

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 13, אביב תש"ע



העורכים: יוחנן גלוקר, אלון הראל, דורון מנדלס, יהודה פרידלנדר,
רחל צלניק־אברמוביץ.

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד בר־גל, משה גיל, איל זמיר,
אסא כשר, ששון סומך, עמנואל סיון, מנחם פרידמן, אלישע קימרון,
אהרן קנטורוביץ, חנה רוזן, משה שוקד, מאיר שטרנברג, ראובן
שינדלין, 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' 58-041-192-4

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

© כל הזכויות שמורות, 2010

תוכן העניינים

| | |
|-----|--|
| 5 | דבר המערכת |
| | על שלושה ועל ארבעה שמשונה אליעזר |
| 7 | ר'ייטינג', בכל שם אחר, הוא ר'ייטינג |
| | דבורה דימנט על זכר המחקר ועל שכחתו על ספרה של רחל אליאור |
| 22 | |
| | אבשלום לניאדו עבר ללא מחקר על ספרו של שלמה זנד |
| 54 | |
| | יוחנן גלוקר אזהרות ראשית על האנציקלופדיה לפילוסופיה מערבית |
| 107 | |
| | נפתלי וגנר הביטלס ו"המחלה הבריטית" על ספרו של עודד היילברונר |
| 164 | |
| | זכרון לראשונים: אפרים אלימלך אורבך עודד עיר־שי |
| 177 | אפרים אלימלך אורבך אפרים אלימלך אורבך |
| 184 | בקשת האמת כחובה דתית |

| | |
|-----|----------------------------------|
| 199 | דרכים חדשות במדע המקרא |
| 207 | בעניין מאמר "תקנות הגאונים" |
| 210 | מדעי היהדות בימינו – מעמד ובעיות |
| 227 | תוכן חוברת 12 |

דבר המערכת

למרות הקשיים השונים הנערמים מפעם לפעם בדרכנו, לפנינו גיליון חדש של *קתרסיס*, ואנו כבר מכינים את הגיליון הבא. חלק מהקשיים שנתקלנו בהם, ושאונו עדין נתקלים בהם, נובע מהסתות נגד כתב העת שלנו 'בחלונות הגבוהים', הסתות שנעשות בחדרי חדרים. על מקרים כאלה אי אפשר לנו לדווח בפירוט 'מחוסר ראיות', אך כמה מהם ידועים לנו יפה. לעתים קרובות מפיצים את דיבת *קתרסיס* אנשים שהם, או מישהו מן המקורבים להם, נפגעו ממאמרי ביקורת לא מחמיאים. במקום שיעשו את הצעד הנכון והאמיץ מבחינה מדעית ויוכיחו בראיות מדעיות הפתוחות לכל חוקר – אם יש להם ראיות כאלה – כי 'ההשמצות' על חוקר זה או אחר במאמר זה או אחר ב*קתרסיס* משוללות בסיס מדעי, הם משתמשים בתחבולות שאינן ראיות – בלשון המעטה – ומעלילים על כתב העת שלנו מאחורי הקלעים, ללא שתהיה לנו כל אפשרות להפריך עלילות אלה. אנו מזכירים לכל מי ש'שכח' כי *קתרסיס* פתוח לתגובות על מאמרים שפורסמו בו, ואם יוכיח מי שיוכיח שמאמר זה או אחר טעה בפרטים, או בעיקרון מדעי, נהיה אנו הראשונים שנודה בטעות. אך ככל הנראה כללי 'השקיפות' שעולמנו המודרני סוגד לה לא חלים על כתב עת לביקורת שאינו נושא פנים.

אחת ההאשמות נגד *קתרסיס* שחלחלה אלינו במחילות תת־קרקעיות היא שאנו מפרסמים מאמרים הפוגעים בחברים לעבודה ("זה לא קולגיאלי"!) ללא שנגיש מאמרים אלה לבדיקה מדעית ('לקטורה') של קוראים מקצועיים. מי שהגה רעיון זה לא העלה בדעתו, ככל הנראה, את האפשרות הפתוחה לפני כל חוקר: "נקרא לנערה ונשאל את פיה". במקרה זה אין צורך לחטט במסמכים ארכיוניים או במקורות היסטוריים נדירים: חברי מערכת *קתרסיס* יושבים בתוך עמם, ואילו נשאלו, היו שמחים לענות על שאלה זאת. כיון שלא נשאלנו, "נִדְרָשׁ ללא שאלונו ונִמְצָא ללא בקשונו". מן

דבר המערכת

הגיליון הראשון של *קתריס* ועד עתה נשלח כל מאמר בקורת לשני קוראים: קורא מקצועי, שיחליט אם יש לפרסם את המאמר או לא, ידרוש תיקונים הכרחיים (אם יש), ויציע (אם רצונו בכך) הצעות לשיפורים; ו'קורא תמים', בדרך כלל חבר המערכת או מועצת המערכת שאינו מומחה בתחום המאמר, שיציע הצעות לשיפור נגישות המאמר לקורא שאינו איש המקצוע. גם לאחר שלב זה, קוראים כל חברי המערכת הפעילה כל מאמר ומאמר – כולל המאמרים ב'על שלושה ועל ארבעה', ההקדמות ב'זכרון לראשונים', וה'פנינים'. כל מלה הנדפסת בחוברת *קתריס* עברה את קריאתם ואישורם של כל הקוראים האלה. אנו מקוים שבהסבר זה הסרנו עוד מכשול מלפני עיוורים: שכן אין לנו ספק רב שאותו סיפור על 'כתב העת המשמיץ שאין בו לקטורה מדעית' עבר מפה לאוזן זמן מה עד שהגיע במקרה גם לאוזנינו, וניתנה לנו כאן ההזדמנות להפריכו.

על שלושה ועל ארבעה

שמשונה אליעזר

'רייטינג', בכל שם אחר, הוא רייטינג

אין חדש תחת השמש – או, כפי שנראה מיד, כמעט אין.
במאמר בשם "תעשיית הפרסומים" שיצא לאור לפני כחמש שנים
ב*קתרטיס* 4, סתיו תשס"ז, עמודים 15-6, כבר עמדתי בקצרה על
התופעה שאתייחס אליה כאן. הנה מה שכתבי שם בעמודים 8-9:

לאחר הדיון בכמות, רשאית הוועדה לדון גם במעמד הבמות
שבהן פורסמו הספרים והמאמרים: שוב, לא בדיוק איכות
ורמה, אלא מוניטין ומראית העין. גם בעניין זה אין הסכמה
אפילו בוועדות של אותו מוסד בדבר ערכם של אותם
פרסומים מבחינת מראית העין של "הוצאה יוקרתית",
או "כתב עת מבוקר". יש הוצאות – כגון אוכספורד או
פרינסטון – הנחשבות בדרך כלל ליוקרתיות מעל לכל ספק.
אך גם בהן יוצאים כבר היום ספרים שרמתם המדעית מוטלת
בספק. יש כתבי עת הנחשבים ל"מבוקרים" משום שהם
שולחים כל מאמר לקורא או לקוראים מקצועיים. אבל גם כאן
אין הסכמה בין וועדות שונות, ולעתים גם בתוך אותה וועדה
עצמה בדיונים שונים, בדבר רשימה מוסכמת של כתבי עת
כאלה. יתר על כן, גם העובדה שכתב עת שולח מאמרים
לקוראים מקצועיים כבר מזמן אינה ערובה לרמתם, שכן
העורך יכול לשלוח מאמר, בכוונה, לקורא שהוא יודע מראש
מה יהיה שיפוטו: הכול לפי יושרם המדעי של העורך או

העורכים. ועוד, אותה וועדה אוניברסיטאית עצמה יכולה להחליט במקרה אחד, שספר שפורסם בהוצאה מדעית מחמירה בגרמניה אינו מספיק, ואילו במקרה אחר, ספר בעברית שפורסם בהוצאה מסחרית די בו לקידום ברמה הגבוהה ביותר – הכול לפי מעמדו וקשריו של המועמד והלחץ המופעל על הוועדה מלמעלה. אינני מציאה דבר. הדברים ידועים לכל מי שהם בני בית במציאות האקדמית הישראלית.

אפשר היה לומר שאותה התחשבות ב"הוצאות יוקרתיות" וב"כתבי עת מבוקרים" היא היא אותה "איכות מחקרית" שדובר אותה אוניברסיטה התייחס אליה. גם את אותה ה"איכות" אפשר "לנפנף", כאמור, כאשר מדובר באיש אשר המלך חפץ ביקרו. את הדרישות החמורות בדבר מקום ההוצאה ומעמדו מציגים בדרך כלל למי שאין לו הקשרים הנכונים. וממילא גם בעניין זה של מעמד הוצאות וכתבי עת יש לנו, כאמור, רק מראית העין. מה שנחשב בוועדה אחת ככתב עת יוקרתי ומבוקר, ייחשב בוועדה אחרת ככתב עת שאינו מספיק לקידום. אני מסיקה מזה כי הוועדה הקובעת אם לפתוח בהליכים או לא רשאית להחליט אך ורק לפי הקריטריונים של הכמות ומראית העין (או של החסות והקשרים), ואילו רמתם האמיתית ואיכותם המדעית של הפרסומים נידונה, במקרה הטוב ביותר, רק לגבי אותם מועמדים שעברו משוכה ראשונה זאת, שהוחלט כבר לפתוח בהליכים לגביהם, ופרסומיהם כבר נשלחו לקוראים.

ובכן, מה התחדש בכל זאת?

התהליך שאדון בו כאן התחיל כבר אז. כבר אז הרגישו חסידי 'האוניברסיטאות המדעיות' כי המצב המתואר בקטעים שהבאתי זה עתה אינו מניח את הדעת. לא, חס ושלום, משום שבמקום שיש לנו איש אשר המלך חפץ ביקרו מאבדים כל קני המידה האחרים את משמעותם והמינוי, או הקידום, מתרחש מתוך הכרח שאין בינו לבין המדע ולא כלום. גם זה נכון. לפני זמן מה פרסמה אוניברסיטה

מסוימת – השם שמור במערכת – מכרז למשרה תקנית. לפחות שנים מן המועמדים למשרה זאת היו בעלי תואר דוקטור ומאחוריהם מספר פרסומים מדעיים בעברית ובאנגלית. לאיש שהתמנה לאותה משרה לא היה אז תואר דוקטור (הוא כבר הגיש את העבודה לבדיקה, אך התואר הוענק לו סופית רק אחרי שהתחיל בעבודת ההוראה), ולא היו לו שום פרסומים. אך נחזור לענייננו. במקום שאין איש אשר המלך חפץ ביקרו – או במקום שהועדה זקוקה לנימוקים 'אובייקטיביים' כדי לבחור בין המועמדים (ולעתים לא נדירות, כדי לדחות מועמד שאינו נראה לה מסיבות אחרות), יש לקבוע קני מידה ברורים ומובחנים יותר לדירוג פרסומים: גם ספרים וגם מאמרים בכתבי עת מדעיים. אין פרוש הדבר שהאפשרות למינוי או קידום אובייקטיבי לחלוטין קיימת, שכן הועדות דנות תמיד בבני אדם, שאישיותם מופיעה גם בטפסי הבקשה ובמכתבי התמיכה, ובודאי בראיונות. אולם הנסיון להגיע לאובייקטיביות מרבית אינו פסול מעיקרו.

כבר אז היו כמה 'כללי עבודה' שהיו מקובלים בוועדות השונות, ורובם היו מבוססים על המעמד (ה'סטטוס') היחסי של הוצאות וכתבי עת. כיאות למדינה פרובינציאלית המודעת היטב לפרובינציאליותה, היה זה מובן מאליו לחברי רוב הועדות בארץ שספר שיצא לאור בעברית ובישראל הוא, מינה וביה, נחות מספר שיצא לאור באנגלית (או אפילו בצרפתית או בהולנדית) באותו עולם גדול ונאור הקרוי חו"ל. (הדבר תלוי, כמובן – מבחינה אובייקטיבית – בשטח המחקר שבו מתפרסם הספר או המאמר. יש שטחים רבים במדעי היהדות שבהם פרסום בעברית עדיף על פרסום בלועזית, או לפחות שווה ערך. יש שטחים – כגון ספרות צרפתית של ימי הביניים או פילוסופיה יוונית עתיקה – שבהם כל המפרסם בעברית "מביא את ספרו – או מאמרו – לקבר ישראל", כדברי חיים וירשובסקי. יתר על כן, בשטחים כגון אלה, ניתן להניח כמובן מאליו שהעורכים והקוראים מקפידים פחות מעמיתיהם בלועזית. אני מתייחסת כאן רק לקביעה הגורפת שכל הכתוב בלועזית עדיף על כל הכתוב בעברית.) גם בין הספרים שיצאו בישראל היה ברור ברוב הועדות שספר שפורסם, למשל, בהוצאת מאגנס שבחסות האוניברסיטה העברית בירושלים עדיף על ספר שיצא לאור 'רק' בהוצאת אוניברסיטת תל־אביב או

בר־אילן, או בהוצאה מסחרית. כך, למשל, כמה מן הספרים שיצאו לאור בהוצאת מאגנס ו'זכו' לבקורת שלילית בכתבי עת מדעיים כגון *קתריס* הם עדין עדיפים, בגישה זאת, על ספר מעולה – כמו, למשל, תרגומו החדש יחסית לעברית של מיכאל שוורץ לספר מורה נבוכים – שיצא לאור 'רק' בהוצאת אוניברסיטת תל־אביב. אך גם בעניין הספרים החו"ליים היו כבר אז כמה 'עקרונות שבשתיקה' המקובלים על כל הועדות או על רובן. גם עקרונות אלו היו מבוססים על המעמד, ה'סטטוס'. כך למשל, ספר שיצא לאור באוכספורד, קיימברידג', הרוארד או פרינסטון נחשב, כדבר הלמד מענינו, כעולה על ספר שיצא לאור 'רק' בהוצאת אוניברסיטת משיגן, ויסקונסין או מנצ'סטר. כפי שהסביר לי חבר לעבודה המלמד באוניברסיטה באירופה, דבר זה מקל על עבודת הועדה: שהרי קשה להניח שכל חבר בכל ועדה יהיה מומחה דיו לשפוט שיפוט מקצועי הולם כל ספר שכתב כל מועמד. לכן, במקום שהוא עצמו מרגיש שאינו מומחה דיו לשפוט את פרסומי המועמדים, או כמה מפרסומיהם, הוא מתבונן ב'במה' ומחליט על פי מעמדה של אותה 'במה'.

אפשר היה, כמובן, לדרוש שמי שאינו מוסמך לשפוט את רמתם המדעית של פרסומיהם של המועמדים יכבד וישב בביתו, ולא יקבע את עתידה של משרה אקדמית חשובה לפי מה שכינתי במאמרי הקודם מראית העין. כבר באותו מאמר ציינתי שיש והיו ספרים בשטחי התמחותי שיצאו לאור בהוצאות הנחשבות ליוקרתיות ביותר, וכאשר קראתי אותם ראיתי שאינם שוים את הנייר שנדפסו עליו. נחזור לדוגמא הישראלית שלנו. בהוצאת מאגנס יצאו ויוצאים לאור ספרים טובים וגם מצוינים. אך יצאו ויוצאים בה לאור גם לא מעט ספרים שרמתם המדעית מפוקפקת ביותר, בלשון המעטה: למשל, תרגומו של יואב רינן לפואטיקה של אריסטו (ר' מאמר ביקורת *בקתריס* 2), או ספרה של יונינה דור (ר' מאמר *בקתריס* 10) – ואולי נזכיר כאן גם את ספרה של דבורה גילולה, שמאמר הביקורת *בקתריס* 11 מראה בעליל שחלק ניכר ממנו (לפחות) 'נקנה במשיכה' ממקורות אנגליים בלי שיוזכר דבר זה בשום מקום. יתכן שפעם אפשר היה עוד לומר שלפי ההסתברות הממוצעת ספר שיצא לאור

באוכספורד יכול להיות טוב מספר שיצא לאור בהוצאת אוניברסיטה קטנה במדינה ממדינות 'המערב התיכון'. בימינו שוב אין כן הדבר. גם אם בנוגע לספרים עוד אפשר היה 'לדרג' אותם לפי מעמדה של ההוצאה האקדמית שבה פורסמו, קשה הדבר יותר בעניין כתבי העת המדעיים. נכון הוא שיש כתבי עת מדעיים שיוצאים לאור בפירוש מטעם אוניברסיטה זאת או אחרת, ואפילו שמם – *Oxford Studies* או *Harvard Essays* – מעיד כמאה עדים על סטטוסם. אך חלק גדול מאד של כתבי העת המדעיים יוצאים לאור בהוצאה 'מסחרית', גם אם במערכת יושבים אנשי אוניברסיטות שונות, ולעתים הגוף שמטעמו הם יוצאים הוא אגודה אקדמית ידועה: למשל, האגודה הבלשנית הצרפתית, או החברה ההיסטורית של קנדה. כאן אנו גם עומדים לפני בעיה אחרת, שגם בה נגעתי בקצרה במאמרי הקודם: ריבויים ההולך וגדל של כתבי העת. ריבוי זה אינו תוצאה טבעית של איזה מעשה בראשית חדש שבורך מחדש בברכת "פרו ורבו", אלא תוצר ישיר של התביעה ההולכת וגדלה מכל איש אוניברסיטה לפרסם יותר ויותר משנה לשנה. התוצאה הברורה מזה הוא מספר הולך וגדל בטור גיאומטרי של פרסומיו של כל מועמד. הוסף על זה את המספר ההולך וגדל של מועמדים לכל מכרז, שהם תוצאה ישירה של תעשיית הדוקטורטים האמריקאית (שכבר פשטה ופשתה בימינו בכל העולם המערבי), בצירוף לצמצום ההולך וגדל של מספר התקנים. כאן עלה הצורך להתקין קני מידה מסוימים – ואין צורך לומר, אובייקטיביים למהדרין מן המהדרין – לדירוג כתבי העת שמאמריהם של מועמדים מתפרסמים בהם. מה עושים?

קודם כל, גם כאן יש עקרונות של סטטוס שאין צורך אפילו לנמקם. למשל, מאמר – ונניח כבר שהוא באנגלית ולא בעברית רח"ל – שיצא לאור בכתב עת אקדמי בחו"ל, אפילו אם מדובר בכתב עת חדש יחסית שיוצא לאור באוניברסיטה קטנה באוסטרליה, עדיף מיניה וביה על מאמר מאותו סוג שיצא לאור, באנגלית, בכתב עת ישראלי. וגם בין כתבי העת האקדמיים היוצאים לאור בחו"ל ובלועזית, כתבי עת ששמות כגון אוכספורד, הרוארד או קיימברידג' מופיעים בכותרתם עדיפים על סתם "כתב עת לחקר ימי הביניים", או "רבעון לפילוסופיה של המאה העשרים".

דא עקא, רוב כתבי העת המדעיים הם דווקא בעלי שמות 'חסרי סטטוס' מסוגם של אותו "כתב עת לחקר ימי הבינים", או "רבעון לפילוסופיה של המאה העשרים".

(יש עוד סוג של פרסומים הנחשב לנחות מכל כתבי העת, והוא כרך המכיל מאמרים המבוססים על הרצאות שניתנו בכנס או בסימפוזיון. ההנחה היא שכל מי שהזמין את עצמו לכנס זכה גם בפרסום מאמר ב"דבריי" הכנס. אעיר רק שלא כל כנס פתוח לכל המזמין את עצמו, ושגם בכנסים מסוג זה יש הרצאות שתרומתן למדע עולה פי כמה על תרומתם של מאמרים בכתבי עת 'כשרים למהדרין'. אסתפק בזה.)

וכאן החידוש המשתולל בעולמנו האקדמי זה כמה וכמה שנים. כדי לודא שהועדות השונות ידונו במאמרי המועמדים דיון אובייקטיבי (כמובן, במקרה שאף אחד מן המועמדים אינו 'איש אשר המלך'), או כדי שיוכלו לנמק בצורה 'מדעית' מדוע דחו מועמד זה או אחר (בעיקר אם אותו מועמד אינו 'איש אשר המלך', או שיש בו 'מומים' אחרים שבגללם 'אינו מתאים למחלקה', וכיוצא באלו), יש כבר היום בכמה וכמה אוניברסיטות בישראל ובעולם – ובדבר זה מחקה ישראל, כרגיל, את הצדדים הפחות מרנינים של הליכים הנהוגים 'בעולם הגדול': שהרי 'העולם הגדול' גם הוא 'סמל סטטוס' – רשימות 'מטעם' של כתבי העת העיקריים בכל תחום ותחום, תוך דירוגם לקבוצות כגון א', ב', ג' (או בלועזית, A, B, C). את הרשימות האלה עורכת, בדרך כלל, ועדה מסתורית של 'מנדרנינים' שמינה הדיקאן, הרקטור, ראש חוג או מחלקה, והיא מופצת בין חברי הועדות הקרובות למקצוע. לעתים קרובות, מקבלים כל המורים בחוג או בחוגים הנוגעים בדבר רשימה זאת, והיא פתוחה לכל חבר אותה אוניברסיטה המעוניין בכך: שהרי גם 'שקיפות' הפכה, זה עידן ועידנים, לעיקרון מקודש. (אגב, האם גם שמותיהם של חברי הועדה שערכה רשימת מעין זאת, ונימוקיהם לדירוג כתבי העת בקבוצות המעמד השונות, 'שקופים' ? אתמהה.)

יום אחד, יתכן שכדאי יהיה לחוקר תולדות החינוך האקדמי במדינה זאת או אחרת, או בעולם בכלל, או בדיסציפלינה זאת או אחרת, לנסות 'לחפור' ולגלות אם באמת ערכו העורכים רשימה זאת או אחרת לפי מה שנראה להם כעקרונות מדעיים, ומה הם אותם

עקרונות. בינתיים די אם נאמר שבישראל נכנסו לרשימות אלה באופן טבעי אותם 'עקרונות' שכבר עמדנו עליהם – כתב עת שאינו "כתב עת הבית" עדיף על "כתב עת הבית"; פרסומים בלועזית, ובעיקר באנגלית, עדיפים על פרסומים בעברית; ופרסומים בכתבי עת ששמות גדולים כאוכספורד והרוארד מופיעים בכותרתם עדיפים על אלה ששם רק "רבעון לחקר התיאולוגיה הנוצרית", או "שנתון האגודה לחקר הספרות הספרדית". אך כיצד מדרגים כתבי עת 'סתמיים' אלה – מה גם שרובם באנגלית?

דבר אחד ברור: רוב חברי אותן ועדות מסתוריות שהגו וקבעו דירוגים אלה לא ישבו שבועות על שבועות בספריות וקראו מאות או אלפי מאמרים בכתבי עת שונים כדי להגיע, לפחות, לדירוג סביר של כתב עת זה או אחר לפי ממוצע רמתם המדעית של רוב המאמרים שפורסמו בו. יתר על כן, סביר להניח שרוב חבריהן של אותן ועדות מסתוריות גם אינם מוסמכים לשפוט את איכותם של כל כך הרבה מאמרים בשטחים שונים ורחבים כמו 'ימי הביניים', או אפילו 'מחשבת ימי הביניים'; 'הספרות הספרדית', או אפילו 'הספרות הספרדית של הרנסאנס'; 'התיאולוגיה הנוצרית', או אפילו 'התיאולוגיה הנוצרית במאות הראשונות לספירה'. לא רק היקפם של נושאים אלה מקשה על הקורא, ולו גם הקורא המלומד מאד, לשפוט באותה מידה של מיומנות את כל המאמרים שפורסמו בשטח רחב כגון זה. גם כאן נראה שהועדות המסתוריות שלנו עשו כמה קיצורי דרך. נקח כמה מהם. לכל כתב עת מדעי יש מערכת פעילה, שהיא בדרך כלל בת שלושה עד עשרה חברים, ומועצת מערכת, בת חמשה עשר עד שלושים חברים. חברי המערכת הפעילה מקבלים על עצמם אחריות לכל מה שמתפרסם בכתב העת. והם המחליטים מי יהיו הקוראים המקצועיים, ומה לפרסם, עם או בלי תיקונים, גם אחרי שהקוראים המקצועיים חיוו את דעתם. חברי מועצת המערכת, לעומת זאת, אינם בדרך כלל משתתפים פעילים ואחראים בעריכת כתב העת. יש מקומות מעטים שבהם חברי המערכת הפעילה מתייעצים דרך קבע בחברי מועצת המערכת על כל מאמר ומאמר, או על חלק מן המאמרים. יש מקומות רבים יותר שבהם חברי מועצת המערכת אינם אלא 'שמות גדולים' שהיו נכונים לפרוש את חסותם על כתב העת.

נסיוני הראה לי שלעתים קרובות למדי היו אנשי שם במקצועם נכונים 'לתת את שמם' לכתב עת חברי מועצת המערכת מסיבות שאינן בדייק קשורות לרמתו המדעית של כתב העת: למשל, משום שאחד או יותר מן העורכים הפעילים הוא חבר ותיק, או – וגם זה מן הדברים שהטבע האנושי רגיל בהם – משום שיהיה זה עוד מקום אחד בו יתנוסס שמם לתפארה בכתב עת שיוצא לאור לעתים מזומנות, וגם זה 'סמל סטטוס'. יש חוקרים ידועי שם ה'אוספים' כתבי עת שבהם יופיע שמם בין חברי מועצת המערכת בעמוד השער, וכל המרבה הרי זה משוכת. למרות הדברים האלה, הידועים לרוב אנשי האוניברסיטאות, משמשת רשימת חברי מועצת המערכת של כתב עת זה או אחר לעתים קרובות בועדות מינויים כאחד מקני המידה לקביעת מעמדו של כתב העת.

קריטריון אחד מסוג זה הוא שמותיהם של כותבי המאמרים שפורסמו במהלך השנים בכתב עת זה או אחר. במקרים רבים, די בכך שכמה מאלה שנחשבים לגדולי החוקרים במקצוע פרסמו מאמר או שנים בכתב עת מסוים כדי להפכו לכתב עת חשוב בעיני כמה מקוראיו, גם אם רוב המאמרים האחרים שפורסמו בו אינם ברמה מדעית של ממש, וגם אם אותם מאמרים בודדים של 'גדולי עולם' אינם מן הטובים במאמריהם, והם כתבו אותם רק כדי לרצות את אחד מחבריהם שיושב במערכת הפעילה, או כדי ששמם הגדול יופיע בעוד כתב עת אחד, למען ידעו הדורות הבאים.

בקצרה, אנו מוחזרים שוב ושוב לסוגים שונים של 'עקרונות', ו'קני מידה' שהצד השווה שבהם הוא המעמד, הסטטוס. איני מכחישה צד אחר של הדברים. יש כתבי עת שסביר יותר שהמאמר הממוצע המופיע בהם יהיה מאמר ברמה מדעית של ממש. זאת בדרך כלל משום שהמערכת הפעילה גדולה ומגוונת, ויש בה חוקרים ה'מנטרלים' זה את זה. עצם מציאותם של עוד חוקרים בשטח עבודתי במערכת שאני חברה בה עשויה לגרום לי להתיחס לתפקידי כעורכת ביתר רצינות, להתייעץ יותר בתדירות במומחים רציניים, ולדחות מאמרים גם אם כתבו אותם אנשים בעלי עמדה, כוח וסטטוס. אך כתבי עת מסוג זה הם היום במיעוט. לעומתם, יש היום לא מעט כתבי עת הנחשבים עדין ליוקרתיים משום שבתחילתם היו באמת כתבי עת

ברמה גבוהה (בשנים שהרמה הגבוהה עוד לא היתה מצרך נדיר כבימינו), עד שנפלו לידיים הלא נכונות, ומאז כל מה שגדול בהם הוא שמם הגדול בעבר. כשם שיש ארצות שהיו פעם מעצמות, הלכו וירדו מגדולתן במהלך הדורות, אך יש עדיין מי שידון אותן בקני המידה של העבר הגדול.

בקשתי מחבר לעבודה המלמד פילוסופיה באוניברסיטה מסוימת מחוץ לישראל להשיג עבורי את 'רשימת הדירוג' של כתבי עת פילוסופיים המקובלת במוסד שלו. התיעצתי בחברים לעבודה העוסקים בפילוסופיה לסוגיה ולתקופותיה ומצויים אצל כמה מכתבי עת אלה, והגענו לכמה מסקנות. הראשונה והברורה ביותר היא שכ־70%-80% מכתבי העת המדורגים בדרגה גבוהה הם כתבי עת היוצאים לאור באנגלית. הדבר מגיע לכמה אבסורדים. למשל, כתב עת אנגלי המוקדש כולו לפילוסוף הגרמני ניצשה מדורג B – אך כך גם כתב העת הגרמני המוקדש לאותו פילוסוף, והותיק יותר ממנו בשנים לא מעטות. *Mind*, כתב העת הפילוסופי הבריטי הותיק והמפורסם, שידוע גם ככררן בבחירת המאמרים שהוא מקבל, הוא כמובן A – אך כך גם כתב עת חדש יחסית ולא מן הידועים ביותר, *Midwest Studies in Philosophy*. במבט ראשון יכול הקורא לחשוב שזה כתב עת שיוצא ב'מערב התיכון' של ארצות הברית – מה שהיה פעם 'המערב הפרוע'. אם כן, כיצד הגיע לדירוג הגבוה ביותר? בדיקה מפורטת יותר מגלה שכתב עת זה יוצא לאור באוכספורד (!), ואם כי לא בדיוק בהוצאת האוניברסיטה, הרי חנות הספרים המהוללת של בלקוול, הממוקמת במרכז אוכספורד ומול ספריית בודלי הגדולה, גם היא שם דבר. אשר ל־*Mind*, נכון הוא שכתב עת זה נהנה מיוקרה נדירה, אך גם לו היו זמנים של גאות ושפל. עד אמצע המאה העשרים ערכו אותו בעיקר פילוסופים אנגלים מן הדור הישן, היגליאנים או 'ריאליסטים', והם לא נתנו בו דריסת רגל למי שלא חשב כמוהם, כולל כמה מראשוני הפוזיטיביסטים והפילוסופים האנליטיים. אחר כך, בתקופת 'עליתה לשלטון' של הפילוסופיה האנליטית, נקטו כמה מן ה'שליטים' החדשים עמדה דומה, ובכתב העת היוקרתי הזה לא פורסמו אפילו מאמרי ביקורת על כמה מספריהם של חשובי הפילוסופים האנליטיים, אלא אם כן הם קבלו

כדבר המובן מאליו את אנליטיותה של הפילוסופיה בכללה. בקצור, *Mind* היה – והוא עדיין – כתב העת של הממסד הפילוסופי הבריטי, לטוב או לרע.

כתב העת *Phronesis*, המוקדש כולו לפילוסופיה העתיקה, מדורג באותה רשימה כ־A. נכון שכתב עת זה יוצא לאור בהוצאה מסחרית (אך מכובדת למדי) בהולנד; אך בשנים האחרונות עמדו בראשו כמה מחשובי העוסקים בפילוסופיה העתיקה בבריטניה. כמעט כל העורכים האלה היו אנשי הפילוסופיה האנליטית, ואת גישתם לפילוסופיה העתיקה הכתיבה עמדתם הפילוסופית. בדבר זה כשלעצמו אין רע; אך אחת התוצאות של מצב זה היתה שמאמרים שאינם דנים בבעיות בפילוסופיה העתיקה מנקודת מבטה של הפילוסופיה האנליטית לא היו אורחים רצויים בכתב עת זה, עד שהתחלפו עורכיו לפני כעשר שנים. שוב, מה שקבע את דירוגו הגבוה של אותו כתב עת היו 'השמות הגדולים' של עורכיו וכמה וכמה מכותבי מאמריו ויוקרתם בעולם הדובר אנגלית והחושב אנליטית. ובל נשכח כי למרות שאיפתם של המייסדים, שהיו ביניהם חוקרים מכמה וכמה ממדינות אירופה ומארצות הברית, שכתב עת זה ייצג ארצות שונות, גישות שונות ושפות שונות, רוב המאמרים שהופיעו בו בשנים האחרונות היו באנגלית. כתב עת זה נוסד בשנת 1955. בשנת 1979, ובמידה רבה כמשקל נגד ל־*Phronesis*, נוסד באיטליה כתב עת בפילוסופיה עתיקה המכונה *Elenchos*. כתב עת זה הוא בינלאומי במוצהר, ומופיעים בו מאמרים באנגלית, גרמנית, צרפתית ואיטלקית. הוא גם מצהיר שאחת ממטרותיו היא לתת מקום למאמרים המבוססים על מתודות שונות וגישות שונות לפילוסופיה העתיקה. גם משום כך, וגם בגלל נטיתו לפרסם את הטכסטים העתיקים שבתוך המאמרים גם, או רק, בלשונות העתיקות – ולא רק בתרגום, כנהוג ברוב כתבי העת של ימינו – אפשר לומר ש־*Elenchos* הוא כתב עת לא פחות רציני וחשוב מ־*Phronesis*. כך אמנם אומרים לי כמה מחברי לעבודה בעולם הגדול (לא רק הדובר אנגלית) המתמחים בפילוסופיה יוונית ורומית. אך מה לעשות? *Elenchos* יוצא לאור 'רק', בנאפולי (אם כי יודעי דבר זוכרים שההוצאה היא מן

החשובות באיטליה, בפרט בכל הנוגע לעולם העתיק), וחלק גדול מן המאמרים בו אינו באנגלית ואינו מייצג את הגישות הרווחות בעולם האנגלו־אמריקאי. אמור מעתה, דירוגו הוא B. נעבור עתה לעוד כתב עת, *Ancient Philosophy*, שיוצא לאור משנת 1980 בפייסבורג בארצות הברית. העורך הוא חוקר בינוני של הפילוסופיה העתיקה, וגם רמתם הממוצעת של רוב המאמרים אינה מן הגבוהות ביותר. חבר לעבודה המתמחה בפילוסופיה עתיקה גם מצא שם לא מעט שגיאות ביוונית, לטינית, ובידיעת העולם העתיק בכלל. למרות זאת, ה'ציון' שניתן לכתב עת זה באותה רשימה גם הוא B – בדיוק אותו ציון כמו ל־*Elenchos*. הא כיצד? קודם כל, *Ancient Philosophy* הוא על טהרת האנגלית, והוא יצא לאור בארצות הברית, לא בנאפולי הנידחת. יתר על כן, גם אם שעור קומתו המדעי של העורך עצמו אינו מעורר יראת כבוד אצל מומחים לדבר כחברי לעבודה, כשרונותיו האדמיניסטרטיביים ראויים להערכה. כבר עם יסודו של אותו כתב עת הצליח העורך להקים מועצת מערכת מרשימה, שכלולים בה כמה מחשובי החוקרים של הפילוסופיה העתיקה בארצות הברית, קנדה, בריטניה ואירלנד. כמה מהם היו, בודאי, מתפלצים למראה השגיאות שגלה חברי במאמרים בכתב עת זה – אך כידוע, חברי מועצת מערכת אינם אחראים אישית למה שמתפרסם. יתכן שלכמה מהם היו במשך השנים הרהורים של ספק, אך 'זה לא יפה' – או, ככותרת מאמר של יוחנן גלוקר בחוברת קודמת, 'זה לא קולגיאלי'. לכן נאמר לחברי ועדות מינויים בפילוסופיה באותה אוניברסיטה בחו"ל ששני כתבי עת אלה הם בדיוק באותה רמה מדעית, וששניהם – גם *Elenchos* – נחותים מ־*Phronesis*.

אפשר היה לי להביא עוד ועוד דוגמאות מרשימה זאת, שלמדתי כמה וכמה מחלקיה בעזרת חברים העוסקים בפילוסופיה; אך אין טעם בכך. התמונה המתקבלת היא אותה התמונה: דירוג לפי סטטוס, כאשר רוב כתבי העת המדורגים A הם, 'במקרה', באנגלית, וכאשר האופנות השולטות בפילוסופיה, קרבתו של כתב עת זה או אחר לממסד הפילוסופי של אותה תקופה, ו'השמות הגדולים' המופיעים בשער כתב העת או במאמרים שפורסמו בו, הם מן הגורמים העיקריים לקביעת מעמדו.

אוסף במאמר מוסגר מה שהעירו לי כמה מחברי המערכת. בארצות הברית, ובעקבותיהן גם בכמה וכמה אוניברסיטות באירופה, מקובל היום עוד 'קריטריון איכות', המכונה באנגלית impact: 'השפעה'. קריטריון זה אינו אלא מספר ההתייחסויות, ב'אינדקס הציטוטים', למאמרים שפורסמו בכתב עת זה או אחר (כלומר, שוב כמות!). על משמעותו האמתית של אותו 'אינדקס הציטוטים' בכל הנוגע למדעי הרוח כבר עמד בהרחבה, ועם דוגמאות מן הספרות המדעית העברית, יוחנן גלוקר במאמרו "ובכל זאת, היא מצוינת!", *קתרסיס* 7, עמודים 7-13: ר' בעיקר עמודים 9-12. על כך אפשר להוסיף שמאמרים שיצאו לאור בכתבי עת בארצות הברית זוכים למספר רב יותר של תגובות באמריקה עצמה, ואולי כאן יש לנו עוד סיבה להעדפתם, באותן 'רשימות דירוג', של כתבי עת באנגלית, ובעיקר של אלה בהם היוצאים לאור בארצות הברית. והרי לך עוד 'קריטריון' כמותי למהדרין.

מי שקרא את מאמרי הקודם ואת מאמרי זה אינו צריך לאמץ את מוחו כדי לגלות מה דעתי. לכל היותר, ניתן היום לומר שיש כמה כתבי עת שהסיכוי שמאמר שפורסם בהם יהיה מאמר רציני הוא קצת יותר גבוה מזה של כתבי עת אחרים. גם דבר זה הוא עניין להסתברות גרידא, ואינו תלוי בסטטוס של העורכים או הכותבים, וודאי שאינו נובע ישירות מן המקום שבו הוא יוצא לאור או מן האוניברסיטה שפרשה עליו את חסותה. רשימות הדירוג של כתבי עת הן ברובן תולדה של עבודה חפוזה במקצת, ולא יסודית ביותר, של קבוצת פרופסורים שהתבקשה 'לייצר', לצורך ועדות מינויים, קני מידה אובייקטיביים כביכול למדידת חשיבותם של מאמרים לפי סטטוסם של כתבי העת השונים. בסופו של דבר, אם רוצים לדעת מה איכותם המדעית של פרסומיו של מועמד זה או אחר, אין מנוס מן הדרך הישנה והטובה: לתת מאמרים אלה למומחים של ממש לקרוא ולהעריך. בנהלים המקובלים היום בועדות מינויים, דבר זה נעשה רק בשלב הסופי של הליך המינוי או ההעלאה, לאחר שהועדה כבר הרכיבה את 'הרשימה הקצרה' של שלושת, או חמשת, או ששת המועמדים שמתוכם יבחרו את המוזמנים לראיון. עד לשלב זה, מה שקובע הוא עדין אותם שני היסודות שעמדתי עליהם במאמרי

הקודם: כמות הפרסומים ומראית העין של מעמדם בהיררכיה של כתבי העת והוצאות הספרים. החידוש הגדול – הרשימות ה'מוסמכות' והמחייבות – אינו משנה כהוא זה מן הסגידה לסטטוס, לשמות הגדולים, למקומות החשובים – בקצרה, למראית העין. בעולם שבו ה'רייטינג' הולך ומתגבר על כל שיקול ענייני, יש לנו כאן, למעשה, שיטה של 'רייטינג', שההבדל היחיד בינה לבין ה'רייטינג' המבוסס על משאלים ודעות קהל למיניהם הוא שהיא תואמת יותר את מראית העין המקובלת בהיררכיה של עולם האוניברסיטות. כרגיל בעולם היררכי כגון זה, מה שמכריע הוא לא מספר המצביעים אלא המעמד המיוחד, הסטטוס, של אנשים ומוסדות. משום כך בדיוק הבדלתי במאמרי האחרון בין הכמות לבין מראית העין, ועמדתי על דעתי שאף לא אחד משני אלה הוא ערובה לאיכות מדעית. מה שהתחדש מאז אינו מחדש דבר. Plus ça change, plus ç'est la même chose.

יוונית? לטינית? מה זה חשוב?



במדורו השבועי "הזירה הלשונית",
"מוספשבת", מעריב, 17 ביולי 2009,
עמוד 3, דן רוביק רוזנטל, בין יתר
המונחים, במלה "פלזמה". ברור לכל
שמלה זאת אינה עברית 'קלאסית', או
עברית במקורה. והנה מה שמודיע מר
רוזנטל לקוראיו על מקורה של המלה:

מה שמשותף לכל השימושים האלה הוא המקור היווני-לטיני
של המילה: *plassein*, שפירושו צורה.

אין אנו חושדים במר רוזנטל שהוא יודע אותן שפות עתיקות,
בשעה שכמה וכמה פרופסורים חשובים שתחום מחקרם משיק
(לפחות) לעולם היווני והרומי העתיק מגלים בו אזלת יד מובהקת. אך
גם מי שרוצה לבדוק אטימולוגיות בספרי עזר, טוב לו שיבין מה
נאמר באותם ספרי עזר בלשון טכנית ומלאה קיצורים – ואם לא הבין,
ילך וישאל מי שמצוי אצל דברים אלה.

במקרה הזה, לא קשה היה לגלות את מקורו של מר רוזנטל: המילון
ההיסטורי הגדול של השפה האנגלית בהוצאת אוכספורד,
The Oxford English Dictionary, עמוד 956:

Plasma. Late and eccl. L. *plasma*, a thing formed or
moulded, an image, a. Gr. *πλάσμα*, f. *πλάσσειν* to form,
mould.

ובעברית:

בלטינית מאוחרת וכנסיתית *plasma*, דבר שניתנה לו צורה או
תבנית, דבר הנראה לעין, בעקבות המלה היוונית העתיקה
πλάσμα, שמקורה הוא *πλάσσειν*, לצור צורה, לתת תבנית.

אמור מעתה, המלה המשותפת ללטינית ויוונית אינה *plassein*, אלא
plasma עצמה – וגם מלה זאת שאולה מן היוונית והגיעה ללטינית
המאוחרת יחסית דרך שפת הכנסיה הנוצרית. מלה זאת – **שם העצם**

plasma, לא plassein – היא אותה מלה שמשמעותה צורה או תבנית. ביוונית – אך ורק ביוונית – מצוי הפועל plassein, שממנו נגזר – שוב, אך ורק ביוונית – שם העצם plasma. כיוון שאותו plassein הוא צורת פועל, ולא שם עצם, אין כל אפשרות שפירושו יהיה צורה: זה פירושו של שם העצם plasma.

כיוון שמר רוזנטל אינו מן המצויים אצל לשונות עתיקות אלה, ולא טרח לשאול מי שמצוי אצלן, עיוות את מה שמצא במילון האנגלי. משום שמו הטוב של מר רוזנטל כ'לשונאי', יש סיכון סביר לכך שאנשים הבקיאים בדברים אלה עוד פחות ממנו יקבלו את האטימולוגיה המבולבלת והשגויה שהציע – ואולי גם תגיע ברבות הימים בצורה זאת לאחד או יותר מן המילונים החדשים לבקרים לשפה העברית הישראלית.

אך מה לנו כי נלין על מי שאינו חוקר, כאשר גם חוקרים נוטים לעתים תכופות 'להסתבך' בדברים מעין אלו?

בכרך הראשון של ספרו "תולדות תורת הסוד העברית", שיצא לאור בשנת 2008 בהוצאת מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, מקדיש פרופסור יוסף דן פרק שלם – הפרק הרביעי – לעניין "הספטואגינטה (תרגום השבעים) והתמורה בתפיסת האלוהות". מי שמקדיש פרק בספר לניתוח תפיסה תיאולוגית לא פשוטה באוסף טכסטים שכולם ביוונית עתיקה, שומה עליו שירוץ באותם טכסטים עתיקים בלשון המקור. והנה, כבר בהערה הראשונה לפרק זה (הערה 1 בעמוד 128) כותב המחבר: "אני מעדיף להשתמש בדרך כלל במונח היווני 'ספטואגינטה', מאשר בביטוי העברי 'תרגום השבעים', שכן המונח היווני מדגיש יותר את ייחודו של החיבור ומעמדו הנפרד". מדוע ידגיש שם שפירושו "השבעים" – קיצור ל"תרגום השבעים" – יותר מהשם "תרגום השבעים" עצמו "את ייחודו של החיבור ומעמדו הנפרד"? אך הגרוע מכל הוא שאותו שם מועדף, Septuaginta, אינו יווני: פירושו הוא "שבעים" דווקא בלטינית. המלה היוונית העתיקה ל"שבעים" היא ἑβδομήκοντα – או, בתעתיק לטיני, hebdomekonta. כיצד איפוא נצפה ממי שאפילו שמו היווני של תרגום השבעים אינו נהיר לו לחדש חדשים תיאולוגיים ברי סמכא בטכסט יווני זה?

על זכר המחקר ועל שכחתו:

על ספרה של רחל אליאור, *זיכרון ונשייה: סודן של מגילות מדבר יהודה*, ירושלים, מכון ון ליר – הקיבוץ המאוחד, 2009, 342 עמודים.

לפני יותר מחמישים שנה התגלו שרידים של יותר מאלף מגילות בעשר מערות לחופו המערבי של ים המלח, על יד אתר קומראן. מגילות אלו נכתבו ברובן עברית, חלקן ארמית ומיעוטן ביוונית, והיום הן מכונות מגילות מדבר יהודה או מגילות קומראן. על יסוד בדיקות פחמן 14 ואופיו של כתב היד שלהן מתוארכות המגילות הללו למאות האחרונות לפני חורבן הבית השני, בין 250 לפני הספירה ל־50 לספירה. בכמאתיים מן המגילות הועתקו ספרי המקרא וביתן נכללו חיבורים על נושאים דתיים שונים. כך פתחו המגילות צוהר רחב לעולמה הדתי של יהדות ארץ־ישראל בתקופה היא והאירו באור חדש את הספרות שנוצרה שם בימים ההם. מיום גילויין עומדות המגילות במרכז עניין ופולמוס כאחת. מה טיבן של המגילות, מי הם מחבריהן ומדוע לא נודע עליהן דבר קודם לגילויין? אלו הם נושאים שעדיין עומדים במוקד העיון והוויכוח. ספרה של רחל אליאור נטוע בלבן של הוויכוח הזה, אבל אף־על־פי שהיא נוטלת ממחקר המגילות מלוא חופניים, היא מוליכה אותו למחוזות רחוקים וזרים, הרבה מעבר למה שמוסכם ומקובל במחקר הזה. כדרכה הוציאה אליאור מתחת ידה כרך כתוב בתנופת קולמוס ובלשון נמלצת, מעוטר בציטטות ואימרות כנף של פילוסופים וסופרים. אך מדרך כתיבתה עולה שיותר משהיא מבקשת להוכיח בדייקנות את קביעותיה היא באה להיות להן שופר; ורק מעט ממה שיש לומר עליהן אוכל לפרוט בביקורת קצרה זו.

הכרך מורכב משני שערים. את השער הראשון מכתירה המחברת בשם "מבוא", אף שהוא תופס יותר משליש הספר (עמ' 112-19). יש בו ששה סעיפים. מצטייר מהם מה היא שואבת מן המחקר הקודם ומה היא דוחה ממנו. השער השני כולל עשרה סעיפים, ובו שוטחת המחברת את דעותיה על המקורות והמחקרים שנוקקה להם בשער הראשון (עמ' 304-115). את הכרך חותמת ביבליוגרפיה ענפה (עמ' 329-305) ומפתח (עמ' 342-331). ראוי לומר שבכרך ניכרים רישומי ההרצאות שעמדו ביסודו, כי יש בו חזרות רבות והוא היה ראוי לעריכה יסודית יותר. אך עיקר מגרעותיו הן בדרכו ובשיטתו. אף שהכרך מצוייד בכל ה"אביזרים" המחקריים אין תמונת המחקר שהוא מציג מדויקת, ובמקרים רבים היא אינה מבוססת כראוי ואפילו לוקה בחסר. אם כיוונה רחל אליאור את חיבורה אל החוקר בן הבית במחקר קומראן, הרי מכזיב ספרה. אם אל הקורא המשכיל היא פונה, הרי מטעה ספרה.

המחברת מבקשת להוכיח על פני דפים רבים שמגילות מדבר יהודה לא נכתבו בידי האיסיים, כפי שסבורים רוב החוקרים, אלא נכתבו בידי כהונה צדוקית, שהודחה מעמדותיה עם עליית החשמונאים וביסוס ממלכתם. התיזה שהיא דוגלת בה היא שמקרב החוגים הכוהניים הללו יצאו לא רק מגילות קומראן, אלא שורה של חיבורים חיצוניים שנכתבו במשך כמה מאות שנים. לדבריה, טיפחה ספרות כוהנית זו שורה של רעיונות מיוחדים מתוך גישה אליטיסטית: חשיבות המקדש התחתון והמקדש של מעלה, הדגשת חוכמה אלוהית שמועברת מקדמוני האנושות דרך האבות אל עם ישראל וממנו לעדת המגילות, וקידוש לוח שמש בן 364 יום, שמשקף את החוקיות והקדושה של הזמן והמקום. לדעתה נוצרה ספרות זו כאופוזיציה לחוגי הפרושים, שהדיחו את החוגים הכוהניים מעמדות ההשפעה שלהם. את הרעיונות חובקי הדורות הללו מבקשת אליאור להוכיח דרך דיון בפרטים שונים ממחקר המגילות ותחומים הסמוכים להן.

פרק ה"מבוא" נפתח בקטע קצר על כתיבת היסטוריה בכלל (עמ' 19-25), ששייכותו לענייניו של הספר תמוהה. בחמשת הסעיפים הנותרים סוקרת אליאור היבטים שונים של המגילות ומחקרן, אם כי

היא כוללת בהם מקורות וחיבורים שהקשרם למגילות אינו מבורר. בסעיף, שכותרתו "הידע ההיסטורי על שלהי ימי בית שני", נדרשת אליאור לעדויות של כותבים מן העת העתיקה על הכיתות ביהדות הבית השני, ובעיקר על האיסיים (עמ' 26-38). כאן היא דנה בכתיבי פילון, פליניוס הזקן ויוסף בן מתתיהו. אליאור אינה מסבירה מדוע היא מתעכבת דווקא על תיאורי השלושה לגבי האיסיים ועל תיאורי בן מתתיהו לגבי הכיתות ביהדות של ימיו. רק מי שבקי בתולדות מחקר המגילות יודע ששלוש עדויות אלו הן הבסיס לדעה המקובלת במחקר הזה שמחברי המגילות באו מענף של תנועת האיסיים. שכן, רוב החוקרים בעבר והיום מאוחדים בדעה שכותבי המגילות שנתגלו במערות קומראן היו שייכים לתנועה זו, הנזכרת בכתבים של בני הזמן. שלוש העדויות המנויות חשובות במיוחד: זו של הפילוסוף היהודי פילון האלכסנדרוני, שחי באלכסנדריה בין אמצע המאה הראשונה לפני הספירה לאמצע המאה הראשונה לספירה; זו של הסופר ואיש הצבא הרומי פליניוס הזקן, שחי במאה הראשונה לספירה ומת בהתפרצות הר הזוב בשנת 79; וזו של יוסף בן מתתיהו, שחי במאה הראשונה לספירה ואת ספריו על תולדות היהודים כתב ברומא בשנות התשעים של מאה זו. אך אליאור אינה מציגה כלל את השקפת הרוב המזהה את אנשי המגילות עם האיסיים, אלא מתפלמסת עמה ללא מכותב ברור ובלשון של קביעות מוחלטות. היא עושה זאת בשני אופנים:

- א. בניסיון לקעקע את אמינות עדויותיהם של השלושה הנזכרים.
- ב. בניסיון להראות שאין בכתיבי המגילות שום זכר לתופעה הדומה לאיסיים.

א. את טענתה על חוסר אמינותם של פילון, פליניוס הזקן ובן מתתיהו סומכת המחברת על ארבע קביעות:

1. שלושתם כתבו את דבריהם בשבתם מחוץ לארץ ישראל.
2. תיאור קבוצת האיסיים כעדה סגפנית ונזירית אינו מתיישב, לדבריה, עם כללי ההלכה בת הזמן כפי שהם ידועים לנו מן המקורות.

3. הכינוי "איסיים" נזכר רק בחיבורים הכתובים יוונית (פילון ובן־מתתיהו) ולטינית (פליניוס) ולא בא זכרו בכתבים עבריים או ארמיים מן העת ההיא. גם לא שרד שום תיאור של עדת האיסיים במקורות הכתובים עברית או ארמית.
4. עמדת הפולמוס שעולה מן המגילות רחוקה מאוירת הפיוס והפייסנות המאפיינת את תיאורי האיסיים. מסקנתה, כל השלושה כותבים דברים מדמיונם. על פילון כותבת אליאור כך: "דומה שדבריו של פילון ... טבועים בצביון דמיוני" על־פי החברה האידיאלית של הסטואיקנים (עמ' 33). לגבי תיאורו של פליניוס הזקן על יישוב האיסיים סמוך לעין גדי אומרת אליאור, ש"דומה שדבריו... אינם מעידים על מציאות ריאלית אלא טבועים בחותם של שמועות אקזוטיות או של דברי אגדה מתמיהים..." (עמ' 34). על תיאוריו של בן־מתתיהו לגבי האיסיים כותבת אליאור בזו הלשון: "למרות העניין הרב שמעוררים דברים מסקרנים אלה", הרי העובדה שאין "הסבר או הנמקה לנסיבות התגבשותה של קבוצה זו", שאין חיי הנזירות של האיסיים מתיישבים עם ההלכה, ושאינן זכר לאיסיים בכתבים מארץ־ישראל בני הזמן מביאה אותה לחשוב שתיאורי האיסיים שלו "אינם אלא מעין תיאור של החברה היהודית האידיאלית בעיניו של בן מתתיהו שנכתב לצרכים אפולוגטיים" (עמ' 37-38). אם כן, גם בן־מתתיהו נמנה עם החולמים! אך בדרך אופיינית לה מתעלמת אליאור מעדויות חשובות אחרות של בן־מתתיהו על האיסיים. בכתביו הוא מזכיר אישים איסיים שפעלו בימי הבית השני. כך, למשל, הוא מספר על יהודה האיסיי שניבא את מותו של המלך אנטיגונוס (*מלחמת היהודים* א, 78-80), ועל מנחם האיסיי שניבא להורדוס הנער שיהיה מלך (*קדמוניות היהודים* טו, 376-373). את שמעון מן האיסיים הוא מזכיר כמי שפתר חלום לארכלאוס (*מלחמת היהודים* ב, 113). גם אם אין אמת במעשים אלו, הם מעידים על תודעת קיומם של האיסיים למן ראשית המאה הראשונה לפני הספירה. יש להוסיף לכך גם עדויות מחיי יוסף עצמו. באוטוביוגרפיה שלו מספר בן־מתתיהו שבצעירותו למד על שלוש הכתות (*חיי יוסף*, 2). כמו כן הוא אומר שבימי המרד הגדול נגד רומא היה איש צבא,

יוחנן האיסיי, שפיקד על איזור תמנה (מלחמת היהודים ב, 567; ג, 11). הוא גם מזכיר את שער האיסיים בירושלים (מלחמת היהודים ה, 145). ציונים אלו אינם מתיישבים עם טענתה של אליאור שדברי בן־מתתיהו על האיסיים אינם אלא "תיאור החברה היהודית האידאלית".

גם טענותיה האחרות אינן עומדות בפני הביקורת:

1. הטענה שפילון, פליניוס ובן־מתתיהו כתבו מחוץ לארץ־ישראל ועל כן עדויותיהם אינן מהימנות, אינה ממין העניין. אמנם כתב בן־מתתיהו את דבריו ברומא, אך הוא נולד וחי רוב שנותיו בארץ־ישראל והכיר מקרוב את תנאי הארץ ותולדותיה. אכן, פילון חי מחוץ לארץ־ישראל, אבל אין ספק שהכיר את מציאותה ואת תנאיה, שכן היה בן יהדות אלכסנדריה, הידועה בקשריה האמיצים עם יהדות ארץ־ישראל והמקדש בירושלים. אשר לפליניוס הזקן, יש הסבורים שלא היה בעצמו בארץ ואת ידיעותיו עליה, שכתבן בספרו הגדול *מחקרי הטבע*, שאב מכלי שני. אך כשלעצמה אין די בעובדה זו כדי להשמיט את הבסיס הריאלי מעדותו על האיסיים, ביחוד כאשר היא מצטרפת לעדויות אחרות על קבוצה זו.

2. גם את טענת אליאור שאין דרך חייהם של האיסיים לפי המקורות היווניים מתיישבת עם ההלכה בת הזמן, כפי שהיא ידועה לנו מספרות חז"ל, יש לסייג לאור מה שידוע היום. אכן, בן־מתתיהו ממעיט לדבר על ההלכה של האיסיים, ופילון אינו מזכיר אותה, כנראה משום ששניהם פנו אל קהל לא־יהודי. אך גם המעט שמפרט בן־מתתיהו מתיישב עם מה שעולה מן המגילות. כך הוא לגבי פרט מעניין שהוא מציין, שהאיסיים נמנעו מלסוּך עצמם בשמן (מלחמת היהודים ב, 123). הלכה זו מפורשת גם במגילות קומראן (ברית דמשק יב, 16; מגילת המקדש מט, 11). נראה שהם נמנעו ממוגע עם שמן, משום שהוא מקבל טומאה בקלות יתירה.¹

¹ במאמר מסכם מנה יוסף באומגרטן עוד שש נקודות מגע בין מנהגי האיסיים למגילות קומראן, ואלו נוספות הן על נקודות הדמיון בין שתי העדות שעמדו

היום יודעים אנו שההלכה של הפרושים, כפי שהתגבשה במסורת ספרות חז"ל, עמדה בדיאלוג ובוויכוח מתמיד עם אסכולת ההלכה שאנשי קומראן דבקו בה. כך עולה ממחקריהם של ראשי המדברים בתחום הזה (יוסף באומגרטן, יעקב זוסמן, יהודה שיפמן, אהרן שמש וְרַד נועם). ומכיוון שהעדות על האיסיים ועל אנשי המגילות מעידה על קרבתם אלו לאלו, הרי יש בכך הוכחה שחז"ל לא התעלמו מן האיסיים. נוסף על כך, יש לזכור שני שיקולים כלליים: ראשית, הלכת התנאים נתונה לפנינו בגיבושים הספרותיים שנכתבו כמה מאות שנים לאחר שתנועת האיסיים נעלמה מעל במת ההיסטוריה. שנית, הלכת חז"ל היא עולם ענף ומסועף, רב־פנים ורב־צדדים, שממנו נשקפות דעות שונות ואסכולות שונות, ולכן אי אפשר לכבול את הקורפוס העצום הזה בכבלי הכללה בת משפט אחד. כללו של דבר, היחס בין האיסיים והמגילות להלכה הוא סוגיה מורכבת, שיש להעריכה בזהירות ובשיקול דעת לאור מיגוון העדויות ואופיין המורכב. פסילה גורפת של קשר ביניהן בדרך שעושה זאת אליאור, אין לה מקום בדיון מחקרי אחראי.

3. גם הטענה שאין האיסיים נזכרים במקורות ארצישראלים אין בה כדי לפסול מכל וכל את אמינות העדויות הכתובות יוונית ולטינית. ראשית, אין הכרח שמקורות הכתובים עברית או ארמית השתמשו בכינוי הלועזי "איסיים". אפשר שהשתמשו בכינוי אחר, ויש מי שהציעו שהבייתוסים שנזכרו בספרות חז"ל הם האיסיים (בעמ' 70 דוחה רחל אליאור זיהוי זה בטענה ש"אין בסיס לשוני ברור לזיהוי בין איסיים לבייתוסים", מה שאינו מדויק. שכן הזיהוי נעשה בין השאר על־פי הבייתוסים כמי שהם מ"בית־סין", ודמיון הצליל והאותיות לכינוי "איסיים" בולט. שאלה אחרת היא אם זיהוי זה

J. Baumgarten, "Tannaitic Halakha and ראה: עליהן החוקרים הראשונים. Qumran – A Re-Evaluation", in S.D. Fraade, A. Shemesh and R.A. Clements (eds.), *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls* (STDJ 62; Leiden-Boston: Brill, 2006), pp. 1-11.

נכון מבחינות אחרות). ומעניין לדעת באיזו שפה נקרא "שער האיסיים" שמזכירו בן־מתתיהו (ראה לעיל). אף הקביעה שאין אנשי המגילות נזכרים כלל במקורות עבריים וארמיים בני הזמן אינה מדוייקת. אמנם אין הם נזכרים כקבוצה, אך השקפותיהן של המגילות, ובייחוד הדעות הקשורות לאנשי העדה הסגפנית המתוארת בהן, קרובות מאד למה שהיה ידוע קודם למגילות מן הספרות האפוקליפטית על תהליכי אחרית הימים (בחיבורים כגון ספר דניאל המקראי, ספר חנוך החבשי וספר היובלים). דעות אלו אף דומות ביותר להשקפותיהם של האיסיים כפי שמוסר אותן בן־מתתיהו, בייחוד בסוגיית הגזירה הקדומה ותורת שתי השרויות.

4. אמנם פילון ובן־מתתיהו מציגים את האיסיים כרודפי שלום, שאינם מעורבים כלל בפוליטיקה של ימיהם, ואין הם מפרטים פולמוסים פוליטיים ורעיוניים שלהם, ואילו מקצת כתביהם של אנשי עדת המגילות מלאים פולמוסים כאלו. אך התיאור שפילון ובן־מתתיהו מציגים הוא בוודאי חלקי, משום שפנו אל קהל לא יהודי ובקשו לצייר תמונה חיובית של עמם. אבל אין בחלקיות זו כדי לבטל את הפרטים האחרים של תיאוריהם ואת דמיונם למגילות. גם את הקביעה הכללית שהמגילות הן פולמוסיות יש לסייג. הפולמוס מאפיין רק חלק מן החיבורים של אנשי עדת המגילות: הפשרים וברית דמשק. בכתבים כגון סרך היחד והודיות אין פולמוס ישיר. הפולמוס נעדר לחלוטין מכתביהם האחרים, כגון סרך שירות עולת השבת, ברכות, ומוסר למבין. יתרה מזו, בקומראן נתגלו חיבורים רבים שאינם קשורים כלל לרעיונותיה ופולמוסיה של העדה. גם בסוגייה זו הדברים מורכבים בהרבה מן המיתווה הסכמטי והחד־מימדי שמשרטטת אליאור.

דרכה של אליאור בהצגה חלקית של העובדות ובהערכתן הבעייתית בולטת גם בטיפולה בעדויות המגילות עצמן. היא משווה את "בני צדוק הכוהנים", הנזכרים במגילות, לצדוקים כפי שמציג אותם בן־מתתיהו. צודקת אליאור בקביעתה שתורת הגזירה הקדומה של אנשי המגילות, היינו שהכל נקבע על־ידי האל מראש, כולל הטוב והרע, היא הפוכה מדעת הצדוקים על־פי בן־מתתיהו, המאמינים

בחופש הבחירה ובכך שהרע בא מידי האדם עצמו (עמ' 29-30). אכן, אלו דעות הפוכות על מקומו של הרע בעולם, והמסקנה הבלתי־נמנעת היא שהצדוקים של בן־מתתיהו שונים מבני צדוק הכהנים של המגילות. לכן, דמיון הכינויים "צדוקים" של בן־מתתיהו ל"בני צדוק" של המגילות אסור לו שיטעה, כי אין מדובר באותה קבוצה אלא בשתיים נפרדות. אך על עובדה אחרת, החשובה והמשמעות בהקשר זה, עוברת אליאור בשתיקה. שכן תורת הגזירה הקדומה של אנשי המגילות דומה דווקא לדעות האיסיים, כפי שהן מתוארות בחיבוריו של בן־מתתיהו, וזוהי אחת ההוכחות המובהקות לקרבה, ואולי הזהות, של האיסיים ואנשי המגילות. לא רק העובדות אינן נמסרות ונשקלות כראוי. גם התייחסותה של אליאור לספרות המחקר אינה נקייה מפגמים. דוגמה אופיינית לשיטתה של אליאור היא מנהגה במחקר הקלאסי על הכיתות שכתב דוד פלוסר, מבכירי חוקרי המגילות בשנים הראשונות למחקרן.² במחקרו הראה פלוסר, שבמגילה המפרשת את דברי הנביא נחום ברוח רעיונותיה של עדת קומראן, "פשר נחום", נרמזות שלוש הכיתות שתיאר בן־מתתיהו, פרושים צדוקים ואיסיים. הן מיוצגות בסמלים אפרים, מנשה ויהודה. מחקרו של פלוסר מתבסס על ניתוח מדויק של הטקסט, והוא שכנע את רוב החוקרים בתחום זה. כל הבקיא במחקר המגילות יודע שכתבי עדת המגילות, וביחוד הפושים, נוהגים בסוג כזה של סמלים, וסמול קבוצות ביהדות הזמן באותם סמלים ממש מזדמן גם במגילות אחרות (ראה ברית דמשק, ד, 11; ז, 11-14; 4Q175 4). בדברי אליאור זוכה מאמרו של פלוסר להערה קצרה, ואת ניתוחו המבריק היא פוטרת במלים "לדעתי, זיהוי זה אינו עומד במבחן העדות הטקסטואלית" (עמ' 28, הערה 7). אמירה כזו, שאינה מזכה את דברי פלוסר אפילו בהנמקה אחת לפסילה הגורפת, אינה מעידה על יושרה מדעית ואינה יאה למי שמתהדרת בנוצות מחקר.

² ד' פלוסר, "פרושים, צדוקים ואיסיים בפשר נחום", *יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה*, ירושלים תשס"ב, עמ' 184-219 (פורסם לראשונה בתש"ל).

אליאור ממשיכה לבקר את זיהוי כותבי המגילות עם האיסיים גם בסעיף השלישי של ה"מבוא", המוכתר בשם "כותבי המגילות שנמצאו בקומראן" (עמ' 52-39). עד כמה סלקטיבית וחסרת הקשר היא בחירת המחקרים שהיא נסמכת עליהם יעידו הדוגמאות שלהלן. לטובת ביקורתה על הזיהוי עם האיסיים מגייסת אליאור מאמר של משה גושן-גוטשטיין המנוח, שפורסם לפני יותר מיובל שנים.³ טענתו העיקרית של גושן-גוטשטיין באותו מאמר היא, שמבניהן של עדת האיסיים ועדת המגילות אופיניים לחבורות סוד בכלל ולכן אי אפשר לבסס על דמיון המבנה הזה את זיהוי שתי הקבוצות המסוימות הללו. לדעתו יש להשוות פרטים ולא אופי כללי. אליאור אינה מציגה את עצם טענתו של גושן-גוטשטיין, אלא מסתפקת באמירה שמאמרו מציג "נוסח מפורט ומנומק" של טענותיו, שפורסמו קודם ברשימות פובליציסטיות בעיתון "הארץ" (עמ' 45-44). אמנם בשבעת עמודי מאמרו של גושן-גוטשטיין יש ביבליוגרפיה רחבה, אך דבריו אינם מפורטים אלא קצרים ומצומצמים. מכל מקום, יש לראות את מאמרו לאור זמנו. הוא ראה אור שנים מעטות לאחר פרסום המגילות הראשונות. בעת כתיבת המאמר עדיין נמשכו הגילויים במערות קומראן, ולפני המלומדים היו רק מגילות המערה הראשונה, ובראש ובראשונה סרך היחד, וברית דמשק מעותקי גניזת קהיר. גושן-גוטשטיין לא היה יכול להכיר את שפע הטקסטים מן המערה הרביעית, שראו אור הרבה לאחר שנכתב מאמרו וסיפקו את הפרטים שביקש (כמו למשל, ההמנעות מן השמן שנזכרה למעלה). בלזות שפתיים גובלת קביעתה של אליאור שהמחקר התעלם מדברי גושן-גוטשטיין, כי הם לא נזכרים "ברוב הביבליוגרפיות השונות של מגילות מדבר יהודה, שנערכו בידי עורכים שצידדו בתיאוריה האיסיית או עורכים שלא הכירו את הפרסומים בעברית משנות החמישים, ובחרו שלא להתייחס לפרסומים באנגלית שלא עלו בקנה אחד עם השקפתם..." (עמ' 45, הערה 9). כל מאמריו של

³ ראה: M.H. Gottstein, "Anti-Essene Traits in the Dead Sea Scrolls", *Vetus Testamentum* 4 (1954), pp. 141-147.

גושן-גוטשטיין, כולל רשימותיו בעיתון "הארץ", נרשמו בביבליוגרפיות של הפרסומים על המגילות בשנים הראשונות, שכנראה אינן מוכרות לכותבת. הביבליוגרפיה הראשונה מסוג זה פורסמה על ידי כריסטוף בורכארד לפני חמישים שנה.⁴ בעמוד 30 של פרסום זה רשומים מאמריו של גושן-גוטשטיין, שפורסמו עד אז בלועזית, ובכללם המאמר שאליאור מזכירה. בעמודים 82-83 רשומים מאמריו בעברית, כולל רשימותיו בעיתונות בארץ. הביבליוגרפיות שפורסמו לאחר מכן, נטלו את חוט התיעוד מ־1970 ואילך, ולכן לא כללו פרסומים קודמים כגון מאמרו של גושן-גוטשטיין.⁵ כמו מאמרים רבים אחרים מן השנים הראשונות לגילוי המגילות, גם מאמרו של גושן-גוטשטיין לא עמד בפני שני הזמן. התקדמות המחקר במגילות ופרסום כל תכולת הספרייה הקומראנית לא רק שחזקו את זיהוי אנשי עדת המגילות עם האיסיים, אלא אף הראו שהתמונה על הכיתות ביהדות בית שני היא מורכבת בהרבה ממה ששיערו ראשוני החוקרים, כפי שהעיר נכונה יעקב זוסמן במאמרו המכונן על ההלכה בחיבור מקצת מעשי התורה.⁶ גם למאמר הזה של זוסמן נדרשה אליאור, אך מתוך ששים וחמשת עמודיו הזכירה כאן רק את מסקנתו שההלכה של אנשי עדת המגילות הייתה צדוקית וכי פולמוסם היה בענייני הלכה ולא בענייני אמונות ודעות (עמ' 45, הערה 9). בהקשר זה לא ראתה לנכון לציין, שגם

C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, (BZAW⁴ 76; Berlin: Töpelmann, 1959²).

⁵ הביבליוגרפיה של מחקרי קומראן בשנים אלו מוצעת בשלושה כרכים: F. García Martínez and D. Parry, *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1970-95* (STDJ 19; Leiden: E.J. Brill, 1996); A. Pinnick, *The Orion Center Bibliography of the Dead Sea Scrolls (1995-2000)* (STDJ 41; Leiden-Boston: Brill, 2001); R.A. Clements and N. Sharon, *The Orion Center Bibliography of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature (2000-2006)* (STDJ 71; Leiden: Brill, 2007).

⁶ 'זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה'", *תדביץ* נט (תש"ן), עמ' 76-11. האמור לעיל בא שם, עמ' 44-48.

זוסמן מצדד בזיהוי של אנשי העדה עם האיסיים וסבור שבספרות חז"ל כונו האיסיים בייתוסים.⁷ דווקא בהערה על זוסמן היה ראוי לזכור גם את מאמרו של קיסטר על מקצת מעשי התורה, המציג תמונה מורכבת יותר של הרקע למגילה זו ולעדת המגילות.⁸ גם הוא תומך בזיהוי אנשי המגילות עם האיסיים.⁹ (בהערתה על החיבור מקצת מעשי התורה מצטטת אליאור את הסתייגותו של קיסטר מזיהוי כותבי המגילות עם הצדוקים [עמ' 81-82], אך אינה מתמודדת עם שיקוליו ואינה לוקחת בחשבון את האפשרויות השונות שהוא מצייע.) אל תוך שלל הטיעונים נגד זיהוי מחברי המגילות כאיסיים משלבת אליאור כבדרך אגב גם את הוויכוח על טיבו של אתר קומראן. אתר קומראן, הסמוך למערות שנחשפו בהן המגילות, נקשר לאנשי המגילות משלביו הראשונים של הגילוי, בעיקר על יסוד דברי פליניוס הזקן שהאיסיים גרו בישוב על יד עין גדי. עדות זו אומצה על ידי רוב חוקרים והועדפה על פני עדויות פילון ובן־מתתיהו שהאיסיים היו מפוזרים בערי יהודה. בהבדל זה התלבטו חוקרי המגילות מימיו הראשונים של המחקר בהן. ועוד הבדל בעל משמעות בין המגילות לבין האמור על האיסיים היה נושא לדיונים אינספור במחקר: האיסיים מתוארים כנזירים, ואילו במגילות נזכרות משפחות עם נשים וילדים. יש מן החוקרים שייחסו לשני הבדלים אלו משקל כה גדול, עד שביטלו את כל הזיהוי עם האיסיים. אך רוב העוסקים בחקר המגילות מקבלים את הזיהוי למרות ההבדלים, משום שהם שוקלים באופן מאוזן את מכלול העדות על הקירבה בין האיסיים לאנשי המגילות. אליאור הולכת בעקבות הראשונים, בלי להזכיר, כמובן, את קודמיה ואת טענות המאמצים את הזיהוי עם האיסיים. בין השאר, היא מצביעה על הבעיות בזיהוי אתר קומראן כמקום יישוב האיסיים ומונה בקצרה את ההצעות האחרות לאיפיונו, כגון מבצר צבאי, מרכז

⁷ שם, עמ' 40, 54-55.

⁸ מ' קיסטר, "עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח", *תרכיץ* סח (תשנ"ט), עמ' 317-371.

⁹ שם, עמ' 329.

תעשיית כלי חרס וכיוצא באלו (עמ' 47-48). אמנם אין מקום בכרך מן הסוג הנסקר לפירוט רחב של כל התיאוריות החדשות הללו, אבל יש לומר דבר־מה על הפירוט שלהן, כפי שצינינו אותן רוב הארכיאולוגים. בכישרון רב בוחרת אליאור להזכיר דווקא דעות שוליות, שלא התקבלו על רוב החוקרים, שמנתקות את הקשר בין אתר קומראן לאיסיים, בעוד שהיא מטשטשת או מעלימה את דעותיהם ונימוקיהם של רוב הארכיאולוגים המקבלים את זיהוי קומראן כיישוב של איסיים.¹⁰ כך, למשל, כבר החופרים הראשונים הצביעו על חרסים וחפצים אחרים שנתגלו במערות המגילות והם דומים למה שנתגלה באתר קומראן. אף הסמיכות הטופוגרפית של חלק מן המערות לאתר, ובייחוד של מערת הספרייה, היא מערה 4, מעידה על קשר זה. בסוגייה זו אין אליאור מודעת למחקרים אחרונים וחדשים על הארכיאולוגיה של קומראן, המוכיחים בראיות פיסיות חדשות את הקשר שבין אתר קומראן למגילות שנתגלו במערות שבקרבתו.¹¹ ולבסוף, יש לומר שכשלעצמו אין הזיהוי של מחברי המגילות עם האיסיים תלוי בקשר של המגילות לאתר קומראן, שכן הזיהוי הזה בנוי על נתונים שאובים מן הטקסטים עצמם. גם אם יוכח יום אחד שלא היה בקומראן יישוב איסיי, יעמוד עדיין זיהוי מחברי המגילות עם האיסיים.

תמוהה מכל היא טענתה של אליאור ש"הבחירה בתיאוריה האיסיית, שמקורה במאה הראשונה לספירה, מנתקת את החוקרים הבוחרים בה מן ההקשר העשיר של העולם המקראי, העולה מתוכן של המגילות..." (עמ' 50). לא ברור על סמך מה קובעת אליאור קביעה מופרכת זו. כל המצוי אצל מחקר מגילות קומראן יודע שאין

¹⁰ ראה, למשל, את מאמריו של מ' ברושי, "האם התקיים בקומראן מנזר[איסיי]?" ג' ברין וב' ניצן (עורכים), *יובל לחקר מגילות ים המלח*, ירושלים תשס"א, עמ' 95-109; "ההייתה בקומראן חווה חקלאית"? *קתדרה* 114 (תשס"ה), עמ' 5-10.

¹¹ ראה המאמרים שקובצו בכרך *Khirbet* (eds.), J.-B. Humbert and J. Gunneweg (eds.), *Qumran et 'Ain Feshkha II (NOTA.SA 3)*, Fribourg-Göttingen 2003. וכן דבריי בספרי: *כלים שלובים: מגילות מדבר יהודה וספרות ימי הבית השני*, ירושלים תש"ע, עמ' 26-30.

שום סתירה בין זיהוי המגילות כאיסיות לבין מחקר מעמיק בהשפעת המקרא על המגילות. הם מתקיימים זה בצד זה. לא פחות מוזרה היא טענת אליאור ש"התיאוריה האיסיית", כהגדרתה, "מפקיעה את הדיון מרצף היסטורי המתייחס למאות הראשונה והשנייה לפני הספירה" (עמ' 51). קביעה זו היא דמיונית לחלוטין. הרי חלק גדול ממחקר קומראן עסק ועוסק בשילוב תופעת המגילות ברצף ההיסטורי של המאות האחרונות של ימי הבית השני, ובעת ובעונה אחת משלב אותה עם זיהוי מחבריהן כאיסיים.¹²

בסעיף הרביעי של ה"מבוא" מציעה אליאור מה שהיא מכנה "מיון" של חיבורים שנתגלו בספריית קומראן. ויש להודות, זה מיון המשמיע חדשה. נמחקו ממנו כל קטגוריות המיון המקובלות במחקר: אין זכר להבדלים בין כתבים כיתתיים ללא כיתתיים,¹³ בין כתבים שחברו בארמית לכתבים שחברו בעברית,¹⁴ בין עותקי מקרא לכתבים משכתבי מקרא, בין חיבורים אפוקריפיים שנתגלו בקומראן לבין חיבורים אפוקריפיים שנכתבו הרחק משם, ובין חיבורים קדומים לחיבורים מאוחרים. החלוקה שמציעה אליאור נעשתה על־פי תוכנם של החיבורים (כמובן, על פי הדגשותיה היא), אך כידוע לכל מי שעוסק במיון יצירות ספרותיות, מיון אינו יכול להתבסס על תוכן בלבד, שכן תכנים מופיעים בצורות שונות ובסגנונות שונים, אלא יש לצרף אליו גם מאפיינים צורניים. אבל אליאור לא כללה במיונה

¹² ראה לאחרונה: ח' אשל, *מגילות קומראן והמדינה החשמונאית*, ירושלים תשס"ד.

¹³ ראה המיונים שהצעתי בכתביי: D. Dimant, "The Qumran Manuscripts: Contents and Significance," in D. Dimant and L.H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness (STDJ 16; Leiden: E.J. Brill, 1995)*, pp. 23-58; דימנט, *כלים שלובים* (לעיל הערה 11), עמ' 96-54.

¹⁴ ראה דבריי על הספרות הארמית: D. Dimant, "The Qumran Aramaic Texts and the Qumran Community," in A. Hilhorst, É. Puech and E. Tigchelaar (eds.), *Florentino García Martínez: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez (JSJSup 122; Leiden: Boston: Brill, 2007)*, pp.197-205.

יסודות צורניים, או הגדרות של סוגות ספרתיות. גם הכללת חיבורים שנכתבו במקומות שונים ובהבדלי זמן ניכרים אינה מטיבה עם הרשימה. התוצאה אינה מיון אלא אנדרלמוסיה שבה עורכבו חיבורים ממחברים שונים, מסוגות שונות ומתקופות שונות. בתוך התבשיל המוזר הזה צורפו חיבורים שיש בהם מסימניה המובהקים של דעותיה, סיגנונה וסדרי חייה המיוחדים של עדת קומראן אל חיבורים אפוקריפיים החסרים אפיונים מיוחדים אלו, בין אם נתגלו בקומראן ובין אם שרדו מחוצה לו. בשיטתה של אליאור הכל מצטרף עם הכל ומן ההכללה הזו משורטטת תמונה של אחדות, שאינה קיימת בשום מציאות מלבד בספרה של אליאור.

