

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 6, סתיו תשס"ז



העורכים: יוחנן גלוקר, דורון מנדלס, יהודה פרידלנדר

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד בריגל, משה גיל, אלון הראל,
איל זמיר, אסא כשר, ששון סומך, עמנואל סיון, מנחם פרידמן,
אלישע קימרון, אהרן קנטורוביץ, זאב רובין, חנה רוזן, משה שוקד,
מאיר שטרנברג, ראובן שיינדלין, דניאל שפרבר

כתובת המערכת: ת"ד 39352, תל אביב 61392

דואר אלקטרוני: katharsis_periodical@yahoo.com

בקרו באתר החדש שלנו (בהקמה): www.katharsis.co.il

המור"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-041-58

יוצא לאור על-ידי כרמל, ת"ד 43092, ירושלים 91430

ובסיוע משרד המדע, התרבות והספורט, מנהל התרבות והאמנויות.

© כל הזכויות שמורות, 2006

תוכן העניינים

5	דבר המערכת
	על שלושה ועל ארבעה יוחנן גלוקר
6	"זה לא קולגיאלי": "מלשינות" או חסות לפשע?
	עזר סקריבוניק, אהובה שרייבר, מחמוד כאתיב
17	Scribo ergo sum: בין מחקר של ממש ופרסום 'מדעי'
	איירין איבר
	טבע האדם – בעיה מתמדת בפילוסופיה הסינית
24	על ספרה של גליה פת־שמיר
	אהרן קנטורוביץ
	המדע על ספת הפסיכיאטר
32	על ספרו של יהויקים שטיין
	אלכס וינגרוד
	ספרי הסוציולוגיה הישראליים החדשים: עיצוב האורתודוקסיה החדשה
	על ספריהם של ברוך קימרלינג, גרשון שפיר ויואב פלד, אפרים יער וזאב שביט, ואורי רם
47	
	שרגא נרו
	המבט המופנה לאחור ורואה חור שחור: גלגולי אסוציאציות חופשיות בספר חדש על הפואמות של פנקס, שימל ושבתאי
71	על ספרו של שחר ברם
	ראובן שיינדלין
105	על פיוטי רבי פינחס הכהן, בעריכת שולמית אליצור

	גדעון קרסל
	ההוריקן וסערות בכוס מים
123.....	על ספרו של עוז אלמוג
	יורם ארדר
147.....	על ספרו של אייל רגב
	אדם (אנדרה) פרידהיים
	מעשה קונדס או "בגדי המלך החדשים"?
164.....	תגובה למאמרו של יוחנן גלוקר על תרגומו של דניאל שוורץ
	יוחנן גלוקר
175.....	תשובה לתגובה
	רבקה הורביץ
178.....	תגובה לדברי לורנס קפלן על <i>פילוסופים קיומיים</i>
	לורנס קפלן
186.....	תגובה לתגובתה של רבקה הורביץ
194.....	תיקון למאמרו של לורנס קפלן
	זכרון לראשונים: דוד פלוסר
196.....	דוד פלוסר – הערה ביוגרפית
	מנחם קיסטר
197.....	קווים למפעלו המחקרי של דוד פלוסר
	דוד פלוסר
200.....	על ספרו של חיים ה. כהן, <i>משפטו ומותו של ישו הנוצרי</i>
230.....	תוכן גיליון 5

דבר המערכת

אנו ממשיכים לגוון את תחומי הביקורת. בגיליון זה מופיעים שני מאמרים העוסקים במחקר הספרות העברית בתקופות שונות, מאמר הדין בפילוסופיה סינית, ולאחר הפסקה של חוברות אחדות, שני מאמרים בסוציולוגיה של מדינת ישראל.

נבהיר כאן שתי נקודות הקשורות למדיניות המערכת. אמנם אנו מפרסמים – ופרסמנו – מאמרים מתחום הספרות העברית, כולל הספרות של הדורות האחרונים. אך מדיניותנו היא לא לפרסם מאמרים שעיקרם ומטרתם ניתוח יצירות ספרות וביקורת על יצירות ספרות. מקומם של מאמרים אלה הוא בכתבי עת ספרותיים. אנו מפרסמים רק מאמרי ביקורת על ספרים ומאמרים על יצירות ספרות: מאמרים העוסקים במחקר הספרות וביקורת ספרות.

גם בגיליונות הקודמים וגם בגיליון זה פרסמנו כמה מאמרים שעיקרם סקירה של ספר או ספרים. סקירות ספרים אינן עיקרו של כתב עת לביקורת. סקירות מתפרסמות גם בעיתונות ובכתבי עת למיניהם. גם אז, מוטב שכותב הסקירה יהיה מומחה בשטח ולא עיתונאי או איש אוניברסיטה שאינו מומחה לדבר. אולם אנו מעדיפים מאמרי ביקורת של ממש, הסוקרים בקצרה את הספר או המאמר המבוקר, אך עיקרם הוא התמודדות מפורטת, עם ציטוטים וטיעונים (לחסד או לשבט, לפי דעת המומחה), עם הטכסט המבוקר.

מספר קוראי *קתרסיס* הולך וגדל. יותר ויותר קוראים מבינים שבכתב עת זה יש להם סוג של ביקורת שאינו חדש בספרות העיונית העברית (ראה מאמרים במדור "זיכרון לראשונים"), אך קולו לא נשמע אצלנו בשנים האחרונות. אין אנו טוענים שכל מלה שכתב המבקר היא אמת לאמיתה. גם המומחה עלול לטעות. משום כך אנו מעודדים תגובות וויכוח – אך בתנאי שהויכוח יהיה ענייני ומדעי. יש להבחין בין ביקורת מדעית, גם כאשר היא חמורה ואינה מתמיאה לספר – ולמבוקר מצד מה שהוא חוקר – לבין השמצות אישיות. על כך ראו את המאמר "זה לא קולגיאלי" במדור "על שלושה ועל ארבעה".

על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

"זה לא קולגיאלי": "מלשינות" או חסות לפשע?

והנה עוד אחד מגלויי השחיתות בעולמנו האקדמי. כל אימת שאיש אוניברסיטה מפרסם מאמר בקורת חמור על איש אוניברסיטה אחר, נשמעים לא מעט קולות מחאה. כנהוג במקומותינו, איש מן המוחים אינו טורח לבדוק את הראיות והטיעונים שהביא המבקר – שהרי כבר מזמן הורגל צבור הקוראים העבריים לבקורת שאינה לגוף הענין. די בסימאות כגון "ביקורת ארסיות", "חצים מורעלים", "השתלחות" וכיוצא באלה (ואני מצטט מדברים שפורסמו בעתונות) כדי "לגמור" את מאמרי הבקורת – וראיות וטיעונים מדעיים שוב אינם באפנה.

אחת הטענות הנשמעת שוב ושוב במקרים כאלה היא שהבקורת החמורה שכתב מורה באוניברסיטה ישראלית על מורה אחר באוניברסיטה ישראלית היא "לא קולגיאלי". איני בטוח שכל קורא וקורא יודע בדיוק מה פרוש הבטוי "לא קולגיאלי" – אך הוא "נשמע יפה", וברורה כונתו: מי שכתב בקורת מעין זאת עבר כאן עבירה חמורה על אחד מעקרונות ההתנהגות הבסיסיים.

מה הוא איפוא "לא קולגיאלי"? "קולגה" – מלה עברית ממוצא לטיני (ולא אתעכב כאן על האטימולוגיה וגלגולי המשמעות) – הוא "חבר לעבודה". מי שפגע בחבר לעבודה חטא איפוא חטא שאין לו מחילה. לפגוע במי שאינו חבר לעבודה – נו, אולי יש עוד נסיבות מקלות; אך לפגוע בחבר לעבודה, שאני.

אך לאט לנו. מה הוא אותו חבר לעבודה, ומדוע כל הפוגע בו עובר עבירה חמורה כל כך?

חבר לעבודה, בהקשר שאנו דנים בו, הוא כל אדם המלמד באוניברסיטה בישראל, שהמבקר, איש אוניברסיטה (אותה אוניברסיטה או אוניברסיטה אחרת: ”מה זה משנה?“) העז לבקר פרסום שלו ולמצוא בו פגמים. הבה נביא דוגמא – שבינתיים היא עדין דמיונית, אך קרובה מאד לדברים שקרו. פרופסור לספרות באוניברסיטה ישראלית פרסם ספר המלא שגיאות ושטויות כרימון. בין יתר הדברים, הוא טוען להשפעה של מרסל פרוסט (שחי במאה העשרים) על בלזאק (שחי במאה התשע-עשרה); הוא מצהיר שלוקיאנוס, סופר יוני בן המאה השנייה לספה”נ, היה סופר לטיני בן המאה הראשונה; הוא מלמד את קוראיו שהספריה של אלכסנדריה – הגדולה בספריות היוניות של העולם העתיק – היתה ספריה של ערבים (שהגיעו למצרים מאות שנים אחרי שאותה ספריה כבר החלה להתפורר). ספרו מלא הצהרות כוללניות וחסרות משמעות כגון (ואני רק מחקה דברים שנאמרו בדפוס) ”מבחינה אונטולוגית ואפיסטמית, ספרות הרנסאנס האיטלקי המוקדם באנגליה מגלה אספקטים של נצחיות ושל חידלון, של תיאומורפוניה ושל אנתרופולוגיות, בעת ובעונה אחת, ודבר זה ניתן ללמוד מכתבי תומס אקוינטוס ופטררך, מילטון וגטה, הפילוסופיה של דקרט ושפינוזה, ההיסטוריוסופיה של מומזן ויוליוס שטרייכר, הסוציאליזם, הנאציזם, הפשיזם וכו’ וכו’ ועוד ועוד“. הקורא המשכיל יעמוד, ללא ספק, על כמה מן השגיאות החמורות שבדברים אלה. אך גם הקורא המשכיל שאינו חוקר יהסס לפני שיעז את לבו לומר שפרופסור מכובד באוניברסיטה ישראלית היה מסוגל לשגות שגיאות כה בסיסיות, או לכתוב דברי הבל שאין להם משמעות. מי אני שאבוא בטרוניה על אדם שועדות מנויים בדקו את פרסומיו ואת רמתו המדעית והעלו אותו לדרגה גבוהה באוניברסיטה מכובדת? אולי בי האשם? הקורא שאינו משכיל בשטח זה ממילא יתיחס לספר מעין זה כמבוא מוסמך, שכתבו מומחה מוכר, לספרות העולם ובעיותיה; ואם ימצא בו משפטים חסרי משמעות כגון זה שהבאתי, סביר שיניח שלא במחבר המלומד האשם, אלא בו, בקורא התמים, שלא ירד לסוף דעתו העמוקה מני ים של החוקר הדגול. ”פרופסור או לא?“

המבקר – פרופסור אחר, שידיעותיו בספרות העולם מבוססות יותר ומדעיות יותר – החליט משום מה שחובתו כאיש מדע להעמיד את הקורא על טיבו האמתי של אותו ספר, ולהזהירו משימוש בספר זה כאלו היה ספר מדעי של ממש. מיד יתנפלו עליו כמה "קולגות", וללא כל נסיון להתמודד עם הראיות והטיעונים שהוא מביא, ינזפו בו על אותה "השתלחות" ב"קולגה חשוב, שהקדיש כמה משנות חייו לתרומה חשובה למדע הישראלי" (ושוב, אני מצטט כמעט מלה במלה דברים שנאמרו בדפוס). כלומר, אין כל רע בכך שמאות קוראים תמימים, שאין להם הכלים לבדוק את הכתוב באותו ספר, ילמדו שסופר מסוים השפיע על סופר שחי כמאה שנה לפניו; שהיונים באלכסנדריה העתיקה היו ערבים; שתומס אקוינס, גיתה ויוליוס שטרייכר הם אנשי ספרות אנגלית של "הרנסאנס האיטלקי המוקדם באנגליה" – ועוד דברי הבל ורעות רוח מעין אלה. אין כל רע בכך שדברים אלה עלולים להכנס, במשך השנים, גם לספרי לימוד לבתי ספר ולתלמידי אוניברסיטה (והמבין יבין). המדע והדיוק המדעי בטלים בששים כאשר נעשה מעשה שהוא "לא קולגיאלי". כבודו של פרופסור באוניברסיטה ישראלית, תהיה רמתו המדעית (או ההעדר המוחלט של רמתו המדעית) אשר תהיה, חשוב יותר מכל שקולים של מדע ושל יושר מדעי. משעה שהתמנה אדם למשרה באוניברסיטה ישראלית, שוב אין לשום חוקר שהוא איש אוניברסיטה הרשות לבקר את פרסומיו בקורת שאינה משבחת ומהללת. לכל היותר, אולי מותר לו לעמוד על "מספר שגיאות זניחות (כגון, שג'ורג' השלישי היה הפטריארך היווני-אורתודוכסי של אלכסנדריה בתקופתו של יוליוס קיסר, או שטורונטו היא עיר שדה בקמצ'טקה), שאינן פוגמות בערכו ובמקוריותו של הספר שלפנינו". אך לומר שהספר – של "קולגה חשוב" וכו' – פגום מעיקרו ואין בו מתום? זה כבר לא יפה. מי הוא אותו "קולגה חשוב" שהוא, לדברי אותם "מבקרי המבקרים", מעל לכל בקורת? בסך הכל, הוא אדם שהגיע, בהליכים האוניברסיטאים הסבוכים, לדרגת מרצה בכיר או פרופסור באוניברסיטה. ההנחות מאחורי טענה זאת הן שועדות אוניברסיטאיות הדנות במנויים והעלאות בדרגה של חברי הסגל

נוהגות תמיד, וללא יוצא מן הכלל, ביושר מדעי מוחלט, ושועדות אלה אינן מסוגלות לטעות.

כבר ראינו במאמריה של שמשונה אליעזר בגליונות הקודמים של *קתרסיס* שאין הדבר כך. ועדות מנויים היום – אפילו במקרים (ההולכים ומתמעטים) שבהם רוב חבריהן הם אנשי מדע נקיי כפים – מחויבות מתוקף הוראות שמורידים עליהן השלטונות להתחשב בראש וראשונה במספר הפרסומים של המועמדים ובמראית העין של הוצאות הספרים ”המכובדות יותר או פחות” או של כתבי העת ”המבוקרים”. קני מדה אלה – כפי שטענה בצדק הגב’ אליעזר – מעדיפים במובהק את הכמות ואת מראית העין על האיכות המחקרית והמדעית, ו”מוציאים מן המשחק”, כבר בשלב הראשון של הליך המנוי או ההעלאה, כמה וכמה חוקרים מעולים שלא אצה להם הדרך לפרסם הרבה. כתוצאה מהליך זה, פתוחים השערים לרוחה לאותם אנשים שמשונה אליעזר מכנה אותם ”השרלטנים קלי העט”. סוד גלוי הוא בין אנשי האוניברסיטות שכמה וכמה מאותם שרלטנים כבר הגיעו, זה עידן ועידנים, לדרגות הגבוהות ביותר בהירארכיה של האוניברסיטות בישראל; ואך טבעי הדבר שאנשים מעין אלה – מתוקף התפקידים הרמים שהגיעו אליהם, ובעודות שהם חולשים עליהן באוניברסיטות ומחוץ להן – ידאגו לכך שגם בדור הבא לא יגיעו חוקרים של ממש – או לפחות לא רבים מהם – לעמדות מפתח באוניברסיטות, או להוראה אוניברסיטאית בכלל. שהרי כל חוקר שהוא איש מדע של ממש חושף, בעצם נוכחותו המדעית כמורה וכמחבר פרסומים מדעיים ברמה ובאיכות (וביושר) של ממש, את ערותם של אותם מתחזים שהגיעו למעמדם הרם והנשא מסכות שאין להן ולמדע ולא כלום.

ובכל זאת, אולי עדין לא הגענו ל”עקבתא דמשיחא”. עדין מתמנים למשרות באוניברסיטות גם חוקרים שהם אנשי מדע של ממש, ולכמה מהם יש גם מצפון מדעי ואומץ מוסרי להתרות על ה”פגמים” הסובבים אותם. אנשים כאלה מסוכנים. הם פוגעים במראית העין, בשלוח ובזחיחות האופפים את האוניברסיטות – ויותר מזה, הם ”תולים את הכביסה המלוכלכת בחוץ”, לעיני כל ישראל, ופוגעים בתדמיתן המדעית הכשרה למהדרין של האוניברסיטות. וקודם לכל,

הם פוגעים "פגיעה אישית חמורה" בקולגות – חטא שאפילו יום הכפורים איננו מכפר.

"פגיעה אישית"? כן. זה בדיוק בטוי שהשתמשו בו עורכי כתב עת מסוים כאשר החליטו לא לפרסם מאמר בקורת חמור ביותר שכתבת על "קולגה". זאת היתה הסבה לדחית מאמרי, והם אמרו זאת בפרוש במכתבם אלי. האמנם פגעתי באותו "קולגה" פגיעה אישית? לא אמרתי במאמרי דבר על חייו הפרטיים של אותו אדם, על יחסיו עם בני משפחתו, תלמידיו וחבריו, על הדרך שבה הוא ממלא את חובותיו לחברה ולמדינה – בכל זה לא נגעתי, בדיוק משום שמאמרי עסק, לא בבקורת על אישיותו של אותו אדם, אלא בבקורת מדעית על פרסומו. אם אותה בקורת מראה בעליל שהאיש – למרות מעמדו הרם באחת האוניברסיטות בישראל – אינו שולט אפילו שליטה בסיסית במקצוע שאותו הוא מלמד ובו הוא מפרסם, ואם משתמע מכך שיש טעם לפגם באישיותו המדעית, הרי עדין אין בכך פגיעה אישית. גם חוק לשון הרע במדינת ישראל קובע כי בקורת מדעית, ספרותית או אמנותית, כל עוד היא עוסקת רק בצדדים המיוחדים לה, אינה נחשבת ללשון הרע. אילו הייתי מסיק מבקורתי המדעית על פרסומו של אותו אדם שהוא גנב, רוצח, מכה את אשתו וילדיו, מועל בכספי צבור, וכיוצא באלו, אז אמנם היה בזה משום פגיעה אישית. אך פרסומים מדעיים, שמשעה שיצאו לאור הם ברשות הרבים, שוב אינם ענין לאישיותו הפרטית של הכותב. הוא העמיד דברים שבכתב לרשות קוראים שרובם אינם מסוגלים לשפוט את רמתם המדעית, בהנחה הברורה שהם יתיחסו לדברים אלה כדברי מומחה בר סמכא. אישיותו המדעית שוב אינה ענין לצניעות הפרט, כיון שאותו פרט העמיד אותה לרשות הצבור. מי שיודע מה יש בפרסומים אלה ואינו מתריע על כך לפני קהל הקוראים מסייע להכשלתם של הקוראים ושותף לדבר עבירה.

נו, כן, אבל זאת מדינת ישראל באלף השלישי לסה"נ, "אז מה זה חשוב?" העיקר הוא לא לפגוע בחבר לעבודה – ויהיה גורלו של המדע הישראלי אשר יהיה. ותשובתי היא: אפילו הייתי מקבל את אותה הנחה שכבודו של חבר לעבודה הוא ערך עליון (ואיני מקבל אותה), מי שם את אותו אדם חברי לעבודה? ישבו כמה ועדות

באוניברסיטה שהוא מלמד בה, והן החליטו מי הם הממליצים שיפנו אליהם כדי למנותו ולהעלותו בדרגה. מן המפורסמות הוא שגם חברים רבים בוועדות מנויים – לעתים רוב חברי הוועדה – נוטים לפנות לממליצים ”בטוחים“, שהם יודעים שימליצו על המועמד ללא הסתייגות. אחדים מהם עושים זאת משום שהמועמד הוא חברם, וכידוע מפרסום פילוסופי מסוים שבקורת עליו הופיעה בגליון קודם של *קתריסט*, החברות היא הערך המוסרי העליון. אחרים עושים זאת כדי ”שלא לפגוע בקולגה“ – עוד ”עקרון“ ההולך ונעשה ערך מוסרי עליון אצלנו (ובו אנו דנים כאן). לעתים קרובות אתה גם שומע בוועדה, שהגיעו אליה חוות דעת שליליות, קולות האומרים שצריך לרחם על המועמד: הרי הוא כבר מלמד שנים כה רבות. כאילו די היה בעבודה ששנים רבות מאפשרים לו ללמד באוניברסיטה, גם אם מבחינה מדעית ברור שאינו מוסמך לעשות זאת, ובהוראתו הוא משחית דורות של תלמידים. כפי שאומר במקרים אלה אחד מחברי לעבודה (ואני ממהר להוסיף שאין זה סתם חבר לעבודה, אלא חוקר ואיש מדע המכבד את העולם האקדמי הישראלי בקהליה הבינלאומית), מי ירחם על האוניברסיטה, ומי ירחם על התלמידים? ואני מוסיף: ומי ירחם על מדעי הרוח בישראל?

שכן במדעי הרוח עסקינן. אילו היה מתברר (ואני זוכר במעומעם שקרו מקרים כאלה) שרופא בבית חולים הוא מתחזה, שאינו שולט במקצועו, וגרם להרעה במצבם של חולים שהוא ”מטפל“ בהם או אפילו למותם של כמה חולים, הרי ברור (לפחות כך אני מקוה) ששום שקולים ”קולגיאליים“ לא יגרמו לכך שאותו ”רופא“ ימשיך בעבודתו כאלו לא קרה דבר, ימשיך לגרום מחלות ומות לחולים – ואולי עוד יקודם בדרגתו ויהיה למנהל מחלקה, מנהל בית חולים, או יושב ראש ועדה ממלכתית חשובה הממונה על בריאות הצבור – או כל הדברים גם יחד. אם יתברר שמנהל בנק מעל בתפקידו וגזל מיליוני שקלים ממשיקעיו, ספק הוא אם יותר לו להשאר בתפקידו ולעלות בסולם הדרגות הכלכלי עד שיהיה ביום מן הימים לנגיד בנק ישראל. אם יהיה מי שיגלה את חוסר המיומנות הבסיסית, או היושר המקצועי – או שני הדברים גם יחד – של אדם זה, ויבוא מי שיבוא ויטען שהוא עשה מעשה ”לא קולגיאלי“, אני מקוה שהצבור הרחב לא יקבל את

טענתו. אך במדעי הרוח הכל פרוץ, הכל הפקר, והשקולים האישיים והקבוצתיים גוברים על כל שקול מדעי. שהרי מדעי הרוח אין ענינם במדע, אלא בקדום האישי, בכמות ובמראית העין.

יטען הטוען שלא דיקתי בדברי. כבר היו מקרים שעובד מדינה או חברה חשף את חוסר המיומנות והיושר של אחד העובדים, וכל חבריו לעבודה, או רובם, התלכדו סביב האיש המושחת והחרימו – ולעתים רדפו – את מי שחשף אותו. אמת נכון הדבר, ותופעה זאת חושפת עוד ערך נפסד ומסוכן בחברה הישראלית (שאינו אלא הצד השני של מטבע "הקולגיאיות") – הסולידריות הקבוצתית בכל מחיר, ורדיפתו של כל מי ש"מלשין" על אחד מחברי הקבוצה. נביא שוב דוגמא בדיונית למחצה – אך לא אתפלא אם כבר היו דברים מעולם. בבית ספר מסוים היה תלמיד מצטין, דור ראשון לעולים חדשים, שהיה גם ילד סגור ומופנם. תלמידים אחדים בכתתו לא אהבו אהבה יתירה את אותו חדש מקרוב בא העולה עליהם, הותיקים, בכשוריו וידעיותו. יום אחד, בדרכם חזרה מבית הספר בשעות החשכה, התנפלו עליו באגרופים ובמכשירים ממכשירים שונים, ומשראו שהוא מדמם למות, הביאו אותו לבית עזוב והניחו אותו שם. תוך ימים אחדים גלתה המשטרה את גופתו ופתחה בחקירה. הם חקרו את כל תלמידי בית הספר והוריהם, אך איש לא ידע, לא שמע דבר, והמשטרה המשיכה לחקור במשך חדשים אחדים. רק כעבור כחצי שנה "נשבר" אחד הילדים והודה בכך שהוא ראה כמה ילדים אחרים מכים את אותו ילד וגוררים את גופו, אך כדי "שלא יסתבך" ברח משם. לאט לאט התברר למשטרה מי הם הילדים המעורבים באותו מעשה פשע. התברר גם שכמה מהוריהם ידעו על כך כל אותם חדשים ארוכים. כאשר הגיע הדבר לאמצעי התקשורת, הסכימו כמה מן ההורים להתראין. אחת השאלות שעלו בכל ראיון היתה השאלה המובנת מאליה: "אם ידעת כל אותם חדשים מי היו המעורבים באותו מעשה הריגה, מדוע לא הודעת על כך?" התשובה היתה בדרך כלל אותה תשובה "סולידרית": "לא רציתי להיות מלשין ולפגוע בבני ובחבריו". גם היום לא מספקים ההורים את כל המידע שבידם, והמשטרה ממשיכה לחקור.

מה הוא ”מלשין“? ”מלשין“ הוא כל מי שמגלה לשלטונות שמישהו בקבוצה שהוא אחד מחבריה עבר עבירה שהשלטונות עשויים להענישו עליה: גם אם מדובר בעבירה פלילית חמורה כגון רצח או הריגה. העקרון העומד ביסוד תפיסה זאת הוא שהסולידריות של הקבוצה עומדת מעל לכל עקרון מוסרי או אפילו משפטי. גם ה”מלשין“ על פושע הוא יותר פושע מהפושע עצמו – כל עוד הפושע הוא ”משלנו“.

ננסה עתה להחיל ”עקרון מוסרי“ זה, בצורתו החמורה, על הקשרו של מאמר זה. אני מורה באוניברסיטה ישראלית, ולפיכך מניחים שחובתי המוסרית העליונה – בכל מקרה וללא סיגים – לא לפגוע בכל צורה שהיא ב”קולגה“, כלומר בכל מורה אחר באוניברסיטה ישראלית. נניח עתה שידוע לי היטב ש”קולגה“ שלי, פרופסור מכובד באוניברסיטה ישראלית, כופה על תלמידותיו לקים אתו יחסי מין בנגוד לרצונן, ומאים עליהן שאם לא יעשו זאת, הוא ידאג לכך שיכשלו בבחינות ויורחקו מן האוניברסיטה. תלונות אלה הגיעו אלי ואל כמה מחברי מכמה תלמידות שאנחנו מכירים וסומכים על ישרן. ידוע לי שתופעה זאת נמשכת כבר שנים אחדות, ואין כל סבה להניח שהיא תפסק. שהרי אותו ”קולגה“ מכובד ודאי סומך על חבריו לעבודה שאיש מהם לא ”ילשין“ עליו: ”זה לא קולגיאלי“. מה עלי לעשות? להעדיף את עקרון הקולגיאליות על עקרונות מוסר בסיסיים, המעוגנים היום בחוקי המדינה? ומה אם יגיע הדבר לבית הדין ואקרא להעיד? האם עלי לומר – כמו אותם הורים – ”לא ידעתי ולא שמעתי“? או ”לא רציתי להלשין על קולגה מכובד“?

יאמר האומר, לא הרי עבירה פלילית כהרי ”סתם“ שרלטניות וחוסר יושר מדעי – ועוד במדעי הרוח. יותר לי לחלוק על עמדה זאת. נכון הוא שהחוק והמוסר הצבורי דנים ביתר חומרה בעבירות שיש עמן פגיעה אישית של ממש, ובעיקר פגיעה בגוף, בנפש או ברכוש. מבחינת החוק והמוסר הצבורי, אין פגם בכך. גם אני הייתי מתיחס ביתר חומרה ל”קולגה“ שפגע פגיעה אישית – של ממש, לא בדרך בקורת מדעית – ב”קולגה“, או בתלמיד, או סתם בשכנו או באיש שפגע בו ברחוב. אך באוניברסיטה – כן, גם במדעי הרוח – יש כללי התנהגות ועקרונות מוסריים אחרים, המיוחדים לעולם המדעי. אלה

עקרונות שעצם מהותה של האוניברסיטה כמוסד מדעי עומד עליהם. אחד מכללים אלה הוא שאין אדם מתמנה או עולה בדרגה בעולם האקדמי כל עוד לא הוכח מעל לכל ספק שהוא חוקר ואיש מדע של ממש. גם נציגה של אותה אוניברסיטה ישראלית שהגב' אליעזר מצטטת את דבריו בתחילת מאמרה האחרון משלם מס שפתים ל"איכות המחקרית". נכון הוא – ועל כך עמדנו, גם שמשונה אליעזר במאמרה וגם אני במאמר זה – שלעתים רבות מדי לא מתורגם עקרון זה של הרמה המדעית להליכי המנויים והקדומים באוניברסיטות. את התוצאות אנו רואים על כל צעד ושעל. כמה וכמה ממאמרי הבקורת שיצאו לאור ב*קתדיס* ובמקומות אחרים (וכמה מהם כלולים ברשימה הביבליוגרפית שבגליון 1 של *קתדיס*) חושפים בורות מדהימה, חוסר מקצועיות משוע, ולעתים לא מעטות חוסר כל אתיקה מקצועית, אצל כמה וכמה מן המורים במדעי הרוח באוניברסיטות בישראל, ממרצים בתחלת דרכם ועד לפרופסורים מן המניין היושבים בועדות מרכזיות, נושאים בתפקידים רבי עצמה, ואחראים על גורלם של מאות תלמידים ועשרות מורים. וכאשר איש אוניברסיטה חושף תופעות מדהימות מעין אלו, במקום שחבריו לעבודה יודו לו על כך שחשף אותן, ובמקום שהאוניברסיטות תדאגנה לכך שתחום השפעתם של חוקרים מדומים מעין אלה יצומצם ככל האפשר – כן, ואלה מהם שעדיין לא הגיעו לקביעות לא יגיעו אליה אלא אם כן שנו את דרכם (אם הם יכולים לעשות זאת!) והוכיחו שהפכו לאנשי מדע של ממש – מיד מתחילות הצעקות והצוחות שאותו מבקר הוא "לא קולגיאלי", משום שחשף דברי אמת – לא נעימים, מה לעשות? – על שרלטנים ומתחזים למיניהם שבגלל הפגמים האנושיים שבהליכי המנויים הפכו ל"קולגות" שלו. ואני בתומי חשבתי שדוקא מבקר מעין זה הוא קולגיאלי במשמעות הרצינית והנכונה של המלה. הוא נאמן לעקרונותיו המדעיים, ואולי אפשר גם לומר שהוא קולגיאלי במובן העמוק של המלה: לא נאמנות לכל מי שבדרך זאת או אחרת הגיע למעמד ולעמדת כוח באוניברסיטה, גם אם אינו ראוי להם, אלא נאמנות לאנשי המדע והמחקר האמתיים, גם לאלה מהם שמסבות שאין להן ולמדע ולא כלום אינם מלמדים באוניברסיטות, או שהוצרו

צעדיהם באוניברסיטות בדיוק משום עמדתם המדעית חסרת הפשרות.

מי שמצוי אצל תולדות מדעי הרוח בישראל בודאי תוהה על מה שקרה להם. גם בדורות הראשונים של האוניברסיטות היו מקרים שבהם חוקרים גדולים לא זכו למעמד שהיו ראויים לו, או לא לימדו כלל באוניברסיטות. אין מערכת מושלמת, ויצרי בני האדם חזקים לעתים מכל מערכת מדעית ועקרונות של אתיקה מקצועית. אך בדורות הקודמים היו רוב המורים והחוקרים במדעי הרוח באוניברסיטות הישראליות חוקרים של ממש, שהביאו כבוד ויקר למעמדה המדעי של ישראל בעולם. היום הולכים ומתרבים במדעי הרוח אצלנו השרלטנים והמתחזים, ורבים מהם הגיעו זה מכבר לעמדות כח והשפעה, שסופן להחמיר את מצבם האנוש – כבר – של מדעי הרוח בישראל. אם לא יפסק תהליך זה בעוד מועד, לא ירחק היום שבו תתיחס הקהילה האקדמית בעולם אל הפקולטות למדעי הרוח במדינת ישראל כחלק מן העולם השלישי.

ומה עושים אנשי מדעי הרוח בישראל? איני דן כאן בשרלטנים חסרי המוסר והמצפון המדעי: הם יגנו על עצמם בכל דרך שהיא, כשרה או לא כשרה, ויעשו הכל כדי לגדל ”דור המשך“ בצלמם וכדמותם. כונתי היא לחוקרים של ממש היודעים יפה שכל מה שאמרתי כאן הוא ”עובדות בשטח“ – ועדין מצטרפים לסיסמה הנבובה ”זה לא קולגיאלי“.

קתרסיס הוא כתב עת לבקורת שאינו נושא פנים לאיש משום מעמדו האקדמי. מאמרי הבקורת המתפרסמים בו משבחים את אותם פרסומים שלדעת המבקר המומחה ראויים לשבח, ואיני צריך לפרט. אך אם המבקר סבור שלפניו פרסום שמבחינה מדעית אינו עומד בדרישות הבסיסיות – ויותר מזה, אם הוא גם מגלה חוסר יושר מדעי – חובתו לקרוא ולמדע הישראלי לדוח על כך, וחובתו של *קתרסיס* ככתב עת מדעי לפרסם את דבריו. מספר גדול של חוקרים המכבדים את מדעי הרוח בישראל הצטרפו למערכת ולמועצת המערכת של *קתרסיס*, והם תומכים במעשה ובאשור במדיניות זאת. לא מעט חוקרים אחרים הביעו את תמיכתם בכתב העת שלנו בכך שפרסמו בו מאמרי בקורת. אך יש לא מעט אנשי מדעי הרוח שהם חוקרים של

ממש, ואף על פי כן הם נלחמים בקתדרסיס מלחמה גלויה וסמויה, גם (אם כי לא רק) משום אותו עקרון הקולגיאליות הנפסד. ברור לי שכמה מהם אינם רוצים לפגוע ביחסייהם עם "קולגות חשובים" – בפרט אם אותם "קולגות" הם גם אנשי כוח והשפעה, העלולים להזיק למי שמבקר אותם או לתלמידיו וחבריו – וכבר היו דברים מעולם. אחרים סתם אינם רוצים לפגוע בתנאי עבודתם הנוחים – משכורות שאפשר לחיות מהן, קרנות השתלמות, שבתונים, הזמנות לכנסים וימי עיון, ואולי גם פרסים וכבודים – ומעדיפים את ההתעלמות מן המציאות ואת זחיחות הדעת, גם במחיר ירידתם התלולה של מדעי הרוח, על כל נסיון להתריע ולשפר את המצב. המדע והמצפון המדעי אינם, ככל הנראה, נר לרגלם של חוקרים אלה: לכל היותר הוא נר שמדליקים אותו מפעם לפעם בטכסים רשמיים, בהם הכל שרים שירי תהלה למצוינות המחקרית המפורסמת שלנו, שזה מכבר נעשית עדרים עדרים והולכת לה. חוקרים אלה יודעים יפה עם מי הצדק, ולעתים קרובות הם יודו בכך בחדרי חדרים, או אפילו ב"מסדרונות" הידועים. אך כלפי חוץ, אין דבר בטוח יותר מן "הקולגיאליות" – גם אם פירושה נתינת יד לפושעים.

ותורה מה יהא עליה?

יוחנן גלוקר, כפר סבא

עזר סקריבוניק, אהובה שרייבר, מחמוד פֶּאֶתִיבֶּ

Scribo ergo sum
בין מחקר של ממש ופרסום 'מדעי'

הקדמה

אחד מן העקרונות המנחים את העולם האקדמי על ביטוייו השונים (מלגות, מענקים, מינויים וכיו"ב) הוא הקשר הברור ומובן מאליו בין פרסום מדעי דוגמת כתיבת מאמר או ספר ומה שאמור לעמוד לכאורה מאחוריו – מחקר מדעי של ממש. והיה וקשר זה יוכח כלא הכרחי, הרי שאחד מעמודי התווך של עולם האקדמיה תלוי ועומד על בלימה. זו מטרתנו במאמר זה.

לצורך כתיבת המאמר נאספנו שלושה חוקרים מתחומים שונים הקשורים כולם למדעי הרוח והחברה. נפתח בציטוט מתוך דבריה של אישה חשובה שאינה מבני ברית: 'בתוך עמי אנוכי יושבת'; הדברים שייאמרו כאן ידועים לכל בר בי רב בעולם האקדמי בפקולטות למדעי הרוח והחברה. איננו מנסים להוכיח את העובדות, משום שאין צורך לעשות זאת, והרוצה להכחיש יתכבד ויכחיש. על הסכנה הטמונה בכשל זה הרואה בפרסום ובכמות הפרסומים את הקריטריון העיקרי אם לא היחיד להערכה מחקרית עמדה כבר חברתנו שמשונה אליעזר בשתי חוברות קודמות של *קתדסיס*. מאמרנו יתמקד בשני נושאים. הראשון, בירור ההבחנה בין מחקר של ממש ובין פרסום מדעי. בחלק השני אספנו מספר 'שיטות עבודה למפרסם המקצועי'. שיטות אלה, הידועות לכול, לא הומצאו על ידינו. הן קיימות זה מכבר בעולם האקדמי וצוברות תאוצה הולכת וגוברת. החלטנו לאסוף אותן ולהקיען אל עמוד הקלון האקדמי משום שיש לנו הרושם שאלה עומדות להפוך בזמן הקרוב (ואולי כבר הפכו) לשיטות עבודה לחוקר האמיתי.

א. בין מחקר של ממש ופרסום 'מדעי'

כתיבת מאמר או ספר היא אחד מן הביטויים הרצויים לחוקר של ממש. החוקר המלא וגדוש כרמון, היושב ומגלה צפונות שהיו מכוסים מכל חכמי הדורות אך אינו זו ממקומו ויושב במקומו עד עולם, מועיל אך כמעט לקידום המדע בתחומו. אולם גם החוקר שאינו מפרסם ולו מחקר אחד הוא עדיין חוקר. נקודה זאת יש להדגיש, משום שבשנים האחרונות פושה באקדמיה בעולם כולו התופעה שפרסומים – וכל המרבה הרי זה משובח – הם אלה ההופכים מן דהוא לחוקר. לשון אחר, האדם שאינו חוקר – ונעמוד מיד על הקריטריונים האמיתיים לחוקר – מצליח להציג את עצמו כחוקר באמצעות מספר פרסומיו.

מחקר מדעי מבוסס על ידיעה של ממש ב־materia של המחקר, הכוללת גם את הכרת הכלים ההכרחיים לדיסציפלינה המסוימת והשימוש הנכון בהם. פרסום מדעי הוא ביטוי למחקר מדעי, ואינו 'חי המחזיק את עצמו'. לשון אחר, אין קריטריונים לפרסום מדעי, כי אם למחקר מדעי. הפרסום המדעי דורש לכל היותר כללי כתיבה ועריכה. אולם ברגע שפרסום מדעי מקבל קריטריונים משל עצמו, הרי שבאותו שלב הוא מתנתק מן המחקר המדעי. זהו השלב שבו אנו מצויים.

נכון, אי אפשר לפרסם בלא לדעת דבר־מה. אך ידיעת דבר־מה אינה מחקר. כאן בדיוק נעוץ הכשל. אם בעולם אקדמי שכולו טוב החוקר האמיתי צריך לדעת את הנושא שעליו הוא כותב, ובנוסף לדעת דבר־מה בכל מה שקשור לכתיבה ועריכה, הרי שהיום התהפכו היוצרות. ה'מפרסם המקצועי' צריך לדעת – ובידיעה של ממש – כיצד לייצר פרסום (מאמר, ספר, הרצאה), ובנוסף צריך לדעת דבר־מה בכל הקשור לתחום שעליו הוא כותב. את 'הדבר־מה' הזה אפשר למצוא בספרות המשנית לסוגיה. זו כוללת כמובן ספרי מבוא, אנציקלופדיות ששום ספריה ביתית אינה שלמה בלעדיתהן, מאמרים ממאמרים שונים, ומאמרים על מאמרים ממאמרים שונים. אם חס ושלום יש להזדקק לטכסטים, ועוד בשפות ש'המפרסם המקצועי' אינו רץ בהן (קורסים בשפות אלה הוא כמובן עבר בציון 'עובר' והדבר אף מופיע ב'קורות החיים' שלו), הרי שכבר מזמן תורגמו כל

הטכסטים הרלוונטיים. אם קרה המקרה ש'המפרסם המקצועי' נתקל בטכסט שלא תורגם, פירוש הדבר שהוא לא רלוונטי. הצד הפוזיטיבי גם הוא ידוע לכולם, קרי כיצד להפוך 'ידיעת דבר-מה' למאמר בכתב עת מדעי שפיט. כאן השפה הגבוהה, שימוש גובר והולך במילים המסתיימות ב'איזם' ו'לוגיה', ומעבר לכל משפטים גדולים הבונים עולמות ומחריבים אותם, הם מטבע עובר למפרסם. יתר על כן, כמו בכל מקום, גם כאן האופנה חוגגת. המילה מיתוס, למשל, כבר אינה באופנה אם אין מתלווה לה שם התואר 'מכונן'. כך כל מיתוס הוא מיתוס מכונן, כל תפיסה מכוננת, וכל תיאוריה, שיטה, קריאה וקריעה גם הן מכוננות. אופנה נוספת היא כמובן הקולות. 'המפרסם המקצועי' מעדיף להקשיב לקולות מאשר לקרוא, שכן אין היום טכסט כי אם אוסף קולות, וכל אחד שומע את מה שליבו ולב קוראי פרסומיו חפץ לשמוע. ישנה מדרגה גבוהה אף מזו – רב קוליות. כך מצאנו במאמרים שהתפרסמו לאחרונה את המשפטים הבאים: 'הסוגיא מתיחדת ברב-קוליות שלה', 'מארג השאלות מופיע לפנינו במלוא הדרו', 'זוויות הראייה חוצות האחת את השניה ויוצרות פסיפס של קולות וצבעים'; והמבין יבין (או שלא).

עם זאת, שיטות אלו הן נקודתיות באופיין. הן מכוונות בעיקר לטיעונים המופיעים בתוך פרסום. בחלק הבא אספנו מספר שיטות המכוונות להיות הציר שעליו בנוי פרסום. נעבור אם כן לחלק השני.

ב. מדריך ל'מפרסם המקצועי'

1) רעיון רוח – אין ספק שכל מחקר מבוסס על רעיון כלשהוא. אולם רעיון הוא רק תחילת המחקר. משלב קיומו של הרעיון ועד למחקר של ממש הדרך ארוכה. רעיון אינו יותר משמו. יש לבדוק האם הוא נכון ואמיתי; האם הוא מבוסס והאם הוא תואם את העובדות בשטח המחקר. אולם 'המפרסם המקצועי' מסתפק ברעיון וממצה בו את המחקר. עם זאת, לפחות באופן פורמלי יש להציג טיעונים בעד הרעיון, וכאן אנו מזהים שני סוגים של טיעונים:

א. אף אחד עוד לא אמר את זה – על טענה מגוחכת ואנטי מדעית שכזו חבל לבזבז מילים. נסתפק בהערה הבאה: אכן, ישנם דברים שאף אחד עוד לא אמר, וטוב שכך.

ב. שלילת השלילה הגמורה – במקום לנסות ולהראות שבאופן בלתי תלוי הרעיון נובע מתוך העובדות, יש להתמקד בשלילת השלילה הגמורה. כלומר, די אם הרעיון אינו מופרך לגמרי כדי שהוא יזכה להיכנס לדבר המפרסם. לשון אחר, לפנינו אומנות האפשר. אולם יש להבחין ברורות בין פירוש שיכול להסתדר עם הטכסט ובין פירוש היוצא מתוך הטכסט. שילוב סביר בין אינטלקט וכושר רטורי יכול לסדר כמעט כל פירוש עם כל טכסט, וכמובן, ככל שהפירוש חדשני כך טוב יותר.

2. לְמִנְפַח שיר מזמור – הערת אגב או מכסימום פסקה של חוקר אמיתי זוכה 'לניפוח'. העוזרים של המנפח מגוונים, אך מתבססים בעיקר על ציטוטים על גבי ציטוטים או על כל מיני תיאוריות פרשנות למיניהם. כדי להימנע מחשד לפלגיאט, טורח המחבר להזכיר את מקורו בניסוחים דוגמת "עבודה זו נשענת במידה לא מבוטלת על התובנות שהעלה {פלוני אלמוני}". הבה נתמקד לרגע במשפט זה, שאגב לקוח מתוך מאמר בעברית שפורסם בכתב עת שפיט. כך כולם יצאו נשכרים. המקור לרעיון זוכה לנקודה נוספת ב-citation index ומחבר המאמר זכה בעוד פרסום שלא דרש אלא ד' אמות של ניפוח.

3. פעולת תגמול – הקשר בין התיזה המוצעת ובין מושאה אינו חשוב. התירוץ התורן הוא, האם התיזה יכולה 'לתגמל' אותנו, וכמובן מושא התגמול גם הוא אינו חשוב. כך, אם התיזה הטוענת ששפינוזה היה הומוסקסואל יכולה להסביר לנו חלק מוקשה באתיקה שלו, הרי שהיא מתגמלת, ובכך היא מצדיקה את עצמה. יותר מזה, כעת אנו פטורים גם מלהתעסק עם הבעיה הפילוסופית שבאתיקה.

4. אתגרים, רבותי, אתגרים – במקרים שהמאמר אינו מתגמל הוא לפחות יכול לאתגר, וגם זה משהו. כך אנו יכולים למצוא משפטים נוסח 'תיזה זו מאתגרת את כל העוסק בתחום'. ואנו לתומגו חשבנו שמבין כל התיזות המאתגרות (וגם כאלה שאינן מאתגרות, או לפחות אינן מאתגרות ממבט ראשון) יש לבחור את התיזה האמיתית ביותר.

ואם אף לא תיזה אחת מתאימה לעדויות 'בשטח', אפשר להישאר – לפחות באופן זמני – ללא תשובה.

5. גזירה שווה יותר – אחד מאיתנו שמע מחבר על אלמוני שממש מרט את שערות ראשו מרוב צער, לאחר שפלמוני העיר את תשומת ליבו לכך שמאמר פרי עטו, שהתפרסם זה לא מכבר, יכול היה למעשה להיות לא פחות מאשר שלושה מאמרים. כך נוצר המנהג על פי מיטב השיטה האנאליטית. במקום להציג מחקר המחזיק את עצמו על כל רבדיו הרלוונטיים, נוהגים לחלקו למספר חלקים, כשכל חלק מתייחס לצד אחר. ברוב הפעמים המאמר מתפרסם כמובן בכתבי עת שונים (מחשש לעינא בישא). כשעברנו על הדברים, נזכר אחד מאיתנו בסיפור שהחלטנו שיש בו כדי להמחיש את הדברים: אחד הפפירולוגים הידועים בארץ הצליח לחשוף קטע של פפירוס בלנינגרד שהסתבר שאינו אלא חלקו החסר של פפירוס המצוי בארץ. הבדואי שמצא את הפפירוס בשנות העשרים פשוט גזר אותו לשניים ומכר את החלקים לאנשים שונים. חכמים, כך מסתבר, אינם רק באקדמיה.

6. מתינות יתר – שיטה זו היא ממש בבחינת מגיפה. כאשר ישנן שתי תיאוריות מנוגדות הבאות להסביר תופעה מסוימת, אפשר לכתוב מאמר שמטרתו להציע 'גירסא מתונה' של הדברים. כך אפשר למצוא בין השאר 'טרמיניזם מתון', 'תפיסה אינטראקטיבית של אינדיבידואליזם מתון', 'גירסא מתונה של הדיכוטומיה האנטינומית'. על כך נאמר "וכן שני חוקרים של ממש החולקים ביניהם, עד שיבוא 'המפרסם המקצועי' וימתן ביניהם". נכון, לעתים מתינות זו היא הכרח הנובע מתוך מחקר של ממש. הבעיה היא כאשר אותה מתינות עומדת בזכות עצמה ומצטרפת 'סתם כך' לכל מחלוקת.

7. קללת ה-accessible – תופעה רווחת, המצויה בעיקר על גבי עטיפות אחוריות של ספרים בהוצאה מדעית, היא ההערה הבאה: "חיבור זה ... ונגיש הן לחוקר המקצועי והן לקורא המשכיל". בשמה הלועזי ידועה תופעה זו בשם התואר accessible. מן המפורסמות הוא שבמתימטיקה או פיזיקה כותב המאמר אינו 'מרחם' על מי שאינו מצוי בתחום. הכתיבה היא מקצועית ומובנת ליודעי ח"ן מתימטי בלבד. מדוע יגרע חלקם של מדעי הרוח והחברה? מדוע הכותב

מאמר על דוסטויבסקי אינו יכול להיכנס לתוככי מכמני השפה הרוסית? מדוע מי שלא יודע רוסית חייב להיות מסוגל לקרוא כל מאמר מדעי על דוסטויבסקי? האם שכחנו את ההבדל בין האדם המשכיל לחוקר המקצועי? היו בהיסטוריה חוקרים לא מעטים שהקדישו כמה וכמה חיבורים לקהל המשכיל, אבל ידעו להפריד בינם ובין מחקר מקצועי. היום, לא זו בלבד שאין הפרדה, אלא שהקהל המקצועי הפך להיות משכיל. וכאן עלינו להדגיש שאיננו מעודדים מחקרים שבכוונה אינם נגישים לקורא המשכיל. להיפך, אם המחקר יכול להיות נגיש גם למי שאינו מצוי בד' אמות של מחקר, מה טוב. אך לחייב כל מחקר להיות נגיש לכולם? גם כאשר נושא המחקר אינו יכול מטבעו להיות נגיש אלא למי שמצוי בתוככי הדיסציפלינה?

יאמרו כנגדנו, מה האלטרנטיבה? במקום שבו אין קריטריון ברור (= פרסומים), יתעצלו החוקרים. תשובתנו בצדה: ומה הרווחנו בקריטריון הפרסומים? נסביר את דברינו. עצלנים ושרלטנים היו ויהיו. נכון, במקום שאין קריטריון ברור לפרסום יכולים להופיע עצלנים. יש לדאוג לכך שאנשים כאלה לא יכנסו לאקדמיה. הדבר לא קל, ולפעמים אותם עצלנים מרמים את אלה שמכניסים אותם. לעתים הם הופכים לעצלנים ברבות הימים. איננו חיים בעולם מושלם. אולם הקריטריון והבהלה לפרסם מייצרים בהכרח שרלטנים, וכל זה במסווה של חריצות ומצוינות. כאשר יש לפרסם עוד ועוד, גם החוקר הטוב שרוצה להקדיש מעט יותר זמן למחקר אינו יכול להרשות זאת לעצמו. החבר הנושף בעורפו כבר פרסם שלושה מאמרים. העובדה שה-*materia* של שניהם שונה והאחת דורשת יותר עבודה, מובן שאיננה מעניינת אף אחד. לפנינו, אם כן, שתי אפשרויות. האחת היא מצב שבו אין כופים על החוקר לפרסם כמה שיותר. זמנו בידו, ואם הוא חרוץ הוא יוציא תחת ידו עבודות של ממש. שיטה זו יכולה כמובן לאפשר קיומם של עצלנים, שגם אם הם חוקרים (ואולי גם מורים טובים)? ... מי הם החוקרים של מחר אם לא התלמידים של היום?) הרי שהם מתעצלים לפרסם. האפשרות השניה היא שכולם צריכים לפרסם כמה שיותר וכמה שיותר מהר. במצב זה אין עצלנים לצד חוקרים של ממש. כעת כולם פועלים חרוצים מאוד היודעים

כיצד לפרסם. אם ישנו ביניהם חוקר של ממש, רבים הסיכויים שהוא לא יחזיק מעמד. בהינתן הברירה בין רישיון לעצלנות ובין כפייה לבינוניות ולעתים אף שרלטנות, הכרעתנו ברורה.

סיכום

שרלטנים היו ויהיו גם בעולם האקדמי המושלם ביותר, וצדיק אחד יימצא אפילו בסדום. באלה כן באלה אין אנו עוסקים. טענתנו שונה: לעתים משהו במערכת עצמה הופך את העיסוק האקדמי לדבר-מה בינוני ושרלטני, ו'המשהו' הזה הוא קריטריון הפרסומים במתכונתו הנוכחית. במצב כזה, החוקר הרגיל העושה את מלאכתו נאמנה הופך להיות אחד מל"ו צדיקים עד שוועדה מקצועית תרשיע אותו. האם אנחנו עוצמים את עינינו?

עזר סקריבוניק, אהובה שרייבר, מחמוד פֶּאֲתִיךְ

טבע האדם – בעיה מתמדת בפילוסופיה הסינית

גליה פת-שמיר, *אדם לאדם חידה*, טבע האדם
ומחשבת סין, הוצאת אוניברסיטת תל-אביב,
תשס"ד (2004), 255 עמ' ומפתח.

ספר זה הוא תוספת שיש לברך עליה למדף הספרים הפילוסופיים שתורגמו לעברית מסינית. התרגומים הקודמים של מאמרות קונפוציוס מאת דניאל לסלי, של לאו-דזה מאת דן דאור ויואב אריאל, של "ליה-דזה" מאת דן דאור, של ספר התמורות "איגינג" מאת יורי גראוזה ושל "תורת הגדול" ו"דרך האמצע וקיומה" מאת אנדרו פלאקס כבר פותחים לקורא העברי צוהר להתבונן דרכו בעולמה של המחשבה הסינית.¹ אולם ספרה של גליה פת-שמיר הוא הספר הראשון שנכתב עברית בידי חוקרת הפילוסופיה הסינית, והמטרה שהוא שואף אליה היא להסביר לקורא היבט אחד של אותה פילוסופיה, בעיית הטבע האנושי. המחברת לא כתבה אפוא היסטוריה של הפילוסופיה הסינית (אם כי רצוי היה שתיכתב היסטוריה כזאת בעברית); אך כעבודה פרשנית, לפנינו ספר חשוב שיוכל לשמש מדריך להבנתן של כמה יצירות המצויות כבר בתרגום.

¹ דניאל לסלי (מתרגם), *מאמרות קונג-פודזה*, ירושלים, מוסד ביאליק 1969. דן דאור ויואב אריאל (מתרגמים), *לאו-דזה, ספר הדרך והסגולה*, תל-אביב 1981. דן דאור (מתרגם), *ליה יר-קן ליהדזה*, הוצאת כתר, ירושלים 1982. יורי גראוזה (מתרגם), *ספר התמורות, אי-צ'ינג*, הוצאת כרמל, ירושלים 1993. אנדרו פלאקס (מתרגם), *תורת הגדול*, מוסד ביאליק, ירושלים 1997. אנדרו פלאקס (מתרגם), 777 *האמצע וקיומה*, מוסד ביאליק, ירושלים 2004.

לספר שישה פרקים. הפרק הראשון הוא הקדמה. הפרק השני דן בקונפוציוס, מנציוס ותלמידו סונדזה. הפרק השלישי עוסק ב"פורשים", מודזה וחאן פִידזה, והרביעי מסביר את תורתם של הדאואיסטים, לאודזה וג'ואנג'דזה. בפרק החמישי דנה המחברת, לא בהוגים, אלא בספר, *ספר התמודות (איג'נג)*; ממנו היא עוברת למונח "יין-יאנג", ומכאן בקפיצה אל הניאור-קונפוציאניזם שלאחר כמה מאות שנים. עיקרו של הספר מסתיים בדיון, בפרק השישי, בכמה מן האסכולות של הבודהיזם הסיני. באחרית דבר חוזרת המחברת לחידת האדם.

אך מדוע להקדיש את הספר לחידת האדם? והרי מספר לא מועט של נושאים הנדונים בפילוסופיה הסינית עשוי לעניין את הקורא העברי. תשובה אפשרית היא שאותה בעיה, מדוע יש אנשים "טובים" ו"רעים", ומדוע אותו אדם עצמו יכול להיות טוב בשעתו ורע בשעתו, היא חידה נצחית שהייתה לנושא קבוע לדיון בפילוסופיה הסינית – עד כדי כך שגם במאה העשרים המשיכה שאלת הטבע האנושי, והפעם בהשפעתם של הוגים מערביים כאנרי ברגסון (1859-1941), להיות אחד הנושאים לדיון פילוסופי.

קונפוציוס (קונגפודזה, בערך 551-479 לפסה"נ), הנחשב למקור הפילוסופיה הסינית, דן מעט מאוד בטבע האנושי (שינג), כפי שהמחברת מציינת. עובדה היא, שהטבע האנושי נזכר רק פעמיים במאמרות. במקום אחד אומר תלמידו, כי הישגיו של קונפוציוס הם בפי כול, אך לא "דעותיו על הטבע האנושי" (12:5). המקום האחר הוא מאמרו הידוע של קונפוציוס כי "בטבע [בני האדם] קרובים זה לזה, אך כמעשים [הם] רחוקים זה



מזה" (2: 17).² הפירוש המקובל למאמר זה של החכם הוא שכל בני האדם נולדים עם אותם הכישורים, אך הטיפוח מפריד ביניהם. אמנם בהקשרים שונים, ומבלי שישמש במונח זה כלשונו, אומר קונפוציוס לא מעט על טבע האדם. כפי שמציינת המחברת (עמ' 35), קונפוציוס לא אמר זאת ישירות, אך נראה שהוא מניח כי טבע האדם הוא טוב, מכיוון שיש בו היכולת לקיים ערכי מוסר (רן), וכן גם ערכים אחרים, כנאמנות ואמון (עמ' 37), ולימוד וקיומו הלכה למעשה (עמ' 39). ערכים אלה קשורים ושזורים זה בזה, ואיש לא היה יכול לקיימם אילו לא היה הטבע האנושי טוב. ועוד, קונפוציוס תרם תרומה משמעותית ל"דאו" (שבדרך-כלל מתרגמים כ"דרך") בחיי האדם: "האדם יכול להרחיב את הדאו, אך הדאו [אינו יכול] להרחיב את האדם" (28: 15). משפט זה נראה מוקשה במבט ראשון, אך אין הדבר כן. בני האדם, אם יש להם טבע טוב, יתרמו לפריחתו של הדאו; אם אין להם, הרי הדאו שנמצא בכל מקום – בתוך האדם ומחוצה לו – שוב לא יתקיים. מאמרותיו התמציתיים של המורה הגדול סופם ששוב לא הניחו את הדעת, והיה צורך בפירושים חדשים.³ בין תלמידי תלמידיו של קונפוציוס, שנטלו על עצמם משימה זאת, הבולטים ביותר הם מנציוס (מנג'זה, בערך 289-371 לפסה"נ) וסונדזה (שהיה פעיל בשנים 298-238 לפסה"נ). שניהם מוזכרים לעתים קרובות בנשימה אחת, לא משום שחיו בקירוב באותו הזמן, אלא משום שנראה שהם החזיקו בדעות מנוגדות מן הקצה אל הקצה על הטבע האנושי; מנציוס הניח

² זהו תרגומי למשפט זה, שהיה לו תפקיד נכבד בתולדות היחסים בין הסינים לעמים אחרים. גליה פתי-שמיר מביאה את תרגומו של דניאל לסלי. כולנו יצאנו נשכרים מתרגום זה; אך בחינה חדשה של הטקסט של המאמרות עשויה, ללא ספק, לתת לקורא תובנות חדשות. ראו תרגומה של אמירה כ"ץ, *מאמרות קונפוציוס*, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ו (2006).

³ תאריך חיבורם של המאמרות, ספר המכיל שיחות בין קונפוציוס לתלמידיו, עדיין לא הוכרע. מלבד חמשת הפרקים האחרונים, יתכן שהספר חובר רק כמה עשרות שנים לאחר מותו של קונפוציוס.

כי טבע האדם הוא טוב, וסונדזה הניח כי הוא אינו טוב – וזאת אף על פי ששניהם ביססו את עמדותיהם על עמדותיו של קונפוציוס. אך ראיה זאת של הדברים יכולה להטעות, שכן סונדזה מעולם לא אמר במפורש שטבע האדם הוא רע – דבר שהמחברת עומדת עליו יפה ובצדק (עמ' 63 ו-79).

מנציוס מתייחס לטבע האדם (שינג) שלושים וארבע פעמים, ומפרש אותו בדרך פסיכולוגית, תוך שהוא קושר בינו לבין הנפש הרחמנית (שין) הנענית לסבל הזולת. מנציוס מספר את הסיפור הידוע על הילד שעמד ליפול לתוך באר ועל האיש שמיהר להצילו ללא כל הרהור על בטחונו הוא (ספר 2A : 6). מנציוס, כמוהו כקונפוציוס, התעמק בפנימיות האדם, ולכן יש לטבע האדם מקום כה חשוב ביצירתו. הוא אמר: "ל[השתמש] בלב במלואו פירושו לדעת את טבע [עצמך], ולכן [להכיר] את השמים" (ספר 7A : 1).⁴ אם כי מנציוס לא הכחיש את העובדה שיש אנשים רעים, הוא טען שלכל בני האדם יש היכולת להיות טובים, כי לכל אחד מהם יש אותו לב רחום.

סונדזה משתמש פעמים רבות בביטוי "מרושע", "רע" (אָ, או אולי מוטב: "שפגיעתו רעה"), אם כי לא תמיד בקשר לטבע האנושי. יתר על כן, יש בספרו פרק שלם שכותרתו היא "הטבע [האנושי] הוא מרושע", ובו הוא טוען כי אנדרלמוסיה באה לעולם כל אימת שבני האדם הולכים אחרי תאוותיהם. לפיכך יש צורך בכללים (לי) ובהשפעתם המתרבתת של חוקים ומורים, שיסייעו בידי האנשים להגיע אל הטוב. בקצרה, הטוב אינו תכונה מולדת, כפי שסבור היה מנציוס. בניגוד לו, סונדזה מתואר לעתים קרובות כ"רציונליסט" – אך ספק אם ניתן להשתמש בתוויות מערביות כאלה ביחס לתקופה הקלאסית של הפילוסופיה הסינית.

מודזה (בערך 391-470 לפסה"נ), בר הפלוגתא העיקרי של קונפוציוס, לא אומר דבר על טבע האדם. מודזה, שמוצאו היה כנראה מן השכבות הנמוכות, ורבים רואים בו תועלתן, עסק בנושאים דתיים,

⁴ תרגומי למשפט. פתישמיר מביאה את תרגומו של דן דאור העומד לצאת לאור.

כגון רצון השמיים ו"אהבת כל הבריות" – תרגום מטעה למדי של המונח "ג'ינאי".⁵ איני בטוחה כלל שמודזה, או חאן פיי־זוה (בערך 233 לפסה"נ), שהוא הפילוסוף השני שהמחברת דנה בו בפרק זה, ראויים לדיון בספר מעין זה. מודזה לא גילה, ככל הנראה, כל עניין בטבע האנושי, וחאן פיי־זוה, אם כי היה אחד מתלמידיו של סונדזה, אינו שייך לחבורה הקונפוציאנית, ונחשב ללגאליסט. הוא לא היה, כמובן, ראשון הלגאליסטים, ולא הקים אסכולה משלו, אלא אסף וליקט את רעיונותיהם של הוגים שקדמו לו וצירפם לאמירה פילוסופית עקבית. טבע האדם הוא רע ואין לו תקנה, זהו בשבילו נתון שאין אפילו צורך לדון בו. אך מסיבה זאת, לדברי חאן פיי־זוה, יש צורך בחוקים לכל ענפי החיים. עניינו של חאן פיי־זוה הוא אפוא בחוקים, ביישומם, בתפקידם ובתוצאותיהם, ולא באדם הפרטי ובשאלות, כגון איזה אדם הוא יכול להיות ומדוע, או מה תפקידם של ערכים בחיי האדם.

מאידך גיסא, הנחות יסוד בדבר טבע האדם כלולות מניה וביה ברוב הדיונים הפילוסופיים, גם אם פילוסוף זה או אחר אינו אומר זאת בפירוש. כך, למשל, בְּאֹדְהֶגְיִנְג, שהמחברת דנה בו בהרחבה – בעיקר בשאלת תיארוך היצירה הקצרה הזאת ומי הוא מחברה. בְּאֹדְהֶגְיִנְג הוא אחד מספרי הפילוסופיה העולמית שזכו למספר רב ביותר של תרגומים, וקסמו נובע, ללא ספק – אז כהיום – מצביונו החידתי ומתורתיו, הנראות כאילו הן מצויות מעבר לזמן ולחלל. שונה הדבר ביחס לג'ואנג־זוה (בערך 286-369 לפסה"נ), הפילוסוף הדאואיסטי השני הנדון כאן. אך מוטב שניזוהר; ג'ואנג־זוה לא דן רק בטבע האדם. טבע החיות והעצמים הדוממים חשוב בעיניו לא פחות מן הטבע האנושי. שלא כקונפוציוס, או כלגאליסטים שהבחינו בטבע האדם בין טוב ורע, ג'ואנג־זוה, כמוהו כמחבר הֶאֹדְהֶגְיִנְג, אינו

⁵ תרגום הולם יותר מציע A.C. Graham, *Disputers of the Tao, Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle: Open Court 1989, p. 41. הוא מתרגם: "concern for everyone" – דאגה (או תשומת לב) לכל אדם.

עוסק באיכויות. הוא מצהיר שכל אחד וכל דבר יש לו טבעו המיוחד לו, ויש לאפשר לטבע זה להגשים את עצמו. כפי שהוא מסביר בפרק התשיעי של ספרו, זה דינם של סוסים, של חרס ושל עץ, וזה גם דינם של בני האדם. משעה שתינתן הרשות לאנשים לחיות בפשטות ובהתאם לטבעם, לעבוד את האדמה לצרכי מזונם ולטוות אריגים, הם יסתפקו במה שיש להם, וההבדלים החברתיים בין שכבות עליונות ונחותות יכלו מן העולם.

ההנחה שביסוד דברים אלה אינה זהותם של כל בני האדם. להיפך, ג'ואנג'זה מאמין שלכל אדם ולכל דבר יש טבע שונה, ולפיו עליו להתנהל. כפי שהוא מבהיר בסוף הפרק השמיני, כל אדם חייב להאזין לעצמו ולהתבונן בעצמו, כדי שיידע ויבין כיצד עליו לנהוג.⁶ דבר הלמד מעניינו הוא כי ג'ואנג'זה, המלגלג על כל מה שהוא מלאכותי, פוסל את המידות הטובות הקונפוציאניות ואת הדגש על הלימוד והידיעה. דברים אלה אינם אלא מכשול לפני ההבעה וההגשמה הספונטנית של טבע האדם.

החלטתה של המחברת לכלול בדיוניה את *ספר התמורות* ואת הפילוסופיה של יין-יאנג מוצדקת בהחלט. כפי שהיא מציינת (עמ' 160), כל פילוסופיה העוסקת בבני האדם ועולמם מניחה בהכרח את מושג התמורה. אלא שמושג התמורה בספר *התמורות* – ספר עתיק יומין – יש לו השלכות רחבות למדי. לפנינו ספר חוכמה, הכולל בין יתר הדברים שיטה לחיזוי העתיד, אם כי לא לניבוי. הוא מציין את כיוונה העתידי של פעולה הנעשית בהווה. זהו אפוא ספר העוסק בחיזוי מזלות, והוא מבוסס על מבנה מתמטי מוגדר ומובחן, המיוצג על-ידי דגמים הקרויים טריגרמים והכסגרמים. גם רעיון התמורה המתמדת וגם הניסיון ללמוד משהו על טיבו של עולם הטבע בעזרת התמורות בין יין ליאנג ממלאים תפקיד מרכזי במחשבה הסינית הקלאסית. דיונה הקצר של גליה פת-שמיר אין די בו לנושא כה חשוב, מה גם שהרעיונות הכרוכים בייניאנג ובחמשת היסודות

⁶ ג'ואנג'זה ג'י'צ'נג, ביג'ינג, ג'וונג'חואה, 1957, כרך ג', עמ' 147.

ימשיכו למלא תפקיד חשוב במחשבה הסינית המאוחרת. עם כל זאת, הקורא לא יגלה בספר התמורות ובספרים הקשורים אליו שום תובנות חדשות בדבר טבע האדם, מעבר לאלו שכבר פגש בהן בספרים הקודמים לספר זה.

גישות חדשות לשאלה המטרידה בדבר הטבע האנושי החלו להופיע רק בניאור־קונפוציאניזם, בתקופת שושלת סונג (960-1279). ואכן, התשובה שהוצעה אז לשאלה זאת נראה שהניחה את הדעת עד לעת החדשה, שבה התעוררו שאלות חדשות בהשפעת ההגות המערבית. אותה תשובה ניאור־קונפוציאנית שעלתה באותה תקופה אינה יצירתו של איש אחד, אלא תולדה של תהליך מצטבר, ומייצגיה המובהקים הם בני אסכולת צ'נג־ג'ו. דיונה הקצר של המחברת (עמ' 188-180) מגיש לקורא את תמציתם של הרעיונות החדשים. עד לתקופתה של שושלת סונג נחשב טבע האדם לטוב או לרע, לניטרלי אך עשוי להפוך לטוב או לרע, או לתערובת של טוב ורע. הפילוסוף צ'נג אי (1107-1033) הציג עתה תפיסה חדשה, זו של "לי" – שפת־שמיר מתרגמת בדרך כלל כ"עיקרון" או "סדר".⁷ כדי להכריז על טובו של הטבע האנושי, קבע צ'נג אי שהשמים וטבע האדם הם היבטים של אותו "לי", המשותף לכל הדברים. הוא הניח אפוא את קיומה של תבנית (מהות) אוניברסאלית, או סדר של הקיום כולו, שהאדם הוא חלק מהם. היה זה ג'ו שי, כמאה שנים אחריו (1200-1130), שהביא רעיונות אלה לכלל דיון שיטתי, שמטרתו להראות כיצד הסדר בעולמנו והסדר בקוסמוס חוברים ביניהם לאחדות אחת, וטובו של

⁷ אם כי ניתן לעתים לתרגם "לי" כ"עיקרון", אין זה תופס בכל המקרים. A.C. Graham מפרש מושג זה כ"דגם שבמקרה מסוים זה מוטב להעדיפו". ראו מאמרו המצוין: A.C. "What Was New in the Ch'eng-Chu Theory of Human Nature", in: A.C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, State University of New York Press, 1990, pp. 412-435. המונח "לי" מופיע בספרות הפילוסופית הסינית כבר לפני צ'נג אי, אך בטרמינולוגיה של הניאור־קונפוציאניזם נוספה לו משמעות חדשה.

טבע האדם מובן מאליו, מכיוון שהוא נוטל חלק ב"לי" האוניברסאלי.

אם כי השפעת הבודהיזם על הפילוסופיה הניאו-קונפוציאנית אינה מוטלת בספק, הרי הגדרתו המחודשת של טבע האדם באסכולה זאת אין בה זכר להשפעה בודהיסטית. אולם בתהליך התפתחותו של הבודהיזם הסיני, ובעיקר באסכולת צ'אן (זן), תופס עניין הטבע האנושי מקום נכבד, על דרך השלילה יותר מאשר על דרך החיוב. הבודהיזם של אסכולת זן (והמחברת מעדיפה כאן את שמה היפני של האסכולה, הידוע יותר במערב) היה מקובל מאוד בין אנשי הרוח של שושלת סונג, אם כי רובם לא יכלו להשלים עם התביעה לבטל את הסתירה בין טבע להעדד טבע ("אל-טבע"), כפי שדרשו אנשי הזן – רעיון המוצג בספר זה בצורה גראפית בעשרת האורים של רועה הבקר (עמ' 225-222). הזן תובע לא רק את שלילת הטבע, אלא אף את שלילת ה"אל-טבע". אז, ורק אז, יהיו החיים בעולם התופעות אפשריים, שכן אז תתאפשר ההכרה האמיתית שהיא מעבר לשימוש במילים.

עם כל התועלת בספר *אדם לאדם חידה*, יש להצביע גם על כמה דברים בעייתיים. המחברת סוטה לעתים קרובות מנושאה העיקרי, הטבע האנושי. נכון הוא שיש להגיש לקורא העברי מידע גם על רקען של האסכולות השונות ואנשיהן, אך הקורא יהיה מעוניין לדעת יותר על דעותיהן בעניין הטבע האנושי ומדוע סבורה המחברת שזה הוא נושא משמעותי בפילוסופיה הסינית. בעיה אחרת היא עניין הציטוטים. יש מקומות שבהם מצוין המקור בבירור, אך לעומתם יש מקומות שבהם היה רצוי שנדע אם התרגום הוא של המחברת עצמה או של מתרגם אחר. ציטטות מעברית ומאנגלית מלוות בפרטים ביבליוגרפיים מלאים, לא כן הציטטות מסינית. הקורא היודע סינית ישאל בוודאי באיזו הוצאה של טכסט זה או אחר השתמשה המחברת. ועוד פרט קטן, הביבליוגרפיה הסינית לא תמיד מסודרת כהלכה, שכן סדר הסימניות בסינית שונה לעתים קרובות מסדר התעתיק. אך כעבודת פרשנות, יש בספר זה כדי לדרכן אחרים שילכו בעקבותיו ויצטרפו לדיאלוג המתבקש בדבר הרלוונטיות של צדדים שונים של הפילוסופיה הסינית למחשבת ימינו.

איירין איבר, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

המדע על ספת הפסיכיאטר

על ספרו של יהויקים שטיין: *הלא מודע במדע*
וכפסיכואנליזה, הוצאת מאגנס, תשס"ה

לאחר שכשלו מאמצי ההיסטוריונים והפילוסופים של המדע להבין את המדע כפעילות אובייקטיבית ורציונלית, החלו להתפתח כבר באמצע המאה הקודמת מגמות המנסות לתאר את המדע כתופעה היסטורית או כתופעת טבע בזכות עצמה הראויה לחקר מדעי. אוסף הדיסציפלינות התורמות לכך כולל סוציולוגיה, ביולוגיה ופסיכולוגיה של המדע. יהויקים שטיין מתאר בספרו תחום פחות ידוע אולם בעל פוטנציאל רב: הפסיכואנליזה של המדע. תרומות בכיוון זה השמות דגש על פעילות בלתי מודעת או בלתי מכוונת של מדענים בודדים או של קהילות מדענים כוללות עיסוק בנושא הגילויים המקריים או הסרנדיפיים במדע. בספרי *מהאמבה עד אינשטיין* (2002) מוקדש פרק לממד הפסיכולוגי הלא מודע של גילויים כאלה. אולם אינני מתייחס שם לתהליכים פסיכופתולוגיים המשפיעים על התפתחות המדע, אלא דווקא לתהליכים כאוטיים שאין לנו שליטה מלאה עליהם העומדים על פי טענתי ביסוד היצירתיות במדע. אולם הפסיכואנליזה של המדע אמורה לעסוק גם בתהליכים המעכבים את התפתחות המדע או "כיצד כתמים עיוורים במדע הפריעו לו בהתפתחותו" (עמ' ט). ובכך בעיקר עוסק ספרו של שטיין. כיוון שספרי הנ"ל נוגע בבעיות דומות אתייחס אליו להלן בקיצור א.א. ואומנם, כבר בפתיחת הספר מצטט המחבר את ארתור קסטלר הטוען שכמה מהמגלים הגדולים מזכירים לו יותר את הסהרורי המהלך בשנתו מאשר את המוח האלקטרוני, דהינו המחשב (קסטלר 1964). ב־אא אני מביא בדיוק את המובאה הזאת בפתיחת הדיון על גילויים לא מכוונים או סרנדיפיים.

בתחילה מביא המחבר מדבריו של פילוסוף המדע גסטון בשלר, שלדברי המחבר יכול להיחשב לאביה של הפסיכואנליזה של המדע. כבר בשנות העשרים והשלושים של המאה הקודמת דגל בשלר בפילוסופית מדע לא אפריוריסטית שאינה עומדת מעל המדע. הוא תמך במה שקרוי היום תורת הכרה נטורליסטית השואבת את כוחה מהמדעים עצמם. בשלר היה אחד מחלוצי גישה זאת. כיום מהווה מגמה זו חלק חשוב מהפילוסופיה של המדע. עירוב התחומים בין המדע לפילוסופיה מודגם על ידי ההשלכות של הופעת תורות היחסות והקוונטים על הפילוסופיה של המדע. כמו תומס קון, גורס בשלר שיצירת רעיונות מדעיים חדשים היא תהליך בלתי רציף שבו מתחוללות מהפכות חשיבתיות וקונצפטואליות. שינויים אלה מתוארים על ידי בשלר כ"מוטציות של החשיבה". המחבר מכנה ביטוי זה "מטבע לשון" שהושפע על ידי גילוי המוטציות הגנטיות. אולם אין זה מטבע לשון גרידא; ביטוי זה משקף את העיקרון הבסיסי של האפיסטמולוגיה האבולוציונית אשר פותחה על ידי קרל פופר ודונלד קמפבל משנות השבעים של המאה העשרים. באא מתוארים הגילויים או השינויים הסרנדיפיים כאנלוגיים למוטציות העיוורות באבולוציה הדרווינית. המוטציות הרעיוניות הן סימן ההיכר ליצירתיות במדע. אולם טוען בשלר שהנפש האנושית היא איטית בקליטת רעיונות חדשניים.

בשלר טוען כי הן במדע והן באמנות גילויים חדשניים מקורם בתהליכי חשיבה קדם-לוגיים של הלא מודע, למשל בחלום. באא מובאת הציטטה הבאה מתוך מאמר של קרל פסטרוזינה העוסק בדרך שבה נוצרים רעיונות חדשים:⁸

במשך שנת תע"ם [תנועות העיניים המהירות] ... גולש מוחנו לתהליך טבעי שבו מידע מהיום שעבר נכרך במבנה הפנימי של חשיבתנו. החשיבה המתקיימת במשך שנת תע"ם אינה ברורה.

⁸ במאמר זה נתקלתי ב-1992 ברשת דואר אלקטרוני – לפני עידן האינטרנט – של קבוצת "פסיכולוגיה של המדע".

לא קל או נוח להיות מודע לה. ... מאחורי העיניים העצומות מתרוצצים פירות דמיונו, החשיבה מוסחת לאסוציאציה קלה, ודמיון חופשי נכנס לפעולה. ... סוג זה של ידע נוגע בגבול הכשרים-רוחניים שלנו.

