

# קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת  
במדעי הרוח והחברה

גיליון 21, אביב תשע"ד



העורכים: עמוס אדלהייט, יוחנן גלוקר, אלון הראל, דורון מנדלס,  
יהודה פרידלנדר

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

כתובת המערכת: מצרף, אצל יוחנן גלוקר, רחוב בן גוריון 60ב', כפר  
סבא 4420411

דואר אלקטרוני: [info@katharsis.co.il](mailto:info@katharsis.co.il)

בקרו באתר שלנו: [www.katharsis.co.il](http://www.katharsis.co.il)

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 58-041-192-4

יוצא לאור על-ידי הוצאת כרמל, ת"ד 43092, ירושלים 9143002  
ובסיוע משרד המדע, התרבות והספורט, מנהל התרבות והאמנויות.

© כל הזכויות שמורות, 2014



## תוכן העניינים

5.....	דבר המערכת
	על שלושה ועל ארבעה
	יוחנן גלוקר
7.....	מצפן, שימור, יצירתיות וביקורתיות
	יהודיע עמיר
	טיול סנטימנטלי בשבילי ההגות היהודית
17.....	על ספרו של הילארי פטנאם
	שלמה אהרונסון
57.....	על ספרו של אבי שילון
	ירון ונסובר
	כנראה שזה קצת יותר מורכב
97.....	על ספרה של ארנת טורין
	ישמח בן אלימלך
120.....	אפלטון על אמת
	מאמר אורח
	אביהו זכאי
	גלות וביקורת: על השימוש והשיבוש של אדוארד סעיד
129.....	ליצירותיו של אריך אוארֶךְ

	ש"ז הבלין
	הבהרת תעלומה
152.....	תגובה לתגובה של בנימין בראון.....
157.....	תיקון טעות.....
158.....	זכרון לראשונים.....
	ראובן מירקין
	שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו
159.....	על זאב בן-חיים ויחזקאל קוטשר.....
	זאב בן-חיים
164.....	על ספרו של ג' גומפרץ, <i>מבטאי שפתנו</i> .....
	זאב בן-חיים
174.....	למאמרי בקרית ספר כרך ל, עמ' 167 טור א' ש' 18-24.....
	י' קוטשר
175.....	על "מבטאי שפתנו" לגומפרץ.....
182.....	תוכן גיליון 20.....

## דבר המערכת

רוב המאמרים בגיליון זה עוסקים שוב בנושאים שונים מתחומים הקשורים למדינת ישראל, תולדותיה ותרבותה. כאמור בדברי המערכת בגיליונות קודמים, אין כאן מדיניות של בחירת נושא או תחום מרכזי. המאמרים בכל חוברת הם אותם מאמרים שהוגשו לנו ונמצאו כשרים לפרסום בעת הכנתה לדפוס.

בגיליון זה אנו גם מפרסמים לראשונה "מאמר אורח" – מאמרו של אביהו זכאי – בעקבות החלטת המערכת בישיבתה ביום א' בניסן תשע"ד, וזה לשונה:

המערכת החליטה לפתוח מדור חדש בשם "מאמר אורח". למדור זה, שאין חובה לפרסמו בכל חוברת, יתקבלו מעת לעת מאמרים שאינם מאמרי ביקורת על ספר או על מאמר שיצא לאור בעברית, אך הם עדין עוסקים בביקורת על פרסומים בעברית ו/או בלועזית בעניינים שיש להם ערך לקוראי קתריס. לא יפורסם יותר ממאמר אחד מסוג זה לחוברת אחת.

ב-24 בינואר 2014 הלך לעולמו בשיבה טובה חבר מועצת המערכת של קתריס, פרופ' משה גיל.

משה גיל נולד בביאליסטוק בשנת 1921 וגדל ברומניה, שם למד גם עברית והצטרף בגיל צעיר לתנועת השומר הצעיר. על כך נאסר בשנת 1942 וישב שנתיים בית הסוהר, שם בלה חלק מזמנו בהוראת עברית לאסירים יהודים. בשנת 1945 עלה לארץ והצטרף לקבוץ רשפים, שבו היה חבר עד 1985, והיה זמן מה גם מזכיר הקבוץ. ברשות הקבוץ למד היסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת תל-אביב בשנים 1965-1967, בהן השלים תואר ראשון ושני. את התואר השלישי עשה באוניברסיטת פנסילבניה בארצות הברית, בהדרכתו של פרופ' שלמה דב גויטיין, על מסמכים מן הגניזה הקהירית. הגניזה הקהירית, ותולדות היהודים בארצות ערב בימי הביניים, היו לעיקר מחקרו. הוא

פרסם מאות תעודות מן הגניזה פרסום ראשון, וכתב כמה וכמה ספרים ועשרות מאמרים, הפורשים יריעה רחבה של חיי יהודים בארצות ערב בימי הבינים ובראשית העת החדשה, וכולם מבוססים על ניתוח מדוקדק של המקורות. כמה מפרסומיו עוסקים גם בהיסטוריה של עם ישראל בתקופות אחרות. ספרו האחרון, *והלומאי אז בארץ*, יצא לאור כשש שנים לפני מותו, והוא אוסף מאמרים העוסקים בחיי היהודים בארץ ישראל בתקופת השלטון הרומי. משה גיל היה חוקר מסור וחרוץ, ועד לפני כשנה, בגיל למעלה מתשעים, היה יושב כמה שעות ביום בחדרו בספריית האוניברסיטה, קורא, חוקר ומפרסם מאמר מפעם לפעם. הוא היה חתן פרס רוטשילד במדעי היהדות ופרס ישראל בחקר ארץ ישראל. שמו הלך לפניו בעולם הגדול בין חוקרי הגניזה ויהדות ארצות ערב. באוניברסיטת תל-אביב, שחזר אליה עם סיום עבודת הדוקטור בארצות הברית, קודם במהרה לדרגת פרופסור חבר ופרופסור מן המניין, ושמש כראש בית הספר למדעי היהדות וכדיקאן הפקולטה למדעי הרוח. משה גיל עודד מחשבה בקורתית בין תלמידיו וחבריו, והיה זה מובן מאליו שכאשר יסדנו את *קתרסיס* הוא היה מן הראשונים שפנינו אליו ובקשנו שיצטרף למועצת המערכת. הוא עשה זאת ברצון, ומפעם לפעם היה שולח לנו את הערותיו על מאמרים שפרסמנו.

## על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

### מצפן, שימור, יצירתיות וביקורתיות

ב־Ynet 9 באוקטובר 2013 פרסם שחר חי מאמר בשם "מדעי הרוח: כמה שווים יצירתיות וביקורתיות?". המאמר כולל לא מעט מספרים ואחוזים של עליות וירידות במספרם של תלמידי מדעי הרוח באוניברסיטות, ובאחוז שמהוים אותם תלמידים בקרב תלמידי האוניברסיטות בכלל, בשנים האחרונות. השינויים במספר ובאחוזים משנה לשנה אינם משמעותיים, בנתוני השנים האחרונות; אך לא די בנתוני השנים האחרונות. מספר התלמידים במדעי הרוח הולך ומתמעט זה למעלה משנות דור, והשנה הגיעו הדברים לכך שבאוניברסיטה העברית בוטלו כמאה קורסים (אמנם מתוך כ־1,300) במדעי הרוח, וכמה עשרות מורים זמניים (הידועים גם בכנויים, בלשון נקיה, "סגל זוטרי") פוטרו.

עיקרו של המאמר לקורא הנבוך שאינו איש מדעי הרוח הם דבריהם של שלשה אנשי אוניברסיטה שנאמרו להגנתם של מדעי הרוח. הדוברים הם פרופסור אייל זיסר, דיקן הפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת תל־אביב (ומומחה בעל שם לתולדות מדינות ערב, ובעיקר לסוריה ולבנון); פרופסור זהר שביט, ראש התכנית לתואר שני במחקר תרבות הילד והנוער באוניברסיטת תל־אביב; ומר עמוס שפירא, נשיא אוניברסיטת חיפה. (אעיר בדרך אגב כי לחוקרים העוסקים בשטחי מחקר מדויקים ותובעניים כגון תורת הקבוצות המתמטית, או פיזיקה גרעינית, או גילוי ותייעוד שפות אפריקניות ההולכות ונכחדות, או חקר מקורותיו היוניים של ספר פילוסופי רומי,

עצם אותו "תואר שני במחקר תרבות הילד והנוער" יכול להראות בעייתי במקצת כדיסציפלינה מדעית, אך נניח לזה.) הבה נבדוק ונבחן – ונבקר במקום שיש מה לבקר, שהרי מדובר ב"ביקורתיות", כפי שנראה מיד – את דברי הסניגוריה על מדעי הרוח. נפתח בדברי פרופסור זיסר:

ההנחה בישראל היא שחשוב להחזיק בתואר אקדמי כי זה המפתח להצלחה. גם לפני 20 שנה העדיפו הצעירים להיות רופאים ועורכי דין, אבל מי שלא יכול היה להתקבל ללימודים הללו פנה ללימודי מדעי הרוח. מאז קמו המכללות, ש־50% מהסטודנטים לומדים בהן, והן מתמקדות בתחומים בעלי ביקוש רב. סטודנטים שבעבר הלכו ללמוד פילוסופיה והיסטוריה הולכים ללמוד ניהול וכלכלה. אני חרד לתחום. זה המצפן של החברה לא רק בראייה של הדיסציפלינות באוניברסיטה, אלא ברמה עולמית, ברמת שימור תחומי הידע. כלומר: זה עשרים שנה שאותה "הנחה בישראל" קובעת את בחירת מקצועות הלימוד באוניברסיטה, אלא שבשלב כלשהו חל, משום מה, שנוי באותה 'ברירת מחדל', ומי שלא הצליח להתקבל לרפואה או משפטים באוניברסיטה החליט, מכאן ואילך, ללמוד ניהול וכלכלה במכללה, ולא עוד מדעי הרוח. ולמה לא באוניברסיטה? האם המחלקות לניהול וכלכלה באוניברסיטות נופלות מאותן מחלקות במכללות? או שמא משום שתנאי הכניסה למכללה, ותנאי הלימודים במכללה, קלים יותר? אך אם כן הדבר, מה לזה ולכלכלה וניהול? ומדוע לא ללמוד לפחות משפטים במכללה? והרי לא מעט מכללות מציעות לימודי משפטים, ומספר תלמידי משפטים במכללות השונות שמציעות מקצוע זה אינו בדיוק בירידה. לכל היותר ניתן לומר שמקצועות כגון ניהול, כלכלה – ולמה לא גם מדע המדינה ויחסים בינלאומיים? – נחשבים ל'מתגמלים' יותר, וכמה מהם גם לקלים יותר; ומי שרוצה בתואר אקדמי 'במחיר הזול ביותר' יבחר בהם ממילא. פעם נחשבו דוקא כמה ממדעי הרוח ל'בחירה מקלה' (בלע"ז soft option) למי שכל מעיניו בקבלת תואר אקדמי כלשהו לשם הקדום במקצועות ותפקידים שונים בשרות המדינה או בצה"ל הדורשים תארים אקדמיים. מקצועות כגון פילוסופיה או ספרות



נחשבו אז לקלים יחסית למי שכל מה שדרוש לו הוא הציונים והתואר. מה נשתנה מאז בשוק התעסוקה איני יודע. בעיקרו של דבר, הגישה המעשית והכלכלית טיפוסית להרבה בחירות שבוחרים רוב אזרחי ישראל בשלבים שונים בחייהם, והלחצים הבטחוניים והכלכליים היומימיים על האזרח הממוצע מסבירים גישה זאת. רבוי המכללות בשנים האחרונות יצר הרבה בעיות, שעמדנו עליהן בכמה וכמה מאמרים במדור "על שלושה ועל ארבעה"; אך עצם הנהייה למקצועות 'מתגמלים', וקלים יחסית, אינה חדשה, ולא המכללות הביאו אותה לעולם. פרופסור זיסר עצמו כותב כי אותה "הנחה בישראל" היא בת 20 שנה לפחות.

עתה לחרדתו של פרופסור זיסר, שאני שותף לה, ולנסיונו להצדיק את מדעי הרוח. נזכור שהדובר עומד בראש אחת הפקולטות למדעי הרוח הגדולות בישראל במספר מוריה ותלמידיה, ואנו מצפים ממנו שיאמר דברים כדרכנות להצדקת קיומה ושגשוגה של הפקולטה שהוא עומד בראשה. לא, כאן עדין לא נאמר לנו דבר על יצירתיות, ביקורתיות ודומיהן. תחת זאת אנו קוראים את המשפט המסתורי במקצת – לפחות לקורא אחד: "זה המצפן של החברה לא רק בראייה של הדיסציפלינות באוניברסיטה, אלא ברמה עולמית, ברמת שימור תחומי הידע". מדוע יהיו מדעי הרוח "המצפן של החברה"? אילו נאמר לנו שמדעי הרוח מלמדים דרכי חיים והתנהגות נאותים – מה שנקרא בז'רגון של ימינו "ערכים" – ניחא. אך משהו שהוא "ברמת {מדוע "ברמת"?} שמור תחומי הידע", מה לו ולמצפן? מאימתי המצפן, שמטרתו היא לעזור למשתמש בו לנווט את תנועותיו, פירושו שימור תחומי הידע, או כל תחום שהוא? ומדוע "לא רק בראייה {למה "בראייה"? מה כאן קשור לעינים?} של הדיסציפלינות באוניברסיטה אלא ברמה עולמית"? מה ההבדל, או הסתירה, בין דיסציפלינות שנלמדות באוניברסיטה לבין רמה עולמית? האם הדיסציפלינות באוניברסיטה הן – או ראוי שתהיינה – ברמה תת-עולמית? והאם אותו מצפן ברמה עולמית, שמדעי הרוח מתיחסים אליו בצורה זאת או אחרת {לא ברור כיצד}, אינו אלא ענין של "שימור הידע"? האם הפרופסור זיסר אינו מלמד את תלמידיו אלא ידע שכבר קיים בכל הנוגע לסוריה, למשל, ללא חקר מקורות

ופרשנויות, ללא נתוח, ללא ספקנות ובקורת: הכל ידע, וכל מה שעלינו לעשות – ברמה עולמית, כמובן – הוא לשמר אותו? ממאמרים שכתב פרופסור זיסר ושקראתי ברי לי שהוא מתיחס כחוקר בבקורתיות למקורות המידע שהוא משתמש בהם, וסביר ביותר שכך הוא גם מלמד את תלמידיו. והאם ב'טיעונים' מעורפלים מעין אלו נשכנע את אנשי מדעי הטבע, ה'אורבים לנו מעבר לפינה' בלשון הישראלנגלית של ימינו, בנחיצותן של אותן "דיסציפלינות"? ידע שאין עמו וכוחים, דיונים, שאלות, ספקות ובקורות, וכל מה שדרוש הוא לשמרו במקום בטוח, די לנו אם יעסקו בו ספרנים וארכיונאים ואנשי מחשבים למיניהם, ו'ינעלו' אותו במקומות בטוחים למשמרת לדורות הבאים.

ועתה לפרופסור זהר שביט. גם היא מודאגת מהתופעה שאותה היא מסבירה בכך שיש מכללות שמציעות מסלולים מהירים למקצועות מועדפים, שמבטיחים לכאורה סיכוי גבוה יותר למציאת עבודה בתום הלימודים. כאן, לפחות, ניתן לנו הסבר כלשהו לנהירה אל המכללות; אם כי לא ל'בריחה' ממדעי הרוח. ועתה ל'עצם הענין':

"מה שלא נלקח בחשבון זה שדווקא לבוגרי מדעי הרוח יש יתרון על פני בוגרים במקצועות אחרים", היא אומרת, "... העתיד נמצא בתחום של המדיות החדשות, הטכנולוגיה והמחשבים. תחומים אלה זקוקים למיומנויות שמקנים מדעי הרוח, בעיקר המשגה וחיבה יצירתית". פרופ' שביט טוענת שלמדעי הרוח יש חשיבות עליונה מאחר שהחוקרים בתחומים הם אלה ששומרים על המורשת והתרבות האנושית. "אם לא נפתח תחומי דעת אחרים, ימשיכו לפתח אותם בעולם בלעדינו."

שוב, במה להתחיל ובמה לגמור? קודם כל, העתיד. מיום שחרב בית המקדש ... הפרופסור שביט נוהגת כאילו היא יודעת בדיוק באיזה תחומים נמצא (כבר?) העתיד. למעשה, אלה הם תחומים שבאפנה היום, ויתכן שבעתיד יהפכו לתחומים מסורתיים ושגרתיים, שאינם עדיפים על האחרים. אך האם דוקא מדעי רוח הם, ורק הם, המחנכים את לומדיהם ל"המשגה" (קונספטואליזציה בלע"ז)? או לחשיבה יצירתית? האם מקבלי פרס נובל בפזיקה וכימיה אינם

מסוגלים 'להמשיג' ולחשוב חשיבה יצירתית אלא אם נחשפו ל"תחומי דעת" מיוחדים במינם כגון "מחקר תרבות הילד והנוער"? וגם אם נניח שכן הדבר, האם כל ערכן של אותה "המשגה" ושל אותה חשיבה יצירתית, שרק למדעי הרוח, נאמר לנו, יש חזקה עליהן, בכך שהן יכולות לשמש רקחות וטבחות ללמודי המדיה והמחשבים? נו, טוב: אולי העיקר מצוי בהמשך דבריה: 'השמירה על המורשת (של מה?) והתרבות האנושית'. שוב לפנינו משהו הנראה מוגמר ושלם בתוך עצמו, כמו אותם "תחומי הידע" של פרופסור זיסר, וכל מה שעלינו לעשות במדעי הרוח הוא לשמור על אוביקטים אלה או לשמר אותם. מדעי הקטלוג והארכיונאות.

והנה בא מפנה שלא צפינו לו: העיקר הוא, כנראה, לא לשמר את הקיים, אלא "לפתח תחומי דעת אחרים" (כגון "מחקר תרבות הילד והנוער"?). אם אנחנו, הגבורים, דור אחרון לשעבוד וראשון לגאולה, לא נפתח תחומים אחרים אלה, יבואו אומות העולם רח"ל ויקדימו אותנו, ואנו אנה אנו באים? נמציא איפוא תחומים חדשים, ואולי נעשה זאת גם בד בבד עם שמירת המורשת והתרבות הישנות – וכל זאת כדי לתרום את חלקנו לעתיד המחשבי, התקשורתי, והטכנולוגי, שמדעי הרוח קיימים למענו. או שמא סלט זה שאנו טועמים כרגע אינו בדיוק מה שהפרופסור שביט התכונה אליו? כאותו פוליטיקאי מחונן, היא יכולה לטעון ש"הביאו את דבריה מחוץ להקשרם", והכל באשמתם של 'הבחור הזעזעזער', השיין גימל, העיתונאי? מה שמן הראוי להדגיש הוא שגם הפרופסור שביט נתפסת להנחה שאם רצוננו להצדיק את מדעי הרוח, עלינו להראות בעליל שאין זה 'סתם' משום חשיבות התכנים שמדעי הרוח עוסקים בהם, אלא משום שהם אמצעים למטרות שמחוץ להם.

נעבור למר עמוס שפירא:

לפני כשנתיים כתב עמוס שפירא – אז מנכ"ל סלקום וכיום נשיא אוניברסיטת חיפה – אמנה הקוראת לתת "הזדמנות שווה {ל} בוגרי תואר ראשון מכל תחומי הלימוד". על האמנה חתמו מאות חברות עסקיות, מוסדות להשכלה גבוהה וארגונים מובילים במשק. "יצאתי נגד התפישה שלפיה בוגר מדעי הרוח הוא עובד פוטנציאלי פחות מוכשר", אומר היום

שפירא. "זה פשוט לא נכון. הבעיות והאתגרים במגזר העסקי מורכבים מכדי שיהיה ניתן לתקוף אותם מזווית אחת. יכולות ניתוח, חשיבה ביקורתית וראיה רחבה אפשר לפתח בלימודי מתמטיקה, מנהל עסקים, היסטוריה ופילוסופיה".

כאן מדבר איש העסקים והמעשה, שאינו מנסה כלל לקבוע את 'יתרונם' של מדעי הרוח, או לראות בהם 'מצפן של החברה'. בוגר מדעי הרוח הוא "עובד פוטנציאלי" לא פחות מוכשר – ודוק: "במגזר העסקי" (שמר שפירא מכיר אותו משנים של עבודה בתוך-תוכו) – מבוגרי מתימטיקה או מנהל עסקים. יופי. אך אם כן הדבר, מדוע ילך צעיר ישראלי, אחרי שנים של שרות בצבא, ללמוד היסטוריה ולא מנהל עסקים? יתכן שלאחר אותה 'אמנה' תהינה עוד כמה חברות במגזר העסקי מוכנות לתת לו "הזדמנות שווה": אך כמה מהן יעדיפו אותו על בוגר רציני של הפקולטה למנהל, שחלק מעבודתו בחברה עסקית הוא כבר למד – ולו גם בתיאוריה – באוניברסיטה? האם העובדה שהוא מסוגל (אם אמנם פגש במורים שהם חוקרי היסטוריה של ממש) לקרוא בביקורתיות את המקורות הלטיניים לקורותיו של קרל מרטל, למשל, ולברור מתוך הכתוב בספרות המשנית מה שמתאים למקורות ומה שהמחברים כבר בדו מלבם, די בה להעניק לו עדיפות בחברה עסקית על מי שהוציא את אותן השנים באוניברסיטה בלימודי מנהל עסקים?

לפני שאמשיך, אספר כאן ספור מן העבר הרחוק. עד שנות הששים והשבעים (לפחות) של המאה העשרים נהוג היה בשרות המדינה הבריטי להעדיף בתהליך הקבלה למשרות אחראיות דוקא בוגרי מדעי הרוח, ובעיקר בוגרי מקצועות כגון למודים קלאסיים (שפות, ספרויות, פילוסופיה והיסטוריה של יוון ורומא העתיקות), היסטוריה, או פילוסופיה חדשה. בגרמניה נטו ברשות המדינה להעדיף את מי שכבר למד באוניברסיטה מקצוע הקרוב למשרה שרצה להתמנות אליה: למשל, כלכלה למי שרצה להתקבל למשרד הכספים, או מדע המדינה ושפות מודרניות למי שרצה לעבוד במשרד החוץ. בשנות מלחמת העולם השנייה נפגש ריצ'רד ולצר, פרופסור לפילוסופיה ערבית באוכספורד, יהודי יוצא גרמניה, עם מי שהיה אז נציב שרות המדינה (ובשנים שאחרי המלחמה התפרסם גם כסופר), סר צ'רלס

סנואו. סנואו היה בהכשרתו כימאי, וגם לימד כימיה שנים אחדות באוניברסיטה. ולצר שאל אותו מדוע באנגליה – שלא כמו בגרמניה – לא דורשים התאמה בין המקצוע שלמד אדם באוניברסיטה לבין המשרה שיתמנה לה בשירות המדינה. סנואו ענה לו בהשקט ובבטחה: "את העבודה שיעשה בשירות המדינה אנחנו נלמד אותו בעצמנו, אבל לעשות אותו לאדם חושב ותרבותי – זה תפקידכם".

כן, תרבות. זאת אחת המלים שהרגשתי בחסרונן בכל שלשת הנסיונות להצדיק את קיומם של מדעי הרוח. לא, לא די בתרבות, אך נתחיל בה. זהר שביט היא פרופסור ל"מחקר תרבות הילד והנוער", אך ככל הנראה לא העלתה בדעתה בשעה שדברה עם מר שחר חי שיש קרבה מסוימת בין מדעי הרוח ותרבות. ככל הנראה משום שבאותו ענף עיסוק אקדמי ההולך ותופח בממדיו בדור האחרון – "מחקר התרבות", "מדע התרבות", וכיוצא באלו שמות מרשימים – "תרבות" היא משהו כוללני ומעורפל. כל התנהגות של קבוצה זאת או אחרת של אנשים – עם, עדה דתית, קבוצת גיל, מגזר מן המגזרים ומגדר מן המגדרים שהיו בשנים אלה ככוכבי השמים לרוב – היא חלק מ"תרבותה" של אותה קבוצה. בטוי כגון "אדם בן תרבות" יחשב היום לשריד מעולם של שלשום, שבו היו עדין כמה אלפי (?) משוגעים שחשבו שיש מקום למנהגים מעודנים, לסובלנות כלפי "האחר" (שאינה הופכת את אותו "אחר" בהכרח למועדף על פנינו בשמה של אותה מפלצת, "הרב-תרבותיות"), או לעסוק בדברים שאין להם שמוש מעשי ואינם מביאים רוח עסקי – למשל, ספרות, פילוסופיה, פילולוגיה (כן, אין זאת טעות דפוס) ודומיהן. איש לא הניח שכל מי שעסק בדברים אלה יהפוך, מיניה וביה, ל"בן תרבות". יוזף גבלס, למשל, היה דוקטור לפילוסופיה בהתמחות בספרות גרמנית ואנגלית. הפילוסוף מרטין היידגר היה במשך שנים לא מעטות חבר ותומך נלהב של מפלגת הפועלים הגרמנית הנציונאל-סוציאליסטית. אך ההנחה היתה, באותו עבר ההולך ומתרחק מאתנו, שהעיסוק ב'מדעי רוח' מעין אלו יכול להפוך את אותם המעטים (יחסית) שיש להם תרבות בכוח ('בפוטנציאל') לאנשי תרבות של ממש; ואם אנשים אלה ינהיגו את החברה, יתכן שישפיעו גם על אחרים ויגביהו את רמת ההתנהגות התרבותית של החברה

כולה. הכל, כמוכן, בערבון מוגבל. אנו היהודים יודעים, למשל, שגם בחברות התרבותיות ביותר במערב השנאה ליהודים נמצאת תמיד לא הרחק מפני השטח. אך אם יש מדינות שבהן אפשר להגביל את השנאה ליהודים, ולזרים בכלל, אפילו לתקופות קצרות, הרי הן בעיקר אותן מדינות שיש בהן גם צדדים אחרים של 'תרבות' במובנה הישן. והעיקר: אחת ההנחות בבסיסה של אותה גישה ל'תרבות' היא שיש דברים שאדם שלא די לו במה שמשותף לו ולחיות עוסק בהם אם כי הם אינם מביאים לו לא רווח כספי ולא הנאה גופנית או מעמד חברתי. היו כמה משוגעים בעולם העתיק – בזמנו קראו להם 'פילוסופים' – שטענו כי דוקא העיסוק באותם דברים חסרי תועלת בעליל הוא הגבוה והנשגב בעסוקיו של האדם. פילוסופים אלה לא המציאו רעיון זה מלבם: הם בטאו בו את הגישה לחיים של המעטים (יחסית) שיצרו תרבות גדולה שאנו יונקים ממנה עד היום; תרבות שנתנה לנו חלק גדול ממה שעדיין נחשב לספרות, רבים מן המדעים (שכמה וכמה מהם עדיין נקראים בשמות יוניים: פיזיקה, אסטרונומיה, פילוסופיה, היסטוריה) ואת אותו אידיאל של חרות הפרט והקבוצה, הקרוי עדין בשם היוני דימוקרטיה.

גם אצלנו היהודים, עוד במאה הקודמת, היו לא מעטים שהניחו כדבר הלמד מענינו שיהיה אשר יהיה אורח חיינו הכלכלי והחברתי, יש ערכי מדע, אמנות ותרבות שאי אפשר לחיות חיים שלמים בלעדיהם. אידיאל זה מקורו, כנראה, בתקופת ההשכלה, אך הדיו הגיעו עד לשנים הראשונות, שנות היסוד, של החנוך העברי בארץ ישראל. האוניברסיטה העברית החלה מן המכון למדעי היהדות, וגם כאשר התרחבה וכללה פקולטות שונות איש לא זלזל במדעי הרוח. אין זה מקרה שבראש האוניברסיטה עמד במשך שנים רבות איש מדעי היהדות (והרוח בכלל) יהודה ליב מגנס, ושרבים מן הרקטורים והנשיאים של האוניברסיטה בדורותיה הראשונים היו אנשים כמשה שובה, הפרופסור ליונית; שמואל הוגו ברגמן, הפרופסור לפילוסופיה; יעקב פולוצקי, הפרופסור למצרית ובלשנות; וחיים יהודה רות, גם הוא פרופסור לפילוסופיה. נספר עוד ספור שאינו ידוע דיו. בשנת 1935 עלה לארץ ישראל המנדטורית מפולין יהודי בשם יצחק יזרניצקי. הוא קבל את רשיון העליה ('סרטיפיקט') כמי

שהתקבל ללמודי ספרות עברית באוניברסיטה העברית בירושלים. הוא המשיך בלמודיו עד שנת 1937, ואז עזב את האוניברסיטה משום שראה חשיבות עליונה במרי נגד שלטונות המנדט הבריטי. הוא הצטרף לאצ"ל, וממנו עבר ללח"י. האיש הוא, כמובן, יצחק שמיר, ראש ממשלת ישראל בשנות השמונים והתשעים. יזרניצקי הפסיק את לימודי המשפטים שהחל בהם בפולין גם משום שאצה לו הדרך לעלות לארץ, אך גם משום שהשתוקק ללמוד ספרות עברית באוניברסיטה העברית הראשונה. וזה רק ספור אחד מרבים.

איני יודע אם יש דרך לשכנע צבור שרובו הגדול חי 'מהיום למחר' ועיקר דאגתו היא לרוחה כלכלית ולמעמד חברתי שיש עסקים אחרים בחיי האדם שאינם נופלים בחשיבותם מן ההצלחה בחיים (שראינו שגם דיקן הפקולטה למדעי הרוח בתל אביב מקבלה – לפחות באופן פסיבי – כאחת מתכליות הלמודים באוניברסיטה). אך כל עוד תהיה האוירה הכללית בישראל אוירה של כדאיות מעל לכל, של עסקים, טכנולוגיה וכלכלה כתכלית חיי האדם, ושל כל עסוק אחר כדבר שחשיבותו תלויה לחלוטין בתרומתו האפשרית לעולם של "המדיות החדשות, הטכנולוגיה והמחשבים", או ל"חברות העסקיות" ול"ארגונים המובילים במשק", איני רואה כל סכוי לעליה במעמדם וחשיבותם של מדעי הרוח בעיני הצבור הרחב, שבניו ובנותיו הם הסטודנטים באוניברסיטות ובמכללות. כל הדבורים הנשגבים על "מצפן של החברה", "שימור תחומי הידע", וכיוצא באלו לא ישפיעו כהוא זה על בחירתם של אנשים צעירים שאחרי שנים של שרות בצבא, וסכוי קטן מאד לרכישת בית משלהם וגדול ילדיהם ללא עזרת ההורים, תנתן להם ההזדמנות ללמוד באוניברסיטה. מדוע יבחרו בספרות או פילוסופיה, אם כל מה שנאמר להם ל'הגנתם' של מקצועות אלה הוא שהם 'לא נופלים בחשיבותם' מכלכלה או מנהל עסקים, ושיש בהם משום הגנה על מצפן החברה ושימור תחומי הידע? מדוע יעסוק איש צעיר החי, ומפרנס את משפחתו, מן היד אל הפה, ב'מחקר' תרבות הילד והנוער' ולא במנהל עסקים או במשפטים?

ועוד – ובזה אסיים הפעם: היכן הם היום אנשי מדעי הרוח ברמתם של שובה, ברגמן, פולוצקי, ורות, שהזכרתי לעיל, או של יוסף

## יוחנן גלוקר

קלאוזנר, שיצחק יזרניצקי בא לירושלם מפולין ללמוד ממנו ספרות עברית חדשה? היכן היום חיים וירשובסקי, חיים רוזן, יהושע בר הלל, ברוך קורצווייל, ועוד ועוד מגדולי הדורות שעברו שאנו מעלים את זכרם מעת לעת במדור 'זכרון לראשונים'? לא אזכיר את שמותיהם של כמה מאלה החיים עמנו היום; אך די בקריאת כמה ממאמרי הבקורת שפורסמו במשך השנים בקתודיסט ובכתבי עת אחרים להראות למי שענינו בראשו כי בחלק גדל והולך של מדעי הרוח "ראשונים כבני אדם..." מצב זה אינו הכרחי או נצחי, אך כל עוד הוא קיים, ואיש לא עושה דבר כדי לתקנו, מי אנו כי נלין?

יוחנן גלוקר, כפר סבא



## טיוול סנטימנטלי בשבילי ההגות היהודית

הילארי פטנאם, פילוסופיה יהודית כמדריך לחיים: דוונצוווג, כוכר, לוינס, ויטגנשטיין, מאנגלית: דבי אילון, ירושלים: מאגנס, 2012.

הילרי פטנאם הוא מחשובי הפילוסופים האנליטיים האמריקנים בני זמננו. הוא נחשב לפילוסוף עצמאי, יצירתי, קפדן וביקורתי מאוד (גם כלפי ההישגים הפילוסופיים שלו עצמו). הוא נאבק על מושג של אמת, שתהיה בעלת תוקף אובייקטיבי ועיגון במציאות שמחוץ למהלכי־הפנים התבוניים של האדם החושב. אין חולק על תרומתו הרבה לשורה של תחומים: פילוסופיה של הרוח (philosophy of mind) והבעיה הפסיכופיסית, פילוסופיה של הלשון, פילוסופיה של המדע, מתמטיקה ואף מדעי המחשב. מוסכם על הכול שחיבוריו הרבים של פטנאם בתחומי התמחותו מצטיינים בעמקות, בעקביות, בשיטתיות ובמעוף. הם נחשבים לאבני־יסוד של הדיון הפילוסופי האנליטי. למען הגילוי הנאות אומר שמגמתו האנליטית זרה להבנת הפילוסופיה ולתחומי עיוני ויצירתי, וברבים מתחומי התמחותו ידיעתי מוגבלת. אני מאמין שיש חשיבות רבה בהכרה במגבלות הדעת ובמגמה ההגותית והמחקרית של אדם, ולא פחות מכך בהצהרה ברורה עליהם.

הילרי פטנאם הוא, בתקופת חייו הנוכחית, גם יהודי דתי (לא אורתודוקסי) המשולב בחיי קהילתו, מקדיש זמן לתפילה יומית ולמידה של תלמוד תורה. נראה שקשר יהודי חם זה הוא שהביאו גם להצטרף לסגל החוג לפילוסופיה באוניברסיטת ישראלית (אוניברסיטת תל אביב), וזאת לצד פעילותו רבת היוקרה באוניברסיטת הרווארד ובאקדמיה הלאומית האמריקנית למדעים.

ניכר גם שהוא חובב פילוסופיה יהודית וקורא באהבה ובהתרגשות רבה באחדים מכתביהם של כמה מהפילוסופים היהודים בני המאה העשרים. הוא נקשר במיוחד למגמתם לראות בפילוסופיה "מדריך לחיים" ראויים ונאותים, ולא להסתפק בכוחה לבאר את המציאות ולהמשיג אותה. הוא אוהב אותם כ"פרפקציוניסטים מוסריים" (מושג שהוא מעיד על שאילתו מסטנלי קוואל [Cavell]), היינו כמי שמתארים "את המחויבות שעלינו לקחת על עצמנו בדרכים המצטיירות כתובעניות עד כדי כך שהן בלתי אפשריות", מזה, וריאליסטים המבינים "כי רק מי שמציב לעצמו דרישה בלתי אפשרית יכול לחתור אל העצמי שלא מימש אבל הוא מסוגל לממש" (עמ' 54), מזה. כמי שאמון על מחשבה עיונית, ניכר שקריאתו בכתבים פילוסופיים יהודיים משיקה לניסיונותיו האישיים להמשיג את יסודות אמונתו וליתן עליה דין וחשבון.

שני היבטיו של רקע זה מעניינים ומעוררים אהדה. הראשון מציב את מחבר החיבור כאחד מבני השיח החשובים בעולם האינטלקטואלי בן ימינו; השני מציב דוגמא מרעננת לחיותה של הזהות היהודית בצפון אמריקה ולסיכוי להעמקתה ולהשרשתה באווירה החברתית והרוחנית בדורנו; מעין קריאת תיגר על הנבואות הפסימיות המבשרות על התפוררותה הצפויה של יהדות התפוצות, במיוחד זו שאינה אורתודוקסית. השאלה היא, האם שילובם יחדיו של שני היבטים אלה, זה ששימש בסיס להרצאות ולמאמרים שכוונו בספר זה, יש בו בשום אופן די כדי להצדיק את פרסומו, בוודאי לא באכסניות היוקרתיות שבהן ראה אור במקורו האנגלי (Indiana University Press) ובתרגומו העברי (הוצאת מאגנס).

נראה שבספר מתרוצצות שתי מגמות, גם אם באורח שאינו מוצהר לגמרי. האחת היא הצבת תרומתם של רוזנצוויג, בובר ולוינס להתפתחות הגותו הדתית של המחבר, לביסוס אמונתו ולהצדקת אורח חייו היהודי. מגמה זו אינה מתבטאת לגמרי במפורש, אולם היא עולה בבירור מבין השיטין במבוא ובאחרית הדבר. כשלעצמה זו עשויה להיות מגמה מעניינת, משמעותית וראויה. לו היה עניינו המרכזי של הספר מתן עדות על אמונתו ועל מקורותיה, היו רבות מההיות הקשות שאעלה להלן נפתרות במידה רבה. שהרי

כ"תלמידים" המאמין של פילוסופים אלה מותר בהחלט להוגה הדתי הילרי פטנאם, כמו לכל קורא אחר, לשאוב ממוריו באורח בררני, להשליך דברים הנאמרים במישור אחד על מישור אחר, גם אם הוא זר להקשר המקורי שבו נכתבו הדברים. אפילו השאלה האם הבין נכונה את שקרא הייתה אז חשובה פחות מהשאלה, האם תלמודו שלו, המעוצב בדרך זו או אחרת בעקבות מי שבחר לו כמורים, מעמיק, משכנע ופורה. אם זה היה לב החיבור היה נכון להציע את השאלה האם המורים שבחר מתאימים לתלמוד זה, או שמא היה מיטיב לעשות – לצורך העמקת המגמות המשמשות בהגותו הדתית – אם היה בוחר כמורה דרך במרדכי קפלן ובתלמידיו, מזה, או בהרמן כהן, מזה. שאלה זו בדבר ההתאמה, או אי ההתאמה, בין מגמותיהם של הפילוסופים שבחר בהם כמורים לבין הצהרותיו ההגותיות על יסודותיה העיוניים של אמונתו, הייתה מעלה שאלה מרתקת נוספת, בדבר היחס בין אמונתו לבין המשגתה העיונית של אמונה זו. היינו שואלים, האם כשהוא מעיד שבעבר הסתפק במעין "פיצול אישיות" שבין הפילוסוף האתאיסט שבו לבין היהודי המאמין שבו (עמ' 5), הוא מעיד על עבר שהסתיים ובטל כליל מן העולם. או שמא נותר אצלו פער פורה, שאינו ניתן (עדיין?) לגישור, בין תמימות־אמונה ודבקות בחיי תפילה לבין ריחוק תיאולוגי; בין אהבת אלוהים המקרבת אותו למה שהוא מקבל מרעיון הזיקה ל"אתה הנצחי" של בובר, לבין המשגתו הפילוסופית־תיאולוגית את האל הזה. שהרי הוא מכריז על הסכמתו עם ג'ון דיואי ש"לאֱלוהים יש ממשות מעין זו של אידאל", אף כי אין זה "אידאל מאותו סוג כמו שוויון וצדק" גרידא, אלא "ישות עליונה בחכמתה, בנדיבותה ובצדקתה" (עמ' 92-93), ניסוחים שבובר היה שולל מכול וכול ורוזנצוויג היה בז להם, בחינת גילוי של נטיית הפילוסופיה והתרבות בעת החדשה "לגזור" אלוהים ועולם מן ה"אני".

אלא שפטנאם חש, שעם כל חשיבותם של הגיגיו בשבילו, אין הם "פילוסופיה דתית" מעמיקה, המתקרבת ברמתה ובעומקה לזו של הפילוסופים הדתיים שבהם הוא דן (עמ' 92). נראה שהוא מבין שאלה הרהורי־בוסר שלא הבשילו ליותר מנוסחה, העשויה לספק באורח סביר את מי שמבקש לאזן בין יסודות עולמו. לא די בהם כדי

להעניק משמעות וכיוון־חיים לרבים. אשר על כן, הוא מכוון את הספר לניסיון "לעזור לקורא מתעניין", היינו לקהל קוראים רחב ובלתי מקצועי, לעמוד על יסודות הפילוסופיה של שלושת ההוגים הללו, תוך התייחסות למשמעות הדתית שהוא מוצא בהגותו של לודוויג ויטגנשטיין, פילוסוף שעמד במוקד התעניינותו בהקשרים רבים ורחבים. הספר מיועד "בייחוד לאותו קורא שינסה להבין את המושגים והמונחים המוזרים המופיעים בכתביהם ולהימנע מטעויות נפוצות בקריאתם" (עמ' 9); "אין זה ספר ל'מומחים' אלא ניסיון להבהיר לקורא מה אמרו ההוגים היהודים הדגולים הללו ומדוע הם כה מרשימים בעיניי" (עמ' 2). התקווה הגלומה בו היא שבעקבות קריאתו יפתחו חלק מהקוראים קריאה עצמאית ומחויבת בכתבי פילוספים אלה, כולם או חלקם.

כשלעצמה מגמה זו היא מבורכת ואף נחוצה, וראוי מאוד גם להוצאות אקדמיות לתת לה את ידן. עיון מעמיק, רציני ופורה בהגויות כמו אלה של רוזנצוויג, של בובר ושל לוינס אינו צריך להיות נחלתם של מומחים אקדמיים בלבד. לא להם הן פונו, לא הפריית מחקרם הייתה שאיפתם של הוגים אלה. כל אחד מהם הביע בכירור את תקוותו שיימצא לו קהל קוראים ולומדים, בני שיח ומעצבי דרך. אחת מאבני היסוד של הגותו של בובר הוא שמונת נאומיו על היהדות, שראו אור בשנת 1923, וביקשו לעורר אמונה בקרב הדור הצעיר של יהודים במרכז אירופה ודעת, מעשה ויצירה. רוזנצוויג ביקש *שנוכח הגאולה* ייפתח "אל החיים", כדרך שאומרות מילות הסיום של הספר (שנשתבשו מעט בתרגום העברי). לאחר *הנוכח* ביקש לכתוב אל נמענים ממשיים, בני שיח שפניהם ושאלותיהם יהיו לו לנקודת מוצא ולאגרו, משום שהבין שלכתוב אל "כולם" משמעו כתיבה אל אף לא אחד. לוינס נתן את חילו לשורה ארוכה ומפוארת של שיעורים תלמודיים, שניתנו בכינוסי האינטלקטואלים היהודיים בצרפת (באותם כינוסים לימד אנדרה נהר שיעורים מקראיים מרתקים וחשובים לא פחות, הגם שהללו זכו להרבה פחות פרסום). קהלו בכנסים אלה היה מורכב מאנשים שמבחינת תלמוד התורה היו לא פחות 'עמי הארץ' ממוריו, ממנהלו ומתלמידיו של "בית המדרש

החופשי" שייסד רוזנצוויג בפרנקפורט. זהו בדיוק הקהל שאליו מכוון פטנאם את חיבורו.

מי שבא לכתוב לקהל הרחב, לנסח בפשטות ובבהירות את שורשיהן של משנות הגותיות מורכבות, מוקשות ומסובכות, מחויב, אולי עוד יותר מכל כותב אחר, לעמוד איתן על קרקעה של פיסת הקרקע שאותה הוא מבקש להציג לקוראיו. הוא, אולי יותר מכל פרשן אחר, חייב לעמוד על מלוא התורפה של המורכבות שיבקש לשכך, על שורשי הקשיים שינסה להתיר, על משמעות הדיון המסובך שינסה להבהיר. אכן, ראוי בהחלט, ביחוד למי שבא להציע מבוא לקריאה נוספת, להתמקד בפרקים או בחיבורים נבחרים של ההוגים שבהם הוא עוסק, להבליט סוגיות מרכזיות אחדות ולהניח לאחרות. אולם בחירה זו צריכה להיערך על רקע של קריאה מקיפה וחובקת-כול, על בסיס הבנה מעמיקה לא פחות של הסוגיות שלא בחר לדון בהן. הדרכת הצועדים בצעדיהם הראשונים על אדמתה של הגות שלא הכירו חייבת להתבסס על היכרות מעמיקה והתמודדות מעמיקה של המדריך עם מחוזותיה, עם שביליה, ועם נפתוליה ופסגותיה. אין ספק, שזו הייתה תביעתו הנחרצת של הפילוסוף האנליטי הילרי פטנאם מכל מי שהיה מתיימר להציג לקהל הרחב סוגיות במשנתו ולהנהיר אחדים ממהלכיו ומטיעונו לקוראים מעוניינים. כך גם צריך למדוד את יומרתו של פטנאם ללמדנו פרק בהלכות קריאת רוזנצוויג, בובר ולוינס; זו אמת המידה שבה יש לבחון האם ראוי היה לו לספר זה שיראה אור.

לא אתיימר להביע עמדה בשאלת דיונו של פטנאם בלוינס. אינני בר סמכא בהבנתה של משנה זו. קראתי לא מעט מכתביו (בתרגום); פיתחתי תובנות מסוימות באשר לעומקה, למשמעה ולפתוס האתי העולה ממנה. עלו בי כיווני פרשנות הנראים לי פוריים. האזנתי לא מעט לחוקרי משנה זו ולחסידיה, תוך שאני תוהה לא אחת על היחס בין זו לבין אלה. עם זאת, סוגיה זו צריכה להתברר בנפרד. לפיכך נועצתי בעמית למחקר ולהוראה ששבילי לוינס נהירים לו, והנה תשובתו:

לא פחות מהחלקים המוקדשים לבובר או לרוזנצוויג, חלק זה לוקה באי־דיוקים רבים, בחוסר התמצאות של המחבר בכתבי

לוינס, ובהערות מביכות רבות המדללות את מחשבתו של לוינס ונוטעות בלב הקורא את הרושם שמא לוינס אינו אלא דרשן ממוצע בעל תובנות אתיות שלא ברור על מה הן מתבססות. פטנאם מבסס את עיקר דבריו על ספרו של לוינס *אחרת מהיות או מעבר למהות* תוך התעלמות בוטה מכמה כתבים חשובים לא פחות, ובראשם הספר *כוליות ואינסוף*, שמוזכר אמנם פעמיים בהערות שוליים בתחילת המאמר, אולם הערות אלו מסגירות יותר מכל שפטנאם או שלא קרא את הספר, או שלא הבינו כלל וכלל. לטעון ש"בעיני לוינס המטפיזיקה היא ניסיון להתבונן בעולם כככוליות, 'מבחוץ' כביכול" (עמ' 65), ושזו אחת התזות העיקריות של *כוליות ואינסוף*, זה פשוט להתעלם מן ההבחנה הראשית של החלק הראשון של הספר בין אונטולוגיה למטפיזיקה (המפותחת בין היתר בפסקה בשם "מטפיזיקה קודמת לאונטולוגיה"<sup>1</sup>) וכך לפספס את החידוש העיקרי של חלק זה. את הדיון שלו בלוינס בסוגיית ה"הנני", סוגיה סבוכה למדי הנוגעת למעמד הסובייקט בפילוסופיה של לוינס, מתחיל המחבר ב*אחרת מהיות או מעבר למהות*. אלא שלא ניתן להבינה לעומקה מבלי להתייחס תחילה למהלך של לוינס ביצירה הגדולה הראשונה *כוליות ואינסוף*, ולפנומנולוגיה של הפנים המופיעה בה. ובאותו עניין, בולט ברדידותו הדיון שפטנאם מקדיש לפנומנולוגיה של הפנים אצל לוינס (מאוחר יחסית בפרק), החיונית כל כך להבנת מקוריות הגותו; בלעדיה קשה לתפוס את הגיון טיעוניו ואת משמעות המהלך כולו. כאשר פטנאם מתייחס לנושא הפנים בסעיף "פנים לעומת עקבה" (עמ' 75-76) – כותרת תמוהה למדי שהרי אצל לוינס הפנים הן לא "לעומת" העקבה, אלא הן הן עקבה (של הטרנסצנדנטי, של האל), ואחזור לנושא זה עוד מעט – הרי שהוא עושה זאת באופן הנוגד לגמרי את התיאור של לוינס.

1 עמנואל לוינס, *כוליות ואינסוף*, מצרפתית: רמה איילון, ירושלים: מאגנס, תש"ע, עמ' 23-28.

כאשר אני מביט בפנים הפיזיות, כותב פטנאם, "אינני רואה אותך פנים אל פנים במובן המקרא, אינני פוגש – ואיני יכול לפגוש – את האתה אשר 'מסתירה הדלות שלו את המסכנות' (עמ' 76; בתרגום נפלה שגיאת הדפסה). בניגוד גמור למה שפטנאם טוען, אצל לוינס המפגש עם האחר מתרחש בדיוק במעמד של "פנים אל פנים" (face-à-face), והייתי מוסיף, כהמשך לדברי פטנאם, "במובן המקראי של המילה": "וידבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו" (שמות לג, יא). פנים אל פנים "במובן המקראי של המילה" משמע מפגש חי, שבו שני הצדדים נוכחים ומדברים זה עם זה; שבו שני הצדדים נוכחים ככאלו שנוכחותם באה לידי ביטוי בדיבורם. הפסוק מתאר מציאות יומיומית, שגורה – כאשר ידבר איש אל רעהו, מציאות שהינה בדיוק זו שלוינס מבקש לתאר בפנומנולוגיה שלו של הפנים ("פנים ודיבור קשורים יחדיו. הפנים מדברות. הן מדברות במובן זה שהפנים מאפשרות כל דיבור, ומהן הוא נפתח", כותב לוינס ב*אתיקה והאינסופי*<sup>2</sup>). במובן זה, ניתן להפוך את אמירתו של פטנאם על פניה ולומר: אני רואה את פני הזולת פנים אל פנים במובן המקראי של המילה. ולמעמד זה ערך פנומנולוגי רב המאפשר ללוינס להציע אלטרנטיבה לפנומנולוגיות אחרות שתיארו את תפיסת האחר או על דרך ה"אפרצפציה על דרך האנאלוגיה" (הוסרל)<sup>3</sup>, או את המפגש עם האחר כמפגש אלים בו האחר גוזל ממני את עולמי ואת חירותי (סארטר)<sup>4</sup>. בניגוד לפנומנולוגים אלו לוינס מתאר את המפגש עם האחר כמפגש "פנים-אל-פנים", בו מתרחש מפגש עם הנסתר: "המצב הזה – שבו ההתארעות קורית לסובייקט שלא מקבל אותה על

2 עמנואל לוינס, *אתיקה והאינסופי*, מצרפתית: אפרים מאיר, ירושלים: מאגנס, תשנ"ה, עמ' 68.

3 אדמונד הוסרל, *הגיונות קארטיזיאניים*, מגרמנית: אברהם צבי בראון, ירושלים: מאגנס, תשנ"א, עמ' 118-123.

4 דאן פול סארטר, *המבט*, מצרפתית: א. להב, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 34-59.

עצמו, שלא יכול להיות דבר לגביה, אבל שבו הוא באופן מסוים בכל זאת ניצב בפניה – הוא היחס עם הזולת, הפנים-אל-פנים עם הזולת, הפגישה בפנים, שבה בעת מסגירות ומסתירות את הזולת.<sup>5</sup> זו נקודת הפתיחה: המפגש עם הזולת מתרחש במפגש עם פני הזולת. אמנם יש ממד של הסתרה במפגש עם האחר פנים-אל-פנים – אני לא רואה את האחר כפי שאני רואה את הספר המונח לפניי; אולם מכאן ועד לטענה שאיני פוגש את האחר בשל כך, אלא רק את "עקבתו", המרחק רב. כדי להבין את המרחק הזה, די לדייק את הדיוק הבא: אצל לוינס, המפגש עם האחר הוא המפגש עם הממד הנסתר הזה, אני פוגש את האחר כמי ש"מסתירה הדלות שלו את המסכנות". אך אני פוגש אותו, פנים אל פנים. ועוד בנושא העקבה: "אולם איננו רואים את 'פני' האחר אלא רק את ה'עקבה' שלהם" (עמ' 76), כותב פטנאם, ומשווה את היחס לפנים ליחס לאל: כשם שאנו לעולם לא רואים את אלוהים אלא רק את עקבות נוכחותו בעולם, כך אנו לעולם לא רואים את הפנים אלא רק את עקבתן. זה מה שפטנאם מכנה "המליצה הלוינסית של הסבת תארי האלוהים אל האחר" (שם). אין נושא יותר מורכב אצל לוינס משאלת היחס בין הזולת לאל, שפטנאם פוטר אותה באחת ברעיון "הסבת תארי האל אל הזולת". אלא שמהלכו של לוינס אינו זה, או יותר נכון, כל הניסיון שלו הוא לנסח באופן כמה שיותר זהיר את היחס החידתי והמסתורי שבין הזולת לאל, ובדיוק לשם כך הוא נדרש לרעיון העקבה. כדי לומר את היחס בין הזולת לאל, לוינס מתאר את הפנים כעקבה של הטרנסצנדנטיות, או כפי שלוינס מנסח זאת במאמרו "עקבת האחר", "הפנים הן בעקבת הנעדר שנחתם לחלוטין".<sup>6</sup> אין כאן שום אנאלוגיה בין

5 לוינס, *הזמן והאחר*, תרגום אלעד לפידות, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2014, עמ' 47.

6 עמנואל לוינס, "עקבת האחר", *מחברות ללימודי לוינס* (כרך 2), מצרפתית: אלעד לפידות, ורדיה, פאריס 2002, עמ' לא.



האל לזולת, אלא ניסיון עדין לתאר את היחס שלנו לאלוהות דרך המפגש עם פני הזולת. לא מדובר כאן בדיוקים שוליים או במחלוקת פרשנית על לוינס, אלא בהבנה בסיסית של לב ליבה של מחשבתו, בלעדיה לא ברור מה טעמה. או שטעמה מר. בנטלו ממחשבה זו את עומקה, פטנאם לא רק שאינו מציג תמונה נאמנה של הגותו של לוינס, אלא מיתר לגמרי את זכות קיומה. ניתן להמשיך ולמנות את הבעיות בפרק על לוינס, אך במסגרת זו נדמה לי שדי בהערות אלו. לסיכום, בדיוק כמו בפרקים האחרים, בכואו לכתוב על לוינס פטנאם אינו מכבד את מושא מחקרו ומרשה לעצמו לכתוב עליו בחוסר אחריות אינטלקטואלית תמוהה למדי לאיש רוח בשיעור קומתו. עד כאן דבריו, ואני מדפיסם כאן בהסכמתו ובתודה.

#### הדיון במשנתו של בובר:

הדיון בבובר משתרע מעיקרו על פרק אחד, אולם פטנאם מפזר בספרו כמה וכמה מקומות אמירות, המרחיבות את היריעה באשר לפרשנות שהוא מעניק להגות דיאלוגית זו ולהערכתו את ערכה. שלא כדיון בלוינס, המבוסס על מבט פנורמי למדיי על כתביו, דיון זה ממוקד כולו בספר *אני ואתה*<sup>7</sup>. ההתמקדות בספר זה, ובו לברו, היא בחירה סבירה כשלעצמה. כתביו של בובר, גם אם נניח הצידה את אלה הקודמים למפנה שלו מהגות מיסטית להגות דיאלוגית, משתרעים על פני אלפי עמודים ומגוון עצום של נושאים (ביניהם פרשנות המקרא, הבנת החסידות, סוציולוגיה, פילוסופיה של החינוך, פילוסופיה דיאלוגית, פילוסופיה פוליטית, הגות ציונית, ועוד). מרצה המבקש למסור בהרצאה אחת – או מחבר המבקש ללמד בפרק אחד

7 מרדכי מרטין בובר, "אני ואתה", כסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, מגרמנית: צבי וויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק, 1959, עמ' 3-103 (מובאות מספרו של בובר הובאו בספר מתרגום מיושן ובעייתי זה); *אני ואתה*, מגרמנית: אהרון פלשמן, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ג; *אני ואתה*, עברית: יהושע עמיר, עריכה והערות: יהודע עמיר, 2003 (לא נדפס עד כה; מובאות מאני *אתה* יובאו להלן מתרגום זה. [ראו: <https://docs.google.com/file/d/0B6DqOIPdIIwTSzd>]. [USIMteW1DYms/edit

– את עיקר מה שיש לו לומר על משנה מורכבת ורבתי-אנפין זו, טוב יעשה אם יתמקד בטקסט יסודי אחד או שניים. יתרה מזאת, בובר עצמו מכנה לא אחת את *אני ואמה*, ראשית מפעלו הפילוסופי.<sup>8</sup> זהו גם אחד מספריו הידועים והנגישים ביותר, שתורגם גם ללשונות רבות. הספר מצוטט לרוב, ורבות מאוד ההתייחסויות אליו, בין מתוך הבנה מעמיקה בין מתוך שאיבה סיסמאית ושטחית של רעיונות או מוטיבים המופיעים בו. הצהרתו של המחבר שעניינו הצבתו של הדיון בספר זה על מכונו (ככותרת הפרק "מה באמת אומר 'אני ואמה'") וניכושן של אחדות מהטעויות הנפוצות בהתייחסות אליו (עמ' 55) מציבה בהחלט כיוון ראוי לדיון.

מובן שעל הבוחר להתמקד בחיבור יחיד זה לקחת בחשבון גם את מגבלותיה של בחירתו ולהתמודד עמה. *אני ואמה* הוא רק ביטוי הראשון של הפילוסופיה הדיאלוגית של בובר. זו תלך ותפתח במהלך למעלה מארבעים שנות חייו ויצירתו של בובר, העומדות כולן בסימנה. הוראה של *אני ואמה*, המבקשת להיות מבוא לקריאה נמשכת והולכת בכתבי בובר, צריכה לקחת בחשבון גם את אלה, אף אם אינה מתייחסת אל כתבים מאוחרים יותר אלה במישרין. כך, למשל, בכתביו המאוחרים של בובר מתמלא חסרונה של ההתייחסות אל ה"אנחנו" וה"אתם", חיסרון המעיב על ניתוחו המבריק של בובר את תולדות התרבויות כתולדות שחיקת הזיקה והעצמת "עולם הלז". גם השאלה באיזו מידה וכיצד מושפעים עולמם הממשי של האדם, החברה, העם והמדינה, מההכרעה להקשיב לזולת ולהשיב לו, תתבהר בכתבים מאוחרים אלה ותאיר במידה רבה את שנרמז באני ואמה. הרוצה ללמד מה "באמת" אומר בובר ולא ליפול לפח של טעויות ואמירות מרדדות, טוב לו אם יתבונן במרחב כתיבתו הדיאלוגית של בובר – בין כשהדיאלוג הוא נושא הדיון בין

8 כך במכתבו לשמואל הוגו ברגמן מיום 13.5.1922 (מרדכי מרטין בובר, *חילופי אגרות*, עברית: יהושע עמיר, מרים רון וגבריאל שטרן, ירושלים: מוסד ביאליק 1982-1990, ב, עמ' 89. על קשרי הידידות בין בובר לבין ברגמן הרחבתי במאמרי: "הזדהות ביקורתית: על נפתולי הידידות בין ש"ה ברגמן למ"מ בובר", דעת, 57-59 (תשס"ו); *ספר היובל ליוסף בן שלמה*, עמ' 289-312.

כשהאיכות הדיאלוגית נקנית לתחומי דיון אחרים (כך בפרשנות המקרא, בפילוסופיה של החינוך, בפילוסופיה הפוליטית בכלל ובהגות הציונית בפרט, ועוד).

למרבה הצער, דבר מכל זה לא נעשה על ידי פטנאם. הדיון באני *זאתה* מתרחש בחלל ריק, נטול הקשר, ופרוץ לטעויות ולכשלים פרשניים. אפשר שהדבר נובע מכך שפטנאם אינו מכיר את מרחב כתביו של הפילוסוף שאת הגותו הוא מבקש ללמד; אפשר שקרא ולא השכיל לעמוד על חשיבותו של מרחב זה להוראתו; אפשר, ולאמתו של דבר אינו רוחש אליו כבוד כפילוסוף, אלא רק כדורש דרשה יהודית חביבה (נראה שהמתרגמת היטיבה לחוש בכך, כשהריקה לעברית את טענתו של פטנאם שמשפטיו של בובר הם hortatory, לאמור "המשפטים שבפיו הם משפטי דרשה ועידוד" [עמ' 61]).

למרבה ההפתעה, אין הדיון נפתח כלל בעיון בדברי בובר באני *זאתה*, אלא בהרהור ממושך על 'בעיית הרוע', שפטנאם יודע היטב ש"בובר אינו מתייחס" אליה כלל בספר זה (עמ' 60). "דברים רעים אמורים לקרות לאנשים רעים (או לעמים [...]) וכתבי הנביאים מבטאים בבירור את ההתנודדות בין עמדה אופטימית לבין הייאוש שהביאו השעבוד האשורי והשעבוד הבבלי" (עמ' 51). פטנאם מלווה את הרהוריו בשאלות אלה בציטוט פסוקי מקרא<sup>9</sup> ומקשט אותם במדרש ידוע על אנשי כנסת הגדולה ש"החזירו עטרה ליושנה"<sup>10</sup>. יש לומר, ששאלת התיאודיצייה היא מהסוגיות הקשות, הכאובות והמאתגרות ביותר של המחשבה הדתית המונותיאיסטית באשר היא. ככל שזו כנה יותר ונובעת באורח ממשי יותר מעמקי האמונה, נעשית לה שאלת "הצדקת האל" חריפה ונוקבת יותר. היא (ולצידה סוגיית הצדקת האדם, התרבות, והדת) הפכה לחיונית ולתובענית לאין ערוך לנוכח השואה. הוגים רבים – יהודים ולא יהודים – התמודדו עמה. חלקם בטאו עמדות אמיצות מאוד, מרחיקות לכת מאוד, ראויות מאוד לבחינה עיונית ודתית. הרהוריו המרפרפים של פטנאם רחוקים מאוד מכל אלה. אין לו דבר משל עצמו לומר בסוגיה זו, או לפחות

9 איכה ג, מב-מד; תהלים מד. מזמור זה מבטא הטחה קשה כלפי שמיא.

10 בבלי, יומא סט ע"ב.

לא מצא לנכון לומר על סוגיה זו דבר משל עצמו – מושגי, אתי, דתי או פוליטי. כל שהוא מציע הוא לייחס לבובר את הקביעה ש"אם מישהו מוטרד (troubled) מהרוע בעולם ... הוא בהחלט יכול לדבר על כך עם אלוהים" (עמ' 60). אמירה זו מותירה את הקורא פעור פה ונבוך, קודם כל בשל שטחיותה ורדידותה. מה יאמר לאל אותו מישהו המוטרד מהרוע בעולם? לאיזה מענה יצפה? מה משמעות ה"יכולת" לשתף את אלוהים בטרדה זו? כיצד תשפיע יכולת זו על אמונתו? האם תעניק לו נחמה, תקווה, או תטיל עליו מצווה? האם יש בידו של דיבור זה להעניק כוחות למיגור הרוע? לחיים עם הרוע? כל אלה הם מפטנאם והלאה, כאילו היה ביכולת "לאוורר" עם אלוהים את הטרדה ההיא ביטוי לעמידה קיומית של ממש, לציווי, לדו שיח. אמירתו של פטנאם מקוממת פי כמה כשהוא מייחס אותה לבובר. הלה אמנם אינו נוגע (כמעט) בשאלת הרוע באני ואתה, אולם עושה גם עושה זאת בכתבים אחרים שלו. כאלה הן "תמונות של טוב ורוע";<sup>11</sup> כזה הוא דיונו הנוקב על "איוב של תאי הגזים" ועל הסתר פניו של האל, במאמרו "הדו שיח בין האלהים לאדם במקרא";<sup>12</sup> ועוד, ועוד. שאלת משבר הרוח וליקויו של האור האלוהי עמדה במוקד הגותו ומאבקו האינטלקטואלי והפוליטי. יש לומר שכל המקורות הללו עומדים גם לרשותם של קוראי האנגלית כפטנאם וכשומעיו. האם לא ידע דבר על כתיבתו זו של בובר, ולכן ייחס לו אמירה מתקתקה זו בדבר היכולת "לדבר עם אלוהים" על אותה טרדה? האם ידע ולא הבין שאי אפשר לדון בהשלכת הפילוסופיה הדיאלוגית של בובר על בעיית הרוע, בלא לרמוז לפחות לתובנות העולות מכתבים אלה? ואם ידע ובחר שלא להיזקק לכתבים אלה, מדוע הטריח את קוראיו אל שאלה, שאינו נכון להביא בה לא עמדה עצמית ולא את עומקה של עמדתו של הפילוסוף שאותו הוא מציג?

11 מרדכי מרטין בובר, "תמונות של טוב ורע", פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, מגרמנית: חנוך קלעי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ב, עמ' 325-374.

12 מרדכי מרטין בובר, "הדו שיח בין האלהים לאדם במקרא", תעודה ויעוד, א: מאמרים על ענייני היהדות, ירושלים: הספריה היהודית, תש"ך, עמ' 244-252.