מיונה של אליאור כולל חמש חטיבות: א. חיבורים מקראיים. ב. גרסאות של חיבורים מקראיים השונות מנוסח המסורה. ג. מסורות וספרים המרחיבים את נוסח המקרא. ד. חיבורים ליטורגיים ומיסטיים. ה. ספרות פולמוסית (עמ' 59-55). טיפולה של אליאור בחטיבות אלו מגלה שאפילו לשיטתה אינה נאמנה. כבר שמן מעורר תמיהה. מה ההבדל בין חטיבה ב לחטיבה ג? והאם חטיבה ה שונה באמת מחטיבה ד? ביחוד משתומם הקורא לראות חיבורים המופיעים בשתי חטיבות. ספר היובלים, למשל, נכלל בחטיבה ב (בענייני הלוח – עמ' 56) וגם בחטיבה ג (בענייני מסורות על לוי – עמ' 57). אליאור גם מכניסה מושגים חדשים לתיאור שלה, "מכלול נשמר" ו"מכלול נוצר" (עמ' 55), שאינה טורחת להסבירם. הקורא לומד משהו על מובנם מתוך כך שהיא מגדירה את העותקים של ספרי המקרא כ"מגילות השייכות למכלול הנשמר, המייצג את המקרא על רבדיו השונים" (עמ' 56). הקורא האמון על ספרות המחקר על המגילות מניח אפוא שהכינוי "מכלול נשמר" חל על כתבי מקרא. אך הוא מגלה שאליאור משייכת גם חלק מן החיבורים מחטיבה ב ל"מכלול הנשמר" (שם). את החיבורים בחטיבה זו מתארת אליאור כבעלי "זיקה מובהקת לאסופה המקראית". במחקר מגילות קומראן מכונים חיבורים אלו אפוקריפיים, לציין את קרבתם למקרא, אך חוקר ראוי לשמו לא יערבב את ספרי המקרא עם החיבורים האפוקריפיים, המעבדים ומרחיבים את חומרי המקרא. דוגמותיה של אליאור לחיבורים מן החטיבה הזו הם מגילה חיצונית לבראשית, האפוקריפון

של יהושע ופסאודו־יחזקאל. אך החיבור הראשון נכתב ארמית והוא עיבוד מדרשי למבחר פרשיות מספר בראשית. שני האחרים נכתבו עברית והם משכתבים בדרך משלהם, זה את סיפורי ספר יהושע וזה את נבואות יחזקאל (אליאור אינה מכירה את המאמר המפורט שכתבה מחברת ביקורת זו על החיבורים הארמיים מקומראן, אופיים, וההבדל בינם לבין חיבורים שנכתבו עברית,¹⁵ שאם לא כן לא הייתה מצרפת בקלות כזו חיבורים ארמיים ועבריים). השוני בלשונם של חיבורים אלו ובדרך עיבוד המקרא בהם כבר מזהירים את החוקר מצירופם ללא אבחנה. אך אליאור לא זו בלבד שהיא מצרפת אותם, אלא אף טוענת ש"רבות מן התוספות לנוסח המקרא בחיבורים אלו" קשורות בשלושה נושאים: לוח 364 יום, מסורת המרכבה ומסורת השושלת הכוהנית (עמ' 56). לשון ההכללה הגורפת והגדושה אי־דיוקים, היא שוב בעוכריה של אליאור. הלוח אינו נזכר בפסאודו־יחזקאל ובמגילה חיצונית לבראשית, ובאפוקריפון של יהושע הוא נזכר כבדרך אגב. מסורת המרכבה באה רק בפסאודו־יחזקאל, משום שבשרידי חיבור זה יש פירוש על חזון המרכבה של פרק א ביחזקאל. אך ענייני מרכבה אינם נזכרים אף ברמז במגילה החיצונית לבראשית או באפוקריפון של יהושע. השושלת הכוהנית אינה מתוארת בפסאודו־יחזקאל. באפוקריפון של יהושע ובמגילה החיצונית לבראשית אמנם נזכרים כוהנים, אך הכהונה אינה עניינם העיקרי.

בדיונה בחטיבה ג, שוב כוללת אליאור חיבורים ארמיים ועבריים. בין השאר היא מציינת שני חיבורים ארמיים, צוואת קהת וחזונות עמרם (זה השם המקובל לחיבור קומראני המיוחס לעמרם ולא "צוואת עמרם", כניסוחה של אליאור בעמ' 57) יחד עם ספר היובלים העברי, כחיבורים העוסקים בשושלת לוי. לכך היא מוסיפה את צוואת לוי (בשם זה קרויה, למעשה, צוואת לוי היוונית. אך החיבור הארמי, ששרידיו נתגלו בקומראן, אינו זהה לצוואה היוונית אלא הוא אחד ממקורותיה, ולכן הוא מכונה במחקר "חיבור לוי הארמי"). כל אלו

¹⁵ ראה לעיל, הערה 14.

היא אוספת תחת הכינוי Parabiblical Texts. אבל בדרך־כלל מכונים בכינוי זה חיבורים עבריים, כגון החיבור הגדול, שההדירו עמנואל טוב וסידני וויט, והוא קרוב מאד לטיפוס נוסח החומש השומרוני (4Q158, 4Q364 – 4Q367). מכל מקום מטעה הוא לכנס תחת שם זה את כל הקבוצה שאוספת אליאור.

בתיאור החטיבה השלישית הזו אליאור אינה מדברת עוד על חיבורים, אלא על "מסורות", מונח רחב עד מאד. אין זה מונח של צורה אלא של תוכן, ולכן הוא יכול לחול על חיבורים מסוגות שונות ובעלי תוכן מגוון. ואמנם, אליאור מונה בקבוצה זו "מסורות" על חנוך, נח ושושלת לוי. מלבד הפירכה שבעצם עקרון המיון הזה, נכשלת אליאור בפרטים. לצד ספר חנוך (הוא ספר חנוך החבשי, להבדילו מספר חנוך הסלבי ומספר חנוך העברי. את ההבדלה הזו כוללת אליאור רק ברשימת החיבורים המופיעה בחלק הששי מן ה"מבוא" [עמ' 85-84]) היא מזכירה את ספר נח. ספר נח אינו קיים בשום תיעוד. הוא יצירה של תיאוריות מחקריות, הטוענות שהיה קיים חיבור כזה ומשחזרות אותו מקטעים מספר חנוך החבשי ומספר "נבלים" (וראה להלן). עוד יותר מוזר הוא איזכור "מלכיצדק בן ניר" ומה שאליאור מכנה "מגילת מלכיצדק" (עמ' 57 – הכוונה למה שמכונה במחקר "פשר מלכיצדק"). מלכיצדק הוא אישיות מסתורית, הנזכרת במקרא רק פעמיים, בסיפור בראשית י"ד, שם הוא "כהן לאל עליון" הפוגש את אברהם, ובמזמור תהלים ק"י, 4, שם הוא דמות עליונה המוזמנת לשבת לימין האל. מלכיצדק בן דורו של אברהם מופיע במגילה החיצונית לבראשית (בטור כב), שכן זו מגילה המעבדת פרשיות מספר בראשית. מלכיצדק כדמות עליונה מופיע רק במגילה אחת, בפשר מלכיצדק. בפשר הזה הוא מופיע כיצור עליון, כנראה מלאך, שיהיה שופט באחרית הימים. לדמות זו אין ולא כלום עם מלכיצדק מסיפור ספר בראשית. לכן תמוה שאליאור כוללת את הפשר הזה במסורות "הקשורות למשפחת לוי בן יעקב" (שם). למעשה, אין מלכיצדק עליון זה מופיע בשום מגילה אחרת מקומראן (למרות ניסיונות לשחזר את שמו בכמה מגילות) וגם אינו נזכר בחלק מן החיבורים שמונה אליאור כעדות למסורות הללו (ספר חנוך, ספר נח). באותו הינף קולמוס מכנה אליאור את מלכיצדק "בן ניר, כוהן

לאל עליון, אחיו של נח" (עמ' 57). זיהויו של מלכיצדק כבן אחיו של נח מופיע רק במקור אחד, בנספח סיפורי לחזונות חנוך בחיבור המכונה חנוך הסלבי (סה-עג). חנוך הסלבי מספר על עלייתו של חנוך לרקיעים והמראות שראה שם. חיבור זה נכתב במקורו ביוונית במאות הראשונות לספירה, כנראה באלכסנדריה, והשתמר במלואו רק בתרגום לסלבי עתיקה. לאחרונה נתגלו שרידי תרגום קופטי שלו בכתב יד מן המאות השמינית עד העשירית לספירה.¹⁶ החיבור הזה רחוק איפוא מן המגילות מרחק של זמן ומקום ואינו שייך כלל לדיונים על כתבי קומראן והספרות היהודית בת זמנם. לכן אין שום יסוד להכללה חובקת עולם שמביאה אליאור ש"החטיבה המרחיבה את סיפורי בראשית ... קשורה ... בהשתלשלות הכהונה החל בחנוך בן ירד ... עבור במתושלח בנו ... וכן בלמך נכדו, נח נינו, ניר אחיו, וכלה בבן נינו מלכי צדק" (עמ' 57). מכאן ממשיכה אליאור את השושלת לאברהם, יצחק, יעקב, לוי וצאצאיו עד לצדוק וצאצאיו "בני צדוק הכוהנים" של קומראן (עמ' 57-58). כאמור, זהו מבנה דמיוני ומופרך שאינו מבוסס על עדויות הכתוב. מובן שבעדת המגילות יש קווים כוהניים מובהקים (הקפדה על הפרשת מתנות כהונה ועל טומאה וטוהרה), וראשיה היו כוהנים. אך יש בעדה גם קווים של חברה שוויונית שאינה מתחשבת במוצא כוהני (קבלת חברים לעדה וקביעת ההיררכיה בתוכה נעשתה על־פי סגולות אישיות ולא על פי מוצא כוהני). יתרה מזו, פשר על יחזקאל מד, 15, שנכלל בברית דמשק (ג, 21-ד, 6), מפרש את בני צדוק הכוהנים כאמור בכל אנשי העדה. לכן יש להניח שהכינוי "בני צדוק הכוהנים" (שאינו אלא עיבוד לשון יחזקאל שם "הכהנים הלויים בני צדוק"), המופיע במגילות סרך היחד הוא כינוי סמלי לאנשי העדה, המאפיין אותם ככוהנים במנהגייהם אך לא בייחוסם הביולוגי (אליאור נדרשת לענין גם בעמ' 123 אך לא הבינה את שיטת הפשר ולכן היא מפרשת את התואר "בני צדוק" כפשוטו). דרכם של אנשי המגילות לכנות

¹⁶ ראה A. Orlov and J.L. Hagen, "No Longer 'Slavic' Only: 2 Enoch Attested in Coptic from Nubia", *Henoch* 31 (2009), pp. 233-234.

דמויות היסטוריות בנות זמנם על ידי כינויים מן המקרא על יסוד דרש של מקראות, ידועה גם מחיבורים אחרים של עדת המגילות, ביחוד מפירושי הנבואה, הפשרים (כאלה הם, למשל, הכינויים "מורה הצדק", "דורשי החלקות" ודומיהם). מכל מקום, קשה לגלות בכתבי קומראן או בחיבורים הקרובים להם את הדעה שחנוך או למך היו כוהנים.

בחטיבה הרביעית כוללת המחברת שורה של חיבורים ליטורגיים ומזמורים. אך שוב אין היא מדקדקת בהבדלים שביניהם, וגם פה היא מצרפת חיבורים אפוקריפיים עם כתביה המיוחדים של עדת המגילות. כך, למשל, היא מונה בקבוצה זו את מגילת המזמורים ממערה 11. מגילה זו כוללת מזמורים חיצוניים בצד מזמורים מקובץ תהלים שבאסופת המסורה. חלקם ידועים ממקורות לא קומראניים וחלקם לא נודעו מקודם. קשה לראות במזמורים חיצונים אלו חיבורים של עדת קומראן המיוחדת, כי הם כתובים בסיגנון כללי הרווח במזמורים שחברו בימי הבית השני. אפילו המזמור המונה את חיבורי דוד לפי לוח 364 (הבא בטור כז של מגילת תהלים ממערה 11) אינו בהכרח יצירה של עדת קומראן, שכן ברור שהלוח הזה היה מקובל על חוגים שאינם קומראניים (שמהם יצא החלק השלישי מספר חנוך החבשי, המכונה החיבור האסטרונומי, ובו מפורט לוח זה). גם מגילה הכוללת מזמורים חיצוניים אחרים (4Q4-381Q380; זו אינה "מגילת תהלים", כפי שכותבת אליאור בעמ' 58, שכן אלו מזמורים שאינם ידועים משום מקור אחר. אליאור חוזרת על כינוי מטעה זה גם ברשימת החיבורים בעמ' 89) אינה מצטרפת לכתבים של העדה, שאליאור מונה בקבוצה זו (סרך שירות עולת השבת, ברכות הודיות ותפילות שנכללו במגילת המלחמה).

לחטיבה החמישית משייכת אליאור את רוב החיבורים המובהקים של עדת המגילות. כך היא מונה בה את הסרכים (סרך היחד, סרך המלחמה [=מגילת המלחמה]) והפשרים. לכן חופפת קבוצה זו חלק מכתבים שמכונים כיתתיים לפי חלוקות אחרות. מבחינת זיקת הלשוניות, השקפת העולם והסיגנון שייכים לכאן גם מגילת ההודיות, סרך שירות עולת השבת ואוסף הברכות, שאליאור כוללת בחטיבה הרביעית. אך בכתובים עצמם אין שום בסיס להפרדה שעושה אליאור

בין מגילות שיש בהן פולמוס, חטיבתה החמישית, לבין מגילות ליטורגיות, חטיבתה הרביעית.

כך מאופיינת חלוקתה של אליאור בעירבוב תחומים, סוגות ועניינים. ההכללה שהיא מייסדת על אדניה לא פחות מעורבת. לדבריה, החיבורים שנמצאו בין המגילות "גילו עניין מובהק חוזר ונשנה בשלושה נושאים מרכזיים: הראשון קשור למקום המקודש, לזיקתו למקדש ולתבניתו השמימית הקשורה למרכבה וכרובים... השני קשור לזמן המקודש וללוח המחזורי של חמישים ושתיים השבתות... השלישי קשור להשתלשלות מסורת הכהונה מימי חנוך בן ירד... (עמ' 62-63). כפי שצוין לעיל, אין שלושת הנושאים הללו מצויים בכל, ואפילו לא במרבית החיבורים שנתגלו בקומראן. היחס בין המקדש הארצי למקדש השמימי נזכר בסרך שירות עולת השבת ונרמז בחיבור המכונה "ברכות" ואולי גם בפלורילגיום. חזון המרכבה של יחזקאל מפורש בחיבור פסיאודו־יחזקאל. עלייתו של חנוך לשמים לראות את המקדש השמימי מתוארת בספר חנוך החבשי יד-טז. אין בשלושת המקרים האלו להפוך את כל הכתבים שנתגלו בקומראן למעוניינים ב"מקום המקודש". גם אם למסורת הזו יש קשר כלשהו לספרות ההיכלות המאוחרת, המספרת על עליה להיכלות של מעלה, עדיין לא נתברר כראוי קשר זה ועל כן יש להסתפק בקביעה המסויגת הזו.¹⁷

גם העניין במסורת השושלת הכהנית של לוי אינו משותף לכל החיבורים מקומראן. הוא מאפיין שורה של חיבורים ארמיים (חיבור לוי הארמי, צוואת קהת, חזונות עמרם) וספר היובלים, אך קשה להחיל הכללה כזו על כל ילקוט חנוך החבשי או על כל מגילה חיצונית לבראשית (אף שיש בשני החיבורים קטעים הקושרים למוטיב הכהונה, אין הם עיקר ויש לצדם מוטיבים רבים אחרים). בוודאי אין לומר זאת על חיבורים עבריים שבספריית קומראן (כגון האפוקריפון של יהושע, האפוקריפון של ירמיהו, פסיאודו־יחזקאל,

¹⁷ ראה לאחרונה: נ' מזרחי, "שאלת הזיקה בין שירות עולת השבת לספרות ההיכלות: היבטי לשון וסגנון", *מגילות ז' (תשס"ט)*, עמ' 263-298.

וקטעים שונים מחיבורים משכתבי מקרא). גם בעניין הלוח בן 364 יום יש לסייג את הכללותיה הגורפות של אליאור. נכון שלוח זה מופיע בכמה מכתביה העיקריים של עדת קומראן (סרך היחד, הודיות, משמרות, מקצת מעשי התורה) וכן בחיבורים שאינם מבית מדרשה (החיבור האסטרונומי מספר חנוך עב-פב, יובלים, מזמור על שירי דוד ממגילת תהלים מהמערה האחת־עשרה; האפוקריפון של יהושע ומגילת המקדש) וברור שהלוח היה מקובל על אנשי העדה וכנראה היה סלע מחלוקת בינם לבין ההנהגה המרכזית שנהגה לוח ירח. אך אין לקשור פולמוס זה עם שאלת הכהונה הגדולה. אליאור נתלת בתיאוריה שנוצרה בראשית ימי מחקר המגילות, שעל־פיה היה מורה הצדק מצאצאי הכהנים הגדולים מבית צדוק שנאבק בשליטים החשמונאים משום שתפסו את משרת הכהונה הגדולה (עמ' 61, 63). אליאור מניחה כמובנת מאליה את הפרשנות הזו למאבק בין "הכוהן הרשע" ו"מורה הצדק", המתואר בפשר חבקוק. זיהויו של מורה צדק כצאצא ממשפחת צדוק, היורש החוקי לכהונה הגדולה, אין לו זכר בכתוב במגילות, אלא כולו פרי השערות של מחקר, שאינן עומדות בפני הביקורת.¹⁸ וכבר העירו אחרים, שבחיבורים הכיתתיים אין מאומה על משרת הכהונה או עקבות של וויכוח עליה.¹⁹ אכן, לפי פשר חבקוק (יא, 4-6) בא הכוהן הרשע אל מורה הצדק במקום גלותו ביום הכיפורים, ומזה הסיקו שהוא נהג לוח שונה מזה של מורה הצדק.²⁰ אך עדיין אין בכך אישור שמורה הצדק היה מבית צדוק והיורש הלגיטימי של משרת הכהונה הגדולה, שהודח בידי הכוהן הרשע (המזוהה במחקר עם יונתן או עם שמעון החשמונאים). אמנם הפולמוס נגד מלכי בית חשמונאי ששימשו בכהונה הגדולה ידוע

¹⁸ ראה הדיון בספרי: כלים שלזכים (לעיל הערה 11), עמ' 32-33; 42-43. ¹⁹ ראה, קיסטר, "עיונים" (לעיל הערה 8), עמ' 323; דימנט, כלים שלזכים (לעיל הערה 11), שם.

²⁰ ראה S. Talmon, "Yom Hakippurim in the Habakkuk Scroll", *The World of Qumran from Within*, (Jerusalem-Leiden: Magness-E.J. Brill, 1989), pp. 186-199.

המאמר פורסם לראשונה ב־1951.

מדברי בן־מתתיהו ומספרות חז"ל, אך אין לו זכר בכתבי עדת קומראן. לפיכך, אין שום סמך בעובדות לרעיון שמציעה אליאור, שהייתה "היסטוריוגרפיה כוהנית" נבדלת ומתחרה להיסטוריוגרפיה שיצר בית חשמונאי, "שתפס את מקומם של בני צדוק וניסה ליצור לגיטימציה רטרוספקטיבית בספרי המקבים..." (עמ' 65). ואגב כך ייאמר שקביעה כזו, אם היא נכונה, חלה רק על ספר מקבים א, שחובר בחוגים אוהדים את החשמונאים בשלהי המאה השנייה לפני הספירה. אך ספר מקבים ב הוא קיצור של חיבור יווני פרי עטו של סופר שחי מחוץ לארץ־ישראל, שנכתב אולי לפני מקבים א, ועניינו המרכזי אינו תמיכה בחשמונאים אלא המקדש וטיהורו.²¹

מן האמור למעלה מתברר שהסעיף החמישי (עמ' 79-73) ב"מבוא" הגדול של אליאור הוא כולו פרי דמיונה. היא קוראת לו "ספרות קומראן וספרות כוהנית קרובה: קדושת הכתיבה והקריאה ומקורם השמימי של הספרים". תחת כותרת רבת רושם זו ושתי ציטטות (עמ' 73 – ציטטה אחת מדברי בן־מתתיהו על האיסיים והאחרת מדברי פשר תהלים מכתבי העדה. אך לא ברור כיצד ומדוע מצרפת אליאור שתי ציטטות אלו אם, כטענתה, אין לתיאורי האיסיים קשר למגילות), חוזרת המחברת ומתארת מה שהיא מכנה "ספרות כוהנית", בעיקר מימי חנוך דרך לוי אל משה נכדו. כפי שצויין אין שום הצדקה לקשור את החיבורים על חנוך לשושלת הכהונה. ועוד זאת, חנוך, לוי וצאצאיו מתוארים בספרות הכתובה ארמית, שהיא חטיבה נפרדת ושונה מכתבי עדת המגילות. התוספת של משה שמוסיפה אליאור לשושלת הזו אינה מסתברת ממה שנמצא בקומראן. אין בקומראן חיבורים המיוחסים למשה, בדרך שהחיבורים הארמיים מיוחסים ללוי ולבניו. חיבורים עבריים שנתגלו בקומראן וכונו במחקר "האפוקריפון של משה" אינם אלא עיבוד קטעים מן התורה. אף שמשה נזכר בחיבורים שונים מקומראן, אין אזכורים אלו דומים לחיבורים המיוחסים כולם לדמות אחת מן הסוג של הכתבים המיוחסים לחנוך, לוי קהת ועמרם.

²¹ ראה ד' שוורץ, ספר מקבים ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 38-35.

בחלק הששי מן ה"מבוא" (עמ' 112-80) מציעה אליאור "ביבליוגרפיה מוערת של ספרות קומראן וספרות כוהנית קרובה" (עמ' 80). כאן עורכת אליאור רשימה של חיבורים הכלולים במגילות קומראן יחד עם חיבורים חיצוניים שונים. היא כוללת בה אפילו ספרי מקרא (כך היא מצרפת לרשימתה גם את אחד מעותקי ספר שמואל [4Q51]). אין זו רשימה ממצה של כל מה שנחשף במערות קומראן אלא היא פרי המבחר של אליאור, שעקרונותיו אינם מוסברים. עריכת הרשימה לפי שמות החיבורים בסדר אלפביתי מתמיהה בלשון המעטה, שכן היא טכנית לגמרי ואיננה יכולה לתת רושם של ממש על טיבן של המגילות. מדוע לא סדרה אליאור את הרשימה הזו על־פי חלוקתה לחמש חטיבות? כך לפחות הייתה משמעות כלשהי לרשימה. אפשרות אחרת שעמדה לפני אליאור היתה לערוך את הרשימה לפי סדר פרסומים ראשונים, שכן ידוע עד כמה השפיע פרסומו המאוחר של חלק הגון ממגילות המערה הרביעית על הבנת מכלול כתבי היד מקומראן. לכן, גם אם יש ברשימה אינפורמציה אמينة לגבי חלק מן הפריטים, היא טובעת בעירוב מין שאינו במינו ובהעדר דיוק בפרטים אחרים. תקצר היריעה מלהעיר על כל פרטי הרשימה הזו ועל כן מוצע כאן מבחר קטן, כדי לתת מושג על טיבה ועל מעקשיה.

אליאור מציבה בראש רשימתה את "איגרת מקצת מעשי התורה" (השם הנכון הוא "מקצת מעשי התורה" בלבד). היא מתארת את החיבור כאיגרת "שהופנתה לכוהנים מבית חשמונאי" (עמ' 81), כשהיא מסתמכת על דעת המהדירים הראשונים שהאיגרת נכתבה על־ידי מורה הצדק ונשלחה ליונתן חשמונאי.²² דעה זו אינה מקובלת עוד היום במחקר, שכן הוכר שאין אפשרות לזהות במדויק

²² כך קימרון וסטראנגל בפרסום הראשון של המגילה. ראה E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4.V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD 10; Oxford: Clarendon Press, 1994). אליאור הושפעה כנראה מאד מהעמדת המגילה הזו כחלק מוויכוח צדוקי נגד הפרושים בכרך הזה, אך ראוי היה להתחשב גם בהסתייגויות שהביע סטראנגל בנספח 3 באותו כרך (שם, עמ' 205-204) ובמאמרים מאוחרים יותר כגון מאמרו של קיסטר, "עיונים" (לעיל הערה 8).

את הכותב או את הנמען, אלא יש להסתפק בקביעה שאנשי המגילות כתבו אל מנהיג הקבוצה היריבה, כנראה שליט חשמונאי. אמנם נכון שחלק מן ההלכות השנויות במחלוקת המנויות בחיבור זהות לעמדת הצדוקים, אך זוסמן, שאליאור מצטטת (שם), קבע את האופי הצדוקי של

ההלכה שנהגו אנשי קומראן ולא של אנשי קומראן עצמם. לכותבת ביקורת זו לא נתברר מדוע נוהגת אליאור לציין לחד מהדורות שונות של אותו חיבור או של עותקים מאותו חיבור. כך, למשל, ציינה בנפרד את המהדורות למגילות המקדש שפרסמו ידין, גרסיה מרטינו וטיכלאר, ולבסוף קימרון. היה ראוי לאחדם ברישום אחד ולציין שאלו מהדורות שונות של עותקים מאותו חיבור. ידין היה הראשון שפרסם את העותק הארוך והשלם של מערה 11, ואחריו עשו זאת גרסיה מרטינו וטיכלאר במסגרת פירסומי כל המגילות ממערה 11. קימרון ההדיר שוב עותק זה עם שני עותקים נוספים ממערה 4. יש להוסיף, שלאחר פרסומים אלו זיהה פואש קטע מעותק נוסף של החיבור המכונה מגילת המקדש, שנמצא בין כתבי היד ממערה 234, פרט שלא נכלל בדברי אליאור. עריכה כזו של האינפורמציה הייתה מסברת את אוזנו של כל קורא, בין שהוא בן בית במחקר ובין אם לאו.

מנהג דומה נהגה אליאור בתיאורה את המגילה שנודעה לקורא העברי בשם "מלחמת בני אור בבני חושך" (אך היום נוהגים לכנותה "מגילת המלחמה". אליאור משתמשת בשני הכינויים – עמ' 89-90). כאן היא מציגה את מהדורת ידין משנת 1955, אך אינה מציינת שזו מהדורת העותק ממערה 1.24 נוסף על כך מביאה אליאור את מהדורת מוריס בייה לששת כתבי היד ממערה 4 (4Q4-496Q491). אליאור

²³ É. Puech, "Fragments du plus ancien exemplaire du Rouleau du Temple (4Q524)," in M.J. Bernstein, F. García Matínez and J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997), pp. 19-64.

²⁴ ראה י' ידין, *מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה*, ירושלים 1957.

כוללת גם את 4Q497 במניין הזה אבל הוא אינו נחשב לעותק של מגילת המלחמה אלא כולל חיבור דומה לה).²⁵ אליאור גם לא עמדה על כך שבין העותקים של מערה 4 יש מהדורות שונות של החיבור, ולא כולם הם עותקים מדוייקים של כתב היד ממערה 1.²⁶

המחברת כללה ברשימה לא רק מגילות ממערות קומראן, אלא גם חיבורים חיצוניים שונים, שהיו ידועים קודם לגילוי קומראן אך לא נכללו באוצר המגילות. כך, למשל, מצוינים ברשימה "מזמורי שלמה" (עמ' 90), אוסף שחובר במקורו בעברית אך הגיע לידינו רק בתרגום יווני. באוסף הזה יש מזמורים שנכתבו במאה הראשונה לפני הספירה אך לא ברור אם כל המזמורים חוברו באותה עת ועל־ידי מחבר אחד. אין זיקה מובהקת בין אוסף זה לספרות קומראן, ועל כן לא נתברר מדוע הוא נכלל ברשימתה של אליאור. כמה דברי ביקורת על כוהני המקדש, שמשמיע מחבר מזמור ב, למשל, אין בהם די כדי לצרף את כל האוסף למגילות קומראן. ועוד נזכרים ברשימה חנוך הסלבי (עמ' 95-96) וחנוך העברי (עמ' 96). אליאור אינה מסבירה מדוע צירפה חיבורים אלו לרשימתה, אף־על־פי שכל המצוי אצל הספרות הזו יודע שאין הם שייכים אליה. על מועד חיבורו של חנוך הסלבי יש ויכוח. אליאור בוחרת דווקא תאריך מוקדם – "במפנה המאה הראשונה" (עמ' 96), אך יש המאחרים אותו עד למאה הרביעית, והוא חובר כנראה באלכסנדריה.²⁷ חנוך העברי הוא חיבור

²⁵ כבר במהדורתו הראשונה לטקסטים אלו הכתיר העורך מוריס בייה את כתב היד הזה בכותרת: "texte ayant quelque rapport avec la Règle de la Guerre" (= "טקסט בעל זיקה כלשהי לסרך המלחמה"). מכל מקום, מכתב יד זה שרדו רק קטעים זעירים. ראה: M. Baillet, *Qumrân Grotte 4.III (4Q482-4Q520) DJD 7*; Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 69.

²⁶ ראה התיאור של J. Duhaime, "War Scroll," in J. Charlesworth (ed.), *Damascus Document, War Scroll and Related Documents (The Dead Sea Scrolls 2*; Tübingen-Louisville: Mohr-Siebeck-John Knox, 1993), pp. 81-84.

²⁷ יש המפקפקים אף באופיו היהודי של החיבור. ראה 2 F.I. Andersen, "The Slavonic Apocalypse of Enoch," in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (Garden City: Doubleday, 1983), vol. 1, p. 96.

השייך לספרות ההיכלות, שנכתב "בין המאה השלישית למאה החמישית", כדברי אליאור (שם), ואם כן בוודאי שאינו שייך לספרות קומראן. גם הכללת ספר יוסף ואסנת ברשימתה של אליאור (עמ' 99) מתמיהה. יוסף ואסנת הוא חיבור יהודי המספר על אהבת אסנת ליוסף. הוא נכתב יוונית, אף הוא כנראה באלכסנדריה, והוא רווי יסודות הלניסטיים מסוגים שונים. הוצע מיגוון תאריכים לחיבורו, מן המאה הראשונה עד המאה החמישית. מכל מקום, תוכנו והאופק התרבותי שלו מרוחקים תכלית ריחוק מן המגילות והכתבים הקרובים להן.²⁸ אם חפצה אליאור להדגיש את מעלותיו של לוי, לא היה עליה להיזקק לתוארו כ"נביא ורואה ספרים בשמים" בספר יוסף ואסנת המרוחק (עמ' 139). היא יכלה להסתפק בתיאור עלייתו לשמים והענקת הכהונה לו בתיאורי חיבור לוי הארמי, הקרוב בזמן ובמקום לספריית קומראן.²⁹

אליאור כללה ברשימה גם את הקובץ היווני של צוואות י"ב השבטים (עמ' 106). הצוואות היווניות עברו עריכה נוצרית, ומחקרים אחרונים ביררו שאין בקומראן אף עותק מהן.³⁰ בקומראן נתגלו שרידים של חיבורים אחרים, הקשורים לכמה מאבות השבטים, כנראה מן המקורות ששימשו את כותבי הצוואות היווניות אבל לא עותקים של הצוואות עצמן. לכן שגויה קביעתה של אליאור שצוואות השבטים הן "חיבור שנודע ... מתרגומיו היווניים לפני

²⁸ אליאור מתארת אותו כ"חיבור הקשור לחוגי בית חוניו במצרים" (עמ' 139), אך זוהי דעה אחת במחקר (ראה: G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis* [Atlanta: Scholars Press, 1996] ויש אחרות. ראה את C. Burchard, "Joseph and Aseneth," in J.H. Charlesworth (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha* (Garden City: Doubleday, 1985), vol. 2, pp. 187-188.

²⁹ ראה: J.C. Greenfield, M.E. Stone and E. Eshel, *The Aramaic Levi Document* (SVTP 19; Leiden: Brill, 2004), pp. 66-67.

³⁰ ראה הערותיי במאמר "Old Testament Pseudepigrapha at Qumran," in J.H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls* (Waco) Texas: Baylor University Press, 2006), vol. 2, p. 464.

שנמצאו חלקים ממנו בעברית ובארמית בקומראן" (שם). אליאור טועה ומטעה כשהיא כותבת "צוואת לוי שנכתבה ארמית ותורגמה ליוונית..." (עמ' 85), או "מקורו הארמי של החיבור המכונה צוואת לוי נמצא בקומראן" (עמ' 105). שכן אין צוואת לוי הידועה בנוסח יווני זהה לחיבור לוי הארמי, שחלקים ממנו השתמרו בין מגילות קומראן, בכתב יד ארמי מגניזת קהיר ובתרגום יווני בכתב יד ממנזר אתוס. השם המדוייק לחיבור מקומראן, חיבור לוי הארמי, מדגיש את שונותו מצוואת לוי (כפי שקבעו במחקריהם גרינפילד וסטון, שאליאור מזכירה [עמ' 105] אך אינה מתחשבת בדבריהם).³¹ דבר מכל התמונה המורכבת של צוואות השבטים, כפי שהיא ידועה היום, אינו נזכר במשפט המתאר את הצוואות ברשימתה של אליאור (עמ' 106).

בעיון ברשימה נדהם הקורא לגלות חיבור חדש "צוואת משה" (עמ' 106). כך קוראת אליאור לציטטה מפרשת "וזאת הברכה" (דברים לג, 6), הכלולה בכתב היד 4Q175, שידוע במחקר בשם טסטימוניה. במה זכתה ציטטה זו למעמד המכובד הזה ולשם הדמיוני הזה? הציטטה מציגה את הברכה ללוי והיא חלק משלוש ציטטות מן התורה הבאות בטסטימוניה. יש וויכוח במחקר על משמעותה של סדרת הציטטות הזו, אך איש לא חילץ את הברכה ללוי והעלה אותה לדרגה של מקור לעצמו, כפי שעושה אליאור. מקובל לחשוב שציטטה זו מציינת את דמות המשיח הכוהני, אך בטסטימוניה נכללת גם ציטטה המרמזת למשיח מבית דוד (במדבר כד, 17), ותורת שני המשיחים, כוהני ומדיני, ידועה גם מכתבים אחרים של עדת המגילות (למשל ברית דמשק יב, 23; כ, 1; סרך היחד ט, 11). שום דבר מכל אלו לא מוסבר בדברי אליאור, ומכל מקום "צוואת משה" לא היתה ולא נבראה. לעומת זאת אין אליאור מזכירה כלל חיבור חיצוני אחר שידוע בספרות בשם "צוואת משה". הוא חובר כנראה בעברית בארץ־ישראל במאה הראשונה לספירה וכתוב כנאום פרידה של משה ליהושע, על יסוד הדגם של דברים לא, לד. על־פי החיבור הזה

³¹ ראה דבריהם במהדורת חיבור לוי הארמי (לעיל הערה 29), עמ' 1.

פירט משה ליהושע את מהלך ההיסטוריה מן העבר אל העתיד, דוגמת תיאורים הידועים מחיבורים אפוקליפטיים אחרים, אך אין ל"צוואת משה" זו קשר ברור לספרות קומראן. ולבסוף, דוגמה אחרונה לאי־דיוק במה שמציעה אליאור. היא מונה שני חיבורים שהיא מכנה בשם "ספר נוח". האחד נשתמר בכתב יד עברי, 1Q19, האחר כתוב ארמית, 4Q534 (עמ' 99-100). כפי שצוין לעיל, יצור ספרותי המכונה "ספר נח" אינו קיים. המחקר של המאות התשע־עשרה והעשרים שעסק בספר חנוך החבשי ראה בקטעים על חיי נח המשובצים בו ובספר היובלים עקבות של חיבור שסיפר על נח ואבד.³² כשנתגלה בין המגילות קטע עברי, 1Q19, העוסק בלידתו הפלאית של נח, ראו בו המהדירים עוד קטע מאותו ספר נח האבוד, ולכן כינוהו "ספר נח". אך קריאה בשם אינה הוכחה לכך שאכן זהו שריד מאותו חיבור תיאורטי. לאחרונה נטען שאותו ספר נח נזכר במגילה החיצונית לבראשית במלים המופיעות בטור ה, 19: "פרשגן כתב מלי נוח" (שאליאור מצטטת בראש עמ' 100).³³ ושוב ביקשו לראות בכך הוכחה לקיומו של החיבור האבוד על נח. אך פיקציה ספרותית מעין זו המזדמנת במגילה מדרשית אינה יכולה להחשב הוכחה לקיומו הריאלי של ספר נח.³⁴ אליאור היתה חייבת לפחות להעמיד את הקורא על הרקע לאותו ספר נח ולא להציגו כעובדה קיימת.

³² ראה הסיכום של R.H. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1912), pp. 13-15. כותבת שורות אלו הביעה דעתה בכתב נגד התיזה המלאכותית הזו, אך אליאור אינה מודעת לכך. ראה: D. Dimant, "Two 'Scientific' Fictions: The so-called Book of Noah and the Alleged Quotation of Jubilees in CD 16:3-4," in P.W. Flint, E. Tov and J.C. VanderKam (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich* (VTSup 101; Leiden: Brill, 2006), pp. 231-242.

³³ ראה: R.C. Steiner, "The Heading of the Book of the Words of Noah on a 'Lost' Work *Dead Sea* ", *Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a 'Lost' Work* .*Discoveries* 2 (1995), pp. 66-71.

³⁴ ראה מאמרי שצוטט לעיל בהערה 32, עמ' 240-241.

אליאור מצרפת לקטע העברי על לידת נח, ששרד ב־1Q19, את כתב היד 4Q534, שגם אותו היא מכתירה בשם "ספר נוח". ראשית, זהו חיבור ארמי, ואם כן אינו יכול להיות עותק של מה שמיוצג בעברית במגילה 1Q19. שנית, במחקר מכונה כתב היד 4Q534 "לידת נוח" ולא ספר נוח. שלישית, נתגלה עוד עותק מחיבור זה, 4Q535, כך שהיה על אליאור לכלול גם אותו ברשימתה. אבל שיוך החיבור הארמי ששרד בכתבי היד 4Q4-535Q534 לנח הוא פרי השערה מחקרית שאינה מובנת מאליה. הקטעים ששרדו מתארים דמות פלאית המצטיינת בחוכמתה. המהדיר הראשון, ז'אן סטארקי, סבר שמדובר בדמות משיחית כלשהי, ולדעתו היה קרוב לאמת יותר מן האחרים.³⁵ אך בגלל הדמיון לתיאור על לידתו הפלאית של נח במקורות אחרים (חנוך קו-קו; המגילה החיצונית לבראשית), השתרשה הדעה שגם כאן מדובר בנח.³⁶ אך יש לציין שהשם נח אינו מופיע כלל בטקסט הזה, ומכל מקום, אין שום יסוד לצירוף חיבור זה עם קטעי הטקסט העברי ששרד במגילה 1Q19.

אם אמורות התיאוריות המופיעות בשער השני של הכרך להתבסס על ייצוג המחקר בשער הראשון, הרי נתברר שאין להן על מה שיסמוכו. ואמנם, העירבוביה השלטת בהצגת הדברים בשער הראשון מאפיינת גם את התיאוריות הבנויות עליה בשער השני. ילאה הקולמוס מלתאר את כולן וילאה הקורא ביקורת זו מפירוטן. משום כך יצויין רק מבחר מצומצם של דוגמאות, בבחינת הפרטים המעידים על הכלל.

השער השני כולל, כאמור, עשרה סעיפים. הסעיף הראשון, שכותרתו "בני צדוק הכוהנים", חוזר וקושר את הפולמוס על הכהונה הגדולה עם כתבי המגילות. אך אין שום תיעוד שעניין זה היה ביסוד

³⁵ ראה: J. Starcky, "Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân", *Memorial du cinquantième 1914-1964. École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris* (Paris, 1964), pp. 51-66.

³⁶ הציע זאת לראשונה J. Fitzmyer, "The Aramaic 'Elect of God' Text from Qumran Cave IV", *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965), pp. 348-372.

פולמוסה של העדה נגד מתנגדיה "דורשי החלקות". אנשי עדת המגילות ביקרו את דרך מדרש הכתובים של יריביהם ולא הזכירו את ענייני הכהונה הגדולה. גם בביקורת שמשמיע בעל פשר חבקוק (ח), 10-13; יא, 12-14; יב, 8-10) על הכוהן הרשע אין פרט זה נזכר. לכן משוללות כל יסוד קביעות שאליאור חורזת בתנופה גדולה: "בתקופה זו, חוגים שהשתייכו לבית צדוק וחוגים המקורבים אליהם, המכונים במגילות 'אנשי בריתם', שתמכו בהגמוניה הכוהנית השושלתית הרצופה והמקודשת על־פי הסדר המקראי ובשורשיה המיתיים והמיסטיים, יצרו ספרות כוהנית מיתית, מיסטית וליטורגית ייחודית, הקושרת בין עולם הכוהנים לעולם המלאכים ונאבקה בכוחם של כוהנים ומלאכים במשבשי הסדר המקודש" (עמ' 121); או כיוצא בו: "ספרות זו, הכוללת ספרי חוק והיסטוריוגרפיה, כתבים מיסטיים, מיתיים וליטורגיים, שנכתבה בפרקי זמן שונים בידי מחברים רבים ומגוונים, מתעדת את ראשית הכהונה מנקודת מבטה של הגמוניה מודחת שניטל כוחה הארצי..." (שם). לא ברור איך "מחברים רבים ומגוונים" מפרקי זמן שונים מכוונים כולם לרעיון שאליאור שמה בפיהם. כל מי שמצוי אצל הספרות שאליאור מרמזת אליה יודע שאין שחר לקביעותיה הנמלצות של אליאור, המדיפות ריח עז של "מיסטיות" ו"מיתיות".

והרי שתי דוגמאות למכשלות המסתתרות מאחרי דבריה הנמלצים של אליאור. היא טוענת שהספרות ה"כוהנית", החובקת את שלל החיבורים שמנתה, מתרכזת בארבעה נושאים: זמן מקודש, מקום מקודש, פולחן מקודש וזיכרון מקודש (עמ' 125). בדבריה על "הזמן המקודש" היא אומרת: "זמן הקשור במחזורי השביתה והדרור הנשמעים, הנודעים כ'מועדי ה' מקראי קדש' ומכונים 'מועדי דרור', שמקורם בצו אלוהי כתוב ובמחזורי האור הנצחיים הנמנים והנראים, המכונים 'מרכבות השמים', שנלמדו מהמלאכים" (שם). נראה שבביטוי "מחזורי השביתה והדרור" מכוונת אליאור לכרונולוגיה של שמיטות ויובלים, שהייתה מקובלת בצורות שונות בכתבים אפוקליפטיים שעסקו בחישובי קץ, כגון ספר דניאל וחנוך פה-צ, וגם בחיבורים שונים שנתגלו בקומראן. אך אלו אינם זהים עם "מועדי ה' מקראי קדש" ואינם מכונים "מועדי דרור". הלשון "מועדי ה' מקראי

קדש" מציגה בויקרא כג, 4 את רשימת החגים, ובמקרא אין היא קשורה לחישוב יובלים ושמיטות. "מועדי דרור" הוא ביטוי הבנוי על נוסח התורה לחוק היובל (ויקרא כה, 10), וכבר בנבואה משמשת תיבה זו לציון מועד היובל (ירמיהו לד, 8, 15, 17; יחזקאל מו, 17. השוה ישעיהו סא, 1, הבונה על נוסח התורה). בלשונן של המגילות הכיתתיות מציין הצירוף "מועד דרור" (סרך היחד י, 8; 4Q286 1 11) בדיוק עניין זה, כלומר את מועד היובל (ועל משמע זה בנוי גם האמור בפשר מלכיצדק: "וקרא להמה דרור" [11Q13 ii 6]). מה עושות כאן "מרכבות השמים", לא התפרש. זהו מונח הלקוח מן החיבור האסטרונומי (חנוך עה, 3), חיבור חנוכי המספר על מסעותיו של חנוך להכרת גרמי השמים בהדרכתו של המלאך אוריאל (חנוך עב-פב). הביטוי מתייחס לתנועת גרמי השמים דרך שנים עשר השערים שבכיפת השמים, ואינו קשור ל"מחזורי האור הנצחיים הנמנים והנראים" (מה פשר הביטוי המסולסל הזה, לאליאור הפתרונים!). אם נתכוונה אליאור לומר שעל־פי טקסטים מסויימים, הידועים בשם "משמרות", מחושבים מועדי החגים במסגרת כרונולוגיה שביעונית של שמיטות ויובלים, היה עליה לומר זאת באופן פשוט ומדוייק ולא להחיל עליהם מושגים שאינם שייכים לעניינם.

דוגמה אחרת לחוסר דיוק, ואף לחוסר הבנה של מושגים, באה בתיאור מה שאליאור מכנה "המקום הקדוש". עובדה ידועה היא שבמגילות שונות, כמו בחיבורים בני הזמן, יש עיסוק הן במקדש והן בגן עדן, אך אליאור קושרת את הכל בקשר בלתי־אפשרי: "תבנית המשכן נקשרת בלשון המגילות למושגים המקשרים נצחיות, שגב וקדושה למקום המקודש: 'מבנית קדש', 'מטעת עולם', 'שבעה גבולי פלא', 'ארבעת מוסדי רקיע הפלא', הקשורים להיכל הקדש בארץ ולשבעת ההיכלות בשמים" (עמ' 126). למונחים "מבנית קדש" ו"מטעת עולם" מציינת אליאור את סרך היחד ח, 5 ויא, 8. אבל המונח "מטעת עולם", הידוע גם ממגילות אחרות (למשל הודיות יד, 15; טז, 6), אינו שייך כלל לתבנית המשכן, אלא הוא ציור של נטיעה רכה המסמלת את קבוצת הצדיקים – או עדת המגילות בכתביה – שתפתח לעתיד לבוא למטע גדול ומשגשג. זהו דימוי הבנוי על

ישעיהו (ס, 21; סא, 3) ולקוח איפוא מעולם הצומח ולא מעולם דימויי המשכן.

פרטי הסעיפים שנתרו בספרה של אליאור נשנים והולכים בסגנון דומה, ודי במה שהוצע לעיל כדי לרמוז על טיבם. על כן אפשר לבוא ולסכם את גישתה ואת פגמיה. אליאור חוזרת ומשנת את תפיסתה שכל החיבורים שמנתה ברשימתה שייכים לספרות אחת, ספרות כוהנית, שנכתבה על ידי כוהנים מבית צדוק ונדחתה "בידי קבוצה הגמונית חדשה (הם החכמים) שביקשה להחליף את מסורתיה של ההגמוניה הכוהנית המודחת ולשלול את ריבונותה" (עמ' 146). אך כפי שעולה מן הביקורת המפורטת לעיל, אי אפשר לומר שכל רשימת הספרים שאספה אליאור היא "כוהנית", ואפילו על כל מגילות קומראן אין להחיל הגדרה כזו. כידוע וכמקובל במחקר, יסודות כוהניים אכן בולטים במבנה העדה, במנהיגותה הכוהנית ובהנהגותיה, והדבר משתקף בברית דמשק וסרך היחד. שכן העדה ראתה את חייה כתחליף לעבודת המקדש השני, ופסלה את פולחנו כפגום וטמא. אולם מן המדרש על יחזקאל מד, 15, המפורש בברית דמשק (ראה לעיל), נראה שהכינוי "כוהנים בני צדוק" הוא סמלי ונדרש על חברי העדה, על שום אורח חייהם דמוי הכהונה ולא על שום שהיו בני צדוק ממש.³⁷ הבנה כזו מתיישבת גם עם היסודות השוויוניים בעדה, שאינם עולים בקנה אחד עם העדפת הכהונה מלידה, שכן מועמדים נתקבלו לעדה לא על יסוד מוצאם אלא על בסיס מעלותיהם והישגיהם האישיים, וזה היה גם הבסיס להיררכיה הפנימית בעדה (סרך היחד ו, 14-22; ברית דמשק יג, 11-12). משום כך אין הצדקה לקשור את היווצרותה של העדה, ואת אישיותו של

³⁷ לתפיסה הסמלית של העדה כמקדש וחבריה כמשרתים בקודש ראה מאמריו D. Dimant, "4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple", in *Hellenica et Judaica; Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, ed. by A. Caquot, M. Hadas-Lebel, J. Riaud (Leuven – Paris, 1986), pp. 165-190; eadem, "The Volunteers in the Rule of the Community: A Biblical Notion in Sectarian .Garb," *Revue de Qumran* 23 (2007), pp. 233-245

מנהיגה מורה הצדק, בדחיית בית צדוק מן הכהונה הגדולה ותפיסתה על־ידי משפחת יהויריב של החשמונאים. ועוד יש לציין, שלא מעט מכתבי העדה אינם קשורים כלל לתפיסות הכהניות. כך, למשל, מזמורי ההודיות וחיבורי חכמה (כגון החיבור הגדול "מוסר למבין") חסרים לגמרי צד "כונהני". נוסף על כך נתגלו במערות קומראן חיבורים רבים אחרים, שאינם קשורים לעדה המיוחדת ולא לרעיונות הכהניים של הכתבים הכיתתיים. כך הם, לדוגמה, החיבורים האפוקריפון של ירמיהו (שיש בו ביקורת קשה על הכוהנים בני הזמן) ופסאודו־יחזקאל. לא פחות מופרך הוא לספח אל ה"ספרות הכהנית" של אליאור חיבורים חיצוניים שונים (כמו, למשל, חנוך הסלבי, יוסף ואסנת ומזמורי שלמה), שלא נתגלו בין המגילות ואינם קרובים להן. אם כן, ה"ספרות הכהנית" הזו היא יצור דמיוני שאין לו קיום מחוץ לספרה של אליאור. אף ניסיונה לשחזר מסורת "כונהנית" מחנוך ונח דרך האבות אל משה ועם ישראל, ומהם לעדת קומראן, הוא בבחינת הררים התלויה בשערה. דמויות חנוך, נח והאבות, ביחוד משושלת לוי, פותחו וגובשו בספרות ארמית מיוחדת, שלא חוברת על־ידי אנשי קומראן אלא רק נשמרה בספרייתם, כמו כתבים אחרים שלא נכתבו על־ידם (כגון בן סירא וספר טוביה). כשם שלא הוכיחה מציאות של "ספרות כונהנית", המורכבת מן המגילות ומחיבורים אחרים, כך לא הוכיחה את טענתה שספרות זו צונזרה והושכחה על־ידי חוגי הפרושים והחכמים. לכן, בניין־העל חובק הדורות והספרויות שהקימה אליאור עומד על בלימה. גם הבר שמזדמן פה ושם נעלם בערמות התבן. בעוכריה הם היעדר אבחנה בין כתבים של אנשי עדת המגילות ממש, לבין כתבים שאצרו בספרייתם אך לא חברום, התעלמות מאופים וזמנם של הכתבים הרבים שעסקה בהם, ואי־שימוש בכלים שכל מחקר מצווה עליהם: גישה ביקורתית, עקרונות מיון נכונים וכלי ניתוח מדויקים. חבל שמאמץ כה גדול הושקע בבניין כה רעוע. וכמאמר החכם מכל אדם "אשר עוד בקשה נפשי ולא מצאתי...".

דבורה דימנט, החוג למקרא, אוניברסיטת חיפה

עבר ללא מחקר

היהודים בשלטון רומא, לפי ספרו של ש. זנד, *מתי ואיך הומצא העם היהודי*, הוצאת רסלינג, תל־אביב 2008.

טענתו העיקרית של מחבר הספר שלפנינו היא כי העם היהודי "הומצא" בעת החדשה. עד אז היתה בנמצא דת יהודית, אך לא עם יהודי. פרט לכך, מבקש המחבר להוכיח כי היהודים אשר חיו בארץ בימי קדם אינם אבות אבותיהם של היהודים בני ימינו, וכי הללו אינם אלא צאצאיהם של גרים. במלים אחרות, אין ולא היתה המשכיות דמוגרפית בתולדות היהודים באלפי השנים האחרונות. יש בכך כדי להזכיר את מסקנתו של יעקב פיליפ פלמראייר (1790-1861), אשר גרס כי ליוונים העתיקים לא היו צאצאים בבלקן שבימיו, וכי דמם לא זרם עוד בעורקיהם של תושביה הנוצרים של יוון בראשית המאה התשע־עשרה.¹ כאן מסתיים הדמיון. ספרו של פלמראייר הוא מחקר היסטורי מעמיק ומבוסס אשר אתגר מלומדים שדחו את מסקנותיו, אך אי אפשר לאמר זאת על הספר שלפנינו: הוא אינו מעיד על בקיאות במקורות העתיקים או במחקר המודרני, ומסתפק בלקט חלקי ואף שרירותי של מקורות ראשוניים ושל ספרות משנית, לעתים מיושנת. יתרה מזאת, לעתים קרובות מתקשה מחברו לדייק במסירת דבריהם של המקורות העתיקים והמחקרים המודרניים שהוא מתבסס עליהם. כמו כן, הספר לוקה במספר רב של טעויות, סתירות והנחות יסוד אנכרוניסטיות. על כל אלה מתקשה המחבר לחפות בסגנונו ההחלטי, הפסקני וההיר, המציג השערות והערכות, חלקן חסרות

¹ J.Ph. Fallmerayer, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*, I-II, Stuttgart 1830-1836.

בסיס לחלוטין, כעובדות מוצקות שאין לפקפק בהן. לעתים אף מנסה המחבר להציג מסקנות המקובלות עליו כאמת מוחלטת שאין אדם בר דעת יכול לחלוק עליה. לסגנון מעין זה אין מקום במחקר פרי עטו של ברוסמכא, ועל אחת כמה וכמה בספר שנכתב על ידי אורח לרגע בנושא לא לו. מאמר זה ידון בחלק מהכשלים הרבים שבספר זה, יתמקד בדבריו על היהודים בארץ ומחוץ לה בשלטון רומא, אך יקדים לכך כמה דברים על מדינת החשמונאים.

א. יהודה החשמונאית: מדינת לאום או ממלכה הלניסטית טיפוסית?

מחבר הספר שלפנינו מאמץ תפישה שנויה במחלוקת הגורסת כי הלאומיות הינה תופעה מודרנית בלבד. באין למונח "לאום", ש"הופעתו ההיסטורית היא רבת פנים ונזילה", כל הגדרה מוסכמת, הוא מציג (עמ' 46-47) ששה "קווי היכר בולטים":

1. לאום הוא קבוצה אנושית שהולכת ומתהווה בה, באמצעות חינוך כללי, תרבות המונים הומוגנית המתיימרת להיות משותפת ונגישה לכלל חבריה.
2. בלאום מתעצבת תפיסת שוויון אזרחי בקרב כל אלה הנחשבים והמחשיבים את עצמם כחבריו. גוף אזרחי זה רואה את עצמו כריבוני, או תובע עצמאות מדינית לעצמו במקרה שעדיין לא זכה לממש אותה.
3. בין נציגי הריבונות בפועל, או מייצגי השאיפה להשגת הקוממיות, לבין אחרון האזרחים חייב להתקיים רצף תרבותי לשוני מאגד, או לפחות דימוי כללי כלשהו על התהוותו של רצף מעין זה.
4. כלל האזרחים המזדהים עם הלאום, בניגוד לנתיניהם של שליטי העבר, אמורים להיות מודעים להשתייכותם אליו או שהם שואפים להיות חלק ממנו במטרה להיות תחת ריבונותו.
5. ללאום יש טריטוריה משותפת שחבריו חשים וקובעים כי יחדיו הם בעליה הבלעדיים וכל פגיעה בה מתקרבת בעוצמתה לתחושת ערעור על רכושם הפרטי.
6. מכלול הפעילויות הכלכליות בתחומה של טריטוריה לאומית זו, לאחר שהושגה בה הריבונות העצמית, היה הדוק יותר, לפחות עד

שלהי המאה ה־20, מאשר מערכת יחסיו [של הלאום] עם כלכלות שוק אחרות.

המחבר מודה כי "זהו ייצוג אידיאלי במובן הוובריאני", אך קובע כי קווי היכר אלה לא היו בנמצא "בשום קבוצה אנושית לפני תהליך המודרניזציה".² כך הוא פוטר עצמו מן הצורך לבדוק ביסודיות את האפשרות כי קווי ההיכר המקובלים עליו היו אי פעם תקפים במקום כלשהו על פני כדור הארץ בימי־קדם, בימי־הביניים או בראשית העת החדשה. לכאורה, כך ניתן להוכיח כי בתקופות הללו לא היו לאומים או מדינות לאום, אך אין כאן אלא כשל בתחום הלוגיקה הידוע בעברית בשם "הנחת המבוקש". באותו אופן ניתן להגדיר "רופא" כמי שסיים בהצלחה את חוק לימודיו בפקולטה לרפואה, זכה בתואר "דוקטור לרפואה", ואף קיבל ממשרד הבריאות רישיון לעסוק במקצועו. לפי הגדרה זו, מקצוע הרפואה לא היה קיים כלל בעולם העתיק, ואף היפוקראטס, שעל שמו קרויה השבועה המפורסמת, לא היה ראוי להיחשב כרופא.

על אף דבריו של מחבר הספר שלפנינו, את קווי ההיכר של הלאום המקובלים עליו ניתן לזהות, כבר באלף הראשון לפני ספירת הנוצרים, בכמה מערי־המדינה של יוון העתיקה, וגם ברפובליקה הרומית, ולו בחלק מתולדותיה. את רובם (לפחות) ניתן למצוא גם בתיעוד הדל יחסית הקיים לגבי מדינת החשמונאים, שהתקיימה בארץ בין השנים 142 ו־63 לפני ספירת הנוצרים.³ לדעתו של המחבר, לא היתה זו מדינת לאום. הנה דבריו (עמ' 152): "מסגרת פוליטית שבה הכפריים מדברים בשפה שונה מאשר העירוניים, ושבה

² על חסרונותיה של הגישה המייחסת ללאומיות מאפיינים מודרניים (ומערביים) בלבד, ראה, למשל, A.D. Smith, *The Antiquity of Nations*, Cambridge 2004, pp. 133-135; S. Grosby, *Nationalism. A Very Short Introduction*, Oxford 2005, pp. 64-66.

³ על הלאומיות היהודית בתקופה ההלניסטית והרומית, ועל שאלת אופיה הלאומי של מדינת החשמונאים, ראה D. Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, New York 1992; A.D. Smith, *The Antiquity of Nations*, pp. 143-146; D. Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge 2006.

שתי האוכלוסיות הללו אינן מתקשרות באותה לשון עם המנגנון המנהלי של המשטר אינה בשום פנים ישות לאומית. במאה ה-2 לפנה"ס דיאלקטים שונים של עברית או ארמית היו שגורים עדיין בפי החקלאים, רוב הסוחרים ניהלו את התקשורת ביניהם ביוונית והאליטות השלטוניות והאינטלקטואליות בירושלים שוחחו וכתבו בעיקר בארמית. לא היה בנמצא כל רצף בתרבות היומיום החילונית בין הנתונים השונים לבין הריבון, ואף שליט לא עשוי היה להיות 'לאומי' דיו כדי לרצות לעצב תרבות מעין זו.

המחבר מצביע על היעדרו של השלישי מבין קווי ההיכר המקובלים עליו, אך הוא מתקשה להוכיח את דבריו. הוא אמנם מפנה את קוראיו (עמ' 320, הערה 256) לספר מאת ישראל לוי, אך מחקר זה אינו מספק כל תימוכין לדבריו, שכן מסקנותיו של לוי מתייחסות למאה הראשונה לספירת הנוצרים, לא לתקופתם של החשמונאים. לוי אמנם מעריך כי כבר במאה השניה היו בירושלים יהודים יודעי יוונית, אך אין בכך כדי להעיד על פיצול לשוני או תרבותי.⁴ כאילו לא די בכך, קובע מחבר הספר שלפנינו (עמ' 153) כי "למורדים של עת זו [הכוונה למקבים] לא יכלה להיות מודעות ממשית לגבולות תרבותו העברית "האותנטית" של העם, ולא היו להם כלל כלים להנגידה כמכלול אל מול התרבות המתיוונת." מן הראוי היה לגבות בראיות קביעה נחרצת זו, אם בכלל אפשרי הדבר.

המחבר גורס (עמ' 152-153) כי ממלכת החשמונאים היתה מלוכה יהודית "בד בבד עם היותה רשות הלניסטית טיפוסית", ואף קובע כי "עלינו להבין שהחשמונאים ומנגנוני השררה שהם הציבו סביבם היו בה בעת מונותאיסטים קשוחים והלניסטים טיפוסיים." אך מדוע "עלינו להבין" זאת? האם זו האמת ואין בלתה? לא ולא. אין זו אלא מסקנה שנויה במחלוקת, הממעיטה בחשיבותם של ההבדלים בין

⁴ י.ל. לוי, *יהדות ויוונית בעת העתיקה. עימות או מיזוג?*, ירושלים תש"ס, עמ' 65-75. על היקפה של ההשפעה ההלניסטית על תושבי הארץ ראה גם דבריו של מ. שטרן, "יהדות ויוונית בארץ ישראל במאות השלישית והשנייה לפנה"ס", *מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני*, ירושלים תשנ"א, עמ' 21-3.

החשמונאים לבין המלכים ההלניסטיים בני זמנם, ושל ההבדלים בין החשמונאים לבין הורדוס (4-40 לפני ספירת הנוצרים). הנה דבריו של היסטוריון העוסק בנושא: "כידוע, השליטים החשמונאים, ולאחריהם המלכים החשמונאים [...] היו בני השושלת הריבונית היחידה כמעט באזור שמוצאה ילידי־מקורי. בניגוד למלכים התלמיים והסלאוקים, שמוצאם היה מהשכבה היוונית־קולוניאלית, היה מוצאם של החשמונאים מקומי [...]. לעובדה זו נודעת חשיבות רבה, והיא הטביעה חותמה על כל ההיסטוריה של בית חשמונאי. [...] הם לא ייסדו מלוכה דואליסטית על־פי המודל ההלניסטי, וכבר מראשית דרכם היו כוהנים גדולים, תופעה שאין דומה לה בקרב מלכים הלניסטיים. במטבעותיהם לא נחקקה דמות המלך, והם הקפידו להטביע בהם כתובות עבריות [...]. היתה זו מלוכה יהודית לכל דבר."⁵ לדעתו של היסטוריון זה, היה זה הורדוס, אך לא החשמונאים, אשר הקים "מונרכיה הלניסטית לכל דבר."⁶

במקום אחר (עמ' 35) קובע מחבר הספר שלפנינו כי "בקרב רוב החברות האגרריות אשר קדמו לתחילת עלייתה של החברה המודרנית באירופה של המאה ה־18, התפתחו תרבויות על ממלכתיות שהקימו על סביבתן ויצרו סוגים שונים של זהויות קולקטיביות בקרב שכבות העלית. ברם, להבדיל מן הדימוי אשר מספר לא מועט של ספרי היסטוריה ממשיכים בהתלהבות לספק, מעולם לא ביקשו המונרכיות, הנסיכויות או האימפריות המפוארות לשתף את כל העם באותה תרבות על המנהלית שלהן. הן לא נזקקו לשיתוף זה וכמו כן לא עמדו להן האמצעים הטכנולוגיים, המוסדיים והתקשורתיים ליצירתו." הוא אף יודע לספר כי "כל זמן שבחברות האנושיות חלש העיקרון של מלוכה בחד האל, ולא שלטון בחד העם, לא נזקקו המושלים לאהבת נתיניהם. דאגתם העיקרית הייתה לשמר מידה של יראה כלפיהם."

⁵ ד. מנדלס, *זהות יהודית בתקופה ההלניסטית*, תל־אביב תשנ"ו, עמ' 34-33.

⁶ מנדלס, *זהות יהודית בתקופה ההלניסטית*, עמ' 34.

דברים אלה מציגים בפני הקורא תמונה פשטנית של תולדות האנושות לפני העידן המודרני, והם אינם תקפים, למשל, לגבי הממלכות ההלניסטיות שקמו על חורבות האימפריה קצרת הימים של אלכסנדר הגדול, או לגבי הקיסרות הרומית. בממלכות ההלניסטיות היו היוונים, בדרך כלל, מיעוט מורם מעם, אך לא היתה זו הקבוצה היחידה שזכתה לתשומת ליבו של השליט. לפי מחקר העורך השוואה בין הממלכות ההלניסטיות לבין מדינת החשמונאים, השתדלו המלכים ההלניסטיים לשמש כדמות לאומית מרכזית לכל שכבות החברה: יוונים, מתיוונים, וילידים.⁷ כך, למשל, טרחו מלכי ההלניסטיים של מצרים לשכנע את נתיניהם המצריים כי הם ממשיכי דרכם של הפרעונים. באשר לרומא הקיסרית, חשוב להדגיש כי העומדים בראשה עמלו על טיפוח תדמיתם כשליטים טובים ומיטיבים לכל נתיניהם, והמעמדות הנמוכים בכלל זה: החל בתושבי עיר הבירה⁸ וכלה באיכרים בפרובינציות.⁹ בשנת 212 העניק הקיסר קרקאלה את האזרחות הרומית לכל נתיניו (פרט לעבדים).¹⁰ דעות החוקרים חלוקות באשר למניעיו והשלכותיו של מעשהו זה, אך על דבר אחד אין מחלוקת: צעד זה נגע בעיקר להמונים. שליטיה של רומא לא קראו את הספר שלפנינו, ועל כן לא ידעו כי "דאגתם העיקרית הייתה לשמר מידה של יראה כלפיהם." נהפוך הוא. רע ומר היה סופם של כמה וכמה קיסרים אשר זו היתה דרכם. מכל זאת עולה כי מחבר הספר שלפנינו אינו בקיא באורחותיה של האימפריה הרומית בימי שלום, וכפי שנראה להלן, גם לא בעת מלחמה.

⁷ Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, p. 58: "Hellenistic kings [...] usually took great care to be the central national figure for all strata of society, for the Greeks, Hellenists, and the natives alike."

⁸ על כך ראה צ. יעבץ, *המון ומנהיגים ברומי בשלהי הרפובליקה ובקיסרות הקדומה*, תל־אביב תשכ"ו.

⁹ F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, London 1977, pp. 541-544.

¹⁰ על כך ראה מ. עמית, *תולדות הקיסרות הרומית*, ירושלים תשס"ג, עמ' K. Buraselis, *Theia Dorea. Das göttlich-kaiserliche Geschenk*; 673-675 *Studien zur Politik der Severer und zur Constitutio Antoniniana*, Vienna 2007.

ב. כיצד נהגו הרומאים במורדים עיקשים ?

לדיונו במרד הגדול (70-66 לספירת הנוצרים) מקדים מחבר הספר שלפנינו דברים אלה (עמ' 130): "בראש ובראשונה יש להבהיר שהרומאים מעולם לא הגלו 'עמים'. כדאי להוסיף שאף האשורים והבבלים לא התיקו מימיהם את כלל האוכלוסייה הנכבשת. לא היה זה רווחי לעקור את 'עם הארץ' הגדול, מייצר התנובה החקלאית ומעלה המס. אולם גם מדיניות ההגליה היעילה של האימפריה האשורית ולאחר מכן הבבלית – שקרעה חטיבות שלמות של אליטות ממלכתיות ותרבותיות ממקומן – לא נכללה בין הפרקטיקות הידועות של הקיסרות הרומית. אמנם ידועים מספר מקרים במערב הים התיכון שבהם נדחקה אוכלוסייה עובדת אדמה לשם התיישבות ישירה של חיילים רומאים, אך פוליטיקה יוצאת דופן זו לא הופעלה במזרח התיכון. בקרב מושלי רומא אנו עדים למדיניות נוקשה בדיכוייה של אוכלוסייה מורדת: הם הוציאו להורג ללא רחמים לוחמים, לקחו שבויים ומכרו אותם כעבדים, הם גם הגלו לעתים מלכים ונסיכים, אך הם בוודאי שלא עקרו את כלל ציבור הנשלטים באזורי הכיבוש שלהם במזרח. אף לא היו בידם אמצעים טכנולוגיים לעשות זאת: לא משאיות, לא רכבות ואף לא ספינות נוסעים רחבות ממדים המוכרות לנו מעולמנו המודרני."

על דברים אלה יש להעיר כי רצח עם היה אמצעי מקובל במלחמותיה של רומא נגד אויבים בכלל ונגד מורדים בפרט. כך נהגה רומא להגיע להכרעה, אם לא ניתן היה להשיגה בדרך אחרת. מטרותיו הנוספות של אמצעי זה היו הרתעה, וכן ביסוס השליטה באזורים בעלי חשיבות אסטרטגית. הרומאים לא טרחו להבדיל בין לוחמים לאזרחים. תולדותיה של רומא רצופות במלחמות שבסיומן נטבחו אוכלוסיות שלמות של אזרחים, גם ללא כל "הצדקה מבצעית". דברים אלה ידועים, ואין צורך לחזור עליהם כאן. לפני כמה שנים עסק בכך בנימין איזק בספרו על הגזענות בעולם היווני והרומי, ואף הראה כי לא היתה זו מדיניות חשאית שהרומאים שאפו

להסתיר.¹¹ כך, למשל, כתב אוגוסטוס, מייסד הקיסרות הרומית (31 לפני ספירת הנוצרים – 14 לספירת הנוצרים), בכתובת מונומנטאלית שהוצבה בפורום ברומא: "העדפתי לקיים מאשר להשמיד עמים זרים שניתן היה לסלוח להם ללא חשש."¹² אוגוסטוס רואה שבח לעצמו בכך שלא הורה להשמיד עמים זרים, אלא כאשר היה בכך צורך, כלומר לא היה איסור עקרוני על השמדה של אוכלוסיות שלמות. די בכך כדי להבין מה היה גורלם של עמים שלפי דעתם של שליטי רומא אי אפשר היה לסלוח להם ללא חשש. הפילוסוף לוקיוס אנאיוס סנקא, אשר שם קץ לחייו בשנת 65 לספירת הנוצרים (שנה אחת לפני פרוץ המרד הגדול), כתב באחד ממכתביו כי "אנחנו מתאוננים על רציחות והריגת יחידים – ומה נאמר על המלחמות ועל הפשע המתהדר של טביחת עמים?"¹³ די בנאמר עד כאן כדי להראות כי השמדת עמים היתה חלק בלתי נפרד מתולדותיה של רומא, וכפי שמוכיחה ההיסטוריה לתקופותיה השונות, אין כל דוגמה לרצח עם שאינו מלווה בתופעה הקרויה בימינו "עקירה כפויה" (forced displacement), או "הגירה כפויה" (forced migration).

בסיום הקטע שצוטט לעיל עומד מחבר הספר שלפנינו על דלות אמצעי התחבורה שעמדו לרשות הרומאים, וזאת בהשוואה לימינו. יחד עם זאת, מגבלות הטכנולוגיה בימי קדם לא מנעו כלל וכלל סחר רחב היקף בעבדים, אשר מילא תפקיד משמעותי בהיסטוריה הדמוגרפית של העולם הים תיכוני.¹⁴ הרומאים העבירו לאיטליה עבדים במספר רב מאזורים שונים, בעיקר בדרכי הים, ודי אם נזכיר כי

B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2004, pp. 215-224.

¹² מעשיו של אוגוסטוס האלוהי, סעיף 3.

¹³ לוציוס אנאוס סנקא, *כתבים נבחרים*, תרגום א. קמינקא, תל־אביב תשכ"ב, מכתב 95, פסקה 30, עמ' 322. המקור הלטיני אינו מדבר על "טביחת עמים" אלא על עמים שנטבחו (occisarum gentium gloriosum scelus).

¹⁴ P. Horden, N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Malden Mass. 2000, p. 390: "The ancient slave trade produced a major redistribution of population."

אחד המרכזים החשובים ביותר לסחר בעבדים היה במשך זמן מה אי זעיר בים האגאי בשם דלוס. כך הפכה החברה הרומית לחברת העבדות המובהקת ביותר בעולם העתיק.¹⁵ ההסבר לכך פשוט: סחר בעבדים, ובכלל זה העברתם ממקום למקום, היה עסק ששכרו בצידו, ועל כן נהגו סוחרי עבדים להצטרף לצבאותיה של רומא כדי לממש את הפוטנציאל הגלום בניצחון.¹⁶ לרומאים היו גם הנכונות וגם היכולת להשמיד אוכלוסיות, לרוקן חבלי ארץ מתושביהם, ולהעביר שבויי מלחמה במספר רב ממקום למקום.

ג. המרד הגדול ותוצאותיו

לאחר שכשל בניסיונו להוכיח כי הגליה לא היתה נהוגה ואף לא היתה אפשרית בעולם הרומי, פונה המחבר לדון במרד הגדול (70-66 לספירת הנוצרים), וכך הוא כותב (עמ' 131-130): "יוספוס פלביוס, ההיסטוריון החשוב של מרד הקנאים של שנת 66 לספירה, המהווה כמעט המקור היחיד מלבד הממצאים הארכיאולוגיים לתקופה, מספר לנו בספרו *תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים* את תוצאותיו הטרגיות. הפגיעה הקשה לא הייתה בכל אזורי ממלכת יהודה [ממלכה זו חדלה להתקיים עוד לפני פרוץ המרד, א.ל.]. אלא בעיקר בירושלים ובמספר ערים מבוצרות. על פי הערכתו נהרגו במצור על העיר, בקרבות ובטבח הנוראי שבא אחריהם, מיליון ומאה אלף תושבים ובשבי נלקחו תשעים ושבעה אלף איש (בערים אחרות נהרגו עוד כמה עשרות אלפים)". על כך הוא מעיר (עמ' 131): "כדרכם של

¹⁵ על כך ראה, למשל, י. שצמן, *תולדות הרפובליקה הרומית*, ירושלים תש"ן, עמ' W.V. Harris, "Towards a Study of Roman Slave Trade", in *The Seaborne Commerce of Ancient Rome. Studies in Archaeology and History*, Rome 1980, pp. 117-140.

על הסחר בעבדים יהודים, ראה C. Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford 2005, pp. 252-260.

¹⁶ על כך ראה R. Feig Vishnia, "The Shadow Army – the *Lixae* and the Roman Legions", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 139 (2002), pp. 265-272.

רושמי הרשומות הקדומים, אומדניו של יוספוס הם מוגזמים. רוב החוקרים [זאת אומרת, לא כולם, א.ל.] שותפים היום לדעה שההפרזה אופיינית כמעט לכל הערכה דמוגרפית שהגיעה אלינו מהעת העתיקה כאשר חלק לא קטן של המספרים הוא למעשה טיפולוגי. יוספוס אמנם מדווח שבירושלים התכנסו לפני המרד עולי רגל רבים שלא מבני המקום, אולם ההנחה שבירושלים נהרגו מיליון ומאה אלף בני אדם אינה אמינה. העיר רומא, בתקופת השיא של הקיסרות במאה ה-2 לספירה, אולי התקרבה במקצת לממדים שנכיר בערי המטרופולין הבינוניות בעת המודרנית, אך בוודאי שלא נמצא גודל אורבני מעין זה בממלכת יהודה הקטנה. ירושלים בהערכה שקולה עשויה היתה למנות באותה עת כשישים אלף עד שבעים אלף נפש.¹⁷

המחבר מסתמך על יוסף בן מתתיהו, אך אינו מדייק במסירת דבריו. ראשית כל, יוסף אינו מדבר על מליון ומאה אלף תושבים, אלא על מליון ומאה אלף נספים! המלה "תושבים" אינה מופיעה בתרגום העברי, ואין במקור היווני כל מלה שזו משמעותה. שנית, יוסף כותב כי "רוב הנספים היו יהודים, אם כי לאו דווקא בני העיר." מכאן יוצא כי עולי הרגל שהגיעו לעיר בשל חג הפסח היו לא רק "רבים", כפי שנכתב בספר שלפנינו, אלא מרבית מספרם של הנצורים. לפיכך מיותרת לחלוטין השאלה מה היה מספר תושביה הקבועים של ירושלים לפני המצור. שלישית, יוסף כותב כי "לחג המצות נאספו [אל ירושלים] מכל [קצות] הארץ ופתאום סגרה עליהם המלחמה."¹⁷ די בכך כדי להראות כי המצור על ירושלים ותוצאותיו גרמו לפגיעה קשה באוכלוסיה היהודית בכל הארץ, ולא רק בירושלים. אמנם מקובל להניח כי המספר הנמסר על ידי יוסף מוגזם, אך זאת הנחה בלבד. מחבר הספר שלפנינו אף מגדיל לעשות, ומעיר (עמ' 132), באופן שרירותי לחלוטין, כי "במספור של ההיסטוריונים העתיקים נוצר הרושם שתמיד יש להוריד ספרת אפס

¹⁷ יוסף בן מתתיהו, *תולדות מלחמת היהודים ברומאים*, תרגמה ל. אולמן, ירושלים תש"ע, ספר ששי, פסקאות 420-421, עמ' 558.

אחת. במלים אחרות, לפנינו ניסיון להפריך "מיתוס" על סמך הערכות, ולא על סמך עובדות. על כל פנים, אין כל ספק כי מספר ההרוגים מראשית המרד ועד סופו היה אדיר. הרי מדובר במרד שזכה לתמיכה רחבה, נמשך כמה שנים, ודוכא במאמץ רב, ללא הפרדה בין אזרחים ללוחמים. על כך יש להוסיף כי בתקופה זו פצועים רבים מתו מחוסר טיפול רפואי, וכי, לפי יוסף, רבים מתו במהלך המצור ממגיפה ומרעב. לפיכך, גם אם מספר הנספים במצור על ירושלים הנמסר על ידי יוסף הוא מוגזם – ואין זו אלא הנחה – אין כל סיבה להוריד "ספרת אפס אחת", כפי שמציע המחבר.

בהמשך נאמרים דברים אלה (עמ' 131): "גם את נקבל את המספר של תשעים אלף שבויים [צ"ל תשעים ושבעה אלף, א.ל.], ואף אומדן זה אינו ריאלי, הרי שטיטוס 'הרשע', מחריב בית המקדש, עדיין לא הגלה בכך את 'העם היהודי'. [...] למען הדיוק, לא נמצא בתיעוד הרומי העשיר [ההדגשה שלי, א.ל.] ולו רמז אחד על הגליה כלשהי מארץ יהודה."

תיעוד רומי עשיר? הרי ספרו של יוסף בן מתתיהו, לדבריו של מחבר הספר שלפנינו (עמ' 130), הוא "כמעט המקור היחיד מלבד הממצאים הארכיאולוגיים." לפיכך העדרו של "ולו רמז אחד על הגליה כלשהי מארץ יהודה" אינו אלא "טיעון מתוך שתיקה" שאינו יכול לשמש כהוכחה חותכת. אף על פי כן, רמז להגליה אכן מופיע בתיעוד העוסק במרד הגדול. מדובר בספר *דברי הימים* מאת ההיסטוריון הרומאי טאקיטוס, הכותב דברים אלה על ראשית המצור שהטיל טיטוס על ירושלים: "מקובלים אנו כי מספר הנצורים מכל הגילים, זכר ונקבה, הגיע לשש מאות אלף. נשק היה ביד כל היכולים להחזיק בו, והקופצים עליו רבו מכפי השיעור. נשים וגברים כאחד קשי עורף היו, ואילו אולצו לשנות את מקום מושבם, גדול היה פחדם מן החיים מפחדם מן המוות."¹⁸ דבריו של טאקיטוס ברורים:

¹⁸ קורנליוס טאקיטוס, *דברי הימים*, ספר חמישי, פרק יג, תרגום ש. דבורצקי, ירושלים תשכ"ה, עמ' 207.

הנצורים העדיפו למות מאשר לשנות את מקום מושבם כתוצאה מאילוף, זאת אומרת, כתוצאה משעבוד והגליה. מדברי טאקיטוס עולה כי הנצורים סברו כי השורדים את המצור יוגלו, וניתן לשער כי הם ידעו "עם מי יש להם עסק". קשה לדעת מה היו מקורות המידע של טאקיטוס. אילו נותר בידינו "התיעוד הרומי העשיר" הנזכר בספר שלפנינו כאילו הוא קיים, אולי היינו יודעים על מי הסתמך. למרבה הצער, אין אנו יודעים מה כתב טאקיטוס על סיום המצור, משום שדבריו אלה אבדו, אך ספק אם הוא היה מדבר על פחדם של הנצורים מפני הגליה, אלמלא התכוון לחזור לכך בהמשך ספרו.

ומה באשר לתיעוד שאינו נוגע ישירות למרד הגדול? במונחי ההיסטוריה המודרנית, התיעוד הקיים לגבי רומא דל ביותר. אין זה מקרה שמומחה לתולדותיה כבנימין איזק, המודע היטב לדלותם של מקורות המידע, מעלה שאלה שאין לה תשובה: כמה אוכלוסיות הושמדו במלחמותיה הרבות של רומא בלא שנותר לכך זכר במקורות המצויים ברשותנו.¹⁹ המסמכים הציבוריים והפרטיים ששרדו מתקופת האימפריה המוקדמת רבים מכדי שחוקר אחד יוכל לעסוק בכולם, אך אין זה אלא חלק זעיר מכלל ה"ניירת" שהפיקו המדינה הרומית, אזרחיה ונתיניה במשך מאות שנים. כמו כן, סופרים רבים, ובכלל זה היסטוריונים, חיו ופעלו באותה תקופה, אך כתבי רובם אבדו. עתה יש לשאול: האם עשה מחבר הספר שלפנינו לילות כימים בחפשו אחר רמז להגליה מארץ יהודה, וזאת במקורות שאינם נוגעים ישירות למאורע זה? דוגמה לרמז מעין זה ניתן למצוא בעיר רומא, שנתגלו בה עד היום כ־600 כתובות יהודיות. כל הכתובות מאוחרות בזמן למאה הראשונה לספירת הנוצרים, אף אחת מהן אינה קודמת למרד הגדול, ורובן, אם לא כולן, מאוחרות בזמן למרד בר־כוכבא.²⁰ מסקנה אפשרית: רק לאחר המרידות התקיימה ברומא אוכלוסייה יהודית גדולה ויציבה המתועדת גם בכתובות. האם מדובר

¹⁹ Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, p. 218.

²⁰ לכתובות אלה ראה D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, II: *The City of Rome*, Cambridge 1995.