זהו ביטוי פיוטי במקצת המתאר את תהליך הדגירה המייצר רעיונות חדשים, שהוא תהליך טבעי לא-רצוני. בנוסף על תהליכי היצירה, עוסקת הפסיכואנליזה של המדע, על פי בשלר, בחסימות או עיכובים אפיסטמולוגיים במדע. חסימות אלה מבטאות הנחות מובלעות או סמויות "המפריעות לזרימה התקינה של החשיבה המדעית" ותפקידה של הפסיכואנליזה הוא לחשוף אותן. כאן יש לציין שלא תמיד מהוות ההנחות המובלעות מכשול להתקדמות המדע. בתקופת מדע "תקני" (אם נשתמש במינוח של תומס קון) הן תורמות ליצילות השיח המדעי כיוון שהן מפשטות את הטיעונים; הן מבטאות את "המובן מאליו" ולכן אין צורך להזכירן כל פעם, כך שהן דווקא מחישות את הזרימה של החשיבה ואת קצב פתרון הבעיות במדע התקני. אולם כאשר מצטברים קשיים ואנומליות יש צורך לפשפש במובן מאליו. כתוצאה מכך נוצרים לעיתים שינויים רדיקליים הסוללים את הדרך להתקדמות המדע. על פי בשלר, תפקידה של תורת ההכרה הנטורליסטית, ההופכת במקרה זה לפסיכואנליזה קלינית של המדע, הוא לגלות את ההנחות הסמויות בתקופה נתונה "כחלק מן הלא מודע של הקולקטיב המדעי" (עמ' 8).⁹ כאן מביא המחבר את האנלוגיה הבאה: "הלא מודע מתפקד כקוונטים, בקפיצות, כמו אלקטרונים הנעים במסילות אנרגטיות סביב גרעין האטום ועוברים בקפיצה למסילה אחרת". אולם האם אנלוגיה זו מוסיפה משהו להבנת השינויים הרדיקליים במדע? אנלוגיה זו מזכירה אנלוגיה דומה שעושה דין סימונטון (1984), חוקר ידוע בתחום הפסיכולוגיה של היצירתיות המדעית, המציע תיאוריה

⁹ במאמר שכתבתי על נושא זה (1983) אני מכנה את ההנחות המובלעות הללו "האפריורי הקיבוצי במדע".

לתיאור התהליך האינטראפסיכי המייצר רעיונות חדשים במוחו של המדען הבודד. בקיצור נמרץ, תיאוריה זו אומרת כי במוחו של המדען מצויים אלמנטים מנטליים כגון דימויים, רעיונות, מודלים ונוסחאות. במאמץ לפתור בעיה, נוצרים צירופים אקראיים של אלמנטים מנטליים. הצירופים מתבצעים בעיקרם מתחת לסף ההכרה ורובם אינם מחזיקים זמן רב. כאשר קיימת זיקה בין האלמנטים נוצרים באופן ספונטאני צירופים יציבים חדשים ("קונפיגורציות"), כשם שמולקולות נוצרות מאטומים בעלי זיקה כימית. נוכל גם לעשות את האנלוגיה הבאה: כאשר חלקיק נוצר באינטרקציה בין שני חלקיקים, קונפיגורציה מסוימת הנוצרת כך עולה מעל סף ההכרה ואז מתרחש אירוע האאוריקה או הגילוי הפתאומי. המעבר ממצב אקראי למצב יציב הוא מעבר אנרגטי קוונטי הדומה למעבר בין רמות אנרגיה שונות של אלקטרונים באטום. יש לציין שהדמיון בין המערכת הקוונטית למערכת האלמנטים המנטליים הוא בכך ששתיהן מערכות המניבות מצבים יציבים מן האקראי. אנלוגיה זאת היא לכן יותר ספציפית מזו של שטיין, שהיא כללית מדי.

מטרת הפסיכואנליזה של המדע בחשיפת ההנחות המודחקות היא לאפשר פריצות דרך, בדומה לשינויים הנפשיים הנגרמים על ידי הטיפול הפסיכואנליטי הקליני. על פי המחבר, הפסיכואנליזה של המדע היא שיטה הבוחנת את הגורמים האירציונליים הנובעים ממקורות לא מודעים הגורמים לתיאוריות להיוולד ולהתפתח, מהם הגורמים להפרעות התפתחותיות ולחסימות מדעיות ומהם ה"סימפטומים" לכך. למשל, ניתן להסיק מדברי קון כי הופעת נוסחים רבים לאותה תיאוריה מהווה סימפטום למצב משברי ולכישלון מדע תקני בפתרון בעיות. לא מובאות כאן דוגמאות לכך מההיסטוריה של המדעים הקשיחים כמו הפיזיקה. למשל, האם קיומן של התמונה הגלית והתמונה החלקיקית של תורת הקוונטים משנות השלושים של המאה העשרים מצביעה על מצב משברי? אם כן, אזי זהו משבר מתמשך שאינו מפריע לפיזיקאים לקדם לעיתים קרובות את תורותיהם בהצלחה רבה תוך השארת המשבר על אש קטנה. דוגמה נוספת: הגרסאות השונות לחבורת הסימטריה העומדת בבסיס המודל הסטנדרטי של פיזיקת החלקיקים מעידות על בעיה במודל זה.

אולם, באופן עקרוני, לא ברור מדוע נוסחים רבים לאותה תיאוריה חוסמים את היצירתיות במדע, כפי שטוען המחבר (עמ' 14). על פי קון, לפרדיגמה חדשה קודמת תקופה של כישלונות מצטברים בפתרון בעיות. כאן מוסיף המחבר וטוען שהסימפטומים של ה"מחלה" המדעית, כפי שהוא מכנה זאת, כוללים "עיכוב או עצירה בפעילותו של ענף מדעי ... והתהוות לקונות מדעיות, שאפשר לתארן ככתמים עיוורים". אולם, בעוד שקון מקשר את הפסיכופתולוגיה המדעית עם משברים פרדיגמטיים, סבור המחבר "שלא ניתן להתייחס לפסיכופתולוגיה המדעית בלי להביא בחשבון את הגורמים האירציונליים שהם חלק בלתי נפרד של החשיבה המדעית ומצויים בה באורח של קבע" (ולא רק בשעת משבר). לכך ניתן להסכים בהחלט; גם פתרון בעיה מדעית קטנה יכול לבוא בעקבות פעולת גורמים אירציונליים. למשל הפתרון יכול לצוץ אצל מדען בודד בעקבות תהליך דגירה במהלך שינה או נמנום, תוך התעסקות בבעיה אחרת או תוך כדי שיחה או צפייה בטלוויזיה. האירציונלי הוא חלק בלתי נפרד מן היצירתיות הן ברמת המדען הבודד והן ברמת הקהילה המדעית. ברמה ההיסטורית יכולה היצירתיות להתפרץ גם לאחר תקופה ארוכה של הקפאה, כאשר מתחוללת התפתחות תרבותית-מדעית הגורמת להתעוררותם של רעיונות רדומים.

כאן בא המחבר ואומר: "בספר זה לא אעסוק בתהליכי היצירתיות המדעית, שכן אלה הם בדרך כלל נחלתו של היחיד וכאן ענייני בפסיכואנליזה של הקולקטיב המדעי ולא בזו של המדען כאינדיווידואל". אולם, כפי שאני טוען ב"אא", התהליכים היצירתיים החשובים יותר במדע הם דווקא התהליכים השיתופיים, כלומר האינטרפסיכיים. רעיון המוצע על ידי מדען בודד נקלט ומתקבל בקהילה המדעית רק לאחר שפורסם ברשת התקשורת המדעית, הכוללת שיחות, הרצאות ופרסומים בכתבי העת המקצועיים. רעיונות המופקים על ידי המדען הבודד משמשים רק חומר גלם לברירה (סלקציה) ולא ייחשבו למדעיים לפני שיעברו ביקורת, עיבוד ושיכלול על ידי הקהילה. יתר על כן, כשרעיון מוצע על ידי מדען, הוא יכול לעבור שינויים רדיקליים על ידי המשתתפים ברשת. תהליך

כזה יכול להימשך ימים ואף שנים ודורות. זהו התהליך היצירתי של הקולקטיב המדעי, תהליך שהמדען הבודד לא יכול לשלוט בו, כאשר התוצר הסופי של היצירה יכול להיות משהו שלא התכוון אליו, ולעיתים נפתרת בסופו של דבר בעיה שונה מזו שהתכוון לפתור מלכתחילה. בכך מחמיץ המחבר את ההיבט הקולקטיבי-סרנדיפי של הפסיכואנליזה של היצירתיות במדע.

המחבר טוען כי "קיימת תמימות דעים בין האובייקטיביסטים לבין הסובייקטיביסטים כי יצירתיות במדע היא סובייקטיבית במהותה". הופעה פתאומית של מחשבות חדשניות אצל מדען בודד היא בגדר שינוי גשטלט שהיא תופעה סובייקטיבית שאינה נשלטת על ידי לוגיקה (עמ' 16). אבל תופעה זו קיימת גם בקולקטיב המדעי. ראשית, אירוע אאוריקה בהכרתו של מדען יחיד אינו בהכרח נחשב ככזה בהכרה המדעית שהיא קולקטיבית במהותה. במלים אחרות, רעיון המוצע על ידי מדען יחיד צריך להתקבל בקהילה הרלוונטית לפני שיחשב כחדשני. שנית, רעיון כזה יכול לעבור שינויים בתהליך אינטרפסיכי. לעיתים יתקבל הרעיון בצורתו המקורית או לאחר שעבר שינויים רק לאחר תהליך ממושך כאשר הקהילה כקולקטיב עוברת שינוי גשטלט. במקרה זה יאמרו ההיסטוריונים של המדע שהזמן בשל לקבלת הרעיון. האופי הקולקטיבי של המדע המודרני נובע מהעובדה שהמדען היחיד מקבל ישירות רק קטע קטן של הידע בתחומו וההסתמכות על מדענים אחרים היא נורמת יסוד במדע. עיקר ניסונו של היחיד בא מהתקשורת המדעית ולא מהתחום הנחקר ולכן הוא חייב לתת אמון במידע המסופק על ידי עמיתיו (ראה/יא). כאן מביא המחבר מדברי סוציולוג המדע סטיבן שפיין בנושא זה ומוסיף מדברי אנתוני גידנס העובר מאמון בין מדענים אינדיבידואליים אל אמון במוסדות המדעיים (עמ' 18). ואומנם, במדע המודרני ישנה חשיבות לאמון במידע המתפרסם בכתבי עת ובכנסים, במערכת המענקים, הפרסים והדרגות האקדמיות על הישגים במדע וכו'. כל אלה נותנים אינדיקציה על אלו מקורות מידע ניתן לסמוך, ובאיזו מידה.

כאן בא שטיין ומציע שיטה למחקר פסיכואנליטי של המדע באמצעות בדיקה פרשנית של טקסטים באמצעותה ניתן לחשוף

מניעים סובייקטיביים ואירציונליים של כותביהם. בעבודה בלשית זו יחפש החוקר מטפורות, כשלים מדעיים, לקונות ומיתוסים מדעיים. לקונות מסוג אחד נוצרות כאשר מתעלמים במודע מעסוק בנושאים מסוימים. יכולות להיות סיבות שונות לכך. לעיתים הסיבות הן פרגמטיות. "יש שהסיבה טמונה באי-הלימה של הרעיונות החדשים את רוח הזמן, את הדעות הקדומות או את החשיבות או היעדר החשיבות שמייחסים לתאוריה מסוימת". המחבר דן בהשפעות החברה, הדת והפוליטיקה על המדע. אולם אם אנו מתמקדים במדע הטבע המודרני קיימות השפעות מסוג אחר הקשורות גם לקהילה המדעית ולא להשפעות חיצוניות למדע. אם תיאוריה או מודל נתקלים בבעיות בלתי פתורות, אז לעיתים עוצמים עין וממשיכים הלאה, במיוחד אם התיאוריה נוחלת הצלחות בהסבר או ניבוי. דוגמא אחת היא התעלמות חלק גדול מהפיזיקאים מהפרדוקסים של תורת הקוונטים, תוך השארת הטיפול בהם לקבוצה מצומצמת של מומחים. דוגמא נוספת העולה על דעתי היא מתוך פיזיקת החלקיקים של שנות השישים במאה הקודמת, כאשר זרם מרכזי בתחום זה התעלם מתורת השדות הקוונטיים כיוון שהתעוררו בה בעיות תיאורטיות בלתי פתורות. תורת השדות הייתה אמורה להוות נדבך יסודי בפיזיקת החלקיקים, אולם עקב הקשיים החמורים התעלמו ממנה ומצאו דרכים עוקפות להמשיך בפיתוחים התיאורטיים תוך עצימת עיניים מתורת השדות. הסיבה לכך היא פרגמטית: אם היו מחכים עד לפתרון בעיות היסוד הללו הייתה ההתקדמות נעצרת. ואומנם הגיעו בתקופה זו להישגים די גדולים שהצדיקו את מדיניות בת היענה. למשל, השערת קיומם של הקוורקים והצלחתה הראשונית הייתה פרי מדיניות זו אשר סללה את הדרך לשלב הבא בו חזרה תורת השדות למרכז הבמה ב"מודל הסטנדרטי" המככב עד היום בפיזיקת החלקיקים תוך הצלחות רבות. קון דיבר על בעיות בלתי פתורות שמתעלמים מהן וכינה אותן בשם 'אנומליות'. בכל פרדיגמה יש אנומליות מסוג זה, והצטברותן מובילה בסופו של דבר למהפכה מדעית, דהיינו להחלפת הפרדיגמה.

כל אלה הן לקונות מודעות פחות או יותר. בנוסף על כך קיימות לקונות לא מודעות. אולם הדוגמאות שמביא המחבר מצביעות על

תופעה אחרת: רעיון המופיע טרם זמנו ולכן אינו נקלט, ורק כאשר "הזמן בשל", אולי לאחר שנים רבות, הוא מתקבל, לאחר שהרקע הקונצפטואלי בשל או שהטכנולוגיה התצפיתית-ניסויית נמצאת בהישג יד. זוהי התשובה לשאלתו של המחבר מדוע, למשל, חזרו האסטרופיזיקאים לעסוק ברעיון החורים השחורים רק כמאתיים שנה לאחר שלפלאס הגה אותו במאה השמונה עשרה (עמ' 24). לא נראה שאנו זקוקים לכלים הפסיכואנליטיים בכדי למצוא את הסיבה לשתיקת המדע בתחום זה, אם כי הפסיכואנליזה יכולה אולי לעזור לנו לגלות כיצד בדיוק עלה הרעיון מחדש לאחר שנשכח בין דפי ההיסטוריה. כך גם לגבי הדוגמאות ההיסטוריות האחרות מתחום הביולוגיה שמעלה המחבר. על פי השערת המחבר עצמו היו הסיבות לדחיית הרעיונות במקרים אלה בעיקרן חברתיות או אידאולוגיות-פוליטיות. דוגמה ללקונה הקשורה במוטיבים לא מודעים היא האיחור בהתפתחות האתולוגיה אשר לדברי המחבר "קשור ככל הנראה בקושי להתבונן בחיות. זו לקונה לא מודעת שכן לא הייתה שום יד מכוונת שערכה את התפתחות האתולוגיה ... ייתכן שהסבר לעיכוב התפתחות האתולוגיה טמון ביחסו המיתולוגי של האדם לחיות". האם באמת קיים קושי רגשי לצפות בחיות, כפי שתוהה המחבר ו"האם הטוטמיזם הוא תופעה אוניברסלית שעדיין מלווה אותנו במאה העשרים ואחת?" (עמ' 26-27). אלו תהיות מוזרות במקצת, במיוחד כאשר הן מתייחסות לעולם המפותח בתחילת האלף השלישי ולא לאיזו תרבות שבטית נידחת. ייתכן שמדע האתולוגיה התפתח מאוחר ובאיטיות כיוון שאינו כרוך בשימוש בטכניקה תצפיתית מספיק עשירה ובמתימטיקה מתוחכמת. בניגוד לסוציולוגיה למשל, האתולוגיה אינה יכולה לעשות שימוש בשאלונים או במשאלים טלפוניים בקרב מושאי מחקרה.

המחבר תוהה מהי השפעת הגורם האישי על תוצאות תצפית מדעית ומביא בהקשר לכך את טענתו של ארנסט מאך "שכל איש מדע עובד על פי תמונת עולם התואמת את אישיותו ותואמת את השקפתו". כאשר מדובר במדעים הרכים כמו הפסיכואנליזה, קיימת אומנם השפעה לגורם האישי. אולם במדעים הקשיחים, דהיינו מדעי הטבע, אין השפעה רבה לגורמים אישיים של המדען על תוכנה של עבודתו

המדעית. הוא חייב להיות כפוף לנורמות המפורשות והבלתי מפורשות של הקהילה המדעית על מנת שעבודתו תתקבל. ואילו השקפתו הפרטית היא גם השקפת העולם המקובלת בקהילה, אותה הוא הפנים בתהליך הסוציאליזציה שעבר. חריגה מהשקפת עולם זו יכולה לגרום לדחיית עבודתו של המדען, ויכולה גם להוביל לחדשנות רק לאחר שעברה תהליך אינטרפסיכי מתאים בקהילה. אם נבחין בין הקשר הגילוי או היצירה לבין הקשר ההצדקה או ההערכה, אזי הגורמים האישיים תורמים בעיקר לשלב היצירה. בשלב ההערכה האינטרפסיכי מסולקים הגורמים האישיים. כאשר "פופר טען שמדענים עלולים להיות סובייקטיביים אך המדע הוא אובייקטיבי" (עמ' 28), ניתן לפרש זאת בדיוק כך. לכן, איני מסכים עם טענת המחבר "שהקהילה המדעית אינה מתקנת את הטעויות של המדען הבודד". טענה זאת באה להתנגד לטענתו הנ"ל של פופר. התהליך האינטרפסיכי-חברתי נועד לתקן ולשכלל את הצעתו של המדען הבודד ולהפוך אותה למדעית. נכון "שלעתים קרובות קורה דווקא ההפך הגמור והמדען הבודד מזהה דבר שהקהילה המדעית בתור שכזאת אינה מסוגלת לראות". אבל אם דבר כזה קורה הרי אנו ניצבים בפני גילוי מהפכני או מהפכה מדעית – בפני הגלילאו או האיינשטיין הגורמים לשינוי כיוון המחשבה במדע. אולם גילוי מהפכני הוא גילוי שהתקבל וללא תהליך הקבלה אין גילוי, וכל חברי הקהילה שותפים לכך בין במישרין ובין בעקיפין. לכן המדען היחיד אינו יכול לזהות דבר שהקהילה המדעית אינה מסוגלת לראות – הוא רק יכול לקדם תהליכים אינטרפסיכיים המובילים לשינוי אופן הראיה של חברי הקהילה. אין זו אפוא "תסמונת העדר" הקיימת בכל קהילה אנושית אחרת, כפי שגורס המחבר, אלא תהליך אפיסטמי קולקטיבי ורציונלי אשר לעיתים מדען בודד המשתתף בו יכול להוות גורם מדרבן לשינוי מהפכני.

כאשר עובר המחבר לאבחון הפסיכואנליטי הוא שואל כיצד ניתן לזהות לקונה בלתי מודעת במדע ומהם הסימפטומים המרמזים על כך שאנו קרובים לחומר מודחק שאינו עולה על פני השטח. כדוגמה לכך הוא מזכיר את קון המדבר על משבר פרדיגמטי המתבטא בריבוי הסברים מדעיים לתופעה אחת. וכאן ניתן להביא שוב כדוגמה את

המצב בפיסיקת החלקיקים של שנות השישים במאה הקודמת. פיזיקאים אשר חונכו על ברכי תורת השדות משנות הארבעים והחמישים לא יכלו להשתמש בתיאוריה זו עקב הקשיים שעוררה. במקום זאת השתמשו במודלים שונים בחישובים שערכו. תיאורית "יחסי הנפיצה", "אלגבראות הזרמים" וחבורות הסימטריה השונות כמו $SU(3)$ $SU(6)$ או $U(6,6)$ היו דוגמאות לכך. והיו אפילו תיאוריות אוטוריות כגון זו שתארה את חלקיקי היסוד ככדורים נושמים בעלי ממדים סופר-זעירים ומכאן ניתן היה לגזור את הסימטריה. חופש היצירתיות היה גדול כיוון שלא הייתה קיימת תיאוריה מקיפה שתגביל את המדענים. הלקונה באותה תקופה הייתה תורת השדות והיא הייתה מודחקת ולא מודעת באופן חלקי אצל פיזיקאים רבים. גם כיום, כשהתחום עבר מסוף שנות השישים טרנספורמציה לפרדיגמה חדשה בה חזרה תורת השדות לככב שוב, ישנן בעיות רבות לא פתורות ומתעלמים מהן, אם כי אין אווירת משבר. אולם יש שוב חופש יצירתיות המתבטא במספר חבורות סימטריה ועל-סימטריה אשר בינתיים אינן ניתנות להעדפה ובתורת מיתרי העל אשר לא ניתנת עדיין לבחינה ניסיונית מדוקדקת. לכן סימפטום של משבר כבר קיים. המחבר מצטט את קון המתאר את המדענים הדומים לאמן המלקט את האיברים השונים של תמונותיו מדוגמנים שונים ויוצר מפלצות. זהו תאור המתאים למצב הנוכחי בפיזיקת החלקיקים. אבל מהו החומר המודחק כאן נוכל לדעת רק כאשר תצוץ פרדיגמה חדשה. הפסיכואנליטיקאי של המדע ככזה לא יוכל לעזור לנו בכך. זה תפקידו של הגאון, יחד עם הקהילה המדעית, לגלות את הלקונה. וכאשר נחשף החומר המודחק, מתבטלים המעצורים בחשיבה המדעית ומשתחררת היצירתיות. אולם, כפי שראינו לעיל, חופש יצירתיות מוגזם קיים דווקא כאשר אין תיאוריה מרכזית. אך כוונתו של המחבר היא לכך שהיצירתיות הרדיקלית הבועטת במוסכמות באה לידי ביטוי ויוצרת פרדיגמה חדשה. אולם אחרי שזו התבססה שוב מוגבלת היצירתיות על ידי המסגרת החדשה, או על ידי המדע התקני החדש. היצירתיות המוגזמת מופיעה מחדש עם בוא המשבר הבא.

המחבר טוען כי מטרתו היא לעסוק בפסיכואנליזה של הפסיכואנליזה. אולם בכדי לבחון את גישתו רצוי היה ליישמה על מדע קשיח שמעמדו המדעי אינו שנוי במחלוקת. והרי פופר למשל טוען שהפסיכואנליזה עצמה אינה מדע כיוון שאינה מקיימת את עיקרון ההפרכתיות שהוא העיקרון המרכזי המבחין בין מדע ללא-מדע, ולדבריו טענות הפסיכואנליזה אומנם אינן ניתנות להפרכה. בנוסף לכך, ישנן שתי תופעות המעוררות ספק במעמדה של הפסיכואנליזה כמדע מבחינה סוציולוגית: (א) ריבוי התיאוריות הפרטיות, שהן תיאוריות הנותרות ברשות הפרט ואשר אינן תואמות את התיאוריות הרשמיות ואינן מגיעות לידיעת הקהילה המדעית. (ב) החיסיון של חומר קליני שאינו מאפשר זרימת מידע אפקטיבית (עמ' 37, 135). שתי תופעות אלו מהוות מכשול בפני קיומה של רשת אינטרפסיכית שהיא תנאי הכרחי להתנהלות מדע קולקטיבי. לעיתים, כאשר האנליטיקאי מחזיק בתיאוריה פרטית שאינה תואמת את התיאוריה הרשמית, הוא חושש לחשוף אותה בפני הקהילה המדעית. "התופעה מצביעה על מידת היראה בפני האמת המדעית השלטת". עד כאן התופעה אינה ייחודית לפסיכואנליזה. למשל, פיזיקאים המחזיקים במודע או שלא במודע בתיאוריות מסוג זה נחשבים לחריגים. אלא שבפסיכואנליזה הדבר קשור בכך שהאנליטיקאי עוסק גם בפרקטיקה קלינית והוא מפתח תיאוריות אלה תוך כדי מגעיו עם מטופליו. והרי אין פרקטיקה זו דומה לניסויים במדעי הטבע שניתן לחזור עליהם באופן שיטתי. ומכיוון שכתוצאה מכך התיאוריות אינן ניתנות לבחינה מכרעת על ידי ממצאים תצפיתיים המקובלים על הכל, נפתח כאן כנראה פתח להופעת התיאוריות הפרטיות. כך על כל פנים אני רואה את הבעיה. כיוון שהתיאוריות הפרטיות מנחות רבים מהעוסקים בתחום, גדלה הלקונה במדע ו"חלק לא מבוטל מגוף הידע הקיים בכוח הולך לאיבוד בדרך זו, זמנית או לתמיד" (עמ' 136). על פי התפישה החברתית של המדע, יתגלגל "ידע" זה, תוך שינויים אפשריים, לידע מדעי לגיטימי רק אם ישתלב במערכת עיבוד הידע האינטרפסיכית. ריבוי התיאוריות הפרטיות מצביע אפוא על קירבה רבה יותר לאומנות מאשר למדע.

הריחוק מהמדע מתבטא כאן גם בערוב תחומים בין מוחו של המטופל/חוקר למוחו של המטופל/נחקר – הפוגם באחת מאבני היסוד של המדע. האנליטיקאי עוסק באסוציאציות החופשיות של המטופלים כאשר דרך חשיבתו כרוכה באסוציאציות חופשיות מדעיות העולות בראשו הוא. ואילו האחרונות מוגבלות על ידי "דרישות לקונפורמיות מחשבתית" (עמ' 136). האנליטיקאי מצוי אפוא בין הפטיש והסדן, דהיינו בין המערכת מטפל-מטופל לבין הממסד המדעי. מצד אחד הוא משחק את תפקיד בעל המקצוע, ומצד שני את תפקיד המדען.

מכאן עובר המחבר לעסוק במונחים גילוי מדעי ומהפכה מדעית. הוא מסיק מתוך המקור האטימולוגי של המונח "גילוי" שמשמעותו היא חשיפת משהו הקיים כבר, כלומר הסרת המכסה המגלה את הדבר המוסתר. אולם זהו רק סוג אחד של גילוי: גילוי על ידי חשיפה. סוג שני של גילוי מדעי הוא גילוי יצירתי. כך למשל מגלים חלקיק חדש שלא היה קיים לפני יצירתו במעבדה. גילוי יצירתי נוסף הוא גילוי תיאוריה המסבירה תחום תופעות מסוים (ראה א.א.). גם המשמעות האטימולוגית של "מהפכה" אינה מתאימה לתיאור מהפכות מדעיות הכרוכות בקפיצות מושגיות פתאומיות שיש בהן מעין שינוי גשטלט, בעוד שהמשמעות המקורית (revolution) מצביעה על תנועה סיבובית המחזירה אותנו למצב שהיה בעבר. המחבר דן באופן כללי ביותר במהפכות פוליטיות, חברתיות ומדעיות בכפיפה אחת ומעמת את הדעות בדבר קיומן או אי קיומן של מהפכות, תוך התייחסות לדבריהם של הוגים שונים. ומכאן הוא עובר לשאלה: האם הופעת הפסיכואנליזה בתחילת המאה העשרים הייתה מהפכנית או אבולוציונית? יש לציין כי באומרו התפתחות "אבולוציונית" כוונתו להתפתחות הדרגתית. ואילו אבולוציה דרווינית יכולה להיות רדיקלית, כתוצאה מהשתלטות מוטציה חריגה על מין מסוים. לפי זיגמונד פרויד "לכל גילוי מדעי חשוב ניתן למצוא מקור בעבר. על המדען לשאול את עצמו מהו המקור לרעיון החדשני שלו" (עמ' 145). ואומנם, אם נחזור לאפיסטמולוגיה האבולוציונית, הרי התעוררות של גן רדום באוכלוסייה, או התפשטות של גן הקיים אצל מספר פרטים לאוכלוסייה כולה כתוצאה של לחץ סביבתי חדש,

מקבילה בדיוק לטענתו של פרויד. בקשר לכך, ניתן למצוא אצל היוונים הקדמונים רעיונות שצצו מחדש בגירסה מודרנית הן בפזיקה והן בפסיכולוגיה בנות ימינו. כל זה קרה רק כאשר נוצרו התנאים המדעיים המתאימים, כלומר רק כאשר הזמן בשל לכך.

בצטטו את פוקן והולטון, טוען המחבר כי הפסיכואנליזה היא חלק ממהפכה מדעית-תרבותית רחבה הכוללת את מדעי האדם ומדעי הטבע. מהפכה זו מאופיינת על ידי חיפוש אגרסיבי אחר "מהות הדברים" ואחר "הדינמיקה הפנימית הסמויה" כפי שאנו רואים זאת הן במדעי האדם והן בביוֹלוגיה התת-אית ובפזיקה התת-אטומית (עמ' 147). לדברי המחבר המהפכה היא רחבה יותר וכוללת את הפילוסופיה, האומנות והספרות.

הסעיף "מה מהפכני כל כך בפסיכואנליזה?" (עמ' 148) נפתח במשפט: "פרויד ציין את שלוש המהפכות הגדולות בעת החדשה: הקופרניקאית, הדרוויניסטית והפסיכואנליטית (על המהפכה הפיזיקלית הראשונה והשנייה של המאה העשרים פסח משום מה, ואת המהפכה הגנטית לא הספיק לחוות)" (ההדגשה שלי). האם מהפכות היחסות והקוונטים היו לא חשובות במיוחד שראוי היה לציין את העדרן כבדרך אגב ולהסתפק בתהייה סתמית ללא ניסיון להסביר זאת? והרי להופעת תורת היחסות לפחות הייתה השפעה תרבותית רחבה. כנראה שפרויד לא הספיק לעמוד על מלוא המשמעות של המהפכות הפיזיקליות הללו. המהפכה הפסיכואנליטית חלחלה עמוק אל תוך התרבות והשפיעה יותר על החיים האישיים של בני המאה העשרים מאשר המהפכות הקופרניקאית והדרוויניסטית, כפי שמציין המחבר. אחת מהתרומות המרכזיות של פרויד והפסיכואנליזה הייתה "הוספת מרכיב הלא מודע להומו ספיינס במאה העשרים" (149). וכפי שראינו, מרכיב זה הוסיף באיחור מה – במחצית השנייה של המאה העשרים – ממד חדש להבנתנו את המדע. ועל השאלה הנשאלת על ידי המחבר "האם האדם הוא יצור המונע על ידי כוחות שאין לו שליטה מלאה עליהם?" ניתן לענות באופן חיובי כאשר אנו מתייחסים באופן פרטני דווקא למדענים. לגבי בני האדם בכלל התשובה החיובית לשאלה זו אינה נחשבת למרעישת. אולם היא מקובלת לחשוב שהמדע נשלט על ידי כוחות רציונליים; כיום יותר

ויותר פילוסופים של המדע נוטים לחשוב שהמדענים אינם שולטים באופן מלא בכוחות המניעים את המדע. וכפי שכבר ראינו, ניתן לטפח תנאים נאותים לניצול מושכל של כוחות אקראיים אלו. לסיכום, הספר מצביע על קיומם של יסודות אירציונליים במדע ובכך אין חדש. החידוש הוא הניסיון לנתח ולהסביר יסודות אלו במונחי הפסיכואנליזה.

אהרן קנטורוביץ, תל-אביב

ביבליוגרפיה

- קנטורוביץ, א. 2002. *מהאמבה עד איינשטיין: הגילוי המדעי בראי האבולוצייה*. הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה / זמורה ביתן.
- Kantorovich, A. 1983. The Collective A Priori in Science. *Nature and System* 5: 77-96.
- Koestler, A. 1964. *The Sleepwalkers*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Simonton, D. K. 1988. *Scientific Genius: A Psychology of Science*. Cambridge University Press.

צביעות ובקיאות



במוסף לשבת של "ידיעות אחרונות" מיום ששי, י' באב תשס"ו, 4 באוגוסט 2006, כותב מר מאיר שלו:

"באשר לשר שיטריט, זה גינה את הצביעות של מדינות העולם, וליתר תוקף הגדיר אותה כ'היפוקרטיה'. חקרתי בין ידידי, ואחד מהם, בקיא ביוונית עתיקה, הסביר לי שמר שיטריט לא טעה. 'דמוקרטיה' היא שלטון העם, 'תיאוקרטיה' היא שלטון הדת, ו'היפוקרטיה' היא שלטון סוסי היאור."

לא בדיוק. המלה היוונית "היפוקריטיס", "שחקן", קבלה בספרות העתיקה המאוחרת את המשמעות "צבוע" (ומכאן באנגלית "היפוקריט" ובצרפתית "איפוקריט"). אך שם העצם המופשט הגזור ממנה הוא "היפוקריטיס" או "היפוקריסיה" (ומכאן "היפוקריסי" באנגלית, "איפוקריסי" בצרפתית). המלה "היפוקרטיה" נדירה ביוונית – ונכתבת בכתיב שונה. משמעותה "עדיפות ברכיבה על סוסים" או "ניצחון בתחרות רכיבה על סוסים". סתם סוסים. המרכיב הראשון שלה, "היפוס" – אחת המלים השכיחות ביותר ביוונית עתיקה – הוא "סוס", הסוס המצוי שבני אדם רוכבים עליו. "סוס יאור" הוא "היפופוטמוס" ("היפוס" – סוס; "פוטמוס" – יאור). מכאן באנגלית "היפופוטמוס", ובצרפתית "איפופוטם".

אגב, "תיאוקרטיה" אינה בדיוק שלטון הדת, אלא שלטון האל, ומכאן שלטון מי שנחשבים נציגיו.

למאיר שיטריט מותר לטעות: הוא אינו טוען לבקיאות ביוונית. מאיר שלו ראוי לשבח. שלא כרוב אנשי הרוח והספרות שלנו, היודעים הכול על הכול, הוא הלך והתייעץ במי שנחשב מומחה. אך מה על אותו חבר ה"בקיא ביוונית עתיקה"?

**ספרי הסוציולוגיה הישראליים החדשים:
עיצוב האורתודוקסיה החדשה**

הספרים הנסקרים:

Baruch Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society and the Military*, Berkeley, University of California Press, 2001;

Gershon Shafir and Yoav Peled, *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002;

אפרים יער וזאב שביט (עורכים), **מגמות בחברה הישראלית**, האוניברסיטה הפתוחה, רמת אביב, 2001, 2003; אורי רם, **הגלובליזציה של ישראל: מק'וורלד בתל-אביב**, ג'יהאד בירושלים, רסלינג, תל אביב, 2005.

מה שזכה לכינוי "הויכוח הפוסט-ציוני" מוסיף למשוך את תשומת לבם של ישראלים רבים. כבר יותר מעשור מתנהל בקרב אנשי אקדמיה, בעלי טורים בעיתון, אנשי רוח ופוליטיקאים דיון חריף ולעתים סוער, ובמרכזו השאלה אם ישראל היא אכן – ואמורה להיות – "מדינה יהודית" או, כטענת המבקרים, "מדינת כל אזרחיה",

על כל ההשלכות של הדבר. הויכוח עדיין נמשך, אבל ייתכן שאירועי היום-יום כבר חלפו על פניו.¹⁰

קחו לדוגמה את עיצובו של הטרימינל הבינלאומי החדש בנמל התעופה בן גוריון. המבנה, שנחנך ב־2004, ניצב בסמוך לטרימינל ישן, קטן בהרבה. הבדלי העיצוב בין המבנים, והמסרים המועברים כך לנוסע, הם לא פחות מרדיקליים.

בעבר קידם את פני המבקרים או הישראלים החוזרים בנין טרימינל בעל פסאדה שנועדה להיראות כחומת ירושלים – שכבות גדולות של לבנים מסותתות, המסמלות כביכול כניסה לעיר הקודש. אולם הנוסעים הנכנסים עוטר בתמונה גדולה של הרצל ובכרזות המקבילות את פניהם של עולים חדשים ומשלחות מארצות שונות בגולה. לא יכולת לטעות: המקום שהגעת אליו הוא ישראל, המדינה היהודית.

בנין הטרימינל החדש שונה בתכלית. התפיסה ההנדסית והעיצוב דומים ואולי אף זהים לאלה של טרימינלים בשדות תעופה בכל העולם: אותן מדרכות נעות, אותם מסדרונות אנונימיים-אנטיספטיים, אותם שלטים (שכתובים בעברית ובאנגלית, ורק לעתים בערבית), אותה תחושה שאתה נמצא בכל מקום או בשום מקום. בקיצור: דוגמה ישראלית למה שהאנתרופולוג הצרפתי Marc Auge מכנה

¹⁰ יש ספרות רחבת-היקף – וסוערת – בנושא ה"פוסט-ציונות" וה"סוציולוגיה הביקורתית" הנלווית. ראו, בין היתר:

Lawrence Silberstein, *The Postzionism Debate: Knowledge and Power in Israeli Culture*, London, Routledge, 1998; Uri Ram, *The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology, and Identity*, Albany, State University of New York Press, 1995; Ephraim Nimni (ed.), *The Challenge of Post-Zionism: Alternatives to Israeli Fundamentalist Politics*, London, Zed, 2003; Moshe Lissak, "Critical Sociology" and "Establishment Sociology" in the Israeli Academic Community' *Israel Studies*, Vol. 1, No. 1, 1996, pp. 247-294.

“היפר־מציאות”, הקשרים פוסט־מודרניים מטהורים, נטולי כל רגש או יחס אישי.¹¹

זהו המצב, על כל פנים, עד הרגע שהנוסעים הנכנסים עוברים את לוחות הזכוכית הנשקפים אל פרסום באמצעות תצוגת צמחי גן. ומהי אותה תצוגה? שדה ירוק ענק, מוגבה מעט, של צמחים מטופחים בקפידה המצטרפים לשלוש מילים: NOKIA CONNECTING PEOPLE. דווקא זה: לא הרצל, לא בן גוריון, לא חומות ירושלים – סתם פרסומת ענקית ליצרן הפיני הגלובלי של טלפונים סלולריים! נוקיה בנמל התעופה בן גוריון מסמנת כמדומה את ניצחון הפוסט־ציונות: הנוסע שוב אינו פוגש דימויים של הלאומיות היהודית; תחת זאת ישראל מוצגת כחברה גלובלית שפוחות השוק הם שקובעים את צורתה התרבותית. זהו שינוי עצום, והוא דורש חקירה והסבר. איך ולמה התחוללה התמורה הזו, ומה הן השלכותיה?

אין ספק שהחברה הישראלית עוברת שינויים, והסברת השינויים האלה היא התמה המרכזית בארבעה ספרי־מחקר סוציולוגיים חדשים שפורסמו בחמש השנים האחרונות, בעברית או באנגלית או בשתי השפות גם יחד. אמנם מחברי הספרים מאמצים אוריינטציות תיאורטיות שונות וגם מסיקים, שלא במפתיע, מסקנות שונות, אבל יש להם הרבה מן המשותף. ראשית, כולם אנשי אקדמיה ישראלים יהודים שמלמדים באוניברסיטאות בארץ (חוץ מאחד, ישראלי המרצה בארצות הברית). בנוסף לכך, בספרים אלה הם מנסים במודע להתרחק מדורות קודמים בסוציולוגיה הישראלית; כפי שמנסח זאת אחד המחברים, ברוך קימרלינג, “הספר הנוכחי הוא ניתוח סוציו־היסטורי של ישראל תוצרת הדור השלישי” (2001: 7); גרשון שפיר ויואב פלד, שחיברו במשותף טקסט מתחרה, טוענים שספרם

¹¹ Marc Auge, *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, London and New York, Verso, 1995.

הוא "ניסיון ראשון להציג ניתוח מקיף של החברה הישראלית מנקודת המבט ה"חדשה" או ה"ביקורתית" (2002: 32). בלי להיכנס לכל הפרטים, ייאמר שמאמצע שנות החמישים שלטה בסוציולוגיה הישראלית גישתו של ש"נ אייזנשטדט, הסוציולוג הדגול והפורר שיסד את התחום יש מאין. במשך השנים פרסם אייזנשטדט כמה ניתוחים מפורטים של מהלך התפתחותה של החברה בישראל – למשל, ספרו *Israeli Society* מ-1967 הוא הצגה אנציקלופדית של "המבנים המוסדיים הבסיסיים" של החברה, ומאז פורסמו שתי גרסות מעודכנות.¹² לאייזנשטדט היו וישנם תומכים ומבקרים, והם אנשי "הדור השני" – חסידים, כגון משה ליסק ודן הורוביץ, ומבקרים, כגון סמי סמוחה ויונתן שפירא. הסוציולוגים אנשי "הדור השלישי", שמחקריהם נבחנים במאמר זה, מנסים במודע לפתח נקודות מבט אחרות. זו הסיבה שהם מעניינים כל כך, ובסקירה זו אני מבקש לנתח את הספרים החדשים וגם לבחון את קאנון ההבנות החדש העולה מהם. למעשה, ספרים אלה הם אבני בנין חשובות ב"אורתודוקסיה החדשה" העושה רביזיה בסיפור הקודם בדבר עיצובה של החברה הישראלית, והסיפור החדש שהיא מספרת מחליף כבר כיום את הקאנון הישן.

פירוש מחדש של ההווה והעבר

ספרו החדש של ברוך קימרלינג *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society and the Military* (המצאתה ושקיעתה של הישראליות: המדינה, החברה והצבא) הוא ניתוח ביקורתי שעניינו

¹² S.N. Eisenstadt, *Israeli Society*, New York, Basic Books, 1967; S.N. Eisenstadt, *The Transformation of Israeli Society*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1985; ש"נ אייזנשטדט, *תמורות בחברה הישראלית*, משרד הביטחון, תל אביב, 2004. ראו גם: גד יאיר ונעה אפליג, "הסוציולוגיה בירושלים – צלה של הרוח ההיסטורית", *סוציולוגיה ישראלית*, ז(1), 2005, 95-122; H. Herzog, "Sociology and Identity: Trends in the Development of Sociology in Israel", *Soziologie*, 2000, pp. 5-17.

כיווניה של החברה הישראלית. קימרלינג הוא סופר פורה, וכפי שהוא מציין, ספרו האחרון מסכם יותר מעשור של מחקר וחשיבה. המסגרת לעבודתו של אייזנשטדט היתה ניתוח "פונקציונלי" מתוך גישה הנטולה תיאוריה סיבתית; קימרלינג ואחרים, לעומת זאת, פיתחו גישה ששמה דגש מרכזי על המדינה, וכתוצאה ישירה מכך, על המאבק הישראלי-פלסטיני. בסכימה הזו ישראל היא, מרצונה או שלא מרצונה, "מדינת מהגרים-מתיישבים" (או לחילופין, "מדינת מתיישבים-קולוניאליסטים"), ודמות החברה ותרבותה נגזרת בהכרח ממה שמכונה בפי הפלסטינים והישראלים כאחד "הקונפליקט".

לטענת קימרלינג, כבר מראשית הציונות בשלהי המאה התשע עשרה נלחמו המתיישבים הציונים המהגרים והפלסטינים המקומיים אלה באלה להשגת שליטה בשטח, ומאבקם נמשך עד עצם היום הזה. המתיישבים הציונים הראשונים, שהיו גם חילוניים וסוציאליסטים, הצליחו להקים מבנה דמוי-מדינה שמאוחר יותר הפך למדינת ישראל. על פי התזה של קימרלינג (שאיננה חדשה לגמרי), אנשי תנועת העבודה, שהיו האליטה, פיתחו משטר הגמוני שקידם את מה שהוא מכנה "הישראליות" – קודים ונוהגים תרבותיים המדגישים את "היהודי החדש", השפה העברית, "מנטליות הצבר" ועוד ועוד.¹³ תוך התעלמות מהמיעוט הערבי הפלסטיני, הזנחתו וניצולו למטרותיו

¹³ ראו, בין היתר: עוז אלמוג, *הצבר: דיוקן*, עם עובד, תל אביב, 1997; נורית גרין, *שבויה בחלומה: מיתוסים לאומיים בישראל*, עם עובד, תל אביב, 1995; Nachman Ben Yehuda, *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995; M. Feige, "Identity, Ritual and Pilgrimage: The Meetings of the Israeli Exploration Society", in: Deborah Dash Moore and Ilan Troen (eds.), *Divergent Jewish Cultures*, New Haven, Yale University Press, 2001, pp. 87-106; Yael Zurubavel, *Recovered Roots: Memory and the Making of National Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1995. הדגש של קימרלינג על חברה ישראלית "מפולגת" או "שסועה" נסמך במידה רבה על:

Dan Horowitz and Moshe Lissak, *Trouble in Utopia: The Overburdened Polity of Israel*, Albany, State University of New York Press, 1989.

שלו, קידם המשטר הגירה יהודית מסיבית, וההגמוניה של תנועת העבודה נשמרה בהצלחה. ואולם בעקבות מלחמת ששת הימים קמה גרסה חדשה של ציונות – ציונות דתית משיחית – ובקוראה תגר על אותה הגמוניה תבעה לעצמה את שטחי הגדה המערבית. ואז, עם תבוסת העבודה לליכוד בבחירות של 1977, איבד הסדר הפוליטי-התרבותי הישן את שלטונו, ובמקומו באה חברה שסועה עמוקות שבה תת-הקבוצות השונות שרריות בסכסוך זו עם זו והמשותף ביניהן פוחת והולך. קימרלינג מתאר כל אחת מתת-הקבוצות ו"תרבויות-הנגד" בתורה (בני עדות המזרח, הגושים הדתיים, הפלסטינים הישראלים, המהגרים הרוסים והאתיופים, וכן הלאה), ולטענתו ייתכן שלכל אחת מהקבוצות יש הגדרה לגיטימית משלה ל"ישראליות". כך, למשל, חרדי דובר עברית, מתנחל דתי-לאומי הגר בשטחים, ומהנדס תוכנה חילוני בתל אביב הם כולם "ישראלים" אותנטיים.

אבל מה הדבק המחזיק את החברה הזו, שבה עדר קבוצה שלטת נעשית יותר ויותר מקוטעת ופלורליסטית? בהינתן האוריינטציה התיאורטית של קימרלינג, תשובתו צפויה למדי: מוסדות המדינה השליטים של ישראל והקודים התרבותיים הקדמוניים שלה מדגישים לאומנות, מיליטריזם ואת הדת היהודית, ומאפיינים רבי עוצמה אלה חוברים יחדיו ויוצרים את הליבה הבסיסית של החברה. בשליש האחרון של הספר מפרט קימרלינג את הדרכים שבהן המיליטריזם ("קוד הביטחון") והלאומנות מושרשים היטב באירועים ציבוריים ובמוסדות לאומיים דוגמת מערכת החינוך.

התמונה הזאת מביאה אותנו אל הפרדוקס המשתמע מניתוחו של קימרלינג: לאחר שתיאר את צורתה התרבותית החדשה של החברה, הוא ממשיך וטוען שהבנות משותפות אלה מובילות בהכרח לסדרת דילמות בלתי פתירות. למשל, האמונה שהחברה הישראלית יכולה להיות גם "דמוקרטית" וגם "יהודית" היא בעייתית, משום ש"דמוקרטי" אינו יכול להתקיים לצד "יהודי". איך יכולים הפלסטינים להיות אזרחים שווים בחברה המכריזה שהיא יהודית? בדומה לכך, מכיוון שחוקים דתיים הם הנוהגים בענייני אישות, הנשים בישראל לא יוכלו לעולם להשיג שוויון זכויות. מסקנותיו של

קימרלינג כמעט אפוקליפטיות: בהינתן קונפליקט ואלמות ללא קץ, החברה הישראלית הולכת ונעשית יותר ויותר מיליטריסטית ולאומנית ("חברת מתיישבים החיה על חרבה", עמ' 185), ובסופו של דבר נותר קימרלינג ללא הרבה תקווה בדבר יכולתה לפתור את בעיות היסוד שלה או לשנות את מסלולה ולהיעשות יצירתית.

זוהי ביקורת קשה, ואף על פי שאפשר לטעון נגדה שהיא חלקית בלבד (האם אין קבוצה שלטת?) ורדוקציוניסטית (האם בהדגשת המדינה אפשר להסביר הכל?), התמונה העגומה המצטיירת אינה רחוקה מן האמת. אבל לפני שנדרשים לסוגיות האלה, כדאי לפנות לספר סוציולוגיה נוסף על ישראל – ספרם של גרשון שפיר ויואב פלד *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship* (2002) (להיות ישראלי: הדינמיקה של ריבוי אזרחויות).

כבכל ספרי הסוציולוגיה החדשים, גם כאן העניין המרכזי הוא הסברת ה"טרנספורמציות" שעיצבו מחדש את החברה והתרבות בישראל. שמו של הספר מטעה – *Being Israeli* אינו עוסק בחקר זהות, אלא נבנה סביב ניתוח מורכב של מה שהמחברים מכנים "משטרים של ריבוי אזרחויות". שפיר ופלד מתבססים על מושג האזרחות שפיתח הסוציולוג האנגלי ת"ה מרשל, ועל המינוח שטבעה לאחרונה יסמין סויסאל, "משטרי הכללה". הם מבחינים בין שלושה משטרי אזרחות – רפובליקני, אתנו-לאומני, וליברלי – שבכל אחד מהם מוקצות הזכויות האזרחיות, הפוליטיות והחברתיות באופן שונה, ובמידת מה כתוצאה מכך, באופן לא שווה.¹⁴ הכיוון המרכזי של הניתוח מתגלה כבר בתחילת הספר: "השיח, או העיקרון, הרפובליקני בישראל הוחלש מאוד, בעוד השיח הליברלי והשיח הלאומי, או העקרונות האלה, זכו לתחייה" (עמ' 34). ההצהרה

¹⁴ T.H. Marshall "Citizenship and Social Class" in: T.H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, Westport, Greenwood Publishers, 1973; Yasemin Soysal, *The Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

הפשוטה הזו לא נראית חדשנית במיוחד, אבל המחברים מיטיבים להשתמש בהבחנות שקבעו כדי לשרטט דרך חדשה. המסגרת האנליטית מתאימה מאוד ל"נקודת המבט הביקורתית" של המחברים. הסיפור, כפי שהם מספרים אותו, מתחיל עם "המשטר הרפובליקני" הקולוניאלי-ציוני-סוציאליסטי המוקדם, שבו ניתנו זכויות אזרחיות, פוליטיות וחברתיות על סמך "השתתפות פעילה בביקוש טובת הכלל". התנועה שהם מכנים LSM (Labor Settlement Movement) [תנועת העבודה המיישבת] שלטה בתקופה ההרואית שלפני קום המדינה והחזיקה בשלטון עד שנות השבעים המאוחרות. רוב חבריה היו מהגרים-מתיישבים ממוצא אירופי, והיא זכתה להצלחה מסחררת בהקמת המדינה ובשליטה על מוסדותיה הפוליטיים, הכלכליים והחברתיים. אבל לא כולם נכללו ב"משטר האזרחות" המכוון הזה: האוכלוסייה הערבית המקומית, מזרחים, חרדים, וקבוצות ציוניות בעלות אידיאולוגיה מתחרה מימין ומשמאל – כולם נדחקו לשוליים. נוסף על כך, בכל התקופה הממושכת הזאת "זכויות האזרח נשארו חלשות", כפי שהזכויות החברתיות (גישה לשירותי הבריאות, למשל) לא היו פתוחות לכול אלא "נשארו מבוססות על מעורבות באספקטים שונים של בניין המדינה הקולוניאלית" (עמ' 65-66).

שפיר ופלד בוחנים את השפעתו של "השיח הרפובליקני" ההגמוני על כמה קבוצות חברתיות מרכזיות – בני עדות המזרח, הנשים, הפלסטינים הישראלים והחרדים הציונים והלא-ציונים. התמה העיקרית היא אי-שוויון: המחברים מראים, למשל, איך נדחקו רבים מבני עדות המזרח לשוליים באזורים אורבניים עניים ובערי פיתוח בפריפריה; איך נעשו הפלסטינים הישראלים מיעוט גדל והולך של "אזרחים סוג ג'" חסרי זכויות פוליטיות, חברתיות ואזרחיות מלאות או אפילו מספיקות; ואיך הנשים, שאינן יכולות להשיג שוויון באף אחד ממשטרי האזרחות עקב נחיתותן על פי חוקי הדת, מפלות לרעה בתחום התעסוקה ונדחקות לעמדות שוליות ומשניות בצבא. בהמשך הספר דנים שפיר ופלד בגלי העלייה האחרונים מרוסיה ומאתיופיה, וכן במספרם הגדל של עובדים זרים ממרכז אירופה,

תאילנד ואפריקה, המתגוררים בתנאי שכונות עוני ועובדים בשכר תת-תקני.¹⁵

כמו כן מתארים המחברים את היווצרותם של "משטרי אזרחות" מתחרים. מתוך תסכול גובר ממעמדם כאזרחים סוג ב', נמשכו רבים מבני עדות המזרח למפלגות פוליטיות "אתנו-לאומניות" כגון הליכוד ולאחר מכן לש"ס, מפלגה דתית שחרתה על דגלה את השבת העטרה המזרחית ליושנה. יתר על כן, בעקבות מלחמת ששת הימים וכיבוש שטחי הגדה המערבית, התהווה פרויקט "דתי רפובליקני" מסוג חדש: גוש אמונים, תנועת הקולוניזציה שחבריה מתנחלים דתיים צעירים ולאומנים, טען שאנשיו הם "החלוצים החדשים" ובנה (בתמיכה פעילה של הממשלה והצבא) התנחלויות יהודיות חדשות סמוך לאזורים פלסטינים מאוכלסים בגדה. השפעת הדתיים הימנים הרדיקליים היתה אמנם גדולה, אבל הם לא הצליחו לפרוץ ולהפוך לתנועה הגמונית רחבה.

למעשה, השינוי המכריע, לתפיסתם של שפיר ופלד, בא מכיוון אחר לגמרי – בשני העשורים האחרונים התחזק בישראל "משטר אזרחות ליברלי", וכתוצאה מכך "מתהווה חברה אזרחית". זהו החידוש המעניין בניתוחם, והוא מעיד כמה הם מיטיבים להבין את הדינמיקה של החברה.

השינוי העיקרי חל בתחומים הצמודים של פוליטיקה וכלכלה. ניצחון הליכוד ב-1977 היה קו פרשת המים – הפיקוח הריכוזי של המדינה על המטבע ושוקי ההון החל להתרופף, ואף כי תפקידה של המדינה לא נעלם, דגש חזק יותר הושם על יוזמות פרטיות. בנוסף לכך התחיל הדור החדש של מנהיגי תנועת העבודה לפרק את המפעלים החברתיים והכלכליים של ההסתדרות, שבמשך הזמן נעשו לא יעילים ובמקרים מסוימים אף מושחתים. חשיבות מיוחדת היתה

¹⁵ Adriana Kemp, Rebeca Rajzman, Julia Rennik, Silvina Schammah Gesser, "Contesting the Limits of Political Participation: Latinos and Black African Migrant Workers in Israel", *Ethnic and Racial Studies*, 23, 2000, pp. 94-119.

להצטרפות המהירה ל"כלכלה הגלובלית החדשה". ההגבלים על היבוא הוסרו, ויצרני ישראל התחילו להתחרות בשוק הגלובלי. למרבה האירוניה, הסכסוך המתמשך עם הפלסטינים הוליד גרסה ישראלית של "מערך צבאי-תעשייתי", שייצר ציוד צבאי מתוחכם, וזה בתורו שימש כמנוע להתרחבות שחלה לאחרונה בתעשיות ההיי-טק. עקב השינויים האלה התהוותה "קהיליית עסקים ישראלית" שהחלה להפעיל שתדלנות למען הפרטה מוגברת – ולפי שפיר ופלד, אנשיה נעשו גם התומכים הראשיים בהסכמי אוסלו וב"תהליך השלום".

במקביל חלו התפתחויות במישור המוסדי. בנק ישראל, שהיה בעבר חלש ונתון ללחצים פוליטיים, נעשה גוף מקצועי עצמאי יותר ובעל סמכויות נרחבות בפיקוח על הכלכלה. שינויים מרחיקי לכת חלו גם במערכת המשפט: בית המשפט העליון אימץ עמדה אקטיביסטית, וקבלתם של חוקי יסוד הנוגעים לזכויות האדם חוללה "מהפכה חוקתית" שבעקבותיה "התחזקו זכויות האזרחות הליברליות" (עמ' 262).

המחברים ממהרים ומראים שהמעבר ל"משטר אזרחות ליברלי" יצר גם שינויים גדולים ב"זכויות חברתיות". הפערים בהכנסות תפחו בתקופה הליברלית החדשה: "בשנות הששים היה פיזור ההכנסה בישראל מהשוויוניים ביותר בעולם המערבי. באמצע שנות התשעים, אין כמעט מדינות מערביות שבהן הפערים גדולים יותר" (עמ' 286). העוני גבר, ושלא במפתיע, מספר קטן של "משפחות" ויזמים בעלי קשרים קצרו רווחי ענק. מדינת הרווחה בגרסתה הישראלית נסוגה ופינתה מקום ל"קפיטליזם החדש". וכך, לסיכום, מסביבות 1985 ואילך נעשה מבנה אזרחות ליברלית המדגיש "חירות אישית ורכוש פרטי" (עמ' 4) למשטר ההגמוני החדש של ישראל. אין ביכולתה של סקירה מצומצמת זו להציג כראוי את שני המחקרים העשירים והמקיפים האלה. אף על פי כן, בנקודה זו נדרשת השוואה קצרה.

הדבר המרתק הוא שמחברי שני הספרים שואבים מאותם מחקרים – "הנתונים" שלהם חופפים, כביכול – אבל מסקנותיהם ותפיסת עולמם שונות בעליל. ניתוחו של קימרלינג מצייר את החברה

הישראלית כחברה מפוצלת כמעט ללא תקנה, המוחזקת בדבק רופף של פחדים קדמוניים ומיליטריזם המושרש בה. שפיר ופלד, לעומתם, חושפים חברה שעברה טרנספורמציה מתוך דהרה נלהבת להצטרף לחברה הכלכלה הגלובלית. קימרלינג מתמקד בזהותה האמיתית של ישראל, על כל פגמיה, ואילו שפיר ופלד (שהפגמים ידועים להם היטב) מעוניינים יותר בהסברת מסלולה של החברה. הניגוד בולט ביותר בניתוחי הסיכוי לשלום בין ישראל לפלסטינים. השקפתו של קימרלינג קודרת: ספרו מסתיים בנבואה ש"גם אם יושג הסכם סופי עם הפלסטינים, ... החרדה הקיומית [ו]תפיסת העולם הדמונית [יימשכו] עוד דור אחד לפחות" (עמ' 236). הערכתם של שפיר ופלד אופטימית יותר: "ככל שהכוחות המעצבים את החברה הישראלית הולכים ונעשים יותר גלובליים, גדלים כמדומה סיכוייהם של הליברלים לנצח" (עמ' 342). הם מסיימים את מחקרם בהצעת מנגנון ישראלי-פלסטיני חדש, שבו "משטר רב-תרבותי דמוקרטי י שלב זכויות פרט שוות עם אוטונומיה רב-תרבותית" (עמ' 348). הנתונים אולי חופפים, אבל התפיסות שונות בתכלית.

הגרסות האחרות

מגמות בחברה הישראלית (2001, 2003) הוא ספר ללימוד סוציולוגיה בן שני כרכים שהוכן עבור האוניברסיטה הפתוחה. עורכי הספר, אפרים יער וזאב שביט, כתבו פרקי מבוא וסיום ארוכים, ובגוף הספר כתבו שמונה סוציולוגים ישראלים חלקים שונים המוקדשים למגוון רחב של נושאים (יחסי ישראלים-פלסטינים, מגמות תרבותיות, כלכלה פוליטית, ועוד). בסך הכל כתבו יער ושביט כרבע מהספר (שני כרכיו מחזיקים 1270 עמודים), והערוחתי מכוונות לניתוחם.

שלא כמו קימרלינג ושפיר ופלד, המחברים אינם טוענים שהם מייצגים השקפה "של הדור השלישי" או השקפה "ביקורתית" חדשה. יער, תלמידו של אייזנשטדט וחבר מרכזי באחוות הסוציולוגיה המקומית, שייך ל"דור השני" של סוציולוגים ישראלים, והניתוח יכול להיחשב שקול, תוצרת הזרם המרכזי, ומבחינות רבות, ציוני. גישת המחברים היא ללכת בנתיב ההיסטוריה, צעד אחר צעד. פרקי המבוא

מתמקדים בהתפתחות החברה היהודית לפני הכרזת המדינה, ופרקי הסיכום ממשיכים את הסיפור משנות החמישים עד השנים הראשונות של המאה ה-21. מבחינת התיאוריה, יער ושביט מרבים להיסמך על רעיון "הזהות הקולקטיבית": כלומר, הם מחפשים את המנגנונים החברתיים ואת סימני ההיכר התרבותיים הייחודיים שמגדירים חברה ברגע נתון. "זהות" – קולקטיבית, לאומית, אישית וכדומה – היא מושג אמורפי ומעגלי שמרבים מדי להשתמש בו, והמחברים נדרשים לו בעיקר כמונח-על שבעזרתו הם מארגנים את הנתונים ההיסטוריים. עם זה, הצגת הדברים שלהם רחבה ומפורטת, ומבחינות מסוימות היא עושה רביזיה בהבנות מקובלות מימים ימימה בעניין "המאפיינים המרכזיים של החברה הישראלית" (עמ' xv).

הדבר מתברר כבר בעמודי הפתיחה, שבהם מפרטים המחברים את הפרדיגמה הבסיסית שלהם. יער ושביט טוענים שבראיה היסטורית ניכרות חמש חלוקות מרכזיות המפצלות את החברה – בין "יהודים לערבים, דתיים לחילוניים, אשכנזים למזרחים, עולים לותיקים, ימין לשמאל" (עמ' xvi). החלוקות הבסיסיות האלה, שמתבטאות לא אחת כסכסוכים מרים, קיימות מאז ראשית ההתיישבות במאה התשע עשרה, ומכיוון שמעולם לא נפתרו ויש להן מידה של השפעה על החברה, הן ממשיכות לקבוע את מבנה החברה עד ימינו. העורכים נדרשים שוב ושוב לסכימת החלוקות, ואף על פי שכל סדרת אירועים היסטוריים מוצגת בהקשר ספציפי משלה, הרי שמשברים של הרגע (מתחים בין עולים מזרחים ובין ותיקים אשכנזים, או קונפליקטים המתעוררים בין יהודים חילוניים ודתיים) מיוחסים לחלוקות האימננטיות, היסודיות, האלה.

הטיעון אינו חדש לגמרי, אבל העניין שבו נובע מיכולתם של המחברים לצקת בו תוכן על-ידי שאיבה מספרות מחקרית מתרחבת והולכת, במיוחד ממחקרים סוציו-היסטוריים חדשים שנערכו בעשור האחרון.¹⁶ חוקרים צעירים הקדישו לאחרונה תשומת לב לקבוצות

¹⁶ גם טיעונם שאוב ממחקרם של הורביץ וליסק מ-1989.

ה"לא הגמוניות" או "הדחוקות לשוליים", ומתוך נקודת השקפתם השקולה כללו יער ושביט את המחברים האלה בניתוחם. החידוש שלהם בהצגת התקופה של טרם-מדינה הוא הערכה מחדש של מבנה המרכז ההגמוני של תנועת העבודה ותיאור הרבה יותר מפורט, מעניין לא פחות, של מגזרים שונים שנכללים גם הם בהשתלשלות ההיסטורית המורכבת. למשל, המחברים אמנם מקדישים תשומת לב למה שהם מכנים האליטה "המהפכנית הפרגמטית" של תנועת העבודה (הם דוחים את המונח "קולוניאליסט" והשלכותיו), אבל הם גורעים ממרכזיותו הפוליטית-תרבותית של הקיבוץ, ותשומת לב חדשה מוקדשת לחשיבותה של תל אביב כמרכז האמיתי להתהוות החברה והתרבות העברית. יער ושביט נותנים את דעתם גם על המוסדות המקבילים שהתפתחו במגזרים מתחרים כגון הליברלים אנשי המרכז, הציונים הרביזיוניסטים ו"הימין הרדיקלי". לאחר מכן הם בוחנים מאפיינים חשובים של "הזהות הקולקטיבית" שהופיעו בתקופה המכוננת ההיא – מוטיבים כגון יצירת זיקות ל"ארץ אבותינו" התנכית אגב שאיפה להיות "מודרניים", אירופיים וסוציאליסטים; מקרים חוזרים של אלימות בין המגזרים הפוליטיים היהודים היריבים; החלוקה הכלכלית-פוליטית-חברתית בין "האומה היהודית החדשה" ובין האוכלוסייה הערבית המקומית; ועוד כהנה וכהנה.

לאחר שהציגו כרקע את התרכובת החברתית-תרבותית-פוליטית המכוננת הזו, פונים המחברים בשני פרקי הסיכום לניתוח החברה הישראלית העכשווית, השסועה בין מחנות יריבים. כל אחת מהמחלוקות נבחנת בתורה, ולטענת המחברים חלקן (במיוחד בין ערבים ליהודים) עמוקות עד כדי כך שהן מאיימות על לכידותה של החברה. אין כבר "הגמוניה" כוללת ומובילה, ולכל מגזר יש גרסה משלו ל"ישראליות". יער ושביט מסכמים את הדיון בציון הצמיחה של הלאומנות הישראלית לאחר 1967 מזה והפנייה לחברה הטרוגנית יותר ורב-תרבותית מתרחבת מזה. לתפיסתם, דמותה של החברה בהווה ובעתיד תיקבע על-ידי פעולת הכוחות האלה וכוחות דיאלקטיים נוספים.

התיאור שבספר שופע מידע מעניין – ועם זה, אפשר לטעון גם נגד מה שאין בו וגם נגד הניסוח התיאורטי הבסיסי. ראשית, המחברים מקדישים עמודים רבים לגלי העלייה הגדולים ממדינות ברית המועצות לשעבר שהגיעו לא מכבר, אבל אינם מתייחסים לא לעלייה מאתיופיה ולא לאוכלוסייה הגדולה (המונה רבבות רבות) של "עובדים זרים" שחיים ועובדים בארץ. גם עמדתם התיאורטית של המחברים אינה מספקת – הינעלות בסכימה שלפיה המחלוקות טבועות בחברה אינה מאפשרת הבנה של השינויים שמקורם מחוץ למערכת שהכתיבה ההיסטוריה. אבל בטרם נפנה לסוגיות האלה ואחרות, כדאי לבחון את ספרו של אורי רם, *הגלובליזציה של ישראל: מק'וורלד בתל-אביב, ג'יהאד בירושלים* (2005), האחרון בארבעת הספרים החדשים הנסקרים במאמר זה.

אורי רם הוא מראשוני מבקריה של "הגישה הפונקציונלית" בסוציולוגיה הישראלית – "מבקר מכונן" שחזר ותמך למן ההתחלה ב"קץ הציונות" ובהחלפת המדינה הציונית במדינת כל אזרחיה.¹⁷ ספרו החדש, שנכתב לקהל ישראלי, שייך לאותו טיעון מתמשך. על פי התזה של רם, תהליכי הגלובליזציה החדשים הביאו עמם שינויים גדולים, רבים מהם שליליים, וכתוצאה מכך החברה והתרבות בישראל שונות מהותית כיום ממה שהיו לפני זמן לא רב.

לזכותו של המחבר, ייאמר, ניתוחו נחוש וממוקד. אמנם מוזכרים בו פה ושם מאורעות והתפתחויות פנימיים שונים – למשל, האינתיפאדות, או חילופי הממשלות בעשורים האחרונים – אבל רם מקפיד להתמקד בהשפעת הגלובליזציה על החברה. יש בטיעונו כמה מרכיבים חדשניים, והוא מתפתח בערך כך:

את ההיסטוריה החברתית-כלכלית-פוליטית של ישראל אפשר לחלק לשתי תקופות בולטות: לפני 1980, שבה היה הדגש על מודרניזציה, ולאחר 1980, שבה מופיעה הגלובליזציה ככוח המרכזי. הגלובליזציה היא אמנם תהליך טכנולוגי-כלכלי, אבל יש לה השלכות

¹⁷ ראו: אורי רם, 1993.

אדירות בתחומים הרחבים יותר של החברה, התרבות ומדינת הלאום. באופן ספציפי, עם אימוצן של טכנולוגיות חדשות (טלפונים סלולריים, מחשבים ואינטרנט, נסיעות בינלאומיות ועוד), ועם התבססותן של כלכלות שוק פטורות מפיקוח, שינויים עמוקים מתחוללים כמעט בכל רמה. בישראל, מאז אמצע שנות השמונים, ההכנסות האישיות עלו, הפערים בהכנסה התרחבו, ההפרטה החליפה את מדינת הרווחה, הספרות והאמנות הוויזואלית פנו פנימה והן משקפות את היעדר המשמעות החברתית, הקיבוץ עובר הפרטה ונדחק לשוליים, מפלגות פוליטיות החלו לעטות "אישיות" במקום אידיאולוגיה, ועל תרבות ההמונים השתלטה "אמריקניזציה" דורסנית. אפשר להאריך את הרשימה עוד ועוד (למשל, רם עוקב אחר הטרנספורמציה של הפלאפל מ"המאכל הישראלי הלאומי" לסתם מצרך מזון מהיר המתחרה בהמבורגר הגלובלי), אבל המסקנה ברורה: כיום שלטת גרסה מקומית של ה"ניאו-ליברליזם", והגלובליזציה נעשתה למנגנון ההגמוני החדש בישראל. יתר על כן, כפי שמבהירה רשימת השינויים, בעיני המחבר הם שליליים והרסניים. למעשה, לא פחות משהספר הוא ניתוח סוציולוגי, הוא מעין פולמוס פוליטי-אידיאולוגי.

מה הן ההשלכות החברתיות של מצב העניינים החדש? רם טוען שהסולידריות החברתית מוחלשת ושהאומה, שבעבר היתה מלוכדת יותר, מפוצלת כיום למגזרים תרבותיים-פוליטיים יריבים. הפילוג העיקרי הוא בין מה שרם מכנה (בעקבות בנג'מין פֶּרְבֶּר) "מק'וורלד" ו"ג'יהאד", או, במונחים מקומיים, בין המעמד החדש של אנשי עסקים, ניהול וטכנולוגיה שרוב חבריו אשכנזים, והוא המרוויח מהגלובליזציה ("מק'וורלד"), ובין האחרים, מעוטי ההכנסה והמבוססים פחות, שהשינוי במצב מאיים עליהם ולכן הם נוקטים עמדה יותר לאומנית, אתנו-דתית ופוליטית-תרבותית ("ג'יהאד").¹⁸ רם ניצב בפני דילמה קשה: הוא מתנגד בכל ליבו ל"ג'יהאד",

¹⁸ Benjamin Barber, *Jihad vs McWorld*, New York, Times Books, 1995.

ללאומנים הניאו-ציונים הדתיים צרייהמבט, אבל אינו מרוצה גם מההשלכות הפוליטיות-תרבותיות של "מק'ורלד", אף על פי שחסידי הגלובליזציה עשויים להעדיף חברה מעורבת, פתוחה יותר. הסוגיה הקריטית, כמובן, היא איך תאורגן המדינה – האם תישאר ישראל מדינה ציונית שבה שליטים האלמנטים היהודים הלאומנים, או תהפוך לחברה אזרחית רבת-תרבותית שבה יכולים ערבים ויהודים לבנות סוגים חדשים של יחסים? רם אינו מציע פתרונות, ורק מסכם בקדרות שהקונפליקט בין הכוחות המנוגדים האלה עדיין לא פתור ומן הסתם גם לא יפתר בעתיד הנראה לעין.

כוחו של הניתוח הוא בתשומת הלב המוקדשת ל"ישראל בעולם" – כלומר, לאופן שבו החברה והתרבות בישראל מעוצבות כיום בידי כוחות כלל-עולמיים רכי עוצמה (דוגמת Nokia) כנמל התעופה בן גוריון). זו גם חולשתו של הניתוח: את המגמות בחברה הישראלית, כגון הלאומנות הגוברת או השסעים המעמיקים בין המגזרים, אי אפשר לצמצם להשפעתם של כוחות חיצוניים, שכן הם נובעים גם מדינמיקה פנימית ששורשיה בהיסטוריה ובמקום. רם בוחר להתעלם מהדינמיקה הזו ולפיכך הניתוח שלו, הגם שהוא חשוב, לוקה בחסר.

האורתודוקסיה החדשה

ארבעת המחקרים החדשים הם, כל אחד בדרכו, ניתוחים רעננים ומעניינים של ישראל בתימינו.¹⁹ זהו הישג לא קטן, המעיד על

¹⁹ מחקר חמישי, שעשה לאחרונה האנתרופולוג דון הנדלמן, מציע גם הוא פרשנות חדשה של החברה הישראלית. *Logic in Public Events* (2004) הוא ניתוח חדשני הפועל בכמה רמות. המחבר טוען שהיהודים הרוסים מקימי המדינה הביאו אתם תפיסה צאריסטית "מלמעלה כלפי מטה" בדבר האופן שבו אמורה המדינה לארגן את החברה למען "טובת הכלל", וכך יצרו את הדגש על הבירוקרטיה שאפיינ את ימי טרום-המדינה. במלים אחרות, דורות המייסדים של ישראל היו בירוקרטים ולאומנים אידיאליסטים, והאוריינטציה הזו נמשכת עד ימינו. הפרקים במרכז הספר מוקדשים להצגה של סדרת "אירועים ציבוריים" כגון יום הזיכרון ויום העצמאות, ונוהגי הזיכרון

יכולות המחברים ובמידה רבה גם על היקפם ועושרם של המקורות שעמדו לרשותם, מחקרים היסטוריים וסוציולוגיים שנערכו בעשורים אחרונים.

כשבוחנים כל ספר לחוד, מתברר שהם נבדלים ביכולתם להסביר את דמותה וכיווניה של ישראל בת-ימינו. הדבר נובע בין היתר מהמטרות שהציב כל סופר. למשל, המבוא והסיכום של יער ושביט הם חלק מספר לימוד אוניברסיטאי, ואין ספק שהמחברים עמדו בפני האילוץ להציג לסטודנטים נקודת מבט מאוזנת, וגם לא רצו לחזור על נושאים או סוגיות שנדונו בפרקים אחרים. עם זה, פרקיהם הארוכים מציגים גישה ברורה שאפשר לטעון נגדה שאין בה התייחסות לשינויים שהביאה התפנית הגלובלית בכלכלה ובחברה במדינה. טענתם שההווה של ישראל הוא תמיד גלגול של עברה אינה משכנעת. בין היתר, אין היא יכולה להסביר את הפערים החברתיים-הכלכליים המתרחבים במהירות, וגם אין בה משום הסבר אמיתי להבדלים התרבותיים הייחודיים בין "הימין הפוליטי" של שנות השלושים לבין זה של שנות התשעים. גם את מחקרו של קימרלינג אפשר לבקר על חוסר תשומת לב מספקת לשינויים בחברה שנובעים, לפחות בחלקם, מתהליכי הגלובליזציה. בדומה ליער ושביט, גם קימרלינג רואה חברה שסועה שבה התמוססה ההגמוניה הישנה של תנועת העבודה ובמקומה נותנים מגזרים שונים ביטויים משלהם ל"ישראליות". אבל שלא כמו יער ושביט, קימרלינג שם דגש קודר על התגברות כוחם המאחד של האתנו-לאומנות והצבא. "ישראל בעולם" (לטוב ולרע) אינה מובנית בניתוחו, וכתוצאה מכך לא מודגש מספיק מקומם של "המוסדות הליברליים" (למשל, מערכת המשפט). יתר על כן, מורכבותה של החברה עוברת לא פעם רדוקציה

במדינה ("נוכחותו של הנעדר"). פרקים מרתקים אלה פורסמו בעבר בנפרד, ופסקאות חדשות קושרות אותם לטענה הכללית של הספר. ככלל, הנדלמן מדגיש את האופן שבו מחלק ההגיון הבירוקרטי את "הישראלים" לסדרת קטגוריות חברתיות לא שוות, ואת האופן שבו משמשים אירועים ציבוריים אלו להנצחת חלוקות חברתיות. במובנים מסוימים ניתוחו מזכיר את זה של קימרלינג, אבל הוא נבדל מהותית מהספרים הנסקרים בהתמקדותו במספר אירועים מוגבל ובמבנה התרבותי-היסטורי שלהם.

לביטויים קדמוניים. אצל אורי רם, הבעיה העיקרית הפוכה לגמרי: המחבר נחוש כל כך בדעתו לחשוף את השלכותיה של הגלובליזציה, עד שפוחות חדשים אלה "מסבירים" כמעט הכול. ההשפעה ההרסנית של הכיבוש בגדה, ושל האינתיפאדות, על החברה והתרבות בישראל נעדרת מדבריו, ולכן גם בניתוח שלו אין משום הסבר מספק לדמותה של החברה וכיווניה.

וכך אני מגיע אל ניתוחם של שפיר ופלד שספרם, להערכתו, הוא המוצלח בכל הארבעה. הצגת הדברים בדרך כלל ברורה, מפורטת, ומורכבת במידה הראויה. המשגת החברה במונחים של "משטרי אזרחות מתחרים" מדגישה גם את המדינה וגם את הפורמטים של הריבוד החברתי, ושתי הפריזמות האלה מאפשרות למחברים לעקוב אחר הדפוסים המשתנים במוסדות ובפערים הכלכליים-החברתיים כאחד.

יתר על כן, עניינם המוצהר של המחברים הוא ב"מסלולה של החברה" ולא במחלוקות או בדבק המחזיק אותה, וכתוצאה מכך הם מיטיבים להבחין בשינויים הגדולים שהתחוללו בשני העשורים האחרונים. זהו יתרונו החשוב ביותר של הספר – שפיר ופלד הבינו כבר בשלב מוקדם את כוחה של הגלובליזציה לשנות, והם מביאים זה לצד זה ניתוח חד של התפרקות ההגמוניה הקודמת ושל התהוות "משטר אזרחות ליברלי", שבו הפלורליזם וזכויות האדם מתחזקים ואילו הדהרה הנלווית לקראת הפרטה יוצרת פערים חברתיים מכווערים. לטעמי זהו דיוקן הוגן של ישראל בראשית המאה ה-21 – עדיין נתונה בקונפליקטים פנימיים קשים, חסרת יכולת לפתור את הבעיה המרכזית של חיים עם (או בלי) הפלסטינים ומחפשת איוון בין "סולידריות רפובליקנית" ובין מה שאפשר אולי לכוונת "משטר של ליברליות יצירתית".

לסיכום, על סמך ארבעת המחקרים האלה, מה הם המאפיינים העיקריים של "קאנון ההבנות" הסוציולוגי החדש המבטיח להסביר את ישראל והישראלים? כפי שראינו, יש כמה הבדלים חשובים בין הצגות הדברים בספרים החדשים, אבל מבחינות רבות הן חופפות וכך יוצרות אוריינטציה מסוימת. מה הן הדעות המקובלות, או ההנחות

המובלעות, המעצבות את הידע שאפשר לשאוב מהמחקרים הסוציולוגיים האלה של אנשי "הדור השלישי"? הקאנון החדש מספר את הסיפור פחות או יותר כך: הגירת היהודים הציונים לפלשתינה במאה התשע-עשרה היתה חלק מתנועת קולוניזציה אירופית רחבה יותר. המתישבים-הקולוניאליסטים נקלעו לעימות עם האוכלוסייה הערבית המקומית, ולמעשה, העימות המתמשך הזה היה ועודנו גורם עיקרי בעיצוב החברה והתרבות בישראל. האליטה בחברה הקולוניאליסטית אימצה אידיאולוגיה סוציאליסטית, וה"חלוצים" הקימו סדרת מוסדות קהילתיים ושיתופיים. אבל הנהגת תנועת העבודה היתה לאומנית יותר מסוציאליסטית, והדגישה את ההתיישבות החקלאית בראש ובראשונה כאמצעי ליצירת בסיס טריטוריאלי יהודי. האליטות הצליחו ליצור משטר הגמוני וגם לבנות את הזהות החילונית, הדוברת עברית, של "היהודי החדש". תל אביב נעשתה למרכז של אמנות, פנאי ותרבות שפניהם לאירופה, ואילו קבוצות מיעוט, ובהן יהודים דתיים, הימין הפוליטי ועוד, נדחקו לשוליים ופיתחו מוסדות נפרדים משלהן.

