

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 7, אביב תשס"ז



העורכים: יוחנן גלוקר, דורון מנדלס, יהודה פרידלנדר

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד בר־גל, 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: info@katharsis.co.il

בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

המור"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-041-58

יוצא לאור על-ידי הוצאת כרמל, ת"ד 43092, ירושלים 91430
ובסיוע משרד המדע, התרבות והספורט, מנהל התרבות והאמנויות.

© כל הזכויות שמורות, 2007

תוכן העניינים

5	דבר המערכת.....
	על שלושה ועל ארבעה
	יוחנן גלוקר
7	ובכל זאת, היא מצטינת!
	שלום פרלמן
	נאום מופת
14	על תרגומה של דבורה גילולה לאייסכינוס, נגד טימרכוס
	אהרן ממן
	הפילולוגיה השמית המשווה בימי הביניים – יצירה או העתקה?
28	על ספרו של דן בקר
	אלון הראל
	בין פרטיקולריזם לאוניברסליזם
45	על ספרו של חיים גנז
	אהרן קנטורוביץ
	היקום בקליפת אגוז
62	על ספרו של דן פאלק
	מגן ברומי
	נישואים בישראל בעת העתיקה: ארפכשד כמשל
78	על מאמרו של מאיר בר־אילן
	רות גינזבורג
	“אני בא אפוא בתור היסטוריון יהודי”: מרומן היסטורי לשיח מדעי
	ובחזרה
86	על ספרו של יוסף חיים ירושלמי

	גדעון קרסל
117	על ספרו של שמואל נח אייזנשטדט
	בנימין ארבל
139	תגובה למאמר הביקורת של שולמית פורסטנברג-לוי
	שולמית פורסטנברג-לוי
144	תגובה לתגובה
	זכרון לראשונים: חיים ב' רוזן
	עמי דיקמן
148	דברים לזכרו של ח"ב רוזן
	ח"ב רוזן
156	"פלמח" (עיון אפיגראפי-אטימולוגי)
161	העברית שלנו. דמותה באור שיטות הבלשנות
	ספר בבלשנות הכללית
165	על ספרו של צבי הר־זהב
180	תוכן חוברת 6

דבר המערכת

דברים אלה נכתבים בשעה שנראה כי הסכסוך בין ממשלת ישראל לסטודנטים נפתר, לפחות לפי שעה. נראה כי כל הסכסוכים הנוכחיים, שבהם מעורבים הסטודנטים, מורי האוניברסיטות, וועד ראשי האוניברסיטות, נסובים – כמקובל במקומותינו – על עניינים של כמות: שכר לימוד, הסכמי עבודה ומשכורות, וכיוצא באלו. כמה מן הקולות שנשמעו בתקופת המאבק והשביתה התייחסו גם לבעיות עקרוניות יותר, כגון הסכנה שבהפרטה האפשרית של מערכת החינוך, או 'חוזים אישיים' כדי למשוך ישראלים המלמדים בארצות הברית לחזור: אך גם כאן, עדין לא דובר על איכות המחקר וההוראה ורמתם. גם כאשר מנסה יושב ראש ועד ראשי האוניברסיטות לשכנע את קהלו – וככל הנראה בעיקר את ועדת שוחט ואת משרד האוצר – שהאוניברסיטות שלנו הן מצויינות באמת ובתמים, הוא עושה זאת בטיעונים הכמותיים של "תפוקה" ו"תשואה" ומספר הציטוטים ב"אינדקס הציטוטים": ראו במדור "על שלושה ועל ארבעה" בגיליון זה. גם הרפורמות שועדת שוחט דנה בהן הן, ללא צל של ספק, רפורמות שאפשר למדוד ולשקול אותן. על איכות ורמה מדעית, בעיקר במדעי הרוח, אין מי שמוכן לדבר – וודאי וודאי לא להלחם או – חס ושלום – לשבות. הכל כמותי והכל כלכלי.

והנה מצאנו שדווקא עתונאי המתמחה בענייני כלכלה מוחה נגד גישה זאת, ורואה את עיקר הצורך ברפורמות שיצילוננו מ"דלדולה של הרוח הישראלית". מבלי שנסכים לכל דבריו, אנו מצטטים בהערכה את שני הקטעים האחרונים במאמרו של סבר פלוצקר במדורו באינטרנט "יומני סבר", מן ה-19 במאי 2007:

ועדת שוחט היתה צריכה לכן מלכתחילה להשתחרר כליל מדיונים על שכר הלימוד, ולהתמסר במלואה לסוגיית תיקון המצב באוניברסיטאות המחקר. עוד לא מאוחר לעשות כן. נוכח ההסכם בין אולמרט לסטודנטים, צריכים חבריה המכובדים לומר לממשלה: "אנחנו מודאגים מדלדולה של הרוח הישראלית.

עינינו נשואות לרפורמה באוניברסיטאות, להשבת יוקרתה של האקדמיה בישראל ולמיצוי מלוא הפוטנציאל של כוח המוח הישראלי. זו משימה מספקת לכתפיה הצרות של ועדה ציבורית אחת. לעומת זאת, ההחלטה כמה כסף ישלמו הסטודנטים תמורת לימודים גבוהים היא פוליטית, ולא אקדמית. לכן מן הראוי שתטפלי בה את, ממשלת ישראל, בעצמך. את הרי ממילא עושה זאת. עובדה: כבר עכשיו מוכן ראש הממשלה להבטיח לסטודנטים וטו מעשי על ההמלצות הנוגעות לשכר הלימוד.

והסיפור פשוט: מערכת ההשכלה הגבוהה בישראל משוועת לרפורמה. שכר הלימוד במוסדות להשכלה גבוהה לא משווע לשום דבר. ברמתו הנוכחית, הוא ממש בסדר גמור – לא גבוה מדי, לא נמוך מדי. אז למה להיטפל אליו?

אין אנו בטוחים כי שכר הלימוד "ברמתו הנוכחית הוא בסדר גמור". כמו כן, אין לנו תרופות פלא נגד "דלדולה של הרוח הישראלית". רק הבנה רחבה ומעמיקה של משבר האיכות והרמה המדעית שאנו כבר שקועים בו זה שנים תוכל – אולי – לגרום לכמה מבעלי ההשפעה באוניברסיטות להתחיל ברפורמה הדרושה. רפורמה מסוג זה גדולה על ועדה של כלכלנים ואנשי ציבור כועדת שוחט, שהיא כן ועדה פוליטית. קתדרסיס מנסה, לפחות, להצביע על הליקויים שהם סימפטומים של המשבר, ולהציג ליקויים אלה בכמה ממאמרי הביקורת, המדגימים אותם. לא עלינו המלאכה לגמור. אך עדין נהנינו לקרוא על הבעיה האמתית של מדעי הרוח שלנו דוקא במדורו של איש כלכלה.

על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

ובכל זאת, היא מצטיינת!

פרופ' משה קוה, פיזיקאי במעמד בינלאומי, משמש זה שנים רבות כאחד ממנהיגי האוניברסיטות בישראל: לשעבר רקטור אוניברסיטת בר-אילן, ושנים לא מעטות נשיא האוניברסיטה. הוא חבר פעיל בוועד ראשי האוניברסיטות (ור"ה), ולאחרונה הוא גם יושב ראש אותו ועד. לא זה המקום לדון במאבקיו, בממשלה מצד אחד, ובסטודנטים ובמרצים מצד שני, כדי 'למש' פתרונות תקציביים לאוניברסיטות באמצעות ועדת שוחט, ולא אני המוסמך לדון בבעיות תקציב מעין אלה. אך מאמרו "דווקא כן מצטיינים", שפורסם ב"הארץ" בכ"ה בשבט תשס"ז, 13 בפברואר 2007, אינו דן רק בבעיות הכלכליות הסבוכות של תקצוב, אלא – ובעיקר – בסיבות לדרישת ור"ה לתקצובן המוגבר של האוניברסיטות בישראל.

כמי שהיה שנים רבות איש אוניברסיטה ישראלית, לא זו בלבד ש'אין לי כל התנגדות' להגדלה נכרת של תקציבי האוניברסיטות, אני רואה בהגדלה מעין זאת צורך חיוני של מדינת ישראל, שהמחקר המדעי הוא אחד המשאבים המעטים העומדים לרשותה. ללא הזרמת כספים חדשים מתקציב המדינה לתקציבי ההשכלה הגבוהה בארץ, סופנו שלא נוכל לממן אפילו את הצרכים הבסיסיים של ההוראה האקדמית והמחקר המדעי. האלטרנטיבה היחידה למימון מוגבר של האוניברסיטות מקופת המדינה היא הפרטה גוברת והולכת שלהן. כבר היום ממומן חלק ניכר מן המחקר באוניברסיטות, בעיקר בטכנולוגיה ובמדעי הטבע, מקרנות חיצוניות, פרטיות וצבוריות, בישראל ובעולם. אם נגיע לכך שכל תקציבי האוניברסיטות, או רובם, ימומנו מקרנות שאינן חלק מתקציב המדינה – כלומר, להפרטה

מלאה של מוסדות ההשכלה הגבוהה – תהיה אחת התוצאות הדרישה לתשלום שכר למוד מלא, ומכאן לדחיה על הסף של כל תלמיד שאין לו או למשפחתו האמצעים לשלם סכומים אלה, יהיו כשרונותיו ויכולותיו אשר יהיו. מדינה הנלחמת על קיומה, שהמשאב העיקרי שלה הוא כשוריהם המיוחדים של כמה מתושביה (שאינם תמיד דוקא מן העשירים שבהם), אינה יכולה להרשות לעצמה מותרות ממין זה. ואגב, תוצאה מעין זאת של הפרטה מעין זאת תהיה פגיעה חמורה ב'שכבות החלשות', ותחשב בעיני רבים (וגם בעיני כ'אליטיזם' (מזויף) מן הסוג הגרוע ביותר.

אך כל זה נכון אך ורק בהנחה שאמנם גם ההוראה וגם המחקר באוניברסיטות שלנו – ולא רק במדעי הטבע, אלא גם במדעי הרוח והחברה – הם, או רובם ככולם, ברמה מדעית הראויה לתמיכה הגונה ומוגברת, ללא כל סיג וללא כל צורך בבדק בית גם מבחינת הרמה המדעית. וכאן מתחילים הספקות לעלות.

פרופ' קוה מתיחס, כבר בתחלת מאמרו, ל"הישגיה העצומים של המערכת האמורה [=מערכת ההשכלה הגבוהה בישראל]" ול"תרומתה האדירה לחברה ולמדינה, לכלכלה הלאומית ולמעמדנו הבינלאומי". הקורא מצפה איפוא לשמוע מה טיבה של תרומה אדירה זאת. ואולי מצפים כמה מן הקוראים – כמוני – להתייחסות מסוימת לרמתה המדעית ולאיכותיה של אותה תרומה שתורמת "המערכת האמורה ... לחברה ולמדינה".

לא אוכל לצטט את כל מאמרו של פרופ' קוה, אך כל מי שיקרא אותו בעיון יבחין ללא כל קושי בכך כי אותה תרומה אדירה של האוניברסיטות מתבטאת במלה שהמאמר חוזר עליה בניסוחים שונים במקצת – אך תמיד 'מדידים' וכמותיים – לפחות חמש פעמים: תפוקה. כבר בפעם הראשונה מופיעה מלה זאת בהקשר כמותי למהדרין: "מערכת ההשכלה הגבוהה בישראל היא המערכת הציבורית היחידה שהמדינה מתקצבת אותה בשקיפות על פי תפוקות מוגדרות בהתאם למדידה בלתי תלויה" – וזה תפקידה של ות"ת הידועה לשם, ששמשונה אליעזר (קתדרטיס 3) כבר עמדה על גישה המתבססת אך ורק על ספירת תלמידים, פרסומים, עמודים בכל פרסום, וכיוצא באלו. אכן "מדידה בלתי תלויה", שכן במקום

שסופרים תלמידים, דין תלמיד מעולה כדין תלמיד שבקושי יכול לקרוא מאמר מדעי בעברית, ובמקום שסופרים עמודים, דין עמוד במאמר מחקר חדשני ומקורי, המכבד את כותבו, את המוסד שהוא מלמד בו, ואת המדינה, כדין עמוד במאמר פסבדו-מדעי או אנטי-מדעי, כל עוד הוא נדפס באצטלה הנראית מדעית. המדידה אינה תלויה בדבר – כן, גם לא באיכות המדעית, או אפילו בקני המידה המדעיים הבסיסיים. לכל היותר, שקולים שונים של מראית עין מדעית ("כתבי עת מבוקרים", "הוצאה יוקרתית", "פרופסור חשוב") נכנסים לאותן מדידות כמותיות.

מי שחולק על פירוש זה שאני נותן כאן למלה "תפוקה", יקרא נא את המלים המופיעות כשלשה סעיפים למטה באותו מאמר: "... תפוקתנו (היקף הפרסומים והציטוטים) ..." – כלומר, תפוקה = היקף הפרסומים (מספר הפרסומים ומספר העמודים בכל פרסום), ומספר הציטוטים ב"אינדקס הציטוטים" (Citation Index) הבינלאומי. אותו אינדקס, רשימות של ציטוטים מספר או מאמר של חוקר אחד בספריהם או מאמריהם של חוקרים אחרים, הומצא לראשונה במדעי הטבע, שבהם מספר הציטוטים והאזכורים של פרסום מדעי הוא, ככל הנראה (וכאן אני סומך על תחושתו של איש מדעי הטבע משה קוה), ראייה לחשיבותו של אותו פרסום. במדעי הטבע, קני המדה לקבלת מאמר לפרסום חמורים פי כמה משהם במדעי הרוח והחברה, ולכן ניתן, כנראה, להניח שהרוב הגדול של האזכורים של מאמר לא יהיו בקורתיים – או מפוקפקים – כפי שהם לעתים כה קרובות במדעי הרוח. במדעי הרוח יש והיו לא מעט מקרים שבהם ספר או מאמר גרוע, מאחז עינים ושרלטני זכה לאזכורים רבים, שחלקם שליליים ומטרתם היא להזהיר את "הקורא התמים" מן הסכנות שבהסתמכות על אותו פרסום, וחלקם אזכורים של חוקרים שאינם בני בית בעניינים שאותו פרסום דן בהם. על ספרו של יעקב שביט *היהדות כדאי היוונות* יצאו לאור מאמריהם של עמוס פונקנשטיין ובצלאל בר-כוכבא (ר' ביבליוגרפיה בקתריסי 1, עמ' 8-11), וכן מאמרו של רפאל פרוינדליך-עמית (שפורסם באותה חוברת, עמ' 12-53). אילו קרה הדבר במדעי הטבע, יתכן מאד שהיתה זאת עדות לחשיבותו המדעית של ספר זה של שביט. אך כל מי שקרא מאמרי בקורת אלה

יודע שהם קורעים את ספרו של שביט לגזרים וגזרי־גזרים, ולא משאירים ממנו אבן על אבן. ואף על פי כן, מבחינת הכמות הטהורה, אלה "ציטוטים" למהדרין. ראיתי מפעם לפעם גם אזכור לטובה של ספרו של שביט אצל מי שאינו איש המקצוע, אין לו הכלים לבדוק את רמתו של הספר, אך מצא לו תנא דמסיעא בספר זה – שהוא ספרו של פרופסור מן המניין!

ועוד. לעתים קרובות – קרובות מדי, לצערי – הספרים או המאמרים המצוטטים ביותר במדעי הרוח הם דוקא אותם ספרים או מאמרים ה'נגישים' למספר רב ביותר של קוראים, ואינם דורשים מומחיות כל שהיא בתשתיות מדעיות כגון ידיעת שפות, קריאה בקריתית במקורות היסטוריים וספרותיים, נתוח ממצאים ארכיאולוגיים, התמצאות בדרכי חשיבה בסיסיים לדיסציפלינה זאת או אחרת, וכיוצא באלו. הדרישה הגוברת והולכת במדעי הרוח ל"נגישות" (accessibility) ידועה, ואין לה הקבלה במדעי הטבע. איש לא ידרוש מפזיקאי להמנע מדיונים מתימטיים וממינוח מקצועי בספר מדעי או במאמר מחקר שהוא מפרסם. סביר איפוא להניח שמאמר בפזיקה המצוטט לעתים קרובות הוא, לכל הפחות, מאמר המנוסח בצורה הטכנית הדרושה וללא כל ויתור ל"נגישות". שונה הדבר לחלוטין במדעי הרוח, בהם יש זה מכבר ספרים ומאמרים של מומחים, המיועדים גם – לעתים בעיקר – למומחים, אך בורחים מכל מינוח טכני וכל ציטוט בשפה "קשה" (כלומר, כל שפה חוץ מאנגלית) כמפני האש. במבואות לספרים ואוספי מאמרים מעין אלו מצוין במפורש ובמקום בולט כי ספר זה, אם כי הוא נועד (לא תמו חסדים מן הארץ!) גם למומחים, אינו כולל שום 'חמרים רעילים' והוא נגיש לכל קורא משכיל. אם כן הדבר, מדוע נדרוש ממחברי מאמרים או ספרים אלה שהם עצמם ישלטו גם בצדדים הטכניים של המקצוע?

ואמנם כך המצב לעתים קרובות אצלנו – ובפרט בפרסומים היוצאים לאור בעברית, כאשר החשש והפחד מן הקוראים המקצועיים (מה מספרם בין קוראי עברית?) כמעט בטל בששים. את התוצאות ראינו בעבר, ואנו רואים בהווה, בפרסומים מדעיים כביכול שבוקרו בגליונות קודמים של *קתטיס* או בכתבי עת מדעיים אחרים

(ר' שוב ביבליוגרפיה בתחילת *קתריס* 1). מבחינת ההופעה החיצונית אין כמעט כל הבדל, למשל, בין תרגומו המעולה של דוד רוקח לדיאלוג עם *טריפון היהודי* של אחד מראשוני הסופרים הנוצריים, יוסטינוס, לבין תרגומו הגרוע ומלא השגיאות ודברי ההבל של יואב רינון ל*פואטיקה*, לאריסטו. ה'מעלה' היחידה של ספרו של רוקח בהשוואה זאת היא במספר העמודים: כ-350 לעומת כ-150 של רינון. לעומת זאת, לא ראיתי ולא שמעתי שום תגובה לספרו של רוקח, לא בעתונות ולא ברדיו או בטלוויזיה – אם כי אולי החמצתי תכנית זאת או אחרת: איני צמוד לאמצעי התקשורת. והרי מה שעשה כאן רוקח – מעבר לרמה, הגבוהה בכמה מעלות מן המצוי בספרותנו, של התרגום, המבוא וההערות, שכולם עבודתו של מומחה החי את החומר שהוא עוסק בו, ומעבר לעברית היפה והשוטפת – הוא מאורע בתולדות הספרות העברית, תרגום ראשון לעברית של אחד מן הספרים הנוצריים הראשונים המתפלמסים עם היהדות. מן הראוי היה שהופעת ספר זה – ועוד באיכות כזאת – תהיה חג לספרות העברית. אך כל זה אינו משנה דבר וחצי דבר במקומותינו: לספר לא היתה 'תהודה'. אילו היה "אינדקס צטוטים" במדעי הרוח בעברית, הרי מספר הצטוטים מספר חלוצי זה של רוקח היה מזערי. ואלו לתרגומו של רינון, שהוא התרגום השלישי של אותה יצירה של אריסטו לעברית (והגרוע שבהם), נעשו, כמובן, יחסי ציבור ענפים: תכנית שלמה ברדיו (בתכנית "מלים שמנסות לגעת"), מספר לא מבוטל של מאמרי בקורת נלהבים בעתונות, ראיון או שנים בטלוויזיה – והוא מופיע, כתרגום האחד שיש להשתמש בו, בביבליוגרפיות לקורסים בתולדות הספרות, בקורת הספרות ותורת הספרות באוניברסיטות ומכללות ברחבי הארץ. נכון הוא שמאמר הבקורת שפרסמתי ב"הארץ" בשנת 2003, סמוך לפרסום הספר, לא היה מחמיא ביותר, והרחבתו של אותו מאמר ב*קתריס* 2, עמ' 95-147, רק הרחיבה והעמיקה את בקורתי השלילית. אך מיד נחלצו יהודים רחמנים וגומלי חסדים ודאגו לכך שיפורסם בחוברת של *עיון* מאמר (בן שלשה עמודים ומשהו, וללא כל דיון מפורט או מתודי של ממש) מאת מנחם לוז, שכולו שבח והלל לתרגום, להערות ולתוספות, לכפר על כל עוונותינו. יהיה הדבר כאשר יהיה, הרי מבחינת כמות הצטוטים

וההתייחסויות ספרו של רינן נראה כספר חשוב ומרכזי מאין כמוהו – על כל הטעויות הבסיסיות שיש בו ביונית, בהבנת הנקרא, בספרות ובהיסטוריה העתיקה, ובפילוסופיה של אריסטו עצמו: שהרי מה שחשוב הוא מה שניתן למדידה. מי שאומר שאובויה היא אי ממזרח לפלופונסוס (המשול למי שיאמר שקפריסין היא אי ממזרח למאורטניה, או שהפיליפינים הם איים ממערב לאוסטרליה) אמנם טעה טעות גסה – אך דבר זה אינו כלול ב"היקף" הפרסום או בהופעתו בצטוטים. הוא אינו ניתן למדידה ול'כימות'.

פרופ' קוה אמנם מודה כי "כל פתרון כזה" [פתרון כלכלי נאות], במונחי המשפט הקודם במאמרו] "צריך להתבסס על ההנחה שאסור לשפוט את מערכת ההשכלה הגבוהה רק [שימו לב לאותו "רק"!]

לפי אמות מידה כלכליות. לימודי היהדות, הרוח והתרבות לא יהיו כלכליים...". בכך עדיפים דבריו בעיני על דברי אותו דיקאן פקולטה למדעי הרוח שהביאה שמשונה אליעזר במאמרה בקתדרס 4, עמוד 61, לפיהם "אנחנו חיים במציאות שיווקית, פוסט-מודרנית. ברגע שהפקולטה [למדעי הרוח]!!] תהיה רווחית לא יפגעו בה". אך עדין, גם אליבא דקוה, קני המידה לשפוט בהם גם את מדעי הרוח והחברה הם כמותיים מובהקים: התפוקה (או, במקום אחר באותו מאמר, "התשואה בפירות המחקר": "תשואה", כמו בשוק המניות!) במשמעות של "היקף הפרסומים והציטוטים". אם המצוינות שלנו זהה לתפוקה, והתפוקה מתבטאת בכמות הפרסומים והציטוטים (ונוסף – כי גם זה אחד הקריטריונים הכמותיים שות"ת מסתמכת עליהם, אם כי קוה אינו מזכירו במאמר זה – מספר התלמידים, בעיקר בלימודים לתארים גבוהים), הרי הגענו לנוסחה הגואלת:

$$E=mc^2$$

E: excellence. m: multiplicity. c: citations.

או, בפרפראזה בעברית, המצוינות היא מכפלה של הריבוי הכמותי במספר הצטוטים. (את הריבוע הוספתי רק לשם הדמיון המוגבר לנוסחה דומה וידועה יותר.)

אגב, גם במדעי הטבע לא כל הפרסומים שווים ו'מדידים'. נדמה לי שגם אנשי מדעי הטבע יודו בכך שאותה נוסחה של איינשטיין, למשל, שקולה כנגד כמה אלפי עמודים של פרסומים מדעיים כשרים

ובכל זאת, היא מצטינת !

למהדרין וצטוטים מפרסומים אלה. או שה-*Principia* של ניוטון הוא ספר השקול כנגד עשרות ספרי מדע, כולם כשרים למהדרין, שיצאו לאור באותה תקופה. במדעי הרוח מצב הדברים דומה במקצת (ולא אתעכב כאן על השונה), אך במדעי הרוח קני המידה המינימליים עדין אינם מקובלים על הכל כשם שהם מקובלים במדעי הטבע, והנזק שגוררות אחריהן אפילו שגיאות חמורות אינו מאותו מין (ואולי יש כאן קשר סבה ותוצאה): מי ששגה בנוסחה פיזית או בחישוב מתימטי יכול להביא בכך למותם של אלפים ורבבות. מי ששגה 'רק' בעובדה היסטורית או לשונית, מה כבר האסון?

גם כאן לא דיקתי. היכולת לקרוא מסמכים כהלכה ולהבדיל בין עובדות לבין שקרים ובדיות יכולה להציל את האנושות (או לפחות את אלה מחבריה של אגודה מכובדת זאת הרוצים להנצל) ממעשים מגונים כגון רצח עם על מעשים שלא עשה מעולם. למשל, עלילת הדם או 'זקני ציון'. אך כאן כבר הגענו לענין החורג מתחומו המצומצם של מאמר זה. כל מה שרציתי להצביע עליו כאן הוא שאולי – אולי – בהתדינויות עם אותם המכנים עצמם קברניטי המדינה בימים אלה, רק חישובים של תפוקה וכמויות 'יעבדו'; אך אם ברצוננו לקים את האוניברסיטות שלנו, ואת המדינה והחברה, ברמה נאותה – דבר שאינו כלל בגדר מותרות למדינה כישראל – עלינו להתבונן מעבר לתפוקות ותשואות אל איכויות ורמה מדעית של ממש. אלה דברים שאין להם שיעור, אך אין שיעור לחשיבותם לעם השואף להיות יותר מסתם קבוצה של ברברים נהנתנים על פי תהום.

יוחנן גלוקר, כפר סבא

נאום מופת

אייסכינס, נגד טימרכוס, על אהבת גברים, תרגמה מיוונית והוסיפה מבוא ופירוש: דבורה גילולה. סדרת נאומי מופת, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ה

מן המוסכמות הוא שכל תרגום מספרות קלאסית הוא מאורע משמח לקורא העברי, הן בגלל האפשרות להכיר עוד יצירת מופת והן מכיוון שהוא גם תרומה להתפתחותה והעשרתה של התרבות העברית. הפעם יש שמחה נוספת בצידו של התרגום הזה: הבטחה להמשך בסדרה של נאומי מופת; נקווה כי יופיעו בה תרגומים נוספים של נאומים אתונאים.¹

הסוגה הספרותית הזאת – הנאומים של הנאומים האתונאים – החלה להתפתח מאז התפתחותו של המשטר הדמוקרטי באתונה; הנאומים אשר נשתמרו חוברו בעיקר במחצית השנייה של המאה החמישית ובמאה הרביעית לפנה"ס.

כידוע, נאומו זה של אייסכינס, אשר זוכה כאן לתרגום שוטף וזורם לעברית עכשווית, הוא אחד משלושת הנאומים אשר חיבר; כולם נישאו בפני בית המשפט, אולם סיבתם העיקרית הייתה היריבות הפוליטית בין אייסכינס לדמוסתנס בעניין המדיניות שעל אתונה לנקוט כלפי פיליפוס השני מלך מוקדון ושאיוותיו להתפשטות ביוון. מן המשפט 'נגד טימרכוס' נשתמר רק נאומו של אייסכינס הקטגור, ואילו בשני המשפטים האחרים נשתמרו באורח נדיר הנאומים של

¹ מאז נכתבה ביקורת זאת הופיע בסדרה נאומי מופת תרגומה של פרופ' גילולה לנאומו של דמוסתנס, נגד מידיאס.

שני היריבים: הנאומים של אייסכניס 'על המשלחת' ו'נגד קטסיפון', והנאומים של דמוסתנס 'על המשלחת' ו'על הכתר' (ראו גילולה, עמ' 14-13). נקווה כי הנאומים האלה יופיעו בסדרה ויאפשרו גם השוואה בין הסגנון וכושר השכנוע של שני היריבים.

השמות של הנאומים נקבעו כנראה בזמן פרסומם לאחר המשפט, והם מביעים את עיקר העניין לפי התפיסה המשפטית האתונאית; מכאן גם חשיבות השוני בשמותיהם של שני הנאומים של אייסכניס 'נגד קטסיפון' ושל דמוסתנס 'על הכתר'; שניהם נישאו במשפט שבו האשים אייסכניס את קטסיפון על שהציע להעניק לדמוסתנס כתר כאות הוקרה על פועלו ומנהיגותו, ואילו דמוסתנס נשא את נאומו על מנת להצדיק את הצעתו של קטסיפון ולהגן עליו. הנאום שתרגמה פרופ' גילולה נשתמר בשם 'נגד טימרכוס' בכל כתבי היד,² ואילו בתרגום היא הוסיפה לו שם: 'על אהבת גברים'; שני השמות מודפסים באופן עקבי: השם המקובל בתקופה העתיקה ('נגד טימרכוס') בעמוד הימני, והשם הנוסף ('על אהבת גברים') בעמוד השמאלי. הוספת השם 'על אהבת גברים' מטה את עיקר טיעונו ומטרתו של הנואם. אין זאת משה על אהבת גברים, ואין זה נאום אפידיקטי כמו ה'ארוטיקוס' של דמוסתנס או הנאום שמייחס אפלטון לליסיאס בפייידוס. יתכן שכותרת המשנה היא ברוח זמננו, והלוואי ותגביר את המכירה, אולם אין לה כל יסוד במסורת העתיקה. אייסכניס מאשים את טימרכוס בשתי האשמות אשר על פי החוק מונעות מטימרכוס השתתפות פעילה בחיים הציבוריים-הפוליטיים באתונה. שתי ההאשמות מבוססות על בחינה ושימוע של פוליטיקאים ונאומים בציבור (dokimasia rhetorōn). אייסכניס מזכיר את ההליך במבוא של הנאום (פסקה 2); הוא מפרט את מהותו ואת ההאשמות הכלולות בו בפסקאות 27-32. ראוי להדגיש שכבר בקטע זה מנסה אייסכניס לפרש את החוק כאילו 'בן לויה' ו'זונה' היינו הך הם, וזאת על מנת להאשים את יריבו בזנות; כפי שהוא אומר בפסקה

² ראו גם Ps. Plutarch, *Vitae X Oratorum*, 840e-f.

29: " ואת מי הוא מונה בשלישית? 'מי שזנו', הוא אומר, או היו 'בני לווייה';" הוא גם חוזר ומזכיר אותו בחלק הסיכום של נאומו ואומר: "החוק בדבר בחינת המדינאים אינו חוק בלתי חשוב אלא הוא חוק מצוין במצוינים" (פסקה 186). אייסקינס מעוניין כמובן לרכז את הקטגוריה בשתיים מתוך ההאשמות על הפשעים הכלולים בחוק זה, והן: טימרכוס נאשם בכך ששימש כבן-לווייה (*graphē hetaireseōs*) לאנשים רבים על מנת לקבל כספים וטובות הנאה אחרות, ובזבז את הרכוש שירש מאביו (*hoti ta patroa katededoke*).

אין ספק שאהבה הומוסקסואלית ואף פדרסטיה היו תופעות נפוצות ומקובלות בשכבות העליונות של החברה האתונאית. מאז הופעת ספרו של דובר, היה הקשר בין חקר התופעות האלה ומקומו של הנאום של אייסקינס כמקור חשוב ביותר לכך ברור לכול³. המהפכה מאז שנות השישים של המאה הקודמת אפשרה את הדיון הפרטני והחד; מעניין אולי להיווכח מה גדול השוני בתרגומים הנפוצים ביותר בין העוסקים בנאום זה. בתרגומו של C. D. Adams בהוצאת Loeb (משנת 1919 ובהדפסה של 1948) אין כל הבדל בין הכינויים השונים של האהבה ההומוסקסואלית; כולם הם 'זנות' ו'זונה'. ואילו בתרגומו של Nick Fisher⁴ יש כבר הבחנה בין 'בן לווייה' (*hetairekos*) (- escort) לבין 'זונה' (*pornos – prostitute*).

ההבחנה הזאת נראית יפה בנאומו של אייסקינס; הוא יודע היטב שההאשמה על פי החוק היא על שירות כבן לווייה בשכר, אולם הוא מטה כל הזמן את הטיעונים להאשמה על זנות ועל כך שטימרכוס היה

³ K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978. מתוך 203 עמודים של טכסט הקדיש פרופ' דובר 90 עמודים לנאומו של אייסקינס, ואת יתר העמודים לדיון ביתר הספרות היוונית, בעיקר הקומדיה האתונאית העתיקה, הדיאלוגים של אפלטון וציורים על כלי חרס.

⁴ N. Fisher, *Against Timarchos*, Translated with Introduction and Commentary, Oxford 2001.

'זונה'⁵ פרופ' גילולה מודעת היטב להבדל שבין בן-לוויה לזונה: בפירושה לפסקה 52 בעמ' 106 היא אומרת: "זונה. דרגה נחותה מבן לוויה"; ואילו בפסקה 19 ובפסקה 20 בכל זאת מתרגמת פרופ' גילולה hetairesis 'זנות'. היא רואה בכינוי 'בן-לוויה' "לשון נקייה" להשכרה לשם שירותים מיניים בלבד; מן הראוי להדגיש שכאשר אייסקינס מדבר על החוקים, שהם הבסיס המשפטי להאשמה נגד טימרכוס, הוא מדבר על בן-לוויה (פסקאות 51-52, 160-165); המתרגמת מסבירה הסבר מדויק את פעילותה ומעמדה של 'בת-לוויה' (hetaira)⁶; אלא שאישה, בין שהייתה בת-לוויה או לא, לא הייתה בעלת זכויות אזרחיות. אייסקינס עושה מאמץ ברור להטות את 'בן-לוויה' ל'זונה'⁷. הוא עושה שימוש רטורי נרחב ברמיזות לכך שפעילותו של טימרכוס כ'זונה' הייתה ידועה לכול, אולם מתוך הנאום נראה היטב כי אייסקינס ידע מה היא ההאשמה הנכונה על פי החוק.

מן הנאום 'נגד טימרכוס' ניתן גם להבין ביתר בהירות את הפער העקרוני בין 'בן-לוויה' לבין 'זונה'. 'בן-לוויה' הוא בן המעמד העליון, המעמד ממנו באים אלה המשמשים במשרות ציבוריות, הנואמים באספת העם והמשמשים כחברי מועצת החמש-מאות או שגרירים; אלה הם הרטורים המתווים את המדיניות. ה'זונה', לעומת זאת, הוא עבד או אזרח מן המעמד הנמוך, העושה זאת בעד פרוטות באופן קבוע ובמקום ידוע המשמש לכך (פסקאות 119-120); מעניין גם טיעונו הארוך של אייסקינס בניסיון לשכנע את השופטים שהבית

⁵ אין אייסקינס משתמש בשם hetairos המציין חבר למשחקים, לנשק ולבילויים משותפים, בן אותו המעמד; הוא משתמש בצורות הפועל, כגון hetairekos כדי להגדיר את פעילותו של טימרכוס.

⁶ ראו פירוש לפסקה 13, עמ' 94-95. פרופ' גילולה תרגמה את נאומו של אפולודורוס, נגד ניאידה, ירושלים תשמ"ח. ראו בנאום של אייסקינס גם פסקאות 79, 136-137: ההבדל בין אהבה טובה ויפה לבין זנות; פסקה 159: פנייה לשופטים על מנת לקבל תשובה המאשרת את ההאשמה בזנות.

⁷ ראו פסקאות 13, 29, לעומת 19, וכן פסקה 70, ואת פירושו של Fisher.

שבו טימרכוס סיפק את שירותיו המיניים היה בית בושת (פסקאות 123-124). אייסקינס מפרש את החוק על פי מספר הגברים אותם שירת בן-לוויה; מספר הגברים אשר השתמשו בטימרכוס לסיפוק תאוותיהם המיניות, בזה אחר זה, היה כה גדול שהצדיק את הכינוי 'זונה' במקום 'בן-לוויה'.⁸

כידוע, בבית המשפט באתונה נאם כל אחד מן הצדדים רק פעם אחת: הקטגור, או מישהו מטעמו, נאם ראשון, ואחריו בא נאום הסנגוריה; לא הייתה לקטגור אפשרות לחזור ולדבר שנית. על כן נעשה שימוש נרחב באמצעי רטורי של חיזוי הטענות של היריב על מנת לסתור אותן. אייסקינס מקדם את הטיעונים של הסנגור בחלק ארוך וחשוב של הנאום (פסקאות 117-176), ובין היתר מנסה לסתור את הטענות בעניין חוסר עדים ואי הצגת חוזים כתובים בין שני הצדדים (פסקאות 160-165); בהסתמכו על החוק של 'בחינת הרטורים' שציטט לפני כן, מדבר אייסקינס בקטע זה על ליווי ובני-לוויה, ולא על 'זונה' ו'זנות'.

בגלל ההתרכזות בתיאורה של אהבה הומוסקסואלית על צורותיה השונות בנושא הבלעדי של הנאום, זנחה פרופ' גילולה דיון ופירוש של המבנה והשימוש באמצעים רטוריים בהם השתמשו הנאומים האתונאים כדי לשכנע את קהל השומעים, את השופטים או את המשתתפים במוסדות של הדמוקרטיה האתונאית. ושוב, בגלל חוסר התשתית המקצועית המשפטית של המתדיינים חשובה ההבנה של יכולתו הרטורית של אייסקינס, אשר הביאה לו את הניצחון במשפט זה. במבוא סוקרת פרופ' גילולה בקצרה את הרקע ההיסטורי ואת הרקע המשפטי לנאום, אך אין פרק מבוא על רטוריקה ובעיקר על האמצעים הרטוריים שאותם נוקט אייסקינס בנאום זה.

בפרק המבוא "הרקע המשפטי" מקדישה המחברת פסקה אחת להערה כללית ביותר בעניין "הלבוש הרטורי שלבשה ההתדיינות, בדומה לנאומים שנישאו באספות העם" (עמ' 18-19). ואילו בפרק

⁸ ראו הפירושים בעמ' 105-106 לפסקאות 51-52.

"התביעה של אייסכניס נגד טימרכוס" היא מקדישה רק חלק זעום לדיון באמצעים רטוריים בהם צריך אייסכניס להשתמש מכיוון שאין הוא יכול להביא עדים והוכחות ברורות להאשמותיו. ואלה דבריה בעמ' 22-23: "לאייסכניס לא היו עדים להאשמתו שטימרכוס היה זונה וקיבל שכר על שירותיו המיניים. הוא ביקש אפוא להרשיעו באמצעים אחרים: בעדות נסיבתית, בטיעונים על סבירות והסתברות ובהסתמכות על רכילות ושמעות שהגיעו לאוזני המושבעים...". חבל שפרופ' גילולה לא טרחה להסביר לקורא העברי את השימוש באמצעים האלה בהערות הפירוש. זאת ועוד, בהמשך היא מקדישה עוד חצי פסקה (עמ' 23) לעניין כושרו הרטורי של אייסכניס והאמצעים הרטוריים שהוא נוקט; וכך היא אומרת: "במקום עדים אייסכניס מביא בתור הוכחות עדויות ודוגמאות מופת מדברי משוררים ומתייחס אליהן כאל עדות כתובה, מקור סמכות כמעט כשל חוק או חוזה. אלה הוכחות המכוננות בתורת הנאום הוכחות לא טיעוניות (חוקים, חוזים, עדות של עבדים שהעידו בעינניים, שבועות). הוכחות טיעוניות הן אלה המוכחות באמנות הטיעון, שאותה אפשר ללמוד אצל מורי תורת הנאום. אייסכניס מפגין את יכולתו הרבה בעיקר בתחום הזה, תחום הטיעון הרטורי שבו הצטיין, ומשמיע את טיעוניו בקולו היפה והערב לאוזן." הניתוח הזה לוקה הן בצמצומו והן בהגדרתו; חבל שאין פרופ' גילולה מתייחסת לדוגמאות של השימוש באמצעים הרטוריים האלה בפירושה כדי להקל על הקורא העברי להבין את דרכי הטיעון ואת תורת הנאום היוונית.

יש אי־בהירות בהגדרה זו בה מבחינה המתרגמת בין 'הוכחות לא טיעוניות' ו'הוכחות טיעוניות'. כל הוכחה מבוססת על טיעונים, אלא שבשני המקרים הטיעונים הם שונים. הטיעונים הם או כאלה שהם תוצאה של כושר רטורי וידע באמנות הרטוריקה (entechnoi) או שהם חוץ־אמנותיים (atechnoi), זאת אומרת, לא קשורים בכושר רטורי. כידוע, היה זה אריסטו אשר סיכם את השימוש באמצעים הרטוריים

האמנותיים (אמנות – techne) בדטודיקה שלו. וכך אומר אריסטו (א', 1.2 - 3, 1356a 4, 35 - 1355b):⁹ "אשר לאמצעי השכנוע, חלקם מחוץ לגדר האומנות וחלקם פנים-אומנותיים. מחוץ לגדר האומנות (atechnoi) אני מכנה אותם האמצעים שלא נוצרו בידינו אלא היו קיימים מכבר, כגון עדים, חקירות בעיניים, תעודות, וכיוצא באלה. אמצעי שכנוע פנים-אומנותיים (entechnoi) הם כל מה שניתן לספק מכוח השיטה, כתוצאה של מיומנותו וכושרו הרטורי של הנואם. וכך בראשונים יש להשתמש ואת האחרונים יש להמציא. אמצעי השכנוע המסופקים באמצעות הנאום שייכים לשלושה סוגים: הסוג האחד עומד על אופיו של הדובר; הסוג השני עומד על יצירת עמדה מסוימת אצל השומע; הסוג השלישי עומד על הנאום עצמו, עד כמה שהוא מוכיח דברים או נראה כמוכיח." ואילו באשר לטיעונים המבוססים על דברי משוררים, אומר אריסטו (א', 8.13, 34 - 26, 1375b): "אשר לעדים, הללו נחלקים לשני סוגים: קדמונים ובני הזמן, ומבין האחרונים, אחדים שותפים לסיכוני המשפט ואחדים שרויים מחוצה להם. ב'קדמונים' כוונתי למשוררים ולאנשי שם אחרים ששיפוטיהם ידועים לכל. למשל האתונאים הסתמכו על עדותו של הומרוס בעניין סלמיס, ואנשי טנדוס השתמשו לא מכבר בעדותו של פריאנדרוס איש קורינתוס כנגד הסיגאים..."

מן הראוי, על כן, להתעכב ולנתח את השימוש שעושה אייסכניס בדברי המשוררים ואת התרגום המוגש לקורא, וכן את הפירושים שמפרשת המתרגמת את דברי המשוררים האלה. הקטע הראשון שבו אייסכניס מצטט ומפרש דברי משוררים הוא בפסקאות 127-129, כאשר הוא מציג את אלת השמועה (Pheme) כערכה לאמיתותן של האשמותיו. הציטוטים האלה משמשים יפה את המטרה, והיא לבסס את גדולתה וחיבותה של אלת השמועה; בפירושה (עמ' 119-120) מסבירה פרופ' גילולה היטב את הייחוס המוטעה שמייחס אייסכניס להומרוס בעניין תפקידה של השמועה באיליאדה ואת המגמתיות של

⁹ תרגום: גבריאיל צורן, תל-אביב 2002.

ההבאה מהסידור (מעשים וימים, ש' 763-765), המתעלמת מדבריו הקודמים של המשורר (ש' 760-762); כדאי היה להדגיש בהערת הפירוש כי השמועה – לפי תפישתם של היוונים – היא לרוב דיבה רעה שקל לעוררה אך קשה לשאתה, ועוד יותר קשה להשתיקה. הקבוצה השנייה של הציטוטים – מהומרוס ואוריפידס – צריכה להקדים את טענותיו של דמוסתנס בזכותו של טימרכוס (פסקאות 141-154). הפעם הציטוטים צריכים להוכיח את האהבה הטהורה שבין פטרוקלוס ואכילס, אהבה שאינה כאהבה בין טימרכוס ומאהביו; וכך, בציטוט מן האיליאדה, 18, 333-335 (פסקה 148) אכילס פונה ל'הטירוס האהוב', במקום הפניה הישירה לפטרוקלוס כפי שהיא בטכסט המקובל של האיליאדה. המתרגמת אינה נותנת ביטוי בתרגומה לשינוי הזה. ציטוט נוסף הוא מדברי פטרוקלוס בחלום (פסקה 149), אותם קורא פקיד בית המשפט (איליאדה, 23, 77-91); אלא שבמקום 15 הטורים בטכסט המקובל היום, יש 18 טורים ושינויים פנימיים. אין ספק שאייסכנוס הוא האחראי להכללת הציטוט, ואף אם בחר נוסח שהיה בין הנוסחים המקובלים בתקופתו, מן הראוי היה לתרגם אותו כפי שהוא מופיע בטכסט של הנאום ולא להעתיק את תרגומו לעברית של טשרניחובסקי. גם בציטוט מאוריפידס (פסקה 152) היה צריך לכתוב את שם הטרגדיה – פויניקס – ולא כפי שכתוב.

ברור הוא שכל תרגום הוא במידה מסוימת גם פירוש של המתרגם וגם ניסיון להתאימו לקורא בן זמננו. אולם, נראה שבמקרים מסוימים מן הראוי לשמור על הדיוק ולא לשנות את סדר המשפט. כזה הוא המקרה של פניית הנאום לקהל שומעיו. הנואמים האתונאים פנו לעתים קרובות יותר באופן ישיר, תוך כדי הנאום, מאשר הנואם בן זמננו. וכך אייסכנוס, הן בנאומו נגד טימרכוס והן ביתר הנואמים נגד דמוסתנס, פונה לעתים קרובות אל קהל שומעיו, השופטים, בפנייה "רבותי האתונאים", או – כפי שאולי עדיף לתרגם – "אנשי אתונה" (ō andres Athenaioi); אולם באף פנייה כזאת – והן רבות ככל נאום – אין אייסכנוס פותח בה את המשפט, אלא קובע את מקומו בתוך המשפט כדי להדגיש את תחילת המשפט או את המשכו. בנאום בן זמננו נעשית הפניה לרוב בתחילת המשפט. פרופ'

גילולה נוהגת מנהג זמננו, ובניגוד למקור פותחת כל פעם את המשפט בפניה ישירה. נראה לי שבמקרה זה מן הראוי היה לא לנהוג נוהג זמננו, אלא לדייק על פי המקור היווני.¹⁰

בפסקה 23 (וראו גם פסקאות 35, 104) מתרגמת פרופ' גילולה את המונח היווני *prohedroi* – שפירושו "יושבי ראש" – כ"נשיאים", ומזהה אותם עם הפריטנים בהערת הפירוש בעמ' 97; אולם בזמן ניהול המשפט היה כבר הסדר שונה: יושבי הראש נבחרו דווקא מקרב 450 חברי המועצה שלא היו פריטנים.

לא רק 'הקול הערב והנעים לאוזן' של אייסקינס הוא שהטה את השופטים לקבל את הטיעונים נגד טימרכוס. כידוע, אייסקינס לא למד אצל מורה לרטוריקה והיה, כנראה, נואם בעל כשרון טבעי; סגנונו זכה להערכה כבר בתקופה העתיקה. אין ספק שהנאום הוא 'נאום מופת', בראש ובראשונה בגלל המבנה שלו, שהוא מלאכת מחשבת; כנראה היו שופטים שידעו להבחין בכך והתרשמו. את הנאום פותח אייסקינס בהקדמה (פרואוימיון) קצרה, שבה הוא מצדיק את תביעתו וכורך את העניין הפרטי בטובת הכלל והשמירה על המדינה (פסקאות 1-3). הוא נוקט אמצעי רטורי שהיה מקובל על הנואמים האתונאים ומדגיש שהוא אף פעם לא האשים מישהו מאזרחי אתונה וכי אין לו ניסיון בהופעות בפני בית המשפט; טימרכוס גרם לכך שהואשם בפני בית המשפט, מאחר שנהג כמו סיקופנטס¹¹ בהאשימו את אייסקינס; על כן הצדק עם אייסקינס המאשים את טימרכוס. אייסקינס, כפי

¹⁰ רק בשני מקרים (פסקאות 78, 164), שם מצטט אייסקינס פניות של אחרים אל השופטים ("רבותי השופטים"), הפניה היא בהתחלת המשפט. בהערת פירוש ראוי היה להצביע גם על כך שבמשפטים אשר אופיים פוליטי, הפניה לשופטים היא "רבותי האתונאים", ואילו במשפטים הפרטיים הפניה היא "רבותי" (andres) או "רבותי השופטים" (andres dikastai).

¹¹ "תביעה זדונית" בתרגומה של פרופ' גילולה. ברור מן הדברים האלה שטימרכוס היה הראשון שהאשים את אייסקינס בגלל חלקו במשא ומתן עם מלך מוקדון ובשלום פילוקרטס. תביעתו של אייסקינס באה למנוע את הדיון בהאשמה שהביא נגדו טימרכוס.

שנראה, מודע למבנה הנאום ותוחם את חלקיו; וכך הוא מסכם את חלק ההקדמה באומרו: "אני מקווה שדיברתי על העניינים האלה בפתח דברי במתינות ובשיקול דעת". החלק השני של הפרואוימיון (פסקאות 4-6) הוא הקדמה לדיון על החוקים ועל חשיבותם בשמירה על הדמוקרטיה. לדיון זה מוקדש החלק השני של הנאום (פסקאות 6-36). גם את הפרק של הדיון בחוקים תוחם אייסכניס באופן ברור באומרו (בתחילת פסקה 37): "כפי שאמרתי בתחילת דברי, יש ברצוני עתה, משסיימתי לדבר על החוקים, לבחון את דרכיו של טימרכוס כדי שתדעו עד כמה סטו מחוקיכם". כיאה בנאום בנוי היטב, חוזר אייסכניס לקראת סוף הנאום (פסקאות 177-179) ומדגיש את החשיבות של השמירה על החוקים וקבלת החלטה על פיהם: "לסיכום: אם תענישו את עוברי העברות יהיו חוקיכם יפים ותקפים, אבל אם תזכו אותם הם יהיו יפים אך לא תקפים". החלק הבא של הנאום (פסקאות 37-116) מוקדש להצגת דרכיו ואורח חייו של טימרכוס; ההאשמות הן בראש וראשונה על חיי המין חסרי הרסן של טימרכוס. היות ואין לאייסכניס עדים והוכחות ברורות, הוא עושה שימוש באמצעי רטורי של הצהרת פסיחה על פירוט ההאשמות שהן ידועות ואין צורך להזכירן. וכך הוא אומר כבר בפסקה 39: "ראו באיזו מתינות, רבותי האתונאים, אני עומד לדבר על טימרכוס הלזה. אפסח [aphiemi] על כל העברות שעבר כלפי גופו בהיותו ילד." הפירוש של פרופ' גילולה מעניין; היא אומרת (בעמ' 99-100): "אייסכניס משתמש כאן בתחבולה רטורית מקובלת – (פסיחה, ובלטינית praeteritio) [ומן הראוי אולי היה להזכיר את המונח היווני – paraleipsis; ש"פ] – כדי להחדיר לדיון נושאים שאין לו עליהם הוכחה וגם עברות שחל עליהן חוק התיישנות." אייסכניס משתמש באמצעי רטורי זה גם בפסקאות 52, 106, 109, 133, 193. את ההצדקה לחוסר עדים מתחיל אייסכניס בהתקפה על חבריו ושותפיו של טימרכוס שיופיעו וידרשו ממנו להציג עדים (פסקה 71): "למרות זאת תכף תיראו את הגסנדרוס עצמו ואת אחיו 'גלגל השער' קופצים ובאים לכאן וטוענים בחום ובשטף כי כל מה שאני אומר אינו אלא אוסף של שטויות וידרשו ממני להביא עדים שיעידו מפורשות איפה עשה, איך עשה, מי ראה שעשה, מה היה האופן שהמעשה נעשה –

דרישה, כך נראה לי, מבישה מצדם. זאת דוגמה ברורה של חיזוי מראש (prolepsis, procatalepsis, ובלטינית – anticipatio) של דברי הסנגור כדי לסתור אותם, אמצעי שאייסכניס עושה בו שימוש נרחב בחלק זה של הנאום. כאן מתבקשת גם הערה על התרגום: פרופ' גילולה מתרגמת "בשטף" את המילה היוונית rhetorikōs; מן הראוי היה לתרגם זאת "בכושר רטורי", כדי להבליט את טענת אייסכניס לשימוש – הפסול – באמצעים רטוריים על ידי היריב, לעומת השימוש בהם על ידי הנואם; אייסכניס מתקיף באופן שיטתי את דמוסתנס – בהסתר שמו ובגלוי – ואת העתידים להשתתף בסנגוריה על טימרכוס כמומחים באמנות הנאום, העוסקים גם בהוראה של האמנות לצעירים (ראו פסקאות 117, 119, 125, 170-176, 193). לאחר הדיון בדרכי חייו של טימרכוס עובר אייסכניס לדיון באשמתו של טימרכוס על ש"פיזר את ירושתו" (פסקה 94). גם בעניין זה פותח אייסכניס בהתקפה על מי שכתב לטימרכוס את נאום ההגנה – הכוונה כמובן לדמוסתנס – וירצה להוכיח על ידי אמצעים רטוריים שאין היגיון בהאשמה. את החלק הזה מסכם אייסכניס באופן ברור בפסקה 105, ובפסקה 106 הוא מתחיל בהאשמה שגם במשרות ובתפקידים שמילא מטעם אתונה גנב טימרכוס כספים ופיזר אותם: "לא רק את רכוש אבותיו פיזר אלא גם את רכושכם המשותף כל אימת שהיה אחראי לו. אתם רואים בעצמכם מה גילו, ובכל זאת אין משרה כלשהי שלא החזיק בה. הוא לא קיבל את המשרות בגורל או בבחירות, אלא את כולן קנה בניגוד לחוק. על רובן אעבור בשתיקה ואזכיר רק שתיים או שלוש מהן." אייסכניס מדגיש באופן ברור את הקשר בין הדרך בה פיזר טימרכוס את רכוש אבותיו לבין הדרך בה מילא את תפקידיו הציבוריים; המשרות שקנה בניגוד לחוק היו לו לאמצעי גם לפיזור הכסף של המדינה. בפסקה 116 מסכם אייסכניס באופן שיטתי את האשמותיו על העברות של יריבו. ואז, בפסקה 117 הוא אומר: "הנושא הראשון הוא תיאור מקדים של ההגנה שאני שומע כי הוא עומד לנקוט. אם לא אעשה כן, אני ירא פן האיש המבטיח ללמד את הצעירים את אמנות הנאום יטה אתכם ברמייה כלשהי ויזיק למדינה. הנושא השני הוא עידוד אזרחים למידות טובות." אייסכניס מגדיר שוב את החלקים של הנאום; זאת ועוד, בחלק זה (פסקאות 117-176)

עושה אייסקינס שימוש נרחב באמצעי רטורי של ניחוש, חיזוי והקדמת טיעונו של היריב. וכך, בפסקה 125, אומר אייסקינס: "מן הסתם יישמע גם טיעון אחר, כך נראה, שחיבר אותו הסופיסט. הוא אומר שאין עוול גדול משמועה [pHEME] ומביא מן השוק עדות המתאימה מאוד לאורח חייו."¹² הסיכום של הטיעון המקדים תוחם באופן ברור את כל שורת הטיעונים (פסקה 176). בפסקה 177 מפנה אייסקינס בבירור את תשומת ליבו של השומע או הקורא לכך שהוא מתחיל את הפרק המסכם של הנאום. בסיכום זה הוא חוזר על הטיעונים שלו בעניין החוקים ובעניין אורח חייו של טימרכוס בהשוואה לאנשים אחרים; בסיכום זה, יותר מאשר בחלקים אחרים של הנאום, פונה אייסקינס אל השופטים כדי לזכות באהדתם – כנוהג הנואמים האתונאים – ולהטיל עליהם את האחריות להרשעתו של טימרכוס (פסקאות 195-196). מן הראוי לחזור ולצטט את הפסקה האחרונה של הנאום: "שמעתם מפי כל מה שחובתי להשמיע לכם. הסברתי את החוקים, בחנתי את חיי הנאשם. עכשיו אתם הנכם השופטים של דבריי ובמהרה אהיה אני הצופה בכם, כי עכשיו ההכרעה נתונה בידכם. אם תרצו לעשות את הצודק והמועיל, נוכל אנחנו לזכות בכבוד לכשנבוא לתבוע לדין את העוברים על החוק."

מן הראוי להדגיש גם את העקביות בטיעונו של אייסקינס. הוא מעוניין להרחיק את תשומת הלב של השופטים משלום פילוקרטס וממדיניות החוץ ולקבוע את הדיון בהתנהגותו המוסרית של טימרכוס כנושא המרכזי והיחיד. על כן הוא מתקיף חריפות את דמוסתנס, אשר כסנגור ינסה להטות את הדיון דווקא למדיניות החוץ (פסקאות 166-169, 173-176). לנאומו של אייסקינס מבנה ברור התורם לשכנוע חבר השופטים; הוא עצמו מוביל את השומעים דרך כל החלקים ומשתמש באמצעים רטוריים מובהקים כדי להעמיק את השכנוע. אין

¹² בנאום 'על שגרירות הכזב' (19.241-244, וראו גם פסקאות 132, 141, 160, 166 בנאום שלפנינו) משתמש דמוסתנס בטיעון זה נגד אייסקינס כדי להוכיח את האשמתו שאייסקינס קיבל שוחד מן המלך המוקדוני כאשר שימש שגריר.

ספק שההאשמה שטימרכוס היה בן-לוויה לצרכי מין או זונה הייתה חשובה ומרכזית. אולם בתרגום הנאום הראשון של נואם אתונאי בסדרה של נאומי מופת מן הראוי היה להקדיש מאמץ כדי להקל על הקורא להבין את השימוש בעיקרי האמנות הרטורית, אשר להם חלק חשוב ביותר בשכנוע קהל השומעים. מן הראוי היה להקדיש יותר תשומת לב למארג הרטורי של הנאום ולהקשר ההיסטורי שלו; אייסקינס מבליט את המבנה המחושב של הנאום, אבל עושה מאמץ למנוע כל דיון בשלום פילוקרטס שהיה ביסוד האיבה בינו לבין דמוסתנס.

הביבליוגרפיה היא על טהרת האנגלית, חוץ מספר אחד בצרפתית. ההסתפקות בספרות אנגלית מוצדקת, אולי, בגלל טיב קהל הקוראים של התרגום. אולם בולטים בחסרונם שני ספרי מחקר שהם ספרי יסוד הן למורים והן לסטודנטים: האחד הוא ספרו של G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, London 1963, והשני הוא S. Usher, *Greek Oratory, Tradition and Originality*, Oxford 1999.

כמה שגיאות דפוס או פליטות קולמוס השתרבבו לתרגום: בפסקה 109 צריך להיות "ניקופמוס" (ולא "ניקודמוס"); בפסקה 110 צריך להיות "אכרדוס" (ולא "ארכרדוס"); ובהערת פירוש 151 (עמ' 124) צריך להיות "טירינס" (ולא "טירניס").

שלום פרלמן, תל-אביב

טיפול שורש



במאמר ביקורת על גיליון 8 של כתב העת *מטעם*, "הארץ ספרים", כ"ז בטבת תשס"ז, 17 בינואר 2007, עמוד 8, כותב עלא חליחל:

"מקורה של המלה 'רדיקלי' במלה הלטינית *radicus*, שמשמעה 'שורש'..."

המלה *radicus* אינה קיימת בלטינית. המלה הלטינית ל"שורש" היא *radix*. נכון הוא ששורשו (שורש שאינו מלה לעצמה!) של שם העצם *radix* הוא *radic*, ומכאן לשם התואר הגזור מאותו שורש, *radicalis* – שממנו בא אותו שם תואר "רדיקלי" שהעברית אמצה אותו מאחת הלשונות המודרניות. אך עדיין, אין מלה לטינית *radicus*.

מר עלא חליחל הוא, לדברי מערכת "הארץ ספרים", "סופר ומחזאי, והעורך הראשי של השבועון הפוליטי בערבית 'פסל אל-מקאל'". אין לצפות ממנו שידע, בהכרח, גם לטינית. אך מה על עורכי "הארץ ספרים"? מדוע לא בדקו, או התייעצו כיודעי לטינית? יש בארץ לפחות כמה עשרות קוראי לטינית, ולא מעטים מהם גרים באזור המרכז.

הפילולוגיה השמית המשווה בימי הביניים – יצירה או העתקה?

דן בקר, *מקורות ערביים של 'ספר ההשוואה בין העברית והערבית' ליצחק בן ברון*, אוניברסיטת תל-אביב, תל אביב תשס"ה, VIII + 277 עמ'

בעקבות כיבושי הערבים במאות השביעית והשמינית לספירה, באו היהודים במגע עם לשון שמית חדשה, הלשון הערבית, מעירק במזרח ועד צפון אפריקה וספרד בקצה מערב, וזו הדיחה את לשונות הדיבור שהיו שגורות על פיהם. ברבות הימים, ככל שהתבסס השלטון הערבי במרחב זה, אימצו היהודים גם את ספרות המדע שהתפתחה אצל הערבים ובכללה ספרות חכמת הלשון הערבית. מלומדים ערבים כתבו מילונים וספרי דקדוק משוכללים על לשונם, ובהם הם תיעדו וביארו את אוצר המילים של הקוראן ושל השירה הערבית הקלסית וניסחו את כללי הדקדוק והתחביר של הלשון הערבית. מלבד העדויות שבכתב שימשו למדקדקים ולמילונאים הערבים גם עדויות בעל פה של מסרנים בדרוים, שהיו אמונים על טהרת הלשון.

היהודים במרחב הדיבור הערבי אימצו את הישגי המדע של הערבים בכל התחומים, ואף הוסיפו עליהם כדמותם וכצלם סגנונם. יוצרים יהודים דגולים, כמו רב סעדיה גאון, ר' יונה אבן ג'נאח, ר' יהודה הלוי, הרמב"ם ואחרים, כתבו ערבית מופתית, שנשאה אמנם גם סממנים יהודיים שבגינם היא מכונה ערבית-יהודית, אבל ערבית ברמה גבוהה מאוד.

