֱלִים אָרְאָה, אֵל, כְּגוֹפְךָ,  
וְכָל חֵילוֹת־כְּרוּאִים לְמִינֵיהֶם; ...<sup>7</sup>

בידרמן נסחף במחשבותיו, ממריא על כנפי הנחת הטרנסנדנטיות ומאבד מגע עם המציאות. אינני יודע מאין הוא מוציא את טענתו ש"באופן כללי ניתן לקבוע שמרבית הזרמים הפילוסופיים בהודו הציגו השקפה שבמערכ היתה מאופיינת כאתאיסטית" (עמ' 65). טענה זו היא מסוג הטענות הגורפות שהספר מלא בהן, ושללו היה בידרמן עוצר וחושב לרגע, היה מיד יודע שאין להן שחר. הפילוסופיה ההינדואית מחולקת באופן מסורתי לשש אסכולות. הנייאיה (Nyāya) והווישיקה (Vaiśeṣika) הן אסכולות תאיסטיות הקשורות לשייביזם (Śaivism). היוגה גם היא פילוסופיה תאיסטית. הסמקהיה (Sāṃkhya) מחולקת לשתי קבוצות, האחת תאיסטית,

<sup>5</sup> תורה מוניסטית, לפיה יש רק עקרון אחד ראשיתי של כל המציאות – שאי אפשר להביעו במלים (אם כי לעתים הוא נקרא ברהמן) – שיש לו קיום של ממש, ואלו כל יתר הדברים הם רק תופעות וענין של מראית העין.

<sup>6</sup> אם אינני טועה, החיבור בין הבהקטי לאדוויטה וודנטה הוא מאוחר יחסית ואינו מתרחש לפני המאה ה-12, למשל ביוגה-ווישיטה (Yogavāsiṣṭha).

<sup>7</sup> בהגודגיטה, שירת המבורך, תרגם מהמקור הסנסקריטי וצירף מבוא והערות עמנואל אולסבנגר; מוסד ביאליק, ירושלים, 1956, עמ' 90.

השניה לא. גם הוודנטה אינה מציגה תמונה אחידה: הדוויטה וודנטה (Dvaita Vedānta) בוודאי תאיסטית. על המימסה נדבר בהמשך. כבר בכודהיזם הקדום יש אסכולות הרואות בכודהא ישות טרנסנדנטית. על פי המהסנהיקה (Mahāsāṅghika) וכל האסכולות שהתפתחו ממנה, גופו של הכודהא הוא מעבר לעולם הזה (lokottara). יסביר נא בידרמן מדוע מונח זה, שפרושו המלולי הוא 'מעבר לעולם', איננו מורה על טרנסנדנטיות. אך, כפי שכבר ציינו, בידרמן אינו מתעסק בזוטות כמו מונחים בשפת המקור.

בכודהיזם המהייני הכודהא מקבל ממדים קוסמיים ואינו נופל בכוחו מן האלים ההינדואים כמו שיווה או וישנו, ובוודאי משמש כאובייקט לפולחן. דומה שנסיונו המאולץ של בידרמן להציג את הודו כהיפוכו של המערב מעוור את עיניו וגורם לו להכשל בכל צעד ושעל. אינני יכול ואינני רוצה לערוך כאן קטלוג של טעויות ותקוננים (לשם כך הייתי צריך לכתוב ספר שלם). אוסיף עוד דוגמא אחת שמראה שוב את שיטת העבודה של בידרמן.

כך הוא מציג את האתאיזם של הפרשן המימסאי החשוב שברה (Śabara)<sup>8</sup>. שברה, אומר בידרמן, השווה את היחס בין הפעילות הפולחנית לבין האלים הוודיים ליחס דקדוקי: "כדוגמא הביא את המשפט 'משרתו של המלך ראוי לכבוד'. ברור שהנושא במשפט זה הוא המשרת. המילה מלך היא מילה מאייכת וככזו יש לה תפקיד מוגבל, כאמצעי עזר בזהויו של הנושא – מיהו ואיזהו המשרת שראוי לכבודו. לדידו של שברה, כל מופע של אלים בוודות הוא פונקציונלי באותו מובן מאיך. לכן הסיק שמבחינה לוגית האלים אינם קודמים לפעילות הפולחנית-דתית אלא דווקא נובעים ממנה. כך הפך שברה

<sup>8</sup> ולא Shābara כפי שבידרמן קורא לו משום שהוא מתבלבל בין שם האיש לשם הפרשנות שכתב, ה-Śābarabhāṣya. בשם יצירה זאת מופיעה המלה Śabara עם ארוכה משום שהיא שם תואר. בכלל דומה שבידרמן מתקשה בהבחנה בין שם עצם לשם תואר. כך הוא מסביר לנו בטון מלומד (עמ' 231, הערה 18): "המילה הסנסקריטית laukika מציינת את 'העולם'". בידרמן מתכוון כנראה למילה loka.

את האלוהויות ליצורים לשוניים, למאייכים דקדוקיים של פעילויות ותו לא" (עמ' 108-109). בידרמן מעיר שהסברו של שברה מופיע בפרשנותו למימסה סוטר 8.1.34. אך מה בעצם אומר הטכסט? הסוטר<sup>9</sup> הזאת היא חלק מפרק קצר העוסק במשפטים וודיים הכוללים סתירה מסוימת בין החומר המשמש כקורבן לבין האל שעבורו הקרבן מיועד. למשל במשפט *aindram ekādaśa kapālam*, "הוא צריך להקריב [עוגה אפויה ב]אחת עשרה מחבתות השיכות לאינדרה" – האם צריך להשתמש בקורבן המבוסס על מוצרי חלב משום שהאל המקבל את הקרבן הוא אינדרה? או האם צריך להשתמש בקרבן עשוי מדגנים משום שהחומר המצוין הוא עוגה? הסוטר ושברה אומרים שבמקרים כאלה יש ללכת על פי החומר ולא על פי האל משום שהאל במשפט "[העוגה] השייכת לאינדרה" מאייך את המילה "[עוגה אפויה ב]אחת עשרה מחבתות". כלומר, אין זה נכון ש"כל מופע של אלים בוודות הוא פונקציונלי באותו מובן מאייך". אין זה נכון ש"האלים אינם קודמים לפעילות הדתית אלא דווקא נובעים ממנה". ובוודאי שאין זה נכון ששברה הפך את האלים "ליצורים לשוניים, למאייכים דקדוקיים של פעולות ותו לא". אני אינני מבין את היסקיו של בידרמן. כיצד נובעת המסקנה מן ההנחות? אני אפילו איני מבין איך לפעילות פולחנית כמו הקרבת עוגה יש מאייכים דקדוקיים. אבל נניח לרגע שבידרמן באמת חשב והגיע למסקנה שעבור שברה האלים אינם אלא מאייכים דקדוקיים (ולא סתם התבלבל מהתרגום האנגלי *qualifying factors*). האם אין זה מן הראוי שיבדוק את עצמו? האם באמת טוענים המימסקאים טענה זו? הרי יש פרקים שלמים בספרות המימסה העוסקים במעמדם של האלים, וכל תלמיד מתחיל יודע שעל פי המימסה האלים הכרחיים לפולחן. אמנם מעמדם משועבד לפולחן וניתן לאמר שאין הם אלא מכשיר עזר להביא את התוצאה המבוקשת, אך עמדה זו אינה הופכת אותם ליצורים לשוניים. להיפך, האלים אינם פחות אמתיים מן האורז,

<sup>9</sup> 'סוטר' היא מעין אפוריזם: משפט קצר וטכני שמיועד להשמר בזכרון.

עצי ההסקה, או כל יתר האמצעים הנחוצים להקרבת קרבן. (ר') מיממסה סוטר 10-9.1.6).

אבל אולי לא הסיק בידרמן מקריאת הטכסט עצמו שהאלים הם "מאייכים דקדוקיים" אלא זכר משהו במעומעם? אולי העמדה הזו מופיעה במקום כלשהו, והוא רק לא זכר איפה? נכון, עמדה דומה אכן מופיעה בפרשנות של שברה על 10.4.27, אלא שיש לנו בעיה קטנה. היא מופיעה שם לא כעמדתו של שברה עצמו אלא של מתנגד, שעם עמדתו שברה לא ממש מסכים. עמדתו של שברה היא שגם אם האלים אינם אלא מלים (ולא "מאייכים דקדוקיים"),<sup>10</sup> אין הדבר פוגע בעמדת המיממסה שאין להחליף שם של אל מסוים בשם אחר של אותו אל (אין לומר, למשל, סוצ'י במקום אגני, למרות ששתי המלים מציינות אש).<sup>11</sup>

לפני שאסים, אביא כמה דוגמאות של טרנסנדנטיות במחשבה ההודית. אמנם דוגמא אחת ויחידה מספיקה כדי להפריך את טענתו הכוללנית של בידרמן שאין טרנסנדנטיות בהודו, אך כיון שהוא מוצא במערב לפחות שלושה סוגים של טרנסנדנטיות, אטריח גם אני את הקורא בשלוש דוגמאות.

<sup>10</sup> שברה אינו מסביר את כונתו. הפירוש המסורתי הוא שהמלה agni (גם 'אש' וגם האל הממונה על האש), למשל, אינה מסמנת משהו שיש לו צורת אש. אך גם אם כן הדבר – כך מסביר מפרשו של שברה, קומרילה – לא נובע מכך שהאלים הם רק מלים, ושלשמות האלים אין 'כיסוי'. להיפך, לכל מלה יש 'מסומן' המקביל לה במציאות. פרוש הדבר הוא רק שכל אחת ממלים אלה מסמנת משהו השונה מהדבר שאנו מכנים בשם זה.

<sup>11</sup> על עמדת המיממסה כלפי האלים ר' את מאמרו המצויין של קלוני: Francis X. Clooney, 'What's a God? The quest for the right understanding of *devatā* in Brāhmanical ritual theory', *International Journal of Hindu Studies* 1, 2, August 1997, pp. 337-385.

1. הטרנסנדנטיות של האל. על פי הכת השייוואית (עובדי האל שיווא) הידועה בשם פשוּפְטָה (Pāśupata),<sup>12</sup> האל הוא הראשית המוחלטת, בורא העולם והסיכה לחורבנו. האל הוא אדון העולם, הוא בעל כוח ראייה וכוח פעולה שאין למעלה מהם (עמ' 165 בהוצאה במקור). האל אינו תלוי בשום דבר, וכל פעולותיו נעשות בהתאם לרצונו (עמ' 172). אבל אם האל פועל באופן בלתי תלוי, המעשים (karman) של בני האדם לא ישאו פרי. כיצד נבחין בין מעשים טובים לרעים? הפשוּפְטָה עונים שלטענה זו אין בסיס. מה בכך אם למעשים אין תוצאות? אם יטען מישהו שאז לא תהיה מוטיבציה למעשים אז יענו הפשוּפְטָה בדיכוטומיה אופיינית: למי לא תהיה מוטיבציה לפעול, לבני האדם או לאל? האפשרות הראשונה איננה מוצדקת, משום שמעשי הבריות נושאים פירות בהתאם לרצון האל או לחסדו. יתכן מאוד שלא ישאו פירות, אך אין זה אומר שבני האדם יפסיקו לפעול, בדיוק כפי שהאיכר אינו מפסיק לזרוע רק משום שאינו בטוח שהיכול יעלה יפה. האפשרות השנייה ודאי שאינה מוצדקת, כיון שלמעשי האל יש בהחלט תוצאות (עמ' 172). האם האל ההודי הטרנסנדנטי הזה פחות שרירותי מהאל של קין והבל (כפי שבדרמן מתאר אותו)?

2. טרנסנדנטיות לא תאיסטית. כדוגמא לטרנסנדנטיות אונטולוגית אך לא תאיסטית (כמו הצורות אצל אפלטון) אפשר לתת את תאורי הנירוונא בבודהיזם המסורתי.<sup>13</sup> הנירוונא בקנון הפלי נתפשת לעתים קרובות לא רק כמצב שאין בו סבל ושאליו מגיע האדם המשוחרר, אלא כמין ספירה או ישות מטפיזית עם קונוטציות ומטפורות חלליות ברורות. הנה קטע מן האודנה, בו אומר הבודהא:<sup>14</sup>

<sup>12</sup> הצגה שיטתית של הפילוסופיה הפשוּפְטָה ניתן למצוא בפרק 6 של ספרו הדוכסוגראפי של מדהוה (Mādhava) המכונה Sarvadarśanasāṅgraha. אני משתמש בהוצאת 1978 Abhyankar, Poona.

<sup>13</sup> זה שנהגו לקרוא לו Hīnayāna Buddhism, אך בימים אלה של political correctness יותר ויותר חוקרים משתמשים בשם Conservative Buddhism.

<sup>14</sup> Cf. *Udāṇam*, ed. P. Steinthal, London 1885, VIII.1, p. 80.



נזירים, יש מקום (או ספירה, או חוג - āyatana) שבו אין אדמה, אין מים, אין אש, אין רוח; לא הספירה של החלל האינסופי (או: חסר הגבולות), לא הספירה של התפישה האינסופית, לא הספירה של שום דבר (כלומר, הספירה שבה נעלמים האובייקטים), לא הספירה של "לא תודעה ולא חוסר תודעה" (כלומר, הספירה שבה התודעה כל כך נחלשת עד שהיא בקושי ראויה לשמה); לא העולם הזה, לא העולם האחר (שאליו הולכים לאחר המוות); לא ירח ולא שמש. נזירים: אין בו, אני אומר, לבוא, אין ללכת, אין השארות, אין מוות, אין לידה; אין הוא נתמך (בשום דבר), אין בו פעילות, אין בו בסיס; זהו סוף הסבל.

תפישת הנירוונא עוברת שינוי רדיקלי בבודהיזם המהייני. כיון שעל פי המהיינה העולם אינו אלא אשליה, ודאי שאין טעם בניירוונא טרנסנדנטית: לנירוונא אין מה שהיא יכולה להיות מעבר לו. אם כל הדברים בעולם אינם אמתיים, גם הסבל אינו אמתי. הנירוונא כהעדר



אלים הודיים

סבל קיימת מאז ומעולם. כך ניתן להבין את פסוקו של נגרג'ונה שאין דבר המבחין בין הנירוונא לעולם התופעות (סמסרה). כיוון שהעולם לא קיים, השחרור, כמצב טרנסנדנטי שמעבר לעולם, הוא חסר משמעות. בהתאם לכך, יכול היה בידרמן להשתמש בתורתו של נגרג'ונה כדוגמא מצוינת להעדר טרנסנדנטיות – ואמנם הוא מקדיש לו פרק ארוך (פרק 4). הצרה העיקרית בפרק זה היא שבידרמן רואה את נגרג'ונה דרך עיניו המאוחרות של צ'נדרקירטי (Candrakīrti), או ליתר דיוק, דרך התרגום האנגלי של צ'נדרקירטי.<sup>15</sup> צ'נדרקירטי הוא פרשן חשוב, אך מאוחר מנגרג'ונה בשלוש מאות שנה. בשלוש מאות השנים האלה, בין המאה השלישית לשישית, שינתה הפילוסופיה ההודית את פניה. הודות לשורה ארוכה של מחקרים מזהירים של המלומד השוודי קלאוס אוטקה (Claus Oetke), למדנו להבחין בחמש עשרה השנים האחרונות בין טענותיו האונטולוגיות של נגרג'ונה לבין הלבוש האפיסטמולוגי שהן מקבלות מידי הפרשן צ'נדרקירטי. גם בנקודה זאת בידרמן אינו מראה שיש לו שמץ של מושג על הנעשה בתחום.

3. טרנסנדנטיות אפיסטמית. על פי בידרמן הטרנסנדנטיות של האל מתבטאת לא רק בפער אונטולוגי אלא גם בפער הכרתי. "הנחת הטרנסנדנטיות קובעת קיומו של גבול ברור, בלתי עביר, של השגת אנוש ושל יכולת הבנתו" (עמ' 47). גם לנקודה זאת קל למצוא אין ספור דוגמאות נגד בתרבות ההודית, ואיננו צריכים להרחיק לכת כדי למצוא אותן. הפרק החמשי והאחרון בספרו של בידרמן עוסק בפילוסוף ההודי וסובנדהו (Vasubandhu), בן המאה הרביעית, או לכל המאוחר תחילת המאה החמישית (ולא בסוף החמישית ותחילת השישית כפי שבידרמן טוען בעמ' 262).<sup>16</sup>

<sup>15</sup> בידרמן בעמ' 331 ממליץ על התרגום של גרפילד, ואינו מבחין בכך שתרגום זה נעשה מן התרגום הטיבטי ולא מן המקור הסנסקריטי.

<sup>16</sup> בידרמן גם מתבלבל בזהותו של וסובנדהו. פראולנר (Frauwallner), שהעלה את ההשערה בדבר קיומם של שני וסובנדהו לא טען לקיומם של שני וסובנדהו "האחד

האידיאליזם של היוגצ'רה (הפילוסופיה האידיאליסטית שפיתח וסובנדהו בכמה מספריו) לא התחיל כתורה פילוסופית אלא כמחשבות המתבססות על נסיונות בלתי אמצעיים שנוזרים חוץ במדיטציה. נמוקים פילוסופיים, שמנסים להוכיח בטענות לוגיים שאובייקטים אינם יכולים להתקיים מחוץ לתודעה, מופיעים לראשונה בספרו של וסובנדהו וימשתיקה. זהו ספר קצר, בסך הכל כעשרים פסוקים (ומכאן שמו "בעלת העשרים"), המלווים בכמה שורות של פרשנות; כלומר, הספר כולו הוא פחות מעשרה עמודים. אבל בידרמן, המקדיש להשוואה בין וסובנדהו לברקלי 70 עמודים, ככל הנראה לא הצליח לקרוא עד הסוף. כך מסיים וסובנדהו את ספרו: "חברתי את ההוכחה [שהעולם] הוא רק תודעה בהתאם לרוחי, אך עובדה זו לא ניתנת להבנה בכל אופניה... מי יכול להבניה בכל אופניה? [רק] הבודהות מבינים אותה על כל אופניה, משום שידיעתם את כל הדברים בכל האופנים היא ללא מעצורים".

על איזה מיני בודהות מדבר וסובנדהו? דמות הבודהא במהינה שונה לגמרי מזו של ההיניינה. בבודהיזם הקונסרבטיבי הקוסמולוגיה עדיין ריאליסטית ביסודה. במהינה, לעומת זאת, ניתן לדמיון חופש רב, והתפתחה קוסמולוגיה שבה הבודהא מאופיין בממדים קוסמיים, באור ובצחוק. כך למשל נאמר בסוטרות של החכמה המושלמת (Prajñāpāramitā):

הבודהא צוחק בכל גופו וקרני אור בוקעות מכל הנקבוביות בעורו ומאירות את היקום כולו, ועוזרות ליצורים להתרכז במטרת השחרור. הוא צוחק ופורש את לשונו על כל העולם. מלשונו בוקעות קרני אור, על כל קרן אור נוצר פרח לוטוס, ובכל פרח יושב בודהא מגי (מעשה קסם) ומסביר את שלמויות

ראליסט והשני אידאליסט" (עמ' 262), והוא יחס לוטוסהנדרו המאוחר, כלומר ה"ראליסט", גם כתבים אידאליסטיים ובמיוחד את הומשתיקה שעליה כותב בידרמן באריכות. ר' 351, E. Frauwallner, *Philosophie des Buddhismus*, 1994, p.

הבודהיסטווא. <sup>17</sup> הוא צוחק והאדמה רועדת, השאול נהרס והארץ הופכת לגן עדן. <sup>18</sup>

כיון שבדרמן מדגיש כל כך את ההבדל המושגי בין הודו לאירופה, קצת מפתיע שאין הוא דן בצורה שיטתית באף אחד מהמושגים המרכזיים שבהם באה הטרנסנדנטיות בתרבות ההודית לידי ביטוי (nirvāṇa, buddha, tathatā, brahman, Īśvara etc.) אפילו המונח שנראה, על פניו, קרוב ביותר למושג הטרנסנדנטיות – paraloka, "העולם האחר", "העולם שמעבר" – אינו מוזכר בספר ולו פעם אחת. קשה גם לומר שנושא הטרנסנדנטיות בהודו עדין לא נחקר. להיפך, נכתבו ספרים, התקיימו כנסים, ופורסמו קבצי מאמרים (proceedings). משום מה, דבר מכל זה לא הגיע עד לידיעתו של בידרמן. <sup>19</sup>

לסיכום, אפשר לומר שמסעו הפילוסופי של בידרמן להודו לא הגיע ליעדו. בידרמן עצמו יודע זאת היטב. בראיון ב'דיעות אחרונות', יום ששי, ד' בתמוז תשס"ג, 4.7.2003, המוסף לשבת, עמ' 26, אמר בעצמו: "אני חושב שהספר שלי לא כל כך עוסק בהודו כפי שזה

<sup>17</sup> אדם המתעתד להיות לבוהא, אך דוחה את הארתו כדי לעזור לאחרים בדרכם להארה.

<sup>18</sup> Cf. E. Lamotte. *Le traité de la grande vertu de sagesse*. Vol. I. chs. 14-15, Louvain-la-neuve 1981.

<sup>19</sup> אזכיר רק פרסומים אחדים שיצאו לאור בווינה, והמלה Transzendenz מופיעה בכותרותיהם: Gerhard Oberhammer, *Wahrheit und Transzendenz. Ein Beitrag zur Spiritualität des Nyānya*, Wien 1984. Ernst Steinkellner, *Dharmottaras Paralokasidhi. Nachweis der Wiedergeburt*, Wien 1986. Gerhard Oberhammer, *Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule II. Vatsya Varadagurus Traktat von der Transzendenz des Brahma in der kontrovers-theologischen Tradition der Schule*, Wien 1999. Id. & Marcus Schmücker (eds), *Raum-Zeitliche Vermittlung der Transzendenz*. Wien 1999. Id., *Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung*, Wien 2003.

נראה. " ברור שאין לבידרמן לא ידע ולא ענין אמתי בתרבות או בפילוסופיה ההודית. מטרתו היא רק להשתמש בה כמין מראה כדי שנוכל לראות בה טוב יותר את עצמנו. אלא שהמראה עקומה, ודמותנו המשתקפת בה אינה פחות עקומה מזו המופיעה ב'ביתן המראות' בלונה פרק.

אלי פרנקו, המכון ללמודי הודו ומרכז אסיה, אוניברסיטת לייפציג, גרמניה.

## מצוקות בדיסציפלינה

הערות למאמרו של אלק ד' אפשטיין, "שקיעת הסוציולוגיה הישראלית"<sup>1</sup>

אלק אפשטיין זרק אבן אל אגם הסוציולוגיה המנומנם. זאת במאמרו המספיד את הסוציולוגיה, בכתב עת שמעטים באקדמיה קוראים בו, אך שזכה דווקא לחשיפה בולטת בעתון 'הארץ'. פרט למשה ליסק, חתן פרס ישראל לסוציולוגיה, אשר הגיב בהתרגשות מה ובהסכמה עם עיקר טענותיו של אפשטיין, הרי קהיליית הסוציולוגים לא יצאה מגדרה עד כה ונתנה לדברים לצלול ולהשכח. המאמר הגיע אלי קודם דרך הראיון בעתון וגם תגובתי המידית היתה אוהדת באופן כללי. אולם, כשקראתי את המאמר עצמו, מצאתי בו גם פגמים לא מעטים מבחינת הטיעון, וכן התעלמות או חוסר ידע בקורפוס המחקר הסוציולוגי והאנתרופולוגי.

האמנם, נשאלתי, נכון לעבור לסדר היום ולהתעלם ממסמך זה משום שהכותב איננו מוכר כסוציולוג מוביל, ומכיוון שכתב העת בו התפרסם המאמר, המוגדר כ"ימני", איננו מקובל בדרך כלל בעולם האקדמי הנוטה יותר לתפיסות השמאל? עלה גם הספק, למה לעורר שוב סערה זוטא זו, וכי את מי מעניינת הסוציולוגיה הישראלית? באיזו תכיפות נשמעים קולותיהם של סוציולוגים מעל בימות העתונים, הרדיו והטלביזיה? וכי מצוי אצלנו סוציולוג אחד המתחרה למשל במינה צמח, אסא כשר, שלמה אבינרי, אבי רביצקי, עמוס עוז, או אפילו אילן פפה, במידת הנוכחות על המרקע או בכנסים הצצים כפטריות? ובכלל, האם דמותו של הסוציולוג הינה מבין הישיות

<sup>1</sup> תכלת 2003, עמ' 89-111.

הפרופסיונליות והאינטלקטואליות המוכרות לציבור הרחב? מסופקני על כל אלה. ואולי משום כך ראוי אלק אפשטיין לתשומת לב, בשל עצם התייחסותו לסוציולוגיה כמי שנפלה ממעמדה!

ובכן על מה נזעק אפשטיין? הוא טוען שהסוציולוגיה עומדת על עברי פי פחת בשל השתלטותם של הסוציולוגים "הביקורתיים" על השיח המדעי הסוציולוגי, וכך כתב: "עמדותיהם עלו למעמד כמעט הגמוני בתחום מדעי החברה, שנעשה מעוזה של האידיאולוגיה הרדיקלית בקמפוס הישראלי" (עמ' 90).

אין ספק שהסוציולוגיה הרדיקלית מתבלטת בשנים האחרונות בבימה הפנימית של הדיונים והכתבים (בעברית בעיקר). אולם מכאן ועד לטענה של כיבוש המערך הסוציולוגי הדרך רחוקה. שכן, לו ערך אפשטיין סקירת מלאי של חוקרים במחלקות לסוציולוגיה, היה מגלה שהרוב, שקולו אינו נשמע בהשוואה לביקורתיים, איננו שייך לז'אנר הכובש.

לו בדק למשל את המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל-אביב, היה מגלה שמרבית החוקרים אינם עסוקים בדיון אידיאולוגי על תולדות המפעל הציוני. יתר על כן, החוקרים מביניהם המזוהים כ"כמותיים", הינם בלשון המביכה בימים אלה, בגדר "פוזיטיביסטים", ואלו הם הפרופסיונלים המובהקים של תחום הריבוד. על פי דרכם, שקועים הם למשל בסוגיות המעסיקות דווקא את החברה הישראלית, כגון, מגמות ההשכלה בשכבות שונות של החברה הישראלית, מבנה סולם התעסוקה והיוקרה לפי מוצא, מעמד חברתי, ומגדר. נכון, ישנם כמה מחברי החוג שעבודתם מנותבת יותר בגישה הביקורתית בהתייחסותם למוסכמות חברתיות בתחומים שונים. נכון גם שדווקא ביטויים אלה זוכים לתשומת לב בולטת יותר בשל המימד המחאתי שבו. אך הללו הינם מיעוט, ולא בהכרח דומיננטי, בקרב חברי הסגל.

אפשטיין צודק שהסוציולוגים מהדור המיסד לא היו ממסדיים במידה שמיחסים זאת להם, ואף היו ביניהם (כגון יהודה מטרס) שגישתם היתה ביקורתית במפורש. הם עמדו עוד לפני שנים רבות על העדר השוויון בחברה הישראלית. נכון באותה מידה שיונתן שפירא וסמי סמוחה היו בין הבולטים בדור השני שבטאו כמונחים חדים

הרבה יותר גישה ביקורתית כלפי תפיסת עקרונות הסדר וההגמוניה בחברה הישראלית. אין טעות בידו שהללו ואחרים הושפעו מהגישות הביקורתיות, מתאורית הקונפליקט והמרקסיזם, שתפסו מקום מוביל בסוציולוגיה העולמית. נכון שהסוציולוגים מדור זה ואחריו ניסו להשתלב בזרמים השולטים בסוציולוגיה העולמית. אך דברים אלה היו מאז ומעולם ולא רק בישראל. אפשריין טועה לחלוטין כשהוא מיחס לשמואל אייזנשטדט וליוסף בן-דוד את מעמדם הפרופסיונלי הבינלאומי בזכות מחקריהם הישראליים. אייזנשטדט התפרסם קודם כל בשל ספרו *From Generation to Generation* ואח"כ על ספריו אודות התפתחות האימפריות ההסטוריות ושאר עבודותיו בתחומי המודרניזציה והשינוי החברתי. המחקר הישראלי היה למעשה משני בקריירה שלו, אם כי היתה לו השפעה מובהקת על תלמידיו ומחקריהם בארץ. וכן, יוסף בן-דוד זכה למעמדו הבינלאומי בשל מחקריו בתחום החינוך הגבוה והפרופסיות. בן-דוד הטיל ספק אם ייתכן בכלל "מדע גדול" בארץ קטנה. שני גדולי הסוציולוגיה הישראלית היו יכולים לנהל את מחקריהם משיקגו או מלונדון.

אפשריין מתקומם כנגד טענות של סוציולוגים כברוך קימרלינג מירושלים וגרשון שפיר (ישראלי שעזב את הארץ) המזהים את המפעל הציוני עם חברות קולוניאליות אחרות. הוא טוען כנגדם שהם מתעלמים מהשוני המהותי בין מסע של יהודים לארץ ישראל לבין מסעותיהם של בני עמים אחרים מהמערב לאזורים הקולוניאליים. אבל דווקא כסוציולוג מתמיהה עמדה זו של תמימות, שהרי התוצאה לא רשום עליה המניע של שעת המוצא. כך למשל אידיאולוגיית השוויון הציוני, הרי אף אפשריין לא יוכל לטעון שזו התכוונה לכלול בגבולותיה גם את האוכלוסיה הילידית הערבית. כאן כמובן מגלה אפשריין את המימד האידיאולוגי המסתמן בגישתו.

יחד עם זאת אפשר להסכים עם טענתו הספציפית כלפי יהודה שנהב, הסוציולוג מתל-אביב, שיישם את תזת הקולוניאליזם הציוני בנוסחה המוקצן במיוחד גם ביחס לסקטור יהודי. וכך הפכו לדידו יהודי עיראק למנוצלים על ידי ההנהגה הציונית, אשר קודם גרמה להם לנטוש את מולדתם ואח"כ להפסיד את רכושם. התזה של שנהב בעניין יהודי עיראק ניתן למצוא בה חולשות אחרות מתחום העובדות



ההיסטוריות וספק אם תזכה להכרה כדוגמא משכנעת בידי סוציולוגים והיסטוריונים אחרים. יתר על כן, בשונה ממרבית "הביקורתיים" המוצהרים שבאו לטעון על עוולות הקולוניאליזם הציוני כנגד קבוצות "אחרות", הרי ששנהב מזוהה כבן הקבוצה הנפגעת. בכך מקבלות טענותיו מימד אישי המזמין התייחסות נפרדת. שנהב עצמו תקף בחריפות סוציולוג אחר, את איתן כהן, המזהה עצמו כ"מרוקאי" ושהביע דעה מנוגדת לתזה הביקורתית בנוגע למצבם של יוצאי מרוקו בישראל. כהן טען בספרו שגורמי תרבות ואישיות של יהודי מרוקו נטלו חלק מרכזי בתהליך הקליטה הכאוב שלהם, זאת בניגוד לטענות הביקורתיים שייחסו את קשיי ההסתגלות בעיקר למוסדות ויחס החברה הישראלית הותיקה. ובסופו של דבר, נתוניו "ההיסטוריים" הסלקטיביים של שנהב אינם משכנעים יותר מנתוניו "התרבותיים-אישיותיים" של כהן.

משכנעת פחות טרונייתו של אפשטיין כנגד הסוציולוג הירושלמי נחמן בן-יהודה שבא בספריו להעיד על המניפולציה של מיתוס מצדה. זוהי בוודאי עבודה ההולמת את מטרות היסוד של החקירה הסוציולוגית, ועוד יותר כאשר מתגלה כוחם של מיתוסים בחיי היום יום. אני משער שגם נחמן בן-יהודה אינו מגדיר עצמו כסוציולוג ביקורתי.

בטענותיו הגורפות של אפשטיין מקבלים חוקרים מסוימים מעמד ותפקיד מעבר לכל פרופורציה של מבנה הפרופסיה הסוציולוגית הישראלית. לדוגמא, אורי רם הינו בוודאי חוקר מקורי שעסקו העיקרי הינו בבחינה ביקורתית של טקסטים של חוקרים אחרים. אך אין הוא, כפי שנרמז, בגדר אורים ותומים לזרם המרכזי של החוקרים הסוציולוגיים. הקורא שמחוץ למקצוע עשוי להניח שמעמדו זהה לזה של ש.נ. אייזנשטדט בזמנו. אפשטיין מגלה את עמדותיו האידיאולוגיות בהתמקדות זו כשהוא מתעלם לחלוטין גם מכל העשייה האנתרופולוגית שהינה חלק מהותי מחיי המחלקות לסוציולוגיה בישראל. העבודה האנתרופולוגית ברובה אינה ניזונה מהגישות הביקורתיות, ורוב מחקריהם של האנתרופולוגים נערכו דווקא בארץ. היחיד המופיע כאנתרופולוג במאמר הוא שלמה גויטין

המנוח, חוקר הגניזה הקהירית וחוקר יהודי תימן, שלא היה מגדיר עצמו כאנתרופולוג.

בעיקרו של דבר, טוען אפשטיין, הסוציולוגים "זנחו את משימתם העיקרית בניתוח הנושאים המרכזיים של החוויה החברתית וזאת בגלל להיטותם לקעקע את הזכרון הקולקטיבי הלאומי" (עמ' 110). בעניין זה חש אני רגשות מעורבים. אף אני טענתי למגמות של התרחקות ממחקר אמפירי בנושאים חשובים לחיי החברה בארץ וגם ייחסתי זאת בחלקו לגישות ביקורתיות.<sup>2</sup> אולם, בעייתה של הסוציולוגיה טמונה לא רק ברוחות הביקורתיות.

הסוציולוגים והאנתרופולוגים שגילו חריצות ומסירות לעבודתם במשך שנים רבות, לא היתה להם כמעט נוכחות בשיח האינטלקטואלי הלאומי. אפילו אייזנשטדט ובן-דוד לא זכו כמעט לחשיפה מעבר לגבולות המקצוע. דאגתו המוצהרת של בן-דוד לסיכויי "מדע גדול" בארץ קטנה גילתה סימפטום בולט בהוויה הפרופסיונלית של עמיתיו ותלמידיהם. הסוציולוגים והאנתרופולוגים הישראליים דאגו קודם כל להכרה פרופסיונלית מחוץ לגבולות ישראל. פרסום מחקריהם בכתבי-עת המובילים בעולם היה חשוב בעיניהם מכל פרסום בכתבי-עת מקומי בעברית או באנגלית. הפרופסיונליזם אותו פיתחו אף חסם כל רצון לנוכחות בתקשורת השוטפת בעיתונים, ברדיו ובטלביזיה. המעטים שנטו דווקא לנוכחות זו לא נהנו מיוקרה יתירה. כלכלנים, פילוסופים, אנשי מדע המדינה וסופרים, נראו תכופות הרבה יותר על המרקע ובדיונים ציבוריים. הפרוייקט הסוציולוגי (והאנתרופולוגי אף יותר) נשארו סמויים מן העין. מבחינה זו, הסוציולוגים הביקורתיים הינם אולי הראשונים שיצאו מ"הארון הסוציולוגי" ולכן גם נראים לאפשטיין ולאחרים כעמוד השדרה של הפרופסיה. נראה לי שהסוציולוגים הביקורתיים נכנסו לואקום של ההוויה הסוציולוגית בבימת התרבות הלאומית,

<sup>2</sup> שוקד משה, "על חטא שלא כל כך חטאנו במחקר יהודי המזרח", מקדוב, (3) 2000: עמ' 79-89.

והם עשו זאת בכשרון כשהם מצטרפים לקולות הביקורתיים בתחומים האחרים ובמיוחד בהיסטוריה הישובית והישראלית. לעומת זאת, המתקפה של הביקורתיים על הסוציולוגיה "הממסדית" לא הובילה לתגובת נגד מסוג כל שהוא (מתגוננת או תוקפת). בולטת במיוחד שתיקתו המתמשכת של ש.ג. אייזנשטדט, מי שהיה במשך שנים הנושא המרכזי לביקורת חריפה שאף נכרו בה לעתים צלילים של עוינות אישית. אדיש למבקרים, נהנה שנים רבות מקריירה בינלאומית מזהירה, מנותקת מהווי החיים ומקונטקסט הדיונים של הסוציולוגיה הישראלית.

בעייתה הציבורית של הסוציולוגיה אינה בביקורתיות יתר, אלא בהעדרם של דוברים שיש להם העניין והיכולת לא רק לחקור נושאים חשובים יותר או פחות, אלא גם להשתתף בשיח הלאומי. אבל ייתכן שסוציולוגים טובים אינם חשים בנוח להביע דעה נחרצת בשם המקצוע, מעצם עקרון הספקנות הטמון בדיסציפלינה והמניע אותם תמיד לזהות גם את "האלטרנטיבות". שונים הם בכך ממנהגם של פילוסופים, מדעני מדינה, סטטיסטיקאים, דמוגרפים ואנשי רוח מובהקים. לעומת זאת, העמדה האידיאולוגית המאפיינת יותר את הביקורתיים, מקלה עליהם מלאכה זו.

לסיכום, נסיונו של אפשטיין למצות במאמרו את העשייה הסוציולוגית לדורותיה נדון מראש לשטחיות גם בלא קשר למידת המיומנות שבידו. אמנם, דברים מסוג זה נעשים לעתים גם במחלקות ומכונים אוניברסיטאיים מוכרים, כאשר תלמידים ומורים באים לחקור ממעוף הציפור, ובהדרכה עצמית, תחומים ודיסציפלינות אחרות. אולם, מעורר הוא שאלות שראוי לדון בהן בכובד ראש. אין ספק, למשל, שנושאים חשובים אינם זוכים למחקר ראוי בידם של סוציולוגים ואנתרופולוגים. די להזכיר את נטישת המחקר בפריפריה הלאומית (כגון עיירות הפיתוח), ולצד זה, את ההתרחקות המודעת מהמתרחש בהתנחלויות, שם נקבע אולי עתידו של המפעל הציוני כולו.

יתכן גם שתמונת המצב העולה מהמאמר ומהתגובות עליו משקפת מציאות פרופסיונלית שאינה מיוחדת לישראל. תלונות מסוג זה מגיעות גם ממקומות אחרים. כך פורסמה לאחרונה הרצאת הפתיחה

של Joel Best, נשיא האגודה האמריקאית לחקר בעיות חברתיות (Society for the Study of Social Problems) בכנס 2002 של אגודתו, בה ניסה לזהות את גורמי הדימוי הציבורי הירוד של הסוציולוגיה.<sup>3</sup> מבין הטענות המועלות כנגדה ותורמות לפחיתות במעמדה, ציין בסט שלוש בולטות במיוחד: מיעוט ההתייחסות לשאלות מחקר מעולם המציאות הראלית ושהתשובות להן מעניינות את הציבור, ליקויי קומוניקציה עם קהל משכיל רחב יותר בשל ז'רגון למבינים בלבד, ותאוריות מתחרות לבקרים, ובמיוחד, קידום של תכנים אידיאולוגיים במעטה מדעי. האם אין זה מוכר גם כאן?

משה שוקד, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב.

<sup>3</sup> Joel Best, "Killing the Messenger: The Social Problems of Sociology", *Social Problems*, (50) 2003: pp. 1-13.

יהודי תימן, העלייה השנייה ותנועת  
הפועלים – אפלייה על בסיס  
תרבותי-רעיוני או כלכלי ואתני?

הערות על: יוסף גורני, "כוחו וחולשתו של  
ה'פטרנליזם' הערכי – תדמית יהודי תימן  
בעיני מנהיגות העלייה השנייה"<sup>1</sup>

המחקר של עשרים השנים האחרונות ויותר הראה כי מנהיגי תנועת הפועלים הפלו את יהודי ארצות האסלאם לרעה ודחקו אותם לשולי החברה. יחס זה התגבש בתקופת העלייה השנייה עם המפגש בין יהודי תימן ותנועת הפועלים והוא סימן את דפוסי ההתנהגות כלפי יהודי ארצות האסלאם בתקופת המדינה שבדרך ובמדינת ישראל. מאפיין עיקרי בדפוס היחסים האלה היה ראייתם של יוצאי תימן ויהודי המזרח כ"כלי עזר כמותי" במפעל הציוני שאותו היו אמורים להוביל יוצאי מזרח אירופה שנתפסו כתורמים לו תרומה "איכותית"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> קתדרה, 108 (תשס"ג), עמ' 133-162.

<sup>2</sup> למשל, ניצה דרויאן, באין מרכז קסמים: עולי תימן בארץ-ישראל 1881-1914, ירושלים תשמ"ב; חנה הרצוג, עדתיות פוליטית – דימוי מול מציאות, תל-אביב תשמ"ו; גל לוי וזאב אמריך, "ש"ס ו'חזיון התעתועים האתני", בתוך: יואב פלד (עורך), ש"ס – אתגר הישראליות, תל-אביב 2001, עמ' 126-158; יואב פלד, "אריה שאג, מי לא ירא?": ש"ס והמאבק על הישראליות", בתוך: חנן חבר, יהודה שנהב, פנינה מוצפיה-האלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, תל-אביב 2002, עמ' 272-287; בת-ציון עראקי קלורמן, "התימנים בחברה ובכלכלה של המושבות", ישראל, 4 (תשס"ד), עמ' 109-121.

Gershon Shafir, "The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 13, 2, 1990, pp. 172-197.

יוסף גורני נזעק להסביר מחדש את ההתפתחויות ההיסטוריות האלה וחוזר לבחון את תדמית יהודי תימן בעיני מנהיגי תנועת הפועלים ואת היחס אליהם. אף שגורני אינו מתמודד כלל עם טיעוניהם של אותם חוקרים, הוא יוצא "להעמיד כאן בהקשר הנכון וביחס הנכון את המפגש של אנשי העלייה השנייה עם העולים מתימן" (עמ' 132). את ההעמדה הנכונה, לשיטתו, של המציאות ההיסטורית מפתח גורני על יסוד שני טיעונים מרכזיים: 1. תנועת הפועלים פיתחה תפיסה הדוגלת במעורבות נמרצת בבניין החברה הלאומית. תפיסה זו הולידה תפיסה "פטרנליסטית-קונסטרקטיווית" של מנהיגי תנועת הפועלים ביחס לסביבתם, ו"מבחינה זו דינם של יוצאי מזרח אירופה ותימן, נשים וגברים – היה אחד" (עמ' 134); 2. ההבחנה, כלומר האפליה, שעשו מנהיגי תנועת הפועלים בין פועלים יוצאי מזרח אירופה ובין פועלים יוצאי תימן והמזרח היתה על בסיס תרבותי-רעיוני ולא עדתי (עמ' 134). לפיכך טוען גורני, מי שרואה ביחס אל יהודי תימן "אפליה על בסיס עדתי, טועה וגם מטעה" (עמ' 160). להלן אנתח את הנחותיו של גורני ואתיחס למקצת מטיעונו.

חלק נכבד ממאמרו מקדיש גורני לשליחות שמואל יבנאלי לתימן (1911-1912). גורני (עמ' 137, 154, 157) כותב שיהודי תימן הגיעו למושבות בעקבות שליחותו של יבנאלי. בכך הוא מאמץ את הגישה הפטרנליסטית הגורסת שאנשי העלייה השנייה "הביאו" את יהודי תימן.<sup>3</sup> אולם שליחות יבנאלי התגבשה רק לאחר העלייה הספונטאנית של יהודים מצפון תימן והתיישבותם במושבות.<sup>4</sup> בשנת 1908 באו לרחובות כמאה יהודים מצפון תימן ובעקבותיהם הגיעו בשנת 1909 עוד למעלה ממאתיים נפש, חלקם פנו לרחובות והאחרים הלכו לראשון-לציון ופתח-תקוה. הואיל והבאים למושבות היו בעלי משפחות הם היו נכונים לעבוד בכל עבודה ואפילו בשכר נמוך ובלבד

<sup>3</sup> יהודי תימן החלו לעלות לארץ-ישראל בשנת 1881. עד 1908 הם התיישבו בעיקר בירושלים וכן ביפו.

