

# קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת  
במדעי הרוח והחברה

גיליון 23, כסלו תשע"ו/נובמבר 2015



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

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד ברוךגל, 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)

המ"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-141-58

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



© כל הזכויות שמורות, 2015



## תוכן העניינים

5..... דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה

דורון מנדלס

7..... הערה קצרה על המושג "אזרחות טובה"

לאה מור (מִטְש)

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים

באוניברסיטה העברית

על התרגום לעברית לפרידריך וילהלם יוזף שלינג,

11..... מכתבים פילוסופיים על דוגמטיזם וביקורתיות

61..... פנינה: פילוסופיה לעם

אריה לב

הערה למאמרו של ירון ונסובר: "דקה, ממש דקה,

63..... כמו דף רשימת מכולת: היסטוריה דו ממדית בכיתה"

ראובן מירקין

בשורה מרעננת

65..... על ספרו של אילן אלדר, ממנדלסון עד מנדלי

ראובן מירקין

תכנון לשון בישראל

78..... על ספרו של אילן אלדר, תכנון לשון בישראל

88.....	פנינה : הכול אקדמיה
	שרגא נרו
	אצבעוני יוצא למלחמה
91.....	על ספרו של יואב רינון, <i>משבר מדעי הרוח</i>
	יוחנן גלוקר
	לתקן עולם במלכות הביקורת הדידקטית
104.....	עוד על ספרו של יואב רינון, <i>משבר מדעי הרוח</i>
	זכרון לראשונים
130.....	אברהם שליט
	אוריאל רפפורט
132.....	מפעלו ההיסטוריוגרפי של אברהם שליט ז"ל
	אוריאל רפפורט
139.....	אברהם שליט
	אברהם שליט
145.....	"מלחמת בר כוכבא", <i>מערכות לח, תשי"ז</i> , עמ' 69-74
151.....	"כשרון מדעי שנגדע", <i>בחנינות ג', תשי"ג</i> , עמ' 85-87
154.	על ספרו של פול וינטר", <i>קרית ספר ל"ז, תשכ"ב</i> , עמ' 332-341
164.....	תוכן גיליון 22

## דבר המערכת

בגליון זה אנו כוללים, בשני מקרים, שני מאמרים על אותו הדבר. בשני המקרים, יש לכך סיבה. שני מאמרו של ראובן מירקין מתייחסים לשני ספרים של אותו המחבר המיצגים עמדות דומות, ומן הרצוי לטפל בהם כאחד. שני המאמרים של שרגא נרו ושל יוחנן גלוקר על ספרו החדש של יואב רינון משלימים זה את זה. הראשון הוא ביקורת כללית על הספר ועל הרעיונות והגישות שהוא מיצג, והשני דן ביתר פרוט בכמה מטעונו העיקריים של פרופ' רינון ובהיבט האתי של כמה מכתביו.

לראשונה זה הרבה שנים יש לנו מאמר העוסק באחד מחשובי הפילוסופים של המאה הי"ט, ומבקר תרגום ראשון לעברית של ספר מוקדם של פרידריך וילהלם שלינג, חברו של הגל בלמודי התיאולוגיה והפילוסופיה, ושנים רבות לאחר מכן יורש הקתדרה שלו לפילוסופיה בברלין. תקופה זאת בתולדות הפילוסופיה הגרמנית שבין קאנט לניטשה אינה משופעת בתרגומים לעברית, ולא רבים בישראל העוסקים באותם פילוסופים.

במדור "זכרון לראשונים" אנו מעלים הפעם את זכרו של אברהם שליט, מחלוצי מחקר בית שני בהביטיו הקלאסיים, שספרו על המלך הורדוס הוא עדין מאותם הספרים שלא נס ליחם.

-----  
לפני חדשים אחדים הלך לעולמו בגיל שבעים ושש חבר מועצת המערכת אהרן קנטורוביץ.

אהרן קנטורוביץ נולד וגדל בתל־אביב. את למודי התואר הראשון והשני עשה באוניברסיטה העברית בפזיקה ובהיסטוריה ופילוסופיה של המדע. בין מוריו היו שמואל סמבורסקי, יהושע בר־הלל, וישעיהו ליבוביץ. את התואר השלישי עשה בפזיקה תיאורטית

באוניברסיטת תל־אביב בהדרכת יובל נאמן, שאתו המשיך לעבוד ולחקור, וגם פרסם מאמר משותף לשניהם באנגלית. הוא חי שנים רבות באוסטרליה כעמית המחקר הראשון בהיסטוריה ובפילוסופיה של המדע באוניברסיטת מלבורן. בשוכו לישראל לימד שנים אחדות היסטוריה ופילוסופיה של המדעים באוניברסיטת תל־אביב ובאוניברסיטה העברית, והיה מרצה אורח באוניברסיטת חיפה ובטכניון. הוא בלה שנה אחת במרכז היוקרתי לפילוסופיה של המדע באוניברסיטת פיטסבורג בארצות הברית, ונבחר שם עמית בינלאומי לכל חייו. בשנותיו האחרונות היה חוקר בחוג לפיזיקה ואסטרונומיה באוניברסיטת תל־אביב. ספרו האנגלי *Scientific Discovery: Logic and Tinkering*, שיצא לאור בניו־יורק בשנת 1993, הוא אחד הספרים הבסיסיים בתולדות המדע ושיטותיו. בעברית פרסם בשנת 2002 את ספרו *מהאמבה עד אינשטיין*, שיצא בהוצאת אוניברסיטת חיפה בשתוף הוצאת זמורה־ביתן. עד שנת חייו האחרונה פרסם מספר רב של מאמרים בכתבי עת מדעיים בעברית ובאנגלית. קנטורוביץ היה אחד מן הראשונים שהצטרפו למועצת המערכת של *קתרסיס*, בה הוא ייצג את 'קו התפר' בין פילוסופיה למדע. מאמרו "פילוסופיה מקומית של הטבע" בחוברת 3, ותגובתו לתגובה של קוטי שוהם לאותו מאמר בחוברת 7 הם דוגמה ומופת לבקורת מקצועית שכתב העת שלנו מעודד.

אהרן קנטורוביץ היה איש שקט וצנוע, שלא ידע 'לדחוף ולהדחף' ולכן לא הגיע בעולמנו האקדמי לדרגה שהיה ראוי לה. למזלו היה איש בעל אמצעים, ולא היה זקוק למשרות אקדמיות רמות דרג לפרנסתו. הוא אינו החוקר הישראלי הראשון שאת רמתו המדעית העריכו כהלכה דוקא במדינות היס.

## על שלושה ועל ארבעה

דורון מנדלס

### הערה קצרה על המושג "אזרחות טובה"

בהערה קצרה זו ברצוני להסב את תשומת הלב לפרצה הקיימת באוניברסיטאות המחקר בארץ בשיטת קבלת מועמדים, וקידומם של אנשי סגל.

כידוע לכל, קליטת מועמדים לאקדמיה וכן קידומם של חברי סגל מתבצע בצורה קפדנית ביותר על ידי וועדות ותת-וועדות ובסופו של התהליך נדרשים אישוריהם של ראשי המוסדות להשכלה גבוהה. על פניו נראה כי לפנינו הליך אובייקטיבי מצויין. אך לרוע המזל, אירע לא אחת, שב"פרוצדורות", כפי שהן קרויות בז'רגון האוניברסיטאי, קיימות פרצות. לכך ברצוני להסב את תשומת לב הקורא. לא בכל מקרה נידונה רמתו המחקרית של המועמד בלבד, אלא פעמים מושם דגש יתר על אופיו והתנהלותו האישית. מציאות זו מביאה לעתים לשיפוט מוטא ולהחמצה. יחד עם זאת, עלי לציין כי מדובר כאן במקרים חריגים, עד כמה שידיעתי מגעת, ולא בכלל השיפוט האקדמי.

מניסיון רב שנים שצברתי בשנות כהונתי בוועדות מינויים באוניברסיטאות המחקר, הבחנתי לעתים באמירה גורפת של פרופסור בגנותו של מועמד, שאיננה רלוונטית לכישוריו האקדמיים, ובכך עורר קבוצה של פרופסורים לפסילת המינוי או לדחיית קידומו של המועמד. פרופסורים במדעי הרוח האמונים על קריאת מקורות והמקדישים חלק לא מבוטל מזמנם למחקר ולהפעלת שיקול דעת בניתוח המקורות, מאבדים לעיתים את שיקול הדעת האובייקטיבי

ומכריעים בדיני נפשות ללא בדיקה מספקת ומקיפה. זאת מבלי לחשוב באופן מעמיק ואחראי. אולם קיימת גם מציאות הפוכה כאשר פרופסור ובני בריתו מעוניינים לקדם או לקלוט מועמד למשרה, מעתירים עליו שבחים לרוב לא אחת כאשר כישוריו האקדמיים אינם הולמים את הנדרש. עשרות רבות של מאמרים נכתבים מדי שנה במדעי הרוח על ה"אמת ההיסטורית". תורה זו מנחילים פרופסורים לדורות של תלמידים. אולם באורח פלא כאשר מדובר במינויים וקידומים מתעמעמת לא אחת התורה כולה.

לרוע המזל היינו עדים לכך שפרופסורים היושבים על המדוכה ודנים בתיקי מועמדים סבורים שהם גם מופקדים על המוסר ועל קביעת אמות המידה של התנהגות הולמת. אילו שפטו על סמך נתונים מהימנים ובדוקים, ניחא, אך לא אחת הוכיחו אותם פרופסורים שהם פועלים רק על פי שמועות וחלקי שמועות או גרוע מזאת מתבססים על התרשמות שטחית מבלי לבדוק דברים לעמקם. כך קורה שתופרים למועמד "תיק" עתיר השמצות או, מאידך, מכתירים אותו בכתר של מצויינות טרם דנו בכישוריו המחקריים. די בכך שפרופסור בעל השפעה יאמר על מועמד "שלא ברך אותו לשלום" בכניסה לקמפוס, או חלילה טרק לו את הטלפון, ובכך תוסר מועמדו. לא אחת שמעתי את האמירה "המועמד מתנשא על אף גילו הצעיר" ולכן יש להרחיקו. כך קרה שאותו "מתנשא" לא זכה במינוי או בקידום שהיה ראוי לו בגין הצטיינותו האקדמית, ובמקרים קיצוניים סרבו מלכתחילה לדון בכישוריו המדעיים. והנה לימים נמצא את אותם "מתנשאים" שנדחו, מכהנים באוניברסיטאות מובילות בעולם. נכון שלעיתים מדובר בצעירים אקסצנטרים או בעלי אגו מנופח, אך אין להתעלם מהצטיינותם בתחום האקדמי.

ומנגד, אם יצליח מועמד להתחבב על סביבתו יזכה בתואר "נחמד", "משתף פעולה עם הקולגים", בלשונו "אזרח טוב", גם אם מחקריו בינוניים או למטה מזאת. במקרים כאלה סיכויי לזכות במינוי או בקידום נוסקים בהרכבים מסויימים של וועדות היושבות על המדוכה. מובן שאין בנאמר כאן כדי לפסול את עבודת הקודש של וועדות המנויים, שרובן מצויינות בהרכבן ודיוניהן "נקיים". באותם מקרים שבהם אין לפרופסורים המכובדים מידע מספק על אישיותו



של המועמד, הם נוטים לצטט, לרוב בע"פ, מדברי עמיתים מאוניברסיטה אחרת בארץ. כך קורה ששמועות זדוניות על מועמד עוברות מפה לאוזן ללא ביסוס ובאופן חסר פרופורציה ל"אשמה" המיוחסת לו (לא אגזים אם אשתמש בביטוי "ליניץ' אקדמי"). קיים כמובן גם מצב הפוך שבו משבחים את המועמד מעל ומעבר לכישוריו. למרבית האירוניה בוועדות המתוארות כאן גם יושבים אנשי סגל בכירים שבצעירותם עברו מסלול חתחתים משום שהואשמו בהאשמות שונות – (רק לעיתים בלתי מוצדקות), ורק המזל הוא שהאיר להם פנים ובסופו של תהליך נקלטו באחת האוניברסיטאות בארץ, לעיתים לאחר שנות נדודים בחו"ל. יש לציין, כי הואיל והחלטות בעניין קידומים וקבלת מועמדים מתקבלות בוועדות חסויות המורכבות מחברים בכירים בלבד, אין למועמד או למועמדת סכוי להתגונן ולספר את ה"צד" שלהם בתוך מכלול השמועות שטפלו עליהם. המסקנה המצערת היא שאין די שקיפות. וגרוע מכך: במקרים לא מעטים של שרירותיות בהחלטה למינוי או לקידום נגררת האוניברסיטה למערכות משפטיות שראוי כי הרגולטור ישים את ליבו לכך שהם עולות למערכת ההשכלה הגבוהה כסף רב. כמובן שבכל הנאמר דלעיל אינני מתכוון למועמדים שעברו במוכח על החוק האזרחי או הפלילי, ושנגדם הוגשה תביעה משפטית מטעם מוסד אקדמי אחר.

ועוד הערה אישית: פרופסורים ואנשי סגל בכירים שלימדו אותי באוניברסיטה העברית בשנות הששים והשבעים היו בחלקם אקסצנטריים, ופעמים כונו "משוגעים". ספק רב אם על פי אמות המדה של היום היו זוכים בתואר "אזרחים טובים". אולם תבונתם וחריפות שכלם גימדו כל "שגעון" שהיה חלק מאישיותם. היה בכך משהו מפרה, ואף משעשע. לסיכום, הקריטריון החביב כיום באוניברסיטאות המחקר בפקולטאות למדעי הרוח של "אזרחות טובה" גורר לעתים מינויים של אנשים חביבים ונחמדים שאמנם אינם מזיקים אך מאידך תרומתם מוגבלת וסיכוייהם להפוך לחוקרים בולטים בזירה הבינלאומית מזעריים.

לסיום, על הרגולטור (המל"ג) לדאוג לסתימת פרצה זו על ידי שילוב של אנשי ציבור בוועדות המנויים והקידומים האקדמיים

בעיקר בשלב הראשוני כאשר "חורצי הגורל" הם בד"כ עמיתים מן התחום עצמו המכירים היטב את הסצינה ואת אנשיה. מכיוון שאין זה הכלל אלא החריג, רצוי להכניס בתקנונים סעיף מפורש המציין כי כאשר מדובר במקרים של ספק, בין אם פסילות על רקע אישי או תשבחות שאינן הולמות את הישגיו של מועמד, על ראשי הוועדות לדירוגים, מינויים וקידומים לפנות לרקטור שימנה אדם נוסף מן החוץ (במקרה של מדעי הרוח יוכל לכהן כאיש חיצוני גם פרופסור מהמדעים המדוייקים). בהיותי יו"ר וועדת המינויים של האקדמיה למוסיקה בירושלים במעמד של איש ציבור חיצוני, אני ער לתופעה זו ומקפיד על שפוט אובייקטיבי בכל דיון. אם לא ננהג בפתירות ובהגינות, נפסיד מועמדים מבריקים, כאלה שנדחו על ידי אוניברסיטה כלשהי בארץ כתוצאה של גחמות אישיות של פרופסור שבחר להתנכל למועמד. והרי חשוב לנו לקלוט את המצטיינים, לשם כך טיפחנו אותם וחבל שנאבד אותם בדרך.

דורון מנדלס

## על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים באוניברסיטה העברית

פרידריך וילהלם יוזף שלינג, *מכתבים פילוסופיים על דוגמטיזם וביקורתיות*. תרגום מגרמנית והוספה מבוא והערות עמית קרביץ. הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית ירושלים, ירושלים תשע"ה/2015. 124 עמ'.

הקדמה

### רקע כללי

זו הפעם השנייה<sup>1</sup> לאחר שנים רבות, שבישראל שוב רואה אור תרגום של חיבור פרי עטו של הפילוסוף הגרמני פרידריך יוסף שלינג (-1775 1854). הספר כולל, בנוסף לתרגום, גם מבוא ו"הערות"<sup>2</sup>. לפי נתוני ההוצאה המתרגם והמחבר "ד"ר עמית קרביץ מלמד קנט ואידיאליזם גרמני באוניברסיטת לודביג־מקסימיליאן במינכן, גרמניה". למרבה הצער הספר מאכזב מכל בחינה: הפירושים וההסברים אינם עומדים ברמה הנדרשת ממבוא וקומנטר מדעיים ועדכניים, והתרגום מצריך תיקונים רבים. הסיבות לכך הן: א. שליטה לא מושלמת בשפה הגרמנית, ו־ב. הפירושים וההערות אינם מתבססים על מחקר־הקונסטלציות (Konstellationsforschung), המתודה הנהוגה היום בחקר האידיאליזם הגרמני המוקדם, **שפותחה באוניברסיטת לודויג־מקסימיליאן במינכן**. כתוצאה מכך, הכותרת של החלק

1 הכוונה לתרגומו של משה שורץ משנת תש"ס שגם ד"ר עמית קרביץ מזכיר אותו במבוא (עמ' 1 הערה).

2 שימו לב שבתרגום הכותר לגרמנית כתוב "und kommentiert...".

הארוך והעיקרי של המבוא, המכריזה על דיון ב"שלינג המוקדם בעיות יסוד", נשאת בגדר הבטחה שלא מומשה: למעשה, מה שבולט, לא רק במבוא אלא אף ב"הערות", הוא דוקא היעדר הטיפול בבעיות היסוד, וגם דיון ב"שלינג המוקדם", כלומר הטקסטים שקדמו ל"מכתבים", כולל אלה שלא פורסמו ונשתמרו בכתב־יד בעזבונו – לא נמצא. לפני שאפרט ואדגים את הליקויים על הקורא, שאינו מצוי בתחום הנדון, לקבל מושג כלשהו<sup>3</sup> על הטקסט של שלינג.

החיבור, הכולל עשרה פרקים בצורת מכתבים, הוא יצירת נעורים של שלינג, שהתפרסמה לראשונה בכתב־עת חשוב שיצא בינה,<sup>4</sup> על־פי הזמנתו של המיסד והעורך פיליפ־עמנואל ניתהאמר (Niethammer), שהיה פרופסור לפילוסופיה באוניברסיטת ינה.

שלינג החל בכתיבתם בשנה האחרונה ללימודיו באוניברסיטת טיבינגן. את ארבעת המכתבים הראשונים סיים בעודו סטודנט, ושלה לניתהאמר ב־13.08.1795. את ששת המכתבים האחרונים השלים בשטוטגרט,<sup>5</sup> זמן קצר לאחר סיום לימודיו, ושלה לניתהאמר ב-22.01.1796.

באותה עת שלינג היה בן 21, אולם זה לא היה הפירסום המדעי הראשון שלו. קדמו לו ארבעה חיבורים בשלים, שהוציאו לו מוניטין כ"ילד פלא", ומהסבה הזו הוזמן לתרום מפרי־עטו לכתב־העת החשוב.

את החיבור הראשון פירסם בשנת 1792, מיד לאחר שעמד בהצלחה בבחינות־הגמר לתואר מגיסטר (Magister). זו היתה הדיסרטציה הלטינית<sup>6</sup> שלו, והיא זכתה לביקורות אוהדות.

3 הן בהסבר הנושא והן בסקירת המחקר אוכל להביא לא יותר מאשר את עיקרי־הדברים באופן מוגבל, כלומר רק במידה ועד כמה שזה נחוץ להבנת הביקורת שלי.

4 שמו של כתב־העת שניתהאמר ערך ויסד, שיצא בינה הוא: Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrte.

5 התאריכים הללו ידועים מהמכתבים המלווים לניתהאמר ששלינג צירף למשלוח.

6 הכותרת של הדיסרטציה הלטינית של שלינג מ־1792, שהוגשה ב-26.09.1792 כחלק מהחובות הלימודיות לתואר "מגיסטר" היא: Antiquissimi de

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

בסתו 1794 פירסם בכתב־העת<sup>7</sup> של התיאולוג הידוע פאולוס  
*Über Mythen*, מאוניברסיטת ינה, את המסה (N.H.E.G. Paulus)  
*historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (תרגום:  
אודות מיתוסים, סאגות הסטוריות ופילוסופמות [עמדות עקרוניות  
בשאלות פילוסופיות] של העולם העתיק ביותר), שהתבססה במידה  
רבה על הדיסרטציה הלטינית.

לאחר שיצר קשר אישי עם פיכטה, פירסם שלושה כתבים  
שהתייחסו לתורתו: המסה מספטמבר 1794: *Über die Möglichkeit*  
*einer Form der Philosophie* (תרגום: על האפשרות של צורת  
הפילוסופיה), היתה בעלת חשיבות היסטורית מפני שהיתה החיבור  
הראשון בתולדות הפילוסופיה שעסק ב־*Wissenschaftslehre*  
(תורת־המדע) של פיכטה. במרץ 1795 הופיע: *Vom Ich als Prinzip*  
*der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen*  
*Wissen* (על 'האני' כעקרון הפילוסופיה או על הבלתי מותנה בידעה  
האנושית). החיבור השלישי והאחרון בסדרה זו היו "המכתבים"  
שראו אור בשני חלקים עד ינואר 1796.

### התמה

כוונת "המכתבים" היא להסביר את "רוח"<sup>8</sup> הפילוסופיה הביקורתית  
על־ידי השוואתה לדוגמטיזם במובן של המסורת הפילוסופית  
הקדם־קנטיאנית. תחת המושגים "דוגמטיזם" ו"ביקורתיות" מבין  
שלינג שתי גישות מנוגדות לבעיה הקרדינלית, הנצחית של  
הפילוסופיה, שכל השיטות שנוצרו במהלך ההסטוריה שלה התחבטו  
בה: חידת קיומו של העולם. בהתאם לפתרונות שהוצעו על־ידן הן  
מתמינות לשיטות דוגמטיות או ביקורתיות. ההבדל בין שיטה  
דוגמטית לשיטה ביקורתית קשור בעיקר בתפיסת הממשות שמעבר  
לעולם־התופעות, הנחשבת לסיבתו: בעוד שבשיטה הדוגמטית

prima malorum humanorum origine philosophematis Genes III. Explicandi  
.criticum et philosophicum tantamen

7 שמו של כתב העת של פאולוס הוא: *Memorabilien*.

8 המכתב של שלינג להגל מן ה־06.01.1795.

מדובר במציאות חיצונית, טרנסצנדנטית הנפרדת מן האדם, הרי השיטה הביקורתית דוקא מזהה אותה עם העצמי הגבוה של האדם, שאינו משתקף בתודעה העצמית הרגילה.

למרות ששתי העמדות הללו חלוקות ביניהן בענין סיבת הכוליות, שתיהן מייחסות לה אותם איפיונים בדיוק, התואמים למושג ה"אחד" הניאו־אפלטוני, השונה מכל בחינה אפשרית מן העולם־שבניסיון (מכתב 3). אולם דא־עקא שהפער האינסופי הבלתי ניתן לגישור שבין המותנה והבלתי מותנה מכשיל כל הסבר של העולם הנראה־לעין מתוך הזהות המוחלטת, ובנקודה זו אין יתרון לאף תיאוריה ספקולטיבית או מדעית על פני יריבתה (מכתב 6). ולכן שלינג גורס שחידת־העולם היא בלתי פתירה כל עוד מחפשים את הפיתרון בספקולציה הפילוסופית או בתיאוריה של מדע הטבע (מכתב 6), וזאת משני טעמים:

הטעם הראשון נעוץ במבנה הלוגי של תיאוריה מדעית: כל תיאוריה מתחילה מאקסיומה, זהו המבנה שלה מקדמת־דנא. במקרה של המחשבה הספקולטיבית מדובר באקסיומה המניחה את קיומה של סיבה ראשונית אוניברסלית, שאינה בגדר מצב עוברי גרידא, הנתפס כלא־בשל ולא־מפותח ביחס לעולם, אלא בדיוק ההפך: נקודת־ההתחלה מהווה תמצית ועקרון הסדר הכללי, העמוק והלטני שביסוד כל חוקי הטבע, וככזו היא עולה על היקום הנראה לעין. אמיתותה של האקסיומה הזו איננה ניתנת להוכחה, מפני שאין משפטים בסיסיים יותר שמהם היא נגזרת, אך היא גם לא זקוקה להוכחה על־דרך ההיסק כי היא מוכרת על־ידי אוידנציה, תובנה סימולטנית ובלתי אמצעית.

הבעיה היא שמהאקסיומה עצמה ניתן לגזור רק משפטים אנאליטיים, ובשום פנים ואופן לא משפטים סינתטיים (מכתבים 3, 6, 7). אולם השיפוט הסינתטי שביסוד ההכרה הנסיונית בהכרח מניח מושא־הכרה שתכונתו ריבוי, הבלדל, ניגוד ושינוי, אחרת אין לו משמעות, ואלה הרי מקבילים לביטול הזהות המוחלטת על־ידי התפלגות או חריגה ממנה (מכתב 3). מהסיבה הזו קיום עולמנו אינו יכול להיות מוסבר כנובע באופן בלתי אמצעי מן העיקרון הראשון הזהותי שהאקסיומה הניחה את מציאותו או מהמשפטים האנאליטיים

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

הנגזרים ישירות ממנה. ולפיכך אין ולא יכול להיות לשאלה שקנט  
העלה בביקורת התבונה הטהורה, קרי כיצד המשפטים הסינתטיים הם  
באפשר, פיתרון תיאורטי ספקולטיבי.

הטעם השני קשור בטבעה הפלורליסטי של הדיסציפלינה  
הפילוסופית, שאינו עולה בקנה אחד עם האחדות הזהותית המוחלטת  
של התבונה הטרנסצנדנטלית הכללית. אולם ריבוי השיטות  
המשקיפות על היקום מפרספקטיבות שונות ומנוגדות הנוצרות  
חדשות לבקרים, אינו חיצוני אלא מהווה תופעה מתופעותיו של  
היקום, ולפיכך הספקולציה הפילוסופית אינה התשובה לחידת העולם  
אלא דוקא חלק ממנה (מכתבים 3, 4).

אופיה הלא אחדותי של הפילוסופיה היא גם הסיבה לחלקיות,  
החד צדדיות ואי השלמות שהיא מנת חלקה של כל תיאוריה  
פילוסופית, ומה שמראש מונע ממנה למצות את תכלית העיון  
הפילוסופי, כלומר להגיע לאמת המוחלטת שאינה אלא התבונות  
האחת האוניברסלית (מכתב 5).

היות וחידת העולם – שהיא כאמור התכלית הסופית של כל עיון  
פילוסופי – חורגת מן המציאות הנסיונית, כל שיטה דוגמטית או  
ביקורתית בהכרח נמשכת אל "התיזה", המייצגת עבורה את השיבה  
אל האחדות הזהותית המקורית, שבה בלבד המחשבה מוצאת מנוח,  
מפני שמנקודת מבטו של האינסוף והנצח, העולם של התנסותנו  
היומיומית אינו קיים, וכך ממילא גם חידת קיומו נעשית לא  
רלוונטית. מכאן המסקנה שהפיתרון לחידת העולם אינו מושג בידע  
אינסופי הבא עם דרגת ההכרה העליונה אלא פשוט בהיעלמותה.

בנקודה זו מסכימים הדוגמטיזם והביקורתיות. אבל ההבדל  
בתפיסת טיבו של העיקרון הראשון והאחרון של הדברים –  
בדוגמטיזם הוא "דבר כשלעצמו" או אוביקט, ובביקורתיות הוא  
סוביקט – קובע את האופן המנוגד בתכלית שבו כל שיטה מפרשת  
את החזרה אל נקודת ההתחלה האבסולוטית או "התיזה".

חוץ מזה, בשתייהן הידיעה האינסופית, המוחלטת ממילא גם אינה  
בגדר האפשר, אולם מסיבות שונות: לפי הדוגמטיות היא לא  
אפשרית, מכיון שאם האוביקט המוחלט הוא הטוטליות של המצוי,  
זה אינו מתיישב עם קיומו הנפרד, העצמאי של סוביקט מכיר. באותו

האופן, העולם, בביקורתיות, לא יכול להתקיים כישות עצמאית ונפרדת לצידו של סובייקט מוחלט שהוא מושא הכרתו (מכתב 4). אך אם העיון הפילוסופי סובב סביב שאלה אחת בלבד, חידת־העולם, שאין לה פיתרון תיאורטי, המסקנה המתבקשת היא שהידיעה האינסופית גם לא יכולה להיות תכליתו. את הכשל הזה בהבנת מהותה של הספקולציה הפילוסופית תולה שלינג במושג האמת המסורתי הקדם־קנטיאני, שאותו הוא מבקש להחליף במושג אמת ביקורתית.

המשמעות היא שבעידן הביקורתית אמיתותה של שיטה פילוסופית כבר לא יכולה להיקבע בהתאם לפרמטרים כמו קריטריון ההתאמה (*Adaequatio intellectus et rei*) והאידנציה (התבססות על משפטים ראשוניים שוודאותם אינה מוטלת בספק), אלא נמדדת על־פי האימפליקציות, המשמעויות הפרקטיות־מוסריות שלה. הערך הפרקטי־מוסרי גם משמש אמת־מידה להבחנה בין השיטות השונות כמו גם לדירוגן. חוץ מזה שלינג גם נוטש את תפיסת האמת האבסולוטית כנתון או עובדה מוגמרת, לטובת מושג האמת הנחשב כמטרה אינסופית (מכתב 5, כולל הערה 2).

מכאן שמה שנראה לכאורה כמיקבץ טענות המקושרות ביניהן ביחסים לוגיים אינו אלא אשליה: לאמיתו של דבר השיטות הפילוסופיות אינן תיאוריות. את המשפטים המרכיבים אותן צריך לקרוא כצו, קריאה, הוראה לקיום אורח־חיים מוסרי (מכתבים 5, 6). גם את חידת קיומו של העולם, המשותפת לדוגמטיות ולביקורתיות, אין להבין כאתגר אינטלקטואלי אלא כקריאה לאדם להתעלות על קיומו הארצי (מכתב 6). כמו־כן תהיה זו טעות להבין את האקסיומות כאמיתות אבסולוטיות או הכרות אוידנטיות – אלה הן לכל־היותר ההנחות הראשונות שבבסיס השיטות השונות, שהן פרי בחירה חופשית של הוגים אינדיבידואליים, ולכן אינן רשאיות לתבוע לעצמן תוקף אוניברסלי (מכתב 6 כולל הערה 1). באותו האופן הבלתי־מותנה שהמשפטים הראשונים מניחים את קיומו אינו מושא הידיעה האינסופית אלא מסמן את היעוד המוסרי שאליו האדם מצווה לחתור בכל נימי נפשו (מכתב 9). גם את הכמיהה לאינסופי



על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית  
ששפינוזה והפילוסופים מבית מדרשו של אפלטון יחסו לסופי צריך  
לפרש כמטלה מוסרית (מכתב 9).

מכאן גם מובן שיתרונה של הביקורתיות על פני הדוגמטיות יכול  
להיות טמון רק בערכה המוסרי של הביקורתיות, העולה לאין ערוך  
אפילו על שיטתו של פילוסוף דוגמטי גדול כשפינוזה. הביקורתיות  
עדיפה מפני שהיא, בניגוד לפילוסופיה השפינוציסטית, תורה את  
המקדמת את החירות האנושית, וההבדל הזה ניכר בשלוש בחינות  
התואמות להגדרת החירות כשחרור מוחלט מעולם האוביקטים ודרכי  
ההכרה החלות עליו:

שני הפיתרונות המסורתיים לחידת העולם הינם הפיתרון  
הטרנסצנדנטי, המתבסס על גורם חיצוני ממצע, והפיתרון האימננטי,  
ששפינוזה הציע, המתבסס על סיבת־עולם פנימית, שתופעות העולם,  
הן אופנים שלה (מכתב 7). שלינג סבור שהפיתרון האימננטי טוב  
יותר, אך שפינוזה טעה בכך שלא הלך עמו עד הסוף, לא הוציא את  
המסקנה המתבקשת ממנו, אלא הותיר על כנה את המחיצה המפרידה  
בין האינסופי והסופי, שאותה העביר כמות שנחשבה קודם ליחס  
הפנימי שבין הסובסטנציה והאופנים שלה. וכך הבלתי־מותנה נשאר  
ישות חיצונית ונפרדת ביחס למודוס, שלמעשה תכונה האינסופיות  
אינה מנת חלקן אפילו לא כאפשרות. לכן בהקשר של תורתו ניתן  
להבין את הקריאה המוסרית לאדם לחרוג מתנאי הקיום הסופיים רק  
כדרישה שיבטל את כל הוייתו הסוביקטיבית, כלומר עצמיותו, מפני  
האוביקט המוחלט, וישתעבד לחלוטין לסיבתיות זרה (מכתבים  
7, 8, 9). זה עומד בסתירה קוטבית למושגי החירות והאוטונומיה  
האנושית.

אבל לאותה הקריאה המוסרית בפילוסופיה הביקורתית יש  
משמעות שונה בתכלית: כאן האינדיבידואל דוקא מצווה להפסיק  
לחשוב ולדמות לעצמו את המוחלט כישות נפרדת מהוייתו, כלומר  
כאוביקט, אלא לחפש אחריו בתוך עצמו, בשכבה העמוקה ביותר של  
פנימיותו, שאינה משתקפת עוד בתודעתו העצמית (מכתב 9). וזאת  
מכיון ש"האני" המתגלה בתודעה העצמית האינטרוספקטיבית,  
מפוצל לסוביקט מכיר וסוביקט מוכר, שלא זו בלבד שכל אחד מהם  
סופי ומוגבל, בנוסף על כך, הסוביקט בתור מושא ההתבוננות

האינטרוספקטיבית, גם מורד לדרגה המקבילה ללא־אני או אוביקט. לכן העצמי הגבוה המתגלה לאורה של ההסתכלות השכלית מתואר כ"אני" השלם, הטוטלי ועל־כן נקי מכל יסוד אוביקטיבי (מכתב 8). מאותה הסיבה עצמה, כדי להימנע מאוביקטיביזציה של ה"אני" גם אי אפשר לחשוב או לדמות את העצמי הגבוה כמשימה שהושלמה, ושניתן להתבונן בה כמו בכל מצב נתון או עובדה מוגמרת, או אפילו כמה שבעיקרון הינו בר־השגה (מכתב 5).

שתי מטרות עמדו לנגד עיניו של שלינג כשעסק בחיבור ה"מכתבים":

**א.** ביסוסה של הביקורתיות כפילוסופיה המקדשת את חירות האדם. לשם־כך היה עליו להפריך את האינטרפרטציה התיאולוגית לתורת־ההכרה ותורת הפוסטולטים של קנט, שקודמה על־ידי מורים ב־Stift, בסמינר של טיבינגן בעיקר לצרכים טקטיים-אפולוגטיים, כדי להוכיח שאין סתירה בין הביקורת הקנטית לדוגמה הנוצרית. שלינג דחה את הפירוש הזה, ואפילו סלד ממנו, מכיון שהוא התנגש עם תפיסת הביקורתיות כפילוסופיה של חרות ואוטונומית האדם.

**ב.** באוקטובר 1796, בתשובה לרצנויה של ארהארד (J. B. Erhard) על החיבור על "האני", הסביר שלינג את התכלית שהציב לעצמו בחיבור הזה, אך אין ספק שההסבר רלוונטי גם ל"מכתבים". וכך הוא כותב:<sup>9</sup>

...die Philosophie von der Erlahmung zu befreien, in welche sie durch die unglücklichen Untersuchungen über einen ersten Grundsatz...unausbleiblich fallen musste.

תרגום: ... לחלץ את הפילוסופיה מהשיתוק שאחז בה ... באופן בלתי נמנע ... כתוצאה מהחיפושים האומללים אחרי משפט־יסוד ראשוני.

9 ציטוט מ: Henrich D., Der Grund im Bewusstsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795), Stuttgart 1992 S. 129-139 samt Anm. 117 S. 793.

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

מכאן ברור עם איזו בעיה מורכבת שלינג, למעשה, התמודד: מחד, הוא הבין היטב את הקשיים הלוגיים בפילוסופיה האלמנטרית של ריינהולד, שחוזרים גם בתורת־המדע של פיכטה. ומאידך־גיסא, למרות הבנתו את קשיי התיאוריה הפיכטיאנית עדיין חשב רק על פיתרון המבוסס על "האני" הפיכטיאני, מכיון שראה בו מושג של מוחלט שאינו נבדל מן האדם מבחינה אונטולוגית, ולפיכך מתאים מאין כמוהו לשמש כעיקרון ראשון לפילוסופיה של חירות ואוטונומיה. בהתאם לזאת, הפיתרון שלו ב"מכתבים" מצד אחד משאיר את ה"אני" הפיכטיאני על כנו כעיקרון הראשון, ומהצד השני גם מחפש דרך להיפטר מהדדוקציוניזם.

מבחינתו של שלינג, שתי הבעיות הללו הן תוצאה מהניסיון לתפוס את המפעל הביקורתי של קנט בעזרת כלים ומושגים לא אדקוואטים, שהתפתחו והתגבשו במסורת הפילוסופית שקדמה לה: מחד כאשר משקיפים על הפילוסופיה הביקורתית מזווית ראייה קדם־ביקורתית (מה שקדם לפילוסופיה הביקורתית של קאנט), כפי שעשו התיאולוגים, עלולים להבין אותה בטעות כעוד תורה סקפטית, ומאידך גיסא מי שניגש לניתוחה עם הציפיות המסורתיות, כפי שריינהולד עשה, היא עלולה להיראות לו כתיאוריה הלוקה בחסר מבחינת אי ביסוסה על גזירה לוגית מעקרונות ראשוניים ודאיים.

נגד הפירוש התיאולוגי טוען שלינג כדלקמן: אמנם קנט לא הפריך את ודאות קיומם של הדברים כשלעצמם אלא רק את אפשרות הכרתם (מכתבים 3, 5), אולם מכאן אין להסיק על חולשת התבונה ולפרש את קנט כסקפטיציסט מן השורה, אלא יש לזה סיבה אחרת: התבונה המוחלטת זהה עם החירות המוחלטת, ששלינג מבין כשיחרור מוחלט מעולם האוביקטים על־ידי ביטולו. ומכיון שכך המושג של תבונה מוחלטת שולל כל זיקה לאוביקט, כולל כמובן מעורבות של פונקציה מכירה (מכתב 10).

נגד העמדה שביקרה את היעדר השיטתיות במחשבתו של קנט משיב שלינג כדלקמן: אכן קנט לא טרח לגזור את העקרונות הטרנסצדנטליים שגילה מהלא־מותנה, למרות שהיה מודע להימשכותה של התבונה אליו, הניכרת ביצירת האידיאה של המוחלט, שאינה בגדר הכרה, וכל המשמעות שלה פרקטית־מוסרית

בלבד (מכתבים 3, 4). אולם טועה מי שרואה בזה כשל מחשבתי, שיש לתקן, שכן קנט מלכתחילה לא רצה להציע שיטה פילוסופית מסויימת, אלא ביקש להתחקות אחר טיבה, מהותה של האידיאה של שיטה פילוסופית בכלל, "הקנון האוניברסלי" כפי שקרא לזה. את התורה של קנט עצמו צריך להבין כמטא־תיאוריה בלבד, ובתור שכזו אין לבוא אליו בטענות שלא קיים את מה שברגיל נדרש מתיאוריה, כלומר גזירה מאקסיומות (מכתב 5).

נגד הביקורת על השארת "הדבר כשלעצמו", שנראה לרבים כאי־עקביות לוגית (יעקבי, שלמה מיימון, שולצה), מסביר שלינג שקנט הסתפק בהפרכה אפיסטמולוגית של הטענה בדבר אפשרות הידיעה האינסופית המקובלת על שיטות דוגמטיות רבות, והמעידה על אי בשלותן (את זה הוא מכנה "דוגמטיציזם בניגוד לדוגמטיזם"), ובאמת נמנע במכוון מהפרכה אונטולוגית התוקפת את עצם קיומם של הדברים כשלעצמם, מכיון שידע שהשיטה הדוגמטית בכלל לא ניתנת להפרכה, כי הדואליזם ביקורתיות־דוגמטיות מהותי לספקולציה הפילוסופית (מכתב 5).

בהקשר הזה שלינג מייחס לקנט תורה שלפיה הדוגמטיזם והביקורתיות או האידיאליזם והריאליזם הם שני דגמי־אב אוניברסליים, הכרחיים של החשיבה הפילוסופית, שהתפצלו מן התבונה האחת הזהותית, המשמשים למעשה כשני מיני אידיאות רגולטיביות שכל ההוגים האינדיבידואליים מונחים על־ידם בבנית שיטותיהם השונות בהכרח ובלא יודעין. משום כך כל השיטות ההסטוריות הן לא יותר מווריאציות על שתי סטרוקטורות־יסוד מחשבתיות (מכתב 5), שאף אחת מהן אינה מגיעה לפיתרון האולטימטיבי לחידת העולם, ואף אחת מהן אינה שלמה ומספיקה לעצמה עד שהיא מיתרת את ניגודה (מכתב 5). מכאן גם מובנת הרילטיביות של העקרונות הראשונים, שתקפותם מוגבלת לשיטה שאותם הם מבססים (מכתב 6).

ולמרות הפילוג הגורם לשוני בין השיטות, קנט חושב שכולן דומות מבחינה זו שהמהות הטהורה של כל אחת מהן מתמצה במה שהוא כינה תורת הפוסטולטים, שבכל שיטה באה לידי ביטוי בצורה התואמת לצביונו של המודל המחשבתי הביקורתי או דוגמטי המיוחד

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית  
לה. ובגלל זה אף שיטה פילוסופית לא יכולה להיות תיאוריה

מופשטת אלא כולן תורות פרקטיות־מוסריות, החותרות, כל אחת לפי דרכה, בהתאם לאופן תפיסתה את העיקרון הראשון והאחרון של הדברים, אל תכליתה המוסרית הסופית (מכתב 5).

### מחקרים השופכים אור על הטיעונים ב"מכתבים"

החיבור הזה וארבעת הפירסומים שקדמו לו מהווים חלק מזערי מ"ספרייה" גדולה הכוללת טקסטים מסוגים שונים, שנכתבו על־ידי שלינג ומחברים אחרים בפרק־זמן קצר יחסית בשנים 1790 עד 1797. חלקם ראו אור בחיי מחברם, חלק השתמר בכתב יד, וחלק אבד. רוב רובם של המחברים, כולל כאלה שהיו ידועים בזמנם, נשכחו. כל הכתבים האלה הם מושא המחקר העוסק בהתחלות ומקורות הפילוסופיה הגרמנית הפוסט־קנטיאנית.

במאמר "Der Weg des spekulativen Idealismus"<sup>10</sup> מפרט דיטר הנריך (Dieter Henrich) את התחנות החשובות בהתפתחות המוקדמת של הפילוסופיה הפוסט־קנטיאנית: א. טיבינגן 1790-1795, ב. אוניברסיטת ינה (Jena) 1792-1796 ג. הומבורג־פרנקפורט 1795-1797. לפי חלוקה מקובלת זאת ברור, שעם "המכתבים" של שלינג מסתיימת התקופה הטיבינגנית בתולדות הפילוסופיה הפוסט־קנטיאנית, ולכן הניתוח והפירוש שלהם מצריך ידע על הסמינר<sup>11</sup> של טיבינגן בשנים אלה. ומלבד זאת באותם ימים נחשבה אוניברסיטת ינה למרכז החשוב ביותר ללימודים קנטיאניים, ומשכה סטודנטים ומלומדים צעירים מכל רחבי גרמניה, כמובן גם מטיבינגן, וגם שלינג הצעיר עקב בענין רב אחר הנעשה שם. ולפיכך הבנת "המכתבים", כמו גם מכלול יצירתו המוקדמת, אינה אפשרית בלעדי הכרה של הסצינה הפילוסופית בינה בתקופה הנדונה. המחקרים שעסקו בתולדות הסמינר בתקופת לימודיהם של שלינג, הגל

10 המאמר הזה של הנריך פורסם בשני ספרים: Henrich D., *Konstellationen-Probleme und Debatten am Ursprung der Idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991, S. 101-133; Henrich D. und Jamme Ch., *Jakob Zwillings Nachlass*, Bonn 1986, S. 77-96.  
11 ה־Stiftung בהקשר הזה הוא המדרשה או בית־הספר הגבוה לתיאולוגיה של אוניברסיטת טיבינגן, שהכשיר והעניק הסמכה לכמורה בכנסיה האבנגלית.

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

והלדרלין וכן באוניברסיטת ינה בתקופה המקבילה שפכו אור על  
הנסיבות שבהן שלינג הגיע לתיאוריה שהציג ב"מכתבים", על  
מקורות ההשפעה והבעיות שקיווה לפתור באמצעותה.

באשר למקור התיאוריה: בעזבונו של שלינג בברלין נמצא בין  
השאר גם מסמך בכתב־ידו עם ציון התאריך 1792/1793, שמיכאל  
פרנץ<sup>12</sup> זיהה כהרצאה תיאולוגית ששלינג רשם בעת לימודיו בסמינר.  
מדובר בהרצאה מקורס שנקרא controversias או Polemik ששלינג  
שמע בסמסטר החורף 1792/3 אצל הפרופסור יוהן פרידריך לה־ברט  
(Johann Friedrich Le-Bret), ששימש גם כקנצלר אוניברסיטת  
טיבינגן. הקורס עסק בהבדלים שבין הדוקטרינות של הזרמים  
השונים, האורתודוכסיים וההטרודוכסיים בנצרות, למשל היחס בין  
הדוגמטיקה האונגלית והרומית־קתולית, בין הדוגמות הלותרניות  
והדוגמות הקלוויניסטיות וכו'. זה היה אחד ממקצועות־החובה  
שעליו גם נבחנו בבחינות־הגמר שהקנו את ההסמכה לכמורה. במשך  
שנים רבות היה הפרופסור לה־ברט המרצה והבוחן היחידי בתחום.  
בכתב־היד הזה מופיעה גם הפסקה הבאה:<sup>13</sup>

Übrigens bin ich überzeugt, dass der Unterschied unsrer  
Lehre von der socinianischen, arianischen, und  
sabelianischen kein praktisches Moment habe. Der  
Unterschied ist bloß negativ=X. Wir denken uns in dem  
Begriff des Einen dasselbe was wir uns in dem begriff der  
drei denken. Insofern also in dieser Verschiedenheit kein  
praktisches Moment liegt ist derjenige, der die  
socinianische, arianische u.s.w. Vorstellungsart mit der  
Exegese vereinen kann vollkommen berechtigt  
sie anzunehmen.

12 על לה־ברט בספריו של מיכאל פרנץ: Franz M., *Tübingen Platonismus*, Tübingen 2012 S. 27-32; Franz M., *Schellings Tübingen Platon-Studien*, Göttingen 1996 S. 117-122.  
13 הציטוט מ־Franz M., *Tübingen Platonismus*, S. 31

תרגום: ומלבד זאת אני משוכנע שאין שום הבדל, מבחינת הרגע המעשי, בין התורה שלנו והתורות הסוציאליסטיות, האריאניות והסבליאניות. ההבדל הוא לגמרי שלילי  $X=$ . מה שנחשב במושג של האחת נחשב גם במושג של שלושת האחרות. והיות וההבדל אינו נעוץ ברגע הפרקטי, הרי במידה שמישהו יצליח לאחד את נקודת ההשקפה הסוציאליסטית, האריאנית וכיו"ב עם האקסגזה יהיה מוצדק לקבל את פירושו.

את הפסקה הזו מפרש מיכאל פרנץ כך:<sup>14</sup>

Bemerkenswert bei diesem Votum des Tübinger Kanzlers ist die Tatsache, dass für ihn das entscheidende Kriterium für die Relevanz von Lehrunterschieden das praktische Moment ist, also die handlungsmotivierende Kraft einer jeweiligen Lehre...

תרגום: הדבר הראוי לציון בעמדתו של הקנצלר הטיבינגי היא העובדה שמבחינתו הקריטריון המכריע בקביעת הרלוונטיות של ההבדלים בין התורות הוא המומנט הפרקטי, קרי הכוח המניע למעשה הטמון בכל תורה...

לדעתי קרוב לודאי שאת ההשראה לרעיון, שההבדל בין הביקורתיות והדוגמטיות אינו תיאורטי מופשט אלא פרקטי מעשי, שלינג קיבל מהשיעורים של להֶברט.

באשר לעמדה התיאולוגית שכלפיה שלינג כיוון את חיצו ביקורתו: מן הפרטים במכתב הראשון ובמקומות אחרים ניתן להבין שמדובר באנשים המבינים את עצמם כקנטיאנים, המחזיקים בדיעה שהביקורת הקנטיאנית היא תורה סקפטית לכל דבר, ועל סמך ההנחה הזו בדבר חולשת התבונה המונעת מהאדם ודאות שכלית בדבר מציאות האל ודוקטרינת הגמול הם דוחים את כל הארגומנטים המסורתיים, שקנט הפריך, ומקבלים רק את ההוכחה המוסרית. פירוש כזה בדיוק לתורת קנט מתועד<sup>15</sup> בספר שיצא בשנת 1789 שכותרתו: Briefe über den

14 הציטוט מ Franz M., Tübinger Platonismus, S. 31-32.

15 פרטים על ספרו של פלאט ב: Franz M., Tübinger Platonismus S. 25-26; וכן

על פלאט ב: Franz M., Schellings Tübinger Platonstudien, S. 129-138.



על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt und  
: (תרגום) besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie  
מכתבים אודות טעם ההכרה המוסרי של הדת בכלל ובעיקר ביחס  
לפילוסופיה הקנטית). המחבר הוא יוהאן פרידריך פלאט (J. F. Flatt),  
אחד התיאולוגים הבכירים בסמינר, שנודע כמבקר מוערך של קנט  
וריינהולד גם מחוץ לטיבינגן. הספר נכתב בעקבות הופעתה של  
הביקורת השנייה של קנט, והוא מוקדש לבירור סוגית ההוכחות  
למציאות האל. בהקשר הזה נדונות בו שלוש סיעות: 1. אלה שטענו  
שמוכרחים להודות שקנט אכן הצליח להפריך את כל ההוכחות  
המסורתיות למציאות האל ותורת הגמול, ועל כן הם מקבלים רק את  
ההוכחה המוסרית. 2. מתנגדי ההוכחה המוסרית שניסו לערער את  
תוקפה בעזרת ארגומנטים לוגיים. אלה המשיכו לדבוק רק בהוכחות  
המסורתיות. 3. אלה שהיו מוכנים לאמץ את ההוכחה המוסרית, אך  
רק כתוספת להוכחות המסורתיות.

באשר לקביעת זהותם של התיאולוגים, שהחזיקו בעמדה הזו בזמן  
לימודיו של שלינג, שוררת אי־בהירות. שנים רבות היתה מקובלת  
הגירסה של הנריך<sup>16</sup> ללא עוררין. המחקרים שלו התמקדו באופן  
ההתקבלות של הפילוסופיות של קנט, ריינהולד ופיכטה בסמינר של  
טיבינגן בתקופת לימודיהם של הגל, הדרלין ושלינג. הסמינר של  
טיבינגן היה כבר אז מוסד שהכשיר כמרים לממסד הכנסייתי  
האבנגלי. הלימודים ארכו כחמש שנים. בשנתיים הראשונות שסיימו  
המוצלח הקנה תואר "מגיסטר" למדו מקצועות שונים שנחשבו

16 התיאוריה הזו של הנריך נדונה בעיקר במקורות הבאים: "Henrich D.,  
Historische Voraussetzungen von Hegels System". In: Henrich D.,  
Hegel im Kontext, Frankfurt 1971, S. 41-72; Henrich D.,  
"Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift Zur Studienzeit  
Hegels, Hölderlins und Schellings". In Henrich D., Konstellationen, S. 171-  
213; Henrich D. und J. L. Döderlein, "Carl Immanuel Diez, Ankündigung  
einer Ausgabe seiner Schriften und Briefe", Hegel-Studien 3 (1965) S. 276-  
287; Henrich D., Carl Immanuel Diez: Briefwechsel und Kantische Schriften:  
Wissensbegründung in der Glaubenskrise. Tübingen-Jena (1790-1792),  
Stuttgart 1997.

כהכנה לתיאולוגיה. שלושת השנים שלאחר מכן הוקדשו ללימודים תיאולוגיים גבוהים. בזמן לימודיהם הסטודנטים גם התגוררו בסמינר, והיו כפופים לפיקוח משמעותי הדוק. ולכן מה שמציין את השלב הטיבינגי הוא, מטבע הדברים, הקשר בין הויכוחים סביב הפילוסופיה הקנטיאנית והויכוח העקרוני בנושא היחס בין התיאולוגיה והנאורות שקדם לו. כמובן שזה לא היה יחודי לסמינר, שהרי התפשטותה של תורת קנט בגרמניה לוותה כבר מראשיתה בדיונים ערים סביב יחסה לדת והתגלות, וזאת אפילו עוד לפני שקנט עצמו ופיכטה לפניו פירסמו את ספריהם בנושא זה.

לרוב חיפשו התיאולוגים הנאורים והפילוסופים דרכים לקרב בין הנצרות והנאורות. אולם אחד התיאולוגים הבכירים בסמינר, הפרופסור שטור (Storr) היה מתנגד עקבי ונמרץ לתנועה התיאולוגית שביקשה לישב את הנצרות עם ערכי ההשכלה. מגמה זו נתפסה על־ידו ככפירה, לא פחות. שטור הטיף לתלמידיו שכל מה שכתוב בכתבי הקודש צריך לקבל כפשוטו וכדברי אלוהים חיים, התקפים לכל הזמנים. אי־לזאת דחה את שיטת הפירוש האליגוריסטית כמו גם את עקרון האקומודציה (Akkomodationslehre) של סמלר. הוא היה בדיעה שמטרתו היחידה של המחקר התיאולוגי מתמצה בשמירה על הנוסח האותנטי של כתבי הקודש. העמדה הזו נודעה בשם "סופרה־נטורליזם" (Supra-Naturalismus).

בתקופה ששלינג התחיל את לימודיו בסמינר היתה כבר תסיסה כנגד שטור וסיעתו האולטרא־שמרנית. הסיבה לאי שקט היתה אחד הבוגרים בשם קרל־עמנואל דיץ (Diez), שמונה ב־1790 כעוזר־הוראה (Repetent). הלה נקלע למשבר־אמונה בעקבות קריאתו בקנט וריינהולד, מפני שהגיע למסקנה שהפילוסופיה הביקורתית עומדת בסתירה לאמונת ההתגלות. זו נחשבה לעמדה קיצונית אפילו ביחס לזרם התיאולוגי הנאור שהעדיף את הפשרה, הסינתזה בין הנצרות וההשכלה. לכן נדבק לו הכנוי Enrage. מסיבות מובנות דיץ התוודה על ספקותיו רק בפני ידידיו הקרובים ביותר, בעוד שבהרצאותיו בפני סטודנטים נשאר נאמן לדוקטרינה השמרנית. בסופו של דבר, מאחר שלא רצה לעשות שקר בנפשו, פרש בשנת 1792 מהמסלול התיאולוגי, ופנה לאוניברסיטת ינה שנודעה אז

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

כמרכז הפילוסופיה הביקורתית. שם גם עשה בהזדמנות הזו הסבה מקצועית ללימודי רפואה אותם סיים בהצלחה. הוא נפטר בדמי־ימיו בשנת 1796 בווינה לאחר שנדבק במחלת הטיפוס מחולים שבהם טיפל.

עד הסתלקותו הספיק דיץ להשפיע, בין השאר, גם על זיסקינד (Süsskind), עוזר־הוראה ובן־טיפוחיו של שטור שהיה גם קרוב משפחתו, שהחל לשקול ברצינות את המעבר מהתמחות בדוגמטיקה לעיסוק בתולדות הכנסייה. אך בסופו של דבר זיסקינד התעשת והגיע למסקנה שדיץ טעה, ושלאמיתו של דבר אין סתירה בין תורת קנט והדוגמה הנוצרית. כתוצאה מכך חזר בתשובה והחל לשתף פעולה עם שטור לבלימת ההתפרקות שאיימה להתפשט בסמינר. בהשראתו ובעזרתו של זיסקינד חיבר שטור מסה אפולוגטית בלטינית, שנועדה לשימוש פנימי, שבה הסביר שתורת הפוסטולטים הקנטית מתיישבת היטב עם עיקרי האמונה. יתכן ששטור השתכנע לשנות את עמדתו לצרכים טקטיים־אפולוגטיים. זיסקינד תירגם את המסה הזו לגרמנית וכעבור כשנה הוציא אותה כספר לציבור הרחב, בתוספת ביאורים ונספח המתייחס לספרו הראשון של פיכטה שיצא זמן קצר קודם לכן. אל שטור וזיסקינד חברו שני אנשים נוספים מסגל ההוראה: הפרופסור פלאט תלמיד ותיק של שטור ועוזר־ההוראה ראפ (Rapp), שנפטר עול־ימים בשנת 1794, וגם הם הוציאו מסות כנגד דיץ. הנריך טוען שהביקורת של שלינג, כפי שבאה לידי ביטוי בחיבוריו המוקדמים ובמכתביו להגל מן ה־16 לינואר 1795 וה־10 בפברואר 1795, מכוונת נגד אותן העמדות של שטור, זיסקינד ופלאט, שנוסחו בכתבים שחיברו נגד דיץ.

