

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 24, טבת תשע"ו/דצמבר 2015



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

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד בר-גל, איל זמיר, אסא כשר,
ששון סומך, עמנואל סיון, מנחם פרידמן, אלישע קימרון, 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

בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

המו"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

4.....	דבר המערכת.....
	על שלושה ועל ארבעה יוחנן גלוקר
6.....	האמנם מדעי הרוח?
	מאיר בר-אילן אותיות שנבראו בהן שמיים וארץ
24.....	על ספרו של צחי וייס.....
41.....	פנינה: עבר זמנו.....
	דב שוורץ על מפגש של פרשנות מקרא ופילוסופיה
43.....	על ספרה של שרה קליין-ברסלבי
	ירון ונסובר מערכת החינוך לא מתעניינת במורים שלה
51.....	על ספרם של עידן ירון ויורם הרפז
69.....	פנינה: לא אתאיסט, לא מיתולוגי – ומיהו דיוגנס?
	דב שוורץ על חידה ופתרונה
73.....	על ספרה של ענת רוט.....
86.....	תוכן גליון 23.....

דבר המערכת

שני מאמרים בגיליון זה עוסקים בענייני ספרות עברית של שנים עברו, ושניים מהם עוסקים בשאלות הקשורות בחיי הרוח והחינוך של ישראל בימינו. דווקא המאמר במדור "על שלושה ועל ארבעה", שבדרך כלל מופיעים בו מאמרים העוסקים בבעיות של מדעי הרוח בישראל של היום, עוסק הפעם בסוגיה מפותלת ומסועפת בתולדות המחקר במדעי הרוח הכלליים באירופה במאות השנים האחרונות – אם כי נקודת המוצא שלו היא דיונים וווכחים שנערכו בישראל בשנים האחרונות על טיבם של מדעי הרוח.

אנו מבהירים שוב שאין כאן מדיניות מכוונת המעניקה עדיפות לענייני יהדות וישראל, אלא צרוף מקרים שהביא לידינו בשעה מסוימת דוקא מאמרים אלה. הצורך לפרסם גם את גיליון 24 בשנת 2015 הביאנו לפרסום של המאמרים שבידינו עתה, והוא גם שגרם לכך שגיליון זה קצר מהרגיל בכמותו. בגלל דוחק הזמן נאלצנו לוותר הפעם גם על המדור "זכרון לראשונים". יש כבר 'בדרך' מספר לא קטן של מאמרים המיועדים לגיליונות הבאים, ואנו מקווים לחזור בהם גם ל"זכרון לראשונים".

מספר סיבות לכך שגיליונות *קתרטיס* אינם יוצאים לאור במועדים מוסדרים. אחת מהן היא שכל העושים במלאכת *קתרטיס* הם מתנדבים, והכל תלוי בזמנם הפנוי ובתנאי חייהם, בריאותם, ועבודתם. סיבה שניה היא שאנו בוררים את כותבי המאמרים אצלנו בקפידה הנדרשת מכתב עת מדעי, ויותר מזה. לא זו בלבד שעורכי *קתרטיס* מצפים מכותבי המאמרים שיהיו בני בית בתחום שהם כותבים עליו את מאמרי הביקורת – דרישה בסיסית מכתב עת מדעי – אלא גם שיכתבו מה שנראה להם שיש לכתוב ללא כחל ושרק, לטוב או לרע. במסגרת החיים האקדמיים במדינה קטנה שבה כולם מכירים

דבר המערכת

את כולם, לא כל מומחה מוכן תמיד לעמוד בדרישה זאת, ודבר זה מצמצם את מספר הכותבים ואת מספר המאמרים המגיעים לידנו. ואף על פי כן נוע תנוע.

על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

האמנם מדעי הרוח?

במדור זה ובמאמרי ביקורת שונים נגענו לעתים קרובות בנסיונות שעשו אנשי אקדמיה באוניברסיטות שונות להצדיק את קיומם של מדעי הרוח. חלק מנסיונות אלה מבוסס על ההנחה שההצדקה לקיום מדעי הרוח בימינו היא בכך שהם מכשירים את התלמידים לחשיבה יצירתית ו/או ביקורתית בשטחים שמחוץ למדעי הרוח עצמם: "המדיות החדשות, טכנולוגיה ומחשבים", או "המגזר העסקי" (ומה זכות קיומו של המחקר במדעי הרוח? מה הוא תורם לחיי המעשה בעולמנו הטכנולוגי?); או שהם מסייעים ל"שימור תחומי הידע" ו"שומרים על המורשה והתרבות האנושית". (אך מדוע עלינו לשמר את אותם "תחומי ידע" ואת אותה תרבות? והאם המחקר במדעי הרוח אינו אלא שימור מה שכבר קיים? האם זאת – ולא חקירה מתמשכת שמשנה את פני הדברים – מטרתם ודרכם של מדעים?) על כל אלה ראה מאמרי "מצפן, שימור, יצירתיות וביקורתיות" במדור זה בגליון 21, תשע"ד של *קתדסיס*, עמודים 7-16.

"הצדקה" אחרת לקיומם של מדעי הרוח היא תרומתם כביכול של כמה מהם, ובעיקר הספרות, להפצתם והשרשתם של ערכי מוסר, עקרונות חרות וכיוצא באלו. על הנתק בין תזה מעין זאת לבין המציאות הספרותית לדורותיה כבר עמד עדי צמח במאמרו "ספרות כחינוך לדמוקרטיה", בגליון 3, תשס"ה של *קתדסיס*, עמודים 48-66. ככל הנראה, דבריו לא שכנעו את הפרופסור יואב רינון, ובספרו *משבר מדעי הרוח* שיצא לאור בשנת 2014 הוא טוען שעיקרם של

מדעי הרוח הוא החינוך הספרותי בשיטת "הפואטיקה הדידקטית" שהוא שואל מספרה של ניטה שוחט *אילו אדם הייתי*, שיצא לאור בשנת 2013. רינון מגיש לנו "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" (עמוד 60 של ספרו). על הבעייתיות רבת הפנים שבגישה זאת עמדנו, שרגא נרו ואני, בשני מאמרים בגליון 23 של *קתרסיס*. עצם הדרישה שגישה גואלת זאת "תתווה את אופן הקריאה בטקסטים שונים כך שניתן יהיה ללמוד מהם" אינה מבשרת טובות למי שמניח שאפשר (ואולי גם רצוי) לקרוא וללמוד ספרות לשמה ולא לשם מטרות חיצוניות לה. הדברים מתבררים יותר למי שקורא את הפרק האחרון בספרה של ד"ר שוחט, "אחרת", עמודים 124-150. בפרק זה מתארת המחברת את נסיונה (ונסיונם של אחרים) בקריאת יצירות ספרות מסוימות בשני בתי ספר יהודים-ערבים במגמה "להבין את הנרטיב של השני" ולהצדיק את מסקנות ועידת ז'נבה – ונתתי שלום בארץ וישבתם ואין מחריד. באותה דרך יכול היה מחבר שנטיותיו הפוליטיות שונות במקצת להשתמש, למשל, ביצירותיהם של זאב ז'בוטינסקי, אביגדור המאירי, ואורי צבי גרינברג ו"להתוות את אופן הקריאה" בהן "כך שניתן יהיה ללמוד מהן" גישה שונה לחלוטין לבעיות ישראל והפלסטינים וארץ ישראל והשלום. בשני המקרים תביא הספרות "תועלת מעשית" לבעלי גישה מסוימת לבעיות השעה, השואפים להפיץ את גישתם בין התלמידים והקוראים: אך האם גישה "מתווה" כזאת – לכאן או לכאן – היא אמנם גישה מדעית? האם מדעי הרוח אינם אלא דרך "לחנך" תלמידים להשקפת עולם זאת או אחרת? כך חזרנו לשאלה, מדוע אפשר, או ראוי, לקרוא ללמודים אלה מדעי הרוח.

שלא כמו כמה מאותם אנשי הרוח שלנו, המדברים גבוהה-גבוהה ויודעים להסביר במונחים כלליים וגלובליים מה מטרותם האמתית של מדעי הרוח ומה יש לעשות כדי להושיעם, לרוממם ולפארם, לא אנסה להכליל ולדבר במופשט. מכאן ואילך אביא דוגמא פרטית אחת של מחקר מסוים באחד ממדעי הרוח שהולך ונמשך ומסתעף זה כמאתיים שנה, ואפשר גם לאנשי המדעים האחרים לראות במה הוא

דומה בשיטותיו למחקריהם (וגם במה הוא שונה מהם). נתחיל בסיפור.

באוניברסיטה באנגליה שלימדתי בה שנים רבות היה מעין מועדון של חברי הפקולטות השונות שהתכנס פעם בכמה שבועות לשמוע הרצאה של אחד ממורי האוניברסיטה על מחקר שהוא עוסק בו באותם הימים ממש. המטרה היתה להביא מחקרים ממדעים שונים לפני קבוצת חוקרים מפקולטות שונות, כדי שיוכלו לעמוד על סוג הנושאים ושיטות העבודה של "האחרים". יום אחד הרצה במועדון זה אחד ממורי החוג ללימודים קלאסיים (שפות, ספרות, היסטוריה ופילוסופיה של יוון ורומא העתיקות). הוא דן במסורת כתבי היד של המשורר הרומי בן המאה הראשונה לפני סה"נ טיטוס לוקרטיוס קארוס (Titus Lucretius Carus) – הידוע בשמו האמצעי לוקרטיוס (ובתרגומו לעברית של שלמה דיקמן הוא עדיין קרוי בשמו במבטא הגרמני הישן "לוקרציוס"). ספרו של לוקרטיוס המכונה *De Rerum Natura*, או בתרגומו של דיקמן על טבע היקום, הוא אחד ממקורותינו העיקריים לפילוסופיה של אפיקורוס ותלמידיו, והוא גם יצירת ספרות גדולה, הכתובה בשירה ומשתמשת בכל תכסיסה של השירה כדי "להמתיק" לקורא את "הגלולה המרה" של פילוסופיית הטבע. ככל אותם טכסטים יוניים ולטיניים מן העולם העתיק, הגיע אלינו גם ספרו של לוקרטיוס במספר כתבי יד שהם הבסיס להוצאות המודרניות בדפוס. כידוע לכל מי שעסק ברצינות בטכסטים עתיקים, לא כל כתבי היד שהגיעו אלינו "נולדו שווים", וכידוע לכל מי שקרא כתב יד, עתיק או חדש, אין כמעט כתב יד שאין בו שגיאות, תוספות, השמטות וכיוצא באלה. מיונם של כתבי היד בנסיון לשחזר נוסח הקרוב ככל האפשר למה שכתב המחבר המקורי – ענף של הלימודים הקלאסיים (ושל חקר המקרא והתלמוד וספרויות ימי הביניים) – הוא מה שקרוי בלשון החוקרים "ביקורת הטכסט" (או "ביקורת הנוסח"). כאן נדרשת מן החוקר "עבודת שטח" קפדנית וממושכת על כל כתבי היד של טכסט זה או אחר, ומיונם וחלוקתם ל"משפחות" לפי גרסאות "מקשרות" וגרסאות "מפרידות". על כך להלן. הסקת המסקנות לגבי מה שנכתב, ככל הנראה, בטכסט המקורי באה בסופו של תהליך בדיקה שאינו שונה לחלוטין מעבודתו של חוקר במדעי הטבע

במעבדתו (נביא לדוגמא את הביולוג שעוסק במיונם של בעלי חיים או צמחים שזה עתה התגלו). ואמנם, אחרי הרצאתו של אותו פילולוג קלאסי ניגש אליו חוקר מאחד מן החוגים למדעי הטבע ואמר לו: "אתה הראית לי שגם בלימודים קלאסיים יש מחקר מדעי. עד כה סברתי לתומי שאתם, אנשי הלימודים הקלאסיים, עוסקים רק בדברי שבח והלל ליופיה של שירת ורגיליוס ועוד כיוצא בזה".

נניח איפוא לעת עתה ליופיה של שירת ורגיליוס או לגדולתה של הדמוקרטיה האתונאית, ונראה ביתר פירוט מה, באותו עיסוק בכתבי היד של לוקרטיוס, משך את לבו של אותו איש מדעי הטבע. מי שיש לו זמן ועניין יקרא, כהקדמה לדיון זה, את הפרק הרביעי, "גרסאות וכתבי יד: ביקורת הטכסט", בספרי מסילווסטר *עד זקני ציון: מבוא לפילולוגיה*, כרמל, ירושלים תשע"א/2011, עמודים 77-117, ויקבל תמונה ברורה יותר על העיסוקים השונים של חוקרי כתבי היד ועורכי ההוצאות הביקורתיות של טכסטים שהגיעו אלינו בכתבי יד. חקר הטכסט של לוקרטיוס וההסתעפויות המתודיות שעלו ממנו הוא רק דוגמא אחת למה שקורה בשטח זה; אך כפי שנראה, היתה דווקא לדוגמא זאת השפעה רבה (ולא תמיד לטובה) על המחקר במשך עשרות שנים.

יצירתו של לוקרטיוס על *טבע היקום*, בששה ספרים, נכתבה במשקל ההכסמטרי, משקלן של היצירות האפיות של הומירוס וורגיליוס. דבר זה, כתיבת ספרי מדע ופילוסופיה בשירה, היתה תופעה שכיחה בעולם היווני והרומי. כמה מן הפילוסופים שלפני אפלטון, כגון פרמנידס ואמפדוקליס, כתבו את ספריהם הפילוסופיים בשירה, ובהכסמטר. במחקר המודרני קרויה שירה מעין זו "שירה דידקטית" – שירה שתפקידה הוא ללמד – והיא היום תופעה נדירה. הכותבים ספרות מדעית ופילוסופית במשקל זה בעולם העתיק היו מחויבים גם לנקוט לשון פיוטית וגם להשתמש בכמה מסימני ההיכר של אותה שירה (למשל, בשמות וכינויים הלקוחים מן המיתולוגיה ומשולבים בטיעונים המדעיים; או ב"לשון ההומירית" בשירה דידקטית הכתובה יונית). על לוקרטיוס ניתן לומר שאם כי מטרתו המוצהרת היא הפצת האמת האפיקוראית בין הקוראים הרומיים, הוא היה גם (ויהיו מי שיאמרו בראש ובראשונה) משורר גדול. ככל

הנראה קראו את ספרו לא מעט אנשי תרבות רומיים בעת העתיקה; אך משבאו ימי הביניים והנצרות, ירדה קרנה של פילוסופיית "הכפירה" של אפיקורוס ותלמידיו והנוהים אחריהם. רק מעטים בימי הביניים קראו את ספרו של לוקרטיוס, וכמה מהם הכירו רק קטעים מספרו שנכנסו לאנתולוגיות.