בראיה חותכת להגליה מארץ יהודה בעקבות שתי המרידות? לא ולא, אך מדובר בעובדות שאין החוקר רשאי להתעלם מהן. בהמשך כותב מחבר הספר שלפנינו (עמ' 131): "כמו כן, לא התגלו כל ממצאים על ריכוזי אוכלוסייה גדולים של פליטים שהתרכזו לאחר המרד בגבולותיה של יהודה, כפי שאמור היה לקרות אם הייתה מתרחשת מנוסת תושבים משמעותית." המחבר מניח כי מנוסת תושבים משמעותית, אילו התרחשה, הייתה מתרכזת בגבולותיה של יהודה. על מה מסתמכת הנחה זו? מדוע לא יברחו פליטים הרחק ככל האפשר מאזור האסון? הרי ידוע כי בעתות משבר עם השלטונות הרומיים נטו יהודים להימלט אל מעבר לגבולות האימפריה ולעבור לתחום שלטונם של הפרתים, שנמצאו בו קהילות יהודיות מבוססות. כמו כן, קובע המחבר כי לא התגלו כל ממצאים על ריכוזי אוכלוסייה מעין אלה. איזה סוג של ממצאים היו הארכיאולוגים אמורים למצוא, וכיצד היו אמורים להבדיל בינם לבין ממצאים שהותירו אוכלוסיות אחרות? אין המחבר נותן על כך כל תשובה. מן המפורסמות הוא כי לא לכל מאורע היסטורי נמצאו תימוכין בחפירות ארכיאולוגיות, ולא לכל ממצא ארכיאולוגי יש הקשר היסטורי ברור. באשר לשבויים, המספר הנמסר בספרו של יוסף, דהיינו 97 אלף, אינו מופרך, אינו מופרז ואינו זניח כלל וכלל, בין אם מדובר במספר השבויים במלחמה כולה או רק בשלביה האחרונים. יש לזכור כי שבויי מלחמה הפכו בדרך כלל לעבדים, זאת אומרת, לרכוש. על כן ניתן לשער כי הרומאים התעניינו במספרם יותר מאשר במספרם של הנספים. יתרה מזו, ברור כי לא היה זה חתך מיצג של האוכלוסייה אשר שרדה את המרד, שכן סוחרי העבדים ולקוחותיהם העדיפו סחורה צעירה, בריאה ורעננה, ואף ילדים. למעשה, הם העדיפו עבדים מפלח האוכלוסייה האחראי לעתידה הדמוגרפי. על כך מעיד יוסף, הכותב כי שבויים בני שבע־עשרה ומעלה נשלחו לעבודות כפיה במצריים, בשעה שהצעירים מהם נמכרו לעבדות.²¹ די בעדותו של יוסף כדי

²¹ יוסף בן מתתיהו, *תולדות מלחמת היהודים ברומאים*, ספר ששי, פסקה 418, עמ' 558.

להראות כי חלק מהעם נספה וחלק אחר הוצא מארצו בכוח ונמכר לעבדות. ניתן גם להניח כי רבים נמלטו. אין שום ודאות כי מספר היהודים שנותרו בארץ גדול ממספר הנספים, ואין שום ודאות כי מספר היהודים שנותרו בארץ גדול ממספר הנמלטים והשבויים שנמכרו לעבדות. עתה כבר ברור כי הגליה אינה המצאה מאוחרת: היא חלק מתוצאותיו של המרד הגדול, ובהיעדר נתונים מספריים כוללים ומהימנים, אין אפשרות לדעת איזה חלק של העם גלה ואיזה חלק נותר בארצו. ניתן, כמובן, לטעון כי גלות אינה ראויה לשמה אלא אם היא מוחלטת. זו עמדה לגיטימית, אך באותה מדה ניתן לטעון כי רצח עם אינו ראוי לשמו אלא אם עולה בידי מבצעיו להשמיד עם שלם. יש בימינו מדינות שהיו שמחות לאמץ אמת מדה מעין זו כדי לנקות עצמן מאשמת רצח עם המוטחת בהן.

בהמשך (עמ' 132) נאמר: "קרוב לוודאי שהאוכלוסייה התדלדלה זמנית בירושלים ובסביבותיה. אך, כאמור, היא לא הוגלתה וגם התאוששותה הכלכלית לא בוששה לבוא. חפירות ארכיאולוגיות מלמדות שתיאורי ההרס של יוספוס היו מוגזמים וערים רבות זכו לפריחה יישובית כבר בסוף המאה ה-1 לספירה." זה הזמן לחזור ליוסף בן־מתתיהו. לפי דבריו, גורלם של הנצורים בירושלים היה מוות או שבי. אין הוא אומר דבר על אוכלוסיה שלא נספתה ולא נפלה בשבי. ספק אם נותרה נפש חיה בעיר בתום המצור (פרט לחיל המצב הרומאי). אגב, אין בגורלה המר של ירושלים שום יחוד. זו היתה מנת חלקה של כל עיר אויבת או מורדת אשר סירבה להיכנע במהלך המצור. כיבוש עיר בעקבות מצור היתה צורת הלחימה ההרסנית ביותר הנהוגה אצל הרומאים. לאחר המרד הגדול, ולמשך מאות שנים, העדויות לקיומה של אוכלוסיה יהודית בירושלים דלות ביותר, וניתן לפקפק באמינות חלק מהן. לעומת זאת, יש עדויות מוצקות לקיומה של אוכלוסיה שאינה יהודית, ומדובר, בראש ובראשונה, בחיל המצב הרומאי. כאן עדותן של הכתובות שנתגלו בירושלים ברורה: הכתובות מימי הבית השני מעידות על אופיה היהודי של האוכלוסיה. לעומתן, הכתובות המאוחרות למרד מעידות

בברור על קיומה של אוכלוסיה שאינה יהודית.²² לפי המקורות הידועים כיום, אין כל בסיס לקביעתו של מחבר הספר שלפנינו בדבר התדלדלות זמנית בלבד של האוכלוסיה היהודית בירושלים ובסביבותיה.

עד עתה דובר באוכלוסיה בלבד, אך לא בעיר עצמה. בפתח החלק השביעי והאחרון של ספרו, כותב יוסף כי "לאחר שלא נותר לצבא דבר ללכות בו את זעמו – לא בהרג ולא בביזה, שכן אילו נשאר עוד דבר לעשותו ודאי לא היו [החיילים] מתאפקים מתוך רחמים – ציווה [טיטוס] קיסר להרוס עד היסוד את העיר כולה ואת בית המקדש, אך להשאיר על כנם את המגדלים העולים ברום קומתם על כל האחרים, את פצאל, היפיקוס ומרים – ואת קטע החומה המקיף את העיר במערב: קטע זה יהיה [חומת מגן] למחנה של חיל המשמר אשר יישאר במקום, והמגדלים יישארו עומדים [על כנם] לעדות בפני הדורות הבאים על תפארת העיר וחוזק ביצוריה, שגבורת הרומאים [יכלה להם] הכניעתם. את כל שאר העיר החריבו המהרסים עד היסוד, עד כי מי שיזדמן לכאן לא יוכל להאמין שהמקום היה מיושב אי פעם."²³ על כך מעידה גם כתובת שהוקמה ברומא לכבודו של טיטוס, ובה נאמר כי הוא הכניע את עם היהודים (*gens Iudaeorum*) והחריב (*delevit*) את ירושלים.²⁴ ומה בדבר ממצאי החפירות הארכיאולוגיות? לאחרונה התפרסם מאמר העוסק בכך, והנה מסקנתו: "החפירות הארכיאולוגיות העלו עדויות רבות וברורות לחורבנה של ירושלים בשנת 70 לסה"נ. מקורן של עדויות אלה

²² ב. איזק, "כתובות מירושלים אחרי המרד הראשון", *ספר ירושלים בתקופה הרומית והביזאנטית 638-70*, ירושלים תשנ"ט, עמ' 179-167. על ירושלים לאחר תום המרד הגדול, ראה גם ב. איזק, "ירושלים מלאחר המרד הגדול עד ימי קונסטנטינוס", שם, עמ' 6-1.

²³ יוסף בן מתתיהו, *תולדות מלחמת היהודים ברומאים*, ספר שביעי, פסקאות 1-3, עמ' 566.

²⁴ H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, I, Berlin 1892, 264. לתרגום עברי של כתובת זו, ראה ב. איזק, "ירושלים מלאחר המרד הגדול ועד ימי קונסטנטינוס", עמ' 1.

באזורים שונים בעיר, ציבוריים ופרטיים. במרבית המקרים עולות עדויות ארכיאולוגיות אלה בקנה אחד עם התיאור המפורט של המצור והחורבן שכתב יוסף בן מתתיהו בספרו 'מלחמת היהודים ברומאים', והן מאששות את מהימנותו של ההיסטוריון, שהיה עד ראיה לאירועים אלה.²⁵ כל המוסיף גורע.

ד. מרד בר־כוכבא ותוצאותיו

אי אפשר להעריך את השלכותיו הדמוגרפיות של המרד הגדול לאורך זמן, וזאת בשל מרד בר־כוכבא (132-136 לספירת הנוצרים), אשר פרץ כששים שנה לאחריו. הנה דבריו של מחבר הספר (עמ' 132): "מעטות הידיעות שבידנו על המרד המשיחי השני שהרעיד את ההיסטוריה היהודאית של המאה ה־2 לספירה. ההתקוממות [...] שפרצה בשנת 132 לספירה, ושכינויה מרד בר־כוכבא, מוזכרת בקצרה אצל ההיסטוריון הרומאי דיו קסיוס [...] וכן אצל אוסביוס [...], בישוף קיסריה ומחבר הספר *תולדות הכנסייה*. הדים על מהלכיו נמצא הן במדרש היהודי והן בממצאים ארכיאולוגיים. למרבה הצער, לא חי בתקופה זו היסטוריון בשיעור קומתו של יוספוס פלביוס ולפיכך שחזור האירוע נותר מקוטע ופרגמנטרי לחלוטין. כך או כך, עשויה להישאל השאלה האם סיפור העקירה המסורתית כרוך היה אולי בתוצאותיו הקשות של מרד זה? דיו קסיוס בתארו את הסיום הטראגי של המרד כותב: 50' ממבחר עריהם המבוצרות ו־985 מחשובי כפריהם נהרסו עד יסוד. 580,000 אבדו בגיחות ובקרבות, והחללים שנפלו ברעב ובמחלה ובאש – אין להם מספר. יהודה כמעט כולה הייתה לשממה." על כך מעיר המחבר: "שוב ניכרת ההגזמה האופיינית (במספור של ההיסטוריונים העתיקים נוצר הרושם שתמיד יש להוריד ספרת אפס אחת), אך גם בדיווח קשה זה אין כל זכר להגליה. שמה של ירושלים הוסב ל'איליה קפיטולינה' וזמנית נאסר על נימולים להיכנס בשעריה. גזרות קשות הופעלו במשך שלוש שנים

²⁵ ר. רייך, "חורבן ירושלים בשנת 70 לסה"נ: תיאורו של יוסף בן מתתיהו והממצא הארכיאולוגי", *קתדרה* 131 (ניסן תשס"ט), עמ' 26-42.

כנגד האוכלוסיה, במיוחד סביב עיר הבירה, ובעיקר גבר הדיכוי הדתי. יש לשער שנלקחו גם לוחמים שבויים כעבדים וסביר להניח שהיו אחרים אשר נמלטו מהאזור. אולם כל גלות לא נכפתה על המוני היהודאים בשנת 135 לספירה.

המחבר קובע כי "לא חי בתקופה זו היסטוריון בשיעור קומתו של יוספוס פלביוס", דברים תמוהים לאור ניסיונו, בעמודים העוסקים במרד הגדול, להציג את יוסף ככלי ריק שאין לתת אמון בדבריו. באשר להיסטוריון קסיוס דיו, אשר כתב ביוונית את תולדותיה של רומא מראשיתה ועד שנת 229 לספירת הנוצרים, חשוב להדגיש כי דבריו על מרד בר־כוכבא אבדו, וכי כל מה שנותר מהם עד ימינו הוא תקציר פרי עטו של נזיר ביזנטי בשם יוחנן כסיפילינוס, אשר חי במאה האחת־עשרה. ניתן לשער שהחיבור המלא כלל פרטים נוספים ואולי אף את מספר השבויים. מחבר הספר שלפנינו משער כי "לוחמים שבויים" הפכו לעבדים, אך השערה זו תמוהה ואף מיותרת. תמוהה, משום שברור כי הרומאים לא הקפידו לשבות אך ורק לוחמים; מיותרת, משום שיש בנמצא מקורות הכותבים במפורש כי יהודים הפכו לעבדים בעקבות מרד בר־כוכבא, ועל כן אין צורך להציג זאת כהשערה. למשל, בכרוניקה מן המאה השביעית, המתבססת על מקורות שאבדו, נכתב כי שבויים יהודיים נמכרו במחירו של סוס, פרט שיש בו כדי להעיד על הצפת שוק העבדים בכמות אדירה של "סחורה".²⁶ על סמך דברים אלה העריך ויליאם האריס כי מספרם עלה בהרבה על מאה אלף.²⁷

באשר לאיליה קפיטולינה, יש לציין כי החוקרים סבורים, ברובם, כי יסודה כקולוניה רומית קדם למרד בר־כוכבא.²⁸ זה היה שיאו של תהליך שהחל בהחרבת ירושלים בסוף המרד הגדול ובהשאת חיל מצב, גרעינה של אוכלוסית העיר החדשה. בקטע שצוטט לעיל נאמר

²⁶ *Chronicon Paschale*, ed. L. Dindorf, I, Bonn 1832, p. 474.

²⁷ Harris, "Towards a Study of Roman Slave Trade", p. 122.

²⁸ ראה, למשל, איזק, "ירושלים מלאחר המרד הגדול עד ימי קונסטנטינוס", עמ' 6-7.

כי "זמנית נאסר על נימולים להיכנס בשעריה". בשש המלים הללו כשל המחבר שלש פעמים, לא פחות. ראשית כל, אין מדובר בנימולים בלבד. אוסביוס בישוף קיסריה כותב בפירושו כי האיסור הוטל על "כל העם" (to pan ethnos),²⁹ ובהגדרה זו יש לכלול גם נשים. שנית, אופיו הזמני של האיסור, אשר היה תקף, לפי מקורות מסוימים, גם מאות שנים לאחר מרד בר־כוכבא, טעון הוכחה.³⁰ שלישית, אוסביוס אינו מזכיר את שערי העיר, אלא את העיר ואת האזור המקיף אותה. הוא כותב כי מאז ואילך (זאת אומרת, מאז מרד בר־כוכבא) אסר צו של הקיסר הדריאנוס על כל העם לדרוך על הארץ שמסביב לירושלים, וזאת כדי למנוע מהיהודים לראות את אדמת האבות, ולו ממרחק. אם המלה "ארץ" (ביוונית *gê*) משמשת כאן כמקבילה למונח הלטיני *territorium* ("תחום השפוט" של העיר), אזי האיסור חל על שטח גדול בהרבה מזה של העיר בתוך השערים. בטרם נדון בתוצאותיו של המרד, יש להזכיר כי המחקר המעודכן כולל חידושים חשובים שאין להם זכר בספר שלפנינו. מדובר, בראש ובראשונה, במחקריו של וורנר אק, אשר הוכיח כי מרד בר־כוכבא היה אתגר צבאי חריג מבחינתם של הרומאים.³¹ הם נאלצו להנהיג זמנית גיוס חובה באטליה ובמקומות אחרים, להטיל למערכה כוחות שלא זה היה ייעודם המקורי, ולהפקיד את המערכה בידי מפקדים בכירים שבימים כתיקונם לא היו אמורים למשול בפרובינציה קטנה ושולית כגון יהודה. אק קובע כי "ביחס לגדלה של הפרובינציה, היה זה כוח צבאי אדיר".³² מסקנות נוספות: יש תימוכין לעדות תקציר

²⁹ אוסביוס, *היסטוריה נכסיתית*, ספר רביעי, פרק 6, פסקה 4.

³⁰ לדיון מפורט בסוגיה זו ראה ע. עיר-שי, "האיסור שהטיל קונסטנטינוס הגדול על כניסת יהודים לירושלים: בין היסטוריה להגיוגרפיה", *ציון*, שנה ס' (תשנ"ה), עמ' 129-178.

³¹ ראה במיוחד W. Eck, "The Bar Kokhba Revolt: the Roman Point of View", *Journal of Roman Studies* 89 (1999), pp. 76-89; Idem, *Rom Herausfordern: Bar Kochba im Kampf gegen das Imperium Romanum*, Roma 2007.

³² Eck, "The Bar Kokhba Revolt: the Roman Point of View", p. 81: "Given the province's size, this was a huge military force."

דבריו של קסיוס דיו על הצטרפותם למרד של רבים מקרב אלה שאינם יהודים; הלחימה לא הצטמצמה ליהודה; המרד הסתיים רק בשנת 136 לספירת הנוצרים, ולא בשנת 135. מבין התגליות החדשות לגבי מרד בר־כוכבא, המעניינת מכולם היא, ללא ספק, שער ניצחון לכבודו של הקיסר הדריאנוס ששרידיו נתגלו בתל־שום, 12 ק"מ דרומית לבית־שאן. שרידי הכתובת אשר נחקקה על השער כוללים אותיות ענק שכמותן נמצאו בכתובות ציבוריות מועטות בלבד אפילו בעיר רומא עצמה. בתל־שום התרחש, ככל הנראה, קרב מכריע שלא נזכר בשום מקור אחר.³³ לאור מסקנותיו של אק, קשה לפקפק בנאמר בתקציר דבריו של קסיוס דיו.³⁴

כאמור לעיל, מחבר הספר שלפנינו קובע כי "כל גלות לא נכפתה על המוני היהודאים בשנת 135 לספירה." כדי לבסס מסקנה זו היה עליו להוכיח כי "המוני יהודאים" (חיים) אכן נותרו ביהודה בסיומו של מרד בר־כוכבא, אך הוא לא עשה זאת. ככל הנראה, הניח כי מדובר בעובדה שאין עליה עוררין, בשעה שאין זו אלא השערה המתעלמת מן הנאמר במקורות העתיקים עצמם. בתקציר דבריו של קסיוס דיו נאמר בפירוש כי אך מעטים שרדו את המרד (oligoi goun komide periegenonto). עוד לפני כן, שנים ספורות לאחר המרד, כתב הסופר הנוצרי יוסטינוס מרטיר את חיבורו *דיאלוג עם טריפון היהודי*, ושם נאמר כי היהודים גורשו (או נושלו) בעקבות תבוסתם במלחמה.³⁵ אך לא רק מן המקורות העתיקים מתעלם מחבר הספר

Eck, "The Bar Kokhba Revolt: the Roman Point of View", pp. 87-88; ³³ Idem, *Rom Herausfordern: Bar Kochba im Kampf gegen das Imperium Romanum*, pp. 52-54.

³⁴ על כמה ממסקנותיו של אק חולק מ. מור, "עוצמתו והיקפו של מרד בר־כוכבא – עיון מחדש", *לאוריאל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוריאל דפפורט, ירושלים תשס"ו*, עמ' 57-84.

³⁵ יוסטינוס מרטיר, *דיאלוג עם טריפון היהודי*, פרק 110, פסקה 6, תרגום ד. רוקח, ירושלים תשס"ה, עמ' 258: "ברם אם נושלתם משהובסתם במלחמה – בדן סבלתם זאת." הפועל המתורגם כאן כ"נושלתם" הוא *ekballō*, שהוראתו הבסיסית היא "להשליך אל מחוץ ל", ומכאן גם "לגרש". לפעל זה ולמקבילותיו בעברית

שלפנינו, אלא גם ממסקנותיהם של היסטוריונים מודרניים, ודי אם נזכיר כי א.ה.מ. ג'ונס (1904-1970), מחשובי החוקרים של העולם העתיק במאה העשרים, השתמש במונח "הכחדה" בדבריו על תוצאותיו של מרד בר־כוכבא.³⁶

תקציר דבריו של קסיוס דיו כולל פרט שאינו שגרתי בדבריהם של היסטוריונים המסכמים את תוצאותיהן של מלחמות ומרידות: מספר הכפרים שחרבו. אמנם יש הטוענים כי מספר הכפרים הנמסר בתקציר מוגזם, אך אין כל ספק שנזק אדיר נגרם לאזורי הכפר, שכן עד היום לא נחפר ביהודה ולו כפר אחד מהתקופה שלא חרב בעקבות מרד בר־כוכבא.³⁷ מכל זאת ניתן להסיק כי בתום המרד לא נותרו עוד "המוני יהודאים" בארץ יהודה. הם נספו, ברחו או נמכרו לעבדות עוד קודם לכן. על כך בדיוק כותב הירונימוס, נזיר וסופר שחי ופעל בארץ בסוף המאה הרביעית ובראשית המאה החמישית. בפרשנותו לספר דניאל נאמר כי בימי שלטונו של הדריאנוס נטבח עם היהודים בהמוניו, וכתוצאה מכך הם גם גורשו מגבולותיה של יהודה.³⁸ מחבר הספר שלפנינו לא טרח להפריך את דבריו של הירונימוס: הוא התעלם מהם לחלוטין. לעומת זאת, הוא קובע (עמ' 316, הערה 207) כי "גם אצל אוסביוס אין זכר להגליה כלשהי." האמנם? באחד מספריו כותב אוסביוס דברים אלה: "רק לאחר בואו של מושיענו, ועד לזמננו, אך מעולם לא לפני כן, סבלו כל שבטי עם היהודים סבל

המקראית, ראה T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain 2002, p. 158.

A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 2nd edition, ³⁶ Oxford 1971, p. 277: "This provoked the last Jewish war, which seems from our meager accounts [...] to have resulted in the desolation of Judaea and the practical extermination of its Jewish population."

H. Eshel, "The Bar Kochba Revolt", *The Cambridge History of Judaism*, ³⁷ IV, Cambridge 2006, p. 125.

Hieronymus, *Commentariorum in Daniele Libri III*, III, ix, 24, Corpus ³⁸ Christianorum Series Latina 75A, Turnout 1964, pp. 888-889 (=Patrologia Latina 25, col. 578^B): Hierusalem omnino subversa est et Iudaeorum gens catervatim caesa, ita ut Iudaeae quoque finibus pellerentur.

הראוי לקינות בשל המכה שניחתה עליהם מאת האל. בשל (מכה זו) גם עיר־האם (metropolis) שלהם נמסרה לעמים זרים, גם המקדש חרב עד היסוד, והם עצמם גורשו מארצם, ועתה הם משועבדים בארץ האויב.³⁹ ההיסטוריון המודרני אינו חייב לקבל את דבריו של אוסביוס, שכן עליו לבחון אותם, ואת יתר המקורות שהוא נזקק להם, בשבע עיניים. יחד עם זאת, ברור כי אי אפשר לקבוע כי "גם אצל אוסביוס אין זכר להגליה כלשהי."

לאחר מכן קוראים אנו דברים אלה (עמ' 132-133): "למרות ששמה של פרובינקיה יודיאה הוסב מעתה ואילך לפלשתינה, היא נותרה במאה ה־2 לספירה ברובה המכריע ארץ של יהודאים ושומרונים ואוכלוסייתה שבה לשגשג ולפרוח דור אחד או שניים לאחר שוך המרד. כבר בסוף המאה ה־2 ותחילת המאה ה־3 לא רק שרוב עובדי האדמה השתקמו והייצור החקלאי התייצב אלא שהיא גם הגיעה מבחינה תרבותית למה שנהוג לכנות תור הזהב הידוע של ימי יהודה הנשיא. בשנת 220 לספירה גם מסתיים כינוסם, עריכתם וחתמתם של ששת סדרי המשנה, אירוע מכריע הרבה יותר ממרד בר כוכבא בהתפתחות הזהות והאמונה היהודית בהיסטוריה."

דברים אלה טועים ומטעים. ראשית כל, הסבת שמה של הפרובינציה ל"סוריה פלשתינה" (ולא "פלשתינה") אינה דבר של מה בכך. זו דוגמה יחידה במינה בתולדות האימפריה הרומית לשינוי שמה של פרובינציה בעקבות מרד,⁴⁰ וללא ספק מדובר בצעד מכוון שמטרתו למחוק את זהותה היהודית. שנית, הקטע שצוטט לעיל מנגיד בין עובדה שאין עליה עוררין (שמה של הפרובינציה אכן שונה) לבין קביעה המוצגת כאמת היסטורית לכל דבר, ולפיה הפרובינציה "נותרה במאה ה־2 לספירה ברובה המכריע ארץ של יהודאים ושומרונים". על מומחים רבים לחקר הארץ בתקופת המשנה והתלמוד דווקא מקובלת כיום הדעה כי היהודים הפכו למיעוט בארץ

³⁹ Eusebius, *Demonstratio Evangelica*, VIII, 4, 23, ed. I.A. Heikel, Leipzig 1913, p. 398 (=Patrologia Graeca 22, col. 644^B).

⁴⁰ Eck, "The Bar Kokhba Revolt: the Roman Point of View", pp. 88-89.

בעקבות מרד בר־כוכבא. ככל הנראה, הצבא שנשלח לדכא את המרד (כאמור, כח צבאי אדיר ביחס לגדלה של הפרובינציה, לפי וורנר אק) ביצע את מלאכתו נאמנה. מאז ואילך קיומם של יהודים מתועד בעיקר בצפון הארץ (גליל וגולן), אך אין שום ודאות כי באזורים אלה הם היו הרוב. לעומת זאת, ביהודה, הארץ המזוהה עם היהודים יותר מכל אזור אחר בימי הבית השני, הם ללא ספק מיעוט בתקופת המשנה והתלמוד. יתרה מזו, חלק ניכר מהעדויות לקיומם של יהודים בארץ בתקופת המשנה והתלמוד מאוחר במאות שנים למרד בר־כוכבא, ולכן אין בכך כל ראייה לחלקם באוכלוסית הארץ כבר במאה השנייה לספירת הנוצרים (עם או בלי שומרונים, ששולבו בדיון באופן מפתיע, הגם שבעמודים הקודמים לא נאמר עליהם דבר, וזאת דווקא ביחס לתקופה שבה הושלם תהליך היפרדותם מן היהודים, לפחות לפי דעתם של היהודים, ככל שהיא מתועדת). כמו כן, מן הראוי לציין כי חלק מיהודי הארץ בתקופת המשנה והתלמוד היו "עולים חדשים" וצאצאיהם.⁴¹ די בכך כדי להראות כי ההמשכיות הדמוגרפית, נדבך יסוד בגישתו של מחבר הספר שלפנינו לתולדות הארץ, אינה אמת שאין עליה עוררין, בודאי לא אקסיומה שאין צורך להוכיחה.

סימנים רבים מעידים על שגשוג בארץ בתקופת המשנה והתלמוד. יש הטוענים כי תהליך זה הגיע לשיאו בעשורים הראשונים של המאה השישית, אך אין די בכך כדי להוכיח כי היהודים (או היהודים והשומרונים גם יחד) היו רוב באוכלוסית הארץ. טעות נוספת נוגעת לייצור החקלאי. למרות הנאמר בספר שלפנינו, אין שום הוכחה כי הוא התיצב בסוף המאה השנייה ובראשית המאה השלישית: יש הטוענים כי הוא הלך וגבר גם לאחר מכן, וכי גם האוכלוסיה הלכה

⁴¹ למשל, בכתובות מצבה שנתגלו ביפו יש כדי להעיד על קיומה של קהילה של יהודים יוצאי אלכסנדריה בעיר זו. על כך ראה J.J. Price, "Five Inscriptions from Jaffa", *Scripta Classica Israelica* 22 (2003), pp. 215-231.

וגדלה וזאת, כאמור, עד ראשית המאה השישית.⁴² ההנגדה בין חתימת המשנה לבין מרד בר־כוכבא תמוהה עד מאד. כל אחד מבאי עולם רשאי להחליט מה חשוב יותר ומה חשוב פחות. יחד עם זאת, קשה להשתחרר מן הרושם כי מטרתה של השוואה זו היא לגמד את מרד בר־כוכבא והשלכותיו בכל מחיר, וכנגד כל העדויות. אך השאלה העיקרית אינה איזה אירוע חשוב יותר, אלא מה הקשר בין האירועים השונים. לא ניתן להבין מפעל חקיקה כלשהו ללא הקשר זמן ומקום, ולגבי המשנה, ההקשר הוא, בין השאר, ארץ שבה היהודים הפכו למיעוט בעקבות מרד בר־כוכבא, אם לא קודם לכן. על מעמדם של היהודים כמיעוט בארץ בתקופת המשנה והתלמוד ניתן להקיש גם משתי המרידות המיוחסות להם במאות הרביעית והחמישית. הראשונה מבין השתיים פרצה בימי שלטונו של גאלוס (351-354), שותף זוטר לשלטונו של בן דודו קונסטנטיוס השני (337-361), אשר הפקיד בידיו את המזרח,⁴³ ואילו המרידה השנייה פרצה בימי שלטונו של תיאודוסיוס השני (408-450).⁴⁴ המידע על מרידות אלה, ובעיקר על האחרונה מבין השתיים, דל ביותר, אך ברור כי, בהשוואה למרד הגדול ולמרד בר־כוכבא, אירועים אלה היו קצרי ימים, מצומצמים בהיקפם ושוליים בהשלכותיהם. מסקנה אפשרית היא כי הדריאנוס נתן ל"בעיה היהודית" של האימפריה הרומית פתרון שהוכיח את עצמו לאורך זמן.

⁴² על שגשוגה של הארץ בתקופה זו ראה ד. בר, ומלאו את הארץ. ההתיישבות בארץ־ישראל בתקופה הרומית המאוחרת ובתקופה הביזנטית, 135-640 לספח"נ, ירושלים תשס"ח.

⁴³ על כך ראה י. גייגר, "המרד בימי גאלוס", ארץ־ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, כרך א': היסטוריה מדינית, חברתית ותרבותית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 202-208.

⁴⁴ על מרד זה ראה י. דן, "הנהגת היישוב היהודי בארץ־ישראל במאות החמישית והשישית", עיונים בתולדות ארץ־ישראל בתקופה הרומית־ביזנטית, ירושלים תשס"ו, עמ' 5-6. פרט למרקלינוס קומס, שדבריו על מרידה זו משובשים, נזכר האירוע גם על־ידי ההיסטוריון תיאודורוס אנגנוסטיס. על כך ראה *Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte*, ed. G.Ch. Hansen, Berlin 1971, § 336, p. 96.

ה. "המצאת" הגלות

פתחנו את הדיון בשאלה האם הגלות היא עובדה היסטורית או המצאה, ומצאנו כי התמונה המשתקפת מן המקורות שבכתב ומן הממצאים הארכיאולוגיים עגומה הרבה יותר: רצח עם שבצידו הגירה כפויה. יחד עם זאת, מחבר הספר שלפנינו רואה עצמו כמי שהפריך מיתוס, ועל כן הוא יוצא להתחקות אחר שורשיו. לטענתו, מדובר בהמצאה נוצרית, וכך הוא כותב (עמ' 133): "ניכר כי מקור שיח הגלות האנטי־יהודי נמצא היה כבר אצל יוסטינוס מרטיר [...] שבאמצע המאה ה־3 לספירה כך את סילוק הנימולים מירושלים לאחר מרד בר כוכבא עם ענישה קולקטיבית אלוהית." המצאה? אולי, אך ברור כי אינה מאוחרת. יוסטינוס נולד בארץ בשנת 100 לספירת הנוצרים, הוצא להורג בשנת 165 לערך, וכתב את ספריו באמצע המאה השנייה (ולא במחצית המאה השלישית, כמאה שנה לאחר מותו). הוא בן זמנם של בר־כוכבא והדריאנוס. עדותו על מרד בר־כוכבא אינה עדות מאוחרת, ואין די בטעותו התמוהה של מחבר הספר שלפנינו כדי לבטל את ערכה. יוסטינוס אף כותב, כפי שכבר נאמר לעיל, כי היהודים גורשו (או נושלו) בעקבות תבוסתם.⁴⁵ על גורלם המר כותב גם הפילוסוף הפגאני קלסוס, וזאת שנים ספורות לאחר מותו של יוסטינוס: "הללו (היהודים), לא זו בלבד שאינם אדוני כל הארץ, אלא שאף לא נותרה להם פיסת קרקע."⁴⁶ מחבר הספר שלפנינו קובע (עמ' 133) כי "בעקבותיו [של יוסטינוס] הלכו מחברים נוצרים נוספים שראו בשהותם של מאמינים יהודים מחוץ לארץ קודשם פועל יוצא והוכחה ניצחת על חטאיהם." כאמור לעיל, אוסביוס בישוף קיסריה, גם הוא יליד הארץ, אכן רואה בגורלם של היהודים מימי ישו ועד ימיו עונש מיד האל, ואף מדבר במפורש על

⁴⁵ הערה 35 לעיל.

⁴⁶ קלסוס, *תורת האמת*, VIII, סט, תרגום ד. רוקח, *היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאגאני*, ירושלים תשנ"א, עמ' 107. לזמנו של החיבור, ראה שם, עמ' 45.

גירושם מארצם.⁴⁷ לדבריהם של יוסטינוס מרטיר ואוסביוס יש הקשר תיאולוגי ברור, אך מתן הסבר תיאולוגי למאורע היסטורי אינו הופך מאורע היסטורי להמצאה.

ומה באשר ליהודים עצמם? לדבריו של מחבר הספר שלפנינו, הם כלל לא ידעו על הגלות לפני ששמעו על כך מהנוצרים, וכך הוא כותב: "החל מהמאה ה־4 לספירה אנו מוצאים את מיתוס ההגליה מנוכס ונרקם באיטיות לתוך המסורת היהודית." האמנם? במאמר זה כבר נזכרו דבריו של הירונימוס, הכותב כי בימי שלטונו של הדריאנוס נטבח עם היהודים בהמוניו, וכתוצאה מכך הם גם גורשו מגבולותיה של יהודה. דברים אלה מייחס הירונימוס ל"עברים" (Haec loquuntur Hebraei), לא לנוצרים.⁴⁸ בפרשנותו לדבריו של הנביא עובדיה, דן הירונימוס בשאלה היכן נמצאת ספרד, הנזכרת בפסוק כ' ("וגלת ירושלם אשר בספרד ירשו את ערי הנגב"). גם כאן הוא מסתמך על דבריו של "עברי" (Hebraeus), אשר אמר לו כי זהו הבוספורוס, וכי זהו האזור שהדריאנוס העביר אליו שבויים.⁴⁹ המסקנה המתבקשת היא כי באותה תקופה גם יהודים, ולא רק נוצרים, ראו בגורלם התגשמות של דברי נבואה.

ליהודים שהירונימוס מצטט את דבריהם קדם במאות שנים מחברו של "חזון עזרא", המכונה גם "עזרא ד'". ספר חיצוני זה נכתב לאחר חורבן הבית השני, כנראה לקראת סוף המאה הראשונה לספירת הנוצרים, ובכל מקרה לפני סוף המאה השנייה, וכך נאמר בו: "ומכל־הגויים הרבים קנית לך עם אחד ותורה רצית מכל נתת לעם רצית בו: ועתה אדני למה מסרת האחד לרבים ותשפל הכנה האחת מן־האחרות ותפץ יחידך ברבים."⁵⁰ מדברים אלה, שעל חשיבותם

⁴⁷ ראה הערה 39 לעיל.

⁴⁸ ראה הערה 38 לעיל.

⁴⁹ Hieronymus, *Commentarii in Prophetas Minores*, Corpus Christianorum Series Latina 76, Turnout 1969, p. 372 (=Patrologia Latina 25, col. 1168^D):

"Ista, inquit, est regio, ad quam Hadrianus captivos transtulit."

⁵⁰ חזון עזרא, ג, כז-כח, תרגום א. כהנא, הספרים החיצונים. לחורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים, כרך א, תל־אביב 1956, עמ' תרכ.

כבר עמדה מיריי הדס-לבל בביקורתה הנוקבת על הספר שלפנינו,⁵¹ עולה כי אין שחר לטענתו של המחבר כי הגלות "הומצאה" על ידי הנוצרים.

ו. מה היה מספרם של היהודים באימפריה הרומית ?
עד עתה עסק מאמר זה בחלק מהכשלים הרבים שהספר שלפנינו לוקה בהם בדיונו בשתי המרידות והשלכותיהן. כשלים רבים עוד יותר מצויים בחלקים העוסקים ביהודים בעולם הים תיכוני. לטענתו של המחבר, הם הגיעו במספרם למיליונים, היוו בשיאם כ־7 או אף 8 אחוזים מכלל תושבי האימפריה הרומית (עמ' 162), אך היו ברובם גרים וצאצאיהם. הוא אף קובע (עמ' 146) כי "ממספר אלפים, או אפילו עשרות אלפי מהגרים יהודאים לא עשויה הייתה בשום פנים לצמוח במשך מאתיים שנה אוכלוסייה של כמה מיליוני מאמינים יהודיים אשר פזורה בכל רחבי היקום התרבותי של הים התיכון." על כך יש להעיר כי אין איש יודע כמה יהודים הגרו מארצם, מרצון או בכפייה, במהלך התקופה ההלניסטית ובראשית התקופה הרומית (מכיבוש הארץ על־ידי פומפיוס, בשנת 63 לפני ספירת הנוצרים, ועד פרוץ המרד הגדול), שהרי אין על כך מידע ברור, שיטתי ומדויק. במקורות השונים אמנם מפורזות ידיעות רבות, אך אין הן מצטרפות לכדי תמונה שלמה.⁵² על כן, כאשר קובע המחבר כי מדובר באלפים, או, לכל היותר, בעשרות אלפים, אין הוא מפריך מיתוס, אלא מפריח מספרים, ותו לא. כמו כן, אין איש יודע לומר את מספרם המדויק של

⁵¹ M. Hadas-Lebel, "Le peuple juif est-il une invention? Beaucoup de bruit pour peu de chose", *Commentaire* 128 (hiver 2009-2010), p. 1039.

⁵² לסקירה של ידיעות אלה ראה ש. אפלבוים, "תפוצות ישראל בחופי הים התיכון בתקופה ההלניסטית והרומאית", *הים התיכון ומקומו בתולדות ישראל והעמים ובתרבותם*, ירושלים תש"ל, עמ' 49-56; א. כשר, "הגירה והתיישבות יהודית בתפוצות בתקופה ההלניסטית־רומית", *הגירה והתיישבות בישראל ובעמים. קובץ מאמרים*, ירושלים תשמ"ב, עמ' 65-91. יש להדגיש כי סחר בעבדים התקיים באופן מתמיד, ולא רק בעקבות מלחמות, אלא גם כחלק משוד ימי ושוד דרכים.

היהודים בעולם הרומי בשלהי תקופת הרפובליקה ובראשית תקופת הקיסרות (או בכל תקופה אחרת בימי קדם או בימי הביניים), ומאותה סיבה: אין נתונים מוסמכים ושיטתיים. יתרה מזו, כאשר מחבר הספר שלפנינו מניח כי היו בעולם הים תיכוני מיליוני יהודים, הוא סותר את עצמו מבלי משים, אך באופן מביך ביותר. הנה דבריו (עמ' 144):

"שלום בארון הציע את מספר השיא של שמונה מיליון יהודים שחיו לדעתו במאה ה-1 לספירה. קשה כמובן לקבל אומדן כה מופרז. סביר להניח שהחוקר האמריקאי יהודי נכנע מדי למספריהם הגבוהים עוד יותר של ההיסטוריונים העתיקים. אולם חצי מהערכה זו, כלומר כארבעה מיליון, כפי שהציעו ארתור רופין ואדולף הרנאק, נראה פחות מוגזם וסביר יותר לאור כמות העדויות המגוונות על הנוכחות העצומה של מאמינים יהודים ברחבי העולם הקדום."

שלום בארון (1895-1989) לא "נכנע מדי למספריהם הגבוהים עוד יותר של ההיסטוריונים העתיקים", אלא בחר לקבל כפשוטו נתון (שגוי) שמצא במקור היסטורי מאוחר. הוא הסתמך על בר הבראיוס, היסטוריון מהמאה השלוש-עשרה, אשר כתב כי, לפי מפקד אוכלוסין שנערך בימיו של הקיסר קלאודיוס (54-41), מספר היהודים באימפריה הרומית היה 6,944,000. על כך הוסיף בארון מספר משוער של כמיליון יהודים, לפחות, "בבבל ובארצות אחרות של התפוצה", שלא היו כפופים לשלטון הרומאי. בהתאם לכך הסיק כי "אוכלוסייה יהודית בת 8,000,000 איש בכל העולם היא איפוא דבר שהוא לגמרי בגבול האפשרות."⁵³ המספר הגבוה (שמונה מיליון) הוא דווקא זה שנקב בו בארון, ולא מקורותיו. בארון לא ידע כי המספר הנמסר על-ידי בר הבראיוס חסר ערך לגבי היהודים, וזאת משום שלפי אוסביוס והירונימוס, 6,944,000 היה מספרם של כלל האזרחים, לפי המפקד שנערך בשנת 48 לספירה. מכל זאת יוצא כי מחבר הספר שלפנינו גם התקשה לדייק במסירת דבריו של בארון וגם

⁵³ ש. בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל. ימי קדם, חלק א', תל-אביב תשט"ו, עמ' 138.

החמיץ את הביבליוגרפיה המצביעה על טעותו.⁵⁴ כאילו לא די בכך, הוא החליט לאמץ הערכה הגורסת כי היו אז בנמצא כארבעה מיליון יהודים, וזאת מבלי לתהות על קנקנה. עיון בספרו של אדולף פון הרנאק (1851-1930) מעלה כי הוא התבסס בנקודה זו על עדותו של הפילוסוף היהודי פילון איש אלכסנדריה, אשר כתב כי מספר היהודים באלכסנדריה ובמצרים שבימיו לא נפל ממאה רבבות (זאת אומרת, מיליון).⁵⁵ פון הרנאק העריך כי מספר דומה של יהודים חי בסוריה, כמחצית ממנו בארץ, וכי מספרם ביתר הארצות הגיע עד כדי מיליון וחצי.⁵⁶ מכאן יוצא כי ההערכה הגורסת כי היו במאה הראשונה לספירה כארבעה מיליון יהודים אינה אלא אקסטרפולציה המתבססת על נתון מספרי אחד ויחיד, פרי עטו של פילון איש אלכסנדריה. וכאן מצפה לנו הפתעה: מיהו זה אשר ביטל את ערכו של נתון זה, וקבע כי אינו אלא "הגזמה הטיפוסית לאנשי העת העתיקה"? מחבר הספר שלפנינו, הוא ולא אחר (עמ' 143). כל קורא מן הסתם יסכים כי במחקר ראוי לשמו אין אפשרות גם לבטל את ערכו של נתון מספרי וגם להסתמך עליו, ולו בעקיפין, כחלוף עמוד אחד בלבד. סתירה זו מעידה כאלף עדים על שיטות העבודה של מחבר הספר שלפנינו או, ליתר דיוק, על העדרה של כל שיטה. כזכור, במסגרת דיונו בשתי המרידות, העיר המחבר (עמ' 132) כי "במספור של ההיסטוריונים העתיקים נוצר הרושם שתמיד יש להוריד ספרת אפס אחת." אם נאמץ

⁵⁴ על כך ראה: B. McGing, "Population and Proselytism: how many Jews were there in the Ancient World?", *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, London and New York 2002, pp. 89-94.

⁵⁵ פילון האלכסנדרוני, *נגד פלאקוס*, סעיף 43, תרגום מ. שטיין, פילון האלכסנדרוני. *כתבי הסטוריה*, תל־אביב תרצ"ז, עמ' 40: "הוא (פלאקוס) ידע, שתושבי העיר וכל ארץ מצריים מתחלקים לשני סוגים: בני עמנו ובני עמם, ושמשפר היהודים הגרים באלכסנדריה ובמדינה ממעלות לוב עד לגבול כוש מגיע למאה רבוא."

⁵⁶ A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, vierte verbesserte und vermehrte Auflage*, Leipzig 1924, pp. 11-13.

עקרון זה גם כאן, הרי שיש להוריד ספרת אפס אחת גם מהנתון שמביא פילון (מאה אלף יהודים באלכסנדריה ובמצרים, ולא מיליון) וגם מן האקסטרפולציה של אדולף פון הרנאק (כארבע מאות אלף יהודים במאה הראשונה לספירה, ולא כארבעה מיליון). כאילו לא די בכל אלה, קובע מחבר הספר שלפנינו את "שיאה של ההתעצמות היהודית" בראשית המאה השלישית לספירה (עמ' 162), ואף יודע לספר (עמ' 171) כי "החל מהמאה ה־3 לספירה, מתחיל מספר היהודים להצטמצם באיטיות ברחבי אגן הים התיכון." אין הוא מביא כל הוכחה לדבריו אלה.

ומה בדבר "כמות העדויות המגוונות על הנוכחות העצומה של מאמינים יהודים ברחבי העולם הקדום"? העדויות אמנם מגוונות (יצירות ספרות למיניהן, מסמכים שנשתמרו על גבי פפירוסים, כתובות מסוגים שונים, ממצאים ארכיאולוגיים), והן מעידות על נוכחותם של יהודים במקומות רבים בעולם הים תיכוני, אך הן דלות עד מאד, מתפזרות על פני תקופה ארוכה, ונטולות כל ערך מספרי. לא מבחירה, אלא בליט ברירה, ערך פון הרנאק אקסטרפולציה המתבססת על מספר אחד ויחיד, וזאת משום שאין בנמצא כל נתון אחר המתייחס לכלל האוכלוסיה היהודית באזור כלשהו. ההיסטוריון והגיאוגרף סטראבון אמנם כותב על היהודים כי "עם זה כבר חדר לכל עיר ועיר ואין למצוא על־נקלה מקום בעולם הנושב, שלא קיבל את הגזע הזה ואינו נתון לשלטונו",⁵⁷ אך לדבריו אלה אין שום ערך כמותי. ניתן להזכיר, לשם השוואה, את העובדה כי חלקם של היהודים אינו עולה על אחוז או שניים באוכלוסיתן של מדינות מודרניות אחדות, הגם שמספר הקהילות בכל אחת מהן רב. פרט לכך, ברור כי את דבריו של סטראבון אין לקבל כפשוטם: הוא אמנם הרבה במסעות, אך לא ביקר בכל עיר ועיר, ואין שחר לטענתו כי קשה למצוא מקום בעולם שאינו נתון לשלטונם (!) של היהודים. אם יש

⁵⁷ קטע זה מצוטט על־ידי יוסף בן מתתיהו, *קדמוניות היהודים*, ספר ארבעה־עשר, פסקה 115, תרגום א. שליט, כרך שלישי, ירושלים תשמ"ג, עמ' 127.

ערך לדבריו, הרי הוא מוגבל לחלקו המזרחי של העולם הימי תיכוני, אך לא לחלקו המערבי, שם נוכחותם של היהודים דלה ביותר בתקופתו, לפחות לפי העדויות שנשמרו.⁵⁸ המסקנה המתבקשת מכל זאת ברורה: ה"נוכחות העצומה" של יהודים ברחבי העולם הקדום אינה אלא השערה. אין זו עובדה מוצקה, ועל כן אי אפשר לבסס עליה השערות בדבר מספרם האדיר, כביכול, של הגרים.⁵⁹

ז. הגירה, דמוגרפיה וריבוי טבעי

פרט לשאלת מספרם של היהודים בעולם הימי תיכוני, הדיון בספר שלפנינו בשאלות כגון הגירה, דמוגרפיה וריבוי טבעי מנוקב ככברה, ועל כן אינו "מחזיק מים". הבה נפתח בנאמר שם על סוגית ההגירה (עמ' 146): "יחד עם זאת, בכל סיפורי התפוצה הללו מסתתרת מבוששת סוגיה לא פתורה. כיצד מעם איכרים מובהק שהפנה את גבו אל הים ושלא יסד אימפריה רחבה יצאו כה הרבה מהגרים? כידוע, היוונים והפיניקים היו אוכלוסיות של יורדי ים בעלות אחוז גבוה של סוחרים, והתרחבותן לפיכך הייתה פועל יוצא הגיוני מאופני עיסוקיהם וכלל הווייתם."

דומה כי המחבר סבור כי איכרים אינם נוטים להגר, וכי אין הגירה בהיקף משמעותי ללא ימאות וללא הקמת אימפריה. מדובר בהנחות שרירותיות לחלוטין, והעובדות מעידות שהן גם שגויות. די אם נזכיר כי האדם הקדמון היגר מהמקום בו נוצר (גן־עדן לפי ספר בראשית, אפריקה לפי חוקרי המאובנים) לכל רחבי העולם הישן עוד לפני

⁵⁸ על כך ראה H. Solin, "Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.29.2, Berlin 1983, pp. 610-611.

⁵⁹ על כך ראה McGing, "Population and Proselytism: how many Jews were there in the Ancient World?", p. 106: "I do not believe we have the first notion of how many Jews there were in the ancient world, even roughly speaking, nor do we have the means to discover it. This may sound like a counsel of despair, but pretending otherwise and basing important theories on wishful thinking, will get us nowhere."

ראשיתה של הימאות. גם לאחר מכן, לאורך ההיסטוריה, התקיימה הגירה בדרכי היבשה של קבוצות אוכלוסיה שונות. עוד לפני הכיבוש הרומי נמצאו יהודים במצרים, בסוריה, וגם בבבל. למותר לציין כי מדובר בארצות שתושבי הארץ יכלו להגיע אליהן ללא כל הזדקקות לדרכי הים (ולבבל יכלו להגיע רק בדרכי היבשה). יתרה מזו, לא כל המהגרים בדרך הים היו סוחרים או ימאים, ודי אם נזכיר את חשיבותן של דרכי הים לסחר העבדים, אף הם מהגרים, אם כי בעל כורחם. מחבר הספר שלפנינו קובע כי היוונים והפיניקים היו "אוכלוסיות של יורדי־ים". שוב טעות: רוב היוונים, משחר ההיסטוריה ועד העת החדשה, היו עובדי־אדמה. אתונה, למשל, היתה מעצמה ימית במאה החמישית לפני ספירת הנוצרים, ואף על פי כן, רוב האתונאים חיו אז באזורי הכפר, ולא בעיר.⁶⁰ במאה השמינית, השביעית והששית הוקמו ערים יווניות רבות ברחבי העולם הים תיכוני, וזאת ללא תמיכתה של אימפריה, ואף לא במסגרת הקמתה של אימפריה. בין הסיבות לכך מונים המומחים גאות דמוגרפית ומצוקת קרקע ביוון עצמה. מכאן יוצא כי שיקוליהן של ערי יוון בשליחת מהגרים לשם הקמת ערים חדשות מעבר לים לא היו מסחריים וימיים בלבד.⁶¹ רק בסופה של התקופה הקלאסית הוקמה אימפריה מקדונית־יוונית קצרת ימים על ידי אלכסנדר הגדול (מלך בשנים 336-323 לפני ספירת הנוצרים), אך מקדוניה, הממלכה שירש מאביו, לא היתה מעצמה ימית מובהקת.

לאחר מכן נאמר כי "לעומת זאת, היהודאים ביהודה, כפי שיוספוס שב והדגיש, לא היו ברובם אנשי מסחר אלא מרותקים לעבודת האדמה ולארצם הקדושה." כאן מובאים גם דבריו של יוסף עצמו: "הנה אנחנו לא שפת הים היא מושבנו ולא המסחר נותן שמחה

⁶⁰ תוקידידס, *תולדות מלחמת פילופוניס*, ספר שני, פרק טז, תרגום א.א. הלוי, ירושלים תשי"ט, עמ' 81.

⁶¹ על אופיה האגרארי של הקולוניזציה היוונית, ראה, למשל, ש. פרלמן, "הגירה והתיישבות ביוון הקלאסית", *הגירה והתיישבות בישראל ובעמים. קובץ מאמרים*, ירושלים תשמ"ב, עמ' 29-47; R. Sallares, *The Ecology of the Ancient Greek World*, London 1991, pp. 91-93.

בלבנו, ובעבור זה אין אנו באים בקהל עמים זרים כי ערינו בנויות מרחוק לים.⁶² אך מדוע כותב יוסף דברים אלה? אין על כך תשובה בספר שלפנינו, המקבל את דבריו כפשוטם מבלי לדון בהקשרם. ובכן, ההקשר הינו אפולוגטי. יוסף אומר זאת כדי להסביר מדוע היהודים, על אף היותם עם קדום, אינם נזכרים בכתביהם של ההיסטוריונים היווניים העתיקים. יחד עם זאת, ברור, בין השאר על סמך כתביו של יוסף עצמו, כי לגבי התקופה ההלניסטית והרומית דברים אלה פשוט אינם נכונים. גם אם האיכר "הפנה את גבו אל הים", ברור כי אין הדבר נכון לגבי מדינת החשמונאים.⁶³ יפו הפכה לחלק ממדינה זו בשנת 143 לפני ספירת הנוצרים, ועל חשיבותה כעיר נמל עבור היהודים כותב סטראבון.⁶⁴

לאחר המובאה מדבריו של יוסף, אנו למדים לדעת כי "סוחרים, חיילים שכירים ואליטות פוליטיות ותרבותיות אמנם נמצאו בקרב החברה היהודאית, אולם במספר נמוך שלא עבר בשום מקרה על עשירית מכלל האוכלוסייה." לשווא יחפש הקורא, בגוף הספר או בהערות המובאות בסופו, תימוכין להערכה כמותית זו. האם נסיק מדברים אלה כי היו בעולם העתיק חברות שבהן חלקם של "סוחרים, חיילים שכירים ואליטות פוליטיות ותרבותיות" הגיע לעשרה אחוזים ואף עבר אותו? לאחר מכן נשאלת השאלה הבאה: "מדוע קהילות היהודאים לא דיברו כלל את שפתם, עברית או ארמית, במקומות הגירתם?" אין זה המקום לדון בשאלה באילו לשונות דיברו יהודים באותה תקופה, אך גם אם נניח כי בכל מקום דיברו בשפת המקום ובה בלבד, אין בכך כדי להוכיח דבר וחצי דבר לגבי מוצאם. השאלה הבאה המוצגת לקורא היא זו: "מאיזו סיבה שמותיהם, בדרך כלל, לא

⁶² יוסף בן מתתיהו, *קדמות היהודים* [נגד אפיון], מאמר ראשון, פרק י"ב, תרגום י.נ. שמחוני, רמתגן 1968, עמ' 14.

⁶³ על כך ראה, למשל, דן, "סחר פנים וסחר חוץ בארץ ישראל בימי הבית השני", *עיונים בתולדות ארץ-ישראל בתקופה הרומית-ביזאנטית*, עמ' 50.

⁶⁴ סטראבון, *גיאוגרפיה*, ספר 16, פרק 2, פסקה 28, ועל כך ראה M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I: *From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem 1974, pp. 290-292.

היו עבריים בדור הראשון? על כך יש להשיב בשאלה: מדוע לא? חלק מהיהודים הגיעו לאזורים שונים בעולם הים תיכוני כעבדים, והרי ידוע כי סוחרי עבדים ולקוחותיהם היו רשאים לשנות את שמותיהם של בני האדם שהיו לסחורה, ואף נהגו לעשות כן.⁶⁵ כמו כן, יש להדגיש כי יהודים רבים נשאו שמות יווניים שניתן לראות בהם "תרגומים" לשמות עבריים נפוצים, כגון דוסיתיאוס ("מתת האל"), המקביל במשמעותו ל"מתתיהו" או "יהונתן". על כל פנים, בתקופה זו השם לבדו אינו מעיד על מוצאו של בעליו. די אם נזכיר כי רוב רובם של העבדים והעבדים המשוחררים המתועדים בכתובות רומא נושאים שם יווני, אם כי חלק ניכר מהם הגיע מארצות שבהם לשון הרוב לא היתה יוונית.⁶⁶

האחרונה בסדרת השאלות המוצגות לקורא היא זו: "ואם הם היו עובדי אדמה כיצד לא הקימו בהתפשטותם ולו יישוב יהודאי עברי אחד?" אך מהיכן הוודאות כי לא הקימו ישוב מעין זה? כידוע, המקורות הנוגעים לעולם היווני והעולם הרומי מרבים לתעד הקמת ערים, אך לא הקמת כפרים. על כן אין לתמוה על העדר ידיעות מסוג זה לגבי יהודים. אך השאלה שיש לשאול היא האם יהודים עסקו בחקלאות גם מחוץ לארץ ישראל. התשובה חיובית. במצרים מעידים על כך פפירוסים מהתקופה ההלניסטית ומהתקופה הרומית.⁶⁷ בסוריה מעיד על כך ליבניוס איש אנטיוכיה, שחי במאה הרביעית לספירת הנוצרים. באחד מנאומיו הוא מדבר על יהודים המעבדים את אדמות משפחתו מזה ארבעה דורות.⁶⁸

⁶⁵ על כך ראה: Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*, pp. 47-54.

⁶⁶ על כך ראה, H. Solin, "Die Namen der orientalischen Sklaven in Rom",

L'onomastique latine, Paris 1977, pp. 205-220.

⁶⁷ א. צ'ריקובר, *היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-רומית לאור*

הפאפירולוגיה, ירושלים תשכ"ג, עמ' 52-63.

⁶⁸ ליבניוס, נאום 47, פסקה 13, ועל כך ראה: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. II: *From Tacitus to Simplicius*, Jerusalem 1980, pp.

584-588.

לאחר סדרה זו של שאלות, מוצגת בפני הקורא שורה של קביעות פסקניות. בראשונה נאמר כי "ממספר אלפים, או אפילו עשרות אלפי מהגרים יהודאים לא עשויה הייתה בשום פנים לצמוח במשך מאתיים שנה אוכלוסייה של כמה מיליוני מאמינים יהודיים אשר פזורה בכל רחבי היקום התרבותי של הים התיכון." דברים אלה כבר צוטטו במאמר זה, וכפי שראינו, אין הם מבוססים על עובדות אלא על הערכות שאינן מקובלות עוד במחקר. לאחר מכן אנו קוראים כי "בעת זו, כפי שכבר הודגש לעיל, לא היו עליות דמוגרפיות משמעותיות ומספר המסוגלים להתקיים מתנובת האדמה, אם בעיר ואם בכפר, היה בדרך כלל די יציב ומוגבל לגבולות כושר הנשיאה של הייצור החקלאי. האוכלוסייה הכללית, לפיכך, לא התרחבה ממש בעולם ההלניסטי והרומי (היא גדלה רק עם קולוניזציה של אדמות בתוליות והשבחתן) ונשארה, עם עליות מסוימות, כמעט קבועה לאורך השנים."

דברים אלה אכן הודגשו בספר (עמ' 131-132), אך השערה שזכתה להדגשה אינה הופכת בשל כך לעובדה. ברור כי בכל תקופה ובכל מקום זקוק כל אדם למידה מינימאלית של מזון כדי להתקיים, וכי התוצר החקלאי, בכל מקום ובכל תקופה, אינו בלתי מוגבל. יחד עם זאת, "כושר הנשיאה" (carrying capacity) החקלאי של אזור מוגדר אינו נתון מוסכם שניתן לבסס עליו הערכות דמוגרפיות.⁶⁹ המחקר המודרני אמנם מנסה לחשב מה היה כושר הנשיאה של אזור זה או אחר בתקופה זו או אחרת, אך אין זו אלא הערכה על סמך נתונים חלקיים, ואין זה מקרה שיש בנמצא הערכות שונות לגבי אותו אזור באותה תקופה. כמו כן, "כושר הנשיאה" בימי קדם לא היה נתון קשיח שאינו משתנה עם הזמן. ללא ספק, החקלאות בימינו מתקדמת לאין ערוך בהשוואה לחקלאות הקדומה, אך מחבר הספר שלפנינו נוקט גישה פשטנית, ובכל מקרה מיושנת, כאשר הוא קובע (עמ' 132) כי "כל זמן שהייצור החקלאי לא עבר את המהפכות הבוטניות

⁶⁹ על כך ראה McGing, "Population and Proselytism: how many Jews were there in the Ancient World?", pp. 101-106.

והאגרוֹטכניות של העת המודרנית מספר התושבים לא יכול היה להתעצם בצורה ניכרת. "החקלאות בעולם העתיק לא קפאה על שמריה, והמחקר של עשרות השנים האחרונות הראה כי היא התקדמה בעקבות שינויים טכנולוגיים ואגרונמיים משמעותיים, אם כי אטיים ומצומצמים במונחי העולם המודרני.⁷⁰ לפיכך, "קולוניזציה של אדמות בתוליות והשבחתן" לא היתה הדרך היחידה להגדיל את העוגה. גם חקר הדמוגרפיה ההיסטורית לא קפא על שמריו. יש בימינו – ומזה שנות דור – היסטוריונים הטוענים כי האוכלוסיה בעולם הים תיכוני בימי קדם לא היתה יציבה, אלא נתונה לתנודות (fluctuations) מחזוריות משמעותיות. יתרה מזו, חוקרים אלה טוענים כי לתנודות אלה היו השלכות חשובות ביותר על תולדותיו של העולם העתיק.⁷¹

באשר לריבוי הטבעי, קובע מחבר הספר שלפנינו (עמ' 146-147), כי "היהודאים המהגרים לא היו 'גזע פורה' בעל 'מרץ חי' יותר מאחרים, כפי שבארון למשל העלה בעקבות טקיטוס, ההיסטוריון הרומאי האנטי־יהודי, הם לא כבשו אדמות חדשות והפרו אותן, וכך אין להניח שהם היו היחידים שלא רצחו את ילדיהם, כפי שחוקר ישראלי נכבד הציע. עקירת שבויים שנעשו לעבדים ודאי התרחשה, אך ספק אם למשועבדים יהודאים אלה היו גנים תורשתיים 'פוריים' במיוחד או שמא היו הורים מזינים יותר מאדוניהם, עובדי האלילים העשירים." כמו כן, אנו קוראים כי "מונותאיזם, לרוע המזל, לא תרם

⁷⁰ על כך ראה K. Greene, "Technological Innovation and Economic Progress in the Ancient World: M.I. Finley Re-Considered", *Economic History Review* 53 (2000) pp. 29-59; A. Wilson, "Machines, Power and Ancient Economy", *Journal of Roman Studies* 92. (2002), pp. 1-32. לגבי הארץ ראה, למשל, בר, ומלאו את הארץ. ההתיישבות בארץ־ישראל בתקופה הרומית המאוחרת ובתקופה הביזנטית, 135-640 לספח"נ, עמ' 96-120; ש. אביצור, "כיצד הומצא ופותח בארץ המנוע הראשון של האנושות – גלגל המים", *אדם ואדמה בארץ ישראל הקדומה*, ירושלים תשמ"ו, עמ' 209-222. ⁷¹ ראה, למשל, Sallares, *The Ecology of the Ancient Greek World*, pp. 42-293.

בעולם הקדום להולדת צאצאים ביולוגים רבים יותר והסעד הרוחני שהוא העניק למאמינים לא יכול היה למלא פיות של עוללים רעבים. האמנם? האם מגמות הריבוי הטבעי היו אחידות ברחבי העולם הם תיכוני? האם אנשי קדם הביאו לעולם ילדים מתוך אינסטינקט בלבד, ללא קשר לאמונה ולהשקפת עולם? הרי כבר אז היו נהוגים אמצעי מניעה והפלות יזומות. האם עשירים הרבו באותה תקופה בהבאת ילדים לעולם? נהפוך הוא. כידוע, אוגוסטוס ניסה לעודד ילודה בקרב המעמדות הגבוהים בחברה הרומית (סנאטורים ופרשים) באמצעות חקיקה,⁷² בשעה שבספרות הרומית בשלהי תקופת הרפובליקה ובתקופת הקיסרות נזכרים "צידי ירושות", אנשים המחפשים דרך להתחבב על עשירים חשוכי צאצאים כדי לרשת אותם.⁷³ מדוע? משום שהילודה פחתה דווקא בקרב אלה אשר מכוונים בספר שלפנינו "עובדי האלילים העשירים." באשר לאלה אשר "רצחו את ילדיהם", מחבר הספר שלפנינו טעה והטעה. בגוף הספר נזכר "חוקר ישראלי נכבד" אשר גרס, כביכול, כי היהודים היו היחידים שלא רצחו את ילדיהם. עיון בדבריו של אותו חוקר (שמו בישראל משה גיל), המובאים בהערה (עמ' 319, הערה 247), מראה כי מחבר הספר שלפנינו לא דייק במסירתם. הנה דבריו של משה גיל: "אצל היהודים לא היה נהוג מנהגם של עמים אחרים [ההדגשה שלי, א.ג.], להפקיר או אף לרצוח חלק מהילדים, בייחוד בנות אבל גם בנים."⁷⁴ משה גיל אמנם מדבר על עמים אחרים, אך ללא הא הידיעה, ועל כן אין ליחס לו את הקביעה כי היהודים היו היחידים שלא עשו כן. בהמשך ההערה (עמ' 319, הערה 247), כותב מחבר הספר שלפנינו כי "המקורות" [הגרשיים במקור, ככל הנראה כדי להביע זלזול, א.ג.]

⁷² הביבליוגרפיה על כך נרחבת. בעברית, ראה צ. יעבץ, *אוגוסטוס. נצחונה של מתינות*, תל-אביב תשמ"ח, עמ' 312-309.

⁷³ ראה, למשל, דבריו של ההיסטוריון אמיאנוס מארקלינוס, אשר חי ופעל במאה הרביעית לספירת הנוצרים: "לא ייאמן עד מה רבות דרכי הציות בהן מחזורים ברומא אחר אנשים שבנים אין להם" (ספר ארבעה עשר, פרק ו', פסקה 22, תרגום ש. דבורצקי, *אמיאנוס מארקלינוס. דברי הימים*, ירושלים תשל"ד, עמ' 15).

⁷⁴ י. ארדר, "ראיון עם פרופסור משה גיל", *זמנים* 95 (2006), עמ' 97.

הם הערתו של טקיטוס, שבין יתר דברי הבלע על היהודים, הוא כתב, בעקבות פסאודו־היקטאיוס [...], ש"הרג הבנים היתירים חטא הוא בעיניהם."

על כך יש להעיר, ראשית כל, כי אין אלה המחברים העתיקים היחידים אשר טענו כי היה הבדל בעניין זה בין יהודים לבין אחרים. שנית, היהודים אינם היחידים שדברים מעין אלה נאמרו עליהם. למשל, טאקיטוס עצמו כתב דברים מעין אלה על הגרמנים.⁷⁵ שלישיית, הפקרת ילדים מתועדת בבירור לגבי החברה הרומית (אך לא לגבי היהודים).⁷⁶ יתרה מזו, היסטוריונים בני זמננו אשר אינם ראויים לתאר הכבוד "חוקר ישראלי נכבד" מחזיקים בדעה כי היתה זו תופעה נפוצה ביותר בחברה הרומית, וכי היו לה השלכות חשובות בתחום הדמוגרפי והחברתי. רביעית, תופעה זו, ללא כל קשר להיקפה, נחשבה ברומא חוקית לחלוטין, ורק במאה הרביעית לספירה הוצאה אל מחוץ לחוק, ככל הנראה בהשפעה נוצרית. בימיו של טאקיטוס, לעומת זאת, "הרג הבנים היתירים" לא היה חטא בעיניהם של הרומאים. באשר לשאלה אם יהודים אכן הפקירו ילדים, הדעות בקרב החוקרים חלוקות (הגם שאין תיעוד ברור לכך), אך המחקרים העוסקים בכך אינם נזכרים כלל וכלל בספר שלפנינו.⁷⁷ אין די בנימה מזלזלת כלפי "חוקר ישראלי נכבד", או בשיבוש דבריו, כדי לבטל את האפשרות כי מגמות הריבוי הטבעי של היהודים בעולם הרומי היו שונות משל עמים אחרים, ובכלל זה הרומאים עצמם.

⁷⁵ טאקיטוס, *גרמניה*, פרק יט, תרגום ש. דבורצקי, עמ' 261: "צמצום מספר ילדיהם, או הריגת אחד הבנים היתרים, קלון הוא בעיניהם."

⁷⁶ על הפקרת ילדים בעולם הרומי ראה, למשל W.V. Harris, "Child-Exposure in the Roman Empire", *Journal of Roman Studies* 84 (1994), pp. 1-22; B. Rawson, *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford 2003, pp. 114-119.

⁷⁷ על כך ראה, למשל A. Reinhartz, "Philo on Infanticide", *Studia Philonica Annual* 4 (1992), pp. 42-58; D.R. Schwartz, "Did the Jews Practice Infant Exposure and Infanticide in Antiquity?", *Studia Philonica Annual* 16 (2004), pp. 61-95.

ח. גיור והתגיירות

סוגית הגיור וההתגיירות בעת העתיקה העסיקה חוקרים רבים מאז המאה התשע־עשרה ועד ימינו. המחקר בנושא לא הניב עד היום הסכמה בין המומחים. יש הסבורים כי היהדות בימי קדם היתה דת מיסיונרית, ויש הדוחים את מסקנותיהם. יש המעריכים כי הצטרפות גויים ליהדות בתקופה ההלניסטית והרומית היתה תופעה רחבת היקף ובעלת חשיבות דמוגרפית רבה, ויש המפקפקים בכך. על כל פנים, אין המחקר המודרני יכול לקבוע כמה גויים התגיירו, ועל כן אין כל אפשרות לקבוע מה היה חלקם של הגרים בכלל האוכלוסיה היהודית, שאף לגביה אין נתונים בדוקים. מחבר הספר שלפנינו מצדד בעמדתם של הגורסים כי היהדות היתה דת מיסיונרית, וקובע כי ההתגיירות היתה תופעה נרחבת. הוא אף מייחס לה חשיבות מכרעת ובעלת השלכות עד ימינו. הנה דבריו (עמ' 157): "לא יהיה זה מוגזם לומר שאלמלא הסימביוזה בין היהדות להלניות, שתרמה יותר מכול להפיכתו של המונותאיזם היהודי לדת דינמית מגיירת למשך למעלה משלוש מאות שנה, מספר היהודים בעולם היה נותר, פחות או יותר, כמספרם של השומרונים היום."

הפלגה זו לעולם הדמיון, המנסה לשער "מה היה קורה אילו", מופרכת מכל בחינה. ראשית כל, יש להעיר כי גם השומרונים היו במשך זמן מה נתונים לשלטונם של מלכים הלניסטים, ולא רק היהודים. גם השומרונים באו במגע עם תרבות יוון, וגם הם נמנו במשך מאות שנים עם נתיניהם של הרומאים. על כן בעינה עומדת השאלה מדוע בכל זאת היו תולדותיהם ואחריתם כה שונים מאלה של היהודים. שנית, יהדות בכל לא חבה למפגש עם העולם היווני לא את קיומה ולא את חשיבותה (שעליה אין חולק) בימי הבית השני, בתקופת המשנה והתלמוד, וגם לאחר מכן. לשומרונים, לעומת זאת, לא היה מרכז המקביל בחשיבותו ליהדות בכל מחוץ לעולם ההלניסטי ולא־מפריה הרומית. אך נחזור לקרקע המציאות. כאמור, המחקר קובע כי ההתגיירות היתה תופעה נרחבת, אך הוא לא הצליח להפריך את דעותיהם של החוקרים הדוחים מסקנות אלה. ליתר דיוק,

הוא כלל לא ניסה לעשות כן. תרומתו (השלילית) לדיון היא בעצם הניסיון להציג את עמדתו בסוגיה כאמת מוחלטת שאין כל אפשרות לחלוק עליה. כאילו לא די בכך, הוא מציג (שוב) השערות כעובדות, ומתבסס על עדויות נטולות כל ערך כמותי כדי להסיק מסקנות מופרכות בדבר היקפה של התופעה.

בבשורה על פי מתי (כ"ג 15) מיוחסת לישו האמרה הבאה: "אוי לכם סופרים ופרושים צבועים, כי סובבים אתם בים וביבשה כדי לגייר איש אחד, וכאשר יתגייר, אתם עושים אותו לבן גיהנום כפליים מכם." מחבר הספר שלפנינו (עמ' 167) קובע כי זו "עדות [...] לא רק להטפת דת יהודית מובהקת אלא גם לגבולות יעילותה." יחד עם זאת, ערכה של אמרה זו היה מאז ומתמיד שנוי במחלוקת בקרב החוקרים. יש המקבלים אותה כפשוטה, ויש הדוחים אותה מכל וכל, הן בשל העוינות כלפי הפרושים בברית החדשה בכלל, ובבשורה על פי מתי בפרט, והן בשל העובדה כי אין בנמצא מקורות אחרים המעידים על פעילות גיור מעין זו. מחבר הספר שלפנינו כותב (עמ' 323, הערה 307) אף הוא כי "לא נשארו בידנו עדויות על מסעות מיוחדים של רבנים יהודים לשם הטפה דתית." לטענתו של מרטין גודמן, אין האמרה המיוחסת כאן לישו עוסקת במאמצי גיור, אלא במאמצייהם של הפרושים להעביר יהודים לצידם.⁷⁸ ומה אומר על כך מחבר הספר שלפנינו? הוא מפנה את קוראיו (עמ' 323, הערה 307) ל"ניסיונו המפותל של מרטין גודמן לשכנע אותנו בכך שלא מדובר כאן כלל על גיור ליהדות", אך אינו מגלה להם מה באמת אמר גודמן, מה היו נימוקיו, ומדוע, לדעתו, אין הם תקפים. עוד קודם לכן (עמ' 319, הערה 249), הוא טרח לספר לקוראיו כי ספרו של מרטין גודמן נכתב בירושלים, וכי "לא פלא שדווקא ספר זה [...] זכה להערכה רבה בקרב חוקרים בישראל." לא נאמר מי הם החוקרים בישראל שספר זה זכה להערכתם, אך ברור כי מחבר הספר שלפנינו החמיץ מאמר

M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious* ⁷⁸
History of the Roman Empire, Oxford 1994, pp. 69-74.

ביקורת בלתי אוהד, פרי עטו של היסטוריון ישראלי.⁷⁹ יתרה מזו, הוא לא טרח לספר לקוראיו כי ספרו של מרטין גודמן זכה להערכה רבה דווקא בעולם הגדול.⁸⁰ דויד פוטר, הגם שאינו מקבל את כל מסקנותיו של גודמן, אף מפליג בשבחו ואומר דברים אלה:

Although his principal contention will remain controversial, the book as a whole rates as one of the best works on religion in the Roman empire to be published in recent years.⁸¹

מחבר הספר שלפנינו בחר שלא להתמודד עם נימוקיו של גודמן, אלא לעסוק בטפל. אגב, "ניסיונו המפותל" של גודמן לחלוק על "האמת המוחלטת" אינו מפותל כלל וכלל, אלא זהיר ובהיר.

כפי שכבר נאמר לעיל, בספר שלפנינו נקבע (עמ' 162) כי "שיאה של ההתעצמות היהודית" היא בראשיתה של המאה השלישית לספירת הנוצרים. בהעדר תימוכין לכך, נאלץ המחבר להיתלות בדבריהם של שנים מאנשי התקופה. הראשון הוא ההיסטוריון קסיוס דיו, אשר מודה כי אינו יודע את מקורו של הכינוי "יהודים" (Ioudaioi), אך מוסיף כי הוא מציין גם את יתר האנשים הדבקים במנהגיהם של אלה, גם אם הם בני עמים אחרים (alloethneis).⁸² די במלה kaiper ("גם אם") כדי להראות כי, מבחינתו של קסיוס דיו, התגירות אינה תנועת המונים אלא תופעה משנית בחשיבותה. השני הוא התיאולוג הנוצרי אוריגנס. בפרשנותו לאיגרת של פאולוס אל הרומיים, הוא כותב דברים אלה: "השם 'יהודי' (Ioudaios) אינו שמו של עם (ethnos), אלא של בחירה (prohairesis). הרי אם אדם ממוצא אחר (allogenes), שאינו מקרב עם (ethnos) היהודים, יאמץ את (מנהגי)

⁷⁹ D. Mendels, *Scripta Classica Israelica* 15 (1996), pp. 303-307.

⁸⁰ C. Hezser, *Journal of Roman Studies* 85 (1995), pp. 316-317; E. Ferguson, *Church History* 64 (1995), pp. 252-253; W.H.C. Frend, *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997), pp. 310-312.

⁸¹ D. Potter, *Bryn Mawr Classical Review* (3.1.1995).

⁸² קסיוס דיו, ספר 37, פרק 17, פסקה 1. ראה גם Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. II, pp. 349-353.

היהודים וייהפך לגר (proselytos), הוא ייקרא 'יהודי' במידה רבה של הגיון. ואם אדם אשר נולד בקרב יהודים יאמץ את (מנהגי) הגויים (ethne, לשון רבים של ethnos), הוא ייקרא גר (proselytos) של אלה אשר הוא קיבל את חוקיהם (nomoi) ואת דברם (logos), לאחר שהתכחש ליהדות (Ioudaismos).⁸³ את אפשרות ההצטרפות ליהדות (כמו גם את נטישתה) מציג אוריגנס במשפט תנאי, ודי בכך להראות כי עבורו, כמו גם עבור קסיוס דיו, חשיבותו המספרית של המוצא נכבדה משל הגיור. אילו רצה להעיד על תופעה רחבת היקף, מן הסתם היה מוצא את הדרך לנסח זאת בביור, אך לא זו היתה מטרתו. הוא שאף להגדיר, לא לכמת. אין בדבריו כל ראייה למספרם הרב, כביכול, של הגרים בתקופתו, כפי שאין ההגדרה "מיהו יהודי" בחוק השבות של מדינת ישראל מעידה על היקפה של תופעת ההתגיירות בימינו. יתרה מזו, דבריו של אוריגנס אינם חפים מסתירה. הוא אמנם קובע כי השם "יהודי" אינו שמו של עם, אך הוא מגדיר גר כמי שקיבל על עצמו את מנהגי היהודים, **הגם שאינו מקרב עם (ethnos) היהודים.**

לאחר מכן (עמ' 164-162) עובר מחבר הספר שלפנינו לדון ברומא בשלהי הרפובליקה ובתקופת הקיסרות המוקדמת, וכך הוא אומר: "האזכור הראשון שנמצא בתיעוד הרומי ליהדות קשור לגיור, וחלק מההתייחסויות ליהודים שאינם תושבי יהודה יהיה כרוך בכתיבי הרומאים בסוגיה מרכזית זו. אם פרצה ברומא מדי פעם איבה כלפי היהודים היא נבעה בעיקר מההטפה הדתית שהללו ניהלו. על פי רוב היו הרומאים, כפוליתאיסטים מושבעים, סובלניים כלפי אמונות אחרות והיהדות הייתה מותרת בחוק (religio licita). ברם, הם לא הבינו את עקרון הבלעדיות המונותאיסטי ועוד פחות מכך את הרצון העיקש להמיר את דתו של האחר ולהביאו להתכחש לאמונת ומנהגי הוריו. אמנם ההתגיירות לא נחשבה זמן רב לעוון, אולם היה ברור

J. Scherer, *Le commentaire d'Origène sur Rom. III.5-V.7*, Cairo, 1957, ⁸³ p.134.

שבעקבותיה כפר המאמין באלוהי הממלכה, ואקט זה נתפס כאיום על הסדר הפוליטי הקיים.

המחבר מצביע על מקרים ספורים של גירוש יהודים מהעיר רומא בעקבות ניסיונותיהם להפיץ את דתם, אך אין בכך כל תימוכין למסקנותיו. ראשית כל, אין מדובר בצעדים שכוונו נגד יהודים בלבד.⁸⁴ בשנת 139 לפני ספירת הנוצרים גורשו מרומא גם יהודים וגם "כשדים", זאת אומרת, אסטרוֹלוגים.⁸⁵ על הקיסר טיבריוס (14-37) נאמר כי "מנהגים דתיים זרים דיכא בחוזק יד, ביחוד של המצרים והיהודים, וכפה על המחזיקים באמונת־הבל זול שרוף את בגדי־הפולחן שלהם על כל אביזריו. את הנוער היהודי גייס לשירות צבאי ופיזרם בפרובינציות שאקלימן קשה; את שאר בני העם הזה, או הנוטים לדעות דומות להם הרחיק מן העיר, ואיים בעונש של עבדות־עולם על אלה שלא יצייתו. גם את התוכנים גירש, אך נתן חנינה לאלה שהתחננו לפניו והבטיחו לו להניח את אומנותם."⁸⁶ בימי

⁸⁴ לגירושי זרים מרומא בשלהי הרפובליקה ובתקופת הקיסרות, ראה מ. שטרן, "גירושי היהודים מרומא בזמן העתיק", *מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני*, עמ' 478-504; J.P.V.D. Balsdon, *Romans and Aliens*, London 1979, pp. 98-102; D. Noy, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, London 2000, pp. 37-47; Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, pp. 235-239.

⁸⁵ גירוש זה נזכר בשני תקצירים מאוחרים של ספרו של ואלריוס מקסימוס, אשר חי ופעל בראשית המאה הראשונה לספירת הנוצרים, אך דבריו שלו בעניין זה אבדו. באחד התקצירים אף נאמר כי היהודים ניסו לזהם את מנהגיהם של הרומאים בפולחן של יופיטר סבאזיוס (Sabazius), פולחן פגאני שמקורו באסיה הקטנה. ספק אם דברים אלה הופיעו בספרו של ואלריוס מקסימוס, ועל כך ראה E. N. Lane, "Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: A Reexamination" *Journal of Roman Studies* 69 (1979), pp. 35-38.

⁸⁶ סויטוניוס, *חי טיבריוס*, פרק 36, תרגום א. שור, *סויטוניוס. שנים־עשר הקיסרים*, רמת־גן 1966, עמ' 114. ראה גם קורנליוס טאקיטוס, *ספדי־השנים*, ספר שני, פרק פ"ה, תרגום ש. דבורצקי, ירושלים תשכ"ב, עמ' 81: "וכן דנו בדבר עקירת הפולחן המצרי והיהודי, והסינאט החליט, כי ארבעת־אלפים איש ממעמד העבדים המשוחררים, המנוגעים באמונות תפילות אלו והכשרים מצד גילם, יוסעו לאי סארדיניה להדביר שם את השודדים; ואם יאברו בשל האקלים הקשה, לא

שלטונו של קלאודיוס (41-54) גורשו יהודים מרומא בשל מהומות שאירעו בעטיו של כרסטוס (Chrestus).⁸⁷ יש חוקרים הסבורים כי בשם פרטי יווני זה נזכר כאן אדם שאינו ידוע מכל מקור אחר, אך מקובלת יותר ההנחה כי מדובר בישו, שכן christos פירושו "משיח" ביוונית. צעדים אלה לא כוונו נגד דתם המונותיאיסטית של היהודים, ובכל מקרה אין בהם כדי להעיד על סובלנות כלפי פוליתאיזם. יש להדגיש כי זרים גורשו מתחומיה של העיר רומא – ומעיר זו בלבד – לעתים קרובות, ומטעמים שונים. ברוב המקרים הידועים לנו של גירושי זרים מרומא, אין המקורות מזכירים את היהודים בין המיועדים לגירוש. מטרתם העיקרית של השלטונות היתה למנוע מהומות ולהבטיח את הסדר הציבורי בעיר שגדלה במהירות החל מן המאה השלישית לפני ספירת הנוצרים. די היה במהומה בעקבות ניסיונם של זרים לקיים בפומבי פולחן כלשהו כדי להצדיק את גירושם.

