

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 4, סתיו תשס"ו



העורכים: יוחנן גלוקר, דורון מנדלס, יהודה פרידלנדר

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד בר-גל, משה גיל, איל זמיר,
אסא כשר, ששון סומך, עמנואל סיון, מנחם פרידמן, אלישע קמרון,
זאב רובין, חנה רוזן, משה שוקד, מאיר שטרנברג, דניאל שפרבר

כתובת המערכת: ת"ד 39352, תל אביב 61392

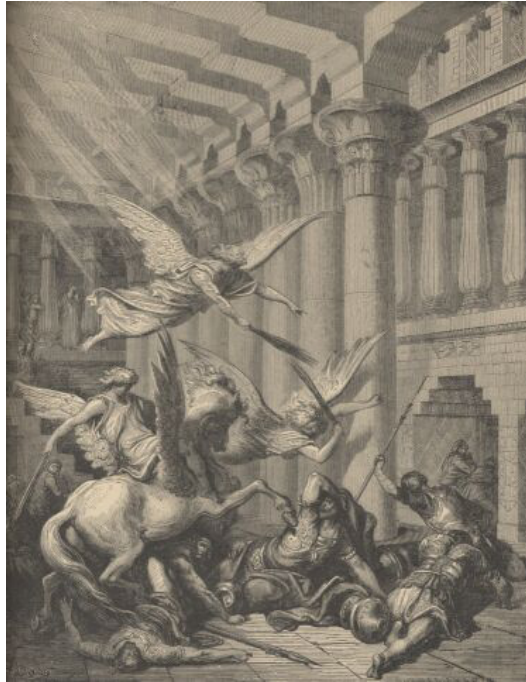
דואר אלקטרוני: katharsis_periodical@yahoo.com

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, 2005



הליודורוס מגורש מאוצר בית המקדש,
גיסטב דורה, 1830-1883
(ראה מאמרו של יוחנן גלוקר)

תוכן העניינים

5	דבר המערכת.....
6	על שלושה ועל ארבעה שמשונה אליעזר
6	1. תעשיית הפרסומים.....
16	2. השלמות למאמרי "למהר שלל חש בז".....
	אלון הראל
	הרהורים ספקניים על אופטימיזם של שופט
22	על ספרו של אהרון ברק.....
	לורנס קפלן
	האם יש אופי מיוחד לאקסיסטנציאליזם היהודי?
52	על ספרו של אפרים מאיר.....
	בלהה ניצן
	התקופה החשמונאית בראי מגילות קומראן
76	על ספרו של חנן אשל.....
	מריו שניידר
	פרטים על חייו של גיבור מיתי: צ'ה גוורה
94	על ספרו של אפרים דוידי.....
	אבשלום לניאדו
	האימפריה הביזנטית בימי הביניים המוקדמים לפי ספר לימוד של
98	האוניברסיטה הפתוחה.....
	אלון קדיש
	הערות על ההיבטים הצבאיים בביוגרפיה של יגאל אלון
119	על ספרה של אניטה שפירא.....

	יוחנן גלוקר
	מזון עשבי מוחץ את השכל
133	על תרגומו של דניאל שוורץ
	מיכאל ברנר
	תגובה למאמר הביקורת של הנרי וסרמן, "כיצד להמציא תחייה
153	תרבותית יהודית בגרמניה של רפובליקת ויימאר"
	הנרי וסרמן
156	תגובה לתגובה
	זיכרון לראשונים: אברהם סולטמן
	בת־שבע אלברט
161	על אברהם סולטמן
	אברהם סולטמן
163	מתולדות ממלכת הצלבנים
169	תוכן גיליונות 1-3

דבר המערכת

בגיליון זה אנו ממשיכים להרחיב את תחומי הביקורת. יש בו לראשונה מאמר העוסק בתיאוריה של המשפט, מאמר הדן בפילוסופיה האקסיסטנציאליסטית היהודית, ומאמר הדן בענייני המגילות הגנוזות על רקען ההיסטורי. בגיליונות הבאים אנו מצפים למאמרים העוסקים בענייני המזרח התיכון, מקרא, פילוסופיה סינית, מדע המדינה, פסיכולוגיה, ועוד שטחים משטחי המחקר במדעי הרוח והחברה. אנו עושים ככל יכלתנו לשמור על שני העקרונות שבבסיס כתב העת שלנו: ביקורת יסודית של מומחים בשטחים השונים, וללא מורא או משוא פנים.

המדור "על שלושה ועל ארבעה" זכה לכמה וכמה תגובות נלהבות, גם מכמה מן המקורבים לקתריסט וגם מאנשים מכל שכבות הציבור, ביניהם אלו שאינם אנשי אוניברסיטה. בגיליון זה מופיע באותו מדור מאמר נוסף מאת שמשונה אליעזר, והשלמות למאמרה הקודם. אנו מקוים להמשיך מדור זה במאמריהם של מחברים אחרים בגיליונות הבאים. כן חזרנו בגיליון זה ל"פנינים" ונוסיף לפרסמן בהמשך.

גם בגיליון זה מתפרסמת תגובתו של מבוקר על מאמר ביקורת על ספרו, ותגובה לתגובתו מאת המבקר. אנו חוזרים ואומרים כי התגובות והויכוח הם חלק מהותי של תהליך הביקורת, ונשמח לפרסם תגובות למאמרים בקתריסט גם בעתיד.

כתב העת קתריסט מצוי כבר בעשרות ספריות אקדמיות ועירוניות בארץ, ומספר הולך וגדל של ספריות מדעיות בעולם החל לרכוש אותו. כן החל כתב העת למשוך את תשומת לב אמצעי התקשורת בישראל.

אנו ממשיכים.

על שלושה ועל ארבעה

שמשונה אליעזר

1. תעשיית הפרסומים

בראיון לעיתונות הצהיר דוכרה של אוניברסיטה ישראלית כי לוועדות מינויים יש קריטריונים ברורים להערכת המועמדים למינוי או לקידום: רמה מחקרית וכמות הפרסומים. אם הרמה המחקרית אינה זהה לכמות הפרסומים, כיצד על הוועדה להעריך אותה? האם אמנם מדובר באיכות שאינה זהה לכמות? כמות, כמובן, קל לשפוט: סופרים את העמודים, ואם יש צורך בכך, גם את סימני הדפוס. אבל איך מעריכים איכות של מחקר? והאם באמת שיקולי האיכות מובאים היום בחשבון?

לשאלה האחרונה יש לי תשובה. כמעט בכל ועדה למינויים וקידומים במדעי הרוח, המחסום הראשון שעל המועמד לעבור הוא הכמות. באוניברסיטה אחת, לפחות, קיימת זה שנים המלצת הסנאט ולפיה יש לדרוש מכל מועמד למינוי או לקידום מספר מינימלי של פרסומים, שלא נכללו בשלב הקודם: למשל, לדרגת מרצה – דוקטורט וספר, או שלושה מאמרים; לדרגת מרצה בכיר – ספר חדש ושלושה מאמרים חדשים, או, אם אין ספר, שמונה מאמרים חדשים – וכיוצא באלה. מכאן, שבשלב המכריע – בהחלטה אם לפתוח בהליכים או לא – הגורם הראשון הקובע הוא הכמות. רק לאחר מכן – לאחר שהובטח שהמועמד "עבר את מחסום" הכמות – רשאית הוועדה לדון גם במעמדן של הבמות שבהן יצאו הפרסומים לאור – ועדיין לא באיכותם המדעית: על כך בהמשך.

אגב, ברוב האוניברסיטות לא מתחשבים, בהליכי המינוי, בעבודת הדוקטור שפורסמה כספר בהוצאה מדעית ועברה שיפוט של מומחים, שאינם בהכרח – ולעתים קרובות אינם כלל – זהים לשופטי

הדוקטורט. והרי אחת הדרישות המסורתיות מדוקטורט היא שהעבודה תהווה תרומה מקורית למחקר ותהיה ראויה להתפרסם כספר מדעי. ועוד, בדרך כלל השיפוט של קוראי דוקטורט אינו זהה לשיפוט של קוראי ספר המוגש להוצאה (גם אם חלקם היו משופטי הדוקטורט); וגם הכותב עצמו, לאחר שקיבל תואר דוקטור, מעבד את עבודתו וכותב חלקים ממנה מחדש לפני שישלח את הספר לפרסום. גם בעניין זה, כברבים אחרים, פוגעת הגישה הביורוקרטית במדע. שכן, אם הדוקטורט הוא תרומה למדע, ואם הנוסח שהוגש לדפוס הוא נוסח מתוקן ומשופר, מדוע ידחה הכותב את פרסומו לפחות עד שיקבל קביעות בעבודתו באוניברסיטה (כיוון שפרסום הדוקטורט "לא נחשב" בוועדות המינויים, ורק מי שיש לו כבר קביעות יכול להרשות לעצמו את "המתרות" של פרסום שלא יסייע למינוי)?

נכון: גם בשנים קודמות כבר היה כל מינוי וקידום מותנה במספר מסוים של פרסומים – ושל פרסומים מאז המינוי האחרון. גם אז, מה שכבר "הובא בחשבון" במינוי האחרון נחשב – בז'רגון הביורוקרטי – ל"שוף". ומה אם מדובר בספר או במאמר שפתח תקופה חדשה או שינה את פני המחקר, ועדיין קוראים אותו חוקרים ותלמידים בכל העולם? בעולם המדע הוא חי וקיים, אך בעולם הביורוקרטיה האקדמית כבר עלה באש.

אך לפחות ניתן לומר, שעד לפני שנים אחדות היה זה בסמכותה של הוועדה להחליט מה וכמה הם הפרסומים (שעדיין לא "נשרפו") המצדיקים פתיחת הליכים. היום כבר יש באוניברסיטות השונות המלצות פקולטה או סנאט – או סתם "תורה שבעל פה" העוברת מוועדה לוועדה – ולפיהן יש הכרח בל יעבור במספר מינימלי של פרסומים שבלעדיו אסור לפתוח בהליכים. לעתים נדרשות הוועדות גם להתחשב במספרי עמודים. מאמר של פחות מחמישה עשר עמודים – גם אם חידש חידושים מפליגים ואפילו מהפכניים – אינו נחשב, ואילו אם יש בו יותר משלושים עמודים – גם אם משמעות הדבר היא שלפנינו מאמר השוה בערכו לספר קצר – אין הדבר מעלה או מוריד. מה שהיה פעם נתון לשיקוליה של הוועדה המקצועית, היום כבר הופקע מרשותה, ועליה לדון, לפני שתמליץ על עצם פתיחת ההליכים, בראש ובראשונה בכמות.

ואף אם בכמות עסקינן, האם דינו של מאמר בן מאה עמודים, הכולל ניתוח מפורט של נתונים שחלקם חדש לחלוטין לעולם המחקר (למשל, טכסטים ומסמכים ארכיוניים שלא פורסמו עד כה מכתבי היד, או ממצאים ארכיאולוגיים חדשים), או המפתח באריכות תיזה חדשנית שתשנה את פני המחקר – מאמר שלפני כמאה שנה היה מתפרסם כספרון בזכות עצמו – כדין מאמר בן עשרים עמודים שאינו אלא חלק מוויכוח המתנהל זה שנים בין חוקרים בדבר פירושו של שיר אחד או של סוגיה היסטורית אחת, וכל מה שהוא מחדש אינו אלא עוד טיעון לכאן או לכאן בעניין שכבר דשים בו זה שנים? אוסיף שיש גם לא מעט מאמרים – בעלי מספר העמודים "הרצוי" – שאינם אלא "מיחזור" בשפה אחת של מאמר שכבר פורסם בשפה אחרת. לעתים מצאתי ברשימת פרסומים את אותו מאמר או ספר בעברית, אנגלית וצרפתית – והדבר אינו נאמר. יש כאן אפוא שלושה מאמרים או ספרים בשלוש שפות, והרי לך פוריות ורב־צדדיות של ממש! אבל אולי זה אותו ספר או מאמר? אך כאן כבר נכנסנו לשיקולים של איכות – והרי על הוועדות היום לשפוט רק לפי הכמות.

בפרדוקס היווני הידוע, אכילס קל הרגליים לעולם לא ישיג את הצב בתחרות ריצה, כי הצב תמיד יתקדם עוד צעד קטן קדימה. במציאות שלנו, זה כבר אינו פרדוקס, והצב הפך כבר מזמן למהיר הרגליים (ובקרוב לפרופסור מן המניין). במה דברים אמורים? הדרישות למספר מסוים של פרסומים הולכות ועולות משנה לשנה. כתוצאה מכך, גם מי שהובטח לו מינוי או קידום לאחר פרסומם, נאמר, של שישה מאמרים, מוצא את עצמו לפני שוקת שבורה כשכבר פרסם מאמרים אלה. כי בינתיים – אומר לו ראש המחלקה, הדיקאן או הרקטור – שוב העלו את הדרישה לקידום הזה משישה לשמונה מאמרים. במשפט מקובל כי חוק או תקנה אינם חלים רטרואקטיבית.

בבירוקרטיה האקדמית הכול פרוץ ואין תוקף לשום הבטחה. לאחר הדיון בכמות, רשאית הוועדה לדון גם במעמד הבמות שבהן פורסמו הספרים והמאמרים: שוב, לא בדיוק איכות ורמה, אלא מוניטין ומראית העין. גם בעניין זה אין הסכמה אפילו בוועדות של אותו מוסד בדבר ערכם של אותם פרסומים מבחינת מראית העין של "הוצאה יוקרתית", או "כתב עת מבוקר". יש הוצאות – כגון

אוקספורד או פרינסטון – הנחשבות בדרך כלל ליוקרתיות מעל לכל ספק. אך גם בהן יוצאים כבר היום ספרים שרמתם המדעית מוטלת בספק. יש כתבי עת הנחשבים ל"מבוקרים" משום שהם שולחים כל מאמר לקורא או לקוראים מקצועיים. אבל גם כאן אין הסכמה בין וועדות שונות, ולעתים גם בתוך אותה וועדה עצמה בדיונים שונים, בדבר רשימה מוסכמת של כתבי עת כאלה. יתר על כן, גם העובדה שכתב עת שולח מאמרים לקוראים מקצועיים כבר מזמן אינה ערובה לרמתם, שכן העורך יכול לשלוח מאמר, בכוונה, לקורא שהוא יודע מראש מה יהיה שיפוטו: הכול לפי יושרם המדעי של העורך או העורכים. ועוד, אותה וועדה אוניברסיטאית עצמה יכולה להחליט במקרה אחד, שספר שפורסם בהוצאה מדעית מחמירה בגרמניה אינו מספיק, ואילו במקרה אחר, ספר בעברית שפורסם בהוצאה מסחרית די בו לקידום ברמה הגבוהה ביותר – הכול לפי מעמדו וקשריו של המועמד והלחץ המופעל על הוועדה מלמעלה. אינני ממצאה דבר. הדברים ידועים לכל מי שהם בני בית במציאות האקדמית הישראלית. אפשר היה לומר שאותה התחשבות ב"הוצאות יוקרתיות" וב"כתבי עת מבוקרים" היא היא אותה "איכות מחקרית" שדובר אותה אוניברסיטה התייחס אליה. גם את אותה ה"איכות" אפשר "לנפנף", כאמור, כאשר מדובר באיש אשר המלך חפץ ביקרו. את הדרישות החמורות בדבר מקום ההוצאה ומעמדו מציגים בדרך כלל למי שאין לו הקשרים הנכונים. וממילא גם בעניין זה של מעמד הוצאות וכתבי עת יש לנו, כאמור, רק מראית העין. מה שנחשב בוועדה אחת ככתב עת יוקרתי ומבוקר, ייחשב בוועדה אחרת ככתב עת שאינו מספיק לקידום. אני מסיקה מזה כי הוועדה הקובעת אם לפתוח בהליכים או לא רשאית להחליט אך ורק לפי הקריטריונים של הכמות ומראית העין (או של החסות והקשרים), ואילו רמתם האמיתית ואיכותם המדעית של הפרסומים נידונה, במקרה הטוב ביותר, רק לגבי אותם מועמדים שעברו משוכה ראשונה זאת, שהוחלט כבר לפתוח בהליכים לגביהם, ופרסומיהם כבר נשלחו לקוראים. דרך טיפול זאת נותנת עדיפות ברורה, בשלב המכריע, לשרלטן ולכתבן חסר המעצורים, היודעים גם את "כללי המשחק" של מראית העין. החוקר הזהיר, המקדיש לעתים שנים אחדות לספר או מאמר, שיהפוך עם

פרסומו לאחת מאבני היסוד של המחקר באותו מקצוע, ייאלץ לעתים יותר ויותר תכופות להשלים את מחקרו בזמנו החופשי מפקידות בבנק או מהוראה בבית ספר תיכון. השרלטן מהיר העט "כבר היה שם לפניו". הצב השיג את אכילס.

התאוצה ההולכת וגוברת בדרישה לכמות הפרסומים לא נעלמה מעיניהם של מו"לים ממולחים, ומספר הוצאות הספרים וכתבי העת המוכנים לפרסם ספרים ומאמרים מדעיים, או מדעיים למחצה, הולך וגדל בצעדי ענק. כבר לפני למעלה מעשרים שנה אמר לי חוקר גדול בשיחה פרטית, שכמעט כל מאמר שאינו מטומטם לחלוטין או מטורף בראייה ראשונה, סופו שימצא לו אכסניה בכתב עת זה או אחר. היום הפכה הצהרה זאת למציאות המרה. כמעט כל שנה צצות הוצאות וסדרות חדשות המזמינות פרסומים מדעיים, ועולים כפורחים כתבי עת חדשים המפרסמים כמעט כל מאמר הנראה כמדעי ומלומד.

"נראה" הוא כאן מלת מפתח. כדי לעבור את משוכת העורך או המערכת – שלעתים אין בה מומחה לשטח שבו נכתב הספר או המאמר – העיקר הוא מראית העין המדעית. חוץ ממקרים מיוחדים, ההופכים ליותר ויותר נדירים, מה שמשיע בראייה ראשונה על העורכים, שבידם ההחלטה אם לשלוח את הפרסום לקוראים מקצועיים או לדחות אותו על הסף, היא "ההיראות" המדעית של הפרסום: לשון מדעית, ולעתים קרובות הזרזון המדעי האופנתי; הערות שוליים ארוכות, לצורך ושלא לצורך; ביבליוגרפיה מנופחת ו"עדכנית", גם אם המחבר לא השתמש כלל, בגוף העבודה, ברוב הפריטים הכלולים בה – ולעתים קרובות, הזכרה ברורה בהערות ובביבליוגרפיה של חוקרים הנחשבים למובילים, גם כדי להרשים את העורכים, וגם משום שחוקרים אלה עלולים לשמש כקוראים מקצועיים.

כבר ראיתי מאמרים שבהם נכללו בהערות ובביבליוגרפיה ספרים ומאמרים שלא יתכן שהכותב קרא אותם, ואפשר להראות בסבירות גבוהה שהעתיק אותם ממקור אחר. שכן לעתים מופיע שם הספר או המחבר בשגיאה שכבר נפלה באחד הפרסומים שהשתמש בהם (והעתיק מהם את פרטי הספר או המאמר בלי לבדוק). לעיתים, טעה

הכותב בעצם נושאו של ספר או מאמר שהתייחס אליו, סתם משום שלא הבין את משמעות הכותרת שמצא בביבליוגרפיה במקום אחר, ולא טרח לבדוק במה עוסק המאמר או הספר עצמו. לעתים גם מצטט הכותב מאמר בלשון שידוע לכל מי שמכיר אותו שאינו שולט בה. יש היום כמעט אין סוף ביבליוגרפיות, כתבי עת ביבליוגרפיים, ואתרי אינטרנט, שמהם יכול כל מי שרוצה להעתיק – ושוב, לעתים עם השגיאות שכבר חלו בהם – מספר גדול ככל האפשר של שמות פרסומים בשטחים שונים, ולהציג את התוצאות כפרי חיפושיו החרוצים. תופעות מעין אלה כבר הוקעו בכמה ממאמרי הביקורת ב*קתדסיס* ובכתבי עת אחרים הידועים לקורא העברי.

הוסיפו לזה גם את השימוש בהכללות חובקות זרועות עולם, המשאירות בלב הקורא שאינו איש המקצוע את הרושם שהכותב הוא מומחה דגול לשטחים רבים ככל האפשר, והכללותיו מעידות על שלטון ללא מצרים בעולם ומלואו, או לפחות בנתחים גדולים של עולם ומלואו.

העולה מכל מה שאמרתי עד כה – ואני חוזרת על כך ליתר ברור – הוא כי בשלב הגורלי שבו נקבע אם יש בכלל מקום לפתוח בהליכי מינוי או קידום באוניברסיטה, אין לאיכות המחקרית האמיתית דריסת רגל. מי שהשלטונות חפצים ביקרו, גם ספר גרוע בהוצאה מסחרית, שאיש לא יחשוד בה בהקפדה על רמה מדעית, ייחשב כפרסום נאות שדי בו לקידום בכל הדרגות. לגבי האחרים, שלא התמזל מזלם, מה שקובע בשלב מוקדם זה של עצם האפשרות לפתוח בטיפול במינויים או בהעלאתם בדרגה (ולעיתים האפשרות השנייה היא פיטורין) הוא מראית העין והכמות, ורק הן. אמור מעתה, ניתן כאן יתרון ברור ומובנה לשרלטן, לגרפומן, לחוקר הדילטנטי וחסר המעצורים, ולקרייריסט חסר המצפון, על פני החוקר הרציני, האחראי, המדקדק עם עצמו, הבודק כל פרט, המכשיר את עצמו לכל מה שמחקרו דורש – וסופו בשיטה הנוכחית שיפשוט נבלות בשוק.

ובכל זאת, מה על האיכות? כבר ראינו שבשלב המכריע, מה שאולי נקרא איכות אינו אלא מראית העין המבוססת על המוניטין החיצוניים שיש להוצאה או לכתב עת. בשלב השני – שבו כבר הוחלט לפתוח בהליכים לגבי אותם מועמדים שעברו את המשוכה הראשונה – פונה

הוועדה לקוראים מקצועיים באוניברסיטה ומחוצה לה. כאן המטרה המוצהרת היא שאותם אנשי מקצוע יחוו את דעתם על איכותם של הפרסומים, רמתם המדעית, ותרומתם למחקר. גם כאן, ניתן לשלוח את הפרסומים לחוקרים שאינם בדיוק ברי סמכא, אם כי מבחינה רשמית הם אנשי המקצוע, והוועדה יכולה לנבא מראש מה יגידו. אך נניח שאמנם שלחה הוועדה את הפרסומים שכבר עברו את המכשול הראשון והמכריע לקוראים שהם באמת בעלי מקצוע וברי סמכא ואין לנבא מה יכתבו. הרי גם כאן עדיין מדובר רק בפרסומיהם של אלה שהוועדה שוכנעה – ואני חוזרת, לפי קריטריונים שהציבה לפניה האוניברסיטה עצמה – בכמותם הנאותה ובמעמדן למראית העין של הבמות שבהם פורסמו. כמה חוקרים רציניים, זהירים, יסודיים ובעלי מצפון מדעי כבר "יצאו מן המירוץ", ועל הקוראים המקצועיים מוטל עתה רק לבחור בין השרלטנים והקרייריסטים השונים. בדרך כלל – בין היתר בגלל רפיסותם של הרבה אנשי אקדמיה ונטייתם לא "ללכת נגד הרוח" – לא יאמר אף קורא מקצועי כי אף אחד מן המועמדים אינו ראוי למינוי וכי יש לפתוח בהליכים חדשים. בדרך כלל – ואני מדברת מניסיון מסוים – גם לא תפנינה הוועדות לקוראים מחמירים שיש "סיכון" שיציעו לפסול את כל המועמדים ולפתוח בהליכים חדשים.

הקורא שאינו בן בית במסתורי האוניברסיטות וועדותיהן ישאל, בודאי, האם זה המצב לאמיתו, "כל התמונה"? האם לא מתמנים, ועולים בדרגה, גם חוקרים טובים, מצויינים ומעולים? כן, גם אנשים טובים מתמנים, מקבלים קביעות, ועולים בדרגה – אם כי מספרם הולך ופוחת לעומת מספר השרלטנים זריזי העט וחסרי המצפון, הנכונים תמיד לעשות רצון קונם בשמחה ולקצור ברינה את פירות שרלטנותם. ברוב המקרים, כאשר מתמנה היום חוקר טוב למשרה באוניברסיטה, מקבל קביעות ועולה בסולם הדרגות, אין זאת משום שהשיקול הראשון והעיקרי של הוועדות הוא איכותו המדעית כחוקר. ברוב המקרים, אותו חוקר, שהוא איש מדע של ממש, גם עמד בלחץ הגובר והולך לכמות פרסומים, ולעתים קרובות מדי היה עליו "להתפשר עם המציאות" ולסיים מאמרים במהירות שלא היה נוקט לולא אותו לחץ. לא פעם ולא עשר פעמים אמרו לי חוקרים צעירים

משהו מעין: "אילו לא היה עלי הלחץ הנורא לפרסם עוד ועוד, הייתי יושב ובודק את כל פרטי המאמר ביתר דיוק והגינות מדעית, מתקן, מוסיף ומשפר. אך מה לעשות? עלי לייצר מהר ככל האפשר מספר גדול יותר ויותר של מאמרים, גם כדי לעמוד במכסה הנדרשת, וגם כדי להתחרות באחרים, המפרסמים מאמרים בקצב של מכונה. אינני אוהב מצב זה, ואיני מרגיש שלם עם עצמי – אך אם לא אשרוד באוניברסיטה, כמעט ולא יהיו לי תנאים של ממש למחקר". משמעות דברים אלה ברורה: הדרישה למכסות של פרסומים, וההעדפה השכיחה הניתנת במינוריים וקידומים למי שפרסם את מספר המאמרים הגדול ביותר, תהיה איכותם אשר תהיה – כל אלה כופים גם על חוקרים זהירים ובעלי מצפון מדעי "לשכוח" את הזהירות, "לשים בסוגריים" את המצפון, ולהצטרף לאותו "קו ייצור" שטחי וחסר משמעות מדעית שהאחרים, הקרייריסטים חסרי הזהירות והמצפון, בני בית בו. אותה הדגשה אווילית של מספר הפרסומים כקנה המידה הבסיסי, גם למינוי וקידום (ולעתים, לעצם המשך עבודתו של החוקר הצעיר באוניברסיטה – או לפיטוריו משום שלא פרסם דיו), וגם לברירה, בשלב הראשון של דיוני וועדה, בין מועמדים שונים, גוררת את הדרישה (לעתים מובלעת ולעתים אף מפורשת) מחוקרים צעירים ורציניים – ובעיקר מאלה שעדיין לא זכו לקידום – להזניח את קני המידה המדעיים שהם אמונים עליהם ולפרסם במהירות הבזק מאמרים שטחיים, שלעתים קרובות אין הם אלא בגדר הערות שוליים, לכל היותר, למחקר מדעי של ממש. "כולם מחפפים – אז גם אתה תחפף". כך נהנה השרלטן מן השיטה ש"נתפרה עליו", והחוקר הרציני ובעל המצפון המדעי מתייסר וממשיך לייצר במהירות המים של שוליית הקוסם, למרות חינוכו ועקרונותיו המדעיים.

השיטה מגדלת ומרוממת אפוא את החוקרים הגרועים, המלומדים למראית העין, שבבוא הזמן יקימו תלמידים גרועים מהם, שגם הם יפרסמו עוד ועוד מאמרים שטחיים וחסרי משמעות – או טועים ומטעים – לתפארת מדינת ישראל. החוקרים שהם אנשי מדע של ממש ובעלי מצפון ואחריות נאלצים – מאולצים – לעשות שקר בנפשם יום יום, שעה שעה, כדי לשרוד בתנאי המחקר שהאוניברסיטה מעניקה לחברי הסגל שלה. יש כבר חוקרים

רציניים – ואני מכירה אחדים מהם – שפרשו מן האוניברסיטה מבחירתם ומצאו להם עבודה אחרת, כדי שיוכלו לעסוק במחקרם בזהירות, בדקדקנות ובקצב הראוי לו, ללא לחץ ואונס. כך הפסידה האוניברסיטה, בגלל הדרישה האווילית לכמות הולכת וגדלה של פרסומים, כמה מטובי חוקריה; וכמה שרלטנים, המשחיתים את עצמם, את סביבתם, את תלמידיהם וכל חלקה טובה, מצאו בה את מקומם. על טיב כמה מספריהם ומאמריהם של "חוקרים" כאלה יכול הקורא לעמוד במאמרים אחדים בקתדרטיס ובכמה ממאמרי הביקורת הכלולים ברשימה הביבליוגרפית בגיליון הראשון.

כדרכי, אוסיף עוד כמה פרטים מעניינים ומביכים. בפקולטות למדעי הרוח והחברה דורשות וועדות המינויים, לפחות בשלבים אחדים של הקידום, גם ספר או שניים. והנה התברר לי שות"ת, המתגמלת את האוניברסיטות גם לפי מספר הפרסומים של חברי הסגל, אינה מתחשבת כלל בספרים, אלא רק במאמרים. ברור שהליך זה – כהרבה הליכים בתקצוב האוניברסיטות – נובע ממצב הדברים במדעי הטבע והטכנולוגיה של היום, שבהם גם מאמר המבוסס על הרצאה בכנס כבר התיישן בחלקו עד שפורסם. במקצועות אלה ספרים הם בעיקר ספרי לימוד ושימוש, וגם אותם יש לעדכן לעתים תכופות ככל האפשר. במדעי הרוח יש ספרים ומאמרים שפורסמו לפני חמישים ומאה שנה, וגם אם יש בהם פרטים שניתן לעדכנם (ואכן עושים זאת במהדורות חדשות) לא נס ליחם. במחקרי מצאתי לעתים קרובות, שספר רציני שפורסם לפני כמאה שנה ויותר יש בו עדיין היום יותר ממה שמצאתי בהרבה ספרים חדשים.

עוד השפעה של מדעי הטבע, שיתכן שתישמע כבדיחה, אך היא מבוססת על מעשה שהיה, היא מספר המחברים. סיפר לי מי שהיה דיקאן פקולטה למדעי הרוח, כי בשיחה עם נשיא האוניברסיטה (איש מדעי הטבע) אמר לו הנשיא: "אתם במדעי הרוח מפרסמים מאמרים בשמו של כותב אחד או שניים, ודבר זה מונע מאתנו עוד תמיכה של ות"ת. במדעי הטבע, רוב המאמרים נושאים את שמותיהם של ארבעה, חמישה, ואפילו תשעה מחברים. ות"ת מחשיב מאמר כזה כאילו היה מאמר נפרד של כל אחד ממחבריו: כאילו היו אלה ארבעה, חמישה או תשעה מאמרים". כל המוסיף גורע.

התהליך שניסיתי לתאר כאן בקווים כלליים נמשך בעולם האקדמי הישראלי זה כעשרים שנה, והוא רק הולך ונעשה יותר מכני, יותר גרוע, ויותר אנטי־מדעי בשנים האחרונות. במה האשמה? במה שאני מכנה "שלטון הזחיות והפחד". אם דברים מעין אלה כמעט ואינם נאמרים בציבור – לכל היותר נאמרים כמה מהם, בעיקר כדי לצאת ידי חובה, בישיבות וועדות וסנאטים – הרי זה בגלל זחיותם של הרבה מחברי הסגל הבכירים היושבים בוועדות מכריעות ויודעים בדיוק מה נעשה בהן, אך הרי כבר יש להם תנאי חיים ומחקר נוחים; וכן בגלל פחדם של המורים הזוטרים והמורים בדרגות הביניים להשמיע קול מחאה או ביקורת, פן יבולע להם בקידומם. יתר על כן, ביקורת גלויה ואמיתית של מגמות אנטי־מדעיות כאלה עלולה גם לפגוע בעקיפין במוסדות שבהם מכהנים המבקרים.

אני חוזרת ושואלת: לאור המציאות שתיארתי במאמר זה – וזה, כרגיל, רק "קצה הקרחון" – היכן אותה "מצויינות מדעית" שאנו ממשיכים להתהדר בה?

2. השלמות למאמרי "למהר שלל חש בז"

במאמרי "למהר שלל חש בז" בגיליון 3 של קתריס, עמודים 8-21, ביקרתי את המסחור הגובר והולך של מדעי הרוח, ואת הדרישה לרווחיות הפקולטות והמחלקות.

והנה, בנאום לפני הסטודנטים של הפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת תל-אביב באפריל 2005, במהלך שביתת הסטודנטים במחאה על קיצוצים וסגירת חוגים, אמר להם דיקאן הפקולטה (כפי שדווח בעיתונות):

אנחנו חיים במציאות שיוקית, פוסט-מודרנית. ברגע שהפקולטה תהיה רווחית לא יפגעו בה

אמירה פומבית זאת של נושא תפקיד נכבד באוניברסיטה מעניקה גושפנקה ממסדית לאותה דרישה לרווחיות. (ונאמר לי כי טיעונים דומים נשמעים היום במועצות הפקולטות ובסנאטים למיניהם, וחברי מוסדות אלה מרכינים את ראשם בהכנעה. אלו מהם שאינם שרים "מה יפית", אומרים לכל היותר: "אוי ויי, אבל אין ברירה"). אבל מה היא, בעצם, אותה רווחיות? האומנם התכוון הדיקאן לכך שהמחלקה לספרות יכולה להביא לאוניברסיטה רווחי עתק מפטנטים שהיא מוציאה על מהדורות חדשות של כתבי אורי צבי גרינברג ומיכה יוסף ברדיצ'בסקי? או שהמחלקה לפילוסופיה תביא לאוניברסיטה שלל רב מסדרת הרצאות הפתוחה לציבור על התועלת שמביאה החשיבה הפילוסופית לניהול חברות היי-טק ובתי חולים? הכנסות מפעולות כגון אלה לא תכסינה אפילו את משכורתיהם של המורים בחוג אחד בפקולטה. גם תרומות ייחודיות של נדיבים ומוסדות לפיתוח המחקר בהיסטוריה של דרום ארצות הברית או של ההלכה האיסלאמית יכסו רק חלק קטן מהוצאות המחקר וההוראה בשטחים אלה – וברוב המקרים, ניתנות תרומות כאלה לצורך הקמת קתדרה על שם הנדיב או

המוסד התורם, וקתדרה זאת תפרנס את מי שיבחר להיות ממונה עליה ותממן מפעלי מחקר שלו ושל תלמידיו או כנסים שהוא ממונה עליהם.

לא, הכוונה היא, ככל הנראה, לכך שאם תעמוד הפקולטה בדרישות הכמותיות המחמירות שנוחתות עליה מלמעלה – פרקי זמן מוגבלים לכל תואר ותואר, מספר רב של תלמידים בכל מחלקה וחוג (אך לא מספר העולה על המקסימום שקבעו הביורוקרטים), ועוד כיוצא באלה – תקבל הפקולטה הקצבות נאותות מות"ת, שתכסינה את הוצאותיה.

אך מה היא אותה ות"ת מסתורית? אין היא אלא הוועדה לתכנון ותקצוב של האוניברסיטות מטעם משרד החינוך. בוועדה זאת יושבים הרבה ביורוקרטים, המודיעים לאנשי האוניברסיטה מה הם התקציבים הכוללים (כחלק מתקציב המדינה) שרק במסגרתם הם רשאים לתכנן ולתקצב – ונציגי אוניברסיטות הנכנעים, כדרכם, לדרישותיהם של הביורוקרטים, ומוכנים לחשב כל דבר ודבר במונחים כמותיים בלבד. ובכן, גם אותה רווחיות ות"תית אינה אלא קבלת עולם של תקציבים שקבעו פוליטיקאים ופקידיהם, ואימוץ ללא עוררין של עקרונות השוויון הכמותי, על חשבון הרמה המדעית, בכל שלב ושלב של הלימודים והמחקר. שכן, אם יעזו נציגי האוניברסיטות לערער על תפיסת עולמם הכמותית והתקציבית של הפקידים ואדוניהם הפוליטיקאים, סופם (כך, לפחות, חוששים רובם) שלא ייהנו אפילו מרווחיות מזויפת זו – שהם, כביכול, הממונים עליה מצדדיה האקדמיים. אין לנו אפוא אלא גלגל חוזר, או מעגל סגור: רווחיות דמיונית בחלוקה ה"שוויונית" וה"צודקת" של "העוגה" הממלכתית, תוך ויתור מוחלט על כל עקרונות המדע והמחקר, ועל ההבדלים המהותיים בין שטחי מדע שונים. היכן כאן הרווחיות האמיתית? ובעצם, מדוע נדרוש ממדעי הרוח להביא רווחים כספיים לאוניברסיטה ממקורות חוץ? האם תפקידו של החוג לפילוסופיה או לצרפתית לייצר מוצרי צריכה התואמים את "המציאות השיווקית, הפוסט-מודרנית"? סתם שאלה.

הזכרתי במאמרי את הדרישות לקצר בזמן הדרוש לעבודות לתואר שני ושלישי. והנה עוד תופעה שהחלה להתפשט אצלנו בשנתיים

האחרונות כשריפה בשדה קוצים: הפיכת המסלול הישיר לדוקטורט למסלול המוני הפתוח לכל דכפין.

המסלול הישיר לדוקטורט נועד, עם היווסדו לפני כעשרים שנה, לאפשר למספר מצומצם ביותר של תלמידים מוכשרים במיוחד לתואר השני לעבור לדוקטורט בלי לסיים את המ.א. כשנוסד מסלול זה, נקבעו כללים חמורים ביותר למעבר אליו. לכל תלמיד המועמד למעבר למסלול ישיר זה מינתה הפקולטה וועדת כשירות, המורכבת ממומחים בשטח מחקרו. וועדה זאת דרשה מן המועמד שיקרא וילמד כמות מסוימת של מקורות וספרות משנית, ובחנה אותו בעליפה על ביבליוגרפיה זאת, כשהיא בודקת את יכולתו לא רק "לעכל" את החומר שלמד, אלא גם להוכיח לוועדה שהוא יודע להתמודד עם חומר זה כחוקר. רק מי שעבר את המיון של וועדת הכשירות ובחינת הכשירות – והיו לא מעטים שלא עברו "מחסומים" אלה – המליצה עליו אותה וועדה לפני וועדת הדוקטורטים של הפקולטה למעבר לאותו מסלול ישיר. גם החלטת הוועדה הפקולטתית היתה טעונה אישור של וועדת הסנאט.

היום מעבירים החוגים והמחלקות כל תלמיד לתואר שני היודע לחתום את שמו למסלול ישיר לדוקטורט. יתכן שבאופן רשמי עדיין ממנים וועדת כשירות ועדיין עורכים איזו מין בחינת כשירות – לשם מראית העין. למעשה, הולכים היום התלמידים לתואר שני ונעלמים מן האופק – לא משום שעזבו בהמוניהם את האוניברסיטה, אלא משום שכמעט כולם הפכו במהירות הבזק לתלמידים במסלול הישיר לדוקטורט.

מדוע? כי לתואר השני מוקצבות רק שנתיים, ובמקרים מיוחדים שלוש שנים. לדוקטורט מוקצבות ארבע שנים. הדוקטורט הוא אפוא יותר "רווחי", גם למחלקה ולפקולטה, וגם לאוניברסיטה, הגובה "תקורה" מכל הקצבה של ות"ת לתלמידים לתארים מתקדמים. מספר התלמידים לתואר דוקטור גם נחשב בארצות הברית, שאנו מחקים את כל הנעשה בה ללא שיפוט וללא הבחנה, לסימן לחשיבותה של האוניברסיטה כמוסד של מצוינות מחקרית.

בסופו של תהליך זה – והוא יבוא כהרף עין – יישארו רק תלמידי המ.א. "הטרמינלי" בקבוצת מקבלי התואר השני, ורובם הגדול של

תלמידי המ.א. של היום יהפכו לתלמידי דוקטורט. אני מדגישה: תהליך זה קורה לא משום שהפקולטות הגיעו למסקנה שהתואר השני הוא מיותר, וכי יש לבטלו, מבחינה מדעית – אלא אך ורק משיקולים של אותה רווחיות ות"תית. אין צורך להפעיל את הדמיון שעות נוספות כדי להסיק מכל זה מה יהיה ערכו המדעי של הדוקטורט הישראלי הממוצע במדעי הרוח תוך כמה שנים.

אוסף כאן עוד שיקול מדעי. דווקא בגלל הירידה התלולה ברמת התואר הראשון, שכולם יודעים ומדברים עליה בחדרי חדרים (אבל, כנהוג אצלנו, רק בחדרי חדרים), יש היום צורך מוגבר להחזיר את לימודי התואר השני – לא ה"טרמינלי", אלא המחקרי – כשלב מכריע בהתפתחותו של חוקר צעיר הפוסע את פסיעותיו הראשונות והמכריעות מעמדת התלמיד אל עמדת החוקר המתחיל. אך כאמור, אסור היום לתת לשיקולים "מופשטים ומיושנים" ו"לא רווחיים" מסוג זה להשפיע על המדיניות הגבוהה של מוסדות שתפקידם העיקרי הוא השיווק והרווחיות.

כל התופעות האלה אינן אלא גילויים שונים של הזלזול ההולך וגובר בדרישות המדעיות החמורות למחקר של ממש במדעי הרוח; של חוסר ההתחשבות המוחלט בהבדלים בין הדרישות השונות מן החוקר בשטחי מחקר שונים; ובעיקר של הרפיסות והרכרוכיות האקדמית. בעיני רובם הגדול של מקבלי ההכרעות בעניינים כה חיוניים לעצם קיום הרמה המדעית במדעי הרוח שלנו שוב אין כל ערך למדע ולמחקר כשלעצמם: הם רק אמצעים לביצור מעמדם הכלכלי והחברתי של אותם אנשי האקדמיה, תלמידיהם והמחנפים להם. המעטים המוחים על מגמות מסוכנות אלה בתוך האוניברסיטות ומעלים על דל שפתייהם את שם הרמה המדעית נדחקים לקרן זווית. הם "מסומנים". הם לא יתמנו לוועדות חשובות – וודאי וודאי שלא ייצגו את האוניברסיטה בות"ת או במוסדות אחרים האחראים לחלוקת "השמנת". לכל היותר הם ימחו על כך בעיתונות (במקרים המעטים שבהם האינטרס של העיתון ובעליו סובל מחאות כאלה) – או בקתדרטיס.

בשעת כתיבת דברים אלה, שמעתי כי הרקטור של אחת האוניברסיטות החליט להיות "קתולי יותר מן האפיפיור". הוא הודיע

שיגביל בעתיד הקרוב באוניברסיטה שלו את הזמן המוקצב לדוקטורט לשנתיים – אין צורך לומר, ללא כל התחשבות בנושא הדוקטורט ובקשיי המחקר השונים מנושא לנושא: על כך כבר לא מדברים במקומותינו. נכון: הדבר יפגע – בשלב הראשון – בהכנסות מות"ת, שכן על כל תלמיד דוקטורט תקבל מעתה אותה אוניברסיטה רק תגמול של שנתיים. אל פחד. תמורת זה, יקבלו יותר ויותר תלמידים את התואר הראשון בהצטיינות – על מגמה זאת כבר עמדתי ממילא במאמרי בגיליון 3 – וכל מי שקיבל תואר ראשון בציון למעלה מ-70 – כלומר הרוב המכריע – ימשיך באופן אוטומטי במסלול הישיר לדוקטורט. מספר התלמידים לתואר שלישי יעלה בטור גיאומטרי, רמת הדרישות תשאף לאפס – ועוד מעט והגשמנו את האידיאל השווינוני החדש, "דוקטורט לכל אזרח".

אז מדוע כבר לא למכור את כל התארים בכסף? האם לא תהיה זאת הרווחיות בצורתה העקבית ביותר? הנחות, כמובן, לחסרי אמצעים, ומלגות נדיבות למעוטי אמצעים. או שמא כדאי כבר עתה להוסיף למס ההכנסה של כל משפחה אחוזים אחדים של "מס דוקטורט", שממנו תממן האוניברסיטה את מתן התארים לבני אותה משפחה כשיבוא זמנם "ללמוד" לתארים אקדמיים?

אוסף עוד סיפור היסטורי, ששמעתי מחברים יוצאי גרמניה. בגרמניה של סוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים הפך הדוקטורט במדעי הרוח למוצר צריכה המוני. כמעט כל בוגר אוניברסיטה השתדל להוסיף לשמו תואר דוקטור. האוניברסיטות "התפשרו עם המציאות", ורמתן והיקפן של רוב עבודות הדוקטור ירדו פלאים. עבודת הדוקטור הממוצעת במדעי הרוח באותה תקופה היתה בהיקף של 20-40 עמודים, ולעתים קרובות היתה רמתה ירודה מרמתן של עבודות סמינריוניות לתואר שני שהוגשו בישראל בשנות השמונים של המאה העשרים. האוניברסיטות עצמן עמדו על בעיה זו במהרה, ולצורך מינויים להוראה אקדמית הן שיפרו וחיזקו הליך (שהיה קיים כבר קודם לכן) – "האביליטאציון" – בו נדרש מועמד למשרה באוניברסיטה, שכבר יש לו תואר דוקטור, להגיש עוד עבודת מחקר מדעית, בהיקף וברמה נאותים יותר. עבודה זאת בחנו כמה מומחים, ורק אם אישרו אותה היה הכותב יכול להתקבל להוראה

השלמות ל"למהר שלל חש בז"

באוניברסיטה. היתה זאת הודאה בכך שלדוקטורט הגרמני הממוצע כבר לא היה ערך מדעי של ממש, והוא נועד לצריכה המונית ולהספקת התואר "הר דוקטור" ו"פראו דוקטור" לכל דכפין. בשנים שחלפו מאז מלחמת העולם השנייה חלו שינויים ושיפורים בשיטה זאת, והיום רמתו של הדוקטורט הגרמני שוב אינה מה שהיתה לפני כמאה שנה. היינו יכולים ללמוד מניסיון זה, אך כדברי הפילוסוף הגרמני הגל, הדבר היחיד שאנו לומדים מן ההיסטוריה הוא כי אנשים אינם לומדים מן ההיסטוריה. או, כדברי הפילוסוף האמריקני סנטיאנה, מי שאינו לומד מן ההיסטוריה נדון לחזור עליה.

הרהורים ספקניים על אופטימיזם של שופט

אהרן ברק, שופט בחברה דמוקרטית*

I מבוא

בעת קריאת טקסט, מניח לעתים קרובות הקורא את קיומו של ז'אנר אליו משתייך הספר. ספר אפשר שיהיה רומן, ספר אקדמי המשתייך לדיסציפלינה כזו או אחרת, אוטוביוגרפיה, מניפסט, תפילה או דרשה. גם הכותב חפץ לעתים קרובות שספרו ייקרא כספר המשתייך לז'אנר כזה או אחר. זאת ועוד, הצלחתו או כישלונו של המחבר נקבעים לעתים לפי היחס שבין הטקסט לנורמות הקובעות הצלחה או כשלון של טקסט השייך לז'אנר מסוים. ספר אקדמי נמדד על פי המידה בה הוא מצליח לחדש ולבסס את החידושים בהתאם לנורמות החשיבה המקובלות בדיסציפלינה אליה הוא משתייך. אוטוביוגרפיה מצליחה היא אוטוביוגרפיה אשר חושפת אספקטים חדשים ולא מוכרים בעברו של אדם, ממזגת אותם באופן קוהרנטי ומפתחת תובנות חדשות אודות הקשר בין חייו האישיים וחייו המקצועיים של נשוא האוטוביוגרפיה. מניפסט מוצלח הוא טקסט אשר פונה לקהילה כלשהי וממריץ אותה לאמץ דרך פעולה חדשה.

ספרו של השופט אהרן ברק איננו שייך לאף אחד מן הז'אנרים המוכרים הללו, אולם יש בו מרכיבים של כל אחד מהם. הספר עוסק בעיקרו בשאלות הנדונות בדיסציפלינה של תורת המדינה ותורת המשפט, אך הוא אקלקטי מכדי להיות ספר משפטני-מקצועי. גם השופט ברק עצמו מודה במשתמע, בניסונו לאפיין את הספר, כי

* הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, כתר ונבו, 2004.

"אין [בספר] ניסיון שיטתי לכסות תחום מוגדר. יש בו ביטוי להשקפת עולמי השיפוטית. הוא הערכה סוביקטיבית שלי על תפקידי כשופט על רקע המשפט הישראלי. הוא משקף את ניסיון חיי כשופט בבית המשפט העליון."¹ הספר חושף, ללא ספק, טפח מעולמו המקצועי-אינטלקטואלי ולעתים גם האישי של השופט ברק, אך הוא תיאורטי ומופשט מכדי להיחשב כאוטוביוגרפיה אינטלקטואלית. יש בספר מן המרכיבים של מניפסט הקורא לקהילה הישראלית לאמץ סדר יום אזרחי-פוליטי. למרות הלשון המתונה והמדודה יש בספר להט דתי של רפורמטור או אולי אפילו נביא המתכוון בתסכול בחוסר נכונותה של החברה לאמץ את האג'נדה המדינית-אזרחית שלו. אולם הספר ארוך מידי, מורכב מידי ואולי יבש ונוקדני מכדי להיות מניפסט הממריץ את אזרחי ישראל ואולי אף את שופטיה לאמץ אג'נדה זו. הספר מבוסס על רשימה שפורסמה על ידי השופט ברק בכתב העת היוקרתי *Harvard Law Review*.² הספר עשיר ומגוון בתחומי העיסוק שבו. הוא מתאפיין ברוח אופטימיזם מתון, שקול ומדוד – אופטימיזם המאמין בכוחה של התבונה השיפוטית לבנות עולם הרמוני ומאוזן. השופט ברק מוכן להכיר במגוון רחב מאוד של שיקולי מדיניות ושל שיקולים מוסדיים, ערכים תרבותיים, משפטיים, מוסריים, ועוד ועוד, כל עוד נשמרת מכל משמר האמונה הבלתי מעורערת כי מגוון רחב זה איננו מאיים על הוודאות כי ניתן במסגרת המשפט למזג את כל השיקולים הללו אל תוך נוסחת איזון המבטיחה פתרון משפטי הרמוני.³

¹ עמוד 17.

² Aharon Barak, Foreword: A Judge on Judging: The Role of a Supreme Court in a Democracy, *Harvard Law Review* 116 (2002).

³ יש שראו באקלקטיות ובפלורליזם של השופט ברק מכשיר רטורי לחזוק הכוח השיפוטי. כך, למשל, במאמר המתמקד ברטוריקה של השופט ברק, קובע רועי עמית: "האקלקטיזם, המועלה לרמה של תפיסת עולם ממש, מביא לידי קיצוניות את הרצון לנקוט עמדה לא מחויבת. הבחירה היא מתוך מכלול האופציות, ונבחרים רק הרכיבים ה"ראויים" ו"המתאימים" מכל אחת מן האפשרויות. המתכון

המשפטן העוקב אחר הפסיקה הישראלית מכיר היטב את בטחונו המוצק של השופט ברק בכוחו של המשפט. השופט ברק הביע עמדות אלה שוב ושוב הן בספריו והן בפסקי דינו ובספר זה לא ניתן למצוא טעוננים חדשים או עמדות שלא באו לידי ביטוי בעבר.⁴ המפתיע בספר איננו מה שיש בו אלא מה שאין בו. עמדותיו של השופט ברק שנויות במחלוקת קשה. רבים מעמיתיו של השופט ברק – שופטי בית המשפט העליון – הסתייגו בחריפות מביטחונו הבלתי מעורער של השופט ברק באובייקטיביות השיפוטית ובכוחה של הלוגיקה המשפטית. השופטים אלון, חשין ואנגלרד התקיפו שוב ושוב את הנחות היסוד העומדות מאחורי תורת המשפט של השופט ברק.⁵ אלא שהשופט ברק איננו נותן ביטוי בספרו לעוצמת ההתנגדות

המדויק לבחירה האקלקטית אינו ניתן, האופציות נשארות בגדר נעלמים שיתמלאו על פי הנסיבות, על פי האיזון הראוי, שיוצע...” עמית גם סבור כי האקלקטיות של ברק היא מטעה ומגמתית. ראה: רועי עמית, העמדות של (ה)קאנון: הטקסט הברקי כקאנון בהתהוות, עיוני משפט, כא (1) 81, 102.

⁴ השופט ברק הוא כותב פורה ביותר. בצד כתיבת מספר רב של פסקי דין חשובים, כתב השופט ברק שורה ארוכה של ספרים ומאמרים שבהם פרש את משנתו השיפוטית. אלה כוללים, בין היתר, חמישה כרכים של ספרו המונומנטלי *פרשנות במשפט* וכן ספרו על שקול דעת שיפוטי. בעבר ציינו כבר כותבים את התפקידים הרטוריים שממלאת החזרה על ניסוחים דומים. רועי עמית סבור כי החזרה על ניסוחים דומים: “יוצר[ת] את אפקט ה־*déjà vu*, של המוכרות וההכרה. החזרות המרובות, תוך שינויים קלים, משרישות את השימוש בטרמינולוגיה וגורמות לטישוש בסיסי הסמכות של הסדר המסוים.” ראה עמית (הערה 3 לעיל), 97-98.