המצב השתנה עם ההתעוררות המחודשת של העניין בספרות הרומית (והיוונית) העתיקה באיטליה של הרנסנס. כמה מחשובי ההומניסטים עמדו על כך שעותקים של יצירות מופת מן הספרות העתיקה, שאת שמותיהן הם הכירו ממקורות מאוחרים אך אותן לא יכלו לקרוא במלואן, חבויים בכל מיני ספריות של מנזרים ברחבי אירופה. אחד מהם, פוג'ו ברצ'וליני (Poggio Bracciolini), שהיה דיפלומט ואחד ממזכירי האפיפיור והסתובב לא מעט בארצות אירופה המערבית, גילה בשנת 1417 במנזר בגרמניה כתב יד של ספרו של לוקרטיוס במלואו. תגלית זאת עשתה לה כנפיים בחוגים של שוחרי הספרות הקלאסית, בעיקר באיטליה, ותוך שנים אחדות נעשו ממנה עשרות עותקים שנפוצו בין הקוראים ברחבי איטליה ומחוצה לה. בשנת 1473, רק כשלושים שנה אחרי המצאת הדפוס, יצאה לאור המהדורה הראשונה בדפוס של יצירה קלאסית זאת. עד מהרה נדפס הספר במהדורות רבות בכל רחבי אירופה.

עד תחילת המאה התשע-עשרה לא ידעו החוקרים והעורכים של טכסטס כיצד יש לחקור ולמיין כתבי יד עתיקים. כל עורך של טכסטס השתמש במהדורות קודמות, "תיקן" מה שנראה לו כשגיאות העתקה לפי טעמו וחושו הלשוני, ובמקום שמצא כתב יד של השתמש בו קודמיו, הוא "קפץ על המציאה", הכריז על כתב היד החדש או כתבי היד החדשים שהשתמש בהם כמוצא שלל רב, ללא קני מידה כלשהם לקביעת ערכם של כתבי היד השונים. רוב ההוצאות המודפסות היו מה שקוראים "אקלקטיות": העורך בחר לו בכל מקום את הגרסה הנראית לו מתוך הגרסאות השונות שמצא בכתבי היד ובהוצאות המודפסות שקדמו לו. רק בתחילת המאה התשע-עשרה החלו כמה חוקרים לחפש ולהציע קני מידה להערכת מעמדו של כל כתב יד במסורת הטכסט. החל בתהליך זה ככל הנראה המלומד הגרמני עמנואל בקר, הידוע היום בעיקר בגלל ההוצאה הגדולה

שערך של כל כתבי אריסטו במקורם היווני. בקר בחר, בכל מקום שאפשר היה לו, בגרסה שנראתה לו הקרובה ביותר למקור. הבעיה היא, אפילו בשלב זה של המחקר, כיצד לקבוע מה היא הגרסה הקרובה ביותר למקור. בקר נהג כאן בדרך פשטנית: הגרסה הקרובה ביותר למקור היא הגרסה המצויה בכתב היד העתיק ביותר מבחינת תאריך כתיבתו. היום, במבט לאחור, ועם כל המחקר בשטח זה מאז דורו של בקר, אנו יודעים שלעתים קרובות כתב יד שנכתב, למשל, במאה השתיים-עשרה יכול להיות מרוחק מן המקור כמה וכמה שלבי העתקה יותר מכתב יד אחר שנכתב במאה הארבע-עשרה. יש איפוא למצוא דרכים יותר מתוחכמות למיון ודירוג כתבי היד.

רק בתחילת המאה התשע-עשרה החלו כמה חוקרים קלאסיים לגלות דרכים אחרות למיון כתבי היד ולקביעת ערכם בנסיונותינו לשחזר ככל האפשר את הטכסט המקורי. הגישה החדשה שפיתחו חוקרים אלה התבססה על ההנחה – למעשה, העובדה – שבכל כתב יד יש שגיאות העתקה, וכל כתב יד שמועתק מכתב יד שקדם לו כולל, בדרך כלל, לפחות חלק ניכר משגיאותיו של מקורו (חלק ניכר, כי יש סופרים שמתקנים בהעתקתם, לטוב או לרע, כמה שגיאות הנראות לעין בכתב היד שהעתיקו ממנו), ומוסיף עליהן שגיאות משלו. איפוא להניח שאם מכתב יד אחד – נקרא לו א – הועתקו שלושה כתבי יד – ב, ג, ד – כל אחד מן ההעתקים האלה יכלול לפחות כמה וכמה שגיאות שמצא במקורם המשותף, ויוסיף עליהן כמה משלו. השגיאות המשותפות לכולם מכונות בלשון החוקרים "שגיאות מקשרות" (*errores coniunctivi*), והשגיאות המיוחדות לכל העתק מכונות "שגיאות מפרידות" (*errores separativi*). נניח עתה שמאחד מאותם העתקים – נאמר, ד – הועתקו יותר מאוחר עוד כמה העתקים – ה, ו, ז. אותם העתקים יחלקו ביניהם את רוב השגיאות של "סבא" א, בתוספת רוב השגיאות "המפרידות" המיוחדות ל"אבא" ד, וכל אחד מהם יוסיף שגיאות "מפרידות" בינו לבין "אחיו", המיוחדות לו. בדרך זאת אנו משחזרים, צעד-צעד, את "שושלת היוחסין" של כתבי היד, ומחלקים אותם למשפחות ולדורות, חלוקה המבוססת על מה שכתוב בהם, ולא על קנה מידה חיצוני כתאריך המשוער של כתיבתם.

לא כאן המקום להזכיר את כל אותם חוקרים בראשית המאה התשע-עשרה שגילו שיטת מיון זאת ופיתחו אותה.¹ החשוב לענייננו הוא שלקראת אמצע המאה החילו שני מלומדים גרמנים את הגישה החדשה הזאת על מסורת כתבי היד של הטכסט הלטיני של לוקרטיוס. בשנת 1846, כתב חוקר יהודי גרמני צעיר בשם יעקב ברנאיס (Jacob Bernays) עבודת מחקר בשם *De Emendatione Lucretii*, על *תיקון* (או *שיפור*) הטכסט של לוקרטיוס. עבודה זאת יצאה לאור בדפוס בשנת 1847. ברנאיס הראה, בעזרת אותה שיטה חדשה יחסית של מיון כתבי היד, שיש בידינו שלושה מקורות עיקריים לשחזור הטכסט של לוקרטיוס: שני כתבי יד בספריית האוניברסיטה של ליידן בהולנד, שמשום צורתם החיצונית הוא כינה אותם Oblongus ("הארוך") ו-Quadratus ("המרובע"), ובקיצור O ו-Q, וכל כתבי היד המאוחרים, שהוא כינה אותם Itali, איטלקים, כי מקורם של כולם הוא אותו כתב יד שפוג'ו גילה והביא לאיטליה. ברנאיס הראה גם שכתבי היד האיטלקיים – שהקרוב ביותר בהם לכתב היד של פוג'ו (שאבד בינתיים) הוא כתב יד בספריית המדיצ'י בפירנצה הידוע באות הקיצור L – רחוקים יותר מן המקור שממנו הועתקו O ו-Q. שני כתבי יד אלה, מן המאות השמינית והתשיעית לסה"נ, הועתקו ישירות מאותו כתב יד שנכתב בצרפת בין המאות 8-5 לפסה"נ, ואילו L ובני משפחתו המרובים הועתקו מכתב יד המרוחק כבר בכמה שלבים מאותו מקור אבוד. פרוש הדבר, בשביל העורך המודרני, הוא ששני כתבי היד מליידן צריכים לשמש כבסיס העיקרי לשחזור הטכסט, ואילו L, או כתבי יד איטלקיים אחרים, "נכנסים לתמונה" רק במקום שגם ב-O וגם ב-Q יש "חור בטכסט" (lacuna), או שגיאה שרק L וקרוביו יכולים לעזור לנו בתיקונה. ואגב, כיוון שגם שני כתבי היד האלה, "היושבים ראשונה במלכות", וגם משפחת L, יש בהם

1 הקורא בעל ההשכלה הקלאסית ימצא דיון יותר טכני בשאלה זאת ובכמה מן השאלות הנובעות ממנה במאמרי "Lachmann's Method: Bernays, Madvig, John Glucker and André Laks בקובץ המאמרים Lachmann and Others" (editors), *Jacob Bernays, un philologue juif*, Sempentrion 1996, pp. 45-56.

חסרונות ושגיאות המשותפים לכולם, פירוש הדבר שמקורם של כל כתבי היד אינו העתק ישיר או קרוב של כתב היד של לוקרטיוס עצמו, אלא כתב יד המרוחק בכמה שלבים מאותו טכסט מקורי. ברנאיס, שגם הציג את אותה "שושלת יוחסין" של הטכסט של לוקרטיוס בדרך התרשים המקובל עד היום (ר' דוגמאות באותו פרק בספרי שהזכרתי לעיל), קרא לכתב יד משוחזר זה archetypos – משהו מעין "הטכסט הראשוני", שהוא מקורם של כל כתבי היד שבידינו. המשמעות המעשית של קיומו של "ארכיטיפוס" מעין זה הוא שאחרי שעברנו על כל כתבי היד, תיקנו את השגיאות המיוחדות לכל אחד ולכל "משפחה", והגענו לטכסט נקי ככל האפשר משגיאות שהצטברו בתוך כתבי היד ששרדו, עדיין מה שהגענו אליו הוא רק שחזור של טכסט מסוים מימי הביניים שכל כתבי היד שבידינו נובעים ממנו. לאחר שחזור זה עדיין חייב העורך לנסות ולתקן את כל הגרסאות של אותו "ארכיטיפוס" שברור שהן שגויות, ובעזרת כל הידוע לו על לשונה של השירה הרומית בימיו של לוקרטיוס ועל סגנונו ולשונו של לוקרטיוס עצמו, "לתקן" את גרסאות ה"ארכיטיפוס" ולקרבן למה שנראה לו כניחוש סביר של מה שכתב לוקרטיוס. אם השלב הראשון, recensio, מיון כתבי היד ושחזור מקורם האבוד, הוא קצת יותר מכני (אם כי גם בשלב זה מי שאינו מפעיל את כל כוחות מחשבתו לא ירחיק לכת), הרי השלב השני, emendatio, תיקון, תלוי כולו בכישוריו הפילולוגיים של העורך ובהפעלת דמיונו. לא לחינם נקרא שלב זה גם divinatio, ניבוי או ניחוש.

ברנאיס לא כלל בעבודתו הוצאה חדשה של הטכסט של לוקרטיוס המבוססת על תגליותיו.² משום שהיה יהודי שומר מצוות ססירב להמיר את דתו לצורך הקריירה האוניברסיטאית, נאלץ ברנאיס לחיות

2 בשנת 1852, שנתיים אחרי פרסום ההוצאה הגדולה של לחמן, פרסם ברנאיס הוצאה ב"מהדורת כיס" של לוקרטיוס. בהוצאה זאת אין מבוא מפורט והערות הסבר, אך יש בו לא מעט תיקוני טכסט של ברנאיס עצמו, שרבים מהם התקבלו אחר כך על דעתם של רוב המומחים לדבר.

כמה שנים בלונדון כמזכירו המדעי של שגריר פרוסיה, וכשחזר לגרמניה (ובסופו של דבר גם נעשה פרופסור בדרך עקיפין) כבר עסק בעניינים אחרים: בעיקר בחקר היהדות בעולם ההלניסטי, שהוא היה אחד ממייסדיו. את המלאכה השלים עוד אחד מגדולי החוקרים של הספרות הקלאסית בגרמניה, הפרופסור ללטינית בברלין, קרל לחמן (Karl Lachmann), בהוצאה גדולה של הטכסט של לוקרטיוס עם מבוא ופירוש מפורט – הכל בלטינית, כמנהג אותם ימים – שהוציא לאור בברלין בשנת 1850, שנה לפני מותו. לחמן השתמש, כמובן, בממצאיו של ברנאיס – אם כי הוא מודה לו בהקדמתו רק בחצי פה: מי זה אותו יהודי פרובינציאלי לעומת הפרופסור המכובד מעיר הבירה? – ובעקבות הוצאתו, שהיתה במהרה לאחר מספרי המופת של הפילולוגיה הקלאסית, הפך התהליך החדש יחסית של מיון כתבי היד לפי הגרסאות המקורות והמפרידות ושחזור הטכסט על בסיס מיון זה לחלק מארגז הכלים של כל פילולוג קלאסי.

אבל בזאת לא נגמרו הרפתקאותיה של ביקורת הטכסטים. הגישה החדשה יחסית למיון כתבי היד – ואני מקפיד הפעם לכנותה גישה ולא מתודה מטעמים שנראה מיד – הלכה ונפוצה בין החוקרים והעורכים, במידה רבה בעקבות אותה הוצאה של לוקרטיוס שערך לחמן. הבעיה היא שבגרמניה של המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים – "תור הזהב" של הפילולוגיה, ומדעי הרוח בכלל, בגרמניה – היו לחוקרים הגרמניים כמה אובססיות,³ ואחת מהן היתה החיפוש המתמיד של מה שאפשר לכנות "מתודות גואלות": לא סתם שיטות ודרכי עבודה שאפשר להתאימן לכל מקרה פרטי ולשנותן לפי הצורך, אלא כללי עבודה קבועים ונוקשים שיש להתאים אליהם כל מקרה פרטי. עצם המלה מתודה במחקר הגרמני של אותה תקופה כבר הצביעה, כדבר הלמד מעניינו, על משמעות זאת. לחמן עצמו ערך את הטכסט של לוקרטיוס לא לפי "ספר חוקים" זה או אחר. הוא השתמש בתובנות של כמה מקודמיו בדרך למיון כתבי היד של

3 חיפשתי במילון מלה עברית ל-"obsession", וזה מה שמצאתי. כידוע לכל מלה לועזית יש אלטרנטיבה בעברית.