בעקבות חכמי הלשון הערבים, החלו היהודים אף הם לכתוב חיבורים בתחום חכמת הלשון, חכמת הלשון העברית. חיבורים אלו נועדו להסדיר שני תחומים: הבנה טובה ומעמיקה בלשון המקרא בדרך החקירה והדרישה הדקדוקית והגורונית, וניסוח כללים מחייבים

למשורר העברי בשעה שהוא בא לכתוב שירה בסגנון החדש (מבית מדרשם של משוררי ספרד).

משבאו החכמים היהודים לכתוב בתחום המדעים, שהיה תחום חדש לגמרי בספרות היהודית, הם לא היו צריכים להמציא דגם כתיבה לספרות זו אלא אימצו מינה וביה את דגם הכתיבה שהתפתח אצל הערבים עצמם, ומה גם שחכמים יהודיים רבים כתבו מעיקרא ערבית. הם אימצו את תבנית החיבור, את דרך הצגת העניין, את דרך הטיעון, את הטרימינולוגיה ואת הדוגמאות. למשל, יוסף אלבציר (הרואה), הקראי הירושלמי בן המאה האחת עשרה, כתב בתחום

התאולוגיה בנוסח ובסגנון של בן זמנו עבד אלג'באר.¹ אפילו בסוגת המשפט וההלכה אימצו היהודים לא מעט מונחים ערביים-מוסלמיים, והרי סוגה זו לא רק היו לה תקדימים ומופתים של כתיבה עברית וארמית אלא שהייתה תחום יהודי מובהק.² כמובן, את האסמכתאות והדוגמאות היהודיות הביאו מן המקרא או מן הספרות התלמודית, בעוד שהמקורות שלפניהם הביאו אותן מן הקוראן ומספרות מוסלמית אחרת.

רבי דונש בן לברט

קובץ שיריו
נערך עם הולדת המשורר, סבא העצית

דוד כהנא.

הוצאת "אחיאפק".

ווארשא

ר.ס. האחים שולרברגר, הוצ'א 1 & 2
דפוס.

Р. ДОУНШЪ БЕНЪ ЛАВРЪТЪ

Т. е.

Стихотвореніи Р. Адоніяшъ Галови,
съ предисл. и примѣч.

Д. К О Н И Н С К І Е

Изданіе „Ахисафъ.“

ВАРШАВА

Въ Типографіи Братьевъ Шульберговъ, Дикая . w 1.
1894.

¹ ראה, למשל, *Al-Kitāb Al-Muhtawi de Yūsuf Al-Bašīr*, Texte, Traduction et Commentaire par Georges Vajda, Edité par D.R. Blumenthal, Leiden, EJ Brill (להלן: ואידה), עמ' 23 ועוד על פי המפתח, עמ' 785.

² ראה למשל: ג' ליבזון, "פרקים מספר המצרונות לרב שמואל בן חפני גאון", *תרכיץ* נו (תשמ"ז), עמ' 61-107, בייחוד מעמ' 71 ואילך; הנ"ל, "פרקים מספר הערבות והקבלנות (כתאב אלצ'מאן ואלכפאלה) לרב שמואל בן חפני גאון", *תרכיץ* נח (תשמ"ט), עמ' 377-412.

גם חכמי הלשון העברית, שכתבו את חיבוריהם בערבית, לא היו צריכים להמציא דגם כתיבה לספרות חכמת הלשון. הם מצאו את הדגם מוכן ומזומן בספרות חכמת הלשון של הערבים. הם השתמשו במודל הקיים על הגדרותיו ועל מונחיו, ובמדה רבה, כל שהיה עליהם לעשות הוא רק לברור מספרות חכמת הלשון הערבית את הפרקים והסעיפים הנחוצים והאפשריים לעברית המקרא ולהתאימם לה. התיאור הדקדוקי הערבי התאים במיוחד לתיאור עברית המקרא מפני שאלה שפות אחיות, תופעה שהמחברים העבריים בני המאה העשירית עמדו עליה בנקל.

יתר על כן, בבואם לנסח את כלליה ודקדוקיה של העברית המקראית יצרו חכמי הלשון העברית מעיקרא – וכמעט בלי משים וכדבר המתבקש מאליו – דקדוק ומילון משווים ומעמיתים, כי הם שקלו כל תופעה דקדוקית, גזרונית או מילונית בלשון המקרא, לאור כלליה של הערבית. עיקרון זה פעל כנראה גם מן הסוף להתחלה: על כל תופעה דקדוקית או תחבירית של הלשון הערבית שעלתה לדיון בספרות הדקדוק הערבית, שאלו חכמי הלשון העברית את עצמם אם התופעה קיימת גם בעברית המקרא אם לאו.

אכן, כבר המדקדק העברי הראשון, רב סעדיה גאון, שיקע בחיבוריו הפילולוגיים והפרשניים חומרים רבים של פילולוגיה משווה עברית-ערבית.³ אחריו החרו-החזיקו חכמי לשון רבים, כמו בן דורו הצעיר, ר' יהודה אבן קריש מתאהורת שבאלג'יריה, דוד בן אברהם אלפסי הקראי הירושלמי, ור' יונה אבן ג'נאח מקורדובה (שנמלט בשנת 1012 לסרגוסה) שבספרד, וחכמים רבים אחרים.⁴

³ ראה, למשל, Maman, A., *Comparative Semitic Philology in the Middle Ages*, from Saadia Gaon to Ibn Barun (10th-12th cent.), Brill, Leiden 2004, פרק 7, עמ' 162-179.

⁴ ראה ממן (ההערה הקודמת), פרק 9 על אלפאסי (עמ' 182-275), ופרק 13 על אבן ג'נאח (עמ' 299-370), ופרקים נוספים על חכמים אחרים.

ספר השרשים

זהו

החלק השני ממחברת הדקדוק

המביא בלשון ערב

ר' יונה בן גנאה

המתיקף אל לשון הקודש

ר' יהודה בן תבון.

הוציא לאור

על פי שני כתבי יד אשר בריבוי ובעסקנודיאל

וחקרו השלישי על פי ספר השרשים הנרכי וגם עשה לו מראה סקומת וכתב
הקדמות על חיי ר' יונה בן גנאה ועל ספריו

תוך חוסף עליו ספחתה פנחס למצו השרשים וחקנים והשלמות לשון ודיקמה

בנימין זאב באבער

טירת בנות סודרס הרבנים אשר בבראסלעס.



ברוך ה' אלהינו

הגדום של ענין השרשים בלשון הקודש אישכנודיאל.

כמאתיים שנה אחרי שפתח רב
סעדיה גאון במפעל זה, סיכם ר'
יצחק אבן ברון, חכם לשון
מספרד בן דורו של ר' משה אבן
עזרא, את הישגי הפילולוגיה
השמית המשווה מראשיתה ועד
זמנו. את ספרו כתאב אלמואזנה
בין אללגה אלעבראניה
ואלערכיה (ספר ההשוואה בין
הלשון העברית ובין הערבית)
הוא ייחד להשוואה שיטתית
וממצה של דקדוקן ומילונן של
שתי לשונות אלה (קודמיו השוו
גם לארמית, אבל בספר זה
התמקד אבן ברון רק בעברית
ובערבית). גורלו של הספר לא

שפר, וברבות הימים אבד, ורק שרידים ממנו נתגלו בגניזת קהיר,
רובם יצאו לאור על ידי פאוול קוקובצוב,⁵ תורגמו לאנגלית על ידי

⁵ פ' קאקאווצאו, יתר הפליטה מן כתאב אלמואזנה בין אללגה אלעבראניה
ואלערכיה אשר חברו אבו אברהים יצחק בן ברון הספרדי, ס"ט פטרבורג בדפוס
אליעזר בעהרמאן וצבי ראבינאוויטץ 1890, נתפרסם יחד עם: P. K. Kokovcov, *Kniga sravnenija evrejskogo jazyka s arabskim Abū Ibragima (Isaaka) Ibn Barūna ispanaskago evreja konca XI i nachala XII veka (= K istoru srednevekovoj evrejskoj ;filologu i evrejsko - arabskoj literatury, vol. I). Petrogard: Akad. Nauk 1890, 1893*
הנ"ל, איזה לקוטים חדשים מן כתאב אלמואזנה בין אללגה אלעבראניה ואלערכיה
– לאבי אברהים בן ברון, בתוך: *Novye materialy dlja kharakteristiki Iekhudy: Khajjudzha Samuila Nagida i Nekotorykh drugikh predstavitelej evrejskoj filologiceskoj nauki v X, XI i XII veke (=K istoru srednevekovoj evrejskoj filologu I evrejsko arabskoj literatury, Vol. 2. Petrogard: Akad. Nauk 1916* (להלן: קוקובצוב).

וכטר⁶ ופורסמו שוב בידי נחמיה אלוני.⁷ בזמן האחרון נתגלה שריד נוסף בידי כותב שורות אלה,⁸ ופרופ' דן בקר מאוניברסיטת תל-אביב מבקש להוציא מחדש את כל השרידים במהדורה מדעית.⁹

ספרו הנוכחי של בקר בא לאתר דרך שיטה את מקורותיו הממשיים של אבן ברון. אם עד כה ידעו החוקרים באופן כללי שאבן ברון, כמו מדקדקים אחרים מימי הביניים, שאל את חומריו מחיבורים ערביים סתם, הרי בקר מצביע בספרו על המילונים והדקדוקים הממשיים, ועל הסעיף והשורה שאבן ברון העתיק מהם את הגדרתו או את ניסוחו לעניין זה או זה.

כבר קוקובצוב ציין את מקורותיהן של המובאות מן השירה הערבית הקלסית שצוטטו בכתאב אלמואזנה. ולעצם השאילה של מדקדקים ממקורות ערביים כבר ציין וילנסקי לא מעט מקבילות ערביות בסתם (וראה דברי בקר עצמו, עמ' 1, על זכותו של וילנסקי כמעורר למחקר זה). גם ד' טנא כתב בשנות החמישים של המאה העשרים חיבור גמר לתואר השני שעסק במושגי התחביר של ר' יונה אבן ג'נאח לאור התחביר הערבי, תוך ציון כללי של שאילת הרעיונות, ומבלי להצביע על מקורות ספציפיים.

בקר עצמו מסביר מדוע לא יכלו קודמיו לאתר מקורות ממשיים להעתקות בכתאב אלמואזנה. החיבורים הערביים ששימשו מקור לאבן ברון (בקר, פרק 2) רובם פורסמו רק בזמן האחרון ולא עמדו לנגד עיניהם של החוקרים הקודמים שעסקו באבן ברון.

⁶ P. Wechter, *Ibn Barun's Arabic Works on Hebrew Grammar and Lexicography*, Philadelphia 1964 (להלן: וכטר).

⁷ ג' אלוני, *מספרי הבלשנות העברית בימי הביניים*, הוצאת קדם, ירושלים תש"ל.

⁸ ראה: *העברית והמסורה: ספר יובל לכבוד אהרן דותן*, בעריכת משה בר-אשר וחיים א' כהן (בדפוס); וראה לפי שעה: א' ממן, *אוצרות לשון – כתבי היד וקטעי הגניזה בחכמת הלשון מאוספי בית המדרש לרבנים בניו יורק*, ירושלים וניו יורק תשס"ו, ערך MS R1978.1 MS 8713.1.

⁹ ראה בקר, עמ' 1.

בקטעים ששרדו מכתאב אלמואזנה, אבן ברוך בעצמו מזכיר במפורש שנים עשר חכמי לשון ערביים בשמם או בשם חיבורם,¹⁰ אבל הוא לא הפנה אליהם בכל סעיף ושורה שהעתיק מהם, וכמובן איננו יודעים דבר על שמות אחרים ועל הצהרותיו בעניין שיטת עבודתו, אם היו כאלה בחלק שאבד מן ההקדמה או מגוף הספר. בקר יגע ומצא עוד שלושה עשר מקורות ששימשו לאבן ברוך, כולם דקדוקים או מילונים ערביים של בני זמנו או הסמוכים לפני זמנו.¹¹ ולא זו בלבד, אלא שעשה עבודת נמלים והצליח לאתר את המקורות המדויקים להעתקות רבות של אבן ברוך.¹² לא זו אף זו, בקר השכיל לתקן את הטעויות של החוקרים הקודמים שעסקו בכתאב אלמואזנה (ראה, למשל: עמ' 10, הע' 9; עמ' 12). בייחוד הוא מבקר את פינחס וקטר ומתקן את טעויותיו (כגון, עמ' 17, הע' 2; עמ' 21, הע' 12; עמ' 25, הע' 28; עמ' 26, הע' 30; עמ' 30, הע' 39; עמ' 33, הע' 53-54; עמ' 35, הע' 57). בקר אף מתקן את נוסח כתאב אלמואזנה כנדרש מן ההקשר ובהסתמך על מקורותיו הערביים (כגון, עמ' 32, הע' 51; עמ' 50, הע' 121; עמ' 145, הע' 260, 264), ולפעמים הוא מתקן את המקורות הערביים על סמך נוסח המובאות בכתאב אלמואזנה, ואין צריך לומר שהוא מספק מידע על המשוררים (כגון, עמ' 24, הע' 22).

¹⁰ שם, עמ' 9-13.

¹¹ שם, עמ' 13-16. אחד ההשמעים של תגלית בקר נוגע להיקף תרבותו והשכלתו של אבן ברוך. אין ספק שהוא היה משכיל גדול בספרות הערבית. אבל דבר זה צריך סיוג. מציטוטי אבן ברוך מן השירה הערבית ומן הקוראן עשוי הקורא להתרשם שהוא ציטט במישרין מן השירה או מן הקוראן ושהוא היה בהם בן בית. לאמתו של הדבר אבן ברוך ציטט שירה וקוראן רק מכלי שני, כלומר ממה שהדקדוקים והמילונים הערביים עצמם ציטטו.

¹² זולתי מקומות אחדים שגם ידו קצרה מלאתר (עמ' 12).

ועל חכמי הלשון הערביים. אף התרגום שלו לקטעים בערבית הן של אבן ברוך והן של מקורותיו הערביים הוא תרגום משובח.¹³ לעתים הצליח בקר לגלות את ההיסחפות של אבן ברוך במקומות שאבן ברוך ציטט ממקור ערבי יתר על הדרוש, כגון שהביא את המונח "אסם מתמכן",¹⁴ שלדעת בקר, אינו רלוונטי לדקדוק העברי (עמ' 32-33, והע' 46). ורק מומחה גדול בדקדוק ערבי כמו בקר יכול לקבוע קביעה מעין "לא מצאתי את המונחים אסם בסיט ופעל בסיט אצל המדקדקים הערביים" (עמ' 32, הע' 45).

שאלה היא אם לאחר עצם גילוי העיקרון שאבן ברוך העתיק מספרים ממשיים, לא היה די בחשיפת מקורותיו תוך הדגמה המניחה את הדעת, מבלי להיזקק לבירור המקור של כל סעיף ושל כל סעיף משנה; שכן לאחר הרמיזה אל המקור הספרותי פעם אחת, בירור יתר הדוגמאות אינו עוד אלא עניין למלאכה. ומאחר שבקר כבר עמד על העיקרון האמור במאמרו, "המקורות הערביים להשוואות של יצחק בן ברוך בין הדקדוק העברי לדקדוק הערבי" (מחקרים בלשון ח' 13

¹³ פה ושם הוא דבק בתרגום מילולי. למשל, את "רחמה אלה" תרגם "ירחמהו אלוהים" (עמ' 20-21), והיה עדיף לתרגם תרגום פרגמטי "זכרו לברכה" או "עליו השלום".

¹⁴ לפי בקר, משמעו של מונח זה הוא "שם העשוי לקבל את כל שלוש תנועות היחסות בערבית", אך זו הגדרה מצמצמת. לפי אריה לוי, ההוראה המקורית של המונח "אלאסמא אלמתמכנה", כפי שהיא עולה מן אלכמאב לסיבויה, מכוונת לשמות בעלי אחת מהתכונות האלה: (1) שמות אלו עשויים להיקרות בתבניות תחביריות שונות; (2) הם עשויים לקבל תפקידים תחביריים שונים; (3) הם יכולים לקבל סיומות יחסות ורובם יכולים לקבל תנווין; (4) הם יכולים להופיע כשמות מיוחדים או לא מיוחדים. ראה: Aryeh Levin, "The Meaning of Harf ġā'a Li- ma'nan in Sībwayhi's *Al-Kitāb*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), pp. 22-48. לענייננו, עמ' 28 והערה 41, שם מוסבר גם המונח "אלאסמא גיר אלמתמכנה". תכונות אלה נכונות ברובן גם לשמות עבריים רבים ואולי לא מפתיע שאבן ברוך נקט מונח זה. המשמעות של "אלאסמא אלמתמכנה" כפי שהיא ידועה היום מזדמנת בפעם הראשונה, לפי א' לוי, במאה הארבע עשרה.

[ה'תשס"א], עמ' 183-201) הספר שלפנינו נראה אך מעין פיתוח של המאמר.

מהו אפוא הרעיון העומד מאחורי מיצוי כל שאילה ושאלה, אם של הגדרת מונח בדקדוק, אם של הגדרת ערך מילוני במילון ואם של דוגמה? ומה הרושם המצטבר מפרישת כל המקורות של כל שיבוצי אבן ברון בחיבורו?

אם הכוונה לעמוד על "ארון הספרים" של אבן ברון, הרי היה די בהצגת מקורותיו כפי שעשה בקר במבוא.¹⁵ ואם הרעיון הוא לתקן את הנוסח של כתאב אלמואזנה על פי מקורותיו הערביים, במקומות שהמסירות שיבשו אותו, היה די לרכז את המקומות האלו, או להמתין עד המהדורה החדשה שבקר עתיד לפרסם.

ואם לא זה ולא זה, נראה כי מכלול ציון המקורות בספר בא להבליט כביכול את חוסר מקוריותו של אבן ברון ואת תלותו הבלתי פוסקת במקורותיו, בין שבקר התכוון לכך בין שזה רושם שנוצר בדיעבד.

כנגד הרושם הזה אני מבקש להדגיש כי אבן ברון השתמש בחומרים ששאל מחיבורי הדקדוק ומן המילונים הערביים רק כאבני בניין ליצירה החדשה שהוא ביקש ליצור ושאינן כיוצא בה בשום מקור ממקורותיו.

הבה נתבונן בדוגמה אחת אקראית מתחום הדקדוק המשווה של אבן ברון, וכדי שנוכל לעקוב אחר הדיאכרוניה של ההתרחשות, יוצגו תחילה המרכיבים הרלוונטיים מן הדוגמאות מן החיבורים הערביים, מתוך הנחה מופלגת שחיבורים ערביים אלו היו לא רק הזרז אלא אף המניע לעצם מלאכתו של אבן ברון.

בספר אלג'ל [= סיכומים מן הדקדוק הערבי] מאת אלזג'אג'י (מת בשנת 949 או 951)¹⁶ בא סעיף על מילות הפנייה בערבית, בזו הלשון: "וחרוף אלנדא כ'מסה יא ואיא והיא ואלאלף ואי כקולך יא זיד ואיא

¹⁵ שם, עמ' 16-19.

¹⁶ ראה עליו בקר, עמ' 14.

זיד והיא זיד ואי זיד ואזיד ... וקד ינאדי בגיר חרף אלנדא קאל אללה
עז וג'ל יוסף אערץ' ען הד'א"¹⁷ (בקר, עמ' 41).

שיעור הדברים הוא (בתרגום בקר, שם): "ומילות הפנייה הן חמש:
יא, איא, היא, האל"ף, ואי, כדבריך: יא זיד, איא זיד, היא זיד, אי זיד,
ואזיד... ויש שפונים בלי מילית הפנייה. אמר אללה ירומם ויתעלה:
יוסף, אערץ' ען הד'א (= יוסף, סור מזה) ...".

אבן ברון, מתוך השראה מן אלג'מל, ניסח בכתאב אלמואזנה כלל
דומה על לשון המקרא, וזו לשונו: "אלנדא יכון ענדנא בלפט'ה הוי"¹⁸
מת'ל הוי ארץ' והי לפט'ה מג'אנסה להיא ואיא ואי אלתי הי מן חרוף
אלנדא ענד אלערב וינאדי באלהא מת'ל הדור אתם ראו והי נט'יר
אלאלף ענדהם עלי מא קלתה פימא תקדם וינאדי בגיר חרף מת'ל ה'
חית'מא ג'א פי מענא אלדעא ומת'ל משה משה יעקב לך אל
נמלה עצל והי פי אלערביה כת'יר וליס בין אללגתיך תשארך פי
אלנדא באכת'ר מן תג'אנס חרופה" (עמ' 5, שורות 21-26).

ובתרגום בקר (שם): "הפנייה אצלנו היא במילית הוי, כגון 'הוי
ארץ' (ישעיהו יח, א), והיא מילית מקבילה להיא איא ואי, אשר הן
ממיליות הפנייה אצל הערבים. ופונים בה"א, כגון 'הדור אָתָם יָאוּ"
(ירמיה ב, לא), והיא כמו האל"ף אצלם, לפי מה שאמרתי קודם לכן.
ויש שפונים בלי מילית, כמו ה', כאשר היא באה במשמעות פנייה,
וכגון "משה משה" (שמות ג, ד), "יעקב יעקב" (בראשית מו, ב), "לך
אל נמלה עצל" (משלי ו, ו), וזה בערבית [משמש] הרבה. ואין בין
שתי הלשונות שיתוף בפנייה ביותר מההקבלה במילותיה".

בקר מציג את הקטעים המקבילים בסעיפים אלו זה מול זה, ערבית
מול ערבית, ותרגום מול תרגום (בשני המקרים התרגום שלו), בטור
ימין את טקסט אלמואזנה ובטור שמאל את טקסט אלג'מל שלפי בקר
שימש לו מקור. בסוף הסעיף (3.2.7 במספור השוטף בספרו של בקר)
בקר כותב את משפט הסיכום הזה: "ההליכה אחרי אלג'מל ניכרת

¹⁷ מטעם טכני הובא כאן תעתיק הערבית באותיות עבריות.

¹⁸ מודגשות מילות הדוגמה שהן מוקד הדיון.

בציון מיליות הפנייה (אמנם משום מה בהשמטת "יא") וציון קיומה של פנייה בלי מילית".

אין כל קושי או בעיה להסכים עם בקר שאבן ברוך אכן שאל את חומריו מהמקום שהוא מצביע עליו בדקדוקו של אלזג'אג'י. אבל אבן ברוך אינו עוסק כאן בהרקת תוכן דבריו של אלזג'אג'י מכלי אל כלי. אין הוא רק מעביר אותם למדיום אחר, ללשון אחרת, או מחיל אותם על לשון אחרת, אלא מנצל אותם כדי ליצור יצירה חדשה ומורכבת יותר.

הרי אלזג'אג'י, וכך גם עמיתיו המדקדקים והמילונאים הערביים, יש בידם רק ערבית. לעומתם, אבן ברוך יש בידו גם ערבית, גם עברית וגם את נוסחת התרכובת, היא ההשוואה הפילולוגית. הוא נוטל את הערבית והעברית, מדייר אותן בכפיפה אחת, משהו אותן ומפיק משתיהן יצירה חדשה לגמרי, את הדקדוק והמילון המשווים.

במקום להדגיש במובאה הקודמת את הדוגמאות והנוסחאות שהעתיק אבן ברוך מאלזג'אג'י, היה מן הראוי להדגיש דווקא את הערך המוסף שלו, כגון "הפנייה אצלנו היא ... והיא מילית מקבילה ל... אצל הערבים ... והיא כמו ... אצלם ... וזה בערבית [משמש] הרבה. ואין בין שתי הלשונות שיתוף בפנייה ביותר מההקבלה במילותיה".

הדגש בעבודתו של אבן ברוך אינו אפוא על ההעתקה, בין אם העתקת הגדרה ובין אם העתקת דוגמה, אלא על השימוש שהוא עושה באבני הבניין שחצב מחיבורי הדקדוק ומהמילונים הערביים. בבניין החדש שהוא יוצר הוא מעניק מעמד חדש לאותם חומרים שחצב מקודמיו. הוא משדרג אותם, ואם מקורו טיפל בבעיה מתמטית מן המעלה הראשונה, הרי הוא עצמו דן בבעיה מן המעלה השנייה. וגם אם הדברים המועתקים נראים כפרטים בתוך הפסיפס, ממש כפי שהם נראו קודם לכן בספרי הדקדוק או במילונים הערביים, אין זה אותו המראה. לפנינו מקרה מובהק ההולם את מאמר הפתגם הלטיני,

"אם שניים עושים אותו דבר אין זה היינו הך".¹⁹ אין זו העתקה סתם אלא שיבוץ של חלקי מידע פשוטים ממקור נתון בתוך פסיפס מורכב יותר. אם צריך ראייה נוספת שאבן ברון לא העתיק העתקה מכנית, יושם לב שדעתו הייתה נתונה לבקר את מקורותיו. רק כך גילה, למשל, את שגיאתו של אלזבידי (בקר, עמ' 19, 28, סע' 3.1.3).

אף אין כאן שאילה של רעיון, כפי שחכמי ההלכה או תיאולוגים שאלו רעיונות מגובשים מקודמיהם הערבים ואימצו אותם כמות שהם על כרעיהם ועל קרבם. כאן מדובר רק על שאילה של אבני בניין, ואילו הרעיון של ההשוואה או של העימות, במקרה זה – של אבן ברון, הוא גם חדשני גם מקורי.

מעשהו של אבן ברון שונה אף משאילה של מודל תאורטי, כפי שנהגו למשל בתיאור התצורני (גנרטיבי) של הדקדוק העברי לפני דור,²⁰ או כפי שהבלשנות הסטרוקטוראלית ינקה במישרין מן הזרם הסטרוקטוראלי שצמח במדעי החברה והתפשט גם למדעים אחרים.

כיוצא בזה בתחום המילון המשווה. הנה דוגמה: בשורש רו"ף כותב אבן ברון: "עמודי שמים ירופפו" (איוב כו יא) – רפרפ אלטאיר אד'א חרף ג'נאחיה פי אלהוא ולם יברח (=רפרפ העוף, כאשר הוא מניע את כנפיו באוויר ואינו חדל – תרגום בקר, עמ' 125). המובאה הערבית נשאלה כמות שהיא מהמילון מכתצד אלעין,²¹ ב, עמ' 385א (ראה בקר, שם). ברם בכך אין העניין מתמצה. כי אבן ברון יגע ומצא שלשורש רו"ף העברי יש מקבילה בערבית, מקבילה שלא הובאה במילונו של אבן ג'נאח.²² אבן ג'נאח התלבט בין כמה הוראות אפשריות לפועל יחידאי זה. והנה אבן ברון לכאורה מכריע לטובת

¹⁹ Si duo faciunt idem, non est idem; ראה גדליה אלקושי, *אוצר פתגמים וניבים לאטיניים*, ירושלים תשמ"ב, פתגם 579.

²⁰ מ' חן וז' דרור, *מבוא לדקדוק תיצורני עברי*, עם נספח מאת יהושע בריהלל, תל-אביב 1976.

²¹ אבו מחמד בן אלחסן בן עבד אללה אלזבידי, *מכתצד אלעין*, קדם לה וחקקה נור חאמד אלשאד'לי, בירות 1996.

²² עיין *כתאב אלעזול*, עמ' 673, *ספר השרשים*, עמ' 475.

אחת האפשרויות על יסוד השוואה לשורש הערבי רפר"ף. אף כאן העיקר שוב אינו המובאה הערבית אלא ההצבה של השרשים העברי והערבי רו"ף/רפר"ף זה מול זה כשווי-ערך גזרונים וסמנטיים, הצבה שאינה אוטומטית או מובנת מאליה. אלא שאבן ברוך במקום להסתפק בהבאת השורש, הביא את הגדרתו כמות שהיא במילון *מכתאב אלעין*, ולפעמים העתיק אגב ההגדרה גם דוגמה מהשירה הערבית וכדומה. גם כשאבן ברוך חוזר על השוואה שכבר ערך אבן ג'נאח במילונו, כגון בערך כל"ף ("בכשיל וכילפת" – תהלים עד ו), שהוא השווה לכ"ף הערבית וממנה הסיק את הוראתה, גרזן, הוא מחדד את ההוראה. אבן ברוך גורס שהמדובר בחוד הגרזן, ולשם כך הוא מעתיק הגדרה שלמה *מכתאב אלעין*²³ (להגדרה ראה בקר, עמ' 150).

כיוצא בזה, הצגת השאילה של המרכיב הערבי בערך "אבח" (בקר, עמ' 135) אינה רומזת כהוא זה להישגו הגדול של אבן ברוך בעצם ההשוואה לערבית – ולמעשה באיתור גיזרון שמי בפעם הראשונה בתולדות הפילולוגיה העברית – לביטוי המוקשה "אֶבְחַת חרב" (יחזקאל כא כ). קודמי אבן ברוך התלבטו והתכתשו על משמעות המילה "אבחת" שהיא יחידאית במקרא וש"אין לה גיזרון".²⁴ גם אבן ג'נאח לא מצא לה גיזרון ופירש אותה רק על פי תחושת הלב מעניין "ברק החרב".²⁵ והנה אבן ברוך מצא אסמכתא אטימולוגית ערבית, אמנם על דרך השיכול, והשווה את המילה המוקשה והיחידאית ל"אסתבאחה" (שורש בא"ח) הערבית, במונח "דקירה בחרב", "מכת החרב" או "ההשמדה בחרב", מובן ההולם בהחלט את ההקשר – בין אם מקבלים השוואה זו היום ובין אם מסתייגים ממנה.

²³ אלכ'ליל בן אחמד, *כתאב אלעין*, מהדורת מהדי אלמכ'זומי ואבראהים אלסאמראי, בגדאד 1980-1985.

²⁴ ראה: A. Maman, "Menahem ben Saruq's *Mahberet* – The First Hebrew-Hebrew: 7-10", *Dictionary*, *Kernerman Dictionary News* 13 (2005), pp. 5-10. ולעניינו – עמ' 7.

²⁵ ראה: *כתאב אלעין*, עמ' 16; *ספר השרשים*, עמ' 10.

ואין צריך לומר כי עניינים שאינם כרוכים כלל בהשוואה לערבית לא באו לידי ביטוי בספרו של בקר, כגון "ידו גורל" (עייין *מואזנה*, ערך "יד") שחידש בה אבן ברון חידוש חשוב, לא על יסוד אטימולוגיה ערבית אלא על זיקה אטימולוגית פנים עברית.

חיבורו של בקר הוא אמנם מונוגרפיה מובהקת אבל מצמצמת, שכן הוא מבקש להראות רק תכונה אחת של יצירתו של אבן ברון, שאילת הגדרות הדקדוק והגדרות המילון מספרי הדקדוק ומהמילונים הערביים, מבלי להיזקק לממדים אחרים של *כתאב אלמואזנה*. לזכותו ייאמר שהוא עצמו הגדיר כך את תכלית חיבורו (עמ' 1), אך, כאמור, הרושם המצטבר מאוסף ה"העתקות" מעיב על הישגו הגדול של אבן ברון, שכן בחיבור זה אין בקר מציג את מכלול יצירתו ואת צדדי מקוריותו. והנה מתוך התמקדות בהעתקות אין היבטי הדקדוק המעמית (לא המשווה אלא המעמית את התכונות השונות של העברית לעומת הערבית) באים לידי ביטוי בספר זה. כך עלתה לה, למשל, להשוואה המעמית של צורות הבינוני הפועל בעברית לעומת הערבית. אבן ברון אומר שבצורת "פעול", הסביל הבינוני של הבניין הקל, אין נוהגת התחילית מ"ם המופיעה בבינוני הפועל והפעול של הבניינים האחרים (כגון מפקיד, מפקד, מפקד, מתפקד; להוציא נפעל), לעומת הערבית הנוהגת תחילית מ"ם גם בצורת הפועל של הבניין הקל, "מפעול". כיוון שקביעה מעמית זו אינה יכולה להיות שאולה משום דקדוק ערבי, אין היא באה לידי ביטוי בספרו של בקר (ראה דוגמה אחרת מקובצוב, עמ' 14).

כיוצא בזה, הפסקה שאחרי השוואת צורות הבינוני הפועל של בניין קל, הדנה בהבדלים בין העברית לערבית בצורות הבינוני הפועל של הבניינים הנגזרים (קובצוב, עמ' 13) אינה באה לידי ביטוי כאן. גם ממקומות שאבן ברון משווה, ושמופיעים בספרו של בקר, אפשר לראות לפרקים את הדקדוק המעמית, כגון בפרק על "התכונות הדבקות בשם" (עמ' 34-35), שבו אבן ברון מפרט אלו תכונות יש בערבית שאינן נקרות בעברית. הנה פירוט בדוגמה מטיפוס זה. כשאבן ברון כותב: "הלוואי אצל הערבים מתאים למתואר בניקוד הסופי שלו ובמשמעו, ואילו אצלנו אין לנו ניקוד סופי", לעומת המקור באלג'מל לאלזג'אג'י, "אשר ללוואי הרי הוא מתאים למתואר

ברפע שלו, בנצב שלו ובג'ר שלו, ביידוע שלו ובאי־היידוע שלו" (עמ' 36), אין זו שאילה ממש, כפי שבקר מציג אותה. להיפך, יש כאן דקדוק מעמת. ההבדל עקרוני. בקר, בסיכום אותו סעיף, אומר: "התוכן של דברי בן ברוך שוה לדברי אלזג'אג'י, אם כי הניסוח שונה במקצת". הרי בקר מודה במקצת, לאמור כי לפחות בניסוח יש הבדל, אבל לאמתו של דבר אין ההבדל של ניסוח בלבד אלא של מהות ועיקרון, כפי שניסיתי להראות. גם בהמשך של אותו עניין אפשר לראות השראה או השפעה שקיבל אבן ברוך ממקורו, אך לא העתקה. ככלל, באותו עמוד בא בעיקר דקדוק מעמת.

ועוד דוגמה מסוג זה: אלזג'אג'י, שם, בפירוט סוגי התמורה בערבית מציין גם את "תמורת השגיאה", כלומר שאדם אומר משהו ותוך כדי דיבור מתקן את עצמו, והוא מדגים במשפט "ראית רג'לא, חמארא" (=ראיתי איש, חמור; כלומר: ראיתי איש, תיקון: לא איש אלא חמור). אבן ברוך אומר: "ואין אצלנו תמורת השגיאה, כמו שהוא אצל הערבים" (עמ' 37-38). בסיכום סעיף 3.2.5, מעיר בקר: "וראוי לשים לב להזכרת 'תמורת השגיאה' למרות שאינה בעברית". הערה זו תמוהה, שהרי זה בדיוק טיבו של דקדוק מעמת. בקר טוען נגד אבן ברוך כשהוא שותק, כגון כשהתעלם מהקטגוריה של תמורת המקור לשם, וטוען נגדו גם כשהוא כביכול מתבטא יותר מדי, כלומר כשהוא מציין שתופעה מסוימת אינה בעברית, כגון בציון היעדר "תמורת השגיאה" בעברית.

כללו של הדבר, אבן ברוך כותב דקדוק משווה ומעמת, ואילו מקורותיו הערביים – בדוגמה זו אלזג'אג'י – כותבים דקדוק ללשון אחת בלבד, ללשון הערבית, בלא השוואה ובלא עימות. ועוד זאת: כל מקום שאבן ברוך מדבר בו על ההבדל בין הלשון העברית ללשון הערבית – זו תוכנה אישית שלו (או של מדקדק עברי שקדם לו), אך עניין זה אין לו מקום בספרו של בקר.

יש כותרות בספרו של בקר שמניסוחן עשוי להשתמע כאילו ההשוואה עצמה שאולה ממקור ערבי, כגון מהכותרות "השוואות דקדוק בציון מקור ערבי: מקורות ודאיים" או "השוואות מילים בציון מקור ערבי: מקורות ודאיים" ("תוכן העניינים", עמ' ז); ולא היא, רק

הנתון הערבי שבהשוואה שאול, ואילו עצם ההשוואה היא יצירה של אבן ברון או של חכם עברי שקדם לו. עדיף היה לנסח: "ציון מקור לחלק (או למרכיב, או לחומר) הערבי שבהשוואה". מעין זה גם הנוסח "גמרתי אומר לנסות ולגלות גם את המקורות הערביים להשוואות המילים" (עמ' 1), שהוא מטעה לחשוב שההשוואה עצמה נשאלה על ידי אבן ברון, בעוד שהוא שאל באמת רק את המרכיב הערבי שבה. ברי שבקר לא התכוון לכך, אבל הקורא הלא-מיומן עשוי לטעות בדבריו.

ואשר לעצם ה"העתקה" – מה שבעיני עדיף לכנות השיבוץ – אילו ניסח אבן ברון את ענייני הלשון הערבית עצמה בלשונו, בעריכה אחרת של דברי המדקדקים הערביים, מן הסתם לא היה ספרו של בקר בא לעולם. אבל כלום זה היה הופך את אבן ברון יותר מקורי? כלום היינו מניחים שהוא בעצמו "חיבר" כביכול דקדוק ערבי ועליו ביסס את נתוניו לדקדוק המשוה? ושמה היינו מאשימים אותו או ב"פלגיאט" מוסווה?

מושגי התחביר הם במדה רבה אוניברסליים, ואם יש הגדרה טובה של מושג "התמורה" או ה"פְּרָדִיקְצִיָּה" וכדומה בשפה אחת, אין סיבה לא לאמץ אותה לשפות אחרות המגלות אותן התופעות עצמן. אם שואלים את המושג ואת המונח והגדרתו, כלום יש טעם לעצב מחדש את ההגדרה רק כדי להסוות את השאילה?

לכל הפחות בני דורו של אבן ברון לא ראו בתופעת השיבוץ שלו דבר מגונה, שאלמלא כן לא היו משבחים אותו על יצירתו, והרי ר' משה אבן עזרא כתב לכבודו ארבעה שירים, ור' יהודה הלוי כתב לכבודו שני שירים (בקר, עמ' 5). כלום הם היו עיוורים ל"העתקות" של אבן ברון? מכאן שהבינו כי לא ההעתקה עיקר אלא מלאכת ההשוואה השיטתית, ולפרקים מלאכת העימות.

ואין צריך לומר כי אפילו העתקה כפשוטה הייתה מקובלת אז גם בין מילונאים ומדקדקים ערביים. הם עצמם העתיקו מלוא חפניים מקודמיהם, ולא תמיד ציינו למקורותיהם.

וכלום המילונאים העברים לא העתיקו זה מזה מלוא חפניים, גם בימי הביניים וגם בדורותינו? אילו בדק אדם בזכוכית מגדלת את

מילונו של אבן שושן היה מוצא אין ספור העתקות כפשוטן ממילונים שקדמו לו, בהגדרות ובדוגמאות כאחת.

הבא אפוא ללמוד את תורתו של אבן ברוך מבעד לפריזמה של חיבורו של בקר עלול לקבל תמונה חד-גונית, בלתי מאוזנת, ואף מעוותת. שכן הספר דן רק בעניינים שאבן ברוך שאל מספרים ערביים בחכמת הלשון. תיאור מאוזן יותר היה כולל גם את מפעל הסינתזה של אבן ברוך ואת מקורותיו.

ואשר למיצוי מקורותיו של אבן ברוך, בכמה מקומות אומר בקר שאבן ברוך לא העתיק עניין מסוים מר' יונה אבן ג'נאח אלא ממקורו הערבי של ר' יונה (כגון עמ' 30, הע' 40; עמ' 37, הע' 65). והנה הדוגמאות מן העברית עשויות לרמז דווקא על שאילה מאבן ג'נאח, אלא שמרכיב זה בשיח של אבן ברוך לא עמד במוקד עניינו של בקר. בקר התעניין בעיקר בנוסח ההגדרה הערבי ובמידת התאמתו למקור ערבי מסוים. כזכור, את הדוגמאות מלשון המקרא היה על אבן ברוך לספק בעצמו. אך יש כמה מקומות שנראה בעליל שהוא שאל את הדוגמאות מן המוכן בספר הדקדוק של אבן ג'נאח, כגון "וממיר המקצת את הכול, כגון לא חרץ לבני ישראל לאיש את לשונו (יהושע י כא) וכמוהו לקית אלקום בעצ'הם (פגשתי את האנשים, את מקצתם)" (עמ' 37). הדוגמה העברית היא זו שהביא אבן ג'נאח בדקדוקו (ראה ספר הרקמה, קכ:2), וכך גם שתי הדוגמאות שהביא אבן ברוך בהמשך: "וממיר שם מפורש כינוי, וכינוי – שם מפורש, כגון ואתה כי הזהרתו צדיק (יחזקאל ג כא), ותפתח ותראהו את הילד (שמות ב ו) ומה שדומה לזה". פשוט יותר להניח כי אבן ברוך העתיק דוגמאות אלה מספר הרקמה (עמ' קכ, שורות 9, 12-13) מאשר שיזם אותן מדעתו, והרי אבן ברוך מפנה לא פעם במישרין לר' יונה אבן ג'נאח.

כזכור, כשבקר מביא את דברי אבן ברוך ואת מקורם בספרות הערבית הוא מציג אותם בשני טורים זה מול זה, הם ותרגומיהם. דרך זו של הצגת החומרים בוודאי מטיבה עם הקורא מן ההיבט הדידקטי, אך היא גורמת לכפילויות לא מעטות. פעמים רבות הכפילות באה לידי ביטוי הן במקור והן בתרגום. למשל, בית השיר "תג'וב בי אלפלאה

אלי סעיד / אד'א מא אלשאה פי אלארטאה קאלא" מובא ככתבו כאן (כלומר בתעתיק לאותיות עבריות) וגם באותיות ערביות זה מול זה, ללא כל הבדל זולתי תעתיק האותיות והניקוד. זה עוד סביר, אבל למטה משניהם מופיע תרגום זהה לזה ולזה פעמיים, זה לעומת זה: " (= היא חוצה אתי את הדבר אל סעיד / כאשר השה ב[צל] עץ הארטאה נם את תנומת הצהריים) // (= היא חוצה אתי את הדבר אל סעיד / כאשר השה ב[צל] עץ הארטאה נם את תנומת הצהריים)" (עמ' 23-24).

כפילות זו אינה חסכונית כשם שדרך המיצוי אינה חסכונית ביחס לדרך ההדגמה.

והערה ביבליוגרפית לסיום: בסעיף 1.3 ("הזכרת מואזנה בכתבי בני זמנו של בן ברון ומאוחרים לו" – עמ' 6) בקר מזכיר "מילון למשנה וליד החזקה של הרמב"ם מאת מחבר אנונימי". והנה מחברו של מילון זה ידוע בשמו, דוד בן ישע הלוי, ואף שם החיבור ידוע, כתאב אלג'אמע, ובעברית ספר המאסף, ואף יצא לאור במהדורת פקסימיליה. ראה: שלום בן סעדיא גמליאל (מהדיר), מלון עברי-ערבי "אלג'אמע" – המאסף ודברי שלום על חכמי היהודים בתימן (מהדורת פקסימיליה של המילון), ירושלים התשמ"ח. וראה גם: יוסף טובי, "רבי דוד בן ישע הלוי וספרו אלג'אמע", שם, עמ' 175-187.

כללו של הדבר, איני יודע אם היה ראוי לדון בהיבט כל כך מצמצם של שיטתו של אבן ברון במונוגרפיה לעצמה. דווקא מאחר שהמחבר מכין מהדורה מדעית חדשה של כל שרידי הטקסט של אבן ברון (ראה הקדמה, עמ' 1), מוטב היה להשהות את שאלת העתקותיו עד למהדורה החדשה, ולדון בה בתוך מכלול עשייתו של אבן ברון. במסגרת זו, השאלה, "ההעתקה" או לדידי – השיבוץ, היו נראים באור הנכון.

אהרן ממן, החוג ללשון העברית, האוניברסיטה העברית בירושלים

בין פרטיקולריזם לאוניברסליזם

חיים גנז, מריכארד ואגנר ועד זכות השיבה:
ניתוח פילוסופי של בעיות ציבור ישראליות,
הוצאת עם עובד, תל-אביב 2006, 285 עמ'

ספרו של חיים גנז מריכארד ואגנר עד זכות השיבה: ניתוח פילוסופי של בעיות ציבור ישראליות הוא ספר חשוב בספרות האקדמית העברית, בהיותו אחד הניסיונות הבודדים להשתמש בכלים של הפילוסופיה האנליטית לבחינת סוגיות מוסריות ופוליטיות של החברה הישראלית. ביסוד הניתוח עומדות הנחות יסוד ערכיות מצד אחד, ותפישות יסוד ביחס לדרכי העיון הנורמטיבי מצד שני. הערכים המהותיים עליהם מתבסס הספר הם: "ערכי הליברליזם השוויוני – פילוסופיה המדגישה את כבודו של האדם האינדיווידואלי, את חירותו ואת הערך שיש לשוויון בין בני אדם" (עמ' 10). בבסיס הליברליזם השוויוני כפי שמאפיין אותו גנז עומדים: "ערך חירות האדם והאוטונומיה שלו, השוויון שצריך לשרור בין בני אדם, וקדימותו הערכית של האדם האינדיווידואלי לקהילה" (עמ' 12). קדימות זו מחייבת שהסדרים פוליטיים וחברתיים יוצדקו על בסיס השפעתם על רווחתם של הפרטים המרכיבים את החברה. תפישת היסוד של גנז בייחס לאופי העיון הנורמטיבי מבוססת על המסורת האנליטית. גנז עצמו מאפיין את הניתוח הפילוסופי כניתוח "שנעשה תוך הקפדה על בהירות מושגית, על הפרדה בין סוגיות הראויות להפרדה, על התרחקות מז'רגון ועל התרחקות מדוקטרינות חובקות כל" (עמ' 10). לכך יש להוסיף כי אחד המאפיינים המרכזיים של העיון האנליטי בכלל ושל גנז בפרט היא ההתרחקות מן הז'אנר האקדמי הבזוי בעיני של הכפפת הטיעון האקדמי לסנטימנט הפוליטי. אין זה שלגנז אין עמדות פוליטיות. אין זה גם שעמדותיו הפוליטיות בסוגיות רבות לא משפיעות על תוכן הטיעונים ועל

מסקנות הטיעונים. אלא שאת טיעונו של גנו ניתן להבין, לנתח ולבקר מבלי להתנגח עם הסנטימנטים הפוליטיים המניעים אותם. גישתה של הפילוסופיה הפוליטית האנליטית דוחה לפיכך את הספקנות הקיצונית הנפוצה כיום במסגרות אקדמיות המניחה כי כתיבה אקדמית על שאלות מוסריות ופוליטיות איננה אלא מבע מתוחכם לעמדותיו, העדפותיו וגחמותיו הפוליטיות של המחבר. תפקידו של העיון האקדמי איננו לנסח מחדש בז'רגון אופנתי את הסנטימנטים הפוליטיים של המחבר, אלא לתרום לחשיפת ההנחות הנורמטיביות הסמויות עליהן מושתתת הלגיטימיות של כללים משפטיים או מוסדות פוליטיים, לבחון באופן ביקורתי את הנחות היסוד הסמויות הללו ולחשוף במידת הצורך את אי הקונסיסטנטיות של השיח הזה.

הספר נחלק לשני שערים. השער הראשון: "בין הפרטי לפוליטי" הוא שער אקלקטי. במסגרת שער זה עוסק גנו בארבע סוגיות מרכזיות שהעסיקו את הציבור הישראלי: הפרק על השמעה פומבית של יצירות ואגנר, פרשת העוברים של משפחת נחמני, חופש אקדמי ואי-ציות אידיאולוגי. השער השני עוסק בבעיות העומק של הפוליטיקה הישראלית ושל הציונות. הוא כולל דיון בשאלות המדינה היהודית, חוק השבות, זכויות היסטוריות וזכות השיבה. לאחר סקירה קצרה מאוד של השער הראשון אתמקד במסגרת ביקורת ספרים זו בשער השני. שלא כשער הראשון, שער זה מבוסס כולו על מחקר בסיסי מוקדם של גנו בתיאוריה של הלאומיות ובפרקטיקות המוסדיות שנועדו לשרת את הזכות להגדרה עצמית לאומית.¹ עיון בשער השני מאפשר הצצה אל שאלות תיאורטיות ומעשיות מרתקות המעסיקות

¹ השער השני מבוסס על התובנות התאורטיות אותן מפתח גנו בספרו: Chaim Gans, *The Limits of Nationalism* (Cambridge University Press, 2003). הפרק על אי-ציות אזרחי בשער הראשון מבוסס גם הוא על תובנות תיאורטיות של גנו בספרו: חיים גנו, *ציות וסירוב: אנרכיזם פילוסופי וסרבנות פוליטית* (הקיבוץ המאוחד, 1996). יתר הפרקים בשער הראשון עוסקים בסוגיות ציבוריות חשובות אך אינם נקשרים ישירות לכתיבה פילוסופית קודמת של גנו.

את הציבוריות העולמית והישראלית כאחת: שאלות הנוגעות לגבולות הלגיטימיים של השימוש במוסדות המדינה כדי לקדם אינטרסים של קבוצות אתנו־תרבותיות.

השער הראשון מכיל ארבעה פרקים. הפרק הראשון עוסק בבחינה פילוסופית של ההצדקות להימנעות מהשמעה פומבית של יצירות ואגנר. גנז מבחין בזהירות בין סוגים שונים של טיעונים נגד השמעת ואגנר: טיעונים הנשענים על מרכיבים תמאטיים ומוסיקאליים של האופרות של ואגנר, על האנטישמיות של ואגנר עצמו וכן על הרגשות שהשמעת המוסיקה של ואגנר מעוררת בציבוריות הישראלית ובמיוחד בקרב יוצאי שואה. גנז דוחה את הטענות המבוססות על מרכיבים תמאטיים ומוסיקאליים של יצירותיו של ואגנר, אך הוא מוכן לקבל תוך היסוס שיקולים המבוססים על רגשותיהם של יוצאי שואה. לדעתו: "כל סבל שלהם הקשור בשואה, מדוד בעיני כסבל המגמד מאוד את הטוב התרבותי שיכולים אחרים להפיק מהתבוננות באמנות" (עמ' 45). פרשת נחמני היא פרשה עגומה בה נדון סכסוך בין רותי נחמני לבין בעלה לשעבר דני נחמני. הביציות המופרות של רותי נחמני הוקפאו לאחר שנתגלה אצלה סרטן שחייב עקירת הרחם. לאחר ההפריה נפרד דני מאשתו רותי וביקש לעצור את ההליכים לקראת שלב השתלת הביציות. גנז בוחן את האינטרס של דני נחמני שלא להיות אב מול האינטרס של רותי נחמני להיות אם ומגיע למסקנה לפיה "מדובר בהתנגשות שאין לה פתרון צודק" (עמ' 74). במאמרו על חופש אקדמי מבחין גנז בין מובנים שונים של חופש אקדמי ומנסה לפתח את הטענה לפיה ההצדקה המרכזית להגנה על חופש אקדמי איננה מבוססת אך ורק על הכישורים האישיים והמקצועיים של אנשי האקדמיה אלא על ההיבטים המוסדיים של האוניברסיטה והערכים הפנימיים העומדים בבסיס קיומה. המאמר האחרון בשער זה מפריך שורה ארוכה של טענות המועלות בשיח הציבורי הישראלי נגד סרבנות מצפון. הטענה החשובה ביותר אותה מפריך גנז היא הטענה לפיה אי־ציות מצפונית אינו לגיטימי מפני שלא

ניתן לנסח כלל שיגדיר את זכות הסירוב באופן שיקיים את מבחן האוניברסליזציה.² מבחן האוניברסליזציה העומד במרכז הגותו של הפילוסוף עמנואל קאנט קובע כי על אדם לעשות את מעשיו רק על פי אותו הכלל המעשי אשר, בקבלך אותו, תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי. על פי העמדה של מתנגדי הסרבנות, חסידי סרבנות שמאל אינם מקיימים דרישה זו משום שלא ניתן לנסח כלל מעשי אשר יצדיק את התנהגותם ויגנה את התנהגותם של סרבני ימין. חסידי סרבנות הימין אינם מקיימים דרישה זו משום שלא ניתן לנסח כלל מעשי אשר יצדיק את התנהגותם ויגנה את התנהגות סרבני שמאל. גנו מצביע על כך כי עמדה זו היא שגויה וכי ניתן לנסח כלל שיקיים את מבחן האוניברסליזציה, לפיו למשל: "אסור לכל אחד, להשתתף במעשי כיבוש ודיכוי של עמים אחרים גם אם מעשים אלה מגובים על ידי חוק דמוקרטי. הכלל הזה הוא אוניברסאלי במובן זה שהוא תובע מכל אחד להפר חוקים המצווים על מעשי דיכוי" (125). גנו מעלה גם התנגדות לטיעונים אחרים הנשמעים בשיח הפוליטי הישראלי, כמו למשל הטענה לפיה הסרבנים יכלו למנוע מעשי עוול דווקא על ידי שירות בשטחים. גנו מבסס בהצלחה את הטענה כי אין חובה כללית למנוע עוול וכי טענה זו יכולה לכל היותר לבסס היתר לשרת ולא חובה לשרת (עמ' 143-145).

כאמור, השער השני מתאפיין באחדות תמטית שאיננה מאפיינת את השער הראשון. בבסיס השער השני עומדת שאלת יסוד פשוטה: האם ניתן ליישב בין ערכים ליברליים אוניברסאליים, כמו חירות שוויון ואחווה, לבין סנטימנטים לאומיים פרטיקולריסטיים – סנטימנטים הקוראים לנו להעדיף את בני השבט שלנו? במישור החיים האישיים המתח בין האוניברסאלי לפרטיקולארי איננו זר לתיאוריה הפוליטית. הפילוסוף האנליטי מכיר את המתח בין האוניברסאלי לפרטיקולריסטי מן ההקשר של התיאוריה התועלתנית – התיאוריה

² טענה זו הועלתה בשיח הישראלי על ידי שלמה אבינרי, וחלק לא מבוטל מן הדיון של גנו ממוקד בטעון של אבינרי. ראה גנו, עמ' 124-126.

הגורסת כי הפעולה המוסרית היא הפעולה הממכסמת את כמות התועלת (או האושר בעולם). אחת המסקנות המגוננות יותר של התיאוריה התועלתנית היא שאין היא מסבירה את היחס המיוחד המתקיים בין אדם לבין עצמו ובין אדם לבין בני משפחתו או חבריו. מי נתן לי את הזכות לצאת עם חברי לסרט כאשר נראה כי את הזמן והכסף שהשקעתי בטיפוח קשר החברות יכולתי להשקיע בהצלת ילד מחיים קצרים של מצוקה ורעב? מהי הצדקה להעדיף את האינטרס הפעוט שלי בהליכה לסרט או בקריאת ספר או בטיפוח ילדי שלי על פני האינטרס הדחוף והחשוב הרבה יותר של הצלת הרעבים? בהקשר הלאומי בו עוסק גנו השאלה היא האם יש הצדקה למדינות או מוסדות פוליטיים תת־מדינתיים להעדיף בני לאום אחד על פני לאום אחר או תרבות לאומית אחת על פני תרבות לאומית אחרת. האם ניתן להגן למשל על הקמת מדינת לאום המעניקה זכויות יתר לקבוצה אתנית, דתית לאומית אחת על פני אחרת? האם לגיטימי למשל שמדינה תבחין בין מהגרים פוטנציאליים על בסיס לאומיותם ותיתן זכויות יתר בהגירה לקבוצה אתנית אחת על פני קבוצות אחרות? התבוננות במערכות משפטיות ופוליטיות מגלה כי מדינות כמו גם מוסדות פוליטיים תת־מדינתיים ובין־מדינתיים מטפלים באופן דיפרנציאלי באנשים בני לאומים שונים.³ יש אומות אשר מגדירות עצמן במסמכי היסוד המשפטיים כמדינות לאום; יש אומות אשר מעניקות העדפות הגירה לקבוצות אתניות מסוימות; אומות רבות מגדירות בחוקתן שפה רשמית או דת רשמית שהיא דתם של קבוצת הרוב באוכלוסייה. מדינת ישראל למשל מגדירה את עצמה במסמכי היסוד שלה כמדינה יהודית וגם מעניקה ליהודים זכות אוטומטית להגר אליה. האם פרקטיקות נפוצות אלה מתיישבות עם ערכי יסוד

³ לסקירה מקיפה על ההסדרים המשפטיים ראה למשל א. יעקבסון וא. רובינשטיין, *ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות האדם* (תל אביב: שוקן תשס"ג).

ליברליים? האם ניתן להגן עליהם במסגרת הנחות היסוד הערכיות של הליברליזם השוויוני?

גנז סבור כי הצידוקים להקמת מדינת לאום יהודית הם ביסודם צידוקים פרגמאטיים, ובמיוחד העדרם של יחסי אמון בין הפלסטינים ליהודים על רקע הסכסוך הארוך. אמון כזה נחוץ לצורך הבטחת מידה סבירה של בטחון אישי וקולקטיבי בנסיבות הפוליטיות (עמ' 185). עם זאת, הדיון התיאורטי המעניין בשאלת מדינת הלאום היהודית הוא הדיון הדוחה את אחת מן ההצדקות הנפוצות בשיח הפוליטי לקיומן של מדינות לאום, דהיינו את הטענה לפיה מדינת לאום נחוצה לצורך מימוש הזכות להגדרה עצמית תרבותית.

הנחת היסוד הליברלית שוויונית העומדת בבסיס ספרו של גנז מגבילה את סוג הצידוקים אותם ניתן להציע להקמת מדינת לאום (או לכל פרקטיקה אחרת המעניקה זכויות יתר לקבוצות אתנו־תרבותיות מסוימות). הצידוק לפרקטיקות אלה איננו יכול להסתמך על הערך האינהרנטי של התרבות הרלבנטית, על אמיתותה המטפיזית של דת המדינה או על הערכים האסתטיים של השפה הרשמית. ההצדקה ליחס הדיפרנציאלי של המדינה לתרבויות שונות חייבת להישען על האינטרסים של פרטים לשמר את תרבותם הלאומית. במילותיו של גנז עצמו: "האינטרסים שיש לרבים מחבריהן [של קבוצות אתנו־תרבותיות] לדבוק בתרבות אבותיהם, לקיים את חייהם במסגרתה ולשמרה לאורך דורות." זאת משום שהתקיימות תרבותם "היא תנאי מרכזי לרווחתם. עיקר חייהם ובחירותיהם ופועלם הם בעלי משמעות וממשות רק או בעיקר במסגרת תרבותם" (עמ' 171).⁴

⁴ בספרו הקודם (הערה 1 לעיל) מפתח גנז טיעון חדש ומקורי בזכות קיומו של אינטרס של אדם בשימור תרבותו. לדעתו של גנז, הקיום המתמשך של הפרויקטים שלנו גם אחרי מותנו מעניק לחיים שלנו משמעות. אנו בונים בנינים, כותבים ספרים, מציירים ציורים, נלחמים מלחמות, מתפללים לאלוהינו במקדשים, חורזים חרוזים ועושים אהבה או מתעלסים, מתוך תקווה שמהו מתוך זה יתקיים במציאות האובייקטיבית ויתיר בה חותם. הפחד שלנו מן המוות מתגמד מול

אלא שקיומם של אינטרסים אלה אינו מספיק כדי לבסס יחס דיפרנציאלי של מוסדות פוליטיים לבני לאומים שונים. בנוסף לטענה זו צריך לבסס גם את הטענה שיחס דיפרנציאלי כזה (למשל העדפת תרבות לאום אחד על פני לאום אחר, או העדפת מהגרים בני קבוצה אתנו־תרבותית אחת על פני אחרת) תורם לקידום האינטרס של בני הלאום להזדהות עם תרבותם הלאומית ולשמר אותה לאורך זמן מבלי לפגוע באינטרסים חיוניים אחרים (כמו שוויון או כבוד אנושי). בבסיס ההצדקה להגדרה עצמית לאומית, לחוקי שבות למיניהם ולפריוולגיות אחרות שמדינות שונות מעניקות לבני קבוצות אתנו־תרבותיות ניצבת לפיכך הטענה כי מנגנונים מוסדיים אלה מאפשרים לפרטים החברים בקהילות אתנו־תרבותיות לשמור על תרבותם מבלי לפגוע יתר על המידה באינטרסים חיוניים אחרים.

קל לראות כי שמירה על אינטרס היסוד של פרטים בשמירת תרבותם ופריחתה מותנה לפעמים בקיומן של מערכות מוסדיות ציבוריות או ממלכתיות. אומנם נכון כי היו מסגרות פוליטיות כמו האימפריה הרומית או האימפריה האוסטרו־הונגרית בהן פרחו תרבויות מקומיות גם בהעדרן של מערכות ממלכתיות כאלה. אלא שבעולם בו אנו חיים תרבויות מקומיות מתחרות לעתים קרובות עם תרבויות דומיננטיות בעלות עוצמה כלכלית ופוליטית. שמירת התרבות מחייבת שמירה על השפה, קיומה וטיפוחה של מערכת חינוך המנחילה את הערכים האתנו־תרבותיים, קיומם של מוסדות תרבות התומכים בתרבות הלאומית, התקיימותה של אווירה ציבורית אוהדת כלפי התרבות הלאומית ועוד ועוד. חברי קהילות גדולות וחזקות לא מודעים לעתים לחשיבות של מערכות ציבוריות אשר מאפשרות את טיפוחה של התרבות, ואולם ההעלמות המהירה של תרבויות מיעוט בעידן של גלובליזציה מדגימה באופן חריף את הצורך במעורבות ציבורית ומדינתית בהגנה ובטיפוח קהילות אתנו־תרבותיות. גנז סבור לפיכך כי לקבוצות אתנו־תרבותיות יש זכות להגדרה עצמית תרבותית – זכות לפעול באופנים מסוימים אשר

הפחד שלנו מן המוות של הפרויקטים הנותנים משמעות לחיינו. בספר שהוא נשוא ביקורת זו מניח גנז את קיומו של אינטרס כזה מבלי להגן עליו.