⁵ כל סטודנט למשפטים מודע היטב לעוצמת ההסתייגות של מקצת מן השופטים לעמדותיו של השופט ברק. במסגרת מאמר זה לא אוכל לעשות צדק לוויכוחים העזים הניטשים בין השופט ברק לשופטים אלון, חשין ואנגלרד. ככלל, שופטים אלה ספקנים יותר ביחס לכוחו של השופט ומסתייגים יותר מהתערבות שיפוטית בהחלטות הרשות המחוקקת והרשות המבצעת. כך, למשל, בבג”צ מס’ 85620/מיעארי ואח’ נגד יו”ר הכנסת ואח’, פ”ד מא(4) 169, 252, קבע השופט אלון: “עם כל הכבוד וההערכה ליכולת ולמאמץ המרובים של בית המשפט לשמור על מידה מרבית של אובייקטיביות ומומחיות בנושא הבא לפניו – כיצד ועל-פי מה יונחה בית המשפט בהפעלת מבחן חוש המומחיות של המשפטן, מבחן שאינו כולל קביעה אובייקטיבית כלשהי? אמנם כן, אין מנוס מלהיזקק לחוש מומחיות זה בדין מדיני נזיקין וחיובים ואף בענייני משפט מינהלי. אך קשה שבעתיים ומאד לא רצוי להיזקק למבחן זה – כשהוא לבדו הוא ואין

של משפטנים בכירים אלה, וקוראי הספר ההדיוטות עלולים לקבל

עמו מבחן נוסף כלשהו – בשאלה מן השאלות הצפות ועולות בנושא שלפנינו, ושהבן השקפות פוליטיות, בעיות חברתיות ואסכולות משפטיות כרוכות ושלובות זו בזו. ודומה עלי, כי לא נפריו אם נאמר, כי המשקל המכריע ישנו דווקא למרכיב הפוליטי והחברתי שבהן, והחלק המשפטי, בעיקרו, נגזר ממרכיב זה ומופעל על פיו...". בבג"צ 1635/90 ז'רד'בסקי נגד ראש הממשלה יצחק שמיר ואח' פ"ד מה(1) 749, 771, שעסק בחוקיותם של הסכמים קואליציוניים, קבע השופט אלון בדעת מיעוט כי: "וכאן שואל השואל: כיצד ישקול בית המשפט, שהמשקל שנתן השלטון לשיקולים הרלוואנטיים והאיוון שנעשה ביניהם אינם ראויים ובלתי סבירים? האם יש בידי בית המשפט הידע והכלים המקצועיים הדרושים לשקילת סבירותו או אי-סבירותו של איוון זה? מה טעם ומה תועלת בכך שאנו מכנים בדיקה זו בשם בדיקת המשפטיות של ניהול תחקירי עריכת מלחמה? וכי השם והכינוי גורמים? מי אנו ומה אנו, מה כוחנו ומה גבורתנו, כשופטים, שנכריע בשאלה פוליטית וצבאית כה מובהקת? הרי אלה נושאים שמעצם מהותם וטיבם רק גופים אחרים ראויים ומיומנים לעסוק בבדיקתם, כגון ועדת חקירה ממלכתית, המורכבת, בנוסף לשופט, ממומחים ובקיאם בדבר. אך אנו, השופטים, אפילו כולנו חכמים וכולנו נבונים, מה לנו ולרזי יציאה למלחמה וכניסה לדיפלומטיה? ולא זו אף זו. חוששני, כי מתוך עיון בכל אותם נושאים ופסקי-דין שעניינם נושאים פוליטיים, צבאיים ומדיניים מובהקים שבהם מכריע חברי, בשימוש בעקרון הסבירות ובמיתחם הסבירות, כי הפעולה השלטונית סבירה היא, ניתן היה להגיע גם למסקנה הפוכה, היינו שהפעולה השלטונית אינה סבירה. ואם כן, הדרא קושיא לדוכתא – מהו קנה המידה הסביר לשימוש בעקרון הסבירות בנושאים כגון אלה? הוא אשר אמרת. לדעתי, בלתי סביר לחלוטין הוא לצפות באופן סביר, כי בית-משפט יבדוק סבירותם של נושאים מעין אלה". בע"א 6024/97 שביט נגד חברא קדישא, פ"ד נג (3) 600, 646, הסתייג השופט אנגלרד מן השימוש של השופט ברק במבחני "סבירות" "איוון האינטרסים" וקבע כי: "שאלתי את עצמי אם אמנם זה מתפקידו של בית-משפט לקבוע את הגבולות ה'לגיטימיים' של רגישותו של ציבור מאמינים בכלל, ושל ציבור שומרי תורה ומצוות, בפרט. יתרה מזו, תחמת תחומי הרגישות ה'סבירים' מושתתת במידה מכרעת על השקפה סובייקטיבית, כפי שמוכיחים חילוקי-הדעות בין השופטים, בינם לבין עצמם." כמו כן, באותו פסק דין, בעמוד 638, קובע השופט כי: "בית-משפט זה הכריע בעבר במחלוקות דומות על-פי דרך האיוון של עקרונות יסוד, תוך כדי ניסיון להחיל מבחן של סבירות על רגשותיהם ההדדיים של בעלי-הדין. אומר מיד, כי לטעמי בעניין של אמונות ודעות אין כלל אפשרות למדוד את רגשותיהם של בני-אדם על-פי מבחן אובייקטיבי של סבירות. לפנינו תחום השקפתי המתרכז סביב סמלים, שמידת מרכזיותם בחיי האנשים אינה יכולה להימדד לפי קנה-מידה חיצוני של סבירות. כל קביעה בדבר מידת הסבירות של סמל כלשהו תהיה בהכרח ביטוי לסולם ערכים סובייקטיבי. יתרה מזו, מעמדו של סמל מסוים בחברה נתונה אינו בהכרח קבוע לאורך זמן."

את הרושם השגוי כי עמדותיו של השופט ברק הן העמדות של עולם המשפט בכלל.⁶ השופט ברק איננו מוכן להכיר גם בקיומם של שורה ארוכה של תיאורטיקנים והוגי דעות המתבוננים באורח ציני במשפט ככלי לשימור יחסי כוח חברתיים ומעמדיים או ככלי לשמירה ולהגנה על אינטרסים סקטוריאליים כאלה ואחרים, ומסרב להתמודד חזיתית עם הטיעונים המטילים ספק בניטרליות ובאובייקטיביות השיפוטית. מצער במיוחד כי השופט ברק מתעלם מביקורת נוקבת וחשובה אשר פורסמה עוד בשנות השמונים על ספרו הראשון בנושא שיקול הדעת השיפוטי, והוא חוזר בספרו זה על מקצת התזות אשר נבחנו כבר באופן בקורתי בעבר.⁷

האופטימיזם של השופט ברק בנוגע לכוחו של המשפט נשען על שני סוגי טיעונים. סוג אחד של טיעונים מבוסס על מעמדו הייחודי של השופט – מעמד המיועד להבטיח את האובייקטיביות השיפוטית. סוג אחר מבוסס על אמונה בדבר כוחו של ההיגיון המשפטי – כוח הנסמך על כלי החשיבה המשפטיים, כמו איזון ערכים ופרשנות תכליתית. השילוב של שופט החופשי מכבלים מוסדיים סקטוריאליים, כמו גם מאידיאולוגיות פוליטיות, עם כלי הניתוח האנליטי המשפטי מבטיחים את הלגיטימיות של הפעלת שיקול הדעת השיפוטי. כוחו של המשפט הוא לפיכך באינטגרציה בין שופט (הנהנה מעצמאות מוסדית ומאי תלות אידיאולוגית) לבין חשיבה משפטית (המבוססת על כלי ההיגיון המשפטי). במסגרת ביקורת זו אבחן רק שתיים מבין הטענות הרבות שבהן משתמש השופט ברק כדי לבסס את האופטימיזם הבלתי מעורער לגבי כוחה של התבונה המשפטנית: האובייקטיביות השיפוטית ונוסחת האיזון. כישלון

⁶ רושם שגוי זה עלול להתחזק לאור העובדה שהשופט ברק מצטט שוב ושוב את יריביו המרכזיים בבית המשפט העליון דווקא בהקשרים שבהם הוא מסכים עם עמדתם. כך, למשל, מצטט השופט ברק בהסכמה את יריבו המרכזי, השופט אלון. ראה למשל עמודים 58-157, 180, 240.

⁷ ראה חיים גנוז, שיקול דעת שיפוטי לאהרן ברק, *משפטים* י"ח 509 (תשמ"ט).

הרהורים ספקניים על אופטימיזם של שופט

הניסיון של השופט ברק לבסס את אפשרות האובייקטיביות השיפוטית, ואפילו את רציונה, כמו גם הכשלים באנליזה של המושג "איזון ערכים", מעוררים ספק בצדקת האופטימיזם הנאור של השופט ברק ובאמונתו הבלתי מעורערת בכוחה של האינטגרציה בין השופט לתבונה השיפוטית. סעיף II סוקר בקצרה מקצת מן התזות המרכזיות של הספר, סעיף III בוחן באורח ביקורתי את מושג האובייקטיביות השיפוטית, וסעיף IV בוחן את מגבלות נוסחת האיזון של השופט ברק.



משפט שלמה, מתוך כתב יד של סידור תפילה, צרפת, המאה הי"ג.
נדפס ברשותם האדיבה של הממונים על הספרייה הבריטית, לונדון.
The Judgement of King Solomon, from a Hebrew prayer-book,
France, Thirteenth Century. British Library manuscript ADD 1163
f518a. By permission of the British Library.

II שופט בחברה דמוקרטית

הספר *שופט בחברה דמוקרטית* נכתב על ידי שופט עם שליחות שיפוטית. הוא בוחן את תפקידו של השופט לאור ניסיון עשיר ומגוון של הכותב. הספר רווי לפיכך בדוגמאות הלקוחות מניסיונו העשיר של השופט ברק. אף שהספר בוחן סוגיות מופשטות מתחומים שונים ומגוונים כפילוסופיה פוליטית, מדע המדינה, פילוסופיה של המשפט ועוד, הוא תמיד חוזר לבחון את האופן בו הסוגיות הללו קורמות עור וגידים בעולמו של השופט המתחבט בהכרעה שיפוטית זו או אחרת. הספר נחלק לשלושה שערים. השער הראשון עוסק בתפקיד השופט; השער השני עוסק באמצעים להגשמת התפקיד השיפוטי, והשער השלישי עוסק ביחס בין השופט ורשויות השלטון האחרות. אלא שתחת כותרות רחבות אלה דן השופט ברק בכל סוגיה מרכזית בתאוריה פוליטית, תאוריה חוקתית, פילוסופיה של המשפט ואפילו תורת המוסר. יתר על כן, השופט ברק איננו מסתפק בדיון תיאורטי בשלל השאלות הללו אלא עוסק גם באופן מפורט בדרך בה יש ליישם את התובנות הכלליות הללו בהקשר הישראלי.

במרכז הספר עומדים תפקידי השופט, כאשר הדגש הוא על שני תפקידים מרכזיים: "גישור על הפער שבין המשפט למציאות (הכולל התאמה של הנורמות המשפטיות לנסיבות החיים המשתנות) והגנה על החוקה."⁸ כדי לממש את שני התפקידים הללו חייבת המערכת המשפטית להעניק לשופט שיקול דעת. רק בהינתן שיקול דעת יכול השופט לממש את שני התפקידים השיפוטיים המרכזיים העומדים במרכז ספר זה.

שיקול דעת הוא מושג מרכזי בתורת המשפט. על פי העמדה הפוזיטיביסטית הקלאסית אותה מאמץ השופט ברק, ההחלטות השיפוטיות נחלקות לשתיים: "החלטות קלות" ו"החלטות קשות".

⁸ עמוד 21.

ההחלטות הקלות הן החלטות בהן "פרשנות הדין מובילה למקרה אחד ויחיד בלא שנתון לשופט שיקול דעת בפעילותו הפרשנית."⁹ החלטות או מקרים קשים הם מקרים בהם הפרשנות של המקורות המשפטיים המחייבים איננה מובילה להחלטה אחת. במקרים הקשים, המקרים בהם יש לשופט שיקול דעת שיפוטי, "ניתן לשופט הכוח לבחור בין שתי חלופות או יותר כאשר כל אחת מהחלופות היא במסגרת הדין."¹⁰ מעובדת קיומו של שיקול דעת שיפוטי לא נובע כי כל החלטה שיפוטית היא אפשרית. שיקול הדעת השיפוטי מאפשר בחירה בין חלופות אחדות, לעתים מעטות ולעתים רבות. אך גם בהינתן שיקול דעת שיפוטי לא כל הכרעה שיפוטית מותרת על פי הדין.¹¹

אם אכן (כפי שגורס השופט ברק) המקורות המשפטיים המחייבים את השופט אינם קובעים תוצאה משפטית יחידה, מהו מקור סמכות ההחלטה של השופט? אם ההחלטה השיפוטית איננה נקבעת באופן חד משמעי על בסיס המקורות המשפטיים הקיימים, מדוע לתת לשופטים דווקא ולא למחוקקים הנבחרים את סמכות ההחלטה? מדוע שיקול הדעת של השופט חשוב יותר משיקול הדעת של הדיוט? ספרו של השופט ברק נועד להשיב על שאלה זו בדיוק. דרך בחינת האופן בו על השופט לממש את שיקול הדעת השיפוטי מנסה השופט ברק לבסס את הלגיטימציה של הפעלת שיקול הדעת השיפוטי. לגיטימציה זו נשענת על אי התלות של השופט המבטיחה אובייקטיביות ועל הכלים האנליטיים שמעמידה לרשותו השיטה

⁹ עמוד 24.

¹⁰ עמוד 29.

¹¹ השאלה האם לשופטים יש שיקול דעת שיפוטי היא כמובן שאלה מרכזית בתורת המשפט. הוויכוח המודרני סביב שאלה זו ניטש בין ה.ל.א. הארט בספרו הקלאסי (H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press), המאמין בקיומו של שיקול דעת שיפוטי, לבין רונלד דבורקין בספרו: Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Duckworth & Company, 1977), המנסה לבסס את הטענה כי אין שיקול דעת כזה.

המשפטית: פרשנות תכליתית (פרשנות המבקשת "לתת ללשון החוק אותו מובן שהיא סובלת, והמגשים יותר מכל מובן אחר את תכליתו של החוק),¹² איזון אינטרסים, מושגי שסתום כגון "סבירות", "בדרך מקובלת ובתום לב" ועוד ועוד. בהינתן כלים אלה יכול השופט להפעיל את שיקול הדעת שלו באופן מושכל לצורך השגת שתי התכליות השיפוטיות: גישור על הפער בין המשפט למציאות החברתית, דהיינו התאמת המשפט לנסיבות החיים המשתנות, וכן הגנה על החוקה ועל ערכיה.

השופט ברק מסיים את ספרו בדיון בשאלה המטרידה אותו יותר מכל: מיהו "שופט טוב"?¹³ לדעתו, "שופט טוב הוא שופט, אשר במסגרת האפשרויות הלגיטימיות העומדות בפניו קובע דין אשר יותר מכל דין אחר שהוסמך לקבוע, מגשר באופן אופטימאלי על הפער בין משפט לחיים ומגן באופן אופטימאלי על החוקה וערכיה. בהיעדר אמצעים הוא בוחן אם ניתן ליצור אמצעים חדשים, אשר בעזרתם הוא יגשים את תפקידו."¹⁴ לאחר הדיון התיאורטי בדבר השופט הטוב מרשה לעצמו השופט ברק לסיים בנימה אישית ונוגעת ללב המדגישה את הייחוד בתפקיד השיפוטי, תפקיד שהוא "שירות ולא שררה"; משרה שהיא "שליחות ו"אורח חיים"; שליחות המלווה בחרדה גדולה משום התחושה כי: "כשאני יושב לדין אני עומד לדין."¹⁵

III האובייקטיביות השיפוטית

אובייקטיביות נתפשה אצל השופט ברק מאז ומעולם כערך שיפוטי מרכזי. בפסקי הדין ובכתיבתו האקדמית מדגיש השופט ברק הן את חיוניות האובייקטיביות להליך השיפוטי והן את האפשרות להבטיח

¹² עמוד 190.

¹³ עמודים 408-409.

¹⁴ עמוד 408.

¹⁵ עמוד 415.

בפועל שקלא וטרייא משפטי אובייקטיבי.¹⁶ בשער הראשון מפתח השופט ברק את תזת האובייקטיביות וקובע כי: "שיקול הדעת השיפוטי חייב להיות מופעל באופן אובייקטיבי. רק בדרך זו ניתן להבטיח הגינות וסבירות. מושג האובייקטיביות סבוך... אובייקטיביות בהפעלת שיקול הדעת השיפוטי משמעותה הכרעה שיפוטית על פי שיקולים שהם חיצוניים לעמדותיו האישיות של השופט. כאשר שופט מאתר את ערכיה של החברה, עליו לחפש ערכים המשותפים לחברה, גם אם אלה אינם ערכיו שלו. עליו לבטא את שנתפש כמוסרי וצודק על ידי החברה שבה הוא פועל גם אם הדבר לא נתפס כמוסרי וצודק על פי השקפותיו הסובייקטיביות."¹⁷

השופט ברק מאמין כי אובייקטיביות היא קשה להשגה ועם זאת אפשרית ומאפיינת ככלל את ההליך השיפוטי. לדעתו: "האובייקטיביות מעלה דרישה קשה כלפי השופט. דרישה זו לאובייקטיביות מטילה נטל כבד על השופט. עליו להיות מסוגל להבחין בין הרצוי האישי לבין המצוי החברתי. עליו ליצור מחיצה ברורה בין השקפותיו כפרט לבין תפיסותיו כשופט. עליו להיות מסוגל להכיר בכך, שייתכן כי דעותיו האישיות אינן נחלתו של הציבור הרחב. עליו להבדיל הבדל היטב בין ה'אני מאמין' האישי שלו לבין ה'אני מאמין' של האומה."¹⁸ ועם זאת, למרות הקשיים, האובייקטיביות אפשרית ואפילו הכרחית. היא אפשרית הן משום שהשופט נהנה מעצמאות מוסדית "המאפשרת לו להשתחרר מכל לחץ סובייקטיבי" והן משום שהשיפוט איננו מקצוע כי אם "צורת חיים שיש בה ניתוק מהמאבקים החברתיים והפוליטיים; שיש בה הגבלות על חופש הביטוי והתגובה; שיש בה מידה רבה של בדידות

¹⁶ לדיון בתפקידה של האובייקטיביות במשנתו של השופט ברק ראה: יששכר (איסי) רוזן-צבי, האם שופטים הם כבני אדם? כינון דמות השופט בראי כללי הפסלות, *משפט וממשל* כרך ח 6, 49, 63-66 (תשס"ה).

¹⁷ ברק עמוד 41.

¹⁸ עמוד 41-42.

והפנמה. כל אלה מבטיחים כי האובייקטיביות השיפוטית נטועה עמוק בתודעה השיפוטית. לעתים אף אם ירצה השופט לפעול באופן שאינו אובייקטיבי הוא לא יוכל לעשות כן.¹⁹ השופט ברק מוסיף ומספר לנו גם מחוויותיו האישיות ואומר כי: "לא פעם הפעלתי את שיקול דעתי בניגוד להשקפתי האישית ודעותיי הפרטיות. עשיתי זאת שכן במסגרת שיקול הדעת המוגבל שהיה לי... אסור היה לי לפעול על פי דעותי הפרטיות עד כמה שהן שונות מתפיסות היסוד של החברה הישראלית."²⁰

האובייקטיביות כפי שהיא מובנת על-ידי השופט ברק היא אובייקטיביות הנוגעת להליך קבלת ההחלטות השיפוטי. האובייקטיביות איננה מבטיחה תוצאה נכונה או ראויה, אלא תהליך קבלת החלטות שאיננו מוטה על-ידי הלכי רוח או עמדות אישיות של השופט. במובן זה האובייקטיביות אותה מבסס השופט ברק היא אובייקטיביות מוגבלת. עמדתו של השופט ברק מחסנת אותנו מפני הסכנה להיות קרבת לעמדות הסובייקטיביות של השופט, אך חושפת אותנו לסכנה להיות קרבת לעמדות הסובייקטיביות של הצבור. האובייקטיביות של השופט ברק שונה, לפיכך, באופן מהותי מן האובייקטיביות שעליה מדברים הוגי דעות אחרים המעגנים את האובייקטיביות השיפוטית בלוגיקה הפנימית של הפרקטיקה השיפוטית. אואן פיס (Owen Fiss), שהוא המייצג המובהק של עמדה זו, סבור כי האובייקטיביות השיפוטית נשענת על כללים פרוצדוראליים ומתודולוגיים פנימיים בחשיבה המשפטית. כללים אלה אינם מחסנים את השופט מפני טעות אולם הם מחסנים את ההליך השיפוטי מפני הטיות הלב הסובייקטיביות, בין של השופט ובין של הצבור.²¹

¹⁹ עמוד 43.

²⁰ עמוד 45.

²¹ ראה, Owen Fiss, *Objectivity and Interpretation*, in Owen Fiss, *The Law as It Could be*, 149-171 (2003).

תזת האובייקטיביות של השופט ברק נחלקת לשלושה מרכיבים. המרכיב הראשון הוא מרכיב נורמטיבי; האובייקטיביות חיונית למשפט. האובייקטיביות נחוצה משום שהיא "הנותנת לגיטימיות להפעלת שיקול הדעת השיפוטי".²² כמו כן היא נחוצה משום "שרק בדרך זו ניתן להבטיח הגינות וסבירות".²³ המרכיב השני הוא תיאורי; האובייקטיביות, לדעתו של השופט ברק, ניתנת להשגה. השופט מסוגל להבטיח מידה סבירה של אובייקטיביות שיפוטית. אי התלות המוסדית והפוליטית מאפשרת לשופט לנתק את החלטתו משיקולים זרים ואישיים ובכך להבטיח את האובייקטיביות השיפוטית. המרכיב השלישי הוא מרכיב אופרטיבי שיש לו משמעויות משפטיות חשובות. השופט ברק סבור כי כאשר יש קונפליקט בין "אמונתו הפרטיות של השופט" לבין "תפיסות היסוד החברתיות", על השופט לבחור בתפיסות היסוד החברתיות. היכולת להישען על תפיסות חברתיות מבטיחה קיומו של עוגן חיצוני חיוני להחלטה השיפוטית ולפיכך מקטינה את הסכנה של החלטה סובייקטיבית.

האמונה באובייקטיביות השיפוטית איננה כיום רק בגדר היפותזה פילוסופית; לאמיתו של דבר יש לה השלכות מעשיות חשובות.²⁴ כך, למשל, בבג"צ 2491/02 מרדכי בן ארי נגד השופט דן ארבל, דחתה השופטת פרוקצ'יה את עתירתו של דוקטורנט נגד החלטתו של מנהל בתי המשפט למנוע ממנו לראיין שופטים על עמדותיהם האישיות בנושאים אידיאולוגיים שונים. השופטת פרוקצ'יה קובעת כי: "ביצורו של אמן הציבור במעשה השפיטה מותנה בקיום אובייקטיביות שיפוטית בלא סייג. ערך זה מחייב כי בהחלטתו את

²² ברק, עמוד 44.

²³ עמוד 41.

²⁴ במאמרו של רוזן-צבי (הערה 16 לעיל), מנתח רוזן-צבי את התפקיד שממלא מיתוס האובייקטיביות בעיצוב כללי הפסלות של שופט. חוסר הנכונות של בית המשפט לפסול שופטים גם במקרים קיצוניים, כגון מקרים שבהם השופטים עצמם מבקשים את הפסילה, נועד לחזק את תדמית השופט כמקצוען אובייקטיבי. ראה שם, עמוד 96-97.

הדין, יתנתק השופט מתפיסותיו הפרטיות-הסובייקטיביות, ויחתור להחלת הערכים המשותפים לחברה המאחדים אותה, המגבשים את תפיסות היסוד שלה. תפיסה זו של התפקיד השיפוטי מבטיחה קיומם של הגינות, נייטרליות והעדר נטייה ודעה קדומה בהליך השיפוטי. היא עומדת ביסוד עשיית המשפט, ובלעדיה לא תיכון מערכת שיפוט עצמאית. היא תנאי לקיומו של שלטון החוק, ולהגנה על אמון הציבור במשפט ובכתי המשפט. "מכאן מסיקה השופטת פרוקצ'יה כי "כשם שאין מקום להחלת תפיסות אישיות של השופט בהליך השפיטה כך אין מקום להצגת השקפות ונטיות לב של שופטים בפני הציבור לצרכים כאלה ואחרים... הצגת תפיסות אישיות כאמור אינה עולה בקנה אחד עם אופי התפקיד השיפוטי, המושתת על החלת אמות מידה אובייקטיביות כלליות..."²⁵.

קודם שנבחן את מרכיביה השונים של תזת האובייקטיביות, הרשו לי להצביע על הסכנות הנגזרות לא מן האובייקטיביות השיפוטית, אלא מן הביטחון המוצק שהאובייקטיביות השיפוטית היא אפשרית ואולי אפילו בלתי נמנעת. רבי יוסף דוד משאלוניקי קדם לי בחשדנות אשר גילה כלפי ביטחונם של דיינים באובייקטיביות שלהם. רבי יוסף דוד משאלוניקי נדרש לבחון את החלטת הדיינים להמית אדם אשר עשה "מעשה תעתועים שבא על אחות אשתו והיא נשואה והוליד ממנה בן ממזר." בבחנה את החלטת הדיינים קובע רבי יוסף דוד כי אין "רשאין לדון מיתה אלא כשאין להם על העובר איזה קנאה ושנאה". הדיינים רשאים לדון למיתה רק אם "היו עושים כן אף אם לא היה הקנאה." ואולם בניגוד לשופט ברק, ר' יוסף דוד ספקן ביחס לקיומו של שופט אובייקטיבי: "ולכן בזמן הזה שמצוי הרבה קנאה ושנאה ואי אפשר לטובי העיר להיות נקיים מזה אין להם לדון מיתה אלא אם כן הוא בעניין שאף אם לא היה הקנאה היו עושים כן."²⁶ הד

²⁵ בג"צ 2491/02 בן ארי נגד השופט דן ארבל מנהל בתי המשפט תק על 2002 (3), 9, 10.

²⁶ רבי יוסף דוד, פתח בית דוד, הלכות דינים סימן ב (תנמ"ו (1736)).

לחשש מביטחון היתר של השופט בכוחותיו וקריאה לצניעות שיפוטית ניתן למצוא גם בהתבטאויותיו הציוריות של השופט חשין: "את הנפלא במאמרים השמיענו מיכה הנביא: 'הַגִּיד לְךָ אֲדָם מֶה־טוֹב וּמָה ה' דֹרֵשׁ מִמֶּךָ כִּי אִם־עֲשׂוֹת מְשָׁפֵט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהִצַּנֵּעַ לְכַתֵּם־אֶל־הָיָד" (מיכה, ו, ח [א]). משפט הוא משפט ונעשה משפט. את החסד נאהב ונשפיע חסד על זולתנו. מוסר שלישי – המוסר של והצנע לכת עם אלוהיך – הוא בבחינת כל התורה כולה. חוששני כי מתקשים אנו, מתקשים אנו במאוד, להצניע לכת עם אלוהים. הזו דרך נמצא חן ושכל טוב בעיני אלוהים ואדם?"²⁷

מאחורי ספקנותו של ר' יוסף דוד ביחס לאפשרות האובייקטיביות השיפוטית וקריאתו של השופט חשין לצניעות שיפוטית מסתתרת תובנה פסיכולוגית, שעשויה לערער על הפיתוי הגלום בביטחון של השופט ברק באובייקטיביות השיפוטית. השופט המכיר בחוסר האובייקטיביות שלו הוא שופט חדור חרדה, הנמנע מלממש את מלוא סמכותו. דווקא השופט החדור ביטחון באובייקטיביות שלו, בדומה לקנאי הדתי החדור ביטחון באמת, עלול להיכשל. נכון הוא שהשופט ברק מכיר באפשרות הטעות השיפוטית וקובע כי "כל תיאוריה של שיקול דעת שיפוטי וכל הערכה של פעולות שיפוטיות צריכה להביא בחשבון את קיומה של הטעות..."²⁸, ואולם, הוא גם מוסיף כי: "הנה כי כן, אובייקטיביות שיפוטית אינה רק חזון. היא מציאות חיים."²⁹ ר' יוסף דוד חשש דווקא משופטים חדורי אמונה כזו והאמין כי השיפוט חייב להתבסס (לפחות בימיו הוא) על הנחות ספקניות בדבר אפשרות האובייקטיביות השיפוטית.³⁰

²⁷ בג"צ 7367/97 התנועה למען איכות השלטון נגד היועץ המשפטי ואח' פ"ד נב

(4) 547.

²⁸ עמוד 45.

²⁹ עמוד 45.

³⁰ בכך אינני אומר כי העמדה ההפוכה הניהיליסטית, הרואה בהליך השיפוטי הליך שהוא חלק ממאבקי כוח פוליטיים, איננה מסוכנת אף היא. על סכנות אלה ראה Fiss, הערה 21 לעיל.

ניתוח שיטתי של עמדתו של השופט ברק בעניין האובייקטיביות השיפוטית חושף אי דיוק בהבנת המתח בין עמדותיו המוסריות של השופט והערכים החברתיים. אי דיוק זה נחשף כבר בביקורת מוקדמת של חיים גנו על ספרו של השופט ברק בנושא שיקול הדעת השיפוטי.³¹ אולם, בהינתן שהשופט ברק חוזר בספרו זה כמעט מילה במילה על טענותיו בספרו המוקדם ואיננו מתמודד עם בקורת זו, אין מנוס אלא לחזור עליה שנית. לשיטתו של השופט ברק, ישנה דיכוטומיה בין "הכרעה שיפוטית על פי שיקולים שהם חיצוניים לעמדותיו האישיות של השופט" לבין "תפיסות היסוד האישיות של השופט". במקרה של קונפליקט מסוג זה, על השופט "לבטא את שנתפס מוסרי וצודק על ידי החברה בה הוא פועל גם אם הדבר לא נתפס כמוסרי וצודק על פי השקפותיו הסובייקטיביות."³² ואולם, "תפיסות היסוד של השופט" אינן נתפסות מן הפרספקטיבה של השופט כתפיסות יסוד אישיות גרידא, שהרי השופט מאמין בנכונותן החברתית ואולי אפילו האוניברסלית של תפיסות אלה. כך, למשל, שופט המאמין באי המוסריות של העבדות, איננו מאמין כי אי המוסריות של העבדות היא גחמה אישית שלו. נהפוך הוא, שופט כזה מאמין כי אמונתו שלו משקפת ערכים כלליים מחייבים, ואולי גם אוניברסליים. מכאן שקונפליקט בין אמונתו של השופט באי המוסריות של מוסד העבדות לבין האמונה החברתית במוסריותו של מוסד העבדות יתפש על-ידי השופט (ובנסיבות מסוימות יתפש בצדק) כקונפליקט בין עיקרון מוסרי בעל תקפות אוניברסלית לבין אמונות מוסריות הנתפשות בעיני השופט כשגויות ואפילו מרושעות. מדוע ראוי כי שופט ידחה את עקרונות המוסר בהם הוא מאמין על שום אמיתותם ויאמץ אמונות מוסריות שגויות? התשובה היא כי הקונפליקט בין תפישות אישיות וחברתיות שמציג השופט ברק הוא קונפליקט מדומה. השופט איננו דוחה את תפישות

³¹ ראה גנו (הערה 7 לעיל), עמ' 516-522.

³² עמוד 41.

היסוד האישיות שלו לטובתן של תפישות מוסריות חברתיות. התיאור הנכון הוא כי לשופט יש תפישות יסוד משני סוגים. הסוג האחד הוא תפישות היסוד המהותיות, כגון חשיבות החירות או השוויון. הסוג השני כולל ערכים פוליטיים ומוסדיים – ערכים המכירים בכך כי בחברה מאורגנת יש מנגנוני החלטה מוסדיים בעלי סמכות החלטה. שופט טוב הוא שופט אשר ערכי היסוד שלו כוללים לא רק ערכי חירות ושוויון, אלא גם ערכים ונורמות בדבר חלוקת הסמכויות הנאותה בין גופים מוסדיים שונים וכן אתיקה המבחינה בין ערכים מהותיים, שראוי שיתממשו במסגרת חברה נאורה, לבין הערכים אותם צריכים לממש אנשים הנושאים בתפקיד שיפוטי. ערכי היסוד המוסדיים הפוליטיים של השופט הטוב הם המחייבים אותו לממש בהחלטותיו ערכים חברתיים, אף אם אלו האחרונים אינם משקפים את תפישות היסוד המהותיות שבהן הוא מאמין. בביקורתו מונה גנו (בהסתמך על יוסף רז) טעמים המסבירים מדוע על השופט לעתים לאמץ ערכים חברתיים. לדעתו של גנו, הן הצניעות (המחייבת את השופט להכיר באפשרות הטעות) והן דרישת היציבות והוודאות החברתיות הן טעם לפנייה לנורמות ולערכים חברתיים.³³ צודק לפיכך השופט ברק כאשר הוא מדגיש את הרלבנטיות של נורמות וערכים חברתיים בהליך השיפוטי, אולם הוא טועה כאשר הוא מנגיד נורמות אלה עם ה"ערכים האישיים של השופט." הקונפליקט איננו קונפליקט בין "ערכים אישיים" וערכים חברתיים, אלא בין ערכים מהותיים לבין ערכים מוסדיים פוליטיים ופרוצדורליים.

כדי להדגים את מלוא הקושי בתזת האובייקטיביות, ראוי להביא דוגמא של שימוש משפטי ממשי שנעשה בתזה של השופט ברק, שלפיה על השופט לאמץ את ערכי החברה בה הוא חי. חברת "אל על" נהגה להעניק לבני זוג של עובדים הטרוסקסואלים כרטיסי טיסה כל שנה. חברת "אל על" סירבה להעניק כרטיס טיסה לבן זוגו של עובד בחברה – יונתן דנילוביץ. תביעתו של דנילוביץ נגד חברת "אל

³³ ראה גנו (הערה 7 לעיל), עמודים 521-522.

על" נתקבלה בכתי הדין לעבודה, וחברת "אל על" עתרה לבג"צ נגד החלטת בית הדין הארצי לעבודה. השופטת דורנר הצטרפה לשופט ברק ודחתה את עתירת חברת "אל על". את עמדתה ביססה השופטת דורנר על עקרון השוויון וקבעה, ברוח דבריו של השופט ברק בספרו: "אילמלא התפתחות הנורמות החברתיות בישראל שכבר אינן שוללות באופן נחרץ יחסים הומוסקסואליים, אפשר כי חוק שוויון ההזדמנויות היה מתפרש באופן מצר בדומה לפירושו של חברי, השופט קדמי – שלא היה מקנה את ההטבות שאותן תבע.³⁴ השופטת איננה מסתפקת בקביעה זו, אלא בוחנת ביסודיות את התהליך החברתי שהביא, לדעתה, להתפתחות הנורמות החברתיות ובמיוחד להתפתחות היחס הסובלני כלפי הומוסקסואלים. הקבלה החברתית של הומוסקסואלים מחייבת את בית המשפט, לדעתה של השופטת דורנר, לאמץ פרשנות ליברלית של החקיקה הקיימת – פרשנות אשר תיתן ביטוי משפטי לעמדות חברתיות אלה.

יש משהו אירוני בעמדתה זו של השופטת דורנר. מה שהופך את הסעד המשפטי באופן טיפוסי לנחוץ ורחוק הוא כמובן האפליה החברתית והפוליטית שממנה סובלים הומוסקסואלים או קבוצות מוחלשות אחרות. ואולם, ככל שאפליה זו חריפה יותר, כך לדעתה של השופטת דורנר ראוי פחות שבית המשפט ייתן לקורבן האפלייה סעד משפטי. רק אם ההומוסקסואל נהנה כבר מהבנה, סובלנות והכרה חברתית, רק אז יוכל לפנות וליהנות מן הסעד המשפטי המושתת על ערכי השוויון.³⁵

לאמיתו של דבר, ניתן להשתמש בדבריו של השופט ברק עצמו על מנת להתגבר על מסקנה קשה זו, אלא שדברים אלה ממש מערערים

³⁴ ראה בג"צ 721/94 אל על – נתיבי אויר נגד דנילוביץ פ"ד מח(5) 749, 781.
³⁵ עמיתי על כך במאמרי: Alon Harel, *Gay Rights in Israel – A New Era*, 1, 261, 266 (1996). *International Journal of Discrimination and the Law*. ראה גם אלון הראל, עלייתה ונפילתה של המהפכה המשפטית ההומוסקסואלית, *המשפט ז* 195, 209 (ה"ש 60) תשס"ב.

את אמונתו של השופט ברק, ולפיה הפנייה ל"שיקולים שהם חיצוניים לעמדותיו האישיות של השופט" מבטיחה אובייקטיביות שיפוטית. השופט דורנר איננה חייבת לפנות אל כל ערכי הציבור, אלא רק "לערכים הנראים כיסודיים לחברה שבה השופט חי ופועל."³⁶ לדעתו של השופט ברק, "ערכי היסוד של ההווה אינם הערכים המשקפים רוחות שעה חולפות. אלה הם ערכי 'העומק' של החברה בתנועתה על פני ההיסטוריה."³⁷ בניגוד לעמדתה של השופט דורנר, יכול השופט ברק לטעון כי הגנה על מיעוטים בלתי פופולריים מממשת את הערך העמוק של השוויון ולא את "רוחות השעה החולפות".

אלא שתשובה זו של השופט ברק מערערת את הביטחון כי הפנייה לערכים החברתיים מבטיחה את האובייקטיביות השיפוטית. השופט חייב בנסיבות אלה לקבוע, האם ערכי היסוד של החברה מחייבים קבלת עתירתה של קבוצה מוחלשת (משום שערך השוויון הוא ערך יסוד חברתי המקובל על בני החברה), או את דחייתה של עתירה של קבוצה כזו (משום שהנורמות החברתיות המקובלות מחייבות התייחסות שלילית לבני הקבוצה). אלא שהקביעה עצמה לגבי אילו מבין הנורמות החברתיות הללו צריכה לגבור על השנייה איננה יכולה להישען על נורמות חברתיות והיא, לפיכך, באופן בלתי נמנע (לדעתו של השופט ברק) קביעה המשקפת את ערכיו "האישיים" של השופט. ערכים חברתיים שונים רלבנטיים להכרעה באירוע יחיד, והבחירה בין ערכים אלה חייבת, לפיכך, להישען על מקור חיצוני לערכים החברתיים. בפנותה לערכים החברתיים המקובלים בחברה בחרה השופט דורנר להתבונן ביחס הסובלני של החברה הישראלית להומוסקסואלים. הניחו כי בצד הסובלנות כלפי ההומוסקסואלים מכבדת החברה הישראלית את חופש החזים וסבורה כי ההגנה על חופש החזים מחייבת לצמצם את כוחה של המדינה להתערב

³⁶ עמוד 152.

³⁷ עמוד 152.

בהסכמים פרטיים המבוססים על רצון חופשי. על-פי פרשנות אחת (קיצונית לטעמי) של חופש החוזים, מעביד הבוחר להפלות מיעוטים מיניים, כגון הומוסקסואלים, רשאי לעשות כן גם אם אפליה זו היא בלתי צודקת. הניחו כי החברה הישראלית מאמצת פרשנות כזו של חופש החוזים ורואה, לפיכך, בהתערבות המדינה בחוזים פרטיים התערבות מסוכנת המקעקעת את יסודות החירות האישית. בנסיבות היפותטיות אלה תצטרך השופטת דורנר לברור אלו מן הנורמות החברתיות היא חפצה לאמץ. אם תאמץ (כפי שאכן עשתה בפסק הדין) את עמדת החברה ביחס להומוסקסואלים, תצטרך השופטת דורנר לדחות את עתירתה של "אל על". אם, לעומת זאת, תאמץ השופטת דורנר את גישת החברה הישראלית לחופש ההתקשרות בשוק העבודה, תהיה השופטת דורנר מחויבת לקבל את עתירתה של "אל על". הפנייה לערכים החברתיים איננה מסייעת לשופטת לברור אלו מן הערכים החברתיים צריכים לחול. מכיוון שרבים הם הערכים החברתיים הרלבנטיים להכרעה השיפוטית, ולעתים קרובות ערכים אלה מביאים למסקנות שונות, נותר השופט ללא קריטריון אפקטיבי להכרעה השיפוטית. מובן שיש לשופט ברק ארסנל עשיר של דוקטרינות המאפשרות לו לבחור בין הערכים החברתיים הללו, ואולם דוקטרינות אלה, בלשונו של השופט ברק, משקפות את ערכי האישיים של השופט; אין הן נשענות על ערכים חברתיים.³⁸

³⁸ ניתן היה לחשוב כי מן הראוי לבחור בערך החברתי שבו החברה הישראלית עצמה הייתה בוחרת, לו הייתה נקראת להכריע באירוע. כך, למשל, בדוגמא שלפנינו צריכה השופטת דורנר לשאול, אם החברה הישראלית רואה באפליה של הומוסקסואלים טעם מספיק להתערבות המדינה בחוזי עבודה. אלא שקריטריון הכרעה זה איננו אפקטיבי, משום שבאופן טיפוסי ערכים חברתיים הם ערכים מופשטים ולחברה אין עמדה מוגדרת ביחס להכרעה בקונפליקטים ערכיים אלה במקרים קונקרטיים של התנגשות. משום הריבוי של ערכים חברתיים רלבנטיים להכרעה השיפוטית, הפנייה לערכים החברתיים איננה מבטיחה את האובייקטיביות השיפוטית.

חשוב להוסיף כי אין בכוונתי להתקיף את אידיאל האובייקטיביות בכלל, אלא את מושג האובייקטיביות כפי שהוא מובן על ידי השופט ברק. אינני סבור שהכרעה שיפוטית בין עמדות שונות, שאיננה מוכתבת על-ידי נורמות חברתיות, היא בהכרח סובייקטיבית. בספרות ובפילוסופיה של המשפט ישנן תפישות התומכות בעמדה כי אובייקטיביות שיפוטית ניתנת להשגה, מבלי שהן מורות לשופט להישען בהחלטתו השיפוטית על נורמות חברתיות, או משתמשות בנורמות חברתיות כמכשיר להשגת אובייקטיביות.³⁹ כל שאני אומר הוא, כי הפנייה לנורמות החברתיות איננה מבטיחה את האובייקטיביות שהשופט ברק מייחל לה.

IV נוסחת האיזון

השופט ברק ידוע כחסיד של "איזון" בין ערכים מתנגשים. הן כתיבתו האקדמית והן פסקי דינו רוויים בדיונים על חשיבותו של איזון ערכים.⁴⁰ איזון, לדעתו של השופט ברק, הוא:

תהליך נורמטיבי שבו מבקשים לפתור התנגשות בין ערכים נוגדים. הפתרון אינו בדרך של 'הכול או לא כלום', הערך שהפסיד אינו מוצא מתוך המשפט. הכרעה נעשית בדרך של מתן משקל לערכים המתנגשים והעדפתו של אותו ערך שידו על העליונה. באיזון, הערכים השונים שומרים על מקומם בשיטת המשפט. אינך יכול לאזן אם אין לך מאזניים, ואין שימוש

³⁹ כך, למשל, רונלד דבורקין, אחד מגדולי הפילוסופים של המשפט, גורס כי אובייקטיביות שיפוטית נשענת על אינטגרציה בין קונבנציות משפטיות וחברתיות ובין אידיאלים מוסריים. ראה, Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Harvard University Press, 1986). ואן פיס מאמין כי האובייקטיביות השיפוטית היא פונקציה של כללים פרוצדוראליים פנימיים להליך המשפטי. ראה פיס (הערה 21 לעיל).
⁴⁰ על התפקיד הרטורי של האיזון במשנתו של השופט ברק, ראה עמית (הערה 3 לעיל), עמודים 103-104. עמית סבור כי תוצאת האיזון מכוונת כבר מראש על-ידי האופציות המתנגשות.

במאזניים אלא אם כן נקבע המשקל היחסי של הערכים השונים. דוגמא לכך היא ההתנגשות בין הערך בדבר שלום הציבור לבין חופש הביטוי. שיטת האיזון תיתן לכל אחד מהערכים המתנגשים משקל ותקבע כי ניתן לפגוע בחופש הביטוי אם קיימת ודאות קרובה לסכנה חמורה לשלום הציבור, אם חופש הביטוי יתממש. זוהי דוגמא ל'נוסחת האיזון' המשמשת לפתרון של התנגשויות בין ערכים שונים.

האיזון לדידו של השופט ברק הוא "טכניקה", "צורת חשיבה", "מנטליות מחשבתית". והטכניקה של איזון "משקפת יפה את הפילוסופיה האקלקטית, המתחשבת במכלול הערכים ומבקשת לאזן ביניהם על פי צורכי החיים המשתנים."⁴¹ כמו כן, האיזון "מכניס סדר לחשיבה המשפטית. הוא מחייב את השופט לאתר את הערכים הרלבנטיים; הוא מחייב אותו להתמודד עם בעיית החשיבות החברתית היחסית."⁴² השופט ברק מצטט בהסכמה את השופט קופין, אשר כתב: "איזון גלוי מגביל את השופט וממעיט העדפות חבויות או בלתי ראויות על-ידי כך שהוא חושף כל צעד במהלך המחשבת... הוא נותן דין וחשבון מלא של תהליך ההחלטה המאפשר קיום הערכה מקצועית וציבורית של ההחלטה."⁴³

השופט ברק מודע היטב לביקורת שהוטחה בנוסחת האיזון. הוא מודה כי האיזון "אינו הליך מדעי, וכי הוא אינו שולל את שיקול הדעת השיפוטי."⁴⁴ הוא גם מודה כי איזון לא מבטיח שכל הערכים הרלבנטיים יובאו בחשבון, ולעתים קרובות קשה לדעת מדוע באיזון בין ערכים דומים ננקטות נקודות איזון שונות. ואולם, לדעתו של השופט ברק, זוהי ביקורת שאיננה מערערת על חשיבותו של האיזון ככזה, אלא היא ביקורת הנוגעת לאופן שבו האיזון נעשה, ולפיכך יש

⁴¹ עמוד 265.

⁴² עמוד 265.

⁴³ עמוד 265.

⁴⁴ עמוד 266.

בביקורות מסוג זה פוטנציאל להמריץ את השופט "לערוך איזון בצורה המקצועית הטובה ביותר".⁴⁵ הביקורת מן הסוג הזה נוגעת, לפיכך, לא באיזון גופו אלא באופן שבו האיזון ממומש על ידי השופטים.⁴⁶

תחולת האיזון היא תחולה רחבה ביותר. לדעתו של השופט ברק: "ההכרעה בהתנגשות בין ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית לבין ערכיה כמדינה דמוקרטית צריכה להעשות לפי הטכניקה של האיזון. בהכרעה בהתנגשויות בתוך ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית צריכים להיזקק לטכניקה של האיזון. כך לעניין היחס בין ההיבט הציוני להיבט המורשתי של המדינה היהודית, וכן לעניין התנגשויות בתוך כל אחד מהיבטים אלה. בדומה, ההכרעה בהתנגשות בתוך ערכיה של מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית צריכה להשתמש באיזון. על כן נאזן בין ההיבט הפורמאלי להיבט המהותי של הדמוקרטיה; נאזן בין ערכי היסוד של הדמוקרטיה (כגון, אינטרס הציבור) לבין זכויות האדם כפי שאכן נעשה בפרשת קול העם; נאזן בין ערכי היסוד לבין עצמם (כגון, בין הזכות להפגנה לבין הזכות לפרטיות ולקניין...)."⁴⁷ השופט ברק ממשיך וקובע כי: "גישתי זו מבוססת על התפיסה הרחבה יותר ולפיה המשפט מבוסס על ערכים; כי בחלק מן המקרים ערכים אלה עולים בקנה אחד; כי בחלק אחר של המקרים הערכים מתנגשים; כי כל שיטת משפט קובעת לעצמה את האיזונים הראויים בין הערכים השונים; כי איזונים אלה מהווים את התשתית לכל שיטת המשפט."⁴⁸

⁴⁵ עמוד 266.

⁴⁶ מקצת מעמיתיו של השופט ברק בבית המשפט העליון עצמו, כמו גם משפטני האקדמיה, סבורים אחרת. הם סבורים כי האיזון, בהיותו מטבע הדברים נשען על יחוס משקל לערכים, מהווה מתכון להחלטה שרירותית שאיננה אלא שם אחר לגחמותיו הסובייקטיביות של השופט. ראה, למשל, דבריו של השופט אנגלרד בפסה"ד שביט נגד חברא קדישא, הערה 5 לעיל.

⁴⁷ עמוד 268.

⁴⁸ עמוד 268.

בנימוקיו של השופט ברק בזכות איזון הערכים ניתן להבחין בין שני סוגי נימוקים: ההנמקה הראשונה מתמקדת בשאלה מהי ההחלטה השיפוטית הראויה, וההנמקה השנייה מתמקדת בשאלה כיצד לזהות את ההחלטה הראויה. איזון על פי ההנמקה הראשונה איננו טכניקה לזיהוי ההחלטה הנכונה, אלא האיזון קובע את התוצאה המשפטית הנכונה. במלים אחרות, הקריטריון לנכונות של החלטה משפטית נקבע על ידי שקלול נכון בין מערכות השיקולים השונות על פי משקלן היחסי. הנמקה זו איננה מחייבת כשלעצמה כי ראוי שבית המשפט ישתמש בנוסחת איזון. יתכן שישנן טכניקות המאפשרות לבית המשפט לזהות את התוצאה הנכונה (תוצאה הנקבעת על בסיס המשקל היחסי של השיקולים המתנגשים), מבלי לבצע איזון. יתכן, למשל, כי שופט הפועל באופן אינטואיטיבי יגיע לתוצאה טובה יותר משופט המאזן באופן מודע את כל השיקולים. יתר על כן, על-פי הנמקה זו יתכן אפילו כי שימוש מפורש בנוסחת איזון יפגע ביכולתו של בית המשפט להגיע להחלטה הנכונה. ההנמקה השנייה היא הנמקה אופרטיבית – הנמקה הקוראת לשופט להשתמש באופן מפורש באיזון. שימוש מפורש באיזון מבטיח, לדעתו של השופט ברק, החלטה טובה, משום ששימוש כזה "מגביל את השופט וממעיט העדפות חבירות או בלתי ראויות על ידי כך שהוא חושף כל צעד במהלך המחשבת... הוא נותן דין וחשבון מלא של תהליך ההחלטה המאפשר קיום הערכה מקצועית וציבורית של ההחלטה."⁴⁹ נימוק זה איננו מחייב כי נכונות ההחלטה נקבעת על-ידי משקלם היחסי של שיקולים מתנגשים. במקום זאת, נימוק זה תומך במסקנה כי הדרך הטובה ביותר לזהות את ההחלטה הנכונה היא לבצע איזון כזה, משום שאיזון כזה מבטיח שקיפות, חושף הטיות סמויות ומקטין את הסיכון להחלטה שגויה – החלטה המבוססת על העדפות אישיות.⁵⁰

⁴⁹ עמוד 265.

⁵⁰ האבחנה בין שתי הנמקות אלה דומה לאבחנה הידועה של התועלתנים בין "criteria of rightness" לבין "decision making procedures". תועלתנים רבים סברו,

אין לי ספק כי לעתים נכונה טענתו הראשונה של השופט ברק, ולפיה החלטה שיפוטית נכונה היא תוצר של המשקל היחסי של אינטרסים או של ערכים מתנגשים. עם זאת, כפי שטען עידו פורת, טענה זו בזכות השימוש באיזון היא פשטנית ומתעלמת מהקיום הברזומני של טעמים מסוגים שונים.⁵¹ כדי להבין את הכשל המחשבתי של ההנמקה הראשונה, יש להכיר את האבחנה הפילוסופית שנוסחה לראשונה על-ידי יוסף רוז בין טעמים מסדר ראשון לטעמים מסדר שני.⁵² חישבו על בחורה בשם אן, אשר חוזרת לביתה לאחר יום עבודה מאומץ ומקבלת טלפון מידיד המציע לה להשקיע את כספה בפרויקט חדש ומבטיח. הידיד מציין כי על אן להחליט עוד הערב אם ברצונה להשקיע אם לאו. לא יהיה זה לא רציונאלי מצידה של אן אם תסרב להצעה, פשוט משום שהיא איננה מסוגלת מפאת עייפותה להחליט באופן רציונאלי. אן יכולה, לפיכך, לדחות את ההצעה, לא משום שהיא סבורה כי הטעמים נגד ההשקעה גוברים על הטעמים בעדה, אלא משום שבשל עייפותה יש לה טעם טוב שלא לבצע החלטה לגופו של עניין. דוגמא אחרת המובאת על ידי יוסף רוז היא קולין, אשר צריך להחליט אם לשלוח את בנו לבית ספר פרטי יקר ומשובח או להסתפק בחינוך הציבורי. קודם להחלטה הבטיח קולין לאשתו כי בכל החלטה הנוגעת לחינוך בנו הוא יתחשב אך ורק באינטרסים של הבן ויתעלם מכול שיקול אחר. אין זה ראוי במקרה זה כי קולין יבחן את המשקל היחסי של השיקולים השונים. ההבטחה, במקרה זה, היא טעם מסדר שני אשר מחייב את קולין להתעלם משיקולים אחרים. אין זה אומר, כמובן, כי טעם זה הוא טעם להתעלם מכל שיקול אחר, יהא תוכנו אשר יהא. ואולם, טעם זה,

כי שעה שקריטריון המכריע בדבר מוסריותה של פעולה הוא המידה שבה היא מקדמת תועלת, אסור לפועל לשקול שיקולי תועלת משום שהחלטה המבוססת על שקילת שיקולי תועלת איננה ממקסמת את התועלת. לדיון באבחנה זו ראה <http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism> סעיף 3.

⁵¹ ראה Iddo Porat, The Dual Model of Balancing (forthcoming in *Cardozo Law Review* 27 (2006)).

⁵² האבחנה נוסחה לראשונה על-ידי יוסף רוז. ראה, Joseph Raz, *Practical Reason and Norms* (2nd ed., 1999).

כמו כל טעם מוציא אחר, מחייב את קולין להתעלם מחלק מן השיקולים מסדר ראשון. במקרים של הקיום הברזמני של שיקול מוציא ושיקול מסדר ראשון, השיקול המוציא מסלק מן המשוואה את השיקולים מסדר ראשון, ולפיכך עוצמתם היחסית של השיקולים המוצאים איננה עוד בסיס להחלטה.⁵³

האם יש לניתוח זה רלבנטיות להקשר השיפוטי? פורת מציג במאמרו שורה ארוכה של דוגמאות מן המשפט האמריקאי שבהן, לדעתו, נוסחת האיזון היא שגויה משום שהיא לא מביאה בחשבון קיומם של טעמים מוציאים.⁵⁴ ואולם, ניתן גם בישראל לזהות מקרים שבהם השתמשו השופטים, ובמיוחד השופט ברק, בנוסחת איזון במקומות של קיום ברזמני של (מה שנראה באופן סביר) טעם מסדר שני לצד טעם מסדר ראשון. כך, למשל, החיל השופט ברק את נוסחת האיזון כאשר בחן את החוקיות של השימוש בעינויים. השופט ברק זיהה קונפליקט בין אינטרס ביטחוני מצד אחד, המתנגש עם האינטרס של כבוד האדם, וקבע כי: "עניין לנו אפוא בהתנגשות בין ערכים, ובאיזון בין הערכים המתנגשים. כתוצאה מאיזון זה עולים כללי

⁵³ אין לבלבל בין מושג האיזון האנכי, שאותו מפתח השופט ברק (ראה, למשל, עמודים 271-272), לבין מושג הטעם המוציא. השופט ברק מגדיר את המושג "איזון אנכי" כדלהלן: "האיזון האנכי הוא מכשיר שראוי להשתמש בו במקום שההתנגשות בין הערכים היא כזו שמתבקשת עדיפותו של ערך אחד על פני רעהו. האיזון האנכי קובע את הנסיבות והתנאים שבהם עדיפות כזו מתרחשת" (ברק, עמוד 272). עצם ההכרה בהתנגשות בין הערכים שוללת את האפשרות שהמדובר בטעם מוציא, משום שטעם מוציא איננו מתנגש עם הטעמים אותם הוא מוציא, אלא הוא טעם המצדיק הוצאתם של טעמים מסדר ראשון מן השקלול. האיזון האנכי איננו אלא איזון בין טעמים מסדר ראשון, כאשר אחד הטעמים המתנגשים הוא בעל משקל יחסי גבוה בהשוואה לטעם המתנגש עמו.