טכסט לטיני מסוים, ולא הניח שיש כאן שיטה אחת החלה על כל עריכה של כל טכסט מכתבי יד. אך כבר בדור שאחרי לחמן הפכה הדרך שבה שחזר את מסורת כתבי היד של לוקרטיוס ל"מתודת לחמן", בהנחה שמה שעשה לחמן למסורת כתבי היד של מחבר אחד כוחו יפה לכל מחבר שספרו או ספריו הגיעו אלינו בכתבי יד: בכל מקרה יש לנו משפחות של כתבי יד, שכל אחד מהם הוא העתק ישיר של כתב יד אחר ויחיד שקדם לו, ובכל מקרה, לאחר שמיינו את כתבי היד וחילקנו אותם למשפחות, עלינו לשחזר "ארכיטיפוס" אחד המצוי בתהליך המסירה במקום מסוים ביניהן לבין המקור. כבר בדורות שאחרי לחמן החלו עורכים של טכסטים מן העולם העתיק ומימי הביניים להרגיש בחוש ש"השיטה" אינה תופסת במקרים לא מעטים. בדרך כלל היו מקרים "חריגים" אלה יצירות מן העולם העתיק שנקראו גם בימי הביניים והיו מצויות בידי כל אדם משכיל: למשל, ורגיליוס, חלקם הגדול של כתבי אובידיוס, כמה מכתבי קיקרו, רוב כתבי סנקא, הסאטירות של יובנאליס, ועוד ספרים כיוצא בהם ששמרו על מעמדם הפופולארי בקרב אנשי ספר גם בימי הביניים. בניגוד ללוקרטיוס, שכל כתבי היד שלו מקורם בכתב יד אחד מתקופת המרובינגים – אותו "ארכיטיפוס" שלחמן שחזר אותו – קשה היום (ועובדות אלו ברורות לנו היום בגלל התפתחויות במחקר שאדון בהן מיד, אם כי באותם דורות שאחרי לחמן היו רק בגדר הרגשות עמומות) להניח שכל מאות כתבי היד של יצירה פופולארית כמטמורפוזות של אובידיוס מקורם רק ב"ארכיטיפוס" אחד מימי הביניים. אך באותן השנים, כאשר "שיטת לחמן" הפכה למשהו מעין "חוק עריכת טכסטים עתיקים 1850", ניסו העורכים להכניס כל טכסט עתיק לאותה מיטת סדום של "השיטה". עורכים של כתבי ורגיליוס, אובידיוס ודומיהם הרגישו, למשל, בכך שלא כל כתב יד הוא העתק עקבי מכתב יד שקדם לו: שיש כתבי יד שהגרסאות שלהם לקוחות במקומות שונים מיותר מ"משפחה" אחת. זה, כמובן, לא יפה: הרי לפי "שיטת לחמן" כל כתב יד מועתק מכתב יד אחד ויחיד. מה עושים? לא עושים. קוראים לאותה תופעה של ריבוי מקורות של כתב יד Contamination, שאמנם פירושה המקורי (אצל מחבר הקומדיות הלטיני בן המאה השנייה לפני סה"נ טרנטיוס)

הוא שאיבה ממקורות שונים, אבל ברבות הימים "זכתה" בשפות מודרניות גם למשמעות השאלה של "זיהום". עוד בשנת 1927 פרסום החוקר היהודי-גרמני הגדול פאול מאס (Paul Maas) את ספרו *Textkritik*, מבווא לביקורת הטכסטים, ובו עדיין "שיטת לחמן" מוצגת כנורמה מחייבת, ואשר לאותו "זיהום" – Gegen die Contamination – ist kein Kraut gewachsen: "נגד הקונטמינציה לא נמצא עשב מרפא". ספרו של מאס תורגם לאנגלית ללא הערות ותיקונים עוד בשנת 1958.

פה ושם, גם במאה התשע-עשרה, היו יוצאים מן הכלל, אבל קולם לא נשמע ברעש ההוצאות הביקורתיות, בעיקר בגרמניה וצרפת, שבהקדמה לכל אחת מהן מצא הקורא הסבר ו"שושלת יוחסין" הכוללת משפחות לדורותיהן ובראשה תמיד הארכיטיפוס. רק במאה העשרים החלו הדברים להשתנות.

בשנת 1890 פרסם חוקר צרפתי גדול של שירת ימי הביניים הוצאה ביקורתית של שיר עלילה צרפתי מן המאה השלוש-עשרה: *Lai de l'ombre* מאת Jean Renart. העורך, ז'וזף בֵּדִיֶה (Joseph Bédier), הלך בעקבות "שיטת לחמן" וסידר את כתבי היד במשפחות ובראשן הארכיטיפוס המשוחזר. אך כבר באותה הוצאה ראשונה הרגיש בדיה שאינו מרוצה מאותה "שושלת יוחסין". עדויות כתבי היד היו כה קלושות, שבהוצאה השניה החליט – על סמך אותם כתבי היד – לשנות את התמונה ולהציג "שושלת יוחסין" שונה מן הראשונה. כך מצא שבכל מהדורה חדשה של טכסט זה הוא משנה את התמונה של מסורת כתבי היד, וכל זאת על סמך אותן עדויות עצמן. סופו שהתייאש מן השיטה עצמה, וכיוון שלא ראה דרך אחרת להתמודד עם הבעיות שעלו אצלו בעריכה טכסט זה, החליט לבסס את ההוצאה האחרונה שלו משנת 1938 (שהוא קרא לה בשם היומריני במקצת *édition définitive*, "הוצאה סופית" או "מוגמרת") על כתב יד אחד מימי הביניים, הקרוב ביותר בתאריך העתקתו לתקופתו של המחבר. לפחות, הוא טען, כאן יש לנו "ממשות" (*réalité*), טכסט אמיתי שקראו אותו בתקופה סמוכה לדורו של המשורר, בשעה שכל הוצאה המתבססת בבחירת הגרסאות על "שיטת לחמן" היא שחזור בלבד, ואין לנו כל ודאות שהיא מיצגת את הטכסט המקורי או טכסט שהיו

לו אי פעם קוראים. כך, כתשעים שנה אחרי שלחמן פרסם את אותה הוצאה ביקורתית של לוקרטיוס, החליט חוקר של שירת ימי הביניים, שחלק חשוב מעבודתו היה עריכת הוצאות מדעיות של טכסטס, לחזור לתקופה שלפני לחמן.

בדיה לא היה היחיד שהרגיש שאותה "שיטת לחמן" אינה תופשת לפחות במקרה אחד. הוא החליט להתמרד נגדה. פילולוג אחר, אחד מגדולי העורכים של טכסטס קלאסיים בכל הדורות, אלפרד אדוארד האוזמן (Alfred Edward Housman), פרופסור ללטינית בקמברידג', פרסם בשנת 1926 הוצאה ביקורתית גדולה של יצירתו האפית של המשורר הרומי לוקאנוס (Lucanus) *על מלחמת האזרחים*. בכל הנוגע לכתבי היד הסתמך האוזמן על החומר שאסף בשיטתיות וביסודיות העורך הגרמני של יצירה זאת, קארל הוזיוס. אך הוזיוס, פרופסור גרמני שמרן, ניסה להכניס את עשרות כתבי היד מימי הביניים (שבהם לוקאנוס היה מן הפופולאריים שבמשוררים העתיקים) למיטת סדום של "שיטת לחמן". בשתי הוצאות ביקורתיות גדולות הגיש הוזיוס לקורא – כמצופה מכל עורך מדעי הגון בגרמניה – "שושלת יוחסין" של כתבי היד. הבעיה היא שהוזיוס עצמו הרגיש שבכמה מכתבי היד קיימת Contamination, ודבר זה גרם לו לעשות ניסיונות נואשים להתאים את המצב לשיטה בכל מחיר. בכל אחת משתי הוצאות אלה, "שושלת היוחסין" שונה מקודמתה. האוזמן היה ידוע בכך שלא דגל בשום דוגמה ולא קיבל על עצמו את עולה של שום "שיטה": הוא הלך בעקבות "העובדות בשטח", שליטתו המלאה בשירה העתיקה, וחושיו הבריאים ללשוניות העתיקות וספרותן. אותם כתבי יד "מזוהמים" היו עבורו ראיה לכך שטכסט זה, של לוקאנוס, אינו ניתן לכליאה בכלוב של "שושלת יוחסין" ו"ארכיטיפוס". בלשונו, כתבי היד של לוקאנוס אינם דומים לנחלים הנפרדים מנהר אחד וזורמים לים כל אחד בדרכו ללא כל מגע עם האחרים, אלא יותר לפלגים השונים של הדלתא של הנילוס, שנכנסים זה בזה ומתערבבים זה בזה. כאן אין אפשרות לשחזר "שושלת יוחסין" בנוסח לוקרטיוס, ועל העורך להפעיל את שיקול דעתו וחושיו ללשון ולסגנון בעריכת הטכסט. מבקר גרמני של הוצאה זאת של האוזמן שיבח את למדנותו וחושיו הערים של העורך, אך קבל על כך שבכל הנוגע למסורת כתבי

היד, טיפולו של האוזמן הוא ganz unmethodisch, "חסר שיטה לחלוטין". כלומר: היכן כאן השיטה, שיטת לחמן? האוזמן, כאמור, לא הרבה לעסוק בתיאוריה; אך הוא הרגיש בחושי הבריאים כעורך מנוסה של טכסטים לטיניים, שמה שמצא במסורת כתבי היד של לוקאנוס אינו סתם איזו Contamination, מחלה שאין לה תרופה, אלא מצב עניינים רגיל וטבעי ליצירה שקראו ולמדו והעתיקו אותה מאות ואלפי פעמים במרוצת הדורות. אותו מעתיק יכול היה, למשל, לשבת לשולחן שהיו מונחים עליו שניים או שלושה כתבי יד שונים (מ"משפחות" שונות) ולהעתיק קצת מזה וקצת מזה. או שהוא שאל מספריית מנזר סמוך כתב יד אחד, ועד שהספיק להעתיק חלק ממנו, דרשו שיחזיר אותו, והיה עליו לשאול כתב יד אחר (מ"משפחה" אחרת) להשלים את העתקתו. ואולי היו גם מקרים שבהם אותו סופר, שהעתיק את אותה יצירה שוב ושוב, כבר ידע בעל פה חלקים ממנה, ובדרך העתקתו מכתב יד אחד שילב, שלא בידועין, גרסאות מזכרונו. דברים אלה כבר היו ידועים זה עידן ועידנים למי שעסק בטכסטים המצויים בידי כל אדם, כגון ספרי האוונגליונים של הברית החדשה, ספרי תפילה, ואפילו כמה מחיי הקדושים.

מי שהסיק את המסקנות התיאורטיות ממצב עניינים זה היה עוד אחד מגדולי הפילולוגים הקלאסיים של המאה העשרים, ג'ורג'ו פסקואלי (Giorgio Pasquali), שהיה רוב ימיו פרופסור באוניברסיטה של פירנצה (ואחד ממוריו של מייסד הלח"י אברהם שטרן בשנת לימודיו שם). בשנת 1927, כאשר פרסם פאול מאס את ספרו על ביקורת הטכסטים, היה פסקואלי עדיין מרצה צעיר באוניברסיטה גרמנית, ואחד מכתבי העת הגרמניים שלח לו את הספר לביקורת. עורך אותו כתב עת ציפה למאמר ביקורת של עשרים עמודים, לכל היותר. פסקואלי שלח לו "מאמר" של כמה עשרות עמודים – למעשה, ספר קצר – בו הוא מראה בבירור מדוע אותה "שיטת לחמן" אינה תואמת את המציאות שבה הועתקו רוב כתבי היד במהלך הדורות. שנים אחדות לאחר מכן, בשנת 1934 ובאיטליה, פרסם פסקואלי את אחד מספרי המופת של הפילולוגיה הקלאסית בכל הדורות, *Storia della tradizione e critica del testo*: "תולדות מסורת הטכסט וביקורת הטכסט". בספר זה מראה פסקואלי (בין יתר

החידושים שחידש בשטח זה) שאי אפשר לעסוק בשחזור הטכסט של יצירה זאת או אחרת בלי שנלמד גם את תולדות "התקבלותה" (בלשון ימינו) של אותה יצירה בדורות השונים. אם אנו יודעים, למשל, שלוקאנוס היה פופלארי בכל מקום ובכל עת בעולם הקורא וכותב לטינית, ממילא יבהיר לנו דבר זה למה אין כל אפשרות לכלוא את כתבי היד שלו ב"שושלת יוחסין" כגון זאת של לוקרטיוס, שמשום דעותיו ה"אפיקורסיות" (בעולם הנוצרי) הוזנח כמעט לחלוטין, ומזלנו הוא שאותו "ארכיטיפוס" מן התקופה המרובינגית שרד עד שהועתקו ממנו כמה כתבי יד. כל טכסט והסיפור ה"פרטי" שלו. כך, למשל, מצאו חוקרים של ספרות ימי הביניים הצרפתיים שאחרי בדיה כי מצב העניינים המטריד שגילה בדיה ב" *Lai de l'ombre* מקורו גם בכך ששיר עלילה זה עבר מדור לדור במאות שאחרי חיבורו לא רק במסורת כתובה אלא גם במסורת של אנשים שידעו אותו בעל פה והכניסו גרסאות שונות לכתבי יד שונים (או אף המציאו גרסאות משלהם). כל זה אינו מיטיב עם "שיטת לחמן" – אבל מה לעשות? אותה "שיטת לחמן", שכשיטה לא היתה ולא נבראה, מתאימה בעיקר לטכסטים שלא נקראו בימי הביניים, או היו נדירים במשך מאות שנים – ואז יש כמה מהם שכל כתבי היד שלהם שהגיעו לידינו לקוחים מכתב יד אחד ששרד בדרך נס מימי הביניים. (הפילולוג הקלאסי יזכור בוודאי סיפור דומה בעניין כתבי היד של קטולוס). למסורת כזאת של כתבי יד קרא פסקואלי "מסורת סגורה", ולמסורת כתבי היד של טכסטים שהיו נפוצים יותר, כגון לוקאנוס או אובידיוס, "מסורת פתוחה". עיקרו של אותו ספר גדול של פסקואלי הוא שעריכת טכסט מכתבי יד אינה מין תהליך טכני, מתודה שאפשר להחיל אותה על כל טכסט בעיניים עיוורות. לכל טכסט ההיסטוריה המיוחדת לו – וגם הקטיגוריות הכלליות "מסורת סגורה" ו"מסורת פתוחה" אינן אלא אמצעי עזר למיון בקווים הכלליים ביותר.