<sup>4</sup> על כך מעיד יבנאלי עצמו במסע לתימן, תל-אביב תשי"ב, עמ' 73.

שיוכלו להתפרנס. הגעתם למושבות חלה בזמן שמפלגות הפועלים והמשרד הארץ-ישראלי, החלו לקדם את רעיון "כיבוש העבודה" – הנס שהניפו פועלים ממזרח אירופה, "הפועלים האידיאליסטיים". אולם, "הפועלים האידיאליסטים" לא הצליחו לחדור באופן משמעותי לעבודה החקלאית במושבות. לפיכך עלתה הסברה שכיבוש העבודה יתכן רק באמצעות "פועלים טבעיים": אנשים הרגילים בעבודה קשה, מסתפקים במועט, יכולים לחיות בתנאים בלתי נוחים ובעלי כושר תחרות בתפוקה ובשכר עם הפועל הערבי. עולי תימן במושבות משכו את תשומת ליבם של המשרד הארץ-ישראלי ושל מנהיגי הפועלים, שראו בהם "פועלים טבעיים" והציעו שהם יכבשו את העבודה.<sup>5</sup> תפיסה זו היא שעמדה מאחורי נסיעתו של שמואל יבנאלי לתימן כדי לעודד את עלייתם של פועלים,<sup>6</sup> ולדברי גורני: יבנאלי נשלח "אל מי שמסוגלים להביא את ה'גאולה' הנחוצה לעבודה העברית" (עמ' 138). כבר בצעדיהם הראשונים בארץ-ישראל נתפסו אפוא עולי תימן כמי שאמורים לתרום תרומה "כמותית" למפעל הציוני, בעוד עולי מזרח אירופה הוגדרו כ"חלוצים", ובעלי התכונות הנחוצות להגשמה בפועל של הרעיון הציוני.<sup>7</sup> יהודי תימן הכירו, בחוסר נחת, בתפקיד שיועד להם:

ההכרה של המיישבים היתה שונה מזה של [התימנים] השואפים להתיישבות. לאמר כי, עליית האלמנט הזה של התימנים לא"י הוא נצרך לכבוש את העבודה העברית, מבלי שיהיה לו בסיס

<sup>5</sup> דרויאן, עמ' 134.

<sup>6</sup> על הרקע לשליחות יבנאלי ראו Shafir, pp. 175-179; על מסעו בתימן והעלייה שעורר תוך שימוש במוטיבים משיחיים, בת-ציון עראקי קלורמן, *משיחות ומשיחים: יהודי תימן במאה הי"ט*, הקיבוץ המאוחד: תל-אביב 1995, עמ' 129-124.

<sup>7</sup> Yoav Peled and Gershon Shafir, "The Roots of Peacemaking: The Dynamics of Citizenship in Israel, 1948-1993," *International Journal of Middle East Studies*, 28 (1996), pp. 401-402.

ואפשרות של קיום עצמי כדי שיהיה משועבד לעבודה וקשור אליה, מחשש פן יוכל להחזיק מעמד עצמי ואח"כ ישליך את שוק העבודה אחורנית. ומתוך הכרה כזו ... נשלח מר יבנאלי לתימן עוד בשנת תר"ע [תרע"א] באופן מחושב לגייס צבא עבודה שיתאים לעבודה חקלאית, צבא עבודה כזה שאינו דורש יתרונות.<sup>8</sup>

בכל זאת, גורני מבקר את "הדעה הנפוצה במחקר ובציבור זה שנים" כי "יחסה [של תנועת הפועלים] לתימנים היה מכשירי גרידא" (עמ' 159).

גורני גם תוקף את החוקרים (בלי להזכיר את שמם ואת עבודותיהם) המבקרים את מנהיגי תנועת הפועלים שהגדירו את יוצאי תימן כ"מסתפקים במועט" (160). בניסיונו להצדיק את התפיסה הזאת, הוא מציג דברים שכתב יבנאלי מהם משתמע שתכונה זו מוטבעת ביהודי תימן: "ברוב הכפרים גילה יבנאלי אנשי עבודה המסתפקים במועט, בעלי חזות מוצקה ובריאה... " (עמ' 138). אולם, יבנאלי, שבעצמו תר אחר "מסתפקים במועט", תיאר כך יהודים רק באחד המקומות בדרום תימן.<sup>9</sup> רשמיו ממקומות אחרים סיפרו על אנשי עבודה השואפים לשפר את מעמדם ואת מצבם הכלכלי, הלוקחים חלק בתמורות הכלכליות שנגרמו בעקבות השלטון העות'מאני (החל משנת 1872) ומשתתפים בערנות בפעילות המסחרית המקומית והבינלאומית.<sup>10</sup> זאת ועוד, מיד עם הגיעם לארץ-ישראל הביעו יוצאי תימן את שאיפתם שהמוסדות הציוניים יסייעו להם, כשם שסייעו למתיישבים יוצאי אירופה, לרכוש אדמה חקלאית לעיבוד ולהקים להם ישובים. עם כניסתם לרחובות, למשל, הם הודיעו לוועד המושבה, "שהמטרה של כולם לחיות חיים חקלאיים... ושיעזרו להם

<sup>8</sup> אברהם טביב, "שאלת התיישבותנו בארץ", 1935, בכ"י, ארכיון א' טביב [אא"ט].

<sup>9</sup> יבנאלי, מסע לתימן, עמ' 85.

<sup>10</sup> שם, עמ' 19-21.



בקניית אדמה<sup>11</sup>. גם בראשון לציון עם הגעתם למושבה בשנת 1909 התברר כי עולי תימן "מבקשים עבודה, שדות וכרמים", וכך עולה משיחותיהם עם נציג המשרד הארץ-ישראלי<sup>12</sup>. גם בתחום שכר העבודה דרשו יוצאי תימן כל העת לשפר את שכרם ולפחות להשוותו לשכר פועל אשכנזי<sup>13</sup>. אך גורני כותב: "בעוד שהניסוי של הפועלים האשכנזים הצעירים היה מלווה בתביעה לשיפור תנאי חייהם הן בשכר והן במגורים, שאם לא כן לא יוכלו להשתרש בעבודה, הרי לגבי התימנים הסכימו הכל מראש כי הם מסוגלים להסתפק בשכר נמוך יותר" (עמ' 142, ובעמ' 160).

הדימוי שיצרה תנועת הפועלים לתימנים: פועלים טבעיים ומסתפקים במועט, עוצב בהנגדה לדימוי שיצרה לאשכנזים: פועלים אידיאליסטים השואפים לשפר את תנאי חייהם. דימויים אלה והתקבלותם הרחבה שימשו אמצעי מרכזי בקביעת אופן חלוקת המשאבים הלאומיים: מעט לתימנים, יותר לאשכנזים. שכרם של הפועלים התימנים נקבע להיות נמוך מזה של הפועלים האשכנזים והם קיבלו בתים וחלקות אדמה קטנים וזולים יותר. בנוסף, לאחר כשלוש מאבקים של הפועלים האשכנזים ל"עבודה עברית" הם קיבלו מהמוסדות הציוניים קרקעות עליהן הקימו יישובים חקלאיים. ואילו לתימנים, למרות בקשותיהם, לא אפשרו להשתתף במפעל ההתיישבותי ולא להיכנס לתוך האתוס הציוני כמייסדים<sup>14</sup>. כאמור,

<sup>11</sup> טביב, התיישבות התימנים, בכת"י 1949, עמ' 11.

<sup>12</sup> פרוטוקול ועד המושבה ראשון-לציון מס' 311, 10 באוקטובר 1909, ארכיון מוזיאון ראשון-לציון [אמר"ל], עמ' 141; י' שפרינצק, "בין התימנים", הפועל הצעיר, תרע"ב, בתוך: פרקי הפועל הצעיר, ג, תל-אביב תרצ"ה, עמ' 228, 232.

<sup>13</sup> ראו למשל את תלונות התימנים על שכרם הירוד לעומת שכר הפועלים האשכנזים, הועד הכללי של עדת התימנים ברחובות אל המשרד הארץ-ישראלי [התקבל: 6.7.1919], אצ"מ, KKL3 150; ולהלן המאבק הכושל לשוויון בשכר העבודה לפועלי היקב.

<sup>14</sup> על בקשות התימנים להתיישבות חקלאית שהושבו ריקם, למשל אברהם טביב, "טיוטת נאום לקונגרס ה-14", 1925, אא"ט; והשוו פלד, עמ' 274.

לפי גורני, היחס המפלה הזה נבע מהבדלים רעיוניים-תרבותיים ולא מהבדלים על רקע עדתי ואתני: "אנשי העלייה השנייה, למן ההנהגה הארצית, דרך ההנהגה המקומית ועד הפועלים הרגילים לא ראו את הפועל התימני שווה להם במעמד הלאומי ובממד התרבותי – כל עוד הוא רחוק ממערכת הערכים אשר הדריכה אותם". וגורני פוסק: "מבחינה זו, בגישה היסטורית נכונה!], אין מנוס מן המסקנה שלא היה אפשר אחרת" (עמ' 159). ואולם, המסקנות העולות מאופן התנהלות הנהגת הפועלים ומעורבותה באירועים לא מעטים שנגעו ליהודי תימן סותרות את קביעותיו של גורני. להלן ננתח שני עניינים, ששניהם הוזכרו במאמרו, נראה את הסיבות לאפליית התימנים ונבחן האם באמת לא יכלה הנהגת הפועלים לפעול אחרת: התיישבות פועלים תימנים ואשכנזים בנחלת יהודה, ושכר פועלים תימנים ואשכנזים, בעיקר שכר פועלי היקב.

### התיישבות פועלים תימנים ואשכנזים בנחלת יהודה

בשנת 1913 הוחלט להקים את נחלת יהודה, מושב פועלים ליד ראשון-לציון.<sup>15</sup> וועד "חובבי ציון" שרכש את הקרקע להתיישבות (350 דונם) החליט לחלק את הקרקע לעשרים וחמישה מתיישבים אשכנזים ולשלושים מתיישבים תימנים באופן זה: לכחמישה עשר פועלים חקלאים (אשכנזים) עשרה דונם לכל אחד, לששה פועלי היקב (אשכנזים) שבעה דונם לכל אחד, לארבעה בעלי מלאכה (אשכנזים) חמישה דונם לכל אחד; ולמתיישבים תימנים, מרביתם פועלים חקלאיים והשאר פועלים ביקב ובעלי-מלאכה, שני דונם לכל אחד.<sup>16</sup> נציין כי בהמשך המכתב ששלחו "חובבי ציון" ל"משרד

<sup>15</sup> על עניין זה הרחבתי במאמרי "התיישבות פועלים תימנים ואשכנזים: מראשון-לציון לנחלת-יהודה ובחזרה", *קתדרה*, 84 (תשנ"ז), עמ' 85-106.

<sup>16</sup> מכתב חובבי ציון למשרד הא"י ט"ז אדר תרע"ג (23 בפברואר 1913), אצ"מ KKL3 152; וראו מכתב בעלי המלאכה בנחלת יהודה, י"ח בשבט תרפ"ט (פברואר 1929). גורני כתב בטעות (עמ' 147) כי 290 דונם יועדו ל-50 משפחות פועלים אשכנזים ו-60 דונם ל-20 משפחות תימנים.

הארץ-ישראל" בפברואר 1913 הם הורו: "בשעה שתועידו את המגרש בעד התימנים, עליכם לשים לב להדבר הזה: כפי שאפשר הדבר, שנרכוש עוד שטח אדמה לרוח צפונית לנחלת יהודה. לכן צריך לעשות באופן כזה, שמגרש התימנים לא ימצא אז בתוך ובאמצע כל החלקים". המכתב רומז לתוכנית עתידית לרכוש קרקע בסמוך לחלקת התימנים כדי להרחיב את יישובם.<sup>17</sup>

הפועלים התימנים מחו על אופן חלוקת הקרקע אך בלית ברירה הסכימו לה ובלבד שיוכלו להתיישב. אולם התיישבותם לא יצאה אל הפועל כמתוכנן. חברי נחלת יהודה האשכנזים התנגדו להקמת יישוב נפרד לתימנים במיכות להם. הם דרשו שרק מספר קטן של תימנים יתיישב ושאלה ישולבו במושב נחלת יהודה. בין טיעוניהם: "בין השלושים בודאי ימצאו חלק גדול לא סימפטיים. והם, ביחד עם יתר האנשים הלא סימפטיים הנמצאים בין האשכנזים אע"פ שנבחרו כלם... יסבו רעה גדולה למושב".<sup>18</sup> ועוד: "מושבי זקנים מרופשים לא ניתן לעשות אצלנו".<sup>19</sup> ובאשר לחלקה שנרכשה עבור התימנים הציעו: "נכון הוא לבחור 6 תימנים מעולים, אנשים ישרים ופועלים חקלאיים חרוצים, ולחלק ביניהם את 60 הדונם."<sup>20</sup> התימנים, שלא היו מודעים לעוצמת ההתנגדות שהם עוררו, חילקו ביניהם את השטח (בחלוקה בלתי רשמית) לשלושים חלקות, ובתחילת שנת תרע"ד (סוף 1913) החלו לעבד את חלקותיהם. בזמן הזה, הקרן הקיימת החלה לבנות את בתי הפועלים האשכנזים, ואילו עקב התנגדות האשכנזים התמהמהה בניית בתי הפועלים התימנים. בינתיים פרצה מלחמת העולם הראשונה וכל הטיפול בהתיישבותם ובהקמת בתיים של הפועלים התימנים נעצר. לאחר המלחמה הוכאה בעיית נחלת יהודה

<sup>17</sup> מכתב חובבי ציון אל המשרד הא"י ט"ז אדר תרע"ג.

<sup>18</sup> ז'יטוביסקי לטהון, ה' בחשוון תרע"ד (נובמבר 1913), אצ"מ, KKL3 153 \1.

<sup>19</sup> ז'יטובסקי לטהון, כ' ניסן התרע"ד (אפריל 1914), אצ"מ, KKL3 152; הפנייה

למכתב זה ראו גם אצל דרויאן, עמ' 147.

<sup>20</sup> ז'יטוביסקי לטהון, ה' בחשוון תרע"ד (נובמבר 1913), אצ"מ, KKL3 153 \1.

להכרעתו הסופית של מנחם אושיסקין, ראש ועד הצירים, והוא פסק בפברואר 1920 שששים הדונם שנועדו לשלושים משפחות מיוצאי תימן יחולקו לשש משפחות.

הבה נראה מה היתה עמדתם של הפועלים ומפלגות הפועלים בפרשת נחלת יהודה. מסתבר שהפועלים האשכנזים של נחלת יהודה דחו את הפועלים התימנים בעיקר על רקע של סלידה חברתית, על בסיס אתני. הם נרתעו מהקמת ישוב בעל אופי שונה משלהם בהרכבו האנושי ובאורח חייו, בסמוך אליהם. לפיכך דרשו שהתימנים יצטרפו למושב שלהם, אך במספר קטן, כדי שאפשר יהיה להטמיעם בתוך הישוב האשכנזי של נחלת יהודה. הטיעון כבד המשקל שכאמור הועלה היה "מושבי זקנים מרופשים לא ניתן לעשות אצלנו". האשכנזים של נחלת יהודה התנגדו לתימנים גם בשל תחרות על משאבים שרצו להבטיח לעצמם באמצעות מניעתם מן התימנים – רצונם להשתלט על הקרקע מצפון למושב, קרקע שיועדה להרחבת מושב התימנים. ישוב התימנים אמור היה לקום בחלק הצפוני של נחלת יהודה, ומצפון לו היו עתודות הקרקע של בית דג'ן וסרפנד שהקרן הקיימת תכננה לרכוש. לתימנים הובטח, להעביר להם את הזכויות של לפחות חלק מאדמות אלו (מאתיים דונם). אנשי נחלת יהודה, שלא פסקו לטעון כנגד מעוט הקרקע שבידיהם,<sup>21</sup> לטשו את עיניהם לקרקעות אלה. סילוק מושב התימנים והטמעת מספר קטן של יחידים תימנים בתוכם היו עשויים להסיר את המכשול מעל דרכם. ואמנם לימים נרכשה האדמה מצפון לנחלת יהודה והוענקה למתיישבים בה.<sup>22</sup>

ומה היתה עמדת מנהיגות תנועת הפועלים? גורני כותב: "מה היה חלקה של ההנהגה הארצית, הלא מקומית, בכשל המוסרי הזה? האם יכלו חברי הנהגה זו לחייב את מתיישבי נחלת יהודה לא להסכים

<sup>21</sup> ראו מכתבים מטעם וועד נחלת יהודה הדורשים את הרחבת קרקע המושב אצ"מ, KKL3 153.

<sup>22</sup> על רכישת קרקעות אלו: אצ"מ, KKL5 1552.

לחלוקה בלתי שוויונית של חלקות האדמה? ... התשובה היא לא, וזאת בשל מגבלת כוחם ... כל מה שנותר להם היה למחות ולהזעיק, וזאת עשו כמיטב כוחם וישרם" (עמ' 159).

כבר בשנת 1912, זמן קצר לאחר שנודע כיצד התכוונו חובבי ציון לחלק את אדמת נחלת יהודה התריע דוד בן-גוריון, כשם שמזכיר גורני, כנגד אפלייתם של התימנים לרעה בחלוקה זו, והצביע על כך שהיחס אליהם נבע מההבדל במוצא האתני: "זרותם זו של התימנים היא ממין אחר. כאן יש מלבד ההבדל המעמדי גם הבדל לאומי". זרות זו היא לא רק משפטית אך גם – ובעיקר – נפשית.<sup>23</sup> על כך אומר גורני: "אם נחליף את המושג 'לאומי' ב'עדותי' הרי מדובר בבעיה הנמשכת ברציפות עד ימינו שלנו" (עמ' 146) – אך מתעקש להכחיש את אפליית התימנים על בסיס עדתי-אתני. בן-גוריון סבר שמי שחייב ויכול להסיר את המחיצות הם הפועלים, "פה אין בעלי-זכויות ומשוללי זכויות, מיוחסים ופחותים. בכל מפעליהם, הסתדרויותיהם ומוסדותיהם צריכים הם להתאמץ שהפועלים התימנים ישתתפו שם, ועל יסודות שווים."<sup>24</sup>

אמנם, בוועידה השלישית של פועלי יהודה, שהתכנסה בבן-שמן בסוף 1912, התקבלה ההחלטה שבכל ענייני ההתיישבות לא יהיה כל הבדל בין פועלים תימנים לפועלים אשכנזים.<sup>25</sup> במהלך שנת 1913 המשיכו להופיע מעל דפי האחדות דעות הדומות לאלו שהציג בן-גוריון. כותבים ביקרו את היחס המעליב כלפי התימנים מצד רוב האכרים במושבות ובמיוחד התריסו כנגד "אדישות וחוסר התענינות מצד העסקנים והמוסדות, והתנכרות גמורה מצד החברים בעבודה – מצד הפועלים האשכנזים." ועוד נאמר: "אין אנו יכולים אלא להתבייש ולכבוש פנינו בקרקע מפני אותה ההתנכרות המזרחית לאחים בעבודה מצד הפועלים שהתחנכו על אידיאלי הסולידריות הלאומית

<sup>23</sup> דוד בן-גוריון, "חקה אחת", האחדות, י"ד ניסן תרע"ב.

<sup>24</sup> בן-גוריון, שם.

<sup>25</sup> האחדות, י" בטבת תרע"ג.

והפרולטרית.<sup>26</sup> לנוכח הרטוריקה הזאת, שאותה ודומיה משבח גורני במאמרו, ניתן היה לצפות שמפלגות הפועלים וההסתדרות יעשו מעשה ויפעלו בעניין נחלת יהודה למען הסרת "הזרות הנפשית", ולמען סולידריות פרולטרית ויחס שוויוני לתימנים. אלא שלא כך נהגו גופים אלה. התנהגותם התאפיינה בעמידה מן הצד ואי התערבות, תגובות שמשמעותן המעשית היתה עמידה לצדם של הפועלים האשכנזים בנחלת יהודה ונגד הפועלים התימנים. האם, כדברי גורני, קצרה ידם מלהושיט עזרה? האם היו חסרי אמצעים להשפיע לטובת התימנים?

עמדתם של הגופים הללו בסכסוך קרקעות אחר שהיה קשור בתושבי נחלת יהודה מלמדת שכאשר היו מעוניינים לאכוף את דעתם הם נקטו בכל האמצעים שעמדו לרשותם כדי להכניע את תושבי נחלת יהודה ולהכריחם לקבל את רצונם. בשנת 1922 נכנסה למושב קבוצת פועלות שעיבדה בחכירה חלקה בת כשלושים דונם מאדמות נחלת יהודה. בשנת 1925 קנתה הקרן הקיימת עבור הקבוצה שלושים ושבעה דונם בסמוך לאדמות המושב, ומיד אחר-כך שלח המרכז החקלאי למקום טרקטור כדי שיחרוש את האדמה כהכנה לעונה החקלאית הבאה. תושבי נחלת יהודה התנגדו למסירת הקרקע לקבוצת הפועלות והם יצאו לשדה ומנעו בכוח את הטרקטור מלחרוש. הם טענו שעד שלא תושלם קניית שטחי האדמה הנוספים שהובטחו להם אין לחלק אדמה לאיש. החל משא ומתן מייגע בין שליחי ההסתדרות ואנשי המושב, וכשהאחרונים עמדו במריים איימו עליהם בהרחקה מן ההסתדרות, בהפסקת כל התקציבים לסידור המשקים ו"שתבוא השתדלות שלילית" להוספת קרקע למושב. וכאשר לא הועילו האיומים, הוועד הפועל של ההסתדרות החליט להוציא את המושב מארגונם, ומפלגות הפועלים, "הפועל הצעיר" ו"אחדות העבודה", הוציאו את חברי נחלת יהודה משורותיהן.

<sup>26</sup> שם, י"ז טבת תרע"ג; וכן השוו מאמרו של זרובבל, "על הועידה העולמית", שם, כ"ט סיון תרע"ג.

בנוסף, בפקודת ההסתדרות נסגר גן הילדים במקום, הרופא הוצא מן המושב, ולרופא בראשון-לציון ניתנה הוראה להושיט עזרה רפואית רק לקבוצת הפועלות.<sup>27</sup> אף לא אחד מן האמצעים החמורים הללו לא ננקט כדי להגן על האינטרסים של הפועלים התימנים – שרובם היו חברים בהסתדרות – באדמת נחלת יהודה.

ומה באשר לטענת גורני שהאפליה נגד התימנים היתה על רקע רעיוני? אפשר שהתנהגות המוסדות המיישבים ותנועת הפועלים לטובת האשכנזים הייתה קשורה לקרבה האידיאולוגית ביניהם ולהכרה בניסיון האשכנזים בעבודה חקלאית. אך במידה והסבר זה תרם למכלול היחס כלפי התימנים בנחלת יהודה הוא תקף רק בחלקו. בין מייסדי מושב הפועלים בנחלת יהודה היו ארבע משפחות מ"קבוצת הירקנים" בכך-שמן שהיו ידועות בדבקותן האידיאולוגית, אחת-עשרה משפחות של פועלים חקלאיים במושבות ובכך-שמן, חמישה בעלי מלאכה וחמש משפחות מפועלי היקב. החתך התעסוקתי של המועמדים התימנים להתיישב בנחלת יהודה היה דומה: רובם פועלים חקלאיים בעלי ניסיון והשאר בעלי מלאכה ופועלים ביקב. זאת ועוד, אחת מפעולותיהם הראשונות של המתיישבים האשכנזים לאחר העלייה על הקרקע היתה הגשת בקשה להגדיל את סכומי ההלוואות שניתנו להם ולהוסיף להם קרקע כדי שיוכלו להיות "איכרים זעירים", שינהלו משק חקלאי מבלי להיזקק לעבודה כפועלים שכירים. המתיישבים, ובראשם "קבוצת הירקנים", דבקו במטרה זו והעלו אותה שוב ושוב, לפני המלחמה ואחריה, בפני המוסדות המיישבים. התפתחות זו לא עלתה בקנה אחד עם התוכנית היישובית של חובבי ציון, שרצתה שהמתיישבים יוסיפו לעבוד

<sup>27</sup> ראו השתלשלות העניינים: ש' ויליניץ, "השערוריה בנחלת יהודה", דואר היום, ט"ו באב תרפ"ה, 5.8.1925; הנ"ל, "עוד לסכסוך בנחלת יהודה", שם, כ"ט אב תרפ"ה, 19.8.1925; המרכז החקלאי, "לשאלת הקרקע בנחלת יהודה", הארץ, י"ט אלול תרפ"ה, 8.9.1925; ועד המושב נחלת יהודה, "תשובה למרכז החקלאי, שם, כ' אלול תרפ"ה 9.9.1925; אריה שנידרמן, "בענין נחלת יהודה", שם, ו' תשרי תרפ"ו, 24.9.1925.

כפועלים שכירים ויהיו בעלי משק עזר קטן בלבד.<sup>28</sup> עד כמה היתה "האידיאולוגיה היישובית" של מתיישבים אשכנזים אלה שונה מזו של התימנים? אמנם כפי התימנים לא היתה שגורה הטרימינולוגיה הסוציאליסטית, אך הם כמו האשכנזים רצו להתיישב ולהיות בעלי נחלה קרקעית שממנה יתפרנסו. גורני כותב: "מבחינת כיבוש העבודה היו התימנים רצויים, אולם מבחינת בניין חברה עובדת וערכית, במושגי תנועת הפועלים, הם היו בעיה" (עמ' 136). מה היתה "הבעיה" שהציבו התימנים בנחלת יהודה, אם לא שונותם האתנית?

### שכר פועלים תימנים ואשכנזים ושכר פועלי היקב

גורני כותב כי מנהיגות הפועלים "זעקה ומחתה" נגד אי השוויון בהקצאת משאבים לתימנים אך בנושא "אי השוויון בשכר בין הפועלים ממוצא שונה" היתה שתיקה (עמ' 159). הוא מביא דוגמאות ונתונים לאפליית התימנים בשכרם ומסביר באמפטיה את שתיקת מנהיגות תנועת הפועלים כנובעת מארבע סיבות עיקריות (להלן נציגן ונגיב עליהן):

1. "מפני שאי-השוויון בשכר חל לא רק על הפועלים התימנים; גם הפועלות האשכנזיות השתכרו פחות מן הגברים בעבודות דומות". ההשוואה שעורך גורני היא כמובן מופרכת. הוא משווה את השכר ששולם לגברים תימנים ולנשים אשכנזיות, ובכך מקבל את הגדרתם "הנשית" של התימנים בתחום פוליטיקת השכר. השוואת שכר פועלות אשכנזיות ופועלות תימניות מראה כמו אצל הגברים אפליה על בסיס עדתי: נשים אשכנזיות השתכרו יותר מאשר נשים תימניות בעבודה דומה.

<sup>28</sup> א' שפר, "מושב עובדים בנחלת יהודה (תרע"ג 1913)", קתדרה, 53 (תש"ן), עמ' 91-95.



2. העובדה שמצבן הכלכלי של רוב משפחות הפועלים התימנים "לא היה מן הגרועים". וזאת מפני ש"עבודת הנשים והילדים הוסיפה לכלכלת המשפחה" (עמ' 160).

נשאלת השאלה, האם ילדים תימנים היו נאלצים לעזוב את בית הספר בגיל שמונה ותשע כדי לסייע לכלכלת משפחתם לו הוריהם עבדו וקבלו שכר הוגן על עבודתם? המחסור בפת לחם ממש, לפי עדויות בני הזמן (תימנים ואשכנזים), הוא ששלח ילדים אלה לשוק העבודה וילדות ונשים לעבוד כמשרתות בבתי אשכנזים.<sup>29</sup>

3. "חלק מן הפועלים התימנים היו בתקופה הראשונה שלהם במושבות בחזקת פועלים חדשים, ופועלים כאלה, גם מקרב האשכנזים, שכרם נמוך יותר (עמ' 160)".

גורני אינו מציין מה היה קנה המידה לשכר הנמוך יותר של פועלים חדשים. יש להבהיר כי שכר פועלים אשכנזים חדשים היה נמוך משכר עבודתם של פועלים אשכנזים מנוסים. אולם פועלים חדשים תימנים קיבלו שכר נמוך מפועלים חדשים אשכנזים.<sup>30</sup> גם לאחר שהתמחו בעבודה המשיכו הפועלים התימנים לקבל, באישור מנהיגי הפועלים, שכר נמוך מזה של פועל אשכנזי בעל וותק דומה בעבודה. בהמשך קובע גורני גם כי "שכרם של הפועלים התימנים שעבדו ביקב בראשון-לציון היה שווה לזה של מקביליהם האשכנזים" (על טעות זו – להלן).

<sup>29</sup> למשל נפתלי גרסי, ספר נפתלי גרסי איש העלייה השנייה: תולדות חיו זכרונותיו, בעריכת שלום מדינה, רחובות 1983, עמ' 40-41; מרדכי טביב, כעשב השדה, תל-אביב 1974, עמ' 139-148; בנימין טביב, לקט פרודים מקורות חיי, ראשון-לציון 2003, עמ' 14; שמואל יבנאלי, "אחרי העלייה", תרע"ג, בתוך: פרקי הפועל הצעיר, ג', תל-אביב תרצ"ה, עמ' 282; הנ"ל, "לתקנת מצב התימנים", האדמה, א' תשרי – אדר תר"ף, עמ' 88; צבי סוחובולסקי, "התימנים במושבות", דגב (חברות לענייני הפועל במושבות יוצאות לאור על ידי קבוצת חברים בסיוע ועדת התרבות של פועלי חדרה), אייר תרפ"ד, עמ' 13.

<sup>30</sup> סוחובולסקי, עמ' 11.

4. "התימנים נתפסו כ'פועלים טבעיים', 'המסתפקים במועט'", מונח שגורני מייחס לו "תום היסטורי" (עמ' 160). וכבר התייחסנו למעלה למונח זה וייחוסו לתימנים ופקפקנו בתומתו. אלה אפוא לפי גורני הסיבות העיקריות מדוע לא יצאו ראשי תנועת הפועלים במאבק ציבורי ובשבייתה למען הסולידריות "הלאומית והפרולטרית" כדי להשוות את שכרם של התימנים לשכר האשכנזים. חולשת הסברים אלה עולה גם מקורות השבייתה (המוזכרת במאמרו של גורני) שפרצה ביקב של ראשון-לציון בכ"ד חשון תרפ"א (5.11.1920). התנהגות ההסתדרות ובעיקר אנשי אחדות העבודה במהלך השבייתה מציעים הסבר אחר ל"שתיקת" מנהיגות הפועלים. כל פועלי היקב היו חברי מפלגת אחדות העבודה וחברי ההסתדרות, אולם במשא ומתן עם הנהלת היקב הסכימו הנושאים והנותנים מטעם אחדות העבודה שתוספות השכר שיקבלו הפועלים ייקבעו בהתאם לזהותם האתנית: ל"כל פועל אשכנזי 3 גרוש ליום לרוק, 5 גרוש לבעל אשה, אם יש לו ילדים 2 גרוש על כל ילד ליום. להתימנים ולהספרדים הוסיפו פחות: לבעל אשה רק 3 גרוש ולכל ילד גרוש אחד".<sup>31</sup> זכריה גלוסקא, לימים ראש התאחדות התימנים, הטיח באנשי אחדות העבודה: "איה הסוציאליזם שבשמה הם דוגלים תמיד? כלום איננה אלא דברים בעלמא?".<sup>32</sup> אין רגלים אפוא לדברי

<sup>31</sup> [ידיעה לא חתומה], "שביתת פועלי היקב בראשון לציון", דואר היום, כ"ח בחשון תרפ"א (9.11.1920); עוד על השבייתה ביקב, פרקי הפועל הצעיר, ד', תל-אביב תרצ"ה, עמ' 90-93.

<sup>32</sup> זכריה גלוסקא, "אחדות העבודה, הסוציאליזם והתימנים!", דואר היום, י' טבת תרפ"א (21.12.1920). גלוסקא מביא כאן עניינים נוספים בהם הפלתה ההסתדרות את יוצאי תימן לרעה בענייני עבודה. עוד דוגמא, ממקור אחר: בשנת תרפ"ב, באחד הפרדסים ("פרדס גולדברג") שבו עבדו פועלים יוצאי תימן ופועלים אשכנזים, כולם חברי ההסתדרות, פרץ סכסוך עבודה והפועלים שבתו שלושה שבועות. אנשי המרכז החקלאי של ההסתדרות תיווכו בין הצדדים והחליטו ששנים עשר הפועלים התימנים יפוטרו מעבודתם ובמקומם יכנסו פועלים אשכנזים. ראו ז' גלוסקא וש' כהן עראקי, "התימנים באסיפת הנבחרים", הארץ, כ"ח שבט תרפ"ו, 12.2.1926.

גורני שפועלים תימנים ביקב קיבלו שכר שווה לפועלים אשכנזים. גלוי וברור שחרף הזהות הפרולטרית, הם הופלו לרעה על ידי אישים שייצגו את מוסדות המדינה שבדרך על רקע הגדרתם כבעלי זהות אתנית ועדתית שונה.

המקרים המייצגים שנדונו כאן ורבים אחרים מראים כי כאשר התנגשו אינטרסים של יוצאי תימן עם אלו של יוצאי מזרח אירופה – גם כאשר שני הצדדים היו בעלי רקע דומה – ה"פטרנליזם" הקונסטרוקטיווי של מנהיגות הפועלים העדיף תמיד את האשכנזים, גברים, נשים, ונערים.<sup>33</sup> התנהגות זו נבעה בעיקר מדחייתם של יוצאי תימן על בסיס ההבדלים האתניים ומהרצון לשמור על עמדות כוח כלכליות ואחרות, ולא על בסיס רעיוני כשם שמציע גורני. גורני מרבה להביא את התחבטויות הנפש של מנהיגי הפועלים בעניין אפליית התימנים (עמ' 147-149) ומציג אותן בהערכה כ"דוגמא נדירה של פגיעה במיתוס העצמי של חלוצים גואלי האומה". אולם המציאות ההיסטורית הראתה כאמור כי רטוריקה אידיאליסטית לבד, ואינטרסים, התנכרות ומעשים לבד. כפי שגורני עצמו אומר, אין הוא מחדש דבר.<sup>34</sup> "החידוש" הוא ההבנה והאמפטיה שהוא מגלה, בראשית המאה ה-21, ברוח הדימויים שעיצבה תנועת הפועלים בראשית המאה ה-20, לדחיקתם לשוליים

<sup>33</sup> לדוגמא, מקרה אחד מרבים: לאחר שהתברר לתימנים שלא יתיישבו בנחלת יהודה הם רכשו בכספם קרקע להתיישבות בראשון לציון. תנאי לקבלת הלוואה מן הקרן הקיימת לבניית בתיהם היה, לפי דרישת ההסתדרות: העברת הבעלות על מגרשי הבתים לקרן הקיימת. התימנים בקשו שהם יועסקו כפועלים בבניית בתיהם וירוויחו את שכר העבודה אולם ההסתדרות העדיפה קבוצת פועלים אשכנזים. ראו 'אפטר וא"מ קולר, לוועד לענייני קק"ל בא"י, כ' אדר א' תרפ"א (מרץ 1921), אצ"מ 154 KKL3; 'אטינגר להסתדרות הפועלים החקלאים, ט"ז אייר תרפ"א (24.5.1921), שם; "דין וחשבון ע"ד ביקורי את בנין הבתים בשכונת התימנים בראשון לציון", א' סיון תרפ"ב, שם (זהות החותם על הדו"ח אינה ברורה).

<sup>34</sup> גורני פותח את מאמרו, עמ' 132: "אין במאמר מקורות חדשים שיש בהם גילויים שלא נודעו קודם, ואין הוא בא לתקן או לסתור את אשר נחקר בפירוט רב בשאלה זו על ידי קודמים בדור האחרון".

## בת-ציון עראקי קלורמן

של יוצאי תימן בידי מנהיגי העלייה השנייה (לימים מנהיגי המדינה שבדרך) ומסקנתו השיפוטית: "לא היה אפשר אחרת" (עמ' 159).

בת-ציון עראקי קלורמן, המחלקה להיסטוריה, האוניברסיטה הפתוחה.



### סוקרטס ממשיך לכתוב

במדור "האוזן השלישית" במוסף הספרות של "ידיעות אחרונות" מיום 16 בינואר 2004, אנו קוראים:  
פילוסופיה, מדריך לאושר, מאת אלן דה בוטון, מאנגלית: לי שיר (הוצאת ידיעות אחרונות). איך קריאה בכתביהם של סוקרטס, אפיקורוס, סנקה, מונטן, שופנהאור וניטשה עשויה לנחם ולתת עצות לחיים טובים.  
גם בהארץ/ ספרים מיום 15 בפברואר 2004, במודעה גדולה בעמ' 9, נאמר:  
דה בוטון קרא בכתביהם של ששה מגדולי הפילוסופים, והששה הם: סוקרטס, אפיקורוס, סנקה, מונטן, ניטשה ושופנהאור.

## כיצד להמציא תחייה תרבותית יהודית בגרמניה של רפובליקת ויימאר

הספר שיידון כאן, תחיית התרבות היהודית בגרמניה הוויימארי, ושהופיע זה עתה,<sup>1</sup> יצא לאור תחילה באנגלית (1996)<sup>2</sup> ואחר-כך בגרמנית (2000)<sup>3</sup> בהוצאות מכובדות ביותר וזכה – באנגלית כמו גם בגרמנית – לכמה וכמה מאמרי ביקורת. באלה מהם שזכיתי לעיין טרחו המבקרים לאשר את הסכמתם לכך שמאמציו של המחבר להוכיח שבגרמניה של ימי רפובליקת ויימאר התקיימה תחייה משמעותית של תרבות יהודית הוכתרו בהצלחה,<sup>4</sup> ואף שיבחוהו על כך.<sup>5</sup> מחבר הספר זכה לככב בקבוצת דיון יוקרתית שנערכה לכבודו

<sup>1</sup> מיכאל ברנר, תחיית התרבות היהודית בגרמניה הוויימארי, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל 2004, 304 עמ'.

<sup>2</sup> Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven and London: Yale University Press, 1996.

<sup>3</sup> .Id., *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, Munich: C.H. Beck 2000.  
מעניין לציין שהתיבה המכרעת – "התחייה" (The Renaissance) – הושמטה מן המהדורה הגרמנית.

<sup>4</sup> Alan Levenson, "How Jewish Was Weimar Jewry", in: *Judaism*, 46 (1997), 119-122; Avi Kempinski, "Bad keepers of the seal" [i.e. the Germans, of course], in: *The Jewish Quarterly*, Winter 1996/1997, 64-66; Ludger Heid, in: *Das politisch-historische Buch*, 48 (2000), 441; Donald L. Niewyk, in: *American Historical Review*, vol. 102 (1997), 127-8; Robert S. Shine, in: *Shofar*, 16 (1998), 139-142.

<sup>5</sup> Levenson: "Brenner shows that on both institutional and individual levels modern, secular-tending German Jewish culture was very much alive and well. ...The chapter on the Lehrhaus movement is a tour de force... his is clearly a contribution to Jewish history." Kempinski: "...as Brenner makes eminently clear, the revival of varied modes of Jewish culture between roughly 1915 and 1933 was

בבון, ובו חזר על עיקרי ממצאי הספר תחת הכותרת, "כמה יהודיים היו יהודי גרמניה? הרנסאנס של תרבות יהודית בעת רפובליקת ויימאר".<sup>6</sup> אך גם כאן, חרף הבחירה בכותרת כמו-פרובוקטיבית, לא ערערו המשתתפים על התזה המרכזית הנ"ל של המחבר.

האם ההסכמה הרחבה שספרו של ברנר זכתה לה היא ראייה לכך שממצאיו אמנם ראויים לאישורי ההסכמה ולשבחים להם זכה, דהיינו, שמדובר בפריצת דרך מחקרית ומדעית? ובלשון אחרת: האם חקר יהדות גרמניה נתון היה עד כה במעין טעות ובערות כשמדובר במקומה של "תרבות יהודית" בחייהם של יהודי גרמניה בימי רפובליקת ויימאר – טעות ובערות שבאי-מודעות לכך שהתקיימה "תחייה" שאיש לא שיער את מימדיה ועומקה עד כה? האם חקר תולדות היהודים בימי רפובליקת ויימאר היה נתון במעין מיצר ומשבר, כמתואר, למשל, על-ידי ת.ס. קון (Kuhn) בספרו הנודע על המבנה של מהפכות מדעיות – מיצר ומשבר, שמהם נגאלו בזכות ספרו של ברנר? או: האם ברנר פשוט השיב על משאלות לב כמוסות שמקורן ברצון של ציבור מעריצי יהדות גרמניה להאדיר את מידת מחויבותם של יהודי גרמניה ליהדותם ואת מידת החיוניות שבה בעשור וחצי שלפני 1933 – במשך העשור וחצי שקדמו לסוף ההיסטוריה בת אלף השנים שלהם? תהיה התשובה אשר תהיה – ולהלן נבחן במסרק דק את התשובה שסיפק ברנר – מאז הופעת ספרו של ברנר אותה "תרבות יהודית" היא, מכוח כל דברי השבח וההסכמה שהורעפו עליה, בדומה למכבי תל-אביב, "על המפה".

לכאורה, התשובה על שתי השאלות הראשונות לעיל היא כן. לפני הופעת ספרו של ברנר, מיעטו חוקרים והיסטוריונים של תולדות

none the less authentic or powerful or lasting because it was expressed and experienced in the German language and from a predominantly secular perspective".

Michael Brenner, *Wie jüdisch waren Deutschlands Juden? Die Renaissance jüdischer Kultur während der Weimarer Republik*, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung 2000, 44 pp. (Reihe Gesprächskreis Geschichte der Friedrich-Ebert-Stiftung, no. 350).

יהודי גרמניה – להוציא יוצא דופן מעניין אחד, המצוין גם על ידי<sup>7</sup> – לתת דעתם על התופעה ששמה "תחיית התרבות היהודית בגרמניה הוויימארית". נדמה שרוב רובם של העוסקים בתולדות יהודי גרמניה בתקופה זו ביכרו שלא להתייחס לכך כלל.<sup>8-9</sup>

ראשית לכל: על מנת שהתזה – המומצאת והמדומינת לרוב, לע"ד – בדבר התקיימותה של "תחייה של תרבות יהודית בימי רפובליקת ויימאר" תיראה כהולמת את המציאות, היה על המחבר לנהוג באופן בלתי שיטתי ובלתי עקבי הן ביחס ל-(א) – המסגרת הכרונולוגית של הנושא, ימיה של רפובליקת ויימאר – והן ביחס ל-(ב) – המסגרת הגיאוגרפית של רפובליקת ויימאר כמדינת-לאום בעלת גבולות ברורים.