תנועת העבודה הוסיפה לקיים את שלטונה לאחר הכרזת המדינה. האוכלוסייה הערבית הצטמצמה מאוד עקב גירוש ובריחה כפויה, והאוכלוסייה היהודית צמחה במהירות עקב הגירת המונים מאירופה וממדינות המזרח התיכון. מלחמת ששת הימים היתה קו פרשת מים: ישראל התחילה לבנות קולוניות בגדה המערבית הפלסטינית ובשטחים אחרים, והקבוצות הלאומניות והדתיות-מיסטיות הרדומות התחזקו. במשך הזמן גם חל בחברה פיצול עמוק למגזרים – יהודים וערבים, יהודים חילוניים ודתיים, אשכנזים ומזרחים, עולים וותיקים. את מקום ההגמוניה של תנועת העבודה תפסה דוקטרינה "פלורליסטית", והחברה החדשה גדלה בממדיה עם תוספת המהגרים היהודים מרוסיה ומאתיופיה וגם עובדים זרים רבים. לבסוף, בשלב המאוחר ביותר, החברה הישראלית השתלבה בגלובליזציה, והדוקטרינה הניאו-ליברלית שאך זה אומצה הביאה, מצד אחד, להסרת הפיקוח הכלכלי ולהפרטה, לפערים גדלים במהירות

ול"אמריקניזציה תרבותית", ומצד שני, להכנסות גבוהות יותר, תחכום של טכנולוגיה עלית, וחיזוק זכויות האזרח. זהו סיכום הוגן, לדעתי, של האורתודוקסיה החדשה העולה מספרי הסוציולוגיה תוצרת "הדור השלישי". אין ספק שזו היתה לדוקטרינה רבת השפעה – את העדויות לכך תמצאו במאמרים בעיתונות ובכתבי עת, בכיתות ובהרצאות, ובמחקר החברתי ברמה האוניברסיטאית. אולי נדמה שהקאנון החדש לא "רדיקלי" ולא שנוי במחלוקת, אבל אפשר להלין גם על מה שנכלל בו וגם על מה שחסר. שלא במפתיע, הפרשנויות לתקופה שלפני הקמת המדינה הן מהסוגיות המעוררות את הויכוחים המרים ביותר. קיימת כבר ספרות ענפה על תקופה מוקדמת זו, ונראה שהיא מוסיפה לעניין את אנשי האקדמיה ואת הציבור הרחב כאחד. לפי הקאנון החדש, המהגרים־המתיישבים היהודים שבאו ארצה בשנות העשרים והשלושים אמורים להיות מסווגים כ"קולוניאליסטים", והציונות אינה אלא קמט ב"פרויקט הקולוניאלי" הכולל. אבל אפשר וראוי לשאול: איזה כוח קולוניאלי אירופי הם שרתו, ואיזה הראיות שהיתה להם "מנטליות קולוניאליסטית"? בין יתר מאפייניו, הקולוניאליזם מוגדר כשלטון פוליטי של מיעוט וכניצול כלכלי בוטה; אבל הבריטים, לא היהודים, הם שהיו הכוח הקולוניאלי בפלשתינה, ו"שוק העבודה המפוצל" לא נשלט בידי ה"קולוניאליסטים" הציוניים.²⁰ מבחינה זו רחוק הקאנון החדש מלשכנע. בדומה לכך, הטענה שהנהגת תנועת העבודה וה"חלוצים" לא היו סוציאליסטים נוגדת לא רק את הרטוריקה והאידיאולוגיה הסוציאליסטיות שלהם אלא גם את המנגנונים השוויוניים שבנו בהצלחה כה רבה. הם היו לאומנים, כמובן, אבל קהילות כמו הקיבוץ ו"משטר העובדים", שבו היו הבנקים ושירותי הרווחה והבריאות קניין ציבורי, מעידים בוודאי

²⁰ "תזת הקולוניזציה" הזו נדונה ב:

Uri Ram, "The Colonization Perspective in Israeli Sociology", *Journal of Historical Sociology*, Vol. 6, 1993, pp. 327-350; Moshe Lissak, op. cit., 1996.

על מדיניותם הסוציאליסטית. למעשה, נדמה שספרי הסוציולוגיה החדשים מטשטשים את מקומם המרכזי של "דורות החלוצים" וכך גורעים מחשיבותם. ייתכן שהדגש המושם כיום על "קבוצות השוליים" יוצר נקודת מבט מאוזנת יותר מהקאנון הקודם, אבל עקב ריבוי התיאורים המפורטים של קבוצות המיעוט עשוי תפקידן הראשי של אליטות תנועת העבודה ללכת לאיבוד.

אפשר להטיל ספק גם באופן שבו מנתחת האורתודוקסיה החדשה את התקופה שלאחר הכרזת המדינה, מ-1948 עד ימינו. אחת הבעיות המרכזיות היא אפיון התקופה שלאחר מלחמת ששת הימים, וליתר דיוק תפקידו של הליכוד בעיצוב החברה. הצגת ישראל בתימינו כחברה שסועה עמוקות בין מגזרים הנלחמים זה בזה ונטולת משטר הגמוני היא הצגה מפקפקת. החברה אמנם שסועה, אבל הדבר אינו מיוחד לישראל, ואין פירושו שלא קיימת השפעה פוליטית-תרבותית מרכזית. אם להיות יותר ספציפיים, ניצחון הליכוד בבחירות 1977 לא רק סימן את סוף שלטונה הארוך של מפלגת העבודה, מכיוון שאז הפך הליכוד למפלגה הפוליטית הדומיננטית בישראל, הגם שעבר עליות ומורדות. למרבה הפלא, תפקידם של הליכוד והמפלגות המסונפות לו בקביעת אופייה החברתי-התרבותי של החברה שלאחר 1977 נעדר ברובו מהקאנון החדש. שפיר ופלד, למשל, מתעדים בפרוטרוט את נקודות המבט ה"פוסט-סוציאליסטיות" של האליטות הצעירות של מפלגת העבודה, אבל המדיניות החברתית-כלכלית של מפלגת הליכוד השלטת אינה זוכה כמעט להתייחסות. האופן שבו עיצבו שלטון בגין-שמיר ושלטון נתניהו-שרון את החברה פשוט נעדר מהניתוח. ומנקודת מבט אחרת, ייתכן שטענתו של אורי רם ש"הגלובליזציה היא המשטר ההגמוני החדש" עוד תתברר כפרשנות טובה יותר. ימין ושמאל פוליטי עשויים להיות סיסמאות ותו לא, התחזות שעבר זמנה, ואילו הכוח האמיתי השולט בישראל (כמו במקומות אחרים בעולם) הוא הכוח הגלובלי. כך או כך, יש לכלול נושאים אלה ואחרים במחקרים סוציולוגיים עתידיים המבקשים להסביר את הכיוונים המשתנים בחברה הישראלית.

הדור השלישי של סוציולוגים ישראלים אכן כבר כאן, והקאנון החדש נבנה והולך. כמו אורתודוקסיות אקדמיות ואחרות, מחקריהם

של "הסוציולוגים הביקורתיים" דורשים קריאה רצינית, וכן, גם ביקורת.

ביבליוגרפיה

ש"נ אייזנשטדט, *תמורות בחברה הישראלית*, משרד הביטחון, תל אביב, 2004.
עוז אלמוג, *הצבר: דיוקן עם עובד*, תל אביב, 1997.
נורית גרץ, *שבזיה בחלומה: מיתוסים לאומיים בישראל*, עם עובד, תל אביב, 1995.
גד יאיר ונעה אפלויג, "הסוציולוגיה בירושלים – צלה של הרוח ההיסטורית", *סוציולוגיה ישראלית*, ז(1), 2005, 95-122.
אורי רם, *החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים*, הוצאת ברירות, תל אביב, 1993.

Marc Auge, *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, London and New York, Verso, 1995.

Benjamin Barber, *Jihad vs McWorld*, New York, Times Books, 1995.

Nachman Ben Yehuda, *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.

S.N Eisenstadt, *Israeli Society*, New York, Basic Books, 1967;
The Transformation of Israeli Society, London, Weidenfeld and Nicholson, 1985.

M. Feige, "Identity, Ritual and Pilgrimage: The Meetings of the Israeli Exploration Society" in: Deborah Dash Moore and Ilan Troen (eds.), *Divergent Jewish Cultures*, New Haven, Yale University Press, 2001, pp. 87-106.

Don Handelman, *Nationalism and the Israeli State: Bureaucratic Logic in Public Events*, Oxford, Berg, 2004.

H. Herzog, "Sociology and Identity: Trends in the Development of Sociology in Israel", *Soziologie*, 2000, pp. 5-17.

Dan Horowitz and Moshe Lissak, *Trouble in Utopia: The Overburdened Polity of Israel*, Albany, State University of New York Press, 1989.

Adriana Kemp, Rebeca Rajjman, Julia Rennik, Silvina Schammah Gesser, "Contesting the Limits of Political Participation: Latinos and Black African Migrant Workers in Israel", *Ethnic and Racial Studies*, 23, 2000, pp. 94-119.

Moshe Lissak, "'Critical Sociology' and 'Establishment Sociology' in the Israeli Academic Community", *Israel Studies*, Vol. 1, No. 1, 1996, pp. 247-294.

T.H. Marshall, "Citizenship and Social Class", in: T.H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, Westport, Greenwood Publishers, 1973.

Ephraim Nimni (ed.), *The Challenge of Post-Zionism: Alternatives to Israeli Fundamentalist Politics*, London, Zed, 2003.

Yoav Peled, *Class and Ethnicity in the Pale: The Political Economy of Jewish Workers' Nationalism in Late Imperial Russia*, Basingstoke, Macmillan, 1989;

"Towards a Redefinition of Jewish Nationalism in Israel? The Enigma of Shas", *Ethnic and Racial Studies*, 21, 1998, pp. 703-727.

Uri Ram, *The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology, and Identity*, Albany, State University of New York Press, 1995;

"The Colonization Perspective in Israeli Sociology", *Journal of Historical Sociology*, Vol. 6, 1993, pp. 327-350.

Gershon Shafir, *Land, Labour and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Lawrence Silberstein, *The Postzionism Debate: Knowledge and Power in Israeli Culture*, London, Routledge, 1998.

אלכס וינגרוד

Yasemin Soysal, *The Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Yael Zurubavel, *Recovered Roots: Memory and the Making of National Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

אלכס וינגרוד, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

**המבט המופנה לאחור ורואה חור שחור:
גלגולי אסוציאציות חופשיות בספר חדש
על הפואמות של פנקס, שימל ושבתאי**

על ספרו של שחר ברם, *המבט המופנה לאחור – גלגולי הפואמה אצל ישראל פנקס, הרולד שימל ואהרן שבתאי*, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ה, 200 עמודים.

כשלים מתודיים חמורים הפכו בשנים האחרונות נפוצים בחיבורים מדעיים בכל תחומי מדעי-הרוח.²¹ כשלים אלה לא פסחו גם על חקר הספרות העברית. ראשית, יש לומר מהו האובייקט הראוי למחקר מדעי בתוך הספרות העברית. הספרות העברית ראויה לשמש אובייקט כזה רק בהקשריה ההיסטוריים הרחבים; הקשרים אלה, למשל, הספרות העברית על רקע השפעת הספרות הרוסית, הגרמנית, היידית, או הצרפתית, או על רקע התרבות העברית העתיקה, המדיאבלית וספרות ההשכלה והתחייה בהקשרם הכללי והלא עברי, מעניקים למחקר המדעי שני יסודות מהותיים: פרספקטיבה היסטורית וקורפוס רחב דיו. לכן, דיונים עיוניים בספרות העברית בתזמנו אינם יכולים, מעצם מהות מושאיהם, להיות מדעיים במובן החמור והמחייב; דיונים כאלה הם לכל היותר בגדר ביקורת ספרות. ביקורת ספרות רגישה וקשובה לזרמים ספרותיים חדשים היא בעלת חשיבות בלתי רגילה בחלל שבין הסופרים לקוראים (והיא חלק מהותי

²¹ ראו, למשל, ביבליוגרפיה נבחרת של מאמרי ביקורת בקתדרה 1 (אביב תשס"ד), עמודים 7-11.

ממערכת ספרותית תקינה; קריסתה של הביקורת הספרותית בארץ והפיכתה לפרסומת היא כבר נושא לדיון אחר), אולם היא כשלעצמה אינה מתגמלת את המבקרים. איש לא יכול לחיות בימינו מהשכר הזעום המשולם למבקרי ספרות בעיתונות היומית; כתבי-העת הנאבקים על קיומם אינם משלמים שכר סופרים; על מעמדה העלוב של הספרות בישראל 2006 אין צורך להכביר מלים, וכך נאלץ המבקר לחפש אמצעי פרנסה חלופיים. האקדמיה היא אחד מאמצעים אלה: עדיין היא מאפשרת היום למבקרנו לקצור תהילה ציבורית ולשפר את שכרו ויוקרתו מבלי לוותר על עניינו בספרות בת-הזמן. חמור מכך: מבקרנו אינו נדרש עוד כבעבר, כסטודנט לתואר שני או שלישי, ללמוד שפות ולרכוש כלים למחקר. אתגר קרת, אורלי קסטל-בלום, חנוך לוין, יעקב שבתאי, יונה וולך, סמי מיכאל, עמוס עוז וא. ב. יהושע, למשל, הם כבר מזמן מושאים לעבודות "מחקר" ולקורסים הנלמדים באוניברסיטות בארץ. לא פחות חמורה היא העובדה ששני הסופרים הנחקרים ביותר מזה שנים, ביאליק ועגנון, המפרנסים תלמידים ומורים רבים, זכו לכה מעט חוקרים המסוגלים להתמודד עם ההקשרים הרחבים המתחייבים מעיסוק מדעי בסופרים אלה. כמה חוקרי ביאליק (וסופרי דור אודסה בכלל) בימינו שולטים ברוסית, בגרמנית ובמורשת העברית שבין המקרא לספרות ההשכלה? כף יד אחת תספיק למנותם. כמה חוקרי שירת ימי-הביניים העברית בספרד רצים בשירה ובהגות הערבית? שאלה מביכה. מהעבר השני מצויים עשרות סופרים הממתינים לחוקרים של ממש שיגלו אותם מתוך הקשריהם ההיסטוריים הסבוכים, אולם לחוקר השאפתן של ימינו אין זמן בשבילם. אצה לו הדרך אל סוף התואר, אל הפרסום, הכבוד והיוקרה. יושבים חודשיים במכון "גנזים", ואולי גם בבית הספרים הלאומי, קוראים את ה"מקורות" וחצי ספר תיאורטי בתרגום, ורוקחים "מחקר" שהופך מייד למאמר, ספר, או לעתים קרובות, כמו במקרה שלפנינו, גם זה וגם זה. אין ספק: הרבה יותר קל ומשתלם לתלמידי מחקר ופרופסורים כאחד לעסוק בספרות בת-זמננו: עברית ישראלית היא השפה הבלעדית, ההקשר מוכר ולא מצריך מאמץ מיוחד מצד ה"חוקר" בשחזורו. במקרה שה"חוקר" עוסק בסופר בעל מעמד בינלאומי כגון עוז, יהושע או דויד גרוסמן, הדבר משתלם

כפליים: הוא מוזמן, לעתים קרובות בהמלצתו החמה של הסופר עצמו, לכנסים והרצאות בעולם ונהנה מהחיים. קל ופשוט. התוצאה ברוב המקרים היא שעטנו: לא ביקורת ספרותית חדה ורגישה, בעלת הבחנות אסתטיות מקוריות וכושר שיפוט בנוסח קורצווייל, ובוודאי שלא מחקר מדעי.

אם כבר פתחנו בדיון מתודולוגי כרקע לדיון ביקורתי בספרו של שחר ברם, הבה נאמר כמה מלים על הדרוש ממחקר של ממש. מה, אם כן, כולל אותו שחזור של רקע או הקשר? כדי להבין את חשיבותו של סופר, את משקלו ביחס להיסטוריה הספרותית והתרבות של זמנו ובכלל, את התנאים שהובילו לצמיחתו, את המקורות ליצירתו, יש כמובן קודם כל לזהות את מקורות ההשפעה עליו, את האסכולה הספרותית לה היה שייך, את הרקע ומקורות ההשפעה של הסופרים הנערצים והמשפיעים על יצירתו, את החוגים החברתיים אותם פקד, את ידידיו ומכריו הקרובים; יש "לבנות מחדש" את הספרייה שלו ולשחזר במדויק ככל שניתן את רשימת הספרים שקרא. כל זה חיוני לשחזורו של ההקשר ההיסטורי בו פעל הסופר. ככל שאנו מרחיקים בזמן כך קשה יותר מלאכת השחזור, התייעוד לקוי וההבדלים הניכרים בין אותו עבר לבין ההווה מחייבים את החוקר למשנה זהירות כדי שלא לחטוא באנכרוניזם. יש לקחת בחשבון את היחס לו זכתה יצירת הסופר בקרב בני זמנו, וכמו כן את האופנים שבהם נתפסה והובנה היצירה במהלך הזמן, כדי שנבין את השורשים לשיפוטנו העכשווי ונפתח ביקורת היסטורית ביחס לאותו שיפוט. ביקורת היסטורית כזאת עשויה לשחרר אותנו מהבנות לקויות וחלקיות של היצירה ולחשוף את חשיבותה בתוך ההתפתחות התרבותית הכללית. על החוקר להיות ערני, אם כן, לשני מהלכים: ליחס שבין הסופר לעולם של זמנו ולפירושים להם זכתה יצירתו. המובן המילולי של היצירה מצוי באופן שבו היא הובנה על-ידי בני-הזמן, בתיווך השאלות והתשובות בהן היצירה ממוקמת מבחינת הקשרה ההיסטורי. טכסט שנחקר כשלעצמו, במנותק מהקשר זה, יכול להיתפס כבעל משמעות מסוימת על-ידינו, אולם משמעותו תהיה שונה לחלוטין במקורות בני-הזמן. על החוקר לזכור שהמשמעות בהווה היא רק הד רחוק של השאלות והתשובות המקוריות. אלה הם מקצת מהקשיים

המתודולוגיים הכרוכים במחקר מדעי. כפי שנראה להלן, קשיים אלה לא מטרידים את מנוחתו של ה"חוקר" שחר ברם. ספרו של שחר ברם העוסק בשלושה משוררים חיים בני־זמננו חסר פרספקטיבה היסטורית וקורפוס מינימלי, ועל־כן אינו יכול לעמוד בקריטריונים הדרושים למחקר מדעי. זה לא הפריע למחבר להציג את ספרו, המבוסס בחלקו על עבודת דוקטור בהדרכת דן מירון, כחיבור מדעי, לפרסמו בהוצאת מאגנס השייכת לאוניברסיטה העברית, למחזור בספר פרקים שהופיעו קודם כמאמרים בכתבי־עת המתיימרים להיות מדעיים, וכיוצא בזה. יומרתו של המחבר, המלמד ספרות עברית והשוואתית באוניברסיטת חיפה, אינה יודעת גבול; אולם כפי שנראה, אין מנוס מלשלוח את ה"חוקר" השאפתן ברם חזרה אל ספסל הלימודים.

לפנינו אם כן, ניסיון להציג ביקורת ספרותית בלבוש מדעי. למעשה אין כאן לא ביקורת ולא מחקר. דווקא מיעוט הדיון הביקורתי בישראל פנקס, הרולד שימל ואהרן שבתאי מחייב דיון כזה, ובמכלול יצירתם, המחזיקה כמה מאות עמודים לכל היותר. אולם אין הצדקה ממשית לעסוק רק בפואמה אצל משוררים אלה – מלבד עניינו הפרטי של המחבר בסוגה זו. פנקס, שימל ושבתאי כתבו לא מעט שירים קצרים בשלבים שונים של הקריירה הספרותית שלהם, ולא ניתן להפריד בינם לבין היצירות הארוכות. ומה באשר ליחסים בין השירים הקצרים לארוכים? פנקס הקדיש רק ספר אחד צנום לשתי פואמות – שאר ספריו משלבים תמיד שירים קצרים ורצפים ארוכים יותר; שימל כתב שירים קצרים, סונטות חופשיות, קטצידה, הוא משחק בכל מיני צורות שיריות מסורתיות גם בתוך מבני שיר ארוכים – למה לקחת את הפואמה? ומה באשר ליחסים בין צורות שיר שונות בתוך רצף שירי ארוך? שבתאי בשירתו המוקדמת והמאוחרת (מגוהך לדבר במושגים כאלה על משורר חי ופעיל) כתב רק שירים קצרים, אולם כל זה אינו נכלל בדיון של ברם. לעומת זאת מתיימר המחבר "להציג את תפיסת העולם הגלומה בפואמה ולתאר את המאפיינים של תפיסת עולם זו בשלבים שונים של המסורת הז'נרית באופן מופשט וקונקרטי כאחד" (עמוד 1). אולם באיזו מידה המקרים הפרטיים מאוד של פנקס, שימל ושבתאי יכולים לשקף זאת? האם ניתן לחשוב שיש תפיסת עולם

אחת בכל פואמה באשר היא? האם לשחר ברם הכלים לקרוא פואמות בכמה ספרויות אירופיות מרכזיות, נאמר למשל ביונית, לטינית, איטלקית, ספרדית, צרפתית וגרמנית? האם יש משהו משותף גם ללואיג'י פולצ'י וגם לטשרניחובסקי? מסתבר שעל-פי שחר ברם יש, והוא מבטיח כי בפרק השלישי של ספרו יהיה "דיון המסכם את שלבי התפתחותה של הפואמה מאז ראשיתה של המסורת האפית, מציע נקודת מבט היסטורית ותיאורטית באשר לשירתם של פנקס ושימל ומנסח את מאפייניה של הפואמה ואת תפיסת העולם הגלומה בה" (עמוד 1), לא פחות.

בדיון על ישראל פנקס בפרק הראשון יכול הקורא לחשוב שפנקס, ממש כמו אליק של משה שמיר, נולד מן הים ושירתו צמחה ללא קשר לספרות דור המדינה של שנות החמישים של המאה שחלפה. ברם מתעלם לחלוטין מההקשר הספרותי והחברתי הברור והמידי שעל רקעו ובהשפעתו התעצבה שירת פנקס. ספרו הראשון של פנקס, *ארבעה עשר שירים*, ראה אור בשנת 1961 בהוצאת עכשיו; בחוברת *עכשיו* מס' 5-6 (1960) ראו אור כמה מן השירים שנכללו



אחר-כך בספר, וכן תשעה קטעים מתוך *ההגיגים* של פסקל בתרגומו של פנקס. שירים אלה נושאים חותם השפעה ברור של המודרניזם האקזיסטנציאליסטי הקודר והאירוני שהתגבש בירושלים ובתל-אביב של שנות החמישים והשישים בבמות ספרותיות של סופרים צעירים *מלקראת, אוגדן ועכשיו*. חבורת סופרי *לקראת*, ומאוחר יותר חבורת *עכשיו*, שכללו דמויות מפתח כגון נתן זך, בנימין הרושובסקי, גבריאל מוקד, מקסים גילן, דוד אבידן ואחרים, הן שהיוו הקשר חברתי-ספרותי שבו, תחת השפעת המודרניזם בשירה האנגלית (בעיקר אליוט, פאונד ואודן), פרקי סיפורת והגות מודרניסטיים מבית מדרשם של סארטר וקאמי, קפקא, בורחס, שולץ ותומס מאן, למשל, או יוצרים עבריים דחויים או לא מוערכים דיים, כגון דוד פוגל, אצ"ג,

עגנון או אבות ישורון, נולד מודל מודרניסטי עברי חדש ומהפכני על רקע ספרות דור הפלמ"ח ושרידי חבורת "כתובים". מודל זה נוסח למשל במאמרו הפרוגרמטי הידוע של זך "הרהורים על שירת אלטרמן" שראה אור בחוברת *עכשיו*, 3-4 (1959), ואשר הורחב בספרו *זמן וריתמוס אצל ברגסון ובשירה המודרנית* (תל-אביב 1966). ביקורת רדיקלית על מודל מודרניסטי זה, ממנה ניתן ללמוד על האפשרויות והמגבלות הגלומות במודל, ניתן למצוא אצל אהרן שבתאי במאמרו "לקראת שינוי הנוסח", שהופיע בחוברת *עכשיו* מס' 50 (1985), וברשימת ההמשך "שינוי הנוסח", שהופיעה בחוברת *מאזניים*, גיליון 5-6 / כרך נ"ט (נובמבר-דצמבר 1985). עוד נחזור לשבתאי ולחלקו במודרניזם העברי כשנדון בפרק הרביעי בספרו של ברם. ביקורת בזמן אמת על מגבלותיו של מודל זה ניתן למצוא במאמרי הביקורת של קורצווייל, למשל מאמרו על עמיחי "שירה אוטוביוגרפית 'במדבר הגדול' (הערות לשירים 1948-1962)", שכונס בספרו *חיפוש הספרות הישראלית – מאמרים וביקורת* (רמת-גן תשמ"ב).

שירי פנקס, ארוכים כקצרים, מכילים אפוא, לצד המקוריות והייחודיות הגלומות בהם, השפעות ברורות של זך (הן בשירים עצמם והן בתפיסת השירה) ושל הסכמה המודרניסטית של אליוט (הערה 25 בעמוד 17 בהחלט אינה מספקת לאור המעמד של אליוט אצל פנקס; על כך בהמשך) – אולם לכל זה אין כמעט זכר בדיון של ברם.²² הוא

²² ראו, למשל, את הדמיון בין שירו של זך 'האיש הלבוש בלבן': "האיש הלבוש בלבן בלילה / צעד בטוחות / ואני עקבתי אחר לכתו אות באות / בעינים קשות / והבינותי שבשבילי / אין כל לובן בלילה / ואין אור שיכול למחוק / גם את הרחוק / ביגוני. / אבל אין גם אור / יחיד / המסוגל לסגור / את הפתח שפותח איש לבן בלילה." (מתוך *שירים שונים*, תל-אביב תשמ"ד), ושירו של פנקס 'אני חושב שאני רואה משהו': "אני חושב שאני רואה משהו אבל אינני בטוח. / יש איזו נקודה לבנה אבל שוב אינני בטוח. / שנים אני עומד במקום הזה ומסתכל. / עיני כבר התרגלו לאור המסנוור, לרוח / העוברת בי לפעמים, אבל עכשיו שוב אינני בטוח / שאינני רואה דבר. דווקא עכשיו, כשאני רוצה לנוח / מבגדי ההמתנה שלי, מן האויר המתוח, / כשהראיה נעשית /

מעדיף להתפלפל ולהתפתל בדיון תפל על המונח היווני 'גנאלוגיה' המופיע בסך הכול בכותרת כינוס שיריו הארוכים של פנקס מ-1997; בתרגום המונח הוא שוכח את ה'לוגיה': "מקור המונח 'גנאלוגיה' [צ"ל גנאלוגיה! ש. נ.] הוא יווני, ופירושו בית אב, משפחה" (עמוד 3). לא שניתן לחשוד בברם שהוא יודע יוונית. לא שבורותו ביוונית מונעת ממנו לדון באפוס היווני, בהסידוס (ושוב הוא משבש והופך 'תאוגוניה' ל'תאוגניה', עמוד 3) ובאפוס ההומרי. הוא שוכח את פנקס ורקעו ושוקע לרצף אסוציאטיבי בוסרי לחלוטין: "המשפחה היא דגם ארכיטיפי, שבאמצעותו התרבות מנחילה את הישגיה: מאב – או מאם – לבן. במילים אחרות, המעשה הגנאלוגי, קרי המסירה מאב או מאם לבן, הוא מטפורה למעשה המשורר, שהוא מעשה שירי של סיפור: הפואמה היא מעיקרה שיר נרטיבי, והפואמות של פנקס אכן מצטיינות בטיבן הנרטיבי. המשפחה מתפקדת אפוא כדגם של פואטיקה, ואפשר אף לומר פואטיקה ארכיטיפית: היחסים בין אב לבן הם גם יחסים עקרוניים בווריאציות שונות בין מספר (סיפור) לקורא; וכפי שנראה בפואמות של פנקס, המספר והקורא הם אף דמויות המשתתפות בסיפור או לפחות מומחזות בו בדרך זו או אחרת. כך הטקסטואליזציה של התרבות מושתתת על מודל המשפחה ושבה ומבססת אותו כמודל מכונן לא רק להמשך התפתחותה הפיזית של הציוויליזציה, אלא אף להמשך התפתחותה הרוחנית" (עמודים 4-5; ההדגשות כאן ובהמשך הן שלי. ש. נ.). אכן אוסף קלישאות טבולות בדרגון תיאורטי נפוח, מתחכם וריקני. ובמה הועילו היוונים? הם שימשו קישוט נאה, נוצות של למדנות על-פני ערוות בורות זחוחה.

אילו, כאמור, היה ברם מעוניין באמת בהצגת "פרספקטיבה מעניינת למהלך שירתו של פנקס בכלל" (עמוד 7), אזי לא יכול היה להשמיט מן הדיון את שיריו הקצרים יותר של המשורר, ובעיקר את

קצרה וחלשה יותר, מישהו ניצב שם, משהו פתוח / לפני, מישהו עומד שם אני חושב אבל איני בטוח. (מתוך *ארכה-עשר שירים*). ראו גם את התייחסויותיו המפורשות של פנקס לאליוט בשיחה עם הלית ישרון מתוך *חדים* מס' 6 (1987), עמודים 144-146, או את דבריו בעמוד 148 על נסיבות כתיבת "שיר חתונה", בהם מודה פנקס בין השאר בהשפעת שירי הידידות והיין של משוררי ימי הביניים.

שני ספריו הראשונים, בהם מצויים כמה משיריו החשובים ביותר, בשם תיאוריה על הפואמה או השיר הארוך. אולם כפי שקורה לא פעם בתורת הספרות, התיאוריה מנצחת את הטכסטים. ברם בוחר באופן שרירותי "עמדת פתיחה נוחה לצורכי הדיון" (עמוד 7) ומפליג. הבה נעקוב אחריו.

הדיון בפואמה "הנוף מחביא ילדים" רווי מושגים כלליים כגון מעמד ז'נרי, נרטיב, אפי, לירי, דרמטי (למשל עמודים 8-9), אבל חסר אפיונים והבחנות מדויקות באשר לשירו של פנקס ולהקשריו העבריים המיידים והעקיפים. מדובר בשיר מצחיק והיתולי שעומד קודם כול בניגוד לשירתו המוקדמת והקודרת של המשורר (ניגוד שפנקס עצמו מצביע עליו בספרו השני כשהוא מסמן כבר לקוראיו את מהלכה העתידי של שירתו, ב"שיר חתונה": "...נמלא פיותינו צפצוף ונהיה שמחים / הרבה ועליזים, די עשיתי עד כאן שירים עצובים..."), כלומר הוא מבטא התפתחות ושינוי אצל פנקס ביחס למודל המודרניסטי העברי ממנו ינק בראשית דרכו ואותו הוא מנסה לפתח ולשנות במידה מסוימת בספרו השלישי; אבל שיר זה מקיים גם קשרים עם אוירת שירי הידידות והיין של המשוררים העבריים בימי הביניים בספרד (השפעה עליה מצביע פנקס עצמו, כפי שראינו בהערה 2, וניתן להניח שנמשכה מעבר ל"שיר חתונה"), ועם שירי החידות ההיתוליות המוכרים משירת ההשכלה באיטליה, למשל. לא פחות מכך מקיים השיר דיאלוג עם האידיליה העברית, אולי לא כל כך ביחס לטשרניחובסקי או שמעוני (אך עדיין העניין ראוי להשוואה ובדיקה, בוודאי במה שנוגע לחדות הפלסטית בתיאורי הנוף של פיכמן) כמו ביחס לאידיליות המודרניסטיות של זך. מוטיב האגדה המודרנית, עליו רק רומז ברם, למשל בעמודים 10-11, הבולט בשיר זה (וכן בשיר אחר של פנקס בו דן ברם באריכות בעמודים 19-32, "אל קו המשווה") ראוי היה להשוואה עם שירי זך, אבידן, רביקוביץ', הרץ, עמיחי וגילן, למשל (אפריקה של פנקס מול אפריקה של רביקוביץ', הנמר של אבידן, הזמיר של זך – ואלה רק דוגמאות אחדות). במקום זה מקבל הקורא הבחנות נוסחתיות טריוויאליות: "המהלך הכולל של העלילה בנוי כתנועה כלפי חוץ, מן הסביבה הביתית אל הטבע ואל הנוף ומן הסגור אל הפתוח. אך מהלך זה

מתאר גם תנועה שמסלולה הפוך במישור הנפשי והרוחני: מבחוץ כלפי פנים, תנועה של אדם לתוך עצמו, של היכרות עם רכיבי אישיותו ומקורותיו. במובן זה המסע הוא כלפי פנים, אל הסגור, כדי לפתוח אותו, והלא היער, שמבחינה אחת מייצג את המרחב הפתוח שבחוץ, הוא כמובן מרחב תחום, סגור ואפל" (עמוד 11). הסגור נעשה פתוח, ומה שהיה פתוח בראשית דבריו של ברם נעשה שוב סגור בסוף הציטוט הנ"ל, והקורא שוב אינו יודע האם היער מייצג חוץ או פנים. ואם נותר קורא המסוגל עדיין לעקוב אחרי מהלך הדיון, הרי שברם מוסיף ומכה בו: "גלום כאן עניין שהוא מרכזי לפואמה, ואותו אגולל בהמשך: באדם מקופל השלם שהוא חלק ממנו, ופריסתו של השלם, שהיא הכניסה פנימה, היא המלמדת את האדם על שייכותו לשלם זה, והיא היא מעשה השיר" (עמוד 12). ברם איננו מסוגל לקיים דיון שקול, ענייני, רגיש, בעל הבחנות פרשניות מעניינות ומקוריות על הטכסט; שוב ושוב הוא גולש אל הכללי, הנוסחתי, הבנאלי: "אף כאן האני אינו נוכח אלא בתפקידו כאב, כלומר כמספר, כקול השירה במשמעות מסורת ואידיאל רוחני; ובתפקידו כבן, כלומר כקורא, כקולו של בן התרבות. יחסי אב ובן אלה הם יחסים ארכיטיפיים; הם חורגים מעבר לאני הפרטי ומכוננים את המסורת התרבותית. מתברר שהמעמד המתואר בשורות שלעיל מתאר את יחסי המשורר וקוראיו שנפלו בפח העלילה ומרמז על נושאייה המופשטים של הפואמה: יחסו של אדם אל המציאות, היחס שבין דמיון לאמת ומקומה של האמנות ושל השירה בהקשר של מושגים אלה" (עמודים 12-13). כך, בכליל מושגיו השבלוניים של ברם, הופך שירו הקליל והקסום, המקורי, המשעשע והמהתל של פנקס ל"עלילת חיפוש (או מסע), שחסר, שיסודו באבדן, מונח בבסיסה, והוא המניע אותה. ככל שהפואמה מתקדמת לקראת מילוי החסר ברמת העלילה הגלויה, כך היא גם הולכת ומפחיתה מכוחו המימטי של המבדה שהיא רוקמת" (עמוד 13). הקורא האומלל איבד את שירו של פנקס ואת דרכו באפלה התיאורטית שזרה בעיניו החוקר ברם.

ברם מסכים בדרך כלל עם עמדות הפרופסורים או המבקרים (וינפלד או זנדבק במקרה הראשון; בן וצלקה במקרה השני: למשל

בעמודים 6, 7, 12) ביחס לשירת פנקס, גם כאשר הם נכשלים בהבחנות טפלות: "ראוי להיזכר כאן בקביעתו של זנדבק באשר לתנועה הדו־סטרית המאפיינת את שירת פנקס, שבה 'כשם שהמוצק מתפוגג להיעדר, כך ההיעדר לובש קונטורים מוצקים'. האמת שבנמשל, אותה 'וריאציה אפלטונית' (כדברי זנדבק), שבה החוסר הוא המוצקות היחידה הקיימת, מלמדת שהאידיאל הרוחני הוא אמת בעלת ממשות בשירת פנקס בכלל ובפואמות בפרט" (עמוד 14). כמה בוסרי, שטחי ולא רלוונטי להזכיר את אפלטון, או כפי שראינו קודם, את הסיוודוס והומרוס, בהקשר המיידני והראשוני של שירי פנקס.

למרות שכאמור הקדיש פנקס רק ספר אחד לשתי פואמות במהלך החי של יצירתו (מבחר הפואמות מ־1997 הוא כבר בגדר סיכום דרך של מה שפורסם בספרים) ובחר תמיד לשלב בספריו שירים ארוכים וקצרים (כמה זה בדיוק קצר, 2-3 עמודים? כמה זה ארוך?), וניתן אף לומר שיש בחמשת ספריו עד־כה יותר שירים קצרים מארוכים, ברם לא מניח לעובדות פעוטות אלה להפריע למהלך מחשבתו: "יש אפוא לשוב ולבחון את בחירתו של המשורר בפואמה כצורה פואטית מרכזית ביצירתו השירית: כפי שעוד ניווכח, הפואמה מסמנת במהותה אפשרות, היא מציינת ומזכירה את קיומו של עולם אחר, רחוק בזמן (בדרך כלל) או במרחב – אך עולם זה אינו בר השגה, הוא אוטופי מיסודו ואין לאחוז בו אלא כאידיאל. למשל העולם האפי שאבד, שהוא אכן מבחינה היסטורית מקורה של הפואמה" (עמוד 15). מה על הפואמות החברתיות־פוטוריסטיות של מיאקובסקי, אשר השפיעו על יצירתם של משוררים עבריים כמו פן ואבידן? מה על הפואמות הוידוי החזקות של אלן גינזברג ובני דור ה'ביט' בשירה האמריקנית, המהדהדות בשירתו המוקדמת של עורד פלד? מה על רצפי "עיבוד נתונים" הטכנולוגיים־מופשטים־אסוציאטיביים של מאיה בז'רנו? קביעותיו של ברם מתמוססות מול שפע דוגמאות המפריכות את טיעונו. ברם מתעקש שוב ושוב להשתמש במושגים קולקטיבי, מיתי, ארכיטיפי (עמוד 16), והוא מנסה בכל כוחו להעמיד את הפואמה של פנקס בהקשר קלאסי; כך למשל הוא קובע שהציפורים המופיעות בפואמה "הן כמקהלה יוונית שמתפקידה לנעול את

המחזה, לסיים את העלילה, לייצץ לגיבורים או להתרות בהם, ובסופו של דבר גם להביע את הלכי הרוח של המשורר עצמו" (עמוד 17). האם אלה תפקידיה המובנים מאליהם של המקהלה היוונית? חוקרי הטרגדיה התנערו, זה עידן ועידנים, מן הגישה הרואה במקהלה את "שופרו" של המשורר. כדאי להזכיר למחבר שהספרות הקלאסית בשביל פנקס היא יותר דימוי; היא לא חיה ומהדהדת אצלו במידה שהיא חיה אצל יוצרים כגון אליוט, פאונד, או אודן. זה המקום להרהר על הפער שבין העברית השמית למסורת האירופית, פער שנדמה שברם שכח את קיומו. בעוד שאליוט שתה ספרות יוונית ולטינית לארוחת בוקר, פנקס שתה אותו, ועל-כן אליוט הרבה יותר רלוונטי לדיון בפנקס מאשר הסיודוס או הומרוס; לכן, כאמור, הערה 25 בעמוד 17, הדנה בהשפעה נקודתית של אליוט אינה מספיקה, מאחר שמקומו של אליוט ביצירת פנקס ובני דורו הוא הרבה יותר מרכזי.

לצד קביעות כלליות מופרכות והתעקשות על הקשרים רחוקים מהטכסט ומחברו, כמו גם התעלמות מהקשרים קרובים ורלוונטיים, מפתח ברם בדיון שלו מנגנון מסוכן של אסוציאציות חופשיות; הנה מה שגורמים לו חלפני המטבע המופיעים בפואמה אחרת של פנקס, "אל קו המשווה": "חילופי המטבע הלא הם חילופים בין דורות, תרבויות ובפרט לשונות, שהרי מטבע הוא גם מטבע לשון, וכן דפוסים וצורות בכלל. מטבע, לפי מילון אבן-שושן, פירושו גם 'נוסח, צורה, פורמולה', ופירושו של דבר שהמשורר עצמו הוא חלפן מטבעות: במעשהו השירי הוא דורש מידה וטווח שנית 'את חוט המשפחה [...] גנאלוגיה שבורה!' מושג הגנאלוגיה [שוב צ"ל גנאלוגיה], כשם ספרו של פנקס המכנס את הפואמות שבהן אנו עוסקים כאן, מתברר שוב כמטפורה למעשהו השירי של פנקס בכלל ולפואמה בפרט. הפואמה עצמה אינה אלא מטבע (נוסח, דפוס), והמחקר הגנאלוגי של המטבע מלמד אף על הגנאלוגיה של המשורר עצמו ולהפך: דורות ותרבויות שהמשורר רואה עצמו כבנם הם הדורות והתרבויות שגם הפואמה היא בתם, קרי המסורת והעולם האפיים" (עמוד 25). המשורר הוא בן תרבויות שגם הפואמה היא בתן. וכל זה "נובע" מגלגולי משמעויות של המלה מטבע. יתכן שיש

כאן חומר לניתוח פסיכולוגי של אישיותו של החוקר; אין כאן כל נביעה או ארגומנטציה הראויות לדיון מדעי.

ניכר אצל ברם פער עמוק בין היומרה לקשור את הדיון שלו בכמה פואמות עבריות מודרניות בנות זמננו לדיונים על האפוס והאפי, או למהלכים בהיסטוריה של אירופה, אותם הוא לא הפנים והוא אינו מכיר לעומקם. ניסיונות אלה עשויים להביך קוראים שכן מכירים את ההיסטוריה של המאה השמונה עשרה, למשל, מעבר לתיאוריו של ישעיה ברלין בתרגום עברי (עמודים 26-27). ברם פשוט עובר בסופרמרקט וקונה – פעם מברלין ופעם ממישהו אחר – ומשבץ במקומות שנראים לו רלוונטיים אצל פנקס. מעשה תשבץ זה רחוק ממחקר מדעי שבו נדרש החוקר לא פעם לצמצם את דיונו כדי לשמור על רמת עומק נאותה. ברם חוזר שוב ושוב על גילוי שהפואמה קשורה לעבר, כאילו באמת מדובר באיזה חידוש גדול. יש יצירות ספרות שפונות לעבר ויש שלא פונות אליו. הקוראים לא זקוקים לספרו של ברם כדי לגלות זאת. הם אולי היו רוצים לדעת יותר על הרקע של שירת פנקס, על משמעויותיה וחידושיה, על הישגיה הסמנטיים ביחס לדורות קודמים וכדומה. כאן אין לברם כמעט מה לומר. לכן הוא אינו מבין שאם יש ניכור אצל פנקס ביחס להווה או למציאות, הדבר קשור לאופציה תרבותית שלא מומשה (הים התיכון, ובעיקר יוון ואיטליה) בחברת המהגרים הארצישראלית, שנטתה לבחור תמיד אפשרויות תרבותיות אחרות. איטליה אצל פנקס היא לא רומא העתיקה אלא המדינות האיטלקיות ברנסנס ובהווה, זוהי איטליה ריאלית (של זבניות פלורנטיניות שממהרות לפגישות אחר-הצהריים ליד הארנו); פנקס הצביע בשירתו על אפשרות ממשית להתחבר למה שמתרקם סביב הים התיכון (שנים רבות לפני שהומצאו באוניברסיטות, יש מאין, "לימודי הים התיכון"). כאן אפשר היה לפתח דיון בשבר התרבותי של חברת המהגרים הישראלית. ברם מחמיץ את היכולת המרשימה של פנקס בפואמות "הנוף מחביא ילדים" ו"אל קו המשווה" לבנות סיפור, יכולת המצביעה על כישרונו הגדול של המשורר נוכח מצב השירה העולמי שבו כבר אין בנייה אלא בעיקר פירוק. הוא אינו רגיש להתפתחויות ושינויים אצל פנקס, לעובדה ש"הארמון" הוא מיתולוגיה מדיאבלית שמשתעשעת עם

אגדות המלך ארתור אבל כוללת כבר פריצה אל הווה פלסטי נפלא של זבניות פלורנטיניות (איפה העבר?); לעומת זאת, הרצף "רישום גיר: הזמן שהיה" כולל כבר מבט מפרק ותיאור מברר של מצבים, ולא בנייה של סיפור.

ציטוט מביך של הרולד שימל עצמו בראשית הדיון של ברם בשיריו הארוכים מטיל צל כבד על כל תזת הפואמה: "... אני לא חושב שיש דבר כזה כמו פואמה, אני לא יודע מה זה פואמה – אבל שירים ארוכים, זה הקסים אותי..." (עמוד 42). אבל העובדות, כפי שכבר ראינו, לא מאיימות על התזות של ברם. הוא ממהר לגייס חוקרת אחרת, יהודית בראל, שכן רואה "השתלשלות קווית ישרה" מהאפוס הקלאסי ועד "האפוסים האירופיים למיניהם – הביניים, הרנסנסיים והניאו קלאסיים ואחר כך גם הרומנטיים והמודרניים" (עמוד 42). איזה מזל שהחוקר ברם יכול לסמוך את ידיו על החוקרת בראל ולהמשיך לרקוח את עיסתו המפוקפקת, גם אם רעיונותיו נשענים לעתים על כרעי תרגולת של קביעות מחקר מפוקפק ויומרני אחר, וחמור מכך, עומדים בניגוד גמור לדעתו של היוצר, שהוא גם בן בית בשירה האמריקנית והאנגלית המודרנית והרומנטית.

ברם, שהבחנותיו מרקיעות שחקים, נכשל בפרטים קטנים: בהערה 6 בעמוד 43 הוא קובע שספרו הראשון של שימל נכלל בספרו השני, ולא כך הוא. שימל השמיט מן הספר השני מספר שירים שהופיעו *בזשדיס*, ספרו הראשון. קביעה זו משרתת את התזה של ברם שכל יצירותיו של המשורר חוץ מספרו הראשון הן שירים ארוכים. אבל הוא אינו טורח לדון ביחס שבין צורות שיריות שונות (מסורתיות ומודרניות) בתוך רצפי שיר ארוכים, דבר המאפיין את שירתו של שימל: כך למשל, הקטע באדעא, הסונטה בלואל, או הקטצידה בספר *מדדש תדשא*. במקום ששאלות מחקריות "מסורתיות" אינן נשאלות מתחילות שאלות מצוצות מהאצבע התיאורטית: "בניגוד לפואמות של פנקס, שהנרטיביות שבהן גלויה לעין, ובכך מקלה את מסעו של הקורא, שימל כופה על הקורא להיות בנאי של ממש בעצמו. סגירותו של השיר בפני הקורא היא אפוא פתיחות. לשון אחר, היעדר נרטיב מובהק מאפשר ריבוי נרטיבים או לכל הפחות ריבוי גרסות בתוך מסגרת נרטיבית רחבה. ניתן אפוא לשאול, האם נרטיבים אלה הם של

הקורא או של המשורר? (עמוד 44). כמה נדושות ההבחנות זרועות ה"נרטיב" וה"מרחב" (למשל בעמוד 45 ובהערה 10 שם) כשמפרקים אותן מנשקן המתחכם: או אז נותר הקורא עם סימן שאלה גדול ביחס למחבר הספר הזה.

ברם אינו מבחין בחידושו של שימל הבוחר לחלק את ספרו השלישי *ארעא א"ח* ל"קטעים", במקום החלוקות המקובלות לשיר, פואמה, או שיר ארוך. הקטע מסמל עבור שימל חופש שלא היה מצוי בשירה העברית כשהוא החל את דרכו בה (בבחינת אנטי תזה למסגרת הקבועה של השיר במוסף הספרותי השבועי; ראו את דבריו של שימל על כך בראיון *מזדים* 5). בכך הכניס שימל משב רוח רענן שמקורו בשירה האמריקנית של שנות החמישים והשישים, אך לא פחות מכך היה משב חופשי זה פרי הדיאלוג האינטימי שהוא יצר עם משוררים עבריים הקרובים לו: נח שטרן, אסתר ראב ואבות ישורון (להם הוא הקדיש שירים ומאמרים ואף היה מצוי בקשר אישי עם ראב וישורון). לכל זה אין זכר בדיון של ברם, ממנו אנו למדים ש"השיר 'ארעא' צריך להתמודד עם המשימה 'לכתוב את המרחב'" (עמוד 48); ו"..." שהספר נתפס כאובייקט במרחב, ודיבור, שקיומו בזמן, מצוין כאן כקטע שקיומו במרחב" (עמוד 49). ברם מתעקש על המרחב כאילו שבאמת מדובר באיזה מפתח פרשני עמוק להבנת שימל, ולא כך הוא. האם היה אי-פעם מישהו שלא ידע שהספר הוא גם אובייקט במרחב? שוב ושוב אנו נתקלים בקלישאות רוויות התיאוריה המציגות את ברם ככלי ריק. כפי שכבר ראינו בדיון על פנקס, גם שימל מוצג אצל ברם ללא שורשים וללא הקשרים מיידיים וברורים. כך אנו מגיעים להשוואה המופרכת בין שימל לויטמן (עמוד 50) בלב מדבר תיאורטי צחיח במיוחד: "אך למעשה הקשר המטונימי הופך למטפורי ולארכיטיפי, משום שהמרחב הפיזי מתורגם למרחב טקסטואלי, כלומר אין סמיכות של ממש בין השניים, אלא פעולה של ייצוג סמלי" (עמודים 49-50). קל ופשוט. לא הספיק הקורא לעכל את העיסה התיאורטית הדביקה עם קמצוץ ויטמן, וכבר פועלות האסוציאציות החופשיות אצל ברם ומובילות אותו, מייד בהמשך, לקביעה כי "לפנינו אותה מלאכה דרשנית המבססת את ארעא כשם במסגרת התייחסות טקסטואלית, תרבותית והיסטורית, כלומר נרטיב

מסוים. כידוע, מדרש וטקסטואליות התרחבו והפכו גורמים מכריעים בחיי העם בגלל הגלות (עמוד 51). שתי פסקאות קודם עוד היינו בצפון אמריקה עם ויטמן, ולפתע מופיע "העם" עם הפנייה ליצחק בער (הערה 15 עמוד 51). הריצה האסוציאטיבית הזאת (שעל רקעה מלת החיווי "כידוע" מקבלת ממד גרוטסקי) שוב הותירה את המחבר לבדו. הוא איבד כל מגע עם הקורא הקשוב המנסה לעקוב אחר רציפות הדיון. ההרגשה היא שהספר הזה נועד למטרה אחת: לקדם את הקריירה האקדמית של מחברו. הכול עשוי על-פי מיטב מראית העין של המחקר המדעי, הז'רגון האופנתי, התנופה לפרופסורים – אבל כשמקלפים מעט את הציפוי מתגלה חלל שחור: הקישורים רופפים ואסוציאטיביים, אין כאן שום מאמץ אמיתי וכן לפרש את היצירות הנדונות, ההקשר לא נלמד כראוי, והדיון כולו לוקה בשטחיות רבה. כך "מפספס" ברם את חדוות הגילוי של מקום חדש ותרבות חדשה המאפיינת את אדעא ואת שירי המוקדמים של שימל ומעדיף את השבלונה התיאורטית של "האחר" או הרהורים קלושים על מושג הגלות (עמוד 52), פירות "הישגים" תיאורטיים שאין להם ולא כלום עם שירי שימל. במקום מפתחות פרשניים מספק ברם פרוש מלומד לעטיפת הספר אדעא: "עוד ראוי לציין שהתמונה תופסת את מלוא הכריכה ואינה מותירה כלל שוליים, כלומר חלל הדף נכבש בהוויה זו, ובניסוח אחר: לדף הכריכה אין מסגרת, שפירושה הייררכיה, כלומר שמציאות בדיונית זו כפופה למציאות אחרת: כשיר הארוך גופו התמונה מבקשת לגלוש אל מה שמעבר לה" (עמוד 54). הרי זו היתה יכולה להיות פרודיה נפלאה על המחקר המדעי הנפוח והריקני אלמלא הוגש ספר זה במלוא הרצינות המדעית לקהיליית החוקרים ולקהל המשכיל. אך במקום שהוצאת מאגנס וכמה מוסדות אקדמיים נכשלו, איזה סיכוי יש לקורא האומלל? לשווא ינסה לצון בין מערבולות האסוציאציות המתגברות של החוקר ברם.

אם הוזכרה גלות, הרי שאפשר לחזור לדימוי הדף הנכבש בציטוט האחרון, ולקבוע ש"התפתחותו של השיר מאפשרת קריאה שבדיעבד, על פיה כבר כאן, בעמוד 5, נרמז שבמעשה האיחוד עם המולדת, עם האדמה, טמון ממילא סכין הכיבוש, הנרמז בחוד השיגעון (שאינו אלא האידיאולוגיה המניעה את החלוץ לשוב אל אדמתו), חוד הנעוץ

בלב השמח" (עמוד 57). הצורות "נרמז" או "מרמז" (או, כפי שכבר ראינו, הצירוף "בניסוח אחר") המופיעות כשש פעמים בעמוד 57 מהוות מלת קוד שאחריה בדרך כלל יבוא רצף אסוציאציות פרטיות של ברם, הכופה אותן הן על הקורא והן על היצירה שהוא מנסה לפרש. הפירוש שצוטט כאן מתייחס לשתי שורות של שימל: "שגעוננו הוא החד / ביותר בלב". מזה "נרמז" לברם מה שנרמז, והוא רומז רמזיו לקורא. השיגעון גורר אידיאולוגיה, וזו גוררת כיבוש. המקוריות והעומק בטכסט השימלי נעלמו כלא היו ובמקומם, הפלא ופלא, מופיעים מושגי התקינות הפוליטית, כאילו כתב שימל פלקט פוליטי עבור "שלום עכשיו". שורה אחרת של שימל ("חית הרים צפרדע אלגנטית") מזכירה ("בניסוח אחר", עמוד 57) לברם צפרדע לבושה בגדי נסיך אלגנטיים. כך המקוריות וההומור של שימל הופכים בפירושו של ברם לבנאליים ונדושים. כל צפרדע גוררת כידוע נסיך. מביך לעקוב אחר ניסיונות הפירוש הקלושים של ברם החושפים שוב ושוב העדר רגישות ואטימות ממש ליצירה אותה הוא מנסה לפרש. הדיון של ברם בשימל מלא בדוגמאות מביכות: "... הטקסט הפתוח הולך ונסגר בגלל תנועתו של האדם במרחב, שהיא תנועתו של המשורר בשפה, שהיא תנועתו של הקורא בשר: תנועות אלה לובשות כיוון ומשרשרות מתוך כך נרטיב" (עמוד 58). האם יש מורה רציני באוניברסיטה שהיה מקבל משפט כזה בעבודה סמינרית לתואר ראשון? מסתבר שכן, והאיש הגיע לכתוב דוקטורט ופתח כבר בקריירה כמורה בעצמו. ומה על תלמידיו?

ההשוואה בין "הארמון" של פנקס לאדעא של שימל (עמוד 58) אין לה אחיזה, הגם שברם מגייס את 'סיפור-העל הציוני'. הנה מה שגורם לברם עורב המופיע אצל שימל: "העורב המדבר, החכם, שייך לעולם המיתוס, שהוא עולמם של בני האדם המספרים אותו, אך גם עולם קדום וקודם להם. ושמא לפנינו אותו עורב שספינתו של נח, שתרניה נפלו בעמוד הקודם, שילחה ובוגדנותו ידועה? ואולי העורב בוגד באדם משום שהוא יודע שהאדם בוגדני מעצם טיבו ביחסו לטבע?" (עמוד 59). ואולי יש גבול לסבלנותו של הקורא, שאינו מעוניין בטיוטה בוסרית של סטודנט מתחיל, אלא בפירוש ממשי ורציני? כך גם הקביעות המופרכות שאינן נובעות כלל מאדעא של שימל:

"שמחת הלב נגועה באידיאולוגיה, יחסו של האדם אל המרחב נגוע תמיד באידיאולוגיה, ובפסטורלי נעוץ בהכרח סכיניו של הכיבוש. הסכין מופנה אל המרחב ואל האדם כאחד, שכן המשורר מכיר בפצע הנגרם בשל הניתוק ההולך ומתהווה מן המרחב הטבעי. האידיאולוגיה הלאומית המשמחת את הלב אף פוצעת אותו, משום שהיא פוצעת את המרחב שהאדם הוא חלק ממנו" (עמוד 60). מהיכן נובעת ההכרחיות כאן? הלא שימל מבטא קודם כול, בדרכו הייחודית והמודרניסטית, התפעמות מן הנוף, מן ההתחדשות, ממגוון שלם של חוויות שאינן כלל "אידיאולוגיות". הוא עושה זאת בין השאר בהשפעת אסתר ראב, המשוררת הארצישראלית הראשונה, שיחסה לארץ הוא יחס טבעי של בת המקום. גם יחסו של אבות ישרון, שהשפיע אף הוא על שימל, מורכב לאין ערוך מן התיאור של ברם. הדיאלוג שלו עם בני הארץ, הערבים והבדואים, רחוק מאוד מהרדוקציה השטחית שמציג ברם, המהווה הד מקומי רחוק של אסכולת פרנקפורט. חזקה על ברם שמי מן הקוראים קרא את אדורנו והורקהיימר. עדיין הקשר בין הפירוש האידיאולוגי-תיאורי שלו לבין אדעא רופף ורעוע. שירה מורכבת כשל שימל חומקת בקלות מהסד הפרשני השטחי שהוא מציע. אפשר לצטט כאן משפט של שימל לפיו שתיים ועוד שתיים הם ארבע במתמטיקה אבל לא בשירה. בשירה יש תמיד עוד אפשרויות. משורר "אידיאולוגי" הרחוק מאוד משימל, נתן אלטרמן, גם הוא מגלם בשירתו התפעמות אדירה מן הטבע המתנסחת בוירטואוזיות לשונית שאינה נופלת מהפן האידיאולוגי המצוי בה. קל לעשות רדוקציה פרשנית ולחנוק את השיר. ומה על אצ"ג? כולו אידיאולוגיה וכולו שירה בעלת ממדים רוחניים, פסיכולוגיים וסמנטיים שלא היו כמותם בשירה העברית לפניו. ניכר בברם שהוא אינו ער למורכבותו של המעשה השירי. וכך שוב ושוב הוא נופל נפילות מביכות: "הסכין הוא כמובן גם סכיניו של המשורר החותך בשפה ובורר את מילותיו. כמו גיבוריו... גם המשורר רוצה להיות חלק מן הפסטורלי... אלא שהוא מודע לכך שכל פעולה במרחב מקדמת את אבדן הפסטורליות ואת שבירת ההרמוניה. יתרה מזאת, כמשורר הוא מתרחק מן המקור דווקא בשעה שהוא רוצה להגיע אליו, במעין נפילה אפלטונית... השיר הארוך הוא פרדוקס,

שכן מרחבו, שעל פי הפרשנות של יאקובסון שלעיל קשור בממד ה'שירי' שבו, מיתרגם ל'אורך', שמבחינת הכותב והקורא כאחד הוא לינארי, ובסופו של דבר נרטיבי" (עמודים 60-61). אפלטון ויאקובסון לא מחלצים את ברם מן המבוכה אלא מעצימים את התמיהה בלב הקורא. אם נותרנו נבוכים באשר למהותה של הנפילה האפלטונית וטבעה, מוסיף ברם ומכה: "תרבות היא בנייה המפרה את הראשוניות ואת הבלתי אמצעיות של המציאות הטבעית ו'הלשון הטבעית'" (עמוד 61). מר ברם עוסק אם כן בעניין פעוט כמו הגדרת התרבות. יומרנותו של המחבר אינה יודעת גבול. השיגעון הפרשני של ברם קופץ עליו כשוידיי שימלי טיפוסי, המאפיין את עולמו המודרניסטי ("שטויות דברתי / ושוב אני מתחיל / כל הספור הוא שקר // מעולם לא הפלגתי על ספסל אניה / מעולם לא נתתייד לפלמוס"), המצוטט בעמוד 64, "מרמז" לברם על קטע מהדיאלוג פידדוס של אפלטון (הערה 20 עמוד 64). מובן שאין כל קשר בין הקטעים. ברם אינו מכיר את ההקשר הדרמטי המורכב ממנו הוא שולה (בעברית של ליבס כמובן) את הסיפור ש"נראה" לו מתאים. אצל אפלטון ההקשר הוא סבוך הרבה למעלה מכוחותיו של ברם ורחוק לחלוטין משימל. מי שנכשל בפרוש כמה משוררים עבריים בני זמננו מוטב לו שירחק מאפלטון. אבל הלא כפי שראינו, ברם נכשל גם בפרטים קטנים. התיאור היפה של שימל המצוטט בעמודים 66-67 ("בסוף / של"ג / הים // חוצים / יהואש / עולים // קומות / ל- / צלקה // מרפסת / על העיר") הוא לא רק "... תנועה הנושאת בחובה נרטיב היסטורי, תרבותי ואידיאולוגי..." (עמוד 67), אלא הוא קודם כל מסע פלסטי מאוד ברחובות תל-אביביים מוכרים מאוד, בדרך לביתו של צלקה ברחוב יהואש. ברם דולה מהאנציקלופדיה את הפרטים על של"ג ויהואש, אך שוכח את סיפורו הנפלא של צלקה על יהואש, שקשור לתיאור השימלי העירוני והספרותי כאחד. גם הקטע "ג'ים" זוכה ב"טיפול נרטיבי" (עמוד 68) ואין אף מילה על הקצב הנפלא של השיר. קטע נהדר אחר של שימל, "דודי האספן", שוב מעורר את פרשננו למרחבים ונרטיבים (עמוד 71). אינני מבין כיצד התיאור הריאליסטי-פלסטי של שימל, של ציורים ושמות ציירים עם איזו דמות צבעונית של דוד אספן אמנות, מוליד מסקנה לפיה "... פרטי

המציאות הם ייצוגיים, מטפוריים וארכיטיפיים. לכאורה די לנוע ולמנות את פרטי המציאות במהלך שכדוגמתו ניתן למצוא אצל הסיוודוס או ויטמן, כדי להתחבר ליסודות המיתיים והקוסמולוגיים הטמונים ברחבות האפית, שאינה אלא ביטוייה של המציאות עצמה" (עמוד 71). האם כל תיאור מפורט של פרטי מציאות גורר את הסיוודוס או ויטמן? אין שום קשר בין דברי פרשנות אלה לבין הטכסט החינני של שימל. לא ניתן כלל למצוא "רחבות אפית" בתיאור מצחיק ומשעשע זה, ובכלל, הפואטיקה של שימל כולה נוטה הרבה יותר אל הפרטני, הלוקלי, האינטימי והמינורי, מאשר אל איזו רחבות אפית. אבל לשם כך צריך להתחקות אחר מקורותיו הקרובים של שימל (כאמור ראב וישורון, למשל) ולא לנסות לכפות עליו משורר יווני קדום. אבל ברם עוסק במראית עין, והשמות הסיוודוס וויטמן מרשימים יותר.

מכל האמור לעיל לא ניתן לצפות שברם יבחין בשכלול הלשוני המרשים במאה הסונטות של לואל: שימל מגיע בספר זה לשיא צורני בשימוש שהוא עושה בצורות סמיכות, במשחק המקפים, בתחביר המתוח היוצר הרגשה של אמירה טרייה. הנושא האוטוביוגרפי המובהק של הספר היה אולי אחד הגורמים שדחפו אותו להישג זה, לצד השפעות ברורות של שטרן וישורון. ברם מתגלה כאן (עמודים 75-78 למשל) כאמון גם על הז'רגון הפסיכולוגי, ואנו מגלים מושגים כמו "פריצת העצמי", "מודחק", "מוכחש", "מודע", "מרחב הנפש", או "מרחבי הסובייקט", אבל גם "אחרות חיצונית" וגם ברודל (בתרגום עברי כמובן), שהפלא ופלא מחזיר את פרשננו אל הנרטיב, הקולקטיב והארכיטיפ (עמוד 76). אין הפתעות אצל ברם. עוברות שנים, שימל כותב ספר חדש, מתפתח ומשתנה, אבל הפרשן, כמו הצרצר הידוע של ביאליק, מכיר רק מנגינה אחת. מובן שאין התייחסות של ממש למבנה הסונטות החופשיות של שימל (הערה 29 בעמוד 80 רחוקה מאוד מהתייחסות רצינית לכך), שאינן סתם "100 יחידות" (עמוד 79) אלא סונטות. בעמוד 80 שוב "נרמז" הקורא מספר פעמים עד שאיבד דרכו לחלוטין בסבך אסוציאטיבי מופרך אך מוכר זה מכבר. כרגיל אצל ברם, הדיון שלו נע בין המובן מאליו, הבנאלי והנדוש, לבין אסוציאציות מופרכות ופרקי תיאוריה לקוטים

מכלי שני ושלישי, ש"נרמזו" לו. והרי דיון בצורת הסונטה של שימל הרבה יותר מרכזי ורלוונטי מ"הדפוס המיתי" או "הממד הנרטיבי" (עמוד 81). גם האנלוגיה בין לואל לקומדיה האלוהית (עמודים 81-82) היא בעייתית, וממנה עולה בכרור שברם חסר כלים להשוואה של ממש בין עולמו של שימל (הבקיא בספרות האיטלקית במקורה) לעולמו של דנטה (משורר הקרוב מאוד לשימל, אבל קרובה זו חייבת להבחין על רקע השפעות מתווכות נוספות: למשל, של משורר איטלקי מודרני כמו מונטלה או של שאול פורמיגיני, המתרגם הראשון של הקומדיה האלוהית לעברית, ושל שירת ההשכלה העברית באיטליה בכלל). מלבד השפעת לואל והשירה האנגלית והאמריקנית (הסונטות של קמינגס למשל) הלא ראוי היה להשוות את צורת הסונטה של שימל עם סונטות של משוררים עבריים בני תקופות שונות, אותם קרא שימל, מהם למד והושפע. אבל כל זה שייך כבר לתחום שהזכרתי בראשית דברי, תחום המחקר הרציני. איזה חוקר של ממש היה מוכן לקפיצת ראש מעולמו הסבוך של דנטה ועד לואל של שימל מבלי שהצטייד בלטינית ובאיטלקית לפחות, במאמץ לא פשוט למצוא נקודות מתווכות בין מאות השנים שבין דנטה ושימל? אבל ניכר בברם שהוא אינו מוטרד משאלות כאלה. ספרו אינו עוסק בכך. לכן הוא מקדיש לאנלוגיה זאת שתי פסקאות קצרות וממריא חזרה אל "הלינאריות הקולקטיבית הלאומית" ו"המיתוס המכונן" (עמוד 82), ואל המטונימי והארכיטיפי (עמוד 83). והלא שימל עצמו מזמין את קוראיו "להבין את דאגת ההשפעה" (סונט יז המצוטט בעמוד 84). זה מעורר את פרשננו רק עד הספר התיאורטי הבא (של הרולד בלום, אותו הוא קרא באנגלית) כאילו שימל "בנה" את כל המהלך של לואל על-פי התיאוריה של בלום. לפחות בעמוד 86 מוצא ברם ציטוט סמוי מראיון של לואל בשיר של שימל, אבל ציון שמותיהם של משוררים משפיעים כמו מנדלשטם, קריין ומונטלה באותו עמוד אינו מספיק. ברם סבוך בשאלות בעניין "אב-בן ספרותי" (עמודים 95-86) במקום לחפש עוד השפעות בשירים עצמם. אבל ראוי לציין שכאן הדיון שלו שקול יותר וקרוב יותר לטכסט של שימל. אך עד מהרה שב פרשננו לסורו, ובדבריו על ספר מדרש תדשא ועל "הקורפוס השלם ארעא" (עמודים 109-95) אנו שבים ומוצאים מחלות ישנות. כמה פתטי

שברם קושר בעמוד 100 בין מה שהוא מכנה הדרש השירי האינסופי והשרירותי של שימל לבין דבריו של חנן חבר, עורך *ספר מדרש תדשא*, שבחר שלוש חטיבות (מתוך עשרים ושתיים חטיבות, מאלף עד תיו), כאילו יש כאן איזו "שותפות תיאורטית" ולא שיקול כלכלי צר של הוצאת "עם-עובד" ונציגה במקרה זה, חנן חבר. שהרי כתב היד איננו אינסופי, אבל פרסומו היה כרוך בסיכון כלכלי שההוצאה לא היתה מוכנה לו. כאן גם המקום לציין שספר זה הוא פחות חד וממוקד מהחטיבות האחרות של *אלעא*, ובחירתו של העורך עשויה להיות סיבה מרכזית לכך. כלל לא עולה על דעתו של ברם להשוות בין יהוסף בן הנגיד, שאת דבריו מצטט שימל בפתח ספרו (וברם מצטט בעמוד 101), לבין המעשה השירי של שימל. הוא מעדיף להתעסק בדרש הטקסטואלי ומפתח תיאוריה שלמה על מרחב החיים ומרחב השירה לפיה "אם *ספר מדרש תדשא* שלפנינו הוא חלק מתוך 'מאות עמודים כתובים' שאינם אלא פעילותו הדרשנית היום-יומית של שימל הקורא והכותב, היכן גבולות הספר והיכן גבולות הספרות? אם שירה היא דרש, באיזה מובן היא שונה מכל פעילות קריאה וכתובה אחרת? ובאיזה מובן פעילות קריאה וכתובה זו שונה מכל פעילות אחרת בחיי היום-יום, כך שניתן לנסחה כמעשה אמנות, אם מלאכתו של המשורר היא אומנות? האם שגרת החיים הופכת לאמנות? האם 'מרחב האמנות' משעבד את 'מרחב החיים'? ומה כעת היחס בין אמנות לאומנות?" (עמוד 102). והלא בסך הכול מדובר בשיקול כלכלי של הוצאת ספרים מסחרית; אבל פרשנו החשדן והמיומן כבר שולף את "... מושג המימזיס שטבעו אפלטון ואריסטו" (עמוד 102), הומרוס והסידוס המתוארים כ"מדגישים את הלינאריות ההיסטורית והקוסמית" (עמוד 103), בניגוד גמור לעולם היווני העתיק ותפיסת הזמן המעגלית המאפיינת אותו, עד למסקנה לפיה "בניסוח סוקרטי אפשר לומר שהלימוד (הדרש) אינו אלא היזכרות במה שכבר ידענו" (עמוד 104). אוסף קלישאות מצוצות מכלי שמיני הוא תיאור עדין למתחולל בעמודים הללו בספרו של ברם.

לאחר שהחמיץ הקורא בספר זה את הייחודיות והמקוריות של שני משוררים מעניינים כפנקס ושימל הוא נקלע לפרק השלישי המוקדש לתיאוריה. כבר ראינו בדיון בשני הפרקים הראשונים שלא נותר הרבה

מהדיון של ברם בלי תיאוריה. במלים אחרות, הדיון עד כה כבר היה רווי בתיאוריה. אבל אין זה מספיק לפרשננו המכנה את הפרק השלישי "הרהורים על טיבו הז'נרי של השיר הארוך" (עמוד 110). המלה הרהורים נועדה כנראה להגמיש מעט את התביעה מדיון מדעי רציני ולאפשר למחבר מעט יותר חופש אסוציאטיבי. לא שמחברנו תבע מעצמו תביעות כאלה עד כה. ואכן, בראשית הפרק, מפרך ברם את עצמו וקובע ש"קשה לטעון למאפיינים בעלי תוקף כללי בהתבסס על דיון במספר מצומצם כל כך של פואמות ושל משוררים, ולכן הדברים הבאים מוצגים כהרהורים שניתן לעמתם עם שירים ארוכים נוספים השייכים לאותן מסורות שהנחו את הדיון מלכתחילה" (עמוד 110). אבל כפי שכבר ראינו, אין לברם הכלים המינימליים לכך. כמי שנכשל בהקשרים הקרובים והמידיים של פנקס ושימל, אין לצפות ממנו להשוואות מדוקדקות בין טכסטים שנוצרו בהקשרים תרבותיים שונים ורחוקים ובלשונות שהוא לא מכיר. מה עושים? פונים שוב, כפי שכבר ראינו בראשית הדיון על שימל, למחקרה של יהודית בראל וקונים כמה הכללות גסות שלה. ניכר מהציטוט שמביא ברם בעמודים 111-112 שבראל אינה שולטת בחומר, שהרי יצירתו של וולטר נקראת *Henriade* ולא 'גנריאדה' במבטא הרוסי; החוקרת הנכבדת ליקטה את הפרטים מאיזה מקור משני ולא טרחה לבדוק את שמות היצירות שהיא מציינת, לא כל שכן לקוראן ביוונית ובלטינית, באיטלקית, באנגלית ובצרפתית למשל, כפי שנדרש במחקר מדעי. אין כל פלא שמסקנותיה המצוטטות בעמוד 112, בצירוף דברי פרשנות של ברם, לוקים בשטחיות רבה, למשל "כלומר לפי תפיסה זו המסורת האפית לאורך תקופות שונות מתאפיינת מבחינה ז'נרית בגמישות רבה המאפשרת צמיחה", מסקנה כה כללית ולא מחייבת שניתן להחילה על כל כך הרבה מסורות וז'נרים שונים. ברם חש בכך ומעיר שהגדרה זו והגדרות אחרות לא מצליחות "... להכליל ולבסס את הקשר שהקורא חש בין יצירותיהם השונות של הומרוס, ורגיליוס, דנטה, וורדסוורת' (ובשלב מאוחר יותר, ובאופן מרוחק יותר, ויטמן, פאונד, ויליאמס ואולסון בתרבות האנגלו-סקסית וכן פנקס ושימל כפי שראינו) כהתפתחות ז'נרית אחת..." (עמוד 113). איזה קורא בדיוק חש בקשר בין יצירות והקשרים כה רחוקים? אולי ברם עצמו

שקורא הכול בתרגום ובתיווך ספרות משנה תיאורטית שכלל אינה רלוונטית ברוב המקרים ליצירות הללו בהקשרן, וכפי שראינו אינו ער לקשיים המרובים בהשוואות מסוג זה. הבחנותיו הכלליות כה קלושות ומופרכות: כך, למשל, ניסיונו להציג את רכיב האורך כמאפיין את המסורת האפית (עמוד 114) מתמוסס לאור העובדה שישנם שירים ארוכים שאינם אפיים כבר בספרות העתיקה. הגדרת תחום הדיון שלו בעמוד 115 כל כך כללית ומתחמקת: "... ההתייחסות אל המסורת האפית מטרתה התבוננות במהלך ההיסטורי של הז'נר מנקודת ראותו של השיר הארוך. הדברים הבאים לוקים מבחינה זו בחסר ומוטים במודע בשל ההדגשים שברצוני ליצור. מטרתי לנסות ולהאיר מחדש את משמעותה של התופעה המכונה 'השיר הארוך' מבחינה תרבותית ופואטית" (עמוד 115). הדברים לוקים בחסר מבחינות רבות מאוד. אחד הפגמים הקשים בדיון הזה של ברם הוא היומרה ל"התבוננות במהלך היסטורי" ללא שום טכסט או מסמך היסטורי ורק על בסיס מוגבל מאוד של ספרות משנית. כך, ברם מסכם דברים שונים שאמרו חוקרים שונים. ידיעותיו המוגבלות אינן מאפשרות לו להתייחס בביקורתיות לחוקרים אותם הוא מצטט. כשהוא מתייחס להקשרים היסטוריים הוא בדרך כלל נכשל. לא ניתן, כפי שעושה ברם בעמוד 119, לייחס את המונח המודרני "לירי" לאפלטון ולאריסטו; עבור אריסטו, "ספרות יפה" (מונח שלא קיים ביוונית עתיקה: המונח היווני "פואסיס", בו משתמש אריסטו, אינו כולל כל מה שאנו מכנים היום "ספרות יפה") כוללת לא רק שירה, כפי שקובע ברם, אלא גם Sokratikoi logoi שהם בפרוזה; הריקוד הנזכר בעמוד 120 אינו חלק מהאפוס; בעמוד 121 הוא מצטט אפיון של חוקרת לפיו האפי הוא "שיר הרואי ארוך המחולק ליחידות הנקראות ספרים או שירות", אולם החלוקה של הומרוס לספרים היא מאוחרת, ותלויה כבר בייצור הספר כמגילה.

ברם מתיימר על בסיס ידיעותיו הצר לפתור את "בעיית הגדרת האפוס" ומוצא ש"האפי הכתוב מתאפיין בכך שהוא משמר רמזים לאחדות העבר בעולם ההווה ההולך ומתפצל; עיקרו הוא דווקא שימור ולא צמיחה שפירושה דחייה" (עמוד 122). ממצאים בעיה, מציעים לה פתרון, והנה יש לנו פעילות מדעית במדעי הרוח. ניכר

בכרם שהוא אינו מצוי באפוס ההומרי ושהוא נתלה בחוקרים אחרים גם עבור פרטים המוכרים לכל מי שמצוי בהומרוס (למשל הערה 34 בעמוד 122 והקשרה). הסבריו על התרבות היוונית בעמודים 123-124 כה קלושים, שכל קורא המצוי בפרטים אלה יסמיק. בין שאר הגיגיו קובע פרשנו כי "... הפרוזה לא הפכה כלי ספרותי של ממש בעת העתיקה..." (עמוד 124). נבוכים נעמוד לפני הדיאלוגים האפלטוניים, נאומי ליסיאס או דמוסתנס, הדיאלוגים הפילוסופיים של קיקרו או מכתביו של סנקא. כל מי שמכיר את הספרות היוונית והרומית העתיקה יודע כי בה נקראו גם ספריהם של נואמים פוליטיים, היסטוריונים ופילוסופים כ"ספרות יפה" – בלשונו. לא ניתן לדמיין תיאור יותר סכמטי מזה המוגש לקורא בעמודים 127-128 על המתחולל במפנה שבין העת החדשה המוקדמת למאה ה-18 בנוגע למונח 'אפי'. אבל זה בדיוק מה שקורה למי שמוותר על היצירות ודן דיון סכמטי ותיאורטי ללא כל מגע עם היצירות ורקען. שוב עולה בחיך הקורא בספרו של ברם טעמה של גבינה הולנדית מחוררת להפליא. הרי יש פער כה גדול בין הדיון התיאורטי השטחי באפוס, ללא היצירות ותוך כדי השענות לא ביקורתית ושרירותית על ספרות משנה חסרה, לבין הדיון בפנקס ושימל. גם ה"אובייקט" וה"מרחב" המגויסים שוב (למשל בעמוד 134) לא מסייעים לחוקרנו להתגבר על הסדקים הרבים בצריף הרעוע עליו עמל 137 עמודים. ברם אינו מוצא לנכון להביא ולו דוגמא אחת בודדת מהספרות העברית. פנקס ושימל נקשרים אצלו באופן ישיר לאפוס היווני או לשירה האמריקנית אבל לא לספרות המהווה הקשר קרוב, מידי וברור למשוררים עבריים.