לחמן עצמו ידע שמה שעשה בעריכת הטכסט של לוקרטיוס אינו מתודה שחלה על כל מסורות כתבי היד למיניהן. שמונה שנים לפני שפרסם את ההוצאה של לוקרטיוס, בשנת 1842, הוציא לאור מהדורה חדשה של הטכסט היווני של ספרי הברית החדשה. כל מי שעוסק בטכסט של הברית החדשה ביוונית (או גם בתרגום הלטיני)

אינו יכול להניח אף לרגע שכאן יש לנו משפחות ברורות וארכיטיפוסים. הברית החדשה היתה תמיד אחד הספרים הנפוצים ביותר בעולם הנוצרי, ובמשך הדורות נעשו לפחות עשרות אלפי עותקים שלה במקור היווני. פה ושם, בין כתבי היד החדשים יותר, אפשר למצוא "משפחות" שלכל אחת מהן יש "ארכיטיפוס" משלה. אך בשלבים העתיקים יותר אין כל אפשרות להשתמש ב"שיטת לחמן". המומחים לדבר יודעים שיש גישות אחרות המסייעות לנו בנסיוננו להתקרב אל הטכסט המקורי של הברית החדשה – אך מה שלחמן עשה בעריכת הטכסט של לוקרטיוס אין לו כל שייכות לסיפור ההיסטורי השונה כל כך של הברית החדשה.

אם פירוש הדבר הוא שעדיין "אין עשב מרפא" למה שאנו קוראים היום, בעקבות פסקואלי, מסורת פתוחה, אין מקום לייאוש. בסופו של דבר גם מיונם של כתבי יד לפי משפחות אינו פוטר את העורך, בשלב האחרון של עבודתו (ואפילו בשלב המיון של כתבי היד) מחשיבה ובדיקה מתמדת של החומר שהוא עוסק בו. האוזמן, שלא אהב לעסוק בהכללות, הוזמן פעם להרצות לפני סטודנטים על נסיונו כעורך ומבקר טכסטים ומה אפשר להסיק מנסיון זה. הוא בחר ככותרת הרצאתו "השימוש בחשיבה בביקורת טכסטים" ("The Application of Thought in Textual Criticism"). הרצאה זאת יצאה לאור בשנת 1922 בכתב עת, והיום אפשר למצאה בכרך השלישי של אוסף מאמריו של האוזמן.⁴ האוזמן מפריז במקצת "לכיוון השני": שום מתודה לא תעזור למי שאינו מוכשר לכך מטבע בריאתו, ואינו חושב ובודק בכל צעד וצעד. הוא הולך כאן בדרכו של גדול הפילולוגים הקלאסיים האנגליים, ריצ'רד בנטלי, איש קיימברידג' בן המאה השמונה-עשרה, שכותב במקום מסוים באחד מפירושו לטכסטים קלאסיים, שבו הוא דוחה את כל הגרסאות של כתבי היד ומציע תיקון משלו: *Nobis ratio et res ipsa centum*: *codicibus potiores sunt*: "לנו ההגיון והעובדות עצמן שקולות כנגד

The Classical Papers of A. E. Housman, collected and edited by J. Diggle 4
and F. R. D. Goodyear, Volume III, Cambridge 1972, pp. 1058-1069

מאה כתבי יד". ואף על פי כן, ללא כתבי היד לא היינו יודעים דבר וחצי דבר על הטכסט של לוקרטיוס, אובידיוס, או כל מחבר אחר מן התקופה שלפני המצאת הדפוס.

בעיקרו של דבר, אי אפשר לבטל במחי יד את הישגיהם של כמה מגדולי החוקרים הקלאסיים, ביניהם ברנאיס ולחמן. אך כל נסיון להפוך תופעות כלליות וגישות זהירות של אותם חוקרים לדוגמות וכללי מחקר מחייבים שאין לסטות מהם ימינה או שמאלה גם כאשר העובדות טופחות על פניך – זאת שוב אינה שיטה מדעית אלא נסיון להקל עלינו את העבודה על חשבון רבגוניותו של עולמנו.

אני מניח שהקורא הרגיש לדברים אלה הבחין בכך שאותו תהליך שתוארתי כאן הוא טיפוסי למחקר המדעי בכל התחומים: הנסיון למצוא חוקיות בעולם התווה; הגילוי (לפעמים באיחור) שמה שנחשב לתיאוריה הסופית והמוגמרת אינו אלא שלב אחד בהתפתחות המחקר, עד שבאה גישה חדשה ומחליפה אותו – אפילו בניסוח הפופריאני שתיאוריה אינה מדעית אלא אם כן היא ניתנת להפרכה. הקורא שאינו איש הלימודים הקלאסיים או מדעי הרוח יכול עתה לשאול, *cui bono*? מה התועלת שבמחקרים מסוג זה על מסורת כתבי היד ושחזור הטכסט של משורר רומי עתיק שרוב הקוראים המשכילים היום שמעו את שמעו לכל היותר?

כן, ברור שמחקר מסוג זה לא יסייע לנו בגידול עגבניות שרי טובות יותר, או במציאת תרופות לנזלת. אך האם כל עיסוקינו האינטלקטואליים והמדעיים חייבים להיות מעשיים ולהוביל לתוצאות בעולם החומר? האם העיסוק בכתבי יהודה הלוי, למשל, ועריכת שיריו מתוך מספר כתבי יד, אינו ראוי מצד עצמו? או הנסיונות השונים למצוא את הנוסח במחזותיו של שייקספיר? או בדיאלוגים של אפלטון? אנשים אלה הם מגדולי הספרות שבכל הדורות, ומי שאוהב ספרות ומעריך אותה כאחד מגילויי הגדולים של רוח האדם בוודאי ירצה לקרוא את כתבי הסופרים האהובים עליו בהוצאות המבוססות על מחקר מדעי של הטכסט. לא משום שקריאה בסופרים אלה, בעזרת "המתווה" הנכון, תוכל לכוון את הקורא אל העמדה הפוליטית הנכונה, או אפילו ללמדו איך לחיות חיי מוסר; ולא משום שטכסט ביקורתי ומדויק יותר של כתביהם יכשיר את

הקורא לקראת עתיד מזהיר בתקשורת או במגזר העסקי; אלא סתם משום שהרצון הטבוע באדם לדעת, ולדעת ידיעה מדעית, אינו חל רק על חיות וצמחים שבתחתית הים, אלא – למרבה הפלא – גם על צדדים שונים של טבע האדם עצמו ושל יצירות רוחו. חקר הספרות הפילולוגי אינו זקוק להמלצותיהם והכוונותיהם של פרופסור רינון וד"ר שוחט. הוא "בא לנו" מעצמו ובזכות עצמו. הוא גם אינו תחליף להנאה המיוחדת במינה שבקריאת ספרות אמיתית, או לשיחה הרגישה, האחראית והמעמיקה של אנשי ספר של ממש על יצירות ספרות – ביקורת ספרות. הוא מבטיח לנו "רק" שמה שאנו קוראים בטכסט המונח לפנינו קרוב ככל האפשר למה שכתב הסופר עצמו. רק?

במקרה של אותו משורר ופילוסוף שדנו בו, יש לנו עוד כמה סיבות לרצות לקרוא את ספרו בדיוק האפשרי. כאמור, לוקרטיוס מגיש לנו בצורת שירה סקירה מקיפה ומפורטת של כמה מעיקרי הפילוסופיה של אפיקורוס ותלמידיו. מספריהם של אותם בני דור המייסדים של הפילוסופיה האפיקוראית לא הגיע אלינו אף אחד, אם כי יש לנו רשימות קטלוגיות משלהי העולם העתיק שמכילות שמות של כמה עשרות של ספרים אלה. כל מה ששרד מכתבי אפיקורוס הם שלושה מכתבים לחברים/תלמידים על צדדים אחדים של הפילוסופיה, ושני אוספים של אמרות.⁵ לא מעט ממה שחסר לנו ביוונית מגיש לנו לוקרטיוס בלטינית, וחלק לא קטן מיצירתו הוא עיבוד בשירה ובלטינית של תורות וטיעונים שהוא מצא בספרי אפיקורוס ותלמידיו, שבזמנו עוד היו נגישים לקורא המעוניין בכך. הפילוסופיה של אפיקורוס היא מן החשובות ביותר במחשבת העולם העתיק, והשפעתה ניכרת גם במקומות רבים בספרות היוונית והרומית העתיקה. אפיקורוס הוא מה שמכנים היום "מטריאליסט". ביסוד תפיסת הטבע שלו ההנחה שאין שום דבר שאינו מורכב מאטומים – חלקים קטנים של חומר שאינם נראים לעין אך ניתנים להסקה במחקר

5 האוסף הידוע ביותר, *אמרות היסוד*, מצוי עתה בתרגומו העברי של יוסף ליברזון, הכולל מבואות והערות, בהוצאת נהר ספרים תשע"א/2011.

הטבע. מה שאינו מורכב מאטומים הוא רק החלל הריק. כך גם נפש האדם ושכלו, המורכבים מאטומים עגולים ועדינים – אך גם הם, כמו הגוף, מתפוררים אחרי מות האדם. אין לנו איפוא כל סיבה לפחד מן המוות: את התפוררות הגוף לאטומים שוב אין אנו מרגישים. כפי שאומר אפיקורוס באמרה השניה: "המוות אינו ולא-כלום בעבורנו. כי מה שכבר התפרק אינו חש, ומה שאינו חש אינו ולא-כלום בעבורנו" (תרגום יוסף ליברזון). כך מסלקת הפילוסופיה האפיקוראית את פחד המוות ממי שמקבלה. היא משחררת את הנוהים אחריה גם מן הפחד מפני השגחת האלים והתערבותם בחיי האדם; שכן האלים, אם כי הם קיימים (אפיקורוס לא כפר במציאותם), עשויים מאטומים דקיקים ועדינים במיוחד. הם יושבים להם בחלל שבין אינסוף העולמות וכל עיסוקם הוא לחיות חיי נצח באושר עילאי. גם אילו היו יכולים להתערב במעשי בני האדם, היה הדבר גורם להם לדאגות ומגביל את אושרם. וכך כותב אפיקורוס באמרה הראשונה: "המאשר בשלמות ואינו בר-כליה {כלומר כל אחד מן האלים} אינו מטרד בעצמו ואינו מטריד את זולתו, ומכאן שאין הוא נתפס כלל לרגשות כעס או חיבה. כי כל דבר מעין אלה מצוי אצל החלש מטבעו" (תרגום יוסף ליברזון). לפנינו איפוא פילוסופיה המשחררת את המחזיק בה משני הפחדים הגדולים שעמדו נגד עיני האדם הממוצע שבעולם העתיק: הפחד ממה שיקרה בשאל אחרי המוות, והפחד מאלים הרודפים את האדם, משגיחים על מעשיו ומענישים אותו על כל עבירה עוד בחיים אלה. פילוסופיה זאת ראויה להערכה וללימוד גם בעולמנו המודרני. וכיוון שאפיקורוס ותלמידיו המציאו גם מונחים חדשים לתיאור חלקים וצדדים שונים של מחשבתם, וכתבו בלשון שאינה שווה לכל נפש, מן הראוי שנשאף להגיע לדיוק המירבי בטכסטים פילוסופיים של אותה אסכולה שהגיעו לידינו: מכאן לביקורת הטכסט של הספר האפיקוראי הראשון שהגיע לידינו במלואו, ספרו של לוקרטיוס על טבע היקום.

יוחנן גלוקר, כפר סבא.

אותיות שנבראו בהן שמים וארץ

צחי וייס, אותיות שנבראו בהן שמים וארץ: המקורות והמשמעויות של העיסוק באותיות האלפבית כיחידות עצמאיות בספרות היהודית בעת העתיקה המאוחרת, מוסד ביאליק, ירושלים, תשע"ה, 262 עמ'.

בראשית היה הדיבור. הכתב הומצא אלפי שנים מאוחר יותר (בשומר, לערך 3300 לפני הספירה), אך מה שנודע לנו כתוצאה ממחקר רב-שנים בתרבויות הקדומות, לא היה ידוע לחז"ל, והם סברו שהכתב הומצא בערב שבת בין השמשות (אבות ה, ו), יחד עם פי הארץ ופי האתון ומעשי-נסים אחרים. כיוון שהומצא הכתב, שנועד לשמר את הדיבור ו'להקפיאו', נוצרו יחסי-גומלין בין הדיבור לבין הכתיבה עד שכביכול הפכו האותיות ממוצר-משנה של הדיבור, מעין היטל רשום לנצח של דיבור חד-פעמי, לישות העומדת בפני עצמה. בריאת העולם מתוארת בצורה נשגבה בספר בראשית, בריאה שכל-כולה עשויה בדיבור נטול-מעשה ממשי (בניגוד לסיפור הבריאה השני), כאשר המלה 'ויאמר' חוזרת על עצמה לא-פחות מ-10 פעמים. ואולם, במרוצת הדורות הפכה הבריאה בדיבור לבריאה העשויה כולה מאותיות וממעשי-כתב. ספרו של צחי וייס עוסק בשאלה זו: מה חשבו חכמים שונים, בני תרבויות שונות, על הבריאה באותיות. כביכול, כל דיבור אלוהי אינו אלא ייצוגה של האות הכתובה, והתמקדות באותיות הפכה להיות התמודדות מחודשת עם הבנת הבורא במעשה-בראשית.