שני דברים עיקריים אומר פטנאם על *אני ואתה*, מתוך כוונה לנכש שגיאות קריאה שהוא תופס כנפוצות. הוא מסביר שאת התפיסה המובעת ב*אני ואתה* לא ניתן להבין כלל ועיקר אם מנתקים אותה מהממד הדתי של זיקת אני-אתה נצחי; יתרה מזאת, שהממד התיאולוגי הוא לב תפיסתו ועיקר חידושו של הספר. זו אמירה נכונה מעיקרה. יש בה התגדרות ראויה בפני קריאות פופולרית של הספר, ועוד יותר בפני התייחסויות אל מה ש"ידוע" שבובר אמר, בלא לקרוא לאמתם את דבריו. מטבעה, אין בה כל חידוש בשביל מי שקורא את דברי בובר, *באני ואתה* כביתר כתביו, או נחשף לפרשנות רצינית כלשהי של דבריו. הבעיה היא, שפטנאם מפרש את זיקת ה"אני-אתה נצחי", שעליה הוא מדבר בהקשר זה, כ"חווית אלוהות" (במקור: the experience of the divine). הוא ממשיך וטוען שחוויה זו אינה "התכלית עצמה" בעיני בובר; זו מתמצית ב"תמורה שתתחולל" מכוחה "בחיים בתוך העולם, החיים בעולם-הלזים" (עמ' 58-59). הצגת דברים זו של פטנאם תמוהה. המונח "חוויה" (Erlebnis; experience) הוא מונח מגונה בפי בובר הדיאלוגיסט. הוא נקט בו בהרחבה בשלב המיסטי של הגותו, קודם שפיתח את תפיסתו הדיאלוגית. אז התעניין מאוד בחוויות מיסטיות ואקסטאטיות. משנטש את התפיסה שלפיה אדם "מממש" את האלוהי שבתוכו וחווה אותו, נעשתה מילה זו ביטוי לפסול שבהשקפה הקודמת. חוויה מתרחשת לאדם; היא שלו ובתוכו. ואילו הזיקה מתרחשת בין האני לאתה; יש לה מציאות ממשית. כך לגבי כל יחס "אני-אתה"; כך ביתר שאת ובאורח הטהור ביותר באשר ליחס "אני-אתה נצחי". אמת, בובר מבין היטב שכדי שתהיה אפשרות לאדם המודרני לקיים דו־שיח עם האל – ובמידה רבה גם עם כל יתר ה"אתה"ים הנקרים על דרכו – נדרש ממנו מאמץ אדיר, שהאדם המקראי לא היה זקוק לו. נדרש מאתנו מעשה אדיר של תשובה, של "הפיכת לב". אולם מעיקרו של דבר, זיקת "אני-אתה נצחי" שהוא מדבר בה היא המשכו הישיר של "הדו שיח בין אלוהים לאדם" שבמקרא. בפתח מאמרו "הדו שיח בין אלוהים לאדם במקרא", שכבר הוזכר, הוא מתגדר בכירור הן מהתפיסה המסורתית שהייתה נבואה אך פסקה, הן מהתפיסה המודרנית-רציונליסטית שתיאורי המפגש בין אדם לאלוהים מתארים

באורח אגדי דבר שמעולם לא היה. אדרבא, הנביאים פגשו את אלוהים; וכך – באורח שונה ולמרות כל הקשיים – גם אנו.<sup>13</sup> וממש כמו הנביאים, בובר שואף לשיחה, לעמידה־נוכח, לא ל"חוויה אלוהית" ולא ל"חויית הזולת".

אמת, זיקת "אני-אתה" "יכולה להתקיים רק למשך זמן קצר" (עמ' 57), אך זאת רק ביחס לכל "אתה" רגיל; בשום אופן לא ביחס ל"אתה־הנצחי", שהרי אזי לא הייתה כל משמעות אמיתית לכינויו הייחודי הזה. אלא שפטנאם, המרדד את יחס ה"אני-אתה" בכלל, ואת יחס ה"אני אתה נצחי" בפרט לכלל "חוויה", מוכרח לטעון שהיא "אופן הוויה" שלא "ניתן להישאר בו לאורך זמן" (עמ' 61). ולא היא. הזיקה ל"אתה הנצחי" היא בעיני בובר תוכנית חיים. היא תוכן מתמיד לכל רגע ורגע בחיים. מתוך אותה תפיסה שגויה אומר פטנאם שאלמלא הייתה אופן חולף של הוויה, הייתה הביקורת של בובר על הבודהיזם חלה גם על שיטתו שלו. שהרי גם הוא, כדרך שהוא מייחס לבודהיזם, היה סובר "שהטלוס הוא להתמיד במצב המוציא את האדם מן העולם הרגיל" (עמ' 57). חוויה אינה תוכנית חיים והמתמסר באורח מתמיד לחוויה מוציא עצמו מן העולם. אלא שבדיוק משום כך, בעיני בובר המתמסר לחוויה מצוי לגמרי מחוץ למעגלי הזיקה, האחריות, ההתגלות והגאולה.

מכאן משתלשלת טענתו השנייה וטעותו העקרונית השנייה של פטנאם באשר לבובר. הוא רואה כאי־הבנה שיש לנכש את הטענה שלפי בובר ה"זיקה 'אני-אתה' תמיד טובה ואילו הזיקה 'אני-לד' תמיד רעה" (עמ' 56). את צידה האחד של המשוואה פטנאם מבקש להוכיח בעזרת התייחסות לפסקה מתוך חלקו השני של הספר "שדומה כי קוראים רבים אינם רואים" (עמ' 57). בובר מדבר שם על יחסו של ההמון אל נפוליאון, הריבון הכול־יכול של תקופתו.

אולם מה אם שליחותו של אדם דורשת ממנו שלא יכיר עוד אלא במחברותו עם דבר שליחותו, היינו שלא יכיר בזיקה ממשית אל אתה, בהנכחה של אתה; שכל אשר סביבו לא יהיה

13 "הדו שיח בין האלהים לאדם במקרא", עמ' 244-245.

לו אלא לז, לז המשועבד לשליחותו? אמירת-אני של נפוליאון – מה דינה? ...

גלוי שמי שהיה ריבון של תקופתו, לא ידע את המימד של אתה. אל נכון דנו עליו: כל ברייה לא הייתה לו אלא 'און' (valore) כזה או אחר ... הוא היה האתה הדמוני של מליונים, אתה שאינו עונה, שעל אתה משיב בלז, שבתחום האישי עונה רק למראית-עין; הוא שענה רק בטווחו שלו, רק בנתיבו, רק במעשיו. זהו המחסום ההיסטורי האלמנטרי, מקום שם מילת-השיתין של המחוכרות מקפחת את ממשותה ואת אופייה כפעולת-גומלין ... הוא שהכול לזהבים אליו והוא-עצמו עומד באש קרה; אשר אלף יחסים מוליכים אליו ואין יוצא ממנו אפילו אחד; שאין לו חלק בכל ממשות ואין גבול להשתתפות בו, משל היה ממשות.

פטנאם מדמה למצוא בדוגמא זו מקרה של יחס "אני-אתה" דמוני, ותרגום ספרו לעברית אף מגדיל לדבר על "פעולת גומלין" דמונית. אמת, בובר מכיר בכך שנפוליאון היה ה"אתה הדמוני" של ההמונים, אולם בשום אופן לא נתכונן בכך יחס "אני אתה". שהרי על-פי תיאור זה של בובר, נפוליאון עצמו לא יכול היה להכיר בשום "זיקה ממשית אל אתה". הוא לא הנכיח אף אדם; כל אשר היה סביבו לא היה אלא "לז". הערצת ההמונים בתקופה זו או אחרת, בחברה זו או אחרת, ל"אבי האומה", ל"מנהיג הגדול", ל"אליל ההמונים" – בכל אלה בוודאי לא מתקיימת זיקה. תודעתו הכוזבת של ההמון, שהוא "אתה" בשבילם, יוצרת מצב שבו למילת-השיתין של הזיקה, ל"אתה", שוב אין ממשות. במיטבה היא מכוננת מצב ביניים שאינו נכנס בפשטות תחת חופת ההבחנה בין "אני-אתה" ל"אני-לז"; במקרים רבים אחרים – פטנאם מרמז לכך שאילו היה *אני* *זאתה* נכתב דור מאוחר יותר בוודאי היה דן ביחס הדמוני ל"פיהרר" הנאצי – נראה שהיא מכוננת את ה"אני-לז" בצורתו הקיצונית ביותר.

בהקשרו של צד זה שבמשוואה, היינו השאלה האם היחס "אני-אתה" הוא תמיד "טוב" וראוי, ניתן אפוא להתווכח עם פרשנותו של פטנאם לפסקה מוגדרת בכתבי בובר, ולהציע לה פרשנות ראויה ורגישה יותר. חמור המצב באשר לצידה השני של המשוואה, היינו

לטענה שיחס "אני לז" אינו תמיד רע. כאן עומד הקורא מול הבחנות שטחיות ושגויות, הנסובות סביב ההבנה היסודית של דרכו של בובר. פטנאם צודק, כמובן, בכך שה"אני-לז" אינו "רע" (כל כולה של הצגת השאלה נראית פשוטה מדיי ואף פשטנית, אולם לצורך הדיון נצטרך בעקבות פטנאם). ה"לז" הוא ממד הכרחי של החיים, אורח התייחסות שאין להכחישו לעולם, ולכן גם למציאות האנושית. העולם מיסודו הוא שניוני; הלשון מטבעה היא בעלת כפל-פנים. ללא ה"לז" אין תודעה עצמית, אין מדע, אין הכרה, אין הבחנות יסוד בין מושאים, מושגים ותחומי דעת. אפילו את *אני ואתה*, היינו את הדיון אודות הזיקה, אודות "האתה" ואודות "הלז", לא ניתן היה לכתוב אילו לא עמדה לרשותנו שפה שבה מדברים על דברים, מצביעים עליהם ומפרשים את משמעם. אולם פטנאם, הסבור שהסטודנטים שלו מוכנים לקבל את ה"לז" אך ורק כביטוי ל"הסכמה מאונס לאילוצים של חיי היומיום", מציע לנו קריאה שתגאל אותנו מ"החמצה של הטענה המרכזית של הספר כולו". הוא נאחז במקומות שבהם בובר מדבר על "עולם הלז" (או בתרגום וויסלבסקי, שאליו מתייחס תרגום חיבורו לעברית, "עולם הלזים"). להבנתו, עניינה של הפילוסופיה של בובר הוא "שלאחר שאדם התנסה בזיקה 'אני-אתה' עם קונו (with the divine), מתחוללת תמורה ב'עולם הלזים'. ישנם, כביכול, שני סוגים של זיקות 'אני-לז': זיקות 'אני-לז' ותו לא, זיקות 'אני-לז' **שעברו תמורה**" (עמ' 57).

אכן, "הזיקה הטהורה" לאלוהים, עניינה בעיני בובר שינוי כולל בעולם; "לראות את הכול לאור האתה; לא להפריש עצמו מן העולם אלא להעמידו על מכונו", כדבריו בחלק השלישי של *אני ואתה*. אלא, שהתמורה שבה מדובר אינה חלה ב"עולם הלז" לבדו, אלא בעולם; זה שמלכתחילה הוכרז כשניוני, כבעל פני "לז" וכבעל פני "אתה". "כאן עולם ושם אלוהים" – הרי לך דיבור של לז", אומר בובר; וזהו בדיוק מה שפטנאם עושה ברדדו את הזיקה לאלוהים ל"התנסות" שאדם עבר, ואת התמורה בעולם, לתמורה ב"עולם הלז". דבריו סותרים מהותית את משמעות דברי בובר בעניינה של העבודה, שהוא מביא להוכחת גישתו. בובר טוען בכל עוז שמכוח הרוח (היינו מכוח "תשובת האדם אל האתה שלו") "אפשר שלכל עבודה תזרומנה



משמעות ושמחה, ולכל קנין – יראת כבוד וכוח של הקרבה". העבודה עצמה, האחווה בהכרח ב"עולם הלז", עשויה גם עשויה לבטא נוכחות וזיקה. הניכור אל מעשי ידינו יכול, לפחות באורח חלקי, להתחלף בשמחת יצירה. הכלכלה יכולה וצריכה לשוב ולסור "למשמעתה של הרוח האומרת אתה". בכל אלה מתבטאת תמורה בעולם על שניותו, לא תמורה ב"עולם הלז".

צודק פטנאם בהערכתו, שנקודה זו מצויה בלב משנתו של בובר, ואי הבנתה משמעה "החמצה של הטענה המרכזית בספר כולו" (עמ' 57) ואף בהגות הדיאלוגית הבובריאנית לכל היקפה. אולם, למרבה הצער, זהו בדיוק אשר אירע לו, ולא במקרה, כשכשל בהבנת הדברים הפשוטים והעמוקים הטמונים בפסקה שאת עיקרה ציטט להוכחת טענתו, לאמור:

אין אני יודע על 'עולם' ועל 'חיים בעולם' שיפרידו את האדם מאלוהים; מה שמכונה בשם זה, הם החיים בעולם מנוכר של לז, חיים של ניסיון ושל שימוש. כל היוצא אל העולם לאמיתו יוצא אל אלוהים. התקבצות ויצאה, שתיהן לאמיתן, שילובן של שתי אלה זו בזו, הוא הדבר הנחוץ האחד.

"היוצא אל העולם לאמיתו" יודע גם יודע שיש בו ממד של "לז"; לא פחות מכך הוא יודע שאין זה "עולם הלז", ושהזיקה ל"אתה הנצחי" אינה חוויה חביבה, המתרחשת מחוץ למעגלי השייכות לעולם, אלא עמידת מישרין הקובעת את משמעו של העולם ואת משמעם של החיים בעולם.

יש להוסיף התייחסות לעוד התבטאות אחת של פטנאם בעניינו של בובר, שאינה כלולה בפרק הדין באני ואמה, אלא מובאת אגב אורחא במסגרת הדיון במשנתו של רוזנצוויג, שינותח להלן. הוא נזקק שם לשאלת יחסו המורכב של רוזנצוויג להיסטוריות של "נס ההתגלות". בהתייחס לדברי רוזנצוויג על נס זה, אומר פטנאם, בעקבות הבחנה שהציע לו עמית בשם Man Lung Cheng, שרוזנצוויג "טוען בתוקף שחוויות סובייקטיביות של 'נוכחיות' חייבות להוכיח את משמעותן ואת תוקפן בהיסטוריה – משהו שבובר אינו אומר לעולם" (עמ' 16). יהיו דברי צ'נג אשר יהיו, הדברים הנאמרים כאן על בובר משוללים כל יסוד וסותרים לחלוטין את דרכו. נניח לדיבור הלקוי על "חוויות"

שהן "סובייקטיביות". מן הראוי להתמקד בעניינה המרכזי של אמירה זו, היינו בטענה שבובר "אינו אומר לעולם" שלהתגלות, לאירוע ה"נוכחיות", יש תוקף היסטורי; שמשמעותה מוכחת מתוך ההתארעות ההיסטורית.

בעיניו של בובר יש ויש להתגלות, לעמידת ה"אני-אתה" נוכח אלוהים המתוארת במקרא, תשתית היסטורית מוצקה וחד משמעית. מובן, שאין פירוש הדבר מתן אמון תמים בסיפור המקראי. עמדתו לעיל על התעקשותו על כך, שביסוד הדברים מה שאנו מתנסים בו הוא המשכו הישיר של הדו שיח בין אדם לאלוהים, שהמקרא מעיד עליו. בובר עומד בתוקף על כך שרגע בקיעתה של "תורת הנביאים", רגע בקיעתה של האמונה המולידה מפגשי אמת אלה של האישים ההיסטוריים שהתנבאו, הוא הרגע ההיסטורי העומד ביסוד סיפור מעמד הסנה שבתורה. אחרי ה"קילוף" הנחוץ של השכבות האגדיות והתוספות המאוחרות מטקסט זה, נותרת בידי הקורא עדות שלא ניתן היה להמציאה, בדבר ליבתה של ההתגלות למשה; הקריאה "אהיה אשר אהיה". היא נשמעה, והיא נשמעה לאיש משה ברגע היסטורי שאינו ניתן להכחשה. כך בספרו *משה*<sup>14</sup> וכך *מזורת הנביאים*.<sup>15</sup> אגב, שמואל הוגו ברגמן אף העיד על התייחסותו הישירה של בובר לשאלת היחס בינו לבין רוזנצוויג בסוגיית ההיסטוריות של הניסים. בובר ראה עצמו נאמן לעדותה של מסורת הרבה יותר מרוזנצוויג; הלה האמין בתוקפו של "גרעין" [Kern] בלבד "ואפילו הטיל ספק בעובדת ההתגלות כאירוע היסטורי" [schon die Tatsache der Offenbarung als historisches Ereignis in Zweifel zog].<sup>16</sup>

אולם, אין צורך להרחיק לכתבים שאת חלקם פטנאם יכול היה אמנם לקרוא באנגלית, אך אין לדעת אם עשה זאת. שהרי באחת

14 מרטין בובר, *משה*, ערך: אברהם שפירא, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשנ"ט, עמ' 61-79. וראו מאמרו של שפירא: "זיכרון היסטורי ותקוות גאולה: מקומו של הספר משה במסכת יצירתו של בובר", שם, עמ' 13-29.

15 מ. בובר, *תורת הנביאים*, תל-אביב: מוסד ביאליק ע"י דביר, תש"ב, עמ' 18-28.

Schmuel Hugo Bergman, *Tagebücher & Briefe*, ed. By Miriam Sambursky, 16 Athenäum: 1985, I, p. 430.

מנקודות השיא של חלקו השני של *אני ואמה*, עצמו אומר בובר, במבט המקיף את תולדות התרבויות כולן:

כל תרבות חובקת עמים נשענת על אירוע-היוועדות ראשיתי, על מַעֲנָה לאתה שניתן בשעת נביעתו, על פועל מהותי של הרוח. פועל זה המועצם על ידי כוחם המכוון-כמותו של דורות-על-דורות, מתקש תפיסה סגולית של היקום ברוח. רק מכוחה של רוח זו ייתכן שוב ושוב היקום של האדם; רק עתה יכול האדם בנפש בוטחת לבנות פעם בפעם בתי-אלוהים ובתי-אדם בכוח תפיסתו הסגולית את החלל, יכול למלא את הזמן המתנודד המנונים חדשים ושירים חדשים ולחשל את היחד (Gemeinschaft) של בני-האדם עצמו לכדי תבנית.

לא נדרשת ראייה ברורה יותר לכך שאירועי ההיוועדות (מה שפטנאם מכנה באורח לקוי "חוויות סובייקטיביות של נוכחיות") הם בעיני בובר אירועים היסטוריים ממשיים במובהק; יתרה מזאת, הם אירועים מחוללי היסטוריה, המעצבים את כל התרבויות "חובקות העמים"; רק מכוחם אפשרי הוא "היקום של האדם". ויש לומר, שחשיבותה המכרעת של פסקה זו, שפטנאם לא ראה אותה, אם לנקוט בלשונו שלו, היא בכך, שרק מכוחה ניתן להבין את עוצמת השחיקה החלה בתרבויות השונות, בהתגבר בהן "עולם הלז", בהתגבר עליהן – מתוכן – "עולם הלז". לא זו אף זו, רק מכוח הוודאות בהיסטוריות של אותו מענה לאתה, מתאפשר לבובר להאמין שמעשה-התשובה, קשה ומהפכני ככל שיהיה, אכן יוכל להשיב את הרוח לתרבות האנושית ולחברה האנושית, לתרבות היהודית ולחברה היהודית.

לסיום פרק זה בסקירת עליי להוסיף דבר, שולי כביכול, באשר להיזקקותו של פטנאם למקורות חז"ל. כאמור, בדיון על "בעיית הרע" העוטף את הדיון באני ואמה, הוא מצטט את המדרש על "אנשי כנסת הגדולה" שהחזירו עטרה ליושנה ושיקמו את נוסחת התפילה שייסד משה. מדרש זה, שדומה ונשחק מרוב שימוש בחוגי בתי המדרש המיועדים לעושים את צעדיהם הראשונים אל "ארון הספרים היהודי", אכן מתמודד באורח נוקב ורב משמעות עם בעיית הרועה ההיסטורי ועם ההתייחסות הדתית אליה. אולם שימושו של פטנאם

במדרש זה, תכניו ומסריו רדודה ביותר. מכל הנאמר בטקסט זה, שאותו הוא מביא במלואו, הוא נזקק רק למה שנראה כמובן מאליו, היינו לפרשנות המחודשת של תארי האל שנשללו על-ידי ירמיהו ודניאל, המיוחסת לאנשי כנסת הגדולה. ממה נפשך; אם זה כל מה שרצה לומר, בשביל מה הביא את המדרש המעמיק הזה כולו? אם הביאו, כיצד יעשיר מדרש זה את דיונו אם לא יתייחס להכרעה הדתית של מי שקצו בתארי האל? מדוע נמנע מלהביא את הדיון הקצר בשאלת הלגיטימיות של מעשם, ואת ההכרזה המכרעת (של רבי אליעזר) "יודעין בהקדוש ברוך הוא שאמתי הוא, לפיכך לא כיזבו בו"? התמודדות רעיונית עם עומק רעיוני ודתי זה לא הייתה תורמת להבנת עמדתו של בובר, שרבים ממהלכי מדרש זה זרים לו ולעולמו; אולם הוא הדין בכל הדיון במעטפת זו של הפרק. מכל מקום היה בה – ויהא כיוון ההתמודדות אשר יהא – כדי לאפשר לקורא להבין האם יש לפטנאם דבר מה לומר על הסוגיה שהעלה. בלעדי התמודדות מעין זו ניבט ציטוט המדרש כקישוט מיותר וחסר כל משמעות.

הוא הדין בהיזקקותו לסיפור "תנורו של עכנאי"<sup>17</sup>, עוד טקסט ש"חוגי ארון הספרים היהודי" אינם חדלים מלעסוק בו. פטנאם מביא במסגרת הדיון על לוינס את עיקרי הסיפור על הפולמוס בין החכמים, על מעשי הניסים שאירעו בהוראת רבי אליעזר ועל דחייתם בידי רבי יהושע, המתריס "לא בשמים היא". משם הוא מדלג, כמקובל בהרבה מאירועי הלימוד בחוגים אלה, אל דברי האל מפי אליהו "נצחוני בניי". הוא מדלג על כל מה שבא בין לבין, על החרמתו האכזרית של רבי אליעזר, על הליכתו הרגישה של רבי עקיבא להודיעו "דומה שחכמים בדילים ממך", ובעיקר על תוצאות זעמו הנורא והמקודש של המוחרם. התוצאה מתקתקה ושטחית. פטנאם אף מגדיל לעשות ומכריז ש"אין ספק שבמפגש המכריע הזה ביבנה פנתה היהדות והתרחקה ממה שלוינס מכנה ה'נומינוזי'". בכך הוא מעניק לנרטיב אגדי-למחצה זה מעמד של רגע היסטורי מכונן בהתפתחות התרבות היהודית. לפי תיאורו, זהו שיאה של ה"תמורה מן הקצה אל הקצה"

17 בבא מציעא נט ע"ב.

שעברה לשיטתו "היהדות" אחרי חורבן הבית השני, "שבמסגרתה הוחל בתהליך פרשני אינסופי, פשוטו כמשמעו, של כל כתבי הקודש, וביניהם גם התנ"ך עצמו" (עמ' 78). אין צורך להרבות מילים על הסטראוטיפיות והפשטנות של משפטים אלה. התהליך הפרשני לא "החל" באותו דור, אלא נעוץ במקרא עצמו, ומתפתח בדרכים שונות מאז; "היהדות" שעליה הוא מדבר היא לכל היותר אותו פלח מהעם המושפע מדרכם של החכמים; "תנורו של עכנאי" אינו יותר מדוגמא מרתקת, אחת מיני רבות, למשמעויות הנקנות לתפיסות ההלכתיות והפרשנויות שיסודן כנראה בעולמם הרוחני של הפרושים.

אין חובה על הכותב על בובר להיזקק לספרות חז"ל. בובר עצמו מיעט עד מאוד להיזקק לרובד זה של התרבות היהודית (להבדיל מהיזקקותו הנרחבת למקרא, מזה, ולספרות החסידית, מזה). אפילו על לוינס, שנתן גם נתן את חילו לפרשנות פילוסופית של סוגיות תלמודיות, ניתן לומר דברים של טעם בלא מומחיות בספרות זו. היזקקות, "אקס־קתדרה", מסוג זה שפטנאם משלב בספרו, משאירה רושם חובבני, פשטני ואף מעליב.

#### הדיון ברוזנצוויג

הדיון ברוזנצוויג הוא ליבו של ספר זה. פטנאם מייחד לו שניים מתוך ארבעת פרקיו, וזאת בנוסף להתייחסויות לא מעטות במבוא ובאחרית הדבר. פרק אחד מבוסס על הקדמה שפטנאם חיבר למהדורה השנייה של הספרון על השכל הבריא והשכל החולה<sup>18</sup> שראתה אור בהוצאת הספרים של האוניברסיטה שלו (1999).<sup>19</sup> השני מתמקד בתפיסת

18 פרנץ רוזנצוויג, *הספרון על השכל הבריא והשכל החולה*, מגרמנית: הראל קין, עריכה: יהודע עמיר, תל־אביב: רסלינג, 2005. וראו מאמרי "לקראת התחדשות המחשבה הפילוסופית: דרכו של פרנץ רוזנצוויג אל מושג האמת של השכל הבריא", שם, עמ' 7-32. המובאות מהספרון מובאות בחוברת ובמאמר זה מתוך מהדורה זו.

19 *הספרון* לא ראה אור בימי חייו של רוזנצוויג. הספר ראה אור לראשונה בתרגומו האנגלי של נחום גלאצר בשנת 1953; מהדורתו הגרמנית הראשונה, גם היא בעריכת גלאצר, ראתה אור בשנת 1964. עשרות שנים מאוחר יותר שב ונדפס תרגומו של גלאצר, בלויית מסת מבוא של פטנאם, המשמשת בסיס לדיון בפרק

ההתגלות של רוזנצוויג ומבוסס בעיקר על אמירות מסוימות בספרו השני של החלק השני של *כוכב הגאולה*<sup>20</sup> (לחיבור מורכב זה של רוזנצוויג שלושה חלקים, וכל חלק בנוי ממסת מבוא, שלושה ספרים, ומסה מסיימת), ועל עיון במאמרו של רוזנצוויג "המחשב החדש"<sup>21</sup>. עוד נעזר המחבר בלקט ההתבטאויות של רוזנצוויג, שאסף נחום גלאצר ושיקע בביוגרפיה הפופולרית שחיבר, *פראנץ רוזנצוויג: חייו ומעשיו*<sup>22</sup>. את הכתבים הללו יכול היה פטנאם, ויכולים קוראיו, לקרוא בתרגומם לאנגלית; וניכר היטב שזו הלשון שבה קראם. כשלעצמה, בחירתו של פטנאם להתמקד במקורות אלה היא סבירה. הפילוסופיה של רוזנצוויג קשה ומסובכת, כשם שהוא שב ומדגיש מספר פעמים, וכל ניסיון להכניס את הקורא המתחיל בשעריה דרך ניסיון להתמודד עם מלוא מורכבותו של *הכוכב* – נועד לכישלון. רוזנצוויג עצמו היה מודע היטב למגבלה זו, סבל ממנה וניסה להתמודד עמה. הפילוסופיה שלו לא נועדה להיות נושא לדיון אקדמי, אלא כלי בעיצוב החיים; היא כוונה אל כל אדם והתימרה להעניק הבנה שיטתית של מה ש"השכל הבריא" של כל אדם יודע, ובלבד שלא הסיטו אותו מדרכו עיוותי הפילוסופיה והתרבות. העובדה שהתוצאה הייתה ספר כבד, קשה מנשוא, העיקה עליו מאוד.

הראשון של החוברת הנדונה כאן: Franz Rosenzweig, *Understanding the Sick and the Healthy: A View of World, Man, and God*, tr. By Nahum N. Glatzer, Introduction: Hilary Putnam, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, pp. 1-20

20 פראנץ רוזנצוויג, *כוכב הגאולה*, עברית: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק, תש"ל.

21 פראנץ רוזנצוויג, "המחשב החדש", *נהריים: מבחר כתבים*, מגרמנית: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"א, עמ' 219-240.

Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York: Schocken Books, 1961; תרגום עברי של המהדורה הראשונה (המצומצמת) משנת 1953: נחום גלאצר, *פראנץ רוזנצוויג: חייו ומעשיו*, מאנגלית: ש. חן-זהבי, תל-אביב: דביר, 1959. הקורא העברי ימצא מבחר נרחב מאגרותיו ומיומניו של רוזנצוויג, רבים מהם אינם כלולים במהדורות ספרו של גלאצר, בכרך: *פראנץ רוזנצוויג: מבחר אגרות וקרעי יומן*, ערכה: רבקה הורביץ, ירושלים: מוסד ביאליק, 1987.

כתיבתו של *הספרון*, ואחר כך, לאחר גניזתו, חיבור "המחשב החדש", היו צעדים – בעלי יכולת הצלחה מוגבלת, אמנם – לקרב את הגותו לקהל הקוראים הרחב.

כפי שהראיתי במקום אחר<sup>23</sup> *הספרון* הוא "פרולגומנה" ["הקדמות"] מאוחרים לפילוסופיה של רוזנצוויג, הכתובה בעקבות ה"פרולגומנה" המאוחרים של קאנט לביקורת התבונה הטהורה.<sup>24</sup> *הספרון* הוא אפוא מעין "מורה דרך", המציע לקורא מבט ראשון על אחדים מנופיה של כברת הארץ הזרה שלא הכיר, או ליתר דיוק, של כברת הארץ שהושכחה ממנו ונעשתה לו זרה ומזרה. החלטתו של פטנאם להשתמש ב"מורה דרך" זה כדי להכניס את קהל קוראיו אל נבכי עולמו של רוזנצוויג היא אכן ראויה והגיונית. ראוי לא פחות המיקוד בסוגיית ההתגלות בפרק הנוסף העוסק ברוזנצוויג. ההתגלות היא ליבה של שיטתו של רוזנצוויג כולה, היא נקודת המבט שממנה נערכים כל דיוניה. שהרי, את *הזכוכ* יש לקרוא הן מראשיתו עד סופו הן מאמצעו – מהספר על ההתגלות – קדימה ואחורה (ולא כהצעה המשונה שהוצעה במחקר לקרוא אותו מהסוף להתחלה, ולאמיתו של דבר לוותר מכול וכול על הבנת חלקו הראשון).<sup>25</sup>

מה שיש לבחון הוא אפוא את האורח שבו פטנאם דן בטקסטים אלה, את הבחנותיו, ואת מידת הדיוק וההבנה שהוא מגלה. אשר להתייחסות לוויטגנשטיין ולהקבלות שפטנאם מוצא בינו לבין רוזנצוויג, עליו להסתפק באמירה שאין כל ספק שפטנאם מכיר על בוריים את דבריו של וויטגנשטיין, ולא פחות מכך, שהוא פיתח עמדה פרשנית מוצקה וקוהרנטית בדבר משנתו בכלל, ובדבר משמעותה

Yehoyada Amir, "Rosenzweig's *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* as a Prolegomena", in: Yehoyada Amir, Joseph Turner and Martin Brassler (eds.), *Faith, Truth, and Reason: New Perspectives on Franz Rosenzweig's 'Star of Redemption'*, Freiburg: Karl Alber, 2012 (*Rosenzweigiana: Beiträge für Rosenzweigs-Forschung*, 6), pp. 37-60

24 עמנואל קאנט, *הקדמות לכל מיטאפיסיקה בעתיד שתוכל להפיע כמדע*, מגרמנית: אברהם יערי, ירושלים: מאגנס, תרצ"ו.

Leora F. Batnitzky, *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000

הדתית בפרט. כשלעצמי, אינני בר סמכא לחוות דעת על שאלת תוקפה של ההקבלה לרוזנצוויג, או ליתר דיוק למה שפטנאם סובר למצוא בדברי רוזנצוויג.

פטנאם קובע ש'*הספרון* נכתב למען הקורא הלא מומחה" (עמ' 18). זו קביעה נכונה מעיקרה, אולם יש לדייק בה. צריך להבחין היטב בין דמות הקורא הממשית שרוזנצוויג ראה לנגד עיניו כשכתב חיבור זה, לבין הדמויות הספרותיות של "הקורא" ושל "המומחה", שהוא מחבר עבור כל אחת מהן הקדמה ואחרית־דבר ייחודית. אכן, הוא מקבל באלה בברכה את "הקורא", ומבקש לדחות מעל פניו את "המומחה". אלא שדחייה זו היא במידה רבה דחייה למראית עין בלבד. רוזנצוויג דוחה את "המומחה" לא בשל ידיעותיו הנרחבות ושליטתו בספרות הפילוסופית, אלא בשל החשש הכבד שמומחיותו תמנע ממנו את היכולת להשתחרר מהקונוונציות המחשבתיות שאליהן הורגל ולהקשיב הקשבה של אמת לדברי רוזנצוויג. זו הייתה גם דרכו של רוזנצוויג ב"בית המדרש החופשי" שהקים באותם חודשים ממש. הוזמנו ללמד בו גם "מומחים" מובהקים כבובר ורכב נחמיה צבי נובל, רבה, הנערץ על רוזנצוויג, של הקהילה האורתודוקסית המתונה (Gemeindeorthodoxie) של פרנקפורט. אולם הם הוזמנו לא בשל מומחיותם, אלא בשל אמונו של רוזנצוויג ביכולתם לפגוש את נושאי ההוראה והלימוד פגישה רעננה, ראשונית. עם זאת, טענתו של פטנאם ש*הספרון* לא נועד למומחים נכונה, כאמור, ביסודה; הוא אכן נועד לאלה שההתמודדות עם מורכבותה והיקפה הרחב של ההתדיינות *בנוכח* קשה להם. הקריאה בו אמורה להכשיר את הקרקע לקראת ההתמודדות המלאה עם הפילוסופיה של רוזנצוויג, היינו לקריאת *הנוכח*.

אלא שבכך אין כלל ועיקר כדי לשמש אחיזה להנחתו התמוהה של פטנאם כאילו דמותו של הקורא הלא־מומחה שרוזנצוויג רואה לנגד עיניו, היא דווקא זו של "היהודי המתבולל הגרמני הטיפוסי" (עמ' 18). *הנוכח* הוא, אכן, "סיסטמה של פילוסופיה" הנחשבת כולה מזווית ראייה יהודית, וככזה הוא ספר יהודי מובהק. אולם הוא אינו פונה ליהודים דווקא, ולא כל שכן אינו עוסק ב"עניינים יהודיים" אלא בעולם, בקיום האנושי ובאלוהים. *בספרון* מנטרל רוזנצוויג ככל



האפשר את התבטאותה של זווית ראייה זו. הוא שואף לדבר על, ואל, "השכל הבריא" של האדם (der gesunde Menschenverstand), של כל אדם במשמע. ה"קורא", אותה דמות ספרותית רצויה שרוזנצוויג מקדם בברכה את נוכחותו, היה "חברו ללימודים" של המחבר/מספר, ב"בית הספר של השכל הבריא"; לא בשיעורי הדת היהודית. פרקו הראשון של הספר פותח ב"שם הרע" שיצא לשכל הבריא בקרב הפילוסופים, לא בחיים יהודיים רדודים או מלאי תוכן, נחשקים או נזנחים. ההתקף שממנו סובל החולה המתואר בספר הוא "שיתוקוס פילוסופיקוס", אובדן היכולת לתפקד, הנובע מפגיעתה הרעה של הפילוסופיה ביכולת חיים יסודית זו; אין הוא סובל מאובדן העניין בחיים יהודיים, ואף לא מתסמיניו של מי ששב להתעניין ביהדות, באורח שטחי או מעמיק, וסבר שגילה אור גדול.

אבל פטנאם מחליט באורח שרירותי לגמרי שמדובר דווקא בפנייה לקהל יהודי, ומסיק מכאן, באורח שרירותי לא פחות, שאם כך, "אי המומחיות" שבה מדובר עניינה עִם־הארצות בלימודי יהדות, וחוסר עיגון בחיים היהודיים. מכאן קצרה הדרך לטענה התמוהה עוד יותר שאת "הסכנה" שכל אדם עלול בין לילה להיות לפילוסוף", שעליה מבקש רוזנצוויג לדבר, יש לפרש כ"פיתוי להחליף את החיים הדתיים האמיתיים במילים – בייחוד מילים שאין להן כל תוכן דתי משום שאין כל קשר פנימי בינן לבין החיים הדתיים האמיתיים" (עמ' 18). נראה שפרכתו של פירוש זה ניבטת כבר מקריאתה של המובאה עצמה. שהרי אין כל יחס בין דברי רוזנצוויג שפטנאם מצטט ומתיימר לפרש לבין "הפיתוי" שהוא מציג כפירוש־כביכול להם. וכי הסכנה לרדד ולעוות את החיים הדתיים בעזרת מילים ריקות מתוכן אורבת דווקא למי שנעשה "פילוסוף"? וכי סכנה זו מתבטאת בהפיכה "בין לילה" למה שלא היית עד כה?

אלא שעיקר פרכת דבריו של פטנאם כרוך בכך, שאין שום קשר בין תוכן הספדון לבין הסכנה שפטנאם מבקש לייחס לרוזנצוויג; סכנה אמיתית ואקוטית כשלעצמה, יש לומר. הדיון הוא בשכל הבריא ובשכל החולה, ועיקרו בנזקה הקשה של הפילוסופיה – אותה מסורת פילוסופית אידיאליסטית שרוזנצוויג רואה בה רצף אחד מאפלטון ועד הגל; וכן, גם מהניסיונות הכושלים להמיר אותה בתחליפים,

דוגמת המטריאליזם או פילוסופית ה"כאילו" של אוטו פייננגר, במקום לערוך בה מהפכה כוללת. הפילוסופיה מונה את האדם מחייו ומלמדת אותו שכל מה שידע וכל מה שהניח כבסיס לחייו ולמעשיו אינו אלא תדמית שקרית, צל חיזור של אמת מופשטת; רק היא שואלת עליה – אותה סגולה ייחודית שהיא מייחסת לעצמה לתמוה; רק היא שואפת אליה. אכן, המילה – השם – משחקת תפקיד מרכזי בספרון, אולם זהו תפקיד שונה לגמרי מזה שהועיד לה פטנאם. רוזנצוויג קורא לנו לבטוח במילות הלשון החיה, בעובדה שהן מבטאות דעת יסודית של "השכל הבריא"; אמנם ראוי לתהות עליה, אולם תהיה זו עניינה צריך להיות מהלך החיים; פתרונה עשוי לבוא רק מתוך מהלך זה. מה שאין כן הפילוסופים, המבקשים לערוך "דיון מושגי", היינו לזכות בתשובה על אתר. הדיון בכוחה של הלשון החיה ושל השמות שהיא מכילה הוא המשכה הישיר של הקביעה, שרוזנצוויג ראה בה את לבו של הכוכב, "לא הד ועשן הוא השם כי אם אומָר ואש".<sup>26</sup> הסכנה אפוא אינה כלל ועיקר בהחלפת החיים הדתיים במילים, אלא בניסיון לנהל חיים מתוך התנכרות למילה, הסכנה לוותר על המילים החיות ועל האמון העמוק בהן.

פטנאם אינו רואה כל זאת. הוא טוען באורח תמוה ביותר ש"המחשב החדש אינו הנושא של הספרון – כלומר, לא במפורש. מה שהספרון הזה מתאר בכישרון הוא גישה דתית מסוימת – כזו המתאפיינת בהכרה עמוקה אך לא דוגמאטית באדם, בעולם, ובאלוהים" (עמ' 30). מה שרוזנצוויג יכנה מאוחר יותר "המחשב החדש", או נכון יותר, כברות דרך מרכזיות אחדות של מחשב זה, הוא הוא עניינו של הספרון, באורח מוצהר, מובהק ומעמיק. מוצנע כאן דווקא היסוד הדתי שבמחשב החדש, המתבטא במלוא היקפו בכוכב. שם הוא מייחד דיונים נרחבים להתגלות ולתפילה, ללשון הדתית ולאמנות הדתית, לגאולה ולנצח; כאן הוא מסתפק בהצבעה ראשונית לעבר כיוונים אלה, בדיונו הזהיר ומאופק במקומם של חגים ומועדים בחיי אדם.

26 כוכב הגאולה, עמ' 219.

אכן, גם בספר זה מושג הדעת של רוזנצוויג כולל דעת ישירה ובריאה של אלהים, כשם שהוא כולל דעת כזו של העולם ושל האדם. אכן, עמדה זו היא יסוד מוסד לרוזנצוויג, ובכוכב היא מוצגת כמשתפת לאלילות, מזה, ול"אמונה", היינו להקשר המשתף לדתות המונותאיסטיות (כולל האסלאם), מזה. אכן, זו סוגייה נכבדת, שפרשנות שיטתו של רוזנצוויג, כמו גם התייחסות ביקורתית אליה, ראוי לה שתזקק לה בהרחבה ובהעמקה. מה שאינו מתקבל על הדעת הוא הגדרת כל זה – לב ליבה של התשתית שמניח למחשב החדש החלק הראשון של הכוכב – כ"עמדה דתית מסוימת", שאינה (ומה מוסיפה ההסתייגות האומרת שאינה "במפורש"?) המחשב החדש. הוא הדין בטשטושה של ביקורת הפילוסופיה של רוזנצוויג, על ידי הגדרתה "כמחלה שכל מי שרואה עצמו דתי עלול להיחשף אליה בהזדמנות זו או אחרת" (עמ' 18).

מכאן ואילך מתנודד פירושו של פטנאם בין יסודות נכונים וראויים לבין אמירות תמוהות ומקוממות. על הראשונים נמנית, למשל, הצבת התנגדותו של רוזנצוויג לפילוסופיה, לא "כעצה להפנות עורף לפילוסופיה אחת ולתמיד" (עמ' 19), אלא כקריאה להכיר ב"צורך בפילוסופיה מסוג אחר" (שם). על האחרונות נמנית, למשל, הטענה שדיבורו של רוזנצוויג על החגים ועל משמעם בשביל השכל הבריאי, עניינו האחד הוא "החגים, הסעודות, והצומות היהודיים" (עמ' 33). לצמצום זה אין כל אחיזה בטקסט ואף לא היה יכול להיות לו מקום בהקשר שרוזנצוויג יצר בספר זה. יתרה מכך, כל מי שקרא, ולו ברפרוף, את חלקו השלישי של הכוכב, מוכרח לדעת שמה שרוזנצוויג מייחס כאן לחגים נכון בעיניו ביחס לחגים הנוצריים לא פחות מאשר ביחס לאלה היהודיים.

נעבור להערתו האחרונה של פטנאם בפרק זה, הנוגעת ישירות להבנתו של רוזנצוויג את השותפות הדתית בין היהדות לנצרות. הוא מציין, לטובה, שבספרו *שוב לא מתבטאת עמדתו של רוזנצוויג ביחס לדתות אלה*, עמדה הניבטת לו כ"היבט הגליאני הרבה יותר מכפי שמודה רוזנצוויג" (עמ' 34). מכאן הוא עובר לביקורת חריפה על עמדה זו עצמה, כפי שהתבטאה בכוכב. דברים אלה, הן ביחס לספר האחד הן ביחס לאחר, אינם נטולי יסוד. אולם הם משקפים טיפול

שטחי ורדוד בשאלת מפתח בהגותו של רוזנצוויג. נפתח בדברי השבח לִסְפָּרוֹן. הספר אינו מזכיר את היהדות ואת הנצרות, משום שכאמור אינו דן כלל במכלול השאלות העולות בחלק השני של הַכּוֹכֵב: הבריאה, ההתגלות והגאולה; ובאורח עקיף בלבד באחד מנושאי החלק השלישי: משמעות המהלך הליטורגי ומקצב החיים הדתי בשביל הנכחת הנצח. משום כך, לא היה יכול להיות בו מקום לדיון ביחס המדויק בין היהדות לבין הנצרות; בשותפותן באחיזה במושגי הבריאה, ההתגלות והגאולה; או בטענה שדתות אחרות, כגון האסלאם ודתות המזרח, אינן שותפות לאחיזה במושגים אלה, או לפחות לאחיזה נכונה וראויה בהם. השבח הניתן לספר זה נראה אפוא מעט מוגזם ומיותר.

חשוב יותר לעמוד על הבעייתיות הטמונה בדברי הביקורת החריפים שפטנאם מותח על "ההערות הפולמוסיות על דתות אחרות מלבד הנצרות והיהדות", הערות שהן בעיניו "ההיבטים הבעייתיים ביותר של כוכב הגאולה" (שם). הביקורת עצמה במקומה כמובן; אולם היא מופיעה באורח נטול כל הקשר, וחוטאת בכך חטא כבד למשנתו הפילוסופית של רוזנצוויג. קוראי דבריו של פטנאם עלולים לחשוב שמאז ומעולם אחזו בני דתות שונות בעמדה פלורליסטית, והכירו, כדבר הלמד מעניינו, באמיתות הדתות האחרות. זאת, עד שבא רוזנצוויג וצמצם, בהשפעתו הרעה של הגל, את רוחב המבט ליהדות ולנצרות בלבד. מאליו מובן, שלא היא.

יש לפתוח במקום אחר לגמרי את הדיון ביחסו של רוזנצוויג להינדואיזם ולבודהיזם כסוגי אלילות נחותים (ביחס לדת היוונית העתיקה), וביחסו לאסלאם כ"פלגיאט" לא מוצלח הנכשל בהבנת ענייני היסודי של הבריאה, ההתגלות והגאולה. ייחודו של רוזנצוויג אינו באלה, אלא בעמדה העקרונית, היודעת לייחס שוויון ערך ושוויון תוקף (ויש שיפרשו: כמעט-שוויון-ערך וכמעט-שוויון-תוקף) לדת אחרת, לדתם של שאינם-יהודים. כמעשה הזה, ובתנופה שבה עושה זאת רוזנצוויג, לא עשה אף הוגה יהודי לפניו; אפילו לא הוגים מהפכניים כאלהו בן אמוזג וכשמואל הירש בני המאה התשע-עשרה. לשיטתו של רוזנצוויג, כל אחת מהדתות זקוקה לשנייה, כל אחת יכולה למלא את תפקידה הגואל רק בהקשר המשותף לשתייהן. זו

עמדה מהפכנית, שחשיבותה בל תתואר. היא כרוכה, כמובן, גם בבעייתיות רבה, שראוי היה מאוד לדון בה. מה שאינו ראוי הוא להתעלם מהקשר זה, ולהציג רק את מגבלותיו של רוחב המבט יוצא הדופן של רוזנצוויג. אכן, ראוי להצר על כך שרוזנצוויג הסתפק בהשקפה הכוללת את שתי הדתות, ולא השכיל לממש את הפוטנציאל הגלום במושג הפלורליסטי שפיתח בדבר "חלק האדם באמת", ולהציע עמדה רחבה הרבה יותר. אולם האורח שבו פטנאם מדבר על הדברים הוא שטחי ללא נשוא, עד כדי הטעיית קוראיו ממש.

הדן בספרון יכול בהחלט לבחור שלא להיכנס לסוגיה זו, שכן, כדברי פטנאם אינה עולה כלל בספר זה. הבוחר לרמוז אליה בכל זאת, יכול לעשות זאת בקיצור נמרץ, תוך הסתפקות בכותרות הדברים: הישגו ותרומתו המהפכנית של רוזנצוויג, מזה, ומגבלותיה החמורות, מזה. שתי אלה אפשרויות ראויות בהחלט; לא כך דרכו של פטנאם שאינה מכבדת את ההוגה שהוא כה אוהב.

הפרק האחר העוסק ברוזנצוויג (פרק 2) מתמקד אמנם בהתגלות ובהיבטים אחדים של הנאמר בכוכב, בספרו השני של חלקו השני, אולם מטבע הדברים מובעות בו עמדות פרשניות לגבי מגוון נושאים הכרוכים בסוגיה זו, נושאים העולים בין בחלקים אחרים של הכוכב, בין בכתביו האחרים של רוזנצוויג. הדיון באלה אמור לשמש תשתית להבנת משמעה של ההתגלות; העיון בדברי פטנאם אודותם יגלה עד כמה העמיק בהבנת ההקשר הכולל של הנושא, שאותו הוא בא ללמד לקורא המתחיל.

והנה אנו למדים שלהבנתו, החלק הראשון לא הציג אלא את מה שרוזנצוויג רואה כסיכומה של "הפילוסופיה הישנה", המשיך אותה אל "קצה יכולתה", ולכך הביאה אל כשלונה ההכרחי. כשלון זה נובע, לפי הסברו של פטנאם, מכך ש"הפילוסופיה הישנה" שבחלק זה ניסתה להסביר את "עולם אדם ואלוהים מתוך מחשבה על כל אחד מהם במנותק משני האחרים, וחיפוש אחר מהות ... [ש]אחת דינו להיכשל" (עמ' 36). תיאור זה מופרך מיסודו. אכן, פטנאם מצטט נכונה מדברי רוזנצוויג ב"מחשב החדש" את דבריו הביקורתיים של רוזנצוויג כנגד הפילוסופיה הישנה, שכשלה משום שחיפשה מהות במקום להתייצב נוכח עובדה. "זוהי, מכל מקום התורה שאותה בא

להציע הכרך הראשון של ספריי, אומר רוזנצוויג בסיומה של מובאה זו (עמ' 37). אלא שרוזנצוויג לא התכוון מעולם שקריאת דברים אלה תשמש הקדמה, ולא כל שכן תחליף, לקריאה מעמיקה של חלקו הראשון של הכוכב. ומי שיקרא חלק זה, ייווכח על נקלה, שמשמעות דברי רוזנצוויג, שפטנאם הביא, אינה כלל ועיקר שהחלק הראשון "מסכם" את הפילוסופיה הישנה.

החלק הראשון של הכוכב הוא התשתית הפילוסופית שממנה יצמח הדיון בספר זה כולו. רוזנצוויג מתפלמס בו חריפות עם פילוסופיה זו ומניח תשתית חלופית, פילוסופיה המבוססת על העמידה נוכח עובדותיותם של אלוהים, עולם ואדם. וכדברי רוזנצוויג, מיד אחרי הדברים שהביא פטנאם, "כדי להחדיר תורה זו, אני נותן אותה בצורה חיובית ... [מראה כיצד] כל אחד מהם אינו נגזר אלא מעצמו ... כל אחד הוא 'מהות', כל אחד 'עצם' בפני עצמו על כל כובד־המשקל המיטאפיסי הנודע למונח זה".<sup>27</sup> במילים אחרות, החלק הראשון פותח במהלך בניינו של "המחשב החדש", ואינו מסכם "פילוסופיה ישנה". למען האמת, דווקא פטנאם היה צריך להבין זאת, שהרי החלק הראשון של הכוכב מקביל לגמרי לשבעת פרקיו הראשונים של הספרון, על היסוד הפולמוסי שבהם ("המחלה") ועל היסוד הקונסטרוקטיבי שבהם, המניח תשתית לדעת בריאה ומעוגנת בחיים. וממילא, כיצד זה מתאר פטנאם ש"הפילוסופיה הישנה" של החלק הראשון חטאה בכך שחשבה על כל אחד מהיסודות (במונחי הספרון: ההרים) – עולם, אלוהים, ואדם – "במנותק משני האחרים". האם זה סימנה של הפילוסופיה האידיאליסטית שנגדה יוצא רוזנצוויג? האם רוזנצוויג לא תקף ב"מחשב החדש" דווקא את הנטייה הפילוסופית המקובלת להציב את שלושת אלה יחדיו, תוך שהיא "גוזרת" שניים מהם מהשלישי התורן, הנחשב באותה עת לעילאי ולחשוב ביותר? האם לא תקף בחריפות יתרה במיוחד את "הגזירה בת העת־החדשה הגוזרת את הכול מן ה'אני'?"<sup>28</sup> האם לא עמדה בלב הפילוסופיה החדשה שלו דווקא תביעה זו, היינו לחשוב את אלוהים במנותק

27 נהרים, עמ' 224.

28 שם, עמ' 223.

מעולם ואדם, לחשוב את העולם במנותק מאלוהים ואדם, לחשוב את האדם במנותק מעולם ואלוהים? האם לא זו משמעות הדברים שפטנאם עצמו מביא מ"המחשב החדש", לפיהם "הניסיון, ככל שיעמיק חדור, יגלה באדם רק את האנושי, בעולם רק את העולמי, באלוהים רק את האלוהי" (עמ' 37)? האם פטנאם לא יכול היה לראות, ולוא לאור הטקסטים שהוא עצמו הביא, שתיאורו כולל סתירה פנימית מביכה?

תמוהה גם הטענה שקראנו, כאילו ה"חיפוש" של החלק הראשון "דינו להיכשל". הפילוסופיה של החלק הראשון אמנם מוכרזת כבלתי מספקת, כמי שלא הגיעה עד יעדה. אכן, שורשה של אי-מספיקות זו נעוץ בתביעה הנחרצת, שהפילוסופיה החדשה של רוזנצוויג נענתה לה, לחשוב כל אחד מה"יסודות" בנפרד ובמנותק. אולם כל זה אינו מסתכם כלל ועיקר ב"כישלון", אלא בהכרה שחיוני לצעוד אל מעבר לה; שיש הכרח בחריגה מגבולה של הפילוסופיה לעבר התיאולוגיה, בהצמחתה של "פילוסופיה מספרת" על קרקעה הפורייה של התשתית המושגית שהשיג החלק הראשון; ובלשונו של רוזנצוויג: בבניית גשר בין הבריאה להתגלות. לו הייתה נכונה טענתו של פטנאם שמה שנעשה בחלק הראשון הוא "כישלון" היה עולה כאילו כל הנאמר בו אינו נחוץ ואינו רלוונטי לחלקים הבאים; כאילו הדיון האמיתי בפילוסופיה של הכוכב מתחיל בחלקו השני של החיבור, לאחר פינוי הריסותיו של החלק הראשון; כאילו באמת היה זה "החלק הפחות חשוב בפילוסופיה של כוכב הגאולה" (עמ' 97).

מובן, שאם תיאור זה היה נכון, ראוי היה לתהות מדוע הטריח רוזנצוויג את קוראיו בדיון "לא חשוב" זה, מדוע לא הסתפק בהקדמה קצרה בדבר פרכות האידיאליזם. אלא שלכל זה אין שום בסיס. גיבורי החלק השני, האל הבורא והמתגלה, העולם הנכבד והנגאל, האדם מקבל ההתגלות וגואל העולם, אינם אלא האדם המטאפי של החלק הראשון, העולם המטאולוגי של חלק זה, והאל המטאפיסי שהצטייר בו; רק בהיפוך רב משמעות שבין הנסתר לנגלה, שרוזנצוויג מכנה נס. אשר על כן, מי שאינו עומד על דמות האל ה"אלילי" העולה בחלק זה, לא יבין דבר וחצי דבר מהאל המתגלה בחלק השני; מי שאינו עומד על גדולתו של "האדם המטאפי" שהצטייר בחלק

הראשון, לא יוכל אף להתקרב להבנת משמעותה של ההתגלות לאדם; מי שאינו מתמודד עם הבנת "הקוסמוס הפלסטי" של החלק הראשון, לא יקנה ולו שמץ של הבנה על העולם כנברא ולא כל שכן על העולם כנגאל. ויש לומר שהעמידה על היחס המורכב שבין החלק הראשון לשני חיונית במיוחד להבנת הנושא שפטנאם בחר להתמקד בו, היינו ההתגלות והאהבה. מרמז לכך אפילו מדרשו של רוזנצוויג שפטנאם בחר להביא, ופירשו נכונה ככזה המגשר בין סיפור אדם וחווה לבין סיפורו של אברהם. שהרי רק מי שחש את סגור-עצמיותו של האדם, כפי שהוא עלה בחלק הראשון, יבין את ההעזה שבקריאת האל "אֵיפָה" שרוזנצוויג מאיר באור יקרות, את הקושי לפרוץ את שתיקתו העקשנית של האדם, ולכן גם את הצורך לפנות אל אדם בשמו – בשם שנתן לו אלהים – ולצוות עליו במישרין ובעצמה, עד שלא יוכל אלא להיפתח ולומר "הנני".

כבעניינים אחרים הנדונים כאן, האופי המבואי של הספר היה בו כדי להצדיק החלטה להניח לשאלות אלה ולקשיים הגדולים הכרוכים בהן. פטנאם יכול היה להסתפק, דרך משל, באמירה שבשביל רוזנצוויג התגלות היא – כאטימולוגיה הגרמנית של מילה זו – היפתחות. שזהו מהפך מסעיר ומזעזע, שבו נפתח מה שהיה סגור, מתגלה מה שהיה נסתר. שהדברים אמורים לא רק באל המתגלה, אלא גם בעולם ובאדם. בכך היה מניח תשתית סבירה למדיי לדיונו בהתגלות ובמשמעה לחיי האדם. אלא שהוא החליט להיזקק לחלק הראשון, אך עשה זאת באורח המעוות ומרדד לא רק את הבנתו, אלא – וזה העיקר – את הבנתה של ההתגלות.

כך, למשל, הוא מתעה את קוראיו לנתיבים שאין להם קשר לעמדתו של רוזנצוויג, באומרו ש"דימוי ה'גשר' הוא אחת המטפורות החביבות על רוזנצוויג להתגלות, המתפרשת אצלו כהליך ממושך, משהו שקורה לכל מי שמקיים אורח חיים דתי". דימוי הגשר אכן חביב על רוזנצוויג, אולם זהו גשר שבין בריאה להתגלות (היינו בין פילוסופיה לתיאולוגיה), ולא דימוי של ההתגלות עצמה (כנראה כגשר בין האל לאדם). חשוב מכך, ההתגלות היא רגע בקיעתה של "הנפש", רגע היפתחותו של האני. אורח החיים הדתי (היהודי כמו גם הנוצרי) נובע ממנה ומבוסס עליה. היא אינה בשום אופן "משהו"



שקורה למקיימי אורח חיים זה. לבטח אין מקום לאמירה שההתגלות היא משהו המתרחש ל"כל" מקיימי אורח חיים זה. שהרי היא הייתה גם נחלתם של הפגאנים שקראו באמת ובתמים לאלילי הכזב שלהם, מחד גיסא, ומאידך גיסא "מסיני או מגולגולתא אינה מוליכה כל דרך שבה אפשר להשיגו לבטח" (דברים שפטנאם מביא בספרו [עמ' 50]). הוא הדין בטענתו התמוהה של פטנאם שהאדם המטאתי מייצג את "הסכנה הגדולה ביותר הנשקפת לנפש ... האדם ה'מטאתי' ... סובל מכעין מאסר בתוך עצמו, וזוהי ... הטרגדיה המאיימת על כולנו" (עמ' 44). העמדה המובעת בדברים אלה היא מעניינת ואולי אף חיונית לקיום בן זמננו; קשרה לרוזנצוויג מפוקפק מאוד. דמות האדם המטאתי נדונה בחלק הראשון בחינת תשתית תת־קרקעית, נסתרת, לאדם הממשי של ההתגלות. היא הפוטנציאל הגדול, שאם רק ימומש יאפשר את הפיכת המרי והגאווה, המציינות את האדם המטאתי, לענווה ונאמנות המציינות את הנפש מקבלת ההתגלות. ואילו, הסכנה הנשקפת לנפש שחוותה התגלות מגולמת, לשיטת רוזנצוויג, בדמותו של המיסטיקן הסוגר עצמו כלפי העולם ומסתפק בהשבת אהבה לאהבת לאל. גם בנידון זה רשאי היה פטנאם להחליט, לצורך מיקוד הדיון, שלא להיזקק לאדם המטאתי, מזה, ולא למיסטיקן, מזה. זו הייתה החלטה לגיטימית; מה שאין כן הדרך שבה בחר.

בהקשר זה יש לעמוד על האורח שבו פטנאם מסביר את היחס שבין צו ההתגלות, "ואהבת את ה' אלוהיך", לצו הגאולה, "ואהבת לרעך כמוך". פטנאם מדרג ביניהם באורח חד מאוד. הוא טוען שהצו "ואהבת את ה' אלוהיך" הוא "המצווה היחידה שאנו מקבלים מאלוהים" (עמ' 43-44), ומוריד בכך את מצוות אהבת הרע לדרגה משנית. להצגת דברים זו יש בהחלט בסיס בכמה מדברי רוזנצוויג, הגם שנראה לומר שמכריעים דווקא המקומות שבהם הוא מציב שתי מצוות אלה על אותו מישור של חשיבות ושל ראשוניות. שהרי על מצוות אהבת הרע אומר רוזנצוויג: "מצוות־אהבה היא כמו אותה מצוות־ראשית של ההתגלות, ונשמעת היא בין השיטין של כל מצווה

ומצווה, מפשירה אותה מנוקשותו של חוק ומעמידה אותה כמצווה חיה".<sup>29</sup>

כיצד אפוא נובעת, לשיטת פטנאם, מצוות אהבת הריע ממצוות אהבת האל? "כדי להשיב לאלוהים אהבה כראוי יש לחקותו, ללכת בדרכיו – 'קדושים' תהיו כי קדוש אני ה' אלוהיכם'. עלי להבין כי עצם העבדה שאלוהים יכול לאהוב אדם כמוני, לאהוב מרצונו, צריכה לעודד אותי לאהוב את רעי" (עמ' 45). זהו רעיון חביב, ראוי ומעניין. ניתן למצוא לו סימוכין בהגות היהודית לדורותיה. לא כן בדברי רוזנצוויג שאין למצוא בהם ולו רמז בכיוון זה. לשיטתו של רוזנצוויג, אהבת האל מכוננת את ה"נפש", היינו: פותחת את סגור עצמיותו של האדם המטאפי לכלל נפש. דווקא בשל כך גדולה כל כך הסכנה, שכבר הצבעתי עליה, שהאדם יהפוך ל"מיסטיקן", היינו יסתפק באהבת האל אליו ולא ייפתח אל העולם. אלא שבכך יכחיש את העולם שברא האל. "אהבת האוהב ... לא היא המכוננת את ממלכת-האחוה, שאליה כמהה עתה הנפש מעבר לאהבת האני לאתה ... למען תתמלא כמיהה זו צריך שתחרוג הנפש הנאהבת ממעגל-קסמים של נאהבותה, תשכח את אוהבה, ותפתח בעצמה את פיה ... על-מנת לומר את דברה שלה".<sup>30</sup> מילואה של השבת האהבה לאלוהים עניינה הפיכת האהבה האינטימית ל"נישואין", לעובדה חברתית, לתא בבניינה של החברה, לצעד ב"הטלת חיים" בבריאה כולה, להנכחה ממש של הנצח. רעיון "חיקוי האל" אינו מעניין את רוזנצוויג ולא יכול להיות לו חלק בתבנית מחשבתו הדיאלוגית. עניינו באדם הנוטל אחריות לגאולת עולמו של האל, הנפתח אל מלואה של בריאתו, המתייצב אל מעשה הגאולה. לכן, ורק לכן, אפשר שעניינה של מצוות אהבת הרע יהיה, כפי שפטנאם מדגיש, המצווה "לאהוב 'את הקרוב אלי ביותר' [der Nächste], ויהא אשר יהא אותו אדם שנפל בחלקו להיות 'הקרוב ביותר'" (עמ' 45). כאמור, פטנאם אינו רואה כל זאת. הוא גם אינו רואה את משמעות היחס המורכב בין ההווה לנצח, ולכן מפרש באורח שטחי וחד ממדי את

29 כזכב, עמ' 236.

30 שם, עמ' 235.

התנגדותו של רוזנצוויג לרעיון הקדמה, המחליפה את האמונה בבוא הגאולה בדחייתה עד אינסוף. ובבואו לדבר על "היהודים והגאולה" (עמ' 49) הוא מתעלם לחלוטין מתפיסתו המורכבת של רוזנצוויג את החיים היהודיים כהטרמה של הנצח.

### פילוסופיה יהודית כטיול סנטימנטלי

נגעתי כאן רק בנקודות עיקריות לעמידה על דרכו של פטנאם בהצגת משנותיהם של בובר ושל רוזנצוויג. נראה, שאין צורך להביא שורה של נקודות משניות שבהן דיונו שטחי, לקוי ושגוי,<sup>31</sup> על מנת לבסס את התחושה הברורה, שלפחות בכל הנוגע לבובר ולרוזנצוויג, ספר זה טוב היה לו שלא נכתב; ראוי היה לו שלא יתורגם לעברית וירבה מבוכה, שטחיות ואי הבנה. לאור זאת חובה לשאול, בלא מורא ובלא משוא פנים, מדוע לא כך אירע? כיצד זה חיבר פילוסוף קפדני, שיטתי, מחמיר כפטנאם דברים רשלניים, שטחיים ושגויים אלה? מדוע נמצא להם מקום באכסניות אקדמיות כה מכובדות?

לפני שאגש לפרישת ההרהורים שמעלות בי שאלות אלה, חובה לומר דבר גם על המהדורה העברית שלפנינו. ככלל, ניכרות בה רמתה הגבוהה של המתרגמת, גמישותה הלשונית ויכולתה להעניק ניסוח עברי טבעי ומשכנע לטיעונו של פטנאם. אלא שלבוש זה, ראוי כשלעצמו, מוכתם בשורה ארוכה ומביכה של עשרות טעויות, ובחוסר משווע ביד עורכת האמונה על צורכי הקוראים בעברית. במקרים רבים לא נוכשו טעויות מביכות, והטקסט שובש ללא הכר.<sup>32</sup> במיוחד

31 אציין כאן רק את האמירה המביכה, שרוזנצוויג "מייחס" (במאמרו "הבונים") לרש"ר הירש "את הטענה שמתן תורה בהר סיני הוא עובדה היסטורית" (עמ' 15). ההנחה שמעמד הר סיני הוא עובדה היסטורית משותפת עקרונית לכל השיטות האורתודוקסיות. מה שמייחד את הירש אינו זה; זה גם אינו העניין שרוזנצוויג מבקש להגיב עליו. הייחוד בתפיסתו, שעליו מדבר רוזנצוויג הוא הטענה שהיהודי מחויב משפטית על ידי מעמד זה ואינו יכול להשתחרר ממחויבות זו. על כך מגיב רוזנצוויג, בדברים שפטנאם מצטט, אך כנראה אינו טורח לראות ולהבין.