על ההסבר הזה של הנריך ערער מיכאל פרנץ בעבודת הפוסט־דוקטורט<sup>17</sup> שלו שהתפרסמה בשנת 1996. הוא טען שבעיון מעמיק בכתביהם של שטור, פלאט וזיסקינד שהתחברו ופורסמו בתקופת לימודיהם של שלינג, הגל והלדרלין לא מצא סימוכין

17 פרנץ מעלה ספקות כנגד התיאוריה הנ"ל של הנריך ב: Franz M., Schellings Tübinger Platonismus, S. 21-32. Tübinger Platonstudien, S. 129-138.

לעמדות הריאקציונריות שיוחסו להם, ובודאי גם לא לפירושים המסלפים לקנט שאותם שלינג וחבריו מגנים:<sup>18</sup>

Wenn man sich die Mühe macht, die Bücher und Aufsätze der Beiden zu lesen, wird man zu dem Ergebnis kommen: Diese Urteile sind in extremer Weise ungerecht. Dann hat man die Wahl: entweder beziehen sich die Schmähdreden Schellings und Hegels nicht auf Storr und Flatt (und deren Schüler den älteren Süßkind), sondern auf andere Tübinger Theologen, seien es Professoren oder Studenten; oder wir müssen mit Bedauern festhalten, dass Schelling und Hegel ihre Lehrer (und damit einen nicht unwesentlichen Teil der sie umgebenden Realität) verkannt...

תרגום: כאשר טורחים לקרוא את הספרים והמסות של השנים, מוכרחים להגיע למסקנה: ההערכות האלה אינן צודקות במידה מוגזמת ממש. כתוצאה מכך אנו עומדים לפני ההכרעה: או שהגינויים של שלינג והגל בכלל לא מתייחסים לשטור ופלאט (ולתלמידים זיסקינד המבוגר יותר), אלא לתיאולוגים טיבינגיים אחרים, אלה יכולים להיות פרופסורים או סטודנטים; או שלצערנו אנו מוכרחים לקבוע ששלינג והגל טעו במשפט שחרצו על מוריהם (ובכך על חלק לא בלתי חשוב מסביבתם)...

באשר לתכלית ששלינג הצהיר עליה באוקטובר 1796 בתגובה לרצנויה של ארהארד, זו מקבלת משמעות על־ידי תוצאות המחקרים שנכללו ב־Jena-Programm, תוכנית־מחקר של אוניברסיטת מינכן, משנות התשעים בהובלתו של דיטר הנריך, שבחנה התפתחויות בפילוסופיה הפוסט־קנטיאנית באוניברסיטת ינה בשנים 1792-1796.<sup>19</sup>

18 ציטוט מפרנץ: Franz M., Tübinger Platonismus, S. 21-22.  
19 על הדיונים בינה ב: Henrich D., "Die Erschliessung eines Denkraums". In: Henrich D., *Konstellationen*, S. 215-263; Henrich D., *Grundlegung aus dem Idealismus Tübingen-Jena Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des* 1790-1794, Frankfurt 2004.

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

במחקרים אלה התגלה והוברר הקשר בין הקונסטלציה הטיבינגית  
ואוניברסיטת ינה, שהחל משנת 1789 התבססה כמרכז החשוב ביותר  
של הפילוסופיה הקנטיאנית. בין הסטודנטים והאינטלקטואלים מכל  
רחבי גרמניה שנהרו לשם כדי לשמוע את ריינהולד, היו גם בוגרי  
הסמינר ותלמידיו לשעבר, ואלה ידעו את חבריהם שנותרו בסמינר.  
בנסיבות האלה הגיע לאוניברסיטת ינה גם ניתהאמר בשנת 1790,  
שלאחר תום לימודיו וקבלת ההסמכה "חזר בשאלה" והחל לעסוק  
בקנט. ניתהאמר היה ידיד קרוב של דיץ, ולכן מותר להניח שזה קרה  
בהשפעתו, ושדיץ גם הדריך אותו בצעדיו הראשונים בפילוסופיה  
הקנטיאנית. כשנתיים אחריו, באביב 1792, הגיע לשם גם  
קרל־עמנואל דיץ עצמו.

הסטודנטים והבוגרים של הסמינר באו לינה עם רקע בפילוסופיה  
של קנט וריינהולד, מכיון שמהתחלת שנות התשעים למדו ולימדו  
בסמינר את הפילוסופיות האלה. העיסוק האינטנסיבי בפילוסופיה  
הקנטיאנית־ריינהולדיאנית רווח לא רק בקרב הסטודנטים והסגל  
הזוטר אלא אף בקרב המורים הבכירים, ואפילו היווה חלק מתוכנית  
הלימודים הרשמית. על כך מעיד מכתב לויטוויין (Leutwein) המתאר  
את המצב בסמינר עד סתו 1792, ואותו הדבר עולה גם מהעיון של  
ק"ע דיץ, שעד עזיבתו את הסמינר היה ממובילי הדיעה בדיונים אלה.  
יחד עם זאת, דוקא בגלל האינטנסיביות של הדיונים, שנגעו גם  
לביקורתו של הפרופסור פלאט על הפילוסופיה הקנטיאנית  
והריינהולדיאנית, הגיעו שם מוקדם מאוד למודעות בדבר קשיי  
השיטה של ריינהולד. ידוע שק"ע דיץ פיתח את ביקורתו על  
הפילוסופיה הריינהולדיאנית בטיבינגן, באופן עצמאי עוד לפני  
הופעתו של "אנסידמוס" של שולצה בפסחא 1792. מיד עם הגיעו  
לינה יצר קשר עם ריינהולד ודיווח לו על קושי עקרוני שגילה  
בפילוסופיה האלמנטרית. ריינהולד התרשם ממנו והשתכנע  
מביקורתו כפי שדיווח לתלמידו ארהרד (J. B. Erhard), שגם־כן  
העלה ספקות ביחס לפילוסופיה האלמנטרית.

המודעות לנקודות התורפה בשיטתו של ריינהולד היא תחילת  
המשבר או ההתקעות שעליו רומז שלינג באוקטובר 1796. עד עזיבתו  
לקיל בשנת 1794 ריינהולד עצמו, כמו גם תלמידיו, חיפשו פיתרון.

אך ככל שכישלונה של הפילוסופיה האלמנטרית הלך והתברר, כן התגברו הספקות ביחס לאפשרות לצקת את מחשבותיו פורצי־הדרך של קנט לתבנית דדוקטיבית־אקסיומטית שנחשבה כמתאימה לתיאוריה מדעית. הנריך סבור שגם דבריו של יעקובי במהדורה השנייה של ספרו על שפינוזה בדבר הפער האינסופי והבלתי ניתן לגישור, בין שלשלת המותנים והעיקרון הראשון הבלתי־מותנה תרם להתפכחות מאשליית הפילוסופיה הביקורתית הנגזרת מעיקרון אחד. מאידך־גיסא למרות האכזבה, תלמידיו של ריינהולד עדיין דבקו בעמדתו העקרונית שלפיה אי אפשר להסתפק בפילוסופיה הקנטית כפי שהיא, אלא מוכרחים להמשיך לפתח אותה מעבר למה שקנט עצמו השיג, וזאת על־ידי ביסוסה על עיקרון כלשהו, אבל איך מתקדמים מקנט ולאן לא היה ברור. נסיבות אלה קבעו גם את האופן שבו פכטה התקבל בינה, מיד עם הגעתו לשם כיוורשו של ריינהולד. שניים מתלמידיו ריינהולד הברון האוסטרי פון־הרברט (von-Herbert) וארהרד, שבמקרה שהו בציריך, עוד הספיקו לשמוע את ההרצאה האחרונה מתוך סידרה שפכטה נשא שם בחוג בית כשהיה בדרכו לינה. כיומיים לאחר שובו ממסעו, ב־04.05.1794, כותב פון־הרברט לארהרד על רשמיו מההרצאה של פכטה בטון חריף במיוחד:

Von nun an erkläre ich mich zum unversöhnlichen Feinde aller sogenannten ersten Grundsätze der Philosophie, und denjenigen, der einen braucht zu einem Narren...

תרגום: מעתה ואילך אני מצהיר על עצמי כעל אויב בלתי מתפשר של כל משפטי־היסוד לכאורה של הפילוסופיה, וכל מי שנצרך למשפטי־יסוד אני מכריז עליו כעל שוטה..."  
את המכתב הזה של פון־הרברט ארהארד צירף למכתבו לניתהאמר מן ה־19.05.1794, שבו הוא מעדכן אותו ומביע הסכמה עם עיקרי ביקורתו של פון־הרברט.<sup>20</sup> את התפתחותו של ניתהאמר מתלמיד של ריינהולד למבקר מסכם הנריך באופן הבא:<sup>21</sup>

.Henrich D., *Der Grund im Bewusstsein*. S. 117-119 20

.Henrich D., *Der Grund im Bewusstsein*, S. 116 21

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

Als Reinhold Jena verließ, muss Niethammer längst zu der Überzeugung gekommen sein, dass die Philosophie von einer Theorie aus nur einem einzigen Grundsatz nicht die Lösung ihrer Fundierungsprobleme erhoffen kann. Diese Überzeugung wurde, als er Fichtes neue Theorie kennengelernt hatte bestärkt und hin zur Bereitschaft zur Polemik gegen jede Grundsatzphilosophie verschärft.

תרגום: ניתן להניח שכאשר ריינהולד עזב את ינה, ניתהאמר כבר מזמן הגיע למסקנה שהתיאוריה הנגזרת ממשפט־יסוד אחד ויחיד לא יכולה להיות הפיתרון לבעיות הביסוס שהפילוסופיה מקווה לו. ועמדה זו אף התחזקה אצלו לאחר שלמד להכיר את התיאוריה החדשה של פייכטה והחריפה אצלו את הנכונות להתפלמס נגד כל גירסה של פילוסופיה הנגזרת ממשפט־יסוד.

כך, איפוא, התחיל פייכטה את דרכו בינה: מייד כשנכנס לתפקידו כבר פגש אופוזיציה מגובשת של תלמידי ריינהולד לשעבר בהנהגתו של ארהרד, שמבחינתם מה שפייכטה הציע בתורת־המדע לא היתה אלא עוד ניסיון־סרק לעצב את הפילוסופיה הביקורתית כמערכת דוקטיבית־אקסיומטית.

לפני הרקע המורכב ורבו־ההתפוכות הזה מתחילה דרכו העצמאית של שלינג בפילוסופיה הקנטיאנית־ריינהולדיאנית והמודעות הגבוהה לבעיותיה בשלב מוקדם מאוד, כבר מהתחלת לימודיו, וכאשר דיץ עדיין בסמינר. הנריך מניח שבמקום כל־כך קטן עם רמת דחיסה גבוהה כמו הסמינר שלינג לא יכול היה שלא לדעת על פעילותו של דיץ, חוץ מזה היתה ביניהם גם היכרות אישית מוקדמת מהתקופה שדיץ למד אצל אביו של שלינג בבית־הספר התיכון בבבנהאוזן

(Bebenhausen), ואפילו התגורר בביתם כשנה וחצי. דיץ היה גם זה שהזמין את שלינג להשתתף בכתב־העת של ניתהאמר. כמו־כן ידוע גם המכתב ששלינג כתב לניתהמר כשנודע לו דבר מותו של דיץ. למרות זאת הנריך טוען שדיץ לא היה המנטור של שלינג, ולא היו ביניהם יחסי קירבה כמו בין ניתהאמר והלדרלין. בעזבו של שלינג עצמו לא נותרו מסמכים היכולים להעיד על עיסוק מוקדם בריינהולד,

אולם זה מוכח על־ידי עדויות חיצוניות: 1.מכתב לויטויין, 2. מה ששלינג עצמו כותב בפתיח של חיבורו הראשון, וכן 3. הכותרים של שתי העבודות הסמינריוניות האבודות שהגיש בסיום לימודיו לתואר "מגיסטר". באנאליזה מדוקדקת של החיבור הראשון ניסה הנריך לחשוף את עקבות העבודות הסמינריוניות שלא שרדו ולשחזר את מחקריו המוקדמים בריינהולד, שלדעתו הכינו אותו והכשירו את הקרקע לשלושת החיבורים שנוצרו אחרי התוודעותו לתורת המדע של פיכטה, שבהם חיפש פיתרון או אף אלטרנטיבה לקשיי הפילוסופיה האלמנטרית שנתגלו לו באופן עצמאי. באשר ל"מכתבים" הנריך ופרנץ מסכימים שהם מתעדים שיאו של מפנה בהתפתחות הפילוסופית של שלינג, שבו הוא כבר השתכנע לחלוטין, שהמודל הדוקטיבי־אקסיומאטי של הפילוסופיה הביקורתית לא עובד ועל־כן הוא מחפש אלטרנטיבה:<sup>22</sup>

Er erklärt nunmehr geradewegs die Philosophie sei nicht auf Sätze, sondern auf Forderungen begründet, und das Bewusstsein Ich bin sei eben darum, weil es ein Bewusstsein der Freiheit ist, keine Grundlage zu Formulierungen von obersten Prämissen für philosophische Schlussfolgerungen.

תרגום: כעת הוא מסביר בצורה ישירה שהפילוסופיה לא מושתתת על טענות אלא על ציוויים, ושהתודעה אני ישני כתודעה של חירות בודאי אינה יכולה לשמש מצע לניסוחים של הנחות ראשונות של היסקים פילוסופיים.

בהקשר הזה הצביע פרנץ על מקורות ההשפעה הניאו־אפלטוניים שבבסיס הפיתרון המוצע ב"מכתבים".<sup>23</sup>

.Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*. S. 129-130 22  
Franz M. *Tübinger Platonismus*. S. 140-147 23, כולל הערה 52.



על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

### מתודת הקונסטלציות (Konstellationsforschung)

כדי שפירוש יוכל להיחשב כתקף מבחינה מדעית עליו להתבסס על ידיעה מוכחת של ההסטוריה של הטקסט שאותו באים לפרש. כאמור משנות הששים החלו להתפרסם עבודות חשובות מאוד שבין השאר גם שופכות אור הן על המקורות והן על תנאי ההוצרות של "המכתבים". בהקשר הזה ידועה במיוחד תרומתו של דיטר הנריך, שביקש לקדם תוכנית מחקרית חדשה לפוסט־קונטיאניות, שהוא כינה Konstellationsforschung, "חקר מערכים".<sup>24</sup> מדובר בתפיסה החותרת לשינוי הפרספקטיבה בתחום תולדות הפילוסופיה ממחקר ממוקד בהוגים יחידים ושיטות אינדיבידואליות למחקר מערכתית-הוליסטי, המעניק קדימות לדיון, ויכוח והחלפת דיעות בתוך "פורום" שלכל חבריו, בין אם התפרסמו מאוחר יותר ובין אם לא, מיחסים משקל שווה.

המונחים שבהם הנריך משתמש לניסוח הפרוגרמה שלו נראים כלקוחים ממודל שדה־הכוחות שקורט לוין, פסיכולוג מאסכולת הגשטלט, פיתח בשנות הארבעים, והמיושם עוד היום בתחומים שונים של מדעי החברה. למשל "Denkraum", מרחב/חלל־מחשבה מזכיר את המושג הלוויני "Lebensraum", מרחב/חלל חיים, וגם "Konstellation", מערך ו־"Kraftzentren", מרכזי־כוח, יש מקבילות בתורת־השדה הלווינית. לכן במידה רבה ניתן להבין את המתודה של הנריך כאדפטציה חופשית, לא מתימטית של הפרדיגמה הלווינית.

המחקר הישן נטה לתאר את תולדות הפילוסופיה הפוסט-קונטיאנית כמושגים אבולוציוניים, כמסורת שהתפתחה בהדרגה אך בקו ישר ורצוף המתחיל בקנט, נמשך דרך ריינהולד, פיכטה, שלינג ומסתיים בהגל. במרכז תשומת הלב עמדו מספר הוגים שברבות הימים הפכו קנוניים, ובמידה שהתעניין באישים בסביבתם החברתית הרי עסק בה רק בהקשר של מקורות־השפעה משניים, מה שמראש דחק אותן דמויות לשולי ההסטוריה של הפילוסופיה.

24 על מתודת הקונסטלציות בעיקר ב: Henrich D., *Konstellationen*. S. 7-46.

נגד הגישה הזו טען הנריך שהיא מעוותת את תמונת המציאות ההסטורית, מכיון שהיא אינה תואמת את מנהגיהם ודרכי־עבודתם הממשיים של שלינג, הגל והלדרלין בתחילת דרכם, ואפילו לא את מנהגו של פיכטה בינה. הוגים אלה לא עבדו ביחידות, ספונים ב"חדר משלהם", אלא חיו והתפלספו בחבורות, שפעלו בתוך הדינמיקה של קבוצות ותתי־קבוצות, במקומות קטנים ודחוסים, ועם החלפת מקום המגורים השיח החי הועתק לקורספודנציות. קראו לזה Symphilosophieren. לכן במקום להתמקד ב"סלבריטאים" הנריך סבור שתכלית המחקר צריכה להיות השיחזור ההסטורי־פילולוגי של Gesprächskonstellation, מערך־שיח או תהליך תקשורתי כולל ומורכב שהתרחש בתוך קבוצת־לימוד מצומצמת, שחבריה מכירים אישית, ו/או בינה לבין קבוצות אחרות.

במחקר הקונסטלציות היצירה האינדיבידואלית המונעת ומתהווה בדיונים הפנים־קבוצתיים והבין־קבוצתיים נתפסת כמשנית לתהליך המתמשך של החלפת הדיעות, כפי שזה אירע בזמן אמת. זה חל במידה שווה גם על כתבי החברים שהתפרסמו. מהבחינה הזו מחקר הקונסטלציות שונה באופן מהותי מהמחקר הליניארי הישן שהבליט רטרואקטיבית את היצירה של אותם חברים שהתפרסמה מאוחר יותר, והתיחס לכתבי החברים האחרים כ"קונטקסט". אבל בדיוק להבחנה הזו בין "טקסט" ו"קונטקסט" אין מקום במחקר הקונסטלציות, שמכיר רק ב"קונטקסטים".

מכיון שהמחקר הישן לא הבין את החשיבות המכרעת של הקליקות והדיונים בשלב המוקדם של האידיאליזם הגרמני, הוא ניגש לניתוח הטקסטים המוקדמים של פיכטה, שלינג, הגל והלדרלין בתקופה זו כאל נתון מעובד מוגמר פחות או יותר, העומד בפני עצמו. אולם ידוע שאפילו המחברים שפירסמו את הטקסטים הראשונים שלהם לא התיימרו לנסח תיאוריה שלמה, ממצה וסופית, והם אף כתבו זאת במפורש. ומכאן שצריך להבין את הטקסטים המוקדמים לכל היותר כרפליקות ארוכות, ומהבחינה הזו אין הבדל בין ספרים ומאמרים לבין רשימות שנשתמרו בארכיונים. אבל הניתוח של ארגומנטים המועלים בדיון מצריך מתודה מיוחדת המסוגלת לתפוס את המחשבה האינדיבידואלית בהתהוות, כמונעת ומתפתחת מתוך ובתוך

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית  
רצפי אינטראקציות פעילות בחלל־מחשבה המורכב מרשת  
פעילויות־גומלין של דיסקורס חי.  
מכאן מסיק הנריך שאינטרפרטציה המצטמצמת ביודעין לטקסט  
המונח לפניה אינה מספיקה. מאידך־גיסא הניסיון ההסטורי מלמד,  
שההכרח לחרוג מטקסט נתון, המתבקש מהיותו לא גמור, מפתח  
לפירושים זרים ואנכרוניסטיים. כדי להימנע מזה הציע הנריך להוסיף  
לשיחזור התנאים הריאליים־חברתיים הקשורים בהתהוותו של  
תהליך אינטלקטואלי־תקשורתי גם שיטה לשיחזור הקונסטלציה  
הלוגית־סיסטמטית האותנטית: Argumentenanalyse, ניתוח  
ארגומנטים.

נראה שגם את ההיגיון שביסוד הפרוצדורה השניה, המתייחסת  
לדרך הניתוח של ארגומנטים המועלים בדיון חי, שמטבע הדברים  
אינם יכולים להיות מעובדים היטב ושלמים, ניתן להבין בעיקר בזיקה  
למחשבת הגשטלט, אולם גם השפעה של ההרמנויטיקה של גדאמר,  
מורו ורבו של הנריך, ניכרת בו. על הקשר למחשבת הגשטלט מלמד  
הציטוט הבא מהנריך:<sup>25</sup>

Beide gehen davon aus, dass Erschliessungsmöglichkeiten  
des Denkens nicht schlechthin von denen ausgehen, die sie  
erbracht haben, und dass sie auch von ihnen nicht durchaus  
beherrscht werden können.

תרגום: שתיהן יוצאות מנקודת־הנחה שהמקור של פיתוחים  
מחשבתיים אפשריים אינו בהכרח אלה שפירסמו אותם, ושהם גם לא  
יכולים להיות נשלטים לחלוטין על־ידם.

אחד העקרונות של פסיכולוגית־הגשטלט קובע שכאשר המידע  
איננו שלם הפרט נוטה להשלים ולסיים אותו בעצמו במתאים לנתונים  
החלקיים שהגיעו אליו. אך אם התיבנות העצמאי מתנגש עם  
המציאות הוא חווה דיסוננס, שאותו הוא שואף להפחית ככל האפשר.  
כך נוהג גם הפרשן ההנריכי: בהסתמך על הפרטים החלקיים הוא  
מנסה להשלים ולהביא לידי גמר את הארגומנט, אבל תוך חתירה  
לאיזון בין הפירוש העצמאי ונתוני הטקסט הזמינים לו. מכל מקום

.Henrich D., *Konstellationen*. S. 20 25

הנריך בדיעה שאינטרפרטציה חזקה מתבססת על סינתזה של שתי פרוצדורות המחקר שיחד מהוות את שיטת הקונסטלציות. גם אם המרכיב השני של מתודת־הקונסטלציות אינו חף מקשיים,<sup>26</sup> וכבר עמדו על כך, אין ספק לגבי יעילותו והתאמתו של המרכיב הראשון לחקר הפוסט־קנטיאניות המוקדמת, בגלל שהוא מתחשב בתרבות ה־Bund (ברית), שהיתה אז אופנה רווחת לא רק בקרב צעירים שהתענינו בפילוסופיה, אלא אף בחוגים ספרותיים ואמנותיים. תיאור פואטי, מסוגנן של ההווי הזה מוצאים אצל קלופשטוק (F. G. Klopstock). הלה הנציח באודות שלו קבוצה שהוא עצמו נמנה על חבריה, ה־Bremer Beiträger, שקמה בשנות הארבעים באוניברסיטת לייפציג ואף הוציאה כתב־עת. בשנות השבעים נוסד באוניברסיטת גטינגן החוג הידוע בשם Der Göttinger Hain או Der Hainbund, שתיפקד הן כסדנה לכתיבה פואטית והן כקבוצת לימוד. גיתה בצעירותו השתייך לחבורה בפרנקפורט, שילך דן בפילוסופיה של האדם השלם עם חבריו בקרלשולה בשטוטגרט, ואף הקריא להם את ביכורי יצירתו הפואטית, וגם הלדרלין התגלה, התפרסם וקודם לראשונה על־ידי חבורה מקומית שהונהגה על־ידי שטוידלין

(G. F. Stäudlin), שהוציא את ה־Musenalmanach. זו היתה תופעה נפוצה בעת ההיא. החבורה היוותה חממה שסייעה להבשלת כישורנם של פילוסופים, משוררים ואמנים צעירים, וגם איפשרה את התחלת הקריירה באמצעות כתבי עת שהוציאה והקשרים לאישים ידועים. הדיונים שהתנהלו בתוכם השפיעו על דרכם והתפתחותם המקצועית בצורה מכרעת, בודאי הרבה יותר מההוראה האוניברסיטאית הפורמלית, ומכאן חשיבותם הרבה של החבורות הידועות והכתבים של כל חבריהם להבנת האידיאליזם המוקדם, כמו גם הספרות של

26 על בעיות המתודה של הנריך ב: M. Theunissen, "Der Gang des Lebens und das Absolute. Für und wider das Philosophiekonzept Dieter Henrichs." In: *Deutsche Zeitschrift f. Philosophie* 50 (2002) S. 343-362; G. Hindrichs, "Metaphysik und Subjektivität". In: *Philosophische Rundschau* 48 (2001) S.1-27; G. Hindrichs, Dieter Henrich, "Grundlegung aus dem Ich..." In: *Archiv füt Geschichte der Philosophie* 87 Bd, S. 338, 2005

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית  
התקופה.<sup>27</sup> בהקשר הזה ראוי לציון, אבל בהחלט לא מפליא, ששלינג  
מסיים את "המכתבים" באיזכור נרגש של ה"בונד הפירוש",  
שבו היה חבר.

ביקורת המבוא וה"הערות"

### השגות על דרך הפירוש

ביישום של מתודת הקונסטלציות על טקסט מסויים משקיפים עליו  
כעל קצה הקרחון של שיח שהתנהל במציאות. בהתאם לזאת מטרת  
המחקר היא לחשוף ולשחזר את תכני הדיון, לזהות את המשתתפים  
הנוספים על סמך פרטים ורמזים התואמים לטקסטים ומסמכים  
חיצוניים רלוונטים מאותה התקופה, ולהסביר כיצד הגירויים  
שהמחבר קיבל קבעו את אופיו של מהלך ההוכחה.  
הפירושים של ד"ר קרביץ אינם משקיפים את קונסטלצית השיח  
המורכבת, שבמסגרתה נוצרו "המכתבים". זה בא לידי ביטוי בשני  
ענינים:

א. בקביעה שה "התכתבות בדויה", וה"נמען מדומיין".<sup>28</sup> על מה  
בדיוק הוא מסתמך – את זה ד"ר קרביץ אינו טורח לגלות לנו.  
לעומת זאת, לא מעט פרטים, למשל הביטוי Bund freier Geister  
(ברית הנפשות בנות החורין) שבסיום של המכתב העשירי, דוקא  
רומזים לבן שיח ריאלי מתקופת הסמינר, שיכול להיות אישיות  
מסוימת או אפילו דמות "כימית" המייצגת אישים שונים  
המתחלפים לפי הענינים הנדונים.

27 ספרים העוסקים בחבורות: Zur "Der Bund ist ewig" – A. Beck, Physiognomie einer Lebensform im achtzehnten Jahrhundert, Erlangen 1982; Gilde L., Persönlichkeiten um Schiller-Der Stuttgarter Kreis, London 1965; Böckmann P., Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins, Tübingen 1965; W. T. Daetsch, The Almanacs of G.F. Stäudlin 1782-1787 and 1792-1793. Diss. Chapel Hill U.S.A. 1969.  
בנוסף על כך יש מונוגרפיות אודות אישים שהיו קשורים בחבורות המפורסמות.  
28 קרביץ עמ' 31-32.

ב. ד"ר קרביץ מפרש את הארגומנטים של שלינג כהתפלמסות עם הטקסט של קנט עצמו, אולם זה עומד בסתירה למה ששלינג עצמו חוזר ומדגיש: הן במכתבו להגל והן במקומות שונים ב"מכתבים"<sup>29</sup> הוא כותב שהביקורת שלו איננה מכוונת נגד קנט עצמו, אלא נגד פרשנים מסויימים שלו, שלדעתו מסלפים את "רוח" תורתו. זו הצהרה מפורשת וחד־משמעית שממנה כל פרשן קשוב לטקסט אמור להבין שצריך לטפל ב"מכתבים" כבסופר־פרשנות. וזה לא מוגבל רק למחלוקת בדבר ההתקבלות של קנט בסמינר אלא בכלל: מאז שריינהולד פרסם את הפילוסופיה האלמנטרית שלו התקבעה המוסכמה שכדי להבין את המהות של החשיבה הביקורתית, ולחדור לעומקה לא מספיק ללמוד את הטקסט של קנט בלבד. לכן, כשמדברים על הפילוסופיה הביקורתית והקנטיאנית בתקופה שבה שלינג, הגל והלדרלין מתחילים את הקריירה הפילוסופית שלהם, כבר לא מתכוונים יותר לכתבי קנט בלבד. הדור הזה הוא כבר מעבר לזה. זהו ידע בסיסי שבלעדיו אי אפשר להבין ולפרש נכון אף טקסט של האידיאליזם הגרמני המוקדם, ועל־כן תמיד צריך להתיחס לפרשנים ולפירושים לקנט. הנה מה שדיטר הנריך אומר בנדון:<sup>30</sup>

...dass es mit dem Auftreten Reinholds unmöglich geworden war an Kant nur in der Variation von dessen eigenen Worten anzuschliessen. Auch der der Reinholds Begründungen zurückweisen und gegen sie Kants eigene Lehren zur Geltung bringen wollte, musste dies mit eigenständigen Begründungen tun. Er musste zum selbstdenkenden Kantianer werden. Als Schelling in Tübingen mit seinen philosophischen Studien begann, muss er wohl alsbald mit dieser Situation konfrontiert und in die Debatten hineingezogen worden sein, die sie zur Folge hatte. Denn jeder im Stift und in der Universität, der auf

29 במכתב להגל מן ה־06.01.1795, בפתיחה של ההקדמה ל"מכתבים", בהערה למכתב הראשון, בהערה למכתב התשיעי.

30 Henrich D., *Grundlegung aus dem Ich...* S. 1647-1648

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

sich als Philosoph etwas hielt, "reinholdiesierte" zu dieser  
Zeit (Henrich 1647-1648).

תרגום: "ומכאן שעם הופעתו של ריינהולד זה הפך  
לבלתי־אפשרי להתחבר לפילוסופיה של קנט רק באמצעות הגרסה  
המילולית שלו עצמו. גם מי שדחה את ההנמקות של ריינהולד ורצה  
להציג כנגדם את תורתיו של קנט עצמו, נאלץ לבוא עם הנמקות  
משלו. הוא היה מוכרח להעשות פילוסוף קנטיאני עצמאי. בזמן  
ששלינג בטיבינגן החל בעיוניו הפילוסופיים, מן הסתם מיד נפגש עם  
המציאות הזו, ונגרר לויכוחים שנבעו ממנה. שכן כל מי שבסמינר או  
באוניברסיטה החשיב עצמו כפילוסוף היה ריינהולדיאני בעת ההיא.

במקום אחר אומר הנריך:<sup>31</sup>

Diese Diskussion war nicht mehr an Kant orientiert...Man  
musste Kant kennen und ihn immer im Blick haben; aber  
man konnte nicht mehr nur in Beziehung auf Kant  
diskutieren. Die nachkantischen Diskussion hatte sich  
verselbständigt...

תרגום: הדיון הזה כבר לא היה תלוי בקנט...עדיין היה צריך להכיר  
את קנט ולשמור על איזה קשר עין איתו, אולם כבר אי אפשר היה  
לכוון את הדיון רק בהתייחסות אליו. הדיון הפוסט־קנטיאני יצא  
לדרך עצמאית...

ההסברים הללו של הנריך מתבססים על התבטאויות מפורשות של  
בני דורו של שלינג, למשל מכתבו של פיכטה לניטהאמר<sup>32</sup> מחורף  
1793-1794:

Meiner innigen Überzeugung nach hat Kant die Wahrheit  
bloss angedeutet... Noch hat keiner ihn verstanden; keiner  
wird ihn verstehen,der nicht auf seinem eigenen Wege zu  
Kants Resultaten kommen wird...

.Henrich D., *Konstellationen* S. 245 31

F. W. J. Schelling , *Briefe und* : לניטהאמר ב: 32  
*Dokumente*, herausgegeben von Horst Fuhrmans Bd 1, S. 125 Anm. 27

תרגום: אני משוכנע בכל נימי נפשי שקנט סיפק אך ורק רמז לאמת... עוד אף אחד לא הבין אותו; גם אף אחד לא יבין אותו אלא אם כן יגיע לתוצאות של קנט בדרכו שלו...

### היעדר התיחסות לספרות המקצועית

הפירושים של ד"ר קרביץ אינם מסתמכים על מחקרים העוסקים בתולדות הסמינר של טיבינגן בתקופת לימודיו של שלינג, ואף לא מתייחסים אליהם בשום צורה. הם גם לא מצויינים ב"ביבליוגרפיה הנבחרת". אותו הדבר אפשר לומר גם ביחס לספרות המחקרית העוסקת בדיונים הפילוסופיים באוניברסיטת ינה – גם היא נעדרת לחלוטין הן מהמבוא וההערות והן מהרשימה הביבליוגרפית.<sup>33</sup> בכלל, הרשימה הביבליוגרפית שלו מוגבלת לפירסומים שראו אור בשנים 1967-1999, ומכאן שהיא לא יכולה להיות עדכנית. אולם, אפילו בהתייחס למחקר של המאה שעברה הרשימה אינה שלמה, מכיון שלמרבית הפליאה נעדרים ממנה דוקא אותם ספרים ומאמרים מהשנים ההן הנחשבים עוד היום לאבני־דרך בחקר האידיאליזם הגרמני המוקדם!

היעדר דיון בכתבים רלוונטים של בני דורו של שלינג להוציא כמה איזכורים בודדים, לאקונים וסתמיים,<sup>34</sup> ללא ניתוח והערכה, אין כמעט התייחסות לכתבים הרלוונטים של בני דורו של שלינג.

בראש וראשונה בולט היעדרו המוחלט של הדיון בטקסטים החשובים להבנת הסיבות למשבר בפילוסופיה הביקורתית: הפילוסופיה האלמנטרית של ריינהולד ואנסידמוס של שולצה (זה התפרסם בתחילה ללא ציון שמו של המחבר) המתייחס אליו. באשר לפיכטה: אמנם ב"ביבליוגרפיה הנבחרת" מצוין Über den Begriff

33 ראו את הרשימה הביבליוגרפית שלי שמפרטת את המחקרים המרכזיים, שמתווים את המחקר בתחום.

34 קרביץ מזכיר את פיכטה, ספרו של יעקבי על שפינוזה, הדרלין וזיסקינד בהקשרים שונים במבוא וב"הערות".



על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית  
der Wissenschaftslehre, לעומת זאת נעדרת ממנה הרצנויה של  
פיכטה על האנסידמוס, שלא פחות חשובה להבנת ההגות המוקדמת  
של שלינג.<sup>35</sup>  
להלן מספר דוגמאות לליקויים הנובעים מהיעדר ההתייחסות ו/או  
מודעות למצב הדיון בפילוסופיה הביקורתית בזמן ששלינג עבד על  
"המכתבים":

בפסקה הפותחת את המכתב השני נאמר כדלקמן:

Der Kriticismus, mein Freund, hat nur schwache Waffen  
gegen den Dogmatismus, wenn er sein ganzes System nur  
auf die Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens, nicht  
auf unser ursprüngliches Wesen selbst gründet. Ich will  
mich nicht auf den mächtigen Reiz berufen, der dem  
Dogmatismus insofern wenigstens eigenthümlich ist, als er  
nicht von Abstraktionen oder von todtten Grundsätzen(in  
seiner Vollendung wenigstens) von einem Daseyn ausgeht,  
das aller unserer Worte und todtten Grundsätze spottet.

קרביץ מתרגם: "לביקורתיות, ידידי, יש רק נשק חלש נגד  
הדוגמטיזם, כל עוד היא מבססת את שיטתה על תכונות כוח ההכרה  
שלנו ולא על מהותנו המקורית הראשונית (...) עצמה. איני רוצה  
להסתמך על הקסם רב העוצמה הסגולי לדוגמטיזם, שכן נקודת  
המוצא שלו אינה הפשטות או משפטי יסוד מתים, אלא הויה (...)  
הלועגת לכל מילותינו ומשפטי־היסוד המתים שלנו" (עמ' 49).  
התיקון שלי בפונט מודגש:

לביקורתיות, ידידי, יש רק נשק חלש נגד הדוגמטיזם, כל עוד היא  
מבססת את שיטתה על תכונתו של כוח ההכרה שלנו ולא על מהותנו

J. G. Fichte, Rezension des Aenesidemus oder über die 35  
Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten  
Allgemeine־Elementarphilosophie, 1994. הרצנויה פורסמה ב־  
Literaturzeitung, Nr. 47-49. מאמר על הרצנויה של פיכטה:  
Breazeale Daniel, "Fichtes 'Aenesidemus', Review and the  
Transformation of German Idealism", The Review of Metaphysics  
.Vol. 34 Nr. 3 March 1981 pp. 545-568

המקורית הראשונית/ עצמה. **שלא לדבר** על הקסם רב העוצמה הסגולי לדוגמטזים **לפחות עד כמה (או: במידה)** שנקודת המוצא שלו **(לפחות בגילומו המושלם)** אינה הפשטות או משפטי־יסוד מתים, אלא הויה הלועגת לכל מילותינו ומשפטי־היסוד המתים שלנו.

ד"ר קרביץ מסביר<sup>36</sup> שבקטע הזה שלינג מתיחס לסכמטיזם בביקורת התבונה הטהורה. מכיון שהוא לא מפרט ולא מנמק, לא ברור לי איך הגיע למסקנה הזו, אבל בכל מקרה זה נראה מופרך. ברור שבקטע הזה שלינג מביע את הסתייגותו מהמודל הריינהולדיאני, קרי ה־Grundsatzphilosophie (הצורה האקסיומאטית־דדוקטיבית של הפילוסופיה הביקורתית), שגם פיכטה חתר אליו, ובכך הוא בעצם חובר למתנגדי פיכטה בינה. יחד עם זאת, באותה הנשימה הוא גם רומז על הנספח על "היש" שבמהדורה השנייה בספרו של יעקובי על שפינוזה – ולא בכדי! שכן כבר בחיבורו על "האני" שלינג "הלביש" על "האני" את התכונות הישיות שיעקובי מיחס לעיקרון אוביקטיבי על־שכלי (שאצלו זה האל הפרסונלי), בכוונה לשנות אופיה של ההצבה, ממושג ראשוני ואקסיומה "מתים" לעיקרון הויטאלי האוניברסלי. בכך הוא, כנראה, מבקש להצדיק את המשך דבקתו ב"אני".

הנושא הזה משליך על יחסיו של שלינג עם הלדרלין: לאחר ששלינג שלח לניתהאמר את ארבעת המכתבים הראשונים, אבל עדיין עבד על ששת המכתבים האחרונים, הוא נפגש, לראשונה אחרי זמן רב יחסית, עם הלדרלין שבדיוק אז חזר מינה. הלדרלין היה מקורב לניתהאמר עוד בטיבינגן, אך בינה יחסי הידידות ביניהם התהדקו עוד יותר, ותחת השפעתו ודרכו התחבר הלדרלין לחוגים המבקרים את פיכטה. המכתב שהלדרלין שלח לניתהאמר בעקבות שיחתו עם שלינג מלמד על חילוקי דיעות בצד התקרבות חלקית, וגם נרמז בהם על הסתייגותם של הלדרלין וניתהאמר ממה שהם תפסו כפילוסופיה הפיכטיאנית־שלינגיאנית כפי שהוצגה בחיבור על צורת הפילוסופיה

36 קרביץ, עמ' 49 הערה 11.

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

או אף בחיבור על "האני"<sup>37</sup>. איך שלא יהיה, ברור שבשיחה עם הדרלין שלינג גם התעדכן באשר לעמדות האופוזיציה נגד פכטה בינה, ומכאן מתבקש לבדוק האם היתה לזה השפעה על מהלך ההוכחה בששת המכתבים האחרונים, בהשוואה לארבעת המכתבים הראשונים. כמוֹכֵן, היה מקום לבדוק את ה"מכתבים" גם מול המבוא שניתהאמר כתב לחוברת הראשונה של כתב העת שלו, מכיון שכמה רעיונות ב"מכתבים" נראים כמושפעים מניתהאמר ואחרים כמגיבים עליהם. אלא שדבר הפגישה בכלל אינו מוזכר אצל ד"ר קרביץ, וגם כתב־העת החשוב של ניתהאמר לא זוכה לשום התייחסות מצידו של ד"ר קרביץ. את הדרלין הוא מזכיר רק פעם אחת במשפט קצר, סתמי, בהערה המתייחסת למושג ההסתכלות השכלית אצל שלינג,<sup>38</sup> שם הוא כותב כדלקמן:

ראו בהקשר זה גם את הפרגמנט הידוע של הדרלין, חברו ללימודים של שלינג בטובינגן, הקרוי 'שיפוט והווייה' (Urteil und Sein) והעוסק בדחיסות רבה, בשאלה דומה.

מן ההפנייה הזו אפילו לא ניתן להבין שבין מושג ההסתכלות השכלית ב"מכתבים" של שלינג לבין מושג ההסתכלות השכלית Urteil und Sein המאוחר יותר של הדרלין יש הבדל מהותי, שכן הדרלין מדבר שם במפורש על עיקרון ראשון, Sein (יש), שהוא מעבר ל־ich bin ich ("אני הוא אני") הפיכטיאני!

באשר להקשר הטיבינגי: כבר בהתחלת המבוא מציג ד"ר קרביץ את התיזה ש"הדיכוטומיה שבין מוסר ותיאולוגיה... היוותה מעין פריזמה שדרכה הוא דן בשאר הסוגיות המוכרות והמתחים הלא פתורים של השיטה הקנטיאנית" (קרביץ, עמ' 7). אולם ההוכחה של תיזה כזו, אם בכלל ניתן להוכיח אותה, צריכה בכל מקרה להתבסס על ידיעה מכלי ראשון של הטקסטים של מוריו ובני שיחו של שלינג

37 הנריך כותב על היחסים בין שלינג והדרלין ב־Henrich D., *Konstellationen*, S. 212-213; Henrich D., *Grundlegung aus dem Ich*, S. 1576; Henrich D., *Der Grund im Bewusstsein*, S. 126-134 באותו הנושא: Franz M., *Tübinger Platonismus*, S. 125-154.  
38 ציטוט מקרביץ הערה 62 בעמ' 85.

בסמינר. ידע כזה הפירושים של ד"ר קרביץ בכלל לא משקפים. להלן שתי דוגמאות:

א. דוגמא לאופן שבו ד"ר קרביץ דן בביקורת של שלינג על ההוכחה המוסרית למציאות האל, המובא במכתב הראשון: כאמור, הפירוש הזה לתורת הפוסטולטים של קנט, המבוקר על ידי שלינג, מתואר כבר בספרו של פלאט משנת 1789. אולם מה שעוד מתברר מהספר הזה הוא שפלאט בכלל נמנה על מתנגדי ההוכחה המוסרית:<sup>39</sup>

Denn es scheint mir immer, die practische Vernunft spanne vergebens ihre Flügel aus, um sich zu dem Übersinnlichen empor zu schwingen, wenn der theoretischen die ihrigen in dem Maasse beschnitten seyen, wie es durch die Critik der reinen Vernunft geschehen ist.

תרגום: כי תמיד נראה לי שלשווא התבונה המעשית פורשת את כנפיה כדי להמריא לעל־חושי, כאשר כנפיה של התבונה התיאורטית מקוצצות במידה שזו נעשה בביקורת התבונה הטהורה.

וזו מה שהוא טוען כנגדה:<sup>40</sup>

daß die kantische Philosophie auf einen skeptischen Atheismus hinauslaufe, oder, was im Grunde dasselbe ist, Nichts als einen ganz blinden Glauben in Hinsicht auf die Religion übrig lasse.

תרגום: שהפילוסופיה הקנטית מובילה או לאתיאיזם ספקני, או מה שבסופו של דבר אינו שונה מזה, לא משאירה לנו אף ברירה אחרת מאשר אמונה עוורת בענייני דת.

את העמדה שפלאט מתאר ומבקר כבר בספרו משנת 1789, שלינג דוחה בהתחלת שנות התשעים, אלא שהוא, בניגוד לפלאט, אינו רואה בה קנטיאניזם לגיטימי. מאידך גיסא שלינג גם אינו ידוע כבעל־ברית של פלאט אלא בדיוק ההיפך (מכתביו של פלאט לזיסקינד מן

.Franz M., Tübinger Platonismus, S. 25 39

.Franz M., Tübinger Platonismus, S. 26 40

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

ה־03.03.1797. ומן ה־30.06.1797.<sup>41</sup> בכל זאת אין ספק ששלינג הכיר את הספר הזה, ולא מן הנמנע שהוא גם למד ממנו משהו. אולם הספר הזה כלל לא נזכר בדיון של ד"ר קרביץ, מכיון שהוא מלכתחילה הרי לא מאמין לדבריו של שלינג שאין לו ויכוח עם קנט אלא עם פרשניו.

**ב. במכתב החמישי מציין שלינג את הפירוש לתורת קנט שהוא דוחה כ־"Mittelding":**

...dass die Kritik der reinen Vernunft nicht bestimmt ist, irgend ein System am allerwenigsten aber das Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus... ausschliessend zu begründen.

ד"ר קרביץ מתרגם: "...הרי שלדידי ביקורת התבונה הטהורה אינה מבססת באופן מוציא אף שיטה, ובמידה הפחותה ביותר אינה מבהירה את מה שעומד בין הדוגמטיזם והביקורתיות..." (עמ' 65).  
התיקון שלי בפונט מודגש: "...ביקורת התבונה הטהורה לא באה לבסס שיטה מסויימת בכלל, והכי פחות את יצור הכלאיים הזה של הדוגמטיזם והביקורתיות".

"Mittelding" או "Mittelkraft"<sup>42</sup> הוא מושג הלקוח מהתיאוריה של האסכולה הפילוסופית־רפואית של ה־Hohe Karlschule בשטוטגרט, שבצד אוניברסיטת טיבינגן היתה האוניברסיטה השנייה בדוכסות וירטמברג, עד שנת 1794. שילר למד שם. בניגוד לשיטות האנתרופולוגיות המטפיזיות, מבית מדרשם של דיקרט ולייבניץ־וולף שהסבירו את התיאום בין גוף ונפש באמצעות התיווך האלוהי, זו היתה תיאוריה אמפירית שרצתה להציע הסבר טבעי. היא טענה שבנוסף לגוף ולנפש ישנו כושר שלישי בעל תכונות גופניות ונפשיות כאחת, המאחד את שני הטבעים של האדם, הגופני והנפשי, לאדם שלם. משתי הדיסרטציות הרפואיות של שילר כמו גם

W. Riedel, Die Anthropologie des jungen Schiller: Zur Ideengeschichte 41 der medizinischen Schriften und der "philosophischen Briefe", Würzburg 1985.

Henrich D., Grundlegung aus dem Ich, S. 1567-1570 42

מהכתבים האחרים של האסכולה הזו, ניתן ללמוד כיצד הפילוסופיה של האדם השלם יושמה בפרקטיקה הרפואית. מהמשפט הזה משתמע ששלינג משווה את הגירסה הקנטיאנית שהוא מבקר לתורת הכושר האמצעי שכלפיה הוא מתבטא בזלזול. הסיבה לאיזכורה בהקשר הזה יכולה להיות קשורה רק למישהו ממוריו בסמינר, שנודע כאחד מראשי דובריה של האסכולה הזו: הפילוסוף יעקב־פרידריך אבל

(J. F. Abel). עד 1790 לימד אבל בקרל־שולה, שם פעל רבות לקידומה וביסוסה של התיאוריה הזו, כנגד התנגדותו של הפילוסוף והלוגיקאי הוולפיאני הוירטמברגי החשוב פלוקה (Ch. F. Plouquet). אבל היה אהוד על הסטודנטים של הקרל־שולה, והשפיע על שילר. אולם כאשר עבר ללמד בסמינר של טיבינגן, חבר לשטור ופלאט, וכך הביא על עצמו את איבת הסטודנטים ועוזרי־ההוראה הקנטיאנים שהתנגדו לתיאולוגיה האורתודוקסית. עד כמה היה לא פופולרי אצל הדור הצעיר הוא עצמו מספר בזכרונותיו. אין ספק ששלינג נמנה על מבקריו, וזה מהדהד במשפט הזה. מתוקף תפקידו כפרופסור לפילוסופיה גם עסק בכתיבת רצנויות על ספרים פילוסופיים בכתב־העת המקומי, וכך כתב גם ביקורת על חיבורו של שלינג על צורת הפילוסופיה, שעליה שלינג הגיב בקיצור בפסקה אחת בהקדמה לחיבורו על "האני". פרשן רציני היה הולך בעקבות הרמז הזה, וקורא לפחות משהו מכתביו של אבל מהתקופה הטיבינגית שלו.

אין ספק שכדי להבין לאשורה את עמדתו של שלינג הצעיר בסוגית הדת והמוסר צריך לקבל תמונה שלמה של הדיונים הפילוסופיים־תיאולוגיים סביב נושא זה, שהתפתחו בסמינר בשנות לימודיו, ולשם כך בודאי שצריך להכיר את הכתבים של פלאט, אבל (Abel) ואישים אחרים כמו שטור, זיסקינד, ראפ וק"ע דיץ. בהקשר הזה צריך להזכיר גם שני חיבורים מוקדמים של פיכטה, שעסקו בדת ומוסר, שהמורים והסטודנטים בסמינר עוסקים בהם: Versuch einer Rezension des Aenesidemus... ו Kritik aller Offenbarung 1792. אבל (Abel) כתב רצנויה על הרצנויה של פיכטה, והוא התייחס אליה גם ברצנויה שכתב על שלינג, וזיסקינד צירף למהדורה הגרמנית המבוארת שהוציא לספרו של שטור גם נספח על ביקורת ההתגלות

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

של פיכטה, והרי זהו הספר שהנריך טוען שעליו יצא קצפם של שלינג וחבריו. בנוסף על כך גם אי אפשר לנתק את התימטיקה הזו מן הויכוח התיאולוגי בנושא הצליבה המכפרת על חטאי האנושות, שהתנהל במקביל: שטור כתב על זה בספרים שפירסם בשנים 1789 ו-1793 וגם ק.פ. שטודלין (K. F. Stäudlin), בוגר הסמינר ותלמידו לשעבר של שטור, שהיה בעת ההיא פרופסור לתיאולוגיה בגטינגן, פירסם ספר על הנושא הזה בשנת 1794<sup>43</sup> כל הענינים האלה, שנדונו בהרחבה במחקרים מפורטים, אינם נזכרים אצל ד"ר קרביץ, אפילו לא ברמז – אך מה לעשות שכדי להבין את כוונת הארגומנטציה ומכלול השיקולים ב"מכתבים", ולהיות מסוגל לעקוב אחר הטענות באמת לא מספיקה הבקאות בפירושים של מוריו של ד"ר קרביץ מן האוניברסיטה העברית, שכבודם במקומם מונח, אלא מוכרחים להכיר את משנותיהם של הקנטיאנים בני־דורו של שלינג, שעמם היה לו שיג ושיח.

באשר לספרו של יעקובי על שפינוזה: אמנם ניכרת היכרות מסויימת של ד"ר קרביץ עם הספר האחד הזה של יעקובי, אבל במקום לדון בהשפעת המהדורה השנייה של ספר זה (1789), שכללה את הנספח על היש, 44 על עיצוב רעיונותיהם הספקולטיביים המוקדמים של שלינג והלדרלין בהקשר של משבר הפילוסופיה הביקורתית – זהו נושא שהמחקר מיחס לו חשיבות מכרעת – המבוא מביא סיפור מתפייט ומיותר לחלוטין אודות הזדהותו הרגשית של שלינג הצעיר עם שפינוזה האיש וגורלו, וכל זאת אפילו בלי סימוכין ביבליוגרפי.

#### היעדר דיון בכתבים המוקדמים של שלינג

כאמור, הכותרת של החלק העיקרי במבוא מבטיחה לדון ב"שלינג המוקדם...". זה אמור להתייחס לכל הטקסטים שקדמו ל"מכתבים", כולל אלה שקדמו לקשריו עם פיכטה, ואפילו כאלה שלא פורסמו בחייו ונשארו ככתבי־יד מסוגים שונים בעזבונו. אולם זה נשאר

.Henrich D., *Konstellationen* S. 183-185 43

.Henrich D., *Konstellationen*, S 208-212 44

בכחינת הבטחה שלא מומשה, כי דיון כזה, אפילו בשני הכתבים הראשונים שנוצרו לאחר ההתודעות לתורת המדע של פִּיכְטָה, כלל לא נמצא בפרקים האלה של המבוא. ולהוציא איזכור אחד, לאקונוי וסתמי בקומנטר, המציין במפורש רק את החיבור על "האני", אבל ללא פרטים ובלי סימוכין ביבליוגרפי,<sup>45</sup> אין הפניות נוספות.

באשר לפירסומים וכתבי היד שקדמו להיכרות עם תורת־המדע של פִּיכְטָה – את אלה ד"ר קרביץ אפילו לא מזכיר, כאילו הם לגמרי אי רלוונטיים להבנת "המכתבים". אכן, היה זמן שהטקסטים האלה נחשבו לטרום־פילוסופיים, ומכאן התקבל הרושם כאילו שלינג, בעקבות אביו, למעשה התחיל את הקריירה שלו כמתמחה בפילולוגיה שמית וראה את עתידו בתחום זה, ורק מאוחר יותר פנה לפילוסופיה. אולם מחקרים שבדקו כמה מהטקסטים המוקדמים האלה הביאו תוצאות שדי בהן כדי להפריך את הגירסה הזו: א. הקומנטר לאפלטון, המתייחס לטימיאוס ופילבוס, שנמצא לראשונה בעיזבון. זה איננו חיבור העומד בפני עצמו, אלא פירושים לטימיאוס ופילבוס ששלינג רשם לעצמו כהכנה לדיסרטציה הראשונה. הנריך היה הראשון שהצביע על חשיבותו להבנת שלושת הכתבים ששלינג כתב ופירסם לאחר המפגש עם פִּיכְטָה.<sup>46</sup>

ב. התיזה הזו של הנריך התאשרה גם במחקרים של פרנץ שהראו את הקשר בין החיבור על צורת הפילוסופיה לקטעים של הקומנטר הנ"ל העוסקים בפילבוס, וכן בין החיבור על "האני" ו"המכתבים" לבין הדיסרטציה משנת 1792. מכאן הוא מסיק ששלינג ניסה להסתייע בסכמת החשיבה האפלטונית כדי לפתור את קשיי הפילוסופיה הריינהולדית והפיכטיאנית:<sup>47</sup>

45 לענין זה מתייחס פוהרמנס: F. W. J. Schelling, *Briefe I*, herausgegeben von H. Fuhrmans, S.23 את הדיעה הזו ששלינג התחיל את הקריירה שלו כאורינטליסט, ורק לאחר מכן פנה לפילוסופיה מוצאים בהמלצה שפאולוס כתב עבור שלינג (מצוטט אצל פוהרמנס, כרך 1 עמ' 111-112): "Früher hat er sich als einen orientalischen Philologen gut gezeigt... Indes wird er jetzt wahrsch. dieses Fach ganz bey Seite liegen lassen" (Paulus an Voigt, 13.10.1797).

46 קרביץ הערה מס' 22 עמ' 59.

47 Henrich D., *Zwilling* S. 85-88.



על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

Was das Wichtigste ist: die Versuche Schellings mit Hilfe der platonischen Prinzipien das Problem der Begründung der Kategorien in einer ihnen vorausliegenden 'Urform' des Verstandes oder Vorstellungsvermögen zu lösen, belegen, dass der schon vor der Lektüre von Fichtes Programmschrift auf den Weg war einen eigenen elementarphilosophischen Ansatz zu formulieren (Franz, s, 278).

“הדבר העיקרי הוא זה: הנסיונות של שלינג לפתור את בעיית הביסוס של הקטיגוריות על 'צורה ראשונית' בשכל או בכושר הדמיון הקודמת להן, באמצעות העקרונות האפלטוניים, מאשרים שעוד לפני קריאת תוכנית השיטה של פיכטה, שלינג כבר היה די קרוב לניסוחו של רעיון לפילוסופיה אלמנטרית עצמאית.”<sup>48</sup>

ג. מכתב לויטויין (Leutwein) המעיד על מעורבותו של שלינג בדיונים האינטנסיביים על קנט וריינהולד עוד במהלך לימודיו במסלול הקדם-תיאולוגי של הסמינר, הכותרים של שתי העבודות הסמינריוניות (שלא שרדו) שהגיש במסגרת בחינת הגמר לתואר “מגיסטר”, וכן הפתיח של החיבור על צורת הפילוסופיה שגם ממנו ניתן להסיק על התעסקות מוקדמת בריינהולד. על-סמך הנתונים האלה ניסה הנריך לשחזר את העיונים המוקדמים בריינהולד באמצעות אנאליזה של החיבור על צורת הפילוסופיה.<sup>49</sup> ד. המחקר של וילהלם יקובס (W. Jacobs), *Freiheit und Geschichte im Denken des jungen Schelling* (תרגום: חירות והסטוריה במחשבתו של שלינג

48 Franz M., *Tübinger Platonismus*, S. 144-147. הצוטוט מ: M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen 1996 S. 278.  
49 Henrich D., *Grundlegung aus dem Ich*, S. 1153-1154.