ספרו של וייס החל את דרכו כעבודת דוקטורט אשר זכתה לעיון קפדני ומושקע מצידם של מספר לא-קטן של חוקרים אשר התמחו

בתחומי־דעת מגוונים. וייס מגלה שליטה בשיטות־מחקר מרובות ומודע היטב לחשיבותה של הפילולוגיה כבסיס לעבודתו. על אף כותרת המשנה לספרו, המתיחסת לספרות היהודית בלבד, הרי שנופו של הספר נוטה להרבה תחומי משנה בכל התרבות העתיקה, ההלניסטית, הנוצרית, השומרנית, המנדעית, המאגית, הגנוסטית, ועוד. ניכר על וייס שהוא בוחן את נושא מחקרו מכמה זוויות מחקר: התלמודי, ההיסטורי, הפילוסופי והקבלי, ולכך הוסיף מידה של בלשנות מודרנית, כמו גם נופך של ארמית שומרנית המאיר את מחקרו באור יקר. בנוסף על כך נעזר וייס באסכולת החוקרים הצרפתית ככלי־מחקר בתשתית הנתונים שלו, ותובנות פסיכולוגיות ואחרות מהוות עבורו אמצעי המשגה. מדובר במחקר אינטרדיסציפלינארי באופיו שמחברו לא נרתע מגשת אל מקורות רבים ושונים, ולהתיך אותם לכלל דיון מחקרי, היסטורי ותימאטי שיש לו נגיעות לתחומי־דעת רבים. אף כי וייס התמקד בנושא שולי, אם לא שולי שבשוליים, הרי שטיפולו במקורות והצגתם בפני הקורא מעידה על הבנה ועל ידע. מכל בחינה שהיא ניתן לומר על ספרו של וייס שהוא רחב־יריעה ומרחיב־דעת, וניכר עליו שמחברו לא חסך מאמץ מלגלות כל שביב־מידע שעשוי היה לסייע בידו.¹

ספרו של וייס מעורר את המחשבה, וחובה להודות שלא כל ספר ניחן בתכונה זו. ואולם, למרות השבחים שניתן להרעיף על הספר, הרי אין פירושו של דבר שהקורא חייב לומר אמץ על כל הכתוב בו, ולהלן יובאו מספר הערות על הספר. בטרם אפתח בדברי ביקורת, חובה עלי לגלות גילוי נאות כי תחומי עיסוקו של וייס חופפים במידה מרובה את תחומי עיסוקי. וייס, כמובן, מודע לכך, ומזכיר בספרו חלק ממחקריי, ואף דן בהם. כתוצאה מכך, אני

1 מעיניו של וייס נעלם הספר: Kieren Barry, *The Greek Qabalah: Alphabetic Mysticism and Numerology in the Ancient World*, York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc. 1999. לפי מערכת אל"ף, בה רשומים כל הספרים בספריות האקדמיות בישראל, אין ספר זה מצוי בארץ.

מנוע מלדון בחלק מדיוני הספר לבל ייראה הדבר ככלב הסובב אחר זנבו, ומובן שנותרה בקעה גם למבקרים אחרים להתגדר בביקורת ספרו של וייס.

א. עוד על גימטרייה כאמצעי־פרשני

במהלך עיסוקו של וייס באותיות ובפרשנותן (עמ' 41-42), הוא מראה כי היו בעבר מלומדים שונים אשר נעזרו בגימטרייה כאמצעי־פרשני, כדי לפרש הן את כתבי אפלטון והן את הברית החדשה, ולעומתם נמצאו מלומדים אחרים אשר התנגדו לגימטרייה באופן גורף (יאמבליכוס). והנה, כל עוד עוסק וייס בתיאור העבר ובדיעותיהם של מלומדים שונים, תיאורו נאות ומקיף, וראוי מכל בחינה שהיא. ברם, לרגע קט, בהערת שוליים, הוא חושף את עמדתו כחוקר מודרני המצדדת בגימטרייה כאמצעי פרשני תקף. לאמור, אין מדובר בגישה פרשנית בעבר, כי אם בגישה פרשנית של החוקר המודרני, זו שעברה תהליך מייגע של זיכוך וביקורת קפדנית, ולפיה הגימטרייה נמצאה כשרה לבוא באקדמיה המודרנית והמתוחכמת, ועל עמדתו זו של החוקר אני מבקש להעיר כמה הערות.

והנה, הבאים לסוגיית הגימטרייה בבית המדרש היהודי, מבלי להכיר את יאמבליכוס, שמעו בוודאי על ר' אברהם אבן עזרא, אשר יצא חוצץ כנגד הגישה המסורתית, וגינה את הגימטרייה בלשון שאינה משתמעת לשני פנים.² לא־מעט מחכמי ישראל התעלמו מעמדתו של ראב"ע (כנראה בשל העובדה כי כמה גימטריות מופיעות במסורת התלמוד והמדרש), וכתבו תלי־תלים של פרשנויות על דרך הגימטרייה, והדברים ידועים. כיוצא בכך, אף שי"ר ושד"ל, ממייסדי המחקר במדעי היהדות, נעזרו בגימטרייה כאמצעי פרשני לגיטימי, ואף שחכמים רבים יצאו כנגדם, הרי לא שמענו שהם חזרו בהם. יתר על כן, כמה מלומדים יהודים בעידן המודרני תומכים בגימטרייה

2 א' מונדשיין, 'ליחסו של ר' אברהם אבן עזרא אל השימוש הפרשני במידת הגימטרייה', *תעודה*, ח (תשנ"ב), עמ' 137-161.

כאמצעי פרשני, ובתחומי מחקר שונים,³ ונמצא שוייס החוקר – הצובר מוניטין בתור מתאר את רזי העבר והפרשנויות שניתנו לרזים אלו – תומך בפרשנות מעין זו (עמ' 44 הע' 110). לאור זאת, כמי שיש לו יד ורגל בנומרולוגיה, ברצוני להעיר הערה עקרונית. ראשית, ייאמר מפורשות כי הסתמכות על גימטרייה אינה אלא היקש לוגי מוטעה, וצר על חכמים ונבונים שלא השכילו זאת. שנית, אף בין חכמי הנוצרים היו שאימצו את הגימטרייה כגישה פרשנית תקפה, כגון שפירשו את המספר 666 המופיע בחזון יוחנן, בהתאם לגימטרייה של 'נרון קיסר'.⁴ ואולם, גם אם היתה תמימות דעים בין חכמי היהודים לחכמי הנוצרים ביחס לשימוש בגימטרייה כפרשנות תקפה, הרי שבמיקסמי-שווא אין הולכים אחר הרוב.⁵ במאמר מקיף ביותר שנועד לסכם את תולדות הפרשנות של המספר 666, כמו גם מספרים אחרים, קיימת תופעה שאין לה רֵע: מאמר אנציקלופדי אשר מסתיים בסימן שאלה.⁶ לאמור, קרוב לאלפיים שנות-מחקר מסתיימות במבוכה פרשנית חסרת-תקדים; למעשה, אין הפרשן המודרני יודע לומר בוודאות מניין נובע המספר 666, המספר הרשום על החיה הנוראית אותה ראה יוחנן החוזה.⁷ ואולם, וייס אינו מהסס והוא תומך בפרשנות מודרנית של המספר 144 בהתאם לגימטרייה

3 מ' בראילן, (ביקורת על) רחל אליאור, *מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה*, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, מועד, יד (תשס"ד), עמ' 114-131; הנ"ל, 'חזרה לימי הביניים: המספרים הסודיים של התנ"ך', *בית מקרא*, נח (תשע"ג), עמ' 153-166.

4 אין-קץ לספרים ולמאמרים שהוקדשו למספר 666, ראה לדוגמה: Jürgen Werlitz, *Das Geheimnis der heiligen Zahlen: Ein Schlüssel zu den Rätseln der Bibel*, München: Pattloch, 2000, pp. 191-207.

5 י' דן, *תולדות תורת הסוד העברית*, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 213.
O. Rühle, ἀριθμῶν, ἀριθμός, G. Friedrich (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, I, Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1965, pp. 461-464.

7 כדי לא לסטות מהנושא יתר על המידה לא יפורש עתה המספר הזה, אך יצוין כי בעברית מודרנית אומרים: 'רואה שש שש' ואין לכך כל קשר עם הגימטרייה של 66 ('היד הגדלה', או 'הביטה', לדוגמה).

של המלה 'אנגלס' הנכתבת בעברית, ומציין כי 'דרקון' עולה למספר 360 (העולה בגימטרייה גם למלים הבאות: שכם, קדרון, שלל, ועוד). לאמור, וייס כביכול טוען: 'זה לא אני, זה הוא שפירש כך'. שלא כדרך אגב יצוין כי 'וייס' עולה בגימטרייה ל'אלהים', ואולי מכוח גימטרייה זו מקבלת פרשנותו סמכות ללא-עוררין.

ואולם, גישה פרשנית מעין זו מעוררת שתי שאלות מתודולוגיות המשיקות אחת לרעותה. השאלה הראשונה היא: אם המספרים 666 ו-144 (למען הדיוק: 144,000) המופיעים בחזון יוחנן מתפרשים על ידי גימטרייה, כדעת וייס, האם גם המספר 7, בו מרבה החוזה להשתמש, מתפרש על פי גימטרייה (כגון: $7 = \text{דג, הב, או, ועוד}$), ומה ביחס למספרים האחרים בהם מרבה החוזה להשתמש? האם 22 טוען פרשנות גימטרית אף הוא? האם המספר 12 בו משתמש החוזה מביע 'אהבה'?⁸ ומובן, כי שאלה זו ניתן להרחיב למספרים נוספים בברית החדשה, כגון 153 דגים (יוחנן כא, י), מספר אשר, לפי גישה פרשנית זו עולה ל'בני האלהים', אשר לבטח התגלגלו נשמותיהם בנשמות הדגים, ודגים אלו רומזים על 'ימים באים' ועל 'המה נבאים', העולים כולם באותו מספר. השאלה השנייה היא, כמובן, ביחס לנכונות הפרשנות הגימטרית ביחס לתורת ישראל, והאם צדק הדרשן שסבר ש-318 הלוחמים של אברהם לא היו אלא אליעזר עבדו. לאמור, מי שהולך בדרך פרשנית מסוימת חייב להראות את תקפות שיטתו באמצעות אי-משוא פנים ושוויון פרשני המתבטאת בקבלת עול הפרשנות הגימטרית באופן שיטתי ואחיד, וכזאת אין וייס, או פרשן אחר, מוכן לעשות.⁹

8 דיון חלקי בשאלות אלו, ראה: Adella Yarbro Collins, 'Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature', Wolfgang Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II.21.2 (1984), pp. 1221-1287. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1984. מאמר-יסוד זה כלול באסופת מחקריה: Adela Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, 1996.

9 ניתן למתוח את היריעה אף יותר, ולשאל האם, אכן, רמוז מוחמד בתורה (בראשית יז, כ): 'ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתי אתו והפריתי אתו והרביתי אתו

במחקריי בנומרוולוגיה הבהרתי לקורא כי הפירוש של מספרים אלו, ושל אחרים, חייב להתבצע באמצעות המשקפיים של פיתגורס, ולראות את משמעותו הסמלית של מספר ללא תלות בגימטרייה. יתר על כן, עיון במספרים השונים יגלה כי כשם ש-153 דגים לא היה מספר מקרי, כך אף 127 שנותיה של שרה לא היו מספר מקרי, והמכנה המשותף ל-127 ו-153 – ויש מכנה אשר כזה – עובר כקו ישר מאוקלידס להרודוטוס (ח, 1), וממשיך אל בית המדרש הפיתגוראי.¹⁰ לא כאן המקום לדון בפרשנות נומרוולוגית של טקסטים, לה יש לא-מעט תקדימים במסורת היהודית (בתרגום המיוחס ליונתן, במדרש הגדול, ועוד), ודי אם יצוין עתה כי מפליא לראות – במאה ה-21 – עד כמה איתנה אחיזתה של הפרשנות הגימטרית עד כדי כך שרבים וטובים רואים בה אמת-מידה ראויה, בעוד אשר מדובר במשענת קנה רצוף.

הכלל העולה מן הדיון לעיל הוא שהזהירות והמהימנות המחקרית שהפגין וייס בהצגת המקורות התחלפה בתמיכה מוצהרת בעמדה פרשנית בעייתית, אם תנוסח הביקורת בלשון המעטה, או פסולה, בלשון אחרת, ובכל מקרה, יש בפרשנות זו כדי להעיד על חוסר התמצאות בתולדות הפרשנות הגימטרית והנומרוולוגית.¹¹ דומה הדבר כאילו החוקר המודרני התאהב במושאי מחקרו, ואימץ את

במאד מאד שנים עשר נשיאם יוליד ונתתיו לגוי גדול, 'במאד מאד' = מוחמד. ראה: שוש בן-ארי, *אברהם ידיד האל: דמותו של אבי המונותאיזם במסורת המוסלמית*, תל-אביב תשע"ד, עמ' 81.

10 מ' בר-אילן, *נומרוולוגיה בראשיתית*, רחובות תשס"ד, עמ' 105; M. Bar-Ilan, 'When Being Numerate Used to Mean Something Else: The Case of Number Symbolism in the Hebrew Bible', Nachum Dershowitz and Ephraim Nissan (eds.), *Language, Culture, Computation: Essays Dedicated to Yaacov Choueka*, Berlin: Springer 2014, vol. 2, pp. 406-423.

11 ביבליוגרפיה מקפת לשאלה זו נמצאת בספר: מ' בר-אילן, *נומרוולוגיה מקראית*, רחובות תשס"ה.