במקרה שלפנינו (א) ו-(ב) אחוזים זה בזה ונדון בשניהם יחדיו: חוסר השיטתיות והעקביות בהאדרת עוצמתה של אותה תחייה מדומינת של תרבות יהודית מתבטא כבר בעצם ההגדרה של "גרמניה". לכאורה מדובר בגרמניה של ימי רפובליקת ויימאר, כמצוין בכותרת, אך עיון חטוף בלבד בספר מלמד, שכאשר יש צורך להצביע על אישים ואירועים העשויים לתרום לרושם שהתקיימה

<sup>7</sup> ראה עמ' 217, הערה 3, כשהכוונה לספרו של הרב הנס באך (Bacht), *The German Jew: A Synthesis of Judaism and Western Civilization, 1730-1930*, Oxford: Oxford University Press, 1984.

<sup>8</sup> Donald Niewyk, *The Jews in Weimar Germany*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1980, המונוגרפיה היחידה בתחום זה, איננה מתייחסת לתחייה תרבותית יהודית כלל (אך ראה מאמר הביקורת המאשר של מחברה בהערה 4 לעיל), וגם הקובץ *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik*, Tübingen: Mohr Siebeck, הגם שיש בו שלושה מאמרים המוקדשים ל"חיי רוח" (Geistesleben).

<sup>9</sup> Moshe Zimmermann, *Die Deutschen Juden: 1914-1945*, Munich: Oldenbourg 1997, שיצא לאור אחרי הופעת ספרו של ברנר, מייחד פרק משנה 3.8 (עמ' 37-39) לנושא "תרבות יהודית" (כך: "Jüdische Kultur") תוך הדגשה של התפוררות ושקיעה של חיי הדת היהודיים המסורתיים בימי רפובליקת ויימאר; אך בעמ' 89 ואילך, מתייחס צימרמן לתיזה של ברנר ודן בה.

תחייה של תרבות יהודית בגרמניה נכון המחבר להרחיק לכת הרחק מעבר לגבולותיה של גרמניה, ובמיוחד לכיוון וינה ופראג (וגם לכיוון הנעשה בארץ-ישראל המתחדשת!). בגרמניה התגוררו כחצי מיליון יהודים, אך באוסטריה ובצ'כוסלובקיה (ובארץ-ישראל) התגוררו יותר יהודים מאשר בגרמניה גופא; מאחר והמחבר עוסק בספרו בכמה מן הדמויות הבולטות מקרב אישים שגדלו ופעלו מחוץ לגבולות גרמניה, על נקלה מסוגל היה להאדיר את הרושם שביקש לעורר בדבר עיסוק אינטנסיבי יותר של יהודי גרמניה בעניינים הנוגעים לזהותם היהודית ולצורך שלהם לחזקה, לבססה ולהעמיקה בתכנים מתכנים תרבותיים חדשים. פרנץ קפקא,<sup>10</sup> איש פראג מובהק כל ימיו, ומי שביקר ביקורים קצרים בברלין, מגויס על-ידי ברנר לספק כמה וכמה ראיות בדבר משבר זהות גרמני-יהודי – באינדקס הוא נזכר 12 פעמים – ואין הוא המגויס היחיד מחוץ לגבולות גרמניה,<sup>11</sup> אך הוא, מכוח שמו וכתובתו הנוגעת ללב בשאלת זהותו האישית והיהודית, הוא ודאי המשכנע ביותר. זאת ועוד: בברלין ובפרנקפורט ע"נ מיין – ערים חד-לאומיות – שררו תנאים שונים בתכלית מאשר בווינה ובפראג – האחת עיר בירה רבת-מיעוטים של קיסרות רב-לאומית לשעבר והאחרת עיר בירה דו-לאומית. הסכסוכים הלאומיים המרים שהתנהלו חדשות לבקרים בווינה ובפראג חידדו את מודעותם של תושביהן היהודיים לשאלת זהותם הלאומית והכשירו אותם להיות פתוחים בהרבה לתנועת התחייה היהודית-ציונית מאשר אחיהם

<sup>10</sup> ידידו, הסופר מקס ברוד, איש פראג מובהק נוסף, נזכר שבע פעמים במפתח, והמלחין שנברג, למשל, איש וינה מובהק, זוכה לסיפור בלתי-רלבנטי המתרחש בפאריס דווקא!

<sup>11</sup> גרשום שלום, שבילה את עשר השנים האחרונות של התקופה הנדונה בספר בארץ-ישראל ולא בגרמניה, הוא הדמות הנזכרת בתכיפות הרבה ביותר אחרי פרנץ רוזנצווייג ומרטין בובר (27 פעמים!), אך אל יחסו לאותה "תחייה תרבותית" יהודית בכלל ולדמויותיהם של הנ"ל נתייחס בנפרד להלן. גם ארנסט סימון, הנזכר בספר תריסר פעמים, ראה עצמו אזרח של ארץ-ישראל המתחדשת יותר מאשר של גרמניה ובילה שם את רוב זמנו בתקופה הנדונה.



דוברי הגרמנית שישבו בברלין ובפרנקפורט; הם היו פעילים בהרבה מאחיהם שמעבר לגבול ככל שמדובר בניסיונותיה של תנועה זו לחולל תחייה תרבותית לאומית-יהודית. זאת ועוד: כאשר יש ראיות לקיומה של תחייה תרבותית לאומית מחוץ לגרמניה – כגון כאשר בובר מכריז ממקום מושבו בווינה ב־1900 [!] שעל התנועה הציונית לחולל תחייה תרבותית, ההצהרה מגויסת כראייה משמעותית בדבר התממשותה, והרשימה של גיוסים מוקדמים לאותה תחייה, ובמיוחד של גיוסים מחוץ לגבולות גרמניה, ארוכה.

בעייתית לא פחות היא ההתמקדות של ברנר בגילוייה התרבותיים – בספרות, בעיתונות, במוסיקה ובאמנות – כמו גם בגילוייה המוסדיים באמצעות מוסדות חינוך, הוראה ומחקר – של אותה תחייה, וזאת מבלי לתת דעתו, ולו פעם אחת, על מקורותיה הכלכליים והחברתיים. התחייה התרבותית שהתחוללה באתונה במאה החמישית לפני סה"נ התבססה על עבודת אדמה – ייצור יין ושמן זית – כמו גם על מלאכה (קדרות אטית!), על מסחר ועל מיסוי של בעלות בריתה של אתונה; כל אלה קיימו את המחזאים והפסלים והבונים הגדולים. בין היתר, הקופה הציבורית של האימפריה הימית המתפשטת של אתונה המנצחת מימנה פריחה תרבותית חסרת תקדים. ואילו עבודותיהם של האמנים הגדולים של תנועת הרנסאנס שידעה איטליה החל מן המאה ה־15 מומנו על-ידי יזמי טקסטיל בעיר פירנצה, על-ידי כספם של מאמינים עולי רגל לרומא ועל-ידי מקורות רבים אחרים. בקיצור: פטרונים שוחרי אמנות טיפחו שכבה של אמנים יוצרים, וחובתם של היסטוריונים לשחזר את שורשיו הסוציו-אקונומיים של הרנסאנס האיטלקי כמו גם את אלה של תנועות הרנסאנס האחרות שידעה אירופה במאות השנים הבאות. וכי יש ספק בכך שאין תחייה תרבותית ללא בסיס כלכלי וחברתי? לקורא התמים נדמה שמחולליה של תחייה זו היו בגדר מתנדבים שעשו מלאכתם רבת הגוונים, שהותירה רישומה לדורות והראויה מאין כמוה להתפעמות, שלא על מנת לקבל פרס.

נקודה זו היא חשובה ביותר והיא מזינה קטרוג מרכזי שלנו המופנה גם כלפי המבקרים הנלהבים של ספרו של ברנר, שקיבלו בחפץ לב מעורר חשד את ממצאיו מבלי לתת דעתם להיעדר הסבר סוציולוגי או

כלכלי כלשהו לאותה תחייה תרבותית, כאילו התחוללה מכוח רצונם הטוב בלבד של מחולליה וללא מטרות רווח כלשהן. האם ייתכן שכל המבקרים הנלהבים כה יצאו מכליהם משום שהוצגה בפניהם תחייה תרבותית שנעשתה – שומו שמיים, ולראשונה בהיסטוריה! – כולה לשם שמיים?

העד הראשון לאותה תחייה היא עדה, רוזלי פרלס (Perles), המזוהה כאלמנתו של הרב ממינכן, שעוד ב־1904 [!] עמדה על כך שמול עיניה מתחוללת תחייה יהודית ממש:

הבה נתאר לעצמנו שהורי־הורינו – במיוחד אלה ש... חששו מפני התבוללות הדרגתית בתוך הסביבה הלא־יהודית – היו חוזרים לחיים וצועדים עכשיו מול עינינו. כמה נדהמים היו לראות את השינויים העמוקים שעברו על צאצאיהם! כמה מופתעים היו לגלות שהתבוללות, שחששו ממנה כל כך, לא התרחשה, ותחת זאת קרה בדיוק ההפך! (עמ' 30).

אלמנה זו הייתה גם אמו של הרב פליקס פרלס, שכינה אח"כ בקניגסברג (וכפרופסור למקרא שם וגם בירושלים), והייתה גם מתרגמת וסופרת בזכות עצמה. היא תרגמה לגרמנית את חיבוריו של הכומר האנגלי הרפורד טרוורס (Travers), שהיה אוהב ישראל מובהק ומגן עז נפש על שמם הטוב של הפרושים, כמו גם את מסותיו של הרב הראשי של יהודי אנגליה יוסף הרץ (Hertz), וכן גם כתבה רשימות לרוב בעיתונות היהודית.

ראייה נוספת ומוקדמת עוד יותר לתחיית תרבות יהודית אשר עתידה – כך כוונתו של ברנר, ככל הנראה – להגיע לשיאה בימי רפובליקת ויימאר, הם דבריו של מרטין בובר עוד ב־1900, כשבישר על לידתה ממעמקי הקיסרות האוסטרו־הונגרית.<sup>12</sup> בובר – שבדמותו

<sup>12</sup> כדי לבסס את התזה שלו ברנר מתעלם כאן, ולכל אורך ספרו, למעשה, מהבדלים בין משפטים דסקריפטיביים (מתארים) לבין משפטים דקלרטיביים (המצהירים כוונה ומטרה), כפי שהוא מוותר על בחינה, ולו אלמנטרית ביותר, של

נדון שוב להלן – הוא, בכלל, הדמות הדומיננטית בספר, וכדי להוכיח, למשל, את הצלחתו שלו במימוש אותה נבואה נזקק ברנר בראש ובראשונה למעריצים מובהקים שלו, והבולט ביניהם, המחנך ארנסט עקיבא סימון, תלמידו וידידו, שכנה את פרסומי ה"הוצאה היהודית" שיסד בובר, "סוג חדש של ספר יהודי-גרמני שאין בו הנופך הזעיר-בורגני של ספרות הטפה שעד אז דבק כמעט תמיד בספרים יהודיים" (עמ' 37) – וזאת במאמר שיצא לאור שני דורות ויותר מאוחר יותר והמוקדש להערכת דמותו ואישיותו של בובר. את הפרק הראשון חותמים דברים נוספים של בובר, והפעם מ-1916, והמאשרים, ש"מכל המכתבים שקיבלתי מהחזית, מכל השיחות עם אלה שחזרו הביתה, קיבלתי אותו רושם – רושם של התחזקות כללית של הקשרים עם היהדות... יש מי שערקו מן היהדות... אבל אלה שישארו נאמנים ליהדות יהיו קשורים אליה יותר מבעבר: ביתר רצינות, ביתר פעילות, ביתר אחריות". (עמ' 43).

בפרק השני, "קהילה וקהילתיות" (Gemeinschaft ו-Gemeinde): המהפך האידיאולוגי והמוסדי בקהילה היהודית, במהלך תיאור של פעילות הספריות היהודיות של הקהילות, מובאים בהבלטה דבריו של גיאורג הרליץ (Herlitz), מנהל הארכיון הציוני העולמי, בשבח פעילותן של הספריות של הקהילות (עמ' 63). בהערות השוליים של פרק זה מצויות כמה וכמה ראיות נוספות המעידות על העמקה של אותה אווירת "קהילתיות" (ז"א Gemeinschaft, מעין "צוותא", ולהבדיל מ"חברה" [Gesellschaft] שהיא מודרנית ושבה יחידים סובלים מניכור זה מזה) ששטפה, כך ברנר, את קהילותיהם של יהודי גרמניה באותה תקופה. רובן של ראיות אלה שאובות מכתבות שהופיעו בעיתונות של הקהילות היהודיות ושכתבו פונקציונרים שכירים ועסקנים של קהילות אלה, ז"א, מי שאמונים היו על הפחתה של אותה רוח מבוקשת. מקור נוסף של ראיות מסוג זה מצוי בכתבות שפרסמו שכירים, פונקציונרים ועסקנים בביטאונים קהילתיים ובכתורים שיצאו לאור מטעם ארגונים יהודיים כלל-ארציים. בהערה

מניעיהם של בעלי הדברים בשעת אמירתם: נוהגים תמוהים למדי כשמדובר בהיסטוריון שמקצועו בכך.

48, למשל, דיווח רב קהילת הנוער שזה אך עתה נוסדה במנהיים, מקס גרינוואלד (Grünwald), ב-1926 על הצלחת יוזמתו זו בעיתון של הקהילה שבה שימש ושבראשה עתיד היה לעמוד כעבור מספר שנים בלבד.

הפרקים העוקבים – ובמיוחד הפרק השלישי, "לימוד חדש: תנועת בית המדרש" – הם, ללא ספק, לב לבו של הספר, ולא בכדי תיאר המבקר לוונסון (Levenson) הנ"ל פרק זה, המוקדש ל-Lehrhaus הנודע לתהילה שייסד פרנץ רוזנצווייג – דמות טרגית ומעוררת אהדה בזכות עצמה – כ-tour de force. ואמנם, הפרק ראוי לתואר זה, מה גם שהוא משופע בדברים המעידים על שיטתו המעניינת של ברנר בהבאת ראיות להוכחת התזה שלו בדבר עוצמתה ועומקה של אותה תחייה יהודית, שהגיעה לשיאה, אליבא דברנר, דווקא בקרב יהודי קהילת פרנקפורט, עיר המוצא והבירה של מה שמכונה על-ידו "תנועת בית המדרש". ובקיצור נמרץ: התזה של הספר קמה ונופלת כאן במידה רבה. אם לא יעלה בידו של ברנר להוכיח באופן משכנע שחיייהם של יהודי פרנקפורט שונו לבלי הכר ונתמלאו לרוויה בתרבות יהודית מכוח אותה תחייה מקומית אין מקום להתייחס ככובד ראש לתזה שלו ביחס ליהודים ביתר ערי גרמניה, שלכל היותר זכו ליהנות מבתי מדרש שלא הגיעו לקרסוליו של זה שייסד והנהיג פרנץ רוזנצווייג.<sup>13</sup>

פרק זה נפתח בציטטה מרשימה מאת ריכרד קוך (Koch), "אחד מבכירי המורים בבית המדרש היהודי בפרנקפורט": "... בית המדרש יגיד לנו מדוע ולשם איזו מטרה אנחנו יהודים". (עמ' 75). כל מהלך הפרק משובץ בדברי אישים ששימשו בשעתו כמורים בבית המדרש,

<sup>13</sup> דברים אלה נכונים במיוחד ביחס לברלין, שבה התגוררו פי 6 ויותר יהודים מאשר בפרנקפורט, שלא זכו, ר"ל – וזאת על-פי עדותו של ברנר עצמו – למוסדות ולמסגרות רווייתחייה ומעורריתחייה תרבותית ראויים, ובוודאי שלא בהתחשב בהפרשי הגודל בין שתי הקהילות. המסקנה הבלתי-נמנעת היא, שבקרב יהודי הבירה, בה התגוררו יותר משליש מכלל יהודי גרמניה, לא התחוללה "תחייה" של ממש של תרבות יהודית...

ששם הלך לפניהם אחר־כך כאנשי חינוך מובהקים (גורברט גלאצר, ארנסט ע' סימון ועוד) – ומי יעז להטיל ספק באוטוריטות רציניות כאלה? כאן ראוי לציין, שלשיטתו של ברנר ניתן לערוב באין מפריע וללא הבחנה בין עדויות שנאמרו בתקופת קיומו של בית המדרש, כשבעלי העדות היו מעורבים בעשייה החינוכית, לבין עדויות שהם אמרו יותר משני דורות מאוחר יותר, כשבית המדרש הפך כבר לאגדה – ולא במעט בזכות פעילות ברוכה ורבת שנים בחינוך יהודי ובמדעי היהדות בפרט. כאן בולט במיוחד ערוב עדויות חמור עוד יותר: זה שבין דברים של מורים לשעבר לבין דברים של חוקרים בני זמננו, הנסמכים על שני רבדים היסטוריים קודמים של דברי שבח והלל: של מורים ושל מורים לשעבר.<sup>14</sup> והראיות האחרונות בפרק זה – לפני ארבע פסקאות של דברי סיכום מאת המחבר על משמעותם הרבה של בית המדרש של רוזנצווייג ושל "תנועת בתי המדרש" בכלל – גם הן בעלות תוקף דומה: מדובר בהתלהבות רבה עוד יותר שהפגין הרב לצרוס מויסבאדן, שכונה את בית המדרש המקומי שסייע בהקמתו, "מרכז כל החיים האינטלקטואליים היהודיים בקהילה" (עמ' 102).

ייתכן שבית המדרש בפרנקפורט אמנם חולל תמורה בחיי הדת והנפש של יהודי פרנקפורט, תמורה הדומה במשהו לאותה "תחייה דתית" לה מייחל ברנר. אך בכל הפרק המרכזי הזה, הרווי בדבריהם של מורים על פועלם בבית המדרש (בהווה ו/או בעבר הרחוק)

<sup>14</sup> אחד מן המחקרים האלה, Wolfgang Schivelbusch, "Auf der Such nach dem verlorenen Judentum: Das Freie Jüdische Lehrhaus", in: *Intellektuellendämmerung*, Frankfurt (M): Insel, 1982, 27-41 עמד על צדדים אפלים ב־Lehrhaus, כגון שהמרצה הפופולארי ביותר היה הרב והמטיף הכריזמטי של הקהילה הראשית נ"א נובל (Nobel) ולא אחד מחברי המורים; שרוזנצווייג עצמו נכשל כמרצה לא הצליח לכבוש את לבם או את אוזנם של שומעיו; ושהמוסד, אחרי תקופת פריחה קצרה ביותר, החל לשקוע בגלל חוסר עניין של בני הקהילה – דהיינו, שמדובר היה באופנה חולפת, שגם לא השאירה עקבות בחיי התלמידים. ברנר מתייחס למחקר זה, אך לא לדעה החריגה שבו, ולרגע אינו חדל מהרעפה של דברי שבח והלל על אותו Lehrhaus מופלא ומעורר יראה.

ובדבריהם של מורים על פועלם של עמיתיהם ובדבריהם של עסקני קהילות שהיה להם יד בהקמתם ובהפעלתם של בתי המדרש הנדונים, כמו גם בדברים שכתבו מעריצים מאוחרים עוד יותר – שהתחנכו כבר על ברכי המיתוס הפדגוגי-יהודי הייחודי שנוקם בידי כל הנ"ל סביב אותו מוסד – צריך היה להיות בולט לעין שבפרק זה מצויה דק עדות כוודדת אחת של תלמידה לשעבר בבית המדרש, וגם זו נכתבה לכבוד יום הולדתו ה-60 של האדם שכונה לעיל "אחד מבכירי המורים" והופיעה בביטאון של "האגודה המרכזית" בשנת 1936! (הערה 59 בעמ' 231).

ראוי היה לו למחבר לשים על לבו – ולמסור לקוראיו – דברים נוקבים שכתבו לא רק החוקר שיפלבוש (Schivelbusch), אלא גם אחרים וטובים, ולפיהם ה-Lehrhaus של פרנקפורט טבע חותם בליימחה דווקא על חבר המורים היחיד במינו שפעל בו, ולא דווקא על השומעים. במקום זאת ביכר ברנר להניח, שדבריהם של המורים על פעילותם החינוכית מעידים גם על תגובות ההתקבלות הנלהבות של תלמידיהם – "קפיצה" מוטלת בספק למדי מבחינה מתודית לכל הדעות. מן המפורסמות הוא, שכמה וכמה מן הניסיונות הפדגוגיים החשובים ביותר בהיסטוריה של החינוך היו כישלון והמשיכו לפעול את פועלם מכוח המיתוסים שנשזרו סביבם – כגון המוסדות החינוכיים שהקים אבי-אבות החינוך המודרני, פסטאלוצי, שכולם, בדומה ל-Lehrhaus, נכשלו ונסגרו כעבור שנים ספורות ואין בכך כל בושה. אך ברנר איננו נכון להסתפק במיתוס – הוא זקוק לסיפור הצלחה, ובפחות מכך לא יסתפק.

לפנינו, אם כן, תופעה מעניינת מאד: בתחייה של תרבות יהודית עסקינן, אך בתחייה שלא זו בלבד שאיש כמעט לא הבחין בה קודם לכן, אלא גם בתחייה של תרבות יהודית שכמעט כל הראיות על התחוללותה והישגיה הם פרי עטם של אלה שביקשו לחוללה בפועל (או של נאמניהם), או, לפחות, של אלה שביקשו ליטול חלק בה! היכן הן הראיות הבלתי-אמצעיות והבלתי-משוחדות של מי שמאמציהם היו מכוונים כלפיהם? היכן עדויותיהם של התלמידים שביקרו באותו בית מדרש ששמו יצא למרחוק ושחייהם התמלאו לרוויה

בתרבות יהודית בעקבות מפגשם עמו? מדוע לא טרח ברנר, למשל, לבדוק כמה ממאות האוטוביוגרפיות שיהודי גרמניה העלו על הכתב – ושרבות מהן יצאו גם לאור – במטרה לגלות עקבות של אותה תחייה תרבותית, כולל, ובמיוחד, אצל יהודי פרנקפורט?

אחת הסיבות לכך היא, ככל הנראה, שברנר חיפש ראיות לקיומה של תחייה של תרבות יהודית במקום הנגיש והנוח ביותר למצוא ראיות על התקיימותה, דהיינו, במקום שהיה משופע במיוחד בראיות מסוג זה: בעיתונות היהודית בכלל ובעיתונות שיצאה לאור בחסותן של הקהילות בפרט (כמו גם בספרות שיצאה לאור על-ידי כל אלה שראו עצמם כמחולליה של תחייה של תרבות יהודית, כמובן). ברנר טרח טרחה רבה בסריקה, ובסקירה של מקורות שהיו אמנם בני התקופה, אך היו צריכים להיות חשודים משום שנכתבו בידי בעלי עניין מובהק בהאדרתה של אותה תחייה של תרבות יהודית מדומיינת ברפובליקת ויימאר. הכרזותיו המתמוגגות והמתפעמות של ברנר בדבר התחוללותה של אותה תחייה שבמשאלת לב היא בגדר חזרה מדויקת כמעט – ובוודאי מבחינת השכנוע הפנימי והטון! – על דבריהם של מי שחיי התרבות הצולעים של הקהילות היהודיות היו מופקדים בידיהם והיה להם עניין להכריז על הצלחתם בביצוע המשימה שהוטלה עליהם מתוקף תפקידים כעובדי ציבור ועסקני ציבור של קהילות ישראל בגרמניה. ולכגון זה ייקרא "תחייה תרבותית"!

אילו הפנה ברנר מבטו לאוטוביוגרפיות הרבות שכתבו יהודי גרמניה שחוו את רפובליקת ויימאר, היה מגלה תמונה עגומה. אין זאת אומרת, חס ושלום, שברנר הזניח כליל את הז'אנר הספרותי הזה. כביבליוגרפיה המרשימה שבסוף ספרו מצויות כמה וכמה אוטוביוגרפיות, אך רובן ככולן נכתבו בידי אישים הקשורים בצורה זו או אחרת באותה תחיית תרבות מדומיינת: עסקנים ועובדי ציבור, מורים ורבנים, מחנכים ומורים, עיתונאים ופובליציסטים, כמו גם אקדמאים לרוב שמדעי היהדות אומנותם. ובקיצור: מי שכתבו תולדות חייהם גם על מנת לתת אישור למשמעותם מבחינת תרומתם להאדרת שמם של היהדות ושל העם היהודי. ובלשון שאיננה משתמעת לשתי פנים: מדובר לרוב בנחתומים המעידיים על עיסתם.

התמונה שעשויה הייתה להתקבל אילו טרח ברנר לבחון אוטוביוגרפיות שנכתבו על ידי אנשים שאינם בבחינת גלגולים מודרניים של "כלי קודש" מסורתיים הייתה שונה. בעניין זה, ברנר לא מילא את תפקידו ולא הביא כל ראיות אוטוביוגרפיות השאובות מחייהם של יהודים גרמניים שאמורים היו לחוות אותה תחיית תרבות על בשרם ובנפשם. לא כאן המקום לציין שורה ארוכה עד מאד של אוטוביוגרפיות של יהודים מן השורה החפות מכל מודעות לכך שהתקיימו ניסיונות לחולל תחייה של תרבות יהודית. עשרות אוטוביוגרפיות כאלו יצאו לאור, אך נסתפק כאן באחת בלבד, זו של מרגרטה סאליס-פריודנטל (Sallis-Freudenthal), אישה משכילה ונאורה שבילתה את כל ימי רפובליקת ויימאר בפרנקפורט, קנתה במאוחר השכלה אקדמית (כתבה עבודת דוקטור בהדרכתו של קרל מנהיים) ומי שבעלה היה מעורה בענייני הקהילה ושימש בהנהגתה.<sup>15</sup> אין כל זכר בספר זה לבית המדרש או לרוזנצווייג, והוא הדין, למיטב ידיעתי, ברוב האוטוביוגרפיות שנכתבו על ידי יהודים מן השורה. ייתכן שהיא ביקרה בו ו/או שנתקלה ברוזנצווייג או ב־Lehrhaus, אך הם לא היו ראויים לאזכור כלשהו על ידה. ענייני יהדות פשוט לא עניינו אותה ביותר, כפי שלא עניינו ביותר את רוב רובם של יהודי גרמניה במשך רוב חייהם – מלבד, אולי, למשך שנות ההתבגרות שלהם, כשצעירים בדרך כלל נוטים לעסוק בשאלת עתידם וזהותם באופן אינטנסיבי יותר. מאות רבות של ביוגרפיות מעידות שאלה היו פני הדברים, כולל הביוגרפיות הרבות שכבר יצאו לאור.<sup>16</sup>

Margarete Sallis-Freudenthal, *Ich habe mein Land gefunden:*<sup>15</sup>

*Autobiographischer Rückblick*, Frankfurt a.M.: J. Knecht, 1977.

Monika Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland*, vol. 3, 1918-1945, Stuttgart:<sup>16</sup>

DVA, 1982 ברם, כדאי לשים לב, שמסיבות הקשורות, ככל הנראה, לסוציולוגיה של האוריינות, חלקם של אוטוביוגרפיות הכתובות בידי יהודים אורתודוקסים, ושל אלה הכתובות בידי מי שהם המקבילות המודרניות של "כלי קודש" (מורים וכו') ובני משפחותיהם, בכלל כותבי האוטוביוגרפיות הוא על-פי-רוב גבוה משיעור חלקם באוכלוסייה. דבר זה ניכר, למשל, במבחר הסופי של



זאת ועוד: כל מי שקרא יותר מכמה ביוגרפיות של יהודי גרמניה שחוו את תקופת ויימאר בגרמניה על בשרם, לא יכול שלא להתרשם עמוקות מן הזעזוע שהיה מנת חלקם של יהודים גרמניים כה רבים בעקבות עליית היטלר לשלטון, זעזוע שאחד מביטוייו המידיים היה צורך להתוודע לאותה יהדות שבגינה הופלו עתה פתאום לרעה. לא במקרה היה רב־המכר היהודי המובהק של התקופה שלאחר 1933 אותו *Philo-Lexikon* שזכה למהדורה אחרי מהדורה משום שסיפק מינימום של מידע "יהודי" נחוץ להדיוטות גמורים בענייני דתם, כמו גם ספרים שסיפקו פשר ומענה באשר לגורלם החדש־ישן באמצעות בדין ו/או היסטוריה, כגון ספריו של יוסף קשטיין (Kastein). הדעת נותנת שאילו אמנם התחוללה תחייה מרחיבה לבבות ומשמעותית של תרבות יהודית בימי רפובליקת ויימאר, היה הזעזוע הזה פחות חריף. דווקא בגלל רמת האדישות הגבוהה כל־כך של יהודים כה רבים לעניינים הנוגעים ליהדותם בימי רפובליקת ויימאר היה הזעזוע כה חזק.

ניתן לסדר את כל המתפעמים והמתמוגגים הרבים מן ההצלחה הכבירה של ה־Lehrhaus בפרק זה בצורה של מעין פירמידה: בקומה התחתונה מצויים המורים המתארים את פועלם ואת פועלם של חבריהם ב"זמן אמת". קומה מעליהם ניצבים אותם מורים ומורים לשעבר המתפעמים ומתמוגגים מפועלם לפני שני דורות ויותר. קומה מעליהם ניצבים חוקרים, גרמנים, בני זמננו ברובם הגדול, הנרעשים, מתמוגגים ומתפעמים ממעשה ידיהם של אלה שעל כתפיהם הם ניצבים. ובקודקוד של אותה הפירמידה ניצב פרופ' ברנר, מנצח על מקהלת המתפעמים והנרעשים, כשתכופות קשה להבחין בדיוק היכן מסתיימים דבריהם ומתחילים דבריו שלו, כה שלובה ומתואמת מקהלת המתפעמים והמתמוגגים ממלאכתם הם.<sup>17</sup>

אוטוביוגרפיות שנבחרו מתוך שלושת הכרכים הנ"ל ושבו ניתנה העדפה בולטת לאותם "כלי קודש" דווקא.

<sup>17</sup> בפסקת הסיכום של המבוא לספרו כתב ברנר: "אין ספק שיצירתה של תרבות יהודית מודרנית בגרמניה היא תופעה חשובה, אך עצם ההכרה בה אינה הופכת אותה בהכרח לסיפור הצלחה. אי־אפשר להתעלם מהישגיה, אך יש להיזהר מאידיאליזציה שלהם. תפקידו של ההיסטוריון הוא לבחון את הפוטנציאל

בפרקי הספר העוקבים נדון ביתר קיצור, כי השיטה כבר ידועה ומוכרת. גם פרקים אלה משופעים בדבריהם של נחתומים המעידים על עיסתם, וזאת בעוד דברים של אוכלים וטועמים של אותה עיסה בולטים בהיעדרם. הפרק השישי, למשל, "אותנטיות ומודרניות גם יחד: המוזיקה והאומנויות החזותיות", משופע, מטבע העניין, בדברים של נחתומים המעידים על עיסתם, כששוב אין הבחנה בין דברי השתבחות והתפעמות עצמיים בלתי-ביקורתיים שנכתבו באותה תקופה, לבין דברי התפעמות והשתבחות עצמית בלתי-ביקורתיים שנכתבו כעבור שני דורות ויותר, ודברי שבח שנכתבו על סמך שני הז'אנרים הקודמים על-ידי מאדירי שמה של יהדות גרמניה היצירתית לעילא ולעילא בכל התחומים, ובמיוחד ככל שהדברים נוגעים לזהותם היהודית. וכי כיצד אפשר אחרת?

מצב דברים דומה שורר בפרק השביעי: "שיבה לאותנטיות: תרבות בשפות יהודיות". בנוסף לדבריהם הרבים של נחתומים, מדובר כאן במורים, משוררים וסופרים בשפות העברית והידיית – המעידים על איכות עיסתם – כמו בכל הפרקים הקודמים – וכן גם על כך שעיסה זו ערבה לחיקם של כל טועמיה. כמובן – הפרק חייב להאדיר תופעה שהייתה קצרת ימים, שולית וחולפת עוד יותר מאשר רוב גילוייה האחרים של תחיית תרבות יהודית שהיו בשפה הגרמנית. מלאכתו של ברנר קשה כאן במיוחד משום שרוב רובם של נושאייה של אותה "שיבה לאותנטיות" באו מחוץ לגרמניה ובילו רק שנים ספורות על אדמתה, ומשום שבגלל הבדלי השפה כמעט כל יצירתם נותרה בלתי-נגישה כליל ל-99% מכלל יהודי גרמניה; אך חובה לציין כאן, שכהרגלו, ברנר עומד גם במשימה זו בכבוד: הפרק מסתיים בדברי התמוגגות והתפעמות של ברנר, שהיו ראויים יותר אילו נאמרו בידי מורה לעברית בחו"ל המתמוגג למראה תלמידיו ה"משקיעים", הגם שהצלחה ממשית בלימוד השפה הזרה היא מהם והלאה.

נסיים ונסכם את דיוננו בסוגיית זהותם של מחוללי אותה תחיית תרבות שהיא יותר בבחינת משאלת לב מאשר ממשות: מחולליה של

והמגבלות, את ההישגים והכישלונות בשינוי צביונו של הקיום היהודי הגרמני המודרני" (עמ' 17, דגש שלנו).

אותה תחיית תרבות יהודית מדומיינת שברנר מרבה למנות אחד לאחד, לתאר, ולהתפעם מהם התפעמות כה כובשת, היו, ברובם הגדול, עובדים מסורים של הקהילות היהודיות הגדולות של גרמניה של ימי רפובליקת ויימאר. מצבם הפיננסי של הקהילות הגדולות היה איתן למשך רוב ימיה של רפובליקת ויימאר בשל חוקי המיסוי הכנסייתי המיוחדים (Kirchensteuer), שהבטיחו להן רציפות של תזרים מזומנים בצורה של אחוזים מסויימים של מס ההכנסה ששילמו כל המפרנסים – ובמקרה שלנו, ששילמו חברי הקהילות היהודיות האורבניות הגדולות, שבשל השתייכותם של רבים מחבריהן לרום המעמד הבינוני הגבוה והמעמד הגבוה מאד, תזרים זה היה מכובד למדי. התקציב השנתי של קהילת פרנקפורט בלבד עלה על מיליון רייכסמארק במשך רוב ימי רפובליקת ויימאר, והתקציב השנתי של קהילת ברלין היה גבוה פי כמה; מספר עובדי הקהילה הראשית של ברלין היה כה גדול, עד כי היה טעם להוציא לאור עבורם ביטאון משל עצמם! ונמצאו גם גופים יהודיים נוספים בעלי תקציבים נכבדים, כמו, למשל, "איגוד-ארצי של קהילות יהודיות בפרוסיה" ועוד.<sup>18</sup>

לכל הגופים מדושני תקציב ומרובי עובדים אלה היו עובדים בשכר שעיקר מלאכתם ועיסוקם כלל ניסיונות חוזרים ונשנים להוכיח שראוי שמקומות עבודתם ימשיכו להיות ממומנים על-ידי מעסיקיהם, ראשי הקהילות היהודיות, שהיו מודאגים, ובצדק, בשל הירידה המתמדת בעניין שגילו יהודי גרמניה בקיום חיים יהודיים מלאים יותר במסגרת קהילותיהם. במשך העשורים שקדמו לפרוץ מלחמת העולם הראשונה היה מצב חיי הדת בגרמניה בכי רע – על כך הייתה הסכמה מקיר לקיר. מעט אירע במהלך המלחמה או לאחריה שעשוי היה

<sup>18</sup> למיטב ידיעתנו, טרם נכתב מחקר כלשהו הדן בבסיס הפיננסי של חיי הקהילות וחיי הארגונים הכלל-יהודיים הגדולים ("האגודה המרכזית" ועוד), נושא הראוי מעין כמוהו לעבודת דוקטור אחת לפחות, ובמיוחד לנוכח הנטייה של חוקרים רבים ליפול שבי ברשתו של ציבור בעל הישגים כה בולטים בחיי הרוח דווקא.

לשנות את המצב. התופעה של "יהודים של שלושה ימים בשנה" (ז"א המבקרים בבית הכנסת בראש השנה, ביום כיפור ובפסח) נפוצה והלכה; מצב החינוך היהודי היה, כתמיד כמעט (מלבד בקרב חברי הקהילות האורתודוקסיות הפורשות), בכי רע; ומדאיג וחמור מכל, אולי, היה, שברפובליקת ויימאר נפוצו יותר ויותר תופעות מדאיגות כמו המרת דת (ובמיוחד בקהילות ברלין והמבורג!),<sup>19</sup> כמו גם הצהרות על יציאה מרצון מרשות הכנסייה, הצהרות שפטרו את המצהירים מתשלום מסי כנסייה מכל וכל (Austritt aus der Kirche). תהליכי החילון, שגברו אחרי מלחמת העולם הראשונה, עשו גם הם את שלהם – ואת היתר עשתה האדישות. מאות רבות של כותבי אוטוביוגרפיות העידו בעצמם עד כמה מעוטת משמעות הייתה היהדות בחינוכם כמו גם בחייהם. מצב דברים זה היה בו כדי להדאיג את פרנסי הקהילות הגדולות, שבהם במיוחד פשו תופעות כמו אדישות כללית ומיעוט מבקרים בבתי-כנסיות (מלבד, אולי, באלה של יהודי-המזרח [Ostjuden], שקיומם, אגב, לרוב לא היה תלוי כלל בתקציבי הקהילות אלא מומן במישרין על-ידי המתפללים-המאמינים).

אותה תרבות יהודית חילונית חדשה שתחייתה כה מעוררת התפעמות בלבו של ברנר הייתה, במידה רבה, "תחייה מטעם" – ז"א, מטעם ראשי הגופים שעתידה של יהדות גרמניה היה בנפשם ושעמדו לרשותם תקציבים נכבדים שבאמצעותם הם ביקשו, אם לא להשיב את הגלגל לאחור, לפחות לעצור את הנסיגה הבולטת כל-כך במקום שתפסה הדת היהודית בחייהם של חברי הקהילות – כפי שמעידות כמעט כל האוטוביוגרפיות שבנמצא. אין ספק שבתחום של "בניין-העל" אירעו דברים רבים ושונים. בימי רפובליקת ויימאר נוסדו עיתונים קהילתיים רבים, למשל, והם נתמלאו במלל ובתמונות לרוב, ועיתונים אלה גם נשלחו – חינם אין כסף לרוב – לבתיהם של חברי הקהילה ששילמו את מסיהם ולא פרשו מן הקהילה, אך אין

<sup>19</sup> על כך אין לברנר מה לומר כלל.

לעיתונים אלה כמעט כל זכר במאות רבות של אוטוביוגרפיות שיהודי גרמניה העלו על הכתב.<sup>20</sup> טרם קראתי אוטוביוגרפיה שבה נזכר עיתון כזה לטובה, ולרוב הם אינם נזכרים כלל – והוא הדין ברוב רובם של הגילויים של אותה "תחייה" של תרבות יהודית שהם כה קרובים ללבו של ברנר. היש ראייה לכך שעיתונים אלה לא נזרקו לפח ביחד עם דואר סרק וזבל אחרי שהגיעו לבתיהם של בעלי בתים?

זאת ועוד: תופעות המקבילות בכלל לאלה שתוארו ביד אמן בידי ברנר כמתחוללות בקרב יהודי גרמניה התחוללו בריבזמן ברפובליקת ויימאר בחסות הכנסיות הפרוטסטנטיות והכנסייה הקתולית. אך האם ברדעת כלשהו היה מוצא בתופעות סיבה להתמוגגות ולהתפעמות ומסתמך עליהן כדי להוכיח תזה מופרכת בדבר "תחייה תרבותית" קתולית או פרוטסטנטית שהתחוללה אז? בדומה לאחיהם למקצוע בין עובדי הציבור של הקהילות היהודיות ועסקניהן, גם עובדי הציבור ועסקני הכנסיות היו שקועים בקרב נסיגה מתמיד נגד תופעות גוברות של חילון ואדישות, ודי לחכימא ברמיזה.

לית מאן דפליג שבימי רפובליקת ויימאר הייתה ופרחה מה שמכונה לעתים Jewish subculture (בעברית: תרבות משנה יהודית). ומן הסתם תרבות משנה זאת היתה המשכה של תרבות משנה ששגשגה לפני מלחמת העולם הראשונה, ושראשיתה עוד באמצע המאה ה-19 לערך. בשעה שכתבתי עבודת דוקטור לפני כשנות דור, הייתי אחד הראשונים אשר עמדו על תופעה זו,<sup>21</sup> תופעה שד. סורקין (Sorkin) הרחיב עליה את הדיבור בספרו *The Transformation of German Jewry*. ברם, בשנים שחלפו מאז, שיניתי דעתי בדבר משקלה ומקומה

<sup>20</sup> האם ברנר באמת ובתמים מוצא בביטאוני הקהילות, שהיו, לע"ד, ברובם הגדול משמימים, חדרגוניים ומשעממים, ראייה להתקיימותה של "תחייה תרבותית יהודית"? אתמהה.

<sup>21</sup> הנרי וסרמן, "יהודים, בורגנות ו"חברה בורגנית" בעידן ליברלי בגרמניה (1840-1880)", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ם. וראה במיוחד סעיפים 14 ו-15 של פרק ג: "ציבוריות יהודית חדשה ועיתונותה" ו"יהדות כהלך נפש" (עמ' 109 ואילך).

של תרבות זו במכלול החיים של יהודי גרמניה ספוגי המודרנה. לע"ד תרבות משנה זו הייתה הרבה פחות מרכזית מכפי שסברתי פעם, ובימי רפובליקת ויימאר ודאי הייתה כבר זניחה למדי. זהותם העצמית של יהודי פרנקפורט, למשל, רבים מהם אמידים וליברליים, הושפעה הרבה יותר על ידי היומון רב-ההשפעה והיוקרה *Frankfurter Zeitung* מאשר על-ידי הירחון-מטעם של הקהילה, *Frankfurter israelitisches Gemeinde-Blatt*, והבדל זהה שורר בין החינוך היסודי והתיכוני הכללי לבין שיעורי-דת ביהדות שזכו להם ילדים יהודיים. מי שסבור אחרת, חובת ההוכחה עליו, חובה שברנר ודאי וודאי שלא עמד בה. יחס של האדרה כלפי תודעתם היהודית – כלפי עצם יהודיותם – של יהודי גרמניה בדורות האחרונים לפני רציחתם היא תופעה היסטוריוגרפית חדשה יחסית. פעם ערכתי מעין סריקה של ה"שנתונים של מכון ליאו בק", ושמתי לב לכך שבשנות החמישים, הששים והשבעים, כשמרבית המאמרים נכתבו בידי יהודים יוצאי גרמניה שחוו על בשרם את ימי רפובליקת ויימאר, רווחה נטייה להדגיש את היטמעותם והתקבלותם של יהודים בחברה הגרמנית; ואילו בשנות השמונים והתשעים היא החלפה בנטייה להדגיש את בידודם החברתי ואת אי-התקבלותם של יהודים. נראה שמדובר במעין החלפה דורית של פרדיגמות מחקריות, החלפה שהושפעה מתופעות כמו מלחמת יום הכיפורים, התקבלותה של התזה של גרשום שלום בגנות כל סימביוזה יהודית-גרמנית, דהיינו, בדבר היעדר כל שיח יהודי-גרמני, ובעיקר, נכונות גוברת – אך בלתי-ביקורתית ובלתי-רציונלית בעליל – ליישם את מה שנראה היה כלקחים החברתיים של מודעות גוברת וחדשה למשקל שהיה, כביכול, לרצח יהודי אירופה (המכונה גם "השואה").