מוכה וחבוט מגיע הקורא לפרק האחרון בספר המוקדש לשירתו המוקדמת של אהרן שבתאי. כבר בראשית הדיון, בעמוד 138, יגלה כל קורא המצוי מעט בשירתו של שבתאי שגיאה גסה: מרשימת ספריו של המשורר "נשמט" ספרו הראשון *חדד המודים* (הוצאת "עכשיו" 1966). כבר ראינו ש"פרטים קטנים" לא מטרידים את מנוחתו של "החוקר" ברם. אולי העובדה שמדובר "רק" בספר שירים ללא פואמה או שיר ארוך הפריעה לפרשנו. זו שגיאה גסה גם משום שמהרשימה של ברם עולה שספרו הראשון לכאורה של שבתאי

פורסם רק ב־1974, שמונה שנים מאוחר יותר מהספר הראשון הממשי ולמעלה מעשר שנים לאחר ששבתאי התחיל את דרכו כמשורר ומתרגם שירה בספרות העברית. כך גדע ברם את שבתאי מהקשרו הספרותי האמיתי: שנות השישים המוקדמות, שבמהלכן הופיע שבתאי כמשורר ומתרגם צעיר בחוברות כתב העת *עכשיו* לצד משוררים צעירים אחרים: מאיר ויזלטיר, יונה וולך ויאיר הורביץ למשל, ששבתאי הוא בן דורם הספרותי המובהק. כמו בדיון שלו על פנקס ועל שימל, ברם אינו דן בשירתו של שבתאי וניכר שאינו מכיר את ההקשר ממנו נוצרה. לכן הוא יכול לקבוע ש"... התבססותו של שבתאי כמשורר מוכר נסמכת על השיר הלירי הקצר, וליתר דיוק, על התבנית הקצרה של הסונט ועל נוכחותו המועצמת של האני הדובר" (עמוד 139). הדברים כה מופרכים ומעוותים שיש צורך במעט הסבר. שבתאי, כאמור, ביסס את מעמדו כמשורר מוכר מאז אמצע שנות השישים ועד אמצע שנות השמונים. יצירתו המרכזית בשנים אלה היתה "הפואמה הביתית" שהתפרשה על-פני כמה ספרים והיוותה אלטרנטיבה ניסיונית חשובה לפואטיקה שנעשתה מקובלת באותן שנים, בעיקר השירה הלירית של זך על ממשיכיה וחקייניה. שבתאי של אותן שנים פרסם שלושה ספרים בהוצאת "עכשיו" (*חדד המורים, חרא, מוות, ההרצאה הראשונה*) וכן ספר בהוצאת "עקד" (*החמור*) וספר בהוצאת "פרוזה" (*חוט*). בכל המקרים מדובר בהוצאות קטנות ואלטרנטיביות. במקרה של הוצאת "עכשיו", בה נעשה שבתאי כמעט בן בית, הרי מדובר בהוצאת ספרים אוונגרדית שהקדימה את זמנה במקרים רבים. כך ביסס שבתאי את מעמדו שנים ארוכות לפני שנעשה בון-טון עבור ציבור הקוראים הבורגני של עיתון "הארץ". את מעמדו כאלטרנטיבה למודל המודרניסטי הלירי-ציני-אירוני של זך ביסס שבתאי באופן מפורש גם בראיונות ומניפסטים שפורסמו בעיקר בכתב העת *עכשיו* (בעיקר לקראת סוף שנות השבעים ובמחצית הראשונה של שנות השמונים). חשיבותו של שבתאי בתקופת "הפואמה הביתית" (שבה הבית הוא המושא המרכזי, בניגוד לשירי בית הקפה המוכרים של זך ולאימז' שלו כמשורר בוהמי) היא בהעמדת רצפים דידקטיים-קונצפטואליים מפתיעים בהם מתקיים שוויון ערך בין האובייקטים המתוארים תוך ביטול נקודת המבט

האנושית המציבה את האדם במרכז. זוהי במובהק שירה אובייקטיבית שאין בה כלל מקום לסובייקט או אני. זוהי שירה אנטי-לירית שביקשה כמעט מראשיתה להוות חלופה למודרניזם העברי שהתגבש מאז שנות החמישים המוקדמות (דנתי בקיצור בכך בדיון על פנקס). ניתן לראות את השפעתו (ומעמדו המתבסס) של שבתאי על רצפי "עיבוד נתונים" של מאיה בז'רנו ועל זלי גורביץ', ובעיקר על חבורת "מקום" שפעלה בראשית שנות השמונים בחסות "עכשיו" וכללה משוררים כחזי לסקלי, אבי פלדשטיין, אלי הירש, רובי שונברגר ואלון אלטרס, כולם "בנים פואטיים" של אהרן שבתאי. אבל שבתאי פרסם באותן שנים גם יצירות שהן מחוץ ל"פואמה הביתית" אך שייכות לאותו נוסח או סגנון, שהחשובה שבהן היא "ההרצאה הראשונה", שבה מקיים שבתאי דיאלוג מקורי ומעניין עם השפה התלמודית. קרבת הנוסח הדידקטי של שבתאי בעיקר לאדעא א-ת של שימל היא כה ניכרת, שהדבר תובע ממש דיון ביקורתי והשוואתי בין היצירות. אבל ברור ששבתאי ושימל קראו תיגר על אותו מודל מודרניסטי מעודן מבית מדרשו הפיוטי של נתן זך. לקראת סוף שנות השמונים, ובעיקר לאורך שנות התשעים, הידרדרה שירתו של שבתאי ונעשתה בליל פלקטי של טחיות ארוטית ופוליטית. אלה השנים בהן, אליבא דברם, "התבססה" שירתו של שבתאי ונסמכה "על השיר הלירי הקצר", ובין השאר על "התבנית הקצרה של הסונט". "התבססות" על-פי ברם היא, אם כן, פרסום פלקטים פואטיים פופוליסטיים ב"הארץ". בהעדר הקשר ברור וידיעה של המוקדם והמאוחר מאבד ברם קשר עם המציאות ומסלף עובדות פשוטות.

ברם קובע ששיא כתיבתו הלירית של שבתאי הוא בסונטים "שעמם... הוא מזוהה יותר מכול. מחשבה פואמתית של ממש מלווה את שבתאי רק בראשית כתיבתו..." (עמוד 139). מי הוא בדיוק זה שמזהה את שיאו הלירי של שבתאי דווקא עם רגע הידרדרותו הברור? החוקר ברם, כמובן, שלפתע נוקט לשון כללית זהירה ונסמך על איזה זיהוי כללי מצוץ מהאצבע. ומהי בדיוק ההבחנה בין כתיבה לירית וכתיבה פואמתית בהקשר של שבתאי? הלא ברור שהפואמה הראשונה שלו, "קיבוץ", קשורה קשר אמיץ מבחינת הנושא (ילדות,

בגרות) לספרו הראשון, מחזור השירים *חדר המודים*. האם "לירי" עבור ברם הוא פשוט שיר קצר? שבתאי מעולם לא היה לירי במובן המסורתי המקובל (בנוסח של פייכמן, פוגל, או שטיינברג למשל, המושפעים מן השירה הלירית המסורתית ברוסית או בגרמנית, או בנוסח של הליריקנים של דור המדינה כמו משה דור, אריה סיוון, משה בן-שואל, או אנדרד אלדן), שיר שבמרכזו ביטוי מרוכז של רגשות. כבר בשיריו הקצרים המוקדמים הוא הושפע (ואף הודה בכך במפורש) ממשורר מודרניסטי לא לירי כרוברט לואל, וכבר ניתן לחוש באובייקטיביות ובפן התבנית והמושגי אצלו שעתיד להגיע לשיא בפרקי ה"פואמה הביתית" (ואכן פן זה משתלב יפה אחר כך במניפסטים האנטי-ליריים של שבתאי), אבל בכל זאת מדובר בשירים קצרים. כפי שראינו, לא מדובר "רק בראשית כתיבתו" אלא בחלק החשוב, המרכזי והעיקרי של יצירת שבתאי, למעשה ברוב הקריירה הספרותית שלו, מסוף שנות השישים ועד המחצית השנייה של שנות השמונים. מהי "מחשבה פואמית של ממש"? הסד המושגי של ברם לא רלוונטי גם ביחס לספרו המאוחר החשוב ביותר של שבתאי, *אהבה*, משנת 1987, שני מחזורים הכוללים שירים ארוכים יחסית לצד שירים קצרים. ניכר בברם שהוא אינו מצוי בפרטים אלה ושיש אצלו בלבול מושגי חמור כתוצאה מהתעקשותו על "מחשבה פואמית". הוא אינו מבחין בין סוגים שונים של שירה לירית (מסורתית יותר או מודרניסטית יותר) ובין השירה המושגית האנטי-לירית במובהק שמפתח שבתאי (כאשר עניין הפואמה נעשה משני). גם הפלקטים השטחיים של שבתאי משנות התשעים לא ממש ניתנים להגדרה כ"ליריים". נקודת המבט של ה"מחשבה הפואמית" מונעת מחוקרנו לראות שינויים, הבדלים והתפתחויות בפואמות של שבתאי, למשל בין החלקים הראשונים של "הפואמה הביתית" (*הפואמה הביתית*, *חזא*, *מוות*) והחלקים המאוחרים יותר (למשל, *החמור חזוט*), ההבדל בינם לבין "קיבוץ", או הפואמה ה"פוליטית" "בגין", או הפואמה ה"תלמודית" "ההרצאה הראשונה". אבל אנו גולשים כבר לשאלות מסורתיות של ביקורת ספרות "תמימה" והלא ברם אינו מעוניין בכך.

לכן קובע ברם בעמוד 140 שהמניפסט של שבתאי, ממנו הוא מביא ציטוט, הוא "... מן התקופה של ראשית יצירתו", למרות שמדובר בטכסט שפורסם ב-1985, למעלה מעשרים שנה מאז ראשית הופעתו של שבתאי בספרות העברית. אין לצפות מחוקרנו שיבחין גם בהפרש השנים (ויעמוד על חשיבותו) בין פרסום יצירות כגון "קיבוץ" או החלקים המוקדמים של "הפואמה הביתית", לבין הופעת ה"תיאוריה" הארס-פואטית של שבתאי או בשינויים בה. ברם קובע כי "השוואת מניפסטים של שבתאי זה לזה, ואף בחינתם כל אחד כשלעצמו, מגלים חוסר מוצקות תיאורטית. הפואטיקה המנחה את שירת שבתאי ותפיסת העולם הכוללת כפי שהיא מתגלה בדבריו שבכתב, אינן בהירות ועקיבות" (עמוד 141). אם ברם הוא דוגמא לאותה מוצקות, או לבהירות ועקיבות, אז המניפסטים של שבתאי עדיפים בהרבה. ובכל זאת קיים הבדל חשוב כאן: דומה ששכח פרשנו ששבתאי לא הציג את משנתו הפיוטית כעבודה מדעית ולא פרסם אותה בכתבי עת מדעיים ובמטרה לקצור גמול לשם קריירה אקדמית. הטכסטים הללו הופיעו בעכשיו ובמאזניים ולא חלים עליהם הכללים המדעיים החמורים שכן חלים על שחר ברם. יש לקרוא טכסטים אלה בביקורתיות, אולם בכלים מעט שונים מהכלים המדעיים שלפתע שלף ברם (כאן שוב עולה ההבחנה החשובה בין מחקר מדעי לביקורת ספרותית), ושעליהם, כפי שראינו הלכה למעשה, הוא יודע מעט מאוד. כך פוסק ברם כי "במניפסטים של שבתאי על שירה מן התקופה של ראשית יצירתו ניתן למצוא צורת חשיבה וביקורת פואטית המושפעות ממשוררים אמריקנים וממסורת שירה אנגלוסקסית" (עמוד 141). כבר ראינו ששבתאי לא כתב מניפסטים בראשית דרכו הספרותית. אבל חמורה הרבה יותר היא העובדה שבשום שלב ברם אינו מוצא לנכון לדון בביקורת הפואטית של שבתאי או אפילו להזכיר על מה היתה, נגד מה הוא יצא במפורש בכל משנתו הפיוטית. ברם הופך את התיאוריה מאחורי הביקורת לעיקר ושוכח את לב העניין. הרי שבתאי יצא במשנתו הפיוטית נגד המודרניזם העברי שהתגבש בשנות החמישים והשישים ב"לקראת" וב"עכשיו", ובעיקר נגד שירתו, משנתו הפיוטית והשפעתו המתגברת של נתן זך והמודלים שהציב (המרת אלטרמן בפוגל, למשל). אך לא

פחות מכך גיבש שבתאי עמדה ביקורתית מקורית ומעניינת כלפי הנוסח המרכזי בשירה העברית מאז ביאליק והרומנטיקה ונגד העמדה העולה מנוסח זה ביחס לעולם (העמדה הלירית אליבא דשבתאי). ברם לא מזכיר כלל את אותו מודל מודרניסטי ששבתאי מבקר את גרסתו המקומית באופן מפורש. בהערות 4 ו-5 בעמוד 141 הוא מזכיר מקורות השפעה דומים של משוררים אמריקניים על שימל ושבתאי – אבל הלא מדובר בעניין כה מרכזי שמחייב דיון רציני הרבה יותר. הוא אינו מזכיר ששבתאי בשנות השישים המוקדמות פרסם בעכשיו תרגומים של לואל וגינזברג ואינו קושר זאת לדבריו של שבתאי על ההשפעה שהושפע מלואל ביצירותיו המוקדמות *חדד המודים הקיבוץ*. הן שימל והן שבתאי יצאו בפואטיקה שלהם נגד אותה גרסה מקומית של מודרניזם לירי מעודן שדומה שברם אינו מודע לקיומו. עיוורון מוחלט זה באשר להקשר המפורש של יצירת שבתאי והבלבול המושגי שלו בין "פואמה" ל"שיר לירי" מביאים אותו למסקנה המופרכת לפיה "... האני הלירי משתלט על הצד הנרטיבי המבקש לבנות בשיר עולם ומכופף את השיר הארוך לתבניות אקראיות המנפצות את אחדותו" (עמוד 142). אין "אני לירי" בפואמות המושגיות הדידקטיות של שבתאי. אין גם צד נרטיבי, לפחות לא במובן המקובל. האקראיות קיימת והיא חלק מרכזי ברצפים המושגיים הללו, לטוב ולרע. ברם, כאמור, נכשל גם בהבחנת סוציו-ספרותיות: "מעמדו של שבתאי כמשורר בתרבות הישראלית נשען דווקא על קהל קוראים רחב של שירתו (המאוחרת, ה'לירית'), ואילו ניסיונותיו המניפסטיים המוקדמים, המבקשים להעמיד שיר ארוך, לא תרמו לקנוניזציה שלו. מעמדו, שהחל להתבסס בשנות השמונים, מעיד שדווקא החזרה אל שירת האני, שיצא נגדה במניפסטים אלו שעה שביקש לכתוב שיר ארוך (אך לא מימש אותם הלכה למעשה), נתפסה בעיני הקוראים כמיטבו של שבתאי" (עמוד 142). כפי שראינו, מעמדו הספרותי הקנוני של שבתאי נובע מהיותו בן דור שנות השישים בשירה, והקנוניזציה שלו קשורה בזמן שעדיין היה קנון והיה תהליך של קנוניזציה (שקשור, למשל, בנוכחותה של ביקורת ספרותית משמעותית וכתבי עת בעלי משקל ציבורי. קריסתה של הביקורת בשנות השמונים ותחילת ספרות

ההמונים הפופוליסטית באותן שנים מביאות לקץ הקנוניזציה, אך זה לא המקום לדון בכך). התקבלותו של שבתאי כן היתה על רקע הפואמות המושגיות והמניפסטים הפיוטיים שנוספו אליהן בשלב יותר מאוחר, והם כן עוררו עניין והשפיעו, כאמור, על דור שלם של יוצרים בסוף שנות השבעים ובראשית שנות השמונים (למשל מאיה בז'רנו, א. דורית, זלי גורביץ ומשוררי "מקום" שהוזכרו קודם). במשך רוב שנות השמונים שבתאי כתב באותו נוסח. שירתו המאוחרת, בעיקר בשנות התשעים, אינה כוללת פואמות אבל איננה "לירית". היא נעשתה פופולרית כי מדובר בפלקטים ארוטיים-פורנוגרפים רדודים, זרועים במלים "מלוכלכות", שהתפרסמו בבמה הספרותית האחרונה כמעט שנותרה בעיתונות היומית, מוסף הספרות של "הארץ". על הרקע הזה נעשה שבתאי "דרדר במדבר", אבל אין לשכוח את ההקשר ממנו צמחה והתגבשה שירתו בשלביה המוקדמים והמוצלחים יותר. לכל זה אין זכר בדיון של ברם, שכפי שכבר ראינו איננו מחקר ספרותי של ממש ואיננו ביקורת ספרותית משמעותית. במקום השאלות המסורתיות במחקר ובביקורת מספק ברם לקוראיו שפע מושגים תיאורטיים. כך אנו מוצאים בעמוד 143 את "השיח הקוסמולוגי" מול "השיח הפסיכואנליטי", "תפיסת זמן לינארית" ו"תפיסה ה'ממרחבת' את הזמן", "חוויה סובייקטיבית" ו"מרחב פוטנציאלי". ברם שוכח שהוא דן במשורר שיש לו גם משנה פואטית, ולא בתיאורטיקן בעל יומרות מדעיות כמותו. במקום הבחנות טכסטואליות מעניינות הוא עסוק בעמודים 144-145 במציאת סתירות, שאכן קיימות, במשנה הפיוטית של שבתאי. אבל הניסיונות החוזרים שלו למצוא "אני לירי" בפואמות המושגיות של שבתאי שבים ומגלים את חוסר הבנתו הבסיסית בטיבה של השירה בה הוא דן. שבתאי כן מתמקד בעולם בחטיבה זו של יצירתו, הוא דן במוסדות (קייב), בדמויות פוליטיות מרכזיות ובסובב אותן (החמוד, על בן-גוריון, תבנין), או בטכסט קנוני כמו התלמוד (ההרצאה הראשונה), בניגוד לטענותיו של ברם בראשית עמוד 145.

שבתאי, בכתביו הארס-פואטיים, עושה שימוש חופשי ואישי מאוד במושגים ובשמות של הוגים ומשוררים. זאת כמובן זכותו. חובתו של

המבקר היא לעקוב אחריו ואחר ההקשרים השונים שהוא מזכיר, לזהות את העיקר בדברים ולבקר אותם. לזכותו של שבתאי ניתן לומר שהוא בן בית בשירה היוונית העתיקה (שבתרגומה לעברית הוא עוסק שנים) ושהוא בקיא גם בספרות הגרמנית והצרפתית, למשל. ידיעותיו של ברס אינן מספיקות לו כדי לעקוב באמת אחר שבתאי. כך, בדברי הפרשנות שלו לציטוט שהוא מביא מאחד המניפסטים של שבתאי בעמוד 147, הוא מדבר על "הפיצול האפלטוני" או על "ביקורת המכוונת כלפי אפלטון", למרות שביקורתו של שבתאי בקטע המצוטט מתמקדת בביאליק ובאידיאליזציה הרומנטית וכלל לא באפלטון (למרות שהוא מזכיר "צו אפלטוני"). חשיבותה של ההגות הפיוטית של שבתאי אינה בהצגת תיאוריה חדשה, והגיגיו על אפלטון או על תרבות המערב חייבים להילקח בעירבון מוגבל מאוד. לעומת זאת, על רקע ההקשר העברי המיידני (נתן זך, תלמידו וחקייניו בשירה העברית משנות השישים), ועל רקע הקנון של השירה העברית מאז ביאליק בכלל, זוכה ביקורתו של שבתאי למקום הראוי לה כחידוש מרענן. ברס עסוק בביקורת תרבות המערב אצל שבתאי ובהשוואתה לאולסון (למשל, הערה 15 בעמוד 149) ומחמיץ את עיקרי הדברים. הוא לוקח את התיאוריה של שבתאי ברצינות רבה מדי ומבקר אותה ואת יומרת השירה של שבתאי להתגבר על פיצולים רומנטיים אידיאליסטיים. על פי ברס, שבתאי נכשל במקום שוורדסוורת', ויטמן, ויליאמס ואולסון הצליחו (עמוד 159) – אבל הוא אינו מביא כל ראיות מפורטות לכך ממשוררים אלה. חשוב מכך: הוא אינו בוחן את שירת שבתאי על רקע שירת שנות השישים או על רקע השירה העברית מאז ביאליק כדי לנסות ולעמוד על היחס בין הביקורת שלו לשירתו. אינני בטוח שהבעיה בפואמות המושגיות של שבתאי היא דווקא בהעדר תחושת אחדות ועל כן בשימור הפיצול הרומנטי (עמוד 159). הבעיה היא יותר בשרירותיות הרבה הקיימת בפואמות. אולם לא ניתן להמשיך ולהשוות את שבתאי להסיוודוס (עמוד 160) ולא להביא בחשבון כלל את ההקשר העברי שבו הוא פועל. כבר בראייה ראשונה ניכר שהפואמות המושגיות של שבתאי חריגות מאוד על רקע השירה העברית שנכתבה במחצית השנייה של המאה העשרים. "הצלחתם" או "כישלונם" של המשוררים האנגליים

או האמריקניים שברם מזכיר תלויה ונמדדת גם היא ביחס להקשר שבו פעלו. אבל שוב גלשנו אל שאלה מסורתית שאינה מעסיקה את ברם. אילו היה פרשננו שואל שאלה כזאת ומנסה לבוחנה, היה מבין טוב יותר את דבריו של שבתאי, אותם הוא מביא בעמוד 159, לפיהם שירתו היא "שירת עצמים שקמה נגד העמדה הרומנטית הלא מחויבת למקום, שאתה חי פה ואוכל פה אבל אורח פה". קריאה אינטנסיבית בשירה העברית שבין ביאליק לזך היתה יכולה להעניק לברם הקשר להבנת טענתו של שבתאי. מצויד בהקשר כזה הוא היה יכול להבין טוב יותר את מידת ההצלחה או הכישלון של שירת שבתאי.

הפואמות של שבתאי מצליחות להיות קונקרטיות ומופשטות-מושגיות כאחד ועל-כן הן מצליחות לחמוק ממערך מושגיו של ברם, ששוב ושוב מנסה להשתמש באולסון ובויליאמס (למשל בעמוד 164) כדי להפריך את שבתאי. הניתוח והלימוד המאפיינים את הפואמות של שבתאי על-פי ברם (עמוד 166) אינם בהכרח מבטאים ויתור על העולם. האובייקט עליו מצהיר שבתאי בראשית *הפואמה הביתית* הוא "נפש מכה שורשים" והוא נשאר במידה רבה נאמן להצהרה זו. בדבריו בעמודים 175-176 דומה שברם אינו מבין ששבתאי מחקה את לשון הקיבוץ (בעיקר של קיבוצי "השומר הצעיר") בפואמה *קיבוץ*, ומשיג בכך לא רק את "חפצון הזולת" (עמוד 175), אלא גם יוצר את אוירת הקיבוץ הדחוסה והמאיימת על האינדיבידואל. זה הופך את *קיבוץ* של שבתאי ליצירה אותנטית ורעננה מאוד שהיא כולה עולם הקיבוץ על מוסדותיו, לשונו, חפציו. האובייקטיביזציה שעוברים המושאים המתוארים הם חלק מהאווירה או מהתבנית של הקיבוץ, אבל הישגו של שבתאי כאן הוא שגם בתנאי הקיבוץ המנוכרים הוא מצליח להיות ארוטי, חושני וספציפי (למשל בציטוט שמביא ברם בראש עמוד 176). הפונקציונליות של האידיאל הארוטי אינה הופכת את התיאור לפחות ארוטי או חושני אלא מגבירה יסודות אלה. בעולם של *הפואמה הביתית יש* שוויון ערך בין המושאים המתוארים, ועל-כן אין זו שירה הומניסטית והאדם אינו עומד בה במרכז, אולם ניתן להבחין ביחסים שנבנים בין חלקים שונים, בשימוש בקטגוריות האריסטוטליות לניתוח המציאות והאובייקטים המתוארים, היוצרים רציפות מסוימת. בכל מקרה, שבתאי, ממש כמו

שימל או פנקס, רחוק מאוד מהאפוסים הקדומים. האם ניתן היה לחשוב אחרת? מסתבר שכן, וברם רואה בשבתאי מי שהרחיק ושובר את שרידי האחדות האחרונים של האפי: "... שירו של שבתאי מהווה דוגמה להינתקותו של השיר הארוך מן המסורת של השיר הארוך מאז ראשיתו האפית" (עמוד 185). הוא אינו מבין כלפי מי פונה שבתאי המבקש להיות אב (בציטוט בעמוד 186) כי לשם כך עליו לפנות להקשר ולמודל הפואטי שכנגדו יצא שבתאי.

לא ניתן לדון דיון של ממש בפנקס, שימל ושבתאי, מבלי לקחת בחשבון את ההקשר החברתי והספרותי שבו הם פעלו. לא ניתן להתעלם מהמודל המודרניסטי העברי של "דור המדינה" שהתגבש בשנות החמישים ושפנקס כה הושפע ממנו, בעיקר דרך שיריו ומאמריו של נתן זך. השפעתו של אליוט על פנקס מחייבת דיון מפורט, כמו גם השפעות נוספות מהשירה האנגלית, הצרפתית והאיטלקית, ובמיוחד השפעת שירי הידידות והיין של המשוררים העבריים בימי-הביניים – ועד שירי החידות מתקופת ההשכלה. האידיולוגיה של שמעוני והליריקה הפלסטית של פיכמן, ולצדן ובהבדל ניכר האידיולוגיה של זך, הם חלק מההקשר שבו נוצרו הפואמות של פנקס בהן דן ברם ללא הקשר זה. שימל ושבתאי יצאו בשירתם ובהגותם הפיוטית נגד המודל המודרניסטי השליט הזה וניסו ליצור אלטרנטיבה. במקרה של שימל, השימוש שלו בצורות מסורתיות כמו הסונטה מחייב השוואה מדוקדקת עם המסורת העברית של שירת ההשכלה והתחייה, ובעיקר השירה העברית באיטליה, לצד השפעת השירה האנגלית, האמריקנית והאיטלקית. התחביר הייחודי של שימל מוביל אותנו ל"מקורות" קרובים, בעיקר אסתר ראב, נח שטרן ואבות ישורון, אבל שוב, גם ליעקב פיכמן. קשה, כאמור, שלא לראות דמיון בין סגנון הפואמה הכינתית של שבתאי לבין אדעא א'ח של שימל. לא ניתן להבין כלל את המקום ממנו מתחיל שבתאי לכתוב מבלי לדון במודל המודרניסטי שכנגדו יצא. למרות ההבדלים הניכרים, ניתן עדיין לראות את *חדד המודים* בהקשר של שירת שנות השישים, אולם *ק'בוץ*, ובעיקר פרקי הפואמה *הכינתית* ויצירות אחרות מאותה תקופה, הופכים את שבתאי לחריג על רקע בני דורו. השירה האמריקנית והצרפתית, לצד השירה היוונית

העתיקה, רלוונטיות כאמור במקרה של שבתאי. אלו הן אחדות מהשאלות המיידיות המתעוררות בנוגע לשלושת המשוררים בהם דן ברם בספרו. אבל ברם מעוניין בספר זה רק באישוש התיאוריה הגדולה שלו על השיר האפי, וכך הוא הפך שלושה יוצרים מעניינים, שאכן הדיון הביקורתי ביצירתם מועט, לטריוויאליים; הוא לא העניק לקוראיו שום מפתח פרשני משמעותי שבאמצעותו הם יוכלו להבין טוב יותר את שלושת המשוררים הללו.

לא מחקר מדעי של ממש לפנינו ולא ביקורת ספרותית נועזת או מקורית; לפנינו שעטנו של יומרות חסרות כיסוי עטופות בז'רגון אופנתי מנופח. אין למדנות, ההקשר המידי לא נלמד ברצינות, מושגים תיאורטיים מכלי שני ושלישי באים במקום השאלות המסורתיות ורומסים בדרך כלל את הטכסט הנדון והקשרו, והדיון כולו לוקה בשטחיות רבה. במושגי האקדמיה הישראלית 2006 שחר ברם הוא סיפור הצלחה. אבל הכישלון הוא של כולנו.

שרגא נרו, קליפורניה.

על פיוטי רבי פינחס הכהן, ההדירה
והוסיפה מבואות וביאורים: שולמית
אליצור, האיגוד העולמי למדעי היהדות,
קרן הרב דוד משה ועמליה רוזן, ירושלים
תשס"ד (2004)

הביוגרפיה של זלמן שוקן שיצאה לאור בשנת 2003, *The Patron: A*, מציג לפנינו יהודי פולני-גרמני, ציוני, איש עסקים בגרמניה ובארץ, אוטודידקט ותלמיד נלהב של ספרות אירופה, המכור במיוחד לספרות הגרמנית. בין פעילויותיו הרבות, ביקש שוקן לעודד את התפתחות התרבות העברית. מוקסם ומשולהב מסיפור גילוי האפוס הגרמני בן המאה השלוש-עשרה, ה-*Nibelungenlied*, במאה השמונה עשרה ומהשפעת האפוס הוא על סופרים גרמנים בתקופת הרומנטיקה, השפעה שהגיעה לשיאה ביצירתו של ווגנר *Der Ring des Nibelungen*, האמין שוקן שבכתבי היד העברים המפוזרים בעולם – בשרידי גניזת קהיר, בכתבי יד המתגלים מדי פעם בקהילות המזרח, או באחת מן הספריות הגדולות באירופה – טמון אוצר יצירה עברית דוגמת ה"ליד" העשוי להפרות את הספרות העברית ההולכת ונוצרת בימיו. על מנת לשקם את הקורפוס של הספרות העברית מימי הביניים וכדי לעניין סופרים צעירים ואת הקהל הרחב במסורות העברית הטרומ-מודרנית, הוא הקים ומימן את מכון שוקן לחקר השירה העברית, תחילה בברלין, ואחרי כך בירושלים, שם ניסה לרכז את כל שרידי השירה העברית מימי הביניים וליצור קבוצת מחקר שתאסף צילומי כתבי יד ותשקוד על מיון השרידים, זיהוי המשוררים, כינוס יצירותיהם וחינוך הציבור. מחבר הביוגרפיה מזלזל בתוצאות עבודת המכון, במיוחד אחרי מותו של מנהלו הראשון, חיים בראדי, שהוציא לאור את שירי החול

של משה אבן עזרא עם פירוש מקיף ובר סמכא בשני כרכים מפוארים ונפטר בשנת 1942, אבל חוקרים העוסקים במקצוע של הספרות העברית בימי הביניים מכירים תודה עד היום לשוקן על הישגי המכון. במאמרו המרשים "בין כותלי המכון לחקר השירה העברית" בספר *עלי עי"ן* (1951), ספר היובל ליום הולדתו השבעים של שוקן, סקר מנחם זולאי, מעובדי המכון מראשיתו, את פעולות המכון: שיטות העבודה היום-יומית, תגליות חשובות ותכניות המכון לעתיד. כרכי הפרסומים של המכון, *ידיעות המכון לחקר השירה העברית*, הוסיפו לצאת לאור לעת מצוא עד שנת 1958, ועד היום החוקרים במקצוע זה בארץ הם תלמידי עובדי המכון ותלמידי תלמידיהם.

האם התאכזב שוקן עצמו מהישגיו של המכון כפי שרומז הביוגרף? אפשר שהחוקרים שהיו מסורים כל כך לשיקום אוצרות העבר לא שקדו במידה שווה על חינוך הקהל ועידוד סופרים צעירים כפי כוונת המייסד. האמת היא שרוב חוקרי המכון לא היו אנשי ספרות, אפילו לא חוקרי ספרות; רובם היו פילולוגים, מומחים בטכסטים עבריים קדומים, ומביניהם רק חיים שירמן כתב על הספרות העברית במסגרת של תולדות הספרות הכללית. אבל חוקרי המכון אכן גילו שירים חדשים לרוב, זיהו משוררים בלתי ידועים, ופרסמו את תגליותיהם בספרים רבים ובמאות מאמרים ורשימות בעיתונים, במיוחד בעיתון "הארץ", ששוקן, ולימים בנו גרשום, היה בעליו. ואם שוקן, או הביוגרף שלו, התאכזב שלא גילו חוקרי המכון את הניבלונגליד העברי, אין להאשים את החוקרים בכך. היצירה היהודית בימי הביניים לא הצטיינה בשדה האפיקה; לרוב היא יצרה שירת קודש. בארצות האסלאם היא גם יצרה שירת חול ופרוזה בלטרסטית ברוח הספרות הערבית, שגם היא אינה מצטיינת באפיקה.

מותר לשער שהפרסום שהגשים את שאיפתו של שוקן יותר מכל פרסומי המכון הוא האנתולוגיה המפוארת, *השירה העברית בספרד ובפרובנס*, מאת חיים שירמן, שיצאה לאור לראשונה בשנת 1954 (ובמהדורה שנייה בשנת 1960), ושלדאבון כל מי שמעוניין בעבר של

הספרות העברית נעדרת מן השוק כבר שנות דור מבלי ממלא מקום*. באנתולוגיה כונס מיטב היצירה העברית בשירה ובפרוזה בלטרסטיית שמוצאה האזורים הנקובים בכותרתה, כולל שירים שהתגלו אגב העבודה של מכון שוקן, יחד עם הקדמות, פירושים, תמונות ונספחים, שעשו את החומר שווה לכל נפש. לספר זה אכן היתה השפעה לא רק על חוקרים עתידיים של השירה העברית בימי הביניים אלא גם על קוראים כלליים, אנשי ספרות וסופרים. ואף על פי שהספר לא יצא לאור מטעם מכון שוקן, אפשר לראות אותו, במובן מסוים, כפרי המכון, בהתחשב בפעילותו של שירמן במכון ובהיותו יורשו המדעי של חיים בראדי; היחס בין האנתולוגיה של שירמן לבין האנתולוגיה של בראדי, *שער השיר*, שערך יחד עם ק' אלברכט (1906), ברור לכל מי שיטרח להשוות אותם. האנתולוגיה הראשונה של שירמן, *מבחר השירה העברית באיטליה*, גם היא אנתולוגיה מצוינת, שאכן יצאה מטעם המכון (בשנת 1934), לא זכתה לשפעה במידה דומה. אבל דווקא הצלחתן של האנתולוגיות של שירמן עיקמה במידה מסוימת את התמונה של השירה העברית בימי הביניים. המשוררים העבריים בתקופה הארוכה היא לא חיברו בעיקר ליריקה ארצית, ברוח השירה הערבית, ולא ליריקה דתית אישית, ובכלל לא שירה דומה לזו שמשכה אינטלקטואלים וקוראים כלליים באירופה ובאמריקה בזמנו של שוקן. רוב כוחה של היצירה האמנותית העברית בימי הביניים הניב צורות שיר מונומנטליות שהושרו בבית הכנסת במרוצת התפילה בציבור. השירה הזאת אינה אפית (אף על פי שנמצאים בה לעתים קטעים נרטיביים) ואינה בעיקר לירית (אף על פי שהליריקה אינה נעדרת ממנה לגמרי). זוהי שירה שנופה אינו הטבע ואינו לבו של המשורר, אלא התנ"ך, המדרש והליטורגיקה הרבנית, והרטוריקה המשמשת בה היא בעיקר זו של המדרש. זוהי שירה חגיגית בממדים גדולים, בעלת אופי ארכיטקטוני, עשויה מבנים רבים

* הערת המערכת: הוצאה מחדשת, ללא שינויים, של ספר זה בארבעה כרכים יצאה לאור במוסד ביאליק, ירושלים, בשנת תשס"ה, ועדיין אפשר להשיגה.

ומסובכים, מבנה מבנה ותפקידו המיוחד לו וצורותיו המסורתיות שנחשבו נאות לו, הכול מחורז ומנוסח ברובד לשוני המייחד את הפיוט מכל תופעה ספרותית עברית אחרת. הפיוט הוא סוג השירה הייחודי לעם היהודי – דומים לה במידה מסוימת רק פיוטי הכנסייה האורתודוקסית-יוונית והכנסייה הסורית. בין משורריו יש כאלה שהיקף יצירתם ואיכותה היו מזכים אותם בזר עלי דפנה מאת העם היהודי, אלמלא נשאר ערכי העם היהודי ערכי היהדות הרבנית כפי שהם מתבטאים בתלמוד ובמדרש. מי שרוצה לעמוד על טיבן וערכן של יצירות הפייטנים הגדולים צריך להיות בן בית אצל התרבות היהודית הרבנית, ומי שמחפש במורשת הפיוט ניבלונגליד עברי או קומדיה אלוהית עברית יעבור על יצירת גדולי הפייטנים מבלי להבחין בגדולתן.

כבר במאה העשירית נחשבו משוררים מסוימים משוררים קלסיים. סעדיה בן יוסף, ראש ישיבת סורה דאז, מונה חמישה: יוסי בן יוסי, ינאי (כך הכתיב המקורי), אלעזר, יהושע ופנחס – ובא חכם אחר במאה העשירית והעמידם על שלושה: ינאי, אלעזר ופנחס. כולם בני ארץ ישראל היו. ינאי הוא הפייטן הראשון הידוע לנו בשמו שחיבר קדושתאות – מערכות פיוט סבוכות בעלות תשעה פיוטים ויותר – לכל שבת במחזור קריאת התורה של שלוש שנים וחצי. סוברים שהוא חי ופעל בארץ ישראל במאה השישית. כינוס שיריו על ידי מנחם זולאי והוצאתם לאור (ב-1938) היה מהישגיו המרשימים ביותר של מכוון שוקן. אלעזר הוא אלעזר בירבי קליר, שנחשב עתה לבן המאה השישית-שביעית. מפיוטיו היו שנשמרו בקהילות יהודי איטליה ואשכנז ונאמרים עד היום הזה בקהילות אלה בכל מועדי השנה; אחרים נשמרו בסידורי התפילה של קהילות אחרות ובקטעי הגניזה. הם עדיין לא כונסו בספר, אבל חלק גדול מהם זכו למהדורות מדעיות במחזורי התפילה של קהילות אשכנז, שהוציא לאור דניאל גולדשמידט, ואחריו יונה פרנקל (ירושלים, 1965-2000); במאמרים מאת עזרא פליישר ואחרים; בספרו של שלום שפיגל, *אבות הפיוט* (בההדרת מנחם שמלצר, ניו יורק, 1996); ובספרים קודמים מאת שולמית אליצור. פנחס הוא פנחס בן יעקב הכהן, כנראה בן המאה השמינית, שהוא אחד המשוררים שעל גילוי פיוטיהם דווח זולאי

במאמרו הנ"ל. פיוטיו כונסו עתה ועומדים לפנינו בספר שערכה שולמית אליצור, פרופסור לספרות עברית באוניברסיטה העברית, מצאצאי-צאצאיהם המדעיים של בראדי וזולאי.

עיקר הספר שלפנינו הוא מהדורה מדעית של כל השירים שאפשר לייחסם לפנחס, מלווים פירוש מפורט ומחקר מקיף, מאת מחברת שהיא מומחית מוכרת במקצוע הספרות העברית בימי הביניים ובעלת ניסיון רב בההדרת פיוטים עתיקים מן הגניזה. שלושה מבין ספריה הקודמים מוקדשים למהדורות מדעיות של פיוטי אלעזר בירבי קליר; היא פרסמה גם מהדורה מדעית של פיוטי אלעזר בירבי קליר (שלפי הדעה השלטת היום, אינו זהה עם הפייטן הקלסי אלעזר בירבי קליר אלא היה פייטן שחי בעירק שלוש מאות שנה מאוחר ממנו), ומהדורה מדעית של מחזורי שבעתות לשבתות רגילות. על שחזור הטכסטים, שינויי הנוסחאות והפירוש בספר זה אפשר לסמוך. מעתה בידינו מהדורה מהימנה של פיוטי אחד מגדולי פייטני קדם, וניתנת האפשרות גם לחוקרי ספרות שאינם בקיאים בפיוט וגם לקוראים כלליים לסקור את יצירתו של פנחס ולהעריך את מפעלו. מה מקומו של פנחס בתולדות הספרות העברית? מה מקומו בין ראשוני הפייטנים? האם פנחס הוא המשורר הגדול המקווה?

מבחינת היקף יצירתו, פנחס בודאי ראוי להיחשב לאחד הפייטנים הפוריים. הוא חיבר קרובות (מערכות פיוטים המלוות את תפילת העמידה בשבתות, חגים וימים מצויינים אחרים) מכל הסוגים, תקיעות (סדרות פיוטים שנועדו לשמש הקדמה לתקיעת השופר בראש השנה), יוצרות (מערכות פיוטים המלוות את קריאת שמע בתפילת שחרית של שבתות וחגים), מעריבים (סדרות פיוטים המלווים את קריאת שמע בתפילת ערבית) ופיוטים למעמדים אחרים. הוא הקדיש סדרות פיוטים לכל המועדים – פסח, שבועות, ראש השנה, יום כפור, סוכות ושמיני עצרת, חנוכה, פורים, ראשי חודשים, שבתות רגילות (אמנם הוא לא חיבר מחזור קדושתאות במקביל למחזור קריאת התורה כפי שעשו ינאי ומספר פייטנים קדומים אחרים) ולשבתות מצוינות. מבין המעמדים שלהם הוא הקדיש סדרות פיוטים, יש להבליט את שני מחזורי הפיוטים שחבר ל"משמרות הכוהנים", תפקיד ליטורגי שאינו קיים היום באף אחת מעדות ישראל, אבל היה

נהוג בכמה קהילות בימי הביניים. סדרות פיוטים אלה העמידו זכר למחזור של עשרים וארבעה משמרות, שעל פיו שימשו הכוהנים בבית המקדש. בזמן שבית המקדש היה קיים, שימש כל משמר שבוע, והמשמרות התחלפו בשבת; אחרי החורבן נהגו בקהילות מסוימות להזכיר בתפילות בכל שבת את שם המשמר הנכנס לעבודה. פנחס, בדומה לכמה פייטנים אחרים, חיבר מחזור של עשרים וארבע סדרות-פיוטים לשם טכס זה; שלא כקודמיו, הוא חיבר שני מחזורי פיוטים כאלה. הוא גם חיבר קדושתא לשבת תקופות, מעמד שמועדו עדיין לא התברר. אולי נאמרו הפיוטים הללו בשבת שבה, או שבקרב לה, חלה תחילת אחת מארבע תקופות השנה.

יותר מכל פיוטיו האחרים של פנחס, זכו לתפוצה פיוטיו מסוג קידוש הירחים. בדומה לקדושתא לשבת תקופות, תפקידם הליטורגי של הפיוטים הללו עדיין לא התברר כל צרכו. בהקדמה (עמ' 73-68) מביאה המחברת ראיות משכנעות שפיוטים אלה הם נוסחאות מפויטות של קידוש לראש חודש (מנהג שאינו נוהג כיום ונזכר במסכת סופרים), שנאמרו לא בתחילת סעודה, כמו שנוהגים בשבת ויום טוב, אלא בסופה, אחרי ברכת המזון. פיוטים שנתחברו לשם תפקיד זה מאת פייטנים אחרים נדירים הם ביותר.

כמו פייטנים אחרים, פנחס חיבר יוצר, קדושתא וברכת המזון פיוטיות לברית מילה, לחתן ולאבל. נדמה לי שתיאור האירועים הללו בידי המחברת כאירועים משפחתיים עלול להטעות, כי הפיוטים לא נכתבו על מנת שייאמרו בחגיגות פרטיות, אלא, ככל סוגי הפיוט, לשם תפילה בציבור, שכן האירועים האישיים שגרמו לכתיבתם נחשבו לעניין הקהל כולו. כמו כן עלול להטעות הניסוח בתחילת דיונה בפיוטי קידוש ירחים, שם היא אומרת (עמ' 69) שמן הכותרת "קידוש" בראשי הפיוטים בכתבי היד "ניתן ללמוד על שימוש שמחוץ למסגרת התפילה." מן הקטע המובא ממסכת סופרים (עמ' 70-71) ברור שמדובר במעמד ליטורגי ציבורי – סעודת ראש חודש של "זקנים ושל בולוטיין [=יועצים] ושל תלמידים" עם ברכת המזון וקדוש – כלומר, "סעודות ראש חודש פומביות", כפי שאומרת המחברת בצדק לקראת סוף הדיון (עמ' 72). ניסוח יותר מדויק יהיה "ניתן ללמוד על שימוש מחוץ לגדר היוצר והקרובה". כל מה שאנו

הוגים בדבר, הולך ומתגלה ההבדל בין תפקידי הפיוטים האלה לבין תפקידי הקרובות והיוצרות כבלתי־עקרוני, שכן הגדרה אחת מגדירה את כולם: צורות מוארכות ומחורזות של ברכות הנאמרות בטכסי תפילה פומביים. הכלל הגדול בפיוט במקומו עומד: הפיוט משמש את התפילה בצבור בלבד, חוץ מסוגים בודדים שכמעט ולא טופחו עד תקופה מאוחרת לפנחס.

לבסוף נזכיר כקוריוז סוג נדיר אחרון במורשתו של פנחס, קרובות לימי שבוע רגילים, כלומר קרובות ליום א', ליום ב', וכו'; מן הסדרה הזאת חסרים רק יום ו' ושבט. ידוע שבקהילות מסוימות היו גם נוסחאות תפילה בפרוזה המיוחדות לכל אחד מימי השבוע. כיום נשארה בסידורי כל הקהילות רק התוספת לברכת יוצר של שבט, "לא אל אשר שבת מכל המעשים", ובגניזה נשארה תפילה דומה ליום ה'.

עד כאן על היקף יצירתו. ובכן, מה מעמדו של פנחס הפייטן בתוך תולדות שירת בית הכנסת? תשובת פרופסור אליצור פסוקה בראש הפרק העשירי: "ר' פנחס הכהן פייטן קלסי היה. יצירתו משקפת את התקופה הקלסית של הפיוט בארץ ישראל כמעט בכל מהלכיה: מגוון הסוגים, ההעדפות הז'אנריות, התבניות, הסגנון והתכנים המיוחדים – כל אלה קלסיים בעיקרם" (עמ' 247). הערכה זאת טעונה ניסוח פחות גורף.

המחברת עצמה מסתייגת מיד כשהיא משווה את מגוון הסוגים אצל פנחס עם קודמיו. תחילה היא מצמצמת את ההשוואה ליצירתו של אלעזר בירבי קליר, היות ולא נשארו מרוב פייטני התקופה הקלסית האחרים אלא קרובות, ובסוגים האחרים רק יצירות בודדות. ומיד לאחר מכן היא מסתייגת שוב ומודה שגם בפיוטי קידוש הירחים שונה פנחס מקליר, לא רק מפני שקליר, לפי מיטב ידיעתנו כעת, לא חיבר פיוטים מן הסוג הזה, אלא גם מפני שקליר לא חיבר פיוטים למעמד חוץ מתפילת בית הכנסת (לפי הניסוח המוצע לעיל: מחוץ לגדר הקרובה והיוצרת). מיד באה הסתייגות אחרת: אצל קליר לא מצאנו פיוטים לימות חול פשוטים או לשבתות רגילות, ואילו אצל פנחס יש כאלה וכאלה, והבולטים ביניהם הם סדרות הפיוטים למשמרות הכוהנים, שקדם לו בהם רק פייטן אחד. אחר כך (עמ' 252)

הולכת המחברת ומונה קווים בפיוטיו שיש בהם סימני איחור, שלא נתעכב לתארם פה, ומסיימת בהערה שרמת הלשון בפיוטיו "משתלבת ... בתהליך כללי המאפיין את תולדות הפיוט במעברו משיאיו הקלסיים אל שלבי התפתחותו המאוחרים ... כבר ניתן להבחין בה בראשיתם של התהליכים המאפיינים את תקופת הפייטנית המזרחית המאוחרת."

לקווים בפיוטי פנחס, שהמחברת מודה כי הם מרחיקים את פיוטיו מסגנון הפייטנים הקלסיים, אפשר להוסיף כהנה וכהנה. אינני סבור שאפשר למתוח קו ולומר: עד כאן סגנון קלסי, מכאן ואילך סגנון אפיגוני, אבל נראה לי שיש היבטים בפיוטי פנחס שמסמנים ההתרחקות, אם לא לומר התנוונות מסוימת, לעומת הסגנון הקלסי, ושהיבטים אלה מהותיים הם.

נתחיל בטיפולו של פנחס בצורה הפיוטית הנקראת "קיקלר". הקיקלר מופיע לראשונה בין פיוטי קליר, אצלו הוא משמש בשני תפקידים: (1) בתור הפיוט הראשון במערכת הפיוטים שנקראת יוצר. (הפיוט הראשון במערכת, הקשור במילים "יוצר אור ובורא חושך" בתפילת הקבע, נקרא במקורות גם הוא, באופן העשוי להביך את הקורא שאינו בן המקצוע, "יוצר", כשם המערכת כולה. כדי להבדיל בין פיוט יוצר זה לבין מערכת הפיוטים המכונה יוצר, נוהגים רבים, וביניהם המחברת, לכנות את הראשון "גוף היוצר", מונח שבעיני עשוי גם הוא לגרום לאי־הבנות; אני מציע לקרוא למערכת כולה "מערכת היוצר" ולפיוט הראשון במערכת "פיוט היוצר", ובזאת לסלק כל אי־הבנה.) (2) כצורת הפיוט החמישי במערכת פיוטי העמידה הנקראת "קדושתא". הקיקלר הוא בעל מחרוזות בנות שלושה טורים, ואחרי כל שלוש מחרוזות יש מחרוזת ביניים, גם היא בעלת שלושה טורים עם סימני היכר המאחדים את כל מחרוזות הביניים ומבדילים בינן לבין המחרוזות הרגילות (בין הסימנים האלה: שינוי האקרוסטיכון; העדר אקרוסטיכון; חרוז אחיד לכל מחרוזות הביניים, בשעה שחרוזי המחרוזות הרגילות משתנים ממחרוזות למחרוזות; וסימן מובהק – המילה "קדוש" בסוף מחרוזת הביניים, שעל שמה זוכות המחרוזות האלה לכינוי "מחרוזות קדוש" בפי המחברת).

אצל קליר יש למחרוזות הביניים של הקיקלר אופי רפרייני או כעין רפרייני. קיקלר בעל אופי רפרייני טהור מופיע בקדושתא שלו לשבת חתן, כלומר לשבת אחרי החתונה. במחרוזות הרגילות של הקיקלר פונה המשורר לחתן ולכלה ומברך אותם, עובר כמעט בלי משים לפנות בלשון האל אל כנסת ישראל כאל כלה בסגנון שיר השירים ומסיים בבשורה משיחית לקהל. מחרוזות הביניים היא רפריין ממש (עזרא פליישר, *שירת הקודש העברית כימי הביניים*, ירושלים 1975, עמ' 160-161):

כְּהַטְפַת עָסִים,
כְּעִגּוֹר וָסִים,
שׁוֹשׁ אָשִׁישׁ בְּקִדּוֹשׁ.

בקיבלרים אחרים משמשות שתי מחרוזות ביניים המתחלפות לסירוגין אחרי כל שלוש מחרוזות, ויש קיקלרים שבהם אחרי כל שלוש מחרוזות באה מחרוזת ביניים חדשה. העיקרון הוא שתמיד קיים ניגוד בין המחרוזות הרגילות לבין מחרוזות הביניים; המחרוזות הרגילות הן גוף הפיוט, ואילו מחרוזות הביניים משמשות כעין הפוגה ברצף הדברים ואתנחתא בשביל השומע. במובן זה, האופי הרפרייני לעולם אינו נעדר לגמרי, אף כשאין מחרוזות הביניים מהוות רפריין לפי ההגדרה המדויקת של המילה.

כך, בפיוט היוצר מאת קליר לחג השבועות (פליישר, *היוצרות בהתהוותם ובהתפתחותם*, ירושלים 1984, עמ' 104-102), מחרוזות הביניים משורשרות עם המחרוזות הקודמות להן, טכניקה שהמחבר מנצל אותה כדי להאריך את הדיון בנושא המחרוזות הקודמות ולהאט את קצב הדיבור. למשל, המחרוזת הרגילה השישית ומחרוזת הביניים הבאה אחריה, זוהי לשונן:

כּוֹבֵעַ יְשׁוּעָה בְּרֵאשׁוֹ (אלהים, שחובש כתר הישועה)
לְמִדּ לְעַם מְקַדְּשׁוֹ (הורה לעמו ישראל המקדש אותו)
"זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ"

לְקַדְּשׁוֹ זֶר וְנִגְזָר וּמְרַגְּעָה (לקדש את השבת ולתת לה כתר המנוחה)
רְגוּעַ בּוֹ מְפָל רְגִיעָה (ולנוח בה מנוחה שלימה)

סָח רוֹכֵב שְׁבָעָה. קְדוֹשׁ! (ציווה אלהים הרוכב בשמים)

גם אצל פנחס מצאנו, כיוצא מן הכלל, יחס זה בין המחרוזות הרגילות ובין מחרוזות הביניים; ביוצר לפסח "אור ארבעה עשר" (פיוט א, עמ' 261-266) יש מחרוזת ביניים אחת, שלפי המשוער נאמרה אחרי כל גוש של שלוש מחרוזות רגילות, הווי אומר, רפריין לכל דבר. המחרוזות הרגילות דנות בהלכות הפסח, ואילו הרפריין זו לשונו:

פֶּסַח יַעֲשׂוּ נְנַצְרִים (ישראל, השמורים מכל צרה על ידי האל, עושים את חג הפסח)

חֲדָרֵי סוּף הִטְבְּעוּ כָּל הַצְּרִים (ואילו צריהם טובעו ביום סוף)
נֶעַר בֶּן שׁוֹנָאִים וְצוֹרְרִים (כן, אלהים, השמד את האויבים)

אבל לרוב אצל פנחס האופי הרפרייני של מחרוזות הביניים נעדר או רופף, כשמחרוזות הביניים נוטות להפוך למחרוזות רגילות מבחינת התוכן, גם כשהן שומרות על סימני ההיכר החיצוניים.

בקיילר "אחזו לנו" (פיוט ל"ח, עמ' 430-434), בעל מחרוזות ביניים שונות אחרי כל שלוש מחרוזות רגילות, אין הבדל בין שני סוגי המחרוזות אלא קישוטי תבנית (שהמחברת מתארת בדיוק נמרץ בהקדמה), אבל קשה לתאר שהיה להבדלים חיצוניים אלה אפקט על קהל השומעים. בקושי אפשר לומר שבהיות מחרוזות הביניים משורשרות למחרוזות הקודמות להן, תפקידן להאריך בנושא הטור האחרון של המחרוזת הרגילה ובזה לספק לשומע את תחושת האתנחתא. אבל אין ספק שטושטש כאן העיקרון שביסוד המבנה הקלסי. לנטיה הזאת לשוות לאלמנטים שונים בעיקרם גוון אחד אפשר לקרוא "השוואת היסודות"; הוא חלק מתופעה רחבה יותר של "השוואת הסוגות", כפי שנראה להלן.

אולם התפתחות הקיקלר אינה תמיד בכיוון הניוון. ביוצר אחר לפסח (פיוט ב', עמ' 266-269) המחרוזות הרגילות דורשות את פסוקי קריאת התורה, פסוק למחרוזת, ואילו מחרוזות הביניים מפיטות את הפסוקים הראשונים של מזמורי הלל, פסוק למחרוזת. מחרוזות הביניים אכן תורמות את הקונטרסט הדרוש, אבל לא סוג הקונטרסט

הצפוי בקיקלר, שכן רמת הדחיסות המדרשית והרמה הרטורית אינן נופלות מאלה של המחרוזות הרגילות. במקרה זה, מחרוזות הביניים משלימות את רצף החומר המדרשי שבמחרוזות הרגילות עם רצף חומר מדרשי אחר המופיע לסירוגין. אולי זוהי התפתחות בתולדות הסוגה שיש בה ברכה, צעד קדימה בהתפתחות צורת הקיקלר לקראת מבנה בעל שני נושאים משולבים, שהאחד דומיננטי והאחר משני לו. גם אין זה חשוב אם היה לניסיון זה המשך או לא. עצם הניסיון לנצל את המבנה המסורתי לשם איזון חדש של אברי הסוג מעיד על נטייה בריאה. אבל ההבדל לעומת קיקלריו של קליר ניכר.

תופעת השוואת הסוגות מתבטאת בעיקר בגלישת נושא מסוג לסוג. דוגמה מובהקת לכך היא פיוטי נטילת הרשות לתפילות הטל והגשם. אצל קליר מהווים פיוטים אלה תפילתו האישית של שליח הצבור. הם מדברים בענוותנותו, ברגשותו בעת עברו לפני התיבה במעמד הקהל וחכמיו, בחוסר בטחונו בזכותו לעמוד לפני האלהים בתפילה בעד הצבור, והם מבטאים את תפילתו שאלהים יחון אותו בשכל ובכושר הלשוני לעמוד במשימתו. קליר מתפלל, למשל (דניאל גולדשמידט, *מחזור לרגלים: פסח*, ירושלים 1972, עמ' 211):

גְרוֹנֵי בַל יִנְטַל
מְקְרוֹא לְרֵם וְנִטַּל.
גְּוֵי בַל יִטַּל
מִהֲזָפִיר גְבוּרוֹת טַל
דְּעֵי בַל יִבְטַל
רְשׁוֹת מְלִטַּל

במחרוזת זאת, שליח הצבור מתפלל שלשונו תעמוד לו לקרוא לאל רם ונשא, שגופו יעמוד לו לתאר את הנס הגדול של ירידת הטל, וששכלו יעמוד לו לבקש רשות מאת הקהל לעבור לפני התיבה בפניהם ובעבורם ולהפסיק את התפילה הרגילה בפיוטיו. יוחנן הכהן בירבי יהושע, פייטן בן זמנו של קליר, אומר בלשון מובנת יותר (נחום ויסנשטרן, *פיוטי יוחנן הכהן בירבי יהושע* [חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשמ"ד], עמ' 2):

אָבואַ בְּתַחֲנוּן לְפִתּוֹת עָלַי טַל
בְּמוֹסָף יוֹם פֶּסַח בְּתַפִּילַת טַל
גִּשְׁתִּי כְּמִדְבָּר וְלֹא כְּמִנְטַל
דְּעַי לֹא יִנְטַל וּמַעֲנֵי לֹא יִטְלַטַל

הווי אומר, הנני בא להתפלל על טל במוסף יום ראשון של פסח;
אני עובר לפני התיבה כאיש עניו, אינני מתגאה, ואני מתפלל ששכלי
יעמוד לי ודברי יהיו לרצון.

בין הפייטנים הקדמונים, רק פנחס משתמש בפיוט נטילת הרשות
כדי להתפלל על עצם נושא השבעתא – ירידת הטל בפסח או ירידת
הגשם בשמיני עצרת. כדבריו בנטילת הרשות שלו לתפילת גשם
(פיוט מ"ה, עמ' 496-494):

דְּפַקְתִּי דְּלִתֶיךָ מְהֵלָּל בְּכָל בְּרָכוֹת
הַגּוֹת אֲמֵרוֹתֶיךָ שְׁמוֹרוֹת וְעֲרוֹכוֹת
וְזִיל לִי גֶשֶׁם מִמְעוֹן הַבְּרָכוֹת
עֲנֵנִי ה' עֲנֵנִי בְּגִשְׁמֵי בְּרָכוֹת

הלשון ברורה ואינה צריכה ביאור, שלא כמו הפיוטים הבאים
במערכת. אבל מה שמושך את עיקר תשומת הלב כאן הוא נושא
התפילה: לא הזכות להתפלל אלא התפילה עצמה, המודגשת על ידי
הכעין־רפריין במחרוזות זו ובמחרוזות הבאות, נוסח: "ענני יי ענני
בגשמי ברכות", "ענני יי ענני בגשמי רצון", "ענני יי ענני בגשמי
שמים", וכו', היוצא דופן בפיוטי נטילת הרשות. אליצור עצמה
מציינת שלשונות הבקשה "מסיטות את הקטע מתוכנו המקורי" (עמ'
106). אבל מה שחשוב בעיני אינו החלפת הנושא המקובל בנושא
חדש, אלא הכנסת נושא שהוא במקומו בכל הפיוטים האחרים
במערכת חוץ מן הרשות, דוגמה מובהקת לנטיית פנחס להשוואת
הסוגות.

התופעה עולה גם בסילוקים, הפיוטים העומדים בראש הקדושה
ומשמים הקדמה לפסוק "וקרא (כלומר, וקראו המלאכים) זה אל זה
ואמר (=ואמרו) קדוש קדוש קדוש יי צבאות מלא כל הארץ כבודו"
(ישעיהו 1: 3). בתארה את שלושת הסילוקים המיוחסים בוודאות

לפנחס, מבחינה המחברת בין שניים המעוצבים בתבנית החופשית שאימץ לו ינאי בסילוקיו, לבין אחד המעוצב בתבנית שהשתמש בה שמעון בירבי מגס בסילוקיו, אמנם ב"דרגת שכלול יתרה" (עמ' 94). אבל נדמה לי שההבדל המכריע גם כאן אינו ההבדל בתבנית אלא ההבדל בתוכן, וכאן מסתמן דרדור ניכר בסילוקי פנחס. כל תפקידו של הסילוק אצל הפייטנים הקלסיים הוא להעביר מן החומר המדרשי, המהווה את תוכנה העיקרי של מערכת הפיוטים, אל החומר המיסטי של הקדושה, שילוב תושבחות המלאכים המושרות בשמים עם תושבחות עם ישראל המושרות בבית הכנסת, ששיאו קריאת הפסוק הנ"ל מישעיהו בפי הקהל. לשם כך פותח, בדרך כלל, הסילוק הקלסי בנושא שניתן לפתח אותו לכיוון תיאור השבח שבפי המלאכים ובפי הקהל.

בסילוק המפורסם ביותר, "ונתנה תוקף קדושת היום" האנונימי (גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים: ראש השנה, ירושלים 1970, עמ' 169-172), פותח הפייטן בתיאור פחד המלאכים לקראת יום הדין ועובר לדבר בפחד הקהל מיום הדין, עד שבסוף הוא מגיע לדברי השבח שבפי "דרי מעלה עם דרי מטה". בסילוק הגדול לשבת שקלים מאת קליר, פותח הפייטן במידות ומשקלים, בהתאם לנושא המיוחד לשבת ההיא, מחצית השקל שחייב כל איש מישראל לתרום לבית המקדש אחת לשנה. הוא מגלגל את הדבור דרך מידות שמים וארץ למידות האלהים, נוסח ספר שעור קומה, ועובר לדבר במידות התורה המתוארת כמגילה מופלאה ועצומה, עד שהוא מגיע לדמות המלאכים המשבחים את האלהים, הוא הנושא שאליו כוון כל הדיון מראשיתו.

מבחינה פורמלית ממלאים סילוקיו של פנחס את חובת הסוג להסתיים בפסוק מישעיהו, אבל תוכן הסילוקים אינו שונה בהרבה משאר הפיוטים המהווים את הקדושות. רוב הסילוק לראש השנה (פיוט ל', עמ' 369-373) מוקדש לדברי בקשה, שחוץ ממקרים בודדים שטעמם בצדם אינם נמצאים בסילוקים קלסיים. גם בסילוקו של פנחס לשבת "עניה סוערה" (סוף פיוט קי"א, עמ' 665-666) קורה דבר, שאם כי אינו נעדר לגמרי בפיוט העתיק, נדיר הוא בכל אופן, והוא שקול הדובר אינו זה של שליח הציבור אלא קול האלהים שאליו התפילה מכוונת. התופעה איננה זרה כלל לשירת בית הכנסת – היא

עולה הרבה בתקופה מאוחרת יותר בפיוטי המשוררים העבריים בארצות האסלאם, אבל לא בסילוק. השאלה היא כיצד הולמת התופעה את תפקיד הסוג.

קצת שונה הוא המצב בסילוק לאבל של פנחס (פיוט קמ"א, עמ' 758). כאן אפשר לטעון שהחזון המשיחי הפותח את הסילוק הקצר מתאים לזכר המלאכים הבא בסופו; אבל נראה כאילו זכר המלאכים מודבק לדברי הנחמה לאבל המהווים את עיקר הנושא, כביכול לצאת ידי חובה, ואינו מלוכד עם הדברים הקודמים כמו שהוא תמיד בסילוקי יניי וקליר. אין זאת אלא שהתפקיד המקורי של הסילוק הולך ומיטשטש בפיוטי פנחס, כשהסילוק אצלו ממלא לפעמים את חובתו המינימלית ולא יותר. במקרה זה, אלמלא טוריו האחרונים, אפשר היה לומר שמבחינת תוכנו הוא כמעט איבד את ייחודו כסילוק.

כפי שצוין, לא כל ההבדלים בין פיוטי פנחס לבין פיוטי קודמיו מבשרים ניוון. אליצור מציינת כמה התפתחויות חדשניות אצל פנחס, התפתחויות שדווקא מקרבות כמה מפיוטיו לטעם הספרותי שלנו, כגון הפיוטים הנרטיביים שלו. סיפור העקידה מסופר בשני פיוטים בקדושתא אחת לראש השנה, אחד בסגנון כעין-בלדי (פיוט כ"ט, עמ' 365-368). שני הפיוטים הנרטיביים האלה קצרים, אין להם המעוף הנרטיבי שהיינו מעדיפים, אבל גם בצמצום יש יתרונות, ואין להכחיש שהתחלה פורתא יש כאן שעתידיה להגיע למלוא מימושה במאה השתים-עשרה עם פיוט העקידה הבלדי-ממש "את אבותי אני מזכיר" מאת אפרים מבונא. פיוטים נרטיביים מופיעים אצל פנחס גם בקדושתא לשבת שקוראים בה פרשת "וזאת הברכה", הפרשה האחרונה בתורה, המספרת את ספור מות משה. הנושא טופל הרבה בשירים ארמיים ששמשו תוספת לתרגום התורה לארמית, שהוקרא יחד עם קריאת התורה בבתי כנסת עתיקים, וטופל מעט בפיוטי קליר. פנחס, בקדושתא הנ"ל ל"וזאת הברכה", הגדיל לעשות בנושא זה בהקדישו לו ארבעה פיוטים (פיוטים נ"ה, נ"ו, נ"ז ונ"ח, עמ' 559-577), שלושה מהם כנראה רצופים (נ"ה, נ"ו, נ"ז). למרבה הפלא, פיוטים אלה שייכים לסוג הרהיטים. הרהיט הקלסי הוא סוג הפיוט ההולם את השימוש הנרטיבי פחות מכל סוג אחר, בהיותו בנוי באופן מכני מטורים קצרים, כולם מעוצבים בתבנית תחבירית אחת,

כשבכל טור חוזרת מילה או צירוף של שתי מילים מתוך קריאת התורה או מתוך פסוק בנביאים או בכתובים. (בהקדמה, מכנה המחברת את חזרת המילה או הצירוף ברהיטים "קישוט"; ברהיט הקלסי, כך נראה לי, אין הוא סתם קישוט אלא התכונה המאפיינת של הסוג). הרהיט הקלסי מתאים לכל היותר לרשימות של מאורעות מקבילים, כמו הרהיט של ינאי שהועבר להגדת ליל פסח: "אז רוב נסים הפלאתי בלילה / ... / גר צדק נצחת כנחלק לו לילה / דנת מלך גרר בחצות הלילה / הפחדת ארמי באמש לילה" וכו'. אמנם רהיטים אחדים של קליר חורגים ממתכונת זאת, אבל פנחס הפקיע את המסורת של מבנה הרהיט לחלוטין, באשר כל רהיטיו סטרופיים, ובקדושתא שלו ל"וזאת הברכה" יצר גוש פיוטים נרטיבי הבולט בייחודו לא רק מתוך כל פיוטי הקדושתא היא, אלא בתוך המסורת הפייטנית שקדמה לו. נראה שברהיטיו על פטירת משה יצר פנחס דבר חדש בתולדות הפיוט, ודווקא דבר המרחיק אותו מן האסתטיקה של הפיוט הקלסי ומקרב אותו למושגי הספרות שלנו.

דוגמה אחרונה מובהקת של פיוט נרטיבי הוא הזולת (פיוט הקשור למילים בתפילה הרגילה "אין אלהים זולתך" בתפילת שחרית) לשבת שקוראים בה את פרשת "ויגש", שבה מסופר על פגישת יוסף עם אחיו במצרים (פיוט נ"ב, עמ' 545-547). הפיוט (יחד עם פיוט ל"ו, עמ' 427-430) מייצג את הופעתה הראשונה של צורה מסוימת (המסדס) ברפרטואר הפייטני, אבל מה שמבליט את הפיוט לעיני הקורא הכללי הוא העיצוב הדרמטי שהפיוט משווה לספור והדרך שבה הפיוט מנצל את צורת המוסדס כדי ליצור את החוויה הדרמטית המיוחדת לו. הפיוט הוא מן המעטים מבין רבבות הפיוטים שבמסורת העברית שזכו לתשומת לב מחוץ לקהל הקטן של המומחים לפיוט. בנוסף לניתוח הארוך והמפורט שהקדיש לו עזרא פליישר בספרו *היוצרות בהתהוותם ובהתפתחותם* (עמ' 139-145), הוא זכה לטיפול על ידי יוסף דן במאמר "בלדה עברית קדומה" (מולד י"ט, תשכ"ב, עמ' 557-559), נכלל על ידי ט' כרמי עם תרגום לאנגלית באנתולוגיה המצוינת שלו (*The Penguin Book of Hebrew Verse*, Harmondsworth, England, 1981, pp. 233-234) ונידון לאחרונה בידי י" יהלום, "הדרמה של יוסף ואחיו בפייטנות" (מבוע מ"א, תשס"ד,

עמ' 78-65). גם אליצור כללה אותו בספרה המצוין *שירה של פרשה*, שאליו נפנה כעת.

בנוסף על פעילותה כמהדירה של טכסטים פיוטיים, הקדישה המחברת ממרצה להכנת ספרים המיועדים לצבור ולסטודנטים. בין הספרים האלה ראוי לציון בהקשר שלנו ספרה *שירה של פרשה: פרשנות התורה בראי הפיוטים*. הספר מביא חמישים וארבעה פיוטים, כמנין הפרשיות של מחזור הקריאה בתורה השנתית הנוהג כיום בקהילות אורתודוקסיות, בלוי פרשנות ונתוח מידי המחברת. הטענה היא שאפשר להשתמש בפיוטים כמקור של פרשנות מסורתית לתורה, ובאותה שעה אפשר ליהנות מן הפיוטים הנאה אסתטית. הארגון הפנימי של הספר והופעתו בהוצאת מוסד הרב קוק מראים שקהל היעד שלו הוא הקהילה הדתית, אבל בהקדמה אומרת המחברת בפירוש שבחירת הפיוטים, שחלק מהם גילתה היא עצמה בין שרידי הגניזה, נעשתה על פי קני מדה אסתטיים; מכאן שבחברה את הספר נאצלה עליה מרוחו של זלמן שוקן, האיש שביקש לגלות את מטמוני השירה העברית הקדומה על מנת לחדש את החוויה הספרותית העברית החדשה. וראה גם זאת: שישה מתוך חמישים וארבעה הפיוטים הכלולים בספר הם יצירות פנחס, וכולם מיצירות שהזכרנו למעלה בדיון על הפיוטים הנרטיביים. ראוי לציון שאליצור לא הכניסה לספר שום פיוט מאת פנחס המדגים את הצדדים הליריים או הקונטמפלטיביים של הפיוט.

אבל כאלה יש, והזכרתם מחזירה אותנו למקום שבו התחלנו, לזלמן שוקן ולמכון שהקים. כפי שנאמר לעיל, שקדו חברי המכון לפרסם את תגליותיהם בעיתון "הארץ", בהתאם לרצונו של פטרונם להביא את פרי מחקריהם לידיעת הצבור, ומנחם זולאי, מעובדי המכון, תרם מאמרים רבים למפעל זה. הפיוטים שפרסם ב"הארץ" במשך עשרים שנה קובצו בספר שיצא לאור לאחרונה, *מפי פייטנים ושופכי שיה* (ירושלים, 2004). עורכת הספר היא המחברת שלנו, שולמית אליצור. הספר כולל שני פיוטים המיוחסים לפנחס. מהם שוללת אליצור בספרה את הייחוס לפנחס מטעמים הנראים מספיקים. הפיוט השני הוא קטע מן הסילוק של פנחס לקרובה לשמיני עצרת, החג שבו מתפללים על הגשם (בספר העומד לבקורת כאן הוא פיוט מ"א, עמ' 120

471-479). הקטע מרשים בכוחו הלירי, המוגבר על ידי החרוזים התכופים האופייניים לסוגת הסילוק. כמדומני שבזכות כוחו הלירי הזה ראוי הקטע להיכלל בכל אנתולוגיה של השירה העברית הקדומה. הוא דוגמה לכך שיש אצל פנחס צדדים ספרותיים שעוד לא הובלטו במחקר, אפילו לא בהקדמה המקיפה בספר העומד כאן לביקורת. עכשיו, עם הופעת כל החומר הרב שאפשר לייחס לפנחס, יוכלו חוקרי ספרות וסופרים לחפש אצלו דברים המתאימים לרוח זמננו, אם אמנם יש אצלו כאלה.

בהקדמתה, חוקרת שולמית אליצור בפרוטרוט ובדייקנות את צורות השיר של פנחס, את לשונו ואת ומקורותיו. היא ערה לשאלת ההערכה הספרותית של יצירתו ומציעה הצעות ראשונות לטיפול העתידי בנושא. גם אם יתברר שיצירתו התרחקה במידה מסוימת מן האסתטיקה של הפיוט הקלסי, כמוצע כאן, ושמקומו בתולדות הספרות העברית עדיין טעון הבהרה, אין ספק שאליצור העניקה לנו, ובמהדורה מהימנה, את החומרים שיאפשרו את המשך עבודת ההערכה הזאת. ספר זה וקודמיו מסוגו, ואחרים העתידים להיכתב, סופם שיאפשרו את כתיבת הספר שעוד לא נכתב על תולדות הפיוט, ספר שלא יסתפק במיון הצורות הסטרופיות וסוגי החרוז ומיני האקרוסטיקון ודרכי הקישוט והתמורות שעברו כל אלה במשך אלף שנות היצירה הפייטנית ויותר, אלא אף יידע לעקוב אחר תולדות אותו צירוף מיוחד במינו של אסתטיקה וליטורגיה, של מדרש ושל חוויה דתית, המהווה את התופעה הייחודית שהיא הפיוט.

ראובן שיינדלין, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק



בשנת תש"ס, 1999, הוציאו מוסד ביאליק והוצאת הקיבוץ המאוחד ספר מאת אבנר טריינין, *מחזורים*, שירים 1952-1998. בסוף הספר מופיעה מסה מאת פרופ' דן מירון, "בין השער הסתום לשער הרחמים". בעמוד 430 כותב דן מירון:

"טריינין, במילים אחרות, היה מראשית דרכו 'משורר מלומד', *poeta docta*, כלומר משורר הנזקק לחומרי התרבות ולניסוחי הספרות והמדע, כדי לבנות בסיועם עולם שירי אישי."

הערת המערכת: לא נכנס כאן למשמעות המקורית של הביטוי הלטיני שמירון משתמש בו. נעיר רק שבלטינית שם העצם *poeta*, למרות הסיומת הדומה לסיומת נקבה, הוא שם ממין זכר, והביטוי הנכון הוא *poeta doctus*. שמות העצם בזכר ובנקבה בנטייה הראשונה של השם בלטינית נלמדים בשעורים הראשונים של כל קורס בלטינית למתחילים.

לטינית, לצערנו, שוב אינה לשונו של כל אדם משכיל בעולם המערבי. אך מה על הספרות העברית עצמה? ב-13 בינואר 2006, פורסם ב"הארץ" מאמרה של דליה קרפל, "דלות הפרוזה הישראלית", שרובו הגדול ציטוטים מראיון שערכה הגב' קרפל עם דן מירון. הנה אחד מציטוטים אלה:

"בעברית אין לנו היום יוצר שמסוגל להתמודד ולכתוב בסגנון של *הכוזדי*, המדרש, הרמב"ם, של דון יצחק אברבנאל או של המהר"ל מפראג או של סופר עברי בן המאה ה-18 בגרמניה או איטליה, כמו מאפו או יל"ג."

כאן מפגין מירון את ידיעותיו בספרות העברית – מקצועו האקדמי – ברשימה מרשימה של יוצרים עברים מן הדורות הקודמים. דא עקא:

גם מאפו וגם יל"ג חיו ברוסיה, לא באיטליה, וכתבו במאה ה-19, לא במאה ה-18. אף אם נאמר שבמקרה זה נרשמו דבריו של הפרופסור שלא על דיוקם, אין ספק כי ספר *הכוזדי* לרבי יהודה הלוי מופיע ברשימה זאת כמודל לחיקוי ליוצרים עברים. והרי די לפתוח את עמוד השער של ספר הכוזרי בהוצאות המצויות ולקרוא: "חברו בלשון ערבית ר' יהודה הלוי ספרדי ז"ל, והעתיקו לשפת עבר ר' יהודה אבן תיבון ספרדי ז"ל."

ההוריקן וסערות בכוס מים

עוז אלמוג, פרידה משרוליק; שינוי ערכים
כאליטה הישראלית, זמורה-ביתן, אוניברסיטת
חיפה, 2004, מפתחות ורשימת מקורות, סה"כ
1412 עמודים.

ספר חשוב זה בא לאמוד ולהמשיג את התמורה הניבטת מאמצעי התקשורת (העיתונות הכתובה, הרדיו ובעיקר הטלוויזיה), מתיאטרון ומספרים שנכתבו בארץ מעת הקמת המדינה, כמי שחושפים תמורה בערכי היסוד של הכותבים. מקום נכבד מוקדש לבולטים שבעיתונאים ולדעותיהם, על יסוד ההנחה שהם האליטה או מוסרי דברה של האליטה החברתית בארץ. פרופסור אלמוג עמס מטלה ענקית ומורכבת זו על שכמו, כפי שהוא מעיד על עצמו, לאחר שצפה-הגה במפח הנפש שהסבו לציבור חגיגות היובל למדינת ישראל (ב-1998). האירועים אורגנו, מומנו והוגשו לציבור בניצוח משרדי הממשלה דאז ולא הם מושא המחקר. הסטטוסקופ של פרופסור אלמוג מוצמד כדי למדוד פעימות רגש (סלידה) שעוררו החגיגות – בכלים איכותניים. שני כרכי הספר כולם הגות השוואתית המשיבה לתודעה פרטים הולכים ונשכחים, ובזאת חשיבותו. טביעת עין המחבר קפדנית, חודרנית, וחשיבתו רבת דימויים, משרה רעננות, אך משוללת תימוכין כמותניים, וזאת מטעם פשוט: 'רגש' אינו מדיד וכלי מחקר הסוציולוגיה אינם מתאימים לאומדן רגשות. רוח הנעורים של עת-ההולדת שינתה כיוונים, וכמו מבלי-משים, כזקנה הקופצת בטרם-עת, מצדיקה היא דיבור במחלות תורשתיות ובאסונות שפקדו אנשים, גם ברוחות ובנגיפים המגיעים מבחוץ, מהם המביאים חוסן ומהם, לא פחות, המחישים את הקץ. המימד ההיסטורי בניתוח מאפשר דיון על חום 'המהפכה' (הציונית) שהוצן, כפי שקרה ליתר המהפכות במקומות ובזמנים אחרים, שבבוא העת

התמסדו והוצנו. ברם, אין זה ניתוח יבש; המחבר נתפש לתחושות מעורבות ואמפאיתיה למושא הדיון ואף נוקט פה ושם מילות מספר וצער על 'שרוליק' פוסט-מורטם. דימוי הילדות של המדינה היהודית כשרוליק של קריאל גרדוש (הוא דוש ז"ל, קריקטוריסט עיתון "מעריב"), או כזה של דוד טרטקובר, מעצב עטיפת ספר זה, הוא דימוי של 'צבר', תם אך עז-חצוף] מבע, שעבר זמנו, נשכח והולך קורבנו. חן שובבות נעוריו נעלם עם הקמטים הנחרצים בפניו. שוב אין לזהות "עלמה ועלם" ו"מגש כסף" (לאלתרמן), צעירי הדור שהציל את הקיום העברי בארץ והקים את המדינה. קשה להיזכר ברגשות אותם ימים מתרחקים, כי בעיות קיום המדינה וויכוחים הנוגעים לאופנות התפתחותה המתנהלים מאז משכיחים רגשות של בראשית, שרק הדור הכלה ועובר נושא עדיין בליבו.