יאפשרו את שימור תרבותם גם כאשר אופנים אלה מעניקים פריבילגיות לחברי הקבוצות הללו. זכות זו מטילה חובות על המדינה לסייע בטיפוחן ובשגשוגן של קהילות אתנו־תרבותיות.

האם הזכות להגדרה עצמית תרבותית יכולה להצדיק את קיומן של מדינות לאום? השאלה עצמה עשויה להיראות מפתיעה. הוגי דעות רבים מזהים באופן אוטומטי את הזכות להגדרה עצמית עם מדינת הלאום.⁵ גנו דוחה טיעון זה ומפתח טיעון מקורי נגד הזיהוי בין הזכות להגדרה עצמית לבין הזכות להקים מדינת לאום. טיעון זה נשען על שני אדנים. ראשית, לדעתו של גנו ניתן לפתח מנגנונים תת־מדינתיים ובין־מדינתיים במסגרתם ניתן לממש את הזכות להגדרה עצמית לאומית. המדינה יכולה להעניק שורה של זכויות לשלטון עצמי שיאפשרו לחברי קבוצות אתנו־תרבותיות לנהל את תרבותם ולהבטיח את השתמרותה. שנית, גנו סבור כי מדינת הלאום פוגעת שלא לצורך באינטרסים חשובים אחרים. המסקנה של גנו מטיעון זה איננה כי אין הצדקה לקיומה של מדינה יהודית,⁶ אלא שההצדקה לקיומה של מדינה יהודית איננה נשענת על תרומתה של מדינה יהודית לזכות להגדרה עצמית תרבותית של היהודים.

גנו מאפיין שני שיקולים מרכזיים השוללים לדעתו שימוש במדינת לאום כדי לממש את הזכות להגדרה עצמית תרבותית. ראשית, קיום של מדינת לאום שתכליתה טיפוח התרבות הלאומית מייצר שני מעמדות של אזרחים: אזרחים השייכים ללאום של המדינה (למשל יהודים בישראל) ואזרחים שאינם שייכים אליו (למשל ערבים בישראל). אזרחיה הערביים של מדינת ישראל נפגעים בהיותם בעלי

⁵ גנו עצמו מראה כי: "בשיח הציבורי [הישראלי]... נחשב הדבר כמעט למובן מאליו כי הגדרה עצמית פירושה זכות לריבונות או לבעלות או לאדנות של הקבוצה התרבותית על מדינה משלה" (עמ' 167).

⁶ לאמתו של דבר, גנו סבור כי יש הצדקה להמשך קיומה של מדינה יהודית, מטעמים פרגמטיים. ראה לעיל.

מעמד אזרחי נחות ההופך אותם "לנוכחים במולדתם" (עמ' 169).⁷ שנית, קיום של מדינת לאום כזו מייצר חוסר צדק במובן גלובלי, משום שלא כל הלאומים יכולים לממש את לאומיותם במסגרת מדינה. יש לפיכך אי שוויון בין לאומים בעלי מדינה, כמו צרפתים, גרמנים או יהודים, ונטולי מדינה, כמו כורדים או סקוטים.

שני שיקולים אלה הם שיקולים כנגד הקמת מדינת לאום, אך הם מאפשרים הקמת מוסדות תת-מדינתיים או בין-מדינתיים. מסגרות תת-מדינתיות המאפשרות ייצוג אתני-תרבותי במוסדות, או מוסדות המאפשרים שלטון עצמי או אוטונומיה, מאפשרים טיפוח של כל הקבוצות האתנו-תרבותיות הקיימות במדינה. מכאן שמסגרות כאלה (בניגוד למדינת לאום) אינן גורמות לאפליה בין קבוצות אתנו-תרבותיות שונות בתוך המדינה.⁸ יתר על כן, בשל הגמישות היחסית של מוסדות תוך-מדינתיים ובין-מדינתיים יוכלו רוב הלאומים, ואולי כולם, לממש את שאיפותיהם התרבותיות במסגרות אלה. מכאן שבניגוד למדינות לאום, מסגרות אלה אינן מייצרות בהכרח חוסר צדק גלובלי בין קבוצות אתנו-תרבותיות – חוסר צדק הנגזר לדעתו של גנז ממדינת הלאום.

אין לי טיעון מקיף וקטגורי בעד מדינת לאום. עם זאת אני סבור, כי הניתוח של גנז עצמו מעיד כי מערכות השיקולים הפועלות בעד ונגד מדינת הלאום הן קונטינגנטיות במידה המעוררת ספק אם ההתנגדות

⁷ דרך אחת להדגים את חוזקו של הטענה היא על דרך האנלוגיה. מדינות רבות מטפחות קהילות מקצועיות ותרבותיות שונות. אלא שטיפוח קבוצות ספורט או קבוצות אמנים איננו מחייב להגדיר את המדינה כמדינת ספורטאים. הגדרת המדינה כמדינת ספורטאיה פוגעת באזרחים אשר אינם חלק מקהילת הספורטאים. עם זאת, אין זה אומר כי המדינה לא זכאית לתמוך בתרבות ספורט באמצעות מנגנונים תת-מדינתיים, הקמת מועדוני ספורט ועוד ועוד.

⁸ גנז איננו מתייחס לקיומה של מדינת לאומים (במובחן ממדינת לאום). לכאורה מדינות לאומים כמו בלגיה או שווייץ יכולות להבטיח שוויון בין קבוצות אתנו-תרבותיות שונות באותו האופן בו מסגרות תת-מדינתיות ובין-מדינתיות יכולות להבטיח שוויון כזה.

הקטגורית של גנז למדינת הלאום כמכשיר למימוש הזכות להגדרה עצמית תרבותית אכן מוצדקת. הטיעון הראשון של גנז מבוסס על ההנחה כי מדינת הלאום, מטבע ברייתה, מפלה בין אזרחי המדינה השייכים ללאום המגדיר את זהות המדינה ולבין אלו שאינם שייכים ללאום זה. המדינה הלאומית, מטבע ברייתה, איננה מצויה בעמדה ניטרלית בין בני הלאום לבין אלו שאינם בני הלאום. אבל המשקל של טיעון זה לא ברור, והוא תלוי בשאלות עובדתיות. יתכן למשל כי הלאום הגר במדינה סובל מחולשה אינהרנטית, ורק מסגרת מדינתית חזקה יכולה להבטיח את קיומו התרבותי, ואילו בני הלאומים האחרים החיים במדינה יכולים להבטיח את קיומם תוך שימוש מושכל במוסדות תת-מדינתיים. יתכן, למשל, כי המקום היחיד שבו בני הלאום המגדיר את זהות המדינה חיים הוא מדינת הלאום שלהם, ואילו לבני הלאומים האחרים מסגרות אלטרנטיביות, בין שמדינתיות ובין שאחרות, אשר יכולות להבטיח את קיומם המתמשך. יתכן, למשל (ואינני יכול לפסוק אם הדבר נכון אם לאו), כי לאור קיומה של קהילה רוסית גדולה, גיבוש התרבות הלאומית של המדינות הבלטיות יכול להתבצע רק על ידי הקמת מדינת לאום אשר תעניק עדיפות מסוימת לפיתוח ושימור התרבות הייחודית של המדינות הבלטיות. הרוסים הגרים במדינות אלה יכולים ליהנות מקיומה של תרבות רוסית במסגרת רוסיה, וכן אולי מזכויות מיוחדות שיוענקו להם במסגרת המדינות הבלטיות לשמר את תרבותם. חוזקו של הטיעון, לפיו מדינת לאום פוגעת שלא בצדק בזכויות בני המיעוטים אשר אינם שייכים ללאום הדומיננטי, תלויה לפיכך במידה רבה בעובדות ובנסיבות משתנות ממקום למקום.

על פי הטיעון השני, מדינת הלאום מפלה שלא בצדק בין לאומים היכולים לממש באופן ריאלי את הלאומיות המדינתית לבין אלו שאינם יכולים להקים מדינת לאום (למשל בגין שיקולים דמוגרפיים). ואולם ישנם לאומים רבים שאינם חפצים במדינת לאום. בני הלאום רוֹמָה, למשל, אינם חפצים במדינה משלהם. יהודים רבים סבורים כי

מדינת לאום יהודית מתנגשת עם מרכיבים אינהרנטיים בתרבות היהודית, וכי קיומה של מדינת ישראל פוגע בקיומה של זהות יהודית אותנטית.⁹ ואולם, גם אם יש לאומים אשר חפצים בהגדרה עצמית תרבותית במסגרת מדינת לאום ואשר אינם יכולים לזכות בה משום שהכרה בה איננה אפשרית, אין הם סובלים בהכרח מאי־צדק. כאשר נדרשת הפקעת קרקע לצורך סלילת כביש, לא יכולים אלו שרכושם הופקע לטעון כי נגרם אי־צדק משום שאדמתם נמצאה דווקא בתוואי הנדרש לצורך סלילת הכביש. באופן דומה ניתן לומר כי שלילת הזכות למדינת לאום מקבוצות אתנו־תרבותיות שלא יכולות לזכות בהגדרה עצמית לאומית במסגרת מדינת לאום, בשל שיקולים דמוגרפיים או שיקולים לגיטימיים אחרים, איננה בגדר אי־צדק. יתכן כי יש לשקול את האפשרות להעניק להם פיצוי בדמות זכויות ממשל עצמי או זכויות אחרות אשר יחזקו את אפשרותם לממש את חייהם הלאומיים במסגרות לא מדינתיות. אי־שוויון בין לאומים שונים איננו בהכרח אי־צדק כאשר שיקולים כבדי משקל תומכים בהסדרה דיפרנציאלית של הקיום האתנו־תרבותי. זאת ועוד, טיעון זה של גנז מניח הנחות חזקות ושנויות במחלוקת ביחס לעקרון השוויון. פילוסופים רבים סבורים כי עקרון השוויון איננו יכול להצדיק הרעת מצבם של פרטים (מבלי להיטיב את מצבם של פרטים אחרים) רק על מנת להבטיח הקטנת הפער בין פרטים שמצבם טוב לבין פרטים שמצבם גרוע. האיסור על "levelling down" מקובל על רבים מהוגי הדעות העוסקים בשוויון. הטיעון של גנז מבוסס על הנחה לפיה הרעת מצבם של לאומים מסוימים (דהיינו איסור על הקמת מדינת לאום במקום שהקמת מדינה כזו אפשרי) מוצדקת פשוט כדי שלא לתת זכויות יתר ללאומים אלה על פני לאומים אחרים (אשר אינם יכולים מטעמים דמוגרפיים או אחרים להקים מדינת לאום). ואולם, אם הטענה לפיה אין להרע את מצבם של פרטים אך ורק כדי להקטין

⁹ ראו למשל: Alon Harel, "Liberalism versus Jewish Nationalism: A Case for the Separation of Zionism and State", *Democratic Culture* 3 (2000), 89-110.

את הפער בין קבוצות שונות באוכלוסייה נכונה, אין מקום לקבל טענה זו גם בהקשר הלאומי.¹⁰

יתר על כן, הטיעון השני מתעלם מן העובדה כי גם הסדרה תת-מדינתית ובין-מדינתית עלולה להפלות בין לאומים שונים. ניתן להניח כי קבוצות תרבותיות חזקות יחסית מסוגלות לתפקד היטב גם במסגרת תת-מדינתית ובין-מדינתית, ואילו קבוצות תרבותיות אחרות נזקקות למדינת לאום לצורך שימור תרבותן. האפקטיביות של המנגנונים השונים להבטחת האינטרסים התרבותיים של קהילות

¹⁰ גנו מתייחס להתנגדות זו בקצרה בהערת שוליים מס' 11, ומפנה אל ספרו המוקדם על לאומיות (ראו לעיל, הערה 1). אלא שעיון בספרו זה שכנע אותי כי ההסבר המוצע על ידו איננו מספק. בספרו על לאומיות גורס גנו כי: "However, granting statehood to a national majority renders the national minorities who do not have a state of their own elsewhere normatively inferior, both domestically and globally. If the interests in self-determination were to be protected in all such cases by entities that are less than nation-states, there would be no differences in normative status between the majority and minority groups, either domestically or globally".

לפי טענה זו, מתן זכות למדינת לאום לקבוצות אתנו-תרבותיות מסוימות מרע את מצבן של קבוצות אתנו-תרבותיות אחרות שלא זכו למדינת לאום, וזאת הן במישור הפנים-מדינתי והן במישור הגלובלי. במישור הפנים-מדינתי טוען גנו כי העובדה שליהודים, למשל, יש מדינת לאום משלהם מרעה את מצבם של קבוצות אתנו-תרבותיות אחרות בתוך מדינת ישראל. במישור הגלובלי גורס גנו כי העובדה שליהודים מדינת לאום משלהם מרעה את מצבם של הארמנים, למשל, פשוט מכיוון שלארמנים אין מדינת לאום כזו [עד 1991]. שעה שאני רואה כיצד קיומה של מדינת לאום עשוי להרע את מצבם של מיעוטים החיים בתוכה שאינם משתייכים ללאום המגדיר את אופייה של המדינה, אני אינני רואה מדוע קיומה של מדינת לאום מרע את מצבן של קבוצות אתנו-תרבותיות אחרות (שאינן חלק ממדינת הלאום) שלא זכו למדינת לאום משלהם. כך, למשל, אינני סבור כי קיומה של מדינת לאום יהודית פוגע באינטרסים של הארמנים אשר אינם חלק ממדינת ישראל ואשר לא זכו למדינת לאום משלהם [כנ"ל]. יתר על כן, גם אם נניח כי קיומה של מדינת לאום מרעה את מצבן של קבוצות שלא זכו למדינת לאום משלהם, יש להעריך את רמת הנזק, או מידת הנזק שנגרמת לקבוצות אלה ולהשוותה לתועלת אותה מפיקים אזרחי מדינות הלאום ממדינותיהם.

משתנה מקבוצה לקבוצה. האיטור הקטגורי על שימוש במדינת לאום כדי לקדם את האינטרסים בהגדרה עצמית תרבותית מפלה לפיכך בין קהילות מן הסוג הראשון לקהילות מן הסוג השני. בסיכומו של דבר, שעה שגנו מעלה מכלול מקיף של שיקולים נגד מדינת לאום ובעד מנגנונים המגנים על ההגדרה העצמית במסגרות תת־מדינתיות ובין־מדינתיות, משקלם של שיקולים אלה משתנה ממקום למקום ומזמן לזמן. הטענה לפיה מדינת הלאום איננה ככלל מכשיר ראוי למימוש זכות ההגדרה העצמית מבוססת, לפיכך, על טענות עובדתיות גורפות וכלליות מדי אשר אינן משקפות את המורכבות של המציאות הלאומית־תרבותית.

התנגדותו הנחרצת של גנו לשימוש במדינת לאום כדי לממש את הזכות להגדרה עצמית תרבותית איננה מערערת את מחויבותו לביסוס של מנגנונים אחרים המיועדים לסייע במימוש הזכות להגדרה עצמית. בפרק השביעי, העוסק בזכויות היסטוריות, בוחן גנו באהדה את מושג הזכות ההיסטורית ומגיע למסקנה כי הכרה בזכויות ההיסטוריות של קבוצות אתנו־תרבותיות היא ראויה בשל תרומתה הפוטנציאלית למימוש הזכות להגדרה עצמית.

זכויות היסטוריות משמשות לעתים קרובות מכשיר להצדקה של ריבונות טריטוריאלית, נוכחות דמוגרפית והשלטה של תרבות דומיננטית של קבוצות אתנו־תרבותיות. הציונות לא הסתפקה בהגדרה עצמית לאומית או אפילו בהקמת מדינת לאום יהודית. בנוסף, הציונות סברה כי יש לממש את ההגדרה העצמית היהודית דווקא בארץ ישראל. הזכויות ההיסטוריות מהוות לפיכך נדבך נוסף לתביעה הראשונית להתקיימותה של הגדרה עצמית תרבותית. הנדבך הנוסף הוא הנדבך הנוטע את הקבוצה האתנו־תרבותית בטריטוריה פרטיקולארית – הטריטוריה ההיסטורית של הקבוצה האתנו־תרבותית.

גנו מבחין בין שני פירושים של הזכות ההיסטורית. על פי הפירוש הראשון, הזכות ההיסטורית מעוגנת בראשונותם של עמים בהיסטוריה של הטריטוריות שלגביהן הם תובעים ריבונות (זכויות החזקה ראשונה למשל). ואילו לפי האפיון השני של זכויות היסטוריות, הזכות ההיסטורית מעוגנת בראשונותן של הטריטוריות

בהיסטוריה של העמים התובעים את הריבונות (זכות לממש את ההגדרה העצמית "בטריטוריה מעצבת"). כך, למשל, בהקשר היהודי הטענה מסוג הראשון תצביע על כך כי היהודים שייכים לאומה אשר התיישבה בארץ ישראל לפני כל אומה אחרת (הקיימת כיום). האומה היהודית נהנית לפיכך מקדימות כרונולוגית אשר לפי הפרשנות הראשונה מצדיקה את הזכות ההיסטורית של העם היהודי על ארץ ישראל. ואילו הטענה מן הסוג השני היא הטענה לפיה היהודים קשר תרבותי עמוק לארץ ישראל (עמ' 226). האינטרס לא להיות מרוחק מן הטריטוריות המעצבות נוגע בנימים הקשורים בתפיסת הזהות הלאומית בכלל והיהודית בפרט. הטענה מן הסוג השני, טוען גנו, משתקפת באופן ברור בהכרזת העצמאות, בה נאמר: "בארץ ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית הדתית והמדינית, בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים כלל אנושיים." לעם ישראל יש לפיכך זכות היסטורית מן הסוג השני וארץ ישראל היא לפיכך "טריטוריה מעצבת" עבור העם היהודי.

לאחר הבהרת אבחנה מושגית חשובה זו, טוען גנו שתי טענות מרכזיות. ראשית הוא גורס כי הקדימות הכרונולוגית איננה רלבנטית לשאלה הנורמטיבית של הריבונות. בכך מבחין גנו באופן חד בין השאלה של זכויות היסטוריות של אומה על טריטוריה לבין זכויות היסטוריות המכוננות בעלות פרטית.¹¹

גנו סבור כי בהקשר הלאומי הזכות ההיסטורית נולדת לא בשל קדימות כרונולוגית, אלא בשל קשר פורמטיבי של האומה לטריטוריה הרלבנטית. תפישה זו משתלבת היטב בנקודת המוצא הליברלית של

¹¹ תיאוריות קנייניות ניאור-לוקיניות (כמו התיאוריה של נוזיק למשל) נשענות על ההנחה כי קדימות כרונולוגית של אחזקה או תפישה, המכונה לעתים "תפישה ראשונית" או "אחזקה ראשונית" של נכס, מקנות למחזיק או לתופש זכות בעלות בנכס זה. כך, למשל, סעיף 3 לחוק המיטלטלין תשל"א 1971 קובע כי: "מיטלטלין שאין להם בעל יכול כל אדם, בכפוף לכל דין, לרכוש את הבעלות בהם בתפישתם תוך כוונה לזכות בהם." הראשוניות הכרונולוגית של התפישה מקנה על פי חוק זה בעלות בנכס.

גנו. קשר פורמטיבי של אומה לטריטוריה יוצר, על פי עמדתו של גנו, אינטרס אמיתי של בני האומה לחיות בטריטוריה הרלבנטית, ומאפשר לאומה לבטא ולממש את ייחודה התרבותי באופן מלא ושלם. הטענה השנייה של גנו היא כי החשיבות של הטריטוריה המעצבת בחייה של אומה איננה יוצרת זכויות פוליטיות יש מאין. זכות היסטורית (במובנה השני) איננה מקנה זכויות פוליטיות, אלא שבהינתן שזכויות פוליטיות כאלה קיימות באופן בלתי תלוי (למשל, על בסיס שיקולי הגדרה עצמית תרבותית), הקשר המעצב של לאום לטריטוריה עשוי בנסיבות מסוימות לקבוע מהי הטריטוריה במסגרתה הזכות להגדרה עצמית צריכה להתממש.

המושג "טריטוריה מעצבת" הוא מושג מעניין וחשוב, ולמיטב ידיעתי גנו הוא ההוגה הראשון במסורת האנליטית אשר ניסה להנהיר את המושג זכות היסטורית על בסיס המושג "טריטוריה מעצבת". כוחו של הטיעון של גנו מעוגן בעובדה כי התפישה שהטריטוריה היא מעצבת קיימת במסגרת מיתוסים תרבותיים של עמים רבים ושונים. גנו לוקח ברצינות מרובה את האמונה הנפוצה הזו ורואה בה את הבסיס הנורמטיבי להצדקה של זכויות היסטוריות של אומה ביחס לטריטוריה פרטיקולרית.

אלא שלהבנתי יש קשיים לא מעטים במעבר מן הטענה כי טריטוריה מסוימת היא טריטוריה מעצבת עבור קבוצה אתנו-תרבותית כלשהי אל הטענה כי ההגדרה העצמית לה זכאית הקבוצה צריכה (לפחות לכאורה) להתממש בטריטוריה זו. עבור רבים מן היהודים ארץ ישראל היא טריטוריה מעצבת מבלי שהיו בה אי פעם ומבלי שיש בהם רצון לחזור אליה. מרכזיותה של ארץ ישראל בתרבות היהודית איננה בהכרח מכוננת את התפישה לפיה החיים בארץ ישראל הם חיים יהודיים עשירים יותר. דווקא המרכזיות של ארץ ישראל בהיסטוריה היהודית היוותה ארגומנט נגד חיים יהודיים קולקטיביים בארץ ישראל. ואפילו כיום סוגיית החיים בארץ ישראל

שנויה במחלוקת בין יהודים הרואים בארץ ישראל טריטוריה פורמטיבית.¹²

היהודים הם, כמובן, רק משל – משל למורכבות של המושג טריטוריה פורמטיבית. יש אומות שכל חיותן נגזרת מן הטריטוריה הפורמטיבית. החוויה הפלסטינית נראית לי, למשל, קשורה לטריטוריה באופן מוחשי יותר מזו של היהודים, שהרי פלסטיני מוגדר כאדם שחי בטריטוריה או שהוריו חיו בטריטוריה הרלבנטית. הפורמטיביות של ארץ ישראל בחוויה היהודית איננה שנויה במחלוקת. ואולם הקשר בין היותה של ארץ ישראל טריטוריה פורמטיבית לבין הקביעה כי הזכות להגדרה עצמית צריכה להתממש דווקא בטריטוריה הפורמטיבית נראה לי רופף ביותר בהקשר היהודי. הפורמטיביות של הטריטוריה של ארץ ישראל עבור היהודים איננה מספקת לכונן זכות היסטורית אפילו במובן החלש עליו מדבר גנו, משום שהפורמטיביות של הטריטוריה לא מבטיחה כי חיים בטריטוריה יהיו אכן חיים תרבותיים יהודיים עשירים יותר מאשר חיים בגולה.

דומה כי כדי לבסס את הטיעון לפיו הזכות להגדרה עצמית צריכה להתממש בטריטוריה הפורמטיבית, יש להצביע על כך שמימוש הזכות להגדרה עצמית תרבותית בטריטוריה המעצבת דווקא הוא מימוש שלם יותר ועשיר יותר עבור חברי הקבוצה האתנו-תרבותית הרלבנטית. ואולם אינני משוכנע שהפורמטיביות של הטריטוריה מבטיחה מימוש שלם יותר של הזכות להגדרה עצמית. כדי להצביע על כך הניחו כי הרצל היה מצליח בניסיונו להקים מדינה יהודית בארגנטינה. מימוש הזכות להגדרה עצמית בארגנטינה היה ללא ספק מימוש שונה במובנים חשובים מן האופן בו הזכות להגדרה עצמית מתממשת כיום בארץ ישראל. כך, למשל, מימוש הזכות להגדרה עצמית בארגנטינה לא היה מלווה בחוויה המעצבת הישראלית של הסיוּרם הארכיאולוגיים וההיסטוריים – סיוּרם המהווים כיום חלק

¹² ראה Harel (לעיל, הערה 9).

אינטגרציה מחוייבת לאומיות הישראלית המודרנית. יש להניח, למשל, כי תמונתה של מצדה לא הייתה נחקקת באופן מוחשי כל כך בקרב אזרחי מדינת ארגנטינה היהודית. ואולם אינני בטוח כי החוויה הלאומית של הכמיהה לציון מן הגולה היהודית היא חוויה נחותה באינטנסיביות הפורמטיבית שלה מן החוויה הלאומית של ההגדרה העצמית בציון. אחרי הכול, הגדרה עצמית תרבותית היא יציר כפיים של חברי הקהילה האתנו-תרבותית הרלבנטית, נכונותם להשתתף בעשייה התרבותית הלאומית, ועשייה זו מתאימה את עצמה לנסיבות המקום והזמן.

דוגמאות מעטות אלה לדיונים בשער השני של ספרו של גנז מצביעות על מאפיינים בולטים וחשובים של כתיבתו. ראשית, גנז נכון להכיר בלגיטימיות של פרקטיקות הנותנות הכרה וביטוי לאינטרס של מימוש ההגדרה העצמית התרבותית. אלא שתוכן והיקפן של פרקטיקות אלה מוגבלים. ערכים ליברליים של שוויון, חירות וכבוד אנושי ממתנים ומרסנים את הלגיטימציה של פרקטיקות כאלה. יופיו וחשיבותו של הספר נגזר מיכולתו לעסוק בשאלות רגישות אלה תוך הבנה ורגישות לסנטימנטים הלאומיים מצד אחד ותוך הבנה ורגישות לסכנות הנגזרות מן הסנטימנטים הלאומיים מצד שני. בשביל צר זה בין פרטיקולריזם אתנו-תרבותי לבין אוניברסליזם מנווט חיים גנז בכישרון, בתבונה וברגישות.

אלון הראל, הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים

היקום בקליפת אגוז

על ספרו של דן פאלק, היקום על חולצת טריקו –
החיפוש אחר "התיאוריה הסופית", מאנגלית:
שלומית כנען, כתר הוצאה לאור, 2005

בספר זה יש שילוב של ראייה היסטורית רחבה וכתיבה פופולרית מעולה. למרות שכותרתו מתייחסת לשאיפה להגיע לנוסחה הסופית שתתאר את העולם הפיזיקלי, אין בו ולו נוסחה מתמטית אחת. את המתמטיקה מחליפים התיאורים ההיסטוריים והביוגרפיים המהולים בשמץ של הומור מתובל במספר קריקטורות. אינני נמנה על אלה הטוענים כי פופולריזצית-יתר מסלפת את תמונת המדע – והפיזיקה במיוחד. גם הפיזיקאים המודרניים המנסים להסביר לעצמם ולעמיתיהם את משמעות תורותיהם נזקקים לתיאורים ציוריים במרחב הרגיל, כפי שהדבר משתקף בעיקר בשרטוט על גבי הלוח. אלו הם תיאורים חלקיים בלבד אשר מהווים אמצעי להעברת המסר, כאשר במקרה הקיצוני התיאורים אינם מלווים בנוסחאות מתמטיות. למשל, את תורת המיתרים בפיזיקת החלקיקים העוסקת במיתרים בעלי אחד-עשר ממדים מסבירים באמצעות איורים דו-ממדיים. מטרת פופולריזציה כזאת אינה להכשיר פיזיקאים אלא לתת תמונה כללית על הפיזיקה לקורא האינטליגנטי. בנוסף לתובנות ההיסטוריות-חברתיות מערב דן פאלק בסיפורו גם טעימות מהפילוסופיה של המדע.

הספר מתאר את החיפוש אחר "התיאוריה הסופית" שתסביר בצורה פשוטה ואחידה את המגוון העצום של תופעות הטבע בעזרת נוסחאות פשוטות כמו $E=mc^2$ או משוואות מקסוול (שנהוג לראותן לעתים מודפסות על חולצות T). תיאוריות כאלו הופיעו משחר ההיסטוריה: מתורת ארבעת היסודות והתורה האטומיסטית אצל היוונים הקדמונים ועד לתורות הסימטריה ותורת מיתרי-העל בימינו.

המחבר מזהה את "השיטה המדעית" שפותחה על ידי גלילאו וניוטון עם השיטה הניסויית. נכון הוא כי האחרונה מאפיינת את המדע מהמאות ה-16-17, אולם יש להוסיף על כך את המרכיב המתמטי ואת השילוב ההדוק בינו לבין המרכיב הניסויי. הוא טוען כי ישנם שני תחומים "שבהם קשה, כמעט בלתי אפשרי, לערוך ניסויים בשטח", אלו הן פיזיקת החלקיקים באנרגיות גבוהות והקוסמולוגיה. טענה זו נכונה לגבי הקוסמולוגיה, כי איננו יכולים לחקור ישירות, למשל, תהליכים שקרו בראשית היקום, ואל הידע שלנו על המפץ הגדול אנו יכולים להתייחס כהשערה מלומדת בלבד. אולם פיזיקת האנרגיות הגבוהות העושה שימוש במאיצי חלקיקים ענקיים מהווה את פסגת הפיזיקה הניסויית. לעומת זאת, תורת מיתרי-העל, שהיא התיאוריה שנחשבה למבטיחה ביותר בפיסיקת החלקיקים ואשר יש לה השלכות נכבדות גם לקוסמולוגיה, היא תיאוריה הנחשבת במידה רבה לספקולטיבית כיוון שאינה ניתנת לבחינה ניסויית. תיאוריה זו מנסה להגשים את חלום התיאוריה המאוחדת והסופית אשר לאחריה לא תיוותר תעסוקה לפיזיקאים.

הספר עוסק בתולדות הרעיונות המדעיים והאנשים אשר הגו אותם. וכשמדברים על אנשים לא נפקד מקומו של המזל. ואכן, כפי שנראה, למזל יש תפקיד חשוב, ולא רק שולי, בסיפור. ישנם שני היבטים להתפתחות המדע: ההיבט הרעיוני וההיבט האנושי-אנקדוטי. המחבר מערבב בין שניהם ומתייחס אליהם כאל שווי ערך. גם כשהוא עובר לפיזיקה המודרנית הוא שם דגש על ההיבט האנקדוטי של יצירת הרעיונות. וזה בא על חשבון תאור והסבר הרעיונות עצמם.

תחילת הסיפור ביוון העתיקה, שם התרחש המעבר ההדרגתי ממיתולוגיה הנשלטת על ידי האלים אל פילוסופית הטבע בה תופשים כוחות הטבע את מקום האלים. המחבר מזכיר את תלס, אנכסימנס, הרקליטוס, אמפדוקלס, לאוקיפוס ודמוקריטוס אשר העלו את ההשערות המדעיות הראשונות בדבר הרכב העולם החומרי, השערות לפיהן כל העצמים החומריים עשויים ממים, או אוויר, או אש, או מארבעת היסודות או מאטומים. ניתן לומר כי בניגוד לפיזיקאים המודרניים, השואפים להגיע לתיאוריה סופית שתאחד תיאוריות קודמות, יצרו ההוגים הנ"ל את תורותיהם כבר מלכתחילה

כתורות "סופיות". אולם, טוען המחבר, גם היוונים חיפשו אחר תיאוריה מאוחדת אחת וסופית שתאחד את הדת והמדע, שתתן תחושת בטחון מחשבתית. בהקשר לכך, הוא מצטט (בעמ' 28) את הסופר והפיזיקאי הבריטי ג'ון בארו (1998)¹ הטוען כי ההוגים הקדמונים, והיוונים בכללם, "לא רצו שדבר יישאר מחוץ לתחום התיאוריה", ושהייתה אצלם "נטייה עמוקה – דתית, אפשר לומר – לשאוף לתיאור יחיד וקוהרנטי של כל הסובב אותנו". ניתן לומר כי היו אלה צעדים ראשונים בכיוון האמונה ב"אל" יחיד – דהיינו במדע. כאשר מתואר הסיפור על גילוי החוק ההידרוסטטי על ידי ארכימדס (29) – אירוע ה"אאוריקה" המפורסם – מוצג האירוע כאירוע חריג ופיקנטי. אולם ניתן להציגו כחוליה אחת מסדרת גילויים מכוננים בהיסטוריה של המדע – הגילויים הסרנדיפיים, או הממוזלים (אשר המזל ממלא בהם תפקיד מרכזי. ראה/י גם בהמשך). בספר מסוג זה, בו הסיפורים האנושיים ממלאים במידה רבה את מקום התיאורים הטכניים-מתימטיים, ניתן היה להרחיב יותר את הדיבור על תופעת היצירתיות הסרנדיפית בהתפתחות המדע, שהיא גם מעניינת וחשובה וגם אינה דורשת תיאורים טכניים.

הפרק על המהפכה הקופרניקנית סוטה מתיאור החיפוש אחר התיאוריה הסופית והופך לפרק סטנדרטי בהיסטוריה של המדע הסוקר את תרומת ימי הביניים והעולם הערבי למדע – תרומה שהיא בעיקרה "טכנית" ולא רעיונית. הן הערבים והן הכנסיה לא טיפחו חדשנות או מקוריות, אלא רק שימרו, לימדו ותירגמו את הידע המסורתי. ניתן לומר שהם לא עשו מדע, אלא רק תחזקו את המדע העתיק ויישמו אותו. בלשון המחבר, תיאור העולם שלהם היה "נוקשה מדי" (39). ואילו במדע המודרני משנים או מחליפים תיאוריה כשאינה מתאימה לעובדות, ולא מתייחסים אליה באופן דוגמטי או "נוקשה מדי" כפי שמתייחסים לאמונה דתית. כך,

¹ Barrow, J.D. (1998). *Impossibility: The Limits of Science and the Science of Limits* (Oxford University Press).

ההשקפה הגיאוצנטרית (העמדת הארץ במרכז היקום) הייתה חסינה מביקורת ואת התופעות "הסוררות" שלא התאימו למודל הזה ניסו "להציל" בדרכים שונות. למשל, על-פי תלמי, היו אמורים כוכבי הלכת לנוע במהירות אחידה במסילות מעגליות. וכדי להסביר מדוע נראים לעיתים כוכבי הלכת מאדים, צדק ושבתאי כאילו הם חוזרים אחורה במסלוליהם, היה צורך להניח כי כוכב הלכת נע על מעגל-משנה – אפיציקל – שמרכזו נע על פני המסילה הראשית של כוכב הלכת, או על אפיציקלים הנעים על גבי אפיציקלים, כך שכל האפיציקלים יחד יספקו את ה"תיקונים" הדרושים על מנת שהמסילה תתאים לתצפיות. אלו הם תיקונים אד הוק שנועדו לשמר את עקרון התנועה המעגלית האחידה של כוכבי הלכת. תיקונים כאלה נחשבים במדע המודרני ללא-מדעיים. במיוחד, גרס כך קרל פופר: שימור עקרון התנועה המעגלית האחידה על ידי הוספת אפיציקלים על גבי אפיציקלים זו דוגמה לניסיון עיקש להגן על התיאוריה בפני הפרכה, בניגוד לגישה הפופריאנית שתיאוריה מדעית חייבת להיות ניתנת להפרכה ויש צורך לנסות להפריכה.

האפיציקלים חלפו מן העולם עם יוהנס קפלר והחוקים המתמטיים שלו שהתוו את הדרך לפיזיקה המתמטית. חוקי קפלר שרדו רק בחלקם. ובעצם שום תיאוריה לא שרדה במלואה, כפי שמזכירנו המחבר (עמ' 55). ניתן לומר שזהו הלקח שמלמדנו פופר בתורת ההפרכה שלו. טוען המחבר כי "החוקים של קפלר, כמעט בכל המקרים, נכונים לגמרי; לכן הם נכללים היום בתכנית הלימודים לתואר ראשון". ובכן, היכללות בתוכנית לימודים כלשהי אינה יכולה לשמש אמת-מידה לנכונות. גם את הפיזיקה הניוטונית מלמדים בשנה ראשונה באוניברסיטה, בעוד שתורת היחסות הכללית החליפה אותה עוד בתחילת המאה הקודמת. ניתן להשתמש בפיזיקה הניוטונית כקירוב טוב לצרכים הנדסיים, אולם תורת הכבידה האינישטיינאנית שונה לחלוטין מבחינה קונצפטואלית מזו הניוטונית.

כותב המחבר כי המהפכה המדעית, כלומר "סדרת התגליות שנמשכה מימי קופרניקוס עד ימיו של ניוטון בערך ... כוננו תמונת עולם חדשה ורציונלית המבוססת על מדע אמפירי והסקת מסקנות מתמטית. היה זה המבול האדיר ביותר של רעיונות חדשים ששטף את

העולם אי פעם" (עמ' 59). מה פירוש הדבר שתמונת העולם הייתה "מבוססת" על מדע אמפירי והסקת מסקנות מתמטית? הדבר משקף עמדה אינדוקטיביסטית, דהיינו גזירה מתמטית-לוגית של התיאוריה (תמונת העולם) מתוך העובדות. אולם גישה זו אינה מותירה מקום ליצירתיות ולהופעת רעיונות חדשניים. ואומנם חלק גדול מהפילוסופים של המדע כיום לא נוקטים בגישה כזאת. הגישה היותר מקובלת היא הגישה על פיה מגיעים לרעיונות חדשים דרך השערות, ניחוש, ברירה של רעיונות, אינטואיציה, דגירה, חלימה וכו' (דיון נרחב בנושאים אלה מופיע בספרי *מהאמבה עד איינשטיין*). רק לאחר אישוש הרעיון או התיאוריה יכולה התיאוריה להתקבל (לפחות באופן זמני).

שיא המהפכה המדעית התרחש עם הופעת תורת הכבידה הניוטונית. אל חוק הכבידה הגיע ניוטון בעקבות התפוח שנפל מן העץ שעה שהיה כנראה שקוע במחשבותיו, גורס המחבר. אולם חוק הכבידה לא נוצר/התגלה רק כתוצאה מ"שילוב של ניסויים וניתוח מתמטי" (עמ' 71). ניתן לפרש את תהליך היצירה שלו באופן הבא. הוא היה בתהליך של גיבוש רעיונות ואיסוף פרטי מידע ונקלע למצב של דגירה מחשבתית. מאורע נפילת התפוח עורר את החוליה החסרה שהייתה דרושה להשלמת התמונה בראשו של ניוטון. שלב ההארה, שאינו קשור לעריכת ניסויים או לניתוח מתמטי, שבא אחרי אלה, הוא השלב הקריטי בתהליך היצירה. סיפורים נוספים מסוג זה הם אירוע האאוריקה הארכימדיאני שהתרחש בעת טבילה באמבט או גילוי המבנה הטבעתי של מולקולת הבנזן על ידי קקולה כאשר נמנם בזמן נסיעה באוטובוס. כלומר המדע אינו רק תהליך רציונלי; בנוסף לניסויים וניתוח מתמטי קיים תהליך בלתי מודע או בלתי מכוון המוביל את המדע לגילויים הגדולים. על פי גישה זו, קביעת המחבר שהשיטה המדעית שהחלה עם גלילאו ובוססה על ידי ניוטון היא זו הנשענת על מדידות מדויקות וניתוח מתמטי (עמ' 77) נותנת רק תמונה חלקית על תהליך הגילוי המדעי. תמונה זו מתעלמת מהחלק היצירתי הלא-מכוון של התהליך שהוא החלק המעניין ביותר הנחשב גם ל"לא רציונלי".

המחבר מתאר את עבודותיהם של אייזק ניוטון וקלרק מקסוול לאור התימה המרכזית של ספרו, דהיינו השאיפה למצוא תיאוריה מאחדת של הטבע. ניוטון איחד את החוקים הפיזיקליים החלים על גופים ארציים וגופים שמיימיים, ואילו מקסוול איחד את חוקי החשמל והמגנטיות והוסיף עליהם את חוקי האופטיקה הפיזיקלית.

בעמ' 113 מתאר המחבר כיצד הגיע איינשטיין לתורת הכבידה שלו, דהיינו לתורת היחסות הכללית. כפי שהוא מתאר זאת, הייתה זו הארה דומה לזו שחוהו ניוטון כשראה את התפוח הנופל. אלא שהפעם לא הייתה זו צפייה בתפוח נופל, אלא ניסוי *מחשבתי* על אדם הנמצא בנפילה חופשית במעלית ואינו חש בכוח הכבידה. המחבר מציין כי איינשטיין עצמו אמר על כך "זה היה הרעיון הממוזל ביותר בחיי". השימוש במילה "ממוזל" על ידי המתרגמת מעניין. במאמר שפרסמתי בכתב העת *עיון*, השתמשתי במילה "ממוזלות" כתרגום למילה "serendipity", וזאת על פי עצתו של העורך, פרופסור עדי צמח. אני מתייחס למושג ממוזלות כאל הכושר לגלות פתרון לבעיה אחת בשעה שחיפשת פתרון לבעיה אחרת או כשהיית עסוק/ה בכלל במשהו אחר. כיוון שהספר במקורו לא מצוי בידי, אינני יודע מה המילה המקורית באנגלית בה השתמש המחבר. בנוסף על כך, מקור הציטוט מאיינשטיין לא מצוין.

המחבר מדגיש את אי הצלחתו של איינשטיין להגיע לתיאוריה פיזיקלית מאוחדת. "הוא היה התגלמות החיפוש הזה" (עמ' 125). לכך הקדיש את מרבית זמנו משנות העשרים של המאה הקודמת עד למותו – מעל לשלושים שנה – ונכשל. הוא נכשל באיחוד הכבידה והאלקטרומגנטיות. הוא נשאר בשולי הפיזיקה אשר התקדמה לכיוונים אחרים. הוא לא חש בנוח עם תורת הקוונטים ולא השתתף בפיתוחה. המהפכן הגדול בתחום המרחב-זמן והכבידה נשאר מאחור והתמקד בתורת "השדה האחיד" שלו, כאחרון התמהונים. "בשנותיו האחרונות נתפס איינשטיין בעיני עמיתיו כמעין מוצג מוזיאוני, קשיש בעל רעיונות מיושנים" (עמ' 120). וכפי שמציין המחבר בצדק (עמ' 129), מתוך שתי המהפכות של המאה העשרים, תורת היחסות ותורת הקוונטים, הייתה זו דווקא האחרונה שהציבה את האתגר הגדול ביותר בפני השכל הישר. המחבר אינו מנסה לספק הסבר לכך. ניתן

למצוא את ההסבר בממד החברתי של המדע המודרני. איינשטיין לא היה מנותק לגמרי מהקהילה המדעית, אולם את תחילת דרכו בילה מחוץ לאקדמיה, במשרד התקנים. תורת היחסות הייתה בעיקרה יצירה של אדם אחד. אחר כך לא היה מסוגל להתחבר אל תורת הקוונטים אשר פותחה על ידי מספר הולך וגדל של מדענים תוך תחרות ושיתוף פעולה. סגנון פעולה כזה יצר קרקע פורייה להופעת רעיונות חדשניים אשר הלכו והתרחקו מהשכל הישר. שיתופיות מסוג זה ביצירת ידע מאפיינת את הפיזיקה המודרנית בה אין מקום למדענים אינדיבידואליסטיים. בנקודה זו אגע עוד בהמשך.

הפרדוקסים והמוזרויות של תורת הקוונטים הם ביטוי להתרחקות מן השכל הישר. המחבר מתאר ומסביר אותם עד כמה שאפשר בצורה מעודכנת למדי. כאן פולשת הפילוסופיה אל תחום הפיזיקה ועוסקת בפרשנות של תורת הקוונטים. המתרגמת משתמשת כאן במילה "פירוש" (עמ' 146). אולם נהוג במקרה זה לתרגם interpretation ל"פרשנות", כיוון שהכוונה כאן לפילוסופיה של תורת הקוונטים. אולם מרבית הפיזיקאים אינם עוסקים בתחום זה ומשאירים אותו לפילוסופים של הפיזיקה. מרבית הפיזיקאים "מנצלים את העובדה שמכניקת הקוונטים פועלת ומשאירים את היתר לפילוסופים". כלומר, ניתן להמשיך לעבוד גם אם לא הכל מובן. חשוב רק שידעם לחשב נכונה תוצאות ניסיוניות, זהו המוטו של פיזיקת הקוונטים.

כאשר עובר המחבר לתרומת פול דיראק למכניקת הקוונטים (עמ' 147), הוא מדבר על האנטי-חומר שקיומו מתחייב מהתיאוריה של דיראק, וטוען כי "האנטי-חלקיק הראשון – האנטי-פרוטון – התגלה ב-1954", אולם האמת ההיא שהאנטי-חלקיק הראשון היה הפוזיטרון שהתגלה ב-1932.

כשהמחבר מתאר את פיתוח תורת השדות הקוונטיים, ובמיוחד את האלקטרודינמיקה הקוונטית, הוא מספר לנו שאחת מהדמויות המרכזיות בסיפור (ריצ'רד פיינמן) היה גם מתופף בונגו וחובב מתיחות, ושקיבל "ציון צנוע של 125 נקודות במבחן IQ" וגם שכתב-עת ידוע הכריז כי הוא "האיש הפיקח בעולם", ושבתגובה על כך הייתה אמו המומה ואמרה: "אם זה האיש הכי פיקח בעולם, שאלוהים יעזור לנו" (עמ' 148). את כל הזוטות חסרות החשיבות

הללו מזכיר המחבר, בעוד שאינו טורח כלל להסביר לקורא שאינו מצוי בתחום מהם שדות קוונטיים. מתקבל הרושם שהרכילות על מדענים באה כאן למלא את החסר כאשר אין למחבר מה לומר בקשר לעניינים מדעיים. אפשר להשוות זאת לספרו של הפיזיקאי אנתוני זי, *Fearful Symmetry* (1984)². ספר זה דומה מאוד באופיו לספרו של פאלק: הוא מיועד לקהל הרחב, אינו כולל נוסחאות, רצוף בקריטרות וברכילות מבודחת, אולם יש בו גם הסברים פשוטים של מושג השדה ותורת השדות הקוונטיים. ספרו של פאלק אינו כולל הסברים כאלה.

בדברו על מאיצי החלקיקים כותב המחבר: "אולי מתבקש להניח שכדי לגלות את החלקיקים הזעירים הללו נדרשו גם מכשירים זעירים – אולם ההפך הוא הנכון" (149). אולם מדוע מתבקש להניח כי קיים יחס ישיר בין גודל מכשיר התצפית לגודל האובייקט הנצפה? האם מיקרוסקופ אלקטרוני, באמצעותו ניתן לצפות במולקולות, קטן יותר ממיקרוסקופ אופטי רגיל, באמצעותו צופים בגרגירי אבק או בחיידקים? ככל שהאובייקט זעיר יותר כך דרושה טכנולוגיה מורכבת ומתוחכמת יותר כדי לגלותו. לכן, מה שלדברי המחבר "אולי מתבקש להניח" מופרך לחלוטין.

המחבר קופץ אל "המודל הסטנדרטי" המצוי כיום בחזית פיזיקת החלקיקים, כאשר הוא מדלג על השלב הקודם שהוביל למודל זה. שלב זה פותח על ידי מרי גל-מן ויובל נאמן והוא קרוי בשם "דרך השמונה", על שם שתי שמיניות החלקיקים – הבריונים והמזונים – שכיכבו בו. היו שהשוו את דרך השמונה לטבלה המחזורית של מנדלייב אשר ניתן היה לנבא באמצעותה את קיומם של יסודות כימיים חדשים. ואומנם ההישג הגדול ביותר של תיאוריה זו היה ניבוי קיומו בדיוק רב של החלקיק אומגה מינוס. אולם הדבר החשוב

² *The Search for Beauty in Modern Physics Fearful Symmetry: Zee, A. (1984).*
(New York: MacMillan Publishing Company).

ביותר הוא שתיאוריה זו הובילה אל הקווארקים – החלקיקים היסודיים שהם בסיס המודל הסטנדרטי היום. המחבר עושה הקבלה בין פרמיונים, שהם חלקיקי חומר, ובוזונים, שהם החלקיקים ה"מתווכים" בין הפרמיונים ונושאים את הכוחות שביניהם, לבין ראשי מדינה ושגרירים המעבירים ביניהם מסרים (151). הקבלה זו אינה מדויקת. מעמדם של ראשי מדינה גבוה בהרבה משל שגרירים, ואילו הבוזונים אינם מעבירי מסרים גרידא אלא קובעים את אופי הכוחות שבין הפרמיונים.

נשאלת השאלה: מדוע "למרות טבעה המהפכני, תורת הקוונטים מעולם לא הציתה את דמיון הציבור כפי שעשתה תורת היחסות באותם עשורים ראשונים של המאה ה-20" (156)? אחת הסיבות שהמחבר נותן לכך היא שתורת היחסות היא פרי יצירתו של הוגה בודד בעוד שתורת הקוונטים היא פרי עבודתם של הוגים רבים במשך שנים רבות. הוא מוסיף ואומר שתיאוריה זו "רחוקה עוד יותר מהחוויה האנושית" – יותר מתורת היחסות. ניתן לפרש דברים אלה באופן הבא. פיזיקת הקוונטים רחוקה מהחוויה האנושית כיוון שהיא כרוכה בניסויים היוצרים תנאים פיזיקליים הרחוקים מאלו השוררים בסביבה הטבעית בה התפתח המין האנושי. בניסויים אלה מודדים הפיזיקאים, למשל, מרחקים תת-מיקרוסקופיים או משקיעים אנרגיות גבוהות מאוד. המין האנושי התפתח בסביבה בה לא שוררים תנאים קיצוניים כאלו ולכן לא פיתח כושר הסתגלות לתנאים סביבתיים אלה. המדע הוא הכלי בעזרתו מרחיב האדם את כושרו להתמצא בתנאים קיצוניים הרחוקים מ"החוויה האנושית". ולכן רק מדענים השייכים לקולקטיב המדעי ומסתייעים בכלים הקונצפטואליים שפותחו על ידיו יכולים להתמצא בתמונת העולם של הפיזיקה הקוונטית. זוהי פרשנות אפשרית לדברי המחבר שהפיזיקה הקוונטית בלתי ניתנת להבנה על ידי "החובב האינטליגנטי", ומדען העוסק בתחום זה הופך "לדמות נפלאה עוד יותר, אך גם הובדל משאר בני האדם כאילו השתייך לזן אחר". אולם הדמות הנפלאה הזאת אינה המדען הבודד אלא המדען כחלק מקהילייה. ואכן, על פי התמונה האבולוציונית של המדע ניתן לראות את המדע כזן, או מין, חדש שהתפתח ברמה התרבותית מתוך המין האנושי.

המחבר מסיים את הפרק על פיזיקת הקוונטים בתחושה של "הצלחה מסויגת" ואכזבה מכך שלא הגענו עדיין לתיאוריה מאוחדת המסבירה בפשטות את הכל. אולם לאכזבה זו אין מקום אם אנו מאמצים את ההשקפה האבולוציונית שהמדע מתקדם בדרך אלתור והטלאה ולא בתכנון מראש. ואז גם רעיון התיאוריה המאוחדת יורד מהפרק. ואכן, "המודל הסטנדרטי הוא בארוקי מדי, ביזנטיני מדי, מכדי להוות תמונה מקיפה ומספקת", כדברי המנהל לשעבר של מרכז המחקר המפורסם ביותר בפיזיקת החלקיקים (156). כעת אנו מצויים בתקופה "בארוקית-ביזנטינית", ואולי בעתיד תפתח תמונה יותר קומפקטית. לפי השקפה כזאת לא נגיע לעולם לתיאוריה סופית שתסביר את הכל, כפי שלעולם לא יהיה מין "סופי" שהוא הסתגלני ביותר. גם המין האנושי יכול להמשיך ולהתפתח ברמה הטכנולוגית-מדעית.

תורת המיתרים היא הקרובה ביותר לרעיון התיאוריה המאוחדת, אולם אין עדיין מבחנים ניסויים שיאששו אותה. כאן בא המחבר ומפריח כמה אמירות נדושות, לא ממוקדות ולא מדויקות, הנוגעות לפילוסופיה של המדע. הוא טוען כי "תיאוריות הנוגדות את תוצאות הניסויים מוצאות את דרכן בסופו של דבר אל פח האשפה של ההיסטוריה". אולם זו טענה לא מדויקת. לעיתים התיאוריה מנוגדת לכמה ממצאים ניסויים, והמדענים ממשיכים להחזיק בה. לעיתים התיאוריה ננטשת זמנית, ואחר כך חוזרת בגדול. מושג ההפרכה אינו חד ותמיד ניתן לשמור על תיאוריה אם משנים כמה הנחות עזר. כאן מביא המחבר ציטוט מפי פילוסוף המדע באס ואן פראסן הטוען כי תיאוריות מדעיות "נולדות אל חיים של תחרות עזה, אל ג'ונגל טורפני ואכזרי" – ורק אלו התואמות את תוצאות הניסויים שורדות (182). זהו ביטוי בקליפת אגוז של התפיסה האבולוציונית של המדע. המחבר מספר אפוא את סיפור המדע בהקשר רחב יותר כאשר הוא משלב בסקירתו הצצה לפילוסופיה של המדע. הצצה זו חורגת מעט ממסגרת הרכילות העיתונאית.

כאשר תיאוריה נראית אלגנטית או יפה מבחינה מתמטית, הרי לעיתים ממשיכים להחזיק בה גם כשהיא לכאורה מופרכת או נתקלת בקשיים. וצודק המחבר בטענתו שהיופי המתמטי אינו ניתן לאפיון

מדויק, ולא תמיד קנה המידה ליופי משותף לכל המדענים. המחבר מביא דוגמאות של מדענים שדיברו על היופי שבמשוואותיהם. הוא מצטט למשל את דיראק הטוען כי "חשוב יותר שבמשוואות יהיה יופי מאשר שיתאימו לתוצאות ניסויים" (183). ואומנם דיראק האמין במשוואתו בגלל היופי המתמטי שמצא בה למרות שניבאה את קיומו של חלקיק שלא נמצא. רק מספר שנים לאחר מכן אומנם התגלה חלקיק זה. כלומר, יופי מתמטי יכול לשמש קנה מידה לאמת או לקרבה לאמת. בדומה לכך, כשהמחבר מגיע לתורת המיתרים הוא מצטט מדברי פיזיקאי העוסק בתיאוריה זו, כי היא "המבנה היפה והעקבי ביותר שיש בידינו". ועתה נותר לחכות ולראות אם ניבוייה יהיו באמת מוצלחים כפי שהיו ניבויי משוואת דיראק. ומסכם המחבר: "אין להכחיש כי תיאוריות שניחנו ביופי, יש להן היסטוריה מוכחת של ביצועים מרשימים יותר משל תיאוריות 'מכוערות' ... " (184). אם נשאל את השאלה הרחבה יותר מדוע המתמטיקה מתאימה כל כך לתיאור הטבע, ניתן למצוא את התשובה בתיאוריה האבולוציונית הטוענת שהמנגנון הקוגניטיבי האנושי הוא תוצר הברירה הטבעית ולכן הוא מתאים לסביבתו הטבעית. המתמטיקה היא תוצר מנגנון זה ולכן היא מתאימה לתיאור הטבע. המודל הסטנדרטי נחל הצלחה רבה בניסויים, אולם התיאוריה אינה נחשבת ליפה במיוחד כיוון שיש בה הרבה פרמטרים חופשיים. לכן יש לצפות שתוחלף בתיאוריה אלגנטית וחסכונית יותר, למשל בתורת המיתרים. אולם זו האחרונה עדיין ספקולטיבית מדי.

כאשר המחבר דן במושג היופי הוא מביא מדברי הפילוסוף ג'יימס מקאליסטר ה"מעלה את ההשערה שבאורח לא מודע, תפיסתנו את היופי האסתטי מוכתבת על ידי הצלחתה של תיאוריה מסוימת בשטח: אם נוכחנו לדעת שתחזיותיה על הטבע נכונות, בסופו של דבר היא תיתפס בתודעתנו כיפה" (189). אולם, לפי זה המודל הסטנדרטי יכול להיחשב כיפה כי הוא מצליח "בשטח", ובעצם, ניתן להתאים כל תיאוריה לניסיון באמצעות שינויים אד הוק. האם במקרה כזה היא תיחשב תמיד כיפה? היופי של תיאוריה נעוץ בפשטותה ובגורמים נוספים שאינם אובייקטיביים. למשל, בהתאמתה לתמונת עולם מקובלת. הצלחה "בשטח" אינה יכולה להיחשב כקנה מידה

ליופי. ההפך הוא הנכון: אם התיאוריה מתאימה לעובדות בצורה יפה, אזי היא תחשב למוצלחת.

בפרק האחרון חוזר המחבר לעסוק בנושאים מתחום הפילוסופיה של המדע. הוא דן בסוגיית הריאליזם, מונה תשע גישות שונות לנושא ומוסיף על כך שמות של תשעה פיזיקאים ופילוסופים שיש להם עמדה ביחס לריאליזם (204). סטיבן הוקינג, למשל, מביע עמדה אינסטרומנטליסטית או אנטי-ריאליסטית – המקובלת על פיזיקאים רבים. המחבר מתייחס אל ההשקפה האנטי-ריאליסטית הקיצונית – ה"קונסטרוקטיביזם החברתי" – כאל "הזן המשונה ביותר" של אנטי-ריאליזם. על פי השקפה זו, "אנחנו לא מגלים קווארקים וקוואזרים אלא ממציאים אותם" (205). הקונסטרוקטיביסטים החברתיים "מאמינים שהמדע אינו אלא שורת אמונות הנובעות מן התרבויות של המדענים הטוים אותן". המחבר מסכים שהמדענים אומנם מושפעים מסביבתם התרבותית, אולם אין זה אומר שהתגליות שלהם הן תוצרים חברתיים ותו לא. והוא מוסיף ציטוט מפי הפילוסוף גיימס רוברט בראון: "ההשקפה האישית משפיעה על כיוון המחקר, אבל לא על העובדות עצמן". אולם מה פירוש "העובדות עצמן"? האם אלו עובדות ללא שמץ של השפעה תרבותית? כבר מזמן אין מרבית הפילוסופים של המדע חושבים ש"העובדות עצמן" הן אובייקטיביות. הן מושפעות מ"תרבות המדע", כלומר מתמונת העולם המדעית השוררת ברגע נתון.

לבסוף עובר המחבר לדון בשאלת גבולות התבונה האנושית. הוא מצטט את הפיזיקאי והסופר ג'ון בארו האומר כי "בהחלט מתקבל על הדעת שהיקום לא מתנהל במסילות שתואמות את האינטואיציה האנושית, ... ייתכן שהיקום הוא ... כאוטי ולחלוטין לא-רציונלי באופן כללי, אבל ייתכן שפה ושם יש מובלעות של רציונליות ..." (217). אולם לשאלה זו ישנה התשובה הבאה: לאחר המפץ הגדול, הסימטריה ביקום הייתה מקסימלית. לאחר מכן היקום התקרר בהדרגה והסימטריה נשברה, וכיום אנו מצויים בתנאים בהם התרחשה ומתרחשת האבולוציה. המנגנון הקוגניטיבי שלנו הוא תוצר האבולוציה, ולכן יש לשער שהוא מתאים להתמצאות בסביבה האבולוציונית, כיוון שהמוטציות הלא-מתאימות אינן שורדות. לכן,

בניגוד לדברי בארו, היקום אכן "מתנהל במסילות שתואמות את האינטואיציה האנושית". לכן "אנו עשויים להסיק לבסוף שהעשייה המדעית קשורה לדרישות המערכת הנירוביולוגית שלנו". וכפי שמציין המחבר, דעה זו תואמת את דברי עמנואל קאנט ש"שכלנו אוסף מבנים על הנתונים הגולמיים שאותם אנו סופגים באמצעות חושינו". והמערכת הנירוביולוגית הזו היא בסיס המנגנון הקוגניטיבי שלנו.

כותב המחבר: "המבנה הביולוגי שלנו עשוי להגביל את יכולת ההבנה שלנו. אנו מצוידים, אחרי ככלות הכול, במוחות סופיים שמשקלם כשלושת-רבעי קילוגרם, ואשר התפתחו במטרה לסייע לנו לשרוד בסוואנה האפריקנית ולא השתנו כמעט במהלך 100,000 השנים האחרונות" (223). אולם המחבר אינו מביא בחשבון את אופיו השיתופי של המדע הנשען על פעילותם של אלפים רבים של מוחות המצויים בקשר הדדי. כלומר, המוח המדעי הקולקטיבי עולה לאין ערוך ביכולתו הקוגניטיבית על פני המוח של המדען הבודד. מרבית הפיזיקאים אתם שוחח המחבר מאמינים שאין אנו מתקרבים לגבולות ההבנה האנושית. בוודאי אין הם מתכוונים להבנתו של מדען בודד.

הפרק האחרון של הספר דן בשאלה כיצד נדע האם הגענו לתיאוריה הסופית, אם אמנם ישנה כזאת. לשם כך מובאים ציטוטים מדברי כמה מגדולי הפילוסופים של המדע והפיזיקאים במאה ה-20. אצל פופר אין תיאוריה סופית וההתקדמות היא דרך פתרון בעיות המוביל להופעת בעיות חדשות עמוקות וכלליות יותר. איינשטיין מביע דעה דומה, אולם המחבר מתעלם מכך ששאיפתו להגיע לתורת השדה האחד סותרת דעה זו, שהרי תיאוריה זו אמורה להיות התיאוריה הסופית. הוא מוסיף ואומר לגבי התיאוריה הסופית כי "ייתכן בהחלט שכדי לגבש תיאוריה שכזו יידרש עוד גאון ברמה של ניוטון...". נשאלת השאלה, מדוע אינו מזכיר גם את איינשטיין? ניוטון איחד את המכניקה הארצית והשמימית, ואילו איינשטיין שאף למצוא תיאוריה סופית שתאחד את הגרוויטציה עם השדה האלקטרומגנטי, לאחר הופעתה ואישושה של תורת היחסות הכללית. אין כל סיבה להעדיף את האחד על משנהו.