⁵⁴ כך, למשל, הוא סבור כי במקרים שבהם הגבלה על חופש הביטוי היא הגבלה המבוססת על תוכן הביטוי, הזכות לחופש הביטוי מתפקדת כטעם מסדר שני – טעם המחייב את הממשלה להימנע מהסדרה של הביטוי על בסיס הטעמים מסדר ראשון, ובמיוחד מהסדרה המבוססת על אי ההסכמה של הממשלה לתוכנו של הביטוי.

החקירה הסבירה... מאידך גיסא, מתחשבים כללים אלה בצורך להילחם באופן אפקטיבי בתופעה העבריינית בכלל, ובפיגועים חבלניים בפרט. כללים אלה משקפים... אמות מידה של סבירות, שכל ישר והגינות. כללים אלה של החקירה חשובים הם למדינה הדמוקרטית. משקפים הם את אופייה. חקירה שלא כדין פוגעת בכבוד האדם של הנחקר. היא פוגעת גם בדמותה של החברה.⁵⁵

לדעתי, שימוש בנוסחת האיזון בהקשר הנוכחי הוא שימוש בלתי ראוי, משום שכבוד האדם מתפקד בהקשר זה כטעם מוציא – טעם אשר קובע כי בהחלטה האם לענות אדם אם לאו יש להתעלם ממשקלם של מקצת מן השיקולים המתנגשים. אין זה אומר, כמובן, כי כבוד האדם מוציא את כל הטעמים המתנגשים, יהא טבעם אשר יהא. השופט ברק יכול, כמובן, לחלוק על עמדתי זו ולטעון כי כבוד האדם מתפקד בהקשר זה כטעם מסדר ראשון. אולם, אי ההסכמה ביחס לשאלה זו חשוב פחות מן המסקנה העקרונית העולה מדיון זה, דהיינו, המסקנה כי ישנם טעמים מוציאים וכי קודם שמשתמשים בנוסחת האיזון יש לבחון את הסטטוס הלוגי של הטעמים. אין זה אומר כי איזון איננו קובע לעולם את התוצאה המשפטית הראויה; ואולם, הכרה בקיום של טעמים בעלי סטטוס לוגי שונה מחייבת את בתי המשפט, קודם שהם פונים לשימוש באיזון, לקבוע כי הטעמים אותם הם מאזנים הם טעמים מסדר ראשון.

כנגד ביקורת זו ניתן לטעון, כי "איזון ערכים" הוא מושג מופשט המציין גם שקלול ערכים מסוגים שונים. השקלול הנכון הוא, לפיכך, שקלול המביא בחשבון את הקיום של טעמים מוציאים. אלא שהרחבה כזו של מושג איזון הערכים הופכת את טענתו של השופט ברק לטריוויאלית. ברור כי לעתים ההחלטה השיפוטית מערבת בתוכה שיקולים שונים, וכי ההחלטה צריכה לשקף את השיקולים על-פי משקלם הנכון והראוי. האתגר הקשה הוא, כמובן, הקביעה

⁵⁵ בג"צ 5100/94 הוועד הציבורי נגד ממשלת ישראל ואח' פ"ד נגד (4) 817, 835-836.

מהו המשקל הנכון, והדוגמא המובאת כאן מעידה כי השופט ברק איננו תמיד מודע באופן מלא למלוא המורכבות של הטעמים השונים, ובמיוחד אין הוא מודע למלוא המורכבות של היחסים בין הטעמים השונים.

האם צודק השופט ברק בהנמקה השנייה – ההנמקה האופרטיבית בזכות שימוש בנוסחת האיזון – הנמקה ולפיה שימוש גלוי בנוסחת האיזון מגדיל את ההסתברות להכרעה מושכלת? אין לי ספק כי לעתים השימוש בנוסחת האיזון מחייב את השופטים לפרוש ספקטרום רחב של טעמים, וכי פרישה כזו יכולה לעתים לסייע בזיהוי ההחלטה הנכונה. עם זאת אני סבור, כי לעתים דווקא הרצון להציג נוסחת איזון מביא את השופטים לתת מקום של כבוד לטענות ולערכים שלא ראוי שיהיה להם מקום בהחלטה השיפוטית. נוסחת האיזון מחייבת את השופטים להצביע על שיקולים אשר תומכים במסקנה ההפוכה לזו שהם נוטים להגיע אליה. לעתים, דווקא המאמץ לזהות שיקולים אלה, על מנת להבטיח שימוש בנוסחת איזון, מביא את השופטים לכבד מבלי משים שיקולים שאינם ראויים לכבוד מסוג זה.

דוגמא אחת היא בג"צ 4112/99 עדאלה המרכז המשפטי בישראל לזכויות המיעוט הערבי בישראל נגד עיריית תל אביב יפו, שבו בחן השופט ברק את עתירתן של עדאלה והאגודה לזכויות האזרח שתבעו מעיריית של ערים מעורבות להוסיף כיתוב בשפה הערבית לשילוט העירוני. בקבלו את העתירה קובע השופט ברק כי:

האיזון הראוי בין שיקולים של לכידות לאומית וריבונות מדינית, מזה, לבין שיקולים של זכות אדם לשפתו, שוויון וסובלנות, מזה, בכל הנוגע לשימוש בשפה שאינה עברית בשילוט עירוני ברחובות שאינם ראשיים ובאזורים שאין בהם ריכוז של מיעוט דובר אותה השפה, אינו פשוט כלל ועיקר... עם זאת נראה לי כי באיזון זה יש לאפשר כיתוב בערבית, נוסף על העברית, על השילוט העירוני. מסקנה זו מתבקשת ... מהיעדר הפגיעה במעמדה העליון של השפה העברית ומהפגיעה הקלה שיש בשימוש בערבית בשילוט העירוני בערך בדבר לכידות לאומית

ובהגדרתה של המדינה הריבונית... במסגרת זו הכרה בכיתוב בערבית פוגעת אך במעט בזהותה הלאומית של מדינת ישראל.⁵⁶

קשה לי לראות מדוע השימוש בערבית בשילוט העירוני פוגע ולו פגיעה קלה ב"לכידות הלאומית". בניסיון להבטיח שימוש בנוסחת האיזון נאלץ השופט ברק לחפש ולו בדל של שיקול המתנגש עם מסקנתו בעתירה. בהעדר טיעון כזה, נאלץ השופט ברק לתת מקום של כבוד למושג העמום של "לכידות לאומית" ולייחס ללכידות הלאומית משקל של כבוד בפסיקתו. נכון הוא כי בסופו של דבר קיבל השופט ברק את העתירה, אולם המשקל אשר נתן לשיקול מפקפק זה והקשר לכאורה בין השימוש בלשון הערבית לערעור "הלכידות הלאומית" עלולים לשמש בסיס להחלטות מוצלחות פחות בעתיד.

V סיכום

השופט ברק הוא מאמין מושבע בכוחו של השילוב בין שופט הנהנה מעצמאות מוסדית, מחשבתית ואידיאולוגית לבין חשיבה משפטית המבוססת על הגיון ושיקול דעת מתון והרמוני. שילוב זה של שופט וחשיבה משפטית מבטיח, לדעתו של השופט ברק, את האובייקטיביות והרציונליות של ההכרעה המשפטית ומקנה לשופטים את הלגיטימציה הציבורית הנחוצה לצורך מימוש תכליותיהם. האובייקטיביות של השופט היא רכיב חיוני אחד למילוי התפקיד השיפוטי, ואיזון הערכים הוא רכיב אחר – רכיב אינטגרלי במארג הכלים המשמש את החשיבה המשפטית. חשיפה של קשיים בשני מושגים אלה מעוררת ספקנות ביחס לאמונתו הכנה, אך התמימה, של השופט ברק בכוחו של השילוב בין שופט לחשיבה משפטית להבטיח את הרציונליות והאובייקטיביות של ההכרעה המשפטית. למזלנו ולמזלה של שיטת המשפט הישראלית, חולשותיה

⁵⁶ ראה בג"צ 4112/99 עדאלה המרכז המשפטי בישראל לזכויות המיעוט הערבי בישראל נגד עיריית תל אביב יפו תק על 2002 (2) 603, 612.

אלון הראל

של תורת המשפט של השופט ברק לא משפיעות בהכרח על איכותיותו כשופט. האינטואיציות השיפוטיות של השופט ברק גוברות לעתים קרובות על הפילוסופיה השיפוטית הבאה לידי ביטוי בספר זה.

אלון הראל, הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית



במאמרה "הנחש והשבלול, הפסיון של הזהות בשליחותו של הממונה על משאבי אנוש", קשת החדשה, 12, קיץ 2005, בעמוד 27, כותבת רות קרטון-בלום:

"כמו בטרגדיה היוונית, הקתרזיס הוא גם של הקהל".

הערות המערכת:

(1) "קתרסיס" (כמו "פרקסיס", "מימסיס" וכיוצא בהן) היא שם עצם בלשון נקבה. יש לומר אפוא "קתרסיס היא", ולא "קתרסיס הוא".

(2) גם של הקהל? בפואטיקה לאריסטו, מביאה הטרגדיה לקתרסיס באמצעות רגשות החמלה והפחד שהיא מעוררת אצל הקהל, ואך ורק אצל הקהל. גם הפחד וגם החמלה נובעים – אצל הצופים במחזה – מתוך הזדהות עם הדמות שעל הבמה: "הוא דומה לנו; מה שקרה לו יכול לקרות לנו". בתחילת הפרק הארבעה-עשר אומר אריסטו (אנו מצטטים מתרגומו של מרדכי הק): "שכן על הפייטן לחבר את ספור-המעשה בדרך כזו שאף בלא ראייה ירתת השומע את המעשים שנעשו עקב המאורעות ויכמרו רחמיו." החמלה והפחד – והקתרסיס שהם גורמים לה – הם אפוא אצל קהל הצופים או אצל הקורא או השומע את הטקסט. (בעולם העתיק, בו נהג אדם לקרוא בקול גם בינו לבין עצמו, אין כאן הבדל של ממש.)

באותו מאמר, בעמוד 29, כותבת רות קרטון-בלום:

"קירקגור הוא המפרש של הנצרות לקורא הלא דתי".

האמנם? המפרש בהא הידיעה, של הנצרות בהא הידיעה? כידוע, קירקגור היה הוגה דעות מקורי ויוצא דופן, והדרך בה הוא תופס את הנצרות רחוקה מן התפיסות השונות של רוב הכנסיות והתיאולוגים המקובלים כנציגיה של הנצרות בדורות ובמקומות השונים בתולדותיה. (וגם כאן, אין מפרש אחד של הנצרות האחת: מה שהוא פירוש מוסמך לקתולי אינו פירוש מוסמך ללוטריני, או לפרבוסלבי, וכיוצא בזה; וגם בין תיאולוגים של אותה כנסיה לבין עצמם יש חילוקי דעות רציניים.) ומדוע דווקא "לקורא הלא דתי"? ספריו של קירקגור פונים לכל קורא שהנצרות חשובה לו, וסביר להניח שהוא עצמו יעד אותם גם – אם לא בעיקר – לקורא הדתי. בזמנו, קראו את כתביו בעיקר נוצרים מאמינים, או פילוסופים שגילו עניין בהתקפותיו על כמה מן הפילוסופים הגרמנים של תקופתו. רק בתקופה מאוחרת, כאשר החלו לזהות את מחשבתו עם צורה מסוימת של אקסיסטנציאליזם בראשיתי, הפכו כתביו גם לנחלתם של קוראים משכילים שאינם דתיים.

**האם יש אופי מיוחד
לאקסיסטנציאליזם היהודי?
אפרים מאיר, פילוסופים קיומיים
יהודים כרב-שיח***

ספרו של אפרים מאיר, *פילוסופים קיומיים יהודים כרב-שיח*, מבקש להביא את הקורא להבנה של "אופיו המיוחד של האקסיסטנציאליזם היהודי" ותרומתו האפשרית למחשבה האקסיסטנציאליסטית בכללה (עמ' 1). הספר מחולק לשלושה חלקים. החלק הראשון מתאר את קוי ההיכר העיקריים של האקסיסטנציאליזם בכללו (עמ' 5-14) וסוקר בקצרה את חייהם, יצירותיהם ועיקרי תורתם של גדולי האקסיסטנציאליסטים (עמ' 14-33). החלק השני, שהוא חלקו העיקרי של הספר, סוקר את חייהם, יצירותיהם ועיקרי תורתם של הוגים וסופרים אקסיסטנציאליסטים יהודים: ר' נחמן מברסלב (עמ' 37-54), הרב יוסף דב סולובייצ'יק (עמ' 55-67), מרדכי מרטין בובר (עמ' 68-83), פרנץ רוזנצווייג (עמ' 84-102), ופרנץ קפקא (עמ' 129-145). מאיר אף מקדיש פרק לעמנואל לוינס (עמ' 103-128) – דווקא הפרק הארוך ביותר בספר – בגלל התמודדותו הביקורתית של לוינס עם הוסרל והיידגר: זאת למרות העובדה, שמאיר מכיר בה בפירוש, שלוינס אינו בדיוק אקסיסטנציאליסט. בחלק השלישי והאחרון (עמ' 149-162) מזהה מאיר, בעקבות הניתוחים שהובאו בשני החלקים הראשונים, את "אופיו המיוחד של האקסיסטנציאליזם היהודי",

* תרגום ועריכה: מרים מאיר. הוצאת ספרים ע"ש י. ל. מגנס, ירושלים תשס"ד, 2004.

ורואה כתרומתו האפשרית למחשבת האקסיסטנציאליזם הכללי את הדגש שהוא שם על הדיאלוג והבין-סובייקטיביות. הייתי מצפה לספר טוב מזה. הגיעה השעה לספר כספרו של מאיר. אם כי שורשי האקסיסטנציאליזם מצויים כבר בכתביהם המבריקים אך חסרי השיטה של קירקגור וניטשה, הרי היום ברור במבט לאחור שהאקסיסטנציאליזם כתנועה פילוסופית של ממש ראשיתו במפנה שפנתה הפנומנולוגיה בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים לכיוון בעית הקיום, כפי שניתן לראות מיצירות כגון *ההוויה והזמן* למרטין היידגר, *הפסיכולוגיה של השקפות עולם* לקרל יספרס, *ואני ואתה* למרטין בובר. מבחינה זאת, ניתן לראות ב*הישות והאין* לז'אן-פול סרטור (1944) וב*פנומנולוגיה של התפיסה* למוריס מרלו־פונטי (1945) את היצירות האקסיסטנציאליסטיות הגדולות האחרונות. אם כי *הישות והאין* פורסם לקראת סוף מלחמת העולם השנייה, ו*פנומנולוגיה של התפיסה* זמן קצר אחריה – ואילו יתר היצירות שהזכרתי נכתבו עוד לפני המלחמה – הפך האקסיסטנציאליזם לתופעה תרבותית מובהקת רק בתקופה שאחרי המלחמה, והגיע לשיא עוצמתו בשנות החמשים והששים של המאה העשרים. בתקופה זאת ראו אור כמה ספרים פופולריים המציגים את האקסיסטנציאליזם לקהל הרחב: *האדם האירציונלי: עיונים בפילוסופיה האקסיסטנציאלית* לויליאם בארט,¹ *ששה הוגים אקסיסטנציאליסטים* לה. ג'. בלקהם,² ו*אקסיסטנציאליזם* למרי וורנוק.³ ספרים אלה היו עדות לעניין הרחב שעוררה אז תנועה פילוסופית זאת, אך בעת ובעונה אחת אף תרמו את תרומתם להתפשטות עניין זה בציבור. אמנם בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים חדלה תנועה זאת להיות באופנה: אדרבא, היו אז גם

¹ William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Garden City, N. Y.: Doubleday and Company Inc., 1958.

² H. J. Blackham, *Six Existential Thinkers*, London: Routledge, 1961.

³ Mary Warnock, *Existentialism*, Oxford: Oxford University Press, 1970.

שטענו כי מעולם לא היתה זאת כלל תנועה פילוסופית עקבית ושיטתית, וודאי שלא היתה תנועה שיש לה חשיבות פילוסופית. אך בתחילת שנות התשעים החל העניין באקסיסטנציאליזם לשוב ולהתעורר. הסיבות לתחיה זאת שונות ומשונות, ועדיין אין הן ברורות דיין. בחלקה, נבעה תחיה זאת מפרסום ספרו של דייוויד קופר משנת 1990, *אקסיסטנציאליזם: שחזור* – ספר הנחשב בדרך כלל לדיון הפילוסופי הטוב והמתוחכם ביותר בסוגיה זאת;⁴ בחלקה היא באה בעקבות פרסומן של יצירות מאת מחברים אקסיסטנציאליסטים שעד אז לא היו בהישג יד; ובחלקה משום חדירתם של נושאים אקסיסטנציאליסטיים עיקריים לזרם המרכזי של הפילוסופיה האנגלו-אמריקאית.

כדוגמא לתהליך זה, הבה נתבונן בשנויים שחלו במיקומו של היידגר במסגרת תולדות הפילוסופיה. בשנות החמשים והששים נחשב היידגר – או, ליתר דיוק, היידגר כמחבר *ההוויה והזמן* – כדבר הלמד מענינו לאקסיסטנציאליסט, ובספרות מאותה תקופה העוסקת באקסיסטנציאליזם נהגו לעסוק בו לצידם של קירקגור, ניטשה, יספרס, מרסל, סרטור, טיליך ודומיהם. יתכן שראו בו גם מעין 'ראשון בין שווים', אך על כל פנים, מקומו בפמליה האקסיסטנציאליסטית היה איתן. ואילו בשנות השבעים והשמונים שבהן, כפי שראינו, חלה ירידה במידת ההתעניינות באקסיסטנציאליזם, ואף נשמעו קולות המכחישים את מעמדו כתנועה פילוסופית עקבית ושיטתית, הפרידו את היידגר מיתר החבורה האקסיסטנציאליסטית ונהגו בו, כשהוא לעצמו, כבוד ויקר כאחד מענקי הפילוסופיה של המאה העשרים. במקום שהשוו אותו לפילוסופים אחרים של המאה העשרים, שוב לא היו אלה, כבראשונה, יספרס, סרטור או טיליך, אלא דווקא וויטגנשטיין, דייואי או סלרס. אך עם התחדשות העניין באקסיסטנציאליזם בשנות התשעים, שוב הוחזר היידגר למקומו

⁴ David Cooper, *Existentialism: A Reconstruction*, Oxford: Blackwell, 1990; second edition, Oxford, Blackwell, 1999.

במסגרת התנועה האקסיסטנציאליסטית. ואכן, ספרו של קופר *אקסיסטנציאליזם* דן בהידגר לצידם של יספרס, אורטגה אי גאסט, מרסל, ובראש וראשונה סרט. באנתולוגיה מן השנים האחרונות, *אקסיסטנציאליזם: כתבים עיקריים*, בעריכת צ' גיניון וד. פרבוס,⁵ מובא לקט מכתביו לצידם של קירקגור, ניטשה וסרט. כאן חזר הגלגל אחרונית לספרו של בארט האדם האידציונלי, בו מוקדש החלק המרכזי, "האקסיסטנציאליסטים", בדיוק לארבעת ההוגים האקסיסטנציאליסטים המרכזיים האלה.⁶

בעשר – חמש עשרה השנים האחרונות, לא זו בלבד שחלה הערכה מחודשת של האקסיסטנציאליזם: גם למחקר במחשבה היהודית החדשה נוסף שפע גובר והולך של פרסומים. אם כי התעניינותם של חוקרים ביצירותיו של מרטין בובר רפתה במקצת (אך לא פסקה לחלוטין), הרי בשנים אלה יצאו לאור מחקרים רבים, וברמה הגבוהה ביותר, באנגלית, צרפתית, עברית וגרמנית, על מחשבת הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג ועמנואל לוינס, ולצידם מבול של הוצאות חדשות ותרגומים של כתביהם. כמו כן, לאחר מותו של הרב סולובייצ'יק בשנת 1993, החלו לצאת לאור בקצב גובר והולך דברי הערכה – ומה שיותר חשוב לענייננו, ניתוחים מדעיים קפדניים – של כתביו, גם בהלכה וגם בפילוסופיה. נלוו אליהם, כמעין המתגבר, ספרים המבוססים על דברים שבעל פה של הרב סולובייצ'יק, ועל אותם כתבי יד שהשאיר אחריו שהם עצמם אינם ערוכים לפרסום כמות שהם.

השעה כשרה איפוא, כפי שאמרתי, למחקר שיבחן את חשובי ההוגים האקסיסטנציאליסטים היהודים של המאה העשרים, יציב

⁵ Existentialism: Basic Writings, ed. by C. Guignon and D. Pereboom, Indianapolis, Hackett, 1995.

⁶ בדברים שאמרתי כאן בדבר גלגולי מיקומו של היידגר בהיסטוריוגרפיה של הפילוסופיה אני מפתח רעיון שהביע סטיב פולר. ר': Steve Fuller in *Kuhn Vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science* (Cambridge: Icon Books, 2003, pp. 190-192).

אותם בהקשרה של המחשבה האקסיסטנציאליסטית הכללית, ויבדוק אם אמנם יש אקסיסטנציאליזם שהוא יהודי במובהק, ויש לו תכונות יחודיות שיש בהן לתרום תרומה למחשבה האקסיסטנציאליסטית בכללה. לצערנו, ספרו של אפרים מאיר *פילוסופים קיומיים יהודים כרב־שיח* אינו הספר שיחלנו לו.

ההעזה וההיקף של מפעלו של מאיר מרשימים, וספרו מכיל כמה וכמה תובנות חשובות בפרטים; אך בכללותו, לוקה ספר זה בחסר במידה מרובה. בראש וראשונה, איפיונו של האקסיסטנציאליזם הכללי בספר זה הוא 'רזה' למדי, ואינו שלם. שנית, העקרונות שהנחו אותו בבחירת נושאי הדיון מפוקפקים. מספר הוגים ויצירות שהחליט לדון בהם אינם מייצגים את המחשבה האקסיסטנציאליסטית, וקשה להצדיק את התמקדותו בהם. בעת ובעונה אחת, הוא מתעלם לחלוטין מכמה הוגים חשובים ורלוונטים לדיון מסוג זה, או שהוא דן בהם בריפרוף. שלישית, הרבה מן הפרשנות שהוא מציע, גם לכלל מחשבתם של ההוגים שהוא דן בהם וגם להסברם של טכסטים מכתביהם, הוא בעייתי, ולעתים סתם שגוי. ולבסוף, ההבחנה שהוא מבחין בין אקסיסטנציאליזם כללי ואקסיסטנציאליזם יהודי מפוקפקת.

באיפיון שהוא נותן לאקסיסטנציאליזם הכללי מתמקד מאיר בדחיתו את האידיאליזם; בהתנגדותו לכל שיטה פילוסופית; בהדגשתו על החיים האנושיים הקונקרטיים; וכן בדגש שהוא שם על מצבי גבול. אם כי כל אלה הם תכונות חשובות של האקסיסטנציאליזם הכללי, הרי מי שמגביל אותו רק לתכונות אלה החטיא את לב לבו של האקסיסטנציאליזם. תיאור זה מתעלם משני דברים: הדרך בה מאפיין האקסיסטנציאליזם את עצם טיבו המיוחד של אותו קיום אנושי קונקרטי; וכן את איפיונו של ה־ *Lebenswelt*, עולם החיים, כמה שעולה מתגובותיהם של בני האדם לאותו עולם, ומעורבותם בו, במהלך אותו קיום אנושי קונקרטי.

נפתח בנקודה הראשונה. האקסיסטנציאליזם מתמקד באותם צדדים של הקיום האנושי הקונקרטי המבחינים אותו מן הקיום שאינו אנושי. לשלילה, פירוש הדבר הוא שאין לדון בקיום האנושי ובבני האדם

בדרך הדומה לזו של הדיון בקיומם של דברים או ישויות שאינן אנושיות. לחיוב, פירוש הדבר – כדברי אורטגה – שעלינו להתבונן בקיום האדם כעין קיום סיפורי ('נראטיבי');⁷ או כדברי קירקגור, שהאדם היחיד לא זו בלבד שהוא קיים, אלא גם "שיש לו עניין אינסופי בקיומו";⁸ או, כביטוי של פקנהיים, הקיום האנושי הוא "יצירת עצמותנו בתוך מצב";⁹ או, כפי שכתב היידגר, הישות האנושית היא תמיד "צעד אחד לפני עצמה".¹⁰ מכל הבחינות האלה, האדם מושלך מעבר לעצמו גם בזמן וגם במקום. בזמן, כי העתיד הוא הזמן המובהק של הקיום האנושי: שכן את היחיד ניתן להבין רק בהתאם למטרותיו ולתכניותיו, במושגים של הדבר שהוא "לקראתו". במקום, כי המציאות האנושית היא Da-sein "היות-שם"; אנו קיימים כיישים-בתוך-העולם, ותודעתנו פונה תמיד החוצה, לעולם של משמעויות ומובנים אנושיים.

מכאן לנקודה השניה. העולם ביסודו הוא העולם האנושי שלפני הכרתנו, העולם הפרי-קוגניטיבי. הוא העולם-כפי-שהוא-ליצורים-אנושיים. עולם אנושי, או Lebenswelt זה, קודם גם מבחינה לוגית וגם מבחינת הזמן לכל תמונה או תיאוריה על העולם שמציעים לנו המטפיזיקה או המחשבה המדעית, והוא כלול בהם כבסיסם. יתר על כן, כל השקפת עולם מטפיזית או מדעית היא בעיני האקסיסטנציאליסט מעין טפיל שנדבק לעולם האנושי. אם נשתמש במונחיו של היידגר, העולם כמה שהוא, zuhanden, 'היש הפנוי

⁷ ר' מאמרו: "Man as a Technician" and "History as a System" in *History as a System and other Essays towards a History of Philosophy*, Norton, 1962.

⁸ *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton: Princeton University Press, (1974), p 179.

⁹ Emil Fackenheim, *Metaphysics and Historicity* (Milwaukee: Marquette University Press, 1961), p 37; reprinted in *The God Within*, edited by John Burbidge (Toronto: Toronto University Press, 1996), p 134.

¹⁰ *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), pp 178-183 (Section 41: "The Being of Da-sein as Care").

[לשימוש], קודם מבחינה לוגית להשקפתו של מי שמתבונן בעולם באורח מנתק כ־vorhanden, 'נתון'.

אין צורך לומר שדברים אלה אינם אלא תמצית תמציתן של אותן טענות אקסיסטנציאליסטיות, ובכל דיון הראוי לשמו על האקסיסטנציאליזם יש לדון בהן באריכות, ביתר פירוט, ובהרחבה. אך מדאיג הוא שכמעט שום דבר מדברים אלה אינו בנמצא בדיוניו של מאיר על אופיו של האקסיסטנציאליזם הכללי, ובוודאי לא בצורה ברורה, מלאה ומסודרת.

מכל האמור לעיל ברור שכמה מן ההוגים שמאיר מקדיש להם דיון מיוחד הם לכל היותר שוליים לאקסיסטנציאליזם, ואילו אחרים, שהוא מתעלם מהם או דן בהם ברפרוף, הם דווקא משמעותיים ומרכזיים לו. כך, בחלק העוסק באקסיסטנציאליזם הכללי, אין כל הצדקה לכך שמאיר מקדיש פרק שלם לשופנהאור ואינו מקדיש פרק להיידגר. כידוע לכל, שופנהאור מבחין הבחנה יסודית בין העולם כאידיאה או כייצוג לבין העולם כרצון (ליתר דיוק, רצון עיוור), והוא מוסיף וטוען כי דוקא אותו עולם שהוא רצון עיוור הוא המציאות המטפיזית שביסוד הדברים; שלאדם גישה ישירה ובלתי אמצעית למציאות מטפיזית זאת; ואף שקיומו הגופני של האדם, ואפילו כל התהליכים שבטבע, אינם אלא ביטויים לרצון עיוור זה. המסקנה המיידית העולה מכל זה היא שדברים אלה עומדים בסתירה ישירה לדגש שנותנים האקסיסטנציאליסטים באותם מאפיינים של הקיום האנושי המבדילים בינו לבין הקיום שאינו אנושי; לתביעתם שאין לראות בקיום האנושי משהו הדומה לקיומם של דברים או ישויות שאינן אנושיות; לדגש על חשיבותה של החירות האנושית; ולעמדתם המרכזית שהעולם ביסודו הוא העולם האנושי הפרי-קוגניטיבי, העולם-כפי-שהוא-ליצורים-אנושיים. לא לחינם לא מקדישים הספרים והאנתולוגיות הסטנדרטיים של האקסיסטנציאליזם, ספריהם של בארט, בלקמן, וורנוק, קופר, או גיניון ופרבום, כל דיון לשופנהאור. ברובם של ספרים אלה אף לא נזכר שמו.

יש לא מעט אירוניה בדבר כאשר מתאר מאיר את שופנהאור כאקסיסטנציאליסט, שהרי הוא טוען כי המאפיין הראשון והעיקרי של האקסיסטנציאליזם הוא מלחמתו במטפיזיקה האידיאליסטית.

שכן, אם יש שיטה פילוסופית שניתן לתארה כאידיאליסטית, הרי היא שיטתו של שופנהאור. מאיר טוען כי קביעתו של שופנהאור שהמציאות הבסיסית היא אירציונלית, די בה כדי לומר ששיטתו היא אנטי-אידיאליסטית. אך כפי שטוען בצדק מוריס מנדלבאום, "האידיאליזם המטפיזי מחזיק בעמדה כי דרך הקיום האנושי ניתן להגיע למפתח להבנת טיבה הבסיסי של המציאות, ודבר זה מתגלה באמצעות אותם מאפיינים המייחדים את האדם כישות רוחנית".¹¹ ומנדלבאום ממשיך ומראה כי לאור הסכמתם להצהרות בסיסיות כגון אלה, הרי למחלוקת בין שופנהאור והגל בשאלה אם המציאות הבסיסית שביסודו של עולם התופעות היא רציונלית או אירציונלית חשיבות משנית בלבד.¹²

מאידך – וקשה להסביר דבר זה – אין מאיר מקדיש פרק להיידגר. בפרק בן שנים וחצי עמודים על "השפעתם של הוסרל והיידגר על האקסיסטנציאליסטים" (עמ' 12-14), הוא מקדיש עמוד וחצי להיידגר. אין צורך לומר שדיון מעין זה מגוחך בצמצומו. מאיר אף מביא את טעמיו לכך שאין הוא מתייחס להיידגר כאל אקסיסטנציאליסט. ראשית, הוא טוען, היידגר היה בראש וראשונה אונטולוגיסט, שהביע עניין בקיומם (Da-sein) של בני האדם רק כפרוזודור להבנת האמת של הישות עצמה. כך, כדברי היידגר עצמו, כל עניינו ב*ההוויה והזמן* היה מוסב על "הויותם של אותם ישים [כלומר, בני האדם] הפתוחים לפתיחותה של ההוויה בה הם עומדים, בעומדם בה".¹³ אמת נכון הדבר, אך אין זה גורע מהעובדה –

¹¹ Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth Century Thought* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1971), p

¹² Ibid p.7.

¹³ *The Way Back unto the Ground of Metaphysics, Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, edited, and with an introduction, prefaces, and new translations by Walter Kaufmann (Cleveland and New York: Meridian, 1956), p

המתבררת מעצם ציטטה זאת – שבה *הזוויה והזמן* היידגר עוסק בראש ובראשונה – ותהיינה הסיבות לכך אשר תהיינה – בהווייתם של ישים אנושיים, כלומר בקיומו של האדם, "אותו יש שהווייתו מובחנת בעמידה-בתוך, שהיא עמידה-פתוחה, באי-הסתרתה של ההווייה, מן ההווייה, בתוך ההווייה".¹⁴ כמו כן אפשר למצוא בספר זה ניתוחים אקסיסטנציאליים שאין כמותם לעמקות, גם של ההיות-בתוך-העולם של בני האדם וגם של העולם-כפי-שהוא-לישים-אנושיים. עיקרו של דבר הוא כי *הזוויה והזמן* הוא הספר הקלאסי בהא הידיעה של הפילוסופיה האקסיסטנציאליסטית, והזלזול שמאיר מזלזל ביצירה זאת בהקדישו לה רק מספר סעיפים בודדים אין לו כל הצדקה.

שנית, טוען מאיר, היידגר הכחיש את הטענה שהוא אקסיסטנציאליסט, ואף הביע ביקורתיות נוקבת על כתביו האקסיסטנציאליסטיים של סרטור. כן, אך גם מרכס היה חוזר ואומר שאינו מרכסיסט; ואף על פי כן, יהיה זה מוזר אם ספר החוקר את המרכסיו לא יקדיש את חלק הארי של דיוניו למרכס עצמו. אשר ליחסו הביקורתי של היידגר לכתביו האקסיסטנציאליסטיים של סרטור, כבר הראה דיוד קופר בראיות משכנעות כי היידגר לא עמד כהלכה – בלשון המעטה – על טיבם של ספרים אלה,¹⁵ וכי למרות מחאותיו של היידגר, יש די והותר במה שמשותף לפילוסופיה שלו ולפילוסופיה של סרטור כדי להצדיק את איפיונם של שניהם כאקסיסטנציאליסטים.¹⁶ ו'בשורה התחתונה', יאמר מאיר מה שיאמר, הרי כל הספרים והאנתולוגיות הסטנדרטיים של האקסיסטנציאליזם, ספריהם של בארט, בלקמן, וורנוק, קופר, או גיניון ופרבוס, מקצים מקום מכובד להיידגר, ובצדק. חבל שמאיר לא עשה כן!

קשה להבין גם מדוע מקדיש מאיר בקושי איזכור להגותו של גבריאל מרסל, שהוא ללא ספק הפילוסוף האקסיסטנציאליסטי

214; originally published as an Introduction to the fifth printing of *Was ist*

Metaphysik? (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1949).

¹⁴ Ibid p. 14.

¹⁵ *Existentialism*, p 7.

¹⁶ ר' בנספח להוצאה השניה של ספרו של קופר: "Heidegger and Sartre: an

erroneous conflation?", pp 197-205.

הנוצרי החשוב ביותר במאה שעברה. עוד נראה שחסרונו של ניתוח מפורט של הפילוסופיה של מרסל בספרו של מאיר סופו שיביא לבעייתיות של ממש כאשר יהיה עלינו לבחון את תקפותה של ההבחנה שמבחין מאיר בין האקסיסטנציאליזם היהודי וההגות האקסיסטנציאליסטית הכללית.

בעייתיים הם גם העקרונות שהביאו את מאיר להחליט מי הם האקסיסטנציאליסטים היהודים שידון בהם, ובמי לא ידון. ראשית כל, הגיע הזמן לראות באקסיסטנציאליזם בראש וראשונה תנועה פילוסופית. משום כך, אם כי אפשר למצוא מוטיבים אקסיסטנציאליסטיים בכתביהם של ר' נחמן מברסלב ושל פרנץ קפקא, איני רואה כל הצדקה להקדשת פרק שלם בספר זה לכל אחד מהם; זאת בשים לב לכך שספרו של מאיר הוא קצר למדי גם בלאו הכי, וכן משום שאי אפשר לראות באף אחד משנים אלה פילוסוף, אפילו במשמעות הרחבה ביותר של מונח זה (ובהבדל, למשל, מקירקגור). יתר על כן, ספק אם מן הראוי בכלל לראות בקפקא סופר יהודי. כידוע לכל, אם כי מאיר אינו מזכיר דבר זה משום מה, אין ברומנים ובסיפורים של קפקא זכר למושגים כ"יהודי" ו"יהדות". ועוד, משהחליט מאיר – בצדק או שלא בצדק – להקדיש פרק שלם לר' נחמן, לא די היה להסתמך רק על סיפוריו המפורסמים. היה עליו גם לנתח את אותם הרעיונות המעמיקים המצויים בדרשותיו של ר' נחמן שיש להם צביון אקסיסטנציאלי. מפתיע במיוחד העדר כל זכר למפורסמת ולמעמיקה ביותר בדרשותיו ה'אקסיסטנציאליסטיות' של ר' נחמן, "בא אל פרעה" ("לקוטי מוהר"ן" 64).

ההדגשות בפרק על הרב סולובייצ'יק גם הן מעוקמות למדי. רובו של הפרק, עמודים 57-60, מוקדש לניתוח מסתו הקלאסית של הרב סולובייצ'יק "איש ההלכה". אולם מסה זאת מציירת תמונה אינטלקטואלית למדי של איש ההלכה; יתר על כן, היא מתארת את גישתו הקוגניטיבית-נורמטיבית אפריורי של איש ההלכה לעולם, גישה הדומה מצדדים שונים לגישתו המדעית האפריורית של המתמטיקאי והפיזיקאי, ומשקפת בבירור את השפעתו הברורה של הניאוקנטיאניזם מבית מדרשו של הרמן כהן, ואין בה כל השפעה

של החשיבה האקסיסטנציאליסטית. כיון שמאיר עצמו מודע ליסודות הקנטיאניים (או מוטב, ניאו־קנטיאניים) ב"איש ההלכה", והוא עצמו מביא את הצעתו הפקחית של דוד הרטמן כי דמותו של איש ההלכה במסה זאת יכולה אף לשמש משקל נגד לסכנות שטומן בחובו האקסיסטנציאליזם המודרני, נבצר מבינתי מדוע מקדיש מאיר מקום כה נרחב דווקא למסה זאת.

נקודת המוצא הנאותה לדיון ברב סולובייצ'יק כהוגה אקסיסטנציאליסטי ראויה היתה להיות מסתו הידועה "איש האמונה הבודד". במסה זאת מתבסס סולובייצ'יק על שני סיפורי הבריאה, ומציע הסבר פנומנולוגי לשתי דמויותיו של אדם: אדם הראשון, היוצר ואיש ההוד וההדר, ואדם השני, איש הקרבן והברית. התמונה של אדם הראשון של סולובייצ'יק דומה בצורה מפתיעה לדמותו של איש ההלכה במסה הקרויה בשם זה (בהבדל החשוב והיסודי, שיצירתיותו של איש ההלכה היא בעיקרה פרטית, תיאורטית ומקומה הוא במסגרת הברית, ואילו יצירתיותו של אדם הראשון היא בראש וראשונה ציבורית, מעשית במגמתה, ומקומה הוא במסגרת הקוסמית). סולובייצ'יק מצייר את שתי הדמויות האלה, של איש ההלכה ושל אדם הראשון, בצבעים ניאו־קנטיאניים. דמותו של אדם השני, לעומת זאת, יש בה דפוסים אקסיסטנציאליסטיים בולטים. כך למשל, במונחים האקסיסטנציאליסטיים שמשמש בהם הרב סולובייצ'יק לתיאורו של אדם השני, בשבילו "היות היא חוויה עמוקה ויחידה במינה";¹⁷ ה'אני' הבסיסי שלו כולל "תודעת יחודו ואי התאמתו האונטולוגית עם יצורים אחרים",¹⁸ וכן הוא מושרש "בעולם החי ו'הנתון' שבתוכו הוטל",¹⁹ ומקדיש את עצמו לחקירתו. אך מאיר מקדיש פחות מעמוד אחד למסה זאת בכללה, ורק סעיף אחד לדיון

¹⁷ הרב יוסף דוד סולובייצ'יק, "איש האמונה הבודד" תרגמו צבי זינגר וזאב גוטשהולד, בכרך *איש האמונה*, ירושלים, מוסד הרב קוק, 1968, עמוד 87.

¹⁸ שם, עמוד 25.

¹⁹ שם, עמוד 19.

באדם השני. מאמרים אחרים של הרב סולובייצ'יק שמן הראוי היה לנתחם כדי להעריך את המידה שבה ניתן לאפיין את מחשבתו כאקסיסטנציאליסטית הם "עימות", "הקהילה", "גאון וענווה", ו"צירוף".²⁰ מאיר אינו מזכיר אף אחד מהם.

לסיום דיון זה, כיצד נוכל להסביר את העדרו של פרק על אמיל פקנהיים? (מאיר מזכיר את פקנהיים פעמיים דרך אגב: בהערה 13 בעמ' 87, ובהערה 75 בעמ' 122). הרי ללא ספק כתביו הפילוסופיים והתיאולוגיים המוקדמים של פקנהיים הם בעיקרם בעלי אופי אקסיסטנציאליסטי. את שלושים העמודים האחרונים של מסתו הפילוסופית המוקדמת "מטפיזיקה והיסטוריות"²¹ הגדיר אחד מחוקרי האקסיסטנציאליזם כ"תיאור הטוב ביותר של המבנה הפנימי של ההגות האקסיסטנציאליסטית בכללותה".²² בדומה לזה מאמצים מאמרו התיאולוגיים של פקנהיים משנות החמישים את גישתם של ניבור וטיליך, כשהם פותחים בניתוח אקסיסטנציאליסטי של המצב האנושי – או אולי מוטב, הגורל האנושי הבעייתי – ומכאן הם ממשיכים אל הסקת מסקנות תיאולוגיות.²³ גם לאחר שזנח פקנהיים, מסיבות שונות, את השיטה התיאולוגית הזאת,²⁴ וכתביו המאוחרים שוב אינם אקסיסטנציאליסטיים במלוא מובן המלה, עדין הם מלאים וגרושים מוטיבים אקסיסטנציאליסטיים. די לדפדף בספרו החשוב ביותר של פקנהיים, *לתקן עולם*, כדי לגלות כיצד הוא מפתח את

²⁰ שלושת המאמרים האלה מופיעים בספרו של הרב סולובייצ'יק *דברי הגות ודערכה*, בעריכת משה קרונה, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית, ירושלים תשנ"ב, 1981.

²¹ ר' הערה 9 לעיל.

²² William A. Shearson, "The Common Assumptions of Existentialist Philosophy", *The Development and Meaning of Twentieth-Century Existentialism*, edited by William McBride (New York and London: Garland Publishing, 1997) p 137, n 19.

²³ ר' מאמרים 2-6 ב" *Quest for Past and Future*, Boston: Beacon Press, 1968.

²⁴ ר' שם עמודים 7-10.

רעיונותיו בדבר "יסודות למחשבה יהודית עתידית" תוך דיאלוג מתמשך עם כתבי בובר, רוזנצווייג והיידגר. אם ללוינס מגיע פרק בספר שכותרתו *פילוסופים קיומיים יהודים ברב-שיח*, על אחת כמה וכמה לפקנהיים.²⁵

אחת התוצאות של עקרונות הסלקציה הבעייתיים של מאיר היא לעתים קרובות הצביון השטחי של דיוניו. ברי שמספר קטעים בודדים על *ההוויה והזמן*, ופחות מחצי עמוד על "איש האמונה הבודד", לא די בהם לניתוח לעומק של יצירות עשירות ומאתגרות אלה. שתי דוגמאות למקומות שבהם עוקב מאיר לעומק אחרי נושא מסוים הן דיונו במסתו של היידגר "מהי חשיבה?" (עמ' 21-24), והניגוד המעניין שהוא מציב בין יחסם של בובר, באני ואתה, ושל גיבורו של סרט *בהבחילה*, לעץ (עמ' 82-83). אך נשים לב לכך כי הדיון במסתו של היידגר הוא שולי לנושאו העיקרי של הספר, ואילו הניגוד בין בובר לסרט – כפי שמאיר עצמו מציין בתום לב – אינו אלא פיתוח של רעיון שהציע תיאודור דרייפוס (עמ' 82).

יש מקומות שבהם ניתוחיו של מאיר או שהם מפוקפקים, או שהם סתם שגויים. ברשותכם, אביא שלש דוגמאות.

מאיר מנגד, בצדק, את 'המבט' ב"הישות והאין" לסרט 'לפנים' בכתבי לוינס (עמ' 109). 'המבט' של 'האחר' מאיים להפוך אותי למושא (אובייקט) בלבד, וכתגובה לאיום זה אני מאשש את היותי נושא (סובייקט) "[באמצעות] שלילת האחר". מצב זה גורם ליחסי אנוש שהם יחסי יריבות (אגוניזם) מטיבם. לעומת זאת, הופעתם של 'הפנים' אצל לוינס היא תופעת לוואי (אפיפינומון) המטילה עלי תביעה מוסרית; בעצם פגיעותם חסרת המגן, הם מגלים לי, ובעת ובעונה אחת מטילים עלי, את המצוה "לא תרצח". אך מאיר מגיע

²⁵ אוסיף ואומר כי, אילו בדק מאיר בקפדנות את כתבי פקנהיים, היה עומד על כך שמוטב לראות באקסיסטנציאליזם – כפי שטוען פקנהיים בראיות משכנעות – פילוסופיה פוסט-אידיאליסטית, ולא דווקא אנט-אידיאליסטית.

לממדי הפרזה כאשר, בנסיון לסכם מה שנראה לו כדעתו של סרטור בדבר הפרובלמטיות שאין ממנה מפלט והטבע האגוניסטי שביחסי אנוש, הוא מצטט את הפתגם הידוע ממחזהו של סרטור *כדלתיים סגורות*: "הגיהינום הוא הזולת" (עמ' 153). מה שנעלם מעיניו של מאיר הוא כי בעיני סרטור, עצם הנסיון להדוף את איומו של האחר על חירותו של אדם, איום שבא לידי ביטוי בכוחו של המבט שעושה אותך לאובייקט, הוא עצמו מעשה של הונאה עצמית (mauvaise foi, bad faith), באותה מידה שבה מתיר אדם לאחרים או לעצמו לקבוע את עצמו כאובייקט. אפשר, אם כי קשה, לדעת סרטור, להיחלץ ממעגל קסמים זה וליצור במקומו מעגל זכות של הכרה הדדית, חיזוק הדדי, ואישוש חרותו של האחר.²⁶

מה איפוא על פתגמו הידוע של סרטור "הגיהינום הוא הזולת"? נזכור כי באמירה זאת לא התכוון סרטור לסכם את הפילוסופיה שלו: היא נאמרה כאזהרה. הצהרה זאת נאמרת בסופו של המחזה *כדלתיים סגורות*, ואומרה הוא אחד משלושת גיבורי העלילה, ז'וזף גרסן, שבחיי היה פחדן ועריק. אך כידוע, גרסן בהצגה זאת כבר מת וירש גיהינום. ההנחה הסמויה הפיקטיבית במחזה היא שהנפשות הפועלות, אם כי הן מתות, עדיין יש בכוחן לפעול; אך משום שכבר מתו, אין להן הכוח להשתנות. המסר של סרטור הוא כי מי שחי חיים

²⁶ ר' הערתו המפורסמת של סרטור בסוף סעיף III:3:II של *הישות והאין* (יחסים קונקרטיים עם האחרים: היחס השני אל האחרים: אדישות, תשוקה, שנאה, סדיום): "שיקולים אלה [של טבעם התחרותי, האגוניסטי, של יחסי אנוש – ל. ק.] אינם מוציאים את אפשרותו של מוסר של גאולה וישועה. אך דבר זה ניתן להשיגו רק במונחים של שינוי אישיות (conversion) מן היסוד, ובכך אין אנו יכולים לדון כאן". אם כי – כפי שסרטור אומר בפירוש בהערה זאת – אין הוא מנתח את מושג "שינוי האישיות היסודי" *בגישות והאין*, הוא דן בו באריכות בספר שפורסם לאחר מותו:

Cahiers pour une morale (Paris: Gallimard, 1983), pp 448-531 [= *Notebooks for an Ethics*, translated by David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1992), pp 471-554].

של הונאה עצמית, הרי ברגע המוות – אך לא לפני כן – הוא נעשה קפוא ומקובע, 'מוקדם' (קשה כקרום) בלשונו של סרטור, ומוכן להשפט ולהפוך לאובייקט בידיהם של האחרים. כפי שאומרת אינו סראנו, אחת הנפשות הפועלות, "תמיד אדם מת מוקדם מדי – או מאוחר מדי. ואף על פי כן, כל חייו של אדם נשלמו באותו רגע, וקו נמתח מתחתם, בציפיה לסיכום הסופי. אתה – חיך ולא שום דבר אחר". (מעניין הדבר שמאיר מצטט מלים אלה של אינו בעמ' 80, אך נראה שמשמעותם חמקה ממנו.) בקצרה, אם חי אדם חיים של הונאה עצמית, אז אמנם הגיהנום הוא הזולת. אלא שכמו הרבה יצירות ספרות אחרות המתארות את החיים שאחרי המוות, *כדלתיים סגורות* הוא בעצם הרהורים על החיים שלפני המוות, שכידוע הם לדעת סרטור החיים היחידים שיש לנו. המסר של סרטור הוא איפוא כי, כל עוד אדם חי, הרי זה מעשה של bad faith להאמין בכך ש"הגיהנום הוא הזולת"; שכן כל עוד חי אדם, אין הוא נתון בהכרח לשיפוטם המקבע של אחרים; כל עוד חי אדם, יש לו תמיד החירות לשנות את חייו ולחיות חיים אותנטיים. אחת החוקרים מסכמת כהלכה את המסר של סרטור במחזה זה כך: "חייה בצורה אותנטית כשאתה בוחר בבחירות הנכונות כל עוד יכול אתה, כי אחרי המוות יהיה זה מאוחר".²⁷ אזהרתו של סרטור, למרבה הפלא, אינה שונה כל כך מעצתם של חז"ל "שוב יום אחד לפני מותך" – כלומר, כל יום. הדבר יראה, אולי, מפתיע; אך הנה מה שאומרת חוקרת אחרת של סרטור: "קולו של סרטור דומה הוא לקולם של כמה מן הרפורמטורים הנוצרים הגדולים, הקוראים לחזרה בתשובה ומעלים דימויים של ענשים מחרידים על חטאים, ובאותו הזמן מניחים כמובן מאליו שלשומעיהם החירות לשנות את אפיים".²⁸ ברי כי מושג התשובה של סרטור רחוק כרחוק מזרח ממערב ממושג התשובה של חז"ל, או –

²⁷ Stephanie Lein, "Sartrean Existentialism in *No Exit*", *Honors Review* (2000), P

21, available online at <http://honors.org/AHR/AHR2000.html>

²⁸ Catherine Savage Brosman, *Jean-Paul Sartre* (Boston: Twaine, 1983), p 120

להבדיל – של הרפורמטורים הנוצרים הגדולים, אך אין זה גורע מן הדמיון המפתיע בקריאתם לתשובה.

אולי, כדי להביא 'נסיבות מקילות' לפרשנותו השגוייה של מאיר, אפשר לומר כי אותו פתגם מפתה, הנחקק בזכרון, "הגיהינום הוא הזולת", מועד מטיבו לפרשנות שגוייה. אך זאת אי אפשר לומר על פרשנותו השגוייה של מאיר לדברי בובר על העקידה. מאיר טוען כי לדעת בובר "רק המולך, המחקה את הקול האלוהי, יכול לתבוע מאברהם את הקורבן האישי ביותר. הוא [בובר] טוען כי הקרבת הקורבן כמוה כהיענות לדרישת השטן. פרשנותו זו למעשה עקדת יצחק מרחיקה את בובר אלפי מילין מהשקפתו של קירקגור, שלפיה היה אברהם ל'אביר האמונה' כיוון שהחליט להשמע בלא תנאי בקולו של האל" (עמ' 76). אמת, בובר אמנם אומר כי ברוב המקרים – למעשה כמעט תמיד – אדם הסבור כי האלהים הוא שתובע ממנו להקריב את בנו יחידו, למעשה נענה הוא לקריאתו של המולך המחקה את קולו של האלהים. ובניגוד לקירקגור, בובר מצהיר כי "כשהעניין הוא 'הדחייתו' של המוסרי, הרי זו שאלת-השאלות, הקודמת לכל שאלה אחרת: האומנם הדובר אליך המוחלט הוא, או אחד מקופיו?"²⁹ אך כל זה אינו משנה את העובדה שבובר מצהיר בפירוש, ובדרך שאינה משתמעת לשני פנים, כי האלהים ולא המולך היה מי שציווה על אברהם לקחת את בנו את יחידו ולהעלותו לעולה. בובר כותב:

אברהם לא היה מסוגל עוד לעולם להחליף בקול אחר אותו הקול שאמר אליו 'לך לך מארצך וממולדתך', ושהוא הכירו אז כקול אלוהים, בלא שהדובר אמר לו מי הוא. ואמנם, אלוהים רק 'מנסה' אותו, כלומר, הוא מעלה על-ידי התביעה הקיצונית את

²⁹ מרדכי מרטין בובר: "על הדחיה אחת של המוסרי" במדור "ליקוי האור האלהי" בספרו של בובר *פני אדם*, תרגום חנוך קלעי, בעריכת המחבר, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 314.

הנכונות הפנימית למסירות־נפש ממעמקי מהותו של אדם ומאפשר לו, לאותו אדם, שיניח לנכונות זו לצמוח עד מלוא הכוונה לעשות־מעשה, ושיממש מימוש גמור את יחסו אליו, אל האלוהים, אבל באותה שעה ששום עיכוב אינו עומד עוד בין הכוונה לבין המעשה, אלוהים מסתפק בנכונות, שנתגלמה באופן זה, ומונע את המעשה.³⁰

בעניין זה איני מסוגל בשום פנים להבין כיצד טעה מאיר טעות כה חמורה בכוונתו של בובר.³¹

ולבסוף, עלי להפנות את תשומת הלב לנטייה פרובלמטית ביותר של מאיר, דהיינו, הקשר שהוא קושר בכל הזדמנות בין עמדותיו האתיות של רוזנצווייג ודעותיו האתיות של לוינס. למשל, מאיר טוען כי המצווה "ואהבת לרעך כמוך" במשמעותה אצל רוזנצווייג מקבילה למצווה "לא תרצח" במשמעותה אצל לוינס (עמ' 116). ברוח דומה, הוא מזהה את מושג 'הפנים' של לוינס עם אותו מושג אצל רוזנצווייג (עמ' 109). ועוד, הוא טוען כי גם אצל רוזנצווייג וגם אצל לוינס, פנייתו של 'האחר' אל 'האני', וקבלתו של 'האחר' על ידי 'האני', הם המעניקים לקיומו של 'האני' את משמעותו. והוא מסיק מזה: "אותה הענקת משמעות היא המכונה במחשבתם של רוזנצווייג ולוינס

³⁰ שם, עמודים 313-314. במכתב אלי מן ה-22 ביוני 1964, שנכתב בשנה האחרונה לחייו, בובר מתייחס לעקידה וחזור על עמדתו כי "התגלות האל העניקה לאברהם בטחון, כיוון שהיה הדבר דרוש לצורך העתיד". הוא מותח ניגוד בין אברהם לבין כל יתר בני האדם, "יהודים ולא יהודים", שאין להם אותו בטחון, ובדיאלוג אל-אדם הם נענים למה שדורש מהם האל (כפי שהם מבינים זאת) לא במעשים מושלמים, אלא רק במעשים של אמת, מעשים הנעשים בכוונה, ר, גם: Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, III: 1938-1965 (Heidelberg:

Lambert Schneider, 1975), pp. 617-618 (#541)

³¹ מאיר ממשיך וטוען (עמ' 77-78) שתפיסת העקידה של בובר דומה לתפיסתה אצל כמה מצדיקי החסידות. אין זה המקום לבדוק טיעון זה, אך נראה לי כי השוואה מדוקדקת תוכיח כי למעשה רחוקה תפיסתו של בובר מתפיסתם "אלפי מילין".