לספר חמישה 'שערים', המתפלגים כל אחד למספר חלקים. השערים אמורים למסגר שדות סוציולוגיים משמעותיים להמחשת מהות המטמורפוזה, והם מכונים 'חזיתות'. הראשון דן בתקשורת, השני במשפט, השלישי במעין פסיכולוגיה, הרביעי מוקדש לפמיניזם וסוגר את הדיון הפרק 'בחזית המשפחתית'. התמורות, אפוא, כבשדה קרב; כוחות מתמודדים משני צידי מתרס. כל שינוי לכאורה כסדר הופעתו וכגודל חשיבותו, אך מבלי-משים ממיין אלמוג שינויים שחלו במפת ערכי ישראל כרצפים היסטוריים. הדגמותיו מעניינות בעושר אסוציאטיבי, וחיבור העובדות, אף כאלה שעל-פניהן נראות זרות זו לזו, מאלף. ברם, עיבוד החומר טבוע בחותם אידיאליטיקטי מובהק. כך מובלט הטיפול במישורים של יחסי קבוצות אתניות, יחסים בין-אישיים, כגון מגעי המינים במפגשם, או יחסי הורים וילדיהם, ודל לאין-ערוך המקום המוקצה לאירגונים ולמוסדות, לצה"ל, לסוכנות היהודית, לרבנות הראשית, וכמוה למוסדות האסלאם והנצרות, לשוק ההון ולבנקים, לאיגודים ארציים כחברת העובדים ובנותיה, האיגוד המקצועי וכו'. החומר המוצע לעיון הקורא הוא ממוחזר, ועיקרו משל עיתונאים, פוליטיקאים, אמנים ואנשי רוח. לעומת זאת, מעט מזער הוא העיון בחומרי מחקר צרופים ובממצאי אנשי מדע. כדי לאמור תרומות של סוציולוגים, כלכלנים, אנשי מדע המדינה ומומחים למשפט, השייכות לנושאי הדיון, נחוצים היו

קריאה משלימה וניתוח אחר של עובדות, שלמרבה הצער נחסכו בזאת.

1. ראשונה לסיקור ומאלפת היא התפתחות אמצעי התקשורת בארץ. אלמוג מעניק משקל-מה להתחלות, לעיתוני המאה ה-19 וראשית המאה ה-20, ואז חולף הוא ומדלג על פני עשרות שנים ובמהרה מגיע לשנות ה-30 ול'חושבים חופשיים' (כזלמן שוקן), פורצי מסגרות העיתונות המפלגתית. אגב כך מוצנע חלקה של העיתונות המפלגתית בעיצוב הדמוקרטיה בארץ, בהשתתף העברית והקניית כשפת-מקום אחת, *לינגוה פרנקה*, ציבורית ופוליטית, שגברה אט-אט על העיתונות הלועזית ועל בליל הלשון ששרר ברחובות ארץ-ישראל של ראשית המאה. באופן בלתי-נסלח נפקד כאן מקום העיתונות המפלגתית, בעושר מסריה הפולמוסיים, בשמירתה על פלורליזם רעיוני וחופש הביטוי, ובעיצובה את דפוסי המפעל הציוני. נתמכות בכספי תרומות שנאספו בחו"ל, טיפחו המפלגות ספקטרום דעות רחב בפירושי החדשות ובריש אודות המצוי, הרצוי והראוי לעשותו. מנקודת הראשית ניחן אפוא הישוב בפלורליזם תקשורתי, אשר נשמר מכוח מבני (סטרוקטורלי) זה אולי יותר משעשו למענו עיתונאים לוחמניים. אם כך, טועה אלמוג בהצנעת מקומם ההיסטורי של כתבים ועורכי עיתונים 'סדירים', כברל כצלסון, למשל, או גרשון אגרון. ראוי לבלי ספק סיקור מברשי העיתונות ה'בלתי-מפלגתית', מי שהקדימו לחבר בין אספקת חדשות להון, כפי שעומדים הדברים עתה, ברם סיפור תקשורת הארץ בתעוזתה מצדיק הצדעה לממרי פי התורכים והבריטים לא פחות מאשר לממרי פי בן-גוריון.

מעמ' 70 מובא הקורא בדילוג לשנות ה-50 ולסקר אירועים רבי משמעות פוליטית (כמרד הימאים, פילוג הקיבוצים, עסק הביש), בפריזמה עיתונאית רדודה. כאן מצרף הסוקר קולו למבקרי 'הממלכה הבן-גוריונית', מקום שניתוח סוציולוגי היה מתעמק בתהליכי מרכז וביזור ובתשובה לשאלות: מה אכן נאכף משום צנזורה עם יציאת האנגלים ובזמן מלחמת 1948? במה חויבו עיתונים לאחר המלחמה, בבוא העלייה ההמונית, בעת המחסור במזון והקצבת המצרכים (צנע)? האומנם השתיק הצנזור ביקורת פוליטית? או, מי היו אלה

שחפצו להתמיד בקו הצנזורה גם לאחר חלוף הסכנות? אילו כוחות דחפו לבטלה למרות הסכנות? אכן, תכניות רדיו משובכות בתיבול סטירי כ'שלושה בסירה אחת', שעליהן מתעכב אלמוג, גם הן תרמו דבר; ואנו מגיעים למלחמות 1967 ו-1973 ול'איקונוקלסטים', כתבים שצצו לאחריהן והשתלחו במפקדים ובמדינאים כמשה דיין. גם פה, טכסט התקשורת הדנה באירועי השעה כמו חשוב ממושא הדיון עצמו אם לא יותר, ועיתונאים נערצים יותר מממלאי תפקידים בכירים, מי שנשאו בעול האחריות, לטוב ולרע. בעמודים 174-170 מונה אלמוג את תכונות 'המהפכה' ומסכם אחת לאחת תמורות בדפוסי העיתונות הכתובה והמשודרת. כאן דבריו ממצים.

'מהפכה' התרחשה גם בשידורי הרדיו, וכאן מובלט חלקם של גלי צה"ל, של שידורים פיראטיים, וכמובן של שידורי הטלוויזיה בהתפתחותם הרצופה מ-1968. המחבר מקדיש את עיקר תשומת הלב לביטויים סטיריים, שכביכול שינו (אם לא הפכו) את פני החברה הישראלית, ואין זו השערת מחקר (Ho)²³ או תאורמה טעונת הוכחה. כמוצג, ביקורת עיתונאים היא שכרסמה בממלכתיות וגררה שרשרת (דומינו) של קריסה. מספר דוגמאות מובאות להמחיש כיצד סוחפת הסטירה ומסיטה את המדינה מציוניותה – והן לא משכנעות.

חלק ב' לשער הראשון מוקדש ל'מהפכת התקשורת' המושכת לאחורונה את תרבות ישראל ליתר דמוקרטיה ולגלובליזציה – שני מונחים טעוני הגדרה ושנויים במחלוקת המדעים, הנמסרים בגולמיותם, כנישאים על כנפי ה-media ומזוהים עם קפיטליזם, אינדיווידואליזם קשוח (rugged individualism), הפרת מרות ציבורית (non-conformism) ומעודדים כיתתיות על חשבון לאומיות. השינוי מוצג כמעשי ידי עיתונאים, ולמשל, 'ההסתדרות הכללית של העובדים' היתה לצנינים בעיני התקשורת כי בה נמצא מוקד הכוח של מפא"י השנואה, והמחבר מאמץ את עמדת מפרקיה. אין הוא שואל

²³ השערת מחקר הבודק קשר השפעה בין תופעות חברתיות-כלכליות-פוליטיות, תוך שהוא מבודד דעות קדומות לבל יטו את תוצאותיו.

אילו תפקידים מילאה ההסתדרות אשר אבד עליהם (אם אמנם אבד) כלא? מי נשכר מחסרונה (זולת יריבי מפא"י בזירה המפלגתית)? – שאלות היסטוריות, סוציולוגיות וכלכליות שהתשובה עליהן כמו מיותרת. לכאורה, העיתונות פעלה פה כ'כלב השמירה של הדמוקרטיה', ואילו ההסתדרות היתה בעוכריה. זהו לקח מטעה לקורא בן הדור העולה, שאינו יודע אודות מקום 'ההסתדרות' בעיצוב פני החברה והמשק בארץ.

אלמוג סוקר ערכים נגוזים או משתנים לבלי-הכר ותיאורו קולח, מרתק ומזמין חשיבה סוציולוגית – שאין בו. לעומת החיבור בין שלטון והון שקל לו להמשגה, החיבור שבין עיתון והון נותר, על-פי דרש אלמוג, עלום. אם השלטון מסוכן לזכויות האזרח, מן הסתם מובן כי העיתון הוא שומרו. כתבים בשירות חוגי שלטון ('כתבלבים') רעים הם; ומה באשר לכתבי אופוזיציה או לכותבים בשרות חוגי ממון, עסקים וגם פשע? עיתונאים בשירות האזרח כן, ומפקיעי מידע מרשות אזרחים ומכירתו כרכילות עוברת לסוחר – לא? המתפרסם בעיתון בא לענות רק על 'זכות הציבור לדעת' – ומדוע לא כדי לייצר סנסציה – לעידוד מכירות העיתון? כלום חצר משפחת שוקן מתעלמת מחיבור עיתון והון ומתחרות עיתונים יריבים בשוק? איזה כוח המריץ בעלי עיתונים מעת שהתקשורת המפלגתית-אידיאולוגית שקעה, וכיצד מתרחש השידוך הנוכחי בין מכירת רעיון עם עשיית הון?

חלק ג' לשער הראשון עיקרו סיקור ויכוח ההיסטוריונים 'החדשים' וקודמיהם בנושאי הסכסוך הערבי-יהודי, דוגמא יחידה בה צירפה התקשורת קולה ללמדנות שלמחצה לשליש ולרביע. עוז אלמוג מסקר בריחוק נאות את התנצחות שנות ה-90 כפי שנוהלה ממכון ון-ליר וה-media הישראלית. מציג הוא היסטוריונים וסוציולוגים כעיתונאים, או עיתונאים כהיסטוריונים וסוציולוגים, כסדר הופעתם ונאמן להגיונם. כך מסייע הוא להתמצאות המתלמד בן הדור העולה אשר איבד דרך בסבך הויכוח. סיקור אלמוג משייך דוברים למחנותיהם, טוענים ועונים זה לזה, אלא שאינו עונה לשאלת התעוררות (עיתוי) הויכוח, מניעיו, טעמיו, המסלול שעבר ומאפייניו הנחוצים לדיון.

למשל, זכרן הרדום של ביתר והמצדה חולץ משכחת דורות עת נזקקו להן, והרפו מה'מיתוס' ברגע שהשיגו את מבוקשם, או שנוחלו מהשיגו. השערות למחקר הן, אפוא, מה הם הגורמים להתקדשות של סיפור כמיתוס, או לחילון מיתוסים. זכר בר-כוכבא וזכר אלעזר בן יאיר הכרוכים בקרבות לאומיים נואשים עלה בשלהי שנות ה-30, טיפס לשיא בשנות מלחמת העולם השנייה והוא דועך מאז שנות ה-50 של המאה שעברה.²⁴ בשעת התקדמות כוחות רומל²⁵ הוכנה תכנית קרב-אחרון על מתחם בכרמל. אז תורגם, שוכפל ונלמד ספרו של פרנץ וורפל *ארבעים הימים של מוסא דאג*. אז גם הושב מתהום נשייה, טופח, תפח ושונן זכר אנשי מצדה. משום החרדה לגורל היהודים בשטחי כיבוש צבא היטלר סימלה מצדה קרב אולטימטיבי, עד לקץ המר. ברם, לאחר עצירת צבא רומל בקרב אל-עלמין (אוקטובר-נובמבר 1942), כשסר הענן, נשכח פרויקט ביצור הכרמל, נזנחו סיפורי המוסא-דאג ושואת הארמנים.²⁶ סיפור מצדה חזר למסגרת לימודי פלאוויוס יוספוס. הקריאה לעיקור מיתוס בר-כוכבא ולעיקור מיתוס מצדה מ'ארס דתי' לא נבעה מתגלית אחרונה שהעלו כתבים או מתיעוד קדמוני שנחשף. נותר יוסף בן-מתתיהו וספרו (*תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים*), מקור המידע וההשראה היחידים לאשר קרה במצדה במאה הראשונה לספירה. על-פי פלאוויוס הופחו סיפורי הגבורה ועל-פיו הופח הביזוי לאחרוני המבצר. אין מקור אחר.

²⁴ השבעת טירוני חיל השריון על המצדה החלה ב-1952 ופסקה כבר ב-1955.
²⁵ צבאות הציר של גרמניה ואיטליה בעיקר, בפיקוד פילד-מרשל ארווין רומל (Erwin Rommel, 1891-1944), "שועל המדבר", התקדמו לעומת צבאות הברית (של בריטניה וחובריה); ההתקדמות עוררה דאגה כבדה פן יצליחו ויהדפו את בנות הברית מעמדותיהן במזרח התיכון, ואז גורל יהודי האזור, לרבות אנשי הישוב העברי בארץ-ישראל, ישווה לגורל היהודים באירופה הכבושה.
²⁶ יחס הומוריסטי לספר, לאחר שנקרא בקדושה עוד בשנות ה-40, היה הכינוי שהוצמד לו בראשית שנות ה-50: "ירח ושליש למוישה פיש".

לא כל סיפור נקלט ומתקדש, שוקע וצף בקדושתו, ומתפקיד מדעי החברה והרוח לפרש מדוע זה שוב צפו סיפורי ביתר ומצדה על פני המים בשנות ה-90 שחלפו. פשר מודרני לשאלה, מדוע הוכתמו דווקא בנקודה זו, או מה פסול נגלה בהם להסביר את הקריאה להכפיש את זכר אנשי מצדה כ"סיקיריקים, שודדים, רוצחים משוגעים",²⁷ ולהשיב את זכר בר-כוכבא לחזקת 'בר-כוזיבא', שוב בכתריסר השנים שחלפו – לפי שעה אין.²⁸ הגחכת ממציאי הארכיאולוגיה והקבורה הדתית לעצמות שנאספו בשנות ה-50 חודשה, לכאורה ללא עילה חדשותית מיוחדת, בשנות ה-90. הסבר אפשרי הוא לראות פה סימפטום של נפשות יהודים בטלטה שבין מאניה ודפרסיה. נרדפים על צוואר ומבקשים על המחר, ואז מודים בתפילה על האתמול. מכינים את נפשם למכים, ולבל תנחת מכתם במפתיע, נדרש להם כוכב (משיח) כי ידרוך ויציל. את זירוז בוא הגואל משיגים בתשובת הלב, בתפילה ובטכסים. ריטואל "אשמנו, בגדנו - -" וגו' מעניק חוסן נפשי.

אולם הכיצד יכשיר בוא גואל יהודי חילוני הכופר בעיקר, ללא תפילה וטכס? נוכח עקת העתיד האצורה גם בו, להפגת פחדים, בא ריצוי קובע-גורלות בקיום פולחן חלופי; פה בקשת הסליחה היא בת רקע הומאני-סוציאלי. הקריאה להכיר ביריב כבשוחר שלום כרוכה בקריאה לרפות אגרופים קפוצים. זכר מצדה וביתר המלבה שנאת אויב ורגשות הקרבה נראה מיותר, ניצול סמלי הקרבה שלא לצורך. הסבר נוסף הוא בזבז אנרגיה רגשית שיש לשמר לעת מצוא, לשעת חרום בלבד, פן 'תידרש באמת' ולא תילקח ברצינות. הסבר שלישי: עת פולחן הפרטיות עולה בהשראה 'מערבית' גוברת, הוא גורע מפולחן הלאומיות. הלחץ להנמיך דגלים ולוותר

²⁷ הקרימינולוג ג' בן-יהודה כינה אותם כך בנאום שנשא בכנס האגודה האנתרופולוגית הישראלית בעין-גדי, ב-1995.

²⁸ בספרות התלמודית על-פי רוב נזכר בר-כוכבא כבר-כוזיבא, בפירוש של "בן כזב".

לפלשתינים (שסגידתם ל'מערב' משתהה), גם טרם השגת ערביות לשביתת נשק, נוחה זמנית לניהול עסקים בפרטיות, באמונה שהשכל ה'מערבי' בוא יבוא ויגמול גם אצלם. רגישות למצוקת הזולת (במקרה ישראל – הערבים) מודגלת אפוא, כי היא נרשמת אי-שם ומזכה בקרדיט, שהוא כאפוד מגן בפני מכות גורל. הפגת קינאת הערבי מוסלמי ביהודי – וכאן הסבר רביעי – היא כעין-הרע שביסוד ביש מזל האחרון. חשוב לצמצם השפעת עינא בישא זאת בצמצום רושם הונו, בינתו, אונו הצבאי, השפעתו הבינלאומית של היהודי לשם הפסת לאומנות הערבי.

2. אחרי שער שני, מסקר אלמוג את ה'חזית' המשפטית כפי שהיא נשקפת מהתפתחות בתי המשפט, הפרדת הרשויות ודפוסי מינוי שופטים בשלוש ערכאות הדין. מגבב הוא מספר פרשיות מרכזיות לביאור הקשר שבין הרשות המבצעת לזו השופטת וזו המחוקקת. חיזוק הדמוקרטיה במשמע הגבלת שרירות השימוש בכוח (של מפא"י) מתוארת על-ידי בעיות חברה שנגיעתן לבתי המשפט לא היתה יותר משולית. כך הן עסקות חוגי הדת, אפליית ערבים מצד שירות המדינה וניצול 'אילוץי בטחון' לקידום נושאים אזרחיים. אלמוג נסחף ומכביר פרטים ששייכותם לעניין התחיקה מזערית. המיון המובא ותיחום הגבול בין פרקי שער זה אינם חדים, אף שרב ומרתק המתואר. למשל, עשיר כיסוי נושא 'הפנתרים השחורים' ושוחרי 'ברית שלום' (בסדר בלתי-כרונולוגי זה) וממשיכיהם, נציגי הגישה היונית ושוחרי 'שלום עכשיו' בציבור הישראלי. בור-זמנית מובא מעט מהנעשה בציבור הדתי לפלגיו, יסוד מפלגת ש"ס והויכוח בעניינה – והמובא, גם כאשר הוא מדויק, נוגע לחוק ומשפט בדרך אגב, לא יותר.

את השער השני חותם קטע הצהרתי (עמ' 487 ואילך), המזהה את מיקום המחבר במפה דו-מגזרית בישראל היהודית כ'שמאל', עם הגנאי ל'כיבוש' המשליט יהודים על עם אחר. זה פשר תיאור המבליט שלום וביטחון והמצניע עניין בקיים ובמתפתח במגזרים אחרים של המציאות הישראלית. הפרידה מ'שרוליק' נקשרת בעיקר עם קץ לוחמנותו. את כוחות הביטחון מציג אלמוג במבחר צללים משנות ה-80 וה-90, ואינו רומז לבעיות שבפניהן הוצבו ושבפתרון נהגו

שלא כשורה. שיכלול הביקורת העצמית בצה"ל, שיפוט על חריגה מפקודות, מנוהל תקין ואמות מוסר, וכן גם קבלת אחריות על כשלים – אינם מזכים באשראי. כל ההלל מסור לעיתונות חשפנית וליושרת בג"ץ, כל השבח להם. אלמוג מתעלם מנסיבות מקלות לאשמת גורמי הביטחון ומתושייתם לנוכח קנאות האויב ואכזריותו. הוא איננו סנגור וגם לא קטגור, ובכל זאת הוא מאמץ את דימויי הסכסוך לפיהם הנאשם הוא היהודי (הכובש) והערבי הוא קורבנו התם. זו מהות 'מהפכת' המשפט; שינוי תרבות שרוליק, והיא נקשרת עם חילון, אקטיביזם שיפוטי, דמוקרטיזציה וליברליזציה של הרחוב העברי. כדי להסביר את הצירוף בין אלה, ודווקא בתריסר השנים האחרונות, נחוזה המשגה סוציולוגית. נוסף לכיסוי האודיסיאה של עיתונאי "הארץ", דרושה הבנה בקשרים סיבתיים החזקים מכל רשימה בעיתון. באחרוני העמודים (523-526) של פרק זה טמונה אולי ההבטחה להרמנויטיות משופרת ועדיפה על האמונה העיוורת ב'דבק מוסרי גלובאלי' המגיע לכל מקום ותופס ומאחד את כולם. עיון בערך 'אקלים גלובאלי' היה חושף ציפורניים או אינטרסים סמויים ללא רכיב של מוסר, ושימוש בכלים המאלצים בשליטה מבחוץ ריכוך עמדות של ממשלות ישראל.

חצי עמוד מקדיש אלמוג לפקולטות למשפטים, ואף מילה למחקרים שנערכו ונערכים בהן בעניינים כגון תפקוד המשטרה ומערכות המשפט, תוקף חוקים ואכיפתם, הליך התחיקה ושכיחות העבירות לסוגיהן בפלילים, הסחבת בשפיטה ותיקים נערמים הממתנינים לתורם – ואז הפנייה לדרכים עוקפות בית-דין, מקום בתי-הדין הרבניים והשרעיים, בתי הדין לתעבורה, לעבודה, אף מוסד זבל"א²⁹ ההסתדרותי, וכן מנגנוני הגבייה הפראית, וכדומה באלו – כולם נותרים מחוץ לתמונה. תביעות גדולות ותביעות קטנות בדין;

²⁹ זבל"א, ראשי תיבות הגזורים מ"זה בוחר לו אחד וזה בוחר לו אחד", דרך בורות במחלוקות בין פרטים ומוסדות שהנהיגה ההסתדרות הכללית של העובדים עבור חבריה, כדי לחסוך מהם הוצאות מיותרות בטיפול משרדי עורכי דין.

עיוות ועינוי דין; משרדי עורכי-דין בצידוד לקלינטלה ה'איכותית'; הון וסיכויי הזכייה בדין; אזרחים מול אזרחים, ואזרחים מול מוסדות וחברות, מקומיות וזרות; מערכות הענישה, משרדי הוצאה לפועל ושירות בתי הסוהר; תנאי המאסר ותנאי המעצר במדינה, להשוואה, ורשימת החסר עדיין ארוכה.

3. תשובה לשאלות כיצד נשחקה התרבות הציונית על-ידי הפסיכולוגיה וכיצד היתה זו הפסיכולוגיה שפינתה מקום לדמוקרטיזציה, לחופש האמנות ולחדירת האקלים הגלובאלי לישראל נמצא בפרקי שער 'החזית הפסיכולוגית'. עוז אלמוג מסקר את התפתחות מדע הפסיכולוגיה בתבל החל מזיגמונד פרויד. אבני הדרך במסע להחדרת מושגי מדע הנפש עד כדי שינוי הפוליטיקה המקומית ספורות הן. הקו הלוגי מציע, כביכול, שחשיבת הציבור בישראל התפתחה, ואז מיתנה את כוח התת-מודע והשפעת הציונות. משמע, סר עניין הישראלים מנושאי ציבור שחייבו את הקרבת צרכיהם הפרטיים לטובת הכלל. הפסיכולוגיה עצרה אפוא את האוטו-סוגסטיה להקרבה עצמית, ושיחררה את הפרט מנטל הציבור. מפלסי דרך הפסיכולוגיה גם כאן הם סופרים ומסאים, שמשנות ה-50 ואילך כתבו ופעלו לתיקון נזקי הציונות. אלמוג מציג את הנועזים שבהם להדגמת התהליך, ובחירתו אישית למדי. למשל, רשימת חלוצי תשומת הלב לגורמי הנפש פותחת ביורם קניוק ודן בן-אמוץ. גם אם נקבל שסופרים (לא מקצוענים: פסיכולוגים, פדגוגים וכו') הם חוד החנית בחזית זו, נתהה מדוע מדלג אלמוג על כותבים כ"ח ברנר, א"נ גנסין וש"י עגנון, שכתביהם בנושאים כגון עקת הפרט בתוך רוב המהומה של צרת האומה נוקבים – ובעיקר קודמים (הם נכתבו בעשרות השנים הראשונות למאה החולפת). כל אלה – וחשוב לומר, ביצועי הפסיכואנליזה ומיצוי פסיכולוגי משכנע של דמויות ספרותיות – אינם הכרחיים זה לזה. האין זה ויליאם שקספיר שקדם לזיגמונד פרויד?

דימוי 'ההפרטה' בביטוי האמנותי בארץ כשחרור מעול יצירה בשירות הציונות מאפשר להעתיר תודות על הנועזים שבאמנים, 'המורדים'. אלמוג אינו נקרא להרהור שני במשוואה בין ז'דנוביזם סובייטי וציונות של תקופת הישוב, עת היו היוצרים משויכים לסיעות

מפלגתיות מתרוצצות ומנוגדות כקומוניזם, ציונות-כללית (קפיטליזם), ציונות-סוציאליסטית ואף פשיזם, וברי כי לא נאכפו לכתוב את שכתבו אלא עשו כן משכנוע פנימי. טעות היא אפוא לבאר שמירת אמונים לציון בתכתיב של דספוט או של צו מפלגתי, יותר מלחפשה בקובעי גורל יהודי ואילו צי אותה עת. נעזבים במדבר לזהט (דימוי אחד), בעל-כורחם, התיישרו יהודי הארץ עם קו האחדות המינימאלית (הקו הציוני), אולי כפי שחשה וביטאה זאת רחל בלובשטיין בכתבה (1927): "בטרם אתא ליל – בואו, בואו הכל! מאמץ מאוחד, עקשני וער של אלף זרועות. האמנם יבצר לגול את האבן מפי הבאר?" או: "זו הדרך, אחרת איננה, בה ללכת, ללכת עד תום."

האמנם פוסט-ציונות הוא שלב של בגרות המגיע לאחר שלב לאומיות השייך לילדות, וחוג 'לקראת' (עמ' 643)³⁰ הוא שרופף את תרבות 'היחד' בארץ, וכך גרם להתבגרות הציבור? ראוי לשים לב כי שיפור תנאי הקיום היהודי בחו"ל ובארץ קדם לחוג ופוגג את ביטויי האחדות של מצב חרום. אנשי 'לקראת' לא בישרו בוא אביב (אינדיווידואליזם) אלא היוו אחד משלל ביטויי האביב, לכשהגיע. נחוץ הסבר לפתיחות בה התקבלו אנשי החוג, המאשרת כי הגיחו בנקודת הרפיה במתח. מי שחשו צפופים בסירה אחת על-פני נהר (דימוי שני), ונזהרו פן יהפכוה בתנועה לא זהירה ויטבעו, נטשוה עת נח שטף המים ופנו, כל אחת ואחד, לשוט בסירה משלה ומשלו. משמע, הם נפרדו מדבק הציונות כי הלכידות שוב לא נראתה הכרחית.

בחנית סובב ומסובב, עם קורטוב-מה של רעיון סוציולוגי-היסטורי מסדיר, תועיל לעיבוד החומר המרתק שליקט אלמוג. אין די בביטויי תרבות מקומית כספרות, שירה, פזמונים, תיאטרון וקולנוע, לשם הדגמת השתררות גחמה פסיכולוגיסטית, רוצה לומר אינדיבידואליסטית או אנטי-ציונאלית. למשל, אלמוג מציין (עמ' 30

³⁰ לעניין זה השוו דן מירון, 1987. *בודדים במועדם*, תל-אביב, עם עובד.

689) כי הסאטירה האנטי מיליטארית החייל האמיץ שווייק של י' האשק תורגמה, הומחזה והוצגה (1935) על במות ארץ-ישראל. לו הוסיף כי ספרים כמערכב אין כל חדש לא"מ רמארק (1929) או הערומים והמתים לנ' מיילר (1955) נדפסו אף הם בעברית, וכי הצגות תאטרון כ'ליסיסטרטה' ו'שלום' לאריסטופאנס הועלו על במות הארץ, בעל כורחו היה נוכח כי אלה קדמו ליצירות חנוך לוין; משמע, שיצירות לוין פנו אל ז'אנר שלא היה זר לציבור. שאלה מחקרית אפוא היא חוקיות המטוטלת שבין ראש פציפיסטי לראש לוחמני, והמענה לה נמשך בהכרח גם להשפעות חוץ וגם להתפתחויות פנים, המסעירות ומטלטלות נפשות במקומותינו.

עת פושט בציבור ז'אנר ביטוי המגחך את מערכת הביטחון ואת נושאי משרותיה, הזוכים להוביל קו זה הם המעויזים פנים. נוצרת אז כפיפות לחוקי מרוץ; מסאים, בדומה לאישי מפלגות, מתחרים על ראשות רשימות בהצגת עמדות קיצוניות. מן הראוי לשפוט אז לא רק הכצעקתם, אם רצינית היא או מציגה 'חשבון בלי בעל-בית', אלא גם בהקשריה התחרותיים. ליגלוג על כתר 'הגבורה החיילית' מאדיר אז 'גבורה אזרחית'. גם אדם הנכנע לפחד מבוא באש יכול לשפר מעמד, אם גם כסרבן גיוס מטעמי מצפון.

אלמוג מסקר (עמ' 746 ואילך) "עקדת גיבורי עבר על מזבח האמנות", אך מחסיר הסבר כיצד מטיב ביזויים את הנשקף בראי האמנות. ניתוח פסיכולוגי-סוציולוגי נחוץ להבנה דינאמית של הכפשת תפקיד הצבא בארץ, כיצד היא התקבעה כמבחן כניסה, מעין: 'עצור! סיסמה', הנזרקה כלפי המבקש להצטרף לקלוב הפוסט-ציוני. עניין מיוחד מזדמן לניתוח כאשר אנשים נקרעים במאבק על אחד משני הכתרים; כתר הגבורה החיילית וכתר הגבורה האזרחית. כך מפקדים בדימוס ומעוטרי צל"ש, שסיפורם נשכח, גאים על גילוי אומץ בקרב, ובו-זמנית, משום מוסר פירוק הנשק, מתייסרים על שהגיעו לסיכון עצמי או על שהכו באויב. מתערבות אפוא (עמ' 731 ואילך) בו-זמנית גאווה והתביישות בהקרבה. תזכורת לנסיבות המלחמה שהיתה ולערב הקרב שהיה, עת הרהרו החיילים נוגות בגורלם ופחד היה בכול, ושיחזור רגע פרוץ האש כאשר הסתערו מולה, מותירים מאחור פחדנים שהזדקפו רק עם שוך הירי. אזכור

לבוקר המחרת כשהפחד נשכח וכולם התפארו כביכול שהסתערו ללא חת. כל אלה מצד אחד, ומצד שני, שנים מאוחר יותר, בכפיות למושכל הפוסט-ציוני, הכלימה למסתכן אם זה בשירות הכלל; סייג בפני 'משפחות השכול' שקורבנן היה לשווא; בושה לנכים שגורלם מציג חוסר מזל. בגבב האמירות שמביא אלמוג מצוי חומר הראוי למבט חוזר ולהמשך מחקר חודרני עם תהייה לנפש אנשים ולקריירות אישיות המתהפכות בנסיבות המשתנות.

'החזית הפסיכולוגית', כותרת השער השלישי, אינה משקפת נכונה את משמע החומרים העולים בה. הכינוי 'החזית האינדיבידואליסטית' תואם יותר לשער זה, שעיקר בו קריאת התגר על תרבות היחד ופולחן הקולקטיב ("הציוני דכאני", ר' עמ' 843 ואילך), שכמו אבד עליהם כלת. אף שהוא נוגע גם בסוגיות של סעד נפשי ובתנאי הטיפול לנזקק, אין אלמוג עוסק בהתפתחות המערכות הקליניות, הפסיכולוגיות והפסיכיאטריות בישראל. הוא לא הגיע לנושאי מחקרים שניהלו בתי חולים לחולי נפש ומחלקות אקדמיות לפסיכולוגיה — ולמצאים שעלו במחקר.

4. שער רביעי מוקדש לנשות אליטה במערכות הכלכלה והחברה, ולנחיתות מעמדן ביחס למעמד גברים המקבילים להן בין ממלאי התפקידים. סקר אלמוג מעלה זיכרונות רחוקים, ומובאותיו, אף כי הן טבועות בחותם אישי (אידיויסינקרטי), משתפרות ככל שהן מתקרבות בזמן, ומרעננות. גם דברי ההסבר למצב אי-השיוויון הפזורים פה ושם (עמ' 868, למשל), וכן הנתונים המציגים (עמ' 907-903) שעורי נשים בפרופסיות ייצוגיות בארץ (ניהול תעשייתי, ערכאות המשפט, הוראה באוניברסיטאות) וחלקן כהוגות ויוצרות, סופרות (עמ' 921 ואילך), כתבות אמצעי תקשורת, גיבורות תרבות — הם מאלפים. אדרבא, סיפוריהן האישיים הם מדריך רגיש לעולמן הפנימי, וגם לנעשה מאחורי הקלעים של תפקידי המפתח ולקשיי קידום המזומנים לנשים עם שהן מפלסות את דרכן למעלה. ברם, תיאורי אלמוג הנוגעים ל-*crème de la crème* אינם מעידים על הכלל. מהפכה רבתי אינה נשקפת, אם אנו מתייחסים לכלל הציבור הישראלי.

עיתוי המסע להשוואת מעמד המינים אגב ניתוח מושגי gender המתעצם בארצות הנוצרים ובישראל, נותר חסר פשר. מניעי הכוחות

המושכים להקפאת תרבות המינים (תרה"מ),³¹ כצו המסורת להשאירם מובדלים אלה מאלה, לעומת מניעי המושכים לצמצום תרה"מ כנפרדים, כדי לעשותם זהים, אינם מובאים בדיונו של המחבר. רעיונות אנליטיים החשובים לניתוח החומר והבנתו הם תרבותיים וחברתיים-כלכליים. א) מודל תרה"מ של העמים המוסלמים קשוח ושמרני לאין-ערוך יותר מזה של העמים הנוצרים, ומנקודת מוצא זאת מרבית הנשים הישראליות, בין אם הן בנות ליהודים יוצאי ארצות מוסלמים או לערבים מוסלמים, נמנות על ציבור זה. ב) הרחבת התשתית האקדמית בישראל, וכן הגידול הנמשך בשיעורי המכשירות עצמן לפרופסיות, הוסיף כוחות נשיים למקומות העבודה בישראל. ג) הצע גדל של משרות משרדיות בשירות המדינה, העיריות, הרשויות המקומיות והמגזר הפרטי, לעומת תקני העבודה הפיזית, הרחיב מקום לנשים בשוק העבודה. שיעורים גדלים והולכים של נשים עובדות ונשכרות מסמנים כי עצמאותן הכלכלית גוברת וכי תלותן בעבודת הגברים פוחתת. מצב זה שינה דברים ביחסי המינים שלא עלו על הדעת בעבר הלא רחוק. שיקולים מעין אלה נעדרים בחיבור עוז אלמוג.

5. שער חמישי ואחרון מוקדש ל'חזית המשפחתית', והוא חוזר באופן כלשהו לעיסוקי פרק ד' וכן לאלה של שאר הפרקים שקדמו לו: היא/הוא, הוא/היא ביצירות ספרותיות, בימתיות וקולנועיות, עם מגוון טעמי זוגיות ומיניות על רקע האתוס הציוני ובלעדיו. הפער שבין חזון האומה ואפרוריות היום-יום, על-פי אלמוג, חייב גיוון, והשינוי לא איחר להגיע. יש כאן ניתוח טכסטים כתובים שעניינם

³¹ המונח "תרבות המינים" חופף למונח הלועזי המיוחד gender, המצביע על עיצוב תרבותי שונה של התנהגות (דיבור, הליכה, אכילה, חיזור וכו') הנקבה והזכר האנושיים. תרגום gender כ"מגדר" מחטיא את מהותו המקורית, ולפיכך גורם לבלבול בשימוש הנעשה בו בקרב דוברי העברית. מצד אחד הוא התקבל כקריאת תיגר או כדגל על מתרס הנשים הלוחמות למען "אפליה מתקנת", ומצד שני הוא בא, כביכול, להחליף את השימוש במילה "מין", המרמזת ליחסים מיניים; שאז יש הבאים לומר, למשל: "ההתפלגות המגדרית [לפי מין] של הסטודנטים."

כברת הדרך שעברו דפוסי האהבות, ראשונות ומאוחרות, הפקת החתונות, המדוחים של חיי נישואים, אשר לתשדורות המדיה משולחות הרסן (שפע גירויים) יש בהם חלק. אולם מה לכל אלה וליציבות משפחות או לשעורי גירושין, לגודלן היחסי או למספר הילדים לאישה, ללכידות משפחות מורחבות ולשותפויות בעסקים, לשכיחות הגוברת של משפחות חד-הוריות וכו', על-פני השנים הנסקרות, איננו למדים.

חותם את השער האחרון פרק המטפל בהתפתחות גורמי החינוך, הפורמאלי והמשלמים (ספרות ילדים ונוער, עיתונות לילדים, טלוויזיה חינוכית; עמ' 1183 ואילך), ובתפקיד ההורים בתהליך ההצבה (allocation), שהיא בחירת מקצועות עבור ילדיהם, ואגב כך בזוגיותם. בזוגיות אידיאלית, מאמין אלמוג, נמצא נאמנות בני הזוג עם חירות מינית. לפיו, נחוץ חופש (מתירנות) באהבה כדרך לשחרור מכבלים חברתיים. כביכול, הטפה לחיי משפחה סדירים כרוכה עם הטפה לאהבת מולדת, עם אידיאליזציה של חברה בריאה כחיים בקיבוץ, עם שירות הכלל – שאין בהם עוד צורך. רק קדושת הדמוקרטיה והשמירה על זכויות הפרט הם עניינים ציבוריים המצדיקים התגייסות כללית, מלוא כל הארץ. פרופסור אלמוג מציג את ציפור נפשו, ובתוך כך הוא נסחף וחורג ממסגרות הפרקים שתחם לעבודתו. הגיון חלוקתו הפנימית של הספר אובד כשמגיעים לחומר הנכלל במסגרות השער החמישי. סימני דרך המעבירה מספרות יפה (בלטריסטיקה) לכחולה (פורנוגרפיה) אובדים לכותב ולקורא בסוגיית המתירנות המינית – האם היא מזיקה, מיותרת או נחוצה לשחרור מכבלים פוליטיים, וכו'. כאן מובא הקורא לדיון עקרונות, שספק אם 'הציונות' נחוצה לו. עם זאת, נכון להודות שחוסר עמקות סוציולוגית ומהות פילוסופית אינם מפריעים לקריאה.

הוריקן וסערות בכוס מים; כוחות המשנים את פני החברה בישראל: סיכום

תזכורות לפרשיות עבר, ככל שחשובות הן לעיצוב הנוף החברתי בישראל, אף אם הן מובאות בפירוט, עם שרטוטי אישים המככבים בהן, אינן יכולות לטשטש רושם כי רוחות עוז הנושאות משקעים

ממקומות רחוקים קובעות יותר, ולכן חשובות לאין ערוך מהמתואר לעיל. עם כל היקר למשפחת שוקן ולארגונואטים המשייטים עימה לאורך החזית ההודפת את 'שרוליק' מהתנהגותו האינפנטילית, להלן כמה הצעות להמשך לימוד התמורה בערכי האליטה הישראלית – שמקורם איננו בויכוחי פנים.

1. ניצחון הקפיטליזם על הסוציאליזם, התמוססות הכלכלה הסובייטית, וכן פירוק ברית-המועצות ההיסטורית, הוכרו (ב-1989) בהכנעה, וניכרו בנסיגת הרעיון החברתי בכלכלת 'העולם המערבי' כולו, לרבות ישראל. היחלשות מפלגות 'השמאל', נסיגת ההסתדרות, חברת העובדים ומפעליה (סולל-בונה, תנובה, המשביר לצרכן, קופת החולים הכללית), הקואופרטיבים ומעמד הקיבוצים בציבור במרוצת עשור ה-80 הושפעו מההתפתחות הכלכלית-פוליטית בעולם.

2. בזאת נפתח תהליך מקביל של רכישת נכסי ייצור ישראלים וניהולם ביד קונצרנים גדולים (mega companies) חסרי זהות לאומית מוגדרת, מחד גיסא, ומאידך גיסא העתקת הון (אמצעי יצור, לרבות מפעלים שלמים) מישראל לארצות בהן הוצאות המשקיע במסים ושכר העובדים נמוכות יותר. בד-בבד מנוכשות מהכלכלה ומהפוליטיקה המקומית אידיאולוגיות בלתי-רלוונטיות לעסקי עשיית הון. משולש האיזונים והבעלות על נכסי הייצור בישראל, עת שיחקו בה המדינה, הקואופרטיבים וההון הפרטי, הופר, בעוד זה האחרון תופח על חשבון שני האחרים.

3. עת נכסי הציבור מופרטים, וכל שהיה ציבורי מכובד רק כערכו השוקי (כולל ביתר ירושלים), ליברליזם ודמוקרטיה נקשרים עם laissez faire כלכלי. נובעת מכך חירות בעלי הון לפעול בחופשיות שטרם ידעו כמותה במקומותינו. שיתוק נציגי עובדים וביטול איגודים מקצועיים מול מעסיקיהם פושטים מהמגזר הפרטי לשירות המדינה ואף ל'משק העובדים'. פיטורי עובדים מקומיים אגב 'יבוא כוח עבודה' זר וזול, לרבות 'פועלים' מעיו"ש, מוזילים את שכר העבודה במאוד. עת הסכמי עבודה נערכים עם כל עובד בנפרד, נוכח הרעת תנאי שכר ופיטורין ניצב כל עובד לבדו. 'חברות כוח אדם' באות למלא מקום 'לשכות העבודה'. שרירות שיקול בעלי הון מגבירה מורא מכתבי פיטורין (pink slip) ומהלכת פחד גם על שליחי ציבור

וקובעי מדיניות. שחרור הסכמים וחוזים מכל תצהיר אידיאולוגי מעצב את יחסי העבודה בישראל, עתה יותר מאי-פעם, על-פי מודל אמריקאי.

4. השפעת הרעיון החברתי פוחתת גם ביחסים מפלגתיים ובין-מפלגתיים, ובאיוש משרות שלטון ושירות המדינה. 'כימיה' בין אישית נותנת טעם עיקרי לפיטורים ולמינויים. השגת מטרות ציבוריות שהשפיעה על איוש משרות על-פי כישורי מקצוע, מאבדת עניינות, ונפוטיזם וקשרים בין-אישיים באים להוות שיקול מוביל. להבנת המתרחש בעסקים ובפוליטיקה גובר משקל שיקולי אגו, מדוחי יחסים אישיים, מאזני התנכלות וז'סטות של חסד בין-אנשים, על ערך המצע הכתוב, הברית האידיאולוגית לה נשבעים בהצהרה, וההבטחות לציבור. אנליסטים (כמר חנן קריסטל, למשל) מצמצמים תשומת-לב לכל שאינו משנה לטעמם האידיאולוגי של המנהיגים המתחרים זה בזה, ומצטיין בניבוי הצפוי מהם לציבור.

5. בתנאים אלה, ומבלי-משים חדל המושג 'שמאל' לשאת בשורות לתיקון סדרי הבעלות על הנכסים היצרניים ולתיקון השליטה בכוחות הייצור (כבמשנה המרקסיסטית). במקום זאת בא המושג 'שמאל' לבטא אנטי לאומיות/לאומנות. כאשר הלאומיות מוגדרת כ'ימין', הרי הוכחת התנגדות ללאומיות עברית היא התמיכה בעמדות הערבים בסכסוך על הארץ.

6. רמת החיים, אשר שפרה עשרות מונים ב-50 השנים החולפות, השיגה שכבות ציבור רחבות, גם הרחיבה פערים חברתיים, והשכיחה תנאי בראשית להם הסכין הציבור במשך 'תקופת הישוב' ושנות 'הצנע'. במקביל מותנה רגישות האליטה הפוליטית לחזיונות רעב ומחסור, פחתה מחויבותה הסוציאלית לעניים וגם יחסה לעבודה, כל שכן כשאיננה 'עברית'. תיוג עובדי כפיים כבורים מחוסרי השכלה גורע אט-אט מרגש ההזדהות עימם, ה'פרימיטיביים'. אכפתיות כלפי העבודה, אם גם מפרכת, כדי המאמץ להקל על העובד ולפצותו בכסף – אט-אט נמוגה ונעלמת. חידושי טכנולוגיה וארגון, תשלומי הביטוח הלאומי ועובדים סוציאליים אמורים לעסוק בכל אלה ולשחרר 'מריטוקרטים' מאחריות אישית למתחולל בשדה או ברחוב. במהרה

פושט וכבר רווח בציבור פשר של 'שמאל' בנוסחו האליטי, אליבא דמשפחת "הארץ".

7. ככל שרבה תלות הישראלים בקשריהם עם ארצות הנוצרים, גדלות רגישותם ונכונותם לרצותן, וכך להקל על עסקיהן המתייגעים בארצות מוסלמים. באים הם לנער את מנהיגיהם להתנהלות שתרצה את שני העולמות. שירות עניין זה מהווה את גולת הכותרת בפעילות ה'שמאל החדש' בישראל, ולה מוקדש עיקר מסע ה'שמאל'.

8. עולים המגיעים עם גלי עלייה גדולים מארצות הקומוניזם לשעבר נוקטים עמדות המסתייגות מתרבות ה'שמאל הישן' ומפצות על רגשי נחיתות לאומית (האנטישמיות במהותה) מהם סבלו. לכן הם מגבים בהצבעה את ה'ימין החדש', בפרט במובן הלאומי האנטי-ערבי ואנטי-אסלאמי. כדי לשמור על איזון נוכח מגמה מתלהמת זו, עושה עיתונות המרכז מאמץ נוסף לשמר את ה'שמאל' במקומו.

9. המאבק הבין-גושי, אשר עימת בין 'מזרח' (מוסקבה) ל'מערב' (ווינגטון), שכך. במקומו התעורר מאבק בין-גושי חדש, בין ארצות המוסלמים (ארה"מ), מצד אחד, לבין ארצות הנוצרים (ארה"נ), מצד שני. בהתגוששות בין גושי דת גדולים אלה, א-ר-ב, התהווה מקום חדש/ישן לישות היהודית. התייחסות לישראל כצד שלישי, ג, מוסיפה עתה מימד טריאדי למשחק הבין-גושי, ומתבקשים שלושה מיני צירופים: של ג עם כל אחד משני הגדולים, ושל שני הגדולים נגד ג.

10. כאשר העימות ההיסטורי של א עם ב מתחדש, הוא מביאם לחפש אחר תחומי הסכמה, קטנים ככל שיהיו. כאשר הם רוצים לצמצם חיכוכים ולהמשיך 'עסקים כרגיל', מוצאים הם כי אחד להם הוא הקורבן, ג, קולט עברתם שהיה ונותר אותו שעיר לעזאזל. עדיין תואם ותקף הוא למילוי תפקידו. עידוד והרחבת הסכמות בין א ל-ב מעירים משנתה את שנאת ישראל הנושנת.

11. ארה"נ המציגות את ישראל כמיליטריסטית וכנאצית מפחיתות מדימויה כקורבן הנאציזם, וכן מאשמתן-הן בשואת יהודי אירופה (ככל שהקורבן מסתבר כרשע הוא מצדיק את שנעשה בו). עלילות דם ישנות שוב דובקות ב-ג,³² והוא מוצג כשלילי מטבע ברייתו. קורטוב אנטי-יהודי/אנטי-שמי שומט אט-אט מהאשראי שניתן למדינת היהודים ומהמסד הצודק שעליו הושתתה בנייתה. נוכח התיוג המרשיע, בלחץ של מפלילים מצד 'אומות תרבות', נעורות הפגנות דיסידנטים ישראלים למהר ולפנות שטחי כיבוש, לזכך את דמות היהודי באופן שיאמצוהו שוב האומות אל חיקן, ששיבוהו בתודעתן למקום של צדיק ונאהב. אַגְנוּס דְאִי ולא הזאב הרע.

12. שידורי גנאי ל-ג נוחים למובילות שבין ארה"נ וארה"מ (לא נשכח את כיבושי הערבים ויחסם לאוכלוסיה הנכבשת),³³ שכך מתנקות הן מזכר מעשים מחפירים שרשמו בעברן. ביזוי הקולוניאליזם-אימפריאליזם טוב, אם הוא נעשה על גבי ישראל, מאשר אזכור אשמתן ברבים. לאוזניים הכרויות לשידורי ה-BBC, מתקבלת בריטניה כ-gallant nation נוכח ישראל המרשעת, וכך היא משפרת את מעמדה בין ארה"מ ובין מהגרים מוסלמים החיים בקרבה, שכוחם האלקטוראלי גובר.

13. מרשיעי מעשי ישראל מיטיבים עסקיהם בארה"מ, בלי מתן ציון לעובדות הנסיבתיות שגרמו למעשים אלה – אם ניחתו כתגמול, כהתגוננות או כצעד מנע. 'תקינות פוליטית' אינה מניחה מקום לשיח נוקב על חסרונות העמים המוסלמים: מדוע הם משהים יישום דמוקרטיה, שקיפות השימוש בכספים ובכוח, מיגון זכויות האזרחית

³² עיתוי סרטו של מל גיבסון על חלקם של היהודים בהמתת האל (ישו), וכן עיתוי נאומי בשאר אל-אסד, נשיא סוריה, לאחרונה בקרדחה (ב-10 ביוני, 2001) אודות האויב האחד לאסלאם ולנצרות, מדגימים שלב זה בעימות הבין-גושי הנוכחי.
³³ רק במרץ 2002 הכירה אלג'יריה, ראשונה בין ארצות המערב, בברברית כשפה רשמית של ארצה. כך באו לסיומן כ-1,300 שנות התנכרות אלימה לשפת העמים הנכבשים שם.

והאזרח, הפצת ההשכלה לכול ואימוץ חידושי המדע לסיגול חיים מודרניים לרווחת האדם והחברה.

14. עיון חושפני בעכבות שעל דרך ההתחדשות החברתית-כלכלית בארה"מ, אשר השכנת השלום עם ישראל מותנית בה, מגלה חסימות בעטיים של דפוסי דת ותרבות שבטית אשר הדיון הפתוח בעניינם מנוע עדיין.³⁴ איסור זה נשמר בקנאות, ורצון קנאי ארה"מ מכובד על חוגי האינטליגנציה בארה"נ. אידיבור ברדיפת יהודים מאז ימי מחמד עבדאללה וחוכריו (אצ-צחאבה) ניתן להסבר משום איסור הביקורת על חולשות "האיש ללא-דופי" (אש-שח'צ מעצום אל-חטא), שעליהן מכסים כלפי חוץ.³⁵

15. האשמת ישראל בפתיחת הסכסוך המזרח-תיכוני ובהתמשכות מודרכת מעמדות משרדי חוץ וחוגי משפט בין-לאומי בארה"נ, המגבים לשכות תעשייה וסחר וחברות לפיתוח אוצרות טבע (בעיקר נפט) 'מערביים', במגעים עם ארה"מ. משום אקלים הסחר עם ארה"מ סולחים חוגי משפט בין-לאומי לשידור איבת ישראל, המועתקת לתודעת המונים עם כל מהדורת חדשות שבה ספח לנעשה במזרח התיכון. למיתון חריפות הביקורת, עניין של כפל-לשון, בא גם ליטוף, ולאחר הביזוי ל-ג, מרגיעה הלשון הדיפלומטית בניחום של 'לא נורא', שיקבל זאת ג בבגרותו הידועה משכבר. אומרים שידעים הם גם יודעים כי האמת המשודרת לרחוב היא מוטה וחלקית, שלא בצדק היא הצגת צד ארה"מ כתמים וצודק כדי להסכין עם מנהגיו כאשר הוא בוטה ופראי. שוחרי שלום בארה"נ ממתינים לביקורת העצמית בארה"מ שתגמול ותוכח בפתיחות ושקיפות, שתגיע שלובה בחידוש וברפורמה דתית (תג'דיד ואצלאח אד-דין). מסע תיקונים צפוי

³⁴ Cf. United Nations Development Programme; Arab Fund for Economic and Social Development 2003. Arab Human Development Report; Building a Knowledge Society. Washington D.C. See also Kressel, G.M., 1998. "The Arab World Travails". *Middle East Quarterly* 5(1): 49-57.

³⁵ ר' מאמרו של ג"מ קרסל, 2002. "המבואות לתור האמונה והמוצא ממנו". *אחרת*, עמ' 107-127.

להתרחש שם, ולו ברבות הימים, אך מ־ג הבוגר כל צורכו מצפים לפעולה 'בונה אמון' – בדחיפות. הכפיפות ללחץ בין-לאומי זה ניכרת ברגש מועקה הפושה בציבור היהודי בארץ. רבים, ובמיוחד חוגי משכילים (אשר תלותם בקשרי החוץ רבה משל 'אזרחים מהשורה'), אינם עומדים בלחץ ומגיבים בתוקפנות מופנמת, שהיא דרך ההתנכרות לשרוליק.

16. זילות השיח במהות הציונות והישגיה דומה לזו המשתלחת בכל המקודש כמסורת ונגוע באפוריזם אנאלי או פאלי, או בהומור גרדומים. קודם, הרבה קודם לשיבת ציון השלישית, כבר רווח הלצון, בזיקה לתת־מודע³⁶ ולהוויית השבט הנרדף – ולראיה, הוא אינו מרפה מתולדות היהודים. מילות גסות חוברו זה כבר להמנונים כ'התקווה', 'מעוז צור', 'מסביב יהום הסער', (המנון הפלמ"ח), 'בערבות הנגב' (משירי האבל של קרבות תש"ח), כמו גם ל'ירושלים של זהב', שיר שהתקדש ברגע השמעתו הראשונה ו'חולל' מיד לאחר מכן. גסות נקשרה לנוסחים של סידור התפילה, לפסוקי ספר הספרים ולדברי חז"ל. בזהמינים ישראלים של שנות ה-50 וה-60, יושבי 'כסית', תרמו לכך יפה, ובזאת צודק עוז אלמוג; אולם האם הם המציאו דבר? כלום זכר השואה לא טופל בצחוק־בכי? ומורא הכובש הערבי הניצב³⁷ בחולות אשדוד, במבואות בית שמש ובקיבוץ רמת־רחל, ומאיים למחות כל שהקימו פה 'יהודים חדשים', פליטי אסיה, אירופה ואפריקה – לא הניב גם הוא גסויות לרפואה? האין רגש העליבות והביזוי העצמי (תכונה יהודית) צידם האחר של עטרת ותפארת 'עם סגולה'? היש עוד עמים המשלחים חיצו סרקזם במורשתם, בנכסיהם הציבוריים ובקודשיהם? על ביטויי הסטירה שמגבב אלמוג להוכחת ה־Zeitgeist של הנסיגה מ'שרוליק' ניתן להוסיף דוגמאות משכבר הימים (קודם הולדת ה'שמנדריק'), ורק אז, בפרספקטיבה רחבה,

³⁶ ר', Freud S., *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, 1960 [1905].
³⁷ כך צבא מצרים ב-1948, עת חבר ללגיון הערבי שפלש מעבר הירדן מערבה ליהודה ולשומרון.

להתפנות לניתוחי-עומק.

17. "לכל איש [ולכל עם] יש שם שנתן לו אלוהים ונתנו לו אביו ואמו" - "השכילנו שירה של זלדה. לברר כיצד נקראנו, כיחידים וכעם, קודם שהיינו ל'שרוליק' – ולא פחות, איך אפשר שניקרא, אם לרצוננו אם לאו, על סמך מסה ומעש³⁸ הצפויים בדרכנו להבא, נחוץ מחקר חיצוני ופנימי: מה חוללו ביצועי העליות החלוציות והמתרחש במדינת ישראל לדימוי השעיר לעזאזל, הנרדף על צוואר, ולכינויי היהודי באשר הוא. לא פשוטה לבירור היא ברכת 'ישראל סבא' לתושיית נינו הקם, 'שרוליק', עת 'עלה בחומה' (הקדים קץ לגלות), אך נלחם על שרידות העם בארצו. להבנת שינוי סידור התפילה כדי הכללת ברכה דתית לנער, לקדם פניו כ'מגש כסף', נחוץ מידע שלא היה לאלמוג עת כתב ספר זה. כדי להגיע עד שורש הקללה היהודית המאחלת ל'שרוליק' כי יספה על מזבח 'שחרור פלשתין', ראויים להיפקד גם חוגי אורתודוכסיה (נטורי קרתא בפרט), להם אין זכר בספר זה. בין שלילת הצו "ללמד בני יהודה קשת" לבין חיוב רק לצו אמירת תהילים בצר, מציע עמנו עוד דגמי 'אידיאל טיפוס' יהודי; אחד מאלה הוא הפרטיון הנלחם בהיטלר, שלו לגיטימציה שלא ניתנה אחר-כך לאיש הפלמ"ח, לטייס או לצנחן של צה"ל. כדי לתהות על ההבדלים בין טיפוסים אלה, נחוצה הכשרה שלא היתה למחבר בכתיבתו.

18. הדינמו למתרחש בספר פרידה משרוליק: שינוי ערכים באליטה הישראלית, לסיכום, הוא כנטען, מצפון שהחל מפעם בחלק הכן וההומאני של הציבור הישראלי לאחרונה. לכאורה רגש, רק רגש, שכלי מדידה סוציולוגיים או פסיכולוגיים מתקשים לאומדו. רגש שגמל בציבור הביא להטלת ספקות בצדקת ה'מפעל הציוני', העלה קולות הקוראים ליישור הדורים, לתיקון 'העוול ההיסטורי' שעוללנו לערבים ולהשארית חבלי ארץ, גם אם לא את כולם, להם. מי השתיק

³⁸ מסה ומעש, שם ספרו של חיים וייצמן, נשיאה הראשון של מדינת ישראל, הוצאת שוקן 1949.

קולות מעין אלה בפוליפוניה הישראלית עד כה (אם אמנם השתיק), ומשום מה ניעורו בתריסר השנים האחרונות, הן שאלות הממתינות למחקר יסודי.

19. לו בחר אלמוג לפתוח את סקירתו במוצאות העליות השנייה והשלישית צפוי היה להיתקל, למשל, בפרשת מנדל אלקינד וקבוצתו, שהסיקו מסקנה קיצונית וזנחו פה הכול. מעמק יזרעאל ומגדוד העבודה הם חזרו לרוסיה שהיתה ל'ברית-המועצות', שם מצאו דרכם לאבדון. לו פתח עיונו בראשית המאה החולפת ובי"ח ברנר המתלבט, טרם אימץ את ארץ-ישראל לו למשכן,³⁹ יכול היה לחוש ב'לית הברירה' שהוליד את 'שרוליק'. עת היתה הגולה דוויה⁴⁰ והמציאות הארץ-ישראלית דחוויה,⁴¹ רק היא נותרה לו למפלט.

20. התפשרות חוגי 'אליטה' עם חופש הפרידה מישראל ארצם ראויה להבחן (ולא נבחנה) לאור הנשקף עתה כפתיחה הגדולה של ארצות עולם 'איכותיות' לבוא מהגרים 'איכותיים', ולו יהודים, כל שכן אם להם כישורים חיוביים והם מושכי הון. איך לתפוס עתה את פרשת הפלגתה האומללה של האנייה סנט-לואיס, נושאת על סיפונה כ-4,500 יהודים גרמנים נמלטים על נפשם (ב-1939), ומוצאותיה בין נמלי האוקיאנוס האטלנטי, בין המבורג לעולם החדש וחזרה להמבורג ולמחנות ההשמדה של היטלר? חשש פן יחריפו אבטלה ואנטישמיות נעל בפניהם את שערי בריטניה, ארה"ב וקובה.

21. אחרון וחשוב לפקידה, אם אנשי-רוח, סופרי ועיתונאי 'שמאל' הם שחוללו את פלא התבגרות המרקם הישראלי, הוא פרוץ עידן התקשורת האלקטרונית למקומותינו. אנגלית-אמריקאית היתה לשפה הגלובאלית ('Globish'), ומאז נוסקים למרומי חשיבות סופרים

³⁹ ר' מכתבו (1905) "הוא אמר לה", הקורא תיגר על התמשכות החיים בגולת מזרח אירופה.

⁴⁰ ר' חיבורו "הטיפה" (1904), הדין בהשתקפות הגלותיות בחיי יהודים המתערים בלונדון.

⁴¹ ר' חיבורו "בפעם המאה (מפרפורי נפש אחת)", תרס"ט (1909), המסכם שנתיים ראשונות בארץ-ישראל.

ועיתונאים כותבי עברית עם תפוצת כתביהם בתרגום לשפות לעז. פרסום סימולטאני של ספרים וקטעי עיתונות כתובה ומשודרת עברית, גם באנגלית, משנה את פניות הכותבים. אזרח ישראל שוב אינו מען הכתיבה כפי שהיה. עתה היא מצוודת יותר ומכוונת לא פחות לקהלים בתבל רבה. קוראי האנגלית באשר הם כמו ניצבים מעבר לכתפו של תושב המקום. הפנים הן כלפיהם וכוונת הדוברים היא להרשים אותם. הואיל ו'גלוביש' רוחצת ב'תקינות פוליטית', אותה מכתבות חברות-הון רב-לאומיות, ומתנכרת לאופק הלאומי הצר ולמימד החברתי-כלכלי בכל ארץ ומקום, הוחש גם תהליך הפניית עורף התקשורת ל'שורליק'.

למי מומלץ

ספרו של עוז אלמוג רהוט, הקריאה בו מהנה, הוא רב-כמות, מחדד זיכרונות (או מאזכר נשכחות) של אירועי עבר, אף כאלה שלא תפשו בשעתם כותרות ראשיות, לפרטי פרטים. הקריאה בספר משובבת רוח ומועילה ללומדי תולדות חיי התרבות בישראל בעשוריה הראשונים, בפרט אם קרובה השקפת עולמם לזו של פרופסור עוז אלמוג. סטודנטים לכלכלה, לפסיכולוגיה, לסוציולוגיה או למשפטים, לעומת זאת, יוכלו ליהנות גם הם, אם יסתפקו בפחות מהות ופשר.

גדעון קרסל, המכון לחקר המדבר, שדה בוקר, אוניברסיטת בן-גוריון
בנגב

על ספרו של אייל רגב, *הצדוקים והלכתם* – על דת וחברה בימי בית שני, יד יצחק בן צבי, ירושלים תשס"ה 457 עמ'.

1. הצדוקים לאור הלכתם

ספר זה מבוסס על עבודת דוקטוראט, אך המחבר מעיד שלפנינו חיבור חדש לחלוטין משום שהשתמש בשיטות מחקר חדשות מתחום מדעי הדתות והסוציולוגיה. התוצאה היא שהמסקנות שבספר דומות לאלו שבדוקטוראט אך לא זהות להן (עמ' 9). הספר מתמקד בהלכות הצדוקים. כמו כן יש דיון בחקר ההיסטוריה של הצדוקים ומעמדם החברתי, משלהי ימי החשמונאים עד לחורבן. ההתמקדות בהלכה אינה מקרית, מפני שלדעת המחבר חקר ההלכה הצדוקית הוא המפתח להבנת התנועה. לאמיתו של דבר, רוב הידיעות שבידינו על הצדוקים שמקורן בספרות חז"ל הן בתחום ההלכה. גם אני בסקירתו אתמקד באותו חלק של הספר המוקדש להלכה.

חקר התנועה הצדוקית הוא משימה שאינה קלה כלל ועיקר, היות שאין בידינו ולו מקור צדוקי אחד. לא רק זאת; המקורות העומדים לרשותנו הם מאוחרים, מעטים ובעייתיים מכל בחינה שהיא, וספק גדול אם ניתן לשרטט בעזרתם תמונה הקרובה למציאות ההיסטורית. מקורות רעועים מביאים מטבע הדברים למסקנות רעועות, כפי שמעיד המחבר: "רבות מן המסקנות שיועלו כאן מבוססות על השערות בלבד, ואין הן עובדות היסטוריות".⁴² מצב עניינים זה

⁴² רגב, עמ' 15. בעמ' 27, אומר המחבר: "האין מהלך מחקר זה הוא כהררים התלויים בשערה?"

מבהיר כיצד קרה שרגב עצמו הגיע למסקנות לא זהות בעבודת הדוקטוראט שלו ובספרו זה.

כאמור לעיל, מחקר התנועה הצדוקית מבוסס בעיקרו על חקר ההלכה שמייחסים חז"ל לצדוקים. חז"ל עינו את הצדוקים, והמקורות שהותירו בידינו נערכו זמן רב לאחר האירועים. על כן גורס רגב שספרות חז"ל אינה יכולה ללמדנו על מעמדם של הצדוקים בתקופת בית שני, על מעמד הלכתם ועל אירועים היסטוריים (עמ' 16, 116). למרות זאת, בכל מה שקשור להלכה, מעדיף רגב את עדות חז"ל על פני יוסף בן מתתיהו. מההלכות שמייחסים חז"ל לצדוקים ניתן, לדעת רגב, לצייר תמונה אמינה של מגמת ההלכה הצדוקית. הם היו המחמירים בהלכה והדגישו את מעמד הכוהנים בפולחן, כיאה לתנועה שבראשה עמדו כוהנים לבית צדוק.⁴³ המסקנות על אודות התנועה הצדוקית מקרינות מאליהן על אופי התנועה הפרושית, שעל פי מקורותינו הציבה שיטה שונה מזו של יריבתה הצדוקית. יש לציין שרגב עושה שימוש נרחב בששת המועדים שבמגילת תענית, אשר לפי הסכוליון הצמוד למגילה נקבעו בשל ניצחון הפרושים על הצדוקים או על הבייתוסים.⁴⁴ על קדמות מגילת תענית אין עוררין, אך באשר למועד כתיבת הסכוליון ומהימנותו ההיסטורית חלוקת הדעות.⁴⁵

⁴³ רגב, עמ' 29. על מסקנות כלליות נוספות, ראה להלן בפרק 2: לאופייה של ההלכה הצדוקית.

⁴⁴ בעקבות מחקרה של ורד נעם במגילת תענית, גורסים רגב ונחמן, שהסכוליון לא בדה מחלוקות. המגמתיות של מקור זה משתקפת בקביעה שהפרושים גברו על הצדוקים. ראה: א' רגב וד' נחמן, "יוסף בן מתתיהו וההלכות של הכיתות בימי הבית השני", ציון סז (תשס"ב), עמ' 405-406.

⁴⁵ על ספקותיו של זוסמן באשר לסכוליון כמקור היסטורי, שאותם הביע לפני הפרסום המחודש של מגילת תענית על ידי נעם, ראה: י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה למגילות מדבר יהודה – הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי תורה'", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 42-43, הע' 139.

מן המפורסמות הוא שספרות חז"ל קושרת בין צדוקים לבייתוסים. בחילופי נוסחאות במקורות השונים נמצא פעם צדוקים ופעם בייתוסים.⁴⁶ רגב גורס שהקשר הבולט שבין הבייתוסים לצדוקים בספרות חז"ל אינו מקרי, מפני ששני הבתים היו שייכים לזרם הילכתי אחד: "סבורני כי הגישה שהבייתוסים הם למעשה צדוקים עדיפה על ההפרדה בין שתי הקבוצות".⁴⁷ מכאן שהוא בוחן את "ההלכות המיוחדות לבייתוסים כאילו הן מייצגות את כלל הצדוקים" (עמ' 67). הבייתוסים והצדוקים היו שני בתי כהונה בעלי השפעה רבה במקדש.⁴⁸

המסקנה שכל הלכה בייתוסית במקורותינו היא הלכה צדוקית היא בעלת חשיבות רבה בהבנת דרכו של רגב במחקר זה.

הואיל והספר שלפנינו עניינו בתנועה מימי בית שני, לא ניתן להתעלם ממגילות קומראן. ואכן יש להן תפקיד חשוב במחקר שלפנינו. פרסום התעודה "מקצת מעשי התורה" (=ממ"ת), שבה מעומתת הלכת הכת עם הלכת אויביה הפרושים, החזיר את אור הזרקורים לחקר הלכת כת קומראן, שהייתה זנוחה במידת מה.⁴⁹ ניתן

⁴⁶ רשימה של הלכות המיוחדות אחת לבייתוסים ואחת לצדוקים, ראה אצל רגב, עמ' 33-34. זוסמן (לעיל, הע' 4), עמ' 44-45, הע' 147, גורס שחילופין אלו מעידים על חוסר ידע של האמוראים בתולדות הכיתות בימי בית שני. על החילופין, ראה שם, עמ' 48-49, הע' 166-167. שם, עמ' 48, על צדוקים כשם כולל לכל מתנגדי הלכת חז"ל.

⁴⁷ רגב, עמ' 58. הוא מציע לזהות את הבייתוסים עם ההרודיאנים הנזכרים בברית החדשה. ראה, שם, עמ' 50-57.

⁴⁸ רגב, עמ' 46-50. רגב נתלה באבות דרבי נתן, פרק י', נוסח ב (מהד' שכטר, עמ' 26), מפני שכתוב שם שהצדוקים והבייתוסים הם "שתי משפחות". נוסח זה עדיף לדעתו על נוסח א, שם כתוב: "שתי פרצות". הפסקה במהותה היא חסרת ערך היסטורי, אך לדברי רגב "לא הדיוק ההיסטורי הוא החשוב כאן". ראה עמ' 45. על הרקע לעליית בית בייתוס בעת שלטונו של הורדוס, ראה: מ' שטרן, "מדיניותו של הורדוס והחברה היהודית בסוף ימי בית שני", *תרכ"ץ* לה (תשכ"ו), עמ' 235-253.
⁴⁹ על מצב המחקר של הלכת קומראן עד לפרסום תעודה זו, ראה: זוסמן (לעיל, הע' 4), עמ' 11-22.

לומר שהתמקדותו של רגב בהלכה להבנת התנועה הצדוקית אף היא אחת התוצאות מפרסום תעודה זו. עיון בהלכה שייחס בעל ממ"ת לכיתתו הביאה מספר חוקרים למסקנה שכת קומראן היא ענף של הצדוקים שפרש מירושלים, ויש הגורסים שיש לזהותה עם הבייתוסים, הנזכרים במקורות חז"ל. לשיטה זו, אותם בייתוסים הם האיסיים הנעדרים במקורות חז"ל. אם נכונים הדברים, אזי אין ערוך למגילות קומראן כמקור לחקר הלכת הצדוקים.⁵⁰ כזכור, לשיטת רגב הבייתוסים קרובים לצדוקים, אך הוא הולך בעקבות החוקרים השוללים את הזהות שבין הצדוקים לקומראן, בין השאר משום שרק בשלוש הלכות נמצאה זהות בין הלכת הצדוקים לקומראן (עמ' 417). רגב עצמו מצא שש-שבע הלכות דומות אצל הצדוקים וקומראן,⁵¹ אך אין לדעתו להתרשם ממספר זה, מפני שההלכות שנחלקו בהן שתי הכיתות היו מסוג "ההלכות החולקות", דהיינו הן משקפות מחלוקות מהותיות שלא ניתן לגשר ביניהן, כמו לוח השנה, מועדים והיחס לבית המקדש (עמ' 210-213). הצדוקים פעלו במקדש ובתוך עמם, ויש לראות בתנועתם תנועה חברתית-דתית, בעוד שאנשי קומראן הקימו כת מתבדלת.⁵²

למרות שלדעת רגב מגילות קומראן אינן יכולות לשמש מקור אותנטי לחקר הצדוקים, אין ערוך למגילות אלו במחקרו. מגילת

⁵⁰ זוסמן (לעיל, הע' 4), עמ' 76-22. על התנגדות רגב לזיהוי הבייתוסים עם האיסיים, ראה עמ' 41-35. על הקשר שבין הצדוקים לקומראן, ראה גם: L. H. Schiffmann, "The Temple Scroll and the System of Jewish Law of the Second Temple Period", G. J. Brooke (ed.), *Temple Scroll Studies*, Sheffield 1989, pp. 239-255. הקראים הראשונים סברו שספרות קומראן שנפלה לידיהם היא ספרות צדוקית, אך אין לקבל עדות זו כראייה לקשר שבין שתי התנועות. ראה: ' ארדר, *אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן – לתולדות חלופה ליהדות הרבנית*, תל אביב תשס"ד, עמ' 116-117.

⁵¹ לטבלה המסכמת את ההלכות השוות והשונות אצל קומראן והצדוקים לשיטת רגב, ראה: רגב, עמ' 211.

⁵² רגב, עמ' 12, עמ' 417-418. על השוני שבין הצדוקים לקומראן בסוגיית הקדושה הדינמית, ראה עמ' 246-244, ולהלן, הע' 49.

ממ"ת מלמדת על חשיבות ההלכה במחלוקות שבין הכיתות בתקופת בית שני. אותה מגילה מלמדת שלמרות שספרות חז"ל נערכה זמן רב אחר תקופת בית שני, היא ידעה לשמר במדויק את המחלוקות שהעסיקו את הכיתות בעם באותה עת (עמ' 18-19). הסוגיות ההלכתיות שהיו במחלוקת לאור כתבי קומראן הן במקרים רבים אותן נקודות מחלוקת שפילגו את הפרושים והצדוקים על פי ספרות חז"ל.⁵³ למרות הניגודים המהותיים שבין קומראן לצדוקים, סובר רגב ששתי התנועות באות מאסכולה הלכתית אחת המנוגדת להקלות ולחידושי הפרושים (עמ' 212-213). ספרות קומראן משמשת את רגב גם לחקר הזהות החברתית של הצדוקים. בפשר נחום מוזכרים לגנאי "אפרים" ו"מנשה". במחקר רווחת הדעה ש"מנשה" במגילה זו הוא כינוי לצדוקים. הואיל והכתוב מזכיר את "רשי מנשה", לומד רגב שאין לראות בצדוקים את בני האריסטוקרטיה הכוהנית בלבד.⁵⁴ כדי להדגים את שיטת רגב בחקר ההלכות הצדוקיות, אתיחס כאן לדיונו בארבע מהן.

א. "אין בייתוסין מודין שחיבוט ערבות דוחה את השבת".⁵⁵ לשיטת רגב מדובר כאן בהלכה צדוקית לכל דבר, למרות שההלכה מיוחסת לבייתוסים. מה הסיבה להלכה זו? במחקר הסתמנו שתי שיטות. האחת גורסת שבשל קדושת השבת דחו הבייתוסים חיבוט

⁵³ לדוגמה, פרשת פרה אדומה, רגב, עמ' 18. בדונו במנחות השלמים לאור הסכוליון למועד כ"ז במרחשן [מרחשון?] שבמגילת תענית (מהד' נעם, עמ' 250), הוא אומר (עמ' 146, הע' 45): "הבדלים הלכתיים אחרים הנוגעים לדיני המנחות התקיימו בין מגילת המקדש לבין התנאים, ועל כן עולה הסבירות שגם בין הפרושים לצדוקים התגלעו מחלוקות בתחום זה". על פיצוח הלכות צדוקיות באמצעות ספרות קומראן, ראה להלן, הע' 28-37. דיון בהלכות מפיו של יוסף בן מתתיהו לאור הלכות קומראן, ראה: רגב ונחמן (לעיל, הע' 3), עמ' 403, 416.

⁵⁴ רגב, עמ' 13. על זיהוי "מנשה" עם הצדוקים, ראה: ד' פלוסר, "פרושים צדוקים ואסיים בפשר נחום", *ספר זיכרון לגדליהו אלון* (בעריכת מ' דורמן ואחרים), תל אביב תש"ל, עמ' 139-145.

⁵⁵ תוספתא, סוכה ג, א (מהד' צוקרמנדל, עמ' 195). ראה גם בבלי, סוכה מג, ע"ב.

ערבות בהושענא רבה החל בשבת. לשיטה השנייה, הנסמכת על פרשני התלמוד הבבלי, הבייתוסים לא הודו כלל ועיקר בחיבוט ערבות בהושענא רבה (עמ' 67, הע' 19). הואיל וספר היובלים, ספר מקבים ב' ויוסף בן מתתיהו מעידים על נטילת ארבעת המינים, מניח רגב שהצדוקים נכללו בקונסנסוס זה. אך מה באשר לחיבוט ערבה? חז"ל היו חלוקים בדעתם באשר למקור הסמכות של הלכה זו: "ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי. חד אמר ערבה יסוד נביאים וחד אמר ערבה מנהג נביאים".⁵⁶ "מנהג נביאים" הוא מקור סמכות משני, ולדעת רגב היו הבייתוסים במחנה שהמעיט מתוקף ההלכה, ועל כן נמנעו מלקיימה בשבת. על מסקנתו זו אומר רגב: "היא רחוקה מלהיות ודאית, אולם היא עדיפה מניחושיהם של חוקרים קודמים".⁵⁷

ב. מועדי קצירת העומר וחג השבועות.

כידוע, גרסו חז"ל שיום "מחרת השבת" (ויקרא כג, יא), יום הנפת העומר, חל ביום טוב ראשון של חג המצות, מפני שהשבת במקרה זה מתייחסת לשיטתם לחג הפסח. לעומתם גרסו הצדוקים / בייתוסים שהשבת היא "שבת בראשית", ועל כן מחרתה חלה תמיד ביום ראשון בשבוע, ומאליו חג השבועות שנחוג "ממחרת השבת השביעית" (שם, כג, טז) חל אף הוא תמיד ביום ראשון, אך במועד לא קבוע בחודש. עולה ממקורות חז"ל שהצדוקים קצרו את העומר במוצאי שבת. לשיטת חז"ל, קצירת העומר דוחה שבת.⁵⁸ מאחורי מחלוקת

⁵⁶ בבלי, סוכה מד ע"א. לדעת א"א אורבך, ההלכה – מקורותיה והתפתחותה, יד לתלמוד 1984, עמ' 28, הנביאים ב"יסוד הנביאים" הם נביאים אחרונים: חגי, זכריה ומלאכי.