בהיסטוריוגרפיה בת-זמננו, הנכתבת ברובה בידי צעירים שנחשפו במנות גדושות יחסית ליחס של יראה בלתי-ביקורתית וכמו-פולחנית כלפי "השואה" כאירוע מרכזי בהיסטוריוגרפיה המודרנית, גברה – בד בבד עם הנכונות לנתק את יהודי גרמניה מן הסביבה הגרמנית שלהם – גם הנכונות "לייהד" אותם מחדש, הגם שרובם ככולם היו חילוניים גמורים בכל רמ"ח אבריהם. ביטוי אחד לנכונות זו מצוי בספרו של יעקב בורוט, "רוח חדשה בקרב אחינו באשכנז": המפנה

בדרכה של יהדות גרמניה בסוף המאה התשע עשרה, ירושלים: י"ל מאגנס תשנ"ט (אך ראה את ביקורתי על תוכנה של אותה "רוח חדשה" בתוך ציון, 75 (1999), עמ' 529-533).

כדי להמחיש את מידת השוליות וחוסר החשיבות של היהדות בעיניהם של רוב רובם של יהודי גרמניה, ואפילו בשעת סכנה, נסתפק בדוגמא נוקבת אחת: בעקבות עליית הנאצים לשלטון הצהירו כמה מראשי הציבור היהודי האמונים על חיי התרבות, החינוך והרוח של יהודי גרמניה – באמצעות העיתונים היהודיים הרבים יחסית, שמעל דפיהם שיתפו את ציבור היהודים בדאגותיהם – שעל יהודי גרמניה ליצור ספרות ילדים ונוער כדי להציל את בני הנוער שלהם מן ההשפעה הקלוקלת והמאיימת של הסביבה הנאצית. אמרו ועשו. והם חלקו גם פרסים יקרי ערך לכותבים של ספרות ילדים ונוער עבור צעירים יהודיים. טוב ויפה. כשלוש שנים מאוחר יותר ביצעה מחלקת הנוער של קהילת פרנקפורט סקר קריאה בקרב כמה מאות צעירים יהודיים, חברי תנועות נוער יהודיות לרוב, והנה, הפלא ופלא: הספרים הנ"ל לא נקראו כלל, אי-אלה ורק אי-אלה ספרים "יהודיים" נקראו על-ידי בני נוער יהודי. הספרים שקריאתם הייתה חביבה במיוחד על בני נוער יהודי היו, ובהפרש ניכר, *דמיאן* (*Demian*) מאת הרמן הסה, *זאב ערבות* (*Steppenwolf*) מאת אותו מחבר, וגם כמה וכמה ספרים שהיו מקובלים על בני נוער גרמני בקבוצת הגיל המקבילה. חרף מציאות [עגומה? בריאה?] זו נמצאו כבר היסטוריונים שראו בפעילות הפובליציסטית והמור"לית האינטנסיבית שהתרחשה בתקופה זו בקרב יהודי גרמניה סימן ל"רנסאנס". המסקנה היא, שבאין התייחסות להתקבלות ולהשפעה של "תחייה תרבותית", יש להיזהר מלהסיק מסקנות כלשהן לגבי מידת השפעתה ואף לגבי עצם התקיימותה. האם ההצפה התקשורתית בת-זמננו גם היא ראייה ל"תחייה תרבותית"?

ועכשיו לעיקר – דהיינו, לנושא שברנר מתחמק בעקביות מלדון בו בשיטתיות במהלך כל ספרו: תכניה של אותה "תחייה". אי-פה אי-שם הוא חייב להתייחס לנושא זה, ואז הדיון הופך, משום מה, לזהיר ולמסויג-למחצה; כך למשל, בדברים הבאים הדנים במה שראו המבקרים כמוזיאונים היהודיים, שהיו, אליבא דברנר, אחד מן

הגילויים המובהקים של אותה תחייה: "בחיפוש אחר זהותם הקבוצתית הם נמשכו במיוחד לכל דבר שנראה יהודי אותנטי, לא למרות הרגשתם – שאינם חיים עוד באופן אותנטי – אלא דווקא בגללה. החפצים שהוצגו במוזיאון הפכו להיות להם לנושאים של אותנטיות עקיפה, והיהודים האמינו שיוכלו להשיג קורטוב מן האותנטיות הזאת אם יקשרו את עצמם לחפצים האלה, על ידי ביקור במרחב הציבורי שבו הם מוצבים או על ידי הצבתם בכתיהם" (עמ' 178).

ככל שרבים הם השבחים שברנר מפליג בהם כשמדובר בחיפוש אותה אותנטיות, כביכול, כך הוא ממעט במלים, מסתתר ממש, כשמדובר בצורך להעריך ולשפוט, נאמר, שיפוט אסתטי, את היצירות הרבות המייצגות את אותה תחייה תרבותית.<sup>22</sup> העיקר הוא שהדברים הם בעלי נושאים ודמויות "יהודיים" שהם בני-זיהוי ככאלה. במקרה של יצירות ספרות, למשל, ברנר איננו עושה מאמץ להבחין בין יצירות בעלות איכות ספרותית מוטלת בספק שנכתבו בידי סופרים שפנו לקהל יהודי בלבד וחרדי בעיקר, כמו ספרי זליג שחנוביץ (Schachnowitz), לבין התופעה הנרחבת של סופרים יהודיים בעלי שיעור קומה כלל-ארצי ואף בין-לאומי כמו ליון פויכטוונגר, יעקב וסרמן וארנולד צוויג ועוד, שכתבו בזה אחר זה רבי-מכר על נושאים

<sup>22</sup> ברנר מכנה את הספר [לא בספר עסקינן אלא בפרגמנט המסתיים בלא כלום!] Rabbi von Bacherach, פרי עטו של היינה, בתואר "אחד מן ההישגים המרשימים ביותר של הספרות היהודית המודרנית..." (עמ' 25-26), דעה שהיא דעתו הפרטית אך היא מטילה, לע"ד לפחות, ספק בכושר השיפוט שלו.



השאובים מן ההיסטוריה היהודית.<sup>23</sup> הכול, הכול הוא חלק של "תחייה של תרבות יהודית".<sup>24</sup>

חוסר החלטיות ובהירות, עמימות כמו-שיטתית הגובלת בפשטנות ובאפולוגטיקה, מגלה ברנר ככל שהוא מתקרב ללב לבה של אותה תחייה, ואתמקד כאן בשניים מן הנושאים המרכזיים בספר: (א) האדרה של יהודי-המזרח (Ostjuden) על-ידי יהודי גרמניה כמאפיין של אותו חיפוש אחר אותנטיות שברנר רואה – ובצדק, אגב! – כמצוי במוקד של תחיית התרבות היהודית שלו, כמו גם (ב) האדרת דמותם של מרטין בובר (הנזכר בתכיפות הרבה ביותר בספר) ופרנץ רוזנצווייג (הנזכר בתכיפות הנופלת אך במעט) לכל אורך הספר. ככל שמדובר ב-(א), ההאדרה של יהודי-המזרח על-ידי יהודי גרמניה כמאפיין של אותו חיפוש אחר אותנטיות, שברנר רואה כמצוי במוקד תחיית התרבות היהודית שלו, הרי אין ספק שהעיתונים היהודיים, הספרים היהודיים, דברי האמנות היהודיים וכו' וכו' שברנר מיטיב למנות ולתאר גדושים עד אפס מקום בהאדרה של אותם יהודי-המזרח כמו גם האדרה של אמונתם הדתית התמימה והכנה וכו'. ברנר, האמון, כזכור, על תיאור מתמוגג ומתפעם של בניין-העל בלבד, רואה בהאדרה שוחרת-אותנטיות זו את חזות הכול וכך הוא חוסך מקוראים תמימים – וכל קורא הוא תמים מבחינת אחריותו של היסטוריון להאיר את עיניו כשהדברים נוגעים ל-*wie es eigentlich gewesen* – מלהתוודע לפנים האחוריות, האפלות, של אותה האדרה; וכוונתנו היא לאפליה הקשה שיהודי-המזרח סבלו ממנה מידי אחיהם לדת כשביקשו, תחילה, לקבל זכות בחירה לגופים המנהלים את

<sup>23</sup> בתחתית עמ' 67 הוא מכנה את התקופה הנדונה על-ידו, "תקופה של אנטישמיות ארסית". אם התקופה הייתה אמנם כ"כ רוויה באנטישמיות ארסית, הכיצד ניתן להסביר את הפופולאריות של אותם רבי מכר הדנים בנושאים "יהודיים" בגילוי כה רב?

<sup>24</sup> ואילו קהל ציבור הקוראים הלא-יהודי, המגלה למשך ימיה של רפובליקת ויימאר פתיחות לרומנים בנושאים השאובים מן ההיסטוריה היהודית, אינו זוכה לכל התייחסות בשל כך.

הקהילות היהודיות, וכשביקשו, בימי רפובליקת ויימאר, להשתלב בהנהגותיהן של הקהילות היהודיות הגדולות. מעשי אפליה אלה הזינו בשעתו מאבקי כוח קשים ומרד בתוך הקהילות. ברנר מציין – בהערה 51 בעמ' 224 – את ספריו מאירי העיניים של צבי מעין על מהלך האירועים בברלין ובקלן – שמשום מה הם נעדרים מן הביבליוגרפיה – אך הוא איננו סבור שיש טעם להתייחס למשמעותם של מאבקים אלה. אולי הוא איננו פנוי לכך משום שהיה כ"כ שקוע בהתמוגגות מן ההאדרה של יהודי-המזרח בביטאוניס של אותן קהילות ממש. אין סתירה, כמובן, בין האדרה של יהודי המזרח לבין שלילת זכויותיהם, ויש מקרים רבים בהיסטוריה לדו-פרצופיות מסוג זה, אך האם לא היה זה מתפקידו של ההיסטוריון הישר להעמיד את הקוראים על כך שאל להם להתרשם יותר מדי מאותה האדרה של יהודי המזרח, כי בפועל לא כיבדו המאדירים את זכותם של בני דמותם של המאודרים לשוויון זכויות?

ברם בכך לא די: ברנר איננו מתייחס אפילו פעם אחת לכך, שיהודי המזרח החדשים יותר על אדמת גרמניה המשיכו לסבול מאפליה חברתית משפילה ופוגעת מידי אחיהם לדת הוותיקים יותר ברפובליקת ויימאר, דבר המבצבץ בקביעות מרוב האוטוביוגרפיות של יהודי גרמניה העירוניים שהתגלגלו לידי.<sup>25</sup> וכיצד ייקרא להאדרה של דמויות ספרותיות של א' כשהאדרה זו מלווה ביחס של אפליה כלפי מי שהם בני דמותם במציאות של א' וכשאפליה והאדרה אלה מלווים גם ביחס של בוז כלפי א' ? במקומותינו מכנים זאת התחסדות ו/או צביעות.<sup>26</sup> מילים כאלה חסרות כליל – בדומה להיעדרן של מילים של הערכה ושיפוט ערכי – בספר הנדון, אולי כי אינן

<sup>25</sup> למיטב זכרוני, יהודי גרמניה הוותיקים יותר "ייבאו" את הבוז שרחשו לאחיהם לדת יוצאי-גרמניה ושמוצאם מן המזרח גם לארץ-ישראל, דבר שנתקלתי בו בכפר שמריהו, למשל, בשנות ה-50.

<sup>26</sup> מלים נוספות החסרות כשמדובר במיצגי אותה תחייה הן, בין היתר, שטחיות, מלאכותיות, רדידות, הצטעצעות ובעיקר: קיטש. אלה הם המאפיינים הבולטים, לע"ד, של חלק ניכר מגילוייה של אותה "תחייה".

מתאימות כשמדברים על נושא כה נאצל כמו "תחייה תרבותית" –  
וברנר עושה זאת תמיד כאילו מדובר בתופעה נטולת שורשים  
במציאות חברתית קונקרטיית.

כאמור, האדרת דמותם של מרטין בובר (הנזכר בתכיפות הרבה  
ביותר בספר) ופרנץ רוזנצווייג (הנזכר בתכיפות הנופלת אך במעט)  
לכל אורך הספר היא מן המאפיינים הבולטים בספר זה, וגם האדרה זו  
איננה זוכה לעין בוחנת כלל וכלל. ברנר מקבל כמובן מאליו וכאמת  
לאמיתה את כל מה שמצא כתוב בעיתונות היהודית על גדולתם של  
אישים אלה – גישה שאינה ראויה להיסטוריון ביקורתי. הבעיה  
שבקבלה תמימה זו היא, ראשית לכל, מידת ההזדהות העמוקה של  
ברנר עם דברי האדרה אלה, הזדהות עם המתואר שהגיעה לשיא  
ממוקד ראשון, כזכור, בפרק על ה־Lehrhaus. משום כך, אולי, הוא  
נמנע מלמסור לקוראים מידע בדבר טיבם של המסרים הרוחניים  
שאישים אלה ביקשו להנחיל ושבזכותם היו למלאי תפקידים  
מרכזיים באותה תחייה תרבותית, שהיא משאלת לב יותר משהיא  
קיימת במציאות. דבר זה בולט במיוחד כשמדובר ברוזנצווייג  
ובחיבורו המרכזי, *כוכב הגאולה*. כיצד יש להבין את המיקום שברנר  
ממקם יצירה זו, בלב אותה תחיית תרבות, ישאל הקורא התמים. ברנר  
איננו מוסר דבר על תוכנה של יצירה זו כפי שאיננו מוסר דבר וחצי  
דבר על התקבלותה בימי רפובליקת ויימאר – אולי כי טרם נכתב  
מחקר על התקבלות כזו? הפילוסופיה היהודית של פרנץ רוזנצווייג,  
כך מספרים שוחריה, היא עמוקה כים. אולי הצדק עמם. אך האם  
*כוכב הגאולה* מתאים, מבחינה כלשהי, מלבד כאובייקט של יראה  
והרכנת ראש, למלא תפקיד בתחייה תרבותית כלשהי? ככל  
שהתרשמתי מיצירת המופת של רוזנצווייג, התשובה היא לא ולא.  
מדובר כאן, במקרה הטוב, ביצירה העשויה לדבר אל לבם של מתי  
מעט בלבד ואל בעלי נטיות אינטלקטואליות מסוימות מאוד ביניהם.  
כך נשללה מאותה "תחייה של תרבות יהודית" יצירה שברנר ביקש  
להציג כניצבת במרכזה.

ההאדרה הבלתי־ביקורתית של דמותו של בובר בימי רפובליקת  
ויימאר בידי ברנר בעייתית עוד יותר. רבים מיהודי גרמניה נחשפו  
לדמותו ולהגותו של בובר פעם אחר פעם במשך קרוב לעשרים

השנים שקדמו ל-1918, וספק רב אם הכתוב בעיתונים יהודיים רבים על דמותו הנערצת, כביכול, עדיין שיקף את יחסם האמיתי להוגה הדעות. הוא המשיך, כבעבר, להקסים צעירים, אך לא היה ספק שהוא כבר לא היה בשיאו, ערב מלחמת העולם הראשונה, בחוגים ציוניים בכלל ובעיר פראג בפרט (חוגים שמהם יצאה חבורת "בר כוכבא"). זוהרו הועם לא מעט, הגם שמעטים השמיעו ביקורת פומבית עליו – יהדות גרמניה, בתקופה זו, פשוט הייתה דלה מדי באישים מקוריים ויצירתיים ובעלי שיעור קומה אינטלקטואלי. משום כך יכול היה בובר להמשיך ולמשול בכיפה כאיש הרוח המוביל, ולא משום הישגים אינטלקטואליים מרשימים במיוחד שהשיג בתקופה זו. ירידת קרנו של בובר ניכרה בהרבה תחומים, הגם שהרבה מן ההילה המקורית שלו המשיכה ללוות אותו. אך בעלי המוחות הערניים והחריפים יותר מאסו בו מכבר, והדוגמא המובהקת כאן הוא, כמובן, גרשום שלום, שעל יחסו הביקורתי והאמביוולנטי לבובר נכתבו כבר כמה וכמה מחקרים.

ממכתביו של שלום ניתן ללמוד רבות על יחסו האמיתי כלפי בובר, יחס שצעירים ערניים אחרים היו ודאי שותפים לו במידה זו או אחרת, אם משום שלום שיתף אחרים בדעותיו המזלזלות כלפי בובר ואם משום שהגיעו לעמדות מזלזלות בכוחות עצמם. כך, למשל, כשבובר ורוזנצווייג החלו בתרגום של המקרא לגרמנית, תרגום שברנר מעלה על נס כאחד מגילוייה של אותה "תחייה" מבוקשת של תרבות יהודית – וזאת למרות כמה וכמה מאמרי ביקורת קטלניים שהוא זכה להם בעיתונות היהודית – שלום נהג בדו־פרצופיות האופיינית לו, לפחות בתקופה זו. במכתבים שכתב לרוזנצווייג ולבובר שיבח את מאמציהם בתרגום. במכתב לידידו ארנסט עקיבא סימון מינואר 1926, גילה לו שדוגמאות התרגום שהופיעו בעיתונות היהודית כתובות ב"פאתוס שגוי לחלוטין", ואין זכר כלל לביבליה של לותר. ללותר הייתה תחושה בטוחה לגובה הטונים של השפה, *זכו* פגעו ב־ר [בובר־רוזנצווייג] קשות, שלא להזכיר את חוסר הדיוק המשתולל... עתיד אתה ליתן את הדין על כך שאתה מוצא טעם זכות בתרגום זה. אילולי הייתי ביחסים כל־כך אינטימיים עם בובר הייתי מתלונן גם באוזניו. אני מאוד מאוכזב, שגרמנית של מספרות צצה כאן שוב. על

הכול שורה סגנון אישיותו של רוזנצווייג...<sup>27</sup> הדברים שכתב לידידו בנפש, ולטר בנימין, היו קשים פי כמה וכמה. וזו היצירה הניצבת בכותרת המזרח של אותה תחייה!

סיכום: ביקשנו להראות שהתזה האומרת שבימי רפובליקת ויימאר אמנם התרחשה תחייה של תרבות יהודית – כש"תחייה" היא תרגום של Renaissance באנגלית, עם כל המשתמע מכך – היא מופרכת מכל וכל, כמו גם שניתן לטעון כך רק תוך פגיעה שיטתית בכמה מכללי הבאת הראיות שהיסטוריונים ביקורתיים אמונים עליהם מראשית ימי תחיית ההיסטוריוגרפיה המדעית-ביקורתית מבית האולפנה של ליאופולד פון ראנקה (wie es eigentlich gewesen) כמחויבות עליונה. וחמור יותר: המחבר הגיע למסקנות אליהן הגיע על-ידי הפניית עורף לתפקידו של היסטוריון כבוהן נטול פניות אישיות ואידיאולוגיות הנוהג בממצאיו ללא משוא פנים; ובמקום זאת עטה אצטלה של גיבורי ספרו, אותם מחוללים של אותה תחייה מדומיינת של תרבות יהודית, תחייה, שלא הייתה ולא נבראה אלא משאלת לב בלבד הייתה, משאלת לב העונה על צורך לקלס ולהאדיר את יהדות גרמניה ערב כיליונה – האם יש מטרה ראויה יותר? וחמור מכל, אולי: מבקרי ספרו של ברנר קיבלו פה אחד כמעט – לא בחנתי את כל מאמרי הביקורת, כמוכן – את ממצאיו המסופקים בחפץ לב בלתי-ביקורתי, כאילו לילד הזה פיללו זמן רב. ובקיצור: מדובר בתופעה של "יד רוחצת יד" מדאיגה מעין כמוה, כיוון שמדובר בתפקידים המדעי-ביקורתי של מדעי היהדות – וזאת להבדיל מן התפקיד שמילאו תכופות מדי כשותפים גלויים (או סמויים) בניסיונות החיאה של מושא חקירתם – היהדות.

<sup>27</sup> Gershom Scholem, *Briefe I, 1914-1947*, Munich: C.H. Beck, 1994, letter no. 91. הדגשים במקור.

### זוטות

מלבד כל האמור לעיל, מצויות בספר טעויות מסוגים שונים ומשונים – חלקן בגלל היעדר עריכה מדעית ובדיקה יסודית יותר של עבודתו של המתרגם, ולא לה לא נתייחס כאן.

בעמ' 27 נזכרת התייחסות מזלזלת אל יהודי מזרח אירופה, "כאל 'חצי-אסיה' ברברית, אם לנקוט את כותרת הרומאן שכתב אמיל פרנצוס (Fransos)". שמו של אותו מחבר הוא קרל (Karl) אמיל פרנצוס, והחיבור שאליו מתייחסים הדברים, *Aus Halb-Asien* (Leipzig, 1876) איננו רומן אלא אוסף רשימות מסע.

בעמ' 34: "ב-*Rembrandt als Erzieher* (1890), בביוגרפיה הנמכרת ביותר שכתב, הכריז יוליוס לנגבהן (Langbehn)..." למיטב ידיעתי לנגבהן לא כתב ביוגרפיות כלל, וגם ספר מפורסם זה שלו אינו יכול להיחשב לביוגרפיה. מדובר בספר הגות תמוה ומיוחד, הרווי בעמדות אנטישמיות. ואילו בראש עמ' 39 אותו חיבור מכונה "אחד הרומאנים היותר פופולאריים של התקופה".

בעמ' 112 נזכר "...המילון הגרמני בר-הסמכא של גרים (Grimm), שראה אור בתחילת המאה התשע-עשרה". מן המפורסמות שחלק ראשון של הכרך הראשון יצא לאור רק בשנת 1852. ואם הספר יזכה למהדורה נוספת חשוב להחליף את התיבה "ברסלב" ב"ברסלאו" (Breslau).

הנרי וסרמן, האוניברסיטה הפתוחה.

## עד כאן

במאמרי "מה שנעלם מעיני המתרגם", הארץ/ספרים 21.5.03, עמ' 10-12, הגשתי לקורא סקירה כללית על תרגומו החדש של יואב רינון ל'פואטיקה' לאריסטו, בתוספת כמה דברי רקע כללי על היצירה, מסירתה והתקבלותה בדורות הבאים. באותו מאמר נתתי מספר דוגמאות לתרגום לקוי של המקור היווני; לאינפורמציה הלוקה בחסר, ולעתים מוטעית, בהערות; למונחים החדשים למלות מפתח ב'פואטיקה', שלא כלם הולמים את כונת אריסטו; ולצמידות שהיתה לתלות, במאמר המסכם הארוך, לדברים שנכתבו בספרות המשנית של כעשרים השנים האחרונות – לעתים גם במקומות שדברי אריסטו ברורים למדי ואינם צריכים לחזוק ממה שכתב חוקר או מפרש זה או אחר. לצורך התמונה הכללית, אני חוזר ומפרסם כאן את אותו מאמר ככתבו וכלשונו, כחלק א' של מאמרי.

לפי עצתו של אחד מחברי מועצת המערכת, הוספתי במיוחד עבור *קתורטיס* את החלק השני, הטכני יותר. כאן לא השתדלתי 'לכסות' את כל הצדדים השונים של מלאכת התרגום של רינון: דבר זה כבר עשיתי – או, לפחות, נסיתי לעשות – במאמר המהוה חלק א' של מאמר זה. בחלק ב' בחרתי לי מספר קטעים המיצגים כמה מן ההיבטים של תרגום זה, ונתחתי אותם 'נתוח לעומק'. מנתוחים אלה נוכל – כך אני מקווה – ללמוד משהו גם על שיטות העבודה שמאחורי התרגום.

חלק א'. מה שנעלם מעיני המתרגם

מאמר שיצא לאור בהארץ/ספרים 21.5.03, עמ' 10-12.  
אריסטו, פואטיקה, תרגום מיוונית והוסיף מבוא, הערות ומאמר  
מסכם: יואב רינון, ספרי מופת פילוסופיים (נד), הוצאת ספרים ע"ש  
י"ל מגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג. 142 עמ', כולל  
ביבליוגרפיה (עמ' 122-129) ומפתח (131-142).

את הפואטיקה של אריסטו אין צורך להציג לקורא העברי. תרגומו של מרדכי הק יצא לאור בשנת 1948 ונדפס מאז במספר הדפסות חדשות. תרגומה של שרה הלפרין יצא לאור בשנת 1977 ועדיין הוא מצוי בשוק הספרים. בשנת 1982 הוציאה אוניברסיטת חיפה קובץ מאמרים על הפואטיקה, בעריכת גבריאל צורן, ככרך של כתב העת שלה "דפים לחקר הספרות". הכרך מבוסס על יום עיון שהוקדש כלו לפואטיקה והתקיים בשנת 1981 באוניברסיטת חיפה. ההדפסות החוזרות של שני התרגומים הראשונים לעברית מעידות על בקוש מתמיד לתרגומים העבריים של יצירה זאת; ומכאן ניתן להסיק כי היא ידועה כבר עתה לכמה אלפי קוראים בישראל. אין פלא בכך. שהרי הפואטיקה היא אולי יצירתו הפופולארית ביותר של אריסטו בעולם המערבי מימי הרניסאנס באיטליה ועד ימינו, והשפעתה ניכרת לא רק בין הפילוסופים וחוקרי הספרות העתיקה, אלא גם בחוגי סופרים, מבקרי ספרות, תיאורטיקנים של הספרות והאמנות, ובקהל המשכיל. ספק אם יש יצירה של אריסטו שזכתה למספר כה רב של הוצאות, פרושים, ובעיקר תרגומים מאז תחית התרבות הקלאסית במערב. אמנם יצירה זאת, שהגיעה אלינו בכתבי היד היווניים (ובתרגומים לערבית וללטינית) רק חלק ממנה, לא היתה פופולארית ביותר בעולם העתיק. היא אחת היצירות המעטות של אריסטו שעליה לא הגיעו אלינו פירושים ביונית, ואף לא ידוע לנו שנכתבו פירושים כאלה. כאשר נעשה התרגום הערבי במאה העשירית לספה"נ, שוב היה בכתבי היד היווניים שמהם תורגמה היצירה – קודם לסורית, ואחר כך מסורית לערבית – רק הטכסט הקטוע שהגיע אלינו גם בכתבי היד היווניים מימי הביניים. מוסכם היום על רוב החוקרים שלפחות חלק



אחד של היצירה המקורית, שעסק בקומדיה, מקורותיה וטיבה, היה קים בין כתבי היד של 'ספרי השמע' של אריסטו, ואבד כבר בשלהי העולם העתיק. גם בכך אין פלא. את אותם 'ספרי השמע' – הרשימות להרצאות ומהרצאות של אריסטו (שהם ספרי אריסטו המצויים בידינו היום) לא קראו כשלש מאות שנה אחרי מותו. רק במאה הראשונה לפני סה"נ יצאה ברומא מהדורה של רשימות אלה, ורק כעבור כמאה שנה נכנסו ספרים אלה למחזור הקריאה של הפילוסופים ותלמידי פילוסופיה. בינתיים חלו שנויים והתפתחויות בבקורת הספרות ובתיאוריות השונות של ספרות, ומה שכתב אריסטו על דברים אלה שוב לא נחשב, ככל הנראה, ל'עדכני' דיו בחוגי הסופרים ומבקרי הספרות. רק עם גלויה מחדש של היוגית העתיקה באיטליה של הרנסאנס חזרה הפואטיקה האריסטוטלית להיות טכסט נקרא ומשפיע גם על אנשי ספרות וגם על פילוסופים, ומאז היא היתה, כאמור, לאחד הטכסטים הפילוסופיים העתיקים הפופולאריים ביותר בכל הלשונות והתרבויות של המערב. אך נזכור שוב, כי במהלך אותן 'שנות השקיעה' של טכסט זה בעולם העתיק אבד לנו חלק ממנו שככל הנראה לא היה פחות בכמותו מן החלק שהגיע אלינו – ויש שיאמרו שהיה אף גדול ממנו. מה שנותר בידינו הוא דיונו הקצר והכללי של אריסטו בסוגי השירה השונים; סקירה היסטורית תמציתית של התפתחותם של כמה מסוגים אלה; דיון נרחב בטרגדיה על מרכיביה וצדדיה השונים – שהוא עיקר הטכסט שבידינו; ודיון קצר על השירה האפית והשואה בינה לבין הטרגדיה. אין כמעט ספק שבטכסט המקורי המלא היה גם דיון נרחב בקומדיה, ויתכן שהוא כלל גם דיון בשירה הלירית.

ככל אחד מאותם 'ספרי השמע', גם הפואטיקה אינה טכסט קל ביותר לקריאה. יש בה משפטים וקטעים – בעיקר בפרקים המוקדשים לענייני הלשון הספרותית – ששוב אין אנו בטוחים במשמעותם. למרות סדורה הברור יחסית של היצירה, יש בה ענינים הנדונים בצורות שונות בפרקים שונים, ולעתים נראים דברי אריסטו במקום אחד כסותרים מה שאמר במקום אחר. יש גם לא מעט מקומות בהם הגרסה שנמסרה לנו בכתבי היד היא מפוקפקת, או אף בלתי אפשרית. יתר על כן, גם לא מעט מן הרעיונות המובעים בדיוני הפואטיקה ומן

המושגים השונים הקשורים לרעיונות אלה לקוחים מדיסציפלינות אחרות שאריסטו הרצה עליהן – למשל, מן האתיקה, הריטוריקה והכתבים הלוגיים. המתרגם יצירה זאת חיב איפוא לקרוא את הטכסט היווני בעיון מירבי; להקפיד – בכל מקום שניתן הדבר לעשות – על כל גוני המשמעות של כל משפט ובטוי; להתמצא בבעיות של בקורת הטכסט בכל מקום שהעורכים של הטכסט המקורי מצביעים על קשיים ובעיות במה שהגיע אלינו בכתבי היד; ולהיות מצוי אצל כתביו האחרים של אריסטו ומושגי היסוד של מחשבתו, כדי להבין מכלי ראשון גם את אותם הרעיונות והמושגים בפואטיקה שהדיון העיקרי עליהם הוא במקומות אחרים בכתביו. נראה לי שדרישות בסיסיות אלה חשובות פי כמה מקריאה 'עדכנית' של הספרות המשנית של עשרים או שלשים השנים האחרונות.

אמרתי זאת משום שההצדקה שמציע המתרגם שלפנינו להופעת תרגום חדש מדגישה בעיקר את אותו ענין של 'עדכנות'. במבוא, עמ' 13, כותב רינון: "בזמן שחלף מאז תרגומה של הלפרין התקדם חקר הפואטיקה בצורה ניכרת, עובדה שהשפיעה באופן משמעותי על תפיסת היצירה בכלל ועל הבהרת מושגי היסוד שלה בפרט. מכאן הצורך בתרגום חדש אשר ישקף מגמות אלה ויביא לקורא העברי 'פואטיקה' מעודכנת." ואמנם, הקריאה המדוקדקת בתרגום זה – ובמאמרו של המתרגם 'על הפואטיקה הפילוסופית של אריסטו' (עמ' 55-121, פי שנים ממספר עמודי התרגום עצמו) – מגלה כי חידושו העיקרי הוא במציאת שמות עבריים חדשים לכמה ממושגי היסוד של הפואטיקה; בהכנסתם לתרגום של כמה מונחים מתחום תורת הספרות של ימינו, ובדיון כללי ההולך – לעתים בנאמנות יתירה מן הדרוש – בעקבות מה שנכתב על הפואטיקה בספרות המשנית של עשרים או שלשים השנים האחרונות.

האם תרגום זה קרוב יותר לדיוקן של המקור – במקום שאפשר למי שיודע יונית עתיקה לקבוע מה הוא דיוקן של המקור – מן התרגומים הקודמים, ובעיקר מתרגומו של הק? לאו דוקא. רשמתי לי בשולי העותק שבידי לא מעט מקומות שבהם אפשר לעמוד על דיוקה של היונית, ועמד עליו הק (ולעתים גם הלפרין), ואילו המתרגם שלפנינו החטיא אותו. אביא רק כמה דוגמאות. בפרק ו, 1450ב-8, מתרגם

רינון: "... כפי שנדרש בדברים של אזרחים מן השורה לעומת אלה של אומנות הנאום. שהרי המחזאים הקודמים שמו בפי דמויותיהם דברים ההולמים אזרחים מן השורה, ואילו המחזאים בני זמננו שמים בפיהם נאומים." רוב המפרשים מסכימים שבקטע זה לפנינו נגוד בין איסכילוס ובני דורו לבין אוריפידס וההולכים בעקבותיו בדורו של אריסטו. אך האם מדברות הדמויות של איסכילוס בלשונם ולפי דרכם של אזרחים מן השורה? הק מתרגם "אומנות המדינה"; "אומנות ההלצה" (בלשונו – ריטוריקה); "מדינאית"; "הלצתית". הלפרין: "תורת המדינאות"; "תורת הנאום"; "כמדינאים"; "כנאומים." "דברים ההולמים אזרחים מן השורה" אנו מוצאים בכמה מן הנאומים המשפטיים ששרדו, ובקומדיות של אריסטופאניס ומננדרוס.

את הגדרת ה"זיהוי" (anagnorisis) בפרק יא, 1452א-29, מתרגם רינון: "זיהוי, כפי שהמילה מורה, הוא שינוי מאידיעה לידיעה, או שינוי מיחסי קירבה לעוינות, של הדברים המביאים להצלחה או לפורענות". אבל מדוע דברים, ומדוע הפועל היוצא "מביאים"? במקור היוני צורת הפועל (בינוני) היא פסיבית, ומשמעותה "מיועדים", "מי שנועדו". אשר למה שחל בו אותו שנוי – הרי אריסטו עצמו אומר כמה שורות אחרי משפט זה – 1451ב-3 – כי "הזיהוי הוא זיהוי של בני אדם" (וכך מתרגם רינון). הק מתרגם את הגדרת "ההוודעות" (כך הוא מתרגם אותה מלה יונית): "התמורה מאידיעה לידיעה, המעוררת אהבה או איבה בין המיועדים להצלחה או לכשלון". אצל הלפרין, הגדרת ה"הכרה" (תרגומה לאותה מלה) היא "שינוי מאידיעה לידיעה, [שינוי המביא] לאהבה או שנאה בין [הנפשות] המיועדות להצלחה או לכשלון." עם כל השוני בפרטי תרגומם, שני המתרגמים הקודמים הבינו יפה את שתי הנקודות שעמדתי עליהן. כאן אין אנו מדברים בעניני פרשנות או – בטוי השגור יותר מדי במקומותינו – 'מחלוקת אידיאולוגית', אלא בטעות אחת ביונית בסיסית ובטעות שניה בהבנת הנקרא.

לשם הקצור, אביא עוד דוגמא אחת לחוסר דיוק בהבנת המקור. בפרק יז, 1455א-29, מתרגם רינון (עמ' 39): "עדות לכך היא הביקורת שהוטחה בקרקינוס [מחבר טרגדיות בן זמנו של אריסטו]: אמפיאראוס יצא מן המקדש, מה שנעלם מהקורא שלא חזה זאת מול

עיניו, ואילו על הבמה המחזה נכשל, כי הצופים מצאו פגם בדבר". אך היכן מדבר אריסטו בקטע זה על הקורא? הרי הקטע דן בכך שכאשר מחבר אדם מחזה, הוא עצמו – "המחזאי", בתרגומו של רינון בשורה הראשונה של הפרק – "צריך... לנסות, עד כמה שאפשר, לחזות [את האירועים] מול עיניו". מי שלא ראה מול עיניו את הארוע, שאריסטו מעיד על מבקריו, במחזהו של קרקינוס אינו איפוא איזה קורא דמיוני, אלא קרקינוס עצמו בשעה שחבר את המחזה. הק מתרגם "מה שנעלם מעיני הפייטן". (הלפרין מתרגמת כאן – בעקבות דיונים בטכסט אצל כמה מהמפרשים, שככל הנראה לא עמדה על כל משמעויותיהם – "דבר שנעלם מן המסתכל שלא ראה [את ההצגה]"). מי הוא אותו "מסתכל שלא ראה"? והרי הקונטכסט כה ברור. אותם מבקרים לא הטיחו את בקרתם באיזה קורא או "מסתכל" שלא ראה את ההצגה, אלא במחברה, קרקינוס, עצמו; ולבקרת זאת תהיה משמעות בהקשר שלנו רק אם היה זה קרקינוס עצמו שלא "חזה מול עיניו" בשעת חבור המחזה כיצד תיוצר כאן בעיה אצל קהל הצופים. בקטע זה, אגב, יש שתי מלים המופיעות בכתבי היד היווניים, ורוב העורכים מניחים שאין הן דברי אריסטו, אלא הערת שולים מאוחרת שנשתרבה לתוך הטכסט. על כך אין המתרגם שלפנינו אומר דבר בהערותיו. מיעוט ההערות וההארות בעיני הטכסט ומסורת כתבי היד שניתנות לנו בתרגום זה אינו מעיד על כך שהמתרגם הוא בן בית בעסקי כתבי יד, מסורת טכסט, האפראט הבקרתי שבתחתית העמוד, ועוד דברים מעין אלה שמי שעוסק בפרוט בתרגומו או פרושו של טכסט עתיק צריך לרוץ בהם.

די להציץ בדיון בכתבי היד במבוא, עמ' 12-13. המתרגם מזכיר, קודם לכול, את "כתב היד ששרד". מיד אחרי מלים אלה, הוא מסביר כי "המונח 'כתב יד' בהקשר זה, ולמעשה בהקשר של כל יצירה קלסית, מוטעה במקצת". (הוא מוטעה ברוב המקרים, שבהם הגיע לדינו טכסט עתיק ביותר מכתב יד אחד. יש טכסטים שכל מה שהגיע אלינו מהם אמנם מצוי רק בכ"י אחד ויחיד). הוא מסביר כי "כתב היד המקורי אבד", – דבר שכל מי שלמד את עקרונות בקורת הטכסטים יודע אותו – "ומה שנותר בידינו הוא העתק, או העתקים, מתקופות מאוחרות הרבה יותר". וכאן הוא מסכם בקצור את מה שמצא

בספרות המשנית על מסורת הטכסט של הפואטיקה, שהגיע אלינו בשני כתבי יד יוניים עיקריים, וגרסאות שונות הגיעו אלינו בדרך עקיפין גם בתרגומים לערבית וללטינית ובשרידים הדלים של התרגום הסורי. אמור מעתה, לטכסט זה אין "כתב יד" אלא כתבי יד. והנה בכמה מהערותיו (למשל, הערה 159 בעמ' 52; הערה 171 בעמ' 54) שוב מופיע הבטוי "כתב היד", כאילו דבר לא הוסבר.

במקום אחד, בו מתיחס המתרגם לתקוני טכסט של עורך מודרני (עמ' 25, הערות 39-40), נראה שהוא מיחס לעורך בן המאה הי"ט יוהנס פאלן את הכנסת המלה "משוררים" למשפט זה כהשלמה. אך פאלן, בעמ' 119 של פירושו, רק מציע כי "לא מעטים מהם" פרושו (h.e. = hoc est) "מן המשוררים". המלה "משורר" מופיעה פעמים לא מעטות בטכסט של הפואטיקה גם כשמדובר במחזאי, וצודק רינון בהערתו כי ביונית של אריסטו לא היתה מלה אחת למה שאנו קוראים היום "מחזאי" (או "דרמאטורג"). אך במשפט זה לא מופיעה אפילו המלה "משורר", וכל מה שהציע פאלן הוא שהיא נרמזת כאן. יודעי יונית גם ישימו לב לכך שבמשפט זה, מתרגם רינון "לא מעטים מהם" – "מן המשוררים" כהצעתו של פאלן (שהכל מקבלים אותה) – כאילו כתב אריסטו "בחלקים אלה [של הטרגדיה], ולא רק בכמה מהם". (מלים אלה – "לא מעטים מהם" – חשודות על כמה מן העורכים; אך אם אמנם מקומן כאן, הרי מבחינת התחביר היוני הן יכולות להתאים רק ל"משוררים" שנרמז, ולא ל"חלקים"). עוד טעות בסיסית בהבנת הטכסט, וביונית. גם בנקודה זאת לא נכשלו הק והלפרין, ותרגמו את הטכסט היוני כהלכתו.

לא אתיחס למספר לא קטן של מקומות, בהם מלים, משפטים, או אפילו קטע של כמה שורות, שנמסרו לנו בכתבי היד, נחשבים היום על ידי רוב העורכים או כלם לתוספת מאוחרת וחשודה. כמעט באף אחד מן המקומות האלה אין דבר זה מובא לידיעת הקורא, וברובם מתורגמים אותם בטויים או משפטים כאלו לא היה כאן מקום לספק. הקורא היודע יונית יזהה דברים אלה בנקל. לעומת זאת, בפרקים כא-כה יש לא מעט משפטים וקטעים שהמתרגם משמיט אותם, מצין זאת בסוגרים מרובעים ונקודות – [...] – אך אינו מעיר את אזנו של הקורא מה הושמט כאן מן התרגום ומדוע. בדרך כלל, הושמטו כאן, ובצדק,

דיונים בדוגמאות שאי אפשר להבינן ללא היונית. אך כיצד יבין זאת הקורא שראה כבר סימן זה – [...] – במקומות שבהם נאמר לו כי "חלק מכתב היד [!] חסר"?

מה איפוא על ההערות הרבות, והאינפורמציה המובאת בהן, במבוא, ובמאמר המסכם? גם כאן אפשר היה לצפות ליותר משניתן לנו. נתחיל מעובדות פשוטות. האי אובויה, בו מת אריסטו, אינו "ממזרח לפלופונסוס", כפי שנאמר לנו בעמ' 11, אלא מצפון-מזרח לאטיקה. המלה שמתורגמת לעברית כ"מבוא" בפרק יב (עמ' 31) אינה parodos (כפי שנאמר לנו שם, הערה 61, וכן במפתח, עמ' 138) אלא prologos. לדיאלוג של אפלטון המוזכר בעמ' 62, הערה 10, קוראים בעברית "מנון" ולא "מנו" (ואם כבר אנגלית, מדוע לא "מינו"?). המלה agnoion (עמ' 106) אינה קימת ביונית. נניח שהיתה כאן טעות דפוס, או העתקה, במקום agnoian – אך מדוע לא תוקנה? בדיון במאפיני הדמות הטראגית בעמ' 109, שכח המתרגם – כנראה מרוב טרדתו לסכם לקורא העברי את הדיונים 'העדכניים' בספרות המשנית – את מה שאריסטו (1454א42) מונה בפירושו כמרכיב השלישי – מה שבגוף התרגום (עמ' 36) תורגם כ"דומות". ופרט קטן, אך קרוב יותר אלינו: מרתה ברנאיס, אשתו של זיגמונד פרויד, לא היתה בתו של הפילולוג הגדול יעקב ברנאיס (עמ' 87) – שמעולם לא נשא אשה – אלא של אחיו ברמן ברנאיס. (וכאן אולי היה מן הראוי להפנות את הקורא למאמרו המצוין של הרמן פונקה על השפעת כתבי ברנאיס על פרויד. המאמר פורסם לפני שנים אחדות בקובץ מאמרים לזכר יעקב ברנאיס שיצא לאור בצרפת, והוא מבוסס על הרצאות שנתנו בכנס בינלאומי לזכר ברנאיס, מטעם האגודה לקדום הלמודים הקלאסיים בישראל, באוניברסיטת תל-אביב).

