

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 10, סתיו תשס"ט



העורכים: יוחנן גלוקר, אלון הראל, דורון מנדלס, יהודה פרידלנדר
מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד בר-גל, משה גיל, 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: מצרף, אצל יוחנן גלוקר, רחוב בן גוריון 60ב', כפר
סבא 44204

דואר אלקטרוני: info@katharsis.co.il

בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

המו"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, 2008

תוכן העניינים

5	דבר המערכת.....
	על שלושה ועל ארבעה שמשונה אליעזר
7"אבל הכל אישי"
	אמיר אנגל על נאמנות ועל אמת היסטורית
18 על ספרו של אלחנן יקירה
	דורון מנדלס על ספרו של מיכאל סיגל, <i>ספר היוזבלים</i>
46
	חווה יבלונקה סיפורים גנטיים : ציונות והביולוגיה של היהודים
66 על ספרו של רפאל פלק
	צפורה טלשיר זרע הקודש – לא היה ולא נברא
86 על ספרה של יונינה דור
	יאירה אמית על ספרו של יובל שמעוני, <i>אל העפר</i>
111
	מאיר בר־אילן על ספרו של יהודה ליבס, <i>תורת היצירה</i>
126

	מאיר בר־אילן
	תגובה לביקורתו של מגן ברושי
156	על מספּרִים, היסטוריה דמוגראפית וחוקרים דגולים
	דוד רוקח
	תגובה למאמרו של חמי בן־נון
187	עוד על ההתנחלות ועל הסרבנות
197	זכרון לראשונים: ברוך קורצווייל
	ברוך קורצווייל
202	הערות ל"שבתי צבי" של גרשם שלום
238	תוכן חוברת 9

דבר המערכת

לפנינו הגליון העשירי של *קתרסיס*. עד כה עמדנו בלוח הזמנים שהצבנו לעצמנו, והוצאנו שני גליונות לשנה. אנו ממשיכים למרות קשיים מקשיים שונים שנערמו בדרכנו. במשך השנים גלינו שיש לא מעט חוקרים ומלומדים שהעריכו ומעריכים את חשיבות המפעל, וכמה מהם אף התנדבו לעזור לנו בעצה או במאמר. אנו גם שומעים על לא מעט "קוראים נסתרים", העוקבים אחרי כל גליון חדש שיוצא לאור.

אחד מאותם קוראים נאמנים של *קתרסיס* היה פרופסור שלום פרלמן, שהלך לעולמו בתל אביב ביום שלישי, ט"ז באלול תשס"ח, 15 בספטמבר 2008, והוא בן שמונים ותשע שנים. שלום פרלמן, יליד טרנופול שבפולין (22 בנובמבר 1919), עלה לארץ בשנת 1937 ולמד לשלושת התארים בלמודים קלאסיים ובהיסטוריה עתיקה באוניברסיטה העברית. הוא היה מראשוני אוניברסיטת תל-אביב, ובמשך שנים רבות היה ראש החוג ללמודים קלאסיים. שנים אחדות היה גם דיקאן הפקולטה למדעי הרוח. פרלמן, שהיה אחד מגדולי המומחים בעולם להיסטוריה – במובנה הרחב – של העולם היווני במאה הרביעית לפני סה"נ, ובעיקר לנואמים האטיים ולרקעם הספרותי וההיסטורי, הקפיד תמיד על שמירת הרמה המדעית בחוג ובפקולטה שניהל. בשנים האחרונות ראה בתסכול גובר והולך את ירידת הרמה האקדמית, גם בלמודים הקלאסיים (במובנם הרחב) וגם במדעי הרוח בכלל, והרגיש כי "מעשי ידיו טובעים בים". הוא הבין יפה את הנחיצות בביקורת מן הסוג שאנו שואפים אליה ב*קתרסיס*, ובשיחות עם חברי המערכת גלה תמיכה מלאה בכתב העת שלנו, שהוא קרא בשקיקה כל גליון חדש שלו במלואו. מאמר הביקורת שפרסם – ביזמתו – ב*קתרסיס* 7, עמודים 14–27, היה ככל הנראה המאמר האחרון שכתב.

נסיים בחדשה טובה. בחדשים האחרונים נוסף לויקיפדיה בעברית ערך קצר, "קתרסיס", המתאר בקצרה את כתב העת שלנו ומטרותיו,

ומקשר את הקורא גם לאתר שלנו באינטרנט. בערך "מדעי הרוח" בויקיפדיה מופיעים בביבליוגרפיה קישורים לכמה מן המאמרים במדור "על שלושה ועל ארבעה". בזמן הקרוב אנו מקוים להעלות במלואם על מסך המחשב מאמרים מחוברות ששוב אינן מצויות למכירה. חוג קוראינו הולך וגדל, ואנו מקוים שנמשיך למלא את הצרכים שלשמשם הקמנו את כתב העת.

לקוראי קתרסיס שלום

אנא, עזרו לנו להציל את קתרסיס

כתב העת שלנו נתמך עד כה מתרומות של נדיבים, מקרן שורש, ובשנים האחרונות מהקצבה של משרד התרבות. השנה הפחית משרד התרבות את תמיכתו בחצי, ויתכן גם שבשנה הבאה לא יתמוך בנו כלל.

הכרזנו על מגבית בין חברי הועד, המערכת, מועצת המערכת וכותבים בגליונות השונים של קתרסיס. תוצאות המגבית עד כה יאפשרו לנו לממן, לכל היותר, את הפקתן והפצתן של כשתי חוברות – בשעה שכבר יש בידנינו חומר לשלש חוברות ויותר. אנו פונים איפוא לקהל קוראינו האנונימיים ומבקשים את עזרתם בתרומות לעמותת מצרף כדי להציל את קתרסיס לעוד שנים אחדות. איננו מציינים סכום זה או אחר: יתן כל אחד לפי האמצעים שברשותו, וכל המרבה הרי זה משובח. אנו בוטחים בכמה מקוראינו שעמדו על טיבו היחודי של כתב העת קתרסיס ועל האבידה לספרות העברית אם נאלץ לסגור אותו.

נבקש להעביר תרומות בהמחאה (=צ'ק/שק) לפקודת: מצרף, ע"ר, ולשלוח את ההמחאות בדואר לכתובת:

מצרף, ע"ר, אצל יוחנן גלוקר, רחוב בן גוריון 60ב', כפר סבא 44204.

קבלות תשלחנה לכתובת שבראש כל המחאת דואר.

בתודה מראש על עזרתכם בהצלת כתב העת שלנו,

ועד עמותת מצרף ומערכת קתרסיס.

על שלושה ועל ארבעה

שמשונה אליעזר

“אבל הכל אישי”

תלמיד אחד סיים לפני כמה שנים את לימודי התואר הראשון באחד החוגים באחת הפקולטות למדעי הרוח בישראל. הוא לא היה תלמיד מצטיין במיוחד, וגם לא מן הגרועים בתלמידי החוג. הציון הסופי היה מאפשר לו להמשיך בלימודי תואר שני באותה אוניברסיטה לו רצה בכך; אך תלמיד זה רצה ללכת בגדולות – ומה גדול יותר בעולמנו האקדמי הפרובינציאלי מאשר תואר מתקדם מאוניברסיטה ידועה בחו"ל, ועוד בארצות הברית?

בדרך זאת או אחרת הצליח אותו תלמיד להתקבל ללימודי דוקטורט באוניברסיטה אמריקאית הנחשבת ליוקרתית, ושהה בה שנים אחדות על חשבון משפחתו. כשחזר לישראל ובידו תואר דוקטור מאוניברסיטה יוקרתית בארצות הברית, נגש מיד לראש החוג שבו למד לתואר ראשון ודרש במפגיע שהחוג ימנה אותו מיד למשרה בתקן: סוף-סוף, כמה מבוגרי החוג הצליחו לחזור אליו תוך שנים מעטות עם תואר דוקטור מאוניברסיטה כה מכובדת – ועוד בארצות הברית?

ראש החוג הכיר בחייו כמה מאותן מדינות הקרויות אצלנו “חו"ל”, וידע שלא כל תואר אקדמי מכל אוניברסיטה חו"לית, גם אם היא מאותן האוניברסיטות המכובדות בארצות הברית שהמטפס מקשט את קירות האבן העתיקים שלה, הוא בהכרח ראייה לגדולתו המדעית של מקבל התואר. הוא עמד על כך שזה עידן ועידנים יש בכל אוניברסיטה המכבדת את עצמה בארצות הברית מה שנהוג לכנות בעברית “בית ספר לדוקטורנטים” – graduate school בלע"ז (כלומר, באנגלית אמריקאית) – שתפקידו לייצר מספר רב ככל האפשר של

דוקטורטים כל שנה. הלחץ על אוניברסיטות – ובעיקר דווקא על היוקרתיות שבהן – לדקטר ככל האפשר יותר תלמידים אינו מאיר פניו למי שמשתדל גם להקפיד על רמתם של הדוקטורטים. גם באוניברסיטות המשתדלות בכל זאת לשמור על רמה יש פרופסורים ויש פרופסורים. (כן: גם באוניברסיטות יוקרתיות בארצות הברית יש פרופסורים שרמתם אינה מן הגבוהות ביותר, אם כי רובן עדיין לא הגיעו ל'הישגיהן המדהימים' של הפקולטות למדעי הרוח בישראל בעניין זה). יתר על כן, בארצות הברית – כמו בישראל – פרופסורים רבים מאד במדעי הרוח אינם מגבילים את עצמם להדרכת תלמידים בשטחים שהם עצמם בני בית של ממש בהם. במקרים לא מעטים הפרופסור, נאמר, המתמחה בתולדות המהפכה הצרפתית ונפוליאון אינו מהסס להדריך לדוקטורט תלמיד הרוצה להתמחות בהיסטוריה צרפתית של ימי הביניים – שבה אותו פרופסור אינו כלל וכלל בן בית, אלא לכל היותר עדיין זוכר משהו מלימודיו בהיסטוריה צרפתית לתואר ראשון לפני כשנות דור. מכל אלה עולה כי תלמיד דוקטורט שהתואר והקריירה חשובים לו יותר מן המדע והמחקר יכול תמיד "ללכת בין הטיפות" ולבחור לו כמדריך את אותו פרופסור, או אותם פרופסורים, שמשום שאינם בדיוק מומחים בשטח מחקרו לא יפריזו בדרישותיהם. לאוניברסיטה אין פיקוח של ממש על דברים מעין אלה – הרי כל פרופסור הוא פרופסור, והתקנון מאפשר לו להדריך תלמידי מחקר. רק במקרים נדירים – ואני מדברת גם מנסיוני בישראל וגם מהיכרות עם אוניברסיטות שונות בארצות הברית – קם חוקר שהוא גם איש מצפון מדעי בועדת הדוקטורטים ומטיל ספק בסמכותו המדעית של פרופסור זה או אחר להדריך בשטח מסוים – ולא תמיד הועדה שומעת לו. תמיד יש סיכוי לכך שאחד מחברי הועדה יצביע על כך שהטלת ספק ביכלתו המדעית של חבר לעבודה היא מעשה "לא קולגיאלי"... (ראו על כך מאמרו של אחד מעמיתי למדור זה בגיליון 6 של *קתריסיס*).

ראש החוג חשב על כל הדברים האלה ולא התפעל ממה שאמר לו אותו תלמיד. למרות מחאותיו – "לא די לכם שיש לי דוקטורט מאחת האוניברסיטות הטובות בעולם? מה עוד אתם צריכים?" – הוא בקש מאותו תלמיד להגיש לו שלושה עותקים מצולמים של הדוקטורט.

כשקרא ראש החוג עצמו עותק אחד, התברר לו מיד שצדק בחששותיו. התלמיד בחר לו, לא במקרה, שני מדריכים שאיש מהם אינו מומחה של ממש בנושא הדוקטורט. התזה עצמה היתה שטחית ומלאה כרימון שגיאות שאילו היו המדריכים – או הבודקים – מומחים של ממש, לא היה התלמיד מקבל עליה אפילו תואר שני, או ציון לעבודה סמינריונית בתואר ראשון. את כל זה זיהה ראש החוג בקריאה ראשונה, אף כי שטח המחקר של אותו דוקטורט – שהוא אמנם היה בן־בית בו – לא היה שטח מחקרו העיקרי.

משום כך, ולמרות שהוא בקי בשטח זה, הוא מסר את הדוקטורט גם לשני חוקרים אחרים הבקיאים יותר ממנו בצדדים שונים של אותו שטח. שניהם קראו את התזה בדקדנות, וכל אחד מהם – בלי שידע מה דעתו של השני – הגיש לראש החוג דין וחשבון מפורט המראה שאותה תזה לא ראויה להיקרא בשם מחקר באותו שטח, מלאה שגיאות ודברי הבל, ואין כל סיבה למנות את מחברה של אותה תזה בחוג המכבד את עצמו ואת המדע. אחד מהם אף הרחיק לכת, וראה באותה תזה דוגמה ומופת לכל מה שאינו מדעי בכל שטח מחקר שהוא. קרא איפוא ראש החוג לאותו תלמיד, ומבלי שיראה לו, כמובן, את המסמכים, או שיגלה לו את שמות מחבריהם, הודיע לו כי שני חוקרים מומחים שפנה אליהם הם בדעה אחת שעבודה זאת אין בה כדי לזכות את כותבה במשרה אקדמית.

מי שחושב שבזאת נגמר הסיפור אין לו אפילו מושגי יסוד במתרחש באותה ממלכת החיות המכונה האקדמיה הישראלית. התלמיד, כמובן, לא התיאש. הוא היה מעדיף לחזור לחוג שבו החל את לימודיו – והפעם כמורה וחבר לעבודה למוריו לשעבר. כיון שהדבר לא עלה בידו, ניצל את קשריו הענפים עם פרופסורים ישראלים בעלי עמדות כוח והשפעה (שאף אחד מהם, למיטב ידיעתי, אינו מצוי בתחום הדוקטורט שלו), ותוך שנה כבר החל ללמד בתקן מלא באוניברסיטה אחרת. אם עדיין אין לו קביעות, הרי “זה רק עניין של זמן”.

אך גם בזה לא גמרתי את סיפורי. אמרתי ששמות קוראי הדוקטורט שראש החוג פנה אליהם נשמרו בסוד. נו, כן: ראש החוג שמר אותם בסוד. אך כמה סודות נשמרים בעולם קטן ורווי רכילות ותככים

כעולמנו האקדמי? ימים אחדים אחרי שקבל את תשובתו השלילית של ראש החוג, התקשר התלמיד בטלפון לביתו של אחד משני הקוראים, והודיע לו כי הוא יודע שהוא היה אחד מאותם קוראים ש'פסלו' את הדוקטורט שלו. לשאלתו של הקורא הנדהם איך גילה עובדה חסויה זאת ענה, בפשטות כי "מה איכפת איך? העיקר שזה נכון". לפני שהקורא התאושש מתשובה זאת, החל אותו תלמיד להתלונן: "איך יכולת אתה – דווקא אתה שהיית תמיד המורה הנערץ עלי בחוג הזה – לעשות לי דבר כזה?" הקורא, שבינתים החל להתאושש, ניסה להסביר לו שאין, ולא היתה כאן, כל כוונה לפגיעה אישית: "העבודה ניתנה לי לשיפוט כחוקר, וחובתי היתה להעריך אותה הערכה מדעית, יהיה מחברה אשר יהיה". על כך הגיב התלמיד לשעבר בהצהרה: "אבל אין דבר כזה, הערכה שאיננה אישית. הכל אישי בעולם האקדמי".

ואמנם, למעשה הגיע אותו תלמיד במהרה אל המנוחה ואל הנחלה בעזרת קשריו האישיים. נכון הוא שבדרך לאותה מנוחה ואותה נחלה הזדמנו לו שלושה חוקרים שלא הניחו כדבר המובן מאליו ש"הכל אישי", והעמידו את עבודתו למבחן מדעי. אך היה זה רק מכשול אחד קטן בדרך אל ההצלחה – וכפי שאומרים בארצות הברית, "עם ההצלחה אין להתוכח". יתר על כן, אין זה מן הנמנע שאותו תלמיד/מועמד סבור היה – וסבור עד היום – שגם עמדתם של ראש החוג ושני הקוראים לא היתה עמדה מדעית של ממש – הרי "אין דבר כזה" – אלא תוצאה של איבה ועוינות אישית.

ישאל השואל, מדוע איפוא יש צורך בדוקטורט – ובעבודה הקשה שהשקיע אותו תלמיד בכתיבתו באנגלית בארץ ניכר? אם היו לו ממילא קשרים אישיים של ממש, מדוע לא נתמנה למשרה בתקן מלא מיד לאחר סיום לימודי התואר הראשון? הסיבה לכך היא שיש תקנות ותקנונים, והם דורשים היום מכל מי שמועמד למשרה תקנית באוניברסיטה שיהיה לו מה שקרוי "דוקטורט ביד". נו, כן, יש כמה דרישות פורמאליות שעל כל אחד לעמוד בהן. יתר על כן, ועדות מינויים נוהגות לעתים קרובות להסתכל גם על "הפורום" ומעמדו: היכן זכה המועמד בתואר זה או אחר; באיזה סדרה והוצאת ספרים פרסם את ספרו; באיזה "כתבי עת מבוקרים" פרסם מאמרים – וכיוצא

באלו. כפי שהסברתי כבר באחד ממאמרי הקודמים, לא מדובר כאן על בדיקת איכותם המדעית של הדוקטורט, הספר או המאמר אלא במעמד – “סטטוס” – של המוסד או ההוצאה. לפיכך נהג אותו תלמיד בתבונה (מעשית) כאשר החליט מראש שאת הדוקטורט יכתוב, לא באוניברסיטה ישראלית אלא באוניברסיטה חשובה ויוקרתית בארצות הברית. אך כל זה אינו אלא ‘הקדמה הכרחית’ למשחק האמיתי – משהו מעין מה שהפילוסופים מכנים “תנאי הכרחי”, שעדיין אינו “תנאי מספיק”. התנאי המספיק בסיפורנו הוא קשרים אישיים רבי עוצמה.

אין זה הסיפור היחיד מסוגו. אדרבא, דוקא הסיפורים על חוקרים של ממש שהתמנו בתקן באחד החוגים למדעי הרוח בישראל הם היוצאים מן הכלל בדורנו; וגם במקרים אלה, לא תמיד מתמנה החוקר האמיתי משום – או רק משום – שהוא חוקר אמיתי. לעתים לא מעטות, גם החוקר האמיתי מתמנה למשרה תקנית משום שלצידו עמדו אנשים בעלי כוח והשפעה באוניברסיטה.

מכל אלה עלולות שאלות לא מעטות. נשאל שאלה אחת מרכזית. הרי ברור שאי אפשר לאדם להיות מועמד למשרה אקדמית ללא המלצות, ובדרך כלל, למינוי הראשון, ההמלצות הן רובן ככולן של חוקרים שהכירו אותו כתלמיד או כתלמיד מחקר. האין פירוש הדבר שבאמת אין מפלט מאותם יחסים, ואמנם “הכל אישי”?

לאט לכם. גם אם מכתבי הערכה למינוי הראשון חייבים לבוא ממוריו של המועמד שהכירו אותו בסמינריונים או כמדריכים לתארים גבוהים, אין פירוש הדבר שאותם מורים לשעבר אינם מסוגלים להעריך את עבודתו הערכה מדעית של ממש. עובדה היא שבמקרה שלפנינו נמצאו שלושה ממוריו לשעבר של התלמיד/המועמד שהיו מוכנים להעריך את עבודתו הערכה מדעית, ולא אישית. והרי ההערכה המדעית, ללא כחל ושרק, היא בדיוק מה שנדרש מהם. מי שאינו עושה זאת, אלא מתייחס לכל העניין כאל משהו “אישי בהחלט”, שהצד המדעי בו הוא לכל היותר מלוי “התנאים ההכרחיים”, מועל בתפקידו כחוקר ואיש מדע. עצם העובדה שרבים, רבים מדי, הפרופסורים המוכנים לשחק משחק זה היא תעודת עניות – ועליבות – לעולמנו האקדמי בימים אלה.

מי שקרא את מאמרי הקודמים זוכר את נטייתי להביא דוגמאות. נביא עוד שתיים. מה היינו אומרים אילו דובר במינוי רופא המומחה לניתוחי לב פתוח? האם גם אז היה "הכל אישי", והיה זה מן הראוי, המקובל והמובן מאליו שמומחים ותיקים לניתוחי לב פתוח ימליצו למנות למשרה החדשה, לא את מי שהוא מומחה של ממש, אלא את מי שיש לו קשרי ידידות, משפחה, וכיוצא באלו, עם הממליץ? הרי בכך הם היו מפקירים חיי אדם בידי מי שאינו – בלשון המעטה – האיש המתאים ביותר לביצוע ניתוחים עדינים וסבוכים אלה – וכל זאת משום ש"הכל אישי". או מה היינו אומרים על מינויו של אדם לתפקיד פיקוד ביחידה קרבית, לא משום שהוכיח את עצמו כקצין קרבי מעולה, ש"תדע כל אם בישראל" וכו', אלא משום שהוא בן אחות אשתו של סגן שר, או תלמידו לשעבר של מנכ"ל משרד? כאן אני מצפה לשאלה הסטנדרטית: "איך את יכולה להשוות ניתוחי לב, או פיקוד קרבי, שחיי אדם תלויים בהם, למשהו מעין מדעי הרוח? אפילו נאמר שאיש התמנה למשרה, למשל, בחוג לספרדית משום שהוא בן אחות בת דודו של סגן השר לענייני שטיפת רצפות לקראת חג הפסח, ואינו שולט כראוי בספרדית, איש לא ימות מזה. לכל היותר, עוד כמה אנשי מדעי הרוח, שממילא אין בהם חפץ, יכתבו וידברו שטויות. החיים ימשיכו במסלולם, והמדינה לא תיהרס".

על 'טיעונים' מסוג זה כבר השיב יוחנן גלוקר במאמרו בגיליון 6 של *קתרסיס*. הקשר בין ביטויים כגון "זה לא קולגיאלי" ו"הכל אישי", והמנטליות המושחתת שהם מייצגים, ברור למדי. מי שלא קרא את מאמרו של גלוקר בגיליון 6, אני ממליצה לו שילך ויקרא אותו. הרבה ממה שנאמר בו מרחיב ומשלים את האמור כאן. אך אוסיף נקודה אחת קטנה.

נראה לי שמותר להניח כי מי שקורא את כתב העת שלפנינו, *קתרסיס*, עושה זאת משום שהוא איש מדעי הרוח, או לפחות 'קורא תמים' שיש לו ענין במדעי הרוח. אחת המטרות של מאמר זה, של מאמרי במדור זה, של מאמריהם של אחרים במדור זה – ושל חלק גדול מן המאמרים המתפרסמים ב*קתרסיס* בכלל – היא לעמוד על כך שמדעי הרוח הם מדעים של ממש, ואינם שטח הפקר. למעשה, גם

האומרים ש"הכל אישי" מודים בכך כשהם דורשים ממועמדים תארים אקדמיים ו/או פרסומים מדעיים במקצוע שהם מועמדים ללמד בו. אלא שאנשים אלה סובלים מאישיות חצויה. או שמא אני מחניפה להם? החצי השליט באישיותם של רוב אותם פוליטיקאים אקדמיים הוא אותו צד באישיותם המדגיג את הקשרים האישיים ואת משחקי הכוח. התארים, הפרסומים, ההוראה וההדרכה אינם אלא כמה מ"כללי המשחק" – שהרי לא יתכן משחק בלי כמה כללים שעברו במסורת מדור לדור. אך "הדבר כשלעצמו" הוא מה שמעבר לתנאים התחלתיים אלה: המשרה, הקביעות, השררה, הכבוד, החברות בחברות ואקדמיות מכובדות, הפרסים היוקרתיים, וכל כיוצא באלו. דברים אלה ניתנים, לעתים, להשגה גם בדרכים הישירות והתמימות של עבודה מדעית של ממש, אך קל יותר – בפרט בימים טרופים אלה – להשיגם בהקמת רשת של קשרים אישיים – networking בלע"ז. והרי גם מי שעובד עבודה מדעית של ממש, לשמה, זקוק לשם המשרה, הקביעות והקידום להמלצות מחוקרים במדינות שונות. מדוע יניח כדבר המובן מאליו כי חוקרים שמעולם לא הכירו אותו ימליצו עליו אך ורק על סמך איכותם של פרסומיו המדעיים? מדוע לא ינסה גם לקשור עם כמה מהם קשרים אישיים, ולוודא בדרך זאת שלפחות אחדים מהם יכתבו עליו דברי שבח בעת הצורך? והרי לשם כך יש כנסים וסימפוזיונים והרצאות אורח וכל כיוצא באלו, שעד לפני כמאה שנה היו מאורעות נדירים, והיום הם ממלאים את חלל העולם האקדמי עד אפס מקום. פרופסור אקרוטורבלינובסקי ידוע כאיש המקפיד על רמה מדעית של ממש בפרסומיו. אם אצפה לכך שהוא ימליץ על קידומי רק על סמך פרסומי, יתכן מאד שאנחל אכזבה. אבל לא כלו כל הקצים. שמעתי מכמה אנשים שמכירים את פרופסור אקרוטורבלינובסקי שהוא די רגיש למה שאומרים עליו הבריות, ופתוח לרווחה לאותו נשק סודי (או לא כל כך סודי) של קרייריסטים אקדמיים (ולא רק אקדמיים): החנופה. ובכן, "וינצלו את מצרים". אני מזמין את עצמי לכנס בינלאומי שבו פנטגריאל אקרוטורבלינובסקי הוא אחד "הכוכבים", מתחכך בו בכל המסיבות וקבלות הפנים, שר שירי תהילה למעמדו כגדול החוקרים בשטחו מאז ז'אק ברנינוקטוליון הגדול במאה ה"ט",

מפציר בו שיבוא לביקור בישראל (וכמה חוקרים שרקעם נוצרי או יהודי לא ישמחו לבקר בארץ הקודש?) – בקיצור, מפעיל בשיטתיות את כל אמצעי החנופה העומדים לרשותי (ויסלחו לי החנפנים המקצועיים אם הדוגמאות שהבאתי אינן ממצות את הנושא: החנופה אינה אחד משטחי התמחותי). לא תמיד מצליח החנפן המקצועי. יש חוקרים שאינם פתוחים לחנופה, ויש גם חוקרים הפתוחים לחנופה, אך לא בכל מקרה ומכל אדם. החנפן המקצועי לומד במהרה לזהות את אותם החוקרים שהחנופה שלו "עובדת עליהם", ולא לבזבז את זמנו היקר על אלה שאינם פתוחים לה. ושוב, אני מדברת מניסיוני. לא פעם ולא עשר פעמים בא לחדרי באוניברסיטה איש אוניברסיטה צעיר, "סתם ככה, להגיד שלום": למעשה, "למשש אצלי את הדופק" ולראות אם גם עלי משפיעה החנופה. את רובם שוב לא ראיתי: הם כבר פיתחו מעין חוש שישי, בו הם מזדהים את מי שאין טעם להחניף לו.

אין זאת אומרת שהחנפן המקצועי אינו מפרסם פרסומים מדעיים: הוא מפרסם על ימין ועל שמאל. אך כיון שהמדע אינו בראש מעיניו, הוא עושה זאת רק כדי לשמור על "כללי המשחק", שאחד מהם – ראו מאמרי במדור זה בגיליון 4 – הוא לפרסם בכמויות רבות ככל האפשר. כמות "מרשימה" – כלומר, גדולה מן הרגיל – של פרסומים "עובדת" לעתים קרובות מאד על חוקרים ועל ועדות, אך לא תמיד. כיון שריבוי הפרסומים כבר הפך בדור האחרון לדבר שבשגרה, קורה לעתים – והייתי עדה לכך פה ושם – שחבר או חברים בוועדת מינויים שוב אינם "נופלים מהכסא" כשהם רואים רשימה של עשרות "פריטים", ושואלים גם מה ערכם המדע של פרסומים אלה. שהרי גם בעולם מוכה בסנוורי הכמות כעולמנו יש עדיין – או כבר – אנשי אוניברסיטה שמושגי האיכות והרמה המדעית אינם זרים להם. כדי להקדים רפואה למכה אפשרית זאת, רצוי שיהיו גם כמה ממליצים – בעיקר חו"ליים, ואם אפשר, ארה"בים – שיהיו מוכנים להעיד גם על רמתם המדעית הגבוהה של פרסומי. אם הצלחתי, באמצעי החנופה שפיתחתי ושכללתי במשך השנים והכנסים, לקנות את ליבו של פרופסור פנטגריאל אקרוטורבלינובסקי, יש לי כבר פרופסור באוניברסיטה יוקרתית בארצות הברית ששייב לי כגמולי וישבח אותי

במכתבי המלצה לכל ועדת מינויים או פרסים. אם, באמצעים אישיים אלה, בניתי לי רשת ענפה של קשרים אישיים בארצות שונות, הרי כל המינויים, הקידומים, הפרסים וכיוצא באלו “מונחים בכיסי” – גם אם פרסומי המדעיים (הרבים כחול אשר על שפת הים, כמובן) מלאים שגיאות, שטויות ודברי הבל. הסיכוי הוא שפנטגריאל אקרוטורבלינובסקי הגדול עסוק מדי בענייניו משיקדיש זמן לבדיקה של ממש של פרסומי. די לו שיראה שאני מצטט, למשל, טכסטים בלטינית ובספרדית, כדי להסיק מכך שאיש כל כך רציני (“והרי נפגשנו כמה פעמים, ועמדתי על אופיו”) יודע מה הוא מצטט. רק חוקר מן הסוג הישן, המדקדק ומחמיר בכל פרט ופרט, ישב ויבדוק בפירוט את אותם הפרסומים ויגלה שאותם הציטוטים ה“מרשימים” בלטינית ובספרדית נלקחו, על קרבם ועל כרעיהם, מפרסומים של אחרים, והועתקו למאמרי ללא כל הבנה, ובשגיאות (כולל העתקה מדויקת למדי של שגיאות הדפוס במאמרים שמהם העתקתי). אך גם לי – כלומר, לאותו איש אוניברסיטה הקושר קשרים ולו הקשירה, מחנפים של פנטגריאל אקרוטורבלינובסקי ואחרים כמותו – ידועה האפשרות שפרסומי ישלחו לשיפוט גם לאותם חוקרים “צייקנים”, ולכך כבר דאגתי. יש לי “נציג” בועדה. לא בדיוק נציג – אך “איש שלי”, שיהיה מוכן לדאוג לצרכי. הוא יודע, כי אמרתי לו, מי הם אותם אנשים “מסוכנים” שאליהם אסור לפנות, שמא ישתמשו בקני מידה מדעיים של ממש וכדי בזיון וקצף. בכמה אוניברסיטות בארץ אף נהוג שמועמד לקביעות או לקידום מגיש לדיקאן או לרקטור (לפי הצורך) רשימה של שנים או שלושה חוקרים שהוא מבקש לא לפנות אליהם. המטרה המוצהרת של מנהג זה היא להוציא מן הדיון חוקרים שהמועמד סבור שיש להם טינה אישית נגדו; אך לעיתים קרובות, קרובות מדי, מופיעים ברשימה קצרה זאת חוקרים שידועים בכך שהם מקפידים על רמה מדעית ומוכנים לחשוף את העדרה בפרסומים שנופלים לידיהם (למשל, כמו כמה מן המבקרים בגיליונות השונים של *קתודיס*). ושוב, איני בודה דברים אלה מלבי: כל דבר ודבר שציינתי כאן ידוע לי מניסיוני בועדות שונות. במקרים אחדים נודע לי שגם אני הייתי כלולה ב“רשימה השחורה” של מועמד זה או אחר – לא משום שהיתה לי טינה עליו (בכמה מן המקרים מעולם לא פגשתי

את אותו מועמד), אלא משום שאני ידועה כחוקרת מחמירה וקפדנית, הדורשת מחוקרים בשטחים שהיא עוסקת בהם שישלטו בתוניהם הבסיסיים שבלעדיהם אי אפשר לעסוק במחקר של ממש.

ובכן, "חנפנים יירשו ארץ", וחסל סדר מחקר מדעי ישר והגון? אולי באמת הגענו לתקופה שבה – כדברי אותו תלמיד/מועמד – הכל אישי, וההערכה המדעית האובייקטיבית של המחקרים הפכה לנחלת העבר? או, גרוע מזה, אולי גם בעבר היתה זאת רק אוטופיה או אחיזת עינים, ומה שקבע בכל דור ודור הוא היחסים האישיים, ורק הם?

סליחה, ומה על אותם חוקרים, גם בימינו וגם באוניברסיטות הישראליות שאני מכירה מבפנים, שעדיין מקפידים על רמה מדעית, גם כאשר הדבר נוגע לתלמידים בעבר ה"מעריצים" אותם? והאם באמת היה אותו מצב של שחיתות וחנופה מצבן הטבעי של האוניברסיטות בכל דור ודור? נדמה לי שאילו היה הדבר כך, לא היו מדעי הרוח מגיעים במאות הקודמות לאותם הישגים מפתיעים שלא היו כמותם מאז העת העתיקה. ושוב, אני יכולה להעיד על כך מניסיוני, גם כתלמידה וכתלמידת מחקר וגם כמורה אוניברסיטאית, בארץ ובחו"ל, שעוד בדור האחרון היו רוב החוקרים במעמד אקדמי אנשים בעלי יושר מדעי, שגם אם לא תמיד בחרו במועמד הטוב ביותר – ולעתים העדיפו מועמד פחות טוב מסיבות שאינן מדעיות טהורות – מעולם לא נתנו יד למינוי מועמדים שאינם בני בית בשטח מחקרם, ולא הועילו כל אמצעי החנופה שבעולם. בזכותם של אנשים כאלה יש עדיין בפקולטות למדעי הרוח בישראל כמה וכמה חוקרים המכבדים את מקצועם ואת המוסד שהם מלמדים בו. בחיי האקדמיים השתדלתי תמיד ללכת בדרכם של מורי ורבותי ולשאוף, בכל הקשור בהמלצות ומינויים, רק למטרה אחת: להגדיל תורה ולהאדיר.

הבה נחזור לדוגמאות שהבאתי. הכל יסכימו כי מנתח לב מומחה וותיק שימליץ, או ידאג, למנות במקצועו רופא צעיר שידוע לו שהוא מנתח לב מפוקפק ושהוא מסוגל לסכן את חייהם של החולים שבטיפולו, וכל זאת בגלל יחסים אישיים, חוטא חטא הגובל בפשע. הכל יסכימו כי מפקד בכיר שימליץ למנות לתפקיד קרבי קצין צעיר שהוא יודע שאינו מסוגל לנהל קרב, והכל משום שהוא תלמידו

לשעבר, חוטא לחיילים שיהיו נתונים לפיקודו של אותו קצין, ומסכן חיי אדם שלא לצורך. בשני המקרים, קנה המדה הנדרש מן הבכיר האחראי למינוי הוא אובייקטיבי. מי שימנה לתפקידים מעין אלה אדם שאינו מתאים להם, רק בגלל קשרים אישיים או חנופה, סופו שייפתס ויודח מתפקידו האחראי. שוב: נכון, כאן מדובר בחיי אדם, ואילו במדעי הרוח מדובר “רק” ברמה אקדמית בשטח שחיי אדם אינם תלויים בו. אך האם זאת הדרך הנכונה שבה עלינו להתייחס לחלק מרכזי וחשוב בחיי הרוח שלנו? האמנם עלינו לקבל כעובדה קיימת את היותנו “עם הכוח הצבאי”, “עם חברות המחשבים”, “עם הגלובליזציה”, ועוד כיוצא באלו, ולשכוח את מקומנו בעולם הגדול במשך מאות שנים כעם שכמה וכמה מאנשיו תרמו תרומות מכריעות לחיי הרוח באירופה ובארצות הברית?

לפני הרבה שנים השתתפתי בכנס בינלאומי בתורכיה, בו דנו אנשי מדעי הרוח מארצות שונות ומשטחים שונים במעמדם וחשיבותם של מדעי הרוח בימינו. פרופסור תורכי לשפות וספרויות סיים את הרצאתו בציטוט מדבריו של חוקר גרמני בן המאה הי”ט: מדינה שיש בה כל המדעים וכל הטכניקות השונות, אך אין בה פילוסופיה ופילולוגיה של ממש, אין לה חלק בעולם התרבות.

דבר אין לי נגד אותם אנשי מדעי הרוח בתורכיה, המנסים, זה שלושה דורות לפחות, לפתח בארצם מקצועות שהתורכים לא עסקו בהם יתר על המדה. אני מעריכה ומעריצה את מאמציהם “לשים את תורכיה על המפה” גם במדעי הרוח. אך בשבילנו היהודים, מדעי הרוח אינם משהו חדש יחסית, ועוד בדורות הראשונים של האוניברסיטות בישראל היו לנו, במדעי הרוח, לא מעט חוקרים מן המובילים בעולם באיכות וברמה (גם אם לא תמיד בכמות: ראו שוב מאמרי בגיליון 4) של מחקריהם.

האם היה עלי לנסוע לתורכיה כדי לשמוע דברים שעוד לפני כשנות דור לא היה צורך להסבירם במדעי הרוח שלנו?

על נאמנות ועל אמת היסטורית

אלחנן יקירה, פוסט ציונות, פוסט שואה:
שלושה פרקים על הכחשה, השכחה ושליילת
ישראל. המכון לחקר הציונות ע"ש חיים ויצמן,
אונ' תל אביב, עם עובד 2007.

א.

מטרתו של אלחנן יקירה בספרו פוסט ציונות, פוסט שואה היא לחשוף את האמת לגבי מספר לא קטן של אנשי רוח ואקדמיה, בעיקר מישראל: להראות שהם סובלים מפרוורסיה אידיאולוגית ושהם השותפים האידיאולוגיים של מכחישי שואה. הספר מורכב משלושה פרקים הקשורים זה לזה בקשר רופף למדי ולמעשה אלה הם, כפי שיקירה אומר, "שלוש מסות עצמאיות פחות או יותר"¹. במסה הראשונה, "הכחשת השואה והשמאל", מבקש יקירה לטעון שהכחשת השואה אינה תוצר רק של הימין הפשיסטי באירופה, כפי שאפשר היה אולי לדמיין, אלא שיש ממנה גם בשמאל. הספר נפתח בתיאור של שיחה בין יקירה לבין פייר גיום, מכחיש שואה, לטענת יקירה, ואיש השמאל הצרפתי. את גיום פגש יקירה במקרה בפריס "קיצית ושטופת שמש"² ושוחח עמו במשך שעות אחדות. על פי דיווחו של יקירה, גיום ביקש בשיחה זו להסביר "על השקר בדבר השואה, מקורותיו, על מי שמפיצים אותו ועל המפיקים ממנו רווח. בעיקר על המרוויחים ממנו". אך בשיחה זו טרח גיום גם להדגיש

1 יקירה, פוסט ציונות, פוסט שואה, עמ' 7.

2 שם, עמ' 11.

“פעם אחר פעם... שהוא בא מן השמאל”, כלומר, “לא רק שנשאר מחוייב להשקפותיו השמאלניות, ולא רק שהיה ונותר איש המהפכה הפרולטרית הגדולה, אלא שלדידו מה שאנו מכנים “הכחשת שואה” – ושהוא מגדיר כהסרת המסווה הגדול מעל השקר הגדול על-אודות השמדת היהודים – הוא פעילות שמאלנית מובהקת, מיצויה של הרוח המהפכנית”³. מטרתו העקרת של יקירה בפרק זה היא לשחזר, באופן ביקורתי, את סוג הטענה שמאפשרת לאנשי שמאל צרפתיים להכחיש את השואה או לכל הפחות לגמד את ממדיה. בכך מבקש יקירה לבסס את הטענה המרכזית של הספר ולהוכיח שיש קשר מהותי בין סוג מסוים של טענות משמאל לבין הכחשת השואה.

על-פי הסקירה של יקירה עולה כי להכחשת השואה, הבאה מקרב השמאל הצרפתי, גוונים וזרמים שונים. לא כל מכחישי השואה המצויינים בספרו של יקירה אכן מכחישים את עובדת ההשמדה. כפי שעולה מהדיון, רבים מבקרים למעשה את מקומה של ההשמדה בדברי הימים, את משמעותה ויחודיותה. הטענה העקרונית המשותפת לכל הדוברים המוזכרים היא שהפיכת השואה לאירוע מכונן של המאה ה-20 אפשרה עיוות מוחלט של המציאות ההיסטורית. אכן, האופן שבו אנו מבינים את השואה קשור בטבורו לאופן שבו אנו מבינים אירועים מרכזיים בהיסטוריה של המאה העשרים. הבנה מחודשת לחלוטין של השואה ושל משמעותה היתה דורשת מאיתנו גם לחשוב מחדש, למשל, על המושג טוטליטריות, הקושר לרוב את המשטר הנאצי עם המשטר הסובייטי. דבר זה היה גם דורש מאיתנו להבין את המעורבות האמריקאית באירופה באופן אחר לגמרי מהמקובל. וכמובן, שינוי בתפיסה שלנו את השואה היה תובע מאיתנו גם לחשוב מחדש על סיפורה ועל הצלחתה של התנועה הציונית. הדמויות בהן עוסק יקירה בפרק זה דורשות לעשות זאת בדיוק. כפי שעולה בספר, מכחישי השואה השמאלנים, בהם יקירה עוסק, מבקשים להוכיח שהשואה לא הייתה אירוע כה מונומנטלי כפי שנהוג

להבין אותה. מטרתם היא לטעון כי המעורבות האמריקאית הכשילה את ההתפתחויות הפוליטיות הדרמטיות באירופה מתוך אינטרסים אמריקאיים צרים, ולבסוף לטעון שהגוזמאות בדבר השואה אפשרו ליהודים לרמוס את זכויותיהם הבסיסיות ביותר של הפלסטינים. הבנה מחודשת של אירועי המלחמה פותחות פתח, לכן, להערכה אחרת של המהפכה הפרולטרית ושל האירועים במזרח התיכון, וזוהי הסיבה שבגללה שמאלנים שותים ממי-המדמנה, השמורים לרוב לימנים, לאומנים קיצוניים, לפשיסטים ולניאו-נאצים. זהו גם הבסיס שבכוחו יכול יקירה להשוות בין חבורה קיקיונית של מכחישי שואה צרפתים לבין אנשי רוח ואקדמיה בעלי שם בישראל ובחו"ל. בשיטות כאלה או אחרות, ממניעים כאלה או אחרים ועם מטרת כאלה או אחרות, דורשים כולם לפתוח מחדש את התובנות ההיסטוריות הבסיסיות שלנו לגבי האירועים הגדולים של המאה העשרים.

הפרק השני בספר, "קשר השואה והציונים הטובים", הוא הפרק המרכזי של הספר. בפרק זה מבקש יקירה להראות את הדימיון העקרונות בין חבורת מכחישי השואה השמאלנים לבין מספר רב של אינטלקטואלים, בעיקר ישראלים. מספר הדמויות הנידונות בפרק זה הוא כה רב עד כי מן הנמנע להזכיר את שמותיהן של כולן. לדיון הנרחב ביותר בספרו של יקירה זוכים עדית זרטל, עדי אופיר ומשה צוקרמן. טענתו של יקירה בפרק זה היא שאינטלקטואלים ישראלים, בדומה להוגים הצרפתיים שנדונו בפרק הראשון, דנים מחדש ובאופן ביקורתי בשואה ובהטמעת הזיכרון ההיסטורי של השואה. הם עושים זאת על מנת לחשוב מחדש על האירועים ההיסטוריים של המאה ה-20. אכן צוקרמן, זרטל ואופיר, כמו הוגים רבים אחרים, דנים באורח ביקורתי בהטמעת זיכרון השואה בחברה הישראלית. הטמעת הגזמות וחצאי אמיתות, תודעת קורבניות, תחושת רדיפה ופחד מתמיד מפני אסון מוחלט אפשרו, לדעתם, יצירת תודעה היסטורית מסולפת והתפתחות חברה אלימה ודורסנית בישראל. מטרתם המוצהרת היא ליצור דיון מחדש בהנחות העבודה ההיסטוריות והפוליטיות בישראל, וזאת על-ידי עיון מחדש וביקורתי באירועים. כאמור, על בסיס התביעה לפתוח מחדש את האופן שבו אנו מבינים אירועים מרכזיים יכול יקירה להשוות, על אף ההבדלים, בין זרטל

מכאן ופייר גיום משם ולמצוא קווי דמיון בין "הישראלים הטובים" ומכחישי השואה הצרפתים משמאל.

בפרק השלישי, "על 'הפוליטי' ו'האנטי פוליטי': חנה ארנדט אייכמן וישראל", מטפל יקירה בעיקר בספרה של חנה ארנדט, *אייכמן בירושלים*.⁴ אמנם חלקים נרחבים בספר מבוססים על מחקרו פורץ הדרך של ראול הילברג,⁵ אולם פרשנותה של ארנדט לאירועים והתובנות שלה לגבי מנגנון ההשמדה הפכו את הספר לאבן דרך, ואותה לדמות בלתי רצויה בחוגים יהודים וישראלים מסוימים. במובן מסוים עבודה זו דומה לעבודות אחרות שיקירה דן בהן. ארנדט כמו זרטל, כמו גיום, ולמעשה כמו רבים אחרים מבקשת לחשוב מחדש על השואה. ספרה של ארנדט לכן, לדעת יקירה, מקפל בתוכו הגיון דומה לזה של מכחישי השואה הצרפתים והישראלים. הספר מגמד את אירועי השואה וטופל ביקורת חסרת תקדים על הממסד המשפטי והפוליטי בישראל בכלל, ובמיוחד על האופן הציני והמניפולטיבי של השימוש בזיכרון השואה כפי שהוא בא לידי ביטוי במשפט אייכמן. ספר זה, לדעת יקירה, הוא הספר הראשון שביטא את העמדה הזו וגם המשפיע ביותר.

כל הספרים בהם יקירה מטפל מבקשים להתמודד ולקרוא תיגר על האופן שבו אנו מבינים את השואה ועל כן, מטבע הדברים, על האופן שבו אנו מבינים ומבנים השקפות מרכזיות על הציונות, על מדינת ישראל, על הקומוניזם, על ההגמוניה האמריקאית ועל עוד כמה סוגיות מרכזיות מסוג זה. חלק מהעבודות מרחיקות לכת עד כדי לטעון שעובדת ההשמדה ההמונית של היהודים היא בידיון. אולם רובם המכריע של הספרים ושל הכותבים אינם מכחישים את עובדת השואה. ובכל זאת יקירה מבקש לטעון כי חנה ארנדט, כמו עדיית

4 חנה ארנדט, *אייכמן בירושלים*, דו"ח על הבנאליות של הרוע. בבל, תל אביב תש"ס 2000.

5 Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*. Yale University Press, 2005. Originally published 1961.

זרטל, משה צוקרמן, תום שגב, יצחק לאור, כמו אינטלקטואלים ישראלים ויהודים אחרים וכמו גם חבורה של אנשי רוח מהשמאל הצרפתי הקיקיוני, הם מכחישי שואה. הנה דוגמה לאופן שבו יקירה מכליל את נושא הדיון:

דומה שבתוך מסכת הטענות שמשמיעים הן המכחישים והן הישראלים שמדובר בהם כאן, יש טענה מרכזית אחת, או קבוצה של טענות קרובות, שניתן להעמיד למבחן פחות או יותר מתקבל על הדעת של אמת היסטורית. המשותף לטענות אלה הוא הרעיון בעל שני הפנים בדבר תפקידה המכונן של השואה ביצירתה של התופעה הקרויה "ישראל", ובהבנת התנאים שהצמיחו את התנהגותה ואת יכולתה המופלגת לעולל סבל ולייצר רוע. כמו פניו של יאנוס המיתולוגי, צד אחד של הטענה... מכוון "החוצה", אל האופן שבו אומות העולם הסכימו להקמתה של מדינת ישראל ושבו הן ממשיכות להסכים למעשיה. צדה השני של הטענה מכוון אל הדרך שבה עיצבה השואה את הישראליות.⁶

אין צורך להתעכב יתר על המידה על הבעיות שבהכללה זו. גם הקביעה כאילו כל הטענות ניתנות לארגון תחת הכותרת הכללית "הכחשת שואה" נראית תמוהה. כאילו היה אפשר להכליל את מדונה ואת שייקספיר ולהציג אותם כמשוררי-על, בכוח העובדה ששניהם עוסקים באהבה, תשוקה, ובגידה. אמנם אפשר למצוא קווי דימיון, אך המבדיל רב על המשותף. ובכל זאת, ההכללה של כותבים ישראלים עם מכחישי שואה צרפתיים, שנערכת על-ידי מי שיוצא מלב הממסד האקדמי הישראלי, ושזכתה להתייחסות נרחבת הן בעיתונות והן באינטרנט, מעוררת מספר שאלות חשובות יותר. שאלות אלה נוגעות בראש ובראשונה למטרות של המחבר והאמצעים בהם הוא משתמש להשגתה. אולם באופן עקרוני שאלות אלה עומדות על הנחות לגבי המשמעות של האמת ההיסטורית והאופנים

6 יקירה, פוסט ציונות, עמ' 88.

שבהם אמת זו נידונה. בכך, פוסט ציונות, פוסט שואה אומר משהו לגבי המשמעות של המאמץ לשאול שאלות, הצורך לברר מחדש מושגים יסודיים והרצון לערער על מה שנדמה שהוא מובן מאליו. כך איפוא, טוען יקירה טענה חשובה לגבי תפקידו של ההוגה ומשימתו, ולהלן נבקש לברר את הטענה הזו.

ב.

עיקר עניינו של יקירה הוא, אם כן, להתמודד עם העיסוק הביקורתי בשואה ובמעמד הזיכרון בעיצוב המדיניות הישראלית. קולמוסים רבים נשברו על סוגיה מורכבת זו; אלפי מסמכים, עדויות וספרים יצאו לאור על מנת להתמודד אתה. יקירה מבקש, כאמור, להכליל את הספרים, את הבעיות והשאלות הנידונות לכדי אמירה עקרונית אחת: כל ההיסטוריונים החדשים מציגים באופנים שונים ובוריאציות שונות טענה עקרונית אחת, שהיא למעשה לא הרבה יותר מטרזניה מרושעת. אולם יש לשים לב. הדיון על מחקרים היסטוריים, כמו זה של יקירה, מניח הנחות לגבי האמת ההיסטורית ולגבי הכלים שבעזרתם אפשר לדון בה ולהתווכח עליה. לספר פוסט ציונות, פוסט שואה אין אמירה קונקרטית וישירה לגבי הנחות אלה. הספר הזה, בניגוד לרוב הספרים הנידונים בו, אינו ספר היסטוריה. יקירה אינו חושף תעודות או מסמכים חדשים ואינו מבקש לטעון טענה חדשה לגבי האירועים. בשביל להבין את הספר ואת האופן בו הוא מתמודד עם הסוגיות העקרוניות של חקר ההיסטוריה יש לשים לב לאופן שבו נידונים המחקרים ההיסטוריים, ולהלן שתי דוגמאות.

בספרה *האומה והמוות*⁷, מבקשת עדית זרטל לדון במרכזיותו של המוות בארגון השיח הפוליטי הישראלי. ספר זה דן, לכן, באופן שבו "קיבצה הביוגרפיה של האומה הציונית-הישראלית במהלך המאה האחרונה את אסונותיה, את מלחמותיה, את קורבנותיה, ואימצה

7 עדית זרטל, *האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון, פוליטיקה*. דביר, אור יהודה 2002.

אותם אל חיקה, וזכרה אותם, ושכחה אותם וסיפרה את סיפוריהם על פי דרכה".⁸ אם כי הספר אינו עוסק באופן בלעדי בזיכרון השואה בשיח הציבורי והפוליטי הישראלי יש לו, מטבע הדברים, מקום מרכזי ביותר בדיון. הנה דוגמא לאופן שבו מטפל יקירה בעבודתה של זרטל:

חצי הפיסקה שהקדישה זרטל לבן גוריון והפצצה [הגרעינית] מעניינת מפני שמופיעים בה בריכוז גבוה, מרבית מרכיביו של מנגנון ההכפשה שלה: קלות דעת, השטחיות ומראית העין של הלמדנות; ההפקעה הגמורה של השאלה מתחומיו של דיון רציונלי והדי־לגיטימציה הגורפת של מדיניות הגרעין של ישראל; הדמוניזציה הסימבולית של דמותו של בן גוריון ובאמצעותה ההיסטוריה כולה של ישראל מאז הקמתה; השימוש המתחכם בשואה והפיכת הדיון כולו לא־היסטורי... הפיכת נזירות השואה והשימוש בה לעניין היחיד שסביבו מועלית שאלת ישראל והפצצה, הם דוגמה מובהקת לאופן שבו הופכת השואה... לכלי שרת בידי תעמולה אנטי ישראלית עקרונית.⁹

נדמה שיקירה טוען כאן משהו לגבי מדיניות הגרעין של מדינת ישראל. טענתו היא שמדיניות זו התפתחה אחרת מכפי שזרטל טוענת. האמנם? בדיון על שיח השואה ומדיניות הגרעין הישראלית מתייחס יקירה ישירות לדבריה של זרטל רק במשפט אחד: "אבל עוד לא הגענו לדוברבן שבקצפת, לדוגמה המובהקת של מנגנון השיח הזרטלי: 'השואה שימשה את בן גוריון גם במפעל החשאי שלו לפיתוח הנשק הסופי – פצצת הגרעין הישראלית – עוד בשנות החמישים'".¹⁰ אמנם הטענה העקרונית ברורה אבל איזה תפקיד בדיוק שיחק שיח השואה? איך התפקיד הזה בא לידי ביטוי? מי היו האנשים המעורבים? מה היו הרעיונות החשובים בדיון? יקירה אינו

8 שם, עמ' 13.

9 יקירה, פוסט ציונות, עמ' 179.

10 שם, עמ' 178.

מתמודד עם השאלות הללו וכנראה שיש לקרוא את ספרה של זרטל על מנת לענות עליהן. אולם עובדה זו אינה מונעת ממנו להציג את דבריה של זרטל כהבלים, כמו בדוגמה למעלה. על מנת להפריך לכאורה את טענותיה מפנה יקירה את הקורא לספרו של אבנר כהן, *ישראל והפצצה*,¹¹ כמו גם לספרו של שלמה אהרונסון.¹² אך גם במקרה הזה, יקירה אינו מצטט את דבריהם ואינו מציג את טענותיהם. לכן, על מנת לגלות מה יש להם לומר על תפקידו של שיח השואה בפרויקט הגרעיני הישראלי, יש לקרוא את ספריהם. מדבריו של יקירה כלל לא ברור האם ובאיזה אופן הם סותרים את טענותיה של זרטל. במילים אחרות, בהערות הכלליות של יקירה ובהפניה לספרים אחרים העוסקים באותו נושא אין די על מנת לטעון שזרטל טעתה. השאלה העקרונית העומדת על הפרק נוגעת לתפקידו של שיח השואה בפרויקט הפצצה הישראלי. הקורא יכול לקרוא את ספרה של זרטל ואת ספרו של כהן ולהחליט מי צודק. האם יקירה מייצג את עמדתה של זרטל נאמנה? האם הוא מייצג את דעתם של כהן ושל אהרונסון נאמנה? האם הם אכן סותרים את זרטל, כפי שיקירה מציע? בספר שלפנינו, יקירה אינו נותן לקרוא את הכלים להחליט.

קשה להימנע, לכן, מהרושם שיקירה אינו באמת מבקש לגלות את האמת לגבי תפקיד זיכרון השואה ולקחיה בהיסטוריה של פרויקט הפצצה הגרעינית הישראלי, על רבדיו המדיניים, התרבותיים או הפסיכולוגיים. יתכן שאת האמת הזו הוא כבר מכיר היטב. מכל מקום, נושא הדיון שלפנינו אינו באמת מדיניות הגרעין של ישראל אלא עדית זרטל. במקום דיון על יחסו של בן גוריון לשואה ולתפקידו של הזיכרון בהחלטות שלו, עוסק יקירה ביחסה של זרטל לבן גוריון. אך אין זה דיון סדור ומדוד. יקירה מציג בפני הקורא אדם חסר פרופורציות, היסטוריונית לכאורה. מה מטרת הדיון הזה? מדוע בוחר יקירה בסגנון בוטה כל כך? מטרתו של יקירה היא לשנות את נושא

11 אבנר כהן, *ישראל והפצצה*, שוקן, ירושלים תש"ס 2000.

12 שלמה אהרונסון, *נשק גרעיני במזרח התיכון*, אקדמון, ירושלים, תשנ"ד.

הדיון: מדיון היסטורי על מניעיו של בן גוריון לדיון על מניעה של זרטל; וטענתו היא שזרטל אינה ראויה להתייחסות רצינית. יקירה מטפל באופן דומה, אם כי באופן בוטה מעט פחות, גם במשה צוקרמן ובספרו *שואה בחדר האטום, ה"שואה" בעיתונות הישראלית בתקופת מלחמת המפרץ*.¹³ בספר מנתח צוקרמן את האיזכורים של השואה בעיתונות בזמן מלחמת המפרץ הראשונה ומבקש להסיק מכך מסקנות כלליות לגבי העיסוק הישראלי בשואה. אין פלא שהחרדה מפני ראשי נפץ כימיים והמעורבות הגרמנית בעירק היוו מקור לא אכזב לביטויים והתבטאויות מסוגים רבים ושונים בעיתונות הפופולרית. כך מתאר יקירה את משה צוקרמן ואת עבודתו:

צוקרמן התעניין הרבה בחרדה הישראלית, ובעיקר בתוצאותיה ההרסניות. הודות לספר שכתב והוציא לאור בעקבות מלחמת המפרץ הראשונה, הפך לשחקן פעיל וידוע בזכות עצמו במרחב של שיח השואה. ספר זה הוא מחקר אקדמי למחצה, אך גם, אם לשאול ביטוי של המחבר, "אקט אידיאולוגי מובהק". במילים אחרות, זהו ספר שעניינו הוא גיוסה של השואה, ספיחיה, זיכרונה וכולי לתכליות אידיאולוגיות. צוקרמן נרעש לנוכח האפשרות "שקורבן יהפוך לרוצח" (עמ' 30). הוא גם חושב שכל "חריג" בעזה וכל פעולת דיכוי הנגזרת מהכיבוש מנתקים את הקולקטיב הציוני(!) "מן הזהות האתית-הומנית שקיבל בירושה מחייבת מקורבנות השואה, ומצמידים אותו במידה הולכת וגוברת למנטליות המגולמת בזהות הרוצחים"... דומה שצוקרמן התגלה כאן לא רק כמי שיודע מה ציוו לנו הקורבנות, אלא גם כבעל הבחנה דקה שאפשרה לו לגלות בנו את המנטליות הנאצית.¹⁴

13 משה צוקרמן, *שואה בחדר האטום. ה"שואה" בעיתונות הישראלית בתקופת מלחמת המפרץ*, תל אביב [הוצאת המחבר] 1993.

14 יקירה, *פוסט ציונות*, עמ' 100.

קשה להשתחרר מהרושם שיקירה, בשונה מצוקרמן, אינו מתרגש מהאפשרות שקורבן יהפוך לרוצח. לדאבונו ההיסטוריה אכן גדושה במקרים שכאלה. על כל פנים, יקירה דוחה את פרשנותו של צוקרמן. לדעתו, צוקרמן אינו באמת יודע מה מסרו קורבנות השואה כירושה רוחנית לצאצאיהם. יש להודות כי זוהי אכן שאלה מורכבת ורבת פנים. שאלה זו, מכל מקום, אינה מעניינת את יקירה. יתכן שעבורו התשובה היא מובנת מאליה. הנקודה מכל מקום היא שיקירה מבקש לטעון לא טענה לגופו של עניין אלא לעניינו של צוקרמן, ליחס שלו לקורבנות השואה, למורשתם ומעל הכל לצאצאיהם. שוב, במקום השאלה ההיסטורית הכאובה על הנרצחים או על התמודדותם של צאצאיהם נותרת בידי הקורא שאלה רטורית על התמודדותו של משה צוקרמן. לדעת יקירה, התמודדותו של צוקרמן נעה בין ילדותיות (צוקרמן הרי "נרעש" מהאפשרות שקורבן יהפוך לרוצח), לבין מוסרנות פטרנליסטית, שמתבטאת באופן שבו הוא גייס את "השואה, ספיחיה, זיכרונה וכולי לתכליות אידיאולוגיות".¹⁵ מכל מקום, מדיונו של יקירה עולה, שלדעתו אין צורך ואין סיבה להתייחס להערות של צוקרמן, לתובנות שלו ובודאי לא לביקורת שלו ברצינות.

דוגמה אחרת לסוג המחויבות של יקירה למחקר ההיסטורי, למלאכת המחקר ולשאלות הנידונות אפשר למצוא באופן שבו הוא משתמש בהערות שוליים. הערות שוליים הן לכאורה עניין פעוט, אך הן מלמדות הרבה על האופן שבו נעשית עבודת המחקר. בהקדמה לספרו *העדת השוליים*¹⁶ טוען אנתוני גרפטון שהערת השוליים להיסטוריון היא כמו הנתונים למדע: באמצעותה מוכיחים את הטענה. הערות השוליים בספרו של יקירה הן שערוריתיות מנקודת מבט זו. הדוגמאות לכך רבות, אך אפשר להסתפק בדוגמה אחת, הערת השוליים הראשונה בספר. הערת שוליים מספר אחת מופיעה בסוף המשפט הבא: "לא רחוק מהפנתיאון, מקום קבורתם של גדולי

15 שם, שם.

16 Anthony Grafton, *The Footnote: A Curious History*, Harvard 1997

הרפובליקה הצרפתית, היה המוסד הזה [חנות הספרים ובית ההוצאה "החפרפרת הזקנה"] – שבמשך השנים נפתח ונסגר חליפות וכיום איננו קיים עוד – בסיס הכוח העיקרי של מכחישי השואה הצרפתים.¹⁷ הערת השוליים משררת לקורא ביטחון שקט. היא מרמזת על כך שהכותב ערך את המחקר וטוען את טענותיו על בסיס מידע שאסף ושנמצא בידו אך מסיבותיו שלו בחר לדחוק אל מחוץ למהלך העניינים השוטף. כאן, הערת השוליים מרמזת שיש די ראיות בשביל לקבוע כי למרות הפעילות הענפה והמבוזרת, "החפרפרת הזקנה" היא אכן, כמו שטוען יקירה, בסיס הכוח של מכחישי השואה בצרפת. בהערת השוליים עצמה כתוב כך:

על הכריכה הפנימית של ספרי "החפרפרת הזקנה" מופיע ציטטה מהגל: "לעתים קרובות נדמה שהרוח נשכחת או הולכת לאיבוד, אבל בפנים היא תמיד במאבק עם עצמה. היא תנועה פנימית קדימה – כפי שהמלט אומר על רוחו של אביו: 'עבודה טובה חפרפרת זקנה'". מרקס השתמש בדימוי הזה על מנת לתאר את המהפכה המתכוננת מתחת לפני האדמה לרגע שבו תפרוץ על פניה.¹⁸

אין צורך להיות היסטוריון על מנת להבין כי הערת שוליים הזו אינה מוכיחה דבר ואינה מסייעת ליקירה לטעון את הטענה שלו, ומטרתה היחידה, כך יש לשער, להסיט את נושא הדיון.

לכאורה המחויבות של יקירה למלאכת החוקר, כפי שזו באה לידי ביטוי בהערות השוליים, היא בעלת חשיבות משנית. עמדתה של זרטל או עמדתו של צוקרמן כלפי מושא המחקר שלהם, כמו בדוגמאות שלעיל, אמורה הייתה להיות משנית לעצם מחקרם ההיסטורי. עמדתו של מחבר כלשהו מעלה ומורידה אך מעט, ובכל מקרה מתועדת בפירסומים שלו. אך למעשה הסוגיות האלה הן הנושא וכלי העבודה העיקרי של יקירה. הדיון על זרטל, צוקרמן,

17 יקירה, פוסט ציונות, עמ' 11.

18 שם, עמ' 251.

אופיר והאחרים הופכים את הדיון על פיו ומרחיקים אותו מהשאלות הקונקרטיות על המציאות ההיסטורית או האמת המושגית. אין זה מקרה ולא מעשה שבתמימות או בקלות דעת. את הדיון על הבעיות האלה מחליף יקירה בדיון על אמת מסדר גודל שונה לחלוטין. מטרתו של יקירה היא להסב את תשומת לבו של הקורא למעמד של אלה המבוקרים על-ידיו. טענתו הבסיסית היא שהם אינם אנשי רוח כפי שהם רוצים לראות את עצמם, אלא אנשי תעמולה. ההתייחסות של יקירה כלפי זרטל כשיטחית, חסרת הגיון וקלת דעת, כמו גם ההתייחסות אל צוקרמן כאל בעל יומרות ויפה נפש, הופכת אותם, כאמור, מהיסטוריונים בפועל להיסטוריונים לכאורה. העובדה שהוא אינו טורח ממש להוכיח את דבריו במובאות,¹⁹ שהוא אינו מביא מחקר מקורי, שהוא מתייחס בציניות לבני שיחו, שהוא אינו מדייק בהפנייה למקורות משניים,²⁰ לכן, אינה מקרית, אלא סימפטומאטית למה שהוא מנסה לעשות. בכתיבתו מסרב יקירה להיפגש עם בני שיחו על אותו מגרש עליו הם מבקשים להתייבב. שאלותיהם ההיסטוריות והפילוסופיות של בני השיח, ויהיה ערכן של התשובות המוצעות אשר יהיה, אינן שאלות בעיניו של יקירה. מה שמעניין אותו, מה שנתון לכירור ולשאלה בסיפרו, הוא היחס של חוקרים

19 מעניין להיזכר באיזו מידה יקירה מצטט ישירות מדברי יריביו על מנת להוכיח את דבריו. דוגמאות לכך אפשר לראות בדיון של יקירה בזרטל ובצוקרמן שנדון לעיל. את הדוגמא הקיצונית ביותר לשימוש של יקירה בהפנייה למקורות אפשר למצוא בעמ' 65. שם מביא יקירה "מקבץ ציטטות" מתוך ספר המסות של עדי אופיר, *עבודת ההוה, מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת*, תל אביב, 2001. זאת הוא עושה של מנת להשוות "טקסט שנלקח מפמפלט שהתפרסם ב-1980 באחד מביטאוניהם של המהפכנים מכחישי השואה".

20 מובן שההפניות לשני המקורות המצוינים בהערת שוליים הקודמת לוקים בחסר. יקירה אינו מסביר איך הוא ליקט את "מקבץ הציטטות שלו", לפי איזה הגיון ומאיזה עמודים. הוא גם אינו נותן בידי הקורא את הכלים למצוא ולעיין באותו "טקסט שנלקח מפמפלט". לדוגמאות נוספות עיין ביקירה, *פוסט ציונות*, הערות שוליים 65, 88 או 109.

מסוימים כלפי הפרויקט הציוני ומדינת ישראל, והוא הדבר היחיד שמחבר את כל גיבורי הספר של יקירה.

ג.

הטענה, שקבוצה של דמויות כך כך שונות היא אכן קבוצה, היא טענה בעייתית. מה בעצם קושר את פייר גיום (עמ' 11–13; 36–38) עם עדי אופיר (עמ' 65–81; 146–168), את נועם חומסקי (עמ' 46–48) עם חנה ארנדט (עמ' 193–250), את משה צוקרמן (עמ' 113–116) עם רובר פוריסון (עמ' 30–33), את סרז' תיון (עמ' 41–44) עם ג'ורג' שטיינר (עמ' 117–118), את פול רסיניה (עמ' 14–19) עם אייל סיון (עמ' 81–82) ועושה מכולם קבוצה אחת? בסופו של דבר מה שמאגד את כל גיבורי הספר של יקירה הוא העובדה שהם ביקורתיים כלפי ישראל ושביקורת זו נשענת במידה מסוימת, לפחות, על הפרשנות שלהם לשיח השואה. עדיין, לפחות על פניו, השוני רב על הדימיון. אנשים אלה שונים זה מזה בהשכלתם, במתודות ובכיווני החקירה שלהם, במונחים שבהם הם משתמשים, בשפה בה הם כתבו, אפילו בשנים בהן פעלו – וכמובן בתוכן הקונקרטי של הטענות אותן הם מעלים. יקירה אינו נותן לכל זה לבלבל אותו. כל הדמויות הללו ועוד רבים אחרים מצטרפים לידי קבוצה בכוח הגיון מסוים המניע את הטענות שלהם, הגיון הכחשת השואה. על מנת לראות זאת, טוען יקירה, "יש לשים לב בניתוח התופעה של הכחשת השואה, לא רק לתוכן המדויק של הטענות, אלא גם למבנה הטיעונים, לאסטרטגיות הרטוריות והפולמוסיות ולמאפיינים סוציולוגיים ותרבותיים – כלומר למכלול שלם של גורמים ומרכיבים".²¹ העוצמה שבה יקירה מאשים אחדים מעמיתיו למקצוע וכובד ההאשמות משרים את התחושה כי לכל הפחות הוא שולט ומבין במכלול הזה של הגורמים והמרכיבים. ובכל זאת יש מקום לבקש להתעכב ולנסות לברר סוגיה זו. מהן בדיוק האסטרטגיות הרטוריות שמדובר בהן? אילו מאפיינים סוציולוגיים

ניתן לזהות עם תופעת הכחשת השואה? ובמיוחד חשוב לנסות ולהבין מהו שהופך טענה, בלי קשר לתוכנה, להכחשת שואה? בעיקרון, כאמור, יקירה מזהה בכל יריביו סוג של טענה שהיא למעשה עמדה ביקורתית כלפי הדיון באירועי השואה. הביקורת של כמה מהם היא בסיסית ביותר: ההיסטוריוגרפיה של השואה היא בידיון. במילים אחרות, השואה לא הייתה ושיח השואה כולו אינו אלא כלי בשירות אינטרסים צרים. הביקורת של אחרים מבקשות לטפל ברמות גבוהות וצרות יותר של הדיון על השואה. טענתם של אלה היא, למשל, שהעיבוד של זיכרון השואה בתודעה הציבורית הישראלית הוא דמגוגי. קל לראות עד כמה הטענות האלה שונים. ובכל זאת אפשר, כאמור, לאגד אותם. יקירה מאפיין את כל אלה ששותפים באופן כלשהו לביקורת על שיח השואה בקבוצה אחת. כולם לדעתו סובלים "מפרוורסיה אידיאולוגית".

השימוש במושג "פרוורסיה אידיאולוגית" ... מאפשר לצרף שני יסודות שלעיתים נראים בלתי מתיישבים זה עם זה: האי־סבירות והאנטי נורמטיביות (ה"עיוות" או ה"נעוות") הקיצונית של הבריתות האידיאולוגיות והאינטלקטואליות עם הרע הפוליטי, ובראשן הכחשת השואה, מחד גיסא; והאחריות המלאה של האידיאולוגיים והאינטלקטואלים כורתי הבריתות האלה, מאידך גיסא.²²

אולם מעבר להבחנה הכללית מאוד הזו נדמה שאפשר להבחין בשני עיסוקים, או דאגות מרכזיות, אליהן יקירה נדרש בטיפול שלו בטענות של יריביו. הדאגה הראשונה נוגעת לדיון בשאלת הלגיטימיות של מדינת ישראל. כפי שעולה מהדיון של יקירה, הלגיטימיות של מדינת ישראל תלויה במידה לא מבוטלת בהנחה שישראל היא היורשת היחידה של קורבנות השואה. אם ישראל היא אכן היורשת הלגיטימית היחידה של הקהילות היהודיות באירופה, הרי שהשואה תובעת מישראל לדרוש לעצמה את כבודם של הנרצחים כמו גם את נכסיהם

הרוחניים והגשמיים. בשם הצדק היא תובעת, לכן, את זכותה הבלעדית על החוב כלפי מי שכבודו נרמס, נכסיו פוזרו וזכרו כמעט וחולל לחלוטין. מובן מאליו שמי שמערער על עצם קיומו של החוב ממילא מערער על זכותו של התובע. במילים אחרות, מי שטוען שזיכרון השואה הוא בידיון טוען גם ממילא שלישראל אין שום זכות, ושכלפיה אין שום חובה. באופן זה, הביקורת על שיח השואה נוגעת בטבורה לדיון על הלגיטימיות של מדינת ישראל.

אולם יש לשים לב לכך שהביקורות השונות על הלגיטימיות של ישראל בעקבות השואה יכולות לקבל אחת משתי צורות. מחד, אפשר לטעון ששיח השואה הוא בידיון, או לכל הפחות גוזמה, ובכל מקרה מטרתו היא לשרת את אלה הרואים עצמם יורשים. מאידך, אפשר לטעון שהבעלות הישראלית על ירושת הנספים נעשתה לכל הפחות בפטרנאליזם ולכל היותר בציניות, ובכל מקרה שנפל פגם באופן שישראל מבינה את עצמה ביחס לנספים בשואה ובאופן שבו היא מנכסת לעצמה את צוואתם. אלה הן שתי ביקורות שונות. לכל אחת מהן מניעים שונים, מטרה שונה ואמצעים שונים. לעומת זאת, מהלך הטיעון של יקירה הוא הרבה יותר כללי. טענתו היא שכל ביקורת על שיח השואה היא ניסיון לבטל את השיח. לכן כל ביקורת על שיח השואה הוא ניסיון לערער את הלגיטימיות של ישראל. לכן, פרופסורים ישראלים גם דומים כל כך, לדעתו, למכחישי השואה הצרפתים משמאל. כל אלה תובעים לחשוב מחדש על השואה ולכל טענותיהם יש, לדעת יקירה, "מבנה דומה ומסקנה דומה: השואה היא ההצדקה היחידה לקיומה/מדיניותה של מדינת ישראל – ההצדקה אינה תקפה – ומכאן נובע: אין זכות קיום למדינת ישראל".²³ בקצרה, נראה כי העובדה שיקירה לא מבחין בין הביקורות השונות אינה מקרית.

העיסוק או הדאגה השנייה של יקירה בדיון שלו בשיח השואה נוגעת לסוג ביקורת, קשור לזה שנידון לעיל, אך שונה ממנו ונוגע

באופן עקיף יותר בשאלת הלגיטימיות של ישראל. כאן הביקורת אינה על שיח השואה או על תפיסתה העצמית של ישראל, אלא על מדיניותה העכשווית. הטענה הכללית היא כזאת: מעשיה של ישראל בשטחים הם פשע וככזה הם דומים למעשי הנאצים. טענה זו מרוקנת לכאורה את התביעה הישראלית על זיכרון השואה מתוכנה. אם ישראל יכולה להיות אחראית לפשעי מלחמה, הרי שאין לה שום זכות לדבר בשם קורבנות ולאף אחד אין חובה כלפיה. על פניו, כמובן, אי-אפשר להשוות בין מעשי ישראל לפשעי הנאצים. אך למעשה, כמו שטוען יקירה בשמו של עדי אופיר: "הביטוי 'אי-אפשר להשוות' הוא פרדוקס, אולי אפילו אוקסימורון, מין מעגל הרמנויטי שהועמד על ראשו. איך אפשר לדעת שאי אפשר להשוות – בין אושוויץ לג'נין, למשל, או בין עדי אופיר לסרוז' תיון – אם לא משווים? ההשוואה היא סוג של יחס".²⁴ כך, לדעת יקירה, ההשוואה בין האלימות הישראלית לבין האלימות הנאצית, דוחה ככל שתהיה, היא אכן המכנה המשותף לעדי אופיר ולתיון. השוואה זו, יש מייד לומר, אינה רק כפשוטה אלא, לטענת יקירה, גם על בסיס הסמיכות ההיסטורית ונסיבות שונות אחרות. בכל מקרה, ההשוואה פועלת בשני מישורים. מחד, היא מערערת על מעמדה של השואה כאירוע חריג ויוצא דופן ועל הקשר בין השואה להקמת המדינה – כפי שנידון למעלה, היא מערערת את היסודות עליהם מונח הבית הלאומי הישראלי. מאידך, היא "מגלגלת" את האשמה ההיסטורית לפתחנה. השוואה זו יוצרת מהלך קבוע של ביקורת, לדעת יקירה, אשר מאפיין את אנשי הרוח הישראליים הנידונים ומכחישי השואה הצרפתיים:

בגלל הקישור הפשטני, המיידני, הישיר והבלעדי של השואה עם גינויה המוסרי של ישראל, ניתן אכן לטעון שהדימיון בין דבריו של עדי אופיר לדבריה של "החפרפרת הזקנה" אינו מקרי ואינו חיצוני. שניהם העמידו את השואה במרכז עניינם, ובצדה ביקורת עקרונית, גינוי ואף שלילה של ישראל ושל הציונות; בשני

המקרים לא מדובר רק בחשיפה של כביכול דמיון (בין מעשי הנאצים לבין מעשיהם של הישראלים) אלא גם, ובעיקר, בסוג של טיעון – שניהם קושרים את השואה ואת ישראל במין סילוגיזם מוסרי מופרך. את הסילוגיזם, יצור של המחשבה הרציונלית והלוגיקה, ניתן לתאר במאמץ קל כסוג של כלי-שינוע. מה שהוא משנע הוא הדבר, או התכונה, שאנו מכנים "אמת"... במקרה דנן, הסילוגיזם שאנו מוצאים אצל המכחישים ואצל אופיר כאחד הוא כלי לשינוע של אשמה ושל שלילה. מניחים את השואה כסמל של רוע מוחלט, כמייצגת של אשמה ושל סבל שאין להם שיעור – ומשנעים את התכונות האלה בדרכים שונות אל ישראל ואל הציונות.²⁵

בקצרה, אם כן, ישנם שני טיפוסים של ביקורת הקושרים את שיח השואה ואת ישראל. האחד נוגע לתפיסה העצמית של ישראל, והשני קושר את שיח השואה למדיניות הישראלית בהווה. מובן ששני סוגי הביקורת הללו אינם מוציאים זה את זה. אפשר להתמודד עם הביקורות הללו. אפשר לטעון שלישראל יש זכות להתקיים אפילו בלי שתחשב היורשת הבלעדית של הקהילות היהודיות החרבות. ואפשר לטעון שהסבל שנגרם בשואה והסבל שנגרם בשטחים אינם נוגעים, אינם מנקים ואינם מחייבים האחד את השני; שהאשמה הגרמנית והאשמה הישראלית הן לכן בלתי תלויות. אך על מנת לבסס את הטענות הללו יש להבחין בין הביקורות השונות, להבין אותן, לרדת לעומקו של החומר ההיסטורי, לדון בראיות, להביא דוגמאות נגדיות, ולהציג פרשנויות חלופיות. במילים אחרות, על מנת להתמודד באופן רציני עם ביקורת יש, בראש ובראשונה, לקבל את הביקורת, לכל הפחות, כביקורת – וזה בדיוק הדבר אותו יקירה נמנע מלעשות. עובדה זאת באה לידי ביטוי בניסיון של יקירה להבין ולנתח ביקורות שונות וטיעונים שונים כאילו הם נופלים תחת אמירה עקרונית אחת.