⁵⁷ רגב, עמ' 70. חג הסוכות היה חג של מתח בין הצדוקים / בייתוסים לפרושים. הראשונים התנגדו לניסוך המים על המזבח בחג הסוכות, ורגב משער שהתנגדו אף לשמחת בית השואבה. מגמת הצדוקים המצטיירת כאן, לדעת רגב, היא מניעת דריסת רגל לעם בפולחן הכוהני. ראה עמ' 159-160. להשערה אחרת שלו להתנגדות הצדוקים לשתי ההלכות האחרונות, ראה: עמ' 97-96, הע' 103.

⁵⁸ ראה: משנה, מנחות י', ג. תוספתא, מנחות י', כג (מהד' צוקרמנדל, עמ' 528). בבלי, מנחות סה ע"א. הסכוליון למועד ב במגילת תענית (מהד' נעם, עמ' 63-59).

אלו, אומר רגב בצדק, מסתירים ויכוחים על עקרונות מרכזיים, ולא רק דיון ספציפי בשני המועדים. קצירת העומר במוצאי שבת פירושה אי קצירה בשבת, עדות נוספת למעמדה הרם של השבת בהלכה הצדוקית. חג השבועות שבו מוקרבים קורבנות (ויקרא כג, טז-כא) לא יחול לעולם בשבת בשיטת הצדוקים.⁵⁹ רגב הולך בעקבות הגורסים שסוגיית חג השבועות מאפשרת הבחנה ברורה בין כת קומראן לצדוקים. לכאורה יש שוויון בין שתי ההלכות. אנשי קומראן, כמו הצדוקים, פירשו "מחרת השבת", "שבת בראשית", ומכאן שיום הנפת העומר ויום החמישים לעומר חלים תמיד בימי ראשון בשבוע. אך בעוד שהצדוקים מנו את ימי העומר החל מיום א' בשבוע הנכלל במסגרת ימי המצה, לשיטת קומראן יש למנות את העומר מיום א' בשבוע שלאחר ימי המצה. חילוק נוסף: בלוח הקומראני השמשי נפלו כל החגים במועד קבוע, הן מבחינת היום בשבוע והן מבחינת התאריך. יום הנפת העומר וחג השבועות לא חרגו מכלל זה. לשיטת הצדוקים לשני המועדים הללו אין תאריך קבוע, אות וסימן ללוח ירחי ששימש אותם.⁶⁰ רגב דוחה את דברי מי שניסה להראות שוויון בין הלכות שתי הכיתות בתחום זה,⁶¹ וכך תחם תחום ברור בין הלוח הירחי הצדוקי ללוח השמשי של קומראן.⁶² מגילות קומראן אכן מאירות את עינינו, הן באשר לסוגיות ההלכתיות שהעסיקו את הכיתות בימי בית שני והן באשר לגיוון בפתרונות שהעלו הכיתות באותה עת לסוגיות הללו.⁶³

⁵⁹ דיונו בסוגיית הנפת עומר ומועד חג השבועות, בעמ' 83-90.

⁶⁰ אין להוציא מכלל אפשרות שחז"ל קבעו את יום מתן תורה ביום חג השבועות, כדי לצאת חוצץ כנגד מי שטען שלחג זה אין מועד קבוע בחודש.

⁶¹ ראה: זוסמן (לעיל, הע' 4), עמ' 30-31, הע' 81א.

⁶² רגב דן בלוח בעמ' 91-97. רגב בהע' 13, עמ' 96-97, מניח שהחודש הראשון בלוח הירחי הצדוקי היה ניסן. אם כך הם פני הדברים, אזי נהגו הצדוקים כמו אנשי קומראן בסוגיה זו.

⁶³ לעיל, הע' 12.

ג. מימון עולת התמיד ומחצית השקל

הפרושים למדו מסיפור מחצית השקל שתרמו בני ישראל בעת הקמת המשכן (שמות ל, יא-טז), שמצווה זו היא מצווה לדורות ונועדה למימון קורבנות ציבור. מקובל במחקר שלפנינו הלכה שחידשו הפרושים בשלהי ימי החשמונאים.⁶⁴ אחד מקורבנות הציבור הוא עולת התמיד, שיש להקריבה פעמיים מידי יום ביומו (במדבר א, א-ח). הצדוקים / בייתוסים, על פי הסכוליון למועד א' במגילת תענית, גרסו שעולת התמיד מוקרבת מתרומת יחיד, ומכאן למדו החוקרים שהם התנגדו לתרומת מחצית השקל.⁶⁵ המחקר חלוק בשאלה אם סוגיית מימון עולת התמיד שבסכוליון אכן קשורה למועד א' במגילת תענית.⁶⁶ אשר לעצם המחלוקת אם מצוות מחצית השקל היא מצווה לדורות, באה לעזרתנו שוב מגילה מקומראן ומלמדת על הגיוון שבהתייחסות לסוגייה זו. אנשי קומראן גרסו שמדובר במצווה לדורות, אך לשם כופר נפש, כפי שכתוב במקרא, ועל אדם בישראל לשלם מס זה פעם אחת בחייו.⁶⁷ התנגדות מובלעת בברית החדשה מחזקת, לשיטת רגב, את ההנחה שגם הצדוקים התנגדו למחצית השקל, ועל כן התירו ליחיד לממן את עולת התמיד.⁶⁸ נותר לו להסביר את שיטתם. רגב טוען שהתנגדות הצדוקים למס נבעה מנאמנותם לעיקרון שיש לצמצם ככל האפשר את השתתפות העם בפולחן במקדש. לדעתו, מתוך נאמנות לעיקרון זה היו מוכנים הכוהנים הצדוקים לוותר על סכומי כסף גדולים, מתוך העדפה של אינטרס חברתי דתי על פני אינטרס כלכלי (עמ' 137). מהתנגדות הצדוקים

⁶⁴ י' ליוור, "מחצית השקל במגילות כת מדבר יהודה", *תרכיז לא (תשכ"ב)*, עמ' 18-22.

⁶⁵ ראה מגילת תענית (מהד' נעם, עמ' 57-59), בבלי, מנחות סה ע"א.

⁶⁶ על מועד א' במגילת תענית וניסיון אחר להסביר את מהותה, ראה להלן, הע' 28-37.

⁶⁷ ראה: ליוור (לעיל, הע' 23), עמ' 18-19.

⁶⁸ על מחצית השקל בברית החדשה, ראה: ד' פלוסר, "מחצית השקל באוונגליון ואצל כת מדבר יהודה", *תרכיז לא (תשכ"ב)*, עמ' 150-156.

למחצית השקל ומהעדויות אצל יוסף בן מתתיהו, פילון והברית החדשה, שהתפוצה תרמה את המס הזה, מסיק רגב על שלטון הפרושים באוצר המקדש מעליית הורדוס עד לחורבן (עמ' 352).
ד. ימי המילואים כטקס שנתי.

כזכור, לימדנו הסכוליון למועד א' שבמגילת תענית שהמועד נקבע בשל מחלוקת פרושית-צדוקית האם יחיד או ציבור מממנים את עולת התמיד.⁶⁹ המועד עצמו במגילה ראשיתו באחד בניסן וסופו בשמונה בו, ועילתו הקרבת עולת התמיד בימים אלו.⁷⁰ עולת התמיד מוקרבת מידי יום ביומו (במדבר כח, א-ד). מדוע צוינו דווקא ימים אלו בניסן? לסכוליון אין הסבר לשאלה זו. כאן באה לעזרתנו מגילת המקדש המלמדת ששבעת ימי המילואים, הם ימי חנוכת המשכן (ויקרא ח, לג-לו), הפכו בכת קומראן לחג לדורות, בניגוד להלכת חז"ל הגורסת: "מילואים שאין נוהגין לדורות".⁷¹ ידין שיער שבמסגרת ימים אלו לא הוקרבו התמידים בקומראן. לשיטה זו, היום הראשון למילואים חל ביום א' בניסן, יום הקמת המשכן (שמות מ, א), והיום האחרון הוא ח' בניסן, אם לא מחשיבים את השבת במסגרת ימי המילואים. יוצא מזה שהיום הראשון להקרבת עולות התמיד חל, אם כן, ביום ט' בניסן. התנגדות חז"ל להלכה זו מוצאת, אם כן, את ביטויה במועד א' במגילת תענית הקובע שבשמונת הימים הראשונים של ניסן מוקרבים התמידים כרגיל. הואיל וחז"ל לא חגגו את ימי המילואים, לא מצאו סיבה כלשהי לבטל את התמידים.⁷² הפיכת ימי המילואים לחג לדורות בהלכת קומראן הביאה את רגב למסקנה שכך נהגו אף הצדוקים: "ומכאן קצרה הדרך למסקנה כי אף הצדוקים

⁶⁹ לעיל, הע' 23-24.

⁷⁰ מגילת תענית (מהד' נעם, עמ' 43).

⁷¹ בבלי, סוכה מג ע"א.

⁷² על ימי המילואים במגילת המקדש, ראה: מגילת המקדש, טו, ג-ז, ד (מהד' י' ידין, ב, עמ' 46-54). דיונו של ידין: א, עמ' 75-79, 110. מגילה נוספת בעניין, ראה: ש' טלמון וי' בן-דב, "4Q 326 – מגילת לוח מועדים מקומראן", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 167-172. לדעתם, ייתכן שקורבנות המילואים הוקרבו בשבת.

ציינו את ימי המילואים".⁷³ כפי שעולה מדבריו אלו, אין בידינו עדות כלשהי להלכה צדוקית זו. למרות זאת הסיק רגב שמועד א' במגילת תענית כנגד הצדוקים נקבע: "נראה שמועד זה נקבע כביטוי לביטול מועד ימי המילואים שהנהיגו הצדוקים באותם ימים" (עמ' 140). כיצד קושר רגב בין ההלכה שייחס לצדוקים בעניין ימי המילואים למועד הנזכר במגילת תענית, שממנו משתמעת התנגדות למי שאוסר הקרבת עולת תמיד במשך שמונת הימים הראשונים של ניסן? בקבלו את הסברו של הסכוליון למועד הנדון כאן, שמדובר בשאלת מימון קורבנות התמיד,⁷⁴ סבר רגב שהצדוקים לא נמנעו מהקרבת עולות תמיד בימי המילואים. לשיטתו, דווקא בימי המילואים המציינים את חנוכת המשכן התבלט עניין הקרבת קורבנות על ידי יחידים, הם הכוהנים, ועל כן נוגע המועד הראשון בסכוליון לימי המילואים.⁷⁵ בסכמו את הסוגיה, הוא אומר: "אינני מקבל גישה זו ששורש המחלוקת במגילת תענית נוגע לשאלה אם מקריבים קורבנות תמיד בימי המילואים" (עמ' 146). לו היה רגב מתעמק בכלל מקורות חז"ל ומשווה אותם לכתוב במגילת המקדש, ולפרשני מקרא קראים שהושפעו מספרות קומראן בסוגייה זו, היה מגלה שהצגתו את הסוגיה ההלכתית אינה נכונה.

לא הייתה מחלוקת בין חז"ל לבין קומראן בשאלה אם הוקרבו עולות תמיד בימי המילואים בעת שהוקם המשכן. כולם הסכימו שעבודת המשכן הרגילה החלה רק לאחר שבעת ימי המילואים, וממילא לא הוקרבו בהם עולות התמיד. המחלוקת נסבה על השאלה מתי חלו ימי המילואים. לשיטת חז"ל, שבעת ימי המילואים ראשיתם בכ"ג באדר וסופם בכ"ט בו. מכאן שכבר באחד בניסן הוקרבו התמיד

⁷³ רגב, עמ' 139. ראה גם עמ' 142. בעמ' 216-217 קובע רגב, שהלכת הצדוקים לקבוע ימי מילואים מידי שנה בשנה ייתכן ומקורה בגישתם לפירוש התורה על דרך הפשט.

⁷⁴ לעיל, הע' 24.

⁷⁵ רגב, עמ' 140. רגב, עמ' 146, הע' 45, אינו מקבל את שיטת ידן שלפי מגילת המקדש לא הוקרבו תמידים בימי המילואים.

הראשון.⁷⁶ לשיטת קומראן, ימי המילואים ראשיתם בא' בניסן, יום הקמת המשכן, שבלוח שלהם חל ביום ד' בשבוע. ביום השבת לא הוקרבו מילואים, ועל כן היום האחרון למילואים חל ביום ד' בשבוע, ח' בניסן. התמיד הראשון הוקרב, אם כן, בט' בניסן. המועד הראשון במגילת תענית מתעד, אם כן, מחלוקת בין הלכת הפרושים להלכה מבית המדרש הקומראני על אודות מועד ימי המילואים. הואיל ולשיטת מגילת המקדש נוהגים ימי המילואים לדורות, הפכה מחלוקת זו למחלוקת אקטואלית. אשר לצדוקים, אין לנו ידיעה כלשהי אם חגגו מידי שנה בשנה את ימי המילואים, כפי שנהג בעל מגילת המקדש. מאליו איננו יודעים אם שאלת הקרבת התמיד בימי המילואים עמדה אצלם בכלל על הפרק, כפי שעמדה אצל בעל מגילת המקדש.⁷⁷ אם מועד א' במגילת תענית מתעד מחלוקת על מועדים, עולה ביתר תוקף שאלת אמינות הביאור בסכוליון, שקשר את המועד למחלוקת צדוקית-פרושית על אודות מימון עולת התמיד, ללא כל התייחסות לשאלת המועדים של ימי המילואים.⁷⁸

2. לאופייה של ההלכה הצדוקית

העיון הפרטני שלעיל במקצת מההלכות המיוחסות לצדוקים מעיד על הקשיים בחקר הלכתם, קשיים שרגב עמד עליהם בראשית ספרו בהתייחסו למקורות. באותה עת גורס רגב שכאשר אנו מדברים על

⁷⁶ על הסיבות שהביאו את חז"ל לקבוע שהיום הראשון למילואים היה כ"ג באייר, למרות שהמשכן הוקם רק בא' בניסן, ראה: ארדר (לעיל, הע' 9), עמ' 211-188.
⁷⁷ רגב, עמ' 205, מונה את ימי המילואים השנתיים של הצדוקים בתורת אחת מ"ההלכות החולקות" שבין הצדוקים לפרושים. על ההלכות החולקות, המבוססות על מחלוקות שאינן ניתנות לגישור, ראה שם. בעמ' 211, נזכרת הלכת ימי המילואים השנתיים של הצדוקים במסגרת ההסכמה שבין הצדוקים לקומראן. כך גם בעמ' 245. בעמ' 215-214, מעלה רגב השערה, שהקרבה בין ימי המילואים לקומראן מעידה על מסורת הלכתית עתיקה שהשתמרה בשתי הכיתות, ושמה יש בה רמז לתורת הפולחן של יחזקאל.
⁷⁸ לעיל, הע' 24.

השיטה והמגמה של ההלכה הצדוקית, ניתן בהחלט להגיע למסקנות על בסיס מוצק. לדוגמה, הואיל ומקורות תנאיים, הסכוליון ויוסף בן מתתיהו מוסרים פה-אחד שהצדוקים החמירו בקדושת השבת, אפשר לקבוע שעיקרון זה הוא ממאפייני ההלכה הצדוקית (עמ' 223-224). המאפיינים של ההלכה הצדוקית המשתקפים במקורותינו עומדים בניגוד גמור למגמות ההלכה הפרושית, וגם ממצא זה מחזק, לדעת רגב, את ההנחה שאנו עומדים על קרקע מוצקה בכל מה שנוגע להבנת המגמות העיקריות של ההלכה הצדוקית (עמ' 226).

לאור דברי יוסף בן מתתיהו וספרות חז"ל התגבשו במחקר מאפייני ההלכה הצדוקית. מקובל להניח שהצדוקים קבעו את הלכתם על פי פשט המקרא, ללא הסתמכות על תורה שבעל-פה.⁷⁹ מאפיין זה הודבק לצדוקים גם במסורת היהודית בימי הביניים.⁸⁰ ההלכה הצדוקית נתפסה גם כמשמרת את ההלכה הקדומה שקדמה לרפורמת חז"ל, ובשל כך נחשבת למחמירה יותר מהלכת חז"ל.⁸¹ חומרה בהלכה הצדוקית משתקפת, לדברי רגב, בתחום העונשין. לדוגמה, הלכת מידה כנגד מידה, שבה מחייבת ההלכה הצדוקית עונש גופני. התפתחות הדרגתית הביאה בסופו של דבר לניצחון ההלכה הפרושית הגורסת פיצוי כספי על פני עונש גופני.⁸² לצד החמרה בדיני העונשין מחמירה ההלכה הצדוקית בדיני טומאה וטהרה ודיני שבת (עמ' 231-236). אחת העדויות לקדמות ההלכה הצדוקית היא מעמדו הרם של

⁷⁹ יוסף בן מתתיהו, *קדמוניות* יג 297. על הפשט אצל הצדוקים, ראה: J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, Paris 1972, pp. 357-364.

⁸⁰ הקראים שהתנגדו לתורה שבעל-פה נחשבו לצדוקי הזמן. ראה: ארדר (לעיל, הע' 9), עמ' 118-123.

⁸¹ רגב, עמ' 204, מונה שבע הלכות שהצדוקים מחמירים בהן יחסית לפרושים. רגב אימץ הנחת יסוד שענישה קדומה היא ענישה מחמירה יותר. ראה עמ' 125.

⁸² אחד מנוסחי הסכוליון למועד ד' בתמוז מייחס לבייתוסים את הלכת מידה כנגד מידה (מהד' נעם, עמ' 206). רגב דן בהלכה זו בעמ' 98-104. ראה גם עמ' 118. על התנגדות חז"ל למידה כנגד מידה, ראה: בבלי, בבא קמא פג ע"ב – פד ע"א.

הכוהן, בעוד שהרפורמה הפרושית האצילה סמכויות רבות על החכמים.

רגב מקבל עקרונית את ממצאי המחקר שהתגבשו בדורות הקודמים, אך כפי שהוא מעיד, הוא משכלל את המסקנות המקובלות על ידי הפיכתן למורכבות יותר. אשר לפשט, אכן הצדוקים היו צמודים לו, תוך שהתנגדו לחידושי ההגדרות ההלכתיות שחידשו הפרושים, אך נראה ששיקולים חברתיים או דתיים הביאו גם את הצדוקים להתנתק ממנו בעת הצורך. זהו המקרה, לדעת רגב, בדיני ירושת הבת.⁸³ אפילו פירוש "מחרת השבת" (ויקרא כג, יא טו), הנוגע לימי העומר ונחשב לפירוש צדוקי מובהק על דרך הפשט, כולל סוגיות הלכתיות רבות, שייכתן שכדי לפותרן נזקקו הצדוקים לפתרון מדרשי (עמ' 217). באותה עת דוחה רגב את דברי אחד הנוסחים שבסכוליון למועד ד' בתמוז, שממנו עולה ניתוק מוחלט בין ספר הגזרות הצדוקי לתורה: "אין יודעין להביא ראייה מן התורה". רגב רואה בדברים אלו דברי פולמוס ותו לא.⁸⁴ לדעתו, הצדוקים פרשו ודרשו את הפסוקים, אך ייתכן שלא הבליטו היבט זה, כפי שעשו חז"ל (עמ' 222-223).

אשר לתורה שבעל-פה, מהמחקר ההלכתי, שרגב הקדיש לו את רוב הספר, הוא הסיק שלצדוקים הייתה מסורת הלכתית, דהיינו תורה שבעל-פה משלהם. השערה זו נסמכת, בין השאר, על אחד מנוסחי הסכוליון הגורס, בהתייחסו לספר הגזרות הנזכר במועד ד' בתמוז שבמגילת תענית, "שהיו בייטוסין כותבין הלכות בספר ואדם שואל ומראין לו בספר". מכאן ניתן ללמוד שלצדוקים, כמו לפרושים, הייתה תורה שבעל-פה, אך בעוד שהפרושים הקפידו שלא להעלותה

⁸³ על הלכה צדוקית זו, ראה: תוספתא, ידיים א, כ (מהד' צוקרמנדל, עמ' 684). דיונו בהלכה: עמ' 109-113, 128-130. רגב, עמ' 215, נוטה לקבל את הדעה שהצדוקים התקינו תקנות.

⁸⁴ מגילת תענית (מהד' נעם עמ' 206). על דחיית הדברים, ראה: רגב: עמ' 126.

על הכתב, כתבוה הצדוקים, ועל כך נחלקו.⁸⁵ השערה זו כבר העלה אורבך.⁸⁶ רגב גורס שהעובדה שפילון, יוסף בן מתתיהו, ומחברי הספרים החיצונים העלו את הלכותיהם על הכתב מחזקת את השערת אורבך, שגם הצדוקים נהגו כך, ורק הפרושים נשארו נאמנים לעיקרון של שמירת תורתם בעל פה (עמ' 222). למרות שרגב מצא אצל הצדוקים מסורת תורה שבעל-פה משלהם, חריגה מהפשט, ואף הלכה מחדשת, הוא מדגיש את התהום העמוקה שבין הצדוקים לפרושים. זאת משום שרוב החילוקים שבין שתי התנועות היו מסוג "ההלכות החולקות", דהיינו הלכות המעידות על מחלוקת עמוקה שאינה ניתנת לגישור (עמ' 205).

אשר למעמד הכוהנים בהלכת הצדוקים, הפולחן במקדש עמד במרכז עולמם.⁸⁷ מעמדם הבולט של הכוהנים מתבטא, לדעתו של רגב, בעיקר בדיני פולחן המקדש. באמצעות הרחקת העם ממגע ישיר עם הפולחן שמרו הצדוקים את מרכזיותם של הכוהנים.⁸⁸ הפרושים המחדשים העבירו את מרכז הפעילות הדתית מן הפולחן במקדש לחיי היום יום, והפכו את ערך לימוד התורה לערך בפני עצמו, המנותק מהפולחן במקדש ואף נעלה ממנו.⁸⁹ קדושת המקדש והכוהנים בהלכה הצדוקית נובעת, לדעת רגב, מיחסם למהות

⁸⁵ מגילת תענית (מהד' נעם, עמ' 206). שני הנוסחים של הסכוליון שונים מהותית. ראה לעיל, הע' 43. דיונו של רגב: עמ' 219-221. יש חוקרים הסוברים שמגילת תענית התייחסה לספר גזרות יוני, שאינו קשור כלל ועיקר לצדוקים או לבייתוסים, כפי שטוען הסכוליון. ראה: נעם, שם, עמ' 213-214. לפרשנות נוספת, ראה: כ' ורמן, "התורה והתעודה" הכתובה על הלוחות, *תרכיץ* סח (תשנ"ט), עמ' 488-490.

⁸⁶ אורבך (לעיל, הע' 15), עמ' 76-78.

⁸⁷ על משמעות הדבר, עמ' 383-385.

⁸⁸ רגב, עמ' 200. בעמ' 230-231 מנסה רגב להסביר מדוע היה מעמד הכוהנים רם אצל הצדוקים. יוסף בן מתתיהו, *קדמוניות* יח, 15-17, מלמדנו שהקורבנות בבית המקדש הוקרבו לפי שיטת הפרושים. גם בשעה שהצדוקים מגיעים לשלטון הם נוהגים לפי מה שיאמר הפרושי.

⁸⁹ ראה דיונו של רגב, עמ' 385-392, על מעמד הכוהן מול החכם.

הקדושה. שיטתם היא שיטת "הקדושה הדינמית". קדושה זו היא פגיעה, ועל כן יש להיזהר בה. הפרושים נקטו בשיטה של "קדושה סטטית". לשיטה זו, הקדוש פגיע פחות, ועל כן אין להגזים בשמירתו. חלוקה זו בין הקדושות אפשר למצוא, לדעתו של רגב, כבר במקרא עצמו. ספר דברים מייצג את הקדושה הסטטית, ואילו האסכולה הכוהנית גרסה קדושה דינמית.⁹⁰ לפי חלוקה זו, מבליט רגב חילוק נוסף בין הצדוקים לכת קומראן. אנשי קומראן היו קיצוניים בקדושה הדינמית אף יותר מהצדוקים. בעוד שהצדוקים הקפידו על קדושת המקדש, הקדושה במגילת המקדש מקיפה את כל ירושלים, היא "עיר המקדש" (עמ' 244-246).

לאור השוני המהותי בין ההלכה הצדוקית להלכה הפרושית, עולה השאלה: איזו הלכה נהגה למעשה בזמן הבית? רגב מציג שתי גישות במחקר בסוגייה. מקורות חז"ל מלמדים על שליטה פרושית במקדש, אך רבים חולקים על ההיסטוריות של מקורות אלו בעניין זה.⁹¹ המקורות ההיסטוריים בסוגייה זו עמומים, וקשה בעזרתם לצייר תמונה אמינה.⁹² לדעתו, נדחקה הלכת הצדוקים מהמקדש באופן הדרגתי, בסיוע קבוצת כוהנים מהדרג הנמוך שתמכה בהלכה הפרושית, אך הוא מודה שאין לדבריו אלו ביסוס מוצק במקורות (עמ' 376-377). גם אם נדחקה הלכתם מבית המקדש, הצדוקים לא פרשו מהעם, וזהו אחד ההבדלים המהותיים בינם לבין כת קומראן, שהחרימה את המקדש.⁹³

⁹⁰ רגב, עמ' 238-239, 241-243.

⁹¹ רגב מעיד שמקורות חז"ל אינם יכולים לשמש כמקורות להיסטוריה של הצדוקים (עמ' 16, 116). על המבטלים לחלוטין את ערכם ההיסטורי של מקורות חז"ל, ראה עמ' 370-368. ראה לעיל, הע' 47, דברי יוסף בן מתתיהו. ניסיון להתחקות אחר מעמדם של זקני בתירא הפרושים בזמנו של הורדוס ואחריו, ראה:

י' בן-שלום, *בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי*, ירושלים תשנ"ד, עמ' 62-68.

⁹² על עדויות יוסף בן מתתיהו והברית החדשה, ראה: עמ' 350-353.

⁹³ רגב, עמ' 196. על החרמת המקדש על ידי קומראן, ראה לעיל, הע' 11.

לפני שאסיים אומר שיש להצטער על שספר המקיף סוגיות רבות כגון זה יצא לאור ללא מפתחות ראויים. אין בו מפתח מקורות כלל, ואילו מפתח העניינים הוא דל ביותר. אשר לספר עצמו, לפנינו חוליה נוספת בשרשרת המחקרים המנסים לפצח את התעלומה הצדוקית, בעיקר לאור חקר ההלכה. גם לאחר קריאה בספר זה אנו רחוקים מפתרון התעלומה. הנחות היסוד שעליהן מבוסס המחקר, כגון הזהות שבין הבייתוסים לצדוקים במקורות חז"ל ואמינותו ההיסטורית של הסכוליון למגילת תענית, הן עדיין במחלוקת. ראינו לעיל שיש אף להיזהר במידת השימוש במגילות קומראן לחקר ההלכה הצדוקית. רגב לא רואה בקומראן ענף צדוקי, והוא יודע להפריד בין קומראן לצדוקים בסוגיות לוח השנה וחג השבועות. יחד עם זאת, הוא מיחס לצדוקים את הלכת ימי המילואים השנתיים, אך ורק לאור מגילות קומראן. למרות הקושיות הרבות שנתרו ללא פתרון, בטוחני שכל מי שיש לו עניין בתולדות הכיתות בימי הבית השני יעשה שימוש במחקר זה.

יורם ארדר, החוג להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת תל-אביב

קריאה במקור או... מחקר בתרגום



במדור "גלריה", הארץ, 18 במרס
2005, פורסם ראיון של שירי לביארי
עם פרופ' בן-עמי שרפשטיין, חתן פרס
ישראל לפילוסופיה באותה שנה. אנו
מביאים את דברי המרואיין בקטע
מראיון זה:

"אני מרגיש את עצמי בן בית במספר
שטחים, אבל לעולם לא אהיה מומחה בשטח אחד. ויתרתי במודע, למשל,
על לימוד הרבה שפות. עשיתי לעצמי רשימה של כל השפות שאני צריך
לדעת, שבע-שמונה, והבנתי שהרבה יותר חסכוני להשתמש בתרגומים
הקיימים, ולהקדיש את כל הזמן למחקר."

ישאל השואל: מה ההבדל בין מומחה לבין בן-בית? או בין מומחה
לחוקר? היכול מי שהוא "בן-בית", אך לא מומחה, לעסוק במחקר? האם
החסכוניות היא אחד מעקרונות המחקר? כיצד ניתן לחוקר להסתפק
"בתרגומים הקיימים"? והרי כל תרגום, אפילו הטוב שבהם, הוא כבר בגדר
פירוש, והחוקר משתמש בו, לכל היותר, כמכשיר עזר להבנת המקור (תוך
מודעות מתמדת למגבלותיו, שרק הקורא במקור מסוגל לעמוד עליהן).
ועוד, לא כל תרגום ותרגום הוא נאמן למקור באותה מדה – עד כמה
שאפשר בכלל לתרגום להיות נאמן למקור. מי שהוא "בן-בית" בתרגומים
בלבד לא זו בלבד שאינו מומחה – הוא אינו חוקר. לכל היותר הוא איש
משכיל המצוי באותו תחום מחקר כחובב. רצונו לכתוב כחובב בתחום זה?
בבקשה. אך אנא, אל יקרא לדבריו מחקר.

מעשה קונדס או "בגדי המלך החדשים"?

תגובה למאמרו של יוחנן גלוקר על תרגומו של
דניאל שוורץ לספר מקבים ב' (קתדסיס 4, סתיו
תשס"ו, עמ' 152-133)

מאמרו של גלוקר

המאמר של פרופ' גלוקר חובט ללא רחם בתרגום של פרופ' שוורץ. הוא עושה חוכא ואטלולא מידיעותיו של שוורץ בלשונות היוונית והעברית גם יחד, ושם ללעג ולקלס את שיקול הדעת הבסיסי שלו. ברם עיון ולו גם שטחי בתרגום מראה בעליל כי המבקר שגה לחלוטין בזיהוי המטרה של מעשה התרגום והסוגה עליו נמנה, ולכן גרם לו, לפרופ' שוורץ, עוול בלי-תואר.

וזאת לדעת: דניאל שוורץ קנה לעצמו שם בקהיליה המדעית. הוא משמש מזה שנים כפרופסור מן המניין לתקופת הבית השני באוניברסיטה העברית בירושלים, וזכה לשבת על כיסאם של מלומדים דגולים כגדליהו אלון, יוחנן לוי, יוסף קלויזנר, אביגדור צ'ריקובר, יהושע גוטמן, דוד פלוסר, אברהם שליט, מנחם שטרן, ויבל"ח דוד רוקח. שוורץ חבר במועצות המדעיות של כמה וכמה גופים ציבוריים מכובדים והוצאות ספרים (בהם יד בן צבי והחברה ההיסטורית הישראלית, שגם הוציאו לאור את ספריו). משך כחמש עשרה שנה הוא נחשב אורים ותומים במכרזים למשרות, הליכי קידום, וכן בשיפוט של פרסומים, עבודות דוקטורט, מענקים והצעות מחקר. במסגרת פעילותו זו חרץ שוורץ את גורלם של לא מעט חוקרים צעירים ופחות צעירים. שמעו יצא גם בכמה מן המחוזות דוברי הגרמנית הסמוכים למקום מגורי הנוכחי. לפני שתוקפים בצורה כל-כך קשה אישיות אקדמית כה דומיננטית, שומה על המבקר לבדוק

היטב בין השיטין, בגלוי ובנסתר, האם אכן עמד כהלכה על כוונותיו ומטרותיו האמיתיות של המבוקר.

בדיקה שכזו הייתה מראה בעליל כי שוורץ אך חמד לו לצון, ולא התכוון מלכתחילה למסור לקורא תרגום לשמו; כי בכוונת מכוון נקט בלעגי שפה ובלשון אחרת. כל מה שכתב שוורץ, לא כתב אלא לצורך הפרודיה, וגלוקר אך לחינם מתגולל עליו. כל מטרתו של שוורץ הייתה להעמיד במבחן את המערכת האקדמית: לבדוק האם הליכי השיפוט והקבלה לפרסום של מאמרים וספרים מתנהלים כהלכה; האם כתבי-העת המקצועיים מגיבים כראוי על פרסומים; והאם שיקולים מדעיים הם המדריכים את הממסד האקדמי ומוסדות חינוך ותרבות בהענקת פרסים, כיבודים למיניהם ומלגות מחקר. או שמא בכל מקרה נשמרים העקרונות של "החברותא", "שמור לי ואשמור לך", ותרבות "הסמוך" וההשתקה. החומר אינו נבדק, או שמרפרפים עליו בחטף, מוסרים אותו ביודעין לאנשים בלתי כשירים, מתעלמים מחוות דעת 'בעיתיות' (או מעלימים אותן), ועוד תכסיסים מתכסיסים שונים ומשונים; הכול מפרכסים זה לזה, מנגנוני ההכחשה הפנימיים והחיצוניים מופעלים, ואיש אינו פוצה פה ומצפצף שמא יבולע לו בעתיד. השאלות האלה כוחן יפה גם לגבי הליכי המינוי והקידום האקדמיים, אותם המכונים 'דיני נפשות', ואף ביתר שאת.

פרודיות מגוונים שונים, שתכליתן להעמיד במבחן את הממסד האקדמי ולחשוף אותו ערום ועריה, אינן זרות לעולם המדעי. אזכיר למשל את פרשת סוקל שהכתה גלים בשעתו. אלן סוקל (Alan Sokal), פרופסור לפיזיקה בעל שם עולמי מאוניברסיטת ניו יורק, פרסם בשנת 1996 מאמר בשם "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity". המאמר ראה אור בכתב העת היוקרתי של מדעי התרבות *Social Text*. במאמר מערער סוקל על כמה מעקרונות היסוד של הפיזיקה המודרנית, כשהוא מרבה להשתמש במשפטים נפוחים ונבובים, ובז'רגון מדעי כבד, כמיטב המסורת של "מדעי התרבות". המאמר של סוקל עורר סערה בקהיליה המדעית, וזכה לפרסום והתעניינות ציבורית עצומה בארה"ב, בצרפת ובבריטניה, ואף לכותרות ענק בעמוד הראשון של ה"ניו יורק טיימס", "לה מונד", ו"האובזרוור".

רק לאחר זמן הודיע סוקל כי מאמרו אינו אלא פרודיה על "הרלטיביזם", "הפוסט-מודרניזם", ועל ה"דקונסטרוקציה" מבית המדרש הצרפתי, שקנו להם שביתה בחוגי השמאל האקדמי. מערכת *Social Text* ומועצת המערכת התפטרו מיד בקול רעש גדול. המבקרים והמרוויינים על הנושא מן האקדמיה, המומחים לכל נושא, אלה שלעולם אינם מחמיצים את ההזדמנות להראות ולהישמע באמצעי התקשורת, מלקטים את השברים עד עצם היום הזה.

מובאות מן התרגום

כדי להוכיח את כוונתו האמיתית של פרופ' שוורץ, אביא להלן שורה של ציטוטים מתוך התרגום. למען הסר ספק ואפשרות של מקריות, ערכתי מדגם מייצג רחב ובו מספר דוגמאות מכל פרק ופרק, סך-הכול מאה פסוקים ומשפטים. לתועלת הקוראים שאצה להם הדרך, סימנתי בכוכביות את הדוגמאות המעניינות ביותר. הפסוקים המתורגמים יובאו לפי סדרם בספר, ובלא דברי פרשנות. הם מדברים בעד עצמם:

א, 13: שהרי כאשר בא המנהיג (אנטיוכוס אפיפנס – א.פ.) לפרס, ועמו צבא שחשבו שאי אפשר לעמוד נגדו, הם כותתו במקדש של ניניאה.

א, 16: ולאחר שפתחו את הדלת הסודית, הם זרקו (דרכה) אבנים והמטירים כרעם על המנהיג.

א, 19: שהרי כאשר באו אבותינו לארץ הפרסית, הכוהנים היראים דאו לקחו מאש המזבח (שנמצא במקדש הירושלמי – א.פ.), ובחשאי החביאו אותה בחלל של בור יבש ובו הפקידוה בביטחון כאופן שהמקום היה בלתי ידוע לכל.

א, 27: קבץ את פזורתנו, שחרר את המשועבדים בין הגויים, השקיפה על הכוזים והמתועבים (היהודים – א.פ.), וידעו הגויים כי אלוהים אתה, ענה את הרודים ואת המתפרצים בהתנשאות...

* ב, 7: ...עד אשר יקבץ האלוהים את קיבוץ העם...

ב, 21: על אודות יהודה המקבי ואחיו... והמופעות מן השמים שנעשו למען אלה שנאבקו בגבורה ובכבוד למען היהדות, כך שכזו את כל המדינה (יהודה מקבי ואנשיו – א.פ.).

- ב,25: נתנו את דעתנו, מצד אחד, למשיכת נפשם של הרוצים לקרוא, ומצד אחר, לנוחיות של אלה שמוצא חן בעיניהם לשמור (דברים) בזכרונם.
- ב,29-30: נראה לי שכך מושם גם עלינו: להשתקע (בנושא) ולצאת לבוא בדברים ולהתעסק בפרטים.
- ב,32: הבה נתחיל מכאן את הסיפור, בסגנון בכך את הדברים האמורים, שהרי טיפש (sic) הוא להאריך בהקדמת ההיסטוריה, ואת ההיסטוריה לסכם.
- ג,7-4: אולם מישו בשם שמעון, איש שבט בנימין שהיה ממונה מנהל המקדש ... הלך אל אפולוניוס בן תרסיאס אשר היה הנציב ... וסיפר שהאוצר אשר בירושלים גדוש כספים עד כדי כך שאי אפשר לתארם ואי אפשר לספור את סך היתרות ... וכאשר נועד אפולוניוס עם המלך, הוא יידע אותו על אודות הכספים שהולשן לו עליהם.
- * ג,15: וזה ממש מחץ את השכל לראות את הכהן הגדול, כי מראהו ושינוי הצבע (שעל פניו) יידעו (את המביטים על דבר) מצוקת נפשו: כי האיש הוצף בפחד וברעדה אופיינית ...
- * ג,18: ובעדריהם זינקו (התושבים) מבתיהם כדי להשתתף בתחינה של כל אוכלוסיית העיר.
- * ג,21: התבקש (האל – א.פ.) לרחם (למראה) נפילת האפים של העדה בערכוביה שלמה.
- * ג,24: ואז כשהוא (הליודורוס – א.פ.) ושומרי ראשו היו כבר ליד האוצר עשה השליט של הרוחות ושל כל סמכות מופעה גדולה, כך שכל אלה שהעזו פניהם לבוא עימו הובהלו לנוכח כוח האלוהים ונהדפו אל חולשה ומורך לב.
- ג,31: מהר ביקשו כמה ממקורבי הליודורוס מחונוי לקרוא לעליון שיעניק חיים לשרוע בנשימתו האחרונה ממש.
- ג,37: וכאשר שאל המלך את הליודורוס, איזה מין אדם מתאים להישגר לירושלים פעם אחרת הוא אמר:
- ד,7: יאסון אחי חונוי נישל (את חונוי) מן הכהונה הגדולה דרך שחיתות, בהבטיחו למלך, על ידי עתידה, שלוש מאות ושישים כיכר כסף ... ומלבד אלה הבטיח לזכותו בעוד מאה וחמישים לשנה אם ינתן לו לייסד בסמכותו גמנסיון.

- * ד, 9: כך הוא שש לייסד גימנסיון מתחת לאקרופוליס עצמה, ושם *הכפיף* את החזקים ביותר מבין האפבים, *תחת כובע השמש*.
- * ד, 10: היה מין שיא של יוונות והתקדמות של נכריות בגלל אי-טהרת יאסון ... כך שהכוהנים כבר לא התלהבו ביחס לעבודות המזבח, אלא בבוזם למקדש, ובהסחת הדעת מן הקורבנות הם התלהבו להשתתף *כאספקת הציוד פודעת החוק* שבזירת ההיאבקות לאחר הזימון על ידי הדיסקוס.
- ד, 25: היו לו רק זעם עריץ אכזרי וכעסי חיה ברברית.
- * ד, 32: ובכן אנטיוכוס היה מוטרד ברוחו ונפנה לרחמים ולדמעות בשל מתינותו ואורח חייו המסודר של המנוח.
- * ד, 32: מגלאוס חשב לתפוס כאן הזדמנות טבעית ...
- ד, 39: ומכיוון שהאוכלוסיה התעוררה (לעניין) והייתה לגמרי מלאה דוגז, חימש ליסמכוס כשלושת אלפים איש והחל (לפעול) בידים חסרות צדק, כשאר מנהיג אותו מישו בשם אורנוס, איש שהתקדם כגיל, ולא פחות – כאיוולת.
- ד, 41: יש שנטלו אבנים ויש חתיכות עץ עבות ... ובחוסר סדר מוחלט הם השליכו (את הדברים האלו) אל עבר אנשי ליסמכוס.
- * ד, 50: וגדל ברעה (מגלאוס – א.פ.) בהיותו משמש זומם גדול נגד אנשי עירו.
- ה, 3-4: והיו התקפות וגיחות ... והתנוצצויות של ציוד מוזהב ... על כן ביקשו כולם שתהיה המופעה לטובה.
- ה, 13: והיה הרג של נערים וזקנים, *העלמה* של נשים וילדים ...
- * ה, 16: מגלאוס ... בלקחו בידים נאלחות את הכלים הקדושים ובגרפו בידי חוליץ את הדברים שהוקדשו על ידי מלכים אחרים כדי לרומם ולפאר את המקום ...
- ה, 16: ואנטיוכוס המריאה עליו כינתו ...
- * ה, 19: גם הוא מיד בהתקדמו היה מולקה ומופל מחוצפתו.
- ה, 22: בחשבו בהתנשאות ובהמראת לב שיוכל לאפשר הפלגה ביבשה והליכה בים.
- ה, 22: הוא השאיר אחריו ממונים להרע לעם: בירושלים, מכאן, את פליפוס שהיה בן העם הפריגי, מצד אחד, ואילו באופיו, מצד אחר, ברברי יותר ממי שמינהו.

- * ה,26: את כל (היהודים) שיצאו לראות את המחזה הוא דקר (המפקד רסלאוקי – א.פ.) כאחד, ובריצה פנימה אל תוך העיר עם כלי נשקו הפיל המונים רבים.
- ו,3: ולגמרי קשה וכבדה הייתה הסתערות הרוע.
- ו,7: ולא היה אפשר (לאיש) לא לקיים את השבת ולא לשמור את חגי האבות, ואף לא להודות פשוט בהיותו יהודי: כאילו חמור הם נסחבו לאכילת קרבי זבחים ביום ההולדת החודשי של המלך.
- ו,11: ... נשרפו יחד אחרי שהולשן עליהם.
- * ו,20: אך הוא (אלעזר המרטיר – א.פ.) בקבלו על עצמו מוות עם שם טוב במקום חיים עם תועבה, ניגש אל תוף המלקות מרצונו החופשי כשהוא יורק (את הבשר) החוצה, באופן שצריכים ללכת כל המתמידים להישמר מטעימת מה שאינו מותר, (אף לא) מתוך האהבה העזה לחיים.
- ו,20: והוא ... מיד הצהיר באופן עקבי באומרו שישגודו בדרכו להאדס.
- ו,20: ... ובגלל מעט החיים הקצוצים שלי ...
- ו,27: לפיכך בהחליפי כעת את החיים באופן גברי, מצד אחד אֶנְאָה ראוי לזיקנתי, ואילו לצעירים מצד אחר, אשאיר דוגמא אצילה לפרישה במוות טוב, בהתלהבות ובאצילות.
- ז,4: ולאחר שקרקפו אותו כדרך הסקיתים ...
- * ז,5,6: אמרו (המרטירים – א.פ.): משקיף ה' אלוהים ובאמת מנחם עלינו, כפי שהבהיר משה כשיר המעיד פנים אל פנים לאמור "ועל עבדיו יתנחם".
- ז,9: בנשמו נשימתו האחרונה אמר (אחד האחים המרטירים – א.פ.): אתה נוקם משחרר אותנו כעת מן החיים, אולם מלך העולם יקים אותנו, לאחר שמתנועל חוקיו, אל תחייה נצחית לחיים!
- ז,20: אל תירא מן המוציא להורג הזה ...
- * ז,21: ובעוררה (אם הבנים; א.פ.) את כוח החשיבה הנשי על ידי להט גברי אמרה אליהם:
- * ז,23: לפיכך בורא העולם המעצב ראשית אדם והממציא ראשית כול, יחזיר לכם ברחמים גם את הנשימה וגם את החיים, מכיוון שאתם מסירים עתה את מבטיכם מעל לעצמכם בגלל חוקיו.

- * 34, ז: ואילו אתה חסר קדושה ונאלח ביותר אל תמריא בצהלת-שווא על תקוות עמומות ...
- ז, 38: והמלך שסבל (את הדברים) בקושי בגלל הלעג, יצא מכליו.
- ח, 3: ... ולרחם על העיר הנחרבת והעומדת להיות שטוחת קרקע.
- * ח, 5: לאחר שהמקבי היה מאורגן בגדוד כבר לא היה אפשר לעמים לעמוד נגדו ... בכואו אל ערים וכפרים מבלי שציפו לו, הציתם ובכבשו את האתרים הממוקמים היטב הניס לא מעט מן האוייבים. הוא נהג לקחת במיוחד את הלילות כמשתפי פעולה בהתנפלויות כאלה. ושמע גבריותו התפשט לכל עבר.
- ח, 11: ... ולא צפה (ניקנור – א.פ.) את המשפט העתיד לעקוב אחריו מאת המושל בכל.
- ח, 19: והוא (יהודה המקבי – א.פ.) מנה לפניהם את מעשי הסיוע שהיו בימי האבות, לרבות אלה שבימי סנחריב, כאשר הואבדו מאה שמונים וחמישה אלף איש.
- ח, 25: הם הפכו את חלקו הגדול של צבא ניקנור לפצועים ובעלי מום באבריהם.
- * ח, 32: והם הרגו את ראש השבט של אנשי טימותיוס ... איש חסר קדושה ביותר.
- * ט, 4: לכן ציווה (אנטיוכוס אפיפנס – א.פ.) על רכבו להשלים בלא הרף את הדרך – אך התחבר אליו משפט מן השמים.
- ט, 9: כך שמעיני הנבל (אנטיוכוס אפיפנס – א.פ.) בצבצו תולעים, ובעודו חי התפרק בשרו במכאובים וככאבים ובגלל סירחונו סבל כל הצבא מריקבונו.
- ט, 20: מתפלל אני הודיה גדולה ביותר לאלוהים.
- * ט, 28-29: ובכן רוצח האדם המגדף, מצד אחד סיים את חייו, ואילו את גופתו נשא (בחזרה) פיליפוס אשר גדל עמו.
- ט, 35: ואילו ניקנור ... בעשותו את עצמו כודד כמו עבד נמלט, הוא עשה את דרכו חזרה לאנטיוכיה.
- י, 1: ומקבי ואלה אשר עמו, כשאלוהים מנהיגם קדימה, לקחו את המקדש ואת העיר.
- י, 4: בנפלים על בטניהם (היהודים – א.פ.) הם בקשו מן האדון שלא יפלו שוב ברעות כאלה.

- * י, 12: הוא (תלמי מקרון – א.פ.) הרעיל את עצמו והשאיר את החיים מאחוריו.
- * י, 24: וטימותיוס ... בא על מנת לתפוס את (ארץ) יהודה בקצה החנית.
- י, 30: אל עבר היריבים הם (היהודים; א.פ.) השליכו חיצים ומטחי ברק כך שאלה היו נבוכים בחוסר דאיה; מלאי מהומה הם התפזרו לכל עבר.
- י, 36: ובשוב המלך מאזורי קיליקיה פנו אליו יהודי העיר ... על אודות הריגתו הבלתי סבירה של חוניו.
- * י, 1: אחרי זמנון קצר ביותר אסף ליסיאס ... שסבל לגמרי בקושי את שאירע ...
- * י, 5: הוא (ליסיאס – א.פ.) נכנס ליהודה, התקרב לבית צור, אתר חסון המרוחק מירושלים ...
- י, 23: המלך אנטיוכוס ללסיאס האח(ברכת אושר). מאחר שאבינו (אטיוכוס אפיפנס; א.פ.) היגר אל האלים ...
- יב, 12-13: והוא (יהודה המקבי – א.פ.) התנפל גם על עיר מבוצרת בשם קספין, המוקפת חומות והמיושבת על ידי עמים מעורבים לגמרי; אלה אשר היו בפנים (במצודה בעבר הירדן – א.פ.) ... התנהגו באופן בלתי מחונן ביותר כלפי יהודה (המקבי), והיו משמיצים ואף מגרפים וממללים דברים שאינן מותרים.
- * יב, 15: ואילו אנשי יהודה, לאחר שקראו לשליטו הגדול של העולם אשר בלא אילים וכלים מבניים השליך למטה את ידיחו בימי יהושע, הסתערו כחיות על החומה.
- * יב, 17: הם (אנשי יהודה המקבי – א.פ.) כילו את מלוא הדרך עד למחנה המבוצר.
- * יב, 22-23: נפל פחד על האויבים והייתה עליהם אימה עקב מופעת מי שמשקיף על הכל. הם הזדרזו לברוח, כשכל אחד ואחד נושא את עצמו לכיוון אחר, כך שנפצעו רבים מהם על ידי אנשיהם שלהם ושופדו בחודי חרבותיהם. ויהודה ניהל מרדף נמרץ, וכדקרו את החוטאים כאחד חיסל כשלוש ריבוא איש ...
- * יב, 26: וביצאו נגד קרניים ומקדש אטרגטיס הוא טבח שתי ריבוא וחמשת אלפים גויות.

יב, 28: לאחר שקראו לשליט (האל – א.פ.), המשבר בכוח את *משקלות האויבים* הם לקחו את העיר לידיהם והפילו את אלה אשר בתוכה כשתי ריבוא וחמשת אלפים.

יב, 32: אחר כך המשיכו לירושלים, מאחר שחג השבועות עמד בפתח. לאחר (החג) המכונה 'חמישים' הם מיהרו לקראת גורגיאס.

יב, 36: יהודה (המקבי – א.פ.) – לאחר שקרא לאדון להופיע כבעל ברית וכמדריך את המלחמה קדימה, ולאחר שפתח בשפת האבות *כצווחה המלווה במזמורים* – הסתער במפתיע על אנשי גורגיאס.

* יב, 45: אך הוא (יהודה המקבי – א.פ.) החזיק לנגד עיניו את הגמול היפה ביותר השמור לנודמים *ביראת קודש* – שיקול שיש בו קדושה ויראת קודש – ולכן עשה כפדה למען המתים.

יג, 14: ולאחר שמסר (יהודה המקבי – א.פ.) את הכוונות לבורא עולם ...

יג, 21: אולם רודוקוס (איש) מן היחידה היהודית, סיפר לאויבים את הסודות; *חופש* ונתפס ונכלא.

יג, 22-23: והמלך דיבר שנית עם אלה שבבית צור; נתן יד ימין; קיבל; עזב; התקיף את אנשי יהודה (המקבי); הייתה ידו על התחתונה; נודע לו שפיליפוס הושאר באנטיוכיה כמופקד על השלטון – יצא מדעתו; היה נבוך; פנה ליהודים; ויתר; נשבע לפי כל הכללים הצודקים; השלים וקיבל קורבן, כיבד את המקדש וטיפל במקום מתוך אהבת אנוש.

* יד, 5: אך הוא (אלקימוס הכוהן הגדול – א.פ.) *תפס שעה המשתפת פעולה עם איזולתו*.

יד, 8: בגלל חוסר ההתחשבות של האמורים כל עמנו כולו מנושל מנחלתו במידה לא מבוטלת.

יד, 14: ובני העמים הקרובים ל(ארץ) יהודה הצטרפו כעבדיהם לניקנור.

יד, 15: (אנשי יהודה המקבי – א.פ.) התחננו למי שהעמיד את עמו שלו לעד ותמיד מסייע לחלקו במופעה.

יד, 18: אולם בשמוע ניקנור על גבריותם של אנשי יהודה ועל המודאל הגבוה שלהם במאבקים למען המולדת, הוא חשש מלהגיע לידי הכרעה על ידי (שפיכת) דמים.

* יד, 23: וניקנור נשאר בירושלים ... והוא שיווה את יהודה לפניו תמיד .
יד, 27-28: והמלך ... כתב לניקנור ואמר שהוא סובל בקושי את
ההסכמים ... בהגיע הדברים לניקנור הוא היה כהלם וסבל קשות (את
המחשבה) שעליו לבטל את ההנחיות.

* יד, 30: אך המקבי בראותו שניקנור מתנהג כלפיו ביתר קשיחות
ומקבל את פניו באופן מתורבת פחות ממנהגו, הבין שאין בקשיחות
זו משום שיפור .

יד, 33: אם לא תמסרו לי את יהודה ככול, את המתחם הזה של
אלוהים אהפוך למשטח קרקע !

* יד, 35-36: אתה ה' ... שגמר בלא אלח לנצח את הבית הזה אשר זה
מקרוב טוהר .

יד, 42: בהיותו מוקף ולכוד – הנחית את עצמו על חרבו.
טו, 6: וניקנור מכאן – זקוף צוואר במלוא העמדת הפנים – החליט
להרים מצבת זיכרון משותפת על כל אנשי יהודה (המקבי). ואילו
המקבי, מכאן, האמין בלא הרף ובמלוא התקווה שיומצא סיוע מאת
האדון. והוא עודד את אלה אשר עמו ... להחזיק בדעתם את מעשי
העזרה שנעשו להם בעבר מן השמים.

* טו, 13: כיוון שכך הופיע אדם היוצא דופן בשיבתו והדרת פניו
(הנביא ירמיהו – א.פ.), מוקף שגב שהיה איכשהו מפליא ומפואר
כמידה הרבה ביותר .

טו, 17: הם (אנשי יהודה – א.פ.) החליטו לא להתמהמה כי אם לרוץ
פנימה באצילות (לשדה הקרב – א.פ.) ובקלעם את עצמם פנימה
במלא הגבריות להכריע את העניינים.

* טו, 19: גם הנשאים בעיר היו מוטרדים במצוקה לא שולית באשר
להתקפה בשדה פתוח.

טו, 38: ברוך הוא אשר שימר את מקומו שלו בלא אלה !
הדוגמאות שהובאו לעיל רחוקות מלמצות את שפע הראיות
למטרתו ולאופיו של התרגום. ואידך זיל גמור בספר עצמו. די לנעוץ
סיכה באקראי. חובכי הלשון העברית ימצאו בתרגום חומר מבדר
למדי כמעט בכל פסוק ופסוק, וליודעי השפה היוונית מזומנות
שגיאות תרגום משעשעות (מכוונות כמסתבר) על כל צעד ושעל.

סוף דבר

הדוגמאות דלעיל מוכיחות בבירור כי לפנינו מעשה קונדס שכל תכליתו לבחון את מידת ערנותו של הממסד האקדמי. העיוות המכוון בולט בכל משפט ומשפט. יחד עם זאת מתברר ששוורץ לא סמך על האינטליגנציה של הקורא, ובסוף הספר (עמ' 314-313) הביא טבלה משווה, ובה תריסר דוגמאות מתרגומו לעומת שני תרגומים עבריים שקדמו לו (תרגום אברהם כהנא, ותרגום א"ש הרטום). לסיכום הטבלה (עמ' 313) מעלה שוורץ ראייה ברורה שיטות המחקר הכמותיות ליתרון של תרגומו על פני התרגומים של קודמיו:

ממצא ברור אחד העולה מרוחב העמודה השמאלית (שם מובא תרגום שוורץ – א.פ.), הוא שבתרגום שלנו יש בו מילים רבות יותר מן האחרים, דבר המשקף את היצמדותו הרבה לסגנון היווני.

האם גם משפט הסיכום ההיתולי הזה אין בו די כדי להבהיר את מטרתו האמיתית של מעשה התרגום, ואת מידת הלצון שבו?

דעת לנכון נקל שהפירוש המפורט של דניאל שוורץ המתלווה לתרגום שופע גם הוא דברי בדחנות וחידודין. אלה נכתבו כדי לבחון בעיקר את תגובתם של יודעי הלשון היוונית. מפליא שהמבקר החמיץ לחלוטין את מטרתו האמיתית של הפירוש. והרי שוורץ כבר עשה ניסוי מעין זה בעבר בתרגומו האנגלי המוזר ל"מגילת ברית דמשק" (אם כי בצורה יותר מוסווית). באותו תרגום העמיד במבחן את חוקרי המגילות הגנוזות בארצות הברית ובאנגליה, אותם שהלשון העברית אינה לחם חוקם (התרגום נכלל באוסף הכתבים הבתרמקראיים שבעריכת J.H.Charlesworth). מעשה הליצנות הזה עבר ללא תגובה. אולי משום כך מצא שוורץ לנכון להעצים הפעם את הפרודיה.

לסיכום: את ספרו של שוורץ אין להעמיד מול עמוד הקלון, להיפך: עלינו לשבח ולהלל את דניאל שוורץ על אומץ הלב הציבורי שגילה, ועל שהתעלה על כל שיקול אישי והקריב את המוניטין שלו במטרה לחשוף את מחדלי הממסד האקדמי. ראוי גם ראוי פרופסור שוורץ לכל פרס והוקרה על מעשה אצילי זה.

אדם (אנדרה) פרידהיים, שטרסבורג

תשובה לתגובתו של מר אדם (אנדרה) פרידהיים

לאחר שקראתי בעיון, פעמים אחדות, את הפירוש שמציע מר פרידהיים למעשהו של פרופסור שוורץ, התגנב החשש ללבי שמא גם מאמרו של מר פרידהיים עצמו אינו אלא מעשה קונרס, נסיון נוסף לראות עד היכן יוכל העולם האקדמי להרחיק לכת כדי להגן על כבודו של מי שנושא משרה רמה ורבת קשרים ועצמה. אך משום הספק, אענה לתגובתו בהנחה שהיא נכתבה ברצינות.

דניאל שוורץ "יושב על כסאו" של מנחם שטרן המנוח, ותו לא. לא של אביגדור צ'ריקובר, יוחנן לוי, גדליהו אלון, יהושע גוטמן וכו' וכו'. לאור שני הספרים שמזכיר מר פרידהיים, וכן לאורם של כמה מאמרים שאזכיר להלן, ספק רב הוא אם אותם מאורות של האוניברסיטה העברית בדורותיה הראשונים – ומדוע לא להוסיף את יצחק בער, משה שובה, ברוך ליפשיץ, חנוך אלבעק, אפרים אורבך, אלכסנדר פוקס, ועוד כמה וכמה חוקרים גדולים שעסקו גם ביהדות ההלניסטית? – היו ששים להכיר בדניאל שוורץ כממשיך דרכם המדעית.

מעמדו האקדמי של אדם בישראל היום, קשריו האישיים הבינלאומיים, ועמדות הכח שקנה לעצמו אינם ערובה לרמתם המדעית של פרסומיו. די להציץ בחוברות *קתריס* שיצאו לאור עד עתה, ובכמה מן המאמרים הנכללים בביבליוגרפיה שבראש *קתריס* 1. יש בהם בקורות נוקבות על ספריהם של כמה אנשים שמעמדם האקדמי והשפעתם בחוגי האוניברסיטות בישראל ידועים לכל. מאמרי הבקורת ב*קתריס* אינם דנים במעמד אקדמי, אלא בפרסומים מדעיים, ואין לדיין אלא מה שעניו רואות. משום כך, מופיעים גם בסוף כל מאמר בקורת ב*קתריס* רק שמו וכתבתו של הכותב – אך לא תארו האקדמי או מעמדו האוניברסיטאי.

מר פרידהיים מביא כדוגמא את מאמרו הידוע של הפיזיקאי אלן סוקל, שנכתב למטרה דומה לזאת שהוא מיחס לדניאל שוורץ. יורשה לי להעיר כי סוקל פרסם אותו מאמר במרץ/אפריל 1996, וכבר ביוני 1996 – אחרי כשלושה או ארבעה חדשים – פרסם במקום אחר את המאמר המצהיר שמאמרו הקודם היה רק מעשה לצון, שמטרתו לבחון את 'הקלות הבלתי נסבלת' שבפרסום מאמרים פסוודו-מדעיים. דניאל שוורץ פרסם את תרגומו האנגלי למגלת ברית דמשק לפני יותר מעשר שנים, ואת תרגומו העברי למקבים ב' לפני כשנתיים. מאמרי יצא לאור לפני כשנה. כל אותו הזמן לא הודיע שוורץ ברבים – ולא שמעתי שאמר זאת לאיש (אפילו "במסדרונות האוניברסיטה העברית") – כי מטרתו בפרסומים אלה היתה אותה מטרה שמיחס לו מר פרידהיים. יתר על כן, הוא אף קבל את פרס יצחק בן-צבי לשנת תשס"ו, הופיע בטכס מתן הפרס, והרצה בו על יוסף בן מתתיהו, שתרגום ופרוש לספרו "חיי יוסף" הוא מכין בשנים אלה לאותה סדרה שבה יצא לאור תרגום מקבים ב'. האם גם תרגום זה יהיה מעשה לצון, לבחון שוב ושוב את המתרחש בעולמנו האקדמי?

שלא ככתב העת האקדמי שבו פרסם סוקל את מאמרו הידוע, הסדרה "בין מקרא למשנה" אינה מכוונת רק לקורא המקצועי, אלא בעיקר לקהל הרחב, שהספרים היוצאים בסדרה זאת מוגשים לו כ'מלה האחרונה של המדע'. לקהל הרחב אין כלים לשפוט את טיבם של ספרים אלה, והוא סומך על מומחיותם – ואין צורך לומר, על רצינותם – של המתרגמים והמפרשים. היכן אחריותו של המתרגם והמפרש לפני קהל זה? האם הוא מוכן להקריב את 'הקורא התמים' – ויתכן שמדובר בדורות של קוראי עברית משכילים שאינם יודעים יונית – על מזבח הלצון שחמד לו?

דניאל שוורץ מפרסם גם מאמרים בכתבי עת מדעיים. על 'רמת' הידיעה ביונית – ועל עוד צדדים פסוודו-מדעיים ואף אנטי-מדעיים בכמה מפרסומים אלה – כבר עמדו עמה וכמה חוקרים במאמרים שונים שיצאו לאור בכתבי עת מדעיים בעברית. לא ידוע לי ששוורץ הודיע אי פעם כי גם מאמרים אלה נכתבו אך ורק כ'בדיחה', או 'שעשוע', כדי לראות עד כמה מוכנים אנשי האוניברסיטות לקבל את דעתו של אדם רק משום מעמדו וקשריו. לשיטתו של פרידהיים, היה

על שוורץ לא להגן על אותן שגיאות 'מכוונות', אלא להודות למבקרו – כולל מבקר התרגום של מקבים ב' בקתרט'ס 4 – על שחשפו שגיאות אלה, ולגלות ברבים שגם ספרו האנגלי, גם מאמריו העבריים, וגם ספרו העברי לא היו אלא פרודיות, שמטרתן היתה להעמיד במבחן את העולם האקדמי הישראלי – ושאמנם כמה מאנשי אותו עולם אקדמי, גם אם לא ירדו לעומק ההומור המיוחד במינו שמיחס פרידהיים לשוורץ, לפחות עמדו במבחן והראו בפומבי שדבריו אינם תקפים מבחינה מדעית.

יוחנן גלוקר, כפר סבא.

תגובה לדברי לורנס קפלן על פילוסופים קיומיים של אפרים מאיר (קתרסיס 4)

א

התפלאתי ונרעשתי מאד על כך שקתרסיס פרסם מאמר קטלני כל כך על ספרו החשוב של אפרים מאיר. מאמר שלא יכול להיות ביקורת בעלמא אלא שנכתב מתוך רצון להרוס חיי אדם.

וזאת בשעה שלא ידענו שלורנס קפלן הינו מומחה גדול לאקסיסטנציאליזם ולא ראיתי בפרסומיו אפילו ספר אחד על נושא זה. והוא מעיז לבקר אדם כמו אפרים מאיר, שהקדיש הרבה משנות חייו ללימוד המחשבה האקסיסטנציאליסטית. והוא הוצג כאן כאילו הוא כלי ריק, כאילו אין הוא יודע דבר וכאילו אין לו כוח שיפוט. האם הכול מותר? האם קפלן בא לשפוט הכול? אם כך הדבר, מדוע אין אחרים בדעתו של קפלן? הרי הוצאות טובות, כמו הוצאת מאגנס, חוזרות ומדפיסות את ספריו, והרי יש להן קוראים שבודקים את הדברים לפני שידפיסו אותם; ומדוע זוכים ספריו להערכה מרובה בעולם האקדמי. ומדוע אני פרסמתי ביקורת על הספר ב"הארץ", והתקבל יפה? האם העולם כולו הפקר?

אם נרצה להתחיל לטעון נגד דבריו של קפלן יקצר הדף מלהכיל ולא יוכלו הגיליונות לסבול. יש תמיד אפשרות למצוא מעלות או חסרונות כשאדם כותב, אבל אם הדברים מובאים כולם לגנאי, אתה שואל את עצמך מה עשה הכותב ומדוע כתב את הדברים.

* הערת המערכת: בעת הכנת החוברת לדפוס נודע לנו על פטירתה של פרופ' רבקה הורביץ ואנו מביעים את תנחומינו למשפחה.

אי אפשר לעמוד ולהתווכח על כל פרט ופרט. אם מאיר כותב על נושא מסוים בספרו בדרך חיובית, קפלן קוטל את הדבר, ואם מאיר אינו כותב על נושא מסוים בדרך שלילית, קפלן גם כן קוטל את הדברים, שהרי אי אפשר לצאת לידי חובה בדברים אלה. ברור שאי אפשר לטעון כנגד עבודתו של אדם בדרך זו.

אם מאיר הקדיש את עבודתו להוגה מסוים, קפלן חולק עליו ושואל למה לא הכניס הוגה אחר. אם מאיר התייחס לרבי נחמן, קפלן חולק על ההנחה שיש להתייחס לרבי נחמן כאקסיסטנציאליסט. למה לא יפסול קפלן גם את ספרו של ארתור גריין על רבי נחמן בו הוא מפרש את ההוגה החסידי הגדול כאקסיסטנציאליסט? אולי קפלן, מתוך רגוז על ההנחה שגריין הציע שרבי נחמן אקסיסטנציאליסט, יבוא בשבוע הבא ויוציא מאמר נגד ארתור גריין על כך שכונה את רבי נחמן כאקסיסטנציאליסט. זאת ועוד, מדוע שלל מקפקא את התואר אקסיסטנציאליסט יהודי, הרי תואר זה בלי שום ספק מתאים לו. וכלי ספק גם היה מקום להכניס את לוינס לספר שהרי הוא מתמודד עם השאלות האקסיסטנציאליסטיות ורק מסיבה טכנית לא הכריז על עצמו כאקסיסטנציאליסט ואין הדבר מהותי.

אך מי הוא קפלן שיגיד לנו מה הוא אקסיסטנציאליזם ומה לא? ומדוע חפץ קפלן דווקא ביקרו של היידגר שהשפעתו בארץ מועטה ביותר?

ועוד, מובן שיש שוני גדול בין אקסיסטנציאליזם יהודי ובין אקסיסטנציאליזם כללי אך לצערנו אדון קפלן לא מודע לכך. האישים שהוא מזכיר, כמו יספרס ומרלו־פונטי, אינם שייכים לנושא, ולא להוגים שמשפיעים בארץ, וראוי שלא נכללו בספר.

יותר מבשנים הקודמות נכנסה היום ההגות האקסיסטנציאליסטית לקהל הקורא העברי. השאלה העומדת לפניי היא מדוע לורנס קפלן, שהוא יד יד שלי שאומנם לא ראיתי שנים, פועל לפתע להרוס עמית לעבודה, להרוס את החיים שלו ולפגוע בכבודו. האם יש לכך סיבה אישית? אם נושא האקסיסטנציאליזם לא נראה בעיניו, למה לא הניח את הנושא בצד? אם קפלן כותב באופן כזה, מוטב היה שלא היה כותב על הנושא כלל. צר לי על כך שהייתי צריכה לכתוב מכתב זה, אך אי אפשר היה להמנע מכך.

כאמור, כתבתי בשעתו ביקורת על ספרו של מאיר שאני מצרפת בזה. חשבתי שהספר הוא ספר טוב, ויש בו הקדמה טובה ללימוד הנושא האקסיסטנציאליסטים לקוראים העבריים. הוא מובא בהמשך.

ב

ספרו של פרופ' אפרים מאיר, *פילוסופים קיומיים יהודיים ברב שיח*,⁹⁴ ראוי לציון מיוחד מכמה סיבות. עד שאפרים מאיר לא כתב את הספר לא ידענו שאנו חסרים ספר כזה ועכשיו שכתב אותו אנו רואים כמה ברכה יש בו. קודם כל פילוסופיה אקסיסטנציאליסטית היא נושא המעניין אנשים רבים בדורנו ופרופ' מאיר הראה את מהות האקסיסטנציאליזם בצורה בהירה וכוללת כפי שלא מצאתי עדיין בשום ספר עברי. בחלק הראשון של הספר הוא עוזר לבני דורנו להבין את המאפיינים של תנועה עולמית זו והוא גם מצטט הרבה הוגים כגון קירקגור, ניטשה, היידגר, יספרס וסרט. ⁹⁵ מחקרו של אפרים מאיר מתאפיין בידע רחב מאוד: מצד אחד יש לו בקיאות בזרמים שונים בהגות הפילוסופית של הדורות האחרונים, ומצד שני בולטת ידיעתו בלשונות אירופה אשר אין לה אח בין הוגי ישראל בארצנו. הספר מראה בקיאות רבה במה שנכתב בארץ ובחוץ לארץ על המחשבה הקיומית. ענין זה יכול לסייע לקורא להבין בצורה עמוקה יותר את השאלות הנידונות, וגם להשיג אינפורמציה בשאלות ביבליוגרפיות. בנוסף, יש בספר ענין בספרות, שהרי הגבול בין ספרות לאקסיסטנציאליזם אינו ברור כל כך, כמו למשל במקרה של סרט שעסק בשניהם. פרופ' מאיר גם מקדיש פרק מיוחד לפרנץ קפקא, והוא מצטט את עגנון, אפלפלד, אלבר קאמי ודוסטויבסקי. נושא זה של אקסיסטנציאליזם וספרות הוא נושא רחב ורב פנים. יש שניגשים אל האקסיסטנציאליזם מבחינה ספרותית בעוד אחרים מדגישים את

⁹⁴ אפרים מאיר, *פילוסופים קיומיים יהודיים ברב שיח*, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, ירושלים תשס"ד. הדפסה שניה תשס"ד.

⁹⁵ "אפיון האקסיסטנציאליזם", שם, עמ' 33-4.

הכיוון ההגותי. ספרו של אפרים מאיר מוקדש בעיקרו של דבר למחשבה הקיומית של ההוגים היהודים מהדורות האחרונים. הפרק האחרון של הספר חשוב בעיני במיוחד.⁹⁶ המחבר אינו רוצה להראות כאילו הספר נכתב לשם ידע או בייקטיבי בלבד. כמובן שהספר מבקש להקנות ידע כזה, אבל בעיקרו של דבר הוא מבקש להראות, כי כולנו, גם המחבר וגם הקוראים, מחפשים דרך איך לחיות ומנסים להבין למה אנחנו חיים. כפתרון לתהיות אלו הוא מבקש תשובות בהגות של כמה וכמה מגדולי המחשבה היהודית. המחשבה הקיומית איננה שואלת על מהות ההווה אלא היא מבקשת לעזור לאדם למצוא את דרכו. מכאן שיש למחבר אמונה שיש אפשרות לעזור לאנשים להתמודד עם שאלות חייהם ולסייע להם למצוא משמעות לחייהם. זהו כיוון מחשבה המעורר את האדם ליישם בחייו את המחשבות שאליהם הוא הגיע מתוך התעמקות במקורות שהובאו לפניו וגם מתוך הגותו הפנימית שלו. ספר זה עוסק גם במחשבה כללית וגם במחשבה יהודית. אולי דבר זה יראה לקוראים מסויימים כדבר לא רגיל. אבל מי שבקיא במחשבה הקיומית יודע שאין גבולות בין מחשבה קיומית יהודית ומחשבה קיומית של עמים אחרים. הגבול הוא בין מחשבה אידיאליסטית ומחשבה קיומית. גם סטודנטים מאומות העולם לומדים את בוכר והוא חשוב בפילוסופיה האקסיסטנציאליסטית הנלמדת בארצות הברית או צרפת, וגם אצלנו כאן חשוב קירקגור מאוד. פרופ' מאיר צודק לגמרי במבנה הספר שבראשיתו הוא מראה לקורא מה היא הגות קיומית, ובהמשך הוא מדבר על הגות יהודית קיומית. ההגות הקיומית היא לא ענין יהודי אלא היא אפיון של זרם פילוסופי.

⁹⁶ "רטרוספקטיבה ופרספקטיבה", שם, עמ' 147-162.

להלן נסקור את החלק הראשי של הספר הדן בהגות יהודית קיומית.⁹⁷ בחלק זה המחבר דן בהוגים הבאים: ר' נחמן מברסלב, הרב יוסף דב (הרי"ד) סולובייצ'יק, מרטין בובר, פרנץ רוזנצווייג, עמנואל לוינס ופרנץ קפקא. יפה עשה המחבר שבתחילת כל פרק מתאר הוא את תולדות חייו של ההוגה, כך שאנו יודעים את זמנו ומקומו, הרי במחשבה הקיומית התיאוריה והחיים שלובים זה בזה. בספר זה מחשבת ההוגה מתוארת גם מתוך זיקה וקשר עם הוגים אחרים, יהודים ושאינם יהודים, בני דורו ושאינם בני דורו, וזה הופך כל פרק לרב שיח. ניתוח ממין זה הופך את הספר למענין במיוחד.

הפרק הראשון עוסק ברבי החסידי המעניין מראשית המאה הי"ט, ר' נחמן מברסלב. יש אולי כאלה שיתפלאו שהוגה חסידי זה נחשבה להוגה קיומי. אבל יש למאיר על מי לסמוך הרי הפרשן החשוב של רבי נחמן, יוסף וייס, הכיר בדברי ר' נחמן "מוטיבים אקסיסטנציאליסטים אדירים", כפי שפרופ' מאיר כותב בספר זה.⁹⁸ גם ארתור (אברהם יצחק) גרין בספרו *בעל היסודים* פירש את הגותו של ר' נחמן בכיוון זה.⁹⁹ מכאן אפרים מאיר החליט שאף הוא יכול לדון בר' נחמן בדרך זו וניתח מספר סיפורים בכיוון זה. עוד לפני שנים רבות, בשנת 1968, הראיתי במאמר "עיכוב השליחות" שנתפרסם *במאזנים*, את הקשר בין עגנון, קפקא ור' נחמן.

הפרק על הרי"ד סולובייצ'יק מביא את דעות דוד הרטמן, תלמידו החשוב של סולובייצ'יק, וכן את דעתו של סטיבן כץ ואליעזר שביד, על מנת להראות כי הרי"ד, ההוגה האורתודוקסי המלומד של דורנו, לא רק היה למדן תלמודי מופלא ולא רק חוקר קנטיאני אלא גם הוגה

⁹⁷ "אקסיסטנציאליסטים יהודים", שם, עמ' 145-35.

⁹⁸ שם, עמ' 37.

⁹⁹ אברהם יצחק גרין, *בעל היסודים: פרשת חייו של ר' נחמן מברסלב*, הוצאת עם עובד, תל אביב תשמ"א.

אקסיסטנציאליסטי. אין ספק שמוטיבים אקסיסטנציאליסטים נמצאים בכתביו, ובמיוחד כאלו הקרובים לקירקגור. עם הפרק על מרטין בובר מתחיל התיאור החשוב ביותר של ההגות היהודית הקיומית של מאיר. זה שנים שפרופ' מאיר מלמד באוניברסיטת בר אילן את הגותו של בובר. הוא השתתף בהרבה כנסים לכבוד בובר וכתב עליו מספר מאמרים. הוא הדבר שאפשר לומר גם על דברי מאיר על רוזנצוויג ולוינס. בשלושת ההוגים האלו התעמק מאיר מאוד וכתב עליהם הרבה. מלבד מאמרים שונים על רוזנצוויג יש לו ספר עליו, *כוכב מיעקב*, שהוא פופולרי ומסייע לצעירים להבין את הגותו הקשה;¹⁰⁰ ולאחרונה ראה אור ספר נוסף.¹⁰¹ מאיר נחשב גם כמומחה חשוב בהגותו של לוינס, והוא כתב עליו הרבה. חשוב להזכיר כי מאיר תרגם ספר ראשון של לוינס לעברית ויש לצפות כי מפעל התרגום יתקדם בעתיד.¹⁰² עמנואל לוינס לא הזדהה עם הגישה האקסיסטנציאליסטית אבל הוא קרוב מאוד להוגים אלה, במיוחד להידגר ורוזנצוויג, לראשון התייחס מתוך ביקורת ולשני מתוך אהדה רבה. הגותו של מרטין בובר התעשרה מאוד בראשית שנות העשרים על ידי הוצאת ספרו *אני-ואתה*. ספר פילוסופי-שירי זה דן בנושא אני-ואתה, אני-לו, והוא כבש לעצמו מקום חשוב ביותר בכל עולם הרוח במערב. לדעת בובר הגות זו קשורה עם ההגות החסידית. הוא הכיר בחשיבות החבורות הקטנות החיות סביב רעיון וסביב צדיק. לדעת בובר החיים האמתיים הם חיים בזיקה של אחד לשני, ולכן אני-ואתה הוא היחס האידיאלי. עניין זה הוא שינוי עמוק מההגות

¹⁰⁰ אפרים מאיר, *כוכב מיעקב: חייו ויצירתו של פראנץ רוזנצוויג*, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, ירושלים תשנ"ד.

¹⁰¹ Ephraim Meir, *Letters of Love. Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Oeuvre in Light of the Gritli Letters*, New York: Peter Lang, 2006

¹⁰² עמנואל לוינס, *אתיקה והאינסופי: שיחות עם פיליפ נמו*, תרגם מצרפתית: אפרים מאיר בשיתוף עם שמואל ראם, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, ירושלים תשנ"ה. הדפסה שלישית תשס"ב.