כאחד בשם 'התגלות' (עמ' 150). באופן כללי, במקומות רבים בספר, מתאר מאיר גם את רוזנצווייג וגם את לוינס כ"הוגים דיאלוגיים".

אם כי לוינס – כפי שהוא עצמו מציין בהקדמתו לטוטאליות ואינסופיות³² – הושפע ללא ספק מרוזנצווייג, וגם אם יש דמיון מעניין ומשמעותי בין חלקים אחדים ממשנותיהם, הרי יש לא פחות הבדלים משמעותיים ביניהן. הבדלים אלה חשפו מחקרים מן השנים האחרונות,³³ ואילו מאיר, כשהוא קושר בין שני ההוגים, נוטה לטשטשם. יתר על כן, נראה כי מאיר קורא את רוזנצווייג במשקפיו של לוינס.

כך, כפי שראינו, טוען מאיר כי גם רוזנצווייג וגם לוינס מגיעים מן היחס בין האחר לבין האני אל ההתגלות. אף דבר זה נכון רק אצל לוינס, ואין הוא תקף לגבי רוזנצווייג. כפי שהעיר בצדק מרטין קווקא,³⁴ בשעה שלוינס "מתקדם מן המפגש האתי האינטרפרסונאלי אל ביסוסו במטפיזיקה קואזי-תאולוגית, הרי רוזנצווייג נע בכיוון ההפוך, מן היסוד התאולוגי שהוא מניח אל בנייתה של התנהגות אתית אידיאלית".³⁵ בהקשר זה, שוב אין זה נכון שהמצווה "ואהבת לרעך כמוך" בתפיסתו של רוזנצווייג זהה למצווה "לא תרצח"

³² Emanuel Levinas, *Totalité et l'infini* (the Hague, Cohen, Martinez, Nijhof 1962),

p. xv.

³³ Peter E. Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, California: University of California Press, 2003; and Martin Kavka, *Jewish Messianism and the History of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ולוינס: Richard A. Cohen, *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1994; and Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

יתר מקווקא וגורדון, אך ודאי שגיבס וכהן אינם מתעמלים מן ההבדלים ביניהם.

³⁴ קווקא, שם עמוד 172.

³⁵ כהן, שם עמוד 273.

בתפיסתו של לוינס, וזאת משני טעמים. ראשית, כפי שכבר הערנו, אצל לוינס פניו האנושיים של האחר הם מקורה של המצווה "לא תרצח" – אם כי בכוחם המחייב אותי והעושה אותי אחראי ללא הגבלה, "פניו של האיש האחר... נראים כאילו היו פני האלהים" (כאן רואים אנו את לוינס כשהוא "מתקדם מן המפגש האתי האינטרפרסונלי אל ביסוסו במטפיזיקה קואזי-תיאולוגית"); ואילו לרוזנצווייג, מקור המצווה "ואהבת לרעך כמוך" הוא אהבת האלהים לבני האדם; וכאשר אני אוהב לרעי, אני מחקה את האלהים – כלומר, אני מדמה את פני לפניו (וכאן רואים אנו את רוזנצווייג כשהוא "נע... מן היסוד התיאולוגי שהוא מניח אל בנייתה של התנהגות איתת אידיאלית"). אך *כוכב הגאולה* לרוזנצווייג מסיים ברעיון המעמיק והנועז כי בפניו של האלהים יכול האדם לראות, "בחיים מעבר לחיים", צלם פני אלהים הדומה באופן מפתיע לצלם פני האדם עצמו. מחשבתו של רוזנצווייג על האל מתוארת בצדק כ'תיאומורפית', מונח שלעולם לא נוכל להשתמש בו לתיאור הגיגיו של לוינס על האלהים. שנית, אצל לוינס, האחר המצווה עלי לא לרצוח הוא באמת אחר, "אחר שהוא מה שאני עצמי איני".³⁶ אצל רוזנצווייג, הרע שאני מצווה לאהבו הוא, כדברי הפסוק, רעי כמוני, כלומר רע שאינו אחר. רוזנצווייג מדגיש כי אותו רע "הוא כמוך, הוא 'אתה' כמו שאתה 'אתה', הוא 'אני-נפש'.³⁷ ונקודה אחרונה וחשובה, הנובעת מן

³⁶ מצוטט אצל קווקא, שם עמוד 133.

³⁷ *כוכב הגאולה*, תרגם יהושע עמיר, מוסד ביאליק, ירושלים 1993, עמ' 268. יש לציין כי רוזנצווייג מבין את הפסוק, ויקרא יט יח, לא במשמעות "ואהבת לרעך כשם שאתה אוהב את עצמך", אלא במשמעות "ואהבת לרעך שהוא כמוך". לדעת רוזנצווייג, "כמוך" מתייחס ל"רעך", לא ל"ואהבת". בעניין זה הולך רוזנצווייג בעקבות דברי נפתלי הרץ וייזל ב"ביאור" והרמן כהן בספרו *דת התבונה*. כדברי נחמה לייבוויץ, "כמוך" אינו מתייחס למידת האהבה לזולת, אלא מציע לנו סיבה מדוע אנו מצווים לאהוב אותו או אותה. ר' נחמה לייבוויץ, *עיונים חדשים בספר ויקרא*, בהוצאת המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים תשנ"ג, עמ' 302.

הנקודה האחרונה ומנוגדת לעמדתו של מאיר: רוזנצווייג אינו הוגה דיאלוגי. שכן במשנת רוזנצווייג, המצוה "ואהבת לרעך כמוך" אינה מביאה לדיאלוג בין האני והרע, אלא האני והרע מצטרפים באהבה לקהל המתפללים של הקהלה היהודית או של הכנסייה. נכון, יש מושג של דיאלוג בכוכב הגאולה, אך דיאלוג זה הוא בין אדם למקום, לא בין אדם לחברו. לא לחינם מצוי הסעיף העוסק בדיאלוג בחלקו של ספר זה הדין בהתגלות, לא בחלק הדין בגאולה.

הערה אחרונה זאת מובילה אותנו לבחינת תקפותו של הרעיון הבסיסי בספרו של מאיר. הנכון הדבר כי – כפי שטוען מאיר – "אופיו המיוחד של האקסיסטנציאליזם היהודי" ותורתו האפשרית למחשבה האקסיסטנציאליסטית הכללית טמונים בהדגשה שהוא שם על הדיאלוג והבין-סובייקטיביות? ניתן להציב ניגוד זה בסימן שאלה משני הכיוונים. אם אנו בוחנים את האקסיסטנציאליזם היהודי, הרי אין זה ברור כלל וכלל – כפי שראינו זה עתה – שמחשבתו האקסיסטנציאליסטית של רוזנצווייג מאופיינת באמת בדגש על הדיאלוג והבין-סובייקטיביות. מאידך גיסא, אילו בחן מאיר בהרחבה כלשהי את תורתו האקסיסטנציאליסטית של מרסל, למשל, היה מתברר לו מיד כי אין זה מדויק – או לפחות, פשטני הדבר מאד – להצהיר כי לאקסיסטנציאליזם הכללי חסרה אותה הדגשה. בעניין זה די לנו להזכיר את דברי ההסבר של מרסל, בהקדמתו לתרגום של *האמונה היצר* לגבריאל מרסל, לכך שהיה זה תמיד הספר האהוב עליו ביותר מספרי אותו מחבר: "אהבתי לספר זה מתמקדת במה שנראה לי כנושאו המרכזי: בין-סובייקטיביות. אין זה חשוב במה מחליט מרסל לדון; כהרף עין אתה מבין שהוא מהרהר במימד זה או אחר של יחסי אל האחר".³⁸ יתר על כן, ממשך ווסטפאל וטוען כי תורתו של מרסל, המדגישה את השייכות, את הנכונות לעמוד לרשותו של האחר ולהיות נגיש לו, את מאור הפנים, את הפתיחות

³⁸ Merold Westphal, "Preface," Gabriel Marcel, *Creative Fidelity* (New York: Fordham University Press, 2002), p. ix.

ואת האמון, יכלה לשמש כאמצע אידיאלי בין תורתו של לוינס, שיש בה "אחריות נוקשה" ודגש על חוסר הסימטריה ביחסים האתיים, לבין תורתו של בובר, שיתכן כי בהדגשתה על השיתוף, ההדדיות, והסימפתיה היא עלולה להחליש את אחריותי ל'אתה' ולהידרדר למין "חברותיות זולה"³⁹. אפשר ואפשר להתווכח עם ווסטפאל בנקודה זאת, אך לכל הפחות היא מביאה את תורתו של מרסל לדיאלוג פורה עם תורתם של לוינס ובובר. מדוע יגרע חלקו של ספר הקרוי *פילוסופים קיומיים יהודים ברב-שיח* ?

אם יש כאן מקום לניגוד, הרי ניגוד זה – אם יותר לי להציע זאת לפי שעה – אינו בין האקסיסטנציאליזם היהודי והאקסיסטנציאליזם הכללי, אלא בין האקסיסטנציאליזם הדתי והחילוני, וביחוד בין האתיקה האקסיסטנציאליסטית הדתית והחילונית. כאן ישמשו לי כנקודת מוצא לדיוני הערותיו מאירות העינים של דיויד קופר (שלא נאמרו בכוונה למה שאומר כאן), שבהן הוא מתאר את מה שנראה לו כלב לבה של האתיקה האקסיסטנציאליסטית, והיא החירות ההדדית. קופר פותח את דבריו בדיון על האתיקה של מחוייבות הדדית כפי שאנו מוצאים אותה אצל מרסל:

מה הם מרכיביה של אותה מחוייבות הדדית [לפי מרסל]? בחלקם, המימוש ההדדי של המידות הטובות הנוצריות אמונה, תקווה ואהבה. באהבה, או 'נדיבות', למשל, עלי להיות קשוב תמיד לאיש האחר שמא נזקק הוא לדבר. אך מעניינים יותר הם הדברים הנאמרים, במונחים בוברייניים מובהקים, בקטע הבא: "אם מתייחס אני ל'אתה' כ'הוא', הרי הפכתי את האחר... לאובייקט בעל נפש... אם מתייחס אני לאחר כ'אתה', הרי אני מתנהג כלפיו ומבין אותו מצד מה שהוא חירות... יתר על כן, אני מסייע לו... לצאת לחופשי, ואני משתף פעולה עם חירותו..." הנגישות [לפי מרסל] היא איפוא יחס הדדי שבאמצעותו מתחייב

³⁹ Ibid pp. xi-xiv.

כל צד לא רק להתייחס לאחר כאל אדם חופשי, אלא גם לאפשר את חירותו ו"לשתף פעולה" אתה... מרסל נמצא [כאן] לא רק בעולמו של בובר, אלא אף בעולמו של סרטר, המצהיר... כי חרותו של אדם "תלויה לגמרי בחירותם של אחרים"... מרסל תובע את המחוייבות כתנאי הכרחי לנגישות; ואילו סרטר... מניח כי משהו מעין החירות ההדדית שבנגישות הוא מטרתה האחת והיחידה של המחוייבות האמיתית.⁴⁰

מה שנראה לי בולט לעין בהצהרה הזאת של קופר הוא כיצד, בשעה שהוא מפתח את אותו רעיון, שהאתיקה האקסיסטנציאליסטית היא אתיקה של חירות הדדית, הרי הוא פוטר כלאחר יד ובקלות כרעיון חסר עניין וערך פילוסופי את הערותיו של מרסל בדבר "המימוש ההדדי של המידות הטובות הנוצריות אמונה, תקווה ואהבה". מכאן להצעה שלי בדבר ההבדל בין אתיקה אקסיסטנציאליסטית דתית וחילונית. האתיקה האקסיסטנציאליסטית החילונית, כאתיקה של חירות הדדית, מדגישה את חשיבותם של ההכרה ההדדית, קבלתו של האחר, הכבוד, מתן הרשות, שיתוף הפעולה והאישוש. מה שחסר בה היא האהבה ההדדית. ואמנם – כך אני מאמין – הרי בדיוק אותה ההדגשה על חשיבותו העליונה של מימושן ההדדי של מידות טובות כגון אהבה, רוחב לב, חסד וסימפטיה בתחום יחסי אנוש היא המאפיינת את תורת המוסר של גדולי ההוגים האקסיסטנציאליסטים הדתיים במאה העשרים, נוצרים כיהודים, ממרסל לבובר, רוזנצווייג והרב סולובייצ'יק. מאמין אני גם שאותה הדגשה נובעת אצלם מכך שהם רואים ביחס הפרסונלי בין האל והאדם הפרטי דגם ליחס הפרסונלי בין אדם לחברו. ודאי וודאי, האל אינו מקיים יחסים פרסונליים עם אדם משום שחרותו "תלויה כל כולה בחרותם של אחרים", אלא, האל פונה אל האדם, מדבר אליו, תומך בו ומחזק את ידיו כמעשה של חסד, נדיבות ואהבה. מעשה זה

⁴⁰ Cooper, *Existentialism*, pp.176-177

של חסד, נדיבות ואהבה הוא המחייב את האדם שהאל פנה אליו, תמך בו, חיזק את ידיו, ואהבו, לפנות אל עמיתו/עמיתתו, בין אם 'רע' או 'אחר', במעשים דומים של תמיכה, חיזוק ואהבה.⁴¹ אם יעמוד רעיון זה, בניסוח מלא ומתוחכם יותר של אותה הבחנה שציירתי כאן בקווים כלליים, במבחן הביקורת – זאת אולי נראה בעתיד. ברי שלא כאן המקום לנוסח מלא מעין זה. כך או כך, אני מקווה שהראיתי שאותה הבחנה שמבחין מאיר בין האקסיסטנציאליזם היהודי למחשבה האקסיסטנציאליסטית הכללית אינה עומדת במבחן.

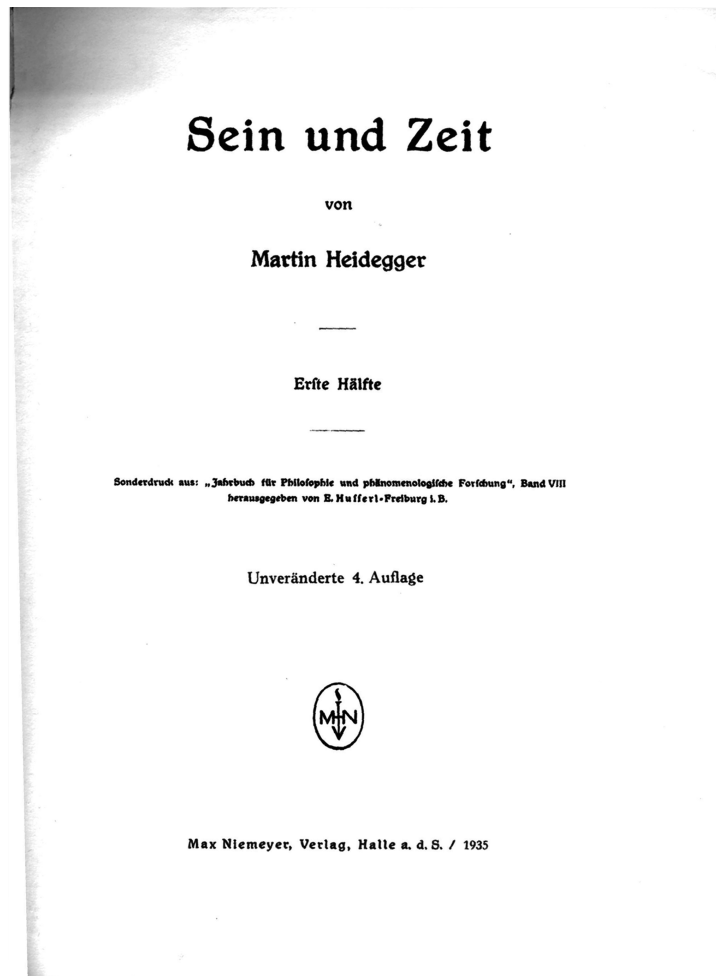
לסיום, אבקש להבהיר שלא בהנאה יתירה הבאתי במאמר זה את דברי הביקורת החמורים על פילוסופים קיומיים יהודים כרב־שיח. הספר מעיד על למדנותו רחבת ההיקף של מאיר, על התלהבותו לנושא דיונו, ועל אמונתו במשמעותו העליונה.⁴² אלה הן מעלות חשובות – בפרט בספר על אקסיסטנציאליזם. לצערי, כשליו של הספר עולים במשקלם על מעלותיו. שיפוטי השלילי על ספר זה בכללותו מאשר איפוא דבר הידוע לכל: בספר פילוסופי, אין הלמדנות וההתלהבות יכולים לבוא במקומם של דקדקנות מחמירה ושל עמקות.

לורנס קפלן, המחלקה למדעי היהדות, אוניברסיטת מקגיל, מונטריאול, קויבק, קנדה.

⁴¹ ר' מאמרי: "Maimonides and Soloveitchik on the Knowledge and Imitation of God," *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, Eds. Gorg Hasselhoff and Otfried Fraise (Ergon Verlag, 2004), pp.491-523; and "Martin Buber on the Imitation of God," *DAAT* 56 (Summer 2005), pp. v-xxi.

⁴² אך יש מקומות שבהם התלהבותו של מאיר גרמה לו לנקוט בסגנון ההטפה של דרשה במקום הניתוח המדעי. ר' למשל את הערותיו הפשטניות במקצת על ה־Pax Americana והרציונאליות בעמ' 150.

האם יש אופי מיוחד לאקסיסטנציאליזם היהודי?



שער ההדפסה הרביעית של ההוצאה הראשונה, מרטין היידגר,
הווייה וזמן, האלה, 1935.

התקופה החשמונאית בראי מגילות קומראן

חנן אשל, *מגילות קומראן והמדינה החשמונאית*, סדרת ספרי מחקר על העת העתיקה*

בין המגילות שנמצאו במערות קומראן שבחוף הצפוני-מערבי של ים המלח בשנים 1947-1956 מצויים חיבורים הדנים במאורעות היסטוריים מימי הבית השני. על חיבורים אלו נמנים פשרים לפרקי נבואה שבמקרא, כגון פשר חבקוק, פשר נחום, פשר ישעיה, פשר לתהלים ל"ז ועוד, וטקסטים מסוגות ספרותיות אחרות. חיבורים אלו נכתבו בימי הבית השני עצמם, על ידי חברים בכת היחד, שמקובל לזהותה ככת איסיית, או על ידי סופרים אחרים, שחיבוריהם הגיעו לקומראן בדרכים שונות. חיבורים אלו נמנים אפוא על המקורות שבידינו ללימוד תולדות תקופה זו, וחשיבותם היא בכך שהם מאשרים את דברי יוסף בן מתתיהו, פילון האלכסנדרוני, חז"ל והיסטוריונים וסופרים לא יהודיים בני התקופה שכתבו על אירועיה השונים, או מאירים אותם מהיבטים חדשים.

למעט חיבורים מעטים ומקוטעים המתעדים אירועים היסטוריים באיזכור שמותיהם של המעורבים בהם בלוח כרוניסטי (4Q331-333; 4Q468^c), נראה שסופרי קומראן לא התכוונו לתעד היסטוריה. כוונתם הייתה לחוות דעה, שהיא לרוב ביקורתית, על אירועים שונים ועל אישים שונים בני התקופה הנדונה, או לברר את מקומם של אירועי התקופה במהלך היסטורי גזור מראש, וזאת לפי אידיאולוגיה דטרמיניסטית ואפוקליפטית שבה דגלו. חברי כת היחד הניחו כי כל

* ירושלים, יד יצחק בן צבי, תשס"ד.

המתרחש ביקום נובע מגזירה קדומה של האל, בורא העולם וגוזר תולדותיו. הם הניחו כי דברי נבואה קדומים מבטאים את הגזירה האלוהית על המתרחש והעתיד להתרחש לא רק בימי הנביאים עצמם ובעתיד שנראה באופק ההיסטורי של תקופתם, אלא לכל הדורות. לפיכך דברי הנבואה כוללים רזים, שפענוחם מגלה את הצפוי להתרחש גם בדורות רחוקים. גילוי פתרונו של הרזים שבדברי הנבואה שבמקרא על מאורעות ואישים מימי הבית השני, ועל אלו הצפויים להתרחש באחרית הימים, הוא המהווה את תוכנם של הפשרים. אלא שדברי הפשרים אינם נוקבים בשמות המפורשים של האישים או החברות השונות מימי הבית השני, אלא בשמות סמליים, ולעתים גם המאורעות השונים מתוארים בלשונות סמליות, כדרכה של הספרות האפוקליפטית. ללשונות הפשרים זיקה הדוקה לדברי מקרא, הן לכתובים שבפסוקים הנפשרים והן לכתובי מקרא אחרים.¹ תכונות אלו של מגילות הפשרים וחיבורים אחרים מקומראן, העוסקים במאורעות היסטוריים, מעמידות בפני חוקרי המגילות המבקשים לעמוד על כוונת מחבריהן צורך להתמצא הן בהיסטוריה של התקופה הנדונה בהן ובמקורות ההיסטוריים המתעדים אותה, הן בדברי הכתובים המקראיים, והן בתכונות הספרות האפוקליפטית.

חנן אשל, חוקר מגילות קומראן ומחבר הספר *מגילות קומראן והמדינה החשמונאית*, הוא ארכיאולוג העוסק בהיסטוריה של ימי הבית השני, ואמון גם על קריאה בספרי המקרא. לפיכך יש בידו כלים לפענוח הרמזים ההיסטוריים הכתובים במגילות, וגם לביקורת של המחקרים השונים בתחום זה. בספר שלפנינו קיבץ אשל טקסטים מקומראן העוסקים באירועי התקופה החשמונאית, אשר פענוחם עשוי ללמד על טיבה של המדינה החשמונאית בעיני סופרי קומראן ולהרחיב את ידיעותינו על הלכי הרוח בחברה היהודית בתקופה זו. מאז גילויים של חיבורים אלה, המקובצים בספר זה, נעשו מחקרים

¹ ראה ב' ניצן, *מגילת פשר חבקוק ממגילות מדבר יהודה (QpHab 1)*, ירושלים תשמ"ו, עמודים 29-79.

לפענוח הרמזים ההיסטוריים שבהם. אשל מסתמך על מחקרים אלו תוך כדי בחינתם מחדש לאור דברי המגילות ומקורות אחרים. הדיון בטקסטים שקובצו בספר זה ערוך על פי הסדר הכרונולוגי המשוער של המאורעות הנזכרים בהם: החל באירועים מימי אנטיוכוס הרביעי שהובילו למרד המקבים, המאבק הפנימי ביהודה שהוביל להקמת כת קומראן, דרך מאורעות מימי יוחנן הורקנוס, אלכסנדר ינאי ויורשי ינאי, ועד לכיבוש פומפיוס את יהודה, רמז לטביעתו של פומפיוס, והשערות על סיבה להיעדר רמזים לאירועים שאירעו לאחר אמצע המאה הראשונה לפסה"נ במגילות הפשרים. כל טקסט נחקר בנפרד, ולגופו, בהתאם לרמזים ההיסטוריים הכתובים בו. אף שאשל מעוניין בעיקר במאורע ההיסטורי שבכל טקסט, הקורא נחשף גם לדרכי העיון של סופרי קומראן בטקסט המקראי. לעניין זה ייחס אשל חשיבות פחותה, שמנעה ממנו להסיק מסקנות כלליות בנדון. עם זאת דרכי העיון של אשל בטקסטים השונים יש בהן כדי ללמד את הקוראים פרק בדרכי הלימוד של המשתמע מכתבי קומראן, ולהועיל לקוראים שאינם בקיאים בכגון אלו.

המעין בטקסטים שקובצו בספר זה יכול להתרשם כי הם עוסקים בעיקר בשני נושאים: (א) במאבקים על שלטון ועל השפעה בחברה היהודית בתקופה החשמונאית; (ב) בהתמודדות היהדות בתקופה החשמונאית מול הכובשים ההלניסטיים והרומיים. כוונתי לסקור את מחקרו של אשל לפי שני נושאים אלו, ולא דווקא לפי הסדר הכרונולוגי שבהם ערך את פרקי ספרו. אתייחס לדרכי העיון של אשל בטקסטים מקומראן ולמסקנות ההיסטוריות שלמד בסיוען, למצט הסתייעותו בממצאים ארכיאולוגיים. לממצאים אלו חשיבות מרכזית בזיהוי תקופות ומאורעות היסטוריים, אך רק מומחים לדבר הם הראויים לשפוט את עדותם על נושאים אלו.

א. מאבקים על שלטון ועל השפעה בחברה היהודית בתקופה החשמונאית

מגילות הפשרים ואחרות מרבנות לעסוק במאבקים שהתנהלו בין אנשי כת היחד האיסיית לפרושים ולצדוקים, ובכך מאשרות את דברי יוסף בן מתתיהו על המאבקים האידיאולוגיים, ההלכתיים והפוליטיים בין

שלושה זרמים אלו ביהדות הבית השני.² זרמים אלו ומנהיגיהם מכונים במגילות בשמות סמליים. לפי הזיהויים המקובלים הזרם האיסיי מכונה יהודה, ומנהיגו – מורה הצדק; הזרם הפרושי מכונה אפרים, או דורשי החלקות, ומנהיגיו מכונים איש הכזב, מטיף הכזב, איש הלצון; הזרם הצדוקי הזהה עם בית חשמונאי והאריסטוקרטיה מכונה מנשה,³ ומנהיגיו מכונים הכוהן הרשע, למעט אלכסנדר ינאי המכונה גם כפיר החרון.⁴ בהתאם לשיטה הכרונולוגית שבה ערך אשל את ספרו, דבריו על המאבקים בין הזרמים השונים פותחים בדברי המגילות ויוסף בן מתתיהו על ראשיתו של המאבק, וזאת בכירור זהותם ההיסטורית של מנהיגי הזרמים שפעלו בו זמנית עם מורה הצדק, מגבשה של כת היחד ומנהיגה הכריזמטי, הלוא הם הכוהן הרשע ומטיף הכזב⁵ (עמודים 27-55). את מטיף הכזב הפרושי קשה לזהות שמית, ועיקר דבריו של אשל מתייחסים לזיהוי הכוהן הרשע שפעל בתקופה זו. בהתאם לדברי יוסף בן מתתיהו, המדווח

² יוסף בן מתתיהו קדמ' יג, 171-173; יח, 11-22; מלח' ב, 119-166.

³ זרם זה לא החזיק בהלכות השמרניות של הכוהנים בני צדוק, שבה החזיקו אנשי כת היחד. ראה בעניין זה "זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה", מ' ברושי ואחרים (עורכים), *מגילות מדבר יהודה ארבעים שנות מחקר*, ירושלים תשנ"ב, עמודים 99-127, ומאמרו המפורט יותר בנדון שפורסם ב*מדינת* נט (תשמ"ט-תש"ן), עמודים 11-76. [אנו מקווים לפרסם מאמר ביקורת על ספר חדש על ההלכה הצדוקית באחד הגליונות הבאים. – המערכת].

⁴ ד' פלוסר, "פרושים צדוקים ואסיים בפשר נחום", *ספר גדליה אלון*, תל-אביב תש"ל, עמודים 133-166. הכינוי "כפיר החרון" לאלכסנדר ינאי כתוב בפשר נחום טור א, שורה 6 ובפשר הושע ב, קטע 2, שורה 2 (ראה פלוסר, שם, עמודים 141-142). הכינוי "הכוהן הרשע" נזכר מספר פעמים בפשר חבקוק (I QpHab 8:8; 9:9; 8, 11:4; 12:2; 8 פעם אחת בפשר תהילים A (טור ד, שורה 8), ופעם אחת בפשר ישעיהו C (קטע 30, שורה 3). יש אפשרות שכינוי זה ניתן לכוהנים – מושלים שונים מבית חשמונאי. ראה A.S. van der Woude, "Wicked Priest or Wicked Priests? Reflection on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary," *JSS* 33 (1982), pp. 349-359.

⁵ ראה ברית דמשק (מהדורת הגניזה הקהירית, CD) טור א, פשר תהילים א (4Q171), טור ג, שורות 14-17.

לראשונה על קיומם של שלושת הזרמים הנ"ל בימי יונתן, המנהיג החשמונאי הראשון שמונה לכהן גדול על ידי השליט הסלווקי אלכסנדר בלס (152 לפסה"נ), ובהתאם לאמור בפשר חבקוק על מוות לא טבעי של הכהן הרשע (פשר חבקוק טור ט, שורות 1-2), נטו חוקרים לזהות את הכהן הרשע עם יונתן בן מתתיהו שנרצח בידי טריפון הסורי (143 לפסה"נ).⁶ אשל מקבל זיהוי זה, ומייחס ליונתן החשמונאי אף את הדברים האחרים האמורים על הכהן הרשע, למרות שאין כמעט עדויות על מאבקו של יונתן במתנגדיו מבית במקורות ההיסטוריים האחרים שבידינו.⁷ אם זיהוי זה נכון, הרי המגילות מוסיפות לנו מידע על המאבקים שהתנהלו כבר בראשית השלטון החשמונאי בין אנשי כת היחד האיסיית למנהיג החשמונאי ולמנהיג כת הפרושים בעקבות העברת הכהונה הגדולה מבית צדוק לבית חשמונאי והשפעת הפרושים על סדרי העבודה במקדש. אשל מתמודד אמנם עם דעות שזיהו את הכהן הרשע עם מושלים אחרים מבית חשמונאי (עמודים 39-41), אך מתמקד בעיקר בנסיבות מותם השונות. דעתו שהמנהיג שאליו נשלחה האיגרת "מקצת מעשי התורה", כאמור בחיבור זה (חלק C, שורה 10),⁸ הוא יונתן זקוקה לעיון נוסף. שהרי המנהיג שאליו נשלחה איגרת זו נחשב למי שיש בו "מדע תורה" (חלק C, שורות 27-28), וספק אם דברים אלו הולמים

⁶ על זיהויו של יונתן ככהן הרשע ראה G. Vermes, *Discovery in the Judean Desert*, New York, 1956, pp. 88-95; J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (Studies in Biblical Theology 26), London 1959, pp. 74-78.

⁷ דברים סתומים על כך שבער את הרשעים מישראל לאחר ששקטה מלחמתו נגד האויבים הסלווקים ראה מקבים א ט, עג; יוסף בן מתתיהו קדמ' יג, 34. לזהותם האפשרית של אותם רשעים כמתיוונים ראה מקבים א ט, כג-כו; יוסף בן מתתיהו קדמ' יג, 4-2.

⁸ ראה עוד 4Q פשר תהילים A, קטע 3-10, טור ד, שורות 8-9.

את יונתן, שפעל בעיקר כמנהיג צבאי.⁹ לפי זמן חיבורה של האיגרת במהלך התקופה החשמונאית,¹⁰ ותוכנה, הנמען שאליו נשלחה יכול להיות מנהיג חשמונאי אחר.

סגולות של איש שיש בו גם דעת תורה יוחסו ליוחנן הורקנוס. למלך חשמונאי זה יוחסו שלושה כתרים: כתר נבואה, כתר כהונה וכתר מלוכה, זאת בכתבי יוסף בן מתתיהו ובספרות חז"ל.¹¹ מעניינים במיוחד דבריו של אשל על עניין זה. הוא טוען כי בפשר לקללת יהושע על בונה יריחו (יהו' ו, כו) יש פולמוס כיתתי נגד ייחוס תכונות אלו ליוחנן הורקנוס (עמודים 56-79). הפשר לפסוק זה מופיע בשתי מגילות מקומראן. במגילה 4Q275, המכונה 'טסטימוניה', ובמגילה 4Q379 המכונה 'תהילות יהושע'. הפשר פותר את קיומה של קללה זו ב"איש בליעל" ששיכל את שני בניו המתוארים בפשר כ"כלי חמס". בטקסט 'טסטימוניה' קודמים לדברי הפשר הנ"ל ציטוטים של קטעים מהמקרא על הנביא האידיאלי (דב' ה, כה-כו; יח, יח-יט), על המלך האידיאלי (במ' כד, טו-יז) ועל הכוהן האידיאלי (דב' לג, ח-יא). אשל מביא את הדעות של חוקרים שונים שטרחו על פענוח הדמויות והמאורע המתוארים בפשר, אך לא עמדו על הקשר האפשרי בין שלושת קטעי המקרא המצוטטים ב'טסטימוניה' לפשר של קללת יהושע. החידוש העיקרי של אשל הוא לאו דווקא בזיהוי יוחנן הורקנוס כבונה חווה חקלאית וארמון ביריחו,¹² ששני בניו אריסטובולוס ואנטיגונוס מתו תוך שנה, אלא בכך שמצא קשר בין

⁹ דברי מקבים א, ט, עג, "וישב יונתן במכמש ויחל לשפוט את העם" עניינם כנראה שהתפנה להנהגה אזרחית של העם כאשר חדלה חרב מישראל לאחר נצחוננו על חיל בקידס הסורי וכריתת שלום עמו (מקבים א ט, כג-עב).

¹⁰ לפי הבירור הפליאוגרפי שערכה עדה ירדני לכתבי היד השונים של החיבור "מקצת מעשי התורה", כמה מהם מועתקים בכתב יד הירודיאני קדום, והמוקדם ביותר בערך ב-75 לפסה"ג (ראה *DJD 10* עמוד 109).

¹¹ ראה יוסף בן מתתיהו מלח' א, 67-69; קדמ' יג, 299-300; ירושלמי סוטה, ט, יג ומקבילות.

¹² אשל, עמודים 68-69 לפי דו"ח החפירה של א' נצר, שם, הערה 40.

ניסוחו של הפשר ליהו' ו, כו לקטעים המצוטטים ב'טסטמוניה' לפניו (עמודים 74-77), כדלהלן. בדברי הפשר כתוב על איש הבליעל: "ארור אחד בליעל עומד להיות פנח יקוש לעמו ומחתה לכל שכניו" (4Q175 שורות 23-24). על בניו כתוב כי עשו "רעה גדלה" בישראל ושערוריה באפרים וביהודה" (שם, שורה 27). הלשון "פח יקוש" כתובה בזיקה להושע ט, ח, "נביא פח יקוש על כל דרכיו משטמה בבית אלוהיו". אשל רואה בכך רמז לטענת מחבר הפשר שאין לראות ביוחנן הורקנוס את נביא האמת שתואר בפסקה הראשונה המצוטטת ב'טסטמוניה'. בצירוף "ומחתה לכל שכניו" מוצא אשל זיקה לדברי ירמיהו מח, לט "והיה מואב לשחוק ולמחתה לכל סביביו". אשל סבור כי דברים אלו האמורים על מואב הופנו בפשר כלעג ליוחנן הורקנוס, שלפי דברי יוסף בן מתתיהו כבש את מידבא במואב (קדמ' יג, 255). בכך ביקש בעל הפשר לרמוז שבניגוד לנבואת בלעם שיקום שליט בישראל אשר ימחץ את פאתי מואב (במ' כד, יז) אין יוחנן הורקנוס מתאים להיות השליט שיגשים נבואה זו, שכן סופה של ממלכתו ליפול כפי שתיאר ירמיהו את נפילתה העתידית של מואב. נבואת בלעם עתידה לדעת סופרי קומראן להתגשם על ידי נשיא העדה, הוא העתיד למלוך בישראל באחרית הימים (ברית דמשק [CD] טור ז, שורות 18-21). במלה "שערוריה" (שורה 27) רואה אשל רמז לדברי ירמיהו ה, ל-לא: "שמה ושערורה נהייתה בארץ הנבאים נבאו בשקר והכהנים ירדו על ידיהם". מהופעת שלושת הציורפים הנ"ל בדברי הפשר ליהו' ו, כו, למד אשל על מטרת בעל ה'טסטמוניה' להוכיח שאין לזהות את יוחנן הורקנוס עם הנביא האידיאלי, עם המלך שימחץ את מואב ועם הכוהן שתיאורו האידיאלי מופיע בברכת משה ללוי.¹³ כלומר, אנשי קומראן לא תלו ביוחנן הורקנוס תקוות משיחיות. ראוי להוסיף על מסקנת אשל, כי התקווה

¹³ התאמה מכוונת זו בין דברי הפשר לקטעי המקרא המצוטטים ב'טסטמוניה' מוכיחה לדעת אשל כי בחיבור זה נכתב הפשר לראשונה, וממנו הועתק לחיבור תהילות יהושע.

של אנשי קומראן להנהגה המשיחית של ישראל היא לנביא, משיח מאהרון ומשיח מישראל (סרך היחד [1QS] טור ט, שורה 11), כלומר לרסטורציה של ההנהגה בימי הבית הראשון – נביא, כוהן, מלך – כרשויות נפרדות, ולא כנתונות ביד אחת.¹⁴

תרומתו של אשל בחקירת תעודה זו חשובה מההיבטים הבאים: (א) איתור הקשרים בין חלקים שונים במגילה קומראנית מסייע לפתרון המאורע ההיסטורי הנרמז בה; (ב) איתור המקור המקראי ללשונות שבהם מנוסח הפשר מסייע להבנת הקשר בין דברי מקרא קדומים למאורעות מאוחרים. קשרים מעין אלו נתפשים על ידי מחברי הפשרים כהוכחות לתקפותם של דברי המקרא גם מעבר לתקופה ההיסטורית שבה נכתבו. לשון אחר, קשרים מעין אלו מאשרים את התפיסה האפוקליפטית שבה החזיקו סופרי קומראן הרואים בדברי נבואה קדומים בשורה פרה־פיגורטיבית על תכניתו של האל למהלך ההיסטוריה.¹⁵

ב. התמודדות היהדות בתקופה החשמונאית מול הכובשים ההלניסטיים והרומיים

דמותו ומעשיו של אנטיוכוס הרביעי אפיפנס נזכרים בכמה ממגילות קומראן, שכן מעלליו הם שהביאו למרד החשמונאים ולפתיחת התקופה החשמונאית (עמודים 13-26). כמה ממעשיו של מלך זה זוהו במגילה 4Q248 על ידי מהדירי הטקסט, מגן ברושי ואסתר אשל.¹⁶ ממגילה זו נשתמר קטע בודד בלבד בן עשר שורות לא

¹⁴ B. Nitzan, "Eschatological Motives in Qumran Literature: The Messianic Concept," in H. G. Reventlow (ed.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*, JSOTSup 243, Sheffield 1997, pp. 132-151, esp. pp. 142-148
ושם ספרות; A. Steudel, "Testimonia," in L. H. Schiffman and J. C. VanderKam, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, New York 2000, pp. 936-939

¹⁵ ראה ניצן, *מגילת פשר חבקוק*, עמודים 61-78.

¹⁶ M. Broshi and E. Eshel, "The Greek King is Antiochus IV", *JJS* 48 (1997), pp. 120-129; idem, "4Q248. A Historical Text," P. Alexander et al. (eds.), *Qumran*

שלמות, עם זאת ברור לפי סימני תפירה ליריעה נוספת, שלפנינו קטע מחיבור ארוך יותר. למרות קוצר הטקסט שברשותנו מצאו מהדיריו שהוא מחזיק מידע רב על מעשיו של אנטיוכוס הרביעי בשני מסעותיו לכיבוש מצרים ב-170/169 וב-168 לפסה"נ, מסעות שקדמו לגזרות השמד שהטיל ביהודה ולמרד החשמונאי. מהי תרומתו של המידע בקטע זה למחקר ההיסטורי של מאורעות אלו?

בין המקורות המתארים את שני מסעותיו של אנטיוכוס הרביעי למצרים אין הסכמה באשר לזמן כניסתו למקדש בירושלים ושדירת אוצרו, יש המתעדים זאת לזמן שובו ממסעו הראשון (מקבים א, א, כ-כד), ויש המתעדים זאת לזמן שובו ממסעו השני (מקבים ב, ה, א, טו-טז). הקטע מקומראן מעיד שבא לירושלים ושדד את אוצרות המקדש בין שני מסעותיו למצרים. בדברי הקטע מקומראן על מעשיו של אנטיוכוס במצרים כתוב: "ומכר את עפרה" (שורה 6). עדות זו שופכת אור על דברי דניאל יא, לט "ואדמה יחלק במחיר", שחוקרים התקשו בפירושו. מהדירי הטקסט מקומראן ובעקבותיהם חנן אשל, מניחים שלא מדובר כאן בחלוקת קרקעות כגמול לפיקודיו, אלא למכירה במחיר, ולא רק במצרים אלא גם ביהודה. על להיטותו של אנטיוכוס הרביעי לצבירת רכוש רב ידוע היטב מן המקורות של התקופה, ומעיד על כך דניאל יא, כד, כח.

כיוון שבקטע מקומראן, כפי שנשתמר, לא נזכרות גזרות השמד שעוררו את מרד החשמונאים הניחו מהדירי הטקסט שהוא חובר לפני הטלתן, בערך בשנת 168 לפסה"נ, כלומר לפני השלב האחרון של עריכת ספר דניאל (165 לפסה"נ לערך) המזכיר גם גזירות (ז, כה; יא, לב). עד כאן הבהרותיו של הטקסט מקומראן לגבי המאורעות ההיסטוריים הידועים אף ממקורות אחרים.

אולם בנוסף על תרומתו זו יש לטקסט מקומראן תרומה בעלת ערך נוסף, והיא דבריו על המשמעות האפוקליפטית של המאורעות. בשורות 8-10 יש היגד המופיע גם בדניאל יב, ז בתוספת פירוש כדלהלן: "[וכללות] נפצ עם ה[קודש תכלינה] כל אלה ישובו בני

[ישראל]". המהדירים פירשו היגד זה כתקווה משיחית, האומרת כי כאשר יסתיים ניפוץ כוחו של עם ישראל יחזרו בני ישראל בתשובה (כנאמר בהושע ג, ה) ויזכו לגאולה. אשל (עמוד 17) רואה בהיגד זה בצדק תפנית בחיבור מקומראן מתיאור מאורעות שהתגשמו לתיאור מאורעות שלא התגשמו, כתפנית שבדנ' יא, מ-מה. בנקודה זו ראוי היה, לדעתי, להוסיף ולהזכיר חיבורים נוספים הרואים בדמותו של אנטיוכוס הרביעי ובמעלליו אב טיפוס של המלך הרשע האחרון ותקופת הרשע והדיכוי האחרונה שמוראותיה יצדיקו את ההתערבות האלוהית לדיכוי הסופי של שלטון הרשע ולהחלפתו בשלטון של צדק עולמים. כך הדבר בחיבור חיצוני לדניאל שנמצא בקומראן (4Q246), ובחיבור החיצוני עלית משה ח, א-ה.¹⁷ אמנם איננו יודעים את ההקשר הכללי שבו שולבו הדברים על אנטיוכוס הרביעי במגילה 4Q248. אך לאור העיון הנ"ל בחיבור זה ניתן ללמוד כי ערכו אינו רק בהבהרת פרטים במאורעות היסטוריים מימי הבית השני, אלא בשימוש שעושה מחברו, בעל השקפת עולם דטרמיניסטית, במאורעות ההיסטוריים לגילוי משמעותה של תקופה היסטורית במהלך הגזור מראש מן ההווה לאחרית הימים.

בעוד שדמותו ומעשיו של אנטיוכוס אפיפנס שימשו דגם טיפולוגי לתקופה קדם משיחית עתידית, אנו מוצאים במגילות שימוש באירוע היסטורי מקראי כדגם לאירועים בימי הבית השני, וזאת בשתי מגילות פשרים המתייחסות למלחמותיו של אלכסנדר ינאי נגד ניסיונות כיבוש של יהודה בידי כובשים הלניסטיים (עמודים 82-91, 108-113). קטעים 5-7 במגילת פשר ישעיהו א (=4Q161) ליש' י, כד-לד עוסקים לדעת החוקר היהודי הסובייטי עמוסין ולדעת אשל במלחמת ינאי נגד פלישתו של תלמי לתירוס בשנים 102-103

¹⁷ J. Licht, "Taxo, or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance", *JJS* 12 (1961), ראה pp. 95-103 (במיוחד עמוד 102). לדעתו, התיאור בעלית משה ח, א-ה, כרקע להופעתו של הגואל, אינה תקופת אנטיוכוס אפיפנס ממש, אלא פרה-פיגורציה לתקופת רשע וסבל קדם משיחית.

לפסה"ג,¹⁸ ומגילת פשר נחום (=4Q169) יודעת בין השאר על מלחמת ינאי נגד דמטריוס אוקירוס ב-88 לפסה"ג (טור א, שורות 3-1, פשר לנחום ב, יבב). המשותף לדברי המגילות הללו הוא שימוש בנבואות על אשור כדגם לכישלונם של המלכים ההלניסטיים לכבוש את ירושלים. נתון זה אמור בפשר לנחום ב, יבב בצורה מפורשת – "[פשרו על דמ]טרוס מלך יון אשר בקש לבוא ירושלים בעצת דורשי החלקות [ולוא נתן אל את ירושלים] ביד מלכי יון מאנתיכוס עד עמוד מושלי כתיים".¹⁹ אולם האירוע המתואר במגילת פשר ישעיהו א זקוק לפענוח. במגילה (קטע 5-6) מצוטטים דברי יש' י, כד-לב המתארים את מסלול מסעו של מלך אשור לכיבוש ירושלים. מקובל להניח שזהו מסלול מסעו של סנחריב בשנת 701 לפסה"ג, שהגיע עד לקרבת ירושלים, אך לא הצליח לכבושה בגלל שמועות על כוונת תרהקה מלך מצרים לצאת כנגדו (יש' לז, ז-ט), ובגלל מגיפה שפרצה בצבאו והמיתה מאה ושמונים וחמישה אלף איש (יש' לז, לו-לז). הפשר לפסוקים אלו הוא קטוע, כדלהלן:

[פשר ה]פתגם לאחרית הימים לבוא]
] רה בעלותו מבקעת עכו ללחם בפל]שת²⁰
] דה ואין כמוה ובכול ערי ה]
 ועד גבול ירושלים]

אשל מציין כי בשל פתיחת הפשר בלשון "[פשר ה]פתגם לאחרית הימים" סברו מספר חוקרים שהפשר דן במאורע שעתיד לפרוץ באחרית הימים, ולא במאורע היסטורי ממשי (עמוד 90). בשל איזכור הכיתאים (= הכתיים) בפשר ליש' י, לד (שם, קטע 8-10, שורות 3,

¹⁸ על ניתוח קרב זה והמקורות ההיסטוריים שתיעדוהו, ראה ב' ברכוכבא, "הקרב בין תלמי לתירוס לאלכסנדר ינאי בבקעת הירדן ושאלת זמנה של מגילת מלחמת בני אור", *קתדרה* 93 (תש"ס), עמודים 7-36.

¹⁹ השווה יוסף בן מתתיהו מלח' ב, 91-95; קדמ' יג, 376-379.

²⁰ להצעות אחרות להשלמת המלה ראה אשל, עמ' 88, הערה 13.

7, 8) סברו חוקרים אחרים שמדובר באירוע היסטורי מימי הרומים, והתעלמו מהאפשרות שניתן לזהותם גם עם היוונים שמושכם באיי הים (עמוד 91).²¹ רק החוקר עמוסין קישר בין מילות הפשר "בעלותו מבקעת עכו ללחם ב..." למסעו של תלמי לתירוס נגד ינאי (עמודים 87-90).²² אשל קיבל את דעת עמוסין בשל זיהוי מסלולו של תלמי לתירוס מהעיר צפון שליד הירדן, שבה ניצח את ינאי, לעבר יהודה מכיוון צפון-מזרח עם מסלולו של צבא סנחריב, וכן לפי דברי הפשר שהגיע "עד גבול ירושלים", ומהידיעות שלא כבשה, אלא נאלץ לעזוב את הארץ בגלל מסע אמו קליאופטרה נגדו (קדמ' יג, 352-338). אף לעניין זה יש דמיון מסוים למסע סנחריב לכיבוש ירושלים, שכן לנסיגתו מתוכניתו ולחזרתו לארצו היה כאמור קשר לידיעות על כוונת מלך מצרים תרהקה לצאת כנגדו.²³ ראוי לציין שהדיון המעניין של אשל במאורעות אלו מבוסס כהלכה על הקשר בין דברי הפשרים לדברי המקרא מזה, ולתיאור המאורעות אצל יוסף בן מתתיהו מזה, ומרוכז סביב תוצאות המלחמות, הצלת ירושלים מכיבוש על ידי מלכים הלניסטיים.

רמז נוסף לקישור בין תוצאות המלחמה נגד סנחריב למאורעות מימי הבית השני מוצא אשל בטקסט 4Q448, המכונה בידי מהדיריו "תפילה לשלומו של יונתן המלך" (עמודים 92-106). במגילה 4Q448 מובאים שני חיבורים. בחלקה העליון כתוב חלק ממזמור קנ"ד, מזמור חיצוני לתהילים שנשתמר בגרסה סורית של ספר תהילים

²¹ ראה הגדרת יוסף בן מתתיהו את הכתים ככינוי העברים לכל האיים ולרוב מדינות הים (קדמ' ו, 128).

²² J.D. Amoussine, "A propos de l'interpretation de 4Q161 (fragments 5-6 et 8," *RQ* 8 (1974) pp. 381-392; idem, "The Reflection of Historical Events of the First Century B.C. in Qumran Commentaries (4Q161; 4Q169; 4Q166)," *HUCA* 48 (1977), pp. 123-134.

²³ ראה ב' מזר, "מסע סנחריב לארץ יהודה", ' ליזור (עורך), *היסטוריה צבאית של ארץ ישראל*, תל-אביב תשכ"ד, עמודים 292-293.

ובמערה 11 מקומראן (מגילת תהילים [11QPs^a], טור 18),²⁴ ובחלקה התחתון כתובה התפילה הנדונה. רוב החוקרים שדנו בחיבור זה מניחים שאיזכור "יונתן המלך" מיוחס כאן לשמו העברי של אלכסנדר ינאי, שכן כינוי זה מתאים לו בלבד. אשל מזכיר בספרו את השאלה שנדונה במחקר לגבי טיב התייחסותה של התפילה לינאי, האם התפילה היא לשלומו או כנגדו, וזאת מן הבחינה התחבירית של דברי התפילה²⁵ ומן ההיבט ההיסטורי של יחסי כתבי קומראן האחרים לינאי.²⁶ אך עיקר דיונו של אשל מוקדש לסוגיית הקשר בין דברי המזמור האפוקריפי והתפילה שמתחתיו, נושא שכמעט לא נדון בדיונים הראשונים על המגילה. א' למייר שדן בקשרים שבין דברי החלק העליון של 4Q448 ומזמור קנ"ד הסורי²⁷ הסתמך על הכותרת של מזמור קנ"ד בגרסה הסורית "צלותא דחזקיא, כד חדרין לה אתוריא ושאלה מן אלהא גהיתא דמנהון" (= "תפילתו של חזקיהו כאשר האשורים צרו עליו והוא ביקש מהאל שיושיעו מהם"),²⁸ והציע להשלים את המשפט המקוטע "ויראו מסנן" בדברי מזמור קנ"ד שורה 5 למשפט "ויראו מסנן[חריב]". כותרת זו לא מופיעה

J.A. Sanders, *The Psalms Scroll from Qumran Cave 11*, DJD 4, Oxford 1965, ²⁴

pp. 39, 64-70.

²⁵ ראה אשל, עמוד 95, הערה 12.

²⁶ אשל עמוד 97. ראה גם *תרכיץ* ס', עמודים 316-317; 414-415, pp. DJD 11.

כיוון שבשניים מן הפשרים היחס לינאי הוא שלילי, המסקנה של אשל היא שתפילה זו לא חוברת על ידי חבר בכת, אלא הובאה לקומראן. פלוסר מניח אף הוא שתפילה זו אינה יצירה כיתתית, אלא משקפת נסיבות היסטוריות שבהן העם התייחס באהדה אל ינאי ("הערה לתפילה לשלומו של יונתן המלך", *תרכיץ* סא, עמודים 297-300, במיוחד עמודים 297-298).

A. Lemaire, "Attestation textuelle et critique littéraire 4Q448 col. A et Psalm ²⁷

154" in L. H. Schiffman et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls – Fifty Years After their Discovery* (Jerusalem 1997), pp. 12-18 (at p. 16) (= idem, "Textual Testimony and Literary Criticism: 4Q448 and Ps 154, *ibid*, Abstracts, 1997, p. 63)

²⁸ M. Noth, "Die Fuenf syriach ueberlieferen apokryphen Psalmen," *ZAW* 48

ראה 48 (1930), p. 8.

בעותקי המזמור מקומראן. בהצלבת מידע זה עם דברי הימים ב' לב, כ, לפיו חזקיהו וישעיהו התפללו לישועתה של ירושלים בעת המצור של סנחריב, הגיעו המהדירים להנחה בדבר הקשר בין המזמור לתפילה ב-4Q448. להנחתם הסופר שהעתיק את התפילה לשלום יונתן המלך מתחת למזמור קנ"ד ביקש לרמוז על קשר טיפולוגי בין הצלת ירושלים בידי ינאי מכיבוש על ידי תלמי לתירוס בשנת 102 לפסה"נ להצלת ירושלים בשנת 701 לפסה"נ מכיבוש בידי סנחריב. אשל (עמודים 103-104) מביא כתובים נוספים בעניין המסורת על תפילת חזקיהו וישעיהו בעת המצור של סנחריב, את בן סירא מח, יז-כא, ואת דברי יוסף בן מתתיהו בקדמ' י, 12. לדעת אשל קישור דרשני זה יכול היה להיכתב לפני שינאי הוציא להורג את הפרושים שבגדו בו ב-88 לפסה"נ.²⁹ למרות הסבירות שבהצעה זו יש להתייחס אליה בזהירות, כיוון שהיא מבוססת על השלמה של הטקסט מקומראן, ולא על מלים שנשמרו.