ד.

ובכל זאת, הביקורות שנידונו בקצרה למעלה מעוררות שאלות קשות ביותר. האם ישראל עשתה צדק עם חובתה כלפי זיכרון השואה? האם ובאיזה אופן מחייב זיכרון השואה את המדיניות הישראלית? אלה שאלות מציקות, ואפשר להניח שיקירה לא היה טורח על ספרו זה אם היה אפשר לדחות את השאלות האלה בקש. מובן מאליו, לכן, שיקירה נוקט עמדה כלשהי לגבי השאלות, אפילו אם לא באופן ישיר ומסודר. לשאלת הקשר בין ישראל לשואה טוען יקירה ש"אין ספק שאכן יש קשר הדוק מאוד, מהותי ממש, בין השואה ובין ישראל".²⁶ הוא מודה שאכן "השואה היא מרכיב מכונן של התודעה היהודית המודרנית ושל האתוס הישראלי".²⁷ יקירה גם מודע לכך שיש מקום ושיש אף הכרח לבקר לעיתים את פעולותיה של ישראל. הוא טוען למשל שסיפור ההתנחלויות הוא "אסונה הגדול של הציונות"²⁸ ושמעשיהם של מתנחלי חברון הם בגדר "שערוריה מוסרית; כלומר אי-אפשר להסכים עמו ואין לסלוח עליו".²⁹

זהו דבר משונה. בסופו של דבר אין מנוס ממהמסקנה שיקירה דומה בטענותיו לעדי אופיר יותר ממה שעדי אופי דומה לפול רסיניה. הרי עדי אופיר אינו באמת מכחיש שהשואה התרחשה, ואילו יקירה אינו מבקש לומר שמדיניות ישראל בשטחים היא עניין כשר מבחינה מוסרית; אופיר אינו טוען שתאי הגזים הם המצאה צינית של יהודים, ויקירה טוען שמתנחלי חברון הם פושעים. יתרה מזו, יקירה מודה שהמדינה עושה שימוש, ולעיתים שימוש נלוו, בזיכרון השואה ושואכן יש להתריע על "מסחורה, על ניצולה לרעה, על ההשפעות הרעות שיש לה, על הנזירות הקולקטיביות שלנו ומה לא".³⁰

26 שם, עמ' 85.

27 שם עמ' 66.

28 שם עמ' 181.

29 שם, עמ' 168.

30 שם, עמ' 114.

ישראל, כך הוא טוען, בדומה לקהילת מכחישי השואה המורחבת, עושה שימוש בשואה לצרכיה הפוליטיים. יוצא איפוא שאפילו יקירה עצמו מתבטא לעיתים כמו "מכחיש שואה". אם כך הם אכן פני הדברים, על מה יוצא הקצף?

ההבדל בין יקירה לבין חברי "קהילת הטרוניה", כפי שהם מכונים בספר, נעוץ בנאמנות כלפי הרעיון הציוני, ונאמנות זו היא הנושא האמיתי של פוסט ציונות פוסט שואה. השורה התחתונה היא פשוטה: השימוש בשיח השואה לתמיכת הרעיון הציוני הוא דבר חיובי, ואילו השימוש בשיח זה באופן ביקורתי הוא שלילי. "אכן, יש הבדל מוסרי גדול", אומר יקירה, "בין אינסטרומנטליזצית השואה הציונית ובין אינסטרומנטליזצית השואה האנטי-הציונית. השימוש שעושים בשואה צוקרמן וחבריו הוא בלתי-מוסרי – בניגוד גמור ובוטה לשימוש בשואה שצוקרמן יוצא נגדו. אינסטרומנטליזצית השואה של צוקרמן היא בלתי מוסרית".³¹ אפשר לפסוח על ההשוואה המרומזת כאילו כוחו, אמצעיו, והשפעתו של צוקרמן שקולים לאלה של מדינת ישראל. אפשר אפילו לדלג על כך שיקירה בסופו של דבר מניח את המבוקש ומגלה שמה שרע בהוגים ביקורתיים הוא שהם ביקורתיים ומה שרע בביקורת היא העמדה הביקורתית כלפי המפעל הציוני.

אבל, קשה לקבל את מה שיוצא מהניתוח של יקירה בשאלת האינסטרומנטליזציה של השואה. מה שיקירה טוען הוא שמבחינה מוסרית מה שלאחדים מותר אסור לאחרים. ההבחנה בין אלה לאלה, אגב, היא פשוטה: אלה שמקבלים את הציונות כהגדרתו של יקירה יכולים לעשות בשואה כבתוך שלהם. כפי שיקירה אומר, "יש זכות מוסרית ליהודים, לישראלים ולציונים לדבר על השואה ככל שיחפצו ובכל האופנים שירצו. וכן יש לנו זכות (אם כי לא חובה כמובן) לעשות אינסטרומנטליזציה של השואה, גם כשאינה אסתטית ואפילו שהיא מזיקה".³² "לצוקרמנים", לעומת זאת אין זכות מוסרית

31 שם, שם.

32 שם, עמ' 116.

לאינסטרומנטליזציה, "לא רק, ואפילו לא בעיקר, מפני שהיא משרתת הצגה חד צדדית, שיטחית ומגמתית, אם לא מעוותת ממש, של החברה הישראלית, אלא מפני שהיא מבקשת להשתיק את הזיכרון; השתקה שאיננה, במקרה הזה, אלא חיסולה של הזהות".³³ ספק אם צוקרמן אכן מבקש להשתיק, אך אפילו אם זה אכן מצב העניינים, הטענה של יקירה היא תמוהה. יקירה טוען שליהודים ציונים יש זכות מוסרית על השואה. אך האם יתכן שהתנהגות מוסרית היא עניין של זכויות ולא של חובות? אך אפילו אם יש זכות מוסרית, האם מה שמגדיר אותה יכול בכלל לנבוע מהשתייכות לאומית או אידיאולוגית? והאם בכלל יתכן שהתנהגות המוסרית יכולה להיות תלויה במשהו שאינו שיקול מוסרי? יקירה טוען שכך הוא. אך לקוראים אין ברירה אפוא אלא להרהר האם הוא מבין בכלל את המושגים בהם הוא משתמש.

בסופו של דבר מתברר שיקירה אינו מתקומם באמת נגד אינסטרומנטליזצית השואה של הפוסט ציונים. מה שמכעיס אותו הם הפוסט ציונים עצמם. מתברר שאינסטרומנטליזציה אינה דבר טוב או רע כשלעצמו, השאלה היא מי עושה אותה. אחד הקשיים המרכזיים, אגב, עם עבודתם של הפוסט ציונים נובעת מההצלחה שלהם. "השימוש בשואה על ידי מבקרי ישראל והציונות" טוען יקירה "יעיל יותר מהאינסטרומנטליזציה הציונית שלה. הוא, ככל הנראה, גם נפוץ יותר".³⁴ למדנו איפוא שהבעיה האמיתית לדעתו של יקירה אינה כאמור השימוש בזיכרון של השואה אלא מי עושה אותו, לאיזה מטרה ומה מידת ההצלחה שלו. כך הופכת שאלה היסטורית על מעמדה של השואה, על זיכרון השואה, על המדיניות הישראלית, לשאלה על נאמנות. בסופו של דבר, השאלה, למשל, האם ישראל באמת עשתה סלקציה במועמדים לעלייה מבין ניצולי המחנות (כפי

33 שם, שם.

34 שם, עמ' 113.

שמבקש בין השאר לברר יוסף גרודזינסקי בספרו *חומר אנושי טוב*³⁵ אינה שאלה דחופה, ומכל מקום אינה השאלה הנכונה, לדעתו של יקירה. אולי הוא כבר יודע את התשובה, אבל אין זה נושא הדיון בספר. המטרה של יקירה היא לשאול שאלה אחרת: האם התשובה מביעה נאמנות לרעיון הציוני או לא? זו שאלה דחופה וחשובה הרבה יותר. זו גם שאלה שלכאורה הרבה יותר קל לענות עליה. על-פי סדר העדיפויות שיקירה מציג, כל שאר השאלות נגזרות מהשאלה הזו. להיסטוריון הציוני יש ממילא היתר מוסרי לגייס את הפרשייה העגומה הזאת להאדרת המפעל הציוני ואחת היא מה באמת קרה. ההיסטוריון הלא-נאמן, לעומת זאת, הוא ממילא אדם מסוכן, בעל דעות לא מוסריות וזכותו לדון בסוגייה ממילא מוטלת בספק. בכל מקרה, האמת ההיסטורית אינה רלוונטית, ואין להתפלא לכן מסגנון הכתיבה של יקירה או מהאופן בו נערכו הערות השוליים. שאלת הנאמנות, אותה מציב יקירה במרכז הדיון שלו, הופכת את כל ספריהם של חברי "קהילת הטרוניה", כפי שמכנה אותם יקירה, ללא מוסריים מראש וממילא מיתרת את הדיון בטענותיהם.

ה.

במובנים מסוימים האשמה שמטיח יקירה בעמיתיו דומה במשהו לטענה שהטיח בזמנו גרשום שלום בחנה ארנדט. הבעייה שהטרידה את שלום והאשמה הסופית והחמורה ביותר שהוא תלה בארנדט נוגעת לאהבת ישראל. זהו עניין ידוע וגם יקירה מטפל בו בספר זה. לענייננו מעניין לשים לב לכך שמעבר לבעיות שיש בספר של ארנדט על אייכמן, כלומר מעבר לעניין מועצות היהודים, ליחס לבן גוריון, לטון הכתיבה המתנשא ולעוד עניינים כואבים אחרים, שלום ביקש מארנדט דין וחשבון על נאמנותה לעם ישראל. הטענה שלו היא, פחות או יותר, זאת: מי שאוהב את ישראל לא יכול היה לכתוב כפי

35 יוסף גרודזינסקי, *חומר אנושי טוב, יהודים מול ציונים 1945–1951*, הד ארצי, אור יהודה 1998.

שארנדט כתבה. אפשר ויש צדק מסוים בטענה זו, ומכל מקום מכתבו של שלום הוא מופת של כתיבה: אישית, בלתי מתנצלת אך מדויקת ועניינית. במובן כלשהו, יקירה מאשים את אופיר, זרטל והאחרים באופן דומה, אם כי בגסות רוח ובחומרה יתרה. טענתו היא: מי שאוהב את המקום ואת החברה בקרבה הוא חי אינו מתבטא כפי שהם מתבטאים. אפשר אולי להסביר את הזעם של יקירה וסגנונו המשתלח כתגובה לעלבון. מה שיקירה תובע זו נאמנות; קודם כל נאמנות, אחר כך אפשר לדבר על ביקורת. יקירה מנסח זאת כך:

ביקורת על ישראל ועל הציונות היא, כמובן, עניין לגיטימי. אבל יש להבדיל בין ביקורת על מדיניותה של ישראל או על היבטים כאלה ואחרים של האידיאולוגיות הציוניות השונות – ובין ביקורת על ישראל ועל הציונות בתור שכאלה – כלומר ערעור על זכות קיומה של מדינה יהודית ושליחת הלגיטימיות של הציונות בתור פרוגרמה שעיקר עניינה הוא הקמתה של מדינה כזו בארץ ישראל.³⁶

לדעת יקירה, כאן נמתח הקו: מותר לבקר את ישראל, אך יש לעשות זאת באופן מדוד ובעיקר על בסיסה של נאמנות קודמת. מי שמבקר את הפרויקט הציוני את הרעיונות ואת המהלכים שהובילו להקמת מדינת ישראל חצה את הקו הזה. הקושי כמובן הוא שמדיניותה של ישראל היא עניין היסטורי. מדיניות ההתנחלויות של ישראל, למשל, לא התחילה היום. לכן, על מנת להבין את המדיניות אין מנוס ממחקר – אגב, כמו זה שעשתה עדית זרטל עם עקיבא אלדר.³⁷ על מנת להבין את ההתבטאויות בעיתונות הפופולרית בזמן מלחמת המפרץ אין מנוס מהמחקר. המחקר יכול להיות יותר טוב או פחות טוב, אך אין מנוס מלנסות להאיר על התגלגלותה של הפרשה באמצעותה. אך על מנת לעשות זאת דרושים פרטים ופרטי פרטים,

36 יקירה, פוסט ציונות, עמ' 80.

37 ר' עקיבא אלדר ועדית זרטל, אדוני הארץ, המתנחלים ומדינת ישראל 1967–2004, כנרת תשס"א 2004.

ואלה אינם חשובים מנקודת המבט של יקירה. שהרי הנקודה היא שמי שעושה את מלאכתו נאמנה, מי ששומר על גבולות המחנה, רשאי לפתוח את העיתון ולהביע הסתייגות ממעשה כזה או אחר של מדינת ישראל. לעומת זאת, מי שחצה את הקו, מי שחוקר את תולדות ישראל בפרספקטיבה ביקורתית, הוציא עצמו אל מחוץ למחנה, לכן הוא שותפו הרעיוני של מכחיש השואה פייר גיום ולכן אין לו זכות דיבור. אלה שהוציאו את עצמם מהמחנה אך עדיין חיים בישראל, כותבים בעברית וממשיכים ללמד במוסדות החינוך הישראליים, הם כמו ארנדט, שונאי ישראל.

גישה זו יכולה גם להסביר את אוסף העלבונות ממנו מורכבים חלקים ניכרים מהספר. ואכן, איזו סיבה אחרת יכולה להיות ליקירה לומר למשל שישעיהו ליבוביץ "מעולם לא אמר דבר מעניין או בעל ערך פילוסופי על השמדת היהודים בידי הגרמנים",³⁸ או ש"לטעון על העיסה שרקחה זרטל שזו פורנוגרפיה יהיה בגדר הוצאת שם רע לפורנוגרפיה",³⁹ או שעדי אופיר עושה שימוש בשפה "באופן וירטואוזי – כדי לומר דברים שיש בהם אמת חלקית מאוד ומסר אידיאולוגי שלם מאוד ומגונה מאוד",⁴⁰ או שאופן כתיבתו של תום שגב הוא "כתיבה הנעה בין עיתונאות לבין כרוניקה מדעית לשליש ולרביע, שאין בה שום מחשבה מעמיקה באמת או מקוריות והיא קלה מאוד לעיכול"⁴¹?

מעל כל העלבונות, אפילו יותר מהעלבונות שהוא מטיח בזרטל, נישאים העלבונות אותם מטיח יקירה בחנה ארנדט. הספר נגמר במילים אלה: "לספרה של חנה ארנדט על משפט אייכמן היה תפקיד מכריע בהפיכתו של טיעון זה [בדבר השימוש בשואה לצורכי המדינה] לטיעון מכובד, נפוץ ואפקטיבי בקרב מבקריה של ישראל

38 יקירה, פוסט ציונות, עמ' 75.

39 שם, עמ' 175.

40 שם, עמ' 69.

41 שם, עמ' 123.

בתוכה ומחוץ לה".⁴² ואכן ספרה זה, ספר בעייתי ומרתק, הוא בעיני יקירה "כישלון אקזיסטנציאלי, פוליטי ופילוסופי; מעל לכל... כישלון מוסרי".⁴³ לא פלא איפוא ש"לא היו לה לארנדט" כפי שטוען יקירה, "בכל הנוגע ליהדותה, אותו כבוד של נאמנות ואותה מחויבות שאיננה אלא הגינות אנושית פשוטה כפי שניסח זאת לאו שטראוס",⁴⁴ ולכן גם אין להתפלא ש"חנה ארנדט" לדעת יקירה, "הייתה ציונית במובן המסורתי של המילה, כלומר באותו מובן שלפיו ציוני הוא מי שלוקח כסף מיהודי אחר כדי לשלוח ליהודי שלישי לפלסטינה".⁴⁵ ובכל זאת, טענות ועלבונות מסוג זה שזורים לכל אורכו של הספר, ולכן אולי אין בכך שום דבר יוצא דופן.

אך אולי אפילו בלי משים, כנראה העלבון הקשה ביותר בספר הוא זה המתאר את התפתחותה האינטלקטואלית של ארנדט. כאן, כמעט כבדרך אגב, בלי ציניות ובלי אירוניה, נחשף החומר ממנו יקירה עשוי. תיאור ההתפתחות של ארנדט פותח במשפט שמבחינה סגנונית לפחות נראה אופייני: "הכעס על בן גוריון לא היה בלתי-קשור לפרק הציוני בחייה של ארנדט". את הטענה הזו מלווה הבחנה: "כפי שקרה לה יותר מפעם אחת, גם הציונות שלה הייתה קשורה לאחד מהגברים החשובים של חייה, הלוא הוא קורט בלומנפלד, ממנהיגיה של הציונות בגרמניה". זוהי הבחנה קצת משונה, אך אולי עוד בעלת ערך כלשהו. אבל אם הקורא מצפה להסבר על מערכת היחסים בין שתי דמויות משמעותיות מורכבות ומעניינות כל כך ועל האופן בו הן השפיעו זו על זו, צפויה לו הפתעה לא נעימה. הפיסקה ממשיכה כך: ציון הדרך הגברי הראשון בחייה של ארנדט ומבחינות רבות גם החשוב ביותר, היה מרטין היידיגר. מה שלמדה ממנו המשיך להשפיע עליה כל ימיה, ומן הבחינה האינטלקטואלית היה

42 שם, עמ' 250.

43 שם, עמ' 250.

44 שם, עמ' 211.

45 שם, עמ' 200.

המפגש עמו... "מעצב תודעה" בלשונה של זרטל, החשוב בחייה. חנה ארנדט הייתה תלמידתו המצטיינת של היידיגר כשהיתה בת פחות מעשרים ובאותו זמן, כידוע, גם אהובתו. סיפור בנאלי למדי בעצם. הפרופסור הידוע והכריזמטי, בעל לאישה ואב לילדים, מנהל בסתר פרשת אהבים עם תלמידתו הצעירה, המבריקה והיפה. והיהודייה, כמובן. משהסתיים הרומן הזה בפחי נפש, כצפוי, החליטה הסטודנטית הצעירה לחדול מהעיסוק בפילוסופיה.

זוהי למרבה הצער רק ההתחלה של הביוגרפיה האינטלקטואלית של ארנדט על פי יקירה. בשלב מסוים –

היא פגשה את קורט בלומנפלד שהפך ידיד לחיים, ושעשה אותה לציונית לשעה. הגבר הנוסף החשוב בחייה היה בעלה השני היינריך בליכר.

כך או כך, בעקבות התאהבותה בבלומנפלד החליטה ארנדט לממש את אי-התבוללות הפרטית שלה בפעילות בחוגים ובארגונים ציוניים... אלא שאז [בניו יורק] הייתה נשואה כבר לבליכר, קומוניסט ופעיל שמאל לא יהודי, ובתוך הנישואין האלה, שהיה בהם גם אהבה גדולה וגם קשר אינטלקטואלי אמין, השתנתה שוב הפרספקטיבה שממנה התבוננה על העולם.⁴⁶

השיפוטיות שמאפיינת כל כך הרבה קטעים אחרים בספר והסגנון המאשים והמעליב נעדרים כמעט לחלוטין מהקטע הזה. נדמה שיקירה באמת מדמיין לעצמו כך את התפתחותה של חנה ארנדט ואת השינוי בהשקפותיה לאורך השנים. האירועים האדירים שקרו במהלך חייה היו, לדעת יקירה, כנראה שוליים. גירושה מגרמניה, גלותה בפריס, בריחתה לאמריקה, סיום מלחמת העולם השנייה והחורבן שהתגלה בעקבותיו, תאי הגזים וההשמדה, מדינת ישראל, הורדת מסך הברזל, המלחמה הקרה, המלחמה בוויאטנם והפגנות

הסטודנטים כמוהם כאין וכאפס. גם אסופת הכתבים האדירה שלה – הספרים, היומנים והמכתבים העוסקים כמעט בכל נושא תחת השמש – אינם מעידים כנראה על התפתחות. בסופו של דבר ארנדט הייתה, לדעת יקירה, אישה קטנה שהושפעה על-ידי הגברים המרשימים שמצאו את הדרך אל מיטתה, וזהו על כן גם חטאה האמיתי: חוסר נאמנותה היה חלק מדרך חייה.

1.

לסיכום, אפשר פשוט לדחות את הספר של יקירה בגלל חוסר הטעם שבו הוא נכתב. ולמרות זאת יש טעם לברר את התפיסה היסודית שעליה עומדת הביקורת של יקירה. המהלך העקיב ביותר של יקירה בספרו הוא סירוב עקרוני להתמודד עם המבוקרים ולהיפגש אתם ברמה שבה הם מבקשים להביע את עצמם. סירוב זה בא לידי ביטוי, בראש ובראשונה, בניסיון התמידי לחשוף את הכוונות האמיתיות שמאחורי מסכת העבודה ההיסטורית. לכל חוקר עמדה פוליטית וזו באה תמיד לידי ביטוי בבחירת נושאי המחקר, בבחירת הממצאים ובפרשנות שלהם. מאידך, אי אפשר להעמיד את עבודת המחקר באופן בלעדי על העמדה הפוליטית של הכותב אותה. לזרטל ולעדי אופיר, לרסיניה ולנועם חומסקי יש בוודאי עמדה פוליטית, אך יש להם גם טענה וגם עדויות היסטוריות, מובאות וראיות. כפי שביקשתי להציג בחלק ב' למעלה, יקירה מסרב לקבל את הכתיבה ההיסטורית ככתיבה היסטורית. סירובו של יקירה להתמודד ישירות עם יריביו באה לידי ביטוי גם בהכללה הגסה של כותבים שונים כל כך ומגמות מגוונות כל כך, כפי שנידון לעיל בחלק ג'. גם העמדה החיובית של יקירה כלפי השאלות הנידונות מביעה חוסר נכונות להתייחס לביקורת כביקורת. יקירה מבקש להעמיד, כמו שראינו בחלק ד', את עבודת המחקר על היחס כלפי הציונות. אולם, דבר זה מרוקן את המובן שבו אמור המחקר להעשות וממילא הופך את המחקר לחסר ערך. ולבסוף, הלשון שבה הוא משתמש על מנת לתאר את יריביו, כפי שנידון בחלק ה', והאופן שבו הוא מצייר את דמותם ואת עבודתם מעידים כאלף עדים על האופן בו הוא מתייחס לטענותיהם.

הניסיון העקבי לרוקן את עבודת המחקר ממשמעות, הסירוב לראותה כמחקר, והעמדת שאלת הנאמנות בראש סדר המלאכה של החוקר מצביעים על זלזול מוחלט באמת ההיסטורית. זוהי, למרבה הצער, אינה תופעה יחודית. בספרו רבי-המכר על הקשקשת⁴⁷ מבקש הארי פרנקפורט לעשות הבחנה בין השקרן לקשקשן. השקרן, כך טוען פרנקפורט, עומד תמיד ביחסי גומלין עם האמת. זאת מכיוון שהשקרן הוא רק שקרן בכוח העובדה שהאמת עומדת למולו. הקשקשן, לעומת זאת, מגלה חוסר עניין מוחלט בהבחנה בין אמת לשקר. מטרתו היחידה היא לקדם אינטרס צר כלשהו ואחת היא בעיניו מה אמיתי ומה שיקרי, מה המצוי ומה הרצוי. בתרבות הפוליטית, מצע נוח במיוחד להתפתחות של קשקשת, התפתח תת-מושג החשוב לעניינו כאן: הספין.

"ספין" הוא מושג עיתונאי שהושאל מהספורט. אורי מלמיליאן היה ספינר. הוא ידע לבעוט בכדור כך שיעקוף את חומת ההגנה, יבלבל את השוער וישתל בין החיבורים. בפוליטיקה הספין הוא מושג מורכב יותר. בעיקרון מטרתו של הספין היא לעקוף את הויכוח הפוליטי והביקורת על-ידי הטיית הנושא הנדון ויצירת הסכמה מדומה סביב עקרון מקובל כביכול. אחד הספינים המפורסמים בתולדות הפוליטיקה הישראלית, ואולי המובהק שבהם, בוצע על-ידי אריאל שרון בישיבת מרכז מפלגת הליכוד שזכתה לכינוי "ליל המיקרופונים". ישיבה זו כונסה בפברואר 1990 על-ידי ראש המפלגה וראש הממשלה יצחק שמיר על מנת לקבל את תמיכת מרכז המפלגה למנהיגותו ולמהלכיו המדיניים. עם תחילת ההצבעה השתלט שרון (בעזרתו של אורי שני) על מערכת ההגברה וקרא: "אני שואל את חברי המרכז, מי בעד חיסול הטרור?" לכאורה שאלה כבדת משקל אך למעשה פארסה על עצם היתכנותו של דיון פוליטי. יצחק שמיר לא התנגד לחיסול הטרור. אך זוהי לא הנקודה. השאלה האם יש לחסל את הטרור שונה באורח מהותי מהשאלה כיצד יש לחסל את

Harry G. Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton University Press 2005 47

הטרור. השאלה האחרונה היא שאלה פוליטית והיא זו שעמדה לדיון בישיבת מרכז המפלגה. השאלה הראשונה, לעומת זאת, היא שאלה רטורית שמטרתה לעקוף את המורכבות הפוליטית, את הדיון, את הפרטים ואת האפשרויות על מנת לבסס הסכמה רחבה.

ספרו של אלחנן יקירה הוא ספין. השאלות שעומדות על הפרק הם קשות ותובעניות: האם ישראל עשתה צדק עם זיכרון השואה, עם חובתה כלפי הניצולים, עם ירושתם? האם ישראל עושה צדק עם שכניה והמיעוטים החיים בקרבה? יקירה בוחר להתמודד עם השאלות באמצעות מענה רטורי ושינוי נושא הדיון. במקום השאלות על ישראל, מבקש יקירה לברר האם אין בעצם הצבת השאלות משום בוגדנות ושנאת ישראל? טענתו היא שהביקורות מסתירות ניסיון להשתיק את הזיכרון ולהכחיש את השואה. מטרתו של מענה רטורי זה הוא לרוקן את הביקורות מתוכנן ולייתר את הצורך לדון בהן לגופן. הבחירה של יקירה להאשים את יריביו בהכחשת שואה ובפרוורסיה היא משמעותית ומשתלבת היטב במהלך של הספר כולו. יש להיזהר מהסוטה אבל אין לקחת את טענותיו ודרישותיו ברצינות. ומכחיש השואה מוקצה מחמת מיאוס ואין שום סיבה להיכנס איתו לדיון.

לכאורה עתה, לאחר שיקירה חשף את האמת לגבי עדי אופיר, עדית זרטל, תום שגב, יצחק לאור, ברוך קימרלינג, משה צוקרמן, אייל סיוון, בועז עברון, ישעיהו ליבוביץ' וחנה ארנדט, אין טעם לדון בהם יותר. כולם הרי נמצאים הרחק מעבר לשוליים של החברה. ואכן נדמה היה שהספין עשה את שלו. לרגע קט העולם האינטלקטואלי הישראלי עסק בשאלה מי יותר גרוע, זרטל או יקירה. לרגע קצר, לכן, נשכחו השאלות האמיתיות. אך, לרגע קצר בלבד. כמו כל נסיונות הספין, גם הניסיון של יקירה הוא קצר טווח. בסופו של דבר אין מנוס, והשאלות המהותיות שבות ועולות על פני השטח. האם ישראל עשתה צדק עם זיכרון השואה, עם חובתה כלפי הניצולים, עם ירושתם? האם ישראל עושה צדק עם שכניה והמיעוטים החיים בקרבה? למרות ספרו של יקירה, שאלות אלה עדיין נוקבות את הדיון ונדמה שימשיכו לעשות כך עוד זמן רב.

אמיר אנגל, אוניברסיטת סטנפורד, קליפורניה

**מיכאל סיגל, ספר היוכלים. שכתוב
המקרא, עריכה, אמונות ודעות, הוצאת
ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה
העברית, ירושלים תשס"ח**

יש לברך את הוצאת מאגנס על כך שמצאה לנכון לפרסם ספר מקיף בעברית על אחד מן החיבורים החשובים מתקופת הבית השני, ספר היוכלים. מחקר זה של סיגל הוא עיבוד של עבודת הד"ר שכתב בהדרכתם של הפרופסורים מנחם קיסטר וישראל קנוהל באוניברסיטה העברית בירושלים.

טענתו העיקרית של סיגל, שעליה הוא טורח לחזור כמה וכמה פעמים לאורך החיבור, היא כי

...ספר היוכלים אינו חיבור אחיד של מחבר אחד. אפשר לזהות בו סתירות, כפילויות, מתחים ואי התאמות הן בפרטים הן בהתייחסות הכללית לסיפורים המקראיים. נתונים אלה מעידים על מסורות שונות ומגוונות שלוקטו והושמו זו לצד זו. עורך הספר הסתמך לפעמים ישירות על התורה עצמה, אך לעיתים נסמך על חיבורים אחרים, דוגמת שכתובי המקרא האחרים המוכרים לנו מתקופת הבית השני. לא תמיד יש התאמה בין הרעיונות הכלולים במסורות הקדומות ובין רעיונותיו ותפיסתו של העורך, וכך נוצרו הבעיות הפנימיות בספר. התוצר הסופי המונח לפנינו אינו מעשה ידיו של איש אחד, אלא תרכובת של מסורות ממקורות שונים. יד העורך ניכרת במסגרת הכרונולוגית לאורך הספר, בקטעים ההלכתיים המצורפים לסיפורים המשוכתבים, ובקטעים שיש בהם מינוח משותף לקטעים ההלכתיים (עמודים 27–28).

חלק ניכר מספרו של סיגל מוקדש אם כן לשאלה זו של אחידות ספר היוכלים. סיגל נקט באסטרטגיה של דיון מעמיק בכמה case studies

מתוך הספר על מנת להוכיח את טענתו הבסיסית. ואכן במקרים בהם הוא דן זוכה הקורא לדיון מקיף, מדויק, רציני ומעמיק בסוגיות שונות של פרשנות על הספר ואף לעיון בתפישות עולמו של המחבר. חבל רק שהדיון מתייחס לדוגמאות בלבד ואיננו כוללני יותר. הספר כתוב בצורה עניינית וקולחת, וברצוני להתייחס כאן לכמה נושאים הפוגמים לטעמי במכלול.

המחבר יוצא מתוך הנחה שאי אפשר לתארך את הספר בצורה מדויקת (כלומר לציין שנים מדויקות בתוך המאה השנייה לפנה"ס), ומשום מה איננו מרחיב בסוגיה זו, וחבל. התוצאה היא כי סיגל, בדיון באחד הספרים המעניינים מתקופת הבית השני, כמעט ואיננו עוסק בקונטקסט. דיון כזה בולט בחסרונו בעיקר נוכח הגישה המקובלת כי הספר הוא פרי המאה השנייה לפנה"ס (ואין זה משנה אם הספר נכתב בראשית המאה או בסופה; עצם היכולת לתארך את החיבור למאה השנייה לפנה"ס הוא הישג אדיר). בסוגיה זו של תיארוך וקונטקסט לוקה סיגל בשתי טעויות נפוצות: 1. לדעתו, הואיל והעורך משתמש בחומר קדום יותר לזמנו (בעיקר כנראה ב"קובץ" של הסיפורים המורחבים מן המקרא), לא ניתן לדון בתאריך מדויק ממש כי לספר יש שכבות שונות. כאן ברצוני להעיר כי גם אם נקבל את התזה של אי אחידות החיבור, הרי השכבה או השכבות הסיפוריות שבהן משתמש מחבר ספר היובלים נוצרו אולי דווקא בזמנו (ואין הן בהכרח מוקדמות יותר). אך אין זה העיקר. היסטוריון של תרבות שוקל את הקונטקסט על פי התוצר המוגמר, שכן המחבר ערך את החיבור, לפי תפישה זו, ואם אכן חיבר חומרים שונים אלו לאלו הרי אפשר להניח כי ברר אותם לפי צרכיו וחיברם לכדי חיבור אחד משום שדווקא אלה שירתו את כוונותיו. 2. סיגל, באורח עיוור, הולך לשיטתו של רוברט דורן שאין לחפש רמזים היסטוריים בטקסט של ספר היובלים. הדברים שהוא מביא בשמו הם: "השוו גם דורן 1989, המזהיר מפני הסקת מסקנות היסטוריות מטקסטים ספרותיים" (שם, עמוד 28; דורן איננו הראשון שנקט בגישה זו, אלא גם אחרים מחוקרי ספרות התקופה סבורים כמוהו; ובכלל, האם דורן הוא סמכות כה חשובה בתחום עד שיש לקבל את פסיקתו מבלי לערער עליה?? ספק ביד). על-פי שיטה זו, יש לחדול לגמרי מחיפוש אחרי

קונטקסט בספרות יפה, מדעי המדינה או בפילוסופיה!! במילים אחרות, סיגל איננו שואל את השאלה המרכזית: מדוע בחר המחבר או העורך להרחיב, לקצר או לשנות מן הכתובים במקום זה ולא אחר. הרי בספר זה, ובעיקר ביודענו את פרק הזמן שבו נכתב החיבור, טמונה התמונה המעניינת באמת של הקונטקסט ממנו מתעלם סיגל כמעט לחלוטין. ה"זהירות" האקדמית, כביכול, אין לה מקום כאן. הדבר דומה לכך שתעסוק בנסיך של מקיאולי, בלויחן של הובס ובאמנה החברתית של רוסו (כמו גם בקומדיה האלוהית של דנטה) ותתעלם לחלוטין מן הקונטקסט משום שלא טוב הדבר לחפש רמזים היסטוריים במסמך תיאורטי (על-פי רוברט דורון ואחרים בעלי "סמכות" כמותו). אם לסיגל אין רעיונות בנושא זה של קונטקסט, הייתי מצפה שלפחות יסכם את ספרות המחקר הקיימת (הרי לפי כותרת ספרו מדובר במונוגרפיה כוללת על יובלים). ולכך עוד אשוב בהמשך.

לשאלת אחידות החיבור (ואחדות הרעיונית). לעניות דעתי סיגל עשה בעניין זה עבודת מחקר מצוינת בצידה הטכני, הגם שאינה בהכרח משכנעת אותי. על סיגל ואלה הדומים לו מבין החוקרים להבין שלא כל סתירה בטקסט היא פרי של איסוף משכבות שונות הבאות ממחברים שונים שחוברו להם יחדיו על-ידי עורך או מחבר מן דהו. בהקשר זה זכורים לי לימודי בחוג למקרא לפני שנים רבות ומתקבל הרושם שלא הרבה השתנה שם. העיסוק האובססיבי באחידותם של הטקסטים לפעמים הסיט את תשומת הלב מן התוצר המוגמר הרעיוני. יוצאי דופן מקרב מורי שהייתה להם גישה תרבותית רחבה היו הפרופסור י"א זליגמן ז"ל, הפרופסור חיים תדמור ז"ל, וכן הגברת אורה ליפשיץ תבל"א. לפיכך ניתן לטעון לחילופין כי מחבר ספר היובלים היה איש רוח מעניין שהשתמש – כמו סופרים רבים בני דורו – במקורות, אך לא הקפיד כמונו החוקרים על סיסטמה קפדנית בכתיבה. אף ייתכן שהיה מעט רשלן, כמו בעל מקבים א, הסופר של מקבים ב, אופולמוס בן יוחנן, ארטפנוס ורבים אחרים. והרי גם על אוסביוס מקיסריה נטען כי ההיסטוריה הכנסייתית שלו מעידה לא אחת על רשלנות באיסוף ועיבוד המקורות. כל זאת בראייה דרך הפריזמה המודרנית של ימינו, כמובן. כמו כן יתכן שבעל ספר

היובלים עסק באיסוף החומר, בחיבורו ובחשיבה עליו על פני כמה עשורים במאה השנייה לפנה"ס, ולא טרח לשים לב לסתירות פה ושם, ואולי אף לא הספיק לערוך את הספר סופית. יתר על כן, אם אכן צירף שני חיבורים או יותר אלה לאלה (והוסיף את הגיגיו שלו), הרי עצם מעשה הצירוף הופך את הספר ליחיד במינו. אותי אישית פחות מעניינת הסתירה הנוצרת בין הסיפור לחוק כלשהו או לכרונולוגיה שהודבקה אליו, אלא מדוע צורף חוק מסוים למקום זה ולא לאחר (ועל כך נותן סיגל דעתו מפעם לפעם). לעיתים הצירוף של החוקים לסיפורי בראשית-שמות מקרי לחלוטין. ובכלל, החומרים עצמם כל כך לא מתאימים זה לזה מבחינה סוגתית שברור לי שההתאמה הייתה כה מסובכת, מורכבת וקשה, עד שהמחבר הסתפק בחיבור בין הדברים, כלומר חוק, לוח והיסטוריה. זאת, בניגוד לסיגל שעמל קשות למצוא סתירות בספר אך כמעט ולא טרח לבצע התאמות כל שהן. משל למה הדבר דומה, שנטען כי ספר המדינה (הפוליטיאה) של אפלטון הוא רק בחלקו מפרי עטו משום שבספר 10 יש סתירה חדה לנאמר בספרים 2–4 לגבי הצנזורה של הספרות הנלמדת במדינה, ולא היא. מה שברצוני להדגיש הוא שעצם החיבור בין שלושת העניינים עשוי להיראות מלאכותי ואפשר היה לצפות לסתירות מדי פעם. יחד עם זאת, ברצוני לציין כי רוב הספר הוא חיבור אורגאני יפה ביותר. וההוכחה: אם נפריד בין החלק ההלכתי והכרונולוגי לזה העוסק בהרחבה של הנרטיבים המקראיים, שני החלקים גם יחד אין להם כל משמעות כאשר הם עומדים כל אחד בפני עצמו.

למשל, ניסיונו של סיגל, לכשעצמו ניסיון יפה, להתמודד עם המתח והסתירות שבין הקטע ההלכתי של חג הפסח וסיפור העקדה (שם, עמודים 149–159) לא מוביל לשום מקום, אלא לאמירה של סיגל שם, עמוד 158, כי "סביר להניח שלכל קטע מוצא שונה". האומנם? צריך היה לשאול את השאלה למה במקרה דנן (לבד מן השאלה הכרונולוגית) הסופר חיבר את חג הפסח דווקא לסיפור העקדה. ייתכן והקשר האסוציאטיבי הוא ל"עולה"? בקשרים אסוציאטיביים יש להצביע על הרומז והנרמז ולא דווקא על הסתירות בפרטים שלעיתים הן חסרות משמעות של ממש (כמו בחלומות על-פי פרויד).

לגבי שלושת הרגלים אפשר לומר כי מחבר ספר היובלים בונה את טיעונו באורח אורגאני וזהיר: שבועות נחוג משום השבועה שנלקחה על-ידי נוח ובניו לא לאכול דם (פרק 6), ובפרק 16 פסוקים 11–14 קושר הסופר את חג הביכורים להולדת יצחק שהוא ילד הביכורים של שרה. חג הסוכות, שבו מצווה לשמוח (פרק 16. 31) מתקשר לפי הסופר לשמחתם של אברהם ושרה "...ומבניו יהיה יצחק לבדו לזרע קדוש אשר בגויים לא יתחשב. כי בחלק העליון יהיה כי בנחלת אלוהים וגו'" (פרק 16, פסוקים 15–31). החגים הם נדבכים ברציפות הכרונולוגית שהסופר מנסה לבנות. החיבור, לפיכך, איננו מלאכותי כלל ועיקר. אם, למשל, נוריד את הדיון על חג הסוכות, מה יותר? במילים אחרות, לסופר היה באמתחתו אוסף של חגים וחוקים שהיו אקטואליים בזמן חידוש החיים היהודיים בארץ-ישראל, ואך טבעי הוא שקשר אותם ל"היסטוריה" הקדומנית של עם ישראל שאותה הרכיב מפרשיות שונות. החיבור מעיד על אורגאניות מחשבתית יוצאת מן הכלל, ולפיכך אי התאמה בפרט זה או אחר אינם אלא משניים. בהקשר זה יש להזכיר את גישתו של גיימס קוגל (שאותה מביא סיגל בעמוד 22, ובמקומות אחרים) בעניין הבאת פרשנויות שונות בנושא מסוים, גישה המקובלת עלי (אך בדרך-כלל אינה מקובלת על סיגל), וניתן למצוא שכמותה אפילו בספרות ההיסטוריוגרפית היהודית בת התקופה (למשל במקבים א פרק ב, שם הובאו שתי גישות לגבי המלחמה בשבת; וראה פירושי לספר מקבים א העתיד לראות אור בסדרת Hermeneia). אם נניח שסיגל צודק, ויש כאן מקורות (ואפילו מחברים) שונים ועורך, כמה זה תורם לתמונה הכללית פרט לניסיונות לזהות את המחבר עצמו? הרי החיבור נשפט על כללותו ולא על חלקים מתוכו. הביוגרף פלוטרך היה מלקט גדול של מקורות, ובביוגרפיות יש לא מעט אי דיוקים. ובכל זאת אנו יכולים לדון בביוגרפיה זו או אחרת כמקשה אחת על-פי דרך החשיבה והחיבור של פלוטרך. בתקופה העתיקה, שבה סופרים ועורכים עבדו פחות עם ספרים וביבליוגרפיה ויותר נסמכו על זיכרונם האישי או זיכרונם של אחרים, אפשר לצפות לסתירות ומתחים בתוך אותו חיבור עצמו. לפיכך, אפשר להניח כי גם אם המחבר במקרה דנן השתמש במקורות אחרים (דבר שאיננו מחויב

המציאות), הרי לא רצה לגעת ביד גסה במקורותיו והעדיף להשאירם כמות שהם, ואכן סופרים רבים בעת העתיקה נהגו כך. כהיסטוריון של התקופה ההלניסטית קשה לי להבין כיצד מתעלם סיגל לחלוטין מן העולם ההלניסטי והילידי. הטקסט שבו הוא דן איננו מנותק, אלא הוא נטוע בסביבה כלשהי. במקרה דנן אין זה מפתיע כלל וכלל שספר היובלים דומה בהרבה מהיבטיו הספרותיים דווקא לספרות מן העולם ההלניסטי והילידי שעבר תהליכי יוון. בספרי *The Land of Israel as a Political Concept*, שיצא לאור לפני יותר מעשרים שנה, ובמאמרים מאוחרים יותר עסקתי בשאלה של הקבלות בטכניקות ספרותיות בין הספרות החיצונית היהודית לזו ההלניסטית. סיגל, המצטט את ספרי רק בשאלה של תאריך החיבור (ודוחה את התאריך שאותו הצעתי מבלי כל דיון רציני), כלל איננו טורח להתמודד עם שאלה זו. ברצוני להדגיש כי לא טענתי בעבר ואינני טוען היום שבעל ספר היובלים החזיק על שולחן עבודתו ספרות הלניסטית כללית וחיקה אותה במודע, אך אם מדובר על השפעות הלניסטיות, זו צורתן: הן בלתי מודעות ועולות תוך כדי שיח הטקסטים מן העולמות השונים מבלי שהאחד מאמץ בהכרח תכנים של השני (אם כי גם תופעה כזו קיימת בספרות). למשל, התופעה של ייחוס החוקים למחוקקים קדומים או לתקופה קדומה מקובלת מאוד בעולם הקלאסי (למשל בספרטה לגבי המחוקק הקדום ליקורגוס) וכן בעולם ההלניסטי (וראו כיצד הופך אוסביוס מקיסריה את אבות אבותיה של היהדות, אברהם יצחק ויעקב, לנוצרים הראשונים). כתיבה מחדש, הרחבה, צמצום ופירוש של הקאנון ההיסטורי היא תופעה בולטת מאוד בתקופת חיפוש הזהות של יחידים וקבוצות בעולם ההלניסטי (כך באייגיפטיקה של הקטיוס מאבדרה ובאייגיפטיקה של מנתון). שאלת ההדבקה של כרונולוגיה מעגלית שאיננה טבעית למחשבה היהודית, שהיא ביסודה לינארית, לנרטיב שאין לו כרונולוגיה, היא המצאה של העולם ההלניסטי וניתן לבחון אותה אצל מנתון הכוהן המצרי (שלמעשה "המציא" את הדינסטיות המצריות). עניין זה נעלם לחלוטין מעיניו של סיגל (שם, עמודים 69–70). ובכלל, הדיון על הדיוק הכרונולוגי (כמו בעמודים 101 ואילך בנושא של מות הענקים, המלווה בטבלאות מלומדות) מביא

את הדיון של סיגל לכלל פשטנות יתר, משום שאפילו בהיסטוריוגרפיה ההלניסטית לא דקדקו ולא דייקו עד כדי כך בכרונולוגיה. קל וחומר בנרטיב שאיננו בעל אופי טיפוסי להיסטוריוגרפיה בת הזמן. אך הדיון של סיגל כתרגיל אינטלקטואלי הוא חריף למדי. טכניקה ספרותית נוספת המצויה בספרות ההלניסטית למכביר היא ההתייחסויות לשאלות אקטואליות העוברות תהליך של פרויקציה להיסטוריה הרחוקה וכיו"ב (בשאלה זו דן אני בהרחבה בספרי המצוטט לעיל). וכך אני מגיע לנקודה הבאה הקשורה למגע עם העולם הסובב.

הדיון של סיגל בשאלת הסביבה של הספר והנגיעה בתוך כך להשפעת ההלניות על ספר היובלים מעידה במידה מסוימת על חוסר ידע בנושאים אלה. חבל מאוד שטרם פרסום ספרו של סיגל לא בחן אותו היסטוריון מיומן (הואיל ומיהר לפרסם את הספר גם בשפה האנגלית בהוצאת בריל בליידן, לא הותיר מרווח של זמן לתיקונים, תוספות, ותגובות לביקורות, וחבל). הדיון בתאריך הספר הוא שטחי (למשל, שם, עמודים 28 ואילך, וכן בעמוד 252): 1. ההנחה שה"דעה הרווחת במחקר היא זו של ונדרקאם, המתארך את ספר היובלים בשנים 140–161 לפני הספירה, ומעדיף במיוחד את טווח השנים 152–161 פשוט איננה מדויקת ואינני יודע על מה מתבססים דבריו של סיגל בנדון. השגיאה הנפוצה בעניין קביעת תאריך ספר היובלים היא קודם כל הטענה שאם לא הוזכרו גזירות אנטיוכוס ה-4 משמע שהספר נתחבר או לפני הגזירות או הרבה זמן לאחריהן, כשאלה נשתכחו מלב (ראו עמודים 252–253). אילו טרח סיגל לקרוא את מאמרו המצוין של סטיבן ויצמן בנושא זה (JBL 123 [2004], 219-), היה דן בשאלה באורח שונה לחלוטין (ולא ניסמך על אחרים), שהרי ויצמן טוען שהגזירות לא נתקיימו כלל במתכונת שתוארה בספר מקבים א. אבל גם אם לא נקבל את טעונו החריף של ויצמן, הרי ממה נפשך? ספר היובלים, כפי שיסכימו איתי מנחם קיסטר וסיגל עצמו (ראו שם, עמוד 253) איננו עוסק בכלל בשאלת ההתייכוונות. וגם אותם פסוקים שנוהגים להביא מדי פעם בהקשר זה עוסקים בעבודה זרה כללית ולא ביוונות. למשל, פרק 3. 31, האוסר על עירום, יכול להתייחס להתעמלות בעירום אך גם לעירום של

הקדשות במקדשים הפגניים בארץ-ישראל באותה עת. החוק בעניין המילה בפרק 15, פסוקים 11–14, 23 – יכול היה להינתן בכל עת ולא דווקא בהקשר עם ההתייוונות (הרי הוא מופיע כבר בספר בראשית פרק 17 ובוודאי ששם אינו תגובה להתייוונות), וכן האיסורים בקטע האפוקליפטי בפרק 23, פסוקים 9–32, הם כלליים מאוד. ספר היובלים מחזק אם כך את התפישה ששאלת ההלניסמוס כלל לא הייתה נוקבת ומרכזית בספרותה של יהדות ארץ-ישראל במחצית הראשונה של המאה השנייה לפנה"ס, ובוודאי שלא לאחר מכן (אף אם הקטע על העירום מתייחס להתעמלות בעירום בגימנסיון, אזי הקטע הוא שולי ביותר ואיננו מעיד על מגמותיו העיקריות של ספר היובלים). חיזוק לעמדה זו היה סיגל מקבל מבדיקה מעמיקה של המקורות ההיסטוריוגרפיים העיקריים, קרי מקבים א ו-ב. בדיקה כזו מוכיחה כי בספרים המשמשים עדות לקונטקסט של ספר יובלים ההלניסמוס ושאלת ההתייוונות כלל לא הייתה כה קיצונית כפי שחושבים החוקרים (בדיקה כזו חייבת הייתה להיעשות על-ידי סיגל עצמו). נהפוך הוא. יש לקרוא את ספר היובלים בהקשר של השתלבות היהודים עם עמי הארץ הילידיים האחרים בארץ-ישראל של אותה תקופה. זו אחת הסיבות למלחמה בהם מצד היהודים שומרי התורה. הבה ונרחיב בעניין זה של הקונטקסט של ספר היובלים.

תחילתה של הבדיקה בהערות המחברים של מקבים א ו-ב. למעט מספר הערות קטן, אין אנו מוצאים כי ההלניזם וההלניזציה בתוך החברה היהודית הם במרכז העניינים של ספרים אלה. ידועה היטב ההערה של בעל ספר מקבים ב פרק ד.13, ו-16–17 "ועד מעלה כזו הגיעה ההלניות ומידות הנכרים פרצו בחטאו הגדול של יסון לא-כהן גדול... ובגלל זה באה עליהם צרה גדולה ואלה אשר למידותיהם היו הם מקנאים ואשר אליהם היו רוצים להדמות בכל נעשו להם אויבים ומענים. כי לא דבר קל הוא לפשע בחוקי אלוהים וזה יראה העתיד." יש לציין כי הערות אלה הן יוצאות דופן בשני הספרים גם יחד והן באות כהתייחסות להקמת גימנסיון ואפביון בירושלים, שהיוו חלק מהותי מן היוזמה להקמת פוליס יוונית. לעומת זאת, שני הספרים גם יחד עוסקים בהרחבה בהתנגשות בין המונותיאזם על כל המשתמע

ממנו לבין הפגניות בסגנון הישן של המקרא, המופיע לדעתי בצורתו זו גם בספר היובלים. ניקח למשל את סיפורי הליודורוס (מקבים ב, פרק ג) ואת סיפורי אנטיוכוס ה־4 ומותו (מקבים א, פרק ו, ומקבים ב, פרק ט) שבהם לא הושם דגש כלל בתיאור, או בדברי הגיבורים והמלך, על ההתנגשות בין היהדות להלניזם, אלא מובלטת ההתנגשות בין הפגניות למונותיאזים (כמו גם בדניאל, פרק ב, מן הדברים המסופרים על נבוכדנצר). העדרם המשמעותי של הערות המחבר על הלניזם, לעומת הערות ארוכות למדי שאפשר למצוא לגבי חטא ועונש והמונותיאזים, אומר דרשני לגבי שני הספרים גם יחד (ראו, למשל, מקבים ב, פרק ו, 12–17 ופסוק 13 שם: "כי דבר שאר הפושעים לזמן לא רב וקבלם את העונש במהרה הוא אות לטובה גדולה"). גם סיפור קידוש השם של חנה ושבעת בניה הוא נרטיב טיפוסי של מרטיריום של אנשים שאינם רוצים להפר את חוקי התורה ואין לו בהכרח קשר להלניזם, אלא למאבק בין הפגניות למונותיאזים. דברים כגון אלה יכולים היו להיכתב על כל עניין אחר ובכל עת קודם לכן. דווקא סיפורים אלה מדגישים לכל אורכם עד כמה ההלניזם נעדר מהם באורח גורף. התרשמות דומה אפשר לקבל מקריאתו של ספר היובלים.

יתר על כן, שני ספרי מקבים, א ו־ב, נכתבו על רקע של תפישת עולם של "סטסיס" (מהפכה) וכל המשתמע ממנה בעולם ההלניסטי. מהפכה וסיעותיה עומדות במרכז המחשבה המדינית ההלניסטית, ואלו נתפרשו לא במעט במציאות של התקופה ככוח מניע של ההיסטוריה. אפשר היה, אם כן, לצפות כי לכל אורך התיאורים של ספרים אלה יימצא מקום של כבוד לתופעה זו של "סטסיס" (ו־"קניסיס"), בעיקר אצל סופרים שכותבים ביוונית והיו מודעים לעולם שסביבם. אפשר היה לצפות כי תוזכר לעיתים "מפלגה הלניסטית", או לחילופין מפלגה של יהודים סינקרטיים (במיזוג של יהדות ויוונית), מפלגה מגובשת הפועלת כל העת. גם אם במציאות התקופה לא הייתה מפלגה כזו בנמצא הייתי מצפה לאזכור כלשהו, משום ששני הסופרים גם יחד מגלגלים רעיונות של תופעות הלניסטיות ידועות (ואת השיח שלהם עם העולם ההלניסטי אזכיר עוד מעט). אולם, בין אם תיאורה של תופעה כזו משקף מציאות ובין

אם התיאור סטריאוטיפי, קשה למצוא בשני הספרים תיאור של מפלגה הלניסטית הפועלת בצורה קבועה ומסודרת בסגנון של "מפלגתו" של יהודה המקבי והאחים החשמונאים. אין זאת אומרת שסיעה כגון זו של תומכי ההלניזם או נציגיה לא הופיעה מדי פעם כדי להתלונן בפני המלך הסלאוקי ונציגיו (למשל מקבים א, פרק 1). לאחר עלייתו של דמטריוס לשלטון (ורצח אנטיוכוס ה-5 וליסיאס) נאמר במקבים א, פרק ז, פסוק 5, ש"כל" פורעי החוק הלכו עם אלקימוס למלך החדש, "ויבואו אליו כל האנשים הפושעים והרשעים מישראל ואלקימוס היה מנהיגם מחפצו לכהן". ראשית, אם היו אלה "הכל", הרי לפי תיאור זה היו אלה בסך הכול רק מתי מספר; ושנית, "פורעי החוק" אינם בהכרח מיוונים או תומכי הופעת ההתייוונות בישראל.

כך לפי הכתוב כאן. לפיכך, ניתן לומר כי "מפלגה" הלניסטית של ממש, עליה אין שומעים דבר, לא הייתה, ככל הנראה, תופעה קבועה באותם ימים, ואם היא צצה מדי פעם על פני השטח אזי היא איננה מורכבת בהכרח מאנשים מיוונים (ואת זאת עוד אוכיר להלן). יש, אם כן, להבחין בכתובים בין יהודים "לאומנים" לבין יהודים "רודפי שלום", המוכנים לשלום אפילו במחיר של חיים תחת השלטון הסלאוקי. בין האחרונים ניתן למצוא גם יהודים "אורתודוקסים", החסידים שהם שואפי שלום אך אינם בהכרח מיוונים. מקבים א, פרק 7, מראה זאת בבירור: החסידים מוכנים לעשות עסקה עם המלך (כלומר עם נציגו בקהידס). ואין זה מקרה כי דווקא שם (פסוק 14) אומרים אותם חסידים עצמם לגבי אלקימוס, המצוי במחנה בקהידס, "כי אמרו איש כהן מזרע אהרון בא בחיל ולא יעשה לנו עולה". כלומר, בעיני החסידים האיש המיוון הזה, אלקימוס, לא כל כך בלתי כשר. בקהידס רוצח, כידוע, שישים מהם ומשאיר לעצמו גם כמה בני ערובה. בפרק זה אין זכר לסיעה הלניסטית. יתר על כן, בפסוק 20 משאיר בקהידס צבא סלאוקי עם אלקימוס. כלומר, לכוהן הגדול הממונה מטעם הסלאוקים אין צבא נאמנים של ממש. גם מן ההמשך ניתן להסיק כי התומכים בו אינם בהכרח מיוונים אלא סתם דורשי שלום המושמצים על-ידי בעל מקבים א (פרק ז, 21–25). לכן, אין זה מפתיע כי הכהונה בתקופת "שלטונו" של אלקימוס נאמנה לקב"ה

(פרק ז.33 – אך הרוח קצת שונה במקבים ב). לפיכך, אם ישבו הלניסטים, כלומר יהודים מיוונים, באיזשהו מקום, אזי נתן אולי להצביע על החקרא כמקום מושבם לצד חיילים סלאוקים. אם היו היהודים בחקרא מתיוונים, הרי מספרם היה מוגבל והם היו מבודדים בתוך המבצר, גדול ככל שיהיה אך מוגבל במקום למגורים. טיפוסים אלה מוזכרים כמה וכמה פעמים בספר מקבים א (פרק ו, 18 ואילך), ושם אף מוזכרת תלונה של בורחי החקרא ואנשים נוספים הנאשמים על-ידי בעל הספר ב"אסבייה" (asebeia). אלה הולכים למלך כדי להתלונן על כי הפקירם בידי אנשי יהודה המקבי. האם הם מתיוונים? לא ברור, כמו גם במקומות אחרים בטקסט. יש לציין כאן עניין נוסף: בכל המסמכים הסלאוקים המופיעים בשני ספרי מקבים, האותנטיים והלא אותנטיים, כמו גם בהחלטה המפורסמת של אסיפת העם בימי שמעון, אין כל אזכורים להסדר כלשהו עם סיעה של מתיוונים, משתפי פעולה עם המלכים הסלאוקים ונציגיהם. וזו כמובן שתיקה רועמת, כי אילו היה סגמנט מיוון חשוב באוכלוסייה, הייתי מצפה לאזכורו באיזו שהיא צורה, ולו רק כדי להבטיח חוזית את הגנתם מפני אחיהם הלאומניים.

ומה לגבי "פורקי עול" ו"עוזבי ברית" הנזכרים במקבים א, פרק א, ובמקבים ב, פרק ו (ובמקומות אחרים)? האם הם לא מתיוונים? רבים הם החוקרים שבאורח אוטומטי מייחסים את המונחים השליליים הללו לקבוצת ה"מתיוונים" מקרב האומה (ראו לאחרונה אוריאל רפפורט, 2004, עמוד 55), ולא היא. מהי אם כן זהותם? יש להבחין באישים מזוהים, כוהנים גדולים, מן ההנהגה (הנזכרים בשמותיהם במקבים ב, אך בדרך כלל לא במקבים א), המואשמים בעיקר בהתחברות לסלאוקים ובקשר עם ההלניזם (הפסוק הנזכר לעיל לגבי שיאה של ההתייונות). הבה ונזכור: ראשית, שמותיהם היווניים או עצם העובדה שדיברו יונית עדיין לא הופכים אותם להלניים ושונאי התורה. יהודה המקבי עצמו מתוך המחנה ה"לאומי", לפי פרק ח במקבים א, שולח שני יהודים כשרים העונים לשמות אופולמוס ויסון (פרק ח, 17). זאת ועוד, אופלמוס הוא כנראה מחבר הספר המפורסם על מלכי יהודה בשפה היוונית, אך ספר זה אינו מבטא כלל סינקרטיסמוס יהודי-יווני. שנית, שני ספרי מקבים נכתבו

על-ידי המנצחים, ולפיכך כל התחברות של יהודים עם הסלאווקים נראית מנקודת מבטם כמוקצה מחמת מיאוס (בנימה שלילית זו הועברו הזיכרונות מדור לדור). אם נבדוק עניין זה מנקודת ראות קצת יותר "אובייקטיבית", הרי בהליכה של יהודים אל הסלאווקים לא היה כל רע, משום שהכוהנים ה"הולכים" נהגו בדיוק על-פי דפוסים ותקדימים שנהגו בעולם היהודי קודם זמנם, כמו למשל אלה המצויים בספרי עזרא ונחמיה המתארים את המנהיגים הנאורים שפעלו בחסות השליטים הפרסיים. ושמא נדגיש כאן כי גם קודם לתנועת השחרור של המקבים לא בחלו היהודים בכתבי זכויות כמו זה שהעניק להם כורש (בשנת 536 לפנה"ס) או זה של אנטיוכוס ה־3 (200 לפנה"ס). נכון שהכהונה הגדולה הייתה זקוקה לכסף והיא לקחה אותו מאוצרות המקדש, וזה מקומם את בעלי ספרי מקבים א ו־ב. אך עד כמה שזה נראה מוזר, כלל אינני בטוח שזה בהכרח נגד את החוק המקראי היהודי שנהג באותם ימים (מאידך, לקבל מתנות מן השליטים הגויים למקדש היה עניין לגיטימי, ולקיחה לצרכים לגיטימיים בשעת חירום גם היא הייתה אמורה להיות לגיטימית, כמו שנעשה במקרי חירום בעולם היווני). אך גם אם הייתה פעולה זו בלתי חוקית בעליל, הרי כוונת הכוהנים הגדולים הייתה טובה, וזאת ניתן לקרוא בנקל בין השורות, קרי להשיג רגיעה והסדר שלום משביע רצון. השמצתם האישית על-ידי ספרי מקבים בתאוות כוח, בהחדרת פולחן זר, בתככים אישיים וכיו"ב מבטאת מגמה ברורה של ה"מפלגה" הלאומנית המנצחת שהגיעה לשלטון בסופו של דבר. זו לקחה על עצמה את הכהונה הגדולה, ולפיכך כאשר היא בשיאה (בזמן שנכתבו שני ספרי מקבים ששכתבו את ההיסטוריה בהשראתה), כהונה זו ללא ספק מעוניינת לבצע דה-לגיטימציה של השושלת הכהונית הקודמת. זה הרי ברור כשמש, ולפיכך יש להמעט מרצינות ההשמצות וממשקלן.

על כן, יש לחקור ביתר שאת את הרטוריקה ונעימת ההשמצות נגד הכהונה ה"הלניסטית" בכלל (עניין שכנראה משקף גם מציאות שבה ממלאים בהשמצות הדדיות את המרחב הציבורי, לאמור במנשרים, בנאומים בציבור, במועצות לסוגיהן השונים וכיו"ב). למשל, את האמירה במקבים ב, ד, 25, על מנלאוס, ש"לא הביא אתו דבר ראוי

לכהונה הגדולה כי אם בא בחמת עריץ אכזרי ובזעם פריץ חיות", ניתן לראות כחלק מקו שיטתי ועקבי ברטוריקה כזו וביחס כזה אל אויבים, החל מפוליביוס (יחסו אל האיטולים, פיליפוס ה-5) ועד לאוסביוס מְקִיסְרִיָה בַתּוֹלְדוֹת הַכְּנִסִיָּה בטיפולו בתנועות המינות נגד האורתודוקסיה הקתולית. מתוך השוואה להשמצות בספרים אלה, אפשר לומר בביטחון כי אין שום סיבה הנראית לעין לקחת את ההשמצות בספרי מקבים ברצינות יתירה. וגם אם ניקח ברצינות את דברי המנצחים על המנוצחים שהם "פרנומוי" ו"אנומוי", ומבצעי "אדיקיה" ו"אסבייה" (paranomoi, anomoi, adikia, asebeia), אזי פעולותיהם היו בכל מקרה מוגבלות בזמן ובמקום. כאמור, הגימנסיון והאפביון מוזכרים פעם אחת ויחידה בשני הספרים (במקבים ב, ובמקבים א, פרק א, פסוק 14, אין נזכר האפביון כלל), ולפיכך איננו יודעים מה הייתה מידת הפופולריות של מוסדות אלה אשר היו בכל מקרה קשורים בניסיונות ליצירת פוליס של ה"אנטיוכים" בירושלים, ולא מעבר לכך. בעל מקבים ב, פרק ד, פסוקים 11–14, רומז לכך כי ההשתתפות הייתה של כוהנים וצעירים, אך אין כל התייחסות של ממש לממדיה של התופעה, "כי בשמחה בנה גימנסיון מתחת למצודה ואת המפוארים שבבחורים הביא מתחת למכסה כשהוא הולך לפניהם... עד אשר הכוהנים חדלו להיות קנאים לעבודת המזבח ובכזותם את המקדש ובעזבם את הקורבנות היו ממהרים אל ככר ההתאבקות בהנהגת הפשע על-פי קריאת הדיסקוס". תאור זה מעורפל, ובכל מקרה ראוי שנציין כאן כי טבעי היה שפוליס במרחב ההלניסטי תקים שני מוסדות אופייניים אלה. ולא בכדי נאמר על ידי בעל מקבים ב כי היה זה שיאה של ההתייוונות, ואין זה מקרה כי מיד לאחר הערה זו מביא הוא דוגמא הפוכה של משלוח הכסף על-ידי יסון המתועב (Iason ho miaros) לצור לפולחן הרקלס (מקבים ב, ד, 18–20): "והמביאים בקשו לבלתי הוציא אותם לקורבן כי לא נאה כי אם להוציאם לצורך אחר". דווקא דוגמא זו מראה אולי את העמדה היותר ריאלית שהייתה מנת חלקם של "אוהבי ההלניזם". אך מי הם פורקי העול ועוזבי הברית הנזכרים מדי פעם ואינם חלק מן ההנהגה הכוהנית? הואיל וספרי מקבים אינם מזהים אותם כהלניסטים, דבר שאולי הייתי מצפה מהם בהקשר זה, ניתן יהיה לומר כי אינם

הלניסטים כלל ועיקר, כלומר אינם מיוונים. מי הם אם כך? לפי מספר סימנים מתוך הספרים עצמם, ובעיקר מספר מקבים א, ניתן לטעון כי פורקי העול ונוטשי הברית הם שכבה שהיא למעשה המשכה של תופעה מן התקופה הפרסית, אותה מוצאים למכביר בספרי עזרא ונחמיה. מדובר כאן ביהודים עוזבי ברית שהתחתנו באוכלוסייה המקומית הילידית ללא כל קשר לתופעת ההתייונות. לכן ניתן לבאר בקלות מדוע המלחמה של החשמונאים היא לא רק בפולש הסלאוקי אלא בילידים היושבים בארץ-ישראל והמכונים עמונים, אדומים ופלשתים. אין ספק כי אלה אינם אותם עמים מקוריים המופיעים בתנ"ך, אך הם ככל הנראה צאצאים או תערובת של תושבי הארץ לסוגיהם השונים, המכונים כך לעיתים על-פי אזור מושבם המסורתי. ברור לחלוטין כי לא היו אלה עמים מיוונים (כך ניתן להסביר את הרס קרניים במקבים א, פרק ה, ואחר כך את הרס אשדוד ועפרון תוך כדי המלחמות עם תושבי הארץ הלא יהודיים ושאינם בהכרח מיוונים). ברור לחלוטין כי על רקע השמצות אלה אפשר אולי להבין טוב יותר מיהם ה"אויבים" ו"עובדי האלילים" הנזכרים בספר היובלים. אין אלה בהכרח יהודים מתייוונים, אלא דווקא מילידי הארץ הלא יהודיים וביניהם גם יהודים שהתבוללו בתוכם. לא ניתן להסיק על השתייכותן האתנית של הקבוצות על-פי מגוריהן. גם אם חלקם של היהודים גרו בבתים בעלי ארכיטקטורה הלניסטית, האם כל אלה שגרו ב-Bauhaus בתל אביב בשנות השלושים של המאה הקודמת היו יהודים ממוצא גרמני? וכך מגיעים אנו לנקודה נוספת.

יאמר מי שיאמר, יפה, אך נראה הדבר כי ה"מתייוונים" שקיימו את גזרות הדת של אנטיוכוס ה-4 היו גורם רב משמעות באירועים של שנות השישים של המאה השנייה לפנה"ס. על כך ברצוני להשיב בקיצור נמרץ: ראשית, עיון מדוקדק בגזירות של אנטיוכוס ה-4 (מקבים א, פרק א, 41-50) מלמד כי מטרתו של המלך הייתה לגרום ליהודים לעזוב את דתם, ותו לא. אין מדובר כלל ועיקר על הפיכתם – לאחר עזיבת הדת היהודית – להלניים. בקטע המקביל במקבים ב, פרק ו, כותב הסופר לקהל יווני במצריים ומנסה לבאר לקוראיו מציאות שתהיה דומה למציאות התלמית. לכן הוסיף ככל הנראה נופך יווני לדרישות המלך. הוא מזכיר "אורחות היוונים" (פסוק 9),

ושהמקדש הירושלמי ייקרא על שם זאוס האולימפי (פסוק 2) וכיו"ב. דניאל שוורץ הראה בצדק (בנספח ה בפירושו למקבים ב' 2004) כי "מנקר אפוא הספק שמא יאסון איש קירני, מחבר מקבים ב או עורך אחר "העשיר" את הסיפור כאן על-ידי הכנסת יסודות המלמדים כיצד הייתה הרדיפה מתנהלת לו התרחשה בממלכה התלמית: כפיית ימי הולדת חודשיים ופולחן דיוניסוס" (עמוד 304). גם אם כוונתו של המלך הייתה להפוך את כולם להלניים, בתיאור התוצאות של הכפייה אין כל רמז במקבים ב לכך שמדובר במעבר יהודים לדת היוונית. שנית, אם קוראים אנו בקפידה את הנאמר על התקופה שלאחר הגזירות, אנו רואים כי למעשה מדובר בעזיבת חוקי התורה (מקבים א, א, 51–64) ב"עברות סטנדרטיות", חילול השבת, הפסקת הקורבנות, בניית מקומות קודש אליליים ואכילת בשר חזיר, הפסקת המילה וכיו"ב (דרך אגב, אזכורים של חטאים "סטנדרטיים" יש גם בספר היובלים). בהופעה של מתתיהו במקבים א, פרק ב, 15–27, לפני שליחי המלך במודיעין אין מוזכרת אלילות יוונית או מנהגים יווניים כלשהם. גם התיאור אודות הטיהור שעושה בעניין זה מתתיהו מאוחר יותר (לפי מקבים א, פרק ב, פסוקים 42–48) מדבר על השבת התורה ליהודים עוזבי הברית. לפי תאור זה, יהודים רבים עזבו את הברית (כמו בתקופת עזרא ונחמיה) אך לא כתוב כי עברו לעבודת אלילים יווניים או לתרבות היוונית. לפיכך, לא מן הנמנע שהגזירות הומצאו על-ידי מחבר הספר כאקט חד פעמי כדי לתאר תהליך ארוך של התחברות היהודים עם הילידים הלא הלניים בארץ-ישראל (ולאו דווקא בעקבות המפגש היהודי עם היוונית, אך זה היווה הזדמנות נאותה לנסח את המציאות העגומה של חטאי היהודים ו"להאשים" בכך את המלך הסלאוקי). המצאות כגון אלה של אקט חד פעמי לגבי מצב מתמשך ידועות מן העולם הקלאסי וההלניסטי. שלישיית, גם אם התקיימו גזירות אנטיוכוס ה-4 בפועל כאקט אחד וחד פעמי, וגם אם אלה התכוונו במפורש להפיכת היהודים להלניים של ממש (עניין שאולי משתקף ממקבים ב, פרק יא, 24, שם ניתן להבין זאת מן האמירה של אנטיוכוס ה-5 "ובשמענו כי היהודים ימאנו להמיר בהלניות המתקנת על-ידי אבינו והם מבכרים ללכת במידותיהם שלהם ומבקשים להתיר להם את חוקיהם"), היה המלך מסתפק

בעזיבת התורה לאיזו שהיא צורה של פגניות ולא בהכרח ליוונות. כך לפחות נוקט הוא בכל הטריטוריה שהוא שולט בה. כלומר בכל מקום, וגם בחצרו שלו עצמו, הייתה קיימת הדואליות של יוונות וילידיות, ושתי תרבויות אלה דרו בהפרדה בולטת אחת מן השנייה. פה ושם אפשר להצביע על קיומם של איי עירוב תרבותי ודתי ביניהן. מדוע אם כן שישנה ממנהגו זה בארץ־ישראל? על רקע זה גם ניתן לבאר את הרציונאל שמביא ספר מקבים א לגזירות. בפרק א, פסוקים 41–42, נאמר שהוא פנה לכל תושבי האימפריה כדי שיהפכו לעם אחד (pantas eis laon hena), וכן שהגויים ברחבי הממלכה קיימו את בקשתו. ברור לחלוטין שאין הכוונה לכך שכולם התבקשו להפוך להלניים, אלא מטרתו של המלך, לפי הכתוב כאן, הייתה שאנשי הממלכה יתאחדו כ"לאום" המקיים את חוקיה של הממלכה הסלאוקית. כמו כן ברור שזהו ניסוח פורמלי־משפטי של בעל מקבים א, המשקף מדיניות סלאוקית רבת שנים כלפי תושבי האימפריה שאנטיוכוס ה־4 היה ממשיכה הטבעי. חוקי האבות של היהודים, לפחות בחלקם, לא יכלו לדור בכפיפה אחת עם החוק הנוהג הסלאוקי, ולפיכך נולדה ההתנגשות בין היהודים לסלאוקים. זו עשויה הייתה להתפרש – ואכן התפרשה על ידי חוקרים רבים – כהתנגשות בין היהדות להלניזם, ולא היא. יתר על כן, אם נחזור עתה למסמך של אנטיוכוס ה־5, המוזכר לעיל, ונקרא בעיון את הכתוב במסמך, ניתן יהיה להסיק כי למעשה מודה כאן אנטיוכוס ה־5 כי המזימה של אביו להפוך את היהודים להלניים נכשלה לחלוטין! אך גם בפרק ו במקבים ב, שבו הגזירות נזכרות כאקט פרטי שלפיו המלך שולח זקן אתונאי להכריח את היהודים לסור מתורת האבות, על אף שיש גוונים יווניים בתיאור (כדי להבהיר את המצב לקוראים במצריים התלמית), העזיבה של התורה באורח כללי מודגשת ולא דווקא ההתייוונות. אולם, לא ברור כלל אם הוראות המלך קוימו במציאות. האם מקרה הוא שיוספוס בספר ה־12 של *קדמוניות היהודים* (סעיפים 240–241), בהתייחסו לגימנסיון, אומר כי היהודים חיקו את המנהגים של "עמים זרים" (ברבים)? ובכל מקרה, גם אם נניח שתופעת ההתייוונות הייתה מובנת מאליה ולכן הזיכרונות לא הדגישו אותה, הרי ממדיה של התופעה מוגבלים ביותר לפי ספרים אלה. אך

כידוע, גם אם היו מחברי מקבים א–ב מביאים מספרים של ממש באשר ליהודים ההלניים, קשה היה לקבלם כמהימנים (שהרי מספרים בד"כ אינם מהימנים בספרים אלה).

אני מקווה שסקירה קצרה זו תמתן, מחד גיסא, את אלה מבין החוקרים הטוענים שספר היובלים נלחם בהלניזם, ומאידך תבהיר לחוקרי ספרות התקופה שאי אפשר להתנתק מדיון בקונטקסט ההיסטורי. שני ספרים בני אותה המאה, מקבים א ו-ב, הנם ספרים אשר מנהלים שיח ער עם העולם ההלניסטי ועם ההלניות. הם הופיעו בשפה היוונית (גם אם מקבים א נכתב במקורו עברית הרי מה שקובע לעניין זה הוא התרגום היווני המצוי בידינו, בו השתמשו כבר בתקופה ההלניסטית), ובשני החיבורים יש רמזים למכביר ואף דברים מפורשים לכך שבעלי הספרים הכירו את עולם המושגים ההלני (כגון מונחים רבים הלקוחים מהחיבורים *peri basileias*, וכיו"ב). דווקא בשני ספרים אלה, המודעים כל כך להלניזם, אין הדגשה מובהקת על הלניזם והלניזציה בארץ-ישראל, לפחות כך נראה הדבר מן הזיכרונות שנשארו מימים עברו והוטמעו בתוך שני הספרים האמורים. בתקופה החשמונאית המאוחרת, דהיינו משנת 160 לפנה"ס ואילך, קיים דואליזם כלשהו בחברה היהודית בין היהדות וההלניזם (כפי שהראיתי בספרי על הלאומיות היהודית, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*), אך בוודאי לא בעומק ובממדים שהוזכרו על ידי מרטין הנגל ואחרים, בעלי התיאוריה המקסימליסטית בעניין זה.

לפיכך, בדיקה זו של המקורות ההיסטוריוגרפיים המשמשים עדות לקונטקסט של ספר היובלים מחזקת דווקא את גישתי שיש לראות ספר זה על רקע מלחמת היהודים בעמי הארץ הלא יווניים, ואלה מן היהודים שחצו את הגבולות והצטרפו אליהם, ולא דווקא "נגד יהודים שגישתם ההלכתית אחרת" (קיסטר, *תרכיץ* נו תשמ"ז, עמודים 6–7, הערה 26), או בווריאציה של סיגל (שם, עמוד 253), "ספר היובלים נערך אפוא לאחר היווצרות כת האסיים, ומשקף את ניצני הפילוג בעם שהגיעו לביטוי מלא בספרות הכיתתית שנשתמרה בקומראן". רק אז מקבלים התיאורים ביובלים משמעות שונה לחלוטין וכך גם תאריך חיבורו של הספר, שלפי המסקנות המתבקשות מסקירתי כאן יש להשאירו במחצית השנייה של המאה

השנייה לפנה"ס ולא להקדימו לתקופת מרד המקבים בתחילתו (בעיקר משום שמחד שאלת ההלניזם איננה עולה בו כלל ועיקר, ומאידך משום שהיחס ליטורים ולאדומים שהפך לשאלה מרכזית במחצית השנייה של המאה השנייה לפנה"ס כה בולט בו). ועניין נוסף בשאלת ההקשר. כל טקסט ספרותי נכתב על רקע של משהו: תופעה חברתית כלשהי, מהפכה, שינויים אתניים, דרמה רומנטית, התחדשות לאומית, עלייתה של דמות כריזמטית פוליטית וכיו"ב. ספר היובלים, כמו גם ספרות חיצונית אחרת, חייב להיקרא על רקע המאה השנייה לפנה"ס. במאה זו עולה על הבימה מין "יהודי חדש", יהודי שמשחרר מ"כבלי" הקאנון המסורתי שמתחיל כבר להתגבש (כפי שמסתבר מבן סירא, שבח אבות עולם), והמלווה בקולות חדשים. ספר מקבים א הוא דוגמא מאוד מוחשית לכיוון אחד ורשמי של החשמונאים: הספר מלמד על ה"יהודי החדש" שעומד לגורלו והקב"ה עומד מרחוק אך לא נחלץ לעזרו באורח מידי. ספר מקבים א התנתק במובנים רבים מן המורשת התנכית על צורותיה השונות. והנה בא מחבר היובלים ועורך מהפכה רבתי ב"סדר" המקראי המקובל דאז, ובין היתר מתאר לנו באריכות רבה את הקשר של היהודים עם עשו וישמעאל (ופחות עם עמי הארץ האחרים). האם מקרה הוא שעשו וישמעאל מתוארים כאן כחלק מן המשפחה, וזאת בתקופה שבה קיימת מערכת יחסים מתוחה – ובהמשך אף גיור מסיבי – עם אותם עמים הקשורים לשמות מקראיים אלה, היטורים והאדומים? זאת ועוד, סיגל פוסל על הסף מבלי לנמק כהלכה את הטעון הישן של הפרדה בין לוי ויהודה כמסמלת את התפישה של הפרדת כהונה ממלוכה, אך שוכח כי יחסו זה של בעל היובלים מהווה רק חלק ממכלול ההרחבות והפרשנויות של הסיפור המקראי הבא לבטא את האקטואליה של ימיו. אין זה מקרה שכמה מן הסוגיות הבודעות מוצאות דרך לתוך ספר היובלים. לדעתי היה על סיגל להתייחס לכך כדי לשרטט תמונה שלמה יותר על מהותו של הספר.