ומה באשר למספרם של היהודים ברומא? אין נתונים בדוקים, ואין בנמצא מקור מהעת העתיקה הנוקב במספר הגדול מכמה אלפים. לגבי המאה הראשונה לספירת הנוצרים, הערכותיהם של החוקרים נעות בין 20,000 ל־60,000.⁸⁸ מחבר הספר שלפנינו (עמ' 163) אינו מהסס לדבר על "שיעורם העצום של מאמינים יהודים ברומא" עוד במאה הראשונה לפני ספירת הנוצרים כעל עובדה בלתי מעורערת. הוא מסתמך כאן על הפוליטיקאי, הנואם והסופר מרקוס טוליוס קיקרו (43-106 לפני ספירת הנוצרים), אשר נשא בשנת 59 נאום להגנתו של פלאקוס, מושלה לשעבר של הפרובינציה אסיה. פלאקוס נתבע לדין בעוון עושק נתיניה של רומא בפרובינציה זו. בין היתר, הוא אסר על היהודים שבתחומה לשלוח כספים לירושלים. במהלך

יהיה הנזק שווה הרבה. על האחרים גזרו לצאת מאיטליה אם לא יסורו מעל העבודה הטמאה עד מועד מסוים."

⁸⁷ סויטוניוס, *חיי קלאודיוס האלוהי*, פרק 25, עמ' 175: "את היהודים, שעל ידי הסתת כרסטוס עוררו מהומות מתמידות, גירש מרומא."

⁸⁸ Noy, *Foreigners in Rome*, pp. 257-258.

הנאום פונה קיקרו אל הקטגור, ואומר לו דברים אלה: "הרי אתה יודע, מה גדולה קבוצה זו, מה רבה אחדותם, ומה חזקה השפעתם באספות־העם. לכן אדבר בקול נמוך, כדי שלא ישמעו את דברי אלא השופטים בלבד, שהרי אין חסרים אנשים שמבקשים להסית אותם נגדי ונגד כל אדם טוב; אבל לא אסייע בידם להקל להם דבר זה." קיקרו הטיל כאן דופי ביהודים, המגלים עניין במשפטו של פלאקוס, כפי שהטיל דופי בנתיניה של רומא בכל משפט שהוא הגן בו על מושל פרובינציה שנתבע לדין על עושק. וכיצד מטילים דופי בקטגורים, בעדי תביעה, וביריבים בכלל? לפי מסורת שראשיתה עוד ביוון הקלאסית, על הנואם לעורר כלפיהם רגשות שליליים. כך, למשל, יש לעשות זאת לפי מחבר עלום שם, אשר חיבר בלטינית מדריך לחיבור נאומים: "נעורר קנאה למתנגדינו, אם נזכיר את עוצמתם, את השפעתם, מפלגתם, עושרם, פריצותם, אצילות משפחתם, את האנשים התלויים בחסדם, אורחיהם, איגודם, קרוביהם, ואם נוכיח שהם בוטחים יותר בכוחות־עזר אלה מאשר באמת." כך עשה קיקרו בנאומו להגנתו של פלאקוס. הוא הטיל דופי גם בקטגור וגם בעדים, ולא רק ביהודים. על אנשי פריגיה ומיסיה שבאסיה הקטנה הוא אמר דברים אלה: "בני העמים האלה מרעישים באספות־העם שלנו פעמים רבות."⁸⁹ ערכם הדמוגראפי של דבריו של קיקרו על היהודים מוגבל ביותר. על כל פנים, אין הוא מדבר על מספרם בעיר, אלא על מספרם באסיפות, ולא באסיפות המיועדות לאזרחים בלבד (comitia), אלא על התקהלויות (contiones) הפתוחות גם בפני זרים.⁹⁰ אין להסיק מכל זאת כי קיקרו היה אנטישמי. הוא היה פרקליט שעשה את מלאכתו, אך בדרכו להשגת המטרה, הגנה על מרשו וידידו פלאקוס, הוא נהג כמנהגם של כסנופוכים (ובכלל זה

⁸⁹ על נאום זה ראה י. לוי, "דברי ציצרו על היהודים בנאום הסגוריה על פלאקוס", *עולמות נפגשים. מחקרים על מעמדה של היהדות בעולם היווני־הרומאי*, ירושלים תשכ"ט, עמ' 79-114. ממאמר זה לקוח גם התרגום העברי של המובאות שצוטטו כאן.

⁹⁰ על ההבדל בין comitia לבין contiones, ראה ר. פייג וישניא, *בחירות, בוחרים ונבחרים ברפובליקה הרומית העתיקה*, תל־אביב תשס"ח, עמ' 122-123.

אנטישמים) מאז ומעולם: הפרזה במספרם, כוחם והשפעתם של הזרים. אילו היה ברומא שיעור "עצום" של יהודים בימיו של קיקרו, מן הסתם היה סופר פורה זה מדבר עליהם גם בכתביו האחרים, אך על יהודי העיר הוא מדבר רק בנאום ההגנה על פלאקוס, ורק בהקשר שמצא למועיל מבחינה טקטית.

לאחר שנפל בפח שטמן לו קיקרו, התפרץ מחבר הספר שלפנינו לדלת פתוחה. לדבריו (עמ' 163), לא היתה לנוכחותם של יהודים ברומא לפני שנת 70 כל קשר "להגליות העם" (הגרשיים במקור), שלטענתו לא היו ולא נבראו. אמת ויציב. איש מעולם לא טען כי היהודים שנפלו בשבי ונמכרו לעבדות במהלך המרד הגדול (70-66 לספירת הנוצרים) גם נמצאו ברומא למעלה ממאה שנה לפני כן. לעומת זאת, ידוע כי יהודים מארץ יהודה, ואולי אף מאזורים אחרים שצבאות רומא נחלו בהם ניצחונות, הגיעו לרומא כשבויי מלחמה גם לפני המרד הגדול.⁹¹ התעלמותו של מחבר הספר שלפנינו מעובדות פשוטות אלה תמוהה ביותר. כאילו לא די בכך, הוא פוסק (עמ' 163-164) כי "מקורה העיקרי של נוכחות זו, על פי רוב העדויות הרומיות, נבע מהצלחת הפצת הדת היהודית." כאן (שוב) טעה והטעה. ברוב העדויות שהוא מתבסס עליהן לא נאמר דבר, לא על מספרם של היהודים ולא על חלקם היחסי של הגרים. במאה השביעית חיבר נוצרי הידוע בשם יוחנן איש אנטיוכיה כרוניקה שאבדה, אם כי נותרו ממנה קטעים רבים. בקטע שאולי לקח מההיסטוריה של קסיוס דיו נאמרו על הקיסר טיבריוס דברים אלה: "מאחר שיהודים רבים (polloi) התרכזו ברומא והעבירו רבים (synchoi) מבני המקום לאורח חייהם, הוא הגלה את רובם."⁹² זהו המקור היחידי המדבר על מספר רב של מתגיירים ברומא, אך אין

⁹¹ על כך ראה כשר, "הגירה והתיישבות יהודית בתפוצות בתקופה ההלניסטית־רומית", עמ' 68-69.

⁹² התרגום העברי לקוח מתוך שטרן, "גירושי היהודים מרומא בזמן העתיק", עמ' 490. למקור היווני ראה עתה U. Roberto, *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia Chronica*, Berlin 2005, frg. 159, 1, p. 278.

הוא טוען כי הללו עלו במספרם על יתר היהודים. לעומת זאת, פילון איש אלכסנדריה, ששהה ברומא בימי שלטונו של הקיסר גאיוס קאליגולה (37-41), כותב כי אוגוסטוס הרשה ליהודים "לתפוש חלק גדול מן העיר רומי מעבר לנהר טיבר", וכי "הם היו ברובם רומיים משוחררים [עבדים משוחררים שהפכו לאזרחים רומאים, א.ל.], כי הובלו לאיטליה כשבויי מלחמה ונשתחררו על ידי בעליהם, ובכל זאת לא נאלצו לבטל אפילו דבר אחד ממנהגי אבותיהם."⁹³ שוב, לא נותר לנו אלא לתמוה על התעלמותו של המחבר מדברים אלה. כפי שכבר צוין לעיל,⁹⁴ עד היום נתגלו ברומא כ־600 כתובות יהודיות, כולן מאוחרות בזמנן למאה הראשונה לספירה, ורק בודדות מהן מנציחות גרים.⁹⁵ מספרן הכולל של הכתובות היהודיות זניח בהשוואה לכלל הכתובות מתקופת האימפריה שנתגלו בעיר זו. לדעתו של הייקי סולין, אשר הקדיש עשרות שנים לחקר הכתובות הלטיניות והיווניות שבעיר רומא, אין זה סביר כי היו בה גרים רבים.⁹⁶ ומה באשר לעולם הרומי שמחוץ לעיר הבירה? לפי מחבר הספר שלפנינו (עמ' 166), "מרומא גלשה היהדות לאזורי אירופה הכבושים בידי הרומאים, כגון שטחים סלאביים וגרמניים, דרום גאליה וספרד." הוכחות אין, טעות גדולה יש ויש, שכן הרומאים מעולם לא כבשו שטחים שהיו מיושבים בסלאבים. ומה באשר ל"שטחים הגרמניים"? אין איש יודע כיצד הגיעו לשם ראשוני היהודים, מתי ומהיכן. השערות יש למכיר, אך לא יותר מכך.⁹⁷

⁹³ פילון האלכסנדרוני, *המלאכות אל קאיוס*, פסקה 155, תרגום מ. שטיין, *פילון האלכסנדרוני. כתבי הסטוריה*, תל־אביב תרצ"ז, עמ' 99.

⁹⁴ ראה הערה 20 לעיל.

⁹⁵ מ. שטרן, "אהדה ליהודים בחוגי סנאטורים רומיים בתקופת הקיסרות הקדומה", *מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני*, עמ' 509-510.

⁹⁶ Solin, "Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt", p. 616: "Es ist aus vielen Gründen unwahrscheinlich, daß das Judentum in Rom je viele Proselyten gehabt hätte."

⁹⁷ על כך ראה א. פישמן, *האשכנזים הראשונים. תולדות היהודים באירופה הצפונית מראשית התיישבותם עד פריעת תתנ"ו*, תל־אביב תשס"ח, עמ' 30-32.

מכל זאת יוצא כי המחבר לא הצליח להוכיח אף אחת מטענותיו בנושא ההתגיירות בעולם הרומי. אף על פי כן, הוא קובע (עמ' 162), בקטע שצוטט כבר לעיל, כי "אמנם ההתגיירות לא נחשבה זמן רב לעונן, אולם היה ברור שבעקבותיה כפר המאמין באלוהי הממלכה, ואקט זה נתפס כאיום על הסדר הפוליטי הקיים [ההדגשות שלי, א.ל.].". הוא אף מוסיף ואומר (עמ' 164) כי "חוסר הנחת של הממשל במקביל להתמרמרותו של פלח ניכר מהאינטלקטואלים הלטיניים כלפי התופעה התעצמו ככל שההתגיירות הלכה והתרחבה". קוראי הספר מתבקשים להאמין כי במשך זמן רב נמנעה המדינה הרומית מהוצאתה אל מחוץ לחוק של תופעה אשר נחשבה, כביכול, כאיום על הסדר הפוליטי הקיים, ואף הלכה והתגברה. היתכן הדבר? כידוע, רומא נקטה מדיניות של "אפס סובלנות" כלפי כל תופעה או פעולה אשר נחשבו כאיום מבפנים. לפי הגדרתו הקולעת של רודני סטארק, הישגה של רומא היה בהשכנתה של אחדות פוליטית, ולו במחיר כאוס תרבותי.⁹⁸ בהתאם לכך, רומא הקיסרית אכן הפגינה סובלנות כלפי דתות שונות ומשונות, אך לא כלפי איומים, אמיתיים או דמיוניים. אילו ראתה רומא בהתגיירות באשר היא איום, מן הסתם היתה מוציאה אותה אל מחוץ לחוק, ובאופן מפורש. איסור מעין זה מופיע לראשונה בחוקי האימפריה הרומית רק במאה הרביעית לספירה, בימי שלטונם של קיסרים נוצרים, אך לא לפני כן. לפי המשפטן הרומי מודסטינוס, אשר חי ופעל במאה השלישית, הקיסר אנטונינוס פיוס (161-138) התיר ליהודים למול את בניהם, ואותם בלבד: "מותר ליהודים למול רק את בניהם מכוח רסקריפטום (rescriptum) של פיוס האלוהי; מי שיעשה זאת באדם שאינו מאותה דת, ישא בעונשו של מסרס".⁹⁹ מחבר הספר שלפנינו מסיק מכך (עמ' 74

R. Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*,⁹⁸ Princeton 1996, p. 144: "What Rome has achieved was political unity at the expense of cultural chaos."

⁹⁹ דיגסטא, ספר 48, כותר 8, קטע 11. לתרגום המצוטט כאן, ראה א. לינדר, *היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית*, ירושלים תשמ"ג, עמ' 74.

166) כי מטרתו של אנטונינוס פיוס היתה "לבלום את שטף ההתגיירות". אם זו היתה מטרתו, מדוע לא אסר על התגיירות באשר היא? הרי ברור כי באיסור שהטיל לא נכללו נשים. לפי מודסטינוס, העונש על הפרת האיסור היה כעונשם של מסרסים, ואין זה מקרה. כידוע, החוק הרומי החשיב את המילה כחלק מתופעה רחבה יותר של הטלת מום באברי מין. על כן הטיל הדריאנוס, קודמו של אנטונינוס פיוס, איסור על המילה, וזאת כהרחבת האיסור על הסירוס. מבחינתם של היהודים, היתה זו "גזירת שמד", אך מנקודת ראותה של המדינה הרומית, לא היה זה צעד נגד דתם, בודאי לא נגד היהדות לבדה. כבר הדריאנוס צמצם את תחולת האיסור שהטיל, והתיר לכהנים עובדי אלילים במצרים להמשיך ולקיים את מנהג המילה.¹⁰⁰ על כל פנים, דבריו של מודסטינוס אינם מעידים בשום צורה שהיא על היקפה של תופעת ההתגיירות בימיו של אנטונינוס פיוס, ואינם מוכיחים כי קבלת הדת היהודית הפכה לעבירה מימיו ואילך. בימי שלטונו של מרקוס אורליוס (161-180), יורשו של אנטונינוס פיוס, חיבר קלסוס כתב פולמוס נגד הנוצרים, ובו נאמרו על היהודים ועל הגרים דברים אלה: "אם, איפוא, מקיימים היהודים את חוקתם המיוחדת בהתאם לכללים אלה, אין לגנותם על כך, אלא את אלה (יש לגנות), שנטשו את מנהגייהם שלהם וסיגלו לעצמם את מנהגי היהודים."¹⁰¹ אילו היתה זאת עבירה על חוקי המדינה, ללא ספק היה קלסוס עומד על כך. אגב, מחבר הספר שלפנינו (עמ' 164) מסיק מדבריו כי הוא "שטם בגלוי את המוני המתגיירים." על כך יש להעיר כי קלסוס עצמו

¹⁰⁰ על החקיקה הרומית בנושא זה, ראה לינדר, *היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית*, עמ' 73-75 ו-85-86; י. מלז-מודזייבסקי, "Filius suos tantum – החוק הרומי והזהות היהודית", *לאוריאל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוריאל דפודט*, ירושלים תשס"ו, עמ' 359-384; לגרסה אנגלית של מאמר זה, ראה J. Méléze Modrzejewski, "Filius suos tantum – Roman Law and Jewish Identity", *Jews and Gentiles in the Holy Land*, Jerusalem 2003, pp. 108-136.

¹⁰¹ קלסוס, *תורת האמת*, V, מא, תרגום רוקח, *היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאנאני*, עמ' 79.

לא אמר דבר וחצי דבר על מספרם, בין אם שטם אותם ובין אם לאו, אך, לעומת זאת, ציין כי מספרם של המתנצרים היה רב.¹⁰² ספטימימוס סוורוס (193-211) הוא הקיסר הפגאני היחידי שיוחס לו איסור על התגיירות. בביוגרפיה שנכתבה עליו נאמר כי הוא אסר על אנשים להפוך ליהודים.¹⁰³ זהו איסור ברור וגורף, שתחולתו רחבה בהרבה מזו של התקנה המיוחסת לאנטונינוס פיוס, אך ספק רב אם ניתן לראות בו עובדה היסטורית, וזאת בשל טיבו של המקור היחידי שתקנה זו נזכרת בו. בשלהי המאה הרביעית חי מחבר עלום שם אשר חמד לו לצון, כתב ביוגרפיות של קיסרי רומא החל בהדריאנוס (117-138) וכלה בנומריאנוס (283-284), וייחס אותן לשהה מחברים שונים שאת שמותיהם המציא בעצמו. הוא לא הסתפק במקורות שעמדו לרשותו, אלא הוסיף על הנאמר בהם כיד הדמיון הטובה עליו. באוסף הביוגרפיות שחיבר, הידוע בשם *Scriptores Historiae Augustae* ("כותבי ההיסטוריה של הקיסרים") מופיעים אנשים שלא היו ולא נבראו, מתוארים מאורעות שמעולם לא אירעו, מצוטטים מסמכים רשמיים שמעולם לא נכתבו, ונזכרים חוקים שמעולם לא נחקקו.¹⁰⁴ אחד מהם הוא, ככל הנראה, האיסור הנ"ל המיוחס לספטימימוס סוורוס.

העובדה כי אף קיסר פגאני (פרט לספטימימוס סוורוס, לפי ידיעה מפוקפקת) לא הטיל איסור על התגיירות שומטת את הקרקע מתחת לרגליה של מסקנה נוספת המובאת בספר שלפנינו כעובדה לכל דבר. לדבריו של המחבר (עמ' 166), האיסור שהטיל אנטונינוס פיוס גרם לכך ש"במקביל להתרבות הגרים המלאים הולכת ומתרחבת הקטגוריה שנקראת 'יראי שמים', מושג שככל הנראה הוא גלגולו המקביל של המונח המקראי 'יראי יהוה' (ביוונית *sebomenoi*,

¹⁰² קלסוס, *תורת האמת*, III, ה, שם, עמ' 63; III, עב, שם, עמ' 68.

¹⁰³ *Scriptores Historiae Augustae, Severus, xvii, 1: "Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit."*

¹⁰⁴ הביבליוגרפיה על ביוגרפיות אלה נרחבת. בעברית, ראה עמית, *תולדות הקיסרות הרומית*, עמ' 471-473.

ובלטינית (metuentes) "הוא אף יודע לספר כי "היו אלה גרים למחצה אשר אכלסו שכבות פריפריה רחבות [ההדגשה שלי, א.ל.]. שהיו חגורות סביב היהדות, השתתפו בפולחנים שלה, התכנסו בבתי הכנסת, אולם לא קיימו את כל המצוות." שוב מוצגות לקורא השערות כעובדות. בעולם הרומי אמנם היו גויים אשר התקרבו ליהדות מבלי להתגייר, אך חלוקות הדעות לגבי היקפה של התופעה. כמו כן, יש מחלוקת לגבי ערכם של מונחים כגון sebomenoi ו-metuentes. יש חוקרים הסבורים כי היו אלה מונחים "טכניים" אשר ציינו גויים מעין אלה, ואותם בלבד, ויש הטוענים כי מונחים מעין אלה יכלו לציין לא רק גויים שהתקרבו ליהדות, אלא גם גרים ואף יהודים. הצדק, ללא ספק, עם האחרונים. למשל, בברית החדשה (מפעלות השליחים, י"ג, 43) נזכרים "גרים היראים את השם" ואילו בעיר מילטוס שבאסיה הקטנה נתגלתה לפני שנים רבות כתובת המציינת את מקום ישיבתם של היהודים בתיאטרון: "מקום היהודים המכונים גם יראי האל" (τὸν καὶ Θεοσεβίων Τόπος Εἰουδέων [sic!])

¹⁰⁵ [sic!]. מלשון הכתובת ברור כי מדובר בקבוצה אחת ולא בשתי קבוצות נפרדות. המסקנה המתבקשת היא כי לא די בהופעתם של המונחים הנ"ל במקור היסטורי כלשהו כדי לקבוע כי נזכרים בו גויים שהתקרבו ליהדות.¹⁰⁶

בברית החדשה (מפעלות השליחים, ב, 1-13) מסופר כיצד רוח הקודש העניקה לשליחים את היכולת לדבר בלשונויותיהם של כלל הנמצאים אז בירושלים. מחבר הספר שלפנינו, הקובע כי "הברית החדשה מאשרת את נוכחותם המסיבית" של ה"גרים למחצה", מצטט

¹⁰⁵ לכתובת זו ראה L.H. Feldman, "Jewish Sympathizers in Classical Literature and Inscriptions", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 81 (1950), p. 204; L. Robert, *Nouvelles Inscriptions de Sardes*, Paris 1964, p. 41; W. Ameling, *Inscriptiones Judaicae Orientis*, II: *Kleinasien*, Tübingen 2004, pp. 168-171.

¹⁰⁶ על כך ראה L.V. Rutgers, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Leuven 1998, pp. 219-220.

פסוק אחד בלבד מפרק זה, מבלי לדון כלל בהקשרו: "בירושלים התגוררו יהודים יראי אלהים מכל עם ועם אשר תחת השמים." אך היכן ההוכחה כי מדובר ב"גרים למחצה"? אולי הסיק זאת המחבר משם התאר *eulabeis*, שתורגם כאן כ"יראי אלהים", אך אין הפסוק מדבר על שתי קבוצות (יהודים מצד אחד, יראי אלהים מצד שני), אלא על קבוצה אחת. ואולי הגיע המחבר למסקנתו מהמלים "מכל עם ועם אשר תחת השמים"? אם כך היה, הרי שטעה והטעה. המלה היוונית שתורגמה כאן כ"עם" היא *ethnos*, שיש לה בתקופה הרומית גם משמעות טריטוריאלית. לא במקרה מופיעה המלה "ארץ" בתרגום עברי אחר של הברית החדשה ("מכל ארצות הגויים אשר תחת השמים").¹⁰⁷ המשך הפרק (ב, 9-11) מפרט מי היו אלה אשר הקשיבו, כל אחד בלשונו, לדבריהם של השליחים: "פרתים, ומדים ועילמים, וכן אלה השוכנים במסופוטמיה, ביהודה וכן בקפדוקיה, בפונטוס וכן באסיה, בפריגיה וכן בפמפיליה, במצרים וכן באזורי לוב אשר ליד קירנה, וגם הרומאים השוהים (בירושלים), יהודים וכן גרים, אנשי כרתים וערבים". ברשימה זו נזכרים עמים (כגון הפרתים והערבים), לצידן של ארצות, רובן פרובינציות באימפריה הרומית. על כן אין זה מקרה שמחבר "מעשי השליחים" משתמש במונח *ethnos*, המשמש אז, בין היתר, כמקבילה למונח הלטיני "פרובינציה".¹⁰⁸ מכל זאת עולה בברור כי הפסוק המצוטט על ידי מחבר הספר שלפנינו אינו מעיד על "נוכחות מאסיבית" של "גרים למחצה" בירושלים לאחר משפטו וצליבתו של ישו, וזאת גם אם נקבל כפשוטו את כל הנאמר בפרק. "יראי שמים" נזכרים גם בפרקים אחרים ב"מפעלות השליחים", אך אין כל הוכחה כי מדובר בגויים שהתקרבו ליהדות.¹⁰⁹

¹⁰⁷ הברית החדשה. העתקה חדשה מלשון יון ללשון עברית מאת יצחק זאלקינסאן, לונדון 1831, עמ' 229.

¹⁰⁸ H. J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions*, American Studies in Papyrology 13, Toronto 1974, p. 40; p. 136.

¹⁰⁹ על כך ראה L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, p. 342.

סיכום

הספר שלפנינו נכתב ללא שיטה מחקרית. על כך מעידות מגרעות מהותיות, החל בהסתמכות שרירותית על חלק מן הנאמר במקורות, תוך התעלמות, שרירותית אף היא, מן היתר. דוגמה בולטת לכך קשורה במרד ב־כוכבא. המחבר קרא את תקציר דבריו של קסיוס דיו, אך התעלם לחלוטין מהנאמר בו בדבר מיעוט מספרם של השורדים. הוא גם התעלם מדבריו של יוסיטנוס מרטיר, הכותב כי היהודים גורשו (או נושלו) בעקבות תבוסתם. כך התאפשר לו לקבוע כי "כל גלות לא נכפתה על המוני היהודאים", וזאת מבלי לנסות ולהוכיח כי "המוני יהודאים" חיים אכן נותרו ביהודה בתום המרד. דוגמה נוספת קשורה ביהודי רומא. לפי המחבר, הם היו ברובם גרים, אך הוא התעלם מדבריו של פילון איש אלכסנדריה, הכותב כי היו ברובם עבדים משוחררים אשר "לא נאלצו לבטל אפילו דבר אחד ממנהגי אבותיהם." לעתים העניק המחבר משקל רב לשתיקתם, כביכול, של מחברים עתיקים, תוך התעלמות מדבריהם. כך, למשל, קבע כי "אצל אוסביוס אין זכר להגליה כלשהי", הגם שהוא מדבר בפירוש על גירושם של היהודים מארצם. במקרים אחרים הוא יחס למקורות העתיקים דברים שלא אמרו, ובהתאם לכך אף הסיק כי אינם ראויים לאמון. למשל, יוסף בן־מתתיהו כותב כי מספר הנספים במצור על ירושלים בתום המרד הגדול היה מליון ומאה אלף איש, אך בספר שלפנינו הפכו הנספים, משום מה, לתושבים! בעקבותיה של טעות זו החליט המחבר לדון, ללא כל צורך, בשאלת מספר תושביה הקבועים של ירושלים לפני המצור. לעתים קיבל כפשוטם את דבריהם של מחברים עתיקים, אך במנותק מהקשרם ומבלי לתהות על כוונותיהם. כך עשה, למשל, לגבי דבריו של קיקרו על היהודים ברומא. בנאום ההגנה על פלאקוס אין קיקרו משיח לתומו, אלא שואף לעורר רגשות שליליים נגד יריביו, אמצעי רטורי מקובל בעולם העתיק. על כן אין לקבל את דבריו כפשוטם. במקרים אחרים קבע מחבר הספר שלפנינו כי לעדויות היסטוריות מסוימות אין כל ערך, וזאת מבלי לבדוק כלל מה נאמר על כך במקורות אחרים או במחקר המודרני. כך נהג, למשל, בדבריו של טאקיטוס, הכותב על היהודים כי "הרג הבנים היתירים חטא הוא בעיניהם." במקרה אחד לפחות

הגדיל המחבר לעשות: הוא גם ביטל את ערכו של נתון מספרי הנמסר על ידי מחבר עתיק וגם הסתמך עליו בעקיפין כחלוף עמוד אחד בלבד. במקום לנסות ולהתמודד עם ידיעות שאינן עולות בקנה אחד עם המסקנות הנראות לו, הוא העדיף להתעלם מהן. במקום לבחון בשבע עיניים ידיעות שהתאימו, לכאורה, למסקנותיו, הוא קיבל את הנאמר בהן ללא היסוס. נזקה של דרך זו רב מתועלתה. היא אמנם מאפשרת לכל אחד להגיע למסקנה הרצויה לו (ואף להוכיח כי כדור הארץ שטוח), אך היא גם מקלה עד מאד את מלאכתו של המבקר.

פעם אחר פעם הציג המחבר השערות כעובדות. כך, למשל, קבע כי "יראי השם" הנזכרים במקורות היווניים והלטיניים הינם "גרים למחצה", בשעה שאין זו אלא השערה שיש החולקים עליה. במקרים אחרים הציב השערה על גבי השערה. הדבר בולט במיוחד בסוגית חלקם של הגרים בכלל האוכלוסייה היהודית. ראשית כל, קבע כי מספר המהגרים מיהודה, מרצון או מאונס, היה מצומצם. לאחר מכן אמץ הערכה מיושנת הגורסת כי בעולם הימי תיכוני בראשיתה של תקופת הקיסרות הרומית היו כארבעה מליון יהודים. בהמשך דחה על הסף את האפשרות כי מגמות הריבוי הטבעי של היהודים היו שונות משל הרומאים, וכך סלל לעצמו את הדרך למסקנה המופרכת כי יהודי העולם הרומי היו ברובם גרים. הצבת השערות על גבי השערות אינה מקימה מבנה היסטורי מוצק אלא בנין קלפים.

שאלת מספרם של היהודים בראשיתה של תקופת הקיסרות מובילה אותנו למגרעת בולטת נוספת: הסתפקות בספרות מחקר מיושנת. המחבר דן בסוגיה זו על סמך ספרים ממחציתה הראשונה של המאה העשרים, תוך התעלמות מהמחקר של עשרות השנים האחרונות, ואין זו דוגמה יחידה. כך, למשל, קבע כי תיאורי ההרס של יוסף בן מתתיהו מוגזמים, על אף המחקר הארכיאולוגי המעודכן הגורס אחרת. כך גם המעיט בהיקפו ובהשלכותיו של מרד בר כוכבא מבלי להתייחס למחקריו של וורנר אק. כאילו לא די בכך, הוא הגיש לקוראיו קביעות נחרצות, פשטניות ומיושנות לגבי הגירה, דמוגרפיה, חקלאות וטכנולוגיה בעולם העתיק. הספר שלפנינו, החב את מגרעותיו לשילוב נטול בשורה בין דעתנות, חובבנות ויהירות, אינו מחקר היסטורי.

עבר ללא מחקר

אבשלום לניאדו, החוג להיסטוריה כללית, אוניברסיטת תל־אביב

אזהרות ראשית

האנציקלופדיה לפילוסופיה מערבית, הוגים ומושגים. עורכים: ג'ונתן ריי, ג'יימס א' אורמסון. תרגום מאנגלית: דפנה לוי, יונתן לוי, גיא אלגת. עורכים מדעיים למהדורה העברית: ד"ר דרור ק' לוי, ד"ר יצחק (יאני) נבו. כרך 1, א-ל, 352 עמודים; כרך 2, מ-ת, 344 עמודים. רסלינג, תל־אביב, 2007.

מבוא: קריאת כוון

זה שנים שלפילוסופיה היתה עדנה בפקולטות למדעי הרוח בישראל. ברוב החוגים והמחלקות במדעי הרוח והיהדות מספר התלמידים הולך ופוחת מאז סוף שנות השמונים (אם לא קודם לכן). הגיע הדבר לכך שבאוניברסיטת תל־אביב החליטו, לפני כשנתיים, לבטל את עצמאותם של החוגים ללשון עברית, לבלשנות שמית, למקרא, לתלמוד ולפילוסופיה יהודית, ולהפוך אותם למגמות בחוגג־על המכונה 'לימודי התרבות העברית'. לא כן הדבר בחוג לפילוסופיה כללית, שבו מספר התלמידים כה גדול, שלפי אתר החוג באינטרנט יש בו 22 מורים קבועים ועוד 50 מורים 'זוטרים'. באותה אוניברסיטה יש היום גם 'בית ספר לפילוסופיה', ולדברי אחד מחבריו – ה'זוטרים', כנראה (בינתים) – אוניברסיטת תל־אביב "היא מבין המוסדות הגדולים במספרים יחסיים ומוחלטים ללימודי פילוסופיה בעולם".¹ גם באוניברסיטות אחרות בישראל מספר התלמידים וחברי

¹ קוטי שוהם, "אני פרובינציאלי" (תגובה למאמרו של אהרן קנטורוביץ "פילוסופיה מקומית של המדע"), *קתרסיס* 5, אביב תשס"ו, 2006, עמודים 173-177; הציטוט מעמוד 177. ר' גם תגובתו של אהרן קנטורוביץ למאמרו של

הסגל בחוגים ובמחלקות לפילוסופיה מכובד למדי, לפחות בהשוואה לחוגים לא מעטים במדעי הרוח והיהדות שהיו, בעבר הלא רחוק, משופעים בתלמידים. אין זה מתפקידנו לחקור ולברר את הסיבות לתופעה זאת; אך אין ספק שמספר 'צרכני' הפילוסופיה בישראל היום גדול משהיה אי פעם, ורובם אנשים צעירים שגדולם וחנוכם בעברית ישראלית. הדרישה לספרות פילוסופית בלשון המדינה הולכת וגדלה, והוצאת רסלינג מבקשת למלא דרישה זאת בסדרות מסדרות שונות, ובעיקר סדרת ליבידו, בה יצא הספר שלפנינו, שרובה הגדול תרגומים לעברית של ספרי פילוסופיה ופסיכולוגיה. בסדרה זאת כבר יצאו לאור, תוך שנים מעטות, כמאה ספרים, ועוד ידה נטויה. אם נניח – ויש מי שיניח זאת – שיש מקום להקפיד על דיוקם של תרגומים אלה, אפשר לשאול, כשאלה 'התחלתית', אם יש לנו באמת בישראל מספר כה גדול של מומחים לכל שטחי הפילוסופיה שיהיו מסוגלים, כל אחד ברמתו, לתרגם מספר כה גדול של ספרים לא קלים ולא פשוטים ולברוק בפרוט את דיוקו המדעי של כל תרגום ותרגום. נכון הוא שרובם של הספרים בסדרה זאת הם תרגומים מספרות פילוסופית צרפתית, גרמנית ואמריקאית של מאה השנים האחרונות. אך גם כאן לא כל טכסט קל לתרגום. ומה על הספר שלפנינו, אנציקלופדיה פילוסופית בשני כרכים, המכילים כ־700 עמודי טכסט, ועוסקים בענינים שונים ומשונים זה מזה כגבריאל מרסל, מטפיזיקה, אפלטון, ליברליזם, ג'ון לוק, מטריאליזם, לוקרטיוס, ניאו־פלטוניזם, ז'ינן מאלאה, רמב"ם, אנסלמוס מקנטרברי, אינדוקציה, אנציקלופדיסטים, תורת היחסות, רלטיביזם, שלינג, ועוד ועוד? עורכי האנציקלופדיה הזאת במקורה האנגלי, בשלש המהדורות שלה, העסיקו כמה עשרות פילוסופים והיסטוריונים של הפילוסופיה, שכל אחד מהם נחשב למומחה בתחומו, בכתיבת הערכים השונים. היוזם והעורך הראשון

שזהם, "מיהי חיית המחמד ה'מקשקשת' בזנבה?", שם, עמודים 181-178, ובעיקר שאלותיו בעמוד 178: "איזה בית ספר לפילוסופיה ניהל קאנט כאשר כתב את ביקורת התבונה הטהורה? וכמה תלמידים היו במשרד הפטנטים בו בילה איינשטיין כאשר הגה את תורת היחסות הפרטית?"

שלה, ג'יימס אָרמסון (James O. Urmsion), הוא אחד הפילוסופים המלומדים ביותר בדורות האחרונים. כמנהג אנגליה בימים הרחוקים ההם – הוא נולד בשנת 1915 – לימדו אותו כבר בבית הספר התיכון לא רק 'לימודי ליבה', כמתמטיקה, פיזיקה, היסטוריה, ספרות אנגלית, וצרפתית כשפה זרה, אלא גם יונית עתיקה ולטינית. באוניברסיטת אוכספורד למד – במונחי זמננו – לא רק פילוסופיה, אלא גם 'למודים קלאסיים': ספרות יונית ולטינית והיסטוריה של יון ורומא העתיקות. גם בשנים שבהן הוא שמש כמרצה לפילוסופיה באוכספורד וכפרופסור לפילוסופיה בסינט אנדרוס בסקוטלנד, ובפרינסטון וסטנפורד בארצות הברית, לא הזניח את עיסוקו גם בפילוסופיה היונית העתיקה בלשונה ועל רקע תקופותיה, וקרא טכסטים פילוסופיים אירופיים בכמה וכמה לשונות. למרות הכשרה זאת וכשורים אלה (או אולי דוקא משום שמי שלמד דברים כה רבים שוב לא קל לו לדמות בנפשו שהוא יודע הכל), לא כתב את הנוסח הראשון של הספר שלפנינו (שיצא לאור בלונדון בשנת 1960) בעצמו, אלא שתף בו כמה מחשובי אנשי הפילוסופיה באנגליה ובארצות הברית באותה תקופה, והם שכתבו את רוב הערכים.² עורך המהדורה השנייה, המורחבת, משנת 1989, והמהדורה השלישית משנת 2005, ג'ונתן ריי (Jonathan Rée) מיצג כבר דור אחר. הוא למד פילוסופיה באוניברסיטת סאסקס, בה אין ולא היה חוג ללמודים קלאסיים, והגיע לאוכספורד כבר בשלב 'ההשתלמות'. הוא לימד פילוסופיה בכמה אוניברסיטות באנגליה, פרסם – וממשיך לפרסם – מאמרים רבים בעניינים שונים בעתונות הבריטית והאמריקאית, והופיע לא מעט ברדיו ובטלוויזיה. שנים מספריו עוסקים בפילוסופים של העת החדשה, דיקארט והיידגר. ככל הידוע לי, הוא לא עסק מעולם בתולדות הפילוסופיה העתיקה ובפילוסופיה של ימי הביניים. אך גם הוא כקודמו צרף למהדורות החדשות שערך כמה עשרות כותבים, כולל מומחים מוכרים לאריסטו (ג'ון אקריל) ולהיגל (צ'רלס

² אם כי לא תמיד הכריע כהלכה. להלן נראה, למשל, מה קרה לערך על רמב"ם שארמסון החליט משום מה לכתוב בעצמו.

טיילור). ובכל זאת, אילו היה קצת יותר בן־בית בחלקים השונים של תולדות הפילוסופיה, יתכן שהיה מצליח לשנות לטובה כמה מן הערכים המקוריים שנכתבו בשנות הששים בלהט נצחונה של הפילוסופיה האנליטית באנגליה.

לא אדון כאן בתרגום העברי הראשון של המהדורה הראשונה של אנציקלופדיה זאת, שיצא לאור, בעריכתו של בן עמי שרפשטיין, בשנת 1967³ התרגום שלפנינו יצא, כאמור, בסדרת ליכידו. כפי שנאמר לנו בעמוד שמעבר לעמוד השער, העורכים האקדמיים של הסדרה הם אד גרינשטיין (פרופסור למקרא), רות הכהן (פרופסור למוסיקה), וחנן חבר (פרופסור לספרות עברית). איש מהם אינו מומחה לאף אחד משטחי הפילוסופיה. והרי ממילא מקובל אצלנו שועדה אקדמית מעין זאת אינה בודקת כל ספר וספר היוצא לאור בסדרה, אלא מקבלת את דעתם של עורכי כל ספר.

מי הם איפוא האחראים לתרגום הספר שלפנינו?

המתרגמים הם דפנה לוי, שאיני יודע דבר על אודותיה; ד"ר יונתן לוי, המתאר את עצמו באינטרנט במלים הבאות: "עתונאי, מחזאי ומתרגם. לשעבר גם שחקן, מבקר תיאטרון וסוחר קאוויאר עצמאי. עשה תואר באוניברסיטה העברית בפילוסופיה ובמדע הדתות. ממקימי בית הספר התיכון האלטרנטיבי 'האקדמיה הדיאלוגית', העתידה לחולל מהפכה של ממש בחינוך הישראלי. דור רביעי לשושלת אנתרופוסופית. תחביב דומיננטי: מגזרות נייר. בוודאי מאזין ברגע זה למוסיקה הודית, פרסית או אזרבייג'אנית. חי עם דניאלה ואבא של תמרה"; וגיא אלגת, שכדבריו, "לימד בחוג לפילוסופיה בתל־אביב, למשל – תרגילים לשעור של ד"ר ענת מטר 'פילוסופיה במאות ה־19 וה־20." הוא גם תרגם לא מעט בשביל 'רסלינג'. לא נראה לי שאיש מהם הוא מומחה, למשל, לפילוסופיה העתיקה או לפילוסופיה של ימי הביניים – או להיסטוריה של

³ סדרה אנציקלופדית "אופקים חדשים", פילוסופיה, בעריכת פרופ' ג'. אן. יורקסון ... עורך המהדורה העברית: פרופ' ב. ע. שרפשטיין. הוצאת ש. פרידמן בע"מ, תל־אביב 1967.

הפילוסופיה בכלל – ואיני יודע כמה מהם מסוגלים לקרוא ספרות פילוסופית בשפות שאינן עברית ואנגלית. עורכי הספר שלפנינו הם:

ד"ר דרור ק' לוי, מרצה וחוקר בתחום הסמיוטיקה, האסתטיקה והתיאוריה הביקורתית. ב־1992/4 חוקר אורח באמסטרדם; ב־1995/7 פוסטדוקטורט בקיימברידג'. לימד במכון כהן באוניברסיטת תל־אביב, ועכשיו בבצלאל. כתב מבוא לתרגום ספרו של הויזינחה על שלהי ימי הבינים.

ד"ר יצחק (יאני) נבו, מרצה בכיר בפילוסופיה באוניברסיטת בן־גוריון בנגב. בוגר האוניברסיטה העברית בפילוסופיה. מוסמך ודוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת קליפורניה בסנטה ברברה. תחומי מחקרו והוראתו הם בעיקר הפילוסופיה של ימינו, וקצת פילוסופיה של המאה הי"ט.

גם כאן, אין כל רֵאָיָה לרוחב אפקים פילוסופי, ליכולת להתמודד, למשל, עם ערכים על פילוסופים מתקופות שונות ורקע היסטורי שונה, שכתבו בשפות שאינן רק עברית ישראלית ואנגלית של ימינו. כבר בשלב זה יכול הקורא הבקרתי, שבשבילו הפילוסופיה אינה רק מה שנעשה במחלקות לפילוסופיה בעולם האנגלופוני של שלשת הדורות האחרונים, לתהות על מדת ההצלחה האפשרית של התרגום העברי כתרגום המדייק בלשונותיו ומובן לקורא. החלק הראשון של מאמרי יעסוק בתהיות אלה ויראה שהיה מקום לתהות. בחלק השני של מאמרי אעסוק גם במהימנותם של ערכים שונים באנציקלופדיה זאת, ובמגבלותיה של גישה 'פילוסופית טהורה' לדיונים פילוסופיים שאינם מתרחשים בחלל הריק (או בעולם הפילוסופי הנאור של ימינו שגילה, סוף־סוף, מה היא פילוסופיה של ממש).

בכל הענינים האלה יהיה עלי להגביל את דיוני למספר דוגמאות, מתוך עשרות או מאות מכל סוג שאפשר היה להביאן. העדפתי לנתח מספר דוגמאות לכל תופעה ותופעה לעומק. בגלל הנתוח המפורט של דוגמאות אלה, לא אוכל להדגים את כל הצדדים השונים של הרשלנות – ולעתים הבורות – בהגשת החומר לקורא העברי, ושל הגישות השונות – ולעתים בלבול הגישות – המיוצגות בערכים עצמם במקור האנגלי.

א. הגשת החומר לקורא העברי

1. ואלה שמות

באנציקלופדיה שלפנינו עשרות ערכים המוקדשים לפילוסופים מארצות שונות ומתקופות שונות, למן העולם היוני העתיק על כל שלוחותיו, דרך העולם הרומי העתיק וימי הביניים, ועד לפילוסופיה של העת החדשה, מהמאה הט"ז עד ימינו, באיטליה, צרפת, ספרד, גרמניה, אנגליה ואמריקה. לא כל אותם הפילוסופים דברו, או אפילו ידעו, אנגלית. היוונים והרומאים העתיקים אפילו לא שיערו שיום אחד תהיה שפה אנגלית. לא כל המקומות שבהם נולדו או חיו פילוסופים אלה היו בעלי שמות אנגליים. על המתרגמים של אנציקלופדיה מסוג זה להיות ערים לתופעה משונה זאת, ולא לקרוא, למשל, לאותו מחבר של דיאלוגים פילוסופיים שחי במאה החמשית והרביעית לפני סה"נ "פְּלִיטוֹ", ולעיר שגר בה "אַתְנָס", רק משום שכך מבטאים מלים אלה במה שקרוי אצלנו לועזית – כלומר באנגלית.

במקרה זה, ידעו המתרגמים (כרך 1, עמוד 82 ואילך) ששמו של אותו פילוסוף בעברית הוא "אפלטון" ושם עירו בעברית הוא "אתונה". אך במקרים לא מעטים, כאשר שמו של הפילוסוף, או שם מקומו, אינם כה ידועים לנו, לא טרחו המתרגמים ועורכיהם לבדוק, והגישו לנו בעברית – לעתים גם ללא כל עקביות – את השמות כפי שנראה להם שיש לבטאם, בדרך כלל באנגלית. נביא כמה דוגמאות.

1. אחד מראשי האקדמיה באתונה במאות הרביעית והשלישית לפני סה"נ היה אדם בשם ארקסילאוס – Ἀρκεσίλαος ביונית, או Arkesilaos בתעתיק מדויק לאותיות לטיניות. הוא נולד בעיר קטנה באסיה הקטנה ששמה ביונית Πιτάνη. התעתיק הלטיני המקובל הוא Pitane – אך הדגשתי את המלה "לטיני", שכן בלטינית – כמו ביונית – מבטאים שם זה "פִּיטְנָה".

בכרך 1, עמוד 117, יש לנו הערך הבא:

"ארקסילאוס מפיטנה (Arcesilaus of Pitane)", נאמר בכותרת. יפה. אבל מדוע שמו בתעתיק לטיני, ומדוע המלה האנגלית of? הרי ארקסילאוס היה יוני עתיק שלא ידע לטינית ולא חלם על קיומה בעתיד של השפה האנגלית. שוב עדות לשלטונה המוחלט של

"הלועזית" במשמעות "אנגלית". אך זה עוד לא הכל. בערך עצמו נאמר לנו: "ראו סטואיקנים".

דא עקא: באנציקלופדיה זאת אין ערך "סטואיקנים". בכרך השני, בעמודים 109-102, יש ערך "סטואיציזם"⁴. אך בערך זה אין לנו מלה וחצי מלה על ארקסילאוס. את הפצוי אנו מקבלים בערך "ספקנים", בעמודים 124-127 של אותו כרך. שם, בעמוד 125, יש לנו:

"ארקסילאוס מפיטיין (Arcesilaus of Pitane)".

כאן כבר שכח המתרגם כיצד תעתק את שם עיר מולדתו של ארקסילאוס בכרך הקודם. או שמא היה זה מתרגם אחר מתוך שלשת המתרגמים? אבל מה על העורכים? וכאן יש לנו עוד דוגמא לשלטונה של "הלועזית" = האנגלית. כמובן, במבטא אנגלי טהור, Pitane היא "פיטיין", ואין ספק שקוראים חסרי השכלה קלאסית יבטאו שם זה כך, כשם שהשם Kahane (כהנא) מבוטא היום לעתים קרובות,

⁴ כאן בולט לעין חוסר העקביות בכתיב ובמבטא. אם כבר להשתמש במבטא האנגלי, היה עלינו לומר "סטואיסיזם". אך ככל הנראה ראה כאן המתרגם מלה זאת או מלה דומה בטכסט עברי שכתב מישהו שעוד רגיל היה למבטא הגרמני-פולני הישן של הלטינית, בה קיקרו הוא ציצרו, קיסר הוא צור, הוראטיוס הוא הוראציוס, וכדומה. גם הפילוסוף סנקא מופיע בכרך 2, עמוד 118, כ"סנקה, לוציוס אנאוס" – ולא, כפי שמחייב המבטא הלטיני העתיק, "לוקיוס" – ככל הנראה כי מתרגמו הראשון לעברית, אהרן קמינקא, עוד גדל על אותו מבטא ישן של הלטינית. יתכן שגם שם עירו של מיסד הסטואה זינון איש קיטיון (Kítiov, Citium) מופיע כאן (כרך 1, עמוד 282) כ"ציטיוס" בהשפעתו של קמינקא או מחבר עברי אחר בן אותה תקופה. כך גם לוקרטיוס, שבכרך 1, עמודים 332-333, מופיע כ"לוקרציוס", כי כך, במבטא הפולני הישן, בטא את שמו המתרגם העברי שלמה דיקמן. באותו כרך, עמוד 174, מופיע שם אחד מספריו של ג'ורג' ברקלי – הפילוסוף האירי דובר האנגלית בן המאות 16-17 – כ"אלציפרון". ברקלי לא היה דובר גרמנית או פולנית, והשם הלטיני-יוני Alciphron בוטא באנגלית של זמנו "אלסיפרון". אך בעמוד 267 ואילך יש לנו כבר הערך "קיניקזם", על טהרת המבטא של לטינית עתיקה המקובל היום. אותם "מנדרינים" המכונים "עורכים לשוניים", שכמעט כל הוצאת ספרים בישראל מעסיקה אותם כדי שישכתבו בלשונם, בסגנונם ובשרירות לבם מה שכתבו אחרים, מקפידים כחוט השערה על אחדות בכתיב העברי. גם לספר שלפנינו היתה, כמובן, עורכת לשונית – אבל רק לעברית. עוד נראה שגם בעברית לא הכל 'חלק'.

בארצות דוברות אנגלית, "קה"יין". אך למה למתרגם העברי דוקא להעתיק שם עיר יונית עתיקה כאלו היתה עיר אנגלית או אוסטרלית של ימינו?

2. ראש האקדמיה המאוחר בכמה עשרות שנים לארקסילאוס היה Καρνεάδης, בתעתיק לטיני Carneades – כלומר "קרנאדס". שם זה מופיע בכרך השני, עמוד 125, כ"קרניאדס". אך בעמוד 279, אותו איש מופיע כ"קרנידס": שהרי באנגלית, כידוע, מבטאים ea כ"אי". יתר על כן, בעמוד 125, הוא מופיע כ"קרניאדס מקיטן (Carneades of Cytene)". מה זה? אין ולא היה בעולם היוני מקום בשם "קיטן" או Cytene. מה שכתוב במקור האנגלי של ערך זה הוא (Carneades of Cyrene, והכונה היא לעיר קיריני בלוב, שהיום היא עירה קטנה בשם גרנה במחוז בנגזי, ובעולם העתיק היא היתה עיר יונית משגשגת.⁵ הפילוסוף קרנאדיס, שחי רוב ימיו באתונה, היה יליד עיר זאת. כך השתבש, במקום אחד, שמו של קרנאדיס עצמו, ובמקום אחר ניתן לנו שם של עיר שלא היתה ולא נבראה – בגלל שגיאת דפוס פשוטה (שהרי האותיות τ and ο סמוכות זו לזו במחשב). וכרגיל, איש לא בדק.

3. נתקרב קצת הביתה. בכרך השני, עמוד 126, מופיע "אנטיוכוס מאסקלון". מה זה? אותו אנטיוכוס, מחשובי הפילוסופים באתונה במאה הראשונה לפני סה"נ, היה יליד העיר אשקלון, שהיום היא בישראל. Ascalon היא אחת מצורות התעתיק של שם זה לאנגלית. אז מה? לא יתכן שפילוסוף יוני, שאינו מבני ברית רח"ל, נולד באשקלון? והרי כבר בתקופת המנדט הבריטי החלו הארכיאולוגים לגלות שרידים מרשימים של הקהלה היונית של אשקלון העתיקה.

⁵ מי שחפר את עתיקותיה היוניות של עיר זאת בלוב, בתקופת מלחמת העולם השנייה ואחריה, היה הארכיאולוג היהודי-אנגלי שמעון אפלבוים, לימים פרופסור לארכיאולוגיה קלאסית באוניברסיטת תל-אביב. הוא פרסם את ממצאיו בספר שיצא לאור גם באנגלית וגם בעברית, יהודים ויוונים בקיריני הקדומה, ירושלים תשכ"ט.

4. בכרך 1, עמוד 76, יש לנו "מחבר בלתי ידוע, שהתיימר להיות תלמידו של פאולוס הקדוש (וזכה בעקבות כך לסמכות רבה), דיוניסוס האריאופגוס (Dionysius the Areopagus)..."

גם מאנגלית כדאי לדעת להעתיק. Dionysius אינו "דיוניסוס", שם האל היווני, אלא "דיוניסיוס": שם אדם הנקרא על שמו של האל, משהו מעין "איש דיוניסוס" (על משקל "איש בשת"). ובמקור האנגלי של ערך זה לא כתוב Dionysius the Areopagus, אלא Dionysius the Areopagite – כלומר, איש האראופגוס. אראופגוס הוא גבעה ומוסד באתונה, ולא שמו או כנויו של איש. משל למי שהיה אומר בעברית "נחמן גמזו" או "רבי יוסל הגלילי". נו, טוב, מה זה חשוב? העיקר הרעיונות הגדולים...

אפשר להרבות בדוגמאות של שבושי שמות. ליודעי ח"ן אביא כמה מהם. הפילוסוף הניאו־פלטוני פורפיריוס (Πορφύριος, Porphyrios) מופיע מספר פעמים (למשל כרך 2, עמודים 74; 153; 195) כ"פורפירי" כי כך (Porphyry) הוא נקרא באנגלית של ימינו. כך גם הפילוסוף הספקן פירון (Πύρρων, Pyrrhon), המופיע פעמים אחדות כ"פירון" (למשל, כרך 2, 125; 188), כי כך, ללא הֶן הסופית, כותבים את שמו באנגלית של היום. כך מופיעים, בכרך 1, עמוד 282, "פולמו" ו"סטילפו", ששמותיהם ביונית Πολέμων, Στίλπων (ובתעתיק לאותיות לטיניות: Polemon, Stilpon). מדוע? כי באנגלית מקובל לצטט את שמותיהם ללא הֶן הסופית. הקרדינל בן המאות ט"ו וט"ז לסה"נ, תומס קֶיֶטָנוס (Cajetanus), גדול המפרשים הקתוליים של תומס אקווינס באותה תקופה ופילוסוף ותיאולוג בזכות עצמו, מופיע בעברית כ"קז'טן" (כרך 2, עמוד 265), כאילו היה זה שם צרפתי (האיש היה איטלקי למהדרין). אפילו במבטא האנגלי, היה צריך לכתוב "קג'טן". ומדוע לא לתת לקורא את שמו הלטיני המקובל בספרות המדעית? או את שמו האיטלקי, קֶיֶטָנו? שוב, משום ש"אין לועזית אלא אנגלית" – גם אם אנו שוגים באנגלית עצמה?

עוד דוגמא בולטת, גם היא לא מאנגלית. בערך "אוקזיונליזם", כרך 1, עמוד 27, מופיע שמו של פילוסוף קרטזיאני בשם "ארנולד גלינצ'ז" (Geulincz) (1669-1624). "אפילו נניח שזה היה הכתיב הנכון של שמו של אותו פילוסוף, באיזה שפה יש לבטא אותו כאילו היה נחרז

עם 'בלינצ'ס'? באותו כרך, עמוד 184, מוקדש לו ערך של שתי שורות: "גלינץ, ארנולד (1669-1624) (Geulincz, Arnold). / ראו אוקזיונליזם." כאן כבר הפכו הבלינצ'ס למשהו שמזכיר סימפונייה ידועה של מוצרט. אבל שמו של אותו ארנולד נכתב Geulincz, לא Geulincz. כשהייתי סטודנט, היה נהוג לבטא את שמו של פילוסוף פלמי זה כאילו היה Gelinx בלטינית. כיון שהכתיב החדש והמבטאים החדשים המוגשים לנו כאן בבלור אותי במקצת, שלחתי מכתב קצר בדואר אלקטרוני לפרופסור בלגי לפילוסופיה, פלמי למהדרין, והוא ענה לי שאיש לא בטוח היום איך בוטא אותו שם במאה השבע־עשרה, ולכן נהוג לבטאו כאילו היה כתוב בלטינית קלאסית – כלומר Geoolinx. איני מצפה מעורכי אנציקלופדיה זאת שיתורו אחרי פרופסור פלמי וישאלו אותו למבטא המדויק של השם: ככל הנראה, אף לא עלה בדעתם לשאול באיזו ארץ חי איש זה. אך מדוע לשבש גם את הכתיב של שמו, שבמקור ניתן כהלכתו?

אחרי הדברים האלה, איני מצפה כבר מעורכינו ומתרגמינו שידעו שאת שם המשפחה האנגלי Whewell לא מבטאים "וּוֹל" (כרך 1, עמוד 261), אלא "היוּאָל"; ואת שם המשפחה האנגלי Ewing (כרך 1, עמוד 40) מבטאים "יוּאִינג" ולא "אָווינג". אך מה על השם הנפוץ Stephen? הלא כל מי שמצוי קצת בשמות אנגליים שכיחים יודע ששם זה מבטאים "סְטִיבֶן" ולא (כפי שניתן לנו בכרך 1, עמוד 289) "סטפן". וכאן שוב אין אנו עוסקים בשגיאות ביונית או לטינית, שמקובל אצלנו לראות בהן "שגיאות זניחות" (כשם שידיש היא תמיד "עסיסית" וצרפתית היא תמיד "מוסיקלית"). כאן – ובעוד כמה מן הדוגמאות שהבאתי – מדובר בשגיאות באנגלית, השפה שממנה תורגם הספר שלפנינו. הדבר מעמיד בספק את יכלתם של המתרגמים ועורכיהם לתרגם כהלכה גם מה שלפניהם במקור האנגלי. עוד נראה שכך הדבר לא רק בשמות אנשים ומקומות.

אך לפני שאעבור לשגיאות מסוגים אחרים, אי אפשר לי לפסוח על טעות מרכזית אחת בעוד שם אנגלי: שמו של עורך המהדורה הראשונה במקור האנגלי של הספר שלפנינו, לא פחות. את המהדורה הראשונה של אנציקלופדיה זאת ערך והוציא לאור, בשנת 1960 (הדפסה שניה ב־1969), אדם ששמו James Opie

Urmson, שכבר הזכרנו בקצרה אותו ואת רקעו. בתרגום העברי של מהדורה זאת, בעריכת בן עמי שרפשטיין, שיצא לאור בתל־אביב בשנת 1967, מופיע שם העורך כ"יורמסון". לא בדיוק "בן יורם", אך ללא ספק בהנחה שהמבטא הנכון של Urmson הוא "יורמסון" (ואכן, בניקוד זה מופיע שמו בשער הספר העברי). בתרגום החדש שלפנינו, של המהדורה המעודכנת שערך ג'ונתן ריי, מופיע שם העורך הראשון כמעט תמיד כ"אורמסון" (כלומר, אורמסון). האם לא עלה בדעתם של העורכים העבריים – של שתי המהדורות – לברר כיצד מבטאים שם משפחה לא־כל־כך שכיח זה?⁶ והרי די בקצת תשומת לב לכמה מלים אנגליות מצויות שבהן מופיע הצירוף ur לפני עיצור. לדוגמא: burn, turn, hurt, murder, murky, nurture – ובעיקר, murmur, turmoil. בשתי מלים אלה הצירוף הוא בדיוק כמו שהוא מופיע בשמו של Urmson. אמור מעתה: "אָרמסון". אין כאן שגיאה שתחזיר את העולם לתהו ובהו; אך בכל זאת, מדובר במיסדה ועורכה הראשון של האנציקלופדיה שלפנינו. קצת נמוס בקביעת המבטא העברי של שמו לא היה מזיק לאיש.

הדבר הזכיר לי תכנית רדיו אנגלית על ישראל והציונות שהאזנתי לה בלונדון לפני שנים רבות. אחד הדוברים בתכנית זאת בטא את שמו של הנשיא הראשון של מדינת ישראל "צ'יים ויזמן". אך לפחות אותו דובר היה עתונאי ואיש תקשורת, ולא התימר לדעת את השפות שבהן נטבעו שמותיו של חיים וייצמן.

2. העשרת הספרות האנגלית

בדברי המבוא שלהם, בכרך 1, עמוד 16, כותבים עורכי התרגום העברי:

"לנוחות הקוראים תורגמו שמות ספרים לעברית (גם כאשר הספרים עצמם אינם מצויים בתרגום עברי), ובסוגריים השארנו את

⁶ או לשאול את האיש עצמו: הוא נולד ב־1915, והיה בחיים גם כשיצאה "מהדורת יורמסון" העברית ב־1967, וגם כשיצאה לאור "מהדורת אורמסון" העברית שלפנינו.

שם הספר באנגלית (או לעתים בגרמנית, בצרפתית או בלטינית) כפי שהופיע במהדורה האנגלית.

נביא דוגמא לנוהל זה מכרך 1, עמוד 66 (ערך "אסתטיקה"): " ... וקיבלה רבים מן העקרונות המנחים אותה מביקורת כוח השיפוט (Critique of Judgment (1790) של קאנט ..."

ב"מהדורה"⁷ האנגלית מופיע אמנם שם ספרו של קאנט בתרגום אנגלי בלבד – ל'נוחות' הקורא באנגלית. הנוהג המקביל בתרגום שלפנינו היה צריך להיות לתת לקורא בתרגום זה – כלומר, לקורא העברי – את שם הספר בעברית בלבד: או, 'אם כבר', לטרוח ולמצוא את שם הספר במקורו הגרמני (*Kritik der Urteilskraft*). אין כל סבה לתת לקורא העברי את שם הספר בתרגום לאנגלית. לשם מה? הדבר עלול רק לבלבל קוראים שאינם מצויים אצל תולדות הפילוסופיה ולשוונות אירופה; וכיון שיש לא מעט ישראלים צעירים – ולא רק צעירים – שבשבילם "לועזית" פירושה ממילא אנגלית, יתכן גם שיהיו כמה מהם שיניחו כדבר הלמד מענינו שקאנט כתב את ספרו באנגלית. איני רואה מהרהורי לבי. פעם ספר לי פרופסור ישראלי לפילוסופיה, שנולד וגדל בארצות הברית, שבשנתו הראשונה כתלמיד פילוסופיה באוניברסיטה אמריקאית שלח אחד המורים אותו ואת חבריו לקורס לספריה לבדוק כמה מכתבי הפילוסוף Aristotle. אותו תלמיד צעיר היה גם סקרן וגם חרוץ, ובלה שעות אחדות בהצצה לספרים השונים של אותו פילוסוף; "ואז", אמר לי, "גיליתי לראשונה שאותו Aristotle ששמעתי וקראתי עליו עוד בבית הספר לא היה פילוסוף אנגלי ולא כתב את ספריו באנגלית."

והנה עוד דוגמא, בה הטעות הכרוכה בהליך זה אפילו יותר חמורה:

⁷ השמוש בעברית של היום ב"מהדורה" בהקשר מעין זה הוא מוטעה מיסודו. "מהדורה" היא הוצאה חדשה, ובדרך כלל מוגהת ומעודכנת, של טכסט בשפה שנכתב בה – ולא הוצאה של תרגום. במקרה שלנו, הטכסט שלפנינו תורגם מן המהדורה השנייה (במקור האנגלי) של האנציקלופדיה של ארמסון, מהדורה שערך אותה, בשנויים והרחבות, ג'ונתן ריי; אך אין מקום לקרוא למקור האנגלי שממנו תורגם הספר שלפנינו "מהדורה" – כאילו היו גם הוא וגם התרגום העברי מהדורות בלבד.

כרך 1, עמוד 89 (ערך "אפלטון"): "... בדיאלוג האפלטוני המרהיב הפוליטיאה (Republic)". במקור האנגלי מופיע רק השם המקובל עדין (לצער) באנגלית, Republic. שם זה עבר לאנגלית ישר מן הלטינית, בה נקרא דיאלוג זה De Re Publica. בלטינית, res publica משמעותה "משטר, שלטון מדיני" – כל משטר וכל שלטון מדיני – וזאת אמנם משמעותו של השם היווני שנתן אפלטון לדיאלוג זה, Πολιτεία. המתרגם של כל כתבי אפלטון לעברית, יוסף ג. ליבס, הבין ששם כמו "המדינה" (וכך תרגמו לפניו את שם הדיאלוג הזה לעברית) עלול להטעות, ולכן העדיף לשמר את השם המקורי, "פוליטיאה", בתעתיק מיונית. המתרגם העברי בספר שלפנינו (או אחד מעורכיו) זכר שכך נקרא הדיאלוג בתרגומו העברי של ליבס, והביא שם זה; אך כדי לצאת ידי חובת 'עם לועז', הביא בסוגריים את השם שניתן לו בתרגומים לאנגלית. שם זה מטעה גם באנגלית, שכן באנגלית של ימינו המובן העיקרי, וכמעט בלעדי, של republic הוא "רפובליקה", משטר שבו הרבון הוא העם, או חלקו הגדול (גם בעברית למונח "רפובליקה", שנלקח מן השפות האירופיות המודרניות, אותה משמעות). בדיאלוג של אפלטון מתוארות ונדונות צורות משטר שונות: מלוכה, טירניה, אוליגרכיה ועוד – ו"שלטון העם", הדימוקראטיה, אינו צורת השלטון האהובה ביותר על סוקראטיס של הדיאלוג. השם "רפובליקה" לדיאלוג זה הוא מטעה. אך מה לעשות? ליוצרי התרגום העברי שלפנינו יש בדרך כלל רק "לועזית" אחת: אנגלית.

לא תמיד. נביא עתה דוגמא ל'ערוב לשונות'. בכרך 1, עמוד 17, ערך "אבלר, פטר",⁸ ניתן לנו שמה של אחת מיצירותיו במקור הלטיני, וללא תרגום: כאילו יכול כל קורא עברי לנחש מה פרוש המלים historia calamitatum (או שמה לא הבין גם המתרגם מלים

⁸ ומדוע "פטר"? הרי האיש לא היה גרמני. במקור האנגלי Peter. אם הכלל הוא ללכת בעינים עורות אחרי האנגלית, היה צריך לכתוב "פיטר". אחרת, מוטב היה לתת את שמו של פילוסוף צרפתי זה כ"פייר" – או, כמנהג ימי הביניים, "פטרוס", בצורתו הלטינית.

אלה, והניח שגם הקורא האנגלי אינו מסוגל להבינן, ואין צורך לטרוח ולברוק(?). בהמשך אותו עמוד מופיעים, במקור האנגלי של אנציקלופדיה זאת, שמותיהם של שני ספרים אחרים של אבלר רק בתרגום אנגלי: כאן כבר טרחו מתרגמינו העבריים ועורכיהם לתת לנו את שמות הספרים בתרגום עברי – ובסוגרים, כרגיל, את השם האנגלי, כאילו היה זה שמו המקורי של ספרו של אותו 'פטר' אבלר. לקראת סוף הערך – עדין באותו עמוד – מופיע שם של ספר אחר של אבלר במקורו הלטיני, וכאן, להפתעתי, כן טרח המתרגם לתת לקורא העברי גם תרגום עברי של שם ספר זה. אפשר להניח שרוב הקוראים הישראליים לא ישימו לב לחוסר עקביות 'זניח' זה. אך יש קוראים שמתחילים בכובד ראש גם לפרטים מעין אלו. קורא כזה עוד עלול להניח שאבלר כתב בשתי שפות, כמה מספריו בלטינית (או שמא יהיה סבור שזאת איטלקית?), וכמה מהם באנגלית. נו טוב, מה זה משנה? העיקר הרעיונות הגדולים.

נכון הוא שגם העורכים של שתי המהדורות של המקור האנגלי לא הקפידו יתר על המדה על אחידות בצטוט שמות היצירות, ונתנו לכותבים השונים חרות מלאה להביא שמות יצירות (או מונחים פילוסופיים) לפי בחירתו של כל אחד מהם, בלשון המקור או בתרגום לאנגלית. אילו היו עורכי התרגום העברי הולכים בעקבותיהם, היו יכולים להחליט בכל מקרה אם לתת את שם היצירה רק בתרגום לעברית, או להביא גם את שמה במקור האנגלי, גרמני, צרפתי, לטיני או יוני (גם אם היה הדבר מחייב בדיקה). אך להביא את שמות רוב היצירות הפילוסופיות שבאנציקלופדיה זאת – שלא נכתבו אנגלית במקורן – בתרגום עברי, ואחריו, בסוגרים, בתרגום אנגלי – דבר זה טועה ומטעה.

כך יוכל הקורא העברי התמים להסיק שרוב הפילוסופים בעולם המערבי כתבו אנגלית, והספרות האנגלית תתעשר, בשביל כמה מן הקוראים העבריים, בכמה מגדולי המחברים האירופיים. הנה רשימה (לא לגמרי מלאה) של אותם סופרים שבשביל הקורא העברי של אנציקלופדיה זאת הפכו לחלק נכבד של הספרות האנגלית:

כרך ראשון

עמוד 32 : מרקס. עמוד 45 : היגל. עמודים 52-53 : אנגלס. עמוד 61 : גאונילו. עמודים 62-63 : כמה מן האנציקלופדיסטים הצרפתים. עמוד 66 : קאנט. עמוד 89 : אפלטון. עמוד 97 : לייבניץ. עמוד 104 : סקוטוס אריגנה. עמוד 108 : אריסטו. עמוד 137 : סימון דה בובואר. עמוד 149 : ארנסט בלוך. עמוד 167 : פרנץ ברנטנו. עמודים 176-177 : גסטון בשלאר. עמוד 185 : ג'ובאני ג'נטילה. עמוד 186 : הוגו גרוטיוס. עמוד 198 : דידרו. עמוד 201 : דיוגניס לארטיוס. עמוד 202 : דיוגניס מסינופה. עמודים 203-204 : וילהלם דילתיי. עמוד 205 : ז'יל דלו. עמודים 207-208 : דיקארט. עמודים 218-219 : דרידה. עמוד 226 : היגל. עמוד 241 : הוסרל. עמודים 248-249 : היידגר. עמוד 258 : אדוארד פון הרטמן. עמודים 274-275 : סימון וייל. עמוד 336 : לייבניץ. עמוד 342 : לנין.

כרך שני

עמוד 14 : מונטסקייה. עמוד 38 : מיינונג. עמוד 51 : מקאוולי. עמודים 53-54 : מוריס מרלו-פונטי. עמודים 54-55 : גבריאל מרסל. עמוד 56 : מרקוס אורליוס. עמודים 57-58 : קרל מרקס. עמודים 74-75 : פורפיריוס. עמוד 75 : פרוקלוס. עמוד 76 : דיוניסיוס איש האריאופגוס. עמודים 80 ; 82-83 : ניטשה. עמוד 96 : דה סוסיר. עמוד 98 : אריסטופניס וכסנופון. עמודים 129-130 : סרט. עמודים 155-156 : פיכטה. עמוד 240 : קאנט. עמוד 260 : קונדורסה. עמוד 261 : קונדייאק. עמודים 262-263 : קונט. עמודים 272-273 : קירקגור. עמוד 277 : קרוצ'ה. עמוד 303 : ריקר. עמודים 309-310 : שופנהאור.

פעם – בחיי הזקנים שבינינו – היה זה מובן מאליו גם בחוגים לפילוסופיה שכל עבודה רצינית הקשורה בספרי פילוסופיה חיבת להיעשות בצמידות לטכסט בלשון המקור. זכורני עדין כיצד באו פעם תלמידי שנה ראשונה והתלוננו אצל יעקב פלישמן המנוח על כך שחלק הארי מן הביבליוגרפיה לשעורו היה באנגלית, גרמנית וצרפתית. הוא הסביר להם ששוב אי אפשר לעסוק בפילוסופיה ברצינות רק בתחומי שפה אחת: מי שרוצה להבין אפילו רק את

הספרים הבסיסיים של הספרות הפילוסופית כהלכה מוטב לו שילמד לקרוא טכסטים ביונית, לטינית, אנגלית, גרמנית וצרפתית – והוא הוסיף: "לפחות".

לפני שנים מעטות שאל איש אחד את אחד הפרופסורים לפילוסופיה באחת מן האוניברסיטות בישראל איך יתכן – כפי שגלה בבקורו באותו חוג לפילוסופיה – שבסמינר העוסק בדיקארט לא רק התלמידים, אלא גם המורה, לא יהיו מסוגלים לקרוא את כתביו של דיקארט במקור הלטיני ו/או הצרפתי. הפרופסור ענה לו מיניה וביה: "אנחנו מאמינים בתרגומים".

בסעיף הבא נביא כמה דוגמאות לבעיות שונות העולות מן התרגום המוגש לנו כאן. האם אפשר באמת 'להאמין' בתרגום זה?

3. שפת לא ידעתי אשמע

אחד מן השעשועים שיצרנו לנו כשהיינו תלמידים בבית הספר התיכון היה תרגום כפשוטם, מלה במלה, של בטויים אידיומטיים מאנגלית לעברית ומעברית לאנגלית – כאילו היתה, למשל, משמעות הבטוי 'בנין אב', כפשוטן של שתי המלים המרכיבות אותו, 'בנין ששיך לאב'; אמור מעתה: father building. כך באו אז לעולמנו הקטן בטויים 'עבריים' כגון 'זה למעלה אליך', או 'קח למטה את המלים הבאות'; ובטויים 'אנגליים' כמו on one many and many; light and material; mother of reading. מי שמתרגם כהלכה טוב לו שיחוש באופן אינסטינקטיבי שיש בכל אחת משתי השפות בטויים ודרכי הבעה המיוחדים לה, שאותם אי אפשר לתרגם תרגום מלולי. לא הרי 'השטיח החדש שקניתי' (the new carpet which I have bought) כהרי 'יצא לתרבות רעה', או 'קונה עולמו בשעה אחת' (went out to a bad culture; buys his world in one) (hour?).

בספר שלפנינו יש לא מעט 'אנגליציזמים' מעין אלה. יש מקומות שהקורא העברי יוכל להבין את הבטוי המוגש לו בתרגום, גם כאשר מי שעדיין מקפיד על לשונו העברית יחוש גם בהם מועקת מה ויבין שלפניו 'אנגלית במלים עבריות'. יש מקומות שספק אם מי שאינו יודע אנגלית, ואינו מיומן די צרכו במעבר משפה לשפה, יבין מה

משמעותם של הבטויים העבריים שבתרגום זה. יש גם מקומות שמתוך החפזון לסיים עוד כרך בסדרה 'ליבידו' הושמטו בהם מלים או חלקי משפט, או שנעשו סתם טעויות בתרגום. נביא דוגמאות אחדות.

א. 'סתם' אנגלית במלים עבריות

כרך 1.

עמוד 21. "ההגנה שהעניק לתזה שחוויות מיסטיות הן תמיד ריגושיות במהותן מקדימה באופן מפתיע את ויליאם ג'יימס בספרו המונומנטאלי", וכו'.

מדוע להעניק הגנה לתזה ש...? באנגלית: his defence of the emotive basis of religious experience. וכמובן, astonishing foreshadowing of claims usually associated with William James's etc. לא קל לתרגם – אבל מעולם לא קל היה לתרגם טכסטים שעוסקים בבעיות מופשטות. אפשר היה לומר, למשל, 'תמיכתו בהעמדתן (או 'בביסוסן') של החוויות הדתיות על הרגש'. לא בדיוק ישעיהו או עמוס, אבל לפחות עברית. וכן 'מפתיעה בכך שהיא כבר מרמזת לטיעונים שנהוג ליחסם לספרו של ויליאם ג'יימס' וכו'. למשל.

עמוד 34. "המקרה של ברקלי שונה במקצת".

הקורא העברי יבין, ורק איסטניס כמוני ישאל מדוע הפך ג'ורג' ברקלי ל'מקרה', ובאיזה בית חולים טפלו בו. אך מדוע לא לומר, למשל, 'שונה הדבר אצל ברקלי', או 'גישתו של ברקלי שונה', או 'ברקלי משתמש במונח 'אידיאה' בדרך אחרת'?

עמוד 35. "לעתים השתמשו הפילוסופים במונח זה כשם כולל להשקפות הטוענות לבסיס הרוחני של היקום" וכו'.

במקור: all views according to which the basis of the Universe is ultimately spiritual. משהו מעין 'השקפות שלפיהן בסיסו הראשוני של היקום הוא רוחני'. שוב, לא ישעיהו ולא רמב"ם, אבל קצת יותר קרוב ללשון המקור, וקצת יותר מובן.

עמוד 121. "ההנחה הזאת... אינה משאירה לנו דרך להבחין בין השימושים של שתי קבוצות המילים..."

גם באנגלית נשמע הבטוי *leaves us no way of distinguishing* מדי ללשון הדבור של יום־יום; אך ניתן לומר כי הבטוי *no way*, עם או בלי צורה זאת או אחרת של פועל, הוא אנגלי 'תקני'. לא כן הבטוי 'העברי' המובא כאן.

עמוד 129. "הקשר ההדוק הזה מודגש באמרה הישנה (שימיה כימי סוקרטס): 'המבוקש מבוקש מן הבחינה שבה הוא מופיע כטוב'."

מה זה? תרגום לא מדויק למדי ולא ברור כלל של: *This intimate connection is emphasized in the old tag (whose substance goes back to Socrates): "Whatever is sought, is sought under the appearance of its being good"*. כלומר: "קשר אינטימי זה מבוטא יפה בפתגם הישן (שבציקרו הוא מיוחס לסוקראטיס): 'כל מה שמבקשים אותו, הרי הוא מבוקש משום שהוא נראה כטוב'."

המתרגם העברי 'שכח' את המלים *whose substance*, וכך מתקבל הרושם שגם נסוחו של פתגם זה הוא סוקראטי. "מן הבחינה שבה הוא מופיע כטוב" שוב אינו מתרגם כהלכה את המקור. המקור אינו טוען שיש בחינות שונות של הדבר המבוקש, ואחת מהן היא שהוא מופיע כטוב, אלא שהדבר המבוקש מבוקש – "מצד מה שהוא נראה כטוב", אם נשתמש לרגע בעברית תיבונית.

כרך 2.

עמוד 26. "אם עלינו להחיל מושגים אלו כדי לתאר את התחום הטרנסצנדנטי..."

להחיל על מה? במקור: *If we are to put such concepts to work to describe the transcendental realm (to apply) ... לא בדיוק "להחיל" (to apply) אולי "להפעיל" – או, במלה יותר ישראלית, "לתפעל"? או שמא סתם "להשתמש"?*

ב. בטויים לא מובנים לקורא העברי.

כרך 1.

עמוד 123. "מקובל היה כמובן מאליו⁹ שהדרך להסביר את משמעותו של שם תואר, למשל, היא לזהות את התכונה 'שהוא עומד עבודה' או 'שהוא מהווה את השם שלה'; לכל שמות התואר יש אותו תפקיד לוגי, התפקיד 'לעמוד עבור' תכונה, וההבדלים ביניהם אינם הבדלים באופן הלוגי, אלא פשוט הבדלים בין התכונות 'שהם עומדים עבור'."

מה הוא – במרכאות או בלי מרכאות – אותו בטוי "לעמוד עבור"? מי שאינו שולט באנגלית ויכול בכל זאת לנחש מה תורגם כאן מלולית – יעמוד.

עמוד 124. "אחת הבעיות העיקריות של האתיקה בתקופה האחרונה הייתה לתאר כראוי את הקשר בין הטוב לבין מה שנקרא 'מאפיינים יוצרי טוב'."

גם כאן אתאפק ולא אגיש לקורא את המקור האנגלי של משפט זה, שגם באנגלית הוא טכני למדי, ואולי מוטב היה להוסיף לו כמה מלות פרשנות גם במקור האנגלי. אך מה יבין הקורא העברי ממשפט זה? עמוד 305. "את הלוגיקה, בצורתיה הפשוטות,¹⁰ ניתן לתאר כהיסטוריה הטבעית של הטועונים."

מה זה "היסטוריה טבעית"? במקור: natural history, בטוי שבא מיונית דרך הלטינית, ומשמעותו 'חקירה על טבע דבר זה או אחר': כל חקירה שהיא, לאו דוקא חקירה היסטורית.

כרך 2.

עמוד 304. "הבדלים שכאלה עשויים להיות הבדלים נגזרים גרידא..."

⁹ עוד 'אנגליזים' – או אולי 'בטוי עוקף אנגלית'. במקור: It was taken for granted.

¹⁰ במקור האנגלי: early stages in its.

נגזרים ממה? המשך המשפט הוא: "ולכן להתיישב עם קיומם של עקרונות בסיסיים מסדר גבוה יותר, או עם חוקים או מושגים שהם תקפים תמיד ובכל מצב...". אך עדין קשה להבין: האם עלינו להסיק מכאן שאותם הבדלים נגזרים מעקרונות? או שמא הם הבדלים בין עקרונות? הדבר אינו ברור גם במקור האנגלי – אך האם תפקידו של המתרגם הוא להנציח בלשון התרגום גם את הדברים שאינם ברורים במקור?

ג. השמטות ושגיאות בתרגום.

כרך 1.

עמוד 34 (ערך "אידיאות"). "שורש הבעיה היה בכך שלמונח "אידיאה" ניתנה משמעות רחבה מדי, או שמשמעות המונח נשארה בלתי מוגדרת במידה רבה."