היקום בקליפת אגוז

לסיכום, ספר זה מביא בעיקר את סיפורם של פילוסופי טבע ומדענים מהעת העתיקה עד לימינו ועוסק פחות בתוכן רעיונותיהם.

אהרן קנטורוביץ, תל־אביב

ציון – הלא תשאלו?



ציון הוא כתב העת של החברה ההיסטורית הישראלית, והוא עוסק בעיקרו בהיסטוריה של עם ישראל ונושאים הקשורים אליה.

בחוברת עא, א, תשס"ו, עמ' 5-40, מופיע מאמר בשם "שני ענייני חנוכה בסכוליון של מגילת תענית" מאת

שמה יהודה פרידמן. רובו של המאמר הוא בעסקי תלמוד, אך המחבר מקדיש את העמודים 31-33 ל"נספח ב: 'סכוליון' מהו?" כאן אנו קוראים בעמוד 31:

"מילה יוונית זו מופיעה לראשונה אצל צ'יצ'רו במובן של 'דיון מלומד', אחר כך במובן של 'ציון', ולבסוף במובנה השכיח, 'הערת גיליון'. ה'הערה' בספרות היוונית היא בעיקר דבר פרשנות על טקסט קלסי מאת מדקדק קדום. במשמע זה, והוא הרווח, 'סכוליון' (σχολιον) הוא הערה אחת בודדת על הטקסט. צורת הרבים של מונח זה היא סכוליה (σχολια), ומוסבת על אוסף שלם של הערות הכתובות על גיליון ספר מסוים. כשאוסף זה נחשב לספר בפני עצמו, הוא נקרא 'סכוליה', כגון *Scholia Bembina*, המורכב מכאלף וחמש מאות הערות על טרנס".

השמטנו את ההערות לקטע זה, המפנות את הקורא ל'מקורות המידע' של המחבר: שני מילונים של העולם העתיק, האחד בגרמנית והשני באנגלית; המילון היווני-אנגלי הידוע של לידל-סקוט-ג'ונס; ואתר באינטרנט. ברור אפילו במבט ראשון שהמחבר המלומד אינו בדיוק בן-בית בעולם היווני והרומי העתיק. שמו של האיש שאליו מפנה אותנו קטע זה בתחילתו הוא Cicero בלטינית. רק באיטליה יש עדיין המבטאים שם לטיני זה במבטא האיטלקי הישן "צ'יצ'רו" המופיע כאן. בעברית מקובל, זה עידן ועידנים, לבטא שם זה "קיקרו". אשר לאותו דבר שעליו נאמר לנו שיש כאלף וחמש מאות הערות, לא מדובר כאן ב-trance, רחמנא ליצלן, אלא במחבר הקומדיות הרומי Publius Terentius Afer, שאמנם באנגלית הוא מכונה Terence, ומבטאים שם זה כאילו נכתב Terrens – אך בעברית הוא מכונה "טרנטיוס". פרופ' פרידמן לא טרח לבדוק כיצד מבטאים את שמותיהם של שני מחברים לטיניים אלה בעברית. עורכי ציון אף הם לא בדקו.

כפי שניתן לצפות ממקרה כגון זה של 'למדנות מכלי שני', אין אלה השגיאות היחידות באותו קטע. מה שפרידמן מכנה 'גיליון' הוא, במקום הראשון ('הערת גיליון'), Randbemerkung במקור הגרמני שהשתמש בו: כלומר, הערת שוליים. במקום השני מתרגם 'גיליון' את המילה האנגלית margin, שאף היא משמעותה שוליים. ואכן הסכוליה נכתבים בדרך כלל בשולי הגיליון, מסביב לטקסט. אשר לתרגום 'דיון מלומד' שמציע המחבר להופעתה הראשונה של המילה 'סכוליון' ביוונית (במכתבו של קיקרו לאטיקוס, 3.7.16, מאוגוסט של שנת 44 לפסה"נ) – הרי זה ניחוש שמצא במקור הגרמני שהשתמש בו כאן. כמעט כל פרשן של טכסט זה מציע פירוש משלו. המילון היווני, בעמוד 1748, שהמחבר השתמש בו למטרה אחרת, מצטט בדיוק מקום זה – סוף-סוף, זאת הופעתה הראשונה של המילה בספרות שבידינו! – ומתרגם *interpretation comment*, אך ככל הנראה לא הבחין מחברנו בכך ש-Cic. Att. 16.7.3 הוא בדיוק אותו מקום "אצל צ'יצ'רו" שהוא התייחס אליו זה עתה. ונסתפק בזה.

אין אנו מקילים ראשנו בכך שמחבר מאמר בענייני תלמוד טרח לבדוק את מקורותיו היוניים של מונח יווני שנכנס לחקר מגילת תענית – אם כי אפשר היה לו להתייעץ באחד מעמיתיו הקלאסיים. אך תפקידה של מערכת מדעית הוא לבדוק ולוודא שמה שמצא המחבר במקורותיו הקלאסיים הוא הבין לאשורו. יש עדין בישראל לא מעט מלומדים בעלי השכלה קלאסית שהיו מסוגלים לבדוק קטע זה ולנפותו מן השגיאות שציינו ושלא ציינו כאן – לו פנו אליהם עורכי ציון. לו.

נישואים בישראל בעת העתיקה, ארפכשד כמשל*

למאמרו של מאיר בר-אילן, "נישואין ושאלות
יסוד אחרות בחברה היהודית בעת העתיקה",
קתדרה 121 (תשס"ז), עמ' 23-52.

אבקש להעיר כמה הערות למאמרו של מאיר בר-אילן, "נישואין ושאלות יסוד אחרות בחברה היהודית בעת העתיקה".¹ דומני שכך ניתן לנסח את התזה העיקרית של המאמר: מדוע בתקופת המקרא נתן החתן למשפחת הכלה מוהר, ובימי הבית השני קיבל הזוג החדש נדוניה ופרטי עסקת הנישואים סוכמו בכתובה. השיטה החדשה אכן הגנה על זכויות האישה, אבל מה גרם לשיטה החדשה לבוא לעולם? בר אילן (להלן מב"א) מציע כמה הצעות, מיעוטן משכנעות, רובן אינן משכנעות. אני עצמי אינני יודע בברור מה הן הסיבות, אבל אסתפק רק בכמה הערות מתודיות בתקווה שיהיה בהן כדי להקל על המבקשים פתרונות לבעיות הנדונות.

מקורות. תמוהה מאד העובדה שהמאמר מתעלם מאוצר בלום של מידע מהימן בנושאים הנדונים: הפפירוסים ממדבר יהודה מימי מרד בר כוכבא, מואדי מורבעאת וממערת האיגרות מנחל חבר.² עשרות תעודות אלה, המכילות שטרי נישואים, גירושים ומתנה, זכו לטיפול

* את התגובה הזו למאמרו של בר אילן סירבה מערכת קתדרה לפרסם, מסיבות השמורות אתה.

¹ מחבר התגובה מבקש להודות מקרב לב לידידו פרופ' אפרים קליימן, שקרא את דבריו והעיר כמה הערות מחכימות.

² המאמר אמנם מעוטר בתמונות של אוסטרקון ממרשה, מסמך נישואים אדומי, ובכתובה יהודית ממערת האיגרות, אבל מותר לשער שזוהי תרומת המערכת.

בספרות מחקרית קומפוטנטית וענפה.³ ערכם העצום של מסמכים אלה מבוסס, בין השאר, על כך שמדובר פה בעדים המשיחים לפי תומם והמידע שלהם הגיע לידינו ללא שום תיווך, עריכה מגמתית או טעויות מעתיקים. התעלמות מחומר זה היא דבר בלתי נסלח בראשית המאה העשרים ואחת.



שימוש במקורות. המחבר עושה שימוש תמוה ביותר במקורותיו. מן החומש אנו למדים כי ליעקב אבינו היו שנים־עשר בנים ובת אחת, היינו היחס בין המינים הוא 1: 12.⁴ מניין למחבר שלא היו ליעקב בנות אחרות? והרי דינה הוזכרה רק משום שנאנסה ואחיה ערכו טבח ביושבי שכם. ספק אם יש כיום חוקר שרואה במספר בני יעקב נתון היסטורי. שנים־עשר הוא מספר טיפולוגי מובהק, ויש לצפות ממי שכתב ספר על נושאים נומרולוגיים שיבדיל בין מספרים ריאליים למספרים דמיוניים.⁵ לו רק חמישה בנים

לפי שיטה פסולה זו אנו למדים שאצל איוב (שעליו נאמר כי לא היה ולא נברא אלא משל היה [בבלי, בבא בתרא יד, ב]) היה יחס בין הבנים לבנות 3: 7, וכו' וכו'.

³ מבוא ומראי מקום ימצאו אצל מ' ברושי, "סיפורה של בכתא – תולדותיה, ארחות חייה ושיגרתם", *קשת החדשה* 14 (2005), עמ' 57 – 67.
⁴ הערה 63 בעמוד 42. דרך פלא, רק מקרה אחד של שוויון בין המינים מצא מחברנו במקרא: לשופט אבצן היה מספר שווה של בנים ובנות, 30: 30 (שופטים יב, ט). מדוע לא עלה על דעתו של מחברנו שאלה הם מספרים עגולים, טיפולוגיים, שאין להסיק מהם מסקנות אקטואריות?
⁵ מחברנו אמנם כתב ספר על נושא זה (מ' בר אילן, *נומרוולוגיה בראשיתית*, העמותה לאסטרוולוגיה ולנומרוולוגיה יהודית, רחובות תשס"ד) אבל עניין זה לא נדון כל עיקר. על ערכו המדעי של הספר יעיד משפט אחד: "...ואולי פותח למחשבה על עידן בו היה ידע גנטי שהיה ואיננו עוד" (שם, עמ' 96).

על כך שקיים היה פער בין מספרם הגבוה של גברים למספרן הנמוך של נשים, מה שעודד את הנישואים מחוץ למשפחה המורחבת, לומד המחבר ממקריהם של יהודה, יוסף, משה, שלמה ועוד.⁶ האם נשא משה את בת יתרו משום מיעוט נשים ישראליות? האם נשא שלמה את בת מלך פרעה משום שלא מצא אישה ביהודה? מקורות מפוקפקים. מב"א לומד על הגיל בו התחתנו הגברים ממה שמספר החומש על ארפכשד. על נכד זה של נוח ובנו של שם, מאבותיו של אברהם, מסופר כי חי ארבע מאות שלושים ושמונה שנים, וכי בהיותו בן שלושים וחמש נולד בנו שלח (בראשית יא, יא-יב). מכאן מסיק מב"א שארפכשד התחתן בגיל שלושים וארבע כי לידת בנו הייתה שנה לאחר נשואי הוריו. כאן יכול הקורא לשאול: האם מותר לנו להסיק מסקנות אקטואריות או דמוגרפיות, היינו ללמוד, דרך משל, על תוחלת החיים מרשימה בה נפטרים האנשים מן העולם רק משהגיעו לגיל של מאות שנים? בשיטה זו מחשב מב"א גם את גיל הנשואים של שאר אבותיו של אברהם (שלח, עבר, פלג, רעו, שרוג ונחור) ומגיע למסקנה מדעית כי גיל הנשואים הממוצע היה 30.8 שנים בדיוק! המחבר האמור לדעת מה הייתה תוחלת החיים בעת העתיקה צריך היה להבין שגיל זה לנשואי גברים הוא אבסורדי. זאת ועוד, מה היה גורם להם לדחות את החתונה כל כך הרבה?

כלכלה. לדעת המחבר, ההסברים שניתנו עד כה לגידולה של האוכלוסייה בארץ ישראל בימי הבית השני "רחוקים מלהניח את הדעת".⁷ למחברנו יש כמה רעיונות בנושא הזה: דרך משל, מסחר עם הודו וגידול אורז, שני עורכים פורחים. במידה שהיה מסחר עם הודו, משקלו היה זניח מאד. קשיי התחבורה וסכנותיה לא אפשרו מסחר עם מדינה רחוקה זו. האפשרויות של גידול אורז בארץ ישראל הן מצומצמות מאד. תבואה זו ניתן לגדל רק בהצפה, ושטחים הכשרים

⁶ הערה 71 בעמוד 43.

⁷ עמוד 44.

לכך מועטים ביותר. ייתכן שגידלוהו במקומות מסוימים בבקעת הירדן, אבל משקלו בכלכלה היה מצומצם. הטענה כי המוצר החשוב ביותר שהביאו ממצרים הוא חיטה איננה נכונה.⁸ ארץ זו, שהייתה המקור העיקרי של עודפי דגן בעולם העתיק, לא ייצאה לארץ ישראל חיטה, אלא במקרים חריגים ונדירים; פיקוח מחמיר של השלטונות מנע זאת.⁹ פיקוח כזה היה קיים כבר בתקופה התלמיית, אבל השלטונות הרומיים במצרים הידקו את הפיקוח, כי התבואה הייתה דרושה לפרנסת רומא. בעת הרעב הנורא של שנת 25-24 לפני סה"נ הביא אמנם הורדוס חיטה ממצרים, אבל אפשר היה לו לעשות זאת רק בזכות קשריו האישיים עם המושל פטרוניוס (*קדמוניות היהודים* טו, 307-309).¹⁰ זהו יוצא מן הכלל המלמד על הכלל. בכל הספרות התלמודית יש רק הזכרה אחת של יבוא חיטה ממצרים (תוספתא מכשירין, ג, ד), וקרוב לוודאי שאין זה אלא פלפול לגאליסטי.¹¹ אבל גם מי שמקבל סוגיה זו כנתון היסטורי ראוי לו לזכור שהחכם לו היא מיוחסת, יהושע בן פרחיה, חי במחצית השנייה של המאה השנייה לפני סה"נ, כמאה שנים לפני הכיבוש הרומאי. עיקרו של דבר, הנתונים הכלכליים שמביא המחבר אין בהם ממש.

אינפנטיסייד, היינו קטל תינוקות. אם אכן צודק מב"א (ולדעתנו אין להשערה זו סימוכין מספיקים) ובראשית ימי הבית השני היה היחס המספרי בין גברים לנשים 1:1.5, הווה אומר כנגד כל אישה היו קיימים 1.5 גברים,¹² פרוש הדבר שתינוקות נקבות נרצחו סמוך

⁸ הערה 76 בעמוד 44.

⁹ M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire*, 2nd ed., Oxford 1957, p. 700, note 21; A.H.M. Jones, *The Greek City*, Oxford 1967, p. 218.

¹⁰ D. Flusser, "Qumran and the Famine during the Reign of Herod", *The Israel Museum Journal* VI (1987), pp. 7-16, esp. p. 10.

¹¹ D. Sperber, "Objects of Trade between Palestine and Egypt in Roman Times", *Journal of Economic and Social History of the Orient* 19 (1976), pp. 117-119, note 34.

¹² עמוד 46.

ללידתן בשעורים גבוהים מאד. אין מחלוקת שרצח כזה התקיים לא רק בחברה הנכרית אלא גם בחברה היהודית, אבל אצל היהודים היה זה נוהג מגונה ונדיר. יש להתפלא על כך שהמחבר העלים מקוראיו את המידע החשוב כי לא רק סופרים יהודים אלא גם סופרים נוכריים, יוונים ורומים בני הזמן, מספרים על הימנעותם של יהודים מן המנהג האכזרי הזה. כך פילון (על החוקים ג, 108 ואילך; על המידות שטובות, 131 ואילך), וכך יוסף בן מתתיהו ("...ועוד ציוותה [התורה] לגדל את כל הצאצאים והיא אסרה על הנשים להפיל את עובריהן ולהשחיתם כי אם תתגלה אישה [העושה כן] הריהי בגדר רוצחת בנים". נגד אפיון ב, 202).¹³ אבל גם סופרים לא יהודים שאינם חשודים באפולוגטיקה אומרים כי היהודים מתייחדים בכך שאינם קוטלים את ילדיהם. כך הקטאיוס מאבדירה, המובא אצל דיודורוס הסיקילי (XL, 8:3), וכך טקיטוס (היסטוריה, 5:3).¹⁴ אם אכן צודקים ארבעה המחברים האלה, ואין סיבה לפקפק בכך, קשה להניח שבחברה היהודית היה הבדל משמעותי מספרי בין גברים לנשים.

כלה למה היא נכנסת לחופה? וכה אומר מב"א: "המוצר ששמו 'אישה' היה בבחינת 'סחורה' שרכשו הגברים, ומחירה הממוצע הלך וירד בשעה שמספרן היחסי של הנשים בחברה הלך ועלה (=היצע)". לדעתו הייתה ל'סחורה' הזו משמעות כלכלית. בתקופת המקרא דרשה החקלאות עבודה פיזית רבה, "בעוד הנשים נחשבו מיותרות. בתקופה התלמודית גידלו בארץ אורז, תרנגולות ודבורים, גידולים שבהם לא היה יתרון לכוח הפיזי, וממילא אבד (ולו במקצת) יתרון הכוח של הגברים, וחולשתן הפיזית של הנשים לא הייתה עוד סיבה להיפטר מהן".¹⁵ מיותר להגיד שגברים נושאים נשים לא רק ככוח עבודה, אבל גם מן הבחינה הכלכלית יש לזכור כי ההבדלים בין

¹³ א' כשר, יוספוס פלאוויוס, נגד אפיון א, עמ' סג, כרך ב', עמ' 491-493.

¹⁴ M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 1, pp. 29, 33-34, vol. 2, pp. 26, 41.

¹⁵ עמ' 45-46.

החקלאות של תקופת הברזל לחקלאות של התקופה הקלאסית לא שינו בצורה ניכרת את חשיבותה של האישה במשק החקלאי (ובתקופה הרומית היו החקלאים, לפי הערכה מקובלת, כ-80% מן האוכלוסייה). מתוך היקש לחברות קמאיות בנות ימינו אנו יודעים שלא היה הפרש משמעותי בתרומת האישה למשק החקלאי בין, נאמר, שנת 600 לפני סה"נ לשנת 600 לסה"נ (ובעצם עד לימינו ממש). בשתי התקופות השתתפו הנשים בקציר, בכציר, בעבודת הגינה, במרעה קצר-טווח, שלא לדבר על עבודות הבית (טחינה, אפייה, כישול, קישוש, טוויה), מה ששחרר את הגברים לעבודות השדה.

סיכום דמוגרפי. הטבלה החותמת את המאמר, 'מגמות עיקריות בחברה היהודית', מבקשת לסכם בצורה גרפית שלושה נושאים הנדונים במאמר: גיל הנישואים, שיעור גברים/נשים וגודלה של האוכלוסייה. אינני יכול לדון בשני הנושאים הראשונים משום שלדעתי מרבית מקביעותיו של מב"א הן שרירותיות, ועל אף חותם המדעיות (למשל, יחס גברים-נשים בשנת 70 לסה"נ היה 44:56; על סמך מה?),¹⁶ אין להן על מה שיסמכו. אדבר איפוא על נושא הקרוב ללבי, גודל האוכלוסייה. מב"א הולך לשיטתו של ז' ספראי, הסבור כי בארץ ישראל התגוררו בתקופה הרומית-ביזנטית שני מיליון עד שנים וחצי מיליון בני אדם.¹⁷ לדעתי זוהי הערכה מוגזמת, כפולה מן המספר הנכון.¹⁸ אינני יכול לנמק בפרוט במסגרת זו כיצד הגעתי

¹⁶ הרצון להישמע מדעי ניכר על כל שעל. בגרף שבסוף המאמר הוא מדבר על "סטיית תקן של 10%". מונח זה מתחום הסטטיסטיקה איננו מתאים לעניין זה. זאת ועוד, כשמדובר בסטיית תקן אין משתמשים באחוזים.

¹⁷ ז' ספראי, "גודל האוכלוסייה בארץ ישראל בתקופה הרומית-ביזנטית", הנ"ל ואחרים (עורכים), *חקי ארץ*, רמת-גן תשנ"ז, עמ' 277-305.

¹⁸ מ' ברושי, "אוכלוסיית ארץ ישראל בתקופה הרומית-ביזנטית", צ' ברוס ואחרים (עורכים), *ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי*, א', ירושלים תשמ"ב, עמ' 442-455; מ' ברושי, "כושר הנשיאה של ארץ ישראל בתקופה

למסקנה זו ואעמוד רק על נימוק אחד. כושר גידול החיטה בארץ ישראל – ולחם היה עיקר המזון באותם הימים, ובעצם בכל ההיסטוריה, עד ימינו ממש¹⁹ – לא היה בו כדי לפרנס יותר ממיליון תושבים. מאחר ולא היה יבוא תבואה, וכבר הוזכר לעיל שהמקור הפוטנציאלי העיקרי, מצרים, היה חסום, מיליון תושבים הוא הגבול העליון שהארץ הייתה יכולה לשאת. טעות חמורה, וספק אם יש ארכאולוג אחד שיחלוק על כך, היא לקבוע שבמחצית המאה השישית, בשנת 540 לסה"נ, ירד מספר התושבים לחצי מיליון, רבע ממה שהעריך מב"א וחצי ממה שהערכתי אני. נהפוך הוא, קרוב לודאי שבימי הקיסר יוסטיניאנוס הגיעה הארץ למספר שיא של תושבים, מספר שהארץ תגיע אליו רק בשנת 1931, השנה שבה נערך לראשונה מפקד מדעי, עת שאוכלוסייה מנו מיליון נפשות. מספיק היה למחבר לעיין במאמריו של ספראי, שאליהם הוא מפנה את קוראיו (בהערה 72), כדי להיווכח שמספר האוכלוסים בשתי התקופות, הרומית והביזנטית, היה דומה.

גבהות לב. אחד הדברים הצורמים במאמר שלפנינו הם ביטויים של זלזול גס בחוקרים נכבדים. על אליאס ביקרמן, חוקר דגול של ימי הבית השני, הוא אומר: "ביקרמן עסק במחקר משפטי משווה, ועירב את כל המקומות והזמנים כאחד".²⁰ זוהי האשמה גורפת, וחובה מדעית ומוסרית היה לגבותה, אם אפשר בכלל, בשתיים-שלוש דוגמאות. על דבריו של מרטין גודמן, חוקר רב זכויות, הוא אומר: "הסברים אלה הם בדותות היסטוריות המבוססות על נאיוויות ועל חוסר היכרות מספקת עם המקורות (ראשוניים ומשניים)".²¹ בחוקר עמית המלמד במוסד בו מלמד גם מב"א הוא נוהג יתר עדינות

הביזנטית ומשמעותו הדמוגרפית", א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), *אדם ואדמה בארץ ישראל הקדומה*, ירושלים תשמ"ו, עמ' 49-56.

¹⁹ מ' ברושי, "על מזונם של בני ארץ ישראל בתקופה הרומית", *קתדרה* 43 (תשמ"ז), עמ' 17-18.

M.Broschi, "The Diet of Palestine in the Roman Period: Introductory Notes", in: idem, *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, Sheffield 2001, pp. 123-124.

²⁰ הערה 39 בעמוד 36.

²¹ הערה 74 בעמוד 44.

באומרו: "זה המקרה היחיד בכל המחקר בו זונח החוקר את האתיקה האקדמית המחמירה והזהירה שלו, ועוסק במניפולציות של מקורות".²² אין ספק שהרבה מכשלי המאמר הנידון נובעים מחוסר ענווה.

מגן ברושי, מוזיאון ישראל, ירושלים.

²² הערה 102 מכוונת לע' שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד, עמ' 87. ספק אם יש מי שיקרא את דברי שרמר ויפקפק בכך כי הוא מגלה דווקא זהירות ראויה לשבח.

**"אני בא אפוא בתור היסטוריון יהודי":
מרומן היסטורי לשיח מדעי ובחזרה**

יוסף חיים ירושלמי, *משה של פרויד, יהדות סופית ואינסופית*, תרגם מאנגלית: דן דאור, הוצאת שלם, ירושלים התשס"ו, 2006, 200 עמ'.

באחור של כחמש עשרה שנים זיכה אותנו דן דאור בתרגום עברי משובח לספרו המרתק של יוסף חיים ירושלמי, *משה של פרויד, יהדות סופית ואינסופית*. למרות שמדובר בספר עיון, קשה להישאר אדישים כלפיו. הספר אישי מאוד, נרגש ומרגש, בזכות תוכנו העשיר וצורתו יוצאת-הדופן. בארבע הרצאות היסטוריות סדורות ושקולות מכאן, ובמונולוג סוער, בעל אופי "ספרותי" אינטימי, מכאן, מצליח ירושלמי לא רק להרבות דעת, אלא לעורר בקוראיו את אותה נסערות שהיה נתון בה, אל נכון, בעת הכתיבה. הרטוריקה שלו – מעשה סופר – משלבת את הידע ברגש, סוחפת את הקוראים, אינה מרפה מהם עד למילות הסיום המפתיעות, ומצליחה להעמידם במקום בו הוא עצמו עומד, כביכול. ומקום זה מורכב ומסוכסך: ממנו נובעת עוצמתו של הספר, אך גם בעיותיו. ירושלמי עומד בספרו אל מול פרויד וספרו על משה, כשהוא מוקסם, רדוף ומאויים גם יחד. הוא אוהב, זועם ומתגונן כאדם, כיהודי וכהיסטוריון.¹ פרויד האיש וגם ספרו אינם מונחים לפניו כאובייקט לחקירה היסטורית עניינית, מרוחקת ומנוכרת. מתוך

¹ מתבקש מאוד לדון בעמדתו של ירושלמי כלפי פרויד כעמדה אל מול ה"מאויים" הפרוידיאני (das Unheimliche, uncanny), כפי שז'אק דרידה (2006) עושה, כאשר הוא מתאר את עמידתו של ירושלמי אל מול "רוח הרפאים" של פרויד.

כתיבתו עולה מאבק של ממש עם האיש, שכמוהו בדיוק מציג את עצמו כבן האומה היהודית שאת עברה הוא משחזר (או בודה?) ובכך מנסה לעצב את זהותה ואת זהותו שלו. יחד עם פרויד הוא כלוא ומתייסר בדילמה שבה הוא נתון כהיסטוריון יהודי: דילמת הזהות וההיסטוריוגרפיה המכתיבות ומעצבות זו את זו; באמצעות פרויד הוא תוהה על חלקה של זהותו היהודית בהיסטוריה היהודית שהוא כותב והדרך שבה היא מעוצבת על ידי אותה כתיבה היסטורית עצמה. מושא מחקר של ירושלמי הוא לפיכך כפול-פנים: פרויד וזהותו היהודית מחד גיסא, וההיסטוריוגרפיה מאידך גיסא. אלה שני הצירים השלובים המניעים את פרקי הספר. אך הואיל והשאלה נוגעת בעניינים הכואבים ביותר של זהותו המקצועית שלו עצמו (ואולי לא רק המקצועית), בוחר ירושלמי גם בדרך הצגה כפולת-פנים: זו של ההרצאה ההיסטוריונית האובייקטיבית, שבה פרויד הוא המושא הנחקר, וזו של הכתיבה הספרותית, בגוף ראשון, שבה הוא עצמו אני, ופרויד אתה, ושניהם חלק מאנחנו, שאת עניינו יש להבהיר יחד.

את החקירה השלובה הזאת ירושלמי מבקש לעשות על ידי עיסוק ב"ספר ההיסטוריה" שפרויד כתב, *משה האיש והדת המונותאיסטית*. ככל חוקרי פרויד, וכפרויד עצמו,² הוא משוכנע שלא ניתן להפריד את הפסיכואנליזה מחיי יוצרה ובטוח שלימוד היסטורי, אחראי, של חיי פרויד היהודי חיוני להבנתה של זו. אלא שלדעתו, חקירה ביוגרפית-פסיכואנליטית, כפי שזו נערכה עד כה, לא הנהירה את הספר בצורה משכנעת, וכהיסטוריון הוא עומד על כך "שבלי להביא בחשבון התכוונות מודעת [של המחבר ר.ג.] ובלוי להקפיד על אמצעי פיקוח אלמנטריים שנותנות בידינו המתודות הביקורתיות

² ר' את "סוף דבר" שפרויד הוסיף בשנת 1935 ל"דיוקן העצמי", שחיבר עשר שנים לפני כן:

"... סיפור חיי וההיסטוריה של הפסיכואנליזה. הם כרוכים זה בזה ללא הפרד. 'דיוקן עצמי' זה מראה איך הפכה הפסיכואנליזה להיות כל תוכן חיי, ומניח בצדק כי אין דבר שאירע לי באופן אישי הראוי להתעניינות פרט ליחסי עם מדע זה" (1950: 31, תרגום שלי).

ההיסטוריות והפילולוגיות המסורתיות, התוצאות תהיינה לעתים קרובות מדי גחמניות גרידא" (2006: כא). יש להעמיד את המחקר על "עובדות היסטוריות מוצקות" (עמ' 80). בניגוד לפרשנות פסיכואנליטית או ספרותית, הוא מציע – כהיסטוריון – "אינטרפרטציה פסיכולוגית של משמעות הספר" שאותו הוא חוקר (עמ' 81). את ההצדקה לכך הוא מוצא בדבריו של פיליפ אריס, שמדבריו הוא מביא, כמוטו, בראש הפרק הרביעי:

אפשר לנסות לכתוב היסטוריה של התנהגות, כלומר היסטוריה פסיכולוגית, בלי להיות בעצמך לא פסיכולוג ולא פסיכואנליטיקאי, מתוך שמירה על מרחק מן התיאוריות, מאוצר המילים ואפילו מהשיטות של הפסיכולוגיה המודרנית, ועם זאת לעורר את ענינם של הפסיכולוגים עצמם בתחומם שלהם. אם האדם נולד היסטוריון הרי שהוא נעשה פסיכולוג בדרכו שלו (עמ' 65; התרגום שונה מעט).

ספרו של ירושלמי נכתב אפוא במתכוון על ידי היסטוריון-פסיכולוג, המבקש לכתוב היסטוריה פסיכולוגית של פרויד המבוססת על עובדות ניתנות לאישוש אובייקטיבי, וזאת כדי לפרש כהלכה ספר מטריד, מטריד מאוד, של זה האחרון. על אף מה שנאמר משמו של אריס, ירושלמי אינו יכול שלא לשאול תובנות מן הפסיכואנליזה – בה לכאורה איננו רוצה להשתמש – בנקודה מכרעת בטיעונו. בסופו של דבר, ספק גדול אם עולה בידי ירושלמי להוכיח "התכוונות מודעת" של פרויד, ולהראות כי הספר "נשאר, בלב לבו, ספר יהודי במתכוון" (עמ' 4), על יסוד עובדות היסטוריות מוצקות בלבד ומבלי להיסמך הרבה על התכוונות לא-מודעת, שהספירה פסיכואנליטי בעליל. אפשר שהספק הזה, יחד עם מעורבותו האישית הגדולה, מניעים אותו לבקש את חירותו של המשורר (*licentia poetica*), לשנות כיוון ולהפוך מ"היסטוריון" מאַמַת לסופר בודָה, אפילו למחזאי המביים דרמה בלשית-משטרית כמעט, שבה הוא החוקר ופרויד הנחקר. כמחזאי מודרני לא נותר לו אלא לסיים את ספרו בסימן שאלה, בבקשת תשובה מפי פרויד – המת – באשר להתכוונותו בעודו בחיים. סימן שאלה זה יאפשר לי אתנחתא קצרה, שבה אומר כמה מילים על התרגום.

מאז הופעתו זכה הלבוש העברי לשבחי הביקורת, ובצדק רב. הואיל וספרו של ירושלמי מבוסס על הרצאות המופנות אל מאזין יותר מאשר אל קורא, נדרשה למתרגם אוזן רגישה לא רק לעושרה של השפה הירושלמית ולייחודה, אלא גם למשלב, לטון הדיבור ולקצבו, ובעקף לרטוריקה המבקשת למשוך את לב השומע וללכדו. דאור עומד במשימה באופן מעורר השתאות. אפשר היה להתפתות ולתרגם את ההרצאות בלשון חגיגית ונרגשת יותר, כפי שעושה מיכל בן-נפתלי לגבי הקטעים המשולבים בספרו של ז'אק דרידה, *מחלת ארכיב*, שיצא זה עתה לאור בתרגומה.³ בניגוד לבן-נפתלי, המיטיבה להעביר את סערת הרגשות המאפיינת בעיקר את ה"מונולוג" בחלקו האחרון של הספר (ואולי מוסיפה מעט מתוך לשונו הנסערת והרב-משמעית של דרידה לזו של ירושלמי), דאור איננו נסחף ושומר על איפוק ועל טון דיבור שיחתי-הרצאתי מדוד, אם גם מעורב רגשית. ראו נא להשוואה את שני התרגומים לפסקה הסוגרת את הספר, אותה פסקה של סימן השאלה, שבה ירושלמי פונה אל פרויד במעין תחינה תובענית:

In fact, I will limit myself even further and be content if you answer only one question: When your daughter conveyed those words to the congress in Jerusalem, *was she speaking in your name?*

Please tell me, Professor, I promise I won't reveal your answer to anyone (1991: 100).

בתרגומו של דן דאור:

למעשה אגביל את עצמי עוד יותר, ואהיה מרוצה אם תענה לי על שאלה אחת בלבד: כשבתך מסרה את המילים האלה לבאי הכנס בירושלים, האם היא דיברה בשמך?
אנא, פרופסור, אמור לי. אני מבטיח שלא אגלה את תשובתך לאיש (2006: 120).

³ תרגמה מצרפתית: מיכל בן-נפתלי, רסלינג, תל-אביב, 2006.

ובתרגומה של מיכל בן-נפתלי:

למעשה, בהצטמצמי עוד יותר, אסתפק בתשובתך על שאלה זו
בלבד: כשבתך העבירה את המסר הזה לבאי הכנס בירושלים,
כלום דיברה בשמך?
אנא, אמור לי, פרופסור יקר, אני מבטיחך לשמור על הסוד
(דרידה, 2006: 52).

לפני שאמשיך בדיון ארשה לעצמי הערה נוספת הקשורה בהופעתו
הפיזית של הספר בעברית, קרי בעטיפתו. על הכריכה של המקור
האנגלי מופיע ציורו הידוע של רמברנדט, "משה שובר את הלוחות";
על הכריכה של התרגום העברי מופיע צילום חדר העבודה של פרויד
ובו ספת הטיפולים המפורסמת שלו ושולחן הכתיבה, שבראשו
מתנוססת המנורה בת שבעת הקנים. בין המקור האנגלי לתרגומו
העברי מועברת תשומת לבו של הקורא הפוטנציאלי ממשה היורד מן
ההר ומשליך את הלוחות הכתובים באצבע אלוהים, אל משכנה
הראשון של הפסיכואנליזה, כשסמל יהודי במרכזה. שלא במכוון
מועבר הדגש ממשה שבדמיונו של רמברנדט, ואולי של פרויד, אל
פרויד הנעדר מן הצילום המסמן אותו, מן המקרא לפסיכואנליזה
(יהודית) וממחווה איקונוקלסטית לחזרה בתשובה. ואמנם, יש
הרואים בספרו של ירושלמי מעין החזרה בתשובה, מעין השבה,
כמעט בכוח של פרויד ומשנתו אל חיק היהדות.⁴ וכל עוד אנו עוסקים
בכריכה אזכיר גם את הכותרת, או ליתר דיוק, כותרת המשנה,
הנעדרת מן העטיפה העברית: "יהדות סופית ואינסופית" (*Judaism*
Terminable and Interminable). בכותרת זו טמונה אחת מן האבחנות
המרכזיות של ירושלמי לגבי זהותו היהודית של פרויד, האבחנה בין

⁴ כך קורא אותו ז'אק דרידה, ועל כך ארחיב מעט בהמשך. אפשר היה לנתח
בפרטים את המסר העולה משתי העטיפות השונות כל כך זו מזו ולדבר על
הדינאמי לעומת הסטטי, האנושי לעומת הדומם, החי לעומת הנעדר ועוד ועוד. אך
יקצר המצע.

יהדות, שהיא דת והיא סופית, לבין יהודיות, שהיא כעין גורל גנטי ואופי, והיא אינסופית. אך מכותרת המשנה עולה גם הד ברור לכותרת מאמרו הפסימי של פרויד (1937), בתרגומה האנגלי "Analysis Terminable and Interminable"⁵, מאמר שבו הוא מודה לכאורה בקוצר ידו של הטיפול הפסיכואנליטי להגיע לפתרון תרפויטי מושלם. אחת מנקודות הכובד של אותו מאמר הוא יצר המוות וההרס הטבוע בכל חי, והעלמת ההד הזה מן העטיפה מעבירה גרסה מרוככת־משהו של המוצר המסתתר בה. נותרים עליה רק שמות: משה, פרויד ויוסף חיים ירושלמי, חוליות בשלשלת המסירה שירושלמי מבקש להתיר, לשלֵב בה את פרויד ולהשתלב בה בתורו. במאמר מוסגר אוסיף, שבדיעבד מתברר לקוראים כי עצם השימוש בכותרת מאמרו של פרויד עושה את הכותרת של ירושלמי למעין פלימפססט, שבה "יהדות" כופה עצמה על "פסיכואנליזה", וכמו מוחה אותה. שימוש זה הוא כמובן גם מעין מחווה, ביודעין או שלא ביודעין, המבקש לארוג את הספר אל תוך הקורפוס הפרוידיאני. בבסיס הרצאותיו של ירושלמי שני ספרים, האחד בחזית, זה של פרויד, והשני ברקע, של ירושלמי עצמו. בראש ובראשונה ניצבת כמובן עבודתו של פרויד, ששמה תורגם לעברית כ"משה ואמונת הייחוד" (1978) – *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen* (1939), והיא מושא הדיון. ירושלמי מצהיר על רצונו להנהיר את הספר הבעייתי הזה ולקבוע את מקומו הייחודי בקורפוס הפרוידיאני ובחיי יוצרו. לא רק פרויד האיש "הילך עלי תמיד קסם מעורפל" (2006: עמ' יח), הוא מתוודה, אלא ספר מוקשה זה הוא אתגר מקצועי: "אולי דווקא בזכות הכשרתי וידיעותי כהיסטוריון יהודי יתאפשר לי להבין את הספר הזה בדרכים שאינן פתוחות לפני פסיכואנליטיקאים או מבקרי ספרות" (שם). כדאי אפוא

⁵ תורגם לעברית על ידי ערן רולניק ("אנליזה סופית ואינסופית", בתוך: זיגמונד פרויד, *הטיפול הפסיכואנליטי*, עם עובד: תל־אביב, 2002).

להקדיש מספר מילים ל*משה* של פרויד, ולשוב ולהזכיר מהם הקשיים שהעמיד לפני קוראיו, שעליהם כתב אדוארד סעיד (2003):

רושמו של סגנון מאוחר על קורא או מאזין הוא של זרות וניכור – כלומר, פרויד ובטהובן [המאוחרים, ר.ג.] מציגים חומר הבוער בעצמותיהם, מבלי להתחשב בסיפוק, בוודאי לא בהרגעת הזדקקותו של הקורא לסגירה [closure] (עמ' 30; תרגום שלי).

אפשר שהצדק עם סעיד. אמנם תמיד היה בכתביו של פרויד משהו מן השערורייתי, אך מעטים גרמו עם הופעתם זעם, עלבון, תדהמה ובוז, כמו הטקסט הזה, האחרון שראה אור עוד בחייו. מעטים גם הכתבים שכתבתם עלתה לו לפרויד בהתלבטויות ובייסורים רבים כל כך, ושמשך כתיבתם היה ארוך כל כך. הוא התחיל את הכתיבה בוינה בשנת 1934, פרסם את שתי המסות הראשונות ב־1937 וכתב את השלישית ופרסם את הספר כולו ב־1939, במקום גלותו בלונדון. להוציא אולי את ספרו על החלום שפתח את הקריירה הפסיכואנליטית שלו, אין כטקסט הזה, הסוגר את הקריירה הזאת, שאפשר לומר עליו שהוא כרוך עד כדי כך בביוגרפיה האישית שלו, ושהוא במובנים רבים טקסט אוטוביוגרפי. גם אין לפרויד טקסטים רבים המוגשים באופן מוזר כל כך, ואפילו מגושם. הטקסט שהתחיל את דרכו בפי פרויד כ"רומן היסטורי", כבדיון, הוצג בסופו של דבר כ"תרומה ליישומה של הפסיכואנליזה" מידי של "היסטוריון". המעבר מרומן לדיון מדעי, מבדיון לתיאוריה, הוא אחד המהלכים שפרויד נאחז בהם כשהוא מגונן על החלטת הפרסום.

העלילה ההיסטורית המשמשת את פרויד, ובפי ירושלמי "כבר ידוע[ה] לשמצה כיום" (2006: עמ' 6), מוכרת בקוויה הכלליים: משה, נסיך מצרי מחסידי אחנתון ודתו המונותאיסטית, בוחר לעצמו את בני שבט העבדים שבגושן, מוציאם ממצרים וכופה עליהם את הדת שהוא מחזיק בה, לאחר שזו דוכאה במולדתה. הם אינם עומדים בדרישותיה החמורות וקמים עליו להורגו. לאחר זמן הם, או צאצאיהם, חוברים לשבט אחר של עובדי אל אחר, יהוה, ובתהליך היסטורי מורכב מקבלים עליהם בסופו של דבר את "דת משה", אם גם לא בטהרתה הראשונית. זו נשמרת בפי נביאי ישראל בלבד. רצח משה, שאינו אלא חזרה על מעשה רצח האב הקדמון, שאותו תיאר

פרויד ב**טוטם וטאבו**, מודחק, והאשמה הלא־מודעת המלווה את תוצאיו מעצבת לא רק את תולדות העם היהודי, אלא את כל תולדות התרבות היהודית־נוצרית. סיפור חייו ומותו של ישו הוא גרסה נוספת של אותו מעשה אלים. ההודאה הנוצרית בקורבן האנושי ודחייתו על ידי היהדות הכתיבו את תולדות היחסים בין שתי הדתות.

בשתי המסות הראשונות נשזרת העלילה, ובשלישית פרויד נותן לה תוקף פסיכואנליטי. באמצעותה הוא מבקש לעשות הכל: לברר את מהותה של היהדות, את טיבה של יהודיותו, את סיבות האנטישמיות, את מקור הדת והתרבות, את הגיונה של ההיסטוריה ותקפותן של התובנות הפסיכואנליטיות בשאלות של נזירוז, טראומה והדחקה לגבי מסורת וזיכרון קולקטיבי. ואלה רק מקצת מן העניינים העולים לדיון במהלך המסות.

כל מי שקוראים את טקסט־הטקסטים הארוך והפתלתול הזה של פרויד עשויים לתהות מדוע פרסם אותו, בצורתו זו ובתוכנו זה, בשעה שפרסם. אחרי שגנז, דחה וויתר על אפשרות פרסום, למה התעקש דווקא אז, כלומר ב־1939, כאשר פרוץ המלחמה היה רק שאלה של זמן וכאשר כבר ברור היה מעל לכל ספק שרדיפות של יהודים, מהן הוא עצמו נחלץ רק בקושי, יהיו במרכזה? חרף כל הפניות אליו בבקשה לא לעשות כן בשעה כל כך כאובה, עמד על דעתו שהמסירות לאמת המדעית עולה על כל חובה אחרת וויתור עליה יהיה ויתור על כל מה שלחם למענו כל חייו. לא מעט חוקרים־ביוגרפים עסקו בצורך הפנימי העז הזה לפרסם דווקא את זה, בצורתו המאוד לא־מקובלת, בשעה שלא רק העולם היהודי עמד בפני חורבן אלא גם פרויד עצמו היה מודע, מודע מאוד, למותו הקרוב. לא כולם (וירושלמי בכללם) יסכימו שהייתה זו רק קדושת האמת והמדע שהביאו לפרסום. כך או כך, נסיבות הכתיבה והפרסום מעניקות ל"משה" משהו מעין תוקף של צוואה. "מה תוכנה של הצוואה?" ו"למה פורסמה ברבים?" – אלה שאלות שלדידו של ירושלמי לא בוררו כהלכה עד כה ובידו להציע להן תשובה.

העוינות לאותו *משה*, התפרצה מיד עם פרסומו, וכצפוי היו התגובות הקשות ביותר של יהודים. אנשי רוח וקוראים מן השורה האשימו את פרויד באנטישמיות ובחבירה אל הגורמים המאיימים על

קיומו של העם היהודי. הקשה והפוגעת שבכולן הייתה אולי תגובתו של י. מ. לֶסֶק, ב־*Palistine Review* שהופיע בשעתו בירושלים, ובה כתב שעם כל הכבוד למחקרו המעמיק של פרויד ולמקוריותו בתחומו שלו, הריהו פשוט "עם הארץ" שאין לו מושג על מה הוא כותב. מותו של פרויד, בסמוך כל כך להופעת הספר, חסך לו, ללא ספק, ביטויים נוספים מאותו סוג. ואכן, אחרי הגל הראשון שככה הסערה, אך גם ההתעניינות בספר שככה עָמה. הפסיכואנליטיקאים, ככל שעסקו בטקסטים של פרויד בכלל, התעלמו בדרך כלל מן הטקסט הזה, ורבים היו ודאי נוטים להסכים עם הערכתו של פיטר גיי האומר כדלקמן:

משה והמונותאיזם נותר חריג משהו בקרב מכלול כתביו של פרויד, ובדרכו שלו היה נועז עוד יותר מ*טוטם וטאבו*. כשהגה אותו לראשונה, תכנן לקוראו בכותרת-המשנה "רומן היסטורי". מוטב היה לו דבק בכוונתו המקורית (1993: 515).

שותפים להערכתו של גיי, נטו חוקרים רבים להתעלם ממה שראו כטיעוניו המביכים של הספר גופו והתייחסו אליו כאל חומר פסיכו-ביוגרפי בעיקר. מי שעסקו בשאלת יחסו הסבוך של פרויד ליהדותו מצאו בטקסט סימוכין ליחסו האמביוולנטי לאביו, לעמדתו הבעייתית ביחס למוצאו ולדתו, וכמובן, להזדהותו רבת השנים עם דמותו של משה. ירושלמי וספרו אחראים במידה לא קטנה להתעוררות הגדולה של העניין ב*משה* של פרויד ולגל המחקרים שראו אור בעקבותיו.

כקודמיו, עוסק ירושלמי בטקסט של פרויד מתוך מעורבות רגשית גדולה, ובסופו של דיון – גם בסערת רגשות של ממש. אך בניגוד להם הוא מבקש לדיחות את הפרשנות הפסיכואנליטית המסורתית, הן לגבי היחס האדיפלי של זיגמונד שלמה לאביו, יעקב פרויד, והן לגבי יחסו לדת היהודית. הוא מציב כאחת המטרות המפורשות של דיונו את הצגת "עומקן ועוצמתן של זהותו היהודית ומחויבותו היהודית של פרויד ודחיית כל פירוש שיראה ב*משה* ו*אמונת הייחוד* התכחשות לזהות זו או אפילו דו־ערכיות כלפיה" (2006: עמ' כ). להיפך; מטרת המחקר, כאמור, להראות כיצד ספר-צוואה זה של פרויד הוא "ספר יהודי במתכוון" (עמ' 4) המבטא חזרה מאוחרת, "ציות-דחוי" (וכאן

נכנסת הפסיכואנליזה לטיעון) לציוויו של האב התובע מבנו, בתחינה, לשוב לחיקה של היהדות ולאמץ בגלוי את התנ"ך היהודי אל חיקו. פירושו יראה כי הספר הוא צוואה של בן המקיים את צוואתו של אביו, כפי שזו נמסרה לו בהקדשה שכתב זה האחרון בכתב ידו, בעברית של מליצה, בספר התנ"ך של פיליפזון, שאותו כרך מחדש וחזר והעניק לבנו, ביום הולדתו ה-35. לא זו בלבד שהספר מקיים את מצוות האב, הוא אף מהווה מעין צוואה לבת, אנה פרויד. גם היא בתורה, בדברה בקולו של אביה, תאשר את יהדותו ואת יהדותה של משנתו, הפסיכואנליזה. או כך, לפחות, מקווה-מתחנן ירושלמי.

ואמנם השאלה היהודית, שהיא גם השאלה האנטישמית, שאלת זהותם היהודית של פרויד ושל הפסיכואנליזה – או ליתר דיוק, שאלת יחסו של פרויד ליהדותו ול"יהדותה" של הפסיכואנליזה – היא הציר האחד שסביבו סב חיבורו של ירושלמי. אך כאמור, ציר זה אינו עומד לעצמו.⁶ בשאלות היהודיות כרוכה ללא-הפרד שאלה קיומית-מקצועית הקשורה לתפיסת ההיסטוריה וההיסטוריוגרפיה העולות מספרו של פרויד. עניינו בספר, אומר ירושלמי,

נובע מעניין עמוק בצורות השונות של ההיסטוריוציזם היהודי המודרני, של אותו חיפוש המשמעות של היהדות והזהות היהודית באמצעות בחינה מחדש של העבר היהודי, בחינה שלא היתה כמותה לפני כן, ושהיא עצמה תוצאה של ניתוק רדיקלי מאותו עבר, תופעה שספרו של פרויד הוא דוגמא מופתית שלה – ועם זאת יחידה במינה (2006: עמ' 5).

כך שאין אלה רק, ואולי אף לא בעיקר, תכניה של ההיסטוריה "הפרוידיאנית", עלילת משה המצרי והשתלשלותה, העומדים למבחנו של ירושלמי; אלה הרי "ידועים לשמצה" במחקר המודרני וקל לערערם. העקרונות המנחים את הבנתה וכתובתה של ההיסטוריה

⁶ כך קורא אותו, למשל, רוברט ויסטריך ברשימתו על פרויד כיהודי: "ספרו של ירושלמי ... מציג את החיבור של פרויד הן כהיסטוריה הפסיכואנליטית של היהודים והן כ'אוטוביוגרפיה פסיכולוגית' של פרויד עצמו" (2006).

הזאת הם העומדים למבחן. השאלה הקיומית היא: מי ומהו יהודי מודרני? בעוד השאלה המקצועית הכרוכה באותו קיום עצמו היא: מהי היסטוריה, מהי הבחינה מחדש, ומיהו היסטוריון? "שאלה קיומית", אמרתי, שכן, ההיסטוריונים היהודי שירושלמי מדבר עליו איננו בחינה היסטורית, בלתי מעורבת, שמטרתה הבלעדית גילוי עובדות של עבר, אישושן המדעי והצגתן האובייקטיבית, כביכול. מטרתו – חיפוש משמעות ועיצוב זהות, ואחד העוסקים בכך אינו אלא הוא עצמו.

וכך, בניגוד למחקרים ולפרשנויות ביוגרפיים-פסיכואנליטיים, ובניגוד למבקרי ספרות שהחמיצו, לדעתו, "את השאלה המרכזית: מה רצה פרויד – בכתבו ובפרסמו את הספר אקס־קתדרה – למסור לקוראיו" (עמ' 4), מבקש ירושלמי להביא אל מחקרו את מומחיותו – ואולי אף את כאבו – כהיסטוריון, אך לא כהיסטוריון סתם, אלא כהיסטוריון יהודי.⁷ חשוב אפוא להבין כיצד ירושלמי תופס את עצמו כהיסטוריון יהודי מודרני, החוקר ספר יוצא־דופן בהיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית שנכתב על ידי "היסטוריון יהודי" – שלמה זיגמונד פרויד, שללא ספק ראה עצמו מודרני. לא בכדי הוא קורא להרצאה השנייה בסדרה: "זיגמונד פרויד, היסטוריון יהודי" ושואל בפתחתה: "איזו מין היסטוריה אפשר היה לצפות שפרויד יכתוב?" (עמ' 23). עם זאת, חשוב לשוב ולהדגיש כי על אף הסתייגותו מן החקירה הפסיכואנליטית ומן הקריאה הספרותית, אין ירושלמי מהסס להשתמש (באופן סלקטיבי) בשיטות של שתיהן כדי להגיע לממצאיו. על תפיסתו המקצועית, האמביוולנטית והמיוסרת של ירושלמי את עצמו ניתן למצוא בהרחבה בספר השני שברקע הרצאותיו על "משה": זכור, היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי (1982),⁸ שהוא,

⁷ כדאי מאוד לעיין בביקורת על הספר שכתב ערן רולניק והופיעה במוסף "ספרים" של עיתון "הארץ", מיום 5.4.2006.

⁸ תורגם לעברית על ידי שמואל שביב, עם עובד, תל־אביב 1982. כל המובאות מן הספר הן מן התרגום העברי.

כדבריו, "מקצתו היסטוריה ומקצתו התוודות וכעין 'אני מאמין'" (עמ' 15). ירושלמי לא הפנה את זכור אל פרויד, אך הדיו של הדיאלוג-עימות שהוא עתיד לקיים עמו כעבור שנים מעטות נשמעים כבר בכרוך בשם ההרצאה הרביעית באותו ספר: "דילמות מודרניות, היסטוריוגרפיה בלא-נחת". הרצאותיו על פרויד, שהוא מתיר לנו להתייחס אליהן "כאל הרחבה טבעית של נושאים שכבר עלו בספרן] זכור" (2006: עמ' יח), תהיינה בחלקן ניסיון לשאוב מעט נחת כהיסטוריון.

כך הוא מגדיר את עצמו בזכור :

כהיסטוריון יהודי מקצועי הריני יצור חדש בהיסטוריה היהודית ... אני חי תוך מודעות אירונית, כי עצם האופן עצמו שבו אני חודר לנבכי העבר היהודי יש בו משום קרע מכריע עם אותו עבר עצמו (עמ' 101-102).

ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית נולדה לדבריו מתוך נתק מן הזיכרון הקולקטיבי היהודי והיא אף מנוגדת לו (עמ' 118). על ההיסטוריון היהודי המודרני להבין עד כמה הוא עצמו יליד שסע בינו לבין עברו (עמ' 129). פער עקרוני מפריד בין ההיסטוריוגרפיה המודרנית לבין כל הדרכים הקודמות שבהן עסקו היהודים בעברם; בדרך חדשה היא יוצרת לעם היהודי עבר חדש, שלא היה מעולם חלק מן הזכרון הקולקטיבי שלו. "הברירה שניתנה ליהודים, כמו ללא-יהודים, היא לא זאת, אם להחזיק בעבר או לא, אלא – באיזה סוג של עבר להחזיק", הוא אומר (עמ' 126; המקור אומר: "The choice for Jews as for non-Jews is not whether or not to have a past, but what kind of a past to have." [הדגשה שלי]).

כל זאת אומר ירושלמי כהיסטוריון יהודי "החש מעורבות אישית" (עמ' 118) וכחוקר שהדילמות הטבעיות בעצם הצירוף היסטוריון יהודי טורדות אותו בעבודתו. אך כל זאת יכול היה להאמר באותה מידה גם על זיגמונד פרויד, וגם נאמר במובאה מתוך *משה של פרויד* שהבאתי למעלה. אין ספר המנסה לכתוב עבר היסטורי חדש, מנוגד לכל זיכרון קולקטיבי של עם, כמשה האיש של פרויד. אין גם היסטוריון מודע יותר מפרויד לנתק הרדיקלי שהוא מייצר בכוונה תחילה בין ההיסטוריה שהוא כותב לבין מה שקדם לה, בין כתיבתו

לבין קדושתה הייחודית. המשפט האלים שפרויד פותח בו את ספרו שלו הוא עדות מובהקת למודעתו לקרע, לקריעה כמעט, שהוא קורע: "לשולל מאומה את האיש שהיא גאה בו כבגדול בניה איננו דבר שיש לעשותו בשמחה, או מתוך קלות ראש, בוודאי לא על ידי מי שמשתייך לאותה אומה. אבל ... " (1994: עמ' 459, תרגום שלי). המתח המהותי להיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, שירושלמי מנסח, יפה גם לעבודתו של פרויד:

יש מתח מסוים, הקשור מהותית בהיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית ... ככל שהיסטוריוגרפיה זו אומנם "מודרנית" ודורשת יחס של רצינות, הרי היא צריכה לדחות, לפחות מבחינה תפקודית, את ההנחות שהיו לפניו ביסודן של כל התפיסות היהודיות של ההיסטוריה. למעשה, היא צריכה לעמוד בניגוד חריף לנושא שלה עצמו, ולא בפרט זה או אחר, אלא במה שנחשב לעיקר העיקרים שבו: האמונה שההשגחה האלוהית היא לא סיבה ראשונית בלבד, אלא גורם מסובב פעיל בהיסטוריה היהודית, וכן האמונה, הנובעת מזו הקודמת, ביחודה של ההיסטוריה היהודית עצמה.

שלילתן המודעת, או לפחות עקיפתן הפרגמטית, של שתי הנחות-יסוד אלה, הן עיקר תהליך החילון שחל בהיסטוריה היהודית, ובו מושרשת ההיסטוריוגרפיה המודרנית היהודית (עמ' 113).

על מי דברים אמורים, על ירושלמי, או על פרויד? מי עוד כפרויד עקר את אלוהים מן ההיסטוריה בהכניסו במקומו את האדם והקונפליקטים היצריים הממתיבים את מהלכיו ומהלכיה, ואף הגדיל לעשות, כדברי ירושלמי עצמו:

... אל מול התנ"ך משה האיש ואמונת הייחוד אינו סתם היסטוריה, אלא תיאולוגיית-נגד של ההיסטוריה שבה שרשרת של חזרה לא-מודעת מחליפה את "שלשלת הקבלה", ואכן, זאת אולי הסיבה שלפרויד יש זכות גדולה מזו של שפינוזה להיחשב לרבי-הכופרים ביהדות בזמן החדש. שכן, המאמר התיאולוגי-מדיני של שפינוזה מסתפק בקעקוע ההשקפה ההיסטורית של המקרא, שממנה הוא מתנתק. סכנה גדולה בהרבה, כמו בכל

כפירה רבתי, נשקפת ממשוה האיש ואמונת הייחוד שמציע אלטרנטיבה ישירה, תורה חדשה, שבה משה מועלה למעשה לדרגת אל ותופס את מקומו של אלוהים (2006: עמ' 41-42). ובכך בדיוק העניין. פרויד, לדידו של ירושלמי, הוא רב-הכופרים המתחזה להיסטוריון. שלא כמוהו עצמו, פרויד איננו היסטוריון מודרני הנקרע מן הזיכרון הקיבוצי, הסלקטיבי, שהכתיב את תפיסת העבר שקדמה לו, כתוצאה מן המתודולוגיה ההיסטוריוגרפית האוביקטיבית שהוא מפעיל. הוא איננו היסטוריון-נגד, אלא תיאולוג-נגד. שהרי כך מקדים ירושלמי לשורות שזה עתה הבאתי: שובו של המודחק הוא המקבילה הפרוידיאנית להתגלות המקראית, שניהם מאורעות הרי גורל ובלתי נתנים להבנה, ואמינותו של כל אחד מהם אינה נסמכת על ראיות היסטוריות כי אם על אמונה מסוג מסוים (שם).

לא תכניה של ההיסטוריה שפרויד כותב הם לפיכך העיקר (קל להפריכם, בהעדר ראיות היסטוריות מוסמכות, שאפילו פרויד מודה בו), אלא העקרונות המתודולוגיים והאפיסטמולוגיים שעליהם היא מושתתת. העקרונות האלה, המשיתים את התובנות הפסיכואנליטיות, נטולות הראיות, על ההיסטוריה, הם מושא בקורתו של ירושלמי. הוא יוצא נגדם גם לגופם וגם נגד האפשרות לחשוב על היסטוריה לאורם. הדברים אמורים לגבי התפיסה של פרויד את ההיסטוריה בכלל ולגבי הבנתו את ההיסטוריה היהודית, כמקרה מבחן, בפרט.

באותן שנים שבהן הגה ב"רומן ההיסטורי שלו", פרויד כתב: ... תפסתי בבהירות גדולה יותר ויותר שאירועי ההיסטוריה האנושית, יחסי הגומלין בין הטבע האנושי, התפתחות התרבות ומשקעי הניסיון הקמאי (והדוגמא הבולטת כאן היא הדת), אינם אלא השתקפות של הקונפליקט הדינאמי בין האני, הסתמי והאני העליון, שאותו חוקרת הפסיכואנליזה בחיי הפרט. הם אינם אלא חזרה של אותם תהליכים על במה רחבה יותר. בעתידה של אשליה הערכתית את הדת באופן שלילי בעיקר. מאוחר יותר מצאתי ניסוח שיעשה עמה צדק: כוחה נעוץ אמנם באמת שהיא מכילה, אך אמת זו אינה אמת חומרית אלא אמת היסטורית (1950: עמ' 33).