הצעיר), שהוגש כעבודת פוסט־דוקטורט לאוניברסיטת מינכן בשנת 1982 הראה את ההשפעה של שני הפירסומים הראשונים של שלינג על הכתבים המאוחרים יותר.<sup>50</sup>

### טעויות בהבנת טיעונים

**קרביץ:** "אצל קנט הזהות היא החידה שעל הפילוסופיה לפצח, ואילו אצל שלינג ההבדל הוא החידה הדורשת פיתרון" (עמ' 18).

לגבי שלינג זה נכון – לגבי קנט לא! האחדות של מושגי הרצון הטוב והאושר באידאת הטוב העליון של קנט אינה אנאליטית אלא סינתטית אפריורית, ולכן הטוב העליון אצל קנט אינו מהווה זהות מוחלטת כמו "האני" אצל פייכטה ושלינג. קנט אפילו לא העלה על דעתו את ביטולו של הטבע בתוך הטוב העליון, אלא רק התכוון להשלטת התבונה על הטבע, כלומר: שעבודו, הכפפתו לתכליותיה המוסריות של התבונה המעשית, כך שימשיך להתקיים כספק הגמול או האושר החושני שהאדם המממש את יעודו כיצור תבוני ומוסרי זכאי לקוות לו. ויתרה מזו: דוקא בגלל הזרות שבין הטבע והמוסריות, שאינה מתבטלת בשום תנאי, אפילו לא במחשבת התבונה, נדרש מושג שלישי ממצע כפונקציה המתאמת וזהו האל שגם הוא נתפס כישות נפרדת הן מהאדם והן מהטבע. גם בביקורת כוח השיפוט קנט, למעשה, לא זונח את הדיכוטומיה הזו, שכן גם כאן האדם נחשב כ"תכלית גמר" של הטבע, מה שמשווה לטבע משמעות מוסרית, רק מבחינת הכפיפות של הווייתו כיציר הטבע להווייתו כתכלית אחרונה, דהיינו לטבעו התבוני, העל־טבעי, המכוון למימוש יעודו המוסרי. ולפיכך, גם בגירסה זו קנט עדיין נזקק לאל כסיבה המשותפת אבל החיצונית לטבע ולאדם. בדיוק את ההבדל המהותי הזה שבין הטוב העליון הקנטיאני ו"האני" הפיכטיאני־שלינגיאני שלינג עצמו מדגיש בפולמוס שלו נגד תורת־הגמול, במכתבים השמיני והתשיעי: בעוד שאידיאת הטוב העליון הקנטיאנית מפולגת באחדותה, המושג שלו עצמו על המוחלט או "ההסתכלות השכלית" (שזהו היינו הך), מהווה אחדות או זהות מוחלטת, שאינה יכולה

.Franz M., *Tübinger Platonismus*, S. 158 Anm. 17 50

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

להכיל שום ריבוי וניגודיות. ומכיון שאושר וצער קשורים לקיום  
הרווי ניגודים והמשולל חירות של האדם בעולם האובייקטים, הרי  
כשהיקום מתבטל בהסתכלות השכלית, ממילא מגיע לקיצו גם  
הקונפליקט בין התבונה והחושניות, המוסריות והאושר, ואל זה,  
אליבא דשלינג, על האדם לשאוף ולא לגמול החושני!

**קרביץ:** "...מסקנה זו אינה זרה למה ששלינג רואה כמסקנה  
העקיבה שניתן לחלץ מהפילוסופיה הקנטיאנית: מימוש הטוב העליון  
הוא תוצאה של אקט מוסרי של פועל חופשי, אולם אותו מימוש  
עצמו בבחינת תוצאה של חופש, הוא גם כזה המבטל את מושג  
החופש ואת הפועל החופשי שמה שמכונן אותו הוא דוקא הנחת  
דיכוטומיה בין הסובייקט ובין הטבע" (עמ' 25).

השגות: בענין תפיסת החירות של שלינג ד"ר קרביץ טועה:  
מבחינתו של שלינג השגת החירות בתנאי הקיום הטבעי בכלל לא  
תיתכן! מקומה של החירות הוא רק מעבר לעולם התופעות,  
בהסתכלות השכלית, שרק בה יכול לצאת לפועל השיחרור הטוטלי  
והאבסולוטי של האדם מעולם האובייקטים פשוט על־ידי ביטולו.  
ומכאן שאצל שלינג, התנאי למימוש החירות הוא דוקא ביטולה של  
הדיכוטומיה, המושג על־ידי ביטולו של היקום כקוטב הנגדי  
לסובייקט (מכתב 8). והמשמעות של ביטול היקום הוא הפיכת  
הסובייקטיביות לטוטליות של המצוי, אין שום "אחר" שמגביל אותה  
באופן כלשהו, היא קיימת ונפעלת אך ורק מעצמה ועל־ידי עצמה,  
ובזאת שלינג מקנה לה את חירותה של הסובסטנציה השפינוציסטית.  
ומכיון שהסובייקטיביות הטוטלית, החופשית היא תבונה טהורה,  
האימפרטיב המוסרי או החובה אינם חלים על העצמי הגבוה, אלא רק  
על האדם האמפירי שרק לפתחו החטאת רובץ (מכתב 8).

זו גם דעתו של פיכטה: בחלק של הרצנזיה על אנסידמוס, שבו הוא  
משיב על השגותיו של שולצה הנוגעות לתיאולוגיה המוסרית  
(Moraltheologie). הוא מסביר שהציווי המוסרי אינו מתייחס  
לפעולות ומעשים בעולם החושים, אלא רק למצווה לרצות, לשאוף,  
להתכוון לאותה הפעולה שמלכתחילה בכלל לא יכולה לצאת לפועל  
בעולם התופעות, ומכאן שהסובייקט בעולם החושים דוקא אינו בגדר

“פועל חופשי”. לכל היותר הוא רק יכול לשאוף להיעשות כזה. וכך  
פיכטה כותב:

Aber wer redet denn auch von Tun oder Lassen? Das Sittengesetz richtet sich zunächst nicht an eine physische Kraft, als wirksame, etwas ausser sich hervorbringende Ursache; sondern an ein hyperphysisches Begehungsvermögen, oder wie man es nennen will. Jenes Gesetz soll zunächst gar nicht Handlungen, sondern nur das stete Streben nach einer Handlung hervorbringen, wenn auch dasselbe, durch die Naturkraft gehindert nie zur Wirksamkeit (in der Sinnenwelt) käme.

תרגום: אבל מי בכלל מדבר על פעולה או הימנעות מפעולה? החוק המוסרי מלכתחילה לא מתכוון אל כוח פיזי בתור סיבה פועלת הגורמת למשהו מחוצה לה; אלא לכושר השתוקקות על־פיזי, או איך שלא תקראו לזה. החוק ההוא בכלל לא אמור ליצר פעולות, אלא רק לעורר את השאיפה המתמדת לפעולה, גם אם כוח־הטבע מונע בעדה מליהפך מציאות.

בהמשכו של הקטע הזה פיכטה מסביר למה הוא מתכוון: זהו האקט שבו השכל או “האני” האמפירי שואף להתאחד עם “האני” הטהור:

Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch; auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, insofern sie beides zu vereinigen strebt.

תרגום: בתור “האני” הטהור התבונה איננה פרקטית; גם לא כשכל; היא כזו במידה שהיא שואפת לאחד את שניהם.

האקט הזה של האיחוד עם “האני” הטהור או העצמי הגבוה הוא החירות בהתגלמותה, החירות המוחלטת המיוחסת באמונה הדתית לאל. ומכאן ברור שאקט כזה הוא מעבר לעולם התופעות. בתנאי הקיום החושני־טבעי האדם רק יכול ומצווה לשאוף אליו:

Jene Vereinigung: ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses Strebens.

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

תרגום: האיחוד ההוא: אני שעל־ידי ההיקבעות העצמית שלו הוא  
בוֹבזמן גם קובע את כל הלא־אני(האידיאה של האלוהות), הוא  
התכלית הסופית של השאיפה הזו.

ד"ר קרביץ: "כמו אצל קנט, וגם אצל שפינוזה כפי ששלינג פירשו,  
וכן אצל שלינג עצמו, הסוביקט החופשי מובס מפני שדוקא חירותו  
מובילה אותו באופן עקיב לשיטה, היינו לאינו שלו עצמו כסוביקט  
חופשי. הפילוסופיה איפוא, מוכרחה להתחיל בחירות של היש  
הסופי, ומוכרחה להסתיים בשיטה: איון של היש הסופי באינסופי;  
כשלונה הטראגי נקבע, איפוא, מראש" (עמ' 25).

"...הן שלינג והן שפינוזה נדונים לשקוע ולהפסיד הפסד טראגי  
במאבק חסר הסיכוי מול המוחלט..." (עמ' 26).

"...שכן הוא(הסוביקט החופשי) מאיין עצמו במוחלט, באופן  
פרדוקסלי, דוקא כתוצאה של החרות שהוא מדמה ליחס לעצמו"  
(עמ' 27).

השגות: לא נכון. הן אצל שפינוזה "כפי ששלינג פירשו" והן  
בפילוסופיה הביקורתית, כפי ששלינג מבין אותה, היש הסופי הוא  
**מותנה, ולכן אף פעם לא חופשי**. האדם כיש סופי, כלומר  
כאינדיבידואום מסוים אינו יותר מאשר חוליה אחת, בודדת, בעולם  
המהווה שלשלת אינסופית של מותנים. כמותנה הוא לכל היותר רק  
יכול לשאוף, לחתור לגאולה מטבעת – הסיבות והמסובכים החונקת,  
אך לא להשיגה. בענין זה שתי הפילוסופיות המנוגדות, הביקורתיות  
והדוגמטיות, דוקא מסכימות, שהשגת החרות אפשרית רק **מעבר**  
**לקיום האינדיבידואלי**. אולם בשפינוציזם הבלתי מותנה או המוחלט  
נחשב כ"דבר כשלעצמו", כלומר ישות שהיא **נפרדת מהאדם, זרה**  
**וחיצונית לו**, בעוד שהביקורתיות, להיפך, אינה מכירה בהבדל  
אונטולוגי בין האדם והמוחלט, אלא תופסת את המוחלט כעצמי  
הגבוה של האדם. מכאן נגזרות שתי מסקנות הפוכות לגבי חירות  
האדם: במסגרת החשיבה השפינוציסטית החירות יכולה לקבל רק  
משמעות שלילית כחילוץ מהשעבוד לאינדיבידואליות שזמן  
וסיבתיות הם ממדי הקיום ההכרחיים שלה. אך מכיון שההבחנה בין  
האינדיבידואלי והטרנס־אינדיבידואלי בשפינוציזם היא אונטולוגית  
נובע מכאן שקיצה של האינדיבידואליות הנספגת במוחלט הוא

בהכרח גם קיצו של האדם, וכך הפילוסופיה השפינוציסטית בעצם מובילה לשליה עקרונית של מושג חירות האדם, ולמבוי סתום. זהו כשלונה הפטאלי. לעומת זאת הפילוסופיה הביקורתית דוקא מבטלת את החיץ הישתי שבין האדם והמוחלט, ולכן מבחינתה קץ האינדיבידואליות היא לידת האדם החופשי. ומכאן שהפילוסופיה הביקורתית, בניגוד לשפינוציזם, היא פילוסופיה של חירות וזהו יתרונה הבלתי מעורער על פני השפינוציזם.

ד"ר קרביץ: "כך הציג עצמו שלינג כממזג הגדול שבין קנט לשפינוזה" (עמ' 27).

השגות: שלינג לא יכול היה להתכוון "להציג עצמו כממזג הגדול שבין קנט לשפינוזה" מכיון שלא חשב שהאיחוד בין שתייהן בכלל אפשרי במציאות האמפירית שהריכוזי, הניגוד, הסתירה והשינוי מהותיים לו, וזה חל כמובן גם על ההתפלספות, שהיא חלק מעולמנו. האחדות הזו יכולה להחשב רק בתבונה המוחלטת, שממנה התפצלו שתי אידיאות מנוגדות של שיטה בכלל בבחינת האנטיזה הראשונית, שכל השיטות, ההסטוריות הרבות והמגוונות אינן אלא וריאציות שלהן. ולפיכך בעולמנו הדואליות הזו הכרחית, ולפיכך חלה גם על הפילוסופיה. מסיבה זו כך שלינג מסביר, גם קנט לא לקח על עצמו להפריך את קיומם של "הדברים כשלעצמם" (מכתבים 3, 5, 9).

ד"ר קרביץ: "שלינג, לעומת שפינוזה, ביכר את המאבק במוחלט, מאבק שאותו זיהה, כאמור, עם מה שעומד בבסיס הסטרוקטורה של הטרגדיה היוונית, אך גם עם עצם החירות המכוננת את המחשבה הפילוסופית עצמה. הן שלינג והן שפינוזה נדונים לשקוע ולהפסיד הפסד טרגי במאבק חסר הסיכוי מול המוחלט, אותו מאבק שגם קנט היה מוכרח להפסיד בו... אולם רק השיטה שלו עצמו, לטענתו של שלינג, עשויה לתת פשר לאותו מאבק, לאותה טרגדיה – ובקצרה: לפילוסופיה עצמה... אותו מיזוג בין קנט ושפינוזה מראה, כך שלינג, כי לפילוסופיה ולאמנות יש, בחשבון מטפזי אחרון, קרקע אחת משותפת: הטרגדיה" (עמ' 26-27).

השגות: לא היה ולא נברא! בפירוש של ד"ר קרביץ מקבלת הטרגדיה מעמד מיוחד, שלא בטוח שמגיע לה, שכן שלינג עצמו

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית

עוסק בה רק פעמיים, וגם אז מקדיש לה רק חלק מהפרק: פעם בהתחלת המכתב הראשון ופעם בהתחלת המכתב העשירי. האם זה מספיק כדי לראות את הטרגדיה ו/או פילוסופיה האמנות כציר הגלוי או הסמוי שסביבו כל מהלך – ההוכחה ב"מכתבים" נע?!

חוץ מזה ד"ר קרביץ מיחס לשלינג פילוסופיה טראגית וגם זה לא נכון: הן בשני הקטעים על הטרגדיה שלינג עצמו רק מגיב על עמדתו של הידיד, שלו – ולא לעצמו – הוא מיחס את הארגומנט האסטטי.

ויתרה מזו: בשני הקטעים הנ"ל שלינג מנסה להפריך את טענת ידידו (הנמען) שהדוגמטים השפינוציסטי הוא פילוסופיה של חירות, ומכאן מסתבר שהנושא שעליו מדובר הינו החירות ותורת שפינוזה, שעליו שני הידידים חלוקים, ושרק בהקשרו עלה גם נושא הטרגדיה. הסיבה לכך היא שהידיד מבסס את טענתו על תיאורית הטרגדיה של פרידריך שילר, כפי שהוצגה בכתביו משנת 1793: Über das Erhabene (על הנשגב) וÜber das Pathetische (על הפתטי).

שילר הדגיש שחירות הרוח האנושי מגיעה למודעות של הצופים על־ידי הזדהותם עם הגיבור הטראגי הנאבק בסבלו. בחיבורו על הנשגב הוא כותב:

Zum Pathetischerhabenen werden (...) zwei Hauptbedingungen erfordert. Erstlich eine lebhaftere Vorstellung des Leidens um den mitleidenden Affekt in der gehörigen Stärke zu erregen. Zweitens eine Vorstellung des Widerstandes gegen das Leiden um die innere Gemütsfreiheit ins Bewusstsein zu rufen. Nur durch das erste wird der Gegenstand pathetisch, nur durch das zweite wird das Pathetische zugleich erhaben.

תרגום: שני תנאים... נדרשים לנשגב הפתטי. קודם־כל דמוי חי של הסבל כדי לעורר בצופה את החמלה במידת העוצמה הדרושה. שנית דימוי של ההתנגדות לסבל כדי להביא למודעות את חירות הרוח הפנימית. רק על־ידי הדימוי הראשון המושא הופך לפתטי, ורק על־ידי הדימוי השני המושא הפתטי נעשה בו בזמן גם נשגב.

מכאן הידיד הגיע למסקנה שאם החירות, כפי שהיוונים העתיקים דימו אותה לעצמם, נקנית במאבקו של האדם כנגד המוירה, וכאשר

הוא יודע מראש שאין לו שום סיכוי לשרוד, הרי המימוש העצמי של האדם כיצור חופשי דורש להניח את מציאותו של כוח טבע היולי בעל עוצמה אינסופית ומחלטת, כוח טבע אלוהי, שלא יכול להיות מובס על־ידי בנותמותה. ולפיכך רק בשיטה הפנתיאיסטית יש למושג החירות מובן. באופן הזה השפינוציזם והחירות, שבספרו של יעקובי על שפינוזה הוצגו כניגודים בלתי מתפשרים, מגיעים בטרגדיה לידי אחדות והרמוניה. על תורת הטרגדיה השילרית מבסס איפוא הידיד את הסתתזה בין השפינוציזם והחירות. זה נראה כארגומנט שבמקורו כוון נגד יעקובי.

בהקשר הזה מועלה הארגומנט האסטטי להפרכת ההוכחה המוסרית למציאות האל כנימוק שבאמצעותו מבקש הידיד לשכנע את שלינג לקבל את עמדתו. בזה הוא רוצה לומר שרק השפינוציזם כפילוסופיה של חירות הוא האנטיתזה לאתיקה הנוצרית המנוגדת לחירות משום שהיא מניחה את השגחת האל על הטבע.

בנקודה הזו שלינג עונה בשורה של השגות שתכליתן להפריך את השפינוציזם הטראגי/אסטטי של ידידו: לדעתו רעיון המאבק הטראגי כביטוי לחירות זר לשפינוציזם: מי שנכסף לאיחוד עם האוביקט האינסופי אינו חושב שבכך הוא מביא על עצמו את קיצו, אלא בדיוק ההיפך: הוא מאמין שעל־ידי ההתמזגות עמו הוא זוכה בחיי נצח ומפלט מהמות. מהבחינה הזו הוא שונה, מנוגד לחלוטין לאופיו של הגיבור הטראגי. לכן, מקורו של רעיון השגב ההירואי הלקוח מהתיאוריה של שילר באמת מתאים רק לחשיבה הביקורתית. במכתב העשירי טוען שלינג שהגיבור הטראגי הוא בכלל לא אדם רגיל אלא ניחן בתכונות טיטאניות מובהקות, כלומר מעין על־אדם או משהו בין אדם לאל אולימפי, ומביא נימוקים מנימוקים שונים שמסבירים מדוע גם לא היה הגיוני להציב מול הטבע האינסופי בנותמותה רגיל וכו'. בקיצור, מה שד"ר קרביץ חושב ששלינג אימץ לעצמו את השפינוציזם האסטטי איננו נכון, אלא בדיוק ההיפך: הוא מבקש להפריך אותו, כי לדידו רק הפילוסופיה הביקורתית היא פילוסופיה של חירות.



### ביקורת התירגום

בבדיקת התרגום העברי נמצא מגוון ליקויים וטעויות. מכיון שתקצור היריעה מלפרט כל מה שטעון תיקון, בחרתי למקד את ההדגמה על מיקבץ של כמה טעויות בתרגומם של קטעים, שבהם שלינג מתבטא בצורות שונות ביחס להוגים מסוימים שאיתם הוא מתווכח. כפי שכבר הסברתי, במקרה הזה, הכוונה, כפי הנראה, למורים בכירים בסמינר, Stiff, שהפירוש שלהם לקנט לא נראה לשלינג. טעויות כאלה נראות לי כבדות־משקל מכיון, שמדובר בפסקאות שמהן אפשר ללמוד על הבעיות והנושאים שעמדו לנגד עיניו של שלינג כשעבד על "המכתבים", ובהתאם לכך הם גם משכו את תשומת לבם של החוקרים. אם פסקאות כאלה לא תורגמו נכון כיצד אפשר לצפות שהקוראים יבינו על מה הטקסט של שלינג בכלל מדבר? ! הצעות התיקון שלי בפונט מודגש.

### דוגמא מספר 1:

Mehrere Phänomene haben den Verfasser dieser Briefe überzeugt, dass die Grenzen , welche die Kritik der reinen Vernunft zwischen Dogmatismus und Kriticismus gezogen hat, für viele Freunde dieser Philosophie noch nicht scharf genug bestimmt seyen. Trügt er sich nicht, so ist man im Begriff, aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte.

זו הפתיחה של "המכתבים". וכך ד"ר קרביץ מתרגם:  
"תופעות רבות שכנעו את מחברם שלמכתבים אלה שהגבולות שמתחה 'ביקורת התבונה הטהורה' בין דוגמטיזם וביקורתיות עדיין אינם ברורים וחדים דיים לאוהדים רבים של פילוסופיה זו. מי שמבקש להיות ישר עם עצמו יבנה מנצחונה של הביקורתיות שיטה חדשה של דוגמטיזם במקום המבנה הישן שאותו הוגה כן ביקש לדחות".  
התיקון שלי :

תופעות רבות שכנעו את מחברם של מכתבים אלה שהגבולות שמתחה 'ביקורת התבונה הטהורה' בין דוגמטיזם וביקורתיות עדיין אינם ברורים וחדים דיים לאוהדים רבים של פילוסופיה זו. אם המחבר איננו טועה, הרי הם מתכוונים לבנות מהביקורתיות, שנפלה בידיהם כשלל־ניצחון, שיטה דוגמטית חדשה, שכל הוגה ישר כנראה כבר היה מעדיף במקומו את הדוגמטיזם הישן.

### דוגמא מספר 2:

Solchen Verwirrungen, die für die wahre Philosophie gewöhnlich weit schädlicher sind, als das allerverderblichste, aber dabei consequente, philosophische system, in Zeiten vorzubeugen, ist zwar kein angenehmes, aber gewiss ein nicht unverdienstliches Geschäft.

זהו המשכה של פסקת הפתיחה. ד"ר קרביץ מתרגם כך: "אמנם מבוכות כאלו, המזיקות לפילוסופיה האמיתית הרבה יותר מאשר לפילוסופיה המנוונת ביותר, אינן נעימות, אבל בודאי אין הן חסרות־ערך" (עמ' 39).

התיקון שלי:

למנוע מבעוד מועד מבוכות כאלו שברגיל מזיקות לפילוסופיה האמיתית הרבה יותר מאשר השיטה הפילוסופית הקלוקלת ביותר שהיא בו בזמן גם העקבית ביותר, אמנם זה לא משימה נעימה, אבל בודאי לא נטולת־ערך.

### דוגמא מס' 3:

לקוחה מהמכתב הראשון:

Ja wohl, mein Freund, mögen Sie der Lobpreisungen mit denen man die neue Philosophie bestürmt, und der beständigen Berufungen auf sie, sobald es Schmähungen der Vernunft gibt, müde seyn!

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית  
ד"ר קרביץ מתרגם: "אכן כן, ידידי. כיצד לא תתעייף מן התשבחות  
הרבות הניתנות לפילוסופיה החדשה, וההסתמכויות התמידיות עליה  
בכל מקרה של חולשת התבונה" (עמ' 47-48).  
התיקון שלי: אכן ידידי, כיצד לא ימאסו עליך התשבחות-הרבות  
שמרעיפים על הפילוסופיה החדשה, וההסתמכויות התמידיות עליה,  
כאשר בו בזמן גם משמיצים את התבונה!

#### דוגמא מס' 4:

לקוחה מהערה במכתב הראשון.  
Sie gelten nicht dem Kriticismus, sondern gewissen  
Auslegern desselben...  
ד"ר קרביץ מתרגם: "טענות אלה אינן נותנות תוקף לביקורתיות  
אלא לפרשנים מסויימים שלה..." (הערה מס' 9 עמ' 46).  
התיקון שלי: הערות אלה אינן מתיחסות לביקורתיות אלא לפרשנים  
מסויימים שלה.

#### דוגמא מס' 5:

לקוחה מהמכתב השלישי.  
Diesem Irrthum aber, daß das Erkenntnisvermögen vom  
Wesen des Subjekts selbst unabhängig sei, konnte eine  
Kritik des bloßen Erkenntnisvermögens nicht ganz  
begegnen...  
ד"ר קרביץ מתרגם: "אולם שגיאה זו, (כאילו) כוחות ההכרה בלתי  
תלויים הם במהותו של הסוביקט עצמו, לא יכלה להיקרות בדרכה  
של ביקורת כוחות ההכרה גרידא..." (עמ' 56).  
התיקון שלי: אולם עם הטענה השגויה הזו, (כאילו) לפיה כוחות  
ההכרה בלתי תלויים במהותו של הסוביקט עצמו, לא יכלה ביקורת  
של כוחות ההכרה בלבד להתמודד בהצלחה גמורה.

דוגמא מס' 6

לקוחה מהמכתב העשירי.

...sie hat für die Würdigen eine Philosophie aufbewahrt, die durch sich selbst zur esotherischen wird, weil sie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausßpäer nachgesprochen werden kann...

ד"ר קרביץ מתרגם:

"...את פילוסופיה הוא שמר עבור הראויים לכך, פילוסופיה ההופכת באמצעות עצמה לאזוטרית, מפני שהיא לא למדה, לא התפללה, לא התחנפה ולא יכלה לדבר על אויבים" (עמ' 116).

התיקון שלי:

"...עבור הראויים שמר (הטבע) פילוסופיה הנעשית מסתורית מעצמה, מפני שהיא איננה נלמדת, אי אפשר לדקלם אותה, אי אפשר להעמיד פנים שמחזיקים בה, וגם אויבים סמויים ומרגלים לא מסוגלים לחזור על דבריה.."

לאה מור (מֶטְש, Metsch) חיפה, שכונת יזרעאליה

רשימה בסיסית של ספרות מקצועית ספציפית להבנת  
"המכתבים"

Beiser Frederick C., *The fate of reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass., and London 1987.

Brecht M. und J. Sandberger, "Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift. Eine neue Quelle für die Studienzeit Hegels." In *Hegel-Studien* 5 (1969) S. 47-81.

Brecht M., Hölderlin und das Tübinger Stift 1788-1793. In *Hölderlin-Jahrbuch* 18 (1973/74) S. 20-48.

Brecht M., "Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788-1795)", in: *Beiträge zur*

- על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים  
באוניברסיטה העברית
- Geschichte der Universität Tübingen 1477-1977*. Hrsgb. : H. Decker-Hauff, G. Fichtner u. K. Schreiner Tübingen 1977 S. 381-428.
- Michael Franz, *Tübinger Platonismus: Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*. Tübingen 2012 S. 9-71 ; 125-154.
- Michael Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen 1996.
- Michael Franz (Hrsg.), "...im Reiche des Wissens cavalierement"?  
Hölderlins, Hegels und Schellings Philosophie-Studien an der  
Universität Tübingen, Verlag Isele Eggingen 2006.
- כל הספרים של הנריך שהוזכרו בהערות ומראי־המקום.  
על מתודת הקונסטלציות של דיטר הנריך :
- M. Mulsow u. M. Stamm (Hrsg.), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.
- Jacobs W. G., *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen (Spekulation und Erfahrung, Abt. Ll Bd 12)* Stuttgart-Bad Canstadt 1989.



### פילוסופיה לעם

האוניברסיטה הפתוחה מקיימת, כבר למעלה מעשר שנים, קורס בפילוסופיה יוונית, מתלס עד אריסטו. על טיבן של החוברות שהסטודנטים נדרשים לרכוש וללמוד כחלק מאותו קורס יוכל הקורא לעמוד אם יקרא את ספרו של יוחנן

גלוקר "בגדיה החדשים של הפילוסופיה היונית", בהוצאת עמדה/ביתן, תל־אביב תשס"א 2001. לאחרונה פרסמה האוניברסיטה במסגרת "אופק" (שידור חי של מפגש מאולפן בקמפוס האוניברסיטה למחשב האישי של הסטודנט בביתו), שש הרצאות, כשעה אחת כל הרצאה, המלוות את הקורס. הדוברים הם ד"ר יאיר שליין, מרכז ההוראה של הקורס הזה באוניברסיטה הפתוחה, ופרופ' יובל אילון, פרופסור לפילוסופיה באותה אוניברסיטה. הרצאות אלה מלאות וגדושות הברקות מקוריות – שלא להזכיר שגיאות פשוטות בשמות יוונים. ד"ר שליין מבטא בעקביות את שמו של הפילוסוף האֵלֵאטי פַּרְמֵנִידֵס (בתעתיק לאותיות לטיניות Parmenides) כ"פַּרְמֵנִידֵס". מי שמבטא כך את אותו שם, יתכן שמעולם לא ראה אותו בכתב לא באותיות יווניות, אך גם לא באותיות לטיניות – או שמה כלל לא אכפת לו כיצד מבטאים שמות יוונים? הרי הוא פילוסוף: מה לזה ולשם יוני עתיק?

משלל ההברקות המקוריות נביא כאן, לפי שעה, שתים – שתיהן מן ההרצאה הראשונה, "המעבר ממיתוס לפילוסופיה וראשית הפילוסופיה המילטית". (אגב, כמה עשרות שנים נמשכה אותה פילוסופיה מיליטית, וכמה פילוסופים נכללו בהיסטוריה הארוכה שלה, עד שנוכל לדבר על ראשיתה?) הדובר הוא יאיר שליין:

המשוררים העבירו לדת המאמינים שלהם את הסיפורים [המיתולוגיים].

האדם היווני הקדום, כשהוא רצה להבנות את אורח חייו ותפיסת עולמו, פנה אל חכמי הדת, אל המשוררים.

ישאל השואל: מה רע בדברים אלה? הרי כבר ההיסטוריון הירודוטוס (ב', 53) מספר שהמשוררים הומירוס והיסודוס "היו אלה שכתבו ליוונים את תולדות האלים, נתנו לאלים את שמותיהם, הקצו להם כיבודים

ואומנויות ותיארו את מראם". (תרגום בנימין שימרון ורחל צלניק־אברמוביץ, תל־אביב 1998, עמ' 132).

הבעיה היא שהמחקר המודרני העוסק באלים היווניים ובדת יוון העתיקה מסתייג, זה מאתים שנה לפחות, מהצהרה זאת של הירודוטוס. כל סטודנט שנה ראשונה בלימודים קלאסיים שומע היום ממוריו שבעולם היווני העתיק לא היו כתבי קודש; למשוררים – גם לגדולים שבהם כהומירוס והיסודוס – לא היתה סמכות אלהית; וכל אדם יכול היה לחלוק על הדרך שבה הם מתארים את האלים, טבעם ומעשיהם. והרי מי שעוסק בפילוסופיה הקדם־סוקרטית מן הראוי שיוכור את ביקורתו הנוקבת של הירקליטוס על הומירוס והיסודוס, ואת בקרתו של כסנופניס על דימויי האלים בדת המקובלת (ובשירה האפית) ועל המעשים הבלתי מוסריים שמיוחסים להם. למשוררים לא היתה "דת המאמינים שלהם", והם לא היו "חכמי דת". "האדם היווני הקדום" (מי זה, בבקשה?) לא פנה מיזמתו "אל חכמי הדת, אל המשוררים", כשהוא "רצה להבנות את אורח חייו ותפיסת עולמו": היווני המשכיל במאות שבהן פעלו הפילוסופים הקדם־סוקראטיים (וקצת לפניהן והרבה אחריהן) פשוט גדל על כתבי הומירוס והיסודוס, בדיוק כשם שכל ילד יהודי במשך מאות שנים גדל על התנ"ך והתלמוד. איש לא שאל אותו, ואיש לא חיכה עד שיחליט שהוא רוצה "להבנות את אורח חייו ותפיסת עולמו".

חוץ מפרטים קטנים אלה, הכל שפיר.

## הערה למאמרו של ירון ונסובר: "דקה, ממש דקה, כמו דף רשימת מכולת: היסטוריה דו ממדית בכיתה"

במאמר זה, שהתפרסם בגיליון 22 של *קתרסיס*, מציג הכותב פגמים חמורים המתגלים בשאלה שהופיעה באחת מבחינות הבגרות בהיסטוריה, בנושא השואה. מכאן מרחיב הכותב לגבי ליקויים יסודיים המתגלים בתכניות הלימוד בנושא השואה, כמו גם בהוראה של נושא זה. על כך מוסיף הקורא פרופ' שלמה אהרונוסון:

הרי זה דבר נורא. יש להוקיעו כדוגמה לדרך לא דרך של הוראת השואה והפיכתה לדיון בלא רקע היסטורי של ממש, ולשוק של פירוט חסר תוכן היסטורי ההופך את הנוער לתגרן עובדות כביכול, ללא העמקה ומתן יכולת להזדהות עם הנעשה בגטאות, ומביא לגישה צינית ומעייפת שאין הדעת סובלתה.

על דרך המקרה מופיע מאמר זה מיד לאחר המאמר שלי "על חינוך, חשיבה, חשיבה מסדר גבוה וחשיבה בהירה", ואני מוצא כי מאמר זה מדגים ומחזק טענות שהעליתי במאמרי, ועל כך רציתי להעיר ולהוסיף. הרי ללא ספק יש מי שאחראים לכתיבתן של אותן שאלות ואותן תכניות לימוד, ומן הסתם, לאור הפגמים שהוצגו, ניתן להטיל ספק במומחיותם. יתירה מזו, בעיה זו אינה ייחודית ללימודי ההיסטוריה, ומן הסתם אותה אנחה "הרי זה דבר נורא" תישמע מפי מומחים שייבחנו את תכניות הלימודים בדיסציפלינות אחרות הנלמדות בבתי הספר. הדברים מוכרים ואינם חדשים, ביקורת על המצב נשמעת חדשות לבקרים, ויכול הצופה בתופעה להתפלא מדוע לא נמצא מזור למחלה.

טענה מרכזית במאמרי היא כי מצב עגום זה נוצר עקב היעדרם הכמעט מוחלט של המומחים בדיסציפלינות מהמעשה החינוכי



עצמו. רק מעורבות פעילה של המומחים בנעשה בבתי הספר, מעל ומעבר לקיים היום, תוכל להביא לתיקון המצב. מדובר על מעורבות פעילה בכל הרמות, הכוללת נוכחות והשתתפות בשיעורים, הדרכה והנחיה של המורים לאורך כל שנת הלימודים, מעורבות פעילה בהכנת תכניות הלימודים ובהדרכה הפדגוגית של המורים, כמו גם השתתפות מלאה בכתיבת הבחינות. על מעורבות זו להתבצע בזהירות ובשיתוף פעולה עם אנשי החינוך, על מנת שהחומר הנלמד יוצג באופן ראוי מחד, אך עדיין יועבר באופן שמתאים לגיל וליכולת של התלמידים מאידך. ללא מעורבות זו נמשיך לחזות במצב העגום בו מתריעים המומחים שוב ושוב על ליקויים, בעוד המערכת החינוכית עצמה, בהיעדרם של אותם מומחים, מתקשה לתקן את אותם הליקויים.

ועל כך ברצוני להוסיף. נראה לי כי כאן המקום לקרוא למערכת האקדמית לעשות מעשה, ולהקדיש את המשאבים הנדרשים ליצירת מעורבות של היסטוריונים מומחים, שנושא ההוראה יקר לליבם, בכל הרמות של הוראת נושא השואה. הרי מדובר על נושא שהוא חשוב מצד אחד, אך עדיין מצומצם מספיק כך שהיקף המשאבים הנדרשים יהיה בגבולות הסביר. כדאי יהיה להתחיל בניסוי מצומצם בהיקפו, ואחר כך להרחיבו לכלל המערכת. ניסיון כזה יכול להיות בעל חשיבות רבה: גם יתרום לתיקון בלימוד של נושא חשוב, וגם ישמש כפיילוט לביצוע תיקון ושיפור בנושאי לימוד נוספים. ללא ניסיונות מסוג זה לעירוב המומחים באופן ישיר במעשה החינוכי, חוששני שייגזר עלינו לומר שוב ושוב "הרי זה דבר נורא" שנה אחרי שנה.

אריה לב, ביה"ס למדעי המחשב, המכללה האקדמית של תל אביב יפו

## בשורה מרעננת

אילן אלדר, ממנדלסון עד מנדלי: בדרך לעברית החדשה.

הוצאת כרמל, ירושלים תשע"ד, 260 עמ'

בשנת 2009 ראה אור קובץ מאמרים וכותרתו "מאתיים וחמישים שנות עברית חדשה"<sup>1</sup>. מאמרים אלו יסודם הרצאות שניתנו ב"הכינוס המדעי המשותף לאקדמיה ללשון העברית ולחוגים ללשון העברית באוניברסיטאות בארץ", שנערך חמש שנים קודם לכן (24 במאי 2004) ונושאו ככותרת הקובץ הנזכר.

בראש הקובץ מאמרו של פרופ' עוזי אורנן "מתי נולדה העברית החדשה?"<sup>2</sup>. בכינוס עצמו היתה כותרת הרצאתו של אורנן שונה במקצת: "האומנם מאתיים וחמישים שנות עברית חדשה?". אורנן יוצא נגד קביעת גילה של העברית החדשה כ'קְנָה' שמלאו לה מאתיים וחמישים שנה. הוא טוען שהמניע לקביעה זו הוא פוליטי [?] וקובע שמדובר ב'צעירה' שגילה רק כמחצית גילה של אותה זקנה. את תחילת תחייתה של העברית החדשה אורנן קובע בשנת 1882 – הלוא היא שנת בוואו של אליעזר בן־יהודה לארץ ישראל. את נימוקיו של אורנן נגד קביעת גילה של העברית החדשה, כפי שקבעה האקדמיה ללשון, ימצא המתעניין במאמרו הנזכר.

כאן המקום לבקש סליחה ומחילה על חטאות נעורים שחטאתי בשנת 1969. באותה שנה הוקם מדור העברית החדשה של המילון ההיסטורי, שהוא מפעלה המדעי העיקרי של האקדמיה ללשון העברית. המפעל הוקם עשר שנים קודם לכן (1959) ובשנותיו הראשונות עסק בספרות העברית העתיקה בלבד. עם הקמת המדור החדש הטיל עליי ראש המפעל, הפרופסור זאב בן־חיים, לרכז את העבודה בו ובמשך 30 שנה עמדתי בראשו. מיד עם הקמתו של מדור

1 הוצאת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"ט, העורך חיים א' כהן, 248 עמ'.

2 שם, עמ' 14-3.

זה היה הכרח להחליט שלוש החלטות עקרוניות: [1] מאימתי מתחילה חטיבת הספרות הקרויה 'העברית החדשה'; [2] כיצד בוחרים את הטקסטים שראוי להעלותם על המחשב ולעבדם עיבוד מילוני מדויק, על פי עקרונות המילון ההיסטורי. כך, למשל, נקבע שיעובדו כל יצירותיהם של מנדלי, ביאליק ועגנון – ואילו שאר המחברים יעובד רק מבחר של חיבוריהם; [3] נקבע שהנוסח הראשון שבדפוס – של כל חיבור שנבחר לעיבוד – הוא המשמש 'מסירת יסוד' לצורך המילון ההיסטורי, בשל העיקרון הכרונולוגי הקובע את סדר המובאות במילון מסוג זה.

היום, קרוב לחמישים שנה לאחר מעשה, נראה לי שההחלטה הראשונה היתה הקלה ביותר, שהרי בסופו של דבר במילון ההיסטורי כל חטיבות הספרות העברית מתלכדות לכדי רצף כרונולוגי אחד, ארוך מאוד, של שלושת אלפי שנים, ואין זו החלטה גורלית היכן בדיוק אתה קובע את גבולותיה של כל חטיבה לעצמה.

עם מוריו של כותב שורות אלו נמנה פרופ' שמואל ורסס,<sup>3</sup> החשוב שבחוקרי ספרות ההשכלה ותלמידו המובהק של יוסף קלוזנר. בספרו המונומנטלי *היסטוריה של הספרות העברית החדשה*,<sup>4</sup> קלוזנר מתחיל את הספרות העברית החדשה בשנת 1781 עם פרסום המחברת הראשונה של "דברי שלום ואמת" לנפתלי הירץ וייזל (1725-1805), אבל את הפרק "צמיחת הספרות העברית החדשה בגרמניה" הוא מתחיל בפועלו של משה בן מנחם מנדלסון (1729-1786). החלטתי אפוא להקדים ולקבוע את תחילתה של החטיבה הקרויה 'העברית החדשה' באמצע המאה הי"ח, וליתר דיוק בשנת 1755 – היא השנה

3 לימים הוטל על ורסס ועל מירקין לערוך את הכרך הראשון של המהדורה האקדמית של כתבי מנדלי מוכר ספרים בעברית וביידיש, שתוכנה להתפרסם בעשרה כרכים בהוצאת האקדמיה הלאומית למדעים. הושקעו שנים של עבודה ובסופו של דבר המהדורה האקדמית לא ראתה אור.

4 שישה כרכים, שראו אור בשנים תר"ץ-תש"י (1930-1950). במפתח הביבליוגרפי שבסוף ספרו של אילן אלדר, בראש עמ' 247, חלו טעויות בציון שנותיהם של הכרכים (כנראה, בשל מהדורותיו השונות של ספרו של קלוזנר). התאריכים הנכונים הם: כרך א (תר"ץ), כרך ב (תרצ"ז), כרך ג (תרצ"ט), כרך ד (תש"א), כרך ה (תש"ט), כרך ו (תש"י).

שנתפרסם בה, כנראה, "קהלת מוסר" – 'כתב העת' הראשון בלשון העברית. יצאו ממנו שני גיליונות בלבד, כנראה בברלין, ומחברו (או אחד משני מחבריו) הוא כנראה משה מנדלסון.<sup>5</sup>

משנת 1755 ועד שנת 2004, שנערך בה הכינוס הנזכר למעלה, חלפו (כמעט) בדיוק 250 שנה והרי זו סיבה טובה לציין את המאורע בכינוס מדעי, אלא שאיש אינו יודע מפני מה מציינים דווקא 250 שנות עברית חדשה. עד כאן אפוא פשר כותרתו של קובץ המאמרים "מאתיים וחמישים שנות עברית חדשה". לדעתי, צודק אורנן בטענתו שהעברית החדשה לא התחילה בשנת 1755. שום תקופה בחיי הלשון אינה מתחילה בשנה מסויימת, לא בשנת 1755, לא בשנת 1781 וגם לא בשנת 1882. ואולם, להצדקת החלטתי משנת 1969, אביא כמה עובדות, שאולי נתעלמו מעיניו של עוזי אורנן, שספרות ההשכלה אינה תחום עיסוקו העיקרי.<sup>6</sup>

כבר בדורותיה הראשונים של תקופת ההשכלה העברית היתה פריחה, שלא היתה כדוגמתה בתקופות עבר – לא בנושאים ולא בהיקפה – של ספרות המדע ובכלל זה מדעי הטבע, מדעי החיים והרפואה. מאמצע המאה הי"ט התחילו לצאת עיתונים (תחילה שבועונים), שעסקו בענייני דיומא – פוליטיקה, כלכלה, חברה, חידושים טכנולוגיים וידיעות מן המתרחש בעולם. נולדו סוגות חדשות של הספרות היפה: לא רק הרומנים ההיסטוריים של מאפן, אלא גם רומנים מחיי ההווה (כגון "האבות והבנים" של ש"י אברמוביץ (מנדלי מו"ס) או "מסתרי פאריז" של המחבר הצרפתי Eugene Sue בתרגומו של קלמן שולמן). כל אלה הולידו את הצורך לחדש את אוצר המילים העברי חידוש מאסיבי. למשל, איך מתרגמים לעברית את שם המדינה United States, או המילים ליטְרָטור, טְלֶגְרָף וטְלֶגְרָמָה, או צירופים כמו ימי הביניים, ספירת הנוצרים, או המילים

5 בגיליונות עצמם לא צויין תאריך הפרסום, לא מקום הפרסום ולא שמות המחברים. הפרטים הללו ידועים לנו מעדותו של אחד מבני התקופה.

6 עיקר עיסוקו היא לשון הדור של תחיית הדיבור העברי בארץ ישראל בסוף המאה הי"ט וראשית המאה העשרים. חיבורו החשוב בתחום זה הוא "מילון המילים האובדות" (ירושלים תשנ"ו).

פְּנֵי וְגִפְרוֹר, או שמותיהם של בעלי חיים כמו עפרוני, ירגזי, גחלילית ופרת משה רבנו, או מושגים מתחום הבורסה, הבנקאות, הרכבות ומסילות הברזל?

'הנוסח' המפורסם של מנדלי מוכרספרים בסיפוריו העבריים, שנתפרסמו משנת 1886 ואילך, לא נוצר בהשפעת תחיית הדיבור העברי בארץ ישראל, אלא התגבש כבר בראשית שנות ה־70 של המאה הי"ט בכתיבו המדעיים (תולדות הטבע, כרך הציפורים, משנת 1873) והפובליציסטיים,<sup>7</sup> בהשפעת סיגנון כתיבתם של מנדל לפין (1749-1826) ושל אליעזר צבי צווייפל (1815-1888).<sup>8</sup>

בלא כל אלה לא תתואר תחיית הדיבור העברי בארץ ישראל בסוף המאה הי"ט, בימי העלייה הראשונה, וביתר שאת בראשית המאה העשרים, בימי העלייה השנייה. לא זו בלבד שהרנסנס של הספרות העברית בימי ההשכלה באירופה קדם לתחיית הדיבור העברי, אלא שהוא סלל את הדרך לתחיית הדיבור.

\* \* \*

ספרו החדש של אילן אלדר, פרופסור ללשון העברית באוניברסיטת חיפה, נוקט דרך ביניים: בין קביעתו של עוזי אורנן בדבר תחילתה של העברית החדשה בשלהי המאה הי"ט לבין החלטת המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית לפתוח את תקופת העברית החדשה אי־שם במחצית השנייה של המאה הי"ח. משום כך קרא לספרו ממנדלסון עד מנדלי – בדרך לעברית החדשה, דהיינו: תקופת ההשכלה כסוללת את הדרך אל העברית החדשה.

7 על כך כתבתי במאמרי "מסגנון אל סגנון: הדרך העולה מכתבתו של ש"י אברמוביץ אל 'הנוסח' של מנדלי מוכרספרים", לשוננו כרך 42 (תשל"ח). מאמר זה אינו נזכר בביבליוגרפיה שבספרו של אלדר.

8 לסגנונם של לפין וצווייפל ולהשפעת כתיבתם על סגנונו של מנדלי מוכרספרים, ייחד יוסף קלוזנר את הרצאת הפתיחה שלו – כפרופסור הראשון לספרות עברית חדשה באוניברסיטה העברית – בשנת 1925 בשם "להשתלשלות סגנון המשנה בספרות החדשה". הרצאה זו נדפסה בקובץ הראשון של מדעי היהדות, ירושלים תרפ"ו, עמ' 163-175. אין היא נזכרת בביבליוגרפיה של אלדר.

כותרת ספרו של אלדר מברשת בשורה מרעננת למתעניינים בעברית החדשה. כאמור, רוב העוסקים בעברית החדשה – ובכללם עוזי אורנן – תולים את התחדשות השפה העברית של הדורות האחרונים בפועלו של אליעזר בן־יהודה וחבריו בירושלים ובמושבות הראשונות, החל בשלהי המאה הי"ט, הלוא הם ימי העלייה הראשונה. אלא שפעולה זו במרכזה עומדת תחיית הדיבור העברי ולא דווקא לשון הספרות, הכתיבה המדעית והפובליציסטיקה. והנה בא עכשיו אלדר, מקדים את תהליך התחדשותה של השפה הנכתבת במאה שנים ויותר קודם עלייתו של בן־יהודה לארץ ישראל. הוא קושר את ראשיתו של תהליך זה בפעולתם של משה מנדלסון (1729-1786) ובני חוגו בגרמניה – תהליך המגיע לשיא הבשלתו בכתיבתו העברית של שלום יעקב אברמוביץ, הלוא הוא מנדלי מוכר־ספרים (1835-1917) במזרחה של אירופה.

כבר בדברי הקדמתו אלדר אומר דברים ברורים על עומק השינוי שנתחולל אצל משכילי אשכנז הן ביחסם אל השפה העברית הן בסגנון כתיבתם:

סופרי ההשכלה הפכו את העברית מלשון המוגבלת כמעט באופן בלעדי לצורכי החיים המסורתיים, ללשון המשמשת להבעת נושאים ותכנים מגוונים וחילוניים בכל תחומי החיים והמחשבה [...] כניסיון לחדש את ימיה של העברית כקדם, היינו כתחייה לשונית" (עמ' 9);  
 על פי רבים מחוקרי הספרות והלשון העברית, נפתחה [העברית החדשה] עם ראשית תקופת ההשכלה במחצית השנייה של המאה ה־18" (עמ' 11);  
 שאלה נוספת שהיא מעניינו של החיבור שלפנינו [...] היא שאלת ראשיתה של הלשון העברית החדשה [...] אנו תופסים את מושג המודרניזציה הלשונית לא כהחייאה של נורמה לשונית של תקופה קדומה [...] אלא כיצירת נורמה לשונית חדשה [...] הנורמה הזאת [...] התגבשה בספרות ובעיתונות העברית ברוסיה בשנות השבעים והשמונים של המאה ה־19. הלשון הספרותית והפובליציסטית החדשה [...] מהווה

בניין־אב לסגנון הממוזג השולט בעברית הכתובה והמדוברת  
בימינו (עמ' 12-13).

עד כאן דבריו של אלדר בהקדמה לספרו. יכול אני לסמוך את ידי עליהם, להוציא את דברי הסיפא שלו. אינני סבור ש"הסגנון הממוזג", שהתגבש ברוסיה בשנות ה־70 וה־80 של המאה התשע־עשרה, הוא אכן "בניין־אב" למתרחש "בעברית הכתובה והמדוברת בימינו". נראה לי שהלשון המדוברת התנתקה זה כמה דורת מן הנורמות של דור תחיית הדיבור העברי. אשר ללשון הספרות, כבר בסוף שנות ה־80 וראשית שנות ה־90 של המאה העשרים החלו סופרים בולטים לכתוב בלשון, שהיא מנותקת כמעט לחלוטין מן הנורמות הללו. למשל, אורלי קסטל־בלום (שספרה הראשון *לא רחוק ממרכז העיד* הופיע בשנת 1987) או אתגר קרת (ספרו הראשון *צנורות* הופיע בשנת 1992). יש המכנים לשון זו בשם 'שפה רזה'<sup>9</sup> וכתבתם נחשבת 'פוסט־מודרנית'.

\* \* \*

ספרו של אילן אלדר פותח במבוא (עמ' 15-36) ובו שלושה פרקים:

[א] רקע היסטורי ולשוני.

[ב] הרקע הלשוני הפנים־עברי.

[ג] המציאות הרב־לשונית בחברה היהודית במערב־אירופה ובמרכזה.

אחרי המבוא באים שלושה חלקים:

שם החלק הראשון "השיח המשכילי ב'שאלת הלשון'" (עמ' 37-114) ובו מבוא ושלושה 'שערים':

המבוא: תנועת ההשכלה היהודית וההשכלה מוקדמת.

שער א: לשון המורשה.

9 למשל, גדי טאוב "על השפה הרזה", בכתב העת לספרות *דחוב* גל' 1 (1994).

## ראובן מירקין

- [א] יחסם של משכילי ברלין ללשון העברית.
- [ב] יחסם של המשכילים באימפריה הרוסית ללשון העברית.
- [ג] עמדות משכיליות בנושא 'הרחבת הלשון'.

שער ב: לשון הדיבור היהודית.

[ד] יחסה של ההשכלה אל היידיש.

שער ג: לשונות העמים.

- [ה] יחסה של ההשכלה אל הגרמנית ואל התרגום הגרמני למקרא.
- [ו] היחס של משכילי רוסיה ללשון המדינה.

שם החלק השני "הלשון העברית בספרות ההשכלה" (עמ' 115-167)  
ובו מבוא ושלושה פרקים ונספח:

מבוא: ספרות ההשכלה העברית.

- [א] הלשון הספרותית והאמנותית.
  - [ב] לשון הפרוזה העניינית הלא-אמנותית.
  - [ג] לשונם של המשכילים המוקדמים.
- נספח: הביקורת על לשון המשכילים.

בחלק השלישי "התחלותיה של העברית החדשה" (עמ' 169-198)  
מבוא, שני פרקים ונספח:

מבוא: ההשקפות של ראשיתה של העברית החדשה.

- [א] העברית החדשה בסיפורת הריאליסטית.
  - [ב] העברית החדשה בפובליציסטיקה האקטואלית.
- נספח: העברית החדשה בסיפורת של חבורת 'המהלך החדש'.

הספר מסתיים בפרק סיכום, שכותרתו כשם הספר כולו: "ממנדלסון  
עד מנדלי – בדרך לעברית החדשה" (עמ' 199-212), בנספח "חקר  
הלשון העברית בהשכלה המוקדמת ובתקופת ההשכלה" (עמ')



213-232), בביבליוגרפיה מקיפה (עמ' 233-250),<sup>10</sup> ובמפתח של שמות האישים (עמ' 253-257) ושל שמות המקומות (עמ' 258-260). ספר זה הוא סיכום טוב של מה שנכתב עד היום על ההשכלה העברית. הוא משקף נאמנה את מצב המחקר בתחום זה. אחת הסיבות שהטרחתי את הקורא בתוכנו המפורט של הספר ובכותרות חלקיו, מבואותיו, שעריו ופרקיו היא זו: על פי הכותרות, שלישי אחד בלבד של הספר (34%) עוסק בלשונם של סופרי ההשכלה<sup>11</sup> ואילו שני שלישיו הנותרים (66%) עוסקים ברקע ההיסטורי של ההשכלה העברית, בהשקפותיהם של המשכילים על הלשון בכלל ועל הלשון העברית בפרט וכיוצא באלו. נראה לי שיחס זה משקף פחות או יותר את מצב המחקר: נכתב הרבה על הרקע ההיסטורי של ההשכלה ועל דעותיהם של המשכילים בענייני לשון, אבל הרבה פחות מכן – על לשונם העברית ועל סגנונות כתיבתם. מצב זה מצער, אבל עובדה היא ואין זו אשמתו של מחבר הספר שלפנינו.

\* \* \*

בחרתי את חלקו השני של הספר (בייחוד העמודים 120-160), כדי לפרט קצת יותר את דבריי. שני פרקיו הראשונים של חלק זה עוסקים בלשונם של סופרי ההשכלה: הפרק הראשון עוסק ביוצרים בשירה ובפרוזה, שלשונם (בניסוחו של אלדר) היא "הלשון הספרותית האמנותית" והפרק השני – בכותבי הפובליציסטיקה, המדע וכיוצא באלו נושאים, שלשונם (בניסוחו של אלדר) היא "לשון הספרות העניינית הלא-אמנותית". בפרקים הללו אלדר מונה עשרות מחברים ומזכיר את שמות חיבוריהם העיקריים. כשהוא מגיע אל לשונם של אותם מחברים הוא מסתפק בניסוחים כלליים ואינו מביא אפילו דוגמה אחת 'לרפואה' להמחיש את דבריו.

10 כמה השלמות לביבליוגרפיה זו יבואו בסוף סקירה זו.  
11 מתוך 260 עמודי הספר, רק 206 עמודים הם גוף הספר. 54 העמודים הנותרים הם שער פנימיים, ביבליוגרפיה (18 עמודים), מפתחות (8 עמודים) וכן הרבה דפים ריקים. מתוך 206 העמודים שבגוף הספר 70 עמודים בלבד (34%) עוסקים בלשונם של המשכילים.

למשל, על חיבורו של משה מנדלסון "אור לנתיבה" (ברלין 1782) אלדר כותב: "הסגנון המעורב נוטה ללשון חכמים" (עמ' 135). אגב, אלדר כלל אינו מזכיר את חיבורו העברי הראשון של מנדלסון *קהלת מוסד* משנת 1755 (לערך), שהזכרתי למעלה, ואשר נקבע להיות החיבור הפותח את חטיבת העברית החדשה במילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית.

או למשל, בדברו על הסופר הידוע פרץ סמולנסקי (עמ' 123-124) אלדר כותב: "גם אל הפרוזה הסיפורית הכניסו המשכילים את הלשון המקראית הצחה [ההדגשה שלי – ר"מ]; ולא רק ברומנים היסטוריים המבקשים להקנות אווירה ארכאית [...] אלא גם ביצירות אקטואליות המבקשות לתאר בנאמנות את המציאות היהודית בת־הזמן [...] כגון הרומנים של פרץ סמולנסקי (1840-1855)<sup>12</sup> התועה בדרכי החיים (1868) וקבורת חמור (1874)". וכאן אלדר מביא שלוש הפניות וכן מובאה מאת ראובן בריינין כאסמכתא לדבריו. אילו קרא, למשל, את המאמר "החזות המקראית ומה שמאחוריה"<sup>13</sup> ייתכן שהיה משנה קצת את ניסוחו על "הלשון המקראית הצחה" של סמולנסקי.