במקור: "The root of the trouble was that the meaning of "idea" throughout that period, was either undesirably wide, or – more frequently – left highly indeterminate

המתרגם העברי השמיט את המלים והבטויים: throughout that period; more frequently המלה האנגלית undesirably, ושתרגום המלה indeterminate הוא "בלתי מוגדרת" (כלומר: undefined או indefinable). משמעותו 'הכללית והגלובאלית' של המשפט לא שובשה; אך מחבר הערך באנגלית רצה להדגיש שתופעה זאת התרחשה באותה תקופה (של לוק, ברקלי, יום וריד). הדבר יכול להיות מובן מהקשרו של המשפט בקטע בכללותו, אך אין זה מתפקידו של המתרגם 'לתקן' את מה שכתב המחבר במקור ולהשמיט בטויים שלא נראים לו – אם אמנם זה מה שעשה המתרגם במשפט זה, ואין לנו כאן סתם רשלנות וחפזון. אשר להשמטת המלים more frequently, כאן כבר יש לנו במקור לא סתם הדגשה, אלא ציון העובדה שהעמימות במשמעותו של המונח היתה הגורם השכיח יותר לאותה תופעה, בשעה שקשת המשמעויות הרחבה מן הרצוי באותה תקופה היתה גורם שכיח פחות. טוב, אם אין לנו כאן סתם רשלנות, יתכן שהמתרגם העברי הרהר

בדבר והחליט שאין לו חשיבות, או אפילו שלדעתו מחבר הערך באנגלית טעה כאן. שוב, אין זה מתפקידו של מתרגם לתקן את מה שכתב המחבר אלא במקרים נדירים ביותר, כאשר ברור כשמש שהמחבר טעה טעות גסה. גם במקרים כאלה על המתרגם להעיר בהערה מיוחדת על כך שתקן מה שמצא במקור, ולהסביר מדוע תקון זה היה הכרחי.

כרך 2.

עמוד 104 (ערך "סטואיציזם"). "הכוח הפעיל היה הלוגוס, התבונה האלהית, השליט של היקום. כוח זה מתפזר, מבלי להתפרק, אל תוך החומר הסביל ומעצב את היקום כמכלול תכליתי, רציונלי ומלא חיים, שהאנושות הייתה חלק בלתי נפרד ממנו. הלוגוס, שמבין היסודות הסטואיים זיהו אותו עם האש בעלת כוח היצירה (או עם האויר החם), היה החומר שממנו עשויה הנפש האנושית. תבונת האדם חשובה עבורנו כפי שחשובה תבונת היקום."

מה פרוש "כוח זה מתפזר, מבלי להתפרק, אל תוך החומר הסביל ומעצב את היקום כמכלול תכליתי, רציונלי ומלא חיים"? כיצד יכול דבר להתפזר מבלי להתפרק? הרי עצם הפזור פרושו שחלקים שונים, או מרכיבים שונים, של אותו גוף מורכב נעים כל אחד לעברו – כלומר, שאותו גוף מורכב כן מתפרק. במקור האנגלי: Indissolubly permeated throughout passive matter which is qualified, it fashioned the universe into one rational purposeful living whole... אמור מעתה, אותו כוח פעיל, שככל הדברים בעולם הסטואי הוא חמרי, חודר לכל אותו החומר הסביל... נכון, מבלי שיתפרק. ואמנם, בפזיקה הסטואית חומר אחד יכול לחדור, כמו שהוא, לתוך חומר אחר, ושני חומרים יכולים לתפוס את אותו המקום בעת ובעונה אחת. כדי לחדור לחומר אחר, אין כל צורך להתפרק או... להתפזר. ואגב, מדוע הושמטו המלים which is qualified? משום שהמתרגם לא הבין מונח טכני זה בתורת הטבע הסטואית? נכון הוא שאין הרבה מומחים

לסטואה בישראל, אבל בכל זאת, 'עם קצת מאמץ' אפשר היה למצוא מישהו שיסביר למתרגם מונח זה.¹¹ ומה על "תבונת האדם חשובה עבורנו כפי שחשובה תבונת היקום"? מה זה? שוב נחזור למקור האנגלי: Just as reason in the universe is all-important as the ruling active force, so is reason in man... as the ruling active force: מלים – מלים שהיו עשויות לסייע לנו להבין משפט זה. ועוד, המלים all-important אינן סתם 'חשובה', אלא 'בחיוב עליונה'. אולי מוטב היה לומר 'נעלה על הכל'. מכל מקום, המשפט שלפני משפט זה, בו נאמר לנו שגם הלוגוס השליט ביקום כלו וגם הנפש האנושית מורכבים מאותו חומר, יכול היה לסייע לנו להבין עליונות זאת: כשם שהלוגוס ביקום כלו הוא השליט והנעלה על הכל, כך גם אצל האדם, הנפש, המורכבת מאותה 'אש יוצרת' או 'אוויר חם' – πνεῦμα, pneuma – היא היסוד העליון והגדול בחשיבותו בגוף האדם.

מחברו של ערך זה על הפילוסופיה הסטואית, איאן קיד, החליט לדחוס לתוך מספר עמודים את מירב האינפורמציה שיכול היה להכניס לערך. התוצאה היא טכסט מרוכז יותר מן הרגיל אפילו באנציקלופדיה הבסיסית שלפנינו. לא קל לתרגם ערך זה, גם משום שעולם המושגים הסטואי ידוע לקורא בעל ההשכלה הפילוסופית של ימינו פחות מעולמם של כמה מן הפילוסופים של העת החדשה, או אפילו של אפלטון ואריסטו. אך תפקידו של המתרגם – ותפקידם של עורכיו – היה לקרב ערך זה אל הקורא העברי, גם אם היה כאן צורך להרחיב במקצת ולהכניס מדה מסוימת של פרשנות לתוך הטכסט (או להערות המתרגם והעורך) שאולי – אולי – הקורא הבריטי המשכיל בשנות הששים עדין לא היה צריך לה. מה שניתן לנו כאן – מלבד

¹¹ מושג בסיסי על ה'איכות' הסטואית לסוגיה ימצא הקורא במאמרי "איך מתמודד הסטואי עם אלי המסורת היוונית?" באוסף המאמרים *אלי קדם, הפוליטיאזם בארץ ישראל ושכנותיה* ... בעריכת מנחם קיסטר, יוסף גייגר, נדב נאמן, שאול שקד, יד בן צבי, ירושלים תשס"ח, 2008, עמודים 129-157, בעיקר עמודים 148-149.

הטעויות וההשמטות שעמדתי עליהן – לא יובן לקורא העברי, אלא אם הוא כבר ממילא בן בית בפילוסופיה הסטואית: ואז, כמובן, שוב לא יזדקק לערך זה.

נוסיף כאן קטע – אחד מהרבה – בו התרגום הוא מדויק דיו, אך האם יבין הקורא העברי (או הקורא של היום בכל שפה) במה מדובר? כרך 1, עמוד 19 (ערך "אבן־רושד"). "מכיוון שהספר פוליטיקה של אריסטו לא נמצא תחת ידו, כתב אבן־רושד פירוש לפוליטיקה של אפלטון, וראה בספר זה את החלק השני, המעשי, של מדעי המדינה, שבא להשלים את האתיקה הניקומכית שנחשב בעיניו לחלק הראשון, העיוני, של המחשבה הפוליטית האריסטוטלית."

'הקורא התמים' בן ימינו, שאליו מכוון ספר זה, יגרד את ראשו בתמהון. מדוע לא נמצא הספר פוליטיקה של אריסטו "תחת ידו" של אבן־רושד? האם הוא נגנב מן הספרייה הצבורית של קורדובה? ומדוע יראה אבן־רושד בספרו של אפלטון המשך לספרו של אריסטו? (מי שיקרא את הערכים "אפלטון" ו"אריסטו" באנציקלופדיה זאת יבחין בהבדלים ניכרים בין גישותיהם למחשבה הפוליטית). הקורא הנבון יעמוד על כך שקורים כאן דברים מעניינים, אך לא יבין מה הם. איני בטוח שאפילו רוב הקוראים של ערך זה באנגליה של שנות הששים הבינו במה מדובר. אולי ניתן להניח שכמה מהם, בעלי ההשכלה הקלאסית וההיסטורית של אותה תקופה, לא היו צריכים להסברים רבים. אך מה על הקורא בן ימינו, בכל אתר ואתר? נדמה לי שגם כאן היה זה תפקידם של העורכים להוסיף הערת הסבר.¹²

ב. ערכים וגישות

בדברי הקדמתו למהדורה השניה כותב עורכה, ג'ונתן ריי (בתרגום העברי שלפנינו: כרך 1, עמוד 9): "מבין ארבעים ותשעה מחברים

¹² את הפוליטיקה לאריסטו כמעט לא קראו בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים, ולכן היא לא תורגמה לערבית בשנים שבהן תורגמו לערבית רוב כתבי אריסטו.

אלה [שכתבו את הערכים במהדורה הראשונה – י.ג.] רבים היו בעלי נאמנות פילוסופית משותפת: כמו עורכם, ג"א ארמסון, הם היו שותפים למה שרבים רואים כתור הזהב של הפילוסופיה האנגלית במאה ה-20 – תנועת הפילוסופיה ה'לשונית' שמרכזה היה באוקספורד בשנות ה-50 ואשר שאבה את השראתה מן הפילוסופיה המאוחרת של ויטגנשטיין, ונתמכה על ידי אוסטיין, הר, סטרוסון, ומעל לכולם רייל (ראו גם "פילוסופיה אנליטית").

כבר בקטע זה יש לנו לא מעט הכללה וטשטוש. כפי שנראה בדיונינו הבאים, חלק נכבד מן הערכים הנוגעים לפילוסופיה העתיקה ולפילוסופיה של ימי הביניים כתבו חוקרים שעדיין היו נאמנים לקריאה מדוקדקת, פילולוגית והיסטורית, של הטכסטים הפילוסופיים, ללא תוספת נופך פילוסופי בן זמנם. גם כמה מן הערכים העוסקים בפילוסופים מודרניים (למשל, הערך על היגל מאת וולטר קאופמן, המופיע כאן בכרך 1, עמודים 226-232; או הערך על שפינוזה מאת רות לידיה סו, המופיע כאן בכרך 2, עמודים 312-315) כתובים ברוח זאת של נאמנות, במדת האפשר, למה שכתבו וחשבו אותם פילוסופים על רקע תקופתם. לצד ערכים כאלה יש לנו באמת לא מעט ערכים – בעיקר אלה העוסקים במושגים ובתחומים מרכזיים של הפילוסופיה – שכתבו אותם כמה מגדולי הפילוסופים האנליטיים באותו דור, למשל, הערך "אתיקה" מאת ריצ'רד היר והערך "מטאפיזיקה" מאת פיטר סטרוסון, שאדון בהם כדוגמאות בהמשך המאמר. ערכים אלה נוקטים במודע גישה הרואה בפילוסופיה האנליטית את חזות הכל, וגם כאשר הם נזקקים לפילוסופים קודמים, הם עושים זאת מנקודת מוצאה של 'הפילוסופיה כפי שהיא היום'. יוצא איפוא שכבר בהוצאה האנגלית הראשונה של אנציקלופדיה זאת יש לנו ערוב בין הגישה ההיסטורית והגישה האנליטית. כפי שנראה, למשל, בנתוח שני הערכים שהזכרתי זה עתה, די גם בכך לבלבל את הקורא שעניו פקוחות. די לו אם יקרא את הערך "אתיקה" וישוה את הנאמר בו לחלקים העוסקים באתיקה בערכים "אריסטו" או "שפינוזה". אם אינו מצוי אצל דברים שמתחת לפני השטח, ספק אם יבין מדוע אין התאמה בין הערכים.

עורכי התרגום העברי מקבלים, בהקדמתם (כרך 1, עמודים 15-16) את אותה קביעה של ריי כפשוטה ובמלואה: "במקורה נערכה אנציקלופדיה זאת בשנות ה-50, והיה בה ביטוי חד וברור להגות הפילוסופית של תקופה זו בבריטניה. הגות זו הייתה בעיקרה שלב בהתפתחות בפילוסופיה¹³ האנליטית...". זה עתה הערנו על כך – ועוד נראה זאת בדוגמאות מפורטות – שכבר בהוצאה האנגלית הראשונה לא היו הדברים כה פשוטים. בהוצאה השנייה הוסיף ג'ונתן ריי עוד ערכים "מתוך נקודת ראות שונה בתכלית ... הוא שילב במהדורותו כותבים שחרגו מעולמם הפילוסופי של הוגי 'פילוסופיית הלשון היומיומית' ... הופנתה תשומת הלב לאסכולות שאינן אנליטיות, כגון מרקסיזם, אסכולת פרנקפורט, סטרוקטורליזם ופוסט־סטרוקטורליזם". יש ערכים שבהם הדבר מודגש כהלכה. מי שיקרא את הערך "סטרוקטורליזם", כרך 2, עמודים 111-113, יקבל מידע מפורט דיו על הרקע והסוגים השונים של גישה זאת, ולא יטעה לחשוב שהיא ורק היא הגישה הנכונה לבעיות שהיא דנה בהן. אך יש ערכים כלליים שבהם ניתנת לקורא סקירה שרק המצוי בשטח ידע שהיא תולדה של גישה פילוסופית מסוימת – לרוב פילוסופיה אנליטית – ואינה מתיחסת לגישות שונות בעבר ובהווה (או שהיא מתיחסת אליהן מנקודת המבט של גישתה היא), בשעה שהקורא התמים' לא יבין זאת, ויקבל מה שניתן לו כדיון מוסמך ואחראי, בחינת 'כזה ראה וקדש'.

זאת על דרך ההקדמה הכללית. מכאן ואילך אכנס לפרטים ואמנה או אנתח מספר ערכים המיצגים מצדדים שונים את הבעיות שעמדתי עליה כאן.

4. פילוסופיה עתיקה

דוקא הערכים העוסקים בפילוסופיה עתיקה, שהעברתם לעברית היתה כרוכה במספר לא מועט של שגיאות, הם ברובם הגדול יותר ענייניים ויותר אמינים מכמה מאמרים המוקדשים לפילוסופיה של ימי

¹³ כנראה טעות דפוס, וצ"ל "הפילוסופיה".

הבינים ומכמה וכמה מן המאמרים על פילוסופים של העת החדשה – ובעיקר, מכמה מן הערכים הכלליים כגון "אתיקה" או "מטאפיזיקה", שעוד אדון בהם כדוגמאות. אפשר להבין תופעה זאת. בכל הנוגע לפילוסופיה היונית והרומית העתיקה, הלך לו ארמסון בדרך כלל לא אל הפילוסופים האנליטיים, שבשנת 1960 היו המושלים בכפה ברוב המחלקות לפילוסופיה באנגליה וברבות מן המחלקות לפילוסופיה בארצות הברית, אלא אל החוקרים ששטח התמחותם באותן השנים היה הפילוסופיה העתיקה. רובם של חוקרים אלה, כגון ג'פרי קרק (ולא "קירק", כפי ששמו מופיע בספר שלפנינו), איאן קיד, והילרי ארמסטרונג, חיו ולימדו באותן השנים במחלקות ללמודים קלאסיים, שבהן עמדו במרכז הענינים דיוקם של כתובים (כפשוטם, רח"ל) והגישה ההיסטורית המכונה היום אצל אנשי התיאוריה, בזלזול אבהי, 'פוזיטיביסטית' – כלומר, הנסיון לודא במדת האפשר מה היו העובדות ההיסטוריות בלי שנתחיל להעמיס עליהן את האמת הפילוסופית של האסכולה לה אנו נאמנים. גם כמה מחברי ערכים בפילוסופיה עתיקה כריצ'רד רובינסון ("אפלטון", "סוקרטס") ופיליפ מרלן ("ניאו־אפלטוניזם"), אם כי מבחינה פורמלית היו מורים לפילוסופיה, עדין לא שכחו את שיטות העבודה הפילולוגיות וההיסטוריות שגדלו עליהן.¹⁴ הקורא את מרביתם של הערכים העוסקים בפילוסופיה עתיקה יקבל איפוא אינפורמציה בסיסית ולא

¹⁴ בדור הבא – החל משנות השבעים – החלו יותר ויותר פילוסופים אנליטיים שלימדו במחלקות לפילוסופיה לעסוק במחקר ובפרשנות של הפילוסופיה העתיקה מנקודת מוצא אנליטית. ראש מאניים היה לקרב את הטכסטים העתיקים לתלמידי המחלקות לפילוסופיה, שהשכלתם בלשונות העתיקות (ובכלל בלשונות שאינן אנגלית) הלכה ונעלמה באותן השנים בגלל ה'רפורמות' השונות בחנוך התיכוני. הבטויים השכיחים היו (והם) לעשות את הפילוסופיה העתיקה 'גנישה' (accessible) למין יצור חדש שנקרא בשמות הנרדפים 'הקורא חסר היוניות'; 'הקורא המודרני'; 'הקורא הפילוסופי' ('the modern', 'the Greekless reader', 'the philosophical reader', 'reader') – הכל בהנחה שאפשר (ורצוי) לעסוק בפילוסופים העתיקים רק בתרגום, והעיקר הוא שהגישה לבעיות תהיה מודרנית ואנליטית. במשך השנים בקרתי גישה זאת במאמרים לא מעטים באנגלית.

מעובדת', דבר שאולי מן הראוי היה שיהיה הקו המנחה באופן כללי בספר למוד ושמוש בסיסי המיועד בעיקרו לקורא התמים ולתלמיד המתחיל. על כך להלן.

אין באנציקלופדיה שלפנינו ערך אחד כללי "פילוסופיה עתיקה", או "פילוסופיה יונית". עוד נראה בהמשך מה עלה בגורלו של הערך הכללי "פילוסופיה של ימי הביניים", ולכן אולי מוטב כך. אך יש לנו כאן כמה ערכים כלליים הדנים בתקופות, אסכולות וגישות. המפורט שבהם הוא הערך "פרה־סוקרטים"¹⁵, מאת ג'פרי קרק, כרך 2, עמודים 216-231. ערך זה, העוסק בכמה מראשוני הפילוסופים המערביים שחיו ופעלו בעולם היוני במאות הששית והחמישית לפסה"נ, ארוך פי שש מן הערך "פילוסופיה של ימי הביניים", האמור 'לכסות' למעלה מ־800 שנה. קרק היה חוקר רציני ומקורי של הספרות היונית הקדומה, ומלבד העסוק באותם פילוסופים ראשונים הקדיש את מיטב זמנו וכחו לחקר האפוס ההומרי ורקעו. בשנת 1959 פרסם, בשתוף עם חברו לעבודה ג'ון רייון, אוסף טכסטים של אותם 'פרי־סוקראטים', מקור, תרגום, הערות פרשנות נרחבות, מבואות והסברים. ספר זה, שבעולם הגדול הוא עדין ידוע בשם שני עורכיו הראשונים, "Kirk and Raven" (אם כי זה שנים רבות הכל משתמשים במהדורה המעודכנת של מלקם סקופילד), הוא עדין אחד המבואות הטובים ביותר לתלמידים בשטח זה. הערך שאנו דנים בו משקף יפה את הישגיו של אותו ספר למוד מעולה. קרק אינו עוסק באותם ראשוני הפילוסופים העתיקים 'בחלל הריק', כאילו צנחו אנשים אלה מן החלל החיצון והתחילו מיד לעסוק בפילוסופיה, 'למה? – ככה', וכל מה שנשאר לנו הוא לקרוא את ספריהם ולהתחיל להתפלסף עליהם. הוא מקדיש עמודים אחדים לרקע ההיסטורי של אותם פילוסופים בעולם של מדינות יוניות שהשתרע ממערב אסיה הקטנה (תורכיה של היום) עד לדרום איטליה, סיציליה, ודרום צרפת של היום, וכן לרקע הספרותי והדתי שממנו צמחו וממנו גם נפרדו ויצרו

¹⁵ מדוע כתיב זה? הקורא שלא יבדוק את האנגלית שבסוגרים יכול לחשוב שמדובר באותה בהמה כשרה בעלת הקרניים והעטינים, הפֶּרָה.

את גישותיהם החדשות לעולם ולאדם.¹⁶ הוא גם מקדיש כשלשה עמודים להסברה של בעית המקורות. לא כל קורא יודע – בלשון המעטה – שספריהם של אותם 'פרי־סוקראטים' לא שרדו ולא הגיעו אלינו במסורת כתבי היד, ומה שידוע לנו עליהם מבוסס על כמה מאות ציטוטים שנמצאו במקורות יוניים ולטיניים מאוחרים ועל כמה וכמה 'עדויות' של מחברים מאוחרים עליהם, על ספריהם (שאבדו לנו) ועל מחשבתם. דברים אלה צריכים להאמר, ולא תמיד הם נאמרים. לא פעם ולא פעמים הלכו להם סטודנטים חרוצים לספריה וחפשו את כל כתבי תאליס ממיליטוס או זינון מאלאה. רק אחרי כשבעה עמודי הקדמה אלה מתחיל קרק לסכם את מה שידוע לנו על עיקרי מחשבתם של אותם פילוסופים קדומים. לא הרבה התחדש בשטח זה מאז 1960, אם כי בשנות התשעים זוהה במגלת פפירוס עוד קטע ארוך, כשבעים שורות, מן הספר (האבוד) "על הטבע" מאת אמפדוקליס, ובאותן השנים פורסמה גם מגלת פפירוס שנמצאה כשנות דור קודם לכן בִּדְרוֹנִי שבמקדוניה, שמחברה האלמוני, מן המאה החמשית לפסה"נ (כלומר, לקראת סוף אותה תקופה 'פרי־סוקראטית'), מציע פרוש פילוסופי ליצירה שיוחסה לאורפאוס. אילו היה לג'ונתן ריי, עורך המהדורה השנייה והשלישית של האנציקלופדיה, הזמן והמרץ (והידע?) להפנות את תשומת לבו ל'זוטות' מעין אלה ולעדכן בהן את הערך המקורי של קרק, היה ממלא כהלכה את חובתו כעורך. אך גם שני טכסטים חשובים אלה אינם משנים ללא הכר את התמונה הכללית שנותן לנו קרק בערך זה.

¹⁶ מנסיוני בהוראת קורס המבוא לפילוסופיה יונית עוד בשנות השמונים גליתי שהיה עלי להסביר לסטודנטים של ימינו שיון העתיקה לא היתה (כיון של היום) מדינה בלקנית קטנה יחסית שבירתה אתונה; שהדת היונית לא היתה סתם 'עבודת כוכבים ומזלות'; ושאותם פילוסופים היו צריכים למצוא דרך בינים בין תמונת העולם שקבל היוני הממוצע שגדל על האפוס ההומרי וההיסטורי לבין החשיבה המדעית על העולם, שהם אשר גלו אותה לראשונה.

ערך כללי דומה הוא "סטואיציזם",¹⁷ מאת איאן קיד, אחד מחשובי החוקרים של הפילוסופיה הסטואית במאה העשרים: כרך 2, עמודים 102-109. קיד אינו מקדיש מקום נרחב דיו לפרטים הפילולוגיים שקרק עמד עליהם בערך שלו. היה זה מן הראוי לספר לקורא המתחיל שרוב כתביהם של הפילוסופים הסטואים, בתקופה של כשלוש מאות השנים שבהן נוצרה והתפתחה הפילוסופיה הסטואית, גם הם לא הגיעו לידינו, וגם כאן על החוקר לשחזר את מחשבתם של זינון מקיטיון (לא "זנו מציטיום"!), כריסיפוס, פנאיטוס, פוסידוניוס¹⁸ ואחרים מציטוטים ודווחים במקורות מאוחרים. בנגוד לקרק, אין קיד מתעכב כאן על בעיות רקע והתפתחות בתוך האסכולה הסטואית, ודן בפילוסופיה הסטואית כמקשה אחת. מה שהוא כותב כאן מנקודת מוצא זאת עשוי בטעם והגיון. אך כאן היה, אולי, מקום לעורך המהדורה השניה והשלישית לפנות למומחה שיעדכן את הערך. אמנם לא נוספו לנו בשנים האחרונות הרבה מקורות חדשים וחשובים, אך המחקר בפילוסופיה הסטואית הולך ומראה ביתר שאת שהפילוסופיה הסטואית לדורותיה לא היתה עשויה מקשה אחת 'עם כמה יוצאים מן הכלל', אלא הלכה והתפתחה, בתוך המתנה הכללי שהעניקו לה יוצריה בשני הדורות הראשונים שלה, מדור לדור. הערך הכללי "ניאו־אפלטוניזם", מאת פיליפ מרלן, כרך 2, עמודים 72-76 – למרות מדה גדושה במיוחד של רשלנות בתרגום העברי¹⁹ –

¹⁷ כבר הערתי לעיל (הערה 4) על אותו תרגום עברי של מלה אנגלית זאת במבטא הגרמני־פולני של הלטינית. בעברית הייתי מעדיף לקרוא לערך זה "סטואה" או "סטואים".

¹⁸ קיד הוא העורך של מהדורה מדעית מעולה, עם מבואות ופרושים, של כל הציטוטים והעדויות ששרדו מפוסידוניוס ועליו. פוסידוניוס היה הדמות הדומיננטית בפילוסופיה ובמדע בתחלת המאה הראשונה לפני סה"נ. חבל שהעורך הראשון לא בקש ממנו לכתוב ערך – ולו גם הקצר ביותר – על פוסידוניוס עצמו. העורך השני כמעט לא הוסיף ערכים הקשורים לפילוסופיה העתיקה, ובמקום שעשה זאת – "אקדמיה", "דיוגנס לארטיוס" – טעה גם בעובדות וגם בהערכה. עוד אחזור לערכים אלה.

¹⁹ למשל: "הקיסר יוסטיניאן", "פורפירי", "יאמבליקוס" – עמוד 74; "דמסיוס (Damascius)" – עמוד 75; "דיוניסוס האריאופגוס" (Dionysius the Areopagus) –

גם הוא מבוא טוב לפילוסופיה הדומיננטית של שלהי העת העתיקה, שהשפעתה היתה רבה גם במחשבת ימי הביניים. מרלן, שהיה אחד מגדולי החוקרים במאה העשרים של המסורת הניאופלטונית, נותן לקורא סקירה מפורטת – אם כי קצרה מדי לטעמי – של המיצגים העיקריים של הפילוסופיה הניאופלטונית בהתפתחותה ושל עיקרי מחשבתם. הקורא יכול להשלים מה שנאמר כאן בקריאת הערך הקצר והמצוין "פלוטינוס", כרך 2, עמודים 197-194, מאת הילרי ארמסטרונג, אחד מגדולי החוקרים של פלוטינוס ותלמידיו ומתרגמו לאנגלית. חבל שהערכים על ימבליכוס ("יאמבליקוס"), דמסקיוס, ופרוקלוס אינם אלא הפניות לערך "ניאופלטוניזם", וגם הערך על פורפיריוס ("פורפירי" 'האנגלי', כמובן! כרך 2, עמוד 153) הוא בן שלש שורות בלבד, ודן רק בספרו *Isagoge* משום השפעתו על הלוגיקה של ימי הביניים.

לא אוכל לעמוד על כל הערכים מתחום הפילוסופיה העתיקה, אך פטור בלי אפלטון ואריסטו אי אפשר. את הערך "אפלטון", כרך 1, עמודים 82-94, כתב ריצ'רד רובינסון, שהיה אחד מחשובי החוקרים של אפלטון במאה העשרים. הערך דן באריכות בחייו ובכתביו של אפלטון, יחסו לסוקראטיס ולכמה מקודמיו ה'פרי־סוקראטיים', ומסכם את הדיונים בדיאלוגים העיקריים של מה שהיה מקובל אז – ועדין מקובל על חוקרים לא מעטים – לראות כשלש התקופות השונות ביצירתו הפילוסופית של אפלטון. אין הוא מבהיר – ואולי היה עליו להבהיר – שדוקא באותן השנים שבהן נכתבה אנציקלופדיה זאת היתה מחלוקת עקרונית בין חוקרי אפלטון ומפרשיה בשאלה, האם כל הדיאלוגים מיצגים, בצורות שונות ובהדגשים שונים, את

ר' מה שהערתי על כך בסעיף 1, דוגמא 4 לעיל, ו"בישוף סינסיוס" (Bishop Synesius) בעמוד 76 – כאילו היתה משרתו בכנסיה חלק משמו. אם כן הדבר, מדוע לא "בישוף ברקלי" או "ארכיבישוף פטרוס לומברדוס"? רק משום שמחברי אותם ערכים לא השתמשו בתארים אלה? אין צורך לומר ששמות ספריהם של כל אותם פילוסופים יוניים מופיעים כאן בתרגום לעברית, ובסוגרים בתרגום לאנגלית, כאלו היו אותם שמות אנגליים שמות היצירות במקורן. על אותה 'לועזית' = אנגלית' כבר עמדתי לעיל.

הפילוסופיה האחת, היחידה והעקבית של אפלטון, או שמא יש לנו כאן התפתחות ושנוי במחשבת אפלטון מתקופה לתקופה. חבל. גם כאן יכול היה עורך המהדורות החדשות, אילו היתה הפילוסופיה העתיקה קרובה יותר ללבו, ואלו היה בן בית בספרות המשנית עליה, לתקן פגם זה. הוא אף יכול היה – אילו היה מסוגל לעשות זאת – להצביע על כך שבדור האחרון קמו לא מעט חוקרים ומפרשים ששוב לא הניחו כדבר הלמד מענינו שצורת הדיאלוג שאפלטון משתמש בה בעקביות אינה סתם קשוט ספרותי, אלא משהו ממהות הדרך שבה עוסק אפלטון בפילוסופיה, ומכאן שמה שאומרים הדוברים באותם דיאלוגים – גם סוקראטיס עצמו, או האורח האלאטי בדיאלוגים המאוחרים – אינם בהכרח דברי אפלטון. והרי עובדה היא שאפלטון עצמו אינו אחת מן הנפשות הפועלות באף דיאלוג (אם כי שני אחיו משתתפים פעילים בדיאלוג "פוליטיאה") – אולי לא במקרה. אך מי שיבדוק את רשימת הערכים החדשים בכרך 1, עמוד 11, הערה *, יראה בעליל שעיקר ענינו של העורך השני הוא בערכים הקשורים לפילוסופיה של מאה השנים האחרונות.

את הערך "אריסטו", כרך 1, עמודים 104-115, כתב ג'ון אקריל, איש אוכספורד, פילוסוף אנליטי בגישתו הכללית, וחוקר שהקדיש שנים רבות לפרשנות של כמה מכתבי אריסטו ותרגומם מחדש לאנגלית. המגמה האנליטית כמעט ואינה נראית לעין בערך זה – אם כי בעמוד 111 אקריל אינו יכול לעצור בעצמו ומעיר שגישתו של אריסטו לנפש ויחסה לגוף דומה לגישתו של הפילוסוף האנליטי, איש אוכספורד גם הוא, גילברט רייל. אך בעיקרו של דבר מסביר כאן אקריל כהלכה כמה ממושגי היסוד של אריסטו (קטגוריות, ארבע הסבות, כח ופועל, חומר וצורה), ומסכם כמה מכתביו העיקריים של אריסטו בשטחים השונים של הפילוסופיה והמדע. אקריל גם נכנס בקצרה (עמודים 104-105) לענין כתביו המוקדמים של אריסטו, שאבדו, וכתביו הידועים לנו, שבמשך כשלוש מאות שנים לא קראו אותם. שוב, חבל שענינים מסוג זה אינם נדונים ביתר פרוט ברוב הערכים העוסקים בעת העתיקה. מהקדמתו של ארמסון למהדורה הראשונה, 1960, נדמה לי שאחת מן ההוראות שהורה, כעורך,

לכותבים היתה לקצר כל האפשר באותם פרטים 'לא פילוסופיים', ולהתרכז 'בפילוסופיה עצמה'. אשר לעורך השני ... נו, טוב. הערכים החדשים שנוספו במהדורה השלישית, מ־2005, כוללים שנים שכתבם העורך השני, ג'ונתן ריי. הערך "דיוגנס לארטיוס", כרך 1, עמוד 201, עוסק אך ורק באישיותו המטומטמת במקצת של אותו דיוגנס ובאהבתו לספורי רכילות ולבדיחות על הפילוסופים. (חבל שריי אינו מזכיר גם את האפיגרמות חסרות הטעם שאותו דיוגנס כתב על כמה וכמה מן הפילוסופים שעסק בהם: אולי משום שיש לקראן במקור, במשקל ובסגנון המקוריים, כדי לעמוד על חוסר הטעם שבהן.) כל זה נכון, ואין איש שעניו בראשו שיחלץ להגנת אישיותו של אותו דיוגנס לארטיוס, שאין אנו יודעים עליו דבר, אפילו לא אם שם זה היה שמו האמתי או כנויו הספרותי. מה שמר ריי חוסך מקוראיו (אולי משום שהוא עצמו לא עמד על כך) הוא חשיבותו של ספרו של דיוגנס כאוסף טכסטים ועדויות שלא הגיעו אלינו משום מקור אחר. כמה מכתביו של אפיקורוס נשמרו בשלמותם רק אצל דיוגנס. כך גם מסמכים כגון צוואות של אריסטו וכמה מיורשיו, או דיונים באפלטון ובתורתו שדיוגנס העתיק ממקור שקדם לו ושנסה 'להכניס סדר' בכמה מן הפרשנויות של אפלטון שרוחו עד ימיו. בספר השביעי של דיוגנס יש לנו סקירה כללית ארוכה של עיקרי הפילוסופיה הסטואית – המורכבת כבר משתי סקירות, ארוכה וקצרה, שמקורו של דיוגנס 'תפר' ביחד. החשוב לעניננו הוא שדיוגנס לקח סקירה זאת, על קרביה ועל כרעיה (ותפריה), ממקור סטואי רציני. סקירה זאת היא אחד ממקורותינו החשובים ביותר ביונית לפילוסופיה הסטואית בדורותיה הראשונים. על כל אלה לא ראה ג'ונתן ריי כל צורך לספר לקורא – אולי משום שהוא עצמו לא ידע דברים אלה?

אסים, לצערי, בענין אישי. הערך "אקדמיה", כרך 1, עמוד 98, גם הוא תוספת של ריי בהוצאה השלישית משנת 2005. בין יתר הדברים נאמר לנו בערך זה כי אותו "בית ספר לפילוסופיה" שישד שם אפלטון "המשיך להתקיים כמעט ברציפות למעלה מ־900 שנה". כך אמנם היה מקובל לחשוב עד לפני כשנות דור. אך בשנת 1978 פרסמתי באנגלית ספר בשם *אנטיוכוס והאקדמיה המאוחרת (Antiochus and*

the Late Academy), בו הראיתי בראיות מראיות שונות שאותה אסכולה פילוסופית שהקים אפלטון בביתו שליד האקדמיה הפסיקה לפעול בערך בשנת 80 לפני סה"נ, ושהאסכולה הניאו־פלטונית של אתונה במאות 6-5 לסה"נ היתה מוסד חדש לחלוטין, ללא כל קשר מוסדי לאסכולה שיסד אפלטון. דברים דומים גלה החוקר האמריקאי ג'ון לינץ' בספרו על האסכולה של אריסטו, שיצא לאור שנים אחדות לפני ספרי. כיום מקובלת עמדה זאת על רוב החוקרים. ג'ונתן ריי, בעל המלאכות הרבות, שעיקר עסוקו בפילוסופיה – כאשר הוא מתפנה אליה מעסוקים באמצעי תקשורת שונים – אינו מתרכז במחשבת העולם העתיק, ככל הנראה לא שמע על דברים אלה, והוא חוזר על מה שהיה מקובל לפני כשנות דור.

5. ימי הביניים

כעשרים ערכים באנציקלופדיה זאת מוקדשים לפילוסופים של ימי הביניים, ואת חלקם הגדול כתבו תומס גילבי וג'וזף דוסן, שניהם מומחים לתיאולוגיה ולפילוסופיה של תומס אקווינס ולרקעה, שלא נסו לערב את גישתם כפילוסופים או תיאולוגים בערכים ההיסטוריים שכתבו. רבים מערכים אלה נותנים איפוא לקורא לא מעט מידע מוסמך (פחות או יותר) על כמה מחשובי הפילוסופים המערביים בימי הביניים: אבלר, אלברט הגדול, תומס אקווינס, דונס סקוטוס, ויליאם מאוקהם, סיגר מברבנט ואחרים. אך גם כאן יש כמה ערכים הלוקים בחסר. לפני שאתיחס לכמה דוגמאות, אדון בערך הכללי "פילוסופיה של ימי הביניים" מאת ד. ג. ב. הוקינס, כרך 2, עמודים 186-188.

ערך זה אינו מכבד את הספר שלפנינו, בלשון המעטה. בשני עמודים בלבד הוא 'מכסה' כביכול את תולדות המחשבה הערבית והאירופית מן המאה השמינית לסה"נ ועד לרנסאנס המאוחר. התוצאה היא סכימטית להחריד, ואינה יכולה לשמש מבוא לקורא המבקש לקבל תמונה כללית הגונה של מחשבת ימי הביניים, לפני שהוא ניגש לערכים הפרטיים יותר על פילוסופים ותיאולוגים של אותן שמונה מאות שנים ומעלה. לאחר הקדמה קצרה על ההשפעות של אריסטו והניאו־פלטונים על המחשבה של שלש הדתות הגדולות, יש לנו קטע אחד של שמונה שורות על הפילוסופים המוסלמים, בו

נזכרים בשמם רק אבן־סינא, אבן־רושד, ובקצור נמרץ אל־גזאלי.²⁰ עוד קטע של שש שורות מזכיר שני פילוסופים יהודים בעולם הערבי, שלמה אבן גבירול ורמב"ם.²¹ הפילוסופיה הנוצרית מתחילה בשביל הוקינס בסוף המאה השמינית, ושנים מן הגדולים שבראשוני הסופרים של הכנסיה הלטינית, אוגוסטינוס ובואתיוס – שברוב ספרי ההיסטוריה של הפילוסופיה הם מוצגים כראשוני הפילוסופים המערביים של ימי הביניים – מוזכרים כאן רק כאנשים שהשפיעו על פילוסופיה זאת. אריגנה (ולא, כפי שכתוב כאן, במבטא האנגלי של ימינו "אריגינה"), אבלר ואנסלמוס מוזכרים כאן בכמה מלים – אך המחבר שועט לקראת הגלוי הראשון של אריסטו במערב. קטע שלם מוקדש איפוא לגלוי־מחדש של כתבי אריסטו ותרגומם ללטינית במאה ה־12; אך דבר לא נאמר לנו על כך שכתבים אלה 'התגלו' באותה מאה באירופה המערבית בתרגומים לערבית או בתרגומים לעברית שנעשו מן הערבית, ולא במקור היוני, שרק מתי מעט בעולם המערבי דובר הלטינית שלפני הרנסאנס האיטלקי היו מסוגלים לקרוא. תרגומים אלה הם, כידוע, עוד תרומה חשובה של הפילוסופיה הערבית והיהודית־ערבית למחשבת המערב הלטיני. מכאן אנו עוברים בריצה קלה למאה ה־13, תקופת פריחתה של הסכולסטיקה. הפילוסופים הסכולסטיים שערך זה דן בהם בפירוט־מה הם – כצפוי – תומס אקוינס, דונס סקוטוס וויליאם מאוקהם. סיגר מברבנט מוזכר ביעף, וכן גם אלברט הגדול, בונבנטורה, "פרנציסקו" ("צ'ל" "פרנסיסקו") סוארו, אנסלמוס, ו"פיטר דמיאן" (שכיון שהוא לא ידע עדין שכל פילוסוף מערבי הוא אנגלי לשם כבוד, מוטב היה להעניק לו את שמו הלטיני, "פטרס דמיאני", או שמו האיטלקי, "פֶּיטרו

²⁰ על אבן־סינא ואבן־רושד יש לנו בכרך 1, עמודים 18-20, שני הערכים שכתב ארוין רוזנטל, הנותנים לקורא בעיקר כמה ידיעות בסיסיות על מחשבתם. שני ערכים אלה ביחד מחזיקים יותר מקום מן הערך "פילוסופיה של ימי הביניים" כולו. ²¹ לרמב"ם מוקדש בספר שלפנינו ערך אחד קצר, שעוד אחזור אליו. לאבן גבירול לא מוקדש שום ערך, אם כי ספרו "מקור חיים", בתרגומו הלטיני כס *Fons Vitae* מאת Avicbrun (שעד המאה הי"ט נחשב לערבי למהדרין) גם הוא השפיע על מחברים סכולסטיים לא פחות מ"מורה נבוכים". ר' גם הערה 22 להלן.

דמיאני"). וזה הכל על ימי הביניים: חזק חזק ונתחזק. מה שיש כאן הוא, לכל היותר, בבואה דבבואה דבבואה של כמה מן הדברים המעניינים שהתרחשו באותה תקופה בפילוסופיה המערבית. המונח "סכולסטיקה", למשל, מוזכר רק בקצרה בסוף הקטעים הארוכים על אקוינס, סקוטוס ואוקהם, ובתחילת הקטע על סוארוז – ובשום מקום אינו מוסבר. הקורא שיבקש הסבר למונח זה ויחפש ערך המוקדש לו ימצא את הערך "סכולסטיציזם" (שוב אותו מבטא גרמני־פולני של המלה הלטינית!) בעמוד 115: "ראו פילוסופיה של ימי הביניים". כלומר, הערך שלנו, שאינו מסביר מונח זה. לך ושוב.

שמו של מי שהניח את היסודות לסכולסטיקה בתקופת הזוהר שלה, וספרו היה לבסיס של הרבה מן המחשבה הסכולסטית, פטרוס לומברדוס, אינו מופיע כלל בערך כללי זה. הקורא שיפגע במקרה בערך המוקדש לו, בכרך 2, עמוד 134 – כמובן "פיטר לומברד" האנגלי למהדרין מן המהדרין – יגלה שהוא חי בין השנים "1095-1169 בקירוב", והיה "מחבר אסופה של דברי חוכמה תיאולוגיים שנודעה בשם 'משפטים' (*Sentences*)" ושהפכה לאחד מספרי הלימוד הפופולריים ביותר באוניברסיטות ימי הביניים; ראו גם בונבנטורה וסקוטוס". מה שנאמר לנו על בונבנטורה בערך המוקדש לו בכרך 1, עמוד 140, הוא שכתב פירושים ל"משפטים (*Sentences*)" של אותו אנגלי "פיטר לומברד". על סקוטוס אנו למדים, בערך על שמו, כרך 2, עמוד 127, שכתב "שני כתיבי פרשנות" – והפעם "לחיבור פסוקים (*Sentences*) מאת פיטר לומברד (*Lombard*)". המשפטים הפכו איפוא לפסוקים, פיטר לומברד נשאר פיטר לומברד, והקורא לא למד כלום. נתחיל איפוא ונאמר שמדובר בפטרוס לומברדוס, תיאולוג יליד איטליה שחי רוב שנותיו כאיש כנסייה, בישוף ומורה לתאולוגיה בפריס. את שם ספרו מוטב לתרגם כהלכה "הדעות", שכן הוא מפרש ומנתח, בצורה מסודרת שניתנת להוראה בקורסים, את דעותיהם של גדולי התיאולוגים הקתוליים, מאוגוסטינוס עד לזמנו, על כמה וכמה מעיקרי הפילוסופיה הדתית והתיאולוגיה – למשל, אחדות האל ויחסה לשילוש, טבעו של כל אחד מן השלושה, בריאת העולם והאדם, טבע האדם, וכיוצא באלה. בהרבה מקומות בדיוניו הוא גם רומז לדרך שבה ניתן, לדעתו,

להעדיף את עמדתו של תיאולוג זה או אחר על יתר הדעות. בדיוק משום שספר זה לא היה סתם "דברי חכמה תיאולוגיים", אלא דיונים בדעותיהם של גדולי התיאולוגים בעניינים העומדים ברומו של העולם הנוצרי, הפך הספר לטכסט בסיסי באוניברסיטות, וכמעט כל פילוסוף ותיאולוג קתולי הראוי לשמו הרצה עליו פעמים רבות לתלמידיו, וכמעט כל דוקטור לתיאולוגיה היה חייב לפרסם פרוש על אותו ספר "הדעות" של פטרוס לומברדוס או על חלק ממנו. ספר זה של פטרוס נחשב למסמך שפתח את אותה תקופה בפילוסופיה ובתיאולוגיה המערבית המכונה 'סכולסטיקה גבוהה' (High Scholastic; Hochscholastik). ועדין לא הסברתי מה מקורו ומשמעותו של המונח 'סכולסטיקה' – ולא אסביר זאת. די בכך שצינתי שמי שמשתמש באנציקלופדיה זאת יכול ללמוד בפירוט מה הוא סטרוקטורליזם, ניאו־אפלטוניזם, ניאו־תומיזם, ואפילו מה היא פילוסופיה אפריקאית, אך לא מה היא סכולסטיקה.

אמרתי שבדרך כלל הערכים על פילוסופים של ימי הביניים נותנים, במגבלות גדולות ובחוסר פירוט של ממש, רושם לא מוטעה למדי על אותם פילוסופים. אך יש כמה יוצאים מן הכלל.

הערך על רבי משה בן מימון מופיע בכרך 1, עמוד 258, באות ה': "הרמב"ם". מדוע? מדוע לא "משה בן מימון" (כפי שהוא עצמו היה חותם את שמו), או לפחות "רמב"ם", בר? את הערך הזה, *Maimonides* במקור האנגלי, כתב דוקא העורך הראשון ג'יימס ארמסון, וחבל. יכול היה לתת גם אותו לארוין רוזנטל, מחבר הערכים על אבן־סינא ואבן־רושד, יהודי אנגלי שהתמחה בפילוסופיה הערבית והיהודית־ערבית וקרא טכסטים אלה במקור ועל רקעם בעולם המוסלמי והיהודי של ימי הביניים. הערך דן באותו 'מימונידס' בעיקר מצד השפעתו על פילוסופים מאוחרים – אקוינס ושפינוזה נזכרים כאן בשמם – ונזכרת גם השפעתם של אבן־סינא ואבן־רושד על כמה מרעיונותיו. אך הגרוע מכל בערך קצר זה (11 שורות) הוא המשפט הבא: "יצירתו הנודעת ביותר היא מורה נבוכים, ובה הוא מבקש ליישב בין הפילוסופיה האריסטוטלית והמדעים היווניים [ומה על האריסטוטליזם הערבי והמדעים שפותחו בעולם הערבי? י.ג.] לבין אמיתותו המילולית של התנ"ך". אמיתותו המילולית של

התנ"ך? והרי כל מי שקרא את הספר הראשון של "מורה נבוכים" כבר עמד על כך שספר זה מנסה, באמצעים שונים, להראות שאין לפרש תארים ותיאורים של האל במובנם הפשוט והמלולי; ש"זרוע ה'" אינה זרוע כפשוטה אלא רמז לכחו ושלטונו של האל בעולם; או "פנים אל פנים" אין פרושו ראייה גופנית של האל, שהרי הוא "אינו גוף ואין לו דמות הגוף", אלא תפיסה שכלית נכונה של מה שניתן לאדם לתפוס ממהותו של האל. אני מניח שארמסון לא טרח לקרוא את "מורה נבוכים", אם כי לפחות תרגום אנגלי אחד (של מיכאל פרידלנדר) כבר היה קים מאז המאה הי"ט, ולא הבין מה שקרא באחד מספרי השמוש. רוזנטל לא היה טועה בענין כה בסיסי. אך מדוע לא עמדו על כל זה המתרגמים והעורכים של התרגום העברי? מדוע, למשל, לא הזמינו, במיוחד לצורך תרגום עברי זה, ערך על רמב"ם מאחד המומחים היושבים בישראל? למשל, פרופ' מיכאל שוורץ, שרק לפני שנים אחדות הוציא לאור תרגום עברי חדש מן המקור הערבי.²²

ועתה לדוגמא האחרונה בסעיף זה: הערך "אוגוסטינוס" מאת אדמונד היל, כרך 1, עמודים 23-25. הערך – העולה בארכו על הערך "פילוסופיה של ימי הביניים", סוקר בקצרה את חייו ופעלו של איש רב מעללים זה, ולאחר מכן דן בפרוט בכמה צדדים של מחשבתו: חפוש האמת בדרך הספקנות ומציאתה באמצעות האמונה; תפיסת העולם החיצוני ועולמו של האדם בעזרת האמונה בבורא עולם ומנהיגו ובהתאם לכתבי הקודש; מקומו של "הדבר שהיה לבשר" בסדר העולם ובהנהגתו האתית של האדם. הספרים שנזכרים כאן הם "על התועלת שבאמונה" ו"על השילוש" (*De Utilitate Credendi; De Trinitate*). אלה שנים מתוך עשרות ספרים של אוגוסטינוס שהגיעו

²² עורך ההוצאה הראשונה (ר' הערה 3 לעיל) הזמין, לצורך ההוצאה העברית, מאמר מפורט ואמין יותר, ככל הנראה (אם כי שמות מחברי המאמרים אינם מופיעים בהוצאה זאת), משלמה פינס, הנזכר בעמוד 10 בין עורכי ההוצאה העברית. הערך הוא "משה בן מימון", עמודים 349-355. באותה הוצאה עברית ראשונה נוספו גם ערכים על אבן גבירול, יהודה הלוי, קרשקש, קרוכמל ועוד פילוסופים יהודיים.

אלינו. ספק אם יש היום הרבה אנשים בעולם שקראו את כל כתבי אוגוסטינוס. האיש כתב בלי סוף, בעיקר בשנותיו האחרונות, כשהיה בישוף חשוב והיו לו עוזרים שהוא הכתיב להם את ספריו. אין ספק שהספר "על השילוש" הוא אחד מן החשובים בספריו, והיה גם אחד מן הפופולריים שבהם בדורות השונים. אך מן הערך שלפנינו יכול להתקבל הרושם של אוגוסטינוס היתה פילוסופיה דתית אחת ועקבית, כפי שהיא מופיעה כאן. למעשה, היה אוגוסטינוס אחד מאותם אנשים שהמשיכו להתפתח ולשנות את הפרטים הקטנים של דעותיהם הפילוסופיות משנה לשנה; אך ברור שבעניינים עקרוניים כגון האמונה באמיתות המוחלטת של כתבי הקודש, או באל שהוא שלושה ואחד בעת ובעונה אחת, לא שנה את דעתו – או, מוטב לומר, את אמונתו. אך בענין מקומה של הספקנות בדרך אל האמת, או היחס בין עולם התופעות לבין עולמו הפנימי של האדם, אפשר למצוא עמדות שונות וגונים שונים בכמה מספריו. בשלב מסוים הוא אף פרסם ספר שנקרא, בתרגום חפשי של בטוי לטיני שאין לו מקביל בעברית, בערך, "תקונים לדברים שכתבתי" (*Retractationes*). מה שחסר לי יותר מכל בערך זה הוא התיחסות לאוגוסטינוס כמי שהכניס את המימד ההיסטורי לפילוסופיה של סוף העת העתיקה ותחילת ימי הביניים. חיבורו הגדול "על עיר האלהים", *De Civitate Dei*, יצירה גדולה ב־22 ספרים, שאוגוסטינוס כתב ותקן במשך כחמש־עשרה שנים, אינו נזכר בערך זה כלל. דוקא ספר זה היה, אולי, הידוע ביותר והפופולרי ביותר מכל יצירותיו של אוגוסטינוס מתקופתו ועד למאה ה־17. בימי הביניים הוא היה מה שמכנים היום 'רב־מכר'. הספר מתמודד עם המורשת המקראית היהודית של הנצרות ועם המורשת הניאופלטונית של אוגוסטינוס עצמו, ועיקרו הוא להציג לפני הקורא בפירוט תמונה של התפתחות עולם הרוח האנושי כתהליך היסטורי חד־כווני, שהנצרות היא שמקרכת אותו אל מטרתו הסופית, שהיא חזרתו של ישוע לעולם וגאולתם הסופית של המאמינים לעתיד לבוא. זאת ככל הנראה הפעם הראשונה שבה מחבר לטיני – כמוכן, בהשפעת הגישה החד־כוונית להיסטוריה שכבר אפשר לגלות בכתבי הקודש היהודיים – רואה את ההיסטוריה ראייה כללית ועקבית ומתיחס אליה כתהליך לקראת תכלית – של האדם ושל העולם –

המכוונת על־ידי הבורא האחד של העולם למען מאמיניו והמאמינים בבנו ישוע. קשה לי להבין כיצד דוקא ספר זה, והמסר ההיסטורי החדש שהוא מיצג, נעדרים מהערך על אוגוסטינוס.

הערכים העוסקים בפילוסופים של ימי הביניים (אך בשום פנים לא הערך הכללי "פילוסופיה של ימי הביניים", כפי שראינו) מפתיעים איפוא לטובה גם במספרם וגם בפירוט שבאחדים מהם – ובכל זאת, לא כולם באותה רמה של דיוק ושל למדנות. גם כאן, יש להזהיר את הקורא והמשתמש שאינו בר הכי שאין לו לסמוך על כל מה שנאמר לו, וכדאי לו לבדוק במקורות ובספרי שמוש אחרים. זאת לא רק בגלל המסירה הרשלנית, לעתים לא נדירות, של החומר בתרגום העברי, אלא גם בגלל הרמה והעומק השונים מערך לערך לפי רמתם ואישיותם הפילוסופית והמדעית של המחברים השונים.

נעבור עתה לכמה ערכים בעלי אופי כללי יותר. כאמור, משקפים רוב הערכים הכלליים באנציקלופדיה זאת גישות מודרניות לפילוסופיה. בחרתי בשלשה מן הערכים המקוריים שמוגשים לנו כאן (עם כל הרשלנות והשגיאות שבתרגום העברי) כנתינתן בהוצאה הראשונה, 1960. מחבריהם הם שלשה מן הידועים ביותר בפילוסופים האנליטיים באוקספורד באותן שנות הזהר של הפילוסופיה האנליטית.

6. "אידיאות"

הערך "אידיאות (Ideas)",²³ מאת ג'פרי וורנוק, הוא דוגמא ומופת לשלטונה המוחלט של נקודת הראות הפילוסופית האנגלית בחלק הארי של הערכים הכלליים – מושגים ומונחים, אסכולות וגישות, תקופות בתולדות הפילוסופיה, וכיוצא באלו – באנציקלופדיה זאת. לדבר זה אחראים, כמובן, העורכים הבריטים של ההוצאות

²³ בכל ערך העוסק במונח או מושג פילוסופי, שמו של הערך במקור האנגלי מופיע בסוגריים לאחר שמו בעברית. כיון שהספר שלפנינו הוא תרגום מאנגלית, נוהג זה סביר למדי, והוא גם יאפשר למי שמתקשה בהבנת מלה או משפט בתרגום העברי לבדוק במקור האנגלי.

המקוריות, אך ספק אם הערותיהם הקצרות של עורכי התרגום העברי בהקדמתם כרך 1, עמודים 15-16, די בהן להבהיר לקורא העברי מה מתרחש כאן. במקומות אחרים עמדתי על אי דיוקים בתרגום עצמו של ערך זה. כאן אעסוק רק בתוכן ובהגשת הנתונים ההיסטוריים.

הערך הוא בכרך 1, עמודים 33-35. ארכו, איפוא, הוא כשני עמודים וחצי – יותר מארכו של כל הערך "פילוסופיה של ימי הביניים", כרך 2, עמודים 186-188, שעליו עמדתי בסעיף הקודם. הערך מתחיל במשפט: "למונח 'אידיאה' יש היסטוריה כפולה בפילוסופיה (באנגלית), אך להיסטוריה זאת אין כמעט קשר לאופן שבו נהוג המונח"²⁴ בשפת הדיבור היומיומית. כבר כאן אפשר לשאול, האמנם שפת הדיבור היומיומית (אפילו באנגלית) יצרה לעצמה מונח זה – שבמשפט הבא נאמר לנו שמקורו ב"מילה היוונית שמשמעותה: צורה" – סתם כך, ללא כל השפעה של השפה 'הגבוהה' של מלומדים ופילוסופים, שרק הם, ולא המשתמש התמים בשפה שהוא חסר השכלה קלאסית, תבלו את לשונם במונחים יוניים? אך נניח לזה. המלה שבסוגריים, "(באנגלית)", היא תוספת בתרגום העברי, ולא לחנם נוספה. לעברית חדרה המלה 'אידיאה' כבר מן השפות המודרניות, ובמשמעות הפופולאריות יותר שנובעות ממשמעות המלה בטכסטים הנדונים בערך זה – ובטכסטים אחרים הנזכרים בו.²⁵ נמשיך: "ראשית, המונח הוא תעתיק (טרנסליטרציה)²⁶ של המילה היוונית שמשמעותה 'צורה', ולפיכך הוא מופיע לעתים קרובות בתרגומים של כתבי אפלטון, ובפיתוח היבטים אפלטוניים אצל קאנט, הגל, שופנהאור או הוסרל." וזה כל מה שנאמר לנו בערך זה על משמעות זאת של המונח 'אידיאה'. לאפלטון, קאנט, הגל,

²⁴ "נהוג המונח"? מה מובנו של בטוי עברי זה? נו, אפשר לנחש.

²⁵ כיון שהמתרגם, או העורכים, כבר הוסיפו מלה לברור הענין, אולי כדאי היה, בספר שנועד לקורא העברי, להוסיף גם הערה על מקורה של מלה זאת, 'אידיאה', ובאיזה דרכים הגיעה לעברית?

²⁶ האם הקורא העברי הזקוק לתרגום ידע את משמעותה של מלה זאת – שאגב, באנגלית נהוג לכתבה כמלה אחת, transliteration – יותר משיבין את משמעות המלה העברית 'תעתיק'?

שופנהאור והוסרל מוקדשים ערכים לעצמם בספר שלפנינו. בערך "אפלטון" מאת ריצ'רד רובינסון (כרך 1, עמודים 83-94) יש דיון במונח 'אידיאה' ומשמעותו בדיאלוגים שונים. בערך "הגל" מאת וולטר קאופמן (כרך 1, עמודים 226-232) אין כל דיון בהשפעת ה'אידיאות' האפלטוניות על פילוסוף זה. כך גם בערך "הוסרל" מאת ג'ון פינדלי (כרך 1, עמודים 241-243),²⁷ ובערך "קאנט" מאת סטפן קרנר (כרך 2, עמודים 239-250). בערך "שופנהאור" מאת וולטר קאופמן (כרך 2, עמודים 309-310) אמנם נאמר לנו כי "שני הפילוסופים שהעריץ יותר מכול היו קאנט ואפלטון" – אך שוב, אין כאן דבר על האידיאות האפלטוניות אצל שופנהאור. יתכן שהדיון באידיאות במובן המושפע מאפלטון הוא שולי אצל פילוסופים אלה (בהשוואה לכמה מונחים מרכזיים וחדשים יותר במחשבתם), ובערכים המנסים להציג את עיקרי מחשבתם בקצרה אין מקום לדיון מורחב במונח זה. נניח. אך מדובר בארבעה מחשובי הפילוסופים בעת החדשה, ובמונח שרבים מחוקרי אפלטון ופרשניו רואים בו את אבן השתיה של מחשבתו. אם כבר נאמר לנו – בערך "אידיאות" – שפילוסופים אלה הושפעו מן האידיאות של אפלטון, היה על הכותב להאריך קצת: במקום שעצם הדיון הוא במושג 'אידיאה', לא סגי בהזכרת שמם. אלא מאי? פילוסופים אלה היו כולם גרמנים רח"ל, ואנו הרי בריטים אנו.

נמשיך: "שנית, שימוש נרחב במונח נעשה בידי לוק בסוף המאה ה-17, והוא נשאר בשימוש פילוסופי במשך מאה שנים. המונח *idée* כבר רווח אצל הוגים צרפתיים, ביחוד דקארט ומלברנש, ואין ספק שהשימוש שעשה בו לוק נובע ממקור זה". יפה, אך שוב, זה הזכר האחד והיחיד לשימוש חדש זה במלה 'אידיאה' אצל דיקארט

²⁷ אמנם בעמוד 240 מזכיר פינדלי "חקירה מושגית או אידיאטי (eidetic)" ולא "אמפירית" – אך רק הקורא שממילא יודע יונית כהלכה ינחש שמלה 'אנגלית' זאת, שניתנת לו בסוגרים, היא למעשה מלה יונית, ושהיא קשורה אטימולוגית למלה 'אידיאה'.

ומלברנש. בערך "דקרט"²⁸ מאת ברנרד ויליאמס (כרך 1, עמודים 216-207) לא נזכר המונח 'אידיאה' – גם במקום שנזכרו בו המלים "ברור ומובחן" (עמוד 209) – ומיד נחזור לקשר בין מלים אלה לבין 'אידיאה'. בסוף הערך "מלברנש" מאת רולנד הול (כרך 2, עמודים 49-50) נאמר לנו משהו בקצרה על "האידיאה של עולם גשמי", "אידיאות שלנו" ו"אידיאות של האל" שהן "המקור של תפיסותינו", אך ספק אם הקורא העברי יבין מכאן את מקומה – ומרכזיותה – של ה'אידיאה' בתורת ההכרה של דיקארט ותלמידיו. על כך שגם שפינוזה משתמש במונח זה לא נאמר לנו דבר. נתחיל איפוא ונאמר.

שני מושגים הכוללים 'אידיאה' תופסים מקום לא שולי במחשבת דיקארט ותלמידיו: האידיאות שהן "ברורות ומובחנות" (*ideae clarae et distinctae*)²⁹, והאידיאות שהן "טבועות בנו מלידה" (*ideae innatae*)³⁰. שני מושגים אלה הם אמצעים המסיעים לפילוסוף, שהתחיל את חשיבתו בהטלת ספק בכל דבר שהאמין בו עד כה, למצוא כמה 'נקודות אחיזה' החסינות מן הספק, ולהתחיל מהן בבניה מחדש של המחשבה הפילוסופית. אין זה מקרה שגם אצל דיקארט עצמו וגם אצל מלבראנש, אחד מן ההולכים בדרכו (בשנויים המתבקשים אצל פילוסוף עצמאי, ויהיה קרטזיאני כאשר יהיה), יש קשר הדוק בין אותן אידיאות שאפשר לתת בהן אמון לבין האל, שהוא האחראי לאמתותן של אותן אידיאות. אך גם בכתבי שפינוזה מוקדש מקום לא שולי למושג האידיאה. בספרו המוקדם "עיקרי הפילוסופיה הקרטזיאנית, מוכחים בדרך גיאומטרית" משנת 1663, ההגדרה השניה, המופיעה מיד בתחילת החלק הראשון של הספר,

²⁸ סתם 'דקדוקי עניות': מדוע בערך אחד "דקארט", ובערך אחר "דקרט"?

²⁹ ר' בעיקר דיקארט, *Meditationes de Prima Philosophia, Meditatio Tertia*. אצל כמה דיקארט משתמש שם בכוונתו *conceptiones clarae et distinctae*. אצל כמה מתלמידיו (ומבקרי האנגלים) הפך בטוי זה ל-*ideae clarae et distinctae*. הקורא העברי ימצא ספר זה בתרגומו של יוסף אור ובעריכת חיים יהודה רות, בסדרת "ספרי מופת פילוסופיים" בהוצאת מאגנס.

³⁰ ר' בעיקר שם, *Meditatio Secunda*.

היא הגדרת המונח idea.³¹ ב"אתיקה" מופיע אותו מונח, idea, בשלישית וברביעית מן ההגדרות שבראש הספר השני, "על טבע הנפש ומקורה".³² כבר ב"מאמר על תיקון השכל", משנת 1662, יש לנו דיון באותו מונח, idea, ומה עושה 'אידיאה' ל'אידיאה אמתית'. די במעט שהבאתי כאן להראות שהמונח 'אידיאה' במשמעותו החדשה והלא־אפלטונית הוא אחד ממושגי היסוד של תורת ההכרה אצל כמה מראשוני הפילוסופיה 'הקונטיננטאלית' (של יבשת אירופה, בניגוד לאיים הבריטיים) בראשית העת החדשה. מכל זה ניתן לנו בערך שלנו רק משפט אחד קצר וסתמי על דיקארט ומלברנש. יתר על כן, קשה לתאר לעצמנו את דיונו הנרחב של לוק – ובעקבותיו של ברקלי ויום – באידיאות ובמושגי ההכרה הקרובים להן, ללא הרקע ה"קונטיננטלי". למותר לציין – ולכן אציין זאת – שספרו הגדול של לוק על ההכרה האנושית, *An Essay Concerning Human Understanding*, יצא לאור בשנת 1681, כאשר גם דיקארט וגם שפינוזה כבר הלכו לעולמם, וספרו של מלברנש "חקר האמת" (*A la recherche de la vérité*) כבר יצא לאור שש שנים קודם, בשנת 1675. הדיון הנרחב במושג האידיאה בספרו הגדול של לוק נובע, במדה רבה, מסרובו לקבל רעיונות כגון 'אידיאות טבועות מלידה', ונסיונו לבסס את ההכרה על נתוני החושים ועליהם בלבד – בניגוד לדיקארט ו'סיעתו', שהניחו שיש לנו אידיאות כלליות שאינן תלויות בנתוני החושים. הוכוח בענין זה נמשך, בשנים האחרונות של המאה ה־17, בין לוק ובין בן דורו הצעיר ממנו, לייבניץ. המונח 'אידיאה' במובנו החדש משקף, איפוא, שתי גישות שונות ומנוגדות לבעית יסודות ההכרה האנושית, הגישה ה'קונטיננטאלית' והגישה הבריטית. כל מה שנאמר לנו על הצד ה'קונטיננטלי' של מחלוקת זאת הוא: "המונח *idée* כבר רווח אצל הוגים צרפתיים, ביחוד דקארט ומלברנש,

Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II. *Ordine* ³¹
Geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza. Pars I, Definitio II.
 Ethices Pars Secunda, De Natura et Origine Mentis. Definitiones III-IV: ³²
 idea; idea adaequata.

ואין ספק שהשימוש שעשה בו לוק נובע ממקור זה. "מכאן ואילך הדיון הוא אך ורק בצד הבריטי, ולמעשה בג'ון לוק, ג'ורג' ברקלי, וקצת בבקרתו של תומאס ריד עליהם. גם יום, בערך זה, אינו אלא שם המופיע פעם אחת. מה קרה כאן?

מחבר הערך הזה הוא פילוסוף אנליטי אנגלי בשם ג'פרי וורנוק (Sir Geoffrey Warnock, 1923-1995). וורנוק היה כל חייו מורה לפילוסופיה באוקספורד, וגם מלא שם תפקידי מנהל חשובים – כולל התפקיד המקביל שם לרקטור האוניברסיטה אצלנו. על מסירותו להוראת הפילוסופיה ולנהול האוניברסיטה הוענק לו תואר אבירות. אך כחוקר ומחבר פילוסופי לא היה וורנוק דמות גדולה ופורצת דרך ככמה מבני דורו בפילוסופיה האנליטית. הוא פרסם, במהלך חייו העסוקים, שלשה ספרים: "על מושאה של האתיקה", "הפילוסופיה האנגלית מאז 1900", ו... "ברקלי". לא זו בלבד שפרסומיו 'התמקדו' בפילוסופיה הבריטית, ספרו הראשון עסק בדיוק בג'ורג' ברקלי.³³ הערך שלפנינו הוא בעיקרו חזרה על דיונים במונח האידיאה אצל לוק ואצל ברקלי. כל היתר – דיקארט, מלברנש, ואפילו יום – וכן כל אותם פילוסופים גרמנים, כגון קאנט, היגל, שופנהאור והוסרל, שהושפעו ממונח ה'אידיאה' במסורת האפלטונית, נזכרים בשםם ותו לא. זכותו של וורנוק לעסוק, כמחבר פילוסופי עצמאי, בכל בעיה פילוסופית שהוא רוצה לעסוק בה, מכל נקודת הסתכלות הנראית לו. אך כאן לפנינו ערך באנציקלופדיה, שאינה אנציקלופדיה לפילוסופיה של לוק וברקלי, ואפילו לא לפילוסופיה הבריטית, אלא לפילוסופיה מערבית. דיון של ממש במונח 'אידיאה' בפילוסופיה המערבית היה חייב להתחיל מאפלטון ומבקרו בעולם העתיק; להמשיך בדיונים באידיאה במשמעות האפלטונית אצל אותם פילוסופים גרמנים ששםם בלבד מופיע כאן; להסביר את ראשיתו ואת התפתחותו של

³³ ואמנם הערך "ברקלי, ג'ורג'", כרך 1, עמודים 176-169, הוא מאת ג'פרי וורנוק. כאן הדיון ב'אידיאות' קצר יחסית ומפוזר בחלקים שונים של הערך: ככל הנראה משום שהדיון המפורט יותר על מושג זה אצל ברקלי כבר נעשה בערך "אידיאות", מאת אותו מחבר, ולו מוקדשת מרבית הערך.

מושג האידיאה החדש אצל דיקארט וההולכים בעקבותיו – ורק אז לעבור ללוק, ברקלי, יום וריד. כאמור, איני מאשים בחסרוננו של ערך זה את עורכי התרגום העברי – אך הערך הוא רק דוגמא אחת ל'אנגלוצנטריות' של ערכים לא מעטים באנציקלופדיה זאת. שמה, גם באנגלית וגם בעברית, אינו מצדיק התרכזות זאת במה שקרה באנגלית ובאיים הבריטיים. יום אחד, לפני שנים רבות, קפאו המים בתעלה המפרידה בין אנגליה לבין צרפת, הולנד ובלגיה ('תעלת למאנש' בלשון ה'קונטיננטאלית', 'התעלה האנגלית' בלשון האיים הבריטיים). באחד העתונים בלונדון פורסם מאמר ארוך על כך בעמוד הראשון, וכותרתו: *The Continent is Isolated*, "היבשת מבודדת".

7. "אתיקה"

הערך "אתיקה", כרך 1, עמודים 117-131, הוא בדיוק (אך עם כמה וכמה שגיאות ואי דיוקים בתרגום העברי, כמוכּן) אותו ערך שכתב אותו להוצאה הראשונה, 1960, ריצ'רד היר – ולא "הר", כפי שהוא מופיע בתרגום העברי. היר (Richard Mervyn Hare, 1919-2002), שנים רבות פרופסור לאתיקה באוכספורד, ואחר כך באוניברסיטת פלורידה בארצות הברית, היה בשנות הששים והשבעים אחד מן 'הכהנים הגדולים' של הגישה האנליטית לאתיקה, שמשום החידושים שהכניסה לעצם טיבו של הדיון בשטח זה לא נזקקה, באותן שנים של התעלות והרגשת נצחון, לכתביהם ולדעותיהם של פילוסופים שקדמו לפילוסופיה האנליטית (חוץ מכמה מ'מבשריה' כגון לוק ויום) או לפילוסופיה של שכניה ה'קונטיננטאליים': *Nous avons changé tout cela*. עוד זכורות לי אותן שנים באוכספורד, שנות שלטונה ללא מצרים של 'הפילוסופיה האנליטית של הלשון', שבהן תלמידי פילוסופיה שנגשו לקורסים באתיקה לא קראו את אריסטו, קאנט או שפינוזה כחלק מן העסוק באתיקה, אלא רק את ספריהם של 'אחרוני האחרונים', כהמפשר, מאבוט, נואל־סמית – וכמוכּן, היר עצמו. את

אריסטו קראו כחלק מתולדות הפילוסופיה העתיקה,³⁴ ואת קאנט בקורסים למדע המדינה.³⁵ הערך שלפנינו כתוב על טהרת הפילוסופיה האתית של ריצ'רד היר עצמו, ואין בו כל דיון של ממש בגישות אחרות לבעיות האתיקה. כבר בקטע השני של דיונו (בעמודים

117-118), מציג לפנינו היר את שלושת סוגי השאלות האתיות לפי שיטתו – שאלות מוסריות ("האם ג'ונס הוא אדם טוב?"), "האם הפוליגמיה רעה?"), שאלות תיאוריות ("מה חשב מוחמד – או מה חושב הבריטי הממוצע – על מעמדה המוסרי של הפוליגמיה?"), ושאלות על משמעותן של מלים מוסריות, כגון "ראוי", "צריך", "טוב", "חובה", ומצהיר מיד שרק הסוג השלישי של השאלות – למעשה, שאלות אנליטיות של הלשון, בענייני מונחים אתיים – ראוי לשם 'אתיקה' במשמעותו הפילוסופית. מי שמצוי אצל פילוסופים שעסקו באתיקה לפני היר עלול לגלות כאן 'הנחת המבוקש': כיון שהיר וחבריו לפילוסופיה האנליטית מניחים כדבר הלמד מעניינו שתפקידה של הפילוסופיה הוא לעסוק בנתוח מושגים, הרי גם האתיקה, כענף של הפילוסופיה, אין לה אלא לנתח מושגים כגון "טוב" או "חובה".³⁶

נכון, מוסברות בערך זה גישות כגון נטורליזם, אינטואיציוניזם, רלטיביזם ותועלתנות, אך גישות אלה מופיעות רק במהלך הנתוח

³⁴ זכורני שבשנות הששים המוקדמות בשר לי פעם חבר ללמודים באוכספורד שזה עתה קרא – לראשונה בחייו – את ספרו של אריסטו על הנפש, "ולא קשה היה לי לעמוד על הטעויות שבו".

³⁵ סטרוסון היה חריג בנוף האנליטי של שנות החמישים והששים, כשהחל לעסוק גם בקאנט וללמד כמה מכתביו כחלק מהפילוסופיה – אך לאחר שעברו ניפוי והכשר אנליטי.

³⁶ אגב, אם תחומה של האתיקה הפילוסופית מוגבל מראש לנתוח מושגים אלה, מי לידינו יתקע שהמושגים שאנו מנתחים הם באמת מושגים אתיים? מה עושה את "טוב", "ראוי" ו"חובה" למושגים אתיים, ואת "מענין", "אהוב", או "אפיקורסי" למושגים שאינם אתיים? יש לא מעט אנשים יראי שמים שיראו באפיקורס איש רע ומרושע לא פחות מגנב או רוצח, והיו שאמרו שהאהבה היא הערך האנושי הנעלה ביותר.

הכללי – במסגרת מושגי הפילוסופיה האנליטית של היר עצמו – של אפשרויות שונות של דיונים בבעיות אתיקה, ובדרך כלל לא כמיצגות עמדות היסטוריות של פילוסופים מן העבר. השמות המוזכרים בערך זה מופיעים כחתף, ובעיקר כדי 'להאיר' נקודה זאת או אחרת בדיונו של היר: אודוקסוס, אריסטו, וסוקראטיס מופיעים כאן לא מצד עצמם, אלא רק להדגמת עמדה ספציפית מוגבלת זאת או אחרת. יום מופיע בעמודים 121-122 ו־124 משום טענתו – שהפילוסופים האנליטיים קבלו אותה בזרועות פתוחות – שאין כל אפשרות להסיק מסקנות ממה שיש למה שראוי שיהיה ("from 'is' to 'ought'"). אפילו מור, אחד מאבות הגישה החדשה לפילוסופיה באנגליה, מופיע כאן בעמודים 122-123 רק משום טענתו נגד הנטורליזם באתיקה. בעמודים 128-129 יש לנו דיון קצת יותר נרחב בעמדותיו של צ'רלס סטיבנסון, ומשהו על השפעתו של אלפרד אָייר על עמדותיו של סטיבנסון – אך כאן אנו כבר עוסקים בשני פילוסופים אנליטיים בני דורו של היר, ה'מדברים באותה שפה'. קאנט מופיע בקטע האחרון של כרך זה, תוך הזכרת "כלל הזהב" (כלומר "הצווי הקטגורי") – שאינו מוסבר כאן כהלכה. ראשו ורובו של הערך הוא חזרה, בקצור ובתמציתיות, על דברים שכתב ריצ'רד היר בספריו מאותה תקופה. על כריכת הספר שלפנינו – בשני הכרכים – נאמר לנו כי "לפנינו אוצר בלום של כתיבה פילוסופית מבריקה ואחראית. למשל הערכים שכתבו ... ר"מ הר על אתיקה ... "מבריק? אולי. אחראי? כערך על "אתיקה" – סתם, ובכלל – במלון פילוסופי? איני בטוח כלל וכלל. מי שמתמשש בערכים אחרים במלון זה ימצא, למשל, בערך "אריסטו" מאת ג'ון אקריל, כרך 1, עמודים 104-115, כשלשה עמודים, 113-115, הדנים באתיקה האריסטוטלית, ופותחים במלים "האתיקה הנקומכית הוא אחד הספרים הטובים ביותר שנכתבו אי־פעם בנושא זה" – אך מלבד אזכור קצר של אריסטו בערך שלנו, עמוד 128 (דמיון מה בין השקפותיו לדעותיו של סטיבנסון – וזה הכל), לא ימצא הקורא – בערך "אתיקה"³⁷ – כל דיון באתיקה

³⁷ יודעי ח"ן יזכירו לנו שאת המונח "אתיקה" טבע אריסטו.

האריסטוטלית. רוב הערך "שפינוזה" מאת רות לידיה סו, כרך 2, עמודים 315-321, מוקדש לאתיקה של שפינוזה – אך בערך "אתיקה" לא נזכר שמו. בערך "קאנט" מאת סטפן קרנר, כרך 2, עמודים 239-251, מוקדשים עמודים אחדים לגישתו של קאנט לאתיקה – אך בערך "אתיקה" הוא נזכר בקטע הסיום בקצרה, כמעט כלאחר יד, כאלטרנטיבה, שאפשר להתייחס אליה בסלחנות מה, לבשורה הקדושה על פי היר. דומה לזה טפולו – למעשה, חוסר טפולו – של היר בכמה מושגי יסוד במה שקרוי היום 'מטא־אתיקה': למשל, 'אתיקה אודימוניסטית' (אתיקה הרואה באושר האדם את תכלית חייו, ואת המדות הטובות והמעשים הטובים כאמצעים להשגת האושר: למעשה, כמעט כל הגישות האתיות השונות בעולם העתיק), לעומת 'אתיקה דאונטולוגית' (אתיקה הרואה במלוי חובה מוסרית לשמה, ללא כל תועלת והנאה, את תכלית ההתנהגות וקנה המדה למוסריות). אמנם יש לנו, בכרך 1, עמוד 191, ערך בן ארבע שורות "דאונטולוגיה", מאת ארמסון עצמו, אך הוא מתייחס רק לפילוסופים בני הדור שקדם לארמסון, כפריצ'רד ורוס, ולא, למשל, לנציג מובהק של הגישה הדאונטולוגית, כקאנט. אשר לאתיקה האודימוניסטית, יש לנו בעמוד 134 של כרך זה ערך קצר יחסית מאת המהדיר השני, ג'ונתן ריי, "אתיקה של מידות טובות (Virtue Ethics)". הערך פותח במשפט: "בעולם העתיק המחשבה האתית חפפה פחות או יותר את דוקטרינת המידות הטובות, או במילים אחרות את דוקטרינת תכונות האופי הטובות". כל מי שקרא כהלכה כמה מן הטכסטים הבסיסיים של האתיקה העתיקה – למשל, אריסטו, אתיקה ניקומאכית, או קיקרו, על תכליות הטוב והרע – יודע שהדיון במדות הטובות ובתכונות הטובות הוא רק חלק מן העסוק באתיקה, ואפילו מקומן וחיבותן של מדות טובות שונות מותנים בגישתה של אסכולה פילוסופית זאת או אחרת ל"תכלית" – *télos, finis*. ואגב, מדוע לקרוא לאותם דיונים נרחבים ומפורטים במדות הטובות "דוקטרינה"? אולי משום שמחבר הערך מצא מלה זאת ב'מקורותיו' המשניים? יתר הערך מוקדש לדיון שטחי בסבות לכך שהמדות הטובות – מאז מקיאולי, דרך קאנט, ועד לזמנים הקרובים לנו – שוב אינן במרכז הדיון הפילוסופי. בסוף הקטע מזכיר ריי שאנסקומב ופוט

בדור האחרון קראו "לחזור לאריסטו ולהחיות מחדש את אתיקת המידות הטובות". 'אם כבר', מה על ספרו של מקאינטייר, *After Virtue* משנת 1981 (הנזכר בכרך 2, עמוד 52, בערך על מקאינטייר עצמו), המקונן על אבדן המדות הטובות היוניות? ואם בענייני אתיקה של ימינו עסקינן, ה'התמקדות' בערך שכתב היר לפני כששים שנה אינה מגלה לקורא מה שקרה אחרי שנות הששים. אם נשאר בתחום הספרות הפילוסופית הכתובה אנגלית, מה על ספרו של ג'ון רולס, *A Theory of Justice* משנת 1971 (ר' כרך 2, עמוד 291), העוסק בצדק, שמאז אריסטו נחשב למונח מרכזי לא רק במחשבה הפוליטית, אלא גם במחשבה האתית? יתכן שג'ונתן ריי סבור שהערך שכתב היר הוא כל כך "מבריק ואחראי", שמוטב להגישו לקורא ללא שנוי גם אחרי כשני דורות. אך האם מקומו של ערך כזה – או, מוטב שנאמר, מאמר כזה – הוא באנציקלופדיה שתפקידה לספק לקורא מידע על אחד השטחים המרכזיים של הפילוסופיה מאז הסופיסטים, אפלטון ואריסטו ועד ימינו? או שמא מקומו באחד מקבצי המאמרים של היר עצמו שיצאו לאור בשנות התשעים – או בקובץ מאמרים המציג כמה מן המאמרים 'הקלאסיים' של הפילוסופיה האנליטית בימי פריחתה הראשונים?