הקונפליקט הדינאמי שפרויד שואל מן הפסיכולוגיה של הפרט ומניח בבסיסם של אירועי ההיסטוריה האנושית הוא קונפליקט לא-מודע. הדינאמיקה המניעה את גלגלי ההיסטוריה היא מכלול תהליכים לא מודעים. בראשם – הדחקה של אירוע-אב קדמותי, אלים, הפותחת מהלך היסטורי של חזרה מתפרצת קבועה של אותו מודחק, החוזר ומודחק בשנית ובשלישית. סיבת הסיבות אומנם איננה האל (ולפיכך "מודרנית"), אך ראיייה היסטורית של חזרה בלתי-נמנעת שסיבתה קמאית מנוגדת לכל תפיסה היסטורית המבוססת על הבנה רציונלית של הקשרים, ורצף של סיבות ותוצאותיהן. ההיסטוריה של התרבות המערבית, ככל שפרויד מאפשר לדבר עליה במונחים של התפתחות והתקדמות, היא תוצר של מלאכת הדחקה בלתי-מושלמת ואינסופית של הפצע הבראשיתי. "האמת ההיסטורית" היא טראומה שאי אפשר לאשש את קיומה ההיסטורי בדרך מדעית. לדידו של ירושלמי, הראייה שאירוע קדמון קבע לעד את טיבה של ההשתלשלות ההיסטורית אינה אלא חזרה לתפיסה מיתית של ההיסטוריה, תפיסה שההיסטוריוגרפיה המודרנית ביקשה לפסול. פרויד, היסטוריון-הדמה, מכריז על מיתוס מטא-היסטורי כעל היסטוריה. ירושלמי, המודה שאף הוא איננו "חסין מפני פיתויי המיתוס" (1982: עמ' 125), דוחה אפוא את פרויד המתחזה להיסטוריון-על, משום שהלה לא הפנים את עקרונות הכתיבה ההיסטוריוגרפית המודרנית, ושב וכונן מיתוס טוטלי האמור להסביר באופן עקרוני את שאירע בעבר ואת שאירע בעתיד, תמיד ובכלל. את המיתוס הזה ירושלמי מבקש לקעקע, אולי משום הפיתוי הטמון בו ואולי משום תחושת העצבות וקוצר-היד ההיסטוריוני המלווה את הדפים החותמים את זכור.

פרויד כונן את המיתוס ההיסטורי-פסיכואנליטי שלו על יסוד אנלוגיה בין הפסיכואנליזה של הפרט להיסטוריה של הכלל. אך לדידו של ירושלמי, אנלוגיה זו חסרת בסיס: מהלך אירועים היסטורי בשום אופן איננו אנלוגי, ובוודאי איננו זהה להשתלשלות נורוזה טראומטית; היסטוריוגרפיה איננה תיאור מקרה פסיכואנליטי. האנלוגיה שפרויד מתבסס עליה בניסיונו להפוך מפסיכואנליטיקאי להיסטוריון, היא הכשל המתודולוגי העקרוני שלו, שמאלץ אותו, שלא בטובתו, להסמך על למארקזום שאבד עליו הכלח ועל קריאה

של הסיפור המקראי כסיפורו המעוות של מטופל.⁹ עירעור האנלוגיה משמיט את הקרקע מתחת רגליו של פרויד ההיסטוריון. אך כהיסטוריון המשכתב את ההיסטוריה היהודית, פרויד מוסיף חטא על פשע. הוא נכשל באי-הבנה כפולה ומכופלת: הוא איננו מבין מהי המסורת המיוחדת לעם היהודי, שאיננו עם ככל העמים, בהיותו דת/אומה; הוא איננו מבין מהו הזיכרון ההיסטורי שמסורת זו עיצבה; והוא כלל איננו מבין מה טיבה של הספרות ההיסטורית המקראית שאותה ביקש לקרוא כסימפטום נזיריטי. אי אפשר להיות היסטוריון, לא כל שכן היסטוריון יהודי, מבלי להבין מהם זיכרון ומסורת, ולהכשל בהבנת המקרא.

בניגוד לקוראים אחרים של ספרו של פרויד, ירושלמי מבקש אפוא להדגיש כי,

הדבר שקוראי משה האיש ואמונת הייחוד לא הבחינו בו בדרך כלל ... הוא העובדה שהציר האמיתי שעליו סובב הספר ... הוא שאלת המסורת, לא רק מקורותיה, אלא בעיקר הדינמיקה שלה (2006 : 35).

והדינמיקה הזאת מבוססת לדעתו על תפיסה שגויה של זיכרונה של קבוצה. בפתח-הדבר לזכור אומר ירושלמי: "כאשר אני משתמש שוב ושוב במונחים כגון 'זיכרון קיבוצי' ... או 'זיכרון קבוצתי' ... אין כוונתי לכושר תורשתי כלשהו שטיבו מעורפל, וגם לא למבנה נפש מולד" (1982 : עמ' 17), ובהסתמכו על מוריס הלבואקס הוא מסביר: "הזיכרון הקיבוצי ... הוא מציאות חברתית שנמסרת ומתקיימת במאמציה המודעים של הקבוצה ועל-ידי מוסדותיה" (הדגשה שלי; עמ' 18). לא גנטיקה נגועה במיסטיקה ולא פסיכולוגיה של לא-מודע הן השיטות הראויות לחקירתם של מסורת וזיכרון שבבסיס ההיסטוריה של קבוצה. לא כל שכן אלה של העם היהודי, שייחודם

⁹ לעניין ה"פסיכולמארקזים" שירושלמי מייחס לפרויד ראו את הסברה התמציתית של מיכל בן-נפתלי במחלת ארכיב, 146, הערה 31.

של צו הזיכרון ושלשלת הקבלה שלו עומד במרכז דיוניו של ירושלמי:

הזכרונות הקיבוציים של עם ישראל היו פועל-יוצא מאמונה משותפת, מלכידות ומרצונה של הקבוצה עצמה, ואותם זכרונות מסרו מדור לדור והחיו את עברה באמצעות מערכת שלמה של מוסדות חברתיים ודתיים משולבים שפעלו אורגאנית למען מטרה זו (1982: עמ' 119).

וכן,

את הרעיון שלך – על מסורת המועברת בלא-מודע של הקבוצה ... – מפתה ככל שיהיה, אי-אפשר לקבל ...

עמים, קבוצות, בכל זמן ובכל דור נתון, יכולים "לזכור" רק עבר שנמסר להם באופן אקטיבי, והם מקבלים אותו כבעל משמעות. ולהפך, עם "שוכח" כאשר דור שהעבר נמצא ברשותו אינו מוסר אותו לדור הבא, או כשהדור הבא דוחה את מה שהוא מקבל ואינו מוסר אותו הלאה (2006: עמ' 105).

לא הדחקה, ולא פעילות לא מודעת יוצקים זיכרונות של קבוצה למסורת המפרנסת היסטוריה, אלא מערכת מוסדית, שבמודע ובמכוון יוצרת מסורת המועברת מדור לדור לשם שימור הקבוצה על בסיס עֵבְרָה; שבר במסירה הוא מודע גם מודע. מורשת לא מודעת ומחזורית אליבא דפרויד, לעומת מסורת ממוסדת, מודעת ומכוונת, אליבא דירושלמי, אוצרות את הזיכרון ההיסטורי היהודי. היסטוריה איננה יכולה להתנתק מן האמת החומרית של מוליכיה, אומר ירושלמי. ואמנם הוא מבסס את ההיסטוריה שהוא עצמו כותב על מוליך כזה: התנ"ך של פיליפזון וההקדשה שבראשו.

ירושלמי איננו יכול אפוא לקבל את טעונו של פרויד המצהיר כי "מסורת המבוססת רק על תקשורת לא הייתה יכולה להביא לאופי הכפייתי שמתקשר לתופעות דתיות." ולכן, "היא הייתה חייבת לעבור תחילה תהליך של הדחקה, לשהות בלא-מודע, לפני שיכלה להראות תוצאות רבות-עוצמה כל כך עם שובה" (מצוטט ב-2006: עמ' 35). וכך גם איננו יכול להסכים כמובן לתיאוריה המניחה קיום מורשת פילוגנטית המתבססת על האפשרות של הטבעת עקבות גנטיים של התרחשויות היסטוריות מאוחרות, יחסית, בזמן (2006: עמ' 35-37).

ירושלמי דוחה אפוא מכל וכל היסטוריה פסיכואנליטית העומדת בניגוד לכל הנחות היסוד שלו כהיסטוריון. אך אין הוא מהסס לשמש כפסיכולוג ואפילו להשתמש במקצת מתובנותיה של הפסיכואנליזה בנסיונו להבין את מניעיו של יוצרה. את התיאוריה ההיסטורית של פרויד, התמוהה והשגויה בעיניו, ירושלמי מייחס לא רק להנחות יסוד תיאורטיות שפרויד דבק בהן ולרצונות־שוקתו להחיל את הפסיכואנליזה על כל לימודי האדם, אלא ליהדותו של פרויד, לא כעובדה אובייקטיבית, אלא כתחושה סובייקטיבית, פסיכולוגית:

ועם זאת, אני מוצא את עצמי תוהה אם ... לא היה גם ליהדותו של פרויד חלק בנטיות הלמארקיות שלו. לא, אינני מתכוון לומר שהלמארקיזם הוא "יהודי". כוונתי היא יותר לממד הסובייקטיבי שלו, להרגשת הכובד העצום, המשיכה הגרביטציונית, שטיפחו וביטאו יהודים מודרניים, מחויבים ומנוכרים כאחד, שהרגישו אותה בין כעוגן ובין כנטל. אם "מפרקים" את המושג למארקיזם למונחים יהודיים, מהו אם לא ההרגשה רבת־העוצמה, לטוב ולרע, שאי־אפשר באמת לחדול מלהיות יהודי, ולא רק בגלל אנטישמיות או הפליה רווחת, ובוודאי לא בגלל "שלשלת הקבלה", אלא משום שגורלו של אדם כיהודי נקבע לפני זמן רב בידי האבות, ומשום שלעתים קרובות מה שמרגישים באופן העמוק והמעורפל ביותר הוא מין תיל רוטט בדם (2006: עמ' 37).

והוא אף מוסיף ומדבר על "ההרגשה המדכאת שלהיות יהודי זה עסק ארוך שאי־אפשר להיפטר ממנו ... התחושה שהיהודיות מורשת ובלתי ניתנת למחיקה" (עמ' 38). הרבה פאתוס יש בדברים. הלשון ההיפרבולית הנרגשת מטשטשת את הגבול וקשה לדעת במי מדובר, בזיגמונד פרויד, בהיינריך היינה שאל שירו הוא מתייחס בדברים האחרונים, או בו עצמו, יוסף חיים ירושלמי, ובתחושת הגורל היהודי שהוא נושא בלבבו באופן "עמוק ומעורפל", כוודאות עמומה, לאו דווקא מנוסחת ומודעת.

פרויד מעולם לא התכחש למוצאו היהודי, ל"גזעו", לתכונות האופי שתלה בהיותו יהודי ושיכול היה להזדהות אתן ולהתגאות בהן כמדען של הקידמה המערבית. אך ככופר מושבע הצהיר לא אחת על ניתוקו

המוחלט מן היהדות כדת, כאמונה באל שלא יכול היה להאמין בו. הוא אימץ ירושה ודחה מסורת. הוא דחה את היהדות ואימץ את היהודיות. ברוחו של ירושלמי אפשר היה לומר, שפרויד נתלה בזיכרונו הלא מודע של הכלל, כי התכחש לזיכרונו המודע של הפרט, שלו עצמו. ירושלמי משוכנע שההתכחשות הפומבית הזאת הייתה בעיקרה מסיבות פרגמטיות הקשורות לחששו הגדול של פרויד שמא תזוהה הפסיכואנליזה עם היהודים והיהדות. הוא מגייס לפיכך את כישוריו כהיסטוריון המנתח תעודות ומסמכים, ואת כישוריו כחוקר ספרות הקורא קריאה צמודה טקסטים פרטיים ופומביים של פרויד, כדי להוכיח כי פרויד הפומבי, שהצהיר בכל הזדמנות על אי ידיעתו ואי הכרתו את המסורת היהודית, היה רחוק מאוד מפרויד הפרטי ששב וגילה – במתכוון ושלא במתכוון – את ידיעתו "היהודית", אפילו בקיאותו בה וכמיהתו לה. ירושלמי מבקש, כביכול, להשיב לפרויד את זיכרונותיו; יהיה מי שיאמר, אפילו בכוח. הוא מצווה על פרויד: "זכור!" בסופו של הדיון, כפי שראינו למעלה, הוא אפילו מבקש לחלץ מפרויד הודאה.

קוראי ספרו של ירושלמי עשויים לתמוה על הלהט הרב שבו נערך הדיון ולתהות על סיבותיו. כי ממה נפשך? אם מה שביקש ירושלמי הוא להוסיף פירוש חדש על הפירושים הקיימים לספרו של פרויד, ולתרום תרומה גדולה להיסטוריה של הפסיכואנליזה ושל יוצרה, ההיה צורך בנעימת דברים שמינעד הרגשות שלה נפרש בין תחינה לאלימות וכל כולה נסערת? ההיה צורך להשיל את גלימת ההיסטוריון ולעטות תחתיה את זו של השופט החוקר, ואולי אף לפתות קוראי ספרות בעלי-דמיון לשמוע במונולוג החותם הדים של דוסטויבסקי? אין זאת כי ירושלמי מגן על מה שבנפשו, על מה שבוער בעצמותיו.

מי שביקש להסביר בערה זו הוא ז'אק דרידה, שהקדיש לירושלמי, הקדיש ממש, הרצאה ארוכה שיצאה לאור כספר *מחלת ארכיב*.¹⁰

¹⁰ ר' הערה מס' 3.

ספרו המורכב של דרידה דורש ללא ספק דיון נפרד, מעמיק ומפורט, שינסה לנהוג בצדק לא רק בתכניו אלא בזיקוקין דינור המפעמים שלו. כאן אסתפק בציון כמה נקודות העשויות להאיר את מה שדנתי בו.¹¹

כירושלמי, כך גם דרידה, מרצה תחילה בעל פה ואחר כך מעבד את הדברים לכתובים מתוך מעורבות רגשית חריגה, המעבירה לקוראיו את ההערכה העמוקה שיש בלבו לירושלמי ואת החשיבות האישית העצומה שהוא רואה בהתדיינות עמו. אם ירושלמי ניסה להראות לפרויד, וכך לעולם, למה באמת הוא עצמו – פרויד – התכוון, דרידה מנסה להראות לירושלמי, וכך לעולם, מה באמת הוא – ירושלמי – עושה בדבריו. ומה שירושלמי מנסה לעשות בדבריו, לדידו של דרידה, הוא לשוב ולהכניס את פרויד בבריתו של אברהם אבינו, למול אותו בשנית – לא פחות. וכשם שלרך היילוד אין פתחון פה ומה שנעשה בו נעשה בכוח, אם גם באמונה ובאהבה, כך גם מעשה ירושלמי בפרויד. וכך, כמו ירושלמי, דרידה מתיך עניינים שבשכל בעניינים שבלב ונע בין הצגת דברים מאופקת לבין פנייה אישית נסערת אל ירושלמי ואל הקוראים. דרך דיונו מאשרת את מה שהוא אומר אגב דיון בדרך דיונו של ירושלמי:

מה שמאשש או מוכיח אמת מסוימת של משה של פרויד אינו ספרו של פרויד או הטיעונים הנפרשים בו ביותר או פחות תקפות. אין זה גם תוכנו של "רומן היסטורי" זה; זוהי סצינת הקריאה שהוא מעורר ושבה נמצא הקורא כלול מראש. למשל, במונולוג מְבָדִי, שבקראו בפרויד, בהתריסו כנגדו או בקראו אליו, חוזר במופתיות על הגיונו של האירוע שהרומן ההיסטורי תיאר את רוח הרפאים שלו ו"ביצע" את מבנהו. פרויד של משה של פרויד הוא אכן משה של ירושלמי (2006: עמ' 77).

¹¹ מה שאזכיר כאן הוא רק אפס קצהו של כל מה שעולה בהרצאתו של דרידה. וראו את ה"חתימה" שספחה מיכל בן-נפתלי, המתרגמת, לספר, ובה האירה כמה וכמה מענייניו.

גם דרידה לוקח חלק בסצינת הקריאה שספרו של פרויד מעורר, וחוזר במופתיות על הגיונו של אותו "רומן היסטורי," אולי גם על "יהדותו." אך בעוד הוא עושה זאת במודע ובמכוון, בלשונו המשחקת ובתכניו, ירושלמי, לפי דרידה, איננו מודע לכך שאף הוא שבו ב"זמן החזרה הזה" (עמ' 70). אין הוא יודע, או איננו מוכן להודות, שגם הוא כבר כלול מראש בסצינת קריאה שאיננו יכול, ואיננו רשאי לחמוק ממנה.

הפולמוס בין דרידה לירושלמי הוא מעין מאבק על הירושה של פרויד, שמתנהל על ידי מי שהפנים את הפסיכואנליזה וסבור ש"אין זה רק בלתי אפשרי, אלא עלול להיות גם לא-לגיטימי" לברור "מותרות" מתוך הפסיכואנליזה, להתדיין אתה מבחוץ כביכול, ולהתייצב "כהיסטוריון המתיימר בכוונה לתפוס עמדה מחוץ למושאו" (2006: עמ' 62). על כף המאזניים מוטלת השאלה מהי היסטוריה (או "ארכיב", מבחינתו של דרידה), מיהו היסטוריון בכלל והיסטוריון של הפסיכואנליזה בפרט, ומיהו פרויד, ולכן מיהו ומהו אני, דרידה, ירושלמי (והשוו: עמ' 131). מיהו האב ומיהו "בנו" – יאמר דרידה. במובלע, גם נשאלת השאלה, מיהו ומהו יהודי.

דרידה מנהל את הפולמוס בכמה רמות בד בבד, תוך שהוא מדגיש את מעורבותו ב"סצינת הקריאה", חוזר ומבליט את "חזרותיו" של ירושלמי על המחוות של פרויד, "מחקה" את "התפניות הדרמטיות" שבהרצאת דבריו, מתקדם, חוזר על עקביו ושב ומתקדם בלולינות. הביקורת הפשוטה ביותר העולה בפולמוס היא תכנית, ודרידה מצהיר מראש שיסתפק בדוגמא אחת שתמחיש את מה שזו עשויה הייתה להיות, אילו הרחיב בה (עמ' 73-74).¹² אך הואיל והוא רואה

¹² הדוגמא מתייחסת לטיעונו של ירושלמי כי אילו רצחו בני ישראל את משה, לא היה המקרא מהסס לדווח על כך. להפך, היה עושה זאת בפרטי פרטים, כאות ומופת לחטאי העם. דרידה דוחה את הטיעון משלוש בחינות: משפטית, שהרי הייתה בהתנהגותם כוונת הריגה ברורה, פסיכואנליטית, שכן ירושלמי אינו מודה באפשרות רישום ושמירה בזיכרון שאינם מודעים, ודקונסטרוקטיבית, שכן

בכתיבתו של ירושלמי אקט פרפורמטיבי מבריק ומובהק, ובו לא ניתן בעצם להפריד צורה מתוכן, הביקורת הקשה יותר מופנית כלפי הדרך שירושלמי בחר להציג את טיעונו, בהיבטיה הלשוניים, הסיגנוניים והז'נריים. הביקורת הקשה עוד יותר העולה מכל זה דוחה את גישתו העקרונית של ירושלמי וכמעט מבקשת לשלול ממנו את הזכות לתואר היסטוריון. שיאה של הביקורת מצביע על ההשלכות הפוליטיות החמורות שיש לעמדתו של ירושלמי כהיסטוריון יהודי, ששאלת הזיכרון עומדת במרכז עיונו. פניה השונים של הביקורת שזורים כמובן זה בזה וכולם יחד מצביעים על עוורונו של ירושלמי לגבי סצינת הקריאה שבה הוא כלוא, על עקשנותו שלא להכליל בה ועל "האלימות המוזרה" המאפיינת את מבעו.

דרידה מראה, כיצד דרך הצגתו של ירושלמי, המרבה ב"אולי", במשפטי תנאי, בהשעיות ובסימני שאלה, במחוות לשוניות המותירות אותו בעמדה בלתי מתחייבת, גוררת אותו לאי־ודאיות ולאפוריות לוגיות המערערות את עצם טיעונו, ועוזרת לו לנער אחריות מעצמו ולהמנע מלנקוט עמדה תיאורטית חד־משמעית (2006: עמ' 66, למשל). הוא מתעכב על הדרך בה הצהרות מאוחרות ותפניות דרמטיות של הטקסט מערערות ומהפכות את מה שקדם להן. הוא חוזר ומצטט את הפסקה הלפני־אחרונה התולה את כל הדיון שקדם לה על בלימה, זו שבה ירושלמי מפנה את המילים האחרונות אל פרויד ואומר:

פרופסור פרויד, בנקודה זו אין טעם לדעתי לשאול אם הפסיכואנליזה היא באמת מדע יהודי, מבחינה גנטית או מבנית; את זה נדע, אם בכלל אפשר לדעת זאת, רק אחרי שתיעשה בעתיד עבודה נוספת רבה. הרבה תלוי כמובן בהגדרה של "יהודי" ושל "מדע" (2006: עמ' 119; התרגום שונה).

לא זו בלבד, אומר דרידה, שחוקר המבקש להוכיח "יהודיות" של ספר ומתייחס אל הפסיכואנליזה כאל "מדע" דוחה את הגדרתם של מושגי היסוד שלו לעתיד־לבוא בלתי ידוע, הוא גם מעמיד אפשרות

ירושלמי אינו מהין לחשוב על ארכיב וזיכרון אלא במונחים של נוכחות והעדר פוזיטיביסטיים – כל מחשבה על וירטואליות ממנו והלאה.

הגדרה כזו בספק: "את זה נדע, אם בכלל אפשר לדעת זאת (הדגשה שלי)." ודרידה איננו חוסך את שבט ביקורתו, ובלשון שאיננה עדינה כלל:

משהגענו לשורות האחרונות של הספר, עדיין איננו יכולים לומר דבר קולע על מה שקושר בין מדע לבין יהודיות, על מה שמייצב את המושגים הללו ... , שום דבר שנראה רלוונטי מבחינה מדעית. דרך אגב, הרי מה שמנטרל או אולי מפריך את כל מה שירושלמי רצה להוכיח עד כה. הרי מה שמאיים מכל מקום על ערכו התיאורטי אם לא על תוצאו הדרמטי או עושרו הפרפורמטיבי (עמ' 82).

אך לא רק הערך התיאורטי והרלוונטיות המדעית מועמדים בסימן שאלה. לדרידה גם ביקורת קשה על ה"תוצא הדרמטי" של ה"עושר הפרפורמטיבי" שירושלמי מפגין בטקסט שלו. הדברים אמורים בעיקר לגבי ה"מונולוג עם פרויד", פרק הסיום, ה"tour de force" של ירושלמי, "הדומה – או מעמיד פני דומה – לתחילתה של אנליזה ולוודוי המוצהר על העברה" (עמ' 64). דרידה יהיה הראשון להודות בעושרו של הדיון שירושלמי מביים באמצעות המונולוג הזה ובכוחו המפעים. המונולוג הזה, שהוא "בדוי וממשי בד בבד, הדוק, דרמטי, נדיב כמו גם חסר חמלה", הוא, לדידו של דרידה, אמתו של הספר כולו. הוא מהווה אמנם "קרע עם השפה שמשלה עד כה בספר, דהיינו שיח ה"scholarship", שיח של היסטוריון, של פילולוג, של מומחה בהיסטוריה של היהדות, biblical scholar, כנהוג לומר, המתיימר לדבר במלוא האובייקטיביות", אך מגדיר, לאחר מעשה, את מה שקדם לו (עמ' 48-49).

המשפט החותם את המונולוג הוא לדרידה הקש האחרון המערער כל אפשרות מצדו של ירושלמי לטעון להיותו היסטוריון. במשפט אחרון זה ירושלמי פונה אל פרויד, שאינו אלא רוח רפאים, בתחינה כביכול לגלות לו את כוונתו, ו"אני מבטיח שלא אגלה את תשובתך לאיש" (ירושלמי, 2006: עמ' 120), הוא סוגר. וכך אומר דרידה על המשפט האחרון בספר: "מקום מאלף והכרחי, מכריע, היכן שדבר אינו מוכרע ... לובש, לא במקרה, צורת הבטחה, הבטחה של סוד שמור. מה מתרחש כאשר היסטוריון מבטיח לשמור סוד בנוגע

לארכיב שיש לבסס? מי עושה זאת? כלום עודנו היסטוריון? (עמ' 79; הדגשה שלי). והשאלות קשות עוד יותר בהמשך:

הכיצד מי שמבטיח סודיות לרוח רפאים מעז עדיין לכנות עצמו היסטוריון? ... ההיסטוריון מדבר רק על העבר, ירושלמי אומר זאת בעצמו בסוף הטקסט על האנוסים, ... "משימת ההיסטוריון, למרבה המזל, כרוכה בניסיון להבין את העבר. הגיע הזמן שההיסטוריון יסור הצידה ויניח לדימויים [הצילומים שבספר ר.ג.] לדבר" ... אך בכל פעם שהיסטוריון בתור שכזה "סר הצדה ומניח לדבר [...] זהו סימן של כבוד לפני העתיד-לבוא" ... אזי הוא אינו היסטוריון יותר. אין היסטוריה או ארכיב של העתיד-לבוא, אומר השכל הישר, היסטוריון בתור שכזה לעולם אינו מסתכל בעתיד, שככלות הכול אינו נוגע לו" (עמ' 80).

דרידה איננו מתחזה להיסטוריון בתור שכזה ולפיכך איננו חושש מלחשוב על העתיד, על ההשלכות הפוליטיות החמורות שיש לעמדתו של ירושלמי ההיסטוריון, זה הכותב על ההיסטוריה וההיסטוריוגרפיה היהודית על יסוד תפיסתו את צו הזיכרון היהודי. דרידה מטיל את כל כובד משקלו הפולמוסי נגד התפיסה שירושלמי משרטט בזכור ושהיא בתשתית דיונו הנוכחי. ירושלמי מתווה בדיוניו תווים ייחודיים לעם היהודי כולו, תווים שאין לשום אחר חלק בהם, המפרידים אותו משאר האומות ושמים גבול ברור בינו לבינו. דרידה מתחלחל ממש נוכח המשפט שהוא מצטט מתוך זכור: "רק בישראל, ולא בשום עם מלבדו, נתפס הציווי לזכור כמצווה דתית לעם כולו" (2006: עמ' 87). לא רק הציווי לזכור מייחד את העם היהודי אלא גם – וזאת במשה – התייחסותו של העם הזה – כיהודי – אל העתיד שונה באופן מהותי מכל דרכי ההתייחסויות ה"בלתי יהודיות" (עמ' 84-85). אם יש צדק בדברי ירושלמי, הרי צדק זה גורם לו לדרידה "להשתאות בבעתה לנוכח אי-הצדק הווירטואלי שעלולים תמיד לבצע בשם הצדק עצמו ... מכיוון שאי-הצדק של הצדק הזה יכול לרכז את אלימותו בעצם כינונו של האחד והיחיד". ועוד הוא אומר, "התכנסות האחד בעצמו לעולם אינה מתרחשת ללא אלימות", וגם "משעה שיש אחד, יש רצח, פצע, טראומטיזציה" (עמ' 88-89;

התרגום שונה מעט). וחובה עלינו לדעת ש"לא פחות צודק לזכור את האחרים, את האחרים האחרים ואת האחרים בקרבך, ושהעמים האחרים יכולים לומר אותו דבר – אחרת. ושכל אחר הוא אחר לגמרי" (עמ' 88). דרידה לא יתן לירושלמי לשוב ולכלוא את פרויד בתוך האחד היהודי, הנפרד הטוטלי, כפי שירושלמי ההיסטוריון מבין אחד זה.

דברים קשים אלה של דרידה חוזרים בצורות שונות בחלק מן התגובות לספרו של ירושלמי, שנתפרסמו במשך השנים. התגובות השונות, האוהדות והמבקריות, מתבססות על הקריאות הקוטביות את הטקסט של פרויד, שהוא מושא הדיון. למעשה, יש שני זרמים מרכזיים בהתייחסות לצוואתו של פרויד, וירושלמי מייצג, בצורה המרשימה ביותר, אחד מהם. בפשטנות ניתן לומר כי יש מי שקוראים את *משה האיש* כאישור לפרויד היהודי, ויש מי שקוראים את הטקסט כאישור לפרויד האוניברסלי. בסיום דברי אבקש להציג מעט מן הביקורת האוניברסליסטית על ירושלמי ועל פרשנותו את פרויד.

אדוארד סעיד הוא אחד המבקשים לפתוח את ההסגר שירושלמי הטיל על פרויד, ובהרצאתו הפולמוסית, ולמותר לומר, האנטי-ציונית, *Freud and the Non-European*, הוא מנסה להראות כיצד ירושלמי כופה על פרויד מסקנות שכלל אינן מתבקשות מן הטקסט שלו. יהדותו של פרויד, כפי שזו עולה מתוך *משה האיש*, איננה עניין פשוט וסגור כל עיקר. לדידו של סעיד, דווקא שאלת זהותו הבלתי פתורה של פרויד יכולה להניח את היסוד לתפיסה נכונה יותר של האחרות, הלא-יהודית והלא-אירופאית, זהות המסומנת על ידי מיסוס הגבול בין המצטרות ליהדות. פרויד, אומר סעיד, מבקש "להחזיר למקומם מרכיבים של מקור היהדות שנשכחו או הוכחשו" (2003: עמ' 34; תרגום שלי), ודווקא את אלה מבקש ירושלמי לשוב ולנכס אל תוך תפיסה מונוליטית, חד-גונית, של יהדות.

המרכיבים הנשכחים של מסורת *משה* ומקור היהדות הם נושא ספרו הנפלא של יאן אסמן, שלמרכה הצער לא תורגם לעברית:

Moses the Egyptian, The Memory of Egypt in Western Monotheism (1997).¹³ כספרו של דרידה, גם ספר זה היה ראוי לדיון נפרד ומעמיק שאיננו אפשרי כאן. כדאי בכל זאת לומר עליו כמה דברים, לא רק משום ביקורתו – העקיפה אך עקרונית – על משה של פרויד, ומשום מסקנותיו המנוגדות לחלוטין לאלה של אותו ספר, אלא משום ששאלות ההיסטוריוגרפיה והזיכרון הן שאלות מתודולוגיות מרכזיות בדיונו, ועמדתו קוטבית לזו של ירושלמי. ספרו של אסמן מבקש גם הוא לקיים צו של "זכור", אך מה שהוא מבקש לזכור, גם בשמו של פרויד, שונה מאוד ממה שירושלמי זוכר ודורש במפגיע מפרויד לזכור כמוהו.

נושא ספרו של אסמן הוא "ההבחנה המוזאית" – *The Mosaic distinction* – ותחום מחקרו, לבד מאגיפטולוגיה, היא מנמו-היסטוריה – Mnemohistory – היסטוריה של הזיכרון. ההבחנה מכונה "מוזאית", משום שהמסורת מייחסת אותה למשה, אף על פי שלא הוא היה הראשון לנסחה.

ההבחנה שמדובר בה היא זו החוצצת בין אמת ושקר בדת, בין דת של "אמת" לבין דתות שאינן כאלה. היא מונחת ביסודן של הבחנות-משנה כמו, יהודי לעומת גוי, נוצרי לעומת עובד אלילים, מוסלמי לעומת לא-מאמין:

הבחנות תרבותיות ואינטלקטואליות מעין אלה מכוננות עולם שאיננו מלא רק במשמעות, זהות, אורינטציה, אלא גם בסכסוך, חוסר סובלנות ואלים. לכן היו תמיד נסיונות להתגבר על הסכסוך על ידי בחינה מחדש של ההבחנה, על אף הסיכון שבאובדן משמעות תרבותית הכרוך בכך (עמ' 1).

ואסמן נספח אל מי שנוטלים את הסיכון על עצמם. אסמן טוען כי ההבחנה בין דת של אמת לבין כל מה שקדם לה והקיף אותה הייתה הבחנה חדשה לחלוטין בעולם העתיק. היא יצרה דת-נגד (counter-religion), מונותאיזם, ושימשה את הסיפור

¹³ כל התרגומים מתוך ספרו של אסמן הם שלי.

ההיסטורי היהודי-נוצרי, כפי שהוא מתבטא בספר *שמות*, בסיפור יציאת מצרים, בעשרת הדברות ובמתן תורה. הסיפור הזה, שהוא הסיפור ההיסטורי השליט, נבנה על הניגוד ישראל-מצרים, שהיה לסמל לעוינות דתית ולמשטמה עקרונית ובלתי מתפשרת. זה הסיפור שהזין את ההיסטוריה של המחשבה המערבית במשך דורות. אולם יש סיפור אחר, שהושכח או הודחק, המבוסס על זיכרון של מצרים השונה מזה שפרנס את החשיבה הדתית הרשמית של העולם המערבי. סיפור זה התקיים בכל זאת בשולי הסיפור הרשמי, ואותו מבקש אסמן לזכור ולספר, כדי לתרום את חלקו בבחינה מחדש של הבחנת היסוד המזיקה, המאפשרת תמיד לקבוצה אחת, מוגדרת, גדורה וטוטלית בצדקתה, לנכס את האמת לה ולה בלבד. לשם העלאת הזיכרון הזה, אסמן כותב מנמורה היסטוריה:

בשונה מהיסטוריה "אמיתית" (proper) [פוזיטיביסטית, ר.ג.], מנמורה היסטוריה איננה עוסקת בעבר כעבר, אלא רק בעבר כפי שזוכרים אותו ... היא מגבילה עצמה ... לעבר ... כפי שהוא מופיע לאורן של קריאות מאוחרות יותר. מנמורה היסטוריה היא תיאורית ההתקבלות כשהיא מיושמת להיסטוריה. אך אין להבין "התקבלות" במובן המצומצם של מסירה וקבלה. העבר אינו פשוט "מתקבל" על ידי ההווה. ההווה "רדוף" על ידי העבר והעבר מעוצב, מומצא, מומצא מחדש ומשוחזר על ידי ההווה (1997: עמ' 9).

מטרת המנמורה היסטוריה איננה לאשר אמתותן של מסורות, אלא לחוקרן כתופעות של זיכרון קולקטיבי, ו"לדידו של היסטוריון-הזיכרון, 'אמת' של זיכרון נתון אינה טמונה כל כך בעובדותיו' אלא ב'עדכאניותו', באקטואליות שלו (שם). מנמורה היסטוריה בודקת אפוא את הדברים הזכורים בשל הרלוונטיות שלהם להווה הזוכר, ומנתחת את החשיבות שההווה מייחס לעבר.

אך מה זוכר ההווה? אם ההיסטוריה מנסחת את הזיכרון הרשמי שלו על בסיס עובדות שהיא מאמתת בשיטותיה שלה, מנמורה היסטוריה מחפשת את זכרון-הנגד (counter-memory), אותו זיכרון המסיט לקדמת הבמה אלמנטים שנשכחו, או נוטים להשכח בזיכרון הרשמי. מבחינה זו אין בזיכרון היהודי ייחוד עקרוני, על אף

תוכנו של הגורל היהודי. לאמור, על אף שהוא זוכר דברים אחרים, אין הוא זוכר אחרת. ככל זיכרון אחר של קבוצה, זיכרון זה הוא מנגנון תרבותי, וכמוהו כזיכרון האינדיווידואלי, הוא סלקטיבי בהכרח. לפיכך הוא מייצר תמיד זיכרון נגד, זיכרון־נגד הסותר במפורש זיכרון אחר (עמ' 12). במקרה שלפנינו, זיכרון הנגד הוא זה של משה המצריי ושל מצרים אחרת. למשה כדמות של זיכרון, מובחנת ממשה כדמות היסטורית, ולמצרים שאיננה מאגדת את כל מה שנדחה כשקריי ובזוי על ידי המונותיאזם, מסורת ארוכה בזרמים התת־קרקעיים של המחשבה המערבית. גלגוליה של מסורת זו מעידים על כך שגם הקרע בין זיכרון להיסטוריה, המאפיין, על פי ירושלמי, את ההיסטוריון היהודי המודרני, איננו מנת חלקו של זה בלבד. גם בשיח המודרני של משה/מצרים "ההיסטוריה תפסה את מקומו של הזיכרון. שרשרת הזיכרון שנקטעה היא זו הקושרת את העבר להווה ולזהותו של הסובייקט הזוכר, בין אם הוא קבוצה או פרט..." (1997: עמ' 145). העלאת זיכרון־הנגד בדבר משה המצרי, כמו העיסוק בכל זיכרון־נגד שהוא, היא בעלת חשיבות תרבותית־פוליטית מן המעלה הראשונה, כי "הוא שואף לשמר בעולם של היום נוכחות של דימוי של אתמול הסותר אותו... 'אני זוכר את מה ששכחתי.'" (עמ' 220). את המלאכה הזאת אסמן מבקש לעשות בעזרת המנמו־היסטוריה, זו החוקרת את הזיכרון התרבותי הספציפי הזה, כפי שהוא בא לידי ביטוי בשרשרת של טקסטים, מִמְנָתוֹן ועד שילר, מסטרבון ועד פרויד. אלה מהווים את שיח־הזיכרון של משה/מצרים. פרויד, שהוא לדידו החוליה האחרונה בשרשרת טקסטואלית זו, הוא ראשון במעלה בחשיבותו, משום שבספרו על משה הוא זה שהורס בצורה המפורשת ביותר את האבחנה המוזאית ואת גבולותיה הסגורים של דת־הנגד. ספרו של פרויד, המתמודד עם יהדותו שלו ועם שאלת השנאה האנטישמית באמצעות התחקות על שורשי העם היהודי ודתו, מוצא את מקור המונותיאזם במצרים העתיקה, ובכך מהווה נסיון לערער מבפנים (to deconstruct) את "האבחנה הרצחנית." אם לדידו של ירושלמי מה שלא קיים בכתובים בזיכרון הלאומי המקראי ובמסורת המודעת לא היה ולא נברא, לדידו

של אסמן, שמציג את עצמו כגרמני הכותב 50 שנה אחרי השואה, יש משמעות עצומה לנסינו של פרויד לחשוף אמת שלא היתה זכורה מעולם, אלא הודחקה, ושרק הוא לבדו יכול היה לגלותה כניגוד מזעזע לכל מה שזכור במודע ומועבר כמסורת (עמ' 145).

ביקורתו על ספרו של ירושלמי היא אפוא עקרונית, אם גם לא שמית או מפורשת, בדרך כלל. במקום שהוא חולק עליו בגלוי, הוא רחוק מאוד מן הנימה הפולמוסית המאפיינת את דרידה או סעיד. על אף העלבון שהוא חש בשמה של הנצרות, כשירושלמי מכריז עליה שאיננה דת מונותאיסטית באמת ושתואר זה שמור ליהדות בלבד אליבא דפרויד, אסמן מסביר שהשאלה המכרעת היא כיצד הנצרות תופסת־זוכרת את עצמה. כותרת ספרו של פרויד המציגה אותו כעוסק במונותאיזם איננה הופכת את הספר ל"ספר יהודי", כדעתו של ירושלמי, אלא להפך. אסמן חולק על ירושלמי בפירוש התחביר הגרמני של הניסוח של פרויד ומדגיש, כי תפיסת הנצרות כדת מונותאיסטית היא יסוד מוסד בכל שרשרת הטקסטים האירופית העוסקת במסורת משה המצרי ובמחלוקות בהן היא דנה, וכי פרויד זוכר זאת. כל עיקרו של שיח משה/מצרים הוא "שאינו יהודי ואינו נוצרי, אלא מכוון לנקודה שמעבר להם." תרומתו של פרויד לשיח זה איננה מוטלת בספק (עמ' 149-150). פרויד, על פי אסמן, היה שותף להנחות היסוד העקרוניות של מסורת זו ואף הרגיש שיש ביכולתו להעניק לה את הגושפנקא המדעית הסופית. בעוד ירושלמי ניסה בספרו להכניס את פרויד למסורת יהודית, אגוניסטית־בינרית, אסמן מבקש לחברו אל מסורת אירופית, אוניברסליסטית־דקונסטרוקטיבית. אם לדידו של ירושלמי, פרויד הוא תיאולוג־נגד, לדידו של אסמן הוא החוליה החזקה במסורת של שיח־נגד אירופי מושרש. כאשר פרויד שם את משה במקומו של האל כיוצר העם היהודי, הוא אינו אלא מסיק מסקנה הגיונית מתבקשת משיח שהפך את האל הטרנסצנדנטי לאל היסטורי. ואף כי אסמן איננו אומר זאת במפורש, ניתן להסיק מדיונו, שלדעתו ירושלמי טועה בהתייחסו לפרויד כאל היסטוריון שכשל. פרויד איננו היסטוריון, אלא היסטוריון של הזיכרון. העיקרים

שעליהם הוא מבסס את סיפורו ההיסטורי של עם ישראל, חזרה – חקיקה בזיכרון – הדחקה – "קידוד" (encrypting), הם עדות לכך: לא היה זה רק משה "החי" או "ההיסטורי", שלו ייחס פרויד את בריאת האומה היהודית, אלא משה החי והמת, ההיסטורי, המודחק וזה שבזיכרון גם יחד (עמ' 160).

אסמן איננו מתעלם בשום אופן מבעיות העולות בדיונו של פרויד. אך כמו דרידה, הוא סבור שאפשר להבין את המהלך הפרוידיאני רק מבפנים. ובסופו של יום, זכות ללא-עוררין עומדת לתיאוריה של פרויד, על אף בעיותיה, משום שהבטיחה את מקומו של הזיכרון בהיסטוריה של הדתות וחשפה בצורה משכנעת את הצמצום שבכל "שיחזור חד-קווי המבוסס על התפתחות ומסורת" (עמ' 162).

אלה רק מקצת הדברים העולים בעקבות מחקרו הנרעש של ירושלמי, שאינו אלא תגובה נסערת על מחקר-בדיונו של פרויד. מי מהם כתב "רומן היסטורי"? – לא לי הפתרונים.

ביבליוגרפיה:

- גיי, פיטר. 1993. *פרויד, פרשת-חיים לזמננו*. תרגום: עדי גינצבורג-הירש. הוצאת דביר.
- דרידה, ז'אק. 2006. *מחלת ארכיב, הדפסה/רושם/רישום פרוידיאניים*. תרגום: מיכל בן-נפתלי. רסלינג, תל-אביב.
- ויסטרך, רוברט. 2006. "אלוהים יש רק אחד – ואנחנו לא מאמינים בו!" על פרויד כיהודי. "הארץ", 12.5.2006.
- ירושלמי, יוסף חיים. 1982. *זכור, היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי*. תרגום: שמואל שביב. עם עובד, תל-אביב.
- 2006. *משה של פרויד, יהדות סופית ואינסופית*. תרגום: דן דאור. הוצאת שלם, ירושלים.
- רולניק, ערן. 2006. "אז מה יהודי בפסיכואנליזה." בתוך "הארץ" – "ספרים". 5.4.2006.
- Assmann, Jan. 1997. *Moses the Egyptian, The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.

- Freud, Sigmund. 1994 [1939]. "Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen". In: *Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*, 455-584. Studienausgabe, Band IX. S. Fischer Verlag: Frankfurt am Main.
- 1950 [1935]. "Nachschrift 1935 zur 'Selbstdarstellung'". In: *Gesammelte Werke*, XVI, 31-34. Imago: London.
- Said, Edward W. 2003. *Freud and the Non-European*. Verso: London, New York.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. 1991. *Freud's Moses, Judaism Terminable and Interminable*. Yale University Press: New Haven and London.

ביבליוגרפיה מפורטת אפשר למצוא ב:

- Ginsburg, Ruth & Pardes, Ilana, eds. 2006. *New Perspectives on Freud's Moses and Monotheism*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen.

רות גינזבורג, החוג לספרות כללית, האוניברסיטה העברית בירושלים.

על ספרו של שמואל נח אייזנשטדט

הציוויליזציה היהודית: הניסיון ההיסטורי היהודי
בפרספקטיבה השוואתית וגילוייו בחברה
הישראלית, 2002, תורגם מאנגלית בידי עמוס
כרמל, קריית שדה בוקר, אוניברסיטת בן-גוריון,
2002, עמ' + אינדקס.¹

ספרו של פרופסור שמואל נח אייזנשטדט (מכאן שנ"א), *Jewish Civilization 1992*, מוגש בזאת לקוראי עברית בתרגום צמוד-טכסט.² המחבר פותח ומגדיר שימושו במושג "ציוויליזציה", שהיא כאן "כרוכה במאמצים לבנות או לבנות מחדש חיים חברתיים בהתאם לחזון אונטולוגי [ontological]³ שמצרף תפיסות של טבע היקום, של המציאות הארצית והמציאות שמעבר לארצי, עם וויסות הזירות העקריות של החיים החברתיים ותגובת הגומלין בין הזירה הפוליטית, הרשות [authority], הכלכלה, חיי המשפחה וכיוצא באלה" (עמ' 8). לספר פתיחה עיונית-היסטוריוסופית המציינת כי בא הוא לבחון התרחשויות מתפיסת "התקופה הצירית" ("axial age") – בין 400 ל-800 שנים לפני ספירת הנוצרים) ולקובעה במוקד הדיון התיאורטי. לשם כך יש להסביר תחילה מה פשר המונח "ציר" בלשון מלומדים

¹ תודותי נתונות לפרופסור אייזנשטדט ולגב' מרים בר שמעון ממוסד ון ליר, שהמציאו לי חומר השוואתי בו נעזרתי בכתיבת רשימת ביקורת זו.
² תרגום שבצמידות לקונטסט (לעומת תרגום צמוד טכסט) יועיל לקוראיו אם אלה יסתייעו במגדירים ובתוספת הערות לפירוש המינוח הבעייתי והנקודות הסתומות לקורא העושה צעדיו הראשונים בחומר מעין הנידון.
³ ביוונית (אונטה = onta) דברים קיימים. אונטולוגיה משמע מדע טבעם של דברים ותכונותיהם, והקשר שבין כל תכונה לזולתה ולמכלול התכונות.

זו, ולהלן הגדרתם של J.P. Arnason וחבריו בהקדמה לספרם מ-2005:

האיפיונים המכוננים, המשותפים להשקפות העולם של התקופה הצירית הם כדלהלן: הרחבת אופקים או פיתוח פוטנציאל של פרספקטיבות אוניברסליות, בניגוד לפרטיקולריות של סוגי החשיבה הארכאיים. איתם באה ההבחנה האונטולוגית בין הנעלה והירוד ברמות המציאות כאשר הירוד כפוף נורמטיבית לנעלה, והאפליקציות הן תרגום הנעלה והכתבתו כעקרונות התנהגות. (עמ' 2).

כמשתמע, דימוי הציר הוא כאן ורטיקלי; ניצב כעמוד האש בלילה (שמות י"ג: 21, 22). שנ"א מתמודד לקשר בין מוצאות העם היהודי ועיקרי הגותו לבין מוסדותיו וראשיהם; אופן הסמכתם וכל שהוצג כצפוי מהם, כתנאי למילוי התפקיד; ציון המטרה למנהיגותם; היעד שסומן להם כדי שחיי העם לא יהיו בכדי, כי-אם יובילו ליעד טרנסצנדנטי; כדי שיפעלו מקושרים לקודש ויהיו מונחי בורא עולם, גם כשנדמה שהרשות נתונה.

האל, המלווה את הנעשה, שופט אותו; אם טוב, יגמול לעדה, ואם רע, יעניש אותה – לא במעט באחריות מנהיגיה.

הדיון נפתח בימי האבות, עובר לנביאים ולמלכים, ולאחר חורבן בית שני פוקד אחדות מתחנות העם בגלויותיו, ואז מגיע למדינת ישראל המתחדשת ולמשמע הסוציולוגי הנשקף מהנעשה בה. חרף היומרה לכסות את הקורה ליהודים באשר הם, הקורה בישראל, ולו בהשוואה לקורה בארצות הברית, מוצב כמרכז למובא בספר זה. לספר עשרה פרקים:

1. ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה של הציוויליזציה היהודית;
2. המאפיינים של הציוויליזציה היהודית בפרספקטיבה היסטורית והשוואתית; 3. נושאים בסיסיים ותצורות מוסדיות של הציוויליזציה היהודית בגולה, הפרספקטיבה הבין-ציוויליזציונית; 4. התפוררות המסגרת הציוויליזציונית היהודית של ימי-הביניים בתקופה המודרנית והשתלבות היהודים בחברות האירופיות. כלולים באלה מאות שנות ריבונות היהודים בארצם, קץ העצמאות המדינית והגלות שבעקבותיה, ובפחות פירוט הציוויליזציה היהודית בפרספקטיבה

הבין-ציוויליזציונית (בין נצרות לאסלאם). כוונת "התפוררות" המסגרת הציוויליזציונית היהודית למן ימי הביניים אינה מחוורת כל הצורך. האם מבטאת היא מצב מוסדות (ומנהיגות) קהילות ישראל קודש שהשפעתן פחתה, או את אתגרי עידן ההשכלה שצמצמו את עניין הקהל במסורת?⁴

מכאן באה קפיצה לעידן החדש, לו מוקדש עיקר הספר, ופרקיו הם: 5. השתלבותם של היהודים בארצות הברית; 6. תנועות לאומיות יהודיות מודרניות והתנועה הציונית; 7. ההיווצרות והטרנספורמציה של החברה הישראלית; הרקע ההיסטורי של ההתיישבות הציונית; 8. המהפך של שנת 1977 והמאבקים סביב התמורות בחברה הישראלית; 9. ארצות הברית וישראל, ניתוח השוואתי; 10. תצפיות מסכמות; הניסיון היהודי בתקופה המודרנית ובתקופה הנוכחית.

לאחר שלב התמעטות המסגרות המסורתיות, נעורה ומתחדשת התרבות היהודית ועימה התנועות הלאומיות היהודיות בעולם הישן ובעולם החדש. ששת הפרקים האחרונים דנים אפוא בעבר הקרוב של השתלבות היהודים במסג החיים הציבוריים בסביבתם הגויית, בתנועות לאומיות בעולם החדש, הישן, בתנועה הציונית ובארץ ישראל (בסדר זה). הרקע ההיסטורי של שיבת ציון והיווצרות החברה הישראלית מלווים בפירוט, אך ללא איתור קשר הכרחי למושגי הציריות. הטרנספורמציות האחרונות בחיי קהילות ישראל בעולם וכן עיצוב המוסדות העבריים בא"י של תקופת הישוב ובמדינת ישראל מצביעים על מגוון תמורות, ובהן המהפך של שנת 1977 כביטוי למאבק הנמשך בין אידיאולוגיות חברתיות, קודם שהן מתורגמות לתפיסות פוליטיות חילוניות בעיקרן, שנגיעתן במלכות שמיים זניחה. ההפרדה הרשמית בין דת ומדינה בארצות הברית של אמריקה לעומת מדינת ישראל, וההקבלה בין תפישות ארגוניות שם וכאן, מובאות אגב אורחא.

⁴ "כולם נשא הרוח, כולם סחף האור, שירה חדשה את בוקר חייהם הרנינה" (ח"נ ביאליק, "לבדי").

הספר מוקדש בעיקרו לניתוח ההתרחשויות האחרונות בתולדות העם, ובעשותו זאת ממעיט פרופסור אייזנשטדט לחבר בין אלה לדפוס הצירי של החשיבה ההיסטורית. הוא מקדים שירטוט המסגרת התיאורטית להגותו ודיון מועט במכנה המשותף לציוויליזציה היהודית מול ציוויליזציות ציריות אחרות. מה צר כי ממעיט הוא לציין תכונות סוציולוגיות המבדילות בין מי שפיתחו ומי שלא פיתחו תפיסות עולם ציריות; מה דומה ומבדיל, למשל, בין סין הקיסרית (הצירית) ליפאן (שאיננה צירית);⁵ כמה שונים מוסדות החינוך בעמים שנדרשו או שלא נדרשו לדימוי הטרנסצנדנטלי בניהול חיי היום-יום; כיצד הוקנו רעיונות ציריים להמונים, שהרי היו אלה מושגי חכמה שהגו והתחבטו בהם נביאים; אילו תוכניות עיבדו פדגוגים (כוהנים ומורי הלכה) להשכיל המוני עם ולהדריכם בחומר הנבואי; אילו אמצעים נדרשו להכריע סרבנות אגנוסטית או הטלת ספק ביצירי רוח של נביאים וכוהנים כאחד, או דחיית כל מסר שלא ניתן לבדוק ולאמת בשיפוט החושים, בראייה או במישוש ידיים?

כדי להסביר כיצד עיצב מחדש שינוי אמונה את תפקוד החברה, מביאנו מקס ובר לפרטי הגות בגורמי הנפש. למשל, הוא מצא כי הדוגמה הלותראנית המקשרת בין האדם ליצור מעצבת דפוסי פעילות חברתית-כלכלית באופן המדרבן אנשים למלא את זמן עבודתם בנאמנות (בחריצות וביעילות) וכך להספיק יותר, להרוויח יותר ולנהוג בכספם בשיקול דעת ובחסכון. מצרף ההתנהגויות הפרטיות מונחות האמונה הפרוטסטנטית



מקס ובר

⁵ ראו ש"ג אייזנשטדט, 1986, עמ' 6-7. שאלה מסקרנת היא, עד כמה שונות סין ויפאן בקודים הארגוניים ובמבני המעמקים של תפיסתן הדתית המקרינה על תפיסתן הלאומית.

מוצא ביטוי בהישג המשותף לציבור. אף שהחסד האלוהי הוא גמול בעולם הבא (certitudo salutis), הוא מרומז לעדות וניתן לאבחון⁶ לאדם המטיב עשות כנכון לחסד, בשפת סימנים בעולם הזה. הוא מאותת לו כמידת הצלחת פועלו הכלכלי, כיוון ששגשוג כלכלי הוא סימן כי יירש גן־עדן. פועל יוצא של קו אמוני זה היה הדרכון לרישום הישגים חומריים של החברה בכללותה. החריצות והחסכנות נשאו פרי, הביאו הוכחה שהנה אדם המועד לרשת גן־עדן. התקבל כי סוכביו כולם מתברכים ויתברכו מחברתו של ברוך־האל, שגם הם מועדים להטבות, שכן תבונה כלכלית היא רצונו המפורש של האל. אמונה זכה מגלגלת אפוא ומזניקה פיתוח חומרי לגבהים. קידוש ההצלחה הכלכלית מפייח יצירתיות בונה, קפיטליסטית. ציפור נפש הקפיטליזם תורמת לעושר הפרט במקום ראשון, וכפועל יוצא מכך, לעושר הכלל החברתי.

תלמודו של מקס ובר מדריך את הבא בעקבותיו לפרש השפעתם של רעיונות ציריים כהשתקפותם בפעילות החברה, הכלכלה והפוליטיקה. מרכיבי אמונה מעין אלה אמורים לשקף את ריבוד העמים כמידת השגשוג המשקי. שקלול התעשרות פרטים כהשפעתם על ריווחת הכלל מעצב גם את אפיוני הכלל. לעומת זאת, ייחוס מקום ראשון לכלל – שזהו מסד המוסר הקונפוציאני – גורע כלשהו מחירויות הפרט במטרה להוסיף ולשפר ברשות הרבים. מורשת אמונית היא המבדילה להצלחה את ביצועי סינגפור, סמל חריצות, תבונות, יעילות ושגשוג כלכלי על קו־המשווה ממש⁷, משכנותיה מלזיה ואינדונזיה האסלאמיות, מצפון ומדרום לה. שאלה עיונית היא, האם משום הרעיון הצירי המיוחד להם התאימו העמים הקונפוציאניים מחדש את "תאוריית התלות" ("dependency theory")

⁶ ראו Max Weber [1904] 1958: 110.

⁷ תפיסה מקובלת להצלחת ארצות הנוצרים (בצפון) לעומת עמי האסלאם (בדרום) היא קרירות האקלים המדרבנת לפעילות המצויה יותר בצפון. הדרום האקוטוריאלי גורם לאנשים נמנום ומביאם לעצלות.

הקפיטליסטית, בשעה שתלות מתוארת כסיבה לפיגור השכיח בארצות אמריקה הלטינית, הקתוליות.⁸ בתמצית, שאלת החוקרים התחקתה אחר יתרונות ארגוניים שהקנו רעיונות ציריים למי שהגו ונהגו לפיהם. המדובר הוא בערך היתרון של תפיסה צירית זו לעומת אחרת, לשם השוואה בין ביצועי חסידי רעיונות ציריים שונים. על שאלות מעין אלה לא הרבו ההיסטוריוסופים לתת דעתם (ראו: Bellah 2005), ואודות מדד תרומות הרעיון הצירי המארגן לחוסן החברה או להיפך, לאוזלת ידה, כתבו רק מעט. למשל, כיצד שרדה חברה ב נמוגה א, או איך הודחה א (התרבות הזורואסטריית למשל, שהייתה דת ראשה באיראן, או תרבויות הינדו ובודה באינדונזיה) בחרב או בקסם תרבות ב (תרבות האסלאם במקרה זה). החשבת "משחק גורם התרבות" בחיי הכלכלה קשה לשומרי אמוני רעיון התכתוב החומרי, הדיאלקטיקה המטריאליסטית והדרוויניזם החברתי-פוליטי. יתרונות ארגוניים שעמדו לעמים מדרג "מפגר" כרוצים נוודים של הערבות (כמו מדבריות ערב וערבות מונגוליה), בעוברים על-פני ציוויליזציות מפותחות מהן, אף שנפלו בצידון ובשיכלולי הטכנולוגיה, עוררו השתאות. התפשטות הערבים, כיבושי צ'ינג'ז ח'אן, הולגו, טימור לן ואטילה, מכהים את חלות תיאוריית האבולוציה ומשרבכים בלבול בהבנת שלביה, שאימצו אסכולות מטריאליסטיות.⁹

אלא שבכתיבת הפרקים האחרונים חורג המחבר מהמובטח במבוא לספרו, ונעלם חוט הקשר שבין כלי הניתוח הסוציולוגי לרישום ההסטוריה ולמוצאות הרעיון הצירי. תיאורי מוסדות העם היהודי בעת

⁸ הכינוי הרווח "Asian Tigers" מכוון לעמי יפאן, קוריאה, טייוון, הונג-קונג, סינגפור, ולאחרונה שוב גם לסין הגדולה הממזגת קומוניזם עם קפיטליזם. עבור מדעי הכלכלה והחברה עמים אלה מציינים חריגה מ"תאוריית התלות", המתארת קידמה או פיגור של עמים כפונקציה של ניצול חומרי. כינוי זה משמש להוכחה כי כישורים וחריצות הם הקובעים בכלכלה העולמית.

⁹ השו: Ernest Gellner 1984. Foreword to *Nomads and the Outside World*, by A.M. Khazanov.

האחרונה, המובאים בפרקים האחרונים, עתירי פירוט שנאסף בשקידה, אך אינם מתקשרים למודל האנליטי של שנ"א הגזור על-פי עיקרי ההגות הובריאנית.¹⁰ מקס וובר היה מקור השראה חשוב להנחותיו ההיסטוריוסופיות של ק' יספרס המכהנות בכאן, אולם כדי להורות כיצד הצריות בכאן, נדרשת השקעה שלפי שעה נחסכה. השבת הריבונות לקהילות ישראל מקץ אלפיים שנות פזורה, עת חסו בקרב עמים אחרים, מאפשרת אומדן הצריות בנסך הלאומיות המתחדשת, כמידת זהירותה לבל תפגע היא בצלמה ובדימויה השמימי.

עניין דיני נפשות יכול להדגים זאת; כל עוד נחסכה השפיטה בעונש המוות מאנשי כנסת הגדולה וסנהדרין,¹¹ כיוון שהיתה נתונה ביד הסמכות המדינית והמשפטית הזרה בארץ, נפטרו הרבנים לנפשם מעניין זה. עמדות רבניות אשר למשפט מוות בישראל, מעת שיבת הסמכות המדינית והשפטית ליד יהודים, הן מדד אפשרי לחקר הצריות היהודית, כהשתקפותה ברוב שנים; פעם ללא ריבונות מדינית וכעת איתה. תפיסת יום השבת והחלת קודשו אל מעבר לתחום הבית המשפחתי והעירוב הקהילתי על התחבורה הציבורית ברחבי המדינה, וכן החלתו על ציי האוויר והים שבבעלות חברות ישראליות המשייטים ברחבי תבל, מהוות מדד נוסף להשגה צרית. תפיסת 'חילול שבת' כחטא בר-עונשין, הגורע רחמי-אל מהעם היהודי וממדינתו ומאיים על כולם במכות גורל, דרושה לדיון זה. דיון מפתח ראוי כי יוקדש לשנת שמיטה (השביעית) ושנת יובל (העוקבת לכפולה של שבע בשבע שנים), ופשר קדושת השביעי ל"עם מקדשי

¹⁰ הבנת קדמות ההכרה נחוצה להבנת ההתנהגות הכלכלית של החברה, זאת בניגוד לדיאלקטיקה המטריאליסטית שגיבשו ק' מרקס ופ' אנגלס, לפיה ההוויה הכלכלית היא קובעת ההכרה.

¹¹ אנשי כנסת הגדולה, המוסד העליון של ראשי ישראל וחכמיו בתקופת מלכי פרס ועד תקופת אלכסנדר הגדול. סנהדרין, הגוף הדתי השיפוטי והפוליטי העליון בארץ ישראל בתקופה הרומית.

שביעי " (השבתאי המיתולוגי)¹² בהקשרם הצירי. דימויו השמימי של ציבור היהודים, שומרי אמוני השבת העושים לריסונה באיסורי קודש, לא יתכן כי ייגרע מן הדיון. דוגמא אחרונה וחשובה עד מאד היא הויכוח הניטש בין דתיים וחילונים לעניין חוקה לישראל, שמא תנוסח וייגרע ממעמד החוקה התורנית. דיונו של פרופסור אייזנשטדט אינו מתעכב אף לא על אחד מכל אלה, ולדאבון לב כולו עיסוק בפרטי־פרטים של חולין. הוא אינו חותר להכללה וגם אינו נמשך מהכלל לפרט, כי אם נתוניו, בכל סידור או צירוף אפשרי, הם כמצג תיאורי, אידיויסינקרטי ומעניין, אך מנותק מהנחות הבסיס הכוללניות המסגרות אותו.