או למשל, בדברו (בעמ' 138) על מנחם מנדל לפין (1743-1826)<sup>14</sup> – אולי היוצר החשוב ביותר בתקופת ההשכלה, שלשונו לשון המשנה ולשונם של רש"י והרמב"ם, והשפעתו עצומה על יוצרים אחרים ובכללם מנדלי מוכר ספרים – אלדר מזכיר רק שניים מחיבוריו של לפין: *מסעות הים* (1818) – ואומר ש"לשונו המעורבת מבוססת על המבנה התחבירי של היידיש"; *תרגום פראפראסטי לספר מורה נבוכים לרמב"ם* (1831) אשר "לשונו המעורבת (לשון מקרא+לשון חכמים+לשון ימי־הביניים) נוטה בכיור ללשון חכמים".

12 כמובן, טעות היא וצריך להיות: 1840 [או נכון יותר 1842-1855].  
 13 ראובן מירקין, "החזות המקראית ומה שמאחוריה: לשון הרומן "קבורת חמור" כדוגמה של כתיבה בנוסח סופרי ההשכלה", *מחקרים בלשון* כרך ה-ו (העורך משה בראשור), ירושלים תשנ"ב, עמ' 563-537. מאמר זה נפקד מקומו מן הביבליוגרפיה שבספרו של אלדר.  
 14 הנכון הוא: 1749-1826.

אלדר אינו מזכיר את שניים מחיבוריו העיקריים של לפין, שהשפעת השונם הורגשה לדורות: *ספר רפואות העם* (פרקיו הראשונים, שנכללו בחיבור *מודע לבינה*, ראו אור בשנת תקמ"ט [1789] ואילו הספר כולו הופיע בשנת תקנ"ד [1794]) – הלוא הוא תרגום־עיבוד ספרו של הרופא השווייצרי המפורסם טיסו (Simon-André Tissot, 1728-1797); הספר האחר הוא *חשבון הנפש* (1808) – תרגום־עיבוד ספרו המפורסם של בנג'מין פראנקלין (Benjamin Franklin, 1706-1790), *The Way to Wealth*, שראה אור בשנת 1758. פראנקלין היה מן האבות המייסדים של ארצות־הברית של אמריקה, מדינאי, דיפלומט, מדען, ממציא, הוגה דעות ומו"ל בעל השפעה אדירה בארצו ובאירופה, מחותמי הצהרת העצמאות של ארה"ב וממנסחי חוקתה. דיוקנו מופיע על השטר של 100 דולר. ספרו הנזכר זכה לאין ספור מהדורות ותורגם לעשרות לשונות. לפין תרגם־עיבד את הספר על פי תרגומו לגרמנית. אגב, שני הספרים הללו *רפואות העם* ו*חשבון הנפש* נבחרו להיות החיבורים המייצגים את לשונו של מנדל לפין במאגר העברית החדשה של המילון ההיסטורי.

בספרו *היסטוריה של הספרות העברית החדשה*, קלוזנר מייחד ללשונו של לפין עמודים שלמים (כרך ראשון, מהד' 1960, עמ' 228-230; עמ' 235-237; עמ' 252-253). אלדר, שמזכיר את ספרו של קלוזנר בכותבו על לפין, לא טרח להביא אפילו דוגמה אחת מלשונו של לפין, אף לא אחת מני רבות מאוד, שקלוזנר מביא בספרו. נראה לי שהדבר לא נעשה בהיסח הדעת אלא אולי מתוך מחשבה שהעיקר הוא להכליל הכללות ואילו הדוגמאות אינן חשובות. ניסוחים סתמיים אלו, מקצתם נכונים ומקצתם – פחות, מבלי להביא דוגמאות כלשהן, מעידים, לדעתי, על כך שהמחבר שלנו אינו מחוקריה של ספרות ההשכלה ושל לשון סופריה, אלא הוא ניזון בעיקר ממקורות משניים, שהוא ליקט בשקדנות הראויה לשבח.

\* \* \*

ספרו של אילן אלדר נועד לקהל רחב יותר של קוראים – לא רק לעוסקים בתולדות הלשון העברית. משום כך ראוי להעיר כאן על שתי תכונות המאפיינות את כתיבתו והן מכבידות למדיי על הקורא: [א] משפטים ארוכים מאוד ומסורבלים סרבול תחבירי; [ב] הפניות ביבליוגרפיות בכמות אדירה – רובן מיותרות, לדעתי, אפילו בספר אקדמי שנועד בעיקר למומחים<sup>15</sup> ועל אחת כמה וכמה בספר לקהל הרחב. למשל, בעמ' 120 אלדר כותב:

את זיקת ההשכלה בראשית דרכה אל הרומנטיקה הלאומית כמו גם את מגעה עם הקלסיציזם ביטאו סופרי ההשכלה בהתרפקותם על העבר המקראי המפואר, בעשיית המקרא מקור ראשי להווייה התרבותית שלהם ובתפיסתו כמבטא ערכים אנושיים־אוניברסליים (קורצוויל תש"ך: 60-65; שפירא תשכ"ב: 175-176; הלקין תשמ"ד: 30-31; אטקס תשמ"ח: 97; פיינר תשס"ה: 15).

לפנינו אפוא משפט ארוך ומסורבל בן 34 תיבות, שנוספו לו כלוויית חן חמש הפניות מכבידות ומיותרות, שלא ברור לי לשם מה באו, אלא אם כן נועדו להעיד על יקר תפארת גדולת בקיאותו של מחברנו בכל מה שנכתב על ספרות ההשכלה ולשונה.<sup>16</sup> והרי דוגמה של הכמות הגדולה של ההפניות אל הרשימה הביבליוגרפית שבסוף הספר, מתוך פרקו הראשון של החלק השני:

15 דברים דומים הערתי בסקירת ספרו הקודם של אילן אלדר *תכנון לשון בישראל* (האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תש"ע), שהוא ספר אקדמי המיועד בעיקר לקהל מצומצם יותר של העוסקים בתחום זה.  
16 אגב, ההפנייה "קורצוויל תש"ך" איננה נמצאת ברשימת הקיצורים הביבליוגרפיים שבעמוד 246. יש שם "קורצוויל תש"ג – ב' קורצוויל, ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?". אולי בלבל מחברנו בין ספרו של ברוך קורצוויל *מסכת הרומאן* שראה אור בשנת תשי"ג [לא: תש"ג] לבין ספרו האחר *ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?* שהופיע בשנת תש"ך (1959) [לא 1960]? אגב, מפני מה אלדר כותב "קורצוויל" ביו"ד אחת בעוד קורצוויל עצמו כתב את שמו בשתי יו"דים?

בשורה מרעננת

מספר ההפניות	מספר השורות		בעמ'
	של מובאות ושל הערות	סך כל השורות	
13	---	25	120
14	13	31	121
2	20	30	122
5	---	30	123
11	4	32	124
2	14	29	125
14	3	29	126
5	12	31	127
8	---	32	128
12	29	33	129
86	95	302	120-129

הווי אומר, מתוך 302 השורות שבעשרת העמודים הללו, 95 שורות (יותר מן 31%) הן שורות של מובאות ושל הערות. מספר ההפניות בעמודים הללו מגיע לכדי 86 – כלומר, שמונה־תשע הפניות בעמוד. הימצא קורא אחד מתוך מאה שילך בעקבות ההפניות הללו ויקרא את הכתוב בהן? ספק רב. אם כן מה תועלת יש בהפניות הללו? שמא סבור המחבר שריבוי הפניות ביבליוגרפיות עשוי לשוות לספרו אופי מדעי־אקדמי? אם כן הדבר, טעות בידו. זו 'פז'ה' של מדע אך לא מדע. חיבור מדעי אמיתי אינו זקוק לפעלולים מעין־אקדמיים כדי להיות מדעי. מה גם שהחיבור שלפנינו מיועד לקהל רחב של מתעניינים בתולדות הלשון העברית ולא דווקא למומחים.

הביבליוגרפיה שבסוף ספרו של אילן אלדר אכן גדולה ורחבה (13 עמודים) והיא מקיפה רוב מה שנכתב על ספרות ההשכלה ולשונם של סופרי ההשכלה. כמה השלמות ימצא הקורא בהערות שלעיל: 7, 8, 13. למאמריה של ברכה פישלר שבעמוד 244 יש להוסיף את שני מאמריה החשובים על שמות הציפורים בספר *תולדות הטבע* של ש"י אברמוביץ (מנדלי מוכר ספרים), שנדפסו בכתב העת *לשון ועברית* חוב' 2 (מרס 1990) וחוב' 4 (יולי 1990). על בלבול תאריכיהם של ששת כרכי *היסטוריה של הספרות העברית החדשה* מאת יוסף קלוזנר (עמ' 247 בביבליוגרפיה של אלדר) הערתי בהערה 4. על הבלבול בין שני ספריו השונים של ברוך קורצווייל הערתי בהערה 16. ואפשר להוסיף עוד כהנה וכהנה, אבל אין לדבר סוף. נכון נהג המחבר כשהוסיף למפתח האישים שבסוף ספרו גם את מפתח שמות המקומות. התפשטות ספרות ההשכלה העברית מאשכנז דרומה (לאוסטריה ולאיטליה) ומזרחה (לפולין, ליטא, גליציה, רוסיה ואוקראינה) ואף לארץ ישראל שלפני עלייתו של בן־יהודה – יש לה משמעות בתולדות תקופת ההשכלה. לדעתי, ראוי היה להוסיף אף מפתח של שמות החיבורים, התרגומים וכתבי העת הנזכרים בספר. על אף מגרעותיו של הספר, הרי הוא סיכום טוב של מה שנכתב על הנושא. מי שאין כוחו עומד לו לקרוא את ספרו של יוסף קלוזנר *היסטוריה של הספרות העברית החדשה* על ששת כרכיו ו־3000 עמודיו, יסתפק בספרו של אילן אלדר כדי לקבל מושג כללי על ספרות ההשכלה, על סופרי ההשכלה, על השקפותיהם בענייני לשון ואפילו קצת על לשונם שלהם. ועיקר בשורתו – הדבר הזה חשוב בעיניי – שאין העברית החדשה מתחלת עם עלייתו של אליעזר בן־יהודה לארץ ישראל בשנת 1882, אלא זמן רב קודם לכן באירופה ותחיית הדיבור העברי בארץ ישראל אינו אלא המשך מה שהתחיל באשכנז אי־שם במחצית השנייה של המאה השמונה־עשרה.

ראובן מירקין, רחוב טשרניחובסקי 35, ירושלים.

## תכנון לשון בישראל

אילן אלדר, *תכנון לשון בישראל*, ירושלים תש"ע, ע' 247 עמ'

נוהגים לחשוב ששינויים בלשון הם תוצאה של התפתחויות טבעיות המתרחשות במרוצת הדורות ולא של פעולות 'יזומות' של גופי ממסד. ואולם לא תמיד הדבר נכון. אחת הדוגמאות הבולטות משנות ה-20 של המאה העשרים (1928) היא מעשה ידיו של כמאל אתאטורק, שהחליף את האלף־בית הערבי, שהשפה הטורקית נכתבה בו במשך מאות שנים, באלף־בית הלטיני, והמיר אלפי מילים ממקור ערבי ופרסי במילים טורקיות. הדבר היה כרוך גם בשינויי תחביר חשובים, כגון מבנה הסמיכות.<sup>1</sup> זו דוגמה של רפורמה בלשון שהיא חלק של גל רפורמות חברתיות ופוליטיות מקיפות. אבל יש גם דוגמאות 'צנועות' יותר: לפני שנים אחדות יזמו מוסדות המדינה בגרמניה שינויים בכתיב. הרפורמה חייבה את מערכת החינוך, אך נתקלה בהתנגדות של מערכות העיתונים, הסופרים והוצאות הספרים. יוזמי הרפורמה נאלצו להכניס בה שינויים רבים, כדי שזו תתקבל על דעת הציבור.

בשל תולדותיה המיוחדות של הלשון העברית, שבמשך קרוב לאלף ושבע מאות שנים לא הייתה זו לשונם המדוברת העיקרית לא של תושבי ארץ ישראל ולא של היהודים בתפוצות הגולה, תהליך תחייתה בסוף המאה התשע־עשרה היה במידה רבה תהליך יזום ומתוכנן של החיאה – תחילה בידי יחידים ובראשם אליעזר בן־יהודה וחבריו בירושלים וכן המורים במושבות העלייה הראשונה, ואחר כך בידי

1 Uriel Heyd, *Language reform in modern Turkey*. Jerusalem 1954. ספר חשוב זה לא הובא בביבליוגרפיה המקיפה של הספר הנסקר כאן.

גופים ממוסדים: ועד הלשון העברית ויורשתו האקדמיה ללשון העברית.

ספרו של פרופ' אילן אלדר בא לסכם את תהליך תכנון החייאת הלשון העברית למן שנות ה־80 של המאה התשע־עשרה ועד היום. פרק המבוא (עמ' 1-26) דן במושג 'תכנון לשון' ומביא דוגמאות של תכנון לשון אצל אומות העולם, כגון האקדמיה הצרפתית (נוסדה בשנת 1635), שמילונה הופיע בשנת 1694, ושל האקדמיה של פירנצה (Accademia della Crusca), שהמילון שלה ראה אור עוד קודם לכן בשנת 1612 (עמ' 16-17). מטרת המילונים הללו הייתה פְּרִסְקְרִיפְטִיבִית: לקבוע את מלאי אוצר המילים שראוי להשתמש בהן ואת משמעויותיהן ה'נכונות'. על אלה אפשר להוסיף גם את מילונו האנגלי המפואר של ד"ר סמיואל ג'ונסון (1755), שהוא מעשהו של יחיד ולא של אקדמיה.

ראוי היה להוסיף לפרק המבוא דוגמאות ל'תכנון לשון' בעת החדשה, בייחוד במחצית השנייה של המאה הי"ט והמחצית הראשונה של המאה העשרים. בתקופה זו קמו התנועות הלאומיות העיקריות באירופה: איחודן של מדינות איטליה (1861) ושל מדינות גרמניה (1870), שחרור בולגריה מן הטורקים (מאורע שהשפיע על בְּנֵי־יהודה והוא מזכירו בראש מאמרו "שאלה נכבדה" משנת 1879), התפרקות הקיסרות האוסטרו־הונגרית בתום מלחמת העולם הראשונה והקמתן של מדינות לאום חדשות, הקמת המדינות הבלטיות, כינונה של ברית־המועצות וכפיית הא"ב הקירילי על לשונותיהם של עמי מרכז אסיה, התפרקותה של ברית המועצות והמרת הא"ב הקירילי בא"ב הלטיני (למשל, באוזבקיסטן), ועוד הרבה מאורעות כבירים בהיסטוריה החדשה, שבעקבותיהם באו שינויים ורפורמות גדולות בתחומי הלשון (ולא הזכרתי כאן את שאירע בחלקים אחרים של העולם מלבד אירופה כמו, למשל, התפרקותה של האימפריה העות'מנית).

הפרק הראשון "החייאת הדיבור העברי בארץ ישראל" הוא אחד הפרקים הגדולים בספר (עמ' 27-85). נדונים בו נושאים אלו: הרקע הלשוני של החייאת הדיבור העברי והגורמים שהכשירו את התחייה; חידוש העברית להיות לשון דיבור בזיקתו לאידיאולוגיה הלאומית;



בן־יהודה בודק את אפשרות חידוש הדיבור בעברית; דיבור עברי במושבות העלייה הראשונה והמורים העברים־החלוצים; בן־יהודה – חבורתו הירושלמית ועיתוניו העבריים; מיסוד תחיית הדיבור והאחדת המבטא העברי; תחיית הדיבור העברי בתקופת העלייה השנייה: מלשון יחידים ללשון המונים; מנהיגי תנועות הפועלים כמתכנני לשון; מעמדה של העברית בתנועה הציונית; הפצת הדיבור העברי בגולה – הסתדרות "עבריה"; בן־יהודה כאוצר העברית וחוקרה; בעקבות התחייה: התהוות העברית המדוברת בת־ימינו. בפרק המשנה "הרקע הלשוני של החייאת הדיבור העברי והגורמים שהכשירו את התחייה" (עמ' 37-30) המחבר מזכיר בצדק את המפנה בלשון הכתיבה הספרותית־אמנותית שחל בסוף שנות השמונים של המאה התשע־עשרה<sup>2</sup> במזרח אירופה ומחוללו מנדלי מוכר ספרים (1835-1917). מן הראוי היה להזכיר גם את תרומת העיתונות העברית במחצית השנייה של המאה הי"ט – תחילה במזרח אירופה ואחר כך גם בארץ־ישראל: *המגיד* (החל לצאת בשנת 1856), *המליץ* (1860), *הצפירה* (1862), *הלבנון* (1863), *החבצלת* (1863) ואחרים. עורכי העיתונים הללו וכותביהם נאלצו להתמודד התמודדות לשונית לא רק עם עניינים שברומו של עולם אלא גם עם ענייני אקטואליה: חדשות, פוליטיקה, מודעות מסחריות ואישיות, בורסות ושווקים פיננסיים, המצאות טכניות, רכילות ופיקנטריה וכדומה. עיתונים אלו תרמו, לדעתי, תרומה גדולה מאוד לאוצר המילים העברי ולסגנון הכתיבה, בדור שקדם לתחיית הדיבור העברי בארץ־ישראל.<sup>3</sup>

2 מפנה זה חל עוד קודם לכן, בסוף שנות השישים ובמשך שנות השבעים של המאה התשע־עשרה, כפי שהראיתי במאמרי "מסגנון אל סגנון (הדרך העולה מכתבתו של ש"י אברמוביץ אל ה"נוסח" של מנדלי מוכר ספרים)", *לשוננו* כרך מב (תשל"ח), עמ' 251-237. מפנה דומה חל גם אצל סופרים אחרים, ודוגמה בולטת נוספת היא כתיבתו של משה ליב לילינבלום (1843-1910).

3 רמז קלוש לעניין זה ימצא הקורא בהערה 34 שבעמוד 35: "גלינרט (תכנון לשון, עמ' 218-217) מצייין לתרומת הספרות החילונית המודרנית (ובכללה תרגומים ועיתונות), בייחוד בשנות השישים והשבעים של המאה התשע־עשרה, למודרניזציה הלקסיקלית והתחבירית של העברית".

הפרק השני עניינו "ההרחבה הלקסיקלית בתהליך תחיית הלשון העברית" (עמ' 108-86) והוא כולל את הנושאים האלה: עקרונותיהם של בן־יהודה ופינס במילוי החסר הלקסיקלי בעברית המתחדשת בדיבור; הסגנון הירושלמי; הביקורת על ההרחבה הלקסיקלית המכוונת; ההגנה על "מרחיבי הלשון"; ההרחבה הלקסיקלית המכוונת לפי ביאליק.

כלום מקרה הוא שבכותרת הפרק הראשון נאמר "החייאת הדיבור העברי" ואילו בכותרת הפרק השני – "בתהליך תחיית הלשון העברית"? תשובה לכפל מונחים זה יש בדברי המחבר בפתיחת הפרק השני של ספרו: "יוזמי התחייה העברית וחלוצי הדיבור העברי [...] לא הבינו שמושג התחייה הלשונית מוגבל לשינוי בשימושה של העברית ובתפקודה [...] לדעתם, ובראש וראשונה לדעת אליעזר בן־יהודה, מהות תחיית הדיבור העברי הייתה גם יצירת לשון מודרנית המתאימה לצורכי דיבור חי וטבעי ולדרישות החיים הלאומיים החדשים והתרבות המערבית" (עמ' 86).

הפרק השלישי "ועד הלשון כסוכנות תכנון בישראל" (עמ' 146-109) עוסק בהרחבה הלקסיקלית בתקופה הראשונה בתולדות ועד הלשון (תר"ן-תרע"ד) ובתקופתו השנייה (תרע"ט-תשי"ג), בעקרונות והמקורות של ההרחבה הלקסיקלית, בהצעתו של בן־יהודה בדבר דרכי יצירה חדשות למילוי החסר בלשון, בדיון בוועד הלשון על הצעת בן־יהודה בשאלת ההרחבה הלקסיקלית, בתחומי עיסוק אחרים בתקופה הראשונה – מלבד העיסוק בהרחבה הלקסיקלית (בעיקר בקביעת המבטא הרצוי ובשאלת הדקדוק המקראי לעומת דקדוק המשנה), ובתחומי עיסוק אחרים של ועד הלשון (בדקדוק, בכתיב והפיסוק). פרק זה מסתיים בסקירת פעילות ועד הלשון מאז הקמת המדינה ובשני נספחים: האחד, על הדיון בוועד הלשון בשנת תרע"ג בדבר "הדקדוק המקראי ודקדוק לשון המשנה: מה עדיף בעיצוב הלשון בת ימינו"; והנספח האחר, על ההכנות לכונן אקדמיה ללשון העברית.

הפרק הרביעי "התכנון הלקסיקלי באקדמיה ללשון העברית" הוא הארוך שבפרקי הספר – 64 עמודים. המחבר, פרופ' אילן אלדר, שימש ראש ועד המינוח של האקדמיה בשנים 2001-1997 והוא מכיר

מקרוב את עבודת האקדמיה בתחום זה. פרק זה יש בו שני חלקים ראשיים: חלקו הראשון (עמ' 166-147) מתאר את המסגרת העיונית של עבודת המינוח המקצועי של האקדמיה; חלקו השני, הכפול בהיקפו (עמ' 210-167), הוא נספח הממייין את קביעת המונחים על פי דרכי תצורתם. בחלק הראשון המחבר מציג "שלוש שאלות עקרוניות בנוגע לתכנון הלקסיקלי של האקדמיה [ללשון העברית]" והן: [א] "יצירת מונחים עבריים כנרדפי תרגום"; [ב] המקורות המועדפים לפיתוח של מינוח טכני"; [ג] "בחירת דרכי תצורה לגזירת מילים חדשות".

דוגמה לעניין האחרון המחבר מביא מן "המחלוקת העקרונית בעניין ייחודו של משקל פֶּעִיל להבעת יכולת", כגון שמיש, שפיט, דליק, נגיש, מדיד וכיו"ב (עמ' 163). הוא מתאר את התנגדותו של פרופ' זאב בן־חיים לייחד משקל זה להבעת האפשרות והיכולת ביצירת מונחים חדשים של האקדמיה ללשון העברית. על אף התנגדות זו, חידשה האקדמיה לא מעט מונחים במשקל זה והמחבר מביא "מבחר קטן של חידושי משקל פעיל שאושרו במליאת האקדמיה בשנים האחרונות". כאן באה רשימה של 26 מונחים ובהם: הפיך, זמין, סחיר, פתיר וכיו. דרך אגב, המילה קֶפֶץ והיפוכה לא הפיך (היום שגור בלתי הפיך) וכן תְּפִיס (בצד בר־תפיסה) הן מחידושי ועד הלשון העברית בשנת תש"ג<sup>4</sup> ואין אנו בטוחים שזו עדותם הקדומה ביותר.

בלשנים רבים עסקו במשקל זה בהוראתו החדשה ובצד דבריהם של זאב בן־חיים, יהושע בלאו, גדעון גולדנברג, חיים רבין, משה בר־אשר ושושנה בהט, שהמחבר מזכיר בהערות שבעמודים 163-165 של ספרו – דברים שנאמרו בעיקר בישיבות האקדמיה ללשון העברית – ראוי להזכיר כאן את שכתבו בעניין זה יצחק אבינרי,<sup>5</sup> חיים רוזן,<sup>6</sup> רפאל ניר,<sup>7</sup> גד בן־עמי צרפתי,<sup>8</sup> רונית גדיש<sup>9</sup> ואחרים.

4 ראה רשימת מונחי הפסיכולוגיה (רשימה ב'), לשוננו כרך יב (אייר תש"ג), עמ' 104 ועמ' 108.

5 בספרו *יד הלשון* (תשכ"ד), עמ' 468 (בערך פֶּעִיל) ועמ' 604-605 (בערך תארי סגולה). דבריו של אבינרי, שנכתבו עוד בשנות ה־50 של המאה הקודמת, מזכירים

רובו של הפרק הרביעי (עמ' 210-167) הוא, כאמור, נספח "המינוח המקצועי של האקדמיה ללשון העברית: מיון דרכי התצורה המילונית של התחדישים". יש בו שלושה פרקים: הפרק הראשון "דרכי תצורת המילה בעברית חדשה" ובהן [1] גזירה מסורגת (תצורת שורש-משקל בשמות וגזירת שורש־בניין בפעלים); [2] גזירה קווית (שרשור) (הרחבה של בסיס מילוני קיים באמצעות מוספית גזירה (אפיקסציה, דהיינו על ידי הוספת קידומת או סיומת; או הרחבתו באמצעות בסיס, על דרך ההלחמה [קולנוע, רכבל] או על דרך ההרכבה [תנועת נוער, גֶבֶה גלים] – הרבה מן הצירופים הללו הם תרגומי שאילה); [3]

המרה – העברה של בסיס מחלק דיבר אחד לחלק דיבר אחר (כגון שם תואר ההופך להיות תואר הפועל [תדיר, חלקית, ארוכות]). אפשר להקשות אם בתיאור הסינכרוני תואר הפועל חלקית (כגון בצירוף "מעונן חלקית") הוא אכן צורת הנקבה של שם התואר חלקי, או שמא הוא בסיס חדש, שרק מן הבחינה ההיסטורית קשר לו עם הבסיס המקורי חלקי. וכבר נתקלתי בתואר הפועל בסיומת – ית שאין כנגדו

מאוד את דברי המשתתפים בדיוני האקדמיה ללשון העברית בעניין זה, שהיו בשנות ה־80.

6 בספרו האנגלי *Contemporary Hebrew* (1977), עמ' 93 (מובא אצל צרפתי, ראה להלן הערה 7).

7 בספרו דרכי היצירה המילונית בעברית בת־זמננו (תשנ"ג), עמ' 119.

8 בספרו *העברית כראי הסמנטיקה* (כרך ה' בסדרה "אסופות ומבואות בלשון" בעריכת משה בר־אשר), תשס"א, עמ' 286. צרפתי מעלה השערה מעניינת בדבר צירופי בָּרֵס (בר־ביצוע, בר־המרה, בר־השגה) המזכירים את הסיומת bar- בגרמנית המציינת את תארי האפשרות.

9 במאמרה "דרכי ההבעה של שם התואר לציון האפשרות – עיון במאגר המונחים של האקדמיה ובמילונות העברית" שנדפס בקובץ *שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים – מוגשים למשה בר־אשר* בעריכת אהרן ממון, שמואל פסברג, יוחנן ברויאר, כרך ג': *העברית החדשה ולשונות היהודים* (תשס"ח/2007), עמ' 71-85 (מומלץ לעיין ביבליוגרפיה שם, בעמ' 84-85). מאמר מצויין זה, שראה אור שנים אחדות לפני הספר הנסקר כאן ויש לו נגיעה ישירה לנאמר בו, נפקד מקומו בביבליוגרפיה המקיפה שבסיום ספרו של אילן אלדר.

שם תואר (אחוזית במשמעות 'באחוזים, מבחינת האחוז'); [4] **הכפלה, חזרה** (חלקיק, כלבלב; חמים, חמצמץ, סוף־סוף).

הפרק השני של הנספח "עשייתה של האקדמיה ללשון בתחום המינוח המקצועי" מציע רשימות של חידושי האקדמיה על פי כל אחת מדרכי התצורה שנתפרטו בפרקו הראשון. במונחים שנגזרו על דרך תצורת השורש־משקל ניתן גם פירוט המשקלים. למשל, בחידושי שמות העצם המשקלים הפורים ביותר הם **מְקַטֵּל וְתַקְטִיל**. במשקלי שמות הפעולה **קְטִילָה, קִיטוֹל, הַקְטֵלָה וְהַתְקַטְלוּת** הם הפורים ביותר. בחידושי שמות התואר משקל **מְפועֵל** פורה במיוחד.<sup>10</sup> המחבר מציין בצדק ש"במילונים וברשימות של האקדמיה ללשון רוב המינוח המקצועי הוא צירופי מילים" (עמ' 202). על פי התרשמותי – לפחות **במילון למונחי הבנקאות ושוק ההון** (תשס"ו) – לפחות 90% של המונחים הם צירופי מילים.

בסיום הנספח לפרק הרביעי באה רשימה של "רשימות המונחים והמילונים המקצועיים [...] לפי שנת אישורם במליאת האקדמיה ללשון העברית" ובה 56 מילונים ורשימות מילים שאישרה האקדמיה בשנים תשי"ז-תשס"ב. בסוף הספר באה רשימה ביבליוגרפית מקיפה (עמ' 211-236) ושני מפתחות: מפתח של שמות אישים ומחברים ומפתח המקומות (עמ' 239-247).

\* \* \*

עם סיום הפרק הרביעי, המתאר את עשיית האקדמיה בתחום המינוח המקצועי, ציפיתי למצוא פרקי המשך המתארים את עשייתה הענפה בתחומי הדקדוק, הכתיב, הפיסוק והתעתיק. והנה, להפתעתי, פרקים אלו אינם. אין מילת הסבר – לא בסיום הפרק הרביעי, האחרון, של הספר ולא ב"פתח דבר" שבראשו – מפני מה פרקים אלו

10 במאמרי על משקל **מְפועֵל** (לשוננו תשכ"ח), שהמחבר מזכיר אותו בביבליוגרפיה של ספרו, כתבתי ש"לפי הערכתי יש בספרות העברית כ־2500 מילים במשקל זה, והאפשרות לחדש בו חידושים עודנה בעיצומה" (שם, עמ' 140). היום אני מעריך שיש בלשון העברית (לא רק בספרות) כ־3000 מילים במשקל זה.

נעדרים. מה גם שהמבקש לעסוק בעניינים אלו, האקדמיה כבר טרחה לפני שנים והושיטה לו את מלוא החומר בקנה: בשנת תשס"ו נתפרסמה חוברת כפולה של *לשוננו לעם* (מחזור נה, חוברת א-ב) בת 114 עמודים ובה כל "החלטות האקדמיה בדקדוק"<sup>11</sup>. חוברת זו אף אינה נזכרת בביבליוגרפיה המקיפה שבספרנו.

כיוצא בזה כללי הפיסוק והכתיב. בשנת תשנ"ד פרסמה האקדמיה ללשון העברית חוברת מיוחדת של *לשוננו לעם* ובה "כללי הפיסוק החדשים" ו"כללי הכתיב חסר הניקוד – מהדורה חדשה" ובה 43 עמודים. מהדורות מעודכנות ומורחבות של חוברת זו – ובהן מפתחות של המילים, המשקלים, הבניינים וגזרות הפעלים – ראו אור בשנת תשנ"ו (52 עמודים) ותשס"ב (61 עמודים). לכל אלה אין זכר בספרו של אילן אלדר.

אחת הוועדות החשובות ביותר של האקדמיה ללשון העברית היא "הוועדה למילים בשימוש כללי". במשך שנות קיומה קבעה ועדה זו מאות רבות של מילים ומונחים, ששימוש אינו מוגבל למקצוע מן המקצועות אלא נועדו לתועלתו של כלל הציבור. מילים אלה (עד שנת תשנ"ג) נתפרסמו בקונטרס הנזכר בהערה 11 והן מתפרסמות זה שנים *באקדס* – ידיעון האקדמיה ללשון העברית. הספר שלפנינו כלל אינו עוסק בתחום חשוב זה של האקדמיה. כאן ראוי היה לשאול, למשל, כמה מן המילים, שאישרה הוועדה למילים בשימוש כללי, רווחו עוד קודם בלשון והאקדמיה סמכה ידיה עליהן, וכמה מהן חידושיה של האקדמיה עצמה.

כל החסרונות הללו פוגעים פגיעה של ממש בשלמות תיאור פעולתה של האקדמיה ללשון העברית מאז הקמתה בשנת תשי"ג בתוקף חוק של כנסת ישראל. מן הראוי שהמחבר ישלים את הדיון בנושאים אלו במהדורה הבאה של ספרו.

11 ועוד קודם לכן, בשנת תשנ"ה, פרסמה האקדמיה קונטרס של *החלטות האקדמיה בדקדוק ומילים בשימוש כללי* ובפתחו נאמר ש"החלטות נוספות בענייני דקדוק פורסמו במועדים אחרים".

ספרו של פרופ' אלדר אינו קל לקריאה. יש בו שתי תכונות שלדעתי גורמות לקורא לחוש שאין זה ספר 'ידידותי': האחת, סגנון 'כבד' ותחביר מסורבל; והאחרת, ריבוי הערות שלא לצורך. די בדוגמה או שתיים להמחיש בהן את התכונה הראשונה: בסעיף "תכנון סטטוס ותכנון קורפוס" (עמ' 5-4) שבפרק המבוא המחבר כותב:

תכנון סטטוס מתייחס להחלטות (בדרך כלל ברמה הלאומית) המכוונות להשפיע על שינוי בהקצאת הפונקציות או על תחומי היישום הפונקציונליים של לשון או לשונות וכן על דיאלקט בקהילת דיבור מסוימת, שכמעט תמיד נלוו אליה שינוי במעמד החוקי או הסוציופוליטי או החברתי-תרבותי של לשון או של דיאלקט לעומת לשון אחרת או דיאלקטים אחרים באותה חברה.

בסעיף הבא (עמ' 6) נאמר:

בחירה מבין כמה חלופות של נורמה והקצאתה למילוי תפקיד מוגדר בקהילת דיבור או טריטוריה לשונית מסוימת, והנורמה הנבחרת תזכה לסטטוס נתון. הבחירה עשויה להיות ממוסדת או לבוא מתוך הסכמה בלתי ממוסדת. כתהליך של תכנון לשוני הבחירה כוללת את סוגי ההקצאה הפונקציונלית האלה של לשון או של דיאלקט בקהילת הדיבור.

אמנם הדוגמאות הללו לקוחות מפרק, שעוסק ברקע התיאורטי של תכנון הלשון, וניכר בהן המאמץ להגדרה מדויקת, ובכל זאת אפשר היה לנסח את הדברים בלשון פחות מסורבלת, בלא לפגוע בדיוק המדעי. אני מודה שמשפטים ארוכים ומסורבלים אלו גרמו לי קושי רב בהבנת הנקרא.

התכונה האחרת המאפיינת את הספר היא מספרן העצום של ההערות, הנדפסות בתחתיתו של כל עמוד, שרובן אינן אלא הפניות למחברים ולחיבוריהם. למשל, הסעיף הראשון של הפרק הראשון (עמ' 30-37). יש בו 97 שורות של טקסט ו-153 שורות של הערות. כאמור, רוב ההערות הן הפניות בלבד. למשל, הערה 14 שבעמוד 30. בגוף הטקסט כתוב:

בשלהי המאה השנייה לספירה (או בראשית המאה השלישית)  
פסקה העברית מלשמש לשון דיבור יום־יומי.

וזו ההערה:

רבין, הלשון כראי, עמ' 14; מורג, העברית החדשה, עמ' 70,  
73; הנ"ל, העברית בתולדות העם, עמ' 368; בר־אשר, לשון  
חכמים, עמ' 658; הרמתי, עברית, עמ' 89-90.

עד כאן לשון ההערה.

הווי אומר: הקורא בספר שלפנינו, שרוצה לדעת על מי מסתמך  
המחבר בקביעתו שהעברית פסקה מלשמש לשון דיבור יום־יומי  
בסוף המאה השנייה לספירה (או בראשית המאה השלישית), מופנה  
אל חמישה חיבורים של ארבעה מחברים שכתבו מה שכתבו בעניין  
זה. לטעמי, אפשר היה לוותר על מרבית ההפניות האלה, המקשות על  
הקריאה. אמירה שהיא מן המקובלות, המוסכמות והמפורסמות –  
אינה צריכה להיתלות באילנות רבים כל כך, אשר מן הסתם גם הם,  
במקרים רבים, העתיקו זה מזה. דקדנות 'אקדמית' זו אינה עושה את  
הספר 'מדעי' יותר.

ספרו של פרופ' אילן אלדר הוא מקור עשיר של מידע על מה  
שנעשה בתכנון תחיית הלשון העברית למן שנות השמונים של המאה  
הי"ט ועד היום. כאמור, המחבר שימש יושב ראש ועד המינוח של  
האקדמיה ללשון העברית בשנים 1997-2001 ובקיאותו ניכרת  
במיוחד בפרק הרביעי של ספרו שנושאו "התכנון הלקסיקלי  
באקדמיה ללשון העברית".

ראובן מירקין, רחוב טשרניחובסקי 35, ירושלים.





### הכל אקדמיה

בגליון "ידיעות אחרונות" מיום ראשון, י"ג בטבת תשע"ה, 4.1.2015, פרסם הפרופסור זאב צחור מאמר בשם "פוליטיקה – דווקא בקמפוס". כחיזוק לטענתו כי "האקדמיה אינה יכולה להיות מחוץ לפוליטיקה", מביא צחור מעין סקירה היסטורית:

בעצם מהותה מבטאת האקדמיה חשיבה פוליטית. המרצה האקדמי הראשון היה סוקרטס, המורה של אפלטון שהרצה בחורשה שהקצה לו לפני 2,500 שנים אקדמוס, מעשירי אתונה – ומכאן המונח אקדמיה. על דבריו באקדמיה נדון סוקרטס למוות באשמת בגידה, וכך, מראשית קיומה עד היום, נחשדת האקדמיה בחתרנות – ובצדק. האקדמיה חתרנית משום שהחתירה לאמת היא ערעור על המצב הקיים וחיפוש באמצעות מחקר ולימוד אחר אמת אחרת.

לא נכנס כאן לשאלות בדבר אותו "ערעור על המצב הקיים" וכו', כאילו היו המחקר והלימוד בעולם האקדמי כל־כולם עניין פוליטיקה ולחשיבה פוליטית. ענייננו כאן הוא באותו סיפור יווני עתיק שהפרופסור מציג לפני הקורא כאילו היה אמת לאמיתה. לצערנו, תולדות המוסד האתונאי המכונה "אקדמיה" ובית הספר לפילוסופיה שהקים אפלטון לידו נחקרו לאורך ולרוחב במאה השנים האחרונות, והעובדות הידועות לכל מי שטרח לבדקן אצל המומחים שונות במידה ניכרת מאותן 'עובדות' שמגיש לנו פרופ' צחור.

נכון הוא שאותו מקום (ונרחיב מיד על טיבו של מקום זה) מחוץ לחומות אתונה העתיקה, "אקדמיה", נקרא כך לפי המסורת העתיקה על שמו של אדם בשם אקדימוס (Academos), או ככל הנראה במקור הקדימוס (Hekademos). אך אותו אדם לא היה "מעשירי אתונה", וודאי וודאי לא חי בימיו של סוקראטיס. סוקראטיס הוצא להורג בשנת 399 לפני סה"נ – כלומר לפני 2404 שנים (לא בדיוק 2500). אקדימוס־הקדימוס, שעל שמו נקרא איזור האקדמיה, היה ככל הנראה גבור אגדי שבימהם של סוקראטיס ואפלטון לא היה ידוע עליו אלא שהיה גבור מן העבר האתונאי, ושבתו מקום שנקרא על שמו היה פעם פולחן לזכרו. ככל מקומות הפולחן הציבורי

היה גם מקום זה רכוש הפוליס. בתאריך שאינו ידוע לנו הוקם במקום זה 'גימנסיון' – משהו מעין מתנ"ס: מבנה מחוץ לחומות העיר המיועד בראש וראשונה לאימוני ספורט מכל המינים, ובצידו מבנה הקרוי 'אכסדרה' ("מקום ישיבה מחוץ לבנין" – מכאן 'אכסדרה' בעברית) שבה הרצו חוקרים, נואמים, סופיסטים ופילוסופים הרצאות הפתוחות לקהל, ולעתים ניהלו וכוחים בענייני מה שקרוי בימינו ספרות ופילוסופיה. למוסד מעין זה היו באים לא מעט אנשי רוח (בלשון ימינו), ולעתים קרובות היו מנהלים וכוחים עם המרצים או בינם לבין עצמם. סוקראטיס היה גם הוא בין באי ה'גימנסיה' (צורת הרבים של 'גימנסיון') השונים, ביניהם האקדמיה והליקיאון; אך לא נאמר לנו בשום מקום שהיה אחד מן המרצים באקדמיה או בכל מקום אחר. ודאי וודאי שאותה "אקדמיה" לא היתה חורשה (אם כי היתה חורשה ליד הגמנסיון), והגבור המיתולוגי אקדימוס – גם אילו היה בכלל דמות היסטורית, וגם אילו היה בן זמנו של סוקראטיס – לא יכול היה "להקצות" את המקום לסוקראטיס, ולו גם משום שככל גמנסיון היה זה רכוש הציבור. סוקראטיס, אגב, מעולם לא הרצה בציבור: הוא התוכח עם כל מי שהיה מוכן להתוכח אתו, אבל הכחיש בכל תוקף את הטענה שהוא סופיסט, או מורה בכל משמעות פורמאלית.

מי שיצר את הקשר בין אותו גימנסיון שמחוץ לחומות אתונה לפילוסופיה היה חברו ו'תלמידו' של סוקראטיס, אפלטון. בשנות התשעים של המאה הרביעית לפסה"נ, קנה אפלטון, בכסף שנתנו לו כמה מחבריו, בית וגן ליד אותו גימנסיון, ושם יסד אגודה למחקר מדעי ופילוסופי שהחזיקה מעמד כשלוש מאות שנה, וסופה שנקראה "אקדמיה" על שם הגימנסיון הסמוך לה. במוסד זה היו גם תלמידים, וההוראה התנהלה בעיקרה בשיחות וכוחים בין החוקרים והתלמידים ובין החוקרים לבין עצמם. באותו בית ספר פילוסופי דנו לא מעט גם בענייני חשיבה מדינית, ולעתים קרובות הביעו כמה מחבריו, בעל פה ובכתב, דעות לא שגורות על טיבה של החברה והמדינה המתוקנת. לא אפלטון ולא איש מיורשיו בניהול אותה אגודה עמד אי פעם למשפט או "נחשד בחתרנות" – ומכאן, לפי הכללות הפסקניות של פרופ' צחור, לא מן הראוי לכנות את אותו מוסד פילוסופי בשם "אקדמיה", אם כי הוא שהנחיל שם זה למוסדות מדע, תרבות וחינוך ברחבי העולם המערבי.

סוקראטיס לא נידון למוות באשמת בגידה. כמה וכמה מחברים עתיקים, ביניהם חבריו אפלטון וכסנופון, מצטטים מלה במלה את כתב ההאשמה: "סוקראטיס מואשם בכך שאינו מקבל את האלים שהפוליס מקבלת, מביא במקומם אלים אחרים, ומשחית את בני הנעורים בלמדו אותם דברים אלה". היתה זאת האשמה דתית, לפי חוק דתי קיצוני במקצת ששנים אחדות אחרי מותו של סוקראטיס יצא מכלל שמוש.

ה'אקדמיה של אפלטון' הפכה לשם כללי לכמה וכמה סוגים של מוסדות בעולם המערבי. השימוש העיקרי בכינוי זה הוא לציון מוסד מחקר לאומי או מקומי המאחד בתוכו חוקרים משטחי מדע שונים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים; האקדמיה הבריטית; האקדמיה של מיינץ; האקדמיה האמריקאית, וכיוצא באלו. בסקוטלנד משמש השם 'אקדמיה' לציון בית ספר תיכון מוכר ומוערך. בכמה לשונות מערביות, ובעקבותיהן גם בעברית, משמש שם התואר 'אקדמי' לציון כל מה שקשור לחנוך הגבוה. כתוצאה משמוש זה, יש הקוראים לעולם האוניברסיטאי בכללו בשם העצם 'אקדמיה'. אין פירוש הדבר שזאת היתה המשמעות המקורית של שמו של אותו גימנסיון מחוץ לחומות אתונה. ואגב, רוב המוסדות הקרויים 'אקדמיה' בעולם המודרני זוכים להכרה, ולעתים לתמיכה, מצד השלטונות. גם אילו אפשר היה להניח שמטרתם העיקרית של כל אותם מוסדות היא "החתירה לאמת", אין פרוש הדבר שאותה "חתירה" היא מיניה וביה גם חתרנות נגד המערך הפוליטי הקיים. אם לדעת הפרופסור צחור זה הוא תפקידו האמתי והאידיאלי של עולם המדע והמחקר, ואידך זיל גמור, מוטב שינסה לבסס דרישה זאת על טיעונים אחרים (כפי שהוא עושה בהמשך מאמרו), ולא על היסטוריה שאינה היסטוריה.

## אצבעוני יוצא למלחמה

הערות על ספרו של יואב רינון, *משבר מדעי הרוח*, ספרית קו אדום, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ד/2014

לכאורה צריך היה כל אדם שמדעי הרוח ומעמדם בישראל יקרים לליבו להלל לקלס ולשבח את ניסיונו של ראש בית הספר לספרות עתיקות וחדשות הפרופסור יואב רינון, המלמד בחוגים לספרות השוואתית ולימודים קלאסיים באוניברסיטה העברית בירושלים, 'להציל' את מדעי הרוח ולהציע פתרונות למשבר שבו הם נתונים לדעתו. ואולם כמה מעקשים ניצבים בין הפרופ' רינון לבין מטרתו הנעלה. אישיותו המדעית של הפרופ' רינון (שכבר נחשפה בציבור במאמרי ביקורת שהופיעו בגיליונות קודמים של 'קתריס', והדברים נידונים שוב ובפירוט רב יותר במאמר מקביל בחוברת הנוכחית) מהווה כבר סימפטום של קריסתם ושקיעתם של מדעי הרוח בישראל, אז איך יכול החולה האנוש להציע רפואה למחלתו? אם נדלג לפי שעה על מעקש ראשון זה הנוגע לפרסומים קודמים של הפרופ' רינון נגלה מעקשים אחרים הצצים ועולים מתוך ספרו הנוכחי.

דומה שהעיוורון הגדול ביותר של הפרופ' רינון מצוי בעצם הבנתו את הספרות ומהותה. עבורו הספרות היא אמצעי חינוכי ואפילו אמצעי לחינוך מוסרי. האם צריך להזכיר לו שהספרות, כמו גם צורות אומנות אחרות, אינן אמצעי לשום דבר והן מהות אוטונומית שאינה זקוקה לאיזו הצדקה חיצונית לקיומה? שגיוסה של הספרות להצלת מדעי הרוח יחסל את הספרות? שהצירוף 'ספרות דידקטית' הוא ביטוי גנאי בביקורת הספרות מזה חמישים שנה ויותר? נניח לפי שעה גם לקושי הנ"ל ונפנה לשלושת חלקי מסתו של רינון.

ב61 עמודים מבקש רינון לעמוד על שורשיו ההיסטוריים של משבר מדעי הרוח (פרק ראשון), לדון ביומרה למדעיות של מדעי הרוח (פרק שני) ולהציע את פתרונו בדמות הצירוף 'פואטיקה דידיקטית' (פרק שלישי). כבר מבט חטוף חושף דיספרופורציה בין גודל הנושאים ויומרתם מחד לבין קוצר הדיון מאידך. ואכן הפרק הראשון לוקה בשטחיות רבה. הוא כולל הנחות אנכרוניסטיות לגבי המושג 'ספרות' ולגבי הצירוף 'מדעי הרוח' הנידונים על רקע יוון העתיקה והדיאלוג האפלטוני 'פוליטיאה'. רינון חוזר על כל הקלישאות בדבר "מלחמת־חורמה על הספרות בכלל ועל השירה בפרט" (עמוד 21) אותה הוא מייחס לאפלטון. העובדה שסוקראטס של הדיאלוג הזה משוחח עם בני שיח שונים (פעם גלאוקון ופעם אדימנטוס) בנקודות שונות בדיאלוג הארוך הנ"ל ושהביקורת העולה מן השיחות הללו מתמקדת במשוררים האפיים והטראגיים וביכולת החיקוי שלהם ולא במשוררים הליריים נעלמה מעיניו של רינון, שחוזר כמנטרה על המלה 'ספרות' כאילו שיש למלה זאת אותה משמעות ביוון של המאה החמישית לפנה"ס ובארץ הקודש בשנת 2014. שינסה הפרופ' רינון לתרגם ליוונית עתיקה את המושג 'ספרות' ונראה אם משהו מבין המשוחחים ב'פוליטיאה' יבין את כוונתו.

רינון איננו מבין שהביקורת כלפי הסופיסטים העולה בדיאלוגים שונים של אפלטון איננה מתמקדת בעיסוקים הספרותיים שלהם דווקא אלא בנטיה הסופיסטית להתעלם, שלא לומר לבטל, את המושג החשוב ביותר עבור הפילוסוף (ולא רק הפילוסוף!): מושג האמת (ומושגים משיקים כמו ידיעה, מיומנות או הצטיינות מקצועית או מוסרית; בהקשר המוסרי הצטיינות היא תכונתו של האיש הטוב).

רינון איננו מבין שהדיאלוגים הם יצירות ספרות, אכן יצירות ספרות פילוסופיות בהן מחקה אפלטון צורות שיח שונות בהתאם לבני השיח השונים ויוצר עולם דרמטי חי שנתפס כבר בתקופתו כמופת ספרותי הראוי ללימוד ולחיקוי. לשון אחר: בדיאלוגים האפלטוניים מתקיים מתח בין ביקורת המובעת בנקודה כזאת או אחרת בהקשרים דרמטיים שונים על־ידי סוקראטס או בני שיחו על תיאורים מסויימים המופיעים אצל משוררים לבין העובדה שאפלטון בחר בסוגת הדיאלוג הסוקראטי (סוגה ספרותית מקובלת בתקופה) להבעת

רעיונותיו הפילוסופיים. ביקורת מרומזת או מפורשת על הומרוס למשל אותה ניתן למצוא בדיאלוגים שונים איננה מכוונת נגד הסופיסטים דווקא או נגד משוררים, שירה או ספרות, אלא נועדה בין השאר לערער על כמה מן המוסכמות החברתיות באמצעות ביקורת על הקורפוס ההומרי שעליו התבסס כידוע החינוך ביוון העתיקה. ביקורת זאת נועדה בין השאר לעודד את קוראי הדיאלוג לחשיבה ביקורתית מבלי לנסות "להמיר את המשוררים בפילוסופים, ומכאן גם את השירה בפילוסופיה" (עמוד 22).

שוב ושוב חוזר רינון על המובן מאליו: כן, לשירה בעת העתיקה היה תפקיד חינוכי ממדרגה ראשונה: אלה היו הטכסטים שאותם יחידים בעלי זמן חופשי ללימודים למדו ושיננו כחלק מלימוד השפה ורכישת סגנון. לגבי יכולתם של טכסטים אלה גם לחנך לאזרחות טובה, שלא לומר להוליד אנשים טובים, על כך בדיוק מהרהרים בביקורתיות סוקראטס ובני שיחו בכמה מן הדיאלוגים האפלטוניים. כך למשל קריטון, ידידו של סוקראטס ואריסטוקרט אתונאי אמיד שעבר את כל החינוך היווני, איננו רואה כלל – בדיאלוג הקרוי על שמו – את הבעייתיות בעברה על חוקי הפוליס. הפוזיטיביזם של רינון לגבי האפשרות לחנך אנשים באמצעות ספרות עומד לכן בקוטב ההפוך למגמה הביקורתית ולעתים פסימית העולה מכמה מן הדיאלוגים של אפלטון לגבי אפשרות זאת.

דרך הספרות המשנית אותה קורא רינון בקפדנות גדולה הוא הגיע לנאום ההגנה של קיקרו על המשורר ארכיאס (עמוד 31) שבו משתמש קיקרו בביטוי *studia humanitatis* לתיאור מקצועות מסוימים להם יש השפעה מכרעת על הלומדים אותם.<sup>1</sup> מה שרינון לא שנה הוא

Cicero, *Pro Archia*, 3: "... quaeso a vobis ut in hac causa mihi detis hanc 1 veniam, accommodatam huic reo, vobis, quem ad modum spero, non molestam, ut me pro summo poeta atque eruditissimo homine dicentem, hoc concursu hominum litteratissimorum, hac vestra humanitate, hoc denique praetore exercente iudicium, patiamini de studiis humanitatis ac litterarum paulo loqui liberius et in eius modi persona, quae propter otium ac studium minime in iudiciiis periculisque tractata est, uti prope novo quodam et inusitato genere dicendi."

שפרנצ'סקו פטררקה – אבי התנועה ההומניסטית באיטליה במאה ה-14 (שלמעשה השתייך לדור שלישי של הומניסטים איטלקים, אחרי דורם של לובאטו ומוזאטו), גילה מחדש את קיקרו והשתמש בנאום הזה ממש כדי להציב חמישה מקצועות בבסיס מהפכת החינוך ההומניסטי שכבשה את אירופה כולה במשך מאות שנים: דקדוק, רטוריקה, שירה, היסטוריה ואתיקה. כפי שניתן לראות השירה היא רק מקצוע אחד ברשימה.

אבל לרינון אצה הדרך ואין לו זמן לפרטים קטנים. כך למשל הוא קובע (עמוד 32) כי "אוגוסטינוס ידע יונית" וזאת בניגוד גמור לעדויות המצויות בידינו ולדעתם של רוב חוקרי אוגוסטינוס היום. בניסיונו להראות שגם ה'קומדיה' של דנטה היא "בראש ובראשונה יצירה דידקטית" מצביע רינון (עמוד 34) על השורה הראשונה המופנית לדעתו ל"כלאדם" (כוונתו לביטוי *nostra vita*) אבל "שוכח" את השורה השנייה אצל דנטה ("*mi ritrovai per una selva oscura*") שבה עובר המשורר מייד לגוף ראשון ובאחת – אם נמשיך את הלוגיקה הפרשנית של רינון – זונח את קוראיו ומטרותיו הדידקטיות הנעלות. ניסיונו של רינון בהערה 30 בעמודים 33-34 להפגין בקיאות ברקע של דנטה כבר עולה לו בטעות קשה: "את האתיקה לניקומאכוס של אריסטו, יצירה מרכזית לתפיסת המוסר שלו בתופת, הוא [דנטה] הכיר על סמך תרגומו של תומס אקווינאס." לשפשף טוב את העיניים: תרגומו של תומס אקווינאס!!! כל תלמיד מתחיל לפילוסופיה של ימי הביניים לומד שתומס, שלא ידע יונית, השתמש בפירושו לחיבורי אריסטו ובכתביו האחרים העושים שימוש קבוע בטיעונים ובתיאוריות אריסטוטליות בתרגומים של אריסטו ללטינית שהיו קיימים בזמנו (במקרה של 'האתיקה', בתרגומו של רוברט גרוסטסט ובנוסח מתוקן של תרגום זה שערך וויליאם מורבקה), והמתין במידת האפשר לתרגומים הטריים של חברו למסדר הדומיניקני, אותו וויליאם מורבקה. כאן בדיוק משלם רינון את מחיר חוסר ההתמקצעות שלו בתרבות ימי הביניים (ואת מחירן של היהירות וחוסר הזהירות שלו), חוסר התמקצעות שהופכת אצלו לדגל (עמודים 37-39): רינון מנופף בביקורתו של ניטשה על החינוך בגרמניה בתקופתו שאלבא דניטשה הלך והתמקצע עד שהפך

"לעיסוק בקוצו של יוד" (עמוד 38) ובא על חשבון הפיכתו של המלומד ל"אדם רחב אופקים" (שם). אם רינון הוא דוגמא לרוחב אופקים אז מובן מאליו שכל התמקצעות וכל צייקנות מדויקת עדיפה שבעתים.

כאמור התנהגות אתית או "מצוינות אישיותית" בלשונו של רינון (עמוד 38) פשוט איננה נובעת ולא יכולה לנבוע מלמדנות וממחקר מדויק וראוי לשמו. היא כוללת הרבה יותר גורמים ומשתנים, וזאת לפני ששאלנו מהי בדיוק מצוינות אישיותית ומי בדיוק יקבע זאת? האם מסע שטחי, רצוף קלישאות מחד וטעויות מאידך, מאפלטון ועד ניטשה, הוא שידריך נבוכים בדרכם אל מצוינותם האישיותית? רינון מוסיף ושואל: "אם לימוד מתמחה בהקניית ידע מקצועי מצומצם, מה טעם יש בעיסוק בספרות ובביקורת הספרות?" (עמוד 39). לימוד אמיתי כולל הקניית ערכים כמו דייקנות ויושר, צניעות, כנות ושאיפה לגילוי האמת. כל מי שהתנסה פעם בלימוד "ידע מקצועי מצומצם" כגון לימוד יונית עתיקה ולטינית וקריאה במקורות בשפות הללו יודע בדיוק על מה אני מדבר. הטעם לעסוק בספרות ובכל תחום אחר במדעי הרוח הוא שילוב של רצון לפתור בעיות ולשפר את הידע שלנו על־ידי גילויים חדשים או פירושים חדשים, להעניק הבנה טובה יותר למהלכים היסטוריים או לטכסטים מחד, ואהבה גדולה למקצוע מאידך. רינון מבלבל בדבריו בין מחקר ספרות לבין ביקורת ספרות, שני תחומים שלעתים נפגשים (כשמדובר בספרות עכשווית למשל) אבל בדרך כלל מחויבים למתודות שונות: המתודה המדעית במקרה של מחקר ספרות ומתודה חופשית יותר המחויבת לערכים אסתטיים כאלה או אחרים במקרה של ביקורת ספרות.