שיטותיהם, בדומה לחוקר רפואה עתיקה אשר לאחר שכתב ספר על הקזת דם במקורות המסופוטמיים הולך לרופא קופת-חולים ומורה לו להקז את דמו להעלות מזור למחלתו.

ב. ניסוח עמום

וייס משתמש בלשון גבוהה בעלת אופי אזוטרי של כוהני החכמה, לשון אשר יש בה מכשול לא-קטן להבנה, אולי בהשפעת הספרים בהם קרא, אולי בשל השפעת מוריו, ואולי בשל הוצאת הספרים בה הופיע ספרו. מכל מקום, דבריו (עמ' 51): 'אם נידרש לאבחנות פוקיאניות', אינן מופת לבהירות לשונית, והנחת המוצא הטמונה בדברים לפיה הכל יודעים את פוקו ואת עבודותיו, מזכירה לי את לשונם של חכמי בריסק או את 'קושיית העולם'. עיון בספר שלפנינו מגלה כי אין לתלות את דבריו של וייס במעידה לשונית חד-פעמית, ובספרו יש לא-מעט דוגמאות החוברות למשפטי-תנאי פוקיאניים כפי שחלקם מובא להלן.

בעמ' 58-59 כתוב כך: 'ברבדים הפך דיסקורסיביים המילים מלאות עד להתפקע', וכו', והואיל והכותב (או העורכת הלשונית), קמצו את הרי"ש, ברור היה לו, או לה, שלאחר תוספת הקמץ נהיה הטקסט מחוור לקורא, והמשכיל יבין. בלשון הגששית (ילידת רוחו של יוסי בנאי), יש לומר: 'אתה הבנת את זה ברוך?', והתשובה היא: לא. לצערי גם לא התפקעתי מצחוק, ולמעשה, הלשון הסתומה גרמה לי להרהורים נוגים.

בעמ' 135-145 דן וייס בז'אק לאקאן בפתחו את הדיון בהצהרה לפיה מדובר ב'הוגה דעות ופסיכואנליטיקן שנוי במחלוקת' אשר הרצאותיו התאפיינו בערפול מושגי. וייס דן בלאקאן ובשיטתו, משל היה גיבור-תרבות שלו, וזאת מתוך מגמה לרתום את מושגי לאקאן למחרשתו בחלקת האותיות העבריות אשר בשדה מחשבת ישראל. ובכן, בשעה שוייס טורח להבין את מושג ה'ממשי' אצל לאקאן, הוא מצטט מהוגה-דעות זה פסקה הפותחת במלים הבאות: 'הצד הפוני השדוני-מתקלס, שבעניין מבוסס לחלוטין על האות', וכו'. על הישגו

של הדיון הנזקק להוגה-דעות זה יחליט הקורא בעצמו,¹² אך ברור לגמרי כי האמון על כתיבה בהירה לא בנקל ייגרר לכתיבה מעין זו. כמדומה שוייס החוקר אימץ משהו מערפל המושגים של לאקאן, ויצא שכרו בהפסדו.

בעמ' 145 כתוב כך (בפיסקה מוזחת מסיבה שאינה ברורה)¹³: 'אפשר לומר שלעומת הפנטזיה על איסורי עריות, שהיא אמצעי סימבולי שבאמצעותו עשוי האדם לעכל את ההתרחשויות שבחיי הקונקרטיים, מעשה אינססטואוזי (גילוי עריות) של ממש אינו ניתן לפרשנות, ובהיותו ממשי הוא נושא אופי טראומטי'. לפנינו, אפוא, שלב חדש באינוסה של השפה העברית המנוסח כמשפט המופרך מכמה היבטים, משפט שאינו ניתן לעיכול.

בעמ' 170 מציע וייס שני הסברים למשמעות והתפקוד של השם המפורש, ולאחר שעמד על ההסבר הראשון הוא כותב: 'והשני ניסה להסביר שלשם המפורש ולאל עצמו יש מכנה משותף כלשהו המעניק לו במונחים אריסטוטליים ממד סימבולי ובמונחים פירסיאניים ממד אייקוני'. איני יודע אם הקורא הבין או לא, אך במונחים של קורא הדיוט השתמש הכותב בגיבריש. בהמשך (עמ' 171) כותב וייס על אפקט ההזרה, וממשיך בכותבו ש'החריגה הבולטת של אותיות השם המפורש מן הטקסט הרציף יוצרת דה-אוטומטיזציה בתהליך הפענוח של הטקסט', וכו'. מה נאמר ומה נדבר; מה יגיד אפיקורוס על השימוש המשני במלה שהוא חידש? האם היה מבין את בת-הכלאיים הלשונית?

בעמ' 174 כותב וייס כך: 'ההשהייה שגורמות הפורמולות... מביאה לידי הנכחה... אם נחזור לאפקט ההזרה... נוכל לומר שהמשמעויות האונטולוגיות... של השם המפורש. במלים אחרות, וכו'. הקורא ההדיוט מסתכל על הטקסט ואומר לעצמו כי אין צורך שהכותב יפרש

12 בעמ' 139 מביא וייס את שיטת לאקאן ומציין שלאקאן חלק על דה סוסיר (באבחנה שבין שפה ללשון), אך לא הסביר במה שיטת לאקאן עולה על זו של דה סוסיר, והשימוש הבלתי ברור במונחים, מבלי להסבירם, גורם לערפול מיותר.

13 לעומת זאת, בעמ' 187 קיימת תופעה הפוכה: קטע מצוטט אמור היה להיות מוזח פנימה, ומשום מה אין הוא מוזח.

את עצמו 'במלים אחרות'; לו כתב וייס בלשון ברורה בפעם הראשונה לא היה לכפול את דבריו ולפרשן. מי שמתיימר לדון במלים וכוחן, אמור לדעת את סוד הצמצום מצד אחד, ואת סוד הבהירות מצד אחר. לא רק יציאתו של צדיק עושה רושם, גם כתיבתו. גם במקומות אחרים, פחות פילוסופיים, נוטה וייס לכתובה מתוחכמת, אם לא מתחכמת, שכן המינוח 'העוצמה האורדילית של המים המרים' (עמ' 159), נראה בעיני ניסיון לבחון את הקורא ביחס להיקף ידיעותיו הכלליות. כותב וייס ביחס לטקס הסוטה 'הרי העוצמה האורדילית', וכוונתו, למעשה, לאפקט המים המאירים על אשה החשודה בניאוף ובשל כך עוברת את טקס האורדיל (=משפט אלוהי ללא שופט או עדים בשר ודם). אם כן, ההשפעה על האשה 'נובעת ממחייתו של השם המפורש ולא מהפסוקים עצמם'. החוקר המודרני מציג את כוחו של טקס הסוטה כנובע ממחייתו של השם המפורש, מושא מחקרו, ובכך מוענק לשם המפורש אופי מאגי. והנה, אין ספק כי בתקופת התלמוד האמינו הבריות בכוחו המאגי של השם המפורש, אך אין פירושו של דבר בהכרח כי כך היתה גם האמונה של בני תקופת המקרא, או שכוחו של טקס הסוטה, הניכר בתגובתה של האשה, הופעל באמצעים מאגיים. בניתוח מודרני של טקס הסוטה מתברר כי כוחו של הטקס נובע ממניפולציה פסיכולוגית שהסוטה חייבת לעבור אותה, ואחת היא אם היה נכתב שם השם המפורש או פסוק כלשהו. מבין מקרי האורדיל הרבים המוכרים למחקר, טקס הסוטה הוא האורדיל היחידי בו לכתובה יש חלק בטקס, וברור, על כן, שכוחו של אורדיל אינו נובע מכתובה של פסוק או מלה כלשהי – קדושה ככל שתהיה – כי אם ממניפולציה רגשית שעוברת אשה הנחשדת על עבירה, באמצעות השפלה.¹⁴ אם כן, פעם נוספת מראה וייס את כוחו בלימוד ותיאור תובנות ימי-ביניים, ואף קודמות להן, כאשר לאחר מכן הוא מאמץ את הגישה אותה הוא חוקר:

14 מ' בר-אילן, 'בין מציאות בדויה לבדיה היסטורית': ביקורת על: ישי רוזן-צבי, *הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה*, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, 316 עמודים, קתרטס, 16 (תשע"ב), עמ' 73-111.

השימוש בטקס הסוטה בשם ה' היה מאגי, רעיון הקרוב כמלוא נימה לעמדתו של הרמב"ן (והרמב"ם במו"נ), כי מדובר בנס.¹⁵ גלוי לעין כי וייס מפנה את מבטו אל הוגי הדעות בצרפת, ויש לברך אותו על כך. כזכור, עץ הדעת של מדעי היהדות ניטע והתפתח באדמתה הגשמית והרוחנית של גרמניה, וחלק ניכר מכוחם של מדעי היהדות נובע מכך שהם צמחו על תשתית יציבה של פילולוגיה ועובדות, הימנעות מהשערות, והיזקקות מועטה לתיאוריות, בשונה למשל, מהמקובל במדעי החברה. מה שעושה וייס בספרו הוא אימוץ ברור של שיטות המחקר המקובלות במדעי היהדות, מצד אחד, ואימוץ תיאוריות של הוגי דעות צרפתיים מצד שני. ברור שוייס אינו הראשון שרצה להגדיל את הנוף המחקרי של מדעי היהדות לעברה של החלקה הצרפתית, אך השאלה העיקרית היא האם עלה הדבר בידו. בפתח הדבר לספר (עמ' 9) כתוב: 'לצורך פרסום הספר הותאמו תוכנו וסגנונו של המחקר המקורי לפורמט המתאים גם לקורא המשכיל שאינו בן בית מובהק בתחומי המחקר הנידונים בו'. היש אמת בהצהרה זו?

אם רצונו של וייס – המובע בשיטות המחקר שלו – שחוקר מדעי היהדות יאמץ את קו החשיבה הפילוסופי-צרפתי – או, למצער, יפנה את מבטו אליו – הרי שהוא חייב להכפיף את עמדותיהם של הוגי-דעות אלו לבהירות המקובלת במדעי היהדות, ועתה בעברית, ללא מונחים פירסיאניים, וללא מעשים אינססטואוזיים (ומבלי לאנגלז את הלטינית). העברית עשירה דיה, וקצת קשה להאמין שמלומד כמו וייס, המגלה שליטה בבלשנות מודרנית, ומודע היטב ליחסי מסמן\מסומן, אינו מסוגל להפיק מתחת ידו ניסוחים קולחים יותר, ושמה אף חידושי לשון כדי לשכלל את העברית בה הוא מתבטא [במה non-word (בעמ' 172) עולה על 'לא-מלה' (העשוי בעקבות 'לא-אלוה' המקראי ו'לא-יושיע' המאוחר יותר)]. האמנם הכרח

15 על הסבר ראציונליסטי אחר שהבין שד"ל בדברי ר' אברהם אבן עזרא (שגרם למחלוקת בין שד"ל לשי"ר), ראה: ש' ורגון, שמואל דוד לוצאטו: ביקורתיות מתונה בפירוש המקרא, רמת-גן תשע"ג, עמ' 409 הע' 38.

לכתוב בספר עברי על (עמ' 130): 'מעמדה הפרימורדיאלי של התורה', או שניתן להסתפק במינוח לפיו קדמה בריאת התורה לבריאת העולם? ממלומד בשיעור-קומתו של וייס המגלה בקיאות בתחומי-מחקר כה מגוונים ניתן היה לצפות שיביע את רעיונותיו בתכלית הבהירות, ואולי אף יגמיש את השפה העברית במינוחים אשר קוראיהם לא יצטרכו להתעכב עליהם על מנת להבין את הכתוב (בין אם תהליך ההבנה הוא אוטומטי ובין אם לאו). במקור, כתב וייס את ספרו עבור פרופסורים, כדי שיעמדו על טיבו, ועתה אמור היה ספרו להיות מובן לגברת כהן מחדרה, אלא שזו תשמוט את הספר מידה, ובשל יותר מסיבה אחת.

בנוסף על כך, עיון בספר יוצר את הרושם שחשיבה פילוסופית, הניכרת בשיטתיות שלה, במשמעת ובמסורת הלמדנית, היא שווה-ערך לחשיבה מיסטית, הנובעת מתוככי החוויה הדתית, שדבר אין לה עם מסורת מצד אחד, ועם חשיבה מדעית מצד שני. בתיאורו זה את ההשקפות השונות, ללא ניסיון להעריך אותן, תורם וייס לאנרכיה בעולם המושגים, ואין הוא ראשון לעשות כך. אם כל התופעות ההיסטוריות נחקרות בשווה – ודינו של הרב הראשי כדינו של משיח השקר – כי אז הופכת ההיסטוריה לבליל של נתונים – חפה, כמובן, מתיאוריה הגליאנית או היסטוריוגרפית כלשהי – אשר קשה להבין את התקדמותה, אם היתה כזו, או את ערכיה, אם היו כאלה. איני בטוח שוייס התכוון לכך, אך כבר אמרו חכמינו ז"ל: 'חכמים היזהרו בדבריכם', ולעתים שגגת חכם עולה זדון.