32 כך, למשל, הופכת דרך לסרך (עמ' 16); Concluding Unscientific Postscript; ל"סוף פסוק בלתי נמנע" (עמ' 17); חריץ גבינה שנקה הופך לחריץ גבינה שנבנה (עמ' 20); מקרה למראה (שם); הביטוי "מנוע הוא מן המחזה" משתבש באורח

צורם התרגום המשובש של התואר religious philosophers, שפטנאם מתאר בו את רוזנצוויג, בובר, ולוינס, ל"פילוסופים של הדת" (עמ' 3). שלושתם היו ללא ספק פילוסופים דתיים, או אולי מוטב תיאולוגים פילוסופיים. אף לא אחד מהם הוא פילוסוף של הדת. רוזנצוויג מתגדר במפורש מעיסוק פילוסופי בדת, ומכריז שמכל הכוכב רק הפסקאות העוסקות באסלאם (ותוקפות אותו) עשויות להיקרא פילוסופיה של הדת. בובר דן אמנם פה ושם בדת ובייחסה לפילוסופיה,<sup>33</sup> אולם זהו נושא שולי בהגותו. לוינס מפתח שתי לשונות, "יוונית" ו"עברית", כדי לומר שאלה שתי נקודות מבט, ספירות, דרכי חשיבה מקבילות בדבר הקיום האנושי. הכנסתם של שלושת הפילוסופים הללו לקהל שלא רצו להימנות עליו, במחי שגיאת תרגום אחת, הייתה חייבת לעורר את תשומת לבו של עורך המהדורה. גם אחדות מהכרעות העריכה של המהדורה מוזרות ביותר. כזו היא ההכרעה להטריח את הקורא העברי אל דיונו של פטנאם בפרכה שבתרגום ה"Du" הגרמני ("אתה") ל"thou" אנגלי בתרגומו הראשון ללשון זו, וביתרון שיש בהכרעתו של התרגום השני להריק מונח זה ל"You". אם רצו עורכי המהדורה העברית להעשיר את הדיון בקשיים שמעורר התרגום יכלו להביא את הקושי שבתרגום ה-Es (it) לעברית, שאין בה גוף שאינו זכר ואינו נקבה; קושי שהביא את מתרגמו הראשון של אני ואתה להמצאת המילה המלאכותית "לז". וניתן היה גם להעיר על כך שבמקור המילה Du היא אינקלוסיבית מבחינה מגדרית, ואילו כל המתרגמים לעברית נטו אחרי ההרגל המפלה־מגדרית ואחרי הקונוונציות הלשוניות המעניקות להרגל זה "הכשר", ותרגמו ל"אתה" במקום שיכלו לתרגם באותה מידה ל"את". והרי בתרגום ספר של מחבר חי ופעיל עסקינן,

חסר תקנה; ועוד ועוד ועוד. כך גם מועתקת (עמ' 29) מהמהדורה האנגלית הטעות ההופכת את הפילוסוף Eber-ל Ferdinand Ebner (בתעתיק עברי: אבר), ושמו של Viktor von Weizsäcker (פון וייציקר או וייצקר) מתועתק לעברית כאילו היה שם אנגלי (וייזסקר).

33 ראו בייחוד מאמרו "דת ופילוסופיה", פני אדם, עמ' 238-255.

היודע דבר מה על הלשון שאליה מיתרגם ספרו, וניתן להתייעץ עמו. נמצא, שרשלנות המהדרה פוגשת היטב את רשלנות הכתיבה. נשוב לשאלת המפתח, מדוע אירע כל זאת, מה הייתה התשתית להופעתו של ספר זה. אפתח במחבר. אין ספק שפטנאם אהב את אמת את מושאי כתיבתו, ממש כשם שאין ספק שיקרים לו חיי התפילה והקהילה שנכנס אליהם. אין ספק, שהוא האמין באמת ובתמים שלכתיבתו יש ערך ושכוחה רב לה להכניס את קוראיו אל ההיכל המופלא שגילה ואימץ. אלא שבעבודתו הפילוסופית הוא תובע מעצמו ומאחרים דיוק וקפדנות, ביקורת והעמקה, שיטתיות ואחריות; או במילים אחרות: הוא מכבד את הנושאים ואת המושאים של כתיבתו. ואילו לגבי רוזנצוויג ובובר הוא מסתפק באהבה; הוא אינו מכבד אותם ואינו תובע מעצמו ולו חלק ממידת הרצינות שהיה תובע מכל תלמיד המתיימר לדון בשאלות הפילוסופיות שהוא נתון להן באמת. פטנאם נהנה מהיופי ומהשפע הרוחני שמצא בהגות היהודית. ברור מדבריו בפתח הספר ובאחריתו שיופי ושפע אלה מתקשרים בשבילו באורח עמוק להתעלות הרוחנית שמעניק לו אורח החיים הדתי. אולם כתיבתו הרשלנית וקריאתו הבלתי שיטתית בכתביהם מוכיחות, שלמרות אהבתו, הלכה למעשה אין הוא רואה בהם פילוסופים, שנתנו את נפשם והגירו את דמם ואת חלבם על הניסיון להציב אמת פילוסופית ותיאולוגית, לומר דבר ראוי ונאות על הקיום האנושי לפני אלוהים. די לו באהבתו, בהתרשמותו, בשיתוף קוראיו בהגיגים שהוא מפיק מקריאה זו. אם רוזנצוויג ביקש להורות דרך לדורכים לראשונה – או לראשונה מחדש – על אדמת "השכל הבריא", פטנאם בוחר להציע לשומעיו טיול סנטימנטלי, חביב, "רוחני", במשעולי היהדות שאליהם נחשף. לנוכח בחירה זאת, אין ברירה אלא לומר בפניו את הדברים הכאובים שהטיחו בפני הכהן הגדול, על פי המשנה, אלה שבאו ללמדו מה שהוא יותר מכולם היה צריך לדעת על בוריו: "שמא שכחת ושמא לא למדת".<sup>34</sup>

ויש להרחיב את המבט, ולשאול מה משמעות העובדה שכל זה מתקבל כלגיטימי במישור האינטלקטואלי הציבורי, שאותו צריכים

לייצג הוצאות ספרים אקדמיות, על העורכים והלקטורים שלהם. אכן, נטייה טבעית היא להכיר פנים לנשואי פנים, להניח שמי שכוחו – האינטלקטואלי ואולי גם האקדמי-פוליטי – רב לו בתחום אחד, חזקה עליו שאם אמר דברים במישור אחר לגמרי, דברי חכמה הם וראוי לפרסמם. אולם נראה שבכך אין למצות את הבעיה. צריך לומר בכירור, שישנם תחומים שבהם "מותר" לומר כל דבר, להציע כל הגיג וכל תיאוריה, ולצפות לכך שיתייחסו אל דבריך בכבוד ראש ויראו בהם תרומה אינטלקטואלית ראויה וחשובה, ותחומים אחרים שאיש לא יקבל בעניינם ברצינות אמירות מסוג זה. ראוי לשאול, לנוכח ספר זה, מה מעמדן של "היהדות", של מדעי היהדות, ושל מחשבת ישראל בהקשר זה. מה תרומתם של חלק מחדרי ההרצאות האקדמיים להידרדרות מעמדם? מה פועלות מגמות במחקר וב"מחקר" בתחום זה? מה אחריותם של אינטלקטואלים, פרופסורים והוגים? התשובה לשאלות אלה צריכה להישאר בידי קוראי ביקורת זו. הצגתן מבקשת להדליק נורת אזהרה ולעורר לתלמוד המביא לידי מעשה. ואידך זיל גמור.

יהוידע עמיר, היברו יוניון קולג', ירושלים

### בשם אומרם



"השלטון משחית, אומרים האמריקאים, שלטון מתמשך משחית עוד יותר". כך כותב נחום ברנע במוסף לשבת של "ידיעות אחרונות", כ"ט בסיון תשע"ג, 7.6.2013. האמנם כך – ובדיוק כך – אומרים סתם איזשהם "אמריקאים"?

במקרה, ב"הארץ" של אותו יום, עמוד 2, מספר לנו אורי אבנרי: "השלטון משחית", אמר המדינאי הבריטי, 'ושלטון מוחלט משחית באופן מוחלט'. " לפחות כאן חזרנו לארץ מולדתה של אמירה זאת, אם כי עדין לא נאמר לנו מי הוא אותו מדינאי בריטי מסתורי ומה בדיוק אמר.

מקורה של אותה אמירה הוא ההיסטוריון האנגלי ג'ון אקטון, לורד אקטון (Acton, 1834-1902), אחד מגדולי ההיסטוריונים הבריטיים, שהיה בסוף ימיו פרופסור להיסטוריה חדשה באוניברסיטת קיימברידג'. הדבר מופיע במכתב ארוך ששלח אקטון באפריל 1887 להיסטוריון אחר, גם הוא איש קיימברידג', מנדל קרייטון (Mandell Creighton, 1843-1901). קרייטון היה באותו זמן פרופסור להיסטוריה כנסייתית בקיימברידג', ובערוב ימיו היה הבישוף של לונדון. בשנים 1882-1894 פרסם את ספרו הגדול בארבעה כרכים על תולדות האפיפיורים בתקופת הרנסנס, ששני כרכיו הראשונים יצאו לאור בשנת 1882. קרייטון השתדל להיות 'אובייקטיבי', ולהצדיק את מעשיהם של כמה מן האפיפיורים המרושעים ביותר בתואנה של 'צרכי מדינה'. אקטון מגיב על גישה זאת במכתבו. הנה, בתרגום עברי, הקטע ממכתבו הדין בעניין זה:

איני יכול לקבל את הכלל שקבעת, שעלינו להתייחס לאפיפיור או למלך שלא כאחד האדם, ולהניח מראש לזכותם שהם לא עשו שום דבר עוול. אם יש להניח הנחה מראש לגבי בעלי השררה, הרי היא חייבת להיות, להיפך, לחובתם, ועלינו להרבות בחומרתה ככל שרב כוחם. על האחריות ההיסטורית למלא את חסרונה של האחריות המשפטית. כוח נוטה להשחית, וכוח מוחלט משחית באופן מוחלט. אנשים גדולים הם בדרך כלל אנשים רעים, גם אם יש להם השפעה בלבד ולא סמכות: על אחת כמה וכמה כאשר אתה מביא בחשבון את הנטיה, או ההכרח, שהשחיתות נובעת מסמכות. אין דבר מינות גדול מן ההנחה שהמשרה מקדשת את נושאייה. זוהי הנקודה שבה נפגשים

בהילולה וחינגא שלילת הקתוליות ושלילת הליברליות, והמטרה לומדת לקדש את האמצעים. אתה תהיה מוכן לתלות אדם חסר מעמד, כגון רוויאק {פרנסואה רוויאק (Ravaiillac, 1578-1610), רוצחו של מלך צרפת אנרי הרביעי, שהוצא להורג בתליה}; אך אם נכונות המסורות שהגיעו אלינו הרי אליזבת {הראשונה, מלכת אנגליה} הורתה לשומר בית הסוהר לרצוח את מרי {מרי סטיוארט, מלכת סקוטלנד, שמתה במאסר באנגליה}, וויליאם השני {מלך אנגליה במאה השתים עשרה} הורה לשר לענייני סקוטלנד להשמיד ולאבד שבט ("קלאן") סקוטי. כאן לפנינו שמות גדולים הקשורים למעשי רשע גדולים מהם. מסיבות שאינן ברורות לי אתה מוכן לחוס על פושעים אלה. אני הייתי תולה אותם על עץ גבוה מעצו של המון, מסיבות מובנות מאליהן של עשית צדק: אפילו יותר גבוה מגבוה, לשם המדע ההיסטורי.

מעניין הדבר שאקטון עצמו היה קתולי נאמן, ואילו קרייטון היה דוקא איש כמורה אנגליקני.



## שלמה אהרונסון

אבי שילון, בן-גוריון, אפילו. ספרית אפקים, הוצאת עם עובד, תל-אביב 2013, 284 עמודים, כולל הערות ומפתח.

### מבוא: בן-גוריון, האישיות והאיש

ידועה אמרתו של יוסף שפרינצק, יו"ר הכנסת הראשון, שהיה שותפו ובר פלוגתא שלו: "בן-גוריון אינו איש. הוא אישיות", "פרזונלישקייט" בידיש. ושאלה היא, כיצד מתפרסמות ונכתבות לאחרונה שלוש ביוגרפיות על האיש, שצויר לא מכבר כגמד המנפץ את האנדרטה של עצמו. וגילוי נאות: כאשר פרסמתי בזמנו מונוגרפיה חלקית על ב"ג, שנסתיימה בהתנגדותו למלחמת ששת הימים, בכותר: דכ"ג – מנהיג הרנסאנס ששקע, ונשאלתי מי הוא זה ששקע, השיבותי ששניהם. כיום אינני מרוצה מתשובה זו, בין היתר הודות לפרסומים רבי ערך מתקופת "שקיעתו" של בן-גוריון כמתואר אצל שילון.

ספרו של אבי שילון הוא הראשון מבין שלושה המנסה להתמודד עם האיש והאישיות. לבד ממנו נזעק תום שגב להודיע בערוץ הכנסת שהוא כותב ספר משלו על בן-גוריון, וכי "ב"ג הניח אקדח על השולחן", מן הסתם בימי נעורו המהפכניים בפלונסק. פרופ' אניטה שפירא כותבת אף היא, אולי דווקא כדי לכפר על ההשוואה לאחמד סוקרנו ולקוואמה אנקרומה, שני עריצים עממיים בשעתם, שב"ג נראה לה כשייך לחבורתם.

ובכן מה ההסבר לתחייתו של בן-גוריון בימינו? וכיצד התמודד אבי שילון, הראשון שבחבורה, עם האישיות והאיש? ב"ג הרי נחשב לאבי כשלון הפרדה בין דת למדינה, ולאחראי לשחרורם של רבבות אברכים מן השירות הצבאי; למי שעשה יד אחת עם המעצמות הקולוניאליות במבצע סיני; למי שהפך את הצבא ואת הצבאיות לעיקר ורדף את מתנגדיו באף ובחמה, שלבסוף סבו עליו כבומרנג.

ואולם ספרו של שילון אינו תואם את כותרתו. חלקו הראשון מציע מרקחת או נזיד של דעות ששאב מאחדים מקודמיו כדי להתמודד עם אופייה של מנהיגות ב"ג ותכניה, ובהן בקורת על הממלכתיות של בן-גוריון, על הדרת בגין מימין ומק"י משמאל. הוא מוסיף וטוען שדעותיו של ב"ג על נפש האדם היו "ספקניות ולא מלבבות", "שאלמלא כן לא היה מבקש לכוון את האומה באמצעות מנגנון ממלכתי נוקשה שהעמיד בבסיסה, הצבא".<sup>1</sup> חלקו השני של הספר לוקה בחסר, ואינו מתמודד עם פרסומי מקורות ראשוניים בשנים האחרונות.

אף קל לומר ששילון אינו בקיא בפילוסופיה היוונית ובעיסוקו של בן-גוריון באפלטון, וגם לעיסוקו של ב"ג בשפינוזה שילם מס שפתיים. אך עם זאת יש בספרו חידושים ראויים לשמם שיש להצביע עליהם בקיצור, בגלל קיצורם.

#### ב"ג והייאוש

לפני כן, יש לאזכר את הייאוש. אחת התופעות המאפילות על חייו היא סינדרום הייאוש, הלך הרוח הפוקד רבים מאיתנו מזה זמן, אולי ממלחמת יום הכיפורים. אולי הרבה לפניו עד לשיא השואה, ואולי אחריה עד לרצח רבין. שכן גלי ייאוש אינם חידוש במקומותינו, ועימם הביקוש אחרי האשם, תפקיד שהוטל על דוד בן-גוריון בין יתר תפקידיו עד לפרקו האחרון, שבו הבטיחנו שילון לעסוק בעניין זה. ואולם הציונות עצמה נולדה מהלכי רוח של ייאוש, בצד הסירוב להיכנע להם, שב"ג ביטא אותו עקרונית ומעשית על פי דרכו כמנהיג מגייס. אחרים היו מנהיגים נענים, דוגמת לוי אשכול, מי שקיבל את המציאות הישראלית המשתנה כנתונה עד שנפל למלחמת ששת הימים, שהתנגד לה.

תחנות מנהיגותו של בן-גוריון עד לשקיעתו הסופית לכאורה משורטטות בידי שילון בהקדמה לספרו, אך השאלה נותרת ללא מענה: האם זמנו עבר, והוא עצמו נעשה לבלתי רלוונטי, ואף הכיר בכך בבדידותו הסופית, או שמא עסקינן בתהליכי יסוד שפקדו את

1 ור' במבוא, עמ' 16-17.

החברה הישראלית אשר מוצאה היה ב"עולם של אתמול" בסוף המאה ה-19. עולם זה הצמיח את "פני יאנוס" של בן-גוריון, כמאמרו של פרופ' זאב צחור. ב"ג, מי שכינה את עצמו בשם איש ריב ומדון, ומי שהעיד על עצמו שהקדיש את כל אונו לקיים אחדות בציבור מפוצל ומפורד בדרך להקמת המדינה; מי שאימץ את הביקורת חסרת הרחמים של מורי דורו מנדלי מוכר ספרים, מ"י ברדיצ'בסקי, גנסיין וברנר על העם היהודי, ומי שדיבר בעם כחתן בחופתו שסירב לראות ביהודים פגר היסטורי שאין לו תקנה, עשה להחיותו כמנוע אנושי גדול רוב – ושאל באחד ממכתביו לפולה אשתו "הכוח אבנים כוחי"? – וזאת מבלי לאבד את חוש הביקורת שלו. האם מדובר במדינאי שאמר דברים בפומבי, ואת היפוכם בפגישות סגורות? בפוליטיקאי שהרבה להתפשר, ובאיש מדינה שסירב לכל פשרה בענייני יסוד בשעות הכרעה? מי שהכיר בעיתוי כמפתח לה, ולמד לפעול בתוך אילוצי המציאות? מי שפעל לצבירת הכוח והכיר בגבולותיו, בגבולות השטח, בייחודה של ישראל וביעודה להיות "עם סגולה"? ומי שנוכח כי הגלות ותחלואיה יובאו לישראל העצמאית, וניצחו לפי שעה את ישראל האוטופית שלו?

חשיבותו של הדיון בשואה ובדמוקרטיה בחלקו הראשון של הספר אמור היה שילון להעמיק בדיון בשואה, אך לא עשה זאת. ולכן אין מנוס מלדון בה במקומו. "הם ישתגעו או יתאבדו" – "לנו יש ציון" הפטיר בן-גוריון כאשר נודע לו ששמואל זיגלבוים, אחד מראשי ה"בונד" התאבד כאשר נכשל ניסיונו לגייס את העולם לעצירת השואה. ב"ג השמיע ברבים זעקות משלו להפסקת השואה, ופעל בחשאי להצלה בלא הצלחה. אך בבוא העת סירב בן-גוריון לכוונן את האתוס של ישראל על השואה, וכאן היו טמונים גרעיני המלחמה בו משמאל ומימין. זאת שעה שגרמניה המערבית לא הייתה יורשתו של היטלר, כפי שטענו ראשי השמאל והימין. חורבנו של הרייך השלישי שם קץ לחלומותיה של גרמניה לשלוט באירופה ובעולם. עלייתן של המעצמות האטומיות שמה סוף למלחמות עולם הקונוונציונליות של העבר. העתיד שייך להן ולסין, ולמדינות אסיה המתעוררות.

לעומת שילון, אציע סקירה היסטורית שונה כדי להסביר את המתחבא מתחת לנזיד ההסברים של שילון למנהיגותו של "הזקן" בארבע נקודות זמן. האחת, בתקופת הישוב ערב השואה ובמהלכה. השנייה, במעבר מישוב למדינה. השלישית, במסעו לרפורמה יסודית של שיטת השלטון הישראלית. והאחרונה – החלטתו לצאת למבצע סיני. הדינמיות, המרץ והפעלתנות שלו מקורם היה בכך, שהאיש גילם ונתן תוכן פוליטי לתופעה בהיסטוריה היהודית שכיניתה בשעתו בשם רנסאנס יהודי. שילון נתפס דווקא לשימוש שעשיתי במונח "רנסאנס" בפשטנותו. כלומר כביטוי של פעלתנות בתחומים שונים.<sup>2</sup>

ואולם רנסאנס מהו? הלך רוח אופייני לתקופה היסטורית מסוימת שחלקו חזרה לעבר שלפני העבר – כמו החייאת השפה, השיבה לארץ האבות, ונטילת מרכיבים ממנו ומכל תשומה ראויה אחרת לשם שינוי ההווה ויצירת עתיד חדש. מהפכה, והמשכיות סלקטיבית לשם יצירת ריבונות ותרבות פוליטית יהודית חילונית. הלך רוח הרואי של שחרור האדם היהודי מן העבר הגלתי, מצביעותו וניונו – מן האל ומציוויו לאדם ולטמון בו. שילוב של ערכי היהדות בערכי הנאורות – אמונה בקדמה האנושית, לידה מחדש, אופטימיות ועם זאת חשש מפני "האנרכיזם היהודי". וזאת לעומת לידתו של הימין הציוני הבלתי מסורתי הצועד על-פי התהום של תחושת אובדן אגרסיבית, המתהפכת לאלימות ולמרד בדמוקרטיה ובעקרונותיה – והבדל מכריע שבין שמאל לימין.

ב"ג היה מוצר מיוחד במינו של "הרנסאנס הציוני": ההכרה בכך שליהדות ההיסטורית ישנם תכנים שניתן לקיימם ולפתחם בלא דת – בשעה שהיהדות העניקה לעולם את העיקרון כי האדם נולד בצלם אלוהים, ואת החזון המשיחי – האמונה בעתיד של צדק וחרות לכל העמים. נטילה סלקטיבית של ערכי התרבות היהודית ושילובם בערכי יוון וגלגוליהם בדמוקרטיה של נציגים, וזאת הואיל וליהדות

2 ור' שלמה אהרונסון, *דוד בן-גוריון מנהיג הרנסאנס ששקע*, המרכז למורשת בן-גוריון, קריית שדה-בוקר, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1999, מבוא ופרק ראשון ותרגום מעודכן לאנגלית בהוצאת קימברידג', 2010.

ההיסטורית חסרה תיאוריה פוליטית שנולדה ביוון, ערש התיאוריה של שלטון החותר אל מימוש היפה והטוב שבאדם, וערש לידתו של המדע המערבי. בקיצור, בקורתו של ב"ג על "נפש האדם" כוונה בעיקרה ל"אדם היהודי". מבני אדם אחרים ביקש ללמוד בשעת חרום, מהם ומשיטות שלטונם.

שהרי המנהיג הכוחני-המפלגתי בה"א הידיעה, כביכול, לנין של ישראל, היה בעת ובעונה אחת אינדיבידואליסט מובהק, מי שהסביר את האמנציפציה היהודית החדשה במונחים של שחרור פנימי ושל התגברות על גזרת הגורל הגלותי בכוח הריבונות העצמית, ומי שהפגין ביקורתיות רבה כלפי הנעשה בישוב לפני ולאחר קום המדינה בצד אמונה ומעשה פוזיטיביים ללא הפוגה. ביריבו הפוליטיים ראה חקינים של תרבויות ושל ערכים זרים, או יורשי העבר המסורת-יודית שאבד עליו הכלח, אך יש להכיר בו במידה סבירה כל זמן שהוא קיים. וזאת יחד עם התחקות אחרי הכוחות הפועלים בישוב, באזור ובעולם במציאות משתנה, כשרון ללמוד לקחים מציפיות מוגזמות ומהערכות שגויות מהן שידובר בהן למטה – ואקטיביזם מעשי דמוי הר געש עד שלפעמים נראה היה לסביבתו כמו שאחזה בו רוח תזזית.

#### דמוקרטיה במבחן

בסוף פברואר 1940 התפטר דוד בן-גוריון מתפקידו כיו"ר הנהלת הסוכנות היהודית, מכיוון שדעתו הכפולה בזכות מאבק בספר הלבן הבריטי ושותפות עם בריטניה במלחמה עם היטלר לא נתקבלה, והוא נותר לבדו בצידה של צמרת מוכת תדהמה מן המתרחש בעולם ובארץ; בישוב בן חצי מיליון, מפולג ומחולק בין מרכיבי השונים, ועולם יהודי על סף תהום, כאשר נוצר חלל של מנהיגות אשר ב"ג שאב את עצמו לתוכו מחדש. בבסיסה של עמדתו – שנראתה כסתירה מיניה וביה – עמדה אסטרטגיה כפולה, שב"ג יאמץ בגלגולים שונים להבא: גיוס הנהגת הישוב והציבור כולו להתנגדות פעילה, כולל איום בשימוש בכוח, נגד הספר הלבן, וגיוס העם היהודי מטעמים מוסריים-היסטוריים לשינוי בעמדת הממשלה הבריטית תוך שיתוף פעולה אקטיבי עימה במלחמתה בהיטלר. בראשית מאי 1940 יצא

אפוא בן־גוריון ללונדון, עבר שם את הדחת צ'מברלין ואת עלייתה של קואליציית החירום בראשותו של וינסטון צ'רצ'יל ואת הבליון הגרמני, ויצא לארה"ב עד שובו ארצה בפברואר 1941. לקחיו ממנהיגותו של צ'רצ'יל ומפעילותה של הדמוקרטיה האנגלית בשעת משבר עליון ידונו כאן בקצרה. נטייתו של שילון לבשל יחדיו דימויים של מנהיגותו הופכת את גיבורו ל"מנהיג בגלימת הנביא". הוא לא יכול עוד להנהיג, ושאלה היא איך שילון התמודד עם ה"אפילוג" – שהיה אמור להיות עיקר ספרו.

ואכן, ב"ג היה עסוק בכתיבת מה שפורסם אחר כך *מיכרונות בן־גוריון מן העיזבון*<sup>3</sup> בכרך *מטיף ציוני* שלא נעשה בו שימוש ראוי בספרו של שילון, ובהמשכו – *כילטמור, תכנית מדינית*<sup>4</sup>.

בן־גוריון הכיר היטב את הקשיים שהיו בהיענותו של העם לשבטיו לחזון הציוני מלכתחילה, ואולם עתה נוצר כורח קיומי ערב קטסטרופה שחייב מנהיגות ציונית דינמית, תובענית ומעשית. היו שלבים בביצועה של הכרתו זו – אשר קדמה ל"פתרון הסופי" שבוצע אף הוא בשלבים – ובמהלכו שנבעו מהם. בן־גוריון עבר בתקופה זו מ"זינוק מעמדת יחיד, קצרת ימים אמנם, של בודד בצמרת, לעמידה בראש מהלך חדש שזכה בהסכמה כללית של הנהגת הישוב." במרכזו של המהלך הזה הייתה הטפה סוערת להעלאת מיליוני יהודים ארצה בתקופה קצרה, ונטישת עלייה של טיפין טיפין שנכפתה על הציונות מראשית ההתיישבות. משל ודוגמה שמשה לו מנהיגותו של צ'רצ'יל, ותפקודה של הדמוקרטיה האנגלית בשעת חרום. תוכן המהלך החדש – גיוס בני הישוב ומתנדבים מהדור הצעיר של יהדות ארה"ב הניטראלית למסגרת צבאית במלחמה בהיטלר, והחתירה לביסוס מעמדה של הציונות בדרך למדינה מפורטים כל צרכם בכרכי הזיכרונות מן העיזבון שלפנינו.

3 דוד בן־גוריון, *מטיף ציוני (זיכרונות מן הזיכרון מאי 1940-יוני 1941)*, עורכים מאיר אביזוהר ואריאל פלדשטיין, מכון בן־גוריון ואוניברסיטת בן־גוריון, 2008.

4 *זיכרונות מן הזיכרון יוני 1941-ספטמבר 1942*, ערכו והוסיפו מבואות אריאל פלדשטיין, מאיר אביזוהר ושפרה קולת, מכון בן־גוריון ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2012.

מוסר, פוליטיקה ומנהיגות – עיון ביוון – "כמה תמימים היינו"

במכתב ששלח בתחילת ספטמבר 1940 מלונדון לפולה אשתו, כתב בן-גוריון על מנהיגותו של צ'רצ'יל:<sup>5</sup>

כמה ברוכה אומה זו שזכתה למנהיג כזה בשעת-גורל זו. אין אני סבור שבדרך כלל נעשית ההיסטוריה על ידי מנהיגים גדולים או קטנים. המסיבות, התכונות, הנטיות, הצרכים, ההרגלים והמאווים של ההמונים הם הקובעים. אולם יש רגעי משבר, שעות של מפנה, כשכפי המאזנים של ההיסטוריה מהססות בין חיים ומות, חורבן וגאולה, ניצחון ותבוסה, וההמונים נתונים בכף הקלע של אפשרויות מתרוצצות, וצעד מוטעה אחד, החמצה קטנה, אבדן-עצות רגעי, ראייה כוזבת ... עלולים להכריע את הכף. בשעה זו יש ומציאות מנהיג אמיץ-לב, מהיר מחשבה, מרחיק ראות ורב-פעלים או חסרונו פירושם הבדל בין אבדון וישועה. וגדולה אומה זו, שגילתה את המנהיג הראוי לשעה איומה זו – ברגע הדרוש. ואפשר לומר שאם אנגליה – ואתה יחד כל האנושיות – תנצל מאסון הנאציות – הרי זה אך ורק בגלל משטר הדמוקרטיה והחופש שהכה בתוכה שורשים כל כך עמוקים.

ללקח זה – הן ביחס לתפקידה של מנהיגות בשעה ש"כפות המאזניים מהססות", והן ביחס לדמוקרטיה האנגלית ואימוץ עקרונותיה וכליה, תהיה חשיבות מכרעת כדי להבין את מהלכיו ערב קום המדינה ואת פעולותיו לאחר מכן, וכן את חתירתו של בן-גוריון בבוא העת לרפורמה של שיטת השלטון הישראלית על-פי הדגם האנגלי, רפורמה שבה ישל.

ביום הרת עולם של 1940 יצא ב"ג ללונדון כדי לקדם את תכנית הצבא היהודי ולבסס את התמיכה בציונות לפי דרכו, ללא הצלחה. בבוא העת יאמר, "כמה תמימים היינו" באותם ימי בראשית של מאבק האיתנים העולמי – כאשר טען שבריטניה לכדה תנצח את "הציר" הנאצי-פשיסטי בסיועה של ארה"ב ובסיוע ציוני ויהודי

5 מטיף ציוני, עמ' 82-83.

בגזרת המזרח התיכון. המו"מ הנמשך בלונדון, ללא תוצאות, על הצבא היהודי יוליך אותו לאמריקה ולניסיון לגייס את הנשיא רוזוולט למהלכיו, הודות לאופייה הדמוקרטי המיוחד לה וליהדות ארה"ב. עד שיצא שמה התבונן ב"ג בכורש העמידה של הציבור האנגלי בעת הבליון על לונדון, ולמד פילוסופיה יוונית בסיועו של סיר דאדלי דאנבי, מזכיר שר המושבות, שהיה מומחה בתחום זה. לפי עדותו של המורה, התעניין התלמיד – כאשר מבול של פצצות התפוצצו מסביב – בתורה המדינית שנולדה ביוון, משום שליהדות לא הייתה תיאוריה שלטונית מתחילתה, ולא הייתה לה הבנה מדעית של הטבע וחתירה להתמודד עם סודותיו בכלים שיוון הקנתה לכל העולם המערבי.

הוא עתיד יהיה לגלות וללמוד את לקחיו מן האבסורד הטראגי, כי בעלות הברית יעשו כמיטב יכולתן להתרחק מהפיכתו של האסון היהודי לעיקר עניינן במלחמה זו, ומרעיון הצבא היהודי, ומן הציונים גם יחד, כדי לחמוק מן התווית של "מלחמה יהודית". בה בעת למד לקרוא יוונית כמיטב יכולתו ולא רק פרקים בספר המדינה של אפלטון, אלא עיין בהומרוס ובאריסטופנס מטעם מיוחד לו: "הפליאה היוונית מעסיקה אותי זה כמה: כיצד קרה הנס ובמשך שתיים-שלוש מאות שנה ... זרח ביוון גאון אנושי בכל מקצועות התרבות האנושית, כאשר לא היה לפני כן ואחר כך." ב"ג ביקש אפוא ללמוד איך נתרשש "הנס" הזה לכשעצמו, ואילו "ניסים" יכול עם ישראל לחולל הודות לרנסאנס הציוני. זו הייתה משמעותה של "פלסטינוצנטריות" בעת ההיא, כתכנים ואתגרים מכוונים כלפי יהודים ולא רק כלפי גויים, שנעשו טרודים עד לצווארם באתגרי המלחמה.

הסירוב להיכנע, ודמוקרטיה ייצוגית מהי ההבדל בין שתי שיטות השלטון באנגליה ובארה"ב לימד את בן-גוריון שהדמוקרטיה האנגלית מסוגלת לפעול הודות ל"ממשלה תקיפה, רחבת סמכות ורבת פעלים" – שב"ג יבקש בבוא העת להקים בישראל על פי הדגם הקונסטיטוציוני האנגלי. דגם ממלכתי זה יעמוד לנגד עיני ב"ג במעבר מישוב למדינה, אחרי שילאים את צה"ל, וכאשר יטיף לאנשי הפלמ"ח ולכנסת מהו חוק במדינה ריבונית,



בסיועו של הוגה דעות מוסרי־מדיני שהגה בו מנעוריו, הוא ברוך שפינוזה.

במכתבו לפולה אשתו שהוזכר לעיל כותב בן־גוריון, כי בתקופה שלאחר המלחמה הקודמת ירדו מניותיה של הדמוקרטיה גם בקרב מתנגדי הדיקטטורה. רפתה האמונה בכוחה ... לעמוד בשער, לגלות כוח, לפעול במרץ. וכמה דמוקרטיות נפסדות ורעועות נתנו יסוד לספקות אלה ... לשווא ובטעות ערכבו שלטון רופף וחסר־אונים בדמוקרטיה. חרות המחשבה וההבעה ומשטר של נציגות נבחרת – שני היסודות המובהקים של דמוקרטיה אמיתית – אינם מחייבים כלל וכלל שלטון מרושל ... בלי ממשלה ... מהירת החלטה וביצוע – מתחלל רצון הכלל שממנו יונק המשטר הדמוקרטי ... בינתיים יש לפעול, ואז יימצא הרוב.

לכאורה "אין תקווה מצעירי ישראל באמריקא להקים צבא יהודי. שקועים בדאגות אישיות, מפחדים ממה יאמרו הגויים", נתפסו לפציפזם, לאנטי אימפריאליזם, לאינטרנציונאליזם, לרדיקליזם של אפס מעשה ולטרזקזים, חוששים מנאמנות כפולה. "איני יכול ... לקבל פסק דין זה." שכן אין זה הביטוי האמיתי של היהדות האמריקנית.

"עוד לא נשמעה התביעה הציונית והמצפון טרם נוגע. ויש מצפון, ויש יכולת, ויש שותפות בגורל. ואם נדע מה ואיך לדרוש – אני בטוח שניענה."<sup>6</sup> אולם עד לגיבוש העמדה הציונית המוסכמת בוועידת בילטמור של 1942, היה על בן־גוריון להתמודד עם טענה רווחת בקרב ארגונים יהודיים שונים ובהם נשות "הדסה", גוף בעל חשיבות יתרה בשל גודלו ומנהיגותו, שקשר את עתיד הציונות בהסדר מוסכם על הערבים. ב"ג נפגש עם הנהגת "הדסה" פעמים רבות, כפי שיעשה בשוכו ארצה בדיונים עם ארגון יוצאי גרמניה שצידדו גם הם בתנאי זה, ועם אחרים שחתרו למדינה דו־לאומית. בין יתר הרעיונות שהועלו בפגישותיו של ב"ג עם כל גורם יהודי שהיה מוכן להקשיב לו בארה"ב, חלמו כמה מבעלי דברו על צבא יהודי־ערבי למלחמה

6 מטיף ציוני, שם. שם.

בהיטלר, שכן שני העמים רואים בו אויב משותף, כביכול. מכאן חלמו על עליה חופשית לא"י המערבית ולעבר הירדן של מיליוני יהודים, ושילובם כגוף אוטונומי בפדרציה מזרח תיכונית. הבעיה הייתה, בין היתר, בכך שהמנהיגות הפלשתינית ומנהיגי מדינות ערב ראו בהיטלר ידיד, לא אויב. ודווקא מטעם זה חיזרו הבריטים אחריהם – למרות גישתו האוהדת של צ'רצ'יל – וניערו חוצנם מן הציונים.

לפי שעה הכרחי הוא "לחדש את אמונתם של היהודים בעצמם" – שחרור ממסורת פילנתרופית, גאווה בהישגי הישוב מזה 60 שנה, הימנעות מהמשך אינרטי של הרגלי עבר, וחתירה למטרה הגדולה של הקמת קהילייה יהודית ריבונית שתקלוט חמישה מיליון יהודים בבוא העת, אשר סביבה יתאחד העם. בגיבוש הישוב כתשתית עתידו של העם בתום המלחמה עוסק בן-גוריון בפגישות ובדיונים אין ספור בשוכו מארה"ב כרוח סערה. אין מפלגה, קבוצה פוליטית, וגוף ציבורי שאינו דוחק בו ומבקש עימו הסכמה למרות חילוקי הדעות המסורתיים.

לבסוף עלה בידי בן-גוריון לגייס את נשות "הדסה" לדרכו, ואז החלה גם פעילותו המשותפת עם אבא הלל סילבר – לפני שהשואה נעשתה לעובדה סופית, ככל שבוצעה בשלבים. וגם אז, הוא לא ייכנע ולא יתייאש. עדיין קיימות קהילות יהודיות בקרב בני ברית של גרמניה. קיימים גטאות בפולין. קיימת דעת קהל פוטנציאלית בארה"ב, כפי שהרב סילבר הכיר בקרב יהודי השורה באמריקה מידה רבה של נכונות לתמוך אקטיבית בחזון ציוני מלהיב – ובוודאי כאשר ארה"ב הצטרפה סוף סוף למלחמה. וגם את דעת הקהל הבריטית אין להזניח. כבר בשלב הזה מדבר בן-גוריון בספינות מעפילים, שהבריטים לא יוכלו לעצור בכוח לטענתו – במקביל לפעילות ההתיישבותית הנמשכת ובראשה התנחלות בישובי הנגב הרחוק. הוא נזקק לרעיון הטרנספטר של הערבים מחוצה לגבולות הישות הריבונית היהודית שתקום, אשר מוצאו בתכנית חלוקת הארץ של ועדת פיל הבריטית, ופוסק שטרנספטר יתכן רק בהסכמה. גופי המדינה שבדרך ובראשם ההסתדרות הכללית מעמיקים את פעילותם בצד גיוסה של ההנהלה הציונית ושל המפלגות לשלב הבא, הדרישה להקים מיד

"קהילייה" ריבונית יהודית בארץ-ישראל ואימוצה על-ידי יהדות ארה"ב – היא "תכנית בילטמור" של מאי 1942 – שנתקבלה בקרב מפלגות הרוב בארץ לא בלי קשיים וויכוחים בלתי פוסקים.

אין לדעת מתי חדרה ההכרה לליבו של בן-גוריון שככל שאסון היהודים מחמיר והולך, כך פחות מקשיבים להם אנשי הממסד הפוליטי והביטחוני בקרב בעלות הברית. התביעה המוסרית אינה מספיקה, ומאבק ארגוני והסברתי במערב אינו עוצר את היטלר. בידיו נתונים רוב יהודי אירופה, והיטלר הוא אשר מפציץ את בני המערב ואת הערבים בטענה שמדובר ב"מלחמה יהודית." מה שמחייב את המעצמות הלוחמות בו להתרחק דווקא מקרבנותיו העיקריים. האומנם מלכודת ללא מוצא? ועמדה שלילית כלפי הציונות של הנשיא רוזוולט בטענה שאינה מעשית, למרות שיחסו לאסון היהודים לכשעצמו ראוי להוקרה – אך שום מעש לא נלווה לו. גרוע מזה: יש אשר משווים את היהודים לנאצים עצמם בקרב הממסדים הפוליטיים והביטחוניים ובקרב אינטלקטואלים אנשי שמאל במערב. וזאת בשל היבדלותם של היהודים מחד ובשל הסולידריות האתנית-עולמית של תרבות גזענית חסרת מולדת שיוחסה להם, ואשר איימה מאידך על שלטון העילית הפרוטסטנטית הלבנה – לדידם של שמרנים אמריקנים. תיאוריות ניאור-מרכסיסטיות שרווחו בקרב יהודים פליטי גרמניה הסבירו את השואה כ"ראש חץ" להשמדתם של עמים אחרים, כדי ליצור במקומם אימפריה קולוניאלית נאצית. עתיד העולם, לדידם, שמור להבא לפדרציות רב-לאומיות גדולות כמו ברית-המועצות על-פי דרכה ולמערב אירופה על-פי דרכה. אין עוד בהן מקום למדינה הלאומית הישנה. בוודאי לא למדינות ציונית בליבו של אוקיאנוס ערבי, וזאת לטענתה של חנה ארנדט במהלך המלחמה ולדידם של אנשי הממסד של הסטייט דיפרטמנט. הללו ראו בציונות ניסיון מזיק לאינטרסים אמריקניים להחיות תרבות ודת מתים לעומת החיוניות המוסלמית של עמי ערב. בכל אלה צריך היה להלחם פוליטית שם ומעשית בארץ-ישראל גופא, ולנסות להציל. למרות שלא הכיר את ארנדט ועתיד היה ליהפך לקרבנה בעקבות משפט אייכמן, ולא ידע את חומרת המאבק ביהדות ובציונות לעומקו בקרב אנטישמים ויהודים בעלי משקל שצץ בימינו מחדש, סירב בן-גוריון

להתיימש. הוא נלחם למען ציונות פוזיטיבית האוסרת על ניהיליזם וכניעה לכוחות האופל. מהם שהיו הכוחות המניעים של הפשיזם והנאציזם עצמם. הכוונה היתה בעקף לליבו של הנוער, שעלול היה להיתפס להם דווקא כאשר חדרה השואה לתודעת הישוב, ולפעילות טרור חסרת תכלית נגד הבריטים. שהרי לא הם רוצחים את היהודים, ולא בידם לפתוח את שערי אירופה. היבשת נסגרה בידי הנאצים לצאתם של היהודים בכלל ולא"י בפרט כמוצא ריאלי וקרוב לגיא ההריגה. ספק הוא אם ב"ג וחבריו הכירו עד תומם את מניעי בעלות הברית ואת חששם כי השואה והפסקתה עלולים להיות מכשיר בידי הרוצחים לדרוש תמורה מן המערב החשוף כביכול ללחצי היהודים. היו מי שנאשו. לא בן-גוריון.

ניסיונות ההצלה ובחירות המפתח של 1944: הסזון<sup>7</sup>  
 פרופ' טוביה פרילינג לימד אותנו כיצד פעל בן-גוריון, יחד עם משה שרתוק-שרת ועם אליעזר קפלן, להצלה בכלים חשאיים, ובפומבי, וכיצד גששו את דרכם. היה עליהם לעמוד לפני סגירת המלכודת על רוב יהודי אירופה מכל צד. הם לא ידעו כי התכתבויותיהם עם משלחת ההצלה של הסוכנות היהודית באיסטנבול פוענחו לא רק על-ידי הבריטים אלא גם על-ידי הנאצים. מברקי הצלה שנשלחו מארה"ב פוענחו על-ידי הגרמנים בזמן אמיתי, ונעשה בהם שימוש כדי להכשיל אותם או להסב את מאמצי ההצלה לצרכי סחיטה ותקיעת טריז בין בעלות הברית ובין ממשלות המערב לעמיהן. פעילות ההצלה באמצעות תשלום כופר, מגעים עם בני בריתה של גרמניה, כמו רומניה, להצלת יהודיה, פניות חוזרות ונשנות לממשלות המערב ולמדינות ניטראליות, נדחו ואף נחשבו לשיתוף פעולה עם האויב. ואולם היה ברור להנהגת הישוב כי הגרמנים הם שסגרו את שערי אירופה לצאתם של יהודים מתחילת "הפתרון הסופי" – כך

7 ור' פרילינג, חץ בערפל, דוד בן-גוריון, הנהגת הישוב וניסיונות הצלה בשואה, המרכז למורשת בן-גוריון, קריית שדה בוקר, המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית בירושלים, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1998. והשווה אהרונסון, 1999, עמ' 231-237.

שמדיניות הספר הלבן שאסרה את כניסתם ארצה הפכה לבלתי רלוונטית. "המרד" של מנחם בגין בכריטיים בהשראת לח"י בתחילת 1944 היה אפוא לא רק לא רלוונטי, אלא גרם נזק מוסרי ופוליטי רב לזרם המרכזי של הציונות. שכן ההנהגה החלה לקוות כי הניצחון במלחמה שהחל מסתמן באופק מאז אל עלמיין וסטלינגרד יפחית מחשיבות הערבים ויחדיר את תודעת השואה בעולם בטרם ישלימו הנאצים את הטבח. אם היה ראש הממשלה צ'רצ'יל ציוני מנעוריו כפי שטען, אך מצא עצמו במיעוט בממשלתו בענייני יהודים וציונים, יתכן שהגיעה העת מצידו לדון ביישום "תכנית בילטמור" בווריאציה זו או אחרת לשם הקמת קהילייה יהודית בארץ-ישראל מיד. ה"מרד" של בגין יצר כאן חבילה ממארת, שתסביר לא רק את מהלכיו של בן-גוריון מכאן ולהבא עד להקמת המדינה ולאחריה כלפי בגין ולח"י, אלא גם את גלגוליו ופרשנותו של "המרד" הזה עד ל"נערי הגבעות" של היום ותומכיהם. השואה נקשרה מלאכותית למציאות של הפוליטיקה היישובית וליומרה לשים לשואה קץ על-ידי מעשי טרור נגד שלטונות המנדט בארץ-ישראל, כשמדובר היה בלח"י – קבוצה קטנה וקנאית, אשר משכה אחריה את אצ"ל הגדול יותר. דינאמיקה זו טשטשה את הניגודים ההיסטוריים בין שני הארגונים, שהפכו בימינו ל"משפחה הלוחמת". שינוי עמדתו של הממשל היה אפוא עניין מוסרי-פוליטי, ולא תוצאה של טרור נגד הכריטיים הלוחמים בנאצים. זאת שעה שהיטלר האריך את המלחמה עד בלי די, ובמחיר כבד מאד לאויביו במערב ובמזרח.

לבד מטעויות הערכה חמורות אלה, יצר בגין חלוקה של אחריות שווה לשואה בין היטלר לצ'רצ'יל ולהנהגת הישוב. לתבשיל הזה יתווסף נופך דתי בימינו. בגין לא נתן דעתו על חסימת שערי אירופה ליציאת היהודים בידי היטלר, ולא ידע על תכנית מוין בתמיכתו של צ'רצ'יל – שנתקל בקשיים רבים בעניינה בקבינט שלו ובקרב נציגיו באזור – להקים ישות ריבונית יהודית בא"י מחולקת. כאשר רצחו אנשי לח"י את לורד מוין בקהיר, כסמל וביטוי לשלטון "הנאצו-בריטי", החליטה ההנהלה הציונית, לא בלי לבטים רבים, על "הסזון". אתוס הגבורה וההקרבה של לח"י ואצ"ל, המיסטיקה של מלכות ישראל בקרב לח"י וחלומות ארץ-ישראל משני עברי הירדן

שעה שמאמץ ההתיישבות בחלקי ארץ-ישראל המערבית הוא שצריך היה להכריע יחד עם האופי המוסרי של הציונות וכוחה הפוטנציאלי של ה"הגנה", משולים היו בעיני בן-גוריון למרכיבים של הפשיזם עצמו, ולכן היה מדובר בטרור אנטי דמוקרטי שמן הדין היה לבער אותו גופו, לבד מן הנזק שגרם למדיניות הציונית. קדמה למהלך זה עוד פעולה הכרחית: בחירות כלליות למוסדות הישוב בסתיו 1944, שיצרו תשתית פוליטית אופרטיבית למהלכיו של בן-גוריון עד לבחירות לכנסת הראשונה בינואר 1949, יחד עם גיוס רוב דומה בקונגרס הציוני. ה"סזון" בלם אפוא את הכוחות הצנטריפוגליים מימין, סייע לשילוחה של הבריגדה היהודית לאירופה במסגרת הצבא הבריטי, לצאתו של ב"ג לבולגריה בהרשאה בריטית, ולתכניתו לצאת לרומניה, כדי לגייס לעלייה את יהודיהן שניצלו מן השואה. אך צ'רצ'יל נאחז ברצח ידידו הקרוב כדי לדחות את תכנית מוין, שנתקלה בקשיים בממשלתו פנימה, עד לאחר המלחמה. בבוא העת צ'רצ'יל ומפלגתו השמרנית יאבדו את השלטון, ויורשיו בוויין ואטלי יאמצו את הספר הלבן ביתר שאת. הגיעה אפוא העת לשימוש בכוח, כוח מסוגים שונים מתוך לימוד שיקולי המעצמות שבהן תלוי עתיד הציונות ותקווה לתמרן ביניהן לנוכח תביעתה של שארית הפליטה באירופה, שעברה תהליך של ציוניזציה, לעלות ארצה. אך לקחי השואה ובדידותם של היהודים מאז עלייתו של היטלר לא נשכחו. אין הם יכולים לסמוך על אחרים שילחמו למענם. אלא לגייס ולהתגייס בעצמם למלחמה בערבים שלא יהיה ממנה מנוס. בשלב זה אכן התגייסה יהדות ארה"ב ברובה לרעיון הציוני בהשפעתה של השואה, והודות למנהיגותו של הרב סילבר. נכס זה יופעל במלוא עצמתו אחרי פטירתו של הנשיא רוזוולט, לקראת בחירות 1948.

#### בדרך למדינה – כוח ומוסר

המעין במודוס אופרנדי של בן-גוריון משנות ה-20 המוקדמות ואילך נמצא למד כי כל ימיו פעל בשלבים ועל-פי סדרי עדיפויות שהגדיר לעצמו ולאחרים ובהם התרכזו. כל שלב הוליד ביטוי ארגוני-פוליטי, החל בייסוד ההסתדרות הכללית, בתחילת שנות ה-20 עד להקמתה של מפא"י בשנת 1930 וליצירת הרוב של מפלגות השמאל בקונגרס

הציוני ומינויו של ב"ג ליו"ר ההנהלה בשנת 1935; התפטרותו השונות כאשר נותר במיעוט, שבאחת מהן החילונו סקירה זו ושובו לתפקיד זה, עד לשלבים שמבחירות 1944 ומשם לבחירות הכלליות של 1949 ולוויכוח על החוקה בכנסת לאחר מכן. עד לבחירות 1944 ולפטירתו של חברו ושותפו להנהגה ברל כצנלסון הייתה מפא"י מכשיר שלטון קואליציוני בתוך הקואליציה של ההנהלה הציונית, בשותפות עם סיעתו של מנהיג הקיבוץ המאוחד יצחק טבנקין. עתה הגיעה העת לסיים שותפות זו ולבסס את מעמדה של מפא"י בקלפי ואת מנהיגות הראש של ב"ג ללא תלות בטבנקין ובסיעתו, וזאת לנוכח תביעתו הנמשכת של טבנקין למעמד של סיעת מיעוט פרו-סובייטית שאינה מקבלת מרות הרוב, וההכרח שהיה להיפרד ממנה.

השימוש בכוח אחרי עליית הלייבור הבריטי לשלטון ואימוץ האוריינטציה הערבית על-ידי בוויץ ואטלי הביאו להקמתה של תנועת המרי העברי, דהיינו לשיתוף פעולה זמני בין ה"הגנה" והפלמ"ח לבין אצ"ל ולח"י בתנאי שיקבלו את מרות ההנהגה הנבחרת. אין צורך לחזור כאן על פרטי מהלך זה בדרך להקמת המדינה, אלא להתעכב בקצרה על עקרון קבלת המרות של הרוב, שיביא לפרשת "אלטלנה" ולשימוש בכוח צבאי שעשה בן-גוריון נגד מהלכיו של בגין, שפעל מצידו בלא סמכות. סיעת טבנקין חברה ל"שומר הצעיר" ושתייהן הקימו את מפ"ם עם עוד סיעה שמאלנית בינואר 1948. שתי סיעותיה של מפ"ם היו מחייבות על-פי דרכיהן השונות לשלמות הארץ, אך הן יקבלו בלית ברירה את מרות הרוב.

אינני נכנס כאן למהלכים המדיניים שקדמו להחלטת ממשלת בריטניה להחזיר את המנדט על א"י לאו"ם ולאמץ את החלטת החלוקה. היה כאן שילוב של כוח מוסרי המעוגן בגורלה של שארית הפליטה ובהעפלה שדוכאה בכוח על-ידי הבריטים, יחד עם משקלו של הישוב והסיוע שניתן לציונים על-ידי יהדות ארה"ב ותמיכתו הבלתי צפויה של סטאלין.

לפי שעה ביסס ב"ג את מרותו על הצבא הנולד בכוח סמכותו כבעל תיק הביטחון מטעם הקונגרס הציוני וכראש מפלגת הרוב. להבא ישתמש בסמכות זו כדי להדיח את ישראל גלילי, הרמ"א איש אחדות

העבודה, להתגבר על "מרד גנרלים" במטכ"ל במהלך מלחמת העצמאות, ולפרק את מטה הפלמ"ח. במקביל החליפה ממשלת ישראל את "מנהלת העם" בתהליך של השתחררות מן ההסתדרות הציונית ומוסדותיה, שהיה מעין מהפכה זוטא וחייב עד כה קואליציות שהיקשו על קבלת החלטות. ואולם לידתה של ישראל וניצחונה במלחמת העצמאות היו מיוחדים במינם. לא היה מדובר במתן עצמאות לישויות קולוניאליות משכבר הימים, כמו קנדה ואוסטרליה, או במהפכה דוגמת המהפכה הצרפתית והמהפכה האמריקנית. היה מדובר בייחוד היהודי, שמצא לו מעתה ביטוי ריבוני הודות לצירוף כוחות פנימיים וחיצוניים, שספק הוא אם יתקיים להבא. והיה מדובר ביעוד, שישראל חייבת הייתה לאמץ כדי לתת תוכן לקיומה היחיד במינו, ואשר צריך יהיה להתגבר על "האינסטינקטים האנרכיסטיים שבקרב היהודים" ולהיעשות ל"אור לגויים". וזאת יש לעשות צעד אחרי צעד.<sup>8</sup>

צעדים ראשונים, חוק וחוקה. שפינוזה הצעד הראשון היה לנצח במלחמת העצמאות. לכך נרתמו כל הכוחות, כל המשאבים וכל העדיפויות. אך היה הבדל גדול בין הצגת הדברים בפומבי, כניצחון של דוד על גלית הערבי, לבין הדיון בהם כלפי פנים.

בנובמבר 1948, בפגישה עם מפקדי החזיתות וחיבות, אמר בן-גוריון:<sup>9</sup>

קץ המלחמה. היהיה "קץ" – גם אם המלחמה תגמר עכשיו? ... ואם ייכרת שלום – האם יש מלחמה שלא היה לפניה שלום? יש לראות לא החלטות וניירות, אלא מציאות היסטורית. מהי מציאותנו: עמי ערב הוכו על ידינו. הישכחו זאת מהר? 700,000 איש היכו 30 מיליון. הישכחו עלבון זה?

8 ור' לעניין זה אהרונוסון 1999, פרק שלישי, עמ' 205 ואילך.  
9 ור' דוד בן-גוריון, *יומן המלחמה, מלחמת העצמאות תש"ח-תש"ט*, עורכים גרשון ריבלין ואלחנן אורן, כרך ג', עמ' 803, משרד הביטחון, ההוצאה לאור, תל אביב, 1982.



יש להניח שיש להם רגש כבוד. נעשה מאמצי שלום – אולם לשלום דרושים שני צדדים. היש ביטחון שלא ירצו להתנקם בנו? נכיר האמת: ניצחנו לא מפני שצבאנו הוא עושה נפלאות, אלא שהצבא הערבי רקוב [הדגשה שלי, ש"א]. המוכרח ריקבון זה להתמיד? האם לא יתכן מוצטפה כמאל ערבי? המצב בעולם מגרה לנקם: יש שני גושים, יש חשש מלחמה עולמית, וזה מגרה כל מי שיש לו תואנה.

במילים אחרות, מקדם הניצחון מונח היה בחולשתם ובפירודם של הערבים ולא בעליונותו של צה"ל, ומצב זה עלול להשתנות אם לא ישתפר הצבא ומיטב הנוער ישרת בו. מסגרת הניתוח הייתה ונשארה הערכת הכוחות באזור ובעולם. היחס הסקפטי ל"ניירות" ולהחלטות האו"ם השתלב כאן בהסתייגות מחתירה לשלום כערך העומד בפני עצמו, אם אינו מבוסס על קרבה תרבותית-היסטורית, או על שיווי משקל אסטרטגי, או על שיתוף פעולה כלכלי חיוני לכל הצדדים. בהעדרם של נתונים אלה יש לחשוש מפני השינוי לחומרה ביחסי הכוחות בין ישראל לאויביה, מפני אמונתם שיתרונם באנשים, בשטחי ענק, ובאוצרות טבע יאסור עליהם לקבל את הישות הציונית הזרה ולהשלים עם קיומה, כמו שמנהיגיהם היו שותפים פסיבית ואקטיבית ל"פתרון הסופי" של היטלר. ועתה הפכו מנהיגי ערב ליורשי התקדים הזה כחובה היסטורית וכהכרח פוליטי. יתר על כן: מלחמות העתיד יוכרעו הודות ל"חוסן הפנימי" של ציבור הטרונגני, שזה מקרוב בא ואשר יש לתת לו תכנים משותפים ותרבות של קשר לארץ במסגרות שונות, בקיבוץ, במושב, ובמוסדות הקואופרטיביים הייחודיים לסוציאלי-דמוקרטיה הישראלית, אם יידעו להתמודד עם גלי העלייה ועם הניגודים שביניהם ועם עברם הטרומ-מדינתי. בן-גוריון ראה בהתנהגות התנועות הקיבוציות כלפי העולים מחדל חמור, כך שגורם מכריע בקליטת העלייה היה צה"ל, בסופו של דבר – גורם שהיה נתון לשליטתו כשר הביטחון ואשר הפך במהרה לסוכנות ליצירתו של ישראלי חדש. בה בעת הוחל בבדיקת האופציה הביטחונית המכרעת לטווח רחוק. הנגב נסגר לפי שעה לשם חיפושי

אורניום, ועד מהרה הוקמה הועדה הישראלית לאנרגיה אטומית.<sup>10</sup> שילון מזכיר את העובדות הללו ברפרוף. עורך קפדן, כפי שניתן היה לצפות מאלי שאלתיאל, אינו דורש משילון לא העמקה וגם לא הסבר למהלכים הללו, ובראשם לפרויקט הגרעיני כלקח מלקחי השואה ומלקחי מלחמת העצמאות.

לפי שעה קבעה מליאת הממשלה במעבר מתקופת הישוב את כל הנוהגים והכללים שנדרשו לכונן צבא הכפוף למרות האזרחית ולחוק. לעניין זה ועוד כיוצא בו בן-גוריון נטל משפינוזה מה שסייע לו לא רק לחתור למדינה ולהגדיר את חוקיה כדי לקיים בה חיים נורמאליים, אלא כדי להפוך את הבחירה היהודית למטרתה של המדינה ולתוכן חייה כישות חילונית ודמוקרטית. שוב נשוב לכך, שכן יש ערך לדיון כזה בימינו, כאשר אנו מתחבטים כיום בסוגיה זו של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית על-פי דרכינו. אפשר, עם זאת, לומר שדיון רציונאלי – תבוני – בבעיות של אדם ומדינה כפי שהציע שפינוזה קסם בוודאי לליבו של ב"ג והשתלב בביקורתו של שפינוזה על הדת היהודית ועל יומרתה לבחירה, שאולי תמצא לה הצדקה של ממש בבוא העת בדברי שפינוזה. יחד עם זאת היה בן-גוריון שותף להסתטיגויותיו של שפינוזה מכוחה של התבונה, כאמור ב"מאמר המדיני". "הדרך שהתבונה מורה ללכת בה, קשה היא ביותר", כתב שפינוזה. "אין בידו של כל אדם להשתמש תמיד בהוראתה של התבונה. יותר משאדם נוהג על-פי התבונה תאוזה עיוורת מושלת בו", וכלל זה נכון היה בעיני ב"ג דווקא ביחס ליהודים על-פי דרכיהם השונות.<sup>11</sup>

בבוא העת ינסה בן-גוריון לצרף את "הכופר הגדול" לחיקה של יהדות ציונית חילונית, שאינה עומדת על כרעי הדת. לפי שעה, בקורתו של ב"ג על המסורת הדתית הגלותית לא זה בלבד שגייסה לצרכיה את בקורתו של שפינוזה בהסתטיגויות שונות, אלא גם את מה שב"ג נטל מחכמי יוון לצרכיו, בהכירו בכך שליהדות חסרה תיאוריה

10 ור' לעניין זה הערה 1, לעיל.

11 ור' שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, תורגם בידי חיים וירשובסקי, הוצאת מאגנס, ירושלים, 1961, עמ' 3.

של שלטון מראשיתה, תיאוריה שנולדה ביוון של אפלטון ושל יורשיו. דווקא העיון בדיאלוגים הסוקרטיים של אפלטון ובחלקים של ספר המדינה עלו לבן-גוריון בלגלוג ובמחיר פוליטי בפיהם של פילוסופים שאומנותם בכך. חכם מחכמי מדע המדינה עשה ממנו "מלך פילוסוף" אפלטוני מן הסוג הרע, שהוקע בידי קרל פופר בשעתו כאבי אבות הטוטליטריות של המאה ה-20.<sup>12</sup> אחרים – ליתר דיוק פרופ' אניטה שפירא – הרחיקו לכת והשוו את בן-גוריון לאחמד סוקרנו של אינדונזיה ולקוואמה אנקרומה של גאנה, מי שלא נזקקו לאפלטון ולשפינוזה כדי לכונן ולהצדיק את "הדמוקרטיה המודרנית" שלהם. ביקורת אופיינית על עיסוקו של ב"ג בשפינוזה באה כצפוי מן החוגים הדתיים.

מכאן הוא שעלינו לברר מה נטל ב"ג משפינוזה כדי לכונן את המשטר הדמוקרטי של ישראל, ככל שהשיגה ידו.

במבוא שלו למאמר המדיני הבלתי גמור של שפינוזה, בתרגומו של פרופ' חיים וירשובסקי, אומר לנו פרופ' נתן שפיגל כי שפינוזה היה "ריאליסט פוליטי" שחתר להסדיר את ענייני הציבור כך "שהמנהלים אותם לא יוכלו להתפתות למעול באמונו או לנהוג בשחיתות ... [בה בעת] לא כל אזרח רשאי לפרש את הפקודות או את המשפטים של המדינה לפי ראות עיניו. הדבר שהמדינה מחליטה שהוא צודק וטוב צריך להיחשב כאילו הוחלט על ידי כל אחד ואחד. ולפיכך אפילו יסבור האזרח שפקודות המדינה אינן ישרות, חייב הוא לקיימן. הציות הוא הרצון לקיים תמיד מה שטוב על פי דין וצריך שיעשה לפי החלטת הכלל". כלומר, כפי שאומר שפיגל, שאם אמנם התרשם שפינוזה מתורתו של תומס הובס ומן הלוויתן שלו, הרי הוא הוליד אותה לכיוון הפוך – אל תפיסה דמוקרטית שיצאו לה מוניטין לאחר מכן בכתביהם של מונטסקיה ורוסו.

לפי שעה נעבור לויכוח שנתקיים בין בן-גוריון לבין מפקדי הפלמ"ח שמטהו פורק ביום 21 ביולי 1949, ובראשם סגן אלוף יוסף (יוספליה) טבנקין, בנו של יצחק טבנקין, שב"ג היה חלוק עליו

12 ור' לעניין זה מיכאל קרן, בן-גוריון והאינטלקטואלים, עוצמה, דעת וכריזמה, קריית שדה בוקר, 1988.

בענייני רוב ומיעוט וזכויותיהם. יוסף טבנקין האשים את בן-גוריון בכך שהוא כופה את רצונו בכוח – בעניין פירוק הפלמ"ח בין היתר, ועושה פלסטר את הדמוקרטיה כדי לקדם את שלטונה ואת מרותה של מפלגתו מפא"י.<sup>13</sup>

בן-גוריון השיב לו – אם גם בלי לצטט את שפינוזה, שמן הסתם היה גורם לטבנקין וחבריו הצברים לגחך:

אני מסכים לגמרי עם דברי סגן אלוף טבנקין, שלדעתו יש אותה הזכות שיש לדעתי. יתכן שדעתו יותר חשובה מדעתי. אני אף פעם לא זכיתי להיות סגן אלוף. הייתי זמן קצר קורפורל [בגדוד העברי], וגם זאת לקחו ממני. ובוודאי גם בחלוציות ובהתיישבות דעתו יותר חשובה מדעתי, כי אני הרי נחשב ל"מפרק הערכים החלוציים". והוא יכול לומר את הדברים שהוא רוצה לומר. אולם יש הבדל אחד, וההבדל הוא שמי שהנו שליח המדינה, הוא מדבר בסמכות המדינה. ואז דעתו שונה במעמדה מדעתו של סגן אלוף טבנקין. דעתו של ... טבנקין היא דעה ויש לשמוע אותה, והוא יכול להשמיע אותה בכל מקום ולשכנע את הציבור. אולם זה המדבר בשם המדינה הוא כבר שכנע את העם שיקבל את דעתו [בבחירות ינואר 1949 לכנסת הראשונה], ואם הרוב קובע הרי זה חוק. ושליח המדינה אם הוא ... מוסמך לכך, דעתו אינה דעת יחיד בלבד ... דעתו קובעת [במקרה הנידון] כי הצבא כפוף לחוקת המדינה...

ביטוי זה, "חוקת המדינה" מעביר אותנו לוויכוח על החוקה שנתקיים בכנסת ב־20 בפברואר 1950, ושבו נקט ב"ג עמדה מנומקת כדלהלן נגד אימוץ חוקה כתובה בישראל:<sup>14</sup>

... למדינת ישראל יש להבטיח קודם כל בשטח המשפטי שני דברים – בהם תלוי, לדעתי, קיומה ועתידה של מדינתנו. א. שלטון החוק. ב. שלטון הדמוקרטיה. חירות היחיד וחירות

13 ור' לעניין זה אהרונוסון, 1999, פרק רביעי, עמ' 299-314: מן הויכוח על החוקה ועד "ראיתכם שוב בקוצר ידיכם".