ככלל, הערותיו של המתרגם בתחתית העמודים של התרגום – שרובן הגדול מסכם מה שמצא המתרגם בפירושו האנגלי של לוקאס ובעוד כמה ספרי עזר – הן קצרות למדי, ואינן מספקות את כמות האינפורמציה שהקורא העברי שאין לו השכלה קלאסית זקוק לה. אין להשוות הערות אלה להערות המפורטות – התופסות בממוצע חצי מכל עמוד – בתרגומו של הק, והמספקות לקורא העברי שפע של ידיעות הדרושות לו. כמעט בכל עמוד רשמתי לי בצד הערה או שתיים

"וזה הכל?". מה, למשל, יבין הקורא העברי שאינו בר הכי מן ההערות על טרוכיאוס ויאמבוס או על הקסמטר (עמ' 23-24, הערות 25; 30) – וכיצד ידע מה הרכבה ושעורה של שורה טרוכיאית או יאמבית? (ולא אכנס לבלבול במשקל בהערה 25, "טטרמטר טרוכאי מצרף ארבע יחידות טרוכאיות" – כאשר כל מה שנאמר לקורא הוא מה מדתו של טרוכאוס אחד. יחידה טרוכיאית היא שני טרוכאים). והאם די בציון השמות היווניים למונחים כגון "פארודוס" ו"אכסודוס" (עמ' 31, הערות) ללא הסבר מהותם ובצועם של אותם חלקי הטרגדיה בהם (בפארודוס) המקהלה צועדת אל מקומה משני צדי הבמה אל קדמת הבמה ומתחילה בתפקידה בהצגה, ו(באכסודוס) המקהלה יוצאת ממקומה וצועדת באותה דרך אל אחורי הבמה, כסימן לגמר המחזה? והאם די לומר (עמ' 38, הערה 98) כי "הסופיסטים היו מורים בשכר"? גם אני הייתי רוב ימי מורה בשכר. מה רבותא בכך לקורא של ימינו? קטעים שלמים לוקים בחסר מחוסר הערות של ממש המסבירות את תכנם והקשרם. מי שיקרא את הפרק השלישי עם ההערות המעטות שבו, קשה להניח שיבין מה הקשר בין הדורים לבין אנשי מגרה באיסתמוס הקורינתי (שלפחות עליה ניתנת לנו הערה קצרה ולא מספיקה: האם לא כדאי היה לומר שהם דוברי דורית?) ומגרה שבסציליה (שאינה מוסברת כלל) – ומדוע אותם דורים משתמשים במלים שונות מן האתונאים, ומה ניתן – או לא ניתן – להסיק מכל זה. מי שיקרא את הקטע האחרון של פרק יח (עמ' 42) וההערות המעטות, ספק אם יבין שאריסטו מדבר כאן בקצרה על השנוי המהותי שחל בתפקידה של המקהלה בטרגדיה (וגם בקומדיה) בתקופה שאחרי אוריפידס (והחל באוריפידס עצמו). וכיון שכבר הזכרנו לעיל את אותה "דומות", שנשכחה בעמ' 109 אך תורגמה בעמ' 36, נזכיר גם כי אין לנו באותו עמ' 36 שום הערה מפרשת על טיבו של אותו מרכיב של הדמות הטראגית – כאילו היתה משמעותו מובנת מאליה. ושוב אלה רק דוגמאות אחדות מני רבות.

נראה כי אצה לו הדרך למתרגם, ואין הוא מקדיש את הזמן והמאמץ הדרוש להבנתם הרגישה של משפטים במקור היוני (גם במקום שקודמיו תרגמו ביתר דיוק) ולמתן אינפורמציה מספקת לקורא בתרגומו. ככל הנראה, עיקר מטרתו באותה "פואטיקה

מעודכנת" שהוא מצהיר עליה היה לחדש בתרגומם של מספר מושגי יסוד ביצירתו של אריסטו, ולהביא לקורא העברי סכומים ארוכים לדיונים בבעיות פרשנות של יצירה זאת, כפי שעלו בספרות המשנית של שלשים – ובעיקר עשר – השנים האחרונות.

עם כמה מתרגומיו החדשים למונחים אריסטוטליים אפשר להסכים. אפשר לתרגם anagnorisis כ"זיהוי" – אם כי איני רואה פגם ב"הוודעות" (הק) או "הכרה" (הלפרין). על כל פנים, כאן נראה לי ש"זיהוי" – בטוי היכול לכלול גם הכרה מחדש של אדם שלא ראיתו זמן מה – מתאים יותר לכל שמושי מלה זאת. איני יודע אם, כתרגום ל-peripeteia, "מהפך" עדיף על "מפנה" (הק) או "תפנית" (הלפרין). "מהפך" מתקשר בתודעה הישראלית לחלופי שלטון – כלומר למצב שבו גוף פוליטי אחד מחליף גוף פוליטי אחר בממשלה. ה-peripeteia האריסטוטלית היא שנוי או הפיכה בגורלו של אותו אדם עצמו. אך נניח לאלה.

חשובה יותר היא החלטתו של רינון לתרגם את מושגי היסוד mythos ו-mimesis כ"מארגי הסיפור" ו"ייצוג אמנותי". בשני המקרים, נותן לנו התרגום החדש רק את המשמעות המיוחדת לספרות (ובמקרה השני גם לאמנות הפלסטית) של שני מושגים אלה. אך אריסטו בוחר להשתמש ב-mythos, 'ספור' או 'עלילה', אם כי הוא עצמו מגדיר מונח זה פעמים לא מעטות – בהקשר דיונו בשירה – כ"הרכב המעשים", או אפילו "הרכב הסיפור" (19א1452). מדוע איפוא להכניס למלה האחת שמשמש בה אריסטו כבר את הבטוי הרחב יותר – והספציפי יותר לעניני ספרות – שהוא מביא כדי להסביר מלה זאת בהקשרה הספרותי? אשר ל-mimesis, שוב בחר אריסטו להשתמש במלה אחת זאת, שמשמעותה הבסיסית היא "חקוי", גם במובן היום-יומי (אדם מחקה אדם אחר) וגם במובן היצירתי (האמן מחקה את המציאות) – כפי שאריסטו עצמו עושה בתחילת פרק ד. ודאי שאריסטו מודע לכך שהיצירה הספרותית אינה סתם חקוי מדויק של מציאות חיצונית: והרי הוא מסביר זאת בעצמו בפרק ט ובעוד מקומות ביצירה זאת. אך עדין אף היצירה הספרותית היא חקוי של סוג מסוים של מציאות – מה שקורה או עלול לקרות "לפי ההכרח או המסתבר". פסל אינו צלום (שלא היה בימי אריסטו),



וטרגדיה – גם אם נושאה היסטורי – אינה תאור העובדות כפי שהן (מה שעושה ההיסטוריון, לפי פרק ט). אך עדין יש כאן שקוף של מציאות החיצונית לנו, ולא סתם בדיה שדבר אין לה ולמציאות האנושית. אוסיף עוד נקודה. בכתביו השונים של אריסטו נכרת הנטיה להשתמש כמלות מפתח לא בבטויים בני כמה מלים – אותם מביא לנו אריסטו לעתים לא מעטות כהסבר והרחבת משמעותן של אותן מלות מפתח – אלא במלה אחת: "כח", "פעל", "עצם", "איכות", "הצטינות", "תחושה", "חשיבה" ועוד ועוד כיוצא באלו.

לעומת מונחים אלה שחדש המתרגם, יש כמה מושגי יסוד אריסטוטליים שאינם יחודיים לפואטיקה, שאם כי הם מופיעים במקומות מכריעים בטכסט, אין כל הערה המפנה את הקורא לדיונים בהם במאמר המסכם (שאף הם לוקים בחסר). המונח המתורגם כאן "בחירה", *proairesis*, הוא מונח מרכזי בדיוניו האתיים של אריסטו, ואף בפואטיקה יש לו משמעות לא מבוטלת. שהרי את אופי הגבורים הטראגיים אנו למדים מאותן בחירות, או הכרעות, שהם נוקטים במצבים שונים שבהם עליהם להכריע לכאן או לכאן. במאמר המסכם מוקדש למונח זה רק כעמוד אחד (102-103), והצטוט בו מן הספר הששי של האתיקה הניקומאכית אינו – למרות הנאמר לנו שם – הגדרת מושג זה, אלא רק מיקומו במסגרת דיון על היחס בין התנהגות מעשית ועיונית. הדיון המרכזי והיסודי באותה *proairesis* מופיע בפרקים 2-3 של הספר השלישי של האתיקה הניקומאכית, 1111ב-1113א-15, והגדרת המושג מופיעה שם, 1113א-10. פרקים אלה אינם מוזכרים בהקשר זה.

בדומה לכך, שני המושגים "הכרחי" (*anankaion*) ו"מסתבר" (*eikos*): שניהם מונחים מרכזיים לעלילת הטרגדיה, וכן להבדל בין ההיסטוריה (המספרת את הדברים כפי שהתרחשו, גם אם היו אלה דברים שבמקרה) לבין השירה, שתפקידה הוא (פרק ט) לתאר את מה שעשוי לקרות, מה שאפשר שיקרה בהתאם להסתברות או להכרח. לא אתעכב כאן על מושג המסתבר, או ההסתברות, שהדיון הקצר בו בעמ' 95 הוא דל למדי, ואינו מביא בחשבון כהלכה את חשיבותו בתיאוריה הריטורית מאז "דור המיסדים" שלה. אך גם הדיון בהכרחי, עמ' 94-95, רחוק מלהיות מספק. הקטע המצוטט שם

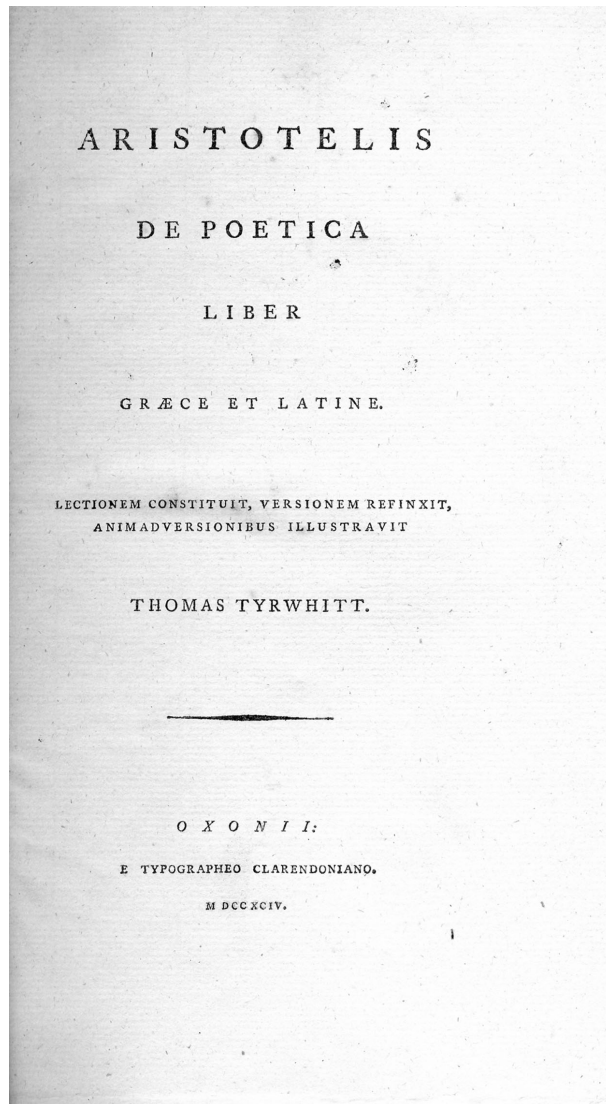
מן הריטוריקה של אריסטו מתיחס להכרחי רק במשמעות של אלוץ הכופה על אדם לבחור במעשה זה או אחר. הדיון הארוך יותר במושג זה – הכולל גם הכרחים שאינם ענין של כפיה או אלוץ – מופיע בפרק החמשי של הספר החמשי של המטאפיסיקה – ואף פרק זה אינו ממצה את מלוא המשמעויות של מושג זה. אך ככל הנראה, בשני המקרים – גם של הבחירה וגם של ההכרחי – לא מצא המתרגם את הפרקים הרלוונטיים של אריסטו בספרות המשנית ששקע בה, והקורא מקבל את מה שהוא מקבל.

שכן אותו "מאמר מסכם" כשמו כן הוא. הוא מסכם דברים שלקט המתרגם מספרות משנית, בעיקר באנגלית, שרובה ככולה משלשים השנים האחרונות. כמעט כל ההערות במאמר ארוך זה הן הפניות לספרות משנית, גם כאשר גוף הטקסט מציג לפנינו עמדות אריסטוטליות: שוב אין אתה קורא את אריסטו אלא דרך הנאמר עליו אצל הליוול, גולדן, נוסבאום, הית, סורבגי ואחרים. לפעמים מגיע הדבר לגיחוך. האם זקוקים אנו (עמ' 98, הערה 78) לסמכותו המדעית של אלס כדי להבין שאריסטו אינו מזדהה עם מה שנראה (לצופים) כאלו לא במקרה קרה בשורות האחרונות של פרק ט? כמדומני שדבר זה ברור כשמש מן ההקשר ומלשונו של אריסטו. או האמנם צריכים אנו, שוב, לדבריו של אלס (עמ' 100, הערה 80), כדי להבין שבפרק ח, לדברי אריסטו "הומרוס הראה באודיסיאה כיצד להימנע מכתובת אפוס ביוגרפי"? הרי אריסטו מבהיר זאת בכל לשון של הבהרה באותו פרק – כמובן, חוץ מן המונח המאוחר "ביוגרפי".

מה שניתן לנו במאמר מסכם זה הוא מה שקרא, לפני שנים, חבר ללמודים בשם *a textbook of textbooks*. אולי החלק היחיד של אותו סכום של הספרות "העדכנית" שיש בו תועלת מסוימת הוא הדיון המפורט (עמ' 78-87) בתיאוריות השונות של משמעות המונח "קטרסיס". כמו בחלקים אחרים של אותו מאמר, כן גם כאן, הקורא שאין לו הכלים הפילולוגיים הנאותים לא יוכל לשפוט בין הפרשנויות השונות: אך לפחות הוא יוכל לראות מה קורה כאשר העדויות העתיקות שבידינו על מושג כזה הן מעטות מאד, וכיצד – למרות זאת (ויש מי שהיה אומר, בגלל זאת) – באים להם חוקרים כה רבים, שמרביתם יודעי יונית, וכל אחד מציע פתרון משלו. אך רובו של

מאמר סכום זה נותן לקורא העברי – לעתים לא מעטות בצורה חצי מעוכלת – מה שנראה למתרגם כעיקר דבריהם של אלה שכתבו על הפואטיקה בדור האחרון. כאמור, הקורא שאינו מכיר את לשונו וכתביו של אריסטו, את הרקע הלשוני, הספרותי, ההיסטורי והפילוסופי גם למה שאומר אריסטו וגם למה שכותבים מפרשיו המודרניים, ולא קנה לו את כלי הבקרת הפילולוגיים והפילוסופיים, ממילא לא יוכל לשפוט בעניני פרשנות סבוכים אלה. הוא עשוי לקבל מה שניתן לו כאן, על קרבו ועל כרעיו, כהלכה לאריסטו מאתונה; וסביר להניח שיהיו בזמן הקרוב אנשי ספרות ופילוסופיה שישתמכו על מאמר זה ויתחילו לבסס עליו מחקרים והתפלספויות, ותרבה הדעת.

במאמר בקרת קצר, יכלתי רק לציין כמה מתכונותיו של הספר שלפנינו, ולהסתפק במספר קטן של דוגמאות לכל אחת מתכונות אלה. המאזן הכללי אינו משמח. לפנינו תרגום הלוקה בחסר במקומות רבים מבחינת קרבתו למה שנאמר במקור; אינפורמציה חסרה, ולעתים מוטעית, שאין די בה לקורא הישראלי הממוצע, חסר ההשכלה הקלאסית הבסיסית; מספר מונחים חדשים שלא לכלם יש הצדקה; ומאמר מסכם שכל עקרו הוא הספרות המשנית "העדכנית" של עשר-עשרים-שלשים השנים האחרונות. תרגומו של מרדכי הק – עם כל החסרונות שלו (כגון "מליצה" כתרגום ל"ריטוריקה", או "הפכה" כתרגום למה שמתורגם כאן כהלכה כ"סבל"), ועם כל ההתישנות של חלק מן האינפורמציה המובאת במבוא ובהערות, הוא עדין התרגום הטוב ביותר של הפואטיקה לעברית – ואף לשונו העברית (מלבד מלים בודדות כגון – שוב – "מליצה") אינה עדין כה מיושנת עד שאי אפשר יהיה לקרואה.



עמוד השער מן ההוצאה של הפואטיקה, לאריסטו במקור היווני, עם תרגום והערות בלטינית, בעריכת החוקר האנגלי תומאס טַרִיט, אוכספורד 1794.

## חלק ב'. 'חפירות לעומק'

### 1. כתבי־יד וכתבי יד.

במבוא, עמ' 12-13, אנו קוראים:

שלושת המקורות<sup>1</sup> הללו אבדו כמעט לחלוטין, והעדרם מורגש היטב בניסיון להבין קטעים מסוימים מכתב היד ששרד. המונח 'כתב יד' בהקשר זה, ולמעשה בהקשר של כל יצירה קלאסית, מטעה במקצת. כתב היד המקורי אבד, ומה שנותר בידינו הוא העתק, או העתקים, מתקופות מאוחרות הרבה יותר. במקרה של ה'פואטיקה' מדובר במספר מוגבל למדי של כתבי יד. אף על פי שהיצירה לא תפסה מקום מרכזי באירופה של ימי הביניים,<sup>2</sup> [[היא היתה מוכרת בביזנץ, ותורגמה לסורית, כפי הנראה בסוף המאה התשיעית לסה"נ. מתרגום זה נותר רק חלק מהפרק השישי, אבל כמה שנים לאחר מכן היצירה תורגמה מסורית לערבית בידי אבו בישר (מת בשנת 940 לסה"נ). תרגום זה נותר כמעט בשלמותו, והוא העדות הקדומה ביותר ל'פואטיקה'. ואולם זו עדות בעייתית מאוד: מדובר בתרגום של תרגום,<sup>3</sup> [[מה גם שאין לדעת עד כמה שלט המתרגם הסורי בשפה היוונית;]] כמו כן לא סביר שהיתה לו היכרות כלשהי עם עולמה של הדרמה היוונית שאליה מתייחסת ה'פואטיקה'. כדור אחד או שנים לאחר התרגום לערבית הועתק כתב היד העתיק והטוב ביותר של היצירה, פריסינוס (Parisinus) 1741,

<sup>1</sup> הכונה – כפי שברור מן המשפטים הקודמים – לספריו של אריסטו 'בעיות הומריות' ו'על המשוררים', ולחומר התיעודי על הפקות התיאטרון באתונה, שאספו באסכולה של אריסטו.

<sup>2</sup> בין זוגות סוגרים אלה הבאתי את הקטע הדומה ברובו לקטע האנגלי שיצוטט להלן.

<sup>3</sup> משמעותם של סוגרים אלה תתברר להלן.

המכונה על ידי המהדירים A או A<sup>c</sup> [נמתוארך בין המאות התשיעית והאחת עשרה לסה"נ,<sup>4</sup>] [כתב היד מכיל נוסף על ה'פואטיקה' גם את ה'רטוריקה' וכן כמה יצירות בתר-אריסטוטליות בנושא הרטוריקה]]. בשנת 1427 עדיין היה כתב היד בקונסטנטינופול; בסוף אותה מאה הועבר לפירנצה ולבסוף מצא את מקומו בפריז. הראשון שהכיר במלוא ערכו היה החוקר הגרמני יוהנס פאהלן (Vahlen), והמהדורות שהוציא בשנת 1874 ובשנת 1885 משמשות עד היום בסיס למחקר של היצירה. לאחר ימיו של פאהלן זיהו חוקרים כתב יד נוסף, המשמר מסורת עצמאית ביחס לכ"י A. זהו ריקרדיאנוס (Riccardianus) 46, המכונה על ידי החוקרים B או R והוא מהמאה הארבע עשרה לסה"נ.]]

דבר דבור על אופניו – לא כן? דא עקא, קטעים אלה מועתקים, כמעט מלה במלה, מהקדמתו של ד.ו. לוקאס לטכסט עם פרוש חדש שהוציא לאור באוקספורד בשנת 1968 – פרוש שרוב החוקרים והתלמידים היום משתמשים בו – ואף רינון מודה בהקדמה (עמ' 13) שהשתמש בו.<sup>5</sup> ישוה הקורא את הקטע העברי שהובא כאן בשלשה זוגות סוגרים – מלבד המשפטים שבזוג אחד או בשני זוגות סוגרים – לקטע הבא מהקדמתו של לוקאס, עמ' xxiii-xxiv:

...it [the *Poetics*] was certainly known in Byzantium, and it was translated into Syriac probably at the end of the ninth century A.D. The Syriac version is lost except for part of Ch. 6, but a few years later the Syriac was done into Arabic by Abu Bisr (d. 940), and his translation, which has survived almost entire, is the earliest witness to the Greek text, though a

<sup>4</sup> כנ"ל.

<sup>5</sup> Aristotle, *Poetics*, Introduction, Commentary and Appendixes by D. W. Lucas, Oxford 1968.

halting one. For not only is it at two removes from the Greek, ...<sup>6</sup> Further, both Syriac and Arabic translators were at the disadvantage of scarcely knowing what a tragedy was....<sup>7</sup>

Probably within a generation or two of the translation into Arabic was copied the best and oldest surviving Greek manuscript, Parisinus 1741, called A or A<sup>c</sup> by editors. This manuscript was still in Constantinople in 1427, but reached Florence before the end of the century and found a final home in Paris. Its outstanding value was not recognized till the nineteenth century. J. Vahlen, who gave a full account of its readings in his editions (1867<sup>8</sup>, 1874, 1885), regarded it as the sole authority from which the text of the *Poetics* is derived.<sup>9</sup> ...<sup>10</sup>

Since Vahlen's day it has been recognized that there is one manuscript which preserves a tradition independent of A; this is Riccardianus 46 (B or R to editors), which, although of the fourteenth century.....

דמיון מלולי מפתיע. אך מה על המשפטים שהכנסתי בקטע העברי בסוגרים בתוך סוגרים?  
 המשפט הראשון, "מה גם שאין לדעת עד כמה שלט המתרגם הסורי בשפה היוונית";, לקוח מהקדמתו של אינגרם בייוטר

<sup>6</sup> המשפט שהשמטתי לא מופיע בתרגום העברי.

<sup>7</sup> כאן שוב השמטתי כמה משפטים אצל לוקאס שאינם מופיעים בתרגום העברי.

<sup>8</sup> מעניין מדוע הוצאה ראשונה זאת של פאלן אינה נזכרת בקטע 'המקביל' של רינון. אולי משום שהיא כבר לא 'עדכנית'?

<sup>9</sup> כאן נראה כי רינון 'עגל' קצת את דברי לוקאס.

<sup>10</sup> כאן שוב השמטתי כמה משפטים שאינם מופיעים בתרגום העברי. משפטים אלה עוסקים בתרגום הלטיני משנת 1278, תרגום שנעשה ישר מיוונית, מכתב יד שאבד מאז, ויש לו ערך מסוים בשחזור גרסאות המוטלות בספק בכתבי היד היוניים.

להוצאתו הגדולה של ה'פואטיקה', עם תרגום ופרוש, שיצאה לאור בשנת 1909, עמ' xxiii:

... nor need we assume a very exact knowledge of Greek on the part of the Syriac interpreter.

המשפט השני, "ומתוארך בין המאות התשיעית והאחת עשרה לסה"נ", לקוח ככל הנראה מרשימת ה-Sigla (האותיות המשמשות לסמול כתבי היד בהוצאה בקרתית) בעמ' 2 של הוצאתו של לוקאס. שם נאמר על כתב היד הזה: A = cod. Parisinus 1741, saec. X/XI. כלומר: A מסמל את כתב היד של פריז 1741, מן המאות העשירית/האחת עשרה. הלטינית כאן היא בסיסית. מדוע נותן לנו רינון "תשיעית" במקום עשירית? איני יודע.

המשפט השלישי, "כתב היד מכיל נוסף על ה'פואטיקה' גם את ה'רטוריקה' וכן כמה יצירות בתר-אריסטוטליות בנושא הרטוריקה". לקוח שוב מהקדמתו של ביווטר, עמ' xxvii:

A<sup>c</sup>, i. e. Parisinus 1741, is part of a volume which contains not only the Poetics but also the Rhetoric and several post-Aristotelian works on rhetoric.

ובכך פתרנו את בעית מקורותיו של הקטע במבוא – הקטע היחיד בכל הספר – המסביר לקורא מה הם כתבי היד שבעזרתם אנו מנסים לשחזר את הטכסט היוני של 'פואטיקה': כעמוד אחד מהקדמתו של לוקאס; משפט אחד הלקוח מרשימת הסמלים בהוצאתו; ושני משפטים שנלקחו, משום מה, מהוצאתו הישנה והטובה של ביווטר – אולי כדי להשלים את החסר בענינים אלה אצל לוקאס. וכל זה כמעט בתרגום מלולי, עם כמה השמטות ו'עגולים'.

<sup>11</sup> Aristotle on the Art of Poetry, a revised text, with critical introduction, translation and commentary by Ingram Bywater, Oxford 1909.



אך האם יודע המתרגם מה פרוש 'כתב יד', כתבי יד', ומה ההבדל ביניהם?  
כבר הצבעתי בחלק הראשון של מאמרי על בעיה זאת. הבה נבדוק ביתר פרוט.

*הערה 159 בעמ' 52* : חלק מכתב היד חסר.

מי שיתבונן באפראט הבקרתי למקום זה (1461b12) – למשל, בהוצאתו של לוקאס, עמ' 46 – יגלה כי פאלן היה הראשון שהבחין בכך שככל הנראה נשמטו כאן כמה מלים – אך לא מ'כתב היד', אלא מכל כתבי היד היווניים, כולל שני כתבי היד העיקריים שהעורכים מסתמכים עליהם היום. והרי בעמ' 12-13 כבר העיר רינון כי אין לדבר על כתב יד אחד של הפואטיקה, אלא על מספר – אם גם "מוגבל למדי" – של כתבי יד. הוא גם 'שאל' מלוקאס וביוטר פרטים על שני כתבי היד העיקריים ועל התרגומים לסורית ולערבית. אילו היה רינון קורא – ומבין – את כל ההערה למקום זה באפראט, היה גם עומד על כך שבתרגום הערבי יש במקום זה כמה מלים שחסרות ביונית, והן דומות להשלמת החסר שהציע תאודור גומפרץ. אילו.

*הערה 171 בעמ' 54* : כתב היד נקטע במקום זה.

כאן מדובר במקום שיש לו חשיבות עליונה לדיון בדבר החלק מן ה'פואטיקה' שלא הגיע אלינו. אילו קרא רינון בהבנה את ההערה למקום זה באפראט הבקרתי של קאסל – המופיע בהוצאת לוקאס בעמ' 49 – היה – אולי – עומד על כך שאמנם כתב היד של פריז והתרגום הלטיני נקטעים כאן, אך כתב היד העיקרי השני – ריקרדיאנוס 46 (B בסמון של קאסל), מוסיף כמה מלים ואותיות, שלא קל לשחזרן. אך מקובל על רוב החוקרים והמפרשים היום שיש כאן רמז לדיון שבא אחרי מה שבטכסט שבידינו הוא המשפט האחרון של היצירה. הרמז הוא לכך שבהמשך, בספר השני שאבד לנו, עסק אריסטו בשירה הימבית ובקומדיה. אין לנו בטחון מלא

שאמנם כך הדבר<sup>12</sup> – אך היה זה מן הראוי שהמתרגם יציג לפנינו פרטים מעניינים אלה בהערותו. על כל פנים, גם כאן אין לפנינו "כתב יד" אחד, ולפחות אחד משני כתבי היד העיקריים אינו נקטע במקום זה. ושוב: מה הוא, אליבא דרבי יואב, 'כתב יד'? נתבונן שוב במשפט מעמ' 12 שכבר הובא לעיל:

"שלושת המקורות<sup>13</sup> הללו אבדו כמעט לחלוטין, והעדרם מורגש היטב בניסיון להבין קטעים מסוימים מכתב היד."

מה הוא אותו כתב יד מסתורי ששרד? כמדומני שהפירוש הסביר היחיד לבטוי זה הוא: הטכסט של ה'פואטיקה' שהגיע לידינו. או סתם ה'פואטיקה'.

נתבונן עתה במשפט מעמ' 11:

<sup>12</sup> אך לעצם קיומו בעבר של ספר שני יש לנו ראיות משכנעות למדי: ר' למשל דברי לוקאס בהקדמתו, עמ' xiv. כל מה שאמר לנו רינון בענין אותו חלק שני שאבד הוא (עמ' 119): "בין תקופתו של הורטיוס לרנסנס לא הייתה כמעט השפעה ליצירתו של אריסטו על יוצרים ופרשנים במערב. בזמן הזה אבד כפי הנראה הספר השני המוקדש לקומדיה..." (הקורא בעיון יתמה על כך שאותו ספר שני המוקדש לקומדיה לא נזכר כלל עד כה – אף לא בסקירה הקצרה של מסורת כתבי היד בעמ' 12-13. אך אין תימה בכך: כבר ראינו את טיבה של סקירה זאת). כאן – בסעיף האחרון של מאמרו 'על הפואטיקה הפילוסופית של אריסטו', הולך רינון ומסכם את סקירתו של סטיבן הליוול על השפעתה של ה'פואטיקה' – כפי שהוא מזהיר בגלוי בעמ' 118. ואמנם אומר הליוול, בעמ' 290 של ספרו (Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics*, London 1986, p. 290: "...we do not know at what date the treatise lost its second book) כזה ראה וקדש? או שמא 'רבי לא שנאה – חייא מנין לו?'. והרי ידוע לכל מי שעסק אי פעם בתולדות הטכסט של ה'פואטיקה' כי כבר התרגום הערבי – ומכאן שגם התרגום הסורי שממנו תורגם – לא כלל את הספר השני. סביר מאד איפוא להניח שהספר השני אבד כבר במאה השמינית או התשיעית, לפני שנעשה התרגום לסורית – ולא סתם באיזה תאריך ערטילאי בין הורטיוס והרנסנס האיטלקי. ראה הקדמתו של ביוטר, עמ' xxi.

<sup>13</sup> ר' הערה 1 לעיל.

"אחת מהן היא ה'פואטיקה', טקסט בעייתי במיוחד המאופייין בטיפול לא סדיר בנושאים שונים ומסתמך תדיר על כתבי יד אחרים של אריסטו שאבדו."

מה הם אותם "כתבי יד אחרים"? מן ההקשר, נראה לי ששוב אין מפלט מלומר שהכונה היא ליצירות אחרות של אריסטו שאבדו לנו. אמור מעתה: היינו כתב יד היינו יצירה היינו טכסט. ואם בעמ' 12-13 מביא רינון סקירה קצרה – וכבר ראינו מה טיבה – על כתבי היד של ה'פואטיקה' (במשמעות המקובלת של 'כתבי יד': ἀπόγραφα, manuscripts, Handschriften), נשארת סקירה זאת משהו מעין השתלה מלאכותית בתוך יתר דברי רינון. מה גרם להשתלה זאת, שבמהרה נדחתה על ידי האורגניזם, אפשר רק לנחש. אולי היתה זאת הערה של אחד הקוראים, שהסב (או נסה להסב) את דעתו של המתרגם להבדלים בין יצירה, טכסט, וכתב יד, ולעובדה של'פואטיקה' יש בידינו יותר מכתב יד אחד (שוב: במשמעות המקובלת של 'כתב יד'). במקום שיבין המתרגם במה מדובר וישנה ויתקן דברים שכתב במקומות שונים, הוסיף המתרגם, בלבוש עברי, כמה משפטים שמשך מלוקאס וביווטר, וחשב שבכך יצא ידי חובתו. כך ממשיך "כתב היד ששרד" (במשמעות המקורית והחדשנית שמעניק רינון ל'כתב יד') להופיע בדיוק לפני הסקירה השאולה על כתבי היד (במשמעות הרגילה), ואותו "כתב יד" אחד יחיד ומיוחד ששרד מבצבץ ועולה שוב בהערות, כאילו לא למדנו דבר ממה שאמרו לוקאס וביווטר על כתבי היד – ולהקורא ינעם ותבוא עליו ברכת טוב.

ה'פואטיקה' לאריסטו היא יצירה שיש בה לא מעט בעיות טכסטואליות קשות, ודורות של עורכים ומפרשים נסו את כחם בתקונים ושפורים לטכסט כפי שהגיע לידינו בכתבי היד ובתרגומים הלקוחים מכתבי יד שאבדו. מתרגם שלא הבהיר לעצמו אפילו את משמעות המונח הבסיסי 'כתב יד', כיצד נצפה ממנו שידע לטפל כראוי בבעיות סבוכות יותר של שבושים אפשריים בטכסט? הבה נבדוק דוגמא אחת לדרך שבה מתמודד רינון עם קטע שבו, לדעת רוב העורכים, הטכסט שהגיע אלינו במסורת כתבי היד הוא בעיתי ומשובש.

2. טפול בבעיות טכסט: קטע לדוגמא.<sup>14</sup>

בחלק א' של מאמר זה התייחסתי לטפולו הכושל של המתרגם במשפט אחד מן הפרק הששי (1450a12-13). משפט זה מופיע בקטע מן הפרק שבו נתקל העורך – ומי שקורא במיומנות הדרושה את הגרסה של כתבי היד ואת התקונים שהעורך מעמיד לרשותו – במספר לא מבוטל של בעיות טכסט חמורות. במבוא, עמ' 13, כותב רינון:

הנוסח שבו השתמשתי לצורך תרגום ה'פואטיקה' הוא הנוסח של לוקס (Lucas) משנת 1978 המבוסס על המהדורה של קאסל. מהדורת קאסל מסתמכת על כל כתבי היד והתרגומים שנזכרו לעיל, וראתה אור במסגרת Oxford Classical Texts בשנת 1965. עם זאת עקב מצבו הקשה של הנוסח כל תרגום הוא במידה רבה פירוש, בין השאר משום שהוא כרוך בבחירות של הכללת חלקים מסוימים ואי הכללת חלקים אחרים שעליהם חלוקים המהדירים.<sup>15</sup>

ניחא. בטכסט של ה'פואטיקה' יש לא מעט מלים ומשפטים שחוקרים במשך הדורות החליטו שאינם חלק מן הטכסט המקורי אלא תוספות מאוחרות שנשתרבו מסכות שונות לכתבי היד; וכידוע לכל המכיר טכסטים בקרתיים, אין הסכמה בין חוקרים ועורכים שונים מה הם בדיוק אותם משפטים ומלים החשודים על כך. היום מקובל בהוצאות בקרתיות של טכסטים שהעורך שם בסוגרים מרובעים [] מלים ומשפטים שהוא חושד בהם שאינם חלק מן הטכסט המקורי, ובין שני obeloi, משהו מעין צלבים מוארכים † †, מלים

<sup>14</sup> בסעיף זה יובאו גם דברים שיהיו מובנים רק ליודעי יונית ובעלי הכשרה פילולוגית. הדבר הוא מטבען של ראיות מסוג אלה המובאות כאן. השתדלתי ככל האפשר להסביר את עיקרי הדברים גם למי שאינו פילולוג קלאסי. יחליט כל קורא כמה מסעיף זה הוא מבין – או שמא כדאי לו לפסוח עליו או על חלקים ממנו.  
<sup>15</sup> וגם בבחירת גרסאות ותקונים לטכסט, במדה שהחליט המתרגם, במקום זה או אחר, שלא לקבל את הגרסה הכלולה בגוף הטכסט שממנו תרגם. ראה להלן.

שלדעתו חל בהן בכתבי היד שבוש שעד כה לא הצליח איש לתקנו כיאות. המתרגם רשאי, כמובן, לבחור בין ההכרעות של עורכים שונים במקרים כאלה; אך מן הראוי שיעיר את עינו של הקורא בכל מקום בו החליט לסטות מהחלטת עורך הטכסט שעליו, לדבריו, בסס את תרגומו, ואם אפשר, יסביר מי הוא העורך האחר – או המתרגם – שנטה אחריו, או מה היו שקוליו העצמאיים להכרעתו. שכן המתרגם אינו, בסופו של דבר, עורך עצמאי של טכסט,<sup>16</sup> ועליו לדוח לקוראיו מה הוא הטכסט בלשון המקור שעליו התבסס – ולהסביר במקום שסטה ממנו מדוע עשה כן.

נביא עתה – לתועלת קוראי יונית – את הקטע כלו (1450a12-21), כפי שהוא מודפס בטכסט של קאסל המובא בהוצאתו של לוקאס, עמ' 11. (הנקודות החשובות לדיוננו יוסברו בעברית בהמשך הדברים):

τούτοις μὲν οὖν τοὺς ὀλίγοις αὐτῶν ὡς εἰπεῖν κέχρηται τοῖς εἶδεσιν· καὶ γὰρ τοῖς ἔχει πᾶν καὶ ἦθος καὶ μῦθον καὶ λέξιν καὶ μέλος καὶ διάνοιαν ὡσαύτως. μέγιστον δὲ τούτων ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις. ἡ γὰρ τραγωδία μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεων καὶ βίου [καὶ εὐδαιμονία καὶ κακοδαιμονία ἐν πράξει ἐστίν, καὶ τὸ τέλος πράξις τις ἐστίν, οὐ ποιότης· εἰσὶν δὲ κατὰ μὲν τὰ ἦθη ποιότητες, κατὰ δὲ τὰς πράξεις εὐδαίμονες ἢ τούναντίον]· οὐκ οὖν ὅπως τὰ ἦθη μιμήσονται πράττουσιν, ἀλλὰ τὰ ἦθη συμπεριλαμβάνουσιν διὰ τὰς πράξεις.

לא אכנס כאן לכל פרטי חלופי הגרסאות באפראט הבקרתי של קאסל לקטע זה. אומר רק ששתי קבוצות המלים המובאות ב־obeloi

<sup>16</sup> אלא באותם מקרים – כגון ביווטר (ר' הערה 11) – בהם עורך הטכסט מציע גם תרגום משלו.

הן מלים שבפרושן התקשו כבר עורכים לפני קאסל, ומשום שהוא אינו סבור שיש בידו להציע פתרון 'חד וחלק', הוא משאיר אותן ב'צריך עיון' ומשתמש בסמון המקובל היום. בדומה לזה שני המשפטים שקאסל מביא בסוגרים מרובעים. כאן הוא מעיר באפראט לשורה 17: *seclusi* – כלומר, הוא עצמו שם אותם בסוגרים אלה. הוא מוסיף שפילולוג אחר, ריטר, כבר חשד במשפט הראשון משני אלה (ובשתי המלים שלפניו) שאינם מגוף הטכסט המקורי. נביא עתה את תרגומו של רינון (עמ' 25-26) לקטע זה, בצרוף ההערה האחת שהוא מביא כאן בבעית הטכסט, ועוד הערה אחת המעידה על הדרך בה הבין את אחד המשפטים:

ובחלקים אלה, ולא רק בכמה מהם, ניתן לומר שהמחזאים משתמשים בתור רכיבים.<sup>40</sup> הרי בכל מחזה יש רכיב של חיזיון וכמוהו גם אופי ומארג סיפור, סגנון, זמרה ומחשבה. החשוב שברכיבים הוא ארגון הארועים, שכן הטרגדיה היא ייצוג אמנותי לא של בני אדם כי אם של פעולות ושל חיים – והאושר וגם האומללות גלומים בפעולה – גם התכלית היא סוג מסוים של פעולה ולא מימד איכותי.<sup>41</sup> אמנם נכון הדבר שאנשים הם כפי שהם בגלל תכונות אופיים, אבל הם מאושרים או אומללים בגלל פעולותיהם. הפעולות לא באו איפוא לעצב את אופיין של הנפשות הפועלות, אלא אופיין מעוצב באמצעות הפעולות.<sup>40</sup> הטקסט במקום זה משובש, והפירוש מסתמך על התיקונים שמציע Vahlen 1885.

<sup>41</sup> תכלית: מטרתה של הטרגדיה מצויה בעצם הפעולה ולא בפן האיכותי של הייצוג האמנותי שלה.

אין צורך לקרוא יונית: די לשים לב לסימנים בגוף הטכסט היווני ולהתבונן בתרגום העברי של הקטע. אין בתרגום זה כל סימן לאותם *obeloi* בטכסט של קאסל. נראה כי מה שעורך ההוצאה הבקרתית היונית שרינון מסתמך עליה ראה כמלים שעדיין לא נמצא להן מרפא מתורגם לעברית כאלו היה הכל ברור כשמש. (למרות הערה 40, כל מה שהמתרגם הכניס לתרגומו הוא תקון אחד בלבד של Vahlen – ולא לאחת המלים שקאסל מביא ב'צריך עיון'). אשר למשפטים

שקאסל שם אותם בסוגרים מרובעים – כי לדעתו הם אינם חלק מן הטכסט המקורי, והשתרבו לכאן בכתבי היד – רינון מתרגמן בלי להעיר לקורא כי סטה כאן מן הטכסט שבו השתמש לצורך התרגום, ואינו מסביר מדוע עשה זאת.

ננחש איפוא מה היו הסבות שהביאו את רינון לסטיות אלה מן ההוצאה שעליה – לדבריו – הסתמך.

אביא תחילה תרגום מלולי ככל האפשר למשפט הראשון: ובכן במרכיבים אלה †לא מעטים מהם†, אפשר לומר, משתמשים. 'מרכיבים' – אמצתי כאן את תרגום רינון – הם אותם 'יסודות' מכוננים של הטררגדיה<sup>17</sup> שאריסטו הסבירם במשפטים הקודמים: העלילה ('מארג הסיפור' של רינון), האופי (של הנפשות הפועלות), סגנון הדבור, היסוד המוסיקאלי, המחשבה,<sup>18</sup> והיסוד הויזואלי. בקטע שלפני המשפט שלנו נראה היה כי אריסטו סבור שאלה הם מרכיבים המופיעים כלם, ברמות שונות של חשיבות, בכל טרגדיה. והנה במשפט שלפנינו, כפי שהוא מופיע בכל מסורת כתבי היד, נראה אריסטו כמסתיג הסתייגות כפולה. מי הם אותם "לא מעטים מהם"?

<sup>17</sup> אריסטו עצמו מכנה אותם במלה הרב משמעותית εἶδη 'צורות', 'סוגים'. אלה הם 'חלקי הטררגדיה מצד האיכות' לעומת 'חלקיה מצד הכמות' – הפרודוס, הסצינות השונות, קטעי השירה והרקוד של המקלה, וכיוצא באלו (המפורטים בתמציתיות הדרושה בפרק י"ב). ה'חלקים מבחינת הכמות' ניתנים להפרדה בפועל כשמנתחים טרגדיה: הפרולוגוס הוא שורות 1-123; הפרודוס הוא שורות 124-345, וכן הלאה. ה'חלקים מבחינת האיכות' שזורים זה בזה. אולי ניתן להפריד את היסוד המוסיקלי – השירה והרקוד – המיוחד לקטעי המקלה. אך היסוד הויזואלי – המסכות, תמונות הרקע ועצם הופעת השחקנים על הבמה ותנועותיהם – קים על הבמה לאורך הטררגדיה. כך גם סגנון הדבור (והשירה), העלילה, והאופי. 'מרכיב' הוא בטוי לא רע לאותם εἶδη, כל עוד אנו זוכרים את ההבדל בין תערובת ותרובת. אולי 'יסודות' במשמעות שהיתה להם בפיסיקה העתיקה? אין מלה ההולמת בדיוק את כונתו של אריסטו, ואף אריסטו עצמו משתמש במלה שאינה מונח טכני מדויק בהקשר זה.

<sup>18</sup> משהו מעין דרך הבעת החשיבה והרגשות על ידי הנפשות הפועלות בסצינות השונות.