התופעות הדרשניות שתוארו לעיל לא מופיעות בטקסטים הכרוניסטיים מקומראן המתארכים אירועים היסטוריים, ככל הנראה לצורך של ימי זיכרון (?4Q468; 4Q331-333) (עמודים 124-131). הטקסטים הללו מקוטעים ביותר, אך נשמרו בהם שמות של אישים מן התקופה החשמונאית (יוחנן, שלמציון, הרקנוס, אמיליוס, פותלאיס), ורמזים לאירועים הקשורים באישים אלו שתארכיהם נמנים לפי משמרות הכוהנים ששרתו במקדש בעת התרחשותם. אשל מביא את תוצאות מחקרם של מהדירי התעודות הללו וחוקריהן, אשר זיהו את האישים והמאורעות הקשורים בהם בעזרת מידע מיוסף בן מתתיהו. את האישים והמאורעות בטקסט 4Q332 הם זיהו כקשורים למריבות בין הורקנוס השני ואריסטובולוס על השלטון לאחר מותה

²⁹ אשל אינו מקבל את הצעת פלוסר ("הערה לתפילה", עמוד 298) שהתפילה לשלום יונתן המלך נכתבה בשנת 80 לפסה"נ, כאשר חזר עטור נצחונות ממסע כיבושים בעבר הירדן המזרחי ובגולן, והעם קיבל אותו בנפש חפצה בגלל הצלחתו (יוסף בן מתתיהו, קדמ' יג, 394, מלח' א, 105).

של שלומציון אמם, מריבות שבהן עירבו את הנציב הרומי של פומפיוס בסוריה, מרקוס אימיליוס סקאורוס, בשנים 65-64 לפסה"נ, ומאורעות אלה, לדברי יוסף בן מתתיהו, הביאו לכיבוש יהודה בידי פומפיוס בשנת 63 לפסה"נ.

אשל מייחס לתקופה הרומית דברים הכתובים במספר פשרים על רעב שפקד את יהודה (פשר הושע = 4Q166, לפרק ב, פסוקים יא-יב; פשר ישעיהו ב = 4Q162, לפרק ה' פסוקים י-יג), או על רעב שעתיד לפקוד את יהודה (פשר תהילים A = 4Q171, לתה' לז, פס' ז, יח-יט) (עמודים 132-135). בעניין זה הנחתו של אשל אינה מבוססת דיה. היא מסתמכת על העדויות של יוסף בן מתתיהו לרעב הכבד ששרר ביהודה במהלך הקרבות בין הורקנוס לאריסטובולוס בחג הפסח ואחריו בשנת 65 לפסה"נ.³⁰ אך מדברי הפשרים עצמם אין הוא מביא כל הוכחה להיות הרעב הנזכר בהם הרעב של תקופה זו דווקא.³¹

גם הנחתו של אשל שבדברי הטקסט 4Q386 מהחיבור פסבדו־יחזקאל יש רמז לטביעתו של פומפיוס בחוף סיני (עמודים 136-144) אינה מבוססת דיה. אשל מודע להנחתה של דימנט שחיבור זה עוסק בדמויות של "בן בליעל" ושל "רשע" מן המאה השנייה לפסה"נ, ולנימוקיה.³² הנחתה זו מבוססת בראש וראשונה על תאריכו של העותק הקדום ביותר של החיבור פסבדו־יחזקאל (4Q391) מן

³⁰ אשל מסתמך על קדמ' יד, 22, 28; בבבלי מנחות סד, ע"ב; משנה תענית ג, ח; ב' תענית כג, ע"א, ירושלמי תעניות ג י, סו ע"ד.

³¹ קושי בעניין זה ניכר בדבריו על הרעב הנזכר בפשר תהילים A לתהילים לז, ז (טור א, שורה 25 – טור ב, שורה 1). שכן שם מדובר על רעב כעונש על התעניית איש הכזב את הרבים מללכת בדרכו של מליץ דעת, הוא ככל הנראה מורה הצדק, שפעלו בראשית ימיה של כת קומראן, זמן רב לפני המאורעות מימי פומפיוס. ספק אם דבריו בעמוד 134, הערה 46, מיישבים קושי זה.

³² D. Dimant, "4Q386 ii-iii: A Prophecy on Hellenistic Kingdoms?", *RQ* 18 (1998), pp. 511-529; eadem, "4Q386^b Pseudo-Ezekiel," *Qumran Cave 4. XXI, Parabiblical Texts, Part 4*, DJD 30, Oxford 2001, pp. 53-59

השליש האחרון של המאה השנייה לפסה"נ.³³ מכאן שדמויות אלו יכולות להיות בנות תקופה מוקדמת לזמנו של העותק הזה. הצעתה של דימנט לזהות את בן הבליעל כאנטיוכוס הרביעי מבוססת על הנחה זו ועל פרשנות מדוקדקת של דברי הטקסט הקומראני בזיקה לחיבורים אחרים שדנים במלך זה. היא משערת כי הדמות המכונה "הרשע" אינה זהה עמו, כיוון שהדברים על "הרשע" מופרדים ברווח חלק בעותק 4Q386 (שורה 5) מן הדברים על בן הבליעל. אשל לא מתחשב בעובדות אלו.³⁴ הוא מציע להבין כי מדובר בחיבור זה בדמות אחת, פומפיוס, אשר לו ניתן, לדעת אשל, ליחס גם את המחשבה לענות את עם ישראל (שורה 3) וגם את הריגתו במוף שבמצרים (שורה 6). אשל מניח כי דברי החיבור מבוססים על ירמיהו מו, יג-טז, ובמיוחד על דברי פסוק טו "מדוע נסחף אביריך, לא עמד כי ה' הדפו", שבו הוא רואה רמז למדרש אפשרי על טביעתו של פומפיוס, וכיוצא בזה גם באיזכור קבורה במוף בהושע ט, ו. אבל בחיבור הנדון מקומראן אין רמז למלים של פסוקים אלו. דעתו של אשל, כי לדברי הקטע "תה[נ]ה הארץ כאשר הייתה בימי [] קדם" (שורה 8) זיקה לירמיהו מו, כו, מבוססת יותר. זאת במיוחד לפי ההמשך שם, פסוק כז "ושב יעקב ושקט ואין מחריד" שעניינו בגאולה העתידה של ישראל. היגד מקראי זה יכול להיות בבסיס דברי החיבור "ואת בני אוציא ממך ועל ש[א]רם יאמרו היה השל[ו]ם והשדך" (שורות 6-7). עם זאת, תקווה לגאולה מעולו של מושל עריץ התפשטה ביהודה לרגל שמועות שווא על מותו של אנטיוכוס אפיפנס במהלך מסעו השני למצרים (מקבים ב, ה, ה), ולפיכך אין כל ביטחון

³³ ראה M. Smith, "4Q391^e. pap Pseudo-Ezekiel," *Qumran Cave 4. XIV* 153-155 *Parabiblical Texts, Part 2*, DJD 19, Oxford 1995, pp. 153-155.

³⁴ על הסתייגותו של אשל מן ההנחה שהטקסט 4Q391 הוא עותק של החיבור פסבדו־יחזקאל ראה עמוד 137, הערה 9. למרות הסתייגותו זו הוא מציע אפשרות שהעותק 4Q386 של החיבור פסבדו־יחזקאל שבו נשתמר הטקסט הנדון נוסף בתקופה מאוחרת יותר לחיבור זה.

שתקווה זו קשורה לטביעתו של פומפיוס.³⁵ לסיכום עניין זה, נראה כי יש לראות בשתי הצעות הזיהוי של הדמות או הדמויות והמאורע ההיסטורי הנרמז בחיבור 4Q386 השערות גרידא, והן צריכות עיון נוסף.

הדברים שכתב אשל על ההבדלים בזיהוי הכתיים בין מגילות מוקדמות למאוחרות (עמודים 145-158) הם מעניינים, ואולי אף נכונים, למרות חילוקי הדעות בעניין זיהויים במגילת המלחמה כיוונים או רומים. עם זאת המסקנות שהסיק כי "שינוי זה בזיהוי העמיד את אנשי קומראן בפני בעיה תיאולוגית לא פשוטה" (עמוד 157), אשר בעטיה הפסיקו לכתוב פשרים אחרי שנת 31 לפסה"נ אינה מתקבלת על הדעת מהסיבות הבאות: (א) כדברי יוסף בן מתתיהו "השם כתיים מתייחס לכל האיים בים התיכון ולרוב המדינות השוכנות לחופיו" (קדמ' א, 128), וראה דברי במדבר כד, כד: "וצים (= ציי אניות) מיד כתיים". מכאן שאין סתירה בשימוש בכינוי זה ליוונים או לרומים, בהתאם לנתונים ההיסטוריים של הדברים אודותם. (ב) הזיהוי של הכתיים במגילות השונות אכן מתאים להקשרים ההיסטוריים שבהם הוזכרו: במגילת המלחמה ובפשר ישעיהו הם אולי הסלוקים והתלמיים, ובמגילות פשר חבקוק ופשר נחום, שנכתבו מאוחר יותר, הם בבירור הרומים. מכאן, זיהויים ההיסטוריים במגילות הולם את התנאים ההיסטוריים שבהם נכתבו המגילות, ומשדר אמינות. לפי כתובים רבים במגילת סרך היחד ובמגילת ברית דמשק גילויי התורה ודברי הנביאים אינם חד פעמיים, אלא מלווים את ההתפתחות ההיסטורית. כך לגבי המשמעות של העתים ההיסטוריות השונות במהלך ההיסטוריה הגזור מראש, וכך לגבי החוקים שיש לקיים בכל עת. גילויים אלו מכונים "הנגלה עת בעת",

³⁵ אשל מזכיר בצדק כי במזמורי שלמה פרק ב, יש לדעת רבים התייחסות לטביעתו של פומפיוס (פסוקים כה-כז). אולם שם לא מובעת בעקבות תיאור טביעתו תקווה לגאולת ישראל, אלא תודה לאל על משפט צדק לרשעים.

“לתכון עת ועת”, “משפט עת ועת” וכדומה.³⁶ לפיכך בעיה תיאולוגית הייתה נוצרת אילו הגילויים של משמעות דברי הנביאים לא היו מתאימים לעתים ההיסטוריות השונות, אך לא כאשר אלו הולמים את המתרחש בעתים ההיסטוריות המתוארות. התאמת הגילויים של פשר דברי הנביאים לזמנים שמעבר לתקופת הנביאים מעניקה אמינות הן לתקפותם של דברי הנביאים לדורות והן לדבריהם של בעלי הפשרים. איננו יודעים האם נכתבו מגילות פשרים נוספות על אלו שהגיעו לידינו, ואם לא – מדוע. מכל מקום, כפי שקטעי המגילות המובאים בספרו של אשל יכולים ללמד, גילויים היסטוריים נמסרו גם בסוגות ספרותיות אחרות.

תרומתו של ספר חשוב זה היא בריכוז הטקסטים מקומראן שיש בהם התייחסות למאורעות היסטוריים, ובהצעות לפענוח דברי הטקסטים על המאורעות השונים בתקופה החשמונאית. יש להתייחס להצעות הפענוח שמביא אשל בשם חוקרים אחרים ובשמו כאל השערות הנותנות מקום למחקרים נוספים. ריכוז הטקסטים הללו בספר אחד עשוי להועיל לחוקרי ההיסטוריה של ימי הבית השני, אשר אינם מתמצאים בקורפוס הקומראני, לבחון את הצעות הפענוח בספר זה לאור המקורות הקלאסיים העומדים לרשותם. עם זאת, יש לדעת שלזיקת דברי הטקסטים למקורות מקראיים ולתפיסת העולם של אנשי קומראן על מהלך ההיסטוריה יש תפקיד חשוב בפענוח הרמזים ההיסטוריים בחיבוריהם, ובכך עיקר תרומתו של הספר.

בלהה ניצן, רחוב ביאליק 16, ת"ד 918, כפר־סבא 44109

³⁶ למשל, סרך היחד [IQS] טור ה, שורה 15; טור ט, שורה 12; ברית דמשק [CD] טור יב, שורות 20-21. ראה י' ליכט, “תורת העתים של כת מדבר יהודה ושל מחשבי קיצין אחרים”, *אגף ישראל* ח (תשכ"ז), עמודים 63-70.

פרטים על חייו של גיבור מיתי: צ'ה גוורה

אפרים דויד, צ'ה גווארה:
סיפורו של מהפכן*

ככלל, יש לברך על הופעתו של ספר עברי בנושא שטרם נכתב עליו מעולם בעברית, ואף לא תורגם לעברית. חייו של ארנסטו גווארה, המוכר כצ'ה גווארה, היו נושא לספרים ולמאמרים רבים בשפות זרות, ולכן גם בשפה העברית יש לספר כזה מקום. צ'ה גווארה: סיפורו של מהפכן הוא ספר שאפשר להתייחס אליו הן מבחינת התוכן והן מבחינת ארגון הספר וצורתו. קשה לקבוע באיזה סוג של ספר מדובר: אין ספק שאין מדובר בספר מחקרי, על אף העובדה שמובאים בו לא מעט ציטוטים ומובאות, בחלקם ממקורות ראשוניים שהמחבר עצמו תרגם (מה שבספר מחקרי היה פוגע במעמדו כמקורות, ולעתים רחוקות מופיע ציון מדויק באשר למקור). נוסף לכך, אין מבוא וחסרה טענה מרכזית. הספר נפתח בהקדמה שכותרתה "קווים לדמותו של צ'ה בישראל", שבה מבקש המחבר לשרטט את דמותו של צ'ה גווארה כפי שהיא מצטיירת בזיכרון הקיבוצי הישראלי. גם כאן, אין הסבר ממצה. הקדמה זו אינה מסייעת לקורא להבין מה מצפה לו בהמשך: האם מדובר בביוגרפיה בעלת אופי ספרותי או בביוגרפיה בעלת אופי היסטורי?

שיטת העבודה אינה ברורה – יש קפיצות בין ניסיון לפרש קטעים מפתבי גווארה בקונטקסט הכרונולוגי הנוגע למהלך חייו, לבין התמקדות באירועים ספציפיים הקשורים בפועלו. אם כן, האפשרות שנותרה היא להגדיר את החיבור כספר עיון במובן הרחב ביותר של

* תל-אביב, הוצאת רסלינג, 2004.

המילה. הספר כולל שמונה פרקים קצרים ושלושה נספחים, המשתרעים על 179 עמודים (מתוכם 46 עמודי תמונות ו-24 עמודי נספחים). הטקסט עדיין מהווה את רובו של הספר (109 עמודים), אך הפרקים קצרים מדי, ובשל כך מתקשה המחבר לדון בסוגיות מורכבות, כגון: שאלות פוליטיות, כמו היחס לארה"ב והתלות בה, או היחס לבריה"מ והתלות בה; שאלות כלכליות, כמו שאלת המודל הכלכלי המתאים לקובה, מקורות המימון ומקומה של מדינה זו בכלכלה העולמית; שאלות תרבותיות, כמו שאלת השוויון או שאלת מוסר העבודה. סוגיות אלו עולות, מוזכרות שוב ושוב, אך נותרות פתוחות. כדי לפתור בעיה זו, היה על המחבר להפנות את הקורא, שאינו מסתפק בהעלאת השאלות ומעוניין להעמיק בסוגיות, לספרות המקצועית הרבה הקיימת בנדון, אך כאמור אין בספר זה הפניות מסודרות, ובמובאות לא באים לידי ביטוי כללי הציטוט המקובלים. בספר יש שני נספחים ביבליוגרפיים: הראשון של כתבי גווארה, והשני של מקורות משניים שנכתבו עליו. שני הנספחים כוללים עבודות חשובות שעליהן נשען בוודאי המחבר בספר, אך רשימות אלה אינן שלמות. זאת ועוד, בספר עצמו מתגלים אי-עקביות של המחבר בנוגע למינוחים וכן אי-דיוקים שונים: למשל, השימוש בעמ' 74 ב"לוחמת גרילה" ובעמ' 160 ב"מלחמת גרילה" (כשמדובר באותו החיבור); כאשר המחבר מתייחס (בעמ' 127) לרז'י דברה (Regis Debray), חברו לנשק הצרפתי של גווארה בבוליביה, הוא מייחס את פרסומו של האיש לספר *אסטרטגיה של המהפכה* (1970), בעוד שכותרת הספר באנגלית היא *Strategy for Revolution*. העוסקים בתחום היו מצביעים על ספרו התאורטי של דברה: *המהפכה בתוך המהפכה* (*Révolution dans la révolution: lutte armée et lutte politique en Amérique Latine*, 1967) כספר שפרסם את מחברו לרוחו ולאורכו של עולם השמאל דאז ושימש בסיס לקשר שבין דברה לגווארה.

הפרקים הראשונים של הספר מלאי אנקדוטות הנוגעות לחייו של גווארה כילד, כנער וכבוגר. יש כאן ניסיון לראות בתכונות אופיו הבסיסיות את התשתית שעליה תיבנה הדמות המהפכנית העתידית. יש גם לא מעט אמירות לגבי יכולתו של גווארה כילד וכנער

להתמודד עם בעיותיו, ובעיקר עם מצב בריאותו הרופף, וגם על עקשנותו ודבקותו במטרותיו ועל סקרנותו האינטלקטואלית.

הניסיון לתאר את גווארה כתרמילאי, כאשר המחבר משתמש במילה הספרדית בתעתיק עברי: "מוצ'ילרו" (בעמ' 14), נראה כמוגזם. תיירות וסיור באותה תקופה היו שונים במהותם ובמטרתם מאלה של ימינו. השימוש במושגים עכשוויים בקונטקסט של תקופה מוקדמת יותר אינו מקל על הקורא ומסרב את הקריאה.

כאשר המחבר נוגע בדמות הציבורית ובשאלות הרציניות שעמדו בפניה, הספר נקלע לבעיות. שאלת זהותו הארגונית, קובנית, לטינו-אמריקנית או מהפכנית-עולמית של גווארה אינה זוכה לטיפול ולתשובה, אלא רק עולה בעמ' 79. דוגמה נוספת היא הדיון במינויו של גווארה לתפקידים מרכזיים בממשלת קובה, כמו, למשל, לתפקיד נגיד הבנק המרכזי של קובה, אשר אותו פוטר המחבר באנקדוטה המעמידה בספק את רצינות מנהיגי המהפכה והמדינה (עמ' 78-79).

השימוש במושגים המרכזיים המאפיינים את גווארה בספרות המקצועית, כגון: הומניזם, מוקד מהפכני, תמריצים ערכיים, האדם החדש של המהפכה הקובנית, וולונטריזם בתחום החברה, העבודה והכלכלה, מופיעים בעיקר בפרקים ארבע ושבע באופן לא מסודר, וכמעט בלי להביא בחשבון את הדברים החשובים שנכתבו זה מכבר בנושאים אלו. אין ספק שמבחינה תיאורטית, אחת התרומות החשובות של גווארה היא "תורת המוקד המהפכני". מושג זה מופיע ללא הסבר בפרק על בוליביה (עמ' 119).

כאשר מחבר הספר דן, בפרק שבע, בתפיסות גווארה לגבי כלכלה, חברה ופילוסופיה, האמירות הופכות מאוד כלליות ומצביעות על השפעת מרכס ואנגלס, אך גם על השפעת אפלטון, שופנהאואר, פרויד ומריאטגי (Mariategui), בלי להסביר מה השפיע וכיצד. ואז כותב המחבר: "... בכתיבתו של גווארה ניכר הניסיון לשלב בין מרקסיזם לפסיכואנליזה, אשר בשנות ה-50 עלול היה להתפס ככפירה בעיקר" (עמ' 135), וכל זאת תוך התעלמות מוחלטת מהגותם של הוגי אסכולת פרנקפורט.

באשר לפרק הסיכום, "הכישלון שהצליח", אין הוא מסכם דבר ואף אינו מחדש. אין בספר זה חידוש וגם לא דיון מעמיק במקומו,

בהצלחתו ובכישלוננו של גווארה, ובמעשיו בזירות הציבוריות השונות שבהן פעל. יש ביוגרפיה, לפרקים אפולוגטית ואוהדת מבחינה אידיאולוגית, של פועלו של אדם שהפך לדמות חשובה, אהודה או שנואה (בהתאם להשקפתו האידיאולוגית של המתבונן) באמריקה הלטינית ומחוצה לה.

מבחינה לשונית, איני רואה כל בעיה בשימוש בשפה עממית, כל עוד הספר קריא. מוטב היה לו השימוש בשמות לועזיים היה מלווה בניקוד (המתחיל רק בעמ' 157), או בכתיבה של שם לועזי הן בלועזית והן בעברית, לפחות עם אזכורו הראשון.

חייו של ארנסטו גווארה, או כפי שנקרא בלשון עממית "צ'ה גווארה", הם ללא ספק מרתקים, וטוב שפורסם על כך ספר בעברית. בכל זאת, חוץ מהפרטים הביוגרפיים, השאלות הגדולות נותרו פתוחות.

מריו שניידר, המחלקה למדע המדינה, האוניברסיטה העברית ירושלים.

האימפריה הביזנטית בימי הביניים המוקדמים לפי ספר לימוד של האוניברסיטה הפתוחה

בשנים תשס"ג-תשס"ד האוניברסיטה הפתוחה הוציאה לאור ספר לימוד בן ארבעה כרכים הנושא את הכותרת ראשיתה של אירופה: מערב אירופה בימי הביניים המוקדמים. הספר נכתב על-ידי צוות בראשותה של הפרופ' אורה לימור, וכמקובל בפירסומי האוניברסיטה הפתוחה, הוא נחלק ליחידות, תשע במספר. שתי האחרונות נכללו בכרך ד', הנושא את כותרת המשנה מערב ומזרח. יחידה שמונה קרויה על גבולה של אירופה: ביזנטיון והאסלאם, ויחידה תשע נקראת הים התיכון במעבר מהעת העתיקה לימי הביניים – דיון בתזה של פידן. בהתאם לתחום עיסוקו של הכותב, מאמר זה יעסוק אך ורק בחלקה הראשון של יחידה שמונה, המוקדש לביזנטיון. חלק זה פותח במאמר מבוא (עמ' 15-26) אשר נכתב במיוחד עבור ספר הלימוד שלפנינו על-ידי ד"ר איריס שגריר. לאחריו מובאים שני מאמרים שתורגמו מאנגלית, בתוספת הערות הבהרה, על-ידי ד"ר איריס שגריר: הראשון (עמ' 27-44), פרי עטו של דונלד ניקול, נושא את הכותרת "יוסטיניאנוס הגדול ויורשיו, 527-610",¹ והשני (עמ' 46-63), מאת סיריל מנגו, נקרא "הרקליוס, האיומים מן המזרח והאיקונוקלזם, 610-843".² המבוא והמאמרים מלווים בשלושה עשר תצלומים של יצירות אומנות. בעמ' 45 מובאת מפה של האימפריה

¹ D. M. Nicol, "Justinian I and his Successors A.D. 527-610", in Ph. Whitting (ed.), *Byzantium. An Introduction*, 2nd edition, Oxford 1981, pp. 15-38

² C. Mango, "Heraclius, the Threats from the East and Iconoclasm - A.D. 610-843", *ibid.*, pp. 39-60.

בשלהי שלטונו של יוסטיניאנוס הראשון (527-565), ולסיום (עמ' 64-66), לוח תאריכים של "מאורעות מרכזיים בתולדות ביזנטיון, 1056-324".

כאמור, המבוא נכתב במיוחד עבור ספר הלימוד שלפנינו. נכללים בו הסעיפים הבאים: "התקופה המוקדמת", "קונסטנטינופוליס הבירה", "יוסטיניאנוס והרקליוס", "המחלוקת האיקונוקלסטית", "התנצרות הסלבים". אכן, מן הראוי היה להקדים דיון בנושאים אלה למאמריהם של ניקול ומנגו, וזאת כדי להעניק לקורא מידע בסיסי על ביזנטיון במאות הראשונות לקיומה, אך למרבה הצער, אין המבוא ממלא את יעודו; הוא לוקה בחסר ורצוף טעויות עובדתיות, שגיאות כתיב ותעתיק וכן ניסוחים שאינם ברורים. יתרה מזו, מצב המחקר שהוא מבוסס עליו מיושן עד מאוד. לעומת זאת, שני המאמרים המתורגמים מאנגלית נכתבו על-ידי מומחים של ממש הנימנים עם גדולי החוקרים של ביזנטיון במאה העשרים, אך יש לתמוה על עצם ההחלטה לתרגם לעברית דווקא מאמרים שפורסמו לראשונה לפני למעלה משלושים שנה.³ יתרה מזו, תרגומיהם של מאמרים אלה לוקים לא אחת באי-דיוק, בשעה שהערות ההבהרה שצורפו להם במהדורה העברית כוללות טעויות. מאמר ביקורת זה יציג בפני הקורא חלק מן הליקויים לסוגיהם.

א. מה חסר במבוא?

מובן מאליו כי פרק מבוא מצומצם בהיקפו העוסק בתקופה של כשבע מאות שנה אינו יכול להכביר בפרטים. יחד עם זאת, מן הראוי שיעסוק בעיקר. במקרה שלפנינו מדובר בתולדותיה של ביזנטיון מן המאה הרביעית ועד המאה העשירית, וזאת במסגרתו של ספר לימוד המוקדש ברובו למערב אירופה. בהתאם לכך היה על המבוא להעניק את תשומת הלב הראויה לשתי סוגיות: התפצלותו של העולם הרומי לשני חלקים, מערבי ומזרחי, וכן הצלחתו של החלק המזרחי לשרוד,

³ המהדורה הראשונה של אסופת המאמרים יצאה לאור בשנת 1971.

וזאת בניגוד לחלק המערבי שהתפורר ונעלם במהלך המאה החמישית. כיצד דן המבוא בשתי הסוגיות הללו? בצדק נאמר בו (עמ' 16) כי "כינון האימפריה הביזנטית היה תהליך ולא אירוע חד-פעמי. היא צמחה באופן הדרגתי ואורגני מן האימפריה הרומית, ושליטיה ראו את עצמם מאז ומעולם כממשיכים ישירים שלה. כזכור, תפיסה זו חידדה את הקרע עם המערב כשקרל הגדול הוכתר לקיסר ברומא בשנת 800." למרבה הצער, אין נשאלת כאן השאלה מדוע החל תהליך זה, מדוע קרה הדבר דווקא במאה הרביעית, ומדוע היה התהליך לבלתי הפיך.

בהמשך מתייחס המבוא לנושאים שונים כגון מחלוקות דתיות, מאבקה של האימפריה להגנת גבולותיה ועריכת רפורמות בתחום המינהל והמיסוי. האם שינויים אלה התרחשו במזרח בלבד והיוו חלק מתהליך כינונה של האימפריה הביזנטית? ואולי מדובר בתהליכים הנוגעים גם לחלקו המערבי של העולם הרומי? אין המבוא עומד כלל על בעיות אלה. לאחר מכן (עמ' 17-19) מוקדש מקום נרחב יחסית לקונסטנטינופול, עיר הבירה שיסד קונסטנטינוס. נאמרים עליה, בין השאר, הדברים הבאים: "קונסטנטינוס היטיב לבחור את בירתו החדשה: מיקומה יבטיח ביטחון ועושר למשך כאלף שנים." אך מדוע וכיצד נוסדה קונסטנטינופול, וכיצד הפכה לעיר בירה חדשה? ומה חלקה בהפיכתו של המזרח הרומי למדינה נפרדת? פיסקה אחת בלבד (עמ' 19-20) עוסקת בתקופה שראשיתה במותו של תיאודוסיוס הראשון, בשנת 395, וסופה בעלייתו לשלטון של יוסטיניאנוס, בשנת 527, וכך נאמר בה:

לאחר מותו של תיאודוסיוס הלך והעמיק הקרע שנפער בין החלק המזרחי של האימפריה הרומית לבין חלקה המערבי. שני בניו של תיאודוסיוס שלטו כל אחד בבירה משלו, ומעתה ואילך לא קם קיסר שהיה בכוחו לשלוט בכל שטחי האימפריה. הברברים ניצלו את מות תיאודוסיוס והתמרדו שוב, הפעם בהנהגת אלריך הוויזיגותי, ובשנת 410 כבשו את רומא, אירוע שהיתה לו גם משמעות סמלית, ואשר הבליט מאוד את חולשתה של האימפריה במערב. בהמשך המאה ה-5 התמיד הלחץ הברברי על

האימפריה, בייחוד על גבול הדנובה. קיסרי ביזנטיון, שחזו בגל אחר גל של ברברים המכרסמים בגבולות האימפריה, ניסו להדוף אותם בכוח הצבא, בדרכי משא ומתן ומענקי שוחד, ובטחו יותר מכול בביצוריה האיתנים של בירתם.

יש לתמוה על עצם ההחלטה להקדיש מלים כה מועטות למאה החמישית. הרי במהלכה התפוררה ונעלמה האימפריה הרומית המערבית, בשעה שהאימפריה הרומית המזרחית שרדה. מדוע היה גורלן כה שונה? האם מעיד הדבר על הבדלים של ממש בין מזרח למערב עוד לפני המאה החמישית? האם התפורר המערב בשל חולשותיו הפנימיות? ואולי נבנתה קונסטנטינופול מחורבנה של רומא? זוהי שאלה שאין נכבדה ממנה בחקר האימפריה הרומית המאוחרת, ואילו המבוא שלפנינו מתעלם ממנה. אמנם נאמר בו כי "לאחר מותו של תיאודוסיוס הלך והעמיק הקרע שנפער בין החלק המזרחי של האימפריה הרומית לבין חלקה המערבי", אך למרבה הפלא אין קרע זה נזכר קודם לכן אלא לגבי הכרתו של קרל הגדול, כארבע מאות שנה מאוחר יותר (עמ' 16), ואין הקורא יכול להבין מן הכתוב כאן מתי ומדוע נפער קרע זה. כמו כן נאמר כי לאחר מותו של תיאודוסיוס הראשון "לא קם קיסר שהיה בכוחו לשלוט בכל שטחי האימפריה", אך ספק אם יש בקביעה זו כדי להסביר את גורלם השונה של שני חלקי האימפריה במאה החמישית. כאן גם המקום לציין כי גם לפני שנת 395 מעטים היו הקיסרים אשר משלו לבדם באימפריה כולה.

המבוא מתעלם גם מההיסטוריה הדתית של המאה החמישית. מדובר בראש ובראשונה בועידת כלקדון (451), אשר הביאה לקרע שלא אוחה עד היום. די אם נזכיר כי החלטותיה הציבו בפני שליטיה של האימפריה במשך תקופה של כמאתיים שנה דילמה קשה ביותר: היה עליהם לבחור בין התנגדות להחלטותיה של ועידה זו, במחיר קרע עם חלק ניכר מנתיניהם באזורים כגון אסיה הקטנה, הבלקן וקונסטנטינופול, וכמו כן עם האפיפיור והנוצרים אשר במערב, לבין תמיכה בהחלטות אלה, במחיר קרע עם נתינים אחרים באזורים חשובים ביותר כגון מצרים וסוריה. חוקרים רבים רואים בקרע שהחל

בועידת כלקדון ביטוי למגמות בדלנות ולאומיות במצרים ובסוריה, וחלקם אף תולים בכך את הצלחתם של הערבים להשתלט על ארצות אלה במאה השביעית.⁴ מכאן יוצא כי ועידת כלקדון היא מאורע חשוב מאין כמוהו, ולא בכדי קבע אלן קמרון, מגדולי החוקרים של האימפריה הרומית המאוחרת בימינו, כי "תוצאתה של ועידת כלקדון היתה ההחלטה הפוליטית מרחיקת-הלכת ביותר שנתקבלה באימפריה הרומית מאז ייסודה של קונסטנטינופול."⁵

ב. מבוא חדש המבוסס על מצב מחקר ישן

שתי הדוגמאות שיובאו להלן יוכיחו כי גם מצב המחקר שהמבוא מבוסס עליו מיושן עד מאוד. נתחיל בציטוט קטע המופיע בעמ' 17-16:

בתקופת קונסטנטינוס הגדול גובש המבנה הפוליטי והמינהלי של האימפריה. המינהל הרופף של האימפריה הוחלף במבנה ריכוזי ונוקשה; נעשתה הפרדה קפדנית בין המערכת האזרחית למערכת הצבאית; ערים רבות איבדו את עצמאותן ונעשו יחידות מינהל לצורכי גביית מסים.

ראשית כל, עצם הניסיון לייחס לתקופת שלטונו של קונסטנטינוס, ולה בלבד, את המרתו של "מינהל רופף" ב"מבנה ריכוזי ונוקשה" הוא שגוי. מדובר בתהליך ממושך שהחל עוד בימי שלטונו של דיוקלטיאנוס (284-305), ואולי עוד קודם לכן. כאן גם מן הראוי

⁴ לדיון מפורט בסוגיה זו ראה: A. H. M. Jones, "Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?", *Journal of Theological Studies*, New Series 10 (1959), pp. 280-298; E. Wipszycka, "Le nationalisme a-t-il existé dans l'Égypte byzantine?", *Journal of Juristic Papyrology* 22 (1992), pp. 83-128.

⁵ A. D. E. Cameron, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976, p. 291: "The outcome of the council of Chalcedon was the most far-reaching political decision taken in the Roman empire since the foundation of Constantinople."

לצייין כי יש היסטוריונים המחשיבים את דיוקלטיאנוס כקיסר הביזנטי הראשון, הגם שלא היה נוצרי ולא ישב בקונסטנטינופול, שטרם נוסדה.⁶ נוסף ונאמר כי ספר פרי עטו של טימותי דייויד בארנס, מגדולי החוקרים של האימפריה הרומית בימינו, נושא את הכותרת "האימפריה החדשה של דיוקלטיאנוס וקונסטנטינוס".⁷ שנית, ניתן לפקפק בקביעה כי "נעשתה הפרדה קפדנית בין המערכת הצבאית למערכת האזרחית". הפרדה אכן היתה, אך היא לא היתה קפדנית. כך, למשל, במספר פרובינציות הופקדה סמכות השלטון האזרחית, שעיקרה בתחום המיסוי והשיפוט, וסמכות הפיקוד הצבאית בידי של בעל תפקיד אחד ויחיד.⁸ שלישית, תמוהה ביותר הקביעה כי "ערים רבות איבדו את עצמאותן". המילה "עצמאות" אינה במקומה, שכן אין מדובר בערים שהיו מדינות עצמאיות עד אז. בהתאם לכך, אין המחקר דן בעצמאותן של הערים, אלא במידת הממשל העצמי שהיתה מנת חלקן.

הדעה הגורסת כי ערי האימפריה הרומית המאוחרת איבדו כל שריד לממשל עצמי, וכי הפכו ליחידות מינהל של המדינה ותו לא, היתה שלטת במחקר בסוף המאה התשע-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים.⁹ משנות החמישים של המאה העשרים ואילך גרסו היסטוריונים רבים כי אין לדבר על תהליך גורף וחד-סטרי, וכי ממשל עצמי ברמה זו או אחרת הוסיף לאפיין את חיי העיר גם לאחר

⁶ על כך ראה, למשל, M. I. Finley, *Aspects of Antiquity*, London 1968, p. 149; W. Treadgold, "Observations on Finishing a General History of Byzantium", in *Aetos. Studies in Honour of Cyril Mango*, Leipzig 1998, p. 343.

⁷ T. D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge Mass. 1982.

⁸ על כך ראה J. Karayannopoulos, *Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung*, Munich 1959, p. 59-62; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire (284-602)*, Oxford 1964, p. 608 and n. 2.

⁹ ראה למשל, F. Lot, *The End of the Ancient World and the Beginnings of the Middle Ages*, New York 1961, pp. 120-127.

המאה הרביעית לספירה.¹⁰ למרבה הצער, חידושים אלה, שחלקם כבר בני עשרות שנים, לא נלקחו בחשבון בעת כתיבתו של המבוא שלפנינו. יתרה מזו, גם מצב המחקר המיושן אינו מוצג במדויק בקטע המצוטט לעיל, שכן נאמר בו כי "ערים רבות [זאת אומרת, לא כולן] איבדו את עצמאותן." האם נסיק מכך כי נוצרו שתי קטגוריות של ערים? לא כך גרסו החוקרים אשר טענו כי ממשלן העצמי של הערים נעלם בתקופת האימפריה המאוחרת, ולא כך גורסים היסטוריונים בני ימינו החולקים עליהם. מבחינת הסטאטוס הפורמלי של הערים השונות ניתן לדבר דווקא על היעלמות ההבדלים שהיו קיימים באימפריה הרומית המוקדמת בין ערים מקטגוריות שונות (כגון *civitates foederatae*, *civitates stipendiariae*, *coloniae*). התוצאה היתה האחדה, שזמנה סוף המאה השלישית, לכל המאוחר.¹¹ לערים היה תפקיד חשוב בגביית המסים עוד בתקופת האימפריה המוקדמת, אך אין די בכך כדי לבסס את הטענה כי הן הפכו ליחידות מינהל גרידא. כאן גם המקום להבהיר כי עיר אשר נשלל ממנה המעמד המוניציפאלי לא הוכפפה ליחידת מינהל אימפריאלית, אלא סופחה לעיר סמוכה והפכה לחלק ממנה באופן פורמאלי.

נעבור עתה לתקופתו של הקיסר הראקליוס (610-641). במבוא (עמ' 22) נכתבו עליו דברים אלה:

לנוכח התערעורת המצב הביטחוני בשל כיבוש סוריה, ארץ ישראל ומצרים בידי הפרסים ובשל כרסום גבולות האימפריה בידי עמים חדשים שבאו מאסיה, החליט הרקליוס לבנות מחדש

¹⁰ כדוגמה לגישה זו ניתן להביא את מאמרו של M. Whitton, "Ruling the Late Roman and Early Byzantine City. A Continuous History", *Past and Present* 33 (1990), pp. 1-29.

¹¹ על כך ראה C. Lepelley, "Vers la fin du "privilège de liberté": l'amointrissement de l'autonomie des cités à l'aube du Bas-Empire", in *Splendidissima Civitas*, Paris 1997, pp. 207-220.

את המערכת הצבאית והמינהלית. במערכת שהקים, הידועה בשם 'מערכת התמות', הורכבו גדודי חיילים אזוריים מן האיכרים החופשיים שגרו באותו אזור (thema), והם הופקדו על הגנתו. התמות, שהיו בעצם מחוזות צבאיים שמצביא (strategos) בעל סמכויות צבאיות ואזרחיות שלט בהם, נעשו היחידות הבסיסיות של המינהל האימפריאלי.

מאז סוף המאה התשע-עשרה ועד ימינו זכתה מערכת התמות להתעניינות רבה מצד חוקרי ההיסטוריה הצבאית של האימפריה הביזנטית. ייחוסה של מערכת התמות להראקליוס, המוצג בקטע המצוטט כעובדה, היה בעבר מקובל על מרבית ההיסטוריונים שעסקו בכך,¹² אך אין הדבר נכון לגבי מחקרים שהופיעו מאז שנות החמישים של המאה העשרים. יש המיחסים את הקמתן של התמות הראשונות ליורשיו של הראקליוס, ויש המאחרים את הקמתן למאה השמינית; יש המדברים על רפורמה שארכה מאות שנים, ואף יש הרואים במערכת התמות מיתוס היסטוריוגרפי. בספר לימוד קשה להביא בפני הקורא את המילה האחרונה בכל דבר וענין – וללא ספק המילה האחרונה בנושא התמות טרם נאמרה – אך אין לקבל התעלמות מוחלטת מביבליוגרפיה נרחבת של עשרות שנות מחקר.¹³ די אם נזכיר כי המבוא (עמ' 15, הערה 2) מפנה את הקורא לספרו של ההיסטוריון האמריקאי וורן טריידגולד, אשר הופיע בשנת 1997. חוקר זה עסק בעצמו בהיסטוריה הצבאית של ביזנטיון, ובכלל זה בסוגיית מערכת התמות, ומסקנותיו שונות מאלה המובאות בקטע

¹² כך, למשל, גורס מנגו במאמר המובא בתרגום בספר הלימוד שלפנינו (עמ' 59).

ראה גם, G. Ostrogorsky, *A History of the Byzantine State*, trans. J. Hussey, 2nd edition, Oxford 1968, pp. 95-98.

¹³ לסקירה של המחקר בנושא ראה J. F. Haldon, "Military Service, Military Lands, and the Status of Soldiers: Current Problems and Interpretations", *Dumbarton Oaks Papers* 47 (1993), pp. 1-67.

המצוטט לעיל.¹⁴ מכאן יוצא כי גישה למחקר חדש יותר היתה בהישג ידה של מחברת המבוא.
כאילו לא די בחסרונות שהוצגו עד עתה, לוקה פרק המבוא, וכן יתר חלקיה של מחצית היחידה שלפנינו, בפגמים נוספים מסוגים שונים.

ג. טעויות במבוא

1. בעמ' 19 נאמר כי "עם מותו ירשו את קונסטנטינוס שלושת בניו, והבכור, קונסטנטינוס השני, נעשה בסופו של דבר שליט יחיד...".
קונסטנטינוס השני (337-361) נולד בשבעה באוגוסט 317.¹⁵ למרבה הפלא, נולד אחיו, קונסטנטינוס השני (337-340), בחודש פברואר של אותה שנה.¹⁶ מן הסתם לא נולדו לאותה אם, וניתן לשער כי בניגוד לקונסטנטינוס השני, בנה של פאוסטה (רעייתו של קונסטנטינוס הגדול), היה קונסטנטינוס השני בן בלתי חוקי לאביו. נוסף ונאמר כי אף לא אחד מהם היה בנו הבכור של קונסטנטינוס הראשון: בכורו נקרא קריספוס והוא הוצא להורג בשנת 326.
2. באותו עמוד מוקדשת פיסקה שלמה לשלטונו של הקיסר תיאודוסיוס הראשון, וכך נאמר בה:

אחרון הקיסרים המצביאים של ביזנטיון המוקדמת והאחרון ששלט באימפריה לא מחולקת היה הקיסר תיאודוסיוס הראשון (379-395). הוא חילץ את האימפריה מן המצב העגום שנוצר לאחר תבוסתו ומותו של הקיסר ולנס בקרב נגד הגותים בהדריאנופוליס בשנת 378. תיאודוסיוס היה אוטוקרט ושלט ביד

¹⁴ W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, pp.

314-322.

¹⁵ על כך ראה A. H. M. Jones (et alii), *The Prosopography of the Later Roman*

Empire, vol. I, Cambridge 1971, s.v. Constantius 8, p. 226

¹⁶ על כך ראה Jones (et alii), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol.

I, s.v. Constantinus 13, p. 223.

חזקה. באמצעות משא ומתן וערנות צבאית הוא הצליח להרגיע את הברברים. בניסיונותיו להביא לידי אחדות דתית באימפריה הוא כינס ועידת כנסייה בקונסטנטינופוליס בשנת 381, וזו השוותה את מעמדה של כנסיית קונסטנטינופוליס למעמדה של כנסיית רומא ושבה וגינתה את האריאניות. ואולם גם לאחר מכן הוסיפה האריאניות לשמור על כוחה, בעיקר בקרב הגרמאנים. בשנת 394 דוכא המרד הפגני האחרון ברומא, ובשנת 395 העלה תיאודוסיוס את הנצרות בנוסח ניקיאה למעמד הדת הרשמית של האימפריה.

בפיסקה זו נפלו טעויות לא מעטות. בראשיתה נקבע כי תיאודוסיוס היה אחרון הקיסרים המצביאים של ביזנטיון המוקדמת. האמנם? רוב הקיסרים אשר משלו באימפריה זו במאות החמישית והששית אכן העדיפו שלא לצאת לשדה הקרב, ותופעה זו אף עוררה את סקרנותם של היסטוריונים אחדים שניסו לפרשה.¹⁷ יחד עם זאת, שינוי של ממש חל לקראת סופה של המאה הששית, הנכללת בתקופה הקדומה בתולדותיה של ביזנטיון, לפי המבוא שלפנינו (עמ' 15-16): קיסרים כגון טיבריוס השני (578-582), יורשו מאוריקוס (582-602) וגם הראקליוס, שכבר נזכר לעיל, הנהיגו את צבאותיהם במערכה.

3. בהמשך הפיסקה נאמר כי ועידת קונסטנטינופוליס (381) השוותה את מעמדה של הכנסייה של עיר זו למעמד הכנסייה של העיר רומא. האמנם? הקאנון (תקנה כנסייתית) השלישי של ועידה זו מעניק לבישוף קונסטנטינופול את המקום השני בהירארכיה, לאחר בישוף רומא, וזאת משום שקונסטנטינופול היא רומא החדשה.¹⁸ קאנון זה מעניק לקונסטנטינופול מעמד כנסייתי בכיר מזה של

¹⁷ על כך ראה דבריהם של H.- G. Beck, *Senat und Volk von Konstantinopel*, Munich 1966, pp. 18-22; G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, pp. 103-104.

¹⁸ *Patrologia Graeca*, vol. 137, coll. 321-322.

אלכסנדריה (עד אז במקום השני, מיד לאחר רומא) ואנטיוכיה (עד אז במקום השלישי), אך השוואת מעמד עם הכנסייה של רומא אין כאן. 4. בסוף הפסקה נאמר כי "בשנת 395 העלה תיאודוסיוס את הנצרות בנוסח ניקיאה למעמד הדת הרשמית של האימפריה." תיאודוסיוס הראשון אכן הטיל את כל כובד משקלו לטובת הזרם המקבל את החלטותיה של ועידת ניקיאה (325), אך הוא עשה זאת זמן רב לפני שנת 395; כבר בשנת 380, בעת שהותו בתסאלוניקה, הוא פרסם צו ברוח זו.¹⁹ צו זה, המופנה אל העם אשר בעיר קונסטנטינופול, קובע כי את העמים הנתונים לשלטונו של תיאודוסיוס מחייבת הדת שהשליח פטרוס מסר לרומאים (זאת אומרת, לנוצרים שבעיר רומא), וזו גם דתם של דמאסוס, בישוף רומא (366-384) ושל פטרוס (השני), בישוף אלכסנדריה (373-380). במלים אחרות, הנצרות בנוסח ניקיאה. מכל זאת יוצא שתיאודוסיוס הראשון לא המתין עד שנת 395, שנת מותו (כבר בשבעה עשר בינואר), בטרם יעגן בצו את תמיכתו בהחלטותיה של ועידת ניקיאה. אין זה הברזל של מה בכך, שכן הצו ניתן קודם לוועידת הכנסייה בקונסטנטינופול (381), אשר העניקה תוקף מחודש לוועידת ניקיאה, ולא לאחר מכן.

5. על הקיסר הראקליוס נאמר (עמ' 22) כי היה הנציב הביזנטי בקרתגו טרם עלייתו לשלטון. אכן היה בקרתגו נציב בשם זה, אך הוא היה אביו של הקיסר ולא הקיסר עצמו.²⁰

ד. חידושים והמצאות בהערות ההבהרה לתרגומי מאמריהם של ניקול ומנגו

1. במאמרו מזכיר ניקול את ההיסטוריון אגתיאס (Agathias), ובהערת הבהרה (עמ' 30, הערה 2) שנוספה לתרגום העברי נאמרו עליו דברים

¹⁹ Codex Theodosianus XVI, 1, 2

²⁰ על נציב זה ראה J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. III, Cambridge 1992, s.v. Heraclius 3, pp. 584-586.

אלה: "אגתיאס היה היסטוריון ומלומד ביזנטי; הוא נולד בשנת 536 ומת בשנת 582 או 594. עסק במשפט, ובכתיבת שירה, ספרות והיסטוריה."

לתאריכים הנזכרים בהערה אין יסוד. יש להקדים ולאמר כי אין איש יודע מתי נולד אגתיאס ומתי הלך לעולמו, וכי השערות החוקרים מסתמכות על רמזים מתוך יצירתו שלו. ידוע כי בשנת 551 למד באלכסנדריה שבמצרים, וניתן לשער כי היה אז כבן עשרים שנה לכל הפחות. אם אכן כך היה, ניתן להניח כי נולד בשנת 530 לערך. באשר למותו, ברור כי הדבר אירע לאחר מותו של כוסרו מלך פרס, בשנת 579, שכן מאורע זה נזכר ביצירתו, אך לפני מותו של הקיסר טיבריוס ועלייתו לשלטון של הקיסר מאוריקיוס, באוגוסט 582, שכן אין הוא מזכיר מאורעות אלה בחיבורו.²¹

2. במאמרו מזכיר מנגו את המשורר גיאורגיוס איש פיסידיה, ובהערת הבהרה (עמ' 48, הערה 6) שנוספה למאמר בתרגומו העברי נאמרו דברים אלה: "גיאורגיוס פיסידס (Pisides) משורר ביזנטי שחי בקונסטנטינופוליס במחצית הראשונה של המאה ה-7 והיה מקורב לקיסר הרקליוס. ידועים כ-5,000 שירים שכתב בנושאי תיאולוגיה, מוסר והיסטוריה."

המספר 5,000 מוגזם ביותר, שכן גיאורגיוס איש פיסידיה חיבר יצירה אחת בפרוזה, 115 מכתמים (epigrammata) על נושאים שונים, שש יצירות על מאורעות זמנו וארבע או חמש יצירות בנושאי תיאולוגיה ומוסר. שתי יצירות נוספות, לפחות, אבדו.²² ארוכה הדרך עד למספר הנקוב בהערה.

²¹ על המעט הידוע על חייו של היסטוריון זה ראה A. M. Cameron, *Agathias*, Oxford 1970, pp. 1-11.

²² על יצירותיו ראה Giorgio di Pisidia, *Poemi*, vol. I, ed. trans. A. Pertusi, Ettal 1960, pp. 15-31.

ה. טעויות בלוח התאריכים

1. לפי לוח התאריכים (עמ' 64), ועידת הכנסייה השלישית התכנסה באפסוס בשנת 431, והדבר נכון, לכל הדעות. לפי ההמשך, לעומת זאת, ועידת הכנסייה השלישית התכנסה בכלקדון בשנת 451, ולכל הדעות אין הדבר נכון. הרי ועידת כלקדון היא ועידת הכנסייה הרביעית.

2. לפי לוח התאריכים, שנת 529 היא שנת עריכתו של הקודקס היוסטיניאני, ואין הדבר נכון. עריכתו של קודקס זה החלה בשנת 528, בהתאם לצו מה-13 בפברואר של אותה שנה. בשנת 529, לפי צו מה-7 באפריל, הפך קודקס זה לתקף. יש לציין כי שנים ספורות לאחר מכן, בשנת 534, הופיעה מהדורה שניה של הקודקס היוסטיניאני, ודווקא זו המהדורה ששרדה עד ימינו. בלוח התאריכים שלפנינו לא נאמר דבר על מהדורה זו.

3. לשנים 887-893 (עמ' 65) מתוארך קובץ החוקים המכונה כאן "הבסיליקה של לאו השישי". ככל הנראה, קובץ חוקים זה נערך בימי שלטונו (886-912), אך אין כל תימוכין לסברה, המופיעה בלוח התאריכים כעובדה, כי הדבר קרה בשנים 887-893. אגב, במקורות המשפט וגם בספרות המחקר חיבור זה קרוי "הבסיליקה", או "הבסיליקה בששים ספרים", ולא "הבסיליקה של לאו השישי".

4. לגבי שנת 945 נכתבו דברים אלה: "עלייתו לשלטון של קונסטנטינוס השביעי פורפירוגניטוס, תחילת ה"רנסנס המקדוני".

ראשית, יש להדגיש כי קונסטנטינוס השביעי היה לקיסר עוד בהיותו קטין. אך גם אם נתעלם מפרק הזמן הראשון של שלטונו (913-919), ומשיתופו הסמלי בשלטון בימיו של חמיו, רומאנוס הראשון (919-944), אין לציין את ראשית שלטונו כקיסר בכיר בשנת 945 אלא בשנת 944. שנית, המונח "רנסנס מקדוני" מיושן ומטעה, שכן רנסנס תרבותי החל עוד לפני עלייתה לשלטון של שושלת זו,²³ בשנת 867.

²³ על כך ראה דבריו של מנגו במאמר המובא בתרגום בספר הלימוד שלפנינו (עמ' 55): "בתחילת המאה ה-9, ובייחוד בזמן שלטונו של הקיסר האימפריאליסטי

בכלל, תמוה עד מאוד הניסיון לתארך את ראשיתו של רנסנס כלשהו לשנה מסוימת.

5. לגבי שנת 976 נכתבו דברים אלה: "עלייתו לשלטון של בסילאוס (צ"ל "בסיליוס", ועל כך ראה להלן) השני, אחרון הקיסרים המקדונים."

הנאמר כאן מתעלם כליל מקיומו של קונסטנטינוס השמיני (976-1028), אחיו של בסיליוס השני (976-1025) ועמיתו לשלטון.

ו. שגיאות והמצאות בכתיב ובתעתיק

1. המלה "בסילאוס" (Basileus), שפירושה ביוונית "מלך", ובהרחבה "קיסר", מופיעה כמה פעמים. רק במקום אחד (עמ' 15, הערה 1) היא משמשת במשמעותה הנכונה. בשאר המקומות (עמ' 26, ופעמים בלוח התאריכים, עמ' 65), מדובר בשני קיסרים ששם הפרטי היה בסיליוס (Basilius, ברוסית "וסילי", באנגלית Basil), ולא בסילאוס. מכאן יוצא ששם פרטי הוחלף בעקביות במלה שהוא גזור ממנה.

2. במבוא (עמ' 25) נזכרת הקיסרית אירנה (Eirene; מילה יוונית שפירושה "שלום"), אשר משלה באימפריה בשנים 797-802. משום מה, שמה מופיע בלועזית כ-Irenea. למיטב ידיעתי, צורה זו אינה קיימת לא ביוונית, לא בלאטינית, ולא בשפות מודרניות.

3. בתרגום מאמרו של מנגו (עמ' 52) מופיע קטע מקור ובו נזכר "הבישוף הנקלה של ניקוליה", ולמען הסר ספק, מופיע השם בתעתיק לועזי בצורה Nicolina. במקור האנגלי (p. 48), לעומת זאת, נזכרת העיר בשמה הנכון – Nicolina.

4. בתרגום מאמרו של מנגו (עמ' 52; ראה גם הערה 9) נזכר נזיר בשם תיאודורוס סטודיוס. במקור האנגלי (p. 48), לעומת זאת, הוא קרוי St. Theodore the Studite. אין זה הבדל של מה בכך. סטודיוס הוא שמו של אדם רם מעלה שחי במאה החמישית, ואף היה קונסול בשנת 454. הוא יסד בקונסטנטינופול כנסיה על שם יוחנן המטביל וכן מנזר. לימים הפך שמו של המיסד לשמו של המנזר, והצורה

האחרון תיאופילוס..., אנו מבחינים בעלייה תרבותית ברורה באימפריה הביזנטית."