14 שם, שם.

העם אינה תלויה בהכרזה על חירויות, וגם לא בחוקה, אלא בדבר אחד עקרוני: בשלטון החוק ... במדינה שאין בה עליונות של החוק – אין בה חירות, אפילו אם בחוקתה משולבת מגילת החירות הנמרצת והמתקדמת ביותר בעולם.

כבן זמנו התכוון בן-גוריון לחוקת ברית המועצות של שנת 1936, ולחוקת ויימאר של 1919 – האחת שהייתה פסאדה אשר הסתירה מעשי עיוות דין וטרור המוניים, והשנייה שהפכה למכשיר בדרכו של היטלר לשלטון. חוקת ארה"ב הקשיחה העניקה לסנאטורים מתנגדי הסדר השלום של הנשיא וילסון את הכוח להכשילו, והם פגמו ללא תקנה בסדר העולמי אשר הנשיא ביקש לכווננו ובתוך כך תרמו לחורבנה של אירופה ולניצחון הנאצים. החוקה הכתיבה לנשיא רוזוולט את "חוק הניטרליות" של 1936, ואסרה את ידיו כאשר יצא נגד "הציר" הפשיסטי לאחר מכן. נשיאים שונים הפרו את החוקה או עקפו אותה דווקא בשל עקרון הפרדת הרשויות, שאינו קיים באנגליה. ואין אני נכנס כאן לביקורת של ימינו על חוקת ארה"ב ומוסדותיה, כפי שאנו מתבוננים בהם כיום – אלא לחששו של בן-גוריון שחוקה פורמאלית בישראל תשמש מכשיר לפגיעה בחוק.

"לנו דרושים חוקים בכל שטחי החיים", המשיך ב"ג בוויכוח על חוקה כתובה בכנסת הראשונה. "חוקים הקובעים המשטר במדינה והיחסים בין אדם לחברו ... שום חוקה אינה יכולה למלא תפקיד זה. רק במסגרת של חוקים – שיש לשנותם ולתקנם מזמן לזמן לפי צורכי החיים שאינם קופאים על שמריהם." כאן יש להזכיר את ההערכה היתרה שהגה שפינוזה לניקולו מקיאוולי, אשר ראה בו בניגוד לדימויו המקובל תומך בחרות ומי שהציע "עצות מועילות ביותר לשמירתה". שפינוזה כינה את מקיאוולי בשם "השנון מאין כמוהו" וציטט את דבריו על המדינה, "כדוגמת גוף האדם, יום יום נוסף לה משהו שטעון טיפול כפעם בפעם."

"החוקים", המשיך בן-גוריון בוויכוח על החוקה, "כל זמן שהם קיימים הם חלים על כל אזרחי המדינה ללא יוצא מן הכלל ומחייבים גם נשיא המדינה וחברי הממשלה והכנסת וגם האזרחים 'הפשוטים' – ורק במסגרת חוקית זו מובטחת החירות האמיתית של האזרח ושל העם ושמורה הזכות של כל אדם ואדם." ביודעין אינני נכנס כרגע

לשאלות של תקנות שעת חירום ולזכויות של אזרחי ישראל הערבים, וגם לא לבעיות של דת ומדינה, אלא להגדרות שהציע ב"ג ביחס לחוקים, למחוקקים, ולשופטים. שכן אחד מטעמיו של בן-גוריון למנוע קבלתה של חוקה כתובה היא שחוקה זאת תהיה חייבת לקבוע אמיתות "סופיות" בעניין הגדרתה הפורמאלית של דמוקרטיה וביחס לאופיו של העם היהודי בתקופה שבה אין העם מצוי ברובו בישראל אלא רק החל לבוא בשעריה. שהרי הדמוקרטיה יש לה כמה וכמה פנים, ולא דמות מוסכמת אחת. מוצאן של השיטות הדמוקרטיות השונות היה בהיסטוריה שונה, בתרבות ובגיאוגרפיה של ארצות צמיחתן השונות. דווקא "אם הדמוקרטיה" – בריטניה הגדולה – לא הגדירה לעצמה את צורת המשטר הדמוקרטי-פרלמנטארי שלה הגדרה פורמאלית שאפשרה לתת לה פרשנות משפטית מחוץ למוסדותיה הנבחרים עצמם. ואכן בן-גוריון, שלמד משפטים בצעירותו והיה רגיש לענייני חוק ומשפט, חשש מפלפול משפטי וממחלוקת על פרשנויות של טקסטים משפטיים שמצא בתלמוד, אשר יעמיקו חילוקי דעות בחברה הישראלית המשתנה במהירות במקום לפתור אותם, או יתנו את ההכרעה בעניינם בידי שופטים ממונים, לא נבחרים, שיחצו דין. הכרעתם גם היא לא תתקבל על דעת רבים, וכך יחולל מעמדו של בית המשפט עצמו. מאבק עם אנשי הפלמ"ח ועם תומכי החוקה הכתובה בויכוח בכנסת, ובראשם ראש תנועת "חירות" מנחם בגין ומנהיג "השומר הצעיר" מאיר יערי, לא היה מאבק פוליטי גרידא, כלומר מאבק על כוח לשמו. אלא על כוח להשלטתה של הכרעת רוב בבחירות כלליות שתתבטא במעשי הפרלמנט, מעשים שימנעו אנרכיה ומאבק בלתי מבוקר עם בעלי דעות קיצוניות ומיעוטים למיניהם התובעים עתה חוקה כתובה, חוקה העלולה לשריין את השקפותיהם ואת האינטרסים שלהם וליטול את ההכרעה בעניינם מן הרוב בציבור שאפשר לשכנעו, לגייסו ולהתמודד על ליבו, ולהעבירו לידיהם של שופטים ממונים.

"השמירה על החוק", הוסיף ב"ג ואמר בויכוח על החוקה, "פירושו של החוק, בדיקת תחולתו של החוק למקרה המסוים בחיים – הם בידי השופט, שאינו תלוי בשום איש ושלטון, אלא במצפנו ובהבנתו בלבד. אין השופט עושה חוקים, אין הוא פוסל אותם, כי גם השופט

ככל אזרח כפוף לחוק. השופט רק מפרש את החוק ומטילו על מקרים מסוימים שמובאים לשיפוטו. המציאות היא מורכבת ומסובכת, והמחוקק אינו יכול לראות מראש כל מקרה שעלול להתהוות, ועל השופט למצוא מובנו וכוונתו של החוק הכללי בנסיבות המיוחדות של המקרה המסוים המוגש אליו. במדינה שהחוק שליט בה, יש הפרדה גמורה בין סמכות המחוקק, המסורה לנציגות הנבחרת של העם, ובין סמכות השיפוט, הנתונה בידי חבר שופטים ממונים, אבל בלתי תלויים בשלטון המבצע לאחר מינויים. [כל ההדגשות במאמר זה הן שלי, שא]. התנאי לכך הוא רפורמה שלטונית, שתקים משטר דו־מפלגתי בבוא העת.

"אין הדמוקרטיה", שב ב"ג וחזר לצידה השני של מטבע שלטון החוק, ברוח דברי שפינוזה שדלעיל, "משטר של כל הישר בעיניו יעשה". הכרעת הרוב מחייבת ... והכרעה זו נעשית חוק המדינה ומחייבת את הכלל כולו ... הדמוקרטיה לא תתקיים – אם נעשה אותה מחוסרת אונים, חדלת פעולה, נטולת כוח ביצוע ומשוללת אמצעי התגוננות יעילים ... זכותה של הדמוקרטיה להגן על עצמה מפני אויביה, שעשו שימוש בעקרונותיה כדי להרוס אותה. הלך רוח זה היה מקובל על ב"ג כמתואר לעיל זה מכבר, והוא עמד אז במרכז לקחיו של המערב מהתמוטטותה של רפובליקת ויימאר. בעקבות לקחים אלה הונהג באותה העת אחוז חסימה גבוה ביותר בבחירות לפרלמנט של גרמניה המערבית וגובש משטר של "דמוקרטיה קנצלרית" על בסיסן של שתי מפלגות גדולות. ביסוס זה מנע פיצול ופירוד פנימיים והקטין הקטנה מלאכותית את סיכוייהן של מפלגות קיצוניות, כפי שאירע בימי ויימאר, לזכות בייצוג ולנצל פרלמנט רב־מפלגתי לצרכיהן. מהלכו הבא של בן־גוריון יהיה ניסיונו לאמץ את השיטה הדו־מפלגתית הבריטית, שהיא אשר מבטיחה את יציבות הדמוקרטיה האנגלית, ולא חוקה כתובה, וגם תרומתה ליציבות הדמוקרטיה האמריקאית מכרעת. השיטה הדו־מפלגתית – שתשתית שיטת הבחירות הרובית־אזורית, בניגוד לשיטה היחסית מורשת הישוב, הייתה מבטלת את כוח המיקוח של מפלגות המיעוט הדתיות. היה עליהן להצטרף – על יסודה של פשרה הכרחית מצידן – לאחת מן המפלגות הגדולות ובכך לצמצם את חומרת הבעיה של דת

ומדינה. שכן במצב הנוכחי לא ניתן היה לטפל בה אלא על-ידי פשרת הסטאטוס-קוו מצד אחד – ובמצרם של חרדים כמו הרב שלמה לורנץ, עד שקבלו בכתב את מרות המדינה, מן הצד האחר. שחרור כמה מאות תלמידי ישיבה מן השרות הצבאי היה מחווה לחרדים שקהילותיהם חרבו בשואה, ואשר נקלעו, לדעתו של ב"ג, לחורבן תיאולוגי חמור כשלעצמו, שעה שהיה עליהם להתמודד עם אמונותיהם ובכללן ההשגחה האישית מול המשרפות. לכך יש להוסיף את עקרון הנציגות, בניגוד לכישלונה של הדמוקרטיה הישירה עוד מימי אתונה. על כל פנים, **ב"ג שחרר כמה מאות אברכים מן השירות. מי שפרץ את הגדר לאלפים ולרבכות, היה מנחם בגין.**

לפי שעה הוסיף ב"ג ואמר בדיון על החוקה בכנסת: "הנסיבות שהצריכו והצדיקו חוקה עליונה ומיוחסת באמריקה או ... בצרפת אינן קיימות בארץ. ונהפוך הוא, אם אנו רוצים לחנך העם לכבד החוק – יש לחנך אותו לכבד כל חוק ולא רק חוק 'מיוחס' שנקרא בשם חוקה." עניין זה של "חינוך העם" אכן יכול לצלצל באוזנינו כיום כמין צורה של "דמוקרטיה מודרכת" מלמעלה שאינה הולמת אזרחים חופשיים. ואולם מה אמר על כך ברוך שפינוזה במאמר המדיני שלו? "אין בני אדם נולדים כאזרחים, אלא המדינה חייבת לחנך אותם להיות אזרחים." "המדינה" – הטעים שפינוזה – "כפופה לחוקים, שבלעדיהם המדינה אינה מדינה. מי שהשלטון בידו אינו רשאי להפר או לבזות את החוקים שהוא עצמו נתנם." ועמדה זו מסבירה את התנהגותו של בן-גוריון ב"פרשת לבון". "קיום חוקה 'מיוחסת' – המשיך בן-גוריון – לא תגדיל הכבוד והזיקה לחוק, אלא להיפך, תגביר הזלזול בחוק. מי שירצה לבעוט בחוק ימצא טענה חדשה – אין החוק מתאים לחוקה." ומאחר שהחוקה – כל חוקה – חייבת לעמוד על כמה עקרונות כלליים ומופשטים, הרי "אם אפשר לכל בעלי פלפול לטהר כל שרץ בק"ן טעמים, אפשר בוודאי לפסול כל חוק בת"ק נימוקים". בעוד שבקורתו של שפינוזה היא על בני אדם בכלל ועל נטייתם ללכת בשרירות ליבם מטבע ברייתם – שעל המדינה לגדור בעדה בסיוע החלטות הרוב שיש לחנכו כראוי, היה ב"ג ספקן ביחס ליהודים דווקא, כפי שכתב לזלמן ארן ביום 6 בינואר 1951:



אנחנו הישראלים חלקנו [רב לנו] בתכונות הכלליות של העם העברי שהיה מאז ומעולם לקוי בחושו הממלכתי. עם זה שהוציא במשך 800 השנים הראשונות בתולדותיו גדולי המין האנושי בשטח המוסרי-חברתי, כמעט שלא הוציא מדינאי אחד גאוני ... לא היה דבר שהעם היהודי נכסף לו במשך מאות בשנים כמדינה יהודית. לא היה דבר שהעם היהודי לא היה מוכשר לו כמדינה יהודית ... [אך] אין זה בגדר הנמנע שהעם היהודי יסגל לעצמו התכונות הממלכתיות הדרושות להנהגת מדינה תקינה וברת-קיימא. לא היו לעמנו הסגולות למחשבה מדעית שהיוונים הורישו לעמי אירופה, וסוף סוף רכשנו אותן, ולא ייבצר מאתנו לסגל לעצמנו גם כושר ממלכתי,<sup>15</sup>

למרות שהישראלים עדיין רחוקים מכך:

הפיצול המפלגתי המופרז, למרות אחדות הדעות בעניינים יסודיים. הפילוג בתנועת הפועלים, למרות שורשיה המשותפים ... חוסר הכישרון להעדיף האינטרס הכללי על פני אינטרס חלקי, להעדיף העיקר על הטפל ... הנטייה לחבוק זרועות עולם בלי לראות מצבנו וצרכינו המיוחדים, וכנגדה הגישה הקרתנית של אגוצנטריות לאומית המתעלמת מן העולם הרחב וצרכיו הוא ... גם עכשיו [לאחרי העצמאות] אנו סבורים, שאם העולם עושה חשבוננו הוא, וחשבון זה אינו מזדהה עם רגשותינו אנו, הרי העולם כולו רע ויש לבעוט בו. אדיקותנו בצורות, במוסדות, ובהרגלים – הרגלי מחשבה ומעשה – שנתגבשו בטרם היות מדינת ישראל, אם כי אינם הולמים חיי מדינה, הם גילוי [של תכונות אלה, ש"א].<sup>16</sup>

בסופו של דבר הסכים בן-גוריון לחיקוק חוקי יסוד, שמעט מעט יצטרפו למגילת חוקים בדומה לחוקה, בתנאי שניתן יהיה לשנותם

15 דברים בישיבת הכנסת, ג' באדר תש"י, 20 בפברואר 1950, בתוך 77 בן-גוריון: ראש הממשלה הראשון, מבחר תעודות 1947-1963, ערך וכתב מבואות אלי שאלתיאל, ארכיון המדינה תשנ"ז, עמ' 225-227.

16 ש"ש, ש"ש.

ברוב פרלמנטארי רגיל וכך להשאיר את מעשה החקיקה בידי הפרלמנט. שאלת החוקתיות של חוקי הכנסת נעשתה אפוא כרוכה בחוקי היסוד, ואולם ההכרעה בעניין זה לא הייתה אמורה לצאת משליטת הרוב הרגיל בבית. שאלת הרוב וקיומו להבא הייתה ללא ספק שאלה פוליטית, שניתן היה בתחילה לשלוט בה, אך לא לאורך ימים.

עתה יש לומר דברים אחדים על המדינה לכשתקום, ועל מקומם של "המפלגה" – מפא"י – ושל מנגנונה במעבר מישוב וולונטרי למדינה ועד להתפטרותו הראשונה של בן-גוריון משני תפקידיו בשנת 1953.

המדינה, "המפלגה" ובקורתה, סוציאליזם מהו ציוניותו הפוזיטיבית והסוחפת של בן-גוריון, הייתה אכן ביקורתית ובוטה. בתחילת נובמבר 1947, בעקבות ביקורו במחנות העקורים באירופה, אמר ב"ג לבני המושבים:

אוי ואבוי יהיה לנו, להיסטוריה היהודית, אם לאחר שהסירו את המכשולים החיצוניים... יתגלה חוסר היכולת שלנו ... מדינה היא מסגרת, אפרט ... היא תתגלה בכל ריקנותה, בכל חולשתה ואזלת ידיה ... אם לא יקום כוח חלוצי, שעוד לא קם עד עכשיו... נצטרך להעלות במשך זמן קצר חצי מיליון יהודים ... עם הקמת המדינה היהודית יחדלו היהודים בגולה להיות רזרבה – בשביל המושבים ... הקיבוץ המאוחד ... או הקיבוץ הארצי ... ואם בני הנוער לא יראו עצמם אז כמשרתים חלוציים שלהם, הם ואנחנו ניכשל ... יהודים אלה, כמו כל היהודים בגולה, לא היו זה 1,800 שנה אזרחים, כי אדם אינו אזרח [אלא] רק במדינתו, בארצו. אין ליהודים אלה חוש אזרחות. בייחוד ליהודים היודעים את אשר עשו להם מדינותיהם בפולין, בגרמניה, בליטא ובשאר הארצות שנהפכו

לבתי קברות. חזקים האינסטינקטים האנרכיים החיים ביהודים. אזרחות זוהי תכונה נפשית עמוקה.<sup>17</sup> אחרי שסיים התרשמות קשה זו משרידי השואה במחנות העקורים, שבבוא העת יבואו ברובם ארצה ויקלטו את עצמם, כפי שלמדנו מפרופ' חנה יבלונקה, נזקק בן-גוריון למודל האנגלי שלו וריכך את דבריו על ניצולי השואה, בחתירתו לעיקר:

אם יש דבר גדול בעם האנגלי ... זהו חוש האזרחות, שאין אולי לשום אומה בעולם, וחוש האזרחות אינו נמדד [בכך] אם מוכנים למסור את נפשם על הגנת הארץ ... אזרחות היא, כאשר משלמים מיסים ... אין חוש כזה אצל היהודים באירופה. אני מפחד שאין כזה בחדר זה ... באירופה היהודים רק תובעים, ובצדק ... מי יכול לתבוע משהו מאיש אשר הרגו את אשתו, השמידו את ילדיו, את הוריו. אם יבואו הנה ויביטו עלינו כעל נתבעים והם כתובעים, יהיה עלינו לשאת זאת, עלינו להתרגל אליהם, להבין לנפשם ... אם לא נצטייד באהבה לא נוכל לעבוד אתם, ועלינו יהיה לשרת אותם. חוש זה של אזרחות, פירושו [שאדם] קודם כל יודע שהוא נתבע, שלכלל אין, אלא מה שהפרט נותן לו.<sup>18</sup>

עד כאן טוב ויפה, אלא שבן-גוריון וחבריו לא הסתפקו בהטפה הזאת, ונשענו על מנגנונים – על מנגנון מפא"י למרכיביו, ועל גופי ההסתדרות והסוכנות היהודית שבהם שלטו או שהייתה להם השפעה מכרעת בהם.

המעבר מישוב למדינה נעשה אפוא במסגרת הפוליטית היישובית כפי שהייתה קיימת לפני הכרזת העצמאות. במרכז המפה הפוליטית עלה בידי מפא"י לשמור לעצמה מעמד של מפלגת ציר מאז בחירות 1944. "מפלגת ציר" היא מפלגה שבלעדיה אין ניתן להקים קואליציה

17 ור' לעניין זה 'נאום בן-גוריון לפני נוער המושבים', 1 בנובמבר 1947, דוד בן-גוריון, *זיכרונות מן העיזבון, פעמי מדינה*, ערך מאיר אביזוהר, תל אביב 1993, עמ' 454-455.

18 והשוו ניר קידר, *ממלכתיות, התפיסה האזרחית של דוד בן-גוריון*, מכון בן-גוריון, שדה בוקר, ויד יצחק בן-צבי, ירושלים, 2009.

שלטונית, למרות שאין לה רוב מוחלט בפרלמנט, הודות לפיצול של המפלגות האחרות משמאל ומימין. כוחה של מפא"י ומעמדו המיוחד של מנהיגה היו אפוא כוח פוליטי, שנשען על יוקרתו הציבורית של בן-גוריון, אשר קנה לו בעקבות הקמת המדינה וחלקו בה ובניצחון במלחמת העצמאות. "המפלגה" ומנגנונה היו כאן תשתית הכרחית, כדי להעניק מסגרת ארגונית להסדר פוליטי וכך התייחס אליה בן-גוריון בפומבי. הוא אמנם ניסה לאחר בחירות 1949 להמשיך ולקיים את אוירת הגיוס שנוצרה במלחמה ואף הציע למפלגות השמאל איחוד עם מפא"י: "אנו חיים בתקופה משיחית. הגיע הזמן לבצע חזונו הציוני הסוציאליסטי, לא בבת אחת אך בשלמותו." לשון דיאלקטית זו – שבאה לבודד את מפ"ם הרחק בשמאל ולהוקיע אותה כסרבנית לשיתוף פעולה הכרחי – לא הייתה מקובלת על מאיר יערי ויעקב חזן, ולא על יצחק טבנקין ואנשיו. פירושה המעשי היה קבלת שלטון הרוב של מפא"י במפלגה המאוחדת לאור תוצאות הבחירות. נותרה "המפלגה" כפי שהייתה לנוכח הקיטוב הפרלמנטארי משמאל ומימין, ולנוכח החזרה ליום קטנות דווקא כאשר אתגרי העלייה, המעבר של משק פושט רגל לכלכלת שלום וצמיחה, והביטחון לעתיד חייבו מאמץ ציבורי מיוחד במינו. ואולם "המפלגה" עצמה לא הייתה חסינה דווקא מפני "יום קטנות" זה. מצד אחד היא הייתה גורם כוח שהשתלט על גופי ציבור וולונטריים לשעבר מכוח מעמדה במשרדי הממשלה ובגופי הסוכנות היהודית וקק"ל שבהם הייתה לה דריסת רגל, אך היה עליה להשלים עם שותפים קואליציוניים במשרדים ובגופים ציבוריים אחרים. מאידך שלטונה בהסתדרות העובדים ובמוסדותיה לא הספיק כדי לרסן ועדי עובדים חזקים שכוחה היה מעוגן בהם בתחרות עם מפלגות השמאל. מנגנון מפא"י ובראשו "הגוש" והאפראט של אבא חושי ואחיו יעקב בוועד עובדי חברת החשמל בצפון ועוד כיוצא בהם הפכו למנגנונים שפקחו על הנעשה בתחומים הרבה, כפי שלימדנו פרופ' אבי בראלי. היא אשר קבעה לרוב בשותפות עם ב"ג עצמו מי ייצג את מפא"י בכנסת,<sup>19</sup> מי יפקח מטעמה על הגופים ההסתדרותיים, בעלי המונופול

19 ור' לעניין זה אבי בראלי, מפא"י בראשית העצמאות, 1948-1953, יד יצחק

על הבריאות ועל השירותים האחרים של ההסתדרות, על משק המים ועל גופי ההתיישבות למיניהם. אך בסופו של דבר, המפלגה לא הייתה אלא מכשיר, מנגנון חשוב בשעתו כדי להביא להקמת המדינה. לאחר מכן יש לחתור לריבונות לגיטימית. לא לגיטימיות מפוקפקת מכוחן של קואליציות שונות ומכוחו שלו – של בן-גוריון עצמו – שהיה מוגבל וזמני ממילא, ולכן חובה הייתה לנצלו כל זמן שהיה קיים. מטבע הדברים הוא שיריביו הפוליטיים יעשו הכול כדי לצמצם כוח זה מלכתחילה, וכך נולדה חסינות חברי הכנסת שאין לה אח ורע בעולם.

במובן זה הלכה הכנסת ונצטיירה בעיניו כגוף בלתי דמוקרטי, שסוע בין סיעות ש"אינן מפלגות אלא כתות" החותרות לשמירת האינטרסים שלהן מימי הישוב, ולטווח הקצר בלבד, שעה שאתגרי קליטת העלייה וישוב הנגב הוזנחו עד כדי כך, שבן גוריון ציטט באוזני הבית את שיר התוכחה של ביאליק "ראיתכם שוב בקוצר ידיכם."

הקונצפט הכפול של הסמכות. הפניה לנוער. שדה בוקר. הגדרת הדמוקרטיה של בן-גוריון זהה להגדרת הדמוקרטיה בפיו של ליאו אמרי – מדינאי בריטי בכיר ושמרן-פרוגרסיבי, שרק לאחרונה נודע שהיה יהודי במוצאו וכמי שניסח את הצהרת בלפור. בניגוד להגדרה הידועה של הנשיא לינקולן בנאום גטיסברג – "שלטון העם, על-ידי העם למען העם", הציע אמרי ניסוח שונה במקצת, לכאורה: "שלטון העם למען העם באמצעות העם." כלומר, על-ידי נציגיו, אשר יש עימם סמכות החלטה משלהם מן הרגע שנבחרו. מדובר אפוא במה שקרוי בז'רגון של מדע המדינה "הקונצפט הכפול של הסמכות." סמכותו של ממשל דמוקרטי מוקנית לו על-ידי מנדט שמפלגה זו או אחרת זכתה בו בבחירות מידי העם. ואולם ברגע שנבחר מוקנית לממשל סמכות – תוך האזנה לדעת הקהל אך ללא תלות בה – להחליט ולנקוט מדיניות שונה מלשון המנדט, לנוכח השינויים במציאות שנוצרה לאחר הבחירות. ממשלת בריטניה יכולה

בן-צבי, ירושלים 2007.

להרחיב עצמה לקואליציה מקיר אל קיר בתוך פרלמנט קיים ובלא בחירות כלליות, מכיוון שלפרלמנט נשמרה הזכות לקבוע "מה טוב לעם" ולא "מה רוצה העם" – אם לצטט מימרא ידועה של בן-גוריון. **תנאי הכרחי ליישום אמרתו של אמרי – הוא פרלמנט נוסח אנגלי ו"כללי המשחק" שלו, כמו גם שיטת הבחירות הרובית אזורית שביסודו.** לזכותו של שילון יאמר שהוא מכיר ב"כללי המשחק" ומסכים כי ב"ג נלחם לקיום החתירה לצדק ולאמת כחלק מאימוץ כללים אלה ב"פרשת לבון", אך לא העמיק בכך.

ואולם עוד לפני כן, כאשר התבונן בכנסת המפוצלת והמפורדת כמתואר לעיל, החליט בן-גוריון **לפרוש מתפקידו**, כדי לגייס את הנוער לחלוציות חדשה, ולמעשה כדי לפעול לרפורמה יסודית של שיטת הממשל בישראל. וזאת לאחר ששוכנע כי שלטון המנגנון במפלגתו שלו מתעלם מבעיית הייצוג של השכבות הרחבות אשר מקרוב באו, ולכן אין לסמוך עליו לאורך ימים כמסד למדינה מתוקנת. הוא גם הבחין בטקטיקה הכפולה של ראש תנועת החירות מנחם בגין: לפעול בקרב עדות המזרח ובראשן עולים חדשים שלא נקלטו בקיבוצים ובמושבים ויצרו ציבורים מקופחים בשולי הערים הגדולות ובעיירות הפיתוח החדשות, ולהדביק בקולרה של מפא"י האשמות כבדות על מחדלי הצלה בעקבות משפט קסטנר. לפי שעה ביקש לשנן לבני הנוער המפוצלים בין תנועות יריבות את עדיפויותיו בשלב זה – קליטת העלייה וישוב הנגב הריק. תחילה כינס אותם לנאום הטפה. כל נערי ונערות בתי הספר התיכוניים בתל-אביב זומנו באחד מימי 1953 לגבעה שמעל שיך-מוניס, וניסו להקשיב לדברי "הזקן" שנתארכו עד בלי די, ואת רובם נשאה רוח היס. משה דיין, שנכח שם, תיאר את האירוע בזיכרונותיו ככישלון גמור. לא בכדי תיאר דיין את ב"ג באוזני כותב שורות אלה שנים אחר כך כ"זקן גלותי בעל קונצפציות". ואכן, ה"קונצפציה" בשלב זה הייתה החלטת בן-גוריון להתפטר משני תפקידיו ולהתיישב בשדה בוקר. **פרישתו הזמנית שחררה אותו ממעמדו הציבורי כראש מפא"י**, ועשתה אותו רשאי בעיני עצמו לחלוק על שיטת השלטון כולה ועל מפלגתו שלו במידה רבה של עצמאות, כיחיד המבקש להטיף לרבים ולגייסם, כמתואר בראשיתו של דיון זה.

עצם המעבר לקיבוץ בלתי מפלגתי בנגב הרחוק הייתה מעשה סמלי ויוצא דופן בתקופה, שבה נתרשש שינוי שצריך היה לנצלו: סטאלין מת, ולמרות המספר שקשרו לו מפלגות השמאל ותנועות הנוער שלהן אפשר היה לקוות שציוניותן תכריע את האוריינטציה הסובייטית שלהן עד תומה. ועם זאת בקורתו של בן-גוריון על שיטת הבחירות היישובית הקיימת נעשתה עם פרישתו לחריפה ונוקבת שבעתים:

הדמוקרטיה של ימינו מבוססת ... על בחירה של נציגים ששואבים את כוחם מן הבוחרים ואחראים כלפיהם. אצלנו, בשיטת הבחירות הבלקנית שבחרנו בה או ירשנוה ... אין למעשה זכות לאזרח לבחור את נציגו ומי שנבחר אין לו קשר עם בוחריו... הנציגים אינם נבחרים אלא מוצגים לבחירה על ידי אלו שהרכבת רשימת הבוחרים בידם, על ידי "מר אלמוני" אשר לעולם אינו מופיע לפני הבוחר [בעצמו]. "מר אלמוני" זה, לרוב מרכז המפלגה, הוא שמחליט מי ישב בכנסת ומי לא ... שיטת הבחירות אינה אלא קריקטורה וסילוף של הדמוקרטיה ... ספינת ישראל מתנוודדת על גלים סוערים. כדי להביאה אל החוף בשלום חובה עלינו לתקן את משטרה הדמוקרטי.<sup>20</sup>

הוא לא התכוון לשיטת הפריימריז, הקיימת בשתי מדינות בעולם – ארה"ב וישראל, אלא לשיטת הבחירה הבריטית. ראש המפלגה ומועמדה לראש הממשלה נבחר על-ידי חבריו בסיעה הפרלמנטרית של מפלגתו, ואילו חברי הסיעה נבחרים במחוזותיהם על-פי השיטה הרובית שבה מנצח האחד, ומכאן שהתחרות היא במהותה בין שניים – כלומר בין שתי המפלגות שסיכוייהן רבים יותר לנצח בבחירות. לקריאתו של ב"ג "דרומה" הייתה משמעות אסטרטגית בעידן האטומי, בדברו על פיזור האוכלוסין המרוכזים בגוש דן "נוכח הגורם הפטאלי של הזמן" שיש לנצלו בלא דיחוי] ... כי פצצה אחת יכולה

20 ור' ארכיון בן-גוריון, התכתבות, 15 ו-16 לאוגוסט, 1954.

להשמיד את כל הארץ המרוכזת בסביבת תל-אביב".<sup>21</sup> והוא הוסיף: "ועוד דבר שצריך להקדיש לו יותר אמצעים ... הוא – פיתוח המדע. יכול להיות שביטחוננו בסופו של דבר יהיה תלוי בזה. אבל על כך לא אדבר. אולי זה יהיה האמצעי האחרון שיציל אותנו", לנוכח יחסי הכוחות הקונונציונליים לרעתה של ישראל ולקשייה הפנימיים, הטעוניהם רפורמה קונסטיטוציונית הכרחית לכשעצמם.

מבצע סיני – מוסר ומדינאות. דימונה.

ואולם הביטחון הכריע, "כי לא המתים יהללו יה" – כפי שב"ג היה חוזר ומטעים בכל הזדמנות. בשובו של בן-גוריון לכהונת שר הביטחון בתחילת 1955, לנוכח החמרת פעולות האיבה של מצרים מרצועת עזה ומירדן בנסיבות החורגות מענייננו, נדחתה הרפורמה הקונסטיטוציונית למען האתגר הביטחוני. גם עמדת המעצמות, ובראשן ארה"ב של ג'ון פוסטר דאלס בשיתוף עם הבריטים, הייתה עוינת ומדאיגה מאד ביחס לקריעת הנגב מידי ישראל. ואולם עמדתו בשיחה עם הרמטכ"ל משה דיין ביחס לאתגר המצרי, ובראשה אופציה של מלחמת מנע שדיין חתר לה בתוקף, מצלצלת כיום כאילו הפך בן-גוריון הלוחם את עורו:<sup>22</sup>

... אם עכשיו לא נעלה את כושרו של הצבא שלנו עד הדרגה העליונה – אז אנו יכולים להיות בכל רע. כל האסון שלנו הוא כי לנו אסור שתהיה מפלה. הם יכולים שתהיה להם מפלה, פעם אחת ושנייה, נפיל עשר פעמים את מצרים – זה לא כלום. יפילו פעם אחת אותנו – וזה נגמר ... אחרי כל מלחמה שתהיה, ואחרי כל מלחמה שאנו נצא מתוכה מנצחים – נעמוד שוב לפני הבעייה, כמו שעומדים. אם מחר תהיה מלחמה

21 והשוו, דברי פרופ' ישראל דוסטרובסקי, בכנס על "בן-גוריון והמדע" שקיימה האקדמיה הישראלית למדעים ביום 23 לאפריל 1987 לכבוד מאה שנה להולדתו. כותרת הרצאתו של דוסטרובסקי הייתה "דוד בן-גוריון והתפתחות המדע בישראל".

22 ור' לעניין זה חילופי דברים בין שר הביטחון בן-גוריון לבין הרמטכ"ל משה דיין, שצוטטו מיומן הפיקוד העליון בספרו של דיין אבני 77, הוצאת ידיעות אחרונות, תל אביב, 1976, עמ' 143, 167, 208.



**וננצח בה – נעמוד לפני חשש של סיכוב שלישי, רביעי,  
וחמישי, בלי סוף.**<sup>23</sup>

גם עמדתו של בן־גוריון בענייני גבולות ושטחים נשמעה בוודאי כ"קונצפציה גלותית" באזני דיין, מי שאינו מסתפק בגבולות הקיימים, ככל שהיו רק הסכמי שביתת נשק, וירצה "את ההר שממול, ולאחריו את העמק, ואז את הרכס שמעל לעמק, ובעקבותיו את הגיא, ועוד הר ובקעה שבלעדם לא יובטח הביטחון, כביכול." כלל ברזל זה נכון היה בעיני ב"ג לגבי הגדה המערבית המאוכלסת בציבור ערבי גדול, שבה היה מקום לתיקוני גבול בלבד, בעוד שחצי האי סיני הריק היה שונה במהותו.

ואולם יש לשאול כיצד זה יצא בן־גוריון, זמן קצר לאחר חילופי הדברים האלה עם דיין, למבצע סיני, שנתפרש ברבים כמלחמת מנע לכל דבר – בשותפות עם צרפת ובריטניה. כל הרוצה להתחקות אחרי האסטרטגיה והטקטיקה של דוד בן־גוריון כלפי חוץ ופנים, ללמוד על דרך המשא ומתן הפתלתול שלו עם צרפתים, בריטים וגורמי הפנים – ובראשם מליאת ממשלתו ושותפיו לקואליציה, שרי מפלגתו וראשי מערכת הביטחון משה דיין ושמעון פרס בדרך למבצע סיני ואחריו, ימצא עניין רב בספרו של יצחק בר־און, שהיה נספח צה"ל בפריס, *מטריה כיום סגריד ... יחסים ביטחוניים בין צרפת לישראל 1948-1956*, שיצא ב־2010 אך לא זכה לתשומת הלב שהיה ראוי לה.<sup>24</sup>

לדבריו, שיא המו"מ שהוביל להצטרפותה של ישראל לצרפת ולבריטניה במלחמת סואץ היה בוועידת סוור – אחד מפרברי פריס – שנתקיימה בימים 22-24 באוקטובר 1956.

ערב הוועידה המכרעת הזאת היה הצד הישראלי חלוק עמוקות בתוכו. הרמטכ"ל דיין ועמו מנכ"ל משרד הביטחון פרס נטו לקבל את יזמת צרפת ואת שותפותה עם בריטניה למלחמה במצרים. דיין הכיר בכך ששתי המעצמות לא תפתחנה במלחמה אלא אם כן תספק להן ישראל – על־ידי פתיחה באש מצידה – עילה להתערב כביכול

23 דיין, שם, עמ' 208.

24 אפי מלצר, הוצאה לאור, 2010.

ולהשיב לעצמן את השליטה בתעלת סואץ, שהולאמה זה עתה בידי מצרים, ובהזדמנות זו להפיל את שלטון נאצר. דיין הציב לעצמו כמה מטרות מן השותפות הזאת: הפלת נאצר, שלום עם מצרים, שינוי גבולות ישראל במגמה לכלול בתוכה את החלק המערבי של מיצרי אילת והרחבת גבולה עד למחצית סיני. זאת ועוד – על פליטי רצועת עזה להישאר בחסות האו"ם במגמה ליישבם במדינות ערב. הבעיה בכל אלה שהם היו תרתי דסתרי – אם גם יש בהם מפתח לכמה ממהלכיו של דיין אחרי מלחמת ששת הימים ולסירובו לעשות את בן-גוריון ליועצו כאשר נתמנה לשר הביטחון. דיין זכר כי ב"ג התנגד מכל וכל לתכניותיהם של הצרפתים בשלב שקדם לועידת סוור ובמהלכה, חשד באלביון הצבועה, ולא זו עד שבריטניה התחייבה לנטרל את ירדן ועיראק במקרה של מלחמה עם מצרים, וגם אז טרטר את הצרפתים בסוור – עד לרגע המכריע, שאליו חתר ב"ג מלכתחילה.

**הכוונה הייתה להבטיח כור אטומי צרפתי כתנאי לשותפות הזאת,** שדווח עליה בפיו של רל"ש הרמטכ"ל דאז מרדכי בראון בסמינר מחלקתי באוניברסיטה העברית, אך תנאי מכריע זה נעלם מספריו שפורסמו ברבים. אולי מחמת הצנזורה. לימים אישר בטרואן גולדשמידט, מראשי הועדה הצרפתית לאנרגיה אטומית וידידו-שותפו של ראש הועדה הישראלית ארנסט ברגמן בשידור טלוויזיה, כי הכור היה בחזקת ייהרג ובל יעבור מבחינתו של בן-גוריון בוועידת סוור. שילון מזכיר את הכור, אך אינו מסביר את חשיבותו. הכור היה פתרונה של משוואת היתרון הערבי על ישראל, ומפלט מסיבובי מלחמה קונוונציונליים שאך ישחקו לידי הערבים.

את הדיון בוועידה פתח בן-גוריון בציטטות מאפלטון, שבראון דילג עליהן, וחבל. מ"חכמת הקדמונים" עבר לסקירה כללית של המצב במזרח-התיכון. הוא הרחיב את הדיבור על הצורך בסילוקו של נאצר, "בדרך להבאת החירות והדמוקרטיה לערבים", ואולם הדגיש כי כל תכנית בעניין זה חייבת לקבל את ברכתה של ארה"ב ועל כל פנים את הסכמתה שבשתיקה. לאחר מכן פנה ב"ג צפונה, והטיף מוסר לצרפתים על כך שהקימו בשעתם את "לבנון הגדולה" ובה רוב מוסלמי, באומרו כי מדינה שאוכלוסייתה אינה הומוגנית כל צרכה

אינה בת קיום. על ירדן אמר, שאת חלקה הגדול במזרחה יש לתת לעיראק ההאשאמית בתנאי שהיא תסכים לישב חלק גדול מפליטי 1948 ושתעשה שלום עם ישראל.

ראש ממשלת צרפת גי מולה השיב לו בנימוס אך בתקיפות כי אין לסמוך על האמריקאים, שמדיניותם במאה ה־20 "הייתה שרשרת של טעויות בלתי פוסקות", כאשר הצטרפו למלחמת העולם הראשונה באיחור של שלוש שנים, ולמלחמת העולם השנייה באיחור של שנתיים, וזאת לא לפני שהיפאנים תקפו אותם והיטלר הכריז עליהם מלחמה מצידו ולא להיפך. "כך נוהגת וושינגטון עד היום, ובינתיים תיהפך מצרים למעצמה גדולה וחזקה בעזרת הסובייטים." הזמן אינו פועל לטובתנו, אמר מולה, ולכן יש צורך לפעול עם הבריטים בהקדם, כל עוד נהנה ראש ממשלתם אידן מתמיכה מספקת שאין לסמוך עליה לאורך ימים.

שר החוץ הצרפתי כריסטיאן פינו טען נגד תפיסת המרובה של בן־גוריון וביקשו להתרכז לפי שעה במלחמה במצרים. עם זאת הטעים כי בלא עילה שתסופק על־ידי פתיחת המלחמה בידי ישראל לא ימצא התירוף הדרוש לצרפת ולבריטניה להצטרף למערכה ולחבור לישראל במלחמתה נגד נאצר. בן־גוריון מנה בתשובתו לשר הצרפתי שלוש אמות מידה שלפיהן הוא "בוחר כל תכנית מדינית: "מבחנה המוסרי, מידת מעשיותה, והסיכויים להצלחתה הצבאית ... התכנית המוצעת לא תתכן מבחינה מוסרית. אם ישראל תתחיל [במלחמה] יוקיע אותה כל העולם כתוקפנית ... העולם לא אוהב תוקפנות ולא נוכל לעמוד בזה ...". הנימוק הצבאי היה מונח בחששו של ב"ג מפני חיל האוויר המצרי ויכולתו לזרוע הרס וחורבן בערי ישראל, ובספקותיו ביחס לעמדתה של בריטניה ולנכונותה למנוע מתקפה ירדנית ועיראקית של בנות חסותה במזרח בתגובה על פתיחת מלחמה ישראלית במצרים. בן־גוריון חזר והצביע על עמדת וושינגטון, שאולי תתייחס בסלחנות למתקפה משולשת על־ידי בריטניה, צרפת וישראל יחדיו, אבל יחסה לישראל יהיה סלחני פחות אם היא תתחיל במתקפה לבדה.

אני מדלג כאן על כמה שלבים במו"מ בין הצדדים בסוור, ועובר להדברות בין אנשי הצבא לבין עצמם ובראשם הרמטכ"ל הצרפתי הגנרל מוריס שאל, לבין הרמטכ"ל הישראלי.

שאל הציג לפני דיין "תכנית מקיאוווליסיטית" כדי להתגבר על התנגדותו של בן-גוריון לדרישה שישראל תתקוף את מצרים ראשונה ותספק עילה מפוקפקת לצרפת ולבריטניה להתערב ולכבוש את איזור התעלה.

דיין ... תקף בחריפות את ההצעה ושלל אותה במילים בוטות: ... "אין לי חוש דרמטי ואני חושש שעוד פחות מזה יש לבן-גוריון ... את המציאות אי אפשר לביים ... **מזה שנתיים דוחה בן-גוריון כל רעיון של מלחמת מנע.** עתה אין שום סיכוי שיסכים לביום שיש ביסודו שקר או בלוף ... וכן יש ספק רב אם בכנסת או בממשלה יאשרו את התכנית".

לבסוף הציג דיין פשרה, שעיקריה היו: ישראל לא תפתח במלחמה מלאה, אלא תבצע פעולה שתהיה איום ממשי על תעלת סואץ. צרפת ובריטניה לא תצגנה "אולטימטום" לשני הצדדים אלא תפרסמנה "פניה" אליהן לפנות את אזור התעלה. נוסח "הפניה" לישראל לא יוקיע אותה כתוקפנית בעוד שמצרים תידרש להפסיק את פעולות האיבה נגד ישראל. בתוך 36 שעות תפעלנה בריטניה וצרפת נגד בסיסי אוויר ויבשה מצריים גם אם מצרים תסכים לסגת מאזור התעלה אך תסרב להפסיק את פעולות האיבה נגד ישראל. עד שבריטניה וצרפת תצטרפנה למלחמה יחננו בישראל שתי טייסות קרב צרפתיות להגן על שמייה וליד חופי ישראל תוצבנה ספינות מלחמה צרפתיות להגן עליהם. בריטניה תתחייב להימנע מהגשת כל עזרה לירדן או לעיראק אם אחת מהן תתקוף את ישראל. ישראל מתחייבת שלא לתקוף את ירדן. ישראל תספח את השטחים שממזרח לקו אל-עריש, אבו-עגילה, קלעת נחל ושארם-א-שייך.

בן-גוריון הסכים לכך שהתכנית תוגש לצרפתים ולבריטים כ"מסמך פרטי" של דיין ו"תוצג כעניין שטרם זכה לברכתו שלו".

הצרפתים "הבינו היטב שבן-גוריון טרם החליט סופית". הם חששו כי בהיעדר החלטה מצידו ייגרר המו"מ עם הבריטים למבוי סתום, ובלא בריטניה לא יכלו – ולא רצו – לצאת למלחמה בנאצר, שייצא

ותעלת סואץ בין שיניו וניצחון יוקרה בכיסו, אשר ישפיע בהכרח על עתידה של אלג'יריה לטובת מורדיה. הואיל ותמרן עצמו לעמדת מיקוח זו, החליט ראש ממשלת צרפת גי מולה לפנות לבן-גוריון אישית.

בשיחה זו הציע ראש ממשלת צרפת לישראל "הצעה שלא ניתן לסרב לה". לאחר גינונים של טכס ודברים בעלמא על סוגיות היסטוריות ופילולוגיות ועל מקומם המיוחד של יהודי אלזס בתרבות הצרפתית-יהודית ניגש מולה לעצם העניין ... כאשר אמר לבן-גוריון כי הוא מודע לקשרים ההולכים ונרקמים בין מדענים ישראלים וצרפתים בתחום המחקר הגרעיני וכי "לדעתו יש לתת תשובה חיובית סופית בעניין הכור הגרעיני שישראל מבקשת לבנות בתחומה". בכך הבהיר מולה לבן-גוריון ללא כחל ושרק כי היחסים בין צרפת לישראל בתחום הרגיש של פיתוח גרעיני הינם על דעת הדרג המדיני העליון בפריז, ואולם ההיענות לבקשותיה של ישראל בתחום זה, קשורה קשר הדוק להיענותה של ישראל לבקשות צרפת ממנה בכל הקשור למלחמה במצרים.

שילון, מצידו, צמצם את הקומפלקס של מבצע סיני לתכסיס "שנשא מאפיינים קולוניאליסטיים". אחד הביטויים לשימוש הרפרפני של שילון בטענה של אחרים, ובהם פרופ' אריה נאור, הייתה כי ב"ג אימץ את "קיר הברזל" הפרה-אטומי של ז'בוטינסקי משנת 1923.<sup>25</sup> שילון מכיר אפוא בחשיבות היתר שבן-גוריון ייחס לכור שיקום בדימונה, אך אינו מסביר חשיבות זו כראוי לה.

אין ביכולתנו להפליג מכאן מעבר לתוצאות הפנימיות והחיצוניות של מבצע קדש, ולגורלה של הרפורמה הקונסטיטוציונית של בן-גוריון. היא נקברה בין המפלגות הקטנות והגדולות שרצו בשיתוף פעולה עימן בכנסת, לבין מנהיגות המשנה של מפא"י בראשותם של לוי אשכול, פנחס ספיר וגולדה מאיר עם אחרים מראשי מנגנון המפלגה שאימצוה כמס שפתיים. שכן פירושה לדידם היה אבדן כוח לטובת השטח. בלא דעת, שבבוא העת וכתוצאה ממלחמת מנע

קונוונציונלית – היא מלחמת ששת הימים – ומהיעדר ייצוג ראוי, יאמץ "השטח" אלטרנטיבה למפא"י עצמה בבוא העת בסיועו של ב"ג עצמו. כלומר, הוא הקים את רפ"י, מפלגה אלטרנטיבית למערך של מפא"י אחדות העבודה, ואילץ את משה דיין ואת שמעון פרס ללכת איתו. בבחירות 1965 זכתה רפ"י בעשרה מנדטים בלבד. בבוא העת חזרו דיין ופרס לחיקו של המערך, יצאו למלחמה שב"ג התנגד לה והותירו את בן-גוריון לבדו.

ששת הימים. חידושו של שילון  
**תיאור בגידתם של משה דיין ושמעון פרס בבן-גוריון ערב מלחמת ששת הימים ממתין לעטו של היסטוריון-אמן שקספירי. גלגול של המלך ליר בלא אבדן שפיות דעתו. ואולם בספר זה אפשר להבחין בטביעות אצבעותיו של שמעון פרס, כמי שמנסה לתרץ את הבגידה. שילון מספר ש"השכיל משיחותיו עם פרס, " ויחד עם זאת לא חזר על טיעונו של מיכאל בר-זוהר בשעתו, כי ב"ג הפך לצל זקן ומנותק של עצמו עוד לפני מלחמת ששת הימים, בהשראת ביוגרפיה קודמת של בר-זוהר שנכתבה בעזרתו של שמעון פרס.<sup>26</sup> אין הסבר לקביעתו של בן-גוריון בתקופת ההמתנה, כי מדובר במלחמה "הלא נכונה" שתפרוץ "בזמן הלא נכון" נגד ה"האויב הלא נכון".<sup>27</sup> ואולם יש אצל שילון חידושים חשובים. לבד מהתנגדותו הידועה של בן-גוריון לכיבוש הגדה המערבית ולשליטה ביושביה, יש כאן בקורת של בן-גוריון על מגבלותיה של גולדה מאיר ועל צרות אופקיה. ישנה נכונותו של ב"ג לדון בתכנית רוג'רס, שנדחתה על-ידי ממשלתה.**

26 לדברי בר זוהר, עמדת ב"ג לפני מלחמת ששת הימים הייתה "מוטעית" לחלוטין וסימן לזקנה, ור' כרך שלישי של הביוגרפיה שכתב על בן-גוריון בשותפות עם שמעון פרס מאחורי הקלעים (בן-גוריון, הוצאת עם עובד, תל אביב 1977, עמ' 1590-1593). פרס היה שר הביטחון וממונה על הצנזורה בשנת צאתו של כרך זה לאור, ולכן יש בו פרטים על האופציה הגרעינית של ישראל המחמיאים לפרס. סכסוך בינו לבין ח"כ בר זוהר גרם לביוגרף לחשוף את שותפותו הסמויה של פרס לכתבת הביוגרפיה.

27 ור' מקור בספרי נשק גרעיני במזרח התיכון 1948-2014, הוצאת מאגנס/אקדמון, ירושלים 2014, עמ' 238.

וברוח זו יש נבואה כי בהיעדר מו"מ שיושתת על שטחים תמורת שלום "בקרוב תפרוץ מלחמה".<sup>28</sup> והיא פרצה, ביום הכיפורים. יש הדברות חשאית של ב"ג עם מוסה עלמי, המנהיג הפלשתיני שבסירובו לכל הסדר בשעתו הכיר, ועתה נראה שאולי ניתן יהיה למצוא עימו שפה משותפת. יש שינוי עמדה ביחס לבעיה הפלשתינית עצמה: הסירוב להכיר בעם פלשתיני, שהיה מקובל על בן-גוריון בשעתו, הומר בנכונות להידברות. אולי דווקא בשל ערכם של השטחים הכבושים כקלפי מיקוח, ולנוכח הבשלתה של האופציה הגרעינית אשר הבטיחה את עצם הקיום. אין הסבר לעמדותיו של ב"ג בעניין ירושלים, חברון והגולן.

ויש שינוי בעמדת ב"ג בעניין השוויון שהטיף לו בשעתו כאילו אין סתירה בין חירות לשוויון: העדפת המושג "שיתוף" על "שוויון" בשל הקושי האימננטי לשמור על החירות האישית לטובת השוויון.<sup>29</sup> יש בקורת על מלחמתה של ארה"ב בוויטנאם, ובקורת ספציפית על הנשיא ניקסון כ"שונא כושים" וכעושה דברו של הימין הרפובליקני האלים. יש בקורת נמשכת על שיטת השלטון האמריקנית ועל יחסה של ארה"ב לישראל מלידתה.

יש ניסיון של שילון להתחקות אחרי יחסו המיוחד של בן-גוריון למשה דיין ולאריאל שרון, אך אין נזכר ניסיונו של ב"ג בימי גדולתו לאזן את דיין ופרס באישים שונים מהם ובראשם יגאל ידין, אבא אבן, גיורא יוספטל וכיוצא בהם. ויש ציטוט מכתבו של בן-גוריון לפרופ' בנימין אקצין, ממקימי החוג למדע המדינה באוניברסיטה העברית (ולכותב שורות אלה), שהוא ישמח להתארח בחוג – "אם יש מדע כזה", שכן מדינאות לדידו של ב"ג אינה מדע אלא אמנות.

ולסיכום: ניסיונו של אבי שילון להתמודד עם האיש ועולמו מלמד על היכרותו עם האיש לעומת יורשיו בלא אבחנה בין השקפותיו ופעילותו מראשית דרכו. מסתבר שגם כאשר נותר בדד, כפי שאירע לו לא פעם בעבר, סירב "הזקן" להתייאש. הוא נתן את שמו לרשימות נפל מטעמי לויאליות למעטים שהפגינו נאמנות כלפיו, אך בעיקר היה

28 שילון, עמ' 135.

29 שילון, עמ' 94.

## שלמה אהרונסון

עסוק, כמי שחזר להיות מטיף ציוני, בהגבלות של המציאות הישראלית של "פרשת לבון" וספיחיה, שבה ניצחו אי הצדק ואופיים האנרכיסטי של היהודים. מי צדק אפוא במאבק ההוא? ומי טוען כיום שאז טעה? שלמה אבינרי, דרך משל. שילון צנוע ממנו ואינו פוסק הלכה. אך ב"ג הותיר אחריו את זיכרונותיו מן הזיכרון, שפורסמו אחרי פטירתו והולכים ומתפרסמים להבא: מפעל רב האיכות והכמות.

אכן, הסירוב להיכנע לייאוש יכול היה להיות הפנינה בחיבורו של אבי שילון.

שלמה אהרונסון, האוניברסיטה העברית בירושלים



### כנראה שזה קצת יותר מורכב

ארנת טורין (2014), ייצוגי מורים בתקשורת הישראלית. תל אביב: מכון מופ"ת. 310 עמודים.

בזמנו היה לנו טקס של לפני השינה. נעמי ושירה, בנותי התאומות, אחרי ארוחת הערב והמקלחת, לבושות בפיז'מה מתחת לשמיכות (בחורף זה פוך מפנק) ואני עומד ליד מיטת הקומתיים שלהן ומקריא בקול אסרטיבי בטמפו קבוע את השורות הכתובות באותיות קידוש לבנה על הקיר שממול:

*תוכלו לעשות כל מה שתירצו כאשר תגדלו.*

*לעולם אל תוותרו.*

*כל שתעשו עשו היטב*

*זכרו כמה אביכן אוהב אתכן.*

את איחול הלילה טוב הזה מצאתי פעם באחד מספריו של רובין שארמה. אולי היה זה "הנזיר שמכר את הפרארי שלו" או "חוכמת המשפחה" או "חוכמת המצוינות", אני כבר לא זוכר, אבל באחד מהם הוא מספר כי כך היה מטיף באזני ילדיו ערב ערב לפני שהשכיב אותם לישון. הם שכבר "מאסו" באבא הנודניק שלהם היו מבקשים ממנו להפסיק, וטענו כלפיו בתוקף שהוא מנדנד להם, ושהם כבר מזמן הפנימו את המסר, אבל הוא לא נשבר והמשיך בשלו. ואז, לימים, אחרי שכבר גדלו ועזבו את הבית הוא קיבל מכתב מבתו שכתבה לו: "אבא תודה. זה עובד!". וגם אני, כמו שארמה, מחכה למכתב הזה. וגם אני כמו שארמה נאבק בבנות שלי, שגם הן חושבות שאני נודניק, ושגם הן טוענות בתוקף שכבר הפנימו את המסר. אבל גם אני בשלי. אני מחכה ומשוכנע שאקבל בבוא היום את המכתב המיוחל.

רובין שארמה הוא סוג של מדריך רוחני, וספריו עוסקים בהתפתחות אישית, בתיקון עצמי, בהעצמה. אני חובב גדול של הז'אנר, ושל והספרים שלו. הם מכילים כל מיני עצות לחיים וקלישאות כמו: "חיינו הינם שרשרת של רגעים; אם מחמיצים את הרגעים, מחמיצים את החיים", או כמו: "אל תברח מפני הפחדים שלך, תמיד רוץ לעברם". אין בדברים הרבה חידוש, או הפתעה, או משהו בלתי צפוי. אלה דברים כמעט טריוויאליים, אבל נעים וגם חשוב, לדעתי, לשמוע גם דברים שאתה כבר מכיר ויודע. הם בבחינת תזכורת חשובה.

כזהו גם ספרה של ארנת טורין, "ייצוג המורים בתקשורת הישראלית". הוא לא מרבה לחדש, הוא מספר לנו (עוד) סיפור עצוב על מורים ועל ייצוגם הלא מחמיא בתקשורת, אבל משמיע קול שחשוב שישמע, גם אם הוא קול מוכר.

בסדרת קומית ששודרה בערוץ הילדים לפני כמה שנים מראינת ירון הבלוגרית את היועצת החינוכית בבית הספר, שולמית פיטרמן, אמו של שראל. הנה קטע מן הראיון, שמצטטת טורין. לא נגענו.

*ירדן הבלוגרית: "כמה את אוהבת את שראל מאחד עד*

*עשר?"*

*שולמית היועצת החינוכית: "שלוש"*

*ירדן הבלוגרית: "שלוש? אבל הוא הבן שלך?!"*

*שולמית היועצת החינוכית: כן, נכון בגלל זה*

*שלוש!"*

כן, "בקטנה", חושף הראיון את המורה (או היועצת החינוכית) ככזו הנעדרת "כישורים אימהיים" (178). הדוגמה הזו מצטרפת לרבות מאוד אחרות שהשכילה טורין לאסוף, השזורות שתי וערב במחקרה המנסה לברר את האופן בו מוצגים המורים בתקשורת הישראלית, וביחד הן מהוות את הבסיס למסקנת המחקר שלה: דמות המורה בתקשורת היא דמות "נלעגת ושלילית" (255).

אבל שורשי עבודת המחקר הזו, מעידה טורין, נעוצים בשתי דוגמאות אחרות. אי שם בראשית שנות האלפיים, עת נתקלה בעיתון "הארץ" בכתבה שדיוקן המורים שעלה מתוכה היה של "ציבור נבער" (13), וכשנה לאחר מכן כשצפתה בתמונה לא יותר מחמיאה

בכתבה ששודרה בערוץ השני במהלכה רואיינו סטודנטיות במכללת סמינר הקיבוצים, שהיא כידוע מכללה להכשרת מורים, ראיונות שחשפו והציפו "בורות עמוקה" (14). שתי הכתבות האלה השכיבו את טורין במארבים, כלשונה, "לכל ייצוגי מורים בתקשורת" (שם). חבריה של טורין ומכריה התגייסו לשכב לצידה במארבים והעבירו אליה "ידיעות, כתבות, שמות סרטים וסדרות שבהם הופיעו דמויות של מורים" (14). מתוך החומרים הללו נוצר אצל טורין רושם כללי של "משבר חמור ושל הצורך לערוך לאלתר שינויים מהותיים בחינוך בכלל ובעבודת המורה בפרט" (שם), והיא נוכחה גם לדעת "כי ההצגה השלילית של המורים באשר הם ניכר[ת] גם בהצגת דמותה של מערכת החינוך בסוגות הבדיוניות, בסרטים וסדרות הטלביזיה" (14). הרשמים והתחושות הראשוניים הללו שהובילו את טורין ומשכו אותה עמוק לתוך המחקר התבררו בסופו כנכונים. הרושם הכללי שלה לפני המחקר הפך לרושם מוצק המבוסס על מחקר דקדקני בסופו.

אני מניח שכל מי שיקרא את מסקנת המחקר של טורין כי דמות המורה בתקשורת היא דמות "נלעגת ושלילית" (255), לא ממש ירים גבה, לא יתרגש, לא יפער עיניו בפליאה, וגם לסתו התחתונה לא תישמט. מעמדו הירוד של המורה בציבוריות הישראלית הוא כמעט מובן מאליו. שי פירון, למשל, עוד לפני שהיה לשר החינוך, עוד כששימש מנכ"ל תנועת "הכל חינוך", עמד על כך שהשינוי הראשון וההכרחי שיש לשאוף אליו במציאות החינוכית הישראלית הוא "שינוי במעמדו הציבורי של המורה". המורים, כך טען, מקבלים אצל הציבור את הציון "מספיק בקושי". אבל אני חושב שלא צריך להיות שי פירון כדי לחוש בצורך הזה. גם ריקי כהן מחדרה מרגישה ויודעת שזה מה שצריך לעשות. ההכרה בצורך הזה, כך נדמה, מתיכה לתוכה הן את חוויותיו של הציבור עצמו מהשנים בהן ישב בכיתות והן את חוויותיו של הציבור כהורים לילדים; הן את רשמיו של הציבור מהעיתונים שהוא קורא והן את רשמיו של הציבור מפרסומות שהוא נחשף אליהן וסרטים שהוא רואה, וספרים שהוא קורא, והטלוויזיה

שהוא צופה בה. מעמדו ודימויו הירודים של המורה בציבור, הפכו כמעט אקסיומטיים.

אקסיומה זו זוכה לאישוש בדוחות של ועדות אד הוק שכונסו לאורך העשורים האחרונים כדי לבחון את מעמדו של המורה, כמו הועדה שכונסה ב־1971 בראשות עמנואל יפה ("ועדת יפה"), שהיה מנהל האגף להכשרת מורים במשרד החינוך, שהוטרדה מהשחיקה במעמד המורה הן בשל רמת השכלתו והן בשל שכרו הנמוך, והדגישה בהמלצותיה את הצורך באקדמיזציה של הכשרת המורים בישראל. אבל נראה כי שום שינוי משמעותי לא קרה בעקבותיה ולקראת סוף אותו עשור (1979) כינס שר החינוך דאז זבולון המר עוד ועדה: "הועדה הממלכתית לבדיקת מעמד המורה ומקצוע ההוראה" ("ועדת עציוני"); ונראה שלא הרבה קרה גם מאז שזו פרסמה את מסקנותיה ועד שיוסי שריד כשר חינוך מינה את "ועדת בן פרץ" (2001) שגם היא סבבה סביב הניסיון להתמודד עם מעמדם הירוד של המורים, וכנראה גם לא עד שנת 2005 עם כינוסה של "ועדת דוברת", אולי השאפתנית מכל הוועדות שכינס משרד החינוך, שעסקה גם היא (בין השאר) בדמות המורה ובמעמדו, וסברה כי ניתן לשפרו אם נשכיל לראות בו מעין פועל בקו הייצור שיש לו "תפוקות" ו"תשומות", ומסקנותיה מוסמסו כמעט כולן. ונראה, לצערי, כי זה רק עניין של זמן עד שתכונס הועדה הבאה, בעוד ניסיון לשפר ולשקם את מעמדו של המורה בישראל.

לפני הוועדות, ביניהן, בתוכן ובצדן מרפד את הדיון במעמד המורה מחקר ענף, ער, אינטנסיבי, ומדכדך בעיני. טורין, כפי שעולה ממחקרה המדוקדק, מודעת היטב "לספרות העשירה העוסקת במעמדם הירוד של המורים בישראל" (16), ספרות המנסה לספק לו הסברים: היסטוריים (כמו "התרופות הקשר של המורים עם האליטות הפוליטיות"), דמוגרפיים (כמו "כניסת שכבות חלשות להוראה ... מזרחיים, ערבים, וסטודנטים"). הסברים הקשורים לאופיו המשתנה של המקצוע (דוגמת "היעדר פרופסיונלים"), והסברים מגדריים (שם). טורין סבורה שמן הספרות הענפה הזו "נעדר הסבר הקושר את ירידת קרנה של ההוראה לדימוי המורה במדיה", וטוענת כי המחקר שלה "ינסה להשלים את החסר בהיבט הזה" (שם). אבל זה

לא ממש מדויק. יתכן וטורין צודקת ולתקשורת יש תפקיד, ואולי תפקיד משמעותי, בירידת קרנו של המורה אצל הציבור, אבל אופיו של המחקר שלה אינו יכול לומר דבר על הקשר הזה. המחקר שלה לא יוכל להשלים את החסר בהיבט הזה.

המחקר שלפנינו הוא מחקר תוכן, ושיטת המחקר היא שיטה של ניתוח תוכן (35). טורין מנתחת (כפי שאראה בהמשך) ייצוגי מורים בתקשורת ולא את האופן בו השפיעו ייצוגים אלה על הציבור. טורין טוענת בצדק כמה עמודים אחר כך כי "חקר התוכן הינו שלב הכרחי בבניין ובניסוח השערות באשר לתפקיד ולהשפעה של המדיה" (33). זהו שלב ראשון והכרחי לטענתה ביכולת לערוך מחקר "התקבלות" (reception study). המחקר שלפנינו הוא מחקר תוכן. זהו אולי השלב הראשון ההכרחי במחקר התקבלות, אבל טורין לא צועדת מעבר אליו. לכן למחקר שלה אין יכולת לומר דבר על הסיבות לירידת קרנה של ההוראה. זאת ועוד, מחקרי התקבלות מניחים, כפי שמוכרה טורין, "שהטקסט התקשורתי אינו נקרא בפשטות: התקבלותו ופענוחו מתבססים על הרקע התרבותי של הנמענים ... משמעות הטקסט אינה טבועה ומשוקעת בו, אלא נוצרת בנקודת ההשקפה שבין המוען לנמען" (34). כיוון שכך, כל ניסיון לקפוץ למסקנות לגבי הקשר בין ירידת קרנה של ההוראה לבין הדימוי המורה במדיה מתוך המחקר הנוכחי יהיה בעיתי.

אז אם את החלל הזה לא ממלא מחקרה של טורין, איזה חלל הוא בעצם כן ממלא?