ממי? מתוך ההקשר (והעובדה ש"מעטים" כאן במין זכר) מניחים שמדובר במשוררים הכותבים טרגדיות – וכך מקובל מאז העיר על כך פאלן בפרושו. אך מדוע פתאום רק 'לא מעטים' ממשוררי הטרגדיות משתמשים באותם ששה מרכיבים שבזכותם טרגדיה ראוייה לשם זה? ומדוע ההסתייגות הנוספת "אפשר לומר"?<sup>19</sup> אף לו אמר אריסטו "רבים מהם", וללא אותו "אפשר לומר", היה הדבר מוקשה. שהרי כשם שאין לך שיר לירי עתיק ללא מלים בדיאלקט מסוים, הערוכות במשקלים מסוימים ומלוות בכלי נגינה, כך אין לך טרגדיה ללא המרכיבים שנתחם אריסטו במשפטים הקודמים. הערתו הארוכה של לוקאס בעמ' 101 של פרושו משקפת בתמציתיות כמה מלבטיהם של חוקרים בדורות האחרונים.

רינון פותר כאן את הבעיה בכך שהוא מתרגם "ולא רק בכמה מהם". במאמרי הקודם (ר' חלק א' לעיל), 'עשיתי לעצמי חיים קלים', והנחתי שרינון לא הברדיל פה בין מין זכר למין הסתמי (נאוטרומ), וכך יחס "לא מעטים מהם" – בזכר וביחסת הנומיניטיבוס – במקום למשוררים, למרכיבים (שהם במין נאוטרומ ביונית, ולפי תרגומו היה עליהם להיות גם ביחסת הדטיבוס). אך נראה שפרוש חדש ומהפכני כזה היה מחייב יותר חשיבה – גם אם שגויה במקצת – על עצם הכתוב בטכסט היוני ממה שקרה כאן. עלה בדעתי בינתיים כי אולי בא מישוהו והציע תקון קל – לקרוא ὀλίγους במקום ὀλίγοι<sup>20</sup> – והלך רינון ואמץ (או סתם העתיק ללשון עבר) את התרגום המבוסס על תקון זה, בלי שיעיר לקורא העברי התמים על כך. ניתי ספר ונחזי.

בשנת 1980, הלך לעולמו אחד מגדולי החוקרים של העסוק בספרות יון העתיקה ברנסאנס האיטלקי והצרפתי, פרופ' ג'ימס האטון מאוניברסיטת קורנל. בעזבונו נמצא, כמעט מוכן לדפוס, תרגום חדש

<sup>19</sup> רינון מתרגם "ניתן לומר". הבטוי היוני ὡς εἶπεν הוא בטוי של הסתייגות שאין לו, ככל הידוע לי, מקביל מדויק בעברית. משהו מעין so to say או one could say.  
<sup>20</sup> בתקון זה, המלה היונית תבוא בלשון רבים וביחסת הדטיבוס, ותתאים מבחינת המין והמספר ל'מרכיבים' ומבחינת היחסה לפועל "משתמשים".



לאנגלית, עם מבוא קצר והערות, ל'פואטיקה'. כתב היד הוכן לדפוס על ידי אחד מעמיתיו של האטון, גורדן קרקווד, ויצא לאור לראשונה בניו יורק בשנת 1982.<sup>21</sup> וכך מתרגם האטון – בעמ' 51 של תרגום זה – את המשפט שלפנינו:

So then they employ these six forms,<sup>22</sup> not just some of them, so  
to speak;

ברור לחלוטין שמכאן (עם התקון הקטן של פאלן לסוף המשפט, שאותו מצא במקור אחר) שלף רינן את תרגומו. איני יודע אם ראה רינן את הערה 10 (למקום זה בטכסט) בעמ' 90. הנה היא (המלים בסוגרים מרובעות הן של קרקווד):

Reading ὀλίγους (*oligois*). Within the species of tragedy every individual play will possess all the essential attributes. [Although Hutton's note gives no indication, the reading ὀλίγους appears to be his own conjecture for this much debated passage. G.M.K.]

תקן זה נראה פשוט ופקח: תוספת של אות אחת (ו'נפילת' אותיות בכתבי היד היא תופעה שכיחה) פותרת, כביכול, את הבעיה. אני איני בטוח בכך. שהרי מדוע על אריסטו להדגיש ש"לא בכמה מהם"? היש בכלל חשש שיבוא מישהו ויאמר שיש טרגדיה הראויה לשמה שיש בה רק אופי וסגנון דבור, ללא מראית העין? או שיש בה רק מראית העין והאופי ללא הדבור והשירה? אך נניח לתקון פקח ופיזו זה. לפנינו בעיה עקרונית.

מתרגם המעיד על עצמו שהנוסח שבו השתמש בתרגומו הוא זה של קאסל, ובמקום מסוים החליט לסטות מאותו נוסח ולאמץ תקון לטכסט שהוצע שנים רבות לאחר שקאסל הוציא לאור את הטכסט שערך, שומה עליו לפחות לומר לקורא משהו מעין "כאן חרגתי מנוסח קאסל, הרואה במלים אלה ביונית בעיה טכסטואלית ללא

<sup>21</sup> Aristotle's *Poetics*, Translated, with an Introduction and Notes by James

Hutton, Preface by Gordon M. Kirkwood. Norton, New York/London 1982.

<sup>22</sup> כך הוא מתרגם – מלולית – את המלה היונית לאותם 'מרכיבים'.

פתרון, ואמצתי תקון שהציע האטון בתרגומו.<sup>23</sup> כפי שהוא עושה בהערה 40 לגבי תקון אחר לטכסט, זה של פאלן. יתר על כן, תקון זה לטכסט – ותקונים אחרים – של האטון, עדין לא היה ספק בידם לעבור את כור ההתוך של וכוה ולבון בין המומחים לדבר. היה זה מן ההגינות הבסיסית שתרגום המבוסס על תקון זה לא יוצע לקורא ללא כל הערה כאלו זה מה שכתב אריסטו ואין, ולא היו, שום ספקות בענין זה.

נמשיך. גם המקום השני שבו מדפיס קאסל – ולוקאס בעקבותיו – מלים מסופקות בין שני obeloi מתורגם אצל רינון כאלו לא היה לנו כאן כל קושי בהבנת הטכסט שהגיע במסורת כתבי היד: "הרי בכל מחזה יש רכיב של חיזיון". במקור, המלים המצוינות ב־obeloi בהוצאה שרינון טוען שהשתמש בה – הן: ὄψις ἔχει πᾶν, "לחזיון יש כל" – או (כבר תוך נסיון לפרש בהקשר), "בחזיון יש כל". כל מה? נאמר – שוב תוך נסיונות פרשנות שנעשו כבר – כל דראמה. בכך לא פתרנו שום בעיה: בחזיון יש כל דראמה? והרי ההגיון אומר דוקא כי בכל דראמה יש חזיון? ואם כבר זה המובן – 'בכל חזיון יש דראמה' – הרי לפי המשך משפט זה גם בכל עלילה יש דראמה, ובכל אופי יש דראמה – ואין לדבר סוף. יתר על כן, תרגום 'מתוקן' זה מסתמך על כך ש'כל', πᾶν, פרושו 'כל דראמה', πᾶν δρᾶμα – שכן המין הוא נאוטרומ, ואילו 'טרגדיה' ביונית היא נקבה. אך מדוע יעבור פתאום אריסטו – בדיון שכלו עוסק במרכיבי הטרגדיה, ובמשפט שמטרתו כביכול לומר שכל אותם מרכיבים מצויים בכל טרגדיה – לשם הכולל יותר 'דראמה'? ואלה רק כמה מן הקשיים שנתקלו בהם דורות של חוקרים, ולוקאס מסכמם בקצרה בהערתו. אולי בכל זאת צדק קאסל כשהכניס מלים אלה – ואת המלים בשורה הקודמת – לסימני 'צריך עיון'? תקונים קלים וקלילים אינם תמיד מן הטובים ביותר. לעתים קרובות, אנו מגלים מעדויות

<sup>23</sup> תרגומו של האטון לא מופיע, למיטב בדיקתי, לא בהערות לתרגום ולא בביבליוגרפיה שבסוף הספר.

של כתבי יד נוספים שהתגלו שמה שכתב המחבר (כלומר: סביר, מן החומר החדש שהתגלה, שזה מה שכתב) אינו דומה כלל וכלל למה שמופיע – עם או בלי שגיאות ותמיהות – בכמה מכתבי היד שהיו בידינו קודם. במקרה של ה'פואיטיקה', יש לנו למעשה רק משפחה אחת של כתבי יד, וגם מקורם המשותף ההיפותטי הועתק כבר מאות שנים מאז שדברי אריסטו השונים בענינים אלה היו עדין מובנים לשומע המשכיל. יתכן שמאחורי שני שבושים אלה שהעורך שם אותם בין obeloi מסתתרים טעוניהם שונים לחלוטין ממה שאפשר לנחש בעזרת תקונים קלים לגרסת כתבי היד שבידינו.

רינון אפילו אינו מרמז לקורא שיש במקומות אלה בעיות טכסט חמורות. תחת זאת, הוא מציע לו שוב – ככל הנראה – מה שמצא בתרגומו של האטון (שוב עמ' 51). הנה הדברים כנתינתם מהאטון:

for every drama has spectacle, character, plot, language, melody, and thought in the same sense...<sup>24</sup>

עד כאן שני צרופי המלים שעורך ההוצאה הבקרתית האחרונה של הטכסט 'מרים ידים' ואינו יודע מה לעשות בהם. לקורא העברי אפילו לא נאמר שיש כאן קושי.

עתה למשפטים בקטע שלנו שהעורך שם אותם בסוגרים מרובעות. כזכור, פרוש הדבר הוא שהעורך סבור שמשפטים אלה אינם חלק ממה שכתב המחבר, אלא תוספת של מעתיק או מלומד מאוחר שהשתרבה לתוך הנוסח של כתבי היד. עורך אחראי של טכסט אינו סתם 'שם בסוגרים', או מכניס תקונים לטכסט, לפי ראות עיניו, טעמו האישי או סתם איזה 'תחושת בטן'. גם אם אין הוא תמיד מפרש את סבותיו. (ובהוצאה עם אפראט קריטי מצומצם כהוצאתו של קאסל, אין לו גם המקום לכך), היו לו – אם הוא מלומד רציני: וקאסל הוא מלומד רציני – שקולים של ממש. הבה נראה שוב מה נאמר במשפטים אלה. אביא כאן, בתרגום 'צמחוני' ככל האפשר, את

<sup>24</sup> ὡσαύτως – מלה מוקשה, שרינון סתם אינו מתרגמה. או שמא "וכמוהו" מתרגם מלה זאת? פשוט מדי.

המשפטים שבסוגרים המרובעים ואת המשפטים הסמוכים להם, כפי שהם מופיעים בגוף הטכסט של קאסל:

והגדול מכלם הוא צרופם זה לזה של המעשים.<sup>25</sup> שהרי הטרגדיה היא חקוי, לא של אנשים, אלא של מעשים ושל חיים [והאושר והמסכנות<sup>26</sup> הם במעשה, והתכלית היא מעשה מסוים, לא איכות.<sup>27</sup> והאנשים הם לפי אפים בעלי איכות מסוימת, אך לפי מעשיהם הם מאושרים או ההיפך מזה]. ואין הם פועלים כדי לחקות את האופי, אלא את האופי הם כוללים במעשים. המעשים והעלילה הם איפוא תכלית הטרגדיה, והתכלית היא הגדול מכל.

הקורא בעיון יראה מיד שאם אמנם 'נוריד' את המשפטים שקאסל הכניס לסוגרים, יוצר רצף הגיוני יותר בין המשפטים שלפניהם ואחריהם. המשפטים בסוגרים קוטעים את המשך קו המחשבה המדגיש את ראשוניותה של העלילה בין מרכיבי הטרגדיה.

אך אין זה הכל. המשפטים שבסוגרים מעבירים את מחשבתנו מענין העלילה ומקומה בין מרכיבי הטרגדיה לאושר ולמסכנות, שהם אינם מעיקרם ענינה של הטרגדיה, או של התיאוריה הספרותית, אלא של האתיקה. 'חדירה' זאת של משפטים השיכים, בעולמו הפילוסופי של אריסטו, ל'מתודוס' (דיסציפלינה) אחרת, לתוך דיון רצוף ומרוכז במרכיבי הטרגדיה, נראית חשודה.

וגם בכך לא סימנו. מי שיקרא את המשפטים 'האתיים' שבסוגרים ויהרהר קצת בשאלת האושר באתיקה האריסטוטלית, ימצא עצמו נבוך. די לקרוא שוב את הפרקים הראשונים של האתיקה הניקומאכית, בהם יוצא אריסטו מן ההנחה שהכל מסכימים על כך

<sup>25</sup> הגדול והחשוב שבכל ששת המרכיבים הוא הצרופ המוצלח של מעשי הנפשות הפועלות: כלומר, העלילה.

<sup>26</sup> רינון מתרגם 'האומללות'. ביונית יש כאן מלה שהיא הפוכו – גם מבחינה אטימולוגית – של 'אושר'.

<sup>27</sup> מעשה של אדם זה או אחר, ולא איכותו – כלומר אפיו.

ש'הטוב האנושי', או תכלית חיי האדם, היא האושר; ולאחר דיונים בתפיסות שונות הרווחות על טיבו של האושר, מגיע אריסטו למסקנה לפי שיטתו (1098a12-20) בהשמטת קטע שרוב העורכים שמים בסוגרם מרובעים): "אם כן הדבר, עולה כי הטוב האנושי היא פעילות (ἐνέργεια, *energeia* – מושג מרכזי במחשבת אריסטו) של הנפש לפי המדה הטובה, ואם יש הרבה מדות טובות, לפי המושלמת שבהן. וכן גם, בחיים שלמים. שהרי סנונית אחת אינה עושה את האביב, וכן לא יום אחד. וכך גם יום אחד או זמן קצר אינם עושים אדם למאושר."

עולה מכאן שאדם אינו מאושר לפי מעשה או מעשים, ותכלית החיים אינה "מעשה מסוים", אלא פעילות ממושכת שזמנה הוא כל החיים. ברור עתה שמי שכתב את המשפטים שקאסל מכניסם בסוגרם (או מי שמצא אותם בהערת שולים בכתב יד והעתיק אותם לגוף הטכסט), לא זו בלבד ששבר את הרצף ההגיוני של הקטע שלנו, אלא אף יחס לאריסטו דעות בענייני אתיקה שאינן שלו.

מה עושה רינן? אין הוא מעמיד את הקורא כלל על כך שמשפטים אלה חשודים על עורך הטכסט שממנו, כביכול, תרגם – וחלקים שונים מהם היו חשודים על עורכים קודמים זה עדין ועדנים – אלא מתרגמם כפי שהם – או, בשנויים קלים, כפי שמצאם בתרגום האטון (עמ' 51).<sup>28</sup>

<sup>28</sup> וכיון שב'העזרות' בתרגומי אחרים עסקינן, אוסיף כאן עוד 'קוריוז' לקורא שעוד לא פקעה סבלנותו. במאמרי הקודם (ראה חלק א' לעיל) השתוממתי על כך שבמקום שהכל מתרגמים 'מדינאים' או 'אנשי מדינה', מתרגם רינן 'אזרחים' מו השורה' (1450b6-8). הראיתי מדוע תרגום זה אינו תופס בהקשרו, וסבור הייתי לתומי שהיתה כאן עוד 'גחמה' של המתרגם העברי. לא כן. כאן 'נעזר' רינן בשבשתא קטנה של המתרגם בסדרה הדו-לשונית הידועה Loeb Classical Library: Aristotle, *The Poetics*, with an English translation by W. Hamilton Fyfe, London, 1927 and reprints. and Cambridge, Mass. בתרגומו לאותו משפט, בעמ' 29, מתרגם אמנם Fyfe כנהוג: statesmen; אך בהערת שולים בעמוד הקודם הוא מציע כתרגום אלטרנטיבי: "in the style of ordinary people", without obvious rhetorical.

נכון הוא שמתרגם אינו יכול להעמיד את הקורא בתרגום על כל הקשיים שבטכסט שהגיע אלינו במסורת כתבי היד. מנסיוני בעריכת תרגומיה של אביבה קציר ז"ל, שיצאו לאור בעשר השנים האחרונות בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן, לשלש יצירות פילוסופיות של קיקרו, אני יודע יפה שעל המתרגם או העורך להעמיד את הקורא על בעיות טכסט רק במקומות שבהם מה שמופיע בכתבי היד הוא בעייתי במיוחד, ולא נמצאה לו תקנה המקובלת על כל החוקרים או רובם. אך לא הרי קיקרו כהרי אריסטו. כתביו הפילוסופיים של קיקרו אינם כה קשים ומרוכזים כ'ספרי השמע' של אריסטו, והמעתיק הממוצע של ימי הביניים לא עשה בהם מספר רב מדי של שגיאות ששוב אין להן תקנה. ה'פואיטיקה' של אריסטו היא טכסט קשה לא רק משום שהיא מבוססת על רשימות להרצאות, אלא גם משום שכאשר החלו להעתיק אותה, שוב לא היו פני הספרות היונית כפניה בדורו של אריסטו ולפניו, ואף החשיבה על עניני ספרות השתנתה לא מעט. בטכסט של ה'פואיטיקה' יש לא מעט מקומות שעד כה לא נמצאה להם תקנה – ואולי אף אין להם תקנה עולמית. מי ש'מעגל' מקומות אלה בשביל הקורא בתרגום מתחייב בנפשו. שכן הקוראים יצירה כזאת בתרגום עברי היום יש בהם אנשי ספרות ותורת הספרות ופילוסופיה, שכל שנזהרים שהתרגום אינו תחליף לקריאה זהירה של המקור, עדין הם ילכו להם וידרשו תלי תלים של הלכות על סמך מה שמצאו בו. הקטע שנתחתי כאן הוא קטע מוקשה במיוחד, המופיע באחד הפרקים

artifice. למותר לומר שתרגום זה – כמוהו כתרגומו של האטון – אף הוא אינו מופיע בביבליוגרפיה של רינון, ולמיטב בדיקתי אף לא בהערותיו. גרוע מזה: תרגומו של Fyfe אינו התרגום האחרון בסדרה הדו-לשונית של Loeb. מהדורה חדשה בסדרה זאת יצאה לאור בשנת 1995, ובה המתרגם של 'פואיטיקה' הוא Stephen Halliwell, שבתרגומו משנת 1986 השתמש רינון במקומות אחדים (ראה הערה 12 לעיל). הליוול מתרגם politically ומתעלם מהתרגום האלטרנטיבי שהציע קודמו. מענין מדוע לא בדק רינון, המקפיד כל כך על 'עדכנות', הוצאה יותר 'מעודכנת' זאת באותה סדרה. גם Malcolm Heath, שתרגומו בסדרת התרגומים מן הספרות הקלאסית בהוצאת Penguin, משנת 1996, מופיע בביבליוגרפיה של רינון (עמ' 126), והוא גם אחד התרגומים שרינון 'נעזר' בו (מבוא, עמ' 13) מתרגם (עמ' 53 בתרגומו) politics ו"politically ואינו מציע תרגום חלופי.

המרכזיים והנקראים ביותר ב'פואיטיקה'. בתרגום רינון הוא מופיע כאלו הכל בו חד וחלק.

שאלה העולה מעצמה בהקשר זה היא, האם הבין רינון, כאשר עסק בקטעים מעין זה שנתחתי כאן, מה עומד מאחורי סימנים כ-obeloi, סוגרים מרובעים, וכיוצא באלו? ואף אם הבין את משמעותם 'בקוים כלליים', האם הצליח – או אף נסה – להבין גם מה גרם לעורכי ההוצאות הבקרתיות להשתמש בהם בכל מקרה ומקרה בטכסט שלפניו? או שמא, כל אימת שקפצו סימנים מאימים אלה מול עיניו, נתקף בהלה וחטט בתרגומים שלפניו כדי למצוא דרך 'לעגל', ולהציל את הקורא העברי התמים מאותן בעיות פילולוגיות סבוכות, שספק אם אף הוא הבין כל צרכו? הדברים המעטים שהוא אומר פה ושם בענינים אלה, והבלבול במשמעות מונח בסיסי כ'כתב יד' (ראה סעיף 1 של חלק זה), אינם מבשרים טובות.

אני מתנצל לפני הקורא שאינו שולט ביונית, או בעקרונות בקורת הטכסטים, על הנתוח המפורט של קטע זה. השתדלתי להסביר כל מה שאפשר להסביר בעברית. בכתב עת לבקורת מדעית, יש מקומות בבקורת הפונים בעיקר למומחים לדבר. אך אני מקוה שגם הקורא שאינו איש המקצוע הבין מדיוני כי כאן 'הוחלקו' דברים שרחוקים הם מהיות 'חלקים' בטכסט שהגיע לידיו. מתרגם אחראי מעמיד את הקורא גם על מקומות שבהם אין אנו יודעים בדיוק – או בכלל – מה כתב המחבר. נעבור עתה לדברים שהם שוים ליותר נפשות.

### 3. משהו על תולדות הטרגדיה.

כבר עמדתי במאמרי הקודם (ראה חלק א') על דלות האינפורמציה שמספק רינון לקורא העברי בהערותיו לחציו השני של הפרק השלישי (עמ' 20-21), בכל הנוגע לטענתם של הדורים – אנשי מגרה שביון עצמה, אנשי מגרה שבסיציליה, וכמה מאנשי הפלופונים – שהם שהמציאו את הטרגדיה ואת הקומדיה. ההערה הקצרה 16 – "דורים (Dorieis): תת קבוצה לשונית ודתית של היוונים. ישבו בעיקר בפלופונסוס.", היא גם מטעה וגם אינה מסיעת להבנת הנקרא בהקשר שלנו. דורים ישבו לא רק "בעיקר בפלופונסוס", אלא גם בקורינתוס, במגרה עצמה (וגם זה לא נאמר לנו כאן – כאלו היו "אנשי מגרה"

שבמשפט הבא שונים מאותם דורים!), באי איגינה שמול חוף פיריאוס, וכן באיים כרתים, מילוס, ותירה (סנטוריני של היום) – שלא לדבר כבר על מושבות דוריות בדרום איטליה, סיציליה, ולוב (קיריני). אך הקשר בין מגרה שביון והדורים לא הוסבר, ועל מגרה שבסיציליה אין לנו הערה כלל. כן לא נאמר לנו דבר על דברי אריסטו "שמקור השם 'דראמה' הוא אנשים בפעולה, ומכאן גם טענתם של הדורים שהם המציאו את הטרגדיה ואת הקומדיה". הקורא התמים שהדבר לא הוסבר לו יתמה בודאי: ניחא, השם 'דראמה' מקורו באנשים בפעולה – אך מדוע תהא זאת עדות לכך שדוקא הדורים המציאו את הדראמה? האם רק הדורים היו מודעים לעובדה המתמיהה שיש אנשים בפעולה? אם ימשיך הקורא עד סוף הפרק, ימצא שם כי "הם [אחדים מתושבי הפלופונסוס שנזכרו לפני כמה שורות]<sup>29</sup> משתמשים לציון פעולת העשייה בפועל 'דרן', בעוד שהאתונאים משתמשים בפועל 'פרטין'". כל מה שימצא בהערה 19 הוא כי "הפועל דרן (dran) הוא מקורה של המילה 'דרמה',<sup>30</sup> ולפיכך הדבר מובא כחיזוק לטיעון באשר להמצאת הקומדיה".<sup>31</sup> כפתור ופרח: אך עדין לא הסביר לנו איש מדוע תהוה אטימולוגיה זאת קשר בין המצאת הדרמה לבין הדורים.

הקשר בין הטרגדיה לבין הדורים, ובעיות אחרות הקשורות ב'פריהיסטוריה' של הטרגדיה, אינם נדונים בפרוש ובאריכות ב'פואיטיקה', שכן ה'פואיטיקה' עוסקת בעיקרה בטרגדיה ובאפוס בשיאם ובמיטבם, ודנה בצדדים שונים שלהם דיון ספרותי, לשוני

<sup>29</sup> אולי משום כך החליט רינון, בהערה 16, כי הדורים "ישבו בעיקר בפלופונסוס"?

<sup>30</sup> אריסטו עצמו – 1448a28-9 – היה זהיר יותר: "ומכאן אומרים אחדים (τινες) – הגורסים" שבתרגום רינון) כי הן נקראות דראמות (δράματα), משום שהן מחקות אנשים בפעולה (δρῶντες): ועל משחק המלים האטימולוגי הזה מן הראוי היה להעיר). "אצל רינון, אטימולוגיה זאת של 'דרמה' היא כבר עובדה קימת.

<sup>31</sup> למה דוקא הקומדיה? הרי ב-1448a34-5, אנשי הפלופוניסוס טוענים דוקא להמצאת הטרגדיה. אך נניח לבלבול זה, שאולי הוא קים כבר במקור.



ופילוסופי. אך כידוע לכל העוסק בספרות היונית ברצינות הראויה לה, יש אלמנט מרכזי בטרגדיה שהוא ללא ספק דורי בצורתו, וסביר שהוא גם דורי במקורו: המקהלה. שירי המקהלה כתובים במשקלים ובמבנים הלקוחים משירת המקהלה הדורית שאנו מכירים ממה ששרד משירי פינדרוס ובכילידיס – ופה ושם מכמה מקודמיהם. גם הדיאלקט היוני שבו כתובים שירי המקהלה הוא הדיאלקט הדורי. דיאלקט דורי זה הולך ונשחק במהלך התפתחותה של הטרגדיה באתונה: שכן חייב היה המחזאי להבטיח שהקהל – שרובו הגדול היה מורכב מאזרחים אתונאים, שלרבים מהם היה הדיאלקט הדורי בגדר שפה זרה הדומה במקצת ללשונו – יוכל לעקוב אחרי מה ששרה המקהלה.<sup>32</sup> כך יש שירי מקהלה בטרגדיות של אוריפידס שהאלמנט הדורי בהם מוגבל לכמה תופעות לשוניות שהכל ידעו שהן ביסודה של היונית הדורית,<sup>33</sup> אך הם רחוקים מאד מן הדורית הטהורה של שירים מסוג זה אצל פינדרוס, או אפילו אצל איסכילוס. ואף על פי כן, לא יעלה על הדעת לשנות את טיבו ולשונו של שיר המקהלה, או לבטלו בכלל.

הדבר בולט כבר בכמה מיצירותיו של אוריפידס. עד לזמנו, היה שיר המקהלה החלק האחד של הטרגדיה שכלל, מלבד המלים, גם שירה ורקוד. אצל אוריפידס, מתחילים להופיע כבר גם 'שירי היחיד' (monodies בלשון חוקרי הספרות המודרניים): שירים שמבצע אותם שחקן יחיד, לעתים ביחד עם שיר/רקוד המקהלה ולסרוגין אתה, ולעתים בנפרד מהם. שירים אלה הפכו, כנראה כבר בשנות חייו של אוריפידס, ל'אטרקציה' העיקרית של הטרגדיה. אנשים למדו שירים אלה בעל פה ושרו אותם לעצמם – בדיוק כשם שהיום אנשים שרים לעצמם כמה מן השירים שבמחזות המוסיקאליים האפנתיים. על

<sup>32</sup> ההבדל בין יונית דורית בטהרתה לבין היונית האטית שדברו בה באתונה הוא כמעט כהבדל בין איטלקית וספרדית בימינו.

<sup>33</sup> בעיקר האלפא 'החזקה' (α, a) המופיעה בדורית בצורות לא מעטות שבהן האיאונית והאטית משתמשים באיטא (η, e).

חשיבותו הגוברת והולכת של אותו 'שיר יחיד' בטרגדיה יש לנו גם עדות לשונית מעניינת. ביונית של היום, המלה ל'שיר' היא τραγούδι (tragoudi), ומשם עצם זה נגזרו גם הפועל 'לשיר', שם המקצוע 'זמר', ועוד כיוצא באלה. גם מי שאינו בלשן או פילולוג יראה מיד כי מלה זאת ל'שיר' לקוחה מ'טרגדיה'. ההסבר המקובל לכך הוא שבשלהי העת העתיקה כבר היו אותם 'שירי היחיד' היסוד החשוב והמשמעותי ביותר בבצוע הטרגדיות. הדבר כרוך גם ב'מסוד' להקות השחקנים המקצועיים מן המאה הרביעית לפסה"נ ואילך, כאשר כל שחקן שאף להיות 'וירטואוזו', ושיר היחיד היה אחד מהפרסים ששחקן טוב זכה בהם.

אם, למרות כל זה, נשמר שיר המקהלה – לעתים במבנה מצומצם משהיה ובלשון קלה ופחות דורית – יש למצוא לכך סבה. והסבה נעוצה בשמרנותה של הספרות היונית העתיקה. בספרות זאת, היה זה מעין 'מושכל ראשון' שמיסדיו של סוג ספרותי מסוים, והראשונים שהשתמשו בו, קובעים לדורות את צורתו של סוג זה: הדיאלקט, המשקל, ומבנה היצירה. הומירוס והיסודוס היו מיסדי השירה האפית. הם כתבו במשקל ההכסמטר ובדיאלקט ספרותי – המורכב מיסודות שנלקחו מדיאלקטים שונים – הקרוי 'הדיאלקט האפי'. מכאן ואילך – עד לשלהי העת העתיקה – כל מי שכותב שירה אפית, יהיו חנוכו, סביבתו התרבותית והספרותית ולשונו היונית אשר יהיו, ממשיך לכתוב שירה אפית בהכסמטרים ובלשון המשתדלת, במדת האפשר, לחקות את לשונם של המיסדים. שיר המקהלה הטהור – מסוג שירי המקהלה שבוצעו בשירה ורקוד – נוסד על ידי משוררים דוריים. מכאן ואילך, כל מי שמחבר שיר מקהלה – גם בתקופה ששוב לא מבצעים בה שירים אלה והם נועדו רק לקריאה – עושה זאת במשקלי המקהלה הדורית ובדיאלקט המשתדל, לפחות, שיהיה לו צביון דורי. אריסטו עצמו – המקדוני שחנוכו היה אטי לחלוטין, וכתבי הפרוזה שלו נכתבו על טהרת הדיאלקט האטי – חבר שיר מקהלה ששרד. השיר כתוב במשקלים המקובלים ובקרבה מירבית לדיאלקט הדורי.

ומה על הטרגדיה? שירי המקהלה שבה כתובים אמנם לפי כללי שיר המקהלה הדורי. אך רוב רובה של הטרגדיה הוא דיאלוג, המיועד

לדבור ולא לשירה, והעשוי משקלים איאוניים/אטיים: בעיקר יאמבוס וטרוכאוס. רוב רובה של עלילת הטרגדיה מתחוללת באותם 'חלקים מדוברים', וניתן היה לעקוב אחרי העלילה במלואה גם ללא שירי המקהלה. מדוע איפוא אותו צורך לשמר את שיר המקהלה גם לאחר שאבד את מרכזיותו, ואולי אף את עיקר משמעותו? בפרט שהטרגדיה, בצורתה הקלאסית, היא צורה ספרותית שגדלה וצמחה באתונה.

כאן הגענו לבעית מקורות הטרגדיה – בעיה שעמדה במרכז הדיונים בתולדות הטרגדיה במשך למעלה ממאה שנה, ורק בשלשים השנים האחרונות ירדה מהפרק, מסבות שנחזור אליהן. נקודת המוצא העיקרית לאותו וכוח מתמשך על מקורותיה של הטרגדיה היה דוקא קטע מן הפרק הרביעי של... ה'פואיטיקה' לאריסטו. אביא כאן את החלק העיקרי (לצורך ענייננו) של קטע זה כפי שהוא מופיע בתרגום רינון (עמ' 22-23):

שאלה אחרת היא אם כבר הגיעה הטרגדיה לכלל מיצוי רכיביה אם לאו (ואחת היא אם שופטים אותה כסוגה לעצמה או ביחסה לקהל צופיה) ואין מקומה כאן. על כל פנים בראשיתה היא נוצרה מאלתורים, כמוה כקומדיה. הטרגדיה צמחה ממחברי הדיתירמבוס והקומדיה ממחברי השירים הפאליים הנהוגים גם כיום בערים רבות. הטרגדיה צמחה בהדרגה ומשורריה קידמו כל מרכיב משלה בהופעתו. לאחר שחלו בטרגדיה שינויים רבים היא פסקה מלהתפתח כי הגיעה למימוש טבעה. אייסקילוס היה הראשון שהעלה את מנין השחקנים מאחד לשניים, צמצם את חלקה של המקהלה והעניק לשיח מקום מרכזי. סופוקלס הכניס את השחקן השלישי ואת התפאורה.

למשפטים אלה לא ימצא הקורא כל הערה. כאלו היו "מחברי הדיתירמבוס" ו"מחברי השירים הפאליים" אנשים שכל בר בי רב פוגש אותם כל ערב לשיחת רעים בבית הקפה, וכאלו כל הפרטים הקטנים האלה על חלקה של המקהלה ומספר השחקנים הם דברים שאדם מן הישוב מגיס לבו בהם, ובצדק.

ובכל זאת. מה שרינון מתרגם "מחברי הדיתירמבוס" ודאי שאין פרושו מחברים. איני יודע מאיזה מקור – או מוטב, תרגום – שאב רינון הברקה זאת. ביונית: οἱ ἑξάρχοντες τὸν διθύραμβον. המלה ἑξάρχων היא נדירה וקשה, אך מקובל לתרגם אותה כ"מנהיג", ואת כל הבטוי – בדרך של פרפראזה – "מנהיג מקהלת הדיתירמבוס שיצא מן המקהלה" כדי לנהל אתה דיאלוג בדבור ולא בשירה. אנו יודעים ממקור מוסמך אחר כי תספיס (Thespis), בן הדור שלפני איסכילוס, הכניס לטרגדיה את דברי הפתיחה (ה"פרולוגוס") ואת הדבור, ומקובל להניח שבכך הכניס את השחקן הראשון – עצמו.<sup>34</sup> עד לחדושו, היתה אותה צורה פרימיטיבית של הטרגדיה כולה שיר מקהלה המפאר את אחת מעלילותיהם של גבורי קדם. כנהוג, היה המחבר – שהיה גם מחבר המוסיקה, הכוריאוגרף, ומאמן המקהלה – מנהיג המקהלה. תספיס חדש בכך שהוא, כמנהיג המקהלה, יצא ממנה מפעם לפעם והחל בדבור, בין אם בדיאלוג עם המקהלה או בהופעה כשחקן בזכות עצמו. כך נוצר, בדרך של אלתור, השחקן הראשון, שהיה עדין המחזאי עצמו. איסכילוס הוסיף שחקן שני, מלבד איסכילוס עצמו – ומשום שבכך הרחיב את החלק של הדבור בטרגדיה, צמצם את חלק המקהלה. סופוקליס הוסיף את השחקן השלישי (ואנו יודעים גם שאף הוא צמצם את חלק המקהלה). כך, משיר ורקוד של מקהלה, נוצרה לאט לאט אותה הופעה דרמאטית המורכבת משירי מקהלה במסורת הדורית וסצינות של שחקנים הדוברים אטית.

עד כאן הדרך בה היה מקובל לפרש את דברי אריסטו בקטע הקצר הזה, והמסקנות שהיה מקובל להסיק מהם. אין כמעט פרט בקטע זה של אריסטו שלא נכתבו עליו תלי תלים של וכוחים, והיו לא מעטים

<sup>34</sup> ידוע לנו ממקורות מוסמכים שעד סופוקליס, היה המחזאי לא רק מחבר הטקסט והמוסיקה והכוריאוגרף, ומאמנם של השחקנים והמקהלה, אלא אף היה השחקן הראשי (πρωταγωνιστής, protagonist). סופוקליס בטל נוהג זה 'משום חולשת קולו'.

שהטילו ספק בעצם מהימנותו של אריסטו בענינים אלה. לא כאן המקום אפילו לסכם את הטענות וטעוני הטענות מן הצדדים השונים. כבר באמצע המאה הקודמת פרסם מלומד איטלקי ביבליוגרפיה של ספרים ומאמרים העוסקים בשאלה זאת של מקורות הטרגדיה, ורק ביבליוגרפיה זאת תופסת כמאה עמודים. אולי אין זה פלא שיום אחד – בשנות השבעים או השמונים – עיפו החוקרים משאלות אלה. אומר רק שדעתי – שאני מוכן לבססה על ראיות וטענות אם אדרש לכך –<sup>35</sup> היא שאריסטו יודע מה הוא אומר: שהרי הוא והאסכולה שלו היו הראשונים שאספו מסמכים לתולדות הדראמה האתונאית וחקרו כל מה שאפשר היה לחקור על המשוררים ופעלם. יתר על כן, דברי אריסטו גם מסבירים את השרדותה של המקהלה בטרגדיה גם כשתפקידה נעשה זניח. אם אמנם היה שיר המקהלה הדורי הבסיס הראשוני להתפתחותה של הטרגדיה, ואם החלקים האטיים – הסצינות בדבור בין שחקנים – היו תוספת שצמחה לה על קרקע אתונה, ברור שהשמרנות היונית בעניני צורה ספרותית לא תסבול את העלמותו המוחלטת של אותו היסוד שהוא שהיה שם מתחילה, מזמנם של 'המיסדים הראשונים'.

הארכתי בדבר שלא במקרה, בעיקר משום שבספרו של רינון לא ימצא הקורא כל עזרה בענינים היסטוריים אלה. הספר עוסק רק בעניני תיאוריה ספרותית ו'פואטיקה פילוסופית': כאלו סבור היה אריסטו עצמו שהוא דן בתופעות ספרות נצחיות ועל-זמניות שאין להן היסטוריה ולא היתה להן התפתחות. נכון הוא שה'פואטיקה' אינה עוסקת בעיקרה בתולדות הספרות והדראמה: בזה עסקו אריסטו ותלמידיו בחבורים אחרים, שלא כאן המקום לדון בהם. אך גם ב'פואטיקה' ניתנות לנו מפעם לפעם הערות קצרות יותר וארוכות יותר בענינים הקשורים להיסטוריה ולפרייהיסטוריה של הטרגדיה, ומחוסר עדויות רחבות יותר, משתמשים החוקרים בהערות אגב אורחא אלה כמקורות לשחזור תולדות הטרגדיה, עד כמה שנתן

<sup>35</sup> ראה הצטוט מרינון, עמ' 72, והדיון בו בראשית הסעיף הבא.

לשחזרם. אני מקוה שמי שקרא בעיון את הספור שספרתי זה עתה יעמוד על כך שאין זה רק אוסף של קוריוזים בעלי ערך אנטיקוארי, אלא דברים שיש בהם כדי להסביר כמה מיסודותיה המבניים של הטרגדיה היונית.

ספרו של רינון מתעלם, כאמור, מהיבטים אלה של הפואטיקה. גם במקום שאריסטו 'גולש' לענינים היסטוריים, או שרינון מציע לקורא הערות קצרות שאין בהן הסבר של ממש, או שהקורא אינו מוצא שום הערות. אחד הגורמים להתעלמות זאת מן ההיסטוריה של הטרגדיה הוא ככל הנראה התענינותו של רינון, איש תורת הספרות הכללית, בחשיבה תיאורטית של עניני ספרות 'באופן כללי וגלובלי'. ההיסטוריה של הספרות אינה באופנה היום בקרב חלק גדול מהעוסקים בשאלות החשובות יותר של מהויות ואיכויות. גורם אחר הוא ככל הנראה אותה 'עדכנות' שרינון משתבח בה, ושגרמה לו להתרכז בעיקר בספרות המשנית של עשרים-שלושים השנים האחרונות. בספרות זאת – גם בספרים ומאמרים שכתבו וכותבים אנשים בעלי השכלה קלאסית – ניכרת הרתיעה (במודע או שלא במודע) מן העסוק בצדדים ההיסטוריים שברקע יצירה זאת של אריסטו. אולי בא הדבר גם – כפי שרמזתי – כריאקציה נגד העסוק המופרז בעבר בשאלות כמו מוצאן של הטרגדיה והקומדיה, עסוק שגרם לחוקרים לא מעטים להסיח את דעתם מן הצדדים התיאורטיים יותר או להקל בהם ראש. אולי בא הדבר כחלק מריאקציה כוללת יותר נגד התקופה הארוכה של 'שלטונה' של הגישה ההיסטורית (והפילולוגית) במחקר במדעי הרוח בכלל. על כל פנים, הקורא שיש לו ענין גם בתולדות הטרגדיה, והספרות בכלל, יוצא מקופת.

#### 4. ספרות משנית – דוגמא, וכמה דברים על 'עדכנות'.

במאמרי הקודם הבאתי כמה דוגמאות לתלותו המוחלטת של המאמר הארוך 'על הפואטיקה הפילוסופית של אריסטו' בספרות משנית, בעיקר מעשרות השנים האחרונות. כאן אנתח דוגמא אחת לשמוש בספרות משנית, ואסים את דברי בדרשה קצרה על התביעה ל'עדכנות', מגבלותיה ונזקיה.

בעמ' 72, קרוב לתחלת הפרק 'רגשות בתאוריה האריסטוטלית' (עמ' 71-78), אנו קוראים:

מן הראוי להדגיש שהיותם של הכאב וההנאה בחינת 'מלווים' של הרגשות השונים אין פירושה שמדובר בתוספת בלתי הכרחית. נהפוך הוא: כפי שמנסח זאת סטיבן לייטון: 'ההנאה והכאב הם חלק ממושג (concept) הרגש ואי-אפשר להפריד בינם לבין הרגש שאליו הם שייכים. לכל סוג של רגש יש סוג ההנאה או הכאב היחודיים לו, ובלעדיהם אין הרגש שלם'.<sup>23</sup> Leighton 1996:220. טענתו של Nehamas 1992:310 n. 7 שעל פיה גישתו של לייטון ראויה לביקורת בגלל אופן השימוש שלו במקורות אינה מבוססת על הוכחות כלשהן, ולפיכך אין היא משכנעת.

מי שיקרא הערה זאת בעיון עלול למצוא עצמו נבוך במקצת. שהרי מאמרו של נחמאס הוא משנת 1992; כיצד איפוא יתיחס מאמר זה לדברי לייטון שיצאו לאור רק ארבע שנים אחרי זה, בשנת 1996? ועוד, האם כל הערכה של חוקר אחד, בהערה למאמרו, לגישתו של חוקר שני אינה משכנעת אלא אם כן היא 'מבוססת' על הוכחות? וכיצד נדע אם אותה הערכה, גם אם היא ניתנת בקיצור בהערה, אינה מבוססת על הוכחות? האם על כל מי שכותב מאמר ומסתיג בו בקצרה, ובהערה, מגישתם של אחרים להציג לפני הקורא ראיות בדוקות ומפורטות להסתייגותו? דבר זה כמוהו כדרישה שכל הסכמה או חוסר הסכמה עם מאמרים קודמים תלווה בבקורת מפורטת על מאמרים אלה. מי יצליח לסיים כתיבת מאמר – או אפילו להגיע לאמצעו – אם יהיה עליו לדון בכל פרט ופרט כאילו הוא היה העיקר? קל יותר יהיה לאכיליס להשיג במרוצו את הצב. נתחיל מענין התאריכים. ההערה במאמרו של נחמאס משנת 1992 מכוונת, כמובן, לא נגד מאמרו של לייטון משנת 1996 שעדיין לא בא

לעולם, אלא נגד מאמר קודם של לייטון משנת 1982.<sup>36</sup> מאמר זה אינו נזכר, למיטב בדיקתי, לא בהערות של רינן ולא בביבליוגרפיה שלו: אולי משום שלאחר מאמרו הבא של לייטון, אותו מאמר משנת 1982 שוב אינו בגדר 'עדכני'. למעשה, לא שנה לייטון את עצם גישתו בין 1982 ו-1996, והשנויים בין שני המאמרים הם בפרטים. אפשר איפוא להניח שמה שטען נחמאס לגבי המאמר הראשון תופס בעיקרו גם לגבי המאמר השני (אם כי היה מן הראוי לומר זאת לקורא). אך הבה נראה את דברי נחמאס:

Leighton also identifies *pathe* with emotions, but bases his view on different, even incompatible, and quite sophisticated considerations: see...