Stoudites (ביחיד) ו־Stouditai (ברבים) באה לציין את נזיריו. לפיכך היה על המתרגמת לכנותו "תיאודורוס סטודיטס", "תאודורוס איש סטודיוס" או "תאודורוס מסטודיוס" (כך בהסבר לתמונה מס' 12 שבעמוד 57), אך לא "תיאודורוס סטודיוס".

5. במקום אחר בתרגום מאמרו של מנגו (עמ' 57) נזכר נזיר בשם "גרגוריוס דקפוליטוס הקדוש", ובלועזית, בסוגריים, Gregorius Decapolitus. במקור האנגלי (p. 52), לעומת זאת, נזכר האיש כ־St. Gregory the Decapolite. נזיר זה נקרא כך משום שמוצאו מן ה־Dekapolis שבאזור איסאוריה. שמו ביוונית הוא Gregorios Dekapolites, ובלאטינית Gregorius Decapolita. ככל הנראה, הצורה Decapolitus נוצרה במיוחד עבור הקורא העברי.

ז. ניסוחים מטעים ובלתי ברורים (במבוא)

1. בראשיתו של המבוא (עמ' 15) נאמרים הדברים הבאים: "הביזנטים" ו"האימפריה הביזנטית" הם מונחים המשמשים היסטוריונים מאז תקופת הרנסאנס, אך אנשי האימפריה המזרחית לא כינו את עצמם ביזנטים, אלא 'רומאים' (ביוונית Rhomaioi או Rhomaios, בלטינית Romani) או נוצרים."

בעיקרו של דבר, דברים אלה נכונים, אך קורא שאינו יודע יוונית עשוי לסבור, לתומו, כי לפניו שני מונחים יווניים שונים, ואין זה כך: המונח הראשון, Rhomaioi, אינו אלא צורת הרבים של המונח השני, Rhomaios.

2. על קונסטנטינופול, עיר הבירה של האימפריה, נאמרים הדברים האלה (עמ' 17): "העיר היתה מרכז מסחרי ותעשייתי, ובשיא גדולתה, בתקופת יוסטיניאנוס, היו בה כ־500,000 תושבים והיא כלכלה כמיליון איש." נשאלת השאלה: מי היו האנשים שהעיר כלכלה מבלי שנמנו עם תושביה?

3. בעמוד 25 מיוחסת לקיסר לאון השלישי (717-741) "רפורמה שעדכנה את מערך החוק הביזנטי (אקלוגה; Ecloga)".

הצירוף "מערך החוק הביזנטי" אינו ברור: האם מדובר במערכת המשפט (בתי־דין, שופטים וכו'), או שמא בחוק הכתוב? ואולי בשניהם גם יחד? על כל פנים, ברור כי לקיסר לאון השלישי מיוחסת

כאן רפורמה בתחום המשפט. בסוגרים נזכרת, ללא פרטים כל שהם, האקלוגה. מן הראוי היה להוסיף כי זהו חיבור משפטי שפירסם קיסר זה, ככל הנראה בשנת 741. כאן המקום לשאול: האם הביאה האקלוגה לשינוי כלשהו בתחום המשפט? בספר הלימוד שלפנינו מוצג הדבר כעובדה שאין עליה עוררין, ואין זה כך. די אם נזכיר כי המלומד ההולנדי הרמאן יאן סכלטמה (1906-1981), גדול חוקרי המשפט הביזנטי במאה העשרים, טען בזמנו כי האקלוגה אינה אלה תקציר של החוק התקף בזמן פרסומה, וכי אין היא קובעת דבר או מחדשת דבר.²⁴

ח. כמה דוגמאות לתרגום לקוי מאנגלית לעברית במאמרו של דונלד ניקול

1. בתרגום מאמרו של ניקול (עמ' 28-29) נכתב כי "דווקא אופיו (של יוסטיניאנוס) עוות לנצח בעטו המורעל של ההיסטוריון היווני בן תקופתו, פרוקופיוס (Procopius) מקיסריה." במקור (p. 17), לעומת זאת, נזכר פרוקופיוס כ"the great Greek historian of the age". מדוע הושמטה המילה great?

2. במקום אחר בתרגום המאמר (עמ' 30-31) נאמר כי "מפתח לתאר את יוסטיניאנוס כגאון אסטרטגי המנהיג מבצעי כיבוש מתוכננים היטב ממקום מושבו בעיר הבירה." במקור (p. 20), לעומת זאת, נכתבו דברים שונים במקצת: "It is tempting to picture Justinian as the master-mind directing a well-planned campaign of reconquest from his headquarters in Constantinople. מכאן יוצא כי ניקול לא השתמש כלל בשם התואר "אסטרטגי", הנפוץ עד מאוד

²⁴ H. J. Scheltema, "Die Rechtsquellen", in Idem, *An den Wurzeln der mittelalterlichen Gesellschaft, II. Das Oströmische Reich*, Oslo 1958, p. 125: "Die Ecloga ist nur eine Übersicht über das um 740 geltende Recht; sie bestimmt nichts und erneuert nichts."

במקומותינו. יתרה מזו, ניקול לא אמר "כיבוש" (conquest), אלא "כיבוש מחדש" (reconquest), ואין זה הברדל של מה בכך.

3. במקום אחר (עמ' 35) מזכיר ניקול את המשורר פאולוס סילנטיאריוס (Paulus Silentiarius, ובאנגלית, Paul the Silentiary). בתרגום שלפנינו תורגם כינויו במילה "שתקן", העשויה להזכיר לקורא העברי את מנזר השתקנים. אין לכך כל בסיס. משורר זה נשא בתאר – אך לא בהכרח בתפקיד – הקרוי בלאטינית silentiarius. על הנושאים בתפקיד זה הוטל לשמור על הסדר בארמון, בנוכחות הקיסר. במלים אחרות, תפקידם היה להשתק, לא לשתוק.²⁵

4. על כיבושה מחדש של צפון אפריקה אומר התרגום שלפנינו (עמ' 31): "המסע זכה לברכתו של פטריארך קונסטנטינופוליס, שהרי זו היתה מלחמת קודש צודקת לשחרורה של פרובינקיה רומית מידי עריצים זרים, שהיו, בנוסף, גם מינים." המקור האנגלי (p. 20) שונה במקצת: It was blessed by the Patriarch of Constantinople, for this was a just and holy war to liberate a Roman province from the oppression of an alien tyrant who was also, and this was worse, a heretic. כיצד הפכה המילה tyrant, בלשון יחיד, לעריצים, בלשון רבים? ברי מן ההקשר כי המחבר התכוון בדבריו אלה למלך הוונדלים, גלימר (530-534), ודומה כי המתרגמת לא ירדה לסוף דעתו.

5. בהמשך תרגום מאמרו של ניקול (עמ' 34) נאמר כי "הרוויזיה החוקית שעשה (יוסטיניאנוס) האריכה ימים הרבה יותר מהישגיו הצבאיים." נשאלת השאלה: מהי רוויזיה חוקית? למיטב הבנתו של הכותב, מדובר ברוויזיה שאין בה משום עבירה על החוק. במקור (p. 24), לעומת זאת, נכתבו דברים שונים במקצת: But his codification of the law was a more lasting memorial than all his military conquests. מדובר, אם כן, בקודיפיקציה של החוק. עדיף

²⁵ על בעלי תפקיד אלה ראה, A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire (284-602)*, Oxford 1964, pp. 571-572.

היה להעתיק לעברית את המילה הלועזית קודיפיקציה, ולהימנע משימוש במילה לועזית אחרת, שאינה כלל וכלל במקומה.

ט. כמה טעויות בהסבר קצר לאיור בכתב יד

במה יתנחם הקורא המאוכזב? בשלושה עשר תצלומים של יצירות אומנות המלווים את המבוא ואת תרגומי מאמריהם של ניקול ומנגו. גם כאן אין השמחה שלמה. התצלום האחרון (עמ' 60) לקוח מתוך כתב יד ולגביו נכתבו דברים אלה (עמ' 61): "תיאופילוס הקדוש (משמאל) והח'ליף המוסלמי אל-מאמון, מיניאטורה מכתב יד Scylitzes Madrid המאה ה-9. (Madrid, Bibliotheca Nacional)" עדיף היה לנסח דברים אלה באופן ברור יותר. מדובר בכתב יד של חיבורו של ההיסטוריון יוחנן סקיליצס המצוי בספריה הלאומית במדריד, וכאן המקום להעיר כי הכתיב הנהוג בספרדית הוא Biblioteca ולא Bibliotheca. עיקר חשיבותו של כתב יד זה היא במאות האיורים הכלולים בו, חלקם בסגנון ביזנטי, חלקם בסגנון מערבי, ולא בכדי הוא זכה להתענינות רבה מצידם של חוקרי האומנות.²⁶ מדברי ההסבר עשוי הקורא להסיק כי כתב היד הוא מן המאה התשיעית,²⁷ ואין זה כך. חיבורו של סקיליצס, אשר נכתב בשנות השבעים של המאה האחת עשרה, עוסק בתולדות ביזנטיון בשנים 811-1057. כתב היד עצמו אינו מתוארך. בעבר סברו המומחים כי הוא מן המאה השלוש עשרה, אך כיום מקובלת הדעה כי יש להקדימו למאה השתים-עשרה.²⁸ המאה התשיעית אינה אלא

²⁶ למחקר המפורט ביותר, ראה A. Grabar, M. Manoussacas, *L'illustration du*

manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid, Venice 1979

²⁷ בדברי הסבר לתצלומים אחרים התארוך מתייחס לזמנה של יצירת האומנות ולא לדמויות המתוארות בה. כך, למשל, בתצלומים מס' 7-8 (עמ' 40-41): צלחות הכסף הן מן המאות הששית והשביעית לספירה, ואין הדבר נכון לגבי דוד בן ישי.

²⁸ N. G. Wilson, "The Madrid Skylitzes", *Scrittura e civiltà* 2 (1978), pp. 209-219;

N. Oikonomidès, "The Costume of the Eparch and the Madrid Skylitzes", *Ἀφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη*, vol. II, Athens 1992, pp. 422-432.

תקופתם של השליטים המופיעים באיור, ואלה הם הקיסר תיאופילוס (Θεόφιλος ὁ βασιλεύς) והח'ליף אל-מאמון (ὁ Μαμούμ), לפי הכיתוב המלווה את האיור בכתב היד.²⁹ בדברי ההסבר לאיור בספר הלימוד שלפנינו נזכר תיאופילוס כקדוש. אין לכך ביסוס, ואין זו טעות של מה בכך. מעטים הקיסרים (או הקיסריות) שזכו לפולחן קדושים,³⁰ אך תיאופילוס (829-842) אינו אחד מהם. אין פלא בדבר, שכן הוא היה איקונוקלסט (מילולית "מנתן צלמים") אשר דיכא את החולקים עליו בענין זה. זמן קצר לאחר מותו, בשנת 843, בוטלה מדיניותו האיקונוקלסטית על-ידי אשתו, הקיסרית תאודורה, והפטריארך מתודיוס (843-847). זמן מה לאחר מכן נוצרה אגדה על המחילה שקיבל בעולם הבא על חטאיו, אך לא היה די בכך כדי להפכו לקדוש בעיני הכנסייה האורתודוקסית, הדוגלת בפולחן הצלמים גם בימינו.

סיכום

די בדוגמאות שהובאו לעיל כדי להראות כי מחציתה של היחידה העוסקת בתולדותיה של ביזנטיון אינה עונה על הנדרש מספר לימוד כלשהו. הכללת תולדותיה של האימפריה הביזנטית בספר לימוד העוסק ברובו בימי הביניים המוקדמים במערב אירופה ראויה לשבת, אך במקרה שלפנינו הביצוע כושל והתוצאה מאכזבת ביותר. יש לתמוה על עצם העובדה כי הליקויים הרבים שמאמר זה דן בהם נעלמו מעיני ראש הצוות ואף מעיני המומחים אשר קראו את מחציתה של היחידה והעירו את הערותיהם.³¹

²⁹ על איור זה ראה Grabar, Manoussacas, *L'illustration du manuscrit de Skylitzès*

.de la Bibliothèque Nationale de Madrid, p. 54, no. 185

³⁰ על כך ראה G. Dagron, *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*,

trans. J. Birrell, Cambridge 2003, pp. 143-157, 202-204

³¹ שלושת הקוראים של כרך ד' הם פרופ' יצחק חן, ד"ר יהושע פרנקל וד"ר אריה

קופסקי.

תלמידי האוניברסיטה הפתוחה ראויים ליותר מכך. על כן עדיף כי ייעזרו בספר *ביזאנטיזם* מאת פיליפ שרארד, אשר הופיע לראשונה בשנת 1965 ותורגם לעברית בשנת 1976 במסגרת הסדרה *התקופות הגדולות בהיסטוריה של תרבויות העולם*,³² ובספרים העוסקים בתולדות ימי הביניים, כגון *לידתה של ציוויליזציה*. אלף שנות *אירופה לאטינית* מאת שלמה נאמן (תל-אביב תשל"ה), או *לידתה של אירופה* מאת רוברט לופז, אשר הופיע לראשונה בצרפתית בשנת 1962, ובתרגום עברי, בשנת 1990. מובן מאליו כי ספרים אלה התיישנו מאז הופיעו לראשונה, אך יש להעדיף ספרים טובים, גם אם התיישנו, על פני ספר – או במקרה זה, פרק מבוא – אשר תוכנו התיישן זמן רב לפני כתיבתו.

אבשלום לניאדו, החוג להיסטוריה כללית, אוניברסיטת תל-אביב.

³² המהדורה העברית כוללת נספח על היהודים בקיסרות הביזנטית.



במדור "קרוא וכתוב" במוסף שבת, מעניכ, 24
ביוני, 2005, מקדיש מנחם בן קטע לדיאלוג
פיידון לאפלטון, בתרגומו החדש של שמעון
בוזגלו. בין דברי השבח לאפלטון ולבוזגלו,
מגיש לנו בן גם כמה "פריטי מידע". אנו קוראים:

"פיידון, שנכתב על ידי אפלטון במאה השנייה לפני הספירה...".
וכן נכתב שם על "אמירות פילוסופיות מזוככות ואמיצות (חלקן ישירות מפי
סוקרטס, שאותו מצטט תלמידו אפלטון)".
כן מודיענו מר בן כי סוקרטס "...הלך אל מותו בשמחה, לאחר שנדון על
המרדת העם".
הערות המערכת:

1) אפלטון הלך לעולמו בגיל שמונים, בשנת 348/7 לפני ספירת הנוצרים.
2) קרוב לתחילת הדיאלוג מספר פיידון לאכקרטס מי היו הנוכחים בבית
הכלא ביומו האחרון של סוקרטס, ואומר בפירוש כי אפלטון לא היה שם, כי
היה חולה. מאין אפוא "מצטט" אפלטון? מ"כתבי סוקרטס"?
3) הנוסח הרשמי של ההאשמה שהוגשה לבית הדין נגד סוקרטס מצוי גם
באפולוגיה של אפלטון, גם באפולוגיה של כסנופון, וגם בכמה מקורות
מאוחרים. למיטב ידיעתנו, לא נאמר בו דבר על "המרדת העם".

הערות על ההיבטים הצבאיים בביוגרפיה של יגאל אלון

אניטה שפירא, יגאל אלון:
אביב חלדו ביוגרפיה*

הספר ותוכנו

בספרו *שלום חברים* מספר נתן שחם שבחורף 1967, לפני מלחמת ששת הימים, הביע בפניו יגאל אלון משאלה, שאותה פירש שחם כבקשה שיכתוב "זיכרונות שבהם יעשה חסד של אמת עם העבר, המשתכח והולך, ולעיתים אף מסתלף והולך, ודמותו שלו, גבר יפה תואר, פיקח כשד ורב תושייה, תככב שם במלוא שיעור קומתה".¹ בסוף שנות התשעים, כעשרים שנה אחרי מותו של יגאל אלון, נזכר שחם במשאלתו והחליט להיענות לה. בינתיים בעקבות יוזמה של אלכסנדר סנר, שהיה בראשית שנות השמונים מנכ"ל הוצאת הקיבוץ המאוחד, קיבלה על עצמה אניטה שפירא לכתוב את הביוגרפיה של יגאל אלון, שאותה החליטה להפוך למצבה – "חסד של אמת" לנפילי דור בארץ. סיפור שבמרכזו "מערכת היחסים בין דור האבות לדור ילידי הארץ... שנטל על שכמו את משימת ההקמה בפועל של מדינת היהודים".² שפירא החליטה להתמקד במשימת הדור – הקמת המדינה, ולמעשה במלחמת העצמאות, למרות שבהישג הצבאי לא

* תל אביב: הספריה החדשה, הוצאת הקיבוץ המאוחד / ספרי סימן קריאה, תשס"ד.

¹ נתן שחם, *שלום חברים, דפים מארכיון פרטי (נחתם זמנית בקיץ 2003)*,

אורייהודה: דביר הוצאה לאור, תשס"ד, עמ' 20.

² שפירא, *אביב חלדו*, עמ' 12, 13.

התמצה תהליך ההקמה. להערכתה, המלחמה "הייתה קו פרשת המים בין החברה היישובית לבין המדינה שקמה... סופו של עידן אחד וראשיתו של אחר."³ היו שהסתגלו למציאות החדשה "והיה מי שגווע לאיטו, כמו הדינוזאורים בעידנם." יגאל אלון, להבנתה, "הגיע לשיא חייו" במלחמת העצמאות, לפני שמלאו לו 31 שנה. "השאר היה בבחינת מבוא מתמשך לפרק הבא שמעולם לא הגיע", כך שלשיתתה ה"דימוי של מפסידן",⁴ שלטענתה דבק בו במהלך הקרירה הפוליטית שלו, היה מוצדק.

שפירא אינה נוטה חסד רב ליגאל אלון. בדיונה בהשוואה בין אלון למשה דיין, שניהם נסיכים של ארץ ישראל העובדת, היא מוצאת ש"שניהם הסתחררו מהצלחות בגיל צעיר והאמינו שדבר לא נבצר מהם. שניהם ראו את עצמם כמי שנועדו לגדולות, אך שאחרים יביאו להם את השלטון על מגש של כסף. שניהם גילו מורך לב ברגעים שחייבו עוצמה וכושר החלטה".⁵ חולשותיהם בולטות במיוחד בהשוואה עם מנהיגי הדור ובראשם בן-גוריון ש"הקדימו אותם בשנות אור מבחינת התובנות הפוליטיות".⁶ בין האופטימיזם של הצעירים לחרדותיהם של המבוגרים שפירא נוטה בברור לאחרונים.⁷ תחושתו של נתן שחם משיחה עם שפירא היתה ש"היא תוהה מה ראו אנשים כמונו, כה שונים זה מזה, להגות הערכה כה רבה לאיש, שבכל פעם שהוגשה לו הגחלת הבווערת לא שלח את ידו אליה מחשש שמא ייכווה".⁸ שפירא מרבה לתאר את יגאל אלון כצעיר יפה תואר, בעל

³ שם, עמ' 9.

⁴ שם, עמ' 498.

⁵ שם, עמ' 492.

⁶ שם, עמ' 428.

⁷ שם, עמ' 446-447.

⁸ שחם, *שלום חברים*, עמ' 87, וכן עמ' 54 על תחושתו הדומה של זרובבל ארבל שסיפור התאבדותו פותח את ספרה של שפירא.

קסם אישי שאין לעמוד בפניו, אבל ברור הוא שאין היא בדעתו של שחם שאלון "היה באמת משכמו ומעלה".⁹ על יחסה הביקורתי של שפירא ליגאל אלון כבר נכתב לא מעט. ידידיו ואוהביו של אלון מחו בהזדמנויות שונות על חוסר אהדתה של שפירא לאלון ועל טענתה שאלון הגיע לשיא הישגיו במלחמת העצמאות בעוד שהקריירה הפוליטית והמדינית שלו הייתה אכזבה לו ולתומכיו. אין זה ברור שכל מי ששאף לתפקיד שר הביטחון או לראשות הממשלה ולא זכה הוא בהכרח כשלון. מן הראוי, למשל, לבחון את הישגיו של אלון במשרדי הממשלה השונים שבראשם עמד, או את תרומתו לויכוח על מדיניות הביטחון של מדינת ישראל. אבל מדובר בספר שלא נכתב, וחוסר אהדה של מחבר ביוגרפיה לנושאו אינו בהכרח פגם מתודי, גם אם הוא מעורר תמיהה לגבי הבחירה בנושא.

ההחלטה לסיים את הספר בעזיבתו של יגאל אלון את צה"ל כשלפניו עוד רוב שנות פעילותו הציבורית מקצרת מאוד את התוכן הביוגרפי של הספר. עיקר התחנות בדרכו של יגאל אלון עד סוף המלחמה הן ילדותו במסחה – כפר תבור, לימודיו בבית הספר כדורי, יציאתו עם חבריו מכדורי להתיישבות והקמתו של קיבוץ גינוסר, והעיקר – הקריירה הצבאית של יגאל אלון, שתחילתה במשטרת הישובים העבריים ("הנוטרות"), שחברי ההגנה בה אורגנו בפלוגות השדה – הפו"ש, והמשכה בפלמ"ח שהחל בשיתוף עם הבריטים (MI6 ו-SOE). אלון החליף את יצחק שדה כמפקד הפלמ"ח ב-1945, פיקד על המבצעים "יפתח" ו"דני" במלחמת העצמאות, התמנה למפקד חזית הדרום והגיע לדרגת אלוף, כך שעיקר הספר תחום לתקופת הקריירה הצבאית של יגאל אלון. שפירא החליטה להרחיב את היריעה ולכתוב על התקופה ועל דורו של אלון. כתוצאה מכך הספר לעיתים חסר מיקוד. שפירא נוטה לכתוב על מה שמעניין אותה, גם אם הקשר ליגאל אלון רופף. הספר כולל, למשל, דיון ביחסי

⁹ שם, עמ' 87.

בן-גוריון-טבנקין,¹⁰ השימושים שנעשו בפוליטיקה הישראלית מאז 1948 בעניין אלטלנה,¹¹ או המחלוקת על המינויים במטכ"ל שעשה בן-גוריון בסוף ההפוגה הראשונה.¹² מאידך, יש בספר לא מעט נושאים רלוונטיים שהדיון בהם אינו מספק, כמו חשיבותה של משטרת הישובים העבריים לעיצובו של הכוח המזוין היהודי, או הבסיס הכלכלי לקיומו של הפלמ"ח במסגרת הסדר העבודה והאימונים – נושא שבדיון בו מסתפקת שפירא בסקירה פרטנית של נאומים במועצת הקיבוץ המאוחד בנען.¹³ בעניין זה חסר, למשל, ניסיון לבדוק את ישום ההסדר באמצעות המאזנים הכספיים של קיבוצים שבהם ישב הפלמ"ח,¹⁴ או מדיניותו של הצבא הבריטי בשלבים השונים של התפנותו מארץ ישראל ב-1948. בעניין זה שפירא מסתפקת בקלישאה – "לא הייתה עקביות בהתנהגות של הצבא הבריטי",¹⁵ בלי לנסות לבדוק מה היו ההנחיות ליחידות והאם פעלו לפיהן. אין בספר הפנייה למקורות בריטיים, ראשוניים או משניים כלשהם. שפירא בחרה להסתמך על מאמר בודד של מוטי גולן (המתואר בספר כ"היסטוריונים שתיארו את מלחמת העצמאות מנקודת הראות הבריטית"),¹⁶ ולפיו "הבריטים לא היו מודעים למפנה [משבר השירות ומבצע נחשון] – אם אכן התחולל". זאת, למרות שיחידות צבא, ששרתו לאורך הכביש לירושלים, ומפקדת מחוז

¹⁰ שפירא, *אביב חלדו*, עמ' 411-412.

¹¹ שם, עמ' 344-349.

¹² שם, עמ' 361-364.

¹³ שם, עמ' 215-223. הדברים כבר סוכמו באריכות בספרו של אורי ברנר, *לצבא יהודי עצמאי. הקיבוץ המאוחד בהגנה 1939-1945*, יד טבנקין: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה, עמ' 150-166. הספר אינו מופיע ברשימה הביבליוגרפית של שפירא.

¹⁴ ראו בספרי *למשק ולנשק. ההכשרות המגויסות בפלמ"ח*, תל אביב. תג הוצאה לאור והמרכז לתולדות כוח ה"הגנה" ע"ש ישראל גלילי, תשנ"ה פרק א, "עבודה ואימונים – מבוא כלכלי".

¹⁵ שפירא, *אביב חלדו*, עמ' 303.

¹⁶ שם, עמ' 314 ועמ' 535, הערה 51.

המשנה של ירושלים¹⁷ היו מודעות היטב למצוקת היהודים ולעליית יכולתו הצבאית של הצד הערבי בחסימת הדרך ופגיעה בשיירות. ההסתמכות הבלעדית על מקורות יהודים בנושא מאפשרת לה לקבוע בביטחון שהצבא הבריטי בנגב העדיף את הערבים,¹⁸ בלי לבדוק את פעולותיו נגד הכוחות הערבים במרחב.

אם אלוהים הוא בפרטים, מה חשיבותו של הדיוק העובדתי?
כשהתפרסם הספר, הוא זכה לחשיפה תקשורתית נרחבת שכללה ערבי עיון, ראיונות, ומאמרים בעיתונות. מעמדה הבכיר של אניטה שפירא בקהילת ההיסטוריונים ופרסומה, העניין הציבורי בדמותו של יגאל אלון והסגנון הרהוט, והקולח של הספר הבטיחו את הפופולריות שלו. הספר אף זיכה את שפירא בפרס מטעם מרכז שז"ר, כשהשופטים מדגישים שמדובר ב"מחקר מעולה ומדויק... מחקר היסטורי מובהק... חוויה אינטלקטואלית ורגשית כאחת". בשל כל אלה כתיבת ביקורת שלילית על הספר צפויה להתפרש כביטוי לקנאה על הצלחתו ולצרות עין, שהרי את "תו הכשרות" המקצועי קיבל כבר הספר מהחברה ההיסטורית הישראלית. אלא שהספר לוקה בכמה מכללי היסוד של הכתיבה ההיסטורית והצלחתו מעצימה את הפגיעה במקצוע.

בתהליך ההתמסדות של החקר ההיסטורי כמקצוע אקדמי במהלך המאה ה-19 אומצו מספר כללי יסוד המשותפים למתודה המדעית בכללה ובהם הדיוק העובדתי וחשיבותה של ההתעדכנות המדעית במחקר. אמנם מקובל (בעקבות קאנט) שאת המציאות כשלעצמה לעולם אין ניתן לדעת, אולם השאיפה המתמדת לשחזור עובדתי

¹⁷ ראו למשל National Archive WO 261/644, HQ East Palestine Sub District
Jerusalem. בדו"ח לרבעון שהסתיים ב-31.03.1948 נכתב: 'In summing up, it will appear that the Jews are beginning to realize that their position in Jerusalem is becoming precarious, and is likely to increase [i.e. worsen] when the British withdraw.'

¹⁸ שפירא, *אביב חלדו*, עמ' 306.

מדויק ככל האפשר של העבר היא מערכי היסוד של המחקר ההיסטורי האקדמי. הערך הוא כה בסיסי, עד שניתן להגדירו כסיבת עצמו. ויתור על החתירה לדיוק כמוהו כויתור על מעמדה האקדמי של ההיסטוריה. והנה מספר האי-דיוקים והטעויות בספר הוא כה רב, עד שהוא מצריך חלוקה לסוגים ולתת סוגים כדי לתארם.

הטעויות העובדתיות הן בדרגות שונות, בסדר חומרה עולה. יש בספר טעויות לשוניות, שעריכה קפדנית הייתה צריכה למנוע, כמו "פעולות תגמול" במקום "פעולות גמול", "בני ברית" במקום "בעלי ברית" ושיבושים השכיחים בשפה הצבאית, כמו "במקביל" במקום "באותה עת", או הנטייה להתעלם מכל הפעלים בשפה העברית מלבד ב.צ.ע, כמו למשל ב"לבצע נסיגה" במקום "לסגת".¹⁹

ברמת החומרה הבאה ניתן לזהות אי דיוקים לשם תפארת המליצה, נכונות לוותר על דיוק לשם השגת אפקט ספרותי, כשנדמה שדיוק והאפקט המבוקש באים בהכרח האחד על חשבון השני. כך, למשל, בתיאור הקשיים של קיבוץ גינוסר בשנותיו הראשונות. לפי שפירא, "הזמן עבד לטובתם [של חברי גינוסר], שכן פירושו של כל יום שעבר היה עוד חלקת שדה שעיבדו, עוד צינור מים שהניחו, עוד ילד שנולד במקום, עוד צעיר שנקבר בו".²⁰ האפקט הדרמטי ברור – רשימת הישגים של מאמץ יומיומי והנגדתם באמצעות ציון מותם התכוף של חברים צעירים. אולם הקבר הראשון שנכרה בגינוסר היה של חבר שטבע בכנרת ב־1937 והשני של חבר שנהרג בהתפוצצות רימון בעמדה במהלך שמירה ב־1939. המת השלישי היה חבר הכשרה ששהתה בגינוסר שמת בתאונת עבודה ב־1942.²¹ מותם של חברים היה רחוק מלהיות אירוע שכיח ומספרם היה קטן יחסית. דוגמא

¹⁹ שם, עמודים (תגמול) 471, 483, (בני ברית) 347, (במקביל) 328, 372, (לבצע נסיגה) 379.

²⁰ שם, עמ' 96.

²¹ אבשלום (ליקט וערך), גנוסר חמש עשרה שנה להיווסדה, תל אביב. הוצאת במעלה, 1949, עמ' 176-178.

אחרת, בפרפרזה על אמירה של יצחק בן אהרון כותבת שפירא: "בן אהרון המשיל עליו את משל הברזל והפלדה. הברזל נשבר, ואילו הפלדה מתכופפת. אלון היה עשוי מפלדה, שהיא מתכת מתוחכמת יותר ויקרה יותר. אפשר שהיה חסר בו ברזל."²² פלדה היא ברזל שהותך במגע עם פחמן. האמירה שפלדה חסרה ברזל היא אבסורדית. הסוג הבא הוא של טעויות עובדתיות הנובעות מהיסח הדעת או מרשלנות, חלקן טריוויאליות. מהקלות שבהן היא הטעות בתיאור היחסים בין הרמטכ"ל דורי ליגאל אלון. דורי, לפי שפירא, "היה איש מפא"י נאמן, חסר אמפטיה לצעיר המתנשא, שבלהקת הצ'יזבוטרון שבפיקודו שרו שיר לעג על "הגנרל המקסיקני קסטניטה" [כך], והתכוונו לדורי.²³ אזכור השיר ללא ספק מוסיף צבע לטענה, אך הוא אינו נכון. השיר "הגנרל המקסיקני קסטניטה" הושר על ידי רביעיית מועדון התיאטרון שנים אחרי הצ'יזבוטרון ומלחמת העצמאות.²⁴ עם זאת, מחיקת חלקו השני של המשפט אינה בהכרח מפריכה את חלקו הראשון בדבר יחסו של דורי לאלון. דוגמא שאולי מעידה על רשלנות היא הסיפור, שבערב ה-15 במאי 1948 באו אנשי הגליל המערבי אל בן-גוריון לדון בעתיד אזורם, שהיה אמור להיכלל במדינה הערבית. הם יצאו ממנו בתחושה קשה, שאין בכוונתו להילחם על הגליל המערבי.²⁵ הפגישה הנ"ל התקיימה ב-5 במאי. עד ה-15 במאי הגליל המערבי כבר נכבש על ידי חטיבת כרמלי במבצע "בן עמי". יש בספר מספר רב של שגיאות מסוג זה בהתייחסות לצבא הבריטי. למשל, מונטגומרי לא היה ממוצא סקוטי²⁶ והוא הגיע למזרח התיכון

²² שפירא, *אביב חלדו*, עמ' 488.

²³ שם, עמ' 450-499.

²⁴ המילים הן של חיים חפר והמנגינה של שאנסון צרפתי, אופנה שגם היא מאוחרת למלחמת העצמאות. המנגינה הצרפתית היחידה לשירים בקובץ חיים גורי וחיים חפר, *משפחת הפלמ"ח ילקוט עלילות וזמר*, מהדורה רביעית, ירושלים. הוצאת ידיעות אחרונות, 1977, היא לשיר 'כשנמות יקברו אותנו'.

²⁵ שפירא, *אביב חלדו*, עמ' 305.

²⁶ שם, עמ' 387.

ב־1942 כמפקד הארמיה השמינית ולא כמפקד החזית; בשונה מן האמור בספר, הנסיגות של הצבא הבריטי במדבר המערבי הסתיימו בקרב הבלימה המוצלח של גנרל אוקינלק, קודמו של מונטגומרי בפיקוד על הארמיה השמינית, באל-עלמיין (01-04.07.1942).²⁷ כרתים לא נכבשה על ידי הגרמנים במאי 1940.²⁸ הפלישה הגרמנית לכרתים החלה ב־20 במאי 1941, ולכן אינה ברקע החלטת המפקדה הארצית מ־14/15.5.41 על הקמת הפלמ"ח. קורס הסרג'נטים של משטרת הישובים באפריל 1938 לא הועבר מטעם ה־14th Royal Scotch Regiment, משום שיחידה בשם זה לא הייתה קיימת אז.²⁹ מספר רב של שגיאות נובע משימוש בלתי מדויק במונחים צבאיים. היסטוריה צבאית אינה שונה מבחינה מתודולוגית מכל סוג אחר של היסטוריה, אולם בדומה לסוגי היסטוריה, כמו היסטוריה כלכלית או היסטוריה של טכנולוגיה, היא מחייבת ידיעה של תחומי ידע ספציפיים ובהם מינוח טכני. כך, למשל, הפשר המקובל של המונח "אסטרטגיה צבאית" הוא השימוש באמצעים צבאיים להשגת יעדים לאומיים. אלה מוגדרים באמצעות ה"אסטרטגיה רבתי" שהיא הרמה העליונה של ניהול המלחמה העוסקת בשאלה "כיצד ליישם את המשאבים העומדים לרשות האומה וליצור את התנאים הנחוצים כדי להשיג את התוצאה הנדרשת".³⁰ "מערכה" מוגדרת כ"סדרת קרבות טקטיים או סדרת מבצעים ראשיים הקשורים זה בזה במטרה וברעיון

²⁷ שם, עמ' 210. מפקד החזית היה הגנרל אלכסנדר.

²⁸ שם, עמ' 197.

²⁹ שם, עמ' 148. השם הוא קיצור מקובל בצבא הבריטי של גדוד 14 של הרגימנט הנ"ל. בתקופה שבין מלחמות העולם היו בכול רגימנט חי"ר שני גדודים סדירים (מס' 1 ו־2) ושני גדודים טריטוריאליים באנגליה (3 ו־4). מכל מקום הקורס הועבר ע"י 2nd Battalion Black Watch Regiment. ראו גרשון ריבלין (עורך), *לאש ולמגן תולדות הנוטרות העבריות*, מהדורה שלישית, [תל אביב]: הוצאת מערכות, 1964, עמ' 100. הספר מופיע בביבליוגרפיה של שפירא ברשימת ספרי המקורות.

³⁰ "אסטרטגיה צבאית", "אסטרטגיה רבתי" ו"מערכה" ב*המילון למונחי צה"ל*, אג"ם – תוה"ד, תשנ"ח, עמ' 46-47, 362.

מרכזי או בתוכנית מבצעית משותפת. הם מתואמים בזמן ובמרחב וביחד הם שלב נפרד של מאמץ אסטרטגי". לכן, אין זה נכון ש"מי ששולט בירושלים שולט בנקודה החשובה ביותר מבחינה אסטרטגית בארץ ישראל המערבית",³¹ או שבית ג'וברין הוא "אחד הצמתים האסטרטגיים החשובים ביותר בארץ",³² גם אם יגאל אלון אמר כך. כמו כן, לפיתת לוד ורמלה מעורפן במבצע "דני" לא הייתה "הכרעה אסטרטגית",³³ אלא מערכתית.

חמורות יותר הן שגיאות עובדתיות, שהן חלק מטיעונים שתקפותם נגזרת מהם. למשל, בדיון על המחלוקת בין הפלמ"ח לבן-גוריון בשאלת הקמת "השירות הימי" (לימים חיל הים), כותבת שפירא: "הימאים [אנשי הפלוגה הימית של הפלמ"ח – הפלי"ם] שהיו פקודיו של יוספלה טבנקין (בנו של יצחק טבנקין), סירבו לבצע את ההוראות שקיבלו [להצטרף לשירות הימי] וערקו בחזרה לפלמ"ח... בן גוריון לא שכח לצעירי הפלמ"ח את הפרת המשמעת הזו".³⁴ הפלמ"ח, לפי שפירא, פעל ברוח מפקדו יגאל אלון, שלא היסס – כשמצא לנכון – לעשות דין לעצמו תוך שילוב של חוצפה עם עורמה של קריצת עין.³⁵ בספרם של אברהם זהר ומאיר פעיל, *הפלמ"ח הימי (פלי"ם)*, נאמר שמתוך כ-400 לוחמי הפלי"ם, שהיו 70 באותה עת בתפקיד בחו"ל, מהנותרים, כ-200 עברו ליחידות פלמ"ח יבשתיות (לא רק לגדוד הרביעי של טבנקין), אבל "חלקם הגדול חזרו לחיל הים, כמוהם כפעילים בחו"ל". השאר, כ-130, הצטרפו לשירות הימי עם הקמתו.³⁶ בן-גוריון לא אהב את הפלמ"ח, אך התנהגות אנשי הפלוגה הימית לא הייתה הסיבה לכך אלא לכל היותר אמתלה.

³¹ שפירא, *אביב חלדו*, עמ' 333.

³² שם, עמ' 401.

³³ שם, עמ' 369.

³⁴ שם, עמ' 352.

³⁵ שם, עמ' 355-356.

³⁶ אברהם זהר ומאיר פעיל, *הפלמ"ח הימי (פלי"ם)*, תל אביב: משרד הביטחון והוצאה לאור ועמותת גלילי, תשס"א, עמ' 204, 207.

איי-הבנה בנושאים צבאיים היא חסרון רק כשכותבים עליהם. תיאורי הקרבות בספר והניסיונות לנתחם מבחינה צבאית (גם כששפירא מתבססת על הסברים של אלון) הם לעיתים קרובות שטחיים ואף מוטעים. סוגיה מרכזית בספר היא ההשלכות הצבאיות של אימוץ האתוס ההתקפי בתקופת המרד הערבי. לפי שפירא, "במשך השנים 1937-1938 חלה תמורה מהותית בשיטות הלחימה של היהודים בארץ ישראל שראויה לתואר 'מהפכה'".³⁷ בפועל, המשמעות הטקטית העיקרית של היציאה מהגדר ושל פלגות הלילה של וינגייט הייתה באימוץ הפשיטה כצורת קרב מועדפת. בהגנה ובפלמ"ח לא הייתה הפשיטה כשלעצמה צורת קרב מורכבת; הלחימה בה הייתה קצרה ובת שלב אחד בלבד. העיקר בפשיטה היה התנועה בהסתר אל היעד, פעולת בזק נגד אויב בלתי מוכן, פגיעה נקודתית מוגבלת (למשל פיצוץ מבנים) וניתוק מגע מהיר. אין בפשיטה תפיסת שטח והחזקה בו, וממילא אין גם התארגנות הכוח הפושט ללחימה ממושכת על השטח או להדיפתה של התקפת נגד. התחבולה היא בהגעה ליעד בהפתעה מכיוון בלתי צפוי, בדרך כלל בלילה. מבחינה אסטרטגית אין באימוץ הפשיטה "מהפכה", אלא הפיכת ההגנה הסטטית ל"הגנה אקטיבית". האסטרטגיה של הישוב נשארה הגנתית, אבל מעתה כללו שיטות ההגנה גם פגיעות נקודתיות ומוגבלות באויב באמצעות פשיטות. מכאן ועד לאסטרטגיה התקפית באמצעות צורות קרב מורכבות יותר, שתכליתן תפיסת שטח והשמדת האויב, המרחק היה רב, כפי שהתברר מהכישלונות של כוחות ההגנה וצה"ל בשלבים הראשונים של מלחמת העצמאות.

מכיוון שכוחות ההגנה לא הכירו צורת קרב תוקפנית זולת הפשיטה, הם עשו בה שימוש גם במבצעים מורכבים שבהם הופעל יותר מכוח אחד על מטרה אחת. התוצאה הייתה התקפה מותנית, שבה תוכננו, למעשה, מספר פשיטות בטור, כשהכוחות הפושטים פועלים האחד אחרי השני בסדר שהוא מחייב, במקום, למשל, פעולה

³⁷ שפירא, *אביב חלדו*, עמ' 136.

מתואמת של מספר כוחות באותה עת – פעולה שהיא קשה יותר לתכנון ולשליטה. בהתקפה המותנית משפיעה תקלה באחד הכוחות על כל השאר. התוצאה הייתה מספר כישלונות צורבים, כמו בנבי סמואל או בתל א-ריש. לכן, פעולת ליל הגשרים, שבה לא הייתה כלל לחימה, הייתה "הפעולה המורכבת והמרשימה ביותר"³⁸ רק מבחינת תאום הכוחות וארגונם. הפשיטה על סעסע הייתה נועזת, אבל לא "מבצע מורכב"³⁹. פיצוץ הגשרים על הירדן לא בלם "אפשרות של פלישה סורית"⁴⁰, והתקפה מותנית ככלל לא דרשה "מידה רבה של תחכום"⁴¹.

לבסוף, בנושא הצבאי יש לציין את המספר הרב של שגיאות במפות מלחמת העצמאות המובאות בספר. יש בהן ציון של ישובים יהודיים שהוקמו אחרי המלחמה, כמו מירון⁴² ומצפה רמון.⁴³ חסרים ישובים יהודיים בני הזמן, ובהם מסחה (כפר הולדתו של יגאל אלון), קבוצת מסדה וקיבוץ אשדות יעקב.⁴⁴ במפת מבצע "דני", מופיעה בן שמן כישוב ערבי,⁴⁵ ובטכסט מוזכרת אחת המטרות של המבצע כ"שחרור" כפר הנוער למרות שזה לא נכבש.⁴⁶ במפת מבצע "חורב" חסרים המהלכים של חטיבה 8 וחטיבת הראל מעסלוג' לרפיח,⁴⁷ ובאופן כללי אין תאריכי מהלכים ספציפיים בכל מבצע, אין פרוט כוחות אויב ועוד.

³⁸ שם, עמ' 264-265.

³⁹ שם, עמ' 313.

⁴⁰ שם.

⁴¹ שם, עמ' 339.

⁴² שם, עמ' 331.

⁴³ שם, עמ' 440.

⁴⁴ שם, עמ' 331.

⁴⁵ שם, עמ' 368.

⁴⁶ שם, עמ' 367.

⁴⁷ שם, עמ' 427.

פגם מהותי נוסף בספר הוא התעלמותה של שפירא ממספר רב של מחקרים שנכתבו ב־25 השנים האחרונות על נושאים הנכללים בספר ושרובם התפרסמו במאמרים או בספרים. מקובל שעיקרו של המחקר ההיסטורי האקדמי נעשה תוך הסתייעות במחקרים אחרים באותו התחום, או בהתייחסות ביקורתית אליהם. ההתעלמות המתמדת של החוקר באמצעות קריאת מאמרים וספרים, והשתתפותו בהרצאות פומביות, בימי עיון, בכנסים מדעיים וכיו"ב נועדו למנוע עבודה מיותרת, שיש בה חזרה על שכבר נחקר, ולתרום תרומה של ממש לידע הקיים באמצעות חקר נושא שלא נחקר, גילוי של מקורות חדשים, הארת נושא מזווית שונה ועוד. יש בספרה של שפירא התייחסות למספר רב של נושאים, שעליהם נכתבו מחקרים טובים וראויים, אותם היא אינה מכירה. כתוצאה מכך, דיונה בנושאים אלה חסר. רשימת המחקרים הרלוונטיים ארוכה והיא כוללת ספרים כמו:

- יגאל אייל, *האינתיפאדה הראשונה. דיכוי המרד הערבי על-ידי הצבא הבריטי בארץ ישראל 1936-1939* (1998).
- עמיצור אילן, *אמברגו עוצמה והכרעה במלחמת תש"ח* (1995).
- עמיעד ברזנר, *הנגב בהתיישבות ובמלחמה. המאבק על הנגב 1941-1948. ניצני השריון* (1995).
- יואב גלבר, *גרעין לצבא העברי הסדיר* (1986).
- *למה פירקו את הפלמ"ח. הכוח הצבאי במעבר מיישוב למדינה* (1986).
- יצחק גרינברג, *עם לוחם. הנחת היסודות למערך המילואים 1949-1950* (2001).
- יחיעם וייץ (עורך), *פלמ"ח – שתי שיבולים וחרב* (2000).
- אריה יצחקי, *לטרון המערכה על הדרך לירושלים* (1982).
- *דרך בורמה המערכה על הדרך לירושלים בתש"ח* (1988).
- שלומית קרן, *בין השיבולים והחרב. תנועות הנוער והקמת הנח"ל* (1991).
- Joseph Heller, *The Birth of Israel 1945-1949. Ben Gurion and his critics* (2000).

כל אחד ממחקרים אלה (ואחרים) היה יכול לתרום לספר. בלעדיהם, תרומתו של הספר למחקר מוגבלת בעיקר למידע שהפיקה שפירא מהניירות הפרטיים של יגאל אלון שהועמדו לרשותה, לשימושה הבלעדי, בראשית שנות ה-80.

זכיתי וספר שהייתי שותף בכתיבתו עם אברהם סלע וארנון גולן, *כיבוש לוד, יולי 1948* (2000), נכלל בביוגרפיה ואף צוין פעם במראה מקום. אולם נראה שתרומתו לספרה של שפירא הייתה זניחה. וכך, בתיאור המהלך של גדוד 89 בקרב על לוד, אין כל דמיון בין הניתוח שלנו לבין ספרה של שפירא. שפירא מתארת כיצד גדוד 89 "נכנס לרחוב הראשי של לוד ועבר אותו מקצה אל קצה בסערה", ובהמשך הגדוד "חצה את לוד", בפעולה המתוארת כ"מעשה נחשוני"⁴⁸. לעומת זאת, במחקרנו מצאנו שגדוד 89 כלל לא נכנס ללוד. משלא הצליח לפרוץ את קו העמדות הערבי במזרחה של העיר, נע דרומה לאורכו. שריונית השלל הירדנית ("הנמר הנוראי"), שנעה בחוד, נכנסה ללוד מדרום וכל שאר הטור של גדוד 89 המשיך בתנועה דרומה, עד תחנת הרכבת של רמלה. שם עצר, התארגן, וכשהחל לחוש באיום עליו חזר כשלעומת שבא לבן שמן. אין כל רמז לגרסא זו בספרה של שפירא ואין גם ניסיון להפרכתה.⁴⁹ יתכן שכלל אינה מודעת לה.

*

ימצאו, מן הסתם, מי שיטענו שכל שנאמר עד כה הוא לא יותר מקנטרנות קטנונית ופדנטיות, אם לא רשעות לשמה. לכאורה היא מחכים יותר, במקום למנות ליקויים אלה ואחרים, לדון בשאלות

⁴⁸ שפירא, *אביב חלדו*, עמ' 369, 370.

⁴⁹ לעומת זאת שפירא מוצאת את הסברנו לגבי מנין ההרוגים הערבים בסופו של יום הקרבות השני בעיר (12.7) "לא מתקבל על הדעת" בלי לפרט את סיבותיה לפסול את ההסבר על סמך חומר מקורות ראשוני כלשהו: שפירא, *אביב חלדו*, עמ' 371.

אלון קדיש

כלליות ומעניינות יותר העולות מסיפור חייו של יגאל אלון, כמו, למשל: האם דמותו אמנם תאמה את המודל של שאול המלך? האם הטרגדיה של אלון הייתה אכן טרגית? האם יגאל אלון ומשה דיין אכן מייצגים את דמות הצבר?⁵⁰ וכיו"ב. אולם ספר המבטא זלזול בכללי הכתיבה המדעית אינו מהווה בסיס נאות לדיון במשמעותן של העובדות שבו. מסתתר בספר זה חיבור הרבה יותר קצר וחשוב – קורות חייו של יגאל אלון עד לפרישתו מצה"ל, המבוסס על ניירותיו האישיים הנחשפים כאן לראשונה; כל השאר מיותר.

אלון קדיש, החוג להיסטוריה, האוניברסיטה העברית בירושלים

⁵⁰ גם בנושא הזה הרשימה הביבליוגרפית חסרה. אין היא כוללת את ספרו של עוז אלמוג, *הצבר – דיוקן* (1998), ואף לא את האוטוביוגרפיה של דיין, *אבני דרך* (1976).

מזון עשבי מוחץ את השכל
דניאל שוורץ, ספר מקבים ב',
מבוא. תרגום. פירוש.*

ספר זה הוא אחד הכרכים הראשונים בסדרה חדשה בהוצאת יד בן-צבי: "בין מקרא למשנה. סדרת ספרים. ספריית דוד וימימה יסלזון". הספר יצא לאור בהידור שאינו רגיל בספרות מסוג זה במקומותינו: כריכת בד קשה, ניר עבה ומבריק, אותיות גדולות יחסית, וכחמישים איורים מרהיבי עינים. מלבד תמיכתם של הנדבנים שעל שמם נקראת הסדרה, הוא יצא גם בסיוע מועצת הפיס לתרבות ולאמנות ומשרד החינוך, התרבות והספורט, וכבר זכה בפרס להוצאה לאור של ספרי מופת – פרס שרת החינוך, התרבות והספורט בתחומי היצירה הספרותית לשנת תשס"ד. לפנינו איפוא ספר שגם ההוצאה לאור ותומכיה וגם משרד החינוך של מדינת ישראל רואים בו הישג הראוי לכל תמיכה ושבח שיכולים המדינה ומוסדותיה להעניק לפרסום חדש בעברית.

הספר כולל מבוא מקיף (למעלה משישים עמודים), ותרגום ופירוש, בו מופיעים בראש כל עמוד, באותיות גדולות, פסוקים אחדים בתרגום, ובתחתית העמוד, באותיות קטנות יותר, הערות פרשנות. לתרגום ולפרוש נלוים שנים עשר נספחים, הדנים בכעיות שהערות הפירוש אינן מספיקות להן; וכן ביבליוגרפיה, רשימת האיורים, מפתח מקורות, מפתח שמות ועניינים, ומפתח מילים יוניות. המבוא, הפירוש והנספחים מתיחסים לספרות משנית בכמה וכמה לשונות, מתדיינים עם דברים שאמרו קודמיו של המתרגם/מפרש,

* הוצאת יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ה (2004). 351 עמודים.

ודנים לא מעט גם בעניני יונית. המלים והבטויים היוניים מופיעים בהם באותיות היוניות. נראה איפוא שמטרת הספר היא להגיש לקורא בתרגום גם פירוש מדעי מפורט ועדכני. כפי שיצא מתחת ידו של מי שמוצג לפניו כמומחה בשטח מדעי זה.

אבהיר בפתיחת דברי שאין אני חוקר של תולדות ישראל בתקופת הבית השני או של ההיסטוריה של היהדות ההלניסטית. לפיכך לא אתיחס במאמר זה לאותם צדדים של הספר המחיבים בקיאות ומקצועיות בדברים אלה. אני מקוה שבצדדים אלה של הספר יעסוק אחד המומחים לבית השני ולהלניזם היהודי במאמר ביקורת נפרד. אך הספר מגיש לקורא גם תרגום חדש של יצירה שנכתבה במקורה יונית, והתרגום הוא לעברית. ביונית אני עוסק כל חיי כחוקר. גם עברית היא שפה שאני מדבר בה יום יום – בתוך עמי אנכי יושב – וקראתי ולמדתי בה בימי חיי לא מעט טכסטים מסוגים שונים ומתקופות שונות. אתרכז איפוא בדיון בתרגום, גם מן הצד היוני וגם מן הצד העברי, ולעתים אגע גם בהערה הקשורה ללשון המקור או לדרך התרגום.

א. קטע לדוגמא

והנה קטע מן הפרק השלישי (עמודים 114-115), כדוגמא לטיב התרגום המוגש כאן לקורא העברי:¹

לאחר שנפל פתאום ארצה, מוצף על ידי חושך רב, נטלוהו והכניסוהו למיטה – אותו אשר זה עתה בליווי גדול וכל נושאי החנית שלו נכנס לאוצר האמור – ונשאוהו (החוצה) באין לו יכולת לסייע לעצמו בכלי נשקו, אחרי שהכיר בגלוי את כוח האל. והוא, מצד אחד, נפל מחוסר קול ומשולל כל תקווה

¹ הקטע הוא חלקו השני של הספור על נסיונו של הליודורוס, ראש השרים הסלאוקי, לבזוז את אוצרות המקדש בירושלם. בחלק הראשון מסופר כי התקיפו אותו שני צעירים שהופיעו במקום בדרך נס.

וישועה עקב ההתערבות האלוהית, ואילו הם, מצד אחר, בירכו את האלוהים אשר בפלא פיאר את מקומו שלו. והמקדש, שאך מעט קודם היה גדוש פחד ומהומה, בהופיע הארון המושל בכל נתמלא ששון ושמחה. מהר ביקשו כמה ממקורבי הליוודורוס מחונו לקרוא לעליון שיעניק חיים לשרוע בנשימתו האחרונה ממש. והכוהן הגדול חשש שמא תהיה מסקנת המלך שאיזושהי התקפה על הליוודורוס בוצעה בידי היהודים, ולכן הביא קרבן למען הצלת האדם. ובזמן שעשה הכוהן הגדול את (קרבן) הכפרה, שוב הופיעו לפני הליוודורוס אותם הצעירים, לבושים באותם הבגדים, ובעמדם אמרו: 'הודה הרבה לחונו הכוהן הגדול, כי בגללו העניק לך הארון חיים. ואתה, שהולקית מן השמים, ספר לכל את גודל כוחו של האל'. ולאחר שאמרו את הדברים האלה הם היו לבלתי-נראים.