עולם התקשורת מספק מגוון רחב של מחזות בהם מיוצגים מורים. הם מיוצגים בקולנוע, בטלוויזיה, בעיתונות הכתובה והאלקטרונית, בספרות, בשירה, בציור, בקריקטורות בפזמונים וכיוצא באלה. ברור שמגוון רחב שכזה לא יוכל מחקר בודד להקיף, בפרט אם יש לו גם כוונה להביט על ההיסטוריה של הייצוגים הללו. ברור שצריך לברור מתוכם רק חלק. וזה מה שעושה טורין. היא בחרה לבחון את הייצוג של המורים ב"שלושה שדות תרבותיים: סרטי קולנוע ישראליים, קומדיות טלוויזיוניות וחדשות מהעיתונות המודפסת" (16-17). המגבלה הטכנית הזו, המובנת מאליה וההכרחית, שאי אפשר להימלט ממנה משום טבעו המוגבל של המחקר, כל מחקר, מובילה

את טורין לתהייה שהיא מוזרה בעיני: "האם הטקסטים שנבחרו ממצים את הדימוי?" (17) והיא משיבה בחיוב ומסבירה כי "הקולנוע מאפשר לבחון ביתר בהירות היבטים דיאכרוניים; הדרמות הטלוויזיונית, במיוחד הקומדיות, מהוות זירה לביטויים מוקצנים וייחודיים של הבדלי מגדר; ואילו העיתונות מתאימה לניתוח חדשותי ומקומו של החינוך בסדר היום הפוליטי של החברה הישראלית" (17). או במקום אחר, שם היא מבהירה כי "כל אחד משדות המחקר של ניתוח התוכן מדגיש פן אחר של דמות המורה. השאיפה היא לבנות תמונת פסיפס שתכיל את עושר הדימוי על כל היבטיו ותאפשר לבחון את תמונת העולם ביחס למורים כפי שהיא מוצגת לצרכני התקשורת בישראל" (38). היא מעריכה כי "סך דימויי המורים העולים מתוך שדות אלה יניב את "הייצוג התקשורתי המצטבר של מורים בישראל" [ההדגשה שלי] (17).

ואני תוהה מה פרוש למצות את הדימוי? וגם מה פרוש "ייצוג תקשורתי מצטבר"? ועוד אני מתקשה לראות כיצד, למשל, הייתה בחינת ייצוג המורים בספרות מרחיקה אותנו מהיכולת "למצות את הדימוי", כשם שאני מתקשה לראות איך דווקא בחינת החדשות בעיתונות עשויה לקרב אותנו לשם. ובכלל מה זה למצות דימוי? או דימוי תקשורתי מצטבר? מכל מקום, המחקר לא רק נותן דעתו לייצוג גרידא של המורים. ה"מיצוי", או, ההצטברות של הדימוי קשורים כנראה בניסיון של טורין גם להסביר את הסיבות שעומדות מאחורי היווצרותו של הדימוי, וגם לעקוב אחריהן עם שינויי הדימוי לאורך השנים.

שלושת שדות התקשורת שבחרה טורין לבדוק משרטטים ומעצבים את מבנהו המשולש של הספר המחזיק בהתאם שלושה חלקים עיקריים. החלק הראשון, "דמויות מורים בקולנוע הישראלי", עוסק בייצוג המורים בקולנוע הישראלי בין השנים 1932-2008, ומהווה את החלק הארי בספר ונפרס על פני 109 עמודים (עמ' 41-150); שני החלקים האחרים מצומצמים הרבה יותר בהיקפם: החלק השני, "דמויות מורים בקומדיה הטלוויזיונית", הבודק ייצוג "דמויות של מורות נשים המגולמות על ידי שחקנים גברים – בתכניות קומדיה טלוויזיונית" (151), מחזיק 35 עמודים (עמ' 151-186); והחלק

השלישי, "מורים בחדשות העיתונות", מנסה לברר את הסוגיה מעל גבי העיתונות הכתובה וזאת על פני 67 עמודים (עמ' 187-254). השוני בין שלושת חלקיו של הספר אינו נוגע רק בנושאים ובהיקפם, אלא גם בסוג המבט של טורין במושאים ובאופי "החלל המחקרי" שהם באים למלא. החלק האמצעי, המצומצם מבין שלושת פרקי הספר בהיקפו, יש בו חדשנות רעננה, לא פעם גם משעשעת (מצאתי את עצמי יותר מפעם אחת פורץ בצחוק בעת קריאתו). הוא נוגע לייצוג המורים בקומדיה הטלוויזיונית ו"אינו מכיל השוואה לאורך זמן", וזאת מסבירה טורין, "מפני שהשאיפה היתה להציע תיאור ראשוני של התופעה וניתוח של משמעויותיה" (161). משמע, הדין בייצוג המורים בקומדיה הטלוויזיונית הוא חלוצי, והחלוציות הזו ממלאת את "החלל המחקרי" הקיים. שום מחקר קודם לא נדרש לדימוי המורים בקומדיה הטלוויזיונית, וטורין מרגישה פטורה מלמשוך את המחקר אל הממד ההיסטורי, ומרמזת בעצם על אי היכולת שלה להימנע מלעשות זאת בשני החלקים האחרים. שם הוא משמש כלי לבדל את מחקרה ממחקרים קודמים, ובעצם זהו "החלל המחקרי" שהם אמורים למלא.

החלק הראשון, הנוגע לייצוג המורים בקולנוע, והחלק האחרון, הנוגע לייצוג המורים בעיתונות הכתובה, בודקים את ההיסטוריה של ייצוג המורים, כל אחד בתחומו, ומנסים להראות את האופן בו הוא השתנה לאורך זמן. מחקרים קודמים שכבר נעשו בתחום ובודקו ייצוגי מורים והשתנותם לאורך השנים הגיעו למסקנה דומה לזו של טורין. המחקר הנוכחי מנסה לבדל עצמו מן הקודמים בכך שהוא מציע בדיקה מקיפה ומעמיקה יותר של מקורות. אשר לקולנוע, המחקר בודק "כמעט את כל הסרטים באורך מלא שהופצו והוקרנו בבתי הקולנוע בישראל באופן מסחרי בין השנים 1932-2008 אשר בין דמויותיהם הופיעו מורים" (54), שעד כמה שאני יודע מחקרים קודמים לא עשו זאת בהיקף שכזה; ואשר לעיתונות הכתובה, כותבת טורין: "מחקר שערכה המחברת [כך היא מכנה עצמה בגוף שלישי] הולך בעקבות קודמיו בניסיון לעמוד על דפוסי הסיקור של החדשות על מורים בישראל, אך בניגוד לקודמיו הוא מעמיד מדגם רחב יחסית

וקנה מידה כמותי, וכן נעשה בו ניסיון לאמוד את השינויים שהתחוללו בסיקור לאורך זמן" (191).

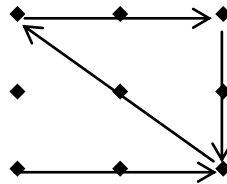
את הניתוח ההיסטורי מחילה טורין על מגוון עשיר ורחב של נתונים שנאספו בשקדנות, אבל משתמשת, כפי שאראה בהמשך, בהסברים רווחים, ומאששת באמצעותם מסקנה רווחת: דמות המורים בתקשורת היא נלעגת ושלילית. אם כן, הניסיון להסביר את השינוי, או חוסר השינוי בייצוג המורה לאורך זמן הוא בעיני "הלב הפועם" של שני הפרקים הללו, ובמובנים רבים של הספר כולו, ואני ארצה להצמיד לרגע את האוזן ולהקשיב לדופק שלו בכל אחד מהם. פעימה בכל אחד. לא יותר.

לתפיסה כי הקולנוע עצמו יכול לשמש מקור היסטורי כבר יש היסטוריה. הראשון שהכשיר את המהלך הזה היה מרק פרו (Ferro) ובעקבותיו זיגפריד קרקאוואר (Kracauer), ויליאם יוז (Hughes) ואחרים שיצרו את הבסיס המחקרי לשימוש היסטוריוגרפי בסרטים, עד כי היום עצם השימוש בהם הוא בבחינת המובן מאליו. מובן מאליו הוא כי בחינתם של הסרטים העלילתיים עשויה, למשל, לשפוך אור ולחדד את ההבנות שלנו בנוגע לתפיסות תרבותיות, חברתיות ואידאולוגיות רווחות. אבל אל השימוש הזה מתלווה לאורך כל השנים עוד מובן מאליו אחד: האופן בו משקף הסרט את העולם שבו נוצר הוא רב פנים, לא פשוט, ולא פעם חמקמק. וניתן להניח שגם האופן בו משקף דימוי המורה בקולנוע הישראלי את המציאות בה נוצר הוא כזה. כלומר, הסרט הוא עדות הנטועה בזמן, אבל הוא "משקף" את התקופה באופן מורכב. אולם הקריאה בפרק מעלה את הרושם שטורין ניסתה לפרק את המורכבות הזו במטרה לפשט את הדיון שלה, אבל צעדה כמה צעדים רחוקי מדי בניסיון הזה, ומתוך המורכבת הפרשנית הכרוכה בניסיון לראות בסרט מקור היסטורי לא נשאר הרבה.

"מטרת ניתוח ... סרטי הקולנוע", מסבירה טורין, "היא לעמוד על השינויים החברתיים בתפיסה ביחס למורים ולמעמד המורה וההוראה. האמצעי לכך הוא העמדת סקירה היסטורית בעלת אופי תיאורי וניתוחי שבה נבחנות התמורות בדמות המורה [בקולנוע]". (39). המחקר מנתח את ייצוג המורים בקולנוע משנות ה-30 של

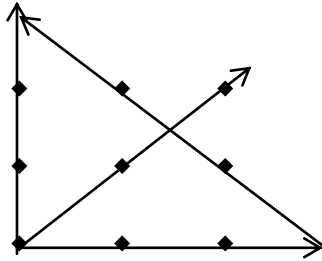


המאה הקודמת, כאשר המורה הוצג כגיבור ומנהיג, ועד לראשית שנות האלפיים, בהן מוצג המורה כאסקופה נדרסת, חסר רלוונטיות, חסר מיניות ומאזים כל העת בידי הורים ותלמידים. ההסבר שמעלה טורין לשינוי הזה קושר בין האופן בו מיוצגים מורים לבין האירועים הפוליטיים הלאומיים, תוך שהיא נותנת הד ל"ייצוג הממסד החינוכי כשלוחה של המדינה" (17) ומזהה את קו פרשת המים לשינוי הדרמטי באופן ייצוג המורים סביב מלחמת ששת הימים. ההסבר הפוליטי/לאומי אכן יכול לשפוך אור על חלק מן השאלות בנוגע לשינוי בייצוג המורים. אבל, אני חושב שההסבר הזה חוטא "למובן מאליו" שהזכרתי המתייחס לאופן המורכב שבו הסרט "משקף" את תקופתו. הסבר שכזה הוא "פשוט" מדי, לטעמי, ולכן בעל כוח הסברי מוגבל. אירועים פוליטיים ולאומיים דרמטיים קרו לאורך שנות המדינה לבד ממלחמת ששת הימים, אותה מקובל לסמן כקו פרשת מים בהרבה סוגיות לרבות בסוגיה הנדונה כאן. אבל קשה לומר שמאז מלחמת ששת הימים לא התרחשו אירועים פוליטיים ולאומיים דרמטיים במדינת ישראל. אני חושב שהתרחשו יותר מדי כאלה. אבל דבר לא שינה את דמותו הנלעגת והשלילית של המורה. למה? כיצד? יכול להיות שההסבר הפוליטי/לאומי הוא רק חלק מהסיפור? נראה כי טורין הטילה על המחקר מגבלות שיתכן שהן בעצם מקשות עליו להתמודד עם השאלות הללו. אני אסביר. הנה בעיה: יש לחבר את תשע הנקודות שבשרטוט באמצעות ארבעה קווים ישרים מבלי להרים את העיפרון מעל הניר.



רובם המכריע של המנסים להתמודד עם הבעיה כורכים את הפתרון בהנחה שלמעשה איננה מאפשרת אותו. ההנחה היא כי הנקודות תוחמות ריבוע, וכי הפתרון צריך להמצא בגבולות הריבוע הזה –

הנחה שאיננה חלק מן הבעיה, אלא הפותר כפה אותה על עצמו. ניתן להראות כי לא חשוב כלל באיזה צרוף של ארבעה קווים יבחר הפותר ובאיזה סדר תמיד, אם ינסה לחפש את הפתרון בגבולות הריבוע, תישאר נקודה אחת בלתי מקושרת. פתרון הבעיה דורש השתחררות מן ההנחה המקובלת ויציאה אל מחוץ לגבולותיו של הריבוע (ואצלאוויק ויקלנד ופיש, 1979: 37-41):



אני חושש שטורין מנסה לחפש את ההסבר לשינוי בדימוי המורה בקולנוע בתוך גבולותיו של הריבוע, בתוך השדה החברתי הפוליטי. וזה להערכתני יכול לספק רק תשובה חלקית לעניין. אני חושב שנטישת השדה הזה והרחבת המבט לאתרים נוספים יכולה לספק ממדים נוספים של הסבר.

טורין בוחרת לחלק את ציר הזמן לעשורים: דמויות מורים בסרטי שנות השלושים והארבעים – המורה כרועה; דמויות המורים בסרטי שנות החמישים – הוראה תחת אש; דמויות מורים בסרטי שנות השישים – הוראה כיעוד נאצל; סרטי שנות השבעים – סכסוך הנפש של המורה העברי; המורים בסרטי שנות השמונים – מדירים מודרים; דמויות המורים בסרטי שנות התשעים – סוכני משטר ונרמול; דמויות המורים בסרטי שנות האלפיים – מניכור להכלה. היא מראה את ייצוג המורים בהם מבלי להניח כי יתכן ושורשי תפיסת המורים של יוצריהם עמוקים יותר מן השנה בה הופיע הסרט עצמו. כמו שמעידה, למשל, נירית ירון, יוצרת הסרט "ילדה גדולה" (1987), כי היא עד היום סובלת מחלומות זוועה הקשורים לתיכון "בליך" בו למדה: "המערכת שלמדתי בה הייתה ספרטנית ומיליטריסטית" (147). טורין, גם במודע, בחרה להתעלם מן הפונקציה האמנותית של הסרטים

ונמנעת מלהיכנס לשיקולים אסתטיים. "הניתוח הוא תמטי ולא אסטטי" (39), היא מבהירה. אבל היא גם נמנעת, וזה נראה לי משמעותי יותר, לצאת מעבר לגבולות הריבוע ולהביט על טבעה הייחודי של ההוראה ביחס למקצועות אחרים ובכלל, טבע שלא נכון להתעלם ממנו לדעתי שעה שייצוג ומעמד המורה עומדים לדיון.

מקצוע ההוראה הוא מקצוע קשה. קשה. לפני כמה שנים החלפתי מורה בכיתה א' שיצאה לחופשת לידה. זו הייתה חוויה חינוכית לא פשוטה עבורי. אולי הקשה שחוויתי. זה הזכיר לי את הבריחה על רץ המרתון שמתחיל לרוץ בכל המהירות ולאט לאט מגביר את הקצב. זה היה מאוד קשה בהתחלה והפך ליותר ויותר קשה בהמשך. ניסיתי שם בכיתה לשלוף שפנים מן הכובע ככל שרק היו לי, כל מיני טכניקות ואסטרטגיות חינוכיות שהיו "בארגז הכלים" שלי: ניסינו לחגוג יום הולדת 200 לדארווין; לעשות תרגילי חשבון עם גירים על המדרכות ברחבי חצר בית הספר; לדבר על הקשר, אם ישנו, שבין המראה שלנו לשם שלנו; לתרגל את גמישות מפרק כף היד כדי שנוכל לנפנף לשלום למלכת אנגליה במידה ונפגוש אותה. אבל התברר שכל אלו ואחרים לא כל כך "עבדו". לעמוד שם מול הדרדקים של כיתה א' זה מורכב ולא פשוט. מורכבות וחוסר פשטות שמלווים את המורים גם בכיתה יב', וגם בכל השנים שבין לבין. מורכבות וחוסר פשטות זה הלחם והחמאה של ההוראה, הם משרטטים את הגבולות בתוכם היא מתנהלת ומתרחשת.

אבל הרושם שקיים אצל מי שאינם עוסקים בהוראה הוא לא פעם הפוך. ההוראה נתפסת (מטעמים שמיד אנסה לגעת בהם) כפשוטה, קלה ולא תובענית במיוחד. בתוך הפער הזה מתחוללת, לדעתי, דרמה לא קטנה בנוגע למעמד ולדימוי המורה בציבור, שכן אם מלאכת ההוראה היא קלה ולא תובענית במיוחד אז איך זה שמורים לא עושים אותה כראוי? איך זה שהם נכשלים במשימתם? איך זה שמערכת החינוך שלנו נראית כפי שהיא נראית? מכאן סלולה כמובן הדרך לדימוי נלעג ושלילי של המורים ששורשיו נטועים במהותה של ההוראה עצמה. כל דיון במעמד המורה ובדימוי ההוראה לא יוכל להיות מנותק, לדעתי, מטבעה של ההוראה.

סיבות לפער הזה הן מרובות ומורכבות. סוציולוג החינוך דויד לבארי (David Labaree) מנסה להציג כמה כיווני הסבר הן לקושי והן לדימוי ההפוך שלו: בניגוד לרופא המנתח שעובד שעה שהמטופל בכלל ישן, או עורך הדין שיכול להגן על מרשו בהצלחה רבה גם כשהוא יושב שותק באולם בית המשפט, או אפילו לא נמצא בו, ההצלחה של המורה במלאכתו מתבססת בהכרח על שיתוף הפעולה של התלמיד – התלמיד חייב לרצות ללמוד. בדומה לאנשי מכירות, אתה לא יכול להיות איש מכירות טוב אלא אם מישוהו קונה את מה שאתה מציע למכירה, אינך יכול להיות מורה טוב אלא אם כן מישוהו לומד. המורה משקיע כמות עצומה של אנרגיה בניסיון לעורר את המוטיבציה והרצון ללמוד אצל התלמיד וגם אז, זאת הרי כולנו יודעים, התוצאה איננה ודאית. קשה להצליח בזה. מאוד. הקשר בין מאמצי ההוראה והתוצאה שלהם הוא במקרה הטוב עקיף.

הצורך בשיתוף הפעולה של התלמיד הופך עבור המורה למסובך במיוחד כיוון שהתלמיד, שהוא זקוק לשיתוף הפעולה שלו ולרצון שלו ללמוד, יושב בעצם בכיתה שלא מרצונו, על כורחו. ברור כי לו ניתנה לתלמידים האפשרות לבחור הם היו בוחרים לעשות הכל חוץ מאשר לשבת בכיתה וללמוד מתמטיקה או תנ"ך או היסטוריה. הם כפויים לעשות זאת מכוח החוק, ולחצי ההורים, ושוק העבודה שהם עתידים להיות חלק ממנו, והשאיפות החברתיות שלהם (בית הספר הוא המקום בו נמצאים החברים שלהם). כיוון שכך, חלק גדול מעיסוק המורה הוא ביצירת הפיקוח והמשמעת שהוא נדרש לכפות על התלמידים. ואת זה הוא עושה לבדו, בתוך הכיתה, מאחוריו לוח לבן וגדול, לפניו בארבעה טורים 40 תלמידים, והדלת סגורה. יש משהו מאוד מאוד בודד בסיטואציה הזו. ובתוך הבדידות הזו המורה נדרש להלך בין הטיפות ולגייס לעצמו כמה עוגנים בתוך תחום החינוך הזרוע המון אי ודאיות וסימני שאלה גם באשר לנושאי הליבה שלו, כמו: מיהו המורה הטוב? מהי בכלל למידה? מהי הוראה אפקטיבית? האם ואיך בכלל ניתן למדוד למידה? מיהו "הלקוח" שלו התלמיד? ההורים? החברה? וזה מאוד קשה (Labaree, 2000:228-229).

אבל זה נראה מאוד קל. החינוך כיום איננו אליטיסטי. הוא חינוך להמונים. והידע הנדרש מן המורים כדי ללמד אותו נתפס כבסיסי; נראה שמה שמורים צריכים לדעת יודעים רוב המבוגרים שהיו פעם תלמידים. המורים מחזיקים בידע ממוצע, רגיל. בניגוד, למשל, לידע הנדרש כדי ללמד במוסדות האקדמיים, שם הידע הנדרש נתפס ככזה שהוא מעבר להשגתם של ההמונים. הרי כולנו ראינו מורים מלמדים. בניגוד למקצועות אחרים שנשארים מסתוריים, ההוראה אין בה שום מסתוריות, לכאורה. כולנו ישבנו בכיתה. כולנו יודעים לכאורה מה זה דורש. זה לא נראה מסובך באופן מיוחד. גם אני יכול. זה הרושם שיש לרבים מאתנו. אבל הרושם הזה שנאסף מתוך החוויות והתצפיות שלנו על ההוראה כתלמידים רחוק מלשקף את המורכבות החינוכית שמאחורי מה שנראה על פני השטח, רחוק מלשקף בעצם את מה שעומד בבסיס מקצועיותו של המורה. כיצד המורה מגיע להחלטה אם להסביר דבר מה הקשור ליחס שבין צפיפות אוכלוסין לבין גורמים גיאוגרפיים, או ליצור מצב שבו התלמידים יעמדו על הקשר הזה בעצמם; או להחלטה אם להציג לתלמידים שאלות או להציע להם להעלות שאלות, אם להקריא להם את הסיפור או להניח להם לקרוא אותו בעצמם; אם לערוך ניסוי המאמת את אשר למדו או ניסוי המגלה דבר שטרם למדו אותו. לי שולמן מכנה את סוג הידע הזה "ידע תוכן פדגוגי" (pedagogical content knowledge), שהוא ידע ייחודי להוראה ומהווה את גרעין הידע הדרוש כדי לגשר בין ידע התוכן לבין הוראתו (Shulman, 1986).

זאת ועוד, מורים להיסטוריה נדרשים להיות בקיאים בהיסטוריה, ומורים לספרות מצופים לדעת ספרות, אבל הם לא מפיקים את הידע הזה, הם רק עושים שימוש בידע שהוא פרי מחקרים שנעשים על ידי פרופסורים באקדמיה. וזה כמובן נכון, אבל עבודתם של המורים קשה הרבה יותר מזו של כל חוקר ומורה באקדמיה. הם, בניגוד לקולגות שלהם באקדמיה, נמצאים כל הזמן במאבק. במאבק על תשומת ליבו של התלמיד. אני חושב שלהיות לא מעניין זו פריבילגיה שאולי יש לאלה שמלמדים באקדמיה (הסטודנטים בכל מקרה יישארו לשבת על פי רוב דוממים במהלך הרצאה משמימה, מי מאתנו לא חווה חוויה שכזו), אבל לא למי שמלמדים בבית הספר. מורי בית הספר פשוט לא

יכולים להרשות לעצמם לא לעניין. מורה שלא מצליח לעניין את התלמידים "מאבד" את הכיתה שלו. הוא צריך להיאבק כל הזמן על תשומת ליבם של הילדים ולהיות תמיד, אבל תמיד, מעניין יותר מאלטרנטיבות (שיחה עם החבר שיושב ליד, שליחת SMS וכו') – אחרת הם יבחרו בהן. להיות מעניין איננה בהכרח סוגיה מרכזית בקרב מי שמלמדים באקדמיה, אבל היא קריטית עבור המורים בבית הספר, ולהיות מעניין, זו משימה לא פשוטה. בפרט בקונטקסט של הכיתה.

כל שיעור הוא ייחודי. הוא מתרחש רק פעם אחת בחלל נתון ובזמן נתון. שכן הביצוע של שיעור הוא מקרה מיוחד במינו. בביצוע זה מתממשות כל המערכות הסמיוטיות, בעת ובעונה אחת: המורה מלמד את שיעורו, התלמידים רואים אותו, ומאזינים לו. יש כאן הרגע הייחודי והנדיר שבו השיעור נוצר על-ידי המורה ונחווה ונקלט על-ידי התלמידים בו זמנית, שלא כמו בתיאטרון, שם הטקסט הוא קבוע מראש (למעט מיצגים עכשוויים, אולי), ואפילו יותר נדיר מאשר בסיפור העממי שם לא פעם המספר העממי חוזר ומספר סיפורים קבועים וידועים. למורה המלמד בפני הכיתה אין הסעד של נוסחאות קבועות המאפשרות למספר לייצר את הזרימה הסיפורית, מה שהופך את ההוראה בכיתה לתובענית במיוחד עבור המורה. הוא צריך להכיר את נושאי הלימוד ואופני העברתם לפני ולפנים. אין לו נוסחאות להישען עליהן. החד פעמיות של השיעור מציבה בפני המורה אתגר לא פשוט. הוא צריך ללמד את השיעור החד פעמי, ומצד שני הוא צריך להראות כאילו הוא מלמד אותו בפעם המי יודע כמה, לכאורה כאילו הדברים נעשים כלאחר יד ללא מאמץ – effortlessly, שכן קיומו של מאמץ מסב את תשומת הלב אל המאמץ עצמו.

הרעיון כי האיכות האמנותית ניתנת להשגה באמצעות העמדת פנים של חוסר מאמץ הוא עתיק, והוא אולי בולט במיוחד בתחום הריקוד, שם זה אולי הרבה יותר מוחשי. בבלט קלאסי, למשל, כאשר רקדן מניף אל על רקדנית, עושה רושם שאין לה משקל כמעט; כאשר הוא מניח אותה על הבמה ונפנה ממנה בניתור תוך כדי פיסוק רגליים, זה

נראה כל כך חסר מאמץ עד כי נוצר בנו, הצופים, הרושם שגם אנחנו יכולים לעשות את זה. יתכן וזהו גם הרושם שנוצר בנו ביחס להוראה. ואחרון אחרון, ואולי המדהים ביותר, הוא זה. רופאים, עורכי דין וארכיטקטים נדרשים להיות טובים בתחומם, להשתמש בידע שלהם כדי לעזור ללקוחות שלהם להתגבר על מחלותיהם, או לצאת זכאים במשפטים שלהם, או לבנות את הבתים שלהם, אבל הם לא מספקים ללקוחות שלהם את הידע לפתור בעצמם את הבעיות הבאות שלהם, את הבעיות שיתעוררו בעתיד. להפך, הם נועלים את הידע שלהם כדי לשמר את כוחם. בפעם הבאה שהלקוח יתקל בבעיה, הוא שוב ילך לרופא או לעורך הדין או לארכיטקט. המורים הם אחרים. אצלם זה הפוך: הם לא משכירים את מומחיותם, הם מנסים להעניק וללמד אותה לתלמידים. מורה מחלק ופותח את הידע שלו בפני תלמידיו. מורה טוב הופך את עצמו בעצם לבלתי נחוץ. שיאה של ההוראה מיתרת בעצם את המורה. המורה מוותר על מקור הכוח שלו ביחס לתלמיד, מה שכל המקצועות האחרים מקפידים לשמר בקנאות (Labaree, 2000:232-233).

"שדה הקולנוע", מבהירה טורין, "מאפשר להבחין בקשרים בין התמורות בדיוקנאות המורים לבין תהליכים חברתיים המסומנים על ציר הזמן, כמו הקמת המדינה, אובדן ההגמוניה של מפלגת העבודה ורצח רבין" (37). אבל לדעתי, כאמור, זו הבחנה שמגבילה את עצמה לריבוע שתוחמות תשע הנקודות במשחק שהצגתי. אם רוצים לבחון את מקורותיו ואופיו של ייצוג המורים, בין השאר בקולנוע, אי אפשר שלא לנטוש את גבולותיו של הריבוע הזה. אי אפשר שלא להתייחס גם לאופייה הייחודי של ההוראה. ייחודיות שניסיתי להציג על קצה המזלג, שנקל לראות איך שיפוט לא זהיר שלה (וזהו לצערי השיפוט הרווח) יכול לתרום ליצירת דימוי שלילי ונלעג של המורים. ואני חושש שהבעיה של הצמצום של נקודות המבט בסוגיות דימוי המורים בקולנוע תקפה גם לגבי החלק השלישי שבספר הנוגע לייצוג המורים בחדשות העיתונות.

חלק זה יוצא מתוך ניסיון להרחיב את היקף המחקרים שנעשו על ייצוג מורים בעיתונות הכתובה, ומנסה לעקוב אחר יחס התקשורת לציבור המורים כפי שהוא מופיע בחדשות העיתונות היומית לאורך

שבעה עשורים (1945-2009). המשכו בהתמקדות "בדמויות המורים והמורות בעת שביתה" (208), וסופו בחלק המתייחס לשביתת המורים הגדולה בשנת 2007 ובאופן בו השתקפה בעיתונות. גם מן הפרק הזה (למעט שביתת המורים של 2007) יוצאים המורים לא טוב. זהו פרק עצוב. עצוב. עצוב. עצוב להיווכח כמה זלזול, כמה חוסר הערכה, כמה חוסר כבוד, וכמה בוז מחזיקים דפי החדשות בעיתונים כלפי המורים. הם מציגים באור משועשע את שביתת המורים כמחזורית "ממש כמו השמש שעדיין איננה מאכזבת וזורחת עלינו כל בוקר, כך גם המורים. החופש הגדול מגיע ועמו האיום הנצחי באי־פתיחת שנת הלימודים באחד בספטמבר" (211); השביתה מוצגת "כמופע שאין מאחוריו מצוקה אמיתית" (212); המורים מואשמים שהם סוחטים את הקופה הציבורית (216); שהם חסרי רגישות וששביתתם נעשית "על גב הילדים" ומה יהיה עם תלמידי השמינית ובחינות הבגרות שלהם (שם); ושהיא בעצם תוצאה של מאבקי יוקרה בין איגודים, ולא נובעת משחיקת שכר או מדרישה לשיפור תנאי העסקה (217). גרסת העיתונות השכיחה רואה בשביתה "ריטואל שנתי, אקט שרירותי, התנהגות קטנונית או מפגן של כוח פוליטי הנובע מתחרות בין שני אירגוני המורים" (259). ובעצם, העיתונות רואה במורים מאחזי עיניים ומגלה אי אמון כלפי תביעותיהם: "הם לא באמת עובדים קשה ולא באמת משתכרים מעט" (255).

את המצב העגום הזה, את הסיבות להשתקפות הכל כך חד צדדית של מאבקי המורים בעיתונות, מנסה טורין להסביר באמצעות ההסבר השכיח ביותר במחקר כמו שהיא מציינת: ההסבר המגדרי, שהוא ההסבר "הדרמטי והמאוזכר ביותר בניתוח גורמי השקיעה של ההוראה כמשלוח יד" (16). קשה להפריז בחשיבותו של ההסבר הזה, אבל שוב, חשוב ככל שיהיה, גם הוא נע בין תשע הנקודות, והמורכבות נשארת מחוץ לו. לאורך הפרק נראה לא פעם כי המשקפיים המגדריים שטורין הרכיבה על עיניה הסתירו ממנה את האפשרות לחרוג מגבולותיו של הריבוע המגדרי שבחרה לשרטט. אומרת טורין: "היות שציבור המורים בישראל מורכב ברובו המכריע ממורות, כל דיון בהוראה הוא דיון בעבודת נשים וכל דיון בייצוגים של מורים הוא עיסוק בדימוי האישה" (224). זו נראית לי אמירה



מרחיקת לכת. ואני יכול לחשוב על הרבה דיונים בהוראה שהם לא דיונים בעבודת נשים.

בעיתון "מעריב" מיום ד' ה-4 בנובמבר 1970 דווח על שביתת המורים כך: "החלטת המורים על שביתה לאלתר הינה מעשה חמור מכל בחינה. לא זו בלבד שיש בכך פגיעה חמורה במערכת החינוך לרבות תלמידים, יש בכך גם משום ביטוי להתנהגות בלתי אחראית במסכת יחסי העבודה" (225-226). שני עמודים לפני הידיעה הזו מדווח העיתון "מעריב" על שביתת עובדי התחזוקה של אל על ומציג את דרישותיהם ככאלה שאמורות להיות "פיצוי הולם עבור העבודה הקשה והמסוכנת במיוחד על המטוס החדש [בואינג] 747" (225). האמירה הזו נראית, אומרת טורין, "כאלו בקעה מגרוננו של דובר מקצועי של השוכתים ועיתונאי בחר לאמצה" (שם). את ההבדל ביחס העיתון לשתי השביתות אומרת טורין אפשר להסביר בכמה דרכים, כמו "האדרת כל מה שקשור בטיס במחוזותינו לעומת המעטה בערכו של המקצוע ההוראה או השכיחות הגבוהה יחסית של שביתות המורים וכן פגיעתן באוכלוסייה רחבה יותר (ציבור התלמידים וההורים). עם זאת, ניתן להסביר את הבדלי העמדות גם על בסיס ההרכב המגדרי השונה של עובדי התחזוקה באל על לעומת זה של המורים" (226). יכול להיות שניתן. אבל יכול להיות גם שלא.

אולי אנחנו מאדירים דברים שקשורים בטיס, אבל אנחנו כנראה מאדירים יותר, כמעט תמיד, וכמעט ללא יוצא מן הכלל, את שעריו הפתוחים של הטרמינל. "שביתה מוצדקת או לא", כותב העיתונאי גדעון לוי, "למי אכפת, העיקר שנגיע לדיוטי פרי בשלום. דעת הציבור [והתקשורת] נתונה לאורכו של התור לצ'ק אין ולא למטרותיה של שביתה", וזאת למרות ההרכב הגברי של עובדי התחזוקה באל על. (גם עובדי נמל אשדוד הם ברובם גברים ולתחושתי בדרך כלל אנחנו לא מצליחים לגייס כלפי מאבקי העובדים שלהם קמצוץ של אהדה וסולידריות). אני גם לא משוכנע שתדירות שביתות המורים גדולה מתדירות השביתות של עובדי התחזוקה בנמל התעופה בן גוריון, וגם לא שהשביתות בנמל התעופה פוגעת פחות משביתת המורים, אני חושש שההפך הוא הנכון. את

שתי ההתייחסות השונות לשביתה צריך לנסות להבין לדעתי בתוך ההקשר שלהן, וההקשר תמיד מתקשה להיכנס לתוך ריבועים, בפרט אם הם מורכבים מתשע נקודות. אסתפק בניסיון להציג על קצה המזלג את ההקשר שאולי יכול לרמוז על מקורותיה של האהדה, המפתיעה והלא שכיחה לטעמי, לשביתת עובדי התחזוקה של אל על בנובמבר 1970.

מטוס הבואינג 747, המכונה ג'מבו, לא היה עוד מטוס. הוא היה מטוס אחר. הוא היה מטוס גדול. מהפכני בגודלו. גודלו, כפי שהגדיר זאת משהו באותן השנים היה: "גודל בלתי נסבל!" יו"ר אל על באותה עת, אפרים בן-ארצי, הוזמן לראות את המטוס החדש. המושבים בתוך המטוס היו מסודרים במבנה של  $3+5+3$ , כלומר 11 מושבים בכל שורה ושני מעברים בין ה-5 ל-3. המרחים התענינו לדעת היכן היה רוצה לשבת במהלך הטיסה. בן-ארצי, כך סיפר עם חזרתו, בחר להתיישב באמצע השורה הראשונה של ה-5 מושבים. מדוע בחרת ככה, שאלו מארחיו המופתעים – הרי נוסע כשניכנס למטוס בוחר בדרך כלל מקום ליד החלון שלא מעל הכנף כדי להשקיף ממנו על הנוף למטה, או ליד המעבר כדי לצאת בקלות ממקומו. בן-ארצי השיב כי ההרגשה שלו הייתה שהוא לא נמצא במטוס אשר עומד להמריא, אלא באולם תיאטרון, ושם הוא אוהב לשבת בשורה ראשונה באמצע.

הקברניט שהטיס את הבואינג 747 בטיסת הבכורה לישראל (כמה חודשים אחר כך, ביוני 1971), בטיסה ישירה מסיאטל ללוד, היה גד כץ, הטייס הראשי של אל על, והוא נתקבל במחיאות כפיים סוערות על-ידי מאות אנשים שחיכו לו על המסלול. הראשון שיצא מפתח המטוס היה שר התחבורה דאז, שמעון פרס, כשהוא לבוש חליפה כהה ובידו תיק עור. מאחוריו הגיחו מנכ"ל אל על, מרדכי בן-ארי, ויו"ר מועצת המנהלים של החברה, ח"כ משה כרמל. את פניהם קידמו שר הביטחון משה דיין, מפקד חיל האוויר מרדכי הוד, סגן שר התחבורה גד יעקובי ופקידים בכירים של משרד התחבורה. ראש הממשלה גולדה מאיר נשאה דברים וברכה. הגעת הבואינג 747 הייתה "מסיבה" בקנה מידה לאומי. וככה היו גם ההכנות לקראתו.

וככה כנראה גם התייחסו לשביתה שנוצרה סביבו. אבל לא זאת, גם זאת.

ה־6 בספטמבר 1970, פחות מחודש לפני הפרסום האוהד על שביתת עובדי התחזוקה באל על, נרשם כ"יום השחור" של התעופה האזרחית. באותו יום נעשו ארבעה ניסיונות של מחבלים לחטוף מטוסים, שלושה מהם הוכתרו בהצלחה. הרביעי היה מטוס אל על, שהמריא מתל-אביב לניו-יורק. בחניית-הביניים באמסטרדם עלו למטוס שני מחבלים, פטריק ארגולו, טרוריסט בינלאומי, וליילה חאלד, חוטפת מטוסים סדרתית. כשהיה המטוס מעל המרחב האווירי של אנגליה, ניסו השניים, חמושים באקדחים ורימונים, לפרוץ אל תא הטייס. משנוכחו שהתא נעול, כיוונו אקדח לעבר הדיילים וירו כדור ברצפת המטוס.

משהבין הטייס אורי בר-לב את המתרחש, היטה את המטוס כלפי מטה וגרם לשני החוטפים לאבד את שיווי משקלם. הדייל שלמה וידר הסתער בידיים ריקות על המחבל החמוש שנע לכיוון תא הטייס, איש הביטחון שהיה על המטוס ירה למוות במחבל. המטוס נחת בשלום בלונדון. סיכול החטיפה סוקר בהרחבה בעיתוני בריטניה. הדיווחים היו מלאי התפעלות מהגבורה והתושייה שהפגינו צוות המטוס והמאבטח, והעלו על נס את נכונותם להסתכן למען שלום הנוסעים ולא להיכנע לסחטנות הטרוריסטים (אלמוג, 2011).

יתכן כי "החגיגה הלאומית" סביב הבואינג 747, וגבורת אנשי הצוות והמאבטחים בטיסת אל על, הם שתרמו יותר לאהדה הרגעית לשביתת עובדי התחזוקה הגבריים של אל על, ולא דווקא גבריותם. ויתכן גם שאופיו הייחודי של מקצוע ההוראה תורם לא מעט לדימוי השלילי שלו בקולנוע, בנוסף או בצד תהפוכות פוליטיות חברתיות כאלה ואחרות. דימוי המורה הוא סוגיה לא פשוטה, והיא הופכת עוד פחות פשוטה כשאנחנו מנסים לבחון אותה לאורך זמן. ההשתנות של דימוי המורה היא בעיני בעיה מורכבת, וכל ניסיון להתמודד איתה באופן שאינו מורכב יש בו פספוס. העיתונאי והסופר האמריקני הל מנקן, שתפס דבר מאוד בסיסי ביחס לבעיות מורכבות, אמר עליהן ועל הפתרונות שלהן כי:

"For every complex problem there is an answer that is clear,  
simple, and wrong"

"טעות" בהקשר שלנו יהיה לא נכון, כמובן, אבל "חלקי" וגם  
"מוחמץ" יהיה די מדויק.

... בינתיים נעמי ושירה גדלו והן כבר לא ישנות במיטת קומתיים,  
אלא בחדרים נפרדים, וגם הטקס לפני השינה שינה את פניו ובמקום  
רובין שארמה מככבים בו שלושה עיקרים שמקורותיהם עד כמה  
שהבנתי באיי הווי (גם הם כתובים על הקיר גם הם באותיות קידוש  
לבנה):

*ברך את ההווה.*

*כטח בעצמך.*

*צפה לטוב יותר.*

אני מעמיד את עצמי למבחן ביחס לאמירות האלה לעיתים קרובות.  
לבילות כשאני חוזר למרכז תל אביב ומחפש חניה אני אף פעם לא  
נכנס לחניה פנויה יקרת מציאות, שאני חולף על פניה גם אם היא  
ממש קרובה הביתה. אני מצפה לטוב ביותר. אני מצפה לחניה מתחת  
לבית. בדרך כלל אין כזו והוויתור על החניה הסמוכה עולה לי עכשיו  
בדקות ארוכות מאוד של חיפוש לילי אחר מקום חניה אחר (זו  
הסמוכה שקודם חלפתי על פניה כבר נתפסה כמובן).

באותה אופטימיות אני גם מצפה לראות בקולנוע הישראלי סרט על  
המורה ההרואי, "מורה העל" (The Super-Teacher), שבינתיים הוא  
רק חלק מן הרפרטואר של הסרטים שלא נעשים כאן, אלא בהוליווד,  
למשל. ואני מצפה ומקווה גם לקרוא עליו בעיתונים. וגם לראות אותו  
מככב בתוכניות ערוץ 2 בפריים טיים. מצפה לטוב ביותר.

#### ביבליוגרפיה

אלמוג, ע' (2011). *מהפכת התעופה העולמית ממריאה*  
<http://www.peopleil.org/details.aspx?itemID=7892>  
ואצלאוויק, פ', ויקלנד, ג' ופיש, ר (1979) *שינוי עקרונות של יצירת*  
*בעיות ופתרון*, תל אביב: ספריית הפועלים.

## כנראה שזה קצת יותר מורכב

Labaree, D. F. (2000). 'On the Nature of Teaching and Teacher Education Difficult Practices that Look Easy'. *Journal of Teacher Education*, 51(3), 228-233.

Shulman, L.S.(1986). 'Those who understand: Knowledge growth in teaching'. *Educational Researcher*, 15(2): 4-14.

– ירון ונסובר, הפקולטה למדעי הרוח והחברה, סמינר הקיבוצים –  
המכללה לחינוך לטכנולוגיה ולאמנויות, קמפוס רמת-אביב.



### דילוגי מוח עתיקים

במוסף לשבת של ידיעות אחרונות, כ"ו באדר ב' תשע"ד, 28 במרץ 2014, עמודים 22-23, פורסם ראיון שערכה נחמה דואק עם הפרופסור להיסטוריה יוונית עתיקה, עירד מלכין. כיאות למומחה ליוון העתיקה על כל צדדיה והיבטיה, מלמד אותנו הפרופסור מלכין גם שזור קצר בלשון היוונית העתיקה. ואלה הדברים המצוטטים מפיו:

השיבה הביתה ביוונית זה נוסטוס. נוסטלגיה מורכבת מנוסטוס, שזה גם להיזכר, ואלגיה שזה כאב. החיבור בין השיבה הפיזית לבין דילוג במוח (נוס זה גם מוח), הכאב, ובשילוב עם עיקרון המסע, של מי שסומך על עצמו ולא על האלים, הופך אותו { = את אודיסאוס } לגיבור שלי.

המשפט הראשון נכון: "נוסטוס", νόστος (בתעתיק: nostos) פירושו באמת שיבה הביתה. המשפט השני הוא "נח בשתי שגיאות". או בשלוש. שם העצם "נוסטוס" אינו יכול לקבל את המשמעות הפעלית "להיזכר": אם כבר, "היזכרות". אך למיטב ידיעתם של טובי המילונים היווניים שבידינו, אין ל- νόστος המשמעות של 'היזכרות' ואין לפועל νοστέω (בתעתיק: nosteo) המשמעות "להיזכר". אשר ל"אלגיה" (אנו מניחים שהכונה ל-algia), אין מלה יוונית כזאת. המלה היוונית לכאב או סבל היא ἄλγος (בתעתיק algos),<sup>1</sup> והסיומת ia היא משום שאותו algos הופך כאן למרכיב השני של שם העצם. כשם ששם העצם λόγος (בתעתיק: logos) הופך ל-logia בשמות עצם מורכבים כגון biologia, theologia, anthropologyia. ואגב, מונחים כ-nostalgia ו-neuralgia (בדומה ל-panorama ו-psychoanalysis), הם מלים יווניות 'סינתטיות': מלים שהרכיבו מלומדים מודרניים מיסודות יוניים עתיקים לפי כללי תצורת המלים ביוונית עתיקה. היו זמנים שבהם גם חוקרים בשטחים כרפואה וארכיטקטורה שלטו ביוונית עתיקה.

איננו יודעים מה פירושו של "דילוג במוח", אך המלה היוונית ל'מוח' אינה "נוס" אלא "אנקפלוס", ἐγκέφαλος (ובתעתיק: enkephalos). המלה νοῦς (בתעתיק: nous) פירושה "שכל". על כל פנים, מה פירוש "נוס זה גם

1 אותו ἄλγος הוא שם עצם נפוץ ביותר בשירה ההומרית. הוא מופיע בצורת הרבים שלו כבר בשורה השניה של האיליאס, ובשורה הרביעית והשלושים וארבע של האודיסיאה.

מוח" ? האם הוזכר אותו νοῦς עד כה ? האם כוונת המרואין היא ש-nous  
הוא חלק מן המלה nostalgia ? כאילו היתה היא noustalgia ? או שמא nous  
אינו אלא nos ?

האם אודיסאוס אמנם "סומך על עצמו ולא על האלים" ? בפתיחת  
האודיסיאה יש לנו אספה של האלים באולימפוס. פוסידון, אויבו של  
אודיסאוס, יצא לבקור מסעדות באתיופיה. אתינה, הפטרונית של אודיסאוס,  
מנצלת את ההזדמנות להציע החלטה – שמתקבלת – לשחרר את אודיסאוס  
מן השבי באי של קליפסו. בהמשך אותו ספר מופיעה אתינה מחופשת לגבר  
אצל טלמכוס בנו של אודיסאוס ומעודדת אותו לצאת לחפש את אביו.  
היחס המיוחד בין אתינה לאודיסאוס ידוע גם מן הטרגדיה איאס  
לסופוקליס, ממקומות אחרים בספרות היוונית, ומציורי כדים אתונאיים.  
אך פרופסור מלכין אינו מסתפק ביוון העתיקה: ידיו רב לו גם בהיסטוריה  
של העולם המערבי: "מושג האוניברסיטה נולד כשהכנסייה נתנה רשות  
לדבר על כל נושא, מה שיצר תאי חשיבה חופשית, שהובילו לאוניברסיטה  
כפי שהיא היום".

האמנם ?

מתי נתנה הכנסייה רשות לדבר על כל נושא ? אם הכונה היא לדיונים מסוג  
quodlibet הדנים בכל נושא תיאולוגי ופילוסופי בעולם, יפה מאד ; אך האם  
היו אלה דיונים של חשיבה חפשית, ללא מסגרת נוצרית בסיסית ? ומה הם  
אותם "תאי חשיבה חפשית" שנוצרו כביכול ברשות הכנסייה ? המושג  
universitas במקורו מציין ארגון של המורים והתלמידים בעיר שיש בה  
מוסד לחנוך גבוה, להגנה על זכויותיהם כנגד אנשי העיר. השם המקובל  
במאות הראשונות של המוסדות האקדמיים האירופיים היה studium או  
studium generale. רבים ממוסדות אלה יסדו מסדרים של נזירים כגון  
הפרנציסקנים והדומיניקנים. גם במקום שעיר או מדינה הקימה  
אוניברסיטה, התערבה הכנסייה באופן פעיל במה שנעשה בתוכה. ברוב  
האוניברסיטות של אירופה, הכניסה היתה מוגבלת לא רק לנוצרים, אלא (מן  
הרפורמציה ואילך) לנוצרים בני הכנסייה הנכונה. באוכספורד וקיימברידג',  
לא היתה רשות לקתולי או ליהודי ללמוד עד השליש האחרון של המאה  
התשע-עשרה, ורק בסוף אותה מאה הותר להם גם ללמד. בגרמניה, עד סוף  
המאה התשע-עשרה, לא היה מותר ליהודי ללמד כפרופסור באוניברסיטה  
אלא אם המיר את דתו. היכן כאן חופש הדבור והמחשבה על כל הדברים  
בעולם ?

פרופסור עירד מלכין הוא חתן פרס ישראל בהיסטוריה לשנת תשע"ד.

## אפלטון על אמת

אפלטון (ביוונית *Ἀπλατόν*, בלטינית *aPlatoon*), נולד באתונה (Attounna) בירת יוון בערך בשנת 335. יש מחלוקת חוקרים אם תאריך זה הוא לפני או אחרי הספירה: תלוי איך סופרים.<sup>1</sup> פירוש שמו הוא "אין" ארמון.<sup>2</sup> משמעות השם היא שאפלטון לא היה שייך למעמד האצילים של אתונה הפיאודליסטית מאז ימי המלך קופרניקוס ואילך, ולכן לא היה לו ארמון. אביו היה הפילוסוף אריסטו, שהכיר את סוקרטס כשהיה עוד בחיים (סוקרטס, לא אריסטו),<sup>4</sup> וכתב עליו את הביוגרפיה הסמכותית *Sofistikis Lenkis* ("הסופיסט איש השמאל"). אמו היתה פריקטיונה, על שם סבה האמריקאי פריק טי. יונה (Freak T. Yonna), ראש הקהילה היהודי הראשון של יוקולולו בדרום אפריקה (Droom Aphreeca).<sup>5</sup> בגלל מוצאו היהודי שלחו אותו הוריו בגיל צעיר ללמוד בבית הספר הממלכתי דתי "ירמיהו הנביא" בבית שאן, ביוונית *Skyttopolis*, "עיר הסקוטים" (ומכאן<sup>6</sup> גם כינויה של העיר אדינבורגיה בסקוטלנד "אתונה הצפונית"). סקוטלנד, כידוע, היא צפונית, ואדינבורגיה היא

1 על כך ראו מאמרה של זלפה בת משה הלוי אוריקרות, "לפני הספירה, אחרי הספירה, עשר ספירות, וספירת העומר – השווה, השונה, המדומה והמותנה", *חשיבות עבדית* כ"ד, א, חשוון תשצ"ט, עמודים תתקע"ה-תתרע"ט. תמצית אנגלית בעמודים LXXXVIII-LDCV, או להיפך.

2 a שלילית, כמו ב" *A-vrahamm*, *a-stmma*, *a-simeetria* או *A-lfred*.

3 *palat* ביוונית, מכאן *Peleice* באנגלית.

4 גם אריסטו היה בחיים, ככל הנראה, אך לכך אני מתכוון להקדיש סדרת מאמרים נפרדת.

5 את דרום אפריקה (*Droom Afphrikka*) תמצא הקוראת פעמים אחדות בכל אטלס מעודכן.

6 ודוקי: מכאן, לא משם.



בירתה של אותה סקוטלנד הצפונית, מכאן השם "אתונה הצפונית" שהולם, כמובן, את בירתה הצפונית של סקוטלנד הצפונית, כיוון שאתונה היא בירה<sup>7</sup> וסקוטלנד היא צפונית: QED). שם העיר הזאת נתן את שמו לשם היצירה הגדולה ביותר של אפלטון, Pollieteia – משחק מלים על pollis, עיר, ו-pollyeteisst<sup>8</sup>, "פוליטיאיסט", מי שעובד הרבה אלילים למרות חינוכו בבית ספר ממלכתי דתי, בו אסור לעבוד הרבה אלילים. אחת הגירסאות של שם זה היא Apollyteist, שמשמעותו "מי שעובד את האל אפולו (aPollio)". בתקופה ההלנית ביוון הקלאסית שבאה אחרי השלטון הרומאי-ביזאנטי ולפני התקופה היוונית המאוחרת היו מי שסברו שיש קשר גם בין השם aPlatoon והשם aPollio, ולכן קראו לאפלטון גם o teios Platoon, שפירושו גם "האל אפלטון" (בגלל שהיה קרוב משפחה של האל אפולו, וקרוב משפחה של אל הוא לפי ההיגיון גם כן אל, כמו שקרובת משפחה של אשה היא אשה וקרובת משפחה של סוסה היא סוסה)<sup>9</sup>, וגם "הדוד אפלטון" (מפני שהוא היה באמת דוד מצד אמו). השערתו של מנחם מ. קיטלשניידר שאפלטון היה אחד מצאצאיו של הגר"א<sup>10</sup> הופרכה לאחרונה בספרו של אליעזר יקותיאל הכהן מהאראני הלוי, *הגר"א וגר"אים אחרים מקיין והבל עד הקמת מדינת פילסטין*, כפר עציון ורמאללה 2089.<sup>11</sup> כפי שאמר לאחרונה חבר הכנסת אגממנון בן ארויה, "די בלהיות גם יהודי ספרדי וגם יווני אשכנזי". (חבר הכנסת אגממנון בן ארויה – אגב, אגממנון בן ארויה *הכהן* – יצא לאחרונה

7 אדינבורגיה, כמובן, היא לא בצפון סקוטלנד, אבל למרות זאת היא בירתה של סקוטלנד. סקוטלנד עצמה היא צפונית, כאמור.

8 pollys: הרבה, teisst: אלילים.

9 אך, כפי שהעירה כבר גריזלדה בת אשתאול ("ב. גריזלדה") בספרה החשוב *בואו חשבון: גימטריה לעזרת המדע*, מנילה תתי"ב, עמוד קל"ט, "אפלטון אל" בגימטריה "לעולם לא".

10 מנחם מ. קיטלשניידר, "אפלטון בן אריסטו קרמר, צאצא אפשרי של הגאון ר' אליהו קרמר מווילנא", *ייחוס ונימוס קע"נ*, ניסן/אייר תשצ"ץ, עמודים קלב-תקלב. תמצית אנגלית: עמודים CXLX-CDXXL.

11 את מספרי העמודים תמצאנה הקוראות באינדקס, עמודים רקתקש"ב-תתקתב"ש.

לסנטיאגו כנציג הראשי הספרדי של קרן היסוד במזרח הקרוב, אך על כך במחקר נפרד.)  
 אחרי מותו של סוקרטס בשנת 654 לפני או אחרי הספירה,<sup>12</sup> החליט אפלטון שהגיע הזמן למסע בחו"ל. הוא נסע למצריים העתיקה ושם הוא פגש כל מיני כוהנים שאמרו לו שהוא ילד קטן כמו כל היוונים וספינקסים שלימדו אותו את כתב היתידות של האלה המצרית תיהמאת.<sup>13</sup> משם הוא נסע לאיטליה ופגש שם את פיטגורס שלימד אותו את משפט פיטגורס, שעזר לו אחר כך במשפט סוקרטס ובשיחה עם העבד על ריבוע העיגול. עם שובו לאתונה לאחר תקופת לימודיו בבית הספר הממלכתי דתי "ירמיהו הנביא" בבית שאן, שרת אפלטון שלוש שנים כאלחוטאי בצבא יוון, תוך התמחות במברקים ומבזקים בארמית ארצישראלית.<sup>14</sup> בקרב מרטון,<sup>15</sup> בשנת 546 לפני או אחרי הספירה,<sup>16</sup> השתתף גם סוקרטס, ואפלטון ישב לימינו<sup>17</sup> לילה שלם במשחה (סימפוזיון) שערכה המשורת סאפפו לכבוד הופעת התרגום העברי של שירתה מאת שמעון בוזגלו.<sup>18</sup> באותו סימפוזיון, שכדרכם של סימפוזיונים יוניים עסק בעיקר במטפיזיקה ותורת ההכרה (כמו אותו סימפוזיון ידוע שעורך מנלאוס – או שמא מדובר בטלמכוס – למחזרים של אמו בספר הראשון של האודיסאה), התוודע אפלטון לפילוסופיה של סוקרטס, והקדיש את כל חייו להעלאת פילוסופיה

12 ראי הערה 1 לעיל.

13 על האלה המצרית תיהמאת, או תיאמת, ראי יוחנן גלוקר, *בגדיה החדשים של הפילוסופיה היונית*, עמדה/ביתן, תל-אביב תשס"א, עמודים 38-39.

14 See Levias, Caspar, *A Grammar of Galilean Aramaic*. New York 1986 אין תמצית עברית.

15 MarraToon.

16 ראינה שוב הערה 1 לעיל.

17 צאינה וראינה תהלים קי א, וכן Johann Georg Hamann, *Golgotha und Scheblimini*.

18 על תרגום זה ראי אהוביה כהנא, "רוקמת מזימות על כס ססגוני", *הארץ/תרבות וספרות* 25.1.2009. אין תמצית אנגלית. על מאמרו של כהנא צאינה וראינה/צאו וראו יוחנן גלוקר, "זהירות: פדנטיות פילולוגית דוגמטית", *קתרסיס* 15, אביב תשע"א/2011, עמודים 44-68. תמצית אנגלית: עמודים XII-XVII.

זאת על הכתב. ביוונית<sup>19</sup> כמובן, שהיתה שפתו של סוקרטס וגם אפלטון שלט בה מצד אביו.<sup>20</sup> את הספרים האלה כתב אפלטון בצורת דיאלוגים. דיאלוג הוא ספר שמציג את דעותיו של המחבר, אבל כדי שלא יחשדו במחבר שהוא מביע את דעותיו העצמאיות – דבר שאינו יכול להיות מקובל על אנשים חושבים, שדעותיהם נקבעות מראש לפי הלך הרוח המכונה צייטגייסט "ט בלע"ז – הוא שם אותן בפייהם של אחרים. אפלטון שם איפוא את דעותיו בפיו של סוקרטס, שממילא הוא קיבל את הפילוסופיה שלו על כרעה ועל קרביה. בכך הוא הסתיר מקוראיו (חוץ ממומחים כמונו) את העובדה שבעצם הדיאלוג (שפירושו כידוע "שיחה בשניים": "דיא" ביוונית שניים, "לוג" ביוונית שיחה) שלו הוא הרצאת דברים עם קצת קישוטים סיפורתיים שמטרתם היא הקישוט הסיפורתי. להסתרה כזאת של מה שאתה באמת רוצה להגיד אבל זה לא יפה קראו ביוונית עתיקה "אירוניה"<sup>21</sup>, כלומר חוסר רצינות.<sup>22</sup> מכאן הביטוי "אירוניה סוקרטית". כמובן, האירוניה הסוקרטית היא למעשה אירוניה של אפלטון, אבל מכיוון שסוקרטס הוא הדובר הנסתר באירוניה של אפלטון, נוהגים לייחס לו<sup>23</sup> את האירוניה הנסתרת של אפלטון. לא כאן המקום לסכם לקורא את הרעיונות האפלטוניים/הסוקרטיים העמוקים שמובעים באריכות בדיאלוגים השונים.<sup>24</sup> די בכך שנוכיר בקצרה את תורת ההיזכרות, שלפיה כל דבר שאנחנו נזכרות בו הוא

See (feminine!) George Thomson, *The Greek Language*, Cambridge, Heffer 1960, pp. XI-101, esp. pp. 1-101.

20 אריסטו, כידוע, היה סלניקאי, אבל הוא ידע גם יוונית. ד"ר מתושלח לא-אבד-כלח העיר לי בשיחה בעל פה שדיעת לדינו עזרה לאפלטון בלימודיו בבית הספר הממלכתי הדתי.

Ἰροόνια, Iroonia. 21

22 ממילת השלילה I, כמו "איי" בעברית, ו-roonia שפירושה רצינות בהמית. כל קשר בין roonia והשם רוני הוא מקרי בהחלט.

23 לסוקרטס, לא לאפלטון.

24 על כך ראי ספרי אפלטון: *אידיאות, אירוניות, היזכרויות ומערות*, שלשה כרכים, איספהן תת"ב. הכרך השני מוקדש ברובו לתיאוריית הקוו המחולק, שמישום בסיסה המתמטי בגאומטריה הפיטגורית אין זה המקום לפרשה.

דבר שזכירתו באה לנו בדרך זכירה מיוחדת המכונה היזכרות, וזה מסביר מדוע אפלטון בדיאלוג *מינון* יודע איך לרבע את העיגול והעבד – למרות שהוא עבד יווני ומדבר יוונית די טובה – לא יודע. כי לאפלטון יש היזכרות ולעבד אין.<sup>25</sup> צריך לעבוד עליו קשה<sup>26</sup> כדי שיגיע להיזכרות, ואז גם הוא יהיה מסוגל לרבע לא מעט עיגולים.<sup>27</sup> כדי לוודא שיש באמת היזכרות כזאת שבעיקבותיה ניתן לנו למשל לרבע עיגולים המציא סוקרטס את תורת האידיאות.<sup>28</sup> לדוגמה, אם יש לי בראש<sup>29</sup> אידיאה של עיגול, אני יכולה להיזכר באידיאה של ריבוע, ואז לא קשה לי להמיר אידיאה אחת בשניה על ידי היזכרות הדדית וחלופית.<sup>30</sup> אחד הקשיים בתורת האידיאות היא מה מקורן של אותן אידיאות שיש לנו בראש: האם הן רק בראש, או שהן משקפות גם דברים שמחוץ לראש. בשביל זה עסק סוקראטס הרבה גם בתורת ההכרה, שדנה בבעיה של היחס בין ההכרה<sup>31</sup> ובין הנתון. למשל, האם הסוס הטרויני שאני רואה כרגע עף באוויר מחוץ לחלוני ("הנתון") הוא באמת סוס טרויני אמיתי או שהוא רק איזה מין אידיאה של סוס טרויני שיש לי בראש ("ב"הכרה") מפני שקראתי יותר מדי משה קרוי. עד היום הפילוסופים לא הגיעו למסקנה סופית.<sup>32</sup> סוקרטס חשב בהתחלה שעצם העובדה שיש לנו היזכרות מוכיחה שהאידיאות הן כן אידיאות של דברים שמחוץ להכרה: אחרת, במה אנחנו נזכרים? בהיזכרות עצמה? ואם כן, במה נזכרת ההיזכרות עצמה? בעוד

25 הצגה של עבדים באור שלילי אינה מיוחדת למדינת ישראל בתקופתנו.

26 על העבד, לא על אפלטון.

27 הניסיונות לרבע את העיגול, כלומר להפוך עיגול לריבוע, התחילו כבר אצל היוונים העתיקים, ונמשכו עד התקופה החדשה, שבה החליטו המתמטיקאים שיש להם דברים יותר חשובים לעסוק בהם. אפלטון, מינון והעבד הם כולם ממין זכר בגלל השוביניזם הגברי של היוונים העתיקים.

28 Toorat Haa-idiot.

29 In capitem בלטינית.

30 למשל, אני נזכרת בעיגול וחושבת שאני נזכרת בריבוע ואז אני מחברת בין שתי ההיזכריות ויש לי ריבוע עגול או עיגול מרובע.

31 Erkenntnis במקור.

32 לא כולל משה קרוי שהגיע להרבה מסקנות סופיות.

היזכרות?<sup>33</sup> אם כן, אז יש יותר מהיזכרות אחת, וזה לא טוב, כי איך נדע במה באמת נזכרנו?<sup>34</sup> אבל אחר כך, כשפגש את פרמנידס (Permenides)<sup>35</sup> וזנון (Zeenon) בדיאלוגים פרמנידס חנוך, הם הוכיחו לו שהוא לא יודע על מה הוא מדבר, ולכן אריסטו, ובעקבותיו אפלטון, החליטו לשים את תורת האידיאות בהקפאה זמנית עד היום הזה.<sup>36</sup>

אסור לשכוח כמובן<sup>37</sup> שהדיאלוגים של אפלטון הם שיחות בין שניים (כזכור: "דיא" ביוונית שניים, "לוג" ביוונית שיחה). עלינו לנהוג בהם איפוא בכל הזהירות האפשרית, ולא להסיק מדבריהם של סוקרטס, מינון, העבד, האורח האתונאי ועוד דוברים בדיאלוגים השונים שהם<sup>38</sup> מבטאים את דעותיו של אפלטון עצמו (כלומר, כפי שכבר אמרנו, האירוניה הסוקרטית הידועה לשם). כל מה שאומר דובר זה או אחר בדיאלוג זה או אחר הוא לחלוטין תלוי קונטקסט ומייצג רק ואך את הדובר בהקשר מיוחד זה.<sup>39</sup> לכן יש לקרוא כל דיאלוג בעיון רב כשיחה בין אנשים שונים בהקשרים שונים, ורק כשגמרנו לעשות זאת מותר לנו להסיק – מה שהיה ממילא ברור מתחילה מתוך מהלך חייו של אפלטון מאז אותו סימפוזיון הומרי במרטון – שמה שאומר סוקרטס בכל דיאלוג ללא יוצא מן הכלל היא דעתו (המוסותרת, כאמור, בדרך האירוניה הסוקרטית) של אפלטון.

33 לזה קוראים "תורת האדם השלישי": אם יש אדם אחד והוא תלוי באדם שני, מסקנה הכרחית היא שהאדם השני יהיה תלוי באדם שלישי – אבל במי יהיה האדם השלישי תלוי?

34 כלומר, איך אנחנו יודעים שמה שאנחנו יודעים זה באמת מה שאנחנו יודעים ושנאנחנו יודעים שאנחנו יודעים אותו? תאייטוס בדיאלוג שנקרא על שמו לא מצא תשובה לשאלה זאת, ואחר כך הוא מת בקרב למען המולדת.

35 אפשר, כנראה, לבטא שם זה גם Parmenides וגם Permenides: ראי מצד ימין או מצד שמאל. [http://www.youtube.com/watch?v=poK\\_MYG7ThU](http://www.youtube.com/watch?v=poK_MYG7ThU). השאלה היא אם אתה יושב

36 חוץ מהפילוסוף האמריקאי הרולד צ'רניס שהאמין בתורת האידיאות ומת בגיל שמונים ושלוש.

37 ראי שוב תורת ההיזכרות!

38 הדוברים, לא הדיאלוגים השונים.

39 בלשון המומחים, הוא "מבע" ולא סתם "שיח".