ג. על זמנה של ספרות ההיכלות

בראשית דיונו של וייס על בריאת העולם בספרות ההיכלות הוא משתדל לסכם בקצרה את הדעות הרווחות ביחס לזמנה של ספרות זו וכותב כך (עמ' 90): 'אסתמך בספר זה על ההנחות העיקריות במחקר שלפיהן עיקרה של ספרות ההיכלות נכתבה בשלהי תקופת האמוראים וראשית תקופת הגאונים'. הואיל ואני נוגע בדבר אציין בקצרה את הנתונים הבאים: א) בספרות ההיכלות עצמה מובאים שמות של

אמוראים, ובהם ר' אבהו ור' זירא תלמידו, ועל כן אין אפשרות להקדים את ספרות ההיכלות לפני שנת 330 לערך.¹⁶ מכאן, ומטקסטים אחרים בספרות ההיכלות ניתן להבין שניסיונות של חוקרים שונים בדור הקודם להקדים את ספרות ההיכלות לתקופת התנאים נעשו שלא בזהירות הראויה, ללא בחינה טקסטואלית מספקת, וללא השוואה לשונית ראויה. בנוסף על כך, בספרות ההיכלות מצויים עשרות רבות של שירים, פיוטים מן הסוג הקדום, אשר בהשוואה לפיוטים שיצאו מהפייטנים הראשונים, לא ניתן לכנותם אלא פיוטים 'פרימיטיביים', נעדרי חריזה ותכונות רבות אותן ניתן למצוא בפיוטי יוסי בן יוסי ויניי.¹⁷ הואיל וניתן למצוא בפיוטים שבספרות ההיכלות את תבנית נוף מולדתם וזמנם (כי רבים הם), על כורחנו שספרות ההיכלות לא התחברה לאחר המאה החמישית לספירה (זמנם המשוער של יוסי ויניי). תובנה זו מצמצמת את מסגרת הזמן לספרות ההיכלות, ביחס לעמדתו של וייס, אף כי חובה להודות שאין בכוחה של קביעת־זמן זו כדי לסייע בפתרון טיבה ומהות של ספרות ההיכלות.

ד. משהו על ספר יצירה

מעצמו מובן כי במחקר העוסק באותיות שבהם נבראו שמים וארץ נזקק וייס גם לספר יצירה, והוא משתדל להבהיר לקורא את עמדתו ביחס לספר יצירה ותפישת האותיות שבו (עמ' 109-115). וייס מודע היטב לעמדות השונות ביחס לספר יצירה, ואף כתב מחקר מיוחד העוסק בהתקבלותו של ספר יצירה בפרשנות ימי־הביניים. וייס מזכיר את העמדות השונות, אך הוא לא נוקט עמדה של ממש, למעט דחיית הגישה הרואה בספר יצירה ספר מאגי. הואיל ואני נוגע בדבר, ולא בפעם הראשונה, חובתי להצהיר כי וייס מודע גם לספרי על ספר

16 מ' בר־אילן, 'שלשלת הקבלה בספרות ההיכלות', דעת, 56 (תשס"ה), עמ' 37-5.

17 מ' בר־אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת־גן תשמ"ז.

יצירה,¹⁸ אלא שחובה נוספת היא להבהיר כי ספרי ראה אור לאחר יציאתה לאור של עבודת הדוקטוראט עליה שקד וייס, וממילא רושמו של ספרי, גם אם הוא מוזכר בספר המעובד, אינו רב. נטייתו של וייס לתמוך בעמדות מוריו מובנת לגמרי, ואין עליה טענה, למעט אובדן-ביקורתו. כלומר, וייס מציג את עבודתו כבעלת אופי תיאורי יותר מאשר כבעלת אופי ביקורתי, ותופעה זו היא בהחלט לגיטימית אם תילקח בחשבון העובדה כי הספר החל את דרכו כעבודת דוקטורט.

עם זאת, שומה עלי להעיר שתי הערות על עמדתו של וייס ביחס לספר יצירה. ראשית, הוא כותב את דבריו בהערת שוליים ארוכה מאד (עמ' 110-111),¹⁹ ואיני יודע מדוע לא למד מיוצר בראשית, וקבע את דבריו ב'פנים', בחלק העליון של העמוד, על מנת שידע הקורא להבדיל בין מים עליונים [גוף החיבור] למים תחתונים [הערות ביבליוגרפיות]. באותה הערה ארוכה כופל וייס את הלשון 'לעניות דעתי', ובכך מרע את טיעונו כנחתום המעיד על עיסתו, בבחינת כפליים לרעותא.

כותב וייס על 22 האותיות ש'הן יוצרות את ריבויה... ומצד אחר הן כוללות מספר מוגבל של צירופים... 231... המספר המוגבל של צירופים', וכו'. והנה, הראיתי בספרי, בעקבות נ' אלוני וגב"ע צרפתי, כי מדובר בתרגיל בקומבינטוריקה, וכי 231 צירופים אלו מתייחסים לשתי אותיות בלבד, ובהתאם למספר תנאים המתלווים לתרגיל, שלא כאן מקום לדון בהם. ברם, מדובר בתרגיל ראשון בלבד, אשר לאחריו אמור הבוחן את הסוגיה לחשב את מספר הצירופים של 3 אותיות, ולאחר מכן של 4 אותיות, ומסתבר מכאן כי כוונתו של מחבר ספר יצירה היא להראות כי מספר הצירופים של האותיות הוא, למעשה איך-סופי. לאמור, הואיל והאותיות הן היסודות, הרי בדומה

18 מ' בר-אילן, *אסטרולוגיה ומדעים אחרים בין יהודי ארץ-ישראל בתקופות ההלניסטית, הרומית והביזאנטית*, מוסד ביאליק, ירושלים תשע"א.

19 הערות ארוכות מאד כיוצא בכך, ראה שם עמ' 84-85, עמ' 95-96, עמ' 188-189.

לאיך־סופיות של התרכובות הניתנות להרכבה מן היסודות בתפישה הכימית־פיזיקלית המודרנית, כך ברא האל את עולמו, לפי ספר יצירה. מכאן עולה שבעוד שוייס מבין את ספר יצירה כעוסק במספר מוגבל של צירופים, אני סבור שהוא חשב להיפך: כי מדובר באיך־סוף של צירופים, וכל המעיין בעמקות בשאלות של בלשנות מודרנית מודע לאיך־סופיותה של השפה, הנובעת מהמספר הבלתי מוגבל של צירופי האותיות והמלים. לא נותר אלא להכריז כי איך־סופיות האותיות מביעה את איך־סופיות הבריאה (או האל), אך עלינו לעצור כאן ולא להיכנס לשאלת איך־סופיות היקום, או שאלת היקום המתרחב, כי נדמה ששאלה זו מצויה בתחום שמעבר לטקסט המובא בספר יצירה.

כאמור לעיל, וייס אינו נוקט עמדה ביחס לטיבו של ספר יצירה, אך יחד עם זאת, הוא מגלה בספר דברים שאינם בו. כותב וייס כך (עמ' 113): 'גם ספר יצירה נוטל את הגישה שאינה מקובלת עליו בדבר בריאת העולם מאותיות השם המפורש ומתאים אותה לתפיסתו, היינו בריאת העולם מכ"ב אותיות, וכו'. משפט זה מטעה את הקורא, שכן וייס קורא בטקסט את מה שאין בו, ודורש על דרך השלילה. כיוצא בכך כותב וייס (עמ' 130 הע' 162): 'באשר להתעלמותו של ספר יצירה הן משם הוויה הן מהתורה, וכו'. בכך מגלה וייס פנים בספר יצירה שאינם כהלכה, שכן אין הוא עוסק בטקסט באופן פוזיטיבי, כגון: כתוב בטקסט כך ומשמעות הדבר היא כך, אלא וייס דן במה שאין בטקסט. לדוגמה, ניתן לטעון כי הואיל ומחבר ספר יצירה אינו מזכיר את מקורותיו, סימן שהספר חובר על ידי מחברו ללא כל השפעה חיצונית. ברם, ברור לגמרי שאין רשות למבקר ספרותי להסיק מסקנה על דרך השלילה, וכשם שאין להכניס גולם לספר יצירה, כך גם אין להכניס כל מושג או רעיון שאינו מופיע בטקסט. מי שאינו הולך בדרך זו, עשוי בסופו של דבר להפוך את ספר יצירה לספר מאגי, והכל בעטייה של קריאה בלתי ביקורתית.

בעמ' 114-115 כותב וייס כך: 'חתימת שש פאות העולם בצירופים שונים של אותיות שם הוויה כמו שהיא מתוארת בפרק הראשון של ספר יצירה נוגדת את תפיסתו המרכזית של הספר בדבר בריאת העולם

מעשרים ושתיים האותיות, וייתכן שהייתה שייכת במקורה לחטיבה ספרותית נבדלת'. והנה, בספר יצירה כתוב כך (פיסקה 15):
חמש – חתם רום: בירר שלוש פשוטות, וקבען בשמו הגדול יוד הי ויו,

וחתם בהן שש קצוות ופנה למעלה וחיתמו ביה"ו;

שש – חתם תחת: ניפנה למטה וחיתמו ביו"ה;

שבע – חתם מזרח: ניפנה לפניו וחיתמו בהי"ו;

שמינית – חתם מערב: ניפנה לאחוריו וחיתמו בהו"י;

תשיעית – חתם דרום: ניפנה לימינו וחיתמו בו"ה;

עשר – חתם צפון, ניפנה לשמאלו וחיתמו בוה"י.

לאמור, אין כאן שתי דעות נוגדות (הרומזות לחטיבה ספרותית נבדלת), כי אם אדרבא המשך ישיר של אותו רעיון. השורש חת"ם מופיע 9 פעמים בספר יצירה, מתוכם 7 בפיסקה זו, וברור שמדובר בחטיבה רעיונית אחת לפיה האל בירר 3 אותיות מתוך 22, ולאחר מכן חתם בהן את העולם (ובכל מקרה, בתהליך חתימה כלשהו אי אפשר לחתום בכל האותיות).

בכותרת המשנה של הספר כתוב כי נושא המחקר של וייס מוגבל לעת העתיקה המאוחרת, ועל פי הגדרה זו ניתן להבין, לכאורה, מדוע לא הביט וייס אל מדע האותיות באסלאם.²⁰ ואולם, עיון במסורות המוסלמיות מגלה עד מהרה כי בתוכן שוקעו מסורות קודמות יותר, בין אם יהודיות ובין אם נאופלטוניות. יתרה מזו, מי שמתבונן בתהליך התקבלותו של ספר יצירה במסורת היהודית חייב להכיר בעובדה כי ספר יצירה התקבל בחסותה של תרבות האסלאם, אף אם פירושו של רב סעדיה גאון, שהיה בן-בית בתרבות האסלאם, מגלה אופק מדעי בספר יצירה.²¹ במסורת המוסלמית ניתן לראות את מדע האותיות בפעולה, כיצד משביעים את משרתי האותיות כדי שהם

20 י' צורן, 'מאגיה, תיאורגיה ומדע האותיות באיסלאם ומקבילותיהם בספרות ישראל', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יח (תשנ"ו), עמ' 19-62.

21 את חוליית המעבר, מזו הרואה בספר יצירה ספר מדעי לזו הרואה בספר יצירה ספר מאגי, ניתן לראות בפירוש האשכנזי לספר יצירה המיוחס לרב סעדיה. ראה: נעמה בן-שחר, פירוש ספר יצירה המיוחס לסעדיה גאון, לוס אנג'לס תשע"ה.

ישרתו את המשביע, ואת החדרת המאגיה לספר יצירה ניתן לראות תחת השפעת מסורת האסלם. יתרה מזו, במסורת האסלם מובהר הקשר בין האותיות לגרמי השמים, ממש כמו בספר יצירה, תחום-משנה בו לא העיר וייס דבר. החשוב בתחום זה הוא לא רק הפירוט הגבוה יחסית במסורת המוסלמית ביחס לקשר בין האותיות לגרמי השמים, אלא שתחום זה מצוי גם בספר אסטרולוגי סורי: 'צוואת שם', ספר אשר בטעות הוכלל בתוך אסופת הספרים החיצוניים.²² לא זו אף זו; הקשר בין האותיות לבין כוכבי הלכת נודע כבר מדבריו של אחד בשם פורפיריוס (לא הנאופלטוניסט המפורסם), וכן על ידי מרקוס הגנוסטיקאי (בו מרבה וייס לעסוק), ניקומכוס מגרש, ואחרים.²³ לאמור, על אף מאמציו של וייס להפוך כל אבן מחקרית על מנת להבהיר את תחום מחקרו, הוזנח אחד מתחומי המשנה, הקשר בין אותיות לגרמי השמים, וכך נעדרו שלוש מסורות: גנוסטית, סורית ומוסלמית אשר עשויות היו לקדם את המחקר בהבנת ספר יצירה, וחבל.

ועוד הערה אחרונה ביחס לספר יצירה. וייס, אכן, דוחה את אופיו המאגי של ספר יצירה (עמ' 112 הע' 101), אך הוא עצמו, על אף זהירותו הפילולוגית, מגלה חוסר-זהירות בקריאה טקסטואלית ומחדיר לטקסט את רעיונותיו שלו. מוטב, אולי לומר כי מדובר ברעיונות מסורתיים (שחלק ממוריו של וייס תומך בהם), ורק חבל שוייס לא כתב מפורשות כי הוא פוסק כמו ר' יוסף קארו בשולחן ערוך יורה-דעה קעט, יז, לפיו מותר לאחז את העיניים על ידי ספר יצירה.

M. Bar-Ilan, 'The Hebrew Book of Creation and the Syriac Treatise of 22
Shem', *ARAM*, 24 (2012), pp. 203-218.

Jocelyn Godwin, *The Mystery of the Seven Vowels*, Grand Rapids: Phanes 23
Press, 1991, pp. 19-25.

סיכום

ספרו של וייס מרשים מבחינה מחקרית, אך מעורר תהיות ביחס לתקפות חלק מההיגדים המחקריים המופיעים בו בשל כתיבה שיש בה התנשאות מחקרית. יתרה מזו, וייס מאמץ שיטות פרשנות פסולות (גימטרייה), ומתנסח באופן לאקאני, תוך שהוא מביע אמונה בכוחה הפועל של המאגיה על מנת להסביר מציאות מפוקפקת. על פי דרכי ההתבטאות של וייס ניתן לומר כי מדובר בהתאהבות פיגמליונית במושא עבודתו (או שמא: בדומה לשלמה אבן גבירול שברא אשה), המוליכה לגימטור ולרטינה כאמגוש, עד כי נדמה שבעוד רגע קט יקום גולם מספר יצירתו.