וכאן נותן לנו נחמאס מראה מקום למאמרו של לייטון משנת 1982. נחמאס אינו מזכיר איפוא בפירושו את "אופן השימוש במקורות" של לייטון – כאן כבר בא רינן ופרש. במקרה זה, אני מקבל את פרושו. איני מחסידיו הגדולים של אלכסנדר נחמאס, שגם במיטבו נוטה לקרוא לתוך הטכסט דברים שלא תמיד יש בו. אך מי שמשוה את מאמרו של לייטון משנת 1982 (או 1996) למאמרו של נחמאס משנת 1992 – מרגיש כמי שיצא מאפלה לאור גדול. מאמרו של לייטון הוא מסוג מסוים של מאמרים הפרים ורבים בעשרות השנים האחרונות בכתבי העת הפילוסופיים. הפילוסוף המודרני, שיש לו ענין מה בקדמונים, קורא ספרות משנית על בעיה מסוימת אצל אפלטון או אריסטו, ורואה שיש כאן וכוח מתמשך בין החוקרים והפרשנים בני זמננו שאולי הוא יכול לחדש בו משהו – ולפרסם עוד מאמר. הוא קורא איפוא – בדרך כלל, לא את כל היצירה של אריסטו – למי יש זמן לדברים כאלה בדור בו הדרישה לפרסומים כבר עברה את כל גבולות ההגיון והמדע? – אלא רק את החלקים 'הרלוונטיים'

<sup>36</sup> Stephen Leighton, 'Aristotle and the Emotions', *Phronesis* 27, 2, 1982, pp. 144-174.



לזכור זה. בדרך כלל, הוא גם עושה זאת 'שנים תרגום ואחד מקרא': הוא משתמש בהוצאה הדו-לשונית בסדרת Loeb Classical Library, כשהוא קורא, לא את המקור היווני – למי יש זמן וכו' – אלא את התרגום האנגלי, ופוזל לעבר המקור היווני מפעם לפעם בקטעים שהסתבר מתוך הספרות המשנית עד כה שהם מה שקרוי purple passages. דיונו הוא בעיקרו דיון של פילוסוף בן זמננו, וחלק ניכר מן הבעיות והמושגים לקוחים מעולם המחשבה של היום, ולא של אריסטו. מפעם לפעם הוא מביא קטעים מאריסטו עצמו – בדרך כלל, קטעים שכבר מצא בוכוחים על בעיה זאת בספרות המשנית שלפניו – כדי לאשש את המסקנות שהגיע אליהן תוך דיונו המודרני. העיקר בהרבה מאמרים מסוג זה הוא להיות פקח וחדשני במושגים של זמננו, לא לנסות 'לדבר עם אריסטו' במושגיו הוא ובמושגי תקופתו. אין פלא בכך שלחוקר כנחמאס, שעם כל חסרונותיו הוא רץ ביונית וקורא את הטכסטים העתיקים במקור וברציפות, נראים מאמרים מעין זה לעתים קרובות כסותרים את עצמם, וכ'סופיסטיים'. ואמנם מי שילך עתה למאמרו של נחמאס – תהיה אשר תהיה דעתו על המאמר בכללו ועל מסקנותיו – יראה בנקל שהאיש יוצא מן הטכסטים העתיקים במקור, מתיחס כל הזמן אל הטכסטים ומצטט מהם בהרחבה בלשון המקור,<sup>37</sup> ומשתדל ללכת בעקבות 'כלל הזהב' של הפילולוגים של אלכסנדריה, 'לפרש את הומירוס בעזרת הומירוס'. נחמאס הניח איפוא שכל מי שמתמצא במבול המאמרים הפילוסופיים בענייני פילוסופיה עתיקה הנוחת עלינו זה כמה עשרות שנים יבין יפה את כונתו. מה גם שהוא אומר את דבריו על לייטון לאחר שהתייחס בפירוט למאמר של ויליאם פורטנבו, אחד מחשובי החוקרים של

<sup>37</sup> לצערי, בתעתיק לאותיות לטיניות, ל'תועלת' הקורא שאינו יודע יונית. דבר זה מותר ורצוי בפרסומים *פופולאריים* שנועדו לקהל הרחב, ולפיכך עשיתי כן במאמרי ב'הארץ' (ובחלק א' של מאמר זה). השמוש בתעתיק בפרסומים *מדעיים* הוא מנהג נפסד, שמחיתי עליו לא מעט במשך השנים, אך לא כאן המקום לעסוק בו.

אריסטו ותלמידיו בימינו, אדם העובד תמיד בצמידות לטכסטים העתיקים בלשונות המקור, כשמטרתו האחת היא להבין את הקדמונים מתוך עצמם ועל רקעם. הקורא המצוי אצל ספרות משנית מסוגים אלה יבין מיד למה מתכוון נחמאס בדברי הבקורת הקצרים שלו על לייטון, ולא ידרוש מאמר בקורת מפורט ה"מבוסס על הוכחות כלשהן" במקום הדברים הקצרים והברורים שבהערה.

אך נחזור לעצם הענין. האם עלינו לפנות למאמרו של לייטון כדי לברר לעצמנו מה היחס, בפרקים על הרגשות ב'ריטוריקה' של אריסטו, בין הרגשות לבין ההנאה והכאב? האם פרקים אלה לא הגיעו לידינו בשלמותם במקור היוני? מה מוסיפה להם – או מה גורעת מהם – פרשנותו של לייטון?

שההנאה והכאב אינם סתם דברים המתלולים אל הרגשות במקרה – דבר זה ברור לחלוטין כבר מראשית דיונו של אריסטו ברגשות (1378a20-23), והוא נעשה ברור יותר כאשר אנו ממשיכים בקריאת הטכסט האריסטוטלי, ומוצאים שהכאב, למשל, הוא חלק מהגדרת רגשות כגון פחד, בושה, חמלה ועוד כמה. בפתחת הדיון הכללי ברגשות (בקטע שהוזכר זה עתה), מופיעים ההנאה והכאב כ'מתלולים' בלבד לרגש – וזאת אולי משום שיש רגשות שהם אינם חלק מהגדרתם: למשל, אהבת החבר,<sup>38</sup> מוגדרת כ"הרצון שיהיו לאדם מסוים הדברים הנראים לי טובים, למענו ולא למעני, וההשתדלות במעשים להשגת דברים אלה" (בתרגום שהוא קצת פרפראזה: 1380 b35-1381a1). כאן אין ההנאה או הכאב מופיעים בעצם ההגדרה, אם כי ברי שמי שהצליח לגרום לחברו שיהיו לו דברים טובים יחנה

<sup>38</sup> אין לי מלה עברית הולמת למלים היווניות  $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$  ו- $\phi\iota\lambda\epsilon\iota\nu$ . גבריאל צורן, בתרגומו ל'ריטוריקה' לאריסטו, תל-אביב תשס"ב, עמ' 103, מתרגם 'חיבה', אך הערתו הארוכה בעמ' 201 מגלה כי גם הוא אין דעתו נוחה מתרגום זה. בימינו, נוטים להשתמש במלים כגון 'אהבה' רק – או בעיקר – לאהבה הכוללת יחסי מין. ביונית, המלה לאהבה כזאת היא  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  אך  $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$  היא יותר מסתם 'חיבה', כשם שהחברות אצל לא מעט אנשים – בעיקר אנשי רוח ובני המעמדות הגבוהים – בעולם העתיק היתה יותר מן הידידות השטחית הנהוגה בדרך כלל בימינו.

מהצלחתו: אך הנאה זאת היא כבר תוצאה מפעילות בהתאם לאותה אהבת חבר, ולא חלק מרגש אהבת החבר עצמו.

מה הרוחנו אם, בעקבות לייטון – שגם הוא מודע לכך שההנאה והכאב אינם חלק מהגדרת הרגש הכללית ביותר – אנו מוסיפים שהם בכל זאת חלק מן ה-concept של הרגש? כיצד יבין הקורא העברי שאותה מלה אנגלית נועדה לענות על שאלה הנמצאת בדיון ובכוח בין פילוסופים של היום, לא תמיד משום שהיא עולה מקריאת הטכסטס האריסטוטליים עצמם? ומדוע בכלל לסבך אותו בדעותיו של לייטון, שאינן מיצגות את דעת רוב החוקרים? נדמה לי שלכך יש רק תשובה אחת: העסוק בספרות המשנית ה'עדכנית', כאילו היו שמים וארץ ומה שביניהם תלויים בה. נאמר איפוא דברים אחדים באותו ענין של 'עדכנות'.

אשא דעי למרחוק; לשנת 1966. נראה היה אז שהלמודים הקלאסיים במובנם הישן – כן, והטוב: איני מתביש או מהסס לומר גם זאת – של עסוק בעולם העתיק תוך התבססות מתמדת על קריאה מדויקת ככל האפשר בספרות ובמסמכים שהגיעו אלינו, ובלשונות המקור, עומדים על מכונם. אנו העוסקים בעולם העתיק סבורים היינו אז בתומנו שכך ימשכו הדברים – עם מעלות ומורדות, כדרכו של עולם – לעתיד הנראה לעין. אך כבר אז החלו לצוץ כמה בעיות. על אחת מהן עמד כבר בשנת 1966 אחד מחשובי הלטיניסטים בדור האחרון, פרופ' ג'ימס ויליס. במאמר שפרסם אז יצא ויליס נגד מה שהוא קורא 'הספרות המטא-קלאסית' (the *Metaclassics*) והשפעתה המזיקה על רמת המחקר אפילו בשטחים כמו בקורת טכסטס.<sup>39</sup> הדרישה לקרוא את הספרות המשנית החדשה וה'עדכנית' החלה כבר אז להרים את ראשה. כתוצאה מדרישה זאת – ומן הכמות ההולכת וגדלה של הספרות המשנית – טען ויליס (ובצדק), אין לרוב החוקרים, ובפרט לצעירים שבהם, זמן ללמוד את השפות הקלאסיות כדבעי ולהכיר כהלכה ו'מבפנים' את הטכסטס העיקריים שהגיעו

<sup>39</sup> James Willis, 'The *Silvae* of Statius and their Editors', *Phoenix* 20, 1966, 305 ff.

אלינו בשפות אלה. החוקר הצעיר נדרש לפרסם עוד ועוד לפני כל מנוי וקדום, ופרסומיו נבדקים, בין יתר קני המידה הנהוגים כאן, גם – אולי בעיקר – על 'עדכנותם'. מי שכתב מאמר, נאמר, על וירגיליוס החושף שליטה חסרה בלטינית והכרות חלקית בלבד עם יצירותיו של משורר זה, אינו נדון ברותחין כל עוד נראה ממאמרו שהוא למד יפה את הספרים והמאמרים האחרונים שפורסמו על נושא מאמרו. מוטב לו, כמובן, שיסתיר במדת האפשר את לקויי ידיעתו בלשון ובטכסטים המקוריים – ולא מעט חוקרים צעירים למדו ולומדים (גם מדוגמת כמה מהבכירים מהם) אמצעי הסוואה שעין רגילה לא תחוש בהם.<sup>40</sup> אך החשוב הוא שכל פרסום יהיה 'עדכני' ויגלה בקיאות בספרות המשנית של השנים האחרונות. אותו פולחן של 'עדכנות' – של 'כל המאוחר מחברו עדיף הימנו' – החל כבר אז, והוא נמשך ביתר שאת עד עצם היום הזה.<sup>41</sup>

הנחה סמויה זאת – שכל המאוחר מחברו עדיף עליו – לקוחה מעולמם של מדעי הטבע. שם – ככל הידוע לי – הדברים משתנים ומתחדשים היום במהירות מדהימה. הרצאה על חדוש שחדש החוקר שניתנה בכנס, שוב אינה חדשה כשיוצא לאור המאמר המבוסס עליה. בינתיים באו אחרים, ישבו במעבדותיהם, ותקנו מה שמצא אותו חוקר, שנו והוסיפו. הכלים האלקטרוניים המשוכללים של ימינו מוסיפים לקצב המסחרר שבו ניתן לערוך נסויים חדשים ולתקן ולשנות את מה

<sup>40</sup> אמר לי פעם פרופסור ותיק על חוקר צעיר (אז) כי "הוא יודע להסתיר את בורותו ביונית". אותו פרופסור לא לגנאי התכון. מעלתו של אותו חוקר צעיר היתה בעיניו תרומתו ה'עדכנית' לספרות המשנית בשטח מחקרו, ועצם העובדה שהוא מפרסם הרבה ומהר. אותה הסוואה של הבורות ביונית נראתה לו, ככל הנראה, כפקחות הראויה לשבח.

<sup>41</sup> בשנות השמונים בקר בארץ פרופסור ללטינית מארצות הברית. כמארחו, הבאתי אותו לספריית האוניברסיטה, ומדרך הטבע, נגש מיד למדפים של הספרות הלטינית והחל להתפעם: "או, יש לכם הספר האחרון על וירגיליוס!", "או, וגם הספר האחרון על יובנאליס!". לא רציתי לפגוע ברושם הטוב שעשתה עליו הספרייה, ולומר לו שבעוד כשנה, שוב לא יהיה ספר זה האחרון.

שהתחדש רק לפני כמה חדשים – או שבועות. שם, במדעי הטבע, אולי יש תוקף ל'ישן מפני חדש תוציאו'. אך במדעי הרוח? כאן דרושה זהירות, ומוטב להמנע מהכללות. במדעי הרוח אין, לכאורה, מעבדות שבהן ניתן לחזור על אותו נסוי 'בתנאי מעבדה' שוב ושוב עד שאנו בטוחים שהוא ענה על כל הדרישות. אך גם במדעי הרוח יש ויש מתודות מחקר שהוכיחו את עצמן במהלך הדורות – ובעיקר במאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים, בהן בוססו ושוכללו מתודות המחקר הבסיסיות שאנו משתמשים בהן (ולעתים עדין משכללים אותן) עד היום. ההבדל הוא שבתנאי המעבדה הקונקרטיים של מדעי הטבע, מי שחוטא לכללי המחקר הבסיסיים רואה את התוצאות לנגד עיניו.<sup>42</sup> במדעי הרוח, המעבדה היא הספרייה, והשיטות שבהן יש להשתמש במחקר של טכסטים מסוג זה או אחר – גם בשטחים שבהם הן קימות – אינן 'מענישות על המקום' את מי שזולזל בהן.

נוסף לכך, יש גם שטחים במדעי הרוח, כפי שהם ממוסדים באוניברסיטות של ימינו, בהם התיאוריה היא העיקר, ולעתים שוב בלי להתבסס על 'העובדות בשטח' כלל. גישות מעין אלה אינן ניתנות לבקורת של ממש, ולדעתי (שאינה בשום פנים דעת יחיד בענין זה), אי אפשר לקרוא להן מדעיות. (גישה מדעית היא גישה שאפשר להתדין אתה ולבקר על סמך נתונים בסיסיים המקובלים על הכל). אך נחזור לאותם שטחים במדעי הרוח שבהם קמו והתבססו דיסציפלינות שהניבו תוצאות מרשימות במאות השנים האחרונות. גם כאן, לא תמיד ניתן למדוד את ההישגים האמתיים לפי מדת העדכנות שלהם. אביא דוגמאות משטח שאני חי בו רוב ימי: חקר העולם העתיק.

<sup>42</sup> אחד מחברי להוראה באנגליה באותן שנים רחוקות היה אומר לתלמידיו, כששגו שגיאה חמורה ביונית או בלטינית, כי "אילו עשיתם זאת שם" – והוא היה מצביע לעבר בנין הפיזיקה – "היינו כלנו מתפוצצים מיד".

יש שטחים שבהם מתגלים מחדש, כמעט מידי יום ביומו, נתונים חדשים מן העולם העתיק, ומי שאינו עוקב אחרי אותן תגליות חדשות והמחקר שבא בעקבותיהן, סופו שהוא חדל להיות מומחה. כך, למשל, אותו שטח המכונה פפירולוגיה: חקר הפפירוסים שהתגלו וממשיכים להתגלות – בעיקר במצרים ובעיקר ביוני – זה כמאה וחמשים שנה. מי שעוסק בשטח זה ואינו עוקב אחרי התגליות החדשות והמחקרים ה'עדכניים' המבוססים עליהן, סופו שהוא 'מאבד את החוט' ומוטב לו שילך וישוב לביתו. כן גם באפיגרפיה – הדיסציפלינה העוסקת בפרושן של כתובות מן העולם העתיק. בעולם העתיק נחקקו מאות אלפי מסמכים צבוריים, ולעתים גם פרטיים, על אבן או חומר יציב אחר, למען יאריכו ימיהם. כמעט בכל חפירה ארכיאולוגית מתגלות, עד היום, כתובות חדשות, ולעתים קרובות יש בהן כדי לשנות את תפיסתנו על מאורעות היסטוריים מסוימים. האפיגרף חי בעולם שקצב התגליות בו והמחקר שבא בעקבותיהן אמנם אינו כה מהיר כקצב החדושים במדעי הטבע והטכנולוגיה, אך העדכנות בו היא הכרח מקצועי. גם ההיסטוריון של העולם העתיק חייב לעקוב בתדירות אחרי תגליות פפירולוגיות, אפיגרפיות וארכיאולוגיות, שכל אחת מהן עשויה לשנות את מה שידוע לו על תקופה או מאורע או אישיות היסטורית.

אך הבה נשים לב לכך שבשטחים אלה, מה שמתחדש הוא לא סתם ענין לתיאוריה או פרשנות, אלא עובדות חדשות ונתונים חדשים שיש לפרשם – ולשנות ולתקן פרשנויות ישנות בהתאם להם. לא כן הדבר בפילוסופיה העתיקה. כאן, רוב החומר הבסיסי – מה ששרד מכתביהם של הפילוסופים היוונים והרומים – הוא כבר בידינו, ובמקרים רבים גם בהוצאות בקרתיות שאפשר לעבוד אתן. פה ושם מתגלה פפירוס חדש המוסיף לנו קטע טכסט שלא הגיע לידינו בדרך אחרת. אך כמות הפפירוסים והכתובות המוסיפים לנו נתונים חדשים בפילוסופיה עתיקה הוא זניח בהשוואה להיסטוריה, משפט יוני ורומי, ראשית הנצרות, וכיוצא באלה. הטכסטים הבסיסיים שאנו קוראים אותם הם בעיקרם אותם טכסטים שכבר היו בידי החוקרים במאה התשע עשרה – ורובם היו בידיהם כבר מאות שנים קודם לכן. מהדורה מדעית חדשה, המבוססת על מחקר מעמיק יותר מקודמיו של

כל הנתונים לעריכת הטכסט – כתבי יד, תרגומים, עדויות במקורות עתיקים שמחוץ לאותו טכסט – יכולה לשפר את הבנתנו, ולעתים גם לעשותנו זהירים יותר.<sup>43</sup> מכאן ואילך, הכל פרשנות. האם בפרשנות של טכסטים 'כל המאוחר לחברו עדיף עליו' מדוע יהיה הדבר כך? אם יש עקרונות פרשנות של טכסטים עתיקים שהוכיחו את עצמם בדורות האחרונים, הרי אלה עקרונותיה של הגישה הפילולוגית וההיסטורית. גישה זאת תובעת מן החוקר שימעט את עצמו, וינסה ככל האפשר 'לצאת מעורו' – מסביבתו המקומית, הזמנית והרוחנית – ו'לדבר' עם כל אחד מן הקדמונים בלשונו ובלשון זמנו. היא תובעת מן החוקר שירוץ בלשונו של המחבר המקורי עד שיקרא את דבריו כשהוא חושב בלשונו, וגם כאשר הוא נגש לפרשנות, יעשה זאת בקרבה המירבית ללשונו של הטכסטים העתיקים, ותוך הזדהות מירבית עם רקעם. ברור שתרגיל זה הוא מן הקשים ביותר. הוא דורש הרבה הכנה לשונית והיסטורית, ומאמץ עליון – שלעולם לא יוכתר בהצלחה מלאה אצל מי שחי בלשון אחרת ובעולם רוחני אחר – להכנס ככל האפשר לעולמו (נאמר אפילו 'לעורו') של המחבר העתיק. גם כאן, לפום צערא אגרא. מי שהקדיש את רוב שנותיו למאמץ מסוג זה, מגיע לכך שכאשר הוא 'מדבר' עם הקדמונים, הוא מתנתק כביכול מעולמו הקטן ועובר לעולם אחר – ממנו הוא גם יכול, לעתים, לשפוט יותר טוב את העולם שהוא חי בו.<sup>44</sup> רק מנקודת

<sup>43</sup> ראה את נתוח הקטע מן ה'פואיטיקה' בסעיף 2 לעיל. המהדורה המדעית של קאסל העמידה אותנו – את אלה מאתנו השמים לבם ל'דקדוקי עניות' מסוג זה – על כך שיש מקומות ביצירה זאת שמוטב שנודה בכך שלפי שעה, לפחות, אין אנו מבינים אותם.

<sup>44</sup> אביא כאן – ללא פרוש והערות – אחד מניצניו של אידיאל זה. אחד מראשוני ההומניסטים באיטליה, המשורר פרנצ'סקו פטרארקה, כותב (בתרגומי החפשי במקצת): "כאשר אני כותב, אני מעתיק את עצמי בהשתוקקות לחיות, בדרך היחידה העומדת לרשותי, עם הקדמונים שלנו; וברצון רב אני מנתק את עצמי מאלה שמזלי הרע עשאני בן דורם; יתר על כן, בדבר זה אני משקיע את כל כחותי: להמלט מאלה, וללכת בעקבות ההם."

מוצא זאת של הזדהות מירבית עם מקורותיו יכול הוא – וחובתו כחוקר לעשות זאת – לפרש את אותם הקדמונים לבני דורו ובלשונם, אך תוך התייחסות מתמדת למה שנאמר בלשון המקור ולרקעו. אידיאל זה, כאמור, הוא קשה ביותר, ולא כל אדם – גם אדם שיש לו ענין בעולם העתיק, או בפילוסופיה העתיקה (שכבר 'גלשנו' אליה מבלי משים) – יכול לעמוד בו. ואמנם היו בכל דור ודור פילוסופים שחקרו את הפילוסופיה העתיקה כשהם משתמשים בכלים ודרכי מחשבה הלקוחים מן הפילוסופיה של זמנם – גם אם היו מסוגלים לקרוא את הקדמונים בלשונם. הסבות לתופעה זאת מורכבות למדי, ולא כאן המקום לעמוד עליהן.<sup>45</sup> אך גם חוקרים שאינם פילוסופים – אנשי הלמודים הקלאסיים שמתמחים בחקר טכסטים פילוסופיים עתיקים – לוקים לעתים במשהו מעין 'עיפות החומר', והם עושים לעצמם קצורי דרך, 'מדברים' עם הקדמונים במושגי זמנם הם, ולעתים לא מעטות גם באמצעות 'שיח המחקר' של זמנם, ללא שיחושו בכך ש'שיח' זה, אם שוקעים בו מעבר למדה הנכונה והבקרתית, עלול רק לחצוץ בינם ובין הקדמונים. נדמה לי שחלק גדול מן הספרות המשנית על ה'פואיטיקה' לאריסטו מן השנים האחרונות לוקה בחסרונות אלה. על פילוסופים הנגשים מראש לאריסטו מתוך עולמם הפילוסופי של 'כאן ועכשיו' כבר רמזתי בראשית סעיף זה: סטיבן לייטון הוא רק אחד מני עשרות ומאות. אך גם חוקרים שיש להם השכלה קלאסית נוטים יותר ויותר לרדן ב'שאלות הגדולות' של ה'פואיטיקה' ללא בדיקה חוזרת ונשנית של מה שכתוב בטכסט, ודיונם – ולעתים השאלות עצמן – מוכתבים להם מן הספרות המשנית של בני זמנם. מי שלא התרגל מנעוריו

<sup>45</sup> פטור בלא כלום אי אפשר. אביא מה שנראה לי כאחת הסבות העיקריות לתופעה זאת: השכנוע העמוק של פילוסופים, כמעט בכל דור ודור, שהדרך בה הם והקרובים להם בגישתם עוסקים בפילוסופיה היא, סוף סוף, הפילוסופיה האמתית, או הנכונה – או לפחות הנאותה. מי שעסק קצת בתולדות הפרשנות הפילוסופית – למשל, בתולדות הפרשנות לאפלטון במרוצת הדורות – ירפא במהרה מאשליה זאת, אם אי פעם נתפס לה.



לראות בטכסטים המקוריים את אבן הבוחן, ולחזור אליהם שוב ושוב, לבדוק מה כתוב בהם גם כשהוא עוסק בספרות המשנית, ולראות באיזו מדה הספרות המשנית סטתה והתרחקה ממה שכתוב בהם – סופו ש'יאבד את הצפון'. אולי הוא יהיה 'עדכני' – במובן הגרוע של המלה. הוא יקנה לעצמו בקיאות בספרות המשנית ה'עדכנית' – אך אז שוב לא יהיה לו הזמן ללכת ולאמת כל דבר במבחן הטכסט המקורי. או גרוע מזה, הוא שוב לא יבין – אם הבין אי פעם – את היחס הנכון בין הבסיס המוצק, הטכסטים בלשון המקור, לבין המבנים שנבנו על בסיס זה, לעתים קרובות ללא פקוח ובדיקה.

מן הנאמר לעיל סביר יהיה להניח, שבשטחים כגון פרשנות פילולוגית ופילוסופית, ודיונים בבעיות ובמתודות של פרשנות כזאת, לא 'כל המאוחר מחברו עדיף עליו'. ואמנם כך הם הדברים במציאות במחקרים מסוג זה. יש פרושים לטכסטים עתיקים שפורסמו לפני מאה ומאתים שנה, ועדין לא נס לחם. גם אם בפרטים אלו ואחרים צריך הקורא המיומן 'לעדכן' פרטי אינפורמציה הכלולים בספרים אלה, הרי בחלק הארי שלהם עדין הם מועילים ומאלפים כנתינתם. ולעתים חוזר הקורא המנוסה דוקא לספרים 'מיושנים' אלה ומגלה בהם דברים שהספרות 'העדכנית יותר' שכחה אותם או לא שמה לב אליהם. בשטחים של מדעי הרוח כגון פילולוגיה קלאסית ופילוסופיה עתיקה, קצב ההתישנות וקני המדה לקביעתה שונים לחלוטין ממה שאנו מוצאים במדעי הטבע והטכנולוגיה, או אפילו בדיסציפלינות של מדעי הרוח כמו אפיגרפיה ופפירולוגיה, שדנתי בהן לעיל. לעתים קרובות קורא החוקר המנוסה את הספרות הפרשנית של השנים האחרונות, משהו אותה – או את רובה הגדול – לכמה מן 'הספרים הגדולים' של דורות שעברו, ומוצא שמוטב לו "להמלט מאלה, וללכת בעקבות ההם". ההנחה שבכל שטחי המחקר, בשוה, הספרות 'העדכנית' היא תמיד הטובה והעדיפה, וכל מה שבא לפני כבר 'התישן' מיניה וביה, מהוה כשל מתודי שכבר אריסטו עמד עליו: העברתן של גישות ושיטות חקירה מדיסציפלינה שהן מתאימות לה לדיסציפלינה אחרת, שבה הן יכולות רק להזיק. דומה הדבר למי שדורש דיוק מתימטי בבקורת הספרות, או רגישות לשונית ואסתטית

באסטרונומיה. אוסיף כי הדרישה לעדכנות, ללא הבחנה בין שטחי המחקר השונים, מופיעה היום לעתים קרובות בהוראות והנחיות לקוראי מאמרים וספרים מטעם הוצאות וכתבי עת, לבודקי עבודות גמר ודוקטורט, וכיוצא באלו. עקרון העדכנות בכל השטחים וללא הבחנה פוגם בימינו גם במדיניותן של הנהלות ספריות אוניברסיטה וספריות מחקר אחרות. 'דלול' הספרים – כלומר, מכירת ספרים הנחשבים מיותרים בספריה – נעשה לעתים קרובות, בכל השטחים, על סמך אותו קריטריון 'העדכנות וההתישנות' שכחו יפה לו בכמה ממקצועות המחקר, אך לא בכלם. יש שטחים ומקצועות שבהם דוקא הספרות 'העדכנית' של השנים האחרונות מהוה – רובה ככולה – נסיגה לעומת הספרות של שנים עברו. ה'פואטיקה' לאריסטו הוא מקרה ברור, בו חלק ניכר מן הספרות של השנים האחרונות מהוה נסיגה לעומת חלק ניכר ממה שנכתב בדורות קודמים – ובעיקר מסוף המאה התשע עשרה ואילך<sup>46</sup> – ובודאי שאינו בא למלא את מקומו בחינת 'וישן מפני חדש תוציאו'.

יואב רינן בחר ללא כל הסוס ב'עדכנות'. נחזור על דבריו במבוא,

עמ' 13 :

בזמן שחלף מאז תרגומה של הלפרין התקדם חקר ה'פואטיקה' בצורה ניכרת, עובדה שהשפיעה באופן משמעותי על תפיסת היצירה בכלל ועל הבנת מושגי היסוד שלה בפרט. מכאן הצורך בתרגום שישקף מגמות אלה ויביא לקורא העברי 'פואטיקה' מעודכנת.

<sup>46</sup> לעתים יש גם בדבריהם של מלומדים מן המאה השמונה עשרה ותחלת המאה התשע עשרה – אם כי לרשותם עדין לא עמד חומר העדויות המלא יותר שיש היום בידינו – דברי טעם העולים באיכותם על מה שכתבו רבים מאלה שבאו אחריהם. הקורא הקלאסי יציץ, אם ירצה בכך, במאמרי – Aeschylus and the Third Actor – Some Early Discussions, *Classica et Mediaevalia* 51, 2000, pp. 29-50.

חוקר של ממש לא היה מבלבל בין הכמות הרבה של ספרות משנית מן השנים האחרונות לבין התקדמות במחקר. בספרות, ידוע לכל שיש תקופות שפל, גם אם לא חל כל פיחות – ולעתים חלה גם עליה – במספר הספרים וכתבי העת המגיחים חדשים לבקרים ממכבשי הדפוס. גם במחקר בשטחים כמו פילוסופיה עתיקה יש תקופות של נסיגה.

את התוצאות ראינו בעינינו – גם אם אפילו במאמר זה, הארוך יחסית, לא יכלתי אלא לעמוד על חלק מן החסרונות העיקריים העושים ספר זה פגום מיסודו.

יוחנן גלוקר, כפר סבא.



#### דיאלוג חדש של אפלטון

בספרו של ז'ק דרידה, *בית-המרקחת של אפלטון*, מצרפתית: משה רון, עריכה מדעית: עדי אופיר, "הצרפתים", הוצאת הקיבוץ המאוחד 2002, בעמ' 28, כתוב:

"... אותם ביבליה מכילים את הטקסט שכתב "הגדול בסופרי דורנו"... הכוונה לליסיאס."

בהערה בתחתית העמוד למלים האחרונות המובאות כאן נאמר:  
" \* רטוריקן ומחבר נאומים שחי באתונה (בערך 459-380 לפנה"ס). אחד הדיאלוגים האפלטוניים המוקדמים קרוי על שמו."

#### הערת המערכת:

1. הפרטים על הריטור ליסיאס – כולל התאריכים (הלקוחים מאחד המילונים הקלאסיים) – נכונים. (אך לא "רטוריקן", שפירושו מי שעוסק בתיאוריה של הריטוריקה).

2. אין דיאלוג אפלטוני הקרוי על שמו של הנואם ליסיאס.

3. יש דיאלוג אפלטוני הקרוי "ליסיס", על שם אחד הדוברים בו, ליסיס (Lysis), איש צבא צעיר וכן למשפחה מכובדת באתונה, שאין בינו לבין הנואם ליסיאס ולא כלום.

4. ההערה שהובאה כאן מן התרגום העברי אינה מופיעה, לא במקורו הצרפתי של הספר ולא בתרגומו לאנגלית.

## זיכרון לראשונים יעקב פליישמן



1990-1921

יעקב (או בשמו הלועזי Eugène) פליישמן נולד בעיר סיקשפהרואר בהונגריה בשנת 1921 ונפטר בפריז בשנת 1990. מאז עלייתו לארץ בשנת 1940 עד שנת 1950 למד פילוסופיה, פילוסופיה יהודית והיסטוריה כללית באוניברסיטה העברית, בה גם קיבל תואר שני ושלישי. בין מוריו היו מרדכי מרטין בובר, יצחק יוליוס גוטמן, שמואל הוגו ברגמן וחיים יהודה רות. בשנים 1952-1954 למד בפריז, בעיקר אצל אלכסנדר קורא ואריק וייל. בין 1952-1962 היה מרצה ומרצה בכיר בפילוסופיה באוניברסיטה העברית. בשנת 1958 נבחר גם לעמית מחקר במרכז הלאומי למחקר מדעי בפריז (CNRS). משנת 1967 כיהן כפרופסור לפילוסופיה באוניברסיטת תל-אביב (בשנים 1971-1973, ראש החוג), והיה מחלק את זמנו בין תל-אביב לפריז. את שנותיו האחרונות בילה בפריז. פליישמן היה איש בעל תרבות אירופית רחבה. השכלה קלאסית מעולה חברה אצלו להשכלה רחבה בעולם התרבות של גרמניה, צרפת ואנגליה, והיה גם בן-בית בתרבות ישראל לדורותיה. ספרו העברי 'בעית הנצרות במחשבה היהודית ממנדלסון עד רוזנצווייג' (הוצאת מגנס, ירושלים תשכ"ד) מעיד על אותו רוחב אופקים ועומק פילוסופי. שני ספריו הצרפתיים על הפילוסופיה הפוליטית של היגל (פריז 1964) ועל הלוגיקה של היגל (פריז 1968) הם עדין קריאת חובה לכל המתעניין בעולמו של

## יעקב פליישמן

'האידיאליזם הגרמני'. הוא גם פרסם עשרות מאמרים בעברית, צרפתית, אנגלית וגרמנית על הפילוסופיה ומדעי החברה של המאות התשע עשרה והעשרים, ועל מחשבה יהודית ונוצרית בעת החדשה. 'קרן אוזן פליישמן' שנוסדה לזכרו בפריז שומרת על ספרייתו הענפה – אלפי כרכים בכמה וכמה שפות. המאמר שלפנינו נדפס לראשונה בעינן, רבעון פילוסופי, כרך ט חוברת א, טבת תש"ח, עמ' 102-110. לביוגרפיה קצרה בצרפתית הכוללת תמונה של פליישמן, ראה באתר: <http://web.mae.u-paris10.fr/recherche/w6.htm>

## בעיית האובייקטיביות בחקר ההיסטוריה הישראלית

מאת יעקב פליישמן

כמו כל ספר עיוני חשוב, כן גם ספרו של הפרופ' בערו מעורר את הקורא למחשבות רבות. לזכותו של המחבר יצויין, כי הוא מציג את הבעיות הנדונות בספרו בכל חומרתן וחריפותן, מה גם שבעיות אלה כולן חיוניות ונוקבות: הרי הן בעיות היסוד של היהדות, התהוות האמונה הישראלית ומהותה, אופיין המיוחד של תולדות ישראל לעומת תולדותיהם של עמים אחרים וכיו"ב. ראוי אפוא שספרו של פרופ' בער יישמש יסוד לחליפת דעות פורה בין ההיסטוריונים של היהדות לבין המעוניינים בטיבה של בשורת היהדות, בתוכנה העיוני.

לאופיו העיוני המובהק של הספר שני אספקטים ראשית, מדובר בו על התכנים הפילוסופיים שהתגבשו ביהדות בתקופת הבית השני, ועל השוואתם עם המורשה הרוחנית של חכמי יוון. בחינתו זו של הספר מציעה חומר חשוב ויקר לחוקרי ההיליניזם היהודי, שכן מוכחת בו קירבה בלתי-משוערת בין היהדות המקורית לבין תורתו של אפלטון; לעומת זה, כל אלה שהניחו כי התנאים הושפעו השפעה מכרעת ע"י הפילוסופיה של הסטואה צפויים לאכזבה. מסקנה זו מפתיעה, שהרי מצד אחד מוכיח פרופ' בער ש"איכרים חסידים ולא דווקא סופרים" אריסטוקרטים... הניחו את היסודות החדשים של היהדות (עמ' 56). ומצד שני מסתבר לנו שהפילוסופיה הפולארית היחידה של התקופה נדחתה בכל תוקף על-ידי חכמי היהדות שהעדיפו את השפעתו של אפלטון ה-καλὸς κἀγαθός, כלומר האריסטוקרט. בודאי יימצאו גם מעוניינים לברר באיזה מובן רואה פרופ' בער את תורת המידות של הסטואה כ"מטריאליסטית" (עמ' 90). אבל, כאמור, את מימצאיו של פרופ' בער בשדה ההיליניזם היהודי יוכלו להעריך רק המומחים, המוסמכים לכך; בדיוגנו זה לא נוכל ליחד את הדיבור לסוג זה של שאלות.

ענייננו המיוחד יהיה כאן להעריך את השקפתו הפילוסופית של המחבר על מהותה של היהדות ושל ההיסטוריה הישראלית, שהיא הבחינה העיונית השניה של הספר

<sup>1</sup> י. פ. בער, ישראל בעמים, הוצ' מוסד ביאליק, ירושלים, תשס"ו.

## האובייקטיביות בהיסטוריה הישראלית

הנידון. אמת היא, שפרופ' בער מעולם לא הכריז על עצמו כעל פילוסוף בישראל. אבל גם אין צורך בכך, שהרי העדות הטובה ביותר לכך הם פרסומיו. כגון: המאמרים על אבנר מבורגוש, על אברבנאל ועל חסידות ומיסטיקה. הספר הגרמני על „גלות“ ותולדות היהודים בספרד הנוצרית, שנבדק בו בחיפה מיוחדת תפקיד הפילוסופיה ה- יהודית של ימי-הביניים בחיי האומה – אם להביא רק דוגמאות בולטות אחדות. אבל הקרבה בין עניין עיוני והיסטורי מסתבר גם מתוך הנושא עצמו. שהרי כל היסטוריון הראוי לשמו נתקל בתחום מחקריו ההיסטוריים-הנסיוניים בבעיות החורגות ממסגרת התיאור גרידא, ודורשות התעמקות פילוסופית, כשם שהמחקרים הפילוסופיים אף הם אינם יכולים להתקיים בלי אימפליקאציות היסטוריות.

הנקודה העיונית המיוחדת שהייתי רוצה להאחז בה היא, כפי שנרמז בכותרת, שאלת האובייקטיביות של המחקר ההיסטורי. כאן עלינו להבחין מייד בין המשמעות הוולגארית והמדעית של בעיה זו. הקורא הפשוט והתמים המעיין בספרי היסטוריה נתקל לא פעם בתופעה המצערת ששני ספרים היסטוריים על אותו הנושא אינם דומים זה לזה כלל. למשל כמספר התיאורים על המהפכה הצרפתית כן מספר ההערכות עליה; ספר קאתולי ופרוטיסטאנטי על תולדות הכנסייה כמעט אינם ניתנים להשוואה; ספר אמריקאי או רוסי על תולדות ברית-המועצות תהום רובצת ביניהם, וכן הלאה. הקורא שחורים לו מושגים מדעיים יגיע בנקל לכלל דעה שאין ההיסטוריונים עוסקים אלא בקישוט דעותיהם הפרטיות, או הפרטיות-למחצה, בדוקומנטים היסטוריים.

תפיסה זו שטחית; היא מבוססת על ההנחה שמידת הדיוק, כלומר מידת האובייקטיביות, במדע ההיסטורי צריך שתהא דומה לדייקנות המדע המאתמאטי או מדעי-הטבע. המיוחד שבמחקר ההיסטורי הוא דווקא בכך שאין להגיע בו לדייקנות מאכסימאלית, הואיל וההיסטוריון איננו מצלם את הממשותף ההיסטורית על כל פרטיה ודקדוקיה אלא משחזר את ההתרחשות לפי כללים עיוניים מסוימים, לפי מיתוּדה היסטורית. מכאן, ששחזור העבר יהיה תלוי מכל-וכל בהיסטוריון, או ביתר דיוק – בנכונותה או באי-נכונותה של המיתודה ההיסטורית שלו. המבקשים לכתוב היסטוריה „ממש“ כפי שהיא היתה (*wie es eigentlich gewesen*) מבקשים את הבלתי-אפשרי, שהרי אילו אפשר היה להחיות את העבר בדיוק כפי שהוא היה, כי אז היה נהפך להווה וחדל מלהיות עבר. יוצא שמבחינה מדעית עלינו לחפש את קנה-המידה לאובייקטיביות ההיסטורית לא במאורעות עצמם אלא בהיסטוריון. האובייקטיביות של המחקר ההיסטורי תהפך לסובייקטיביות מודעת, כלומר ככל שההיסטוריון הוא בעל חוש ביקורתי יותר לגבי המושגים ההיסטוריים של עצמו, כן אובייקטיבית יותר כתיבתו. מסיבה זו הציע, למשל, מאכס וובר כתיבת היסטוריה שיטתית: לגבש באופן עיוני ובשלמות את הטיפוסים הראציונליים (האידיאליים) של ההתרחשות ההיסטורית וכן את היחסים הראציונליים השוררים ביניהם, ולמדוד לפי זה את מהלכה האמפירי של ההיסטוריה. אף פרופ' בער, אם אינני טועה, השתמש במיתודה פורייה זו.



בתחום ההיסטוריה הישראלית, בעיית האובייקטיביות חמורה עוד יותר ופרופ' בער, כאמור, לא התעלם מחומרת הבעיות. ראשית כל נשאלת שאלת בידוד התחום המיוחד, שייקרא היסטוריה ישראלית, מן ההיסטוריה הכללית. בעוד שעמים אחרים מהווים, בין השאר, יחידה גיאוגרפית בשבתם על קרקע קבועה. משולל עם ישראל קרקע במשך רוב הזמן, כשצרפתי מהגר לאמריקה, הוא חדל להיות נושאה של ההיסטוריה הצרפ-תית והוא נהפך ל"בורג" בתולדות ארצות הברית. לא כן היהודי: אפילו בגלות נשאר הוא יהודי. מה טבעו? מה היהדות שבו? כך מתעוררת שאלה עיונית חמורה שקשה ביותר לפתור אותה על דרך המחקר העובדתי ויהיה צורך להניח את המושג "מהות היהדות" ("Wesen des Judentums"). נשתדל להראות בהמשך הדברים שפרופ' בער מתכוון אף לפתור שאלה יסודית זו.

בעיית "המהות", יחד עם בעיית המיתודה ההיסטורית, חשיבותה מכרעת לגבי תקופה שרק מעט תעודות נותרו ממנה. במקרה זה מן ההכרח שההיסטוריון ירבה במושגים מופשטים הדרושים לצורכי ה"שחזור". יחד עם זה גוברת והולכת הסכנה של סובייקטיביות מצד ההיסטוריון, במובן זה שקיים חשש כי המושגים העיוניים לא יהיו מובברים די צורכם והקונצפציה ההיסטורית לא תהא מלוכדת ועקיבה ולא תעמוד בפני הביקורת העיונית שהיא כאן האפשרות היחידה של הבדיקה, הואיל ואין תעודות במספר מתקבל על הדעת. והנה, תקופת הבית השני היא תקופה מועטת-מקורות מעין זו, ובה מתכוון לדון פרופ' בער באופן עיוני. על כן, מן הצורך, שנברור כמה מן המושגים העיוניים המרכזיים וננסה להבינם הבנה פילוסופית.