הציוויליזציה היהודית ראויה כי תאתגר חוקרים משום כח החיות שהוכח בה, כפי ששרדה בתלאות הדורות. הכוחות שעמדו לה, אותם שגיסה ממסורת הדת וממקורות נפשה, ואשר ספחה מסביבתה הגויית, ראויים לבדיקה. אופי ציריותה, בין שנבע מתוכה (ילידי – indigenous) ובין שנקלט ברחוב היהודים משכניהם, חשוב לעיצוב מוסדות העם בפזורותיו. כיצד שמרו קהילות ישראל קודש בפזורותיהן על קשר אלה עם אלה באין מרכזי תיאום רבניים להקניית ידע, לאשר תקנות, להסמיך כלי קודש, לחדש דרש ותוספתות לכתובים? איך התדיינו, נשפטו, החליפו מידע, נעזרו אלה באלה לפדיון שבויים, להסתייעות הדדית לאחר פגיעות פורעים, לביצור המסורת, להסכיך עם תמורות העיתים, לענות על שאלות של כשרות ומודרנה שצצו, כמו עם בוא החשמל והשימוש בו בשבת ובחג. גם השפעת אמצעי התקשורת בהתפתחותם כדי הקלת הוועדות, ההיוועצות, התדיינות היהודים החוצה גבולות לאומיים, מצד אחד,

¹² שבתאי הוא סטורנוס הרומי, הוא כרונוס היווני – שונא העבודה והסדר החברתי, הוא השביעי לכוכבי הנוד ("שבעת הנודים"), הוא טיטן הכלוא עם רעיו בטרטרוס, מערה שנחסמה בסלעי ענק, שם הוא מחשב את דברי הימים (מכאן כרונולוגיה), בציפייה ליום נקם ושילם.

והתגובות עליה, מעין זו של הקונגרס הציוני הראשון (באזל 1897) ו"הפרוטוקולים של זקני ציון" מהצד השני.¹³ בתנאים אלה, וחרף ההיענות הרחבה לקריאה למתנדבים בעם,¹⁴ חלה התפלגות עמדות ציונים ואורתודוכסים,¹⁵ כשלשניהם בסיס חזוני (צירי) שמקורו באותה מסורת עצמה. בו זמנית, אם נוכל לדרוש כך, חל גם קרע בתנועה הבונדיסטית, שלה חזון צדק סוציאלי המושרש אף הוא במסורה היהודית השמימית, ה"צירית". ההתבצרות בתרי"ג כדי להכשיר את בוא משיח בן דוד שקולה כנגד שיבת ציון המייסרת, המביאה הוכחה לחבלי משיח, הנה הוא בא. זו וגם זו כמוהן כקידוש "קרוב אחרון במלחמת עולם"¹⁶ כנגד הניצול הקפיטאלי, שלכאורה, עיקרו הוא מלחמת החולין בדת, ועם זאת אופיו משיחי. למשיחיות האדומה שורש בספר הספרים, ויהודים היו בין דרשניה הבולטים. פיחות השפעת הציוויליזציה היהודית, עליה עומד שנ"א בדונו ביציאה מימי הביניים, מעוררת מחשבה כי יש לשוב לסוגיית המרכסיוז ולשורשיו הציריים, בכלים חדשים וביתר שאת.

ברי כי תלות היהודים בכלי הקודש לשחיטה ומילה, לחישובי העתים (לוח השנה), החגים והמועדים, או לבדיקת כשרות וכו' שימרה את מעמד החכמים ככוח מלכד: סמלים משותפים כלשון התפילה (עברית), היידיש כלינגווה פרנקה בארצות מרכז אירופה והלדינו בדרומה, התלות בשירותי קודש לניהול התפילה ולטכסי מעבר, להכשר כשרות, לשם ניהול חיים יהודיים שלמים. השיפור הנמשך ברמת החיים, לעומת זאת, גרע מתלות הציבור בתמיכת הקהילה ופרנסיה. גמילות חסד, ככל שנדרשה, חיזקה מסגרות כ"כל

¹³ תוצר תגובה להיוועדויות על-לאומיות של היהודים היה חיבורו של הכומר הרוסי סרגי נילוס (1903), פקיד משרדי הסינוד הקדוש, ה"מדווח" על תוכנית סודית להם (היהודים) ולבונים החופשיים להשתלט על העולם.

¹⁴ ראה שירו של ביאליק "למתנדבים בעם" (1900).

¹⁵ לשימת לב ראויה התפתחות חצר סאטמער בפרט.

¹⁶ מתוך המנון "האינטרנציונל".

ישראל חברים " וממילא ביצרה את אורח החיים המסורתי וכן את דימויו הציריים. השתתת העקרונות האזרחיים בארצות הנוצרים, החל מהרפובליקה הצרפתית הראשונה, הציבה יהודים כפרטים מול אשנבי המנהל, משמע נטלה תפקיד זה מארגוניהם המייצגים. אט"אט נזנחה כתובת המרכזים הרבניים ולייצוג העדה במגעים הרשמיים מופיעים נשואי פנים, אמידים ואנשי שם שנבחרו לתפקיד. ההפרדה בין חולין וקודש הדגישה כי שימור הקשר עם מלכות שמים ניצב לעצמו.

רדיפות היהודים ללא ספק הטביעו חותם על תפיסת האלוהות; מצד אחד הביאה לכפירה בקיומה כי לא שעתה להפצרות ותחינות ולא החישה עזרה למומתים, ומצד שני ליראה, מהבנה שהענישה באה על שום שלא הקפידו בשמירת תרי"ג מצוות. קהילות שהועלו על המוקד או הוגלו סימנו דרך לקבלה כפויה של נצרות או של אסלאם אם לא לכפירה בעיקר, ומצד שני להתבצרות במסגרות היהדות משום אימה שהותירו פורעים כ"מטהרי" חצי האי הערבי מיהודיו, כגיבורי ג'יהאד בספרד המוסלמית (אל-מווהידין, 1150) וכדורשי דמי ישוע איש נצרת במערב אירופה הנוצרית, בטרייר, וורמס, מאינץ, שפייר, קלן, רגנסבורג ומץ בשלהי המאה ה-11. בבליץ (1247), דגנדרף (1337), נורנברג (1493) – להזכיר רק שמות בולטים – פעלו ברוזמנית כגורם מערער דימוי שמיים אשר אל צדק ורחמים שוכן בו, וכמחזק מורא המרומים, שאל חסר פניות שוכן בהם.

העת החדשה ניכרת בהרפיית ההגבלות על תנועות היהודים, ובהדרגה בפריצת חומות הגטו עד כדי פתיחת כל הדלתות בפני מי שחפצו ביתר קשר עם הסובב הגויי במחיר מיעוט קשר עם קהילות מוצאם. הזדמנויות שהעניקה המהפכה הצרפתית אתגרו יהודים כפרטים, כמשפחות וכקהילות לוותר על מעט או הרבה מדתם. הם ויתרו על שורשיהם במסורת ועל הבטחותיה הציריות לעולם הבא, והחלו להיטמע בחברה הגויית. בשלב הבא התביישו בעברם עד כדי כך שעשו למחות זכר מוצאם. תור ההשכלה זימן סיכוי לקידום אישי לבעלי כישורים ויומרות, בולל, חילן והביא להתנצרות. צא ולמד, אלמלא סגירת הדלתות גם בפני המתנצרים שבהם (אלה שבלטו בכישוריהם), שגברה אגב כניסתם היומרנית לעסקים, למקצועות

ולמדעים, ואילולא רדיפות היהודים שתכפו מעת "אביב הלאומים" (1848) ברחבי אירופה הנוצרית, היתה ההתרפקות על חיקה החם של המסורת מוגבלת לאין ערוך. עינו של שנ"א אינה פוסחת על אירועים כגירוש ספרד ונוראות שנות הציד שמינואר 1933 (עליית היטלר לשלטון) עד אפריל 1945. נרדפים עד צוואר ושכנים רצחניים בעקבותיהם, נטשו יהודים רבים את מפלט האמונה.¹⁷

קריאות תגר כלפי אמונת היהודים, מהמאה הראשונה (מצד הנצרות) והשביעית (מצד האסלאם) לספירת הנוצרים פעלו על רבים להמיר יהדות בדתותיהם. הכנסייה בהתמסדותה עשתה גם לאינוס יהודים לנצרות. מחמד עבדאללה וחוכריו 'טהרו' את חצי-האי הערבי מנוכחות יהודים והותירו להם ברירה בין אסלאם, גלות או מוות. במקומות בהם נטשה המערכה בין הנצרות לאסלאם, כמו בחצי-האי האיברי, פעלו שני הצדדים להעביר היהודים מהתווך על דתם, וזאת באיומי חרב. במיוחד זכורים ויכוחי הדת (פריז 1250, טורטוסה 1413, טבח קהילות ישראל והאינקוויזיציה שהתעללה במומרים 'מתחזים' בספרד של שלהי המאה ה-15 ובפורטוגל 1506). כן זכורות לזוועה רציחות אל-מוחדין ביהודי ספרד והמגרב (1150) אגב מאבקם לבסס את כיבושיהם באירופה. ממזרח אירופה זכור מאבק הקוזאקים האוקראינים (אורתודוכסים) המדוכאים, בברית עם חאן הטאטארים (מוסלמים), כנגד בעלי אחוזות פולנים (קתולים) מדכאים, שהביאו לרצח המוני בקהילות ישראל (גזירות ת"ח ות"ט, 1648) – שעשו לרפות אמונים בגמול האלוהי למילוי תרי"ג מצוות, אבל גם לחיזוק האמונה שהנה באנו על עונשנו, להשכילנו ששומה עלינו לדקדק יותר במצוות. סבלות העולם הזה נותנות אפוא להסיק כפירה בעיקר, וכן אות לחטאים שחטאנו בהיסח הדעת, שאנו נדרשים לתת עליהם את הדין.

¹⁷ לביטוי עז לתחושת הכפירה בעיקר נוכח הפוגרום ראו ח"נ ביאליק, "על השחיטה" (1903): "ואם יש צדק – יופיע מיד! אך אם אחרי השמדי מתחת הרקיע הצדק יופיע – ימוג-נא כסאו לעד."

גלויות ישראל נבדלו במידת התערותן בציבור הגויי, במעמדן והישגיהן בארצות מושבן, ובכך מביאות לעיוננו שאלות של 'כימיה' או של קטליסטים, במידה והיו, להסברת השוני. היו כאלה שנהנו מאקלים של הערכה הדדית, של קומפלמנטריות כלכלית-חברתית-תרבותית, של סובלנות מעודדת להשלמות גומלין, לעסקים ולהצטיינות, לעומת כאלה שהתקיימו באקלים של אופל וכיבוי אורות, שהגביל, עצר ואף דיכא גילויי יוזמה. מפגש הציוויליזציה היהודית עם זולתה יש שעודד חליפין, אך יש שגם סייג התקשרות לעסקים ושיתוף, ויש שהשתלבו בו מזה ומזה (ראו אילון 2004 [2002]). שאלה ללימוד היא אקלים הסביבה הגויית וסוג השפעות הגומלין שהשרה בכל גלות וגלות. כתוצאה מכך, הציוויליזציה היהודית התפתחה אחרת בפזורותיה, מה שגרע מהמכנה המשותף שחיבר בין הקהילות. התווספות הספרות הרבנית במשך הדורות, אם נשים לב לכל מרכז בו התפרסמה, מעידה על כך. לצד זה חל המאמץ לאחות מסורות ולהסכים על המשותף להן, הניכר במיוחד בציבור *שולחן ערוך*, לו מקדיש פרופסור אייזנשטדט מילה אחת (עמ' 301).

מאמיני הדתות המונותאיסטיות, נוצרים ומוסלמים, והציריות הנבדלת להם, החמירו אלה עם אלה בגין שוני האמונה יותר מכפי שעשו כן מאמיני דתות מרכז ומזרח אסיה – מניכאים, הינדים, בודהיסטים, קונפוציאנים, שינטואיסטים – ביחסיהם אלה עם אלה. משום אורך רוח ויתר סובלנות שגילו הם, פחות התנכלו לשונה ולזר. לכן ראויה סוגיה זו, שמקס ובר ומפתחי תלמודו פחות נגעו בה, לעיון מיוחד. הדגם הצירי האופייני למונותאיזם חשוב בתכניו התיאוסופיים משום האינדוקטרינציה הטבועה בו עם המאמץ לגיבוש השורות ודרבון המאמינים לקרב ניצחון. בזאת אמרנו שסוג התפיסות הציריות השפיע על משוואות הכוח בין ציבורי המאמינים בעימותים שנבעו ביניהם, וגם על יחסם ליהודים, השעיר לעזאזל הקטן שבתווך, בין מחנותיהם. לעיון ההיסטוריון כרונולוגיה של כיבושי מוסלמים בארצות נוצרים ובהמשך כיבוש חוזר (reconquest) מקץ מאות בשנים, של נוצרים שהדפו את הכובש המוסלמי חזרה לארצותיו (Lewis 2002) והרחיבו גבולם לעומק שטחי האסלאם. ללא ספק, כרונולוגיה זו נוגעת ומתחברת לסוגי הציריות השונים של שתי

הדתות; היא ניכרת בגישותיהן למדעים ולמהפכה התעשייתית, אשר הניבו המדעים. יתרון האסלאם שהובלט בכואו לאחד שבטים מסוכסכים בכוח מוסכמות אמוניות ולהלהיבם למסע ג'יהאד, לא עמד למאמיניו, אף עצר בעדם במרוץ עם הציוויליזציה הנוצרית ביציאה מימי הביניים ופתיחותם הפורצת של המדעים, ההשכלה הגבוהה, חופש הדעת וההמצאה – אף אם על חשבון הסגת התפישות הדתיות אחר.¹⁸

לשם הקניית חידושי מדע שהובילו ארצות הנוצרים, שיכללו בהן אמצעי הוראה ותקשורת, פיתחו גישה פדגוגית שחשיבה פרטנית במוקדה ומקום היחיד ההוגה בה עיקר. ההסכנה עם חירות הדעת ומקום הפרט הלומד במוקדה לא ממהרת לחלחל ולהגיע למערכות החינוך בעמי האסלאם, הניזונים מפירות המהפכה התעשייתית בארצות הנוצרים. פתיחות וחילופי מידע בין חושבים עצמאיים ומחדשים מנוגדים לעיקרי הלכידות השיוכית-אגנאטית, שבטית, דתית, או שבטית ודתית. ערך היתרון לחשיבה הצירית הדוגמאטית והכפויה לא סר מן העולם ומותיר עם-רב נשרך ממורמר בעיבורי מסע הפיתוח הטכנולוגי. הנמלט מארצות המוסלמים לארצות הנוצרים חש מתוסכל, מלמד סנגוריה על פיגורו כמו היה זה מרצון, מבקש להשיב את העמים המארחים אותו מקדמתם לזמן עבר, או לאסלם אותם.

סוציולוגיה המוקדשת לתרבות היהודית ראוי לה שתיגע בעיצוב ציריותה במקביל לציריות שתי הציוויליזציות המונותאיסטיות הגדולות שנבעו ממנה, שהתאנו לה וזו לזו, ולציוויליזציות הודו וסין. ביהדות הן חישבו דרכי מענה לנצרות (בתה) ולאסלאם (בת בתה) שהיו שנויים בוויכוח איתה וביניהן.¹⁹ כשהם ממוקמים בשפל

¹⁸ השוו לעניין זה עלילות גלילאו גלילי (1564-1642), ממצאיו המדעיים ומאבק הכנסייה בהם, שאמנם סופו שהוכרע לטובת המדע.

¹⁹ על מייסדי האסלאם נמנו כמרים מורדים בממסד הכנסייה ממרכזה בדמשק. ראו סלימאן בשיר 1985; וכן Nevo and Koren 2003.

המדרגה, מוקנטים ומשוקצים, התגוננו יהודים בחיפוש תשובות 'ציריות' המקדשות את 'העיקר' (האל) אך כופרות בשליחות צאצאו (ישו) או שליחו (מחמד). הציפייה למשיח שבוא יבוא (משמע כי טרם בא) אומרת זאת.

כיוזמים יצירתיים ומתבלטים במקצועות שנפתחו בפניהם, שאלה למחקר היא, מה בהתנהגותם המקצועית (Beruf) החדשה נבע מהמשגת העולם הבא ומקשר עימו? שאלה זו, וובריאנית באופייה, שהעסיקה חוקרים בהקשר לפוריטניות שביהדות (Sombart 1911) ולמוסדות החברה היהודית (כ"ץ 1958), מטופלת במעט גם על-ידי שנ"א. הוא מרמז (Part II; 1986) לתחרותיות שעמדה בין מודלים ציוויליזטוריים לתשובות שניתנו לקריאות תיגר הדדיות, ואלה בדרך-כלל הצעות למחקר נוסף. לפי-שעה אין לנו תשובות מספקות על כך. עם סיום הקריאה עולה הספק מדוע נדרש שנ"א, בדונו בחברה הישראלית, למודל הצירי. שיבת סוציולוג עכשווי לסוגיה ההיסטורית של הופעת הציריות, שיספרס (Karl Jaspers 1930) התחבט בה – נראית כמותרות. הרגע ההיסטורי בו העמידו הוגים את חברתם על הקרע בין ארצי ושמימי (transcendental & mundane), בין בהמי (תאוות בנות חלוף) לפילוסופי (נצח הרוח) והמנותק מאילוצי הגוף, נראה משמעותי לרישום היסטורי ולא דווקא לניתוח סוציולוגי. יספרס לא ליווה את הציריות בתפישותיה האחרונות. ערך עבודתו הוא בחשיבות שהעניק, שלא שוערה מראש, לשלב ההתפתחות המוקדם בתולדות הציוויליזציות האנושיות, בו החלו בני האדם לרומם התנסויות מפני האדמה אל המרחב המדומה שממעל. הטרנסצנדנטי מעתיק את החשיבה מהאכזיסטנטי-הקיומי-המוחשי אל המטאפיזי והסכולסטי. כמקס ובר לפניו, מזהה יספרס בזאת קפיצה דרמטית לפנים; עיתוי התקופה הצירית (Axenzeit) במאות ה-4-8 לפני ספירת הנוצרים נכרך בזיהוי המפליא שתקופה מעין זו נפתחה בקירוב זמנים במספר מרכזי אנושות גדולים של העולם העתיק, וכי הביאה לשינוי מושגי מקיף. הכיצד זה הגו אותה בו-זמנית בכל המקומות המרוחקים הללו? למרות השוני בנרטיב ובתכנים, בכולם עולה היא ומטפסת כמו בקנה אחד, לאורך אותו ציר מדומה, לשמים. בכולם, מה מוזר, מבחן התנהלות האנשים, בין אם

אלילי או אלוהי, נשפט מוסרית שם ולא כאן. במילים אחרות, למתרחש כאן משקל וחשיבות על, חוץ-ארצית. מעשינו מיוצאים לביקורת אל סף העולם הבא שיחליף את הזה. שם הם נשקלים תדיר ונשפטים בחוג אלים או שליחי אל עליון. מלאכי שרת צופים בנו כמבעד לחלונות גבוהים, או מגיעים לברר פרטים שקשה לזהותם ממרומים, בכך שהם נוחתים מכונפים, או יורדים ועולים בסולם וסובבים בין הבריות, רואים ואינם נראים.

הספר *הציוויליזציה היהודית* מוקדש ברובו לעשורים האחרונים בתולדות קהילות היהודים בארה"ב ובמדינת ישראל (בעיקר). פרקיו 5-10 (עמ' 137-381) דנים בהשתלבות היהודים בזרם המרכזי של החיים האמריקניים ובדמוקרטיה החוקתית האופיינית לכור ההיתוך שם. להרחבת הברכה ליהודים בקהילת העסקים, בפעילות מפלגתית, בשירות המדינה, במועדוני צמרת, בבתי ספר ואוניברסיטאות שהקפידו להגביל את מספרם (numerus clausus) נחוץ היה פרק מיוחד. זאת להדגמה של אנטישמיות מודרנית, של התבוללות מטעמים חדשים ושל ביצור הציוויליזציה היהודית בדרכים משוכללות.

ישראל מטופלת לאור המתרחש בה בעשורים האחרונים בפוליטיקה הלאומית, והרי זה פרק משלים למובא בכתביו הקודמים של שני"א אודות החברה הישראלית.²⁰ מוקד התיאור-דיון הוא זרועות השלטון או הרשות המבצעת והחוקים המתווספים, המגבילים את חופש מהלכיה. מירב שימת הלב מסורה אפוא לממשלות ישראל, פחות מזה הוא המוקדש לכנסת ולבג"צ. מועט הנידון בהתפתחות שירות המדינה, המשטרה והצבא, אמצעי התקשורת, המשק וגורמי הכלכלה, האקדמיה וחיי התרבות. הדגשי שני"א, אף אם הם מעניינים לגופם, אנליטיים ומוסיפים לדיון עמקות, אינם מתחברים למשמע 'תרבות יהודית'. פשר התמורה שהניבה מערכת הבחירות (1977) בישראל למודלים אירופיים ואמריקאים סביר יותר מפירוש תוכני

²⁰ ראו, למשל, *החברה הישראלית בתמורותיה* (1986).

שעל-פי מסורת ישראל. הטיפול המלומד במפלגות הדתיות ובגורמי עליית ש"ס אינם מוסיפים יותר משתורמת בנידון העיתונות השוטפת. יתר על כן, מפלגות ישראל דומות לאחיותיהן לדעה במקומות וזמנים אחרים. תוכן המצעים והרטוריקה המופנים לבוחר אין להם תקדים מסורתי. דפוס ה'ריצה' למשרות הפוליטיות בארץ מתקרבם זה כבר עשרים שנה לדפוס האמריקאי. דוגמא לכך היא הופעת ה־primaries במקומותינו, שבאו להחליף 'בוסיס' שעיצבו רשימות מועמדים לכנסת וחרצו גורלות פוליטיקאים במטות המפלגות. גם הקריאה לשינוי המערכת ולחיוזוק מעמד בית הנשיא במקדו, ה מושתתת על מודל הנשיאות בארצות הברית של אמריקה,²¹ אינה שייכת לעניין ציוויליזציה יהודית.

פעם הטיבו עם סיכוי הרץ לכנסת מצע בחירות הגיוני, אינטליגנציה ויכולת טורית. כיום עושה זאת קסם חזותו הנשקפת על מסך הטלוויזיה וכן רושם הונו, במשמע השליטה בפנינסיס. רוח הדור המנשבת עתה היא מונחית קפיטליזם ונוחה להסכין עם כספי תרומות הדרושות למימון מסעי בחירות – כל שכן אם הן מגיעות מבחוץ, אף מכיסי אינטרסנטים זרים. גורמי הון נוטלים עתה חלק בעיצוב פני כנסת־ישראל והשפעתם אינה פחותה (אם לא עודפת) מתואר בלימודי יהדות. ה'רץ' לקדם צדק סוציאלי, מעשה שבעבר נשפט כרעיוני ומצפוני, חילוני או דתי, שיפוטו הערכי כיום זניח יחסית לשיקול ההטבות שמקנה לו כסא בכנסת. אף המאבק לשמר מסורות ישראל סבא זניח בשיפוט הח"כ הדתי, במאבק להיטיב חומרית עם ציבור שולחיו.

ישראל האידנא פתוחה, הטרוגנית וסובלנית לדגמי כלכלה, חברה, תחיקה, פוליטיקה משל "עמי תרבות"²² יותר משהיתה אי-פעם. יש בה פרטנות, יחידנות (אינדיווידואליזם) וחירויות אזרחיות קבילות

²¹ ראו אהרן אמיר 2002. עמ' 13-26.

²² בזאת שכיח המושג: "מדינות מתוקנות", כינוי המכוון לעמי מערב אירופה, ארצות הברית וקנדה.

ומיובאות, "שלא לפגור" אחר המדינות המתקדמות. לעומת זאת, להצעה להחליף נשיאות מקומית בנשיאות קובעת שלטון או במלוכה תחיקתית, או חידוש מלכות בית-דוד, הד זעום. תרומות הנאספות בפזורה ומגבות תנועות ומפלגות בישראל עולות על הנתרם ומגיע לחיזוק החיים היהודיים בארץ המובטחת. מכך אין לגזור כאילו אין חותם המסורת ניכר, מעצב ומשפיע על רוח הדור, אלא שיש לחקור כיצד בדיוק זה קורה ומשפיע בפרטים. מטלה מעין זו מותר שנ"א לקוראיו המסוקרנים לחפש בעצמם.

ביקורת הספר *הציוויליזציה היהודית* ראוי כי תיגע בזהה ובמפריד בין המונחים תרבות וציוויליזציה. כמו בצו ה"תקינות הפוליטית", מורה קו העסקים של ארצות הנוצרים (ה'מערב') כבוד זהה לתרבויות אנוש אף אם הוכחו כדלות הישגים. קודם, זכו בתואר ציוויליזציה רק אלו שרשמו הישגי שיא בתרומה לקדמה האנושית. כבר באמצע המאה החולפת מוינו תרבויות אנוש על ציר תלת-שלבי של התפתחות מקדם-היסטורי למודרני. תחילה נמנו אנשי כלי האבן שקדמו למהפכה הניאוליתית, הפרימורדיאלים; אנשי ראשית החקלאות וביות המקנה באו במקום שני, ובמקום השלישי מוקמו העירוניים הקדומים. בהקבלה סומן אז האדם הפרא (savage), האדם הגשמי (barbarian) וטיפוס האדם התרבותי (civilized). ממחיש השלב הראשון (שרידיו ניתנים עדיין לצפייה באזורי ג'ונגל, טונדרה ומדבר) הוא צייד ולקט מזון. ממחיש השלב השני הם עובדי אדמה פרימיטיביים (horticulturists) ומייצג השלב השלישי הוא איש ציוויליזציה, העירוני של העידן העתיק. את העידן החדש פותחת המצאת הכתב, שאירעה בערים ראשות (primate cities), בהן קמו מלומדים שנהנו מרווחה יחסית ופנאי להגות, לחדש ולהמציא, משוחררים מדאגות קיום.

המונח "ציוויליזציה" והמונח "קולטור" יש והם נרדפים, משמע מוחלפים לבלי-הרגש, ויש שהם מבטאים גוונים שונים של קידמה. "ציוויליזציה" מובאת לבטא גדולה, וספרים שחוברו בשנות ה-50 וה-60 למאה החולפת הוכתרו כך: *שחר הציוויליזציה האירופית* (Gordon Childe, 1951; John Beaty, 1962; Kenneth Clark, 1969; W.W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, 1952; Stephan and Nandy

Ronart, *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization: the Arab*
West, 1966, וכו'.

בהקשר אחר ניתן פשר קרוב אך שונה לשני המונחים, באופן
 שציוויליזציה היא קידמה טכנולוגית, ושונה בגוון מקידמה
 תרבותית-רוחנית (Thomas Mann, 1956). הגות במשמע Kultur
 הבדילה, על-פי דרש למדני גרמני את מורשתה הרוחנית של גרמניה
 מקו המורשת התרבותית-חומרנית יותר של אנגליה וצרפת,²³ שהוגדר
 כציוויליזטורי. באנגלית אפוא מקובל להשתמש ב-"civilization"²⁴
 לתיאור התרבות על כל רבדיה, בשעה שבגרמנית בולט ההבדל בין
 תרבות חומרית – Zivilisation – לבין תרבות רוחנית – Kultur.
 מונח המאחה שתי מילים נרדפות אלה הוא "תרבות ציווילית"
 (civic culture), שהוראתו היא סדר חברתי הדואג לרשות הרבים.
 "ציווילי" במובן "אזרחי" אומר גם "מתורבת", משמע אדם בעל
 נימוסים ומידות, הנוהג בזולתו כראוי לבן-תרבות.

בשנות ה-70 של המאה הקודמת אפיין שני"א 'ציוויליזציה' כמסורת
 לאומית (ראו ספרו מ-1978), ללא רוממות סדרי חברה למדרגה
 שמימית. התפיסה המשתמעת מהציוויליזציה היהודית אומרת כי
 ריצוי האל עתה, גם אם נועד לזכות בנקודות הנחוצות כדי זכיה
 לחלק בעולם הבא, חשוב להבנה דינאמית של התנהגות אנשים,
 פרטים וקבוצות, כיום. ברי כי ההגות הצירית אינה אובייקט לניסוי
 מעבדה, שלכך נחוץ מישהו החוזר מן המתים לספר על שחוה. יש
 להבין כי תרומות אנשים זה לזה ולמוסדות חברתם נשענות על אמונה
 שבה יש הבטחה שמימית לניצחון הטוב, השלוב בחזון אידילי
 לאחרית הימים. דומה הדבר לאמירה כי המאמין בשוויון ערך האדם
 שווה יותר לחברתו. או כי אמן בצור האמונה (the trust in faith)
 פועל מאליו לשיפור מוסריות הפרט ולתקינות החברה. ציוויליזציה
 המושתתת על אמרי חכמה ודרך ארץ כפרקי אבות, כל שכן הקדומים

²³ ראו Thomas Mann 1956. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt p.60

²⁴ ראו, למשל, Almond Gabriel A. and Sidney Vera 1963.

שבהם, מבצרת את קיום היחד החברתי, הצובר קדושה עם רוב שנים. על סוד היין העתיק שבציוויליזציה היהודית המשפר את טעמה אין אנו למדים למקרא ספר זה. ברור כי רעיון היסטוריוסופי הנלווה לתולדות היהודים מזה שנים רבות הביא לכינונה של מדינת ישראל, אלא שהפירוט, כיצד השרה ומשרה המסד העתיק השפעתו על אשיות המדינה מצריך מחקר, וכתיבה של ספר נוסף. עבודותיהם ההרואיות של יחזקאל קויפמן (1976) המוקדשת לניצחוננו ההדרגתי של המופשט על הגשמי וגיבושו הפולחני של הרעיון האמוני, המונותיאיסטי וגרשום שלום (1971) על הרעיון המשיחי ביהדות מציעות כיוונים אפשריים לחוקר המעמיק.

הציוויליזציה היהודית לשנ"א ועיצובה המחודש של ישראל המודרנית בזיקה לחומש, לסדרים־משנה, לתלמוד ולעוקביהם בכתובים, מאתגר למדנים להמחשה. לדוגמא, מעקב היסטוריוסופי נקודתי ייגע במודל הצירי, ככל שתתרחם לריסון עריצות שליטים, הטפת נביאים ונשקם הסודי שגבר בדברים על מלכים, ויוכל לטפל במקרה נתן מול דוד (שמואל ב, 12). צירוף אנתרופולוג למאמץ יוסיף עיון השוואתי לעניין מכות גורל ולאיום התלוי ועומד על החוטא כפי שקיים בחברות פשוטות, שטרם פיתחו דימויי של צבאות מרום. צירוף קרימינולוגים למסע מחקרי זה ימקד עיון בשליטים שידעו שמע מלכות שמים ולא ייחסו לה רצינות.²⁵ פסיכולוג כי יצטרף יאיר דבר על הכוח האמוני המאזן שליטים ועל הכוח התבוני־חילוני, המתרה ומאזן שליטים חילוניים להיזהר בכוחם, לבל יופעל שלא בצדק, פן יתפתו לעושיק ולתוצאותיו.²⁶

²⁵ מעקב אחר המקום שתופסת הדמוקרטיה כיום מורה על שוני שיטתי בין ארצות מוסלמים וארצות נוצרים. מסורות אמוניות ותפיסות ציריות שונות מעצב את חיי החברה באופן אחר באלה ובאלה.

²⁶ ראו להשוואה תופעת המגנה־קרטה בבריטניה שהקדימה את זמנה בהגבלות שהטילה על סמכות המלך ועל שימושים שביקש לעשות בכוחו. האיום בפרוץ מלחמת אזרחים פעל זאת. ראו המגנה כרטא של המלך ג'ון משנת 1215.

ספרו זה של ש"נ איזנשטדט אינגו פשוט לקריאה, לא לסטודנטים לסוציולוגיה, להיסטוריה או לפילוסופיה יותר משהוא פשוט לקורא בר הדעת, המשכיל, המעוניין בנושאים אלה אך חסר בסיס למדני אקדמי.

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

ביבליוגרפיה:

- Almond Gabriel A. and Vera Sidney 1963. *Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Boston. Little, Brown.
- Arnason, Johann P., S.N. Eisenstadt and Bjorn Wittrock (eds.) 2005. *Axial Civilizations and World History*. Leiden/Boston, Brill.
- Bashear, Suliman. 1997. *Arabs and others in Early Islam*. The Darwin Press.
- Beatty, John Louis and Oliver A. Johnson 1958. *Heritage of Western Civilization*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Bellah, Robert N. 2005. "What is Axial about the Axial Age?" *Arch. Europ. Social*. VOL. XLVI: 69-87.
- Gellner, Ernest. 1984. "Foreword", to A.M. Khazanov. *Nomads and the Outside World*. Cambridge, Cambridge University Press. Pp. IX–XXVIII.
- Childe, Gordon. 1951. *The Dawn of European Civilization*. New York. Knopf.
- Clark, Kenneth. 1969. *Civilization*.
- Eisenstadt, S.N. 1992. *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*. Albany, SUNY Press
- Eisenstadt, S.N. 1986. *A Sociological Approach to Comparative Civilizations: The Development and Directions of a Research Program*. Jerusalem, The Hebrew University.

- Eisenstadt, S.N. 1978. *Revolution and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations*. New York, The Free Press.
- Jaspers, Karl. 1953 [1949]. *The Origin and Goal of History*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Kroeber, A.L. 1963. *Style and Civilizations*. Berkeley, University of California Press.
- Lewis, Bernard. 2002. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford University Press.
- Mann, Thomas. 1956. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt.
- Ronart, Stephan and Nandy. 1959. *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*. Amsterdam, Djambatan.
- Scholem, Gershom. 1971. *The Messianic Idea in Judaism*. New York. Schocken.
- Sombart, Werner. 1951 [1911]. *The Jews and Modern Capitalism*. New York, Collier.
- Weber, Max 1958 [1904]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, Charles Scribner's Sons.

אייזנשטדט, ש"נ 1989. *החברה הישראלית בתמורותיה*. ירושלים, מאגנס, האוניברסיטה העברית.

אילון, עמוס. 2004 [2002]. *רקוויאם גרמני; יהודים בגרמניה לפני היטלר, 1933-1743*. אור יהודה, דביר.

אמיר, אהרן, אמיר אור וגיא מעיין (עורכים). 2002. *אחרת: עיונים בנושאי עבר הווה עתיד*. ירושלים, כרמל.

בשיר, סלימן. 1985. *לקראת הסטוריה איסלמית קדומה אחרת?* ירושלים, שירותי הוצאה לאור ישראלים.

כ"ץ, יעקב. 1985. *מסורת ומשכר; החברה היהודית במוצאי ימי הביניים*. ירושלים, מוסד ביאליק.

כ"ץ, יעקב. 1977. *בין יהודים לגויים: יחס היהודים לשכניהם בימי הביניים ובתחילת הזמן החדש*. ירושלים, מוסד ביאליק.

גדעון קרסל

לואיס, ברנרד. 2004. *מה השתבש? ההתנגשות בין האסלאם והמודרניות במזרח התיכון*. אור יהודה, דביר.
עג'מי, פואד. 2000. *ארמון החלומות של הערבים; אודיסאה של דור*. תל אביב, עם עובד.
קויפמן, יחזקאל. 1976. *תולדות האמונה הישראלית*. תל-אביב, מוסד ביאליק ודביר.

תגובה למאמר הביקורת של שולמית פורסטנברג-לוי: "מיהו חילוני? או: האם ניתן להפריד בין דת ותרבות בתקופת הרנסנס", *קתרסיס* 5 (2006).

רשימת הביקורת הנ"ל על ספרי: *הרנסאנס האיטלקי: צמיחתה של תרבות חילונית* (ספריית "אוניברסיטה משודרת", ההוצאה לאור – משרד הבטחון, תל אביב, 2000) מציגה בצורה מעוותת את תוכן ספרי ומעלה כנגדו טענות מופרכות. לפיכך אני מקווה שמערכת *קתרסיס* תפרסם את תגובתי הבאה במלואה.

כפי שניתן להבין גם מכותרת רשימתה, עיקר ביקורתה של הכותבת קשור לשימוש שלי במושגים "חילוני", "חילון" ו"תרבות חילונית", ולכן תמוה ביותר כי היא מציגה כלאחר יד, באופן סלקטיבי ומאוד בלתי מדויק את הגדרותיי למושגים אלו. הנה כך מוצגות ההגדרות על ידי המבקרת: "ארבל מגדיר את המושג "חילון" כהפרדה מן הדת וכהפקעת הקדושה, ואת המונח "חילוני" כאדם שאינו קשור בדת" (עמ' 167) וכן בתמצית האנגלית של הרשימה. לאמיתו של דבר, אלה הן ההגדרות של מילון אבן שושן (המצוטטות על ידי המבקרת באופן מקוטע) שבהן אני משתמש בספרי (בגרסתן המלאה, כמובן) כדי לגבש הגדרות משלי, שמהן בחרה המבקרת להתעלם, אף כי הן מופיעות באותו עמוד ממש (עמ' 16), שורות אחדות לאחר המשפט הנ"ל. לפיכך, אני מוצא לנכון לצטט כאן במלואן ובמדויק את הגדרותיי למושגים אלו, כפי שהן מופיעות בספרי (עמ' 16):

"חילון, בכל הנוגע לנו, יהיה אפוא תהליך שבו גדל והולך משקלן של סוגיות הקשורות בחיים הארציים בעולם הזה (בניגוד למה שיקרה אחרי המוות, בעולם הבא), ואילו "חילוני" יהיה, בעיקרו של דבר, אדם שאינו כהן דת, שאינו נמנה עם הממסד הכנסייתי. השקפת עולם "חילונית" נתפסת אפוא כהשקפת

עולמם של אנשים המשתייכים לחברה האזרחית, כלומר של מי שאינם כהני דת, ועיקרה עיסוק בשאלות הנוגעות לחייו של האדם בעולם הזה. כוונתי להדגיש, כי המשמעות המוקנית למושגים "חילוני" ו"חילונית" בשפת היום-יום (משמעות שאינה מצוינת במילון), ולפיה "חילוני" הוא אדם חסר אמונה, ו"חילונית" היא תפיסת עולם אתיאטיסטית – משמעות זו אינה רלוונטית, בדרך כלל, לדיוננו.

כל אדם בר דעת שישווה את הגדרותי אלה לאופן המעוות שבו הוצגו על ידי המבקרת יבין כי מאמר הביקורת הזה לוקה בחוסר הגינות בסיסי. יתר על כן, המבקרת מטילה ספק אם לגיטימי הוא להשתמש בכלל במושגים "חילון", "חילונית" ו"חילוני" בניתוח של תרבות הרנסאנס האיטלקי, שכן, לדבריה, מושגים אלה "זרים במיוחד לתקופת הרנסאנס" (עמ' 165), ואילו אני אינני מתמודד כלל עם שאלת קיומו של המושג "חילון" בכתבים של אותה תקופה (עמ' 166). השאלה אם מושגים אלה היו בשימוש בימי הרנסאנס עצמם היא אכן מעניינת אך אין היא רלבנטית לניתוח שלי. אחד מיתרונותיו של ההיסטוריון הוא יכולתו לעשות שימוש בכלי ניתוח ומושגים, שרובם הגדול לא היו מוכרים לבני התקופה הנחקרת. מעניין היה אולי לנסות ולכתוב מחקר היסטורי מודרני על הרנסאנס, או על כל תקופה קדומה אחרת, תוך שימוש בלעדי במושגים שבהם השתמשו אז. מסופקני אם ספר זה היה עומד במבחן הביקורת של קתריסט. מכל מקום, המבקרת עצמה מזכירה היסטוריונים אחרים, שהשתמשו במושג "חילון", בין השאר גם בכותרת לספרם, והיא אף מצטטת מפייהם מבלי להעמיד בספק את הלגיטימיות של שימושם במושג זה. יתר על כן, המבקרת עצמה לא ידעה לבחור במושג שונה מ-"חילוני" כדי להגדיר את אחד המלומדים שמוזכרים ברשימתה (עמ' 169).

גב' פורסטנברג-לוי משייכת אותי לאסכולה שרואה המשכיות בין ההומניזם של הרנסאנס לבין ההומניזם של המאות ה-19 וה-20, והיא מוסיפה ומבהירה כי אסכולה זאת קשורה בהנחה כי "ההיסטוריה מתקדמת באופן מתמיד לדרגה גבוהה יותר של ההתפתחות האנושית". ברצוני להדגיש כי ההומניזם של המאות ה-19 וה-20 אינו נדון בספרי – היפוכו של דבר, הקדשתי פרק מיוחד (פרק ה') להבהרת

משמעויותיו של המושג בהקשרים של תקופת הרנסאנס, בשונה מן המשמעויות המאוחרות יותר. יתר על כן, אני רחוק מאוד מגישה הרואה את ההיסטוריה כמתקדמת באופן מתמיד לדרגה "גבוהה יותר". קריאה של הפסקאות האחרונות בפרק י"א בספרי יכולה הייתה להבהיר למבקרת מה דעתי בנדון בהקשר לתרבות הרנסאנס.

גב' פורסטנברג-לוי טוענת בפסקנות כי אמירתי ש"ההומניזם התפתח כתרבות חילונית, כחלופה לתרבות הכנסייתית" היא "בלתי נכונה לחלוטין" (עמ' 168). אולם כדי לחזק את דבריה היא מביאה סימוכין מספרו של פוביני (Fubini) על הומניזם רנסאנסי וחילון, שבו נאמר אותו דבר ממש, אם כי במלים שונות במקצת. החילוניות של ההומניזם של המאה ה-15, אליבא דפוביני, אינה אלא "ההשתחררות מסמכות וממוסדות". שואל אני את המבקרת: מהי הסמכות, מהו המוסד שמשכילי הרנסאנס השתחררו מאחיזתם אם לא הכנסייה הקתולית, על שלוחותיה ומוסדותיה, שהחזיקה בהגמוניה על תרבות המשכילים בימי הביניים? אכן, מקריאת הרשימה עולה לעתים הרושם שהמבקרת אינה מבחינה די הצורך בין אמונה דתית לכנסייה כמוסד, אבחנה שהנוצרים המאמינים במערב של ימי הביניים, ובעיקר בימי הרנסאנס, היו מודעים לה היטב.

המבקרת טוענת כי ספרי מציג תמונה חלקית בלבד של הרנסאנס האיטלקי (איני רואה בכך פסול, שכן לא ניתן להציג תמונה טוטאלית של נושא כה מורכב), אך הצגתה את ספרי לוקה באותו פגם ממש, וזאת באופן קיצוני הרבה יותר. מרשימת הביקורת עולה הרושם שנושא ספרי הוא ההומניזם של הרנסאנס. לאמיתו של דבר, ההומניזם כמושג (שלצורך הבהרתו אני משתמש דווקא בהגדרותיו של קריסטלר, אשר לפי המבקרת אני אמור להתנגד לעמדותיו) וכתופעה תרבותית הם נושאים הנדונים בשלושה פרקים בלבד מתוך 12 פרקי הספר, שבו טרחתי להדגיש בספרי כי תרבות הרנסאנס כללה תופעות רבות אחרות מלבד ההומניזם על גווניו הרבים ושלבי התפתחותו השונים. ההצגה החלקית והסלקטיבית של המבקרת מתעלמת במיוחד מן הקישור הבסיסי, המוצג בפרק הראשון של ספרי והחוזר ועולה בו במקומות שונים, בין התפתחות החברה האזרחית החילונית, הייחודית כל כך לערי איטליה מבחינת היקפה ועצמתה, לבין התפתחותה של

תרבות הרנסאנס. התעלמות זאת מציגה באור מפקפק את טענתה הנוספת של פורסטנברג-לוי, לפיה הגדרתם של החילונים כאנשים שאינם כהני דת (שהיא כאמור הגדרה מילונית סטנדרטית) היא מטעה ביחס לתזה של החיבור, שהרי גם בימי הביניים רוב הציבור היה "חילוני" (עמ' 170).

שאלת החילון (או אי-החילון) של אמנות הרנסאנס האיטלקי, אותה מביאה המבקרת במשפט הסיום שלה, לא נדונה בספרי, אך גם אם רוב הציורים הרנסאנסיים מציגים עדיין מוטיבים דתיים, כפי שמציינת המבקרת, משקלם היחסי של אלה הלך ופחת (הדבר נחקר באופן כמותי), ולצדו עלו בתקופה הנדונה ג'אנרים חילוניים מובהקים, כגון הדיוקנאות. יתר על כן, גם ציורים שנושאים דתיים טופלו באופן שנחשב ל"חילוני" מדי אפילו בעיני אחדים מבני התקופה, כפי שניתן ללמוד, למשל, מן המקרה המפורסם של וורונזה (Veronese).

ראוי למבקר ספרותי להיזהר מהצגה מעוותת של אובייקט הביקורת, כפי שבאה לידי ביטוי ברשימה זאת ובכותרתה. אמירתה של פורסטנברג-לוי כאילו אני מציג את תרבות הרנסאנס "באופן מנותק מן הדת" (עמ' 167) אינה מדויקת, בלשון המעטה. בדומה לכך, אין זה הוגן לרמוז כאילו אני שייך לאלה הרואים ברנסנס תחיית התרבות הפגאנית – כך אני מפרש את הציטוט המובא מדבריו של טרקסלר ("הרנסנס הפגני לא קיים יותר") ברשימת הביקורת (עמ' 166). מי שיחפש טענה כזאת בספרי, לא ימצאנה שם. לעומת זאת, פרק ז' בספרי עוסק, בין השאר, בזרמים המיסטיים ברנסאנס, ובפרק ט', שכותרתו "כנסיה ואמונה" נדונה, בין השאר, גישתם החדשה, הבלתי ממוסדת, של אחדים ממשכילי הרנסאנס לאמונה הדתית (ולא הינתקותם ממנה). פיקו דלה מירנדולה (Pico della Mirandola) המשמש את המבקרת כדוגמא מובהקת לראיית המוטעית כביכול, אכן מייצג זרם זה, בהיותו אדם חילוני (דהיינו 'הדיוט') בעל אמונה דתית עמוקה, אך מאוד אישית ובלתי ממוסדת. אם חייב אני להביא משפט אחד הממחיש עד כמה בלתי הוגן להציג את ספרי כמתעלם מן המשקל של ענייני אמונה בתהליך החילון התרבותי, דהיינו בתהליך של צמיחת תרבות (הכוללת גם סוגיות בתחום האמונה) שיצרניה הבולטים וצרכניה אינם אנשי כנסיה, אבחר במשפט המסיים של פרק

ז' בספרי, שכותרתו: "בין הומניזם אזרחי למיסטיקה ניאו־אפלטונית" (עמ' 85):

לעתים דומה, כי דווקא בעיסוקם בשאלות של אמונה הציבו ההומניסטים אתגר קשה יותר לתרבות המסורתית מכפי שעשו בנטשם את התיאולוגיה, כדי להתמקד בעניינים בעלי אופי חילוני.

יתכן שקשה לאדם דתי, או למי שמתמחה בהיבטים דתיים של התקופה, להשלים עם האמירה כי חילון התרבות הוא תרומה עיקרית של תרבות הרנסאנס האיטלקי. ספרי אכן מציג תזה שאינה מקובלת על רבים מחוקרי הרנסאנס. אך אי ההסכמה היא בימינו כמעט בגדר נורמה בשדה המחקר ההיסטורי. אין משמעות הדבר שכל ספר, בודאי לא ספרון כמו זה שפרסמתי, המביע עמדה ביחס לתהליכים היסטוריים מסוימים, חייב לכלול דיונים היסטוריוגרפיים. בראיית האינטראקציה בין המשכיות לשינוי יש, מן הסתם, לכל היסטוריון השקפה משלו, והדגש על תהליכי החילון ועמידה על חשיבותם היא אכן פרשנות הנובעת מנקודת מבטי. לא טענתי בספרי שאנשי הרנסאנס נטשו את האמונה הדתית. טענתי כי בהיות רבים מהם חלק מן החברה האזרחית, העסיקו אותם שאלות אחרות מאלו שהעסיקו את מלומדי ימי הביניים, שהיו רובם ככולם נזירים או כמרים. משקלן היחסי של סוגיות דתיות בעולמם האינטלקטואלי של משכילי הרנסאנס פחת, וגם בהתייחסותם לשאלות דתיות, היה להם די בטחון עצמי, למרות היותם אנשים חילוניים (כלומר 'הדיוטות'), לבטא עמדות וגישות שלא תאמו את אלה של הממסד הדתי.

בנימין ארבל, החוג להיסטוריה כללית, אוניברסיטת תל-אביב

בעקבות תגובתו של בנימין ארבל

למרות היותי זקן וכורע תחת נטל השנים,
אני אוחז בכל זאת בתקווה כי טרם אעזוב
אתכם אזכה לראות את הפילוסופיה הלטינית
מבהירה את נושאייה במלים מעודנות ונאות,
בנטישת האופן החרחרני הקיים של הוויכוח,
היא תקבל צורה רגועה יותר של שיחה ודיון,
בהשתמשה באוצר המלים שלה הטהור הרומי.

(ג"ג פונטנו, *הדיאלוגים*).

את המלים הללו כתב ההומניסט הנפולטני ג'ובאני פונטנו, במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה, בדיאלוג הקרוי *אג'דיוס*. בדיאלוג זה מציע פונטנו אלטרנטיבה לצורת הוויכוח הנפוצה סביבו, אותה הוא מבקר, בעיקר את זו של הגרמטיקאים והתיאולוגים של תקופתו, הידועים באלימותם המילולית. פונטנו ניסה ליצור כללים לצורת שיחה ודיון רגועה, לא רק בכתביו כי אם גם באקדמיה אשר יצר סביבו, בה השתתפו רבים מן האינטלקטואלים של נפולי מאותה תקופה. מעניין היה לדעת אם אכן הצליח פונטנו ליצור צורת דיאלוג טובה מזו אשר היתה קיימת קודם לכן. שכן גם אנחנו, בעולם האקדמי של היום, זקוקים לשיפור תרבות הוויכוח. לעתים קרובות נכשלים אנו בלשוננו כאותם הגרמטיקאים והתיאולוגים מתקופת הרנסנס, וקל לנו מאוד, בוויכוח ובדברי ביקורת, לשכוח איפה נמצא הזולת.

ואכן, צר לי שדברי *בקתדסיס* 5 (עמ' 158-172), המכונים על-ידי בנימין ארבל "לא הוגנים" ו"מעוותים", נתפסו יותר כוויכוח מחרחר ריב מאשר כהזמנה לדיאלוג, כפי שכוונתם היתה.

ברצוני להצביע על נקודות המחלוקת העיקריות הקיימות לדעתי ביני לבין בנימין ארבל. ארבל, בדברי תגובתו, מאשר שאכן התיזה העיקרית של חיבורו היא כי "התרומה המשמעותית ביותר של הרנסנס הוא חילונה של התרבות המערבית". כמו-כן הוא מוסיף בדבריו אלו, המתפרסמים בכרך זה, שתיזה זו "אינה מקובלת על רבים מחוקרי הרנסנס". המלים האחרונות הללו, בתוספת פרוט כמובן, חסרו לי בהצגת התיזה שלו בספרו. זאת למרות שאני מסכימה לחלוטין ש"אי ההסכמה היא בימינו כמעט בגדר נורמה בשדה המחקר ההיסטורי" וכן שאין משמעות הדבר שכל ספר חייב לכלול דיונים היסטוריוגרפיים. אולם, בניגוד לבנימין ארבל, אני סוברת שדווקא ספרון זה, המציע בפני הקורא הישראלי בפעם הראשונה בעברית הצגה מקיפה למדי של הרנסנס האיטלקי מנקודת מבט תרבותית-חברתית ופוליטית, צריך לתת לקורא את הכלים הנכונים לקריאת חיבורו. הדיון ההיסטוריוגרפי עוזר לקורא למקם את עצמו ביחס לתיאור ההיסטורי אותו הוא קורא. כמו-כן, הצורך בתיאור הדיון ההיסטוריוגרפי חשוב במיוחד, לדעתי, כאשר התקופה הנדונה היא תקופת הרנסנס, המכונה בפי Wallace Ferguson, "the most intractable problem child of the historiography".

דהיינו, זו תקופה אשר החוקרים השונים המתבוננים בה רואים אלמנטים שונים לגמרי. האם איפוא אין לראות בדיון ההיסטוריוגרפי, במקרה זה, חלק מהותי מהבנת התקופה? אין ספק כי טבעי הוא כי חוקרי הרנסנס השונים, אשר לפניהם תמונה סבוכה המורכבת מאלמנטים ומגמות המחזקות ראיות שונות של התקופה, מחד – כדתית בעיקרה, ומאידך – כאזרחית-חילונית, ייתפסו לאחת משתי המגמות (ללא קשר למידת דתיותו או חילוניתו של החוקר). הביקורת שלי הופנתה איפוא לא לעצם הצבעתו של בנימין ארבל לעבר תחומים וחללים (spaces) חילוניים דווקא בהם ניתן להבחין בתקופה הנדונה, אלא לאופן הבלתי תוחם והבלתי מסויג שבו הוא מציג את התיזה שלו.

ואכן, במאמרי אני מצטטת ומתייחסת להיסטוריונים הכותבים על ה"חילון" ברנסנס, כגון לריקרדו פוביני, דווקא על-מנת להדגים את המינימליזם בו נוקט חוקר זה כאשר הוא מדבר על החילון, ועל

זהירותו בשימושו במושג זה רק ביחס לתקופה מאוד מוגבלת ובמשמעות מאוד מדויקת.

ארבל, לעומת זאת, במקומות בולטים בספרו, משתמש במושגים "חילון" ו"חילונית" באופן רחב ובלתי מסייג. גם הגדרתם של מושגים אלו אשר אותה הוא מביא בסוף המבוא הינה בעייתית. אני מסכימה שנכון היה מצדי לצטט את כל ההגדרה אשר אותה הביא, ובכתיבה שניה הייתי עושה זאת. אך אין זה משנה את תוכן דברי, מהסיבות הבאות:

ארבל הביא את ההגדרות של המילון אבן-שושן, כבסיס לדבריו, שכן אחריהן הוא כותב: "מרבית ההגדרות הללו מתאימות לגישה שתוצג בהמשך."

מתוך הגדרות אלו של המילון משתמע שעיקר המשמעות של המושגים "חילון" ו"חילונית" הוא ההפרדה מן הקדושה, וכפי שניתן להבין מדברי עד כה זהו בדיוק האספקט עם אופן הצגתו בידו ארבל אני מתווכחת.

עם המשך ההגדרה של ארבל אני מתווכחת בהמשך מאמר הביקורת, אמנם בלי לצטט אותו. ניסיתי להראות בחלק השני של מאמרי שלא יהיה זה נכון לטעון שההשקפה הדומיננטית של תקופת הרנסנס היא של "אנשים המשתייכים לחברה האזרחית, כלומר של מי שאינם כוהני דת" ושעיקר עיסוקם לא היה בהכרח "בשאלות הנוגעות בעולם הזה", אלא שמדובר בשתי קבוצות שאי אפשר להפריד ביניהן, ובתכנים אשר לעתים קרובות משולבים זה בזה.

ארבל טוען כי מדברי עולה כי נושא ספרו הוא ההומניזם של הרנסנס, ושאינן הדבר כך. על-כך ברצוני לענות כי יש להפריד בין האופן בו אני מתארת את נושא ספרו לבין מושא הביקורת שלי. את נושא ספרו אני מציגה בתחילת מאמר הביקורת שלי באופן הבא: "סקירה מרשימה בהיקפה של היבטים שונים של תולדות תרבות הרנסנס, כגון: התפתחות החברה העירונית האיטלקית, הלימודים ההומניסטיים, הכתיבה ההיסטורית של הרנסנס, הידע המדעי ועוד". הביקורת שלי איננה מופנית לאופן שבו מציג ארבל את התחומים השונים הנדונים בספר, אשר קראתי בעיון, וחלקם גם בהנאה, אלא להכללות הגדולות אשר הוא עושה, ולתמונה הכוללת אותה הוא

מנסה להעביר לקורא. התמונה הכוללת היא חילונה של הרנסנס, והמחבר עצמו בוחר לקשר בין המקום של ההומניזם ברנסנס לבין חילונה של התרבות המערבית, בדבריו הבאים: "אולם תחיית המורשת הקלאסית עם כל חשיבותה בתרבות הרנסנס היתה למעשה אמצעי בלבד. המשמעות החשובה יותר של אותה תחיה היתה תרומתה לחילונה של התרבות המערבית." ואולי תרומתה היא במפגש שבין עתיק וחדש, חילוני ודתי (secular ו־sacred), אשר מאז המאה ה־16 יש קושי גדול לחזור למקום זה.

שולמית פורסטנברג-לוי, אוניברסיטת סיינה, איטליה

זכרון לראשונים

חיים ב' רוזן



1999-1922

עמי דיקמן

דברים לזכרו

כל הבקי בתולדותיה של התרבות הישראלית יודע, כי אי־בזה בשנות החמישים ארעה בה מהפכה. הניב הרגיל "חילופי משמרות" אין כחו יאה לתאור נאמן של אשר התחולל אז. היתה זאת מהפכה במלוא מובנה של מלה זאת. יותר מכל מוכרים נציגיה בשירה הישראלית: אנשי חבורת "לקראת" – יהודה עמיחי, דוד אבידן, משה דור ואחרים – ודבֶּרְהֶם המובהק ביותר, נתן זך. אחד החברים בחבורה זו, שלימים נתרבו מוניטיו כחוקר ספרות ממוניטיו כמשורר, בנימין הרשב (אז – הרושבסקי), היה מבשר המהפכה ומחוללה בשדה תורת הספרות. דומני שלא אטעה אם אומר, שבשדה הבלשנות, היה חיים־ברוך רוזן האיש שחולל אותה מהפכה עצמה. למה נשאו אותם מהפכנים את נפשם? המשוררים בקשו לתת גט לעברית הקלאסית הגדורה של דור המודרניסטים ולהכניס לשירה את העברית החיה שהיתה על שפתותיהם. המהפכה בחקר הספרות בקשה לתת גט לנוסח המחקר ההיסטורי הקודם ולטעת בתחום מקצוע זה את פֵּרוֹת תורת הספרות

החדשה מאירופה ומאמריקה. כדבר הזה עצמו חולל ח"ב רוזן, שהכניס לחללו של חקר הלשון בישראל, שעד אז היה עיקר מנינו ובנינו הבראיסטיקה מסורתית, את מדע הבלשנות החדש. ב-1953 הקים, יחד עם מורו יעקב פולוצקי, את החוג לבלשנות כללית באוניברסיטה העברית. 'כתב המהפכה' הגדול שלו יצא לאור שנתים אחר-כך: הלא זה ספרו "העברית שלנו", שזימן את הקוראים ללכת בדרכי חשיבה בלשנית שכמעט לא היה איש בארץ שהיה אמן עליהן בימים ההם. ביום שיבואו החוקרים לעין עיון שלם בשינוי הכוון הגדול שנתחולל בעברית בשנות החמישים, ימצאו בפרקו הששי של ספר זה ("על סגנונות עבריים") ניסוחם המדויק הראשון של דברים שאחרים קלטום אז בעיקר בכח החוש. לזו טענתו הגדולה של רוזן מוכר היום לכול. לאמר, כי השפה העברית שבארץ-ישראל אינה רק מקרה של החיאה צלחה, אלא, כפי שסיכם זאת בנוסח עממי יורם ברונובסקי: "שפה לכל דבר, בעלת זהות מורכבת אך מובחנת היטב, בדיוק כשפת המשנה וכשפת המקרא, שפה עתיקה ומודרנית כאחת, שיחודה בזה שהיא שפה בעלת צורה פנימית מערבית הנתונה בכלי של שפה מזרחית עתיקה".¹ פשרם המדעי המלא של הדברים עמוק ומורכב הרבה יותר, כמובן. אלא שלעניננו כאן די בזה, שתפיסה זאת היתה מהפכנית, וכי הקלטותה, לבסוף, באה לאחר מלחמה מרה ונסערת בין מחנות בלשנים וסופרים.² שלימים תארה רוזן עצמו כ-"Kulturkampf", "מלחמת תרבות" ממש. דומני שלא יהיה מי שיכפור בזה שלבסוף יצא ח"ב רוזן וידו על העליונה: הישות שאותה הגדיר ואת שמה טבע, "עברית ישראלית", היא דבר ששוב אין עליו, כמדומה, כל עוררין. גם לו היה זה כל פעלו, זכאי היה למקום-מעלה בפנתיאון העברי והישראלי. אלא שעבודתו הבלשנית הגדולה בתחום

¹ יורם ברונובסקי, "העברית שלנו והתרבויות שלנו", "הארץ", גליון ה-15 באוקטובר 1999.

² לתאור מלא של פרשה חשובה זאת ראו ספרו האנגלי של רון כוזר *Hebrew and Zionism* בהוצאת Mouton de Gruyter, ברלין-ניו-יורק, 2001, עמוד 138 ואילך.