לסיכום יש לומר כי ספר היובלים – למרות סתירות ומתחים שיש בטקסט – הוא ספר מדהים מבחינת תפישות העולם היוצאות ממנו, והייתי מעז לומר, גם מבחינת אחדותו הרעיונית. בספר זה ניתן למצוא תפישה מהפכנית של ממש בנושאים בוערים מן התקופה

החשמונאית, בימים שבהם צומח "יהודי חדש". מחבר ספר היובלים מצליח לעשות מניפולציה היסטורית כדי להגדיר את זהותו מחדש. דווקא בתפישות הרעיוניות המרכזיות ספר היובלים אחיד למדי. לפיכך, אין ספק שסיגל עשה עבודה טובה בשאלות של עריכת הספר (על אף שאינני מסכים עמו בחלק ניכר של המסקנות) ובדיון על מיקומו בין ספרים דומים לו ובני זמנו (ובזיקתו לספרות קומראן), אך לצערי החמיץ את השאלות המרתקות של קונטקסט היסטורי ודיון נרחב בצד האידיאולוגי של הספר. לפיכך מצפה אני בכיליון עיניים לפרסום של הפירוש ולמבואות על ספר היובלים שאותם מכין לנו פרופסור יעקוב כדורי (גיימס קוגל) מאוניברסיטת בר אילן.

דורון מנדלס, החוג להיסטוריה, האוניברסיטה העברית בירושלים

לקריאה נוספת בשאלות הרקע ההיסטורי:

רפפורט אוריאל, *ספר מקבים א. מבוא תרגום ופירוש*, יד בן צבי, ירושלים 2004.
שוורץ דניאל, *ספר מקבים ב. מבוא תרגום ופירוש*, יד בן צבי, ירושלים 2004.

Bickermann, Elias, *Der Gott der Makkabaeer*, Schocken Verlag/Juedischer Buchverlag, Berlin 1937.

Hengel, Martin, *Judaism and Hellenism*, SCM and Fortress, London and Philadelphia 1974.

Mendels, Doron, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature*, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tuebingen 1987.

Mendels, Doron, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, Eerdmans, Michigan and Cambridge UK 1997, second edition.

Sartre, Maurice, *D'Alexandre à Zénobie*, Fayard, Paris 2001, pp. 35–433.

Stern, Menahem (ed.), *The History of Eretz Israel. The Hellenistic Period and the Hasmonean State (332-37 B.C.E.)*, Keter, Jerusalem 1981.

Stone, Michael, *Scriptures, Sects and Visions*, Fortress Press, Philadelphia 1980.

Tcherikover, Victor, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Atheneum, New York 1931.

סיפורים גנטיים: ציונות והביולוגיה של היהודים¹

רפאל פלק, *הציונות והביולוגיה של היהודים*,
רסלינג, תל-אביב, 2006, 312 עמודים.

שני נושאים מרכזיים שזורים בספרו של רפאל פלק, *הציונות והביולוגיה של היהודים* – דיונים בנושא הביולוגיה של היהודים, שרובם מתחום הגנטיקה, ודיונים על הבניית הזהות הלאומית היהודית-ציונית במהלך המאה העשרים *כאמצעות* הביולוגיה והגנטיקה. השאלות "מהו הייחוד של היהודים? מי הם או מי היו היהודים האמיתיים? וכיצד ניתן לזהות יהודים?" (עמוד 239) לא היו רק שאלות רבות עניין עבור חוקרי הביולוגיה של אוכלוסיות האדם; הן היו ונשארו שאלות מרכזיות להגות הציונית. על עירוב זה בין ביולוגיה ופוליטיקה ציונית עומד רפאל פלק בספרו, ותוך כדי כך הוא שוחט כמה פרות קדושות גנטיות, ומעמיד את החברה בישראל וגם חלק מקהילות היהודים בארצות אחרות מול הדימויים שלהם את עצמם ומול המורכבות של מחקר מדעי המעוגן בהוויה חברתית. ספר מורכב כתב רפאל פלק. אין זה ספר פופולארי במובן הרגיל, שכן קריאת הספר על-ידי מי שאינו גנטיקאי דורשת השקעה אינטלקטואלית. גם אין זה ספר הצובע את המציאות בצבעי שחור לבן ברורים ופשוטים. רפאל פלק אינו מטיף. הוא גנטיקאי, בעל ידע מעמיק בגנטיקה, בביולוגיה ובהיסטוריה של הגנטיקה במאה העשרים, וממילא גם בעל רגישות רבה להקשר החברתי שבו מתרחש

1 אני מודה לעמיתותי, פרופ' שמעונה גינצבורג, ד"ר סנאית גיסיס וד"ר נורית קירש על קריאת החיבור ועל הערותיהן המועילות.

העיסוק המחקרי. הוא מטיב לדעת עד כמה שזורים המדעי והחברתי אילו באילו, ולאילו אסונות יכולה שזירה כזו להוביל.

פלק מצייר את היחס של הציונות למושגי הגזע ולאספקטים אוגניים של הגנטיקה ללא כחל ושרק, בחריפות וללא הנחות, אולם אין הוא כותב מתוך שנאה לציונות, אלא להפך מתוך אמפטיה עמוקה. יש בו אהדה רבה כלפי רבים מהוגיה ומייסדיה גם כאשר דעותיהם נראות, ממרחק השנים, מגוחכות וגזעניות. על פי מיטב הנתונים שיש בידו ועל פי מיטב אפשרויות הפרשנות הקיימות הוא מגיע למסקנה אשר לא תהיה חביבה על אף אחד מהקצוות של הקשת הפוליטית: "המקור" של היהודים רבגוני, ורבות מהקהילות קשורות בקשרי דמיון גנטי חזקים לחברה הלא-יהודית בתוכה חיו היהודים. עם זאת, יש אכן גם קשר גנטי בין חלק מקהילות ישראל. קשר זה אינו נראה כתולדה של מוצא משותף אלא של שיתוף דתי-תרבותי אשר עודד קשרי זיווג בין עדות היהודים ולכן ממילא יצר קשרי דמיון גנטי ביניהם. לתרבות השפעות על פרקטיקות חיים הכוללות גם קשרי נישואים ורבייה בין-קהילתיים.

בסוף דבר לספרו מסכם פלק: "התנועה הציונית קבלה ללא עוררין את קיומו של קשר דמים בין היהודים לדורותיהם ולפזורותיהם. בהשאלה מן המוטיב של האומה הגרמנית קיוותה הציונות הפוליטית לבסס בדרכה היא את המוטיב החברתי-תרבותי והדתי שלה. "דם ואדמה" התפרשו לגביה כמכנה משותף, ביולוגי ותרבותי" (עמוד 237). ה"דם" הפך לגנים ולדנ"א במהלך המאה העשרים, והגנטיקה של היהודים הפכה להיות לא רק למושא של מחקר מדעי אלא גם בסיס והצדקה ללאומיות, ובמקרים מסוימים גם ללאומנות וגזענות. אחד הביטויים הקיצוניים ביותר ללאומנות יהודית המגייסת לשירותה מונחים מתחום הגנטיקה הוא דבריו של רחבעם זאבי במאמר משנת 1992, הקרוי "רק הטרנספר יביא שלום". הגנים, המקביל המודרני ל"דם", שמשמעותם עבור זאבי וקהל הקוראים שלו היא המאפיין העמוק והמהותני של העבר ההיסטורי הלאומי הטבוע בביולוגיה של הפרט, מאותתים ליהודי השפוי לגרש את הפלשתנים. קולם הוא קולה האמיתי של הציונות. רק קולם של הגנים, איתותם,

אותנטי באמת, משקף נאמנה את העבר ומנבא את העתיד. שום שיקול דעת, שום דיון, שום הגיון מדיני, אינו שקול להם. אצל בני העם היהודי מקננים גנים של קיום והישרדות, אשר גובשו במהלך דברי הימים, הרדיפות והנגישות, שעברו עליו. לא היינו מגיעים עד הלום בלי הגנים האלה. הנה, נשארנו כמעט העם היחיד מהעולם העתיק, וזאת חרף גלות ופיזור, השמדה ושואה. הגנים האלה מאותתים לכל יהודי באשר הוא, בין אם במגדל השן של האקדמיה ובין אם בפינת השוק, כיצד להיזהר מרעיונות כזב ולדחות אותם, כיצד לפסוח על מקסמי שווא של שלום שקרי, הנושא בכנפיו חיסול והתאבדות מרצון. הגנים האלה מאותתים לו להיזהר ממתק שפתיים של מנהיגים חסרי חזון ונעדרי נחישות. הגנים האלה עמוסים בניסיון היסטורי, רוויים בדם של פוגרומים, פרעות, מאורעות, מלחמות, פדאיון, טרור ואינתיפאדה. הגנים האלה, שנמצאים אצל כל יהודי בר־דעת, אומרים לנו בפשטות: אנחנו או הם! להיות או לחדול! והיהודי שומע את דברי המנהיגים העייפים והרופסים, והוא שומע את הדברים המבולבלים של המפלגות, והוא שומע את האזהרות של נגידי עולם, והוא קורא את השקרים והאשליות שמפיצים בתקשורת. אבל יצר ההישרדות היהודי חזק מכל אלה, דברי הנבואה של תורתנו הקדושה גוברים על כל אלה, ההבטחה האלוהית של "קבץ אקבץ שארית ישראל" (מיכה ב', י"ב) ושל "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה" (במדבר ל"ג, נ"ג) היא יותר חזקה מכל דבר אחר. ואז, חרף מסעי ההפחדה והבטחות הסרק, הוא נענה לקריאת הגנים של הקיום וההישרדות היהודיים, והוא נותן את קולו ל"מולדת" ולרעיון היפרדות העמים.²

אין ספק, דעות כאלה הן פרי באושים של ההגות הציונית. רוב הציונים התנגדו בשנת 1992 ל"פרוייקט" של גנדי ודברי ההבל שבפסקאות שציטטתי. אבל גם מפירות באושים ניתן ללמוד, ואין

2 רחבעם זאבי (גנדי) מתוך "רק הטרונספר יביא שלום", מולדת 44, אייר תשנ"ב.

ספק כי גנדי שאב את השראתו ממסגרת חשיבה מסוימת שאותה הביא לכלל קיצוניות מקוממת. משום כך חשוב כל כך להבין מהי מסגרת זו. מה הוליד את הרעיון כי יש בנמצא גנים יהודיים, ואלה מאותתים לנו לגרש את תושבי הארץ הפלשתינים? כיצד ארע, באופן כללי, שגנים, יחידות תורשה מולקולריות, גויסו למטרות לאומניות, ובמקרה שלנו, ציוניות? ומהו מצב העניינים כיום?

ספרו של רפאל פלק נותן מענה לשאלות אלה מתוך שהוא מנתח אותו החלק מהאתוס הציוני הנשען על הביולוגיה, ובעקרו על התורשה והאבולוציה. הביולוגיה והתורשה, בעקרו מאז פרסום ספרו של דרווין *מוצא המינים*, היו רכיבים של כל האידיאולוגיות הלאומיות שהופיעו במחצית השנייה של המאה ה-19. הזהות הקולקטיבית החדשה שהתגבשה במהלך המאה ה-19 בקרב קהילות אירופה השונות אמצה לחיקה בהתלהבות תערובת משונה של גישה שושלתית המעלה על נס את קשרי ה"דם" שבין הפרטים, עם גישה רומנטית על פיה "עם" הוא בעל ייחוד עמוק וקולקטיבי הנובע מהמהות הביולוגית של ה"דם". הביולוגים – התערובת המיוחדת של גישות תורשתניות-אבולוציוניות המועמדות ביסוד תופעות סוציו-פוליטיות – מאפיין אפוא את כל התנועות הלאומיות בתקופה זו, והציונות בכללן. רפאל פלק מנתח את תפקיד הביולוגים בהקשר המיוחד של קהילות היהודים והתנועה הציונית.

הרעיון שקיימים גזעי האדם שהם בעלי מהות משותפת הגורמת ללכידות פיזיולוגית ופסיכולוגית כגון זו שרואים במינים שונים של בעלי חיים, נראתה סבירה-לכאורה לאורה של התיאוריה האבולוציונית שהתגבשה במחצית השנייה של המאה ה-19. למעשה, יש אירוניה מיוחדת בהנכסה זו, שכן תורת האבולוציה הדרווינית, כפי שפותחה על-ידי דרווין עצמו, מתמקדת בווריאציה הרבה הקיימת בתוך האוכלוסייה, וריאציה שהיא הבסיס להשתנות האבולוציונית. המינים הביולוגיים, על-פי דרווין, אינם ישויות מהותניות, בעלות "טבע" פנימי קבוע, אלא אוכלוסיות שבהן חיים פרטים שונים ומשונים מבחינה תורשתית, ושונות זו היא "חומר הגלם" של הברירה הטבעית ובסיס לדינאמיקה האבולוציונית כולה. הרעיון כי קבוצות האוכלוסייה המגוונות מאוד שקובצו יחדיו

במסגרות פוליטיות חדשות והוגדרו כלאומים הן ישויות בעלות מהות בסיסית תורשתית ופסיכולוגית סותר בעצם תפישה זו. אולם אף שתיאורית האבולוציה התבססה ועצבה מחדש את כל מדעי הביולוגיה, הגישה האוכלוסייתית שביסוד הגישה הדרווינית לא הובנה בדרך כלל בהקשר קהילות האדם, ואפילו דרווין עצמו לא היה עקבי בגישתו. במוצא האדם השתמש דרווין בחומרים האנתרופולוגיים של זמנו שהניחו את קיומם של גזעים נבדלים (אומנם ניתנים, לשיטתו, לשינוי), באופן שלא ערער על הנחת קיומם, ושימוש זה, כמו גם אמונתו בצדקת האימפריה הבריטית והאימפריאליזם, עשו את דבריו לנוחים להשאלה לדיונים על לאום כ"גזע". במקום גישה אוכלוסייתית עקבית נוצר השעטנו המיוחד אשר יצר את מושג הגזע-לאום: עירוב של רעיונות תורשה רומנטיים, אשר דברו בשפת המדע ואשר העניקו לקהילות אנושיות מהות תורשתית "גזעית" עמוקה מני חקר, אשר מתוכה צמח האופי הלאומי. המהות הגזעית-לאומית הזאת באה לרוב במקומן של מהויות אחרות, תרבותיות-דתיות, אשר אחדו קודם קהילות אנושיות. הקהילות הללו היו זקוקות למכנה משותף חדש מאחד, וזה נמצא במהות המדומיינת של הגזע.

מן המפורסמות היא שהנחות ביולוגיסטיות על "דם" היו גורם מאחד בתנועות הלאומיות – בלאומיות הגרמנית שבסוף המאה ה-19, למשל, הן שיחקו תפקיד חשוב ביותר. גם בעבור הציונים, קהילות יהודים שהיו ברובן חילוניות וחתרו לבנות מדינת לאום לפזורות היהודים המבוססת על עקרונות ההשכלה ההומניסטית ועל גוונים הרבים של הסוציאליזם, היה הביולוגיזם גורם מאחד. הזיהוי בין לאום ו"גזע" נראה, במקרה של היהודים, אשר גם נחשבו כגזע לא-אירופי והשתוקקו לעצב גם לאום יהודי, טבעי במיוחד. הזיהוי הזה היה במקרה הציוני גם דוחק במיוחד – כרוכה הייתה בציונות התנחלות בארץ נוכריה לא מוכרת ורחוקה, היא ארץ האבות שמקורותיה בסיפורי המקרא, שבמסגרתה יש לייצר את הלאום היהודי המבוסס על תרבות חילונית חדשה ומשותפת אחת ושפה משותפת אחת. הבחירה בציון כמקום התהוותו הפיזית של הלאום החדש הייתה מבוססת על דימוי דתי-תרבותי משותף ליהודים

ולשאינם יהודים. ידוע כי הניסיונות לכוון מקום מקלט ליהודים במקומות אחרים, כמו רעיון המקלט הלאומי באוגנדה שהציע הרצל, לא צלחו במיוחד בקרב היהודים, חילונים כדתיים. ההנחות התרבותיות-הדתיות היו חלק בלתי נפרד מן הסיפורים הממשיים והמיתיים הן של היהדות והן של הנצרות האירופית ולכן הייתה מעין לגיטימציה דתית לציונות גם מצד העולם הנוצרי-דתי. למרות החילון הייתה ציון התנ"כית חלק בכינון הזהות של יהודי כנבדל, בעיני עצמו ובעיני האחרים. הרעיון כי ישות גזעית-לאומית אחת יצאה מהארץ הסתובבה 2000 שנה בגלות וחזרה לארץ-ישראל על מנת לממש את הכמיהה לחיי לאומיות חופשייה מדיכוי נראה טבעי ונתן לציונים לגיטימציה לבנות את ביתם הלאומי בארץ זו דווקא. במילים אחרות, הכמיהה הדתית של היהודים לארץ ישראל תורגמה עבור הציונים לתימוכין היסטורי-ביולוגי, וזה תורגם בתורו ללגיטימציה רכושנית, משל היה העם היהודי אדם שיצא מביתו לשוטט מעט ועתה הוא חוזר לבית-רכושו, פצוע ומרוט, ותובע את זכות הקניין שלו. בנוסף להנחות המוצא המשותף היו בביולוגים גם רכיבים נוספים אוטופיים-אוגניים, שאף הם אומצו בהתלהבות על-ידי קבוצות לאומניות וסוציאליסטיות כאחד: בניית אדם חדש מבחינה ביולוגית, המתרפא מפגעי העבר המעמדי או הגזעי, ומתפתח למלוא הפוטנציאל האנושי-רוחני והגופני-תורשתי שלו בסביבה מתאימה. רעיונות אלה היו משותפים לתנועות האוגניות כולן ולגוונים רבים במחשבה האוטופית של שלהי המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 ברחבי העולם המערבי כולו. עבור הציונים היה זה הצבר השזוף, הגבוה, הנועז, העובד את האדמה ומגן עליה, שדמותו, לצד זו של בת זוגו יפת-התואר והחרוזה, מופיעה על כריכת ספרו של פלק. עבודת האדמה, חיים בריאים בטבע, מזון בריא, שמש, מרחבים פתוחים, כל אלה, קיוו, ייצרו אדם ישראלי-ציוני-יהודי חדש, בריא בנפשו ובגופו. מושגי "הגזע" הצמיחו (או סייעו להצמיח) לא רק את התנועות הלאומיות, אלא גם את הגזענות הביולוגיסטית החדשה, אשר ביחס ליהודים קבלה בשנת 1879 תווית וכינוי רשמיים – "אנטישמיות", ואשר עיקרה התנגדות למהות הביולוגית הפסולה והמסוכנת הטבועה כגזע השמי, ולא בדת היהודית. כפי שאנו יודעים היטב, הגזענות

הביולוגית הזאת הפכה להיות חלק חשוב מתורת הגזע הנאצית, וגרמה להשמדה נוראה של יהודים ושל קבוצות אחרות, כמו הצוענים, שהנאצים ראו בהם נחותים מן הבחינה הגנטית. בעוד שלפני התגבשותה של האנטישמיות רבים מן ההיסטוריונים של היהודים תיארו את היהודים כישות תרבותית-היסטורית מגוונת במוצאה האתני, וקיוו להתערות בסביבתם אם כיחידים יהודים-במוצאם, או כקהילות בעלות דת-תרבות יהודית, הרי בעקבות האנטישמיות היו שהתייאשו מאפשרות זו. ההיסטוריונים היהודים אשר היבנו את הציונות קבלו במינונים שונים ובדרכים שונות את המהותנות הביולוגית השלטת, והפכו אותה לחלק מתנועה לאומית יהודית חדשה. הציונות קבלה את הביולוגיזם משום שהעניק לקהילות היהודים המשכיות שושלתית-היסטורית מאחדת במקום זו הישנה, התרבותית-דתית. פישברג, יהודי אמריקאי לא-ציוני ציין בביקורתיות בשנת 1905 כי "עבור הציונים, היהודים הם גזע נפרד, לא אירופי, שנשמר טהור כפי שהיה למרות נדודיהם של היהודים על פני כדור הארץ כולו".³

רפאל פלק מתאר את ההשתלבות הטבעית של רעיונות ביולוגיסטיים בני הזמן בהגותם של מקס נורדאו, מרטין בובר, ארתור רופין, זאב ז'בוטניסקי ומנהיגים ציוניים אחרים. ביולוגיזם זה, למרות כל התמורות של המאה העשרים בתחומי המחקר ההיסטורי והביולוגי, הוא עדיין מסד לזהות העצמית של רבים מהיהודים בארץ ושל חלק גדול מהם גם בשאר העולם. על מנת לייצר קשר זה ולגבותו נוצר קשר מיוחד בין פעילות מדעית של חוקרים, רובם, אף כי לא כולם, יהודים, מתחומי ההיסטוריה, האנתרופולוגיה והגנטיקה, לבין הדימוי העצמי הלאומי של היהודים הציונים. אין פרוש הדבר כי הייתה אחדות דעים בקרב החוקרים – רפאל פלק מקפיד לתאר את

Mitchell B. Hart, 'Science, Social Science and the Politics of Jewish Assimilation', in: John P. Jackson Jr. (ed.), *Science, Race and Ethnicity*, Chicago and London 2002, p. 126.

הגוונים השונים של דעות החוקרים. היו שסברו כי היהודים הם ישות אחת מלוכדת ונבדלת מן הגויים ואילו אחרים סברו שהיה ערבוב מסוים, עם בני עמים אחרים, בעקר בני המזרח הקרוב. אולם למרות מגוון הדעות והדקויות ששלט בספרות המחקרית, הייתה הנחה בסיסית משותפת שקיימת המשכיות תורשתית הקושרת את כל פזורות ישראל זו לזו. חשוב מכל: הדימוי הציבורי שאותו שיקפו העיתונים, נאומי המנהיגים, וכל הדיון הפופולארי של מומחים ושל מומחים-למחצה מאז ועד היום הזה היה ברור, חד משמעי ונעדר כל דקויות – כל בני ישראל אחים, לכולם בסיס גנטי משותף מוצק. לא היה כמעט ערעור על ההנחה הזאת, ובפעמים הנדירות כשהתרחש ערעור כזה, הוא זכה – בקרב הציבור הרחב והתקשורת המייצגת אותו – להתנגדות סוערת ואמוציונאלית, ולעיתים פורש כבגידה של ממש. מסגרת החשיבה המבוססת על מעין-אקסיומה זו לא הייתה חסרת השפעה גם על העבודה המחקרית-ביולוגית, וגם זאת מתאר רפאל פלק בספרו.

פלק מתאר כיצד בתחילת המאה העשרים, לפני התפתחויות בביולוגיה ובעקר בביולוגיה המולקולרית, היו אלה נתונים מתחום האנתרופולוגיה הפיזית ששימשו את החוקרים שהתענינו בשיתוף הזהות היהודי. ד"ר אליאס אאורבך, למשל, טען לטוהר הגזע היהודי מאז הגלות שלאחר חורבן בית שני. הוא קבל כמו רוב החוקרים הביולוגים את הגלות כעובדה היסטורית, ונראה כי לא היה מודע כלל לעובדה כי מרבית ההיסטוריונים אינם סבורים שרוב העם גלה מהארץ לאחר חורבן בית שני. ארתור רופין לעומתו סבר כי היהודים ספגו "דם" של עמים אחרים מאזור המזרח הקרוב, ולהם הם דומים בתכונותיהם הגזעיות, כפי שהראתה לדעתו הפיזיוגנומיה שלהם. ואילו רדקליף נתן סלאמן האמין כי הטיפוס היהודי הוא תערובת של שמי ופלישתית, וביהודי אירופה שרבים ביניהם בהירי עור ועיניים יסוד פלישתית עתיק זה בא לידי ביטוי. הדמיון שבין היהודים לבין הקהילות שבתוכן ישבו אינו, לדעתו, תוצאה של ערבוב דם זר בדמם של היהודים; ההפך הוא הנכון – הדם היהודי הוא שחדר תמיד לדם הגויים! מאגר הגנים היהודי נשאר "טהור" – וזרימת הגנים הייתה תמיד חד-כיוונית: מהיהודים החוצה, ולעולם לא אל תוך הקהילות

היהודיות. טיעון זה חוזר ונשנה במהלך ההיסטוריה המחקרית כאשר נתקלים חוקרים בתופעה המביכה של דמיון מובהק בין יהודים מקומיים לקהילות הלא־יהודיות המקומיות.

העליות הגדולות שלאחר קום המדינה הביאו למדינת ישראל יהודים בעלי חזות שונה, מחלות גנטיות שונות, ומנהגים שונים. מהו מקורם של אלה? כיצד ליישב את המגוון הזה עם ההנחה כי כולם בני עם אחד בעל מהות ביולוגית אחת? הנחת המהות המשותפת לא הועמדה כמעט בספק – ומאמץ ניכר נעשה על מנת ליישב את הממצאים עם ההנחה. אין פרוש הדבר כי היה זה מאמץ מודע ומכוון – לא כך היה הדבר ברוב המכריע של המקרים. כפי שנראה, מידע מדעי ובעקב מידע מתחום הגנטיקה של האוכלוסיות ניתן לפרשנויות שונות, ועל־פי ההנחות על אופי השינויים הדמוגרפיים באוכלוסיה ניתן להתאים את התוצאות להנחות הרצויות. אין כאן לא רמאות ולא הונאה – הנתונים הוצגו בהגינות, אולם משקלם של נתונים מסוימים לעומת אחרים שונה על־פי מסגרת ההסבר, והפרשנות הייתה מושפעת מהערכים המקובלים בחברה בה חיו ופעלו החוקרים. רפאל פלק מסביר את השיקולים ואופני הניתוח של נתונים גנטיים בכמה וכמה מקומות בספרו, תוך שימוש בדוגמאות מאירות עיניים. כיון שדיון זה מרכזי לטיעוניו ואי אפשר להבין את המסקנות אליהן הוא מגיע ללא הבנת אופי הנתונים המשמשים את הגנטיקאי והשיקולים הגנטיים והדמוגרפיים להם הוא נזקק, אתאר אותם כאן בקצרה.

קודם כל באשר לאופי הנתונים אותם אוספים: בשנות החמישים והשישים היחידות הנבדקות היו התכונות הביוכימיות, כמו סוגי דם, טעימת PTC, ומחלות וליקויים כמו עיוורון צבעים, ליקוי באנזים G6PD, תאלאסמיה, וטאי זקס. מאוחר יותר נעשה שימוש בגיוון המצוי בחלבונים של הנבדקים, ואילו הבדיקה כיום היא של אתרים בדנ"א שהם שונים בין בני אדם, ושכיחותם שונה באוכלוסיות שונות. לאתרים כאלה קוראים *סמנים גנטיים*. למשל, לפלוני יש באתר מסוים רצף שנקרא לו 1 ואילו לאלמוני יש באתרו אתר עצמו רצף שנקרא לו 2. באתרים רבים כל בני האדם זהים זה לזה, ואילו באתרים אחרים יש מגוון גדול – לעיתים אפילו עשרות ומאות של "מהדורות" שונות של האתר (מ־1 ועד 200, למשל). ברוב המקרים המגוון אינו

כל כך עצום ומדובר במספר לא גדול של מהדורות. הסמנים הללו הם מושא המחקר וההשוואה של הגנטיקאים. על מנת לערוך את המחקר יש להבין כיצד משתנים סמנים אלה עם הזמן ומה משמעות הדמיון והשוני שבין אתרים שונים. לעיתים האתר שבו מתרכזים החוקרים הוא איזור קטן בדנ"א, ולעיתים זהו איזור גדול למדי, ואפילו כרומוזום שלם. באוכלוסיה מסוימת יש בדרך כלל רק חלק מהמגוון שיש בכל המין האנושי כולו, והשכיחות של הסמנים באוכלוסיה הזאת שונה מאשר השכיחות שנמצא באוכלוסיה אחרת. ברוב המקרים של המקרים, ודבר זה נכון כמובן גם ביחס לאוכלוסיות היהודים, נמצא כי רק השכיחות משתנה. אותם הסמנים נמצאים באוכלוסיות שונות ומשונות (לאו דווקא בכולן), אך "במינון" שונה. אם נבדוק את כל קהילות היהודים בישראל, למשל, נמצא כי אין שום סמן גנטי שמאפיין את קהילות היהודים לבדן בניגוד לקהילות הלא-יהודים. נמצא הברדלים בשכיחות של סמנים שונים בין אוכלוסיות היהודים לבין עצמן ובין אוכלוסיות היהודים לבין שאינם יהודים. השאלה היא: האם היהודים דומים יותר זה לזה (בכלל האוכלוסיות השכיחות של סמנים מסוימים דומה) או שמא הם דומים יותר לאוכלוסיות של הלא-יהודים שבתוכן ישבו מאות שנים? האם דבר זה תלוי-סמן?

לפני שניתן לענות על שאלה זו יש להבין כיצד משתנה טיבעם ואחר כך מינונם של סמנים באוכלוסיה. כפי שציינתי הסמנים הללו הם רצפים של דנ"א. להוציא שני מקרים שנדרו בהם, לכל פרט יש שתי מהדורות של רצף דנ"א במקום מסוים: מהדורה אחת שקבל מהאם ואחת שקבל מהאב. רצפי דנ"א משתנים כתוצאה מאירוע שקוראים לו מוטציה, או בעקבות ערבול המתרחש בתהליך יצירת תאי המין, שלו קוראים רקומבינציה. המוטציה היא אירוע יחסית נדיר שגורם לשינוי ברצף הדנ"א – לעיתים שינוי מזערי (רק אתר אחד מתוך הרצף משתנה במקרה של מוטציה נקודתית) ולעיתים שינוי גדול יותר – כגון תוספת או חסר. בשל נדירותה, הסיכוי שאותה מוטציה, כדיוק התרחשה במקומות שונים אינו בדרך כלל גדול, למרות שיתכן שהתרחשה מוטציה דומה שיש לה אותן התוצאות ברמת הפיזיולוגיה (למשל כזו הגורמת ליתרון לנשאים שלה בתנאי חשיפה למלריה). הרקומבינציה היא חלק מתהליך הערבול והערבוב

המיני המתרחש מדי דור ודור. תהליך זה מתרחש בכל הכרומוזומים, להוציא חלק מכרומוזום ה-Y הזכרי (ה-Y כמובן עובר רק מזכר לזכר) וכרומוזום קטן ועגול המועבר דרך הנקבות בלבד, שלו קוראים הכרומוזום המיטוכונדרי (המיטוכונדריון, שהינו גופיף רב-חשיבות הקיים בכל התאים בגופנו, עובר עם הכרומוזום היחיד שבו מהאם לבניה ובנותיה, אך רק הבנות ממשיכות להעביר אותו הלאה). שני כרומוזומים אלה נמצאים במהדורה יחידה בכל פרט. כיון שכל שאר הכרומוזומים מתערבלים ומחליפים חלקים ביניהם בתהליך יצירת תאי הרבייה (הזירעון והביצית), רק לתכולת הדנ"א של המיטוכונדריון ושל כרומוזום ה-Y שלא עובר רקומבינציה ניתן להתייחס כאילו היו אלה סמנים יחידים הניתנים למעקב פשוט. בשאר הכרומוזומים לא ניתן לעקוב אחר גורלו של כרומוזום שלם (שכן כשלם הוא משתנה תדיר) אלא אחר סמנים בודדים ונבחרים בו. אם מנסים להבין את מקורם של הסמנים הגנטיים באוכלוסיה, יש לעקוב אחר גורלה של אותה האוכלוסייה במהלך ההיסטוריה. האוכלוסיות אינן סגורות ומסוגרות הרמטית מבחינה רבייתית: סמנים חדשים מאוכלוסיה אחרת יכולים להיכנס לאוכלוסיה עקב הגירה של סמנים גנטיים – במילים פשוטות, עקב זיווגים בין בני/בנות אוכלוסיות שונות. אם יש באוכלוסיה מספר גדול התחלתי של סמנים (נניח יש באוכלוסיה 10 סמנים של איזור ג), מספרם של אחדים יכול להצטמצם ושל אחרים לגדול. הסיבה לכך יכולה להיות יתרון או חסרון שיש לאחד הסמנים על פני האחרים (זהו תהליך הברירה) או עקב יד המקרה שפועלת בעקר על אוכלוסיות קטנות (לכך קוראים הגנטיקאים "סחף גנטי אקראי"). אוכלוסיה של כמה מאות אנשים שנשארת קטנה בממדיה לאורך זמן תאבד בתהליך הרבייה המינית חלק מסמניה. דבר זה הוא בלתי נמנע, וככל שהאוכלוסיה קטנה יותר כן יתרחש האובדן במהירות גדולה יותר. אוכלוסיות משנות את ממדיהן באופן טבעי בשל הנסיבות ההיסטוריות, וכאשר יש תהליך של צמצום גדול, למשל עקב רדיפות ופוגרומים, יתרחש צמצום, לעיתים דרסטי, במספר האנשים והסמנים (אלא אם כן יופיעו סמנים חדשים כתוצאה מאונס). אם אוכלוסיה מתחילה לגדול מאוד לאחר צמצום מסיבי (צמצום כזה קרוי "צוואר בקבוק" אוכלוסייתי),

ובהנחה שהגידול אינו תוצאה של כניסת גנים מבחוץ, הרי רוב הפרטים באוכלוסיה הזאת ישאו את הסמנים של מייסדי האוכלוסיה המעטים, האבות והאמהות המייסדים.

חשוב להדגיש שמה שקורה לאוכלוסיה באופן היסטורי הוא קריטי לפרשנות של הנתונים הגנטיים, ולהפך. התחום של הגנטיקה של האוכלוסיות הוא במהותו מחקר בין-תחומי. אין עליונות לנתונים הגנטיים על פני נתונים היסטוריים-דמוגרפים. בשני המקרים מה שמכתיב את אמינות הנתונים הוא טיבו ואמינותו של המחקר. הפרשנות צריכה לקחת בחשבון הן את הנתונים ההיסטוריים והן את אלה הגנטיים. פרשנות המתעלמת מאחד מהם טועה ומטעה.

על מנת להדגים את המצב הבה נתבונן בנתונים גנטיים מהסוג הבא:

סמן X_1 שכיח באוכלוסיות יהודים יותר מאשר באוכלוסיות של לא-יהודים; הוא מצוי גם באוכלוסיות הלא-יהודים, אולם בשכיחות יחסית נמוכה.

סמן Z_1 נמצא באוכלוסיות יהודיות מסוימות בשכיחות גבוהה, וכן הוא נמצא בשכיחות גבוהה באוכלוסיות לא-יהודיות שכנות. הוא נדיר, או שאינו קיים כלל, בקהילות יהודיות אחרות.

הנתונים ההיסטוריים-דמוגרפיים שיש לקחת בחשבון הם: לאוכלוסיות הלא-יהודיות היה מגע גיאוגרפי עם היהודיות. היו שינויים דמוגרפיים באוכלוסיות הלא-יהודיות כתוצאה ממלחמות, הגירה וכו'.

אוכלוסיות גדולות של לא-יהודים התגיירו בתקופה מסוימת. באופן כללי, זיווגים בין יהודים בדתם (אשר מקורם משותף, או שהצטרפו לקהילת היהודים דרך גיור) היו שכיחים יותר מאשר זיווגים בין יהודים בדתם לבין לא-יהודים. זיווגים בתוך הקהילה או בין קהילות יהודיות סמוכות היו שכיחים ביותר והיו זיווגים מזדמנים, שכיחים פחות, בין קהילות יהודיות מרוחקות. זיווגים בין פרטים מקהילות היהודים בדתם ובין שאינם יהודים בדתם לא היו שכיחות. חלק מהיהודים עזבו את דתם והתערבו (התבללו) בחברה הלא-יהודית.

שינויים בממדי הקהילות היהודיות, ומדי פעם צמצום גדול עקב אסונות ורדיפות, התרחשו בתקופות היסטוריות שונות. על בסיס הנתונים הגנטיים וההיסטוריים יש לערוך "שיחזור לאחור", להבין את המבנה הגנטי של האוכלוסייה עמה מתחילים את השחזור, ולעקוב אחר התמורות שעברה הקהילה עד ההווה. כאשר מדובר בשחזור גנטי של סמן בלתי מעורבל שרק המוטציות לבדן שינו אותו, ניתן לייחס את הסמן הזה למקור ("אב קדום", "אם קדמונית") מסוים שתורם אותו לאוכלוסייה הנוכחית בזמן היסטורי כלשהו. מספר האבות והאמהות הללו יכול להיות גדול כמספר הסמנים הבלתי מעורבלים, כלומר, אם מסתכלים על 20,000 סמנים, לכל אחד מהם יכול להיות אב או אם קדמונית אחרת משל האחרים במהלך הזמן ההיסטורי! כמובן, סביר שמספר ה"תורמים" קטן ממספר כלל הסמנים הקיימים, אבל באופן כללי יש להניח כי מספר האבות והאמהות הוא גדול ומתפרש על פני אזורים וזמנים שונים, למרות שלכל סמן וסמן בנפרד אפשר למצוא אב אחד ויחיד או אם אחת ויחידה. נקודה זו חשובה, שכן היא מקור לא אכזב לבלבולים. גם אם נראה כי סמן מסוים בפרט כלשהו מקורו בפרט שחי בבבל לפני אלפי שנים, הדברים אמורים אך ורק בסמן זה, ובו בלבד. סמן אחר בפרט זה מקורו יכול להיות באם קדמונית שחיה בערבות הקווקז לפני 1000 שנה, סמן אחר מקורו בצפון אפריקה לפני 500 שנה, וכו' וכו'.

ובכן, מה משמעות הנתון כי סמן X 1 שכיח יותר באוכלוסיות היהודים מאשר באוכלוסיות הלא-יהודים?

כאמור, יש כמה וכמה פרושים אפשריים. הנה שניים מהם:

מוצא משותף מהורה קדמון: מקור הסמן באב/אם קדמוניים יהודים, אולי אפילו מלפני אלפי שנים בארץ כנען. ההמשכיות הגנטית היא שגרמה לשכיחות הגבוהה יחסית של הגן בקהילה היהודית דווקא. סמנים אחרים שכיחים פחות באותו אתר מקורם בקרב היהודים, אולי גם כן מאבות יהודיים קדמוניים שהגנים שלהם פשוט "הצליחו" פחות. השכיחות היותר נמוכה של הסמן באוכלוסיות הלא-יהודיות הסמוכות היא תוצאה של "נזילת" סמנים

מהיהודים אל הלא־יהודים כתוצאה מהתבוללות. לא הייתה כניסה של סמנים מהלא־יהודים ליהודים.

כניסת גנים מאוכלוסיה לא־יהודית: הסמן הגיע מאוכלוסיה לא־יהודית במוצאה (למשל אנשים שהתגיירו). הוא נעשה שכיח בקרב היהודים כתוצאה מסחף גנטי אקראי והועבר לאוכלוסיות יהודים אחרות בשל זיווגים בין בני הקהילות. בקרב האוכלוסייה המקורית ממנה הגיע שכיחותו הייתה מראש נמוכה.

גם את שכיחותו הגבוהה של סמן Z 1 בקרב קהילה יהודית מסוימת וכן בקרב קהילה הלא־יהודית השכנה, ואת נדירותו או העדרו באוכלוסיות יהודים אחרות, אפשר להסביר בדרכים שונות:

מוצא משותף מהורה יהודי קדמון: הגן הוא יהודי למהדרין, ומצוי בקרב הלא־יהודים משום שהגיע אליהם מהיהודים בעקבות התבוללותם של אלה, או עקב סלקציה שפעלה על היהודים והלא־יהודים השכנים והעלתה את שכיחות הסמן בקרב שתי האוכלוסיות באופן בלתי תלוי. העדרו הגמור או היחסי בקרב קהילות יהודיות אחרות הוא תוצאה של סלקציה נגד הסמן, או סתם מקרה (עקב סחף גנטי אקראי).

חדירת גנים מהאוכלוסייה הלא־יהודית: הדמיון שבין האוכלוסייה היהודית לשכניה שאינם יהודים הוא תוצאה של ערבוב גנטי – הן התבוללות והן התגיירות. הגן נדיר באוכלוסיות יהודיות אחרות שכן רק עותקים מעטים הגיעו אליהן מהקהילות היהודיות עמן היו קשרי זיווג.

את שתי הפרשנויות ניתן לייצג באופן גרפי – את הפרשנות המניחה מוצא משותף ללא עירוב גנים מבחוץ אפשר לתאר באמצעות דיאגרמה של עץ שענפיו (קהילות יהודיות שונות) מסתעפים מגזע אחד (יהודי כנען התנכית). את הפרשנות של חדירת גנים ועירוב גנטי אפשר לייצג באמצעות דיאגרמה של רשת או שריג, כאשר חוטי הרשת מייצגים אוכלוסיות שונות, יהודיות ולא־יהודיות, המתחברות יחדיו ומולידות חוטים חדשים (אוכלוסיות חדשות מעורבות־גנים). מאליו מובן כי הפרשנות שאותה בוחרים צריכה לקחת בחשבון את קיומם והסתברותם של אירועים מסוימים. למשל, האם יש באמת ראיות לסלקציה של גנים? האם היה סחף גנטי והאוכלוסיות

נצטמצמו מאוד בתקופות מסוימות? האם היו אומנם קשרי נישואים בין קהילות היהודים בהן מדובר? מתי התרחשו? האם ידוע על גיורים המוניים ולא-המוניים שהיו יכולים להשפיע על המבנה הגנטי של האוכלוסייה היהודית? כמה יהודים התבוללו? ברור שקשה להשיג נתונים אמנים על מנהגי קהילות ועל אירועי גיור והתבוללות מתקופות עתיקות, אבל אין זו סיבה להצניע נתונים ידועים (גם אם אינם חד-משמעיים), ולבחור בפרשנות אחת חסרת יסוד מוצק. נורית קירש, אשר עבודת הדוקטור שלה על כינון המחקר הגנטי האקדמי באוניברסיטה העברית דנה במחקרים שנערכו בארצנו על הגנטיקה של עדות ישראל בשנות החמישים והשישים, הצביעה, לאחר ניתוח מדוקדק של המחקרים הללו, כמו גם השוואתם למחקרים של קבוצות מחקר לא-ישראליות, על אופן השפעתה של האידיאולוגיה הציונית על המחקר המדעי של הגנטיקאים והרופאים שעסקו בתחום זה בישראל.⁴ הניתוח שערכה מראה כי האידיאולוגיה השפיעה הן על הרטוריקה בה השתמשו החוקרים והן על אופני ההצגה ופירוש המסקנות של מחקריהם. הפרשנות אליה נטו תמיד הייתה לאמץ את הנחת המוצא המשותף (א) בכל המקרים, ולתרץ את מה שלא התאים להנחות המוצא המשותף באמצעות הנחות נוספות כפי הצורך. היו בין הגנטיקאים שקבלו את ההנחה שקיימת גם אפשרות (ב) (חדירת גנים מהסביבה לקהילה היהודית), אולם הניחו כי היא זניחה. בנוסף שיקף ניתוח התוצאות הגנטיות שלהם את מערכות היחסים הבין-עדתיות בחברה הישראלית דאז. אין פרוש הדבר כי החוקרים לא היו הגונים. התוצאות היו אמינות ועשו שימוש במיטב שיטות המחקר של זמנן. אולם ההשוואות עם קהילות לא-יהודים סמוכות היו ברוב המקרים חסרות (לרוב מטעמים פרקטים של זמינות), ועם זאת המסקנות לא התחשבו באילוצים חשובים אלה. הפרשנות של התוצאות הייתה צבועה בצבעים לאומיים עזים

Nurit Kirsh, 'Population Genetics in Israel in the 1950s: The Unconscious Internalization of Ideology', *Isis*, Vol. 94 (2003), pp. 631-655

המבוססים על הנחת מוצא משותף יהודי-ביולוגי. לא היה מאמץ לעמת את הפרשנות הזאת עם נתונים היסטוריים-דמוגרפיים. האפשרות של כניסת גנים של לא-יהודים נדחקה לשוליים, ומעולם לא הועלתה האפשרות כי גיורים המוניים כגון אלו של הברברים או של הכוזרים יכולים להוות את אחד ההסברים לתוצאות המחקרים הגנטיים. זאת למרות שאירועים היסטוריים אלה היו ידועים היטב לחוקרי ההיסטוריה.⁵ ישראל ברטל כותב בביקורתו על ספרו של שלמה זנד כי "אין היסטוריון 'לאומי' יהודי שניסה להסתיר את העובדה הידועה לכל, שההתגירות הייתה תופעה רבת השפעה בתולדות היהודים בעת העתיקה ובראשית ימי הביניים; מיתוס ה'גלות' אכן קיים בתרבות הפופולארית הישראלית, אך בכתיבה ההיסטורית הוא דווקא זניח. זרמים חשובים בתנועה הלאומית היהודית הסתייגו ממנו או דחו אותו לחלוטין."⁶ אולם אין ספק כי מה שידעו ההיסטוריונים לא הפך לחלק מהשיח הפוליטי הציבורי. הוא גם לא הגיע לתודעתם של הגנטיקאים שהניחו, כמו רובו הגדול של הציבור הרחב אז והיום, כי העם גלה מארצו בהמוניו לאחר חורבן הבית השני, ולא הפנימו, או כלל לא ידעו, על הגיורים ההמוניים שבאלף הראשון לספירה.

לאחר הדיון המפורט שלו בחקר הגנטיקה של היהודים מסכם רפאל פלק: "ניתן לסכם, ראשית, שאין 'ביולוגיה של יהודים'. כלומר, אין משמעות ביולוגית להגדרת היהודים כאיזולט התרבותי או כאגודה של איזולטים התרבותיים ממוצא משותף, אף כי נראה שעצם היותם איזולטים תרבותיים הקשורים זה בזה הביא לעיתים לייחודיותם הגנטית מסביבתם הלא-יהודית ואף לשיתוף מסוים בין קהילות היהודים... סבורני שאפשר לומר בכרוך שאין משמעות ביולוגית לשאלה מי היה היהודי המקורי, וממילא לשאלה מהו הקשר

5 שלמה זנד, *מתי ואיך הומצא העם היהודי? הוצאת רסלינג*, 2008.

6 <http://www.haaretz.co.il/hasite/pages/987520.html>. "הארץ" יום רביעי כ"ג באייר תשס"ח, 28. 5. 2008. מתוך בקורתו של ישראל ברטל על ספרו של שלמה זנד.

הביולוגי-היסטורי המשותף ליהודים באשר הם (להוציא קשר בין קהילות כאלה ואחרות)... אין בכוחו של הטיעון המדעי להגדיר מיהו יהודי או לישב את פרכת מוצאם המשותף. כשם שלא עלה הדבר בידי שונאי ישראל, אל לנו לנסות למצוא בטיעון המדעי, ובפרט לא בטיעונים ביולוגיים-גנטיים, את התשובה לשאלה 'מיהו יהודי?' (עמודים 239–240).

מבחינתם של רבים מנציגיה של הציונות בימינו מסקנתו של פלק חתרנית – העדר האחדות ההיסטורית-ביולוגית רבת הדורות, המוצא המשותף מימי אברהם אבינו ועד היום הזה, נראה להם כמערער את זכות העם היהודי על ארץ ישראל, כאילו זכויות כאלה מקורן בגנים. מצד שני, יש כאלה אשר להם נראה כל אזכור גנטי כחטא אוגני קדמון, גזעני. כאשר הדברים נוגעים לציונות, המצב מקוטב עוד יותר – מצד אחד יש כאלה הרואים בציונות מכלול קדוש, שאי אפשר לפרקו, של "דם" גזע ודת, וכל ניסיון לשנות משהו ממכלול זה כמוהו כבגידה. מצד שני יש כאלה אשר רואים בציונות חטא קדמון, עיוות היסטורי, תנועה אשר אין לה זכות קיום ואין לה שום הצדקה היסטורית. אלה האחרונים רואים בטענה כי הציונות היא תנועת שחרור לאומית, המבוססת בין השאר על קשרים בין קהילות יהודים ותחושה של אחדות גורל, ניסיון להצדיק את כל עוולות הציונות. גם הגנטיקאים אינם רוויים נחת: אין להם כל יתרון פרשני על פני ההיסטוריונים. אין הסמכות של מדע הגנטיקה גדולה מזו של המדעים ההיסטוריים, וחוקר הגנטיקה של האוכלוסיות וההיסטוריון חייבים להיעזר זה בזה. מידה הגונה של צניעות נדרשת מהגנטיקאים. בין נביא הזעם הכריזמטי והפשטני לבין העד המומחה הנמנע מכל עמדה חברתית בחר רפאל פלק בתפקיד כפוי הטובה של מדען-אינטלקטואל שפניו לציבור הרחב. אין זו עמדה המבטיחה וודאות ותחושת צדקנות. היא שוחטת פרות קדושות, אבל אינה מציעה בו זמנית פרות קדושות אחרות אותן אפשר לעבוד. היא מבקשת פיכחון, וזה בדרך כלל לא מנחם במיוחד. היא גם דורשת אחריות, יכולת הודאה בטעות, מודעות למוגבלות הידע והפרשנות. גם אלה דרישות קשות. בניגוד לנביא, אשר על אף עמדת המיעוט שלו וחמת הזעם שהוא מעורר במערכת בה הוא פועל הוא בעל

תחושת שליחות וחסידים נוהרים אחריו, לאיש המדע־האינטלקטואל אין חסידים. יש לו רק מבקרים – אוהדים פחות או אוהדים יותר. כמדען־אינטלקטואל רואה רפאל פלק בציבור אוסף של בני־אדם ביקורתיים ואינטליגנטיים. הוא מאתגר את הקורא, תוקף, מבקר, דורש ממנו לחשוב ולפעול – על־פי שיקול דעתו. הספר אינו קצר (241 עמודים של טקסט) והוא פורש עמדות של הוגים ופוליטיקאים שונים, מתאר מחקרים גנטיים ואנתרופולוגיים, מראה מגוון גדול של תוצאות מחקרים המציעים הסברים חלופיים, חלקם גם הסברים אשר הוא חולק עליהם. יש בספר 533 הערות שוליים, ומראי מקומות רבים, אליהם נשלח הקורא על מנת לעיין בחומרים המקוריים. יש מודעות למגבלות של הכותב עצמו, למומחיותו כגנטיקאי ולא כהיסטוריון של עם ישראל, להשפעה הבלתי נמנעת של הרקע האישי החברתי־תרבותי והלאומי שלו. אין אלה מילים בעלמא אשר מטרתן להדוף ביקורת, אלא חלק מאופיו של הדין, הספקנות של המחבר המכוונת כלפיו עצמו.

ספרו של רפאל פלק לא יניח את דעתם של רבים. העמדה שלו, יאמרו, לא מספיק חד משמעית. נראה כאילו הוא עצמו מתלבט בשאלות רבות. במציאות הפוליטית הרוחת של ישראל שבה ציונות דתית, ציונות חילונית, פוסט־ציונות ואנטי־ציונות הם מושגים כל כך טעונים, מציאות שבה פורחת גזענות חדשה־ישנה לצד איבה לכל עמדה חברתית המתייחסת בכלל לביולוגיה, נראה כי יש דרישה ל"מרשמים" חברתיים פוליטיים – מישהו שיגיד לנו מה נכון ומה לא נכון, איך לחיות ומה לעשות. אינטלקטואלים ציבוריים שכותבים ספרים ארוכים עם הערות שוליים רבות והם מתנגדים לכל מרשם אינם הופכים בדרך כלל לסלבריטאים. הקריאה דורשת עבודה, ובסופה של הדרך אין "מורה נבוכים". יחד עם זאת הביקורת בוטה וחסרת פשרות, ולא במקרה עבר הספר תלאות רבות עד שזכה והגיע לבסוף לדפוס. אין ספק: זהו ספר חשוב.

חוה יבלונקה, המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות
ע"ש כהן, אוניברסיטת תל־אביב

הגיע זמן לטינית



בגיליון 8, עמוד 71, פרסמנו 'פנינה' מפרי רוחו של הפרופסור להיסטוריה, המוצג לפנינו כמומחה לתולדות הנצרות מתחילתה ועד לימי הביניים (אם לא למעלה מזה), אביעד קליינברג. באותו מקום עמדנו על שגיאה חמורה במילה בשפה היוונית – מצדו של אדם הטוען

למומחיות בענייני ראשית הנצרות, שכתבי הקודש הראשונים שלה (ספרי "הברית החדשה" וכתבי 'אבות הכנסיה' הראשונים) כתובים בה. עמדנו גם על שגיאה בסיסית בנוסח הקדיש, שאינה רק תפלה שכל יהודי, גם מי שאינו אומר אותה, נתקל בה מפעם לפעם, אלא גם תפלה שרוב מילותיה בארמית, שפת הדיבור של ישוע מנצרת ותלמידיו.

שם יכול היה פרופסור קליינברג לטעון שעיקר מומחיותו, ורוב פרסומיו, קשורים לנצרות המערבית בימי הביניים, ששפתה היתה לטינית, לא יוונית (וודאי לא ארמית).

והנה, בטור השבועי שלו ב"דיעות אחרונות" מן ה-14 במאי 2008, עמוד 28, מגיש לנו פרופסור קליינברג מנחה כלולה בשמן מפרי ידיעותיו בלטינית. המאמר נקרא "בלטינית זה נשמע יותר טוב", ומטרתו העיקרית – מלבד מספר סיפורים אוטוביוגרפיים שאביעד קליינברג נוהג ממילא לספר על עצמו בכל הזדמנות – היא להראות לקורא איך אפשר לתרגם לטינית ביטויים בעברית המדוברת של היום. חלק מאותם תרגומים נכון מבחינת הדקדוק והתחביר הבסיסיים, אם כי אינו הולם את הסגנון הלטיני הנדרש. (המומחים יודעים לא מעט על שפת הדיבור של יום-יום בלטינית בתקופות שונות). אך נניח לזה. יש במאמר זה גם שתי שגיאות חמורות בלטינית בסיסית.

את הביטוי העברי "לאבד את הראש" מתרגם קליינברג כ־capitem perdere. אין בלטינית מילה capitem. כוונתו של קליינברג היא ליחסת המושא – אקוזטיבוס – של שם העצם caput, ראש. מה לעשות, שם עצם זה הוא במין נאוטרום (המין השלישי בלטינית: לא זכר ולא נקבה), ובשמות עצם במין נאוטרום צורת המושא אינה שונה מצורת הנושא (ליודעי ח"ן: האקוזטיבוס זהה לנומינטיבוס). דבר זה לומדים במכינה

ללטינית בסמסטר הראשון. התרגום הנכון – עדיין בסגנונו של קליינברג – הוא *caput perdere*.

את הבטוי העברי "עשה ממני בן אדם" מתרגם קליינברג כ-*fac me homo*. האלוזיה המינית (בשפה שהיא באיזשהו מקום בין עברית ואנגלית) ברורה. אך שכח המומחה שגם "אדם" הוא כאן מושא ישיר, וכיון ששם העצם *homo* הוא דווקא ממין זכר, צריך היה לכתוב, ביחסת האקוזטיבוס, *hominem*. דווקא כאן, במקום שהסיומת *em-* כן היתה דרושה, שכח אותה המחבר בלהט הבדיחה.

אפשר גם אפשר לספר בדיחות בלטינית: לדבר הזה יש מסורת ארוכה כאורך תולדותיה של הלטינית כשפה חיה או כשפת המלומדים. אפשר גם לספר בדיחות 'על' לטינית בשפות אחרות. אך כדי לעשות זאת כהלכה יש לדעת לטינית כהלכתה. מי ששוגה שגיאות בסיסיות בלטינית של שנה ראשונה, מוטב שיסתיר את לטיניתו במקום בטוח מעינם של אלה שעדיין רצים בשפה זאת.

שוב, אין כאן "דקדוקי עניות", אלא תעודת עניות. מי שמתמחה בימי הביניים במערב אירופה, שהשפה הבינלאומית בהם היתה לטינית, מוטב שיזכור לכל הפחות – לכל הפחות! – מה שלמד במכינה.

זרע הקודש – לא היה ולא נברא

יונינה דור, האומנם גורשו הנשים הנכריות? שאלת
ההיבדלות בימי שיבת ציון, מאגנס, ירושלים
תשס"ו, 309 עמודים

פתח דבר



בפתח דְבָרָה שמה המחברת את ספרה
בהקשר פוליטי-אידיאולוגי-תרבותי
עכשווי: "תמונת עזרא המכריז על
גירוש הנשים הנכריות שבה ועולה
בדמיוני כל אימת שקרובים או רחוקים
ובני משפחותיהם נפגעים מיחסה
השלילי של החברה הישראלית כלפי
נישואים בין יהודי ללא-יהודי".
המחברת רשאית להוציא את עצמה
מכללה של "החברה הישראלית", אבל
אין עמדותיה ממין העניין ומוטב היה

לה להביען במקום אחר. חיבור מדעי כגון זה המונח לפנינו, מטרתו
לחקור פרשה מן העבר באורה ולא באורנו (או בחשכתנו). אבל נראה
שמעייניה ומניעיה של המחברת נובעים ממקורות פארא-מדעיים,
באשר היא ממשיכה ואומרת: "השפיע עליי בחיבור זה גם הדחף
ה'בלתי מדעי' לחלץ מתוך הסיפור הקדום עצמו תשובה של כבוד
לאדם באשר הוא אדם". אחרי אלה תמה אם המחקר הזה הוא על
טהרת "הביקורתיות הבלתי תלויה והחופשית מפניות" שהמחברת
מאפיינת בה את עבודתה.

מבוא

המבוא (כל כולו משתרע על ארבעה עמודים) מציג בעיקרו של דבר את השאלות שתידונה בספר. משמע – מבוא אֵין, והקורא מוצא את עצמו פנים אל פנים עם האויב, הנשים הנכריות, ללא כל הכנה, מְשֵׁל היחידות הנדונות (עזרא ט–י, נחמיה ט 1–3, יג 1–3, 23–30) נמצאות בחלל ריק.

פרשת התהוותו של ספר עזרא ונחמיה – בדומה לרוב ספרי המקרא – סבוכה ומפותלת, ואי־אפשר לדון בבעיה מבעיותיו מבלי לעמוד תחילה לפחות על אותן בעיות בחיבור הספר הרלוונטיות מהותית לשאלות הנידונות במחקר. כך, למשל, (1) ראוי היה להציג במבוא את שאלת היחס בין ספר דברי הימים לספר עזרא ונחמיה – האם הם מידי אותו מחבר או עורך אם לאו. זוהי בעיה לשהטת במחקר, ואחד מן הטיעונים המגויסים להבחנה רעיונית בין הספרים הוא היחס לנכרים ולנישואי התערובת. בדומה, (2) מן הדין היה להציג במבוא את היחס בין ספר עזרא ונחמיה לעזרא החיצוני – אף בנושא זה מתנהל ויכוח מר במחקר. עזרא החיצוני, שחלק הארי שלו מקביל לספרים הקאנוניים (רק סיפור הנערים, פרקים ג–ד, הוא אפוקריפי באמת), מציג הרכב שונה של מהלך הדברים שיש לו נגיעה ברורה לנושא המחקר הנוכחי. אי־אפשר להשתמש בעזרא החיצוני במהלך הספר, כפי שעושה המחברת מדי פעם, בלי שהקורא ידע דבר על היחס בין החיבורים. וחשוב מכול, (3) צריך היה להציג במבוא את הרכב ספר עזרא־נחמיה ומבנהו: להעמיד את פרקי עזרא א–ו לעצמם, באשר חטיבה זו מגלגלת את תולדות ראשית שיבת ציון, שמנהיגיה הם זרובבל בן שאלתיאל וישוע בן יוצדק הכהן הגדול, ואת עזרא ז עד נחמיה יג כחטיבה שונה המתארת את ימי עזרא ונחמיה. ובתוך החטיבה השנייה, שהיא כר המרעה של המחקר הנוכחי, היה מן הראוי להראות כיצד נקטע תיאור פועלו של עזרא (עזרא ז–י, הכולל את פרשת ההיבדלות מן הנשים הנכריות), כדי לשלב את פועלו של נחמיה (נחמיה א–ז), וכיצד חוזר עזרא אל הבימה לפתע, משל לא נעדר ממנה לחלוטין במהלך שבעה פרקים, כדי לקרוא את התורה בציבור (נחמיה ח). ועוד, כיצד קריאת התורה וטקסים נוספים הנגזרים ממנה קוטעים את תיאור פועלו של נחמיה: כוונתו ליישב

בצורה יזומה את ירושלים – "וְהָעִיר כְּחֶבֶת יְדִים וְגְדוּלָהּ וְהָעָם מְעַט בְּתוֹכָהּ וְאֵין בָּתִּים בְּנוּיִם... וְאֶקְבְּצָה אֶת הַחַרְיִים וְאֶת הַסְּגָנִים וְאֶת הָעָם לְהַתְיַחֵשׁ..." (נחמיה ז 4–5) – מתממשת רק אחרי שתמו הטקסים: "וַיֵּשְׁבוּ שָׂרֵי הָעָם בִּירוּשָׁלַם וּשְׂאֵר הָעָם הִפִּילוּ גוֹרְלוֹת לְהֵבִיא אֶחָד מִן הָעֵשְׂרֶה לְשֶׁבֶת בִּירוּשָׁלַם עִיר הַקֶּדֶשׁ וְתִשַׁע הַיָּדוֹת בְּעָרִים..." (נחמיה יא 1–2). מהלך העניינים המוקשה הזה רלוונטי באופן ישיר לבעיות המועלות במחקר הנוכחי, היות ששני ההקשרים הנשברים שנזכרו זה עתה מלמדים אותנו דבר לגבי פרשת הנשים הנכריות המסתיימת בצורה לא תכליתית ואולי תמצא את המשכה רק כעבור זמן ספרותי רב. ונחזור לכך עוד. בהיעדר מבוא, כל אמירה כללית על הספר תלויה על בלימה.¹

גוף הספר

גוף הספר נחלק לשלושה חלקים: החלק הראשון מנתח את "עזרא ט–י: החיבור ומקורותיו". בפרק זה רוצה המחברת להראות שבעזרא ט–י משולבים שלושה מקורות, בפרק ט המקור שעמד לרשות המחבר הוא תפילת עזרא בעוד המסגרת היא מידי המחבר, ובעזרא י חברו יחד שני דיווחים על ההיבדלות: סיפור קצר (שגיבורו שכניה) וסיפור ארוך (שרובו רשימת נושאי הנשים הנכריות). למרות הכותרת של החלק הזה, מוקדש הפרק האחרון שלו למקורות בנחמיה, וגם שם, לדעת המחברת, קיימים שלושה מקורות – אין המחברת לוקחת בחשבון שחלק מן הכתובים הם מידי המחבר – שתיארו כל אחד

1 כך, למשל, בתחילת הפרק הראשון, המחברת מדברת על חטיבה ספרותית שהיקפה עזרא ז–י ונחמיה ח. מובן שאי־אפשר לכנות את ההרכב הזה 'חטיבה ספרותית' כי חטיבה כזאת אין. מכל מקום, המחברת נוקת להערה שתאיר את עיני הקורא מה עושה נחמיה ח אצל עזרא ז–י – עניין שהיה צריך לבוא במבוא – ושולחת את הקורא לפרק יד, קרוב לסיום, לדברים הנאמרים דווקא בסעיף על 'טקסי טהור', כדי לראות שם הצעות בדבר מקומו המקורי של נחמיה ח. הקורא צריך אפוא להסתפק במידע זעום זה בשאלה מהותית למחקר הזה ולהתאזר בסבלנות עד סופו כדי להבין מדוע זוהי היחידה שעמדה לדיון בראשיתו.

בנפרד את ההיבדלות. סך הכול, שישה מקורות. החלק השני מעמיד לדיון את השאלה "מי היו הנשים הנכריות?". המחברת מציגה שלוש אפשרויות: בני עמים זרים, בני נכר שהתגיירו – בעיקר השומרונים – או ישראלים ויהודאים שלא גלו. לדעתה, חלה טרנספורמציה במשמעות המונחים 'נשים נכריות' ו'עמי הארצות' והם אינם אלא כינויי גנאי ליהודים שאינם שבי הגולה. החלק השלישי מוקדש "לפירוש רעיון הוצאת הנשים הנכריות". לדעת המחברת מסתתרים בטקסטים טקסים המביימים היבדלות, בעוד היבדלות הלכה למעשה לא הייתה כלל ועיקר. אם כן, פרק פרק וחידושו מרחיק הלכת בחקר פרשת ההיבדלות מן הנשים הנכריות.

נדגים תחילה את רמת העיון הפילולוגי שמחקר זה מיוסד עליו, ואחר כך נעמוד על מסקנותיו המרכזיות.

I. המסד הפילולוגי הרעוע

א. דיפרנציאציה מכזיבה בין מקורות

החלק הראשון של הספר מניח שמחבר עזרא ט' – השתמש בשלושה מקורות עיקריים (עמ' 14), בעוד חלקו הוא בכתיבה זעום:
(1) המקור הראשון הוא "תפילת עזרא (ט 6–15)". לדעת המחברת, המחבר הוא שתרם את המסגרת לתפילת עזרא, דהיינו ט 1–5; י 1.² בכך התבטלה הראיה המרכזית להבחנת רבדים בעזרא ט–י, דהיינו החלפת גוף הדובר מגוף ראשון – סיפור מפי עזרא (פרק ט), לגוף שלישי – סיפור על עזרא (פרק י). אם המחבר הוא ש'תרם את המסגרת לתפילת עזרא, למה בחר להתחפש ולכתוב בגוף ראשון? ואם נאמר שכך עלה מלפניו, מדוע בחר לכתוב את הרישא (ט 1–5)

2 בעמ' 15 הע' 2 מובטח לקורא שראיה לכך שעזרא י 1 הוא הסיכום לפרק ט תבוא "להלן פרק ג, בסעיף 'סיפור המסגרת', ב" – טיפוס של הפניה המבטיח שהקורא לא יטרח לחפש אחר הראיה המובטחת; וכך לאורך הספר (ראו למשל הפניה באורך של יותר משורה בהערה 67).

בגוף ראשון ואת הסיפא (י 1) בגוף שלישי? ובכלל, לא מסתבר כלל ועיקר ש'תפילת עזרא' סובבה לה כמקור עצמאי ללא רקע שיסביר באיזו סיטואציה היא נולדה ומה היא הולידה.

(2) המקור השני שהמחבר עשה בו שימוש, לדעת המחברת, הוא "סיפור קצר: ביזמת שכניה נשבע העם להוציא את הנשים הנכריות ואת ילדיהן (י 2-6)". קשה לכלכל את ההנחה שזהו מקור עצמאי, באשר אין לו חוט שדרה משל עצמו. הוא מתחיל ב"וַיֵּצֵן שְׁכֵנֶיהָ בֶּן יִחִיאֵל מִבְּנֵי עוֹלָם [עֵילָם] וַיֹּאמֶר לְעֶזְרָא" (י 2), כלומר זוהי תגובה על מה שסופר קודם לכן, ולא התחלה העומדת בפני עצמה. דברי שכניה קוראים לעזרא לכרות ברית שתחייב אותם "לְהוֹצִיא כָּל נָשִׁים וְהַנּוֹלָד מֵהֶם" (י 3), ועזרא אכן מתעורר ומשביע את כולם לעשות כדבר הזה, אך אבלו אינו בא לקצו, כי זאת רק ראשית הדרך ועוד רב המעשה – אך על כך יסופר בהמשך: "וַיַּעֲבִירוּ קוֹל... וגו' (י 7), כלומר, מחוץ לגבולות המקור הנפרד המשוער.

(3) והמקור השלישי הוא: "סיפור ארוך: ההתחייבות להיבדלות מביאה לפרסום רשימת נושאי הנכריות (י 7-44)". מקור עצמאי אינו יכול להתחיל כפי שהסיפור הארוך המשוער הזה מתחיל: מעבירים קול ביהודה (י 7) – על מה ולמה? ומדוע כה חמור העונש על מי שלא יגיע לכנס (י 8)? ומהו אותו דבר שכל העם מרעידיים בגינו (י 9)?

נניח שהנחות וקושיות כלליות על החלוקה למקורות פנים שונות להן, ומה על ראיות במטבע קשה?

אחד הנימוקים להבחנה בין המקורות הוא "אוצר המילים והמונחים" (עמ' 17). הבחנה כזאת מעוררת ציפיות שהרי זהו אמצעי אובייקטיבי ומפתח ראוי לדיפרנציאציה בין מקורות. ולא היא. ראשית, הדיון מתחיל דווקא בשורה מרשימה של מילות מפתח משותפות למקורות המשוערים השונים, שיתוף שיש בו כדי לשכנע שאין כאן מקורות שונים כלל (עמ' 17-18). ובאשר למונחים המבדילים בין המקורות, לדעת המחברת, הנה שתי דוגמאות:

'בנות' ו'בנים' בפרק ט, לעומת 'נשים' ו'אנשים' בפרק י (עמ' 19). האמנם ההבדל הזה מלמד על שני מחברים שונים? פרק ט מציג את הבעיה ומעגן אותה במצע החוקי הקיים. הטיעון נסמך על חוק

החרם: "פי יביאך יהנה אלהיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונשל גוים רבים מפניך החתי והגרגשי והאמרי והכנעני והפרזי והחוי והיבוסים... ולא תתחתן כם בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנדך" (דב' ז 1-3). על כן אומרים השרים: "לא נבדלו העם... מעמי הארצות כתועבתיהם לכנעני החתי הפרזי היבוסים... פי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם והתערבו זרע הקדש פעמי הארצות" (ט 1-2). ודברי עזרא הם מעצם טבעם ציטוט של החוק: "אשר צוית ביד עבדיך הנביאים לאמר... בנותיכם אל תתנו לבניהם ובנותיהם אל תשאו לבניהם" (ט 11-12). ואילו כאשר באים להציע הצעה קונקרטיה, בפרק י, אי אפשר עוד לדבר על 'בנותיהם' העתידות להינשא ל'בניהם', אלא על נשותיהם הנכריות, הלכה למעשה, נשים המועדות לשילוח. באותה מידה לא היינו מצפים שבשלב הזה ידובר בהיפרדות מן הכנעני החתי הפרזי והיבוסים.

ועוד הגדילה המחברת עשות בהבחנה הבאה: 'להוציא נשים' – "ביטוי זה מופיע רק בפרק י", היא אומרת, ושוב: "שימוש ייחודי לעזרא י, ואיננו מצוי בפרק ט" (עמ' 21-22). אך כיצד יופיע הציור הזה בפרק ט? על מה ולמה? הרי פרק ט מציג את הבעיה: נשיאת נשים. רק בפרק י באה ההצעה להוציא את הנשים הללו! משל הייתה מבססת את ההבחנה על השימוש בפועל הנדרש עש"י שאינו מופיע כלל בפרק ט ואילו בפרק י הוא חוזר ובא שש פעמים (וראו מיד להלן).

ב. לקרוא טקסים לתוך טקסטים מונחי עשייה

המחברת מגייסת את האנתרופולוגיה לשירות התנ"ך, נוהג שהולך ומשתגר במחקר המקרא, ולא דווקא לטובה. לדעתה לא התבצע גירוש כלל ועיקר, ובטקסטים מסתתרים טקסים שעיקרם הוצאה סמלית של הנשים – עם תום הטקסים חוזרות הנשים לחיק משפחתן. יש לומר שהטקסטים שלנו כתובים בפרוזה פשוטה למדי וקשה ביותר להתייחס אליהם כאל נראטיב קריפטי האומר דבר אחד בגלוי ומחביא דבר אחר לגמרי מתחת לפני השטח. אחרי תיאור תכליתי מאד של עליית עזרא (עזרא ז-ח), דבר דבור על אופניו, מתגלגלת פרשת ההיבדלות מן הנשים הנכריות (ט-י), ואף בה דבר רודף דבר

במטרה ברורה. פרשת הנשים הנכריות מתחילה בהעלאת הבעיה בפני עזרא, תגובת עזרא המלוכה במנהגי אבלות, קינת עזרא ותגובת העם. המילה המנחה מכאן ואילך הוא הפועל עשׂו. תחילה באה ההצעה הקונקרטי של שכניה בן יחיאל (י 3–4): ״וַעֲתָה נִכְרַת בְּרִית לְאַלְהֵינוּ לְהוֹצִיא כָּל נָשִׁים וְהַנּוֹלָד מֵהֶם בְּעֵצַת אֲדֹנָי וְהַחֲרָדִים בְּמִצְנַת אֱלֹהֵינוּ וְכַתּוּבָה יַעֲשֶׂה. קוּם כִּי עָלֶיךָ הִדְבָּר וְאַנְחֵנוּ עִמָּךְ חֲזַק וַעֲשֶׂה״. ההצעה מפורשת: לכרות ברית שעיקרה ״להוציא כל נשים והנולד מהם״; היא מתוארת כ״עצת ה' והחרדים במצות האלהים״, וביצועה מוגדר בדרך שאינה משתמעת לשתי פנים: ״וכתורה יעשה״. בעלי ההצעה מחזקים את ידי עזרא, מבהירים לו שזה מתפקידו ופוקדים עליו: ״חזק ועשה״. עכשיו בא שלב הביצוע. הברית אכן נכרתת: עזרא משיב את שרי הכוהנים והלויים וכל ישראל ״לעשות כדבר הזה״ (י 5). לא להרהר בכך, לא לסמל את הדבר בטקס, לא כמעט ולא בערך, אלא ״לעשות״, לבצע, להוציא אל הפועל את מה שנאמר בפסוק הקודם, כלומר, ״להוציא כל נשים והנולד מהם״. עזרא קורא לכינוס מחייב וקורא למתכנסים לקבל את דבר האלוהים: ״וַעֲשׂו רְצוֹנוֹ וְהִבְדְּלוּ מֵעַמֵּי הָאֲרָץ וּמֵן הַנָּשִׁים הַנִּכְרִיּוֹת״ (פס' 11), והעם נענה: ״וַיַּעֲנוּ כָּל הַקָּהָל וַיֹּאמְרוּ קוֹל גָּדוֹל בֵּן (כדברך) פְּדִבְרֶךָ עָלֵינוּ לַעֲשׂוֹת״ (פס' 12). הדבר אינו מתבצע על אתר, ולא מפני שבמקום לבצע את ההתחייבות מטקסים טקסים, אלא מסיבות ריאליות לחלוטין: ״אַבְּל הָעַם רָב וְהָעֵת גְּשָׁמִים וְאֵין כֹּחַ לַעֲמוּד בַּחוּץ וְהַמְּלֹאכָה לֹא לְיוֹם אֶחָד וְלֹא לְשָׁנִים כִּי הִרְבִּינוּ לַפֶּשַׁע בְּדַבָּר הַזֶּה״ (פס' 13); על מה ולמה כל ההסברים הללו אם אין זה אלא טקס? וגם ההצעה החלופית מעשית לחלוטין: ״יַעֲמְדוּ נָא שָׂרֵינוּ לְכָל הַקָּהָל וְכָל אֲשֶׁר בְּעָרֵינוּ הַהֹשִׁיב נָשִׁים נִכְרִיּוֹת יָבֹא לַעֲתִים מְזֻמָּנִים וְעִמָּהֶם זְקֵנֵי עִיר וְעִיר וְשִׁפְטִיָּה עַד לְהֹשִׁיב חֲרוֹן אַף אֶלְהֵינוּ מִמָּנוּ עַד לְדַבָּר הַזֶּה״ (פס' 14). ואכן ״יוֹנְתָן בֶּן עֲשָׂהָאֵל וַיַּחֲזִיגָהּ בֵּן תִּקְנָה עָמְדוּ עַל זֹאת וּמִשְׁלָם וְשִׁבְתִּי הַלֹּוֹי עֲזָרָם״ (פס' 15). העם נענה ומבצע: ״וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּגִי הַגּוֹלָה״ (פס' 16). עזרא בוחר לו אנשים שיכינו אינוונטר של נישואי תערוכת והם עושים כמצוותו: ״וַיִּבְדְּלוּ [צריך להיות: וַיִּבְדְּלוּ לֹו] עֲזָרָא הַכֹּהֵן אֲנָשִׁים... וַיִּשְׁבוּ בְיוֹם אֶחָד לַחֲדָשׁ הָעֵשִׂירִי לְדַרְיוֹשׁ הַדְּבָר. וַיִּכְלוּ בְכָל אֲנָשִׁים הַהֹשִׁיבוּ נָשִׁים נִכְרִיּוֹת עַד יוֹם אֶחָד לַחֲדָשׁ הָרֵאשׁוֹן״ (פס' 16–17).

מהלכים מפורטים יש כאן, כולל תאריכים, לקראת פתרון בעיית הנשים הנכריות, ושיאם – בהרכבת הרשימה השחורה. הראשונים ברשימה הם מבני הכוהנים ועליהם נאמר במפורש: "וַיִּתְּנוּ יָדָם לְהוֹצִיא נְשֵׁיהֶם וְאֲשָׁמִים אֵיל צֶאֱן עַל אֲשָׁמָתָם" (פס' 19). את הנשים הם מוציאים, על חטאם הם משלמים קרבן שלמים, אין האחד במקום השני: על שנעשה בעבר מכפרים בקרבן, ולעתיד – יוציאו את הנשים. אי אפשר לעבור על כך לסדר היום, כביכול רק משפחה אחת ביצעה את ההיבדלות. וכי מה? יחזרו על כך בכל משפחה ומשפחה? אי-אפשר לקרוא טקסים לתוך הטקסטים של עזרא, ועוד למעלה מזה לתוך הטקסטים בנחמיה שכל כולם פעולות חדר-משמעיות (וראו עוד להלן).