בכל מסעו הקצרצר של רינון במחוזות "השורשים ההיסטוריים של משבר מדעי הרוח" לא ניתן תיאור היסטורי ממשי אחד. לא נאמר דבר על כך שמבחינה היסטורית מהעת העתיקה ועד אחרי המהפכה המדעית הגדולה של המאה ה־17 לא היתה כלל הפרדה בין מדעי הרוח ומדעי הטבע. בימי הביניים נלמדו שבע האמנויות החופשיות (בהם הטריוויום שכלל דקדוק, רטוריקה ושירה) כהכנה לקריירה באחת משלוש הפקולטות הגבוהות (תיאולוגיה, משפטים ורפואה). המדע שנלמד באוניברסיטות האירופיות במשך רוב העת החדשה



המוקדמת התבסס על כתבי אריסטו ופירוש מסורתי או נועז שלהם בהתאם לכללים ולתיאוריות שגיבשו האסכולות האריסטוטליות והסכולסטיות השונות. ההפרדה בין מדעי הרוח למדעי הטבע שייכת אם כן לעולם המודרני שבו, בעקבות פריצות דרך בתחומים רבים, נוצר גידול עצום בידע הטכני ובעקבותיו ההתמקצעות ההכרחית. אולם התמקצעות זאת חלה לא רק במדעי הטבע אלא גם במדעי הרוח. כך למשל ההומניסטים של הרנסנס בדורות שאחרי פטרוקה ובעיקר במהלך המאות ה־15 וה־16 פיתחו ושיכללו מאוד את הפילולוגיה והמתודות ההיסטוריות לשם קריאה מדויקת יותר בטכסטים יווניים ולטיניים קלאסיים, הם עמדו על הצורך באיסוף כתבי יד רבים ככל שניתן של כל חיבור ומתוך השוואה וקריאה מדוקדקת לתקן שגיאות ולהעמיד בפני הקוראים טכסטים אמנים ככל שניתן. הפילולוגיה וביקורת הטכסטים המשיכו להתפתח ולהשתכלל והגיעו במידה רבה לשיא בסוף המאה ה־18 ובמהלך רוב המאה ה־19 בעיקר בגרמניה שבה הופיעו לראשונה במהדורות ביקורתיות רוב החיבורים ששרדו מהעולם העתיק היווני והרומי. זהו הרקע לדברי הביקורת של ניטשה שרינון מצטט בהתלהבות תוך שהוא שוכח את העובדה שהוא – רינון – יכול היום פשוט לשלוף מהמדף מהדורה ביקורתית של דיאלוג אפלטוני או הצגה של אריסטופנס או נאום של קיקרו ולקרוא בהם רק תודות לדורות של התמקצעות.

הגישה המדעית והמקצועית במדעי הרוח היא אחד ההישגים החשובים ביותר של ההומניזם הרנסנסי. בלעדיה אין לנו ביקורת מקרא, אין כרונולוגיה, אין ביקורת מקורות, אין כאמור ספרות עתיקה כפי שיש לנו היום ביוונית ובלטינית בשלל מקצועות ותחומים. רינון בפרק השני של מסתו יוצא נגד המדעיות של מדעי הרוח. הוא יוצא נגד מחקרים במדעי הרוח העושים שימוש במתודות ממדעי החברה או הטבע ונגד שימוש גובר בסטיסטיקה "מתוך ההנחה שעולם המספרים הוא האובייקטיביות בהתגלמותה" (עמוד 40). לרינון אין ולו מלה אחת לומר על הגישות המדעיות שהתפתחו בתוך מדעי הרוח עצמם. הביקורת שלו היא כוללנית מדי ומתעלמת משימושים נבונים ופוריים במתודות שונות במדעי הרוח כגון ביקורת טכסטים,

ביקורת מקורות, בלשנות משווה והיסטורית. יש מחקרים שבהם אפילו סטטיסטיקה וטבלאות יכולים לחשוף בצורה יעילה תופעות או מגמות חשובות ויש מחקרים שלא. גישה אנתרופולוגית וסוציולוגית לדת, למשל, עזרה מאוד להבין תופעות דתיות בהקשרים היסטוריים שונים, אבל גישה כזאת הכוללת הגדרה אנתרופולוגית או חברתית של התופעה הדתית איננה ממצית את כל ההבטים המורכבים של תופעה זאת. מה שמפריע לרינון במיוחד במה שהוא מכנה "הסגידה ל'מדעיות' של מדעי הרוח" (שם) היא הנטייה המדעית לאובייקטיביות ובמיוחד השאיפה למה שהוא קורא "הדרת האדם" (עמוד 41). כדי להוכיח את טענתו פונה רינון לעסוק ביחסים שבין תיאוריה ספרותית ומחקר הספרות ורואה בבלשנות של פרדינן דה סוסיר (המהווה אליבא דרינון נקודת מוצא של התיאוריה הספרותית המודרנית) את אם כל הרעות (עמודים 41-42) בשל התמקדותה בסמינים ובשל ההיבט האימפרסונלי הטבוע בה. מכאן והלאה התיאוריות במחקר הספרות אימצו את הגישה המדעית ורמת הכתיבה של חוקרים בשטח זה הדרדרה ונעשתה דלה ומדעית ועסוקה במיפוי ובתיאור במקום בשיפוט ובמשמעות. כל הטענות הללו אינן חדשות או מקוריות. קורצווייל לפני כארבעים שנה כבר הביט בעין עקומה על כתב העת 'הספרות' שנופף בדגל החדש, והאופנתי אז באקדמיה הישראלית, של מדע הספרות. מה שרינון מבקר למעשה הוא את אחת האופנות הפופולריות היום בשטחים רבים, האופנה הפוסט־סטרוקטורליסטית והדה־קונסטרוקטיבית ואת הדה־הומניזציה שבבסיסה. הוא יוצא חוצץ נגד פוקו ודרידה ובאטלר (עמודים 45-52) בטעונים שנשמעים מזה כשלושה עשורים ולא מוסיף איזו מסה קריטית של מקוריות לטענותיו (ובמקרה של ביקורתו נגד באטלר מקצר רינון את דרכו ופשוט מסכם את הביקורת של מרתה נוסבאום ואף מכריז על כך בגאון בעמוד 50). כמו במקרה של מרכזיותה של השירה בחינוך ביוון העתיקה גם במקרה זה רינון מוצא את עצמו טוען את המובן מאליו. המרת הסובייקט האנושי בטכסטים וקונסטרוקטים היא עמדה בעייתית מאוד מבחינה אתית (ועל כך כבר עמדו מזמן למשל אדורנו והורקהיימר בנתחם את מה שכינו 'הדיאלקטיקה של הנאורות') אבל מה לעשות, את אמריקה כבר

גילו. הקשר הלוגי בין השימוש שעושים חוקרים במדעי הרוח במתודות ממדעי החברה למשל, לטוב ולרע, לבין בחירה באפארט תיאורטי מופרך כזה או אחר פשוט לא קיים והחוט המחזיק את הפרק השני במסתו של רינון – 'הדרת האדם' – והקשר של כל אלה למשבר העכשווי במדעי הרוח הולך ונפרם. מעניין שלרינון אין אף מלה לומר על הבלשנות ההיסטורית, כאילו הבלשנות כולה נולדה בין דה סוסיר וחומסקי ואין דבר בלעדיהם, או על מחקר הספרות שאינו נסמך על אפארט תיאורטי ומתמקד בשאלות 'פשוטות' כגון מקורות השפעה והקשר היסטורי תוך ניתוח מדוקדק של מסמכים ארכיוניים ויצירות ספרות. אולי גם אלה מתודות מדעיות מדי עבור רינון?

לאור כל האמור לעיל מובן שהשימוש של רינון במלה 'מצוינות' (למשל בעמודים 55-52) מעורר אצל כל מי שחרד לגורלה של הרמה המדעית במדעי הרוח רטטים ועוויתות לא רצוניים. מהי בדיוק המצוינות של רינון? אותה מצוינות עליה מכריזות אוניברסיטות המחקר הארצישראליות שאחוז ניכר מסגל ההוראה שבהן הוא נטול תקן וקביעות, משמע לא ראוי לתקן ולקביעות בעיני אותם מוסדות אבל ראוי גם ראוי להוראה ולשמירה על אותה מצוינות? אין לצפות לכן מרינון שיבין באמת את החשיבות העצומה שיש בהחזקת חוקרים רציניים בשטחים שונים של מדעי הרוח. אין לצפות ממנו שיבין את הערך המוסף שאינו ניתן למדידה כשמומחה של ממש נכנס לכתה ומלמד ציבור סטודנטיאלי הכולל חוקרים צעירים ומורים עתידיים בכל הרמות ועד אנשים פשוטים שמרחיבים את ידיעותיהם. האם זאת התנערות מאחריות (עמוד 55)? האם אין כאן תרומה לחברה? רינון כל כך עיוור בביקורתו על ה'מדעיות' ועל החלתם של קריטריונים כמותיים שמקורם במדעי הטבע לשיפוט ערכם של מחקרים במדעי הרוח (עמוד 56) – ביקורת מוצדקת לכל הדעות גם אם שוב לא חדשה או מקורית במיוחד – שהוא זונח לחלוטין את המדעיות שבאה ממדעי הרוח עצמם, שמושגים כמו 'דיוק', 'הקפדה', 'רצינות' ו'מחקר' (שם) הם חלק מאבני הבניין שלה. מה לעשות, גם מדעי הרוח הם מדעים ויש בהם מתודות ושיטות עבודה אובייקטיביות ומקובלות על כלל קהילת החוקרים בשטחים השונים. את כל זה מבקש רינון לעצור. כדי להציל את מדעי הרוח ממשברם הוא רוצה

להפוך אותם לבית חרושת לאנשים טובים ולהשליך לפח כל יומרה למדעיות, לא פחות!

רינון היה אולי פחות נרעש מכך שדיסציפלינה כמו בלשנות קושרת בשנים האחרונות את עצמה הן מטעמים מקצועיים והן מטעמים תקציביים יותר למדעי הקוגניציה ולמדעי הטבע מאשר למדעי הרוח ושאותה מגמה מתגלית גם בפסיכולוגיה (עמודים 56-58), אילו היה זוכר איזו חשיבות מתגלית בכמה מן הדיאלוגים המאוחרים של אפלטון למקצועות כמו מתמטיקה או גיאומטריה, או מודע לכך שאריסטו היה למעשה המדען השיטתי הראשון בתרבות המערבית ואביהן של כמה וכמה דיסציפלינות מדעיות לא פחות משהיה חוקר ספרות למשל, למקום הבכיר של המתמטיקה בפילוסופיה הניאופלטונית בדורם של סיריאנוס ופרוקלוס, לגילוי מחדש של הגיאומטריה האוקלידית במאה ה-17 והשפעתה על דקרט, הובס, שפינוזה או ליבניץ למשל, וכן הלאה והלאה. בקיצור: הקשרים בין מדעי הרוח למדעי הטבע הם עובדה היסטורית ידועה שעקבותיה נטשטשו רק בתקופה המודרנית. יש למדעים המדויקים עוצמה וכריזמה ולפעמים גם תועלת במדעי הרוח ולהיפך, גם מדעי הרוח תורמים למדעי הטבע. האם רינון אינו חוטא שוב בהכללות גורפות ובהיסטריה קלה כשהוא קובע כי "ההתרחקות המודעת של הבלשנות ממדעי הרוח היא לא פחות מאשר התרחקות מהמרכיב ההומניסטי של תחום המחקר הזה: היא הפניית גב לקשר שבין הלשון לממד האנושי של האדם לטובת הקשר שבין הלשון לממד הגופני של האדם; היא נטישת המרכיבים בלשון שקושרים אותה להבנת האדם כאדם – ומכאן גם לדיסציפלינות נוספות במדעי הרוח כמו ספרות והיסטוריה – לטובת המרכיבים שקושרים אותה לדיסציפלינות במדעי הטבע כמו רפואה, ומכאן גם להבנת האדם ולתפיסתו כמכונה..." (עמוד 57)? האם רינון אינו שופך את התינוק עם המים כשהוא מכריז מלחמת חורמה ב'מדעיות'? לאן אם כן הוא מבקש להוביל את 'הרוח' כדי לחלצה מן המשבר?

המבנה הרעוע שבנה רינון בשני הפרקים הראשונים של מסתו קורס סופית בפרק השלישי. הקשר בין מחקר במדעי הרוח מחד לבין הוראה וחינוך מאידך – בניגוד לעמדתו של רינון – לא התרופף כלל.

מעמדם הכללי של מדעי הרוח וחיבתם החברתית הוא מה שהולך ומתכרסם, וכירסום זה מתבטא בקיצוץ תקציבי ובירידה בסטטוס הכללי שפעם היה למקצועות אלה בקרב הציבור המשכיל. בגידתם של בתי הספר התיכוניים בתפקידם להעניק חינוך בסיסי והרגלי למידה נאותים, הורדת הרמה שם ומכירתה בעד נזיד עדשים של רייטינג (למשל פתיחת מגמות למשפטים ולרפואה) ושל אחוז בוגרים שהשיגו תעודת בגרות, רמתם הירודה של מורים רבים, כל אלה עומדים מאחורי משבר מדעי הרוח. עד לאן אפשר להוביל סטודנטים שמתקשים בעברית (קריאה וכתיבה), שאנגלית עבורם היא מכשול בל יעבור, רבים מהם חסרי הרגלי למידה וכלים בסיסיים בשלוש שנות התואר הראשון? מספר גדל והולך של תלמידים כאלה הכריע בסופו של דבר את האוניברסיטות וחייב אותן להוריד את הרמה ולוותר על חלום המצוינות. אבל האם מדובר רק במדעי הרוח? הרי תלמידי תיכון ישראלים נמצאים הרחק מאחור בהשוואה למקביליהם מאירופה וממקומות אחרים בהשגיהם במתמטיקה ובמדעים. דומה שמערכת החינוך הישראלית כולה מצויה במשבר מתמשך. האם באמת אפשר לקבל את טעונו של רינון בדבר "התנערות אנשי מדעי הרוח מאחריות חברתית" (עמוד 60) כטעון רציני? הלקאה עצמית היא אסטרטגיה לא רעה אבל רינון צריך קודם כל להסתכל על האחריות המקצועית שלו עצמו, וכאן כאמור צעות בעיות רבות. בגידתן של האוניברסיטות בחלום המצוינות והורדת הרמה שם כדי לשמור על מספר תלמידים סביר יצר אפקט הפוך: בחברה שמודדת כמעט כל דבר בכסף מתברר שמדעי הרוח הפכו "זולים" ולכן לא ממש שווים, שהרי אין למעשה תנאי קבלה ולא נדרש מאמץ מיוחד להשיג תואר במדעי הרוח.

רינון מציע לנו "חזרה אל העבר הטרומ־מודרני, כאשר מדעי הרוח היו המקור הראשי לא רק להבנת האדם אלא גם לחינוכו כיצור מוסרי, משום שנתפסו כמי שיש לאל ידם ללמד את האדם כיצד להתנהל בעולם באופן מוסרי." (עמוד 60). כאמור אם חוזרים אחורה לעידן טרום מודרני אזי מוותרים על החיצוי המודרני שבין מדעי הרוח למדעי הטבע, אבל גם נאלצים לוותר על הדימוי האידיאלי, הרומנטי, המדומיין והלא היסטורי שיש לרינון לגבי תפקידם של מדעי הרוח.

ההומניסטים של הרנסנס שכאמור אחראיים במידה ניכרת על פרויקט החינוך ההומניסטי בעולם המערבי מאז סוף המאה ה-14 ועד העשורים הראשונים של המאה ה-20 וממשיכיהם הרבים ביקשו להכין את תלמידיהם טוב יותר מבחינה מקצועית: לטינית משובחת וסגנון רטורי מרשים יכלו להבטיח קריירה דיפלומטית או משרה אדמיניסטרטיבית בכירה למשל. הבסיס לכך היה לימוד יסודי של הספרות וההיסטוריה היוונית והרומית וחקי קוי מופתים סגנוניים כדמוסתניס או קיקרו. לימוד יסודי שכזה אמור היה גם – כפועל יוצא שיש לייחל לו – למתן את שלטונם של דחפים ותשוקות ולהגביר את שיקול הדעת הבוגר והאחראי אצל התלמידים, כששוב המודלים העתיקים משמשים מופת. לא מדובר כאן כלל על חינוך מוסרי שיטתי וישיר ובוודאי שלא על ניסיון "ללמד את האדם כיצד להתנהל בעולם באופן מוסרי". איש מהמחנכים הגדולים של הרנסנס לא היה תמים עד כדי כך. מדובר בחינוך בסיסי ששימש לעתים קרובות כהכנה ללימודים גבוהים יותר ותכליתיים יותר. חשוב גם לזכור שההתנהלות המוסרית בעולם שייכת כבר – בעולם המערבי מהרנסנס ועד גבולות העולם המודרני והתגברות תהליכי החילון – לתחומה המקצועי של התיאולוגיה, אבל כאן אנו גולשים לפרטים היסטוריים התמקצעותיים מדי.

רינון כן חושב שהוא מצא את מפתח הקסמים לחינוך מוסרי, לא פחות. הוא טוען שמצא "תיאוריה שתתווה את אופן הקריאה בטקסטים שונים כך שניתן יהיה ללמוד מהם כיצד להבין את העולם שבו אנו חיים, ויותר מכך: כיצד להתנהל בו באופן מוסרי, הלכה למעשה. את התיאוריה הזו אני מכנה בשם 'ביקורת דידקטית'." (עמוד 60). קוראים מקצועיים יחייכו למקרא הניתוח האטימולוגי שמציג רינון (עמודים 60-61) לשם התואר 'דידקטי' ביוונית – ניסיון פתטי להרשים קוראים לא מקצועיים. שוב מוצא את עצמו רינון מסביר את המובן מאליו: היסוד הדידקטי בחלק מהשירה העתיקה אבל הוא מתעלם מכך שמחוץ לעולם העתיק לשירה דידקטית ולספרות דידקטית יש שם רע מאוד. למעשה מדובר בקריקטורה, לא בספרות של ממש. מאחר ורינון התלונן על דלותה ועליבותה של הכתיבה המדעית (עמודים 43-44), קצת מאכזב לגלות אצלו צירוף

עילג במשפט: "המקור השני הוא דיומדם, שפעילותו התקיימה במאות..." (עמוד 61). קשה מאוד להבין כיצד קריאה ב'גיאורגיקה' של ורגיליוס למשל (אחת הדוגמאות שמביא רינון) אמורה לחנך את הקוראים "כיצד להתנהל בעולם באופן מוסרי" (עמוד 62). כשרינון אמור לספק קצת קבלות להבטחות הגדולות שנתן בראשית הפרק השלישי הנ"ל מתברר שאין למלים שלו כיוון. הוא מקדיש פסקה אחת בעמוד 62 וחוזר שוב ושוב על תפקידה הדידקטי של הספרות ועל הביקורת הדידקטית, "ביקורת שקוראת טקסטים רבים שוב ושוב במטרה להנחיל לקוראים, באמצעות תהליך הקריאה, תובנות בנוגע לחייהם ולהתנהלותם בעולם" (עמוד 62). זה כבר נשמע כמו עיוני בנוסח התפוז המכאני ובעיקר חסר כל בסיס של ממש. את מה שנותר ממסתו (עמודים 62-68) מקדיש רינון למפתח הקסמים של ניטה שוחט שאת ספרה 'אילו אדם הייתי: רטוריקה של נקמה ורטוריקה של השלמה בישראל' תרגם רינון עצמו עבור אותה הוצאה וסדרה שהדפיסה גם את ספרו. הדברים כה מופרכים ומבולבלים ובעיקר הופכים את הספרות ואת הטקסט הספרותי לקרדום או לאמצעי ובעיקר לטאפט: למה צריך את שקספיר אם האמת שצריך ללמד כל־כך ברורה? "מטרתה של שוחט אינה הנהרת הטקסט של שקספיר, כשהוא לעצמו. באמצעות שימוש בתובנות של המחזה והפריזמה של המושג 'תקווה רדיקלית', הקריאה הדידקטית מציעה לנו – החל בבחינה של טקסטים תעודיים מתוכניות לימודים וכלה בקריאה של יוזמת ז'נבה – כאן ועכשיו, אפשרות של מיפוי 'הפוטנציאל להשתחרר' מ'מעגל החזרה שכולל דורות חדשים לחטאי העבר'" (עמוד 67). האם אנו נזקקים לתורתה החינוכית של הגברת שוחט כדי להבחין במורכבותו של המצב הפוליטי בישראל? והלא מאחורי הדברים מתגלה פוזיטיביזם המים להחריד מחד וחף מכל ספקות ופקפוקים מאידך. אבל מכאן גולשים כבר במדרון פוליטי חלקלק, והלא "רק" בספרות ובהצלת מדעי הרוח עסקינן. לא גלגל של הצלה

ממש מטיל ריגון על מדעי הרוח הטובעים בישראל אלא בסך הכל  
עוד ניסיון לעטות על ראשו עלי דפנה ולהכתיר את עצמו כאיש רוח  
בעל אחריות חברתית.



## לתקן עולם במלכות הבקורת הדידקטית

עוד על ספרו של יואב רינון, *משבר מדעי הרוח*, ספרית קו אדום, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ד/2014.

אשתדל לא לחזור על דברים שכתב שרגא נרו, העוסקים בעיקר במהותם וטיבם של הרעיונות, הטענות, ופה ושם אפילו טעונים, שהעלה יואב רינון בספרו זה. דיון מפורט יותר ממה שהצליח מר נרו לכלול במאמרו המרוכז והדחוס יצריך לפחות ספר, ומאמרו של פרופסור רינון – שהרי הספר שלפנינו הוא במקורו הרחבה של הרצאה (עמוד 9) – כל כולו (למעט שני הנספחים שהוסיף רינון מדבריהם של אחרים כ"חטיבה שניה" בעמודים 124-73) אין בו יותר מ־61 עמודים. גם אם יאמר מי שיאמר שמאמרו של רינון מציע פתרון של ממש למשבר, או אפילו דיאגנוזה של ממש של טיב המשבר, עדין אותם שני נספחים שרינון תרגם מאמריקאית אינם תורמים דבר לענינים אלה. מאמרו של סטיבן גרינבלאט (הנספח הראשון) בא "כדי להדגים את עקרון הפואטיקה הדידקטית מזוית אחרת מזו שעליה הצבעתי". נו, טוב. ומי שיקרא את הלקט של קטעים מספרו של אנדרו דלבנקו (הנספח השני), שלדברי רינון עצמו (עמוד 9) "הוא ניתוח של משבר מדעי הרוח במוסדות האמריקניים להשכלה גבוהה", ספק אם ימצא את ידיו ואת רגליו, ואם יבין מה להם ולפתרון הקסם שמציע רינון במאמרו/ספרו. אבל במקום שצריך למלא חוברת, והמאמר העיקרי לא מספיק בכמותו, מביאים שמיטה אצל הר סיני וכופים אותה עליו כגיגית עד שיאמר רוצה אני. (ואני מבקש את סליחתם של השמיטה ושל הר סיני.)

אתיחס איפוא לכמה שאלות שיש להן אופי היסטורי יותר, ואמשיך בעניני מוסר – שכן בין יתר דברי השבח וההלל ל'ביקורת הדידקטית' מודגשת גם מטרתה המוסרית.

א. המונח 'ספרות' בעולם העתיק.

נתחיל מענין ה"ספרות". הנה מה שכותב רינון בעמוד 13 :

המונח 'מדעי הרוח' הוא מודרני; בעת העתיקה נהוג היה להתייחס לספרות ולהוראת הספרות. אך אם כיום המונחים 'ספרות' ו'לימודי ספרות' מתייחסים לתחום מצומצם יחסית, הרי שבעת העתיקה המונח 'ספרות' הקיף טווח רחב מאוד של יצירות טקסטואליות, החל משירה (שכללה לא רק ליריקה אלא גם דרמה וסאטירה) {ומה על שירה אפית? י. ג.}, עבור בפרוזה (שכללה פרוזה אמנותית, היסטוריה ופילוסופיה) ובנאום (נאומים פומביים בבתי המשפט, תרגילי נאום בבתי הספר לרטוריקה ונאומי שבח והלל) {ומה על נאומים פוליטיים? י. ג.}, וכלה באגרות פרטיות (לרבות מכתבי המלצה, בין בשירה בין בפרוזה). אם נוסיף לכך את העובדה שבלימודי הספרות נכללו כבר אז {מתי בדיוק? י. ג.} הן התכנים של היצירות והן מאפייניהן הצורניים והלשוניים, כלומר גם הממד הבלשני־פילולוגי {בלשני? בעולם העתיק? והאם בלשני ופילולוגי הם אותו הדבר, או שני צדדים של אותו עסוק? י. ג.} שלהן, נוכל לראות שלימודי הספרות דאז היו, למעשה, כמעט כל מה שנכנס כיום תחת הכותרת 'מדעי הרוח'.

כפי שכתב כבר שרגא נרו, רינון "חוזר כמנטרה על המלה 'ספרות' כאילו שיש למלה זאת אותה משמעות ביוון של המאה החמישית לפנה"ס ובארץ הקודש בשנת 2014. שינסה הפרופ' רינון לתרגם ליוונית עתיקה את המושג 'ספרות' ונראה אם מישהו מבין המשוחחים ב'פוליטיאה' יבין את כוונתו."<sup>1</sup>

1 כשקראתי את דברי נרו, שלפתי את המילונים האנגליים־יווניים שלי ופתחתי במלה literature. הם מציעים φιλολογία – שהוא כבר העיסוק הפילולוגי בטכסטים מכל סוג ומין – μουσική, שכידוע לכל מי שקרא, למשל, את הפוליטיאה של אפלטון מסמנת את העסוק גם בטכסטים של שירה וגם במוסיקה במשמעות

בעיה זאת, כהרבה בעיות מסוג טרדני ופילולוגי זה, לא הציקה לרינון, ככל הנראה, יתר על המדה (גם אם הרגיש 'באיזשהו מקום' שיש כאן בכלל בעיה). אך מה מלמדנו הקטע הזה? ש"בעת העתיקה", או "אז", כל מי שרצה ללמוד, לא רק שירה או 'פרוזה אמנותית', אלא גם היסטוריה, פילוסופיה, או ריטוריקה (שמי שלומד אותה כדאי לו גם לקרוא נאומים של ממש מפעם לפעם), או לקרוא אגרות פרטיות (שפורסמו אז כעתה, אם גם לא באותם ממדים), היה נזקק לטכסטים שאפשר לקרוא אותם, וכל טכסטים שאפשר לקרוא אותם הם, מיניה וביה, ספרות – במובן הבסיסי, הרחב, והבנאלי ביותר של מונח זה. נזכר לרגע שבעולם העתיק לא לימדו את כל היצירות השונות והמשונות האלה לכל מי שזכה לחנוך כלשהו. בחנוך הבסיסי של הילד והנער נכללו בעיקר יצירות שירה. גם אז, עיקר ההוראה הפורמלית היה נתוח לשוני בסיסי של היצירות לשם הבנת הטכסטים ברמת הפשט. הנתוח הפילולוגי המתוחכם יותר – למשל, המשמעות המדויקת של מלים וההבדלים בין מלים שנראות כנרדפות – היה עסוק שמעבר לבתי הספר. היה זה עסוק שכל הנראה יסדו אותו סופיסטים כפרודיקוס וגורגיאס, שרינון מזכיר את

המצומצמת של נגינה ושירה. אבל μουσική אינה כוללת ספרות היסטורית, נאומים, פילוסופיה, ואיגרות פרטיות. יש עוד מונח המקביל בחלקו למה שאנו קוראים היום 'ספרות יפה' ποίησις ובתעתיק – poiesis, מלה שכיחה ביותר, בצורות שונות, בספר של אריסטו המכונה פואטיקה, שרינון הוא מתרגמו האחרון לעברית (הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"ג/2003). בפרק הראשון מסביר אריסטו מה היא 'שירה', ποίησις, ומדוע לפי הגדרתו ספריו הפילוסופיים של אמפדוקליס, למשל, אם כי הם כתובים באותו משקל הכסמטרי כהומירוס, אינם 'שירה' (1447 ב' 18-20), בשעה ש'הדיאלוגים הסוקראטיים' (שם, 11) – הכתובים בפרוזה – הם כן 'שירה', או ספרות יפה. בפרק התשיעי אומר אריסטו: "היסטוריון ומשורר אינם נבדלים זה מזה בניסוח דבריהם (בלשון שקולה או בלשון פרוזה), שהרי כתבי הרודוטוס, גם לו נוסחו בלשון שקולה, לא היה נגרע דבר מהיותם סוג של כתבי היסטוריה, במשקל או שלא במשקל" (תרגום רינון). אמור מעתה, בתפיסתו של אריסטו גם כתבים פילוסופיים (אלו שאינם דיאלוגים) וגם כתבים היסטוריים, יהיו צורתם ונסוחם אשר יהיו, אינם ποίησις. בלשון ימינו היינו אומרים שגם אם יכתוב מי שיכתוב יצירה פילוסופית או היסטורית בלשון ובסגנון של ספרות יפה, עדין אין זה הופך יצירות אלה ליצירות ספרות. האם דברי אריסטו כה רחוקים מרעיון זה?

פעילותם בשטח זה בעמוד 27, והם דרשו סכומי עתק על קורסים בשטח חדש זה (שם, הערה 17). וגם כאן יש לנו מה שאפשר לתאר רק כתחילתו של העסוק הפילולוגי בטכסטים. המחקר הפילולוגי של ממש התפתח באלכסנדריה בתקופה ההלניסטית, ועסקו בו בעיקר חוקרים ואנשי הספרייה: הוא לא הפך לחלק מהותי של החנוך הכללי. גם "התכנים של היצירות" – בנגוד לנתוח הלשוני והדקדוקי הבסיסי – לא היו חלק מן החנוך הבסיסי של כל ילד יוני. שוב, היו אלה ככל הנראה הסופיסטים שהחלו לחקור את הספורים האפיים והשירים הליריים עצמם מבחינת התכנים והרעיונות. ואיש לא קרא לכל העסוקים האלה 'ספרות'.

נכון הוא שבספרות היונית והלטינית העתיקה הקפידו רוב הכותבים, גם כשעסקו בשטחי מחקר 'לא ספרותיים' (בשבילנו) כהיסטוריה או ארכיטקטורה, לכתוב בשפה יפה ונעימה לקריאה. נכון הוא גם שמאז המאה הרביעית לפני ספירת הנוצרים החלו רוב הכותבים בפרוזה, כולל לא מעט היסטוריונים, פילוסופים, וכמובן נואמים, לתת למשפטים שכתבו נופך שירתי בצורת איזון, הקבלה או ניגוד, ובשימוש במשקלים מסוימים ('משקלי פרוזה') בסוף משפט או קטע. את המונח 'פרוזה אמנותית', שרינון משתמש בו לפי תומו, טבע בשנת 1898 הפילולוג היהודי-גרמני אדוארד נורדן בספרו הגדול בן שני הכרכים *Die antike Kunstprosa*, בו הוא דן בענינים אלה בפירוט, מן העת העתיקה עד לספיחיה בתקופת הרנסנס. בעולם העתיק היתה גם מה שאנו מכנים ספרות מקצועית שקבעה כללים והציעה הצעות לכתובה אמנותית ונעימה לאוזן של טכסטים בפרוזה. בשנת 1909 פרסם הפילולוג האנגלי אלברט קרטיס קלארק אוסף של מה שהגיע אלינו מספרות מקצועית זאת בשם *Fontes Prosaes Numerosae*. השמוש באמצעים אמנותיים מעין זה החל באסכולות הריטוריות, בעיקר של איסוקראטיס האתונאי בן המאה הרביעית, שפיתח והרחיב כללים ונהגים שהחל בהם מורו גורגיאס, ממיסדי הוראת הריטוריקה והתיאוריה הריטורית. אך העובדה שרוב כתיבי הפרוזה שנועדו לקהל קוראים הקפידו על כמה מאותם כללי 'אמנות' לא באה מיחס זה או אחר ל'ספרות' באחד ממובניה ה'נשגבים' והמודרניים מאד. מוטב שלא נשכח שבעולם העתיק כמעט כל קורא

קרא לעצמו בקול את הטכסטים ("ערוכה בקול ושמורה" כדברי ברוריה), ואיזון ומשקל מנעימים לקורא את שמיעתם. להשתמש כאן במונח 'ספרות', במובניה הטעונים בשתי המאות האחרונות, כיסוד מוסד של כל החנוך העתיק, הוא אנכרוניזם והגזמה.

אבל, ישיב המשיב, הרי הכל יודעים כי השירה היתה מרכזית לחינוך הילדים, ולא רק הילדים, למה שרינון מכנה "מצוינות אישיותית" (תרגומו למלה היונית העתיקה *areté*, או בתעתיק *arete*). רינון טוען (עמוד 22) – בעקבות סוקראטיס, לדבריו – כי "לא רק שקיים קשר הדוק בין חינוך לבין ספרות, אלא שהספרות היא אחד הכלים המרכזיים לעיצוב אופיים המוסרי של נמעניה". (מדוע "נמעניה"? האם ספרות מגיעה בדואר?) והוא מביא, בעמודים 22-26, מה שנראה כראיות מכריעות מן המקורות והספרות המשנית לבסוס טענה זאת.

כדרכו מתיחס רינון בעיקר לספרות משנית מן השנים האחרונות, או לכמה 'ספרי מופת' במחקר שעדין נהוג לצטט אותם למרות 'אי עדכניותם'.<sup>2</sup> לא אתיחס להכללות שמצא רינון בספרות המשנית והוא מגיש אותן לקורא כהלכה למשה מסיני. די בשתי 'ראיות' מן

2 למשל, הכרך הראשון של הספר *Paideia* מאת Werner Jaeger, שיצא לאור בשנת 1939 ולמרות חסרונותיו הרבים, ההולכים ונחשפים עם השנים, עדין יש לו מעריצים פה ושם; או ספרו הגדול של Henri-Irénée Marrou על תולדות החנוך בעולם העתיק, מהדורת 1965. ספרו של מארו הוא – בבטוי המתאים לו בלשונו של המחבר – *tour de force*. אך לעתים קרובות גוברת נטיתו של המלומד הגדול לכפות הכללות מענינות ומקוריות על טכסטים שלא כולם סובלים אותן. יתר הספרים המובאים בעמודים אלה הם מן הדור האחרון, וכמובן באנגלית או באמריקאית. החלק הלוועזי של הביבליוגרפיה, עמודים 72-70, כולל 35 פריטים. מתוכם 13 מן השנים שמאז 2000, 17 מהשנים שבין 1970 ל-2000, ורק 5 מן השנים שלפני 1970. על אותה הנחת יסוד של רינון שבמדעי הרוח, כמו במדעי הטבע, כל המאוחר מחברו עדיף עליו, עמדתי כבר במאמר הבקורת על תרגום רינון ל'*פואטיקה*' של אריסטו "עד כאן", שפורסם ב'*קתגטיס* 2, סתיו תשס"ה, עמודים 147-95, ר' בעיקר 139-147. שם הבאתי נמוקים לכך שבשטחי מחקר הקשורים לעולם הקלאסי העדכניות אינה תמיד קנה מדה לאיכות, ולעתים היא מכשול למחקר איכותי. רינון בשלו – וזאת בספר התוקף את השמוש במדעי הרוח בשיטות השאלות ממדעי הטבע.

המקורות. בעמודים 24-25 מביא רינון את דבריו של ניקיראטוס *במשתה* לכסנופון: "אביו, מתוך דאגה לכך שיהיה אדם טוב, דרש ממנו ללמוד על־פה את כל האיליאדה והאודיסיאה, וכתוצאה מכך הוא מסוגל לדקלם אותן מילה במילה... בעזרת טקסטים אלה הוא יכול, כאדם בוגר, לטפח את מצוינותו האישיותית, לאור דמויות מופת שעיצב הומרוס כדוגמת אכילס, איאס, נסטור ואודיסיאוס, שהכול רוצים להידמות להם". נו, באמת! רינון אינו מספר לקורא מי היה אביו של אותו ניקיראטוס: ניקיאס המצביא המהולל, איש צבא המחזיק בכל הדעות הפשוטות, ה"ידועות בצבור", והבנאליות ביותר בכל ענין שאינו נוגע למומחיותו הצבאית. כדברי תוקידידס (ספר שביעי, סוף פרק פו, תרגום א.א. הלוי, עמוד 379), "אורח חייו היה כולו במעגלי השלמות המוסרית המקובלת". במקור νενομισμένη ἀρετή: מה שנחשב (אבל אינו באמת) שלמות מוסרית ("מצוינות אישיותית" בריונית). יתכן מאד שניקיאס יצג את דעותיו של האתונאי הממוצע (והמבולבל) בעניני מוסר, אך כבר אדם חושב כתוקידידס עמד על כך שאין אלו עמדות מוסריות לאמיתו של דבר. אכילס ושות', אנשי צבא גדולים, הם אולי מודל לחקוי למי ששאפתו היא להיות גבור מלחמה כניקיאס, אך לא למי ששואף להתנהגות מוסרית מסוג אחר, שכבר היתה קימת כאידיאל במאה החמישית ואחריה. עדות לקיומה היא הטרנספורמציה המוסרית לדמויות מן הספרות האפית שהתחילו בה סופיסטים כפרודיקוס וגורגיאס: למשל ספור "הירקליס על פרשת דרכים" המיוחס לפרודיקוס אצל כסנופון, *זכרונות על סוקראטיס* א', 21-34, והנאום לדוגמא "שבחי הלנה" – שהוא למעשה נאום סניגוריה על הלנה – של גורגיאס. שני הסופיסטים מנסים, כל אחד בדרכו, לעבד ולתרגם ללשון האתיקה של תקופתם' ספורים מן המסורת האפית ששוב אינם עומדים בקריטריונים המוסריים של משכילי זמנם. ניקיאס רצה לחנך את בנו שיהיה אדם טוב לפי "מה שנחשב" – או "ידוע בצבור" – "כשלמות מוסרית": ההצטינות בקרב של הגבורים ההומריים. האם לכך שואף רינון שתוביל אותנו "התקוה הרדיקלית" שהוא מגיש לנו על מגש הקסם שלו בעמודים 66-70? משה דיין או אריאל שרון כמודלים מוסריים לחקוי?

הדוגמא השניה שמביא רינון (עמודים 23-24) לאותה הנחה כי השירה מביאה "לעיצוב אופיים המוסרי של נמעניה" היא הוכוח בין הדמויות איסכילוס ואוריפידס בצפדדעים לאריסטופניס. הוא מצטט את דברי אוריפידס בשורות 1008-1009 (לא 1010-1009) כי "אנו [המשוררים] עושים את האנשים בערי־המדינה לטובים יותר", ומסיק מהם כי "בתפיסה שהמשורר הוא מחנך – ויותר מכך, שיש ביכולתו להוביל את מאזיניו לעבר מצוינות אישיותית – החזיקו לא רק דמויותיו הבדיוניות של אריסטופאנס אלא גם הקהל שצפה בהן". הקורא התמים שוב יניח שאוריפידס של המחזה מתכוון לשלמות מוסרית בלשונו. לשמחתנו, מחזה זה של אריסטופניס הגיע אלינו במלואו, וכל אדם יכול להמשיך לקרוא. כמה שורות לאחר דברים אלה של אוריפידס טוען איסכילוס שהוא עשה את האנשים ל"אצילים, גבוהים ורמים, ולא משתמטים ומבלי עולם ונוכלים המסוגלים לכל דבר {כפי שהם בהשפעת אוריפידס ודומיו}, אלא {בהשפעת איסכילוס עצמו} אנשים שחנית ופגיון וכובע מלחמה בדמם, חובשי קסדות ומגיני ברכים, שלבם חזק שבעתים כלבו של שור". בשורה 1018 שואל אוריפידס: "ומה עשית להציגם [על הבמה] כה אצילים?" ואיסכילוס משיב (1021): "יצרתי דרמה מלאה באריס" (Ἄρης, בתעתיק Ares, אל המלחמה). ודרמה זאת, הוא מסביר, היא "שבעה נגד תיבי", שכולה מלחמה וגבורת המלחמה. האם בזה, בגבורת המלחמה, מתבטאים "המצוינות האישיותית" ו"עיצוב האופי המוסרי" שעליהם הצביע רינון? האם זה הוא "חינוכו" של האדם "כיצור מוסרי" שאליו מבקש רינון (עמוד 60) להחזיר אותנו בעזרת פתרון הקסם שהוא מציע? ואני בתומי סבור הייתי כי ההערצה לגבורה במלחמה ו"כל הכבוד לצה"ל" מצויה אצלנו למכביר ואינה זקוקה לכל מיני "פואטיקות דידקטיות" ו"תקוות רדיקליות" כדי להקיצה מתרדמתה.<sup>3</sup>

3 כדי להסיר מכשול, אעיר פה ששם העצם שרינון החליט לתרגם כ"מצוינות אישיותית", ἀρετή, ובתעתיק arete, ושם התואר המקביל לו, ἀγαθός, ובתעתיק agathos, עברו הרבה גלגולים ושנויים במשמעותם. על כך ר' מאמרי "ההצטינות

בדיוני על ההנחה שבעת העתיקה האמינו כי הספרות היא המחנכת את האדם ל"מצוינות אישיותית" ול"עיצוב האופי המוסרי", דלגתי עד עתה על עוד כמה עובדות מרכזיות בתולדות החנוך בעולם העתיק שרינון פוסח עליהן מטעמים השמורים עמו או עם היקף ידיעותיו בתולדות החנוך העתיק.<sup>4</sup> החל מן המאה הרביעית לפני סה"נ קמו באתונה, ואחריה באסיה הקטנה וברחבי העולם היוני, אסכולות פילוסופיות וריטוריות. אסכולות אלה, שהתחרו זו בזו על תלמידים (כיון שברובן היה התלמיד נדרש לשלם שכר למוד, שהיה לעתים גבוה למדי), היו מה שחוקרים מודרניים מכנים "החנוך הגבוה של העולם היוני והרומי". עצם קיומן והתרחבותן של אסכולות אלה לאורך ההיסטוריה של התרבות היונית והרומית מעיד כאלף עדים על כך שהריטוריקה והפילוסופיה לא נכללו בלמודי הספרות, שלדעת רינון (בקטע המצוטט בעמוד 13) "היו למעשה כל מה שנכנס כיום תחת הכותרת { 'נכנס תחת הכותרת' ? עברית ? י.ג. } 'מדעי הרוח'". כבר הזכרנו שהפילולוגיה גם היא היתה עסוק למספר לא גדול של מלומדים. רובם הסתופפו בצלן של הספריות הגדולות של אלכסנדריה ופרגמון. אמור מעתה, אותה הצבה של 'ספרות' כמקדימתם (praefiguratio) בעולם העתיק של כל מה שאנו קוראים 'מדעי הרוח' עומדת על כרעי תרנגולת (ואני מתנצל לפני התרנגולת). יתר על כן, כבר מימי הסופיסטים וסוקראטיס היה הדיון הפילוסופי בשאלות של מה שאנו קוראים מוסר חלק חשוב, ולעתים עיקרי, בעיסוקם של הפילוסופים ותלמידיהם. היו ככל הנראה תמיד אזרחים פשוטים (כנראה רוב האזרחים) שלא היה להם מושג על אותם דיונים פילוסופיים, והם המשיכו לקבל ללא הרהורי ספק או חשיבה בקרתית

והאדם הטוב: גלגולי מושגים ובעיות ביון העתיקה", בספר *מידות ודגשות* בעריכת אסא כשר ואהרן נמדר, רמת־גן תשנ"ה, 1994, עמודים 75-110.  
 4 אילו רק טרח ללמוד כהלכה את ספרו הגדול של Marrou שהוא מתייחס אליו בהערות ובביבליוגרפיה, היה לומד על קיומן של האסכולות הריטוריות והפילוסופיות ועל חשיבותן המרכזית בחנוך היוני והרומי. אך כפי שאמר עוד בשנות החמשים מרצה גלוי לב באוניברסיטה ישראלית, אין צורך לקרוא בעיון ובשלמות כל ספר המובא בביבליוגרפיה שלך: די לצטט אותו במקומות המתאימים.



כל מיני רעיונות בעניני מוסר שמצאו בספורי המיתולוגיה, בשירה האפית והלירית, ובהרצאות צבוריות של סופיסטים ופילוסופים, בלי לעמוד על הסתירות והבלבול בין רעיונות אלה. (ר' למשל עמדותיהם בעניני "המצוינות האישיותית", arete, של מנון ופרוטגוראס בדיאלוגים הקרויים על שמם.) אך לאותם מאות ואלפים – ולקראת סוף העת העתיקה, לפחות מאות אלפים ברחבי האימפריה הרומית – שלמדו פילוסופיה והתייחסו אליה ברצינות, היא היתה לא רק חקירה עיונית בטבע העולם והאדם אלא גם, ובעיקר, דרך חיים מוסרית. בתקופה שאנו מכנים 'הלניסטית-רומית', טענה כל אסכולה פילוסופית – האקדמים, הפריפטטים, הסטואים, האפיקוראים, הקריינאים – כי היא ורק היא מורה לתלמידיה את דרך החיים הנכונה והמוסרית המביאה לאושר ולחיים הטובים. היכן כאן איפוא אותה הגמוניה של הספרות כמדריכה לחיים המוסריים והטובים בתפיסתם של היונים והרומים הקדמונים?

אך נניח לאותו סבך של בעיות הקשורות למעמדן של צורות כתיבה והבעה שונות בעולם העתיק ובעולמנו. הבה נחזור לאותו 'חינוכו של האדם כיצור מוסרי' בעזרת 'פואטיקה דיקטטית' ושות', שרינון מציע לנו כפתרון למשבר מדעי הרוח של ימינו הדוויים. נזכור מה הוא כותב בעמוד 60:

מה שנדרש עתה, אפוא, הוא חזרה אל העבר הטרומ־מודרני, כאשר מדעי הרוח היו המקור הראשי לא רק להבנת האדם אלא גם לחינוכו כיצור מוסרי, משום שנתפסו כמי שיש לאל ידם ללמד את האדם כיצד להתנהל בעולם באופן מוסרי. אחת הדרכים למימושו של צעד זה היא ניסוח של תאוריה וביקורת טקסטואלית, תאוריה שתתווה את אופן הקריאה בטקסטים שונים כך שניתן יהיה ללמוד מהם כיצד להבין את העולם שבו אנו חיים, ויותר מכך: כיצד להתנהל בו באופן מוסרי, הלכה למעשה. את התאוריה הזאת אני מכנה בשם 'ביקורת דיקטטית'.

כבר ראינו מה היא אותה התנהלות מוסרית שאנו מוצאים אצל ניקראטוס בן ניקיאס בספרו של כסנופון, ואצל איסקילוס במחזה של אריטופניס. אך בקטע שלפנינו מדובר על החנוך – באמצעות סוג

מסוים מאד של תיאוריה ובקורת ספרות – להתנהלות מוסרית בחיינו ובימינו. מי שמציע תיאוריה כזאת, שאינה סתם הבנה מופשטת של טיבה של ההתנהלות המוסרית, אלא היא אף מלמדת אותנו "כיצד להתנהל בו [בעולם] באופן מוסרי, הלכה למעשה" (ההדגשה שלי, י.ג.), שומה עליו שאף הוא יתנהל בעולם באופן מוסרי הלכה למעשה. אם מי שמציע לאחרים – לכולנו – תיאוריה מסוג זה שבה המדרש מביא מיניה וביה לידי מעשה מוסרי לא הצליח בכל מקרה ומקרה 'להפנים' אותה הלכה למעשה ולהתנהל בעולם באופן מוסרי, מה יגידו איזובי הקיר?

אביא כאן איפוא כמה דוגמאות להתנהלותו המוסרית ומצוינותו האישיותית כחוקר ואיש מדע של מציע התיאוריה החדשה לפתרון המשבר של מדעי הרוח, הפרופסור יואב רינון. אני מבקש להבהיר ולהדגיש מראש שאין אני עוסק כאן בהתנהגותו האישית של אדם בשם יואב רינון בחייו הפרטיים, או בכל צד של חייו שאינו נוגע ישירות לעולם המדעי והאקדמי. דברים אלה אינם ענין לבקורת ספרותית ומדעית, ואינם מעניני. אתיחס רק לכמה ממעשיו הצבוריים, בפרסומים הפתוחים לכל קורא, של החוקר והמורה בפקולטה למדעי הרוח פרופסור יואב רינון.

ב. מודה אני.

אתיחס כאן לקטע מן המאמר: יוחנן גלוקר, "הכלב ממשיך לנבוח", *קתרסיס* 14, סתיו תשע"א, 2010, עמודים 6-21, בעיקר עמודים 10-12. כיון שמאמר זה כלול בגיליון שיצא לאור רק לפני כחמש שנים והוא מצוי ברוב הספריות, אני מפנה אליו את הקורא ללא ציטוט.

אין לי מה להוסיף כאן על מה שכתבתי באותם עמודים.

ג. של מי הקטעים האלה – או "דמיון מילולי מפתיע". נעבור עתה לקטע ארוך ומפורט יותר ממאמר בקורת שפרסמתי באחת החוברות הראשונות של *קתרסיס*. הקטע עוסק בדרך שבה מביא רינון במקומות שונים את דבריהם של חוקרים גדולים שקדמו לו, ללא כל 'גלוי נאות' שלפנינו דברי אחרים. יש בקטע זה גם חלקים טכניים במקצת הנוגעים ל'מיומנותו' של רינון בדרכי העבודה הפילולוגיות הנהוגות בכל עסוק בטכסטים מן העולם העתיק. אי אפשר היה לנתק אותם מן הדיון בלי לפגוע בטעוניהם העולים בו. אני מתנצל לפני אלה שידיעתם ביונית עתיקה ובשיטות עבודה פילולוגיות אינה מספקת לצורך קטעים אלה, ומציע להם 'לנצל את זכות הפסיחה'.  
קטעים ממאמר הבקורת: יוחנן גלוקר, "עד כאן: על תרגום רינון לפואטיקה", *קתרסיס 2*, תשס"ה, 2004, עמודים 147-95.  
1. (עמודים 112-95 במקור).

במבוא, עמ' 12-13, אנו קוראים:

שלושת המקורות<sup>5</sup> הללו אבדו כמעט לחלוטין, והעדרם מורגש היטב בניסיון להבין קטעים מסוימים מכתב היד ששרד.

המונח 'כתב יד' בהקשר זה, ולמעשה בהקשר של כל יצירה קלאסית, מטעה במקצת. כתב היד המקורי אבד, ומה שנותר בידינו הוא העתק, או העתקים, מתקופות מאוחרות הרבה יותר. במקרה של ה'פואטיקה' מדובר במספר מוגבל למדי של כתבי יד. אף על פי שהיצירה לא תפסה מקום מרכזי באירופה של ימי הביניים<sup>6</sup> [[היא היתה מוכרת בביזנץ, ותורגמה לסורית, כפי הנראה בסוף המאה התשיעית לסה"נ. מתרגום זה נותר רק חלק מהפרק השישי, אבל כמה שנים לאחר מכן

5 הכונה – כפי שברור מן המשפטים הקודמים – לספריו של אריסטו 'בעיות הומריות' ו'על המשררים', ולחומר התיעודי על הפקות התיאטרון באתונה, שאספו באסכולה של אריסטו.

6 בין זוגות סוגרים אלה הבאתי את הקטע הדומה ברובו לקטע האנגלי שיצוטט להלן.

היצירה תורגמה מסורית לערבית בידי אבו בישר (מת בשנת 940 לסה"נ). תרגום זה נותר כמעט בשלמותו, והוא העדות הקדומה ביותר ל'פואטיקה'. ואולם זו עדות בעייתית מאוד: מדובר בתרגום של תרגום,<sup>7</sup> [מה גם שאין לדעת עד כמה שלט המתרגם הסורי בשפה היוונית]; כמו כן לא סביר שהיתה לו היכרות כלשהי עם עולמה של הדרמה היוונית שאליה מתייחסת ה'פואטיקה'.

כדור אחד או שנים לאחר התרגום לערבית הועתק כתב היד העתיק והטוב ביותר של היצירה, פריסינוס (Parisinus) 1741, המכונה על ידי המהדירים A או Ac [ומתוארך בין המאות התשיעית והאחת עשרה לסה"נ]<sup>8</sup> [כתב היד מכיל נוסף על ה'פואטיקה' גם את ה'רטוריקה' וכן כמה יצירות בתר־אריסטוטליות בנושא הרטוריקה]]. בשנת 1427 עדיין היה כתב היד בקונסטנטינופול; בסוף אותה מאה הועבר לפירנצה ולבסוף מצא את מקומו בפריז. הראשון שהכיר במלוא ערכו היה החוקר הגרמני יוהנס פאהלן (Vahlen), והמהדורות שהוציא בשנת 1874 ובשנת 1885 משמשות עד היום בסיס למחקר של היצירה. לאחר ימיו של פאהלן זיהו חוקרים כתב יד נוסף, המשמר מסורת עצמאית ביחס לכ"י A. זהו ריקרדיאנוס (Riccardianus) 46, המכונה על ידי החוקרים B או R והוא מהמאה הארבע עשרה לסה"נ"[[[.

דבר דבור על אופניו – לא כן? דא עקא, קטעים אלה מועתקים, כמעט מלה במלה, מהקדמתו של ד.ו. לוקאס לטכסט עם פרוש חדש שהוציא לאור באוקספורד בשנת 1968 – פרוש שרוב החוקרים והתלמידים היום משתמשים בו – ואף רינון מודה בהקדמה (עמ' 13) שהשתמש בו.<sup>9</sup> ישוה הקורא את הקטע העברי שהובא כאן בשלשה זוגות סוגרים – מלבד המשפטים

7 משמעותם של סוגרים אלה תתברר להלן.

8 כנ"ל.

9 Aristotle, *Poetics*, Introduction, Commentary and Appendixes by D. W. Lucas, Oxford 1968.

שבזוג אחד או בשני זוגות סוגרים – לקטע הבא מהקדמתו של לוקאס, עמ' xxxiv-xxxiii:

...it [the *Poetics*] was certainly known in Byzantium, and it was translated into Syriac probably at the end of the ninth century A.D. The Syriac version is lost except for part of Ch. 6, but a few years later the Syriac was done into Arabic by Abu Bistr (d. 940), and his translation, which has survived almost entire, is the earliest witness to the Greek text, though a halting one. For not only is it at two removes from the Greek, ....<sup>10</sup> Further, both Syriac and Arabic translators were at the disadvantage of scarcely knowing what a tragedy was....<sup>11</sup>

Probably within a generation or two of the translation into Arabic was copied the best and oldest surviving Greek manuscript, Parisinus 1741, called A or A<sup>c</sup> by editors. This manuscript was still in Constantinople in 1427, but reached Florence before the end of the century and found a final home in Paris. Its outstanding value was not recognized till the nineteenth century. J. Vahlen, who gave a full account of its readings in his editions (1867<sup>12</sup>, 1874, 1885), regarded it as the sole authority from which the text of the *Poetics* is derived.<sup>13...14</sup>

- 10 המשפט שהשמטתי לא מופיע בתרגום העברי.
- 11 כאן שוב השמטתי כמה משפטים אצל לוקאס שאינם מופיעים בתרגום העברי.
- 12 מעניין מדוע הוצאה ראשונה זאת של פאלן אינה נזכרת בקטע 'המקביל' של רינון. אולי משום שהיא כבר לא 'עדכנית'?
- 13 כאן נראה כי רינון 'עיגל' קצת את דברי לוקאס.
- 14 כאן שוב השמטתי כמה משפטים שאינם מופיעים בתרגום העברי. משפטים אלה עוסקים בתרגום הלטיני משנת 1278, תרגום שנעשה ישר מיוונית, מכתב יד שאבד מאז, ויש לו ערך מסוים בשחזור גרסאות המוטלות בספק בכתבי היד היווניים.

Since Vahlen's day it has been recognized that there is one manuscript which preserves a tradition independent of A; this is Riccardianus 46 (B or R to editors), which, although of the fourteenth century.....

דמיון מלולי מפתיע. אך מה על המשפטים שהכנסתי בקטע העברי בסוגרים בתוך סוגרים? המשפט הראשון, "מה גם שאין לדעת עד כמה שלט המתרגם הסורי בשפה היוונית"; לקוח מהקדמתו של אינגרם בייוטר להוצאתו הגדולה של ה'פואטיקה', עם תרגום ופרוש, שיצאה לאור בשנת 1909<sup>15</sup> עמ' xxiii:

... nor need we assume a very exact knowledge of Greek on the part of the Syriac interpreter.