העברית היתה אך ערוץ אחד: גוף יצירתו העצום³ מחזיק גם את מחקריו הרבים בבלשנות הודו-אירופית משווה, את מחקריו המגוונים בלשונות שמיות, למן הקדם-כנענית, ואת מחקריו בבלשנות כללית. מחקרים אלה – הגם שקטנתי מלהעיד עליהם כמלוא ערכם – הריהם מופת למזוג צלח של הפילולוגיה והבלשנות. והרוצה לצלול בים רחב-הידיים של מחקריו וליהנות מזיו ברק מחשבתו, ילך אצל שלשת כרכי המאמרים שקבצו לכבודו תלמידי תחת הכותרת (האנגלית) "מזרח ומערב".⁴ מצד הפילולוגיה הקלאסית, שבה ראשית חניכתו, ולמען האמת מעולם לא עזבה, היתה גולת הכותרת של מפעלותיו של חיים רוזן המהדורה המדעית הגדולה של הרודוטוס, שיצאה בשני כרכים בסדרת הטקסטים הגרמנית הנודעת של בית "טויִןֶנֶר" (1987-1997), כבוד שמעטים הפילולוגים היהודים שזכו לו. מצד הבלשנות הכללית, תרם רוזן תרומה בל-תמחה לברור השאלה הקשה של התחביר בלשונות ההודו-אירופיות.⁵ ואין הזכרת שמו הדגול שלמה בלי שתזכר רעיתו חנה, תבדל"א, בלשנית מובהקת כשלעצמה, שנתנה מכשרונה לרבים מן החבורים שכתבו שניהם בשותף. כבני כל עם ועם, רגילים אנו לתת יקר לאותם אנשי רוח משלנו שיצירתם הגדילה שמנו באומות העולם: ח"ב רוזן היה אחד מן היותר מבריקים שבאנשי הרוח שחיו ועבדו ביננו, ובזוהר עבודתו, שהלך בארבע כנפות תבל, הנחיל כבוד ויקר למדעי הרוח הישראליים.

*

³ לרשימה בבליוגרפית מלאה של כתבי ח"ב רוזן ולהערכת כלל פעלו ראה: Pierre Swiggers, Haiim B. Rosen, *Bio-Bibliographical Sketch, Followed by the Late Prof. Rosén's Text: "The Jerusalem School of Linguistics and The Prague School"*, Leuven, Centre international de Dialectologie générale, 2005.

⁴ הכרך הראשון יצא לאור ב-1982, השני ב-1985 והשלישי ב-1994. כל הכרכים בהוצאת Fink במינכן.

⁵ לענין זה ראה במיוחד חבורו: *Is a Comparative Indo-European Syntax Possible?*, אינסברוק, 1994.

חיים-ברוך רוזן – את שמו הגרמני, הִינְזֶן־אָרְיֶן רוֹזֶנְבֶּרְגֶּן, עברת ב-1949 – נולד בווינה ב-4 במאָרס 1922 ועלה עם בני משפחתו ארצה ב-1938. את ראשית למודיו עשה בחוג ללמודים קלאסיים באוניברסיטה העברית, שאף שהיה אז עול ימים עדין, כבר הרביצו בו תורה חוקרים מובהקים (ויזכר מהם ולו יוחנן לוי, שח"ב רוזן הוקיר זכרו כל ימיו). את עבודת המ.א. שלו השלים ב-1943, ואת עבודת הדוקטור ב-1948. באותן שנים היה חבר ב"הגנה" (בה הגיע לדרגת קצין) ובד בבד עם זה עבד כמורה ללטינית בבית ספר תיכון בתל-אביב – אולי היחיד שענה בכך בכל תולדות החינוך התיכוני הישראלי, ומכל מקום, היחיד שחבר ספר למוד עברי לשפה הלטינית שלא לשמושם של סטודנטים באוניברסיטה.⁶ בשנים 1951-1952 יצא לפריס, להשתלמות בתר-דוקטורט ב-École des Hautes Études, שם יצק מים על ידיו של הבלשן היהודי-צרפתי הדגול אמיל בנבנישט. באוניברסיטה העברית למד חיים רוזן משנת 1949 ועד יום מותו, זמן רב אחרי שפרש לגמלאות. ברבות השנים, כיהן כפרופסור אורח באוניברסיטאות רבות, בשיקגו, בניו-יורק, ובמעולים שבמוסדות ההשכלה הגבוהה בפריס. ח"ב רוזן היה חבר פעיל באגודות מדעיות רבות, מהן תזכרנה, לבד מן האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, גם ה-Comité International Permanent des Linguistes (בה היה נציג ישראל), החברה הבלשנית האמריקאית, ה-Indogermanische Gesellschaft, חוג הבלשנים הניו-יורקי, וה-Societas Linguistica Europaea (שהיה סגן נשיאה). בשנת 1977 זכה בפרס ישראל לבלשנות, וב-1992 הענק לו פרס המחקר על שם אלקסנדר פון הומבולדט. חיים רוזן המשיך בעבודתו הבלשנית עד יומו האחרון. המות השיגו לפתע פתאם ב-1999, בפריס.

*

⁶ יסודות הלשון הרומית, חלקים א-ב, אמנות, תל-אביב, תשכ"ב (מהדורה שניה ומורחבת).

חיים רוזן היה מן הדגולים שבמורי, וכן חבר יקר. כרגיל במקרים כאלה, הקדים ספר את האדם: באחת מחנויות הספרים מיד שניה קניתי, במחיר לירות מעטות, את ספרו הקטן "שיחות על לשון והיסטוריה". דפיו של הספרון הקטן כבר ניתקו מכריכתם והצהיבו, אך גם כעבור רבע מאה מיום צאתו לאור, פעל את פעולתו והכניס כבבלי-משים עוד בור רענן אחד בשערי מדע הלשון. שפעת "צימוקים" ערבים היתה פזורה בו (למשל, שבין "אוינוס" ביונית, "וינוס" בלטינית ו"יין" בעברית היסוד ההגאי המשותף הוא דוקא הנו"ן) – אולם בכגון אלה הייתי רגיל כבר מדפדופי בספרים על הלשון העברית, שהיו מונחים בחיקי עוד קודם. אבל על אודות הלשון כמערכת סימנים מוסכמת, על "תודעת הלשון" או על בלשנות דיאכרונית וסינכרונית שמעתי לראשונה, ותשומת-לבי נתפסה לדברים באחת. את השיחה החמשית, האחרונה בספרון, פתח המחבר בנימוס בלתי-מצוי: "תלמידיי, עליכם לסלוח לי, על אשר כיניתי אתכם כך, אך לי נדמה, שעתה עתידים אתם ללמוד דבר חדש". הלאה המשיך וכתב, בנימוס מופלג עוד יותר, שאת מרבית הדברים שבספרו ודאי יודעים הקוראים מכאן ומשם, והוא אך כינס וסידר אותם, ותו לא. נאלצתי להודות בפני עצמי, שלפי הגיון נימוסי זה, זכאי הכותב לתואר 'מורי' מזה דפים רבים, מכיון שאת רוב מה שקראתי בספרו לא ידעתי משום מקום. במחשבה שניה, הרהרתי שלא יהיה זה רעיון רע ללמוד אצלו גם בממש. באותם ימים חגתי לפי תומי, כתלמיד שלא מן המניין בחוג ללימודים קלאסיים בתל-אביב. הגיעה לאזני השמועה שרוזן, איש ירושלים, מלמד גם באוניברסיטת תל-אביב, בחוג ללשון עברית. אצתי לסמינר על לשונו של הרודוטוס, אבל לא זכיתי להאריך שבת בו, משום שנתפסתי מיד כנוסע סמוי: רוזן בקש את המסובים להציג עצמם, ומשהכרזתי שאני 'שומע חפשי', הורה לי, באותו נימוס שלו שלו, לצאת את הכתה, משום שלא טרחתי לתאם את התארחותי מראש. שנה אחר-כך כבר הייתי רשום כדת וכדין, ויחד עם חברתי טלי סילוני, שכבר היתה תלמידה מתקדמת באותו חוג, ובחברת שומעת חפשית קשישה הרבה מאתנו, אשת הלמודים הקלאסיים רות נויברגר, ישבנו בסמינר על לשונו של הומרוס. שנה אחר-כך, נותרנו טלי ואני (אינני זוכר עוד איש מלבדנו)

בסמינר על לשונו של פטרוניוס. חוששני שלא אצליח למלט את תאור השעורים המופלאים ההם מכבליהם של צרופי-הלשון השגורים. גם נוסחת ההשתמטות הזריזה של המשוררים בני תור-אוגוסטוס – quid loquar "מה אספר" (ועוד לא סופר) – לא תהיה כאן בעזרי: מה אספר על עיניו הבורקות של רוזן, שהתנוצץ בהן שביב זיק שדוני כל אימת שהפליא אותנו באיזה זיקוק-די-נור לשוני, מה אספר על תחושת הערסול הרוחני, כמעט ערפול-החושים הקל, שהיה משרה בנווטו דרך מרחבים של לשונות וזמנים? התאור הנאמן והפשוט ביותר, אל-נכון, יהיה זה: רוזן היה המורה שלימד אותנו לקרוא קריאה שונה בתכלית מזו שהיתה שגורה בנו. רצה – קרא לה 'קריאה יעקובסונית' או קריאה 'נוסח בנבנישת', או 'קריאה פילולוגית בלשנית' סתם, ועיקרה – אימון אטי בזניחת ההתחזקות המהירה אחרי ה'תוכן' במובן הרגיל, אימון בהסתגלות להתרכז ב'תוכן' אחר. אנקדוטה קטנה תועיל לאיר זאת במקצת: באחד השעורים, הביא רוזן קטע קצר מספרי הרודוטוס, שבקש להדגים בו איזו תופעה לשונית (כדרך הנרפים, כבר שכחתי מה היתה). אני זוכר היטב שסופר שם (סוגת העלאת הזכרונות על הכתב אוסרת עלי לבדוק את המקום שהוא בטקסט), כי בידי התראקים נקוט היה מנהג להזריק לסוסתיהם אור לורידי רגליהן האחוריות באמצעות קני-קש. טלי, שהיתה חובשת צבאית, הרימה את ידה ושאלה כיצד אפשרי הדבר, שהלא הזרקת אור לוריד גורמת מות, כידוע. רוזן השיב לה בכעס (מבויס, כפי שהסתבר) שאין לו כל ענין ב'מה שכתוב שם', וכי המענין כאן, לדידו, הוא התופעה הלשונית שהדגים, ולא 'תוכן'. אני, שרציתי מאד להצטין, מצאתי (המזל אינה זאת לידי) אזכור של אותו מנהג מוזר באחת האפיגרמות של מרטיאליס, והבאתיו בגאווה לכתה בשבוע שלאחר מכן. רוזן שב והטעים שהמענין כאן אינו מנהג ההזרקה המשונה, אלא המורפולוגיה והתחביר בקטע שהביא הוא, והוסיף כי ישמח להודיע את פשר הדבר, 'אם יודעת על-כך טלי משהו מתוך הכשרתה הרפואית'. בבדיחות, סיפר שבימי למודיו הצליח להשיג פטור מן הבחינות בהסטוריה רומית, וגם היום, כמעט ארבעים שנה אחר כך, אחרי שהרבה חקר בלטינית של קיקרו, אינו בטוח אם יוכל לציין בדיוק את תאריכי חייו. לא טלי ולא אני לא נעשינו פילולוגים

קלאסיים. אבל דבר אחד, יקר מאד, העניק לנו חיים רוזן: בנדיבות שלא הקהתה מאומה מן החרירות שהיתה בו, נתן לנו להרגיש, שאפשר שיבוא יום וגם לנו יהיה דבר של טעם לאמרו, וכי דבר זה בהישג ידנו הוא. 'למה לא תפרסמו זאת', אמר לטלי ולי בפשטות כשדימינו ש'עלינו על משהו' בשיעור זה או אחר. ב־1987 יצאנו ללמוד בשויץ. טלי אמנם נעשתה בלשנית, אבל באסכולה אחרת לגמרי מזו של רוזן. אני, שמעולם לא נשאתי נפשי להיעשות פילולוג קלאסי, המשכתי בלמודי ספרות ובעבודת התרגום. כשלעצמי, אני חש שבמדה רבה חב אני את מסע למודי גם לו, ודומני שגם טלי חשה כן. מורנו בעבר נותר חברנו. ברבות השנים, בבקורי התכופים בארץ, הייתי סר אליו לשיחה, שתמיד הגיעה אי־כך לענייני עברית, ולעיתים לענייני תרגום. לעולם אשא לו בלבי הכרת־תודה עמוקה על הדברים החשובים מאין־כמותם (לגבי דידי) אשר למדתי ממנו דוקא בתחום אמנותי, אמנות התרגום. כשתרגמתי מן השירה העתיקה, מאלגיות הגלות של אוכידיוס, שלחתי לו את התרגומים, ואת הערותיו המפליאות בחודרנותן ובדיקנותן אני שומר מכל משמר עד עצם היום הזה. לאחד מנסחי התרגום, שהתנמר בתקוניו, הוסיף מכתב, שאני מתיר לעצמי להביא משהו ממנו בצבור: "קריאת תרגומך מביאה אותי לידי אפוריזם [...]: אחד הקשיים הממשיים במלאכת התרגום [בעיקר של יצירה שירית] נובע מתוך העובדה שלכל איבר, מלה או כד' במקור נועד משקל יחסי סגולי לגבי היחידה (שורה, קולון, משפט) שבה הוא כלול, והאידיאל שאליו המתרגם צריך לשאוף הוא שלאקוויוולנט של האיבר הזה בתרגום יועד משקל יחסי אנאלוגי לגבי היחידה המתאימה בתרגום. מה דעתך [...]?" לא אקלקל את דברי מורי ורבי באפשוט. אומר רק, שמיד הזכירו לי תמונה אחת מתוך סרט קולנוע בריטי ידוע (בשעתו), "גרסת בראונינג" (כלומר, גרסת תרגומו של רוברט בראונינג ל'אגממנון' לאיסכילוס). בתמונה זו, לומדים המורה ותלמידו הילד את 'אגממנון', שורה שורה ביונית ותרגומה, כדרך ה־tutoring האנגלי המסרתי. הילד, העושה חיל בלמודו, מתפייט למדי בתרגומו, והמורה (שאת דמותו שיחק לעילא מייקל רדגרייב הנוגה) מפטיר לו בהמכת־קול – why don't you stick to the text. עיקר אמנות זו של דבקות בטקסט, ופרושה המדויק של

דבקות כזו, למדתיו מחיים רוזן. ואזכרנו אני, הקטן בצבא החבים לו תודה על שפע מתנותיו.

עמי דיקמן, החוג לספרות כללית והשוואתית, האוניברסיטה העברית בירושלים

חבר

"פלמח"*

(עיון אפיגראפי-אטימולוגי)

הפעילות הארכיאולוגית המוגברת בחפירות הל-אבי – ביפו בעשרות השנים האחרונות הביאה לנו את השפע העצום של קטעי הפאפירוסים שמן המאה התשע-עשרה עד המאה העשרים ואחת, שכסטים שגילו לנו את לשונות הדיבור הרווחות במדינת העברים ו לפני אלף שנים ויותר.

כל המדפדף בגיליונות הרבעון Israel and the Middle East ובאחרים הקרובים למקצוע, נוכח לדעת, שבעיות

* [נכתב בי"ד באדר, ו' אלפים תשט"ו (שנה אלף וסבע למדינת ישראל. מרס 2055), ופרסומו נתאחר עד היום].

1. דרך אגב האם "עברים" אלו, כפי שנחכנו מייסדי מדינתנו, והים עם ה"תפירו", הנזכרים במקורות קדומים כעם היושב באותה הסביבה? הנחה מרתקת זו מביע Koyoto Ngawashiki בספרו האחרון: Recent Problems in Near-Eastern Archaeology, טוקיו, 2937.

43

הערת המערכת: המאמר "פלמח" (עיון אפיגראפי-אטימולוגי) יצא לאור לראשונה בכתב העת לשוננו לעם, מחזור ו', קונטרס ב-ג (נ"ד-נ"ה), שבט-אדר תשט"ו.

רבות, ובפרט בעיות של בירור מלים וניבים, עדיין מצפות להבהרתן בידי חכמי הישראלוגיה.

ברצוני לטפל במאמרי זה באחת הבעיות הללו, במלה קשה להבנה, שהמלומדים לא עמדו על משמעותה עד היום הזה: פלמת.

ואלה המקורות למלה זו:

1. המלה נמצאת חרותה על מספר חותמות מתכת, המראות כעין ציור של שיבולים, מוקפות כלי או סרט, שאינו ניתן לזיהוי. מכאן הגיעו מלומדים אחדים להנחה, שהמדובר בנושא פולחני, הקשור בטקסי הקציר הקדומים. השווה *Corpus Symbolorum Israelensium* כרך א' (מהדורת שנת 2913), ג' 145. ולא היא, כפי שמראים שאר מקומות, שנמצאה בהם מלה זו.
2. "כנס מפקדי פלמח" (M. L. I. vol. 46, 2916), עמ' 197; כאן אינו מדובר במושגי פולחן. "פָּנָס" בלשון זכר אינו זהה ל"כנסת", השם הנקבי, המצוי לא אחת במושגי הדת (תפילה בבית הכנסת הגדול, *Early Israel Signboards*, V, 368; "יושב ראש הכנסת"; השווה "ראש ישיבה", ריש מתיבתא", שהוא, לפי דובנוב, מושג בחיים הדתיים) וכיו"ב. אדרבא, מן הקטע הנוכחי נובע בבירור, שהמדובר בחיי הצבא, כפי שעוד יוכח להלן: "מפקד" הוא מושג דומה ל"חייל", אף כי לא זהה לו. מצאנו מונח זה תכופות בלוחות קארטון (אותו חומר כתיבה אופייני לאותה התקופה), ליד חותמת דאר ו צבאי וכיו"ב.

1. מקום זה ביהושע יז יא ועוד? חותמת דאר" כמו "אניות

תרשיש", "זהב אופיר"?

3. ביתר פירוט ניתן ללמוד על מהות ה"פלמח" מהקטע הבא: "הפלמח כבש את הכ [.....] שבג[...]. המשולש ו". התוכן הברור בהחלט מפנה אותנו לפעולות מלחמתיות, ומכאן ש"פלמח" הוא כעין "מפקד, חייל"; השווה: "המלך דוד... מכל הגויים אשר כבש" (שמואל ב' ב יא). אולם שני גוונים מיוחדים של המלה, שהזנחו עד כה, עשויים אולי להוסיף להבנתנו; שניהם מופיעים באוסף הידוע של "שירי גדנע"²:

1. "פלמחניק שמו דודו". כאן נראה, ש"פלמח" הוא מושג פְּעִילי; השווה "נודניק", "לא-אכפת-ניק"; שניהם כה נפוצים, שאין צורך להביא ראיות למציאותם. ושניהם גזורים מפעלים (לנוד, אכפת; לשם האחרון השווה: M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli etc. מהדורה מאה וחמש-עשרה, ערכים אכף, אכפת); על כן נראה, שגם "פלמח" היא צורה שְׁמַנִּית של פועל, שמשמעותו השורשית בקירוב "נלחם", כפי שעוד יוכח להלן בפרוטרוט.

2. "אנו אנו הפלמח", "אנו", שהיא הצורה הספרותית של "אנחנו" הוולגארית, היא כינוי של רבים. מכאן מתקבל אפוא, שלמלה פלמח, "חייל, לוחם", יש גם שימוש קיבוצי.

1. הוא בלי ספק נקודה, שבה נפגשים החומי שלוש ארצות.

2. "גדנע" הוא כנראה מחבר השירים הללו, משורר נודע, וזה בלי ספק עם אחר, הנוכח תכופות בטכסטים ישראליים שונים, ושכתיב שמו משחנה לפרקים: גתה, גחא, געתע. "גדנע" היא ואריאנטה רביעית, שבה נ' באה במקום ע', כמו ב"יענקוב, ינקל" תחת "יעקב". הצורה המקורית היא אפוא גתעע.

מובן מאליו, שלהבנה ברורה בבעיה סימאנטית כה מסובכת אי אפשר להגיע בלא בירור האטימולוגיה של המלה הנחקרת. לשאלה זו בעיקר התכוונתי להקדיש את מחקרי הצנוע הזה. אך יש בדעתי להביא את התרומה לפירוש „פלמח“ מצד אוסף מקורות, שעדיין לא נוצל כלל לחקר הלכסיקון של תל-אבי-ביפו, ושעצם ההוכחה לאפשרות ניצולו עשויה להפיץ אור מעניין על הנתונים התרבותיים, החברתיים והלשוניים של ימיה הראשונים של מדינתנו הישראלית.

הביטוי palmachum, palmach או דומה לו נזכר כמה פעמים במילונים של שפת הגנבים הגרמנית (השווה: Avé-Lallemant, Das deutsche Gaunertum in seiner social-politischen, literarischen und linguistischen Ausbildung zu seinem heutigen Bestande לייפציג 1858–1862), ושם מוסבר: „חייל, לוחם“, אף ניתנת האטימולוגיה שלו (בעזרת לשון תל-אבי-ביפו כסירוס של „בעל מלחמה“, בכלל לא שמו לב כראוי לעובדה, שביטויים רבים בלשון הגנבים שבמילוני אנוי-לאָמאָן מגלים דמיון רב מאוד למלים ישראליות (השווה ח"ב רוזן, ב„לשונונו לעם“, תשי"א, י"ב, עמ' 21).

בכל זאת אין לטעון, שלשון הטור השמאלי שבמילוני הגנבים – ישראלית היא. אין היא אלא לשון דומה, הידועה לפי אוויל-לאָלמן עצמו בשם „אידיש“.

ניתן היום לקבוע (השווה U. Weinreich, Languages in Contact, New-York 1953), שהלשון הזאת, שאינה ידועה כלל בפרטיה, שימשה יסוד חשוב בעיצובה וייצובה של התרבות הישראלית של המאה התשע-עשרה והעשרים.

אם תפסה אפוא "לשון מילון הגנבים" עמדה כה נכבדה במסגרת החרבות הראשונה של מדינת ישראל, הרי לא ייפלא, שמלים רבות יכלו לעבור ממנה ללשונה של מדינה זו. והוא דין ה"פלמח", ה"חייל". והצלחנו להראות, שההסבר האטימולוגי בעזרת "בעל מלחמה" הולם באופן מלא את שימוש המלה הזאת בקופה מאוחרת יותר. אולם עלינו להבהיר עוד נקודה אחת. ראינו סימנים לדבר, שאין פלמח מציין בעיקרו חייל בודד, כי אם קבוצת חיילים, יחידה צבאית (השווה לעיל: "אנו אנו הפלמח"). אין כאן אלא אחד מתהליכי הלשון השכיחים והמצויים בשפות רבות עד למאוד: מלה המציינת עצם יחיד הופכת לשמו של קיבוץ: העמלקי (בראשית יד ז), החתי (שם כג ג) הם שמות של עמים, לא של יחידים. שימוש זה רווח במקרא דווקא בקשר לפעולות קרביות. ואף מצאנו בלשון התלמוד: שותף ליסטים (ירוש' סנה' י"ט ב) – ביחיד, רוב ליסטים ישראל (בבלי ביצה ט"ו א) – בריבוי. ועל כך עיין: טור-סיני, יחיד וריבוי בהתהוות הלשון, ב"הלשון והספר", כרך א, ירושלים תשמ"ח, בייחוד עמ' 130 ואילך 1.

1. בדומה לדעה המובעת על ידי (Der Numerus) Torczyner im Problem d. Sprachentstehung; Jahresbericht d. Hochschule f. d. Wissenschaft d. Judentums, Berlin 1928, 25-27). בנקודה זו קיימת הסכמה בין שני החוקרים הללו, אף על פי שבעניינים רבים אחרים (כפרט בפירוש המקרא) ניכר תכופות, טור-סיני יוצא חוצץ כנגד השערות קודמו הנזכר לאחרונה.

כך הייתה אפוא גם התפתחות משמעותו של השם „פלמח“, שנשאל מ־palmach (>בעל־מלחמה) שבאידיש. ונדמה, שיכולנו בשיקולינו אלו להביא לא רק תרומה להבנתה של אחת מסתומות מקורותינו, כי אם לציין גם כמה גורמים חברתיים־תרבותיים, פסיכולוגיים־היסטוריים, שהשתתפו ביצירת לשונם של אבותינו הקדמונים¹.

1. רק עתה הופנתה תשומת־לבי לעונדה, שכבר P. K. Ahle מטפל בספרו Die Druckschriften aus dem Loche, Frankfurt, 2906, בבעיה זו בקווים דומים למובאים לעיל. בכל זאת לא רציתי להימנע מלהביא את מחקרי זה לידיעת המעוניינים. אולם עליי להכתייג מהחשיבות, שמייחס החוקר הנזכר לעקבות המטושטשים של שני קווים, או שרידי אותיות, המצויים לעתים בין מ ובין ח של המלה פלמה. הוא רואה בהם סימן ראשי־חיבות, ומנסה לפרש „פלמח“ כקיצור „פלוגות מחץ“ על־פי מה שנראה לו ככפילות באחד הזכסטים, הקדומים יותר. אך מה ל„פלוגות מחץ“ ולאותו ביטוי, המפורש כ„חייל“ במילוני המאה השבע־עשרה עשרה! נדמה, שהשערה נועזת וחריפה זו של החוקר הנכבד בטעות גמורה יסודה, ואינה מוכיחה אלא את הלבטים, שבהם נהוגה עדיין המתודה המחקרית של מדע הלשון!

[השערה אחרת, הרואה גם היא במלה „פלמח“ קיצור בדרך ראשי־חיבות, קושרת עניין זה בפרשה כלכלית של חוסר־מזון בימי מוסל עברי בשם יוסף (אולי זהו צפנת־פענח, הידוע מתולדות הרעב בארץ מצרים ובארץ כנען?). כתובת „פלמח“ עם סימנים של ראשי־חיבות נמצאה בהפירות ליד חורבה של מחסן מוזנות בתל־אבי — ביפו, וסבורים שפירושה: ׀ לא מחלקים ׀לב. („לא“ לפני בינוני — תופעה „ישראלית“?) אולם גם השערה זו צריכה עיון, ותגליות נוספות של מגילות גנוזות עשויות לתרום הרבה לפענוחה. — המערכת.]

הערת המערכת: לפנינו מספר עמודים מספרו של רוזן העברית שלנו, תל אביב תשט"ז, פרק שישי, 'על סגנונות ישראליים', עמ' 272-275.

בכל אותם המקומות והמקרים, שבהם היה עלינו לציין בציון שלילי את טיב הסגנון של המתרגם – על פי קנה המידה הלא-סובייקטיבי של טיב הסגנון של המחבר, נבעו הפגמים שנתגלו מתוך עריגה להתרחקות מהלשון הסטאנדארדית הקיימת בחברת הדוברים העברית-ישראלית, אותו הסטאנדארד, שעל קיומו, מבנהו וטיבו דנו בפרק אחר של ספר זה.

את עצם אותה הכמיהה אחרי הלא-רגיל, את עצם האמביציה הארכיאולוגית הזאת, מצאנו גם באופי הסגנון, שלפחות חלק מעורכי הספרות היפה והפריאודית העברית כופים אותו על הכתבים והמאמרים הנתונים, כביכול, למרותם. שללנו מטעמים שבעיקרון את עצם הצדקתה של כפיית סגנון כזאת, מתוך הדגשה, שסגנון הוא הגילוי האישי של הכותב, ושציל הכותב הטוב שוררת הארמוניה בין היסודות הנפשיים של תכניו המובעים ובין משקלם ותנופתם של אמצעי הלשוניים – הארמוניה הנהרסת עד כדי עיוות על ידי אניסת מבעיו למיטת הסדום של הטעם הסגנוני של העורך.

ברצוננו עתה להרחיב את הדיון הזה ולעמוד על טיב ההשקפות הסגנוניות של חלק מאותם העורכים, האשמים בעינינו במעשה אונס כזה, אולם מלאכה זו היא עדינה – כי לפנינו דין באשמה, אשר לגביה לא נוכל להביא הוכחות "פורמאליות" לעצם קיום העוון ובוודאי לא ל"היות ה"פושעים". וזאת מטעם פשוט: אין אנו יכולים בדרך כלל להוכיח, מה ממעשה סגנוני, השלילי בעינינו, הוא פרי עבודתו של העורך, ומה במקורו משל המחבר. אלינו באה היצירה המודפסת והערוכה – ולא כתב ידו של המחבר. ולכן – אם מעז אדם לנתח מאיזו נקודת ראות שהיא את טיב המלאכה הזאת, שקשה למצוא לה תקבולות בספרויות עמים אחרים, הוא נמצא במצב הלא-נעים, שיוכל לכל היותר להסתמך על חוויותיו האישיות הוא בשטח זה או על קורות ידיו הקרובים: כי רק את כתבי יד עצמו הוא מכיר ואולי את אלה של מקורביו – ויכול להשוותם עם הנוסחאות המגיעות בסופו של דבר לעיני הקהל. כאן נחוצה אפוא אמונה באמיתות העובדות המתוארות. אין כאן הבאת ראיות פילולוגיות, אלא כאילו איזו שהיא "רכילות" ספרותית, ובכל זאת כדאי הדבר, ולוא כדי לזכות במעט תשומת לב אצל מי שהדברים נאמרים באוזניו.

עצם קיום העריכה הלשונית אצלנו נובעת מהנחה יסודית, שנוצרה בארצנו כבארץ עלייה, והיא, שהמשכיל הרגיל אינו יודע לכתוב עברית. יכולים אנו לדמות בנפשנו, שבתחילה היה באמת צורך בתיקון שגיאותיהם הדקדוקיות של רבים ממחברי יצירות מדעיות, ביקורתיות או פובליציסטיות. דבר כזה מקובל ורצוי מאוד בעולם הגדול לגבי מחברים, המפרסמים כתבים שלא בלשון אמם. במקרה זה נעשה הדבר כמובן ברצונו ובתמיכתו הגמורה של המחבר, אולם כתב היד הערוך והמתוקן מוגש למחבר לאישור לפני מסירתו לסידור באותיות הדפוס. ואילו אצלנו רבים מאוד המקרים, שבהם מתעלמים – על ידי יצירת

עובדה מוגמרת – מעיקרון יסודי זה של הצורך בקבלת אישור המחבר לנוסח העובר למכש הדפוס והמובא בשמו¹, ותכופות מופתע בעל הדברים מלשון עצמו, – ושמו שמיים – אם אין העורך מחונן בהבנה עניינית מרובה בנושאים הספציאליים, שבהם דנים המחברים לעתים בתוקף מקצועיותם – גם מתוכן דבריו וממהלך מחשבתו – או, יותר נכון, ממהלך המחשבה, ששמו חתום עליו. העורך רואה את ייעודו בשינוי הכתוב. לעתים קרובות אין לו שמץ כבוד מפני זכות ההבעה העצמית של המחבר, וכאן מדובר בהבעה, שהיא בלתי פגומה לחלוטין מבחינת מבנה הלשון וחוקיה. כולנו יודעים, שהעורך האחד עשוי לשנות כל מלות אף, כי לגם, ש־ ואילו השני ינהג להפך, בלי שיוכל לטעון איש משניהם, שהנוסח המקורי חטא נגד טוהרת הלשון. מי לא הכיר את המסגנן, שאינו

1. ומה גם ב"עריכתם הסגנונית" של חוקים אחרים קבלתם בכנסת, לשם פרסומם ב"ספר החוקים" של המדינה. איני יודע, אם התופעה הזאת נפוצה או נדירה אצלנו, אך היא קיימת. משפטנים שואלים, אם מחייב נוסח הכנסת או נוסח העורך.

מרשה את הופעת המלה בעצם בכתבים, העוברים את שבט עריכתו? ומי לא נפגע באותו טיפוס עורך, המחפש שדה לעצמיותו המחשבתית בכך, שאינו שבע נחת מביטויי המקובלים של המחבר, ומוצא שביטוי מומצא, מחודש, פרי יומתו הבלשנית הוא – הוא ההולם את תוכן הדברים, וכך העמיד את המחבר, שלא "תפס" את המעשה בשעת ההגהה או שתיקונו בהגהה נמחק "לטעם" המערכת, למול הביקורת הקטלנית והלגלגנית של הציבור, הנאלץ לייחס את הדברים לאחריותו של החותם – כי העורך לעולם אינו חותם על המאמר, ובשל היותו משוחרר מאחריות כלפי הציבור נכפלת בעיני עצמו חרותו לשרירות לשונית! אחד מעורכי-מסגנני "טיפל" לפני זמן מה במאמר בלשני-ארכיאולוגי, שבו דנתי בסגנון כתיבה מסוים של אותיות, ב"דוקטוס. אמנם אין מלה זו ידועה לכל אדם, אך המאמר עצמו גם לא נכתב "לכל אדם", כי הופיע ברבעון מדעי, וחזקה הייתה על הקורא, שבלאו הכי ידע, דוקטוס מהו. בהגחה מצאתי צו דבר, שנראה בעיניי כשגיאת דפוס מוזרה: במקום-דוקטוס גיליתי מלה, שצורתה גופן. נאמר לי שהמלה הוכנסה על ידי המסגנן, כדי שהקהל, שאולי אינו מצוי אצל המונח הלועזי דוקטוס, יבין בנקל את כוונת דבריי, כי הביטויים הלועזיים קשים לתפיסה. הודיתי בכלימה, שלי באופן אישי קל יותר להבין דוקטוס, אך מוכן אהיה לסמוך על-הקורא, שאוצר מלותיו בעברית עשיר משלי, וביקשתי את הסבר המלה הזרה לי. בסבלנות של מורה ותיק הסביר לי העורך, כי גופן הוא – "דוקטוס", ושכך כתוב במילונים. לא קשה עליי אימות הדבר. כבר במילון החמישי שפתחתי (המילון התלמודי-מדרשי-חרגומי ל"אסטרו) העליתי את המלה: היא כתובה פעם אחת בבבלי, מגילה ט א (ויש הגורסים: גיפן) ובפסוקו המקביל בירושלמי, ואכן יש חוקרים, המייחסים לה את המשמעות, שהמסגנן נקט בה. "התפשרנו" בסופו של דבר. המלה גפן הופיעה בדפוס, כשהיא מנוקדת, כדי למנוע טעות בקריאתה, ולידה בסוגריים דוקטוס, אך באותיות לאטיניות, כדי להבליט כיאה את "עבריותו" של הגופן. המעציב בדבר הוא רק הנימוק: "כדי שיקל על הקורא העברי להבין את כוונת דבריי".

נדמה, שאפשר לעמוד על טיבה של מלאכת העריכה מתוך שימוש בשיטות המקובלות בביקורת הסגנונות, אותן השיטות עצמן, שהשתמשנו בהן כבר, כדי להגדיר את טיב סגנונו של עורך. אולם עתה יהיה עלינו למדוד באותם קני המידה לא רק את התוצאה הגמורה של העריכה, אלא גם את כיוון עבודתו ואת מגמת השפעתו של העורך על ידי העמדת מבחר נוסחיו למול נוסחאות המקור. אולם כמוסבר לעיל – אין אני יכול להסתמך כאן אלא על חוויות אישיות. הדוגמאות הבאות לקטות ממאמר, שעבר עריכה לשונית. הביטויים הם המוכנסים על ידי העורך, ובסוגריים הוספתי את המקוריים שלי. ברוב המקרים הופיע בסופו של דבר בדפוס הנוסח המקורי ולא זה של העורך, אך אין לדבר זה חשיבות כאן. כשאנו רוצים במקרים אחדים לעמוד על מגמתו הלשונית של העורך, יכולתי גם להיעזר בהסברים, שהעורך נתן אותם לנימוק פסקו הלשוני. א. 1. העורך פוסל ביטוי לועזי: שבימינו (מודרני), רשם (אָפּקט), השעה הראשית בעלילה (המומנט העיקרי בעלילה), צירוף דימויים (אסוציאציה); 2. העורך מעדיף ביטוי לועזי: ציטוט (הבאה). ב. בינוני עם היא הידיעה או עם ש-: 1. יצירה שנבדלת (הנבדלת), היריעה שמתרקמת (המתרקמת); 2. מקום זה המחייב אותנו (היריעה הנוכחית שבתוכה חייבים); 3. העורך משאיר: מאמץ, המסלף והמסיה, ועוד. ג. כינוי קניין לעומת תבנית של: 1. במבנה הכללי שלהם (במבנם הכללי), במונח-המסורתי שלהם (במונחם המסורתי), התבה-שלו (מלתו); 2. שכיחותו של אחד מהם (השכיחות של אחד מהם). ד. ביטוי שיסודו במקרא לעומת ביטוי שמקורו בספרות שלאחר-המקרא: 1. מעמיקות כל כך (כה מעמיקות), מעטות כל כך (כה מעטות), אין כאן שום אָל (אין כאן כל אָל), ליתן (לתת), לא ... בלבד (לא רק), קודם שנגיע (לפני שנגיע), כל שיש בה (כל אשר יש בה), שבשבילה (שלמענה), לשם המשקל (למען המשקל), לסבור (לחשוב), הואיל וטענתי (כי טענתי), שהרי (כי); 2. זיקה זה לזה (זיקה הדדית), ואף (ונוסף על כך), אצל (לגבי), ומצד אחר (ומאידך), אשר בה (שבה). ה. שם-פועל נטוי בעל-כינוי וציון המבצע: 1. כשקיבל (בקבלו), משהסכים (בהסכימו), משהכריע (בהכריעו), כשהוא קוצב (בהקציבו); 2. בהסבירו (כשהוא מסביר), בכתבו (כשהוא כותב), בדומה: 1. כשיושמעו (בהשמעה); 2. בחזרתו על... (לחזור על...).

ו. חידושי מלים של השנים האחרונות לעומת ביטויים הנמצאים במקורות הקדומים או מלים זרות: 1. מתיר (מאפשר), אוויר חוקי-משפטי (אווירה חוקית-משפטית), קטנים שבקטנים (קטנטנים); 2. הרגש (אמוציה), מוסר(ני) (מוראליסטי).

ז. שני ביטויים, שאין אנו יכולים לעמוד על ההבדל העקרוני שביניהם: משמעות (מובן), במשמעות זו (במובן זה), במשמעו הרחב (במובנו הרחב), בוודאי (כמובן), הטעמנו עליה (הטעמנו אותה), דיבור (ביטוי), התבה שלו (מלתו), לכל הפחות (לפחות).

קל מאוד לנסח את המסקנה מכל אלה: הופעת שינויים, שטיב "מדיניותם" מנוגד בבירור ל"טעם" שבתיקונים אחרים, מראה בעליל, שאין במעשי ידיו של עורך זה כל "טעם" וכל "מדיניות". מדיניותו אינה אלא לשנות את דברי המחבר. השינוי נעשה מטרה עצמית, הצדקת קיומו של העורך הסגנוני!

1. עוד אנקדוטה: אחת מיצירותיי שבכתב "זכתה" לעריכה לשונית. מתוך הכרת אופים של שינויי העורך כאופי של מה-בכך (כי תחת ש-, אף תחת גם וכיו"ב) ומתוך אהבת השלום לא התנגדתי כלל לרוב השינויים. אולם מספרם גדול גרם לאי-ניקיון רב בכתב היד והחלטתי להעתיקו מחדש, תוך שמירה על "תיקוני" העורך. כשהבאתי אליו שנית את כתב היד הנקי, הספיק בינתיים לשכות, כי ערכו – נטל עט ומתוך מחשבה, שכתב יד "בלתי ערוך" לפניו – החל משנה את שינויי עצמו! ה"כי-ים הפכו שוב ש-ים, הודח ה"אף והושבה ל-גם גדולתו! רק עתה נחה דעתו. ואני – שתקתי, שתיקה של הנאה, על שלמדתי את הדרך להוציא לרבים את דברי עצמי ולתת לעורך את הסיפוק שבהכרת השליחות, שמילא אותה למען תרבות ישראל ולשונה.

ספר בבלשנות הכללית

דקדוק הלשון העברית מימות ילדותה עד הזמן שפסקה מלחיות בפיה של אומה בהסקת מסקנות ללשון שבימינו של צבי הר־זהב; כרך ראשון: פתיחה הסתורית ללשון ולדקדוק. — הוצאת מחברות לספרות בהשתתפות משרד החינוך והתרבות. תל-אביב, ה' תשי"א, יב+202 עמודים. לפנינו ספר, שאפשר לומר עליו ללא ספק, כי הוא בא למלא חסרון רציני בספרות המדעית הכתובה עברית. עדיין אין לנו כל ספר בלשני מקיף על דקדוק העברית למבנה ולשיטתה; בייחוד אין לנו עדיין ספר עברי המתאר את הבלשנות הכללית באופן שיטתי וממצה. כרך ראשון זה של „דקדוק הלשון העברית“ של הר־זהב פותח בטיפול בלשני כללי בשאלת „הלשון“ ו„הלשונות“. כבר נכתבו סקירות קצרות על עבודה זו בעיתונות היומית; כבר יודע הקהל המעוניין על מהות החומר, המוגש כאן, ויהיו בוודאי רבים, שהשתוקקו זה שנים ללמוד „לשון“ במובן הכללי, המדעי, של המלה.

לכן, חושבני, טוב יהיה להעביר ספר זה תחת שבט הביקורת מן הצד הבלשני הכללי. שאינו מיוחד לעברית דווקא, כדי שידע המעוניין, מה יוכל ללמוד מספר זה ולמה. יוכל לשמשו; טוב יהיה הדבר לתועלת אותם הקוראים הרבים, הנוטלים לראשונה לידם ספר בעל תוכן כזה לשם היכרות ראשונה עם מקצוע הבלשנות.

ספר, הנוטל על עצמו תפקיד תיאור מדעי של הדקדוק ההיסטורי של הלשון העברית על רקע בלשני כללי והגשה ראשונה של חומר הבלשנות ההיסטורית וההשוואתית כאחד, תובע ממחברו מידה עצומה של רבי-צדדיות בידענות, ובקושי אפשר למצאה באיש אחד. יודע אני, שעלי להיזהר זהירות משנה, שלא לחרוג מן המסגרת וּשלא לעבור לתחומים, שבהם חסר אני את מידת ההקשרה הראויה, בייחוד כשאני בא להוכיח, שמחבר ספר זה לא נהג לפי עיקרון זה. ומתוך כך לא אוכל להקדיש מידה שווה של תשומת לב ושל התעמקות לכל הנושאים, שבהם מטפל הספר שלפנינו ולכל הצדדים שבו.

הספר פותח בדיון על גזעי האדם. איני רוצה להיכשל, במה שנכשל בו המחבר, ולכן לא אעז לחוות דעה בעניין זה, הור לי לחלוטין (ואין לדרוש ממבקר שיביע פסקו לגבי האנתרופולוגיה בלגבי הבלשנות, כשם שאין מחבר ראוי לדרוש מעצמו ולא מקוראיו להאמין לו בתחום תורת הגזע ככתורת הלשון). אבל אם מותר להקיש היקש מן הפרקים הבלשניים על פרק זה, ניתן להניח, שפרק זה משונה הוא ככל חבריו. יש כאן ניסיון להפריד — בדרך נכונה מבחינה עקרונית — בין חלוקת המין האנושי לגזעים מנקודת ראות אנתרופולוגית ובין חלוקתו לקבוצות דוברים בגזעי לשונות. מסוימים, מנקודת ראות בלשנית, דבר זה נחוץ; אך איני יודע, באיזו מידה מסתמכת החלוקה ל„מסות“ כפי שנותן אותה הר־זהב באופן ברור ואכסכוליבי, על קריטריות אנתרופולוגיות. ובאיזו מידה מעורבות בהן בחינות לשוניות.

הערת המערכת: פורסם במקור בלשוננו י"ח, תשי"ב-תשי"ג, עמ' 203-217.

בכמה מקומות מגיש לנו ה"ז דעה מוכנה בבעיה, שבה, למיטב ידיעתי, נטוש עדיין הוויכוח המדעי. אם המובא בספר הוא עמדתו ודעתו של ה"ז בנידון, עליו לומר זאת בפירוש, שאם לא כן הריהו מכשיל את הקורא, בהגישו לו כסברה מוכרת דבר, שאינו אלא צד אחד של ההשקפות האפשריות.

השומרים מוצגים (4) כמונגולים. דבר שלא הוכח כלל; החבירו (13) מזוהים עם העבריים, והרי זו שאלה השנויה בוויכוח; עניין המולדת הקדומה של העמים השמיים (13) מוגש לנו אמנם כנושא לעיון, אך הנדידות של אותם העמים מתוארות כאילו היה תהליך זה מן הברורים שבעולם (10).

המחבר יצר לעצמו נקודת ראות מיוחדת במינה באלצו עצמו לראות את תורת הגזע כולה באספקלריה של התורה. וילמדו על כך העובדות הבאות:
עמ' 3: „הערבים אינם בני ישמעאל, שם „ערב“ אינו מוזכר בלוחות האמות שבמקרא.”

עמ' 7: „ועל הכושים החבשים האלו אומרים חכמים רבים ששמיים הם. ומה שעל פי התורה כוש הוא בנו של חם ולא של שם, אומרים הם שאין צריכים לחוש ללוח זה של האמות, הואיל ומדיני הוא ולא אתנוגרפי. אבל דעה זו אינה מתקבלת כלל. הכושים חמים הם. בלא שום ספק, ולשונם, לשון געז העתיקה שמית היא, מפני שפרשו מן השמים בזמן מאחר.” הנמקה זו בנויה על הנחות מוקדמות, שטיבן לא במתודולוגיה, כי אם באידיאולוגיה; אי לכך אין רצוני לנקוט עמדה מפורשת כאן — עניין לקורא הוא.

עמ' 8: „יש מקשים: אם האמות השמיות והחמיות והיפתיות שני מטות של גזע אחד בלבד הן ושאר כל האמות, המרבות כל כך, שבעולם אינן מבני בניהם של שם, חם ויפת, — וממי הן, אם בניו של נח בלבד נצלו מן המבול? קשה זו מתרצת בזה, שהמבול לא היה כללי... אלא חלקי... ושעל זה כבר עמדו רז"ל, ואמרו „דלה טפת ארעא דישראל במבולא.”

השתעבודותו של ה"ז ללוח העמים מכריחה אותו לזהות (כדרך המסורת) את הגזע השלישי הגדול שבעולם התרבותי הצטיק בבני יפת, לפיכך מכנה הוא את ההודו-אירופים — „יפתים”, אך זה בלתי-מוצלח (ר' להלן). עוד כמה פרטים לנידון:

ה"ז טוען (5), שאצל האנגלים והגרמנים מקובל השם „הדים גרמנים”, בשעה ששאר האומות שלא מתוך „הירות שובינית” נוהגים ב„הדים-אברפים”, אין זה נכון היום; זה למעלה מארבעים שנה נוהגים האנגלים אף הם ב„אינדו-אירופים”.

עמ' 6: האטימולוגיה ל„אריים” בסא סקרט הוא aryas ומשמעותו „אדם ממעמד עליון”, ולא ככתיבתו וכהסברו של ה"ז. לקביעת מקומה של כוש אומר ה"ז: „וכך נראה אף מדבריו של הרודוטוס (VII. 70). באמת אין הירנדוטוס מוכיר במקום המובא דבר על מקומה של כוש, אלא רק זאת, שלתושביה היו שערות חלקות.

הפרק השני — לפי כותרתו „הלשונות הראשונות והתפתחותן” — מכונן להיות מבוא לבלשונות ההיסטורית. אבל אין כאן אלא כוונה בלבד, שהרי פרק זה מצטיין במיוחד בדילטאנטיות ובתמימות: אף אם לא נתחשב במושכל הראשון של הבלשונות הרשמית, שעצם ההתעסקות בגלוטוגוניה היא מחוץ למדע הלשון, שכן אין כל דרך מדעית להתחקות על ראשית המבעים הלשוניים של המין

האנושי, אף אם נראה עצמנו בני-חורין להתעלם מאכסיומה מוכרת זו, נצטרך לקבל בחיך את הדיון על דיבורו ועל תנועותיו הסמליות של האדם הקדמון; בסכמו את חידושי עוד מבליט ה"ז (273) את הישגו המקורי, והוא, בטול הדעה שעל האדם הקדמון עברה תקופה שאֵלם היה לגמרי. תמימותו של ה"ז מתגלה גם בכך, שהוא חושב, שיש צורך לנקוט עמדה ברצינות לגבי הדעה על קדמותו של לשון אחת" (27). אולם עלינו גם להודות, שיש כמה קווים טובים בפרק זה; אל נכון מעריך המחבר, שהכתב עכב הרבה בשינויים הגדולים של הלשונות" (24); וכן יש רשימה מועילה לדעתי, להדגמת המובן המנוגד של המלים הקדומות מתוך הלשון העברית. אבל כל זה אינו יכול להאפיל על העובדה, שאופקו הבלשני והתפיסה המתודית כאן מצומצמים הם עד למאוד!

דוגמאות:

עמ' 19: בהתרגשות ניכרת מציין ה"ז את היעדר קאטיגוריות דקדוקיות רבות (פאסיבום, מין דקדוקי, פועלי עזר) בלשונות רבות. הלא שמע עדיין, שאין כל הכרה, שיימצאו הקאטיגוריות הדקדוקיות של הלשונות האירופיות או השמיות בשפות של גזעים זרים לאלו? בקשר לכך מונה ה"ז (18) לשונות אלו בכך, שיש בהם פעלים טמטומיים וסתמיים שלא הראו לא את המין, לא את הגוף ולא את המספר — תופעה זו מצויה עד היום אף בלשונות, שאינן עתיקות כלל, זה סותר במקצת את הטענה, כי בלשונות העתיקות... יש שלכל אחת יש משמעות של שני חלקי לשון כאחד (של שם ופועל, של שם ומלה ושל פועל ומלה). מה התמיהה?! בלשונות עתיקות? אדרבה, בדיוק להפך! הרי בלשון האנגלית עובדה זו של היעדר הבדלה פורמאלית בין חלקי הדיבור היא בחינת *commonplace* דקדוקי!

וכן שואל ה"ז, אם העבר קדם לעתיד, או להפך או ש, קדם הציווי לכולם? (עמ' 18, הערה 14). על עצם הצגת השאלה הזאת יענה ספרו של טורסיני "הלשון והספר" (עמ' 163 — 335), ואף אם אין מישהו מוכן לקבל את כל השיטה הגנטית של טויס כיסוד שיטתו, יש שם מכה ניצחת לעניין הצגת השאלה גרידא, בכמה שאלות נוקט ה"ז עמדה ללא דין ודברים בשאלות, שעליהן נטוש היום ויכוח מתודולוגי בבלשנות: התהוות דיאלקטים מתוארת (29) כדרך ההתפצלות מלשון האם; בלשנים חשובים רבים בימינו רואים את ההפך הגמור, ואין לסלף את התמונה בפני הקורא. וכן אין כלל — לדברי ה"ז (24) — לפקפק באמיתות ההקבלה שבין התפתחות לשונית ובין איבולוציה שאצל החיות, העמים הפרימיטיביים והילדים. יש ויש לפקפק, וכל המעיין בספרות המקצועית יודע על כך, אין להעלים ויכוח זה מעיני הקורא.

ליקויים וחוסר אינפורמציה פאן כבכל מקום: על הסינונימיקה נאמר (עמ' 21, הערה 3) שאין עדיין במקצוע זה ספרים בשום לשון, אין הדבר כך! יש ויש בקצרה רומז ה"ז לכך (25) שיש התפתחות במשמעותיהן של המלים וביצירת מלים חדשות על יסודן של הישנות ויצירת מלים חדשות לגמרי וכו'. כך מוגש לנו אחד הפרקים המרתקים והמקיפים ביותר של מדע הלשון, במלים אלו ותו לא. אך ה"ז מוסיף: אבל כל זה לא נתברר לנו אלא בימים האחרונים. למי? או שמא יש להבין בימים האחרונים, לנוכח הנצח?

1. בשביל הקורא עברית בלבד כתבתי על כך מלים מספר בלשוננו לעמ', י"ח—י"ט, עמ' 20.

כשמביאים את המיתוסים על הלשון הקדומה ביותר שבעולם, אטור להתעלם מהסיפור הידוע של הירודוטוס (2.2), שלפיו נקבע בדרך „אכספרימנטאלית“ כי הלשון הפריגית היא הקדומה שבשפות.

ולאחרונה: סיפורו של ה'ז' (24, הערה 2) על המיסיונרים באמריקה המרכזית שמילונם נתיישן עשר שנים אחרי חיבורו ולא היה יעיל לשימוש עוד בגלל השתנות מוחלטת של השפה המקומית תוך פרק זמן קצר, זה הוא סיפור, שקשה להאמין בו, והיה מן הדין שיביא המחבר את המקור לסיפור זה.

פרק ג' נושא את הכותרת „הלשונות שבעולם נהקלקו“ ומוכיר את שמותיהן של לשונות העולם על גזעיהן. את שמותיהן ותו לא; סקירה זו נעשית לפי ספר מדעי-סופולארי Fink, Die Sprachstämme des Erdkreises (בסדרת Aus Natur und Geisteswelt משנת 1911), שנכתב כולו מתוך נקודת הראות האירופית-גרמנית. מה טעם לספר לנו על „העילמית, הכסאית, הכלדית (דרך אגב בעברית יש לומר „כשדית“!) החיתית, המיתנית, הליקית, הכרית, הלודית, המיזית, האטרסקית, האיברית והבסקית“ (עמ' 34). אם אין מרבית השמות הללו אלא שמות חסרי משמעות בשביל הקורא! ספרו של פינק נכתב בשביל קהל גרמני ומידת הפירוש גדלה והולכת במידה שהלשונות הנוכרות מתקרבות לאופקו התרבותי של הגרמני. בנוגע ללשון הגרמנית עצמה ניחנת החלוקה לדיאלקטים המפורטת ביותר (פריזית, גרמנית תחתונה וגרמנית עליונה... המתחלקת לגרמנית עליונה עתיקה, לגרמנית עליונה מאוחרת ולגרמנית עליונה חדשה – עמ' 33 אצל ה'ז'); מה טעם להעתיק חלוקה זו בלי לציין לפחות מהי מהותו ומהם גבולותיו המקומיים או הזמניים של כל אחד מן הניבים הנוכריים? כמובן זכתה גם היוונית אצל ה'ז' לפירוט העולה על המידה הראויה באופן יחסי (הלשונות הקלאסיות הן במרכז תשומת לבם הבלשנית-תרבותי של הגרמנים); אין צורך להזכיר כאן את ניביה, אם אין עושים זאת לגבי הלשונות המזרחיות (כגון הפרסית, העשויה לעניין את הקורא השמי יותר); דרך אגב יש ללמוד, שהזכרת הדיאלקט היווני הצפון-מערבי (32) הוא פרי אי-הבנה; אין דיאלקט כזה; זהו שם כולל לקבוצת דיאלקטים, שבחלקם אף הם מובאים ברשימה של ה'ז'.

כבכל מקום, לא הגיעו גם כאן לידיעת ה'ז' הישגי המדע של שלושים השנים האחרונות. מאז 1915 (פרסומי הראשונים של ה'רוזן') ידוע לבלשנים אופיה ההודי-אירופי של החיתית; פינק לא היה יכול לדעת זאת (ספרו יצא ב-1911), וה'ז' מונה אותה בין לשונות קוקזיות (34); לשונות שנתגלו אחרי כן (כגון הטוכאריט) אינן מובאות כלל. – מהי לשון ג'רבר שבענף הארמני (32)? קיומה אינו ידוע לי, ולא יכולתי למצוא זכרה בספרי השימוש האינדוגרמניסטיים, ושמה יש לחלול את הליקוי באותם ספרי השימוש? – בעמ' 34 נאמר: „רובן (של החקיקות האטרסקיות) קצרות מאד, ומשום זה מגבלת עדין ידיעת לשון זו“. לא זוהי הסיבה, שהרי נוסף יש גם כתובות ארוכות למדי (כגון תכריכי חנוט אגראם), על תורת הגלים, שהיא נעשתה לאם המתודה ההשוואתית המודרנית אין ה'ז' (36) יודע להגיד אלא זאת: „ותורה אחרת לגמרי ישנה, והיא „תורת הגלים“ Wellentheorie של יוחנן שמיד indogerm. Die Verwandtschaftsverhältnisse d. Sprachen (1872) ומר (1872)“.

מלבד זה מטפל הפרק השלישי בדרכי הקלאסיפיקציה של הלשונות, מספר

מעט מאוד על עצם היסוד המתודולוגי או הפילוסופי של כל אחת מדרכי הסיווג (ר' הציטאטה לעיל על „תורת הגלים“). סעיף אחר שבפרק זה מטפל בלשונות הקדומות („פרוטו-“ ואף על פי שה"ז מציין בכירור, שהן „לשונות שבהנחה“ (40) מורגשת בכל הפרק אמונתו בקיומן למעשה של הלשונות הללו: „בימינו הוכח כבר כל הצרך, שכל הלשונות השמיות יצאו מלשון שמית אחת, שעברה כבר מן העולם, ושכל הלשונות ההנדיות-אברפיות יצאו מלשון יסתית קדמונית, ששלטה לפנים בעולם“ (36). הדבר האחרון לא זו בלבד שהוא סותר את דברי ה"ז שלעיל, אלא אף אינו נכון לפי מיטב ההבנה ההיסטורית של הבלשנות המשווה. מלבד זה – בין אם נסכים לניקולאי מאר, בין אם נראה בדעותיו ספקולאציה דוגמטית. הרי אין להשתמש במונח „יפתית“ (הקשור קשר בלי-נחק בתורת מאר) במשמעות „הודו-אירופית“.

אין גם לומר, שיש „עוד שיטת המיון הדקדוקי... אבל שיטה זו עדין קרקע בתולה היא“ (37). אכן, בתולה זקנה! – ובשביל קורא, שמושגי השפות האגלוטינאטיביות, הפוֹיִסְיִנְטִיִּתִּיות וכיו"ב אינם נהירים לו, לא יספיקו לשם אינפורמציה השמות הללו בלבד, אלא יש לתת לו גם דוגמאות חיות וממשיות, לפחות אילו, לשונות (ולאו דווקא גרנלנדית כבמקרה אחד) נמנות עם כל סוג. כל הפרק נושם ןרבאליסמוס חסר שחר.

עתה אנו מצמצמים את נקודת הראות ועוברים יחד עם ה"ז (פרק ד) לטיפול בלשונות השמיות בלבד. פרק זה מביא את חלוקת הלשונות השמיות ואת הלשונות עצמן בדרך מנייה. ה"ז דוחה את רעיונות הקרבה הלשונית בין שפות שמיות ובין לא-שמיות ואת רעיונות הקרבה האטימולוגית בין מלים לא-שאלות. אך דומות, בשני הגופים. דבר זה לברכה הוא, אך נראה, שבכמה מקומות אין ה"ז נאמן לעקרונות המוצהר הזה. אחר כך בא דיון ב„דברים החשובים, המציינים את השפות השמיות“ בכלל ואת בנות המשפחה הזאת, כל אחת לעצמה. „יחסי הקרבה“ הפנימיים בתוך המשפחה מוצגים בטקירה שקופה.

לפרטי התיאור יש בידי להעיר את הבאות:

בעמ' 43 נזכרת עובדת השאלת מלים מהשומרים לבבלים. מן הראוי להביא דוגמאות (תרנגול, היכל ועוד).

עמ' 63: „השויון בין הלשונות החמיות ללשונות השמיות נראה בתפקיד הדקדוקי של אמות הקריאה“. אין אימות הקריאה עניין לבלשנות המשווה, כוונת ה"ז לתנועות, ויש לומר, כך בפירוש.

כאחת התכונות, המציינות את הלשונות השמיות, מובאת (65) העובדה של הוספת ה"א לביטוי „משמע של גרם הפעלה“. אין זה מדויק. ה"א זו אינה שמית כללית, כי אם לעתים קרובות באה בתפקיד זה אל"ף, ולעתים ממלא בניין בעל תחילית ש – תפקיד, שבלשון אחרת ממלאו בניין, הפותח בה' או בא'.

עמ' 68: „עד שלא קבלו בני ישראל את הלשון העברית, דברו בלשון הדומה ללשון ארמית“. זה סתום, ולא ידוע, על סמך מה נאמר, על אף הרמיזה למקום אחר. שאינו מבהיר דבר.

בין המלים המשותפות לאכדית ולעברית בלבד מובא הווג אַרְצַת – ארץ (69). המנוגד, כביכול לארמית ארע(א), ארק(א), ולא היא: „ארעא“ ו„ארקא“ זהים זהות אטימולוגית ל„ארץ“ לפי ייצוגי הגאים חוקיים, השווה: מועא (=מוצא), אע (= עץ) או עק, הווג רעפים – רצפות.

לא נכון לדבר (69) על „חלופי ת' רפה ושי' וכד' באכדית“, אלא על ייצוגים הגאיים. למעשה אין באכדית אלא ש' אחת מלבד.

תמימה מאוד אף הטענה, ש„שתי העינין והחיתין... היו לפנים גם בעברית“ (65), אין זה כה פשוט וכה ברור. והמשפט ש„היוונים קבלו תבות שמיות על ידי המסחר הפניקי“ (64); בע' 64 אומר ה"ז: „כשמבקשים קרבה בין לשונות שמיות ללשונות של גויעים אחרים אין משגיחים בחבות הקשאלות...“ מי אינו משגיח? אי-בהירות רבה ניכרת מסביב למושג ה„כנענית“. מהי אותה לשון כנענית הדומה לעברית (71), ביחד עם המואבית, האוגריתית ואף הצידונית (ז"א שונה מכל אחת מהן; 68), ושבה דיברו החיתים (44 / 45; זה מוטעה בהחלט; לעיל)? סתימות זו גוברת במידה שאנו למדים כמה עובדות תמוהות למדי לגבי הפיניקית. למשל, שהיא קרובה יותר לערבית מאשר לעברית (75). זה יסתור כל מי שיעיין באיזה טכסט פיניקי, באותו מקום נאמר, שהלשון הפיניקית שמרה על היגוי ה־ת בתור — עד לתקופת היוונים. קשה לאשר או לסתור ידיעה זו, כי אין אנו יודעים, מה היא „תקופת היוונים“, כוונתו של ה"ז להוכיח עובדה פוניטית של הצידונית מתוך המלה השאולה τάρπος (תור = שור), אך זה ניתן להוכחה, רק אם אנו מניחים שמלה שמית עשויה הייתה להיקלט ביוונית מתוך הצידונית דווקא ולא משום לשון אחרת.