ג. קריאה בין-טקסטואלית (Intertextuality)

במהלך הפרק על "האתוס הבלני במקרא", שמופיע משום מה לקראת סוף הספר, מופיעה לפתע כותרת שיחסה ההירארכי בתוך הפרק לא ברור: "נשים נכריות". הסעיף בנוי בעיקרו על ציטוטים ארוכים, ובולטים בהם – ציטוט של כל פרשת הנשים הנכריות של שלמה (מלכים א' 11–1), כמו גם ציטוט של כל פרשת בעל פעור (במדבר כה) (עמ' 225). הסיבה לציטוט הנדיב הזה נעוצה בכך ש"שני סיפורים [?] אלה מייצגים בצורה תמציתית את דגם 'האישה הנכרייה השלילית' כפי שהוא מוצג במקרא" (עמ' 226). שתי הפרשיות הללו בהחלט ראויות לדיון במסגרת הספר הזה אבל דיון אין, בבחינת הטקסטים מדברים בעד עצמם, וממילא אין הבחנות ראויות ביניהן כפרשיות השייכות להרכבים ספרותיים ורעיוניים שונים לחלוטין. לאותו סל מוטלות בהמשך נשים נכריות מכל הבא ליד, תוך עירוב מין בשאינו מינו. אפילו הנשים המוזכרות בספר שופטים לבדו היה צריך להבחין ביניהן: וכי מה לאיסור הנישואין בעממי כנען (במבוא לספר, שופ' ג, המבוסס על דב' ז), שעיקרו סכנת ההיגררות אחר הפולחן הזר, אצל ייחוסו של אבימלך על פילגשו השכמית של גדעון, או אצל מעללי שמשון ונשיו הפלשתיות, שאין בהם ולו רמז לענייני פולחן?

הדברים מתגלגלים מפרשה לפרשה ועד פתח ספרות החכמה הם באים: "בעיצוב דמות האישה בספר משלי מובלט הניגוד החרף בין האישה החכמה לאישה הזרה – זונה, מפתה נערים, בוגדת בבעלה – המוגדרת גם נכרייה: 'פן ישבעו זרים כחך ועצביך בבית נכרי' (משלי ה 10); 'למה תשגה בני זרה ותחבק חק נכריה' (שם 20); 'לשמרך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה' (שם ז 5) " (עמ' 227). זוהי דרך המחקר הבין-טקסטואלי הפושה בנו היום: פותחים קונקורדנציה בערך 'נכרי(ה)' וכל מה שמופיע תחתיו שייך לאותו עולם – עולם האסוציאציות של הקורא או החוקר. אבל מה על משמעות הטקסט בעולמו הוא? וכי מה לאישה הזרה/הנכרייה (תמיד ביחיד, וזה חשוב) של ספר משלי ולנשים הנכריות של ספר עזרא ונחמיה? בספר משלי כולו לא משמש התואר 'זר(ה)' או 'נכרי(ה)' אפילו פעם אחת בקונטאציה לאומית. כל נאומי האישה הזרה בספר משלי מדברים על 'יחסים מסוכנים' עם אשת איש, אישה השייכת לאיש אחר, אישה שאינה אשתך, נושא חברתי כאוב שתופש מקום נכבד בקובץ המשלים הראשון (משלי א-ט). בספר משלי לא מעוצב ולו פעם ניגוד בין אישה חכמה לאישה זרה, כפי שטוענת המחברת. זאת ועוד, האישה הזרה אולי מתוארת כזונה, מפתה נערים ובוגדת בבעלה, אך לא משום שהיא בת לעם אחר או אפילו לרובד חברתי שונה – לכך אין כל עדות וכל רמז. 'זר' הוא פשוט 'אחר', כפי שאפשר לראות בעצת החכם נגד ערבות: "בְּנִי אִם עֲרַבְתָּ לְהַעֲדָה תִּקְעֶתָ לְזָר כַּפִּיךָ" (משלי ו 1), זָר // רַע.³ הפסוק המצוטט לעיל (ואין הוא מתאים מלכתחילה היות שאינו מדבר על האישה כלל) – "פֶּן יִשְׁבְּעוּ זָרִים כְּחֶדְךָ וְעַצְבֶיךָ בְּבֵית נְכָרִי" (ה 10) – אין לו דבר עם בני עמים זרים, אלא: כאשר אדם מסתבך עם אישה לא לו, במקום שהוא אמור

3 מתורגם, כראוי, ב־JPS: "My son, if you have stood surety for *your fellow*. Given your hand for *another*" וברומה משלי כ 16: "לִקַּח בְּגָדוֹ כִּי עָרַב זָר וְקָעַד נְכָרִים [נְכָרִיָּה] תִּקְלְהוּ", כלומר: "Seize his garment, for he stood surety for *another*; Take it .as a pledge, for he stood surety for an *unfamiliar* woman"

לזכות – יזכו אחרים.⁴ וכמוהו: יְהַלֵּךְ זָר וְלֹא פִיךָ נִכְרִי וְאֵל שְׁפָתֶיךָ (משלי כז 2) – בכתוב הזה ברור לכל בר דעת שאין כאן עניין לבני עמים אחרים: המונחים 'זר' ו'נכרי' מכוונים פשוט מאוד ל'מישהו אחר', מי שאינו אתה. סוף דבר, כל הטקסטים החוברים יחד בסעיף קטן ודל זה זועקים להבחנות.

ד. כתובים בעין הסערה

הבה נשים עינינו בכמה כתובים מרכזיים, ובדרך שטופלו במחקר זה: פסוקי הפתיחה והסיום של פרשת הנשים הנכריות בעזרא ט–י והפסוק המקשר פרשה זו להמשכה המשוער.

1. עזרא ט 1, הפותח את פרשת ההיבדלות, עונה על שאלת זהותן של הנשים הנכריות: "וּכְכֹלֹת אֱלֹה נִגְשׂוּ אֵלַי הַשָּׂרִים לֵאמֹר לֹא נִבְדְּלוּ הָעַם יִשְׂרָאֵל וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם מֵעַמִּי הָאֲרָצוֹת פְּתוּעַבְתִּיהֶם לִפְנֵעֵנִי הַחֲתִי הַפְּרָזִי הַיְבוּסִי הָעַמֻּנִי הַמְּצָרִי וְהָאֲמֹרִי". מניין למחבר "רשימת שמונה שמות עמים", כפי שמכתירה אותה המחברת (עמ' 52)? והתשובה: "הרשימה מורכבת מצירוף שני מקורות איסור הנישואים עם עמי כנען בספר דברים" (שם). אכן, יש כאן צירוף של דב' ז ודב' כג, אלא שבאחרון אין איסור נישואין כלל, אלא איסור של ביאה בקהל: "לֹא יָבֹא עַמּוּנִי וּמוֹצֵי בְּקֵהֶל יְהוָה גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בְּקֵהֶל יְהוָה עַד עוֹלָם" (כג 4); וכן: "לֹא תִתְעַב אֲדָמִי... לֹא תִתְעַב מְצָרִי... בְּנִים אֲשֶׁר יוֹלְדוּ לָהֶם דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בְּקֵהֶל יְהוָה" (כג 8–9). עובדה היא שהללו נמנים אחרי מוכי גורל שאין להם דבר עם מוצא זר ושסור להם לבוא בקהל: "לֹא יָבֹא פְּצוּעַ דָּפָא וְכָרוֹת שְׁפָכָה בְּקֵהֶל יְהוָה. לֹא יָבֹא מִמְּזֹר בְּקֵהֶל יְהוָה גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא

4 מתורגם, כראוי, ב-JPS: "Lest strangers eat their fill of your strength, And your toil be for the house of another"

יבא לו בקהל יהנה" (כג 2–3).⁵ רק בשלב מאוחר יותר הסבירו את הכתוב הזה על נישואין. הצירוף בין שני האיסורים אינו "רעיון מיוחד" לפרשתנו, כפי שמכתירה אותו המחברת; הוא מהדהד כבר במל"א יא 1–2: "והמלך שלמה אהב נשים נכריות רבות ואת בת פנעה מואביות עמניות אדמית צדנית חתית. מן הגוים אשר אמר יהנה אל בני ישראל לא תבאו בהם והם לא יבאו ככם אכן וטו את לבבכם אחרי אליהם...". שהרי רשימת ההשתייכות האתנית של הנשים הזרות קרובה מאד אצל דב' כג, אך האיסור המנוסח בפס' 2 לקוח היישר מדב' ז (בדומה לכתוב בעזרא ט 2: "כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם").

ועוד דבר קטן, ועם זאת לא דבר של מה בכך, לגבי הכתוב המרכזי הזה ב"ט 1. במקום שם העם האחרון הנזכר שם, דהיינו האמרי, מקובל לגרוס: 'האדמי' – מה שקושר אותו ביתר בהירות לדב' כג – וכך מקבלת גם המחברת. היא מבססת את דעתה קודם כל על עזרא החיצוני ח 66 הגורס אכן Ἰδουμαίωv. ועל כך באה הערה: "גם כתב יד 8.66 של הקודקס האלכסנדריני של תרגום השבעים גורס כאן 'אדומי', על פי BHS" (עמ' 112, הערה 25). קצת הערות על ההערה: (1) בשלב מכובד כמו דוקטוראט, שלא לדבר על ספר, מן הראוי לבדוק במהדורה המדעית של התרגום ולא להסתמך על ה-Biblia Hebraica (Stuttgartensia), אף שכבודה במקומה מונח ולא בה נעוצה סיבת הכשל. (2) לא מתברר באיזו מהדורה של ה-BH(S) נעשה כאן שימוש, כך שלא קל להתחקות אחר מקור הטעות. (3) לקודקס אלכסנדרינוס אין כתבי יד באשר הוא בעצמו קודקס, כלומר כתב יד. (4) אין אף כתב יד של תרגום השבעים המסומן בטיפוס סימון כגון 8.66. אלא מה? השתבשה לה למחברת הערה פשוטה מעין: "והאדמי 1 c Ms Ga 8,66",⁶ שמשמעה: "קרא 'והאדמי' בהתבסס על כתב יד

5 ראו K. Gallig, Das Gemeindegesetz in Deuteronomium 23, *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen 1950, pp. 173-189.
6 ב"ח כתוב: "והאדמי 1 c G 8,66"; ב"ב BHS כתוב: "והאדמי 1 c Ms Ga 8,66".

עברי אחד (זו משמעות Ms ולא כתב יד של תרגום השבעים), ועל עזרא החיצוני (זו משמעות Ga ולא כתב יד אלכסנדרינוס של תרגום השבעים) פרק ח פסוק 66 (זהו מראה מקום בעזרא החיצוני ולא מספר של איזה כתב יד דמיוני).⁷ ההערה, אם כן, לא הובנה מתחילה ועד סוף; המחברת לא רק שלא בדקה את המהדורה המדעית של התרגום היווני, מהדורה זמינה בספריות לכל דורש, אלא גם את הערת ה-BHS אין היא יודעת לקרוא.⁷ אפשר גם להעניף מבט על פירוש לעזרא החיצוני שעשוי להסיר מכשול מפני עיוור.⁸

2. עזרא י 44, הסיום הפושר של פרשת ההיבדלות, הוא הכתוב המגלם את הבעיה הנדונה במחקר הזה: "כָּל אֱלֹהֵי נְשָׂאִי [נְשָׂאֵי] נְשִׁים נְכָרִיּוֹת וַיֵּשׁ מֵהֶם נְשִׁים וַיְשִׂימוּ בָנִים". הכתוב מורכב משני חלקים: חלקו הראשון – כל אלה נשאו נשים נכריות – הוא סיכום הרשימה. חלקו השני – ויש מהם נשים וישומו בנים – כביכול מרחיב ומציין שיש מן הנשים הנכריות שהעמידו צאצאים. אין בסיום הזה כדי ללמד שהנשים הנכריות גורשו הלכה למעשה והמחברת למדה מכך שאכן לא היה גירוש כזה בפועל. אין בספר דיון פילולוגי בכתוב קשה זה (לא די ב'יתרונותיו' כ-lectio difficilior), ומשמעותו מתקבלת כדבר מובן מאליו (עמ' 67). אין המחברת תוהה על הבעיות שמעורר הפסוק, שהרי המעבר (התחבירי) מן הגברים שנשאו נשים נכריות ("כל אלה נשאו נשים נכריות"), אל הנשים ("ויש מהם נשים...") אינו מובן מאליו. אף לא התוכן – וכי מה הטעם למסור על קיומם של צאצאים כמידע עצמאי והלוא אין בו חידוש וכבר נאמר: "לְהוֹצִיא כָּל נְשִׁים וְהַנּוֹלָד מֵהֶם" (עזרא י 3). ועל אלה המינוח היחידאי "וישמו בנים" שכוונתו המשוערת, כלומר "ילדו בנים", תלוי על בלימה. בתרגום השבעים נמצא מוצא מן הקשיים הללו: πάντες οὗτοι

7 אין זה מקרה. טעות דומה חוזרת בעמ' 67 הערה 23, ולא נלאה את הקוראים בפרטיה.

8 כגון בפירוש שלי, המתרכז בכגון אלה; Z. Talshir, *I Esdras – A Text Critical Commentary* (SCS 50), Atlanta 2001.

ἐλάβοσαν γυναῖκας ἀλλοτρίας καὶ ἐγέννησαν ἐξ αὐτῶν
 υἱούς, כלומר: 'כל אלה נשאו נשים נכריות ויולידו מהן בנים'.
 המתרגם, אם כן 'מתקן' את המעבר מנושאי הנשים הנכריות אל
 הנשים עצמן, ולדידו גם בחלק השני של הפסוק הנושא הוא הגברים
 שנשאו נשים נכריות ואף העמידו מהן צאצאים; וכן – המידע על
 הצאצאים אינו חדש או עצמאי אלא חלק מן הסיכום ועונה כהד על
 הנאמר לפני הרשימה: "לְהוֹצִיא כָּל נָשִׁים וְהַנּוֹלָד מֵהֶם" (עזרא י 3).

ה־inclusio עם עזרא י 3 שלם עוד יותר בגרסת עזרא החיצוני. שם
 כתוב משהו שונה לגמרי, ובעל משמעות מרכזית למחקר הנדון כאן –
 ולמרות זאת, בדומה לכתוב בעזרא, אינו זוכה אלא להזכרה קצרה
 ולדחייה ללא דיון. בעזרא החיצוני (ט 36) כתוב: πάντες οὗτοι
 συνώκισαν γυναῖκας ἀλλογενεῖς καὶ ἀπέλυσαν αὐτὰς σὺν
 τέκνοις, כלומר, 'כל אלה נשאו נשים נכריות וישלחו אותן עם
 בניהן'.⁹ יוצא אם כן, שבעזרא החיצוני יש סיום פסקני וברור לפרשת
 הנשים הנכריות: הנשים הנכריות ובניהן אכן שולחו כפי שצפוי היה
 על פי כל ההתכוונות של הפרשה הזאת:

ההצעה על הפרק היא להתחייב בפני האלוהים לְהוֹצִיא כָּל נָשִׁים
 וְהַנּוֹלָד מֵהֶם (עזרא י 3), ובגרסת עזרא החיצוני (ח 90):

ἐκβαλεῖν πάσας τὰς γυναῖκας ἡμῶν τὰς ἐκ τῶν
 ἀλλογενῶν σὺν τοῖς τέκνοις αὐτῶν
 והפרשה מסתיימת בשילוח הנשים על בניהן, על פי גרסת עזרא
 החיצוני (ט 36):

καὶ ἀπέλυσαν αὐτὰς [i.e. γυναῖκας ἀλλογενεῖς] σὺν
 τέκνοις

9 ה־JPS מתרגם את הכתוב בעזרא י 44: "All these had married foreign women, among whom were some women who had borne children", רSV, לעומת זאת, כמו מתרגמים ומפרשים רבים, מאמץ את גרסת עזרא החיצוני ומעלים לגמרי את הכתוב בנוסח המסורה: "All these had married foreign women, and they put them away with their children".

המחברת מסווגת את גרסת עזרא החיצוני בין אלה שהתאכזבו מן הסיום הפושר וסיפקו סיום מתבקש לפרשה, כלומר כגרסה משנית ביחס לנוסח המסורה. מה שהיה עליה לומר הוא שבניגוד לנוסח המסורה שתהיה בו עוד הזדמנות לסגור את הפרשה, אין בעזרא החיצוני אפשרות כזאת, באשר אין לו מנחמיה אלא פרשת קריאת התורה בלבד.

אם באמת הסיום המקורי של פרשת ההיבדלות הוא ככתוב בעזרא י 44 – כלומר יש סיכום אבל אין הודעה חד־משמעית שאכן ההיבדלות בוצעה הלכה למעשה – הרי זה מפני החיבור עם זיכרונות נחמיה (נחמיה א–ז). זה הסדר שאיווה לו המחבר: הוא קטע את קורות עזרא כדי לשלב את קורות נחמיה ורק אחר כך חזר לפרוע את חובותיו לעזרא. או אז נפנה לספר על קריאת התורה (נחמיה ח), ועל ההיבדלות: "וּבַיּוֹם עֶשְׂרִים וָאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַזֶּה נֶאֶסְפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצוּם וּבְשִׂקִים וְאָדָמָה עֲלֵיהֶם. וַיִּפְדְּלוּ זֶרַע יִשְׂרָאֵל מִכָּל בְּנֵי נֶכֶר וַיַּעֲמְדוּ וַיִּתְּנוּ עַל חַטָּאתֵיהֶם וְעֹנוֹת אֲבֹתֵיהֶם" (ט 1–2). ההמשכיות בין נחמיה ח ו־ט אינה מובנת מאליה, מכמה סיבות: (א) נחמיה ח הוא פרק שעזרא הוא גיבורו – עזרא נזכר לכל אורכו (פס' 1, 2, 4, 5, 6, 9, 13). אף ראשית פרק ט אינה מ'זיכרונות נחמיה' אלא שייכת לחומר ממין הכתוב בפרק ח, ועם זאת מן הראוי להדגיש שעזרא עצמו אינו נזכר שם. (ב) קשה להבין איך אחרי שהם קוראים בתורה ומוצאים שעליהם לחגוג את סוכות, ואכן עושים כך, "ותהי שמחה גדולה מאד" (פס' 17), נאספים פתאום "בצום ובשקים ואדמה עליהם" ונבדלים מכל בני נכר, וזאת בלי לקרוא על כך בתורה. (ג) וגם לא ברור כיצד אחרי חג הסוכות, כולל העצרת ביום השמיני, בעשרים ושתיים בחודש, הם מתכנסים דווקא בעשרים וארבעה, במקום ביום עשרים ושלושה בו, לפני שכולם מתפזרים לבתיהם למחרת החג.¹⁰

10 השוו דברי הימים ב ז 9–10: "וַיַּעֲשׂוּ בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצָרַת כִּי הִנֵּכֶת הַמִּזְבֵּחַ עָשׂוּ שִׁבְעַת יָמִים וְהִקָּה שִׁבְעַת יָמִים. וּבַיּוֹם עֶשְׂרִים וְשָׁלֹשׁ לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי שָׁלַח אֶת הָעָם לְאַהֲלֵיהֶם...".

משמע, יש לנו כאן סיום של פרשת ההיבדלות שהורכבה כהמשך לקריאת התורה. אין מכל זה ולא כלום בספר הנדון.

3. נחמיה ז 72 ושאלת מקומה של פרשת קריאת התורה. באותה קלות שנרחית – אולי בצדק – גרסת עזרא החיצוני לסיים פרשת ההיבדלות, כך מתקבלת בקלות בלתי נסבלת עדותו בעניין מרכזי הרבה יותר, דהיינו מקומה של פרשת קריאת התורה (עמ' 221). כאמור, בספר המקראי מופיעה פרשה זו לפתע פתאום אחרי נחמיה א-ז, החלק הראשון של זיכרונות נחמיה שאינם מזכירים את עזרא ולו ברמז. לעומת זאת, בעזרא החיצוני אין מקביל לנחמיה א-ז כלל, ונחמיה ח, קריאת התורה על ידי עזרא, מופיע מיד אחרי פרשת הנשים הנכריות, כלומר אחרי עזרא י. המחברת אינה לוקחת בחשבון את האפשרות שהמהלך המשתקף בעזרא החיצוני עיקרו סילוק תולדות נחמיה מכל וכל, באשר עיקר פעלו של נחמיה מיוחס לזרובבל בחלקו האחרון של סיפור שלושת הנערים, המייחד את עזרא החיצוני, והצימוד בין עזרא י לנחמיה ח הוא פועל יוצא מכך ואינו משקף את 'הספר המקורי' כלל ועיקר.

אבל נניח שהנחות כלליות כאלה אפשר לקבל או לא לקבל, הנה התבוננות בקו התפר של הצימוד שנוצר מגלה מיד את משניותו.¹¹ פרשת קריאת התורה המובאת בעזרא החיצוני מיד אחרי עזרא י מתחילה במקביל לנחמיה ז 72. ומה כתוב בפסוק זה? "וַיֵּשְׁבוּ הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְהַשּׁוֹעֲרִים וְהַמְשֻׁרְרִים וּמִן הָעָם וְהַנְּתִינִים וְכָל יִשְׂרָאֵל בְּעָרְיָהֶם וַיַּעַז הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעָרְיָהֶם". הכתוב הזה עבר כמה גלגולים: (1) במקורו היה מעבר מרשימת העולים בראשית שיבת ציון (עזרא ב) להתכנסות לצורך בניית המזבח וייסוד המקדש (עזרא ג). (2) רשימה זו, על סיומה, הועתקה לזיכרונות נחמיה כמסמך שעל פיו יוכל ליישב את ירושלים הריקה. במקומו החדש בנחמיה ז 72 הוא משמש מעבר מלאכותי וחסר הגיון לפרשת קריאת

11 דיון ממצה בפרשה ראו Z. Talshir, *I Esdras – From Origin to Translation* (SCS, Atlanta 1999, pp. 31-34, 47).

התורה. (3) פרשת קריאת התורה יחד עם הפסוק המסיים את הפרשה הקודמת מצאה את מקומה בעזרא החיצוני בהמשך לעזרא י. שם בוודאי אין לפסוק הזה כל מקום – וכי מה לסיכום פרשת העולים בראשונה ולפרשת ההיבדלות מן הנשים הנכריות? – והוא בבחינת סימן ואות להרכב המשני של עזרא החיצוני. אם הייתה פעם פרשת הקריאה בתורה חלק מתיאור פעלו של עזרא בעזרא ז' – הרי עמדה לפני פרשת ההיבדלות, כפי שהניחו רבים: עזרא קרא בתורה מיד עם עלותו וההיבדלות הייתה תוצאה מכך, כפי הסדר העולה מנחמיה יג 1-3: "ביום ההוא נקרא בספר משה באזני העם ונמצא כתוב בו אשר לא יבוא עמני ומאבי בקהל האלהים עד עולם... ויהי כשמעם את התורה ויבדילו כל ערב מישבאל".

לצערי, עלי לומר שהדיון הפילולוגי בספר הזה אין בו מתום; קשה לקרוא פסקה בלי שיתעורר הצורך לעצור ולהעיר ולהראות עד כמה הטיעון שבור, מטעה, שגוי או סתם מובע בצורה בלתי נכונה.

II. המסקנות המופרכות

נתבונן בהישגי המחקר הזה כפי שהמחברת רואה אותם בדברי הסיכום המפורטים. הסיכום מתחיל (עמ' 245), כצפוי, בהלל לכלים מתחום מדעי החברה שהמחברת יישמה על הפרשה שלנו. בעבורה תיאורי ההיבדלות הם "מקורות אתנוגרפיים" – גם אם ודאי שלא נכתבו כ'תצפיות' נקיות מפניות, כראוי לתיאור אתנוגרפי לשמו". אם רצונה בכך, המחברת יכולה להתייחס לכתובים כאל מקורות אתנוגרפיים, אך מה לחומר שלנו ול'תצפיות נקיות מפניות' או ל'תיאור אתנוגרפי לשמו'? אפילו בשלילה אין להזכיר אותם.

ומה השיג השימוש בכלים ממדעי החברה? כך: בעזרא ונחמיה שולבו ששה מקורות, שלושה בעזרא ט' ועוד שלושה בנחמיה, כאמור. הבחנת ששה – ששה! – מקורות שונים בעזרא ונחמיה שכולם מתארים אותו הדבר עצמו, עולה על כל דמיון ותקדים, ואין לה דבר עם כלים אנתרופולוגיים. ההנחה שמדובר בששה מקורות סותרת את השימוש בחזרה על אותו עניין כראיה לכך שמדובר בטקס – כדי שזה יהיה נכון כל התיאורים צריכים להשתייך למקור אחד החוזר ומתאר את הטקס. ועוד שלמחברת עצמה לא ממש ברור אם

אנו עוסקים בטקס בלבד: "נראה כי מלכתחילה התכוונו לבצע גירוש ממש, ומשלא צלח הדבר פעם ופעמיים המשיכו לקיים את אירוע ההכנות להוצאת הנשים בידיעה שאין בו אלא הצהרת כוונות חגיגית". ממה נפשך, או שהחזרה מעידה על טקס חזור, או על ניסיונות כושלים, או על מקורות שונים המתארים אותו מאורע עצמו. א. לדברי המחברת, ההנחה שאין מדובר אלא בטקס פותרת כמה

בעיות מרכזיות שנותרו חסרות פתרון עד הלום (עמ' 246).

(1) "קודם כול, הקושי לקבל את עצם הרעיון שיהודים גירשו את נשיהם, אמות ילדיהם, בגלל החלטה ציבורית דרמטית או בהוראת המנהיגות: היות שאירוע הבדלת הנשים מתפרש עתה כטקס בלבד ולא כגירוש בפועל, ניטל ממנו עוקץ האכזריות ואין הוא נראה עוד חריג במקרא" (שם). העיניים רואות ומסרבות להאמין. אשרינו שהמדע האנתרופולוגי פטר אותנו מן הכתם הזה! נותר לנו עוד לנקות את עמנו ממעשה פינחס ששיפד את הישראלי והמדיינית ברומח שבידו (במד' כה 6-7), או מן ההרג שליווה את כיבוש הארץ "מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה מְנַעַר וְעַד זָקֵן וְעַד שׁוֹר וְנֶשֶׁה וְנַחְמוֹר לְפִי חֶרֶב" (יהו' ו 21 ועוד, הכול על פי המצווה). אלה רלוונטיים להקשר שלנו, לעניין קהל או עם המנסה לשמור על זהותו, אך יש במקרא עוד זוועות כהנה וכהנה שקשה לעכל, לא רק העובדה "שיהודים [!] גירשו את נשיהם [!], אמות ילדיהם [!]" – אגב, גם את הילדים גירשו.

(2) "אם האירועים המתוארים לא היו אלא טקסים, נפתר הקושי של היעדר... אמירה ברורה שגירוש נשים נכריות אכן התבצע". עזרא ט-י אינם מסתיימים בסיום ברור, אבל בטקסטים האחרים מופיעים פעלים שקשה להבינם אלא כביצוע פעולה בעבר: "וַיִּבְדְּלוּ זָרַע יִשְׂרָאֵל מִכָּל פְּנֵי יַבֵּר" (נחמיה ט 2); "וַיִּבְדְּלוּ כָּל עָרֵב מִיִּשְׂרָאֵל" (יג 3); "וַיִּטְהַרְתֶּם מִכָּל יַבֵּר" (פס' 30). וכאמור, מי שחיבר את ספר עזרא ונחמיה לא כיוון לומר שסוף עזרא י הוא סוף פעלו של עזרא, אלא עצר לשלב את זיכרונות נחמיה ורק אז חזר אל עזרא ואל היוזמות שלו – קריאת התורה בנחמיה ח וההיבדלות בפרק ט.

(3) היות שמדובר בטקס מתבטל הקושי של החזרות הרבות, שהלוא זה טבעו של טקס. כאן חוזרת השאלה של היחס הדו-ערכי לחומר. אם מדובר על מקורות שונים אין מדובר על חזרות. רק אם

מתייחסים לכל הספר כאל עיסה אחת עולה בצורך להסביר את החזרות. כדאי להחליט איפה עומדים בשאלה זו ולא לפסוח על שתי הסעיפים. אם נתחיל מהסוף, הרי התיאור בנחמיה יג בא היישר מן החיבור שאנו מכנים 'זיכרונות נחמיה'. הפרשה ספוגה באישיותו הסגונית של הפחה הזה: "גַם בְּיָמֵי הָהֵם נָאִיתִי אֶת הַיְהוּדִים הַשִּׁיבוּ נָשִׁים אֲשֶׁר־דָּדוּת [אֲשֶׁר־דָּדוּת] עֲמוּנִית [עֲמֻנִית] מוֹאֲבִית. וּבְנֵיהֶם חָצִי מְדַבֵּר אֲשֶׁר־דָּדוּת וְאֵינָם מְפִירִים לְדַבֵּר יְהוּדִית וְכָל־שׁוֹן עִם נֶעֱם. וְאָרִיב עִמָּם וְאֶקְלָלֵם וְאֶפְהֶם מִהֶם אֲנָשִׁים וְאֶמְרָטֵם וְאֶשְׁבִּיעֵם בְּאֵלֵהֶם אִם תִּתְּנוּ בְּנֵיכֶם לְבָנֵיהֶם וְאִם תִּשְׂאוּ מִבְּנֵיהֶם לְבָנֵיכֶם וְלָכֶם" (נחמיה יג 23 ואילך). אף שהמינוח של ההשבעה הוא בלשון חוק החרם (דב' ז), העמים הנזכרים אינם לקוחים משם ואף לא מחוק איסור הביאה בקהל (דב' כג), אלא מן המציאות ההיסטורית של המחבר – אשדודים, עמונים ומואבים הם 'מסיגי הגבול' הלאומי-דתית. אין לזה הרבה מן המשותף עם הדיווחים האחרים על ההתכולות. אף לפרשת הנשים הנכריות בעזרא ט-י צביון משלה והסיטואציה הקשה הנפרשת לעיני הקורא חיה ובוועטת. למרות שמשולבים בה סגנונות שונים – בעיקר בולט העירוב בין הדיווח בגוף ראשון מפי עזרא (פרק ט) ובין הדיווח בגוף שלישי על המשך ההתרחשויות (פרק י) – עדיין ניכר שהיא מבוססת על מקורות אותנטיים. לעומת זאת, הכתובים הלאקוניים, נחמיה ט 1-3, הסוגרים את פרשת ההיבדלות שהתגלגלה בעזרא ט-י, ונחמיה יג 1-3, דיווח אלטרנטיבי דומה, שניהם קושרים את ההיבדלות עם קריאת התורה, ודומה שהם באים מידי המחבר ששילב בין תולדות עזרא ותולדות נחמיה. ודווקא אלה האחרונים שיש בהם טעם של חזרה, טעם של טקס חסר בהם לחלוטין: "וַיִּכְרְדוּ זָרַע וַיִּשְׂרְאֵל מִכָּל בְּנֵי נֶכֶר" כתוב, כך בפועל קונסקוטיבי שאינו יכול לציין אלא פעולה מוחלטת בלשון עבר; "וַיְהִי פְּשָׁמָעַם אֶת הַתּוֹרָה וַיִּכְרְדוּ כָּל עַרְבֵי מִיִּשְׂרָאֵל" כתוב (יג 3) – בדיוק כמו שקראו בתורה על חג הסוכות ויצאו לחגוג אותו ככתוב (נחמיה ח 13-18).

ב. מסקנה אחרת של המחקר הזה נוגעת לזהות 'הנשים הנכריות' ו'עמי הארצות'. לדעת המחברת, אין אלה בני עמים זרים במוצאם. וכל כך למה? "בספר עזרא-נחמיה אין עדות רחבה דייה לעימות עם בני עמים זרים, שיש בה כדי להצדיק התנגדות עזה כל כך לנישואים

עמם". הם גם אינם צאצאי הכותים שהושיב מלך אשור בשומרון. ולמה? "אין כל ביטוי לישות של חטיבת מתייהדים, אין רמז לציבור המחזיק בשתי דתות". התירוצים הללו אינם עומדים בפני הביקורת. להוציא פרשת כיבוש הארץ בספר יהושע, אין עוד ספר במקרא שהעיונות עם בני עמים זרים בולט בו כמו בספר עזרא-נחמיה. מי הם "צרי יהודה ובנימן" בעבור מחבר עזרא-נחמיה? הלוא הם מעידים על עצמם: "כִּי כָכֶם נִדְרוּשׁ לְאַלְהֵיכֶם וְלֹא [וְלוֹ] אֲנַחְנוּ זְבָחִים מִיְמֵי אֶסֶר תִּדְן מֶלֶךְ אֲשׁוּר הַמַּעֲלָה אֲתָנוּ פֹּה" (עזרא ד 1–2). אי אפשר להיפטר מן הפסוק הזה בטענה שמקורו מפוקפק, כדברי המחברת. זאת דעת מחבר הספר. ואין זה הפסוק היחיד, כדברי המחברת. וכי מי הם הכותבים כתב שטנה לארתחששתא נגד הבונים? "...כְּבָלְיָא שׁוֹשְׁנִיָא דְהוּא [דְהִיא] עֲלֵמְיָא. וְשָׂר אֲמִיָא דִּי הַגְּלִי אֶסְנַפֵּר רַבָּא וְיִקְיָרָא וְהוֹתֵב הֶמוּ בְּקִרְיָה דִּי שְׁמֶרְיָן" (פס' 9–10) – בני עמים זרים שהמלך הגדול הושיב אותם בעיר שומרון. המחברת אינה יכולה לפטור את עצמה בכך שהיסטורית ודאי לא הייתה הגלייה מוחלטת ובשומרון לא ישבו רק זרים אלא ישראלים וזרים. אנו מתחקים אחר משמעות 'עמי הארצות' בפי המחבר ולפיכך לא המצב ההיסטורי עומד לדיון, אלא תפישת מחבר הספר. ולדעתו בשומרון יושבים זרים והזרים האלה הם המתנכלים לשבי הגולה.

והמתנכלים לנחמיה, מי הם אם לא בני עמים זרים? הרי הם "סִנְבַלְט הַחֹרְנִי וְטוֹבְיָה הָעֶבֶד הָעֲמוּנִי וְגִשְׁם הָעֶרְבִי" (נחמיה ב 19); "וַיְהִי כִּאֲשֶׁר נִשְׁמַע לְסִנְבַלְט וְטוֹבְיָה וְלְגִשְׁם הָעֶרְבִי וְלִיתָר אִיִּבְיָנוּ" (פס' 20). וממי עזרא ונחמיה נחרדים להיבדל? "עמי הארצות" מוגדרים ללא כחל וסרק כבני עמים זרים: "לְכַנְעֲנֵי הַחֲתִי הַפְּרָזִי הַיְבוּסִי הָעַמְּנִי הַמְּאָבִי הַמְּצָרִי וְהָאֲמֹרִי" (עזרא ט 1). הם מבדילים כל ערב מישראל על סמך החוק: "לֹא יָבוֹא עַמְּנִי וּמְאָבִי בְּקֶהֱל הָאֱלֹהִים" (נחמיה יג 1–3). ונחמיה נלחם באלה שהושיבו נשים "אֲשֶׁר־דָּרְיוֹת עַמְּנִיֹת מוֹאָבִיֹת" וטורח להשוותם לשלמה המלך שגם הוא לקח נשים נכריות ככתוב במל"א יא 1: "מוֹאָבִיֹת עַמְּנִיֹת אֲדָמִית צְדָנִית חֲתִית" (נחמיה יג 23–27).

איך על רקע כל זה אפשר לרדד את משמעות 'עמי הארצות' והנשים הנכריות' ולהחליט בשרירות דעת וללא בדל ראייה שאין אלה

אלא "שמות גנאי שבהם כינו אנשי עזרא ונחמיה את בני היישוב הישראלי והיהודאי המקומי שלא גלה משומרון ומיהודה" (עמ' 246).¹² יש להניח שהיה מתח בין שבי הגולה ובין אלה שלא הלכו בגולה. מטבע הדברים שכך היה. אבל מכאן ועד רעיון העוועים ששבי הגולה כינו את היהודאים שמצאו ביהודה עם שובם 'עמי הארצות', 'בני נכר' ו'נשים נכריות' הדרך רחוקה. מחבר הספר מדבר על זרים – אדומים, עמונים, מואבים, אשדודים, וכמובן אלה שיכונו ברכות הימים כותים. כך הוא מעיד על עצמו לאורך הספר לרבדיו. שאם אין הוא מדבר על זרים, צרה גדולה יש כאן: אם אלה שלקחו נשים נכריות (והולידו בנים) ומנויים בעזרא י הם בני יהודה שלא הלכו בגלות או שבו בשיבת ציון הראשונה (הרי אין הם יכולים להיות זרע הקודש שזה עתה שבו מבבל), והם הם 'המכונים' עמי הארצות, למה מגרשים רק את הנשים הנכריות, שאינן אלא יהודיות לא כשרות, שלקחו לעצמם אותם עמי הארצות, שאינם אלא יהודים לא כשרים, ולא הרחיקו גם את האחרונים, ובא לציון גואל? יש כאן כשל הגיוני שאי אפשר לכסות.

ג. הכשל נמצא גם בלב העניין, בחידוש המרכזי של המחקר הזה (עמ' 250). ובכן, כל פרשת ההיבדלות בעזרא ונחמיה אינה היבדלות של ממש אלא השתקפות של "טקס מעבר" (כהגדרת ארנולד ון גנפ וויקטור טרנר). בטקס הזה שלושה שלבים: השלב הראשון הוא שלב

12 קשה להבין מה רואה המחברת לדבר על "היישוב הישראלי", ובהמשך "הציבור הישראלי", "הישראלים המקומיים" (עמ' 246–247), בנפרד מן היהודים(א)ים. הבית הגיאוגרפי של ספר עזרא ונחמיה היא יהודה וירושלים (בחומר הארמי: יהוד, "יהוד מְדִינָתָא" (עזרא ה 8), כלומר פחוות יהוד), או לחילופין יהודה ובנימין. 'ישראל' הוא כינוי לעם, העם היושב ביהודה. לפי תפישת מחבר הספר, יושבים בפחוות שמצפון ליהודה זרים שהובאו לשם על ידי מלכי אשור ואין הם מענייניו. אין הוא יוצא למסע טיהור של שום יישוב/ציבור ישראלי או ישראלים מקומיים. הקהילה שהמחבר חש לטהרתה היא זו היושבת בפחוות יהודה ותו לא: "וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בִּיהוּדָה וַיְרוּשָׁלַם לְכָל בְּנֵי הַגּוֹלָה לְהַקְבִּץ רֹשְׁלָם" (עזרא י 7); "וַיַּקְבְּצוּ כָּל אַנְשֵׁי יְהוּדָה וּבְנֵימִן וְרוּשָׁלַם" (שם, פס' 9). זוהי עוד דוגמה לקריאה שגויה מן היסוד של הטקסטים.

ההיפרדות, השלב השני הוא השלב הלימינאלי, והשלב האחרון הוא שלב ההצטרפות מחדש לחברה שממנה הוצאו המופרדים. יש רק בעיה קטנה אחת והיא שהשלב האחרון, שבלעדיו אין אחיזה לכך שבטקסטים שלנו מדובר בטקס מסוג זה, אינו קיים בספר עזרא ונחמיה בשום צורה ואופן – בלשון המחברת: "והנה דווקא הפואנטה של המהלך המורכב נעדרת מן הסיפור". המחברת חייבת למצוא לכך תשובה כי בנפשה הוא. אין היא נרתעת מקביעתה היא שעיקר המהלך שייבאה מן העולם החדש של האנתרופולוגיה אינו קיים בטקסטים, אלא מוצאת פתרון בעולם הישן והטוב של הביקורת הספרותית: או שהמחבר השמיט את השלב האחרון כי הוא לא היה לרוחו, או שעורך מאוחר יותר טיהר את השרץ ומחק כל זכר לכך שהמובדלים שבו והצטרפו לעדה. בצר לה – הרי כל בר דעת רואה שיש כאן הנחה מופרכת על קיומו של טקס שאין ראיה לקיומו – מחפשת המחברת איזה עוגן: "החזוק היחיד המעוגן בספר לרעיון שהמובדלים הצטרפו לקהילה שממנה הוצאו קודם לכן הוא ציונם של 'כל הנבדל' ברשימת החטיבות שבתוך כלל ישראל". זוהי ראיה רק אם מסכימים לאנוס את הכתובים. הטקסטים המזכירים את "כל הנבדל", או משתמשים ב"ל בכלל, הם טקסטים פרוזאיים פשוטים למדי ואי אפשר להפך את משמעותם לנוחות תיאוריות סוציולוגיות כאלה או אחרות. הנה כל הממצא כולו בספר שלנו:

(1) בד"ל משמעו לייחד פרטים מתוך קבוצה לתפקיד מסוים,¹³ ללא קונוטציה לאומית-דתית-פולחנית. כך עזרא ח 24: "וַיִּבְדְּלוּ מִשְׁרֵי הַכֹּהֲנִים שְׁנַיִם עֶשְׂרִים";¹⁴ וכן עזרא י 16: "וַיִּבְדְּלוּ (קרא: ויבדל לו)

L. Köhler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden-New York-Köln 1994-1999 (HAL), s.v.: "single out people for a .service"

.RSV: "Then I set apart twelve of the leading priests" 14

עֲזָרָא הִכִּיָּן אֲנָשִׁים רְאֵשֵׁי הָאָבוֹת... וְכָלֶם בְּשֵׁמוֹת" – עזרא בוחר
אנשים שיבצעו את המשימה.¹⁵

(2) הבדלה הגובלת בחרם הציבור על פרטים בו,¹⁶ עזרא י 8: "וְכָל
אֲשֶׁר לֹא יָבֹא לְשִׁלֻּשֵׁת הַיָּמִים כְּעֶצֶת הַשָּׂרִים וְהַזְקֵנִים יִחְרַם כָּל רְכוּשׁוֹ
וְהוּא יִבְדֹּל מִקֶּהֱל הַגּוֹלָה".¹⁷

הכתובים הבאים קרובים יותר לענייננו.
(3) לשים חייץ בין שתי קבוצות:
בנפעל, להיבדל מן – להתרחק מקבוצה מסוימת.¹⁸

עזרא ט 1: "וְכִבְלוֹת אֵלֶּה נִגְשׁוּ אֵלַי הַשָּׂרִים לֵאמֹר לֹא נִבְדְּלוּ הָעָם
יִשְׂרָאֵל וְהַכְּהֵנִים וְהַלְוִיִּם מֵעַמֵּי הָאָרֶץ...".¹⁹ בעלי השררה מציגים
בפני עזרא את הבעיה: העם – ישראל והכהנים והלוויים – לא שמרו
על טהרת זרע הקודש והתערבו בעמי הארצות.

עזרא י 11: "וַיַּעֲתָה תָּנּוּ תוֹדָה לַיהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם וַעֲשׂוּ רְצוֹנוֹ
וְהִבְדְּלוּ מֵעַמֵּי הָאָרֶץ וּמִן הַנָּשִׁים הַנִּזְכָּרִיּוֹת".²⁰ הדרישה היא אפוא
לשקם את טהרת זרע הקודש ולהרחיק מקרבם את אלה שאינם
מתייחסים על היהודים, הלוא הם עמי הארץ והנשים הנכריות.

נחמיה ט 2: "וַיִּבְדְּלוּ זָרַע יִשְׂרָאֵל מִכָּל בְּנֵי נֶכֶר וַיַּעֲמְדוּ וַיִּתְּנוּ עַל
חַטָּאתֵיהֶם וְעוֹנוֹת אֲבוֹתֵיהֶם".²¹ האפשר למצוא בידול ברור יותר?
היהודים – זרע ישראל – אכן נבדלים מכל בני נכר. זרע ישראל מכאן
ובני נכר מכאן.

RSV: "Ezra the priest selected men heads of fathers' houses..., each of them 15
.designated by name"
.HAL: "Be excluded from" 16
.RSV: "And he himself banned from the congregation of the exiles" 17
.HAL: "To withdraw from" 18
RSV: "The people of Israel... have not separated themselves from the peoples 19
.of the lands..."
RSV: "Separate yourselves from the peoples of the land and from the foreign 20
.wives"
.RSV: "And the Israelites separated themselves from all foreigners" 21

בהפעיל, להבדיל את... מ... – להרחיק קבוצה מסוימת מתוך קבוצה אחרת:

נחמיה יג 3: "וַיְהִי כְשֶׁמֶעַם אֶת הַתּוֹרָה וַיִּבְדְּלוּ כָל עַרְב מִיִּשְׂרָאֵל".²² זהו פשוטם של כתובים: "הָעַם יִשְׂרָאֵל וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם" – יהודים שלא נמנים על שבי הגולה (אלה שלא הלכו בגולה בכלל או/ואלה ששבו בראשית שיבת ציון ולא עם עזרא ונחמיה) – "לֹא נִבְדְּלוּ מֵעַמִּי הָאֲרָצוֹת", כלומר התערבו בבני עמים אחרים שישבו בארץ, כלומר לא שמרו על טהרת זרע הקודש. עתה הם נדרשים להיבדל מהם ואכן מרחיקים אותם מתוכם.

(4) ולבסוף, לקבוצה המכונה 'כל הנבדל'. המונח מופיע בסך הכל פעמיים, בכתובים שהם באופן ברור למדיי מידי מחבר הספר ולא מן המקורות שהוא השתמש בהם. העיצוב בשני המקומות דומה מאד: מלבד השבים מהגולה יש קבוצה נוספת שנמצאת מתאימה להצטרף אליהם. הכתוב הראשון שייך לפרשת שיבת ציון הראשונה, אך משתמש באותו מינוח המקובל בתיאור ימי עזרא ונחמיה:

עזרא ו 21: "וַיֵּאָכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל הַשְּׂבִיִּם מִהַגּוֹלָה וְכָל הַנִּבְדְּלֵי מִטְּמֵאֹת גּוֹי הָאָרֶץ אֲלֵהֶם לְדָרֵשׁ לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל".²³

מחבר הספר מגדיר מפורשות שתי קבוצות בעם הנמנות על הקהל המותר באכילת זבח הפסח: "בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַשְּׂבִיִּם מִהַגּוֹלָה", ועימהם כל מי ש(לא היה בגלות אבל) פרש מטומאת גויי הארץ והצטרף אל הנאמנים הדורשים לה' אלוהי ישראל. הכתוב מדבר על כל הנבדל

22. RSV: "They separated from Israel all those of foreign descent"

23 H.G.M. Williamson, *Ezra*: הנה תרגומיהם של שניים מבכירי פרשני הספר: *Nehemiah* (WBC), Nashville 1985, *ad loc*: "The Israelites who had returned from exile ate it, together with all who had joined them by separating themselves (note: literally "who had separated themselves to them") from the uncleanness of the Gentiles of the land to seek the Lord"; W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (HAT), Tübingen 1949: "Und es waren nicht nur die aus der Gefangenschaft heimgekehrten Israeliten, die (das Passah) assen, sondern auch alle, die sich von der Unreinigkeit .der Heiden im Lande zu ihnen hin abgesondert hatten, um Jahwe... zu suchen"

מטמאת גויי הארץ והצטרף אל דורשי ה', לא על הנבדל מקהל ה' והוחזר לקרבו עם תום איזה טקס דמיוני.

נחמיה י 29: "וּשְׂאֵר הָעָם הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם הַשׁוֹעֲרִים הַמְשָׁרְרִים הַנְּתִינִים וְכָל הַנְּבָדָל מֵעַמֵי הָאָרְצוֹת אֶל תּוֹרַת הָאֱלֹהִים נְשִׂיָהֶם בְּנֵיהֶם וּבְנֵיהֶם כֹּל יוֹדֵעַ מִכֵּין".²⁴

אחרי שנמנו "שְׂרֵינֵנו לְיָנוּ כֹהֲנֵינוּ" (נחמיה י 1) שחתמו על האמנה (פס' 2–28) נזכרים כל המצטרפים הנשבעים לקיים את האמנה (פס' 29), ואלה הם שאר העם ושאר עובדי הקודש, ועימהם כל מי שהבדיל עצמו מעמי הארצות כדי להצטרף לשומרי תורת האלוהים. הכתוב מדבר על כל הנבדל מעמי הארצות ומצטרף אל דורשי תורת האלוהים, ולא על כאלה שהבדילו אותם מפני שהם עמי הארצות, ואינם דורשי תורת האלוהים, ולמרות זאת קיבלו אותם חזרה אל חיק קהל ה'.

הרעיונות החדשים המוצעים להבנת הרכב המקורות, זהות הנשים הנכריות ומשמעות רעיון הוצאת הנשים הנכריות אינם עומדים בפני הביקורת. אין ששה מקורות נבדלים הדנים בנשים הנכריות, הנשים הנכריות הן באמת נכריות ולא יהודיות שלא הלכו בגלות, וכוונת כל המקורות היא להיבדלות הלכה למעשה ולא לאיזה טקס תיאורטי חסר בסיס. אילו הייתה המחברת משתמשת בתובנות מתחום האנתרופולוגיה כדי להגדיר בצורה מושכלת את מרכזיות המעמדים הטקסיים המלווים את הפעילות, במקום להמיר את הפעילות בטקסים, הייתה תורמת למחקר הרבה יותר מאשר בפתרונות החדשניים חסרי השחר. אלה ימים של פעילות הנעשית ברוב עם. קוראים את התורה בציבור. קוראים בצוותא את התורה ומוצאים

Williamson: "The rest of the people – the priests, the Levites, the gatekeepers, 24 the singers, the temple servants, and anyone who has **separated** himself **from** the peoples of the lands **for** the sake of the Law of God, together with their wives..."; Rudolph: "Während der Rest des Volkes, der Priester... und alle die sich **von** den Völkern des Landes **zum** Gesetz Gottes hin **abgesondert** hatten..."

כתוב שיש לעשות את חג הסוכות ועושים את חג הסוכות. קוראים בפומבי את התורה ומוצאים כתוב שיש להרחיק כל ערב מישראל ומרחיקים כל ערב מישראל. אלה ימים של חתימה על האמנה בהתחייבות פומבית לשמור על התורה. אלה ימים של תהלוכות על החומות. כך מלכדים את השורות. כך עושים מעשה.

אחרית דבר

המחברת פותחת את אחרית דברה כך: "אף כי טרם הוכרעה המחלוקת בשאלה אם אפשר לתאר את המציאות באובייקטיביות, נראה לי שכל הכותב על העבר עושה זאת לאור הערכים, המושגים והרגישויות שלו" (עמ' 253). הנה יצאנו מן הספר הזה גם עם אמירה כללית חסרת ערך בתחום הפילוסופיה של ההיסטוריה.

צפורה טלשיר, המחלקה למקרא, ארכיאולוגיה והמזרח הקדום, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

יובל שמעוני, אל העפר, פרוזה אחרת /
מסות, תל אביב: עם עובד, 2007
(136 עמודים).

"הקורא, ספר זה נכתב בתום לב. הוא מזהיר אותך למן ההתחלה, שלא הצבתי לי בו כל מטרה, רק לעשות לביתי ולעצמי ביקשתי [...] הנה כי כן, הקורא, אני הוא החומר שממנו קורץ ספרי.¹ במילים אלה פתח מישל דה מונטיין את ספרו, המחזיק מספר רשימות שאותן פרסם ב־1580 והגדירן כמסות. מילים אלה מצביעות במידה מרובה על אופייה הסובייקטיבי של המסה כסוגה ספרותית, שבא לידי ביטוי הן בעמדה המוצגת והן באופן עיצובה.

סוגה זו שרווחה בספרות העברית בעת החדשה כמעט ונשתכחה בדורות האחרונים. יורם ברונובסקי, שהגדיר את ספרו על הלשון כמסה, נימק את בחירתו כאמצעי לצמצום היוהרה, כי

במסה דבר אינו חייב לבוא לידי מיצוי או לידי פתרון. ואולם מתוך כל הזכויות שעל דרך השלילה שעליהן נבנית הפואטיקה שלה היא יוצרת לעצמה זכות נדירה על דרך החיוב, זכות שנמנעה אולי מכל הסוגים האחרים – המסה רשאית להידרש לנושאי־היסוד הגדולים שכל סוג אחר הוא פשוט 'אחראי' רב־יתר מכדי להידרש להם. [...] ואילו המסה, הקונה את העזתה מתוך צניעותה, יכולה לנסות לתפוס ולהכיל בעמודים לא־מרובים של דיון ישיר את העולם כולו, את האדם כולו. [...] מסה, מותר לה לשאול מבלי להשיב, מותר לה להבטיח מבלי

1 מישל דה מונטיין, *המסות*, תירגמה אביבה ברק (הומי), תל אביב: הוצאת שוקן, 2007, עמ' 27.

לקיים – ומצד אחר גם לקיים מבלי להבטיח. יותר מכל היא תובעת לה קורא בעל-דמיון אשר הקריאה תהיה לדידו בבחינת יצירה, שהיא, המסה, תהיה לו בבחינת מעורר ומזרז לעיון ולמחשבה עצמית.²

ברונובסקי אף לא נרתע מלהציג את העדפתו הסוגתית כבקשת חסות הנובעת מתוך חוסר ברירה, כיוון שרק סוגה זו יכולה לשמש אותו בניסיונו להתמודד עם נושא יסוד גדול, הקובע את הזיקה שבין האדם והעולם, והוא הלשון.³

יובל שמעוני, סופר ייחודי, שעד היום כתב שני ספרי פרוזה: *מעוף היונה* ו*חדר*,⁴ בחר בסוגת המסה כדי לבטא את הגיגיו בנושא יסוד גדול, שמטריד אותו מאז ילדותו, והוא המוות, או המודעות לארעיות הקיום האנושי. שמעוני מודע להגיגיהם של פילוסופים ולהתמודדותן של תרבויות אחרות עם נושא זה, והדבר בא לידי ביטוי הן בציטוטים שמקדימים את המסה והן באזכורים שמופיעים לאורכה. אולם, הוא מעוניין לבחון את דרכי התמודדותה של ספרות המקרא עם הנושא, שהרי ספרות זו, שהיא הטקסט המכונן של עם ישראל, היא חלק בלתי נפרד מהמשקע התרבותי ששמעוני, חניך התרבות הישראלית, נושא

2 י' ברונובסקי, *מסה על הלשון*, ספרי דעת-זמננו, תל אביב: ספרית פועלים, 1975, עמ' 7.

3 שם, עמ' 7-8.

4 י' שמעוני, *מעוף היונה*, פרוזה אחרת, תל אביב: עם עובד, 1990; הנ"ל, *חדר*, ספריה לעם, תל-אביב: עם עובד, 1999. על מעמדו של יובל שמעוני בגלריית הסופרים הישראליים, ראו אצל עלי יסיף, "מה לו עם מה לו ארץ", *תרבות וספרות*, *הארץ*, יום שישי, 27.4.2007. בפתח דבריו הוא מציין: "כאשר נשאלתי לפני זמן מה על ידי תלמידי אילו הם הרומאנים הגדולים שנכתבו על אדמת ישראל במאה השנים האחרונות, מניתי להם חמישה בלבד: *שכול וכשלון*, *תמול שלשום*, *ימי צקלג*, *זכרון דברים* ו*חדר*".

עמו; והיא אף כוח שהשפיע ומשפיע על קיומו של הקולקטיב הישראלי.

בחינת יחסו של המקרא לנושא המוות נעשית על-ידו, לא רק באמצעות ניתוח של סיפור ספציפי שנושא זה במרכזו, כמו למשל סיפור גן עדן (בר' ב 4 – ג 24), או באמצעות ניתוח של ספר מסוגו של קהלת, שהתבוננותו בחיים נעשית מנקודת מוצא של המוות, אלא באמצעות התבוננות מעין קאנונית הסוקרת במבט פרספקטיבי את התנ"כ, מסיפורי הראשית שפותחים את התורה ועד ספרי הכתובים (איוב, קהלת, שיר השירים, דניאל, ואסתר). העדפת סוגת המסה מקנה לגיטימציה לבחירותיו הסובייקטיביות, ללא מחויבות כלפי המכלול כולו. שמעוני בחר אפוא להתייחס למשמעות העולה מן הארגון הקאנוני של אסופת המקרא כפי שהיא נמצאת לפנינו כיום, כדבריו, ל"קובץ הערוך בצורתו הסופית, כפי שהוא מוצג לקורא לאחר שאוחז מרכיבו" (עמ' 9).⁵ בהתבוננות קאנונית יש משום הענות למודל הדיאכרוני שמארגן את חלקה הראשון של האסופה המקראית (מבראשית ועד מלכים).⁶ מטבע הדברים, ההתקדמות עם הרצף הדיאכרוני יוצרת תחושה קוהרנטית של התפתחות, וזו מסתייעת בבחירות הטקסטואליות, שממקדות את החומרים סביב רעיון-על החולש על הקאנון כולו. בחסות סוגת המסה שמעוני משוחרר ממחויבות כלפי כל מרכיביה של אסופת המקרא, וכך קורה

5 התבוננות קאנונית ספרותית באסופה המקראית ממבט דיאכרוני ולמטרת יצירת התיאוגרפיה של אלוהי ישראל ניתן למצוא אצל ג'ק מיילס, *אלוהים: ביוגרפיה*, ישראל: הוצאת הספריה החדשה, 1997.

6 עקבות הארגון הדיאכרוני ניכרים אף בארגון ספרי נביאים אחרונים, הפותחים בישעיהו בן אמוץ, בן המאה השמינית, וחותרים בחגי, זכריה ומלאכי בני התקופה הפרסית. המודל הדיאכרוני פחות מכריע בקובץ הכתובים, שהתקדש בשלב מאוחר יותר, ובוולט בו הפן הזיאנרי. עם זאת, גם בו ניתן למצוא עקבות דיאכרוניים, כמו, למשל, בארגון סדר המגילות של חלק מנוסחי המסורה, שבהם ההתקדמות היא מרות, המיוחסת לימי שפוט השופטים, ועד אסתר של ימי מלכות אחשוורוש הפרסי.

שפרקי החוק ומרבית סיפורי ספר מלכים כמעט ואינם זוכים להתייחסותו, ואילו עם הגיעו לשלב של נביאים אחרונים וכתובים, הוא כורר לו בקפידה אותם טקסטים שתומכים בתמונת העולם הקוטבית שאותה הוא מעוניין להציג.

"תמונת העולם הזאת", אומר שמעוני, "מיטלטלת בין חד פעמיותם של חיי אדם ובין הנצח המובטח לו ברציפותו של העם" (עמ' 8). הפיצוי על הנצח שאבד לפרט האנושי, כמעט עם היכראו, על-ידי כך שניטלה ממנו האפשרות לשוב אל הגן בעדן ולטעום מפרי עץ החיים, ניתן באמצעות "הפתרון העברי" (עמ' 19), שהוא: השתייכות לרצף דורות של קיום קולקטיבי. מצוקת היחיד מומרת אפוא בקיום הקולקטיבי הנמשך של העם הנבחר, קיום המותנה במסכת של תביעות, שמתמשות באמצעות שמירת תנאי הברית, משמע שמירת חוקי האל. מצד אחר, ההכרה באופציית הנצח הקולקטיבי אינה משתיקה את מצוקת היחיד וזעקתו, וכך חוזרים ועולים מבין דפיה של ספרות המקרא הקולות של אותם יחידים, שהפתרון הקולקטיבי לא הביא מרגוע לסבלם הנורא ולנפשם המעונה, קולות שאליהם כרויה אוזנו הרגישה של שמעוני.

אולם, השאלה הנשאלת אינה רק: מהי תמונת העולם ששמעוני מעוניין להציג כרעיון-על המאחד את ספרות המקרא, אלא גם: באיזו מידה התמונה המצוירת על-ידו פורצת את גבולות הסובייקטיביות והיא הולמת התבוננות אובייקטיבית בספרות המקרא. האם הבנה זו של ספרות המקרא כולה מדרש⁷, או אולי המבט הסובייקטיבי של שמעוני תואם את מבטם של חלק מן המחברים-עורכים המקראיים,⁸

7 השתמשתי במלה "מדרש" בעקבות יסיף, וראו מראה המקום בהערה 4 לעיל.
8 על מעמדו של העורך כמחבר בספרות המקרא, ראו הפרק "מהי עריכה במקרא" בספרי ספר שופטים – אמנות העריכה, ספריית האנציקלופדיה המקראית, ירושלים: מוסד ביאליק ואוניברסיטת תל-אביב, 1992, עמ' 3–24.

ושבעצם תמונת העולם המצוירת על-ידו מקובלת עליהם, ואף הם ראו בה מסר שאותו יש להעביר לקהל קוראיהם בימים הרחוקים ההם.

מלכתחילה הצגת תמונת עולם של מכלול הספרות המקרא היא יומרנית, כדברי עלי יסיף: "מובן לכל שהניסיון להציג את הרצף המקראי באורח כזה איננו 'מדעי', כי אין ולא יכול להיות רצף או תפישת עולם אחידה באנתולוגיה של חיבורים שנכתבו בהפרשי זמנים כה גדולים, במקומות שונים ומתוך תפישות עולם מנוגדות לעתים".⁹ ואמנם באנתולוגיה עסקינן, ומבט לעבר הספרים החיצוניים שנדחו מן האנתולוגיה או לעבר הספרים הנכללים בספריית קומראן, שנכתבו בזמן שחלק ניכר מן הספרות המקראית נכתבה, מאשר זאת. אך מצד שני, דווקא משום שבאנתולוגיה מדובר, ומנהגו של עולם שלרוב אנתולוגיות אינן מקריות, ולמבחר הנכלל בהן יש סיבה משותפת שניתן לראות בה מכנה משותף כלשהו, שומה עלינו לשאול האם לאנתולוגיה זו יש מכנה משותף? או: מהו המכנה המשותף של האנתולוגיה המקראית? מדוע היא מתמקדת בז'אנרים מסוימים ומוותרת על אחרים? מדוע היא מעוניינת בשילובים שבהם תיאור היסטורי חובק ספרות חוק, מזמורי תהילים סמוכים לדברי נבואה, ומדוע היא אינה נמנעת מלכלול ספרי חכמה, המאופיינים כאוניברסליים ואינדיווידואליים וחסרים כליל את האופי הלאומי? האם מאחורי כל זה מסתתר רעיון-על כלשהו?

התשובה לשאלה זו קשורה לדעתי בתפיסת האנתולוגיה המקראית כספר של בשורה, שנועד להציג, לנמק, לתמוך ולסייע בהפנמת דת חדשה ושונה, שבמרכזה אל אחד ויחיד, שלעיתים קרובות אף אינו זמין למאמיניו.¹⁰ לכן, קיום קשר רצוף עם האל ושמירה על ערוצי תקשורת, שהן אפשרויות ההידברות עמו, הם נושאים שחייבו את

9 עלי יסיף, ראו מראה המקום בהערה 4 לעיל.

10 תפיסת האל המורחק מאפיינת, למשל, את הספרות הדויטרונומיסטית וכן את ישעיהו השני.

התייחסותם של העוסקים בגיבושה של הדת המקראית וספרותה. עורכים אלה הכריעו שחמש סוגות יעמדו במרכזה של ספרות זו (סיפור היסטורי, חוק, נבואה, מזמורים וחכמה).¹¹ סוגות אלו הועדפו משום יכולתן לקיים את מגוון דרכי הקשר בין האל לבין מאמיניו, שהם הקולקטיב על פרטיו.¹² הסיפור ההיסטורי הוא תיאור של קשר זה לאורך הדורות, ממנו ניתן ללמוד על דרכי האל; ספרות החוק מודיעה מהן דרישות האל ממאמיניו; ספרות הנבואה בעיקר מוכיחה על הפרות הקשר ועל העתיד הצפוי;¹³ וספרות השירה שנועדה לבטא הן את נפשו של העם הפונה אל אלוהיו והן את צרכי היחיד, אם בשעה שהוא נתון במצוקה ואם כאשר הוא מתפעם וחש צורך להלל את האל.¹⁴ מקום מיוחד יש לספרות החכמה, שמתעלמת מן הקולקטיב ומן הלאומי, משמע מן ההיסטורי, ומתמקדת ביחיד בלבד. ספרות זו מציגה זווית נוספת ושונה, המבררת מה האדם חושב על

11 איני באה לטעון שאלה הסוגות היחידות המופיעות במקרא, אלא שמבחינה כמותית הן הבולטות בה.

12 דיון מקיף בנושא ראו במאמרי "מקומן של הסוגות בתכניות הלימודים במקרא", שעתיד לראות אור באנגלית בספר היובל לכבודו של פרופ' שלום פאול ובעברית בספר היובל לכבודו של מיכאל בהט.

13 השווה לפתיחה של מסכת אבות, שמבליטה את מקומם של הנביאים בשלשלת המסירה: "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה" (א, א).

14 מעניין בהקשר זה להתבונן בהכשר שניתן לשיר השירים במסגרת האנתולוגית. מרגע שצורף הוא אינו מתפרש כעוד אוסף של שירי אהבה, המייצגים שירת חול עממית, אלא כשירה שיש לה משמעות סוציו-פסיכולוגית של קשר ארוטי עם האל, קשר שיש בו מן החווייה הדתית העמוקה ביותר של התאחדות עם האלוהים. עמד על כך גרשון דוד כהן במאמרו, "שיר השירים באספקלריה היהודית", *תודה נדרשת: חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא* (ערך אברהם שפירא), תל-אביב: הוצאת ספרים עם עובד, 1984 [פורסם לראשונה באנגלית ב-1966], 89–108. ונקודת המוצא לדיונו היתה היגדו של רבי עקיבא, לפיו: "[...] אין כל העולם כלו כדאי כיום שנתנה בו שיר השירים לישראל, שכל הכתובים קודש, ושיר השירים קודש קדשים" (מסכת ידים ג, ה). כמו כן, ראו את עיונו של שמעוני בשיר השירים ובהכללתו בקאנון, עמ' 107–114.

אלוהיו, על מעשה הבריאה, על האופן שבו האל מנווט את העולם, וכדומה. יתרה מזו, במסגרת סוגה זו רשאי האדם לא רק לתהות על דרכי האל אלא אף לבקר אותן. חמש סוגות אלה בהשתלבותן נועדו אפוא לענות על צרכי היחיד והציבור, וכך יכלו הנמנים על הדת המקראית לקיים קשר עם אלוהיהם למרות ריחוקן, ככתוב בדברים ד 7: "כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו כה' אלוהינו בכל קוראנו אליו".

נמצא שההתבוננות הקאנונית על האנתולוגיה המקראית והתמקדות בסוגות המחזיקות את מירבה מלמדת מדוע חשוב היה לכלול גם את מזמורי היחיד וגם את ספרות החכמה, שהפן הקולקטיבי-לאומי ממנה והלאה. רק טבעי שלפתרון העברי, המבטיח נצח ברציפותו של העם, אין ולו רמז בספרות החכמה, והוא נכפה עליה באמצעות ההתבוננות הקאנונית שמנסה לקשור את החלקים והמרכיבים השונים למסכת אחת. לפתרון מסוג זה לא היה סיכוי להתקבל אצל כותבי חיבורים כאיוב וקהלת, אך הוא שכנע את עורכי האסופה כולה, שראו צורך לא להשתיק את הקול המבטא מצוקת היחיד ואת מחאתו, אלא להשמיעו, אולי כסוג של תרפיה, ובסופו של דבר, גם אם בסיוע של עיבודים הרמוניסטיים הולמים, לגרום לו להיבלע בעוצמה המפכה של המשכיות הזרע וקיומו של העם. ואל לנו לשכוח, שרק קיומו של העם יכול להבטיח את קיומה של האידיאולוגיה או הבשורה המקראית, שלשמה קיימת האנתולוגיה המקראית.

במילים אחרות, המחאה על חד פעמיותם של חיי האדם, שכבר גלגמש היה נציג קדמון שלה, מוצאת את מקומה ונבלעת במסגרת הקאנונית של ספרות המקרא שמבטיחה נצח ברציפותו של העם. פרשנותו של שמעוני הולמת אפוא את תפיסתם והכרעותיהם של בעלי האסופה המקראית, שאינם מתעלמים ממצוקת הפרט ומביקורתו, אלא משכילים לשלבה בתפישת אחרית הימים שלהם. ויתרה מזאת, היא אף הולמת את כל אותם מקרים, שבהם הסיפור הלאומי מפנה את מבטו לפרטים שמייצרים או מרכיבים אותו. וכך אנחנו יודעים לא רק על שמואל הנביא, אלא גם על מצוקתה של אמו, חנה, ועל רגעי חולשתו משנצטווה להודיע לשאול על סיוע תפקידו ולמנות את דויד; כך אנו יודעים לא רק על שאול ודויד, אלא גם על

מצוקתה של הבת והאישה מיכל, ועל רגעי החולשה שלהם כבני אדם. ואם לא די בכך, פרשנות זו אף הולמת את היחס הלא מתחשב בסבלו ובכאבו של היחיד, ואין זה משנה אם מדובר באברהם שנצטווה לעקוד את בנו או במשה שנגזר עליו למות מבלי שזכה להיכנס לארץ היעודה. דווקא סיפורים אלה מזכירים לנו מה שולי ומה מרכזי לספרות זו ועד כמה מצוקות היחיד נבלעות בהמשכיות הסוחפת של גורל האומה.

שמעוני, שהינו בראש וראשונה הומניסט, השייך לעידן המודרני ולא־ינדיווידואליזם המושל בכיפתו, לא זו בלבד שאינו יכול להשתכנע מסוג זה של פתרון, פתרון זה אף מקומם אותו ומעורר בו מחאה כנגד ספרות המקרא, שיצרה תרבות עם, שבה ההווה מתפרש כחלק ממעגל מיתי, וישראל של היום נגלית לרבים בתוכה ומחוצה לה כ'דור כובשי כנען בסערה', או כדור 'שבי ציון', או גם וגם. תוך שימוש במעגל המיתי מעביר אותנו שמעוני ממגילת אסתר דרך כל העומדים על עם ישראל לכלותו, ביניהם מצרים, יוונים, גרמנים, וממש לאחרונה – מוסלמים. לדבריו "מושג העם, שגיבשו כדי לפתור את צרת היחידים במכלול ובדורותיו, המשיך להתקיים ולא דעך גם כשנפלו סביבם ממלכות והתחלפו, אבל היחידים שקיימו אותו ואת ערכיו נאלצו לא אחת לפרנס אותו בגופם: המכלול התקיים, ואילו הם מתו. היהודי נצחי, אבל היהודים מתים בטרם עת" (עמ' 132). וכך אל העפר, שנפתח בחיפוש אחר תשובה של המקרא לשאלה: למה אנחנו מתים ולמה עפר אנחנו ואל עפר נשוב, וממשיך בהצגת "הפתרון העברי", מסתיים במחאה על עפרה של אדמת ארץ ישראל, שממשיך לכסות יהודים ולא רק יהודים שמתים בטרם עת, אלא גם פלשתינאים; והרי אדמה זו, אומר שמעוני, "אינה מבורכת ואף מקוללת אינה – אדמה היא, עפר" (עמ' 135). מן ההתבוננות בגורל האנושי ובפתרון הנצח הלאומי הוא עובר אפוא במהלך בלתי צפוי אל הקונקרטי והפוליטי, אל שני העמים החיים על אדמה זו, מקדשים אותה והורגים זה את זה למענה, ושוב היחידים נבלעים כדי לפרנס

צרכים לאומיים ומיתוסים מכוננים,¹⁵ למרות ש"לא היו עוד כמוהם בעולם, ולא יהיו עד עולם" (עמ' 136).

* * *

אל העפר היא אפוא מסה שמסר בצדה. מחברה אינו רק מתבונן בארעיותו של הקיום האנושי ובפתרון הנצח הלאומי, אלא בסופו של דבר מכוון אל הבזבוז האנושי שמתרחש על עפרה של אדמת הארץ ומנסה להבין את המניע לכך. הפתרון העברי, שמקורו בספרות המקראית והוא שמכוון את ההיסטוריה היהודית ועתה אף את הקיום הישראלי, זוכה לביקורתו הקשה של הכותב. השגת הנצח באמצעות העדפת שלשלת הדורות מעצימה את הגורל הטרגי של היחידים משני עברי המתרס, שבכל מקרה אל עפר ישובו כולם.

פתרון למצוקת חיי אנוש אין אפוא במסה זו, וגם לא יכול להיות, כפי שמלמדים אותנו סיפור גן עדן, קוהלת, והסיפורים של תרבויות אחרות, וזעקת-מחאת היחיד של שמעוני מצטרפת לשורת זעקות המחאה שהעמידה התרבות האנושית לפניו. אולם באופן בלתי צפוי יש במסה זו הכרה בתקפותו של הפתרון העברי, שהוכיח עצמו למעלה מאלפיים שנה, וממשיך להתקיים מכוחם של המעגלים המיתיים וממותם של אלו שדבקים בו, מפרנסים אותו בגופם, וממשיכים לממש בחירוף נפש את האידיאולוגיה ששורשיה בספרות המקרא המכוננת. אך הבה לא נשכח שבנאמנות אידיאולוגית זו הדבקים בפתרון העברי דומים לרבים אחרים, שמוכנים להקריב את נפשם ולשפוך דם של אחרים על המזבחות צמאי הדם של האידיאולוגיות השונות. מסתבר שהחיפוש האנושי אחר משמעות הקיום בעולם שהדבר המוחלט בו הוא המוות משכנע רבים לחפש מפלט תחת קורת הגג של אידיאולוגיה כלשהי, שזקוקה לקולקטיב משלה כדי להתקיים ולשרוד, ואין משנה ש"הבל הבלים הכל הבל". נמצא שמסה זו, לא זו בלבד שהיא חושפת את הפתרון הקאנוני

15 אציין שהמסה אינה נוגעת במיתוס של העם השני.

הקולקטיבי על המימד הטרגי שבו, היא אף מראה כיצד הוא ממשיך לכוון את ההווה הקולקטיבי, וכיצד לא נותר ליחיד, דוגמת שמעוני, אלא להמשיך ולהשמיע את קולו, את זעקתו, את מחאתו. הקריאה במסה זו מגלה לא רק את ידיעתו העמוקה של שמעוני בטקסט המקראי, אלא גם רגישות אין קץ לפרטים, שאותם היא מעלה לרמה של פיוט. ואזכיר, למשל, את התיאור המקראי של רצפה בת איה, המופיע בשמ"ב כא 10: "ותקח רצפה בת איה את השק ותטהו לה אל הצור מתחלת קציר עד נתך מים עליהם מן השמים ולא נתנה עוף השמים לנוח עליהם יומם ואת חית השדה לילה".¹⁶ תיאור זה זוכה אצל שמעוני לייצוג הבא:

אבל המספר כמו על כורחו, עיניו נסבות רגע מבטנם של ההמונים אל האלמנה שילדיה נלקחו ממנה למען חישובי גמול סבוכים ומאזן החטא והעונש של עמה: אל אישה אחת, רצפה בת-איה שמה, שנשארה בשדה ומעל לראשה רק שק, והיא מגוננת על גוויות ילדיה מעופות הטרף ומן החיות המשוטטות ואינה עוזבת את משמרתה לא ביום ולא בלילה, לא כעבור שבוע ולא כעבור שבועיים, אלא נשארת שם חודש אחר חודש מראשית הקציר ועד עונת הגשמים. גוויות ילדיה הן ולא זרע. כדי לאמוד את הדרך שעבר הסיפור העברי מראשיתו, די להיזכר באביו הקדמון של העם הזה ובטקס שבו נכרתה בריתו עם אלו; שם היו פגרים מבורחים של חיות וציפורים, והאיש אברם הניס מעליהם את העיטים כדי להבטיח את זרעו עד עולם; וכאן עונת שנה אחת ואם אחת שאינה משלימה עם הרג ילדיה על פי כללי הברית הזאת, והעיטים, כדרכם, עטים (עמ' 60).¹⁷

16 תיאור זה, המהווה חלק מהסיפור אודות דויד שמשום רעב שפקד את הארץ נתן לגבעונים את האפשרות לחסל את מרבית שרידי בית שאול, מופיע בנספח לספר שמואל ולכן ספק אם בוגר של מערכת החינוך במדינת ישראל של הדורות האחרונים בכלל מכירו.

17 גם במקרה זה יש כמובן מקום לשאול מהי ראשיתו של הסיפור העברי, האם סיפור רצפה בת איה נכתב מאוחר לסיפור ברית בין הבתרים, או אולי להיפך?

מצד שני, דווקא הכרה עמוקה זו של הטקסט המקראי מעוררת שאלות מדוע הכותב לא התייחס לכתובים נוספים שמחזקים את התזה הקנונית שלו, כמו ספרי עזרא, נחמיה ודברי הימים על השושלות המופיעות בהם והמעגל המיתי שהם מייצגים; או הסיוס של האנתולוגיה המקראית כולה בהכרות כורש, שהוא סיוס של תקווה ופתיח לגלגליה העתידיים של ההיסטוריה.