היוונית המונולוגית. מכאן היהדות, כלומר התנ"ך והחסידות, ממלאים תפקיד חשוב בהגותו. לדעת מאיר "בעולם שלאחר השואה רב ערכה של עמדה דיאלוגית מעין זו של בובר יותר מאי פעם".¹⁰³

בהגותו של פרנץ רוזנצוויג מאיר מתעניין בעיקר בצו "ואהבת". הוא עוסק גם בתולדות חייו המרגשים של רוזנצוויג, בעניין שיבתו אל היהדות ובעניין מחלת השיתוק שהיה חולה בה משך שבע השנים האחרונות של חייו עד למותו בשנת 1929. הגותו של רוזנצוויג, המתפרשת בספרו העיקרי *כוכב הגאולה* ובמאמריו, מראה את חשיבות היישום האקסיסטנציאליסטי אשר מאיר מדגיש. לכתחילה חשוב עניין הרגשת החטא והאל הקשור לאינדיבידואל האומר "לך לבדך חטאתי".¹⁰⁴ הוידוי הוא הפתח לקשר בין האל והאדם. ההיטהרות לפני האל מן האשמה הוא השלב הראשון, ולאחר מכן השלב הבא זו האהבה שהשם מצווה על האדם מבחינת "ואהבת לרעך כמוך". הוגה זה הוא מופלא ביותר והוא בודאי תופש מקום מרכזי בספר. הצו אינו קבלת עשרת הדברות אלא "ואהבת". ספר שיר השירים הוא המרכז. הפרדיגמה של האדם אינה האדם השקוע כולו באל, אלא האדם שבעקבות הכרזת האהבה האלוהית פונה אל העולם.¹⁰⁵

לוינס בא מכיוון אחר. הוא חווה את השואה. לוינס נולד בליטא וכאדם צעיר עבר לצרפת ולמד שם. בשואה איבד הרבה מבני משפחתו, אולם אשתו ובתו ניצלו. הוא, כחייל צרפתי, נעצר במחנה שבויים בגרמניה וניצל. מחשבתו מתרכזת בפן המוסרי והצו העיקרי שהוא מבקש לחנך אליו הוא "לא תרצח!" בהגותו של לוינס תופס המונח 'הפנים' של הזולת, המביט בי, מקום נכבד. הדגש לפי גישתו של לוינס צריך תמיד להיות על הזולת ואילו אני "אחריך". שלא כמו

¹⁰³ מאיר, *פילוסופים קיומיים יהודים ברבי"ש*, עמ' 78.

¹⁰⁴ שם, עמ' 85.

¹⁰⁵ שם, עמ' 102.

אצל בובר המניח את אני ואתה כשווים, לדעת לוינס הזולת קודם לי. מאיר מתאר בהרחבה את הגותו של לוינס. הוא גם מצטט את שלקח לוינס מדברי דוסטוייבסקי: "כולנו אשמים בכל וכלפי כולם לפני כולם, ואני יותר מן האחרים". האשמה הזאת, ממשיך מאיר, היא לוינס הצד השני של האחריות האינסופית המוטלת על האני והכרוכה 'בפניו הפונות' של האדם האחר. פנים מבקשות חמלה.¹⁰⁶ פרופ' אפרים מאיר הקדיש את ספרו לסטודנטים שלו ואכן הוא אדם אהוד מאוד על תלמידיו. הוא מביא עמו מחשבה אירופית רחבה עם דינמיקה של כתיבה ואהבה גדולה ליהדות. ראוי שספר זה ימצא מקום נכבד בחוגים האינטלקטואלים בארץ.

רבקה הורביץ

¹⁰⁶ שם, עמ' 110.

תגובה לתגובתה של רבקה הורביץ

תגובתי תהיה בשני חלקים. בחלק הראשון אתייחס לטענות (המעטות) הסובסטנטיביות שפרופ' הורביץ מעלה נגד מאמרי; בחלק השני אתייחס לסגנון הבוטה של תגובתה, להאשמות האישיות שהיא מטיחה כנגדי, ובנוגע לזה לכללי המוסר של ביקורת מדעית, ולבסוף ארשה לעצמי כמה הערות אישיות.

I

פרופ' הורביץ עשתה מלאכתה קלה. היא כותבת, "אם נרצה לטעון נגד דבריו של קפלן יקצר הדף מלהכיל ולא יוכלו הגליונות לסבול." ושוב, "אי אפשר להתווכח על כל פרט ופרט". על ידי זה פרופ' הורביץ פטרה עצמה מלדון באופן רציני בטענותי. אחזור בקיצור על הטענות הביקורתיות העיקריות שהעליתי כנגד ספרו של אפרים מאיר, ונראה איך פרופ' הורביץ מתייחסת אליהן, או – ליתר דיוק – בדרך כלל לא מתייחסת אליהן.

1. הטענה הראשונה שלי היתה שתיאורו של האקסיסטנציאליזם הכללי בספרו של מאיר הוא רזה למדי, ואינו שלם. התיאור, טענתי, מתעלם משני דברים: הדרך בה מאפיין האקסיסטנציאליזם את עצם טיבם המיוחד של החיים האנושיים הקונקרטיים, וכן את אפיונו של ה־Lebenswelt, עולם החיים. כדי לאשש טענתי ציטטתי מדברי אורטגה, קירקגור, פקנהיים, והיידגר. ומה היא תגובתה של פרופ' הורביץ לטענה זו? "אך מיהו קפלן שיגיד לנו מה הוא האקסיסטנציאליזם ומה לא?" חד וחלק!

2. הטענה השנייה שלי היתה שלאור ההגדרה של האקסיסטנציאליזם שהצעתי, ברור שכמה מן ההוגים, שמאיר מקדיש להם דיון מיוחד, הם לכל היותר שוליים לתנועה, ואילו האחרים, שהוא מתעלם מהם או דן בהם ברפרוף, הם דווקא משמעותיים.

התחלתי באקסיסטנציאליזם הכללי, וטענתי שאין כל הצדקה לכך שמאיר מקדיש פרק שלם לשופנהואר, שהרי שיטתו של שופנהואר היא אידיאליסטית ולא אקסיסטנציאליסטית, ועיקרי משנתו מנוגדים בתכלית הניגוד לעיקרי משנת האקסיסטנציאליזם. כסיוע לטענתי הערתי, שהספרים והאנתולוגיות הסטנדרטיים של האקסיסטנציאליזם אינם מקדישים כל דיון למשנתו. פרופ' הורביץ אינה מתייחסת כלל לטענה זו.

מאידך גיסא, טענתי שקשה להסביר מדוע אין מאיר מקדיש פרק שלם להיידגר. הפרכתי את טענותיו של מאיר שאין להתייחס להיידגר כאל אקסיסטנציאליסט, והראיתי שלדעתם של כל הספרים והאנתולוגיות הסטנדרטיים של האקסיסטנציאליזם ספרו של היידגר, *ההוויה והזמן*, הוא הספר הקלאסי בהא הידיעה של הפילוסופיה האקסיסטנציאליסטית, ועל כן כולם מקדישים מקום מכובד להיידגר בכלל ו*ההוויה והזמן* בפרט. ומה היא תגובתה של פרופ' הורביץ לטענה זו? "ומדוע חפץ קפלן ביקרו של היידגר שהשפעתו בארץ מועטה ביותר?", אך הרי פרופ' הורביץ בעצמה אומרת, בביקורת על ספרו של מאיר, שאחד התפקידים של הספר הוא לשמש "כ[הקדמה טובה ללימוד נושא האקסיסטנציאליזם לקוראים עבריים]."

לבסוף, שאלתי מדוע מקדיש מאיר בקושי איזכור להגותו של גבריאל מרסל, שהוא ללא ספק הפילוסוף האקסיסטנציאליסטי הנוצרי החשוב ביותר במאה שעברה. פרופ' הורביץ התעלמה לחלוטין משאלה זו.

עד כאן דבריי ביחס להוגים האקסיסטנציאליסטיים הכלליים. הטענה היחידה הסובסטיבית שהעלתה פרופ' הורביץ נגדי היא ביחס להוגים האקסיסטנציאליסטיים היהודים. טענתי שאיני רואה כל הצדקה להקדשת פרק שלם בספרו של מאיר לכתבי רבי נחמן מברסלב. אך כאן פרופ' הורביץ סילפה את דברי, כאילו טענתי שאין להתייחס לרבי נחמן כאל אקסיסטנציאליסט. אך הרי כתבתי, שחור על גבי לבן, "כי אפשר למצוא מוטיבים אקסיסטנציאליסטיים בכתביו של רבי נחמן"; ושוב דיברתי על "דרשותיו של רבי נחמן שיש להן צביון אקסיסטנציאלי". בניגוד למה שפרופ' הורביץ מייחסת לי, טענתי היתה שהגיע הזמן לראות באקסיסטנציאליזם בראש

ובראשונה תנועה פילוסופית, **ועל כן** אין זה ראוי להקדיש פרק שלם לרבי נחמן בספר קצר כמו זה של מאיר, שהרי רבי נחמן אינו פילוסוף, אפילו במובן הרחב ביותר של מונח זה. לאור האמור, ההערה הסרקסטית של פרופ' הורביץ "אולי קפלן, מתוך רוגז על ההנחה ש[ארתור] גרין הציע [בספרו על רבי נחמן] שרבי נחמן אקסיסטנציאליסט, יבוא בשבוע הבא ויוציא מאמר נגד ... גרין" אינה במקומה, שהרי הודיתי והדגשתי בפה מלא שרבי נחמן אכן הוא אקסיסטנציאליסט! אך אשאל את פרופ' הורביץ כנגד: אם אנו מקבלים את ספרו של גרין כספר סמכותי על הגותו של רבי נחמן, מדוע לא תסכים פרופ' הורביץ לטענתי, שמכיוון שמאיר כבר הקדיש פרק שלם לרבי נחמן הוא היה צריך להסתמך לא רק על סיפוריו המפורסמים, אלא גם היה עליו לנתח את הרעיונות העמוקים המצויים בדרשותיו? שהרי גרין בספרו מקדיש מקום נכבד לדרשות אלו, בפרט לדרשה המפורסמת "בא אל פרעה". בטענתי על מאיר, אם כן, רק הלכתי בעקבות ספרו המצויין של גרין!

בוודאי יש מקום לחלוק על גישתי. פרופ' הורביץ היתה יכולה לומר כדלהלן: "קפלן חושב שאקסיסטנציאליזם הוא בראש ובראשונה תנועה פילוסופית, ועל כן אין להקדיש פרק שלם לרבי נחמן. לדעתי זוהי גישה יותר מדי צרה. לפי דעתי אקסיסטנציאליזם אינה רק תנועה פילוסופית, אלא גם תנועה ספרותית, ואם כך בוודאי ובוודאי יש מקום להקדיש פרק שלם לרבי נחמן." אף-על-פי שלא הייתי מקבל את הטענות הנה, טיעון רציני כעין זה היה מעורר דיון פורה. הייתי מציע, באופן טנטטיבי, שהאקסיסטנציאליסטים הספרותיים, כמו קפקא ואלבר קאמי, מדגישים דווקא את תחושת ההתנכרות (alienation) בקיום האנושי, בשעה שהאקסיסטנציאליסטים הפילוסופיים, בטענתם שהקיום האנושי הוא דווקא קיום בתוך העולם, משתדלים להתגבר על התנכרות כזו, או, ליתר דיוק, לעקור אותה משורשיה.

יהיה אשר יהיה, רציתי להדגים כיצד ביקורת רצינית על טענותי היתה יכולה לעורר דיון פורה, בזמן שהביקורת שפרופ' הורביץ מטיחה כנגד טענתי אינה אלא סילוף של דברי שאינו שופך שום אור על העניין הנידון.

אחזור לדברי הקודמים ביחס לאקסיסטנציאליסטים היהודים. לאחר טענתי בנוגע לרבי נחמן, שאלתי מדוע מקדיש מאיר את רובו של הפרק על הרב סולובייצ'יק לניתוח מסתו הקלאסית "איש ההלכה", בשעה שבמסה הזו אין כל השפעה של החשיבה האקסיסטנציאליסטית; ומאידך גיסא, מדוע מקדיש מאיר פחות מעמוד למסה "איש האמונה הבודד", שהיא מסתו האקסיסטנציאליסטית הקלאסית? שוב, פרופ' הורביץ מתעלמת משאלות אלו.

ולבסוף טענתי, שקשה להסביר את העדרו של פרק על אמיל פקנהיים, אחד מההוגים האקסיסטנציאליסטים החשובים של דורנו. הקורא של תגובתי כבר לא יופתע לגלות ששוב פרופ' הורביץ עוברת בשתיקה על טענה זו.

3. הטענה השלישית העיקרית שלי היתה שהרבה מן הפרשנות שמאיר מציע, גם לכלל מחשבתם של ההוגים שהוא דן בהם וגם להסברם של טקסטים מכתביהם, היא בעייתית, ולעתים סתם שגויה. הבאתי שלוש דוגמאות של פרשנות מפקפקת. ראשית, טענתי שמאיר אינו מפרש את פתגמו המפורסם של סרט "הגיהנום הוא הזולת" בצורה הולמת; שנית, הראיתי שפרשנותו של מאיר לדברי בובר על העקידה שגויה; ושלישית, והחשוב ביותר, טענתי שמאיר מטשטש את ההבדלים העמוקים בין עמדותיו האתיות של רוזנצוויג ודעותיו האתיות של לוינאס.

על כל הטענות האלו אין לפרופ' הורביץ אף מלה להגיד. חבל. לכל הפחות היה על פרופ' הורביץ להעיר על הטענה שלי בנוגע לרוזנצוויג. הרי פרופ' הורביץ היא מן החוקרים החשובים ביותר של מחשבת רוזנצוויג. אשאל אפוא: האם היא מסכימה איתי שלכל הפחות בתחום שבין אדם לחברו רוזנצוויג איננו, בניגוד ללוינאס, הוגה דיאלוגי, או האם היא מסכימה עם מאיר שטוען שרוזנצוויג, כמו לוינאס, הוא הוגה דיאלוגי בתחום הבין-אנושי? שאלה זו, אני רוצה להדגיש, אינה "פרט קטן, שאי אפשר להתווכח עליו"; וכאן אני בא לטענה האחרונה העיקרית שלי.

4. טענתי שההבחנה שמבחין מאיר בין אקסיסטנציאליזם כללי לאקסיסטנציאליזם יהודי, דהיינו הדגש שהאקסיסטנציאליזם היהודי שם על הדיאלוג והבין-סובייקטיביות בתחום הבין-אנושי, היא

הבחנה מפוקפקת, שהרי – שוב בתחום זה – רוזנצווייג היהודי אינו הוגה דיאלוגי, בשעה שמרסל הנוצרי הוא אכן הוגה דיאלוגי. איך פרופ' הורביץ מתייחסת לטענה זו? "מובן, שיש שוני גדול בין אקסיסטנציאליזם יהודי ואקסיסטנציאליזם כללי, אך לצערנו אדון קפלן לא מודע לכך." נניח לרגע בצד את התואר הסרקסטי והלא מקצועי "אדון קפלן", שבוודאי בלתי מתאים לדיון מדעי. הרי הטענה של פרופ' הורביץ היא דוגמא קלאסית של הנחת המבוקש. לזכותו של מאיר ייאמר, שהוא מודע לכך שאין זה מובן כלל וכלל שיש שוני בין אקסיסטנציאליזם יהודי לאקסיסטנציאליזם כללי, והוא השתדל להוכיח שאכן קיים שוני ביניהם. אני הבאתי טיעונים סובסטנטיביים נגד ההבחנה שהוא הציע. בוודאי אפשר לחלוק על טיעוני ולקבל את דעתו של מאיר. יש גם אפשרות לקבל את טיעוני ולהציע הבחנה שונה בין האקסיסטנציאליזם היהודי לאקסיסטנציאליזם הכללי. ואכן, לאור חקר נוסף, עכשיו אני נוטה לחשוב שאכן יש הבדל בין האקסיסטנציאליזם היהודי לבין – לכל הפחות – האקסיסטנציאליזם הנוצרי, וההבדל הוא בדגש שהאקסיסטנציאליזם היהודי שם על הדיאלוג והבין-סובייקטיביות דווקא בתחום שבין אדם למקום, בניגוד לתחום שבין אדם לחברו.¹⁰⁷ יהיה איך שיהיה, דבר אחד אסור, והוא להניח, כמו שפרופ' הורביץ מניחה, שמובן מאליו שיש שוני בין האקסיסטנציאליזם הכללי לאקסיסטנציאליזם היהודי. נסכם ונאמר, שלאור כל האמור לעיל, ברור מעל לכל ספק, שאין בכל דברי פרופ' הורביץ טענות של ממש.

¹⁰⁷ עיין משה שוורץ, "תורת היש של ה'ברית' ותורת היש של ה'מיסתורין' – מארטין בובר וגבריאל מארסל, "הגות יהודית נוכח התרבות הכללית (ירושלים: שוקן, תשל"ו), עמ' 114-116; Samuel Moyn, *Origins of the Other: Emmanuel* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005). בפרק ד' של ספרו, מויין דן ביחס המסובך בין לוינאס לרוזנצווייג. מויין, כמוני, מדגיש שלפי רוזנצווייג הדיאלוג מתרחש בתחום שבין אדם למקום ולא בתחום שבין אדם לחברו.

II

ועכשיו לטון הדברים. כאן אני מוכרח לומר שביטויים כמו: "קפלן ... מעיז לבקר", "האם קפלן בא לשפוט הכול?", "האם העולם כולו הפקר?", "אך מי הוא קפלן שיגיד לנו ...", "אך לצערנו ארון קפלן", וכו' וכו', הם ביטויים בוטים – כמעט גסים – שבשום אופן אינם הולמים דיון מדעי. אני מודה שהביקורת שלי על ספרו של מאיר היתה בעיקר שלילית, אך השתדלתי – ואני חושב שהצלחתי – לדבר על העניין. חבל שפרופ' הורביץ בתגובתה לא נהגה באופן דומה.

כאילו לא די בכך, פרופ' הורביץ לא נחה ולא שקטה עד שייחסה לי כוונות אישיות סמויות. היא כותבת, "יש תמיד אפשרות למצוא מעלות וחסרונות כשאדם כותב, אבל אם הדברים מובאים כולם לגנאי אתה שואל את עצמך מה עשה הכותב ומדוע כתב את הדברים." ועוד טענה שאני מציג את מאיר "כאילו הוא כלי ריק, כאילו אין הוא יודע דבר, וכאילו אין לו כוח שיפוט." האכן אלה פני הדברים? הרי בתחילת מאמרי כתבתי: "ההעזה וההיקף של מפעלו של מאיר מרשימים, וספרו מכיל כמה תובנות חשובות בפרטים." למשל, הערתי על "הניגוד המעניין ש[מאיר] מציב בין יחסם של בובר באני ואתה ושל גיבורו של סרט *בהכילה* לעץ." ושוב הערתי, ש"מאיר מנגד בצדק את ה'מבט' *בהישות והאין* של סרט ל'פנים' בכתבי לווינס." ובסוף מאמרי סימתי: "הספר מעיד על למדנותו רחבת ההיקף של מאיר, על התלהבותו לנושא דיונו, ועל אמונתו במשמעותו העליונה. אלה הן מעלות חשובות – בפרט בספר על האקסיסטנציאליזם." שוב אני מודה, כפי שכתבתי במאמרי, שחוות דעתי על הספר היתה, בדרך כלל, שלילית, והערכתי היתה ש"כשלו של הספר עולים במשקלם על מעלותיו." אבל לטעון, כמו שטענה פרופ' הורביץ, ש"הדברים מובאים כולם לגנאי" – אתמהה!

אך אשאל את פרופ' הורביץ שאלה כנגד. קראתי בעיון את הביקורת שכתבה על ספרו של מאיר, ולהפתעתי לא מצאתי בה אף רמז, ולו דק שבדק, לאיזה חיסרון בספר. הדברים מובאים כולם **לשבח**. אני שואל את עצמי, אם כן, ואני שואל את פרופ' הורביץ: מה עשה הכותב ומדוע כתב את הדברים?

פרופ' הורביץ משערת שאולי כתבתי כפי שכתבתי מפני "שנושא האקסיסטנציאליזם לא נראה" בעיני. אך הרי כתבתי ש"הגיעה השעה לספר כספרו של מאיר". ושוב, "השעה כשרה אפוא ... למחקר שיבחן את חשובי האקסיסטנציאליסטים היהודים של המאה העשרים [ו] יציב אותם בהקשרה של המחשבה האקסיסטנציאליסטית הכללית." חשבתי שהנושא של ספרו של מאיר הוא נושא מאוד חשוב, ודווקא מפני זה התאכזבתי מן הספר, שלפי דעתי לא ניתח את הנושא באופן הוגן ומדויק.

מעל לכול, אני צריך למחות בכל כוחי נגד השאלה הרטורית – שהיא באמת האשמה אישית – שפרופ' הורביץ מטיחה כנגדי. היא כותבת, "השאלה העומדת לפני היא מדוע לורנס קפלן... פועל לפתע להרוס עמית לעבודה... ולפגוע בכבודו?" כתבתי את הביקורת מפני שעורך של *קתרסיס* שלח אלי את הספר להערכה, וכפי שאמרת, חשבתי שנושא הספר הוא נושא חשוב. לא פחות ולא יותר. אך אשאל כנגד: אם ביקורת מדעית שלילית על ספר, ביקורת שהיתה כולה לעניין, תחשב להרס עמית לעבודה ולפגיעה בכבודו, האין חשיבה כזאת שוללת אפשרות של ביקורת כנה וקפדנית? אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות. החובות של מבקר ספר הן החובה למדע, החובה לתמוך ולהחזיק את הרמה המדעית של תחום המחקר, והחובה לתת לקוראים הערכה אובייקטיבית ומבוססת של הספר הנידון. חשבתי לתומי שדברים אלו מובנים מאליהם, אלא שכנראה, לאור דבריה של פרופ' הורביץ, יש צורך לחזור עליהם.

בסוף מאמרי כתבתי: "לא בהנאה יתרה הבאתי את דברי הביקורת החמורים" על ספרו של מאיר. אינני מבין מדוע פרופ' הורביץ לא היתה יכולה לקבל את דברי כדברים כנים.

ולבסוף ארשה לעצמי הערה אישית. כל חוקרי מחשבת ישראל בעת החדשה מעריכים את תרומתה המדעית החשובה, תרומתה הקריטית, של פרופ' הורביץ לחקר תחום זה. מאמריה וספריה על הוגים כמו מנדלסון, שד"ל, רנ"ק, הרב שמשון רפאל הירש, ד"ר יצחק ברויאור, בובר, רוזנצווייג, הרב קוק, הרב סולוביצ'יק, וכו', הם נכסי צאן ברזל של חקר ההגות היהודית בעת החדשה, ועוד ידה נטויה. נוסף על כך, כמו שפרופ' הורביץ העירה, שנינו ידידים ותיקים, ואני זוכר בחביבות

איך באביב תשנ"ו, בשנת השבתון שלי בירושלים, נפגשנו שנינו כל שבוע בספריה הלאומית של האוניברסיטה העברית כדי לקרוא וללמוד ביחד את פרשת בראשית עם פירושו של מנדלסון. ומעל לכול, אני אסיר תודה לפרופ' הורביץ ולבעלה המנוח, פרופ' יעקב הורביץ ז"ל, על הכנסת האורחים החמה באביב ההוא ובהזדמנויות אחרות. ודווקא לאור כל זה, התגובה הבלתי מרוסנת של פרופ' הורביץ מעציבה אותי. התגובה לא הועילה לפרופ' מאיר ולא הזיקה לי; ובסופו של דבר הדברים אינם ראויים למי שאמרם. חבל. אך אין רצוני לסיים בנימה שלילית זו. כמו שאמרתי, פרופ' הורביץ היא חוקרת מובהקת של כתבי שד"ל ורנ"ק. לכן אסיים בדברים הדומים לדברי הרנ"ק בסיום איגרת הוויכוח הארוכה שלו עם שד"ל: "ואודות האישה החכמה פרופ' רבקה הורביץ, אני מבטיח נאמנה שהיתה אשת ריבי לשעה קלה ולצורך נחוץ, ואהובה ויקרה לי כל יתר שנות חיי, לרוב ולנועם המעלות והכשרונות שהיא כלולה בהדרם" (עיין כתבי הרנ"ק עמ' 442).

לורנס קפלן, אוניברסיטת מקגיל, מונטריאול

תיקון למאמרו של לורנס קפלן

במאמרו של לורנס קפלן "האם יש אופי מיוחד לאקסיסטנציאליזם היהודי?", שהתפרסם ב*קתרסיס* 4, עמודים 52-74, יש להכניס את התיקון הבא. במקום הקטע בעמודים 69-70, הפותח במילים "כך, כפי שראינו, טוען מאיר..." ומסיים במילים "...הגיגיו של לוינס על האלהים", יש לקרוא:

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,¹⁰⁸ בשעה שלוינס "מתקדם מן המפגש האתי האינטרפרסונאלי אל ביסוסו במטפיזיקה קואזי-תיאולוגית, הרי רוזנצווייג נע בכיוון ההפוך, מן היסוד התיאולוגי שהוא מניח אל בנייתה של התנהגות אתית אידיאלית". בהקשר זה, שוב אין זה נכון שהמצווה "ואהבת לרעך כמוך" בתפיסתו של רוזנצווייג זהה למצווה "לא תרצח" 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"¹⁰⁹ (כאן רואים אנו את לוינס כשהוא "מתקדם מן המפגש האתי האינטרפרסונאלי 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 אנו רואים את רוזנצווייג כשהוא "נע..."

קווקא, שם, עמ' 172.

108

כהן, שם, עמ' 273.

109

מן היסוד התיאולוגי שהוא מניח אל בנייתה של התנהגות אתית אידיאלית").

(דרך אגב, נעיר, שכאן אנו גם רואים את המרחק הגדול המבדיל בין רעיון ה"פנים" לפי לוינס לבין רעיון זה, כפי שרוזנצווייג מבין אותו. אע"פ שלפי דעתו של לוינס "פניו של האיש האחר... נראים כאילו היו פני האלהים", במובן המדויק אין לאלהים פנים. 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.)

זכרון לראשונים

דוד פלוסר



1917-2000

דוד פלוסר נולד בוינה בשנת 1917 ונפטר בירושלים בשנת 2000. הוא גדל בפריבראם ובפראג בצ'כיה, ולמד זמן מה באוניברסיטת פראג. בשנת 1939 עלה לארץ והחל את לימודיו באוניברסיטה העברית בירושלים. את תואר הדוקטור קיבל בשנת 1957, ומאז לימד בחוג למדע הדתות, בו שימש רוב ימיו כפרופסור מן המניין. דוד פלוסר היה אחד מראשוני החברים באקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, וזכה בפרס ישראל בשנת 1980 ובפרס רוטשילד בשנת 2000. הוא גם היה דוקטור לשם כבוד של כמה וכמה אוניברסיטות באירופה ובארצות הברית.

המאמר שלפנינו יצא לאור לראשונה בכתב העת *מולד*, כרך ב, תשכ"ט. הוא נדפס מחדש באוסף מאמריו של דוד פלוסר *יהדות ומקורות הנצרות בהוצאת ספרית פועלים*, תשל"ט, 1979, עמודים 120-149. המערכת מודה להוצאת ספרית פועלים / הקיבוץ המאוחד על הרשות שנתנה לנו להדפיס את המאמר כפי שהוא מופיע בספר זה.

המערכת מודה לפרופ' מנחם קיסטר, תלמידו לשעבר של דוד פלוסר, על דברי ההערכה למפעלו של פלוסר כמלומד וכחוקר, שאנו מפרסמים כאן.

מנחם קיסטר

קווים למפעלו המחקרי של דוד פלוסר

עיקר עיסוקו של פרופ' דוד פלוסר היה חקר ספרות הבית השני, ראשית הנצרות וספרות חז"ל (אגדה ותפילה). אלה לא היו בעיניו שלושה קורפוסים נבדלים, אלא – בעיקרו של דבר – שלושה ביטויים לזרמים, לעיתים מנוגדים ומתוחים, ביהדות הבית השני ולְעוֹלָה וצומח מתוכם. בכל אחד מן הטקסטים שבהם דן – יהודיים, נוצריים, פגאניים וגנוסטיים, טקסטים יווניים, לטיניים, עבריים או ארמיים – היה בן-בית, ויכול היה לקרוא בו בקלות בלשונו המקורית וגם – לא פחות חשוב – מתוך הבנה עמוקה של עולמו. מטרתו לא הייתה להשוות בין גישותיהם של החיבורים והזרמים השונים, אלא הוא הראה במחקריו עד כמה הספרות החיצונית ומגילות מדבר יהודה, הברית החדשה וספרות חז"ל מאירים זה את זה ומוסיפים זה לזה. זיהוי המקבילות בין הקורפוסים השונים הביא לפריצת דרך בכיאור מימרותיו של ישו (בעיקר על רקע ספרות חז"ל), בליבוֹן הרקע היהודי לתורתו של פאולוס (בעיקר על רקע הכתבים הכיתתיים של כת מדבר יהודה), בהבנת הספרים החיצוניים ועולמם ובהארת מגילות מדבר יהודה (התהוותן, יחסן לרקע ההיסטורי ולחיבורים אחרים, והתפתחותן הרעיונית), בהארת היבטים חשובים בספרות חז"ל ובמשמעותן של מטבעות תפילה בליטורגיה היהודית. עיקר עניינו של פלוסר בכתבים אלו כולם היה חקר הרעיונות שבהם ושרטוט תווי עולמה הרוחני של יהדות בית שני ויהדות חז"ל המשתלשלת ממנה, והיחס בין יהדות לנצרות בתקופתה הפורמטיבית. אולם לְעוֹלָם

הוקדש רוב מחקרו להתמודדות עם כל מעקשיו ובעיותיו של כל טקסט וטקסט, על מילותיו, בעיות הקריאה וההשלמה (של טקסטים מקוטעים) ובעיות התרגום (של טקסטים שלא נשמרו בלשונם המקורית), ויחסו של כל אחד מן הטקסטים הנדונים לטקסטים קדומים אחרים.

פלוסר סלד ממחקר מגמתי כלשהו ומ'מחקר יהודי' של הברית החדשה. כפי שהדגיש, הוא לא היה תאולוג אלא פילולוג במובן הרחב של המילה: חוקר השואף להבין את הטקסטים והמסורות בצורתם המקורית ולהגיע להבנת הרעיונות וההתמודדות עם המציאות ההיסטורית באמצעים לשוניים וספרותיים. הוא לא נמנע ממגע עם ההוֹנָה (במישורים שונים), ומבחינתו מחקרו היה 'רלוונטי' גם לו וגם לקורא, אבל רלוונטיות זו לא נקנתה מעולם במחיר של עיוות ה'מחקר המבוסס' הפילולוגי, שהיה בעיניו 'הפתח הצר' לאמת ש'מעטים אשר ימצאוהו'. דווקא על רקע מבטו הרחב והעזתו להעלות תזות כלליות (על אופייה של יהדות בית שני, על התהוות הנצרות או על עולמה הרוחני של כת מדבר יהודה והתפתחותו), בולטת במחקרו העובדה שרובו הוקדש לא לכלל אלא למילים, פראזות, משפטים, פסקאות שבהם מסתתר – כך הראה – עולם מלא. גם מחקרים כוללים וסוללי דרכים שלו צמחו מן הפרט, והם כרוכים כמעט תמיד בבידודם ובניתוחם של מטבעות לשון, בשחזורם של מדרשים, בהשוואה בין טקסטים מקבילים, ובניסיונות השלמה של טקסטים מקוטעים בקומראן. מן הבירורים הפרטיים עלה הכלל, וגדול כוחו דווקא משום שלא למען הכלל נעשה המאמץ המחקרי, אלא לגופו של כל עניין ועניין. פלוסר סבר שמשמעותו של כל חלק נקבעת על-ידי שחזור נכון של החלקים החסרים, וכתביו מתייחדים במיזוג בין משמעת פילולוגית איתנה ובין הדמיון היוצר של השחזור. פלוסר נמנע מפתרונות יפים, אלגנטיים מבחינה מדעית אבל מחוסרי אמת פנימית. הוא לא כבל את עצמו למקובל במחקר, גם כששילם על כך מחיר יקר. בשאלת היחס בין האבנגליונים (המכונה 'השאלה הסינופטית') הייתה לו דעה המנוגדת למקובל במחקר: הוא השתכנע שמבחינה פילולוגית יש לייחס חשיבות מיוחדת לאבנגליון של לוקס, ולאור זאת יש לפרש רבות ממימרותיו של ישו. עמדה זו,

כמעט דעת יחיד בקהלם הגדול של חוקרי הברית החדשה, לא הקלה על התקבלות מחקריו; אבל זו לא הייתה חשובה בעיניו כנגד השיקולים הפילולוגיים, שהיו בעיניו, כאמור, הפתח הצר אל דרך האמת.

נוסף על עיסוקיו אלו עסק פלוסר שנים רבות בחקר ספר יוסיפון, ותרם תרומה מכרעת למחקרו של ספר ימי-ביניים זה. הוא התחקה אחר התהוות נוסחותיו של הספר ופרסם מהדורה מדעית שלו, השווה אותו אל המקור הלטיני, וזיהה את הזמן, המקום וההקשר התרבותי של יצירתו.

מספריו:

יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב תשל"ט

יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה + יהדות בית שני: חכמיה

וספרותה, ירושלים תשס"ב

Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem 1988

מנחם קיסטר, ירושלים

דברים אלה, שנכתבים בעקבות ספרו של השופט חיים ה. כהן,¹ אין כוונתם לנתח את הספר רב-העניין. המבקש להכיר את יחסו של חיים כהן למקורות הנוצריים על משפטו של ישו, יקרא את הספר עצמו. כאן תידון בעיקר שאלת השיטה המדעית של חקר המקורות על המשפט המפורסם הזה; ויש מקום לכך למרות שפע החיבורים באותו נושא, באשר הללו מתעלמים בדרך-כלל משאלה אחת יסודית, והיא טיב המקורות הנוצריים הקדומים על ישו, הלא הם ספרי הבשורה או האוונגליונים. לכאורה אין ספק שהרוצה להבין את העובדות המסתרות מאחורי סיפורי האוונגליונים צריך לסקור את אופיים, את יחסם ההדדי ואת דרך התהוותם. וככל שברור כי האוונגליונים אינם המקורות הנאמנים ביותר, גובר הצורך בניתוחם הספרותי ובבדיקתם הפילולוגית המאפשרים לנו להתקרב אל האמת. והנה תמוה הדבר, שעבודה זו עדיין לא נעשתה במלואה. גרמו לכך לא רק דעות-קדומות של החוקרים, שרובם נוצרים או יהודים, אלא גם העובדה כי רוב החוקרים שעסקו במשפט ישו הם בראש-ובראשונה תיאולוגים, חוקרי דת, היסטוריונים, או — כבמקרה חיים כהן — משפטנים. כל אלה אינם מכירים את הערך האוטונומי של הפילולוגיה ושל הביקורת הספרותית. בבדיקת מקורות צריך המחקר הספרותי להיות ראשון וראש לעבודה ולשיקול, וכן השער האחד המוליך לעובדות ההיסטוריות. לאמור, תחילה עליך לדעת כיצד מטפלים במקורות, ואחר-כך תטפל במציאות המשתקפת בהם.

שונה לחלוטין דרכו של חיים כהן. הוא משפטן מובהק, ומבחינה זו הוא ניגש אל מקורותיו על משפט ישו. הוא אינו בוטח שמן המקורות נשקף אפילו גרעין זעיר של מציאות, וכרבים בין היהודים בזמננו, אינו מובטח אפילו כי

¹ חיים ה. כהן, משפטו ומותו של ישו הנוצרי, הוצאת דביר, תל-אביב תשכ"ח.

היה ישו קיים כל-עיקר! ברם, כך הוא טוען, עובדה זו אינה חשובה כלל; אין לו עניין בהיסטוריותו של ישו; תפקידו רק לגתח את המקורות באיזמל הסבירות ההגיונית והסברא המשפטית, כדי לקבוע מה אפשר היה שיקרה ומה אי-אפשר היה שיקרה בשום פנים.

השיטה שבה חוקרים טקסט מסוים צריכה — גם לגבי משפטן — להיקבע בראש-ובראשונה על-ידי אופי הטקסט עצמו: אינה דומה בדיקה אגדת-עם, שאינה באה לספר עובדות, לבדיקת תעודה דיפלומאטית, כשם שזו וזו אינן דומות לבדיקת פסק-דין. שום חוקר רציני לא יבקש רקע עובדתי מאחורי מעשיות עממיות כגון סיפור הכיפה האדומה, ואילו מי שחוקר סיפורי צדיקים כגון שבחי הבעש"ט לא יוכל להתעלם מן השאלה, מה היחס בין המציאות והאגדה. על אחת כמה וכמה יתקשה להימלט מפני שאלה כנו משפטן שעיסוקו בעניינים הנוגעים במציאות. ואכן, למרות כוונותיו המוצהרות, כאילו אין לו צורך לבדוק את החומר מבחינת "היסטוריותו", חיים כהן עוסק-ועוסק ברקע ההיסטורי של המשפט, והוא אף נאלץ להתמודד עם בעיית נאמנותם של המקור-רות. הצהרתו כי "היסטוריות" של המאורעות אינה חשובה לגבי פוטרת אותו לכאורה מן הביקורת הספרותית וההיסטורית הצרופה. אך שאלה חמורה היא, האם גישה מעין זו אל האוונגליונים מאפשרת להגיע לתוצאות מניחות את הדעת פחות או יותר. לשון אחר: החוקר העוסק באוונגליונים חייב להכריע האם לפנינו אגדות גרידא או משהו נוסף, ובאיזו מידה משתקפת בסיפורים הללו מציאות היסטורית. דבר זה מחזיר אותנו אל השאלה, מה טיבם הספרותי של האוונגליונים ומה הקשר הספרותי שביניהם.

ספרו של חיים כהן אינו בשום פנים ספר אפולוגטי; אולם דבר זה צריך פירושו. יהודי שקורא את האוונגליונים חוקה עליו כי יחוש, יותר מן הנוצרי ששמע סיפורים אלה מילדותו, את המתחיות המגמתית כלפי היהודים, או כלפי יהודים מסוימים, שבולטת בכתבים הללו — ומגמה זו בולטת ביותר בתאורי משפטו של ישו. מגמתיות זו, המחריפה והולכת במרוצת ההת-פתחות הספרותית של הסיפורים הנוצריים על-אודות ישו, ידועה גם לרוב החוקרים הנוצריים הרציניים. בעניין משפטו של ישו קיימים במקורות הללו שלושה סילופים יסודיים: (א) פילטוס מתואר כאיש טוב ומיטיב, שביקש להציל את ישו ורק על-כרחו הוציאו להורג. (ב) היהודים, או חלקם, מתוארים כשונאי ישו הרוצים במותו, אם-כי מבחינה עובדתית לא ברור מן התיאורים למה בעצם הם כל-כך רוצים במותו. (ג) מכאן שהמשפט איננו דומה, בשום פנים, למשפט שלפי החוק היהודי.

כאמור, עובדות אלה ידועות לרוב החוקרים הרציניים, לא רק לקורא היהודי. ברור שהסילופים הללו מביאים לידי ציור שלילי של היהודים, ואם קורא או

חוקר יהודי מסיק מקריאת האוונגליונים את המסקנה הנכונה הזאת, הוא עשוי להגיע במחשבותיו, או במחקרו, למגמה הפוכה מזו של החיבורים הנוצריים הללו. יש אפילו הצדקה מתודולוגית מסוימת לאופן-חשיבה כזה: לא-אחת יקרה, במקורות כגון-אלה, שמתוך גישה מגמתית חזקה מפרסמים ברבים דווקא את היפוכה הגמור של האמת העובדתית, שאיננה בקו התעמולה או ההסברה המבוקשת. ברם, אפילו במקרה הקיצוני הזה היחס בין השקר שבתעמולה לבין אמת העובדות איננו כה פשוט: בדרך-כלל מצויה מן-הסתם איזו אסמכתא במציאות, המשמשת מבחינה טכנית כאמצעי לתהפוכה זו. בכך, את האסמכתא הזאת צריך החוקר לבקש, ואם "בנרות", ולעשותה אחיזה לגירסתו שלו ביחס לעובדות-שהיו וביחס לפרשנות שניתנה להן.

לדוגמה תשמש לנו דמותו של פילטוס בברית-החדשה. שם מופיע הנציב הרומי ביהודה כאיש ישר-והגון הרוצה ויהי-מה להציל את ישו מידי היהודים, ורק לבסוף הוא נכנע ללחצם החזק. ברור שסילוף זה היה כמעט הכרחי, כאשה הנצרות ביקשה להימנע מלהיראות כתנועה מרדנית כלפי רומי — טענה שלא קל היה להכחישה או להעלימה בעוד שהיה ידוע לכול, וגם למחברי האוונגליונים, כי מייסד כת דתית זו, ישו הנוצרי, הוצא להורג כמורד בידי נציב רומי. אם ביקשה הנצרות להתקיים ואף להתפתח, בשלטון רומי, מן-ההכרח היה לפטור את פילטוס מאשמת צליבתו של ישו.

פילטוס ידוע משאר המקורות כאיש אכזר. אך האומנם נתקרב אל האמת אם נהפוך את מגמת המקורות הנדונים-כאן ונטען כי הנציב הרומי ברשותו לא ביקש אלא להרוג את ישו? פילטוס כזה יהיה, לדעתך, יצור בלתי-מציאותי. יש לציין לשבח כי חיים כהן לא הלך בדרך זו לשם הסברת מניעי פעולתו של פילטוס. לדעתו נהג פילטוס במשפט על פי החוק הרומי — ובעצם לא יכול היה לנהוג אחרת: ברור שחובתו היתה לדון למיתה אדם האמור להיות "מלך היהודים" ואף מודה בכך לפני השופט. הרי הודיית הנאשם היא העובדה המכרעת לפי המשפט הרומי.

נעיין בדברי האוונגליונים על המשפט. בשלושת האוונגליונים הראשונים, הסינופטיים, מסופר (עיין מרקוס ט"ו 2-5) כי פילטוס שאל את ישו: "האתה מלך היהודים?" וישו ענה: "אתה אמרת" — ויותר לא אמר כלום. חיים כהן טוען שבכך הודה ישו במפורש כי הוא "מלך היהודים", אף שתשובה זו היא אולי דו-משמעית. הצירוף "אתה אמרת" אינו שגור באותו הזמן, ואם חיים כהן מסתמך על יוסף קלוזנר, הלא יש, כידוע, בין חוקרי-התלמוד הסבורים כי הראיות שהביא קלוזנר כדי להוכיח שהביטוי הזה הוא לשון הסכמה, רחוק מאוד מלשכנע. בהבנת תשובתו הקצרה של ישו נחלקים מחברי-האוונגליונים: מדברי מתי (כ"ו 25) אפשר ללמוד שהוא רואה בכך לשון הסכמה. יוחנן,

לעומת זה, סובר שיש כאן תשובה שלילית (י"ח 33-37). על שאלתו של פילטוס "הא אתה מלך היהודים" ? משיבים: "המלֶפֶךְ תדבר זאת או אחרים הגידו לך עלי? ... מלכותי איננה מן העולם הזה... אתה אמרת כי מלך אנכי — לזה נולדתי ולזה באתי בעולם להעיד לאמת..." הרי שישו אומר וחוזר־ואומר: ההנחה שאני מלך היהודים היא הנחתך שלך, ואולי אחרים אמרו לך כך; אתה אומר שאני מלך היהודים, אך תכלית בואי היא "להעיד לאמת", כי מלכותי אינה מן העולם הזה.

חיים כהן בונה את שיחזור המעשים בימי משפטו של ישו דווקא על הודאתו של ישו כי הוא המלך המשיח, שהרי הודאה מפורשת זו היתה, לדעת החוקר, הסיבה להוצאת ישו להורג. ואולם, לפי המקורות הנדונים כללה הודאה זו רק שתי המלים "אתה אמרת", ואילו ממקורות חז"ל אין לנו עדות ברורה כי משמען הסכמה; ושני האוונגליונים חלוקים, כאמור, בפירושו. אף חיים כהן עצמו מודה כי תשובתו זו של ישו לפילטוס היתה דו־משמעית במתכוון! ועוד יש מקום לשאול: אילו היה ישו משיב על שאלתו של פילטוס ואומר: "אמת הדבר, אני מלך היהודים!" — כלום היה פילטוס גאלץ להוציא אותו להורג, על סמך אמירה זאת, מבלי לבדוק עוד עניין הסכנה־למלכות מצד אדם זה, טיבה ומידתה של סכנה זו? אמנם איני משפטן, אך מתקשה אני להעלות על דעתי מערכת חוק שבה הודאת הנאשם, שאינה מתקבלת על הדעת, מחייבת את השופט לחרוץ מייד פסק־דין שכזה. אך אולי שאלה זו מיותרת. בחזור ונראה מה קרה לפי המקורות הנוצריים. פילטוס שאל את ישו: "הא אתה מלך היהודים?" וישו ענה: "אתה אמרת", ותו לא. על פי איזה חוק תהפוך תשובה פרובלמאטית זו להודאה ברורה?

בעיית תשובתו של ישו לפילטוס מסתבכת עוד יותר אם נוסיף ונבדוק מה השיב ישו, קודם־לכן, לכוהן הגדול, על השאלה האם הוא המשיח. לפי שיטתו של חיים כהן היתה כוונת השאלה כאן לשכנע את ישו כי "ישתף פעולה" עם אנשי הסנהדרין, שביקשו להצילו מידי הגוי על־ידי זה שיימנע מלהכריז על עצמו כמשיח בפני פילטוס; לשם כך ערכו אנשי הסנהדרין, לדעת חיים כהן, כעין "חזרה כללית" לקראת העתיד להתרחש בפני הנציב הרומי. אבל ישו סירב "לשתף פעולה" והודה ברור שאכן הוא רואה את־עצמו משיח. וכך נתברר, בלי צל ספק, שלא ינהג אחרת גם לפני פילטוס וממילא יביא על עצמו את מותו. עיקשות זו של ישו עוררה, לדעת חיים כהן, חמת־זעם אצל היהודים, באשר לא הצליחו להדריך את ישו כי ישתוק בפני פילטוס ולא ידבר על תודעתו המשיחית (את פרטי התאור תמצא בספרו של כהן).

בחזור איפוא אל תשובת ישו לכוהן הגדול על השאלה האם הוא המשיח. לפי האוונגליונים עיקר תשובתו — או כל תשובתו — היתה: "מעתה תראו את

בן-האדם יושב לימין הגבורה". "בן-האדם" הוא כינוי יהודי למושיע של אחרית-הימים. נראה לי שהמשיב כך על השאלה האם הוא המשיח השיב בחיוב; וכך הבינו הנוכחים באותו מעמד. ואף-על-פי-כן אין התשובה עצמה מצטיינת בבהירות יתירה, והאוונגליונים ניסו להפוך את תשובתו של ישו לחיובית וברורה יותר משהיתה באמת. לשם כך מקדים מרקוס ("ד 62) לפני התשובה את המלים "אני הוא". כלומר, ישו מסכים בדבריו במפורש כי הוא המשיח בן האלוהים (או, כלשונו של מרקוס, "בן-המבורך"); ומתי (כ"ו 64) מקדים את הצירוף "אתה אמרת", המוכר לנו ממעמד ישו בפני פילטוס ואשר מתי גורס אותו כתשובה חיובית. אצל לוקס (כ"ב 67-70) התשובה מורכבת יותר וכוללת גם את "אני הוא" של מרקוס וגם את "אתה אמרת" של מתי. לפי סיפורו שאלו הנוכחים את ישו, "האתה הוא המשיח", והוא ענה ואמר: "כי אגיד לכם לא תאמינו, וגם אשאל לא תשיבו דבר: אבל מעתה יהיה בן-האדם יושב לימין גבורת האלהים. ויאמרו כולם, 'הכי אתה הוא בן-האלהים?' ויאמר אליהם: 'אתם אמרתם אני הוא'."

אין ספק שהתאור אצל לוקס מוכיח את כשרונו הספרותי המצויין. הוא הרגיש כי השאלה, האם ישו הוא בן-האלוהים, אצל מתי ומרקוס, מורה מאוד בפי השואלים היהודים, ולפיכך אצלו הם שואלים, האם הוא המשיח. ישו בתשובתו גוקט, אם אפשר לומר כן, שיטה סוקראטית: הוא מכריז שבן-האדם יישב מעתה לימין הגבורה. היהודים למדים מדבריו שהוא רואה את עצמו כבן-אלוהים, וישו יכול לסכם ולומר: "אתם אמרתם (כלומר, אתם מודים) כי אני הוא (כלומר, בן-האלוהים)".

לוקס אכן בונה את המעמד בפקחות רבה, אבל אצלו, כמו אצל מתי ומרקוס, מדבר ישו בתשובתו לכוהן הגדול לא על עצמו, בלשון מדבר בעדו, אלא בגוף שלישי, על "בן-האדם" שיישב לימין הגבורה. ואין פלא בדבר, שהרי כך דיבר ישו על המשיח תמיד — לא בגוף ראשון, אלא בגוף שלישי. עד כדי כך, שבאוונגליונים מצויות מימרות שבהן מבדיל ישו ברור בין ה"אני" שלו לבין המשיח העתיד-לבוא. ואין הוא קורא למושיע זה "משיח", אלא תמיד "בן-האדם", הוא "בר-אנש" הידוע מספר דניאל ומחיבורים יהודיים אחרים של ימי בית-שני. שיגרתו של ישו לדבר על המשיח כאילו הוא-עצמו אינו זהה עמו, היתה ידועה כל-כך לנוצרים הראשונים, עד שיצרו וייחסו לישו מימרות שלא אמר מעולם, באותה מתכונת של גוף שלישי וכינוי "בן-האדם", והללו אף מצאו מקומן באוונגליונים. הדברים האלה ידועים יפה לחוקרי הברית-החדשה בני-זמננו, והם נאלצים לשאול את עצמם: האם שיגרתו של ישו לדבר על "בן-האדם" בגוף שלישי תמיד, ופעמים במימרות שברור מהן כי הגואל העתיד-לבוא אינו זהה עם ה"אני" המדבר, האם זו אשגרה סגנונית

אישית של ישו, או שמא הבדיל ישו בין עצמו לבין הגואל העתיד-לבוא. לשון אחר: האם חשב ישו שהוא עצמו עתיד להתגלות כמשיח, או שמא חשב וציפה שאחריו יבוא גואל אחר, "בן-האדם", שאינו זהה עמו? לא כאן המקום להרחיב את הדיבור בשאלה נוקבת זו. לדעתי, אמנם היה זמן בו חשב ישו כי אינו המושיע העתיד-לבוא. אך לבסוף הגיע למסקנה שהוא עצמו עתיד להתגלות כמשיח. אני תולה דעתי זו בעיקר בתשובתו של ישו על שאלת הכוהן הגדול — כמובן, אם רואים את המעמד הזה כבעל ערך היסטורי מובהק. ככל שבתגובתו על השאלה, האם הוא המשיח, אמר שבן-האדם יישב לימין הגבורה — הרי לא השיב בשלילה מוחלטת, והנוכחים פירשו, כנראה בצדק, את תשובתו כהודאה.

מכל-מקום, אם קיים הפרש בין האמונה הנוצרית בישו המשיח לבין תודעתו האישית של ישו, הרי נודעת לכך חשיבות גדולה לגבי משפטו של ישו. הכתובת על הצלב "מלך היהודים" אמנם אינה מוכיחה בנדאות שאכן פילטוס שוכנע כי ישו חושב את עצמו למשיח, אך היא מוכיחה שאכן היו בין תלמידי ישו שראו ברב-ומורה שלהם את משיח ישראל. יש בין החוקרים שחושבים כי ישו ראה עצמו תמיד רק כנביא של אחרית-הימים, שאחד מתפקידיו העיקריים הוא לבשר את בואו הקרוב של הגואל. לדעתי, כאמור, הודה ישו לבסוף עם הגואל; אך ודאי אין לערער על העובדה שקיימת בעיית "סוד המשיחיות" שלו. ראינו שלפי המסורת הנוצרית, המשתקפת בשלושת האוונגליונים הסינופטיים, ענה ישו על שאלת פילטוס, האם הוא מלך היהודים — "אתה אמרת"; וכמבואר לעיל, אין פלא שתשובה זו אינה ברורה, וכבר נתפרשה על-ידי מחברי-האוונגליונים עצמם הן לשלילה והן לחיוב. קיים איפוא "הסוד המשיחי" של ישו; למה יודה איפוא ישו ברור במשיחיותו דווקא בפני פילטוס, מה שלא עשה מעולם קודם-לכן, ומה-עוד שפילטוס לא שאל האם הוא המשיח, אלא האם הוא "מלך היהודים", כלומר, האם יש לו לישו שאיפות מדיניות. מכל-מקום, המלים "אתה אמרת" דומה שאין בהן משום הודאה ברורה לפי החוק הרומי, שבגללה היה פילטוס מוכרח לדון את ישו למיתה.

אולי ישאל השואל: איך אפשר שהאוונגליונים, שאינם תעודה היסטורית נאמנה אלא עדות לאמונה נוצרית, שמרו בנאמנות כה רבה על שיטתו-דרכו של ישו לדבר על הגואל לא כמדבר בעדו, אלא כמדבר באחר? שאלה זו יסודה בדעה-קדומה — הרווחת גם בקרב החוקרים הנוצריים, ושהחוקרים היהודיים מקבלים אותה בדרך-כלל — שאכן האוונגליונים נכתבו כדי להיות בשורה אידיאולוגית צרופה של האמונה הנוצרית. המחזיקים בדעה זו רואים ב"האמונה הנוצרית" את דת הכנסייה הנוצרית, שהיא במידה רבה פרי מפעלו הכביר של פאולוס. אמנם נכון כי האוונגליון הרביעי, של יוחנן,

הוא חיבור כנסייתי שהתיאולוגיה שלו אינה מושפעת מן האמונות והדעות של פאולוס. אך דווקא אוונגליון-יוחנן מראה מה דמות חיבור על ישו שעיקרו בשורה נוצרית ולא סיפור על ישו; ועל כן הכירו החוקרים שחיבור זה איננו באמן כלל ואין הם מרבים להזקק לו לגבי ישו ההיסטורי ככל שאין עדות מקבילה בשלושת האוונגליונים הראשונים, הנאמנים יותר. אמת, גם שניים משלושת מחברי האוונגליונים הראשונים, מרקוס ולוקס, חיזו זמן-מה במחיצתו של פאולוס, אך החומר ה"פאוליני" מצוי שם, אם אפשר לומר כן, רק על פני-השטח: מונחים כנסייתיים בשלושת האוונגליונים הראשונים מופיעים בעיקר בתוך הסגנון של העריכה האחרונה.

מי שבא לדון בשלושת האוונגליונים בתור מקורות יראה שהם אמנם שונים זה מזה בפרטים, אך יש ביניהם קירבה כה גדולה עד שברור כי הם תלויים זה בזה. זכות היא של רוברט לינדסי² ראש העדה הבאפטסיסטית היושב בתוכנו, שקבע כי מנסח האוונגליון הנוכחי של מרקוס נזקק, עם עיבודו של החיבור המקורי, גם לאוונגליון של לוקס, ואילו מתי נזקק לא רק למרקוס המקורי ולמקור ה"שיחות" אלא גם למרקוס המונח לפנינו. מי שאינו נותן דעתו על בעיית הזיקה ההדדית בין שלושת האוונגליונים הראשונים אינו רשאי, לדעתי, לדבר לא על העובדות ההיסטוריות בחיי ישו ולא על תורותיו, שהרי הוא דוחה שלא מדעת את הכלים להדירה אל-מתחת לצורה המאוחדת של המקורות; בעוד שרק על-ידי ביקורת ספרותית של שלושת האוונגליונים והקבלתם ניתן להתקרב אל הרבדים הקדומים של המסורת על ישו. דוגמה לשיטה של טיפול במקורות כבר הובאה כאן בעניין צורותיה השונות של תשובת ישו לכוהן הגדול. מכל-מקום אין להביא את הסוגיות המקבילות של האוונגליונים זו בצד זו כאילו אלו סיפורים עצמאיים, מבלי להתמודד עם העובדה שיש תלות ספרותית בין אותן הסוגיות בשלושת האוונגליונים. כן אסור לחלוטין לראות בכל הסתירות שבין האוונגליונים הוכחה לאי-נאמנותה של המסורה שבאוונגליונים, שהרי אין אוונגליון אחד "אשם" בשינויים שנעשו באוונגליון אחר, ובמקרים רבים אפשר דווקא על סמך הסתירות הללו לחדור, בסבירות מרובה, מתחת לנוסח הקיים, אל הרבדים הקרובים יותר למצב ההיסטורי העובדתי.

כיום מכירים חוקרים נוצריים רבים בחשיבות הביקורת הספרותית של האוונגליונים, שיש לה דיין-קדימה לכל עיסוק באישיותו ההיסטורית של ישו

Robert Lindsey, "A Modified Two-document Theory", *Novum Testamentum* 6, 1963, pp. 239-263, כאן, עמ' 28 ואי.

ובתולדות חייו. ועם-זאת, רובם תיאולוגים ולא חוקרי ספרות ופילולוגים או היסטוריונים, וכמעט שאינם מכירים את היהדות ואין להם גישה חופשית למקורותיה, ולפיכך אין הם יכולים להשתמש נכונה בשיטות הביקורת הספר-רותית, אף שהם מכירים בחשיבותה. חוקרים אלה יוצאים משלוש הנחות מוטעות: א) כי למן ראשית המסורת הנוצרית נאספו וסוגנו הסיפורים על ישו מתוך הבשורה על תחייתו של ישו; כלומר, החומר על ישו, למן שלבי ליקוטו הראשונים ועד לעריכת האוונגליונים שבידינו, לא נועד מעיקרו להודיע תולדות חייו או תורתיו של ישו, אלא כדי לבשר ברבים את הבשורה הנוצרית המרכזית: ישו המשיח ובן-האלוהים קם לתחייה; ב) הצורות הספר-רותיות של הסיפורים השונים והמימרות השונות השפיעו השפעה מרובה על עיצוב תוכנם. מלבד זה יש חציצה גדולה בין חייו של ישו, פעולותיו ומימרותיו, לבין מקומן בחיים, בכנסייה הקדומה, של הצורות הספרותיות שנוצרו מתוך הצרכים הרוחניים והמעשיים של הכנסייה ועיצבו, כאמור, את דפוסי הסוגיות באוונגליונים; ג) בזמן האחרון גוברת בקרב החוקרים הדיעה, כי מחברי האוונגליונים שלפנינו לא ביקשו לכתוב ביוגרפיה של ישו, אלא כל אחד מהם היה תיאולוג כנסייתי בעל השקפת-עולם תיאולוגית ואידיאולוגית עמוקה ומוגדרת, ומתוך גישה זו כתב את ספרו כדי שישמש כעין מניפסט להשקפתו.

שלוש ההנחות הללו הן מוטעות, בלתי מדעיות, אף-על-פי שהמחזיקים בהן משוכנעים אולי שיש בידם שיטה ביקורתית צרופה. כל שלוש ההנחות מסקנתן היא שהחומר באוונגליונים אינו נאמן, משום שלוקס עובד לא כדי לספר על ישו ההיסטורי אלא כדי לבשר-ברבים את האמונה ב"כריסטוס" הנוצרי. ואולם, כאמור, כל קורא לא-נוצרי, שקריאתו באוונגליונים אינה טבועה ברושם לימודו הדתי ודרשות שבכנסיות, רואה מייד שאכן קיים הפרש בין האמונה הנוצרית הרגילה לבין רוב החומר שבשלושת האוונגליונים הראשונים — ושרק האוונגליון הרביעי, של יוחנן, נכתב כדי לבשר את הבשורה הנוצרית הכנסייתית. לקורא הלא-נוצרי ברור שכל עיקרם של שלושת האוונגליונים הראשונים הוא לספר על איש פלאות, על רפואותיו ונפלאותיו, כגון גירוש השדים וכדומה, על חייו ומותו של צדיק זה, ולמסור את מימרותיו. הדוגמא-טיקה הנוצרית אינה מודגשת באוונגליונים הללו, ועם-זאת ברי שאין כאן תולדות-חיים כתובות בשיטת ההיסטוריון. מבחינת הסוג הספרותי דומים הם לסיפורי מעשיהם של הקדושים הנוצרים בימי הביניים; להבנת הקורא העברי אולי נוח יותר לומר שהם מעין אותו סוג ספרותי יהודי שדוגמתו הראשונה הוא "שבחי האר"י" והמשכו אחר-כך בספרות החסידיים. גם באוונגליונים אחת המטרות היא לשבח את הצדיק המופלא. על התפתחות הספרות הביוגרפית

החסידיית אנו קוראים בספר רב-עניין שפורסם לא-מכבר: ³ "השינוי העיקרי שנתחולל בסיפור החסידי... הוא עירבוב התחומים שבין 'סיפורים' ל'שיחות'. בסיפור החסידי נובע הלקח המצוי בסיפור מתוך העלילה שבו, מהתפתחות המעשה המסופר, ואילו ב'שיחה' מצוי הלקח העיקרי בדבריו של הצדיק, בפתגם או אימרה חריפה שיצאה מפיו בסיטואציה מסוימת, כאשר הסיטואציה (שיש בה לעתים יסוד סיפורי) אינה אלא מעטפת לעיקר, שהוא מאמרו של הצדיק המובא כלשונו... (בתחילה) הבדילו החסידים היטב בין הסיפורים לבין ה'שיחות'. ערבוב התחומים חל בתקופה מאוחרת יותר, במחציתה השנייה של המאה הי"ט, ומכאן ואילך רוב קבצי הסיפור החסידי כוללים ללא הבחנה 'סיפורים' ו'שיחות'". הרי לפנינו הקבלה מאלפת למסקנות הבטוחות שהגיעו אליהן חוקרי האוונגליזם. לדעתם, קיימים שני מקורות מרכזיים של האוונגליזם: מרקוס (או ליתר דיוק, מרקוס המקורי), שעיקרו מעין "שבחי ישו" — סיפורים על חייו ונפלאותיו של ישו; וה'שיחות' של ישו, שבא למסור את מימרותיו. מתי ולוקס צירפו אחר-כך את "שבחי ישו" עם מקור השיחות, כל אחד לפי דרכו.

איך אפשר להסביר שאפילו באוונגליזם שלפנינו תופסת הבשורה הפאו-לינית על "כריסטוס" של הכנסייה מקום מועט כל-כך? כדי ליישב עובדה מוזרה זו, עלינו לתת את הדעת לעובדה אחרת, מוזרה עוד יותר: בשאר כתבי הברית-החדשה, שרובה "פאולינית", אין כמעט זכר לחייו של ישו — חוץ ממעשה הצליבה — וכמעט שאין מובאות ממימרותיו! ברור איפוא שההפרש בין הבשורה ה"פאולינית" על כריסטוס שבשאר כתבי הברית-החדשה לבין שלושת האוונגליזם הראשונים, הכוללים בעיקר את "שבחי" ישו ואת "שיחותיו", אינו מקרי בלבד. לפנינו פירות יצירתם של שני חוגים גפרדים, שהיתה ביניהם כידוע מתיחות ואף איבה: החוג ה"פאוליני" מכאן, וחסידי ישו היהודיים שבירושלים ובגליל מכאן. אין פירוש הדבר שלכל הנוצרים-היהודיים של ארץ-ישראל היתה הבשורה התיאולוגית על מקומו של ישו המשיח בתולדות הישועה זרה לגמרי. נראה שהיו בארץ ישראל יהודים נוצריים שפיתחו לפי-דרכם את ה"כריסטולוגיה" הנוצרית, ששימשה אחר כך בסיס לכריסטולוגיה ה"פאולינית". עם-זה ברור שאפילו אותם החוגים בקהי-לות הנוצריות-יהודיות שבארץ-ישראל אשר הרתרו במשמעה הדתי של ביאת ישו המשיח, גם הם היו מעוניינים בישו ה"יסטורי", תורתיו וחיייו, יותר מן הכנסיות הנוצריות ה"פאוליניות" שבחוץ-לארץ, שרוב חבריהן היו

³ הנזבלה החסידיית. ליקט והוסיף מבוא יוסף דן. ספריית "דורות", מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ז.

גויים אשר ישו האיש והמורה היהודי היה זר להם לחלוטין; הגויים הנוצריים הללו נמשכו לנצרות בעיקר בגלל מעשה הישועה של אלוהים בשלחו אל העולם את בנו שעל-ידי מותו יכופרו עוונות המאמינים. רק במרוצת הזמן נתעורר עניינם של אותם הגויים בישו המורה ובעל-המוסר. הראשון בהם הידוע ומביא את האוונגליונים דגן הוא יוסטינוס, במחצית השנייה של המאה השנייה לספירה.

אם גם היו בין חסידי ישו בארץ-ישראל שפיתחו בדרך המיוחדת להם את האמונה בישו המשיח והגואל, הנה מתולדות הנוצרים-היהודים מתברר שרבים בהם — אולי רובם — לא היה להם עניין רב בכריסטולוגיה; אנשים יהודיים אלה לא האמינו בסיפורים המופלאים על לידתו של ישו מרוח-הקודש, ולא הודיעו חשיבות יתירה לסיפורי תחייתו. אפילו אלה בהם שהאמינו כי ישו היה משיח ישראל, ראו בו בעיקר נביא ומורה יהודי שיש לקיים מה שדרש מתלמידיו. ברור שדווקא בחוגים נוצריים-יהודיים אלה היתה התעניינות מרו-בה בחייו ובתורותיו של ישו, ובתוכם התגבשו "שבחי ישו" וה"שיחות" שלו, שנעשו לימים עיקר תוכנם של שלושת האוונגליונים הראשונים. חומר זה שלוקט בחוגים הללו כבר היה מגובש כל-כך עד שהטיל מרותו על שלושת מחברי-האוונגליונים הנדונים. הם לא יכלו עוד לשנות באופן עקרוני את אופי החומר; הם רק סיגנו אותו, והוסיפו תוספות שונות, לפי ההשקפות הכנסייתיות שרווחו בימיהם. הרוב המכריע של החומר הכנסייתי נמצא אפוא, לדעתנו, על פני שטח האוונגליונים שבידנו, והוא ניתוסף על המסורה הקדומה רק בשלבים המאוחרים של עריכת החומר.

אם כן, הרוב המכריע של החומר על ישו שהגיע אלינו בשלושת האוונגל-יונים הראשונים הוא ספרות — שבתחילה נמסרה בעל-פה — של חסידי ישו הראשונים. בזה עדיין אין כדי לפסוק בדבר הנאמנות ההיסטורית של החומר, משום שסוג ספרותי זה, כאמור, איננו פרי עטם של היסטוריונים, אלא נוצר בקרב חסידיהם של צדיקים וקדושים. אבל אם יש כאן סילופים, מקורם בדרך-כלל איננו בדוגמאטיקה של הכנסייה הנוצרית, כי רוב החומר על ישו שבשלו-שת האוונגליונים לא בא מן החוגים שמהם צמחה הכנסייה הנוצרית. לא כאן המקום לעסוק בסיפורים על ישו שמחוץ לסיפור משפטו ומותו. די לומר שזכר מעשי נפלאותיו של ישו נשמר, כנוהג בכל הסוג הספרותי הזה, בקרב חוגים המעוניינים בסגולות הבלתי-ראציונליות של הגיבור, וממילא מסרו הללו לא רק את העובדות הידועות להם אלא גם את פרי דמיונם. דבר זה בולט כשאתה מקביל את הסיפורים הללו כגירסותיהם באוונגליונים השונים: בשלבים המאו-חרים גובר יותר ויותר היסוד העל-טבעי. רוב סיפורי ה"נסים" של ישו מספ-רים ברפואות ובגירוש שדים, ואין יסוד לפקפק בכך שישו היה מרפא חולים

בדרך "לא מקובלת". האווירה שבה פעל היתה דומה לזו שבה חיו המספרים הראשונים, ואלה בוודאי הפליגו בסיפוריהם. המהימנים ביותר הם בוודאי סיפורי הריפוי, הקשורים קשר אורגאני בהתנהגותו, ומימרתו של ישו שהיא אופיינית להשקפת-עולמו. לשם הבהרת הדברים נזכור את בקשת הגש-מים של חוגי המעגל. המעשה נזכר לא רק בספרות התלמודית אלא גם אצל יוסף בן מתתיהו. אך לא בשל כך דווקא נוטים החוקרים לראות יסוד של אמת במעשהו העל-טבעי של חוגי. הדבר כרוך בהתנהגותו המיוחדת של איש-הפל-אות הוזה בשעת תפילתו, אף כי איננו יכולים "לשחזר" את המעמד עצמו ולהפריד בין גוזמה לעובדה היסטורית. לקרקע מוצק יותר מגיעים כשעוברים מ"נפלאות" ישו ל"שיחות" שלו. מכל-מקום, אפילו יש יסוד להניח שגרעינה של חטיבה כלשהי באוונגליונים אינו היסטורי, עדיין יש לגתחה ניתוח של ביקורת ספרותית, הן בדרך הקבלת האוונגליונים השונים והן על-ידי ניתוח פנימי, כדי להגיע אל מצב קדום ומקורי יותר של אותה חטיבה. ואם בסוגיות שגרעינן אולי בלתי-היסטורי כן,⁴ מכל-שכן בסוגיות המלמדות על חיי ישו, מעשיו ומימרותיו.

נחזור אל משפטו של ישו. ברור שחסידי ישו היו מעוניינים לשמור את זכרון ימיו האחרונים של מורם, ועל-ידי ניתוח המקורות ובדיקת ההבדלים שבין האוונגליונים נוכל להגיע למסורות קדומות יותר. לא תמיד גרמה מגמת-יות כנסייתית לעיבודים ולהרחבות; פעמים אין הסיבה לכך אלא הרצון לדרא-מאטיוציה של העובדות ההיסטוריות. דוגמה לכך היא פרשת גירושם של התג-רבים מבית-המקדש בידי ישו. הצורה המקורית ביותר לפרשה זו נשמרה אצל לוקס (י"ט 45-46). שם רק מסופר כי ישו נכנס לבית-המקדש והתחיל להוציא את המוכרים באמרו להם: "כתוב בייתי בית תפילה ואתם עשיתם אותו למערת פריצים". נראה שמקור הסיפור הוא ב"שיחות" ישו. עיקרו הוא ערעורו של ישו על המנהג לעסוק במסחר בתחום המקדש. במימרתו מעמיד ישו פסוק מישעיה המציין את הרצוי כנגד צירוף מירמיה המציין את המצוי. מעניין שרק מרקוס (י"א 17) משלים את המובאה על בית-המקדש מישעיה (נ"ו 7) "כי בייתי בית תפילה ייקרא לכל העמים" — אולי כדי להדגיש את הצד האוניוורסאלי של הנצרות. מרקוס הרחיב את מקורו והפך את המסופר שם לסיפור דראמאטי ממש. אחת הסיבות לכך היא שהמלה היוונית שבה מתרגמים בברית-החדשה את המלה העברית "להוציא" מובנה העיקרי ביוונית הוא "להשליך החוצה",

⁴ אגב, אי-האמון כלפי המקורות משום שהמסופר בהם אינו מתקבל על הדעת, לא תמיד מוצדק. אילו קראנו בעוד אלפיים שנה על אופן כיבושה של שכם במלחמת ששת-הימים, ספק אם היינו מאמינים; אני עצמי, למשל, הייתי מתקשה מאוד להאמין כי שם ראש עיריית שכם היה או כנען דווקא.

"לגרש". לפי הסיפור הקדום התחיל ישו להוציא את המוכרים על-ידי שדיבר על לבם, אך לא סופר שם מה הצליח לפעול, ואילו מרקוס (י"א 15-17) כבר יודע לספר כי ישו נכנס למקדש — "ויחל לגרש משם את המוכרים ואת הקוֹנים ויהפך את שולחנות השולחנים ואת מושבות מוכרי היונים". בא מתי (כ"א 12) ו"תיקן" את הסיפור שבמרקוס, ולא אמר כי ישו "החל" לגרש את התגרים, אלא — "ויגרש משם את כל המוכרים והקונים במקדש". ואצל יוחנן (ב' 14-16) כבר מצא ישו במקדש "מוכרי בקר וצאן ובני יונה ואת מחליפי כסף יושבים שם, ויקח חבלים ויעבתם לשוט ויגרש כולם מן המקדש ואת הצאן ואת הבקר ויפזר את מעות השולחנים ויהפוך שולחנותיהם".

אין ספק כי נסיונו של ישו לשכנע את המוכרים במקדש — כנראה בלי הצלחה — היה בו משום פגיעה בסדרי בית-המקדש. ואולם הסיפור כצורתו הדראמאטית במרקוס ובעקבותיו במתי ויוחנן אינו מתקבל על הדעת. איך יכול ישו להדור לתוך המקדש ולעשות כל מה שעשה מבלי שכיהו בידו? דבר זה מנסה ליישב הסופר היהודי יואל קרמייכל⁵ כך: ישו ציפה למלכות-השמים, וכשלא באה זו מעצמה, החליט לפעול. יחד עם לוחמי חירות שלו כבש את בית-המקדש ובין-השאר גירש משם את הסוחרים. פעולה זו הצליחה רק לזמן-מה, וישו הוצא-להורג על-ידי הרומיים, בגלל מעשה זה, כראש המרד. הדיעה כי ישו היה ראש קבוצת קנאים מורדים ברומי אינה חדשה והיא קונה לו חסידים יותר ויותר. היא נשענת על העובדה ההיסטורית הבלתי-מעוררת כי ישו הוצא-להורג על-ידי פילטוס כ"מלך היהודים", אך אינה מביאה בחשבון עובדה חשובה אחרת, והיא תורתו המיוחדת של ישו עצמו, אשר הטיף לאהבת האויב והתנגד להתקוממות כנגד הרשע.⁶ דיעה זו כי ישו היה לוחם לחירות עמו מוצאת לה מהלכים בתקופתנו הפשטנית, אם משום שבימינו קשה יותר מבעבר להבין השקפות-עולם כגון אלה של ישו, או משום הערצת לוחמי חירות למיניהם: כיום קל מאוד להציג את ישו כמין צ'ה גווארה או כראש מחתרת אנטי-רומית (כדרך שעשה, למשל, יגאל מוסינון בסיפורו על יהודה איש קריות). מי שלומד מן החומר, לא תתקבל על דעתו סברא זו שישו היה קנאי מורד במלכות. ראינו איך נוצר באופן ספרותי, בדרך הדראמאטיזציה, הסיפור על גירוש המוכרים מבית-המקדש, וקשה למצוא בסיפור זה אסמכתא לדעתו של קרמייכל שישו אמנם כבש לזמן-מה את בית-המקדש מידי הרוֹמים. גוזמה גוררת גוזמה, ואם בסיפורו של לוקס יש יסוד מתקבל על הדעת,

⁵ Joel Carmichael, *The Death of Jesus*, New York 1965.

⁶ קרמייכל אמנם מבחין בקושי הזה ועל כן הוא סבור שישו החליף במשך הזמן את תורת האהבה באקטיוויזם של לוחם.

הרי אם תאמין בשאר הסיפורים שנשתלשלו ממנו סופך לומר כי ישו אכן כבש את המקדש. אתה נמנע מכך אם אתה עומד, בדרך ביקורת ספרותית, על התפתחות הסיפור בתוך המקורות הכתובים מלוקס למרקוס ומשם למתי וליוחנן.

אף-על-פי שיוחנן התרחק מרחק רב מאוד מן הסיפור המקורי שנשמר בלוקס, דווקא הוא מסר לנו פרט היסטורי חשוב מאוד, החסר בשלושת האוונג'ליונים הראשונים. רק אצלו (ב' 19) מסופר כי בשעת המעשה עם המוכרים במקדש השמיע ישו את הכרותו המפורסמת על חורבן הבית ובנייתו מחדש. בשלושת האוונג'ליונים הראשונים אין מימרה זו מופיעה בסיפור מעשה המוכרים, אך היא מזוכרת במרקוס (י"ד 58) ובמתי (כ"ו 61) מפי העדים שהעידו ב"משפט ישו" לפני הסנהדרין.⁷ אמנם נכון שלפי מרקוס העדים שהעידו כי ישו אמר דברים אלו הם עדי שקר, אך מתי משמיע לנו כי אחרי שורת עדי שקר באו שני עדים שאמרו כי אכן אמר ישו את הדברים. מסתבר כי מתי התכוון לומר שעדות זו היתה עדות אמת, ועל כל פנים אינו אומר כי עדות שקר היא. יוחנן סבור שאכן באמת דיבר ישו על חורבן הבית ובנייתו מחדש; רק מרקוס לבדו שולל את מהימנותם של דברים אלה. מכאן שקשה לפרנס את דעתו של חיים כהן שהסנהדרין ניסתה, לשם הצלת ישו, להכריז על כל העדים שהם עדי שקר.

מימרה זו של ישו נתקיימה בשלוש צורות (אצל מתי, מרקוס ויוחנן), וכולן מושפעות מן הפירוש הנוצרי, שהבית אשר ייהרס ויחזור ויבנה הוא גופו של ישו המת והקם-לתחייה — כך נאמר בפירוש ביוחנן (ב' 21-22) "והוא דיבר על היכל ג'יתו". כן נאמר בכל שלוש צורותיה של המימרה, כי ישו יקים את בית-המקדש בשלושה ימים, שהרי הנוצרים מאמינים כי ישו קם-לתחייה ביום השלישי. אבל מכבר טענו חוקרים בצדק, שבצורתה המקורית היתה המימרה נבואתו של ישו על חורבן הבית והקמתו מחדש בידי הקדוש-ברוך-הוא בכבוד-דו-ובעצמו. סימנים של נבואות דומות אמנם מצויים בספרות הקץ והגאולה מימי בית-שני, ובאחרונה גם במגילות מדבר יהודה. מתקבל איפוא על הדעת שהמימרה היא אותנטית, וישו אמר אותה, כפי שמעיד יוחנן, בעת שהחל להוציא את הסוחרים מן המקדש. שעה שקרא לבית המקדש "מערת פריצים", או שעה שאמר, כדבר יוחנן, "ואל תעשו את בית אבי לבית מסחר", אולי ניבא על חורבנו ועל הקמת מקדש אחר במקומו שיהיה ראוי להיקרא "בית תפילה".

⁷ כל הסיפור על שמיעת העדים לפני הסנהדרין חסר בלוקס, אך האשמה דומה מצויה ב"מעשי השליחים", ספר שאף הוא נתחבר בידי לוקס — בפי עדי השקר נגד סטפנוס (מע. של. ו' 14, וכן ר' שם ז' 45).

נבואה זו על חורבן הבית אינה יחידה בדברי ישו. מסתבר כי ישו בא אז לירושלים לא לשם עלייה-לרגל בפסח בלבד, אלא בעיקר כדי להופיע שם כנביא החורבן. את נבואתו הראשונה על חורבן הבית אמר ישו שעה שהכריז על רצונו ללכת מן הגליל לירושלים (לוקס י"ג 31-35). כשבא אחר-כך לירושלים והטיף בתחום המקדש, שאלוהו "הכהנים הגדולים והסופרים והזקנים" מי נתן לו רשות לכך, וישו ענה להם מה שענה (מרקוס י"א 27-33). לפי המקור הקדום סיפר להם ישו דווקא אז את משל הכרם, שבו עבדו פועלי אוון, ועתיד בעל הכרם לבוא ולאבד את הרשעים הללו ולתת את הכרם לאחרים (מרקוס י"ב 4-12). אז ביקשו לתפוס את ישו אבל פחדו מפני העם, כי הבינו שעליהם אמר את המשל: הכרם הוא ישראל, והפועלים שה' ישמיד אותם הם ההנהגה השנואה על העם. מן ההקשר, ומכל פרשת שהותו של ישו בירושלים, מסתבר שהקבוצה השנואה הזאת היו אותם הכהנים וחבריהם ששלטו בבית-המקדש והם כנראה "הכהנים הגדולים והסופרים והזקנים" ששאלו את ישו מי נתן לו רשות ללמד במקדש; הסופרים הם אולי סופרי בית-המקדש והזקנים זקני הכהונה. ידוע לכול, כי משפחות הכהנים הגדולים הצדוקיים ששלטו בבית-המקדש, מחמת ייחוסן, היו שנואות על העם, ולא כן הפרושים, שהעם אהבם. אגב, בספרו החשוב "על משפט ישו" קבע וינטר⁸ כי בשלושת האוונג'ליונים הראשונים אין הפרושים מוזכרים במפורש כצד פעיל במשפטו של ישו.