ה"ז רואה להדגים לנו את טיב הלשון הפיניקית על ידי „חקיקות“ אחרות. זוהי שאיפה בריאה, אך חבל, שלא נהג כך גם לגבי לשונות שמיות אחרות. הטכסט נמסר בדרך כלל אל נכון, אולי חוץ מפרט אחד (עמ' 50, ש' 5 צ"ל פתח ולא פתחי וכן לא נמסר נכון סימן המספר 10; עמ' 51, ש' 1), אך בדבר אחד יש סילוף גמור של תמונה לגבי הקורא הלא-משוחד. ה"ז החליט לנקד את הטכסט הפיניקי לפי אחת ההשערות; מכך אפשר בהחלט להגיע לרעיון, שניקוד כזה הוא לא רק משוער ומוסכם בלבד (לשם מתן אפשרות להשמעת הטכסט), ושהוא מתבסס על אמת היסטורית במידה כל שהיא, ויצירת תמונה כזאת היא הטעיה מסוכנת. הפרק על הלשון העברית, הבא אחרי הפרק על השפות השמיות, הוא ספק תולדות השימוש של הלשון העברית בכתב ותולדות ספרותה, ספק גיסיון הגדרה לשונית של העברית.

יש לציין לשבח את רשימת החידושים של לשון החכמים לעומת העברית המקראית-הקדומה (עמ' 96 – 116). אולם הפרעה לא מעטה נגרמה לקורא על ידי השיטה המשונה להביא את מראי המקומות למטה, רחוק מגופו של אוסף הדוגמאות. עצם האוסף יפה ומעניין, אף שאולי לא כולו מקורי הוא. כדאי לשים לב באופן מיוחד לדבר אי-תלותו של הבינוני על משקל פעול בקאטיגוריות אקטיבום ופאסיבום (חבל שלא ניסח ה"ז כך; הוא אומר: „בינוני פעול בא בכמה פעלים במקום בינוני פועל, עמ' 104). כגון: זכור, אני עתוי, תפוס וכד', אם ניגשים לעניין זה גישה אובייקטיבית, אפשר להגיע למסקנות גבונות יותר המקובלות לשאלת האספקטים בעברית.

ולעניין האספקטים עצמם, ה"ז מכיר מושג זה (אמנם לא בשמו הנכון), שהרי קוראים אנו בעמ' 133 על ניגוד „פרפקטום“ — „אימפרפקטום“, אך למה לקרוא להם זמנים? (וכן גם בעמ' 95).

1. [עיי' מאמרו של י' בלאו ב-„לשוננו“ כרך זה, עמ' 82.]

בשטח המלים השאלות לעברית וממנה יש כאן כמה טענות מוטעות ומטעות מאוד. אין זה נכון, כי „במקרא יש תבה אחת בלבד יננית: אַפְרִיזִין“ (86) ולא שאקלים היא מלה השאלה לערבית מהעברית (87). הרשימה הנתונה כאן של המלים העבריות ששאלה היוונית, גדולה מן הראוי והיא מכילה מלים רבות שאינן לא יווניות ולא שמיות, אלא הושאלו מאחת משפות התרבות האיגאיות או המזרח-תיכוניות לשני הגזעים גם יחד, כגון נַרְךְ, נֶקֶר, פַּרְקֵל ועוד (87), והוא הדין לגבי יין = וַיִּין = Fōivos = vinum (שאת פתרונו לא ידע היו), ואילו על אַרְץ = Erde, ריח = Geruch (שם) אין, כמובן עוד לשאל, אלא יש לראות בדמיון מקריות כמו במקרים אחרים הידועים: אֶבֶן = Lava, או עד ad וכדומה, שלא כדין מציל היו מלים מצריות, השאלות לעברית (וזה ידוע בבירור, ולו אף מחוסר אטימולוגיה עברית פנימית) להוכחת קשר משפחתי בין הלשונות החמיות ובין השמיות (שש, בוצ, שֶׁנֶּהָב: 63) ואין להביא כזיהוי מדעי (לפחות אין להביאו בלי סימן שאלה בולט) את ההסבר האטימולוגי העממי התלמודי (עירובי יח ע"א) כי דיומד = δῦω עמודין (עמ' 106) – דרך אגב: אם רוצים להשוות למשהו אירופי את דרך הכיטוי המשנתי „ששים חסר אחד“ (עמ' 101), הרי בוודאי יהיה הקרוב ביותר ברומית: undesexaginta.

ובקשר לתעודות האפיגראפיות העבריות מותר בוודאי לתקן, שתעודות לכיש אינן שתיים עשרה במספרן, אלא יותר, וכי על כל פנים – אין לומר בוודאות גדולה, כי „המגילות הגנוזות... נכתבו זמן רב לפני חרבן בית שני“ (83). כמה ניסוחים פוגעים בטעם המדעי הטוב ובאמיתות ההשגה של החומר: „הכתב העברי... יש בו אותיות הגויות בלבד“ (עמ' 83, הכוונה ב„אותיות“ לקונסוננטים); „... הרבה יהודים באלכסנדריה ובעירות אחרות...“ (81); „הצורות המארכות...“ בתקופה הראשונה היתה האמה כעין תינוק, מה דרכו של תינוק? הוא מרבה לפטפט והוא מאריך בדבורו ומושך את הגורים“ (92 – 93). דרכו של תינוק? – בגאווה קובע היו בחלק המסיים את סקירתו ההיסטורית על תולדות העברית, שעתה „ראויה היא לשם לשון מדינת“ (131). אם כוונת היו היא ל־"Staatssprache", הרי בדרכי כתיבתו לא גילה התחשבות יתרה בנוהג ה־"Staatssprache", כפי שלא התחשב בנוהג זה גם במקומות אחרים.

עתה לפנינו פרק קטן באופן יחסי על התהוות הטיפול בספר המקרא מבחינה ביקורתית ונורמטיבית (המסורה והנקודה), אמנם נכונה ראיית הדגש כנקודה דיאקריטית בתחילתה, אך אין התרגום „למֶן הוֹלֵם את המונח „דיאקריטי“ (136). הפרק מסתיים ברשימה קצרה של חכמים שעסקו במסורה, ומעביר אותנו באופן כזה באופן אורגאני לעניין הפרק האחרון: „הדקדוק והמדקדקים“.

מעמ' 164 עד 258 משתרע פרק עצום בשם „הדקדוק והמדקדקים“, שתפקידו להביא לפנינו את האנשים והספרים, שיש להם ערך בהתפתחות המדע הדקדוקי העברי. ערכו של פרק זה הוא בזה, שהחומר למן המאה ה-11 ואילך עדיין לא כונס בצורה שקופה, אולם באשר לימי הביניים הקדומים תלוי החומר המובא תלות יתר בעדותו של באכר, ואף אינו מסתמך במידה הדרושה על מה שהביא ילין בהרצאותיו, שפורסמו אחרי מותו; ומאידך, במידה שהדברים נוגעים לימי הביניים המאוחרים ומתקרבים יותר ויותר לימינו אנו, נהפך פרק זה לרשימת שמות גרידא, והגרוע בדבר הוא, שיש הגזמה רבה בהבאת השמות ללא אבחנה, ואין הקורא מסוגל ליצור לעצמו תמונה על ערכם היחסי של המדקדקים של

ספריהם. לפי אופן הבאתם והבלטתם אצל ה"ז אין כל אפשרות להכיר מחסירה הזאת, מה מידת החשיבות היחסית, למשל, של גזיניוס ושל אחד מבעלי ספרי הלימוד הישראליים; כולם מובאים באותה המידה של תשומת לב.

סרק זה לקוי ככל האחרים בזה שלא הובא בו החומר המדעי, שפורסם בחמש עשרה השנים האחרונות לערך. כשמדברים, למשל, על כתביו הדקדוקיים של רב סעדיה גאון (עמ' 170 – 171), אין הכרח להזכיר את הכתאב ג'אמע אלצלואת ואלתסאביח" (ספר כלל התפילות והתשבחות), שאין לו זיקה לדקדוק, אבל הכרח להזכיר עתה גם את הכתאב אללעה" (ספר הלשון) לרס"ג; אמנם לא באכר ולא ילין הכירוהו, ולא פורסם נוסחו אלא על ידי סקוז (ר') עתה גם ב"תרביץ", כ"ב 174), אך לפני שמונה שנים! וספר זה ללא ספק מקור חשוב הוא להכרת תולדות הדקדוק העברי.

וכן אומר ה"ז על רב סעדיה גאון, כי "הדקדוק הערבי השפיע עליו כל כך, עד שבחר לו אף את הלשון הערבית לכתיבת ספר זה" (171); כאן, כבכל מקום, שבו חורגת החקירה ממסגרת העבריות-היהדות גרידא, יש להאשים את ה"ז בעיוות השיפוט. "עד כדי כך...? ועוד הרבה יותר! לא ניתן בפרק הזה כלל ביטוי ומקום ראוי לאותה התלות ההיסטורית-גניטית של הדקדוק העברי בדקדוק הערבי על שיטתו, אורח מחשבתו ומערכת מונחיו. שהרי אילו עשה ה"ז כך, היה מגלה ללא ספק לפני עצמו ולפני קוראיו את הדרך הגניטית אחרנית, והיה מראה, שאין כל דקדוקו (הערבי כעברי) המקובל אלא מזיגה גפלאה של דרך הפשטה (המובעת בטרמינולוגייה) של הדקדוק היווני ושל כושר הניתוח הפורמאלי שלמחוללו רואים את פאניני ההודי. – אך עתה דבר זה הוא מעבר לאופקו של הקורא ושל הספר עצמו, אף על פי שספרים כגון מחקריו של באכר, עצמו על התהוות המינוח הדקדוקי השמי עשויים היו ללא ספק להימצא ברשותו של ה"ז. חלק גדול, המכוון לתאר את התפתחות מדע העברית בעת החדשה ועד לימינו האחרונים איננו אלא רשימה ביבליוגרפית; אך בתור כזאת נטול פרק זה כל ערך מעשי, וזה מכמה טעמים.

אחד הטעמים הללו הוא המספר העצום של טעויות כתיב, המרוכזות בעמודים כה מעטים, ואין לייחס את כולן לפועלי הדפוס בלבד. חלק מן השגיאות הללו (במידה שהן נוגעות למלים ולשמות גרמניים) תוכנה את השפעת האידיש, חלק (במידה, שהן מופיעות במלים רומיות, איטלקיות וכד') – חוסר ידיעה סתם: הרמן לֶבְרֶקֶט שתרַק (163), *Gramm. Ebr. cum margarita philosophiacedita* (217) צ"ל כפי הנראה *philosophiae edita*, *Abbreviaturis hebraicis* (219) צ"ל אולי *de abbreviaturis hebraicis* (219) *Gramm. Ebr. cum margarita philosophiacedita* Dissert. de Hebr. accentuum etc. (ש"ט), *Orecy* (ש"ט), *Elementale hebraicis* (220) לאיו מלה שייך (?), *krilisches* (224), *Leitfadem* (226), אידיש, כמו "לֶבְרֶקֶט", *Atreatise* (230), *Einblicke* (244), *Hanbwörterbuch* (247), *Rhythmus* (כמה פעמים, 248), *biblicoe* (258), צ"ל *biblico e*), *babilonischen* (ש"ט).

ומהו *hebr. Pentry* (עמ' 240)?

וכיוון שדגנו בכגון אלה, אביא מקרים מקבילים גם משאר חלקי הספר: Tunell (82, הערה 3); ומנהגו המוזר במקצת של ה"ז במתן (יתר) או באימתן אקצנטים וסימני קריאה יווניים: *οινος* (87), *Ἐβραίων* *τῶν* *γλωσσα* (78), *Κοσσαιῶν* (7) *das ägyptische verbum* (63, הערה 1).

ועוד טעם לפקפק בערכה המעשי של הרשימה הביבליוגרפית הזאת

וברצונו הכן של ה"ז לתת בידינו חומר סוקר ומועיל (ולא רק להפגין את רוחב רשימותיו) – היא העובדה, שאך החלק הקטן ביותר של שמות הספרים הלועזיים ניתן להבנה באופן מלא. המחבר שכח את ההבדל שבין ציטוט שמו של ספר בגוף עבודה או בהערה ובין רשימה ביבליוגרפית. כשעליי לצטט (בהערה) חיבור ששמו מובא ברשימה ביבליוגרפית מרכזית בחיבורי אני, רשאי אני להסתפק בציון מקוצר של שם החיבור, ולהשתמש בקיצורי מלים כגון Spr. במקום Sprache I. במקום lingua וכיו"ב, ובמקרה זה אוכל לתת רמזה בלבד לשם החיבור המצוטט ולהוסיף etc. אך אין זה דינה של אינפורמציה ביבליוגרפית, שלה מתכוון ה"ז. מה ילמד קורא מציוני ספרים כאלה:

Observationes in ling. hebr. etc. – Ex variis libellis Eliae, Grammaticorum doctissimi etc. – De literarum vocum et accentum (! accentuum צ"ל) h. natura (כולם 218). – Sanctae ling. erotemata etc. – Grammatices h. I. tabulae succinctae et breves etc. – L'harmonie étymologique des langues Hébr., Syr., Chald. Grecy. (corr. Grecq.) etc. (כולם 219). – Gramm. regionata della ling. ebr. (corr. ebr.) etc. – Urschrift etc. (243). – Über die Verbal-nominale etc. (244).

או צירוף מעין זה: Paradigmen des etc. Verbi etc. (224)?

מר הר"והב ראה ללא ספק, שבעלי ספרים מלומדים מאוד ציטטו כך לקהלים המלומד (המכיר את הספרות המקצועית הנוגעת לנושא ויכול להסתפק ברמז בלבד, כגון אם יגידו לפילולוג מקראי Perles, Analekten או לבלשן יווני Bekker, Anecdota ידע, במה המדובר, אף על פי שלמלים המובאות אין כל זיקה לעצם תוכנם של החיבורים) – וה"ז חשב ללכת בדרך בטוחה, אם יעביר קריטריון חיצוני מובהק זה של ספרות מדעית אף לספרו הוא, כדי לשוות לו אופי מדעי מובהק לא פחות.

והקיצורים בעצם שמותיהם של הספרים! אמנם ניתנת לנו רשימתם – כביכול, בעמ' 277; לפיה מסמן z, למשל, zu, zum, zur: באיזו משלוש האלטרנאטיבות עליי לבחור (אם איני יודע במקרה גרמנית; ואם אני יודע, אין צורך להעיר לי, כי z הוא zu וכדו' אלא אם כן חושבים, שרשימת קיצורים היא קריטריון של ספר מדעי) – במה אפוא עליי לבחור במקרים האלה: Neue Beiträge z. semit. Sprachwissenschaft. – (247) – Hebräisch. u. aram. Wörterbuch ? z. A. T. (230)

או האם תספק באמת המלה ling. במקום linguae את כל המקרים הבאים, שבהם נדמה, כי בשם הספר מופיע קאטוס רומי אחר מהניתן ברשימה:

Observationes in ling. hebr. etc. (...?, 218) – Gramm. quatuor ling.; Introductio Grmm. Orif (?) in ling. hebr. 223)

מה עליי לעשות: בסימן Spr. = Sprache (en) ? הכיצד, Spracheen או Sprache? ולפי מה לבחור?

בשביל הסימן h. נותן ה"ז את המבחר בין hebraeae ובין hebraeorum. עדי כמה שקשה להחליט לחסר ידיעת רומית, תקשה בחירתו במקרים, שבהם לא זה ולא זה יתאימו:

Introductio... in ling. hebr. (223) – De omnibus Accent. h. qui in S. (= Sanctae, 227 I) Bibliis reperiuntur (219).

והשיא (עמ' 223) בשם הספר ad ling. S. V. T. לפי רשימת הקיצורים

עליי לפתור את ראשי התבות כך: *linguae sanctae* (סיומים מוטעים), *von* (בכלל דבר אחר). T (חסר ברשימה).

ואיך יבטא אדם קיצור זה: *Tabulae novae conjug. h.* (219)? ולא היה זה אלא מבחר זעום.

עצם „מדיניותו“ של ה'ז' בתחמת תחומיה של סקירתו הביבליוגראפית-היסטורית משאירה מקום רב לפקפוק ולדיון. אפשר להבין, כי התחום המוגדר להיקף הרשימה הזאת הוא הטיפול בלשון העברית; אולם בכמה ובכמה מקומות חורג המחבר מתחום זה לשטחים גובלים; בעצם חריגה זו (למשל: לארמית, לאוגריתית. לבלשנות כללית) עשויה להיות צפונה ברכה; אולם החריגה בשטחי גבול אלו היא כה מקרית, שאפשר במידה רבה של הצדקה לקרוא לה „פשיטה“ לפי שיטת „סגע וברח“, וזה כמובן, נוטל ממנה כל ערך, אדרבה, מויק הדבר בגלל סילוף התמונה הנוצרת.

דוגמאות:

עמ' 247: בסעיף צ"ג מובאים (במקום המתאים לפי הסדר הכרונולוגי) סיוורס ו"ספסן". מספריהם נזכרים: *Grundzüge der Phonetik, Metrische Studien, etc.* (†) *Rhythmisch-melodische Studien, Lehrbuch d. Phonetik, Elementarbuch d. Phonetik*. אין אלה, כמובן, אלא החלק הקטן ביותר של כתביהם; ואף אם נקבל את ההנחה, שאלה נזכרים בגלל טיפולם בתורת ההגה (או כמובן אי-אפשר לומר: „פרסמו ספרים חשובים מאד בפונוטיקה“, כי אם „בין ספריהם הבלשניים יש אחדים החשובים לפונוטיקה“) – אף אם כך, במה זכו שני אלה דווקא, בעוד ששום ספר בלשני-כללי ושום בלשן כללי לא נזכר בכל הסקירה מלבדם? ואף קשה בוודאי לומר, שסיוורס או יספרסן עולים לפי המצב הנוכחי של המדע בחשיבותם על אחרים.

עמ' 252: „... וספר אחד... על לשון חדשה שנתגלתה לא כבר, ושמו, כתבי אוגרית' ומתברר ח"א גינוברג'. – אפשר לדון בשאלה, אם יש מקום להביא כאן בכלל ביבליוגראפיה על אוגרית; אך אם כן, יש לתת ביבליוגראפיה על הלשון האוגריתית ולא ספר אחד באופן מקרי.

עמ' 164: בהערה 1 נזכרים „שלושת ספריו החשובים“ של „פויל פֶּהֶלֶה“: *Der masoret. Text d. Alten Testaments etc.* 1902; *Masoreten d. Ostens, 1913*; *Masoreten d. Westens, 1927*; *Biblia Hebraica* של חברת התני"ך הווירטמברגית – אינם קיימים? למקריית זו של ידיעות ביבליוגראפיות הנמסרות בספר השווה את דברי ה'ז' בעמ' ח (מבוא) „והוֹןִיְתִי (כך! – ח"ר) נתונה ל„בית-ביליק“, על אוצר ספרי הדקדוק שבו, שהיו לי לתועלת (בעיקר לפרק האחרון שבכרך זה)“. (הוא הביבליוגראפיה); ההבלטה שלי.

לסוג זה של פגמים שייכים גם הליקויים הרציניים בחסר בסקירות הביבליוגראפיות, המתבטאים לרוב בכך, שסקירה מסוימת מגיעה לשנת פרסום כל-שהיא (תכופות בראשית המאה העשרים) ותו לא.

לדוגמה:

רשימת גזעי השפות שבעולם מתבססת על ספר מדעי-פופולארי (סדרת „*Finck*“ *Die Sprachstämme des Erdkreises*: „Aus Natur und Geisteswelt“ שמהדורתו הראשונה היא משנת 1909. מה זה עולל לו לה'ז' ולגו. ראינו במקום

אחר (ר' עמ' 30, הערה 2). להפגת הספקות. אוכל לציין, כי נכתב הרבה אחרי זה ולא דווקא ספרות עממית.

הביבליוגראפיה על תעודות אל-עמארנה מגיעה עד 1910, והוצאת קנדוטצון (1907) נקראת „ההוצאה החדשה“.

ההערה הביבליוגראפית (6) בע' 6 בעניין הכושים מגיעה עד 1898. והרשימות על הדקדוק העברי! אינם נזכרים: דרייוור, ז'אווין, קאולי, טור-סיני (הלשון והספר) ועוד ועוד.

לסוג זה של טעויות-הטעויות שייכת גם העובדה, שדוד ילין ז"ל נמנה בעמ' 130 בין החיים, אך תמורת זאת נסמכת הרשימה על המדקדים העבריים שבימי הביניים על באכר (הגרמני או העברי? עיין עמ' 172, הערה 2), וספרו של ילין (שהופיע אחרי פטירתו) בשטח זה, אינו נזכר כלל.

לעתים קשה להבין, מה ראה המחבר בספרים או בפרסומים מסוימים להביאם בתור אסמכתאות אוטוריטטיביות לעניינים ידועים; קשה באמת לבסס השקפה על עניין הקברו לפי מאמריהם של אולברייט ב„השילוח“ ושל מיוזר ב„תרביץ“ דווקא מלפני 19 שנה (עמ' 12, הערה 5), ומסופקני, אם ה„פראַנגר פֿרֶסֶה“ באמת היא הפורום המתאים, שיובא ממנו דיון בשאלות תורת הגזע (עמ' 4, הערה 1); ובטוח אני, שלא התכוונו ולא העזו לחשוב הפרופסורים קלוזנר ודינור, שיובאו בתור אוטוריטות – האחרון לוקאבולאר העברי של תעודות אל-עמארנה ולאוצר המלים המצריות והאכדיות, השאלות לעברית (64, הערה 1 ו-45, הערה 1), הראשון לשאלת מולדתם הקדומה של ה„יפתים“ (עמ' 15, הערה 1). איוה עיוות של שיפוט מדעי!

קו אחיד ושולט בחיבורו של הר־זהב היא שאיפה למקוריות. להיבדלות מן המקובל, לאכסטראוואגאנטיות. שאיפה זו מתגלה לא במעט בשיטת, שבחר בה להעתיק שמות לועזיים.

בשיטת תעתיק זו נאמן המחבר למה שדמה לו כערכים ההגאיים האמיתיים של סמלי האלפבית העברי בימי המקרא (בניגוד לנוהג של הספרות שלאחרי המקרא). הוא נרתע מלחשתמש למשל, במלים האירופיות באותיות ק, ט, בגלל נחציות ההגאים, המסומלים על ידיהן. עדים אנו ליצורים משונים כגון הסתורי (בשער ועוד), תותולוגיה (23), הַתְּנַתִּים (62), פֿניג (Koenig, 12 ועוד) ואחר ויין החיבור כִּיף רפה „כדין“: קוהוט וכניג (138, הערה 3), כואינה (צ׳יל *Koivij*, האלף סותרת כאן את מרבית חוקי הפונטיקה היוונית. 32), פֿנֶת (1) ועוד ועוד. אמנם כללים אלו מוסכרים בע' 273 ואילך, כך שבעמל מסוים אפשר לו לקורא לזהות, מהי כוונת המחבר; אך אילו נשאר ה״ז לפחות עקיב לשיטתו הוא! ולא היא מוצאים אנו גם אריסטוטל (27), אפיקורוס (שם), סטואיקים (שם), דיאלקטיה (הוזה אומר: הדיאלקטים שלה, 32), אקסתי (17), סנתכסית (66), פֿלֶפְטִיות (64), דִּיקְרִיטי (מה טיבה של היידי הדגושה? 136), אך בדוחק נוכל לתרץ, שחלק מהמלים המובאות לאחרונה התאזרחו בכתיבן זה (והרי לא כולן נתאזרחו!). שהרי היינו טועים במידת שאיפה הבלתי מרוסנת של ה״ז להיות „אוריגינאלי“, אילו חשבנו, שיימנע מ„לתקן“ גם שגיאותיהם של כמה אנשי מדע עבריים: בכתיב שמותיהם הם! וכי איך נוכל להתעלם מסברתו של המחבר, שכתבי השמות טורטשינר ובנעט, מוטב שיהיה פֿרֶצינר (249) ובנט (45, הערה 2) ולמה זה לא ייכתב שמו של האחרון „פֿנֶת“ לפי כתיב הר־זהב?

בנספח הנוכר מסביר לנו היז את שיטתו להעתיק \check{c} \check{g} על ידי \check{g} ואכן מוצאים אנו דליץ (26 ועוד), סלושץ (45 ועוד), יונה בן גנח (127) וכיו"ב. אך האם באמת עלינו להעשיר את המילון הערבי במלים החדשות 'acdād (אצדד, 20) 'arō (ארץ, 71) ? !

לתעתיק au ממציא היז את הכתיב וי (שורק ויוד), כנראה מתוך נאמנות להגאי אחד מניבי האידיש ולכתיבה (עוד נדבר על נאמנות זו), אך מתוך הכרת השוני שבין oy ובין au. כך עדים אנו למשל, לבלני (163), בוויאָר (249) ולתערובת היפה פואנולוס של (!) פלויטוס (למה אל"ף ב-Poenilus ? ר' לעיל על "כואינה", מדוע ט' בפלויטוס ?) בעמ' 53. היז אומר, כי פעמים מועתק הדפתנג au ל"אָך" (275), מדוע דווקא באבסטרית (33), באבסטרלי (5), בלשונות מבריות (56) ? שמא זה משום ש כך מקובל לכתוב ? ומהו היסוד של הצירוף קבוצ – יו"ד ככתיב הֶיֶסָה (62, הכוונה Haussa), ובאיזה שווא (נע או נח) מונעת הסמך הראשונה כאן ? היאך אבטא מלה זו, אם לא נודמן לי במקרה להכירה ? במקרה זה, נדמה כי שיטתו המקורית של היז אינה יכולה להועיל לי הרבה.

למותר להוסיף כי נשאר היז לכאורה נאמן לכללי הניקוד העברי בתעתיק מלים זרות. אם נחוצה ראייה, כמה אבסורדית שאיפה כזאת, הרי אפשר למצוא אותה גם בחוסר העקיבות של היז עצמו. אנו מוצאים אמנם קיבוצים וקמצים קטנים בהברות סגורות לא-מוטעמות כגון במלים וְגִנְתָּה (6), נְקִמְלִית (131) ועוד נאמנות כביכול לכללי הנטייה השמנית העברית ב"הדים" (17 ועוד) – ד"א מדוע לפתע הנדי-אָבְרָפִי (עמ' 4) ? – אָבְרָפִי (275 ועוד), אך בריבוי אָבְרָפִיּוֹת (65), אבל כיצד עולים בקנה אחד עם חוקי הניקוד המסורתי הדגש החזק ברי"ש (שָׂרְפֶלְשֶׁרִי, 44), השוואים, שבהם "מונעות" ההאים שבבִּהְלָה (220), ובבִּהְלָה (163), התיי הדגושה שבשם אָבְרָבִית (252, הערה 10), החולם המלא שבשם דורם (45, הערה 2) והשורוק שלפני הבי"ת הדגושה בשם הנובים (2) ?

היש צורך בהוכחה נוספת, כמה כל זה אבסורדי ? וכיצד השאיפה *ὄξε ἀπό πνεύματι* העבירה את המחבר על שיקוליו הבריאים, העשויים אולי להתאים למה שנראה למשכיל העברי שבישראל, שבה השתמשו ככלות הכול מנהגי דיבור וכתיבה מסוימים.

במקרה אחד, לפחות, היינו מתעניינים בהצעת פתרונו של היז לבעית תעתיק, ודווקא בו נשאר השם הזר בלתי מועתק (Schröder, עמ' 6). בכמה מקרים נראה, כי המחבר התלבט בעצם מבטאה של המלה הזרה: דקלמטיון (ד"א מדוע ק', ט' ? 126) לעומת ריפרמציון (26), האין זה בריא יותר לכתוב דקלמציה, רפורמציה ? נן הֶגֶת (221) אינו תעתיק הגאי נכון של van der Hooght ולא סְגִירְלִי (56) של Zingirli ; הרי"ש הכפולה של שָׂרְרֶשׁ (70) אינה נובעת אלא מתוך אי הבנת אופן הכתיב ההברתי האכדי, וּבִיִּלְיִן (217) אינו תעתיק של Reuchlin אלא על יסוד אידיש (ר' עוד להלן), ואיך נשמיע את המלה *missionaire* או כיו"ב, אם נמצאנה מועתקת ביו"ד דגושה דגש חזק: מְסִינֹר (45, הערה 3) ?

יורשה לי לשאול בהזדמנות זו, על מה מתבססת התצורה – שאינה עוד אוריגינאלית – איזולורי (39) ? וכי לא על אי הבנת האופי של ההברה -ier- שבמלה הגרמנית *isolierend* ?

לזה אפשר גם לצרף מקרים, שבהם ניכרת תלות נפרדת ב"מקור המדעי" הלועזי: אי הכרת היסוד הסופיסטאלי שבמלה פפואני (5) תרגום המונח "מלות עניני לגרמנית דווקא (Partike)n, 65), הביטוי קפיטלים במקום פרקים (157), שם העיר המצרית בצורת Theben (12).

אולם שאיפתו של ה"ז להיות "שונה" ניכרת במידה לא פחותה גם בביטוי העברי. אין כאן כוונתי לחידושי המונחים שלו דווקא, אף כי גם כאן: אפשר להצביע על הבר (169), ה"א ההודעה (70 ועוד), גזרון (137 ועוד), גזר (93 ועוד ועוד), לשון פרוזית (122), תפוסה (64), עברונות (128), שחלקם מובאים אף ברשימת חידושי שבסוף הספר. מה ראה ה"ז לפסול חיחק, ה"א הידיעה, גזירה (לפי מונחי ועד הלשון) או אטימולוגיה, הברה, פרוזאי, תפיסה, ו...עברונות, לא מצאתי פשרה; אולי הכוונה לתורת עיבור השנה, אולי לתולדות העבר (ע"י בן-יהודה) אולי למקצוע המיילדות, אולי למושג, הקשור בכעס (ר' גור, ערך עברון) ? על מחווה (272, 49 ועוד) כמובן φράσις אין יסוד לחלוק, אלא להטיל ספק בצורך שבחידוש זה; "כיל" כללים (168 ועוד) אינו נחוץ אף הוא, ואף אינו עולה בקנה אחד עם משמעות המלה במקורות.

גם לא אייחס משקל יתר לעובדה המשונה, שהמחבר מנצל את מקורותינו שמאחרי המקרא למציאת צורות דקדוקיות שונות ומזרות, שאין ללשונו המודרנית שום דבר עמהן, מה הרווחנו בכתבנו "כ" (בכל מקום) תחת כאן, בהביאו פעלים בגזרת ל"ה תחת ל"א, המקובלת היום: לקרות (= לקרוא, 48 ועוד) נקריט (= נקראת, 120), באי כתיבת ה"א בשם הפועל של בניין הנפעל: ?קרא (44), ?קבע (ד) לזקק (ה), - כל אלה מצריכים, כמובן, ניקוד; ואם כך למה "להבנות" (ו) ? - בבנותנו שמות פועל ללא תימו בבניין קל כגזרות הפ"א: לצא (ו), ?דע וכיו"ב ? מה מפיקים אנו מכתבת פני (ו) ולא פנאי, אפריקי (42 ועוד) ולא אפריקה, הקלת קליטתם בקו"ף חרוקה מנוקדת (ד), בבנותנו שמותם (ד) ולא שמותימה, יותר מאשר את רושם האכסטראוואגאנטיות והפניארה הלשונית ? אך לא לכל אלה כיוונתי בעיקר, כי אם למרידות ממש בלשונו הסטאנדארדית, מרידות, שאין להן כל סומכין, כמה שנחטט במקורות על סוגיהם.

התמרדויות כאלה מתגלות, בין השאר, במתן צורה עברית לשמות גיאוגרפיים כגון עם הפרנצים (6 ועוד), שלשונו היא הפרנצית (בכל מקום); וארץ אספמיא (123), בה מדברים אספמיית (32), (למען ההבהרה: ידוע גם ידענו, כי צרפת וספרד אינם מתכוונים במקורם לאותן שתי הארצות; אך אלה אינם השמות היחידים, שאנו משתמשים בהם ביוצעים במשמעות בלתי היסטורית; ואם כדרכו, המותר לו לה"ז להשתמש באשכנזי כמובן גרמניה ?) גם ליטאית לא עמדה בפני ה"ז וליטית באה במקומה (33); ובשטח זה: השבט האבסטרי (34) זקוק לשם אחר, כי אין במקום הנידון הכוונה (השם ה"ז לבו לכך ?) לתושבי אוסטריה, כ"א אוסטראסיה, מניארה לשונית "נחמדה" הן "החטיטות", בהן מגלים "חקיקות" (הווה אומר, החפירות, שבהם מגלים כתובות, שתי מלים פסולות בעיני ה"ז בגלל השתרשותן הגמורה בלשון החיה) - ר' עמ' 44 ובכל מקום אחר, לשיאו הגיע ה"ז גם כאן ב"תיקון" שמו של ספרו של נ' סלושץ ובתתו לו שם חדש: "אוצר החקיקות הפיניקיות", יקשה עלינו למצוא ספר בשם זה באחת הספריות.

ועוד: לשון או דרך מלאכית (29, 254) אינן משל מלאכי השמיים, אלא מלאכותיות, קרבה (27, 62, 40 ובכל מקום אחר) טובה משום מה מקרבה, האוקיאנוס

השוקט (28) שוקט יותר משלנו, שהוא שקט בלבד. על כל אלה אפשר להשתמש בביטוי של ה"ן: נולותן (115) של תבות, שנתנלו (114)!! אכסטרוואגאנטית היא דרכו של המחבר לעבור (מאילו טעמים? – לא דתיים, שהרי פסל את מניין השנים מבריאת העולם) לשיטה כרונולוגית, הבנויה על התאריך הלא-נודע של חורבן בית שני. שיטה זו השתלטה על הכול. גם על ציונים ביבליוגראפיים של הספרות הלועזית! אך הלוואי ונשאר ה"ז נאמן לעצמו! ולא היא. הוא ממציא לו מניין שנים נוסף: אחד, "לחרותנו" (ט) – כבר הספקנו להחרגל אליו; אך חידוש הוא המניין להכ"ב (ח), ונראה שזה מניין זה עם המניין "להכרזה", וכיוון שזה האחרון אינו אלא אלף תתמ"ז לחורבן (ז) – לפי חשבוני: 1917 – מסתבר הדבר לחלוטין: להכ"ב ראשי תבות הם של "להכרות בלפור", – פירושים נוספים מיותרים.¹

וכל בקיאותו של המחבר במקורות, במידה שהיא מתגלה במניארה הלשונית שלה, אינה מונעת אותו מלפגוע פגיעות רציניות בחוקי הלשון העברית: עמ' 122: שבפרנציה וגרמניה (מוטב: ובגרמניה?) עמ' 76: צורות של תבות יש בה מה שבעברית אינן; עמ' 71: לארמית... יש מקצת טיבים מה שאין לשאר הדיאלקטים; (הבאמת הכוונה לכך, שלשאר הדיאלקטים אין טיבים?) וכדומה. ואם הגענו כבר לטפל באופן ביטוי של הר"זהבו הרי עלינו לקבוע, כי כושר ניסוחו המדעי משאיר מקום רב לשיפור. יתר על כן: ניסוחים רבים בנויים בדרך בלתי מפותחת ופרימיטיבית. והרי אוסף, לפי סדר מקומם בגוף הספר: עמ' 9: לפיכך אין שום טעם לומר שהכנענים שמים היו, מה שמתנגד לתורה ויסוד לזה אין? (פיזור שלי; ח"ר).

עמ' 16 (על לשונו של האדם הקדמון): "הראשון לקולותיו היה הקול של אות האלף... אחריה הגה אף את קולה של אות ההא, ואחריה – של החית ואחריה – אף של העין".

עמ' 25: (הסבר טיבן של תהליך הגאי): "הוא מבקש תמיד להקל מעליו, ומחליף הוא אות הקשה בהברה באות רכה ממנה ותנועה... בתנועה נוחה ממנה, יש שגורע אות או תנועה או שמוסיפן וכיוצא באלו (זה ממצה! מתי ילמדו את ההבדל בין אות ובין הגה? ח"ר). וכל מיני התפתחות יש בלשונות". (הדגשה של ה"ן).

עמ' 29: "סגנון משובח של סופר גדול, שראוי להיות לדגמה ללמד ממנו קרוי סגנון של דגמה או סגנון של מופת". (הפיזור – ה"ן). עמ' 31: "הלשון של ספרים עתיקים אחרים... היא הסנסקריט, הדומה מאד לודית ונוחה (?) ח"ר) ממנה".

עמ' 33: "מן הדנית יצאה הנרוגית החדשה". (יש בזה גרעין של אמת, אך אי אפשר להתבטא כך בספר "מדעי"). – שם: "האנגלית העתיקה... אחר כך נעשית האנגלית המאחרת ואחר כך – האנגלית החדשה". – שם: "הסלביית העתיקה נעשית סלביית רסית של הכנסיה, סלביית סרבית של הכנסיה". (זה אינו טוב אף

1. המעניין בדבר הוא, שאף בכל הסניארה הזאת אין ה"ז אחיד ועקיב; בשלושת הפרקים הראשונים (אומות העולם, הלשונות הראשונות והתפתחותן, הלשונות בעולם וחלוקתן), שטיבם כללי, לא שמי ולא עברי, ניתנים כל הציונים הביבליוגראפיים שבהערות במספרים, נורמאליים? (לפי ספירת הנוצרים). הקשור שינוי טעם כזה קשר כל שהוא במקורות הספרותיים של ה"ז?

מבחינת העניין: הסלאבית העתיקה — Old Slavonic, Altkirchenslawisch — נמסרת בטכסטים שונים, שלפי גוניהם הדיאלקטיים ומקום מוצאם אפשר לכוונתם — ומכנים אותם — בשמות סלאבית-כניסייתית רוסית, סלאבית כניסייתית בולגארית וכו'.

עמ' 35: „המטה הנגרי האפריקני חלוק לשני ענפים, לאפריקני עתיק ולאפריקני חדש“ (הבלטות שלי).

עמ' 36: בהבאת הקריטריות השונות, שלפיהן נהוג לסייג לשונות: „וחלקה יש של לשונות משפחתיות, נומדיות, וממלכתיות... ותורה אחרת לגמרי ישנה.“ (ההבלטות שלי).

עמ' 44: „עברית כנענית ועברית ישראלית... (הכוונה לעברית שבטי שבטי ישראל, 'חיר) משהיהן יצאו הלשונות האגריתית, המואבית, הפיניקית...“ (ההבלטות שלי).

עמ' 65: „אותיות, שאין דגמתן בלשונות היפתיות...“ (הכוונה: הגאים). —

שם: „אמות הקריאה (הכוונה: תנועות) באות בתוך האותיות, ההבורות משנות משמעותיהן של התבות...“.

עמ' 68: „מסוף ימי הבית הראשון התחילה הלשון העברית... משפעת והולכת מן הלשון הארמית. אחר כך נתחברו בארמית... תפלות ופיוטים ותרגומים ומסרי התלמודים...“ (מה הקשר?).

עמ' 68: „הלשון האכדית חשובה מאד ללשון העברית, אף על פי שכבר כבר מתה.“

עמ' 68: „הארמית הרי היא בת לויתה הנאמנה של הלשון העברית.“

עמ' 71: „הצדי שלפנים היתה דגושה“, הכוונה: ההגה הקדום, המסומן על ידי צ' (ואין זאת צדי דגושה, ועל עצם העניין — ע' ערבית — ר' לעיל).

עמ' 92: „הגה ה הכפול“ (?)

עמ' 129: „במאה השבע עשרה לחרבן התחילה הלשון העברית עומדת לתחיה על ידי גדול אחד מאיטליא, ר' משה חיים לוצטו...“ (ההבלטה שלי).

עמ' 273 (ברשימה המסכמת „החדושים שבכרך זה“): „בטול הדעה, שעל האדם הקדמון עברה תקופה, שאלם היה לגמרי, ובטול הדעה...“.

ובסוג זה של הערותי אפשר גם להביא את העובדה, שחלק עצום ממשפטי המבוא הפתיי מסתיימים בכימן קריאה ובשלוש נקודות, כגון: „סוף סוף יוצר אני עכשיו יצירה זו הנתונה לקהל...“, „הדקדוק לקוי ופגום — וחקון הוא טעון!...“.

סיכומם של הדברים המובאים, יש בו כדי לשקף את הערכתנו את טיב הספר ואת עומק יסודיותו ולא פחות מזה את מידת התועלת — או הנזק — שהוא עשוי להביא למי שמתכוון בכנות ובגישה בלתי משוחדת ללמוד את הנושא, שכרך ראשון זה מתיימר לטפל בו.

והנה:

לפני חדשים מספר הוכתר ספר זה בפרס ציבורי.

מכך נבעה ההצדקה המוסרית והציבורית בכתיבת ביקורת מסכמת, שאינה מסתמכת אלא על עובדות, הנהירות בלאו הכי לכל המעיין בביקורת זו עצמו, כתיבת ביקורת כזאת, עם כל הפולמוסיות שבה, מצערת וגורמת עגמת נפש לנוכח המידה של ההתלהבות וההלב, שהשקיע בחיבור זה המחבר הוותיק והנכבד.

על-כן: עמו הסליחה.

אהוב סוקראטיס ואהוב אפלטון, אך אהובה משניהם האמת.

תוכן גיליון 6 של קתרסיס –
סתיו תשס"ז 2006

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
יוחנן גלוקר
"זה לא קולגיאלי": "מלשינות" או חסות לפשע?
עזר סקריבוניק, אהובה שרייבר, מחמוד כאתיב
Scribo ergo sum: בין מחקר של ממש ופרסום 'מדעי'

איירין איבר
טבע האדם – בעיה מתמדת בפילוסופיה הסינית
על ספרה של גליה פת־שמיר

אהרן קנטורוביץ
המדע על ספת הפסיכיאטר
על ספרו של יהויקים שטיין

אלכס וינגרוד
ספרי הסוציולוגיה הישראלים החדשים: עיצוב האורתודוקסיה
החדשה
על ספריהם של ברוך קימרלינג, גרשון שפיר ויואב פלד, אפרים יער
וזאב שביט, ואורי רם

שרגא נרו
המבט המופנה לאחור ורואה חור שחור: גלגולי אסוציאציות
חופשיות בספר חדש על הפואמות של פנקס, שימל ושבתאי
על ספרו של שחר ברם

ראובן שיינדלין
על פיוטי רבי פינחס הכהן, בעריכת שולמית אליצור

גדעון קרסל
ההוריקן וסערות בכוס מים
על ספרו של עוז אלמוג

יורם ארדר
על ספרו של אייל רגב

אדם (אנדרה) פרידהיים
מעשה קונדס או "בגדי המלך החדשים"?
תגובה למאמרו של יוחנן גלוקר על תרגומו של דניאל שוורץ

יוחנן גלוקר
תשובה לתגובה

רבקה הורביץ
תגובה לדברי לורנס קפלן על פילוסופים קיומיים

לורנס קפלן
תגובה לתגובתה של רבקה הורביץ

תיקון למאמרו של לורנס קפלן

זכרון לראשונים: דוד פלוסר
דוד פלוסר – הערה ביוגרפית
מנחם קיסטר
קווים למפעלו המחקרי של דוד פלוסר
דוד פלוסר
על ספרו של חיים ה. כהן, משפטו ומותו של ישו הנוצרי

that the Hebrew spoken and written in Israel was fast becoming a new language, departing from the various kinds of “Classical” Hebrew which preceded it. Yet by the late 1970s he was awarded the Israel Prize, largely for his achievements in the linguistic study of Israeli Hebrew.

Rosén was a demanding, but also a charismatic teacher, and no student who attended any of his courses could ever forget the true intellectual experience involved in them, and the teacher’s complete identification with his subject. He was well-known and highly respected in linguistic circles in Europe and America. He died suddenly while on a year’s leave in Paris, one of his great loves.

In the Hebrew version, we have an introduction on, and an appreciation of, Haiim Rosén by his erstwhile pupil Aminadav Dykman, now senior lecturer in literature at the Hebrew University.

sociological and philosophical thought—and it is not an easy read.

זכרון לראשונים

Remembrance of Former Generations

In this issue, we reprint a number of items by the late Haiim B. Rosén (Vienna 1922 - Paris 1999). Our selection includes a section from his revolutionary book *Our Hebrew, Viewed in the light of Linguistic Methodology*, of 1955; a review of a book on Hebrew linguistics which was popular at the time, and an essay called *Palmach*, a spirited parody of various manners and fashions in etymological research.

Haiim Rosén studied Classics and Linguistics at the Hebrew University of Jerusalem. His PhD thesis, of 1948, concerned the grammar of Herodotus, and was an indication of his life-long interest in this author and his language. After some years of serving in the army, teaching Latin and Hebrew in a school, and studying in Paris, he joined the Department of Linguistics of the Hebrew University, where he taught until his retirement. He also taught for many years in the Classics and Hebrew Linguistics departments of Tel-Aviv University. His fields of research were Indo-European linguistics, with special emphasis on the Greek language and its dialects, and the modern linguistic study of the newly-formed Israeli Hebrew. He published numerous books and articles in these fields in Hebrew, English, French and German. Perhaps his most remarkable achievement on the Greek side was his monumental two-volume Teubner edition of Herodotus (1987; 1997). His work on modern Hebrew, starting with his 1955 *Our Hebrew*, caused a stir among the more conservative Hebraists, most of whom refused to admit

this book. Though thickly descriptive and richly documented, Professor Eisenstadt fails to expound his database in terms of an “axial age” idea. A few examples are therefore suggested to further his work;

—Jewish courts and capital punishment, both in lands of the diaspora and in the sovereign State of Israel;

—Rules of the Sabbath, Sabbatical year (*Shmita*) and Jubilee by State Laws;

—Thoughts debated pertaining to civil constitution alongside the Torah;

—*Kashruth* (ritual diet) monitored by State laws vs. personal freedom of religious abiding.

An apparent similarity endowed by differing perceptions of the divine is another theorem to be examined. The relative advantage gained by endorsement by one heavenly concept, e.g., *Jihad*, in comparison with the Hindu term of *Karma* for satisfying the Deity; or contrasting *Jihad* with a missionary approach to spreading belief. Put these terms of serving the Holy vis-à-vis the (Jewish) succumbing to a scapegoat position on confronting belligerent others shatters an idea of sameness and of an axial view as regards to the meaning of life.

Persecutions, inquisition, pogroms, pacts of structured humiliations (*dhima*) or, on the other hand, openness and hospitality to Jews as neighbors—all are needed to elucidate either the relinquishing or the adherence of Jews to their ethnic tradition. The availability of religious ministrants is another expounding factor to a civilization in practice, which remains opaque in Eisenstadt’s book.

What is essentially ‘civilization’ and what promotes Jewish traditions, manners and customs to reach the level of a civilization, are questions to be answered, perhaps in another book.

Jewish Civilization by Professor S.N Eisenstadt holds an ample amount of historic material. It stimulates intricate

essentially a Jewish book, in which Freud belatedly fulfills his father's testament and returns to the folds of the religion of his forefathers. Yerushalmi's second objective is to deny Freud the title of "historian" and undo his conception of a psychoanalytic history. Freud's book, so Yerushalmi, is not history but myth. Modern Historiography has to do with consciously-organized social collective memory and tradition and not with an unconscious transmission of repressed imagined phantasized Ur-deeds. No analogy can be drawn between individual and collective psychology. Freud is not a historian, but an arch anti-theologian.

Of the many reactions to Yerushalmi's controversial grappling with Freud, two very different examples are treated at some length: Jacques Derrida's *Archive Fever: A Freudian Impression*, and Jan Assmann's *Moses the Egyptian, The Memory of Egypt in Western Monotheism*.

Gideon M. Kressel

Eisenstadt, S.N. *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*.
Sde-Boqer, Ben Gurion University Press, 2002

Drawn on Carl Jaspers' concept of the "Axial Age" and the goal of history, which carries on ideas expressed by Max Weber regarding ethic and spirit in the world's economy, S.N. Eisenstadt's book is said to estimate the trajectory along which Jewish publics have passed through time. Viewing the annals of Jewish life since the distant past, the book is focused on the views of the institutions that run the Jews' affairs in Israel and the USA, which after the Holocaust remained the people's main centers.

The linking of Jewish civilization to premises of the divine (i.e., the Kingdom of Heaven) is an unfulfilled promise of

Red Sea prevented any significant commerce. Scarcity of water and suitable land made rice growing a very marginal occupation.

As often happens in cases of poor scholarship, BA felt entitled to make abusive remarks on eminent scholars like Elias Bickerman and Martin Goodman.

Ruth Ginsburg

"I come, then, as a Jewish Historian": From historical novel to scientific discourse and back

Yosef Haim Yerushalmi, *Freud's Moses, Judaism Terminable and Interminable*, Shalem Press, Jerusalem 2006

The belated translation of Yerushalmi's polemical, excited and exciting lectures (of 1991) on Freud's problematic *Moses and Monotheism* (of 1939) provides an occasion for a reassessment of his contribution to the emotionally-charged contestation over Freud's legacy. Yerushalmi's *Freud's Moses* is exceptional both in form and in content, its *tour de force* rhetoric leaving no reader indifferent. It clearly attests to its author's ambivalent fascination with Freud, his love-hate of this father figure.

Yerushalmi addresses his subject from the standpoint of a self-conscious Jewish historian, well aware of the dilemma facing a scholar whose identity problem is inextricably intertwined with the history he is writing. He is writing his Moses-book as a historian who has articulated his credo as a Jewish historian in an earlier book, *Zachor*, and who realizes the challenge Freud poses to it. His argument has two objectives: first, to convince his readers, on the basis of historical, documentary evidence, that Freud's last book is

Magen Broshi

Marriage in Antiquity, Arpachshad for Example.

This article analyses the paper by Meir Bar-Ilan “Marriage and Other Basic Problems in Ancient Jewish Society” (*Cathedra* 121, 2006, pp. 23-52). The gravest fault of Bar-Ilan (hereafter BA) is his uncritical use of data. For instance, concerning Arpachshad, grandson of Noah, the Bible tells us that he lived 408 years and his son Shelah was born when he was 35 (Genesis 11, 12). From this datum BA deducts that Arpachshad married at the age of 34. Is there a demographic, gynecological or actuary rule that a child is born a year after the wedding? Can a Biblical chapter that tells us about patriarchs who lived hundreds of years be used as a demographic source? On the data given in this chapter on Abraham’s ancestors, BA reaches the conclusion that the average age of marriage for men was exactly 30.8 years. Does it make sense? Given life expectancy in antiquity, is it possible that men deferred their nuptials to this ripe old age? On the Patriarch Jacob we are told that he had 12 sons and 1 daughter. This and similar data (Job had 7 sons and 3 daughters) makes BA conclude that there was great shortage of brides. Doesn’t he grasp that the numbers 12 and 7 are typological? Or that Dinah, the only daughter among Jacob’s siblings mentioned in the biblical narrative, is mentioned because she was raped, a rape that was followed by a mass massacre?

The chapter on the economy of Palestine in the early Roman period is not much better than its predecessor. It ascribes the growth of population to trade with India and the introduction of rice growing. Both suggestions are futile. The difficulties of navigation in the Indian Ocean and the

interest in culture and that they can do so without offending other liberal values.

Using historical examples, my review establishes that non-state institutions are often ineffective in protecting the interest in culture and that, contrary to Gans' conviction, nation-states are often necessary to protect this interest. Furthermore, I establish that the exclusive reliance on non-state institutions discriminates against weak nations or cultural groups which need the help of state institutions to preserve their culture.

Aharon Kantorovich

The Universe in a Nutshell

On Dan Falk's book: *Universe on a T-Shirt: The Quest for the Theory of Everything*, Translated by Shlomit Kna'an, Keter Books, 2005.

The book describes the search for the "final theory" that will explain in a unified manner the large variety of natural phenomena in terms of simple formulae. The author provides many historical and social insights and cites some valuable observations from the philosophy of science. He treats the ideational and the human-anecdotic aspects of science on an equal footing and concentrates in particular on the latter aspect. The book tells us the story of philosophers of nature and scientists from the ancient era until contemporary science and deals less with the content of their ideas.

Alon Harel

Chaim Gans, *From Richard Wagner to the Palestinian Right of Return: Philosophical Analysis of Israeli Public Affairs*, Am Oved, Tel-Aviv, 2006

In this important book, Chaim Gans collected previous essays discussing various aspects of Israeli public and political life. Gans' approach in this book is a liberal one; he believes in the dignity of the individual and in the values of freedom and equality.

While the first part of the book is eclectic, the second part discusses the justifiability of Zionism and the question whether Zionism could be reconciled with liberalism. More generally Gans explores whether one can reconcile universal liberal values such as freedom and equality with nationalist particularistic sentiments which dictate privileging certain ethnic groups over others.

Nation-states differentiate between individuals on the basis of their ethnic or cultural affiliation. Such states often establish an official language or official religion and grant individuals from certain ethnic background privileges, e.g., privileges in immigration. The traditional liberal justification of these practices is grounded in the interests of individuals to maintain and develop their culture. Gans' primary task in the second part of this book is to challenge this traditional liberal justification for a nation-state. While acknowledging the importance of cultures, Gans denies that the right to maintain and develop one's culture entails a right to establish a nation-state designed to protect this culture. His view is that non-state institutions can adequately protect the

The impact the collections of all Ibn Barūn's quotes from his Arabic sources might leave on the reader is that Ibn Barūn was incapable of showing any originality.

Against this possible allegation I argue in this review that Ibn Barūn only used the materials he borrowed from his sources as mere components for a totally new creation which did not exist in any of his sources, i.e. comparative Semitic philology. As a scholar who mastered three Semitic languages, Arabic as his vernacular and literary language, and Hebrew and Aramaic as bearers of his Jewish culture, he could easily study both the similarities and the differences between the three languages – though he confined himself in his *Kitāb al-Muwāzana* to two only, Hebrew and Arabic. This is exactly what he realized by summing up all of the similarities between Hebrew and Arabic in his systematic comparative grammar and lexicon. None of these comparisons is to be found in his sources. The fact that he intensively used grammatical or lexical definitions from Arabic sources was only to avoid futile and unnecessary redefinitions. At any rate, his real work and innovation was the juxtaposition of those Arabic materials along with their Hebrew counterparts. His sources studied Arabic only, without combining with it Hebrew or Aramaic.

Becker's book is indeed a clear monograph, but one that is reduced to one single feature of Ibn Barūn's work, his borrowings from Arab grammarians and lexicographers, without referring to the other dimensions of Ibn Barūn's *Kitāb al-Muwāzana*. A more balanced description of Ibn Barūn's project would include the originality of his synthesis, along with the contrastive aspects of the languages he presented.

arguments. The rhetorical composition makes it a great oration.

Aharon Maman

Is Medieval Comparative Semitic Philology a Copying or a Creative Work?

Dan Becker: *Arabic Sources of Isaac Ben Barūn's BOOK OF COMPARISON BETWEEN THE HEBREW AND THE ARABIC LANGUAGES*, Tel-Aviv, Tel-Aviv University Press, 2005

The Jews in the Arabic-speaking area adopted Arabic and Arabic literary models for their works in philology, as well as in other fields of learning. It has long been common knowledge that Jewish writers borrowed from their counterparts Arabic terminology, paradigms and even examples. Recently, Dan Becker went a step further and by examining definitions and examples discovered the exact Arabic sources which Medieval Hebrew philologists used and quoted, mostly anonymously.

In his current book, Becker systematically points out the exact lines or paragraphs from which Ibn Barūn copied his lexical definitions or formulas. He even proves that in some cases the Hebrew philologists copied more than necessary for their Hebrew discussion.

However, once he has proved his thesis with clear examples, it seems too technical and superfluous to pick up every single occurrence of the same phenomenon. In this regard, the book seems to be nothing but an amplification of an earlier article Becker published on the same topic (in *Language Studies* viii, 2001, pp. 183-201).

Shalom Perlman

A Classical-Model Speech

Aeschines, *Against Timarchos; On Male Love*,
translated from the Greek with Introduction and
Commentary by Dwora Gilula, The Hebrew University
Magnes Press, Jerusalem 2005.

The Hebrew translation of the speech of Aeschines *Against Timarchus* by Prof. Dwora Gilula is to be heartily welcomed, because it is an important addition for those who are Greek-less, but interested in Greek classical literature. The translation into contemporary Hebrew makes it accessible to all. This is the first in a new series of translations of classical Greek speeches. (Since this review was submitted, the translation of Demosthenes' *Against Meidias* has been published.)

The translator has added a subtitle – *On Male Love* – which has no basis in the ancient tradition; moreover, she portrays the accused as a male prostitute, though the law provides for punishment against 'companions' who do it for a profit. The difference between 'companion' and 'prostitute' is one of social and political status.

Though the accusation is based on criminal law, it is clearly of political importance – as are the other two speeches of Aeschines – in the struggle about the right way to react to the Macedonian expansion in Greece.

Prof. Gilula failed to explain to the Hebrew reader why this is considered a classical-model speech; she has not said much about Greek rhetoric, and in this case about the structure of the speech and the rhetorical means of persuasion – such as, e.g., the anticipation of the opponent's

any other evidence). It is true that I published a scathing (and detailed) review of it in *Haaretz* in May 2003, and an extended version of this review in *Katharsis* 4, 2004, pp. 95-147. In it I pointed out such idiocies as “Euboea is an island east of the Peloponnese”, or “The sophists were paid teachers” (as the only explanation of this term) – not to mention sections of the Introduction which bear some uncanny verbal similarities to sections in the editions of Bywater and Lucas. But from the point of view of sheer, measurable quantity, this makes no difference. Indeed, my two articles – whatever their purport – would only add to the size of the entry in a Citation Index.

Thus, the formula $E=mc^2$ (E: excellence, m: multiplicity, c: citations) cannot do for real academic excellence, at least not in the humanities. It may be a sufficient argument, in today’s mindless jargon, for the beleaguered heads of the universities in their haggling with a senseless and inhuman government; but adopting such an approach in the humanities – a process which has already made great advances, as many articles in *Katharsis* clearly show – is putting human studies in Israel in grave danger, to say the least. The humanities may appear to be of less importance than natural science and technology. But if we do not train some of our best minds to think logically, historically and philologically and refute the growing number of false arguments employed every day in all the media and international institutions by those who are intent on our liquidation, we may, in the very best case, survive merely as a small military power with advanced technology, large quantities of publications – and a preposterous pseudo-culture.

from academic education some of the brighter young minds merely because they belong to families with a low income (“socio-economic status”, in today’s jargon). A small country like Israel, with no natural resources, and whose very existence is continually threatened, cannot afford this. I also accept Kaveh’s assumption – as a natural scientist, he should know – that quantity of publications and citations may well be a fairly objective criterion in the natural sciences, where the pace of research and the commitment to more objective criteria may be very different from those in the humanities and most of the social studies. Where I differ from him is in the attempt to impose these quantitative criteria on all subjects and fields studied in the university, including the humanities.

In the humanities, the pace of research is, as a rule, slower, and citations are not all that often a mark of excellence. Since the issue of citations and the Citation Index is still not all that well known in Israel, I give as examples two recent Hebrew translations: David Rokeah’s translation of Justin Martyr’s *Dialogue with Trypho*, the first translation of that text into Hebrew; and Yoav Rinon’s translation of Aristotle’s *Poetics*, the third, and worst, Hebrew translation of that text. Rokeah’s book – translation, introduction, notes – is a major contribution to Hebrew scholarly literature by a man who is entirely at home in Classical and early Christian literature, as well as in the Jewish literature of the period, in their languages and backgrounds. Yet it has not, to the best of my knowledge, been reviewed in any Hebrew paper, periodical, or on Israeli radio or television. If there were a Citation Index in the Humanities in Hebrew, it would hardly earn a mention there. Rinon’s work was favourably reviewed in a number of papers; it had an hour-long programme on Israeli radio promoting it; and a three-page review in the Hebrew philosophical quarterly *Iyyun* praising it to high heaven (in the most general terms, with hardly a quotation or

English Abstracts

John Glucker

Excellence, despite Everything

This is a response to an article published in the Hebrew daily *Haaretz*, on February 13, 2007, by Professor Moshe Kaveh, President of Bar-Ilan University and Chairman of the Committee of Heads of Universities in Israel. In an attempt to justify the universities' demand for an increase in their budget, Prof. Kaveh maintains that "the higher education sector is the only public sector in Israel which is financed by the state on the transparent basis of productivity, measurable by objective means". In the course of his article, it is made perfectly clear that the "excellence" which appears in his title (and which I have kept in mine) is nothing but measurable productivity. With the precision one would expect of a distinguished scientist, Kaveh makes it clear later in the article that this productivity is to be measured by the "amplitude of the publications and the citations". This – as one should expect in the case of objective and measurable criteria – can only mean the size, in number of books, articles, and pages, of the publications by Israeli academics, and the number of citations of their publications in the various Citation Indices.

I make it clear at the outset that I, too, support in principle the demand for a large increase in state financing of the universities. The alternative (which, in some measure, has already made its appearance) is a growing privatization of the universities. This would imply, among other things, requiring all students to pay 'realistic' fees, thus excluding

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 7, Spring 2007

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: info@katharsis.co.il

Visit our website: 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 2007