מעניינת במסה זו ההתבוננות החילונית השורשית, שמתייחסת לאל המקראי ברמת ניכור נדירה במחוזותינו. לאזכורי האל מצטרפים תדיר סיומות של שייכות (אלו, אלם) או כינויים (האל העברי), ביניהם דאיכטיים (האל הזה), והוא מוצג כאלם של גיבורי הסיפורים, מי שאחראי לתכנית הגדולה. הרצון להתנער מחלקו המרכזי של האל בסיפור המקראי גורם לשמעוני להימנע מלהציגו כגיבור ראשי בעלילה הגדולה, שבה נדרשים שניים לריקוד הטנגו המיתולוגי: האל המוביל את בת-זוגו העם, שלרוב מופיע באמצעות נציגיו המנהיגים. ולכן בבואו לדון במשה, גיבורה מנהיגה של יציאת מצרים, הוא כותב: "גרסה יוונית לסיפור הזה היתה פותחת אולי במלך פרעה ובנבואה שמנבאים לו על הילד העתיד להורגו ומתמקדת בניסיונו לסכלה, ולקח הסיפור היה אז הלקח הידוע: אין להימלט מצו הגורל. המספר העברי אינו יכול להתחיל במלך אחד או בגיבור אחד, מכיוון שכל אחד מגיבוריו אינו אלא חוליה בשלשלת שקדמה לו ותימשך אחריו" (עמ' 34). אך האם המספר העברי אינו נאמן לנבואה שניתנה בעבר בברית בין הבתרים (בר' טו)? והאם המספר העברי אינו פותח במלך שאינו חוליה בשושלת – "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף" (שמ' א' 8)? שמעוני נאלץ להתפתל ולהבליט את השוני בכך שמדובר בנבואה ש"נאמרה מאות שנים לפני התממשותה, ולא על היחיד נאמרה אלא על עם שלם, וגיבור זה הוא מי שנבחר להוציאה אל הפועל." (עמ' 34–35). מיהו אם כן הגיבור המוציא אל הפועל, העם או משה או האל שהועיד את משה להוציא את עמו ממצרים, ובעצם משה אינו יכול להימלט מצו האל (שמ' ב' 23 – ד' 17)? הניסיון לצמצם ולפשט את המסר המקראי ולהתעלם מרצונם של סיפורים רבים לעסוק בדמות האל וביחסיו המשתנים עם עמו – ובמקרה שלפנינו לעמת זה מול זה את פרעה וחרטומיו עם אלוהי

המקרא ונציגו – וכן להתעלם מרצונם של הכותבים לעצב את משה כגורם מתווך בין האל והעם הוא ניסיון שלעיתים קרובות מחטיא את המטרה, יוצר אי דיוקים רבים ופרשנות שגויה. כך למשל, הקביעה במקרה שלפנינו, שרק הזהות הלאומית מרשיעה את המצרים (עמ' 36), או התיאור לפיו פרעה עצמו מת בטביעה (שם), כאשר המקרא מתייחס לכל סוס פרעה, חילו, רכבו ופרשיו ולא לפרעה עצמו.¹⁸ ובכלל, כפי שכבר רמזתי לעיל, העימות עם המצרים אינו רק מאבק לאומי של "עם מול עם", אלא מאבק בין אלים, תיאומכיה, לפיה "ה' נלחם להם במצרים" כדי ש"יאמינו בה' ובמשה עבדו (שמ' יד 25, 31)", או לחילופין: כדי שיאמינו בבשורה של דת המקרא. שמעוני מכיר תיאוריות של חקר המקרא, על אף ההצטנעות שברישא המתנצלת מראש על טעויות ובורות (עמ' 9). הוא מעיר לא אחת על זמנם של כתובים,¹⁹ הוא מתייחס לשלבי חיבורו של הטקסט (עמ' 8–9), גישות היסטוריוציסטיות חדשות אינן זרות לו (עמ' 130), ואומנות הסיפור המקראי היא לחם חוקן (עמ' 61–63). עם זאת, יש והכללותיו, כדרכן של הכללות, שגויות. כך למשל, תיאור העץ המקראי כסמל ודימוי לציבור הנבחר אינו חזות הכל. הוא מתעלם, למשל, מן העץ כייצוג של פולחן עממי ומעבודת האשרה, שעץ במרכזה, כפולחן שנאסר מכל וכל. במקרא לא רק האדם עץ השדה הוא ולא רק "רצף הדורות של העם העברי" (עמ' 66), אלא גם אלים מיוצגים בעצים.

לסיכום, מסתו היפה של שמעוני נפגמת, לדעתי, באותם מקומות שבהם הוא כופה על הכתובים את הפתרון הקולקטיבי, גם כאשר יש להבינם ולנמקם באופן שונה ו/או באופן נוסף, ובניסיונו לגייס באופן

18 על התמודדות הסיפורת המקראית עם הופעת האל כגיבור בסיפור מול האפשרות להותירו מאחורי הקלעים ולהפקיד את הבמה בידי הגיבורים האנושיים, ראו מאמרי "סיבתיות כפולה – היבט נוסף", *בית מקרא קלב/א*, תשנ"ג, עמ' 41–55.

19 ראו במיוחד פרק 15.

גורף תופעות שונות כמו התייחסות לעולם הצומח והחי לאישושו של פתרון זה. נראה שכשם שלא ניתן לרפא את כל המחלות באמצעות תרופה אחת, לא ניתן להבין את ספרות המקרא כולה לאור פתרון אחד, למרות המזור שהוא מביא לחלק מן המקרים. למרות תקפותו של רעיון-העל שמציג שמעוני, הוא לא הולם את כל מרכיביה, ויש לקחת בחשבון שהוא פרי של קריאה קאנונית, ובעצם החיבורים העצמאיים אינם מודעים לו והחלתו עליהם היא מלאכותית. שמעוני מודע לכפייתיות של רעיון-העל ולכן בדבריו בסוף הדיון על ספר איוב הוא כותב: "דרך ארוכה נעברה מאז מעשה אברהם ועד לעלילה הזאת, שאינה נקשרת לא לציבור הנבחר ולתולדותיו ולא לארצו המקודשת: הארץ שמדובר בה כאן היא העולם כולו, והזמן אינו זמנו של עם אלא זמנו של אדם יחיד או זמנם של כל הברואים, כל אחד לעצמו" (עמ' 95). אך כדי לקשור זאת עם רעיון-העל הוא מעלה את ההשערה הבאה: "אפשר אולי לראות בהתמקדות הגוברת בדמויות של יחידים חלק מן השינוי שעובר הפתרון העברי למוות, מעת שהבטחת הנצח הלאומי אינה מספקת עוד. ואפשר גם לנסות להפוך את הסיבה והמסובב, ולראות באותם מספרים שהתמקדו ביחידים את מבשרי השינוי הזה, שנים לפני שייכתב כאן במפורש על משיח עני וחמורו או על תחייה אישית ליחיד" (עמ' 86). הצגת ההתפתחות הדיאכרונית של רעיון-העל, ובאמצעותה קביעה שהאכזבה מן הפתרון הקולקטיבי היא מאוחרת, היא התעלמות ממקומה של ספרות החכמה ורעיונותיה לאורך התפתחותה של ספרות המקרא. ספר איוב, מחד גיסא, שהרעיונות המובעים בו הם המשך לספרות העולם העתיק מקדמת דנא, אינו ניסיון ראשון של הסתייגות מן הפתרון הקולקטיבי;²⁰ ומאידך גיסא, הקאנון המקראי אינו נואש מהפתרון

20 איוב כבר נכלל ברשימת הצדיקים של יחזקאל – נח דנאל ואיוב – שצדיקותם אינה ערובה למעגלים הקולקטיביים שסביבם (יד 12–23). והשוו למזמור האכדי "אהלל את אדון החוכמה", המכונה גם 'איוב הבבלי', מן האלף השני לפסה"ג,

הקולקטיבי, כפי שניתן ללמוד מהספרים שמסיימים אותו (עזרא ונחמיה ודה"י). גם את ספר קהלת קושר שמעוני עם "תקופה שכבר נחלש בה מאוד כוחו של הפתרון הקולקטיבי" (עמ' 96), וכדי להתאים את סיומו של הספר לתזה שלו הוא קושר את פסוקיו האחרונים (יב 13–14) עם חולשותיו של המלך קהלת, ש"עכשיו, מעט לפני המוות, מצטייר [לו] אל קרוב ואוהב" (עמ' 106). שמעוני יודע שפסוקים אלה אינם משל קהלת,²¹ וממהר להוסיף: "סוף דבר", הוא [קהלת] אומר – או שכך חותם עורכו את דבריו כדי שלא תיפרץ תבנית הספרים האלה, שמראשיתם כווננו לתת מענה לקץ החיים (ההדגשה שלי א"י) – "את האלוהים ירא, ואת מצוותיו שמור, כי זה כל האדם" (שם). במילים אחרות, לקהלת הספקן האולטימטיבי לא הצטייר שום אל קרוב ואוהב, מי שמייחס לו זאת הוא שמעוני, שבאופן הרמוניסטי אינו מהסס מלהכליל את מסקנת העורך בעל התבנית גם על המלך הזקן והמפוכח, שלא זו בלבד שאינו מתנחם בפתרון הקולקטיבי, אפילו הפתרון של העולם הבא אינו מהווה נחמה לדידו, שהרי "הכל הולך אל מקום אחד, הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר. מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה ורוח הבהמה הירדת היא למטה לארץ" (ג 20–21).

בסיום מאמרו של אוריאל סימון על מעמד המקרא בחברה הישראלית הוא כותב: "מעמדו של המקרא כספר המכונן של עם ישראל דומה למעמדם של הורים; אפשר לפתח כלפיהם זיקות מזיקות שונות, אך במעמקי הלב אי־אפשר להתייחס אליהם כאל אנשים זרים. בדומה לכך יכול אדם מישראל לכבד את המקרא, לאהבו, להישמע לדברו, או שהוא יכול להפר את דברו, למרוד בו, להתנכר לו, אך דומני שאינו יכול להתייחס אל ספר הספרים כאל אחד הספרים."²² המקרא אינו אחד הספרים בספרייתו הפיזית והתרבותית

אצל ש. שפרה ויעקב קליין, *בימים הרחוקים ההם – אנתולוגיה משירת המזרח הקדום*, תל אביב: עם עובד, 1996, עמ' 546–563.

21 הפרשנות הביקורתית מייחסת את קה' יב 9–14 לעריכה.

22 אוריאל סימון, "מעמד המקרא בחברה הישראלית – ממדרש לאומי לפשט קיומי", *בקש שלום ורדפהו – שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות*

על ספרו של יובל שמעוני, אל העפר

של יובל שמעוני, הוא לדידו ספר מכונן, שבין דפיו הוא מהלך כבן בית. נדמה לי שלא אטעה אם אומר שהוא אוהב אותו ואת שפתו, ודווקא אלה מאפשרים לו למרוד בחלק ממסריו ולמחות נגדו, ובכך להמשיך את ההתייחסות אליו כאל ספר הספרים ולא כאל אחד הספרים.
ולו ירבו כמותו.

יאירה אמית, החוג ללימודי התרבות העברית, אוניברסיטת תל-אביב

השעה, יהדות כאן ועכשיו, תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2002, עמ' 21–
.44

**יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה,
הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תשס"א,
375 עמודים.**

מבוא

ספר יצירה (להלן: ס"י), הוא ספר שתעלומה אופפת אותו מיום חיבורו ועד היום הזה. מדובר בספר קטן שיש בו בסך הכל רק כ-2000 מלה, מחברו נותר אנונימי, ועל פניו נראה הספר כנטול זמן ומקום. למרות שנכתבו על ס"י למעלה מ-60 פירושים, רובם הגדול בימי הביניים ומיעוטם בעת החדשה, נראה כי כמעט ואין נושא אחד הקשור בס"י שיש עליו תמימות דעים, החל מזמן חיבורו, עבור לתוכנו וכלה בהערכת לשונו המיוחדת. דומה שרק ביחס לעניין אחד הקשור בס"י ניתן למצוא הסכמה והוא: ס"י נחשב על-ידי הכל כספר הקשה ביותר להבנה בספרות העברית.

לאחר הרבה שנות חקירה בס"י הבשיל ספרו של פרופ' יהודה ליבס כדי מחקר שלם, והוא מגיש אותו בפני הקורא העברי. זאת היא הפעם הראשונה בתולדותיו של ס"י שחיבור שלם בעברית מוקדש לו, שכן המחקרים הקודמים היו קצרים יותר, או שלא נכתבו בעברית. בכך נחשף הקורא, שאינו מצוי ברזיו של ס"י, לספר ששנים רבות עמד ב'שורשיה' של הקבלה, וממילא יעשה הקורא, במהלך הקריאה בספר, היכרות עם הקבלה ועם מקובלים בני ימי הביניים, עם השקפות פילוסופיות ותיאולוגיות, ועם עניינים שונים שניתן לראות בהם חלק מהלב של תורת ישראל במשך דורות הרבה.

הספר מחולק ל-30 פרקים המכונסים תחת שבעה חלקים, אשר אלו הם שמותם: א) ה"שיטה" המדעית של ס"י; ב) ריבוי ואחדות; ג) האיחוד המיסטי; ד) אברהם אבינו; ה) היצירה הלשונית לפי דרכו של ס"י; ו) האל ועולמו; ז) המקום והזמן. לאחר מכן בא סיכום ועוד נספח. הספר מוגש בלשון בהירה וקולחת ופרקי הספר הקצרים

(לעתים קצרים מדי), הופכים את הספר לקריא, שאלמלא הנושאים הכבדים בהם דן ליבס אפשר היה לכנותו 'מרתק'. כל דיון מלווה בהערות שוליים, ובסוף הספר מובאת רשימה ביבליוגרפית, גם אם חלקית, ומפתח לספר כולו: דבר דבור על אופניו. ליבס הוא בעל אופקים רחבים במיוחד, והוא עושה מאמצים מרובים במחקרו זה תוך שהוא מפגין את שליטתו בתחומים שונים ומגוונים. כחוקר הדן בטקסט עברי עוסק הוא, כמוכן, באטימולוגיה של מלים בעברית (עמ' 143–144), אך אין הוא נמנע מלשלוח את ידו באטימולוגיה ובבלשנות בשפות נוספות, כגון יוונית (עמ' 106, 289), ערבית (עמ' 99, 269), פרסית (עמ' 269, 310), ספרדית (עמ' 322, 335), לטינית (עמ' 310), ואף סנסקריט (עמ' 236, 307), ובנוסף לכך מגלה הוא ידיעת ארמית, אנגלית, איטלקית, צרפתית וגרמנית. הגם כי נדמה שלעתים ניתן לראות בכך עושר השמור לבעליו לרעתו, הרי שמבחינת העניין יש להצדיק את ליבס בכך שמוכן הוא ללכת בדרכים חדשות ובלתי סלולות, ולעשות כל מאמץ אפשרי על מנת למצוא מזור לס"י. מצבו של ס"י הוא כה חמור עד כי כל ניסיון להבהירו, גם אם הוא ימצא שגוי במבט שני, אם לא ראשון, הוא ניסיון ראוי לשבח. בשל כך, כנראה, ייתקל הקורא בספר זה בהרבה עניינים, מהם קרובים ומהם רחוקים, החל מהפילוסופיה היוונית הקדומה, סופוקלס ואישים יווניים נוספים, עבור לספרות התלמוד, התפילה והמדרש, וכלה בשבתי צבי, ניטשה, המשוררים שלי וביאליק, ואחרים.

מעניינת במיוחד היא תרומתו של ליבס בהצגת רקעו הרעיוני של ס"י בין הפילוסופים הקדם-סוקראטיים (כגון פרמנידס; עמ' 36–39). ליבס אף מוצא בס"י הסכמה עם פילוסופיה אריסטוטלית (עמ' 25), ואף שאין דבריו נראים בנקודה זו הרי שלא כאן המקום לדון בכך. כמו כן סבור הוא, כי אין 'עומק' בס"י אלא וקטור (עמ' 23–24), ואף כי לא הביא ראייה לכך, נראים דבריו. עם זאת סובל הספר ממעט כפילויות וממידה מסוימת של ארכנות. לדוגמה, על רעיון 'האל הנָבֵב' כותב ליבס בכמה מקומות (עמ' 37, 56, 77, 143, 169–172, 174, וראה עוד במפתח עמ' 374), ולא אדע מדוע לא ריכז ליבס את דבריו בעניין זה (ומדוע בכלל עוסק הוא ברעיון שאין לו זכר בס"י).

לעתים סגנונו של ליבס נראה דרשני ואסוציאטיבי, ולעתים מורגש כי הוא אינו ממוקד בנושא הדיון, ומפליג לעולמות רחוקים.

א. שאלת החסרון

כלל גדול בביקורת על ספר כלשהו הוא שאין לדון אלא על מה שכתוב בספר, ולא על מה שאין בו. ברם, במקרה הנדון עתה, מחקר על ס"י, קיימים נושאים שאי אפשר להתעלם מהם כדרך שנוקט ליבס בכמה תחומים, וחובה להעיר על ההיעדר, וראשון לנושאים חסרים אלו הוא הדיון הפילולוגי-טקסטואלי. אין בספר כל דיון פילולוגי במצבו של הטקסט, כאילו שיכול מחקר טקסטואלי להיכתב ללא דיון בתולדות הטקסט ובמסירתו. ניתן היה לצפות שחוקר אשר אינו חוסך שבטו מאיש יביע, למשל, את דעתו על מהדורתו של א' גרינולד,¹ או למצער יאמר אלו 'משניות' לדעתו אינן אותנטיות (ועל כך להלן), ואין זו דרישה פורמאלית בלבד: לכל אלו יש השלכות על הבנת הספר ופרשנותו.

להדגמת הליקוי בתחום הטקסטואלי ייבחן הציטוט מס"י שהובא בעמ' 167. הציטוט הוא: 'יצר מתוהו ממש, ועשה את אינו ישנו, וחצב, וכו'. והנה, ליבס הבטיח לקורא באחת מהערותיו הראשונות (עמ' 267), כי: 'בכל מקום שלא יצוין אחרת, אצטט לפי נוסח הפנים של גרינולד'. ואולם, למעשה, ציטט ליבס כאן טקסט שאינו קיים אצל גרינולד, נוסח הפנים, ואף לא במהדורת הצילום שכלל ליבס בספרו. במקום זאת הביא הוא גירסה ממקור אחר (המצוינת בחילופי הגירסה

1 למעט, אולי, מעין 'נזיפה' של ליבס בא' גרינולד על אשר לא הביא גירסה בהתאם לפירוש הגר"א (עמ' 287 הע' 17). ברם, מהדורתו של גרינולד, גם אם יש למישהו הסתייגויות ממנה, הוכנה על-פי כללים פילולוגיים, ולא היה בה מקום להביא גרסאות מן הגורן או מן היקב (מה עוד שהן יצאו מידם של אנשים נעדרים הכשרה פילולוגית אשר שלחו ידם בטקסט והגיהוהו ביד חזקה). ראה: I. Gruenwald, 'A Preliminary Critical Edition of *Sefer Yezira*', IOS, 1 (1971), pp. 132-177.

אצל גרינולד), מבלי לברר באיזו מידה היא אותנטית. כלומר, ליבס אינו מקפיד על הנוסח בו הוא דן (אף ביחס להתחייבותו שלו). והנה, לאחר עיון בספר שליבס כתב נראה כי, בכל זאת, ניתן לדלות ממנו כמה עקרונות טקסטואליים על־פיהם הוא הלך. לדוגמה, כתב הוא כך (עמ' 63): 'הרי השכבה הראשונה של ס"י נמנעה בכלל מציטוט מפורש של פסוקים'. כלומר, ליבס יוצא מתוך נקודת הנחה שעקרון טקסטואלי זה גלוי וידוע, שהרי בהערת השוליים מפנה הוא את הקורא להערתו המוקדמת (עמ' 276 הע' 2, על עמ' 35, וכן הע' 25 בעמ' 299): '...מפני שאני סבור שבנוסח המקורי ס"י ראה עצמו לפחות במעלת ספרי המקרא. וגם אם שיבץ בתוכו לשונות מקראיים', וכו'. כלומר, תחילה הציע ליבס סברה, היינו השערה בלתי מבוססת, ומאוחר יותר הוא מתייחס אליה כאל דבר מוכח וידוע. ולא זו בלבד שליבס קבע כי ב'שכבה הראשונה' לא היו פסוקים, אלא שלאחר פרשנות מחודשת משלו לטקסט (עמ' 194: 'פירושן כאן הפוך מן הפירוש הרגיל'), בטוח הוא (עמ' 195), כי טקסט מסוים 'שייך באמת כבר לשכבה הראשונה של הספר'. מתוך דבריו של ליבס אין לדעת מה שייך לשכבה הראשונה, מה לשנייה ומה לשלישית, ואיך יודעים זאת; הכל בהתאם להחלטה שנתקבלה לצורך טקסט נתון. כתוצאה מחוסר בהירות טקסטואלי זה מביא ליבס את ס"י על־פי גירסה אקלקטית (ולאור מצבו החמור של הטקסט אין הוא שונה בכך מרבים אחרים שקדמוהו), ומבלי להסביר איזה יתרון יצמח מהנחה מעין זו,² מה עוד שהגירסה המוצעת על ידו, גם אם היא הומצאה בעבר על־ידי

2 הוצאת הפסוקים מס"י לא תעלה ולא תוריד דבר אלא אם רוצה היה החוקר להפוך את השערתו קרדום להקדמת הספר או לחילופין להציע כי המחבר לא ידע תנ"ך. ברם, במקרה זה החוקר לא אמר זאת, וממילא עולה שלא רק שאין יתרון בהצעה הטקסטואלית, אלא שהחסרון גלוי על פניו: החוקר פועל בניגוד לכל כללי הפילולוגיה ולמחקר המדעי הטקסטואלי (ובמקרה זה, גם בניגוד לכללי השפה העברית כפי שיתברר בהערה הבאה).

סופר אחד, נראית מופרכת מעיקרה.³ ליבס, אם כן, הסיר בחזקתו את כל פסוקי המקרא מס"י מבלי להוכיח כי יש כאן עניין של 'שכבות'.

כללו של דבר, במקום לדון בבעיות החמורות של ביקורת הטקסט מעדיף ליבס להציע הצעות מבלי להוכיחן, ובכך מערפל הוא את הטקסט יותר מכפי שהיה בראשונה.

ב. אסטרונומיה

לפי המובא במפתח לספר (עמ' 371), אין האסטרונומיה מוזכרת אלא בארבעה עמודים בלבד (עמ' 76, 90, 91, 296 – כולם בקשר לאברהם וזיקתו לאסטרונומיה). מכאן שהמעייין בספר לעומקו לא יוכל להעלות בדעתו את מקומה של האסטרונומיה בס"י, לפי שנושא זה נעדר לגמרי מדיונו של ליבס. לא רק ליבס לא הזכיר את האסטרונומיה ביחס לס"י, אלא שאף ג' שלום, במחקריו השונים בהם עסק בס"י, לא הזכיר אלא את הזודיאק, גלגל המזלות, וזאת מבלי לקשר בין הזודיאק לאסטרונומיה בצורה מפורשת.⁴ לא שלום ולא תלמידיו עמדו על כך שס"י נכתב על-ידי אסטרונום, עובדה הניכרת, בין היתר, מכך שמחבר ס"י היה היהודי הראשון, כל כמה שניתן להביא ראייה היסטורית מחיבור ספרותי, שתיאר בצורה מסודרת את כוכבי הלכת ואת המזלות ושמותיהם (כל אחד מהם שלוש פעמים). יתר על כן, לא לפני ס"י, ורק מאות שנים אחריו, ניתן למצוא בספרות

3 ליבס מעדיף את המלה 'כמשתמר' על פני הנוסח 'שכך נא' (=שכך נאמר), בניגוד לכל יתר הנוסחאות, ומבלי להראות אם בכלל יש לה משמעות. לגופם של דברים נראה כי 'כמשתמר' נבע מקריאה לא מוצלחת של מלות הציטוט 'כמ' שנאמר' (=כמה שנאמר, האות תי"ו נוצרה מחיבורן של נו"ן ואל"ף), והן מילות ציטוט המובאות עשרות רבות של פעמים במדרשי חכמים, במשנה, בתלמודים ובמדרשי האגדה.

4 ג' שלום, 'יצירה, ספר', *אנציקלופדיה עברית*, כ, גבעתיים תשמ"ח, עמ' 192–196. כל מה ששלום נכון היה לכתוב היה אזכור 12 המזלות בגלגל השמים, ובפסקה הבאה 'הקרובה גם להלכירוח אסטרונומיים'.

העברית עוד ספר העוסק באינטנסיביות כה מרובה בכוכבים ובמזלות, עד כתביהם של אברהם בר־חייא ואברהם אבן עזרא, בני המאה ה־11 וה־12, שהיו (גם) אסטרוֹלוגים. הרעיון כי ס"י נכתב על־ידי אסטרוֹלוג, בניסוח כזה או אחר, הובע כבר לפני למעלה ממאה שנה על־ידי אברהם עפשטיין במחקר שמאוחר יותר תורגם גם לעברית,⁵ ושהיה ידוע, כמובן, לשלום, כמו גם לליבס, ומחקר זה מעולם לא נדחה. העובדה שליבס דחה היגד בלתי מוצלח המובא במחקרו של א' עפשטיין (עמ' 31), אינה צריכה ללמד את הקורא כאילו כל דבריו של עפשטיין יצאו דחויים. מסיבות שקשה להסבירן, לא קבע שלום בצורה מפורשת כי מחבר ס"י היה אסטרוֹלוג, אך עובדה זו לא צריכה היתה למנוע מתלמידיו מלראות נכוחה כי מחבר ס"י היה אסטרוֹלוג. אולי במסגרת בחינה מחודשת של דעתו של ג' שלום יושם אל לב כי מתוך אלפי עמודי הספרים והמאמרים שיצאו מתחת לעטו של שלום, אין ולו עמוד אחד שלם (או במצורף!), העוסק באסטרוֹלוגיה, ואפשר שבכך יש להסביר היעדר אזכורה של האסטרוֹלוגיה ביחס לס"י על־ידי שלום. מכל מקום, הקורא שאין לו מושג מה כתוב בס"י, חייב לדעת עתה דבר אחד ברור: ס"י מכיל עניינים אסטרוֹלוגיים, וזאת עוד קודם שתינתן הערכה של הדברים. מצד שני, אין בדברי ליבס, ביחס לס"י, דבר או חצי דבר מכל זה: לא תיאור כדי לצאת ידי חובה, וגם לא הערכה כלשהי.

ליבס גם אינו מוסר לקורא שס"י קשור בטבורו לא רק לאסטרוֹלוגיה, כי אם גם לאסטרוֹלוגיה רפואית, שיטת רפואה הלניסטית,⁶ שזכתה להמשכיות עד לראשית העת החדשה. לא זו בלבד שליבס התעלם מהכתוב בס"י, אלא שהוא התעלם מהמחקר

5 א' עפשטיין, *מקדמוניות היהודים: מחקרים ורשימות* (בעריכת א"מ הברמן), ב, עמ' קצד–קצח.

6 Tamsyn S. Barton, *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994, pp. 179-180; Tamsyn S. Barton, *Ancient Astrology*, London and New York: Routledge, 1994, pp. 185-191.

שהוקדש לכך, שכן הנושא כבר טופל בעבר באופן חלקי בזיקה שבין ס"י לחיבורו של שבתי דונולו. הסיבה, הפעם, להיעדר הדיון של ליבס בנושא זה גלויה למדי, שהרי שמו של שבתי דונולו הוזכר במחקר רק ברמז, ובדרך אגב (ושלא על־פי המהדורה המדעית של חיבורו).⁷ לו התעמק ליבס ביצירתו של דונולו, ובמחקר אודותיו, כי אז היה סיכוי שהוא היה מגלה שדבריו של דונולו כבר נדונו בקשר לס"י, ולו באופן חלקי, ביחס לזיקת הרפואה לאסטרולוגיה,⁸ ופעם נוספת מגלה ליבס כי הוא מתעלם מספרות המחקר בנושא בו הוא מטפל.

בהקשר זה של התעלמות גמורה מאסטרולוגיה יצוין כי רשאי חוקר, כמובן, לדון בחלק אחד מתוך חיבור שלם, אלא שזאת ייעשה רק לאחר שיש הסכמה כללית במחקר ביחס לכלל עניינו של הספר. במקרה זה, למרות ששמו של הספר מתייחס ל'תורת היצירה' בלבד, ולכאורה מדובר במחקר בעל אופי 'מצומצם', הרי הכוונה, כמובן, היא לכלל עניינו של הספר (ואף ליבס לא טען אחרת). כלומר, ליבס דן רק בחלק מעניינו של ס"י, תוך התעלמות גמורה מחלקה של האסטרולוגיה בחיבור בו הוא דן. בדרך זו לא ניתן להגיע לפתרון הנכון של הבעיות החמורות של ס"י.

ההתעלמות מענייני אסטרולוגיה אינה מקרית: ליבס, כמסתבר, אינו מתמצא בתחום זה. בעמ' 20 כותב הוא על סדר כוכבי הלכת, שצ"מ חנכ"ל, כי סדר שמות זה 'ששימש את הקדמונים דווקא לשם התאמת הכוכבים לשעות היום' – ולא היא. סדר כוכבים זה, בהתאם למרחק הכוכבים מהארץ בסדר יורד, שימש את הקדמונים (כגון תלמי), לתיאור סדר הימים והשעות כאחת. כיצד? הכוכב שבתי, הרחוק

7 ליבס הוסיף לשבתי דונולו את הכינוי רבי אף כי מכתביו של דונולו לא ניכרת השכלה רבנית כלשהי (ובכך הולך החוקר בדרכו של ז' מונטנר מזה, ושל ח"ד פרידברג מזה, ביבליוגרף שכינה בתואר 'רב' כל מחבר־ספר, אפילו אם זה כבר המיר דתו).

8 A. Sharf, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Warminster: Aris & Phillips, 1976. (ראה במיוחד בנספח C).

ביותר מהארץ היה הכוכב, כמו גם האל, שהעניק את חסותו על היום הראשון בשבוע הפותח בשבת. השעה הראשונה ביום זה נחשבה כ'שעתו של' שבת, השעה השניה היא שעתו של צדק, וכן הלאה. כסדר זה של כוכבים חוזר חלילה הרי שהשעה הראשונה ביום א' בשבוע היא השעה 'השייכת' לשמש, ומכאן שמו הלועזי של יום זה. כיוצא בכך, אם ממשיכים למנות את השעות, הרי שהשעה הראשונה ביום הבא, ביום ב', היא שעתו של הירח, ומכאן מקור שמו של יום זה בשפות האירופיות. החישוב הכפול של הימים והשעות גרם לכך שנראה כאילו יש כאן מעין 'דילוגים' בהתאמת הימים לסדר היורד של הכוכבים, אך אין הדבר כן. תיאור זה של הקשר בין הכוכבים לבין השעות והימים כבר היה ידוע לרש"י, מתוך עיון בכתביו של דונולו.⁹ כלומר, למרות שניתן להגדיר את ידיעותיו של רש"י באסטרולוגיה (תורה שעדיין לא היתה מוכרת בימיו במקומות בהם חי) כ'לא יותר מקלושות', הרי שגם הוא ידע עובדות יסוד באסטרולוגיה.

שגיאה אחת גוררת שגיאה נוספת, גם אם אינה חמורה, והיא נוגעת לשמו הלועזי של יום ד': Wednesday באנגלית, ו-Mittwoch בגרמנית (עמ' 341). כותב ליבס: 'הגרמנים הקדמונים זיהו את מלך האלים שלהם דווקא עם האל הגרמני מרקוריוס ועם כוכבו', וטעה ליבס בשנית באותו עניין. עיון מעמיק ברש"י – או לחילופין לימוד האסטרולוגיה ההלניסטית – מבהיר היה את המצב לפיו השיטה המייחסת את שבת לשבת, ואת יום א' לשמש, היא השיטה לפיה 'שייך' יום רביעי לכוכב-חמה, הוא מרקוריוס (שלא היה אל גרמני, כידוע). לאמור, לא היו אלו השבטים הגרמנים שזיהו את יום ד' עם מרקוריוס, כי אם אסטרולוגיה הלניסטית שהיתה מקובלת גם ברומא,

9 ראה בפירושו של רש"י על ברכות נט ע"ב; שבת קכט ע"ב; ערובין נו ע"א. מקורו של דונולו הוא באסטרולוגיה ההלניסטית, כמובן, כפי שידוע מכתביו של ווטיוס וואלנס, אסטרולוג בן המאה השניה לספירה, שלקח מלוא חופניו מאסטרולוגים שקדמוהו. ראה: M. Riley, 'Theoretical and Practical Astrology: Ptolemy and His Colleagues', *Transactions of the American Philological Association*, 117 (1987), pp. 235-256 (esp. 244).

ואשר עם הצבא הרומאי היא הגיעה לגרמניה. לפיכך גם יש לתקן את הכתוב (213): 'בגרמנית אכן נקרא יום רביעי בכינוי "אמצע השבוע": Mittwoch, ולא רק מפני שהוא רביעי, כלומר אמצעם של שבעת הימים, אלא כנראה גם מפני שיום זה הוא יומו של אודין, מלך האלים הגרמניים'. ברור, אפוא, כי לגרמנים הקדמונים לא היה שמץ של מושג באסטרוולוגיה, ולא הם אלו שיצרו קשר בין מרקוריוס לבין יום ד' בשבוע.¹⁰ היה זה טקיטוס שזיהה את אודין עם מרקוריוס,¹¹ ואין לתלות ידע אסטרוולוגי בשבטים הגרמנים השוכנים בארצות הצפון, שם מכוסים השמים בעננים ברוב לילות השנה.

בהזדמנות זו יש להעיר כי שמו של ר' אברהם אבן עזרא כמעט ונעדר מן הספר, כאילו שאין כל דמיון בינו לבין מחבר ס"י, והיעדר זה אומר דרשני. אם פונים לחכמי סין (עמ' 270), או לחכם נוצרי (עמ' 44), לצורך ליבוננו של ס"י, ראוי היה לפנות תחילה ולהתייעץ עם חכמים הקרובים קירבה אינטלקטואלית למחבר ס"י (להוציא

10 מסתבר, אפוא, כי היתה זו הכנסיה בגרמניה אשר שינתה את שמם של הימים ה'אליליים' לשמות נעדרי משמעות אלילית, וכך הפך יומו של 'אודין' ל'אמצע השבוע', 'יומו של תור' האל הנורדי, הפך ל-'Donnerstag' 'יום הרעם' (שהיה, מן הסתם, כלי מלחמתו של תור, אל הסופה, שזוהה עם Donar), ויומו של סאטורן הפך ל-'Samstag' (מן היוונית, ומקור העניין בסנסקריט במשמעות של המעגל האין־סופי של החיים), או ל'ערב יום ראשון' (בשווייץ). תופעה זו אירעה בארצות דוברות הגרמנית, אך לא באנגליה, ובשל כך נותרו השמות האליליים בשימוש בעולם דובר האנגלית. לעומת זאת, יום ששי כונה בארצות הגרמניות בשם Freitag על שם האלה הגרמנייה Frija (אשת אודין). אלה זו זוהתה עם וינוס (שבהזדמנויות ומקומות אחרים זוהתה עם עשתורת), שכן לפי שיטה זו יום ו' 'שייך' לוונוס (וייתכן ששם זה לא שונה מפני שהאטימולוגיה העממית נתנה לשם היום משמעות אחרת). לפי המסורת, במאה הרביעית לספירה, הורה האפיפיור סילבסטר לנוצרים להשתמש בשמות־ימים מקראיים בלבד, כדי להתרחק משמות אליליים. ראה: M. Falk, 'Astronomical Names for the Days of the Week', *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, 93 (1999), pp. 122-133.

11 'Odin', *Brockhaus Enzyklopaedie*, Mannheim: F. A. Brockhaus, 1991, 19. Auflage, 16. Band, S. 97.

מקובלים הרחוקים מרחק רב, בתפיסה האינטלקטואלית, מזו הניכרת בס"י, עימם הרבה ליבס להתייעץ). הן מחבר ס"י והן ר' אברהם אבן עזרא היו אסטרוולוגים, מתמטיקאים (ראה להלן) ובלשנים, ועל כגון זה יש לומר 'יגיד עליו רעו', אלא שלא כך עשה ליבס. לסיכום עניינו של דיון זה, ייאמר שוב: האסטרוולוגיה נעדרת מדיון בו חייבת היתה להימצא.

ג. מתמטיקה

אחר שהתברר כבר לפני למעלה ממאה שנה כי מחבר ס"י היה אסטרוולוג, חובה לציין עתה כי לפני עשרות שנים הוכח כי מחבר ס"י היה גם מתמטיקאי,¹² וגם הפעם אין ליבס אומר על כך דבר וחצי דבר. יתר על כן, בעוד הפרסום הראשון ביחס לרקעו המתמטי של ס"י ראה אור במקום נידח, הרי שמאוחר יותר נדון העניין בעבודת דוקטוראט שנכתבה בירושלים, עבודה שמאוחר יותר נדפסה.¹³ לא זאת בלבד, אלא שליבס היה מודע, מן הסתם, למחקרי נ' אלוני, בהם דן הוא, בין היתר, באופי המתמטי של אחד הקטעים בס"י, ולמרות כן, גם הפעם הוא התעלם מהפן המתמטי של החיבור. מובן מאליו שזכותו של כל חוקר לחלוק על קודמיו, וליבס אף עושה כך לא פעם ולא פעמיים, אלא שבמקרה זה לא נמצא מי שחולק על הדעה הזקוקת מתמטיקה לס"י, ועל כורחנו מדובר בעובדה מדעית עד אשר יוכח ההפך.

הואיל וליבס ממעט בערכה של המתמטיקה ביחס לס"י (עמ' 13), אין פלא, לפיכך, שמגיע הוא לכלל טעות, בכותבו (עמ' 147): 'רל"א השערים הקבועים בו אינם אלא המספר האפשרי של זוגות שאפשר ליצור מכ"ב האותיות'. קביעה זו של ליבס היא שגיאה גלויה, שהרי בעברית, בה יש 22 אותיות, ניתן ליצור משתי אותיות 484 מלים

12 יקותיאל גינצבורג, *כתבים נבחרים*, ירושלים תשכ"א, עמ' 294–308.

13 גב"ע צרפתי, *מונחי המתמטיקה בספרות המדעית העברית של ימי הביניים*, ירושלים תשכ"ט, עמ' 37.

שונות (לפחות).¹⁴ לו התעמק ליבס במשוואה הקומבינטורית שאלוני הביא באחד ממאמריו היה נמנע מלכתוב שגיאה מתמטית, ואפשר שהיה מעריך את המתמטיקה בס"י בצורה אחרת. ממילא עשוי היה ליבס למחוק את שכתב שם בהמשך כאילו מחבר ס"י כתב 'על מספר הצירופים שנבנים מארבע, חמש שש ושבע אותיות' – ולא היא! מחבר ס"י לימד שם את המושג שכיום נקרא 'עצרת', ובסימבוליקה מתמטית מצוין הדבר בסימן קריאה, כגון: $4! = 4 * 3 * 2 * 1 = 24$, אלא שליבס לא שת ליבו לכל אלו, ומסתבר שאין הוא יודע מה בין 'צירופים' לבין 'בתיים' שאינם אלא תוצאת העצרת. 'שבע בונות חמשת אלפים וארבעים בתיים', כך בלשונו של מחבר ס"י; וכך: $5040 = 7!$ במתמטיקה סימבולית.

ממילא ברור כי יש לדחות מכל וכל את דבריו של ליבס (שכתב בראשית דבריו, ולא בסיכומם, עמ' 10): 'כה דלות הן התורות המדעיות שבספר, עד שאינן מספקות יסוד איתן להשוואות עם תורות מקבילות'. על תורת המקבילות של ליבס עוד יוער בהמשך, אך כבר עתה יש לדחות דברים אלו של ליבס כנובעים מדלות כוח הראייה של הצופה, ולא מדלות החומר הנצפה.

סוף דבר, כמעשהו של ליבס בראשונה, באסטרולוגיה, כך מעשהו גם בשנייה, במתמטיקה: התעלמות מהטקסט הנחקר מצד אחד, והתעלמות מספרות המחקר מצד שני.

ד. בלשנות

מפתיע לגלות שאף התחום הבלשני לא כוסה כהלכה, וזאת למרות שליבס, שכתב את הספר הנדון עתה, פרסם לפני כמה שנים מחקר

14 הואיל ולא כאן המקום לדון בכל העניין, ייאמר בקצרה כי מחבר ס"י התעלם ממלים שונות הנכתבות באותיות שוות (כגון: זָר לעומת זֶר), והתעלם באופן שרירותי ממלים הנכתבות משתי אותיות זהות (כגון: גג או דד).

פורץ־דרך בתחום הבלשנות של ס"י.¹⁵ ליבס עמד על כך ששבעת העיצורים המוכפלים בס"י דומים בזיקתם לכוכבי־הלכת כמו גם לשבע התנועות שהיו בשפה היוונית, כפי שעמדו על כך בעת העתיקה, ובכך הראה מקבילה של ממש בין הבלשנות של מחבר ס"י לבין הבלשנות ההלניסטית. לפיכך, הקורא בספר, שהכיר לפני כן את מחקרו זה, ציפה בדריכות לראות כיצד התפתחו הדברים, ומה יכול ליבס להציע כעת לקהל קוראיו. דא עקא שליבס לא טיפל כלל בעניין זה, ולא ניסה להמשיך בכיוון המחקרי בו התחיל. ואולם, לא רק שליבס לא המשיך בכיוון המבורך בו הלך בעבר, אלא ששמט תחת ידו כל דיון בעל אופי בלשני, למעט אזכור השאלה אם שפה היא הסכמית או טבעית (עמ' 66), כל כמה שהערת שוליים יכולה לסבול את המונח 'דיון'. נתעלם מליבס אף הספר העוסק בשאלה הבלשנית שהעסיקה אותו בראשונה ביחס לבלשנות בעולם ההלניסטי,¹⁶ ספר שיכול וצריך היה להעמיק את ההבנה בזיקת ס"י לבלשנות ההלניסטית – וכך לא נעשה.

בהמשך לכך, נדמה כי אין פלא שבבוא ליבס לתאר את לשונו של ס"י הוא מכנה את לשונו בתיאורים שונים ומשונים, כולם מכלילים, ומבלי שיסביר את עצמו כיאות. לדוגמה, כאשר ליבס כותב כי ס"י 'כתוב בלשון ייחודית' (עמ' 7), הרי שגם אם יש מקום להבהיר הגדרה זו עדיין אין מקום לחלוק על כך. עם זאת, כאשר ליבס מתאר את לשונו של ס"י ככתוב 'בעברית עזה ועמוקה' (עמ' 11), מצד אחד, ומצד שני כותב הוא כי ס"י כתוב: 'במשפטים קצרים ושקולים ולקוניים, קשים אך מרוממים, מלאי הוד ושגב' (עמ' 154), הרי שאי אפשר שלא לבוא במבוכה ביחס ללשון ס"י: העמוקה היא אם

15 י' ליבס, 'שבע כפולות בג"ד כפר"ת: על הריש הכפולה ועל רקעו של "ספר יצירה"', *תרביץ*, סא (תשנ"ב), עמ' 237–247; הנ"ל, 'תשובה (לטענות שלמה מורג על מאמרי "שבע כפולות בג"ד כפר"ת: על הריש בכפולה ועל רקעו של ספר יצירה)', *תרביץ*, סג (תשנ"ד), עמ' 143–144.

Jocelyn Godwin, *The Mystery of the Seven Vowels*, Grand Rapids: Phanes Press, 1991.

מרוממת? מעניין כיצד יתאר ליבס את הקטע הבא הלקוח מס"י: 'מכאן ואילך צא וחשוב מה שאין הפה יכול לדבר, ומה שאין העין יכולה לראות, ומה שאין האוזן יכולה לשמוע'. האם לשון זו לקונית (כפי שג' שלום תיארה), הקשה היא אם קלה? אם לא די בכך, הרי שבמקום אחר (עמ' 47), מודיע ליבס לקורא כי 'ס"י מביא את דבריו בלשון אנונימית, פואטית ולקונית', ובמקום נוסף (עמ' 38), מתואר ס"י ככתוב 'בסגנון תמציתי ונעלה, סתום ופרדוקסלי כדברי האורקל'. לאור כל זאת אין הקורא יכול אלא לתמוה על ההגדרות המשתנות (שהובאו ללא דוגמה), והאם ס"י כולו כתוב בלשון פואטית וקצרה, או שמא רק חלקו כתוב בלשון לקונית, בעוד חלקו האחר של הספר הוא עז וקשה, ובעיקר מה סתום בו ומה פרדוקסלי, ולמי. כללו של דבר, ליבס לא תיאר, עבור עצמו ועבור קהל קוראיו, את לשונו של הספר בו הוא דן, תוך שהוא מגלה התעלמות מהפן הבלשני של ס"י.

ה. שאלת העודף

בעוד שליבס נמנע מלדון במה שצריך היה לדון בו, הרי הוא הולך ודן בנושאים שאין להם ולא כלום עם ס"י. לדוגמה, פרק 13 עוסק באברהם אבינו, או מוטב בשינוי דמותו של אבי האומה בין מה שידוע עליו בתנ"ך לבין מה שכתוב עליו בספרות החיצונית. הכל טוב ויפה, אך אין לכך כל שייכות לדיון בס"י. אמנם, ליבס הוסיף את השם ס"י בכותרת הפרק, ואף ציטט מהספר לקראת סיום הפרק. ואולם, בכך לא הושגה כל התקדמות בהבנתו של ס"י, והקורא עשוי לשאול את עצמו מדוע חוקר בתולדות המחשבה היהודית יעסוק לפתע בענייניו של הקטאיוס (וזאת מבלי להיכנס לשאלת נכונות או אי נכונות דבריו), ואיך בכך יקודם המחקר בס"י.

פרק 27 מכונה 'משיחיות ההווה' ובו מודיע ליבס לקורא (עמ' 217): 'מכאן יסוד להבנת אופיו של המתח המשיחי שס"י רווי בו'. אודה ולא אבוש, חיפשתיו ולא מצאתיו. חיפשתי את המשיח בס"י ולא מצאתי ולו משיח אחד קטן לרפואה, בספר שליבס קובע שהוא רווי משיחיות.

מה מקומו של שבתי צבי בספר המוקדש למחקר ס"י – לא אדע (מפתח, עמ' 369). ככל הידוע לי לא היה שבתי צבי פרשן של ס"י, והוספת שמו לדיון בס"י הוא בבחינת כל המוסיף – גורע. אם ליבס היה כותב על הפנומנולוגיה של הדת – ניחא, אך הוא כתב ספר המוקדש לדיון בס"י, ואין כל סיבה להתייחס לס"י על-פי התייחסות שמישהו התייחס אליו, אם בכלל, יותר מאלף שנים לאחר שהתחבר. העיסוק ביצר ההרס בולט לא מעט פעמים במחקר הנדון עתה (עמ' 31, 49, 53, 54, 55, 142, 148, 149, 150, 165). למשל, ליבס כותב כך (עמ' 31): 'בעצם פעולת ההריסה ימצא, כפי שנראה, אידיאל דתי, מוסרי ומיסטי, שהוא-הוא לבו של הספר ועיקר כוונתו' (לא פחות!). כלומר, ליבס רואה ברעיון ההריסה רעיון-יסוד של ס"י, והוא מרבה לציין זאת בספרו ובצורות שונות. ואכן, אין להכחיש כי יש הרואים בהריסה אידיאל דתי, כפי שהרעיון מגולם בשמות כג, כד: 'כי הרס תהרסם ושבר תשבר מצבתיהם', רעיון שיש לו ממשיכים באיסלאם היום. ואולם, מציאת רעיון זה בס"י היא עניין אחר לחלוטין, עד שיש בו מן ההפתעה. עתה, כך נדמה, מגיעים אנו לשלב של הפרשנות הפסיכולוגית, ואולם, הגם שידוע לי כי רוב החוקרים פוסלים מראש פרשנות פסיכולוגית, הרי שאיני יכול להצטרף לגישה מכלילה זו, שכן מסתבר כי בתנאים מסוימים יש להתיר פרשנות פסיכולוגית. ואולם, קודם שפוצחים בפרשנות פסיכולוגית חובה למצות את עומק הדין עם הטקסט, ורק לאחר שהחוקר סבור כי כל כלי-המחקר מוצו רשאי הוא להציע פרשנויות פסיכולוגיות. ברם, בספרו של ליבס מתגלה המחקר הפסיכולוגי כקודם למחקר הטקסטואלי, ועל כורחו נסחב הקורא אחר הרהורי ליבו של הכותב. למקרא דבריו המרובים והמפורטים של ליבס בעניין זה מתקבל הרושם כי הוא מזדהה עם רעיון ההריסה, בפרט לאור הצהרתו (עמ' 11): 'נהרוס ספר מדע רע ומיושן, ונבנה תחתיו ספר יצירה רוחנית

יהודית.¹⁷ דומה כי בכך ברא ליבס את ס"י בצלם דמות תבניתו, אך העיקר כמעט ונשכח: עניין ה'הרס' כלל לא מופיע בס"י: לא במפורש ולא במרומז.

ו. הגדרות מערפלות לס"י

היעדר דיון נחוץ מצד אחד, ותוספת דיון בלתי נחוץ מצד שני, מהווים יחדיו שילוב קטלני למחקר, וכתוצאה מכך אין סיכוי שקורא כלשהו יזכה להכיר את ס"י מתוך ספרו של ליבס. את ההוכחה לכך מספק ליבס עצמו עת הוא מציג את ס"י בפני הקורא, שכן לא פעם ולא פעמיים מבהיר ליבס לקורא מה טיבו של ס"י.

ס"י תואר על-ידי ליבס כמה פעמים במהלך מחקרו, ואלו הם דבריו. בעמ' 31 כותב ליבס (כמובא לעיל): 'בעצם פעולת ההריסה יימצא, כפי שנראה, אידיאל דתי, מוסרי ומיסטי, שהוא-הוא לבו של הספר ועיקר כוונתו'. ליבס לא מסתפק בהגדרה אחת, ולאחר מספר עמודים כותב הוא (עמ' 35): 'אף שהנתיבות הסי-הם נושא הספר, ומהותם הוא הריבוי, בעיון נוסף משרתים הם דווקא את הייחוד, שהוא מגמתו העיקרית של ס"י'. יש לקוות שהקורא הבין הגדרות אלו, גם אם אין הדבר וודאי. ואולם, ליבס מוסיף וכותב (עמ' 38): 'ספרו של פרמנידס וס"י הם שתי שירות מיסטיות גדולות', ולכאורה ניתן לאחד את כל ההגדרות להגדרה אחת ומשולבת. ואולם, בהמשך (עמ' 65) כותב כך: 'היצירה האנושית היא עיקרו של ס"י', וכן (עמ' 76): 'שהרי עיקר תורתו של ס"י היא כאמור בעזיבת תופעות הריבוי, הכוללות את מדעי הטבע, וחזרה אל האחדות'.¹⁸ נראה כי ליבס אינו בטוח בעצמו בכותבו (עמ' 157): 'אך בין אם הכוונה לרעיון האחדות, ובין אם

17 הפעם האחרונה שמלים מעין אלו הושמעו במחזורותינו היתה באיגרותיו של א' גייגר, לוחם בממסד הרבני ומראשי הרפורמה במאה ה-19. ראה: 'לוינגר, גייגר, אברהם', *אנציקלופדיה עברית*, ירושלים – תל-אביב, י, תשט"ו, עמ' 637-640.

18 ברעיון דומה פותח ר' יהודה הלוי את הסברו על ספר יצירה: *כנזי ד, כה*.

הכוונה להבנה נוספת של הקשר בין הבורא לבריאתו, זה בדיוק גם עניינו העיקרי של ס"י. לעיל צוין כי ליבס כותב (עמ' 217): 'מכאן יסוד להבנת אופיו של המתח המשיחי שס"י רוי בו'. כלומר שס"י הוא שירה מיסטית רוויה במתח משיחי, בעלת אידיאל דתי של הרס, והיא יצירה אנושית הקוראת לייחוד. הגדרות משתנות אלו ביחס לס"י, במקום שתקדמנה את המחקר, הן גורמות לערפל. נראה כי מדי פעם 'זורק' ליבס רעיון חדש בפני הקורא על מנת לבחון אותו כיצד נשמע הרעיון באוזניו של הקורא, ובאוזניו שלו, על מנת שיוכל לדון (או: לדרוש), על כך. דומה כי עתה התחוויר לקורא כי ההגדרה המדויקת של ס"י אינה נהירה גם לליבס, וחוסר בהירות זה נעוץ במחקר אשר לאור הביקורת מתגלה כערפל של ממש. הואיל ולעיל הוצגו דעותיו המגוונות של ליבס ביחס ללשונו של ס"י, דעות שגילו כי ליבס לא גיבש לעצמו עמדה של ממש ביחס ללשונו של החיבור, מתברר עתה כי נכון הדבר גם ביחס לתוכנו של החיבור.

למעשה, בהיעדר תשתית טקסטואלית ופילולוגית מצד אחד, ובהיעדר תשתית ביבליוגרפית מצד שני, ברור שהתוצאה הסופית של המחקר כבר תלויה בראשיתו כשלהבת קשורה בגחלת: ס"י היה שרוי בערפל לפני המחקר הנדון עתה, ועתה הביאו ליבס אל העלטה.

ז. היעדרן של אבחנות-יסוד

בעמ' 149 כותב ליבס משפט שאופיו הספקולטיבי גלוי על פניו: 'ס"י עשוי להסכים עם פרידריך ניטשה בדבר מעלת היצירה', אלא שלא לאופי זה של המשפט יש לשים לב, כי אם לאופן בו מטשטש ליבס את הגבול בין היצירה לבין יוצרה ועשאם לאחת. במקום שליבס יכתוב על מחבר ס"י הוא כותב על ס"י עצמו, ובכך אינו עושה את ההפרדה הנצרכת בין האישיות ההיסטורית של כותב היצירה לבין תפישתה של היצירה במהלך הדורות. גישה מעין זו לספר ניכרת בעולם הרבני בו כותבים 'התורה אמרה', או 'התורה מצווה', תוך טשטוש הפער בין היוצר לבין יצירתו. מבחינה לשונית ניתן לכנות תופעה זו כמטונימיה (כינוי השלם על שם קצתו), אך האמת היא שמדובר בתופעה אחרת: חוסר אבחנה בין היצירה לבין פרשנותה,

אשר ניתן לראות בה חוסר זהירות אקדמית. לאמור, במשפט אחד קטן מסגיר ליבס את נטייתו לספקולציה ואת חוסר זהירותו כאחת. חוסר הזהירות שמגלה ליבס ניכר פעמים רבות בזיקה שהוא זוקק בין הזוהר לבין ס"י (לדוגמה, עמ' 193, 214–217), תוך ראיית הזוהר כפרשנות מוסמכת לס"י. השימוש המרובה שעושה ליבס בספר הזוהר כמכשיר להבנת ס"י (כניכר מתוך המפתח), מדגים עד כמה איתנה דעתו של ליבס לפרש יצירה אחת על־פי יצירה אחרת, שתי יצירות, שלדעתו של ליבס עצמו, מפרידות ביניהן יותר מ־1200 שנה. כלומר, ליבס מאחד את היוצר עם יצירתו, ואת היצירה האחת עם רעותה (ואלו מזדהים עם פילון), והכל הופך להיות אחד. אכן, רשאי כל חוקר לכתוב על יצירה אחת כפי שהיא משתקפת בפרשנות מאוחרת לה, אך מחקר ביקורתי, בניגוד לדרשנות דתית, צריך להיות מודע לפער ההיסטורי הקיים בין היצירה לבין פרשנותה, בין ההיסטוריה של מחבר ספר בימי חייו, לבין ההיסטוריה של הספר במרוצת הדורות. דומה כי בכך, אולי, מתגלה ליבס כאדם בעל תחושה דתית עמוקה, זו היוצרת זהות דתית בין כל המקורות כאחת, אך, בה בשעה, נחשף ליבס כחוקר נטול חוש ביקורת. חוקר הסבור כי פרשנות ימי־ביניימית היא פרשנות מוסמכת ו'אותנטית' לטקסט קדום (כגון משמעות המלה 'ספירה'), אינו יכול לצפות שחוקרים אחרים יסמכו ידיהם על כושר שיפוטו.

ליבס עוסק רבות בספר הזוהר, בניגוד גמור למשתמע מכותרת חיבורו. לא פעם ולא פעמיים קרוב סגנונו של ליבס לדרשנות יותר מאשר למחקר היסטורי, ולעתים אף הוא עצמו חש בכך, כגון בכותבו (עמ' 144): 'אך דומה שאסוציאציה נוספת זו כבר אינה הכרחית'. ליבס כותב 'דרשות זוהריות' על ס"י (כגון רוב בנינים של פרקים 16 ו־18), ובכך ניכר עליו שמביא הוא מניסיונו במחקריו הקודמים. הווי אומר, במקום שליבס יביא מניסיונו את כלי־המחקר והביקורת המדעית אותם פיתח בהקשר אחר, מביא הוא את הטקסטים עצמם שהיו מושאי מחקרו, למקום שאין להם כל שייכות.

ח. חוקר מודרני לעומת חכם מימי הביניים

נושא אחד לו הקדיש ליבס רק מחשבה מועטת, ומקומו בספר שולי לחלוטין, עשוי לגלות משהו על דרכי עבודתו של ליבס. נעיין, אפוא, בעניין אחד, שהוא כשלעצמו כמעט חסר חשיבות, אך עולה ממנו עניין אחר לחלוטין.

בפרק המוקדש לאחדות שבריבוי כותב ליבס כך (עמ' 45):

וכן אף שתיים עשרה הפשוטות. גם הן מעידות על הייחוד, הן באמצעות סימון המרחב המוגבל ב"שנים עשר גבולי אלכסון", והן בדרך האחדות שבתוך הניגודים, כפי שאפשר ללמוד מן התיאור הבא, גם אם רוב פרטיו סתומים:

שתי לועזים ושתי עליזים שתי יעוצים [נוסח אחר: ושני

נועצים ושני עליצים] שתי טורפים ושתי ציידים.

בעיית הנוסח המדויק לא תידון כאן,¹⁹ וכל מה שיש לקוות עתה שהקורא אכן הבין את כוונת ליבס, שכן אני לא הצלחתי להבין את דבריו (כיצד ה־12 'מעידות על הייחוד', ומהי 'האחדות שבתוך הניגודים' עליה הוא כותב). המעניין בדברים הוא שליבס סבור הוא כי ניתן ללמוד משהו ממשפט שהוא עצמו מודה כי 'רוב פרטיו סתומים'. אם אכן רוב הפרטים סתומים, מה ניתן ללמוד מכך, וכיצד? ברם, יש בדבריו אלו של ליבס דבר מעניין אחר, והוא שמבלי משים חוזר הוא אחר דברי ר' יהודה הלוי אשר ניסה לבאר את ס"י בחיבורו *הכוזרי*. ריה"ל בספרו נזקק בדיוק למשפט זה, שליבס מעיד עליו ש'רוב פרטיו סתומים', וכותב עליו (ד, כה): 'הרמז מובן בכללו, אם אמנם קשה לבארו לפרטיו'. כלומר החוקר המודרני חוזר על דברי חכם בן ימי הביניים מבלי שהצליח לחדש דבר בסוגיית המשפט

19 כזכור, החוקר הבטיח לצטט ממהדורת גרינולד, אך בהערה הוא מסביר את העדפתו ביחס לגירסה אחרת. ברם, בחילופי הגירסה אצל גרינולד אין למצוא 'שתי', ומסתבר שהחוקר העדיף מהדורה בלתי מדעית.

ש'רוב דבריו סתומים',²⁰ תוך שהוא לומד את המפורש (לדעתו) מן הסתום (לדעתו).

עיקר הדיון עתה אינו מתייחס לשאלה כיצד עלה על דעתו של ליבס ללמוד משהו מטקסט שהוא עצמו מגדירו כבלתי מובן, ואף לא להיעדרו של ריה"ל מן הדיון. היעדרו של אזכור ביבליוגרפי, גם אם אינו תקין, הרי שאין הוא מן החטאים עליהם צריך להביא קורבן חטאת או פר העלם דבר. אפשר כי העובדה שליבס מביא את דברי קודמיו מבלי משים, אינה עשויה להעיד אלא שהוא הפנים את תורתם, והיו דברים מעולם שחכמים כתבו מליבס, ואחר כך התברר שדבריהם שעונים על חכמים קודמים. הבעיה העיקרית העולה מתוך דברי ליבס כרוכה בהבנת השווה והשונה בינינו, בני המאה ה־20 וה־21, לבין קודמינו, חכמי ימי הביניים, שעתה התגלה כי הם הגיעו למסקנה מאד דומה ('רוב פרטיו סתומים' לעומת 'קשה לבארו לפרטיו').

ההשוואה בין חכמי ימי הביניים לבין חכמי זמננו עשויה להראות כי אין מקום להשוואה. האוניברסיטה כמוסד אקדמי, גם אם מבחינה

20 למען האמת, יצוין כי אין כאן רמז כלל, אין המלים קשות לביאור, ואין פרטי המשפט סתומים. במשפט זה מסביר האסטרולוג כי חודשי השנה, והאיברים ש'באחריותם', נחלקים לקבוצות־משנה של שניים־שניים: 'הלועזים' הם הכבד והמרה הנותנים עוז לאדם, והם תחת השפעת המזלות של חודשי ניסן ואייר. 'העליזים' הם הטחול וההמסס הגורמים עליונות לאדם (לאחר אכילה ושתייה), והם תלויים בסיון ותמוז. 'הנועצים' הם שתי תליות המזלות של אב ואלול. העליצים הם הקרקבן והקיבה כנגד תשרי ומרחשוון, 'הטורפים' הם הידיים כנגד כסלו וטבת, ו'הציידים' הם הרגלים כנגד שבט ואדר (פירוש זה מסתייע בפירושו של דונולו; ז' מונטנר, *דבי שבת דונולו*, א, עמ' מ. אגב, זיהוי האברים עם המזלות כאן תואם לחלוטין את דברי אסף הרופא, ואף זיהוי הרגליים עם ציידים קיים אצלו. ראה: ז' מונטנר, מהדיר, 'ספר אסף הרופא', *קדומת*, ה/2 [תשל"א-תשל"ב], עמ' 779 פיסקה 1349, עמ' 799 פיסקה 1409). יושם אל לב כי הטיעון בגוף הדברים אינו מתייחס לנכונות פירוש זה, וכי גם אם כותב שורות אלו לא היה יודע את פירושו של המלים 'הסתומות' עדיין הטענה, המובאת בפנים מייד להלן, תעמוד במקומה.

פורמאלית היא ילידת רוחם של בני ימי הביניים, הרי שאין היא בת-השוואה עם לימוד התורה המסורתי. החכם היהודי המודרני, זה שלא למד באוניברסיטה, כי אם בשיבה, לא יכול להתחרות עם בן דמותו המודרני, זה אשר למד באוניברסיטה. החוקר האקדמי סופג, בראש ובראשונה, את מידת הביקורתיות (או שהוא לומד לפתח את המידה הטבעה בו מלידה), ביקורתיות טקסטואלית והיסטורית, ומידה של ספקנות אמורה לקנן בו ביחס לכל דבר ועניין. החוקר המודרני אמור לרכוש באקדמיה שיטת לימוד, כמו גם עזרים שונים: שפות, מתודות שונות של מחקר (פילולוגיה, למשל), ועוד. בזמן לימודיו נחשף הסטודנט, שעתידי להיות חוקר, למורים בתחומים מגוונים (החל מהיסטוריה וספרות וכלה בפילוסופיה ובתלמוד). חוקר מודרני אמור לראות בחדשנות ובמקוריות עיקר גדול, שלא כלומד בשיטה המסורתית, ולא זו בלבד אלא יש לחוקר המודרני נגישות לספרייה עשירה ביותר (משולבת במערך השאלה בין-ספרייתית), העולה עשרות מונים על זו שעמדה לפני איש ימי הביניים, או זו העומדת בפני תלמיד חכם מודרני. העולם המודרני הדבק בדמוקרטיה, המאמין בחירות הרוח, הדוגל בחשיבה מקורית, ומעניק להשכלה גבוהה ערך גבוה ביותר, כמו גם כספים רבים, שונה לחלוטין מעולמם של בני ימי הביניים, ולטובה, בכל תחום שהוא. על כן, הגילוי הנוכחי לפיו החוקר המודרני הגיע במחקרו למסקנה הדומה לזו שנאמרה לפני קרוב לתשע-מאות שנה חייבת לעורר את השאלה: מה יתרון יש לחוקר המודרני על פני קודמו? האם ההשקעה הגדולה שהושקעה בו, במישרין או בעקיפין (במבנים, בציווד, בפיתוח אמצעי-הוראה, וכן הלאה), הולכה לתגלית הגדולה לה ציפו ממנו? האם לחוקר המודרני יש יתרון על פני איש ימי הביניים שיכולתו האינטלקטואלית נכבדה בתבנית נוף הולדתו (זמנו ומקומו), עריצות הרוח והבערות, אינטלקטואל שפעל ללא הכשרה מסודרת, וללא מערכת אקדמית תומכת ומגבה (בתקציבי מחקר, למשל)? ובכן, התשובה שנותן ליבס על כך, גם אם כלל לא התכוון לעשות זאת, היא שאין יתרון לאחרונים על פני הראשונים, ומה שידענו בימי הביניים הוא מה שאנו יודעים היום. כלומר, חוקר מודרני שאמור היה להיעזר בשיטות מחקר מודרניות, ולברר את טיבם של ה'לועזים', למשל, אינו

מגלה כל יתרון על חכם בן ימי הביניים שחי מאות שנים לפניו. כל שיטות המחקר המודרניות שניתן לסכמן במלים 'גישה מדעית', וכל יתר יתרונות העולם המודרני המשופע באינפורמציה, הולידו תוצאה שוות־ערך לאיש ימי הביניים, שהיה חף מכל אלו (והיה נתון בסד של תזונה, בריאות, השכלה ובטחון אישי לקויים ביותר).

פירושו זה של ליבס לס"י מדגים עד כמה עגום מצבו של המחקר המיוצג בספר המונח לפנינו. זה עתה התברר כי העולם המודרני, ודרך החשיבה האקדמית המאפשרת לנו להתברך בהמצאות חדשות מידי יום במדעי הטבע, לא הוליכו לתגלית כלשהי במדעי היהדות, ובוודאי לא לכיוונים חדשים בחקר הקבלה. לאחר שהתבררו ענייני היתר והחסר, כמו גם היעדר האבחנות, הרי שעתה הודגם כי החוקר המודרני המביט במראה מתגלה בה כחכם בן ימי הביניים. אין על הקורא אלא להרהר הרהורים נוספים על חכמת ישראל: המחקר נעצר.

ט. התלמוד וס"י

לא פעם ולא פעמיים עוסק ליבס בספרות התלמוד ובזיקתה לס"י, וכיוון ההשפעה הוא ברור, לדעתו. לדוגמה, כותב הוא (עמ' 39) על דברי ר' חייא בר אבא (ברכות יג ע"ב): 'למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים' (ביחס לכיווני המרחב המצויים בספרות חז"ל), כי: 'לא רחוקה היא ההשערה שחז"ל קיבלו זאת מס"י'. ברם, בס"י כתוב כך (פיסקה 16): 'ורום מעלה, ותחת, מזרח, ומערב, צפון ודרום'. כלומר, למרות שכוונת שני המקורות שווה – המלים שונות בתכלית, ולכן יש פליאה בדברי המשער השערות. יתרה מזו, הואיל ומדובר בניסיון אנושי בסיסי, כיווני העולם, הרי שגם לו היו המלים זהות, ספק רב אם ניתן היה לתלות מקור אחד בשני.

והנה, אבן־הפינה לבירור הקשר בין התלמוד לבין ס"י מצוי בסנהדרין סה ע"ב, שם כתוב: 'רב חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה, ומיברו להו עיגלא תילתא, ואכלי ליה' (אף אם בספר הנדון עתה לא הובא אלא תרגום הדברים). על כך מעיר ליבס (עמ' 67): 'אינני רואה כל טעם לפקפק בדבר ש"ספר יצירה" הנזכר כאן הוא ס"י שלנו, אף שיש חוקרים החולקים על כך'.

על כך חוזר ליבס (בעמ' 231), ומדגיש את דבריו בחיזוקים נוספים, או לפחות מה שהוא רואה כחיזוקים. כותב הוא כך:

ראיה מכרעת על קדימותו של ס"י היא אזכורו בספרות התלמודית. המון הקבלות מצאנו לעיל בין ספרות חז"ל לס"י... אך מקום אחד בתלמוד הבבלי אינו רק בגדר אפשרות של השפעה אלא אזכור מפורש של הספר בשמו... בכך, באזכור הספר בשמו בצירוף תוכנו בצורה מהימנה לפי פירושים אחדים, יש לדעתי הוכחה פילולוגית גמורה, המספקת את כל מידת הוודאות, הנדרשת מראיות פילולוגיות בכלל, על הימצאות ס"י בידי האמוראים, ועל כך שנתחבר בתאריך מוקדם יותר.

בכל דיונו של ליבס בעניין זה, והוא לא דן בכך יותר מהאמור כאן (למעט ההיבט המאגי של הסיפור, כאילו שס"י הוא מדריך מאגי לבריאת עגלים הנראים כבני שלוש שנים), נמנע ליבס מלציין מדוע פקפקו החוקרים בזהות האפשרית בין 'ספר יצירה' התלמודי לבין ס"י הנדון כאן. אכן, דומה כי לא הוסבר עניין זה כראוי, שמא מפני שהמסתייגים מזהות זו ראו את העניין כמבורר מעצמו. ברם, אפשר להסביר בנקל את העמדה ההפוכה לזו של ליבס. ראשית, בחלק מכתבי היד על אתר הגירסה אינה 'ספר יצירה' כי אם 'הלכות יצירה'²¹, היינו לא יצירה ספרותית מוגדרת (אותה ניתן לזהות כס"י), כי אם לקט הלכות העוסק ביצירה כלשהי. כלומר, ליבס מסתמך על גירסה שאינה ידועה אלא מן הדפוס! ברם, ליבס כלל אינו מוטרד מהגירסה בכתבי היד, שכן הוא סבור (עמ' 288): 'אבל אין חילוק בדבר. גם "הלכות יצירה" הוא שם מקובל ועתיק לס"י'.²² בכך,

21 הגירסה 'הלכות יצירה' (או: יצירה), מופיעה בכתבי-יד: (1 מינכן 95; 2) יד הרב הרצוג; (3) פירנצה II 9-7. בכתבי-יד קרלסרוהא וויכלין 2: 'בספר בריאה'. על-פי תקליטור כתבי יד תלמודיים: המכון לחקר התלמוד על שם שאול ליברמן.
22 כך כבר בתשובת גאון (לרב שרירא): 'והוא אחד משלשה עיקרים שהוזכרו בהלכות יצירה: ספר וספור וסיפור'. ראה: א"א הרכבי, *זכרון לדאשונים וגם לאחרונים*, ברלין תרמ"ז, עמ' 11, 346. עם זאת, דברים בלתי מדויקים, אף אם נאמרו על-ידי ראש הישיבה, אינם יכולים להיות חסינים מביקורת.

למעשה, מבטל ליבס את השוני שבין הגרסאות, ללמדך שאין כל משמעות לטקסט כזה או אחר. לאמור, ליבס טוען ל'ראיה מכרעת' בצורת אזכור שמו של ספר יצירה בתלמוד, תוך התעלמות מגרסת כתבי היד, וזאת למרות שהוא היה מודע לפער בתוכן בין שני הספרים, זה המוזכר בתלמוד, וזה הנדון על־ידי (עמ' 65): 'אך היצירה של ס"י אינה מאגיה' (כמו בתלמוד). בנוסף על כך, במסכת סנהדרין, שני דפים לאחר הקטע הנדון לעיל (סז ע"ב), שבים בעלי התלמוד בדיוק לאותו סיפור, אלא שהפעם הנוסח המודפס אינו 'ספר יצירה' כי אם 'הלכות יצירה'. כלומר, העדות הטקסטואלית ('הלכות יצירה' ולא 'ספר יצירה'), היא כפולה: פנימית וחיצונית, וליבס הולך כנגד כל הגרסאות, תוך שכנוע־עצמי כביר, לפיו ס"י מופיע בתלמוד. האמת חייבת להיאמר כי בהשוואות מעין אלו, בחינת העדויות למציאותם של ספרים, לשמו של ספר יש פחות חשיבות מאשר לתוכנו, שכן לא תמיד היתה הקפדה על שם מסוים לחיבור.²³ שמו של ספר כלשהו הוא עניין חיצוני לו, ולא היה השם חלק אינטגרלי מן היצירה כפי שהדבר כיום, וממילא ניתן לראות בשם הספר נתון חסר משמעות. תופעה זו, כשהיא לעצמה, שומטת את הקרקע תחת טיעונו של ליבס, שהרי אפילו אם היה מוזכר בתלמוד 'ספר יצירה' בלבד, ולא היתה כאן כל בעיית גירסה, עדיין לא היה בכך כדי ללמד כי מדובר בספר העומד עתה למחקר. חובה להזכיר כאן שבמסורת היהודית ידועים לא מעט ספרים שונים בעלי שם זהה, ואין כל קשר ביניהם, ואחד המפורסמים שבהם הוא, 'ספר הישר', לדוגמה. כלומר, אזכור מאוחר של ספר אינו ערובה בהכרח כאילו ספר פלוני היה קיים על־ידי המצטט, שמא מדובר בספר אחר. ואולם, עתה, הואיל וליבס עצמו מודה בפער שבין ס"י המוזכר בתלמוד (בזיקה למאגיה), ובין ס"י שלפנינו (שאינו בו מאגיה כלל), אי אפשר לבא ולומר כאילו הספר המוזכר בתלמוד הוא הספר הנדון על־ידי ליבס. אמנם, ליבס

23 י' שפיגל, 'דרך הציון וההפנייה בשמות מסכות ופרקים אצל הראשונים', עלי ספר, יד (תשמ"ז) עמ' 29–53.

סבר כי 'המון הקבלות מצאנו לעיל בין ספרות חז"ל לס"י, אלא שאני לא מצאתי ולו גם אחת, וללשון הרבים שנקט בה ליבס אי אפשר לצרף אף לא חוקר אחד (אך ניתן לצרף רבנים שאינם חשודים על המחקר).²⁴

לסיכום פרשה זו של הזיקה בין ס"י התלמודי לבין ס"י הנדון עתה יש לומר כך: ליבס סבור כי ס"י מוזכר בתלמוד ומביא מאזכור זה ראייה מכרעת לתלות התלמוד בס"י, וכל זאת בניגוד לעמדת החוקרים בעבר שפקפקו בכך. לדעתו זו של ליבס לא צורף כל גילוי חדש, או תגלית, שלא היו ידועים עד כה. התברר כי כלל אי אפשר לסמוך על הראייה שהביא ליבס לכך שבעלי התלמוד הכירו את ספר יצירה. לפיכך, נדחים דבריו של ליבס, ושב העניין להיות כבראשונה: אין כל הוכחה שס"י השפיע על התלמוד. למעשה, ניתן להראות כי הספרות התלמודית השפיעה על ס"י, אלא שהשפעה זו נראית כהוספה על הנוסח המקורי של ס"י, ועל כן אין להיזקק לה עתה, וממילא יש לראות שני טקסטים אלו (שאינן כל דמיון בגודלם או במעמדם), כבלתי תלויים זה בזה.

בעמ' 150 מביא ליבס קטע מתפילת מנחה של שבת 'אתה אחד ושמן אחד', ובהערה שבעמ' 321–322 יודע הוא לומר כי המחבר של קטע זה 'דבק בהלכה הקדומה המחמירה יותר'. קביעה זו עושה ליבס מבלי שירד לתולדות הטקסט ותולדות המחקר בו, כשם שאף נתעלם ממנו כי למונח 'יקדישו את שמך' יש יותר ממשמעות אחת.²⁵

בסופו של הקשר בין ספרות התלמוד לבין ס"י יצוין כי בעמ' 33 מביא ליבס, בעקבות ג' שלום, קטע ממדרש תנחומא-ילמדנו (מהד' א"א אורבך), ומראה כי יש במדרש זה רעיון הדומה במהותו לרעיון המובע בתשתית ס"י: האל ברא את העולם באמצעות האותיות. קשה

A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*, Northvale, New Jersey, London: Jason Aronson, 24 1995.

25 מ' בר-אילן, *סחרי תפילה והיכלות*, רמת-גן תשמ"ז, עמ' 70–73, 150.

לדעת מדוע ליבס לא נעזר בטקסט זה על מנת לקבוע את זמנו ומקומו של ס"י.

י. פילון וס"י

הספרים המהווים את נקודת הכובד לדיון בס"י, מנקודת ראותו של ליבס, הם ספר הזוהר מצד אחד, וכתביו של פילון האלכסנדרוני מצד שני, כפי שניתן להיווכח מתוך עיון במפתח המשובח שהוכן לספר (עמ' 362–363; 368). במידה מסוימת של צדק ניתן להעריך כי ליבס רואה בפילון את 'גיבורו' של מחבר ס"י, שכן ליבס מוצא זיקה הדוקה בין פילון לבין מחבר ס"י בצורה חסרת תקדים (יחס דו־סטרי, כמעט). דומה, אפוא, שדרך טיפולו של ליבס בהשפעתו המשוערת של פילון על ס"י היא בניין־אב למחקר כולו, עד כי ניתן לומר שרוחו של פילון חופפת על רובו של המחקר המוגש בפני הקורא. יתרה מזו; לדעתו של ליבס (בפרק 16 ועוד), לא רק שפילון השפיע על ס"י, אלא הוא השפיע גם על ספר הזוהר, ובכך ממשיך הוא את תפיסתו של בלקין שראה בזוהר את השפעת פילון.²⁶ ואולם, ליבס מטעה את הקורא לחשוב שדעתו של בלקין היא דבר מוכח, ומעלים את עמדת כל החוקרים כיום, ללא יוצא מן הכלל, שהדרך בה הלך בלקין היתה שגויה. אכן, רשאי כל חוקר להעלות באוב שיטה מדעית דחויה, אלא שתחילה עליו לנמק בפני הקורא מדוע הוא צודק במקום שכל גדולי החוקרים טעו.

ואולם, הבעיה, כמובן, אינה בתיאוריה שהעלה בלקין בזמנו, ביחס להשפעתו המדומה של פילון על תורת חז"ל ככלל, כי אם בהנחה (או

26 ראה את ההערות הארוכות 1–2 בעמ' 303–304. אגב אורחא ייאמר כי ליבס נסמך על " בער תוך התעלמות מהביקורת החריפה שמתחו עליו א"א אורבך וש' ליברמן גם יחד. כלומר, דברי ליבס בנקודה זו עומדים בסתירה גמורה לא רק לדעתם של שני גדולי המחקר התלמודי, כי אם גם כנגד ג' שלום, " תשבי ורי"צ וורבלובסקי. אין כאן מקום לסקור את כל דברי בלקין ואת הביקורות שספג, אך ראה: Roberto Radice and David T. Runia, *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1937-1986*, Leiden, New York: E. J. Brill, 1988, p. 386.

המסקנה), המוצגת עתה בפני הקורא, לפיה פילון השפיע על מחבר ס"י (במאה הראשונה לספירה). כל המצוי בכתבי פילון ובספרות המחקר אודותיו אמור לדעת שכתבי פילון לא היו ידועים לסופרים פגאניים במאה הראשונה לספירה, וכתביו הפילוסופיים של פילון לא היו ידועים ליוספוס.²⁷ אכן, זו הוכחה מן השתיקה, אך הטוען טענה חלופית – שחכמי ישראל הכירו את פילון, וכי ידעו יוונית ברמה מספקת כדי לקרוא את כתביו – חייב להוכיח את דבריו תחילה. ואולם, ליבס לא נזקק לעניינים קטנים מעין אלו, ודי לו בהנחותיו לפיהם לא היתה כל בעיה למחבר ס"י לעיין בכתבי פילון ולהיות מושפע מהם (בשעה שיוסטינוס מרטיר ברומא, בזמנו של יוספוס, לא הכיר את פילון).