מה זה? מה פירוש "מוצף על ידי חושך רב"?² כיצד הכניסו לחדר האוצר של המקדש – שם מתחולל הספור – מטה – ולא נחה דעתם עד שנשאו את הליוודורוס אל מחוץ לחדר האוצר במטה של ממש? מדוע לא השתמשו באלונקה?³ ומדוע – לאחר שכבר נפל הליוודורוס פעם אחת והוצא מן החדר ב"מיטה" – שוב "נפל מחוסר קול" וכו'? האם נפל הפעם מאותה מטה משום שלא קל היה ל"כל נושאי החנית" להעבירה בדלת החדר – ואולי גם הפריעה להם החנית שנשאו בתוקף תפקידם?⁴ ומה זה "שרוע בנשימתו האחרונה" – ועוד "ממש", כלומר: שרוע בה פשוטו כמשמעו? בודאי היתה זאת נשימה ענקית, שכל הגוף השתרע עליה. ומדוע הציעו אותם שני הצעירים

² מדוע, למשל, לא "אפוף חשכה גדולה"? המקור היוני היה סובל זאת.
³ ואכן, המלה היונית שבמקור פירושה אך ורק "אלונקה", ומעולם לא שמשה במשמעות "מטה". בהערה מסביר שוורץ: "למיטה, כלומר לאלונקה...". אז למה לתרגם אחרת, ועוד תרגום שגוי?
⁴ הכונה היא לכך שכבר נפל קודם ועתה מונח היה על אותה "מיטה" כתוצאה מנפילתו. לא לשוא משתמש המקור היוני בצורת הפרפקטום.

להליודורוס שיגיד לחונוי תודה "הרבה"? האם היו הם מיוצאי אחת הארצות הדוברות גרמנית? ומי הוא אותו "האדון" שהעניק לו חיים?⁵ וכיצד הולקה הליודורוס "מן השמים"? האמנם ירד שוט ארוך מן השמים והפליא בו את מכותיו?⁶ ומדוע "היו לבלתי נראים"? רק משום שזאת דרך בטוי אידיומטית במקור היוני? האם יהיה עלינו לתרגם לאנגלית "היה כלא היה" כ־he was as was not, וכל זאת משום נאמנות מילולית שלא במקומה לבטוי האידיומטי העברי?⁷ עוד נעמוד על אותה נאמנות כביכול למקור. בינתיים, אביא עוד כמה בטויים מעין אלה שנתקלנו בהם כאן. הערות הסבר אביא, כפי שעשיתי עד כה, בתחתית העמוד, שלא לפגוע ברצף הקריאה בעברית.

ב. עוד דוגמאות בעברית

עמוד 81, א יד: "הם כותתו במקדש של נאניאה". עמוד 100, ב לב: "שהרי טיפש הוא להאריך"⁸. עמוד 109, ג טז: "וזה ממש מחץ את

⁵ "אדון", או "האדון" הוא תרגומו של שוורץ למלה היונית κύριος, שכבר בתרגום השבעים היא מתרגמת את השם המפורש או את שם האדנות. מדוע להניח שקוראיו של ספר מקבים ב' לא הכירו שמוש זה של המלה היונית?

⁶ גם כאן יש לנו מטפורה, "לקה בידי שמים". לקוראים יודעי יונית: במקור ἔξ οὐρανοῦ μεμαστιγωμένους. כידוע לכל מי שזוכר את המשפט הראשון של הרודוטוס במקור היוני – כלומר, לכל חוקר קלאסי, ובפרט לכל היסטוריון עתיק הראוי לכנוי זה – משמשת מלת היחס ἔξ בצירוף לפועל או לפרטיקיפיום פסיבי כציון לעושה הפעולה.

⁷ "היו לבלתי נראים" הוא בטוי שעלול לבלבל את הקורא: כאלו הפכו, באותו רגע, ל"רואים ואינם נראים". משמעות הבטוי האידיומטי היוני הוא "נעלמו מן העין": דבר המקובל בתיאורים המיתולוגיים בסוף ספור התגלותו של אל או נציגו של כוח אלהי.

⁸ εὐθές. אך האמנם חייבים אנו לתרגם שם תואר בשפת המקור בהכרח לשם תואר בשפת התרגום, גם כאשר שם התואר מתיחס בלשון היעד רק לבני אדם ובעלי חיים, ולא לנושאים מופשטים? "רעה חולה" = a sick evil?

השכל" – כיצד, שואל אני, מוחצים שכל? ⁹ עמוד 149, ה כו: "את כל (היהודים) שיצאו לראות את המחזה הוא דקר כאחד, ובריצה פנימה אל תוך העיר עם כלי נשקו הפיל המונים רבים" – שמשון והירקלים מחוירים כנגד גבור סלאוקי זה, שדקר בדקירת חנית אחת את כל היהודים היוצאים מן העיר, ולא נחה דעתו עד שנכנס בריצה "פנימה אל תוך העיר" (אלא מה? החוצה אל תוך העיר?), כשהוא מנפנף בכלי נשקו ומפיל חללים.¹⁰ עמוד 150, ה כז: "ובאכלם מזון עשבי הם התמידו לא ליטול חלק מן הטומאה".¹¹ עמוד 211, י יג: "הוא הרעיל את עצמו והשאיר את החיים מאחוריו" – לבי לבי לאותם חיים. מה יעשו ללא בעליהם שעזבם לאנחות? האין בעברית בטוי כמו "שבק חיים"? עמוד 238, יא ט: "הוא טבח שתי רבוא וחמשת אלפים

⁹ ההערה על בטוי "עברי" זה בתחתית העמוד מעידה על חוסר מיומנותו הפילולוגית של המתרגם. משמעותו הראשונית של הפועל היוני הוא "לפצוע"; אך כיון שהוא מופיע גם ביא ט, ושם אחד ממושאי הן חומות – והרי אי אפשר לפצוע חומות! – הבה נתרגם גם כאן "למוחץ". כאילו היתה לכל פועל, בכל מקום שהוא מופיע, אותה משמעות אחת ויחידה – המשמעות המופיעה ראשונה במלון שהשתמשו בו. אגב, המלה המתורגמת כ"שכל" היא δίαυοια, ו"שכל", או "חשיבה שכלית" היא רק אחת ממשמעויותיה. באוצר המונחים הסטואי, שהשתמשו בו באותה תקופה גם מי שלא היו אמונים על דקויותיה של הפילוסופיה הסטואית, משמש שם עצם זה לציון החלק החושב של הנפש שהוא – ככל הדברים בעולמם של הסטואים – חומרי, ומושב בלב האדם. מדוע איפוא לא "קורע לב"? ¹⁰ שמא משתמש כאן המחבר בבטויים מטפוריים? שמא הוא – ואנשי צבאו – דקרו למות את כל היהודים הסקרנים עד אחד? ושמא גם מה שנעשה באותה ריצה פנימה אל תוך העיר" לא עשה אותו גבור בשתי ידי, אלא בעזרת אנשיו? ¹¹ מדוע, למשל, לא "וניזונו מעשבים"? והרי פרטיקיפיוס של הפועל "ניזון" מופיע ביונית. לכל היותר – למען הדיוק שלא במקומו – "והם ניזונו ממאכלי עשב". ואם כבר לדייק עד תום, צריך היה להיות "ובהיותם ניזונים כל הזמן – ר' להלן – מאוכל עשבי". ומדוע "ליטול חלק מן..." ולא "ליטול חלק ב..."? עד כאן לענין אידיומטיקה עברית פשוטה: אך ראינו כבר מה לשוורץ ולעברית. לקוראי יונית: הפועל ששוורץ מתרגמו "התמידו" מתקשר במקור היוני, ללא צל צלו של ספק, לאכילת העשב ולא להמנעות מאכילת מאכלות אסורים. המבנה התחבירי כאן הוא בסיסי.

גוויות" – "וידוא הריגה"¹²? עמוד 270, יד לו: "אתה ה', ... שמר בלא אלח לנצח את הבית הזה אשר אך זה מקרוב טוהר". עמוד 284, טו לד: "וכולם בירכו כלפי השמים ... ואמרו: 'ברוך הוא אשר שימר את מקומו שלו בלא אלח'!" – מה זה "אלח"???

ואלו רק כמה דוגמאות לנסיונו של המתרגם להביא בעברית – או במה שסבור היה שהוא עברית – תרגום מילולי ככל האפשר של מה שנראה לו שהוא מצא במקור היוני. כאילו אין הלשון היונית משתמשת במלים במשמעויות שונות, לעתים במשמעויות מטפוריות, ועלינו לתרגם מלה במלה, במשמעות הבסיסית ביותר, כדי שיטעם הקורא "את טעם המקור היוני". אולם, זה טעם שהקורא היוני בן דורו של המחבר שוב לא טעם, משום שהבנתו הטבעית בשפת אמו (או ב"שפת התרבות" של תקופתו) לא הוגבלה למשמעויות הבסיסיות – ולעתים האטימולוגיות – שחפש ומצא במלונים המודרניים.

"שיטה" זאת של תרגום מילולי עד לגיחוך ולחוסר הבנה אינה מקרית, ואינה רק תוצאת שליטתו החסרה והדלה של המתרגם בעברית. במבוא, עמוד 68, כתב שוורץ:

אם ככלל יש תרגומים המבקשים לקרב את הספר אל הקורא ויש המבקשים לקרב את הקורא אל הספר, הרי התרגום הזה נוטה יותר לקרב את הקורא אל הספר.

ואילן גדול מצא לו להתלות בו – וממנו גם שאב את הבטויים המרשימים המופיעים במשפט זה: מאמרו של חוקר הספרות הארמית הסורית (Syriac) סבסטיאן ברוק.¹³ ואמנם את הבטויים "לקרב את הספר... לקרב את הקורא" לקח שוורץ מעמוד 73 של אותו מאמר. אלא מאי? שוורץ לא דקדק בכונתו של אותו מאמר, ובכך הוא מטעה

¹² ביונית "גופים" – אך עדין גופים שהיו חיים כשהרגום הוא וחיליו. מדוע לא בעברית "נפש"?

¹³ Sebastian Brock, 'Aspects of Translation Technique in Antiquity', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20, 1979, pp. 69-87.

את קוראיו. ברוך אינו דן בדרכי תרגום הנוהגים – או שטוב להם שינהגו – בעולמנו המודרני. מאמרו דן רק בטכניקות שונות של תרגום שהיו רווחות בעולם ההליניסטי-רומי ובעולמה של הנצרות במאות הראשונות לקיומה. יתר על כן, כבר באותו עמוד ובסמוך לו מבהיר ברוך איזה סוגי טכסטים נהגו באותו עולם לתרגם "מילולית", ואיזה טכסטים תורגמו כבר אז "תרגום מפרש". הטכסטים שתורגמו אז מלולית ככל האפשר היו טכסטים משפטיים, בהם כל מלה ובטוי חשובים; טכסטים שתורגמו לצורך תלמידי שפה זרה (ואין צורך לפרש מדוע נדרש כאן תרגום מלולי ככל האפשר); וטכסטים שנחשבו מקודשים – שכן בדבר האל יש לכל מלה משמעות מדויקת משלה, ואפילו לסדר המלים יש משמעות. והרי ספר מקבים ב', גם אם מלא הוא רעיונות דתיים נשגבים, מעולם לא נחשב אצלנו לספר מקודש שנכתב בהשראה אלהית, שכל מלה בו במשמעותה ובמקומה המיוחדים לה, ו"המחוקק לא יוזק".

אך האם הבין שוורץ את כל דקויותיו של הסגנון היוני שבטכסט המקורי, עד כדי כך שיוכל "לקרב את הקורא" למה שבאמת הוא משמעות המקור? ראינו כבר שלא כן הדבר. שוורץ מתיחס, לעתים קרובות מדי, למלים בלשון המקור כאלו היתה לכל אחת מהן משמעות אחת וקבועה – בדרך כלל המשמעות הראשונית והבסיסית המופיעה במלונים, או המשמעות האטימולוגית – ואין לחשוד במחבר שהשתמש בה במשמעות משנית, שמוש מושאל, או שמוש מטפורי. וקוראי יונית הבינו כבר מהערותי שיש מקומות שבהם שוורץ סתם אינו מבין מה כתוב ביונית.

ועברית? לפני שאמשיך ביתר פרוט בעניני יונית, אביא – הפעם ללא פרושים והערות – עוד כמה דוגמאות מן התרגום, שיתרגל הקורא לטעום את טעמה של העברית המיוחדת במינה שהנחיל לנו שוורץ.

עמוד 110, ג כא: "והתבקש לרחם (למראה) נפילת האפים של כל העדה בערבוביה שלמה". עמוד 118, ג ד: "ושאפולוניוס ... מלכה את רעתו של שמעון". עמוד 133, ד לז: "ובכן, אנטיוכוס היה מוטרד ברוחו ונפנה לרחמים ולדמעות". עמוד 175, ז לד: "אל תמריא בצהלת שוא על תקוות עמומות". עמוד 179, ח ז: "הוא נהג לקחת

במיוחד את הלילות כמשתפי פעולה בהתנפלויות כאלה". עמוד 219, יא א-ב: "סבל לגמרי בקושי את שאירע... ובא על היהודים". עמוד 235, יב טו: "אשר השליך למטה את יריחו בימי יהושע". עמוד 260, יד ה: "אך הוא תפס שעה המשתפת פעולה עם איולתו". עמוד 277, טו יג: "מוקף שגב שהיה איכשהו מפליא ומפואר במידה הרבה ביותר". עמוד 279, טו יט: "גם הנשאים בעיר היו מוטרדים במצוקה לא שולית באשר להתקפה בשדה הפתוח". – והייתי יכול להוסיף כהנה וכהנה, מכל עמוד של תרגום זה. (דוגמאות נוספות יבואו, בהקשרים אחרים, בהמשך הדיון.)

ישאל הקורא, האמנם כך מתבטא המחבר במקור היוני? האם גם היונית שלו היא צולעת ונלעגת כעברית שבדוגמאות שהבאנו עד כה? איש לא יטען שמחבר ספר מקבים ב' הוא מרבי הסגנון בספרות היונית ההלניסטית. אך גם במקומות שבהם הוא משתמש – לצורך כתיבת ההיסטוריה "הפתיטית", הרגשנית, כפי שמכנים החוקרים סוג זה של היסטוריוגרפיה – במלים נדירות, "נשגבות", ובלשון "גבוהה", דבריו מובנים לכל מי שקורא יונית של אותה תקופה. ואם יש בהם לשון מסורבלת, ובטויים "גבוהים" מן הנדרש, ואפילו "פרחוניים", הרי לשון כבדה, עלגת ונלעגת אין בהם. לשון זאת היא תרומתו הבלעדית של שוורץ, השואף – ואומר זאת תוך חקוי לשונו היחודית – לקרב את הספר לעברית איזושהי שממש משתפת פעולה לגמרי לא שולית איכשהו עם רגישותו הלשונית במידה הרבה ביותר. אעבור עתה לכמה צדדים של התרגום וההערות שיעידו על "רמת" שליטתו של המתרגם בלשון היונית. כאן יהיה עלי לעמוד על פרטים טכניים שרק יודעי יונית יוכלו להבינם עד תומם. אשתדל, במדת האפשר, להסביר מה שניתן להסבירו גם למי שאינו קורא יונית.

ג. יונית וידיעת יונית.

1. שתי מלים קטנות

כבר ראינו, בקטע הארוך שהבאנו בראשית דברינו, את הבטוי המשונה "והוא, מצד אחד... ואילו הם, מצד אחר". בטויים מסוג זה חוזרים ונשנים בתרגום (למשל, עמודים 116-117, 148, 209, 263 – כאן משתמש המתרגם ב"מכאן... מכאן": למה לא "מכאן... משם"?).

מה הם הבטויים היוניים כבדי המשקל המסתתרים מאחורי בטויים עבריים אלה?

מי שקרא את עמוד 52 של המבוא יגלה שכאן "המחבר נוקט עוד שני תכסיסים המקדמים את הסיפור, והמאיצים את הקריאה... הוא מרבה להשתמש בצירופי 'מצד אחד... מצד אחר' וכו'". אמור מעתה, יש לנו כאן תכסיס לשוני המיוחד למחבר ספר זה, ונועד לקדם את קריאת הספור ולהרבות את המתח. ואכן, בהערה ארוכה בעמוד 112, על ג כב, ניתן לנו גם שמו של תכסיס לשוני – או מוטב, ריטורי – זה: inclusio. ואף מדרש אגדה ניתן לנו בהערה זאת: "ממש כמו במחזה הוא מגיש לנו (באמצעות δέ ... μέν, כלומר 'מכאן... ומכאן') את שני המחנות, את היהודים המוטרדים והמתחננים לאל 'המושל בכול'... לעומת הליודורוס הנחוש".

נתחיל מענין הצורה הריטורית inclusio. מלה זאת היא תרגום בלתי מוצלח ללטינית של התכסיס הריטורי/הלשוני הידוע עד היום בלשונות המערב בשמו היוני ἑπαναδίπλωσις, שפירושו המלולי "חזרה שיש בה כפילות". תכסיס זה מתבטא בחזרה על אותה מלה, או על אותו בטוי, באותו מקום במשפט ("שלוש שלום לרחוק ולקרוב"), או במקומות שונים במשפט אחד או במשפטים סמוכים ("שלוש לאזרחי ישראל, ולתושבי ירושלים שלום"; "יפה דרש ר' אליעזר. יפה דרש גם ר' עקיבא"). אין לצורה ריטורית זאת ולשתי מלות השמוש ששוורץ מתרגמן כ"מכאן... ומכאן", או "מצד אחד... ומצד אחר" ולא כלום. היכן "גילה" שוורץ את הקשר השגוי בין שני דברים שונים אלה אפשר רק לנחש. ככל הנראה, מצא דבר זה – או בדומה לו – "איפשהו" בספרות המשנית שקרא, וידיעותיו ביונית ובריטוריקה עתיקה לא עמדו לו לבדוק מה משמעות הדברים ומה מדת האמת שבהם. אך די בנחשים. נעבור איפוא לשתי מלים קטנות אלה, ששוורץ רואה בשמוש בהן אחד מן התכסיסים המיוחדים למחבר ספרנו: δέ ... μέν. ליודעי יונית אין צורך להסביר את הכשל בתיאור מיליות אלה כתכסיס המיחד את מחברנו, או כתכסיס ריטורי בכלל. אנסה להסביר למי שעוד לא התקדם דיו בידיעת יונית. בדפוסים וכתבי יד של ימינו, יש סמני פיסוק וחלוקה לפסקאות המעמידים את הקורא על היחס בין המשפטים השונים ובין חלקיהם.

בעולם העתיק לא היו לא סמני פיסוק ולא פסקאות, ועד לתקופה מאוחרת לא היתה אפילו הפרדה בין המלים: הכל נכתב בהמשך אחד. כדי להבהיר לקורא מה היחס בין החלקים השונים של הטכסט שלפניו, השתמשו ביונית (ובלטינית) בכל מיני מלים קצרות, שהמדקדקים של ימינו מכנים אותן particles, ובעברית נהוג לכנותן מיליות. אלו מלים שאין להן משמעות או משמעויות, אלא רק תפקידים סגנוניים ותחביריים. הן דומות למלים עבריות, כגון "אלא" או "אולם", שאינן מצביעות על שום גוף, תכונה או פעולה בעולם הממשי, אלא רק על כך שמה שיבוא בטכסט מכאן ואילך עומד בנגוד למה שנאמר עד כה; או למלה "איפוא", המצביעה על כך שמה שיבוא הוא מסקנה ממה שכבר נאמר.

שתי המלים שאנו עוסקים בהן – μέν ... δέ – אף הן מסוג אותן מיליות. לעתים הן באמת מצביעות על ניגוד בין שני חלקי משפט או בין שני משפטים סמוכים. אך ברוב המקרים, אין לנו כאן ניגוד של ממש, אלא רמז לשנוי כוון המשפט או הפסקה. הראשונה משתי מליות אלה מזהירה את הקורא שלפניו עתה לא משפט או קטע פשוט ההולך למישרין מתחלתו ועד סופו, אלא משפט מחובר או מורכב, או קטע בן כמה משפטים, שבמהלכם משתנה הנושא, הנשוא, אחד מהתארים או תארי הפעולה – משתנה, אך לא בהכרח מנוגד למה שקדם לו. השניה מורה לו שכאן מתחילה אותה "תפנית".

נביא דוגמא מהתרגום שלפנינו להדגשה שלא במקומה של מיליות אלה. בעמודים 147-148 נאמר לנו על פיליפוס – בתרגום שלפנינו – "שהיה בן העם הפריגי, מצד אחד, ואילו באופיו, מצד אחר, ברברי יותר ממי שמינהו". פריגים רבים שרתו בצבא הסלאוקי. פיליפוס היה איפוא אחד מאותם פריגים, והיה – נוסף לזה – גם ברברי יותר מהמלך אנטיוכוס. היכן כאן הניגוד? השימוש בשתי המיליות אינו אלא אזהרה לקורא שיש המשך למשפט, ויאמר בו עוד דבר נוסף.

בימים הטובים שבהם עוד למדו יונית בבתי הספר, היו מורים – ולא הטובים שבהם – שהקפידו דרך שגרה שבכל מקום שמופיעות שתי מיליות אלה, יתרגמו אותן התלמידים on the one hand...on the other hand. כשהגיעו התלמידים לאוניברסיטה, היו מסבירים להם שכאן אין לנו תמיד ובכל מקרה ומקרה ניגוד, אלא רק רמז לכך

שהמשפט, או הקטע, נמשך ומשנה או מוסיף משהו במבנהו או במשמעותו. מכאן ועד לדיוק מוחלט בתרגום מלים אלה תמיד כנגוד – ועוד למדרשים המראים את מעשי תקפו וגבורתו של נגוד זה,¹⁴ ולכנוין של שתי מיליות אלה בשם תכסיס ריטורי שאין לו ולהן ולא כלום – ארוכה הדרך.

אוסף עוד – וגם זה גלוי וידוע לכל מי שקרא טכסטים יוניים מכל התקופות – שהשימוש בשתי מיליות אלה, לא זו בלבד שאין הוא תכסיס ריטורי, אלא אין הוא מיוחד לסופר זה או אחר. כל סופר יוני משתמש במליות אלה – ואחרות – בכל יום ובכל עת ובכל שעה. כשלמדו אותנו בצעירותנו לתרגם מאנגלית ליונית, אחד הדברים הבסיסיים והראשונים שלמדנו הוא השימוש במיליות אלה.

2. גניטיבוס כנושא הפועל

כאן ספק ביד, אם אוכל להסביר כהלכה לקורא שעדין אינו רץ ביונית מה טיבו של הכשל החמור שנכשל בו שוורץ. אפנה איפוא בסעיף קטן זה רק לידועי יונית. בעמוד 86, א לב, מתרגם שוורץ:

בהיעשות הדבר פרצה להבה ונאכל האור העולה מן המזבח שממול.

בפסוק לא, מיד לפני הפסוק שלנו, "ציווה נחמיה לשפוך את שארית המים על אבנים גדולות". אמור מעתה, הלהבה שפרצה על האבנים שליד המזבח היא שאכלה את האור שעל המזבח שממול אותן אבנים. הא כיצד? ביונית:

ὡς δὲ τοῦτο ἐγενήθη φλόξ ἀνέφθη, τοῦ δὲ ὑπὸ τοῦ θυσιαστηρίου ἀντιλάμπαντος φωτὸς ἔδαπανήθη.

¹⁴ ור' גם את ההערה לפסוק ו, בעמוד 275, שגם הוא מדרש מאותו סוג.

האור שזרח מן המזבח, ממול האש שעל האבנים הגדולות, מופיע כאן ביחסת הגניטיבוס (על סוגו של הגניטיבוס כאן חלוקות הדעות, ולא אגע בבעיה זאת). רק שמות עצם ביחסת הנומינטיבוס יכולים לשמש נושאי הפועל הראשי במשפט. לפיכך ברור כשמש שאין אותו אור שזרח מן המזבח יכול להיות נושא הפועל ששוורץ מתרגמו "נאכל". מה ש"נאכל" – או מוטב, כבה או דעך – היא דוקא האש שעל אותן אבנים. ללמדך שאותה אש, גם אם הודלקה אף היא בדרך נס מאותו החומר – המים הנדלקים, נפט, "נפתא" במקור היוני – אין כוחה במקום אחר ככחו של האור שעל המזבח עצמו. זה חלק מן הנס: האור שעל המזבח גובר על כל אור או אש שנדלקו מאותו חומר חדש ופלאי במקום אחר, אפילו במקדש עצמו. וכך, למשל, מתרגם כאן כהלכה אברהם כהנא: "ובהעשות הדבר הזה עלתה להבה וכזרוח האור לעומתה מעל המזבח כבתה". יש לנו איפוא תרגום שגוי ביונית בסיסית – וענין היחסה היכולה לשמש כנושא הפועל הוא מן הדברים הבסיסיים ביותר, שלומדים אותם בשנה הראשונה ביונית – וגם שבוש של פרט חשוב בספור הנס.

בדומה לזה בעמוד 193, ט ב, שאני מבקש מן הקורא האמון על היונית לבדקו מול המקור, מתרגם שוורץ "הזדרזו ההמונים לפנות לעזרתם של כלי הנשק". אך במקור:

τῶν πλεθῶν ὀρησάντων ἐπὶ τῇ τῶν ὀπλων βοήθειαν ἐτρέψησαν.

אותם המונים שוב מופיעים כאן ביחסת הגניטיבוס – והפעם ללא ספק גניטיבוס אבסולוטי. הם אינם יכולים איפוא להיות נושא הפועל. אשר ל"לפנות", הפועל הוא פסיבי, משמעותו היא "הופנו [אחור]" – כלומר הובסו ונסוגו – והכונה היא לאנשי אנטיוכוס. פועל דומה (בפרטיקיפיום), הנגזר מאותו שורש, מוסב על אנטיוכוס בהמשך המשפט, ושוורץ מתרגמו "ניגף". מה שנאמר כאן הוא: "וכאשר מהרו ההמונים אל הנשק הובסו [אנשי אנטיוכוס]". וכך מתרגם – כהלכה מבחינת המאורע – התרגום האנגלי הישן "של המלך ג'ימס":

whereupon the multitude running to defend themselves with their weapons put them to flight.¹⁵ והירונימוס, ביתר דיוק,¹⁵ מתרגם: *sed multitudine ad arma currente in fugam versi sunt*.

כאן מדובר בפרט קטן מבחינת התוכן: מפלת אנטייכוס וצבאו ברורה ממילא מהמשך המשפט. אך לתרגם גניטיכוס אבסולוטי כנושא הפועל ???

כך גם בעמודים 272-273, יד מג: "והאספסוף כבר זרק את עצמו פנימה [עוד פנינה עברית!] דרך פתחי השערים". שוב, ביונית, גניטיכוס אבסולוטי: "וכאשר התפרץ ההמון לפנים מן השערים".¹⁶ שוב, אין כאן שנוי משמעותי בעובדות – אך מי שאינו יודע לזהות גניטיכוס אבסולוטי ביונית, ולהבין שאין הוא יכול להיות נושא של פועל פניטי, ילך וישוב לביתו ואל יתהדר במומחיותו במשמעויות המקור היוני, עד שהוא הולך לו ומשבש את הלשון העברית לשם דיוק, כביכול, של המקור.

3. עוד כמה שגיאות משגיאות שונות ביונית
כאן אשתדל, בכל מקום שאפשר לעשות זאת, להסביר גם לקורא שאינו רץ ביונית.

עמודים 98-99, ב כט: "ואילו השולחים את ידם לצבוע בשעווה או לציר חיות". במקור, המלה המתורגמת כאן "לציר חיות" היא ζωγράφειν. פרוש פועל זה ביונית – מראשית הספרות שבידינו – הוא "לציר" – כל דבר שמצירים. אמנם מקורה האטימולוגי של המלה פרושו "לכתוב בעלי חיים"; שכן הציר היוני בדרך כלל לא ציר "טבע דומם", אלא בעלי חיים ובני אדם על רקע זה או אחר. אך

¹⁵ כי בלטינית עומד לרשותו האבלטיכוס האבסולוטי, המקביל לגניטיכוס האבסולוטי היוני. אך גם בלטינית אין לנו פרטיקיפיום אקטיבי שיש בו משום קדימה בזמן, והירונימוס נאלץ לתרגם לפרטיקיפיום שוה זמן.
¹⁶ ἔσω τῶν θυρωμάτων אינו "דרך השערים", אלא "לפנים מן השערים". האם לא שמע שוורץ מימיו על תואר פועל המשמש, בצירוף לגניטיכוס, כשוה ערך למלת יחס?

בזמנו של המחבר, שוב לא חש הקורא – או הכותב – במקורה האטימולוגי של המלה, כשם שהקורא או הכותב, או הדובר, עברית, זה עידן ועידנים שוב אינו חש במקורה האטימולוגי באסטרולוגיה הקדומה של המלה "מזל", או במקורן האנטומי והחברתי של המלים "נכבר" ו"נקלה". עוד בנערותי למדתי שאטימולוגיה אינה ערוכה לפרושה של מלה בגלגוליה המאוחרים.

עמוד 132, ד לד: "ושידלו במרמה". אבל במקור יש לנו הפועל בצורתו הפסיבית, "ושודל במרמה". מבנהו התחבירי של הפסוק, כפי שנמסר לנו בכתבי היד, מוקשה, ועורכים ומתרגמים שונים מתרצים כל אחד בדרכו. אך לתרגם פועל פסיבי כאלו היה אקטיבי – מה גם שאותו הפועל בצורתו האקטיבית מופיע בהמשך אותו משפט? שוב ענין לצורות בסיסיות ביונית, שלומדים אותן במכינה למתחילים.

עמוד 133, ד לו: "על אודות הריגתו הבלתי סבירה של חוניו". בעברית, "בלתי סביר" הוא דבר שספק אם אמנם קרה. בקטע שלפנינו, אין ספק שחוניו נרצח, ובמרמה. במקור:

ὑπὲρ τοῦ παρὰ λόγον τὸν Οὐρίαν ἀπεκτονήθηαι.

לא יונית משובחת למדי, והבטוי שאנו דנים בו אינו מה שהקורא יונית אטית היה מצפה לו. פרושו "חסר ההגיון". אך אפשר לנחש את כונת המחבר. היה זה כאלו אמר "הריגתו חסרת הטעם".¹⁷ חוניו לא חטא ולא פשע. אלו נהרג, אפילו ללא משפט, על חטא שחטא, ניתן היה לומר שהיה טעם, היתה סבה, להריגה. הריגתו היתה איפוא ללא סבה מספקת. אך היא סבירה ביותר: אין ספק שהיא קרתה.

עמוד 144, ה יא: "הוא תפס את העיר בקצה החנית". עמוד 214, י כד: "לתפוס את (ארץ) יהודה בקצה החנית".

¹⁷ אולי יש כאן שמוש בלשון הדבור של זמנו ומקומו של הכותב. ביונית של היום, משמעותה העקרית של המלה λόγος היא "סבה", או "עלה". לשמוש זה יש תקדימים במקומות בודדים בספרות היונית "הקלאסית", ופה ושם בספרי "הברית החדשה".

כיצד "תופסים" עיר או ארץ "בקצה החנית"? ומדוע "לתפוס"? שמא תקום אותה עיר או ארץ ותברח לה? הפועל המתורגם כאן כ"לתפוס" הוא λαμβάνω, שפירושו הראשוני הוא "לקחת, לקבל, להחזיק ב...". ובהקשרים צבאיים (כמו בשני הפסוקים שלפנינו), "לכבוש". אשר לאותו "קצה החנית", ביונית יש לנו שם התואר δοριάλωτος, שפרושו האטימולוגי הוא "נתפס בחנית" – ואין כאן כל "קצה" ביונית. שוורץ עצמו כותב בהערה לפסוק בעמוד 144: "הביטוי, החוזר להלן, י כד, פירושו 'ככיבוש צבאי', ומביא מקבילה מפוליביוס שמצא, כדרכו, במלון לפוליביוס של מאורסברגר. אם כן הדבר, מדוע להכביד על הקורא ולתת לו בגוף התרגום, במקום את משמעות המלה בתקופתו של המחבר, דוקא משמעות אטימולוגית כביכול – בתוספת אותו קצה שאינו אפילו חלק מן האטימולוגיה? הנה שוב, נטיתו של שוורץ להניח שכדי "לקרב את הקורא אל הספר", עלינו לתת לו את התרגום "הצמחוני" והאטימולוגי ביותר של כל מלה, גם אם המחבר העתיק וקהל קוראיו שוב לא חשבו על אותה אטימולוגיה – ועל אותה משמעות ראשונית – כשהשתמשו בצורה מטפורית במלה שחוקה זאת. ולא נחה דעתו עד שהוסיף לאותה חנית את ה"קצה" – אולי משום שנזכר בבטוי האנגלי at spear-point? כך יכול עתה הקורא העברי להשתעשע בדמיונו בהישגיהם של אותם גבורי קדם יוניים, שתפסו עיר גדולה, או ארץ שלמה – אולי "בריצה פנימה אל תוך העיר"?¹⁸ – בקצה החנית שבידם.

עמוד 146, ה יז: "המריאה עליו בינתו". עמוד 147, ה כא: "בהתנשאות ובהמראת לב".

הפועל היווני שהמחבר משמש בו בשני המקומות הוא μεταωρίζομαι, שפרושו "להיות נישא באויר". אשר למלה היונית המתורגמת כאן "בינתו", הרי היא אותה המלה שבמקום אחר – ראו דוגמאות בתחילת סעיף ב' לעיל – תורגמה כ"שכל" – כן, אותו

¹⁸ ר' לעיל, הערה 10 והקשרה.

השכל ש"נמחץ" שם. כבר הערתי על כך שבעולם המושגים הסטואי, מסמנת אותה מלה את החלק החושב של הנפש, שהוא גופני ומצוי בלב האדם. והנה בא המחבר ומאשר לפי תומו דבר זה: שכן בפסוק השני שהבאנו כאן, מה ש"ממריא" הוא הלב. מדוע איפוא ללכת סחור סחור? הרי יש לנו בעברית "גבה לכו", ו"גובה לב".

עמוד 152, ו ג: "ולגמרי קשה היתה הסתערות הרוע".

χαλεπή δὲ καὶ τοῖς ὅλοις ἦν δυσχερὴς ἢ ἐπίτασις τῆς κακίας.

מה שמתורגם כאן כ"לגמרי" הוא בטוי ברבים שאינו סובל משמעות זאת. משמעותו היא "לכולם" – לכל אותם יהודי ירושלים שהיו שומרי אמונים. אך כדי להבין זאת צריך היה המתרגם לדעת שביונית של המחבר – והיונית ההלניסטית בכלל – יש כבר שנויי משמעויות ושמושים של מלים ובטויים הקרובים יותר ליונית של ימינו מאשר ליונית ה"קלאסית". שם התואר ה"קלאסי" ל"כולם", πάντες, הוחלף בלשון המדוברת של אלכסנדריה (ומקומות אחרים) ב-ὅλοι, שפרושו ביונית האטית היה "שלמים" – וכך משמשת מלה זאת ביונית עד היום. אך מדוע נצפה לידיעה כה "פרטנית" בתולדות היונית ההלניסטית (שהמחבר – מה לעשות? – כותב בה) ממי שאינו מבחין אפילו בין גניטיבוס לנומינטיבוס ובין צורות פעילות וסבילות של פעלים?

אשר ל"הסתערות הרוע", אעיר בקצרה שהמדובר כאן אינו בהסתערות אלא בהתפשטות, ולא ב"רוע" הכללי והמופשט, אלא ב"רשעות". ויעיד על כך הפסוק הבא (ד), המתאר מעשים של רשעות והוללות שהתרחשו אז במקדש עצמו – והוא מתחיל באותה מלית יונית הקרובה במושג ל"שהרי" בעברית: כלומר, הוא מפרש על דרך התיאור המפורט את פסוק ג. אך למה לעסוק בהקשרים? ההערה לפסוק זה עוסקת – כמנהגו של המתרגם – במשמעותן של מלים.

עמוד 205, י ב והערה: שוורץ מעיר שהמלה שהוא מתרגם כ"גויים", ἄλλόφυλοι, מופיעה במקבים ב' רק כאן ובפסוק ה של פרק זה – וזאת עוד ראייה לכך שקטע זה חובר על ידי אנשי ארץ ישראל. מסתבר שהלך לו המתרגם אצל המלון לתרגום השבעים של Hatch & Redpath, ואמנם מצא שם ששם העצם הזה מופיע רק בשני

מקומות אלה – וחסל סדר בדיקה. אלא שפרח מזכרונו שם עצם אחר, מופשט יותר, הנגזר משם עצם זה ומשמעותו "נכריות". שם מופשט זה מופיע באחד הפסוקים הידועים ביותר בספר מקבים ב' – אותו פסוק שבו מופיעה, כנראה לראשונה בספרות היונית, המלה היונית "הליניזם" – ד יג:

ἦν δ' οὕτως ἀκμή τις Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόβασις
ἀλλοφυλισμοῦ.

מי שמכיר את המושג "נכריות" (או, בהקשר זה, "חקי של מעשי הנכרים"), קשה להניח שלא הכיר את המלה "נכרי" שממנה נגזר מושג מופשט זה. אך מה לנו ולבוקי סריקי מעין זה? במלון לתרגום השבעים מופיעות מלים אלה כשתי מלים נפרדות.

עמוד 270, הערה על יד לד: "יש לשים לב להנגדה היפה בפסוקים לג-לד: הוא וגם הם דברו ταῦτα ('כדלקמן', מילולית: 'את הדברים האלה'), אולם הוא בהתנשאותו 'נשבע' בעצמו,¹⁹ ואילו הם 'אמרו' לה". מי שקרא ספרות היסטורית יונית בלשון המקור יספוק כפיו. אותה מלה המתורגמת כאן "את הדברים האלה" היא אחת המלים המצויות ביותר בסגנון הפרוזה היוני של כל התקופות, כאשר מביא המחבר את דבריה של אחת הנפשות הפועלות. מי שדורש מדרש פליאה על סמך השמוש במלה מצויה זאת בשני מקומות שבהם מובאים דבריהם של דוברים בספור, חזקה עליו שלא מלא כרסו –

¹⁹ מהיכן אותו "בעצמו", ומה פרושו? הנשבע ניקנור "בחיי ניקנור", "בשמו של האל ניקנור", או בדומה לזה? כל מה שנאמר לנו הוא שניקנור נשא את יד ימינו לעבר המקדש ונשבע: במי או במה נשבע לא נאמר. הכהנים לא נשבעו בתגובה לדבריו, אלא בקשו רחמי שמים. (ומדוע היה עליהם להשבע כאשר הם מתחננים על ישועתם?) שניהם – גם ניקנור וגם הכהנים – גם "אמרו", ועוד "את הדברים האלה". יפה. אך נזכיר כי שבועתו של ניקנור בפסוק לג באה כתגובה על... שבועתם (!) של הכהנים בפסוק שלפניו (לב), שאין הם יודעים היכן מסתתר יהודה. גם שם לא נאמר במי או במה נשבעו הכהנים. האם עלינו להניח, בדרך גזרה שוה"מ מדרשו של שוורץ, שגם הם נשבעו "בעצמם"?

בלשון המעטה – בספרות היסטורית יונית בלשון המקור ובכחות עצמו. משול הוא למי שידרוש מדרש דומה על חזרתו של הבטוי "ויאמר", למשל, במגלת אסתר. בפרק ו, למשל, אנו מוצאים פעמים אחדות "ויאמר המלך" לעומת "ויאמר המן". יש לשים לב איפוא להנגדה היפה, גם המלך וגם המן "אמרו", אולם...²⁰

אפשר היה להביא עוד ועוד דוגמאות ל"ידיעת" היונית של המתרגם; אך נראה לי שמה שכבר הבאתי מיצג מצדדים שונים את קוצר השגתו המשוע ביונית. אוסיף עוד שכמעט בכל מקום בו דן שוורץ בהערה בענייני יונית, ההערה היא על משמעותם של מלים ובטויים, וכמעט תמיד הוא מפנה אותנו למלון היוני-אנגלי של לידל-סקוט-ג'ונס, או למלון לתרגום השבעים, או למלון לפוליביוס – כאילו המשמעויות שנותנים מחברי מלונים אלה למלים יוניות הן הלכה למשה מסיני. על הליכתו של שוורץ בעינים עוורות אחרי "המילון היוני-אנגלי הסטנדרטי" – ועל עוד שגיאות בסיסיות ביונית ששגה שוורץ במקום אחר – כבר הערנו, זאב רובין ואני, במאמר שיצא לאור לפני שנים אחדות.²¹ הרושם שמקבל הקורא האמון על השפה היונית הוא, ששוורץ אינו קורא את המקורות היוניים קריאה שוטפת, כפי שקורא אדם טכסט בשפה שהוא רץ בה, אלא מלה אחרי מלה, כאלו היה הטכסט היוני משהו מעין תשבץ, ולא ספר שנכתב לקריאה ולהנאה. ואף כאן אין הוא עומד תמיד על דיוקן של

²⁰ איני יכול שלא לספר כאן ספור ששמעתי בנעורתי מפי הד"ר יעקב שימקין המנוח, חתנו של אחד העם. חותנו, אבי אשתו, של אחד העם היה רבי חסידי בעיר קטנה, ואשר גינצבורג הצעיר ואשתו היו מבליים כמה מחגי ישראל ב"חצרו". יום אחד, בפורים, דרש הרבי דרשה, בה הסיק מסקנות מרחיקות לכת, על דרך תורת הסוד, מכך שכאשר מדבר הכתוב במרדכי הוא משתמש תמיד בצורת "ויאמר", ואילו אסתר, "ותאמר". לאחר הדרשה העיר לו אשר הצעיר כי מדובר כאן בהבדל הבסיסי בין צורת הזכר והנקבה של הפועל. הרבי הגיב: "אשר, גם אתה עוסק בדיקדעק?"

²¹ יוחנן גלוקר וזאב רובין, "תיקוני טקסט שגויים", סיני 126-127, תשס"א 2001, עמודים שנד-שסה, ובעיקר הערה 7 בעמודים שנט-שס.

משמעויות המלים, משום גישתו האיטימולוגית והפשטנית שכבר עמדנו עליה.

ד. והקורא מה יהא עליו?

הרושם הכללי ברור. לשונו העברית של התרגום היא עילגת – לעתים עד כדי גחוך – ויש מקומות לא מעטים שבהם הקורא צריך לקרוא אותו פסוק פעמים או שלש פעמים עד שיעמוד על כונת המתרגם. עברית אומללה זאת מוגשת לו, כדברי המתרגם בהקדמתו, כדי "לקרב אותו אל הספר" בלשון המקור. מי שאינו יודע יונית, ואינו מצוי אצל טכסטים היסטוריים, וספרות הליניסטיית בכלל, עלול להסיק מתרגום זה, ומה"שיטה" שביסודו, שמחבר ספר מקבים ב' כתב יונית קלוקלת ונלעגת, שלעתים קרובות – כמעט בכל פסוק שני או שלישי – אי אפשר להבינה. נכון הוא שהמחבר אינו מרבי הסגנון שבין ההיסטוריונים היוניים, ויש אצלו פה ושם – אך רק פה ושם – גם משפטים שתחבירם או סגנונם אינו נהיר בקריאה ראשונה. אך תרגומו של שוורץ אינו משקף את סגנונו של המחבר היהודי-יוני, משום הלקויים הגלויים לעין בידיעת היונית והעברית של המתרגם. כך הפך שוורץ סופר יוני בינוני לסופר עברי גרוע וקלוקל.

אמרתי שלא אעסוק בצדדים ההיסטוריים של ספר זה: זאת יעשה מי שמומחה יותר ממני לדברים אלה. אך קשה להניח שמי שהבנתו בטכסט המקורי – וניתן להניח בסבירות גבוהה ביותר, גם בטכסטים יוניים אחרים של אותה תקופה ושל תקופות אחרות – מוגבלת ולקויה, יהיה מוסמך לדון כהלכה, ולשפוט דברי חוקרים אחרים, גם בענינים ההיסטוריים, שאין הם יכולים אלא להיות מבוססים על הבנה יסודית ומעמיקה של הטכסטים המקוריים.

אחזור עתה לדברים שאמרתי בתחלת המאמר, על הסדרה המפוארת שבה יצא לאור ספר זה, ועל התמיכה הכספית והפרס הממלכתי שזכה להם הספר. מן הראוי היה להניח שספר כזה, בסדרה כזאת, היוצאת בהוצאת מוסד ממלכתי מכובד, יעבור תהליך חמור וקפדני של ברירה ובקורת לפני שימסרו אותו לקורא התמים: ולא הוא. לא ראיתי בשום מקום בספר זה כל אזכור של ועדה מדעית של סדרה זאת, המשגיחה על בחירתם של מתרגמים ברי סמכא הבקיאים

בלשון המקור ובלשון היעד, והמעמידה את התרגום הסופי – גם אם כתב אותו מומחה של ממש – לשיפוט המקובל בעולם המדעי, כלומר לקוראים ("לקטורים") מומחים, לפני פרסומו. אין לי ספק ששום חוקר הראוי לשמו, שיש לו השכלה קלאסית והשכלה עברית של ממש, לא היה מאשר את הוצאת התרגום הזה לאור כפי שהוא בידינו. נראה כי מישהו החליט מי הוא המומחה ליונית הליניסטית ולעברית, ומישהו החליט כי התרגום כפי שהוא לפנינו מדויק דיו וראוי לפרסום ללא עריכה מדעית. האם זה היחס הראוי מצדם של מוסדות ממלכתיים לאחד ממקורותינו החשובים ביותר לתקופה מרתקת ומכרעת בתולדות עם ישראל בעת העתיקה?

השוואה בין תרגום זה לבין תרגומו של אברהם כהנא – חוקר "עצמאי" שלא שמש בשום משרה באוניברסיטה – מראה שדוקא כהנא עמד ברוב המקרים על דיוקה של היונית וכתב עברית של ממש, שהיא עדין קריאה לאחר כשבועים שנה. (תרגומו של כהנא יצא לאור בשנת תרצ"ז, 1937). אך כיון שתרגומו של דניאל שוורץ מוגש לקורא בסדרה מפוארת היוצאת מטעמו של מוסד ממלכתי ידוע, ניתן להניח שמעתה ישתמשו בו קוראים לא מעטים ששליטתם בלשון המקור אינה מאפשרת להם לבדוק ולבקר, ויחדשו, מתוך עמידה מדוקדקת על כל פרט ופרט בלשונו העברית של שוורץ, חדושי תורה שאין להם שחר. ועל תרגום לקוי ומטעה כזה הוציאה יד יצחק בן-צבי את כספו של משלם המסים הישראלי.

יוחנן גלוקר, כפר סבא.

תגובה למאמר הביקורת של הנרי וסרמן,
"כיצד להמציא תחייה תרבותית יהודית
בגרמניה של רפובליקת ויימאר", *קתרסיס*
2, סתיו תשס"ה

לאורך עשרים וחמישה עמודים תמימים בא הנרי וסרמן חשבון עם התרגום העברי של ספרי: *תחיית התרבות היהודית בגרמניה הוויימאריט*, שיצא לראשונה באנגלית בשנת 1996. אודה על האמת, למרות מאמץ ניכר והפעלת דמיון יוצר לא עלה בידי לזהות את ספרי בתוך כל השפע הזה. עובדה זו מצערת עוד יותר לאור שאיפתו של הנרי וסרמן לכתוב את ההיסטוריה בדיוק כפי שביקש פון ראנקה, עמיתו המפורסם לא־פחות, "לכותבה כפי שהיא באמת (wie es eigentlich gewesen)". מוטב היה לו היה הנרי וסרמן מסתפק במטרה צנועה יותר: לכתוב ביקורת על הספר "כפי שהוא באמת", שממנה ניתן לזהות את הספר. אין בכוונתי להשיב להלן על כל פרטי ביקורתו הארוכה והמתישה. אציג בקיצור כמה נקודות מרכזיות.

שלוש נקודות הביקורת שהוא מעלה הן: המקורות שספרי משתמש בהם צוטטו מפי עדים בני הזמן הנידון; תיאור המצב הכלכלי-החברתי של הקהילות היהודיות אינו נזכר; ורבים מהאישים העולים לדיון בספר כלל לא חיו ברפובליקה הוויימאריט, אלא בוויימאר או בפראג.

לענין המקורות, מפתיע ומוזר שהנרי וסרמן מציין רק אותם מקורות התומכים בטענתו, מכל היתר הוא מתעלם. כך אין הוא מתייחס לפרקים שלמים שאינם מתאימים לקו התיאור השלילי שהוא נוקט. אבסורדית עוד יותר טענתו של וסרמן שאי־אפשר להפיק תובנות מספקות מעדויות אוטוביוגרפיות שנכתבו דור אחד או שניים לאחר התקופה הנדונה בספר. כמה עמודים מאוחר יותר טוען וסרמן שהיה מצפה שאשתמש בעדויות אוטוביוגרפיות. במלים אחרות:

אוטוביוגרפיות אינן קבילות להוכחת התזות המועלות בספר הנידון, אבל להפרכת אותן תזות עצמן האוטוביוגרפיות כשרות למהדרין. עוד פחות אמינה היא הדרך שבה מטפל הנרי וסרמן בטענה השנייה שהוא מעלה: בפרק השני של ספרי אני מתאר את השינויים החברתיים והכלכליים שעל חסרונם הוא מצר. כיוון שספרי עוסק במפורש בחיי תרבות ולא בחיי יומיום או בתהליכים כלכליים, אין להתפלא שהשניים האחרונים אינם תופסים מקום מרכזי בספר. אציין כי בנוסף על הספר, פרסמתי מאמרים מפורטים בנושאים אלה, כמו גם בענייני הבחירות שנערכו בקהילות המקומיות, שגם על חסרון ההתייחסות לאלה מלין המבקר. אלה גם אלה יצאו לאור במסגרות אחרות. בנקודה זו, לכל המאוחר, יהרהר הקורא בינו לבין עצמו, אם אמנם מתעלם המבקר בתום לב מנתונים אלה או שמא בכוונת מכוון, כדי לבצר את טענתו. הטענה המועלית אינה נבדלת במאום מדרך הקריאה הציונית-המסורתית את תולדות הגולה היהודית-גרמנית, הרואה בה דוגמה מובהקת של התבוללות, שאסור לבודד מתוכה מגמות חיוניות אחרות העלולות לגוון את הרושם הכללי. נקודת הביקורת השלישית מבהירה את אופן הטיעון של המבקר. אני מודע היטב לקושי הברור לתחם ולהגביל את הטיפול בנושא יהדות גרמניה לתקופת הרפובליקה הוויימאריט – בעייתיות זו נידונה גם בספרי. בעיית תיחום זו מתגלה בעוצמה רבה בכל הנוגע לפעילות הספרותית של אותה תקופה וכל הקשור לה. אם סופר מסוים מתגורר, לדוגמה, בפראג או בווינה, אך ספריו יוצאים לאור בברלין ובמינכן ובמקומות אלה הם גם נקראים, והוסף לזה את עובדת שהותו הממושכת שם, לעתים למעלה משנים ספורות, האם גם אז לא ייחשב סופר גרמני? המקרה של קפקא מעיד על בורותו של המבקר וסרמן, הטוען שקפקא שהה בברלין ל"ביקורים קצרים" בלבד (עמוד 72). אין לי מושג מה מבין וסרמן תחת ההגדרה "ביקורים קצרים". אני מעדיף להתרכז בשנת חייו האחרונה של קפקא, שאותה העביר בברלין, לאו דווקא כתייר, ואף נרשם לקורסים בבית הספר הגבוה למדעי היהדות. לשווא חיפשתי בספרי אחר סימוכין לטענת וסרמן, כאילו אני מתאר את חיי התרבות בפלשתינה-א"י. אני יכול למצוא בספר עדויות לפעילותם של סופרים עברים שאמנם פעלו במחצית

הראשונה של שנות העשרים והיו מרוכזים בהמוניהם בברלין. פרטי כל קורותיהם באותה העת לא נחקרו עד עתה באופן ראוי. בספרי לא יכולתי אלא לרמוז באופן מכליל לאותה תקופה מרתקת, שמן הראוי לעסוק בה ולנתח בה בתשומת לב.

כל מה שאינו משרת את מטרות הביקורת של המבקר וסרמן הוא מעלים מעיני הקורא: האהדה לה זכו תנועות הנוער היהודיות בקרב הציבור היהודי, העלייה במספר בתי הספר היהודיים, התפשטות התופעה של בית המדרש היהודי בפרנקפורט לערים נוספות ברחבי גרמניה ועוד ועוד. ראוי לדון בהיקפה של תנועת תחיה זו בקרב יהדות גרמניה ובמידת השפעתה, ניתן כמובן להשיג על היקף ההיטמעות והתבוללות המיעוט היהודי בגרמניה – כל אלה הן נקודות שאינן זוכות להתייחסות ראויה במחקר הנוכחי. ניסיתי להצביע על מורכבות הבעיה שבקיומה מסרב וסרמן להכיר.

הייתי שמח לדון – ודו־שיח במסגרת ישראלית מקובל עלי על אחת כמה וכמה – באופן מדויק ורציני בסוגיות בתולדות יהדות וויימאר. לצערי אין הדיון המוצע מעניין את וסרמן. הוא מעדיף לקבץ מיני סברות בלתי ברורות כדי להטיחן בי, וגם בזה לא די לו. כיוון שמצא לצערו רק ביקורות חיוביות לספרי, הוא יוצא למתקפה גם נגד מחברי הביקורות הללו. כאן כבר אי אפשר שלא להתאפק, וחיוך עולה ומתפשט לו על פני הקורא הנדהם. כפי הנראה, אין לאף אחד מהמבקרים, היסטוריונים ישראלים, גרמנים ואמריקנים, מושג אודות ההיסטוריה היהודית-גרמנית האמיתית. למזלנו הרב, יודע רק וסרמן לספרה "כפי שהיא באמת". יתכן שכולנו היינו נשכרים לו היה ההיסטוריון הנרי וסרמן עוסק בעובדות "כפי שהן באמת". לקוראי כתב העת *קתדרסיס* הייתי מציע: קראו נא את ספרי ואת ביקורתו של הנרי וסרמן והחליטו בעצמכם איפה היא האמת.

מיכאל ברנר, אוניברסיטת מינכן

תגובה לתגובתו של מיכאל ברנר

קראתי פעם ופעמיים את תגובתו של פרופ' ברנר, והתקשיתי להבין כיצד עלה בידו שלא להבין למה הקדשתי 25 עמודים לספרו ומדוע גייסתי לצדי דווקא את ליאופולד פון רנקה, מי שאפייין את ההיסטוריוגרפיה כחותרת לתאר את העבר *wie es eigentlich gewesen*, ובד בבד הציב דוגמה של חקירה ודרישה על-פי שיטה המכונה גם "היסטורית-ביקורתית".