המשפט השני, "ומתוארך בין המאות התשיעית והאחת עשרה לסה"נ", לקוח ככל הנראה מרשימת ה Sigla (האותיות המשמשות לסמול כתבי היד בהוצאה בקרתית) בעמ' 2 של הוצאתו של לוקאס. שם נאמר על כתב היד הזה: A = cod. Parisinus 1741, saec. X/XI – כלומר, A מסמל את כתב היד של פריז 1741, מן המאות העשירית/האחת עשרה. הלטינית כאן היא בסיסית. מדוע נותן לנו רינון "תשיעית" במקום עשירית? איני יודע.

המשפט השלישי, "כתב היד מכיל נוסף על ה'פואטיקה' גם את ה'רטוריקה' וכן כמה יצירות בתר־אריסטוטליות בנושא הרטוריקה", לקוח שוב מהקדמתו של בייוטר, עמ' xxvii:

Ac, i. e. Parisinus 1741, is part of a volume which contains not only the Poetics but also the Rhetoric and several post-Aristotelian works on rhetoric.

ובכך פתרנו את בעיית מקורותיו של הקטע במבוא – הקטע היחיד בכל הספר – המסביר לקורא מה הם כתבי היד שבעזרתם אנו מנסים לשחזר את הטקסט היווני של 'פואטיקה': כעמוד אחד מהקדמתו של לוקאס; משפט אחד הלקוח מרשימת הסמלים בהוצאתו; ושני

*Aristotle on the Art of Poetry*, a revised text, with critical introduction, 15 translation and commentary by Ingram Bywater, Oxford 1909

משפטים שנלקחו, משום מה, מהוצאתו הישנה והטובה של בייאוטר – אולי כדי להשלים את החסר בעניינים אלה אצל לוקאס. וכל זה כמעט בתרגום מלולי, עם כמה השמטות ו'עגולים'.

2. (עמודים 107-116 במקור).

בחלק א' של מאמר זה התיחסתי לטפולו הכושל של המתרגם במשפט אחד מן הפרק הששי (13-12a1450). משפט זה מופיע בקטע מן הפרק שבו נתקל העורך – ומי שקורא במיומנות הדרושה את הגרסה של כתבי היד ואת התקונים שהעורך מעמיד לרשותו – במספר לא מבוטל של בעיות טכסט חמורות.

במבוא, עמ' 13, כותב רינון:

הנוסח שבו השתמשתי לצורך תרגום ה'פואטיקה' הוא הנוסח של לוקס (Lucas) משנת 1978 המבוסס על המהדורה של קאסל. מהדורת קאסל מסתמכת על כל כתבי היד והתרגומים שנזכרו לעיל, וראתה אור במסגרת Oxford Classical Texts בשנת 1965. עם זאת עקב מצבו הקשה של הנוסח כל תרגום הוא במידה רבה פירושי, בין השאר משום שהוא כרוך בבחירות של הכללת חלקים מסוימים ואי הכללת חלקים אחרים שעליהם חלוקים המהדירים.<sup>16</sup>

ניחא. בטכסט של ה'פואטיקה' יש לא מעט מלים ומשפטים שחוקרים במשך הדורות החליטו שאינם חלק מן הטכסט המקורי אלא תוספות מאוחרות שנשתרבו מסבות שונות לכתבי היד; וכידוע לכל המכיר טכסטים בקרתיים, אין הסכמה בין חוקרים ועורכים שונים מה הם בדיוק אותם משפטים ומלים החשודים על כך. היום מקובל בהוצאות בקרתיות של טכסטים שהעורך שם בסוגרים מרובעים [] מלים ומשפטים שהוא חושד בהם שאינם חלק מן הטכסט המקורי, ובין שני obeloi, משהו מעין צלבים מוארכים † †, מלים שלדעתו חל בהן בכתבי היד שבוש שעד כה לא הצליח איש לתקנו כיאות. המתרגם רשאי, כמובן, לבחור בין ההכרעות של עורכים שונים

16 וגם בבחירת גרסאות ותקונים לטכסט, במדה שהחליט המתרגם, במקום זה או אחר, שלא לקבל את הגרסה הכלולה בגוף הטכסט שממנו תרגם. ראה להלן.

במקרים כאלה; אך מן הראוי שיעיר את עינו של הקורא בכל מקום בו החליט לסטות מהחלטת עורך הטכסט שעליו, לדבריו, בסס את תרגומו, ואם אפשר, יסביר מי הוא העורך האחר – או המתרגם – שנטה אחריו, או מה היו שקוליו העצמאיים להכרעתו. שכן המתרגם אינו, בסופו של דבר, עורך עצמאי של טכסט<sup>17</sup> ועליו לדוח לקוראיו מה הוא הטכסט בלשון המקור שעליו התבסס – ולהסביר במקום שסטה ממנו מדוע עשה כן.

נביא עתה – לתועלת קוראי יונית – את הקטע כלו (21-12a1450), כפי שהוא מודפס בטכסט של קאסל המובא בהוצאתו של לוקאס, עמ' 11 (הנקודות החשובות לדיוננו יוסברו בעברית בהמשך הדברים):

toutoi" men ouh ÿouk oÿigoi auÿwhÿ w' eipein  
kecrhntai toi" eiÿesin: kai; gar ÿoÿi" eÿei pañÿ kai;  
hÿo" kai; muÿon kai; lexin kai; meÿo" kai; dianoiän  
wÿsautw". meÿiston de; toutwn eÿstin hÿl twñ pragmatwn  
sustasi". hÿgar tragwdia mimhsiÿ eÿstin ouÿ ajqrwpwn  
ajÿla; praxewn kai; biou »kai; euÿdaimonia kai;  
kakodaimonia eÿn praxei eÿstin, kai; to; teÿo" praxiÿ ti"  
eÿstin, ouÿ poiöth": eiÿsin de; kata; men ta; hÿÿh poiöiv  
tine", kata; de; ta;" praxei" euÿdaimone" hÿ touÿnantion%  
ouÿkoun oÿpw" ta; hÿÿh mimhswntai prattousin, ajÿla; ta;  
hÿÿh sumperil ambanousin dia; ta;" praxei".

לא אכנס כאן לכל פרטי חלופי הגרסאות באפראט הבקרתי של קאסל לקטע זה. אומר רק ששתי קבוצות המלים המובאות ב־obeloi הן מלים שבפרושן התקשו כבר עורכים לפני קאסל, ומשום שהוא אינו סבור שיש בידו להציע פתרון 'חד וחלק', הוא משאיר אותן ב'צריך עיון' ומשתמש בסמון המקובל היום. בדומה לזה שני המשפטים שקאסל מביא בסוגרים מרובעים. כאן הוא מעיר באפראט לשורה 17: seclusi – כלומר, הוא עצמו שם אותם בסוגרים אלה. הוא

17 אלא באותם מקרים – כגון בייוטר (ר' הערה 11) – בהם עורך הטכסט מצייע גם תרגום משלו.



מוסיף שפילולוג אחר, ריטר, כבר חשד במשפט הראשון משני אלה (ובשתי המלים שלפניו) שאינם מגוף הטכסט המקורי. נביא עתה את תרגומו של רינון (עמ' 25-26) לקטע זה, בצרוף ההערה האחת שהוא מביא כאן בבעית הטכסט, ועוד הערה אחת המעידה על הדרך בה הבין את אחד המשפטים:

ובחלקים אלה, ולא רק בכמה מהם, ניתן לומר שהמחזאים משתמשים בתור רכיבים.<sup>40</sup> הרי בכל מחזה יש רכיב של חיזיון וכמוהו גם אופי ומארג סיפור, סגנון, זמרה ומחשבה. החשוב שברכיבים הוא ארגון הארועים, שכן הטרגדיה היא ייצוג אמנותי לא של בני אדם כי אם של פעולות ושל חיים – והאוויר וגם האומללות גלומים בפעולה – גם התכלית היא סוג מסוים של פעולה ולא מימד איכותי.<sup>41</sup> אמנם נכון הדבר שאנשים הם כפי שהם בגלל תכונות אופיים, אבל הם מאושרים או אומללים בגלל פעולותיהם. הפעולות לא באו איפוא לעצב את אופיין של הנפשות הפועלות, אלא אופיין מעוצב באמצעות הפעולות.

<sup>40</sup> הטכסט במקום זה משובש, והפירוש מסתמך על התיקונים שמציע Vahlen 1885.

<sup>41</sup> תכלית: מטרתה של הטרגדיה מצויה בעצם הפעולה ולא בפן האיכותי של הייצוג האמנותי שלה.

אין צורך לקרוא יונית: די לשים לב לסימנים בגוף הטכסט היוני ולהתבונן בתרגום העברי של הקטע. אין בתרגום זה כל סימן לאותם obeloi בטכסט של קאסל. נראה כי מה שעורך ההוצאה הבקרתית היונית שרינון מסתמך עליה ראה כמלים שעדיין לא נמצא להן מרפא, מתורגם לעברית כאלו היה הכל ברור כשמש. (למרות הערה 40, כל מה שהמתרגם הכניס לתרגומו הוא תקון אחד בלבד של Vahlen – ולא לאחת המלים שקאסל מביא ב'צריך עיון'). אשר למשפטים שקאסל שם אותם בסוגרים מרובעים – כי לדעתו הם אינם חלק מן הטכסט המקורי, והשתרבו לכאן בכתבי היד – רינון מתרגמן בלי להעיר לקורא כי סטה כאן מן הטכסט שבו השתמש לצורך התרגום, ואינו מסביר מדוע עשה זאת. ננחש איפוא מה היו הסבות שהביאו את רינון לסטיות אלה מן ההוצאה שעליה – לדבריו – הסתמך.

אביא תחילה תרגום מלולי ככל האפשר למשפט הראשון:  
 ובכן במרכיבים אלה ׀לא מעטים מהם׀, אפשר לומר, משתמשים.  
 'מרכיבים' – אמצתי כאן את תרגום רינון – הם אותם 'סודות  
 מכוניים' של הטרגדיה<sup>18</sup> שאריסטו הסבירם במשפטים הקודמים:  
 העלילה ('מארג הסיפור' של רינון), האופי (של הנפשות הפועלות),  
 סגנון הדבור, היסוד המוסיקאלי, המחשבה<sup>19</sup> והיסוד היוזואלי. בקטע  
 שלפני המשפט שלנו נראה היה כי אריסטו סבור שאלה הם מרכיבים  
 המופיעים כלם, ברמות שונות של חשיבות, בכל טרגדיה. והנה  
 במשפט שלפנינו, כפי שהוא מופיע בכל מסורת כתבי היד, נראה  
 אריסטו כמסתיג הסתיגות כפולה. מי הם אותם "לא מעטים מהם"?  
 ממי? מתוך ההקשר (והעובדה ש"מעטים" כאן במין זכר) מניחים  
 שמדובר במשוררים הכותבים טרגדיות – וכך מקובל מאז העיר על כך  
 פאלן בפרושו. אך מדוע פתאום רק 'לא מעטים' ממשוררי הטרגדיות  
 משתמשים באותם ששה מרכיבים שבזכותם טרגדיה ראויה לשם זה?  
 ומדוע ההסתיגות הנוספת "אפשר לומר"<sup>20</sup> אף לו אמר אריסטו  
 "רבים מהם", וללא אותו "אפשר לומר", היה הדבר מוקשה. שהרי

18 אריסטו עצמו מכנה אותם במלה הרב משמעוית *eiðh* 'צורות', 'סוגים'. אלה הם 'חלקי הטרגדיה מצד האיכות' לעומת 'חלקיה מצד הכמות' – הפרודוס, הסצינות השונות, קטעי השירה והרקוד של המקהלה וכיוצא באלו (המפורטים בתמציתיות הדרושה בפרק י"ב). ה'חלקים מבחינת הכמות' ניתנים להפרדה בפועל כשמנתחים טרגדיה: הפרולוגוס הוא שורות 1-123; הפרודוס הוא שורות 124-345, וכן הלאה. ה'חלקים מבחינת האיכות' שזורים זה בזה. אולי ניתן להפריד את היסוד המוסיקלי – השירה והרקוד – המיוחד לקטעי המקהלה. אך היסוד היוזואלי – המסכות, תמונות הרקע ועצם הופעת השחקנים על הבמה ותנועותיהם – קים על הבמה לאורך הטרגדיה. כך גם סגנון הדבור (והשירה), העלילה, והאופי. 'מרכיב' הוא בטוי לא רע לאותם *eiðh*, כל עוד אנו זוכרים את ההבדל בין תערובת ותרכובת. אולי 'סודות' במשמעות שהיתה להם בפיסיקה העתיקה? אין מלה ההולמת בדיוק את כונתו של אריסטו, ואף אריסטו עצמו משתמש במלה שאינה מונח טכני מדויק בהקשר זה.

19 משהו מעין דרך הבעת החשיבה והרגשות על ידי הנפשות הפועלות בסצינות השונות.

20 רינון מתרגם "ניתן לומר". הבטוי היוני *wf' eipein* הוא בטוי של הסתיגות שאין לו, ככל הידוע לי, מקביל מדויק בעברית. משהו מעין *so to say* או *one could say*.

כשם שאין לך שיר לירי עתיק ללא מלים בדיאלקט מסוים, הערוכות במשקלים מסוימים ומלוות בכלי נגינה, כך אין לך טרגדיה ללא המרכיבים שנתחם אריסטו במשפטים הקודמים. הערתו הארוכה של לוקאס בעמ' 101 של פרושו משקפת בתמציתיות כמה מלבטיהם של חוקרים בדורות האחרונים.

רינון פותר כאן את הבעיה בכך שהוא מתרגם "ולא רק בכמה מהם". במאמרי הקודם (ר' חלק א' לעיל), 'עשיתי לעצמי חיים קלים' והנחתי שרינון לא הבדיל פה בין מין זכר למין הסתמי (נאוטרומ), וכך יחס "לא מעטים מהם" – בזכר וביחסת הנומיניטיבוס – במקום למשוררים, למרכיבים (שהם במין נאוטרומ ביונית, ולפי תרגומו היה עליהם להיות גם ביחסת הדטיבוס). אך נראה שפרוש חדש ומהפכני כזה היה מחיב יותר חשיבה – גם אם שגויה במקצת – על עצם הכתוב בטכסט היווני ממה שקרה כאן. עלה בדעתי בינתיים כי אולי בא מישהו והציע תקון קל – לקרוא ολίγοις במקום οἱ ἴσοι<sup>21</sup> – והלך רינון ואמץ (או סתם העתיק ללשון עבר) את התרגום המבוסס על תקון זה, בלי שיעיר לקורא העברי התמים על כך. נייתי ספר ונחזי.

בשנת 1980 הלך לעולמו אחד מגדולי החוקרים של העסוק בספרות יון העתיקה ברנסאנס האיטלקי והצרפתי, פרופ' ג'ימס האטון מאוניברסיטת קורנל. בעזבונו נמצא. כמעט מוכן לדפוס, תרגום חדש לאנגלית, עם מבוא קצר והערות, ל'פואטיקה'. כתב היד הוכן לדפוס על ידי אחד מעמיתיו של האטון, גורדן קרקווד, ויצא לאור לראשונה בניו יורק בשנת 1982<sup>22</sup> וכך מתרגם האטון – בעמ' 51 של תרגום זה – את המשפט שלפנינו:

So then they employ these six forms,<sup>23</sup> not just some of them, so to speak;

21 בתקון זה, המלה היונית תבוא בלשון רבים וביחסת הדטיבוס, ותתאים מבחינת המין והמספר ל'מרכיבים' ומבחינת היחסה לפועל "משתמשים".

22 Aristotle's *Poetics*, Translated, with an Introduction and Notes by James Hutton, Preface by Gordon M. Kirkwood. Norton, New York/London 1982.

23 כך הוא מתרגם – מלולית – את המלה היונית לאותם 'מרכיבים'.

ברור לחלוטין שמכאן (עם התקון הקטן של פאלן לסוף המשפט, שאותו מצא במקור אחר) שלף רינון את תרגומו. איני יודע אם ראה רינון את הערה 10 (למקום זה בטכסט) בעמ' 90. הנה היא (המלים בסוגרים מרובעים הן של קרקווד):

Reading of *igoi* (*oligois*). Within the species of tragedy every individual play will possess all the essential attributes. [Although Hutton's note gives no indication, the reading of *igoi* appears to be his own conjecture for this much debated passage. G.M.K.]

תקון זה נראה פשוט ופקח: תוספת של אות אחת (ו'נפילת' אותיות בכתבי היד היא תופעה שכיחה) פותרת, כביכול, את הבעיה. אני איני בטוח בכך. שהרי מדוע על אריסטו להדגיש ש"לא בכמה מהם"? היש בכלל חשש שיבוא מישהו ויאמר שיש טרגדיה הראויה לשמה שיש בה רק אופי וסגנון דבור, ללא מראית העין? או שיש בה רק מראית העין והאופי ללא הדבור והשירה? אך נניח לתקון פקח ופזיז זה. לפנינו בעיה עקרונית.

מתרגם המעיד על עצמו שהנוסח שבו השתמש בתרגומו הוא זה של קאסל, ובמקום מסוים החליט לסטות מאותו נוסח ולאמץ תקון לטכסט שהוצע שנים רבות לאחר שקאסל הוציא לאור את הטכסט שערך, שומה עליו לפחות לומר לקורא משהו מעין "כאן חרגתי מנוסח קאסל, הרואה במלים אלה ביונית בעיה טכסטואלית ללא פתרון, ואמצתי תקון שהציע האטון בתרגומו"<sup>24</sup> כפי שהוא עושה בהערה 40 לגבי תקון אחר לטכסט, זה של פאלן. יתר על כן, תקון זה לטכסט – ותקונים אחרים – של האטון, עדין לא היה ספק בידם לעבור את כור ההתוך של וכוח ולבון בין המומחים לדבר. היה זה מן ההגינות הבסיסית שתרגום המבוסס על תקון זה לא יוצע לקורא ללא כל הערה כאלו זה מה שכתב אריסטו ואין, ולא היו, שום ספקות בענין זה.

24 תרגומו של האטון לא מופיע, למיטב בדיקתי, לא בהערות לתרגום ולא בביבליוגרפיה שבסוף הספר.

נמשיך. גם המקום השני היד: "הרי בכל מחזה יש רכיב שבו מדפיס קאסל – ולוקאס בעקבותיו – מלים מסופקות בין שני obeloi מתורגם אצל רינון כאלו לא היה לנו כאן כל קושי בהבנת הטכסט שהגיע במסורת כתבי של חיזיון." במקור, המלים המצוינות ב- obeloi בהוצאה שרינון טוען שהשתמש בה – הן "epei pañ :ofyi מלולית, "לחזיון יש כל" – או (כבר תוך נסיון לפרש בהקשר), "בחזיון יש כל". כל מה? נאמר – שוב תוך נסיונות פרשנות שנעשו כבר – כל דראמה. בכך לא פתרנו שום בעיה: בחזיון יש כל דראמה? והרי ההגיון אומר דוקא כי בכל דראמה יש חיזיון? ואם כבר זה המובן – 'בכל חיזיון יש דראמה' – הרי לפי המשך משפט זה גם בכל עלילה יש דראמה, ובכל אופי יש דראמה – ואין לדבר סוף. יתר על כן תרגום 'מתוקן' זה מסתמך על כך ש'כל', pañ פרושו 'כל דראמה', pañ drama – שכן המין הוא נאוטרומ, ואילו 'טרגדיה' ביונית היא נקבה. אך מדוע יעבור פתאום אריסטו – בדיון שכלו עוסק במרכיבי הטרגדיה, ובמשפט שמטרתו כביכול לומר שכל אותם מרכיבים מצויים בכל טרגדיה – לשם הכולל יותר 'דראמה'? ואלה רק כמה מן הקשיים שנתקלו בהם דורות של חוקרים, ולוקאס מסכם בקצרה בהערותיו. אולי בכל זאת צדק קאסל כשהכניס מלים אלה – ואת המלים בשורה הקודמת – לסימני 'צריך עיון'? תקונים קלים וקלילים אינם תמיד מן הטובים ביותר. לעתים קרובות, אנו מגלים מעדויות של כתבי יד נוספים שהתגלו שמה שכתב המחבר (כלומר, סביר, מן החומר החדש שהתגלה, שזה מה שכתב) אינו דומה כלל וכלל למה שמופיע – עם או בלי שגיאות ותמיהות – בכמה מכתבי היד שהיו בידינו קודם. במקרה של ה'פואטיקה', יש לנו למעשה רק משפחה אחת של כתבי יד, וגם מקורם המשותף ההיפותטי הועתק כבר מאות שנים מאז שדברי אריסטו השונים בעניינם אלה היו עדין מובנים לשומע המשכיל. יתכן שמאחורי שני שבושים אלה שהעורך שם אותם בין obeloi מסתתרים טעוניהם שונים לחלוטין ממה שאפשר לנחש בעזרת תקונים קלים לגרסת כתבי היד שבידינו.

רינון אפילו אינו מרמז לקורא שיש במקומות אלה בעיות טכסט חמורות. תחת זאת, הוא מציע לו שוב – ככל הנראה – מה שמצא בתרגומו של האטון (שוב עמ' 51). הנה הדברים כנתינתם מהאטון:

for every drama has spectacle, character, plot, language, melody, and thought in the same sense...<sup>25</sup>

עד כאן שני צרופי המלים שעורך ההוצאה הבקרתית האחרונה של הטכסט 'מרים ידים' ואינו יודע מה לעשות בהם. לקורא העברי אפילו לא נאמר שיש כאן קושי.

עתה למשפטים בקטע שלנו שהעורך שם אותם בסוגרים מרובעים. כזכור, פרוש הדבר הוא שהעורך סבור שמשפטים אלה אינם חלק מממה שכתב המחבר, אלא תוספת של מעתיק או מלומד מאוחר שהשתרבה לתוך הנוסח של כתבי היד. עורך אחראי של טכסט אינו סתם 'שם בסוגרים', או מכניס תקונים לטכסט, לפי ראות עיניו, טעמו האישי או סתם איזו 'תחושת בטן'. גם אם אין הוא תמיד מפרש את סבותיו (ובהוצאה עם אפראט קריטי מצומצם כהוצאתו של קאסל, אין לו גם המקום לכך). היו לו – אם הוא מלומד רציני: וקאסל הוא מלומד רציני – שקולים של ממש. הבה נראה שוב מה נאמר במשפטים אלה. אביא כאן, בתרגום 'צמחוני' ככל האפשר, את המשפטים שבסוגרים המרובעים ואת המשפטים הסמוכים להם, כפי שהם מופיעים בגוף הטכסט של קאסל:

והגדול מכלם הוא צרופם זה לזה של המעשים.<sup>26</sup> שהרי הטרגדיה היא חקוי, לא של אנשים, אלא של מעשים ושל חיים [והאושר והמסכנות<sup>27</sup> הם במעשה, והתכלית היא מעשה מסוים, לא איכות.<sup>28</sup> והאנשים הם לפי אפים בעלי איכות מסוימת, אך לפי מעשיהם הם מאושרים או ההיפך מזה]. ואין הם פועלים כדי לחקות את האופי, אלא את האופי הם כוללים במעשים. המעשים והעלילה הם איפוא תכלית הטרגדיה, והתכלית היא הגדול מכל.

25 "wšaut w" – מלה מוקשה, שרינון סתם אינו מתרגמה או שמא "וכמוהו" מתרגם מלה זאת? פשוט מדי.

26 הגדול והחשוב שבכל ששת המרכיבים הוא הצרוף המוצלח של מעשי הנפשות הפועלות: כלומר, העלילה.

27 רינון מתרגם 'האומללות'. ביונית יש כאן מלה שהיא הפוכו – גם מבחינה אטימולוגית – של 'אושר'.

28 מעשה של אדם זה או אחר, ולא איכותו – כלומר אפיו.

הקורא בעיון יראה מיד שאם אמנם 'נוריד' את המשפטים שקאסל הכניס לסוגרים, יוצר רצף הגיוני יותר בין המשפטים שלפניהם ואחריהם. המשפטים בסוגרים קוטעים את המשך קו המחשבה המדגיש את ראשוניותה של העלילה בין מרכיבי הטרגדיה.

אך אין זה הכל. המשפטים שבסוגרים מעבירים את מחשבתנו מענין העלילה ומקומה בין מרכיבי הטרגדיה לאושר ולמסכנות, שהם אינם מעיקרם ענינה של הטרגדיה, או של התיאוריה הספרותית, אלא של האתיקה. 'חדירה' זאת של משפטים השייכים, בעולמו הפילוסופי של אריסטו, ל'מתודוס' (דיסציפלינה) אחרת, לתוך דיון רצוף ומרוכז במרכיבי הטרגדיה, נראית חשודה.

וגם בכך לא סימנו. מי שיקרא את המשפטים 'האתיים' שבסוגרים ויהרהר קצת בשאלת האושר באתיקה האריסטוטלית, ימצא עצמו נבוך. די לקרוא שוב את הפרקים הראשונים של האתיקה הניקומאכית, בהם יוצא אריסטו מן ההנחה שהכל מסכימים על כך ש'הטוב האנושי', או תכלית חיי האדם, היא האושר; ולאחר דיונים בתפיסות שונות הרווחות על טיבו של האושר, מגיע אריסטו למסקנה לפי שיטתו (21-20a1098) בהשמטת קטע שרוב העורכים שמים בסוגרים מרובעים): "אם כן הדבר עולה כי הטוב האנושי היא פעילות (*eþergeia, energiea* – מושג מרכזי במחשבת אריסטו) של הנפש לפי המדה הטובה, ואם יש הרבה מדות טובות, לפי המושלמת שבהן. וכן גם בחיים שלמים. שהרי סנונית אחת אינה עושה את האביב, וכן לא יום אחד. וכך גם יום אחד או זמן קצר אינם עושים אדם למאושר". עולה מכאן שאדם אינו מאושר לפי מעשה או מעשים, ותכלית החיים אינה "מעשה מסוים", אלא פעילות ממושכת שזמנה הוא כל החיים. ברור עתה שמי שכתב את המשפטים שקאסל מכניסם בסוגרים (או מי שמצא אותם בהערת שולים בכתב יד והעתיק אותם לגוף הטכסט), לא זו בלבד ששבר את הרצף ההגיוני של הקטע שלנו, אלא אף יחס לאריסטו דעות בעניני אתיקה שאינן שלו.

מה עושה רינון? אין הוא מעמיד את הקורא כלל על כך שמשפטים אלה חשודים על עורך הטכסט שממנו, כביכול, תרגם – וחלקים שונים מהם היו חשודים על עורכים קודמים זה עדין ועדנים – אלא

מתרגמם כפי שהם – או, בשנויים קלים, כפי שמצאם בתרגום האטון (עמ' 51).<sup>29</sup>

נכון הוא שמתרגם אינו יכול להעמיד את הקורא בתרגום על כל הקשיים שבטכסט שהגיע אלינו במסורת כתבי היד. מנסיוני בעריכת תרגומיה של אביבה קציר ז"ל לשלש יצירות פילוסופיות של קיקרו, שיצאו לאור בעשר השנים האחרונות בהוצאת אוניברסיטת בר־אילן, אני יודע יפה שעל המתרגם או העורך להעמיד את הקורא על בעיות טכסט רק במקומות שבהם מה שמופיע בכתבי היד הוא בעייתי במיוחד, ולא נמצאה לו תקנה המקובלת על כל החוקרים או רובם. אך לא הרי קיקרו כהרי אריסטו. כתביו הפילוסופיים של קיקרו אינם כה קשים ומרוכזים כ'ספרי השמע' של אריסטו, והמעתיק הממוצע של ימי הביניים לא עשה בהם מספר רב מדי של שגיאות ששוב אין להן

29 וכיון שב'העזרות' בתרגומי אחרים עסקינן, אוסיף כאן עוד 'קוריוז' לקורא שעוד לא פקעה סבלנותו. במאמרי הקודם (ראה חלק א' לעיל) השתוממתי על כך שבמקום שהכל מתרגמים 'מדינאים' או 'אנשי מדינה', מתרגם רינן 'אזרחים מן השורה' (8-6b1450). הראיתי מדוע תרגום זה אינו תופס בהקשרו, וסבור הייתי לתומי שהיתה כאן עוד 'גחמה' של המתרגם העברי. לא כן. כאן 'נעזר' רינן בשבשתא קטנה של המתרגם בסדרה הדוֹלֶשׁוֹנִית הידועה Loeb Classical *The Poetics*, with an English translation by W. Hamilton, Library: Aristotle, London and Cambridge, Mass. 1927 and reprints Fyfe, בעמ' 29, מתרגם אמנם Fyfe כנהוג: statesmen; אך בהערת שולים בעמוד הקודם הוא מציג כתרגום אלטרנטיבי: Or "in the style of ordinary people", without obvious rhetorical artifice. למותר לומר שתרגום זה – כמוהו כתרגומו של האטון – אף הוא אינו מופיע בביבליוגרפיה של רינן, ולמיטב בדיקתי אף לא בהערותיו. גרוע מזה: תרגומו של Fyfe אינו התרגום האחרון בסדרה הדוֹלֶשׁוֹנִית של Loeb. מהדורה חדשה בסדרה זאת יצאה לאור בשנת 1995, ובה המתרגם של 'פואטיקה' הוא Stephen Halliwell, שבתרגומו משנת 1986 השתמש רינן במקומות אחדים (ראה הערה 12 לעיל). הליוול מתרגם politically ומתעלם מהתרגום האלטרנטיבי שהציע קודמו. מענין מדוע לא בדק רינן, המקפיד כל כך על 'עדכנות', הוצאה יותר 'מעודכנת' זאת באותה סדרה. גם, Malcolm Heath שתרגומו בסדרת התרגומים מן הספרות הקלאסית בהוצאת Penguin, משנת 1996, מופיע בביבליוגרפיה של רינן, (עמ' 126) והוא גם אחד התרגומים שרינן 'נעזר' בו (מבוא, עמ' 13) מתרגם (עמ' 53) בתרגומו politically ו־politically ואינו מציג תרגום חלופי.



תקנה. ה'פואיטיקה' של אריסטו היא טכסט קשה לא רק משום שהיא מבוססת על רשימות להרצאות, אלא גם משום שכאשר החלו להעתיק אותה, שוב לא היו פני הספרות היונית כפניה בדורו של אריסטו ולפניו, ואף החשיבה על עניני ספרות השתנתה לא מעט. בטכסט של ה'פואיטיקה' יש לא מעט מקומות שעד כה לא נמצאה להם תקנה – ואולי אף אין להם תקנה עולמית. מי ש'מעגל' מקומות אלה בשביל הקורא בתרגום מתחייב בנפשו. שכן הקוראים יצירה כזאת בתרגום עברי היום יש בהם אנשי ספרות ותורת הספרות ופילוסופיה, שככל שנוהרים שהתרגום אינו תחליף לקריאה זהירה של המקור, עדין הם ילכו להם וידרשו תלי תלים של הלכות על סמך מה שמצאו בו. הקטע שנתחתי כאן הוא קטע מוקשה במיוחד, המופיע באחד הפרקים המרכזיים והנקראים ביותר ב'פואיטיקה'. בתרגום רינון הוא מופיע כאלו הכל בו חד וחלק.

שאלה העולה מעצמה בהקשר זה היא, האם הבין רינון, כאשר עסק בקטעים מעין זה שנתחתי כאן, מה עומד מאחורי סימנים כ־obeloi, סוגרים מרובעים, וכיוצא באלו? ואף אם הבין את משמעותם 'בקיום כלליים', האם הצליח – או אף נסה – להבין גם מה גרם לעורכי ההוצאות הבקרתיות להשתמש בהם בכל מקרה ומקרה בטכסט שלפניו? או שמא, כל אימת שקפצו סימנים מאימים אלה מול עיניו, נתקף בהלה וחטט בתרגומים שלפניו כדי למצוא דרך 'לעגל', ולהציל את הקורא העברי התמים מאותן בעיות פילולוגיות סבוכות, שספק אם אף הוא הבין כל צרכו? הדברים המעטים שהוא אומר פה ושם בענינים אלה, והבלבול במשמעות מונח בסיסי כ'כתב יד' (ראה סעיף 1 של חלק זה), אינם מבשרים טובות.

אני מתנצל לפני הקורא שאינו שולט ביונית, או בעקרונות בקורת הטכסטים, על הנתוח המפורט של קטע זה. השתדלתי להסביר כל מה שאפשר להסביר בעברית. בכתב עת לבקורת מדעית, יש מקומות בבקורת הפונים בעיקר למומחים לדבר. אך אני מקוה שגם הקורא שאינו איש המקצוע הבין מדיוני כי כאן 'הוחלקו' דברים שרוחקים הם מהיות 'חלקים' בטכסט שהגיע לדינו. מתרגם אחראי מעמיד את הקורא גם על מקומות שבהם אין אנו יודעים בדיוק – או בכלל – מה כתב המחבר.

כאן לפנינו מקומות לא מעטים שבהם העתיק רינון (בתרגומו לעברית), בשנויים קלים שבקלים, קטעים מדבריהם של חוקרים מדורות קודמים, שלכם בספרו (ובמקום אחד בגוף תרגומו), והוא מציג אותם לקורא העברי התמים ללא כל זכר למקורותיו האנגליים, כאילו היו אלה דברי יואב רינון. בכל הנוגע לקטע מן הפרק הששי של הפואטיקה, לא זו בלבד שרינון מעתיק, בשנויים קלים, מתרגומו האנגלי של ג'ימס האטון; תרגומו של האטון אף אינו נזכר בשום מקום בספרו של רינון. הקורא המומחה לדבר יחליט אם הסעיף הבא מתקנון המשמעת של האוניברסיטה העברית חל על מעשים מעין אלה:

#### **תקנון המשמעת של העובדים האקדמיים**

(האוניברסיטה העברית)

תאריך עדכון אחרון 28.11.12:

#### **פרק א': עבירות ועונשים**

##### 2. עבירות משמעת

עובד אקדמי העושה אחת מאלה עובר עבירת משמעת:  
ג(1). פועל בחוסר הגינות, או בתרמית, בעבודה המדעית, פרסומה ובציון שמות מחבריה.

יוחנן גלוקר, כפר סבא.

## זכרון לראשונים

אברהם שליט



1898-1979

במדור זה אנו זוכרים את אחד מגדולי החוקרים של ההיסטוריה הישראלית העתיקה, אברהם שליט, 1898-1979.

אברהם שליט נולד בגליציה, אז חלק מן הקיסרות האוסטרית, ולמד למודים קלאסיים באוניברסיטה של וינה. את עבודת הדוקטור, על יוסף בן מתתיהו, הגיש שם בשנת 1925. בשנת 1929 עלה לארץ, ועד שנת 1950 עבד כפקיד בסוכנות היהודית. בשנים אלה פרסם את ספרו *המשטר הרומאי בארץ ישראל* (1937), ואת הכרך הראשון של תרגומו *לקדמוניות היהודים*, ליוסף בן מתתיהו. תרגום זה, עם מבוא והערות, שהכרך השלישי והסופי שלו יצא לאור בשנת 1963, הוא עדין אחד מתרגומי המופת מן הספרות היונית לעברית. באותן השנים גם פרסם שליט מספר מאמרים פורצי דרך בתולדות ישראל בתקופת בית שני, וערכים הקשורים בספרות ובהיסטוריה של העולם העתיק באנציקלופדיה העברית ובאנציקלופדיה המקראית. בשנת 1950, בהשפעתם של כמה חוקרים ואנשי ספרות (ביניהם ברוך קורצווייל, שעמד על חשיבות עבודתו של שליט במספר מאמרים), התמנה למרצה בהיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית. משנת 1957 עד לפרישתו היה פרופסור מן המניין. בשנים אלה כתב את ספרו הגדול *הורדוס המלך* (1980), שתורגם לגרמנית ובסס את מעמדו

## אברהם שליט

הבינלאומי כמומחה להיסטוריה תקופת הבית השני ומקורותיה היוניים. עוד בשנות הששים הוזמן לערוך את הכרך הכולל שמות אנשים ומקומות בקונקורדנציה ליוסף בן מתתיהו שיצאה לאור בליידן.

כאן אנו מפרסמים מאמר הערכה למפעלו המדעי שכתב תלמידו של שליט, פרופ' אוריאל רפפורט (התפרסם בקתדרה 17, 1980, עמ' 183-189), ועוד מאמר קליל יותר של אוריאל רפפורט המספר כמה ספורים מחייו של שליט כמורה; וכן שלשה מאמרי בקורת שפרסם שליט בעברית.



מותו של אברהם שליט (כיום כ"ח באב תשל"ט), הוא כבן שמונים שנה, סיים את מהלך חייו ואת עבודתו המדעית של אחד מכירי ההיסטוריונים של תולדות ישראל בתקופה ההלניסטית-הרומית ומעמודי-התווך של ההיסטוריוגרפיה העברית בארץ-ישראל ובמדינת-ישראל בחמישים השנים האחרונות!

מפעלו ההיסטוריוגרפי של אברהם שליט ממוקד היה בתקופת בית שני ושאל חומו של אמירות בויקחו אל המקורות היווניים והלא-טיניים, כגישתו הפילולוגית אליהם ובתפיסתו המיוחדת את התרבות הלא-יהודית מכאן והיהודית מכאן כרבים ממחקריו. אולם בתוך תחום זה עצמו היה מפעלו ההיסטוריוגרפי

מגוון. מחקריו עוסקים בפרשיות היסטוריות החל מימי שלטון פרס ועד המאה ה-1 לספירה, ונוסף על אלה היה זה שליט שנתן לנו את ספר 'קדמוניות היהודים' של יוסף בן-מתתיהו בלבוש עברי מהוקצע ומרדיק. בתרגום זה פתח לריווח גם לפני התלמיד והקורא העברי מן השורה את החיבור החשוב ביותר לתולדות עמנו בתקופת בית שני, שהיה נעול לפניו עד אז.

להלן נסקור את פירות מחקריו ועבודתו של אברהם שליט, על-פי הקווים הכלליים שהתוונו לעיל, בצורה מפורטת יותר, אם כי כלי ניסיון למצוחם.

#### יוסף בן-מתתיהו

שני מחקריו הראשונים של שליט, כמו גם חיבורו לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, שנשלם בווינה בשנת 1925, רומזים כבר על כיווני עבודתו המחקרית כמלוא-היקפה. בשנת 1933 ראה אור מאמר מקיף שלו על 'יוספוס ויוסטוס' בגרמנית ומאמר בעברית שבו עסק בשאלת זמן חיבורו של

1 מידע על תולדות חייו של א' שליט יבוא כמאמר הערכה מאת מנחם שטרן, שיראה אור בספר זכרון לא שליט, בעריכת א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן, הוצאת די יצחק בן-צבי, ירושלים [בדפוס].

'חיי יוסף':<sup>2</sup> בשני מאמרים אלה דן שליט באותו היסטוריון עתיק, יוסף בן-מתתיהו, שסביב ספריו הוא טווה בהמשך דרכו את מחקריו והוא שהעסיקו מצדדים שונים עד שנותיו האחרונות.<sup>3</sup> שליט הביא עמו אל מלאכת מחקר בתולדות ישראל מטען עשיר ומיומנות מרשימה מתחום הפילולוגיה הקלאסית במיטבה, כפי שהתגבשה באירופה בכלל ובגרמניה בפרט במרוצת המאה הי"ט וכפי שהכירה בתקופה שלאחר מלחמת-העולם הראשונה, שבה עשה את לימודיו באוניברסיטה של וינה. ידע וגישה אלה עמדו לו לאורך כל התמודדותו עם כתבי יוסף בן-מתתיהו, התמודדות של חוקר, מתרגם ומפרש.

רבים מחקריו של שליט שעניינם יוסף בן-מתתיהו:<sup>4</sup> כדוגמה לגישתו הפילולוגית בחקר יוסף בן-מתתיהו נציין כאן את מאמרו על 'המקור הארמי שבקדמוניות היהודים':<sup>5</sup> בחיבור זה העלה שליט סברה כי סיפוריו של יוסף בן-מתתיהו ב'קדמוניות' על מעשיהם של חסינאי וחנילאי (שם, יח, 310-379) ועל פרשת התגירותה של שושלת-המלוכות של מדינת חדייב שבמיסופוטמיה (שם, כ, 17-96), שאובים שניהם מחיבור שנכתב במקורו בלשון הארמית. לא נתאר כאן את טיעונו של שליט כדי לאשש סברה מעניינת זו, אולם הטענה העיקרית שממנה נובעת הצעתו היא ניסיון נועז לפצח מלה בטקסט של אותו סיפור (קדמוניות, יח, 343), שהייתה מכשול לחוקרים רבים. שליט ניסה להראות כי ברקע הטקסט היווני המשובש וחסר המובן שב'קדמוניות' עמד מונח ארמי ('גברא קטילאי' – איש הרוג, כלומר, בן-מות), ומכאן נקודת-מוצא לטיעונו כי המקור הראשון לסיפור זה (על חסינאי וחנילאי) ולחברו (על התגירות בית-המלוכות של חדייב) הוא בחיבור ארמי דווקא. סברה מאלפת זו, אשר חשיבותה רבה לחקר מקורותיו של חיבור ה'קדמוניות' של יוסף בן-מתתיהו היא פרי מחקר אפור ומתיש לכאורה, של חיטוט בחילופי-הנוסח של כתבי-היד העתיקים שגרוסתיהם השונות מבצבצות מכין השיטין של הערות-השוליים של ההוצאות המדעיות. אולם לא שליט, הפילולוג הקלאסי, ירתע מהן, וההיסטוריון שבו פתח לפנינו מתוך ציורפי האותיות היכשום כביכול פתח לחדור אל נבכי מקורותיו של יוסף בן-מתתיהו ואל הבנה טובה יותר של סיפוריו ושל המידע הגלום בהם.

אך שעה שעומדים אנו בחקר יוסף בן-מתתיהו של אברהם שליט, ראוי גם ראוי לתת את הדעת לתרגום העברי של 'קדמוניות היהודים', פרי-עטו:<sup>6</sup> תרגום זה, מלאכת שנים רבות של התמודדות עם הטקסט היווני ובעיותיו והרקתו אל כלי חדש, ללשון העברית, הוא הישג חשוב לעצמו. לבר ממה

2 עבודתו לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, בהדרכת ארולף וילהלם, היחה: *Die Vita des Flavius Josephus—Eine historisch-kritische Untersuchung*. Vienna 1925. המאמרים המצוינים כאן הם: 'Josephus und Justus', *Klio*, XXVI (1933), pp. 67-95; 'אימתי כהן יוסף בן מתתיהו את ספר חייו? מאסף ציין, ה (תרצ"ג), עמ' קפ-קצו.

3 כגון במאמרו: 'נבואותיהם של יוסף בן מתתיהו ורובן יוחנן בן זכאי על עליית אספסיאנוס לשלטון', ספר היובל לכבוד שלום בארון, ג (החלק העברי), ירושלים תשל"ה, עמ' צדו-תלכ; והשווה גם מה שהופיע בגרמנית בסדרה: *Aufstieg und Niedergang des römischen Welt*, Berlin & New York 1975, II, pt. 2, pp. 208-327.

4 רשימת כל עבודותיו של אברהם שליט, שקובצה על-ידי רעייתו הדסה, תראה אור בספר הזכרון לא' שליט (לעיל, הערה 1).

5 'Evidence of an Aramiac Source in Josephus' Antiquities of the Jews', *Annual of the Swedish Theological Institute*, IV (1965), pp. 163-188.

6 תרגום זה של כל עשרים ספרי 'קדמוניות היהודים' הופיע בשלושה כרכים: כרך ראשון (ירושלים 1944) כולל מנא מפורט המבואר בעיקר לייא הספרים הראשונים של 'קדמוניות' ותרגום של הספרים א-ו; הכרך השני (כניל)

## זכרון לראשונים

מפעלו ההיסטוריוגרפי של אברהם שליט ז"ל

שעצם התרגום הובא לידי גמר, ובכך נעשה מעשה חשוב, הרי נתן לנו המתרגם מלאכת מחשבת. הן בדיוקה הן בסגנונה. אין זה סתם תרגום של טקסט בלבד אלא פרימחקר של טקסט. שקדם לתרגומו. בתרגום זה יכול אדם לקרוא בו כפירוש, משום שכל מלה שבו נמדדה ונשקלה כנגד מקורה. אך יש בתרגום זה לעצמו גם נוי. שאולי אינו נגלה אלא למי שמעיין בו שוב ושוב. לעניות דעתי, כמי שאינו איש הספרות או האסתטיקה, יש בו לוויתחן הבאה משום אחידותו, משום בירתן של המלים שבו ומשום הקצב המרדוד של משפטי, הארוכים קמעו, כיאה למאורעות כבדי-משקל שהסתיימו, ושהתפוזן אינו נאה לא למי שמספרם ולא למי שקורא בהם.

על שבת המבוא וההערות למחצית הראשונה של עשרים ספרי 'קדמוניות' לא נרחיב כאן את הידבור. הללו אוצר בלום לכל מי שחפץ לו הן באותם ספרים עצמם הן כספרות המקרא, בתרגומיה ובנגוליה. הלב מצר על שלא נשלמה גם מלאכת פירושה של עשרת הספרים של המחצית השנייה של הקדמוניות.

לצד תרומה עברית זו להכרת יוסף בן-מתתיהו ומחקרו ראוי להוסיף אף את הכרך שהכין שליט בסדרת הקונקורדאנציה ליוסף בן-מתתיהו? והכולל את כל השמות הפרטיים שבכתבי יוסף? בכרך זה הושקע עמל רב לא רק בציון השמות ומקומות הופעתם בכתבי יוסף בן-מתתיהו, אלא גם בבירור נוסחם המדויק לאור כתבי-היד השונים ובציון צורתם המקורית (העברית או הארמית) של רבים מן השמות הללו. כן נלוו לספר נספחים אחדים, המוקדשים לבירור כמה סוגיות הנוגעות לעניינו. כמו כן ראוי לציון את הקובץ 'לחקר יוסף בן-מתתיהו' שעריכתו הופקדה בידי שליט והוא הופיע כסדרה הגרמנית *Wege der Forschung*.<sup>7</sup> בקובץ זה צירף מחקרים חשובים ומעניינים הנוגעים להיבטים שונים של מחקר יוסף בן-מתתיהו, כאלה שהופיעו תחילה בגרמנית או שתורגמו ללשון זו לצורך הקובץ הזה. נכללים בו מאמרים קלאסיים וגם חדשים העוסקים ביוסף בן-מתתיהו. חלקם מופרז היטב לחוקרים ולמעניינים בו וחלקם ידוע פחות. הם מציגים לפנינו קשת רחבה של דעות, הערכות ומסקנות מחקריות מובהקות בדבר אמינותו וטיב מלאכתו של יוסף כהיסטוריון, באשר לערך ההיסטורי ולמשמעות של תעודות מרכזיות שהוא מביא ובאשר לעולמו האידיאלי והתרבותי בכללו. לקובץ הקדים שליט מבוא קצר ומאלף והוסיף לו רשימת ספרות מחקרית.

אין פלא שיסודות מחקרו ההיסטורי של שליט משולבים בחקר חיבוריו של יוסף בן-מתתיהו, שהרי מיסודות השיטה ההיסטורית-הפילולוגית שעליה התחנך ושהיתה נר לרגליו בעבודתו כהיסטוריון היתה המגמה לשחזר את העבר על יסוד המקורות הקדומים. המקורות הללו, בני-הזמן שהוא נושא המחקר או קרובים להם בזמן עד כמה שבמצא, אחרי שנותחו לשם הבנתם הטובה ביותר, הם האמצעי הנכון לחקר פרשה היסטורית נתונה ולהבנתה. ואם בתקופת בית שני עסקינו, הרי שיוסף בן-מתתיהו הוא המקור החשוב והמקיף ביותר שבידינו.



7 כולל את הספרים 1-11 וכן פירוש לכל עשרת הספרים הראשונים, שתרגומם בא בשני כרכים אלה; הכרך השלישי (ירושלים 1963) כולל תרגום בלבד של עשרת הספרים האחרונים. דחינו ספרים א-כ של 'קדמוניות היהודים'. מבוא ופירוש להם לא ראו אור.

8 *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, ed. K.H. Rengstorff Leiden 1973, 1975, 1979.

9 *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, Leiden 1968.

9 *Zur Josephus Forschung (Wege der Forschung)*, LXXXIV, Darmstadt 1973.

# אברהם שליט

אוריאל רפפורט

## המשטר הרומי

מאליו יוכן אפוא שגם במחקריו האחרים, שאינם קשורים במישרין ביוסף בן-מתתיהו, היו חיבוריו של היסטוריון זה נר לרגליו של שליט. זאת בלויית המקורות הילבאנטיים האחרים מן הספרות היוונית והלאטינית ומן הכתובות והפאפירוסים ואף מן הספרות החיצונית ומספרות חז"ל, על-פי העניין ועל-פי הצורך. לשימוש בקשת רחבה כזו של מקורות אנו עדים בחיבורו המקיף הראשון של שליט על המשטר הרומי בארץ-ישראל.<sup>10</sup> חיבור זה, הודן בתקופה של חמש-מאות שנה כמעט, אכן מושתת על מקורות רבים ומגוונים. עולה בו גם אחד הצדדים הבולטים במחקריו של שליט, צד שגילה אליו חיבה מיוחדת: הריון במצב המשפטי-המדיני. בספר זה במיוחד, כפי שתובע הנושא עצמו, מוקדש מקום רב למעמד המשפטי-המדיני של ארץ-ישראל תחת שלטון האימפריה הרומית, לתמורות שחלו בו ולמשמעותו המעשית בחיי הארץ והחברה. ראוי לציין שאין דיונו המשפטי של שליט בא לצורך ביורר הסוגיה המשפטית בלבד, אלא לשם הבנת המצב המדיני בעליל, אם הוא תוצאה ממעמד או ממצב משפטי.

כך, דרך משל, הקדיש שליט דיון ארוך לזכויות שהעניק יוליוס קיסר להורקאנוס השני,<sup>11</sup> תוך שהוא משווך לזכויות שהיו מוקנת לסוגים שונים של ערים באימפריה הרומית. ביורר הזכויות שהעניק יוליוס קיסר להורקאנוס, נותן לנו אף אפשרות לראות את התמורות והשינויים שהתחוללו מראשית השלטון הרומי ביהודה מימי פומפיוס ועד להמלכתו של הורדוס עליה, תוך בחינה התפתחותית השוואתית של המצבים המשתנים בארץ-ישראל.

קו זה, של ביורר הצד המשפטי-המדיני, עולה אף במחקרים אחרים של שליט, שנוכר בהמשך.<sup>12</sup> כך מוקדש דיון נרחב לשאלה זו בספרו המקיף והחשוב על המלך הורדוס,<sup>13</sup> שבו מוקדשת לסוגיה זו חטיבה נכבדה ביותר כפרק הרביעי של הספר.<sup>14</sup> אולם יש בספר זה של שליט הרבה יותר מכן. דומה שאפשר לומר כי ספר זה הוא גולת-ההכותרת של מפעלו ההיסטוריוגרפי, שבו באו לידי ביטוי מעולה דרכי עבודתו הפילולוגית-ההיסטורית ואף השקפתו הכללית כהיסטוריון והשקפתו המיוחדת כחוקר תולדות ישראל בימי בית שני.

## הורדוס

מונוגרפיה זו פורשת לפנינו תקופה חשובה בתולדות עמנו, חודרת לנבכייה ומנסה לחשוף את סודותיה של האישיות המדינית הבולטת ביותר שבה – הורדוס בן אנטיפטרוס. היא מושתתת על

10 המשטר הרומאי בארץ-ישראל, ירושלים תרצ"ז.

11

שם, בייחוד עמ' 62-69.

12 היא זה בשאלה מעמדו של הורדוס המלך, בספר שייכר להלן או בשאלת מעמדו של המתיישבים היהודים

שיושבו באסיה הקטנה בידי המלך הסלבקי אנטיוכוס השלישי, סוגיה שבה דן שליט במאמרו: "The Letter of

Antiochus III to Zeuxis...", *Jewish Quarterly Review*, L (1959-1960), pp. 289-318

13 הורדוס המלך – האיש ופעלו, ירושלים 1960 (בשנת 1969 הופיעה מהדורה מרחבת של ספר זה בלשון

הגרמנית).

14 שם, פרק רביעי (הורדוס השליט ומשטר), עמ' 85-239. ובמיוחד חלקו הראשון של פרק מקף זה, הקרוי 'היסוד

המדיני-המשפטי, ארבע הסמכויות: (א) מבנה הצבא; (ב) המנוח הציבורי; (ג) השיפוט החקיקה; (ד) משקה של

מלכות הורדוס.

186

שיושבו באסיה הקטנה בידי המלך הסלבקי אנטיוכוס השלישי, סוגיה שבה דן שליט במאמרו: "The Letter of

Antiochus III to Zeuxis...", *Jewish Quarterly Review*, L (1959-1960), pp. 289-318

13 הורדוס המלך – האיש ופעלו, ירושלים 1960 (בשנת 1969 הופיעה מהדורה מרחבת של ספר זה בלשון

הגרמנית).

14 שם, פרק רביעי (הורדוס השליט ומשטר), עמ' 85-239. ובמיוחד חלקו הראשון של פרק מקף זה, הקרוי 'היסוד

המדיני-המשפטי, ארבע הסמכויות: (א) מבנה הצבא; (ב) המנוח הציבורי; (ג) השיפוט החקיקה; (ד) משקה של

186



## זכרון לראשונים

מפעלו ההיסטוריוגרפי של אברהם שליט דל

מחקר מעולה של המקורות העתיקים השונים, תוך ניסיון למצות מהם כל פירור של מידע. אולם נוסף על הניסיון לחשוף את האישיות הפועלת המרכזית של המחצית השנייה של המאה הראשונה לפני-הספירה בארץ-ישראל, עשה שליט אף מאמץ נכבד לעגן תופעה זו בתוך התקופה שבה חי ופעל הורדוס, כלומר האימפריה הרומית של שלחי הריפובליקה ושל התקופה האוגוסטאית ('ענין מיוחד מוצאים החוקרים בימינו במצע הרעיוני של תולדות עמים ומדינות, כלומר במערכת האידיאות ששימשו צידוק ותוכן לקיומם של הללו'). בכך ראה שליט את ספרו תורם עוד נדבך למחקרים שקדמו לשלו, ובמיוחד לזה של ואלטר אוטו, שאותו ראה הוא אף כקודמו החשוב ביותר. דוגמה לגישה זו – פילולוגית מכאן ומענגת את מסקנותיה ברוח התקופה ובתוך 'מערכת אידיאות' מקיפה יותר מכאן – אפשר לראות בטיפולו של שליט בסוגיית 'ההירודיאנים'. ביטוי זה, המופיע בבית-החדשה, נסקר על-ידו הן באזכוריו הקדומים בספרות הנוצרית הן בפירושיו במחקר החדש. לאחר-מכן קשר אותו שליט לאנשי שלומו של הורדוס הנזכרים אצל יוסף בן מתתיהו ולאחר-מכן הוא יצק תוכן למושג זה, שהוא, לדעתו, כינוי לתומכים של הורדוס, שטענו להיותו משיח ומבית-דוד. השקפתו של שליט בסוגיה זו, בין אם נכונה היא בין אם לאו, מוסברת ומוצבת במערכת האידיאות של רומא בימי אוגוסטוס, כפי שנפרשה בידי שליט באותו מחקר בעמודיו הקדומים.<sup>15</sup> אולם, כאמור לעיל, יש כספר זה אף ביטוי להשקפתו של שליט, שעוררו עליו את ביקורתם, ולנתנם אף את חמתם, של חלק מקוראיו.<sup>16</sup> מה היתה אותה עמדה של שליט, שהיא לעניות דעתו, בחלקה לפחות מחוץ למחקר העובדתי הישיר של הנושא.



מתוך עיסוקו הממצה בחקירתו של המלך הורדוס עלתה לו לשליט שנולדה בו כמדומה אִמְפְּטִיָּה לנשיא חקירתו. אותה 'חיריה' לפנימיתו של הורדוס, אותה 'הבנה' למניעי מעשיו, הולידה – אני יודע אם באמת או למראית-עין – רושם שהחוקר אכן רוחש אהדה אל נושא-מחקרו. אותה אהדה כביכול, העלתה חמתם של קוראים, שכן נגדה את השקפתם הערכית הקבועה מראש שהורדוס היה פושע ואינו ראוי לחנינה. אף לא אבוא לטעון שאי-אפשר למצוא בספרו הרחב של שליט ביטוי אהדה למלך הורדוס, אם כי דומני שלא לאלה שהשקפתם קבועה מראש נאה להלין על כך ששליט נקט – אולי, ובמקומות מעטים – עמדה ערכית חיובית, אם גם מסוייגת כלפי הורדוס. אולם נראה לי שכשום פנים אין זה הקו השולט בספר, אין זו מגמתו ואין זו צריכה להיות מסקנתו. מטרתו של שליט היתה להבין את התנהגותו המדינית של הורדוס, ובתוקף מעמדו כמלך אף התנהגותו האישית כרוכה בכך; שהרי למעשיו ולשנינותיו האישיים היו תוצאות בחיי החברה והמדינה. שליט אינו, לעניות דעתו, כשום פנים סניגור של הורדוס, אלא שאין הוא מוכן לקבל מראש שאפשר להסביר את מניעיו של הורדוס לכל מעשיו כתוצאה מרשעותו ומנפשו המושחתת. משום כך הוא חוקר ללא-לאות את נפשו של הורדוס, עד לבירורן של שאלות רפואיות

15 על 'הירודיאנים', ראה: שם, עמ' 237-238. על הדעת והאמונת ברימא דאו ראה: שם, עמ' 221-239 במקומות אחרים.