ליבס השקיע מאמץ מרובה במציאת 'מקבילות' בין פילון לבין ס"י. כך, למשל, בעמ' 105–109 מציין הוא כל מיני מקבילות, ובמקרה אחד קובע הוא 'תורה זו מקבילה ביותר לס"י' (עמ' 107). כך גם מוצא הוא 'מקבילות מדויקות בספר הזוהר' (עמ' 114), ועוד מקבילות ממקבילות שונות. ברם, לצערי הרב עלי לקבוע כי אין מדובר כאן במקבילות כפי שהן מוכרות לקורא מכל מקום אחר. דומה כי ליבס מתכוון ל'מקבילות' בהתאם לערך 'ספרותית, מקבילה' בלקסיקון למונחי הספרות שהוא אמור לכתוב, ערך שאין דוגמתו בכל ספר קיים שהוא. לאמור, על-פי ההבנה הספרותית המקובלת, כלל אין מדובר במקבילות כי אם בדמיון בין שני קטעים ספרותיים, ולעתים הדמיון הוא קלוש ממש. כללו של דבר, ליבס אינו מודע לשוני שבין השוואה בין שני רעיונות להשוואה בין שני טקסטים במשמעות הפילולוגית החמורה של המלה.

מה שמפליא בעניין זה הוא שאף ליבס עצמו מודע לחולשת טיעונו. בעמ' 155 כותב הוא 'הרבינו להשוות בחיבור זה בין ס"י לבין פילון האלכסנדרוני, אך מבחינת הסגנון דווקא אין דמיון

27 ב' ברכוכבא, 'החיבור האנטייהודי של אפולוניוס מולון', תרכ"ג, סט (תש"ס), עמ' 5–58 (במיוחד: עמ' 38 הע' 104).

ביניהם'. ובכן, אם השפה בשני הטקסטים שונה, כפי שגלוי לכל, והסגנון שונה, כפי שברור גם לליבס, איזה דמיון ניתן לגלות בין שני הטקסטים למעט תלותם המשותפת בחשיבה הדתית המגולמת בספר בראשית לפיה ברא האל את העולם? למעשה, מבחינה פילולוגית, לא הראה ליבס, ולו פעם אחת, על קירבה כלשהי בין פילון לבין ס"י.

ביחס לאברהם אבינו (עמ' 76) מצבו של ליבס מעניין במיוחד. הוא בטוח שמחבר ס"י לקח מפילון את עמדותיו ביחס לאברהם אבינו, וזאת למרות שהוא מודע לעובדה כי פילון כתב על אברהם יותר מאשר שני ספרים, ריבוי־דברים שאמור להסביר מציאותם של רעיונות דומים אצל אנשים שונים העוסקים בדמות מקראית מוגדרת. דומה כי הקושי במציאת זיקה בין ס"י לכתבי פילון הוא ברור: לו פילון היה מתאר דמות ייחודית, ולאחר מכן היה מחבר ס"י מביא רעיון דומה (כגון תיאור התראפוייטים), כי אז ניתן היה להראות תלות בין שני המקורות הספרותיים. ואולם, במקרה של אברהם אבינו, דמות מקראית, הרי שגם פילון וגם מחבר ס"י עוסקים בדמות מקראית המצויה בתשתית התרבותית המשותפת לשניהם (או מוטב: דורשים אותה), ועל כורחך שיהיה דמיון כזה או אחר בין הדרשנים המאוחרים (והוא יסוד טעותו של בלקין שביקש לראות תלות הדדית בין פילון וחו"ל, אף כי אין כאן אלא תלות במקור מקראי משותף). נראה כי במקרה הנדון עתה, זיקת ס"י לפילון, ליבס יורה חצו תחילה, ולאחר מכן משרטט הוא את המעגלים המלמדים, כביכול, על תלות ספרותית בין שתי יצירות שונות בתכלית, ובכך מקרב הוא רחוקים בזרוע.

סוף דבר, ביחס לזיקתם של כתבי פילון לס"י יש לומר מפורשות: כל המקבילות שהציע ליבס בפני הקורא אינן אלא תוצאה של קריאה בלתי זהירה, ולעתים אף פרועה, בטקסטים שונים נטולי כל זיקה טקסטואלית או רעיונית.²⁸

28 להלן מעט מדברי הביקורת של ליבס על החוקרים שקדמוהו (עמ' 231–233 ביחס לשני עניינים שונים): 'טענה כזאת איננה ראויה להישמע כלל... אך למרבה

יא. מקום היצירה

בדיון קצר יחסית (פרק 30, עמ' 238–241) דן ליבס במקום חיבורו של ס"י, ולאחר מסירת הודעה כי 'לא אוכל להציע לכך פתרון בלב שלם', מציע הוא כמה אפשרויות. מובן שמבחינה מתודולוגית אין כל רע בהצעת מספר אפשרויות, אלא שעיקר הבעיה טמון במערכת השיקולים אותם הציע ליבס בפני הקורא. לדוגמה, האפשרות הראשונה לדעת ליבס היא שס"י התחבר במצרים, ושתי ראיות הוא הביא להצעתו זו. האחת, זיקת ס"י לפילון, והאחרת באמצעות המלה 'רוויה'. נעייך, אפוא, בשיקולים שהביאו את ליבס להסיק (גם אם באופן בלתי מחייב), שס"י התחבר במצרים.

כאמור לעיל, ליבס לא הטריח עצמו להביא הוכחה פילולוגית של ממש כדי לאשש את עמדתו כי מחבר ס"י הושפע מפילון, קרי: הבאת שני טקסטים מעומתים באופן סינופטי, או השוואה לקסיקלית מוגבלת, אך בעלת אופי דומה. גם אם יונח עתה שכל שכתוב לעיל בטעות יסודו, או לחילופין יקום מחר חוקר אחר ויביא ראיה ניצחת לכך שמחבר ס"י הושפע מפילון ונטל הימנו, הרי גם אז אין לליבס על מה לסמוך. כותב הוא כך: 'ההקבלה החזקה בין ס"י לבין פילון האלכסנדרוני קוראת למיקום הספר במצרים'. משפט זה מפליא לגמרי, שכן סברתו של ליבס נראית מופרכת לחלוטין. לדוגמה, כל מי שלמד מעט תורה מכיר לפחות ספר אחד שהושפע מספר מצרי, והמושפע כלל לא חי במצרים (הגהות הראב"ד על משנה תורה). גם אם יוכח כי מחבר ס"י הושפע מכתבי פילון, הרי שאלו ניתנים היו לקריאה במקומות נוספים. לאמור, גם ימצא קשר של משפיע ומושפע עדיין אין בכך ראיה ביחס למקומו של המושפע.

המחבר דן במלה 'רוויה' המובאת בס"י פעמיים, ובפסקה 58 כתוב 'בשנה, שלשה – קור וחום ורוויה', היינו שהשנה מחולקת לשלוש

הפלא, ספק קלוש זה כשלעצמו התקבל אצל חוקרים אחרים כוודאי, ועצם העלאתו הספיקה להם כדי להסיר מעל סדר היום את... כשמיד אחרי העלאת ספק זה חזרו להתפלא על כך... דרך זו נראית כמעגלית וכהנחת המבוקש, וכדעה קדומה הסותמת מראש כל אפשרות תיאורטית למציאת... בחנתי את כל הדוגמאות שהובאו בו לערביזמים בס"י, ונוכחתי לדעת שאף אחד מהם אינו עומד בפני הביקורת. על כגון זה אמרו 'שכל הפוסל – במומו פוסל'.

תקופות, ו'רוויה' היא 'אמצעית'. על 'רוויה' כותב ליבס: 'מילה זו, המיוחדת לס"י, מתפרשת היטב מלשון "הרווה" = השקה, ואז היא מתאימה ביותר למציאות החקלאית במצרים, שבה עולה היאור בעונת־הביניים ומשקה את האדמה באמצעות תעלות העשויות לכך'. כיצד מלה אחת יכולה לרמז על מוצא גיאוגרפי, והאם תיאורו של ליבס את המציאות המצרית מהימן – ישפוט הקורא בעצמו.²⁹ ואולם, מעניינת במיוחד היא היתלות ליבס במלה 'רוויה', ועמדתו שמלה זו היא מיוחדת לס"י. המפתיע בדבר הוא שנדמה שהוא שכח את מה שכתב בעצמו בהערה 19 לפרק 3 (אף כי הפנה אליה), הערה בה ציין לתהלים סו, יב: 'ותוציאנו לרוויה', ועל כך יש להוסיף (שם כג, ה): 'כוסי רוויה'. כלומר, כלל לא מדובר על מלה ייחודית ומיוחדת מבחינה לקסיקלית, וממילא המסקנה שניתן להסיק ממלה זו היא מוגבלת מאוד. אמנם, אפשר שליבס קרא רוויה (בו"ו שרוקה ולא קמוצה) בבניין פעול, אלא שאיני יודע מניין לו ניקוד זה, שהרי מחבר ספר יצירה לא ניקד את מלותיו. כלומר, ליבס תומך יתדותיו לקביעת מקום החיבור על סמך מלה מקראית שאינה ייחודית לס"י, וזאת תוך ניסיון מופרך להציג מחדש את החקלאות המצרית כמשתקפת בס"י.

יב. זמן היצירה

מסקנתו של ליבס היא כי ס"י התחבר במאה הראשונה לספירה, ואת מסקנתו זו תומך הוא בזיקה ההדוקה אותה הוא מוצא בין ס"י לבין פילון האלכסנדרוני בן המאה הראשונה לספירה. ברם דומה כי יש בהנחה זו ביחס לזמן החיבור טעות הדומה לזו שהובאה ביחס למקום החיבור. כלומר, העובדה – לשיטתו של ליבס – כי פילון הוא המשפיע, אינה עושה אותו אלא גבול 'תחתון', היינו הזמן האפשרי הקדום ביותר, אך אין להופכו בשל כך למציין זמנו של מחבר ספר

29 חלוקת השנה לשלוש תקופות היא חידושו של מחבר ס"י, והטוען להימצאות 'רוויה' במצרים בתקופה אחת בלבד חייב להצביע על הימצאות 'קור' במצרים בתקופה אחרת.

יצירה, בבחינת גבול 'עליון' ו'תחתון' גם יחד. לדוגמה, אם יוכח שפלוני מושפע מספר הזוהר, הרי שאין בכך כדי להוכיח כאילו פלוני חי במאה ה-13, כמובן. כיוצא בכך, ליבס עצמו הטוען שמחבר ס"י הושפע מפרמנידס אינו טוען כאילו מחבר ס"י חי במאה השישית לפני הספירה, למשל. כלומר, בשיקול ההיסטורי אין ליבס עושה אבחנה בין גבול עליון לבין גבול תחתון, ובכך הוא מתגלה כמי שמפעיל שיקול דעת מוטעה מבחינה מתודולוגית ביחס לדרך קביעת (המקום ו)הזמן של ס"י.

עם סיום הדיון בספרו של ליבס נדמה כאילו האיור הנאה שבחזית הספר מתאר את הספר בצורה טובה שאין למעלה הימנה: האיור מתאר את הספירות שבס"י בהתאם לאופן בו הן הובנו בספר הזוהר, ואלו מוחזקות (או: שבויות), בידו של אדם מודרני, באופן שס"י נראה בעיניו.

אין עלינו אלא לחזור לראשית דבריו של ליבס המקונן על כישלונם של החוקרים לפענח את ס"י בקובעו (עמ' 11): 'כישלון זה של המדע נובע לדעתי מכך, שרוב החוקרים התבססו על השוואות מדעיות קלושות כאלה'. מיהם חוקרים אלו – אין לדעת, אך, לצערי, נראה לי שהחוקר שירד לתעלומת חיבורו של ספר הזוהר ביקש גם לרדת לסוד יצירתו של ספר יצירה ולא עלתה בידו.

מאיר בר־אילן, המחלקה לתלמוד ותושב"ע, אוניברסיטת בר־אילן

תגובה לביקורתו של מגן ברושי:

על מספרים, היסטוריה דמוגרפית
וחוקרים דגולים

לפני למעלה משנה התפרסם בכתב העת *קתדרה* מאמרי העוסק בדמוגרפיה יהודית עתיקה, כמו גם בעוד כמה שאלות-יסוד בתחום ההיסטוריה החברתית (להלן: המאמר).¹ מאמר זה זכה לביקורתו של מגן ברושי בחוברת השביעית של *קתריס*,² ועתה אני מבקש להגיב על דבריו. על דעת המקום, אני מתנצל מראש בפני הקורא על כי אני ממצה את הדיון, ולא אוכל להיכנס כאן לעובי הקורה בכל תחום ועניין, ועם הדמוגרפיה ההיסטורית – סליחה. ואולם, תחילה תוצג עמדתי במאמרי הנ"ל, ולו אף בקיצור מרובה, ולאחר מכן יובאו דברי ברושי ועליהם תשובתי.

נקודת המוצא של מאמרי היתה עיון בשאלה כיצד אירע הדבר שבחברה המקראית נשא אדם אשה באמצעות מוהר, היינו סכום-כסף או מתנה שניתנה לאבי הכלה, בעוד שבתקופת התלמוד נשא אדם אשה באמצעות כתובה, היינו התחייבות עתידית לכלה עצמה. במאמרי הראיתי כי שאלה זו מורכבת מכמה שאלות הבאות כאחת, ויש להתבונן בכל אחת מהן בנפרד, ובכולן ביחד. בנוסף על כך, טענתי – תוך הטיית הדיון משאלה חברתית-משפטית, לכאורה, לשאלה דמוגרפית – כי פתרון הבעייה נעוץ בהבנה של תהליכים

1 מ' בר-אילן, 'נישואין ושאלות יסוד אחרות בחברה היהודית בעת העתיקה', *קתדרה*, 121 (תשס"ז), עמ' 23–52.

2 מ' ברושי, 'נישואים בישראל בעת העתיקה – ארפכשד כמשל', *קתריס*, 7 (תשס"ז), עמ' 78–85.

דמוגרפיים אשר כללו: א) גידול באוכלוסיה היהודית במהלך ימי הבית השני; ב) גידול בשיעור היחסי של נשים בחברה, היינו ששיעור הנשים בחברה עלה, וכתוצאה מכך ירד 'מחירה' של אשה – בהתאם למשנה: 'האשה נקנית'; ג) הוסבר כי גיל הנישואין בעת העתיקה לא היה סטטי אלא השתנה בהתאם למצבה הכלכלי של החברה, וכי גיל זה היה גבוה, יחסית, בתקופת המקרא, גיל הנישואין ירד במהלך התקופה ההלניסטית, עד למרד הגדול, ולאחר מכן גיל זה שב ועלה, פחות או יותר לקדמותו, בתקופה הביזנטית; ד) למאמר צורף תרשים של היסטוריה דמוגרפית, ולפיו האוכלוסייה בארץ-ישראל הלכה ופחתה במשך מאות שנים, מן המאה הראשונה לספירה ועד לתקופה הביזנטית, אף כי במאמר עצמו לא הוסבר פשרה של ירידה זו אלא בקיצור נמרץ. כתוצאה מכך, ומסיבות נוספות, נראות כמה מדעותיי חסרות-ביסוס, וכך אירע שיצא עלי קצפו של מ' ברושי, שעסק בחקירת הדמוגרפיה היהודית העתיקה.³ בשל דרך-הילוכי במאמר הראשון לא היה צורך בהבאת דעותיי שלי לעומת דעותיו של מ' ברושי, וממילא יכול היה הקורא לסבור, בוודאי אם הוא 'נוגע בדבר', כי איני מכיר את פרסומיו; ולא היא.

כנגד מאמרי זה כתב ברושי את מאמרו, ולהלן יופרכו דבריו אחד לאחד, אך בסדר מעט שונה מדבריו שלו.

פער מספרי בין המינים : Sex-Ratio

ברושי חולק עלי ביחס לשאלת השיעור היחסי השונה של גברים ונשים באוכלוסייה, ועניין זה טעון הבהרה.

מסתבר שברושי לא קיבל את עמדתי ביחס לפער המספרי בין המינים כשם שלא קיבל את עמדתם של חוקרים אחרים שעסקו בשאלה זו ביחס לאתונה, וייחס להם שרירותיות.⁴ אכן, עמדתו זו של

M. Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, London: Sheffield Academic Press, 2001, pp. 80-120. 3

M. Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, p. 195 n. 24. 4

ברושי מפתיעה למדי בהתחשב בכך שהוא כבר כתב כמה מחקרים בתחום זה, דמוגרפיה עתיקה, ושאלת היחס המספרי בין המינים מוכרת היטב לדמוגרפים. ברושי לא עיין בספרי־יסוד העוסק בבעיית שיעורם היחסי של בני המינים באימפריה הרומית, אף כי הפניתי אליו במאמרי, ושם הובהר, על פי קרוב ל־43,000 מצבות־קבורה, ששיעור הגברים באוכלוסייה היה 147 (קרי: על כל 100 נשים חיו 147 גברים). אמנם, חישוב מדויקדק לפי הגילאים מגלה הפרשים משמעותיים בשכבות הגיל השונות, כמו גם בהתאם למקומות ולתקופות, אך הפערים בעינם עומדים.⁵ כיוצא בכך התעלם ברושי מהדיון הסוציולוגי הבסיסי בסוגיה זו, הכולל אף היבטים היסטוריים,⁶ כשם שהתעלם מדיונה של טל אילן ביחס לממצאים הארכיאולוגיים העולים מארץ־ישראל בכלל, מהם עולה כי שיעור הגברים היה 129 או 124 (מבלי להיכנס עתה לנתונים הבעייתיים העולים מקומראן).⁷ אף אם אין ברושי מודיע זאת, הרי שביקורתו עלי שעונה על מחקריו הדמוגרפיים, ובשעה שהוא דוחה אנאלוגיה מהודו המודרנית הוא מתעלם ממחקר־יסוד של ב' פריאר בדמוגרפיה של האימפריה הרומית, מאמר השעון על נתונים היסטוריים מפאנוניה, הונגריה, וממקורות נוספים באימפריה הרומית.⁸ ב' פריאר ציין כי בפאנוניה, על פי השלדים, היה שיעור הגברים, ביחס לנשים, 150, אך הוא משער שמספר זה נעוץ בחוסר־דיוק. אכן, קורה לעתים

Tim G. Parkin, *Demography and Roman Society*, Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1992, pp. 15-17. 5

Marcia Guttentag and Paul F. Secord, *Too Many Women?: The Sex Ratio Question*, Beverly Hills – London – New Delhi: Sage Publications, 1983. 6

Tal Ilan, *Integrating Jewish Women into Second Temple History*, Tübingen 1999, pp. 195-214. 7

B. Frier, 'Roman Life Expectancy: The Pannonian Evidence', *Phoenix*, 37/4 (1983), pp. 328-344; idem, 'Roman Demography', D.S. Potter and D.J. Mattingly (eds.), *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999, pp. 85-109. 8

שגם חוקר מומחה מעדיף תיאוריה (של שוויון בין המינים) על פני העובדות (המצביעות על פער של ממש ביניהם), ונראה שפריאר מתכחש לנתוניו שלו. מכל מקום, הוא מביא נתונים, על פי כתובות-קבורה, מהם עולה ששיעור הגברים, ביחס לנשים, באפריקה היה: 139, בספרד: 125, וברומא: 131. מובן שגם נתונים אלו ראויים לעיון מדוקדק ביחס לתקפות המסקנות הנלמדות מהם,⁹ אך בסך הכל אי אפשר להתעלם מנוהג אנושי חובק-עולם: העדפת המין החזק את עצמו, כלומר: עודף של גברים באוכלוסייה לעומת הנשים.¹⁰ והנה, הפער המספרי בין המינים ניכר היטב, כידוע, בבעלי חיים מבויתים שונים: החל מבקר לסוגיו (בראשית לב, טו-טז), וכלה באפרוחים, וטענתי היא שכך המצב גם בבני-אדם: הכל בהתאם למשק החקלאי בו הם חיים. כמו כן, טענתי במאמרי כי החקלאות בימי בית שני היתה מפותחת ומתקדמת יותר בהשוואה לימי בית ראשון, כפי שניכר הדבר בהיבטים שונים, וחלק מהחוקרים מודע לכך.¹¹ השיפורים בחקלאות מסוכמים להלן בקיצור נמרץ: א) כניסתו של מחזור-זרעים. ב) כניסת הרכבה להשבחת עצים. ג) כניסתם של עשרות גידולים חקלאיים שלא היו בארץ-ישראל לפני כן, כגון אורז, שומשום, שזיף, אפרסק, קטניות לסוגיהן, חרדל, חריע, ועוד. ד) גידול בגיוון התת-סוגים: זרעי חיטה שונים, תמרים מסוגים שונים,¹² דלעת מסוגים שונים, וכן הלאה. ה) כניסת בעלי-חיים שלא

9 Tim G. Parkin, *l.c.* (note 5 above).

10 על תופעה זו באירופה בימי הביניים, ראה: Emily Coleman, 'Infanticide in the Early Middle Ages', Susan Mosher Stuard (ed.), *Women in Medieval Society*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1976, pp. 47-70.

11 ראה, לפי שעה: ז' ספראי, 'הריבוי הדמוגרפי כתהליך-יסוד בחיי הארץ בתקופת המשנה והתלמוד', א' אופנהיימר, א' כשר וא' רפפורט (עורכים), *אדם ואדמה בארץ-ישראל הקדומה*, ירושלים תשמ"ו, עמ' 20-48.

12 מ' ברושי, 'חקלאות וכלכלה בארץ ישראל הרומית על פי הפפירוסים של בבתא', *ציון*, נה (תש"ן), עמ' 269-281; M. Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, pp. 126-132.

היו במשק החקלאי הקדום, כגון: תרנגולות, אווזים, דבורים, ועוד. ו) הנהגת השקיה באמצעות תעלות־מים, ואמצעי העברה כגון אנטייליא (=קילון).¹³ כלומר, מעבר מחקלאות־בעל לחקלאות־שלחין (שמשמעותה גידול באדמות המעובדות, ומעבר לחקלאות יותר אינטנסיבית).¹⁴ ז) כניסת טחנות־קמח הפועלות על בסיס של זרם־מים, 'אוטומציה' שסייעה להפנות ידיים עובדות למטרות ייצור, לערך מראשית המאה הראשונה לפני הספירה.¹⁵ ח) מעבר הדרגתי ממחרשת־עץ למחרשת־ברזל. כללו של דבר: היהודים בארץ־ישראל עברו לחיות בהתאם לחקלאות שהיתה הרבה יותר אינטנסיבית מקודמתה, וכמובן שסיפקה הרבה יותר אוכל, וממילא התאפשר למספר גדול יותר של נפשות לחיות בארץ־ישראל. על נושאים אלו בכוונתי להרחיב במקום אחר, ואני מודה באשמה שלא הזכרתי זאת במאמרי, ועל כן לא נרמזו ברושי שיש עימדי חומר רב ביחס להתפתחויות החקלאיות בעולם הקדום (רובן בעקבות 'פליקס, וקצתן בניגוד לו).

החשוב לעניין הנדון עתה הוא שהמשק החקלאי בימי בית שני אפשר לנשים להביא תועלת רבה יותר מהתועלת שהביאו הנשים, בתור כוח־עבודה, בימי בית ראשון. כלומר, עם התפתחות המשק החקלאי הקדום הלכה וגדלה התועלת מעבודת נשים במשק החקלאי וכתוצאה מכך הלך ועלה שיעורן היחסי של הנשים באוכלוסייה (שתמיד נפל מ־50%, כלומר שעל כל 100 נשים היו בעבר יותר

13 'פליקס, החקלאות בארץ־ישראל בימי המקרא המשנה והתלמוד, מהדורה שנייה, ירושלים תש"ן, עמ' 269–316.

14 'פורת, 'חקלאות השלחין ביריחו ועין־גדי בתקופת הבית השני', א' אופנהיימר, א' כשר וא' רפפורט (עורכים), *אדם ואדמה בארץ־ישראל הקדומה*, ירושלים תשמ"ו, עמ' 127–141; M. Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, pp. 189–190.

15 ש' אביצור, 'כיצד הומצא ופותח בארץ המנוע הראשון של האנושות – גלגל המים', א' אופנהיימר, א' כשר וא' רפפורט (עורכים), *אדם ואדמה בארץ־ישראל הקדומה*, ירושלים תשמ"ו, עמ' 209–222.

מאשר 100 גברים). להבהרת תופעה חברתית זו הפניתי את מבטי להודו 'המודרנית' המספקת נתונים דמוגרפיים למכביר ביחס לשיעורם השונה של גברים ונשים באוכלוסייה: בצפון לערך 117 גברים (לכל 100 נשים), לעומת הדרום, בו יש כ-108 גברים. הואיל ובהודו עמים ותרבויות שונות, אי אפשר לתלות שוני זה בדת כלשהי, אלא בחקלאות, תשתיתה של הודו עד ימינו. בהודו הצפונית שוררים תנאי-אקלים קשים יחסית, ומדבר בכלל זה, בעוד שבהודו הדרומית האקלים הוא טרופי, ונשים עובדות שם בשדות אורז. אם כן, במאמרי השתמשתי בהודו בתור מודל דמוגרפי, תוך הסבת הציר הגיאוגרפי, מצפון לדרום (בהודו), לציר ההיסטורי (בארץ-ישראל) מימי בית ראשון לימי בית שני. לאמור, כאשר החקלאות הארץ-ישראלית עברה מחקלאות קדומה לחקלאות מפותחת יותר, התאפשרה עבודת נשים בחקלאות בצורה טובה יותר, וממילא גבר חלקן היחסי של הנשים בחברה (היינו ששיעור הגברים ירד מ-150 ל-125). מאמרי, אפוא, מבוסס על תזה בסיסית בדמוגרפיה היסטורית, שמשום-מה ברושי מתכחש לה, ותזה זו כרוכה בשינוי היסטורי ביחס למבנה החקלאי, שרק נרמז, ולא נדון עד תום במאמרי, וברושי סבור היה כי יכול הוא להתעלם ממנה.

חובה להודות כי אין תלונתי על ברושי, או על דמוגרפים אחרים, שלא היו מודעים לפער בגודלה של האוכלוסייה בהתאם למגדר. ואולם, חוקר המערער על עבודתם של אחרים, ראוי לו שילמד תחילה את העובדות היטב, שיהיה בקי בספרות המחקר העדכנית, ורק לאחר מכן יציב עמדה שונה, שהיא לגיטימית במחקר, המבוססת על סך הנתונים הקיימים. ואולם, ברושי, כך מסתבר, העדיף את הדרך הקלה: לבקר אחרים מבלי ללמוד בעצמו סוגיות-יסוד בדמוגרפיה היסטורית.

סיכום דמוגרפי

ברושי בוחן את הטבלה המסכמת את מאמרי, ומבקר אותי בשני תחומים שונים: האחד ביחס לשאלת היחס המספרי בין הגברים לנשים, והאחר ביחס למספרם של תושבי ארץ-ישראל בכלל, ובתקופה הביזאנטית בפרט. הדיון להלן יתייחס לשני תחומים אלו בנפרד.

הדיון בשאלת היחס בין שני המינים בחברה היהודית בעבר הוא דיון חדש אשר נועד לסייע בהבהרת מעמדה של האשה כמוצר־נרכש (כדברי התנא: 'האשה נקנית'), מתוך נקודת ראות של היצע וביקוש. הבנת ההבדלים בין המינים נכרכה בהבנה של חברות מודרניות, כגון סין המודרנית בה מיליוני נשים חסרות בטבלאות של הדמוגרפים, נדונה בעיה דומה בהודו 'המודרנית', וכן נסקרה השאלה בספרות המחקר של העולם העתיק, ובמיוחד תוך עיון בממצאים העולים מעשרות בתי קברות. מעצמו מובן שאין יכולת כיום להבין את כל פרטי הדברים, אך הוצע מודל חברתי התולה את היחס המספרי בין המינים ברמת החיים וכורך מודל זה בציר הזמן ההיסטורי. לצערי הרב, לא עלה בידי לשכנע את מ' ברושי בצדקת עמדתו, ונראה שכך דינו של כל חדשן אשר טוענים כלפיו טענות שונות. על כל פנים, כאשר ברושי מגדיר את מרבית קביעותיו כ'שרירותיות', וטוען ש'אין להן על מה שיסמכו', הוא מבטל באחת עדויות רבות, ומסקנות מוצקות של סוציולוגים ודמוגרפים, ולא מן הנמנע שבנוסף על כך, בדבריו אלו הוא הגדיר מחדש את המלה 'שרירותיות'. זכותו של כל קורא להשתכנע מטיעון מחקרי, או לא להשתכנע, ומותר לו אפילו ללגלג על ניסיון זה ביחסו לי: 'הרצון להישמע מדעי'. עם זאת, מוטב היה שברושי ידגים את טענותיו בספרות מחקרית או בשיטת מחקר המפריכה את דבריו, אלא שהוא העדיף ללכת בדרך אחרת, ובכך לא קידם דבר. אכן, בימינו, כאשר מתברר שגם אנשי אקדמיה מפרסמים פרסומים פסאודו־מדעיים, יש לבחון את דבריו של כל כותב – גם אם הוא פרופסור – אם דבריו מהימנים מבחינה מחקרית, או רק מתחזים להיות כאלה. ישפוט הקורא אם נעשה כאן מאמץ מדעי־אינטלקטואלי, או שמדובר בשרירות־לב. והעיקר אם המודל שהוצע על ידי בשאלת היחסים בין המינים סביר או שיכול חוקר אחר להפריכו ולהציע תמורתו הצעה טובה יותר.

עתה אנו עוברים לליבו של הפולמוס בין המבקר למבוקר, והכוונה היא למְסַפֵּר התושבים בארץ־ישראל בעת העתיקה, בתקופה הרומית, ובמיוחד בתקופה הביזנטית. לפולמוס זה שני פנים: ראשית, כמה תושבים (וכמה מהם יהודים), חיו בארץ־ישראל בימי בית שני? ושנית: כמה תושבים (וכמה מהם יהודים), חיו בתקופה הביזנטית?

להלן תתברר עמדת המבקר ועמדת המבוקר בסוגיות אלו, יוצגו תיאוריות וכמה עובדות שרק חלק קטן מההיסטוריונים מודע להן. אשר לגודל האוכלוסייה – על כך מעיר ברושי: 'נושא הקרוב ללבי' – חובה לומר בראשית הדברים כי תחום זה הוא מהנושאים שאין עליהם הסכמה בין החוקרים השונים, אחד המרבה ואחד הממעט, וסיבות רבות לכך. ברושי מודה כי אני 'הולך לשיטתו של ז' ספראי', ומוסיף כי 'לדעתי זוהי הערכה מוגזמת'. ברושי מציג את עמדתו כאילו אין בה פגמים, ומבלי להטריח את עצמו לומר לקורא עוד שתי עובדות מעניינות ביחס לדעתו שלו. האחת, כי הערכתו (של ברושי) מבוססת על שיטת-מחקר הייחודית אך לו, וכי לשיטה זו אין חבר אף לא באחד מכל המחקרים הדנים בדמוגרפיה עתיקה. והשנייה, כי מלבד שתי השיטות המוזכרות, שיטתו של ברושי ושיטתו של ספראי, קיימת שיטה שלישית, שיטתו של ש' בארון, ובעוד שבארון תופס את המספרים ומסיק מסקנות בעלות אופי מקסימליסטי (בקלות בלתי נסבלת),¹⁶ מסיק ברושי מסקנות בעלות אופי מינימליסטי. בקיצור נמרץ, ובהסתייגויות שונות, ניתן לומר כי ספראי קורא את דברי יוספוס מתוך זהירות, ומסיבות מוצדקות,¹⁷ בעוד שברושי מעדיף להתעלם מיוספוס כליל, ופיתח שיטה משלו לחישוב גודלה של האוכלוסייה. בין השיטות השונות, ניתן לומר שהנתונים שהובאו במאמרי מצויים ב'שביל הזהב', ובכל מקרה לא היה עלי להוכיח אותם, הואיל ומדובר היה רק ב'חומר רקע' לדיון העיקרי שלי, ולא היה זה בתחום המחקר העיקרי.

A. Wasserstein, 'The Number and Provenance of Jews in Graeco-Roman Antiquity: A Note on Population Statistics', R. Katzoff (ed.), *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1996, pp. 307-317.

Bayatt, 'Josephus and Population Numbers in First Century Palestine', *17 Palestine Exploration Quarterly*, 105 (1973), pp. 51-60.

חמור מכך, ברושי אינו מיידע את הקורא כי שיטתו המחקרית נדחתה מכל וכל, ועל ידי כמה חוקרים, בלתי תלויים אחד בשני.¹⁸ חוקר שבחן את סוגיית גודלה של האוכלוסייה היהודית בעת העתיקה, ובדק את השאלות המתודולוגיות השונות הכרוכות בכך, כתב ביחס לשיטתו של ברושי את המלים הבאות:

It must be said that this whole procedure is extremely inexact... seems to me methodologically unsound, not to mention quite arbitrary. ...The procedure is so speculative that the results can scarcely be of substantial value.¹⁹

נמצא, אם כן, ששיטתו של ברושי נדחתה, בעוד ששיטתו של ספראי לא נדחתה, והתקבלה על ידי יתרה מזו, שיטתו של ספראי היא 'ממוצעת' מבחינה מספרית, והיא מבוססת על מתודה שונה. ברור, אפוא, מבלי להיכנס לעובי הקורה בשאלה כיצד יש לחשב את גודלה של האוכלוסייה בעת העתיקה, שהקשיים בעמדתו של ספראי פחותים מאלו המצויים בשיטתו של ברושי.

כשם שברושי העדיף, ובצדק, שלא לנמק את עמדתו, אף אני פטור מנימוק עמדתי, והמחלוקת בינינו – האם במאה הראשונה לספירה חיו בארץ־ישראל לערך שני מיליון נפש או קצת יותר (כדעת ספראי ובר־אילן), או רק מיליון אחד? – תיושב בהזדמנות אחרת. מחלוקות מעין אלו קיימות ביחס לגודלה של כל אוכלוסייה עתיקה, ביחס ליוון

18 י' גרפינקל, 'על יישובה של ארץ ישראל ואוכלוסייתה בתקופת הברונזה הקדומה', *קתדרה* 38 (תשמ"ו), עמ' 183–192. השווה עוד: ב' בר־כוכבא, 'מלחמות יהודה המקבי: תדמית ומציאות היסטורית', א' קדיש וב"ז קדר (עורכים), *מעטים מול רבים?*, ירושלים תשס"ו, עמ' 9–26 (במיוחד: עמ' 19); Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, London and New York: Routledge, 1994, pp. 436–437.

19 Brian McGing, 'Population and Proselytism: How many Jews were there in the ancient world?', John R. Bartlett (ed.), *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, London and New York: Routledge, 2002, pp. 88–106. (ציטוט מעמ' 101, ושם גם דיון ביחס לשיטתו של בארון).

הקלאסית, כמו גם ביחס לרומא. כיוצא בכך חלוקות היו הדעות ביחס לכושר הנשיאה של ארץ-ישראל בשנות ה-30 של המאה ה-20, וקיימת כיום מחלוקת בין הדמוגרפים ביחס לתחזיות הדמוגרפיות של מדינת ישראל לעוד 10–20 שנים. כללו של דבר, קצר המצע מלדון עתה בשיקולי גודלה של האוכלוסייה בארץ-ישראל בעת העתיקה, והדיון בשיקולים השונים אינו צריך להטריד את הקורא. בסך הכל, אין לברושי סיבה להתנשא על פני חוקרים אחרים כאילו דעתו שלו מוצקה יותר, ומכוח זאת ראוי הוא לבקר את מי שסבור אחרת ממנו.

בביקורתו עלי מוסיף ברושי ומייחס לי דבר שלא אמרתי כלל, שכן הבעתי את עמדתי בעיקר באמצעות טבלה, אלא שהוא לא טרח ללמוד אותה כשם שאני טרחתי על הכנתה במשך שנים לא-מעטות. עלי להודות כי לא הבהרתי את הטבלה לעומקה, בשל העובדה שמאמרי עסק בשאלות של נישואין, ורק בעקיפין, כבעיית-רקע, עלתה שאלת היקף האוכלוסייה. במאמר אחר הבהרתי את עמדתי ביחס לגודלה של האוכלוסייה, ואף התייחסתי לעמדתו של ברושי,²⁰ ועתה עלי להעמיד את הדברים על דיוקם. ברושי ייחס לי את עמדתו של ספראי, 'הסבור כי בארץ ישראל התגוררו בתקופה הרומית-ביזאנטית שני מיליון עד שניים וחצי מיליון בני אדם', אך כלל אין זו עמדתי. עיון בטבלה יבהיר מייד את עמדתי, השונה הן מדעת ספראי שייחס לי המבקר, והן מדעת המבקר עצמו (הסבור כי לא קראתי את מאמריו של ספראי כהלכה). עיון בטבלה יראה כי לפי דעתי, החל מן המרד הראשון ברומאים חלה ירידה בגודלה של האוכלוסייה בארץ ישראל. תהליך הירידה הלך ונמשך במאות השלישית, הרביעית והחמישית, תהליך המתבטא בגיל נישואין גבוה, היינו שיעור גידול שלילי, בו ברושי אינו מודה. ובכך, לאחר תהליך ירידה מתמשך ספגה האוכלוסייה מכות קשות. במאה השישית

M. Bar-Ilan, 'Major trends in Jewish Society in the Land of Israel: From the 5th century BCE till the 7th century CE', *Trumah*, 15 (2006), pp. 1-23.

לספירה (בשנת 600, לפי הערכתי חיו בארץ־ישראל פחות מ־250,000 תושבים). עמדה זו תנומק מייד, אך תחילה יובאו דברי ברושי: 'בשנת 540 לסה"נ ירד מספר התושבים לחצי מיליון... קרוב לודאי שבימי יוסטיניאנוס [שלט 527–565] הגיעה הארץ למספר שיא של תושבים, מספר שהארץ תגיע אליו רק בשנת 1931'. ועוד כותב הוא: 'שמספר האוכלוסים בשתי התקופות, הרומית והביזאנטית, היה דומה'. מעתה ברור לקורא: המחלוקת בין ברושי וביני היא על שני נושאים: כמה יהודים חיו בארץ־ישראל (ברושי מצמצם, בעוד אני מגדיל כמו ספראי), ומתי היתה נקודת השיא באוכלוסייה (אני מקדים, בעוד ברושי וספראי מאחרים).

מגמת הדברים להלן היא להראות כי שוגה מי שסבור כי שיא האוכלוסייה בארץ־ישראל היה במאה השישית לספירה, וכי רק מתקופה זו ואילך הלכה ופחתה האוכלוסייה בארץ־ישראל. הטעון הוא כי שיא האוכלוסייה היה בשנת 70 לספירה – מבלי לדון עתה בגודל זה – ומתקופה זו ואילך הלכה האוכלוסייה הלך ופחתה עד למאה השישית (ואף לאחר מכן). כמה סיבות חברו יחדיו לכך שהאוכלוסייה פחתה, הן באופן חד־פעמי והן באופן מתמשך, ואלו הן: ראשית, במרד הראשון נהרגו כמה מאות אלפי איש (במלחמה, ברעב, ובמחלות בשל המלחמה). לא מעטים הלכו אף בשבי (או המירו דתם). במרד השני נהרגו, ככל הנראה פחות אנשים מהמרד הראשון, וזאת בשל השטח הקטן יותר של המרד, אך ברור שעקב המרד השני התמעטה מאד האוכלוסייה היהודית בארץ יהודה (כמחצית מסך השטח היהודי המיושב). מכות דמוגרפיות אלו, בהפרש של כ־65 שנה, לוו בהרס תשתיות (המשתקף בהעתקת ההנהגה היהודית לגליל), בהתאם לשיטת האדמה החרוכה של הצבא הרומאי, ומאז לא התאוששה האוכלוסייה היהודית בארץ־ישראל בכלל, וביהודה בפרט.

למכה ביד אדם, מכת־מלחמה, נוספה כעבור שנים לא רבות מכה מידי שמים. משנת 165 לספירה ואילך החלה 'המגפה האנטונינית'

(כנראה חצבת או אבעבועות), להכות באימפריה הרומית. לפי הערכות שונות גרמה מגפה זו במשך 20 שנה למותם של מיליונים (!), וממילא לקריסתה של המערכת השלטונית,²¹ ואף אם אין ידיעה מפורשת ביחס להופעתה של מכה זו בארץ-ישראל, אין סיבה להניח כאילו יהודי ארץ-ישראל ניצלו ממכה זו. עם מותו של גלינוס (129 – 210? לספירה), רופאו האישי של מרקוס אורליוס, הלכה הרפואה הרומית הלוך וירוד. להדגמת ירידתה של הרפואה באימפריה ניתן להזכיר כי סמוך לשנת 380 לספירה, הרופא תיאודורוס פריסקיאנוס כתב שני ספרי רפואה: האחד היה רפואה מדעית והשני היה רפואה 'טבעית', היינו רפואה המבוססת על מאגיה, כאשר בספרו המדעי הוא מפנה את הקורא לספרו האחר אשר יש בו תרופות דתיות.²² ברור, אפוא, שעם ירידת הרפואה באימפריה, בתהליך שניתן לכנותו 'דה-מדיקאליזציה', הלכה וגדלה תמותת האנשים. עובדה גלויה היא שרמת הידע הרפואי של התנאים היתה גבוהה בהרבה מזו של האמוראים, יורשיהם הרוחניים בארץ-ישראל, ואין לשגות באשליות כאילו לא היתה להידרדרות רפואית זו תוצאה בשטח.

אם בכך לא די, הרי שהמאה השלישית לספירה אופיינה במשבר מוניטארי, ולמעשה התחוללה אינפלציה במשך למעלה ממאה שנה. כעקרון, משבר כלכלי גורם לדחיית נישואין, כפי שמעיד על כך ר' לוי (במאה השלישית לספירה), וממילא כאשר גיל הנישואין עולה – יורד הפיריון של האוכלוסייה. ואכן, מומחים שונים לאימפריה הרומית עמדו על כך שמספרי האוכלוסייה היו במגמת ירידה במשך מאות שנים, אף כי היו מודעים, כמובן, לכך ששיעור הגידול השלילי היה

21 R. P. Duncan-Jones, 'The Impact of the Antonine Plague', *Journal of Roman Archaeology*, 9 (1996), pp. 108-136; ידיעות על מגפה זו בארץ-ישראל אינן ברורות. היה 'מותנא' בציפורי בימיו של ר' חנינה (במאה ה-3 לספירה; ירו' תענית פ"ג ה"ד, סו ע"ג), וכן מסופר על 'מותנא' בארץ-ישראל בימיו של רב נחמן (במאה ה-3-4, תענית כא ע"ב). לפי התלמוד 'מותנא' נמשך שבע שנים, ונראה, על כן, שאין הכוונה לְדָבָר, ואולי הכוונה למגפה האנטונונית.

22 M. Stol, *Epilepsy in Babylonia*, Groningen: STYX Publications, 1993, p. 3.

שונה מארץ לארץ.²³ במאמרי הוספתי: 'אין שום סיבה לחשוב שהאוכלוסייה בארץ־ישראל חרגה מן הכלל העולמי, אלא יש להניח שאף היא היתה בתהליך מתמיד של התדלדלות'. מאז ימיו של א' גיבון דנים ההיסטוריונים בסיבות לירידתה של האימפריה הרומית, ותחום ההסברים לכך גדל והתגוון באופן משמעותי ליותר מ־200 הסברים: מפלישות של שבטים גותיים למיניהם ומשבר בצבא ובמבנהו, עבור להיעדר זהב, וכלה בניצול־יתר של השדות, הרעלת־עופרת, ועוד. ברור, אפוא, כי התמעטות דמוגרפית אינה מהווה את הסיבה לנפילתה של רומא, אלא משקפת את מצבה של האימפריה: שיעור גידול שלילי של האוכלוסייה במשך תקופה ארוכה. קשה לדעת באיזו מידה הסברים אלו תקפים גם ביחס לארץ־ישראל, שהיתה נתונה תחת שלטון ביזאנטיוס, אך אין לשכוח כי נוסף על משבר כלכלי מתמשך, סבלה האוכלוסייה משנות בצורת, מכות־טבע (כגון ארבה), ותופעות אחרות שגרמו לרעב ומחלות מידי כמה שנים, והאוכלוסייה הלכה והתמעטה גם ללא מלחמות.²⁴ תופעות־טבע אלו אינן מתועדות בתקופה קדומה יותר – על כל פנים, לא במידת חומרתן – וניתן, על כן, להניח כי חלו שינויים לרעה

J. C. Russell, *Late Ancient and Medieval Population* [Transactions of the 23 American Philosophical Society, 48/3], Philadelphia 1958, pp. 80, 139-141; M. I. Finley, 'Manpower and the Fall of Rome', Carlo M. Cipolla (ed.), *The Economic Decline of Empires*, London: Methuen, 1970, pp. 84-91; B. H., Slicher van Bath, *The Agrarian History of Western Europe: A.D. 500-1850*, London: Edward Arnold, 1963, p. 80. זליכר מביא נתונים ביחס לאירופה (לא כולל המזרחית). לפי הערות היו באירופה בשנת 1 לספירה 25.6 מליון תושבים, לפני שנת 543 היו 18.8 ובשנת 600 14.7 מליון נפש. הואיל ו'אירופה' מתייחסת למקומות שונים ניתן לראות בה כעין ממוצע עולמי, אלא שעל ארץ ישראל חלפו שתי מלחמות.

Dionysios Ch. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the Late Roman and 24 Early Byzantine Empire: A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*, Aldershot – Burlington, VT: Ashgate, 2004.

במצבה של ארץ-ישראל, גם אם הסיבות לכך אינן ברורות.²⁵ מכל מקום, ניתן לסכם את הדברים ולומר כי שילוב תוכף ומצטבר של סיבות: מלחמות, מגפות, ירידת האימפריה, דה-מדיקליזציה, משבר כלכלי ואסונות-טבע, גרמו לכך שהאוכלוסייה באימפריה הרומית בכלל, ובארץ-ישראל בפרט, הלכה וירדה מן המאה הראשונה ועד למאה השישית לספירה.

ברושי, לעומת זאת, סבור כי האוכלוסייה הלכה וגדלה או, לפחות, נותרה יציבה בגודלה עד למאה השישית לספירה, ורק מתקופה זו ואילך הלך ופחת גודלה של האוכלוסייה, בשל מגפת הדבר השחור (המגפה הבובונית), ובנקודה זו אין מחלוקת בינינו, למעט סך הכל של האוכלוסייה. ברושי סבור כי באמצע המאה השישית חיו בארץ-ישראל כחצי מליון תושבים בעוד שאני סבור כי מספר התושבים אז היה נמוך בהרבה, ולא הגיע ל-250,000. לפי השערת מנתה האוכלוסייה היהודית פחות מרבע מכלל האוכלוסייה, ואולי זהו שיעור נדיב מדי.

כיוון שברושי חשד בי בשימוש במקורות מפוקפקים (מייד להלן), אני סמוך ובטוח שכל קורא נבון יבדוק את הנתונים המובאים כאן, ולאחר מכן ישוב ויבחן את השערתו של ברושי, אותה הוא תיאר כ'קרוב לוודאי', לפיה במאה השישית היה שיא גודלה של האוכלוסייה בארץ-ישראל;²⁶ הקורא יקרא וישפוט בין התיאוריות השונות המוצעות לפניו.

25 ניתן להוסיף גורם 'יהודי', אלא שלא ניתן לדעת את היקפו: ירידת יהודים מארץ-ישראל בשל עולה של הנצרות. כלומר, הלחץ הנוצרי על היהודים הוליך לא רק לשמד, כי אם גם לירידת יהודים למקומות בהם הנצרות לא היתה מחוברת לשלטון, כגון בפרס, תימן, ועוד.

26 באוסף המאמרים של ברושי באנגלית (לעיל, הע' 3), אין המגפה מוזכרת. לעומת זאת, המגפה מוזכרת במאמר עברי, אך מבלי להביא את חישוביו של דולס ביחס להיקפו של המשבר הדמוגרפי: Michael W. Dols, *The Black Death in the Middle East*, Princeton: Princeton University Press, 1977. ראה: מ' ברושי, 'כושר הנשיאה של ארץ ישראל בתקופה הביזנטית ומשמעותו הדמוגרפית', א' אפנהיימר

מקורות

בתחילת דבריו טוען ברושי כלפי 'שהמאמר מתעלם מאוצר בלום של מידע מהימן בנושאים הנידונים: הפפירוסים ממדבר יהודה... עשרות תעודות', וכו'. ברושי מחזק את טענתו בקובעו 'שמדובר פה בעדים המשיחים לפי תומם', ומסכם נקודה זו: 'התעלמות מחומר זה היא דבר בלתי נסלח בראשית המאה העשרים ואחת'.

עקרונות אני סבור שצודק ברושי בכל מילותיו, למעט המלה 'מתעלם' שיש בה הערכה שיפוטית שלילית, וסבור אני כי מוטב היה לנסח את הדברים באופן חיוויי בלבד, היינו, כי לא התייחסתי לאוצר בלום זה, ועם ניסוח זה אני מסכים, גם אם בצער רב. צערי נובע מכך שגם אם מידע זה מוכר לי, הרי שאיני יודע איזה שימוש אוכל לעשות בו למטרות מחקריי, שכן בכל מקרה מדובר באנשים פרטיים. אדרבא, מצפה הייתי מהמבקר שיציג בפני שטר־נישואין מסוים וידגים כיצד ניתן ליצור הכללה מתוך חייה הפרטיים של בכתא. ברושי זרה את שמה של בכתא בעיניו של הקורא ולא הדגים את דבריו, וכיוון שלא עשה כן לא יצאה טענתו מגדר של צפצוף הזרזיר. יתרה מזו, ספרות התלמוד כמקור היסטורי, שאלה מורכבת בפני עצמה, מתגלה עתה כמקור עדיף לצרכי המחקר בהיסטוריה חברתית. דווקא מפני שספרות התלמוד נתחברה על ידי קולקטיב, ויש בה השתקפות לא רק של מיעוט אליטיסטי של חכמים (כגון החכמים המשתקפים בעד ספרות החכמה המקראית), יש בכוחה לייצג את כלל החברה יותר טוב מאשר מסמך של אדם מוגדר היטב. העובדה שספרות התלמוד עברה עריכה מסוג כלשהו אינה יכולה להפחית מטיבן של עדויות שונות על תופעות כלליות, כפי שהובא במאמר, במיוחד בעדויות בעלות אופי סתמי שאין להן דבר וחצי דבר עם תיאולוגיה, כגון ירידה

ואחרים (עורכים), *אדם ואדמה בארץ ישראל הקדומה*, ירושלים תשמ"ו, עמ' 49–56. מכל מקום, נקודת השיא לפי ברושי היא שנת 541, לפני המגפה (תוך התעלמות מכמה גורמים: המשבר הכלכלי המתמשך בכל האימפריה והדמוגרפיה של כלל האימפריה, העדות התלמודית על נישואין מאוחרים, וכן 'שנה ללא קיץ'. ראה: Joel D. Gunn (ed.), *The Years without Summer: Tracing A.D. 536 and its Aftermath*, Oxford: Archaeopress, 2000.

בגיל הנישואין במאה הראשונה לפני הספירה, או גיל נישואין גבוה במאה השלישית לספירה.

כללו של דבר: ברושי לא טען כלפי כי כלל לא השתמשתי במקורות ארכיאולוגיים, והמעין במאמרי יבין על נקלה מדוע. ברושי התלונן על כי לא השתמשתי באוצר בלום של מידע שטוב הייתי עושה לו הייתי משתמש בו, אלא שהוא לא הדגים בפני את שיטת המחקר שלו בעניין זה, ובמיוחד כיצד הנתונים 'החדשים' עשויים היו לשנות את עמדתי, וחבל. מעתה אני מצפה שהמבקר ידגים את דבריו, ולא יסתפק בהאשמה כללית של 'התעלמות'. אכן, התעלמות ממידע רלבנטי היא דבר בלתי נסלח להיסטוריון – תהא תקופתו אשר תהא – אך את הטיעון יש ללוות במעשים, ולהדגים בפני הקורא – מומחה והדיוט כאחד – כיצד תוכנה היסטורית חדשה נעלמה מעיניו של ההיסטוריון.

שימוש במקורות

ברושי טוען בפשטות שאני קורא את המִסְפָּרִים המופיעים במקרא בצורה נאיבית. הוא טוען: 'המחבר עושה שימוש תמוה ביותר במקורותיו' הוא טוען בהערה: 'מדוע לא עלה על דעתו של מחברנו שאלה הם מִסְפָּרִים עגולים, טיפולוגיים, שאין להסיק מהם מסקנות אקטואריות?' ברושי חושד בי שאיני יודע 'להבדיל בין מִסְפָּרִים ריאליים למספרים דמיוניים', ומכנה את שיטתי 'שיטה פסולה', כשהגיחוך ניכר מבין השורות.

בעניין זה עלי להעיר שתי הערות שונות, אחת בתחום תורת המִסְפָּרִים, והשנייה בתחום הדמוגרפיה. ראשית, יצוין בזאת כי כותב שורות אלו הוציא לאור בשנים האחרונות שני ספרים המוקדשים כולם לבעיית המִסְפָּרִים במקרא.²⁷ ייטיב הקורא לעשות אם יעיין בספרים אלו ויתברר לו כי כל מגמתם של הדיונים באותם ספרים היא

27 מ' בר־אילן, *נומרוֹלוֹגִיה בראשיתית*, רחובות תשס"ד; הנ"ל, *נומרוֹלוֹגִיה מקראית*, רחובות תשס"ה.

להראות כי למספרים היתה משמעות מטה־ספרותית בעת העתיקה, ורבים מן המספרים הנקראים על ידי הקורא כמספרים אמיתיים והיסטוריים, למעשה הם מספרים בעלי משמעות נומרולוגית (שאינן בינה לבין הגימטריה ולא כלום). במכוון איני משתמש במונח 'מספרים טיפולוגיים', שכן הראיתי בספריי כי מונח זה שגוי, וכי הגדרת מספר כ'טיפולוגי' מטעה. הרחבתי עוד בנושא זה בכמה מאמרים, אך החשוב הוא שברושי חשד בכשרים: בספרי האחד הוא לא עיין כהלכה ואת ספרי השני אינו מכיר, וממילא אף לא חש לעיין בביבליוגראפיה המרובה המצורפת לספרים אלו: למעלה מ־120 מאמרים וספרים. במקרא יש מספרים מסוגים שונים, וסופרים בני תקופות שונות עשו בהם שימושים מגוונים אשר אי אפשר לדון בהם עתה. בקיצור: איני יודע אם הקורא ישתכנע מספריי, אך די לי אם הוא יודה כי הראיתי לא פעם ולא פעמיים, שגם כאשר המספר אינו 'עגול', כגון המספר 127 (מספר המופיע גם אצל הרודוטוס),²⁸ אין הכוונה בהכרח למספר אמיתי והיסטורי.

אגב, ברושי מלגלג על ספרי וכותב: 'על ערכו המדעי של הספר יעיד משפט אחד: "...ואולי פותח פתח למחשבות על עידן בו היה ידע גנטי שהיה ואיננו עוד"'. הציטוט לקוח מדיון במספר 127 ובו אני טוען כי אין לטעון טיעון שכלתני כנגד מספר זה (היינו: לא ייתכן שאדם יחיה 127 שנה), וזאת בהתאם לקו החשיבה המקראי. אין לי אלא להצטער על כי בשל דלות ניסוחי טעה מישהו בהבנת דבריי כאילו מדובר באמת לאמיתה. צר לי כי הכשלתי כאן חוקר דגול שקרא את ספרי כאילו שמדובר במשפט־חיווי – ולא היא (המלה 'אולי' אינה אופטיבית אלא אי־ריאלית). מפליא לגלות שברושי לא ניצל את ההזדמנות לדלות 'פנינים' נוספות מספרי, לטעמו. אין עלי אלא לסמוך על הקורא שיבחן בעצמו את ערכה המדעי של תורת המספרים אותה העמדתי בשני ספריי, ולא יסמוך על דברי ברושי

28 הרודוטוס, *היסטוריה*, ח, 1; H. Delbrück, *Numbers in History*, London: University of London Press, 1913, p. 31.

אשר בחמתו נטה ללגלג על תחום חדש הנראה לו תמוה, במקום ללמוד את הדברים לעומקם.

והנה, עדיין לא נחה דעתו של ברושי, והוא טוען בצדק: מדוע קיבלתי מִסְפָּרִים אלו כנתונים היסטוריים? מדוע בכלל הבאתי אותם אם אני – לא פחות ממנו – סבור כי מדובר במִסְפָּרִים סמליים? ובכן התשובה לכך נעוצה בתובנה דמוגרפית. כל מי שנחשף לדמוגרפיה, ולו מעט, יודע שכל דיון בממצאים דמוגרפיים נפתח בשאלת האמינות, ואין זה משנה כלל אם מדובר בתוצאות של מפקד מודרני, נתונים העולים משאלון דמוגרפי מן המאה ה-19 או בחינתן של תוצאות של מפקד במצרים הרומית. הצד השווה בכל המקרים הוא שהחוקר אינו מקבל אף מִסְפָּר כמובן מאליו, והוא בוחן את אמינותו: האם מסתרת כוונה כלשהי מאחורי מִסְפָּר מסוים? האם בכלל הנתונים שהתקבלו במפקד נכונים? אולי האדם שפקדו אותו זיף נתונים מסוימים בשל חישובי מס או מסיבה אחרת, וכיוצא בכך. כלומר, בחקירה דמוגרפית היסטורית יש שני שלבים: בשלב הראשון יש לאסוף את הנתונים המספריים, ובשלב השני לבחון את מהימנותם. מתברר מדיון זה כי לא רק מִסְפָּרִים העולים מִסְפָּר בעל מגמה תיאולוגית ברורה חשודים להיות מוטעים, מסיבה כלשהי, אלא, למעשה, כל תוצאות מפקד באשר הוא.

במאמרי לא היתה לי כל מגמה לדון במִסְפָּרִים המקראיים או בנכונותם. ברושי, לדוגמה, סבור כי דינה הוזכרה במקרא בשל העובדה שהיא נאנסה, אך כאשר הובאו הדברים במאמרי לא הערתי על כך דבר, ולא הזכרתי, למשל, שמסופר במקרא שליעקב היו בנות (בראשית לז, לה), כשם שלא עסקתי בכל ניתוח מִסְפָּרִי שהוא (ומובן שאף לא התקיים דיון היסטורי בדיווח המקראי). הבאתי את הנתונים הגולמיים כדי שהמִסְפָּרִים עצמם ידברו, מבלי לחוות את דעתי על נכונותם. הרעיון היה להראות לקורא כי הנתונים הדמוגרפיים המקראיים מוטעים לטובת הגברים בצורה בולטת מאד, עובדה המחייבת ללמוד מן הגלוי – מִסְפָּר הגברים, על הסמוי – מִסְפָּר הנשים. מכל מקום, עיון במִסְפָּרִים המקראיים מגלה כי נרשמו הרבה יותר גברים מאשר נשים, אך לא קבעתי דבר וחצי דבר ביחס לנכונות ההיסטורית של מִסְפָּרִים אלו. מספרם היחסי של גברים ונשים בחברה

התברר על פי ממצאים ארכיאולוגיים שונים, והתגלתה תאימות בין שיטות המחקר השונות ביחס לעודף גברים על פני נשים. ברושי סיים תחום־ביקורת זה בשאלות רטוריות, המביעות סוג מסוים של זלזול. ברם, מוצע לקורא לבחון שאלות אלו לעומקן, ולשאל מדוע פעם אחר פעם התחתנו גברים יהודים עם נשים נכריות, כמתואר, למשל, בספר נחמיה, וכמעט שאין אף עדות בעלת אופי הפוך (יהודיה עם נכרי).²⁹ התשובה המובהרת במאמר היא: בחברה היהודית הקדומה היה עודף גברים על פני נשים, ועל כך עוד להלן.

מקורות מפוקפקים

ברושי ממשיך לתקוף אותי על כי אני עושה שימוש במקורות מפוקפקים, לצורך חישוב גיל נישואין גבוה בתקופת המקרא, בכך שאני מסתמך על נתונים מספריים שמקורם בספר בראשית. כידוע, בספר בראשית מובאים שמותיהם של 'אבות העולם', ומצוין כמה שנים חי כל אחד עד לידת בנו (בכורו או יורשו), ומה היה מספר שנותיו הכולל.³⁰ במאמרי הובהרו לקורא הקשיים המרובים בהבנת המספרים הכרוכים ב־19 הדורות הראשונים (בשונה מגילאי האבות, ומספרים אחרים), אשר כבר נלאו החוקרים מלדון בהם, וקשה לדעת מה מקורם.³¹ ואולם, מתברר כי גילאי הנישואין של הדורות ה־11–19, המחושבים על פי גילאי האבות בלידת בנם, מגלים עקביות בכך שאין הם גבוהים עד כדי הפרזה (לדוגמה: שלח חי 30 שנה עד לידת עֶבֶר, וכך משתקפים נישואין בגיל 29, ולאחר מכן חי עוד 403 שנים, מִסְפָּר חסר־פשר). כדי לא לייגע את הקורא איני כופל את הדברים, ומסכם את ממוצע גיל הנישואין ל־30.8. גיל נישואין גבוה־יחסית זה, המחושב סטטיסטית, עולה בקנה אחד עם ידיעות

29 עיין: דה"א ב, לד–לה.

30 בראשית ה; שם יא.

31 Thomas C. Hartman, 'Some Thoughts on the Sumerian King List and Genesis 5 and 11b', *JBL*, 91 (1972), pp. 25-32.

מפורשות' על גילו של יצחק עת נשא אישה: 40, ועל גילו של עשו בנו: 40. אכן, המספר 40 הוא מספר בעל אופי סמלי (המביע מטאמורפוזת), אשר לו היקריות רבות במקרא, אך לא כך המצב ביחס לגילו של ארפכשד, למשל, שבגיל 35 הוליד את שלח, ולמספר זה יש אופי חד־פעמי. כלומר, מבלי לקבוע את מקורה של רשימת האבות, ומבלי לנסות ולהסביר את גילם המופלג, מתברר כי גילם של אנשים אלו עת נולד בנם הבכור היה בהחלט 'נורמאלי', כל כמה שנישואין בגיל גבוה היו נורמאליים, והוא הטיעון הכללי במאמר (מִעֶבֶר משיעור גידול דמוגרפי חיובי לשיעור גידול שלילי). אין טעם לכנות רשימת גילים זו כמפוקפקת (גם אם הגרסאות השונות של תרגום השבעים והתרגום השומרוני היו נבדקות), ולמעשה, כמי שבחן מִסְפָּרִים רבים במקרא, ובמקורות אחרים, אני יכול להעיד כי מדובר בסדרת מִסְפָּרִים שאין עוד דוגמתה. יש לקוות שדור חוקרים חדש יפצח את שיטת ההצפנה הגלומה במִסְפָּרִים אשר טרם התלבנו. והנה, בהמשך המאמר הובאו דבריו של ר' לוי לפיו מקובל היה בימיו שיישא אדם אישה בהיותו בן 30 או 40³², אך נקל היה על ברושי לתקוף את החישוב הסטטיסטי כמפוקפק, במקום לבטל את דברי ר' לוי במחייד כמפוקפקים; ולא היא. מובן שלו הייתי מביא את הגילאים הגבוהים ומנסה להסיק מהם כי בני הדורות הקודמים נהנו מידע רפואי מתקדם, או ממאגר גנטי מופלא, כי אז מצבי היה שונה. ברם, כל שנאמר עתה הוא שניתן למצוא את הרציונאל העומד מאחורי סדרת מִסְפָּרִים של אבות העולם (השניים), סדרה שממנה משתמע גיל נישואין גבוה עליו ידוע ממקורות אחרים, מקראיים ובלתי מקראיים כאחת.

תחום־ביקורת זה מסיים ברושי, תוך התייחסות לגיל נישואין גבוה־יחסית: 30.8 בקובעו: 'צריך להבין שגיל זה לנישואי גברים הוא אבסורדי', ועל כך אני חולק מכל וכל. אני מניח שקריאתו של ברושי 'צריך להבין' מתייחסת גם אליו, ועל כן חובה לומר כי היסטוריון

32 ש' דונסקי, מהדיר, שיר השירים רבה, ירושלים-תל־אביב תש"ם, עמ' קנה.

אשר ינסה להבין את העבר חייב להכיר בכך שאין שום דבר אבסורדי, ומה שנראה מוזר ובלתי מתקבל על הדעת עבור תרבות אחת נראה נורמאלי בתרבות אחרת (לדוגמה: נישואי אח ואחות). אין להיסטוריון שום סיבה לפקפק בנתון כלשהו, בפרט שהוא נתמך מכמה כיוונים, רק בגלל שנתון זה סותר את ניסיון החיים שלו. וכיוון שהגענו לתחום האבסורד מוסיף ברושי בהתרסה: 'מה היה גורם להם לדחות את החתונה כל כך הרבה?', והתשובה היא: שרות צבאי בן כמה שנים, ולאחריו שיבה הביתה וצבירת רכוש לצורך רכישת אשה במוהר.³³ גיל נישואין גבוה יחסית הוא תופעה המוכרת מן המקורות הספרותיים היהודיים, ומוצאת את חיזוקה בחברות רבות, ועד ימינו.

כלכלה

את גידולה של האוכלוסייה בארץ־ישראל כרכתי במאמרי עם שיפור ברמת החיים, שיפור הניכר בפריחה ארכיטקטונית, באורבניזאציה, היינו: בניית ערים בארץ־ישראל, בכלכלה טובה יותר, הניכרת ביבוא מהודו, למשל, ובכניסתם של מיני מזון חדשים לסל המזון (חלקם מהודו), כגון האורז. בנקודה זו, אכן, צודק ברושי: גם אם היה סחר עם הודו (בתיווכה של מצרים), כפי שהוכח הדבר, הרי שמדובר בהיקף נמוך המיועד לשכבות האוכלוסייה הגבוהות.³⁴ כיוצא בכך, אחוז השטח הראוי לעיבוד אורז בארץ־ישראל הוא נמוך, ועל כן יש לשים את גידול האורז בפרופורציה הנכונה. מכל מקום, אין לשכוח כי הוספת אורז למגוון הגידולים בארץ־ישראל שיפר את כושר עמידתו של החקלאי, שכן במקרה של קימחון, למשל, יכול היה החקלאי לסמוך על האורז, כי אם אין לחם־חיטה – יאכלו

33 בראשית כט, יח–כז (שבע שנות עבודה עבור כלה); יהושע טו, טו–טז (עכסה ניתנה למפקד שכבש את דביר); שמ"א יח, כ–כז (מיכל ניתנה למפקד שהרג מאה פלשתים).

34 'יומא ג, ז–ח; M. Bar-Ilan, 'India and the Land of Israel: Between Jews and Indians in Ancient Times', *The Journal of Indo-Judaic Studies*, 4 (2001), pp. 39-77.

עוגות-אורז. הוספת אורז לתפריט של יהודי ארץ-ישראל בעת העתיקה אינה דומה להכנסת מאכל בעל ערך שולי, כגון אפרסק, כפי שניתן ללמוד מהעובדה הפשוטה שאוכלוסיית המזרח הרחוק מתקיימת על בסיס האורז, ומכאן חשיבותו של האורז (מה עוד שעל יחידת-שטח זהה בגודלה היכול בשדה-אורז גדול בהרבה מיכול חיטה). מסתבר, אפוא, שגם שטחים קטנים יחסית של גידול אורז עשויים היו להוסיף רווחה משמעותית לאוכלוסייה, וכלל אין לזלזל בהם.

עם זאת, מאמרי אינו תלוי בשאלות מה היה היקף גידול האורז או היקף המסחר עם הודו, אלא רק מבהיר כי קיימת זיקת-גומלין בין גידול באוכלוסיה לבין שיפור כלכלי, ובניינו המפוארים של הורדוס יוכיחו, אמות המים ההלניסטיות יוכיחו, הפרוזבול יוכיח, ותופעות שונות נוספות, שלא כאן המקום לדון בכולן, מוכיחות שיפור בתנאי הכלכלה בשלהי ימי בית שני. דומני כי עקרונית מסכים עמי ברושי שבימי בית שני היה גידול באוכלוסייה, וכן מסכים הוא עמי כי חל שיפור כלכלי.³⁵ מעבר לכך, באיזו מידה היה גידול או שיפור, ומה היו תוצאותיו של תהליך זה, הרי שלכך יוקדשו, מן הסתם, פולמוסים בעתיד, אך הסכמה בסיסית כבר קיימת.

ברושי ממעט מאד בהערכת השפעתה של אלכסנדריה, או מצרים בכלל, על ארץ-ישראל. כך למשל, כותב הוא כי "בכל הספרות התלמודית יש רק הזכרה אחת של יבוא חיטה ממצרים, וקרוב לוודאי שאין זה אלא פלפול לגאליסטי". ברושי רומז לתוספתא מכשירין ג, ד, ורומז, באופן שעשוי להטעות את הקורא, למאמר הדן בכלל היקף הסחר בין ארץ-ישראל ואלכסנדריה,³⁶ ומתעלם ממאמר עדכני המוקדש לסוגיה זו, מאמר בו מתברר כי אלכסנדריה השפיעה רבות,

M. Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, pp. 190-191. 35

D. Sperber, 'Objects of Trade between Palestine and Egypt in Roman Times', 36 *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 19/2 (1976), pp. 113-147.

בחומר וברוח, על יהודי ארץ־ישראל.³⁷ בנוסף על כך, אין להתעלם ממשנה מפורשת (חלה ב, א): 'פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ – חייבים בחלה, יצאו מכאן לשם – ר' אליעזר מחייב, ור' עקיבא פוטר'.³⁸ ברור, אפוא, שהתנאים סברו כי ייבוא חיטים לארץ־ישראל אינו דבר בלתי שכיח, שאם לא כן, ככל הנראה, לא היו דנים במקרה זה. לא זו בלבד שברושי מצמצם את העדות התלמודית בהכתירו אותה 'פלפול לגאליסטי', הוא אף ממעט את משמעותן של העדויות העולות מיוספוס באשר לייבוא חיטה ממצרים לארץ־ישראל, שכן הוא מצמצם יבוא זה לעדות אחת בלבד, בעוד שקיימות שתיים,³⁹ צמצום שיש בו כדי הטעיית הקורא. ברושי ממעט את העדויות ביחס לייבוא מזון לארץ־ישראל, מהתלמוד ויוספוס כאחת, באופן מגמתי, בהתאם להשקפתו כהיסטוריון של מזון, המשתקפת בעמדתו כדמוגרף, כפי שניכר הדבר במאמריו, לפיה ניתן לחשב את סך כל המזון המיוצר בארץ־ישראל כמערכת 'סגורה'. ברם, נקל להראות כי מערכת ייצור המזון בארץ־ישראל היתה מערכת 'פתוחה', וכי לא ניתן לקבוע בביטחון כי כל האוכל שנאכל בארץ־ישראל יוצר אף בארץ־ישראל.⁴⁰ כך, למשל, עיון קל בספרות התלמוד ילמד כי התנאים הכירו (פסחים ג,ג): 'כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי',⁴¹ וייתכן שמדובר כאן במוצרי יבוא. התנאים הכירו

37 מ' בר־אילן, 'הרפואה בארץ־ישראל במאות הראשונות לספירה', *קתדרה*, 91 (תשנ"ט), עמ' 31–78.

38 הוסף על כך (חלה ד, י): 'אנשי אלכסנדריא הביאו חלותיהן מאלכסנדריא ולא קבלו מהם'.

39 לא רק הורדוס ייבא חיטה (קדמוניות טו, 307), מקרה בו 'מודה' ברושי, כי אם גם הלני המלכה (שם כ, ב); Jack Pastor, *Land and Economy in Ancient Palestine*, London and New York: Routledge, 1997; ז' ספראי, 'אדמה וכלכלה בימי בית שני', *קתדרה*, 87 (תשנ"ח), עמ' 163–168.

40 Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, pp. 417–421.

41 היינו ζῆθος, סוג של בירה מצרית, אך לדעת הרמב"ם מדובר ברפואה. ראה גם: ש' ליברמן, *הידושלמי כפשוטו*, מהדורה שלישית, ניו יורק וירושלים תשס"ח, עמ' 414 (שפרבר, לעיל, הע' 36).

גם ירקות שונים, ובהם: גריסין הקילקין, דלעת מצרית, דלעת יוונית, חרדל מצרי, פול מצרי, ואף אם ירקות אלו גודלו בארץ-ישראל, סוף-סוף אבותיהם הבוטאניים הובאו ממצרים, מקיליקיה, או מיוון בשלב כלשהו.⁴² הדיון במשנה (מכשירין ו, ג) על 'ודג המצרי הבא בקופה' מלמד בבירור על יבוא לארץ-ישראל, ואותה ספינה שמביאה לארץ-ישראל דגים וירקות, מן הסתם היתה זו 'ספינה אלכסנדריית',⁴³ עשויה היתה להביא גם חיטה, אפילו אם רשויות המס המצרי היו עומדות על המשמר (והיסטוריונים חמורייסבר מתעלמים מהברחות). בעוד המקורות התלמודיים מדווחים על יבוא לארץ-ישראל, הרי שהמקורות הביזאנטיים מדווחים על יצוא מארץ-ישראל, יצוא של: יין (מעזה ומאשקלון), בגדי פשתן, תמרים, ועוד.⁴⁴ ברור, אפוא, שהספינה המייצאת היא הספינה המייבאת, ולו רק משיקולים של שמירה על יציבות הספינה, ומן המקורות הביזאנטיים עולה שארץ-ישראל לא רק ייצאה אלא אף ייבאה: יין, דבלים, וכנראה אף מוצרים אחרים.

כללו של דבר, ברושי מצמצם בערך העדויות שהובאו, ולא בחן את הדיונים במחקרים שצוינו במאמרי. בנוסף על כך הוא משמיט חלק מהנתונים – ככל הנראה מתוך שכנוע פנימי, לא במזיד – כדי להגיע למסקנה: 'הנתונים הכלכליים שהביא המחבר אין בהם ממש'. אדרבא, דומה כי מי שהופך דיון תלמודי ל'פלפול לגאליסטי', ומי שמתעלם מעדויות שונות – גם כאלו שלא נדונו עתה – חייב לבחון את עצמו אם בדבריו יש ממש. כיוון שאנו עומדים בתחום הכלכלי רק יצוין שבימי בית שני החלו לטבוע מטבעות בארץ-ישראל, ועל השתפרותה של הכלכלה הארץ-ישראלית ניתן ללמוד מדרכים שונות; נמל אחד קטן יכול לספר רבות, אך צר המקום מלהכיל את הכל.

42 ראה: כלאים א, ב; א' פלדמן, *צמחי המשנה*, תל-אביב, חסרה שנת דפוס.

43 כלים טו, א; אהלות ח, א; ועוד.

44 ירון דן, 'הסחר הבינלאומי של ארץ-ישראל בתקופה הביזאנטית', *קתדרה*, 23 (תשמ"ב), עמ' 17–24.

אינפנטיסייד

תמותת ילדים היא תופעה דמוגרפית ידועה המבטאת באופן סטטיסטי את תוחלת החיים של ילדים בתקופה מסוימת.⁴⁵ ילדים עשויים למות מסיבות רבות ומגוונות, חלקן בדרך הטבע (כגון מחלה), וחלקן בידי אדם (כגון תאונה), חלקן נעשה במכוון (כגון: הקרבת ילדים), וחלקן נעשה בשוגג (כגון אי מתן טיפול רפואי), וקיימות רמות שונות של מעורבות אנושית בתמותת ילדים. התוצאה החברתית המתקבלת מתמותה זו מתבטאת ביחס המספרי בין בנות לבנים השורדים, והיא התופעה המעסיקה אותנו עתה. ברושי טוען כלפי יש להתפלא על כך שהמחבר העלים מקוראיו את המידע החשוב כי לא רק סופרים יהודים אלא גם סופרים נוצריים, יוניים ורומים בני הזמן, מספרים על הימנעותם של יהודים מן המנהג האכזרי הזה. דא עקא, דומה כי המבקר כה נחפז לבקרני עד שנשמט ממנו את שכתבתי במפורש במאמרי: 'אמנם, מן התקופה ההלניסטית־רומית קיימות עדויות היסטוריות, הן מיהודים והן מנכרים, לפיהם היהודים לא נהגו לנטוש את ילדיהם'.⁴⁶ כלומר, במאמרי לא העלמתי דבר, אלא, אדרבא, התייחסתי לעדויות אלו, וקבעתי כי גם אם הן נכונות עקרונית, הרי שבפועל גם יהודים, ככל בני העולם העתיק, נהגו לעתים להפקיר את ילדיהם, כפי שהתנא ידע לתאר זאת (מכשירין ב, ה—ז): 'עיר שישראל ונכרים דרים בה... מצא בה תינוק מושלך', וכו'.⁴⁷ אין אלא להוסיף כי מתוך עדות זו, המתארת מצב שאינו חד־פעמי, ומהלכות נוספות מסוגה, כגון

M. Bar-Ilan, 'Infant Mortality in the Land of Israel in Late Antiquity', S. 45
Fishbane and J. N. Lightstone (eds.), *Essays in the Social Scientific Study of
Judaism and Jewish Society*, Montreal: Concordia University, 1990, pp. 3-25.

Ross S. Kraemer, 'Jewish Mothers and Daughters in the Greco-Roman 46
World', Shaye J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*, Atlanta, Georgia:
Scholars Press, 1993, pp. 89-112 (esp. 108).