ואם יש הבדלים בין מה שאומר סוקרטס בדיאלוגים השונים, אז יש הבדלים. אסור לאשה, אפילו אם היא יווניה עתיקה, לשנות את דעתה?<sup>40</sup>

ובכל זאת יש דבר אחד שסוקרטס/אפלטון נאמן/נים לו לכל אורך הדרך: העקביות והשיטתיות. אין סוקרטס או אפלטון משנה כהוא זה את עמדתו מדיאלוג לדיאלוג. סוקרטס היה מוכן למות – ובעצם מת בסוף הדיאלוג פיידון<sup>41</sup> – למען הפילוסופיה שלו. אשה אינה מחליטה למות למען כל מיני דעות שהיא שינתה אותן כל הזמן. מכאן שאם נקרא את הדיאלוגים בדרך הנכונה נראה שסוקרטס או אפלטון נשארו תמיד עקביים ושיטתיים, וכל אותם השינויים וההתפתחויות אינם אלא קישוטים ספרותיים. בדרך כלל, כל קושי שאנו מוצאים בדיאלוג זה או אחר ניתן ליישב תוך התחשבות מירבית, או באירוניה הסוקרטית, או בקישוטים הספרותיים: שהרי איך תתכן שיחה, עקבית ככל שתהיה, שאין בה קישוטים ספרותיים?<sup>42</sup> בעיקר אם השיחה היא כתובה, ולכן – ככל יצירה כתובה – היא יצירה כתובה ספרותית מיניה וביה.

זה מביא אותנו לנושא הבא: אפלטון כסופר: כלומר, אפלטון היה באמת סופר. זה שהוא היה גם פילוסוף זה לא סותר את זה שהוא היה סופר: הרי אותה אשה יכולה להיות גם אם וגם אחות (כדבריו הידועים של אריק איינשטיין), וגם עקרת בית (כמו בהגדה של פסח) וגם פרופסור למשפטים עבריים וגם חברת הכנסת מטעם ברית העבר המפואר, ואין בזה סתירה.<sup>43</sup>

לכן זה די טבעי שמי שקורא את אפלטון ימצא כמעט על כל עמוד ציטוטים של הגיבורים – Ἡρώοι, Herooi – של המשוררים האפיים המפורסמים הוֹמֵרוֹס (Homeros) והֶסִיוֹדֵס (Hesiodes). סוקרטס מספר

40 נכון הוא מבחינה היסטורית פדנטית שסוקרטס לא היה אשה: זאת בגלל השובניזם האתונאי הידוע לשימחה.

Fayidoon 41.

42 תתכן, כמובן, שיחה, עקבית או לא, שאין בה אירוניה סוקרטית.

43 שאלת "האחד בתוך הרבים" נידונה בהרבה דיאלוגים של אפלטון ושל אחרים: ראי הדיאלוג פּרַמֵנִידָס למשל. תשובתו של אפלטון תלויה, כמובן, באירוניה הסוקרטית.

באחד הדיאלוגים – קריטון או קריטוקֶלֶס, שכחתי בדיוק – שלפני מותו נגלה אליו מלאך המוות ואמר לו לכתוב שירה.<sup>44</sup> אפלטון בעצמו לא היה צריך את מלאך המוות (אם כי גם הוא<sup>45</sup> הלך לעולמו מאוחר יותר), כי הוא<sup>46</sup> היה סופר ומשורר מלידה, ולכן הוא הצליח להסתיר את דעותיו בדרך של האירוניה הסוקרטית בדיאלוגים שמלאים קישוטים סיפרותיים, כאמור לעיל.

אפלטון גם החליט שצריך שיהיו לו תלמידים<sup>47</sup> כדי להנציח<sup>48</sup> את תורת ההזכרות, תורת האידיאות, משל המערה, האירוניה הסוקרטית, הקישוטים הסיפרותיים, ועוד כמה וכמה מיסודות הפילוסופיה שלו ושל סוקרטס ולהעבירם מדור לדור במסורת שבעל פה המאששת את המסורת של הדיאלוגים שבכתב ללא שינויים וסטיות חוץ מהאירוניה הסוקרטית והקישוטים הסיפרותיים. בזה הוא הושפע מהיחס בין התורה שבעל פה לתורה שבכתב ביהדות, כפי שלמד בבית הספר הממלכתי דתי "ירמיהו הנביא" בבית שאן. לכן הוא גם קנה גימנוזיה (בית ספר תיכון) ששמה אקדמיה,<sup>49</sup> מפני שמיסדיה יעדו אותה ללימודים אוניברסיטאיים, והפך אותה לבית הספר לפילוסופיה<sup>50</sup> שלו ושל סוקרטס – שכבר לא היה בחיים אז, אבל אפלטון, שהיה עוד בחיים, ייצג אותו בנאמנות שיטתית ועיקבית, כולל כמובן האירוניה שהייתה באמת של אפלטון אבל היא נקראה סוקרטית כדי להסתיר

44 רוב החוקרים סבורים שסוקרטס עוד היה בחיים כשסיפר לאפלטון את הסיפור הזה.

45 אפלטון, לא מלאך המוות.

46 ראי ההערה האחרונה.

47 ראי משנה, אבות א. א.

48 כזכור, "אפלטון" בגימטריה "לעולם": ראי שוב הערה 9 לעיל.

49 יש מפרשים את השם "אקדמיה" מלשון אקדמות, כלומר הכנה מוקדמת לאוניברסיטה. ניסיונו של Mutsushimo Panakuroto בספרו *Academies of the world from Antiquity until Today*, Yokohama 2009, pp. 4598-5607 לראות במלה "אקדמיה" צרוף של המלים היפניות aka (אדום), dame (חסר תועלת), והמלה העברית "אויה", אינו מקובל על רוב החוקרים.

50 דוגמת בית הספר לפילוסופיה של אוניברסיטת תל-אביב, אבל באקדמיה של אפלטון ידעו גם יוונית, ספרות, ועוד כמה דברים חוץ מפילוסופיה ומתמטיקה.

את דעותיו של אפלטון שנגדו את האופנה האינטלקטואלית של אנשים חושבים, כפי שהסברנו לעיל.<sup>51</sup> במשך הדורות היו חילוקי דעות בין המורים והתלמידים של האקדמיה בקשר לתורת האידיאות, לקוו המחולק, לריבוע העיגול, לאירוניה הסוקרטית וכיוצא באלו, אך זה מעיד רק על החולשה האנושית. מי שחקר כהלכה, כמונו, את הדיאלוגים של אפלטון יגיע למסקנות הבלתי מעורערות שהגענו אליהן בדבר יציבותה, שיטתיותה ועקביותה של הפילוסופיה האידיאית האירונית ההיזכרותית הסוקרטית/אפלטונית, ושוב לא יסטה ממנה ימין ושמאל.

51 אפלטון, כמובן, היה גם הוא איש חושב, אבל בצורה קצת שונה. בגלל זה האתונאים הוציאו להורג את סוקרטס ורצו לפחות פעמיים להוציא להורג גם את אריסטו: ראי שוב כגדיה החדשים של הפילוסופיה היונית, הערה 13 לעיל, עמודים 28-29.



גלות וביקורת:

על השימוש והשיבוש של אדוארד סעיד ליצירותיו  
של אריך אוארפך<sup>1</sup>

הפילולוגיה עצמה, התחום של מחקר ספרותי המקפיד יותר מכול על מרחק מאידיאולוגיה ודן בפרטים השמורים ליודעי ח"ן בלבד, מהווה למעשה – וצריך לחזור על כך שוב ושוב בקול רם – פעילות פוליטית אמיתית.

María Rosa Menocal, *Shards of Love: Exile and the origins of Lyric*, 1994

אדוארד סעיד (1935-2003), אשר שנים רבות שימש פרופסור לאנגלית ולספרות השוואתית באוניברסיטת קולומביה, היה "מבקר ספרות שבחן יצירות ספרותיות לאור של פוליטיקה חברתית ותרבותית"<sup>2</sup>. לדוגמה, במאמרו "היסטוריה, ספרות וגיאוגרפיה"

*Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2000), p. 453; *Literature and Society*, ed., E. Said (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1980); *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1983); "Introduction to the Fiftieth Anniversary Edition" of *Mimesis*, in Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton: Princeton University Press, 2003); *Representation of the Intellectual* (London: Vintage, 1994); *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 85-118; *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983); *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979); *Nationalism, Colonialism, and Literature* (Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1990).

ראו <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/516540/Edward-Said>

משנת 1995 ניתח סעיד את הקשר ההדוק שבין היסטוריה לספרות, ובין גלות להיסטוריה, נושא אשר הרבה להעסיק אותו מאז הימים בהם היה "סטודנט לתואר שני בהרווארד בשלהי שנות החמישים [של המאה העשרים]".<sup>3</sup> גם ב"הקדמה: ביקורת וגלות" לספר המסות המפורסם שלו משנת 2000, *הרהורים על גלות ומאמרים אחרים* (*Reflections on Exile and Other Essays*), הדגיש סעיד את עניינו המתמיד ונמשך ביחסים ההדוקים שבין היסטוריה לספרות, וטען ש"כדי להעריך יצירה ספרותית יש לראות בה בראש ובראשונה יצירה אישית של יחיד הנתון בנסיבות [היסטוריות ייחודיות]".<sup>4</sup> ה"קושי מבחינת המפרש הוא כיצד ליישב נסיבות היסטוריות אלה עם היצירה", או "איך לפרש את היצירה וגם את ההקשר ההיסטורי הממשי שלה".<sup>4</sup>

אין פלא שברבים מכתביו יוצא סעיד כנגד מבקרי ספרות בני ימינו, כגון ההיסטוריון ומבקר הספרות היידן וייט (White), החותרים לדבריו במחקריהם "להתעלם מהניסיון" ההיסטורי, וכך הופכים "טקסט" לדבר "המבודד כמעט באורח מטפיזי מהניסיון" ההיסטורי, ובדרך זו "מצמצמים, ופעמים רבות אף מתעלמים, מתחומי החיים הלא-מאורגנים ומהניסיון ההיסטורי".<sup>5</sup> בניסוח מפורש יותר, "וייט איננו אומר דבר על הכוח, התשוקה, הדחף לכתוב היסטוריה ולעטות היסטוריה על טקסט". "אחרי הכול", הצהיר סעיד, "טקסטים הם גם דברים ממשיים, ולא רק תוצר מעודן של תיאוריה", כגון סמיולוגיה או דקונסטרוקציה.<sup>6</sup>

3 Edward Said, "History, Literature, and Geography," 1995, in Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2000), p. 453

4 Said, "Introduction: Criticism and Exile," in *Reflections on Exile and Other Essays*, p. xv.

5 שם, עמ' xviii.

6 שם, xix. ההדגשה במקור. לדיון של סעיד במשמעותם וחשיבותם של טקסטים ראו גם Said, "Preface," in *Literature and Society*, ed., Said (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1980), pp. 1-14; Said, "The World, the Text, and the Critic," in *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1983), pp. 31-53

למרבחה האירוניה, כך אני טוען, גם סעיד עצמו "איננו אומר דבר על הכוח, התשוקה, הדחף לכתוב היסטוריה ולעטות היסטוריה על טקסט" כפי שניתן לראות בכירור בגישתו לכתביו של הפילולוג ומבקר הספרות היהודי-הגרמני אריך אַוּאֶרְבַּךְ (Auerbach, 1892-1957).<sup>7</sup> כשהוא דן בכתבי אוארבך סעיד איננו מייחס כל חשיבות להקשר ולמרחב ההיסטורי, האידיאולוגי והפילולוגי, שבו כתב הפילולוג המפורסם את יצירותיו, וזאת למרות שסעיד עצמו מודה שאוארבך התייחס תמיד ל"סביבה החברתית" שבה כתב כל סופר אשר בו דן בעבודותיו. מכאן ברור ש"תפיסתו של אוארבך" אכן "קשורה לקיום הבורזמני של העולמות – העולם הספרותי, החברתי והאישי".<sup>8</sup>

יש שפע של ראיות לגישתו של סעיד. ב"הקדמה: ביקורת חילונית" לספרו *העולם, הטקסט והמבקר* (*The World, the Text, and the Critic*) משנת 1983 מזכיר סעיד בדיונו על מימיזיס<sup>9</sup> רק את העובדה שאוארבך היה "פליט יהודי מאירופה הנאצית".<sup>10</sup> בדומה לזה, ב"הרהורים על גלות" משנת 1984, חיבור שמיטיב לשקף את דעותיו של סעיד על הגלות, הוא מציין רק בדרך אגב בלבד שאוארבך "עבר

7 ראו מאמר חשוב על חייו ויצירותיו של אריך אוארבך: Arthur Krystal, "The Book of Books: Erich Auerbach and the Making of *Mimesis*," *The New Yorker*, Dec 9, 2013, pp. 83-88.  
[http://www.newyorker.com/arts/critics/atlarge/2013/12/09/131209crat\\_atlarge\\_krystal](http://www.newyorker.com/arts/critics/atlarge/2013/12/09/131209crat_atlarge_krystal)

8 Said, "Opponents, Audience, Constituencies, and Community", 1982, in Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, p. 140

9 אוארבך, מימיזיס: התגלמות המציאות בספרות המערב, תרגם ב' קרוא, ירושלים: מוסד ביאליק, 1958. דיון נרחב במימיזיס ניתן למצוא בספרם של אביהו זכאי ודוד ויינשטיין, *גלות ופרשנות: עיצובה של ההיסטוריה האינטלקטואלית המודרנית בעידן של נאציזם וברכריזם*, תל אביב: רסלינג, 2014.

10 Said, "Introduction: Secular Criticism", in Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1983), p. 6

את שנות המלחמה בגלות טורקיה",<sup>11</sup> ואינו מוסיף עוד דבר וחצי דבר על ההשפעות האפשריות של תלאות גלות מייסרות שכאלה. גישה זאת באה לידי ביטוי ביתר שאת במבוא שכתב סעיד להוצאת יובל החמישים של *מימיס* בשנת 2003, שבו הזכיר בחטף בלבד את השכלתו של אוארבך בגרמניה ואת גלותו מגרמניה הנאצית. הוא לא עשה שום ניסיון להאיר את עיני הקורא על קשר מהותי אפשרי בין *מימיס* ובין הנסיבות ההיסטוריות הייחודיות אשר הביאו לכתיבתו, ולא על המגמות האידיאולוגיות והפילולוגיות שרווחו בגרמניה, כגון הנאציזם, הפשיזם והפילולוגיה הארית, שהיה בהן בכדי לתרום להתפתחות יצירת מופת זו של אוארבך. ברור אפוא שהיעדרו של הקשר היסטורי ואידיאולוגי חשוב שכזה יכול להביא לידי עיוותים חמורים בהבנת תוכנו ובצורתן של יצירות אוארבך. בכישלוננו לראות את הקשר המהותי שבין *מימיס* לזמן ולמקום שבהם נכתב מוסיף וטוען עוד סעיד טענה מוזרה ביותר, שספר זה "במובנים רבים אינו אלא עדות שלווה לאחדותה ולאצילותה של הספרות האירופית על שלל רבגוניותה והדינמיות שלה".<sup>12</sup> כפי שנראה להלן, אין דבר רחוק יותר מן האמת.

בכתיבתו של סעיד על אוארבך לא נעשה שום ניסיון "ליישב" בין הנסיבות ההיסטוריות ל"יצירה" עצמה, ואף לא "כיצד לקרוא את היצירה וגם לבחון את הסיטואציה ההיסטורית שלה".<sup>13</sup> דבר הזה עומד בניגוד מוחלט לנושא העיקרי של סעיד בפרק ההקדמה שלו "ביקורת וגלות", פרק שבו הוא מגנה הן את וייט והן את הפילוסוף ריצ'רד רורטי (Rorty) כבעלי "שכל" שאיננו "מוטרד כלל מהניסיון ההיסטורי המידי והבלתי אמצעי של מלחמה ומזרמיה הסוערים,

Said, "Reflections on Exile", 1984, in Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, p. 185

Said, "Introduction to the Fiftieth Anniversary Edition of *Mimesis*", in 12 Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton: Princeton University Press, 2003), p. xvi; Said, "Erich Auerbach, Critic of the Earthly World", *Boundary 2* 31:2 (2004), p. 550  
Said, "Introduction: Criticism and Exile", p. xv 13. ההדגשה במקור.

מטיהור אתני, הגירה כפויה, עקירה ואומללות".<sup>14</sup> אבל בדיוק אותו הפגם ניכר גם בדרך עיסוקו של סעיד עצמו ביחס לאוארבך. בקצרה, מה שכתב סעיד על בזארוב (Bazarov), האב־טיפוס של האינטלקטואל המודרני הניהיליסטי ברומן *אבות וכנים* מאת איוון טורגנייב משנת 1862, כוחו יפה גם לדרך הצגת סעיד את אוארבך: "בזארוב נעדר כל קשר נראטיבי ... [הוא] רק מופיע לזמן קצר ולאחר מכן נעלם."<sup>15</sup>

בדברים שלהלן אין מטרתי רק לזרוע אור על היעדרו החשוד של הקשר היסטורי ואידיאולוגי בטיפולו של סעיד ביצירות אוארבך, אלא גם להציע תשובות אפשריות לשאלה למה נהג כך. נושא הגלות היה חשוב מאוד בכתביו של סעיד והוא חוזר ומופיע ברבים ממחקריו, בגלל עקירתו וגלותו מפלשתין, כדבריו. אפשר אפוא לתהות מדוע סעיד, שהיה רגיש כל כך לסבל ולמצב הקיומי של הגלות, לא היה קשוב באותה מידה גם למצוקתו של אוארבך ולדרכים שבהן הושפעו יצירותיו מגלותו, בייחוד "פיגורה" משנת 1938<sup>16</sup> *תמיזיס: התגלמות המציאות בספרות המערב* (*Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*) משנת 1946. למרבה האירוניה, כמו שאראה, בכתבתו של סעיד אמנם יש כמה "הרהורים על הגלות [של אוארבך]", אבל כשמדובר באוארבך אין אצל סעיד כל דיון של ממש על "העולם, הטקסט והמבקר", אם נשתמש שוב בהשאלה משם ספר אחר של סעיד.

המקור העיקרי לבדיקתי את הדרך שבה אוארבך מיוצג – ובעצם מיוצג שלא כהלכה – אצל סעיד, או למעשה לשימוש ולשיבוש של אוארבך בידי אדוארד סעיד, הוא ספרו *הרהורים על גלות ומאמרים אחרים*, שבו 46 מאמרים שבחר סעיד עצמו כחלק מן הסדרה "התכנסות יחדיו: מצאי ההווה" (*Convergence: Inventory of the Present*), שערך למען הוצאת אוניברסיטת הרווארד בשנת 2000,

14 שם, עמ' xxi.

15 Said, *Representation of the Intellectual* (London: Vintage, 1994), p. 41  
 16 Auerbach, "Figura" (1938), in *Scenes from the Drama of European Literature* (Gloucester, MA: Peter Smith, 1973), pp. 11-76

שלוש שנים לפני מותו. סעיד לא רק ערך את ספר מאמריו הזה אלא גם בחר את שמו, ולכן לא נרחיק ביותר מן האמת אם נראה בקובץ המאמרים הזה ייצוג נאות והולם של חיי הרוח שלו בתור מבקר ספרות, ואפשר אף להניח שכך אכן היה סעיד רוצה שהדורות הבאים יזכרו, יעריכו וישפטו את מחקרי הספרות שלו. נעזרתי גם בכתבים אחרים של סעיד, כגון הקדמתו למימזיס משנת 2003<sup>17</sup> וכן *העולם, הטקסט והמבקר (The World, the Text, and the Critic)* מ-1983,<sup>18</sup> *ייצוגים של האינטלקטואל (Representation of the Intellectual)* מ-1994<sup>19</sup> ועוד.

מטרתו העליונה של סעיד ברבים ממחקריו היא לתאר את חוויית הגירוש והעקירה. "החידוש של זמננו הוא שבני אדם רבים כל כך חוו עקירה וגירוש שעשו אותם גולים וחסרי מולדת,"<sup>20</sup> כתב. הוא העמיד את עצמו בשורה אחת עם אנשי רוח גולים רבים אחרים כגון ג'וזף קונרד (Conrad, 1857-1924), שכתבתו "מבטאת את עקירתו הקיומית של בעליה,"<sup>21</sup> או עם יצירותיהם של ג'יימס ג'ויס (Joyce, 1882-1941), ולדימיר נבוקוב (Nabokov, 1899-1997) ואחרים, שדרך השימוש שלהם בלשון "עוררה בקוראיהם את התודעה שהלשון עוסקת בניסיון היסטורי ולא רק בשפה עצמה בלבד. אם אתה מרגיש שאינך יכול לקבל כמובן מאליו את המותרות שבישיבה ממושכת במקום אחד, בסביבה מוכרת, בשפת אם, ואתה חייב איכשהו לפצות

17 Said, "Introduction to the Fiftieth-Anniversary Edition," pp. ix-xxxii. המבוא הזה פורסם אחר כך ב: Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 85-118

Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983)

19 Said, *Representation of the Intellectual* (London: Vintage, 1994). סעיד, *ייצוגים של האינטלקטואל*, תרגמה טל חבר-חיבובסקי, רסלינג, תל-אביב 2010.

Said, "Introduction: Criticism and Exile," p. xv

21 שם, עמ' xxi.

את עצמך על הדברים האלה, מה שתכתוב נושא בהכרח מטען מיוחד של דאגה, דקדנות, ואולי אפילו הפרזה.<sup>22</sup> ב"הקדמה: ביקורת וגלות" הצהיר סעיד שהוא נעזר ב"מצב הגלות" שלו עצמו "כדי לעסוק בביקורת [ספרות]".<sup>23</sup> לאמיתו של דבר לא הסתיר סעיד מעולם – ואפילו הדגיש כמיטב יכולתו – את ההשפעה המכרעת שנודעה ל"חויית" העקירה שלו מפלשתיין, ו"איך חדר הדבר" לתוך חלק "גדול כל כך"<sup>24</sup> מפועלו הספרותי: "לא יהיה זה הוגן מצדי שלא להודות שבדיעבד דומה כאילו חויית פלשתיין הטתה את תשומת לבי הביקורתית אל צורות קיום חסרות מקום קבע, נטולות ארץ, גלותיות ביסודן, שנגזר עליהן להישאר מרוחקות מן המוצקות המתגלמת בשיבה למולדת." כך סיפקה פלשתיין לדוגמא "זיקות לחזונו הגלותי הקיצוני של קונרד, או לחריגות ולבדידות של פוקו ומלוויל."<sup>25</sup>

סעיד הודה שמאחר והוא חי ב"עידן של פוליטיקה" הוא עסק ב"פוליטיקה של הידיעה",<sup>26</sup> כמות שעולה מרבים מכתביו. הסיבה לכך היא ש"קשרי הגומלין שבין הפוליטיקה והאסתטיקה" הם "יצירתיים מאוד".<sup>27</sup> אפשר היה אפוא לצפות שמאחר שגם סעיד וגם אוארבך חלקו את ניסיון הגלות יהיה סעיד רגיש ביותר לסבלו של אוארבך, ולא זו בלבד אלא שאף יבחן את יצירתו של אוארבך לאור "הפוליטיקה של הידיעה" והן לאור "קשרי הגומלין שבין הפוליטיקה והאסתטיקה".

אך לא כך קרה למעשה. ההפך מכך, סעיד נטה להתעלם מההקשר ההיסטורי והאידיאולוגי שהביא לידי עקירתם מארצם של אינטלקטואלים כגון אוארבך או תיאודור אדורנו (Adorno, 1903-), הקשר שהשפיע השפעה עמוקה ומכרעת על היצירות שכתבו

22 שם, עמ' xv.

23 שם, עמ' xxxv.

24 שם, מע' xxxii.

25 שם, עמ' xxxiv.

26 שם, עמ' xxviii.

27 שם, עמ' xxxiv.

בגלות.<sup>28</sup> בדרך זו כפר סעיד באמונתו שלו עצמו ש"חקר הספרות איננו מופשט אלא נטוע ללא עוררין ובלי כל ספק בתרבות, אשר מצבה ההיסטורי משפיע על חלק גדול ממה שאנו אומרים ועושים, גם אם אינו קובע אותם לחלוטין." סעיד חוזר ומשתמש בביטוי "ניסיון היסטורי".<sup>29</sup> הסיבה לכך היא ש"מילים אינן טכניות ואינן אזוטריות אלא מציעות פתח מילוט מן הפורמאלי והטכני אל מה שחיים, אל השנוי במחלוקת, אל המיידני.<sup>30</sup> לפיכך, ובניסוח מפורש יותר, "הניסיון, ובייחוד חוויית עקירה, גלות, הגירה ואימפריה, מביאים בחקר הספרות "לנוכחות מחודשת של מציאות מסולקת ונשכחת, אשר במאתיים השנים האחרונות שלטה בהיסטוריה האנושית במגוון עצום של דרכים." ואת "הניסיון ההיסטורי הכללי והייחודי הזה" בדיוק סעיד מבקש "להחיות, להבין, למקם"<sup>31</sup> בעזרת "הביקורת והלמדנות" שלו – אך לא כשמדובר באוארבך.

סעיד נטה להתעלם מן הסיבות האידיאולוגיות וההיסטוריות לגלות של אוארבך מפני שניסה להעמידו בתפקיד "האינטלקטואל כאיש גולה ושולי, בתור חובב, ובתור מחברה של שפה שמנסה לומר את האמת לכוח". ברם מטרת אוארבך לא היתה רק "לומר את האמת לכוח";<sup>32</sup> הייתה לו מטרה מעשית יותר: להציל את המסורת ההומניסטית המערבית היהודית-הנוצרית מסכנת הברבריות הנאצית. ההיסטוריון שאול פרידלנדר קבע שהנאצים ביקשו למחות "כל זכר ל'יהודיות', כל סימן ל'רוח היהדות', כל שריד לנוכחות יהודית

28 סעיד אכן כתב ש"אדורנו, בנימין, [ארנסט] בלוך, הורקהיימר והברמאס גדלו לאור חוויית הפשיזם בגרמניה" ולכן "בנו חומות מגן תיאורטיות ופורמאליות אדירות נגדו בכתביהם". אבל הוא לא פירט בעניין החשוב הזה. ראו Said, "Introduction: Criticism and Exile", p. xviii. למרבה התמיהה סעיד לא כלל את יצירותיו של אוארבך שנכתבו בגלות במסגרת המאבק ההומניסטי הכולל נגד הנאציזם.

Said, "Introduction: Criticism and Exile," pp. xxviii, xxxi 29

30 שם, עמ' xxxi.

31 שם, עמ' xxxii.

32 Said, *Representation of the Intellectual*, p. xiv. ההדגשות שלי.



(אמיתית או מדומיינת) בפוליטיקה, בחברה, בתרבות ובהיסטוריה.<sup>33</sup> לדוגמה, בכינוס המונים ב"היכל הספורט" בברלין, שאורגן בשיטות המפלגה הנאצית בידי "הנוצרים הגרמנים" (Deutsche Christen) – האגף הנאצי של הכנסייה האוונגליסטית – בנובמבר 1933, נפלה ההחלטה הבאה: "אנו מצפים מן הכנסיות הלאומיות שלנו להתנער מכל מה שאיננו גרמני, בייחוד מן הברית הישנה ומן המוסר והתגמול היהודיים שבה."<sup>34</sup> בדומה לזה הצהירה הכנסייה הלוותרנית האוונגליסטית באפריל 1939 בהצהרת גוךספּרג: "האם צמחה הנצרות מתוך היהדות, ולפיכך היא המשכה והשלמתה, או שמא היא עומדת בניגוד ליהדות? על השאלה הזאת אנו משיבים: הדת הנוצרית היא בגדר סתירה דתית מוחלטת של היהדות."<sup>35</sup> לאחר מכן, בחודש מאי, הוקם "המכון לחקירתה ולביטולה של השפעת היהודים על חיי הכנסייה בגרמניה" (Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben).<sup>36</sup> בטקס הפתיחה של המכון דיבר מנהלו המדעי, ולטר גרונדמן (Grundmann), על "סילוק היהדות מתוך חיי הדת בתור משימה של הכנסייה והתיאולוגיה הגרמנית",<sup>37</sup> והוא המשיך וטען ש"חיסול השפעת היהודים על חיי גרמניה היא השאלה הדחופה והיסודית ביותר במצב הנוכחי של הדת בגרמניה."<sup>38</sup>

33 שאול פרידלנדר, *שנות ההשמדה, 1939-1945, גרמניה הנאצית והיהודים*, תרגם י' מילוא, הוצאת עם עובד ויד-ושם, תל-אביב 2009, עמ' 14.

34 Cardinal Michael von Faulhaber, *Judaism, Christianity and Germany* (New York: Macmillan, 1934), p. 35

35 Peter M. Head, "The Nazi Quest for an Arian Jesus", *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 2 (2004), p. 76

36 Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton: Princeton University Press, 2010), pp. 67-105

37 Head, "The Nazi Quest", pp. 76-77

38 Heschel, "Nazifying Christian Theology: Walter Grundmann and the Institute for the Study and Eradication of Jewish Influence on German Church Life", *Church History*, 63 (December 1994), p. 591

בהקשר היסטורי ואידיאולוגי רחב זה, אני טוען, נועדו שני המחברים שכתב אוארבך בגולה, "פיגורה" *מימיזיס*, להחזיר את הברית הישנה למקומה הראוי וההולם במרכז התרבות והציוויליזציה של המערב, לנוכח חתירתן של ההיסטוריוגרפיה הנאצית והפילולוגיה הארית להדיר את התנ"ך היהודי מההיסטוריה הנוצרית של אירופה בכלל ומהתרבות והחיים הגרמניים בפרט.<sup>39</sup> זאת הסיבה

39 אוארבך לא הסתיר מעולם את התנגדותו הגדולה והנחרצת כהומניסט לערכים ולרעיונות של הפילולוגיה הארית וההיסטוריוגרפיה הנאצית, למרות שצריך לומר כי הוא לא הרבה להדגיש זאת. לדוגמא, בדיונו *מימיזיס* על ההבדלים בין התפיסה המקראית של ההיסטוריה לבין זו היוונית, המבוססת לדעתו של אוארבך על אגדה ומיתוסים, פונה אוארבך אל הקורא ומבקש: "נחשוב-נא על דברי ימינו: מי שישקול את התנהגותם של יחידים וציבורים בשעת עליית הנאצים בגרמניה ... ירגיש כמה קשה בכלל לתאר עניינים היסטוריים", בניגוד לתעמולה הזולה והשטחית של הפילולוגיה הארית וההיסטוריוגרפיה הנאצית המבוססות על אגדות ומיתוסים כגון הגזע הארי, דם ואדמה, וכדומה. ראו, *מימיזיס*, עמ' 16. התייחסויות ישירות שכאלה למציאות בגרמניה לפני ולאחר עליית הנאצים הן רבות ומרובות *מימיזיס*. אין תמה כי במבוא לספרו *שפה ספרותית והקהל שלה בשלהי העת העתיקה הלטינית וכימי הביניים* (*Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and the Middle Ages*, trans. Ralph Manheim [1965]; Princeton: Princeton University Press, 1993 [*Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*]) משנת 1958 מתאר אוארבך את הקשר ההדוק במחשבתו בין פילולוגיה ואידיאולוגיה, או בין פילולוגיה והמשבר של האידיאולוגיה הגרמנית, קשר הזורע אור על גישתו הייחודית בתחום "הפילולוגיה והביטוי הספרותי" וכיצד גישה ייחודית זו הושפעה מאוד מ"המשברים הפנימיים והחיצוניים של אירופה" בזמנו. גישתו הפילולוגית, הוא טוען שם, "מבוססת" על "תפיסת אירופה בתור אחדות אחת", בניגוד לתפיסות הגזעניות, לאומניות ושובניסטיות, בגרמניה של זמנו. זו הסיבה, הוא ממשיך ומציין, שהמקור לעבודתו הוא ייחודי: "בעבודתי ניכרת מודעות ברורה הרבה יותר למשבר באירופה" מאשר אצל פילולוגים גרמנים אחרים בני זמנו (עמ' 6; ההדגשה שלי). ביתר פירוט, כמו שכתב ג'פרי הארטמן, ידיד קרוב של אוארבך וקולגה שלו שנים רבות באוניברסיטת ייל, הגישה הפילולוגית של אוארבך הושפעה רבות "מהתקופה הטראומטית [של חייו] שבה המחקר הגרמני היה שבויה כל כולו" בידי הפוליטיקה וההיסטוריוגרפיה הנאצית. בשנים אלה "רק מה שנקרא הקאנון הארי היה מוכר; מקורות יהודיים – מחברים מודרניים כמו היינה וכמו כן כמעט אלפים שנות מחקר יהודי בלימודי המקרא – נזנחו, גונו והושמצו. והתעמולה הרשמית

שגם "פיגורה" וגם מימיזיס שניהם כאחד פותחים בברית הישנה, ובדרך זו מבקשים להבטיח שאמינותה, כוחה ותקפותה, יתאשרו במלואן בתוכנה, צורתה, מרקמיה ומבניה, של תרבות המערב ההומניסטית. זאת ועוד, "פיגורה"<sup>40</sup> ואחר כך מימיזיס מבוססים על הפרשנות הנוצרית הפיגורלית של ההיסטוריה – התפיסה שמאורעות הברית הישנה ואישיה הם "פיגורות" או ייצוגים מוקדמים של מאורעות ואישים בברית החדשה – כדי להראות שהברית הישנה אינה נפרדת מן החדשה, ולכן היא ניצבת בלב התרבות והציוויליזציה המערבית.<sup>41</sup>

"פיגורה" ומימיזיס לא היו מחקרים ספרותיים ופילולוגיים גרידא אלא בבחינת חיבורים פולמוסיים – האחד הגן על הברית הישנה מפני

גינתה כל השפעה" שלהם על "התרבות ה'נורדית' גרמנית". Geoffrey Hartman, *A Scholar's Tale: Intellectual Journey of a Displaced Child of Europe* (New York: Fordham UP, 2007), pp. 166-7. דברים נכוחים אלה מציינים בגלוי את המטרה והיעוד של שתי עבודותיו הגדולות של אוארבך אשר נכתבו בשעת גלותו באיסטנבול – "פיגורה" ומימיזיס.

40 לניתוח של ההקשר האידיאולוגי, ההיסטורי והפילולוגי, של "פיגורה" מאת אוארבך ראו: Avihu Zakai and David Weinstein, "Erich Auerbach and His 'Figura': An Apology for the Old Testament in an Age of Aryan Philology", *Religions* 3 (2012), pp. 320-338, וגם באתר <http://www.mdpi.com/2077-1444/3/2/320>.

41 אוארבך כמוכן לא היה בודד בהתקפתו על ההנחות הפולקיות, השוביניסטיות, הגזעניות והאנטישמיות, של הפילולוגיה הארית, אשר הוציאה את התנ"ך היהודי, או הברית הישנה, מתרבות גרמניה במיוחד והציביליזציה המערבית בכלל. לדוגמא, גם הסופר תומאס מאן עשה כן. בהרצאה בספריית הקונגרס בשנת 1942 אמר מאן לנוכחים כי "אנשים נוטים לחשוב כי הספר יוסף ואחיו הוא ספר יהודי, אפילו רק ספר בשביל יהודים." והוא אכן הסכים כי "הבחירה של נושא מהברית הישנה לא הייתה בבחינת מקרה. ללא כל ספק היו קשרים פנימיים נסתרים בין ספר זה לבין מגמות מסוימות בזמננו אשר תמיד מצאתי אותן מבחילות במעמקי ליבי: הצמיחה באנטישמיות וולגריה המהווה חלק מהותי מהמיתוס ההמוני של הפאשיזם, אשר דוחה באופן גס את העובדה כי היהדות וההלניזם מהווים את שני עמודי היסוד שעליהם מושתת הציביליזציה המערבית." ראה: Thomas Mann, "The Theme of the Joseph Novels", 1942, in *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress, 1942-1949* (Washington: Library of Congress, 1963), pp. 11-12.

ביטולה בידי הפילולוגיה הארית וההיסטוריוגרפיה הנאצית, והאחר היה כתב הגנה על התרבות ההומניסטית היהודית-הנוצרית כנגד העריצות והברבריות הנאצית. בדרך זו ביקש אוארבך להקים חומת מגן נגד אויבי המסורת ההומניסטית המערבית. לפיכך אין לראות ב"פיגורה" "מאמר טכני" פשוט בלבד, ומימיזיס אינו יכול להתפרש רק כ"עדות שלווה לאחדותה ולאצילותה של ספרות אירופה", כמו שטען סעיד.<sup>42</sup>

די בכמה דוגמאות להראות את חוסר ההבנה של סעיד לגבי כתבי אוארבך שנכתבו בגולה. ב"היסטוריה, ספרות וגיאוגרפיה" כתב סעיד שבמימיזיס "לא נעשה שום ניסיון ממשי לחבר את הפרקים זה לזה".<sup>43</sup> אבל בניגוד לטענתו, מימיזיס דווקא מבוסס על תזה מאגדת-חובקת-כל עליונה, אשר בחובה כל הפרקים קשורים הדוקות זה לזה בכדי להצביע על המהפך המהותי שהתחולל בהצגת ובייצוג המציאות בספרות המערב. יתר על כן, ראוי לציין שלכותרת הספר (*Mimesis*: בחר אוארבך בכוונה תחילה במונח ההגליאני החשוב "מציאות" (*Wirklichkeit*), המגלם תבונה, אמת, היסטוריה ורציונליות, והשתמש בו כדי לקדם את התזה המרכזית של יצירתו: מציאות לעומת מיתוס, רציונליות כנגד הברייחה מן התבונה.<sup>44</sup> בדרך זו תקף אוארבך את

Said, "Introduction to the Fiftieth Anniversary Edition", pp. xx, xvi; Said, 42

"Erich Auerbach, Critic of the Earthly World", *Boundary 2* 31:2 (2004), p. 550

Said, "History, Literature, and Geography", p. 457 43

44 בריחה ממציאות ורציונליות למיתוסים, אגדות וגיבורים, בגרמניה ניתן לראות בבירור בחיבוריו של אלפרד רונברג, האידיאלוג הראשי של המפלגה הנאצית. בספרו המיתוס של המאה העשרים (*Der Mythos des 20. Jahrhunderts; The Myth of the 20th Century*, 1930), הוא טען: "כיום אמונה חדשה צומחת: המיתוס של הדם. האמונה שהיסוד הטוב של האדם מבוסס על דם. האמונה הממחישה בגלוי כי הגזע הנורדי מייצג את המסתורין הזה, אשר הדביר והחליף את הסקרמנטים הישנים." זאת ועוד, לדעתו הנאצים הביאו לעידן חדש של "מיתוס הדם", או גזענות, לתקופה שבה "הפנריס-זאב [Fenris Wolf] ישבור" את שלשלאותיו ו"הל [Hel – אלת השאול] תתור בכל רחבי תבל, והנחש מידגרד [Midgard Snake], המפלצת הדמונית הלופתת את העולם אותה יביס תור אל הרעם] יסעיר את כל האוקיאנוסים של העולם." כל אלה הם דמויות מהמיתולוגיה הנורדית. ראו *Race and Race*

הפילולוגיה הארית וההיסטוריוגרפיה הנאצית, שהשתתו על גזענות, שוביניזם, אנטישמיות ומיתולוגיות של דם, פולק ואדמה, או על קהילת הדם והגורל של העם הגרמני, שהעלתה על נס את המושג "תרבות" ושללה את התפיסה בדבר ציוויליזציה אירופית הומניסטית מאוחדת ומשותפת.<sup>45</sup> כמו שכתב גאורג לוקאץ' (Lukács, 1885-1971), "האידיאולוגיה הפשיסטית ודחיית העבר הפסודו־מהפכנית שלה" הייתה למעשה "שלילה של התרבות וההומניזם".<sup>46</sup> וארנסט קסירר (Ernst Cassirer, 1874-1945), שניתח בספרו *מיתוס המדינה* (*The Myth of the State*), 1964, את "עדיפות המחשבה המיתית על פני המחשבה הרציונלית" במחצית הראשונה של המאה העשרים, טען ש"מיתוס הגזע פעל כמו חומר מאכל רב עוצמה, אשר הצליח למוסס ולפורר את כל הערכים האחרים".<sup>47</sup>

חשוב לציין שאוארבך הושפע מאוד מן הפילוסופיה האידיאליסטית של הגל, שהתגלמה באמירה "מה שרציונלי הוא ממשי, ומה שממשי הוא רציונלי",<sup>48</sup> כלומר "התבונה היא כוח ממשי (wirklich) בעולם, שפועל ליצור את מוסדות החירות".<sup>49</sup> בהקשר הזה מטרת אוארבך בכתיבת *מימיס*, כמו שעולה בבירור מכותרת המשנה

*History, and Other Essays by Alfred Rosenberg*, ed. Robert Pois (New York: Harper & Row, 1970), pp. 81, 96.

45 בספרו האחרון משנת 1946, *The Myth of the State*, ניסה קסירר, הפילוסוף היהודי גרמני שנמלט מגרמניה עם עליית הנאצים לשלטון, להבין את המקורות האינטלקטואליים של גרמניה הנאצית. הוא ראה בגרמניה הנאצית חברה שבה כוחו המסוכן של המיתוס אינו מבוקר ואינו נבלם בידי כוחות חזקים ממנו, וטען שבפוליטיקה של המאה העשרים הייתה שיבה לא־רציונליות של המיתוס, וביחוד לאמונה שיש דבר ששמו גורל. וראה להלן.

Georg Lukács, *Studies in European Realism* (New York: Grosset & Dunlap, 1964), p. 4.

Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale Univ. Press, 1964), pp. 47, 3, 287.

Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, 1821, trans. T.N. Knox (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 14.

49 ראו את הערת העורך מס' 14 ב"הגל, *Outlines of the Philosophy of Right*, pp. 326-7.

של היצירה ("התגלמות המציאות בספרות המערב" – *Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*), הייתה מפעל הומניסטי אדיר שנועד לתאר את עליית הייצוג הרציונלי, הממשי (wirklich), ההיסטורי של המציאות בספרות אירופה לנוכח הברבריות והגזענות.<sup>50</sup>

הדבר החשוב ביותר בעיני סעיד היה כמדומה העובדה שאוארבך חי בגלות, כמוהו, ולא דווקא הנסיבות ההיסטוריות שהשפיעו על עבודתו. במבוא למהדורת שנת החמישים של *מימיס* העיר סעיד שבשנת 1935 נאלץ אוארבך "לפרוש ממשרתו במרבורג" בגלל "חוקי הגזע הנאציים", ובשנת 1936 קיבל עבודה ב"אוניברסיטת המדינה של איסטנבול" בהוראת ספרות רומאנית, ושם, בטורקיה, "כתב וסיים" את *מימיס*.<sup>51</sup> סעיד ביקש כנראה למצוא דוגמאות מפורסמות ומובהקות של גולים בכדי להסביר את עקירתו הקיומית שלו עצמו, ולא התעניין ביחס לאוארבך – בדיוק כמות שהאשים את וייט ורורטי – ב"ניסיון ההיסטורי המידי והבלתי אמצעי של מלחמה וזרמיה הסוערים, בטיהור אתני, הגירה כפויה, עקירה ואומללות".<sup>52</sup> מחדל חמור הזה מעוות את תפיסתיו בתור מבקר ספרות בכלל ובתור מבקר יצירותיו של אוארבך בפרט.

סעיד אמנם לא חקר את ההקשר האידיאולוגי וההיסטורי של *מימיס*, אך למעשה יש ביצירה הזאת ראיות למכביר שמראות כיצד השפיעה ההיסטוריה המייסרת של חייו וזמניו של אוארבך השפעה מכרעת על תוכנו וצורתו של ספר זה. בפרק הראשון כתב אוארבך: יתבונן נא הקורא בהיסטוריה שאנו עצמנו עדים לה; כל מי שבוחן, לדוגמה, את התנהגותם של בני אדם יחידים וקבוצות בימי עליית הנאציזם בגרמניה, או את התנהגותם של עמים ומדינות לפני

50 על השפעתו הגדולה של הגל על אוארבך, במיוחד על מושג המציאות אצל אוארבך, ראו את מאמרי "Constructing and Representing Reality: Hegel and the Making of Erich Auerbach's *Mimesis*", forthcoming in *Digital Philology: A Journal of Medieval Cultures*.

Said, "Introduction to the Fiftieth Anniversary Edition", p. xvi 51

Said, "Introduction: Criticism and Exile," p. xxi 52

המלחמה האחרונה ובמהלכה, יחוש כמה קשה לייצג נושאים היסטוריים בכלל, וכמה אין הם מתאימים לאגדה.<sup>53</sup> מובן שהדברים האלה רחוקים מרחק רב מדבריו של סעיד על השלווה השורה על מימינו.

בדומה לזה, כשהוא דן ב"תעמולה בנוסח וולטר"<sup>54</sup> במימינו, אוארבך מתייחס ל"שיטת תעמולה" ש"עיקרה הדגשה יתרה של חלק קטן אחד משלם מורכב, וכל דבר אחר שיש בו כדי להסביר, להסיק מסקנות ואולי לאזן את הדבר המודגש, נותר באפלה; לכאורה אפוא הדברים דברי אמת, שכן מה שנאמר אין להכחישו; ואף על פי כן הכול שקרי, שכן למען האמת יש צורך בכל האמת וביחסי הגומלין ההולמים בין מרכיביה."<sup>55</sup> ובדברים שלאחר מכן הוא מיד רומז על התוצאות לכך בימיו: "בייחוד בזמנים של סערות יצרים, שוב ושוב הציבור הולך שולל אחר תחבולות שכאלה, והכול מכירים דוגמאות רבות די הצורך מן הזמן האחרון" בגרמניה הנאצית. לאמיתו של דבר "לא קשה כלל לעמוד על התחבולה; אבל בתקופות מתוחות הבריות או הציבור חסרים את השאיפה לעשות זאת ברצינות." כמו תעמולת הנאצים נגד היהודים, בכל פעם "שצורת חיים מסוימת או קבוצה חברתית מגיעה אל קצה דרכה, או מאבדת בלבד את חנה ואת תמיכתה, כל עוול שמעלילים עליה התועמלנים אנו תופסים בחוש ומבינים שהוא עלילה, ובכל זאת הבריות מקדמים זאת בשמחה סדיסטית," והתוצאה היא "ים של רפש ודם."<sup>56</sup>

עוד ראיה להימנעות החשודה של סעיד לדון בהקשר האידיאולוגי וההיסטורי של יצירת אוארבך אפשר לראות בבחירת האיור לכריכה שיצאה לרגל מהדורת החמישים של מימינו. על הכריכה מוצג הלוח המרכזי של הטריפטיון "פרידה" מאת מקס בקמן (Beckmann, 1884-1950) משנת 1932, המתאר דמויות יווניות אליליות יושבות בסירה. האיור הזה אינו מיטיב לשקף – בלשון המעטה – את צורתו

53 Auerbach, *Mimesis*, pp. 19-20. ההדגשה שלי.

54 שם, עמ' 411.

55 שם, עמ' 402-403. ההדגשה שלי.

56 שם, עמ' 404. ההדגשה שלי.

ותוכנו של *מימיזיס*, שפותח דווקא בספר בראשית ומותח ביקורת על התרבות היוונית הקלאסית בפרק הראשון "צלוקתו של אודיסאוס". הצייר מקס בקמן נמלט מגרמניה הנאצית ב-1937, וכך הוא מסביר את משמעות הלוח המרכזי של הטריפטיכון:

המלך והמלכה, איש ואישה, נלקחים אל חוף אחר בידי שייט שאינם מכירים, איש עוטה מסכה, דמות מסתורית שלוקחת אותנו לארץ מסתורית ... המלך והמלכה השתחררו מייסורי החיים – הם התגברו עליהם. המלכה נושאת את האוצר הגדול ביותר – החירות – כמו ילד בחיקה. החירות היא הדבר היחיד שיש לו חשיבות, הוא הפרידה, הוא ההתחלה החדשה.<sup>57</sup>

בקמן עוסק אפוא בגלות, נושא היקר אמנם ללבו של סעיד אך הוא בוודאי לא הנושא המרכזי של *מימיזיס*, שהוא בבירור ייצוג המציאות. ובניסוח מפורש יותר, במילותיו של אוארבך, הנושא המרכזי של *מימיזיס* איננו מלכים ומלכות אלא דווקא "עלייתן של קבוצות אדם מקיפות יותר ונמוכות יותר מבחינה חברתית למעמד שבו הן הופכות נושא לייצוג קיומי-בעייתי".<sup>58</sup> לפיכך, בניגוד גמור לאיור הכריכה שבחר סעיד, בחירתו של אוארבך היא דווקא ב"ישו מאמיאן בתור איור העטיפה", או דמותו של ישו מהקתדרלה של אמיאן, אשר נבנתה בשנים 1220-1288, והוא "עמד על כך שידיו של ישו יופיעו בציור השער".<sup>59</sup>

סעיד ידע בבירור שבניגוד לדעה הרווחת והמקובלת, לפיה המרחב הספרותי של *מימיזיס* משתרע מהומרוס ועד וירג'יניה וולף, מיקם אוארבך את תולדות הספרות האירופית דווקא "מספר בראשית ועד

57 ראו <http://www.artchive.com/artchive/b/beckmann/departure.jpg.html>

58 Auerbach, *Mimesis*, p. 491

59 ויליאם קאלין במכתב אישי אל המחבר, 2 באוגוסט 2013. קאלין היה עוזר המחקר של אוארבך באוניברסיטת ייל בשנות החמישים: "מהדורת *מימיזיס* בכריכה רכה עמדה לצאת לאור בזמן שהייתי עוזר המחקר של אוארבך. אני זוכר שהוא דיבר בטלפון עם המוציא לאור. הוא רצה שתמונת ישו מאמיאן תופיע על הכריכה, ועמד על כך שידיו של ישו יופיעו בתמונה. וכך היה." תמונה זו גם מופיעה במהדורה הראשונה של *מימיזיס* בעברית.



וירג'יניה וולף".<sup>60</sup> מכאן מתבררת בבירור מטרתו העיקרית בחיבור זה: לא מיתוסים, אגדות וגיבורים של יוון הקלאסית ניצבו בראשית ייצוג המציאות בתרבות המערב אלא דווקא הברית הישנה על תפיסת ההיסטוריה העולמית שלה, או "מושג ההתהוות (Historically Becoming) ההיסטורי"<sup>61</sup> שלה. לפי מושג הגליאני חשוב זה, התהוות בזמן והשתלשלות חיי האדם הם עתירי משמעות ונתפסים באמצעות התבונה, ויש לראות בהם התקדמות אבולוציונית לעבר יעד או מטרה מסוימים. מאחר ואורבך נאבק נגד הנחות היסוד של הפילולוגיה הארית וההיסטוריוגרפיה הנאצית, אשר העריצו את תרבות יוון על שלל האגדות, הגיבורים והמיתוסים שלה, הוא הדגיש ב*מימיזיס*, כשם שעשה זאת אף ב"פיגורה", את חשיבות הברית הישנה בעיצוב החזון ותפיסת ההיסטוריה של אירופה, את תפיסת המציאות והאמת, כמו שניתן לראות בבירור בפרק הראשון של *מימיזיס* – "צלחתו של אודיסאוס". "המציאות של הברית הישנה", טען אורבך בתוקף, הביאה לידי יצירת "היסטוריה אוניברסלית" המבוססת על אופן המחשבה ההיסטורי היהודי, אשר במשך "אלפי שנים" עברה "התפתחות חיה ומתמדת בחיי האדם באירופה".<sup>62</sup>

באורח מוזר התעלם סעיד גם מהתאריך שבו החל אורבך בכתיבת *מימיזיס*. השנה 1942 הייתה שנה מכרעת מבחינת הישרדותה של התרבות ההומניסטית האירופית לנוכח ניצחונותיו המרשימים והמאיימים של הוורמאכט, אשר נדמה שהוא בלתי מנוצח, ברוסיה ובצפון אפריקה. אין תמה שבאותה שנה החלו גם גולים יהודים אחרים דוברי גרמנית לכתוב את כתבי ההגנה ההומניסטיים המקיפים שלהם על התרבות ההומניסטית של המערב: *הדיאלקטיקה של הנאורות* (The Dialectic of Enlightenment) מאת מַקס הורקהיימֶר (Horkheimer) ותאודור ו' אדורנו, *משבר הרנסאנס האיטלקי המוקדם* (The Crisis of the Early Italian Renaissance) מאת הנס בארון (Baron), *המיתוס של המדינה* (The Myth of the State) מאת ארנסט

Auerbach, *Mimesis*, p. 563 60

61 שם, עמ' 23.

62 שם, עמ' 15-16.

קסירר, ותומס מאן החל להרהר בשנה זו על כתיבת *דוקטור פאוסטוס*, שבו הגיבור – כאן מלחין, סמל לגרמניה – עושה עסקה עם השטן תמורת כוח ועוצמה. כל אחד מאנשי הרוח הללו נאבק בדרכו הוא להקים חומת מגן נגד הנאציזם.<sup>63</sup> שנת 1942 הייתה אפוא קו פרשת מים, או רגע של מהפך אפיסטמולוגי חשוב ומכריע, בתולדות המערב.

לכן יש לראות ב*מימיזיס* מאת אוארבך ניסיון אחד מרבים שעשו אינטלקטואלים גולים להציל את התרבות ההומניסטית של אירופה מידי הברבריות הנאצית. אך חשוב לציין כי מצבו של אוארבך היה כמובן מסוכן ומפחיד יותר מכל האחרים. אילו הצליח רומל להתגבר על הצבא הבריטי בצפון אפריקה, הייתה נפתחת בפניו הדרך להשמיד לא רק את יהודי ארץ ישראל אלא גם את המקלט באיסטנבול בו ישב אוארבך. ואלמלא לא נבלם הצבא הגרמני בסטלינגרד, הייתה הדרך לטורקיה פתוחה לפניו מצפון. בשנת 1942 אם כן איים הנאציזם, שממנו חמק אוארבך בגרמניה, לשוב ולהשיגו באיסטנבול.

ממכתב שכתב בקיץ 1946 ניתן להיווכח עד כמה היה אוארבך מודע לסכנות הצבאיות המפחידות והקיומיות האלה. בדרכו המאופקת והמסויגת הוא תיאר כמה מן הדאגות, הפחדים והחששות, העמוקים שהטרידו אותו ארבע שנים קודם לכן: "הדברים עלו יפה כנגד כל הסיכויים. הסדר החדש [צבא גרמניה הנאצית] לא הגיע אל

63 יש לציין שבשנת 1942 גם התאבד בברזיל סטפן צווייג, הסופר, המחזאי, העיתונאי והביוגרף היהודי האוסטרי. הוא הרגיש בשנה זו ש"העולם הדובר את שפתי שקע ואבד לי, ומולדתי הרוחנית, אירופה, השמידה את עצמה". והוא סיים את דבריו במילים, "אני מצדיע לכל חברי! הלוואי שעוד יזכו לראות את השחר אחרי הלילה הארוך הזה! אני, מאחר שאני קצר רוח מדי, הולך לפניהם." זוהי מובאה ממכתב ההתאבדות של סטפן צווייג מיום 22 בפברואר 1942. ראו Matti Friedman, "70 years later, a handwritten note recalls the end of a literary life", <http://www.haaretz.com/jewish-world/israeli-library-uploads-suicide-letter-> באתר Leo Carey, "The Escape Artist: of-jewish-writer-stefan-zweig-1.414312 The Death and Life of Stefan Zweig", *New Yorker* (August 27, 2012), p. 70; Oliver Matuschek, *Three Lives: A Biography of Stefan Zweig* (London: Pushkin Press, 2011).

**המְצָרִים האלה**; וזה אומר הכול, בעצם. חיינו לנו בדירתנו ולא סבלנו אלא חוסר נוחות מזערי ופחד: **עד סוף 1942] נראה המצב רע מאוד, אבל מאז ואילך החלו העננים להתפזר אט אט.**<sup>64</sup> במאי 1942, אז נשקפה סכנה לגורלו האישי ולעתיד אירופה כולה, היו לאוארבך אכן סיבות רבות די הצורך להתחיל בכתיבת האפולוגיה הגדולה שלו על ההומניזם המערבי.

דוגמה אחרת שמראה כיצד היעדר ההקשר האידיאולוגי וההיסטורי יכול להביא לעיוות מצד סעיד של מחשבתו וכוונתו של אוארבך אפשר לראות בדבריו של הנזיר הסקסוני הוגו מסן ויקטור (1096-1141 בקירוב), על המצב הקיומי של ניתוק מהעולם:

יתרון גדול הוא אפוא לשכל המיומן ללמוד להשתנות, אט אט, תחילה בכל האמור בדברים סמויים וחולפים, כדי שאחר כך יהיה בכוחו להניחם מאחוריו מכול וכול. האיש שמולדתו חביבה עליו עודנו טירון רך נפש; מי שכל ארץ דומה בעיניו כמולדת חזק יותר. אבל מושלם הוא האיש שהעולם כולו ארץ נוכריה הוא לו. רך הנפש קבע את אהבתו במקום אחד בעולם; החזק הרחיב את אהבתו לכל המקומות. המושלם ביטל כליל את אהבתו שלו.<sup>65</sup>

לפי גרסת סעיד הביא אוארבך את המובאה הזאת "בתור מופת לכל מי שמבקש להתעלות מגבולות לאומיים ופרובינציאליים".<sup>66</sup> סעיד מנסה כאן לייחס לאוארבך מעין מסע צלב נגד עוולות הלאומיות, אבל אין דבר רחוק יותר מן האמת. אוארבך לא השתמש בציטוט זה

Auerbach, "Letter to Dr. Martin Hellweg, 22 June 1946", in "Scholarship in the 64 Times of Extremes: Letters of Erich Auerbach (1933-46), on the Fiftieth Anniversary of his Death", Martin Vialon and Robert Stein (eds.), *PMLA* 122 (January 2007), p. 757. ההדגשות שלי.

Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*" (1952), trans. Maire and Edward 65 Said, *Centennial Review* 13 (Winter 1969), p. 17; Said, "Reflections on Exile", p. 185; Amir R. Mufti, "Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture", *Critical Inquiry*, 25 (Autumn 1998), p. 97 Said, "Reflections on Exile", p. 185. Said expressed the same views in 66 "Introduction: Secular Criticism," pp. 6-9

בחלל ריק, ולא כאמצעי להציג את מצבו הקיומי של הגולה לנוכח הלאומיות, כמו שרצה סעיד להאמין. מובאה ארוכה זו הופיעה במאמר שפרסם אוארבך בשנת 1952 עם תום מלחמת העולם השנייה וזוועותיה. חשוב לציין עוד כי מיד לאחר מובאה זו דחק אוארבך בקוראיו "לחזור, אמנם בנסיבות שונות, אל הידיעה שכבר הייתה מוכרת בתרבות ימי הביניים הקדם-לאומית: הידיעה שהרוח (Geist) איננה לאומית."<sup>67</sup> המילה Geist במיטבה פירושה תרבות וציוויליזציה, המסורת ההומניסטית שלנו, וכך פירשו אותה הגל ואוארבך כאחד. היו אלה אם כן זוועות הברברזים הנאצי, לא הלאומיות כשהיא לעצמה, שאותם ביקש אוארבך לנתק מהרוח. גם בנקודה זו נודעת חשיבות רבה להגל כדי להבין את אוארבך.

הגל פיתח חזון התקדמות מפואר של הרוח בהיסטוריה. "הרוח בכללותה היא הבסיס להיסטוריה", כתב, "ובה היא נפרשת ומתפרשת בצורות השונות שאנו קוראים להן אומות."<sup>68</sup> בצל הנאציזם מחה אוארבך בלהט על הפקעת הרוח. הוא לא התנגד ללאומיות בתור שכזאת, כמו שטען סעיד, אלא נתן את הדעת על השלכותיה הנוראות של תנועה היסטורית מסוימת – הנאציזם – על החיים והתרבות של הציוויליזציה ההומניסטית של אירופה. אוארבך טען אפוא שאסור לשום מדינה או אומה לנכס לעצמה באורח בלעדי את הרוח, או את התבונה המתגלמת בה, כמות שעשה הרייך השלישי.

במאמרו "היסטוריה, ספרות וגיאוגרפיה" אמנם הודה סעיד שמימיזיס היא "יצירה יוצאת דופן", אשר "הנושא הנמצא בבסיסה", ייצוג המציאות, מפיח בה חיים. כלומר, דבר זה מציין "במובנים טכניים רטוריים ... את הסגנונות השונים, הגבוה, הנמוך והמעורב, שמאז ימי הקדם הסופרים המערביים תרגמו בעזרתם את המציאות והפכו אותה למשפטים." רדוקציה כזאת של יצירתו העשירה של

67 17. Auerbach, "Philology and Weltliteratur", p. 67. ההדגשה שלי.  
 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*; 68  
*Introduction: Reason in History*, trans. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge  
 University Press, 1975), p. 209. לדעת סולומון "המילה Geist כוונתה תודעה  
 כללית כלשהי, 'נפש' יחידה משותפת לכל בני האדם." ראו R. C. Solomon,  
 "Hegel's Concept of 'Geist'", *Review of Metaphysics* 23 (June 1970), p. 642

אוארבך אך רק להיבט הסגנוני בלבד מאלפת מאוד. יתר על כן, "בלב הספר עומד דנטה," טען סעיד. ברם אוארבך לא ראה מעולם בפרק כלשהו בהיסטוריה הארוכה שכתב על ייצוג המציאות את "לב הספר". ואף אין זה נכון ש"שאיפתו של אוארבך במימיס" הייתה "ליצור חזון היסטורי של העולם החילוני, המתגלם בלשון באמצעות פרשנות דרמטית, מתפתחת, של כל ספרות"<sup>69</sup> עולם חילוני זה, כמות שמבקש סעיד לשכנענו. למימיס יש הקשר אידיאולוגי והיסטורי מיוחד – כמו שכתב אוארבך, "מימיס הוא בכוונה תחילה ספר שאדם מסוים, במצב מסוים, כתב בראשית שנות הארבעים"<sup>70</sup> – ואם לא מקבלים את נקודת המוצא הספציפית הזו של הספר התוצאה יכולה להביא לאי־הבנות חמורות של תוכנו וצורתו.

למה התעקש סעיד כל כך להתעלם מההקשר ההיסטורי והאידיאולוגי של אוארבך ומהשפעתו על כתיבתו? הייתכן שהגלות מפלשתין השפיעה על הניתוח הספרותי שעשה סעיד לכתביו של אינטלקטואל יהודי? היעלה על הדעת שסעיד חשב שאם יכיר בסבל היהודים בגרמניה הנאצית עלול הדבר לשמש צידוק והצדקה להקמתה של מדינת ישראל, שבעקבות מלחמת העצמאות שלה יצאה משפחתו של סעיד לגלות? אין לכך כל תשובה ודאית. אך בכל זאת מעניין לציין שכשהוא עוסק באוארבך ובאדורונו סעיד מתכחש לאמונתו האיתנה בקשר ההדוק שבין הספרות להיסטוריה, בין הטקסט להקשרו ההיסטורי. סתירה עצמית גלויה וברורה זו מצריכה הסבר והבנה. אפשר להציע שני פתרונות אפשריים לחידה הזאת.

סעיד התנגד בתוקף ללאומיות, כלומר ללאומיות ולא־מפריאליזם של המערב – "לאומיות וזיקתה ההכרחית לגלות"<sup>71</sup>, כתב במרירות – ולא קשה לראות שהוא ייחס את הסלידה הזאת גם לאוארבך. אבל אוארבך, אף־על־פי שהיה קורבן של הנאציזם, לא דיבר בגנות הלאומיות. במילים אחרות, הניסיון ההיסטורי של סעיד היה שונה תכלית שינוי מזה של אוארבך: בעיני סעיד "הניסיון ההיסטורי של

Said, "History, Literature, and Geography", pp. 456-457 69

Auerbach, *Mimesis*, p. 574 70

Said, "Reflections on Exile", p. 176 71

האימפריאליזם, למי שהיה קורבן שלו, כרוך בשעבוד ובהדרה. ומאחר ש"הניסיון ההיסטורי של התנגדות ללאומיות ושחרור מושבות נועד להביא לידי חירות וההשתלבות",<sup>72</sup> טען סעיד, "גלות ולאומיות" אינן יכולות "להיות נידונות מתוך ניטרליות ובלי התייחסות הדדית".<sup>73</sup> ברור שהניסיון ההיסטורי של סעיד הוא שגרם לו להיות מעורב בפעילות "המועצה הלאומית הפלשתינית", ולהיות חבר עצמאי בה משנת 1977 עד 1991.

ואולם הניסיון ההיסטורי של אוארבך היה שונה בתכלית. מטרתו לא הייתה להיאבק בלאומיות ובאימפריאליזם אלא דווקא להיחלץ להצלת התרבות ההומניסטית האירופית. לפיכך, בשעה שסעיד עסק בגלות בארה"ב בשכלול השיטות למאבק באימפריאליזם ובלאומנות, יישם אוארבך בגלותו שלו את המושג ההגליאני של "מציאות" (Wirklichkeit), אשר מגולמת בו תבונה, אמת, היסטוריה ורציונליות, והפנה רעיון זה כנגד הנאצים על חוסר הרציונליות שלהם, נהייתם אחר מיתולוגיות והסתלקותם מדרך ההיגיון. סלידתו של סעיד מהלאומיות המערבית, ולכן גם מהלאומיות היהודית, היא אולי תשובה אחת לחידת פרשנותו המוטעית, ומכאן לשיבוש שלו, ביחס ליצירתו של אוארבך.