16 הביקורת על המהדורה העברית של 'הורדוס המלך' מגלות קשת של עמדות כלפי ספר זה. הערכה רבה מתוך עמדה ביקורתית בעניינים מסויימים גילו מי שטרן (תרכ"ז, כט, תש"ך, עמ' 396-401) ושי אפלבוים (קריית ספר, לו, תשכ"א, עמ' 12-15). ביקורת חריפה יותר מתוך השקפות מוקדמות מוצקה, ביטאו מי דרומן (מכפנים, כב, תש"ך, עמ' 394-398) וי קיסל (מאונים, יד, תשכ"ב, עמ' 124-129). הם טענו נגד שליט על שהוא ניסה להצדיק את חוסר-המוסר של הורדוס. וראה על כך להלן, בנף הדברים.

ופסיכולוגיות, שיש אף בהן תוספת ביאור להתנהגותו של איש זה. אולם אין דמותו של הורדוס יוצאת מתוך מחקר זה מטוהרת, אלא חדלה להיות חד־ממדית, כפי שאולי נוח ורצוי היה שתיראה לחלק ממבקריו של שליט.<sup>17</sup> אולם מה לעשות ואף לרשעים עשויה להיות אישיות מורכבת, וחובה על ההיסטוריון להתבונן גם בהם בעיניים פקוחות, כדי להבין את פעולותיהם בחיי המדינה ובמהלך דברי־הימים.

מחקרו של שליט מלמד כי אחד מיתרונותיו המעשיים של הורדוס על מתנגדיו הרבים היה — נוסף על היעדר עכבות, מוסריות בדרך־כלל — בהבנתו העמוקה יותר, ובדיעבד אף הנכונה יותר, של מערכת־היחסים הבין־לאומית ושל מקומה המכריע של רומא בתולדות תקופתו ועולמו וארץ־ישראל בכללם. ומכיוון שכך מסתברים מעשים שונים של הורדוס לא רק כפרי רשעות, חנופה, תאוות־שלטון וכיוצא בהם, אלא גם — ולעתים אף בעיקר — כפרי שיקול מדיני חריף, פרי רצון והכרה בהכרח להודות ולהשתלב עם הלכי־הרוח ועם המגמות המדיניות והחברתיות של האימפריה הרומית.

פועל־יוצא ממסקנה זו הוא שאותה הבנה מדינית חודרת, שניחן בה הורדוס נעדרה ממתנגדיו, ובהם בני בית־חשמונאי האחרונים. הללו, כך יוצא, או שלא הבינו את התהליכים המדיניים המכריעים של זמנם או שלא השכילו לנווט את דרכם בתוכם. רבים מקוראיו של הספר 'הורדוס המלך' היו מעדיפים כפי הנראה שלא כך יהיו פני־הדברים, אולם לא אברהם שליט היה אחראי למה שאירע ליהודה החשמונאית. הוא רק תיאר תהליך זה, תוך חתימה אל האמת, עד כמה שהיה יכול. אם נפגם בתוך כך זיווים של החשמונאים האחרונים, ודאי לא הסתרת האמת היא הדרך לשנות זאת. שליט עצמו אף שרטט את אישיותם של כמה מן החשמונאים האחרונים בקווים חיוביים והאיר כמה מן הניגודים האימאננטיים במעמדם כלפי עמם מכאן וכוחות חיצוניים מכאן, אלא שאת תכליתם המדינית — אם היתה תכלית כזו מוגדרת בידם — לא השיגו. נגדם השיג הורדוס את מטרתו בתחום המדיני.

אולם שליט גם לא העלים עין מאישיותו המעוותת של הורדוס. לא זו בלבד שהוא מרצה לפני הקורא את כל פשעיו, הוא רואה בהם חלק ממבנהו הנפשי של איש זה: חשדנותו, אכזריותו כלפי מעטים והברוטאליות שלו כלפי רבים, כשלונו כאדם בחוגי־משפחתו, תאוות־השלטון הלא־מרוסנת שלו, זולתתם של חיי־אדם בעיניו כמחיר להשגת כל מאוויו, התנהגותו הפאראנואית. אלא שאין כאלה כדי לטשטש, בהרצאתו של שליט, את דרכו המדינית העקבית של הורדוס, שהתבססה על הערכה שקלעה למצב המדיני בימיו ואף הביאה לתוצאות מדיניות מרשימות — להתרחבות טריטוריאלית של מדינתו; לפעולות בניין שונות — חלקן מרשים כשלעצמו וחלקן אף מועיל לציבור מבחינה כלכלית; ולעתים אף מעשים מועילים לעם היהודי באשר הוא.

אולם צדו האחר של מטבע זה הוא שעם־ישראל לא קיבל את המקסר של הורדוס. עולמו הרחני של עמנו — האומה היחידה באותם דורות, כדברי שליט עצמו — דחה מכל וכל את השלטון הרומי, את התרבות ההלניסטית־הרומית ואת כל מה שייצגה. דחייה זו היא שהולידה את העימות המלא והנורא

17 דוגמה לגישה כזו במאמר פרי־עטו של שׂו צייטלין, שהוא תגובה לספרו של שליט: S. Zeitlin, 'Herod—A Malevolent Maniac', *JQR*, LIV (1963-1964), pp. 1-27

## זכרון לראשונים

מפעלי ההיסטוריוגרפיה של אברהם שליט דל

שבין היהודים לבין רומא, על תוצאותיו החמורות לעם ישראל. דברים אלה אינם הוצאת משפט, ואף לא קביעה ערכית. אלה הם פני הדברים, זהו 'חומר הראיות' שמביא שליט לפני הקורא, ובכך כוחו וחשיבותו של ספרו זה. הקורא ינקוט עמדה כראות-עין, כמידת השגתו ולפי אמת-המידה הערכית המוסרית שלו. בין שיאמץ כמה מהשקפותיו של שליט בין שידחה אותן, בעל-כורחו יאשש את גישתו-שלו על אדני מחקר זה.

בדברים אלה על ספרו של שליט, 'הורדוס המלך', לא נגענו אלא במקצת שבמקצת מן העניינים שבהם הוא עוסק, ומי מן הקוראים שלא קרא בו יעשה זאת ויצא נשכר. אולם לפני שנניח לספר זה נזכיר עוד את ההקדמה הקצרה ששליט הקדים לו, ושיש בה כמה גילויים יפים של אישיותו של אברהם שליט עצמו.

כספרו לקורא כיצד בא לידי כתיבת הספר, למדים אנו על מסירותו ודביקותו של שליט בעבודתו ההיסטוריוגרפית. בלי שהתכוון לכך מלכתחילה, הפך מחקרו זה לספר שממדיו הלכו וגדלו למרות שהיקפו מבחינת הנושא הצטמצם – שכן לא יכול היה להוציא מתחת ידו מלאכה שאינה מושלמת, בעיות שלא הותרו ובניין שלא נראה לו גמור ואמין מכל צדדיו.

בשכחו את ספרו של ואלטר אוטו על הורדוס בהקדמה זו, למדים אנו על הערכת כבוד-הלמדנות שקיננה בלבו של שליט, אותו כבוד לתורה בכלל ולעוסקים בה שרחש לבו ושהקנה לתלמידיו. ולבסוף, בדברים החמים של שליט לזכרו של פרופ' יוסף קלוזנר, שלו הקדיש את הספר, פוגשים אנו מעט מאברהם שליט האדם, הליבראל והנאור, המוקיר בן-פלוגתא מלומד ומכבד את מידותיו היקרות.

אולם כשם שלא מנינו את כל עבודותיו ומחקריו, כל חידושי והישגיו של שליט ההיסטוריון, כך לא נוכל למנות את כל קווי אישיותו המיוחדת. אומר רק כי כמות שהיכרותו, הוא היה החלטי ותקיף בהשקפותיו אם כי נוח לבריות בהליכותיו; דעתו ולבו היו ממוקדים במידת מברעת בעיסוקיו המדעיים, ובה-בשעה היה מכטו על העולם כשל משקוף מן הצד. המתבונן במתרחש בתערוכת של ביקורת כנוסה ושל הסתייגות מלגלגת.



## אוריאל רפורט

### אברהם שליט

מעט זכרונות שוליים אני מבקש להעלות במדור זה בקתדרסיס, "זכרון ראשונים", אודות פרופסור אברם שליט, אשר בשיעוריו למדתי כסטודנט במהלך לימודי באוניברסיטה העברית. אף שלא היה מרצה מחונן בכישרון רטורי ככמה מעמיתיו ההיסטוריונים באותם ימים הוא נמנה על אלה שאישיותם כהיסטוריונים הטביעה חותם על אותם מתלמידיהם שנפשם חשקה בלימוד היסטוריה ושנקרתה להם ההזדמנות לשאוב לא רק מן הידע הרב שלו אלא גם מנכונותו לשתף אותם בידע זה ללא מחיצות וללא גינונים מיותרים.

דמותו של שליט המצטיירת מול עיני נראית כצועד עם תיק כבד, לבטח מלא ספרים ודברים שהיה עסוק בכתיבתם, ומעשה שהיה כך היה. יום אחד הוא הגיע לחיפה מסיבה שאינה זכורה לי, ובצהריים הוזמן אלינו וסיפר שבהגיעו לחיפה הזמין מוניית. הוא התיישב במושב שלייד הנהג והניח את התיק הגדול והמלא לרגליו. הנהג אמר לו: "שים בבקשה את התיק בבאגג". שליט אמר "אבל יש בו כתב־יד". השיב הנהג "כתב־יד או כתב־רגל, העיקר שיהיה בבאגג!" מעגל מושגיו ועולמו של שליט לא תמיד תאמו את מציאות החיים דאז ואת זו של ימינו היה מן הסתם מתעב.

לא אמנה כאן את פרסומיו המדעיים ואת חשיבותם, שהרי אלה ידועים לכול המתעניין ביוסף בן מתתיהו, שאלמלא שרדו כתביו ספק אם תקופת הבית השני, כלומר תולדות עם ישראל בתקופה ההלניסטית־רומית, היתה מתקיימת, בישראל ומחוצה לה, כמדור

מיוחד בלימודי תולדות העם היהודי. גם כל המתעניינים בהורדוס (הממלא תפקיד חשוב הן בהיסטוריה היהודית והן בזו הכללית, ומספק לחובבי ארכיאולוגיה וידיעת הארץ ולתייריה ולמדריכיהם מפעלי בניה, לבקר בהם ולהתפעם מהם), גם הם חבים לו תודה על ספרו על הורדוס. זאת ועוד, תרגומו את *קדמוניות היהודים* של יוסף בן מתתיהו פתח לפני קוראי עברית אוצר בלום זה של תולדות עמנו. אולם תרומתו המדעית, היקפה והערכתה מצויים למתעניין במאמר פרי עטו של מנחם שטרן המנוח וברשימה ביבליוגרפית מלאה של מחקריו שהכינה אלמנתו, הדסה שליט. שני אלה מצויים בספר זיכרון שיצא לזכרו בשנת 1981.\*

לפיכך אני מבקש להסתפק להלן בכמה קטעי זיכרונות הקשורים לשליט והמשקפים, לעניות דעתי, צדדים באישיותו ובהשקפת עולמו כאדם, כחוקר, כהיסטוריון וכאיש מדע.

באחד הסמינרים שהתקיימו בביתו בבית הכרם היינו מכוונסים בחדר העבודה שלו שהיה עמוס ספרים, חלקם על גבי הכיסאות והספה שבחדר שכן לא נותר מקום פנוי במדפי הספרים. אחד הסטודנטים, בעל חוש מעשי מן הסוג שליט לא הצטיין בו במיוחד, הציע לו להזמין מדפים נוספים אצל נגר כדי שיימצא לספרים מקום ראוי במדפים שייתוספו ולסטודנטים שהצטופפו בחדר יימצא ביתר קלות מקום ישיבה. שליט הקשיב לעצה בתשומת לב ואמר: "אם היה לי כסף לנגר, הייתי קונה בכסף הזה עוד ספרים!"

האגדה גם מספרת – ואיני אחראי לאמינותה אבל אפיונו של שליט בה אמיתי למדי – כי יום אחד צעד שליט ברחוב בבית הכרם ולמולו הלך אחד ממכריו, רופא במקצועו. כאשר קרבו השניים זה אל זה שמע אותו מכר את שליט ממלמל "מקרה ברור, מקרה ברור". כאשר קרבו עוד יותר זה אל זה שאל אותו המכר/הרופא "מה מקרה ברור?", השיב שליט "פאראנויה" (או מחלה אחרת, אולי סכיזופרניה, אך אין לכך חשיבות). שאל המכר/הרופא בדאגה "מי החולה?" השיב שליט "הורדוס".

אמנם הוא היה בעל מודעות פוליטית ואף טרוד במריבות בעניין הוצאה לאור של ספריו, אך לא אפרט בעניין זה על מנת לא לפגוע בכבודם של מי שעליהם הביע דעתו. כמו כן היה בו גם צד של זלזול

באנשי מעשה ושררה ובביורוקרטיה האקדמית ובכלליה הקפדנים, צד מפתיע במקצת אל מול קפדנותו הפילולוגית והפרטנית במחקריו. יום אחד, בעת בחינות הגמר לתואר שני, הייתי בבית הורי, מחוץ לירושלים, והנה קיבלתי טלפון בהול ממזכיר הפקולטה דאז למדעי הרוח, שפנה אלי בערך כך: "מה קורה עם השאלון לבחינה שלך? הבחינה בשבוע הבא ביום ראשון ועד היום שליט לא מסר שאלון לבחינה!!!" "אז מה אני יכול לעשות?" שאלתי את המזכיר המודאג. כנראה ששאלתי לא הביעה, לטעמו, מידה מספקת של חרדה והוא השיב: "אל תצחק, זה רציני, שליט לא בעיר. הוא בנופש בבית דניאל בזיכרון־יעקב. אפוא אתה?" "מתכוונן לבחינות בנתניה בבית הורי", השבתי. "זה טוב" הוא ענה. והמשיך בהוראות מפורטות "תיסע לזיכרון, תמצא את שליט בבית דניאל, שיכין שאלון וימסור אותו לך במעטפה סגורה! אל תפתח את המעטפה ותשלח מיד בדואר דחוף ורשום אלי. אני מקווה שיגיע בזמן, עליו אני לא יכול לסמוך". ועוד חזר ואמר בקול מצווה: "ואל תפתח את המעטפה!" מה יכולתי לעשות? נסעתי ברכבת לזיכרון, הגעתי לבית דניאל, חיפשתי את שליט ומצאתי אותו יושב בחורשה שצמודה לבית דניאל (אשר היה אז בית הבראה, בעיקר של ייקים). הוא הופתע מהופעתי הלא צפויה אך התעשת במהרה אחרי שהסברתי את פשר ביקורי במקום הנופש במושת הברון. "שב" פתח שליט ושאל "על אילו נושאים המבחן?" "תקופת החשמונאים ו..." (שכחתי מה היה הנושא השני). "טוב. יש לך משהו לכתוב עליו?" הוצאתי בלוק מכתבים שהיה עמי ועט (באתי מוכן כי ידעתי מה המכשולים הצפויים לביצוע המשימה) ושמתי לפניו, וקמתי להתרחק מן המקום כדי לאפשר לו לכתוב את השאלות בסודיות המתבקשת. "לאן אתה הולך?" שאל שליט, "נשם מזכיר הפקולטה] אמר שתכתוב ותשים את זה במעטפה סגורה היטב". "שטויות! שב" אמר שליט והמשיך "כיבושי ינאי זו שאלה טובה? זו לא בעיה, נכון?" מה יכולתי לעשות, שואלים אז הנימוס מחייב להשיב. "אני חושב שכן", עניתי. "אבל צריך להכין שלוש שאלות שמתוכן עונים על שתיים". כך חיברנו שליט ואני (בעל כורחי) עוד שתי שאלות ועוד שלוש לנושא השני. מעטפה כמובן לא הייתה לנו. לקחתי את השאלון הסודי, הכנסתי אותו כמות שהוא

לתיקי וכששבת הביתה הכנסתי את השאלון הסודי למעטפה, סגרתי אותה היטב ושלחתי כפי שציווה המזכיר האקדמי של הפקולטה. ביום ראשון התייצבתי למבחן ועברתי אותו בשלום. הייתי גאה לא רק בתשובות, אלא גם בשאלות שהיה לי חלק בחיבורן. גם למדתי משליט כלל חשוב: אל תהיה "פוץ" אם הפוציות משרתת רק צורך ביורוקראטי.

בפרס על הוראה משובחת שליט לא היה זוכה, אבל לפחות הרצאה מרתקת אחת זכיתי לשמוע מפיו. היה זה שיעור לתואר ראשון באולם בבניין "טרה סנטה", שם שכנה אז הספרייה ושם נלמדו מדעי הרוח של האוניברסיטה. האולם היה גדול והיו מרצים שזכו לקהל של מאה או מאתיים שומעים שמילאו את האולם. אולם כזה הוקצה גם להרצאותיו של שליט באותה שנה, וקהל שומעיו לא מנה יותר מתריסר. שליט הגיע לכיתה עם תיקו הכבד, פתח את התיק כדי לשלוף את המחברת ממנה היה מקריא את הרצאותיו שהיו משמימות למדי. באותם ימים היו לא מעט פרופסורים שהרצאותיהם היו משמימות ומשעממות (וכאשר בחרו להרצות בין השעות שתיים לארבע אחה"צ היו אלה בחזקת התעללות בשומעים חובבי הסייסה), אבל הם היו חוקרים דגולים ובאותם ימים הייתה לכך חשיבות גם בעיני הסטודנטים. שליט נעמד אצל הקתדרה ופתח את תיקו העמוס לעיפה, ומפיו פרצה קריאה נואשת: "אוי, שכחתי את המחברת!" נראה שהתלבט אם לבטל את השיעור בשל כך, אבל לבסוף אזר אומץ והחליט שהשיעור חייב להתקיים. הוא פתח בהרצאה והביט נכחו אל השומעים כי לא הייתה ברשותו מחברת לקרוא מתוכה. והייתה זו ההרצאה המעניינת והטובה ביותר ששמעתי מפיו. הוא היה בקיא בתוכן הנושא עליו הרצה והמחברת רק הסבה נזק ופגמה בהרצאותיו. עמה הוא חשש שמא חסו ושלום יטעה בשם אבי סבו של מישהו או במספר המדרגות המובילות לכניסה למקדש או לפסגת מצדה, ובעיקר שלא ידייק במספרי הפסקאות של הקטעים שהרבה לצטט מכתבי יוסף בן מתתיהו. והרי סדר ודיוק חייבים להיות! ושעמום? – זו בעיה של השומעים. הוא לא בא לבדר אותם, ומשובים לבדוק את שביעות הרצון של הסטודנטים טרם הומצאו כנראה וגם לא סדרות ריאליטי בטלוויזיה.

ערב אחד, בשבוע האחרון של חופשת הקיץ, ישבתי בספרייה שבטרה סנטה ויצאתי אל הפרוזדור לחלץ את עצמותי. בצאתי מפתח הספרייה נתקלתי בפרופסור שליט ובתיקו המלא ללא שיוור. שלום, שלום. "בוא איתי" הוא אמר וניגש לדלת של חדר סמוך שבו קיים סמינריון בשנים הקודמות. הוא שם ידו על הידית אך הדלת לא נענחה לו ולא נפתחה הוא ניסה ביתר כוח לפתוח אותה אך שוב לא עלה הדבר בידו. "מה זה? האידיויטים לא פתחו את החדר? הרי יש לי שיעור היום. היום יום שלישי, נכון?" פנה אלי בשאלה. "נכון, אבל מה הבעיה?" השבתי. "אז יש לי סמינריון היום, ולא הודיעו לי שהחליפו את החדר." אמר בכעס. "אבל שנת הלימודים עוד לא התחילה, השבוע עדיין יש חופש" אמרתי. "אתה לא באת לסמינריון?" שאל שליט בתימהון. "לא. קראתי באולם הקריאה שבספרייה ויצאתי לשאוף אוויר. זה הכול. הסמינריון מתחיל ביום שלישי באמת, אבל בשבוע הבא", אמרתי. "אז אני מבולבל. חשבתי שהיום אני מתחיל ללמד. [משהו בגרמנית שכנראה בתרגום פירושו בקירוב "אני כנראה האידיויט"], אבל בבקשה אל תספר לאף אחד." "אין לך מה לדאוג הרי חוץ ממני אין כאן אף אחד מן הסטודנטים שאמורים להשתתף בקורס. הם עדיין בחופש", אמרתי והוא נאנח בהקלה. ייתכן שלא עמדתי בפיתוי וסיפרתי על מפגש מוזר זה לחברים קרובים מעטים, ואם לא סיפרתי, ובהנחה שבקשה כזו אינה תופסת יותר, הרי היא מדווחת כעת לראשונה.

שליט נפטר בשנת 1979 והוא בן 81. חלפו מאז יותר משלושים וחמש שנים. הוא הותיר כמה חיבורים שהם תשתית בלימוד תולדות ישראל בתקופת הבית השני וגם כמה סיפורים שיכולים להעלות חיוך ובו בזמן גם ללמד על דבקותו במשימה שלקראתה הוכשר ושנטל על עצמו לקיימה ועל יכולתו להבחין ולבחור במה שחשוב כדי למלאה (ספרים חשובים ממדפים וכיו"ב).

אוריאל רפפורט, רמת גן.



## זכרון לראשונים

\*הפרטים של ספר הזיכרון לשליט הם אלה: *פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ספר זיכרון*, הוצאת יד יצחק בן־צבי ומשרד הבטחון – ההוצאה לאור, ירושלים תשמ"א. מאמרו של מ' שטרן *לאברהם שליט בעמ' 3-6*, ושל ה' שליט בעמ' 483-488.

## "מלחמת בר-כוכבא"

שמואל ייבין, "מלחמת בר-כוכבא"  
 בצירוף נספחים, הערות, שמונה ציורים וש-  
 מונה לוחות, ע"ע 12+רסד, הוצאת מוסד  
 ביאליק של הסוכנות היהודית לארץ ישראל,  
 ירושלים תש"ו.

פרשה מלחמת בר-כוכבא היא בלי ספק אחת הבעיות הסתומות ביותר בדברי ימי ישראל. אין לנו למעשה כל ידיעה ברורה ובלתי נשמעת לשתי פנים, לא על סיבות ההתפרצות האיומה, לכל הפחות על הסיבות הבלתי אמצעיות, ולא על מהלך הקרבות; לא על האישיות המרכזית שניהלה את הפעולות הצבאיות ולא על התנועה בתוך העם שחוללה את המלחמה. אנו עומדים ותוהים, איך קרה הדבר, שמלחמה אדירה זו, שנמשכה שלוש שנים ומעלה והכתה את הישוב היהודי בארץ ישראל הדרומית, כלומר ביהודה, אולי מכת מות, לא השאירה אלא זכרון מעורפל וקלוש מאוד בדורות שלאחר כך, שהסתפקו באגדות מחוסרות כמעט כל גרעין היסטורי אמיתי. התמיהה גדולה אולי עוד יותר כשנשים לב לעובדה המוזרה, שגם המקורות הלא יהודיים, הרומאים והנוצריים, הם קלושים למדי ואינם לפי גודל המאורע. אין אפוא פלא בדבר, שהחוקרים מגששים עד היום באפילה וכל המחקרים בשטח זה ה"שמא" בהם מרובה לאין ערוך מה"ברי". אפייני למצב הדברים הוא, שבשנת 1821 פירסם הבישוף הדני ד"ר פרידריך מינטר ספר קטן על מלחמת היהודים בימי טריגוס והדריגוס<sup>1)</sup> ויותר להגיד, שעיקר הדברים שאנו מסוגלים כיום להוציא מהמקורות שבידינו על ענין זה כבר נמצא באותו חיבור מלפני 125 שנה. זה מראה לא רק את איכותו המצויינת של ספרו של מינטר אלא גם את דלות החומר שנתווסף מאז. משום כך יש לברך על כל נסיון חדש לברר את כל הפרשה מחדש מתוך תקווה לבאר ולפתור כמה פרטים נוספים, ולו רק חלק מהטעון ביאור ופתרון.

נסיון חדש כזה הוא ספרו של ש. ייבין. הוא מגולל לפנינו יריעה רחבה המקיפה לא רק את הנושא במשמעותו המצומצמת אלא גם את עשרות השנים שבין מלחמת החורבן למרד בר-כוכבא ומשתדל לבאר את הסיבות העיקריות שגרמו להתפרצות.

גוף הספר מתחלק לששה פרקים. הפרק הראשון מתאר את הגורמים המדיניים, החיצוניים, והפנימיים, שהיו קיימים בארץ ישראל בין מרד למרד. בעקבות ביכלר מראה ייבין בפרוטרוט, שאין כל מקום לדבר על חורבן ארץ ישראל כולה בימי מלחמת אספסינוס וטיטוס. אין ספק, שרוב רובה של הארץ ניצל אז מתוצאות הקרבות. כן לא היו האבדות בנפש גדולות כפי שנראה מתוך סיפוריו של יוסף בןמתתיהו. מספריו של ההיסטוריון הם מוגזמים, כפי שאפשר להיווכח על נקלה. ייבין מתאר אחר כך את השינויים שחלו באדמיניסטרציה הרומאית על ידי הנהגת משטר פרובינציאלי גמור במקום שלטון נספחות של פרוטקטורט, שנתן מקום לאבטוגומיה מצומצמת, ועל ידי כיבוש צבאי תדיר של הארץ. הוא מדגיש את ביטול הסנהדרין כתוצאה מתורבן ירושלים, את השינויים

1) Friedrich Münter, Der jüdische Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian, Altona und Leipzig, 1821.

## זכרון לראשונים

הכלכליים שבאו עקב המלחמה ואת המהפכה הרוחנית שהתחוללה בנפש העם. ייבין גוטה להניח, שהיה אישקט בארץ ישראל בימיו של דומיטינוס קיסר. הוא רואה סימן לכך בטביעת מטבע על „יהודה השבויה” גם בימיו של קיסר זה וחוף מזה גם בהחמרת יחסו הכללי של דומיטינוס אל היהודים. לדעתי אין מקום להנחה זו. ראשית. המכה שהוכו היהודים בשנת 70 היתה עוד טריה מדי משיכולו היהודים לחשוב על מרידה, ולו רק קטנה, כבר בימי דומיטינוס. שנית, אין להוציא מיחסו החשדני של דומיטינוס כלפי „צאצאי בית דוד” שום מסקנות על נסיונות היהודים להתמרד. הוא הדין בידיעה אצל סוֹטוֹנוּס, שדומיטינוס נהג חומרה קפדנית בגביית הפיסקוס היהודי עד כדי בדיקה גופנית, כדי להכיר את היהודים המשתמטים מפרעון המס. כל זה אינו אלא מראה את שלטון העריצים בימיו של דומיטינוס. חשדנותו כלפי יהודים „מבית דוד”, שישבו כביכול בגליל, נבעה לדעתי ממקור כללי יותר, אם בכלל יש להתיחס ברצינות לידיעה הנוצרית הזאת, שריח הסיפורים של הברית החדשה עולה מתוכה, הרי היא רק חוליה אחת בשרשרת החשדות שרחש דומיטינוס לגבי כל מה שהגיע אליו מן המזרח. כידוע הופיעו במזרח כמה רמאים בשם נירון, שהתכוננו לעלות על רומי ולכבוש את השלטון, המשחק — כמאמרו של טקיטוס — התחיל עוד בסוף ימיו של אספסינוס או בראשית ימיו של טיטוס ומלך הפרתים נתן ידו לבדאי, כדי לשלם לדומאים כגמולם על נהגם מנהג דומה כלפי ממלכתו. הדבר עורר רוגז גדול ברומי והנציגים הגיעו כמעט לידי מלחמה. אולם סוף סוף הוסגר הרמאי לידי דומיטינוס. אין איפוא כל פלא בדבר, שדומיטינוס העריץ והחשדן מטבעו היה ער לכל תנועה וידיעה חשודה מהמזרח ומתקבל על הדעת, שנהג זהירות יתרה כלפי היהודים, ביחוד לאחר מה שקרה בארץ ישראל שנים מועטות לפני כן. אם כן, אין כל צורך להניח, שבימי דומיטינוס קיסר פרצו מהומות בארץ ישראל. המטבע „יהודה השבויה” מימי דומיטינוס מוכיחה לכל היותר שדומיטינוס ייחס לעצמו נצחון שנחלו אחרים. מנהג שנהג גם במקום אחר.

מה שאין פן בימי טרינוס. בצדק סבור ייבין, שהיהודים בא”י השתתפו במרד הכללי. אמנם אין ליחס ערך היסטורי לידיעה אצל אבראל-פראג’ על גדירת לוקאס, מנהיג המורדים במצרים, לארץ ישראל והשמדתו שם. אולם מזור היה לחשוב, שארץ ישראל נשארה בימים הנסערים ההם מעין אי שקט בתוך התבערה הכללית. הרי אין ספק, שמרד כמרד היהודים בימי טרינוס, אשר הקיף שטחים עצומים, תוכן והוכן במשך זמן רב. ואפילו נאמר, שמרכז הארגון היה בחוף לארץ, לא יתכן שהקושרים פסחו דוקא על ארץ ישראל, שהיתה מטרחתם, ולא הכניסו אותה לתוך מסגרת פעולה. ברור איפוא, שאף היא לקחה חבל במרד וסימן מובהק לכך הוא מגוון של לוסיס קויטוס לנציב בה. ברבר פראי זה, שדיכא באכזריות נוראה את מרד היהודים בעורף הצבא הרומאי בארם נהרים, נשלח ליהודה, מפני שהראה את כשרונו לדכא את היהודים המתמרדים.

הפרק השני מדבר על עליית הדרינוס לכסא המלוכה ועל תקוות היהודים והמשא והמתן שלהם עם השלטונות הרומאים בדבר חידוש ירושלים היהודית. ייבין מבליט, בצדק, כפי שעשה גם שירר בשעתו, שתי סיבות עיקריות לפרוץ המרד בימי הדרינוס: החלטת הקיסר לבנות את ירושלים פעיר הלניסטית רומאית בעלת צביון אלילי ואיסור המילה. את העובדה השניה הוא מדגיש תוך היסוסים מסויימים. לדעתי אין כל מקום לפקפוקים. הידיעה נכונה בהחלט והיא קשורה קשר אמיץ בידיעה על ההחלטה בדבר הקמת Aelia Capitolina. השאלה היא: מדוע אסר הדרינוס את מצוות המילה? ייבין, ההולך במקום זה

בעקבות אלון, מדגיש, שאיסור זה קשור במעמדה המשפטי של הדת היהודית במדינת רומי והוא מבאר אותו בזה, שלא היה שום מעצור חוקי לאיסור, הואיל והדת היהודית לא היתה נסבלת בתוקף חוק מפורש אלא מותרת רק למעשה: „ברגע שנראה לו לקיסר, או לנציבו, שעניני המדינה מתייבים לגזור על קיומה, לא מצא כל מעצור לפעולותיו בחוקת האימפריום“. אמנם נכון הדבר, שהאיסור קשור במעמדה המשפטי של הדת היהודית במדינת רומי. אולם הגדרת המעמד הזה כהיתר למעשה ולא להלכה אינה ברורה למדי. לדעתי חל בימי הדרינוס, דוקא בראשיתם, שינוי ערכין גמור ומוחלט לגב הדת היהודית מצד קיסר זה. כדי להבין את הדבר עלינו להעיק עין על מעמדה המשפטי של הדת היהודית עם חורבן הבית בשנת 70. נדמה לי, שמעמד זה מותנה על ידי שתי עובדות יסודיות: חורבן הבית וביטול הפולחן הדתי המעשי בו. שתי העובדות האלה שינו לחלוטין את מעמדה המשפטי של דת היהודים כפולחן מותר (religio licita) בתוך מלכות רומי. כי מה היה הסימן החיצוני המובהק ביותר לכך, שפולחן דתי מסוים נחשב ברומי על סוג religio illicita? היה אומר ההיתר לקיים את הפולחן המעשי בתוך המקדש כגון הקרבת קרבנות ושאר העניינים התלויים בכך. עבודת מסתורין וכיוצא באלה. בו ברגע שפולחן דתי נאסר במדינה נסגרו מקדשיו ואפילו נהרסו, והוא נחשב מאותו רגע על סוג „הדת האסורה“. ולהיפך: סגירת מקדש והריסתו וביטול פולחן שימשו סימן מובהק לכך, שהדת אשר המקדש הפולחן המבוטלים שימשו אותה הפכה religio illicita. מנקודת ראות זו יש להביט על חורבן בית המקדש בירושלים בשנת 70. חורבן זה שימש סימן מובהק לכך, שמבחינה מדינית-משפטית היתה דת היהודים, במידה שהמקדש שנחרב הפולחן המעשי שבוטל שימשו לה סמל, לדת אסורה. עובדה זו אינה נסתרת על ידי זה, שהממשלה הרומאית לא הפריעה אחרי חורבן הבית בעד קיום המצוות המעשיות. כי עד לימי הדרינוס לא הן שהיו את הדת היהודית לגבי המדינה אלא אך ורק הפולחן הדתי בבית המקדש: המצב המשפטי הזה הוא, שהיהודים לא עשו מעשה פלילי בקיימם את המצוות המעשיות ואף על פי כן היתה הדת היהודית מבחינה משפטית religio illicita ואילו רצו היהודים למשל להקריב קרבנות בירושלים על הר הבית החרב היתה הממשלה הרומאית רואה בכך מעשה פשע ומרידה, אולם אותה ממשלה עצמה לא התערבה בכלל בקיום מצווה מעשית כגון מצוות מילה.

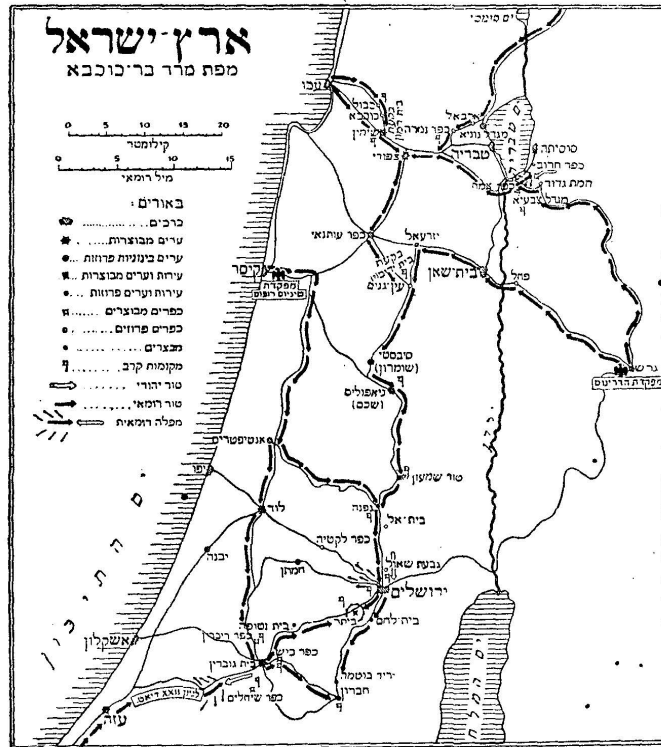
זה היה המצב עד ימיו של הדרינוס. קיסר זה פתח במדיניות פנימית חדשה שהיתה מבוססת על קונצפציה קלסיציסטית-פילוסופית של התרבות האימפריאלית. מן הרגע הראשון לעלותו על כסא המלוכה ריחפה לנגד עיני הדרינוס מטרה גדולה אחת: להנהיג את האידיאל התרבותי הזה בכל שטחי החיים של המדינה. הדת לא זו בלבד שלא הוצאה מן הכלל אלא להיפך, היא היתה אחת מאבני-הפינה של התכנית כולה. הדרך להגשמת האידיאל התרבותי הזה היתה הפצת התאבות העירונית של העולם ההלניסטי-רומאי על כל תופעותיה האמנותיות, האזרחיות והדתיות. הדרינוס השתדל להוציא לפועל את תכניתו בקנאות ולא סבל כל דבר שראה בו תופעה זרה ומנוגדת לאידיאל שלו. „את דת הרומאים חיבב ואילו לקדשי נכרים בו“, אומר עליו ספרטינוס, מחבר תיאור חייו (ואגב אורחא — דוקא בהתנהגותו גילה הדרינוס סימנים בולטים של אדם לא-רומאי ול-אקלסי). ברור, איפוא, שכאשר ניגש לפתרון הבעיה היהודית — לא זו בלבד שלא יכול למלא את דרישות היהודים אלא ראה הכרח לעצמו להרחיק לכת מהקיסרים שקדמו לו ולשלול את מנהגי היהודים בכללם כחטיבה אחת המנוגדת ניגוד גמור לשאיפותיו התרבותיות. הוא לא הגביל את האיסור על קיום

## זכרון לראשונים

הדת היהודית בתחומי הפולחן המעשי של בית המקדש, כדרך שנהגו הקיסרים מזמן החורבן ועד ימיו, כלומר, הוא לא הסתפק באיסור חידוש הפולחן הזה, אלא הרחיב אותו גם על קיום המצוות המעשיות. בעיר הרומאית-ההלניסטית החדשה, שעתידיה היתה לבוא במקום ירושלים היהודית ושנועדה להיות חוליה אחת בשרשרת התרבות האימפריאלית לפי תפישתו של הדרינוס, לא זו בלבד שלא היה מקום למקדש אלהי היהודים אלא גם שאר מנהגי עובדיו, כגון מצוות המילה, היו מנדודים מחמת היותם זרים לחלוטין למהות התרבות הזאת. מכאן שאיסור מצוות המילה על כרחו היה מלווה איסור כל המצוות המעשיות בכלל ובצדק הביע ייבין את ההשערה הזאת. כך מתבררת סמיכות הפרשיות המזוהה לפאורה בין החלטת הדרינוס על בנין Aelia Capitolina לבין איסור מצוות המילה הנמסרת במקורותינו.

הפרק השלישי דן בבר כוכבא האישי. ייבין מוכיח שהכינוי הראשון בזמן הוא בר כוכבא ואילו בר כוכבא הוא מאוחר. אין להסכים לדעה המובעת כאן, שמצא הכינוי בר כוכבא הוא מקום הולדתו של הגיבור, שיש לחפשו בסביבת הכפר הערבי פאוכב, כארבעה קילומטרים צפונית-מערבית מכפר מנדה שבעמק בית-נטופה. את הנכון מסר לנו למשל אבסביוס מקיסריה בדברי ימי הכנסייה שלו, שבר כוכבא נקרא כך על שהאיר ליהודים ככוכב את חשכת עבודתם. הוא מוסיף אפילו, שבר כוכבא עצמו קרא לעצמו בשם זה. כינויים סמליים אנו פוגשים גם אצל לוחמי החרות החשמונאים ויש להנתיח, שבני דורו של בר כוכבא שיו דוגמא מפורטת זו לנגד עיניהם. כן אין לקבל את ההשערה, שאלעזר המודעי הוא אלעזר הכהן שעל המטבעות. אין לנו שום עדות לכך, שתנא זה היה כהן ואילו נבחר לכהן גדול, ולו רק לזמן קצר, ודאי שהיה נשאר הד כל שהוא לכך במקורותינו. לעומת זאת מסתבר, ששמעון שעל המטבעות הוא בר כוכבא ולא רבן שמעון בן גמליאל.

תיאור מהלך המלחמה עצמה וכל הקשור בו ממלא את שני הפרקים הרביעי והחמישי. „מסתבר, כי סירוס פתח את מסעו על היהודים משני צדדים — ממערב וממזרח: הלגיונות שהובאו ממרחקים באו כולם ממערב או מצפון מערב וקרוב לוודאי שרובם רוכזו בעכו. מצד שני, מלמדות מצאיאותן של הקיסר בגרש והשתתפותו של הלגיון שהנה בבצרה שבחורן, שחלק מן הצבא הונע כנראה גם מבסיס מזרחי, ואמנם, שני מבואות לן לגליל: ממערב — מעמק עכו דרך מעבר שפרעם — אל עמק בית נטופה, המפריד בין הגליל העליון והתחתון; וממזרח — דרך מעברות הירדן, שבגשר בנות יעקב היום, ועמק גינוסר — לטבריה, וממנה דרומה ומערבה, אל לב הגליל הפנימי“ (ע' פד). ייבין קובע, שלמעשה מדובר במקורות על חמשה מקומות שמילאו תפקיד מסוים בתנועות הצבא בגליל, שלושה במזרח הגליל ושנים במערבו וארבעה מהם הם נקודות איסטרטגיות. „שיחין“ (Asochis) נמצאת על הכביש הרומאי העיקרי, שעבר מעכו דרך כל הגליל לצד דרום מזרח והיא יושבת כמעט במזאז בקעת בית-נטופה ובמקום הצטלבות הכביש עם דרכי-משנה מכבול, כפר מנדא, שפרעם וישובים אחרים בסביבה. ברור, כי צבא כיבוש שבא מעכו נע בכביש הראשי ושאף לתפוס את נקודת הצומת הזאת, וכן ברור, שהיהודים לא הסכימו לוותר על המרכז הזה בלא התנגשות עקשנית, שגרמה לשפיכת דמים רבה ולחורבן קשה (ע' פד). יחד עם שיחין נזכרת כבול, שגם היא צומת חשוב בדרך מעכו ישר מזרחה אל פתחי הגליל העליון ונוטה אחר כך דרומה-מזרחה כדי לקשר את בקעת בית הכרם אל בקעת בית נטופה. במזרח הגליל נמצאת מגדלא, מגדל גוניא, בקצה הדרומי של עמק גינוסר ומחפה על מבואות טבריה דרומה והנהלים



היורדים ממערב ומובילים אל לב הגליל העליון ואל הדרך העוברת בארבל, בית גטופה, קנה, ומשם לידפת וכבול מזה ולכפר מנדא ולשיחין מזה ומפרידה בין הגליל העליון והתחתון (ע' פו). כאן היה גם כפר נימרה ואילו מגדל צבעייתא הוא בעבר הירדן מזרחה בסביבות חמת גדר. הצבא הרומאי, שעלה מגרש היה מוכרח לעבור על פני המקום הזה וחיל המורדים, שביקש למנוע את חדירת הרומאים אל שטחי ארץ-ישראל המערבית היה יכול להתנגד רק בסביבת גדר וסוסיאתא. וכאן היתה מגדל צבעייתא נקודת ההתנגדות העיקרית מבחינה טופוגרפית (שם, שם). מצד אחר נזכרות מגדלא וכפר נמרא... ודבר זה מלמד על עלית חטיבה רומאית מיוחדת, שבאה מעבר הירדן הצפוני דרך מעברות הירדן שבגשר בנות יעקב. חטיבה זו כמזרח מקבילה לחטיבה הצדדית במערב, שעלתה מעכו דרך כבול. וכשם שהחטיבה הצדדית המערבית נתחברה עם הגייס העיקרי, שעלה ישר על שיחין, במקום כל שהוא לאורך הכביש העיקרי עכו-שיחין והלאה מזרחה, כך בודאי נתחברה גם החטיבה הצדדית המזרחית, שהמשיכה דרכה

## זכרון לראשונים

ממגדלא דרך בקעת בית ארבל, ועברה בקרבת כפר נמרא, עם הגיס המזרחי, העיקרי במקום כל שהוא על פני הכביש העיקרי הנ"ל העובר לרוחב הגליל והלאה לעבר הירדן: עכרשיחין-כפר שבת-כפר צמח-חמת גדר, וממנה הוא נמשך מזרחה. תפיסת הכביש העיקרי הזה בידי גייסות רומאיים שעלו ממזרח ומערבו ונתחברו בדאי באיזה מקום באמצעו, אולי בסביבות צפורה, ניתרה למעשה את הגליל לשנים, וניתקה את כל הגליל העליון מן השטח שנשאר בידי חיל בר כוכבא" (ע' פח'). זאת היא זירת תנועות הצבא הרומאי בגליל כפי שייבין מתאר אותה תאור חי מאוד. לדעתי עלה חלק זה של הספר יפה מכל שאר החלקים. זה הוא בכלל הנסיון הראשון, עד כמה שידוע לי, לקשר את כל הפירושים המעורפלים שבמקורותינו ולשלבם לחטיבה טופוגרפית וצבאית שלמה. בכונה העתקתי את דברי ייבין על פי רוב כלשונם כדי לתת לקורא המעונין בהיסטוריה צבאית מושג מה מהדרך בה משתדל ייבין להגיע לידי תוצאות ממשיות. חשיבות רבה אני מיחס לפרק על מלחמת ביתר המבוסס על ידיעה חודרת של הצד הארכיאולוגי והטופוגרפי של הענין. כאן מדבר אלינו בלי ספק ידען מצויין של כל פרט ופרט.

החלק השני של הספר מכיל גספחים על בעיות מיוחדות. הגספה הראשון מטפל במחנה הלגיון העשירי בירושלים, תאור מאיר עינים מאת ארכיאולוג מובהק שמלאכתו בכך. הגספה השני נותן ניתוח מעמיק של המקורות היהודיים עם סינאופסיס מאלפת מאוד של הידיעות בירושלמי, בבבלי ובמדרש רבה על מגלת איכה, וסקירה על המקורות השומרוניים והנכריים. באלה האחרונים כלולים דיון קסיוס, ספרטיניוס ונזכרים גם אפיינוס ופרונטו; חטיבה בפני עצמה הן הידיעות בספרות הנוצרית, בעיקר אצל אבסביוס מאבות הכנסיה, בכרוניקון פסחלי, בתולדות הכנסיה לפילוסטורגיוס, אצל אבי הכנסיה הירונימוס ועוד. הערות מאלפות לבעיות מיוחדות נמצאות בסוף הספר. כן יש להדגיש את התמונות המצוינות והתרשימים הנורעים על פני הספר כולו והמקילים על הקורא את הבנת הקטעים הטופוגרפיים והארכיאולוגיים. לעומת זאת יש לדעתי להשיג על הלשון הנמלצת לעתים קרובות ללא צורך.

כמובן שלא היה באפשרותי אפילו לנגוע בכל השאלות שהספר מטפל בהן. דלגתי על הפרק הששי והאחרון, על הבעיות הקונסטנטינוניות של המשטר המהפכני. בכל אלה דן ייבין במקומות שונים.

ברור שאין הספר פותר את כל השאלות הקשורות במלחמה בר כוכבא, אולם אין כל ספק שהוא צעד חשוב קדימה והחקירה הבאה לא תוכל להסיח את דעתה ממנו.

דמויות הנזקקים של ר' צקיבא ובר-כוךבא מסמלות  
את שני האזקים של הגבוהה הישראלי שצאמר  
התורףן — גבורת היום המקודשת. וגבורת הורוצ  
הנידחת שזרמו צתים במאוקד, צתים בקסורד.

ברל כצנלסון

אלו. ספרו הקטן של שלום זמירין הוא דוגמה לכך, שהגורל מטיל לפעמים גם על מחקר מדעי ענייני ויבש. לכאורה, תפקיד טראגי ואישי מאוד, תפקיד של עד לחיי אנוש שנגזר עליהם להיפסק בלא שהספיקו לתת את אשר הבטיחו. כי חיבורו של שלום זמירין ז"ל הוא הבטחה לעתיד, שלא ניתן לה להתחמל. כל סימוניה של הבטחה טבועים בו: רעננות המחשבה המדעית, שעדיין לא הגיעה לבשלותה, חריפות הניתוח שעדיין לא מצאה את ביטוייה הלשוני המלא, בקיאות ושליטה בחומר, ועם זאת נטייה לפולמוס לא מסוגי לעתים עם דעות מנוגדות; דבר אופייני ביותר לכשרון מדעי צעיר ותוסס, המדמה לכבוש בהסתערות גדולה אחת את מבצר האמת. ניתוחיו של זמירין מעידים עליו, שהיה בטוח מאוד בראייתו תיו המדעיות והוא נלחם עליהן בעקשנות לא רגילה, באשר יודע הוא, שהן פרי שיקול דעת ממצה וארוך. אחד הקווים האופייניים ביותר בעבודתו המדעית הוא החתירה האכזרית לאמת או למה שנדמה לו כאמת. החלק הפולמוסי, המכביר לעתים על הקורא, לא בא לשם התנצחות: כחוקר מטבעו אין זמירין רוצה לצדוק בכל מחיר. הפולמוס משמש רק אמצעי חתירה לקראת האמת. זאת תופעה ידועה ושכיחה אצל חוקרים צעירים, שפוסעים את פסיעותיהם הראשונות בדרך המחקר. אין כל ספק, ששיטתו של זמירין, שהיא פולמוסית בעיקרה בספר שלפנינו, היתה נעשית חירי-בית-בונה במשך הזמן, אולם לכך לא הגיע המחבר, והמחקר על יאשיהו נשאר בחינת בשורה שלא נתקיימה במלואה על פי צו הגורל.

מבנה הספר ברור בתכלית. אנו קוראים בעמוד 11: "תקופתו של יאשיהו... עשירה במאורעות ביניים לאומיים שאירעו בקדמת אסיה... הילכך אין להבין את המצב בארץ יהודה ואת מדיניותו של יאשיהו בלי להכיר תחילה את מהלך המאורעות הללו ותוצאותיהם". במלים אלה מקופל למעשה עיקר הספר. הואיל וזמירין משוכנע, שהדרך האינולואציונית, בה הלכו ולהאזון וסיעתו, זאת אומרת רצונם להסביר את פעולתו של יאשיהו בלא כל קשר אל המצב המדיני הכללי, היא מוטעית מיסודה. בזה שותף הוא לחוקרים כגון אסטרייכר, ולטש ושטרק, הרואים בתיקוניו של יאשיהו בראש וראשונה פעולה מדינית, שמצבה הירוד של אשור באותו זמן גרמה לה. הנחת יסוד זו דרשה מבוא כללי בראש הספר, שיעמיד את הקורא על הרקע המדיני-החיצוני של המהפכה הפנימית ביהודה שנתחוללה בימי יאשיהו.

## כשרון מדעי שנגדע

### מאת אברהם שליט

שלום זמירין, יאשיהו ותקופתו, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ב  
120 עמ', ג' מפתח + ז' לוחות

המאמר הרומאי הידוע *habent sua fata libelli*, או אותו רעיון בצורתו העברית: הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל, נדוש יותר משנתעכב עליו תמיד. אולם לעתים באה המציאות ומטפחת על פני הקורא ומוכיחה לו בעליל, מה טראגית היא האמת שבמלים



חדש. ומירין מעדיף בדין את התיאור בדברי הימים על התיאור של ספר מלכים. הריפורמה יצאה לפועל בהדרגה: ראשית רעיון נעוצה. כפי הנראה. בשנות נעורו של יאשיהו. בשנת שתיים עשרה למלכו התחיל המלך לטהר את יהודה וירושלים מן הבמות ובשנה שמונה עשרה ניגש לבדוק את בדיק הבית. בהודמנות זו נמצא הספר שעורר התרגשות בלב המלך. הוא שגר משלחת אל חולדה הנביאה והנביאה אישרה את תוכן הספר. לשמע תשובתה כרת יאשיהו ברית עם העם וחגג את הפסח ברוב פאר. מה פי' רישה של כריתת הברית? תשובתו של מירין היא חריפה ורבת-הוכחה כאחד: על ידי מעשה זה אמר המלך לבטל את תוקף הקללות שבספר. ומירין שואל בצדק: מה טעם היה לשלוח משלחת אל הנביאה במון שכל הארץ והמקדש עצמו היו שטופים בפולחן זר? הלא השכל מחייב, שהנביאה צריכה היתה לרמוז לכל הפחות בדיבור אחד על ההכרח לטהר קודם את הארץ ואת המקדש. מכאן מסיק מירין באופן הגיוני, שכל עניין מציאת הספר וכל הכרוך בו בא לאחר שכבר נתממשה הריפורמה. ואולי חידוש זה הוא החידוש שוב ביותר של הספר. על יסוד הכרה חדשה זו עורך מירין את פעולותיו של יאשיהו בסדר כרונולוגי מאיר עינים. כל מעשיו של המלך הגיבור משתלבים יפה זה בזה. הוא מראה, כיצד תיכף המלך את הטיהור בהירות וכיצד חזר לתחום הצפוני. כלומר לתחומה של פחוטת שומרון האשורית. רק לאחר שנוכח לדעת, שתש כוחה של אשור, והחזירה היתה עניין שאינו כרוך בסיכון צבאי ומדיני. הוא מוכיח את החשיבות והכוונה המדינית שהיתה בעריכת חג הפסח הגדול בירושלים: החג צריך היה לשמש אות כלפי חוץ לאירודי הישובים הישראלים בצפון ולחידוש מלכות דודי הבלתי מפולגת.

מכאן עובר מירין לתיאור המצב הפנימי במדינה. הוא מדגיש, שאף על פי שמדיניותו לא היתה נחלת העם כולו בלא יוצא מן הכלל והיו גם חוגים גבוהים, (ועמם נמנה, למשל, יהויקים), שהיו נוטים לפתרון מדיני שונה מזה של המלך והחוגים הרשמיים, הרי גורמים הדברים, שרוב השרים היו לצדו של יאשיהו. סיבת הדבר היתה ברצון להשתחרר סוף סוף מן השעבוד האשורי השנוא, ודעה זו היתה רווחת בחוגים הנרחבים של עם הארץ. בדין מדגיש מירין כראיה לטענתו את התנהגותו של העם אחרי מות יאשיהו. העם המליך את יהואחז והעדיף אותו על יהויקים, מצדדה של המדיניות המצרית. כלומר הא-

בסקירות המבוססות על ידיעה מצוינת במקורות המפורים ועל בקיאות בספרות המקצועית מעביר מירין לפנינו את מלכות אשור בכל ומצרים בסוף המאה השביעית לפנה"ס. אנו רואים כיצד התגלגלה מדינת אשור האדירה אחרי מות אשורבניפל במדרון והיתה לטרף לשלושת השותפים: בבל, מדי והאמני-מנדה (אלה הם, כפי הנראה, הסקוטים), ומתברר אך בימיה האחרונים של מלכות אשור קמה והיתה השותף פות המזרחי בינה לבין מצרים אויבתה בנפש מאו ומעולם. פרעה נכו השני הבין את הסכנה שנשקפה למצרים מהפועת מעצמה חזקה, במקום אשור החליט, ומשלטון בבל על סוריה וארץ ישראל, והחליט להגן על שרידי הממלכה האשורית גם לאחר חורבן גנוה. ומירין מוכיח נגד לוי, שהידיעה בירמיהו מו, ב על הקרב המכריע ליד כרכמיש, שאירע בשנת הרביעית ליחויקים, וזו המקבילה אצל יוסף בן מתת'הו המביא אותה בשם ברוסוס – ידיעה זו נכונה היא: הקרב ליד כרכמיש אירע בשנת 605. מסקירה מפורטת זו עובר מירין לתיאור המדינות הקטנות, שכנותיה הקרובות של ארץ יהודה. ארץ יהודה היתה אותה שעה מוקפת מדינות וואסאליות: בדרום – ארם; במזרח מואב ועמון; במערב ערי הפלשתים; בצפון פחוטת שומרון. כל זה, כאמור, משמש לומי' רין רקע לתיאור יהודה ערב עלייתו של יאשיהו. מתוך התבוננות ברקע המדיני הכללי מגיע מירין לכלל דעה, שמדיניותו הדתית של מנשה היתה תוצאה ישירה בתלותו באשור. מנשה הוכרח לנהוג כפי שנתה, הואיל וזו היתה דרישת אדונו האשורי. עם זאת נכון מירין לקבל את הסיפור, שנשתמר בדברי הימים, על גלותו של מנשה והחזרתו לירושלים. אולם הוא מטיל ספק בתשובתו של החוטא הגדול לאלהי ישראל, כמסופר בדברי הימים, שהפך מזה מתקבל על הדעת. הפולחן האשורי השתרש ביהודה ביתר שאת. הסיפור של מירין מבאר את הידיעה המזוהה בזה, שבעל דברי הימים רצה למצוא הסבר להחזרתו של מנשה מן השבייה והוא מצא אותו בהנהגה, שמנשה שב אל דת אבותיו.