8. "מטאפיזיקה"

אחד הגורמים ל'חלופי השלטון' בפילוסופיה הבריטית לקראת אמצע המאה העשרים היתה 'עיפות הרוח' מן האפנה השלטת (עם כמה יוצאים מן הכלל) באותה פילוסופיה בסוף המאה התשע־עשרה ובתחלת המאה העשרים. אפנה זאת כונתה בשמות שונים, שהנפוץ בהם היה 'האידיאליזם האבסולוטי'. נציגיה החשובים היו פרנסיס הרברט ברדלי (Francis Herbert Bradley, 1846-1924) – ר' את הערך עליו, מאת ג'. ד. מאבוט, כרך 1, עמודים 161-163; וברנרד בוזנקט (Bernard Bosanquet, 1848-1923) – ר' ערך עליו באותו כרך, עמוד 138, גם הוא מאת מאבוט. שניהם הושפעו במדה רבה מן הפילוסופיה של היגל ותלמידיו, שהיתה אחת הגישות השליטות במחשבת המאה התשע־עשרה, בעיקר – דוקא – בבריטניה. שניהם, כל אחד בדרכו, הניחו שמה שנראה לעין ומה שאנו למדים מנסיונונו

היום־יומי אינו המציאות כפי שהיא לעצמה. מעל ומעבר למציאות הגלויה לנו, או למציאות כפי שמבארים אותה מדעים חלקיים שונים, יש מציאות אחרת, אחידה יותר ויציבה יותר, שאינה ניתנת להסבר רציונאלי, אלא לתפיסה אחדותית שהיא נעלה ממה שנותנת לנו הגישות המדעיות השונות, שכל אחת מהן יכולה מעצם טיבה להאיר רק חלק, או צד, אחד של הממשות. אותה ממשות אחדותית וכוללת נקראה אצל כמה מנציגי גישה זאת 'המוחלט' (the Absolute). מי שרוצה להעמיק קצת בענין זה של חלופי המשמרות בפילוסופיה הבריטית טוב יעשה אם ילך לספרו של ג'פרי וורנוק על הפילוסופיה האנגלית מאז 1900 (G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, Oxford 1969 and reprints 1900), שעדין לא תורגם לעברית, ויקרא בעיקר את שמונת או תשעת העמודים הראשונים של ספר זה. וורנוק עומד על כך שעמדתם של פילוסופים כברדלי ובוזנקט זוהתה, בחוגי אותם פילוסופים בריטיים שהחלו למרוד בה, כמטאפיזית. הייתי מוסיף ואומר שאחד הגורמים בפילוסופיה הבריטית לאותה 'דחיית המטאפיזיקה', שהערך שנדון בו מיד מזכיר אותה, היתה בדיוק אותו דמוי של המטאפיזיקה כרדיפה אחרי איזה מושג קלוש ומבולבל של 'המוחלט', שאינו ניתן להבנה רציונאלית כמושגים שיש לנו בחיי יום־יום או בדיונים במדעים השונים.

סר פיטר סטרוסון (Sir Peter Frederick Strawson, 1919-2006) – ר' ערך עליו מאת ג'יימס ארמסון, כרך 2, עמוד 110 – היה אחד מראשוני הפילוסופים האנליטיים שחזר לעיסוק במטאפיזיקה, והרבה ממה שכתב הוא נסיון להחזיר את המטאפיזיקה לדיון הפילוסופי, כמובן לאחר שעברה תהליך של 'כיבוס' ו'הכשרה' אנליטית. הערך "מטאפיזיקה" שכתב לאנציקלופדיה שלפנינו – כרך 2, עמודים 19-28 – הוא איפוא נסיון כן ורציני של פילוסוף אנליטי להתמודד עם מסורת שחלק רב ממנה נדחה בשתי ידיים על־ידי קודמיו לגישה האנליטית. מבחינה זאת הוא עולה עשרת מונים על הערך "אתיקה" שכתב בן דורו ריצ'רד היר. סטרוסון ער לעובדה שלא עמו נולדה חכמה. הוא מתיחס – ולא סתם בקצרה ואגב אורחא – לאריסטו,

דיקארט, שפינוזה, ליבניץ, ובעיקר קאנט.³⁸ לפנינו נסיון של ממש של פילוסוף אנליטי, בשנות הזוהר של הפילוסופיה האנליטית בבריטניה, לעשות 'ריהביליטציה'³⁹ של המטאפיזיקה – כמובן, בתנאי הכניסה הנדרשים במקום ובשעה שנכתב בהם ערך זה. הקורא שאינו 'בענינים' יקבל מערך זה תמונה רצינית בהרבה ממה שניתן לו בערך "אתיקה".

ובכל זאת יכול מי שהיה אז 'בענינים' וקרא ספרות מטאפיזית מעבר למה שניתן לנו בערך זה להעלות מספר שאלות, המרמזות לכך שגם נסיונו של סטרוסון 'לעשות צדק' למטאפיזיקה המסורתית עדין נתון ראשו ורובו בגבולות הגישה האנליטית. במגבלות מאמר בקורת, מפורט ככל שיהיה, אוכל לתת רק כמה דוגמאות.

עיקר הדיון במטאפיזיקה של אריסטו הוא בעמודים 19-20. הוא מתחיל במלים "שמו של תחום הדיון הוא השם שנתנו מלומדים לאחד מחבוריו של אריסטו". כבר כאן, הדברים אינם מדויקים. אותו חבור של אריסטו, שהיום הוא קרוי סתם "מטאפיזיקה", הוא – ככל אותם כתבי אריסטו שהגיעו לידינו במלואם – אוסף רשימות להרצאות שהרצה אריסטו לפני תלמידיו. השטח שחבור⁴⁰ זה עוסק בו נקרא, בתחילה, "פילוסופיה ראשונה" (*πρώτη φιλοσοφία, prima philosophia*) – כלומר, העקרונות הכלליים והבסיסיים ביותר של הפילוסופיה. אין כאן – ואין אצל אריסטו בכלל – משהו שהוא מעל

³⁸ אין זה מקרה. ספרו הידוע ביותר של סטרוסון, משנת 1959, *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, הוא נסיון 'לתרגם' כמה מרעיונותיו הבסיסיים של קאנט ללשון שאינה 'ספקולטיבית' בנוסח ההיגליאניזם הבריטי, וליצור בדרך זאת מטאפיזיקה 'מבוקרת', שגם הפילוסוף האנליטי יכול לקבלה.

³⁹ ידועה הערתה של לאה פורת כי "לכל מלה לועזית יש אלטרנטיבה בעברית". מה היא המלה העברית ל'ריהביליטציה'?

⁴⁰ כרוב אותם "כתבי השמע" של אריסטו, גם חבור זה מחולק למספר 'ספרים', שהם חלקיו. המונח 'ספר' במשמעותו הבסיסית בעולם העתיק הוא מה שאפשר להעתיקו למגלת פפירוס ממוצעת. המלה 'חבור' כשם נרדף, כביכול, לספר מקורה בעולם העתיק, בו היתה מלה זאת כנוי ליצירה ספרותית (או פילוסופית) ש'חבורה לה יחדיו' ממספר ספרים=מגלות.

או מעבר לטבע. אך כיון שעורכי אותן הרצאות של אריסטו, שהוציאו אותן לאור כשלוש מאות שנה אחרי מותו, לא מצאו כותרת לאותו מחזור הרצאות, שבסדר של כתבי היד הופיע מיד לאחר הרצאותיו של אריסטו על העקרונות הכלליים של הטבע – ה"פיזיקה" של אריסטו – הם כנו הרצאות אלה "הדברים שאחרי הדברים על הטבע" (ta\ meta\ ta\ fusika). הטעות החלה כאשר כותרת זאת תורגמה לערבית כ"מא בעד אלטביעת", ומכאן לעברית "מה שמעבר לטבע". שם זה היה נוח לפילוסופים הערבים והיהודים של ימי הביניים, שעבור רבים מהם היה האל של אריסטו, 'המניע הבלתי מונע', זהה או דומה לאל של הדת, שהוא מעבר לטבע העולם ומעליו. כך נוצר, מתוך טעות בסיסית בהבנת כותרת ביבליוגרפית, המונח שהפך את 'הפילוסופיה הראשונה' לפילוסופיה העוסקת בדברים שהם מעבר למושגים של חיי יום־יום או של המדעים. בצורה פשטנית במקצת – שכן אין זה המקום לדון בענין זה בפירוט – ניתן לומר שאחד ממקורותיו של אותו 'המוחלט' של ברדלי ובוזנקט הוא באותה טעות שטעו המתרגמים, טעות שהסתייעה, כמובן, בנטייתם ליחס לאריסטו עמדות שהוא עצמו לא תמך בהן, ואפילו התנגד להן.

בדומה לזה, 'העצם' של אריסטו אינו משהו מסתורי שקים מעבר לדברים ו/או מתחת להם, אלא אותו דבר שדברים אחרים נאמרים עליו וקיימים בו. בעיקרו של דבר, אותו 'עצם' הוא מה שיש בעולם הטבע הקונקרטי – אדם זה או אחר, סוס זה או אחר (בדוגמא האהובה על אריסטו). בטבע עולמנו, 'זה מה יש' בראש וראשונה. הגודל, הצבע, המשקל וכיוצא באלו אינם קיימים כישויות נפרדות, אלא בתוך ישויות כמו אדם זה או אחר, שולחן זה או אחר, וכיוצא בהם. כך גם המושג הכללי 'אדם' או 'שולחן' – אינו קיים קיום עצמאי ונפרד, אלא כהפשטה מבני האדם או השולחנות הממשיים. גישה זאת אינה בשום פנים 'מטאפיזית' במובן ה'על־טבעי' של המלה; להיפך, היא נוטה לבסס כל מחשבה כללית וכל מושג כללי על עצמים קונקרטיים שקיימים בנפרד בטבע שאנו מכירים סביבנו. התפתחותו של אותו מושג של 'מה יש' (oúσις) – מלה המשמשת אצל אריסטו גם במשמעות 'מהות' – למשהו מעבר ומתחת לתופעות כרוכה, במדה לא מעטה, בתרגומו המוטעה של מושג יוני זה ללטינית

כִּסְטַנְטִיָּא, 'מה שמתחת'. הערך "עצם" מאת ג'ונתן ריי, כרך 2, עמוד 133, נותן לקורא בבואה דבבואה של תולדותיו הסבוכות של מונח זה. גם מה שנאמר על ה'עצם' האריסטוטלי בערך שלנו, עמוד 20, רחוק מלמצות את העמדה האריסטוטלית אפילו בתמציתיות שהשתדלתי לתארה כאן. משמעויותיה השונות של המלה היונית הן גם אחד הגורמים לכך שכבר הסטואים – כמה מאות שנים לפני שפינוזה (שהושפע מהם בענין זה) – הניחו שכל הקוסמוס הוא 'עצם' אחד בלבד: למעשה, 'ישות' אחת בלבד, כיון שכל תופעה אחרת בקוסמוס באה לעולם ויוצאת ממנו, ורק הקוסמוס בכללו הוא מה שיש באופן בלתי מוגבל בזמן. שוב, אין פה (או אצל שפינוזה) שום מסתורין או 'מה שמעבר לטבע': שהרי הכל יודעים שאצל שפינוזה האל הוא הטבע (וכך גם אצל הסטואים, האל הוא ראשית שהיא עצמה גוף, וחודרת כל גוף – כפי שראינו לעיל). ההדגשה בערך זה של סטרוסון על הנתוח האנליטי והטיפולוגי של גישות שונות ל'יש באשר הוא יש' ול'עצם' אינה מותרה מקום רב לנסיון הבנה היסטורית של כמה מן הגישות. תופעה זאת אינה מיוחדת לפילוסופים האנליטיים. פילוסופים 'מקצועיים' – אלה שעיקר עסוקם בפילוסופיה של 'כאן ועכשיו' – נוטים להניח את כל העמדות, הדעות, והגישות של קודמיהם 'על השולחן', כאילו היו אלה גישות שכולן בנות זמנם, ומכאן ואילך 'לטפל' בהן בדרך אנכרוניסטית זאת.⁴¹ למזלנו, כותבי הערכים הפרטיים על אריסטו ושפינוזה, למשל, מקדישים הרבה יותר זמן ומאמץ להבהרת עמדותיהם של אותם פילוסופים בנתוני כתביהם וזמנם, ולא במסגרת מונחים שהם בני זמננו (ושאולי לא עמהם תמות

חכמה?)

⁴¹ בבקורת הספרות והתיאטרון של המחצית השנייה של המאה העשרים היתה גישה דומה – אם כי מודעת יותר – הקרויה בשם ספרו של חוקר הספרות הפולני/אמריקאי יאן קוט: (Jan Kott) "שיקספיר בן זמננו" (Shakespeare Our Contemporary). בצועים של מחזות קלאסיים בלבוש מודרני מתבססים על גישה זאת.

מה שבולט גם במאמר זה כחלק מן החגיגה הכללית בשנות הששים של נצחונה הסופי (באותה תקופה) של הפילוסופיה האנליטית, הוא סעיף 5, בעמודים 25-26 על "דחיית המטאפיזיקה". שני קטעים ארוכים מוקדשים לדחיית של המטאפיזיקה במאה העשרים, בעיקר בחוגי הפילוסופיה האנליטית, ולהסבר הסבות (או כמה מהן) שהוליכו לדחיה זאת. הקטע השלישי מתחיל – ביושר ובכנות שלא תמצאו בכמה מן הערכים ה'שיטתיים' האחרים – במשפט "זוהי מעין קריקטורה של סיפור ההידרדרות של המטאפיזיקה", וקריקטורה זאת, נאמר לנו, נעשתה בכונה, כדי להעמיד את הקורא על חשיבות המהפכה הקניטאנית ועל הדרכים שבהן אפשר עדיין לעסוק במטאפיזיקה גם בתקופתה של הפילוסופיה האנליטית. אך עדיין אני סבור שחלק מאותה קריקטורה מוגזם במקצת. נכון הוא שיש והיתה "נטייה של המטאפיזיקה לעבר הטרנסצנדנטי" – ורמזתי כאן על כמה סבות שחברו יחד ליצור מגמה מעין זאת. נכון הוא שהיו מטאפיזיקאים שהובילו את הפילוסופיה שלהם אל "ממלכה מסתורית שאין אליה גישה רגילה" – ושוב נזכר הקורא שכבר עסק בדברים אלה באותו 'סיטרא אחרא' של הפילוסופים האנליטיים, 'המוחלט' של ברדלי ובוזנקט. וסטרוסון ממשיך: "דבר נוסף יראה לנו אולי בלתי נמנע, שכן האמצעים העומדים לרשותנו, או שנוכל להשיגם, כדי לתאר ממלכה זו, חייבים להילקח, או להיגזר, מהצידוד המושגי שאנו משתמשים בו למטרות נדירות פחות, בשיח היומיומי או במחקרים המתמחים. אם עלינו להחיל מושגים אלו כדי לתאר את התחום הטרנסצנדנטי, עלינו לנתקם מהשימוש הרגיל בהם ולשלול מהם את כוחותיהם הרגילים; אך יהיה עליהם בכל זאת לשמור על כוחות אלה, אחרת לא נוכל לומר באמצעותם דבר בעל משמעות כלשהי". לא כאן המקום לדון כמה שנקרא "מטא־שפה" (metalanguage) וכל הבעיות הקשורות בה. בלשון בני אדם – בה כתובים משפטים אלה – אפשר "להשתמש" באותו הטעון גם לבקורת תחומים אחרים שאינם חלק מן השיח היומיומי או מן "המחקרים המתמחים":⁴² למשל, הנתוחים האנליטיים של מושגים פילוסופיים.

⁴² למי שבטוי עברי זה אינו נהיר לו: במקור departmental studies.

ככלל, ערך זה, עם כל מה שהוא משתדל 'להפתח' לגישות שאינן אנליטיות, אינו מצליח 'לצאת מעורו'. הוא אינו רק 'הוראת שעה' (period piece) באותה מדה גדושה שאפשר להשתמש במלים אלה לתאור הערך "אתיקה" מאת ריצ'רד היר. יתכן שגם היום, כאשר הפילוסופיה האנליטית שוב אינה שולטת שלטון בלי מצרים בעולם הדובר אנגלית, אך עדין היא נפוצה ורבת השפעה, היה מקום להשאיר ערך זה ככתבו וכלשונו. בהתחשב ברמתה הכללית של עבודת העריכה שעשה ג'ונתן ריי, בעיקר במה שנוגע לבעיות בהיסטוריה של הפילוסופיה, אולי טוב הדבר שלא נסה 'לעדכן' ערך זה.

אם יחשוב הקורא שלדעתי מוטב היה להגיש למשתמש באנציקלופדיה בסיסית מעין זאת שלפנינו ערכים המבוססים על קריאה מדויקת והיסטורית של הספרות הפילוסופית לדורותיה, ועל הדיון בבעיות פילוסופיות בפרספקטיבה היסטורית רחבה, ולא רק מנקודת מוצאה של אסכולה פילוסופית זאת או אחרת – לא יטעה. בתחילת הקדמתו למהדורה האנגלית הראשונה (שלא תורגמה בספר שלפנינו), עומד ארמסון על כך כי "בפילוסופיה אין מסקנות מוסכמות שכל המומחים יהיו מוכנים 'לחתום עליהן': 'אין ענין אחד בתחומה [של הפילוסופיה] ששוב אינו שנוי במחלוקת', כתב דיקארט במאמר על המתודה, ומשפט זה תקף במאה העשרים כפי שהיה תקף במאה השבע־עשרה." אך דוקא משום שכל כך הרבה דברים שנויים במחלוקת, ואין הרבה פילוסופים שיסכימו על כל פרטיהם (או גם על עיקרם), אולי מוטב היה שבספר שמוש בסיסי המכוון לתלמיד המתחיל, ולקורא המשכיל שאינו איש המקצוע, גם הערכים הכלליים ביותר יציגו את העמדות העיקריות שעלו בדיונים השונים בתולדות הפילוסופיה המערבית, בלי לנקוט עמדה המזדהה כבר על גישה מסוימת זאת או אחרת?

יוחנן גלוקר, כפר סבא.

מי קדם למי ומתי?



ב"הארץ/ספרים" מתאריך י"ח בסיוון תשס"ט, 10 ביוני 2009 (חוברת מיוחדת לחג הספר העברי), עמודים 34 ו-36, מופיע מאמר ביקורת של נועה לימונה על התרגום העברי של ספרו של אנתוני גוטליב, תולדות

התבונה: סיפורה של הפילוסופיה מראשיתה עד הולדת המדע המודרני, שיצא לאור בהוצאת עלית הגג/ידיעות ספרים. הקורא האמון על תולדות הפילוסופיה ימצא במאמרה של הגב' לימונה לא מעט דברים שהוא יחלוק עליהם. בחרנו בהצהרה אחת שלגביה אין מחלוקת – אפילו לא אותה "מחלוקת אידיאולוגית", הביטוי החביב כל כך בעולמנו הרב־תרבותי, שבו הכל נרטיב ושום דבר לא קרה במציאות. כאן מדובר במה שאדם מן הישוב עדיין יכנה, פה ושם, בשם המיושן "עובדות".

בעמוד 34 כותבת המבקרת:

חלקו הראשון של הספר עוסק אפוא בפילוסופים הראשונים, שנהוג לכנותם בכינוי הלא אישי "קדם־סוקרטיים", רק משום שאיתרע מזלם להיוולד כמה מאות שנים לפני סוקרטס. אלה הם המילטים, הפיתגוראים, הרקליטוס, פרמנידס, זנון, אמפדוקלס, אנקסגורס ודמוקריטוס.

ובכן, ככל הנראה הכנוי הוא "לא אישי" רק במשמעות שכנוי כגון 'אמוראי בבל' או 'משוררי ההשכלה' הוא 'לא אישי'. בכל המקרים ידועים לנו שמותיהם של אותם 'לא אישים', ועוד כמה פרטים על חייהם. שמא יאסר עלינו מעתה ואילך להשתמש בביטויים כגון 'סופרים ישראלים', משום שכינוי זה הוא 'לא אישי'? אך מוטב שנעבור לעניין הקדימה בזמן של אותם 'לא אישים' לסוקראטיס.

למשל, ראשון המילטים – והראשון בין אותם "קדם סוקראטיים" – תאליס, נולד ככל הנראה בסביבות שנת 610 לפסה"נ – לא בדיוק "כמה מאות שנים לפני סוקרטס", שנולד בשנת 469 או 470

לפסה"נ: כלומר, כמאה וארבעים שנה בלבד אחרי תאליס. זינון היה גדול מסוקראטיס בכעשרים שנה, ורוב שנותיו חופפות לחיי סוקראטיס. אנכסגוראס היה מבוגר מסוקראטיס בכעשרים שנה ומת כשהיה סוקראטיס בן חמשים ומשהו. אמפדוקליס היה גם הוא בן דורו של סוקראטיס, הגדול ממנו בקצת יותר מעשרים שנה. הגדיל עשות מכולם דימוקריטוס. תאריך לידתו שנוי במחלוקת: אולי נולד בדיוק בשנת לידתו של סוקראטיס, 470/469 לפסה"נ, ואולי אפילו עשר או חמש עשרה שנים אחרי תאריך זה. מסורת עתיקה מספרת שהוא האריך ימים, וחי למעלה ממאה שנה. סוקראטיס מת בגיל 70. אמור מעתה: דימוקריטוס האריך ימים גם אחרי סוקראטיס.

לא נגלה לקוראינו את סוד הכינוי – שמקורו בספרי ההיסטוריה של הפילוסופיה במאה התשע עשרה – "קדם סוקראטיים" (או פרי־סוקראטיים) – אך ברור שאין כאן קדימה בזמן, וודאי לא קדימה בכמה מאות שנים. נועה לימונה, נאמר לנו בסוף המאמר, מלמדת פילוסופיה באוניברסיטת תל־אביב.

הביטלס ו"המחלה הבריטית"

בעקבות ספרו של עודד היילברונר,
אנגליה חולמת: הביטלס, אנגליה ושנות השישים,
הוצאת כרמל, ירושלים תשס"ח

איפוק, ריסון, נימוס ומופנמות הם מתסמיניה של "המחלה הבריטית" המונעת מכל הלוקה בה לפתח תכונות של רדיקליות מהפכנית. המחלה הבריטית, כך אנו למדים מהספר שלפנינו, לא פסחה גם על הביטלס, וכל ניסיון לדחוף לידיהם את דגל המהפכה נאחז בסממנים חיצוניים שיש בהם כדי להוליך שולל. הביטלס הם בגדר תופעה של שמרנות תרבותית וטעות לייחס להם חתרנות ורצון לערער את הסדר הקיים. זוהי האמירה המוקרנת מהספר כולו והמחבר מאשש אותה משלל זוויות ומגוון היבטים, המשתלשלים בעיקרם מעניין האנגליות, כשהאיפוק והנימוס מרסנים בסופו של דבר את האלמנטים פורעי המוסכמות והופכים אותם למטעמים ערבים לחיך בסעודת הערב המשפחתית. המסר ברור ופתוח לביקורת. פחות חד־משמעית היא הנעימה בה נאמרים הדברים – הלשֶׁבֶח או לגנאי? לעתים נראה שהמחבר מאשים את הביטלס ברפיון פוליטי ובחוסר נכונות לצאת חוצץ, בהיעדר זיקה למרד הסטודנטים העולמי, למחאות הקשורות למלחמת ויאטנם ולתופעות רדיקליות אחרות. "שירם Revolution התחמק מתמיכה במפגינים בצרפת, גרמניה וארצות־הברית בשנת 1968 הסוערת", הוא אומר, ומהמילה "התחמקות" נודפת קונוטאציה שלילית.¹ בהמשך דבריו הוא כאילו נוזף בהם על כך שנענו לדרישת המשטרה

¹ המובאה נטולה ממאמר שהטרים את הספר: "האנגליות של הביטלס", *תמונה וצליל: אמנות מוסיקה, היסטוריה, בעריכת ירחמיאל כהן*, הוצאת מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ז, עמ' 419-401.

להפסיק את הופעתם על גג חברת ההקלטות Apple, "בשעה שבני גילם עלו על בריקדות בצרפת, גרמניה וארצות הברית." מצד שני, המחבר מסגיר לא פעם את התפעמותו האישית מהביטלס והתפעלותו מתרומתם התרבותית לעולם כולו, הדומה לתרומתו של צ'רלי צ'פלין. המחבר מוקיע את התברגנותם הדקדנטית של הביטלס, דבר הבולט במיוחד בפרק הסוקר את לנון המתפלש בכספו ומקיף את עצמו בשלל מותרות וצעצועים מיותרים (עמ' 201-204). מצד שני, הוא משדר שביעות רצון בציינו שהביטלס איננה עוד להקת רוק זועמת ומורדת, ממילא אין במחאה היומרנית של הרוק כדי להוות איום של ממש על הממסד (עמ' 15). במאמר נוסף שלו, שהקדים אך במעט את הספר, הוא מראה שהביטלס נבדלים אף מלהקות בריטיות אחרות שהקרינו אנטי־ממסדיות, כמו ה"מי", "האבנים המתגלגלות" ו"החיות". בהמשך, הוא בכל זאת משייך אותם לסצנת המחתרת הלונדונית של 1967, אלא שאת הסצנה כולה הוא מגדיר כא־פוליטית. וכך גם ההיפיז האנגלים של 1968 לוקים, לדעתו, במין אימפוטנטיות חברתית, וכפי שז'אן לוק גודאר תיאר אותם בסרטו "צלילים בריטיים", "הם שקועים בסמים, במוזיקה, וברעיונות אנטי־אמריקניים. אך חוץ מדיונים אין־סופיים במשמעות המאואיזם והמרקסיזם־החדש הם מתגלים כחסרי כל יכולת פוליטית או ציבורית". ניכר שעמדתו הערכית של המחבר כלפי הביטלס מתנוודדת בין הערכה נלהבת לבין ביקורת נוקבת, כשלעיתים הוא ממקם אותם בתוך "סצינה מחתרתית" כזאת או אחרת ולעתים מחוץ לה.

המחבר נוטה לקבל את הקביעה ש"הביטלס אינם המייצגים הטבעיים של תרבות רוק או פופ כלשהי – הם מייצגים אורח חיים ועולם דימויים המתעלים מעל אגדת הרוק שתמציתה היא המשפט 'סקס, סמים ורוק־נרול' וגם סותרים אותה במידה רבה. הביטלס יותר מכל להקת פופ אחרת, היא אורח חיים" (עמ' 16). בהקשר זה הוא מצטט באהדה מדבריו של לנון "זה לא עסקי שעשועים – זהו משהו אחר. זה שונה מכל דבר שמישהו העלה בדעתו. אי אפשר להמשיך מכאן לחיים רגילים." בדברים אלו יש כדי להפוך הקערה על פיה: אם המחאה הריקה של הרוק היא בגדר מהפכה מזויפת הרי שהשלטת אורח חיים היא אולי המהפכה האמיתית. אמנם מדובר באורח חיים שיש לו שורשים במסורת

בריטית רבת שנים, אך הוא בכל זאת מייחד את שנות השישים מהשנים שקדמו להן ומאלו שבאו בעקבותיהן. לשאלת מהותה של המהפכה או האי־מהפכה הביטלאית נייחד את המשך דיונונו.

מהפכנות קונצנזואלית

אם נאמר שהביטלס חוללו מהפכה בתרבות הפופולארית של שנות השישים הרי שהסתבכנו עם היגד הסותר את עצמו. עצם המונח "תרבות פופולארית" מורה על תוצרי תרבות הנצרכים על־ידי ציבור רחב ומעוררים קונסנזוס על־מעמדי החוצה רבדים חברתיים. שאם לא כן אין זו "תרבות פופולארית" במלוא מובן המילה, אלא "תת־תרבות" במובן של "תרבות שוליים" או מכל מקום – "תרבות בלתי הגמונית". בעוד שתת־תרבות, כשהיא לובשת צביון של "תרבות נגד", כוללת בתוכה אלמנטים של התרסה, שרוח מהפכנית מנשבת בהם, הרי ש"תרבות דומיננטית" אנגלית אינה יכולה להרשות לעצמה רגעים מהפכניים. יש כמה דרכים להתיר את האוקסימורון של "מהפכנות קונסנזואלית". האחת היא פריסתו על פני ציר הזמן: תופעה שהיא בתחילתה "תרבות נגד" בעלת הקשר מעמדי, אך בהמשך – מאומצת על־ידי קהלים הולכים ומתגוונים, ולבסוף הופכת נחלת הכול ואף זוכה בחיבוק הדוב הממסדי. אלא שהתקבלות כזאת אמורה לעקר את מושאיה מעוקצם, להרדידם ובסופו של דבר להשליכם ככלי אין חפץ בו תוך חיפוש אחר גירויים חדשים שמקורם בתרבות־שוליים וחוזר חלילה. תיאור זה איננו הולם את המשא והמתן התרבותי שהתנהל סביב הביטלס. הללו לא רק שלא הלכו והתרדדו, בעקבות הצלחתם, תוך מחזור עצמי, אלא דווקא נעשו יותר ויותר נסייניים והפכו את ההתחדשות המתמדת לתנאי הכרחי להישרדות במרכז העשייה של התרבות הפופולארית. אם התחדשות מתמדת פירושה "מהפכה מתמדת", הרי ששוב נקלענו לסתירה הפנימית של מהפכנות קונסנזואלית. דרך אחרת להתיר את הקושי היא להפריד בין התופעה עצמה לבין משמעויותיה. בדרך זו ניתן לומר שלפנינו מהפכנות מוזיקלית הכרוכה באנטי־מהפכנות ערכית. בעוד שהמחבר מדגיש את הערכים הקונסנזואליים המיוצגים על־ידי הביטלס, הרי שכותב

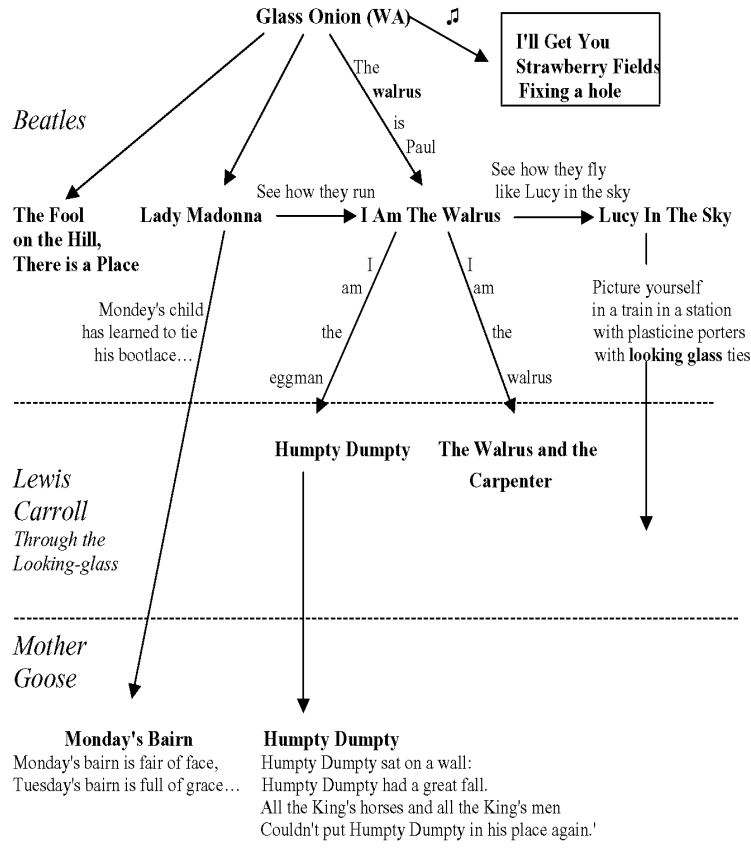
שורות אלו מרכז את התעניינותו במקוריות הרבה הניכרת ברפרטואר שהותירו אחריהם, מקוריות הגובלת במהפכנות. לדברי המחבר השתלבו הביטלס בגל תרבותי נוסטלגי שהיה מטבעו אנטי־מהפכני, קונסנזואלי ושמרני, הדוגל בהשכנת הרמוניה וסובלנות חברתית תוך עידודה של התפתחות מדודה, כשכל אלה "מציעים את אנגליה כלפי עתיד טוב ומתקדם יותר" (עמ' 150). המחבר כורך, כאמור, את האנגליות של הביטלס עם האנטי־מהפכנות שלהם כששניהם אחראים להצלחתם (עמ' 131 וסביבותיו). אנגליות היא מושג חמקמק, אך בלתי ניתן להכחשה, המתנווד בין ארקדיה לבין אורבניות, בין פסטוראלה ירוקה לבין תעשייה עשנה. המחבר מצביע על כך שתכני השירים של הביטלס, במיוחד מ־1966 ואילך, מערבים תכנים המתקשרים לאורח חיים עירוני עם כיסופים פסטוראליים. בכלל זה הוא מונה כמה שירים פסיכדליים ושירי טבע, כמו "לוסי ברקיע היהלומים" (Lucy in the Sky with Diamonds) ו"בנה של אמא טבע" (Mother's Nature Son), ורואה בהם ביטוי ל"ארקדיה אנגלית הזויה, כפרית ואידילית", המהדהדת את מחוזות הדמיון של "לואיס קרול שהיה בין הממציאים הבולטים של הארקדיה האנגלית" (עמ' 136). וכאן מן הראוי להזכיר שקרול עצמו מהדהד בסיפורי "אליס" שלו את שירי חדר־הילדים האנגלי, כשהם מעוותים כבראי עקום. הביטלס, הרומזים ללואיס קרול הרומז לשירי חדר־הילדים (Nursery Songs), מוצאים עצמם מעוגנים היטב במסורת תרבותית אנגלית רבת שנים.

תרשים מס' 1 מציג את מערכת האזכורים העולה משיר בודד – "בצל זכוכית" (Glass Onion). החיצים בתרשים קושרים בין המאזכר למאזכר. המילים המופיעות לאורך החיצים מצטטות את האזכור עצמו. כאשר האזכור הוא גם מלודי (ולא רק טקסטואלי) מופיע לידו הסימן ♪. התרשים כולל שלושה רבדים: האחד הוא הרפרטואר של שירי הביטלס, השני הוא "אליס בארץ המראה" (Through the Looking Glass), והשלישי הוא שירי חדר־הילדים מתוך הקובץ "אמא אווזה" (Mother Goose). ניתן לראות כיצד הביטלס מאזכרים הן את עצמם והן את השורשים האנגליים שלהם: למשל השיר "אנוכי סוס היס" מאזכר את "המפטי דמפטי" של קרול, השאול מ"אמא

הביטלס ו"המחלה הבריטית"

אווזה". מורכב יותר הוא אזכורה של "ליידי מדונה" המאזכר ישירות שיר מתוך "אמא אווזה", אך בה בעת רומז גם ל"אנוכי סוס הים" המאזכר את "סוס הים והנגר" של קרול. וזהו רק אשנב צר למערכת רפרנסאליית מוזיקלית־טקסטואלית ענפה.²

תרשים 1 :



² דיון מקיף יותר על "בצל זכוכית" ואזכוריו אפשר למצוא במאמרי "הביטלס: החיים שלאחר המוות" שראה אור בעברית ובאנגלית ב*פרוטוקולים*, כתב העת המקוון של "בצלאל: היחידה לחיאוריה והסטוריה", גליון מס' 10 (2008).

האנגליות כרוכה גם בדבקות בערכי הבית והמשפחה – דוגמה מוקדמת למדיי מצויה בשיר "לילה של יום מפרך": "When I'm home, everything seems to be alright; היא כרוכה גם בקסנופוביה ויש המפרשים את השיר "חזור" (Get Back) כפניה נגד המהגרים הזרים: "Get back, get back, get back to where you once belonged";³ בדמויות מתוך הרחוב האנגלי – הספר, הבנקאי ומכבה האש מתוך "סימטת פני" (Penny Lane) וכו'. הביטוי האנטי־מהפכני המוצהר ביותר בשירי הביטלס מצוי דווקא בשירם "מהפכה" (Revolution) שהוזכר לעיל: "כן, כולנו רוצים לשנות את העולם", אומר לנו, אבל ללא הרס, ללא שנאה, ללא אלימות וללא הנפת תמונות של מאו צה טונג, הווה אומר – מהפכה ללא מהפכה. האנגליות האנטי־מהפכנית של הביטלס מתבטאת, לדעת המחבר, גם באישיותם ובאורחותיהם. גם התנהגות פרובוקטיבית ואמירות בוטות־לכאורה, היו מלוות בנימוס, נחמדות ומאופקות.

אולם עצם היות הביטלס מעוגנים במסורת הבריטית איננה הופכת אותם בהכרח לשמרנים, שהרי יש להעריך את מידת שמרנותם בהתייחסות לעולם הפופ שסבב אותם. ההתגוננות הבלתי נלאית של התכנים של שיריהם, למשל, איננה נעוצה במסורת המוזיקה הפופולארית כלל וכלל. בעוד שמצד התוכן שירי הביטלס עשויים להיחשב "מסורתיים" ו"אנטי־מהפכניים", כדברי המחבר, הרי שעצם ההעלאה של תכנים אלה לסדר היום של המוזיקה הפופולארית, תוך הפניית עורף לתכני רומנטיקת הנעורים שרווחה באותם עשורים בפזמונאות, יש בו משום אקט מהפכני. אפשר להצביע על אלבומם השישי "נשמת גומי" (Rubber Soul) מ־1965 כנקודת מפנה, המציינת פריצה פואטית רבת רושם אל מחוזות תוכן, רגש ואווירה חדשים או אל דרכי הבעה חדשות של תכנים ישנים,

³ השיר Get Back עשוי להתפרש כפנייה של הביטלס אל עצמם, מכיוון שהוא מתקשר לניסיונם הכושל להיסוג לזמן־מה מהמורכבות המוזיקלית שאליה הגיעו בהקלטותיהם ולחדש ימיהם כקדם עם רוק־נרול בסיסי ובלתי מתוחכם, שאפשר לבצעו בנקל גם מחוץ לכותלי אולפן ההקלטות.

המהווים גירוי להתגוננות מוזיקלית תואמת. אפשר גם להפוך את היוצרות ולראות את ההתחדשות המוזיקלית כדורשת תכנים חדשים כדי להיאחז בהם. בין תוצריה של התגוננות ראשונית זו אפשר להזכיר את "האיש משום מקום" (Nowhere Man), את "חורשה נורווגית" (Norwegian Wood) ואת "בימי חיי" (In My Life).

לכאורה ההפרדה בין אי־מהפכנות פוליטית לבין מהפכה מוזיקלית מהווה פיתרון אלגנטי לפרדוקס, אך עדיין אנו נותרים עם השאלה כיצד פריצה כל כך משמעותית מתוך הנורמות של המוזיקה הפופולארית יכולה היתה לזכות להתקבלות כל־כך רחבה. התשובה לכך נעוצה בעובדה שהביטלס הם שחינכו את הציבור (או לפחות לקחו חלק בחינוכו) להעמיד את החדשנות כערך מרכזי בעולמו התרבותי. מה שהמוזיקה האמנותית המודרנית התקשתה לעשות בתחומה, עשו הביטלס בתחומם. הם הביאו את הציבור הרחב להיפתח לצלילים חדשים – לסאונד חדש, למהלכים הרמוניים שונים, להשפעות חוץ־מערביות ולרמת מורכבות גבוהה יותר.

מקוריות אקלקטית וחדשנות קליטה

מתוך ההתגוננות המתמדת של הביטלס מתהווה אוקסימורון אחר שאפשר לכנותו "מקוריות אקלקטית". הביטלס הרשו לעצמם להיות מושפעים כל אימת שזיהו צליל חדש שצף ועלה מאי־שם. זה היה יכול להיות פיגורת גיטרה של להקת ה־Birds, רגע של אנסמבל קולי מתוך שיר של "נערי החוף", "ריף" של בובי פרקר, צליל של חצוצרת פיקולו מתוך קונצ'רטו ברנדנבורגי של באך, ובמיוחד – כריית אוזן לתרבויות מוזיקליות זרות ופנייה למזרח. אפשר לומר שהפנייה למוזיקה הודית מסמלת געגועים אימפריאליים בריטיים, אך באותה מידה אפשר לומר גם את ההפך – פתיחות בלתי מתנשאת אל הזר, תוך ניסיון כן להפנים את ערכיו התרבותיים. לכאורה אקלקטיות נתפסת כליקוט בשדות זרים שהוא כביכול היפוכה של המקוריות, אך מתוך התמהיל האקלקטי עשויה להתהוות סינתזה חדשה ומקורית להפליא.

את החדשנות המוזיקלית של הביטלס קשה לבטא ללא שימוש במונחי התיאוריה המוזיקאלית. אמנה בקצרה כמה אפיונים

מוזיקליים ייחודיים לביטלס. לא כולם חדשניים בתכלית, אך הציורף שלהם ואופני התקשרותם זה לזה הופכים אותם שותפים בעיצוב סגנונם הייחודי של הביטלס. כמעט לכל אחת מהתכונות הללו הקדשתי מאמר נפרד ולפיכך אמנה אותן בקיצור נמרץ:

- 'מהלכים נסוגים' הנוגדים את חוקי הכיווניות השגרתיים של המוזיקה המערבית המסורתית, חוקים שהיו רווחים גם במוזיקה הפופולארית. הנסיגה יכולה להתבטא בפריעת הסדר המקובל של האקורדים על ציר הזמן והפיכתו על פיו, בטיפול במרווחים דיסוננטיים ובטיפול בצלילים מותקים. מתוך כך התהוו נוסחאות הרמוניות חדשות, שאומצו בחדווה על ידי יוצרים רבים אחרים והפכו עד מהרה למטבעות לשון במוזיקה הפופולארית.
- טיפול ייחודי ב־blue notes. צלילים אלה, האמורים להתנגש עם צלילי האקורדים השגרתיים ולהכניס אלמנטים צורמניים למרקם המוזיקלי, הופכים לעתים לצלילי יסוד, עליהם נבנים אקורדים חדשים.
- התנוודות בין מרכזים טונאליים, כך שהשיר איננו מעוגן במרכז כובד טונאלי אחד אלא מרצד בין מרכזי כובד שונים. המרווח בין המרכזים הללו משתנה משיר לשיר.
- ריבוי בהתחלות לא־טוניקאיות. פראזות מוזיקליות טונאליות נוטות להתחיל על אקורד הטוניקה הוא האקורד הנבנה על הצליל היציב ביותר בסולם המוזיקלי. הביטלס מרבים להתחיל שירים או חלקי שירים על אקורדים אחרים.
- שימוש מושכל בצלילים חסוכים. הכוונה לצלילים שהמנגינה מתנזרת מהם, מדלגת עליהם ויוצרת מעין תחושת חסך בלתי מודעת להעדרם. בהמשך, כאשר הם מופיעים לפתע בהבלטה ניכרת, יש להם השפעה "גואלת" על האוזן.
- שימוש בסולמות מתוך מערכת הראגה ההודית.
- התכונות שנמנו לעיל אינן מתייחסות לחידושים בתחום הסאונד וטכניקות האולפן למיניהן, שגם בהם נודע לביטלס תפקיד מכריע. מכאן, שכל התכונות הללו משתמרות גם אם מנגנים את

השירים על פסנתר בבית או שירים אותם בליווי גיטרה אקוסטית.⁴

כיצד עלה בידם להחדיר כל כך הרבה שוני לתודעת הקהל? גם כאן אורבים לנו אוקסימורונים ללא אורה, כמו "חדשנות קליטה" או "מורכבות פשוטה", אך הסוד טמון בכך שלא כל התכונות הללו מופיעות במינון גבוה ובבת אחת באותו שיר. צירופים שונים שלהן מטפטים אל תוך שירים שונים, כך שכל שיר בפני עצמו איננו בהכרח בלתי־קליט. בל נשכח שכדי ששיר יכבוש לבבות וישרוד לטווח ארוך הוא צריך להיות לא רק קל לקליטה אלא גם מובחן, וכדי להשיג מובחנות יש לחרוג במידה זו או אחרת מהנוסחאות המקובלות. החריגה עשויה דווקא לתרום להיותו של השיר זכיר, וכאשר היא במינון סביר היא גם איננה פוגמת בקליטותו. הביטלס שותפים להיווצרותה של מוזיקה פופולארית שנתפסת כקליטה לאו דווקא במובן של מלודיה הנוחה לפיזום עצמי. מוזיקת רוק היא קליטה אם האימפקט שלה מידי.

הברווז והארנב

כדי לעמוד על חשיבותו הכללית של הספר שלפנינו הבה נניח לנחתום להעיד על עיסתו: "הספר יפנה את תשומת הלב לאותם הסברים שיאירו לציבור הקוראים... את הסיבות והתנאים להצלחתם הבינלאומית [של הביטלס] וינסה לתת פירוש חדש ומקורי לאותן תופעות הקשורות לביטלס ואשר חשבנו כי אנו יודעים עליהן הכול" (עמ' 16). ובאשר להוצאתו של הספר לאור בשפה העברית, המחבר רואה בכך משום הישג היסטורי: "השפה העברית היא בין היחידות שבה לא הופיע כלל עד היום מחקר מקיף על תרבות הביטלס. אמנם, נפתלי וגנר מנסה בספרו *שבע השנים הטובות* (הוצאת מגנס תשנ"ט) להשלים את החסר בניתוח מוזיקלי של שירי הביטלס ומצטרף

⁴ התכונות ברשימה דלעיל מתוארות, מוסברות ומודגמות בספרי *הביטלס: שבע השנים הטובות*, הוצאת מגנס, ירושלים (1999).

למקהלת המהללים את המלחינים לנון ומקרטני, אך היעדרותם של תיאור התופעה ושל הסבר שלה מן הבחינה ההיסטורית, התרבותית והחברתית מזכירה את האיסור על כניסתם לישראל בשנת 1964. נראה כי זולת שיריהם לא רואים בישראל בתרבות הביטלס תרבות ראויה להתייחסות מעמיקה. בספר זה אני מבקש למלא את החסר (עמ' 17).

כיוון שהמחבר מציב אותי בשורת המקהלה השרה שירי הלל לחיפושיות ואת עצמו הוא מעמיד כסולן העושה מעשה ייחודי ומקורי, אינני רואה מנוס מלהזכיר שבספרות המחקרית היו פני הדברים הפוכים: במשך תקופה ממושכת ראו במוזיקה הפופולארית מושא למחקרים סוציולוגיים. המוזיקה עצמה נחשבה נחותה הן ביחס למוזיקה האמנותית והן ביחס למוזיקה העממית. כשהתחלתי לעסוק בשירי הביטלס בכלי ניתוח מוזיקליים שנועדו להתבוננות ביצירות מופת, זה היה מעשה חריג שנתקל בהרמת גבות בחוגים המוזיקולוגים שבאתי בקהלם. בהסתייגות דומה נתקל גם וולטר אורט, הידוע מבין חוקרי המוזיקה של הביטלס, כך העיד באוזניו בעצמו.⁵

באשר לשאלה, איזה היבט ראוי יותר לעמוד במרכז – המוזיקלי או החברתי-היסטורי – הרי שכולנו מכירים את התמונות המתעתעות בהן החזית והרקע מתחלפים זה בזה (לרגע הארנב נראה בחזית ולרגע הברווז). לעתים תלוי הדבר בעיני המתבונן, האם הוא רועה אוזנים או

⁵ וולטר אורט (Walter Everett) עושה בכתביו על מוזיקת רוק שימוש בשיטות ניתוח מתחכמות, במיוחד ב'שיטת שנקר' שנועדה במקורה לניתוח יצירות מופת מתוך הספרות המוזיקלית הקנונית. הוא היה הראשון שפרסם מאמרים אנליטיים על שירי הביטלס בכתבי-עת מוזיקולוגיים הממוקדים במוזיקה "קלאסית". גישתו משתקפת גם בכותרת ספריו –

Everett, W., *The Beatles as Musicians: Revolver through the Anthology*, Oxford, Oxford University Press (1999); Everett, W., *The Beatles as Musicians: The Quarrymen through Rubber Soul*, Oxford, Oxford University Press (2001).

מגדל ארנבים. כאשר מוזיקאי מתבונן בשירי הביטלס הוא רואה בהם מן הסתם תופעה מוזיקלית הראויה קודם כל לעיון מוזיקלי ומנתח אותה בכלים שנועדו לניתוח מוזיקלי. את הקשר ההיסטורי והחברתי של התופעה הוא רואה במסגרת נתוני הרקע. היסטוריון או סוציולוג רואים בקונטקסט ההיסטורי או החברתי של התופעה את חזות הכול ומהותה המוזיקלית היא שנדחקת לרקע. למעשה שני הפנים של התופעה – הפן המוזיקלי והפן הסוציולוגי משלימים זה את זה ומן הראוי לקדם את שניהם. השאלה כיצד לעשות זאת מבלי להיכנע לתכתיביה של אקסיומת המקבילים וליצור מפגש בין שני היבטים הללו המתנכרים זה לזה. תשובה לכך אפשר למצוא במגמותיה של ה"מוזיקולוגיה החדשה" החותרת להשגת סינתזה חדשה בין היבטים מוזיקליים וחברתיים. לפי תפיסה זו, האנליזה המוזיקלית, אף זו היורדת לתכנים הצליליים המפורטים ביותר, צריכה להיעשות לאורה של פרשנות סוציולוגית, פוליטית וכיוצ"ב.

אמריקניות מאונגלזת

כדי להמחיש סינתזה אפשרית, ולו גם על קצה המזלג, אחזור לדרך הטיפול הביטלאית המיוחדת בהשפעות הבלוזיות שקלטו כבר בראשית דרכם במסגרת היבוא של רית'ם אנד בלוז שחור ושל רוק/נרול לבן מאמריקה. כותב היילברונר: "אני ער לעובדה כי שירים אלו ואחרים [של הביטלס] נכתבו אף בהשפעת התרבות הפופולרית האמריקנית ... אך לצד זאת אין להכחיש, לדעתי, כי גם חוויות אלו והמבט על התרבות האמריקנית עברו דרך עולם דימויים ייחודיים־אנגלי, שבא לידי ביטוי בתהליכי הסוציאליזציה שחווי הביטלס כילדים וכנערים בצפון־אנגליה הפועלית ובייחוד בעיר הנמל ליברפול – 'השער הבריטי לארצות הברית'. כצעירים בריטים רבים אחרים היתה לתרבות הצריכה והרוק/נרול האמריקנים השפעה עצומה על הביטלס. אולם 'אמריקניזציה' זו נתפסה על ידי חברי הביטלס באמצעות החוויה האנגלית הייחודית שאותה חוו דרך משפחותיהם והמסורות המקומיות הצפון־אנגליות." (עמ' 136-137). המחבר מוביל אותנו לעניינים שבתוכן המילולי של השירים.

ברצוני, לעומת זאת, להאיר, באופן קצת ספקולטיבי אמנם, את הצד המוזיקלי של האנגליזציה של הרוק'נרוליות האמריקנית. בעוד שצ'ק ברי, ליטל ריצ'רד ואלביס פרסלי נצמדו בפזמונים הקלאסיים שלהם למסגרת ההרמונית האלמנטארית ביותר של בלוז 12 התיבות ושלושת האקורדים, הרי שהביטלס הרבו לחרוג ברוק'נרולים שלהם ממסגרת צרה זו. אלא שלא מדובר כאן בהרחבות הרמוניות סתם, אותן אפשר למצוא גם אצל אחרים, אלא בפריצות ייחודיות להם. אפשר לראות פריצות אלו כריכוך וריסון של הנימה הרוק'נרולית הברוטה וברוח ספרו של היילברונר – כאינגלוז של הרוק'נרול (אם לא במובן הסגנוני אז לפחות במובן האסתטי של הביטוי). דוגמאות פשוטות מצויות בשירים דו־חלקיים (בית ופזמון או צירוף פשוט אחר), כשהחלק האחד מציית במידה רבה לתכתיבי הרוק'נרול כפשוטם ואילו החלק השני עוקר עצמו פתאום לעולם אקורדי אחר. למשל השיר I Feel Fine מתחיל בנימה רוק'נרולית מחוספסת למדי, אחרי צליל פתיחה גם וצורמני במיוחד, אך כאשר מגיע הפזמון החוזר הוא נסוג לפתע לנעימת־פופ מתקתקה, שלא לומר סכרינית. דוגמה מאלפת יותר אפשר למצוא ב־A Hard Day's Night. גם שיר זה מתחיל באקורד צורם ובנימה בלוזית ברורה, גם אם לא שמרנית ביותר. יתר על כן, כאן הבלוזיות מתקשרת לתכניה המקוריים – עמל ויזע. אבל כאשר הדובר העמל בזיעת אפיו שב לביתו החם והאוהב, נוטשת ההרמוניה את המסגרת הבלוזית וממירה אותה בהקשרים אקורדיים אחרים. במקרה זה אין מקום לדבר על סכריניזציה של הבלוז אלא על הטיה בכיוון הלירי, העולה בקנה אחד עם הכמיהה לחיבוק המשפחתי.

תופעה דומה אך מתוחכמת יותר היא דרך טיפולם של הביטלס ב־blue notes. צלילים סוררים ומיוסרים אלה זוכים ברבים משירי הביטלס לאילוף: הם עוברים קונסוננטיזציה, דהיינו הופכים לצלילים "הרמוניים", החיים בשלום עם סביבתם הצלילית. מצאתי לנכון לכנות את התופעה – דומסטיקציה (ביות) של בלו־נואוטס. רעיון הביות תואם ביתר שאת את תפיסתו של המחבר לגבי האנגליזציה הביטלאית של הרית'ם־אנד־בלוז האמריקאי. אם הבלו־נואוטס, שמקורם בבלוז, מבטאים מרי, מחאה וכאב, הרי שתהליך ביותם

ממתיק את המרירות, מרכך את המחאה ומשכך את הכאב. כדי לאבחן ביות של בלוֹנוֹאוטס צריכים אותם צלילים להופיע בסמיכות, באותו שיר, הן כבלוֹנוֹאוטס והן כצלילים הרמוניים. מקרה קיצוני כזה אפשר למצוא ב־Another Girl: לאורך השיר בולט צליל מסוים ('דו') כבלוֹנוֹאוט מובהק. לפתע, באמצע מופעו השני של הפזמון החוזר, מתרפק הלחן על צליל זה ומאמץ אותו אל ליבו. לא זו בלבד שהצליל מופנם אל תוך ההרמוניה, אלא שהוא הופך לזמן מה לצליל היסודי שלה. כל זה תואם להפליא את הטקסט: הדובר מתריס בנימה בלוזית פרובוקטיבית שקצה נפשו בנמענת והוא מפנה לה עורף לטובת נערה חדשה. אולם כאשר הוא עומד על סגולותיה המופלאות של אותה נערה, המקרינה אהבה ונאמנות ללא סייג (Another girl who will love me till the end: Through thick and thin she will always be my friend), חלה הדומסטיקציה המפתיעה. מבחינה סגנונית אפשר לחוש כאן תפנית מעולם הבלוז וגרורותיו לעולם המוזיקה הקלאסית. לכאורה אפשר להתייחס לכל אותן חריגות ז'אנריות מתוך הרייתם־אנד־בלוז האמריקאי כנסיגה מסחרית אל פופ קונבנציונאלי, אך טענתי היא בדיוק הפוכה: מתוך החריגות הללו מתהווים צירופים חדשים שעולם המוזיקה הפופולארית לא ידע כמותם בעבר. אם נקבל את תפיסתו של המחבר, ונאמר שהצירופים הללו הם העברת המחאה האמריקאית של שלהי שנות החמישים דרך הפריזמה הבריטית, הרי שנגיע למסקנה פרדוקסאלית: המהפכה המוזיקלית של הביטלס נולדה מתוך דבקות במסורת קונסרבטיבית. וכך אנו חוזרים לסדרת האוקסימורונים שבה פתחנו – "שמרנות מהפכנית" או "מהפכה קונסרבטיבית". אלא שעכשיו אנו קרובים יותר להתרת הסתירה או ליתר דיוק – הסתירה לכאורה.

נפתלי וגנר, החוג למוזיקולוגיה, האוניברסיטה העברית, הר הצופים.

זכרון לראשונים

עודד עירֶשִׁי

אפרים אלימלך אורבך



תרע"ב-תשנ"א

פרופ' אפרים אלימלך אורבך היה מגדולי החוקרים והמלומדים במדעי היהדות על ענפיהם השונים בשני הדורות האחרונים. בעיוניו הענפים המשתרעים על פני עשורים רבים לא הניח כמעט שום תחום ממדעי היהדות שלא דן בו: ענייני לשון ופיוט, לצד ההדרת חיבורים מדרשיים וימי־ביניים, עיונים בתולדות היהודים וספרותם למן ימי הבית השני ועד לעת החדשה, ומעל לכל חקר תולדות ההלכה למן זו הקדומה ועד לימינו, ועיון מסועף בעולם המחשבה המורכב של חכמי התלמוד והאגדה, לצד הערכות יסודיות של תולדות המחקר ובמיוחד זה של "חכמת ישראל". אורבך לא הניח ידו גם ממעורבות ניכרת בענייני הציבור ותרבותו, בין אם בדיון בשאלות של חינוך וציונות ובין אם בחיווי דעה על בעיות השעה.

אפרים אלימלך אורבך נולד בשנת 1912 בעיירה וולוצלבק שבפולין למשפחה חסידית, ובבית זה ינק במשולב את המורשת החסידית

והחינוך המסורתי כשהם טבולים ברוח הציונות המתחדשת. עד לכניסתו לגימנסיה היהודית שבעירו בגיל ארבע־עשרה, למד אך ורק ש"ס ופוסקים. בשנות לימודיו בגימנסיה, בה הצטיין, ספג את השכלתו הכללית שכללה היסטוריה, ספרות ולשונות קלאסיות ומודרניות. עם זאת, גם כל אותה עת לא משה רגלו מבית המדרש. בשנת 1930 עבר אורבך לשלב הבא והמכריע בחינוכו ובהשתלמותו המדעית והאינטלקטואלית כשהחל ללמוד בבית המדרש לרבנים בברסלאו. שנות לימודיו בבית מדרש נודע ומשפיע זה היו 1930-1938. הגם שמוסד זה כבר היה שרוי בשקיעה, רוחו וזיכרון העבר המפואר שלו, תחת חסותם של גדולי הפילולוגים וחוקרי התלמוד יעקב ברנאיי וישראל לוי, עדיין פיעמה בו, ובחסותם של "שיירי הכנסת הגדולה" מיכאל גוטמן ויצחק היינמן חוקר האגדה הדגול, כמו גם הבלשן השמי הנודע קרל ברוקלמן, ינק אורבך את תורתו. בהמלצת גוטמן יצא אורבך ללימודי דוקטוראט ברומא אצל פרופ' משה דוד קאסוטו ובהדרכתו כתב את הדיסרטציה שלו על ספרות הפולמוס היהודי־נוצרי בימי הביניים. נושא הפולמוס והיצירה היהודית בימי הביניים עתידים היו להעסיק את אורבך במחקריו עוד שנים רבות. אורבך שב מרומא לברסלאו ולימד בבית המדרש לרבנים כשלוש שנים (1935-1938), למעשה עד לעלייתו לארץ ישראל. בארץ ישראל ראה אורבך את תמצית המיזוג המפרה של התרבות המתחדשת ואת משאת נפשו המדעית והאינטלקטואלית, ואליה עלה בראשית שנת תרצ"ט, בסמוך ל"ליל הבדולח", ועד מהרה התערה בה והשתלב "בכנסת חכמיה" היושבים בירושלים. תוך זמן קצר למן עלייתו פרצה מלחמת העולם השנייה ועימה באה שואת יהודי אירופה. אורבך התגייס, כדרכו בלהט, לפעולה חינוכית, ציבורית וצבאית, כשהוא משמש כרב צבאי בצבא הבריטי (1942-1944): רשמיו משרותו באותה מלחמה ראו אור לאחרונה, ולאחר מכן נטל גם חלק במאבק לעצמאותה של מדינת ישראל. בשנים שלאחר מלחמת השחרור שמש כמנהלו של בית הספר התיכון הדתי "מעלה" בירושלים, ובשנת 1953 הצטרף לסגל המרצים באוניברסיטה העברית כמרצה בכיר לתלמוד ותולדות ההלכה, ושם קבע את ביתו עד לפרישתו לגמלאות. אף לאחר פרישתו המשיך ללמד

בחוג לתלמוד ולהנחות את תלמידיו. כלפי אלו, בני הדורות הבאים, נהג בסמכותיות ובקפדנות שהיו מהולים בנועם ובאבהיות. התעניינותו בתלמידיו ובעולמם חרגו מנימוס גרידא והכילו אמפתיה ומעורבות של ממש. תכונות אנושיות אלו הן שהנחוהו גם בפעילותו המוסרית-הציבורית.

אישיותו המוסרית והסמכותית ויצירתו המדעית הנרחבת קנו לו עד מהרה, זמן לא רב לאחר השתקעותו בירושלים, שם ובמשך השנים הפך לאחד מדבריו הראשיים של מחקר מדעי היהדות בארץ ובעולם. בשל אלו ובשל עשייתו הציבורית המדעית היה אורבך לחבר במוסדות אקדמיים מובילים כאקדמיה ללשון העברית, והאקדמיה הלאומית למדעים שנמנה על מקימיה, ובשנים 1980-1986 אף כהן כנשיאה. במקביל שמש במשך שנים רבות כנשיא האיגוד העולמי למדעי היהדות. בכל אותן שנים היה אורבך מעורב במלאכת העריכה והפרסום של מחקרים בתחום מדעי היהדות, אם כמזכיר ויושב ראש האגודה החשובה "מקיצי נרדמים" שעסקה בין השאר בגאולתם ופרסומם של חיבורים נעלמים, ואם כעורכו של כתב העת החשוב במדעי היהדות "תרביץ", כמו גם כעורך הראשי בתחום מדעי היהדות במסגרת המפעל הגדול של "האנציקלופדיה העברית". אורבך זכה בפרסי הוקרה רבים, בהם פרס ישראל בתחום מדעי היהדות, הרוח והחברה לשנת 1956, בפרס רוטשילד, ביאליק ובפרסים אחרים, ובתארים לשם כבוד של מוסדות אוניברסיטאיים בארץ ומחוצה לה.

אפרים אלימלך אורבך נודע לא רק כחוקר פורה ומזהיר וכדמות מרכזית בעשייה המדעית בארץ, אלא גם כדמות ציבורית מוסרית מן המעלה הראשונה. מתינותו הפוליטית ורוחה של יהדות עם דרך ארץ עליה התחנך הובילוהו למעורבות בענייני השעה. כך יצא כנגד בן גוריון ב"פרשת לבון", והיה בין מייסדיו של וועד ציבורי שקרא לפירוז המזרח התיכון מנשק גרעיני. לצד אלו ייסד ועמד בראש ה"תנועה ליהדות של תורה", שחרטה על דגלה את הפצתה של היהדות בדרכי נועם. בהקשר זה התנגד אורבך לחקיקה דתית ולשחרורם של תלמידי הישיבות מצה"ל. דמותו הציבורית הבולטת ועמדותיו המוסריות-חינוכיות בעניינים ציבוריים ופוליטיים, שזכו להבלטה לא מבוטלת בזכות ראיונות לא מעטים לעיתונות היומית

וכתיבתו המסאית בבמות מגוונות, לצד נוכחותו וסמכותו המדעית הנרחבת, הם שניצבו ככל הנראה ברקע העמדתו כמועמד לנשיאות המדינה בשנת 1973.

אפרים אלימלך אורבך נפטר בחודש יולי, 1991, בגיל 79.

תחנות חייו הביוגרפיות שנסקרו לעיל משתקפות יפה בתוכנית העבודה המדעית הענפה שגיבש לעצמו עוד בראשית דרכו ובהוצאתה לפועל. במסגרתה של סקירה מצומצמת זו לא נוכל להציע תמונה כוללת של עשייתו המדעית והפובליציסטית (דיוקנו המדעי של אורבך זכה לעיון יסודי ומעמיק במחקר פרי עטו של הפרופ' יעקב זוסמן, *אפרים אלימלך אורבך: ביוכימילוגרפיה מחקרית*, ירושלים תשנ"ג. מרכיבים רבים ממחקר זה משוקעים בסקירה שלפנינו). מפעלו הספרותי הענף כולל עשרות ספרים (בהם גם ליקוטי מאמרים מפרי עטו שנקבצו לאחר מותו) ומאות מאמרים המקיפים את מרבית התחומים של מדעי היהדות. עם זאת, יש בהם כמה מרכיבים מונומנטאליים בהיקפם ובהשפעתם. כתלמיד בית המדרש המסורתי וכחניך האסכולה המשפיעה של "חכמת ישראל", על דגשיה הפילולוגיים וההיסטוריים, ביקש אורבך כבר מראשית דרכו המדעית לצאת לדרך מדעית חדשה במדעי היהדות. תחושות אלו התגברו בו בעקבות עלייתו לארץ, הטרגדיה של יהודי אירופה, ותקומתה של מדינת ישראל והחיים בה, ובמרכזם ניצבה הפיכתם של מדעי היהדות למרכיב מרכזי בגיבושה של התרבות הלאומית המתחדשת (תוך נתינת הדעת לסכנות הרובצות לפתחו של המהלך), והצבתם בהקשר ובזיקה עמוקים למדעי הרוח הכלליים ולמדעי החברה. עם זאת, תבע כי משימה זו תעשה מתוך עמדה מוצקה של ביקורת מדעית צרופה וקונסטרוקטיבית, ביקורת של אמת. להשגת המטרה הנעלה הזו חתר כל העת. מלבד מאמריו הרבים והמגוונים עד למאוד, אשר עסקו בפכים קטנים כגדולים, ביקש אורבך להציע מבט עיוני מעמיק ונרחב על כמה מן התחנות החשובות בתולדות הספרות וההלכה היהודית, שערכן להבנת התמונה ההיסטורית-הספרותית התרבותית של היהדות למן תחילתיה הפורמטיביות ועד למאה העשרים היה רב במיוחד. ספרו המונומנטאלי *בעלי התוספות, תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם*, שראה אור לראשונה בשנת 1955 ולאחר מכן בכמה

מהדורות, וזכה להרחבות ועדכונים מחקריים, אף הם פרי עטו של אורבך, אינו בבחינת סקירה היסטורית וביוגרפית של מפרשי התלמוד הצרפתיים והאשכנזים בימי הביניים, אלא מהלך נועז ומקיף המנסה לעמוד על התופעה הספרותית הייחודית הזו, להציבה בהקשר תולדות ההלכה ולהשוותה עם מאמצים פרשניים מקבילים בקרב הגלוסאטורים הנוצרים של ימי הביניים. עם כל הביקורת שהושמעה כלפי חיבור ענק זה, הרי לא זזו ממקומם דברי אחד ממבקריו החריפים של אורבך, ההיסטוריון יעקב כץ, שכתב: "שום אסכולה הלכית לא זכתה עד עתה לתיאור מקיף וממצה כזה של אישיה ועיניה" (קריית ספר, לא, תשט"ז, עמ' 9). מפעל חשוב אחר של אורבך בחקר תולדותיה של היצירה הספרותית היהודית בימי הביניים נוגע לפרסום חיבורו הגדול של ר' אברהם בן עזריאל (מחכמי אשכנז במאה הי"ג), *ערוגת הבושם*, ובו ביאור נרחב למאות פיוטים (חלקם בלתי מוכרים) המכיל פרטים רבים על מקורות הפיוטים, ענייני לשון, ומסורות אגדה ומיסטיקה מבתי המדרש האשכנזים. חיבור זה (בן ארבעה כרכים) שעל ההדרתו, ביאורו וכתובתו מבואר עמל אורבך בין תרצ"ט לתשכ"ג, הוא אוצר בלום של ידע על תולדות פרשנות הפיוט האשכנזי־צרפתי על מסורותיו ודרכי התהוותו, והוא מהווה מרכיב נוסף וחשוב ביותר בתמונת היצירה היהודית הענפה בימי הביניים.

כבן דורו המבוגר ממנו, ההיסטוריון הנודע יצחק בער, עשה גם אורבך את דרכו המחקרית ממחקר ימי הביניים לחקרה של העת העתיקה, אף כי עוד בראשית דרכו המדעית כבר הרהר בצורך המרכזי לעסוק בעולמם של חכמים, שכן בחכמי ימי הביניים ראה את המשכם הישיר והטבעי של הראשונים. הצורך לעסוק באופן מקיף בעולמם של חכמים נגע לשני תחומים מרכזיים שביניהם התקיימה, לדעת אורבך, זיקה הדוקה ומהותית, ושעד למימושם בעיוניו כמעט שלא זכו לתשומת הלב הראויה להם. משני התחומים הללו האחד הוא עולם האמונות והדעות של חז"ל, שלהבנתן ושרטוטן נדרש אורבך תוך שהוא פורש את היריעה הרחבה של אמונות אלו על הרקע הייחודי של הגות ימי הבית השני, המגילות הגנוזות ואף כתבי אבות הכנסייה, ועל רקע מציאות חייהם וגורלם האישי והתמורות ההיסטוריות שהתחוללו בעולמם שלהם ושל בני קהילתם. כל אלו

יחד הניבו את החיבור השיטתי המקיף ביותר בתחום זה, *חז"ל: פרקי אמונות ודעות*, אשר הפך למן פרסומו בשנת תשכ"ט לחיבור המוביל בתחומו ובהיקפו (שאף זכה לתרגומים למספר לשונות), עד שכמעט לא נעשו ניסיונות להתמודד עם תכניו ולשכללו, או אף לשכלל חלקים ממנו (הגם שלאחרונה ישנן התחלות חדשות חשובות בתחום זה, ועל אף שעלו מן החיבור עוד בעיניו של מחברו בעיות מתודיות ותוכניות לא מבוטלות). ההישג וההשפעה ההיסטוריים-תרבותיים שנודעו לחיבור זה היו ללא ספק מרחיקי לכת. בשולי עשייתו הגדולה בחקר מחשבת חז"ל ודרכי הנהגתם, תרם אפרים אורבך תרומה עצומה לחקר השיח היהודי-הנוצרי בימי הביניים ובעיקר בעידן חכמי המשנה והתלמוד. בסדרת מאמרים מתמשכת, בעיקר מעל דפי כתב העת למדעי היהדות *תרביץ*, פרש אורבך את השיח המתמשך (העקיף) שניהלו החכמים עם אבות הכנסייה ופרשנותם למקרא. תרומתו של אורבך בתחום זה היתה ניכרת לא רק בעצם חדשנותה אלא גם בהקיפה ובהשפעתה המתמשכת.

התחום האחר בעולמם של חז"ל לו נדרש אורבך נגע לעקרונותיה, תולדותיה והתפתחותה של ההלכה הקדומה, בעיקר זו של חכמים. מהלך זה של שרטוט מקורותיה והתפתחותה של ההלכה היו בו מעצם טיבעו זיקות למחלוקות אידאולוגיות מורכבות, אולם אורבך לא נרתע מכך כשלנגד עיניו ניצבו השליחות והאחריות התרבותית-ציבורית להעניק לקהל הרחב תמונה רחבה ופתוחה של שורשי הווייתו התרבותית-ההיסטורית. מהלך זה בא לידי מיצוי בספר *ההלכה, מקורותיה והתפתחותה* (ירושלים, 1984). בחיבור זה, לצד בירורם וסקירתם של מושגי היסוד ההלכתיים וגלגולי התפתחותם, דן אורבך באריכות בדרכי גיבושה של ההלכה ובכוחות ובדמויות שעיצבוה. בשני החיבורים הנזכרים הציע אורבך לראשונה בפני החוקר והקורא המשכיל כאחד תיאורים מקיפים של העולם ההגותי וההלכתי הפורמטיבי של היהדות. שני החיבורים הללו נכתבו מתוך תחושת שליחות ציבורית עילאית ומתוך הדאגה לדמותם של "מדעי היהדות" בעידן העכשווי. לאורן של תחושות אלו יש לראות את יצירתו הפובליציסטית והמסאית הענפה. בעשרות מאמרים וראיונות, שחלקם קובצו לשני מאספים עיקריים, *על יהדות וחינוך*, ירושלים 1967, ועל

ציונות ויהדות: עיונים ומסות, ירושלים 1985, נתן אורבך דעתו להיבטים חברתיים, חינוכיים ומוסריים שעמדו במרכז הווייתה של החברה בישראל, למן יחסי דת ומדינה, דמותם של מדעי היהדות בדורנו, ועד לשאלות שנגעו להגשמתה של הציונות והיבטיה ההומניסטיים של ההלכה.

עודד עיר-שי, האוניברסיטה העברית בירושלים

המאמרים הכלולים במדור זה הם:

"בקשת האמת כחובה דתית", מתוך *המקרא ואנחנו*, בעריכת אוריאל סימון, מחברות לספרות תשל"ט, עמ' 27-13. אנו מודים להוצאת דביר על הרשות להדפיס כאן מאמר זה.

"דרכים חדשות במדע המקרא", יצא במקורו בגרמנית בכרך מס' 82, 1938, של *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, ונדפס בתרגום העברי שלפנינו באוסף המאמרים של אורבך *מחקרים במדעי היהדות*, בעריכת משה דוד קר ויונה פרנקל, כרך ב', הוצאת מגנס, ירושלים תשנ"ח, עמ' 682-675. "בענין מאמר 'תקנות הגאונים'", נדפס לראשונה בכתב העת *הדרום* כו, תשכ"ח, ונדפס שוב בכרך ב' של *מחקרים במדעי היהדות*, עמ' 770-768.

"מדעי היהדות בימינו – מעמד ובעיות", נדפס לראשונה בדברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות א', תשל"ז, ונדפס מחדש בכרך ב' של *מחקרים במדעי היהדות*, עמ' 797-781. אנו מודים להוצאת מגנס על הרשות להדפיס מאמרים אלה, ולגב' חנה אורבך על הרשות להדפיס מחדש את מאמריו של בעלה. אנו גם מודים לגב' אורבך על ששלחה לנו את התמונה המופיעה כאן.

בקשת האמת כחובה דתית



אפרים א' אורבך

עצם העלאת הנושא 'בקשת האמת כחובה דתית' אומרת, לכאורה, שקיימת אמת מחוץ לדת. ברם, כל דת טוענת שכרשותה האמת המוחלטת והבלעדית. האם יש, אפוא, בכלל מקום לבקשת אמת מעבר לעניינה של הדת גופה? האם אין בעצם הצגת השאלה משום בקשת אישור מטעם גורם אחר? או שמא דווקא טענת האמיתות הגמורה היא המחייבת את בקשת חותמו של הקדוש-ברוך-הוא בכל תחום מתחומי החיים שאנו נתקלים בו? דרכי העימות של הדתות המונותאיסטיות עם הפילוסופיה בתור סמכות עצמית נידונו וחזרו ונידונו, ועיקרי הדברים בסוגיא זו נאמרו בשעתו ע"י יוליוס גוטמן ז"ל במאמר מקיף: "הדת והמרע במחשבת ימי הביניים ובעת החדשה"¹. כמה וכמה עניינים נתחדרו הגדרותיהם וביוררם בהרצאותיו משנת תש"ז 'דברים על הפילוסופיה של הדת'², ובמסה שכתב בשנות הארבעים ושנתפרסמה מתוך עזבונו³.

אינני בא לדון בתוכנם של מאמרים אלה, העוסקים בלכטיה של הפילוסופיה הדתית בימי הביניים ובחידושיה של הפילוסופיה המודרנית והשלכותיהם על תפישתה ומקומה של הדת. אתייחס, אפוא, לדבריו ולפרשנותו של גוטמן רק במידה שיש בהם עדות למאבקו של אדם האוחז באמונה הדתית והנתון בעימות בלתי פוסק עם תחומי ההגות השונים של זמנו. האבקות זו יכולה לשמש דוגמה לבקשת האמת תוך התייחסות

J. Guttman, "Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und modernen Denken",¹
Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums
Berlin 1922, pp. 146–216. תרגום עברי ע"י ש' אש בקובץ: י"י גוטמן, דת ומדע, ירושלים
תשט"ו, עמ' 1–65.

² הובאו לדפוס ע"י ש' אש ור"נ רוטנשטרייך, ירושלים תשי"ט.

³ י"י גוטמן "פילוסופיה של הדת או פילוסופיה של החוק?", בתרגום י' עמיר, 'דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים', כרך ה', חוב' 9, ירושלים תשל"ה, עמ' 188–207.

ביקורתית לפתרונות שקדמו. אין צורך – אומר גוטמן – להאריך בכך, שכוחה של התבונה סר ממנה, שעה שכופים אותה להכנע למה שמחוץ ומעל לתבונה; וכן, שיש בכוחה של נאמנות התיווך והפשרה לחבר שני תחומים זה לזה לפחות למראית עין. בימי הביניים רווחה התפיסה שלפיה ההתגלות והתבונה עומדות זו בצד זו. תפישה זו, המכונה "האמונה הכפולה"⁴, מתיישבת עם דרישות ההגיון הפורמאלי, אבל למעשה מוסטת נקודת הכובד אל אחד משני המרכיבים, אם כתוצאה של עצם מעשה ההתפלספות או כתוצאה של התגוננות בפני טענות ההתגלות של דת אחרת. ר' סעדיה גאון קבע בהקדמתו לספר 'האמונות והדעות', שאסור לעסוק בפילוסופיה בלא התחשבות באמת שבאה בהתגלות והוא רואה את תפקידה של הפילוסופיה במציאת אישור פנימי לאמת שנודעה באמצעות ההתגלות.⁵ יחד עם זאת הוא טוען במפורש, כי ההסכמה עם התבונה המוסרית היא תנאי מוקדם לתוקף ראית הניסים, באשר התבונה באה לשמש כרשות שופטת אובייקטיבית בין הדתות הטוענות לעדיפות. לעומתו הרלב"ג, הנחשב כדוגל בצורה בלתי מסוייגת בחופש המחקר, אומר במפורש שכל אימת שמתגלית סתירה אמיתית, שאינה מתיישבת באמצעות הפרשנות, העיון צריך לתלות את הסיבה בקוצר ידו ולהורות בסמכותה העדיפה של ההתגלות.

אין תימה שגוטמן רוחה את נסיונות הפתרון על דרך האמת הכפולה. את הכרזתו של שפינוזה, שהאמת היא עניינה הבלעדי של הפילוסופיה בלבד, ואילו עניינה של הדת היא יראת-שמים בלבד, רואה גוטמן כשיא ההעזה, באשר היא מבקשת לשמוע כביכול מתוך כתבי הקודש עצמם ויתור על טענת האמונה לאמיתותה. שפינוזה הלך בזאת כדרכם של פילוסופים אריסטוטליים בימי הביניים, שבקשו לראות באידיאל הדת שלב מוקדם – המיועד לפשוטי-עם – של צורה נעלה, שהיא התחברות לאלוהים מתוך הכרה. אלא שבשיטת שפינוזה אין עוד מקום למושג ההתגלות. באיזה מובן שניתן ליחס לו, וממילא איבדה הדת העממית את מקומה מכל וכל. מדגיש אני דברים אלה, מפני שבשינויים מסויימים הם מושמעים גם כיום על-ידי אנשים דתיים בשם הדת.

לאחר בחינתן של שיטות פילוסופיות שראו את עצמם כפילוסופיה דתית (כגון זו של שפינוזה ושל אחרים) וסקירת מיגוון ההשקפות שהועלו מאז המאה התשע-עשרה על מהותה של הדת כתופעה (לא רק על-ידי פילוסופים אלא גם על-ידי אנטרופולוגים, סוציולוגים ופסיכולוגים) העמיד גוטמן את השאלה בדבר אמיתות הדת הן מצד טענת הדת עצמה לאמת והן מנקודת ראותם של התחומים האחרים. בעיני האדם הדתי,

⁴ ראה Harry Wolfson, "The Double Faith Theory in Saadia, Averroes and St. Thomas", *JQR*, N.S., 33 (1942/3) pp. 213–264.
⁵ ראה י' גוטמן, במאמרו הנזכר לעיל בהערה 3, עמ' 196.

האמת הדתית היא האמת הוודאית ביותר, אמת מוחלטת שלמענה הוא מוכן למסור את נפשו. אולם זאת אמת אינדיבידואלית, שאין אפשרות להוכיחה לזולת באופן אובייקטיבי, ועל כן אין אפשרות להעבירה אליו בדרך ראציונאלית. האמת הדתית אינה אלא ברירות פנימית, שכן כבר אי-אפשר לטעון לתוקפה של הדת לא מחמתן של עובדות היסטוריות ולא מכוחן של הוכחות מטפיזיות. כדי להשיב על השאלה "האם אפשר לסמוך על ודאות אישית שאינה ניתנת להוכחה" נאחז גוטמן במחשבה הביקורתית המודרנית, אשר לפיה אין דרך המדע הדרך היחידה של האמת. בוודאי, קל יותר לקבל דבר שאפשר להוכיחו הוכחה הגיונית, אולם מצד שני אין כל אפשרות להוכיח לאדם המאמין שאינו צודק. הנסיונות לסתור את הדת בטענות מדעיות אינם תקפים יותר מן הנסיונות לבסס את הדת על הוכחות מטפיזיות, שכן טענות אלה אינן בגדר מדע אלא בגדר פירוש מטפיסי למדע, שהרי המדע גופו עוסק רק בנסיון, ובתור שכזה אינו יכול לפרנס השקפת עולם. השקפת עולם של מדעי טבע המבוססים על הנסיון הם בחינת תרתי דסתרי. דעתה של הפילוסופיה הפוזיטיביסטית, שאין דבר מעבר לנסיון, אינה עמדה ביקורתית אלא דוגמטיקה שלילית, שאינה מבוססת על הנסיון. במידה מסוימת חוזרים אנו בזאת לדברי הרמב"ם בדיונו על קדמות העולם וחידושו (מורה נבוכים, חלק ב', פרק כ"ב). דעתו של אריסטו על קדמות העולם אינה יותר מאשר הצהרה והערכה, ובלשונו: "ובארנו כי השקפת הקדמות ספיקותיה יותר ונוקה יותר במה שראוי לסבור ביחס לה". נוסף היות החידוש השקפת אברהם אבינו ונביאנו משה עליהם השלום". וכל זה על אף דבריו הוא נגד העדפת אחת ההשקפות מחמת חינוך והרגל (שם, פרקים י"א, כ"ג). שכן, במקום שאין בידו אלא השערה, כמו בענין קדמות העולם, מצווה האדם "להיות חושב בשכלו ולסמוך על שני הנביאים אשר הם עמוד תקינות מציאות המין האנושי בדעותיו ומקהלותיו, ובכיוצא בזה אפשר לומר באמת, "לא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה משלהם".