תשובה אפשרית אחרת היא שסעיד היה עסוק כל כך ב"נראטיבים של הדיכוי" שעושה המערב מכדי לשים לב לנראטיבים אחרים של דיכוי שמתרחשים בתוך המערב עצמו, כגון הטרור והזוועות של גרמניה הנאצית. כמו שכתב ההיסטוריון הבריטי ג'ון פלאם (Plumb) על *אוריינטליזם*, ספרו רב ההשפעה של סעיד: "חבל שכתבתו יומרנית כל כך, שקועה כל כך בעגה מקצועית, מפני שיש הרבה בספר הזה שהוא מעולה ומסעיר מן הבחינה האינטלקטואלית." לכן טענו פלאם ואחרים ש"דוקטור סעיד לא עשה שום מאמץ אמיתי לבחון

72 Said, "Introduction: Criticism and Exile", p. xxviii. את הדיון של סעיד באימפריאליזם אפשר למצוא, בין השאר, בספרו *אוריינטליזם* (תרגמה עתליה זילבר, עם-עובד, תל-אביב 2000), וכן ב- *Nationalism, Colonialism, and Literature* (Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1990)

73 Said, "Reflections on Exile", p. 177

הלכה למעשה את היחסים ההיסטוריים הממשיים בין המערב למזרח, או לברור ולהפריד את מה שנכון בדרך שבה המערב מייצג את המזרח מהשגוי והמעוות.<sup>74</sup> גם העיתון "ג'רדיאן" שיבח את סעיד וציין ש"אודיינטליזם ראה אור בשעת כושר, והוא מאפשר לאנשי אקדמיה תאבי קידום מארצות לא מערביות (רבים מהם ממשפחות שהפיקו תועלת מן הקולוניאליזם) לנצל את אוירת הפוליטיקלי קורקט' שהספר סייע לטפח, ולשם כך הם מתחברים ל'נראטיבים של דיכוי', והקריירה שלהם עושה חיל בזכות הדיון בייצוגים של ה'אחר' הלא-מערבי, הפצתו ופירושו."<sup>75</sup>

סעיד היה גורם מכריע ביצירתם של "נראטיבים של דיכוי" והוא גם הדוגמא המפוארת לעיסוק בהם. וכך נדמה שבגלל הדיכוי שלו ב"נראטיבים של דיכוי" של המערב הוא התעלם מתוכנם ומצורתם בתוך המערב, כפי שניתן לראות בגלוי בכתיבתו על מלומד גולה אחר.

אביהו זכאי, החוג להיסטוריה, האוניברסיטה העברית.

74 "Richard Bernstein, "Edward W. Said, Polymath, Scholar, Dies at 67", באתר <http://www.nytimes.com/2003/09/26/obituaries/26SAID.html?pagewanted=2>.  
ההדגשות שלי.

75 Malise Ruthven, "Edward Said: Controversial literary critic and bold advocate of the Palestinian cause in America, at <http://www.guardian.co.uk/news/2003/sep/26/guardianobituaries.highereducation>

## הבהרת תעלומה

על חלופי התגובות בעניין הביקורת של פרופ' ש"ז הבלין לספרו של ד"ר ב' בראון על החזון איש ויושר אקדמי

בחוברת 18 פורסם מאמר ביקורת שלי על ספרו של ד"ר ב' בראון 'החזון איש'. בחוברת שלאחריה 19 פורסמה תגובת ד"ר בראון ותגובה חוזרת שלי. בקריאה נוספת של הנ"ל לאחר שנדפסה החוברת התגלתה תופעה מביכה ומצערת מאוד שחלה בתגובת בראון.

קוראים חדי-עין עשויים לתמוה על ציטוטים של קטעים מתוך תגובתו של ד"ר בראון שעליהם מגיב פרופ' הבלין והנה במקור – בתגובתו של ד"ר בראון – הדברים אינם! ההסבר לכך הוא שהמחבר – ד"ר בראון שינה את נוסח תגובתו בסתר, והצליח להחדירה למערכת בלא להודיע על השנוי, וממילא גם ללא ידיעת המבקר – פרופ' הבלין, שהתייחס לנוסח המקורי של תגובת ד"ר בראון כפי שקיבל מהמערכת!

לפי מדיניות כתב העת (ראה חוברת 19 עמ' 7), ניתנת למחבר הספר המבוקר אפשרות להגיב על מאמר הביקורת. למבקר ניתנת האפשרות לראות את התגובה בטרם פרסומה ולהגיב עליה באותה חוברת, אבל אין המערכת מאפשרת למחבר לראות את תגובת המבקר על תגובתו לפני הפרסום.

במקרה שלנו, אולי השיג המחבר בערמה את נוסח תגובת המבקר, ולפיה שינה את נוסח תגובתו<sup>1</sup>, והצליח להכניס למערכת נוסח חדש של תגובתו, מבלי ליידע את המערכת שהנוסח שונה, וממילא גם בלא שיוודע למבקר, שהגיב לתגובת המחבר כפי שקבל מהמערכת,

1 אין לכך הוכחה חותכת, אך זו הסתברות קרובה, שאילולא כן, מדוע הסתיר המחבר את מעשיו והכשיל את המערכת ואת המבקר?



ולפיכך נוסח תגובת המבקר שפורסמה נשאר כפי שהיה בטרם שונתה תגובת המחבר. וזה פתרון התעלומה של ציטוט שאינו קיים כעת בנוסח דברי המחבר ('המתוקנים'). ועוד, כתוצאה מכך לא התאפשר למבקר להגיב על הנוסח החדש שהצליח המחבר להחדיר למערכת, ובו שרבו דברים נוספים וכדלהלן. נראה שזה מעשה אשר לא ייעשה, וסותר מכל וכל את דברי המחבר על אהבת האמת שלו, ועל חפצו העז בחקר האמת!

הקטע בנוסח שנשלח למערכת בראשונה ושהומצא למבקר: בשולי דברים אלה אעיר על תמיהה נוספת הקשורה לגראדה: המבקר טרח ותרגם את שירו של גראדה 'עלעגיע אויפ'ן חזון איש' תרגום מילולי (לא אמנותי), ושיבץ את תרגומו בסוף מאמר הביקורת (עמ' 68-71), וזאת כאשר כבר מצוי תרגום אמנותי יפה של שמשון מלצר על שיר זה. **ניחא שלא הכיר את תרגומו של מלצר, אך גם אני הבאתי כמה שורות מן השיר ומתרגומו בתוך ספרי (עמ' 239), שאותו היה המבקר אמור לקרוא בקפידה, כדין מבקר בעל גישה פילולוגית קפדנית. ככל הנראה הוא לא שם לבו אליהן.**

והנה הנוסח החדש של הקטע (שהורד ממעלתו בגוף המאמר והושם בהערה, אבל המחבר לא שם לב שלאור זה אין מקום ל'תמיהה נוספת'!!), שהוחלף ונדפס בחוברת:

הערה 26:

בשולי דברים אלה אעיר על תמיהה נוספת הקשורה לגראדה: המבקר טרח ותרגם את שירו של גראדה 'עלעגיע אויפ'ן חזון איש' תרגום מילולי, לא אמנותי, ושיבץ את תרגומו בסוף מאמר הביקורת (עמ' 68-71) וזאת כאשר כבר מצוי תרגום אמנותי יפה של שמשון מלצר על שיר זה (חיים גראדע, 'עלעגיע אויפ'ן חזון איש', בתוך: *אויף מיין וועג צו דיד*) עם תרגומיהם של יוסף אחאי, שמשון מלצר, בנימין טנא וזלמן שזר (תל אביב תשכ"ט, עמ' 36-41). לטענתו עשה כן מאחר שהשתכנע, לאחר קריאת התרגום של מלצר (אותו הוא מייחס למלצר ולטנא) כי תרגומו שלו קולע יותר לרוחם של המשורר ושל רבו (מאמר הביקורת, עמ' 68). מעבר לתמיהה איך אפשר

לדון בחדא מחתא את רוחו של גראדה ואת רוחו של החזון איש, נראה כי יש מקום להרהר אחר הערכה זו של המבקר. נהג המחבר כאן כדרך העיתונאים, לזרוק באוויר אמירות ריקות, ללא כל ביסוס אפילו לא לכאורה. כמובן שאין כאן המקום ולא הצורך להתנצח עם הקביעה הריקה, שכבוד המחבר נראה לו להרהר אחר הערכתי, ולא עם הרמז הבזוי: 'לטענתו', כלומר שאינו מאמין לדברי, אך שכח לומר לאיזה חלק אינו מאמין ומה מהדברים הוא רק 'טענה' שלי. הלוא אמרתי בפירוש כי א) תרגמתי את גראדה בטרם ראיתי את תרגומו של מלצר (לקראת כינוס חוקרים במדעי היהדות שנערך באוניברסיטת וילנא, בשנת תשס"ה/2005, ואף פורסם באחד הפורומים שברשת הוירטואלית בשנת 2007). ב) גם אחר שראיתי שמשוון מלצר, כבר תרגם שיר זה הדפסתי את תרגומי מהסיבה שביארתי (אין לי עניין להרחיב ולנתח את דברי המחבר, המגלים שעל אף טרחתו הרבה בחיבור על החזון איש, לא הבין לרוחם של החזו"א ושל תלמידו חיים גראדה, ולא על הקרבה ברוחם, על אף שדרכיהם נפרדו, כפי שהדגיש המשורר עצמו, וכפי שמבטא המשורר בשירויקנתו, בו הוא מגלה את פנימיותו ונימי נפשו ויחסו־קרבתו לרבו, ואציין לדוגמה לביטוי 'שבת' שמי שאינו בקי בהליכות אנשי נובו הרדוקו לרוחם אינו מבין את משמעותו. אין ספק שכתבתו של גראדה ספוגה בביטויי עולם התורה הליטאי מושגיו והליכותיו). עניין שני שבו שינה, הוא לגבי טענתו שהרב ר"א וסרמן ציטט פסוק שלא כצורתו, ואף רמז שכאילו הייתה זו דרכו, לא לדייק בהבאות ואולי אף לסלף כדי להתאים הציטוט לדבריו.

במקור (הערה 22):

בעניין זה נגרר המבקר אחריי, ואילו אני נגררתי אחרי פייקאז'. לאמיתו של דבר, חלק גדול מן הטקסטים של 'עקבתא דמשיחא' לקוחים גם הם מ'ביאורי אגדות על דרך הפשט' שבסוף 'קובץ הערות', וממאמר 'עקבתא דמשיחא' שפורסם בסוף קובץ שיעורים (ברנוביץ', שנות השלושים), שנדפסו כולם בעברית. בשלהי תרצ"ח, בימי מסעו בארצות הברית, החליט לכתוב את הדברים בצורה מסודרת וביידיש וכך נולד

קונטרס 'עקבתא דמשיחא', שראה אור בתרצ"ט (אהרן סורסקי, אור אלחנן, ירושלים תשנ"ח, כרך ב, עמ' ריח, רכב). הנ"ל הוחלף בנוסח החדש שנדפס (הערה 22): הגרעין הראשוני של קונטרס 'עקבתא דמשיחא' הוא מאמר 'עקבתא דמשיחא' שפורסם בסוף ספר קובץ שיעורים (ברנוביץ, שנות השלשים), ונדפס בעברית. בשלהי תרצ"ח, בימי מסעו לארצות הברית, החליט הרב וסרמן לכתוב את הדברים בצורה נרחבת יותר וביידיש, וכך נולד קונטרס 'עקבתא דמשיחא', שראה אור בתרצ"ט (אהרן סורסקי, אור אלחנן, ירושלים תרנ"ח, כרך ב, עמ' ריח, רכב). ונוספה הערה חדשה (23):

את כל מאמריו הרעיוניים האחרים כתב הרב וסרמן בעברית, ואילו את הקונטרס הזה כתב באופן חריג באנגלית [! שז"ה] כדי שיוכל להיקרא על ידי יהודי ארצות הברית, בשעה שביקר אצלם (סורסקי שם). [כוונתו לספרו של אהרן סורסקי, אור אלחנן, כרך ב, עמ' ריח, רכב, שז"ה].

כדי לפשט את הדיון, אתאר רק את עיקרו. המחבר ציטט קטע מדברי ר' אלחנן כשדבריו הוא מצטט מ'עקבתא דמשיחא', אך לאמתו של דבר מקור הציטוט אינו שם, ובטעות החליף המחבר את הקונטרס הזה עם קונטרס אחר בשם 'זכור ימות עולם', שבו מופיע מקור הציטוט הזה. לא מובן מדוע הוא ממשיך לעסוק בעניין הקונטרס 'עקבתא דמשיחא', שאינו נוגע לדיון כאן ולא נזכר אלא בשל שגיאת המחבר. כנראה לא הבין המחבר, גם לאחר ההתייחסות השלישית, את הבעיה הביבליוגרפית ובירורה. הבעיה היא בעניין הדפסתו הראשונה של הקונטרס 'זכור ימות עולם' שהוא קונטרס בפני עצמו. הוא לא הבין שהספר 'קובץ הערות' והקונטרס 'זכור ימות עולם' אינם ספר אחד, ולא ברור באיזה מהמהדורות האחרונות צורף הקונטרס 'זכור ימות עולם' כאחד מהנספחים לספר קובץ הערות. על טעותו זו אינו מגיב כלל ואינו מתנצל.

האמור בהערה 23 היא סברת בטן בלבד, אין לה יסוד וגם כוללת דברים שגויים לגמרי, וסבור שדי בכך לבטל את ההשערה שהקונטרס

'זכור ימות עולם' היה כתוב בתחילה ביידיש. הוא אינו מתייחס כלל לשרידי המלה ביידיש שנותרה בטקסט והמעידה על לבטי המתרגם שגרמו לו לא לכוון לפסוק הנכון, שעל זה נשענת ההשערה שזה טקסט מתורגם מיידיש.

בהערה 23 ברא חדשות בארץ, ולא מובן כלל איך נשתרבה לכאן השפה האנגלית, וכמובן הקונטרס לא נכתב ולא פורסם באנגלית כל עיקר, לא בתחילה ולא בסוף ...!

לבסוף, כדי להימנע מדיוני סרק נוספים הנני מודיע שלא טרחת להשוות בדקדוק, את כל נוסח תגובת המחבר שפורסמה, לנוסח שהיה בידי תחילה ושקיבלתיו מהמערכת, ויתכן שישנם עוד מקומות בהם חלו שנויים, מחיקות והוספות, והבהרתי באה רק כדי להסב את לב הקוראים לקיומה של התופעה הזו, המעידה גם היא בין היתר על כישלון הגישה הסוציולוגית ועל זלזולו בבחינות פילולוגיות וטכסטואליות, ותוצאותיו השגויות, של זלזול זה.

שלמה זלמן הבלין, רח' גבעת שאול 17, ירושלים 95477.  
דואר אלקטרוני: avlin7@gmail.com

## תיקון טעות

במאמרו של שלמה אהרונסון "על ספרו של יגאל עילם", בגיליון 19, עמוד 67, נכתב:

מקס, דודו של איטינגון, היה מחלוצי הפסיכואנליזה ויד ימינו של זיגמונד פרויד. ניסיונו למנות את פרויד לפרופסור באוניברסיטה העברית נכשל, בטענה שהפסיכואנליזה אינה מדע אלא טיעון סגור בתוך עצמו ללא ראיות. במקום המשפט השני ("ניסיונו למנות..."), יש לכתוב: זיגמונד פרויד היה מי שכתב מכתב המלצה לד"ר מגנס, נשיא האוניברסיטה העברית, בדבר מינויו של מקס איטינגון למשרה באוניברסיטה העברית. מגנס הביא את המלצתו של פרויד לדיון, והיא נפסלה בטענה שהפסיכואנליזה אינה מדע, אלא טיעון טאוטולוגי סגור בתוך עצמו ללא ראיות. פרויד עצמו לא היה מעוניין במינוי באוניברסיטה העברית.

## זכרון לראשונים

במדור זה אנו מפרסמים הפעם שלושה מאמרים של שנים מגדולי החוקרים בדורות האחרונים של העברית והארמית, זאב בן חיים ויחזקאל קוטשר. אנו מודים לפרופ' ראובן מירקין, שמאמרו על שני חוקרים אלה, "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו", מכיל את כל המידע הדרוש לקוראינו. לא נותר לנו אלא לציין את מקום פרסומם הראשון של מאמרים אלה:

זאב בן-חיים "על ספרו של ג' גומפרץ, *מבטאי שפתנו*", בתוך: *קריית ספר* כרך ל, 1954, עמודים 163-172.  
זאב בן-חיים, "למאמרי בקרית ספר כרך ל, עמ' 167 טור א' ש' 18-24", בתוך: *קריית ספר* כרך ל"א, 1955, עמוד 152.  
י' קוטשר, "על מבטאי שפתנו לגומפרץ", בתוך: *תרכיץ* כרך כ"ד, חוברת ג' (ניסן תשט"ו), עמודים 355-362.

אנו מצטערים על איכות הצילום של המאמר הראשון והמאמר השלישי. לאחר כמה נסיונות הצלחנו להפוך צילומים אלה לבהירים יותר; אך גם הצילומים כפי שהודפסו כאן קריאים, ובעזרת זכויות מגדלת הם בהירים לגמרי.

## שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו

פרופ' זאב בן-חיים (1907-2013)

פרופ' יחזקאל קוטשר (1909-1971)

מגדולי חוקריה של הלשון העברית לתקופותיה ושל הלשון הארמית לניביה – בדורם ולדורות. שניהם אנשי ירושלים היו ובניגוד למסופר בתלמוד (מגילה לב ע"א; סוטה מט ע"א), שסיפורו של עגנון מיוסד עליו, נוחים היו זה לזה וידידות גדולה היתה ביניהם. נתמזל מזלה של 'האסכולה הירושלמית' במחקר הלשון, שזאב בן-חיים האריך ימים: הוא נפטר בגיל 105 ועד תחילת שנתו ה'97 עסק במחקריו. איתרע מזלנו ויחזקאל קוטשר נפטר לפתע והוא רק בן 62 – באמצעותה של דרכו המדעית.

## יחזקאל קוטשר



יחזקאל קוטשר נולד ב-1 ביוני 1909 בעיירה טופולטשאני (Topolcany) שבסלובקיה – אז מדינה ממדינות הקיסרות האוסטרית-הונגרית – לא רחוק מגבול הונגריה. בשנת 1925 נסע

לפרנקפורט ולמד שם ארבע שנים בישיבה. בשנת 1931 עלה ארצה והשתקע בירושלים. הוא למד בישיבת "מרכז הרב" ובאוניברסיטה העברית בחוגים ללשון העברית וארכיאולוגיה. הקים משפחה ונולדו לו ארבעה ילדים. בשל קשיי הפרנסה נמשכו לימודיו באוניברסיטה עד שנת 1941 כאשר הגיש לפרופ' נ"ה טורטשינר את עבודת הגמר שלו לתואר מ"א, "פרקים מתוך התחביר של יב". מעולם לא זכה להשלים את עבודת הדוקטור, שעסק בה שנים הרבה ונושאה "תחביר היסטורי של הדיאלקטים הארמיים הקדומים". הוא הורה בבתי ספר ובתי מדרש למורים ואף שלח ידו בתרגום מגרמנית של ספרים שלא בתחום הלשון. בשנים 1942-1945 היה מזכיר ועד הלשון העברית בתל-אביב. לקראת שנת הלימודים תשי"א הוזמן 'מר קוטשר' להורות בחוג ללשון העברית באוניברסיטה העברית ורק כעבור עשר שנים זכה להיות לפרופסור קוטשר.

עבודתו המדעית המקיפה הראשונה, "מחקרים בארמית הגלילית", נתפרסמה בהמשכים בכתב העת המרכזי במדעי היהדות *תרכיץ* בשנים תשי"י-תשי"ב. אחד החידושים המתודולוגיים במחקר זה הינו ההסתמכות על 'אבות טקסטים' – דהיינו אותם כתבי יד שלדעת החוקרים הם הקרובים ביותר לטקסט המקורי. קוטשר ביסס גישה זו גם בטקסטים העבריים של לשון חכמים, כמו למשל כתב יד קאופמן של המשנה, בסדרת מחקרים כגון "לשון חז"ל" (בספר *חנוך ילון* תשכ"ג), "מחקרים בדקדוק לשון חז"ל לפי כ"י קאופמן" (בספר *בר-אילן תשכ"ט*) ועוד.

בסוף 1955, זמן קצר לאחר כינונה של האקדמיה ללשון העברית, נבחר להיות חבר באקדמיה ובמשך השנים שימש בה בתפקידים מרכזיים: יו"ר ועד המינוח, יו"ר ועד הדקדוק ועורך כתב העת המדעי *שלה לשוננו*. בשנת 1959 נתפרסם ספרו המונומנטלי *הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח* (529 עמודים). ספר זה עורר הדים רבים בעולם המדע ובזכותו הוענק לקוטשר פרס ישראל לשנת תשכ"א.

משאר כל פרסומיו הרבים, שרשימתם השלימה מובאת בכרך עב הכרס *יחזקאל קוטשר – מחקרים בעברית ובארמית* (727 עמודים), שערכו עמיתיו בשנת 1977, ברצוני להזכיר את ספרו הקטן מלים



## זכרון לראשונים

ותולדותיהן (1961), שהוא דוגמה ומופת של מחקר מדעי פופולרי באטימולוגיה ובסמנטיקה של 465 מילים בלשון העברית (רבות מהן שאולות מלשונות זרות) – תוך השוואתן אל 336 מילים בתשע-עשרה לשונות שמיות והודו-אירופיות, עתיקות וחדשות.

יחזקאל קוטשר העמיד תלמידים הרבה – אנשי מדע דגולים – בישראל ובעולם כולו.

מותו הפתאומי בערב חנוכה תשל"ב (12.12.1971) בהיותו בשבתון בארצות הברית, והוא רק בן 62 ומחצה, קטע באחת את המשכה של קריירה מדעית מזהירה.

## זאב בן-חיים



וולף גולדמן (זאב בן-חיים) נולד ב-28 בדצמבר 1907 בעיירה מושצ'יסקה (Mościska) שבגליציה – אז בתחום הקיסרות האוסטרית-הונגרית ולאחר מלחמת העולם הראשונה בתחומה של פולין. לאחר סיום בית הספר התיכון נסע לעיר ברסלאו שבגרמניה ובמקביל למד שם בבית המדרש לרבנים ובאוניברסיטה. אחד ממוריו העיקריים היה קארל ברוקלמאן – מגדולי החוקרים של הלשונות השמיות בדורו. בשנת 1931 למד שנה אחת במכון למדעי היהדות של האוניברסיטה העברית בירושלים. הוא חזר לברסלאו והגיש את עבודת הדוקטור שנושאה "השמות הפרטיים בכתובות תדמור" (תדמור=Palmyra) ובשנת 1933 הוכתר בתואר דוקטור לפילוסופיה במקצוע הבלשנות השמית.

בסוף 1933 עלה לארץ ישראל ונתקבל לעבודה על-ידי חיים נחמן ביאליק, שהיה אז נשיא ועד הלשון העברית, כמזכיר המדעי של ועד הלשון. התעניינותו של בן-חיים בלשונם של השומרונים החלה עוד בשנות ה-30, ובשנת תרצ"ט פרסם *מזכר* את שני מאמריו הראשונים בתחום זה. עיסוקו ארוך השנים בלשון השומרונים הולידה כעבור שנים את ספרו המונומנטלי *עברית וארמית נוסח שומרון*, שראה אור בשישה כרכים (3360 עמודים) במשך עשרים שנה (1957-1977).

בשנות הארבעים היו בחוג ללשון העברית של האוניברסיטה בירושלים רק שני מורים קבועים: פרופ' נ"ה טורטשינר (טור-סיני) וד"ר בנימין קלאר. ביום ה-13 באפריל 1948 הותקפה שירת הדסה בדרכה להר הצופים בידי ערבים ו-78 מתוך 105 נוסעיה נרצחו. אחד החללים היה ד"ר קלאר (1901-1948). בן-חיים נקרא למלא את מקומו באוניברסיטה וכך התחילה דרכו ארוכת השנים בעולם האקדמי.

בן-חיים המשיך בעבודתו כמזכיר המדעי של ועד הלשון ועם הקמת האקדמיה ללשון העברית בשנת 1953 נבחר להיות אחד מחבריה הראשונים והוא הצעיר שבהם. בשנת 1959 הוקם באקדמיה מפעלה המדעי המרכזי *המילון ההיסטורי ללשון העברית*, שהיה – בזכותו של בן-חיים – חלוץ השימוש בישראל בכלים אלקטרוניים לצורך ניתוח טקסטים (בטרם היות המחשבים בארץ) ואחד הראשונים מסוגו בעולם כולו.

עם פטירתו של המשורר יעקב פֶּהֶן, ששימש באותן השנים סגן נשיא האקדמיה ללשון העברית, בסוף 1960, נבחר בן-חיים להיות סגן הנשיא בנשיאותו של נ"ה טור-סיני.

כעבור שנים אחדות, משנתקשה טור-סיני, בשל בריאותו הלקויה, למלא את תפקידו כנשיא האקדמיה, שימש בן-חיים נשיא בפועל, אך סירב לקבל תואר זה כל עוד טור-סיני עודנו בחיים. רק עם מותו של טור-סיני בסוף 1973 נבחר בן-חיים להיות נשיאה השני של האקדמיה ללשון העברית. הוא שימש בתפקיד זה עד שמלאו לו 75 שנים ואז החליט מרצונו לפנות את מקומו לצעיר ממנו, אבל בחר להמשיך בתפקידו כראש מפעל המילון ההיסטורי עוד עשר שנים, עד שמלאו לו 85.

זאב בן־חיים חקר את רוב תקופות הלשון העברית ודגל באחדותה לאורך כל הדורות – בניגוד לחוקרים רבים שלא האמינו ב'אחדות' זו. את השקפתו המקורית בדבר טיבה של העברית החדשה הביע בחוברת *לשון עתיקה במציאות חדשה* (1953). אחד מספריו המאוחרים הוא *במלחמתה של לשון* (1992), שכוונסו בה מאמריו בענייני הלשון העברית של ימינו. רשימה שלמה של כתביו (עד ראשית שנות האלפיים) נמצאת ב*לשוננו* כרך סה (תשס"ג), עמ' 201-226).

בן־חיים נתכבד בפרסים החשובים ביותר המוענקים לאנשי מדע במדינת ישראל ובהם פרס ישראל (תשכ"ד) ופרס רוטשילד (תשל"א). בשנת 1966 נבחר לאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים. הוא עסק במחקריו עד גיל מופלג, גם לאחר שמלאו לו 96 שנים. בחודש מרס 2004 נחבל בנפילה בביתו ומאז ניטל כושרו. הוא נפטר ביום 6 באוגוסט 2013 והוא בן 105 וחצי.

זאב בן-חיים "על ספרו של ג' גומפרץ, מבטאי שפתנו", בתוך: קרית ספר כרך ל, 1954, עמודים 163-172.

גומפרץ, ג. מבטאי שפתנו. עידי ק. ס. כ"ס ע"ב. בספר זה כיום ג' עשרה מאמרים. שרובם כבר נתפרסמו בבימות שונות, וסיעוסם גרססו בו לראשונה- ואולם אף איהם שאינם חזשים. חוד-המקבר ובזקם, תיקנם והגיהם לפני שקבעם בספרו.

הבעיות, שעוסק בהן ג', רבות ומרובות- מגים הן- בול מחמת טיבן של חופעות הלשון הגדונות בספר ובין מפני שאותן החופעות הן ילדות שכבות לשון שונות ומרוחקות זו מזו ריחוק של זמן וריחוק של מקום. אף המקורות שזקק להם המחבר בפתרון הבעיות מרובי- עונים: תעתיקים לרעניים, עדויות ספרותיות, ביהוד של מקדקים קדמונים ושל אנשי המסורה. עדויות שבעל פה על הגיית מלים. שונות בס' בני עדותנו בוסן הזה וכן ניסויים פונטיים שלו ושל אחרים. אף על פי כן אין למנינו צורך מאמרים נפרדים זה מזה בתכנם שכווננו בספר אהר, אלא מערכת מאמרים הקשורים זה בזה. הצד המאחד אותם הוא התעניינותו המיוחדת של ג' במסורה. ביתר דיוק בקדוק המסורה- ואפנם שבעה מתוך עשרת המאמרים עוסקים במישורים בשאלות הכרוכות בקדוק המסורה, ברם, יצוין שאין ג' מסתפק בבירור שאלות של קדוק המסורה: אדרבה, הוא שואף לפתור בסיועו בעיות שונות של הקדוק העברי התיספורי, בעיות מסובכות, שעדיין לא הושבו- עליהן החשובות המניחות את הדעת.

תיאור כל העניינים שעסק בהם ג' בספרו ובירור כל הבעיות המועלות בו ועולות מפני- חורגים מתחום סקירת-ביקורת- אפסמאם אמרא ואנסה להעמיד את הקורא על החשובות שכשאלות ועל חידושו של המחבר בפתרון.

א) כמאמר הראשון "הגיית האותיות בצרפת ולגולה לאשכנזי" מנתח ג' מלים עבריות בתעתיק צרפתי של המאות הי"ב והי"ד ומתאר צ"ם זה בעיקר את מבטא העיצורים, מסקנתו היא שפבטא יהודי אשכנזי מקירו בפבטא של יהודי צרפת ושפבטא זה שונה מן הפבטא הספרדי לא רק בהגיית העיצורים, אלא אף בהגיית החססים והשוואים- אנו רואים שהגלית והתייז הרפות עדיין הגויות כהגייתן בעברית קדמונית (t, d). שהגיית העיין אינה בטלה והריוח רמות בתעתיקים — מה שאין כן הגיית הדיא והחיות. כנגד זה חלו שינויים מכרועים בהגיית אותיות רבות.

למשל: (א) מ. צ. ש. ש נחלקו, להנה אחד והוא (א); (ב) מ-ג בסוף הברכה מאונפתה הן; (ג) ב בסוף הברכה קשה היא (b), בעוד שהמשיא מתרפה בדין (f), היינו: Abbu (אבהו), cae (כיה), (1) התפעה הנוכח באחרונה, שנואית לי כרוכה, באוקי לשונם המדוברת של היהודים באותו הזמן, ג מדמה אליה, שלא ברין, את המספר הידוע כבירות י"ב ע"ב, ודיל ג: א"ל לפנינו חוק מכוסס על הפונטיקה גרידה, כי אם חוק המבוסס על מסורת היסטורית עתיקה... ולקצת התוסטורי השדה ברכות יג: ליתן ריח בין הרבקים... ע"ש בן שדך הבנף טחיל, כלומר יש רגש באות האחרונה גם שלא במקום הכפלה (ההטעה שלי, בית: ע"פ ד"ר, משמעות המספר התלמודי הגיל, שהייתה ידועה לר' יונה ז' גאון ע"ק רמב"ם מהדורת וילנסקי ע"פ רג"ל נעלמה מדעתם של כמה מדקדקים בני הרי"ט, המספר התלמודי מהווי ספגו הכפלה המתחזה בדרך הסבך, כשהגויים כרצונם שחי מליט, שהאחרונה מהן פותחה באותו הזמן - או כהנה דומה - שנסתיימה בו הראשונה, בלשון העברית שבתקופה ההיא היו ההגאים ב רב (בדומה לבן נבוכדנצר) מניטה א"ת, וישתי "השטמוחית", ב"ית קשה וב"ית רפה היו תלויות במקצת הפנימה בקונסכסט (בתוך טלה אחת או בדרך הגייה של שתי טלים מסוכות), בהכפלה מתגשמת הפונימה לעולם בצורה הקשה, ובכך כל אימת שסתתרה הכפלה בין שפיכתה הנפיה ובין שפיכתה ויסון הגאים מקרי בקונסכסט, התוצאה אחת: התגשמה הקשה, מכאן שהגיה ע"שפשוף, הנפתחל אינה מעידה כלל על הגייה ע"ש, כ"ף (ח' ר"שית) הנת המספר ע"ש, כ"ף, כדיוק כשט שק"ק"ב (תהי לז יז) שמוכרי ר' יונה אינו מלמד על הגייה ארו או ארץ (אל יישכח: המדובר בצדדי הספרות הקרובה לסב"ך), כלום יעלה על דעתו של אדם להוכיח מן הצורה א"ך שהא"ת ה"ה גייה בערבית הספרותית בר"ת קשה גם בצירוף כ"ף א"ך בגלל יחסן מקרי ג"ג בבנין השמיני.

(ג) נלגילה של י"ד במכתב זה ראויים לציון מיוחד, לפי קביעתו של ג' הגייה הוי"ד: כראש מלה ובהכפלה כבים הערבית (או כו"ד הרומאנית לפי מנחם): כשיש לפנינו תנועה והוי"ד ששונה הגייתה כו"ד שלנו, וי"ד חרוקה חופפת לאי (kyl), ידועות לנו

סקבילות לדרך הגייה זו בעברית שמוחז למכתב הצרפתי ובזמן שקדם לו י"ב משתמש בידועות אלה ומסיק מהן כי אפילו במקום התבוללות היהודית למראית העין מתברר שהווי צרפתי שמו"ד על מסורת ארץ ישראלית" (עמ' 30), בדבר הגיית וי"ד כבים מסתמך ג' על עזרתו הדוועה של רפיג בפירושו למספר יצירה, במקום שהוא ר"ל על הגאים שאינם מוכנים כבים האותיות העבריות, ודיל: מטאט אלבים פמיטא בין אלביט חלוד ולר"ך נעלה אלכראניון פי אלי"ד אלוש ובעלוא בע"ל אלערב סקאם אלי"א לאמיתו של הרבר אין כאן עזות כו"ד להגית הוי"ד כבים בעברית, יש רק עזות לסיסון הוי"ד בדגש כ"ל להביע בה את ההנה הצרבי ג"ם, וגם מדברי ר' יונה כספר התשנה (המכונים הקטנים עמ' 14): "רב מעידה דיל פי ספר יצירה פאנה למא דכר הא"ך אן אהל סבריה ינסקון בלא"ז אלמשודה [ניסא] דכר יצ"א אן אלערב קד תסעל ד"לך..." אין ראיה שאנשי סבריה ביטאו י"ד נטישה כבים בעברית, הריהו רק פשרש דברי רפיג ואמנם אילו היו אנשי סבריה נהגים כן בנטישת בתורה, כלום לא היה משתמר לנו וכו' לכך בספרות בעלי המסורה, ובכל הכלים שכללו על הגייה האותיות בשני מדצא"ם: הא"ף אום גי"ח שאמנם הנו "אנשי סבריה" י"ד כבים, אין אנו יודעים דבר ברור על התנאים, שבהם הפכה י"ד לכ"ף, לפיכך אין אנו רשאים לראות בתוספת זו מסורה רצונה שא"י לצרפת, בעוד שלא יקשה כלל להסבירה כהתבוללות יתירה" ללשונם המדוברת.

הוא הדין מעבר של י"ד חרוקה ל"ה תופעה זו כללית היא ותפעה עד מאד בלשונות שמיטת והודוגרשניות, כפי שראה והראה אל נכון ב' במאמר השלישי, וכלליותה היא המונעת את האפשרות להוכיח שהחליץ זה במכתב הצרפתי היא מסורת הגייה ארץ ישראלית, ולא חידוש שנתחדש בזמנים שונים ובמקומות שונים (עיי"ן להלן), על כל פנים טעות בידי ג' לדמות תוספת זו לכללו של בן נפתלי נקד כ"ל ל"ר וכו' תחת כ"ל, ל"ר, כאן תופעות קרובות אך לא הוות, שכן כללו של בן נפתלי מלמד על התחליץ ויל כ', ולא על ויל, ועד כמה שידוע לי לא נמסר בשום מקום שכן נפתלי הגה למשל אש"רל התח ישראל.

ועוד. תקצר היריעה מלדון בכל סבך הבעיות העולות מן המקורות האלה, ואינן רק דברים אחרים, שלדעתי סותרים הם את הכתוב של ג' :

(ו) כתיבת ש' לשני הגי' קרובים, שהמסורה שבעל פה מבחינה ביניהם ומצאת לאחר זמן סימן להבחנה ביניהם בכתב (כניקוד הבבלי כרגיל ש' בשברני : ש'), מעידה לכל היותר על כך, שאותו הניב השמי (הכנעני), שהונח בו הסימן ש' (כמוכן בצורתו העתיקה) מלכתחילה לא היו בשני הגאים — ש' וש' — כדרך שהיו משמשים בניב העברי. לא אתה אנו מוצאים בשאלת סימני כתב מלשון אחרת, שאין בה כל אותם הגאים שכלשון השואלת, שהלשון מסתפק בסימן מסוים להביע הגאים קרובים זה לזה, אנו מוצאים בכתובות ארמיות עתיקות שימוש באות זיין הכנענית גם להבעה ההגה המסומן בעברית וברומה, כשהעבריים שאלו מן הארמית (הנכסית) את האליף-בית שלהם, מצאו בו רק כיב אותיות והסתפקו באותיות אלה ולאחר זמן הבחינו ביניהם בסימנים שונים, כלום יעלה על הדעה לומר שהעבריים לא הבחינו בן הגאים  $\text{ז}$  ל- $\text{ז}$  או  $\text{ז}$  ל- $\text{ז}$ , משום שהשתמשו באותיות  $\text{ז}$  או  $\text{ז}$  להביע את שניהם. עד שלא המציאו סימן מבחין בין  $\text{ז}$  ל- $\text{ז}$  ובין  $\text{ז}$  ל- $\text{ז}$  בבגזן זה מסורה שבעל פה עדיפה היא ונאמנה להעיד מן האות המתה, ובעברית מצאה המסורה שבעל פה — אמנם בדורות מאוחרים יותר — את הדרך לסימן המבחין.

ג) שתוקט, מסר יצירה בענין הגייה הכפולה של ש' אין למרשה כלל כדומה, ששייך ושייך הן הגה אחד כפי מחבר הספר. מטרת המדקדקים הקדמונים בגייה הגייה הכפולה של בגדכפית (או בגדכפית) כפולה היא, ראשית, רצו להורות את הכללים שעל ציהם נוהגת הגייה הקשה וההגיה הרפה של אותיות אלה, מכאן ניסוח כללי איייה, דחיק ועוד, שניה, רצו אחרים מהם (עיי רביג, שם, וכן מדקדקים שומרונים מסימנים) להסתייע בהגיה כפולה של בגדכפית להוכיח כי אין הלשון העברית חסרה שום הגה הידוע להם מלשונות המכיבה, כסיוע בגדכפית וסימני הניקוד הניעו הללו ל- $\text{ז}$  המאים, מניית הגייה כפולה של ש' ימניה ושפאלית, אינה בגדר שמי המטרות האמורות. שכן :

(1) אין כללים דקדוקיים קבועים לשימוש של ש' ו- $\text{ז}$ , וזוהי אך

ב) במאמר השני, השייך טלוליה ובלוליה מעלה ג' שלוש מסקנות : (1) בארצות הנוצריות חיתה הגיית השייך כמשך המהצית הראשונה של ימי הביניים אחרת, היא אומר השייך והשייך נהגו כסמ"ך (2). הגיית השייך הייתה נוהגת רק בחלק הערבי של ספרד, בשנת 1250 בקירוב, כשחל בגרמנית המעקב של ג' אל ג', התחילו יהודי אשכנז לסגל לעצמם בתודות את הגיית השייך (3) ; (4) הנקדטים בא"י ובבל החליטו בשייך (הימנית) להגה ג', אלא מסיל הוא ספק אם מבטא הנקדטים הוא מבטא העברית בזמנים הקדומים, אך דעתו על מבטא השייך בזמנים הקדומים לא נחברת לי בדיוק מתוך דבריו. מצד אחר מניח ג' שלמשל ירמיהו הגה שייך כסמ"ך (עיי הדורש פשוטו — מגור מסביב ; לשון נופל על לשון — שחור ; שחור), ומצד אחר הוא קרבע, על כל פנים בין כל המסמכים שנשתמרו לנו בכתב מן התקופה הזאת (זיא) — עד זמן שכלול ה"נקוד" — בית) אין אף אחד הרומז על שניות מבטאה (של השייך) — ב"ח : שם עמ' 44 — נראה לי שהמסקנה היחידה משתי ההנחות היא שאותיות ש' רס כמקרא (הלא מנוקד) אינן אלא שני סימנים להגה אחד והוא ג'. כרם בהמשך דבריו הוא מניע לכלל המסקנה השלישית : (3) שהשייך העברית הקדומה אין היא אמנם ההגה ג' כפי שמקובל לחשוב, אלא הגה אחר קרוב לו : ג' צליל של לחשות" (שם עמ' 46), אם מכין אני כראוי את דבריו, הרי גלגולי השייך בעברית אלה הם : א) ג' צליל של לחשות" ; ב) הפיכתו של הגה זה ל- $\text{ז}$  בתקופת המקרא ; ג) הפיכת  $\text{ז}$  לשייך המודרנית" (עמ' 49) בפי הנקדטים ; ד) צלצולה כ"ג בארצות הנוצריות עי אמצע המאה ה-11 ; ה) תירוש צלצולה כ"ג באשכנז אחר כך, בתיאור זה של גלגולי השייך לא חוסר לנו, אם ההגיה של שייך כ"ג בארצות הנוצריות היא המושכת המסורה המקראית או תירוש מסורתה, ברמה לתירוש מסורה הנקדטים באשכנז לאחר 1250 בערך.

ג' מביא עדויות שונות לאישוש מסקנות : עצם הכתב העברי (הלא מנוקד) שאינו מבחין בין שייך לשייך ; דרושים מימי המקרא והתלמוד שאינם מבחנים ביניהם ; עדות מספר יצירה — עדות של השתיקה — שאינו מזכיר הגייה כפולה של שייך, כשעה שהוא מזכיר הגייה כפולה של בגדכפית ; דברי הירושמיס.

מסורת הנובעת למלים ולסורטים מסוימים. (2) אין סיון מסוימה — בתקופה ההיא — שום הנה על הכלל כביב אחרות. שגרי הוא זהה לסמך.

אין למחוס-מצעות דקדוקית מסורתית יותר מה שהיא מתבוננת לומר. רעל כל פנים אין כאן עדות של מסה לפי חוס.

3. הבא להבחין שנקמה הקדומות במקרא — של ש הייתה אחר ותמצאה לשתים — s — s — אך בתקופת התקופה. מן הדין שיציר את ההגאים שבהם נהפצל חוגה האחד לשניים; מן הדין שיסביר, כיצד קרה הרבו שהתפצלו. שחלה — לפי זה — כ.ת.ר הקברית. מקבילה בדיוק נמצא להלוקת ההגאים בארמית ובצרכית ובלשונות מסורת אחרות. עד שנוצר יחס חילופי קבוע: ש בצברית — סמך בארמית המאחרות — ש בצברית. אילו ש בצברית מקבילות לה, סיון בארמית וסמך בצברית. יש אמנם יוצאים מן הכלל מופעים מסותרים את חוגה החילופי האמור. אך עליו לזכור שהבחנה הקדומה בין סיון לסיון בצברית נשמרה בעל מה לא אחיה בכתב. והוא נשמר כנראה עד לש

עם שכלשונם המדוברת של היהודים חזל להתקיים ההנה סיון שמאלית ונעשה לסמך. ואך בני קיימים מוכתקים נחמסר הכולל זמן ניכר גם לאחר החזרות ש לסמך כלשונם המדוברת; כיון שזוהו אך מסורה של קראה, נתקבעה במקרים מסוימים והו אחר המודעים לתודות בין סיון לסיון במקרא (למשל קמשי — קמשי, אם נוח אפוא שאך בתקופת התקופה נוצרה ההגיה הכפולה של ש בין שהמפלות הוא חוס s — s. ובין שהוא חוס s — s.

על כרחו נבוא ליחס לבנלי המסורה ידועה פינטור גאלית בבלשנות השמית המשווה. שעל פיה הצליחו לכוון ולסמן את ההגיה המפולה של ש בדרך המוצדקת" מכוחה הקדוק המשווה בלתי מובנה הוא הגייה של ב להפיל חסות במהימנותם של בעלי המסורה במסורת מורשת לשונות וליחס להם כמנה רפורמטיסיות במידה נדושה. לא רק לגבי ענין הגיה הסיין אלא בשטח דקדוק אחרים.

העובדה שמרבית הלשונות השמיות (אך לא כלן) חזק מן הקברית אינן יודעות אלא הנה אחד של ש אינה פוסלת את המסורה על שני מוני ש בעברית. בתקופה חלשון המקראית, לפחות בזמן מוגבל ובאזור מסוים; קיום שני מוני ש במחרי (דיאלקט שמו מדובר) ומציאות שלוש ש סימנים בכתב הצרכי

הדרוסי הקדום להגאים שים (הוי אומר s, s, s) מאששים את מסורת התקופה.

הוא הרבר לגבי חידוש ההגיה של סיון באשכנז. אם אמנם הגייה זו היא חידוש צי"ם המפתח הגרמני s. על שום מה חמנה, במבט זה, רק אותה s המובעת בסיין ונעשתה s ולא נשתנתה. אף אותה s המובעת בסיין ובסמך? אם ההבחנה בין סיון לסמך היא פרי מפתח גרמני — דין הוא שתבא המפתח הגרמני הם לבדם יהיו קובעים את ההבחנה החרישה. וכל עוד לא הוכחה תופעה זו, נסיב — לדעתי — לחשוב, שסיין האשכנזית בהגייה s היא מסורת. עברית קדומה שנתקיימה במקומות ובמסביבות. שלשונם המדוברת של היהודים לא הפריעה את קיומה.

4. המאמר השלישי, "תולדות הגיית היידי" מקדש רובו ככולו לבידוד הגיית יידי חרוקה בל תופעה שזן בה במאמר הראשון. משהביא ב מקבילות מלשונות שונות לתופעה, טווח הוא לברר מה הייתה הגיית יידי חרוקה במצבים שונים (בראש שלה באמצעה, כצירוף —ים) כלשון הקברית. לדעתי נהגה יידי חרוקה בקברית הקדומות בכל המסביבות ואפירות דעתי זו הוא מוכיח: מכתובים כגון אישי (היא ב יב) תחת ישי, פתאים תחת פתים הן בנוסח המקרא שלטו והן בנוסח השומרוני של התורה, מן התנחומים היוונים כגון  $\alpha\beta\beta\epsilon\sigma$  על יד  $\alpha\beta\beta\epsilon\sigma$  (דובר) ומן השמות הערביים כגון  $\alpha\beta\beta\epsilon\sigma$  (דוית); מן תיקוד הבבלי כגון ירושלם, יסדן או רשל, ויקה<sup>2</sup> וכו"ב שבתן היידי חסרת תיקוד היא.

כיום, עדויות אלו חלק מהן כוחן מוגבל וחלק מהן אינן עדויות כלל. אמת הרבר שהעדות כתוב מסוג אישי-ישי, פתאים-פתים רומזות שבאילו אודים ובאלו זמנים בימי המקרא הל התחליך ישי. ואך יכולתו להבידוד את מקום חלוצו ואת שפתו העובדה שכתובים אלה הם מימינו שאנו ניכר במסמס המקרא,

1 לפי Wolfram v. Soden במסר Grundriss der akkadischen Grammatik, 1952 עמ' 29 נבא זהה s באכדית העתיקה והפך ל s במאחרת יותר.

2 ב מחוסר סימני תיקוד בבליים בדפוס משמש הקמך ההפוך סמך שמה' ערך לפתח המסול הבבלי.

אנו קוראים וילכו (פעמים) ויקתו ויתצבו וינבחו, ויכתבו, ויבזוהו — בחורף, וכבר ראה קאהלי אל נכון שהשטת הדיק סיבחה בעובדה שלעיתים אין הפלים נקרות בשלמותן.

כמוזמי לא הביא ג' הוכחות אחרות להביית יויד הרוקה כ"ו בלשון המקרא ובפי הנקנים, ונאז אין ג' טיחם כח עדות לסברתו שהשמות כמו ברכיהו, גדלהו הם קיצורים מן יברכיהו, ימלהו, קיצורים שנתהו לאחר שיברכיהו נחלשה, הגייתו לאברכיהו, מה מחייבנו לפרש שמות כמו ברכיהו, בלקצור מן יברכיהו, כלום אין הנומנקלאסורה העברית והשמית מכירה שמות תיאוריים, שהפעל שלהם הוא כעבר ז' כלום יכול נמיהו להיות קיצור מן ינהיהו ז' הרש צורה יתח בעברית?

מאחר שנראה לו ל"ג שהגיית י כ"ו הוכחה הפלגי לפחד שאלה אחרת בדקדוק העברי, השונה במהותה מן השאלה הנדונה, בידוע שיצוקה וכיוצא במלה זו באה בצירוף ככיל בחורף: בצדקה, ע"פ הכלל הנוהג הנלמד גם בבית ספרנו, נהפך השואה הראשון לחורף, כלומר כצדקה נעשה בצדקה, ובי שואל: מדוע השואה הראשון נהפך דחוק לחורף... והלא הטרנסקריפציות היוניות מראות לנו כי מקורו של השואה בככיל בשום מקרה אינו חריק אלא a או e. (שם עמ' 80) ותשובתו היא: הכלל שהשואה הראשון בין (ז) שני שארים נעים רצופים נהפך לחריק היא תולדת ההיקש עם אותם המקרים שהשואה הראשון הית שווא ל פ נ י ו י - י, כי בשכילים כבר היה קיים חוק לשוני יצוב: שוא לפני יויד הגייתו כחוריקי (שם), ובכך תהליך פוניטי מוגבל ומתנהב בצירוף הגאים מסויים כמו י' (פעמים < 1) הוא היסוד והממצא לתופעה לשונית אחרת ונפוצה בכל סוגי הצירופים הציוריים — חרף מן אהח"ע במסורה השכרית — היא התופעה ש"ב בהברה סגורה ובלתי מטעמת הנכפת — בעיקר במסורה השכרית — ל"ו, כגון, פקדש, מדבר (לעומת: פקדש, מדבר, תשל"י בערבית ע"פ תקטל) ועוד ז' ג' שונה לעיתים על ידי שהוא מכיל תהליך מסוים שנמצא פועל באחד הילכים העבריים ובאחד הנפטים של הלשון, ומניחו פועל בכל הנפטים ובכלל הלשון: אחרי שהבאתי דוגמאות שונות של השטתת חויד לפני חריק מהקוסות שונות וגם משמות שונות, כבר מותר להגיה שפחבטאח(ו) בה חוק לשוני

מעידה לטובת הנעה הרחבת שבדרך כלל נשתמרה הגיית יו של יויד חרוקה בלשון המקרא — ואמנם אותה מוסרים הדיקור הסברני והכבלי כאחד, התעתיק היווני אף בצורתו  $\alpha\beta\beta\epsilon\gamma$  כול להביע גם יו (וכדואי הוא מביע יויד עיצורית בצורה  $\alpha\beta\beta\epsilon\gamma$ ), ואין בו הכרע (עין שיקוליו של Brenno בספרו *Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus*, Leipzig, 1943 עמ' 375 וכן עמ' 469, כשאנו מניחים תעתיקים לועזיים ביוסד התבוננותו, עלינו להביא בחשבון שאין תעתיק לועזי עשוי להביע בדיוק נמרץ הני לשון זרה, כיווד כשעל יוד כך הוא מוכרח למוע במתנני כתיבה המקובלים בלשון, כבר העמידו חכמים ש' יונית יכול להביע יו (י), מפני שאין ררך הכתיבה היונית לכתוב יו, על כל פנים התעתיקים היוניים של ההכספלה והלאטוניים של הירונטוס יכולים לדבר בעדם בלבד ולא בעד תקופת הלשון המקראית.

כלום מעידים הניקורים ירושלם, ימינך ויפל על הגיית יויד חרוקה ז' ההבדל בין ירושלם, ימינך ובין ירושלם ימינך הוא כתיב בלבד, אם נזכור את כללי השואה של נקני סבריה, ובהם הכלל יויד בשוא הגייה י, ועקרו סבריה מוסרים: כל מלה דמייך לה יויד ותחא קרמיה בראש תיבוחא התניקד בשוא ומתקרי בחרא נקודאי (דה"ט עמ' 14), הוי אמר ת שווא המי כ"ו בתנאים אלו, ועל השטתת הדיק לא נאמר כלום בכלל קדמון זה, האסמכתאות של ג' להנהה ש"ב בדיקור הבבלי היא לעולם ז' בטעות יסוד, מדרך שיטה הנקודות בניקור הבבלי משמאל לאות המנוקדה הוא למד, כי הימצאותה של הנקודה בכיוון אנכי מעל לאות יויד (כמו בישיר, יקח, ימינך) מרמזה כי כוונת הנקודים להביע ז' ולא יו, מקום הנקודה באות זעירה כיויד תלוי בעיקר באפשרויות של המקום ולא מנע כיד הסופר, והא ראה: למשל בתצלום לוח 4 של *Masoreten des Ostens (=M.d.O.)* אנו רואים נקודה משמאל ליויד במלים ובאים, יצק ועוד, ומעל ליויד במחן אנכי במלים ויתבא, ואלהים ועוד, היינו ללא כל הבחנה בין שהנועה ה"ו מובעת באם פריאה ובנקודה ובין שהיא מובעת בנקודה בלבד, ובדיוק כך אין ויפל, ויקח, בלא חריק, מעידים על הגיית הנקדים  $wa-ippol$ ,  $wa-iqqab$ , שהרי באותו הטקסט (כ"י 22 של M.d.O.)





4) ק' + ג'ל (בגין קרנו/ ערלי)

התנאי 3) לא נזכר בדברי רס"ג, ונראה לי שרשאים  
אני להניח השמטה בלבד, הוא לא נזכר במירוש  
גם בדברי-עלי בן יהודא אך. נתון הוא כדוגמה יר. לפי  
זה יצאים הכללים: ריש-אלף-הגיה כשהוא כאה  
אחרי דוססצית בין במצב 3) ובין במספר, בתנאי  
שתחתה עמקן הברה אחת 2) וריש-אלף-הגיה  
כשהוא כאה לפני-ג'ל במצב 4) וכשהוא כאה אחרי  
ג'ל במספר, בתנאי שהורה עמקן הברה אחת 3) אע"פ  
שלא בדיוק אותו הכלל החל על סמיכות דוססצית-  
לרייש הל גם על סמיכות ג'ל לרייש, לא רחוק הוא  
לספק, אך אפשר שיכוא בחשבון שנהא אחר של הרייש  
כאשר חידושות חיתוכה לחתוך אותיות וסג'ת זסיג.  
בלומר הרייש נחמסן טרייש עובלית לרייש של חד  
הלשון 117).

לפי זה מתויבים אנו לומר שריש-בי"ח הגויה  
בכל שאר הצירופים המוניחים, כפי שנאמר במירוש  
ושיאר הרייש שבמקרא בדבור דגש בלו' (דח"ס עמ"ס).  
אולם העדות הג'ל אינה שלמה, יש עדות אחרת  
המשנה את החמונה להלושין, כונתי לסכסס שבניקוד  
הבבלי המסמן את הרייש כסימני דגש ורמה את המלים  
בעלות הרייש המסומנות כסימנים אלו הוציא קאהלי  
במספר Der masor. Text des Alten Testaments  
nach der Überlieferung der babyl. Juden, 1902.  
בעמ' 44. לפנינו 42 מלים שהרייש שלהן נקודה, 28  
מהן כסימן הרמה 16' (אולי 17) כסימן הדגש, מהם  
אנו למדים קודם כל ש הילוף אינו הלוי  
כסמיכות הרייש אל דוססצית ואל  
ג'ל. ב-25 המלים, שבהם סימן הרמה, מתאימים  
התנאים לרפ"ן בגדכפ"ה (למשל: וימירו,  
עשרות, כחמק), כ"ו מלים מתוך 16 (או 17) מתאים  
דיגוש הרייש לקישוי בגדכפ"ה  
(למשל: אברו, נברא שברך, מרח, ברם היוצאים מן  
הכלל (בגין ורהבם, שרעפי) מונעים אותנו מלהסיק את  
המסקנה שאטנם כללי בגדכפ"ה חלים בסכסס זה גם  
על הרייש. — על כל פנים מזכיר אני שלשימושה של  
הרייש בסכסס זה עלינו להקביל את דברי "ספר יצירה"  
על ההגייה הכפולה של שבע אותיות ובכללן  
"רייש (בגדכפ"ה).

2 מחוסר סימני ניקוד, ככליים בדפוס משמש  
התשרוי סימן שזה ערך לדגש הבבלי.

להנהא שסמיכות הרייש לידוססצית ולג'ל  
קובעת את התפרש שכן שתי הגיות של הרייש  
הנזכרות בספרות המסורה, אפשר להניח רק אם אנו  
מנשרים על פני מסמכות חשונות — לכאורה קלות  
ערך — שבעדויות שהזכרנו, הדבר כשלעצמו אין בו  
רע, אלא העדות מן הסכסס הבבלי המניקוד הג'ל  
מחזירה אותנו לנקודת המוצא: עדויות מנגזרות.

ואם יטען הטוען: הסכסס המניקוד הג'ל מעיד רק  
על ההגייה כבבל ולא בא"י, נאמר לו: רס"ג מזכיר  
במירוש, ואנא תציעי אלריש מאנה ללסבראנין פי  
אלמקרא וללעראקין פי כלאמהם לא פי אלמקרא  
ויקולון היא ריש מברוך ורייש גזר מברוך, מירושו  
של הדבר: ההגייה הכפולה של ריש כבבל היא  
הוספה בלשון מדרבה, תוספה מבוססת היטב,  
בעוד שההגייה הזאת בא"י (במסורות) היא עניין של  
מסורת קריאה בלבד, מסורת העלולה להשחשש,  
אם אין לה אחיזה בלשון המדוברת. רס"ג מעיד שלא  
הצליח לטול כללים להגייה כבבל, ועל כרחו נאמר  
אנו שאיננו מצליחים לכלול כללים בדורים להגייה  
הרייש הכפולה בא"י ע"פ עדותו הוא ועדותם של  
אנשי המסורה בא"י, דומה שרק מלוי סכססים נוספים  
שהרייש בהם נקודה כדגש וברמה, ובראש ובראשונה  
סכססים בניקוד בבלי, עשוי להראות לנו את  
הדרך לקביעת התנאים של שימוש שתי הריישין גם  
בקריאת המקרא. שכן עדויותיהם של אנשי המסורה  
ושל המדקדקים הקדמונים אך סקצתן מוסרות הן  
עובדות לשוניות ועיקרן הסברת העובדות, וכיוון  
שההסברה מסורה לנו בכמה ניסוחים ומהם מנגזרות  
ול"ה נתקפת ערכה ורבה.

עוד זאת: בי דק מן הבשוטי מברוך שבדברי רס"ג  
כי אהת משתי הריישין גרונת, לדעתו נזר מברוך  
מלשון כארכיה במשפעות גרון או חלק מסוים בגרון  
(שם עמ' 114), אולם דיוקו זה נסתר מסקום אחר,  
מפחברת על עיניי מסורה שפרסם ודובוביז, בשם  
Manuel du lecteur (תדפיס עמ' 81) אנו למדים:  
"וכן יש להן (לבנו א"י — ב"ח) זיין הנקרא מברוך  
ואינו ידוע אצלו", כיצד מחוייבת ההנהא שסברוך  
מידוע ברונו עם העובדה שסברוך משמש להאף לניין,  
כלום אפשר לה לזיין לחיות גרונת? נראה לי  
שהביטוי מברוך הוא מונח דקדוקי לא ערבי  
שנשקל במשקל ערבי, בדומה למונחים דגש ורמה

(ל), רואים אנו שצדור צורות. מנודות בין מצד כחיבן בלכד ובין מצד עצם מבניחן (כגון חינה, שכני) הובאו כאן למכנה משותף וניהן להן הסבר כולל, אחד ויחיד, הוא ההסבר המדויק. לפי דעת ג' כל הכתיבים הללו כאיום אסוף לציון את הניח השוא הגע. וייל מתבוננו לגבי יתה ריכה (שם עמ' 268): ע"כ מירוש הכתיבה יכה לפי קריאת הסופרים הוא: יכה (בשוא גע). וסירוש הכתיבה יתה לפיה הוא יתה (בשוא גע). ובענין סיבה של התיי בכינוי יתה הוא כותב: כי תייו הבנוי היתה בעצמה תפיד<sup>4</sup> (ולא רק בפעלים ליי ולא כגון בניית המלאכה) אור שורקת בהקטפה שלפני הנקנים (= וי או ה באנגלית) ע"כ היה תמיד חשיש, שכצורת כגון נשית, מאסתי, בנדתי, בשחי שורקת בסוף הסלה. חתמונה שחי השורקת לצרקה אחת במבטא, כשם שאנו מוצאים למשל ללת במקום ללת" (שם עמ' 278).

ובכן בקביעת מזהה של תייו הכינוי המדובר נאמר חידוש גדול, אלא שב' אפילו לא עשה נסיון לתוכיח אמינו של חידוש זה, וסירושו של החידוש הוא כי התייו היתה בעברית שבהקטפת המקרא רפה לעולם, גם לאור עיצור<sup>5</sup>.

ג' הרגיש יפה שהנחתו בדבר כתיב אסוף הקריאה היי להקבת הנועה צומחת בלשון סופרי המקרא, או לה סיכוי להתקבל על הדעת, אלא אם יוכיח ויגיד בבירור את הכללים שעל סיהם כתבו סופרי המקרא יתה, יכה וכדומה כנגד הכתיב המקובל שאינו מביע שואים נעים באמות הקריאה, בשקודה רכה כיום ג' את כל הצורות שעליהן נסב הדין, ומתוך התבוננות מפורטת בהן הוא מעלה את הכללים הבאים: בכל זאת הספקתי למצוא תמים שעל סיהם נכתבה יתה במקום ה' כנוכה בעבר בספרי הניח, הנא אחד הוא שהפעל יתה חסר או נח את אחת, מבין

4 הרגשת המחבר.

5 כמורה רשה" מחכוז אני להגייה החוככו (ספירנטואציה) של תייו כמקובל תיינו ז' (ואינו מניח ג'), ולא להגייה המנושפת, תיינו ה' כי כיווניו העתיקה. לעומת זאת לא מן הנמנע להניח שההגייה הקדמונית של תייו בעברית לפני תוספת הרישוי, היינו תייו מנושפת ככל המצבים (ועיי' לשון וספר לשון סיני כרך א' עמ' 147).

שמצאתים בספר דקדוק שומרוני הכתוב ערבית שקולים במשקל העברי: מהנושה, מרשה, קרוב בעיני שהוא מונח ארסי משורש כרה (בארמית המודרנית החיית הגייה כ"חא הערבית ו) ויש לו אח בסורית ואכמיל.

ה) לבסוף נעמוד על תורת האותיות המוצאות, שהיא עיקר העיקרים בתפיסתו הדקדוקית של ג', זו כלולה במאמרים אחרים: הערות פונטיות לדקדוק המקרא לפני תקופת המקרא (המאמר החמישי); דחיק ואחי מרחיק שרידי דקדוק עתיקי (המאמר השישי); כתוב הכינויים יתה ויכה בתוך שינת האותיות המוצאות (המאמר השביעי); בתורה וי שהוצאתה תוספת כמחצית הספר, משתמש ג' לפתור בעיות רבות ושונות בתחום המורפולוגיה של לשון המקרא, והיא כולה חידוש. כמדה שאפשר לסכם במשפטים אחרים תורה שלמה, הפכונת להסרת תופעות לשון רבות והמפתייעת בהרמזה מפורטת של צורות כתוב וניקוד ושל דרך שימת הפעמים במקרא, דומה אני, שהנחתיו של ג' מסתכמות כך:

1) מערכת צורות לשון מקראיות המסתוימות בתנועות, והללו מוכנות באמות הקריאה היי, אין התנועות שבהן תנועות מלאות ו"מוצקות" מבחינת החיסוריה של הלשון, אלא הן "תנועות צומחות" (סארואכאקטי, שוא גע) שנוצרו כדי למנוע מגע של שני עיצורים (לפתח) — בתוך הקונטקסט, היו אסור: הקמץ, החיריק, הצירי והחולם שאנו רואים בצורות מפורטות במקרא המנוקד אינם מביעים כלל את לשון סופרי המקרא: בהנות הסופרים בתקופת שקדמה לניקוד הייתה אחרת (שם עמ' 282).

2) המדובר הוא: א) בצורה בעלת כינוי הנוכה בעבר, כגון חפרתה-נתהה-והזרתה, ודעתה, בדתה, כוננתה; ב) בצורה בעלת כינוי הקניין וכינוי המישא לנוכה, כגון: יוכה, כמכה, יככה, יעצרה, ואברכה; ג) בצורות אחרות בעלות י"ה כמסוף, כגון זו המבנית כיניל המקור בלשון נכה: לדבקה, לאשמה, למשמה, למשחה; או צורות הציווי והעמיד המוארכות: גשה, שבה, שקה, אשלמה, אופרה, וארשה (שם עמ' 283); ד) צורות בעלות יו"ד סיוטית (שם עמ' 284), כגון: עלי, עני, בלי, מני, אופרי (לגוף), כמתי ארץ), סכני כחי (סלע), נבתי (יום), מנודיכי, עליכיו; ה) בצורות בעלות ויי כמסוף, כגון: חחו (יער), בנו (בעור, צור), למעינו (מים), לכהנו

של סופרי המקרא או אפילו כלל להגות דבקות גדולה כל כך בכתיבת הגיוניות מטעמי כתיב היסטוריו או מטעמי קדושת הלשון, כפי שמקובל בחיבורי היום, והאם אנו מוצאים החלפת גיוניות למשל בכתיב לביש, ובשאר התעודות האבנתיות שפוחין למקרא שאין הוד על קדושה חספ עליהם? אילו נתעורר ערכן של הגיוניות בלשון המקרא דין הוא שכמה מן הדורות היו מתלכדות לאחת, כדרך שנתלכדו גזרות ל"א ול"ב בארמית המאוחרת (בכתיב יב עדיין אנו רואים את עצם המעבר הזה), מכל זה אין זכר ולא שמץ של זכר במורפולוגיה של הלשון המקראית.