J. Cooper, *The Child in Jewish History*, Northvale: J. Aronson, 1996, pp. 35- 47
44.

העוסקות ב'אסופי', אסור להתעלם.⁴⁸ והנה, כאשר יוספוס מספר על מנהגי היהודים ביוונית אי אפשר לצפות ממנו שיכתוב דברים רעים על יהודים בני עמו (למעט מגמתם להילחם ברומאים בניגוד לעמדתו של הכותב). כיוצא בכך, כאשר בא אדם זר לארץ-ישראל ושאל ביחס למנהגי יושבי המקום, ספק אם היה בא אליו יהודי ואומר לו שהוא הפקיר את ילדו, שהרי עדויות 'פוזיטיביות' מסוג זה אינן קיימות אף בקרב היוונים שחכמיהם התירו הפקרת ילדים לכתחילה. כלומר, מדובר בעדויות בעלות אופי אידיאליסטי, אם לא אפולוגטי (שמקורן במעמדות חברתיים גבוהים), אשר יש סיבה לחשוד במהימנותן, מה עוד שידועות עדויות אחרות – אשר ברושי מתעלם מהן – המספרות סיפור אחר. במאמרי הבאתי הוכחות שגם יהודים – שוו בנפשכם – עשו מעשים בלתי ראויים על פי קנה-מידה מודרני, ובחינם פירט ברושי את העדויות המוכרות לכל היסטוריון העוסק בשאלות חברתיות (תוך התעלמות ממקורות תלמודיים).⁴⁹ ועתה, על הקורא להחליט אלו עדויות היסטוריות הוא נוטה לקבל: אלו המייפות את המציאות ונועדו 'לצרכי-חוץ', חלקן של אנשים שכלל לא היו בארץ-ישראל (ובהם פילון), או עדויות של בני ארץ-ישראל המתארות את החיים ללא כחל וסרק, עדויות אשר נאמרו לא לצורך חיצוני, כי אם לצרכי-פנים: כיצד להתמודד עם שאלות הלכתיות הנובעות מהמציאות היום-יומית הקשה.

גבהות לב

ברושי ייחס לי גבהות לב, ולא אפשר לי לומר את אשר על לבי, כאותה ששנינו ביחס למי שחשדו בו (יומא א,ה): 'והשביעוהו... הוא

48 קדושין ד, א-ב: 'אסופי – כל שנאסף מן השוק ואינו מכיר לא את אביו ולא את אמו'; קדושין עג ע"א-ע"ב; M. Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, p. 196.

D. R. Schwartz, 'Did the Jews Practice Infant Exposure and Infanticide in Antiquity?', *The Studia Philonica Annual*, XVI (2004), pp. 61-95; Maren R. Niehoff, 'Response to Daniel S.(!) Schwartz', *ibid*, XVII, (2005), pp. 99-101.

פורש ובוכה, והן פורשין ובוכין'. אין אדם רואה את נגעי עצמו, ויעידו אלו שמכירים אותי. אני יכול להעיד שברושי כלל אינו מכיר אותי, וחוות־דעתו אודותי התקבלה לא לאחר שעברתי אצלו אנאליזה פסיכולוגית, אלא מתוך התרשמותו הסובייקטיבית מתוך מאמרי. איני יכול אלא להצטער על דבריו (ושמא אף המערכת צריכה להצטרף אלי בצערי זה).

לדעתו של ברושי יש במאמרי 'ביטויים של זלזול גס בחוקרים נכבדים', שכן על 'חוקר דגול של ימי הבית השני' כתבתי שהוא: 'עסק במשפט משווה, ועירב את כל המקומות והזמנים כאחד'. על חוות־דעתי זו מוסיף ברושי: 'זוהי האשמה גורפת, וחובה מדעית ומוסרית היה לגבותה'. ברם, דומני כי המבקר שפט אותי בחומרה יתרה, שכן אני לא כתבתי נקרולוג, אלא רק תיארתי את דרך עבודתו של חוקר מסוים אשר בעסקו בכתובה טרח ודן, במספר משפטים תוכפים, בשטרי־נישואין המוכרים מחברות רבות בהפרשי זמן ומקום. כיוון שברושי טוען כלפי שאני מוציא שם רע, אין לי ברירה אלא לומר: 'אמת אמרתי', והקורא המעוניין יעיין במאמרי ויבחן את מאמרו של אותו חוקר, על מנת לקבוע האם חוות־דעתי מדויקת, או שהאשמתי חוקר דגול בהאשמת־שווא.

ברושי טוען כלפי כי התייחסתי לדבריו של 'חוקר רב זכויות' באופן בלתי ראוי, בכותבי על דבריו: 'הסברים אלו הם בדותות היסטוריות המבוססות על נאיביות, ועל חוסר היכרות מספיק עם המקורות (ראשונים ומשניים)'. ואכן, נכון הדבר שכך כתבתי, אלא שברושי לא טרח לציין מה זכויותיו של המבוקר (אולי מקום ההוראה שלו, אולי הביקורת על מחקריו), ובאיזה הקשר כתבתי זאת, ועלי להבהיר את דבריי. ובכן, קיימת הסכמה בין החוקרים כי האוכלוסייה היהודית בארץ־ישראל גדלה בימי בית שני, אך הסיבה לכך אינה ברורה. והנה, בא 'חוקר רב זכויות', כלשונו של ברושי, ותלה גידול זה בשלושה הסברים: (1) היהודים קיימו ברצינות את הציווי 'פרו ורבו'; (2) לא היתה נטישת ילדים ואף לא הפלות; (3) לא היה שימוש באמצעי מניעה. ובכן, לדעתי, היסטוריון המתיימר לדעת מה קרה בחדר־המיטות של מיליוני בני־אדם (בסיכומם של כמה דורות), והוא אף סבור שכולם התנהגו בהתאם להשקפת־עולם תיאולוגית(!), כותב

היסטוריוגרפיה נאיבית, ואין לי מלה אחרת לתאר השקפה זו. כדאי לדעת שהקראים סברו שהמלים 'פרו ורבו' מביעות ברכה, ולא מצווה, ואפשר שיהודים בעת העתיקה סברו אף הם, מאות שנים לפני עלות הקראות, שאין מצווה בהולדת ילדים, שלא כדעת התנאים (יבמות ו, 50). בנוסף על כך, היתה נטישת ילדים, כמוכח במאמרי, וכן כבר התברר שלא תמיד הקפידו יהודים על 'לא תרצח',⁵¹ וממילא ניתן להניח כי לא תמיד הקפידו על הפלת עוברים,⁵² גם אם אין הכל מודים בכך. כמו כן יהודים – כמו בני כל התרבויות – השתמשו באמצעי מניעה, ועל הכתוב בנושא זה ניתן להוסיף כהנה וכהנה.⁵³ ואגב, בהזדמנות זו יוער על טעות אופטית נפוצה, לפיה סבורים החוקרים כי גידול באוכלוסייה נעוץ בגידול בילודה; ולא היא. עיון בחברות שונות בעולם, תוך התבוננות בשינויים שחלו בהם במשך מאות שנים, מגלה כי את עיקר הגידול באוכלוסייה יש לזקוף לא לגידול בלידות (שאין שום סיבה להניח את קיומו), כי אם לירידה בתמותה, ובמיוחד של ילדים.⁵⁴ כללו של דבר, יש היסטוריונים המציעים פרשנות

50 מ' בר-אילן, *נומרוולוגיה בראשיתית*, עמ' 138; ע' שרמר, *זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד*, ירושלים תשס"ד, עמ' 51–65.

M. Bar-Ilan, 'Jewish Violence in Antiquity: Three Dimensions', Roberta Rosenberg Farber and S. Fishbane (eds.), *Jewish Studies in Violence*, Lanham – Boulder: University Press of America, 2007, pp. 71-82.

52 ג' אלון, *מחקרים בתולדות ישראל*, א, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 279–280; מ' ויינפלד, 'המתת עובר – עמדתה של מסורת ישראל בהשוואה לעמדת עמים אחרים', *ציון*, מב (תשל"ז), עמ' 129–142; R. Freund, 'The Ethics of Abortion in Hellenistic Judaism', *Helios*, 10/2 (1983), pp. 125-137.

J. Z. Lauterbach, 'Talmudic-Rabbinic view on birth control', *Central Conference of American Rabbis Yearbook*, 37 (1927), pp. 369-384 [=idem, *Studies in Jewish Law, Custom and Folklore*, New York: Ktav, 1970, pp. 209-224].

54 המאה ה-20 היתה עדה לגידול דרמטי באוכלוסייה, אך באף חברה לא חל גידול במספר הלידות (למעט צרפת: מ' 20.1 ל-20.6, וראה שם ביחס למדגסקר). הגידול באוכלוסייה התבטא בגידול ביחס שבין שיעור הלידות לבין שיעור המיתות

מוטעית לשאלות דמוגרפיות, ויש המציעים פרשנות נאיבית, ויש הפרש בין הטעויות.

דומה כי חובה להעיר כאן הערה נוספת הלקוחה מדיני מבקר: המסורת האינטלקטואלית שלנו – בין אם היהודית, ובין אם האקדמית – אינה דורשת כריעת ברכך והשתחויה בפני כל 'חוקר דגול', אלא שנטה אוזננו ונלמד בקפידה את דבריו. מי לנו חוקר דגול יותר מהרמב"ם, ואף על פי כן לא נמנעו מלבקר ולכתוב עליו 'השגות', ולא זו בלבד אלא שהוא היה קשוב למתקניו, וביקש מהם לתקן את הכתוב בספריו, כפי שנהגו גדולי ישראל במהלך הדורות.⁵⁵ איני חושב כי כתיבת מחקר ביקורתי היא זלזול, וכי הפניית הקורא לליקויים מתודולוגיים, ולו גם של 'חוקרים דגולים', היא מעשה בלתי ראוי. מצפים אנו מכל חוקר שלא רק יהיה בקי בדברי קודמיו, אלא שיידע אף לבקדם; בלי ביקורת לא יתקדם המחקר, ומובן שאף ברושי, היודע היטב את מלאכתו, דוחה את קודמיו לא פעם ולא פעמיים.⁵⁶

ברושי אף ייחס לי חוסר יושרה, או היעדר של אתיקה אקדמית, בקובעו כי אני נושא פנים בביקורתי לעמיתי למחלקה באוניברסיטה, אליו אני מתייחס בסלחנות, בעוד שאני נוקט קו תקיף יותר כנגד אחרים. אין לי אלא לומר כי טענה זו נראית בעיני חמורה מקודמתה, ובניגוד לה, קל לי להכחיש את הדברים. עיון במאמרי הביקורת שלי

השנתי. לדוגמה, במקסיקו, בין 1905 לבין 1950 שיעור הלידות נותר כמעט יציב (46 ל-1000), אך היחס בין הלידות למיתות עלה מ-1.398 ל-2.80. ביוון, באותה תקופה ירד שיעור הלידות באופן משמעותי (מ-33 ל-20), אך היחס בין הלידות למיתות עלה מ-1.655 ל-2.859 (ובצרפת: מ-1.03 ל-1.62). ראה: Carlo M. Cipolla, *The Economic History of World Population*, Fifth edition, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books 1970, pp. 77-88, 107.

M. Bar-Ilan, 'Saul Lieberman: The Greatest Sage in Israel', M. Lubetski (ed.), 55 *Saul Lieberman (1898-1983) Talmudic Scholar and Classicist*, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2002, pp. 79-87.

M. Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, pp. 76-77, 195, 202, 271- כגון: 56 272. כיוצא בכך, ברושי גם דוחה את דבריו של חוקר דגול במלים: 'פקפוקיו... הם, כמובן, מיותרים'. ראה: מ' ברושי, 'סיפורה של בבתא – תולדותיה, ארחות חייה ושיגרתם', *קשת החדשה*, 14 (2005), עמ' 57-68.

(שלא כולם התפרסמו, מסיבות ידועות), יראה כי לא נשאתי פנים לאיש, בין אם ביחס לעמיתיי למחקר ובין אם ביחס לאחרים. היעדרה של אתיקה אקדמית יש לייחס לא לי, ולא למוסד האקדמי בו למדתי ולימדתי במשך עשרות שנים, כי אם למוסד אחר. שם המוסד, וההוכחות למשוא הפנים האקדמי הנוהג בו, יפורסמו בהזדמנות אחרת.

דבריו של ברושי מראים בבירור כי הוא מקנא את קנאתם של חוקרים שונים, ואין הוא כותב דבר על כי הוא מקנא את קנאתו שלו על כי לא הזכרתיו במאמרי. אכן, אף לא אחד ממאמריו הוזכרו במאמרי, וכתוצאה מכך יכול היה הקורא לסבור כי איני מכיר את מחקריו או שאני מזלזל בהם; ולא היא. מאמרי נכתב במקור לא למטרות דמוגרפיות כי אם למטרות אחרות, ועל כן לא היה בו 'כיסוי' מלא של הדיונים, וכך נתעלם שמו של ברושי מן הדיון (כמו גם שמו של פריאר ושל אחרים), ואני מצר על כך. יחד עם זאת, כאשר מכתיר ברושי חלק מביקורתו בשם 'גבהות לב' – על פי הערכה אישית ולא על פי הדיונים במחקרי שלי – אין עלי אלא לערער על כך: בפניו ובפני המערכת שאפשרה את פרסום הדברים, ועשתה מעשה בלתי ראוי. ייחוס ליקוי רוחני לחוקר פלוני, במקרה זה: גבהות-לב, אינו עניין הראוי לדיון אקדמי. ממה נפשך: אם הטענה היא שקרית, הרי שיש בה כדי הוצאת לשון הרע, ואם אמת בדבר, הרי שיש כאן פגיעה בצנעת הפרט. הדיון האקדמי חייב לחתור לגופם של דברים ולא לגופו של דובר, ומי שמטיל בוץ על אחרים עשוי לגלות, בסופו של המשחק, כי אין הוא נקי.

סיכום

אני מבקש להודות למ' ברושי על ביקורתו עלי, אשר חייבה אותי להסביר את עמדותי המחקרית. בשל אופי הבימה של כתב-הגנה זה, ומטרת כתיבת מאמרי, אני מנוע מלהרחיב עוד בנושאים הדמוגרפיים.

טענתי העיקרית היא שברושי הטיח בי האשמות-שווא, והדיון ההיסטוריוגרפי הלך והתפרט עד לכיוון האבסורדי והנאיבי. נכון הדבר שלא הבהרתי כל דבר ועניין במאמרי, אך עדיין אין פירושו של

דבר כי מלבי בדיתי זאת, או שהנומרולוג הולך שבי אחר המִסְפָּרִים. אני רוצה לקוות שהקורא את שני מאמריי, הנוכחי כמו גם את קודמו, ישווה את עמדתו עם עמדתו של ברושי, ויחליט איזו עמדה הוא מעדיף; יידע הקורא להיזהר!

בנוסף על האמור לעיל, התברר כי ברושי כבר ספג ביקורת קשה, וכי הוא מבקרני שלא 'בידיים נקיות'. ראוי היה שמבוקר יפשפש במעשיו ויכתוב כתב־הגנה על התיזה שלו תחילה, ורק לאחר מכן יבוא בביקורת על אחרים הסוברים אחרת מדעתו (מבלי שצוין הדבר מפורשות). אף כי דברי ברושי נדחו כולם, הרי שביקורתו לא היתה לשווא שכן היא אפשרה לי להבהיר את עמדתי.

הערת המערכת: תגובתו של מגן ברושי מתעכבת בגלל מחלתו. אנו מקווים לקבלה ולפרסמה בהקדם האפשרי.

עוד על ההתנחלות ועל הסרבנות

תגובה למאמרו של חמי בן-נון

בגיליון מס' 8 (סתיו תשס"ח 2007, עמ' 38–70) נתפרסם מאמר ביקורת של חמי בן-נון על קובץ המאמרים *כיבוש וסירוב*, בעריכת ישי מנוחין (ספרי נובמבר 2006). הקובץ הזה הוא מעין המשך לקובץ *גבול הציזת*, שיצא לאור בשנת 1985 בעריכת ישי ודינה מנוחין (בהוצאת יש גבול וספרי סימן קריאה). מאמרו של ישעיהו ליבוביץ, "האדם הלוחם ומדינתו", הועתק כלשונו בקובץ הנוכחי מהקובץ הראשון. חמי בן-נון כתב בשנת 1989 דיסרטציה לשם קבלת תואר דוקטור על הנושא *אחריות אזרחית*. דיסרטציה זו נכללה בספרו *מדי אזרחי*, שיצא לאור בשנת 1992. לספר הזה כתב ליבוביץ הקדמה (עמ' 11–14). ביקורתו של בן-נון מבוססת על ספרו והיא יותר בגדר של הצגת תוכן המאמרים שבקובץ, תוך העלאת הסתייגויות פה ושם, מאשר ערעור עקרוני על עצם הקביעות האקסיומטיות של הכותבים. להלן ברצוני לעמת את דברי שניים מהכותבים עם 'אמת העובדות', שכולם נוטים להתעלם ממנה.

* * *

בעמ' 55–56 כותב בן-נון (העיבוי במקור. ד"ר):

יהודה שנהב קורא למאבק טוטאלי כנגד הכיבוש... במסתו המאורגנת כאוסף פרגמנטים מנסה שנהב לרסק אבחנות וליצור מודעות למצב האמיתי של ישראל כמדינה כובשת. הבעיה היא בהצגת העובדות ובמבנה הטענות באותם פרגמנטים: בלי להתייחס לשאלה, האם הטענות או העובדות המוצגות הן נכונות, עובדה היא שאין הטענות מנומקות ואין העובדות מבוססות. שנהב מציג, למשל, שלוש עובדות... בלי לבססן או להפנות למקורן... ארגון פרגמנטרי זה... אמור להוביל למסקנת

המסה: אפיון המאבק נגד הכיבוש כמאבק אנטי־קולוניאלי וטוטאלי... מסקנת המאמר אינה נגזרת מתוכנו, ובמקרה הטוב ניתן לנסות ולבססה מכוח האמירות והעובדות (לכאורה) המובאות בפרגמנטים, שאינן מבוססות ואינן יכולות, לפיכך, להוות בסיס למסקנתו.

עד כאן בן־נון. בסיום מאמרו בקובץ הראשון כתב אסא כשר (העיבוי במקור. ד"ר):

במסגרת הכללים החמורים של פעולות המחאה האזרחיות לשם הגנה על אושיות הצדק, יש כיום הצדקה מוסרית למעשי הפגנה לא־אלימים בתחומים שבהם פועלות זרועות המנהל האזרחי בגדה המערבית בניגוד לחוק הבינלאומי. תחום ההתנחלות הוא דוגמה בולטת. עם תום מלחמת לבנון יהיה זה המקום להציב בו את שלטי 'יש גבול'. המעשים לא יהיו אותם מעשים, האנשים אולי לא יהיו אותם אנשים, אבל המלחמה תהיה אותה המלחמה: מלחמת בני אור בבני חושך.

באשר למעמד המשפטי של יהודה ושומרון (והוא הדין לגבי רצועת עזה), העובדות טופחות על פני אסא כשר ואנשי 'יש גבול'. יוג'ין רוסטוב, מי שהיה סגן שר החוץ בממשל הנשיא ג'ונסון ואחרי כן נתמנה לפרופסור למשפטים, קבע באורח פסקני בעל פה ובכתב כי לירדן לא היתה מעולם ריבונות על שטחי יהודה ושומרון ועל כן אין השלטון הישראלי שם בגדר שלטון כיבוש (דרך אגב, יהודה בלום, פרופסור למשפט בינלאומי ומי שהיה שגריר ישראל באו"ם, הקדים את רוסטוב בביסוס הטיעון הזה). כיוון שכך יש, לדעת רוסטוב, לישראל זכות משפטית מלאה להתנחל ביהודה ושומרון ועזה מבלי לחשוש מאמנות ז'נבה והאג. אבל, הוסיף רוסטוב, לא יהא זה נכון מבחינה פוליטית אם ישראל אכן תממש את זכותה זו. יכולים אנו אפוא לסכם ולומר כי דווקא בשל עמדתו או עצתו הפוליטית הסובייקטיבית מתחזק משקלה האובייקטיבי של קביעתו המשפטית הנחרצת, ומבחינת המשפט הבינלאומי כל התנחלות של ישראלים בכל מקום שהוא ביהודה ושומרון היא חוקית לחלוטין וכשרה למהדרין, שכן הכיבוש הירדני והמצרי לא זכה מעולם להכרה של אומות העולם. גם נשיא ארה"ב רונאלד רייגן אישר את חוקיות

ההתיישבות ביהודה ושומרון, ואפילו בג"ץ לא פסל אותה אלא אם כן היא הוקמה על אדמה פרטית. זאת ועוד. יהודה, שומרון, רצועת עזה ורמת הגולן שימשו בסיס לתוקפנות מתמשכת נגד מדינת ישראל, ובמקרה כזה מתיר החוק הבינלאומי את כיבושן ואת סיפוחן למדינה המותקפת.

* * *

נעבור עתה לישעיהו ליבוביץ. כותב בן-נון (עמ' 47–48). העיבוי במקור. ד"ר):

ביהדות, קובע ליבוביץ, גבורת הלחימה לא הייתה מעולם קנה מידה להערכת האדם, אלא מעמדו של האדם לפני אלוהיו. לפיכך, הסרבנים הם לדידו גיבורים, כי הם מסרבים למלא הוראות של השלטון המדיני הלגיטימי ומשלמים את מחיר חירותם האישית... סרבנות זו, לדעת ליבוביץ, אם תהפוך לתופעה קיבוצית, תערער את הקונסנזוס הלאומי-פשיסטי ותהיה ראשית הדרך חזרה מן החייתיות אל תכנים אנושיים ויהודיים של הקיום היהודי בישראל.

בהמשך מבהיר בן-נון את ההבדל בינו לבין ליבוביץ:

מאמרו של ליבוביץ לוקה – בדומה למאמרו של מנוחין – בעיסוק מופלג בערכים ובהסטת הדיון אל עבר ה'מוסרי'. עם זאת, למאמרו של ליבוביץ (ולמאמרו השני של מנוחין) יש פן פוליטי. ליבוביץ... נוגח בניסוחי האזכרה לנופלים במערכות ישראל. משם הוא מכוון אֶשׁוּ אל החוליגניזם הדתי-לאומי-ממלכתי ונגד הפיכת הלחימה לערך דתי... ליבוביץ מאז ומתמיד חרד לגורל העם היהודי והצביע בשיטתיות על כל מהרס ומחבל בשלמותו ובקיומו של העם. בהיותו נאמן לקו זה, שופך ליבוביץ אש וגפרית על הדתים הלאומיים, על המדינה 'הפשיסטית' הפוגעת בעם היהודי... בתשובתי לפרופ' ליבוביץ, שכתב דברים דומים בהקדמה לספרי לפני כחמש-עשרה שנים, הסכמתי עם ליבוביץ כי לחוק, כמו למדינה, אין משמעות ערכית – שניהם מכשירים הדרושים למען דברים המוחזקים בעלי ערך. אולם בעוד שליבוביץ ניצל, כאמור לעיל, את הבמה

לניגוח כל אלה הפוגעים בעם היהודי, כתבתי אני במישור אחר לחלוטין: סברתי כי ההכרעה הפוליטית לסרב לציית לחוק נובעת מאחריות אזרחית, ולא מהדאגה לעתידו של העם היהודי או עם כלשהו. עמדתי, אם כן, אינה מוסרית אלא פוליטית: אני מוצא שיש מצבים שבהם יש סיבה שלא לקיים דבר חקיקה או הוראה חוקית, על אף שהם מנומקים באינטרס מדיני או חברתי. מכאן, על אף הדמיון בבסיס עמדתי ועמדתו של ליבוביץ – אצל שנינו עולה ההכרעה שלא לציית מתוך האדם – עמדותינו שונות בגורם לסירוב. אצל ליבוביץ, גבורתו של הסרבן אנלוגית לגבורתו של היהודי המתפלל אל מול שונאיו, ואילו אצלי אין הסרבנות בהכרח מעשה גבורה אלא ביטוי למחאה פוליטית קיצונית, שיתכן שתתפרש בעיני אחרים כמעשה גבורה.

עד כאן בן-ננון. כפי שראינו, ההבדל בינו ובין ליבוביץ זעום ביותר, כיוון שבן-ננון מקבל כתורה מסיני את 'החידושים' בתחום התאולוגיה וההיסטוריה, שעליהם משתית ליבוביץ את קביעותיו. נבדוק-נא עתה את העובדות שמביא ליבוביץ, ואת הפרשנות שהוא נותן להן.¹

בלא התלהבות יתרה מציין ליבוביץ (שם, עמ' 164):

ההיסטוריה של עם ישראל העצמאי משופעת במלחמות; בכל תקופה ותקופה שבה היה עם ישראל מסוגל לעשות מלחמה אכן היה מעורב במלחמות. לא נדון כאן בשאלה אם הוא היה היוזם או היו אחרים שיזמו את המלחמה; על כל פנים, הוא לחם, ולא הנביאים בתקופת בית ראשון ולא החכמים בתקופת בית שני הוכיחו אותו על כך.

אשר ליחס המקרא למלחמות – אין הוא פושר כל כך. די להזכיר כמה תארים וכינויים של הקב"ה: 'ה' איש מלחמה ה' שמו' (שמות טו, ג); 'ה' צבאות מפקד צבא מלחמה' (ישעיהו יג, ד); 'ה' צבאות שמו' (ירמיהו י, טז); 'ה' עוז וגבור ה' גבור מלחמה' (תהלים כד, ח). ואשר

1 דברי ליבוביץ יצוטטו להלן לפי מספרי העמודים שבמאמרו בקובץ הראשון.

לחז"ל כבר דחה גדליהו אלון² את הסברה ש'התנגדותם של החכמים והעם למלכי בית חשמונאי [הייתה] מפני המלחמות שעשו...'. אדרבה: 'אותן הלכות בדיני מלחמת-רשות, שנשנו, כנראה, אף הן בימים שאנו עומדים בהם, מעידות על כך שהחכמים לא אסרו על מלחמות-התקפה שנתכוונו להרחבת הגבולין של יהודה וארץ-ישראל. ואותה הלכה שהורה שמאי "עד רדתה – ואפילו בשבת"... מעידה עד היכן התירו פרושים את מלחמת הרשות, שדחו, לפחות לדעת מקצתם, את השבת'. ולהלן הוסיף אלון: 'אותה ברייתא (קידושין סו א) המספרת על ינאי המלך "שהלך לכוחלית שבמדבר וכבש שם שישים כרכים ובחזירתו שמח שמחה גדולה" וגו', מעידה עליהם על החכמים, שנשתתפו עמו בשמחתו ולא גינאו מפני שפיכות דמים' (אלון, שם, עמ' 18–19).

* * *

במאמרו בקובץ פוסק ליבוביץ (שם, עמ' 173) שסרבני מלחמת של"ג הם גיבורי ישראל, במובנה של הגבורה האמורה בשולחן ערוך: "שלא להתיירא מפני המלעיגים". כיצד הגיע ליבוביץ לרעיון מבריק זה? פשוט מאוד (שם, עמ' 160): 'המלה הפותחת את "שולחן ערוך" (טור אורח חיים, סימן א') היא "יתגבר". ולהלן (עמ' 161, הערה 1): 'כאן ראוי להעיר שבהגהת הרמ"א (ר' משה איסרליש) על הסימן הנ"ל של השולחן ערוך, הוא מציין את בעל "הגבורה" האמורה שם כמי "שלא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו" – דבר המחייב לפעמים גבורה נפשית עצומה. צא וראה סרבני הלחימה בלבנון! אכן, פירוש תאולוגי-היסטורי למופת! ברם, המאפיין את דרשותיו הוא כידוע הדיוק הסלקטיבי. תחילה מקשה ליבוביץ על שום מה לא נקבע יום זיכרון או חג לזכר כיבוש

2 'ההשכיחה האומה וחכמיה את החשמונאים?' מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 15–25.

הארץ בידי יהושע?³ ובדומה לכך, לזכר כיבוש ירושלים בימי דוד? רק לזכר מלחמת החשמונאים והניצחון שנחלו, בתקופה מאוחרת מאוד, מאות שנים אחרי חתימת המקרא, קבע עם התורה על דעת עצמו חג... מה נשתנתה מלחמה זו משאר מלחמות? בתר דבעיא הדר פשטא: 'והתשובה: זו הייתה מלחמה למען התורה ולכן זכתה להילה של קדושה'. בהמשך מרחיב ליבוביץ ואומר:

אל נשכח דבר שנהוג לטשטש אותו בחינוך אצלנו. מלחמת החשמונאים לא הייתה מעיקרה מלחמת 'תקומה לאומית', אלא מלחמת אזרחים בקרב העם היהודי בין שומרי התורה לבין המתיוונים. העצמאות המדינית שהושגה במלחמת 25 השנים הייתה תוצאת לוואי שלא הייתה מכוונת מראש. ורק על מלחמתם זו של החשמונאים, המלחמה למען התורה, נקבע חג בישראל.

מה עושה כאן ליבוביץ? הוא משתמש במקור אחד (ספר מקבים) כדי להסביר את המניעים של מקור אחר. ברם, אם כבר מסתמכים על ספר מקבים, מן הראוי להתבונן ולראות מהו המסר שלו. עיון בספר מקבים א (יג, 39, 41–42) מלמד שהדגש שלו שונה לגמרי:

...ואת [מס] הכתר, שאותו הייתם חייבים [לשלם], ואם איזה מס אחר נגבה בירושלים – לא יִגָּבָה עוד... בשנת שבעים ומאה [] = 142 לפסה"נ] הועבר עול הגויים מעל ישראל, והעם החל לכתוב בחוזים ובהסכמים שנת אחת לשמעון כוהן גדול ושר צבא ומנהיג היהודים.

על כך העיר אוריאל רפפורט:⁴

אחרי ציטוט איגרתו של דמטריוס השני בחר מחבר מקבים א לציין בחגיגות את שחרור היהודים מעול השעבוד הסלווקי.

3 אפשר להציע השערה שתהיה הרבה יותר סבירה מרוב ההשערות שמעלה ליבוביץ, דהיינו שסיבת הדבר נעוצה בעובדה שלא שלמה מלאכת הכיבוש בידי יהושע.

4 ספר מקבים א, ירושלים תשס"ד, עמ' 302.

מסתבר מכך שהוא ראה בתעודה זו ביטוי לשחרור מדיני ולאומי, אף-על-פי שאין הדבר נאמר מפורשות בתעודה עצמה. אמנם ביטול המסים למלכות הוא סימן מובהק לעצמאות, אך השימוש במניין שנות המושל היהודי... הוא מעבר למה שהעניק המלך. זהו מעשה חד-צדדי של שמעון לכיוון של עצמאות לאומית גמורה.

פירוש הדבר, העצמאות המדינית היא התוצאה החשובה של 25 שנות המלחמות של האחים החשמונאים. להלן אף מובא שיר הלל לתקופת שלטונו של שמעון: ארץ יהודה שקטה כל ימיו והוא ביקש [ezêtêsen] רוב טובה לעמו; 'הוא הרחיב את הגבולות לעמו'; הוא לכד שבויים רבים והשתלט על גזר, בית-צור והחקרא, שאותה טיהר מטומאתה, ואיש לא התייצב כנגדו; עובדי האדמה עיבדו את אדמתם בשלום; הוא השכין שלום בארץ; ואיש לא נלחם בהם על פני הארץ; הוא תמך בכל החלכאים שבקרב עמו, 'ביקש את החוק [ton nomon] exezêtêsen] וסילק כל הפרת-חוק [anomos] ורוע'.⁵ אולם גם אם

5 מקבים א, יד: 4, 6-8, 11, 13-14. לפנינו הנגדה בין nomos ל-anomos, אבל מתרגמים כצ'רלס (R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Vol. I, Oxford 1913), אברהם כהנא (*הספרים החיצונים*, כרך שני, ספר ראשון, תל אביב תרצ"ז), וא' רפפורט תרגמו את תיבת nomos על-ידי 'תורה'. האחרונים תרגמו את 'ביקש את החוק' על-ידי 'את התורה דרש'. במקבים א, א, 56 נקראה התורה 'ספרי התורה' (biblia tou nomou), וב-ג, 48 'ספר התורה' (biblion tou nomou), ולא סתם nomos. כמו כן הפועל zêteô הנזכר בפסוק 4 ו-ekzêteô הנזכר בפסוק 14 פירושו לחפש, לבקש, לחקור, לתבוע, וזה אינו מתיישב עם התרגום 'את התורה דרש'. לאסט, בלקסיקון שלו לתרגום השבעים (*Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, compiled by J. Last et alii, Stuttgart 1992, s. v. ekzêteô), הביא והדגים תחילה את הפירוש המקובל לתיבה זו בתרגום השבעים, ובסוף נתן את המשמע 'לשמור' (to observe) על סמך תרגום השבעים לתהלים קה, מה. נוסח המסורה הוא 'שמרו חקיו ותורתיו ינצרו', ואילו תרגום השבעים לסיפא של הפסוק הוא: ton nomon autou ekzêtesôsîn. פירוש הדבר, השבעים השתמשו משום מה בפועל הזה לתרגום הפועל 'לנצור', ומחבר ספר מקבים עשה בו שימוש לגבי שמעון.

נקבל את הפירוש שהובא בהערה הקודמת, כלומר ששמעון שמר את מצוות התורה, השבחים שחולקים לו על פעולותיו בתחום הצבאי, המדיני והכלכלי-חברתי הם הזוכים להבלטה מיוחדת ולא כפי שטוען ליבוביץ שרק על 'המלחמה למען התורה נקבע חג בישראל' על-ידי החשמונאים.

* * *

ומה בדבר החכמים? על השאלה 'מאי חנוכה?' משיבה הברייתא התלמודית:⁶

דתנו רבנן: ...שכשנכנסו יוונים להיכל טימאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך שמן אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד; נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל ובהודאה.

שני דברים מוטעמים כאן: הניצחון של החשמונאים על היוונים ונס פך השמן. תמוה הדבר⁷ שלא מצא ליבוביץ לנכון ליישם את תגליתו הנורמטיבית גם לחגים אחרים, כגון חג הפורים. בדרשה על הפסוק

6 בבלי שבת כא ע"ב.

7 בעצם אין הדבר תמוה כלל לאור שיטותיו של ליבוביץ, הנעדרות יושר אישי ומדעי. למשל, בכתב העת *סימן קריאה* (חוברת מס' 19, 1986, עמ' 225–226) הראה מרדכי שָׁלוֹ כיצד סילף ליבוביץ בהבאותיו המילוליות את דברי ר' חיים מוולוז'ין כדי להתאימם לתפיסתו. עורך כתב העת פנה לליבוביץ וביקש את תגובתו, אך משזו בוששה לבוא הוא הדפיס את מאמרו של שלו כעבור כשנה. בשנת תשמ"ג כינסו ח' בן-ירוחם וח"ע קולין בספר בשם: *שלילה לשמה* — כלפי *ישעיהו ליבוביץ*, מאמרים רבים שנכתבו נגדו בנושאים שונים. במאמר האחרון שבקובץ חשף יצחק אנגלרד, לימים שופט בית המשפט העליון, סתירות ופירויות במשנתו של ליבוביץ בכל נושא שהוא שלח ידיו בו: פרשנות המקרא והרמב"ם; ציונות ויהדות והמדינה היהודית; ארץ ישראל, מעמד האישה, אמונה, הלכה, ערכים, וכו'. והוא הדין לגבי קביעותיו של ליבוביץ, כגון: התורה היא א־מוסרית, אין משמעות דתית להיסטוריה, וכו', וכו'. ואכמ"ל.

בויקרא כו, מד: 'לא מאסתים ולא געלתים לכלותם', מצרפת הברייתא בבבלי מגילה (יא ע"א) את חג החנוכה וחג הפורים: 'לא געלתים – בימי יוונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיה כה"ג; לכלותם – בימי המן, שהעמדתי להם מרדכי ואסתר'. ונשאלת השאלה: כמה זכה חג הפורים, שלא זו בלבד שקבעוהו לדורות אלא אף הקדישו לו מסכת מיוחדת (מגילה), שבה דנו בפרטי הלכותיו ותיכלום במדרשי אגדה? במגילת אסתר מסופר כי על היהודים במלכות אחשוורוש ריחפה סכנת השמדה. מרדכי לוחץ על אסתר וזו מפעילה את קסמיה ומצליחה להעביר את רוע הגזירה. אבל כשניתנה למרדכי יד חופשית אין הוא מסתפק בביטול הגזירה אלא מאיץ ביהודים 'להנקם מאיביהם' (מגילת אסתר ח, יג). וכך הם אכן עושים: 'ויכו היהודים בכל איביהם מכת חרב והרג ואבדון' (שם, ט, ה). החג הוא אפוא על הרווח וההצלה שעמדו ליהודים על-ידי מרדכי ואסתר (וכידוע אין מוזכרת במגילה עזרת ה', ואף לא שם ה', בניגוד גמור לספרי המקבים), ועל הטבח שערכו היהודים בשונאיהם בכל רחבי הממלכה, ובראש ובראשונה בהמן ובניו. גם במלחמות ישראל בדורנו (מלחמת העצמאות, מלחמת ששת הימים) נשקפה סכנה לקיומו של העם היושב בציון, ועל כן, בעקבות העיקרון העולה מקביעת חג הפורים, יש משמעות דתית לנצחונות ולישועות ולנקמות שנעשו באיבי ישראל. אין אפוא כל יסוד לתרעומתו של ליבוביץ על קביעת חג דתי בכ"ח אייר, לציון כיבוש ירושלים העתיקה והר הבית בידי צה"ל ב־1967. מתוך אי־הבנה או מתוך כוונה להתעלם מן העובדה המכרעת, שהפעם לא נכבש הר הבית בידי היהודים לוחמי התורה, אלא בידי המתיוונים של ימינו, לוחמי הלאומיות והממלכתיות החילונית, המואסים בתורת ישראל.

אין גם כל טעם לחרפות ולשיקוצים⁸ שהוא מטיל באלה שהוסיפו בתפילת 'אל מלא רחמים' את תיבת 'וגיבורים' ל'במעלות קדושים וטהורים' (שם, עמ' 166–168).

* * *

בסיכום ניתן לומר כי לא אמת העובדות ולא הגיון הפרשנות משמשים נר לרגלי ישעיהו ליבוביץ וכותבים אחרים בקבצים הללו. נוסף על כך מאפיינים אותם זלזול בלאומיות ובמסגרת המדינית. אשר על כן יפים להם דבריו הבאים של אריסטו:⁹

מן הדברים הללו ברי שהפוליס [polis, כלומר המדינה] היא מן הדברים שעל-פי הטבע ושהאדם הוא בעל חיים פוליטי [politikon, כלומר אדם החי ב-polis] על-פי טבעו; ומי שאין לו פוליס – על-פי הטבע, לא על-פי המקרה – הריהו או נחות מאדם או עולה עליו... זה שאינו יכול לקחת חלק בפוליס או שבגלל היותו מספיק לעצמו אינו זקוק לשום חלק של הפוליס – הריהו או חיית בר או אל.

הערת המערכת: חמי בן-נון החליט לא להשיב לתגובה זאת.

8 במאמרו בקובץ הנזכר בהערה 7 לעיל, בעמ' 405–406, ליקט ח' בן-יורחם קצת מאוצר החירופים והגידופים של ליבוביץ תחת הכותרת: 'סתם גסויות וביזויים'.

9 פוליטיקה א, 1253a1-4, 27-29.

זכרון לראשונים

ברוך קורצווייל



(תרס"ז–תשל"ב)

(1907–1972)

דברים לזכרו

ברוך קורצווייל היה אחד מגדולי המבקרים והחוקרים של הספרות העברית החדשה, חוקר מקורי ועצמאי שבכתביו השונים, שרבים מהם עוסקים גם בספרות האירופית, הקפיד על רמה מדעית וספרותית של ממש והשתדל לשנות את פני העיסוק בספרות בארץ ישראל ובמדינת ישראל ולשוות לו מעמד ורמה אירופיים. בכך הוא ממשיך את מסורת ביקורת הספרות של פרישמן ושל ברנר, אך מעניק לה עומק וכיוונים שלא היו לה לפניו.

קורצווייל נולד בשנת 1907 בפירניץ שבמורביה (אז חלק מן האימפריה האוסטרו-הונגרית והיום מחוז ברפובליקה הצ'כית) לאביו הרב אברהם אריה קורצווייל. לאחר שנים אחדות של לימודים בפרנקפורט ע"נ מייץ, הוסמך שם לרבנות בישיבה האורתודוקסית של הרב ברויאר, וגם זכה לתואר דוקטור מאוניברסיטת פרנקפורט – בה למד גרמניסטיקה, היסטוריה, פילוסופיה ופסיכולוגיה – על עבודת מחקר העוסקת בפאוסט של גיתה.

בשנים 1934–1939 היה מורה למדעי היהדות בבית הספר היהודי בברין (ברנו) בצ'כיה, בה גם שמש כממלא מקום הרב. בשנת 1939 עלה לארץ ישראל כתלמיד מחקר באוניברסיטה העברית בירושלים. לאחר כשנתיים שם התישב בחיפה, בה לימד ספרות עברית וכללית, תנ"ך ותלמוד בבית הספר "חוגים", ושנים אחדות גם בבית הספר הריאלי. בשנים אלה החל לפרסם את מחקריו בספרות העברית החדשה, רובם בצורת מאמרים (לעתים קרובות, מאמרים ארוכים בהמשכים) בעתון "הארץ", וחלקם כמסות ארוכות בכתבי עת מדעיים וספרותיים. מאמרים אלה – ונזכיר כאן רק את המאמר ה"פרוגרמטי" "בעיות יסוד של ספרותנו החדשה", ואת המאמר על אחד העם, "היהדות כגילוי רצון-החיים הלאומי-ביולוגי" – עשו את מחברם לאחת הדמויות הבולטות בביקורת ובחקר הספרות בישראל. אך משום שקורצווייל הביע תמיד את דעתו ללא כחל ושרק, וביקר ללא רחם כל עמדה שלא נראתה לו הולמת את הטכסטים הספרותיים ואת העובדות ההיסטוריות כפי שהוא הבין אותן, הקימו לו מאמרים אלה גם לא מעט אויבים בעולם האקדמי הישראלי הקטן. רק בשנת 1956 הוזמן להקים את המחלקה לספרות עברית וספרות עולם (כפי שנקראה אז) באוניברסיטת בר-אילן החדשה יחסית. שם לימד עד ימיו האחרונים והעמיד כמה וכמה תלמידים שהמשיכו בדרכו בצורות שונות. כאחד מאותו "דור ענקים" של מיסדי האוניברסיטה, דאג גם לפיתוח מחלקות חדשות, ושנים אחדות היה ראש ועדת הספרייה, שהוא בנה אותה מן המסד.

בשנותיו האחרונות גברו על קורצווייל רגשות של אכזבה מדרכה של מדינת ישראל של דוד בן-גוריון ויורשיו, ומדרכה של הציונות הדתית. קורצווייל, יהודי שומר מצוות, מעולם לא דבק בדוגמה זאת או אחרת. היכרותו הרחבה עם התרבות היהודית לדורותיה ועם תרבות אירופה גרמו לו להרהר אחרי כל פתרון "חד וחלק" לכל בעיה – ובעיקר לבעיות היהדות. מחקריו בספרות העברית הביאוהו למסקנה שעיקרה של ספרותנו החדשה, מן המאה הי"ט ועד לספרות שלפני הקמת המדינה, הוא עדות למשבר הדת והאמונה שפקד את עם ישראל, מבלי שהאידיאולוגיות הציוניות למיניהן יציעו לו פתרון של ממש. אם כי הוא עצמו המשיך לנהוג לפי אורח החיים האורתודוכסי

שגדל עליו, שוב לא האמין שחזרה מלאה לדרך החיים האורתודוכסית שבעבר יכולה לשמש פתרון למשבר היהדות. מאידך, הוא עצמו לא יכול היה להציע פתרון משלו. תחילה ראה דווקא באוניברסיטה דתית כבר-אילן את המקום שבו ניתן יהיה לפחות להרהר במשבר בפתיחות ולחפש מוצא. גם מכך התאכזב במהרה. בעיות בריאות, שהלכו וגברו בשנותיו האחרונות, לא תרמו לשלוות נפשו, ובשנת 1972 התאבד בביתו ברמת-גן.

למדנותו ובקיאותו המופלגת של קורצווייל גם בעולמה של היהדות, מן המקרא ועד לסופר הישראלי האחרון, וגם בעולמה של תרבות המערב, היתה יוצאת דופן בעולם המדעי הישראלי של אז – ושל היום. הוא היה בקי בטכסטס במספר לשונות שקרא – בעיקר גרמנית ואנגלית, אך גם צרפתית ולטינית שלמד בבית הספר (וצ'כית, ששמע בשנות גידולו). אך עיקר חשיבותו הוא במבטו החודר לעמקו של הטכסט – ולא רק טכסט ספרותי – ומגלה בו את מה שהוא עצמו אהב לכנות "האמת הפנימית" שלו, שלעתים נעלמה גם מעיניו של המחבר עצמו. הקריאה בכל מאמר ובכל מסה של קורצווייל, גם אם הקורא חולק עליהם ועל כמה מהנחות היסוד שלהם – כמוה כשיחה עם אדם וחוקר נדיר, שחי את מושא כתיבתו לעומק ואינו מתפשר בשום נקודה. את תפיסתו של מהותה של הספרות העברית החדשה כבר הזכרנו. משום תפיסה מיוחדת זאת, ומשום חדירתו למעמקה של כל יצירת ספרות ששקד על פירושה, הציע קורצווייל גישות חדשות גם ליצירותיהם של סופרים גדולים וידועים כביאליק וטשרניחובסקי. אשר לעגנון, קורצווייל, יחד עם דב סדן ועוד שנים או שלושה חוקרים ומבקרים אחרים, היה שגילה את חשיבותו ואת יחודו של סופר גדול זה, והוא שפעל כל השנים למען הענקת פרס נובל לעגנון. קורצווייל גם היה המבקר וחוקר הספרות שעמד על גדולתה של שירת אורי צבי גרינברג והקדיש לה כמה מאמרים ומחקרים, בשנים שבהן רוב אנשי הספרות התעלמו מאצ"ג בגלל עמדותיו הפוליטיות. נוסף על כל זה עוד אחת מתרומותיו לחקר הספרות בכללה: גילוי המוטיב של "השיבה המאוחרת" – של האדם או האנשים המנסים "לחדש ימיהם כקדם" כאשר הזמן עבר והכל

השתנה ללא חזור. מוטיב זה מצא קורצווייל ביצירות שונות של ספרויות רבות, מן האודיסיאה, דרך "אינוק ארדן" לטניסון, ועד ל"אורח נטה ללון" לעגנון. וזאת רק אחת מן התגליות הכלליות שגילה קורצווייל שיש להן חשיבות מעבר למחקר הספרות העברית החדשה. אולי יקום יום אחד חוקר ספרות רציני ובעל השכלה רחבה ויסקור בפירוט את הישגיו התיאורטיים של קורצווייל, שבינתים הם חבויים במאמרים ובמסות העוסקים בעניינים ספציפיים.

המאמר שאנו מפרסמים כאן יצא לאור לראשונה בעתון "הארץ" בל' בתשרי תשי"ח (25.10.1957) ונדפס מחדש באוסף מאמריו של קורצווייל, *כמאבק על ערכי היהדות*, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תש"ל, עמודים 99–134. זה אחד המאמרים שבהם חורג קורצווייל ממה שנחשב עד אז לתחומו העיקרי, הספרות היפה בעברית (ובכמה מלשונות אירופה) בעת החדשה, ועוסק בחשיפת הנחות סמויות וסמויות למחצה בספרו ההיסטורי הגדול של גרשום שלום. קורצווייל מלא הערצה להישגיו הפילולוגיים של שלום, והוא מקפיד לחזור על כך מספר פעמים במהלך המאמר. אך הוא חושף בספר זה גם מגמה היסטוריוגרפית שאינה עולה באופן טבעי ממחקרו של שלום ומכמה וכמה מן הפרטים והמקורות ששלום מציג בהגינות לפני הקורא. שלום, לדעת קורצווייל, רואה בשבתי צבי ובתנועה השבתאית – ובכלל, בקבלה הלוריאנית שקמה אחרי גירוש ספרד – משהו מעין תחילתה של התודעה הלאומית היהודית, ששיאה בתנועה הציונית. קורצווייל רואה בכך מגמתיות, אנכרוניזם, ועיוות פני היהדות של אותה תקופה. כמו במקרים רבים אחרים, חלק ניכר מביקורתו השלילית של קורצווייל אינו מחוסר יסוד: יקרא הקורא וישפוט. אם אמנם צודק קורצווייל גם בצד החיובי של דעתו העולה מביקורת זאת – שאין תחליף לראיית היהדות כדת ואורתודוכסיה מעיקרה – על כך יכול החולק לחלוק. גם קורצווייל עצמו, באחרית ימיו, לא היה כה בטוח בעמדה זאת.

אנו מודים להוצאת שוקן על רשותם להדפיס מחדש את המאמר, ומציינים על-פי בקשתם כי כל הזכויות שייכות להוצאה. אנו מודים

ברוך קורצווייל

גם לגב' רות קורצווייל-דנינו על הרשות להדפיס מחדש את מאמרו
של אביה ללא תשלום שכר סופרים.

הערות ל"שבתי צבי" של גרשם שלום¹

א

"יש משהו גדול בהתרוממות זו שבהעזה, שאינה מסכימה שה'אבודים' של ההיסטוריה היהודית יהיו אבודים לעולם. ובדב- ריו של נתן כרוך דבר זה בוודאי במחשבה מרחיקה לכת יותר, לאמור: אין אבודים בכלל, והכל עתיד לחזור אל הקדושה"². מחקריו החשובים והמעמיקים של גרשם שלום מעסיקים כבר שנים רבות את כל אלה שבעיות הרוח וההיסטוריה היהודית קרובות ללבם. דרך-מחקרו הורגת מהמסגרת הצרה של מקצו- עיות גרידא, אף על פי שאין כמעט שולט כמוהו שליטה מוחלטת כזו בשיטות החקר המקצועי. מחקריו של שלום, ובמיוחד ספריו על שבתי צבי, מצטיינים בצירוף נדיר של כמה סגולות. ראשית כל מדהימה ממש בקיאותו, שליטתו העליונה בכל המקורות שאך אפשר להגיע אליהם. הקורא הזהיר והמעמיק ירגיש מיד שלפניו כוח אינטלקטואלי ויוצר בלתי רגיל, היודע להדביר את החומר הגלמי העצום. גדולה מזו: כוח אינטלקטואלי מיוחד זה, שבחומתו טבועה כל עבודתו של שלום, מלווה חוש אינטואיציה, היודע להבחין בתוך ים העובדות בין עיקר לטפל. אין שלום נגרר אחרי העובדות; הוא שולט בהן ביד חזקה. ומעל לכל: שלום מתונן בכשרון של אמן. איש מדע גדול זה הוא גם סופר גדול ומשום כך נקראים קטעים רבים מספריו כמו רומאן מרתק. אין פלא איפוא שלאישיות מעניינת זו רבת-הכשרונות ולמפעלה הרוחני יש כוח מושך, מהפנט כמעט. מיד עם הופעת מסתו

¹ שבתי צבי, מאת ג. שלום, כרך ראשון ושני, הוצאת עם עובד, תל-אביב. תשי"ז.

² שם, כרך א', עמ' 232.

המצוינת, הקלאסית והפרובלימאטית לפי דעתי, "מצווה הבאה בעבירה"³, כלומר לפני עשרים שנה, אנו עדים לתהליך מיוחד במינו. מסה "מקצועית" זו שינתה ממש בין-יום את האספקט של ההיסטוריוגרפיה היהודית. היא מתפרצת לתוך כל תחומי מחקר היהדות. אנשי מדע בתחומים השונים ביותר של מדע היהדות נכנעים לקסם המפתה של ההשקפה החדשה על ההיסטוריה היהודית באור הברקות הפאראדוקסאליות. אבל כבר במשחק-זיקוקין-דינור של גילוי-רוחני מקורי זה, יש שקשה להבחין ידם של מי על העליונה: זו של השאיפה לאמת אובייקטיבית היסטורית — עד כמה שדבר כזה הוא בכלל בגדר האפשרי — או זו של מגמתיות מוסוית, אקטואלית מאוד, היודעת להסתתר מאחורי מנגנון של ידענות שנונה וחריפות דיאלקטית מתובלת בכל סממני הדימוניות הפאראדוקסאלית. עם כל הערצתי למסה המבריקה "מצווה הבאה בעבירה", נדמה לי כי מסקנותיה בחינת סיכום של קווי-יסוד להיסטוריוגרפיה יהודית מהפכנית חדשה, הרחיקו לכת מדי. ואין אני בטוח כלל וכלל "כי לריפורמה הדתית ולהשכלה השכלתנית יש 'יחוס' היסטורי ורוחני לא רק בעולם של כוחות השכל עצמו, כי אם גם בעולם אחר לגמרי, בקבלה ובמחשב השבתאי, בעולמם של אותם 'המינים הפוקרים'..." (מצווה הבאה בעבירה, 356). ובמיוחד אין אני משוכנע שנמצא "מפתח חדש" "להבנת ראשית השכלה בכמה ארצות" (שם, 349—350) ועוד פחות הייתי אומר אמן באופן כולל אחרי הדעה, שקו ישן מוביל "מהגיהליסמוס כעמדה דתית המיוסדת על מקורות הדת עצמם אל עולמה החדש של ההשכלה" (שם, 351).

במקום אחר⁴ עוסק אני בניחות קפדני של מסה מאלפת וחשובה זו. כאן מחובתי להביע ספק לגבי ההכללות שבקונסטרוקציה

³ מצווה הבאה בעבירה, מאת ג. שלום, "כנסת", תרצ"ז.

⁴ להלן, עמ' 111 ואילך.

ההיסטוריוגרפיה, שאשיותיה הוקמו ב"מצוה הבאה בעבירה" והמשמעות, אם בגלוי אם מתוך שתיקה, כבסיס אידיאולוגי לכל גישתו של שלום אל נושאו הגדול ב"שבתי צבי". ואף-על-פי שהמסה משנת תרצ"ז היתה נסיון "להתוות קווי-יסוד להבנת תנועה זו כפי שהתפתחה אחרי המרתו של שבתי צבי, ובפרט אחרי מותו", ואילו שני הכרכים על שבתי צבי הם סיכום ראשון "המקיף את תולדות התנועה עד מותם של שבתי צבי ונתן הנביא מעוזה"... (שבתי צבי, הקדמה, ט) — הרי בתבניתה הרוחנית של המסה נכתבו הספרים, ובלי השלד האידיאלי-ההיסטוריוסופי של "מצוה הבאה בעבירה" אי-אפשר להבין ולהעריך את "שבתי צבי" כדבעי. הווי אומר: כל ביקורת ראויה לשמה על "שבתי צבי" מתפקידה להתמודד מחדש עם הקונצפציה ההיסטוריוגרפית כפי שהותוותה במסה "מצוה הבאה בעבירה". ומבחינה מיתודית — ודאי אין מי שיעז להתחרות עם גרשם שלום בכל הנוגע לידיעת המקורות והעובדות. אלא שמתפקיד הביקורת יהיה להראות, איך הוא משתמש בעובדות ההיסטוריות כדי להצדיק ולחשל את הקונצפציה ההיסטוריו-גרפית וההיסטוריוסופית, המשתקפת בגלוי בין השיטין במחקרו הגדול. כל ציוני הדרך הרוחניים שהמבקר נתקל בהם, מובילים בחזרה אל אותה קונצפציה מוכנה ומזומנה מראש, שאינה רק היסטוריוגרפיה חדשה של התנועה השבתאית, אלא לאמיתו של דבר היסטוריוסופיה חדשה של היהדות. ואם נגיע להכרה זו תעורר השאלה הגורלית, אם ההיסטוריוסופיה של שלום לא נכתבה יתר על המידה לאור דיוקנה של התנועה השבתאית. לכאורה יכול הספר לעורר את הרושם, כאילו כל כוונתו אינה אלא להוכיח את החשיבות המכרעת של מקורות ספרות-הקבלה והספרים התיאולוגיים של השבתאים להבנה נכונה של התקופה. אין ספק: מטרה זו הושגה במלואה. אין צורך להרבות במלים כדי להסביר באיזו מידה מרחיב שלום את אופק הראות ההיסטורית בהשוואה אל גדול ההיסטוריונים היהודים של המאה

הי"ט — גרעץ. כדי להעריך כראוי את הישגו של שלום, די לעיין שוב בפרק השביעי של הכרך העשירי לתולדות היהודים לגרעץ. רק אז נבין כראוי למה מתכוון שלום: "כוונתי להוכיח בספר זה כי תועלת גדולה תצמח להבנת התקופה הזאת מתוך שימוש נכון באותם המקורות שההיסטוריונים זילזלו בהם ביותר, מקורות ספרות הקבלה וספריהם התיאולוגיים של מאמיני שבתי צבי. ספרות זאת לא זכתה בדרך כלל שמשכילי ישראל — ומן הדין הוא לחשוב בכללם את ההיסטוריונים — יתנו דעתם עליה" (הקדמה, י'). והצדק עם שלום כשהוא רואה כסיבה עיקרית להמעטת הדמות של התנועה השבתאית את "השקפתם הרציונאליסטית" של החוקרים, "שצימצמה להם את רוחב היריעה ההיסטורית" (שם, י"א). הרי גרעץ, כשהוא מזכיר את "הזוהר" והשפעתו הגדולה על שבתי צבי, מדבר על "ספר הכזבים 'זוהר'". "הקבלה" היא בעיני גרעץ אך "אנדרלמוסיה". אמנם את הקשר בין הקבלה הלוריאנית לבין הופעתו של שבתי צבי ומעשיו רואה גרעץ בדומה לשלום — המקדיש לנושא הזה את הפרק הקשה ביותר של הספר, את הפרק הראשון, ושוב את הקטע השביעי של הפרק השלישי בדיון על "דרוש התני-נים", — אבל עולמות מפרידים בין גישתו הפשטנית של גרעץ, המולידה את מה ששלום מכנה "שיבוש רציונאליסטי... של שורת הדין", לבין התפיסה ההיסטורית והפסיכולוגית של שלום, החודרת לפני ולפנים של התופעות.

אולם — ואת טענתי זו עלי להוכיח כאן — יש שמתעורר הרושם ששלום הרחיק לכת בהתחשבותו המופרזת במקורות הספרות השבתאית ובתוקף המקיף מדי שהוא מעניק להם לגבי משמעות היהדות בכלל, וממילא למסקנות היסטוריוסופיות, שאפשר לכנו-תן "שיבוש אי-רציונאליסטי ודימונולוגי של שורת הדין". ובכן, השאלה המרכזית היא: מה היא הערובה ל"שימוש נכון" באותם המקורות "שההיסטוריונים זילזלו בהם ביותר", ומה הם הגורמים העלולים להפוך את "השימוש הנכון" לשימוש

לא נכון ושרירותי. ואף שאני יודע כי קל מאוד להעלות את השאלה לגבי מפעל מדעי יחיד במינו, שמשקלו אינו זקוק לאישורי, — מחובתה של הביקורת להתעקש בנקודה זו, הואיל וכאמור אין לנו עניין רק במחקר מקצועי של תקופה זנוחה, אלא גם בקונצפציה היסטוריוסופית של היהדות, שמסקנות מיטאפיסיות ואפילו תיאולוגיות קשורות בה. ואת טענתי זו אני טוען על אף הסתייגותו המפורשת של המחבר, המבליט את האופי האובייקטיבי-ההיסטורי של משימתו: "הספר הזה לא נכתב לשם סניגוריה או קטיגוריה, אלא לשם בירור כל הצדדים שבתופעה מסובכת זו" (הקדמה, י"א). אבל מי עוד כשלום יודע באיזו מידה עלול להיכנס האני, העוסק ב"בירור כל הצדדים שבתופעה מסובכת זו" לתוך הבירור ולהשפיע, בחינת תופעה מסובכת נוספת, על דרכי הבירור! ברור, זוהי הבעיה של כל מחקר ובמיוחד של המחקר ההיסטורי, וההקדמה מעידה על המאמץ הטראגי כמעט להיחלץ מפיתוי הסובייקטיביזם: "אין ספק שאפשר לכתוב על פרשת השבתאות גם מבחינות מיטאפיסיות ובלתי היסטוריות". בודאי, אבל מדוע לעורר את הרושם כאילו כתיבה "מבחינות מיטאפיסיות" צריכה להיות בלתי היסטורית? הספירה של ההיסטוריה משאירה מקום למיטאפיסיקה, ומטבעה — אם אינה מארקסיסטית — איננה מנוגדת לה. "אבל ספרי זה לא לשם תיאולוגיה נכתב אלא לשם הבנת ההיסטוריה של עמנו". משפט מעניין ומאלף מאוד, המעיד על אמנות אקרובאטית ממש בריחוף פאראדוקסאלי על פני תהומות. מי מבקש משלום לכתוב ספר "לשם תיאולוגיה"? אבל ייתכן שדווקא משום כך עשה זאת! ודאי, הספר אינו משמש את התיאולוגיה היהודית המסורתית. אבל מי אמר שישנה תיאולוגיה אחת ויחידה של היהדות? מאימתי אנו יכולים בכלל לומר בבטחון ובוודאות "אם תופעה זו או אחרת 'יהודית' היא"? מי הגבר שיעז לעמוד ולהסביר בצורה הדי־משמעית, מחייבת והחלטית, יהדות מהי? "...ואמנם מרובים הם — המודדים את

המאורעות של ההיסטוריה היהודית לפי קו דוגמאטי מסוים, והיודעים בדיוק אם תופעה זו או אחרת, 'יהודית' היא. הצנזורה הפנימית של הדורות ושל המסורת הרבנית דנה לגניזה תופעות רבות, שאין להיסטוריון בן-דורנו כל סיבה להתכחש לאפייין היהודי היסודי" (הקדמה, י').

מסתבר מכאן שכלל וכלל לא קל לפסוק, תופעה יהודית מהי, וממילא לקבוע מסמרות לגבי מהות היהדות. אמנם דעה זו אינה כה חדשה, והיא מופיעה אצל אנשי חכמת ישראל בצורה תמימה. היא יסוד אינטגרלי בכתבי יל"ג, למשל, ומבחינה עיונית היא כלולה בכתבי ברדיצ'בסקי. משום כך אף קשה לדבר על תיאולוגיה אחת של היהדות. תופעות שהמסורת הרבנית דנה אותן לגניזה ושהמסורת הרשמית העריכה אותן כשליליות, כטמאות, — תופעות "אבודות" אלו של ההיסטוריה היהודית לא תהיינה אבודות לעולם. יבוא היום ויקום גואלן ויעמיד אותן על מקומן הנכון בהיסטוריה. העקוב יהיה למישור, הטמא ייחפך לקדוש וביטולה של התורה יהיה קיומה. ובאמת יש משהו גדול בהתרוממות זו שבהעזה, שאינה מסכימה שה"אבודים" של ההיסטוריה היהודית יהיו אבודים לכול. ובדבריו של נתן העזתי כרוך דבר זה בוודאי במחשבה מרחיקה לכת יותר, לאמור: אין אבודים בכלל, והכל עתיד לחזור אל הקדושה.

ובכן, לפנינו השקפה תיאולוגית מובהקת של תיאולוג השבתאות מספר א'. דעתו של שלום בדברי ההקדמה על תופעה "יהודית" מהי, אינה כה רחוקה מזו של נתן הנביא מעזה. מובן, שההנחות הנפשיות שמהן צומחת דעתו של שלום נבדלות מאלו של נביא השבתאות. שלום ניגש אל הדברים "מתוך השקפה מסוימת על הדיאלקטיקה שבהיסטוריה היהודית ובכוחות הפועלים בה" (הקדמה, י'). זוהי הנקודה שבה מתלכד האני המסובך עם תהליך הבירור האובייקטיבי של "כל הצדדים שבתופעה מסובכת זו". אבל במקום אחד, הנראה לי מכמה בחינות אחד המקומות המכריעים והמעניינים ביותר של הספר כולו, ניתנת לנו הזדמ-

נות נדירה לבחון את שיטת המחקר ההיסטורי האובייקטיבי, המגלה באינו מידה ה'אני' העוסק בבירור העובדות ההיסטוריות, נעשה חלק של האינטרפרטאציה, קובע את כיוונה ואת הערכת הטקסט, ונהפך לדובר של תיאולוגיה ומיטאפיסיקה מסוימת. אני מתכוון לדיונו של שלום על האיגרת הגדולה שנתן העזתי שלח לרפאל יוסף במצרים.⁵ אל המכתב הזה ואל הפירוש שמפרשו שלום, נשוב עוד. לעת עתה נתעכב על כמה מסקנות בלבד, שאליהן מגיע שלום תוך ניתוח מכתבו של נתן. שלום עומד שם על הקבלות מפתיעות שבין יסודות מסויימים באיגרתו של נתן לבין דעות נוצריות. "לפנינו מופיעה 'אמונה' כערך שאינו תלוי במעשים ובסמלים חיצוניים, דהיינו כערך דתי לפי המתכונת הנוצרית בעצם... המקבילה לנצרות מנקרת את העין" (229).

בהמשך דיונו מעלה שלום את השאלה החשובה: "מאילו שכבות נפשיות נבעה הקיצוניות שהעלתה את האמונה עד כדי ערך סאקראמנטלי?" שלום מעלה את האפשרות שאין שום צורך להניח השפעה נוצרית: "אפשר שמה שקרה בראשית הנצרות — קרה גם כאן, ומקור היניקה הנפשית במעמקיה אחד הוא, מבלי שנצטרך לחפש השפעה נוצרית בתופעה שאינה אלא מקבילה לה לפי עצם הסטרוקטורה שלה" (230). אפשר להסכים לפירוש זה, במיוחד לפי תורת יונג. ידוע, כי באופן בלתי תלוי בוקעים ועולים בתרבויות שונות ובתקופות שונות אותם הארכיטיפוסים של האמונה, של המיתוס, בחזיונותיהם הדתיים או האמנותיים של אנשים שלא ידעו זה על קיומו של זה. בלא להכריע מהיכן באו לו לנתן יסודות שלפי עצם הסטרוקטורה שלהם נראים כאילו הנצרות מקורם, — ממשיך שלום ומסיים את הפסקה בהערה רבת-משמעות ומשקל לגבי תפיסתו ההיסטוריוסופית הכוללת: "יהיה אשר יהיה, העובדה נקבעה, שעוד בראשית

⁵ שבת צבי, א', 218—234.

התנועה (הפרק השלישי דן על ראשית התנועה בארץ-ישראל בשנת תכ"ה – ב. ק.) הוכרזה האמונה הטהורה שאיננה תלויה בקיום מצוות התורה, כערך דתי המקנה ישועה וחיי עולם הבא למאמין, והכרזה זו לא עוררה כלל אותה תגובה שהיינו מצפים לה אילו הדעות ההיסטוריוסופיות על 'מהותן' של יהדות ונצרות היו נכונות". ודא עקא: הן אינן נכונות. כל הדיבורים הגבוהים המודרניים האלה, היודעים בדיוק מה "מותר" בגבול היהדות ומה לא, מהו "נוצרי" ומהו "יהודי" מבחינה רוחנית, מפוקפקים ביותר. קל מאוד להגיד שהקבלה "עירפלה" את הלבבות עד שלא ידעו את הגבולות, אבל הוקרי ההיסטוריה לא יקבלו דברי הבל כאלה" (230). דברים כדברנות, פסקניים ואגריסיביים. בקיצור: קשה לקבוע בוודאות את התחום בין היהדות לבין הנצרות; קשה, ואפילו אסור, לומר מהו "נוצרי" ומהו "יהודי" מבחינה רוחנית, ובוודאי שאסור להאשים את הערפל המיסטי של הקבלה, שהוא שגרם לטישטוש הגבולות. ומי שעל אף הכל יעז להקים תחום בין מהו 'נוצרי' לבין מהו 'יהודי' מבחינה רוחנית, מדבר דברי הבל!

ובכן, אנו נתונים ראשנו ורובנו בתוך הקלחת של רילאטיביזציה ושל שינוי ערכין, של דינאמיקה בלתי פוסקת, של זרם המשנה את פני היהדות ושוטף את הכל. בקיצור, אין יהדות אחת ויחידה ולא נקבע אחת ולתמיד יהדות מהי. אמנם, שלום אינו אלא חוזר כאן בצורה אחרת על דברי ההקדמה, המכריזים על "הש-קפה מסוימת של הדיאלקטיקה שבהיסטוריה היהודית ובכוחות הפועלים בה" – בעל המטען הסובייקטיבי בדרך למשימה האובייקטיבית של עיון מתמיד במקורות עצמם. וכבר שם, כפי שראינו, תוקף שלום את אלה "המודדים את המאורעות של ההיסטוריה היהודית לפי קו דוגמאטי מסוים, והיודעים בדיוק אם תופעה זו או אחרת 'יהודית' היא" (שם). מתברר והולך, שדעה מסוימת על היהדות, על התפתחותה, על הדינאמיות האימאנטית לה, על אי-יכולתנו לקבוע אחת ולתמיד יהדות

מהי, בקיצור: היסטוריוסופיה של היהדות — מוכנה ומזומנה והיא מטילה את צלה על מיון העובדות ההיסטוריות ושיקולן. "מה היתה 'יהדות' בדור מסוים, לא נקבע על פי הגדרה דוג-מאטית, שאין לה כל יחס למציאות ההיסטורית, אלא על ידי מה ששלומי-אמוני-ישראל הסכימו עליו או חשבוהו כאפשרי בזמנם" (230). הווי אומר: היהדות בחינת דת לובשת צורות ופושטת צורות; אין היא תורת חיים יציבה ועומדת אפילו לא בקווי-היסוד שלה. ההסכמה או אי-ההסכמה של שלומי-אמוני-ישראל היא הקריטריון היחיד למהותה בזמן מסוים מוגדר היטב. היהדות ואמיתותיה אינן "קונסטאנטה". הכל תלוי בבני אדם, באותם "שלומי-אמוני-ישראל". כאן מתבקשת, כבדרך אגב, שאלה צנועה: מי קובע ועל סמך מה נוכל לדעת בוודאות שאין לערערה, מי באמת שייך ל"שלומי-אמוני-ישראל"? הרי הסכמתם או אי-הסכמתם היא הערובה היחידה לאמת היהדות בזמנם. אחרי זמנם יגיע התור לאמת אחרת וליהדות אחרת. שלום, אחרי שהוא בודק את העובדות ההיסטוריות (במקרה דגן — את האגרת של גתן מעזה) באספקלריה של היסטוריוסופיה מסוימת שקויה כבר הותוו במסה "מצוה הבאה בעבירה", — משתמש מיד בעובדות שהוכנו והוסברו לאור ההיסטוריוסופיה שלו, כדי להוכיח את האמת שבראות היסטוריוסופית. את הקטע החשוב והמעניין בעמוד 230, הוא מסיים במשפט דלקמן: "העובדה שרוב החכמים שבדור לא דחו מלכתחילה כל הגדרה כזאת של 'האמונה הקדושה' (כפי שהתחילו לקרוא לה עוד בשנת תכ"ו), העובדה שרבים מהם קיבלו אותה, ורק מעטים מאוד התנגדו לה בחריפות ובאופן עקרוני — כל זה מוכיח שמוטב לנו להיזהר במשפטינו על 'יהדות' או חוסר-יהדותן של תופעות גדולות בתולדותינו". מתוך התפעלות והתפלאות קראתי את חיבורו של שלום, ואין אני מוסמך לפסוק אם באמת התמונה על אודות התפשטות התנועה המשיחית בשנים תכ"ה ותכ"ו היא כפי ששלום רואה

אותה. לי נדמה — ורק בדרך השערה מביע אני את דעתי — ש"האמונה הקדושה" לא נתקבלה כפי שהדברים מתוארים ביסודיות רבה כל כך בספרו של שלום. אך אפילו נכונים היו הדברים, ו"שלומי-אמוני-ישראל" ברובם הסכימו אז לפיתוי התורה הנוראה של שבתי צבי ונביאו, שהיה נביא שקר, — גם אז טעות מעציבה של הרוב הזה לא היתה מייצגת את היהדות של התקופה, אלא דווקא התנגדותו של אחרון היהודים לתנועה בראשיתה, כש"המשיח" פתח במעשיו הזרים והמוזרים, עבר על איסורים, אכל חלב ו"גאל" את הניצוצות הקדושים מהקליפות על ידי "תיקונים", שהיו פרי נשמתו החולה. "שלפני המרתו האכיל חלב כליות לעשרה בישראל", "ועשה ברכה על אכילת חלב בנוסח ברוך אתה ה' מתיר איסורים... ועשה מעשים שהיה בהם משום שערוריה גדולה" (196). "אכילת חלב כשל-עצמה הריהי מעשה בלא טעם..."; התרת איסור זה מובנת איפוא כסמל דווקא, והברכה החגיגית המלווה אותה רומזת לאותה "תורה חדשה ומצוות חדשות... יש בה משום הפיכה משיחית אנטינומיסטית" (197). אכן, זוהי אותה "תורה חדשה" של מסע נצחון להשתוללות היסודות הניהיליסטיים, שבעקבותם נולדה אחר כך גם תיאולוגיה ניהיליסטית. לאוין חמורים אלה, כפי ששלום מבליט בצדק, שאותם התיר שבתי צבי עוד לפני המרתו, "נוגעים ברובם הגדול לאיסורי העריות ותחום חיי המין" (197). ושלום יודע היטב, שתחילת הרעה והזוועות טמונה באותה הסיטואציה הטראגית שלפני ההמרה, באישיותו החולנית של "המשיח" ובמעשי ההפקרות שלו, בחתימתו "אני ה' אלהיכם שבתי צבי" (290), ובמעשי זימה המעידים על הפרעות חולניות בחיי המין של האישי. "טעות היתה בידינו לחשוב שהאמונה השבתאית המיוחדת התחילה להתגלם רק אחרי ההמרה ועל יסוד ההמרה. בתורתו של הנביא מעוה עתידה להמצא דרך ישרה המובילה ברציפות מאישיותו של שבתי צבי, על כל הניגודים והתמורות שבה, ומהסברתו המיסטית של אישיות זו.

עד לתורתם הפאראדוקסאלית של המאמינים' על הסוד והשלי-
חות הטראגית שבהמרה" (251—252).
אבל אין בדעתי להתעכב כבר עכשיו על אישיותו של שבתי צבי
ועל מעשיו. רק דבר אחד יש להדגיש: לא ייתכן לזהות את
היהדות בשנים תכ"ה—תכ"ו עם אותה "האמונה הקדושה", בין
ש"שלומי-אמוני-ישראל" הסכימו לה בין שלא הסכימו לה.
היהדות ואמיתותה אינן תלויות בהלך הרוח ובמציאות היסטור-
רית העוברת והולכת. צריך שיהיה ברור לכל, שדברי שלום
פותחים את הדלת לרווחה לרילאטיביזציה של היהדות, ואין
מעשה איום, פאראדוקסאלי, אנטי-מוסרי ואנטי-הומאני שאי
אפשר להצדיקו לפי שיטה זו. אך מוטב שנצטט את דברי שלום
על אחת מהנחותיו של נתן מעזה באותה האיגרת: "מפליאה לא
פחות היא הנחתו הנוספת של נתן על כוחו של המשיח לעשות
באומה הישראלית כטוב בעיניו" (231). לי נדמה, שלדיוני
הענייניים, האובייקטיביים של שלום, על הרקע ההיסטוריוסופי
שלהם, יש משמעות אקטואלית ומסוכנת מאוד. יש שנוצר
מצב ומישהו נחשב למשיח. אין הוא משתמש
בתיאולוגיה המסורתית, אלא בתיאולוגיה
של הניהיליזם, המתפתחת והולכת אליבא
דשלום ישר מהשבתאות. והנה, הוא יעשה
באומה הישראלית כטוב בעיניו! איש זה יכול
במידה לא מעטה להסתמך על מחקרו של שלום, בדרך "התפת-
חות דיאלקטית..." מהאמונה בשבתי צבי לניהיליסמוס הדתי
של השבתאות והפרנקאות, לתורה המוזעזעת את נפש היהדות
עד היסוד — ש"ביטולה של תורה הוא קיומה".⁶ הכל אפשרי,
ודרך זו אינה כל כך זרה לבני דורנו, ומשום כך ייתכן (ואני
משוכנע בכך) שספריו של שלום נכתבו במובן מסויים, מדעת
או שלא מדעת, על אף הכל לשם תיאולוגיה, כלומר כלולים בהם

⁶ ג. שלום: מצויה הבאה בעבירה, 351.

יסודות חזקים של תיאולוגיה ניהיליסטית. גדולה מזו: ספרים אלה, שרק מטרה אחת עיקרית להם, כביכול: לתרום את תרומתם "לשם הבנת ההיסטוריה של עמנו", — מנסים להעלות את בירור כל הצדדים והעובדות גם למימד מיטאפיסי ומעל לכל: הם משמשים מטרות אקטואליות מאוד תודות לקונצפציה ההיסטוריוסופית המשמשת להם בסיס. בסוף הפרק השביעי, במיוחד בעמוד 684, עומד שלום עצמו על האופי ההרסני של התנועה השבתאית.

ב

הזכרנו בפתח דברינו, שכבר המסה "מצוה הבאה בעבירה" השפיעה השפעה עמוקה על האספקט ההיסטוריוגרפי וההיסטוריוסופי של מדעי היהדות השונים. המנוח ח. נ. שפירא היה מן הראשונים שרצה להסביר בצורה המבולבלת ביותר את התפתחות הספרות העברית החדשה לפי הקו ההיסטוריוסופי של ג. שלום.⁷ בעקבותיו הלך שמעון הלקין בספרו האנגלי.⁸ גם הוא סיגל לעצמו את הראות ההיסטוריוסופית של ג. שלום וקבע לשבתאות ולפרנקאות חשיבות בהתפתחות הספרות העברית החדשה שבשום אופן אין אלו ראיות לה, כפי שהסברתי במקום אחר. ואפילו אדם פיקח וזהיר כנתן רוטנשטרייך נכשל ב"המחשבה היהודית בעת החדשה" בכך, שגם הוא נכנע לכוח המהפנט-הדימוני של ההיסטוריוסופיה ומפריז בהערכת גורם השבתאות בחינת יסוד אידיאולוגי, שהועלה ל"מעין פילוסופיה רשמית של ההיסטוריה היהודית לפני שהאמנציפציה והריפורמה יצרו פילוסופיה כזאת" (שם 24, ובמיוחד, 28, 30, 33). גם רוטנשטרייך, בעקבות שלום, קושר את ההבנה ההיסטורית של היהדות בהפקעתה מתוך תחומה הדוגמאטי-הסטאטי, הווי

⁷ ח. נ. שפירא: תולדות הספרות העברית החדשה, 32–36.

⁸ ר' S. Halkin: Modern Hebrew Literature, p. 29–32.

אומר, הבנה היסטורית של היהדות מותנית ברילאטיביזציה שלה: "ראינו את האידיאולוגיה השבתאית מפקיעה את התפיסה הסטאטית ומחדירה את ההבנה ההיסטורית" נשאלת רק השאלה אם הבנה היסטורית זו היא ההבנה היאה ליהדות, שמהותה מוסברת מתחום המיטא-היסטוריה.