גוטמן מסתייג גם מביסוסה של הדת על המוסר בדרכו של קנט, שהפך את עיקרי הדת לדרישות של המוסר, ואשר מציאות האל היא בעבורו רק בחינת ערובה עליונה למוסר ולטוב עלי אדמות. הוא גם מסתייג מניסוחו הפחות אוידימיניסטי של הרמן כהן, בדבר הצורך להתאמה בין המוסר והעולם בחינת בסיס של הדרישה למוצא משותף לשניהם.

ברם, גוטמן אינו נמנע מלהסתייע בדעות המבוקרות על ידו. מתפיסת דת ישראל כמאחדת את כל תחומי החיים מגיעים לדרישות לא רק בתחום הדתי הספציפי, אלא בכל התחומים. לביסוס הצורך בדת מוסיף גוטמן את הנסיון הדתי ועמו את הברירות הדתית. ברם, בצירוף מסכם זה של הביסוס מתוך ודאות גמורה והביסוס מתוך ברירות, מאבד גוטמן חלק מאותה הבהירות המציינת את דבריו שעה שהוא מבקר את השיטות

שקדמו לו. כי מהו הביסוס מתוך ודאות, אם לא הכרירה האישית? ומהו הביסוס מתוך ברירות, אם לא פרי הצורך לאחר את כל תחומי החיים? והרי צורך זה צריך להתמלא גם מכוח הפילוסופיה ולא רק מכוח הדת. יתירה מזו, ניתן להעלות נגד גוטמן אותה הטענה שהוא העלה בצדק נגד ליאו שטראוס⁶, אשר ביקש להכין את הדת מתוך הביקורת הקיצונית של הדת. לדעת שטראוס, דווקא הגישה הפסימית-טראגית, הרואה עין בעין את מופקרותו של האדם, היא המביאה לפירוש פורמאלי של האמונה, בחינת מילוי צורכו של האדם בהנהגה סמכותית; צורך זה יכולה למלא רק סמכותה הקפדנית של ההתגלות. טיעון זה של שטראוס נשמע בקרבנו לאחרונה רבות, אם כי בנוסח פשטני יותר. גוטמן, הרואה בהשקפה זו של שטראוס את היסוד לתפישתו את הפילוסופיה של ימי הביניים, אומר שהיא לוקה באדישות כלפי תוכן ההתגלות עד שאין בכלל נפקא מינה אם היא יהודית או נוצרית. טענה זו עצמה ניתן לטעון גם נגד ההתבססות של גוטמן על הברירות הפנימית. אמנם הרבר לא נעלם לגמרי מעיניו, כפי שעולה מדבריו: "צריך להבחין בין האמת של הדת בכלל לבין האמת של דת זו או דת אחרת. יש צד שווה בכל הדתות. והברירות הפנימית מעידה על אמיתות הדת בכלל. על פי הנחה זו עולה שאלה נוספת: איזה דת מבין הדתות היא היא הדת האמיתית?"⁷ ברם, השאלה החשובה הזאת אינה בגדר "שאלה נוספת" גרידא. האם אין כל עניינה של הברירות הפנימית אלא בהשתכנעות באמיתות של דת מסויימת, שבה נולד וגדל האדם? האם קיימת דת המייצגת את אמיתות "הדת בכלל"? הרוב המכריע של בני האדם נולדו על ברכיה של דת מסויימת, ורק מיעוט קטן הגיע לקבלת הדת מתוך ברירה ובחינה עצמית. והרי השאלה המעסיקה אותנו מתייחסת בעיקר לראשונים: האם בקשת האמת היא לגביהם חובה דתית? האם רשאים אנו לומר, שאין לנו אלא דגם אחד, זה של היהודי הדתי המצוי, ומעבר לזה לא כלום? והרי אפילו הואריאנטים של אותו דגם רבים, כידוע, ואף כבדי משקל, או שמא מצות תלמוד תורה, זו המצוה שהיא כנגד כולם ושהיא הקו המאפיין ביותר של הדת היהודית, היא המחייבת את בקשת האמת? אבל מהי אמת זו? ומהם גבולותיה?

חוזרים אנו לשאלה שבה פתחנו, אלא שמכאן ואילך נודקק למקורות הרחוקים, לכאורה, מעימות עם תורה פילוסופית איוו שהיא. לשם חידודם של הדברים אפתח במובאה מדברי הרמב"ם כימורה נבוכים (חלק א', פרק ב'). הרמב"ם דן בקושיא ידועה לגבי הסיפור אורות חטאו של אדם, שממנו נראה, לכאורה, ש"ההכרה הנמצאת בנו, אשר היא הנכבד מן הענינים הנמצאים בנו", היא תוצאה של העונש על מריו של האדם, שכן

⁶ שם, עמ' 206-207.
⁷ דברים על הפילוסופיה של הדת, עמ' 48.

רק בעטיו של החטא הזה ניתנה לו שלמות שלא היתה לו, והוא השכל. על טענה זו השיב הרמב"ם, כי השכל ניתן לאדם לפני מריו, ובגינו נאמר עליו שהוא נכרא בצלמו ובדמותו של בוראו, אבל בשכל הבדיל רק בין האמת והשקר, וזה היה נמצא בו על שלמותו ותמותו. אבל הטוב והרע הוא במפורסמות ולא במושכלות, כי לא יאמר: השמיים כדוריים – טוב, והארץ שטוחה – רע. אבל יאמר: אמת ושקר. ובמצב השלמות לא היה לו כח להשתמש במפורסמות בשום פנים ולא להשיגם. רק כאשר נטה אחר התאוות נשללה ממנו ההשגה השכלית. ואז נקנית לו השגת המפורסמות ושקע בהבחנת הרע והטוב. מפרשי הרמב"ם עסקו בדבריו אלה כדי לישבם עם דברים אחרים כמורה⁸. השאלה היא האם ניתן למצוא אסמכתא איזו שהיא להפרדה זו בין אמת ושקר מכאן לבין טוב ורע מכאן. האם עניינה של אמת ביהדות הוא רק ה'יש', בחינת *rei et intellectus adequatio*?⁹ מובנה המקורי של התיבה 'אמת' אינו מאפשר לענות בחיוב על שאלה זו. במקומות רבים במקרא משמעותה: נאמנות, קיום ונכונות. האמת קשורה למידות האנושיות: חסד, טוב, ישר, והיא מוזהה עם החסד כמידת האל, כשם נרדף לתורתו ולמצוותיו, ובאה גם כתואר של תורתו בניגוד לשקר, לשוא ולכזב¹⁰. אפילו באותם מקומות שבמקרא, שבהם גילו חוקרים אמת במשמעות אפיסטמולוגית או תיאולוגית, עדיין ניכרת הזיקה הברורה למידות אחרות כמבטאות אמת זו. מבחינה זו אין הבדל בין לשונות כגון, "רב חסד ואמת" (שמי' ל"ד, 6), "תתן אמת ליעקב, חסד לאברהם" (מיכה, ו', 20) לבין "מעשה ידיו אמת ומשפט, נאמנים כל פקודיו עשויים באמת וישר" (תהי' קי"א, 7). דברים אלה כוחם יפה גם לגבי כתובים הנחשבים כקיצוניים יותר, כגון: "ותשלך אמת ארצה" (דני' ח', 13), או "ולא חלינו את פני ה' אלוהינו לשוב מעוננו ולהשכיל באמיתך" (שם, ט', 13). עם זאת מתלווה לתיבה 'אמת' גם המשמעות של הצגת דברים כמות שהם, ולכן יכלו השבעים לתרגם אותה במילה *ἀλήθεια*.

הזיקה שיש במקרא בין 'אמת' ו'צדק' גררה התפתחות מעניינת. כת מדבר יהודה, בעלת הגישה הדואליסטית, מחלקת את האנושות לשני 'גורלות' יריבים, הכפופים לשתי 'רוחות' – 'רוח האמת' ו'רוח העוול'. אין צריך לומר ש'רוח האמת' היא בעצם רשות הטוב¹¹. בהתאם לכך משמש הכינוי 'מורה הצדק' (הנסמך על הכתוב בהושע "ועת לדרוש את ה' עד יבוא ויורה צדק לכם" [י', 12]), במונח של מורה דרך המסייע

⁸ ראה לאחרונה בדברי שי' פינס בהקדמתו לספר: D. Hartman, *Maimonides, Torah and Philosophic Quest*, Philadelphia 1976.

⁹ דברי תומס, שמקורם הוא בדברי יצחק ישראלי או אבן סינא.

¹⁰ שלא בדברי R. Bultmann, "Untersuchungen zum Johannesevangelium", *ZNTW* 26/27 (1928), pp. 63–113.

¹¹ ראה י' ליבט, מגילת הסרבים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 82.

להכריע את ירוח העוול¹². לעומת זאת בא הכינוי 'מורה צדק' בפי חכמים בהוראה של מגלה אמת אוכייקטיבית ואף של חושף חוקי הטבע. לדברי רבה בר בר חנה כשם רבי יוחנן (בכורות, כ"ד, ע"א): "ראה חזיר שכרוך אחר רחל — פטורה מן הבכורה ואסור באכילה עד יבוא ויורה צדק לכם" (רש"י מפרש שם: "עד שיבוא אליהו ויורה אם מותר או אסור"). ומפרשים בתלמוד שהספק העתיד להתברר לאמיתו הוא, אם "יולדת מרחמת, ואסור באכילה (איכא למימר ולד אחרינא הוה לה ומית וריחמתיה להאי) או אינה מרחמת ומותר באכילה (דודאי דידה הוא)". ברור שבאן 'צדק' משמש במקום 'אמת', אותה אמת שבטבע, אשר רבי יוחנן לא ראה אפשרות לכררה, ונאלץ להשאיר אותה לאליהו. ואילו בספריהם של גאונים וראשונים (ואף של קראים) היה התואר 'מורה צדק' לתוארם של מורי-הוראה וריינים, וברי ששם אין בו מן המשמע של מורה אמת אפיסטמולוגית, אלא של מורה הוראה הלכתית, אשר חייבת להנתן — כפי שעשה ר' יוחנן — גם כשהראשונה לא נתבררה¹³.

אין דין ללא אמת, שכן "כל מי שמוציא דין אמת לאמיתו מעלה עליו הכתוב כאילו היה שותף עם הקדוש ברוך הוא במעשה בראשית"¹⁴. הביטוי 'דין אמת לאמיתו' בא להדגיש, שדין המבוסס על פי טענות ועל פי דינים אך המכחיש את האמת, אינו אמת לאמיתו¹⁵. לפי פירושו של רבי אברהם בקראט כיספר הזיכרון, משמעות 'אמת לאמיתו' היא, "שלא תהיה כוונתו בדין האמת ההוא לשכר ולא לשררה וניצוח או יוהרא, אלא לאמיתו בלבד. הכוונה שעל כל פנים יתכוון בעצם ובראשונה אל האמת מצד מה שהוא אמת לא לכוונה אחרת". בירור האמת מונעת את בירור כוונותיו של הדיין, שכן ההשתעברות לשררה וליוהרה מונעת את בירור האמת לאמיתה. בקשת האמת במשפט היא חובה דתית; היא באה להשליט את הצדק, אבל גם לסלק את המחלוקת ולהביא שלום בין איש לרעהו. ושתי שיטות בדבר. רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי אומר: "המבצע — חוטא, והמברך את המבצע הרי זה כמנאץ לפני המקום, שנאמר: 'בוצע ברך נאץ ה' (תהי, י"ג, 3). אלא יקוב הדין את ההר כשעשה משה". ואילו רבי יהושע בן קרחה אומר: "מצוה לבצע שנאמר: 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם' (זכר, ח', 16) — כל מקום שיש אמת אין משפט שלום, יש שלום אין משפט אמת. ואי זהו אמת שיש בו משפט שלום? הוי אומר זהו ביצוע"¹⁶. מענין שבתוך רברי רבי אליעזר בן רבי יוסי

¹² ח' רבין, *Qumran Studies* אוקספורד 1957 עמ' 120 העלה השערה, שלפיה יש לקרוא: 'מורה צדק'.

¹³ L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976, p. 214ff.

¹⁴ מבילתא דמסכת עמלק, פ"ב (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 196).

¹⁵ תוס' שבת ו', ע"א ד"ה 'דין', ובית יוסף, חו"מ, סימן א'.

¹⁶ ירו' סנהדרין, פ"א, היא (י"ח, ע"ב), וראה בבלי, שם, ו', ע"ב.

הגלילי השולל את הפשרה מצויים בעצם שני המקורות, שכן בהמשך נאמר, שבניגוד למשה היה אהרון משום שלום, שנאמר "תורת אמת היתה כפיהו... בשלום ובמישור הלך אתי" (מלאכי, ב', 6). בתוספות ד"ה "אבל" מעירים על כך: "פירוש – כיוון שלא היה דיין ולא היה הדין בא לפניו אלא לפני משה ודאי לדידה שריו". רדיפת השלום של אהרון היא בחזקת תורת אמת לא פחות משפיטתו של משה, אלא שאין היא מידתו של היושב בדן. לעומת זאת יש לדעת רבי יהושע בן קרחה מקום לביצוע גם במסגרת השיפוטית.

מקומה של האמת במשפט בבית דין של מטה אינו אלא כבואה של הזהות של משפט ואמת בבית דין של מעלה. אלוהים הוא אלוהי הצדק והמשפט ("השופט כל הארץ לא יעשה משפט?") [בר', י"א, 25]. כי המשפט לאלוהים הוא" [רב' א, 17], והאמת היא הביטוי הנעלה ביותר שלו. חשוכה בנידון זה הבחנתו של הרמן כהן: "לא האחדות היא חותמו של הקדוש־ברוך־הוא, אלא האמת"¹⁷, לפיכך דינו של הקדוש־ברוך־הוא לעולם אינו שרירותי. נועז ביותר, וודאי בלתי פילוסופי, הוא מאמרו של רבי יוחנן: "לעולם אין הקדוש־ברוך־הוא עושה בעולמו דבר, עד שנמלך בבית דין של מעלה; מה טעם? – ואמת הדבר וצבא גדול" (דני, י', 1). אימתי חותמו של הקדוש־ברוך־הוא אמת? – בשעה שנמלך בבית דין של מעלה" (יר', סנהדרין, שם). כשהאמת משמשת תואר לה' היא מכטאת הן את האחדות והן את הייחוד והנצח, כרברי הרמב"ם (שאפשר להסמיכם לרברי הירושלמי בסנהדרין שם) "לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם, הוא שהנביא אומר: 'וה' אלוקים אמת' (יר', י', 10) – הוא לבדו האמת, ואין לאחר אמת כאמתתו" ('הלכות יסודי התורה', פ"א, הלכה ג'–ד').

בקשת האמת היא לא רק חובתו של הדיין, היא גם חובתו הדתית של האדם המתפלל לאלוהיו. שנינו במשנה ברכות (פ"ב, מ"ב) "אמר ר' יהודה: בין ויאמר: ל'אמת ויצויב' לא יפסיק". ובמשנה תמיד (פ"ה, מ"א): "אמת ויצויב' היא הראשונה בין ג' ברכות שבירכו במקדש אחר 'שמע'". טעמו של רבי יהודה – ובוודאי מוסר הוא כדרכו הלכות ראשונים – נמסר בירושלמי (ברכות, פ"ב, ה"ב) בשם רבי לוי¹⁸: "'אני ה' אלהיכם", וכתוב (יר', י', 10) 'וה' אלוהים אמת'". הקורא את שמע, מכריז על אמונתו, מקבל עליו עול מלכות שמיים וקושר את קבלת עול מלכות שמיים לאמת. לפיכך חייב גם המתפלל לבטא אך ורק דברי אמת, ואל לו להרבות בתפילה תוך ריבוי דברי שבח. כדברי רבי יצחק בן אלעזר: "יודעים הם הנביאים שאלוהיהן אמיתי ואין מחניפין לו"¹⁹. על אף החשיבות הרבה

¹⁷ דת התבונה ממקורות היהדות, תרגם צ' וויסלבסקי, ירושלים 1971, עמ' 405.

¹⁸ בבבלי (שם, יר', ע"א) – בשם ר' יוחנן.

¹⁹ ירו', ברכות, פ"ו (י"א, ע"ג); מגילה פ"ב, ה"ח (ע"ד, ע"ג).

שייחסו לצירוף של 'ה' אלוהיכם' עם 'אמת', החילו גם על ענין זה את האזהרה שלא להחניף לקב"ה. מסופר על "ההוא דהווא נחית קמיה דרבה (אותו שירד להתפלל לפני רבה), שמעיה רבה דאמר 'אמת אמת' תרי זימני. אמר רבה: כל אמת אמת תפסיה להאי! (כל האמת תפסה אותו)"²⁰. הגזמה זו אינה במקומה לא רק משום שהתוספת גורעת, אלא משום שהעומד בפני קונו בתפילה תוך המתנה לחריצת דינו צריך לבקש דין אמת. ברם, בעוד שלגבי בית דין של מטה ההלכה היא כרבי עקיבא, שאין מרחמים בדין (כתובות פ"ב, מ"ב), הרי המתפלל תוך תודעת המרחק שבין האדם לאלוהיו, רשאי לבקש שהקב"ה ירון אותו במידת הרחמים ולא ימצה את מידת הדין כלפיו. יחד עם זאת מצדיק עליו האדם המאמין את הדין, ומורה שהאלוהים המייסר אותו הוא אלוהי אמת, כדברי הספרא: "יעקב צידק עליו את הדין, שנאמר 'קטונתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך' (ברי' ל"ב, י"ו)"²¹. ולא בכדי חתימתה של ברכת צידוק הדין היא — "ברוך דיין האמת"²².

אמת היא גם תואר המאפיין את התורה כולה, ועל כן אנו מכריזים בכרכת התורה: "אשר נתן לנו תורת אמת". רבא הסמיך את דברי המשורר בתהילים (ק"ט, ט. 160) "ראש דברך אמת, ולעולם כל משפט צדקך" לדרשתו של "עולא רבה אפיתחא דכי נשיאה: מאי רכתיב 'יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך' (שם, קל"ח, 4)? — מאמר פיך לא נאמר, אלא 'אמרי פיך', בשעה שאמר הקדוש-ברוך-הוא 'אנוכי' ולא יהיה לך, אמרו אומות העולם: לכבוד עצמו הוא דורש. כיוון שאמר 'כבוד את אביך ואת אמך' חזרו והודו למאמרות הראשונות. רבא אמר: מהכא 'ראש דברך אמת', ראש דברך ולא סוף דברך? אלא מסוף דברך ניכר שראש דברך אמת"²³. יש במאמר נועז זה²⁴ משום החלה של מבחן האובייקטיביות גם על אמיתות של הקדוש-ברוך-הוא. ומבחן זה הוא בהופעתה של האמת לגבי הזולת. כל עוד שהיא ידועה רק לאני, ויהא זה אפילו האני של הקב"ה כביכול. יש בה נגיעה ולפיכך אינה אמת לאמיתה ויכול הטוען לטעון: 'לכבוד עצמו הוא דורש'. אותה מידת אובייקטיביות נדרשת גם מלומדיה של תורה: "'אמת' זאת תורה, שנאמר 'אמת קנה ואל תמכור'" (משלי, כ"ג, 23)²⁵. ופסוק זה נדרש בדרך אחרת: "תורה דכתיב בה 'אמת' — 'אמת קנה ואל תמכור' — אין הקדוש-ברוך-הוא עושה

²⁰ ברכות, י"ד, ע"ב.

²¹ שמיני, פתיחה, מ"ה, ע"א.

²² ברכות, פ"ט, מ"ב.

²³ קידושין, ל"א, ע"א (במקום רבא גירסת הגרות התלמודי היא ר"י יצחק).

²⁴ הרמן כהן (ידת התבונה ממקורות היהדות), עמ' 436-437) הכיא את המאמר הזה מתוך פירוש רש"י בתור הובחה, שהתגלות נושאת אפי של אמת מוסרית המושחתת על הכרה הגיונית.

²⁵ ברכות, ה', ע"ב; וראה ירו' ר"ה, פ"ג, ה"ח (נ"ט, ע"א).

זכרון לראשונים

לפנים משורת הדין; דין רלא כתיב ביה 'אמת', הקדוש־ברוך־הוא עושה לפנים משורת הדין²⁶. רש"י מעיר שם: "והא דכתיב 'משפטי ה' אמת' (תהי' י"ט, 10), במשפטים הכתובים בתורה וציום לישראל קא משתעו, דלעיל מיניה כתיב 'פקודי ה' ישרים' (שם, 9)". זו הבחנה ברורה בין הלימוד הרעיוני, שאין בו מקום לפשרה הסוטה משורת האמת, לבין הפסיקה הלכה למעשה, אשר בתחומה יש ויש מקום לפשרה, כפי שיש גם מקום לחשש מפני הטעות (שתוצאותיה יכולות להיות חמורות ביותר), בעקבות ההלכה, שהרוגי בית דין מתורדים על כל עוונותיהם, מובא מעשה "באחד שיצא ליסקל, אמרו לו: התוודה! אמר: תהא מיתחי כפרה על כל עוונותי, ואם עשיתי כן אל ימחל לי, ויהיה בית דין של ישראל נקי, וכשבא הדבר לפני חכמים זלגו עיניהם דמעות. אמרו להם: להחזירו אי־אפשר, אין לדבר סוף, אלא הרי דמו תלוי בצואר עדיו"²⁷.

כין כתליו של בית המדרש אין לכאורה חששות מסוג זה, שהרי שם התורה מסורה ביד אדם ללמדה לשמה ולהגות בה לאמיתה. לא אאריך כאן בהסברת הביטוי 'אמיתה של תורה', אך ראוי לציין שביטוי זה, שמרכיבים להשתמש בו, נמצא רק פעם אחת בשני התלמודים²⁸, רבו הפירושים בדבר משמעותו, אבל נראה שהוא בא לבטא את הקושי שבחתימה לאמת או לכוונה המקורית של המקורות המתפרשים, ואכן רבה הייתה המודעות לגבי הסכנות והקשיים הכרוכים גם כבידור של האמת העיונית. בעיה ראשונה במעלה הייתה עצם המסירה הנאמנה והמרוקת של ההלכות וההוראות מדור לדור. ביטוי חיצוני לכך יש במונח

²⁶ ע"ז, ד', ע"ב; בכ"י ספררי (מהדורת ש. אברמסון) מובא הפסוק "תורת אמת היתה בפיהו" (מלאכי, כ"ו, 6).

²⁷ תוספתא, סנהדרין, פ"ט, ה"ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 429) ירו', שם, פ"ג, ה"ד (כ"ג, ע"ב) ובבלי שם, מ"ד, ע"ב.

²⁸ ירו', מגילה, פ"א, ה"א (-ע-, ע"א): "רבי חלבו, ר' יסא בשם ר' לעזר: נאמר כאן 'דברי שלום ואמה' (אסתר, ט', 30) ונאמר להלן 'אמת קנה ואל תמכור' (משלי, כ"ג, 23), מה זו (ר"ל החורה) צריכה שרטוט, אף זו (ר"ל המגילה) צריכה שרטוט... בבבלי, מגילה, ט"ו, ע"ב פירש רש"י: "בספר תורה עצמו, ובשם רב עמרם גאון מובא: 'כאמיתה של תורה באמת שלה, כגון חוקים מצות ומשפטים שבה' (אוצר הגאונים, מגילה, עמ' 20 עפ"י סי' המכריע סימן פ"ה: ומובא גם בתוספות, מנחות ל"ב, ע"ב ד"ה 'הא'). לפני רב האי גאון ולפני שאליו היתה כנראה תוספת כגמרא – 'מאן אמיתה של תורה? – אלעזר ומשה ונשיאים ועדה', והגאון פירש 'משה ואלעזר – נביאים, ועדה – חיינו בנות צלפחד... ואף־על־פי שהם דברי נשים צריכים שרטוט, כך מגילת אסתר – אף על פי שהם דברי נשים, כגון נשתי ואסתר, צריכים שרטוט'. רבינו תם (ספר הישר, מהדורת שלזינגר, סימן ק"ג; תוספות, מנחות הנ"ל: א"ו, ח"א, סימן תקמ"ג) פירש: "אמיתה של תורה היא מוזה משום שיש בה מלכות שמים", ובתוספות, גיטין, ו', ע"ב ד"ה 'אמר' מצינו: "וכן פירש ר"ח" (וראה אוצר הגאונים, גיטין, ליקוטי פירושי ר"ח, עמ' 5). פירושו של הר"ח מובא בערוך ערך 'אמת', ובערוך השלם, שם, רמז לבמרכ"ר פרשה י"ב, ג' (= מדרש תהלים צ"א, ב') "וסתרה אמיתה" (תהי' צ"א, 4), אמר רבי שמעון בן לקיש: "זיין אני עושה לכל מי שהוא עוסק באמת של תורה". רשב"י אמר: "זיין היא אמיתה של תורה".

'באמת', המופיע בשורה של משניות וברייתות, כגון: "ולא יקרא לאור הנר, באמת אמרו: החון רואה היכן תינוקות קוראין אבל הוא לא יקרא" (שבת, פ"א, מ"ג). אמנם בכתבייד וברפוסים ישנים אין המלה 'אמרו' לא במשנה זו ולא באחרות²⁹, ואין ספק שמשמעות הביטוי 'באמת' היא כמו 'ברם'. אבל יחד עם זה הוא משמש להבאת ציטטה קדומה יותר, וכבר אמר רבי אלעזר: "עדה אמרה כל 'באמת' – הלכה היא" (בבא מציעא, ס', ע"א). רוצה לומר שפתיחת ענין בביטוי 'באמת' מורה, שמצוטטת הלכה קדומה נאמנה יותר, או בלשון אחר "הלכה למשה מסיני"³⁰. הכאב הכרוך בספקות ובפקפוקים בדבר נאמנותן של מסורות בא לידי ביטוי במה שמסופר על רב דימי כאשר בא לבבל ומסר הלכה בשם רבי יוחנן, אמרו לו שרבה בר בר חנה מסר מסורת אחרת באותו ענין בשם רבי יוחנן. השיב להם רב דימי: "או הוא שקרא או אנא שקרי"³¹ (או הוא שקרן או אני שקרן). שכן לא ייתכן ששתי המסורות החלוקות אמיתיות הן. רגישות זו משתקפת גם בסיפור מקביל מאותה תקופה: "רב כהנא זרב אסי כי הוו קיימי מקמי דרב, מר אמר שבועתה דהכי אמר רב, ומר אמר שבועתא דהכי אמר רב, כי אתו לקמיה דרב אמר כחר מינייהו, אמר ליה אידך: ואנא בשקרא אישתבעי?" (שבועות, כ"ג, ע"א). שני החכמים מסרו את דברי רב בצורה שונה, וכל אחד מהם נשבע שרב אמר כדבריו. כאשר באו לפניו אישר רב את דברי האחד, ואילו השני נחרד ושאל: 'האם אני נשבעתי לשקר? על כך ענה לו רב: "לבך אנס אותך", ורש"י מפרש: "כסבור היית לישיבע באמת".

לצד ספקות לגבי מסורות שמקורן בשגגה או באונס, ידעו חז"ל גם החלפות מגמתיות, שהמניע שלהן היה להכריע לטובת דעה שנחשבה כנכונה מבחינה אובייקטיבית נגד דעה שנתקבלה לא מתוך חתירת אמת לגופם של דברים אלא מתוך התחשבות בגורמים דתיים-חברתיים. בהתנגשות בין אמת פורמלית לבין אמת שבתוכן היו שהרשו לעצמם לוותר על הראשונה. מכיון שנמנעו מלשנות את הלכותיו של רבי אליעזר בן הורקנוס, או ששנו אותן רק כדי לחלוק עליהן, בהיותו שמוחי, היו שהתירו לעצמם החלפת שמות התנאים כאשר רצו להכריע כמו רבי אליעזר. מעידה על כך האזהרה המפורשת בספרי³² "מנין למחליף דברי רבי אליעזר בדברי רבי יהושע... ולאומר על טמא 'טהור', ועל טהור 'טמא' שהוא עובר בלא תעשה? – תלמוד לומר 'לא תשיג גבול רעך'".

²⁹ ראה י"ג אפשטיין, 'מבוא לנוסח המשנה', ירושלים תשכ"ד, עמ' 1263. ושי' ליברמן, 'תוספתא בפשוטה' ניריורק תשכ"ז, כלאים, עמ' 605.

³⁰ ירו' הרומות, פ"ב, ה"א, ובמקבילות.

³¹ המלה 'שקר' פירושה כאן טעות, כדומה למלה היוונית *ψεῖδος*, שהוראתה גם טעות וגם שקר.

³² דברים, פ"טקא קפ"ח (מהדרת פינקלשטיין, עמ' 227).

(ויק', י"ט, 13). ערויות מרובות לחילופין כאלה מצויות במקורות שלפנינו³³, וגם בבתי מדרש של אמוראים הפכו התנאים שוני הכרייתות מסודות שבידיהם³⁴, וזאת למרות האזהרה החמורה שכפי רבי אלעזר: "המחליף בדיבורו כאילו עובר עבודה זרה" (סנהדרין צ"ב, מ"א). ואמנם, עצם שמירת המסורות על סטיות כאלו מהווה עדות מובהקת לתוקפו של העקרון לרובק באמיתם של דברים.

יחירה מזו: מעבר לתביעה להקפיד על מהימנותן של המסורות, מחייבת בקשת האמת את הבירור הענייני הממציא, החותר לעקביות גמורה³⁵. ברם, עצם החקר והעיון תוך יישוב סתירות והקשה מהמפורש על הסתום נזקקו לאפעם להשערות, לסברות ולישינויי רחיקי. וכבר אמרו בתוספות שאין האמוראים נמנעים מלהקשות ולחרץ אפילו שלא כהלכה³⁶, ומפורסמים דברי הרמב"ן בהקדמתו ליספר מלחמות ה': "ואתה המסתכל בספרי אל תאמר בלבבך כי כל תשובתי על הרב ר' זרחיה ז"ל כולן בעיני תשובות ניצחות ומכריחות אותך להודות בהם... כי יודע כל לומר חלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה זאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה. אבל נשים כל מאודנו... בהרחיק אחת מן הרעות בסברות מכריעות ונדחק עליה השמועות... מפשטי ההלכות והגון הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכולתנו". המרב"ן מכיר בכך, שב"חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה" ניתן להגיע למופת ולהוכחה ברורים יותר מאשר בדבריהם של מפרשי התלמוד, והוא כולל את עצמו בתוכם. ברם, דוקא על התחום שבו ניתן להגיע לראיות וראיות לא הלה מצוות "והגית בה", ובירור האמת בו אינו חובה אלא רשות, וזאת משום שחשבוני התשבורות ונסיוני התכונה אין מקורם בהתגלות. ואילו אותן ראיות יחסיות ופירושים בלתי מוכרעים הם הם מימושה של התורה שבאה בהתגלות, וכפי שתארתי במקום אחר³⁷, לומדי ההלכה היו חדרים בהכרה שהם עושים את מלאכתה של ההתגלות, וכי תורתם – בהתאם להבנתם את מושג ההתגלות – היא תורת משה. בכוח הסברה יכול האדם לדרון ולחדש, מבלי לחרוג מתחומה של תורה. בפירושו של הר"ן: "אשר נתן לנו תורת אמת" – שמסר, לנו את תורתו לפי שכלנו אנו³⁸.

³³ ר' י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 65 ואילך; ר' יגלית, ימשנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 325 ואילך.

³⁴ ראה יבמות, מ' ע"ב: "את הלכה כר' יהודה אתניוך ומיקשה הוא דאקשי לך ואפכת". והשווה בבא בתרא, ע"ח, ע"ב.

³⁵ ראה מה שכתבתי בספרי יבעלי התוספות, ירושלים תשי"ז, עמ' 566.

³⁶ ראה שם, עמ' 651.

³⁷ ראה במאמרי, "משמעותה הרחבת של ההלכה", יערכי היהדות, ירושלים 1950, עמ' 24 ואילך. (=על יהדות וחינוך, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 127 ואילך).

³⁸ ראה שם, עמ' 135.

המתבקש מכל מה שהעלינו הוא, שלא כשיטתו של הרמב"ם ב'מורה נבוכים' שהוזכרה לעיל, אין האמת והשקר בתחום הדת מנותקים מן התכלית הדתית. משום כך התירו חכמים בנסיבות מסוימות התעלמות חלקית מן האמת. כך סברו בית הלל שלכל כלה עונים 'כלה חסודה ונאה'. על כך טענו בית שמאי: "הרי שהייתה חגיגת וסומא, אומרים לה 'כלה נאה וחסודה?' והתורה אמרה 'מדבר שקר תרחק' (שמי, כ"ג, 7)!" אמרו להם בית הלל לבית שמאי: 'לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגנונו בעיניו? מכאן אמרו חכמים: 'לעולם תהיה דעתו של אדם מעורבת עם הבריות' (כתובות, י"ז, ע"א). כמו כן התירו לשנות דברים ולא להגיד את האמת כשמירת הענווה, או הרצון למנוע בושה מהזולת או להצילו מהפסד מחייבים ואת³⁹. רבי אליעזר ברבי שמעון אומר: "מותר לו לאדם לשנות בדברי שלום, ורבי נתן אומר: אפילו מצווה"⁴⁰. יתירה מזו: חכמים לא נמנעו מלומר, שלעתים התורה עצמה "דיברה כנגד יצר הרע" (קידושין, כ"ה, ע"ב) או שהתורה נקטה לשון מסוימת כדי "לשכך את האזון מה שהיא יכולה לשמוע"⁴¹. הפטור מהחובה להגיד את האמת כרוך בתנאי מפורש. שהנזקקים לפטור זה יהיו מודעים לעובדה שהם אכן משנים מן האמת. שכן אף השלום צריך להיות מכוון לאמת, כדברי הרב קוק: "לא ויתור של אמת, כי אם דיוק של אמת יש בו"⁴². מודעות זאת נחוצה כדי שלא נגיע להרגל ונחליף שקר באמת, בחינת "לימדו לשונם דבר שקר" (ירי, ט"ו, 4). ההתפשרות מוצרפת באשר היא מאפשרת את השגתה המירכית של האמת, כפי שנרמז בעצם מעשה הבריאה בהארתו של המדרש: "אמר רבי סימון: בשעה שבא הקדוש-ברוך-הוא לבראות האדם הראשון נעשו מלכי השרת כיתים וחבורות. מהם אומרים: יברא, מהם אומרים: אל יברא. הרא הוא דכתיב 'חסד ואמת נפגשו, צדק ושלוש נשקו' (תהי, פ"א, 11). חסד אומר: יברא, שהוא גומל חסדים; אמת אומר: אל יברא, שכולו שקר. צדק אומר: יברא, שעושה צדקות; שלום אומר: אל יברא, דכוליה קטט (כולו קטטה). מה עשה הקדוש-ברוך-הוא? נטל אמת והשליכה לארץ. אמרו מלכי השרת בפני הקדוש-ברוך-הוא: ריבון העולמים, מה אתה מבזה אלטיכסיה שלך, תעלה אמת מן הארץ. ה"ה אמת מארץ תצמח" (תהי, פ"א, 12)⁴³. בנו של השל"ה, ר' שבתי שעפטיל

³⁹ "בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשני כמלייהון — במסכתא, כפורימא ובאושפיזא" (בבא מציעא, כ"ג, ע"ב; וראה: סנהדרין י"א, ע"ב).

⁴⁰ יבמות ס"ה, ע"ב; וראה רמב"ם, הלכות דעות, פ"ה, ה"ז: "ולא ישנה בדיבורו ולא יוסיף ולא יגרע אלא בדברי שלום וכיוצא בהן".

⁴¹ מכילתא, יתרו, פ"ד (לפי כ"י אוקספורד: "לשכך את האזון").

⁴² "אגרות הראיה: ירושלים חשכ"ב, חלק ב, עמ' רצ"ד.

⁴³ בראשית רבה, ח" ה (מתדורת תיאודור-אלבק, עמ' 60), המלה 'אלטיכסיה': שנוסחאותיה מרובות, היא כנראה *altheia* — אמת.

הורביץ קושר בספרו 'ווי העמודים' מאמר זה עם המאמר: "מצינו שהכל ברא הקדוש־ברוך־הוא בעולמו, חוץ ממירת שקר שלא כרא ומידת שוא שלא פעל, אלא הבריות כדו אותן מליכין"⁴⁴. הוא קושר את שני המאמרים כדי ליישב את השאלה, למה השליך הקב"ה את האמת ארצה, ולא את השלום. ומסביר שדבר זה אינו תמוה לנוכח העובדה, שקטטה היתה כבר במעשה הבריאה (כוונתו לריב שבין הלכנה והשמש), בעוד ששקר לא היה ולא נברא; ומאחר שכך, איך יכולה האמת לטעון שהאדם כולו שקר? משמע שטענתה זו של האמת לא הייתה אלא שקר. ועל כן השליכה הקדוש־ברוך־הוא ארצה, כי דובר שקר לא יכון נגד עיניו⁴⁵. מסתייע אני בפירוש רבי־השראה זה להבהרת אותו מדרש פרדוכסלי. המונחים 'אמת' ו'שקר' אין להם משמעות וממשות שלא בויקה לאדם. הטענה הפסימית השוללת את זכות קיומו של האדם בשם האמת היא גופה שקר. השקר מתגלה כשאדם הראשון חשש מפני גילוי האמת: "וישמעו את קול ה' אלהים... ויתחבא האדם" (בראשית, ג', 8). בהתחבאו עשה אדם מעשה הנוגד את האמת, שכן ביקש לחפות על חטאו.

ההתכחשות לאמת נסיונית וההתעלמות ממסקנותיה אינן שקר, אלא טפשות ואווילות. לעומת זאת זיוף תוצאותיו של נסיון מדעי או העמדת פנים שנמצא פתרון הם מעשי שקר. כאשר הם מתייחסים לקטגוריה של טוב ורע⁴⁶. אין חובה דתית לחקור את הטבע, כפי שאין חובה לברר את קודותיהם של עמים וארצות, אבל משמכניס אדם את עצמו לאחת מהזירות הללו, נעשית לו החתירה לאמת לחובה דתית מובהקת. האמת אינה אלא אחת, ויש לקבלה ממי שהשיגה. רבי יהודה הנשיא לא היסס לומר בענין המחלוקת שבין חכמי ישראל לבין חכמי אומות העולם בדבר מסלולה של החמה בשעות הלילה: "וגראין דבריהם מדברינו" (פסחים, צ"ד, ע"ב). רשאי יהודי רתי לעצמם עצמו ולהתכחש הן למציאות הטבעית והן למציאות היסטורית, אבל אין לו רשות להימנע מלקיים את המצוה של 'תלמוד תורה', ואותה הוא חייב לקיים תוך חתירה מתמדת להבנת מובנם המקורי של כתבים, שעליהם חלה הובת הלימוד. אמנם הדרש ידרש, וכוחו עמו להקנות משמעות אקטואלית, אבל השאיפה להגיע לפשט, למובן המכוון כלפי האמת, היא חובה דתית. יש הבדל יסודי בין מובנו העצמי של הטקסט, שאינו משתנה, לבין משמעותו בשבילנו, המשתנית

⁴⁴ מאמר זה נמצא בפסיקתא רבתי, כ"ד, קכ"ה. ע"ב, אבל בעל 'ווי העמודים' מכיא את לשון המאמר המקביל שבסדר אליהו זוטא, פ"ג, עפ"י הילק"ש לפרשת האינו.

⁴⁵ בדרך אחרת נוקט המהר"ל מפראג, שהאריך בפירוש המדרש ב'נתיבות העולם', נתיב האמת. ראה ב' גרוס, 'פירוש לנתיב האמת', 'סיני', שנה ל"ט (תשל"ה), עמ' קס"ד-קס"ה.
⁴⁶ על הבחנה בין אמת מדעית, שהיא אמת אינסטרומנטלית, לבין אמת ערכית, ראה י' ליבוביץ, 'הדת והמדע בימי הביניים ובעת החדשה', בקובץ: 'התגלות, אמונה, תבונה', בעריכת מ' חלמיש ומ' שורץ, רמת גן תשל"ו, עמ' 15.

מדור לדור. לימוד תולדות הפרשנות אינו פוטר מחובת הפרשנות העצמית, אשר – לכל הפחות – מגדילה את סבירות ההכרעה בין ביאורים אפשריים שונים. תורת 'האוטונומיה של הטקסט', הרווחת בהרמנויטיקה המודרנית, תואמת אולי דרשנות הדרצדית⁴⁷, אבל היא מביאה בהכרח ל'ניהיליזם הרמנויטי'. חוסר האפשרות של פשט וראייתו כאשליה בעלמא, מבטלים גם את ערך הטקסט לגבי הדרש. אם אין 'דברים ככתבן' אין טעם להאחז בהם ולעגן בהם את הדרש. הכלל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת, ס"ג, ע"א) חשוב הוא גם לבעל ההלכה וגם לבעל אגדה. גם במקומות שיש הלבנת מרוכות יש לפרש פשוטי מקראות (רשב"ם, תחילת ויקרא).

במדרש האותיות (שבת, ק"ד, ע"א) נאמר: "שיין-שקר, תי-אמת. מאי טעמא? 'שקר' מקרבן מילי (האותיות ק' ש' ר' הן קרוכות), 'אמת' מרחקן מילי (א' ראשונה, מ' באמצע ות' בסוף)". רבי אפרים מלונצ'יץ, מורו של בעל 'ווי העמודים', שואל⁴⁸: למה לא נאמר א'–אמת, כמו שאומר ש'–שקר? והוא משיב: "שקר מתחיל בש'–אות גדולה, בעוד שהאמת מתחילה בא'. מעלת גדולת האמת היא רק בסוף, 'בית'". רצונו לומר שהאמת היא תכלית ומטרה, ואינה ביריבו בהתחלה. בעקבות הנביא זכריה (י"ד, 9) אנחנו אומרים: "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" – ומביעים בכך את אמונתנו, שבעתיד יכירו כל יושבי תבל באלוהי האמת. ואילו בהווה רוחים כל סוגי עבודה-זרה שבעולם, 'ותהי האמת נעדרת, וסר מרע משתולל' (יש', נ"ט, 15), שכן כל עור האמת נעדרת משתולל אפילו מי שסר מרע. במקום בו מצוי השקר, אומרים לרע-טוב, ולטוב-רע. מגיעים לכך גם כתוצאה מהעלמה חלקית של האמת, לעתים גם כתוצאה מהעלמה לשם שמיים.

העלמת-עין מתרומתם של חכמים שאין רעותינו כדעותיהם מכאן, והערפת פירושים רק משום שיצאו מפיהם של אנשי שלומנו מכאן, מרחיקות מהאמת. באיגרת שכתב הרב קוק בשנת תרע"א לרב מאיר ברלין התרעם הרב על מאמר שנרפס ב'עברי', שהופיע בעריכת הרב ברלין, ושבו הפליג המחבר בשבחם של ר' יצחק אייזיק הלוי ושל זאב יעבץ. וזה לשונו של הרב קוק: "אין אנו זקוקים עוד לפזמונים של שבה להרב הלוי ולמר יעבץ, אף כי ידוע למרי גודלם וטובם... אבל כשמבליטים תמיד אותם, בכל עת, במאמר המפרט את הרכוש של חיי עולם שלנו, הוא דומה לתעודת עניות. ואע"פ שהספרים טובים וכשרים בהיסטוריה אין לנו זולתם, מכל מקום לא נוכל לכחש שישנם הרבה דברים טובים גם בספרים הפגומים במקומות רבים. גם לא בכל מקום צדקו בביקורח הטנרנציווית

⁴⁷ ראה: E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven London, 1967, p. 5 10ff.

⁴⁸ בספרו 'עמודי שש', פראג ש"ט, עמוד האמת.

זכרון לראשונים

שלהם. והאמת אהובה מן הכל... והגערה למבקרי כתבי הקודש ולסופרים החפשים כל זמן שהיא נאמרת כללית אינה אומרת כלום ואין עמה שום טעם לשבח" (יאגרות הראיה, כרך ב', כ'). בקשת האמת בתלמוד תורה חובה דתית היא, שבלעדי מימושה אין קיום לרת ולמצוותיה. שכן האמת הדתית אינה משהו המובא מבחוץ, אלא היא עצם עצמותה של הדת. ולא ברת מופשטת מדובר, אלא בזו שאנו מצווים ללמדה ולהגות בה. "כי שפת אמת תיכון לעד, ועד ארגיעה לשון שקר" (משלי, י"ב, 19) — לא נאמר שפת אמת כוננתה, אלא תיכון: עדין אין האמת עומדת על כנה, ורק בקשתה עשויה להביא לכינונה.

דרכים חדשות במדע המקראי

חוקר הלשוניות השמיות הדני J. Pedersen) ניסה להוכיח² שהיה קשר חזק בין ההשקפה על הדת הישראלית לתפיסות הכלליות על תולדות התרבות. במאה התשע-עשרה ראו בנביאים – על פי עקרונות תורת ההתפתחות של הגל – את אלה שחוללו ויצרו את ההתפתחות המיוחדות של רוח עם ישראל, וזאת בהסכמה עם ההערכה הגבוהה והמודגשת שהקנו בגרמניה ליחיד לעומת ההמון.³ לעומת זאת חוקרים כעת יותר ויותר את חיי העם ואת השקפות העם אשר בתוכם גם צמחו הנביאים. המדע של המאה התשע-עשרה העמיד, תוך ניגוד להשקפה המסורתית, תורת התפתחות ביקורתית שנעשתה כמעט לדוגמה וכל סטייה ממנה נחשבה לכלתי מדעית ובלתי ראויה לעיון;⁴ אך בשנים האחרונות עדים אנו לגישות חדשות אהדות ומעטה יש שוב התקדמות כמעט בכל שטחי המחקר המקראי.⁵ ניכרת בזה היטב השאיפה לביקורת אשר תתגבר על הביקורת.

נוכל להדגים קביעה זאת בשני פרסומים חדשים שעוסקים בענפי מחקר שונים של מדע המקרא.⁶

יחזקאל קויפמן מתכוון לכתוב את 'תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד לסוף בית שני'. הספר הראשון של הכרך הראשון, שיצא עתה לאור,⁷ מוקדש בעיקרו לבעיה הספרותית של התורה. קויפמן מעביר תחת שבת הביקורת היסודית שלו את 'התיאוריה השלטת', זו שהועלתה בידי וילהלם ואטקה (Vaike), תלמידו של הגל, שנתבססה על ידי גרף (Graf) וקיהנן (Kuenen) והושלמה על ידי ולהאוזן. על פי תאוריה זאת 'ספר התורה הוא מאוחר לספרי הנביאים וספר תהלים מאוחר לשניהם'; דת ישראל מתפתחת מן האלילות, דרך משה מייסד התורה, ודרך הנביאים שניהלו מערכה נגד האלילות, אל המונותאיזם המוסרי ועד לישיעהו השני שמושב האלוהות האוניברסלי שלו הוא השיא של המגמה הנבואית. תוך מהלך זה פורסם ספר דברים

- 1 (המאמר, שנכתב גרמנית, מוקדש על ידי המחבר למרטין בובר ליום הולדתו השישים ומצטרף אליו עורך כתב העת *MGWJ*).
- 2 J. Pedersen, 'Die Auffassung vom Alten Testaments', *ZAW* 1931, pp. 161ff.
- 3 E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, ראה, 1908⁶, pp. 662ff.
- 4 ראה את תלונתו של חוקר התורה רב הזכויות הימ וינר, H. M. Wiener, *MGWJ* 1927, p. 364, ואת הקדמתו של כ' יעקוב לספרו *Genesis*, Berlin 1934.
- 5 על הדיעות החדשות בקשר לפרשנות ספר כראשית עיין במאמרו של מ' בובר, 'Genesis-Probleme', *MGWJ* 1936, pp. 81ff.
- 6 [להלן יוכאו (בתרגום) דבריו של המחבר על 'קויפמן בלבד. העורכים].
- 7 יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני, הוצאת 'מוסד ביאליק' על ידי 'דכיר', תל-אביב תרצ"ז. פרקים אחרים מן הספר יצאו לאור ב'*ZAW*, 1930 ו-1933 ובקבצים עבריים שונים. [הספר כולו יצא לאור בשמונה חלקים, בארבעה 'כרכים', בהוצאת הנ"ל בשנים תרצ"ז-תשס"ן].

זכרון לראשונים

בשנת 622 לפה"ס, שאמור היה לשמש בסיס לרפורמציה של החיים ברות הנבואה, להדגיש דתיות וצדק סוציאלי ולרכו את הפולחן ובוהו לצמצמו. תוך התפתחות זאת נוצר 'ספר הכהונה' שיש בו נסיגה כי, לאחר שהנביאים מיקרו את הדת במוסד, תוויר הוא וממקד אותה בחומר ובא 'לחשל בעזרת חומר אליילי במקורו שריון לאמונת הייחוד'. הדתיות הנבואית-האינדיווידואלית ממשיכה את חייה במומורי תהלים ובספרות החכמה.

והנה, בעוד שבעקבות התגליות בתחומי האגיפטולוגיה והאשורולוגיה ולאור מסקנות 'מחקר הסוגות הספרותיות' (גונקל) הולכת ונדחית השקפתו של ולהאון על מקורם ומהותם של ספר תהלים וספרות החכמה המקראית, מוסיפה להיחשב השקפתו של ולהאון כאשר להפרדת המקורות בתורה ויחסה של התורה לנביאי הכתב כמהימנה בחוגים רחבים מאוד.⁸ קויפמן, לעומת זאת, פוסל את האבולוציוניזם של ולהאון מכול וכול. ולהאון הודה בשעתו שאין בידו להסביר על שום מה נערכה המלחמה נגד האלילות דווקא בישראל ועל שום מה מלחמה זאת הביאה לצמיחתו של המונותאיזם, תחילה בצורתו הלאומית ואחר כך בצורתו האוניברסלית. גם התאוריות על מוצאה של אמונת הייחוד הישראלית מפולחן השמש של פרעה אחיזאתון או מן המיתולוגיה הבבלית או אפילו מאמונתם של הקינים (שלא ידוע לנו עליה מאומה) לא מצאו עד רב אף באסכולה הביקורתית עצמה וסבירותן של תאוריות אלה הולכת ויורדת ככל שאנו מתודעים לספרות הדתית של שבני ישראל הקרובים (כוונתי לטקסטים האוגריתיים שנחגלו בראס-שמרה). גם אופיו הסוציאלי והמוסרי של אלוהי ישראל או הקשר האמיץ שלו עם תולדות העם, אינם מסבירים דבר, שכן – כפי שמדגיש קויפמן בצדק – גורמים אלה היו מצויים גם בדתות עמים אחרים, ואף, לעתים, היו שם חוקים יותר ומפותחים יותר, ועם זאת הם לא הצמיחו מונותאיזם. המונותאיזם הישראלי לא צמח מחוץ המלחמה נגד האלילות אלא אדרבה – הוא הסיבה וההנחה המוקדמת למלחמה זאת.

מסקנה זאת מובילה לגישה מתודית אחרת: אל לנו לשאול על התהוותו של הרעיון המונותאיסטי אלא על תולדות התקבלותו. המונותאיזם הוא אידאה ראשונית שאין להסבירה ואי אפשר לפרקה ולחפש בה דרגות דרגות.

השקפתו זאת של קויפמן מיוסדת, אך דרך ניסוחה בספר שלפנינו אינה משכנעת. ואלה דבריו: 'המקור האמתי (של המונותאיזמוס) היה סוף סוף הכוח היוצר של האומה או של האישיות הגאוגרית, שתקקה נתיב ליצירת האומה' (עמ' 9). 'המונותאיזמוס בישראל היה לא דעה, השקפה, דוגמה תיאולוגית-פילוסופית, אלא אידיאה יסודית של תרבות עממית... היא הייתה אינטואיציה ראשונה חדשה' (עמ' 11). ואנו שואלים: כלום מסבירים המושגים 'תרבות עממית' או 'הכוח היוצר של האומה' את מקורו של הרעיון המונותאיסטי, וכיצד, למשל, עלינו להשתמש במושגים אלה לגבי עם ישראל ההולך במדבר? וחבל שאין המחבר דן כלל בנושא ההתגלות, אף על פי שכל מקורותינו (על האבות, על משה ואף על עם ישראל) תולים בה את ההתהוות של המונותאיזם. במקום זה נוקק קויפמן, כעדות עצמו,¹⁰ למושגים שמקורם אצל הגל. איבהירות זאת אינה ניכרת כל כך בחלק זה של 'תולדות האמונה הישראלית' שמקדש בעיקרו לבעיה ספרותית-ביקורתית, אך בכל אופן יש למנוע אותה כחלקים הבאים.

8 אך עיין גם לעיל הערות 4-5.

9 [ההדגשות הן של קויפמן.]

10 השווה עמ' 12, הערה 12, שם משתדל המחבר להכחיר את ההבדל בין גישתו לגישת ר' נחמן קרוכמל. הקביעה של קויפמן, כי 'האידיאה היסודית נצנצה בישראל לא במושג מופשט' – כלומר, לא באידיאה ההגלינית של 'הרוחני המוחלט' אלא כ'חזון אינטואיטיבי', אינה מעלה ואינה מורידה הרבה.

אפרים אלימלך אורבך

קויפמן צדק בקובעו שתמונת ההיסטוריה שבנה ולהאזון מיוסדת על תארוך המקורות וגם תפול אם הפרכת הארוך זה. אך גם קויפמן סבור ששלושה מקורות ראשיים, ס"א (JE), ס"ב (P), ס"ד (D) היו קיימים כספרות תורה או כ'תורות' זמן רב לפני התגבשותו של 'ספר התורה', כי אם נניח את קיומו של כל ספר התורה (על חמשת חומשיו) בימי הבית הראשון איראפשר יהיה להסביר את התופעות הבאות: קיומם של מקדשים ו'במות' ברחבי הארץ גם בימי המלכים יראי ה' כמתועד בס' מלכים, יחסם של אליהו ואלישע למקדשים במלכות ישראל שבצפון והיחס שבין ס"ב, P, לספר יחזקאל. בניגוד לוולהאזון, שלא הבחין בין זמן הקיבוע הספרותי של כתבי המקורות השונים לבין זמן התהוותם, מניח קויפמן שהיתה התהוות של 'ספרות התורה' בקבצים שונים, ואלה זכו להכרה בחוגים שונים כבר בזמנים קדומים. הנחה זאת דוחה את דעת האסכולה של ולהאזון על היחס שבין הנבואה לתורה (כנ"ל). לפי קויפמן לא ייתכן שהתורה באה ליישם בחיי יוסיים – תוך פשרות מסוימות – את תורת הנביאים כי חלקים מהותיים שבה קדומים לנבואה הספרותית. לעומת זאת, הוא דוחה גם את העמדה המסורתית שהנביאים הכירו את התורה אן, לפחות, מקצת ממנה. התזה שלו היא: זמנם של תורה ונביאים אינו עניין למוקדם ומאוחר אלא הם קיימים זה ליד זה. 'ספרות התורה' – (הכוללת, לדעת קויפמן, גם את הנביאים הראשונים) וספרות הנבואה הן שתי תפיסות של המונותאיזם הישראלי שיש להן בוודאי מקור משותף אבל התפתחותן אינה תלויה זו בזו. הנבואה הספרותית כמעט ולא היתה ידועה לעם, ואולי נודעו הנביאים לעם כעושי פלאים ומגידי עתידות כלכד. טעמיו של קויפמן לכך הם: (א) בס' מלכים לא נזכרו נביאי הכתב עמוס, הושע, ירמיהו ועוד; (ב) הנביאים קבעו שמלכויות ישראל ויהודה חרבו בגלל הקלקלה המוסרית והדתית, והדגישו אף יותר את הענין המוסרי, בעוד שס' מלכים מציינ כסיבה למפלות רק את החטא הדתי, ואף שנזכרים חטאים מוסריים, אין הם נחשבים לחטא היסטורי, לסיבת הפורענות. אפילו בתורה, כאשר היא מוכיחה ומוזהירה את עם ישראל מפני הפורענות והגלות, לא נזכר החטא המוסרי. 'קבוצת התורה' (לדעת קויפמן מבדאשית עד לס' מלכים) אינה מעדיפה את המוסרי על הפולחני וזאת בניגוד לתורה אשר הכריזו עליה הנביאים (הושע 6 ו) ובניגוד לנזכר בניסוחים שונים בתהלים (מ 7, 8, 1, 18) ובס' משלי (טו 8, כא 3, כו, כה 9), רעיון הפרימט המוסרי גלום בספרות התורה לכל היותר כאפשרות ולכאורה עוד לא יצא מן הכתב אל הפועל. מצד שני דוגלת ספרות התורה – מאז ס' דברים – באחדות (=ריכוז) הפולחן. התפתחותה של אמונת הייחוד לא היתה תלויה בנבואה הספרותית אלא בתורה, שהיא יצירת העם' אשר לה אופי 'כוהני-עממי' מיוחד. טבען של רפורמות המלכים אסא, יהוא, חזקיהו ויאשיהו היה פולחני ולא היה להן אופי חברתי או מוסרי. לנביאים לא היה חלק בהן ותודותיהם לא השפיעו על יוצרי הרפורמות. גם תורת אחרית הימים של הנביאים אין לה דבר משותף עם התורה. תזוון מלכות האל, שבה כל העולם יעבוד אל אחד, חסר לגמרי בתורה ובספרות ההיסטורית. לפי 'קבוצת התורה' גם לעתיד לבוא יתקיים הניגוד בין ישראל לעולם העובד אלילים ובו ישלוט ישראל. אפילו בתפילת שלמה (מל"א ח), שניכר בה – גם לפי דעת קויפמן – רעיון אוניברסלי, יש בה תיאור של 'אחרית הימים' שהוא שונה בכמה עניינים מהותיים מתיאורי הנביאים. שלמה אמנם מבקש על אחרית הימים אך אינו בטוח שתבוא. לדעת הנביאים יכירו הגויים כאלוהי ישראל רק לאחר מאורע היסטורי גדול, מעין התגלות חדשה, בעוד שבתפילת שלמה ההכרה כאלוהי ישראל היא תוצאה של תפילתו כלכד. אין רוח עולם הנביאים שורה על תפילה זאת. ב'קבוצת התורה' אין אף זכר לפעולת הנביאים או להשפעה של רעיונות נבואיים. רק ב'כתובים' אנו עדים לקשר בין ספרות התורה והנביאים. לפיכך סדר ההתהוות – לדעת קויפמן – הוא: תורה (עם הספרים ההיסטוריים), נביאים, כתובים.

זכרון לראשונים

בוודאי צודק קויפמן כי – בניגוד לדעת ולהאוזן – 'הנביאים לא יצרו את המוסר והתרבות הרוחנית של ישראל כשם שלא בראו את הלשון העברית'¹¹, אך הוא מגיע אל קיצוניות קולקטיביסטית¹² כשהוא מקטין מדי את מידת ההשפעה של הנביאים על סביבתם ועל הדורות שלאחריהם. נוסף לכך מכשילה את קויפמן דעתו שהתורה וה'הנביאים הראשונים' הם יחידה אחת. דווקא הספרים ההיסטוריים (או מקורותיהם) מגלים לנו אילו שינויים חוללו התורה והנביאים כחי הרוח של העם. ההבדלים בין תורה לנביאים ולספרים ההיסטוריים אינם נובעים דווקא מחוסר היכרות הדדית, אלא מן ההבדל באופי של שלוש קבוצות ספרותיות אלה. הבדלים כאלה קיימים לעתים אף בשני חיבורים של מחבר אחד, אם האחד הוא ספר חוקים והשני עוסק בשאלות של השקפות עולם. למשל, ב'שולחן ערוך' של ר' יוסף קארו אינה ניכרת כלל השקפתו המיסטית, או עיקרו של 'משנה תורה' אינו מגלה כמעט שמחברו היה פילוסוף. אי'הזכרת נביאים הכתב בספר מלכים אינה מוכיחה שהמחבר לא הכיר את רעיונות הנבואה. הוא כותב את תולדות מלכות ישראל ויהודה ולכן הוא מוכיר את מי שהשתתף בפועל במאורעות, כגון אחיה השילוני (מל"א יא 29, יד 2), שמעיה (יב 22), יהוא בן חנני (טו 1), מיכיהו (כב 13) ויונה בן-אמתי (מל"ב יד 25). ישעיהו נזכר יותר וזאת בהתאם לפעילותו והשפעתו המדינית. יכולים אנו ללמוד יפה על סמכותם של הנביאים מן העובדה שחולדה הנביאה היא זאת שנשאלה לאתר שנמצא 'ספר התורה'. ירמיהו אכן לא נזכר בס' מלכים ואפשר שהטעם לכך הוא כי כמעט ודאי שהמחבר ישב בגולה ולא הכיר את כתבי הנביא (וכך יתבאר גם שהחקופה שלאחר החורבן מסוכמת רק בקצרה ולעומת זאת 'נשיאת הראש' של יהוכין מבית הכלא על ידי יורשו של נבוכדנאצר מודגשת במיוחד). בעל ספר דברי הימים מזכיר עוד כמה שמות של נביאים (דה"ב טו 1, טז 7, כ 14) אבל עמוס והושע אינם נזכרים; מי שיסיק מכאן שהמחבר לא ידע עליהם יטעה כשם שיטעה מי שיסיק שייחזקאל לא הכיר את קודמיו כי אינו מזכיר אותם. גם טענתו של קויפמן שהספרים ההיסטוריים אינם תולים את איומי החורבן בקלקלה המוסרית של העם אין לה אחיזה. קויפמן חייב להודות שגם בספרים ההיסטוריים יש גינוי לחטאים המוסריים והחברתיים – ואף של המלכים – ונענשים עליהם אלא שלדעתו אין הם נחשבים לסיבת הגלות. אך בפסוק 'ושמרו מצותי חקותי ככל התורה אשר צויתי את אבותיכם ואשר שלחתי אליכם ביד עבדי הנביאים' (מל"ב יז 13, ועיין במיוחד בפסוקים 15, 37) מדובר על ציווי הנביאים, כלומר על ענייני מוסר. ההדגשה הבמיוחדת על חטא האלילות מקורה בהשקפה שחטא זה הוא המקור לכל הרע; הבלילה של דרכי כנען עם דרכי ישראל הביאה את הקלקלה החברתית והמוסרית (ויק' יח 24, כ"ב 23). לכן כוון המאבק בעיקרו נגד הסיבות לרע; זוהי גם השקפתם של הושע (עיין בשלושת הפרקים הראשונים, וכן 8, 1 ט 1) וירמיהו (ג 6, 9). חטאים מוסריים נחשבים גם לחטאים דתיים (עמוס ב 7). הפרימט של המוסר לעומת הפולחן מובע במפורש כמימרה החכמה הכללית בשמ"א טו 22–23: 'הנה שמע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים'. יש בדברים אלה בדיוק מה שיש בדברי הושע 'כי חסד חפצתי ולא זבח' (הו' ו 6), אלא אם כן נפרש את המיקראות פירושים דחוקים. אך גם בתורה לא נאמר אף פעם שקרבן בלבד מכפר על חטאים מוסריים; לעולם תיקון המעוות הוא תנאי הכרחי לכפרה (וזאת בניגוד לקויפמן, עמ' 34). קויפמן מכחיש שברפורמות של מלכי יהודה היה חלק

11 עיין פדרסן (לעיל הערה 2), עמ' 180. הסבריו של קויפמן קרובים לדברי פדרסן גם בעניינים אחרים ויש להצטער על כך שקויפמן אינו מכיר לא את המאמר הנ"ל ולא את ספרו הגדול של פדרסן *Israel –*

Culture and Life, 1926

12 עיין לעיל הערה 3.

אפרים אלימלך אורבך

ניכר לגורמים החברתיים. אך בעל דברי הימים מספר (דה"ב יט 4 ואילך) על רפורמה של מערכת המשפט בידי יהושפט, ידמיהו מעיד על יאשיהו (כב 15) ש'עשה משפט וצדקה... דן דין עני ואביון ומכאן שגם בעניין זה לא היו דברי הנביאים מחסרי השפעה. כרוך ששונה תגובת הנביאים על הקלקלות החברתיות והמוסריות, ואף על ההטאים הדתיים, מתגובתם של הספרים ההיסטוריים. הנביאים היו עדים ממש למאורעות והביעו את דגשותיהם בפתוס, כעוד שמחברי הספרים ההיסטוריים הם היסטוריונים המשקיפים לאחור.

בניגוד לדעת קויפמן אין ניגוד או אף הבדל בין תורת אחרית הימים של 'קבוצת התורה' לבין זו של הנבואה. בחלקים ('סדרים') החוקתיים של התורה, אשר להם מקדיש קויפמן את עיקר דבריו, לא מדובר על 'אחרית הימים' כלל. פסוקי ויק' כו 3-13 אינם אסכולוגיים כשם שגם ההמשך (פסוקים 14-46) אינו מתאר את 'אחרית הימים'. התורה מבטיחה שכר להולכים בתוקחה ועונש למפירי הברית, אך אינה מתווה חזון דמיוני שכתידי הרחוק. לעומת זאת בנויה תפילת שלמה על תורת אחרית הימים של הנביאים, גם אם הניסוחים בה אינם חריפים כמו של ישעיהו השני, אך ניסוחים כאלה חסרים – אף לדעת המחבר (עמ' 45, הערה 14) – גם בתיאוריהם של עמוס, הושע ואפילו בספר יחזקאל. העקפותיהם של הנביאים השפיעו גם בנושא זה.

המחבר מתכוון באחד מן החלקים הבאים של ספרו להקדיש פרק לתפקידי הנבואה בתקופת ילידתה של האמונה הישראלית. נקווה שהוא יצליח לחדד יותר את השאלות הנ"ל ויטפל בהן בבקיאותו וכישרונו הביקורתי. כישרונות אלה מתגלים לפנינו היטב ככרך זה בפרקים שבהם הוא בודק את הכתבים שהם המקורות לחמישה חומשי תורה.

קויפמן השיג לעצמו יתרון מתודי בהפרידו בין החלקים החוקתיים של התורה לבין החומר הסיפורי. בחומר הסיפורי, מן הבריאה ועד מות משה, ניכרת אחדות, ורק עבודה מיגעת של הביקורת גילתה סדקים, כפילויות וסתירות ועדיין ספק הוא אם תפיסותינו לגבי קשר, סדר ואחדות הטקסט מתאימות לתפיסותיהם של המספרים הישראלים הקדמונים.¹³ אולם, בוודאי שאין מקום לדבר על סדר אחד של חוקי התורה. ספר דברים נחשב מעולם כ'משנה תורה'; כלומר כמקבילה לסדרים קדומים יותר. אף חכמי התלמוד ומדרשי ההלכה חשפו סתירות וחזרות בחלקים השונים אלא שהם שאפו ליצור הרמוניזציה. כבר מוזמן קבעו שספר הברית (הוזה עם ס"א [BJ]) יש בו שינויים מכריעים כסגנון, בטכניקה, באוצר המלים ואף בתוכן לעומת שאר המקורות, כלומר ס"כ (P) וס"ד (D). אך עדיין לא נתברר מהו היחס ההדדי בין סדרי מקורות אלה. מסקנתו של קויפמן מנוגדת למסקנת ולהאזון. לא נכון הוא שס"ד מעבד את ספר הברית כדי לחדש את אחדות הפולחן, וגם ס"כ אינו מהדורה חדשה של ס"ד עם מגמה כוהנית. חלקים ניכרים של חוקי ספר הברית חסרים בספר דברים אף על פי שאין להם קשר לשאלת אחדות הפולחן. מצוות פולחניות רבות שבספר דברים היו מתאימות יפה מאד לאופי הכוהני של ס"כ אך חסרות שם. סדרי חוקי התורה הם, לפי זה, שלושה אוספים עצמאיים של ספרות המשפט הישראלי העתיקה. יש להם בוודאי שורשים משותפים, והיסודות הדתיים, המוסריים והמשפטיים חוברו יחד לאחדות אורגנית אחת שאינה מוכרת מחוץ לעם ישראל. אך שלושת הסדרים נתהוו זה בנפרד מזה. כך מתפרשת העובדה שחוקים מסוימים שבס"ד ובס"כ אין להם מקבילה בס"א, אך נמצאים בספרי חוקים כבליים וחתיים. כשלושת הסדרים הגדולים ניכרות ללא קושי יחידות ספרותיות

13 עיין בובר הנ"ל (הערה 5); M. Buber, 'Das Leitwort', in Buber & Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936, pp. 262ff.

זכרון לראשונים

עתיקות יותר; די להזכיר את עשרת הדברות, את ספר הכרית הגדול (שמ"כ 23-כג 33) ואת ספר הכרית הקטן (ש"ל 10-26), אך אף בתוך ספר הכרית הגדול יש עדיין עקבות של סדרים עתיקים יותר שקטעיהם אוחדו (ורק כך אפשר להסביר את החזרה שבפסוקים כב 20 וכג 9). וכן הוא גם בס"כ ואף בס"ד שהוא, באופן יחסי, האחר מבין ספרי התורה.¹⁴ על אף האופי הליקוטי הזה שלושת הסדרים נתגבשו כיחידות סגורות שנפרדות זו מזו בבירור. עובדה זאת איי אפשר להסבירה לאור ההנחה המקובלת שהסדרים עובדו ונוספו להם תוספות נחידושים. קויפמן מבחין בין זמן ההתגבשות הספרותית של החומר לזמן ההוותה. בה בשעה שהחלו לאסוף את החומר ליצירת ספר התורה גם נגמרה ההתהוות של הסדרים השונים. תקופת התהוות 'ספרות התורה' קדמה להתגבשות ספר התורה, וגמד ספר התורה באה רק לאחר שנתתמו סדרי החוקים הכלולים בה. נקודת הגבול בין התהוות ספרות התורה להתגבשות ספר התורה היא הרפורמה של יאשיהו, אשר שם לראשונה יש תפקיד לספר התורה.

קויפמן מגן על "השערת דהיזט" (de Wette) "שספר דברים הוא ספר הרפורמה נגד ניסיונות לקבוע תאריכים מוקדמים או מאוחרים יותר ודן - כמו דהיזט - ביחס בין ס"ד לס"כ. ס"כ אינו מזכיר את אחדות הפולחן וזאת - לדעת דהיזט - כי ס"כ קדום לס"ד. לדעת גראף וולהאוזן ס"כ מאוחר יותר ובתחילת הבית השני היה רעיון אחדות הפולחן מובן מאליו. כמעט שליש מספרו מקדיש קויפמן כדי להוכיח שדהיזט הוא הצדק. בס"כ נעדרים לגמרי מושגי היסוד של ס"ד כגון 'המקום הנבחר' והמצוות הקשורות בו - מתנות (מעשר שני, ביכורים) וחגיגות (לינה בפסח ושהיה בשבעת ימי סוכות בעיר הבחירה). ולהאוזן סבור שהפורמליזם של ס"כ הוא תופעה של דקדנס בתקופה של התרחקות מן החיים בעוד שהפולחן של סא"י קרוב לטבע. אך דווקא המסמכים המצריים, האשוריים והכבליים הידועים לנו היום, ונוספים עליהם כעת גם הטקסטים מראש שמרה,¹⁵ יכולים להוכיח את קדמות ס"כ ולא את איחורו. לדעת ולהאוזן משקף מעמדו של הכהן הגדול בס"כ את מעמדו בתחילת הבית השני: במקום עם יש 'עדה' ובמקום מלך יש כהן גדול, התאוקרטיה היא האידאל של ס"כ ולכן לא נזכר כאן 'משפט המלך'. העובדות נכונות ובכל זאת אין טענת ולהאוזן מוכחת. קויפמן צודק באומרו שגם בס"כ אינו נזכר משפט המלך ובכל זאת לא יעלה על דעת איש לומר שמקור זה הוא מימי הבית השני. אמנם אפשר לומר שס"כ משקף תאוקרטיה אך אין זה שלטון הכהונים (עיין להלן). לא אהרן הוא האישיות המכריעה בס"ד כי הוא תלוי כולו משה ואף תיב לתח דין וחשבון בפניו בעניני המשכן (ויק' י 16). ליד הכהונים נזכרים הנשיאים שהם ראשי המטות, העדה אינה 'כנסייה' דתית אלא מחנה צבא המוכן למלחמה. זכויותיו וחובותיו של הכהן הגדול הן במסגרת הקרבת הקרבנות בלבד. עד כאן צודק קויפמן, אך נראה לי שהוא מרחיק לכת באומרו שבס"כ ניכרת גישה חינוכית למלוכה. כאן טועה קויפמן בהשוותו את המלך לנביא השופט. התאוקרטיה של עם ישראל בימי הראשונים לא היתה שלטון הכהונים אלא שלטון בלתי אמצעי של האל.¹⁶ בס"ד (ובדומה לכך בשמ"א פרק ז) נוצר פתרון של פשרה במעבר מתאוקרטיה בלתי אמצעית לתאוקרטיה אמצעית,¹⁷ ולכן אני רואה באי-הזכרת

14 קויפמן והיר דיו ואינו מסיק בפיוזות מסקנות על סמך הכדלים צורניים או לשוניים. ראה לעומת זאת, למשל, Jirku, *Das weltliche Recht*, 1927; Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1924. או אף מורגנשטרן הסבור שסי"א הם ספרי הכרית של הרפורמות של אסא ואלישעיהו, ראה HUCA, 1927 1ff., 1928 1ff., 1930 1ff., 1932 1ff.

15 ראה R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'AT*, 1937, pp. 74, 109ff.

16 עיין Buber, *Königtum Gottes*, Kap. I.

אפרים אלימלך אורבך

המלוכה בס"כ הוכחה שס"כ קדום לס"ד. הרקע ההיסטורי של ס"ב והימצאותן של צורות לשון עתיקות – אשר ולהאון אמנם רואה בהן צורות מלאכותיות – מוכיחים שמקור זה קדום להלוקת הממלכה. בס"כ אין זכר לאידאלים המדיניים של הנביאים. הוכרת הגלות (ויק' כו 33) אינה מוכיחה דבר שהרי מדובר על תוכחה עם ציור דמיוני בלבד וכמוה יש גם אצל נביאי הבית הראשון. לדעת קויפמן קובע ספר בראשית ייחוד לעצמו כי יש הרבה עניינים שנוכרו רק בו והם זרים לגמרי לס"כ. דרך התגלות האל לאדם, יחסים משפחתיים (אברהם נושא את אחותו כת אביו, יהודה לוקח את אלמנת בנו כבעין ייבום) הם סימנים מובהקים לייחוד ספר בראשית¹⁷ (הנבואה אינה נזכרת בספר בראשית כי אין כאן עם ולכן – בניגוד לדברי קויפמן – אין זה סימן למקומו של ספר בראשית בתולדות האמונה). הסדר המסורתי של חמישה חומשי תורה משקף את התהוותם ההיסטורית. מגילות התורה התהוו כבר בראשית הבית הראשון ואחד כך באה תקופת ההתגבשות של הסדרים שנתחברו לספר אחד שנתקבל וקיים על ידי העם כולו. צעד ראשון לכך היתה הרפורמה של יאשיהו שנתחבסה על מציאת 'ספר התורה'. 'ספר התורה' של עזרא כלל את שלושת סדרי החוקים שחזרו עליהם הסיפורים. עורכי התורה לא שינו כלום במקורות שבו אליהם. סדרי החוקים היו חתומים בטרם הגיעו לידי העורכים ולא הושלמו על ידי תוספות שיש סתירות בין הסדרים ועניינים רבים בהם לא התאימו להשקפת העורכים. כוודאי שהעריכה גם כללה יצירת מכחר ולא כל סדרי החוקים שולבו בעריכה הסופית של התורה. חוקי ספר יהזקאל הם נוסחה אחרת של חלק מס"כ. מחקרו של קויפמן הוכיח לו שספרות התורה היא השכבה הקדומה ביותר של המקרא והיא קדמה לשכבה הנבואית.

אך עדיין נשארו לנו שאלות פתוחות. קויפמן לא עקב דיו אחרי ההשפעות של ספרות התורה על הספרים ההיסטוריים ועל הנביאים.¹⁸ לדוגמה – פרק יג כס' שופטים קרוב בשימושי הלשון שלו לספר בראשית (השווה פס' 3 לבר' טו 11, פס' 8 לבר' כה 21, פס' י לבר' כד 20, פס' 18 לבר' לב 30). השקפתו על הקשר בין האל לאדם¹⁹ קרובה לנאמר בכראשית לב 30–31 אך בשופטים משתקפת דרגה מאוחרת יותר שהרי מדובר על 'איש האלהים'. פס' 5 קרוב לבמ' ו 5 והשווה גם פסוקים 4, 7, 14 עם במ' 1 ו 3–4, אך נראה שפס' 5 בא ממקור אחר שהרי הכיטוי 'מורה' נמצא כאן ובהקשר דומה בשמ"א א 11 בלבד. בסיפור עתיק זה יש לנו מובאה מאוסף חוקים עתיק יותר אשר הכילה חוקי נזיר ואולי אף דיני הקדשת ילדים למקדש.

הישגנו לעיל השגות ענייניות ואנו גם טוענים שאפשר היה לגבש יותר את מבנה הספר ולמנוע בכך תורות, אך אין אנו רוצים בזה להמעיט בשום אופן מזכויותיו של המתבר. הוא עסק, הן בבעיות שהועלו לעיל והן בהרבה מאוד בעיות אחרות, בבקאות גדולה והכרת הספרות הרחבה,

17 עיין במאמרי 'Die Staatsauffassung des Don Isaak Abarbanel', *MGWJ* 1937, p. 267 (יבועברית בקובץ זה עמ' 462 ואילך).

18 הקדמות היתרה של סיפורי האבות מוכחה גם מכתבי אוגרית שמקום התרחשותם הוא היישובים העתיקים של הפיניקים בדרום ארץ ישראל, עיין Dussaud (לעיל הערה 15), עמ' 101, 54 וכעיקר עמ' 113 אשר בו הוא אומר על בראשית פרק טו: '...q'il remonte à une antiquité beaucoup plus reculée'.

19 לאחרונה חקר ויידל את המקבילות בין התורה וספר ישעיהו בספר היובל לדוד ילון, ירושלים 1935, עמ' 2 ובשנתון 'אלימה' 1936 עמ' 114 ואילך. זהו המשך לעבודותיו של קמינקא ב'התקופה', כב, עמ' 270 ואילך ובספרו *Le Prophète Isaïe*, 1925. ראה גם את מאמרו המאלף של קאסוטו על הושע וספרי התורה בספר היובל לציפ חיות, החלק העברי עמ' 262 ואילך.

20 ראה *J. Hempel, Gott und Mensch*, 1926.

זכרון לראשונים

בביקורתיות הדיפה – וזאת מכלי שעצרה אותו או הכבידה עליו איזו מסורת שהיא – ונהג בזהירות מדעית אמיתית (למשל, גם פתרון בעיית הכהנים והלויים קרובה יותר לדעה המסורתית מאשר השערות אחרות והיא מיוסדת יותר על המקורות). משאלתנו היא שהכרכים הבאים יצאו לאור בקרוב וכך יתווסף למדע המקרא העברי ספר יסוד חשוב.

בענין מאמר "תקנות הגאונים"

הרב ישראל שציפנסקי כותב במאמרו "תקנות הגאונים" בחוברת כ"ד של "הדרום", עמוד 195: "על סמך דאיתו זו כותב פריימן 'תיקונו של רש"ג לא היה ולא נברא' וגם הוא מפגין, בדרך שהוא אומר קבלו דעת, את חוצפתם האופיינית של בעלי המקצוע לשלול שלל ולכבוז בקדשי האומה על סמך השערה קלה".

"כל הפוסל במומו הוא פוסל" והרב שציפנסקי כתב דברי חוצפה וזוהרא על ד"ר אברהם חיים פריימן וצוק"ל, שנהרג בעמדו על משמרת ההגנה של עיה"ק בימים הנוראים של המצור בה' בניסן תש"ח. המגות, שהיה גין של בעל "ערוך לנר", נכד של הרב ר' ישראל מאיר פריימן המור"ל של ס' והזהיר ובנו של הרב ר' יעקב פריימן רבה של פוזנא, אב"ד כבדלין ומורה בביה"מ לרבנים של הילדסהיימר, היה ידוע ומקובל על מכיריו כיר"ש, אציל נפש, שהצטיין בענותו והס מלייחס לאיש מעלה זה "כזו לקדשי האומה".

לגופם של הדברים צדק ד"ר פריימן ומבקריו לא עיין יפה במקורות. על תקנת התפקעה אומר הרשב"א בתשובתו ח"א ס' תקנא: "וכן מצאתי לרב שרירא גאון שכן נהג הוא ואבותיו ואמר לציבור אחד לנהוג כן. וכן ילמד אדם לתוך ביתו לילמוד לנערותיו לאסור עצמן על דעת המקום ועל דעת הרבים בלא שום פתח היתר ותרטה כל ממון שינתן לה בתורת קידושין אפילו תקבלם מדעתה אם לא בפני פלוני ופלוני וכן הודעתני אני פעמים לבנות עירנו". בעוד שעל התקנה הראשונה אומר הרשב"א שכן נהג והנהיג רב שרירא, הרי על השניה הוא אומר שכן נהג הוא בעצמו. בעוד שהתקנה הראשונה נזכרת כתשובות הגאונים (ב.מ. לזין, אוצר הגאונים, קידושין ס"י ש"א וכמקורות שצויינו שם), נפקד מהן מקומה של השניה. גם שציפנסקי בעצמו הודה, שזוהו הפירוש הנכון של דברי הרשב"א בעמ' 190 הע' 5 וכל ציוניו שם לקוחים מספרו של פריימן מבלי שהזכיר שמו עליהם.