בהזדמנות אחרת אמר ישו כי מבית-המקדש "לא תישאר אבן על אבן" (מרקוס י"ג 2). אין אולי צורך לומר כי ישו היה רחוק מלהתנגד לעבודה שבבית-המקדש, ואף לא ראה אותו טמא כמו האיסיים, שהרי הוא עצמו הקריב בו קרבן פסח. ממשל הכרם ומהתנגדותו למסחר בחצרות הבית יש להסיק שנבואות החורבן שלו נבעו בעיקר מהתנגדותו לכת הצדוקים השולטת במקדש. ברור שבאווירה הכללית העוינת לקבוצה זו, ובגלל רבבות העולים שבאו לירושלים לכבוד חג הפסח, נחשב המתנבא ברבים על חורבן הבית למסוכן בעיני ראשי הכהנים הצדוקים שבמקדש. לכל עניין משפטו של ישו יש לבנו הקבלה מאלפת ביותר אצל יוסף בן מתתיהו (מלח. ו' 300-309): "וארבע שנים לפני המלחמה" קם בחג הסוכות בחצר בית המקדש איש ושמו ישוע בן חנניה, והתחיל מתנבא על חורבן ירושלים והבית. "ראשי העם" מסרו אותו לידי אלבינוס, נציב רומי, אך זה שיחררו (לאחר שציווה להלקותו, בלי להוציא מפיו דבר של טעם), כי חשב אותו למשוגע. מכאן שהיו אז בישראל אנשים שראו נבואות חורבן בפומבי כדבר המסכן את הסדר הציבורי. אם נמסר ישוע

⁸ Paul Winter, *On the trial of Jesus*, Berlin 1961.

בן חנניה לבסוף, בגלל נבואות החורבן שלו, לנציב רומי, יש לשער שבתוכן הנבואות היתה נגיעה לסמכות רומי, שהרי הרומים שמרו בכל מקומות מלכו-תם בהקפדה יתירה על הפולחנות המקומיים, ונבואות כאלו יכלו להיחשב בעיניהם כפגיעה בפולחן ובמקומות הקדושים. בפרשת ישו עצמו איננו שומרים עים מפי המקורות שהמוסרים אותו לפילטוס האשימוהו שהכריז בפומבי על חורבן הבית, אך דבר זה מתקבל יפה על הדעת, שהרי בחקירת ישו על-ידי הכהן הגדול היתה השאלה הראשונה, האם אמר את הדברים על חורבן הבית. השאלה השנייה היתה, כידוע, האם הוא המשיח. אפילו גניח, על סמך פעילותו של ישו בירושלים ובבית-המקדש, כי נבואות החורבן שלו אמנם עוררו חששות בקרב ראשי כוהני בית-המקדש, מכל-מקום מבחינתם נוח היה להם יותר לבסס לפני פילטוס את האשמה על טענת המשיחיות. ייתכן אפוא שנבואות החורבן לא הוזכרו כלל לפני פילטוס, או שמא פסחו המקורות על האשמה זו, מפני שלא היתה לה חשיבות מבחינה נוצרית, בעוד שעניין משיחיותו של ישו הוא עיקר-העיקרים באמונה הנוצרית. ואולם מסיפורי האוונגליונים עצמם נראה לי, שלגבי ראשי הכהנים גופא נבואות החורבן הן שהיו הסיבה העיקרית למסירת ישו לפילטוס.

סברא זו, שהכהן הגדול ומקורביו הצדוקים השנואים על העם הם אשר פעלו נגד ישו, המעורר את העם נגדם וקורא לבית-המקדש "מערת פריצים", סברא זו מתאשרת אם אתה מעיין במקורות עיון ביקורתי. אפילו באוונגליונים שבידינו בולט התפקיד שהיה לכהן הגדול ולאחיו הכהנים במסירת ישו לרומיים, וכבר אמרנו כי בשלושת האוונגליונים הסינופטיים אין הפרושים מוזכרים במפורש כצד ב"משפט". ייתכן מאוד כי בשלב קדום יותר של המקורות היה תפקידם של הכהן הגדול ומקורביו בולט עוד יותר, אבל גם דברי המקורות שבידינו ומהלך הסיפור נרמזים להעמידנו על המצב. בשעת בגידתו פנה יהודה, אחד השליחים, אל הכהנים הגדולים דווקא (מרקוס י"ד 10-11), וכן מסופר שכאשר נתפס ישו, קיצץ אחד מתלמידיו בחרבו את אוזן עבדו של הכהן הגדול דווקא. יוחנן יודע לספר רק על הכהן הגדול וחתנו, ואינו מזכיר ישיבת סנהדרין באותו עניין. לוקס עדיין אינו יודע שאותה ישיבת הסנהדרין פסקה בכלל איזה פסק-דין — דבר זה הוא, ככל-הנראה, המצאתו של מרקוס, שנתקבלה על דעתו של מתי. מצב זה מתיישב לכאורה עם הנחתו היסודית של חיים כהן, כי ישיבת הסנהדרין לא נועדה לדון את ישו למיתה, אלא להיפך, היא באה להצילו מידי הרומיים. חיים כהן מחלק את החוקרים לכיתות-כיתות, שאחת מהן, לדבריו, שוללת את קיום ישיבת הסנהדרין לפני מות ישו. אני מודה שאני משתייך לאותה "כת". זו לא נוסדה מתוך שרירות-לב כיתנית, אלא מתוך שיקול-דעת פשוט: בתאורי שלושת האוונגליונים הסינופטיים אין

בעצם שום עובדה המתאימה לידוע לנו על ישיבת הסנהדרין באותם הימים. אבל גם העיון בשלושת המאורעות המתוארים באוונגליונים, והביקורת הספרותית של הסוגיה הנדונה, דומה שהם מתזקקים דיעה זו. האנשים שנתאספו אז בביתו של הכהן הגדול נקראים במקורות "הכהנים הגדולים והסופרים והזקנים". כך נקראים גם במקומות אחרים באוונגליונים אלה שגרמו למסירת ישו לידי פילטוס, אך לא נאמר עליהם שהם הסנהדרין. וחשוב יותר, שכך נקראים עוד קודם גם אלה שבאו למנוע את ישו מללמד בבית-המקדש. ברור שהללו היו לא מאנשי הסנהדרין הגדולה בכבודם-ובעצמם, אלא מהנהלת בית-המקדש. הסופרים אולי היו סופרי בית-המקדש, והזקנים — זקני הכהונה. מכל-מקום אין זה מובן-מאליו ש"הכהנים הגדולים והסופרים והזקנים" הם הסנהדרין, ולא שמענו שכך היו מכנים אותה או שכך היה הסיווג בתוכה. וחשוב-מכל: אם תבדוק את המסופר על האנשים שבאו לבית הכהן הגדול באותו לילה, תראה שהמלה "סנהדרין" צורפה לחומר בשלבים האחרונים של עריכתו: אצל לוקס מסופר כי ישו הובא בלילה אל בית הכהן הגדול (כ"ב 54), ובבוקר "נקלהו זקני העם והכהנים הגדולים והסופרים ויעלוהו אל הסנהדרין שלהם ויאמרו, האתה הוא המשיח, אמור לנו" (כ"ב 66). לא אעמוד כאן על שאר הפרטים, אך ברור ש"סנהדרין" הוא כאן המקום ולא המוסד עצמו. נראה שלוקס רצה ליישב את הקשיים שמצא במקורו, שהיה דומה למרקוס ולמתי, שלפיהם התנהל המשא-והמתן עם ישו בלילה, ובבוקר הוא נמסר לרומים. בלילה נאספו "הכהנים הגדולים והזקנים והסופרים" (מרקוס י"ד 53), ובהמשך הסיפור מוזכרים "הכהנים הגדולים וכל הסנהדרין" (מרקוס י"ד 55), ואין ספק שזהו צירוף מזור מאוד, כי הכהנים הגדולים לא היו גוף נפרד, אלא חברי הסנהדרין. המלה סנהדרין מעורפלת עוד יותר במרקוס ט"ו 1, שם מסופר כי "הכהנים הגדולים עם הזקנים והסופרים וכל הסנהדרין" מסרו למחרת בבוקר את ישו לפילטוס. מתי (כ"ו 1) הרגיש כנראה שצירוף כזה קשה להלמו ופסח על המלים "וכל הסנהדרין" — או שמא היה בידינו נוסח טוב יותר, והמלים "וכל הסנהדרין" נתוספו כאן על דעת מרקוס לבדו? אם כן, מצד הביקורת הספרותית איזכור הסנהדרין בפרשת "משפטו" של ישו אינו משכנע וזה, כנראה, מכלל התוספות המאוחרות על החומר הקדום יותר; תוספת שקנתה לה שבייתה בקרב חוגים נוצריים, עקב דראמטיזציה שכפתה עצמה על סיפור המעשה. בתאורי שלושת האוונגליונים אין הרבה עובדות שיש בהן כדי לפרנס את ההנחה שאכן נתקיימה אז ישיבת הסנהדרין; ואין לשכוח שאצל לוקס לא הוזכר שום פסק-דין של אותה ישיבה, ואצל יוחנן לא הוזכרה הישיבה כלל. אפשר איפוא להניח כמעט בנדאות, שבלילה נתאספו בביתו של הכהן הגדול לא חברי הסנהדרין אלא ועד בית-המקדש, אותו הועד שניסה

למנוע מישו את הרשות ללמד במקדש. בוודאי מקורבי הכוהן הגדול הם שאספו כפי-יכולתם את העובדות על-אודות ישו, הן בעניין נבואות החורבן שלו והן בעניין משיחיותו, ולמחרת נתכנסו שוב ומסרו אותן לפילטוס. גם בהמשך הסיפור (מרקוס ט"ו 11), בשעת המשא-ומתן לפני פילטוס, מוזכרים הכוהנים הגדולים שהסיתו את ההמון לבקש את שחרורו של בר-אבא דווקא, דבר שגרם בעקיפין, כפי שעוד נראה, לצליבתו של ישו.

ניתוח זה של האוונגליונים הסינופטיים ניתן לאשר באמצעות תאור הרדי-פות הראשונות של תלמידי ישו. רדיפות אלה נעשו על-ידי אותם אנשים שמסרו את האדון לרומאים. רודפי הכנסייה הצעירה היו, לפי מעשי השליחים, "הכהנים, ושר צבא ההיכל והצדוקים" (מע. של. ד' 1); "וחנן הכהן הגדול וקיפא ויוחנן ואלכסנדרוס וכל אשר למשפחת בית הכהן הגדול" (מע. של. ד' 5-6); "הכהן הגדול וכל הגלויים עליו והם מעדת הצדוקים" (מע. של. ה' 17); "ושר צבא ההיכל וראשי הכהנים" (מע. של. ה' 24). וכאשר צריך היה להביא את תלמידי ישו לפני הסנהדרין "וילך שר הצבא עם משרתיו ויקחם אך לא בחזקה כי יראו מפני העם פן יסקלו" (מע. של. ה' 26). יתר על כן, במשפט עצמו הגן על הנוצרים הראשונים פרושי "ושמו גמליאל, מורה התורה ונכבד בעיני כל העם" (מע. של. ה' 34). התמונה העולה מקריאה ביקורתית של האוונגליונים הסינופטיים מתאשרת, איפוא, על-ידי התאור במעשי השליחים. מעניין בעיקר לציין, כי חנן הכוהן הגדול וקיפא, המוזכרים במעשי השליחים (ד' 5-6), מקבילים לחנן וקיפא המוזכרים אצל יוחנן (י"ח 13, 14, 28). לא כך דעתו של חיים כהן, שלדידו אמנם קיימה באותו לילה ישיבת הסנהדרין, אך דבר זה נעשה לטובת ישו כדי להצילו מידי פילטוס; אנשי הסנהדרין, שלא היו חביבים על העם, ביקשו להתחבב מחדש על-ידי הצלת ישו, גיבורו הפופולארי של העם. על כן פסלו כל עדות אפשרית נגד ישו כעדות שקר (כבר ראינו שהעדים המעידים על דברי ישו בדבר חורבן הבית הם עדי שקר רק לפי מרקוס, ולא לפי מתי). כיוון שהצליחו במלאכה זו, ביקשו להבטיח כי ישו ישתוק ולא יודה במשיחיותו לפני פילטוס. לשם כך שאל אותו הכוהן הגדול, האם הוא המשיח, אך ישו ענה בחיוב, וכך עלו בתווה כל גסיונות הסנהדרין להציל את ישו, ומכאן רוגזם של הכוהן הגדול ואנשי הסנהדרין כלפי ישו הסרבן.

לעומת סברא זו ניסינו כאן לראות את סיפורי המשפט בויקתם למעשיו של ישו קודם למאסרו. נתברר כי ישו באמת פעל בירושלים, על-ידי נבואות החורבן בן דברי הביקורת על בית-המקדש, נגד האינטרסים של הכהונה הגדולה הצדוקית, וזו היתה פעילה בעניין ישו. גם ראינו כי תשובתו של ישו לשאלת הכוהן הגדול, האם הוא המשיח, אינה תשובה חד-משמעית, ושעל-כל-פנים

המלים "אתה אמרת" אין בהן משום הודאה שבגללה נאלץ פילטוס, על פי החוק הרומי, להוציא את ישו להורג מיד. סברתו של חיים כהן שכל המעשים באותו הלילה לא נעשו לשם מסירת ישו לרומיים, אלא לשם הצלתו, היא ממין "הגילויים המרעישים" השכיחים בדיונים על מות ישו, ואף זו אינה מתקבלת על הדעת מבחינה מתודית ומבחינת המציאות ההיסטורית גם-יחד. חיים כהן ודאי לא התכוון בספרו לפתרון סנסאציוני של החידה, אך משום-מה ניגש אל העובדות שבמקורות באותה שיטה הנקוטה בידי המבקשים להעמיד סיפור מרעיש על ישו, ושלא-בטובתו העלה בידו מסקנות "מרעישות".

כבר הזכרנו את ספרו של קרמיכל. הוא הלך בעקבות החושבים את ישו למורד קנאי נגד רומי. דיעה זו נשענת בעיקר על העובדה כי ישו הוצא-להורג כ"מלך היהודים", וכן על מיכרות מסוימות של ישו הניתנות גם לפירוש דו-משמעי. דיעה זו מתעלמת מכלל תורתו של ישו, שלימד בין-השאר כי אין להתקומם נגד הרשע. קרמיכל נתלה בפרט המוכיח, כביכול, את ההנחה כי ישו היה מורד-במלכות. מן הסיפור על גירוש התגרים מתחום המקדש הוא דולה אמת היסטורית שאין לה זכר בברית-החדשה: ישו אפשר היה לו לגרש את הסוחרים רק אילו תפס את בית-המקדש באלימות והחזיק בו לפחות זמן-מה, וכיוון שעשה כן ופעולתו הצבאית נכשלה, הוצא להורג בידי הרומים. אף-אילו היה בנוסח של לוקס משום פתרון הבעיה, אסור היה לתלות בסיפור על גירוש התגרים משא כה כבד, הסותר את שאר הידיעות על תורתו של ישו. אם אתה מוצא באוונגליונים סיפור מוזר, שאינו מתקבל על הדעת מבחינה היסטורית, אינך צריך להיתלות דווקא בו. סיפור כזה, אם אינך מוצא לו פתרון ואף אינך מסוגל לגלות מגמה שמתוכה הומצא, מוטב שתודה כי אינך יודע למה נוצר, ובוודאי שאין לך להסתמך על הזרות שבו כנקודה ארכימדית לפתרון כל תעלומת ישו הנוצרי.

עוד יותר הזרות נקודות המוצא של "הגילויים המרעישים" שבספרו של שונפילד.⁹ הנוצרים מאמינים כידוע כי ישו היה המשיח, וכן עובדה היסטורית היא שאותו ישו הוצא להורג בידי פילטוס. ברור שאין ביהדות — לא בספרות חז"ל, ולא בספרות החיצונית ולא במגילות — האמונה שהמשיח יוצא להורג (האמונה במשיח בן יוסף שימות בקרב היא עניין אחר). הנוצרים שמשיחם הוצא להורג היו צריכים לחפש לכך אסמכתא במקרא. אותו פרק מפורסם, ישעיה נ"ג, קיבל את פירושו הנוצרי רק ברובד מאוחר יותר של הברית-החדשה. המסורת הנוצרית ניסתה להוכיח על-ידי פסוקים כי המשיח היה צריך למות, והנוצרים מאמינים כי ישו קם-לתחייה וקברו נשאר ריק. במרקוס

⁹ Hugh J. Schonfield, *The Passover Plot*, London 1965.

מוזכר הקבר הריק, אך עדיין לא סופר במפורש על ישו הקם-לתחייה והנגלה לתלמידיו. מתי מדבר על הופעה אחת של ישו הקם-לתחייה; לוקס ויוחנן מרבים בסיפורי ההופעות הללו, אך אין התאמה בסיפורים אלה בין לוקס ויוחנן. לנוצרים רבים ברור כל-כך שהיתה בישראל אמונה כי המשיח מוכרח למות כקרבן-כפרה, עד שלפעמים נבצר מהם להאמין לחכמי ישראל הטוענים שאין הדבר כך. כבר בברית-החדשה אומר ישו, במקומות לא אותנטיים, שהוא כמשיח צריך למות "לפי הכתובים". אולם ידיעתו זו של ישו, שבאוונגליונים, אינה זהה בשום-פנים עם רצון למות כדי להראות שהוא באמת המשיח. צעד נוסף זה נעשה על-ידי כמה חוקרים בתקופה החדשה, והדגול בהם הוא אלברט שווייצר;¹⁰ משראה ישו שלא באה מלכות-שמים, גמר בנפשו למות כמשיח כדי להביאה על-ידי מותו, אולם מותו לא היה אלא כשלוננו השני. שונפילד, כיהודי וכחוקר, דין היה שיידע כי אין ביהדות אמונה במשיח שיוצא להורג, ושאמונה זו נוצרה בנצרות לאחר מעשה. ומוזר שדווקא הוא יוצא מהנחה מוטעית זו וטוען כי ישו, על סמך האמונה שהמשיח ייהרג, לא רק ביקש ליהרג, אלא תיכנן וביים זאת בצורה גאונית, ברוח קונספיראטיווית מובהקת, והכל על סמך דברי המקרא, שהנוצרים — ולא היהודים — השתמשו בהם כבר בברית-החדשה כדי להוכיח את החידוש שבמשיח המוצא להורג! אולם שונפילד הולך עוד צעד הלאה: לדעתו תיכנן ישו בקפדנות גם את תחייתו; הוא הצליח לסבב שצליבתו תתקיים ביום ששי אחר-הצהריים, כדי שזיורידוהו מן הצלב לפנות-ערב בעודנו בחיים.¹¹ לשם כך סידר ישו מלכתחילה שיתנו לו על-הצלב סם הרדמה כדי שייראה מת, וכן בחר לו איש נאמן הנקרא בברית-החדשה יוסף הרמתי, שעתידי היה להוריד את המת המדומה מן הצלב. חבל מאוד שמוזימת ישו לא הצליחה! ישו כבר נרדם מחמת הסם, ויוסף הרמתי רץ אל פילטוס כדי לקבל רשות להוריד את הצלוב. אלא שחייל רומי תקע רומח בגופו של ישו. הנוצרים מספרים כי ישו קם-לתחייה וקברו היה ריק. ואמנם, מסביר שונפילד, הוא הוצא מן הקבר כדי שיתאושש מתרדמתו, אך הוא מת מן הפצע שפצע אותו החייל הרומי.

שיחזורו של שונפילד מתבסס על ההנחה כי ישו לא מת על הצלב אלא נקבר בעודנו חי. השערה זו אינה "תגליתו" של שונפילד, והוא אף מזכיר (עמ' 163) כמה מקודמיו. אבל יש הבדלים בין ההשערה הזאת אצל אחרים לבין שימושה אצל שונפילד. הוא החליט משום-מה כי ישו אמנם היה מת

¹⁰ Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951.

¹¹ נראה שהיהודים הורידו את הצלובים בדרך-כלל בערב, ולאודווקא ערב השבת; מפני השבת המתקרבת, בוודאי הוחשה הורדת ישו וחבריו מן הצלב.

מדומה, אך אחר-כך מת באמת; הסיפור על מותו המדומה של ישו משמש לו לשונפילד לפתרון שתי קושיות: ראשית, דבר זה שחבריו של ישו הוציאו אותו מן הקבר כדי להחיותו, מסביר כיצד אותם התלמידים שלא היו שותפים לקשר התחילו להאמין שהקבר ריק משום שישו קם-לתחייה. שנית, שונפילד משער כי ישו, משנתעורר לזמן-מה מתרדמתו, הספיק למסור הודעה לתלמידיו שהוא יבוא אליהם; את הידיעה הזאת הפיץ השליח בקרב המאמינים, אף כי בינתיים ידע שישו מת באמת. המאמינים היו כה מבולבלים, עד שזיהו את השליח הפעלתני עם ישו הקם-לתחייה.

שונפילד מקבל איפוא מקודמיו את הרעיון כי ישו היה רק מת מדומה, אך בניגוד לדעתם הוא סבור כי ישו מת לבסוף מן הצליבה. ואילו רוברט גרייבס, למשל, מסביר את המשך חייו של ישו לאחר הצליבה, בכך שהוא יצא את הארץ והגיע להודו. יש עוד הבדל בין שונפילד לבין קודמיו. הללו, אם אינני טועה, סבורים כי ישו היה מת מדומה רק במקרה, מפני שהורד מן הצלב מוקדם מדי, ואילו אצל שונפילד הכל, המיתה והתחייה גם יחד, הוא פרי תיכנון קפדני של ישו עצמו. מכל-מקום, כל המפרשים הללו מקבלים את הסיפורים על ישו הקם-מן-המתים כעובדה היסטורית, ומנסים להסביר אותם הסבר "הגיוני". בעיני, יש בפירושים משונים כאלה טעם-לפגם הרבה יותר מאשר באמונה התמימה של ראשוני הנוצרים, אך יש לדעת ש"חכמות" כאלה הומצאו בכל התקופות, למן ראשית הנוצרות. על פירוש משונה כזה כבר נמסר באוונגליון של מתי (כ"ח 13-15): "היהודים מסבירים "עד היום" את הקבר הריק של ישו בכך שתלמידיו של ישו גנבו משם את גופתו. השערה זו מצאה אחר-כך את ביטוייה ב"תולדות ישו", הספר היהודי העוסק על דרך-הפולמוס בישו הנוצרי. מעניין ש"עלילת-היהודים" בדבר גניבת גופתו של ישו כגירסה באוונגליון של מתי נתקבלה גם על דעתו של הדיאקטט הגרמני הרמן סמואל רימרוס (1768-1694). תלמידיו של ישו התרגלו בימי רבם לחיים של גוחות ולא רצו לוותר על "חיים מתוקים" אלה, ועל כן גנבו את גופתו והפיצו את השמועה כי ישו קם מקברו ובוה הבטיחו לעצמם מחייה על חשבון אחרים. ואולם, בעוד שאותו רעיון אינו מעיד דווקא על עומק מחשבתו של רימרוס בנקודה זו, הנה שאר דיוגיו בישו ובשורתו יש בהם משום ציון-דרך בחקר אישיותו של ישו. רימרוס היה הראשון שלא רק ראה את ישו כיהודי לכל דבר,¹² אלא גם טען שיש להבין את בשורתו של ישו כחלק מן האמונה המשיחית היהודית באותם הימים. קטעים מתוך חיבורו הגדול של רימרוס פורסמו אחרי מותו

¹² בעניין זה קדם לו הדיאקטט האנגלי ג'ון טולאנד (John Toland) בספרו *Nazarenus, London 1718* — זה אחד הספרים הטובים ביותר על ראשית הנוצרות.

על-ידי גוטהולד אפרים לסינג. מפירסומו של לסינג למד אלברט שווייצר את דיעותיו של רימרוס. ועל-יסודן פיתח את השקפתו שלו על ישו. יש לציין עוד את ספרו של פאול וינטר, שכבר הזכרנו, הראוי לשבח מיוחד על שום כמה הישגים מדעיים בניתוח המקורות. אולם כמו חיים כהן גם וינטר מחשיב פחות מדי את נאמנות המקורות. שני המחברים אינם רואים כחטיבה אחת את כל מסכת הסיפור המשתקף במקורות, ומוצאים מגמתיות במקומות שאולי העיבוד הוא מגמתי אך העובדות הן היסטוריות. שני המחברים רים, הרואים סתירות בין האוונגליונים, למדים מכך על אי-נאמנותם של המקורות הן בעניין הגדון והן בכלל גישתם, ואינם מביאים בחשבון שבמקרים רבים הסתירות יכלו להיווצר מפני שמקור אחד אותנטי יותר והאחרים מעובדים יותר. כאן יש להוסיף הערה הנוגעת לשני החוקרים האלה. בעניין המגמתיות הגוברת של המקורות במהלך התהוותם, הרי מתוך ביקורת ספרותית אחראית אתה מגלה שהמגמה לעבור בשתיקה ככל-האפשר על תפקידו המכריע של פילטוס במוותו של ישו ניכרת בשלבים קדומים מאוד של המסורת על משפטו של ישו, ואילו המגמה להאשים את היהודים, בצורה זו או אחרת, במוותו של ישו נתגבשה בשלב מאוחר לערך: מגמה זו, המופנית נגד כלל ישראל שלא קיבלו את האמונה בישו המשיח, סימניה הראשונים כבר מצויים כנראה בחומר הסיפורי על ה"משפט" לפני כתיבת האוונגליונים, אך באה על ביטוי המובהק רק באוונגליונים כפי שהגיעו לידינו. מסקנה זו של ביקורת ספרותית נבונה מאפשרת לנו, מתוך השוואת האוונגליונים, לשחזר את תפקידם של "היהודים" במשפטו של ישו ביתר נדאות מאשר את תפקידו של פילטוס במשפט. אספקט זה אינו ידוע בדרך-כלל. לפיכך החוקרים, ובפרט היהודיים, אינם משערים כי אפשר, פחות או יותר, להסיר את רוב העיבוד המגמתי, פשוט מתוך השוואת האוונגליונים שבידינו, ולברר אילו היו המוסדות המשפטיים היהודיים שהיו מעורבים במוות ישו. מתוך אי-ידיעת הכלל הזה נוהגים החוקרים להחשיד את כל המסופר על תפקידם הפעיל של מוסדות יהודיים כלשהם ב"משפט" של ישו. במחקריהם לא נודע כמעט תפקיד לשום איש יהודי, וכל ה"אשמה" נופלת על שכם פילטוס הרומי. עם החוקרים האלה נמנה במידת-מה וינטר, ויותר מכן חיים כהן.

כבר אמרנו שחיים כהן נתפס שלא-בטובתו ל"גילוי מרעיש" בפירוש דיוני הסנהדרין. רשאי חיים כהן להניח שבאמת נערכה ישיבת הסנהדרין באותו לילה. קשה יותר להניח שהתשובה הסתומה של ישו בפני פילטוס "אתה אמרת" אילצה את הנציב הרומי להוציא את ישו להורג מייד. ואולם אם אתה מפריד את המסקנה הזאת מן ההקשר של כלל העובדות שנשתמרו באוונגליונים, ואתה מקיים את ההנחה בדבר ישיבת הסנהדרין הגדולה, אך אינך מקיים,

בצדק, את הידיעה הנמצאת במרקוס ובמתי, שאכן פסקה הסנהדרין דין מוות לישו — עליך להסביר למה בעצם נתכנסה באותו הלילה הסנהדרין הגדולה. וחוזר מזה, הרי הפרושים, שהיו חלק נכבד מאוד מן הסנהדרין, לא היתה להם סיבה סבירה לרצות במותו של ישו בידי הרומים. נזכור שקשיים כאלה מצויים רק אם נקרא את האוונגליונים ללא ביקורת ספרותית, שהרי ישיבת הסנהדרין באותו לילה אינה מוזכרת כלל באוונגליון-יוחנן, ושם מופיעים רק ראשי הכהנים, ובאוונגליונים הסינופטיים המלה "סנהדרין" כמעט תלויה-באוויר. בנקודת-המוצא של חיים כהן מצויה, איפוא, אותה חולשה שמביאה כמעט בהכרח לידי "גילויים מרעישים". הוא מסתמך על ידיעות משניות ולא-נדאיות המעמידות ממילא קשיים הגיוניים, ואת הקשיים המשניים הללו אפשר לך ליישב רק אם אתה מפקיע מכלל מערכת הסיפורים שבאוונגליונים את הידיעות שאינן היסטוריות אלא הומצאו במהלך המסורת הסיפורית.

כדי להתגבר על הקשיים הללו, הנראים לנו מיותרים, אמנם מקבל חיים כהן את רוב הידיעות המשניות הללו, אך הופך את תוכנן מן הקצה אל הקצה. אם אנו קוראים שישבת הסנהדרין כוונתה היתה למסור את ישו לרומים או אפילו לדון אותו למיתה, הרי לדעת חיים כהן לא באה הישיבה אלא כדי להצילו מידי הרומים. אם אנו קוראים, במרקוס בלבד, כי עדי שקר היו העדים שהעידו לפני הסנהדרין על אימרתו של ישו בדבר חורבן הבית, הרי לדעת חיים כהן אולי היו הללו עדי אמת, אך אנשי הסנהדרין, מתוך מאמץ עליון להציל את ישו, פסלו את עדותם כעדות-שקר. אם אנו קוראים שהכוהן הגדול או הסנהדרין שאלו את ישו האם הוא המשיח, כדי להאשימו אחר-כך לפני פילטוס שהוא מורד-במלכות, הרי לדעת חיים כהן נשאלה שאלה זו כדי להניע את ישו שיתכחש למשיחיותו ולא יענה לפילטוס דבר שיביא לידי הוצאתו-להורג. כל זאת עשו אנשי הסנהדרין משום שישו היה אהוב על העם, והם, שלא היו חביבים על העם, ביקשו לקנות בכך את לב העם.

לאחר שהשיב ישו לכוהן הגדול מה שהשיב בדבר משיחיותו, מסופר במר-קוס (י"ד 63-64) שהכוהן הגדול קרע את בגדיו באמרו כי תשובתו של ישו אינה אלא "גידוף", ומתי (כ"ו 65) קיבל את המסופר ממרקוס. לפי לוקס (כ"ב 71) אומרים הנוכחים רק זאת: "מה לנו עוד לבקש עדות? הלא באו-גיגו שמענוה מפיו!" אם תשווה את נוסח לוקס עם זה של מרקוס (ומתי), תמצא שהאשמת ישו כמגדף שם-שמים וקריעת-הבגדים של הכוהן הגדול הן תוספות מפרי דמיונו של מרקוס. מובן איפוא שדווקא שתי התוספות הללו של מרקוס מעוררות קשיים, ובצדק טוען חיים כהן (עמ' 80) ש"לא היה לא במלים שהשתמש בהן ישו ולא ביומרה המשיחית שבאה בהן לביטוי, כל דבר המגלה צבירה לפי הדין היהודי". אם כן, מרקוס בדה מלבו את עניין הגידוף, וכיוון

שידע כי נוהגים "לקרוע" לשמע דברי גידוף, המציא את קריעת-הבגדים של הכוהן הגדול, דבר שאף הוא חסר בנוסח של לוקס. במקום שיראה בכך המצאה בלתי-מוצלחת של מרקוס, מנסה חיים כהן לפרש תוספת זו לפי דרכו: מאחר שלא עלה בידי הסנהדרין להביא את ישו לידי שיתוף-פעולה למען הצלתו ולידי שתיקה בדבר משיחיותו, קרע הכוהן הגדול את בגדיו מרוב צער: "ויש... סימוכין לכך שגם רבים מיתר הנוכחים, אם כי לא קרעו בגדיהם, נתנו ביטוי לצערם על ידי שתקפו את ישו בידים... נגיה שלאחר דברי ישו על משיחיותו, ונוכח פני המשמעות הטראגית של דברים אלה, אמנם נמצאו מאנשי הסנהדרין אשר לא שלטו ברוחם ותקפו את ישו והיכוהו; ייתכן ובחברה 'מתורבתת' מאוד ושלנה מאוד היו מביעים את שאט נפשם בשתיקה של בוז, או היו מוצאים את המלים הקולעות לבטא מרירות לבם; בזמנים הנרעשים והנרגשים ההם בירושלים הכבושה, ועוד אחרי לילה מתוח והומה שכוה, אין להתפלל או להתרעם על כך אם לא תמיד שלטו על רוחם ולא תמיד הצליחו לרסן את עצמם מלהגיב אף בצורה תוקפנית" (עמ' 84).

אם כן, לדעתו של חיים כהן ספג ישו מכות משום שהסנהדרין "התיאשה מכל תקוה להציל את ישו מדינם של הרומיים והתאכזבה על כשלון מאמציה בליל שימורים ארוך ויגע" (עמ' 84). חיים כהן מסתמך במיוחד על המקור הבלתי-נאמן — של יוחנן (י"ח 22-23), אך אם תקרא את הנאמר שם ודאי שלא תמצא דמיון רב בין דברי יוחנן לבין דברי חיים כהן. מה קרה באמת? המעשה אירע בלילה שהוחזק ישו בביתו של הכוהן הגדול. מרקוס (ובעקבותיו מתי) אינו אומר מי היו המתעללים בישו, אך לוקס (כ"ב 63-65) שומר גם בעניין זה את הנוסח המקורי: "והאנשים אשר אחזו את ישו התעללו בו ויכוהו. ויחפו את ראשו ויכוהו על פניו וישאלוהו לאמר: הנביא, מי הוא ההולם אותך?" המקרה ברור: משרתי הכוהן הגדול הצדוקי, שכמו אדונם לא האמינו לא בתחיית-המתים ולא במלאך ולא ברוח-הקודש (עיין מע. של. כ"ג 8), לעגו באכזריות לנביא הגלילי האסור.

אמת פשוטה זו אין לה כמובן מקום בשיחזורו של חיים כהן, שהרי לדעתו כל הנאספים או בביתו של הכוהן הגדול לא רצו אלא להציל את ישו מידי הרומיים; על כן הוא נאלץ להוציא את המסופר מידי פשוטו ולפסוח על הפרטים החשובים והנאמנים¹³ ולשוות למה שנשאר מן המעשה מובן חדש:

¹³ כל שלושת האוונגליונים הסינופטיים מוסרים כי המתעללים בישו ביקשו שינבא להם. מרקוס גרם לעירפול הסיפור ודילג על העובדה שהאנשים עטפו תחילה את ראשו של ישו, וכן קיצר את בקשתם. לעומת זה הוסיף מרקוס (ובעקבותיו מתי) שהאנשים הללו ירפו בישו, וזה פרט שהוא העתיק ממעשה הלעג שלעגו אחר-כך לישו החילים הרומיים. מרקוס (ובעקבותיו מתי) טישטש את זהותם של המתעללים בישו, אולי כדי לעורר את הרושם שאלה היו אנשי הסנהדרין או מקורבים להם.

חברי הסנהדרין לא משלו ברוחם והיפו את האיש שביקשו להצילו. ואולם המעיין בכובד-ראש בשלשלת המאורעות הטבועה ביסוד סיפורי האוונגליונים, ייווכח לדעת שמעשה ההתעללות בישו, כפי שהוא מסופר במקורות, משתלב יפה במאורעות שקדמו לו. כשבא ישו לירושלים, התקיף בדברים את בית-המקדש המושחת והתנבא על חורבנו. בכך קנה את אהבת העם ששגא את הכהונה הצדוקית שבבית-המקדש. ברור שדבר זה לא היה לרוחם של ראשי הכהנים, וישו נתפס והובא לפני הכהן הגדול, ושם ניסו לברר האם-אמנם התנבא על חורבן הבית, ושם גם נשאל האם הוא המשיח, כי טענה משיחית היתה עניין רציני לגבי השלטון הרומי, ולמחרת בבוקר נמסר ישו לנציב הרומי. אולם קודם-לכן, בליל המעצר בביתו של הכהן הגדול, לעגו לו משרתיו באכזריות ושמו ללעג את הנביא הגלילי. כל זה מתקבל יפה על הדעת בפרט אם נזכור שאף בשנת 62 לספירה נמסר נביא-חורבן לידי נציב רומי.*

אין איפוא יסוד — זולת אפולוגטיקה מיותרת — לפקפק שהכהן הגדול ופמלייתו היו מעוניינים בסילוקו של ישו. מצד אחר אין גם שום סיבה להניח שפילטוס התייחס לישו דווקא באהדה יתירה, מה-גם שנודע כאכזר. עם זאת אין שום הכרח להניח שפילטוס ראה בישו סכנה למלכות רומי. כפי שאמרנו, ביקורת ספרותית של האוונגליונים מראה שתפקידו של פילטוס ב"משפטו" של ישו טושטש, בלי ספק, משגברו בסיפורים על ישו המגמות נגד כלל ישי-ראל. מכאן שקל יותר לשחזר את פרשת מעצרו של ישו ומסירתו לנציב רומי, מאשר לדעת מה אירע באמת בין מסירתו של ישו לפילטוס לבין צליבתו. אבל יש עניין אחד המאפשר לנו לשער כיצד נהג פילטוס כאשר הובא ישו לפניו, והוא עניין בר-אבא. והנה דווקא באמיתות מעשה זה מפקפקים משום-מה גם פאול וינטר וגם חיים כהן. שניהם מטילים ספק בנאמנות הידיעה שמלכות רומי נהגה לשחרר לכבוד חג הפסח אחד מאסיריה היהודיים. אילו נשתמרה הידיעה על חגיגה זו רק בברית-החדשה, גם כך לא היה קל לדחותה, שכן קשה להסביר למה היו ממציאים דווקא נוהג זה. אך גם במקורות התלמוד-דיים אנו מוצאים כי השלטון הרומי, וכנראה השלטון היהודי לפניו, היה נוהג כך.¹⁴ מן האוונגליונים אנו למדים שבין האסירים היה איש ושמו בר-אבא (או בר-רבא) שהיה מן המורדים נגד רומי. כשתבע ההמון מפילטוס שחרורו של אסיר לכבוד חג הפסח, קרא אליהם פילטוס: "התחפצו כי אפסור לכם את מלך היהודים?" (מרקוס ט"ו 9). ואולם ראשי הכהנים הסיתו את ההמון לבקש חגיגה לבר-אבא דווקא, וכששאל אותם פילטוס מה לעשות ב"מלך היהודים".

* ר' כאן, עמ' 133.

¹⁴ עיין שמואל ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, תל-אביב, 1965, עמ' 159-160, 173 (הערות 285/6).

צעקו לו: "הצלב אותו". לפי יוחנן (י"ט 8) יצאה קריאה זו מפני הכהנים הגדולים ומשרתיהם. סיפור זה נשמר בנוסח הטוב ביותר אצל מרקוס (ט"ו 14-10). רק שם מציע פילטוס להמון סתם את שחרור ישו "מלך היהודים", ואילו ההמון דורש את שחרורו של בר-אבא דווקא. אצל מתי מעמיד פילטוס את ההמון בפני ברירה: ישו או בר-אבא. אצל לוקס, מתי ויוחנן צועק ההמון כי אינו רוצה בשחרורו של ישו אלא בשחרורו של בר-אבא. ברור כי שינויים אלה נתכוונו להביא את הקורא לידי הדיעה שההמון היהודי לא רק רצה בשחרורו של בר-אבא, אלא אף רצה כביכול במותו של ישו. כל האונג-גליונים, כל אחד לפי דרכו, מדגישים ושונים את קריאת ההמון לצלוב את ישו. אם נתעלם מן השינויים המגמתיים הללו, הרי הסיפור עצמו, אף שאינו נקי מחספוסים, מתקבל פחות או יותר על הדעת. גראה לי שאילו לא היה קיים נוהג החנינה לפני חג הפסח (וכן לא היה בין האסירים גם אחד מחשובי הקנאים), לא היה פילטוס מהסס להוציא את ישו להורג. אולם העובדות מראות שהוא, ולא ההמון היהודי, היה מעוניין בשאלה האם לשחרר את "מלך היהודים" ישו, או את בר-אבא, מחשובי הקנאים; ברור שאם הוא חונן את ישו, יוכל לצלוב את בר-אבא יחד עם שני האסירים האחרים, הם שני הליסטים (הקנאים), שיש לשער כי היו חבריו של בר-אבא (ובאמת נצלבו לבסוף, יחד עם ישו). מובן איפוא מדוע הציע פילטוס לחון את ישו, וכן מובן מדוע ראשי הכהנים, שמסרו קודם את ישו לפילטוס, עוררו את ההמון לדרוש את שחרורו של בר-אבא דווקא. ההמון נשמע להם הפעם, כי אפילו נגיד שאהבתם לישו היתה כנה, הדעת נותנת שבר-אבא הקנאי החשוב היה קרוב ללבם יותר. כאן יש להעיר שאמנם גם לפי לוקס (כ"ג 4, 14) אומר פילטוס כי אינו מוצא בישו כל אשמה, אך להלן (פסוקים 15, 25) אינו אומר אלא כי ישו לא עשה דבר שחל עליו עונש מוות והריהו מציע: "אייסרנו ואפטרנו".

מעשה מעין-זה הנראה מוזר במדינה מתוקנת, מסתבר יפה בקולוניה. יתר-על-כן, הסיפור הולם את התנהגותו של פילטוס כלפי היהודים בשני מקרים נוספים הידועים לנו מכתבי יוספוס. המקרה הראשון אירע כאשר הכניס פילטוס לירושלים את צלמי הקיסר הצמודים לנסי הצבא. פילטוס עשה זאת בלילה, וללא ידיעת היהודים. בעקב מאורע זה התכנסה בקיסריה הפגנת המונים שנמשכה חמישה ימים, במטרה להניע את פילטוס להסיר את הצלמים. פילטוס סירב להכנע, שכן הוצאת הצלמים היתה מתפרשת כעלבון לקיסר (השווה: יוחנן י"ט 12). אבל מכיוון שלא הרפו ממנו, בעתירות ובהטרדות, חימש בחשאי את חייליו והורה להם לתפוס עמדות, וביום הששי עלה הוא עצמו על בימת הגואמים. אך היהודים לא חדלו מדרישותיהם, גם נוכח איומים של החיילים הרומיים. וכך הוציא פילטוס לבסוף את צלמי הקיסר מירושלים

והחזירים לקיסריה (מלח. ב' 169-174; קדמ. י"ח 55-59). במקרה השני (מלח. ב' 175-177; קדמ. י"ח 60-62) היתה הצלחתו של פילטוס רבה יותר. רבבות נאספו וצעקו נגדו, לבטל את התוכנית שביקש לבצע. אחדים אף הטיחו כנגדו עלבונות וגידופים, כמנהג-ההמון. אולם פילטוס חזה מראש הפגנה זו, והצליח לדכאה באמצעות חיילים מחופשים בלבוש יהודי ומחביאים אלות מתחת לבגדיהם.

סבירני כי עיון זהיר בשני המקרים הללו (בעיקר בראשון) והשוואתם לתגובות פילטוס בפרשת ישו, יראה לנו מיספר קווים עקביים בהתנהגות הנציב הרומי ליהודה. אנו מוצאים שוב ושוב אותה מזיגה אופיינית של אכזריות ושיקול-דעת. משפתח בתחבולותיו, היה פילטוס בוטח בעורמתו, אך מידת זהירות או חולשה הביאה אותו תחילה לידי היסוסים, ולבסוף לנטישת תוכניתו המקורית. התנהגותו ההססנית של פילטוס כלפי ההמון ניכרת הן במקרה של צלמי הקיסר והן במקרה של בר-אבא. וכך פעל פעמיים בניגוד להחלטתו המקורית: במקרה הראשון הוציא את הצלמים מירושלים, ובמקרה השני השביע את רצון ההמון בשחררו להם את בר-אבא, בעוד שאת ישו ייסר בשוטים ומסר לצליבה (מרקוס ט"ו 15). ברור שהפקיד הקולוניאלי הזהיר חרד-לעורו לא יכול להעלות בדעתו כי כשלונו יתפרש בעתיד כטוב-לב כלפי "מלך היהודים" — אותו הוציא להורג.

למרות כל הקשיים שמקורם בטשטוש תפקידו של פילטוס בצליבתו של ישו, אין סיבה לפקפק כי היסוסיו של נציב רומי אמנם נגרמו על-ידי המשא-ומתן בדבר חנינת בר-אבא. פרשה זו הריהי עוד דוגמה — לאו-דווקא אופייית ביותר — לדרך שבה יש לגשת לחקר חיי ישו בכלל ולהבהרת "משפטו" בפרט. יש להשתמש בשתי שיטות, שבחירתן אינה שרירותית, אלא הן הנכונות מבחינה מדעית והולמות לחומר. האחת, כפי שצוין כבר, ביקורת פילולוגית ספרותית כפי שפותחה בחקר הטקסטים היוונים והרומיים ושנוקטים בהצלחה בטקסטים של ימי-הביניים. בעזרת שיטה זו, כאמור, יש לחקור מחדש את היחסים שבין האוונגליונים השונים ולהסיק מכך לגבי כלל החומר ולגבי הפרטים. אפילו אם לא נדע את כל הפרטים על יחסי-הגומלין של המקורות, ואפילו אם מסקנותינו בדבר מוצאה של סוגיה מסוימת ממקור זה או אחר לא יהיו מדויקות, עדיין חשובה עבודה ביקורתית זו שמקרבת אותנו אל שלב קדום מקורי יותר של הסיפור. פרופ' חירם פרי ז"ל¹⁵ ערך בעזרת תלמידיו

H. Peri, "Une Méthode expérimentale de critique des Textes", ¹⁵ VIII Congresso Internazionale di Studi Romanzi, Firenze 1956, II, Firenze 1960, p. 719-747.

מחקר על שיטת קביעתו של אילן-יחסין בין כתבי-יד שונים של המקורות, ונתברר שאפילו אותם התלמידים שמסקנותיהם לא היו מדויקות הגיעו על-ידי מחקרם לנוסח טוב באופן יחסי. שורת ההגיון נותנת, שהפרדת החומר הקדום יותר מן העיבודים המאוחרים היא הפעולה הראשונה הקודמת לכל בדיקה אחרת; אך ברור כמו-כן כי תוצאות הבדיקה הזאת צריך שיתאימו לתוצאות השיטה השנייה, שנקרא לה "השיטה ההיסטורית". עיקרה של זו הוא כי החוקר, כשהוא עוסק בפרטי חייו של ישו ותורותיו, צריך לראות את כל העובדות, הוודאיות פחות או יותר, על האיש. כשאנו דנים ב"משפטו" של ישו אסור להפריד בין פרשה זו לבין שאר תולדות חייו של ישו; וכשעוסקים באחריותו של ישו אסור לשכוח את השקפת-עולמו ואת בשורתו הכללית. כך, למשל, אם אתה מכיר מן האוונגליונים את השקפת-עולמו של ישו, יקשה עליך לראות את צליבתו של ישו כתוצאה של פעולותיו המרדניות נגד רומי; וכן גם להיפך, אם אתה מכיר כמידת-האפשר את אופיו של ישו, יקל עליך להבין את התנהגותו הסבילה בעמידתו לפני פילטוס. אם אתה מכיר, על סמך ניתוח של כל המצוי באוונגליונים, את בעיית התודעה המשיחית של ישו, שכלל-הנראה היתה גם בעיית זהותו האישית, לא תוכל להניח באותה מידת-פשטות, כמעשה חיים כהן, כי ישו רצה בכל-עת תמיד לפרסם את טענתו המשיחית, בעוד שבאמת לא דיבר על עצמו מעולם באופן ברור כמשיח, ולבסוף: כל היודע, כמה קשה היה על ישו שלא להימלט מן המוות המאיים, יתקשה להבין שישו תיכנן את מותו, כביכול, לשם מעשה-ישועה למען הזולת, כסברתם של אלברט שווייצר ושונופילד.

לפי מתודיקה היסטורית נכונה ברור, שכדי להבין את נסיבות מותו של ישו צריך להתבונן בכל שלשלת המאורעות שביסוד הסיפורים על ביקורו האחרון של ישו בירושלים. ותוך כך יש להתעלם מן השינויים המגמתיים שבאוונגליונים — וזאת על-ידי השיטה הביקורתית הרגילה, כשהשאלה המרכזית היא: מה בעצם קרה? אם תלך בדרך זו, יתברר לך דבר שבדרך-כלל אינו ידוע: מסכת העובדות המסתתרת מאחורי הסיפורים הללו היא הומוגנית וסבירה. ההתנגשות החמורה של ישו עם הנהגת בית-המקדש גרמה למסירתו לידי הרומים; אך דווקא בשל פרשת בר-אבא היסס פילטוס מלהוציא את ישו להורג, אם כי בחולשתו והססנותו הפוליטיות חנן לבסוף את בר-אבא וציווה לצלוב את ישו. וכלום צריך לחזור ולהטעים שאין לשלוח מכלל סיפורי האוונגליונים פרט אחד או שניים הנוגעים למשפט ישו ולהודיע לו חשיבות יתירה, מתוך התעלמות ממהלך המאורעות האחרים? בחטא זה נכשלים כל אלה שחיברו על "משפטו" של ישו ספרים הכוללים "גילויים מרעישים". כלל זה חל על כל-מיני פרסומים לא רק בעניין ישו הנוצרי — המחדשים כביכול דברים

שהקורא לא היה מעלה על דעתו כלל כשהוא קורא את המקורות כפשוטם. אפשר לגלות פנים שלא-כהלכה בכל פרשה היסטורית אם מנתקים קצת פרטים מהקשרם ומשווים להם משמעות חדשה.

אין פירוש הדבר שבמקרה כגון זה, בהיעדר מקורות יישירים, אינך עלול לטעות בפירוש המקורות ההיסטוריים הסיפוריים. דוגמה מובהקת לכך כמה רב הקושי לראות מה באמת מסתתר, אפילו מאחורי דברי היסטוריונים נאמנים — יש במקרה האיסיים, שלפני גילוי המגילות הפרנו אותם לא מתוך דבריהם שלהם, אלא מתוך סיפורים עליהם, ובעיקר מדברי יוסף בן מתתיהו. התיאור המגמתי במקורות ההיסטוריים העתיקים גרם שהאיסיים נצטיירו לנו כמין טולסטויאנים פאציפיסטיים ואוהבי-הבריות; והנה מגילות מדבר יהודה, שהן, לדעתם הנכונה של רוב החוקרים, ספרות של האיסיים עצמם, גילו את טיבם האמיתי של האיסיים: הפאציפיזם שלהם היה פאציפיזם על-תנאי, והם קיוו שבאחרית-הימים יגזחו במלחמת בני אור עם בני חושך. אהבת-הבריות אמנם היתה מצויה בקרבם, אבל רק ביחס לבני העדה; כלפי העולם התיצוני עליהם לשמור "שנאת עולם ברוח הסתר". נכון כי שעה שאנו קוראים לאחר תגלית המגילות את דברי יוסף בן-מתתיהו, יכולים אנו למצוא בהם גם רמזים לתורות הללו. אבל גם ברור שבלעדי המגילות לא היינו מסוגלים להבין מה מסתתר מאחורי התאורים המגמתיים של האיסיים שבמקורות ההיסטוריים. אבל אין בזה כדי להצדיק הוצאת המקורות מכלל-פשוטם. להיפך, עתה נתברר כי אלה שחשבו שדברי יוסף בן מתתיהו על האיסיים אינם נאמנים, טעו טעות מרה. כן נתברר שאותם חוקרים רבים, שכל אחד מהם השתמש רק בקצת פרטים מתאורי האיסיים ונתן להם פירוש רומאנטי משלו, חטאו חטא חמור לאמת. מגילות מדבר יהודה הראו שהאיסיים לא היו חבורה של בודהיסטים יהודיים, לא פילוסופים חסידי-פיתאגורס, לא עובדי אלוהי-השמש, לא דת מסתורין יוונית-מזרחית ולא "בונים חופשיים" של התקופה העתיקה. כך נתברר כל ההשערות הללו, וכמעט כל פרט ופרט בתאורי האיסיים של יוסף בן מתתיהו מוצא במגילות מדבר יהודה הסבר שלא היינו מעלים בלעדיהן.

בעניין ישו הנוצרי מצבנו מכמה בחינות טוב יותר מאשר בעניין האיסיים לפני גילוי המגילות, שכן באוונגליונים נשמרו — אמנם לפעמים בעיבוד — דברים אותנטיים מפי ישו עצמו. אשר ל"משפטו" של ישו, אף-על-פי שהרבה עובדות חשובות אינן ידועות, אסור לנו למלא את החסר על-ידי הוצאת העניין מדי-פשוטו על יסוד אסמכתאות כוזבות. התוצאות של גישות כאלה הן אמנם לפעמים משעשעות ולפעמים יש בהן פגימה בטעם (הטוב והנכון): אך אם לא נסמוך על הנס, ברור שגם בעניין משפטו של ישו ראוי ללכת בדרך

הביקורת הספרותית ולהתחשב – בשיחזור המאורעות – בכל העובדות המונחות ביסוד הסיפורים שבשלושת האוונגליונים הסינופטיים.

לא הייתי עוסק כאן במותו של ישו, אילו יכולתי לכתוב על מה שמעניין אותי באמת ומה שהוא לדעתי עיקר העניין באוונגליונים בשבילנו. זה בודאי אינו "משפטו" של ישו, אלא אישיותו ותורתו ומקומו בתוך יהדות זמנו. למרבה צערי, לא זה הדבר המעניין ביותר את הקוראים. לא אנחנו היהודים אלא הנוצרים גרמו להעלאת בעיית האשמה במותו של ישו, החל מן האוונגליונים עצמם. אחת הסיבות העיקריות להאשמת היהודים במותו של ישו היתה מאז ועד היום העובדה שהיהודים, אשר ישו היה אחד מהם, לא קיבלו את הדת הנוצרית שהאמונה בישו עומדת במרכזה. עד היום הזה האשמה זו, בצורות-מצורות שונות, קיימת בקרב הנוצרים, ואין צריך לעמוד כאן על הסבל האיום שגרמה לנו האשמת-שווא זו במרוצת הדורות. לפיכך כל-כך קשה לחוקר היהודי, ובפרט כשהוא חי בסביבה נוצרית, לדון דיון שקט וענייני בפרשת מותו של ישו. האשמה זו היתה מופרכת מעיקרה אפילו היו היהודים בני-זמנו באמת דוחים אותו, ואפילו היתה הסנהדרין הגדולה באמת דנה אותו למוות. שום אדם אינו טוען שהיוונים הקדמונים, ואין צריך לומר היוונים בני-זמננו, אשמים במותו של סוקראטס, מפני שהוא נידון למוות על-ידי ערכאות אתונה. באותו אופן היית יכול להאשים את כל הצרפתים במותה של ז'אן דארק, ואין סוף לדברי-הבל כיוצא כאלה. אף-על-פי-כן, עניין מותו של ישו נעשה בצדק עניין רגיש ביותר בלב רבים מאתנו, והדבר מובן היטב. ואם מאשימים אותך באשמה כה נוראה כמו רצח-האלוהים, בוודאי שתנסה להתגונן, גם כלפי-חוץ וגם כלפי-פנים, בגלל הנטל הרגשי הכביר הכרוך בדבר. משום כך מסקנותיו של חיים כהן, אף שלא נתכוון לכתוב ספר אפולוגטי, יש בהן כדי לגרום סיפוק רב לאלה מן היהודים הניגשים למשפטו של ישו גישה רגשית. הרי ספרים אחרים רק "ניקו" את היהודים מן האשמה במותו של ישו, והנה בא ספרו של חיים כהן להוכיח שהיהודים לא רק חפים מפשע זה, אלא שהמוסדות המוסמכים של היהודים, הסנהדרין הגדולה, הכוהן הגדול ופמלייתו, אף עשו מאמץ כביר להצילו! אין ספק שמסקנות כאלה יזכו להד חיובי ביותר בקרב אלה מבני עמנו, שלגביהם הקיטרוג של מות ישו הוא בגדר בעיה וקושי, מה-גם כשספר זה נכתב בידי איש-משפט יהודי מובהק ודגול. אמת נכון, פרקי זה נכתב בעיקר כדי למסור לפני הקורא העברי דין-וחשבון על הבעיות בחקר האוונגליונים בכלל ובחקר מותו של ישו בפרט, והבעיות המדעיות הטהורות עומדות במרכז דיון זה. ואולם אין ברצוני להתכחש לצד הרגשי. חוות-דעתי מופנית גם לאותם קוראים שמצאו קורת-רוח

בעיקר משנתעורר בהם הרושם כי סוף־סוף, עניין אשמת־היהודים במותו של ישו הוכרע לטובתנו. בעצם נראה לי שאין כאן את מי להאשים ואין מה לתקן. ישו מת מיתה אכזרית, וכל אלה שהיו קשורים בפרשת מותו, יהודים ורומים כאחד, אינם עוד. מה שנשאר ומה שמפריע הם משפטים־קדומים מכאן ופצעי נפש מכאן. ועל דברים אלו דומני אי־אפשר להתגבר אלא על־ידי שנראה תמיד את עצמנו כמו שהננו, ואת אישי העבר — בכל גדלתם וחולשתם.

תוכן גיליון 5 של קתריסיס –
אביב תשס"ו 2006

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
ניקוס דימו
סיפור הוטנטוטי
יוחנן גלוקר
הבורות ומפלס ההשכלה

נעמי כשר
בין הכרת פנים להסתר פנים:
על ספרו של יותם בנזימן

ישמח בן אלימלך
פאידיאוס מחדרה ונפש יהודי הומיה

אלדד אידן
על מגבלות האפשרויות הבלתי-מוגבלות
על ספרו של ענר גוברין

שלמה אהרונסון
מחקר מעמיק על לאומיות וציונות
על ספרה של חדוה בן ישראל

רימון כשר
היכן זה כתוב?
על ספרם של יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן

שולמית פורסטנברג-לוי
"מיהו חילוני?"
על ספרו של בנימין ארבל

קותי שוהם
אני פרובינציאלי: תגובה למאמרו של אהרן קנטורוביץ

אהרן קנטורוביץ
תגובה לתגובה

זכרון לראשונים: גרשם שלום
גרשם שלום – הערה ביוגרפית
גרשם שלום
פירושו של מרטין בובר לחסידות

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 6, autumn 2006

Editors: Yehuda Friedlander, John Glucker, Doron Mendels

Advisory editorial board: David Bargal, Rachel Birnbaum, Menachem Friedman, Moshe Gil, Alon Harel, Aharon Kantorovich, Asa Kasher, Elisha Kimron, Hannah Rosén, Zeev Rubin, Raymond Scheindlin, 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

Visit our new website (under construction):

www.katharsis.co.il

Publisher: Mezaref – non-profit organization no. 58-041-192-4, in collaboration with Carmel Publishing House, Jerusalem, with the support of the Ministry of Science, Culture and Sport.

© All rights reserved 2006

English Abstracts

John Glucker

"Uncollegial": "snitching" vs. aiding and abetting

This article analyses concepts such as "collegial", "uncollegial" and "group solidarity" in the context of academic reviewing and criticism in the humanities in Israel.

Very often, when an Israeli academic in a faculty of humanities publishes a review in which he exposes the incompetence and ignorance (and often also the dishonesty) of another academic, he is accused of being "uncollegial" and of lack of "solidarity". This accusation is based on the assumption that even if the reviewer is perfectly right, and the reviewed book or article is utterly incompetent or misleading or both, it is "not nice" to expose someone who is, after all, a colleague, "one of us".

What, then, is such a "colleague", whose honour and dignity should not be tainted, even at the price of ignoring basic scholarly standards? A colleague is merely a man or a woman who has been appointed to hold the post of lecturer or professor in an academic institution. Anyone even slightly familiar with appointment procedures, and especially with the manner in which they have been conducted in recent years, knows that not every person who has passed through the various committees and obtained his post or promotion is a true scholar. In numerous cases, the sheer number of publications is the only consideration in the committee's initial decision whether it should even start proceedings for this particular person – independently of the quality of these

publications. This, as Shimshona Eliezer has pointed out in a previous issue of *Katharsis*, often gives an initial advantage to the unprincipled careerist and charlatan, who knows how to produce as many publications as possible and to establish the right connections ("networking"), and excludes at the outset the careful and meticulous scholar, whose main concern is the thoroughness and real originality of his research and the quality of his publications. In other cases, a person is appointed or promoted, not because of his qualities as a scholar, nor even because of the number of his publications, but because of his connections with powerful academics within his institution and outside it. Thus, the fact that someone is a lecturer, a professor, a dean, and the like is no guarantee for his qualities as a scholar. If I read a book by such a "colleague" which is incompetent, full of basic errors, and misleading, there is no reason why I should regard the decisions made in the past by various committees as overruling my duty as a scholar. My duty is to warn students and "innocent readers", who do not possess the tools for assessing the publication, of the dangers of using it as if it were a competent book or article based on real expertise.

I compare this type of situation with what happens in other professions. If a medical expert discovers that a colleague, a surgeon, does not possess the basic qualifications for his work and, as a result, his patients suffer and some of them die, his duty is not to cover up for a colleague, but to warn his superiors and the public. If he does not "snitch" on his colleague, he is aiding and abetting crime. It is true that incompetence and ignorance in the humanities is not quite as dangerous as incompetence in medicine, or even dishonesty in financial dealings. But in principle – and the principle is still officially upheld in most academic institutions – a man or a woman is appointed to a post in the humanities on the assumption that he or she is fully competent in their field of study. If an academic is not fully competent, conceals it

from his colleagues and from the committees, and manages to obtain his post and promotions, he is in breach of contract. Moreover, by teaching others subjects which he himself does not properly know, and by supervising research students and helping them to obtain university posts, he is spreading and perpetuating ignorance, incompetence and dishonesty at the highest academic levels. A scholar's duty, when he is faced with reviewing the work of such an academic, is first and foremost to the students, the public – and, essentially, to scholarship.

Ezer Scribonic, Ahuva Schreiber, Mahmud Katib

Scribo ergo sum

This article is to be read together with Shimshona Eliezer's article – "The Publications Industry" – which appeared in *Katharsis* 4. While in Shimshona's article the emphasis is given to the danger in taking the number of publications as the sole criterion for positions and promotions in academic institutions, in our article we focus on the techniques by which one can enhance the number of his publications using nothing but formal methods.

We start by stating the difference between scholarship and scholarly publication. Publications do not create scholarship. They are only one of its expressions. Thus one may be a scholar without even one single publication. This statement is quite obvious, but it should be remembered and repeated again and again, since today it is the publication, or rather the number of publications, which create the scholar. This opens the way before the charlatan to become a scholar by means of publications alone. While in the good old days scholarly research required a knowledge of the relevant

materia and only an acquaintance with the rules of how to write and submit an article, today things have been reversed. The "professional articles producer" knows, in the strict meaning of the word, how to produce an article, and has only an acquaintance with the relevant *materia*. This acquaintance could be taken from secondary literature such as introductory books, encyclopedias, articles and articles dealing with other articles and the like. Taking this kind of information the "professional articles producer" can make, easily enough, an academic article. This can be done by using suffixes such as -ism and -logy, high and elevated sentences, big theories and the like.

In the second part of our article we have collected a few rules which we have called 'a guidebook for the "professional articles producer"'. 1) The idea itself is enough for making the argument. The "professional articles producer" does not care whether his new idea suits the facts. He may use as his "proofs" arguments such as "no one has said it before" or what we call "negation of the negation", namely: the fact that the idea is not wholly absurd is enough to present it as a thesis. 2) One has simply to inflate an idea he has found somewhere. The means by which this inflation is made are various and include mainly citations and hermeneutic theories. In order to evade plagiarism he may refer to his source with formulae such as "this thesis owes very much to the insight of Prof. Smith ...". In that way both scholars are rewarded. The first gets another reference in the "citation index" and the second has another publication. 3) The fact that a thesis is challenging is enough for presenting it as a scholarly thesis. Thus the argument that Spinoza was a homosexual is very challenging. It even might explain some difficult passages in his *Ethics*. Moreover, no one has said it before! 4) Taking a self-standing article and cutting it into four articles may be also used by the "professional articles producer". In these cases the articles will be

published in different periodicals, and if possible in different languages (one can use his fund to pay for a translation!). 5) Whenever there is a debate between two real scholars presenting opposite ideas, the "professional articles producer" may present a "moderate version" of this debate. Sticking to every debate whatsoever a "moderate version" may double and triple his publications.

One of the referees of this article expressed his fear lest some of the readers may, indeed, find these rules very useful to their career. However, it is our hope that presenting this 'guidebook for the "professional articles producer"' will be used as a mirror. Standing in front of a mirror may make someone pleased with himself, but sometimes it should make him also change his ways.

Irene Eber

Human Nature – A Perennial Problem in Chinese Philosophy

Galia Pat-Shamir, *A Human Riddle, Human Nature and Chinese Philosophy*, Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2004, 255 pp., index.

Professor Pat-Shamir's book deals with a subject that continues to be important in Chinese philosophy to the present day. As a work of interpretation it is a significant contribution in the Hebrew language to the subject of Chinese thought generally and of human nature in particular.

Confucius's (ca. 551-479 BCE) few and terse statements on the topic were more fully explained by his follower Mencius (ca. 371-289 BCE), who connected the notion of the innate goodness of human nature to the human attribute of compassion. Although also considered as belonging to the

Confucian school, the philosopher Xunzi (fl. 298-238 BCE) insisted that goodness was an acquired characteristic due to the civilizing influence of laws and rules.

Not only Confucians, Daoists too were concerned with the problem of human nature, but their argument was significantly different. Rather than discussing a good or bad human nature, Zhuangzi (ca. 369-286 BCE), for example, believed that everything that exists has a nature that must be allowed to express itself freely.

These ideas of the classical period of Chinese philosophy were given a new and more sophisticated twist in the Song dynasty (960-1279). Philosophers during this period were intent on understanding the human order as part of cosmic existence. Obviously, therefore, if the cosmic order is considered both good and moral, the individual too must possess the goodness that allows him to engage in moral action. The two philosophers most responsible for developing this idea were Cheng Yi (1022-1107) and Zhu Xi (1130-1200).

A Human Riddle deals with these as well as with other men. Nor does the author neglect the impact of Buddhist schools of thought, which too dealt with the problem of human nature. Considering its comprehensiveness and its sound approach, the book is a most welcome addition to a growing shelf of works on Chinese philosophy in Hebrew.

Aharon Kantorovich

Science on the Psychoanalyst's Coach

Yehoyakim Stein, *The Unconscious in Science and in Psychoanalysis*, Magnes Press, Jerusalem 2005,
182 pp.

Yehoyakim Stein outlines in his book a program for a new field: the psychoanalysis of science. His contributions in this direction focus on the unconscious or unintentional activity of individual scientists and communities of scientists which leads to scientific creativity. However, the author claims that the psychoanalysis of science is intended to deal also with processes which hinder the growth of science – in other words, how blind spots in science disturbed its development. But unintentional behavior or serendipity is also a major source of creativity, whereas the author treats it as a source of disorder which hinders the progress of science. The contrast between these two tasks is discussed.

Alex Weingrod

The New Israeli Sociologies: Designing the New Orthodoxy

This review article considers four recently published sociological studies of Israeli society. Two of the books (by Baruch Kimmerling, and by co-authors Gershon Shafir and Yoav Peled) were published in English; the other two (the one co-authored by Ephraim Yaar and Ze'ev Shavit, and the other by Uri Ram) appeared in Hebrew. Taken together, these books present fresh views and interpretations of present-day Israeli society, and, in fact, both Kimmerling

and Shamir-Peled claim that in comparison with earlier studies, their books represent the new critical “second generation” analysis of trends and developments within Israeli society.

Each of the four books is briefly reviewed, both with regard to contents and theory, and comparisons are drawn between them. Taken together, the studies generally succeed in developing a keen analysis of the sectorialized, globalized, market-oriented and militarist trends that have become increasingly influential. The new Israeli sociologies are also criticized on several counts. First, several of the books present a partial and therefore incomplete view; second, some of the studies revise the pre-state period in such ways that the major role of the kibbutz and the Labor movement become blurred; and third, the dominant influence of the political Right during the past three decades is not given adequate attention.

Shraga Nero

The Backward Look and the Black Hole

On Shahar Bram, *A Backward Look. The Long Poem in the Writings of Israel Pincas, Harold Schimmel and Aharon Shabtay*, The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem 2005, 200 pp.

A section of this book is based on a PhD thesis presented to the Hebrew University, and some other parts of it have been published as articles. Its subject is what is called "the long poem" (in Hebrew one uses the term "poema", taken from Russian literary terminology) in the work of three Hebrew poets, two of whom began publishing in the 1960s and one

X

in the 1950s, and all of whom are still active today. Their work consists of poems of different lengths and genres, and the long poems are only a small part of their output.

I begin my discussion with some methodological observations concerning the difference between literary criticism and literary scholarship and research. The literary critic analyses the recent work of living authors, helping the reader to become more sensitive to contemporary literature and sorting out proper literary works of art from pseudo-literature. The literary scholar, on the other hand, cannot deal properly with the works of his contemporaries, since his basic corpus is small and is still evolving, and since he lacks historical perspective. I also observe that it is somewhat artificial to select one kind of poetry out of the many poems of different descriptions published by the same poet, and to deal with it in the perspective of the history and nature of this particular poetic genre, without examining it in the context of the poet's whole output and his immediate background and influences.

Unfortunately, this is exactly what Bram attempts to do. In his discussions of each poet, and of each individual work, he invariably puts them in the wider context of "the long poem", from Homer and Hesiod to Dante and Whitman, ignoring their background in the Hebrew literature of their age and of earlier periods, or the immediate – and acknowledged – influences on them of English and American poets like Eliot and Lowell, and in the case of Pincas, Italian poets like Montale. He is also unaware of the influence of Talmudic texts and of mediaeval Hebrew poetry on these poets. Indeed, what concerns him is not even a proper comparison with Homer, Hesiod or Dante – poets whom he has hardly read even in translation – but the wide and often meaningless generalities of the contemporary jargon of literary theory. When we meet with long lists of poets who wrote "long poems" – e.g., Homer, Hesiod,

Virgil, Dante, Wordsworth, Whitman, Pound, Williams, Olson – one doubts how much of their poetry he has actually read. He draws his information on the Greek, Latin, French and Italian poets, and on Wordsworth, from secondary literature, and only occasionally refers to their texts (in the case of non-English poetry, in translation). In one case, he mentions – in a passage taken from another Hebrew book – a "long poem" called "Genriada". The reference is clearly to Voltaire's *Henriade*, and the author of the book Bram has used found it somewhere in the Russian pronunciation.

Thus, although he claims that one of his aims is to put "the long poem" in a historical perspective, his ignorance of languages and literatures renders him incapable of performing such a task, or even of being able to read critically the secondary literature in Hebrew and in English from which he derives his historical information. One finds such general statements as that "prose never became a proper literary vehicle in antiquity", or that Plato and Aristotle use the term "lyric poetry", or that Homer and Hesiod present a linear view of time and history.

As a result, the poems which Bram has selected for analysis are treated in a vacuum, with no reference to the poets' other works, to their immediate literary milieu in Israeli and earlier Hebrew poetry, and are dealt with against the background of vague generalizations about "long poems" from Homer to Williams, taken at second hand from the works of other literary theorists. What matters to Bram is neither the analysis of the poems themselves, nor the proper history of epic poetry and its cognates in world literature, but the use of fashionable jargon. The book is full of high-flown words like "space", "archetypal", "paradigmatic", "narrative", "metaphor" – and one could add more and more. Instead of doing proper literary criticism and sensitizing the reader to the poems discussed, Bram throws a cloud of

theoretical smoke between the reader and the poem, as well as between the reader and himself.

One feature of this book is the free and frequent use of wild association – usually prefixed by words like "by necessity" or "as is well-known". When a poet writes about a sharp knife in our heart, "by necessity" he means the occupation of Palestinian land, and its poem thus becomes a leaflet of the peace movement and loses its many ambiguities. When we have a crow, this must be a reference to Noah's crow, who betrays mankind because he knows that man is also a treacherous animal. The image of an animal which looks like "an elegant frog" must imply a prince: after all, every frog has a prince inside it, as is well-known. This is as far as Bram attempts to produce some apology for literary criticism.

My conclusion is that this book is neither a work of literary scholarship nor a piece of literary criticism. It is not criticism, since, apart from the free associations and the liberal use of metaphors, metonyms and archetypes whether they stick or not, there is no attempt to penetrate the poems and illustrate them against their own literary environment. It is not scholarship – beside my more general observation that the work of living poets lacks the perspective necessary for literary scholarship – because the author is entirely innocent of the basic tools of literary scholarship: knowledge of language and of literatures in the original, and knowledge of the historical background to the various literatures. The erudition he displays here is almost entirely second-hand, and mainly taken from works of fashionable literary theory rather than works of literary history or close analysis. This is a book which was written with the sole aim of promoting the academic career of its author. The fact that such a book has been published by a respected academic press, and that its author teaches literature in a university, is a sad reflection on

the general state of the academic study of Hebrew literature today.

Reuven (Raymond) Scheindlin

On Shulamit Elitzur (ed.), *The Liturgical Poetry of Pinhas ben Jacob ha-Kohen*, Magnes Press, Jerusalem
2004

The book under review is a comprehensive work on the liturgical poetry of Pinhas ben Jacob ha-Kohen (8th century), one of the most important Hebrew poets of late antiquity. The book, which fills a great lacuna in Hebrew literary history, contains, in vocalized form, all the poems attributable to him, together with a complete critical apparatus and commentary. The book also includes a major study of Pinhas's works, dealing with: the poet's period, the attribution of the poems, poetic forms, functions, style, prosody, language, and themes, and related subjects. The review raises for discussion the author's appraisal of Pinhas as a classical payyetan, suggesting, rather, that some aspects of Pinhas's work show post-classical tendencies vis-à-vis the work of his great predecessors, Yannai and Qallir. This judgment is not intended to diminish at all the importance of Pinhas's contribution or that of this masterful work to the history of Hebrew letters.

Gideon Kressel

Hurricanes and Storms in a Glass of Water

Oz Almog, 2004. *Farewell to 'Srulik': Changing Values Among the Israeli Elite*. Haifa University, Zmora Bittan. 1412 pp.

This book reviews changes of ideational trends observed in the Israeli elite, the way they are reflected through the media, including the written press, radio and TV programs, and in several works of literature. Here journalists and writers are the main protagonists, who take the lead as though their voices are the elite's, swaying the nation away from the shores of 1948. The shift is perceived primarily in distancing from anything communal, striving towards privacy and individuality, hence from centralism to decentralization. Written texts and refreshing anecdotes subdivided into five 'gates' or 'fronts' are used in demonstrating this metamorphosis. These 'gates' are journalism; jurisdiction; psychology; feminism and the family. Dr. Almog brings to the fore a lot of past material which is pertinent, interesting, refreshing and telling, but it is hardly analyzed and is mainly categorized.

Inter-creed, inter-ethnic, inter-gender, inter-generational, inter-ideological and inter-personal encounters gain attention; on the other hand, the division of sovereignties, the distinction of ministries, of parties and movements, of national and regional authorities, the three instances of law, socio-economic structures and macro organizations such as the labor union, the military and the police, subdivisions of academic institutions and of science communities, of scientific achievements, the religious establishments, etc., do

not. As regards qualitative methods, the two-volume book does not provide numerical data of any sort to justify its assertions.

Alternative themes for future studies of the above-mentioned local effects (few examples) are proposed by the reviewer. These are the powerful concomitances that the demise of the Soviet Union had; the declining perception of socialism and of the 'world of tomorrow'; Americanization of political climates diminishing the weight of platforms in favor of individual wealth and show-person traits; the interplay of mega capitalist companies in the local economy; rising standards of living and the growth of the local disposable income; growing socio-economic gaps; the spread of computers and the impact of the internet age; cheap labor arriving from abroad, thus changing the value of labor; the ease of emigration of Israelis now striking roots in a growing number of foreign lands that welcome their arrival; reshuffling of the two-world blocks into conflict between radical Islam and Christianity; and recent, renovated patterns of anti-semitism, including the rising volume of calls to demolish the Jewish state.

Yoram Erder

Eyal Regev, *The Sadducees and their Halakhah – Religion and Society in the Second Temple Period*, Yad Ben Zvi Press, Jerusalem 2005, 457 pp.

According to Regev one can understand the essence of the Sadducee movement mainly by studying its halakhah. My critical article is also devoted to this subject.

Regev believes that since the Boethusians held an halakhic approach similar to that of the Sadducees, investigating the halakhah of the Boethusians will also help to decipher the

XVI

Sadducee enigma. Most of the Sadducee halakhah is preserved in the Rabbinic Oral-Law literature, which was written and edited by the enemies of the Sadducees, a long time after the disappearance of the movement. As Regev does not accept the notion that the Qumran sect was a branch of the Sadducee movement, the Qumran scrolls cannot serve him as a source for understanding the Sadducee halakhah. On the other hand, the halakhic issues raised in the Qumran scrolls help, according to Regev, to define the halakhic barriers between the Jewish movements during the second temple period.

Taking into account the state of our sources, and the lack of any authentic Sadducee document, Regev agrees that in many cases, conclusions about the Sadducee halakhah are not very far from being conjectures.

In the first part of my article I refer to the way Regev treats the available sources about Sadducee halakhah. In the second part I refer to the general features Regev has attributed to the Sadducee movement.

זכרון לראשונים

Remembrance of Former Generations

In this issue, we reprint the review, by David Flusser, of Hayim H. Cohn's book *The Trial and Death of Jesus of Nazareth*. The review was first published in a Hebrew literary periodical a few months after the publication of Cohn's book, in 1969. It was reprinted ten years later, in 1979, in a collection of Flusser's Hebrew articles on the Jewish sources of Christianity.

David Flusser, Vienna 1917 – Jerusalem 2000, was a scholar of international standing in the study of the New Testament and early Christianity. He grew up in Czechoslovakia, emigrated to Israel in 1939, and was most of his life Professor in the Department of Comparative Religion at the Hebrew University of Jerusalem. A Classical scholar by training, Flusser always based his research on the close reading and analysis of texts in the original languages, be it old Christian texts in Greek and Latin or Talmudic, Midrashic and Kumran texts in Hebrew and Aramaic. His unconventional view of the importance of Luke as a source, as well as his many studies of the Scrolls as background to Christianity, made his name a household word among New Testament scholars everywhere. His great edition, with a long philological and historical introduction, of the mediaeval Hebrew book of *Josippon* is a model of a critical edition of a popular and complex text, and has done much to teach Hebrew scholars some of the main principles of textual criticism and history. His review which is republished here is an example of a thorough and uncompromising discussion, at the same time giving Cohn, one of the founders of the Israeli legal system, his full due as a lawyer.

It can teach the Hebrew reader not only the importance of studying philology and history as a necessary background to ancient legal issues, but also something about the "Synoptic Problem", on which there is hardly any literature in Hebrew. This reprint of Flusser's article is prefaced by an appreciation of Flusser's scholarly personality written especially for this issue of *Katharsis* by his former pupil, Professor Menachem Kister.