קל מאוד להבין באיזו מידה שני הכרכים של "שבתי צבי" הם המשך ופיתוח רב של הקו ההיסטוריוסופי הזה, שעל כמה מסימניו המובהקים הארכנו את הדיבור עד כה, במיוחד בדיוגנו על ההקדמה ועל האינטרפרטציה של האיגרת הגדולה, שנתן מעוזה שלה לרפאל יוסף במצרים. ומשום כך צריך להיות ברור, שלשני הכרכים של "שבתי צבי" יש, מעבר לשאיפתם האובייקטיבית מדעית, משמעות אקטואלית ממדרגה ראשונה. הם נסיון גראנדיוזי ומסוכן להעניק לאינטרפרטאציה החילונית של היהדות, — במיוחד כפי שהיא באה לידי גילוי מימי הציונות החילונית — את תוקף ההמשכיות, שהיא אימאננטית ליהדות הדתית עצמה. חילוניות זו התפתחה מבפנים, לא מבחוץ, ותפית-היהדות שלה בסימן של שינוי הערכין היא מורשה לגיטימית. לא ההשכלה האירופית היא הגורם הראשון להתפוררות האמונה היהודית בצורתה המסורתית, אלא יהדות זו — דרך צינורות המיסטיקה, הקבלה התנועות המשיחיות, השבתאות והפרג'קאות — היא עצמה הולידה בהתפתחות דיאלקטית ובדרך פאראדוקסאלית את החילוניות. "...בדעתי להראות, שמשבר היהדות בדורות שלאחר פתיחת הגיטו הוכן כבר מבפנים, בפינות נעלמות של הנפש היהודית ובקודש-הקדשים של תורת הסוד והקבלה עצמה". לפנינו המהות העיקרית של מה ששלום מכנה בהקדמה ל"שבתי צבי" כ"השקפה מסוימת של הדיאלקטיקה שבהיסטוריה היהודית ובכוחות הפועלים בה".⁹ את כל העובדות מעריך שלום בספרו לאור השקפה זו. לאן הדברים יובילו, קל

⁹ ג. שלום: מצוה הבאה בעבירה, 351.

לשער. שוב עלי לציין, ש"בירור כל הצדדים שבתופעה מסובכת זו" ששמה שבתאות, אמנם אינו משמש את מטרות התיאולוגיה היהודית המסורתית, אבל בעקבות היסטוריוסופיה מסויימת הוא נגרר אחרי התיאולוגיה של הניהיליסמוס, ובניגוד להסתייגויות המחבר, תובע בירור זה לעצמו גם דריסת-רגל בתוך המימד המיטאפיסי — כפי שעוד נברר.

בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים דוחה שלום את כל הגסיונות לאינטרפרטציה מארקסיסטית של נושא מחקר, ועל כך הוא ראוי לשבח. אבל לעומת זאת יש שקשה להשתחרר מהחשד, שיתר על המידה גוברת והולכת אצל שלום הנטייה להערכה חיובית של גורמים מיתיים ואי-רציונאליים. יש גם איזו אהדה בתיאור תהליכים, שהם למעשה תחיה הרת-סכנות של מיתוסים ניהיליסטיים ושל יסודות אי-רציונאליים הרסניים, מיטא-אֶתיים. והרי יש לנו סיבות רבות להיות חשדנים לגבי כל התעוררות ניא-מיתית ניהיליסטית, שאת תוצאותיה "המבורכות" חזינו מבשרנו. ובכלל, אין לך משחק מסוכן יותר ממשחק-עגבים של אינטלקט שגון, שלרשותו עומדות הברקות-רוח פאראדוק-סאליות — עם המיתוס והארכאי, שלשלטונם הוא סולל את הדרך. בצדה של הדרך, בפגישה הדימונית שבין הלוגוס לבין המיתוס הניהיליסטי, עומדת הפסיכולוגיה של המעמקים. היא קורצת עין מתוך הבנה סלחנית והיא יודעת שבין כך וכך אין מקום לערכים מוחלטים. הכל יחסי, הכל זורם ומשתנה, ומקור הניקה הנפשית במעמקיה אחד הוא. העיקר שגילינו את הסטרוקטורה של הארכי-טיפוס.

שעות המשחק בין האינטלקט החריף והפורר, שאיבד את האמו-נה, לבין המיתוס הניהיליסטי והכוחות האי-רציונאליים הן שעות לידתה של הדימונולוגיה, היורשת את מקום התיאולוגיה.

ג

"נשמת המשיח היא מעבר לטוב ורע... אין איפוא לדבר על עבירותיו של המשיח המומר, המפר את התורה בכלל ובפרט... איסורי העריות שבתורה... מאבדים את ערכם המוחלט מתוך הרפסקטיבה של ביטול כוח עץ־הדעת והשלטת עץ־החיים..." [על התיאולוגיה השבתאית של נתן מעוה, מתוך "שבתי צבי", עמ' 695]

"הצד השטני שבעולם מטיל כאן את צלו על כל גילויי חיי האדם... דימונולוגיה מוזרה ביותר צומחת כאן מכל צד ומכל עבר".

[על מקובלי פולין, שם, עמ' 64]

בדברי ההקדמה למחקרו הגדול של ג. שלום, שמשקלם כה רב להבנת הספר כולו, כפי שכבר צוין למעלה, נפגש הקורא בכמה משפטים צנועים, הנאמרים כאילו דרך אגב והמפיצים אור רב על הקונצפציה ההיסטוריוסופית של המחבר: "ואולי מותר לומר במקום זה, בכל הוזהרות הדרושה, שההיסטוריוגרפיה היהודית בחרה בדרך כלל להעלים עין מן העובדה, כי בעד הרעיון המשיחי שילם עם ישראל מחיר יקר מאוד. אם ספר זה יחשב כתרומה רצינית לבירור שאלה זו: מהו מחיר המשיחיות? — שאלה הנוגעת לעצם קיומנו — הריני מקווה כי גם הקורא אותו מבחינה זו יצא נשכר. ומי שידע לשקול את כל כובד הבעיה, הוא גם יבין מדוע נמנעתי מלדרוש דרשות ומלהסיק מסקנות אקטואליות, המתבקשות מן הפרשה הנדונה בספר זה" (שם, י"א).

לפנינו טקסט אופייני לג. שלום, שיש צורך במחקר קטן, לאו דווקא משעמם, תהומי במקצת, למיצוי המלא. כותב השורות הללו אינו יכול, אף שהנושא מושך מאוד, להתמסר למחקר זה במפורט במסגרת ה"הערות". הוא ישתדל בהמשך מאמרו לשתף את הקורא במסע ההרפתקאות של פיענוח הטקסט, שהנסתר

מרובה בו על הנגלה. שלום אומר את הדברים "בכל הזהירות הדרושה" עד שהקורא הבינוני אינו מבין ולא כלום. ומצד אחר הוא מקדיש ספר של כאלף עמודים לתנועה משיחית, שהוא עוקב אחרי התפתחותה באהדה לא מעטה, והמחיר — והוא היה גדול מאוד — ששולם בעד תנועה משיחית זו השתלם כנראה בכל זאת, משום שהפרוטאגוניסטים שבפרשה דראמטית זו בחיי העם, שבתי צבי ונתן העזתי, "ביקשו לפתוח את שערי הגאולה והסעירו את כל בית ישראל" (795). גדולה מזו: "הם חרשו חריש עמוק ונרו גיר בלב האומה". ישנו הבדל בין מי שהסעיר את כל בית ישראל לבין מי שחרש חריש עמוק. להסעיר אפשר גם למען מטרה דסטרוקטיבית, ואז לא כדאי מחיר המשיחיות. ברם לחרוש חריש עמוק — זהו מעשה בונה, פורה, חיובי. ושלום ממשיך עם סיום ספרו: "אבל הפיכת הלבבות שצמחה מזרע בשורתם, נתנה את אותותיה בתולדות ישראל בכל הדורות הבאים, ומשבר התנועה שנשאה את דגלם הוא מנקודות-המפנה שהכריעו בגורלנו" (795).

החריש, הגיר, הזרע — איש כשלום שוקל את דבריו — הכל מעיד על הערכה חיובית של המאזן בסיכומו של דבר. יותר מזה: התנועה השבתאית-המשיחית היא אחת "מנקודות-המפנה שהכריעו בגורלנו". אבל נקודות-מפנה כאלו הן נדירות. חידושו של שלום, שאפשר לקבלו או לדחותו, הוא בהכרה שהתנועה השבתאית, למן הופעתם של שבתי צבי ונתן העזתי, היא מהנקודות המצוינות בחיי עמנו. כבר המסה "מצוה הבאה בעבירה" הבלטיה את החידוש. שם, ובמיוחד בספרו הגדול, משתדל שלום לשכנע אותנו, כי מציאותנו כיום, על ההסבר וההגשמה החילוניים של רעיון הגאולה והמשיחיות, היא פועל-יוצא, המשך, מכמה בחינות של התפתחות, עם חרישת "החריש העמוק" ו"הגיר" בלב האומה. אמנם, בניגוד לתקופתנו, לא מצאה לה התנועה המשיחית הזאת או — ולפי כל הנתונים האובייקטיביים לא יכלה למצוא — "את הדרך למעשים". אבל

מי שמעריך את התנועה השבתאית בעיקר לא כתופעת ניוון, לא כתהליך של פאתולוגיה נפשית קולקטיבית בחלק קטן מן העם, אלא בחינת "הפיכת הלבבות" של העם כולו, שממנה מובילה דרך ישרה להשכלה, להתמוטטות האמונה היהודית המסורתית ולציונות, — מי שמעריך כך את הדברים הגיע למעשה בסך הכל להערכה חיובית של תנועה משיחית זו. וכל ההסתייגויות הבקורתיות לגבי התנועה, כפי ששלום מנסח אותן ביסודיות בפרק השביעי (במיוחד בעמודים 677—687), אינן משנות מאומה לגבי הערכתו החיובית לתנועה בחינת אנטיציפאציה של הבאות, כ"נקודת-מפנה" העשויה ליהפך להצטלבות-דרכים בתולדות העם והמסמנת את המעבר משלטון היהדות הדתית המסורתית על כיסופיה לגאולה סופרנאטור-ראלית — אל השתלטות הלך-רוח חילונית, שיוליד עם שבירת הכלים המסורתיים את הגשמת הגאולה החילונית באמצעי בשר-ודם מקובלים. הווי אומר: לאור הציונות החילונית המודרנית, מטרותיה והשקפותיה על משיחיות וגאולת העם, נפגש גרשם שלום פגישה "אובייקטיבית" עם הטקסטים של מחקרו וגילה בהם, ביסודיות הראויה להערצה, הוכחה לאותו פתרון אחד ויחידי לבעיית היהדות והיהודים, שעליו הוחלט כבר עם התחלת הדיון ההיסטורי האובייקטיבי. וכך, מתוך אינטרפרטציה שכל סימני הזמן עמה, נגלתה אותה "נקודת-המפנה" הגורלית בחיי העם, שהיא הציר של ההיסטוריוסופיה של שלום. כבר ראינו איך מפעלו של שלום, על הנחותיו ההיסטוריוסופיות, מתמודד למעשה עם מפעלו של גראץ. פראנץ רוזנצווייג מעיר הערות מעניינות ומאלפות עד מאוד על חשיבות הציון "נקודת-מפנה" בתולדות העמים במאמרו: "רוח ותקופות בהיסטוריה היהודית".¹⁰ כידוע פותח גראץ את מפעלו הגדול בכרך הרביעי,

¹⁰ עי' Franz Rosenzweig: Geist und Epoche der jüdischen Geschichte, Kleinere Schriften, Schocken 1937, S. 12—25.

בתקופת התלמוד: "אם גרעץ פתח את עבודתו בתיאור התקופה התלמודית, אזי נתן בזה, ביודעים או בלא יודעים, עדות למשמעות הנעלה-מכל של תקופה זו בתולדותינו".¹¹ בצד נקודת-מפנה זו של גרעץ, המשמשת לו גם כציר היסטוריוסופי, מעמיד שלום את נקודת-המפנה החדשה, שממנה והלאה נעשה "החריש העמוק" ו"הניר" בלב העם, ואותה "הפיכת הלבבות" שצמחה מזרע בשורתם של שבתי צבי ונתן העזתי, ושהכריעו בגורלם "בתולדות ישראל בכל הדורות הבאים..." ובכן, עם סיום הספר חוזר הקורא ושואל עם שלום לאור דיוניו את השאלה העיקרית: "מהו מחיר המשיחיות?". השאלה "בו-געת לעצם קיומנו". האם מי שקרא את הספר "מבחינה זו יצא נשכר"? בדבר אחד הקורא "שידע לשקול את כל כובד הבעיה" ודאי לא יסכים עם שלום. אין הוא יכול לאשר את הוידוי: "נמנעתי מלדרוש דרשות ומלהסיק מסקנות אקטואליות". לא ולא! ודאי, שלום נמנע מלעשות זאת בצורה פרימיטיבית וגסה, אבל הוא דורש טקסטים בחריפות ובשאר-רוח, הוא מעריך אישים ועובדות, שאפשר להעריך אותם גם הערכה אחרת. אין הוא נזקק להסקת "מסקנות אקטואליות" — משום שהטקסטים והעובדות נתפרשו על ידי הדרש השנון שלו בצורה שאינה משאירה ספק לגבי הסקת המסקנות האקטואליות המרחפות בין השיטין. אמנם יש להודות שמסקנות אלו כלל וכלל אינן נוחות ואינן מלבבות במיוחד; הן אינן טעימות לחיכו של "עמך" הרוצה לשמוע תשובות ברורות — הן או לאו — למשל על השאלה: "מהו מחיר המשיחיות?" האם "כדאי" כל הענין? אפשר ששלום יענה: ידידי הטובים! את כל האירועים יש לראות ולהעריך לאור "הדיאלקטיקה שבהיסטוריה היהודית" והכוחות הפועלים בה. והוא הדין גם לרעיון המשיחי. קראו נא את דברי בהקדמה, בעמוד י"א, יחד עם מה שכתוב בסיום ספרי

¹¹ עי' שם, עמ' 17—18.

בעמוד 795. זוהי תשובתי, הן ולא כאחד, או אם תרצו — לאו והן כאחד. ובכלל עליכם לדעת, שאף התשובות אינן יכולות להיות תמיד אלא דיאלקטיות בלבד. כך למשל אפשר, אף-על-פי שספרי בודק את ה"עובדות", שאגדה זו על אודות האיש שבתי צבי כבר נהפכה לכוח היסטורי בחיי העם, ואותה אגדה היא גילוי האמת שבכיסופי העם עצמו וכך כבר נהפכה למציאות עליונה, המורכבת — שוב לפי חוקי הדיאלקטיקה והפרדוקס — מכוח הקדושה ומכוחות הסטרא אחרא גם יחד. ובסופו של דבר הכל הוא סוד ומסתורין. כן, בעד הרעיון המשיחי שילם עם ישראל מחיר יקר מדי. אבל הואיל והוא כבר שילם, יש לכוון את כיסופי העם שנתגבשו למסכת-רקמה של מציאות עליונה, לאפיקים רצויים של הגאולה החילונית. ובכלל, "הספר הזה לא נכתב לשם סניגוריה או קטיגוריה, אלא לשם בירור כל הצדדים שבתופעה זו", ששמה התנועה המשיחית. "לא לשם תיאולוגיה נכתב" הספר, "אלא לשם הבנת ההיסטוריה של עמנו". אמנם אני עוסק בשאלות תיאולוגיות ומיטפיסיות, אבל הן בשבילי רק תופעות, פינומינים, של ההיסטוריה. איך אומר קארל גוסטאב יונג בספרו "פסיכולוגיה ודת" — והרי גם אנו עוסקים כאן הרבה בפסיכולוגיה ודת: "עד כמה שיש לפינומין הדת אספקט פסיכולוגי חשוב מאוד, דן אני בנושא מתוך נקודת-מבט נסיונית בלבד. זאת אומרת, אני מצטמצם בהתבוננות בתופעות והנני נמנע מכל צורת-התבוננות מיטאפיסית או פילוסופית".¹²

ד

ספרו של שלום, לא זו בלבד שהוא כולל, בשל טיבו של הנושא, הרבה תיאולוגיה, אלא הוא אף מכריע, אם כי לא במפורש, בבעיות ובנושאים תיאולוגיים. ומתוך שהוא מביע דעות על

¹² עי', C. G. Jung: Psychologie und Religion, Rascher Verlag, Zürich 1942.

משמעות הכוחות ההיסטוריים האמיתיים ומבליט את החשיבות המכרעת של גורמים אי-רציונאליים בחיי העמים והדתות, ענין חשוב לו בבעיות מיטאפיסיות. פרשה מיוחדת בדיוגנו תפוס דרך ההסבר-הפסיכולוגי שמסביר שלום את גיבוריו ובמיוחד את גיבורו הראשי שבתי צבי.

בראש ובראשונה יש לציין שהספר מביע בעקיפין דעות על טיב הנבואה. נתן העזתי, שלפעמים מתעלה בספר לאישיות המרכזית המעמידה בצל את שבתי צבי, נחשב בעיני שלום לנביא. אבל בזה מביע שלום בעצם את דעתו על מהות הנבואה בכלל. כבר בעמוד 169 אין שלום מתאר את נתן רק כהוגה-הדעות הראשון של קבלה אפיקורסית וכהשלמה לאישיותו של שבתי צבי, אלא כנביא ממש. אמנם אמיתותו הנבואית של נתן היא, לפי שלום, "אמת פסיכולוגית" בלבד, אבל יש להתחשב בה במלוא הרצינות. יותר משקרוב כאן שלום לתפיסת הפינומין הדתי ששמו הנבואה ברוחו של ויליאם גיימס, הוא הולך בעקבותיו של יונג. חזונו של נתן שנמשך כ"ד שעות ובו "הכל נראה לו לא באורו של עולם זה אלא באור עליון" (168), הוא האמת הפסיכולוגית שבנבואתו, וכפי הנראה אין, לפי שלום, אמת נבואית אחרת. מאז הגילוי האכסטאטי שבו רואה נתן את שבתי צבי כמשיח, הוא מקודש לנביא. עלינו לציין כי לפי שלום, הנבואה היא כנראה תהליך פסיכולוגי בלבד. נתן הוא בעיני שלום האישיות הגדולה ביותר בכל הדרמה המשיחית. ורק נשאלת השאלה, אם לפנינו דראמה או טרגי-קומדיה. שלום מבחין בין תופעה של נבואה המונית, לבין "הנבואה במובנה הנעלה כשליחות של יחידים המתרים בעם ומדברים ברוח-הקודש" (340). אבל אין ספק שבנתן רואה שלום נביא ממש. אי אפשר לצטט את כל המקומות בשני הכרכים שמהם מסתבר למעלה מכל ספק שעל פינומין הנבואה אפשר לעמוד מתוך אישיותו של נתן. עובדה זו די בה להוכיח שהנושא התיאולוגי הוא נושא מרכזי בספר.

בעיה שניה, הקשורה גם בדרך דיונו של שלום בנושא התיאור-לוגי, היא פרשנותו הפסיכולוגית של שלום. שוב לא נוכל אלא לגעת ברפרוף בבעיה, שהיא למעשה פקעת של בעיות. דרך אגב נשאלת שאלה עקרונית: האם הפסיכולוגיה מוסיפה בכלל להבנת הפינומין הדתי? ואם כן, האם ההבנה הפסיכולוגית, אפילו בדרך היונגיאנית (לגבי דרכו של פרויד אין מקום לשאלות), אינה מניחה למעשה שהפינומין הדתי הוא תופעה סובייקטיבית בלבד? האם הניתוח הפסיכולוגי של הפינומין הדתי אינו בעצם אלא דין-ודברים עם הדת כבר-מינן בלבד? אפשר לומר שגם אל הפסיכולוגיה יש לג. שלום יחס דיאלקטי: היא אמצעי שבו הוא משתמש ביד רחבה, אבל כאשר הניתוח הפסיכולוגי מאיים על הסטרוקטורה של הפינומין הדתי, הרוחני וההיסטורי, כפי ששלום רוצה לראותם — הוא דוחה בשתי ידיו את הגסיון של ההסבר הפסיכולוגי-הרציונאלי ונסוג לעמדות אי-רציונאליות מוכנות מראש. בשעת הצורך אין הוא נותן דריסת-רגל לניתוח הרציונאלי ושומר בקנאות על קדושת ממלכת המיתוס והמסתורין. יש שהקורא נדהם מנהייתו של שלום אחרי האי-רציונאלי והמיתוס, במיוחד כאשר גהיה זו חסרה כל תמימות אמונתית — כאשר היא מסוכנת כפליים. את כל פעולתו של שבתי צבי, את כל הפאראדוקסלי שבמעשיו ושבדעת המעשים, מסביר שלום מתוך נתונים נפשיים קונסטיטוציוניים. שבתי צבי חלה, לפי שלום, בפסיכוזה מאנית-דפרסיבית (101). בפרוטרוט ובבהירות מתאר שלום את התהליכים המאניים והדפרסיביים, שהם אצל שבתי צבי "הארה" ו"הסתר פנים". כאן, לדעתו של שלום, המפתח להבנת גיבורו. כן נכונה, מבחינה פסיכולוגית-רפואית, האבחנה שבין הפסיכוזה המאנית-דפרסיבית לבין שאר הפסיכוזות מקבוצת הסכיופרניה והפאראנויה. אלא שכבר כאן אין שלום מדייק: "סוגי מחלות-הנפש האחרות מביאים ברבות הימים לחורבן צלם האדם, כגון הסכיופרניה... הן פוגמות ומפרקות את שלמותה ואחדותה של

האישיות והורסות את כוח השכל... לא כן השגעון המאני-דפרסיבי: הוא אמנם מכניס נדנודים קשים ומסוכנים לחיי הנפש, אבל אינו מתיר את קשרי השכל... אין כאן ירידה קבועה ומתמדת, אין התמוטטות של כוחותיו השכליים או הרגשיים" (101—102). ראשית כל: יש ואריאנטות של פסיכוזות אחרות, ובמיוחד מקרים של פאראנויה, שאינם פוגעים בכוח השכל — אם הדיון סובב על נושאים שאינם שייכים ל"סיסטמה" של החו"ל. מכאן שפאראנואיקן יכול להיות חוקר מצליח דווקא בתורת ההגיון! שנית, אף-על-פי ששלום מסתמך על ספרו של י. לאנגה Handbuch der Geisteskrankheiten (102), אין הוא מזכיר את הקריטריון החשוב ביותר המבדיל בין המחלה המאנית-הדפרסיבית לבין ה"סקיזופרניה" וה"פאראנויה": אין החולה המאני-הדפרסיבי — אם זוהי דפרסיה או מאניה טהו"רה — מאבד את החוש למהות המציאות האובייקטיבית. אמנם הוא חולה ויודע על ייסוריו, אבל הוא מכיר היטב את המציאות האובייקטיבית הנתונה. הצרה היא שעצם הופעת המחלות מגלה תמונה הרבה יותר מסובכת, היינו שבהרבה מקרים — אם לא ברובם — יש לנו עניין עם צורות מעורבות של הפסיכוזות. העיקר הוא תמיד מהות "הדומינאנטה" בתמונות-המחלה. במקרהו של שבתי צבי אין ספק שאנו נתקלים ביסודות מאניים-דפרסיביים. אבל — ולתמהוני הגדול אין שלום שם את לבו לעובדה החשובה — עוד יותר אופיינית לשבתי צבי היא מעין כפילות נפשית, אם מותר לומר: מעין דיאלקטיקה נפשית חולנית, הפוגעת באחדות האישיות ומפרקת אותה. כן יש אצלו מצבים הלוצינאטוריים מובהקים ואיבוד חוש המציאות לגבי הנתונים האובייקטיביים. עצם ההמרה, כמו רוב המעשים "המוזרים", מעידים על דיספוזיציה נפשית שאינה יודעת את חוק הסתירה, והנכונה, מתוך התפלגות והתפוררות האישיות, להיות בצוותא ובשלום עם דברים הסותרים זה את זה. על מציאות היסודות ההלוצינאטוריים אצלו, אין צורך להרבות מלים. הם

מעידים על פגיעה חמורה בחוש-המציאות. "תיקוניו" השונים של שבתי צבי על ידי מעשי זימה, כך למשל זה "שבתי צבי הוא שהסית את בנו של הרופא ללכת לחדר אשתו, וכשרח מפניה אמר: 'אילו היה עושה רצונה היה עושה תיקון גדול' " (313) — אינו אלא מעשה שגועון ולא "הארה", היינו מעשה מאני. אין כאן "יסוד פאנטאסטי" בלבד שבמעשי האיש, אלא טירוף המעיד על אישיות הרוסה. גם השילוב של "ריטואליזם מובהק בטכסי מלכות וסדרים הגיגיים" ונטיות "להתפרצות אמוציונאלית פתאומית וחריפה של רצון מתפקר מזה" (314), אינו אלא סימפטום לפסיכוזה שמעל להפרעה המאנית-הדפרסיבית. יש כאן כפילות, ליכוד ואיחוד של ניגודים, שהמציאות האוביקטיבית אינה יודעת אותם ושהאישיות השלמה, הבלתי מפוררת, מתעבת אותם, והם הסוד האמיתי של המעשים הפארא-דוקסאליים, שהם מעשי טירוף. הנשגב והמצחיק, הסיגופים וההשתוללות המינית, העבירה שנהפכה למצווה, צירוף של מה שאינו ניתן לצירוף — כל זה אינו מסתבר מתוך קונסטיטוציה מאנית-דפרסיבית. היסודות הפאראנואידיים והסכיופריניים הם שקובעים את אישיותו של שבתי צבי יותר מהיסודות המאניים-הדפרסיביים. מתוך אי-רצון לעמוד על מלוא ההיקף של פסיכוזה חמורה ביותר באישיות גיבורו, מגיע שלום להערכה בלתי נכונה וכמעט גרוטסקית של הרבה ממעשיו ושיחותיו. כך בשעה ששלום מדבר על שיחותיו ומעשיו המוזרים של שבתי צבי לגבי נשים: "אשריכך שבאתי לעולם לעשות אתכן חפשות ומאשרות כמו בעליכך, כי באתי לבטל את חטאו של אדם הראשון" (327). לזה מוסיף שלום: "אלו הן ודאי מלים מהפכניות בפיו של איש יהודי באיזמיר בשנת תכ"ו. אין ספק, כי הרגשת-חיים אחרת, חזון של חירות אוטופית של המינים, או של האדם בכלל, מקננים בסתר נפשו ומדברים מתוך גרונו" (שם). לא, מסקנות אלו הן מופרזות מאוד, הן מגיחות סטרוקטורה נפשית בלתי פגומה במהותה. ומשום כך אין לקבל גם את הדעה: "שבתי

צבי הוא הראשון שהסיק מהקדמה נפוצה זו את המסקנה של שחרור האשה מעל הדורות" (שם). שבת צבי אינו לא מהפכן ולא איש התיקונים הסוציאליים, כשם שאינו משיח או מנהיג פוליטי. הוא איש חולה, הסובל גם ממצבים של העדר חוש המציאות. יש לעמוד על הפרעות רציניות מאוד בחייו המיניים כעל סימן של התפלגות והתפוררות נפשית, וחידת הפאראדוקסים, תבוא על פתרונה אם נדע שיש לנו עניין עם אדם שאינו רק טיפוס מאנני-דפרסיבי, אלא אדם שבמידה חמורה יותר משלטים עליו יסודות סכיון-פריניים ופאראנואידיים. מכאן שעלינו להעריך הערכה אחרת גם את "חיבתו להעברת מועדים. קביעת שבת קודש ביום שני", ו"אותה הגיגה של שלוש רגלים בשבוע אחד בשנת תי"ח" וכדומה. מועדים סינטיטיים אלה שהוא ממשיך לחוג אותם — "בשעת ההארה חגג גם בשנת תל"ו פסח וסוכות בשבוע אחד" (786) — אינם מסתברים מתוך "הארה" מאנית. סימפטום סכיון-פריני לפנינו, צירוף של דברים שאינם נתונים לצירוף מתוך התעלמות מוחלטת מהמציאות.

מובן מאליו ששבת צבי אינו מטורף סתם. הוא מקרין כוחות דימוניים העלולים ליהפך לגורם קאטאליזטורי להיווצרות פסיכוזות קולקטיביות. כל התנועה השבתאית היא למעשה פסיכוזה קולקטיבית, על תופעות-לוואי ידועות מתהליכים אלה גם בזמננו. קשה מאוד להניח אצל שבת צבי אישיות אינטלקטואלית יציבה. ההיפך הוא הנכון; ושוב הוכחה שאין לנו עניין עם חולה מאנני-דפרסיבי בעיקר, אלא עם משהו חמור הרבה יותר.

במיוחד בולטת מחלתו של גיבור התנועה בתחום חיי המין. הסגפן, שכנראה אפילו לא נגע בנשותיו הראשונות, הוא גם הומוסקסואלי. כן הוא נוהג באורח חיים שאינו אלא פריצות: "רמזים אלה על מעשי הפקרות מינית ויחסים בלתי הוגנים עם

אנשים ונשים מפתיעים" (564). מדוע הם מפתיעים? הם שייכים לתמונה הכללית. לחיות עם נשים ונערים יחדו ובכל זאת גם להיות סגפן — האם אין זאת אותה הזיקה הנפשית המולידה את החידוש המהפכני של החגים הסינטיטיים? בתוך הסיסטימה של "הפאראדוקסים" — כי אכן, סיסטימה של טירוף לפנינו — הכל הוא הגיוני עד מאוד: "מסרו לידו שלוש בתולות, ולאחר שהחזיק אותן במשך ימים אחדים — החזירן בלי לגנוע בהן" (565). זה מתקבל על הדעת בהחלט ואין מקום לתמיהה. ומשום כך: "ואנחנו עתידים לראות שמקרים כאלה קרו במתכונת זו ממש גם אחרי כן וש"ץ לקח אליו ארוסה מתחת ידי חתנה..." לתוך אותה התמונה של התפרקות מוסרית, שהיא תוצאה של התפוררות האישיות, משתלב יפה סיפורו של השבתאי אברהם קונקי על "שבעים בתולות יפות-מראה בנות גדולי ישראל, לבושות מלכות, הולכות לשרת לפניו ושרה היתה ממש כמו מלכה". לתשומת לב ראוי גם סיפור אחר, נורא, אבל מתקבל מאוד על הדעת, שגם הוא עדות לאישיותו ההרוסה של שבתי צבי: "מובא מקרה כזה מפי אחד המומרים שחזר בתשובה שאמר, שראה הוא בעצמו 'שש"ץ ימ"ש היו תפילין בראשו ורבע גער אחד ואמר שהוא תיקון גדול'. ועל אף הסתייגותו הזהירה של שלום לגבי אמיתות הסיפור, מסיים שלום: "אבל גם בתלונה אל השלטונות... נזכרו יחסים פרוצים של ש"ץ עם ידידים" (566).

אין אני רואה שום סיבה לפקפוק באמיתות הסיפורים האלה. מהו ההבדל, מבחינה עקרונית, בין הסיפור הזה לבין שאר "תיקוני הנפלאים"? "עשה אדונינו דרך תיקוניו העליונים עם הנערה המאורסה אשר לו יעדה והעטיפה בעטיפת הישמעאלים". בעת שלקח אותה, "אמר הארוס לש"ץ: למה אדוני לוקח ארוסתי ואני נזקקתי לה ואפשר שהיא הרה ממני, ואדונינו השיב: אעפ"כ אציל את הכבשה ממך" (753—754) ובכן, במקרה זה לפנינו סיפור של אחד המאמינים! וטבעי הוא הדבר, אחר

שקורא דרור להשתלטות "המעשה הפאראדוקסלי" ול"תיקונים נפלאים". לפי כללי הקליפולוגיה והשמיטולוגיה מגיעים אנו, נאמנים להגיון הפנימי של הסיסטימה, — לשלטון הדימוולוגיה. מגמת מאמרי היא גם להתרות מפני הסכנות הדיסטרוקטיביות הטמונות באופנה המיסטית, במיוחד של אלה שכל מערכת זו של ספיריטואליזם דימוני אינו בשבילם אלא גירוי פיקאנטי, החסר אפילו אותו שמץ של רקע אמונתי שהיה לפחות אצל השבתאים.¹² "And Benjamin's choice, baroque in a double sense, has an exact counterpart in Scholem's strange decision to approach Judaism through the Cabala — that part of Hebrew literature which is untransmitted and untransmissible in terms of Jewish tradition where it has always had the odor of something downright disreputable". המשחק בתורת הקליפות והשמיטות סלל את הדרך לאמוראליזם מוחלט ולתיאולוגיה ניהיליסטית. "יש מפנה דיאלקטי מיוחד בענין העלאת הניצוצות. לא די להוציא את הקדושה מתוך הטומאה, אלא הקדושה, כדי לבצע את שליחותה, צריכה לרדת לתוך הטומאה, והטוב שיתלבש בצורת הרע... אבל מכאן קצרה היתה הדרך למסקנה הקיצונית הנוספת, שהטוב צריך ליהפך לרע ממש... ועל ידי כך יפוצץ את הרע מבפנים... אלא יש ללכת אל הרע ולהזדהות עמו" (686).

הווי אומר: אין מעשה בזוי, שפל, אנטי־מוסרי ואנטי־הומאני, שאי אפשר להצדיקו בדרך הקליפולוגיה. ומשום כך ברור ש"נשמת המשיח היא מעבר לטוב ורע". בזמננו "זכינו" להיות עדים למעשי משיחים דומים, הילווניים, של עמים אחרים. לכן נדמה לי שלא

¹² עיין מאמרה של חנה ארנדט על ו. בנימין: H. Arendt: Reflections Walter Benjamin, The New-Yorker 19.X.1968

יאה לנו לעקוב בחיבה ובאהדה, אפילו בלבוש מדעי-אובייקטיבי, אחרי תהליכים דומים אצלנו. למזלנו לא היה אז כוח ממשי לשבת צבי לחסידיו. בצד הקליפולוגיה עומדת השמיטולוגיה, שתוצאותיה אינן גופלות מהראשונה: "אבל בשמיטה הבאה... תתגלה התורה מתוך קריאה על פי סדר אחר, וייתכן מאוד כי מה שאסור בזה מותר בזה" (697).

אמנם שלום יכול לטעון שאין הוא מעלים כלל וכלל את כל היסודות השליליים שבתנועה השבתאית ובגיבוריה הראשיים. וכפי שצוין כבר הוא מדבר בגלוי, בעיקר בפרק השביעי, על כוחות ההרס הגלויים והנסתרים שבתנועה. אבל כל זה אינו יכול לסתור את ההכרה, שעל אף הכל אהדתו של שלום נתונה לגיבוריו המפוקפקים, ועל הגיבור הגדול, האמיתי, שבכל מחזה-אימים זה, כמעט שאיננו שומעים.

אכן, ישנה כאן גבורה אמיתית, שהיא ביטוי לכוחות האומה החזקים והבריאים ותוצאה של שלטון הרוח והשכל הישר ביהדות במשך אלפי שנים; אותה גבורה עילאית שהצילה את העם ואת הצלם האלוהי שבו, וממילא את ערכי האדם. היא לא נכנעה לפיתויי האיראציונאליזם החולני ולסילוף הרעיון המשיחי, שכרת ברית עם המיתוס הניהיליסטי והשפיל את היהדות לדימונולוגיה. מגשימיה ואביריה של גבורה זו היו נציגי היהדות הרבנית המסורתית, שמלכתחילה עקבו בחשדנות אחרי תעוועי איש-המסתורין החולני ופמליתו, על להקות נביאי-השקר, אחוזי פסיכוזה המונית. שלום אמנם משתדל להקטין את מספרם ולהוכיח, שהטירוף והדיסטרוקציה נהפכו כמעט לנחלת העם כולו. אבל אין הוא מצליח לשכנע אותנו. ועצם העובדה, שהיהדות הרבנית חיסלה אחרי כמה דורות את שרידי התנועה, מעידה על אוצרות הכוח הרוחני והמוסרי שהיו גנוזים בחיק היהדות הרבנית. חלוקת ההדגשות בספרו של שלום איננה צודקת, ומתחת למעטה האובייקטיביות המדעית

מגלים אנו את השרירותיות של קונצפציה היסטוריוסופית, המתבטאת בנוהג של איפה ואיפה לגבי "המאמינים" ו"הכופרים". לנושא זה עוד נשוב.

בסיום הקטע הזה עלי לציין: שלום נוטה להמעט בחומרת המחלה של גיבורו כדי להקל עלינו את קבלתו כדמות מרכזית להתגבשות תנועה שהקיפה את רוב העם ונציגיו. בזה הוא יוצר לעצמו בסיס פסיכולוגי מתקבל על הדעת לקונצפציה ההיסטוריוסופית, שהיתה אצלו מוכנה מראש מאז כתיבת מסתו "מצוה הבאה בעבירה". אולם לדעתי, ההיסטוריוסופיה הזאת של שלום, שהיא גם היסטוריוסופיה של היהדות, באה להעלות לדרגת הכללה והחלטיות תנועה כיתתית שבמרכזה עומד גיבור-מטורף ממש, שעורר, בשים לב לנתונים היסטוריים-רוחניים, פסיכוזה המונית. ממנה אין להסיק מסקנות כוללות על היהדות. משום כך אף אין לפנינו "נקודת-מפנה" בחיי-העם.

ה

ב"מצוה הבאה בעבירה" מתפלמס שלום עם אלה ש"רגילים להיפטר מחובת הדיון האובייקטיבי בשאלת השבתאות והפרנקאות על ידי השגרה שאלו הן תופעות חולניות, פתולוגיות, שיותר משהן ענין להיסטוריון של הדת הן ענין לרופא". אין ספק שהצדק עם שלום. אבל הוא עצמו הכניס בספרו הגדול את הדיון לפסי הפסיכולוגיה והפתולוגיה. הסבריו לאישיות גיבורו משתמשים במנגנון הפסיכיאטריה והפסיכולוגיה. אל הפינומין הדתי הוא ניגש גישה פסיכולוגית. משום כך אין ביכלתו לצוות עד לאיזו נקודה הניתוח הפסיכולוגי רצוי, ומאיזו נקודה לא. ודאי, עומדת בעינה הלגיטימיות של ההיסטוריון להשתמש בפסיכולוגיה כמדע-עזר ולא להשאיר את הנושא לרופא. יש גם מקום לשאלה, שאין ההיסטוריון יכול להשתחרר ממנה — "איך קרה הדבר הזה, שאלפי אנשים חיו בסכני-הנפש

של השבתאות ומצאו בה מה שביקשה נפשם" (שם, 352). אולם לא נכון הוא ש"הדיאגנוזה של רופא-העצבים אינה מעלה ואינה מורידה כלום בענין זה" (שם). הדיאגנוזה אמנם אינה משנה ולא כלום לגבי עצם האירועים. הם קרו. אבל הדבר משנה הרבה לגבי ההערכה ההיסטוריוסופית. כך למשל מחובתנו להתעניין ברקע הפסיכולוגי של ממלכת י. בוקלמן במינסטר העיר במאה ה-16 כדי להעריך את מעשי "המלך" כדבעי. העובדה ההיסטורית נשארת עובדה בת משקל, שבה צריך ההיסטוריון להתחשב. אבל האם הוא רשאי לבנות היסטוריוסופיה, העומדת כולה בסימן מעשי טירוף? לי נדמה שלא, אלא אם כן מניח ההיסטוריון של הדת, שכל התגבשות דתית נעוצה בתהליכים חולניים. פרויד היה מקבל את ההנחה הזאת. נדמה לי ששלום אינו מסכים לה ואינו דוחה אותה — אבל הוא עצמו יודע היטב, וספרו מוכיח, שיש כאן הבדלים רבי-משקל, בשעה שהוא דן על המשותף והשוני בין הנצרות הקדומה ובין השבתאות, בין ישו ובין שבתי צבי (680—684). במיוחד חשובים דברים בעמ' 683—684, כשהוא מְשווה את ישו ושבתי צבי. "משקלו האישי של שבתי צבי... אינו רב. גדלות הביטוי וגדלות האופי אין כאן... לא נוכל להשלות את עצמנו ביחס לחולשתו היסודית של האישי... מה שאין כן בנצרות, שאישיות גדולה עומדת במרכזה... קשה להעמיד בשורה אחת את מותו של ישו ואת המרתו של שבתי צבי. כאן משיח ששילם את המחיר האחרון, שאפשר לדרוש מאדם. הפאראדוקס שבמשיח בוגד עולה בהרבה על הפאראדוקס שבמשיח תלוי... לפאראדוקס השבתאי אין שום ערך קונסטרוקטיבי... במרכז מחשבותיהם פאראדוקס הרסני ביסודו, שיש בו מן האופי הניהיליסטי מעיקרו... יש בה (בהמרה) כדי להחריב ערכים, אבל אין בה כדי לבנות ערכים אחרים".

ובכן: ברור מעל לכל, שהגענו אל הקריטריון רב-משמעות של הערך, של האישיות הגדולה

והבונה כנגד דמות חסרת כל גדלות ודסט-רוקטיבית. שתי מסקנות להכרה זו: א. קריטריון זה מסמן גם את הגבולות שבתוכם הניתוח הפסיכו-לוגי מוסיף לנו משהו ומעבר להם אין עוד משקל להסבר הפסיכולוגי. במלים פשוטות: אישיות גדולה, פוריה, בונה, שמפעלה וחייה העשירו את האנושות, מתרוממת בתוקף מפעלה מעל לכל נסיון להקטינו או להסבירו בדרך הניתוח הפסיכולוגי. כאן הפסיכולוגיה לא זו בלבד שאינה מוסיפה ולא כלום, אלא יש לה תוצאות דסטרוקטיביות בלבד. שיר גדול של האלדאָרלין מעיד על עצמו וחי בכוח עצמו. הפסיכיאטר שיספר לנו שהאָל-דאָרלין סבל מפסיכוזה קשה, יאמר דבר שאינו שייך לענין, היינו לנושא שירתו הגדולה. בצדק היינו דוחים כל נסיון, שהוא נסיון אווילי, לצייר לנו תמונה פסיכולוגית-פסיכיאטרית של ירמיהו או יחזקאל. נבואותיהם הגדולות והנעלות הן עדות עילאית של כוח היצירה הבונה ושל כאריזמה רוחנית, וחייהם שהיו חיים למופת הנם מקור ועדות לגיטימיים ויחידים. "ההסבר" הפסיכולוגי לא זו בלבד שאינו מוסיף, הוא הורס, יתרה מו — הוא מגוחך.

לא כן לגבי התנועה השבתאית וגיבוריה. אין כאן יצירה אלא הריסה. אין כאן גדולה אלא אולת יד. אין כאן יופי אלא כיעור, אין כאן גידול וצמיחת הרוח, אלא גיוון ורקבון, אין כאן ליכוד סוציאלי מחדש על בסיס בריא, אין כאן תיקונים סוציאליים ובודאי שאין כאן מהפכה, אלא התפוררות, גידול של סרטן סוציאלי, אילוזיית הברתי. וכמו תמיד במקרה של גיוון, חסר גם כאן הסימן הבולט של גידול אורגאני טבעי ובריא, חסרה יצירה גדולה, ובמקומה — חזיונות טירוף, התפשטות המיאסמים הרוחניים במה שנקרא ספרות שבתאית, שלטון הדימונולוגיה. בכל הטקסטים שמעלה שלום לא מצאתי שום דבר גדול ממש, גם לא בדברי נתן, שהוא האישיות הגדולה ביותר בכל התנועה. היכן כאן היפה, הגשגב, המשכנע לפחות מבחינה אמנותית?

ואנו חוזרים אל הנצרות הקדומה, שאליה משווה שלום את התנועה. מי שאינו מרגיש ביופיים ובתוכן האנושי הנשגב של כתבי הברית החדשה? ואילו בתנועה השבתאית — "דימוג" לוגיה מוזרה ביותר צומחת כאן מכל צד ומכל עבר". ודאי, גם תופעות כאלו צריך ההיסטוריון להבין. אבל נדמה לי שהפרזנו לא במעט בנכונותנו לא רק להבין אלא אף להתאהב בגידולי-פרע של מיאסמים רוחניים ואנו מכריזים עליהם כעל יצירות ומקדישים להם תשומת לב מפתיעה ומתמיהה, המגלה משהו על עצמנו. ובכל הניפוח הזה של פרשת השבתאות והעלאה לנקודת מפנה בתולדות עמנו — כאילו אפשר לשאוב מים חיים מביצת הרקבון — האם אין זה מזכיר את האגדה על המלך הערום, שהכל מהללים את בגדי-הפאר שלו, ורק ילד אחד מעז לגלות את הסוד ואת האמת, היינו שאין כאן לא בגדי מלוכה, לא הדר ולא יופי, אלא שהמלך מתהלך במערומיו? אולם במקרה דגן אפילו מלך אין כאן, אלא אדם חולה ומסכן הטובל בוהמה מכף רגל ועד ראש.

ב. אבל מאחר ששלום עצמו, כפי שראינו, נאלץ להעלות את קריטריון הערך, שהוא קריטריון מוסרי ומיטאפיזי בחינת קריטריון-הבחנה עליון — הריהו עוזב את האובייקטיביות הקרה של רישום פינומינים, ופונה אל סולם ערכים מוסריים, סוציאליים, דתיים. הדיון הולך איפוא ומתאזן בכיוון לאיזו נקודה מיטאפיזית איתנה, שממנה בלבד מקבלת כל הערכה — ושלום עוסק בהערכה בפרק השביעי — את משמעותה. אבל לאור הסיכום העגום של המאזן, שהוא נכון בהחלט, מוטלת בספק שתי אבגייסוד של הספר כולו:

(א) אותה "אובייקטיביות" הבודקת רק פינומינים "לא... לשם סניגוריה או קטיגוריה", שהרי שלום פנה עורך למחקר "הבודק פינומינים בלבד" בלי להזדקק להערכה לפי סולם ערכים;

(ב) הקונצפציה ההיסטוריוסופית כולה, שעמדה עוד בסימון

נקודת-מוצא של מחקר, המשמש למטרה אחת בלבד כביכול: לבירור כל הצדדים של התופעות המסובכות. הפניה אל הקטיגוריה של הערכים היא ההתקדמות הגדולה ביותר בדרך המחקר של שלום מ"מצוה הבאה בעבירה" עד ל"שבתי צבי". התקדמות זו נקנתה במחיר של קרע אידיאי עמוק ב"שבתי צבי". אפשר שיש לנו ענין עם מפנה דיאלקטי חדש בעולמו של שלום.

1

אובייקטיביות היסטורית מוחלטת אינה אפשרית, וספרו של שלום יוכיח. שלום נוטה חסד לטקסטים של השבתאים ולאישיהם הראשיים ומחמיר לגבי מתנגדיהם. גביא דוגמות מעטות מתוך רבות. שלום מדבר בפרק השלישי על האפוקאליפסה שממנה "נתגלה לנתן דף אחד... שלשון הציורים הסמליים שבו אינה משאירה ספק רב שנתחבר על ידי נתן" (182). תוכן האפוקאליפסה, שהיא כמובן זיוף, מעיד שגם נתן היה אדם שסבל ממצבי פסיכוזה. ראוי לתשומת לב הצירוף של סמלים מיניים וסמלי הקדושה כביכול בחזיון-טירוף זה: "איש אמה על אמה וזקנו אמה ופרמשתיה אמה וורת" (183). והנה, אף-על-פי ששלום יודע היטב כי נתן עשה כאן מעשה זיוף, הוא נמנע מלהשתמש בביטוי 'זיוף': "לפנינו, מבחינה אובייקטיבית, זיוף ספרותי, ואם אנו בוחרים במקום המלה הפוגמת 'זיוף' במונח האציל והמצלצל יותר 'פסיכודואפיגרפיה', הרי זה בא כדי להימלט מן הנימה של תוכחה ומוסר שבמלה" (188—189).

מעניין עד מאוד! הרי לפנינו ראשית כל נסיון להמשיך בשיטה של תיאור פיגומינים בלי להיזקק לקריטריון של הערכה מוסרית — עמדה ששלום נוטש בפרק השביעי. שנית: אישיותו של נתן חביבה על שלום. אין עוד דמות בספר המתוארת מתוך אהדה פנימית כה רבה כמו נתן. בעמ' 694 שומעים אנו: "כי נתן גם לא נרתע לשנות בחזקת היד את תורת האר"י... לאמיתו של דבר כתוב בכתבי האר"י ממש ההפך". שלום נמנע גם כאן

מלגנות את נתן, שאותו הוא תמיד מכנה ר' נתן, או "נתן הנביא". במקום הגינאי בא הטשטוש: "שינויים והמצאות ממין זה אינם בודדים בכתביו ובכתבי שאר המאמינים, שסיגלו את דברי הראשונים לצרכיהם, ולא תמיד קל הוא לעמוד על המקור-רות ועל השינויים שהוכנסו בהם" (שם). אבל אפילו זה קל, אנו נמנעים מלדבר על "זיוף" ומעדיפים את "המונח האציל" — "פסיבדו-אפיגרפיה". לעומת זאת, דין-ודברים קשה לו לשלום ולשפורטש, שהוא, יחד עם יעקב פרנסיס, מן הדמויות הסימ-פאטיות ביותר שבכל המחזה העגום והמביש. כבר מלכתחילה מתגלה בגישתו של שלום אל אישיות גדולה ויקרה זו חוסר כל אובייקטיביות: "מזלו הרע של ששפורטש בקריירה הרבנית שלו מזדקר לעין, אך אולי יש כאן יותר ממזל רע, אולי אין מזלו אלא תוצאה עקבית מאפיו". אין שלום יכול לסבול את ששפורטש ומשום כך הוא מחפש לכל מעשיו מגיעים שליליים: "היו איפוא מגיעים אישיים חזקים מאד שהשפיעו על עמדתו של ששפורטש" (468—469). שלום מתאר אותו כאיש מר נפש, "תלוש היה מקרקע יניקתו ומחוסר-סמכות"; גאוותנותו והפכ-פכנותו ביחסיו עם הבריות בולטות בכל כתביו ומטילות עליו צל. אהבת עצמו, הבטחון בגדולתו וכיוצא במידות אלו... הוא נפגע בקלות יתירה, תבע כבוד לעצמו... רתחנותו ואהבת-הפולמוס שלו...". (שם). אין דבר שלילי ששלום אינו משתדל לגייסו נגד המתנגד מס' א' של השבתאים! אך כיצד שלום סלחן ומחלן למעשי הזימה והרמאות הגדולים ביותר בקרב השבתאים! יתירה מזו: היכן כאן האובייקטיביות המסתפקת בהסתכלות בפנינו מינים? מדוע כל כך הרבה פסיכולוגיה שלילית וקטרוג מוסרי כה רב נגד האיש הגדול, הפיקח, הנועז, בעל התבונה החדה? אבל לא די בזה. שלום משתדל להפנט ולהרדים את חוש הבקורת של הקורא ומנתח את פניו האצילים של ששפורטש, שכולם אומרים הוד, בכיוון הרצוי — לשבתאים: "זוהי תמונה של חכם קפדן וזועף; עינים פיקחיות ובלתי ידידותיות ביותר מביטות

במסתכל. כל צורת הפנים והבעתן אומרות מידת הדין. ואלמלא דמסטיפינא הייתי אומר: זוהי תמונה של אינקוויזיטור יהודי. קפדנות, רגזנות, גאותנות וקנאות עזה... " (שם). איוו סובייק" טיביות ושנאה מדברות מתוך התיאור! עלי להודות שנתרשמתי לחיוב עמוק מתמונתו של ששפורטש. אבל כאן ניתן לנו לעמוד על נקיטת איפה ואיפה בתיאור "האובייקטים" של הפינומינים! בעקבות מחקריו של תשבי נתברר שששפורטש הכניס אחרי המעשה שינויים בתוך מכתביו — לטובתו. אין אני מוסמך לדון על עצם העובדה ואני סומך על תשבי ועל שלום. אבל מה שמעניין אותי, אלה הם דברי הקטרוג החריפים ביותר של שלום נגד ששפורטש. הוא, שנמנע מלגנות את הזיופים של נתן וזוהר שלא לדבר על "זיוף", שופך קיתונות של קטרוג מוסרי על ששפורטש: "ששפורטש סילף את כתביו המקוריים... ועמד וזיף את התעודות כדי להשכיח אותה... נפגמה טהרתו האישית ונאמ" נותו האנטי-שבתאית של הכותב לא מעט... מעשי זיופיו, כל ההתפרצויות של 'קטרוג-מוסרי' מצויות בעמוד אחד" (470). ובכן: הוכחנו את השימוש "הנכון" והאובייקטיבי בעובדות ובמקורות, והוברר לנו למי נתונה אהדתו ואהבתו הסלחנית של שלום.

לעומת זאת אין דבר אבסורדי במעשי ש"ץ שאינו זוכה לפירוש של אהדה. הדברים מגיעים עד כדי כך, ששלום עושה בדיוק מה שהבטיח שלא לעשות, היינו להימנע "מלדרוש דרשות ומלהסיק מסקנות אקטואליות". ואיך הוא עושה זאת! דוגמה לכך הם פירושו לשיר "על מיליזילדה בת הקיסר", וכל הסבריו למעשי ש"ץ ביחס לנשים, קריאת נשים לתורה וכד'. כפי שראינו סבור שלום שש"ץ הגה בשחרור האשה מעול הדורות. "הגה בפרשה גדולה זו של מעמד האשה" (326). כדרש אקטואלי יש להעריך גם את נסיונו של שלום לקבוע מסמרות בעניני "תורת הכלכלה המשיחית", כשהוא מסביר את עמדתו של נתן העזתי. בהתנגדותו לחלפנות רואה שלום "מעין התמרדות אפוקאליפטית בדברים

שבין ארץ-ישראל... נתקל בהם כל ימיו במציאות הגלות... כגון החלוקה והחלפנות והמסחר". כל הקטע הוא מעין נסיון של אינטרפרטציה קדם-חלוצית לדברי נתן. כן מפוקפק הוא לראות במצב באמשטרדם בשנת תכ"ו "מודד נאמן ביותר להרגשת עם ישראל בשעה זו" (429). לא, זה לא ייתכן, אם כי זה נוח לתיאוריה של שלום. אמשטרדם אינה יכולה לשמש מודד נאמן מסיבות ששלום בעצמו מזכירן: מציאותם של אנוסי ספרד ופורטוגל יוצרת שם אווירה מיוחדת המקילה על קליטת הבשורה "המשיחית".

בפרשת ר' נחמיה הכהן משתדל שלום להקטין לפי מידת האפשר את אישיותו המעניינת של מי "שאזניו אטומות לדרושים... וכל הראיות שהביא לו ש"ץ לא הודה לו ר' נחמיה אלא אמר שכולם הבל ואינו מבין הפירוש בספרי המקובלים" (558). והנה, שלום הוא כאן פקפקן לגבי דבריו של ר' ליב בן עזור! יותר מזה, בעמ' 560 עדים אנו שוב לפירוש שרירותי של העובדות: "בימי זקנתו, כשנתבדו כל חלומותיו (של ר' נחמיה), השמיט הוא עצמו את זכר תביעתו האישית" (שהוא בעצמו טען כביכול שהוא משיח בן יוסף). אבל כל זה משמש רק כדי להקטין בחשיבות הפונקציה שנועדה לר' נחמיה בחיסול הפאנטום המשיחי. אותו חוסר אובייקטיביות אנו מוצאים כשאנו שומעים על "התנהגותו המעליבה של הנביא (נתן!) כלפי שליחי איטליה". שום דבר שמנבא נתן, אינו מתקיים. הוא אפילו מתחייב "שאם שנה זו תעבור, הוא ימסור עצמו בידי היהודים ויקבל עליו מיתה כנביא שקר" (615). ברם לשווא מצפים אנו לגינוי מצדו של שלום על אשר "נביא" זה מפיר את דברו, את הבטחותיו, ומוסיף להופיע כנביא. אילו נהג כך איש ממתנגדי התנועה, היה שלום מכנה אותו רמאי ושקרן. לעיתים בא תירוץ חלש מאוד להשתמטותו של נתן: "ניכר שהנביא לא היה מוכן כלל להתווכח על אמונתו עם יהודים מפקפקים. לא כל שכן עם נכרים" (616). כללו של דבר: מה שנעשה בין אנשי התנועה משתדל שלום

להצדיק, או לפחות להבין. הדעות ההרסניות והניהיליסטיות ביותר, מלוות מעשי זימה, זכות בתואר-כבוד של "אחד הלב-שים של הדעה הספיריטואליסטית" (695). מאידך מודד שלום את "הכופרים" בקנה-מידה מוסרי קפדני. דרך אגב: האם אין באותו ניגוד שבין "יום השבת ששולט בו עץ החיים ולא עץ הדעת", משום אנטיצפציה של מגמות דומות במחשבה האירופית, המעמידה את עליונות "החיים" כנגד "הדעת", מגמות שהשפעה רבה להן על התפתחות הנאציות ?

ספריו של שלום הם מפעל גדול וחשוב. הם אנטייתזה נועזת לקונצפציות ההיסטוריוסופיות המקובלות של היהדות, אבל הם רחוקים מאובייקטיביות והם משמשים מגמות אקטואליות ואפילו מסוכנות. אדם כשלום, שכה הרבה לאכול מעץ הדעת, אינו יכול להתמסר לפיתויי האיראציונאלי והמיתוס בלא סיכון רציני. פנייתו אל המסתורין עלולה לקרב אותו למיסטיקה של הניהיל-ליום ולדימונולוגיה.

תוכן גיליון 9 של קתרסיס –
אביב תשס"ח 2008

דבר המערכת

דוד עמנואל
על שלושה ועל ארבעה
פרסים, חברות באקדמיה למדעים ושאר ירקות

אלכסנדר יעקובסון
החדווה שבהטפת מוסר
על ספרה של ג'קלין רוז

אהרון קנטורוביץ
אינישטיין והדת הקוסמית
על ספרו של משה (מקס) ימר

ירוחם יתום
Quid Sit Rhetoric?
על ספרו של שי פרוגל

תגובה למאמרו של רימון כשר
ישראל קנוהל

רימון כשר
תגובה לתגובתו של ישראל קנוהל

שחר ברם
תגובה למאמרו של שרגא נרו

שרגא נרו
תגובה לתגובתו של שחר ברם

זכרון לראשונים: ולטר קאופמן
יוחנן גלוקר
ולטר קאופמן

ולטר קאופמן
טירתו של היידגר

intimacy with the whole of Hebrew literature, from the Bible to the latest Israeli novel, and his familiarity, at first hand, with Latin, French, English and German literature, made him the ideal student in this field. His uncompromising search for the 'inner truth' of each work of literature gave his studies a special intensity and profundity. Reading him, one feels as if one were listening to someone who has penetrated into the core of a work of literature and is analysing it almost as if it were his own work.

Kurzweil could be, and was, very harsh on what he regarded as sham and pretence, as 'pseudo-literature'. At the same time, he stood in awe of great writers and works, and returned to them again and again, each time with new insights. Two of his favourite authors are the two great modern Hebrew poets Bialik and Tschernichowski. But it was Kurzweil who virtually discovered the greatness of the poetry of Uri Zvi Greenberg, when most literary students ignored him, mainly for political reasons. Kurzweil, together with Dov Sadan and one or two others, discovered the originality and importance of Samuel Joseph Agnon, and it was largely due to his efforts that Agnon was awarded the Nobel Prize for literature in 1966.

Kurzweil also published studies of modern European literature and some of its major exponents. One of his contributions to literary theory was the detection of the *motif* of the 'belated return' – of the hero returning to his home, or place of origin, only to discover that while he was away things had changed beyond recognition and hope. He found this *motif* in works as diverse as the *Odyssey*, Tennyson's *Enoch Arden*, and Agnon's *A Guest for the Night*. Many of Kurzweil's general literary insights are hidden away among his more specific studies, and some work should be done on gathering them into a more coherent theoretical whole.

approach to the nature of modern Hebrew literature as an attempt at a complete break with previous literary traditions. The other was 'Judaism as an Expression of a National-Biological Will to Live', which offered a sobering refutation of the much-admired ideology and philosophical views of Ahad HaAm (Asher Ginzburg, 1856-1927), one of the foremost thinkers of Zionism. His entirely honest and uncompromising reviews and assessments of various Hebrew writers and literary critics and scholars made him many enemies, and it was only in 1956 that he was appointed Professor of Hebrew and General Literature in the newly-founded Bar-Ilan University in Ramat-Gan, where he taught and lived until his death. He was one of the great 'founding fathers' of the new university and, apart from developing the study of literature and training some younger scholars to carry on the tradition, he was also one of the initiators of new departments, and the first head of the library committee, building the university library from scratch.

In his last years, Kurzweil became more and more disappointed and dejected. The new State of Israel as conceived and administered by David Ben-Gurion and his associates did not appear to him to fulfill the hopes he had entertained when he came to Eretz Israel; nor was he happy with the way religious Zionism had settled into a routine instead of rising up to the challenge of a new Jewish reality. His studies in Hebrew literature had brought him to the conclusion that modern Hebrew literature represents a crisis of religion and faith, without offering any clear-cut solution. For a while, he hoped that a religious university like Bar-Ilan might initiate some moves towards a solution. In this, too, he was soon disappointed. Increasing health problems and growing dejection led him to take his own life in 1972.

Kurzweil is regarded as one of the leading scholars, interpreters and critics of modern Hebrew literature. His

Remembrance of Former Generations

In this issue, we reprint an article by Baruch Kurzweil (Pirnitz, Moravia 1907 – Ramat-Gan, Israel 1972). The article, 'Notes on Gershom Scholem's *Sabetai Zevi*', was first published in the literary supplement of the Hebrew newspaper *Haaretz*, on 25.10.1957, and reprinted in Kurzweil's collection of essays *The Struggle for Jewish Values*, Tel-Aviv 1970, pp. 134-199.

Kurzweil was born in Pirnitz, Moravia, then part of the Austro-Hungarian Empire, son of the local Rabbi Avraham Arie Kurzweil. He studied in Rabbi Breuer's orthodox yeshiva in Frankfurt-am-Mein, where he obtained his rabbinic ordination. At the same time, he studied German language and literature, history, philosophy and psychology in the University of Frankfurt, and wrote his PhD dissertation there on Goethe's *Faust*. Between 1934 and 1939, he taught Jewish studies at the Jewish school in Brno (Brünn), Moravia, at the same time serving as the acting Rabbi of the Jewish community. In 1939 he emigrated to Palestine as a research student at the Hebrew University of Jerusalem. In 1940, he settled in Haifa, where, for many years, he taught Hebrew and general literature, Bible and Talmud in secondary schools. During this period, he began to publish his studies in modern Hebrew literature, some as articles in *Haaretz* and others as long essays in literary periodicals. Two of his essays became famous, and won him a great reputation as an original and innovative scholar of Hebrew literature. One was his essay called 'Fundamental Problems in our Modern Literature', in which he offered a new

the wake of some 60 commentaries, and this paper shows to what extent he has been successful.

Unfortunately, Liebes does not analyze SY philologically, which is especially needed in such an unstable text, nor does he use the I. Gruenwald's edition, though he promises to do so. Liebes says nothing about the astrological character of the book, and he seems not to be aware of the ancient meaning of the relationship between the planets and the days of the week as shown in SY. Moreover, Liebes ignores the mathematical aspects of SY, which G. B. Sarfatti has pointed out. Though Liebes himself has already contributed a paper to the relationship between ancient linguistics and SY, in this book not only does he not continue his studies, but the reader may be confused by different characterizations of the language of SY. While discussing SY Liebes tackles subjects that are not in the text, such as the messianic idea or the concept of the human propensity to destroy; mentioning the Zohar, a much later text, is irrelevant. Apparently in one aspect the modern scholar is not any wiser than R. Jehuda Halevi, his predecessor in the Middle Ages, which reflects badly on a contemporary scholar who uses modern technology and budgets in research. It is a pity that Liebes shows his misunderstanding of Talmudic texts, and even his comparative study of SY with Philo raises many questions. The methods Liebes uses in regard to SY's provenance – in time and place – are far weaker than what one may expect.

All in all, after Liebes' book, SY is still enigmatic and even shown to be a pitfall for scholars.

cultural residue that Shimoni himself carries, as well as a force that has affected and still affects the life of the Israeli collective. Seeking to elicit the meaning that arises from the canonical complex as it stands today, Shimoni scans the entire biblical collection, from the stories of the Book of Genesis to the Writings. The 'essay' form (genre) of his book legitimizes his subjective selection of parts, without a commitment to the whole. He suggests that this literature offers a "Hebrew answer" to the issue – namely, being part of the generational sequence of the collective existence. He excoriates this "solution", which has governed Jewish history, and now Israeli existence as well, stating that achieving immortality via the chain of generations heightens the tragic fate of individuals on both sides of the barrier, since in any event all are destined to turn into dust. It is thus an engaged essay with a message, denouncing the squandering of human life that is taking place in this land, and it seeks to understand its motivation. The cry of individual figures in the Bible, whom the option of collective immortality did not silence, is echoed by the cry of Shimoni's essay.

Meir Bar-Ilan

Review of: J. Liebes, *Ars Poetica in Sefer Yetsira*, Tel-Aviv: Schocken, 2000

Sefer Yetsira (hereafter: SY), or *The Book of Creation* is considered the most enigmatic book in Hebrew literature. The book is believed to be ancient, nobody is quite sure how ancient, and it was the trigger of the Kabbalah in the Middle Ages. Liebes undertook the task of deciphering the text, in

that have a prominent role in regard to the problems discussed are only superficially analyzed, and differentiations between the 'sources' are made on false pretenses. (2) Contrary to the argumentation followed in this study, the book of Ezra-Nehemiah abounds in descriptions and definitions that prove that the women referred to are unequivocally women of foreign origin. There is no shred of evidence to show that the phrase 'foreign women' was drained of its straightforward meaning. (3) The peak of this study is the preposterous suggestion that the quite simple, prosaic, clear-cut texts say one thing and mean something completely different: that is, that the expulsion of the foreign women did not happen and was never meant to happen. Not only do the texts repeatedly and assertively state that the separation indeed took place, but the author of this study admits, loud and clear, that there is no trace of the most important stage of this alleged ceremony, i.e., the return of the 'ceremonially' expelled women to their families.

It is a pity that the author did not use the sociological studies which she cites with much ado in order to better understand this age of rebuilding the national and religious life of the community that involved far-reaching undertakings and heart-breaking decisions advanced in public ceremonies and mass gatherings.

Yairah Amit

On Yuval Shimoni's "Dust"

In this essay Yuval Shimoni examines the ways in which biblical literature tackles the subject of death and the transiency of human existence. This literature, the formative text of the Jewish people, is an essential element of the

of the relations between genetic research and Zionist ideology.

Zipora Tal-Shir

Yonina Dor, *Have the "Foreign Women" Really Been Expelled?*, Jerusalem, Magness Press, 2006, 309 pages

The book deals with the expulsion of foreign women in the era of Ezra and Nehemiah. It comprises three parts: I. Ezra 9-10: the Composition and its Sources. II. Who Were the Foreign Women? III. An interpretation of the Idea of the Expulsion of Foreign Women. Each part offers a far-reaching innovation in the study of the book of Ezra-Nehemiah in general and regarding the issue of the foreign women in particular. The main conclusions are: (1) The material dealing with the foreign women is based on six different sources. (2) The term 'foreign women' does not in fact relate to women of foreign origin but is rather a disparaging designation of women that did not belong among the returnees. (3) The 'foreign women' were not actually expelled: the texts dealing with the expulsion communicate nothing but ceremonies in which the women are theoretically expelled but then return to their families.

The book is a philologically shallow study whose conclusions are built on quicksands. (1) The six (!) sources theory has nothing in its favor. It completely neglects the book's complicated history of composition, especially the contribution of the redactor who combined the stories of Ezra and Nehemiah and may well be responsible for the undecided ending of Ezr 9-10 as well as for the laconic reports of the actual separation much later. The specific texts

doubt be one of the main cornerstones in Jubilees studies henceforward.

Eva Jablonca

Genetic Stories: Zionism and the Biology of the Jews

On Raphael Falk, *Zionism and the Biology of the Jews*, Resling, Tel-Aviv 2006.

The relationship between biological theory and data on the one hand and political ideology on the other is an issue of great sociological and political importance. Raphael Falk's courageous book, "Zionism and the Biology of the Jews" describes the interactions between the study of biological heredity and Zionist ideology, offering a historical discussion of this tortuous relation, uncovering its social and political usages and ideological prejudices. His analysis leads to the slaughter of several genetic holy cows, and to an interesting alternative to the orthodox story of common Canaanite genetic origin of all extant Jewish people. Falk suggests that the origin of the Jewish people is diverse, and that the genetic similarity among Jewish communities is based on common and persistent cultural-religious affinities that have encouraged selective reproductive interactions, and ended up generating a certain degree of genetic similarity among them. This conclusion accommodates historical data that are usually excluded from the public and biological discourse, and offers a sobering and impartial account

and since they wrote their compositions during a long span of time one can expect conflict in ideas here and there and even tensions from one chapter to another. But this in itself does not hamper the ideological unity of a composition.

A more serious problem concerning Segal's book which is tackled by this review is the almost complete lack of a discussion on issues of context. Were he aware of those, Segal would have done a much better job. I elaborate on one significant aspect of the context of the Book of Jubilee, namely the issue of Hellenism and Hellenization. Segal deals at length with its role in the two first books of Maccabees. These books have to be viewed as the main background literature of the Book of Jubilees. Surprisingly, in both books the Hellenization is not at all emphasized. The real central topic is the fight of the zealous Jews against idolatry in the name of Monotheism. Therefore these Jews fight the natives of the Land of Israel rather than against the introduction of Hellenism into the Land. Thus it is against the background of the two first books of Maccabees that the Book of Jubilees should be read. Then it becomes quite clear that the author of Jubilees was as well a fierce fighter against idolatry in the name of Monotheism, but Hellenism is almost a non-issue for him. Moreover, the various actual issues that are transferred into the nations' origins by the Book of Jubilees have escaped Segal's attention almost completely. For instance, the presentation of the special relationship between Israel and Edom and the Arabs cannot be ignored altogether. Taking these relationships together with the absence of Hellenism in the Book can point to the fact that the book was written in the second half of the second century BCE.

In spite of these criticisms, the review shows a great appreciation for Segal's sharpness and erudition, his clear presentation, and interesting narration. The book will no

policies. Without taking sides in this argument, this review is trying to show that Yakira does not provide the reader with a coherent world view, a historical analysis or a reasoned criticism and that his blunt judgment is based on something that is, in fact, irrelevant to the subject-matter of the debate: the fidelity of the author to a Zionist idea. The historians and intellectuals that Yakira deems untrue are relegated to the level of holocaust deniers and are labeled by him "ideologically perverse". The choice of these terms, I wish to show, is essential to what Yakira is actually trying to do in his book. Instead of facing the arguments of his opponents on the plane of argumentation, facts and historical interpretations, he chooses to circumvent the debate and to mark them as 'outsiders' and therefore unworthy of any serious consideration. This, more than his blunt language or other problems that can be found in the book, is Yakira's worst offense.

Doron Mendels

*On Michael Segal, **The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology**, Magnes Press, Jerusalem 2007*

The review opposes the main argument of Segal, e.g. that the Book of Jubilees is a patchwork of many different and contradicting traditions that were put together by an editor. I argue that Jubilees is a composition with a clear unity of ideas that can be easily demonstrated. It is possible that its author drew upon earlier traditions, but he organized them quite well in line with his main aim. Jubilees wishes to demonstrate how political and theological issues of the Hasmonean period were already facing the fathers of the nation in Israel's past. I argue that authors in antiquity (such as Diodours Siculus and Plutarch) drew upon many sources

because he is 'his man'. It is true that in such cases, the death by neglect of many patients or soldiers may result, while the appointment, say, of an ignorant professor of Spanish would 'only' result in some incompetent and illiterate publications which would bring 'mere' disgrace' on his university and on the Israeli academic world. But as we all know, Israel has no natural resources except its brains, and the humanities are an indispensable basis for any intellectual pursuits. I heard once, in an international conference in Turkey, a Turkish scholar maintain that a nation without philosophy and philology cannot call itself civilized. Do I have to go abroad to hear such words, which, until recently, were obvious to most members of 'the People of the Book'?

Amir Engel

On Fidelity and Historical Truth

Elhanan Yakira, *Post Zionism; Post Holocaust. Three Chapters on Denial and Negation of Israel*, The Chaim Weizman Institute of the Study of Zionism, Tel-Aviv University, 2007

This is a review of Elhanan Yakira's book, *Post Zionism; Post Holocaust*, which attempts to contribute to a somewhat worn-out debate about Israel, the Holocaust and the use and abuse of memory in the service of ideology and truth. This book, however, is different from many others in the field. It is not a historical survey or a philosophical discussion, but it is rather a critique directed against a group of mostly Israeli thinkers that are sometimes labeled "post Zionists" and that have forcefully argued against the state of Israel for manipulating historical records as well as for its current

important thing in building up a career: 'networking'. Stripped of its high-sounding name, this means flattering senior influential scholars, who may then, in exchange for being told how magnificent they are, being invited to lecture in the Holy Land, and any other 'appropriate' services and benefits, find it difficult, if and when asked, not to recommend their 'admirer' for tenure, promotion, a prize, and the like. Some would claim, therefore, that 'networking', and personal relations are all there is to it these days, and that they have totally replaced academic standards and requirements, which have now become mere formalities and 'necessary' – but not 'sufficient' – 'conditions'.

There is some truth in this claim. Flattery and other methods of 'networking' have become more widespread in the academic world in the last generation or so. What I claim is that they have still not become the one and only means of appointments and promotions. The very fact that committees still require doctorates, publications and teaching records testifies to it that even those who appreciate personal relations above all else still consider it at least 'politic' to demand – or to pretend to demand – some proper academic achievements. In a number of cases – as in the case of our head of department and the two readers – scholars still judge a work, when an academic appointment is at issue, not on personal grounds or on the reputation of a university or a supervisor, but on purely academic grounds. I maintain that this is exactly what every scholar involved in a process of appointment or promotion should do, and that an academic who acts on non-scholarly personal grounds is guilty of betraying his trust, just like the director of a hospital who supports the appointment of a relative of his to the post of heart surgeon merely because he is his relative, even if he is an untrustworthy surgeon, or a high-ranking officer who supports the appointment of his former trainee as a combat officer, despite his unsuitability for such a position, merely

university, where he now has tenure. But things did not stop there. A few days after his meeting with the head of the department, he rang up one of the readers and complained about the 'injustice' he – the reader, his former teacher – had done by 'discarding' his thesis. He added that this was most surprising and unexpected, coming from one whom he had always admired as his best teacher in the department. To the reader's question how he had come by this secret information he simply replied that there are no secrets – and anyway, what does it matter? When the reader – his 'admired teacher' – explained that it was nothing personal, and that he had merely acted as a scholar, assessing the thesis impartially, the student replied that "there is no such thing as impartiality: everything in the academic world is personal."

My essay deals with this sort of claim, which one often encounters in various contexts. In our present story, this is clearly not the case, since three scholars who had no reason to be prejudiced against their former pupil acted properly and assessed the thesis on its merits (or lack of them) as a work of scholarship; although that student may claim (and probably does claim) that they, too, had done it for personal motives. No need to specify which motives, if we accept the dogma that "everything in the academic world is personal."

It is true that in most universities in the western world appointments and promotions depend on letters of reference from scholars in the field, and in many cases, especially when the field is relatively small, most of the referees know the candidate and have met him/her in conferences. What is more, some budding academics do not rely only on such 'necessary conditions' as a large number of publications, whenever possible in prestigious publishing houses and periodicals (see my article in *Katharsis* 4), and participation in international conferences. They use those conferences – and there are today literally dozens of conferences in each subject every year – to do what they regard as the most

many doctorates as possible, at almost any price (including that of academic quality). He also knew that it is precisely the most prestigious universities that have developed the largest graduate schools. In many cases, ever since PhD studies have become a major industry, the university can no longer control the quality of the research. Quite often, a 'clever' student can manage to choose a supervisor who is either no proper expert in the field, or too busy to check everything thoroughly. The thesis is then sent to readers who are also no proper experts. They are impressed by all sorts of external things, such as a lot of dates, quotations in a number of languages, and the like, without checking (or being able to check) whether the dates are correct, or whether the writer understood what he quotes in foreign languages. Thus, a doctorate from a prestigious American university is no longer – if it ever was – a full guarantee of a high quality of research.

Knowing this, the head of the department (who is my source for this story) demanded to be given three photocopies of the whole thesis, read one of them himself, and gave the others to two other experts. They all reached the conclusion that that thesis was sub-standard, full of basic mistakes in various aspects of the field of research, and methodically faulty. The two supervisors were clearly no proper experts in the field of the thesis, and one could assume that the anonymous readers who approved it were no experts either. The head of department called the former student and, without telling him who the readers were, informed him that, following their expert advice, he saw no reason for starting proceedings for his appointment in the department.

The student, however, did not despair. He had already established connections with some powerful Israeli academics – none of them in his field, but never mind – and within a year he was appointed to a post in another

English Abstracts

Shimshona Eliezer

"But it is All Personal"

A student in one of the humanities departments in an Israeli university obtained, some years ago, his first degree, B.A. It was an average degree, with no distinction, not to mention *summa cum laude*, but it was not 'just' a 'pass degree'. Something in the middle. It enabled the student to continue, as was then the custom in Israel, towards the second degree, M.A. But this particular student was far too ambitious to wait. He wanted to carry on directly to the PhD, and in a prestigious university abroad, since in Israel many academics and academic committees consider a degree from a respected university abroad – whatever the particular circumstances – as automatically better than the parallel Israeli degree.

With the financial help of his family, the student managed to spend some years in a prestigious university in the United States and obtain a doctor's degree. He came back to Israel and went immediately to the head of his previous department, demanding, as his birthright, to be appointed without delay as a lecturer in the department. After all, he had a PhD from a prestigious university in the USA, and for many Israeli academics whatever happens in an American university is, *ipso facto*, perfect in its kind.

The head of the department was not unaware of what has really been going on for some time in American universities. He knew of the existence of the institution called the Graduate School, the purpose of which is to produce as

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 10, autumn 2008

Editors: Yehuda Friedlander, John Glucker, Alon Harel,
Doron Mendels

Advisory editorial board: David Bargal, Rachel Birnbaum,
Menachem Friedman, Moshe Gil, 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:

Mezaref, c/o John Glucker, 60/B Ben Gurion Street, Kfar
Sava 44204, Israel

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 2008