במסגרת חורתי על "האמיות ההוצאות" אין ג יכול כלל להחר על ההנחה שהגיות הגיוניות נתעוררה בלשון המקרא, שכן בצורות רבות אין התאם "דחיק עתיק" חל אלא מהוך הנחה שהגיוניות שבהן אינה קיימת במכתב, רק על יסוד זה אנו מוצאים "דחיק עתיק" המובע בכתיב זה, כבגון אשביחה מ(א)גשי כמובח ב(א)לים, כמובח ב(א)רד, המוחה ל(ח)סידיו, הצילה מ(ח)רב ועוד (שם עמ' 236 הערה 23, וכן עמ' 265). הזכרתי לעיל שללתי ג צורות מקור בל"ג בנות לדבקה הן "צורות נקבה מזומות" (ע"י שם עמ' 257-259), היו אוסף: אן זה זו הוצאה של זה בתקופה קדומה אלא סיפן כתיבה לתנועת השוא הנעי, האומר זאת, כלום אינו חייב לפרש לנו מגיון התיי שבמקור ליה (לראות, לעשות)? מקובל לראותה כתיי של מקור בלשון נקבה שלא שמה עם שמיטה תיי הנקבה סמני שעי' הנאים מיוחדים של השורש היתה לפניו תנועה ארוכה בדומה לתיי הנקבה בריבוי (ראות < fa'ayat >). לפי זה סעדה צורת המקור של ליה על צורת המקור בל"ג שכמעלים השלמים.

אנו רואים אימא שהשערת היסוד של ג בדבר "האמיות ההוצאות" גרה כמה השערות אחרות, אך אין אלה מצטרפות זו עם זו כדי לאשש את תורתו ארובה, הן מערערות אותה.

כאמור בפתיחה, עמדתי כאן רק על השאלות הכלליות שבדקדוק העברי — מתן שאלות שעדיין הן שנויות במחלוקת — ועל חידושיי של המתבר במחורון, ברם יצוין, שנוסף על אלה סימל גי בספרו בעניינים רבים שבתחום מטבאי העדות בזמננו ובדורות שעברו, המבין והאירן באופן שרבים ישיכו עמו.

66 מקרים (=57 שרישים) לא מצאתי בי אם 5 של פעלים שלמים ואם כי יש ביניהם עוד כמה שלמים יש להתחשב בהם שהם לא היו שלמים בתקופת הסופרים, אלא א נכונה אחת מאותיות השורש שלהם, והוא כשותיה גיונית ולפעמים נבלעו שתיים מאותיותיהם, כגון: וחפרתה, והחפרתה, מאסתה, ולמה השכבתה, וחיתה אתה, והחיהתה, הרעשתה ארץ, ולמעשה נקרא כימי הסופרים: ופרה, ורטה, קסת ולמשתה, ויתה, ורה, הרה, הנאי שני הוא שטלבו החלשה שבשורש הפעל היתה סיבה פוניסית, שניה לכתיבת התיא הנוספת, כגון אוח גיונית, ובפרש אלה בראש המלה הבאה אחרי הנוכח בעברי, או דחיק או ג"ו או אות שירקת כלמיד הפעל העלולות להיטע בתיו הכנויי (שם עמ' 272-273), וכן: הבאתי דוגמאות של התנועות צורות המועל ללא הכירה, אלמלא תוספת התיא עיי הסופרים אחד תיי הנוכח כגון וחפרתה, העדה, הרעה, ורה, הרה, הרה" (שם עמ' 274).

קשה לראות בהגדרת התנאים הנ"ל הגדרה של ממש, שיש בה כדי להבדיל את שכיחותו של הכתיב זה מסופקני אם עדיין נשארו פעלים כעברית שאין התנאים האמורים חלים עליהם, שכן יותר ממחצית הפעלים במקרא הם נחים וחריפים, ועתה הוסף עליהם פעלים בעלי הגת צרוני — בכל מקום שהוא בשורש — פעלים המסתיימים בגו"ן, פעלים המסתיימים בגיית (השחה עמ' 273); בתקופה הסרוכסטוריתית היה הצירוף שיי'תדין רפה כעין צדי מודרנית, היינו t-ll = ts נחלשת", פעלים במצב דחיק, פעלים שיש בהם "דחיק עתיק" שלא הכירו בעלי המסורה (כגון צויתח ואח עשו בר' מה יט) פעלים שלפניהם באה מלת אשר, פעלים שלפני מלים המתחזות כגיונית, ויש אך לחמוה, מדוע לא נמצא הכתיב זה אלא ב"ש פעלים (לפי מגיונו של ג) בלבד.

כלום יש עוד צורך להוסיף שעצם ההנחה בדבר התחזות הגיוניות בעברית המקראית והגיית טעין המוצעת ופרת (=וחפרתה), הרת (=העדת), שנונה הוכחה, והוכחה לכך לא ניתנה כלל במסור, היפוכה של הנחה זו קל יותר להוכחה, שכן אילו לא הגו סופרי העברית המקראית את הגיוניות, הייתה החלפתן זו בזו מצויה בכתיב יד, כדרך שהיא מצויה בכתיב יד המאוחרים של הנוסה השומרוני, ובדורותיהם

ניסן תשי"ח ירושלים, מרצה ללשון העברית ולדקדוקה באוניברסיטה העברית, מקדושי שיירת הר'חצונים. —  
התכן : דקדוק ולשון : מראשיתו של הדקדוק העברי, דקדוק עברי היסטורי (מן העונן). לורכי הרחבת הלשון העברית בימי הביניים. לחלוצות המבטא העברי בימי הביניים, שמת בני ישראל, שיהיה בעניני לשון, דברים בענין הכתיב העברי, על לשון הכתבים על השירה ושימושי לשון השירה. — מקרא, מסורת ומסורות : מאוחר לירמיהו, טבריה בתקופת האזנים, רב סעדיה גאון, הגות לס' האמונות והדעות, מאמר נר שבת לרשי"ה הנוסח המקורי של "פירוש שבעים מלות כדודות", בן אשר, עניני מסורה ומבטא אצל קרקסאני, דרשה בשבת תורה שבעל פה, ארבעת שנות ספרים, שאנת ארית על קול סכל, י. וידון, ז"ל, ה. כראוי, ז"ל, בית המדרש לרבנים בביא (1893—1898). — א. מ. הרבנס : בניסן קלאר הי"ד.

מסורות יפה עברית חדשה

834 אבן־זוהב, ארי [Ari Ibn-Sahav] בתוכי כי ירושלים, כליל סיפורים, תלמידי, יבנה, ירושלים, דפוס, אהיה, 1954, 193, [1] ע' ז' א. (כתבי ארי אבן־זוהב, כולל 16 סיפורים.)

835 אבנרי, ש. י. יסודי, תורת השירה ומסורותיה : הרצאה המצויחה ... (חובת־עזר לבתי ספר חובותיה, חסה, י. יסודי, דפוס, אפנתיה, השירה, 64 ע' ז' א. "חבורו של ש. אבנרי — באותיות "מרי" חבורו של י. יסודי — באותיות "מריקיה"ל"י.

836 אוסק, אוריאל, באזני האילון, שירים תלמידי, מחברות לספרות, (דפוס דבר), השירה, 24 [1] ע' ז' א.

837 איבסן, הנריק, מר גינס, הרגום לאח מלודרג, תלמידי, דבר, (דפוס תאריך), השירה, 11, 263 ע', לודפורט, א. שם המקור : Henrik Ibsen : Peer Gynt.

838 אלקוט, לואיזה מי, נשים קטנות, מאת לאיזה מי אלקוט, טאנגליה : שלמה ערב, ציור אלכסנדר מי זוסא, חלק איב בכרך אחד, (תלמידי) י. צציק, (דפוס מלין), (השירה), 468 ע', צוויי, א. שם המקור : Louisa May Alcott : Little women.

טעולתו של הספר הוא שילוב ידיעות ממבטאי הערות שבזמנים שונים בעדויות המסורה והמדקדוקים וניסיון להבדיל אלו על ידי אלו מהוך שימוש רחב במקורות מרובי פנים, מה שאומר צ' — למשל — בענין הפונת הדחיק ושימושי במקורות הקדמונים נראה לי כגון ומשכנע.

דומה אני שאילו הצטמצם צ' כבידור שאלות אלו בלבד ולא היה מפליג מהן לעבר תקופות לשון קדמוניות, היה ספרו נשכר, שכן שאלות דקדוק לשון המקרא אי אפשר לפתור בלא זיקה למקורות הלשוניים שמתוך המקרא (בעברית ובלשונות קרובות), מקורות המייצגים לשון הקרובה בזמן ללשון־המסורת של המקרא, ושעות טענה ב' על ידי המלה של תנאי הגייה מסוימים כפי יהודים כדורות מאוחרים מתקופת המקרא — ואפשר רק כפי יהודים במקום מסוים — אל תוך הלשון המקראית ככללה, רק על יסוד הנחה מופשטת זו יכול ב' להציע פתרון אחד ויחיד, פתרון פונטי, למערכת שאלות שונות ומשונות זו מזו, שדובן כבידן הן מתחום המורפולוגיה של הלשון המקראית.

י. כן־חיים

831 מדן, מאיר, מאלף עד תו, מלון עברי שמושי ... מהדורה מיוחדת לקראי מקריב, ירושלים, אחסוף, (דפוס ש. וינפלד), השירה, [6] 644 ע' ז' א.

832 פינס, דן [Don Pines], מלון לועזי עברי, מלים, שמוח וניבים זרים בעברית, תלמידי, "עמיתיה" (דפוס, המועל הצעירי), השירה, [2] דף, 736 עמודה, [1] דף, א.

"המלון מכיל 12 אלף שמות, מלים וניבים זרים, המקובלים בספרות, כעטונות, בשימוש המדעי והמקצועי ובבידור החי בישראל ... כרוב המקרים ניתן כאן גם הכתיב הלועזי של המלה, אגב ציין הלשון והשורש שמהם נתגלגלה ונקלטה אלנו" (מהחקמה).

833 קלר, בנימין [Benjamin Klar], מתקריים וציורים בלשון בשירה ובספרות, תלמידי, מחברות לספרות בסיוע מוסד הרב קוק, (ירושלים, דפוס מרכז), השירה, [3] 405 ע', פורטרט, א. בראש השער : בניסן קלאר, "המביא לבית הדפוס : אנדרהסן [מאריך] הברסני".  
ב' קלר (נ' שנת תרס"א הליניצא בבוטובנה—ר'

## למאמרי בקרית ספר כרך ל' עמ' 167 טור א ש' 18-24

העמידני תלמידי מר א' דותן על טעות מצערת בדבריי על הגיית יו"ד בשווא כ־yi. טענתי שם, שאין הניקוד הבבלי כגון ימינך, ירושלם מעיד על הגיית יו"ד חרוקה כ־i, אלא שבטעות הבאתי ראייה לדבריי מן הכלל שבדה"ט עמ' 14 ועי"ש. כלל זה כידוע דן בהגיית השווא **שלפני** היו"ד ואינו עניין לדבר הנידון. הראיה שהיה בדעתי להביאה, ואני מוסיפה כאן, היא: אנו מוצאים אפילו **בגוף כ"י אחד** (כגון MdO p. 40) חילופי ניקוד י' – י', למשל: יהודה – יהודה, ימותון (ארמית) יחוס (ארמית), ובוודאי אין מקום לסברה, שבכ"י **אחד** מוצעים דרכי מבטא שונים של י'. מלמד, שחילופי הניקוד בעניין זה הם חילופי **כתיב** בלבד. הניקוד י' מרמז, לדעתי, על **אפשרות** ההגייה yi, אך לא על הגייה i, ואכמ"ל.

ז' בן־חיים

על "מבטאי שפתנו" לגומפרץ  
מאת י. קוסטר

מבטאי שפתנו, מחקרים פונטיים-היסטוריים מאת יחיאל גדליהו פ. גומפרץ, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים, תשי"ג, בהכתפתו משרד התנועה והתרבות של מדינת ישראל, ח' + 349 עמ' בעברית, XX עמ' המצויה באנגלית.<sup>1</sup>

זהו אחד הספרים המעניינים ביותר שהושיעו בתחום הבלשנות העברית בשנים האחרונות. יריעת הספר רחבה היא ביותר, ראשיתה בימי המקרא והיא פרושה מעבר לימי הבית השני, תקופת תרגום השבעים, ימי לשון הז"ל מזה ותעתיקי אוריגנס והירונימוס מזה, דורות בעלי המסורה והמדקדקים של ימי הביניים, רשימות הלעזים של ימי הביניים – ואחרית קצה היריעה נעוצה במסכת בליל מבטאי הערות השונות של ישראל בימינו. בכל התקופות, בכל השטחים ובכל המקצועות האלה בא המחבר לפתור בעיות, שכן "השיטה הפונטית... השפיעה לי ידיעות חדשות בדקדוק ההיסטורי של השפה העברית בשפע" (עמ' ג).

ואכן, בחירתו רופא, שנתגלגל ובה אל בעיות הפונטיקה בזכות מקצוע שעניינו בין השאר טיפול בכלי הדיבור, בא הוא בכלים שבידו לפתור בעיות ישנות, לישר הדורים הרשים ולסלול דרך משלו להבנת פרשיות לשוניות סתומות, והדברים נוגעים בעיקר לימי בעלי המסורה.

הספר גדוש ידיעות. המחבר הצליח לרכז הומר עצום מתוך חריצות אין קץ במשך שנים מרובות (פרקים אחרים נחפרסמו כפאפריים עצמאיים), וגילה חריפות בלתי מצויה בהצעת פתרונותיו. הקורא עומד בתתפעלות מול סגולות אלו, וביתר יחוד כשנגד עיניו העובדה, כי אין הדברים אמורים באיש היושב בקתדרא, שעתותיו בידו החיו קודש ללמוד וללמד, לחקור ולפרסם, אלא באיש העושה לילות כימים (הן במשך היום עסוק הוא), הרואה בעבודתו "מלוי שליחות ומלוי חובה" (עמ' ה) ופיר "לא פסק מגירסא גם נוכח מלאך המות בימי המצור על ירושלים" (עמ' ו), אין ספק, כי המחבר עשה את מלאכתו בחיל וברעדה, כאדם העושה במלאכת הקודש.

ודוקא משום כך קשה כקריעת ים סוף לאיש מקצוע, העומד בראת כבוד מול גילויים אלה – ואשר, נוסף על כך, מוקיר את האדם ואת היהודי מבעד לאיש המדע – לבוא ולחזות דעה על מלאכת אדירה זו.

ואין זה הקושי היחיד, מסופקני אם יש בקרב אנשי המקצוע אדם העשוי לחזות דעה מוסמכת בכל השטחים הנ"ל, לפתור לחוכיר, כי המבקר מן הדיון שידע לעמוד לא רק על הדברים שהוא מוצא בספר המבוקר, אלא לא פחות חשובה מזה שידע את של א נאמר בספר, שכן לעתים קרובות נבחן ספר לא במה שיש בו, כי אם במה שאין בו, לסייך בבואי לרון בספר זה, לא איחד למשל את הדבור על תקופת המדקדקים של ימי הביניים, מקוה אני שחברי, הלנים בעמקה של הלכה זו, יבואו וימלאו אחרי.

הקורא, אף הקרוב למקצוע הבלשנות, ייתקל מיד בפתח הספר במשפטים, שיש בהם משום הפתעה לגביו: "פעולת הנקדנים לטובת הגיית הגרונות יודעה מזמן" (עמ' ד), בתוכן (עמ' ז) יקרא: "הגיית צורות הפועל 'היה' לפני תיקונם", "עבודתם המתקנת של הנקדנים", "תיקון שלא תוקן" וכיו"ב, ראשי פרקים אלה יש בהם כבר כדי לגלות את דעתו של המחבר, העוברת כחוט השני כמעט בספר כולה.

1. הספר זכה בפרס הרב קוק לשנים תשי"ג-תשי"ד.

## יחזקאל קוטשר

היא: בניגוד לדעה המקובלת עד ימינו כמעט (ראה להלן), שבעלי המסורה והנקדים רשמו את הגיית הלשון העברית כפי שנמסרה להם מדורי דורות (ואין אנו באים כאן לחוות דעה על טיב המסירה), הרי עולה מתוך דברי המחבר, כי הם "תקנו" את ההגייה. ולא תמיד מחוור לקודא מתוך דברי המחבר, אם הצליחו בתיוגם, היינו שהחזירו עטרת לישנה בכוננם לצורה הקדומה או לא.

ברור שהקורא יתמה על חידוש מהפכני זה, שאלתו הראשונה תהיה מן הסתם: מנין לו למחבר חידוש זה? שכן לפי מיטב זכרוני, אין אפילו הערת אחת בספר שתהא עשויה להעמיד את הקורא על מקור הדברים. חושאלה השניה אף היא אינה בשמים: מה הניע את הנקדים ל"תקן"? ולהלן: מה היה לה לעיניים בבואם לתקן? שיקול מדעי? מסורת אחרת? סתם סברה? דברים אלה נשארו סתומים ואין המחבר נוגע בהם כל עיקר.

אך המצוי אצל בעיות אלו לא יתקשה למצוא את הפתרון: "ראש המדברים בכל עניני המסורה, הפרופ' פ. קאהלה" (עמ' 1), הוא אבי הדעות האלה.

בהרצאה שנשא קאהלה בקונגרס המזרחי בלייפציג בשנת 1921<sup>2</sup>, הפתיע את השומעים בדעה המהפכנית הנ"ל. היא נשענה על שתי ראיות: 1) ק. טען, כי בזכות הניקודים שמצא בכתבי הגניזה (בניקוד האי והבלי) וכן בזכות התעתיקים של אורינגס (המאה השלישית לספ') ושל היירונימוס (המאה הרביעית – החמישית לספ'), אין ספק, כי הסופיות של גוף שני זכר יחיד בפועל ובשם, כגון "דברך, שמרת" לא היו אלא "דברך, שמרת" (2) בזכות הסכסכים הנ"ל וכן מתוך עדויות שבהלמודים ברור, כי בימי בעלי המסורה לא נהגו הגרונות. צורות "דברך, שמרת" וכן ניקוד הגרונות אינם אלא חידוש שחידשו בעלי המסורה.

מניין להם לבעלי המסורה חידושים אלה? קאהלה לא סתם את דבריו; הוא פירשם כפה מלא. השפעת הערבית יש כאן! האבסורד שבטענה הזאת צוח בקולי קולות ממש, ובכן מקץ שלטון של דורות מועטים בארץ גברה יד הערבית עד כדי כך, שבעלי המסורה נכנעים לה ונותנים לה מקום בטכסט עברי מקודש מדורי דורות!

ואכן קם באותו מעמד ג. ברגשטרסר, מנדולי הרור שבבלשנות העברית, ואמר, כי לא יתכן, שצורות אלה פרי המצאה הן, שכן במקרה זה בעלי המסורה *wenigstens den kleinen Brockelmann studiert haben müssen* (היינו את המהדורה המצומצמת של הדקדוק המשוה לשפות השמיות, מעשה ידי פרופ' ק. ברוקלמן); כל כך מבוססות צורות אלה מבחינה בלשנית. והוא הציע פתרון משלו (ראה למטן)<sup>3</sup>.

על הדעות האלה ביסס המחבר את רוב בניינו של ספרו. אך היסוד הזה, שפלקתחילה מפורסק היה, נתערער לחלוטין בשנים האחרונות (אם לא נתמוטט לגמרי). ממש טרגי הוא הדבר, שהתערערת זו התרחשה דוקא בזמן שהמחבר טרוד היה בכינוס מאמריו ובהדפסתם. נמצא, כי אף אילו רצה, ספק אם היה לאל יד לבנות את בניינו (כולו או מקצתו) מחדש.

נתערער כיצד? זה לא כבר יצא מאמרו החשוב של ד"ר ז. בן-חיים, המטפל בצורות "שמרת, דברך" וכי"ב<sup>4</sup>. הוא מראה, כי הוכחותיו של קאהלה בנידון זה לא היו מבוססות על קטעי טקרא שבגניזה.

2. ZAW 1921, S. 230 ff.

3. J. Hempel, ZAW 1948, p. 251.

4. צורת הכינויים החבורים וכו', ספר אסף, עמ' 66 ואילך; וראה אף ה. ילון, לשיטת הניקוד של המשנה, סדר מועד מהדורת ה. אלבק, עמ' טז; ומאמרי ב"בחינות" ג, עמ' 80 ואילך.



## זכרון לראשונים

כי אם על קטעים מלשון חז"ל, אם נצרף לכך את העובדה, כי צורת "דברך" הוסיפה לחיות בלשון חז"ל בימי הביניים ועד היום, פשוטו כמשמעו, הרי הפתרון ואותו הציג ברגשטרסר בלא ידיעת העובדות הנ"ל: סופיות "דברך, שמרת" הן הסופיות של לכת חז"ל, אך לא של לשון המקרא. ואכן הספרדים משתמשים ב"ך ובתפילה עד היום (נקדי"ך ונערי"ך), אך בקריאת התורה שמשפת הסופיות—לפיכך העובדה, שאנו מוצאים אותה בקטעי לשון חז"ל, ואפילו בתעתיקים של המקרא, אינה יכולה ללמד לגבי קריאת המקרא שבבית הכנסת—ואם היה מי הפקפק בפתרון זה, הרי באו מגילות ים המלח וכתיב המלא שלהן—"כה, —תה" וכיו"ב הוכיחו את נכונות הדעה הזאת. ואכן לפי השמעה, מדרת היום קאהלה בטעותו.

המחבר, שלא ידע את מאמרו של ד"ר בן-חיים, אך ידע את הבגילות, הרגיש בקושי זה, והן הכרה זו משמשה את היסוד מתחת לאחד המאמרים החריפים ביותר "דהיק ואחי מרחיק" (עמ' 214—266) — וכמוכן הולסת אחת משתי הראיות שעליהן נשענת תורת בלאכת התיקון של בעלי המסורה. מה בסוף? הוא אומר: "ואם כי רציפות הקריאה—ת, —ך, מן הקדמוניות עד עכשו, קבלה חזק חדש בזמן האחרון על סמך הכתיבים—תה, —כה בגילות הגנוזות... בכל זאת סבורני, שתדעה הקודמת נכונה, שלפיה נקרא בתקופה הסרוס-מסורתית לזמן מה—ת ו—ך גם בקריאת ספרי תנ"ך (עמ' ג). הוכחות לסברה זו אינו מביא<sup>4</sup>, עתה, אחרי פירסום מאמרו של ד"ר בן-חיים, מסופקני מאד אם יש מקום אפילו לסברה ערטילאית בנידון זה.

ואשר לראיה השניה—במאמר<sup>5</sup> שבו השתדלתי לאסוף את החומר כולו, הראיתי כי הטענות לגבי הארמית הגלילית בנידון זה לפחות מוגזמות הן ביותר, מצד אחד יש בידינו הוכחות להתערערות, אך מצד שני יש בידינו הוכחות נגד, אחזור על שתיים מהן: (1) היירונימוס מזכיר בפירושו את העובדה, כי יהודים ידעו לתגות את הגרוניות. (2) רשימה של כ-50 שמות מקומות בגליל הראתה, כי כ-80% בהם נתקיימו הגרוניות ללא שינוי. והוא אומר: בזמן הכיבוש ע"י הערבים ואחריו נהגו הגרוניות באותם המקומות. אם השומרנית קיפחה אותן, הרי הארמית הנוצרית של א"י (כנראה) וכן ניב מעלולא קיימו אותן, ברור, איפוא, כי התערערות הגרוניות היתה טבעה בחותם לוקאלי (ורמז לכך בברייתא, ראה להלן), וכפי הנראה בחותם סוציאלי.

בפרשה הזאת ניסה המחבר לאושש את דעתו של קאהלה, אלא שרוב הוכחותיו המוהות, ויש שהן מוכיחות את ההיפך, "יש לנו הרבה תעודות... על דמיונה הגמור של הגיית ח"ת והיא במאות הללו... והתודאות הירועות בירושלמי (ובבלי): 'אין מעבירין לפני התיבה לא היפנין ולא בישנין ולא טבעונין שהן עושין היהין חיתין'... (עמ' 89), ראייה זו משונה היא ביותר, הן היא מלמדת אותנו, כי רק באותם המקומות נתרששה ההתערערות, אך לא בשאר, מה טעם באיסור, אם אף אחרים לא ידעו להבחין? אך תמוה עוד יותר ראיתו האחרת שם: "יודעה האמרה של ר' יהודה הנשיא (מגלת כ"ד ע"ב): 'זיל אימא לה ליה (לר' חייא) כשאתה מגיע אצל 'זחכתי לה' לא נמצאת סהרף ומגדף? כלומר ר' חייא (יליד בבל) [סימן הקריאה של המחבר] היה קורא חכתי במקום חכתי, ה"א במקום ח"ת". הרי זו ראייה לסתור! הן אין לך הוכחה טובה מזה, כי בגליל לא נתמזגו ה"ח—ה', מאשר מקום זה, ר' חייא, שעלה מבבל—ושם כידוע נתמזגו שני העיצורים—לא ידע להבחין ביניהם, אך השאר, תרשבו הגליל, וביניהם רבי ובנו, ידוע ידעו, ומשום כך יכול רבי להלוץ על חשבונו של רבי חייא?

<sup>4</sup> שכן מסופקני אם יש לראיות כראיה את הדיון בעמ' 267—292; ראה ביחוד עמ' 291—292.

את ההנחה בדבר 4 תקופות (i) בנידון זה.

<sup>5</sup> "תרביץ", כ"ג, עמ' 43 ואילך.

## יחזקאל קוטשר

3) ושוב: נסית את דעתנו מן המרכות הנ"ל ומן העובדה שלמשל "מתג ורטן" (תה' ל"ב ט) קשה להכניס לסוג שאריו הכניסו המחבר. הן אף הוא קובע, כי נותרו 6 דוגמאות שאין להכניסן לסוגים הנ"ל, ובכל זאת הסרה בהן תנועת העזר. אחרי מאמץ של "יש לי שב בדוחק" שררו שמים, שלגביהן מודה אף המחבר, שאינו יודע לישבן (וראה להלן 5).

4) ומה בדעתו להוכיח? רצונו להראות, כי הצורה הקצרה לא הופיעה אלא בסמיכות (לפי הגדרתו) וכן בהפסק. בעמ' 160 נמצא שיקול ריתמי, שבו רוצה הוא לשכנע אותנו באפשרות הדבר, אך בנפרד טמם אף אוריגנס גרס תנועת עזר, ולכן יש בידו שתי דוגמאות.

יש לומר, כי ההסבר הריתמי, כברו במקומו מונה, אך כל עוד אינו מלווה בהדגמה מתוך העברית או לשון אחרת, ערכו מסופק ביותר. שכן מה עולה מדברי המחבר? לפיו עולה כאן תופעה שאין אחות לה בלשון העברית, היינו כי צורת ההפסק וצורת הסמיכות זהות היא, אך שונות מצורת הנפרד הרגילה! תורה מהסכנית כנאת יש להוכיח בדוגמאות ואין לסמוך על שיקול בלבד (ויהיה טיבו מה שיהיה).

5) ולא זו אף זו: הרי המחבר גופו מצא עוד 6 דוגמאות, שהוא מצמצמן בדוחק עד כדי שמים, הסותרות את דעתו. נמצא כי אף לפי דעתו יש בנפרד 2 דוגמאות חסרות תנועת עזר כנגד 2 שיש בהן תנועת עזר, אולם יש 3 דוגמאות נוספות (שלא גרשמו ע"י המחבר) שהן בנפרד ואין בהן תנועת עזר: קשת (תה' מ"ו י)  $\kappa\alpha\sigma\theta$ <sup>11</sup>; קרח (מ"ו א, מ"ט א)  $\kappa\alpha\sigma\theta$ <sup>12</sup> (אבל בשבועים  $\kappa\alpha\sigma\theta$ ). במילים אחרות – היחס של נפרד בלי תנועת עזר: נפרד בתנועת עזר = 5:2! אליבא דאמת הסספר גדול עוד יותר, שכן מן הסתם יש להוסיף את צורות  $\kappa\alpha\sigma\theta$ <sup>13</sup> = שחק, תה' פ"ט לה:  $\chi\alpha\sigma$ <sup>14</sup> = כעס, ל"א יא, שבהן אין אלא תנועה אחת. הדבר בולט ביותר, משום שבצורות מעין אלו עשויה הגרונית לגרום לרישום שתי תנועות.<sup>15</sup>

6) ולשם מה כל הדחק? כך יוכל המחבר לטעון, שלמעשה אין סתירה בין אוריגנס לבין השבועים, שכן תעתיקיהם של אלה משקפים את צורות הנפרד, אך גם זה אינו מדויק. המחבר גופו מעיר על דוגמא של שם בתנועת עזר בסמיכות בשבועים (עמ' 159), ויש לכוון עוד, כגון  $\epsilon\pi\epsilon\alpha\chi\acute{\alpha}\iota\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$  יחוש' ז' כד, כו = עמק עכור ועוד.

7) אולם כדי לקדם מרכה זו, סבור המחבר, כי כללים אלה, שהוא קובע לגבי אוריגנס, יתכן כי אין כוחם יפה אלא לגבי ספר תהלים (שממנו נמצאו קטעי אוריגנס), אשר בתור אחד מספרי אמ"ת, יש לו טעמים משלו ולפיכך "כל זמן שאין ברשותנו הומר נוסף לקטעים של ההכספלה מלבד לספר תהלים, אין אנו יכולים להיות בטוחים שגם לספרי פרוזה רשם אוריגנס את הצורות המקוצרות" (עמ' 159). אך קודם כל: הוא עצמו רושם שתי דוגמאות מהושע (שאינו מספרי אמ"ת) והן: חמר, לתך (הוש' ג' ב)  $\kappa\alpha\sigma\theta$ <sup>16</sup> (עמ' 157). ויתר על כן: אמנם לא נמצאו קטעים שלמים מן ההכספלה, וזולתי מעט מוער, אך נותרו ציטאטות. מובן שלא יכולתי לעבור על החומר כולו לשם בירור, אך רשמתי

11. ברונז עמ' 125.

12. שם עמ' 149. יש לציין כי שתיים מן הדוגמות האלה לא גרשמו ע"י A. Sperber, Hebrew based upon Transliterations, שסמנו העתיק המחבר את החומר.

13. ברונז עמ' 139.

14. שם.

15. נוןן  $\varphi\alpha\alpha\delta$  = מהד ועוד. ברונז עמ' 139. ראה שם עמ' 291; הוא הדין לצורת  $\varphi\epsilon\gamma\epsilon$  = רגע

וכיו"ב, שם, עמ' 127–128.

16. אגב אין בטחון שהם בסמיכות, השווה למשל שימוש "סאה".

## זכרון לראשונים

דוגמאות מספר, הרומזות כי צורות קצרות עשויות להופיע גם בלא סמיכות, אף מחוץ לספרי אב"ת. בדקתי את שרידי ההכנסלה לישעיהו ולתרי"עשר<sup>17</sup>, והנה דוגמאות: החרש והאמיר (יש' י"ז ט) מוסר היירונימוס, בשם היאודוסיון ars et emir (מוסיף: quod apud eos emendatius legitur bores et amir ובכן היאודוסיון (שקרא כאן משקל קסל ולא קסל) קרא מה בלא תנועת עזר שלא בסמיכות וכו' (בית) און (הושי' ד' טו) xuv= שוב בלי תנועת עזר, תפתח (ישע' ל' לג) בשם עקילס θοφιλος (שגרט, איפוא, תפתח; להרם (שם מ"ג כח) אורינגס λαορην (אלא שתוספת ה' | שיבוש היא), אע"פ שיש מקום לטעון על שתי הדוגמאות האחרונות, הרי הכיוון ברור הוא (ומצאתי גם בתנועת עזר, כגון μιλειχ, זכר' ד' ב).

אך אליבא דאמת יש לצרף כאן גם: נער (הושי' י"א א) xev; לקחת (מלאכי ב' יג) λαχειθ (ושים): לב: e ולא וי שהיתה מופיעה מן הסתם, אילו נתמזגו כאן שתי תנועות).

כנגד דעתו של המחבר מניתי כאן 7 פרכות אשר, כך דוסי, כמה מהן לבדן דיין כדי לעורר ספקים בפתרוננו.

מהו, איפוא, הפתרון? עלינו להניח כי הצורות חסרות התנועה שבאורינגס משקפות גיב אחר, שונה משל השבועים, יוספוס, היירונימוס ושל בעלי המסורה, ידוע, כי תיתכן חזירה של מילה מניב לניב, לפיכך אותן הצורות שבאורינגס, שיש בהן תנועת עזר, יתכן שהן משקפות גיב אחר, אך יתכן שהן מרמזות כבר לטפנה בניב שלו עצמו. על כל פנים איני רואה לפי שעה פרכה, שהתא עשויה לבטל השערה זו. — ויתכן שיש אמת בהשערת סיכרס, שהתפתחות מאוחרת יש כאן<sup>18</sup>.

שפ"ף זה שנותח כאן לדוגמה, אינו סבור שיצא ללמד על הספר כולו. יש בספר סעיפים מרובים אשר אנב קריאה דומים להיות משכנעים ובלי ספק יימצאו נכונים גם אחרי ליבון נוסף, אך על כל פנים מצויים ללבן את הדברים, מלאכה זו אינה יכולה להיעשות במסגרת ביקורת זו. אף אין המבקר מחייב להאמין, שדברי ביקורתו בחינת הלכה שסוקה הן, אך על כל פנים סבורני, שהראיתי כי הדברים טעונים לפחות בירור נוסף.

יש פרקים, אשר נדמה כי אפשר להסכים להם בלב שלם, דרך משל המאמר הראשון: "הגניית האותיות בצרפת ונגלגולה לאשכנז", חשוב מאד הכלל שהוא מוצא, כי צירופי הגאים שגורים בפי יהודים מתוך לשון עם הארץ שבקרב יישובי, משתקפים גם בלשונם העברית, מכאן גבין למה בצירופי הגאים מסוימים מופתק השווא הנע לפעמים, בהעתקים צרפתיים של ימי הביניים, ואילו בצירופים אחרים אינו מופתק (עמ' 5). הוא הדין לשוואים של ישראל בימינו (עמ' 326), מן התעתיקים האלה מתברר ללא ספק, כי נכונה דעתו של ילון, ביחס להגניית הקמץ הגדול: הוא נהנה כמו « בהגניית "ספרדית" (לידי אותה מסקנה תוליכנו, כנראה, הקירית היידיש, ואין כאן מקום להאריך). המאמר הזה, וכן המאמר שלאחריו: "השין טלטולית ונגלגולית", הם בבחינת תשבץ מבריק שחלקיו: תעתיקים, ידיעות מלוקטות ממקורות שונים (ונידחים לעתים), מסורות לישן שבפי עדות מעדות שונות, בחינת "שינאות" כביכול, שמות עצם פרטיים שנהקיימו בצורות שונות בפי העדות השונות עד היום (וכן מחקרים במקורות שונים, כולל שמות מקומות), ליבון הבעיות מתוך בדיקת לישן העם המארה, המחבר מוליכנו למעשה לארכה ולרחבה של אירופה בימי הביניים, כל זה נקרא במתיחות טמט ומעורר

17. לפי המהדורות המצוינות של נוסינגן, המהדיר של שני הספרים הריחו J. Ziegler.

18. ראה את המקום שציין המחבר בעמ' 156 הערה 14.

## יחזקאל קוטשר

התפעלות. אין ספק כי מבחינה זו ייעשה המחבר מודה דרך לרבים שיצאו בעקבותיו לתקן, לשפר, להרחיב, ומסתבר — אף לשתרר.

דוגמה יפה מאד לכך משמש מאמרו על ה"שייץ". הוא כיבית, כי באירופה של ימי הביניים לא נהגתה ש' ימנית כל עיקר, זולתי בספרד הערבית. בכאר המקיכות ש' ימנית ושמאלית זהים היו, הסיבה: כל הלשונות האלה עדיין חסרות היו את הפונים 3 יבכילא קיפחו אותו גם היהודים.

ואנב, אף כאן נכנס המחבר לתחום מפורקס ביותר, ברצונו להוכיח, כי 1) אף בימי המקרא (2) ובלשון הז"ל לא היה שוני בהגיית ש' ימנית ושמאלית. נניח לו אכר ל"1), אף על פי שלפי התפיסה המקובלת אין צידוק של ממש להנחה זו, ואין כאן מקום להאריך. אך אשר ל"2), הרי קריאה במקורות של לשון הז"ל ובעיקר באלה שמוצאם מן הגניזה, תוכיח, כי גדול מספר החילופים בין ס' לש' שמאלית<sup>19</sup>, (כיון שנהגו כאחד), אך לפי מיטב ידיעותי אין אפילו דוגמה אחת לחילוף בין ש' ימנית לבין ס', כיצד יתכן הדבר הזה אם נניח כי ש' = ש, ושניהם = ס' ? אין כאן כמובן המקום לשתרר את ראיותיו ולהביא ראיות שכנגד. אך איני יכול שלא להעיר, כי בשל עדותו של היירוגמוס מסתבך המחבר בסחירה בשיקול דעתו, מעין זו שהצבענו עליה בקצר לדיונו בגרוניות.

גם מאמרו "לתולדות הגיית היר"ד" מצטיין בכל המעלות והחסרונות הנ"ל. מצד אחד מהפלא אתה בשעה שנדמה, כי עלה בידו להראות, כי (yi) נהגתה כ־י בימי התעתיקים, ומסורת זו נתקיימה באיטליה כמעט עד היום (עמ' 55). אף כאן פרושה היריעה בהרחבה, אך שוב, מצד אחד התדמשה על שפע החומר ועל החריפות — ומצד שני, כשאתה מגיע לחומר שבדקת אי פעם, ויודע אתה, איפוא, גם מה שלא נרשם ע"י המחבר — חוזרים ותוקפים אותך ספקות חסורים, דרך משל, עמ' 58 "ירושלים" הארמית וכן *ερουσαλημ* מעירות שהדיפטונג של ירושלים נכתוץ, אך המימצא מעיד להפך, שכן מצד אחד Urusalim באל"עמרנא וכיו"ב ובכתובות אכדיות אחרות מראים את קדמות הצורה הזאת, ומצד שני הן במקרא למעלה מ־600 פעמים כתיב "ירושלים" קרי "ירושלים" ורק 5 פעמים "ירושלים", 3 פעמים בדבה"י, פעם במגילת אסתר ופעם בירמיהו, כלומר, הצורה המלאה מופיעה דוקא בספרות מאוחרת, ואילו לדעת המחבר איפכא מסתברא, בלתי מדוייק, דרך משל, מה שנאמר בעמ' 62 הערה 33 על צורות "קאים" וכיו"ב בארמית, לפי עדות הכתובות מצד אחד, הסורית והארמית הא"י מצד שני, ברור כי ההפך הוא הנכון. ה"י הזאת, שלה מתכוון המחבר, קמה כאן כהנה מעבר<sup>20</sup>, ומה הריפה השערתו בדבר צורות "עבריים" מצד אחד ו"עבריים" מצד שני, אולם משאתה מגיע למקפס (עמ' 17): "אך הנקדנים קראו את הכתיבים העתיקים יותר: ערבים, כסדים, הגרים, תמיד בצמצום, בהתאם למבטא זמנם", נוסח אתה לרעת, שכל החריפות הזאת יצאה לכווא, שכן אין היא מתחשבת בעובדות, הן עובדה היא, כי בלשון הז"ל דוקא שליטות צורות מעין "עבריים" (ראה ערוך השלם) וכיו"ב, — גם בפרק הזה משמשים, איפוא, יסודות נכונים ומשובשים — ואני מתכוון לעובדות, ולא רק להשערות — כערבוביה.

כן תמה אתה כשאתה מגיע למשפט הבא: "ונדמה לי, כי ירד כסימן תנועה גנובה נסחקה לאט לאט מכתבי היד" (עמ' 169), המחבר השתדל להוכיח (ויתכן כי בדברים בגו), כי בצורות מעין "מעינו מים" ה' אינה באה אלא לציין מעין שוא, לשם חציצה בין שתי המ"מים. נניח כי כדבריו כן הוא, האם משום כך יש לומר (כיון שהדוגמאות מועטות) שהדוגמאות האחרות נמחקו? היכן כאן הסברה?

19, ראה אף מ. צ. סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 34, כף סעיף 46.

20, Grammatik des Biblisch Aramäischen, Bauer-Leander, עמ' 51, j. להשתלשלות הדברים ראה שם i, h, המראות כי תפיסת המחבר מטולפת היא.

## זכרון לראשונים

הן יודעים אנו, כי אפילו בתנועה ארוכה הסרה לעתים קרובות ה"י: בתנועה קצרה כמעט שאיננה נמצאת כל עיקר במקרא, וקל וחומר שלא יבואו לציין ב"י תנועה מעין שהוא, אשר לפי דעת המחבר בעצמו אורינגס "לא תסב באונן את השוא הנע הזה" (שם). אם נסכים עם המחבר בדבר טיב ה"י הזאת, הרי יש להתפלא, כי היא נכתבה בכלל בתור סימן ל"שוא נע", ואין כל תמה ש לא נכתבה<sup>21</sup>. ועוד דוגמה שיש בה כדי להראות, כי השערה הרישה עשויה להסיח את דעת המחבר מן העובדות: "נדמה שבימי הסופרים... הקר"ף... היתה אולי אל"ף בדומה לקר"ף בערבית המדוברת בסוריא ובארץ ישראל" (ע' 257), אבל בעמ' 101: "...האמפטיית צ, ט, ק". ובכן כאן ה"ק אמפטיית! ואגב מניין התנהה של ק' = א' ז אין למחבר כל הוכחה, זולתי העובדה, שהיא מיסבת סתירה (או שתי סתירות) בהשערותיו והעובדה שיהודי ארם-צובא הגיב אותה היום כך – בהשפעת הערבית המקומית. ואין זו הסרטה היחידה, הן יש בידינו תעתיקים החל באל-עמרנא, הכתובות האשוריות, השבעים וכו' וכו', ואין בהם כל רמז לתופעה זו. אין כל רמז לתופעה זו לא בנוסח המקרא, לא בטקסטים של לשון חז"ל, לא בניבים הארמיים של א"י, ולפי מיסב ידיעותי אף לא בספרות הגניזה, הרי לא יתכן, כי אילו היתה ק' = א', שלא יהליפו אותן מדי פעם, כדרך ס' ושי' שמאלית.

רחבה יריעת הספר ואין כל אפשרות להקיף במסגרת ביקורת קצרה את כל העושר הלשוני השמור בו, כדי לעמוד עליו מכל הבחינות, לפי השיטה שנגנתי בסגוליים, מן הדיון היה לכתוב יותר מספר אחד. העניינים שהזכרתי משמשים בבואה של בבואה לטיב הספר, למעלותיו ולחסרונותיו, שכן אין ספק – יש לספר מעלות, לא זו בלבד, שיש בו בלי ספק הרבה פרטים ויתכן מאמרים שלמים, אשר דומה כי הם יעמדו בפני הביקורת; יתרה מזו: החזון הלשוני הנרחב, התריפות, החומר הרב שנאגר בספר – כל אלה מבטיחים, כי הוא יוכל לתפקיד של שאור בעיסת המקצוע, אין ספק כי הוא יעזור עניין רחב בקרב אנשי המקצוע הקרובים לו ויורום להעמיק חקר בנושאים השונים שנגע בהם המחבר, אם להוכיח כי המחבר טעה, ואם להוכיח כי הוא צדק.

נקוה כי במשך השנים הבאות נוכח לראות מונגראפיות מפורטות בשטחים השונים שהמחבר טיפל בהם, תסרוטג בספרו של המחבר מורגש מאד, אך תחיינה המסקנות מה שתחיינה, לא יתכן כי השפעתו של הספר לא תהיה מורגשת בהן עד למאד, ולשיכך רבה הברכה שהביא ושעוד תביא עבודתו של המחבר, וזכות נוספת למחבר: הוא כינס פרטים מרובים מתוך שרידי הניבים העבריים המדוברים בפי עדות שונות והצילם למען המדע, מי יודע, אם פעולת הצלה כזו תהיה בגוד האפשרי ברור הבא, אילו לא מצאנו בספר אלא דבר זה, זכאי היה לתודתנו, יש להצטער כי תכניתו "לתיאור סוגיטי של כל הניבים המדוברים היום... בפי שבטי ישראל השונים", אשר זנח אותה "מחוסר מעבדה ומחוסר מכשירים" (עמ' ה), לא יצאה לפועל, ותעדרת עניות היא למוסדות המדעיים שלנו בכלל אחר, שלא ראו כי כאן לפנינו האיש, שבידו לתציל בשביל המדע שרידים קדומים ללשון העברית בגלגוליה השונים, יתכן, כאמור, כי בעוד מחצית הדור יהיה תדבר מאוחר מדי, היקום המוסד שיסייע למחבר לבצע את תכניתו זו, שאין כלל לשער את הסיבות העצומה? ויפה שעה אחת קודם.

21. אף מפתיעה הקלות, שבה קובע המחבר, כי נעשו מחיקות בטכסט המסורת, יחסם של החוקרים בנידון זה שונה משלו (להוציא מה שהם רואים כש ע י ת סופרים); ראה דרך משל בדבר "מחיקת" יריד דברי Z. S. Harris, *Development of the Canaanite Dialects*, עמ' 75, מס' 57.

תוכן גיליון 20 של קתריס  
סתיו תשע"ד 2013

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה  
יוחנן גלוקר  
על כמה עקרונות מקודשים  
עודד  
על כתיבת מאמרים באקדמיה: חבור בנוסח ישן

לאה אורנט  
אל שמעל לטבע או אל שהוא הטבע  
על ספרו של יוסף בן שלמה

יוחנן גלוקר  
ריטוריקה מאז ולתמיד  
על ספרו של יהושע גיתי

אלכסנדר יעקובסון  
הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית  
על ספרו של פרגוס מילר

הנרי וסרמן  
ניסיון מעניין "לגאול" את ההיסטוריה הגרמנית והיהודית מן הדטרמיניזם  
על הקובץ היסטוריה בלא נחת

ירון ונסובר  
"בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך"  
על ספרו של חילי טרופר

זכרון לראשונים: דב סדן  
דן לאור  
דב סדן: המאבק על הזיכרון היהודי

דב סדן  
על ספרותנו – מסת מבוא  
בין לעז ונכר, לסוגיה במסכת הכינוס

## זכרון לראשונים

### Remembrance of Former Generations

In this section we include three critical reviews by two of the leading experts on Hebrew and Aramaic in Israel in the last century, Zeev Ben-Haim (1907-2013) and Yehezkel Kutscher (1909-1971). Both of them investigated the history of ancient Hebrew and Aramaic and of the relations between them. Ben-Haim made a major contribution to the study of the languages – both Hebrew and Aramaic – of the Samaritan scriptures, and Kutscher was one of the leading experts on the dialects of eastern Aramaic and on the languages of the Dead Sea Scrolls. Both of them also made significant contributions to the study of modern Hebrew and to its development as a living language. Professor Reuven Mirkin, of the Hebrew Language Academy, has contributed a detailed article on the life and accomplishment of each of these two scholars, and we are grateful to him.



contradicts statements made by the author as to his true love, the desire for the truth.

Examples of this phenomenon are quoted and discussed in the present note.

Shlomo Zalman Havlin

## A note on Dr. Brown's response to my review, published in *Katharsis* 19

In an article published in *Katharsis* 18, I reviewed Dr. B. Brown's book, *The Chazon Ish*. In *Katharsis* 19, pp. 122-142, Dr. Brown's reaction and response to my critique of his book was published. On a careful reading of Dr. Brown's response I discovered a very unfortunate phenomenon.

Readers of Dr. Brown's response may feel puzzled about this strange phenomenon: that, in the words of my reaction I am supposed to quote words ascribed by Dr. Brown's response to my review; yet in that response, as it appears in *Katharsis* 19, these words are missing. It is also claimed by Dr. Brown that there are things in his response to which I did not react.

The explanation for this is that the author acted in an unusual manner – to say the least. According to the policy of *Katharsis* (see *Katharsis* 7, p. 19), the author is usually given an opportunity to respond to the review article. Reviewers then have the option to see the response before publication and to respond to it in the same issue. The author himself is not allowed to see the reviewer's reaction before publication.

In our case, the author changed the wording of his response and managed to send the new version of the response to the editors, and the strange phenomenon we have pointed out was the result of the fact that some of the author's words quoted from the original version do not appear in the author's “amended” version. The reviewer did not have the opportunity to comment on the author's new version. This seems to me to be outrageous behavior, and it

ordeal and how it may have affected his works written in exile, most notably “Figura”, 1938, and *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (*Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1946). Ironically, as I will argue, in Said's writing there are few “reflections on [Auerbach's] exile,” and not much discussion of “the world, the text, and the critic” with regard to Auerbach, to borrow again the title of another book by Said.

Why did Said so persistently overlook Auerbach's specific historical and ideological context and its possible influence on his writings? Is it possible that exile from Palestine influenced Said's literary analysis of a Jewish intellectual? Is it conceivable that Said thought that acknowledging the suffering of Jews in Nazi Germany may provide a justification for or legitimation of the establishment of the State of Israel, whose war of independence eventually caused the exile of Said's family? No answer is certain. Yet it is interesting to note that when dealing with Auerbach, as well as with Adorno, Said renounced his cherished belief in the close connection between literature and history, text and historical context. This overt self-contradiction should be explained and understood. Two possible answers to this riddle can be offered in the essay.

Said was decisive in creating “narratives of oppression,” and in epitomizing them as well. Thus it seems that his obsession with Western “narratives of oppression” led him to ignore their content form **within** the West, when another exiled scholar composed them.

literary critic who examined literature in light of social and cultural politics. For example, in his essay “History, Literature, and Geography,” 1995, he analyzed the close connection between history and literature, and exile and history, a subject that occupied much of his mental life since the time he was a graduate student at Harvard in the late nineteen-fifties. Likewise, in the “Introduction: Criticism and Exile” to his book of essays of 2000, *Reflections on Exile and Other Essays*, Said emphasized his continuous interest in the close relationship between history and literature, arguing that to “value literature at all is fundamentally to value it as the individual work of an individual tangled up in [specific historical] circumstances.” The “problem for the interpreter, therefore, is how to align these circumstances with the work,” or “how to read the work **and** its worldly situation.”

Ironically, I would argue, Said was totally silent about the force, the passion, the drive to write and invest in texts **with** history in his approach to the writings of the German-Jewish philologist and literary critic Erich Auerbach (1892-1957). In discussing his works, Said gives no sense of the historical, ideological and philological context within which the famous philologist wrote his works, while nevertheless acknowledging that Auerbach always referred to the “social environment” of a given writer. Hence “Auerbach’s view” does “have to do with the **coexistence** of realms – the literary, the social, and the personal.”

In what follows my goal is not only to illuminate the suspicious absence of historical and ideological context in Said’s treatment of Auerbach’s works, but also to offer possible answers as to why he did so. The theme of exile was very important in Said’s writings and resonated in many of his studies because, as he acknowledged, of his exilic displacement from Palestine. Yet one may wonder why Said, who was so sensitive to the suffering and existential state of exile, was not assiduously attending as well to Auerbach’s

enough to convince the attentive reader that the multifarious substance of this profound and exhaustive work of proper research cannot be transmitted in translation.

Avihu Zakai

Exile and criticism: On Edward Said's  
Discussion and Distortion of Erich Auerbach's  
Works.

*Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, Mass.; Harvard Univ. Press, 2000), p. 453; *Literature and Society*, ed., Said (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1980); *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1983); "Introduction to the Fiftieth Anniversary Edition" of *Mimesis*, in Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton: Princeton University Press, 2003); *Representation of the Intellectual* (London: Vintage, 1994); *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 85-118; *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983); *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).  
*Nationalism, Colonialism, and Literature*  
(Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1990).

Edward Said (1935-2003), who was for many years Professor of English and Comparative Literature at Columbia University, was a

explanation most current in research in this area – the gender explanation, which, according to Turin, is "the most dramatic and oft-cited in analyses of the decline of the teaching profession". It is difficult to exaggerate the importance of this explanation, but again, important as it is, it is doubtful whether, as claimed by Turin, "since the teaching profession is made up overwhelmingly of women, any discussion of teaching is a discussion of women's work and any discussion of teachers' presentations is a discussion of the image of women". This, it seems to me, is a far-reaching claim, and I can think of many discussions of teaching in the printed media which have nothing to do with women's work. My article brings one such example.

The image of the teacher is not a simple issue, and it becomes even less simple when we try to investigate it over time. Any attempt to deal with it without acknowledging its complexity is missing the point. The American journalist and writer H.L. Mencken, who had a basic healthy feeling about complex issues, wrote about them and their solutions: "For every complex problem there is an answer that is clear, simple, and wrong". In our case "wrong" is of course inaccurate, but "partial" and "off the mark" may be more accurate.

Yismach Ben Elimelech

## Plato – The Whole Truth at Last

Even a brief glance at the Greek, Latin and English expressions included in the original Hebrew text of this article should be

movies and in newspapers, by investigating changes in the manner in which teachers have been presented over time, and – perhaps most importantly – by attempting to explain these changes. This is the heart of the book and the heart of my review article. The explanations offered by Turin for these changes, I argue, are partial and are not complex enough, and thus they can offer only a relatively narrow view of the reasons for the way in which teachers have been portrayed in the movies and in newspapers – all the more so of how the changes have taken place through the years.

In the first chapter of the book, Turin analyses the presentation of teachers from the movies of the 1930s, when the teacher was shown as a hero and a leader, to the films of the early 2000s, in which the teacher has been presented as downtrodden and irrelevant, lacking in sexuality and constantly threatened by parents and students. The explanation offered by Turin for this change links the way teachers are portrayed in the media to national political events and identifies a watershed for this dramatic change in teachers' presentation around the time of the Six Day War. This political/national explanation can shed light on some of the aspects of this change. But, my article argues, this explanation is incomplete, and it is only part of the story. Any discussion of the status of teachers and the presentation of teaching cannot make do with explanations external to teaching itself, and must consider the unique elements of teaching which contribute to teachers' negative image in the eyes of the public. The article briefly discusses some of these elements.

The third chapter tries to trace the attitude of the media to teachers' labor struggles as they appear in the daily newspapers through seven decades (1945-2000). Here, too, teachers are not presented in a favorable light. Turin tries to clarify this sad situation, and to track down the reasons why teachers' struggles have been presented so one-sidedly in newspapers, with the

Yaron Vansover

## Apparently It's a Bit More Complicated

Ornat Turin, *The Portrayal of Teachers in the Israeli Media*, Tel Aviv, 2014, The MOFET Institute, 310 pp.

Ornat Turin's *The Portrayal of Teachers in the Israeli Media* is a sad book about teachers and about their very uncomplimentary presentation in the media. By means of exacting and meticulous research, Turin tries to distil the image of the teacher as presented to the public in the media, and her conclusion is that "the image of the teacher in the media is derisory and negative".

Turin has chosen to investigate the presentation of teachers in three cultural fields, reflected in the three-part structure of the book. The first part, "The Image of Teachers in Israeli Films", as is clear from its name, examines the presentation of teachers in Israeli movies. The second part, "The Image of Teachers in Television Comedy" investigates the image of female teachers as portrayed by men in television comedy. The third section "Teachers in the Printed Newspapers" attempts to clarify mainly how teachers' labor struggles have been portrayed in printed newspapers.

Each of these sections attempts to explore an area as yet unexamined by research. The subject of the second part, the shortest, dealing with the image of teachers in television comedy, is refreshingly innovative. The other two parts (which make up the greater part of the book) deal with areas which have already been researched and where previous researchers reached conclusions similar to Turin's, but they try to broaden and deepen past research by examining the historical dimension of teachers' presentation in



based, according to the present author, on his skepticism as to the ability of Jews to create a sovereign community. In contrast to this, I offer here my own view of BG as the product of a period in Jewish history when traditional Judaism was on the decline, the emancipation of Jews in Europe proved to be highly problematic, and a variety of old and modern values combined to create Zionism as a social-democratic way out of the otherwise chaotic realities. Despair, as evidenced in Jewish private and public life, was thus turned by Ben Gurion into a refusal to yield to despair, and I regard this as a key to understanding Ben-Gurion's behavior in several periods of time, such as the beginning of WWII, the Biltmore Plan, the Million Plan and the road to independence. The sources here are Ben Gurion's literary remains, recently published by the Ben-Gurion Institute, which seem not to have been known to our author. The discussion of Ben-Gurion's "Epilogue" is confined to the second part of the book, in which the author discusses the Lavon Affair and regards BG's legacy as consigned to oblivion. His discussion of the "Affair" and its lessons is partial, while BG's criticism of Israel's road to the Six Day War and its ramifications misses the lessons which could be drawn from it. Yet the description of Ben-Gurion's refusal to yield to despair even then, when working on his "literary bequest", could – if properly understood – have been the crowning achievement of Shilon's book.

The sloppy, non-systematic manner in which he writes gives evidence that he does not really see them as **philosophers**, who devoted their lives to the attempt to build systems of **philosophic truth**. He contents himself with a shallow love, with enthusiasm for the kind of **Yiddishkeit** they represent. Rosenzweig wished to guide the readers of his "Understanding the Sick and the Healthy" to stand firm, for the first time – or better: for the first time again – on the grounds of the healthy mind. This was a demanding tour, hinting to the complexity of a full-scale system. Putnam in contrast chooses to offer his readers a sentimental, easy-going, "spiritual", walk in the paths of the Judaism he has discovered. Seeing the outcome of his choice, one must face him with the painful question an ignorant High-Priest would have been asked: "have you forgotten or have you never learned?" (Mishna, Yoma, 1, 3).

Shlomo Aronson

On Avi Shilon, *Ben-Gurion, Epilogue*, Ofaqim Series, Am Oved Publishers, Tel Aviv 2013, 284 pp. including notes and index.

This book is the first of three, demonstrating a renewed interest of historians in Ben-Gurion's leadership and his *modus operandi*. In Shilon's case, the author intended to deal with the demise of BG's career: a sort of a tragic sunset, which would require a lengthy discussion of his heydays. Yet this first part of the book is a mere amalgam of previous biographies, including those which criticized Ben-Gurion for his alleged overemphasis on the army, which was

the complexity of the issues one wishes to present in the simplest and most accessible way. There is no doubt that Hilary Putnam would have demanded that these standards should be strictly kept in any attempt to present aspects of his own philosophical work in a popular manner.

My review focuses mostly on Putnam's reading of Buber and Rosenzweig, including also the evaluation by a colleague of his reading of Levinas. In all these cases one faces a long, embarrassing series of inaccuracies and mistakes in essential aspects as well as in minor issues; misunderstandings of the basic ideas which these philosophers have developed; and erroneous statements that give clear evidence that Putnam is not familiar with the full scale of their writings. In many cases he attributes to Buber and Rosenzweig, and evidently also to Levinas, shallow ideas, banal statements, and a sentimental world view, far from that which their writings offer to the careful reader. This book, causing as it does more confusion than understanding and more misreading than reading, should not have been written, published, or translated.

Why did Putnam write it anyway? There is no doubt that he **loves** the philosophers he wished to interpret and introduce. No doubt he believes that his writing is indeed worthy and capable of revealing the 'palace of Judaism' that he has discovered and adopted. Nevertheless, in his philosophical work he demands from himself as well as from others accuracy and strictness, critical approach and depth, systematic analysis and responsibility; in other words, he **respects** the issues and the persons he deals with. Yet when it comes to Buber, Rosenzweig, and Levinas he contents himself with love; **he does not respect** them and does not demand from himself even half of the seriousness he would demand from any research student who would aspire to delve into the issues which Putnam really cares for as a philosopher in his own right.

Yehoyada Amir

## A Sentimental Walk in Some Paths of Jewish Philosophy

Review of Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a  
Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas,  
Wittgenstein*, Bloomington: Indiana University Press,  
2008. Hebrew translation by Debbie Ayalon,  
Jerusalem, Magnes Press, 2012.

Hilary Putnam is a prominent American analytic philosopher. He is known to be independent, creative, and highly critical. In this late period of his life he has also been a religious Jew, integrated into Jewish communal life, praying, and enjoying a taste of Jewish learning (**Talmud Torah**). It is evident that he has read some twentieth-century Jewish philosophical writings passionately. Both dimensions of this background are impressive and interesting; the question is whether they can justify the writing, the publication, and the translation of this book.

Putnam's main aspiration is to assist a non-professional audience in understanding Buber, Levinas, and Rosenzweig (in conjunction with his systematic understanding of Wittgenstein). Composing a popular introduction to their writings is in itself a worthy idea. It corresponds to the basic intentions of these writers, who addressed their writings to "readers" far more than to "experts". Nevertheless, writing for a wide, non-professional audience, and striving to clarify complex, sometimes even hardly intelligible, issues in an accessible and lucid manner is a highly demanding task. One must be fully anchored and knowledgeable in the corpus of writings to which one wishes to open the gates, and one must fully understand

graduates of the Greek and Latin Classics, of history and of English and the humanities in general, were accepted for the highest positions in the Foreign Office, the Treasury, and other such departments. In Germany, he reminded Snow, a post in a ministry required a degree in something related to the activities of that ministry: political science, economics, foreign languages, and the like. Snow, a chemist by training, answered without hesitation: "What they will have to do in their everyday work is something for which we can train them. We cannot give them critical thinking and culture; this is your task".

I admit that 'culture' can be a dangerous word, and mention such humanities graduates as Joseph Goebbels, who had a PhD in German and English literature, and another well-known member of the German Workers' National Socialist Party, Martin Heidegger. But if there is any part of the university which can develop and encourage cultural activity, it is the faculty of humanities. I mention the enthusiasm for the humanities which prevailed in the earlier years of the Israeli universities, and some of the great scholars in the various humanities department whose work was innovative, creative, and even exciting, without being uncritical. Comparing these early generations with much of the sub-standard work which is carried out today by many of the representatives of the humanities in our universities may provide a more reliable clue to the problem.

heritage and culture. This argument is not unlike Professor Zisser's 'preservation argument', and it hardly fits in with the former arguments ('developing conceptualization and creativity'). Professor Shavit continues: "If we do not develop new fields of knowledge, others will continue to develop them without our help". This is yet another point of view. In any case, rest assured: we have indeed developed "Research in the Culture of Children and Youth", and we now only have to wait for the astounded world to embrace it, for the greater glory of conceptualization, creative thinking, and the preservation of our culture – at least of our children and youth culture.

Mr. Shapira, who was the head of a large high-tech corporation before his election as president of the university, is more pragmatic. He does not claim that the humanities have any advantage over other disciplines, but merely that they offer an education which can **also** [emphasis mine] make a contribution to the world of business. "The ability to analyse, critical thinking and a wide outlook can be developed by studying mathematics, business administration, history or philosophy". But if this is the case, I argue, why should a business company prefer someone who is an expert on the Merovingians to someone who, already during his studies in the university, concerned himself with the world of business, be it only in theory? In any case, here again the humanities are recommended not for any intrinsic values, but as the handmaidens of the 'real' world.

To exemplify another approach, I tell the story of a conversation, during the Second World War, between Richard Walzer, professor of Arabic philosophy in Oxford and a Classical scholar by training, and Charles Snow – later Sir Charles, and later still Baron Snow of the City of Leicester – who was then acting head of the Civil Service, about the training of civil servants in England. Walzer, who came to England from Germany, wondered why in England

business administration and economics. I point out that degrees in economics and business administration have been available for decades in most universities, and they were not an innovation introduced by the colleges. But what matters are the two last sentences in the quotation from Professor Zisser: "I fear for this area [the humanities]. This is society's compass, not just with a view to the disciplines in the universities, but on a global level, on the level of preserving the fields of knowledge." I point out that I fail to see the connection between society's compass and the preservation of knowledge. A compass gives one direction, leading to some forthcoming activity, while preservation is a static preoccupation, keeping what we already have. Also, why should "a global level" be superior to (or different from) what is studied in universities all over the world? Worse still, is the function of the humanities in the university merely to 'preserve fields of knowledge'? What about research which pushes forward the boundaries of our knowledge?

Professor Shavit claims that humanities graduates have an advantage over other graduates. Why? "The future lies in the area of the new media, technology and computers. These areas are in need of the competences which are acquired through the humanities: especially conceptualization and creative thinking". I point out here that – apart from subordinating the humanities to aims and practices alien to themselves, and apart from the prophecy about the future which may or may not come about – I would not have the nerve to claim that our Nobel laureates in chemistry, for example, have not acquired the capacities for conceptualizing and creative thinking merely because they have not been brought up on "Research in the Culture of Children and Youth".

Professor Shavit carries on, claiming that the humanities are of the highest importance, since they are the preservers of our human

# English Abstracts

John Glucker

## Compass, Preservation, Creativity and Criticism

The starting-point of this article is a discussion of a Hebrew article by Shahar Hai, "The Humanities: what is the value of creativity and the critical spirit?", published in Ynet on October 9th, 2013. Apart from the usual statistics of the slow but steady decline in the number of students in the various faculties of the humanities in Israeli universities in recent years – a subject which I do not discuss in my article – we are also given some long quotations from things said in defence of the humanities by the Dean of the Faculty of the Humanities in Tel-Aviv University, Professor Eyal Zisser; by Professor Zohar Shavit, Head of the postgraduate programme in Tel-Aviv University devoted to "Research in the Culture of Children and Youth"; and of the President of Haifa University, Mr. Amos Shapira. All of them seem to me to defend the humanities for reasons which have little to do with what the humanities are about.

Professor Zisser refers to the "common Israeli presupposition" that an academic degree is, first and foremost, a key to success in life, and he seems to believe that the reason why more students now choose to seek this key to success outside the humanities is the proliferation in Israel, in recent years, of the degree-giving colleges. He adds that those students who, in previous years, studied philosophy and history would now go to courses in





# Katharsis

## A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 21, Spring 2014

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

Advisory editorial board: David Bargal, Rachel Birnbaum,  
Menachem Friedman, Moshe Gil, Aharon Kantorovich, Asa  
Kasher, Elisha Kimron, Hannah Rosén, Raymond  
Scheindlin, Moshe Shokeid, Emanuel Sivan, Sasson  
Somekh, Daniel Sperber, Meir Sternberg, Eyal Zamir

Correspondence should be addressed to:  
Mezaref, c/o John Glucker, 60/B Ben Gurion Street, Kfar  
Sava 4420411, Israel

e-mail: [info@katharsis.co.il](mailto:info@katharsis.co.il)

Visit our website: [www.katharsis.co.il](http://www.katharsis.co.il)

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

© All rights reserved 2014