## ב

לאחר שחילק המחבר את ההיסטוריה הישראלית לארבע תקופות לפי הרקע הגיאוגרפי של המאורעות, הוא מוסיף ואומר: "אין כאן קריטריון חיצוני בלבד, אלא התייחסות החיצוני כולל בתוכו כמה תוצאות פנימיות. עם ישראל הולך ועובר על פני כמה וכמה בימות היסטוריות. ההשפעה ההדדית שבין הסביבה לבין נושא ההיסטוריה שלנו היא אחת הבעיות הגדולות. הסביבה משנה גם את היחס הסוב-יקטיבי של עם ישראל אל התפקידים המוטלים עליו" (עמ' 17). פרופ' בער רואה אל-נכון שההיסטוריה העולמית מהווה אחדות אחת ויחידה שמרכיביה קשורים זה בזה קשר של גומלין. כדי לדעת מה זאת "השפעה מן החוץ" עלינו לדעת קודם (קדימה הגיונית) מהו "הנושא של ההיסטוריה הישראלית", כפי שהמחבר מתבטא, עלינו לדעת את ההגדרה של היהדות עצמה. היהדות, כפי שרומז המחבר, הריהי תפקיד המוטל על עם ישראל. מי מטיל עליו את התפקיד, זה נראה בהמשך הדברים. כעת מעניינת אותנו שאלה אחרת והיא: מהי הגישה "הפנימית" אל היהדות, אותה הראייה העיונית החדה המבחינה בין גרעין לקליפה, בין סובסטאנציה לבין המקרים החיצוניים הנתלים בה? חבל שאיננו מקבלים תשובה ישירה על שאלה מעניינת זו. פרופ' בער אומר מיד בהמשך: "לפי דרך ראייתנו אין אנו מודדים את התקופות של תולדותינו לפי מידות-הערכה הברורות מן החוץ... אנו רוצים להכיר

## האובייקטיביות בהיסטוריה הישראלית

את המציאות ההיסטורית על כל פרקיה, ואיננו מעדיפים שום פרק אחד על חברו; איננו קלאסיציסטים: מבקשים אנו להכיר את הבעיה ההיסטורית כהווייתה ובכל היקפה. (עמ' 18). התשובה נראת מתחקמת במקצת. היא טוענת בצדק שאסור לראות בתקופה ידועה של ההיסטוריה שלנו תקופה "אידיאלית" שהיא העיקר והשאר תפל והיא דורשת קנה-מידה "פנימי" להערכת תולדותינו. הבנת המושג "קנה-מידה פנימי" קשה מאוד. היש בכלל מושג כזה? האם לוקח החייט "קנה-מידה פנימי" כדי למדוד את החליפה, או את המטר שלו? האם מדינה נכשלת נמדדת לפי קנה-מידה פנימי או שמא משווים אותה עם מדינה מפותחת יותר? האם מידת חשיבותה של גרמניה בשנת 1920 נמדדת לפי זכרונותיו של ביסמארק או לפי חזוה השלום של Versailles? שאלות כאלה מטרידות את הקורא מאוד. התשובה עליהן היא – כנראה – שאין קנה-מידה פנימי בהיסטוריה. חשיבותה של כל אומה נמדדת לפי התרומה שהיא תורמת לאנושות כולה.

בעיית תרומתו של העם היהודי לאנושות היא שוב עדינה במקצת והיא בעיית האפולוגיקה בהיסטוריוגרפיה היהודית. פרופ' בער מסתייג מגישה זו לחלוטין באומרו: "לא נבוא לדון כאן על הערכים שנתנה ההיסטוריה שלנו להיסטוריה האנושית הכללית, כדי להצדיק על-ידי כך את קיומנו" (עמ' 11). לעומת זאת אני מביא שני משפטים מן הספר, ללא פירושים: "החווייה הדתית המעורבת בהיסטוריה הריאלית של תקופה זו, אין כדוגמתה לשגב ולרוממות בתולדות העמים. הפרשה הגדולה של המאבק בין האידיאלים הדתיים-החברתיים לבין המציאות ההיסטורית – אב-טיפוס הוא לכל היסטוריה פוליטית-דתית-חברתית, שבאה אחריה הן בישראל והן בנצרות ובאיסלם." (עמ' 15). או בעמ' 112: "האידיאלים של מוסר דאדיקאלי, של ויתור מוחלט ואחוה שלימה, של אמונה וביטחון ודביקות באלהים, של התרו-ממות ומתיחות רוחנית ואיסכאטולוגית מתמדת – נולדו בעם היהודי וחיו בו לפני הבית ולאחריו, זמן רב לפני צמיחת הנצרות – וגם לאחריה."

הבה ונראה את דרכו של פרופ' בער בחיפושו אחר "קנה-מידה פנימי" להערכת היהדות. בעמ' 11 אנו מוצאים משפט חשוב: "אין המקרה שולט בהיסטוריה שלנו, אלא מגמות הן, שמבקשות להתגשם בה" – ונדמה לי שאיש לא יכחיש את האופי הפילוסופי המובהק של דעה זו. כל מי שקרא את פילוסופיית ההיסטוריה של היגל יראה כי יש כאן קרבה ממשית בין שתי הדעות. ואין המקרה שולט בהיסטוריה אלא השתלשלות רצופה של מאורעות שבסופה מתגשמות המגמות שהיו טמונות ברא-שיתה; לזה, דרך אגב, קורא היגל "שלטון התבונה" בהיסטוריה, אך אין כאן עניין בניתוחים טרמינולוגיים. "הקונסטרוקציה של תהיסטוריה הישראלית" ע"י פרופ' בער דומה מאוד לדרך זו; – בכוונה השתמשתי בשמו של ספר הנעורים של גרץ, שכן מעתה ניצבים אנו לפני אותה פרובלימאטיקה עצמה. גם לפי גרץ יש "מגמות" בהיסטוריה הישראלית, או אפשר גם לאמר: "כוחות יוצרים" שבזכות יציאתם מן הכוח אל הפועל מקבלות תולדות ישראל את אופיין ה"פנימי" המיוחד. אמנם יש לציין כי פרופ' בער חולק על גרץ בנקודה עיקרית וחשובה עד-מאוד. הוא איננו

יעקב פליישימן

מקבל את הדעה הפילוסופית שבחיי כל אומה יש תקופה אחת יוצרת ואילו שאר התקופות הן בחזקת התאבנות או כמישה (אפשר להכניס גם את רנ"ק בהקשר זה, אך היריעה קצרה). פרופ' בער מעדיף את הדעה הפילוסופית האחרת שבכל תקופה ותקופה של תולדותינו נוצרו ערכים ללא-הרף, גם באותן תקופות. למשל, הנר-אות סכולאסטיות ומאובנות, כמו תקופת המשנה והתלמוד או תקופת ימי-הביניים. נראה להלן, כי אין זה קל להחזיק בדעה כזאת; התעודות ההיסטוריות אינן מאשרות, ברגע הראשון, פוסטולאט נועז זה של ההיסטוריון. כדי להחזיק בדעה פילוסופית זו מן ההכרח להמציא שיטה חדשה לפירוש התעודות ההיסטוריות, ודבר זה נעשה בספר שלפנינו.

ג

אבל מהי "המגמה" הזאת המבקשת להתגשם בהיסטוריה הישראלית? כך נשאלת השאלה הבאה. דעתו של פרופ' בער אינה מוטלת בספק בנקודה זו. המגמה המקורית של תולדות ישראל היא מגמה דתית. ההבדל, לדעתו, בין ההיסטוריה הכללית וההיסטוריה הישראלית הוא בכך, ששם הדת היא אחד הגורמים ההיסטוריים האפשריים ואילו אצלנו אין תחום בחיים שלא היה מבוסס על הדת היהודית (עמ' 13). זוהי דעה נועזת, שכן ניתן להסיק ממנה, כי לכתוב היסטוריה ישראלית ולעסוק בתיאור-לוגיה יהודית הם היינו הך. פרופ' בער מרגיש בסכנה והוא ממהר להוסיף: "אין ענייננו במושגים הדתיים אלא במידה שהשפיעו על החיים ההיסטוריים הממשיים והכריעו בהם, או במידה שהם בבואותיהם של החיים ההיסטוריים הריאליים" (שם). ניתן היה לצפות כי המחבר ישעה לאזהרתו שלו, אך עלינו לקבוע בצער שבהמשך הדברים הוא העלים עיניו מן הממשות וההיסטורית והעתיק את נקודת-הכובד לגמרי לשטח הדת.

לתקופת הבית הראשון מייעד פרופ' בער, למרות שהוא איננו "קלאסיציסט", מעמד יוצא דופן בתולדות ישראל. כבר ראינו שתקופה זו היא "אב-טיפוס לכל היסטוריה פוליטית-דתית-חברתית" ונוכל להוסיף ולאמר, כי "הוא הדין להיסטוריה המאוחרת של עם ישראל: תקופת התנ"ך פועלת בה בידועין ובלא-יודועין" (עמ' 15). המלה "בלא-יודועין" מתמיהה במקצת היות והעזה גדולה היא להסביר בני אדם—בהיסטוריה ולא בפסיכואנליזה—לפי גורמים בלתי-מודעים להם, אך פרופ' בער מרגיל את קוראיו באופן שיטתי לפאראדוקסים, תמיהתנו גוברת כשאנו נתק-לים בהקשר זה במקום מושג "ההתגלות" במונח "נפש האומה" (עמ' 14) שבה טמונות המגמות הדתיות של עם ישראל. את ההתגלות דוחה פרופ' בער משום ש"המחקר ההיסטורי דן בענייני דת בחינת כוחות אימאננטיים הפועלים בהיסטוריה" (עמ' 15), ואי-אפשר לתאר התערבות אלוהית מבחוץ בתור אקט הייסוד של האומה הישראלית. מובן מאליו, כי על-ידי-זה גם רעיון "הברית", הסברו של מכס וובר לעניין זה, יורד מן הפרק.

יורשה-נא לנו לעמוד במלה אחת על חשיבות דעתו זו של פרופ' בער. על-ידי דחיית הגישה התיאולוגית המסורתית לבעיות ההיסטוריה הישראלית, פותח המחבר

## האובייקטיביות בהיסטוריה הישראלית

פתח להבנה חדשה של התהוות היהדות והיא ההבנה המיתולוגית. אנו יודעים שאנשי חכמת ישראל, ומצד הפילוסופים הרמן כהן, טענו כי זכותה העיקרית של דת ישראל היתה המלחמה במיתוס והשתתת היהדות על יסודות המונותיאזים המוסרי הטהור; זוהי דעת היהדות בתור "דת צרופה". בגישה זו מתבלטות המגמות האפולוגיות הפשוטות באשר מקורבת היהדות על-ידי-כך קרבה מסוכנת אל הפילוסופיות הרווחות באותו הזמן ומודגשת ההקבלה בין "רוח היהדות" לבין התרבות המערבית. נגד דעה זו יצא בשעתו בובר, המשיך בדעתו – למרות הכל – הפרופ' שלום, ופרופ' בער מצטרף בזה אליהם. על כן אומר פרופ' בער בהסתמכו על התיאולוג הפרוטסטנטי de Liagre-Böhl: "ספרי התורה והנביאים לא עקרו את המיתוס מרשיו, אלא העבירו אותו" מתחומי הטבע אל תחומי ההיסטוריה; ועם זה נעשתה גם התורה לחוויה מיתית" (עמ' 17). מתקבל איפוא הרושם שהתורה על כל המצוות שבה אינה זקוקה למקור על-טבעי כדי להיות מחייבת בשביל היהודים, שכן אם היא חיה ומתקיימת בתוך "נפש האומה" בתורת חווייה קבועה, הריהי תכונה מהותית של נפש זו. פרופ' בער נוטה איפוא להסביר את הדת היהודית כ"חוייה", Erlebnis, בלע"ז, ולהפוך אותה על-ידי-כך לפסיכולוגית ולסובייקטיבית גם יחד. כדי להסביר את טבע המיתוס נעזר פרופ' בער בהגדרתו של תיאולוג פרוטיסטנטי אחר, חברו של ד. פר. שטראוס, והוא פ. פר. באור (Baur) האומרת: "Das Wesen des Mythos besteht immer darin, dass ein ursprünglich Subjektives u. innerlich Gedachtes sich äusserlich objektiviert" (עמ' 143). לפי גישה רומאנטית טהורה זו אינן התופעות ההיסטוריות אלא גיבוש אובייקטיבי של נפש האדם, או אם תרצו – של נפש האומה, וההסבר "האימאננטי" של ההיסטוריה הוא לפי גישה זו להראות את ה-Erlebnisgrund הסובייקטיבי לכל תופעה אובייקטיבית או מוסדית. רק בעזרת גישה זו מתאפשרת התפיסה ההיסטורית החושבת כל תקופה ותקופה בתולדות ישראל כ"גילוי", כ"אובייקטיבציה" של הכוחות הסובייקטיביים היוצרים של האומה הישראלית; ויש לנו כבר מיטאפיסיקה שלמה כדי למלא את המחסור בתעודות היסטוריות. באותה הערה שפרופ' בער מצטט בה את באור, הוא מוסיף ומסביר: "בתולדות עמנו נתגבשו רעיונות וחוייות בצורה הקבועה של הלכה ואגדה והשתלטו על הדורות הבאים בצורה זו, אלא שבכל דור ודור חזרו היסודות הנפשיים ותבעו את זכותם באופנים שונים" (עמ' 143). ראוי להדגיש, כי תפיסה מיטאפיסית זו מזכירה, ואולי היא גם לא בלתי-תלויה בה, את דעתו של בובר ב"נאומים על היהדות" על ה-*unterirdisches Judentum*, שהוא הכוח הפועל ואילו היהדות הרשמית אינה אלא צורה חיצונית ומאובנת של פעילות סמוייה-מן-העין זו. תפיסה זו היא רומאנטית ואיראציונליסטית מובהקת והיא באה כדי לבסס את ההיסטוריה לא על עובדות ממשיות, אלא על "חוייות" בלתי-מוגדרות שלפי מהותן אינן ניתנות להגדרה. כלומר הן מיסטיות. ומכיוון שהתפיסה ההיסטורית עצמה מיתית-מיסטית לא נתפלא לשמוע בהמשך הדברים שגם מהות היהדות אינה אלא מיסטיקה.

יש לנו איפוא הסבר לדת ישראל ולתורת ישראל: התורה אינה אלה חווייה מיתית של נפש האומה. כאן מתעוררת השאלה לגבי תוכנה של תורת ישראל: מה מלמדת היהדות? זוהי כמובן השאלה היסודית של פירוש המקרא שהכריעה תמיד ומכריעה גם עכשיו לגבי בעיית "מהות היהדות". על כן צודק בהחלט פרופ' בער באמרו: "המורשה המקראית מאוחדת היא בכמה מתורותיה ומגמותיה, אבל ספרי התנ"ך מלאים גם ניגודים שאינם מתיישבים לפי קו אחד" (עמ' 16). זוהי ללא ספק בעיית קשה, שהרי עלינו להכריע מהו העיקר ומהו התפל בתורה, עלינו להגדיר את "המהות" לעומת התופעות החולפות או בלשונו של המחבר, את ה"תורות הנצחיות" לעומת ה"מעורבות במציאות זמנית" (שם). התורות הנצחיות הן, לדעתו של פרופ' בער, אותם הרעיונות הנובעים "מנפש האומה" ש"באו לדבר על לבו של האדם בלא לשעבד אותו" (שם). כלומר החוויות היהודיות המיוחדות. אלה הם: "שוויון וחירות ואהבת הזולת (האידיאלים של המהפכה הצרפתית, liberté, égalité, fraternité שהגיעו אל העולם המודרני מן הפוליטיקה של אריסטו בתיווך הפילוסופים הסטואיקנים), השגחה אלוהית הפועלת בהיסטוריה האנושית, אחדות המין האנושי ובחירת ישראל לתפקידו המוסרי-הדתי בהיסטוריה האנושית, ותורת אחרית הימים" (שם). את התורות האלה מכנה פרופ' בער גם בשם "אידיאלים של משפט טבעי קדמון". (נעיר בסוגריים שלרוע המזל לקוח מושג "המשפט הטבעי" מן הפיזיקה לוסופיה הסטואית ופירושו- החוקים שהתבונה האנושית מניחה ביסוד מערכת המשפט החיובי, ע"כ קשה להשתמש בו בהוראה של ביטוי התכונות הקבועות של נפש האומה, כלומר במשמעות אירציונליסטית). לעומת זאת התורות ה"בלתי-נצחיות" של היהדות הן עיקרי האמונה (הדוגמות) כגון בריאת יש מאין, מצוות ביצור עבודה זרה וכו'; התקנות הנוגעות להירארכיה הכהונתית והפולחנית וכל אותם החוקים והמצוות התלויים בארץ או בנסיבות היסטוריות קונקרטיים אחרות. זהו, איפוא, הצד התפל של היהדות, הקליפה החיצונית שנתווספה לאותן התורות הנובעות במישרין מנפש האומה, ואין לה ביסוס נצחי.

בהתאם לתפיסה זו, אינן תולדות הבית השני ותקופת המשנה אלא התפרצות חדשה של הכוחות הרדומים בנפש האומה הישראלית ואין היא תקופה של איבון וקאנוניזציה (חתימת המשנה). "הסיבה שבכל הזמנים ראו את תקופת המשנה כתקופה מיוחדת המסתיימת עם חתימת המשנה- אומר פרופ' בער כנגד תפיסתם הידועה של "חכמי ישראל"- הריהי נעוצה בהרגשתם המודעת של אותם הדורות עצמם, שכוח היצירה אצלם נחלש והתמעט". (עמ' 24). הנה הערה מעניינת של היסטוריון הבקיא בסודות המיתודולוגיה ההיסטורית, כשם שחכמי ישראל מודעים את תשישות כוחם, כן מודע פרופ' בער שהקמת מדינת ישראל אינה אלא אחד הגילויים של נפש האומה, הפעולה הבלתי-מודעת של התנ"ך בתוכנו, כפי שהוא אמר קודם. הוא הרי בעצמו מדגיש את הערך האקטואלי של ספרו באמרו, כי "בחינותינו בתחום הנידון (פרשת המשנה והבית השני) יש בהן כדי סיוע לבידורו

## האובייקטיביות בהיסטוריה הישראלית

ופירושו של ההווה" (עמ' 14) והוא מפנה בזה את מבטם של צעירי ישראל לרציפות המעוף ביצירה היהודית כדי לעודדם ולדרבנם. ההיסטוריה הישראלית, לפי השקפה זו, אינה בית-קברות בעל מצבות מפוארות פחות או יותר, כי אם היא מציאות חייה ותוססת שלא רק פעלה בעבר אלא פועלת עד היום. לכך רומז גם המשפט היפה בסוף הספר "כל פרשה שבתולדות הארוכות של עמנו וכל נקודה ממשית של מציאותנו ההיסטורית כוללת בתוכה את הסוד של כל התקופות הקודמות והבאות" (עמ' 117).

דעות אלה יפות ללא ספק, אך יש להצטער שפרופ' בער משלם עבורן מחיר גבוה מדי. המחיר שאדם אחר אינו יכול לשלם הריהו המיסטיפקאציה ואירציוניזאציה הגמורה של תולדות ישראל. נימנע מלהיכנס לפרטי התמונה שניתנת לנו בספר הנידון על תקופת הבית השני. נזכיר כאן רק את הדעות ששורשי היהדות המסורתית נעוצות בתורה הסגפנית והכיתתית של האֶסְנִים; התנאים הנפכים לבעלי כאַרְיִסְמָה פניאומאטית ודימונית; המושג "כנסת ישראל" הוא פרי המגמה המיסטית להגשים את מלכות השמים עלי אדמות; ההלכה יסודה בחוויה מיתית ופירושן המיסטי של המצוות הוא הפירוש הלגיטימי; חדושי ההלכה הם פרי נטיות רומאנטיות ועוד ועוד. כאמור אין לנו לא הכוונה ולא הסמכות להשיג את גבול המחקר ההיסטורי המפורט; אנו מעריכים כאן את המיתודה ואת הפילוסופיה בלבד.

לדעתו של פרופ' בער גיבשה תקופת הבית השני השקפה אפלטונית מובהקת, בצורה "אימאגנטית" כמובן, של היהודים על גורלם. עלי-אדמות. כנסת ישראל שלמטה היא דמות דיוקן או צילום של העולם שלמעלה. מאותם הימים אין לתאר תפיסה יהודית מקורית שבה לא היתה מופיעה באיזו צורה שהיא, "ביודעין או שלא ביודעין" הכפילות המיטאפיסטית-ההיסטורית הזאת. לא השיטה הליגאליסטית-הסמכותית של השולחן הערוך, כי אם הספיקולאציות התיאוסופיות של המיסטיקה היהודית הן המבטאות את המהות האמיתית של היהדות על כל ההארמוניה והדיס-הארמוניה שבה. על-ידי כך נעשית ההיסטוריה היהודית בעת ובעונה אחת לממשות קונקרטי וגם למיתוס, להתרחשות בתוך העולם ולהתקשרות עם כוחות מיטא-עולמיים, כביכול, המתפרצים בכל תקופה ותקופה מנפש האומה בצֶפְמָה גדולה.

## ה

לבסוף, נסכם את סקירתנו ונוציא ממנה לפחות מסקנה אחת. ההיסטוריונים יעריכו את מחקרו של פרופ' בער מבחינת פוריותו, לפי ערכו ההרמנויטי: אנו נבדוק את יחסו אל המחשבה האנושית הכללית, וצר לנו שלא נוכל להשתמש בשום "קנה-מידה פנימי" לשם ביצוע בדיקה זו.

הליקוי היסודי של הספר, מבחינה עיונית, הוא בהגדרת ההיסטוריה הישראלית לעומת ההיסטוריה הכללית. כדי למצוא את "מהות היהדות", את "נושאה של ההיסטוריה הישראלית", נאחו לדעתנו פרופ' בער במיתודה איראציונליסטית ואולי גם מסוכנת במקצת. המושגים "מגמה" "חוויה מיתית" ו"נפש האומה" אין בהם

כדי לתת הגדרה, העומדת בפני הביקורת העיונית, לאותה תופעה היסטורית שאנו רגילים לקרוא לה בשם "יהדות". כשם שאין זה נכון מבחינה פילוסופית להגדיר את היהדות הגדרה תיאולוגית, כלומר על סמך בחירתו האלהית של עם ישראל מבין כל העמים, כך גם בלתי-לגיטימי הוא ללכת בדרך המיתולוגיזציה. שתי הגישות גם יחד נוטלות מן היהדות את יסודותיה ההיסטוריים הממשיים, האחת על-ידי ההסתגרות באמונה דוגמאטית, והשנייה על-ידי טיפוח הסנטימנטים היהודיים והצ-קטים החזקים. שתי הגישות גם יחד כולאות את היהדות בגיטו חדש ומחודש, הראשונה בצורה מסורתית, השנייה בצורה מודרנית. הגישה השנייה היא, כאמור, מסוכנת יותר, שכן היא פותחת שער בפני ביטול המחשבה, בפני האפשרות החיובית היחידה הניתנת לאומה קטנה לקיום שיווי-המשקל הפנימי שלה, בהבדל מאומות גדולות ויוצרות. היא נחמה טובה יותר לבני עם קטן מאשר הבריחה אל ההרגשות, הבריחה אל "המיתוס"? כיוון שאיננו יכולים או איננו רוצים לראות את מצבנו הממשי-ההיסטורי בעולם, הרי מוטב לנו להתבצר בד' אמות חוייתינו הפנימית ששם אנו גדולים וחשובים, יוצרים ובונים, שופעים תרבות ופילוסופיה, הנוער הישראלי טרם התעמק בקריאת ספרו של פרופ' בער, אך אם יעשה זאת ייוולד ללא-ספק ה-Nibelungen Lied הישראלי, התוצאה ההגיונית היחידה מהערצת המיתוס ומגירוש הראציו מתולדות עם ישראל.

המסקנה החיובית שלנו לגבי בעיית היהדות היא הפוכה מזו שבספר שלפנינו. אנו רואים סכנה גדולה אם יתחילו היהודים להעריך את עצמם לפי קנה-מידה "פנימי". היהדות היא לא רק מה שהיהודים חושבים על עצמם כי אם גם מה שהגיון חושב על היהודים, וההיסטוריה הישראלית אינה רק התפתחות "מגמה פנימית בתוך נפש האומה", כי אם גם סך הכל של ההשפעות שבאו אלינו מבחוץ, ומצבו האובייקטיבי של ישראל בין העמים. המושג "סובסטאנציה" או מהות פנימית קבועה אינה נסבלת על-ידי ההתפתחות ההיסטורית, ואותה יהדות שהיתה קיימת בתקופת המקרא, אין הכרח שתתקיים באופן סמוי, מיתי ומיסטורי בלב האנשים כדי שיחשבו את עצמם ליהודים באמצע המאה העשרים. כשם שהמאורעות ההיסטוריים משתנים ומתחלפים, כן משתנים המושגים התלויים בהיסטוריה, כגון "עם יהודי".

במלים אחרות, ומפורשות יותר, יש לאמר, שכל היסטוריוגרפיה המתבססת על מושג הסובסטאנציה או המהות הקבועה, דוגמאטית היא. זוהי הדוגמה הקבועה של ההיסטוריוגרפיה היהודית, שהיא תופסת את היהדות לא כממשות היסטורית ניתנת, אלא כ"ערך" או כפי שפרופ' בער אומר, כ"תפקיד נצחי" (עמ' 15). שהוא לא רק קיים אלא גם צריך להתקיים עד סוף כל הדורות. ברגע שההיסטוריונים שלנו יתחילו לראות ביהדות לא רק את הרצוי אלא גם את המצוי, ישלימו בוודאי עם הרעיון שגם היהדות טומנת בחובה מגרעות, שאין היא עלייה מתמדת אלא יש בה גם ירידות, שאף היא אינה נצחית אלא סופית, כמו כל דבר ודבר היסטורי שבעולם. או ורק אז תהיה לנו תקווה להבין את תולדות היהדות בלי מיטאפיסיקה ובלי "מגמות נסתרות" השייכות יותר להיסטוריון מאשר להיסטוריה.

במאמרו של חיים וירשובסקי בגיליון 1, אחרי עמ' 120, נשמטו שני טורים. אנו מביאים אותם בזה.

Którego więzi boginka, - przeto się ozwie w te słowa :  
 "Dzeusie, rodzicu i wy, wieczni szczęśliwi bogowie!

רק בשורה הראשונה ובאחרונה יש הברה מוטעמת בראש ההכסמטר. אבל אין שום קושי לקרוא כהלכה את יתר ההכסמטרים, ואין הקצב משתבש בהם. לדעתי אפשר ללמוד מן הדוגמאות הללו, ומרבות אחרות כיצד אכן, היכן הדרך לתקנת ההכסמטר העברי לפי הנגינה שבפינו.

גם בזמנים שמקובל היה לכפור במציאותו ההיסטורית של המשורר הומירוס ובאחדות ה'איליאס' וה'אודיסיאה', לא כפר איש באחדות הסגנון ההומירי. סגנונו של הומירוס מובהק בתכונותיו, ויפה כיוון ורגילות כשאמר שיותר קל להוציא מידי הרקולס את אלתו מאשר לקנות במשיכה חרוז של הומירוס. קל למדי לחקות את הנוסחאות הקבועות ואת 'תארי' הנור' (epitheta ornantia) הקבועים, המצויים אצל הומירוס לרוב, אבל מעטים הצליחו ליצור סגנון פיוטי שישווה לסגנונו של הומירוס בפשטות, בהירות ובלא-אמצעיות. מה עלול לקרות לשירת הומירוס, כשהיא עוברת את כור ההיתוך של תרגום שסגנונו שונה מסגנון הומירוס, אפשר לראות מן הדוגמה שאביא מיד.

תחילה אתרגם בפרוזה את סוף דבריו של סרפידון לגלבקוס, 'איליאס' י"ב 322 ואילך: "אילו ניתן לנו שלא לדעת לעולם זקנה ומוות, אם נמלט מן המלחמה הזאת, בעצמי לא הייתי נלחם בין הראשונים ואף אותך לא הייתי שולח לקרב המביא תהילה לגבר; אך עתה, אף על פי שאנו מוקפים אלפי מלאכי-חבלה של המוות, שאין לבני-המוותה מפלט ומנוס מהם, בוא ונלך, בין אם נגיש אנחנו לאחר את משאלת לבו ובין אם הוא יגישה לנו".

את הקטע הזה מתרגם פופ כדלקמן:

Could all our care elude the gloomy grave  
 Which claims no less the fearful than the  
 brave,  
 For lust of fame I should not vainly dare  
 In fighting fields, nor urge thy soul to war :  
 But since, alas! ignoble age must come,  
 Disease, and death's inexorable doom ;

בשפות מודרניות. אביא לדוגמה קטע מן ה'איליאס' ספר ו', 441 ואילך, בהכסמטרים אנגליים של מתיו ארנולד (בקטע הזה מדבר הקטור אל אשתו אנדרומ' (כה):

Woman, I too take thought for this ; but then  
 I bethink me  
 What the Trojan men and Trojan women  
 might murmur,  
 If like a coward I skulked behind, apart from  
 the battle.  
 Nor would my own heart let me ; my heart,  
 which has bid me be valiant  
 Always, and always fighting among the first  
 of the Trojans,  
 Busy for Priam's fame and my own, in spite  
 of the future.  
 For that day will come, my soul is assured of  
 its coming,  
 It will come, when sacred Troy shall go to  
 destruction,  
 Troy, and warlike Priam too, and the people  
 of Priam.

כל קורא השומע מה שהוא קורא, יראה מאליו כי בתשעה חרוזים אלה יש שלושה שבתחילתם מתיחות בין האינטוס לאקצנט ההטעמה היא לפי האקצנט. שהרי איש לא יטעים, למשל, בשורה השביעית For that day will come, אלא יטעים, For that day will come day will come. ואף על פי כן שום קורא בר-דעת ובעל-אוזן שומעת לא יתקשה בקריאת ההכסמטרים הללו ולא יפקפק בכך שבאמת ההכסמטרים הוא קורא. דוגמה אחרת. התחלת הספר החמישי של ה'אודיסיאה' בתרגומו הפולני של יוחן וויטלין:

Już się jutrzzenka podniosła z łoża pysznego Tytona  
 I światło nieci dla ludzi i światło nieci dla bogów.  
 A właśnie nieśmiertelnicy zasiedli kołem na wiecie,  
 A między nimi gromiący Dzeus, jako wódca najwyższy.  
 Atoli w duszy Ateny zamieszkał żal za Odyssem,



## תוכן גיליון 1

דבר המערכת

ביבליוגרפיה נבחרת של מאמרי ביקורת

רפאל פרוינדליך-עמית  
יהדות ויוונות בראי מעוות: על ספרו של יעקב שביט

משה שוקד  
מי אשם בסבל המרוקאים? הערות לספרו של איתן כהן

יוחנן גלוקר  
הפיג'מה של סוקראטיס: על מאמרו של צחי זמיר

רחל צלניק-אברמוביץ  
הפיוט ושברו: על תרגומו של אהרן שבתאי

זכרון לראשונים: חיים וירשובסקי



# Katharsis

## A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 2, autumn 2004

Editors: John Glucker, Doron Mendels, Moshe Shokeid

Advisory editorial board: Rachel Birnbaum, Yehuda Friedlander, Menachem Friedman, Moshe Gil, Asa Kasher, Elisha Kimron, Michael Mach, Hannah Rosén, Zeev Rubin, Emanuel Sivan, Sasson Somekh, Daniel Sperber, Meir Sternberg, Eyal Zamir

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



## English Abstracts

Shlomo Deshen

### Theories and Documents in the Study of Baghdad Jewry

*The Arab Jews: Nationalism, Religion and Ethnicity*<sup>1</sup>

Shenhav offers a depiction of Israelis who immigrated from Arab countries, on the base of postcolonialist sociological theory and of historical source material. He argues that there was congruence between Israeli government attitudes towards the Palestinian refugees and towards “the Arab Jews.” In the author’s view the two attitudes ramified each other. The Palestinians were despoiled of their property by the Israeli government, and that was justified by an argument that juxtaposed the act with the expropriation of Jewish property by the authorities in Arab lands. The Israeli government denied the individual rights of both its “Arab-Jewish” citizens and of the Palestinian refugees to their respective properties. This government argument, in Shenhav’s view, also supported the Israeli denial of the existence of a Palestinian nation altogether, because expropriation of Jewish property by countries such as Iraq, was assumed to benefit not just Iraqi Arabs but also Palestinian Arabs who supposedly all constituted one nation. Another thesis of the book is that “the Arab Jews” were subordinated by other Israeli Jews through orientalizing. “Arab Jews” were conceived by Ashkenazi Israelis as being

<sup>1</sup> by Yehouda Shenhav, Am Oved Publishers, Tel Aviv, 2003

both radically different and inferior to them. To develop this conception Ashkenazi Israelis needed, according to Shenhav, to conceptualize “Arab Jews” as being religious and traditional, which in fact, the author claims, they were not. In order to incorporate “Arab Jews” into the Israeli system, the Israeli authorities obliterated the Arab element in their identity and dubbed them “Orientals.” Thereby “the Arab Jews” were stigmatized as inferior, classed accordingly, and positioned to take an exposed and active part in the conflict with the Palestinians. The reviewer takes issue with the author on three counts. He criticizes the factual base for some of the author’s statements, in addition to loose usage of evidence. Also, the reviewer draws attention to uncritical acceptance of abstract theory where positive evidence is thin. Finally, the reviewer remarks on the ideological agenda that pervades the book.

Rachel Zelnick-Abramovitz

## Democracy Now

### *The Classical Democracy. Its Formation, Function, Ideals, and Trials in Athens*<sup>2</sup>

David's book is an excellent study in the history and function of the ancient Athenian democracy. It combines the didactic with the scholarly approach, and offers many examples and comparisons with modern democracies. David succeeds in making the ancient model of democracy relevant to our times and in showing how closely related are the problems inherent in ancient democracy, its criticism, and the dangers it faced to our own. The book therefore suits both school pupils, university students and every knowledge-seeking person. David reviews and interprets the political history of Athens from the monarchic regime to the fully developed democracy in the fifth century B.C. He then discusses the democratic ideology, the opposition to democracy and the two oligarchic revolutions which took place in late fifth-century Athens. The book concludes with a review of the alterations made in some of the political institutions, in their function and powers, and with a suggestion as to the question: why was Athenian democracy stable? Despite the generally lucid presentation of the development and function of the classical democracy, and the sound interpretations, there is some misleading wording, and some events and issues, which are important to the understanding of the development of democracy and of the difficulties presented by the sources, are overlooked or related too briefly.

<sup>2</sup> David, E., J.L. Magnes Publishers, the Hebrew University, Jerusalem 2003.

Eli Franco

## Immanent India and Transcendent Europe

This is a review article of a book entitled *Philosophical Journeys – India and the West*.<sup>3</sup> The author, Shlomo Biderman, is professor of philosophy in Tel-Aviv University, and specializes in Indian philosophy and the philosophy of religion. The book is based on the prestigious 'Rector Lectures', which he delivered in Tel-Aviv some years ago.

In my opening section, I draw attention to the linguistic limitations of this book. Indian works are not treated on the basis of editions in the original Sanskrit, but invariably utilized in and quoted from English translations (although the reader is not informed of this fact). Basic Indian philosophical concepts and their Sanskrit terms, crucial to a proper discussion of the issues which occupy the bulk of this book, are never mentioned, not to say discussed. The bibliography is all in English and Hebrew. Works in German, French and Italian – languages which are indispensable to any study of this field – are never mentioned.

The main thesis of the book is that, unlike Western philosophy, where the idea of transcendence is central (in Biderman's words, has conceptual primacy), and is employed and developed in many forms and aspects, Indian philosophies and religions lack this idea of transcendence altogether. Even the Indian gods are said to be never

<sup>3</sup> published in 2004 by Yediot Aharonot, Tel-Aviv.



transcendent, and are to be always part of this world and wholly dependent on it and on human acts of worship. I show, with numerous and detailed discussions of relevant passages in Indian philosophical literature and of basic concepts as they appear in the original sources, and with references to the current state of research, that this is plainly not the case, and that in many of the philosophical traditions of India – which I list and discuss in some detail – God or the gods are perfectly transcendent and independent of man or nature. I demonstrate this transcendence in terms of plain independence of the gods; ontological transcendence of concepts like Nirvana; and epistemological transcendence of divine beings and ideas, often beyond the ken of mere mortals. All these points are supported by evidence from some of the basic and central works of Indian philosophy, and by references to the results of well-known research published by experts in the field – including a number of recent books by leading scholars, which even have the word 'transcendence' in their title. Some of these books are based on international symposia conducted in recent years, the proceedings of which have been published.

Biderman's book appears to ignore all these intense research activities, just as it ignores some original and translated sources which have been available all along.

I conclude that the main thesis of Biderman's book is baseless, and liken his presentation of Indian philosophy to a distorted mirror.

Moshe Shokeid

## The Pains of a Discipline

*Comments on an article by Alek D. Epstein, "The Decline of Israeli Sociology"*<sup>4</sup>

The author accuses a theoretical genre popular in recent years among the younger cohort of Israeli sociologists, known as "critical sociologists," for their neglect of the more serious issues confronting contemporary Israeli society. Following trendy theories in American academia, such as the value-loaded paradigms of Orientalism, Colonialism etc., Israeli sociologists have become fully engaged in the craft of deconstructing various Zionist myths and national historical records. The review evaluates these claims that seem to reflect also on a broader professional phenomenon that affects the position of sociology, in both the academic and public domains, beyond the borders of Israel.

<sup>4</sup> in *Tchelet* No. 15, 2003.

Bat-Zion Eraqi Klorman

## Yemeni Jews and the Labor Movement: Cultural-Ideological Distinction or Ethnic and Economic Discrimination

Comments on Yosef Gorny's article: "The Strengths and Weaknesses of 'Constructive Paternalism': The Second Aliyah Leaders' Image of the Yemenite Jews,"<sup>5</sup>

The research of the last twenty years has exposed the Ashkenazi leaders of the labor movement during the Second Aliya (and thereafter) as discriminating against Yemeni Jews in distributing various national resources. One major element in this pattern was the description of Yemeni Jews as a "quantitative force" in the Zionist endeavor while relating to Eastern European Jews as a "quality contribution" to the Zionist effort. Gorny's article attempts to present the labor movement's conduct toward Yemeni Jews, as well as to other Mizrahi Jews, as unavoidable and as a historical necessity.

Gorny's discussion rests on two main arguments: 1. the leaders of the labor movement developed a concept of "constructive paternalism" which treated Ashkenazi Jews, Yemeni Jews, women and children equally; 2. the labor movement's distinction (i.e., discrimination) between Ashkenazi and Yemeni workers was based on cultural and ideological differences rather than ethnic footing.

By relating to the historical events which Gorny himself cites, and through a careful reading of the archives and

<sup>5</sup> *Cathedra*, 108 (2003), pp. 131-162.

published texts, this article refutes Gorny's assumptions and arguments. It shows that when the interests of Ashkenazi Jews conflicted with those of Yemeni Jews – even when they shared a similar background – the "constructive paternalism" of labor leaders always favored Ashkenazi Jews. This conduct stemmed mainly from the rejection of Yemeni Jews on the basis of ethnic differences and from the wish to preserve economic and other strongholds – and not on ideological grounds as Gorny suggests. In adopting the images shaped by the labor movement at the beginning of the 20th century, Gorny, writing in the early 21<sup>st</sup> century, expresses an amazing, almost unbelievable, empathy for the peripheralization of Yemeni Jews in Jewish society.

Henry Wassermann

## How to invent a Jewish Cultural Renaissance in Weimar Germany

During the threescore years and more which have passed since the end of World War II, an interesting change of paradigms has occurred vis-à-vis the integration of Jews in German society. During its first generation or so, articles in the *Year Book of the Leo Baeck Institute*, written mostly by emigré German Jews who had first-hand experience of life in Weimar Germany, emphasized the degree of social integration which had been their lot. But under the impact of a series of still to be examined developments, such as the Yom Kippur War, the growing acceptance of the thesis of G. Scholem concerning the non-existence of a German-Jewish symbiosis (i.e. impossibility of any German-Jewish dialogue), and, primarily, I think, the apotheosis of the murder of European Jewry – an apotheosis also known as The Holocaust or The Shoah – an apotheosis accompanied by an increasingly ritualistic attitude of veneration towards this genocide – a new paradigm emerged, according to which Jews had never really been integrated into German society.

The translation into Hebrew of the highly acclaimed *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany* (1996) by Michael Brenner, which received rave reviews upon its appearance in Germany as well, is a further development in this direction: German Jews of the Weimar period, who were, by and large, a very highly secularized segment of the German bourgeoisie, and were generally indifferent to their Jewish background, as can be observed in hundreds of autobiographies, have here undergone a process of re-Judaization. The self-commendatory words of community

functionaries, on the payroll of the major Jewish communities and organizations, and employed in order to stave off the indifference which most German Jews accorded their communal ties, are taken as the honest truth. The Frankfurt *Lehrhaus* initiated by Franz Rosenzweig, which enjoyed a rather short vogue, is transformed as offering German Jewry a deep and significant spiritual renewal – but without the slightest evidence thereof! Both Buber and Rosenzweig undergo an embarrassingly uncritical apotheosis, as if their handiwork, such as the enigmatic *Star of Redemption* by Rosenzweig, or their eccentric translation of the Scriptures, had played a significant cultural role. Last but not least, the content of the Cultural Renaissance posited – or rather, *invented* – by Brenner is never examined. Much of it was sheer *kitsch*, best exemplified by the hypocritical attitude of Weimar Jewry towards the *Ostjuden*, supposedly adored as emblematic Jews, but who were also deprived of communal rights and despised socially.

John Glucker

## Up to Date

This is an extended form of a more popular review, published in the Hebrew daily *Ha'aretz*, of a new Hebrew translation, with introduction, notes, and a long appendix, of Aristotle's *Poetics*, by Dr. Yoav Rinon. In my review in *Ha'aretz*, I already pointed out some serious mistakes in Greek, in comprehension, and in the little said in this book on historical issues, as well as the translator's excessive dependence on recent secondary literature. In the present article I add a few specimens of Rinon's method of work. I show that he seems to be entirely confused as to the meaning of the term 'manuscript', and often calls a whole ancient work 'a manuscript'. The few things he says about the MS tradition of *Poetics* in his introduction were copied directly – with a few omissions and adaptations – from Lucas' and Bywater's introductions. His comprehension of textual problems is also precarious, to say the least, and is hardly adequate for a translator of a complex text like *Poetics*. I analyse one particularly difficult passage, with a number of *crucis* and a few sentences excised by most editors, to show that Rinon, far from understanding the textual difficulties, simply followed an English translation in forming most of his Hebrew version of that passage. On historical issues, this edition is almost entirely lacking in information, and some of the exceedingly little information given is laconic, not always precise, and often misleading. Rinon's main purpose seems to be to give the Hebrew reader an 'updated *poetics*'. This he does by coining new words for such basic concepts as ποίησις and μῦθος, which may appeal to literary theoreticians, but often miss Aristotle's point; and by basing his general discussion in the long appendix mostly on the

secondary literature published in the last generation, often ignoring things said by Aristotle himself or by some great scholars of the past. I conclude my review with a discussion of the whole idea of being 'up to date' in the humanities, and of the danger involved in such an approach in a field like ancient philosophy.