הפרק השני דן על יאשיהו ומפעלותיו. בזה אחר זה מעביר לפנינו מירין את דעות המלומדים על מהות התיקונים של יאשיהו. הוא מוצא סימוכין רבים לדעת אסטרייכר, שהריפורמה של יאשיהו עיקרה וחידושה היו הרחקת הפולחן האשורי הזר ולא ריכוז הפולחן היהודי בירושלים. בשביל להוציא לפועל את התיקונים האלה לא היה יאשיהו זקוק לשום ספר

## אברהם שליט

הוא מתוך כוונה ברורה לחדש את מלכות דוד המואר חדת. אולם מצער מן הכבושים האלה נתקיים בירי יהודה. רוב השטחים עברו לידי מצרים ואחר מפלטה של זו לידי בבל. הפרק האחרון הקצר מתאר את סופו של יאשיהו ליד מגידו. גם בתיאור זה מעדיף זמירין, ושוב בדיון את התיאור בדברי הימים. הוא מסביר הסבר מניח את הדעת את הפסוק המשובש לא; כ"א"כ"ב: פריעה נכו ממחר אל 'בית מלחמתו/ כלומר אל המפקדה הראשית שלו בכרכמיש; משם התכונן המלך המצרי לצאת יחד עם האשורים למל" המה על הרן. נגד ולטש מראה זמירין. שהפגישה ליד מגידו היתה מלחמה בין חיל יאשיהו לחיל נכו ושהביטוי: "וימתהו במגידו כראותו אותו" פירושו כפירוש 'להתראות פנים', כלומר 'הלחם'. בתיאור קצר של תכונות רוחו של המלך הגדול מסתיים הספר. אין כל ספק, שלפנינו חיבור רציני המפיץ אור על כמה וכמה עניינים שהיו סתומים. אנו יכולים רק לשער באילו פירות בשולים של רוחו היה זמירין מוזכה את המדע הארץ ישראלי החדש אילו זכה הוא ואילו וכינו כולנו. יפה עשו שהוציאו את הספר בצור רה נאה והציבו למחברו שנקטף באיבו ציון ראוי לכשרונו.

שורית; הוא הדיו הנביאים צפניה ונחום ואפילו יר"מיהו. הסיבה להצלחתו של יאשיהו בחוגי העם היתה לא רק מדינית-כללית אלא גם אישית. יאשיהו, כפי שמוכיח זמירין בהרצאה מאירת עינים, לא היה איש מדינה גדול בלבד אלא גם איש המוסר והצדק הסוציאלי. עם עלותו לשלטון קמה רוח חדשה בארץ ובעם. עד אותו זמן היו השכבות הרחבות נתונות לשבט ולחסד בידי שרים עושקים. המלכים שקדמו ליאשיהו היו, לכל היותר, חסרי אונים כנגד שרירותם של אנשי המעמד העשירי. יאשיהו, כפי שמוכיח זמירין, עמד לצד הנעשקים וקנה בזה את לב העם: "היה בפני מי להתאונן ואל מי לפנות... שהרי לפי עדות הכתוב היה דן דין עני ואביון" (עמ' 86). בפרק הרביעי הדן על גורל המדינה בימי יאשיהו דוחה זמירין את דעתו של אלט, שהרשימות שבספר יהושע עשויות לשמש מקור להערכת גדלה של מדינת יאשיהו. הוא קובע, שהקטעים במלכים ב כ"ג ובדברי הימים ב ל"ד, המספרים על מעשי הריפורמה של יאשיהו בערי שומרון ועל מלחמתו במגידו, וכן רשימת שבי הגולה בספרי עזרא ונחמיה—קטעים אלה משמשים מקורות בעניין זה. פעולת ההדירה לתוך התחום הישראלי מלפנים נעשתה על-ידי יאשיהו

#### ברית חדשה

2262 **Blinzler, Josef.** Der Prozess Jesu; das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse ... 3., stark erw. Aufl. Regensburg, F. Pustet, 1960. 375 p. 8°.

מהר"ב (ק"ס ל"ב 42; באנגלית: ל"ד 329; בספרדית: ל"ו 203) מורחבת כאן במדה ניכרת ע"י הוספת פרק על קבורת ישו וחמשה נספחים על פרטים מיוחדים, וכן ע"י דיון מקיף בספרות השנים האחרונות. ביבלי: ע' 345-339 ובהערות.

2263 **Gnilka, Joachim.** Die Verstockung Israels; Isaias 6, 9-10 in der Theologie der Synoptiker. München, Kösel-Verlag, 1961. 226, [3] p. 8°. = Studien zum Alten und Neuen Testament, III.

חיבורי-הבילטציה, וירצבורג 1959.

2264 **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**, Begründet von Gerhard Kittel ... hrsg. von Gerhard Friedrich. Bd. 7, Lfg. 4-6: σατανᾶς-σκαάνδαλον. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961. 161-352 p. 4°.

הערך  $\sigma\acute{\epsilon}\beta\omicron\mu\alpha$  כולל דיון בשאר המונחים הנגזרים מהשורש  $\sigma\epsilon\beta$ , הערך  $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$  דיונים בשמוש המונחים "אות", "סימן". בערך  $\Sigma\acute{\omega}\nu$  ניתן דיון מפורט על ציון וירושלים בהיסטוריה, בספרות ובהגות של המקרא ושל יהדות הבית השני (ע' 325-291). — הקודם: לעיל ע' 58.

**Winter, Paul.** On the trial of Jesus. Berlin, 1961. עיין ק"ס ל"ו 334.

הספר שלפנינו — יאמר הדבר מיד בפתח ההערכה — הוא ללא ספק אחד המקרים החריפים והחשובים שנכתבו אי פעם על נושא קשה ומלא התחזים זה, שחכמים רבים מספור וגם אנשים, שענייהם אינן דוקא לאמת הצרופה, התוכחו ועדיין מוסיפים להתוכח עליו. הקר משפטו של ישו הנוצרי קשה במיוחד לא רק בגלל טבע המקורות, שעליהם מוכרח החוקר להסתמך, אלא גם מפני טיבו של

אלהם מראי מקומות מפורטים מתוך הספרות המקצועית, ואילו המקומות המרובים מתוך האונגליונים נרמזים בלבד ולא הובאו כנוסחם בתוך הטקסט. בשביל הקורא הבודק אחרי דברי המחבר יש בכך משום קושי ועיכוב חמור בקריאת הספר, הואיל והוא נאלץ לעיין מדי פעם בפעם בברית החדשה. מן הראוי היה להכביר על המדפיס ולהקל על הקורא.

המבוא מציין תמרווי דרך המחבר. כבר במקום זה נמצאנו למדים, שמטרת החקירה היא להגיע אל השכבה התחתונה של המסורת על משפט ישו. בהתאם לכך מבכיר המחבר תיכף את דעתו על ערכם ההיסטורי של חלקים שונים באונגליונים. כן נוגע הוא בכמה עניינים, שעליהם הוא מיהר את התיכור בגוף הספר, וסוקר בדיון ראשון מה טיב האשמה שהוטחה בישו, מה היתה מידת סמכו תה של הסנתוריון, וכיצד חילק השלטון הרומאי ביהודה את התפקידים בינו לשלטונות היהודיים הפנימיים.

בפרק א' דן וינטר בשאלה, שאע"פ שהיא עלולה להחשב כפעוטה יש בה לדעתו כדי להבחיר את חלוקת הסמכויות בין מוסדות השלטון הרומאי לבין המוסדות האומיים היהודיים, אשר למראית העין הוסיפו להתקיים: כלום לבש הכהן הגדול את בגדי השרד שלו בשעה שיכנס את הסנתוריון הגדולה? וינטר מגיע לכלל מסקנה, שהיא לבש את *at least some of the insignia appertaining to his status* (p.19). הרומאים, ששמו כפם על בגדי הקודש, יכלו איפוא להעיק עין בוחנת על הנעשה בישו. בות הסנתוריון ולמנוע כל זיון שלא נראה להם. דומני, שהנחה זו אין לה על מה שתסמוך. קודם כל לא יתכן, שהבגדים טולטלו לעתים תכופות מפני חשש טומאה. שנית ברור לגמרי, שהכהן הגדול רשאי היה להשתמש בבגדי השרד רק בשעת עבודתו במקדש. רק בשעת חירום לאומי נהגו מנהג יוצא מן הכלל, כפי שאפשר אולי להסיק מן האגדה התלמודית על שמעון הצדיק, בשעה שיצא לקום את פגיו של אלכסנדר מוקדון<sup>3</sup> ובראיות נמורה ממלחמות היהודים ב טו, ד/321s: ערב פרוץ מלחמת החורבן, למראה הסכנה הנשקפת לעם מאת פלורוס והרומאים, הוֹ ציאו כל הכתנים ומשרתי בית המקדש את כלי הקודש *καὶ τὸν κόσμον ἐν ᾧ λειτουργεῖν ἔθος ἦν αὐτοῖς ἀναλαμβάνετε*. הכתנים הגדולים— כלימור הכהן הגדול

הענין גופי. החוקר המנסה לפתור את החדות הרבות הקשורות במסורת הספרותית על משפט ישו הריהו כאילו העמיד עצמו בין שני עולמות, בין עולמה של הנצרות, שטבע הוא שהיה לה מגמה משלה בענין, ובין עולמה של היהדות, שמתוכה יצא מחוללה הגלוב של הדת הנוצרית, ואם הוא חותר אל האמת ההיסטורית בלי משוא פנים, עליו לשקול ביתר שאת משהוא שוקל בעניינים אחרים, אם נקי הוא מכל שמץ של מגמה אפולוגטית נוצרית או יהודית. לא מחקר אחד בענין משפטו של ישו הנוצרי לקה בוה, בין שהמחבר עשה זאת מדעת ובין שעשה זאת שלא מדעת.<sup>1</sup>

החבר שלפנינו מעיד על מחברו נאמנה, שאכן כוונתו היא להוציא את משפטם של הצדדים לאור. החיבור אינו אפולוגטי. כן אי אפשר לומר, שהמחבר הקל במלאכתו. בכל המחקר המפתל הוא נוהג בקפדנות יתרה, כדי שלא לחטוא למקורות, וכל גירסה וגירסה של מסורת הוא בודק שבע פעמים, עד אשר יצו להרוץ משפט. לפעמים הוא פוסק לאור דין ודברים מגיע: „אין בידנו להגיד דבר“<sup>2</sup>. שיטתו היא לנתח כל ידיעה לאבריה וליסודות שמהם היא מורכבת ולחזר אל תוך תוכו של הגרעין. יתכן שדוקא בכך נקרת התורפה של דרך עבודתו. אפשר שוינטר הבין יותר משהבינו רבים אחרים שעסקו בכרשת משפטו של הנוצרי. אולם דומני שהתימר להבין יותר משניתן לנו להבין מתוך המקורות העומדים לרשותנו. הוא דבק בדרך מחקר, שראשיתה במאה התשע עשרה בשדה ביקורת המקרא, זו המתימרת לחשוף באיזמל הניתוח הניתני החריף את השנויים שחלו בצורתן של העוֹ דות ספרותיות עתיקות, להבחין בשכבות המסורת שנת גבבו במרוצת הימים הרבים, לקבוע את המוקדם והמאוחר ולהציג לפנינו את התהליך ההיסטורי בעיצוב התעודות הללו החל בצורתן הראשונית וכלה בצורה האחרונה שהגיעה לידינו. וכך אירע שמבקר מקורות הנצרות, בודֹ מה למבקר המקרא, לא השאירו בהם מתום ופיעלו אותם לפירושים של גירסאות ושכבות אין קץ, כשאתה נפרדת וגבולת מחברתה בבטחון גמור, כדי החיגון הבקרת הטרֹ בה על המבקר המדעי. ספרו של וינטר אף הוא משהתיך לאככולה קיצונית זו.

הספר מורכב ממבוא ומשלושה עשר פרקים ומצורפים

3 יומא טט, ע"א; השוה הסכוליון למגילת תענית, H. Lichtenstein, Die Fastenrolle, סימן כ"ב אצל: HUCA VIII-IX, p. 339 f. והשוה גם את הסיפור אצל יוסף בן מתתיהו, קדח"י יא ת ה/331s; ד ה/327s.

1 גם ספרו של Josef Blinzler, Der Prozess Jesu, Regensburg 1955 לא נקי מגמה אפולוגטית.  
2 כך למשל בענין Βαπαββᾶς ᾧ privilegium paschale, ע' 99.

המשרת והבתנים הגדולים לשעבר – שמו אפר על ראשם והתהננו לפני העם, שלא יסחף בורם ההתקוממות (322g). ברור לגמרי, שגם הכהן הגדול המשרת (נאמר שם:  $\mu\epsilon\nu \epsilon\pi\epsilon\sigma\epsilon\varsigma \kappa\alpha\theta\acute{\alpha} \delta'\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$ ) לבש את בגדי הכהונה שלו, אף על פי שיוסף אינו אומר זאת בפירוט. הענין מסתבר, הואיל ומעשה זה עשוי היה לעשות רושם בתמו" נים הנסערים. אבל מחוץ לשעת חירום אסור היה בלי ספק לטלטל את בגדי הכהן הגדול בימי חול. טעמם של הרומאים לשים כפם על בגדי השרד של הכהן הגדול היה מדיני מובהק, בדומה לטעמו של הורדוס באותו ענין.<sup>4</sup> הורדוס רצה לרוקן את הכהונה הגדולה מכל חשיבותה וערכה ולהפכה למכשיר חסר אוניס בידו. לשם כך הצר צעדיה ככל שהיה יכול. בתוך שאר מעשיו בנידון זה הטיל פיקוח על בגדי השרד של הכהן הגדול ועל ידי כך הפך את הכהן הגדול לאסיר בידו.<sup>5</sup> מסתבר, שהורדוס רצה להוכיח קבל על עצמו את ירידת קרנה של הכהונה הגדולה, בהראותו כי אותם בנוי, ששימשו בעיני העם לפניו סמל לסמכותם הרוחנית והמדינית העליונה של הכהנים הגדולים לבית חשמונאי, נתונים עתה בידו וכי הוא הור" דוס, המחליט מי ישרת ומי לא ישרת בקודש! הפיקוח רשורים הרומאים, שתפסו את מקומם של בני משפחת הורדוס בתורה החל בשנת 6 לספח"י, המשיכו בקו מדיניותו של האומיניו כלפי הכהונה הגדולה. לרומאים היה ענין בכך להוציא מלבם של היהודים, שעם גירוש משפחת הורדוס מן השלטון בירושלים עלולים לחזור, ולו רק במידה מצומצמת, ימי גודלתה של הכהונה הגדולה, זה סמל עצמאותו של העם היהודי העיקש. ברצונם של הפרו" קורטורים היה להבהיר ליהודים, שמה שעשה הורדוס בשעתו שריר וקום; ואין ספק בכך, שאפילו פעלו על דעת עצמם בלי לשאול בפרו"ש את פי הקיסר, הלכו בתלם המדיניות הרומאית הכללית כלפי העם היהודי, שכונתה הברורה היתה לחסל את צלה האחרון של הכהונה הגדולה כסמל השלטון המדיני של העם היהודי.

פרק ב' עוסק במקום כינוסה של הסנהדרין לשיבת הלילה המפורסמת המתוארת באונגליון לפי מרקוס 53,14 ואילך (מתאז 57,26 ואילך; יוחנן 19,18 ואילך). כינוס זה וישיבה זו לא היו ולא נבראו, לדעת וינטר. המסורת האמיתית נשתמרה לדעתו באונגליון לפי לוקס. על ענין זה נדון עוד להלן.

פרק ג' מתחקה על זוויתו של הכהן הגדול, שחקר את ישרו לאחר תפיסתו: זה היה חנן ולא כינא. להלן (פרק ד') דן וינטר במאסרו של ישר. יש שני זרמים במסורת: לפי הסינאופטיקים נאסר ישר על ידי המון מזוי, כלומר על ידי אנשי הכהנים הגדולים, הסופרים והקנים. כנגד זה עומדת עדותו של האונגליון הרביעי, שהמאסר בוצע על ידי פלוגת חיילים רומאים ועם אלה היו משרתי-הם של הכהנים הגדולים והפרושים. בדין מכריע וינטר לטובת המסורת של יוחנן, דוקא משום שהאונגליון הרביעי כתוב ברוח של איבה ליהודים.

אחד הפרקים היפים ביותר בספר כולו הוא בלא ספק הפרק החמישי הדן בדמותו של פילטוס בהיסטוריה ובמ"ס סורת הנוצרית. בדין מאיר עינים חוכים וינטר, שהפרו" קורטור הרומאי זכה לא רק לסלחנות אלא גם להנצחה מאת הנכסיה הנוצרית עד למאה הרביעית לספח"י. הנכסיה טיחרה את שמו של הפקיד הרומאי, שהוציא להורג את מחוללה של הנצורה, הואיל ועד לקונסטנטינוס קיסר היה לה ענין בכך להוכיח, שנציגו של השלטון הרומאי בימיו של ישר לא היה עוין אותו ורצה להצילו, אלא שהיהודים או ביתר דיוק שלטונותיהם של אלה הם שהמיתוהו. עם נצחונה של הנכסיה בראשית המאה הרביעית לספח"י נשתנה יחס חיובי זה לרעה. אלמלא מעשהו של קונסטנטינוס, אומר וינטר, אפשר ופילטוס היה נכנס להיכל הקדו" שים של הנכסיה הנוצרית.

לאחר דיון קצר על עונש הצליבה (פרק ו') עובר וינטר (פרק ז') לדיון על ארבע מיתות בית דין של משפט העני" נשין היהודי. מיתת חנק היא לדעת המחבר חידוש שנת" חדש במשפט העונשין היהודי במאה השנייה לספח"י. המעשה קרה לאחר חורבן ירושלים, כשאי אפשר היה לבית דין יהודי להוציא לפועל פסקי דין מות. הואיל והנציבים הרומאים, שהיו מוכנים להעלים עינים וגם העלי" מו עין מהוצאה לפועל של מיתות בית דין יהודי אם הובר נעשה בסתר, לא יכלו לנהוג כך כשהובר נעשה בגלוי. או התברר ליהודים, שיש להתניג מיתת בית דין חדשה, נוסף על שלוש הקדומות הנהוגות, שתהא תולמת את המצב החדש. מיתת בית דין חדשה זו היתה מיתת חנק. לפני שנת 70 לספח"י לא היה צורך בה. מכאן למד וינטר, שעד חורבן ירושלים היתה לסנהדרין הוכחת המ" לאה להוציא פסקי דין מות וגם להוציאם לפועל. אבל – וזה ענינו של פרק ח' – הנחה זו נסחרת על ידי דברי היהודים אל פילטוס לפי האונגליון על פי יוחנן 18, 31, שאין להם הרשות להוציא אדם להורג (ומשום כך אין הם

4 עיין קדה"י טו יא, ד' 404'403 §§/ד; יח ד, ג' 92g/2.  
5 השוה על הענין בולו א. שליט, הורדוס המלך, ע' 159 ואילך.

בין היהודים וגואל העולם. האיבה באה באונגליונים ליו ולשפטו. וינטר מבטל את הכתוב ביוחנן בהסתמכו על משפט פאולוס השלילי. כן דוחה הוא כחסר ממש כלשהו את הסיפור על Privilegium Paschale—Bappaßäç (פרק ט').

בהתקלסות שהתקלסו בישו מבחין וינטר (פרק ז') לא פחות מהמשה תאורים שונים: מרקוס 65:14 (מתיא 26, 68'67); המתקלסים הם חברי הסנהדרין; והזמן סמוך לחקירת הלילה; מרקוס 20'16.15 (מתיא 31'27.27); המתקלסים הם החיילים בתוך הפרטוריון והזמן לאחר שהוציא פילטוס את גור הדון ומסר את ישו לצליבה; לוקס 22, 65'63; כאן ההתקלסות היא מעשה האנשים שהחזיקו בישו (ὁ συνέχωντες αὐτὸν ἐν τῷ ἔργῳ); על מקום זה עיין להלן; לוקס 11,23; המתקלס הוא הרודוס אנטיוס וחיליו; יוחנן 19, 33; כאן מסופר המעשה לפני פסק הדון על ידי פילטוס והמקום הוא הפרטוריון.<sup>6</sup> וינטר שואל, מה הוא מקום מעשה ההתקלסות במסורת הקדומה ביותר. מסקנתו היא, שהמעשה קרה לאחר שנודע פסק דינו של פילטוס והמתקלסים היו חיילים רומאים, ככתוב באונגליון לפי מרקוס 20'16.15 (מתיא 31'27.27). ואילו הסיפור על מעשה ההתקלסות בישו בביתו של הכהן הגדול אינו אלא מסורת משנית, שנוצרה לפי מרקוס 20'16.15. אפשר, אומר וינטר, שהסיפור הושפע מישיעו ג' ו' (ג' נתתי למכור ולחיי למרשים פני לא הסתרת מכלמות ורק').

הענין הקא הגדול בפרק י"א הוא הכתובת על גבי הצלב. הפסיקא במרקוס 26:15 היא היסטורית. לא יתכן לראות בכתובת פרי הצרונן להתאים את הסיפור על שעות חיוי האחרונות של ישו לנבואה אלוהית. להפך, המעשה הוא שגרם לכך, שהפסיקא בתהלים צו, י (= צה, י בתר"ג גום השבעים): „אמרו בגוים יהוה מלך“, ווייף על ידי הוספת המלה ἔτι ἐξ ὕλου ligno (בלטינית) כדי לשמש בעולם הנוצרי כנבואה על מות ישו. „הסיפור“, אומר וינטר, קדם לנבואה. המסקנה היא: ישו מת מיתת צלי" בה „על הצלב התנוססה כתובת שהודיעה, על שום מה נגזר עליו גור דין מות“, ככתוב באונגליון לפי מרקוס 26:15: ἔτι ἐξ ὕλου ἔτις αἰτίας αὐτοῦ ἦν ὁ καὶ ἀπεργασμένῃ (ע' 109).

פ"ק י"ב דן באויבו של ישו הנוצרי. אלה הם, לפי האונגליונים, היהודים. הם שרצו לאבדו מראשית הופעתו, ולפי יוחנן היה קים מתחילת בריאתו של עולם ניגוד זה

בין היהודים וגואל העולם. האיבה באה באונגליונים ליו ולשפטו. וינטר מבטל את הכתוב ביוחנן בהסתמכו על משפט פאולוס השלילי. כן דוחה הוא כחסר ממש כלשהו את הסיפור על Privilegium Paschale—Bappaßäç (פרק ט').

בהתקלסות שהתקלסו בישו מבחין וינטר (פרק ז') לא פחות מהמשה תאורים שונים: מרקוס 65:14 (מתיא 26, 68'67); המתקלסים הם חברי הסנהדרין; והזמן סמוך לחקירת הלילה; מרקוס 20'16.15 (מתיא 31'27.27); המתקלסים הם החיילים בתוך הפרטוריון והזמן לאחר שהוציא פילטוס את גור הדון ומסר את ישו לצליבה; לוקס 22, 65'63; כאן ההתקלסות היא מעשה האנשים שהחזיקו בישו (ὁ συνέχωντες αὐτὸν ἐν τῷ ἔργῳ); על מקום זה עיין להלן; לוקס 11,23; המתקלס הוא הרודוס אנטיוס וחיליו; יוחנן 19, 33; כאן מסופר המעשה לפני פסק הדון על ידי פילטוס והמקום הוא הפרטוריון.<sup>6</sup> וינטר שואל, מה הוא מקום מעשה ההתקלסות במסורת הקדומה ביותר. מסקנתו היא, שהמעשה קרה לאחר שנודע פסק דינו של פילטוס והמתקלסים היו חיילים רומאים, ככתוב באונגליון לפי מרקוס 20'16.15 (מתיא 31'27.27). ואילו הסיפור על מעשה ההתקלסות בישו בביתו של הכהן הגדול אינו אלא מסורת משנית, שנוצרה לפי מרקוס 20'16.15. אפשר, אומר וינטר, שהסיפור הושפע מישיעו ג' ו' (ג' נתתי למכור ולחיי למרשים פני לא הסתרת מכלמות ורק').

הענין הקא הגדול בפרק י"א הוא הכתובת על גבי הצלב. הפסיקא במרקוס 26:15 היא היסטורית. לא יתכן לראות בכתובת פרי הצרונן להתאים את הסיפור על שעות חיוי האחרונות של ישו לנבואה אלוהית. להפך, המעשה הוא שגרם לכך, שהפסיקא בתהלים צו, י (= צה, י בתר"ג גום השבעים): „אמרו בגוים יהוה מלך“, ווייף על ידי הוספת המלה ἔτι ἐξ ὕλου ligno (בלטינית) כדי לשמש בעולם הנוצרי כנבואה על מות ישו. „הסיפור“, אומר וינטר, קדם לנבואה. המסקנה היא: ישו מת מיתת צלי" בה „על הצלב התנוססה כתובת שהודיעה, על שום מה נגזר עליו גור דין מות“, ככתוב באונגליון לפי מרקוס 26:15: ἔτι ἐξ ὕλου ἔτις αἰτίας αὐτοῦ ἦν ὁ καὶ ἀπεργασμένῃ (ע' 109).

פ"ק י"ב דן באויבו של ישו הנוצרי. אלה הם, לפי האונגליונים, היהודים. הם שרצו לאבדו מראשית הופעתו, ולפי יוחנן היה קים מתחילת בריאתו של עולם ניגוד זה

7 מרקוס, פרקים 10'2; מתיא 17'11.9; 12; 14'1.15; 12'1.16; 12'1.19; 23'2; לוקס 11,37; 12'1.12; 13, 14'27.20; 14'9,18; 24'7,6,1,14; 21'14.

וינטר סבור, שתוצאות תורתו של ישו ולא תמנה הן שהניי  
 עז את השלטונות היהודיים לפעול נגדו.  
 הפרק האחרון (2<sup>ה</sup>) מסכם את תוצאות החקירה. וינטר  
 מבחין בין שלוש דרגות במסורת האונגלינית על משפט  
 ישו, שהיו שונות בערבן:  
 א) מסורת ראשונית, שעליה נמנים עניינים אלה: 1. מאסר  
 ישו על הר הזיתים (מרקוס 52'46,14; לוקס 53'49,22;  
 יוחנן 11.10.3,18). 2. ההתייעצות הקצרה בלשכת המר  
 עצה למחלת המאסר והעברת ישו אל פילטוס (לוקס 22,  
 66; 1,23; מרקוס 1,15). 3. החקירה והמשפט לפני  
 פילטוס (מרקוס 5'2,15; לוקס 3,2,23; יוחנן 2,23,28,18).  
 4. ספק דין המות של פילטוס – בלי שפסק הדין הוצא  
 במפורש – והחלטה שקדמה לצליבה (מרקוס 2,15,15).  
 5. ההתקללות על ידי חיילי פילטוס (מרקוס 20'16,15).  
 6. העברת ישו מחצר הפרוקורטור אל מקום ההוצאה להור  
 ג, הצליבה, המכותב על הצלב (מרקוס 26'21,15).  
 ב) מסורת משנית, שלה יש ליחס את העניינים האלה:  
 1. ההתקללות בישו בבית המגדל, המבוססת אולי  
 על ישעיהו 1, 1 (לוקס 65'63,22; מרקוס 65,14).  
 2. חקירת ישו על ידי הורדוס אניטיפס (לוקס 10'6,23).  
 3. ההתקללות בישו לפני הורדוס אניטיפס (לוקס 11,23).  
 4. הקנה על מות ישו (לוקס 29'27,23).  
 ג) יסודות שהוכנסו על ידי המתורגמים ועליהם נמנים  
 העניינים: 1. חקירת ראשונה על ידי חנן (יוחנן 24'19,18  
 [הוספת האונגליסטים הרביעיים]). 2. ישיבת הבוקר של  
 הסנהדרין לחקירת ישו, בלי כוונת משפט והוצאת ספק  
 דין מות (לוקס 71'67,22). 3. מעשה בר אבא (מרקוס  
 15'5,15) 4. נסיונותיו של פילטוס להציל את חיי  
 ישו (מרקוס 15'12,11; מתיא 25'22,20'18,27; לוקס  
 16'13,4,23; יוחנן 18'38,31,18; 15'12,12'6,25,19).  
 5. הלכות ישו (יוחנן 3'1,19).  
 העניינים ממשפט ישו שלגביהם יש ודאות לדעת  
 המחבר הם: ישו גאסר על ידי חיילים רומאים מטעמים  
 מדיניים והובא אל השלטון היהודי המקומי בבית המאסר.  
 למחרת נשלח לאחור התייעצות קצרה בין חברי השלטון  
 היהודי אל פילטוס להשפט על ידו. פילטוס דן אותו  
 למיתת צליבה ופסק הדין הוצא לפועל בהתאם למשפט  
 הנושיון הרומאי. במידה מסוימת של בטחון  
 8 לדעת וינטר הוכנס העניין מתוך מתא בשניונים של  
 המתורגם, אולי מהודי שלאחר לוקס.  
 9 התאמה של יסוד מסורת ראשונית, ואילו המקביל  
 לות באות כולן מתוך מרקוס.

מותר לטעון, שבליל המאסר נחקר ישו על ידי אחד ממפקי  
 דיו של הכתר הגדול, נגבו עדינות ונעריך דין והשבון על  
 תוצאות החקירה. מסמך זה אושר בישיבת המועצה למח  
 רת. אין כל בטחון לגבי השאלות: א. מה הניע את  
 השלטונות לפעול נגד ישו? ב. מי יזם את תפיסתו של  
 ישו? ג. מה עשה ישו וינטר מכל הצדדים (ע' 148-138).  
 בשלוש שאלות אלו דן וינטר מכל המשתרה נגדו?  
 בלי להגיע לתוצאה חד-משמעית. וכך מסתיים הספר בסי  
 מן שאלה, שעליה כפי הנראה אי אפשר לנצוא תשובה  
 ברורה. וסיום זה יותר משהוא אפייני לספר הוא אפייני  
 לנושא.  
 אין הספר עושה רושם של תאור רצוף, מן הנכון  
 לראות בו סדרת מאמרים שהקשר ביניהם הוא לכאורה  
 רופף בלבד. אבל לאמתו של דבר יש קשר חזק בין כל  
 פרק ופרק. הצורה החיצונית הרופפת ניתנה לחיבור ככוונה  
 תחלה. המקורות על משפט ישו הנוצרי הם ארבעת  
 האונגליונים, כל אונגליון וסיפורו שלו. אינו דומה בעל  
 האונגליון לפי מרקוס, הקדום שבמחברי הבשורות והנאמן  
 שבהם, כפי הנראה, מבחינת המסורת שבידו, למתא  
 התלוי בו במידה רבה. שונה מהם לוקס, שהנמיס בתאור  
 המאורעות הנידונים בספרו של וינטר נימה של תאור  
 היסטורי שיש בו ממש, ובודאי ששונה משלושת הסינפי  
 טיקים יוחנן, המאחר שבארבעת בעלי הבשורות, שפרש  
 מטה תאולוגי מובהק על אישיותו של ישו ועל קורות  
 חייו הראשונים והאחרונים עד לצליבתו. וינטר ראה את  
 כל הקשיים האלה והגיע לכלל מסקנה, שנוח לו לבור  
 נקודות אחידה עיקריות מתוך מהלך המשפט להשוותן  
 ולשקלן לפי הגירסאות השונות ולהגיע בדרך של ניתוח  
 קפדני ומפורט ביותר למסקנות לבני העניין כולו. אין  
 לראות אפוא בחיבורו גשר נטוי ורצוף, על כל פנים הוא  
 מקרב אותנו אל המטרה – ובכך חשיבותו. ולא יגרע  
 מחשיבות זו, אם נטען נגד כמה טענותיו של המחבר.  
 כמבוא (ע' 151) מורש וינטר לפגינו את שיטתו ואת  
 נגמת מחקרו. אין האונגליונים מקור ראשוני אלא במש  
 מעות מיוחדת של מלה זו. הם מקורות ראשוניים במידה  
 שהם משקפים את המצב שבו שרויים מחבריהם... והם  
 מביאים לידי ביטוי את האמונות שהתהלכו בעדות הנוצ  
 ריות של בעלי האונגליונים (ע' 2). אין מחברי האונגליו  
 נים מוסרים לנו מסורות ממקור ראשון, כלומר, אין תאו  
 רם מבוסס על עובדות לקוחות בדרך ישרה מן המאורעות  
 גופם. שהרי אין הם ביוגרפיות של המשיח במשמעות  
 הנהוגה של מלה זו. אפילו מרקוס אינו מוסר את העובדות

כפשוטן, אלא הוא מעביר את מקורותיו בראי העקום של המנגמה האולוגית שלו – והתי מנגמה זו בולטת פחות משל בעל האונגליון לפי יוחנן. אמת, האונגליונים מביאים בזה אחר זה סיפורים על מעשים ומאורעות, לכאורה עובי דות של ממש מחיי ישו. אבל לאמתו של דבר אין סיפורים אלה אלא תאור רצוף מדומה. אין בעל האונגליון מונחה על ידי טעמים כרונולוגיים, כיאה למחבר הבא לספר סיפור ביוגרפי אמיתי, אלא על ידי טעמים פרגמיטיים. הסיפורים באים לשמש עדות לזה ולא מה למאורעות כפי שארעו. לפיכך הרציה להניע למאורעות עצמם חייב להסתיי דעתו מן המסגרת הביוגרפית המדומה ולהסתיי גות לכו ליסודות שמהם מורכב הסיפור האונגליוני. אלו הן הוודיות הנפרדות, התאים שמהם הורכבו האונגליונים. אולם לא די בכך, אפילו יחידות אלו עדיין אינן נקיות מדיפת הפירוש הכריסטולוגי. שהרי אין לך מסורת אונגליונית נקיה מכל פירושי. אף על פי כן אין וינטר מתיישב מלהוציא חומר היסטורי של ממש מתוך מקורותיו. האונגליונים יכולים לשמש חומר היסטורי חשוב. אם ההיסטוריון ריזן יודע כיצד לקרוא בהם" (ע' 4), לדוגמה מביא וינטר את סיפורי הריפוי שבמרקוס (24.7, 26.25, 30.29) ובמתיא (8, 12:5, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100). המדובר במאמר המיוחס לישו, שהיה רוח בעדות נוצריות מסוימות. המאמר היה חסר "סביבה", כלומר מסגרת של עובדות משלו. על כן הוצע סיפור הבא לתאר למאמינים, אימתי ובאילו נסיבות ולשם מה נאמר. היסודות המרכיבים של הסיפורים הם: א) יכלתו של ישו לרפא חולים ממרחק; ב) הגשפול ישו בילד (כך לפי מרקוס) או בעבד (כך לפי מתיא ולוקס) של נרי. וינטר אומר: "הסיפור נולד מתוך מצב, שבו נתיחד ערך ליחסם של הגויים לבשרה החדשה – הגויים גילו ענין בכוחו המציל (הרופא) של ישו, האדון, וקיבלו את האמונה בו כבגואל. מאמיניו היתודים חייבים היו להניע ליוזם הסדר עם מקרה זה. הם קיבלו את ההצעה לתת לנכרים רשות כניסה לאספותיהם, ומשא ומתן מסובך וממושך זה מצא לו ביטוי בסיפורים פשוטים שהעתיקו לימי חייו של ישו" (ע' 4). וזה תוכן הסיפור של מרקוס: מעשה בישו שיצא לתחומה של צור. ויבוא הביתה ולא חפץ להכיר איש, אולם לא יכול להסתתר. כי בשמוע האשה, אשר רוח לא טהורה דבקה בבתה הקטנה, על או דותיו, ותבוא ותחול לרגליו. והאשה עובדת אלילים היתה, פניקית טורית לפי מולדתה. ותשאל ממנו, כי ישליך את הרוח מתוך בתה. ויאמר אליה: הניחי קודם לילדים לשבוע, כי לא נאה לקחת את לחם הילדים ולהשליכו לגורי הכל-

בים. ותען ותאמר אליו: בי אדוני, גם גורי הכלבים אוכלים לחם תחת השולחן מפירורי הלחם. ויאמר אליה: בגלל הדבר הזה נהג יצאה הרוח מבתך. ותלך אל ביתה ותמצא את ילדתה מונחת על המטה והרוח יצאה" (ע' 10). אין לראות בשום פנים, מדוע עלינו להפריד את המאמר, "לא נאה לקחת את לחם הילדים וכי" מן הסיפור שבתוכו הוא נמצא ובו הוא משולב שילוב כל יתקן. כלום אין לפנינו זכר למעשה שהיה ונמסר בעל פה בתור מקרה של ממש מחיי ישו? לדעתי הסיפור הוא אפייני ביותר והוא הולם את עולמו של ישו בחייו. המאמר מגלה לנו טפח מאישיותו של המטיף הנרדד. הוא מעורה בעולמם של שאר יהודי ומנו, שיהסס אל הנכרים היה שלילי. המאמר הוא ביטוי נאמן ליהס זה גם מצד ישו. הוא אמיתי וממשי דוקא משום חריפותו ואין כל טעם להניח, שהוא קדם לסיפור שבתוכו נמסר על ידי מרקוס. נהפוך הוא, המעשה שהיה הוא שהוליד את המאמר כביטוי לו. ואם כך הוא הדבר, הרי הבנין שבונה וינטר בעקבות חוקרים אחרים, כאילו היה מאמר זה – בדומה לו גם מאמרים אחרים – עומד תחלה בפני עצמו ואך לאחר מכן שובך בתוך סיפור של הסבר, שנועד מתוך מצב היסטורי מסוים מאוחר בהרבה – בנין זה רעוע למדי. לפנינו ספור מעשה שעבר בעל פה עד שמצא את ביטויו בכתב, והוא יכול לשמש דוגמה לכך, כיצד המסורת הקיפה את פעילותו הציבורית של ישו ואת חייו שלפני פעולה זו. מכאן שאין יסוד להתחלת וינטר שהאונגליון "צמח אחורנית", כלומר שהם ארעיות האחרונים בחיי ישו, המשפס והצליבה, היו המאורעות הראשונים שנשתמרו בזכרון מאמיניו, הואיל וההטי מה הנוצרים הקדומה. התרכזה בנושא זה של עינויי המשיח והמארתו. רק לאחר מכן, לאחר שהאונגליון צמח, נחוספו על סיפור עינוייו של ישו כביכול זכרונות ממאורעות חייו. מומן מותר הוארך דבר הבשורה אחרת עד טבילתו, אחר כך עד לידתו, ולבסוף – כדי להניע אל הראשית ממש – עד לדבר שהיה אצל אלוהים" (ע' 5). סבורני שאין לקבל הנחה זו מיסודה. המסורת שבעל פה על ישו התחילה בתאור מפעלותיו כבעל מופת ואיש ההטפה המוסרית. שלב מקביל היה תאור לידתו ומצאו המשפחתי. שני שלבים אלה היוו הטיבה לאנפודת אחת. מבחינה כרונולוגית אין להבחין כאן מוקדם ומאוחר. לפנינו מסורת אחידה כשם שהייו של ישו היוו שלמות השלב

10 דוגמה אחרת שמביא וינטר הוא הסיפור על העשיר ועל לור המסכן (לוקס 19:11-31).



האחרון בחייו, הממשש והצליבה, הוא גם השלב האחרון בצמיחת המסורת. האונגליון לא „צמח אחרנית“, בעלי האונגליונים מצאו לפניהם מסורת מלאה על חייו ומותו של ישו והשתמשו בה בכל היקפה לפי ראות עיניהם. מובן מאליו, שאין לטעון, שלא חדרו לתוך מסורת זו וסיר דות מטייה הראשונים של הכנסיה, אבל הניקיר שבסיפורי האונגליונים על ידי ישו עתיק הוא ואין להפכו לאבק פורה. אחת השאלות המרכזיות הנידונות בספרו של וינטר היא הבעיה, מי שפס את ישו וכן אותו למיתה. האם יום של השלטונות היהודים היתה בדבר או הרומאים הם ששפטו והוציאוהו להורג? וינטר קושר את הבעיה בבעיה אחרת. אם היתה לסנהדרין הסמכות לדון דיני נפשות בימי השלטון הרומאי ביהודה. דעתו היא, שאמנם כן היתה לסנהדרין סמכות זו. הוא מסתמך בראש וראש על טקסט מרקוס 14:64, מקום שם נאמר בפירוש – כפי שהוא סבור – שישו נידון מה אחד למיתה על ידי חברי הסנהדרין, שהשתתפו בישיבת לילה בבית הכהן הגדול (מרקוס 14:55-64). ידיעה זו אצל מרקוס נסמרת בחלט על ידי הכתוב כבשורה לפי יוחנן (31:18), שהקוראים ענו לפילטוס אשר רצה להסגיר להם את ישו לשפטו (31:18), שאין להם רשות להוציא אדם להורג. וינטר אומר: אילו ידע מרקוס מה שמוסר יוחנן, היה מספר זאת לקוראיו, שהרי על ידי כך היה יכול להסביר להם, כיצד קרה הדבר, שישו הובא אל פילטוס (מרקוס 1:15) למחרת הישיבה בלילה בבית הכהן הגדול, שבה נידון למיתה על חילול השם (64:14). מלבד זאת היה מרקוס יכול להסביר, מדוע הוצא ישו להורג – כפי שמובנה עונש הצליבה – על פשע שונה מפשע חילול השם (βλασφημία); השה שם, 64:14. מרקוס, טוען וינטר, כפי הנראה לא ידע על כך, שדונו נפשות נישלו מן היהודים. ואם כך, איך לישה את הסתירה, שאין היהודים מוציאים לפועל את גור דין המות שהוציאו בישיבת הלילה ומסגירים את האסיר לפילטוס? אבל, שואל וינטר, האם התקימה אותה ישיבת לילה, שבה כביכול נידון ישו למיתה על ידי חברי הסנהדרין? הוא עונה בשלילה על שאלה זו. שכן הקטע מרקוס 14:55-64 אינו אלא תוספת שנוספה על ידי מרקוס על המסורת הקדומה הידועת רק על ישיבה אחת של חברי הסנהדרין (מרקוס 14:15 = לוקס 66:22). תוספת זו נהי הוותה, לדעת וינטר (ע' 24:23), מתוך מצב הכנסיה הנוצ' רית הצעירה בשנים שלאחר שנת 70 לספ"ה, ובחלקה גם מתוך הכוונה הורשנית (hortatory interest), לצרף את הסיפור על התכחשותו של פטרוס למורו ורבו אל

התחיק שהיה בידו. אולם נעיון בקטע הנידון, הוא מאחד בקרבו שני סיפורים שלובים זה בתוך זה. הוא פותח בהבאת ישו אל הכהן הגדול (פסוק 53). ההמשך הוא בספוקים 55-64. בין שני המקומות האלה נדחק פסוק 54, שבו מסופר, שפטרוס הלך אחר ישו במרחק מה ונכנס להצר בית הכהן הגדול והתחמם לאור האש. המשכו של סיפור זה בא לאחר תאור התקירה על ידי הכהן הגדול ומעשה ההתקלי- סות בישו, כלומר בספוקים 66-72. מבנה הקטע אין בו משום מתמיה. פסוק 54 שייך מבחינה סטוימת לקודם לו, אף על פי שבאחד מדובר על הבאת ישו אל הכהן הגדול ובשני מסופר על בוא פטרוס אל החצר. מרקוס רוצה לאחד את בואם של שני האישים אל אותו מקום, אל בית הכהן הגדול, ומשום כך לא היסס לשבור את הצורה הספ' רותית של הסיפורים הנפרדים. מבקרים רבים וגם וינטר טוענים, שהמסורת הראשונה והמקורית נשתמרה אצל לוקס. לוקס אינו יודע דבר על ישיבת הלילה והתקירה. אצלו מסופרים המאורעות בסדר כזה: ישו נתפס ומובא



נבואית. שעתיד המשיח, הוא -בן האלוהים, לישב לימין אלוהים ולהשמיד את הגוים ולמלוך על העולם כולו. שכן נאמר בתהלים ב. א: "ותיצבו מלכי ארץ ורוגזים נוסדו יחד על יתה ועל משיחו"; ד.ש: "ואני נכתי מלכי על ציון הר קדשי, אספרה אל חק יהוה אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך, שאל ממני ואתנה גוים נחלתך ואחוזתך אפסי ארץ, הרעם בשבט ברזל ככלי יוצר הנפצם"; תהלים קי, י: "לודו מזמור נאם יהוה לאדני שב לימיני עד אשית אביך הרם לרגליך"; ד.ו: "שבוע יהוה ולא ינחם אתה כלן לעולם... אדני על ימינך מחץ ביום אפו מלכיה, ידון בגוים מלא גויות מחץ ראש על ארץ רבה". לא זו בלבד שעצם משיחיותו של ישו היה ידוע לשלטון היהודי - ולא היה כל חילוק בכו, בין אם היה זה טענתו של ישו עצמו ובין אם היא באה מצד מאמיניו - אלא גם ביסוסה המקראית הנבואי לא נעלם ממנו. מכאן מתבררת שאלתו של הכהן הגדול לישו בשעת התקירה: "האם אתה משיח ובנו של הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹל?"<sup>13</sup> תשובתו של ישו אישרה את הידיעה שהגיעה אל השלטון.

מן הענין הוא לשאול, לשים מה פנה הכהן הגדול אל ישו בשאלה, אם הוא המשיח. כפי שכבר נאמר, לא נערך באותו לילה משפט אלא נגבו עדויות. אבל הן לא נמצאו מכוונות, חלקן היו שקר וחלקן סתרו זו את זו.<sup>14</sup> לפי המשנה חייב היה החוקר במשפט פלילי למצוא זכות לנאשם. אם נמצאה פטרו את הנאשם ולא המשיכו במשפט שאלתו של הכהן הגדול אל ישו נשאלה, הואיל ואי אפשר היה לסמוך על העדים, שלא נמצאו מכוונים. ואז באה הודאתו של בעל הדין ושינתה את פני הענין. מעתה היה הכרח בהתיעצות נוספת. זה היה בהתאם לנוהל המשפטי כפי שהוא מותאר במשנה סנהדרין ה, ה: "אם מצאו לו זכות פטרוהו, ואם לאו מעבירין דינו למחר. היו מודווגין זונת זונת... ונושאין ונותנין כל הלילה ולמחרת משכימין ובאין לביד זכר". אף על פי שאין הענין במשנה, שהוא תאור של תהליך משפט מסודר לפני בית

13 הקדוש ברוך הוא. מתוא 63:26 : ἔξορκίζω σε κατά τοῦ θεοῦ τοῦ ζῆντος... וישבע בוח העולם". לוקס 67:22 מתפגם במלים εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός.

14 כך לפי מרקוס 14:56, 55:61 = מתוא 61:26. לוקס 22 אינו יודע כלום על גביית עדויות - ואף על פי כן אומרים באונגליון זה הכתנים הגדולים והסופרים לאחר הודאתו של ישו (מסוק 71): τὶ ἔτι ἔρχομεν μαρτυρίας; ברור שגם כאן לפניו שימוש "בקרתי" במקרוס; השהו למעלה.

דין, וזה עם החקירה באונגליון, הרי מכל מקום בולט כאן פרט חשוב והוא המשא והמתן בלי לה. משא ומתן זה הפליא את מבקרי האונגליון של מרקוס (מתוא) לא מעט, שהרי לפי המשנה (סנהדרין ד, א) היו דנים דיני נפשות ביום וגומרים ביום. הפליאה נגרמה על ידי הטעות, שהמשא והמתן בלילה נחשב למושב מיוחד של בית הדין. לאמתו של דבר לא קים כאן כל קושי, הואיל ולא דין היה כאן אלא גביית עדות וחקירה ראשונה היתה באותו לילה. בגביית עדות זו התברר: א) שישו הוא עבריין מדיי וי לפי הודאת עצמו; ב) שהוא חילל את שם שמים בדברו. שתי העבירות היו טעונות כירור נוסף ולשם כך נתכנסו הכהן הגדול וחבריו למחרת ההתיעצות בלילה לדיון חדש. גם בדיון זה אין לראות משא ומתן של בית דין. מרקוס אומר (21:15), שהתיעצות הבוקר היתה של "הכתנים הגדולים יחד עם הוקנים והסופרים וכל הסנהדרין כולה" οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν γραμματέων καὶ ὅλων τῶν συνέδριον τῶν καὶ ὅλων τῶν συνέδριον. ברור לגמרי, שהמלים τῶν καὶ ὅλων τῶν συνέδριον נגזרות אחרי הקודמות להן ואינן שייכות לנוסח המקור.<sup>15</sup> גם מתוא מבוא הרכב דומה של המשתתפים בישיבת הבוקר. הוא הדין לוקס 66:22. אין לראות בשום פנים בגוף מימין כזה סנהדרין, כלומר בית דין של סנהדרין. יש להסכים בחלט לדעתו של פלוסר<sup>16</sup>, שהסופרים והוקנים הנזכרים בקשר עם הדיון על ישו אינם אלא פקידים המועסקים בתפקידים מסוימים בבית המקדש והעוזרים על די הכהן הגדול. בתור שאלה נזכרים ἱεροῦ γραμματεῖς כבר במקורותיה של אנטיוכוס השלישי לטובת בית המקדש בשנת 198 לפנה"ס (יוסף בן מתתיהו, קדמי"י, 142§). ואם הגוף שהתכנס בבוקר לא היה בית דין, יוצא שהיוון לא היה אלא המשך ההתיעצות שהוחל בה בלילה. נושא הדיון, כאמור, היה כפול: הפגיעה בדת היהודית והפגיעה בשל טון הרומאי; העבירה השניה היתה מסוג העבירה שמשפט העונשין הרומאי קרא לה seditio (ביווניות στάσις).<sup>17</sup> הראשונה נגעה ליהודים בלבד, ואילו השניה היתה מענינו של הפרוקרטור. הברירה היתה אפוא בין העמדת ישו לדיון בפני בית דין יהודי כמחרף ומגדף ובין העברתו לרשות המלכות. הוחלט לבחור בדרך השניה. מדוע? הטעם

15 השהו 14, 253 על המשתתפים בישיבת הלילה; כך בצדק גם וינטר, ע' 25.

16 תרביץ לא, ע' 113.

17 על עבירה מסוג זה במשפט העונשין הרומאי השהו .Th. Mommsen, Römische Strafrecht, S. 562 ff.

Interests (ע' 25), מן האמור למעלה, יוצא גם כן, שמי לטוס הוא שיום את מאסרו של ישו. גם וינטר, ע' 146 והלאה, מניח אפשרות זו, אבל הוא מוסיף, שיתכן שגם יד חוגי בית המקדש, כלומר הכהונה הגדולה, חייתה בדבר. לעומת זאת דוחה הוא, ובדיון, שהפרושים היו מעורבים במשפט ישו במידה כלשהי (ע' 126 והלאה)<sup>19</sup>. האמת היא, שכל ענין מאסרו של ישו היה ענין שבין שלטון לשלטון, כשהאחר, כלומר השלטון הרומאי, מצוה ומאיים, והשני, הוא השלטון היהודי, מצית ומבצע.

משום כך אין להכניס בדיון על משפט ישו את השאלה שדשו בה רבים (השוה וינטר, ע' 75 והלאה), אם הייתה ליהודים הזכות לדון דיני נפשות ולהוציא לפועל פסקי דין מות שנגזרו בבתי דין יהודיים. וינטר סבור, שאמנם הייתה ליהודים זכות זו, ואף השתמשו בה במלואה עד זמן מאוחר למדי. קשה להיות שותף לדעה זו למרות כל ההרופות שגילה וינטר בניתוח משפטו של פאולוס לשם ראיה לטענתו. הדיעה החלמונית (כ' סנהדרין א, הלכה א: ז, הלכה ב), שארבעים שנה לפני חרבן הבית ניטלו דיני נפשות מישראל, מדברת בלשון ברורה, אף על פי שאין ערך למספר ארבעים גופו<sup>20</sup>. יוחנן 31:18 מבוסס על מסו

רת טובה. נצטנן רק בבעיות אחרות הנידונות בספרו של וינטר, ואף על פי כן ארכו הוברים. ואין פלא בכך. כי אין ספק, שלפנינו אולי החיבור החשוב ביותר שנכתב על משפט ישו בעשרות השנים האחרונות. חריפות בלתי רגילה וכישר ניתוח מוהרר חברו יחדו לתת לקורא ספצו של רעיונות ואפקטים חדשים. הספר עוזר ויכוח רב ועוד יוסי' פי להפוך בו, למרות היקפו המצומצם הוא אוצר בלום של חידושים. המחקרים שיבואו בעקבותיו לא יוכלו דלג עליו. טובן מאליו, שגם וינטר לא פתר את כל השאלות. אבל הוא יודע לשאול, ואיש כזה ראוי לאיצטלה של חכם. א. שליט

הוא, שהתקן הגדול אשר את ישו בפרקו רטור ולכן חזב היה להסגירו לידו לאחר בירור מוקדם שצריך היה להכריע, אם אמנם יש מקום להעמידו לדיון. השתלשלות ענינים זו עולה מתוך כמה מקומות באונגליין לפי יוחנן (57:48-11). השוה 12'10.23.18). מתוך יוחנן 11, 48 אנו רשאים להסיק, שבאה דרישה מצד הפרוקורטור אל השלטון היהודי ואחרת בצדה. פילטוס דרש מאת השלטון היהודי לסייע בתפיסת ישו, שאם לא כן, אומרים הכתנים הגדולים, - Πομαῖοι καὶ ἀποὺ-καὶ ἐλεύσονται αὐτὸν τὸ τόπον καὶ τὸ ἔθνος. משום כך פקד הכתן הגדול לחפש את ישו ולתפסו (יוחנן 57:11), וכש נמצא מקום מחבואו, יצאו אנשיו יחד עם פלוגת חיילים רומיים למסרו (יוחנן 3:18; Ἰουδαῖοι λαβὼν ὁ οὖν ἡσοῦν σπεῖρα καὶ ὁ χιλιάρχος καὶ οἱ ἡσοῦν σπεῖρα). פקודת הפרוקורטור עמדה לפני עיני הכתן הגדול בשיבת הלילה. במשך החקירה נתגלתה עבירה שניה, שהיתה ענין לבית דין יהודי. והנה אילו נמצא לישו צד זכות בעיני העבירה על דין המלכות, היה הכתן הגדול יכול לחשוב על העמדתו לדיון בפני בית דין יהודי על חילול שם שמים. אבל משהורשע בענין האשמה העיקרית, זו נגד המלכות – ועבירה זו היתה העיקרית, הואיל וכל הפעולה נגד ישו יצאה מאת פילטוס! – היתה כוחה של עבירה זו עדיף מכוחה של העבירה נגד הרת היהודית. מטעם זה לא ראו הכתן הגדול וחבריו דרך אחרת לעצמם אלא להסגיר את ישו לשלטון הרומאי.

נמצא אפוא, שטענתו של וינטר, שהמסורת על ישיבת הלילה אינה אלא המצאתו של מרקוס ואילו המסורת הראשונת היא זו של ולקס – טענה זו בטלה. ניתוח שני המקומות במרקוס (44:55-55.14; 44:15) ובלוקס (22:54-54.66) הראה, שדוקא המסורת שנשתמרה אצל מרקוס היא הראשונת ולוקס אינו אלא קמאס אותה לצרכי השקפתו על מהלך המאורעות. התאמה זו לא הצליחה, הואיל ולוקס דחה דוקא אותו פרט במהלך העלילה של משפט ישו, שממנו מוצא לכל מה שבא אחר כך עד הסוף הטרגי. עלינו לראות בישיבת הלילה המסופרת אצל מרקוס מאורע היסטורי ממדרגה ראשונה. דומני שגם ניתוחי החריף של וינטר אין בו כדי לשכנע, שלפנינו סיפור שבה האונגליסט השני inspired by hortatory and apologetic

18 הפועל ἀποσ במקום זה פירושו „להשמיד“, W. Bauer, Wörterbuch z. d. Schr. d. NT, s. v. 4, a. 1. in Besitz: מפרש לדעתי שלא כהלכה nehmen, erobern

תוכן גיליון 22 של קתריס  
קיץ תשע"ה 2015

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה  
דברים עתיקים על עניינים שלא נס ליחם

סרז' רוג'ר  
האם כדאי לפשפש בנעוריה של כלה?  
על ספרו של פאו פיגרס

הנרי וסרמן  
על ספרה של נטלי ניימרק־גולדברג

אריה לב  
על חינוך, חשיבה מסדר גבוה וחשיבה בהירה  
חשיבה ודיון בעקבות ספרה של ענת זהר

ירון ונסובר  
דקה, ממש דקה, כמו דף רשימת מכולת:  
היסטוריה דו־ממדית בכיתה

עודד היילברונר  
למקורותיהם של המושגים "מעמד הביניים" ו"בורגנות" במערב  
על ספרה של מריון קפלן

בנימין בראון  
תגובה לתגובה

זכרון לראשונים  
יצחק אריה זליגמן

יאיר זקוביץ  
על יצחק אריה זליגמן

אלכסנדר רופא  
"יצחק אריה זליגמן – מורה וחוקר"

יצחק אריה זליגמן  
(על ספרו של החוקר הגרמני קורט אליגר על "פשר חבקוק")

יצחק אריה זליגמן  
"תהלים מז"