קראתי למאמרי בשם הסרקאסטי מעט – ועל כך אני מתנצל – "כיצד להמציא תחייה תרבותית יהודית בגרמניה של רפובליקת ויימאר", משום שאני סבור בכל מאודי שלא הייתה תחייה תרבותית הראויה לכינוי זה בקרב יהודי אותה מדינה באותה תקופה נדונה, וזאת על-סמך היכרות עמוקה עם תקופה זו, והבאתי ראיות רבות שיש בהן כדי לאשש את עמדתי. דעתי הפוכה לדעתו של פרופ' ברנר: לעניות דעתי, חיי הדת של היהודים בגרמניה הוויימאריית עמדו בסימן של קיפאון ושממון. פרופ' ברנר הסתמך, כפי שציינתי בבהירות רבה, אך ורק על דבריהם של בעלי עניין ואינטרס בהצגת פועלם, כמו גם מפעל חייהם, בימי רפובליקת ויימאר כסיפור הצלחה, אך נעלם ממנו, משום מה, שעל בעלי דברים אלה, ללא יוצא מן הכלל, חל הכלל הידוע "אין הנחתום מעיד על עיסתו". וכאן ראנקה נכנס לתמונה: המצווה הראשונה, אולי, של ההיסטוריון היא לגלות חשדנות וספקנות כלפי מניעיהם של בעלי הדברים שעליהם הוא מסתמך. אין היסטוריון הראוי לשמו אשר "קונה" ו"בולע" את המצוי על שולחנו. כך, למשל, מצויות בידינו כמה וכמה אוטוביוגרפיות של עסקנים, רבנים, מורים, מדריכים ו"כלי קודש" קהילתיים אחרים, המעידים על עצמם שעשו רבות ונצורות בקרב צאן מרעיתם ומילאו את נפשותיהם דעת תורה ואהבת ה' וציון, כמו גם, בין היתר, הערצה לאחיהם שהיו

עדיין Ostjuden. וכי יש כותבי אוטוביוגרפיות המעידים על עצמם שמפעל חייהם היה בגדר כישלון גמור? כדי להוכיח שברפובליקת ויימאר התחוללה תחייה משמעותית של תרבות יהודית, חובה הייתה על פרופ' ברנר להביא את עדותם של אלה, שתחייה מעין זו הייתה אמורה להעשיר את חייהם ולמלאם בתכנים "יהודיים" חדשים. הצרה היא, שלא זו בלבד שהוא לא עשה זאת, אלא שלמיטב ידיעתי אין עדויות כאלה. בתריסר שנות עבודתי ב"יד ושם" סרקתי עשרות רבות – אם לא מאות – אוטוביוגרפיות של יהודים שתיארו את חייהם בימי רפובליקת ויימאר, ולא זכור לי אפילו כותב אחד המעלה על נס חוויות חיוביות שהיו מנת חלקן בשל אותה "תחיית תרבות". במידה שיש התייחסות לנושא זה בכלל (תופעה לא נפוצה, אגב!), ההתייחסות היא לרוב מבטלת ומציירת תופעה משנית, זניחה ושולית. פרופ' ברנר היה אמור ללמוד מליאופולד פון ראנקה לא לקבל כפשוטם את דברי ההתברכות של בעלי עניין.

הבה נניח לרגע, שפרופ' ברנר צדק במאה אחוז ושבימי רפובליקת ויימאר אמנם התחוללה תחייה משמעותית של תרבות יהודית, שנפשותיהם של יהודים רבים מאד בגרמניה נתמלאו עד אפס מקום באותם תכנים יהודיים נכספים שהוא כה בקיא באיתורם ובתיאורם. אילו כך היו פני הדברים, היה צריך לכתוב מחדש את כל מה שידוע לנו על תגובתם של יהודי גרמניה לעלייתו לשלטון של היטלר ב-30 בינואר 1933! אילו התקיימה אותה תחייה של תרבות יהודית בימי רפובליקת ויימאר, עלייתו לשלטון של היטלר לא הייתה מחוללת זעזוע כל-כך עמוק, ויהודי גרמניה לא היו מתחילים לחפש את שורשי זהותם היהודית באותה קדחתנות שבה עשו זאת! אילו הפנימו יהודי גרמניה את אותה תחיית תרבות יהודית, האם לא ניתן היה לצפות מהם שיהיו מוכנים טוב יותר מבחינה דתית, מבחינה נפשית ומבחינה אידיאולוגית למה שאירע להם לפתע פתאום בראשית 1933? המוטיב המרכזי באינ-ספור אוטוביוגרפיות הוא היעדר כלים מושגיים מינימאליים לאותה התמודדות. האם כלים כאלו לא היו צריכים להיות בידיהם במידת מה, אילו נטלו חלק באיזושהי "תחייה" משמעותית של תרבות יהודית?

האם, למשל, היה מקום לצפות לביקוש כל-כך גדול לרב-המכר של אותם ימים, אותו *Philo-Lexicon*, שזכה לשבע מהדורות ושסיפק "יהדות-אינסטנט" לבורים ולעמי ארצות בענייני דתם שלהם, אילו חוו יהודי גרמניה תחייה של תרבות יהודית רק כמה שנים קודם לכן? האם מאמרו המפורסם של רוברט ולטש, "שאוהו בגאון, את הטלאי הצהוב", היה זוכה לאותה תהודה, אילו קהל הקוראים שלו היו בוגרים של תחייה כלשהי של תרבות יהודית? האם חוויית היסוד של קרוב לחצי מיליון יהודים לנוכח עליית הנאצים לשלטון לא הייתה צריכה להיות שונה בתכלית אילו זכו לחוות תחייה משמעותית של תרבות יהודית רק כמה שנים קודם לכן?

מצויות תחת ידי כמה וכמה דוגמאות המעידות סרה במתודולוגיה הנקוטה בידיו של פרופ' ברנר בעניינים רבים ושונים, ומקורן בנטייתו הנפסדת לאמץ כפשוטן ובאופן בלתי-ביקורתי עובדות העשויות לחזק את טענתו, גם כשהן היו צריכות לעורר את חשדו, ונסתפק כאן בדוגמה אחת שנתגלתה לי רק לאחרונה. הפסקה השנייה בעמוד 113 בספרו דנה בהוצאה לאור של כל התלמוד הבבלי בתרגום לגרמנית: "המכירה של קרוב לעשרת אלפים עותקים של הסדרה כולה הייתה אפוא הצלחה מרשימה של בית ההוצאה היהודי (Jüdischer Verlag), המו"ל של התרגום. אם לא קראו ולא למדו את תרגום גולדשמידט באופן שיטתי, סביר שקנו אותו כדי להציגו על מדפי ארון הספרים בבתי היהודים הגרמנים, לצד דוגמאות אחרות של ספרות 'קלסית'". גם פסקה זו משופעת באי-דיוקים, כגון ש"העיתונות היהודית הלא-אורתודוקסית הרעיפה שבחים על יוזמתו של גולדשמידט" – האם אין כאן כוונה להסתיר מידיעת הקוראים שכל המי ומי של מדעי היהדות בסמינרים הנודעים לרבנים שללו את ערכו של תרגום זה מכל וכל? אך זה לא העיקר כאן. בהערה מס' 31 בעמוד 235, שעליה נסמכת פסקה זו, מציין פרופ' ברנר ש"הוצאת הספרים היהודית מכרה יותר ממאה אלף כרכים בודדים של התלמוד, שהפך להיות אחד ממקורות ההכנסה העיקריים שלה", וזאת תוך התבססות על *Almanach: 1902-1964 Berlin: Jüdischer Verlag, 1964* (עמוד 21). ובכן, באותו עמוד באותו מקור אמנם מופיע מספר זה, כמו גם מספרים פנטסטיים נוספים על אודות הצלחותיה השיווקיות

המפעימות של אותה הוצאת ספרים. המספרים הם כה פנטסטיים, עד כי אני, בעבודתי הביבליוגרפית (כמו גם מביני דבר אחרים) נזהרת מלהזדקק להם, מה גם שהמחבר של אותו "אלמנך" הוא לא אחר מאשר זיגמונד כצנלסון, המו"ל הוותיק של אותה הוצאה ומי שלא חדל מלהרעיף שבחים על עצמו ועל פועלו לכל אורכו של אותו חיבור!

ובכן, רצה המקרה ובימים אלה ממש סיימתי לקרוא עבודת דוקטור חדשה, יסודית ביותר וכתובה היטב מאת השוויצרי אנטול שנקר: (Schenker): *Der Jüdische Verlag 1902-1938*, Tübingen: Niemeyer, 2003. ד"ר שנקר נבר במשך כמה וכמה שנים במאות תיקים של הוצאת הספרים הנדונה, שנותרו בארכיון הציוני המרכזי בירושלים בעיקר, והעלה בחכתו את מה שהיה צריך להיות ברור לכל מי שעניו בראשו, דהיינו, שהמספרים של כצנלסון הם חסרי שחר ומנופחים מעבר לכל מידה!

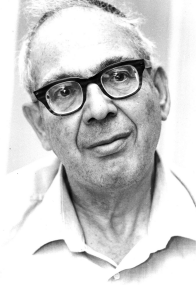
רבים מבעלי הדברים שעליהם הסתמך פרופ' ברנר נהגו בדיוק כמו זיגמונד כצנלסון: הם התרברבו בהישגיהם, ניפחו אותם מעבר לכל מידה, ודברי הרהב שלהם המתנינו שנים רבות עד שמצאו את בעל הכוונות הטובות הנכון, שביקש להוסיף נדבך משלו להאדרת קרנה של אותה יהדות גרמניה מפוארת, וזאת על-ידי העצמה והעמקה בלתי-ביקורתיות וחסרות-שחר של מידת מחויבותה לדתה בעשורים שקדמו לחורבנה. כשלעצמי אינני סבור ששאלת יהודיותה של יהדות גרמניה ערב חורבנה מוסיפה או גורעת כהוא זה מן הטרגיות שבגורלה, אך נראה שטעיתי כאן כי אני במיעוט. לא למעשי האדרה והעצמה כאלה זקוקה יהדות גרמניה. תרגום ספרו של פרופ' ברנר לשתי שפות, כמו גם הביקורות הנלהבות שזכה להן בשלושתן, מעידים על כמיהה רווחת, מיטיבה כביכול, "לייהד" את יהדות גרמניה ודווקא בעשור השנים וחצי שקדם לחורבנה. ברם, ייהוד זה עומד בסתירה גסה לעדויותיהם של רוב רובם של יהודי גרמניה בני התקופה, שיהודיותם לא הייתה מקור פרנסתם. עד עלייתו של היטלר לשלטון לא גילו רוב רובם של יהודי גרמניה עניין רב בדתם – גם היום אני מתקשה להבין מדוע עובדה כל-כך פשוטה זקוקה הייתה להפרכה בשלוש שפות! חבל שהתפיסה המיידת את יהדות גרמניה

תגובות

קרובה כל-כך ללבם של רבים מבני שם כמו גם ללבם של רבים מבני
אשכנז בימי רפובליקת ויימאר. תרומה ל-*wie es eigentlich gewesen*
בוודאי שאין כאן.

הנרי וסרמן, האוניברסיטה הפתוחה

זיכרון לראשונים אברהם סולטמן



2000-1925

הערה ביוגרפית

אברהם סולטמן היה מחשובי החוקרים של ההיסטוריה של ימי הביניים בישראל, וקנה לו שם בינלאומי בשטח זה. סולטמן נולד באנגליה בשנת 1925 ולמד היסטוריה באוניברסיטת קיימברידג' משנת 1948 עד שנת 1957, שהיא שנת עלייתו לארץ. הוא נמנה על ראשוני חברי הסגל של אוניברסיטת בר-אילן, בה נתמנה לפרופסור מן המניין בשנת 1961. סולטמן הקים את המחלקה להיסטוריה כללית באוניברסיטת בר-אילן ועמד בראשה שנים רבות. הוא גם כיהן כדיקאן הפקולטה למדעי היהדות וכרקטור האוניברסיטה, והיה חבר המועצה להשכלה גבוהה בשנים 1966-1971.

סולטמן היה מורה אוהד ואהוד, על אף קפדנותו המדעית, והעמיד תלמידים הרבה. גם באוניברסיטה וגם מחוצה לה נודע בחכמתו, בחוש ההומור הדק שלו, וביושרו האינטלקטואלי והמוסרי. את עבודת הדוקטור כתב על הארכיבישוף תיאובלד מקנטרברי (מת בשנת 1161), קודמו בתפקיד זה של תומס בקט. הוא גם פרסם מספר קרטורים של מנזרים אנגליים. את עיקר פרסומו קנה לו בזכות

מחקריו הדנים בפרשנות הנוצרית לתנ"ך בין המאות התשיעית והשלוש-עשרה.

סולטמן הדגיש את השמוש שהשתמשו הפרשנים הנוצרים בפרשנות היהודית. מחקריו הצטיינו בהקפדה מרובה על פענוח כתבי היד של פירושים שפרסם, שאת חלקם הביא לבית הדפוס בפעם הראשונה. ההקדמות להוצאות אלה דנו בהרחבה ולעומק בטקסטים הפרשניים עצמם ובנסיבות ההיסטוריות והתרבותיות שבהן חוברו. בכך תרם סולטמן תרומה גדולה להבנת יחסי הגומלין האינטלקטואליים בין נוצרים ליהודים בימי הביניים.

בשנת 1983 הוענק לאברהם סולטמן פרס ישראל בהיסטוריה. הוא נפטר בשנת 2000.

בין מחקריו העיקריים של אברהם סולטמן:

Theobald, Archbishop of Canterbury, London 1956, rep. New York 1969.

Pseudo-Jerome: Quaestiones on the Book of Samuel (Studia Post-Biblica, vol. 26), Leiden 1975.

Stephen Langton: Commentary on the Book of Chronicles, Ramat-Gan 1978.

(With Sarah Kamin) *Secundum Solomonem: A Thirteenth Century Latin Commentary on the Song of Songs*, Ramat-Gan 1989.

The Jewish Question in 1655: Studies in Prynne's Demurrer, Ramat-Gan 1995.

בת-שבע אלברט

המאמר שלפנינו פורסם בכתב העת מולד בשנת 1964. המערכת.

מתולדות ממלכת הצלבנים

תולדות ממלכת הצלבנים, מאת יהושע פראוור

מעטים מאד הספרים על תולדות ימי הביניים המתפרסמים בעברית. והנה תרם פרופ' פראוור תרומה ניכרת להיסטוריוגרפיה הישראלית. מן הדין ששני הכרכים הללו, הדנים בתולדות ממלכת הצלבנים, ימשכו את תשומת-לבם של הרבים, ולא רק של המומחים לבד. פרקים אל בדברי ימי ארצנו בעבר שאינו רחוק כל-כך יש בהם כדי לעורר ענין לא פחות מתגליות ארכיאולוגיות מרעישות. לפנינו חטיבה שלמה של ההיסטוריה הארץ-ישראלית (1099-1291), פרי מחקר יסודי, מקורי ומפרך. כולנו מחזיקים טובה למחבר, ואין ספק כי ספרו ישמש נקודת-מוצא לכל מחקר ישראלי להבא על התקופה הצלבנית, ואם יזכה להיתרגם יתן חלקו לקידום המחקר הצלבני בכלל.

בצרפת, באנגליה, בארצות-הברית ובגרמניה נתפרסמו בזמן האחרון כמה וכמה עבודות על מסעי הצלב (לרבות מחקריו של מחברנו), ובתוכם ספרים חשובים, מהם – כגון ספריהם של ראנסימאן, גרוֹסָא – השמים את הדגש על תנועת מסעי הצלב, ומהם – כגון ספריהם של לא מונט, ריכרד רהריכט – העוסקים בעיקר בממלכת ירושלים. בזמן האחרון התחילו בארצות-הברית בחיבור מפעל בין-לאומי רב, פרי עטם של מלומדים רבים, ועד כה יצאו לאור שניים מתוך חמשת כרכיו הגדולים. אולם בכתיבת ההיסטוריה יש תמיד מקום לחוקר המקורי ההולך לבדו, המסוגל להטביע על החומר הגלמי את חותמו המיוחד ולהשליט סדר במקורות המגוונים.

טבעי הוא כי פראוור מתרכז בתולדות הממלכה הירושלמית, וזוהי כוונתו המוצהרת. בעבודתו משתלבים שני נושאים משניים, היינו תולדות הרעיון הצלבני (עד 1291) וגורל היהודים בתקופה הצלבנית.

מלבד זאת יקבל הקורא ידיעות על המסעים עצמם, אך בצורה שרירותית יותר. למשל, הדיון במסע של 1101 נראה כשטחי לאור העובדה שכשלונו של המסע קבע לדורות את המחסור הכרוני בכוח אדם שהיה שורר בממלכת הצלבנים. המסע הרביעי (1202-1204) אינו זוכה לתיאור של ממש, למרות תוצאותיו החשובות לגבי האידיאולוגיה הצלבנית בכלל. לעומת זאת מתאר המחבר ביסודיות את המסעים האחרים. עד כמה שאפשר להשוות את טיפולו בנושא עם התיאורים הסטנדרטיים, אין הוא נופל מהם ולפעמים הוא עולה עליהם. התרשמתי ביחוד מתיאוריו את המסע השלישי ואת מסע המלך תיבו (1239).

כאמור מוקדש החיבור בעיקר לחקר תולדות הממלכה (לרבות נסיכות אנטיוכיה ורוזנויות אָדסה וטריפוליה). הגישה היא בעיקר פוליטית וקונסטיטוציונית. אפשר לראות בתולדות הממלכה מעין טרגדיה ארוכה אשר סיומה הטבעי קרב חטין (1187). בתיאור הקרב הזה מסתיים הכרך הראשון, אך גבור הטרגדיה קם לתחיה חלקית בלבד, ותולדותיה במשך מאות השנים הבאות מעוררות בנו חשש שעמום. והנה עצם מסירתו הכנה של המחבר לנושא, שלכאורה אינו מבטיח הרבה, מפיגה את תחושת השעמום וסופנו שאנו מצטערים על נפילת עכו (1291), שהיא גם מעין סוף פסוק למחקר מחברנו. בין הפרקים על ההיסטוריה הפנימית של ממלכת ירושלים יש להזכיר לשבח את הפרק הארוך על המשטר והחברה במאה השתיים-עשרה. לא בנקל תמצא תמונה כה ברורה ומשכנעת על חיי התושבים בארץ ועל המשטר הפיאודלי בכלל.

להערכה מיוחדת ראוי הניתוח המאלף והמקורי של עלילות בית איבלין במחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה, וכן החידושים בסוגיה של התפתחות החוק הצלבני-הפיאודלי בדורות האחרונים של הממלכה. לעומת זה מתמיהה העובדה שהמחבר מתעלם כמעט לגמרי מהחיים התרבותיים, שלתיאורם הקדיש ראנסימאן, למשל, פרק מיוחד. אמנם חיי התרבות בממלכת ירושלים לא היו מזהירים ביותר, אולם ודאי שאינם נופלים בחשיבותם מהאנארכיה המדינית ששררה במאה השנים האחרונות לקיום המדינה. רק האדריכלות זכתה לתשומת לבו של פראוור, וגם היא בגלל קשריה למבצרים

המפוארים. נמצאות כאן כמה תמונות יפות של שרידי המבצרים ושל בניינים שונים. לצערנו גם חיי יום-יום של התושבים לא זכו כאן לדיון ראוי לשמו, למרות שהמקורות לנושא זה בודאי היו ידועים למחבר. בנייתו את הרעיון הצלבני באירופה לא הסתפק המחבר בהביאו לפנינו סיכום מוצלח של הדעות המקובלות בלבד, אלא הוסיף דברים חשובים ממחקריו המקוריים כגון סקירת האידיאולוגיה שביסוד מסע הצלב השלישי. כמובן, האספקטים הגיאוגרפיים והגיאופוליטיים לא הוזנחו על ידי מומחה שכבר עשה הרבה לפתרון הבעיות הטופוגרפיות הכרוכות בתקופה הצלבנית. כאן מקום להזכיר את תיאורי הקרבות המקיפים, את הדיונים על משמעות הביצורים ועל הטופוגרפיה העירונית, ואת המפות, שלושים וחמש במספר. המחבר הקדיש תשומת-לב ועבודה נאמנה לענין היהודי במסעי הצלב ובממלכת ירושלים – תחום מוזנח למדי במחקרי הגויים. כך, למשל, בין ארבעים המאמרים שהופיעו עד הנה במפעל האמריקני הנזכר אין אף מאמר אחד מוקדש ליהודים. מאלף הוא לראות איך האתגר הצלבני גורם להתעוררות יהודית ולחידוש העליה. כמו כן מתעמקת התודעה הירושלמית אצל המוסלמים ומתפתח רעיון ה"ג'יהאד" ואיחוד המוסלמים. מחקרי פראוור יש בהם כדי לשמש סעד לא מועט לתיאוריות של טוינבי.

עם כל הערכתנו את הישגיו היפים של פראוור אין להתעלם ממספר ניכר של שגיאות, טעויות ושיבושים העלולים לערער את האימון בהיסטוריון – והרי תפקידו הראשון במעלה של ההיסטוריון הוא למסור את העובדות כהוותן ככל האפשר. מחובתו לעבור בשבע עיניים על כל מה שכתב, וכמובן לא פחות מכך על כל שלבי ההדפסה של מחקרו. זוהי עבודה לא נעימה ומטרידה (וגם לא נעים למבקר להצביע על ליקויים כאלה), אך הכרחית בתכלית. לפעמים קשה להשתחרר מן הרושם שהרקע ההיסטורי הכללי באירופה אינו נהיר די הצורך למחבר, או שדעותיו אינן על-פי גירסה אחרונה. אם נעבור על דברים אלה בשתיקה עלולה ההיסטוריוגרפיה הישראלית להכשל ברשלנות ובאי-דיוק, שהם לצערנו מסימני חיינו הציבוריים והחברתיים.

להלן רשימת שגיאות שנתקלתי בהן אגב קריאה. אין היא כוללת שגיאות דפוס שאינן עשויות להטעות את הקורא (כמו יפזא במקום פיזא), אם כי כל מחבר אחראי לשגיאות הדפוס בספר היוצא בשמו. הרשימה אינה נוגעת בצד המוסלמי שאיני בקי בו.

כרך ראשון, עמ' 6 – ביזאנטיון נוסדה כמה מאות שנים לפני קונסטנטיין הגדול; עמ' 39 – התירגום מהספר האנגלי אינו מדויק ולפעמים אינו מובן בכלל; למשל set-book אינו ספר-קבע אלא ספר-חובה. אי אפשר לתרגם one's material "חומר מסוים"; עמ' 48 – הכנסיות בירושלים, אלכסנדריה ואנטיוכיה התנגדו לקושטא במריבת האיקונים הודות לשלטון המוסלמי ששחרר אותן מכפייה קיסרית. כמו-כן נוכחות הלומברדים באיטליה איפשרה לאפיפיור להתנגד. הקיסרות הצליחה לכפות את האיקונוקלזם על הכנסייה בקושטא בעזרת כוח צבאי; עמ' 50 – בתקופת קארל הגדול לא היה הדגל חלק מן הסימבוליקה של המשטר הפאודלי; עמ' 74 – מעולם לא תבעה קושטא הגמוניה בנצרות. היא הכירה להלכה בעליונות-כבוד של רומא ותבעה שוויון מעשי, או תבעה הגמוניה משותפת לכל האפטריוארכים, לרבות רומא; עמ' 77 – (1) ויקטור השלישי כיהן מ-1086-1087 ולא מ-1058-1088; עמ' 144 – "שליט חילוני", לא היו כאלה בימי הביניים; עמ' 228 – הערה 11 – עמ' 305. איג די פואיזה לא נרצח רק נפצע (W.T., 18, XIV); עמ' 256 – ברנארד הקדוש לא היה מורהו של סידר, אב מנזר סן דניס, מלבד זאת, סידר, ולא ברנארד, היה היועץ העיקרי של לואי השישי ואף שימש עד מותו כיועצו של לואי השביעי; עמ' 265 – "המלך סטיפאן הגן על יהודי ארצו". הוא לא היה יכול כמעט להגן על עצמו ואין עדות שהגן על היהודים. בימי סטיפאן קרה המקרה הראשון של עלילת-דם באנגליה; עמ' 271 – כאן היה המחבר צריך להזכיר את ברית Diabolis או Devol בין בוהמון לבין אלכסיוס ב-1108. לפי הברית הכיר בוהמון באלכסיוס בתור סניור של אנטיוכיה. ר' עמ' 198 שם לא הוזכרה הברית במפורש; עמ' 275 – "מלך צרפת נחשב לאפוטרופוס של מדינת הצלבנים" – מי אמר זאת? עמ' 289 – "נורמאנדיה עדיין היתה שייכת לשושלת אנגליה". טעות היא; ב-1144 הכיר לואי השביעי ברוזן אנז'ו כדוכס נורמאנדיה שנכבשה

על ידו; עמ' 327 – כתב היד איננו משנת 1176. 1176 הוא מספר של כתב היד; עמ' 363 – גם באיטליה שימשה העיר מקום המושב הקבוע והמשותף של האוכלוסיה העירונית ושל האבירות; עמ' 368 – באנגליה אחרי הכיבוש הנורמני (1066), ואפשר בארצות אחרות, הכיר החוק בזכות הבנות לרשת אם אין בנים. ממלכת ירושלים אינה יוצאת דופן; עמ' 374 – הדומינה המלכותית האנגלית היתה דווקא קטנה לפי הערך מהדומינה המלכותית הירושלמית; עמ' 440 – באלדווין הרביעי מופיע לראשונה בלי כל שם או הסבר בתור "המלך המצורע". איך יכול הקורא לזהות אותו?

כרך שני – עמ' י"ד – מתי פורקת אירופה עול האפיפיורות? ודאי לא במשך התקופה הצלבנית; עמ' 16 – המחבר נותן תמונה מסולפת של נישואי אלינור ושל המאבק בין בתי קפט ואנוז'. יש כמה אי-ידיוקים כאן, אף אין לתאר את הגט (!) כאסון; עמ' 17 – (1) בקט נרצח בשנת 1170; עמ' 22 – נראה שהמחבר מערבב שתי פעולות של מיסוי היהודים בשנות 1186 ו-1187; ר' Richardson, *The Jews of England under Angevin Kings* p. 163; עמ' 24 – קאנון לשעבר מאגודת הפרימונסטרטנזים. הפרימונסטרטנזים לא היו נזירים; עמ' 28 – היינריך האריה חדל להיות דוכס סאכסוניה בשנת 1180; עמ' 70 – "צרפת רבתי". אין מקום לשער שפיליפ השני חשב לפי מושגים כאלה; עמ' 114 – אין כל עדות ראויה לשמה על בניית כנסייה לזכר הילדים. כנראה – אגדה; עמ' 115 – היה כדאי לדון על השאלה באיזו מידה עזרה קפריסין למדינת הצלבנים; עמ' 121 – הרבה פעמים נאסרו הטורנירים מטעמים דתיים גרידא, כיון שהרבה משתתפים נהרגו ונפצעו קשה; עמ' 135 – אנדריאס לא הוחרם. רק איימו עליו; עמ' 152 – הכתובת אינה "מלך דמיאט". אפשר רק לומר שמצד אחד של המטבע כתוב "ז'אן המלך" ומצד השני "דמיאט", אולי כדי לציין מקום הטביעה; עמ' 161 – "ספרד, אנגליה, צרפת וגרמניה קבלוהו בכבוד שאינו רגיל". מתי ביקר באנגליה ובגרמניה? עד כמה שידוע לי ביקר בצרפת ובספרד בלבד; עמ' 183 – האפיפיור ישב אז בפרוג'יה ולא ברומא; עמ' 282 – ריצ'ארד מקורנוול יצא את הארץ במאי 1241 וללא ביולי 1240; עמ' 311 – זו לא הפעם האחרונה שהנוצרים עלו על מצרים. בין היתר יש לציין כיבוש אלכסנדריה על

ידי מלך קפריסין בשנת 1365; עמ' 313 – "סובלנות דתית של פרידריך השני": הוא שקבע ענשים כבדים על כפירה, לרבות עונש שריפה, שנתקבלו כחוקים למופת על ידי האינקוויזיציה; עמ' 348 – (1) אלכסנדריה נבנתה לכבוד אלכסנדר אבל לא ביוזמתו.¹ (2) מתי נפלה אלכסנדריה? עמ' 358 – התרומה של ביזנטיון לרנסנס מוטלת בספק;² עמ' 364 – ועידת ליון התקיימה בשנת 1274; עמ' 368 – (1) מארקווארד (לא מארקוואלד); (2) לא היתה כל פעולה נגד אצ'לינו בימי הונוריוס השלישי; עמ' 369 – בשנת 1247 גרגוריוס התשיעי לא היה קיים; עמ' 471 – "נסיכות אנטיוכיה עברה ובטלה מן העולם". טעות היא – לטקיה נשארת עד 1287 (וגם הטירה קוסייר לא הרחק מאנטיוכיה הברירה); עמ' 486 – "הפריבילגיות שהוענקו להם על ידי מלכי ירושלים" – קרי: על ידי בית המשפט העליון; עמ' 491 – ההיסטוריונים כיום אינם מכנים את אדוורד הראשון "יוסטיניאנוס האנגלי".

¹ המערכת מבקשת לציין, שלפי המסורות העתיקות, נוסדה אלכסנדריה ביוזמתו של אלכסנדר.

² המערכת מבקשת לציין, שרק חוקרים מעטים מטילים היום ספק בתרומתה של ביזנטיון לרנסאנס.

תוכן גיליון 1 של קתריס –
אביב תשס"ד 2004

דבר המערכת

ביבליוגרפיה נבחרת של מאמרי ביקורת

רפאל פרוינדליך-עמית
יהדות ויוונון 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

תוכן גיליון 2 של קתריס –
סתיו תשס"ה 2004

דבר המערכת

שלמה דשן

תיאוריות ותעודות בחקר יהודי בגדאד: על ספרו של יהודה שנהב

רחל צלניק-אברמוביץ

דמוקרטיה עכשיו!: על ספרו של אפרים דוד

אלי פרנקו

הודו האימננטית ואירופה הטרנסנדנטית: על ספרו של שלמה בידרמן

משה שוקד

מצוקות בדיסציפלינה: על מאמרו של אלכס אפשטיין

בת-ציון עראקי קלורמן

יהודי תימן, העלייה השנייה ותנועת הפועלים – אפלייה על בסיס
תרבות-רעיוני או כלכלי ואתני?: על מאמרו של יוסף גורני

הנרי וסרמן

כיצד להמציא תחייה תרבותית יהודית בגרמניה של רפובליקת
ויימאר: על ספרו של מיכאל ברנר

יוחנן גלוקר

עד כאן: על תרגום רינון לפואטיקה

זכרון לראשונים: יעקב פלישמן; חיים וירשובסקי (השלמה)

תוכן גיליון 3 של קתריס –
אביב תשס"ה 2005

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
שמשונה אליעזר
למהר שלל חשבו

אהרן קנטורוביץ
פילוסופיה מקומית של המדע: על ספרו של אריה וורם

דורון מנדלס
גולה עתיקה או גולה אמריקאית?: על ספרו של אריק גרואן

עדי צמח
ספרות כחינוך לדמוקרטיה: על ספרה של מרתה נוסבאום

בעז ערפלי
לא יהדות, לא ציונות: על ספרו של מרדכי שלו

אבשלום לניאדו
תרגום, פרוש או שבוש?: *ההיסטוריה הכנסיתית* של אוסביוס בעברית

שאול כץ
גרשם שלום ותחילת דרכו באוניברסיטה העברית: תגובה למאמרו
של יוסף דן

אפרים דוד
תגובה למאמרה של רחל-צלניק-אברמוביץ

רחל צלניק-אברמוביץ
תגובה לתגובה

זכרון לראשונים: שאול ליברמן – הכחשה: תגובה למאמרו של
גדליהו אלון (פרסום ראשון מכתב היד).

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 4, autumn 2005

Editors: Yehuda Friedlander, John Glucker, Doron Mendels

Advisory editorial board: David Bargal, Rachel Birnbaum,
Menachem Friedman, Moshe Gil, Asa Kasher, Elisha
Kimron, Hannah Rosén, Zeev Rubin, Moshe Shokeid,
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

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 2005

English Abstracts

Shimshona Eliezer

The Publications Industry

In this article I analyse the growing demand on academics in the faculties of humanities, from PhD students to the candidates for various promotions, to publish more and more every year and at every stage of their career. This is no longer the familiar "publish or perish" policy. It is now not enough to have *some* publications, and a few more at any later stage. Appointment committees are now told what exactly should be the minimal number of new publications at each stage – say, a book and three articles, or six articles, for a first appointment, another book and four articles, or eight-nine articles, for tenure, and the like. Without this minimal number of new publications, a candidate is not even to be considered for appointment, tenure or promotion. Often, the number of required publications is raised while the prospective candidate is at an intermediate stage. He or she is told, say, that, for the next promotion, six new articles should suffice; but when the next promotion comes up, the number has been raised retroactively (!) to eight or nine.

I must stress that such "minimal numbers" have nothing to do with the quality of the publications. A failure to publish at least the required number automatically disqualifies one from being even a candidate for discussion by the appointment committee. This is the charlatan's dream, where priority is given at the initial stage of appointment or promotion to those who are fast with their pens (or computers) and have learned how to produce many articles with the external paraphernalia demanded by periodicals – regardless of quality.

Committees consider not only quantity, but also the standing and reputation of publishers and periodicals; but this is a slippery criterion, especially these days, when even some of the most reputable academic publishers have succumbed to the pressures of "the publications industry", and have published books and articles which they would have rejected out of hand only twenty years (or less) ago. And this is a criterion considered by committees before they decide on the short list of candidates whose CV and publications should be sent to professional readers. Thus, criteria of quantity and appearances determine at the outset which candidates' career and publications will even be submitted for professional adjudication. Again, the cunning charlatans, with good connections and a knowledge of the external manners of impressing editors and publishers, leave hardly any chance to the careful and conscientious scholar, who takes his time checking his theories and evidence, and may not have formed the "right" connections, being too busy doing scholarship.

If, despite all this, some very serious scholars are still being appointed and promoted, it is because they have accepted this gloomy reality and are prepared to compromise their standards for a while – at least until they have tenure. I know some such scholars who feel miserable for having been forced to commit such a *trahison des clercs* in order to be able to enjoy the basic research conditions provided by academic institutions. Some such scholars have left the university in disgust, leaving the field open to charlatans. The results are apparent in some of the less flattering articles published in *Katharsis* and in some professional periodicals.

Shimshona Eliezer

Additions to my article in *Katharsis* 3

In my article in *Katharsis* 3, I described in some detail the growing commercialization of the faculties of humanities, and pointed out some of the results. Since the publication of that article, an official confirmation of my main point has come to light. In a meeting with students of the Faculty of Humanities in Tel-Aviv University, convened in order to explain to them the closure and amalgamation of departments, the Dean told his students: "We live in an age of marketing and post-modernism; once the faculty becomes profitable, nobody will touch it."

In this article, I attempt to understand what sort of profitability the Dean (like many others, on various occasions) is referring to. Faculties of humanities do not, as a rule, produce commodities which make profit in the open and competitive market. The reference is obviously to the amount of money a faculty, through the university, can obtain from the Ministry of Education. This depends entirely on the decisions and instructions of the University Budgeting Committee of the Ministry, the majority of members of which are bureaucrats. They dictate to the minority of academics, and to the universities, the terms and conditions for the amounts of money each of them may get – and their criteria are the purely quantitative and "levelling" ones which I described in my previous article. The "profits" are thus no real profits, but merely government funding conditioned on the universities complying with purely quantitative, bureaucratic standards posited by the politicians and their clerks. No one, to the best of my knowledge, has stood up against this degradation of all the criteria of quality and excellence in research.

Another recent phenomenon is the tendency of the faculties of humanities to force more and more students to start their PhD without the intermediate MA course. This is done, not for reasons of excellence or scholarship, but simply because the university – and through it the faculty – receives more funding from the Budgeting Committee for each PhD student than it does for an MA student. From the point of view of scholarship, at a time when the standards of the BA are plummeting, the intermediate MA course has become more important than ever before. But no academic criteria are even considered where funding is involved.

I also report that the rector of one of the Israeli universities has already declared that, in his university, he will make sure that all doctorate students submit their dissertations within two years of registering. The last Government committee made three or four years the time-limit for submitting a doctorate, but this rector wishes to become even more efficient, "more Catholic than the Pope".

Alon Harel

Skeptical Thoughts on Judicial Optimism

Aharon Barak: *The Judge in a Democracy*, Haifa University Press, Keter, Nevo, 2004.

The book *The Judge in a Democracy* explores the judges' role in a democracy. It is based on the rich experience of its author – Justice Barak – who has served as the President of the Israeli Supreme Court for many years.

Numerous writers and philosophers have argued that the judicial process is ultimately a political process and that judicial decisions reflect the ideological and political convictions of judges. Justice Barak resists this accusation. In this book he defends the claim that the judicial process is an objective process and that its authoritativeness is ultimately justified. *The Judge in a Democracy* can therefore be characterized as an optimistic book, as it defends the integrity and objectivity of the legal process.

The conviction that the judicial process is ultimately justifiable is based on the constraints and freedoms of judges in a democratic system. Judges benefit from institutional and ideological independence accompanied by constraints imposed by a detailed set of rules guiding the judicial decisions. The combination of a judge who, on the one hand, is free of ideological, political or institutional commitments and, on the other hand, is constrained by a set of rules and interpretative principles guarantees, in Justice Barak's view, the objectivity and rationality of the judicial decision and ensures the legitimacy of the court. The review critically investigates two features which, in Justice Barak' view, guarantee the integrity of the legal process: the objectivity of the judicial decision and the "balancing" paradigm.

Justice Barak believes that objectivity can be ensured by the obligation of judges to rely on social norms. When the

"personal values" of the judge conflict with the "social values", the judge ought to yield to the social values and thus guarantee that her own biases and subjectivity will not distort the decision. It is argued that this directive cannot constrain the judicial discretion. There are conflicting social norms with respect to most legal decisions and, consequently, the judge ought to make a decision as to which among the social norms ought to be applied in the particular case. Should a contract discriminating between gay and lesbian couples and heterosexual couples be decided on the basis of the prevailing social norm that gay and lesbian are equal? Or should it be decided on the basis of a libertarian social norm – namely a norm that dictates that the state ought not to interfere in voluntary contractual relations? Given the plurality of conflicting social norms, it seems that relying on social norms and popular convictions as a means of realizing objectivity is bound to fail.

Justice Barak also believes that balancing, in particular balancing conflicting values, is an essential legal device which promotes justice. This argument has two dimensions. Sometimes Justice Barak says that balancing conflicting values **dictates** what the right decision is. At other times, Justice Barak emphasizes that balancing is desirable as a means of **discovering** what the right decision is.

By using real cases, the review challenges both claims. It demonstrates that often values ought not to be balanced against each other. Instead, some values exclude other values from being evaluated at all. Thus, for instance, in examining the legality of torture, Justice Barak argues that dignity ought to be balanced against security. But it seems that dignity is not merely a value that competes with other values but is sometimes used to exclude other values and consequently to annul their relevance in certain contexts. Balancing in such cases is a misguided methodology because it ignores the structural features of the different

values. Finally, the review challenges the claim that balancing is desirable as a tool for discovering what the right decision is. The judge who is faithful to balancing often attributes relevance to considerations which ought not to be relevant just in order to follow the methodology of balancing.

Stripped of some of the most fundamental tools designed to establish the integrity of the legal system, Justice Barak's book fails to establish what he purports to establish, namely the legitimacy of the judicial process. The quest for such legitimacy must therefore come from other sources. Fortunately, the weaknesses of Justice Barak's jurisprudence do not necessarily affect his qualities as a judge. Judge Barak's intuitions often override Professor Barak's jurisprudence.

Lawrence Kaplan

Does Jewish Existentialism have a Special Character?

Jewish Existential Philosophers in Dialogue

By Ephraim Meir, translated and edited by Miriam Meir, Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 2004, 162 pp.

Ephraim Meir's *Jewish Existential Philosophers in Dialogue* seeks to provide the reader with an understanding of "the special character of Jewish existentialism" and the contribution it can make to general existentialist thought. The book is divided into three parts. The first part limns the main features of general existentialism and briefly surveys the lives, works, and leading doctrines of the major existentialists. The second and main part of the book reviews the lives, works, and basic teachings of important Jewish existentialist thinkers and writers. In light of his analyses in the first two parts of the book, Meir in the third and final part identifies "the special character of Jewish existentialism" and the contribution it can make to general existentialist thought as consisting in its emphasis on dialogue and intersubjectivity.

The boldness and scope of Meir's project are impressive, and his study does contain certain individual valuable insights; nevertheless, as a whole, it is seriously flawed. First, his characterization of general existentialism is thin and incomplete; second, his principles of selection are problematic: a number of the particular thinkers and works he chooses to discuss are unrepresentative and his focus on them is difficult to justify, while he ignores entirely or

passes over lightly very important and relevant thinkers and works; third, many of his interpretations of the overall thought of the thinkers he examines as well as his readings of specific texts of theirs are often questionable, if not plain wrong; fourth and finally, the distinction he draws between general and Jewish existentialism is problematic.

The body of the review is devoted to elaborating upon these criticisms. In its conclusion, I tentatively suggest with reference to the last criticism that if there is any broad contrast to be drawn, it is not between Jewish existentialism and general existentialist thought, but between religious and secular existentialism, more specifically between religious and secular existentialist ethics. Secular existentialist ethics as an ethics of reciprocal freedom emphasizes the importance of mutual recognition, acknowledgment, respect, enabling, collaboration, and confirmation. What is missing is mutual love. And, I believe, it is precisely this emphasis on the critical importance of the mutual exercise of the virtues of love, generosity, *hesed* (loving kindness), and sympathy in the sphere of inter-human relationships that characterizes the ethical teaching of the major religious existentialist philosophers of the twentieth century, both Christian and Jewish, from Marcel to Buber to Rosenzweig to Rabbi Soloveitchik.

Bilhah Nitzan

The Hasmonaean Period in Light of the Dead
Sea Scrolls

Hanan Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the
Hasmonaean State*, Yad Ben-Zvi Press,
Jerusalem 2004.

Eshel's book discusses the historical events which are mentioned in some of the Dead Sea Scrolls, trying to understand the attitude of the *Yahad* sect from Qumran (probably the Essenes) to these events from both the political and the religious aspects. Persons, sects and nations which formed part of these events are not named explicitly in most of the scrolls, but are referred to by typological sobriquets. Their historical identification and the data concerning their activity have to be unravelled by the readers. The sobriquets are based mainly on biblical typology, and the characteristics of the historical events are criticized according to the theological doctrine of the Qumran authors. Considering these qualities, scholars of the Dead Sea Scrolls - and now Hanan Eshel in his new book - have succeeded in deciphering the interesting data concerning the attitude of the *Yahad* sectarians to the Hasmonaean leaders Jonathan, John Hyrcanus and Alexander Jannaeus, and the various categories into which Hellenistic and Roman kings and commanders are classified. Eshel succeeds in throwing new light on some historical data by following the connections between different parts of some Qumran compositions. E.g. (1) the criticism of 4QTestimonia (4Q175) regarding the characteristics attributed to John Hyrcanus analysed in light of the ideal biblical characteristics of prophet, king and priest, and the messianic expectations of the *Yahad*

sectarians; (2) the historical reason for the prayer on behalf of Alexander Jannaeus in 4QApocryphal Psalm and Prayer (4Q448). Very important is the practice of criticizing historical figures and events during the Hasmonaean period in the light of typological models studied in the Bible. Thus, the criticisms of the Seleucid wars against Judaea are seen as a reflection of the Assyrian wars during the First Temple period (4QPesher Isa. A = 4Q161, fragment 5-6, and 4QPesher Nahum = 4Q169, fragment 3-4, column I, lines 1-3). Not all of Eshel's suggestions are acceptable. There is no appropriate biblical basis for a midrashic speculation regarding the death of Pompey on the shores of Egypt (4Q386), and Eshel's suggestion as to the reason for the cessation of writing Pesharim some time before 31 BCE does not fit the historical viewpoint of the *Yahad* sectarians. However, this book is an important contribution to the methodical exposure of the historical enigmatic data concealed in the literature of Dead Sea Scrolls.

Mario Sznajder

Details about the Life of a Mythical Hero: Che Guevara

Ephraim Davidi, *Che Guevara: The Life of a Revolutionary*, Tel Aviv, Resling, 2004.

Che Guevara: the life of a revolutionary, by Efraim Davidi, is a short book that tries to summarize the life, deeds and thought of Dr. Ernesto Guevara, better known as Che Guevara, a mythical twentieth century hero of Latin America and the whole world.

From his youth in Argentina, to his travels around Latin America; the meeting with the Castro brothers in Mexico; his joining Cuba's rebels and becoming a central figure of the revolution in that country; to his attempts to bring the 'revolution' to Congo and Bolivia; the life of Guevara is depicted in uneven terms and levels of analysis, as a figure whose influence spread well beyond his immediate spheres of action. This book raises more questions than it answers but provides a certain insight into a very interesting subject.

Avshalom Laniado

The Byzantine Empire in the Early Middle Ages According to a Textbook of the Open University

In 2003 the Open University of Israel published a four-volume textbook in Hebrew bearing the title *The Beginnings of Europe: Western Europe in the Early Middle Ages*. The nine units into which this textbook is divided were written by a team headed by Prof. Ora Limor. The first part of Unit 8 (*Neighboring Europe: The Byzantine and the Islamic Worlds*), is called "The Byzantine Empire in the Early Middle Ages". It consists of an introduction written by Dr. Iris Shagrir as well as of a Hebrew translation of two articles by D. M. Nicol and C. Mango respectively (D. M. Nicol, "Justinian I and his Successors - A.D. 527-610", in Ph. Whitting [ed.], *Byzantium. An Introduction*, 2nd edition, Oxford 1981, pp. 15-38; C. Mango, "Heraclius, the Threats from the East and Iconoclasm – 610-843", *ibid.* pp. 39-60).

Unfortunately, the introduction fails to discuss properly fundamental issues such as the emergence of Byzantium out of the Roman Empire or the success of fifth-century Byzantium in avoiding the fate of the Western Roman Empire, which underwent rapid disintegration from the beginning of the fifth century C.E. until its disappearance in 476. Moreover, the introduction fails to take into account the results of intensive research conducted during the last half-century on fundamental issues such as the status of late Roman and early Byzantine cities or the origins of the middle Byzantine military themes. The introduction also abounds in factual mistakes, misprints and unclear phrasings.

As for the articles of Nicol and Mango, there is no doubt that they were written by first class specialists in Byzantine history, yet these articles, which were published for the first time in 1971, cannot be considered as up-to-date. One may therefore wonder why they were deemed worthy of inclusion in a textbook written and published at the beginning of the 21st century. Moreover, the translation includes inaccuracies, while the footnotes added by the translator are not free from mistakes. This half-unit concludes with a chronological table for the years 324-1056, which is not as reliable as it should be.

The inclusion of a Byzantine half-unit in a textbook whose main subject is Western Europe in the early middle ages should be welcome, but the outcome is disappointing.

Alon Kadish

Remarks on the Military Aspects of Yigal Alon's Biography

Anita Shapira, *Igal [sic] Alon: Spring of his Life, a Biography*, Tel Aviv: Hotsa'at Hakibuts Hameuchad, 2004.

Professor Anita Shapira's decision to write the biography of Yigal Alon (1918-1980) can only be described as unfortunate. To begin with Prof. Shapira has decided to end her book with Alon's leaving the Israeli army in 1950 following the War of Independence. In doing so she has confined herself to Alon's military career while assuming, on the basis of general impressions, that as a politician and minister Alon was a failure, mainly because he did not realize his ambition to become Minister of Defense and Prime Minister.

The story of Alon's life up to the age of 31 consists of his childhood in Mescha-Kfar Tavor, education in the Kadouri elitest agricultural school, and the early years of Kibuts Ginosar which he helped found. The rest constitutes a short but important chapter in the early military history of Israel, a subject on which Shapira lacks sufficient technical knowledge.

The book has two major faults which render it largely unusable as an historical reference work. Firstly it contains an unreasonable number of factual mistakes, the worst of which result in a misunderstanding of military developments, battles etc. Secondly, Shapira chose to ignore a large body of research on the 1940's and Israel's War of Independence which has been published during the past two decades and is of direct relevance to her subject.

Consequently much of the book is from the outset out of date.

Rather than concentrate on the biography she was meant to write, Shapira decided to expand on the period and on Alon's generation. The book contains some interesting and insightful observations on the age and on some of its main protagonists. However some of her arguments are based on inaccurate evidence and others are of little relevance to Alon's life. Hence the book, while readable and interesting, cannot be recommended as an adequate biography of Yigal Alon or as an introduction to the 1940's and the story of the generation of 1948.

John Glucker

Herbal Nutrition Squashing the Intellect

Daniel S. Schwartz, *II Maccabees*, Introduction,
Hebrew Translation, Commentary. Yad Ben-Zvi,
Jerusalem 2004, 351 pp.

This lavishly produced volume is part of a new series of texts published by Yad Ben-Zvi, "Between Bible and Mishnah". Its aim is to supply the Hebrew reader and student with new editions – in translation whenever the original is not in Hebrew – of texts written by Jews in what is broadly called the "Second Temple Period". My review does not deal with the historical and literary discussions in the introduction, notes, and commentary. I hope that some expert in these fields will review these aspects of the book. I concentrate on Schwartz' understanding of the original Greek of *II Maccabees* and on his Hebrew rendering of the text.

Schwartz claims that he has tried to stick as closely as possible to the Greek, so as to 'bring the reader close to the original', rather than 'bring the original close to the reader'. I show that, both from the Greek and from the Hebrew aspects of his translation, he has failed to do anything like it.

His insistence on translating every word as closely as possible to the Greek original – as he conceives it – has produced a sort of pidgin Hebrew which the Hebrew reader will find ridiculous, preposterous, or plainly unintelligible. My title here is my attempt to translate literally Schwartz' Hebrew renderings of two Greek expressions, the first meaning 'vegetarian food', and the second 'breaks one's heart'. Other examples, where the peculiar Hebrew can, just about, be translated are 'he left life behind him', 'he

slaughtered twenty-five thousand corpses' – and '[God] flung down Jericho in the days of Joshua'.

Such bizarre Hebrew expressions, which one finds on every page, do not correspond to the style of the Greek original, which is no literary masterpiece, but has hardly anything like the strange and confused style of this translation. This outlandish Hebrew is due both to the translator's imperfect command of the Hebrew language – both ancient and modern – and to his dubious mastery of ancient Greek. It is not an accident that most of the philological notes to this translation deal with the dictionary meanings of individual words and phrases, as if an ancient Greek text were something of a crossword puzzle.

Here are some examples of the translator's understanding of Greek. In a number of places, he makes heavy weather of the particles μέν and δέ, which he invariably translates as expressing a contrast, and regards them as the rhetorical figure *inclusio*. Of course, the contrast is not always there, and sometimes it has to be eked out by force. In two places, he also points out the immense significance of two opposing sides both saying ταῦτα, and bases a whole midrash on the significance of this 'unusual' phenomenon. He translates ζωγραφεῖν literally as 'to paint animals', and ἔσω τῶν θυρωμάτων as 'inside through the openings of the gates'. In a few places, he takes the genitive absolute to be the subject of the main sentence. In one central place, this gives the story a meaning opposite to what we find in the text. On every page, the nuances of the author's Hellenistic Greek are missed. In other cases, plain Classical constructions are misunderstood. I conclude that, as far as the translation is concerned, the Hebrew reader will be better advised to read, or consult, Abraham Kahane's 1937 translation rather than this new effort.

זכרון לראשונים

Remembrance of the Former Generations

This is a section which appears at the end of each volume of *Katharsis*, consisting of a critical article by an Israeli scholar of the first few generations of academic life in Israel. In each issue, this section contains a reprint of the article and an introductory note on the author and his achievements, with a photograph of the author whenever possible.

In vol. 1, pp. 116-127, we reprinted an article by Chaim Wirszubski, 1914-1976, on Hebrew translations from Classical literature. The article was originally published in 1955.

Chaim Wirszubski was Professor of Latin at the Hebrew University of Jerusalem. He was a well-known expert on Roman political thought in the late Republic and early Empire; a translator of Spinoza into Hebrew, and a leading expert on Christian Kabbalah, whose books and articles on the Kabbalah of Flavius Mithridates and Pico della Mirandola laid the foundations of this branch of study. Two pages of the original article were accidentally omitted, and were reprinted in vol. 2, p. 160.

In vol. 2, pp. 149-159, we reprinted an article by Yaacov Fleischmann, 1921-1990, on the problem of objectivity in the study of Jewish history. The article was first published in 1958.

Yaacov (Eugène) Fleischmann was Professor of Philosophy, Tel-Aviv University, and a Researcher at the Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) in Paris. He was an expert on Continental philosophy, especially in the nineteenth and twentieth centuries, and on the philosophical background of the social sciences. His two books in French on Hegel's political philosophy (1964) and

on Hegel's logic (1968) are still among the standard books in this field. His Hebrew book on the problem of Christianity in Jewish thought from Mendelssohn to Rosenzweig, published in 1964 and later translated into French, was one of the first studies of this issue.

In vol. 3, pp. 168-184, we printed for the first time, from the author's manuscript, a response by Saul Lieberman to Gedalyahu Alon's review of Lieberman's *Greek in Jewish Palestine*, 1948. The Hebrew periodical *Kiriat Sefer*, in which Alon's review was published, refused to publish Lieberman's response, and it had remained unpublished until now.

Saul Lieberman, 1898-1983, was one of the greatest Talmudists in modern times. Much of his work laid the foundations for a proper critical text of the Jerusalem Talmud. He was also an accomplished Classical scholar, and his two books on Greek and Hellenism in Jewish Palestine were pioneering works in this field. An earlier book of his in Hebrew uncovered the remains of Jewish customs and traditions hidden among the writings of some of the early Greek and Latin Church Fathers. Lieberman taught for many years in Jerusalem, and spent the last thirty years of his career as Professor of Talmudic and Midrashic Literature, Jewish Theological Seminary, New York.

In this volume, pp. 161-168, we reprint a review by Abraham Saltman, 1925-2000, of Joshua Prawer's book on the Crusader's Kingdom of Jerusalem. The review was first published in 1964.

Abraham Saltman was Professor of Mediaeval History and founding head of the Department of General History at Bar-Ilan University. His earlier works dealt with various topics in the history of the mediaeval English Church and monasteries. In his later years, he edited from manuscripts some Latin commentaries on books of the Bible (Samuel, Chronicles, Song of Songs), and showed that they were

based to a large extent on some of the Jewish mediaeval commentators. He was regarded as a leading expert on the mediaeval history of the Church in England and on Christian-Jewish relations in the mediaeval West.