הרב שציפנסקי כותב שהב"י אה"ע"ז ס' כ"ח הביא את התקנה השניה בשם רב שרירא. הקורא בדבריו יכול באמת להשובה שהב"י העיד במפורש על כך, אבל אין זה נכון! הב"י העתיק את דברי הרשב"א כלשונם, ללא שינוי וללא תוספת. ואשר למב"י"ט, גם בדבריו אין עדות לא לכאן ולא לכאן, וז"ל בת"ב ס' קת: "ראיתי מה שגמגם חכם א' על תקנה המיוחסת לגאון הרב שרירא גאון ז"ל ללמוד לבנות וכו'". החכם שגמגם לא רק שערער על יתוסה של התקנה לגאון מפני שהרמ"ם לא הזכירה, אלא הוא יצא לערער על גופה של התקנה, והמב"י"ט דוחה את דבריו. על כל פנים לא הסתמך המב"י"ט על דברי הרשב"א, וגם הוא מדבר רק על "תקנה מיוחסת לגאון". פריימן גם ציין שהרב "יש"א ברכה" כבר עמד על כך "שבתקנת רב שרירא ז"ל לא הוזכר נדר על דעת רבים אלא בדברי הרשב"א ז"ל". הרב שציפנסקי העלים עינו מכל זה.

על מידת דייקנותו של הרב שציפנסקי ניתן לעמוד מהמשך דבריו באותו ענין בעמ' 196. שם כותב: "זוותר מזה אני תמה על ר"ח טיקוצינסקי שסמך בזה כליל על פריימן (ע' בספרו עמ' 139) ולא הספיקה לו עדותם של מבי"ט ומרן הב"י".

לא האמנתי למראה עיני. ספרו של טיקוצינסקי נדפס בגרמנית בבדלין 1922, כלומר 16 שנה

זכרון לראשונים

לפני הופעת ספרו של פריימן בשנת ה'ש"ה. מ' הבצלת הוסיף בסוף תרגומו העברי את תוכנו של טיקוצינסקי, שנדפסה כאחד מכתבי־העת על מאמר בקורת על ספרו. שם העיר טיקוצינסקי שלא הכניס את ענין "לימוד הבנות לסרבי" מטעם שהמב"ט מציין את הענין כעצה. מ' הבצלת הוסיף דמו לדברי פריימן ומכאן יצאה לו לשיפוטו תמיהתו על ר"ח טיקוצינסקי, ואין זאת אלא דוגמה לשיטה הנקוטת בידי הרב ישראל שציפנסקי. מתוך הליטותו לפגוע בכבודם של "בעלי חכמת ישראל המקצועיים" נכשל בכיוונו ברבים של ת"ח שקדש שם שמים.

מתוך הליטות זו הוא כותב (עמ' 194) בולזול על עדות "שבלי הלקט", שנשאר עדיין בכ"י, ושהובאה על ידי טיקוצינסקי, וזה לשונו של שציפנסקי: "מוזר מאד להעלים עין מכל הבא בנדפס וקבוע בתורת ישראל מכמה דורות ולהרים עד לרקיע מה שנמצא במוזיאום בכת", יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא". מה שנמצא במוזיאום הוא החלק השני של ס' שבלי הלקט, שלא זכה עדיין להדפס במלואו כמו החלק הראשון. בעמ' 174 הביא שציפנסקי כתקנת הגאונים "קריאת קרבנות היום בכל המועדים" וזה על פי דברי שבלי הלקט הנדפס ס' עט: "ורבינו ישעי' וצ"ל כתב בספר הלקט מה שנהגו שהמפטיר קורא המוספין וכו' נראה לי שקריאת המוספין אינה חובה שהרי אינה נזכרת לא במשנה ולא בתוספתא ולא בתלמוד בבלי ולא בירושלמי ואינו אלא תיקון הגאונים וראשי ישיבות...". ספק אם הלשון הזאת מראה על "תקנה". על כל פנים בתוס' מגילה דף ל ע"ב נאמר רק "אך בסדר רב עמרם ישנו", ור' גם ברא"ש של פ"ד ס"י. ומכיוון שהענין מסופק לא הביאו טיקוצינסקי. אבל החלק הראשון של שבה"ל נדפס ע"י שלמה בובר ולכן כשר הוא בעיני שציפנסקי בחינת יציבא בארעא, אבל כשמפורש בחלק השני של שבלי הלקט, שעדיין נמצא בכ"י "מצאתי כתשוכות הגאונים רבנן דמתיבתא דבבל תיקנו לבא על הגויה להתענות מ"ט יום וכו'", הרי זה בעיני שציפנסקי בחינת "גירא שבשמי שמיא". לו היה הרב שציפנסקי מעיין בתשובה של המב"ט המצוטטת על ידו, היה לומד מדבריו שאין לזלזל בכתב־יד לא ידועים ומפורסמים גם בדבר הלכה. על טענת השואל, שאלו ישרה תקנת הגאונים בעיני הרמב"ם היה מכיאה בספרו, השיב המב"ט: "...אולי לא ראה אותה כי לא היתה כתובה על ספר מפורסם וכמו שכתב הר"י קולון ו"ל על הלכה ככתראי, שאם דברי הגאונים אינם כתובות על ספר מפורסם אלא בתשובה או כיוצא בזה שנפסוק כמותם ולא ככתראי, כי אולי לא ראו אותם ואם היו רואים אולי לא היו חולקים".

רשאים היינו לצפות ממחבר הכותב מאמר מקיף על תקנות הגאונים, שידע כי רוב תורתם של הגאונים, פירושיהם, פסקיהם ותשובותיהם נתפרסמו במקורם ברורות האחרונים. גלויים וזהוים של כתבי היד בספריות וכמוזיאונים, פענחם של עלים בלים ודפים קרועים הפיץ אור על פני תקופה שלמה וגדולה — היא תקופת הגאונים והחזיר לאוצר ספרותנו חיבורים רבים שנחשבו כאבודים ומאות תשובות של גאונים ידועים ובלתי ידועים. חקר תקופת הגאונים, שהחל בו הרב ש"ר והקדישו לו את מיטב כוחותיהם יואל מילר, אליהו הרבני, שמואל אבא פוננסקי, לוי גינצבורג, אביגדור אפטוביצר, יעקב נחום אפשטיין, בנימין מנשה לוי ויעקב מאן וממשיכים בו, יבדלו לחיים ארוכים, שרגא אברמסון ואחרים, הוא מפעל מפואר שהחזיר לתורת ישראל וספרותו אבדות יקרות דלית להו טימי.

כל מה שהעלה הרב שציפנסקי דלה מחיבוריהם וממחקריהם של "בעלי חכמת ישראל המקצועיים" וגם במקומות שהוא מתפלמס אתם וחולק עליהם לא הוסיף מדגרמיה ולא כלום. ברור שכשמתעקשים ומכניסים למניין דברים שלא רק שלא נזכרו במקורות הגאונים, אלא גם הפוסקים לא הביאום כתקנות הגאונים, אפשר להגיע אולי לעוד יותר מאשר למניינו של חכמת ישראל המקצועיים — והצעת דבריו מושפעת מכחה של חכמת ישראל. אבל הרב שציפנסקי אינו חושש לדברי הגמרא: "כירא דשתית מיניה לא תשדי ביה קלא" (ב"ק צב ע"ב, ופרש"י: "דבר הנצרך לך פעם אחת שוב לא תכוהר"). יכול אני להבין, שכדי להכשיר את עצמו ואת תורתו בעיני חוגים מסויימים עליו לכפר על החטא שהוא בכלל מזכיר את חכמת ישראל והוקריה. הוא מפגין את יראת השמים שלו בפנינים כמו "... אחת מהנקודות המאפיינות את בעלי חכמת ישראל המקצועיים ליתן דין קדימה לארכיונים שלא דרכה בהם רגל אדם על תורת ההי"ם, שנעשתה לנחלת העם כולו". גם סגנון זה אינו מקורי והוא כבר נעשה לנחלתם גם של סופרים אחרים הרוצים בדרך זו לטהר עצמם בקהלם. אבל המשפט על "הוצפתם האופיינית של בעלי המקצוע לשלול שלל ולכונן בו בקדשי האומה על סמך השערה קלה", המכוון נגד חוקרי תקופת הגאונים בכלל ונגד הרא"ה פריימן ו"ל בפרט — מקוה אני שאופייני הוא למחבר בלבד ולא לקובץ התורני היוצא לאור על ידי "הסתדרות הרבנים באמריקא". על כל פנים יהי רצון שיהא חלקי עם מבני קדשי ישראל מסוגו של ד"ר א. ת. פריימן ולא עם המגינים על קדשי האומה מסוגו של הרב שציפנסקי.

מדעי היהדות בימינו – מעמד ובעיות

עשרים ושש שנים עברו מאז כינוסו של הקונגרס הראשון למדעי היהדות על הר הצופים בירושלים. הוא התקיים בצילן של הידיעות המחודדות על השמדת המרכוזים היהודיים הגדולים באירופה, בשעה ששרידי השואה היו במחנות הפליטים ונאבקו על זכותם לעלות לארץ, בעוד שהישוב היהודי בארץ-ישראל נתון היה במאבק על עתידו. עשר שנים חלפו עד שנחכנס הקונגרס השני זמני אז קיימנו אותו כל ארבע שנים. בעוד שבקונגרס הראשון השתתפו כמאה מרצים, רובם מהארץ ומעוטם מחוצה-לה, הרי בקונגרס הנוכחי הששי משתתפים חמש מאות תשעים וחמישה מרצים, מהם מאתיים ארבעים ושניים הבאים מעשרים ושבע ארצות. כינוס נכבד זה, על משתתפיו הרבים ועל קשת הנושאים עתירת הגוונים שיבואו בו לידי דיון וליבון, גועד לשקף את ההשגים שהושגו ואת הבעיות והקשיים העומדים בפני החוקרים בתחומי מחקריהם השונים. עם זאת דמיתי, שלא יהא זה למותר אם אקדיש את הרצאתי בערב-פתיחה זה לתופעות כלליות אחדות הנראות לי כמשותפות לכלל מדעי היהדות כנקודת מוצא ישמש לי ציון שני יוכלות החלים השנה. הקונגרס מתקיים בשנת העשרים וחמש לקיומה של מדינת ישראל העצמאית; ציון חצי יובל זה בא להמחיש את המפנה שהתחולל בהיסטוריה של כל העם היהודי בכל מקום שהוא. מכיון שקיומה של המדינה ושל העם היהודי אחוזים ושזורים במהלכה של ההיסטוריה הכללית בחבלים רבים, שרק מיעוטם לא היו תבלי יסורים, הרי הוא מהווה גם בתוכה מאורע בעל משמעות. היהודי, מירכתי סיביר ועד לחופי הים השקט של ארצות-הברית, יודע, כי יש מקום בעולם שבו הוא יכול – אם רצונו בכך – לראות את ביתו מתוך זכות היסטורית ושב הוא יכול להרגיש לגיטימיות פוליטית ותרבותית כיהודי ואין הוא תלוי בו בהסדם ובסבלנותם של אחרים.

חוקרים יהודים ושאינם-יהודים העוסקים בחקר הלשון העברית, בתעודותיה הספרותיות הגדולות שנוצרו במשך הדורות, בתולדותיה של הארץ, בתולדות העם, אמנותו והגותו – קשה שלא יהיו מודעים לתמורה שהתחוללה בחיי העם, הממשיך בתנאים שונים לחלוטין להתקיים כעם בארצו, ליצור בשפתו החדשה-עתיקה, לקיים קשרים עם תפוצות יהודיות ועם עמים ודתות אחרות ברחבי תבל וכל זה תוך מאבקים פנימיים, דתיים וחברתיים ותוך קליטה השפעות זרות מתד והתמזגות איתן מאידך. בעוד שבמאה שעברה ובראשית המאה הנוכחית, חוקרים שאינם-יהודים וגם יהודים לא מעטים יכלו לדגול בפיקציה, שתחום עיסוקם, יהא זה חקר המקרא, ימי הבית השני, או ימי הביניים נעשה בחלל הריק ואין לו כל קשר עם היהודים החיים מסביב לפינת הרחוב שבו הם יושבים, הרי קיום פיקציה זו בזמננו לא יהא אלא בדו-תא. לאמיתו של דבר היתה הפיקציה בחינת בדו-תא גם לפני זה, מאז ראשיתה של מדעי היהדות, שגם את יובלם המשולש הננו מציינים השנה; שכן מאז שליאוולד צונץ הוציא ב-1823 את הכרך של *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*

חלפו מאה וחמישים שנה. המונח *Wissenschaft des Judentum* שהורגם, שלא בדיוק, אבל לא שלא בכונה ל"חכמת ישראל" והתגלגל ל"מדעי היהדות" — ואף הוא לא שלא במכוון — הופיע אז לראשונה. מאז נעשה עניינם אף הוא לפרק בתולדות עם ישראל ובקורות תרבותו בעת החדשה ולגו הידועים כאן הם מהווים אתגר ובעיה. בדברי על "מעמד" של מדעי היהדות בימינו הריני משתמש במלה "מעמד" במשמעות כפולה — חיצונית ופנימית. ייאמר מיד, שמבחינה חיצונית הגיעו "מדעי היהדות" למעמד שעליו לא חלמו לא הראשונים הגדולים, אבל גם לא ממשיכיהם שעמדו לפני חמישים שנה וערכו חשבונה של המאה הראשונה.

קורותיה של חכמת ישראל במשך מאה שנים ויותר הם למעשה מעין מגילת קינות על העדר הכרה ומעמד. לא זו בלבד שאברהם גייגר נאלץ להסתפק בעצם העלאת הצעתו על יסוד פקולטה תיאולוגית-יהודית במקביל לפקולטות התיאולוגיות-הפרו-טסטנטיות והקתוליות והיא אף לא זכתה לתגובה מצידם של השלטונות, אלא גם פגיתו הצנועה יותר של צונץ ב-1848 למיניסטריון להשכלה בברלין לייסד פרופסורה לתולדות היהודים וספרותה נדחתה; ועברו עוד שבעים שנה, עד שבקשה דימה הוגשה לאותו מיניסטריון, תנומה גם בידי שני חוקרים גדולים נכרים, בידי נלדיקה וולהאוזן. הדבר לא יצא לפועל מחמת תנאי המלחמה ובשנת 1922 סיכם אלבוגן: "גיטיב לעשות אם לא נקשור תקוות רבות בנושא זה באוניברסיטאות". מדעי היהדות במאה הי"ט מצאו את משכנם בבתי-מדרש לרבנים ולמורים בכל ארצות אירופה המערבית ובארצות-הברית ובתקופה שבין שתי המלחמות גם בורשה שבפולין. ויאמר לשבחם של מוסדות אלה; שהם העמידו את התביעה לגבי מוריהם שילמדו ויורו מתוך עיסוק במחקר ולזכות רובם יזקף, שהשלימו עם מדת חרות כמעט בלתי מוגבלת, בוודאי לא פחותה מזו שהיתה מקובלת בפקולטאות תיאולוגיות באוניברסיטאות. אבל אפשרותם של מוסדות אלה היתה מצומצמת ביותר. מקרהו של שטיינשניידר הוא מבחינה זאת העגום ביותר. כדאי לקרוא במכתביו למנהל הבודלינא (Reverend Bandinel) שבהם מבקש כמחבר הקטלוג הגדול של הבודליאנא, שטר שיאפשר לו לפרנס את בני משפחתו.

אין צורך לפרט את התמורה שחלה בגידון במעמד של מדעי היהדות במחצית המאה האחרונה. התמורה החלה עם פתיחת המכון למדעי היהדות בירושלים בד בבד משהתחילה האוניברסיטה העברית את קיומה. התפתחותם של מדעי הרוח הכלליים ושל מדעי החברה באוניברסיטה הביאה חוקרים, שעיקר עניינם היה בלשנות כללית, היסטוריה אירופית או של המזרח הקדום, לתרום, אם במישרים ואם בעקיפין, למדעי היהדות, והיה דבר מובן מאליה שאוניברסיטאות חדשות במדינת ישראל יכללו

1. ראה: I. ELBOGEN, *Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1922;
- F. PERLES, *Hundert Jahre Wissenschaft vom Judentum*, *Königsberger jüd. Gemeindeblatt*, no. 1-3, 1925.
2. A. GEIGER, *Die Gründung einer jüd. theol., Fakultät ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit*.
3. תשובתו של המיניסטר ראויה למחקר מיוחד. היא בדפסה ב" *MWJ* 51 (1907), pp. 654 ff.
4. A. PAUKER, *The Letters of M. Steinschneider to the Rev. Bandinel*, *Yearbook of Leo Baeck Institute*, 11 (1966), pp. 242 ff.

מחלקות ובתי-ספר למדעי היהדות בארצות-הברית בלבד גדל מספר הקתדראות למדעי היהדות במוסדות להשכלה גבוהה בשנים 1944–1965 משתיים-עשרה לשישים⁶ ובמשך שמונה השנים שעברו מאז הגיע מספרם לשלוש-מאות. לא חשובה פחות מן הגידול המספרי היא העובדה, שאותן קתדראות חדשות אינן באות לשרת תחומים אחרים של המחקר ואינן פרי התעניינות, שמקורה במניעים חיצוניים, התפתחות דומה, אם לא בהיקף כזה קיימת באנגליה ובארצות אירופה ולא רק במערבה ואפילו בארצות רחוקות כמו יפן, דרום אפריקה ואוסטרליה, שבהן אין להסבירה על-ידי הגורם היהודי המקומי, אבל בוודאי שאין בלתי תלויה בקיומה של מדינת ישראל. ואין צורך להזכיר את מספר הפרסים ותארי הכבוד המוענקים מדי שנה בשנה לחוקרים שונים במדעי היהדות. (בציני את הגידול והשפע, אין אני מתעלם מהבעיות הקשות הכרוכות בהם, אבל "עת ספור ועת רקוד" ולפי שעה עסוקים אנו במסגרת ההשגים.) השינוי במעמד החיצוני אינו מתבטא רק בתחום המוסדי אלא גם במידת ההתחשבות במדעי היהדות שמגלים חוקרים נוצרים שתחום מחקרם הוא המקרא, הלשון העברית ותולדותיו של עם ישראל. צונץ התלונן בשעתו על כך, שאוולד? לא הזכיר את שמו בתולדות ישראל שלו, הגם שלקח ממנו את כל מה שכתב בספרו "דרשות היהודים", על ספר דברי הימים, עזרא ונחמיה. גרוע ממעשה זה, שכמותו יש אומרים קורים מעשים גם בימינו, היא ההתעלמות מצד כמה שנתחוש ונחקר על-ידי חוקרים יהודים. במשך עשרות בשנים היתה מעין תהום פעורה בין מדעי היהדות לבין מחקריהם של חוקרים נוצרים ואין צורך לומר, שכל מה שכתב בעברית – למשל תקירותיו של שד"ל בתחום הלשון העברית ובתחום המקרא, היה terra incognita. יוצא מן הכלל היה דליטש (Franz Delitzsch) שכתב עוד בשנת 1836 בספרו |Zur Geschichte der jüd. Poesie: "אנו מתחילים להכיר בקרבות של ההיסטוריוגרפיה ושל הבלשנות שלנו". היוצא מן הכלל בא לאשר את הכלל, שמאחורי עיסוק בחקר המקרא ובתולדות ישראל – גם אם נעשו בשיטה ביקורתית ביותר – הרי מה שקבע את השיבות ומשמעותו היתה ראייתו כהכנה לקראת מה שנראה בעיניהם כמאורע המכריע, דהיינו כהכנה לתופעתה של הנצרות ולפיכך כל מה שנאמר על-ידי יהודים כחוקרים לא היה בו

5. A. J. BAND, Jewish Studies in American Liberal Arts Colleges and Universities, *American Jewish Yearbook 1966*, 1967, p. 3. המידע על הגידול הנוסף נמסר לי על-ידי פרוש' באנד.

6. על עובדה זו הצביע יצחק טברסקי בהרצאתו היפה: "מדעי היהדות בארצות הברית", המכון ליהדות ומגו, ירושלים תשל"א.

7. שיתוף-הפעולה בין אולד לדוקס בהוצאת *Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des AT's*, הוא פחות משואר ממה שנראה לכאורה, בפרט לאור האוטוביוגרפיה מלאת-המרירות של דוקס. היא נתפרסמה על-ידי קויפמן (*Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1892, pp. 133 ff.). המחבר קורא לה "שברי שברים" ולא רק עליו הלים הדברים "ביקש לבנות ולא בנה". על אולד הוא מספר שהיה אדם הגון, אבל בעל תכונות משונות. הוא שמע אותו אומר על מלומד שהוא "אדם רע", וכוננו היתה לומר רק שהוא "הולק על דעתו". הערכה חיובית בהרבה נמצאת בהקדמתו של א' יעלינצק ל"כיתת-המדרש", חלק ו.

עניין. מאידך נמצא שאחרי שד"ל, צונץ וגיגור⁸ פתח וצומצם העניין בחקר המקרא ורק הדים קלושים נשמעו למה שנתרחש בבית-מדרשם של חוקרי המקרא הלא-יתודים כולל את ההופעה המסעירה והגרנדיוזית ששמה ולהאוזן, הדברים נשתנו והשינוי קשור בתנועת התחיה היהודית, שהביאה לאותו מאורע שאת ציונו הנכרתי כראשון. חידושה של הלשון כלשון יצירה ספרותית, שתחילתה קשורה היתה בתיקוי הסגנון המקראי, וחידושה של הלשון כלשון מדוברת עם חידוש הקשר של העם אל ארצו בעקבות העליות הראשונות גררו אחריהם את הקריאה "תורה למקרא" ואין זה לפיכך מקרה, שהפירוש השלם המודרני, שהביא בחשבון את כל מה שנכתב עד להופעתו מבלי להבדיל בין אישיותם של האומרים ומבלי לשאול למוצאם ולדתם הופיע בעברית. אני מתכוון לפירוש שארגן והוציא אברהם כהנא ושכל משתתפיו היו יהודים. הספר הגדול והמקיף ביותר בתחום המקרא, הוא חיבורו של יחזקאל קויפמן "תולדות האמונה הישראלית". אין להכחיש שהוא בעל אופי פולמוסי, שאין לנתקו מתפישתו את הגורל היהודי, כפי שהעמיד עליו בחיבורו הפוזיולוגי החשוב "גולה ונכר", אבל יחד עם זה הוא מקבל רבות מהמסקנות של הגישות והאסכולות השונות שבחקר המקרא וערעורו על המסקנות הוודאיות של הביקורת לא בא מתוך שמרנות מחדשת אלא מתוך ביקורת של הביקורת, כפי שהיא פשטה גם במחקר המקרא הכללי.

הגורמים שהביאו לחידושו של מחקר המקרא בעברית הם גם שהביאו חוקרים לא-יהודים ליתר התעניינות בנעשה בתחום מדעי היהדות. ראשית כל באותם חיבורים ומחקרים שנכתבו בשפות אירופיות ויותר מאוחר גם בחיבורים ובכתבי-עת הכתובים עברית. נתרבו החוקרים בארצות-הברית, בגרמניה, באוסטריה ובצרפת שאין להשון העברית מהווה עבורם קושי שאין להתגבר עליו, כפי שהיה עוד לפני שנים לא מעטות. עדים לכך ההרצאות שתושמענה בקונגרס בלשון העברית על-ידי חוקרים לא-יהודים בני ארצות שונות. הזיקה למחקרים כתובים על-ידי חוקרים יהודים הרחיבה גם את אופק התעניינותם והביאה אותם להתעניינות במקורות היהדות לגופם ולא רק ככלי שרת וכמכשיר למטרות אחרות. כחלוץ בגדון זה יש לראות את George Foot Moor, אשר כתב ספר בשם "היהדות בתקופת התנאים", בלי התוספות הידועות משמות ספריהם של שירר, בוסט ואחרים, הגם שאין בדעתנו לקפח את זכותם וזכות תרומותיהם של הלמידים ותלמידי תלמידיהם.

שינוי זה הולך ובולט בחיבורים לא מעטים העוסקים בחקר המקרא וגם בחקר הספרות הנוצרית והתיאולוגיה הנוצרית. אסתפק בהזכרת שמותיהם של Morton Smith ושל ו"ד דייוויס (W. D. Davies), שספרו "הבשורה והארץ" (*The Gospel and the Land*) הופיע ממש בימים אלה. תופעה הראויה להדגשה היא, שהשותפות בנקיטת שיטה מדעית — בשיטה הביקורתית התיסטורית — עשויה להביא לידי תוצאות דומות מבלי שהדבר כרוך בטישטוש השקפות שבאמונה. ההכרה המאחדת היא, שהפילולוגיה וההיסטוריה אינם באים למלא את מקומה של התיאור-

8 B. UFFENHEIMER, Einige charakteristische Tendenzen in der modernen Jüd., 8
Bibelwissenschaft, *Freiburger Rundfunk* 24, 1972. אבל הוא לא דייק בדברים שם על צונץ וגיגור.

לוגיה ובוודאי לא של אמנה אישית הדורשים הכרעה וקבלת עול, אבל יחד עם זה שום תיאולוגיה ולא דת ולא כל השקפה הומניסטית יכולים להרשות לעצמם להעמיד פנים, שהמחקר ההיסטורי-פילולוגי הוא חסר ערך. אם עושות זאת תנועות שמרניות, לא יוכלו בסופו של דבר לשמור על התומות בפני תנועות חדשניות, הבאות להתור מתחתיהן; ואם עושות זאת תנועות חדשניות המבוססות על בערות, יתקיים בהן מה שכתב צונץ לפני מאה וחמישים שנה בערך: "חידושים הפוים נותנים לישן – ומה שיותר מזיק – למיושן ערך גדול מן הראוי לו".⁹ הגם שצונץ, זכריה פרנקל ושטיינשניידר לא גרסו את גישתו של גייגר, שראה את עצמו כהגל היהודי, שבו התגשמה "האידיאה היהודית" ורצה באמצעות מדעי היהדות ליצור "תיאולוגיה ברוח תרבות ההווה", הרי גם הם ואלה שהלכו בעקבותיהם שנים רבות לאחר מכן לא השתחררו מהאמונה, שיש בכוחם של מדעי היהדות בלבד לתקן ולעדן את החיים היהודים, אלא גם המשיכו לתלות בהם – למרות האכזבות – ציפיות אפולוגיות, דהיינו, שיש בכוח מחקרם למעט דעות קדומות על היהדות ועל התורמים, ציפיות שהיו תערובת של תמימות ושל אשלית עצמית.

אם היה בידינו להעלות תמונה אופטימית במקצת על מעמדם של מדעי היהדות בימינו, הרי אפשרות זו אינה תוצאה של התפתחות אימננטית בשדה המחקר עצמו בלבד, אלא בעיקרו של דבר של כוחות דינמיים אחרים, בונים והורסים, שזועזעו את עולמנו.

רק התנועה הציונית עם חידוש כח היצירה בשפה העברית הכרוך בה, וחורבנה של היהדות באירופה, על המרכזים הגדולים של המחקר ההיסטורי והפילולוגי, שעמדו חסרי אונים ונעדרי תושיה מול כוחות ההרס, ואף לא חסרו בתוכם כאלה שרשמו דפים שחורים בתולדות המחקר גופו – רק מאורעות אלה הביאו את "מדעי היהדות" לאותו מעמד כדיסקפלינה שוות-ערך בין הדיסקיפלינות הכלליות של "מדעי הרוח". ההישג שאליזו שאף צונץ היה לזכות ולראות את תולדות היהודים כ"יחידה היסטורית מוכרת על-די תולדות האנושות".¹⁰ הוא היה תלמידם של הפילולוגים פרידריך אוגוסט וולף, בק (Bökh), של המשפטן סוויני, ושל התיאולוג והוקר המקרא דה-וטה (De Wette) מהם למד את שיטת הביקורת ההיסטורית בתחום הלימודים הקלאסיים, המשפט ותולדות הדת ואותה העביר ללימודי היהדות. דוגמא לביצוע מעולה ומושלם של שיטה זו נתן במנוגרפיה המקיפה והגדולה על רש"י, שפורסמה ב"צייטשריפט", ועצם בחירת הנושא בא להוכיח, כי כל ספרות היהודים נעשית לאובייקט של מחקר ללא התחשבות בכך, אם תכנה יכול לשמש נרמה להשקפתנו. ולכן דומני גם, שאין לדבר, במידה והדבר נוגע לצונץ, על מגמה של חילון, סקולאריזציה, שכן גם היא מהווה נרמה:¹¹ שאיפתו של צונץ היתה היסטוריוזציה של חכמת ישראל. באותו כרך של ה-*Zeitschrift* פרסם צונץ מאמר

⁹ Zur Geschichte und Literatur G.S.I., p. 42

¹⁰ ראה גם: A. A. ALTMAN, *Jewish Studies, Their Scope and Meaning Today*, 1958

¹¹ על מגמת הסקולריזציה כתב שז"ר (Erstlinge der Entjudung) Z. RUBASCHOW, *der Jüd. Wille*, 1918, אבל דבריו נוגעים בעיקר לתוכנית ה-Culturverein וכעקבותיו גרשם שלום במאמרו המזהיר, המעפיל והסוער, "מתוך היהודים על חכמת ישראל", לוח

קצר יותר בשם "קיי יסוד לסטטיסטיקה עתידה של היהודים" (Grundlinien zu einer Zukünftigen Statistik der Juden). במאמר קצר זה הגדיר צונץ למעשה את תחומיהם ואפקיהם של מדעי היהדות לדורות. הסטטיסטיקה של המין האנושי מציגה, כדבריו, את הוויתור בשעה נתונה בהווה, כשהיא תוצאה של היסטוריה שקדמה לה ונושאת לפיכך אופי הכרחי. הבעיה הפילוסופית שביסודה היא איך להעביר את ה"Continuum ל-discretum, את ההתפתחות הדינמית למצב סטטי. ההיסטוריה היא תוצאה של שרשרת של סטטיסטיקות, שכל אחת מהן היא דיפרנציאל היסטורי. בדבריו אלה הקדים צונץ את חקר ההיסטוריה בת-זמננו במאה והמישים שנה. דווקא מתוך ראיית משמעותם כמחקר היסטורי ולא נורמטיבי הוא יוצא לתאר את התיקף העניינים שבהם צריכים לעסוק מדעי היהדות וגם כיום ניתן להשלים את רשימתו רק בקושי.¹² ברור שהיתה זו רשימה של desiderata בעלמא. הוא לא היה יכול להעלות על הדעת את שפע המקורות הרב, מקורות שעתידים היו להתגלות: גילוייה של הגניזה בקהיר והחפירות הארכיאולוגיות בארץ ובמקומות לא-מעטים מחוצה לה, שמחילתן האירו באור חדש את החיים הריאליים בתקופות השונות, החל מחקופת האבות ועד לימי הכיבוש הערבי, אבל דלות היו במציאת דברים שבכתב, השפיעה עלינו סמוך להקמת המדינה את מגילות ים המלח ואחר-כך את כתבי בריכותבא ואת המציאות שבמצדה וכעת נוספו לנו החפירות בעיר ירושלים המכובעות בשיטות ובמצעים, שראשוני הארכיאולוגים, שירושלים משכה את התעניינותם, לא העלו אותם על דעתם. גם התיקף הגיאוגרפי והפיזור העצום של נושאי מדעי היהדות, שעליו עמד צונץ במחקרו על הגיאוגרפיה של היהודים ואחר-כך שטיינשניידר בספרו הגדול על היהודים כמתרגמים, זכו להארה נוספת על-ידי המחקרים החדשים של גויטיין על תפקיד היהודים במסחר וכמתווכים בין התרבות הים-תיכונית לבין תרבות הודו וסין.¹³ לאחרונה העיר "מיליק" על ששת הטפסים של "ספר הענקים" שנתגלו בקומראן ועל הקשר שבינם לבין הספר של המניכאים שהפיצו את ידיעתו מגדות האטלנטיק עד לרמותיה של סין. וייתכן שהטכסטס הקופטיים של Nag Hammadi, על הקשרים ההולכים ומתגלים עם מקורות המדרש שלנו, יאפשרו לקבוע סופית את מקורה היהודי של ההשקפה הגנוסטית, ואת זמנה ומקומה במציאות ההיסטורית.¹⁴

תארץ תש"ז, עמ' 94 ואילך, ומדומני שהגדיש את הסאה בדבריו על "חכמי החיסול" (אגב, הקדימו בכמה דברים ש"מ מלמד, "חכמת ישראל", השילוח תרע"א, עמ' 385 [וראה שם בהערות המערכת]) ובעיקר כשמדובר במעשיהם של אותם חכמים ולא בהצהרות פרו-גרמטיות. צדק, F. BAMBERGER, Zunz' Conception of History, *PAAR* 11 (1941), p. 11, n. 33. מבחינה זו לקוי גם תיאורו של L. WALLACH, *Leopold Zunz und die Grundlegung der jüdischen Wissenschaft*, Frankfurt 1938 וראה גם במאמרי: "הוראת מדעי היהדות באוניברסיטה העברית", על יהדות וחינוך, ירושלים תשכ"ו, עמ' 80 ואילך.
 12. *Gesammelte Schriften*, I, p. 35.
 13. ראה: S. D. GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, 1967, ובמאמרו: "יהדות חימן וסחר הודו", מולד תשל"ג, עמ' 442 ואילך.
 14. J. T. MILLIK, *Turfan et Qumran, Tradition und Glaube*, 1971, pp. 116-121.
 15. M. KRAUSE, *Aussagen über das AT in zum Teil bisher unveröffentl.* ראה לפי שעה.

לא פחות חשובה מאשר עצם הגילויים החדשים היא אותה פעולה ארגונית, המאפשרת את השימוש בחומר החדש לא בצורה ספורדית כ־*disiecta membra*, אלא המביאה אותו לסידורו, רישומו, ופרסומו בצורה נאותה. לצערנו, עלינו להדחות שהמצב הפראי שהשתרר בתחום זה עדיין לא בא לגמרי על תקנו, ורבו מגלי קטעי כתבי־יד הממהרים לפרסם את מה שהעלו תוך מתן פירושים והעלאת השערות, מבלי שטרחו די על פענוחם של המקורות, ומבלי שיש להם התכשרה המספיקה להכיר את מקומם ואת יחסם למקורות דומים. רחוקים אנו עדיין מהוצאות מדעיות של מקורות רבים וחשובים לתקופותיהם השונות. אמנם מרבים בפרסום כתבי־יד וההדרתם והמהדירם גם רכשו להם כביכול את הטכניקה החיצונית ודברים מסויימים קל לתקן, אבל מהדורות אלה לוקות בהעדר התחשבות בחוקי היסוד ובכלליים הראשוניים שידיעתם הכרחית למלאכת זו. ויש שבמקום הגשת נוסח מבוקר ושנוי־נוסחאות מוסמכים, מוספים פירושים וליקוטים של ציטטים ארוכים בשפע — כדי להאדיר את הספר במקום להדירו והטפל נעשה לעיקר. ברם עם כל זאת אין למנוע טוב מבעליו וכל תוספת כתבי־יד או תעודה עשויה להיות בעלת חשיבות לחוקר היודע לפרשה ולהשתמש בה כראוי. מעמדם של מדעי היהדות נתחזק מבחינת זאת על־ידי מספר מפעלים גדולים, בין אם הם יוזמתם של יחידים ואף בוצעו על־ידי יחידים, ובין אם הם מעשה מסודות שהוקמו לצורך זה. אני מניח שרובם ידועים לרוב חברי הקונגרס והם גם קיבלו חומר רב עליהם ואסתפק בציון אחדים מהם. כמעשה יחיד עלי להזכיר את מפעל הקונקורדנציות של הרב חיים יהושע קוסובסקי ז"ל, שמצא לו ממשיכים בשני בניו יבלח"א ובקרוב נגיע לכך שיהיו בידו קונקורדנציות מלאות של כל ספרות התנאים ושל שני התלמודים. המכון לתצלומי כתבי־יד שעל־יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי מרכז בתוכו כבר כעת כ־70 אחוז של כל כתבי־היד העבריים שבעולם, כולל אוספי קטעי הגניזה, וכולם מוזהים ורשומים. הארכיון הכללי לתולדות ישראל מרכז בתוכו את האוסף הגדול ביותר של תעודות ופנקסים במקור ובתצלומים לתולדותיו של עם ישראל בכל מקומות מושבותיהם. שני מפעלים גדולים אלה, שבלעדם לא תיתכן היום שום עבודה שלמה ובדוקה בתחום תולדות ישראל וספרותו רבת הענפים, קמו והתפתחו לא במעט הודות ליוזמתו, התלהבותו ומסירותו של פרופסור דינור זכרנו לברכה ומשקפים הם נאמנה את האחדות של ההיסטוריה היהודית בכל תקופותיה ומקומותיה. מפעלים אלה ודומיהם, מהם משותפים למוסדות כארץ ובחוצה לה, הולכים ומתבצעים בשיטות עבודה משוכללות; השימוש במחשב אינו מהווה שוב חידוש מהפכני אלא בעיה מעשית, כפי שיעיד עליו הדיון במשך ימי הקונגרס.

ברם עם כל החשיבות של אמצעי העזר של המפעלים והפרוייקטים המשותפים העוסקים ביצירת קונקורדנציות ומילונים, אנציקלופדיות מקצועיות, כגון האנציקלופדיה המקראית, האנציקלופדיה התלמודית, מפתחות, ביבליוגרפיות ופליאוגרפיות, עלינו להיזהר מלשקוע בעיסוק במוסדות ולשכוח אגב כך את האישיות הבולטת היוצרת, כי רק חוקר מסוג זה יכול להפיח רוח חיים בחומר, רק בכוחו

fentlichten gnostischen Texten|aus Nag Hammadi, *Ex orbe Religionum*, 1972, pp. 441–476; B. A. PEARSON, *Haggadic Translations in the Testimony of Truth*, p. 457.

להציג את השאלות הנכונות ולבקש את התשובות בתעודות ובחומר המצוי. ביכולתו לגלות בתחומים, שהם לכאורה יבשים וצחיחים, גילויים חדשים וגישות מקוריות, בעוד שהחומר המעניין ביותר עשוי ליהפך בידי מי שחסר סגולות של יצירה, ליבש וחסר משמעות. ברם מהי משמעותו של כח היצירה, של החדירה האינטואיטיבית לתוך תוכן של תופעות בחיי הרוח, של מציאת הקשרים בין התופעות השונות בתחום המחקר המונחה על-ידי הביקורת הפילולוגית-היסטורית? האם היא כל כולה בחינת מתנת חסד, או שניתנת היא להשגה כתוצאה מעמל ויגיעה? ושאלה אחרת: האם כשרון זה קשור ביכולת של התמצאות בתופעות החיים הסובבים אותנו, דהיינו, האם מישוהו הבא להסביר את מאורעות העבר — ומבחינת הזמן אין עבר רחוק או עבר קרוב — או מישוהו הבא לנתח ולבאר משמעותה, תכניה וצורותיה של יצירה ספרותית, או של שיטה הגותית שנרקמו בעבר והוא אינו מנותק מהבעיות הקיימות בקורות זמננו, ביצירה האמנותית וההגותית של ימינו עשוי להגיע לכלל הבנה משמעותית של העבר ויצירותיו, כמובן מתוך ידיעה שלא כל האדם ולא כל המקומות ולא כל השעות שווים; או שמא דוקא הניתוק המוחלט מכל הסובב את החוקר — אם אמנם ייתכן ניתוק מוחלט כזה — יש בו משום ערובה להבנה אובייקטיבית ולתאור אמיתי של העובדות?

שאלות אלו אינן מיוחדות למדעי היהדות וכוחן יפה למדעי הרוח על סוגיהם השונים ואולי גם לתחומים אחרים, אבל מכיוון שסבור אני, שהקשר בין מדעי היהדות למדעי הרוח הכלליים הוא היום מובן מאליו וגם הוכח למעשה, כפי שעוד נראה, דוקא על-ידי חוקרים שלא הטיפו לו אלא קיימוהו, הרי מותר לומר שבמידה מופרזת נגררו חוקרים לא-מעטים בתחומי מדעי יהדות מסוימים אחרי כל שיטה ואבק שיטה שצצה ועולה בתחום מדעי הרוח והחברה. הגדרות מופרזות זו, והמבוצעת לעתים גם מתוך חד-דדיות ומתוך הונחת גישות חשובות אחרות, נותנת לי את הרחיפה להשיב על השאלות שהעליתי מתוך תולדותיהם של מדעי היהדות במשך מאה וחמישים שנה. נדמה לי שלפי דרכנו נמצא למדים, שלא כל מה שנראה כתשובה חדשה הוא באמת חדש. על כל פנים יש בתולדותיהם של מדעי היהדות להורנו, שהחשובות על השאלות שהעלינו מסובכות ומורכבות הן. נחזור לצונוץ. כפי שכבר הצבענו, הוא שייך לאותם חוקרים, שלא העלימו את עניינם בהווה; ולהיפך, בהקדמות לספריו גילה אותו והדגיש אותו ולא נמנע גם מלפרש את זיקתו של הנושא שהוא דן בו לבעייה אקטואלית. אבל בביצוע מחקרו כאילו כל זה נעלם ושקע בתחום הנשיה והוא כולו מאבק על אמתו של כל פרט, על דוקומנטציה מלאה של כל משפט, הנאמר בקיצור האפשרי — בניגוד למגמה הרווחת אצל לא מעטים מהחוקרים במדעי היהדות בימינו (ובוודאי לא רק ביניהם) לאמור בארבע מילים כל דבר שניתן לאמרו בשתיים. ולהחזיר ולהסביר משפט מעורפל וחסר משמעות על-ידי משפט מעורפל יותר. די להשווה את ספרו "הדרשות בישראל" עם מחקרים רבים שנכתבו לאחר מכן על המדרש, האגדה והתרגומים. רק לאחר השקעת עבודת נמלים בפרטי פרטים של ספרות המדרשים והתרגומים הוא מגיע

16. ראה לדוגמה את תיאור השיטות השונות שקנו להן שליטה בחקר המקרא בספרו של H. HAHN, *The Old Testament in Modern Research*, 1965.

בסוף הפרק הי"ט לסיכום כללי ואביא מקצת מדבריו, כדי להדגים מה בכוחו של חוקר בעל השראה לתרום להערכה כללית, כשמאחוריה משקלם של חידושים מבוססים ושל בניין שלם; ואלה דבריו: "מן הגוף של ההגדה אנו רשאים לפנות עתה אל רוחה ואל תכנה המדיני הדתי. החוק והחופש הם בגוף המדינה מה שהראש והלב הם בחיי האדם היחיד. את התקנות המצקות והחמורות קובע החוק, בחינת הראש, ואילו שימושן של אלו וגם הוראות-השעה שאינן נכללות בתוכן הם מתפקידם של רגש החופש והלב החם. החוקה והכהונה שמרו במדינה העברית על התורה וארון הברית, הצירים הגלויים של הלאומנות, אבל הנביאים ודברים שמרו על אש החופש ועל האידיאה הקדמונית, אש שאינה עוברת בצורה מוחשית מדור לדור, אלא נדלקת מעצמה בכל תקופה בשלהבת ההשראה האלהית. לאחר אבדן העצמאות הישראלית, משמצאה הלאומיות את מרכזה בכתבי הקודש, נעשה, במהלך ההתפתחות ההכרחי של מאות בשנים, המדרש לנציגות, אלא שבמהרה הוכרח להתפתח בשני כיוונים מיוחדים: בהלכה, נציגת החוק, ובהגדה, נציגת החופש. כשם שאי-אפשר היה שימצא בחוק הישן ציווי המחייב להקים נביאים, אלא לכל היותר נמצאה ההבטחה שיקומו, כך אי-אפשר היה שתימצא בתוך ההלכה אמירה המצוה על הצורך בהגדה. אבל שני המוסדות, הנבואה וההגדה, קיימים היו בכל זאת, כמבע הכרחי של החיים הלאומיים, בשחיהן מתנוססת במידה שווה אהבת הלאום ובטחון עו באלהים. האחד הוא עוז הנפש שאיננו יודע רתיעה ואחד הוא תוקף התקוה לעתיד לבוא, שמהם שואבים את כוחם הנביאים וגבורי האגדה גם יחד. ומה הנבואה לא היתה שיחה בטלה ולא מלאכה ספרותית סתם, אף ההגדה כך, שכן היא נוזלת בעמקי עורקיה של האומה ופועמת בכח כביר כל כך בכל דופק התפתחותה. ולא עוד אלא שיצירות המדרש הן גילומה של פעולה המיוסדת בחיי עם ישראל, ברעיונותיו ובצרכיו, והעם עצמו נטל חלק בפעולה זו מבחינה מסוימת והיה שותף קבוע בה. לפיכך החיבורים המצויינים של ההלכה וגם זו של ההגדה הם, בדומה לתורה ולנביאים, כתבים לאומיים, שדור מאוחר מוכן היה לוותר למענם כמעט מרצון על עצמאותו. הם נעשו קניין הכלל כתוצאות של התפתחות בת אלף שנים, כמצבות זכרון של חיי האומה, כיצירותיהם של בעלי המוחות המצויינים שלה".¹⁷ קשה להגדיר למה בדיוק התכוון צונץ בדברו על "המהות הלאומית" כשם שקשה להגדיר את מהות ה-Volksgeist או ה-esprit français, ברור שאין זאת "לאומיות" במובן המודרני. היא מציינת יותר זהות פנימית בכל פעילות יהודית. אין ספק שצונץ הושפע מזולף ובעקיפין מידירו הומבולדט אבל לו לצונץ יתרון בשימוש במושג Volksgeist. במקום שאחרים היה להם עניין בספרויות בעלי אופי פרטיקולרי ואינדיווידואלי, שבהן השתקפו אישים יוצרים—הרי הוא עסק בעיקר ביצירות אנונימיות ועובדה זו צויינה על ידו בדרך מעניינת באמרו: "אין להסית את הדעת מכך, שהעלמת שם המחבר תוך הסתמכות על שמות מפוארים היה מנהג ישן נושן של הסופרים העברים וחכמי התורה שנשתמר כמעט עד לאחר תקופת הגאונים. הם היו הוגים, כותבים ומורים ברות תורתו של הגבור הקדוש, שבשמו השמיעו את דבריהם, ולשמו של עם ישראל הנצחי והאחד בכל הזמנים ובכל הדורות. ולפיכך נחבא הסופר מפני דבר

17. Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden, p. 322 f. (הדרשות בישראל, עמ' 159).

האלהים אשר בפיו הפרט נבליץ בתוך הכלל ומטעם זה מופיעים רק הספרים בעילום־שם או בשם בזוי, ובמקום ספרים של יחידים או מוצאים קבצי ספרי שהם כמו ספר תהלים, הכתובים, התלמוד, ההגדות קניין האומה ופרי עבודתם של דורות". הגם שלא מעטים מחידושו והשקפתו של צונץ בשאלות שונות של ספרות האגדה והמדרש נתיישנו, מתמיה המספר הגדול של מסקנותיו ותגליותיו שהם כתיבת נכסי צאן ברזל של המחקר – ועל כך ניתן לעמוד במהדורה העברית בהשלמותו של פרופסור חנוך אלבק, אבל עוד יותר מהם עומדים וקיימים דברי הסכום שלו, מעין אלה שהבאנו ושכמותם נמצאים מפוזרים על פני ספריו. אינני יודע אם צונץ חשב על עצמו כשכתב "ראיה סינתטית כוללת גדרשת מההיסטוריון, כשם שההיסטוריה האנושית נגלית כיצירה אמנותית חיה רק ליוצר בעל אינטואיציה כך גם ההיסטוריה היהודית" (GS, I, p. 41). אבל נראה שדווקא תחושת "האינטואיציה" הביאה אותו לכלל יראת הוראתה והוא שיקע עצמו במחקריו הגדולים על הפיוט ובאותו אוסף של עניינים על גבי עניינים הנקרא *Zur Geschichte und Literatur*, כאילו קיבל על עצמו את הומרת ההלכה, והאגדה פרצה לה רק מפעם לפעם שביל צד ואז השמיע אמיתות, שלא הושם להן לב במידה הראויה, הגם שעתידיהם היו אתר כך להכתב מסביבן מאמרים וספרים. דבריו של יחזקאל קאופמן על "המקור העממי" של האמונה המונותיאיסטית, על "רוח האומה" ועל "יצירת בראשית עממית" אינם ברורים יותר מאשר הביטויים הדומים שמצאנו אצל צונץ, אבל ניטל מהם האופי החדשני: אם משפטו של Hahn, שראיית "סגולות הסיפורת המקראית כתוצאה מן הגניס הקולקטיבי של העם ולא כתישג של יחידים, משקפת את הלך הרוחות של הכיוון הסוציולוגי במחקר ההיסטורי בראשית המאה העשרים" הוא נכון, הרי צונץ אמר אותם הדברים כמאה שנה לפניו. ההכרה שהסגנון בחלקי המקרא והמדרש איננו עניין אינדיבידואלי אלא טיפוס של מטרת שהשתמשו בו במשך דורות – ניתן היה ללמוד כבר מתוך דבריו של צונץ ולא צריך היה להמתין לספרו הגדול והמהויר של גורדון על הפרוזה הקלאסית. כן הקדים גם בכמה וכמה רעיונות כלליים ובניסוחם את כותבת של ההיסטוריה המסכמת והמקיפה ביותר של עמנו בזמננו, זו של סלו כרון.¹⁸ גם עניינין של תולדות האידיאות, ה־*Ideengeschichte*, שבהיסטוריוגרפיה קשורות הן בשמו של מיינקה – לא היה זר לו. עם כל ה"גישה האנטי־קוארית" האפיינית לו נתקלים בהיבוריו בהעלאת רעיונות ובניסוחים, שרק הכינוי "גישה פנימונולוגית" נאה להם. הדרך שבה בחר לעצמו צונץ: כתיבת מונוגרפיות או ספרים על נושאים מסויימים, היתה לדרכם של רבים, אבל מעטים ביניהם זכו לאותה סגולה מיוחדת של ראייה אינטואיטיבית, אשר עשתה את המחקר הבוחר, והיה נושאו "יבש" ובלתי מעניין כגון עריכת קטלוג או ביבליוגרפיה ולעתים אפילו הערה בעלמא, לכלל העלאת שיטה או גילוי אידיאה מנחה. סגולה זו היתה נחלתם של יתידים, ביניהם יש בוודאי למנות בדורות שעברו את הפוליהיסטור שטיינשניידר, על שלל ספריו הגדולים ומאות מאמריו, את ישראל לוי, אשר בעבודותיו הצנועות ובהערותיו חרם להגשמת הפרוגרמה שהעמיד מורו זכריה פרנקל, יותר מאשר עלה בידי של זה בספריו המסכמים. על כלליו הבקורתיים נבנה לא במעט המחקר

18. A Social and Rel. History of the Jews, 1952, pp. 17, 53.

התלמודי שלאחר מכן. ביצירתו הגדולה, "מבוא לנוסח המשנה", סלל פרופסור יעקב נחום אפשטיין דרך בביקורת הנוסח ובביקורת הגבוהה של המקורות ובחשוף דרכיהם של אמוראי ארץ-ישראל ובבל ביחסם למשנה. ספר זה, שבו שקע המחבר אוצרות של ידיעות, הוא מנכסי צאן ברזל לכל עבודה פילולוגית, טקסטואלית ולשונית גם מעבר למקצועו. די לנו להצביע על השפעתו על מחקריו של חנוך ילון, אשר הוא מצד עצמו הציב גבולות חדשים לחקר הלשון העברית ואשר אחדים מהם, כגון מחקר מסורות העדות וכן השיפתה של הלשון המדוברת בארץ-ישראל בסוף ימי הבית השני, קשורים קשר אמיץ עם היות הלשון העברית מחדש ללשון מדוברת.¹⁹ ברור שהסגולות שמנינו בחוקרים, הנרתעים מלכתוב חיבורים גדולים מסכמים והעושים את חיבוריהם הקטנים המוגבלים לגדולים, נחוצות עוד יותר לחוקרים הניגשים להקיף נושאים גדולים והמעזים אולי לכתוב תולדות תקופה שלמה, דקדוק מקיף של הלשון העברית או הארמית, או תולדות האמונה בישראל ובוודאי לכתובת היסטוריה כללית של עם ישראל. אינני מדבר בכתיבתם של ספרים פופולריים מסוג מסויים, שמחבריהם לא גיסו את כוחם בקריאת מקור. שטיינשניידר אמר בשעתו על חיבורים עממים מסוג זה, שמה שמוגש בהם לעם הן "עצמות יבשות עם מרק של מים".²⁰ בימינו מגישים כתיבה כביכול אמנותית עם טכסט מועט ועם איוורים וציורים רבים בצורה אלבומית. וגם חוקרים חשובים מתפתים לעתים להענות לפיתוייהם של מו"לים וללחציהם. אבל לא בסוג זה של חיבורים מסכמים אנו עוסקים, אלא באותם חיבורים שאנו מצפים להם ושחסרונם מורגש במדעי היהדות. אבל ברור שכתבתם תהיה בעלת משמעות רק באותה מידה, שהאינטואיציות והכשרון להגיע לכלל תיאור תהליכים ותופעות, תהיה נחלתם של מחבריהם. סגולות אלו עושות את "תולדות היהודים" של גרץ למפעל גדול ונאמנה עלינו עדותו של יצחק בער "שלבגי תופעות היסטוריות שלא היו זרות לגמרי לרוחו הראה גרץ כח הבנה היסטורית שאין כמוה עד היום".²¹ בכתיבת ההיסטוריה שלו פעמה בו רוח הרומנטיקה למרות ההסתייגות המפורשת ממנה. אבל בעיקר יש להעריכה מפני אותה סגולה המציינת את בטחונו העצמי של הגאון והאמון של האדם בעל האופי החזק, שאינו פוזל ימינה או שמאלה. כמוכן, במקום שאתה מוצא את גדולתו של גרץ אתה מוצא את הולשותיו, כגון הסחת דעת מהגורם הכלכלי, פרשנות מקורות לקויה וחד-צדדית והתעלמות מזיבוריהם וחידושיהם של אחרים. בכרך הראשון של על תולדות ישראל בתקופת המקרא, שהופיע, כידוע, אחרון, אין זכר לשיטתו של ולהאוזן. אינני בא להצדיק מעשה זה, אבל יש טעם לציין, שגם ולהאוזן נהג כך לגבי חידושים שנתחדשו בימיו. הוא לא שינה דבר בהיסטוריה הישראלית שלו לאחר הופעת תעודות תל-אל-עמרנה, דגם שאלו עירערו כמה וכמה מהנחות היסוד בשיטתו.

התביעה ליחיד לסיכום של מקצוע שלם במדעי היהדות — שלא לדבר על כתיבת היסטוריה שלמה של כל התקופות — גראית כבלתי-אפשרית. אמנם עומדים לרשותו

19. ראה ר' קוטשר, חנוך ילון — דרכו בחקר הלשון העברית, ספר חנוך ילון, עמ' 12 ואילך.
20. Die Hebr. Übersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893, p. xxiv.
21. ראה: י' בער, לבירור המצב של הלימודים ההיסטוריים אצלנו, ספר מאגנס, עמ' 31—38.

של מתבר כוח אמצעי עור מרובים, אבל עליו להקיף חומר רב אם ברצונו לחזור למקורות ראשונים, ורק חזרה זו יש בה ערובה שייחכנ ויעלה בידו להעלות פתרונות חדשים לבעיות שטפלו בהן קודמיו או להעלות שאלות ובעיות חדשות שלא עלו על דעת קודמיו. דוגמא לדרך זו נתן יצחק בער בפרסמו את "תולדות היהודים בספרד הנוצרית" בשנת תש"ה לאחר שפרסם שני כרכי תעודות (בשנים 1924 ובשנת 1936) מתוך ארכיונים. מעטים הלכו בעקבותיו, שלא לדבר על אלה שקיימו את מה שכבר ראה כתובת כל היסטוריון הראוי לשמו, דהיינו להעריך את הנרמס הרוחניים בישראל כגורמים היסטוריים המתקשרים קשר הדדי בחיים הפוליטיים והחברתיים. לעומת זאת פשט המנהג להקים שותפויות לכתיבת חיבורים מסכמים: לא רק כל ספר המקיף תקופה מסוימת נכתב על-ידי חוקר אחר, אלא אפילו פרקים במסגרתו של אותו ספר אינם מעשה חכם אחד. לא זו בלבד שבדרך זו אין להגיע לראיה כוללת ולתפישה מאחדת, המפיחה רוח חיים בתאור, אלא שתבדלי הגישה של המתברס — אם יש להם גישה משלהם — עשויים לעוות את התמונה הכוללת. מפעלים משותפים הם לברכה כשמדובר באסוף נתונים, בפרסום חומר תעודתי, בחיבורים של אמצעי עור, אבל לא כשהמדובר ביצירה. לפעמים קורה שבהיבורים משותפים מוטל לסכם פרשיות חשובות על אנשים, שכשרונם הוא במחקר של פרטים אבל לא ביצירת חיבור, לא מבחינת הקונסטרוקציה ולא מבחינת התפישה הפנימית או כושר ההרצאה. לעומת זאת ניתן להשתבח שזכינו לחיבורים כוללים ומסכמים של תחומי מחקר מסויימים ומגובלים שלא היו כמותם בדורות הקדומים. אזכיר רק שני שמות, המשמשים, לדעתי, כל אחד לפי דרכו מורה דרך ליצירת חיבורים של יחידים, שהם בחינת שיא בהשגיהם של מדעי היהדות; ואולי לא תהא זו גוזמא אם אגיד, שגם בתחומי מדעי הרוח האחרים לא רבות היצירות שבכחן להשתוות להם. בפירושו לתוספתא יצר פרופסור שאול ליברמן פירוש מופתי של אחד ממקורות היסוד שלנו, הנוגע לכל תחום ממדעי היהדות, התל מענייני לשון וריאליה וכלה בענייני אמונות ודעות. בקיאותו הבלתי רגילה בכל מכמני הספרות שיש להם נגיעה כלשהי לעניין המתפרש, בין אם מדובר במקורות חז"ל מקבילים, בפירושי ראשונים ואתרונים וכן בכל התעוד ההיסטורי והארכיאולוגי, האפיגרפי והפפירולוגי, בין אם מדובר בספרות היוונית-רומית הקלאסית וזו המאוחרת על כל צורותיה ומקצועותיה ובין אם מדובר במקורות המשוקעים בחיבורים נשכחים ומוזנחים שלא עלה עדיין על דעתו של שום חוקר להשתמש בהם. על כל אלה יכול הלומד — וחיבורו טעון לימוד — להתפעל כמעט בכל עמוד של יצירה ענקית זו מבחינת היקפה מה גדולה ומעודנת היא האינטואיציה הפרשנית של המחבר. אין לך מקצוע במדעי היהדות — ובמיוחד תולדות ארץ-ישראל על כל האספקטים שלהם — שנוכל לחקור בו מבלי להזדקק לפירוש גדול ומופלא זה והפוסת עליו רק נמצא מפסיד. אותו כלל חל על חוקרי התרבות ההלניסטית הרומית והביזנטית, שכן ליברמן תורם רבות להסברתם של מקורות ושל עובדות חיים בעולם העתיק הכללי. ההתחלות בנדון נעשו בשעתו על-ידי ישראל לוי במאמר על עקבות העולם היווני והרומי העתיק בספרות התל-מודית.²² ליברמן עצמו הקדיש לנושא את ספריו: יונים ויונות בארץ-ישראל

Über die Spuren des griechischen und römischen Altertums im talmudischen Schrifttum

(Greek in Jewish Palestine; Hellenism in Jewish Palestine) אבל בפירושו הגדול תרומה זו כאלו עולה מאליה, ומה שלא עשו חיבורים המוכתרים בשמות כלליים, שהכריזו על מרכולתם כחלק מן המחקר הכללי, נעשה בחיבור פנימי זה, שכל צמיחתו וגידולו במאבק ובהתעצמות על הבנתו של מקור, על פירושה של מלה ברוחם של גדולי המפרשים הראשונים ותוך שימוש בכל כלי המחקר החדש.²³

שונה בהרבה היתה דרכו של גרשם שלום, הוא בא מבחון עם מטען גדול של השכלה מערבית ועם יצר תנופה והעזה של מפעיל ועולה המעורב בכל אישיותו בתנועת ההתחדשות, שאחזה בחלק קטן של הנוער היהודי במערב. מתוך בינה יתירה קיבל עליו את חומרת המחקר בפרטים ובהר לעצמו כאידיאל את צונן ואת שטיינשניידר, אבל מראשיתו הביא את הרעיונות הגדולים שבאו להציב מטרת חדשה למחקר, לתבוע את עלבונם של תחומים שלמים ביצירה היהודית שהונחו, לא מתוך הכרה וידיעה אלא מתוך שנאה וביטול, לקבוע את מקומם הראוי של התנועות המשיחיות במערכה ההיסטורית של העם היהודי לא על-פי הערכתם של דורות מאוחרים אלא על-פי התפקיד שמלאו במציאות ההיסטורית. עבודתו יכולה להדמות בהיקפה לזו של שטיינשניידר, אבל מצטיינת היא בכושר הבעה וביכולת סגנונית, העושים את שלום לאחד מגדולי הפרוזה המדעית; ואין זה חשוב אם הוא כותב בלשון אמו – בגרמנית, או בלשון העברית שבה יצר סגנון מדעי מעולה. הספרות המיסטית וספרות הקבלה, אשר השפעתה היתה עצומה בכל הדורות ואשר רוב יוצריה הגדולים היו בו בעת גם מגדולי ההלכה ומנהיגים מרכזיים בעדות היהודית השונות, יצאה מכלל עולם התווה והוכנסה על-ידי שלום לספירה של המחקר הפילולוגי-היסטורי. היא נפרשה על ידו בקטגוריות מקובלות במדעי הדתות, בתולדותיהן ובפנומנולוגיה שלהן. אבל מעבר לתחום המיוחד לו, זרע שלום אור במבואות למאמריו כמעט על כל התקופות של המחשבה הדתית היהודית ועל רבות מהתופעות בדתות אחרות והוא תופס בזכות כל אלה מקום ראשון במעלה במדע הדתות בעולם.²⁴

אם ציינתי שליברמן ושלום הם מורי דרך, אינני משלה את עצמי, שמי שלא ניתן בכשרונותיהם יוכל לחקותם, אבל הם נתנו וממשיכים לתת קניי-מדה, שכל הרוצה ללכת בדרכיהם יכול למדוד בהם את מעשיו ואת חוצאותיהם. ואמנם בהעלותי על גס שתי תופעות מיוחדות במינן, לא באתי לקפח אישים בולטים ובעלי השפעה במקצועות אחרים של מדעי היהדות, שהרחיבו גבולות ופתחו אפקים ותחומים חדשים, אלא להדגיש, שמצווים אנו כמובן על מדת הבקורת גם לגבי מפעליהם, ובוודאי שלא ידא שכר גדול יותר לפעלם אם נזכה לגדל הוקרים צעירים בעלי כשרונות מובהקים שיעפילו ויעלו. ישנם סימנים שתהליך דחיקתם של מדעי הרוח לקרן זוית על-ידי הישגיהם ומבצעייהם של מדעי הטבע, ניכרת בו הפנית מתוך הכרה, המתחילה לרווח דוקא בין אנשי מדעי הטבע, שמוצרי המחשבה המדעית עלולים להרוס את עצמם נושא

1878 *Schriftum*. וראה מ"ש במאמך: שלושת מורי התלמוד של הסמינר בברסלו,

בקובץ: *Das Breslauer Seminar*, Tübingen 1963

23. להערכת מפעלו הבלשני של ליברמן ראה מאמרו של י' קוטשר, הדאר, ניסן תשכ"ג,

ועל כלל מפעלו ראה: א"ש רוזנטל, "המרתה", *PAAJR*, 1963, עמ' א-עא.

24. ועל גרשם שלום ראה במאמרי במלד תשכ"ה, עמ' 437 ואילך. [ר' עמ' 940]

זכרון לראשונים

המחשבה הזאת – את האדם ורחו; אבל יחד עם זה קיים חשש – ולא חסרות דוגמאות לכך – שדווקא האדם שחונך על ברכי מדעי הטבע עשוי לחפש את גאולתו ואת הצלתו מבדידות וניכור בעולם ההווה או באורתודוקסיה בלתי-בקורתית, המתחילה לראות עיקר בפיתוח טכניקה מדעית של הדת. תפקידם של מדעי היהדות להראות ולשכנע, שבעיותיהם ושאלותיהם, שאלות של ממש הן ושדרכיהם ושיטותיהם, אם משתמשים בהם כראוי, מביאים אתם פתרונות הקרובים לאמת. ההצלחה במלוי תפקיד זה תלויה לא במעט במשיכת כוחות רעניים ומעולים. כבר רמזתי בראשית דברי, שהגדול הרב במספר המחלקות, המכוונים והקתדראות גורר בעקבותיו את בעית השגת הכמות על השבון האיכות ואת הורדת הרמה לשם מלוי הדרישות לכוחות הנראים. ההטפה להקפדה גרידא לא תסייע, אם לא תהא מלווה מאמץ, על-ידי אותם מוסדות שבכוחם להפעילו, הן בכיוון הכנסת צעירים מוכשרים הבאים מבחוץ לעולם המקורות בשיטות ובדרכים שבמקרים רבים הוכיחו את יעילותם, והן בקרובם של צעירים בעלי כשרונות, שגדלו וחונכו בישיבות ובכוללים, למערכת המחשבה הפילולוגית וההיסטורית. שיטת המינויים וההעלאות המקובלת גורמת לכך, שרבים הזריוס, שאגב וריוותם משתפך עלינו זרם של פרסומים, שמוטב היה לולא באו לעולם. בארצות-הברית רווחת גם התופעה, שסוציולוגים, אנתרופולוגים וחוקרים בתחומים אחרים, שאין להם ידיעה כלשהי במקורות ובמהקרים וגם אינם מוכינים למאמץ למלא את החסר, מורים ומלמדים ומפרסמים על היהדות ובתופעת הורגון המקצועי סבורים הם להקנות לדבריהם לבוש מדעי. מקצת מן הבעיות שעוררתי הן בעיותיהן של המדעים בכלל, אבל אין בצרת רבים חצי נחמה והקונגרס יתן דעתו עליהן לא רק בעקיפין אלא גם במישרין.

עלינו לדעת את התקופה שבה אנו עומדים ואת התלבטויותיה לא מתוך יומרה, שכאילו במחקרינו עשויים אנו לקבוע את מהלכה אל ההתפתחות העתידה. מרשה אני לעצמי לחלוק על הדעה, כפי שהובעה בשעתו על-ידי גרשם שלום, שאנשי מדעי היהדות בעלי ההשקפה המשכילית האמנציפטורית תרמו למגמת החיסול²⁵ שהתלוותה לאמנציפציה ולהתבוללות. סבורני, שגם התפיסה הלאומית של אנשי מדעי היהדות בדורנו לא היא שתרמה להגשמתה של הציונות, גם אם נענו לקריאתו של בובר להכיר את מה שאוהבים לדעת כל מה שיקר לנו,²⁶ או אפילו משנענו לקריאתו של ח"ג ביאליק ב-1923 והרכו לכתוב בעברית. אפשר להגיד, שבמידה שבעלי ההשקפה הלאומית יצרו תרומות גדולות וחשובות ולא כתבו דברי תעמולה פופולריים או חיבורים בעטיפה האידיאולוגית של השעה – הרי עשו זאת על אף היעדר והלהט האידיאולוגי שלהם. היחס בין ידיעה היסטורית לבין קביעת עובדות חדשות מניח קיום קשר בין שניהם, אבל לא קשר סיבתי ולא דטרמיניסטי; המעשה יכול לבוא רק מתוך השראה מקורית או מצד אישיות בעלת אופי וכשרונות מיוחדים לפעולה והוא יצליח אם התנאים והנסיבות הבשילו שעה כשרה וראויה לכך. הידיעה נוגעת רק למה שנעשה כבר ולא למה שעתיד להיעשות. החוקר המתמיימר להיות

25. ראה במאמרי הנזכר, הערה 8, וראה בסימפוזיון על מדעי היהדות, מכון ליאו בק, תולדות יהודי גרמניה במאה ה"ט ובמאה הכ', 1971.
26. M. BUBER, Jüdische Wissenschaft, *Die Welt* 1901, pp. 41–43.

בעל ידיעה של מה שעתידי להתרחש עוסק לרוב בפטפוט ריק. ההיסטוריוגרפיה יכולה לשמש מעין הכנה והכשרה אבל היא איננה דטרמיניסטית.²⁷ רצוי שיעיזב השקפה המביאה לכלל פעולה תבוא כתוצאה של ידיעה, אבל אין לערבב את הרשויות. חוקרים גדולים שנתפתו להיות לפעמים מעין Janus biforus, האל בעל שתי הפנים הפונות לכיוונים מנוגדים – בוודאי בושים היו לקרוא את דבריהם לזו היו מסוגלים לעשות זאת.²⁸

הערכה מוגזמת של המחקר המדעי ועשייתו לממלא מקום של זרם החיים עצמם, העמדתו במקום היצירה החפשית, אחראים אולי לא כמעט להתגברותם של אותם כוחות, הרוצים לבטל מכל וכל את ההיסטוריה ואת העיסוק בעבר, מכיוון שאלה הם הוכחה נגד תנועות, המסמלות בעצם חוסר מעש או אנרכיה והרס. תנועות הסבורות ללכת בדרך חדשה, כפי שמלמדים אותנו מקורות ותעודות מהעבר, אין הן חדשות כלל, אלא חזרה על תופעות שהיו כמותן לעולמים. חקר ההיסטוריה והביקורת הפילולוגית קיימים למען פיתוחם של תיים פעילים ותרבותיים של החברה האנושית. אם הגטיה הזאת למחקר היסטורי ולתודעה היסטורית לקיים, קיים גם משבר בתחי התרבות, ולהיפך – בתקופות ברבריות שוקעת גם כתיבת ההיסטוריה ונעשית ברי-ברית דברים אלה כתב Benedetto Croce בשנת 1938.²⁹ מה שאירע בשנים שבין 1933–1945 משמש הוכחה מספיקה לכך. מידת הגאות והיומרה היתרה של עידוד ציפיות בלתי מבוססות על-ידי חוקרים לא מעטים, אשמים לא כמעט באכזבה וביאוש ממדעי הרוח.

את מקומן של גאות ויומרות אלה צריכות לירוש עבודה יוצרת ומודעת, תחושת אזרחיות כלפי החברה, כנות ויחס של כבוד בין החוקרים העושים במלאכה ועל הכל הדרישה לחרות פנימית ולא-יתלות רוחנית. תביעות אלו, שהן קיימות לגבי מדעי

27. מבחינה זו חולק אני על דברי WALLACH במחברתו הנזכרת לעיל, בניסיונו להגדיל את "מדעי היהדות". טענותיו נגד דיונו של אלבוגן, שם עמ' 27, הלוח במידה מסוימת גם על נסיונו שלו. הבעיה לא נעלמה מאלטמן, עיין במאמרו הנ"ל, אבל סיומו על "תכליתם" של מדעי היהדות הוא הרמניסטי. (על משנתו של גרשם שלום במחקר השבתאות ראה: י' תשבי, נתיבי אמונה ומינוח, 1964, עמ' 235 ואילך).

28. ראה בדברי א' טויבלר, על כמה עקרונות כלליים בהיסטוריה הישראלית, הכינוס למדעי היהדות השני, ירושלים תשי"ב, עמ' 344 ואילך. חולשת הלקו האחרון מבליטה רק את ערכו של החלק הראשון. כ' קורצווייל אסף בספרו: במאבק על ערכי היהדות, ירושלים תל"אביב תש"ל, עמ' 101–240, תחת השם "דובריה המדומים של היהדות", את מאמרי הפולמוס שלו נגד מדעי היהדות, שעיקרם מוקדש למפעלו של ג' שלום, בעיקר למאמרו "מצוה הבאה בעבירה", "הרהורים על חכמת ישראל" ולספרו על שבתאי צבי. קורצווייל מגלה את "אי-הנחת שבהיסטוריה ומדעי היהדות" אבל זו גובעת במידה רבה מאי-הנחת ומהפסימיות של הכותב ודבריו על "מדעי היהדות" הם במידה רבה מדומים. עם זאת צדק, לדעתי, בטענתו היסודית נגד "היומרה הפוטוריסטית" ונגד זיהויים של "מדעי היהדות" עם "יהדות". נכון ששלום זימן לו במקומות שונים בחיבוריו "אסמכתות" לטענות אלו, אבל עם זאת תורמים מתקריו של שלום גם להבנת "יהדות הרבנות הקלאסית", יותר מאשר קורצווייל מוכן להודות, וגם ה"אסמכתות" אינן פוגמות בתפישתו העמוקה של פרשיות גדולות בעבר.

29. ראה תרגום אנגלי: *History as History of Liberty*, 1941 אבל במקור האיטלקי הופיע כנ"ל.

הרוח הכלליים, קבלו תוקף משנה לגבי מדעי היהדות בימינו בכלל ובמדינת ישראל בפרט, שכן חלה בתוכנו אותה נורמליזציה העושה את מדעי הרוח כחלק אינטגרלי של התרבות הלאומית. היצירה הספרותית, המשפטית וזו של ההגות הדתית — להוציא אולי כמה חיבורים של פילוסופים יהודים בעת החדשה — נחשבו בעיני רובם של העוסקים במדעי היהדות כתחומים תת-תחומיים. לעומת זאת חזרו ונעשו בימינו נושאי מחקר של מדעי היהדות יצירת השירה והפרוזה העברית החדשה והיצירה הספרותית בידיש ובלשונות האחרות במידה שעניינם הוא הנושא היהודי, המשפט העברי כפי שהוא הולך ונוצר בבת-המשפט של מדינת ישראל ופסקי ההלכה כפי שהם נחרצים בבת-הדין הדתיים, וכל ההתמודדות האידיאולוגית של חיי החברה והרוח של העם במדינת ישראל ושל העם היהודי בתפוצותיו. מאידך נעשו מדעי היהדות ונגיגיה על הישגיהם ועוד יותר על חולשותיהם לנושא ביצירת הספרות החיה, די לתזכיר את גדול המספרים העברים בדורנו את ש"י עגנון. ואם לנקוט בלשונו: "כאן מגיעים אנו לעצם העניין. כל האומר פוליטיקה לעצמה ומדע לעצמו, כלומר שאפשר לחוקר להפליג דעתו ממה שנעשה בעולם ולעסוק במקצוע שלו אינו מכיר את העולם, בין שהחוקר רוצה בין שאינו רוצה נגרר הוא אחר המעשים. אינו נגרר מעצמו, נגרר על-ידי אחרים". אמת זו מוטב לדעתה ולהודות בה, כדי שנוכל להתאבק בה מאשר להתעלם ממנה. לא ייתכן לכתוב היום את תולדות יהדות גרמניה או יהדות פולין מבלי להיות מושפע ממאורעות השואה, אבל חקר השואה שוב לא יהא ראוי לשם זה אם לא יהא מעוגן עמוקות בידיעת ההתרחשויות בתקופות שקדמו לה. לעומת זאת אין מקום במחקר לכיוון או לאסכולה הפועלים למען מטרה אחרת וזאת הכרת האמת כמדת יכולתנו ודי לה במדה זו, כדי שירתעו מפניה — לא בלי הצדקה — הקנאים בכל המחנות, כי המחקר מלמד לעיתים קרובות מאד על דברים שאינם תואמים את שיטותיהם ומזעזעים דוגמות ודעות קדומות שלהם.

קונגרס זה מתקיים במקום, שמעמקי אדמתו מעלים שרידים של תרבות האדם הקדומה ביותר ומה שחשוב יותר, שעל אדמתו נוצרו התעודות הדתיות והמוסריות הנעלות ביותר, ושבהטבעת חותמן על מהלך ההיסטוריה האנושית — אם לטובה או לרעה — אין מי שיטיל ספק, למקורות אלה אנו ניגשים לא מתוך רצון לגילוי אסמכתות להשקפותינו או מתוך רצון להראות רליוונטיות וזוה, אלא כפי שהגדיר הדברים בצורה גאה חוקר המקרא Gerhard von Rad: "ללמוד לקרא וללמד לקרא. לעסוק בטפרות של עם אשר כתב פחות וקרא פחות מאשר עמים חדשים. אבל כתב בצורה תמציתית לפידרית, כך שכל מלה היא בעלת משקל רב יותר ובעלת אופי מסויים. לרוב אין המקורות נענים אם נגשים אליהם כביכול בשאלות הנוצרות האקטואליות. רק מי שניגש אליהם ככך חורין יכול להרגיש בהם משהו מהמתיחות השרויה בתוכם ולו הם עשויים לפתוח אספקטים של אקטואליות בלתי צפויה מראש".³⁰

יחד עם זאת עלי להדגיש שהדברים כותם יפה לגבי המקרא, המשנה התלמודים וחלק מהמדרשים, אבל מדעי היהדות במכלול המקצועות הכלולים בהם עוסקים גם במקורות בעלי אופי הרבה פחות לפידרי, אלא דיסקורסיבי פיוטי, פתיטי ולעיתים גם מלאכותי ונמלץ, המאריך במקום לקצר והסותם במקום לפרש. הרבגוניות משתקפת

³⁰ בשיחה שלו בספר היובל שהופיע לכבודו: *Probleme biblischer Theologie*, 1971.

לא רק בסגנון אלא גם בזמן. מדעי היהדות עוסקים, כפי שכבר צויין, גם במקורות של העבר הקרוב וגם של ההווה. קיים כאן חשש שפוסעים בעסק זה על גבי אפר המסתיר גתלים לחשות ועשויים להיכוות מזה על נקלה, אבל לאמיתו של דבר חל חשש זה גם כלפי מאורעות שנתרחשו בעבר הרחוק, שכן לא כל "מה דהות הוה". הערצה והשפלה אינם מנת הלקנו רק בשעה שדגים בקורות דורגו או הקרובים לו. גם כשמטפלים בדמויות העבר, במלכי ישראל ויהודה, או באישיותם של אלכסנדר ינאי, רבן יוחנן בן זכאי ובר כוכבא או במאורעות כוויכות פאריס או ברצלונה או במה שהתרחש בתוך הגיטו היהודי בעצם ימי הגולה — עשויים להתעורר רגשות דימים. כשם שנחוצה זיקה ביקורתית להווה וראייתו במעורמו על מרכיביו השונים, כך נחוצה בחינה אמיתית של העבר וזו השניה לא קלה מן הראשונה, כי לעתים מתחילים הספקות ממקום שאין שם לכאורה שמץ ספק או בשעה שנדמה לנו שכל הספקות הותרו. ראיית ההיסטוריה היהודית לאורן של עשרים ותמש שנות קיומה של מדינת ישראל ובחינת קורותיהן של עשרים וחמש שנים אלו מול אוהו הר גבוה של שלושת אלפי שנות קיום, על כל ההוד והשגב ועל כל האימים הגלומים בהם; ראיית תולדותיה של הלשון העברית לתקופותיה לאור חידושה כלשון חיה ושליטתה בכל תחומי החיים ובחינת דרכי חידושה לאור התקופות הקדומות; קיומן של התפוצות היהודיות בימי הבית השני ושל הגלויות לאחר חורבנו, לאורן של תפוצות ולמחשכיהן של גלויות בימינו על התופעות המשותפות והמורכבות של גאמנות ומסירות, של בגידה ושל בריחה ועל כל בעיית תהליך הגאולה, על הסכנות המתלוות בהתממשותה למורשתה, למוסרה ולרוחה של אומה זו, בעיה כפי שהיא עולה מתוך שירתו של אחד רואה, ח"נ ביאליק, וכפי שהיא מתגלה לעינינו בתריפות רבה — כל אלו, בעיות ושאלות, עומדות לבחינה מהודשת בתחומי המחקר השונים. ההשגים של מדעי היהדות בכל התחומים האלה תלויים, כמובן, בכשרונותיהם, בהעזתם ובתנופתם של העוסקים בהם, אבל לא פחות מכך במידת יושרם, בכנותם ובהכוונת מעשיהם. לשמם, מבלי להסתיר ומבלי להשמיט, מבלי לשפץ ומבלי ליפות. כי יפיו של העבר בא על חשבון יופיו של ההווה.

בתקף ובברכה שרות זו תהא שורה בדיונינו ובמעשינו הנני מכריז על פתיחתו של הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות.

תוכן גיליון 12 של קתדרסיס
סתיו תש"ע 2009

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
יוחנן גלוקר
הערה: עוד לעניין האיכות

דניאל שפרבר
רוקח על יוסטינוס מרטיר

אלכס וינגרוד
האתנוגרף המושלם: קליפורד גירץ ורוח האנתרופולוגיה

אוריית אבוהב
מסעם של טקסטים באנתרופולוגיה לארץ הקודש: על מאה שנים
של תרגומי אנתרופולוגיה לעברית

אוריאל פרוקצ'יה
על ספרה של שולמית אלמוג

זכרון לראשונים: פרץ סנדלר
נטע (סנדלר) זגגי
פרץ סנדלר
פרץ סנדלר
מגידולי שדה הפקר או: "העת לעקור נטוע"?
סתרים של מפורסמות
מנדלסוניאנה – בימים ההם ובזמן הזה