הקורא את הדברים לעיל, שיש בהם יותר ביקורת מאשר הסכמה, עשוי לסבור כי מדובר בספר בלתי ראוי, ועל כן חובה להבהיר בצורה שאינה משתמעת לשני פנים כי המצב הוא הפוך: מדובר בספר ראוי ביותר, המיועד למיטיבי-קרוא וְחָשׁוּב. הספר מצטיין בתנופה מחקרית, באינטלקטואליות ובאינטרדיסיפלינאריות, כפי שניתן היה לצפות מתלמיד ראוי של תלמידי-תלמידיו של ג' שלום, אך חסרה בו בהירות ונכונות לכתוב למען קהל רחב על נושאים אזוטריים, כפי ששלום עשה. מבחינה זו מציג הספר משהו מהמשבר של מדעי היהדות המנותקים מהרחוב ומסתגרים במגדל השן מתוך נרקיסיסם המתוחזק בזריקות של סמי-חכמה. בלשונו של וייס, מדובר בהנכחה של ההזרה.

תפקידו של הכהן המבקר את הקרבנות הוא למצוא מומים, אך אין פירושו של דבר כי כל פגם שנתגלה בקרבן הוא בבחינת מום המונע מהקרבן להיות עולה; עולה על מזבח החכמה אשר תהיה לריח-ניחוח לכל יודעי ספר.

מאיר בר אילן, אוניברסיטת בר אילן



עבר זמנו

במאמר ב"תרבות וספרות", הארץ תשע"ג, 21.6.13, עמוד 1, שכותרתו "היתה מתעוררת רועדת כולה והיתה שותה תה חריף עם נענה", עוסק עורך המדור מר בני ציפר בסגנונם העברי של יורם קניוק ובני דורו. במהלך דיונו הוא כותב:

אחד מסימניו המובהקים של סגנון פוסט-עגנון הוא השימוש התכוף בפועל "היה" בצורתו המשנאית. כמין תחליף ל-past continuous האנגלי. למשל "וכאשר היה חולם על המקומות בהם נשפכים היובלים לתוך הנהרות הגדולים... היה בוכה בשנתו". או: "היתה מתעוררת רועדת כולה והיתה שותה תה חריף עם נענה ומביטה בחלומות הבעתה של בעלה, וכך היתה יכולה לכבות את האימה המרה שבערה בה ורווח לה".

שתי הדוגמאות שמביא מר ציפר אינן תואמות את הקטגוריה התחברית של past continuous באנגלית. פעולה ב-past continuous היא פעולה בעבר שאנו 'תופסים' אותה בשעת התרחשותה, והדגש הוא על משך הפעולה סתם – למשל He was watching them play cricket – או, בדרך כלל, על פעולה ממושכת שבתוכה קרה משהו אחר, נקודתי: למשל He was eating his dinner when the bell rang. צלצול הפעמון, פעולה חד פעמית שמשכה אינו מתואר במשפט זה, התרחש באמצע הפעולה הממושכת של אכילת הארוחה, שהיא הפעולה המופיעה ב-past continuous. משפט דומה בעברית יהיה "היה מהלך בדרך ופגע בו אליהו". במשפט זה, "היה מהלך בדרך" הוא באמת פעולה ממושכת, שבאמצעה התרחשה הפעולה 'הנקודתית' של פגישתו עם אליהו.

הבעיה היא – ובעניינים הנוגעים לתחביר של זמני פעולות יש בעיות בכל שפה ושפה – שאותו פועל עזר 'היה' בצרוף לפועל בזמן עבר משמש לעתים קרובות בעברית לתיאור, לא של פעולה ממושכת המקבילה ל-past continuous, אלא של פעולה חוזרת, או פעולה שבהרגל: באנגלית past iterative או past habitual. לאנגלית היינו מתרגמים את תחילתה של הדוגמא הראשונה לא And while he was dreaming, אלא And whenever he dreamt (ובעברית משנאית "כל

אימת שהיה חולם"; ואת תחילת המשפט השני לא She was waking up trembling all over, אלא .She would wake up trembling all over. בשני המקרים, מדובר על פעולה חוזרת, ולא על פעולה ממושכת. אגב, הביטוי "בצורתו המשנאית" מוטעה בהקשר זה. הפועל "היה", "היתה" אינו שונה בצורתו המשנאית מצורתו בעברית המקראית או הישראלית. הכוונה היא, כנראה, ל"משמעותו המשנאית", או "תפקידו התחבירי בלשון המשנה".

על מפגש של פרשנות מקרא ופילוסופיה

שרה קליין-ברסלבי, *פידוש הרלב"ג לסיפורי בריאת האדם ולסיפור גן העדן*, ירושלים: מאגנס תשע"ה.

ספרה החדש של שרה קליין-ברסלבי הוא בגדר צומת של שני תחומי העניין העיקריים שבהם עסקה במשך שנים רבות: הפרשנות הפילוסופית לפרקים הראשונים בספר בראשית ומשנתו הפילוסופית של רלב"ג, המתואר בידי רבים כפילוסוף המקורי ביותר שצמח לעם ישראל בתקופת ימי הביניים. בתחום הראשון הוציאה קליין-ברסלבי לאור ספרי מופת על פרשנות הרמב"ם לפרקים הראשונים של בראשית ואוסף מחקרים העוסק בעניין, ובתחום השני הוציאה לאור מחקרים רבים וספר מופת.¹ מחקריה של קליין-ברסלבי הפכו קנוניים, וכעת ברצוני לבחון את החיבור החדש, על פירושו של רלב"ג לפרקים הראשונים בספר בראשית. חיבור זה סוקר בתחילה את מאפייני פירושו של רלב"ג לתורה (ביאור המילות, תועלות, שורשים וכן הלאה) ולאחר מכן הוא דן בסוגיות של הפירוש בפרספקטיבה הרחבה של כתבי רלב"ג. קליין-ברסלבי השוותה את הדיון בפירוש המקרא לספרו הגדול של רלב"ג, *מלחמות השם*, ולפירושו הרבים לכתבי אבן רשד. מבט ראשוני מלמד, שהחיבור נכתב באותה קפדנות שבה התחברו ספריה ומאמריה הקודמים של קליין-ברסלבי, ועוד

1 ספרים אלה מצויינים בביבליוגרפיה לספר הנסקר בשורות אלה.

לפני שאכנס לבירור מקצת מהעניינים שבו, כבר אקבע, שמדובר בחיבור יסודי ומעמיק, ושחיבור זה הכרחי לקריאה לחוקר הגות ימי הביניים המאוחרים.

על המתודה

ההבדל בין חיבור זה לחיבורים הקודמים של קליין-ברסלבי שעוסקים בפרשנות פילוסופית נגלה לעין. החיבורים הללו עסקו בעיקר ברמב"ם, ולהם נלווה גם מאמר על ר' אברהם בר חייא.² שני ההוגים הללו בחרו שלא לכתוב פירוש פילוסופי על המקרא. על כן הדיון בהם ממצה את גישתם לפרשנות פילוסופית למקרא, ולפחות את חלקה הגדול. לעומתם רלב"ג כתב פירוש רחב יריעה על המקרא ועל ספרים נוספים. לפיכך נשאלת השאלה, האם ניתן למצות את פרשנותו הפילוסופית של רלב"ג על פי הפירוש לפרקים אחדים בלבד? ואינני מתכוון לפרוייקט של פרשנות פילוסופית של רלב"ג, מכיוון שלא זו מטרה. הספר של קליין-ברסלבי נועד לדון בפירוש לסיפורי בריאת האדם וגן עדן בלבד. השאלה שאני מבקש להעלות היא, האם ניתן לדון רק בפירוש לסיפורים אלה ללא הפרספקטיבה הכללית של הפרשנות הפילוסופית של הרלב"ג? שאלה זו מחריפה לאור העובדה, שקליין-ברסלבי בעצמה טענה בפרק הראשון של חיבורה, שהפירוש לפרקים הראשונים של ספר בראשית במובנים רבים, צורניים כתוכניים, אינם הולמים את דרכו של רלב"ג בשאר ספרי המקרא אף לא בשאר פרקי ספר בראשית. למשל, כתבה קליין-ברסלבי על "ביאור המלות", כי "שלא כפי שהיה אפשר לצפות מקריאת שמות החלק הזה 'ביאור המלות' או 'ביאור מלות הפרשה', לא עסק בו הרלב"ג רק בפירוש קצר של מילים בודדות המצויות ביחידת המשמעות שפירש ואשר פירושיהן חשובים להבנת משמעות הטקסט,

2 ש' קליין-ברסלבי, *פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם*, ירושלים תשמ"ד; הנ"ל, *פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בספר בראשית*, ירושלים תשמ"ז; הנ"ל, "בריאת האדם וסיפור גן העדן במשנתו של אברהם בר-חייא", בתוך י' אורפז ואחרים (עורכים), *ישראל אפרת משורר והוגה*, תל אביב תשמ"א, עמ' 203-229.

אלא גם בפירוש בביטויים המורכבים מכמה מילים ואפילו בפירוש חלקי פסוקים שיש בהם נושא, נשוא וגם מושג ישיר או עקיף" (עמ' 26). ועל ה"תועלות" כתבה, כי "בפירושו לפרשת בראשית לא הוסיף הרלב"ג חלק שלישי של פירוש, שלו קרא בתקופה המאוחרת של כתיבת פירושו למקרא [...] בשם תועלות" (עמ' 31). האם אפשר ללמוד מהפירוש לפרשת בראשית על המאפיינים הכלליים של פירוש רלב"ג לתורה? ואם לא, הרי שיש צורך לכאורה לעמוד על המאפיינים הכלליים של פירוש התורה, ואז לשוב לפרשת בראשית. כאמור, שאלה כזו לא התעוררה בפירושי ר' אברהם בר חייא ורמב"ם, שנמנעו מלחבר פירוש מקרא. במידה רבה אפשר להקשות אותו דבר על חיבורו של רוברט אייזן, שעסק ב"השגחה, ברית והעם הנבחר בהגותו של רלב"ג", ובחלקו נדרש לניתוח יחידות פרשנות למקרא.³ אבל חיבורה של קליין-ברסלבי עוסק כולו ביחידת פרשנות.

מקורות

קליין-ברסלבי ניתחה את דברי רלב"ג, ובמקרים לא מעטים הסתמכה על מקורות נוספים מתוך יצירותיו הפילוסופיות והפרשניות. מהלך זה כשלעצמו ראוי הוא, אבל לעתים מקורותיו של רלב"ג נעוצים בספרות שקדמה לו, והקורא מקבל את הרושם המוטעה, שרלב"ג שאב את מרב הידע שלו מפירושו של אבן רשד, שלהם חיבר פירושי-על. למשל, בהקדמת רלב"ג לפירוש המקרא ציינה קליין-ברסלבי את ההקדמות הנהוגות בספרות הערבית ובכתבי רס"ג, ויפה ציינה. אולם רלב"ג ציין "ישתבח היוצר, אשר מחשקו להיטיב לנמצאות ולהגיע אותם מהמציאות החסר אל המציאות השלם, השגיח באלו הנמצאות השפלות, והעלה מציאותם מדרגה אחר מדרגה עד שהגיע אל מציאות האדם" (עמ' 45). קליין-ברסלבי ציינה את עקרון התכליתנות. אצל אריסטו מופיעות שתי דעות על העולם התת ירחי: האחת היא, שהצורות העליונות הן תכלית הצורות

Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People: a Study in 3
Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary, Albany 1995

התחתונות, והשנייה – שהאדם הוא תכלית הצורות. לשתי הדעות הללו אחיזה ב*מורה הנבוכים* ג, יג, ואפשר היה לציין זאת. דוגמה נוספת היא הצגת רלב"ג את השכל בכוח או השכל ההיולאני כ"חסר כל מושכלות" (עמ' 81). קליין-ברסלבי הביאה את לשונו של אבן רשד ב"קיצור ספר הנפש" והתייחסה לפירושו של רלב"ג. אפשר היה לציין שמדובר באפיון אלמנטרי, שאת סגנונו ניתן למצוא למשל באיגרת על השכל לאלפאראבי (*טאלה פי אלעקל*), שאת תרגומו העברי פרסם שוב גד פרוידנטל) ובמקורות אחרים (ראה עמ' 134). במקום אחר קליין-ברסלבי דנה בתהליך שהיא כנתה אותו "הרחנה" (לטעמי שימוש במושג בעל הקשרים רחבים. עדיף היה בפשטות לכנות אותו תהליך של "הפשטה", המשקף בדיוק את הפשטת הצורה). אף כאן מדובר בתהליך אלמנטרי, שבו הצורה מופשטת באופן הדרגתי בכוחות הנפש עד לדמיון, ועל כן מובן מאליו שהשכל הפועל איננו ממלא מקום בתהליך הנפשי (עמ' 91). זאת ועוד: קליין-ברסלבי ציינה שלפי ריה"ל השמות "מורים על מהויות הדברים" על פי *הכוזרי* ד, כה (עמ' 152), אך ריה"ל התלבט בשאלת טבעיות השפה ב*כוזרי* א, נג-נח.

אזוטריות

סוגיה מרתקת בהגותו של רלב"ג היא הגישה האזוטרתית. קליין-ברסלבי ציינה שהוא "ככל הנראה" לא היה עקיב בעניין זה. אף על פי כן כתבה, כי "בשונה מן הרמב"ם לא סבר הרלב"ג שחלק גדול מן הטקסטים המקראיים הם טקסטים אזוטריים הכתובים בצורה של משלים הדורשים פירוש שלא על דרך הפשט. כמו כל ההוגים בני הזרם האריסטוטלי הרמב"מי הוא חשב שהמקרא מורה תורות פילוסופיות אריסטוטליות, אולם לדעתו הוצגו בו דעות אלו כמעט תמיד בדרך הפשט ולא באמצעות מטפורות ואלגוריות" (עמ' 68). וכן "אף על פי שנתן לגיטימציה לכתיבה אזוטרתית במקרים שעלול להיגרם נזק להמון, לא יישם בעצמו את הכתיבה האזוטרתית, לא בהצגת דעותיו שלו ולא בפירושו למשלים במקרא" (עמ' 75). בניגוד לפתיח בדיון על האזוטריות אצל רלב"ג, שבו הפגינה קליין-ברסלבי

כאמור הססנות מה (עמ' 67), דבריה על גישתו האזוטרתית של הרלב"ג מאופיינים בפסקנות מסוימת.

אבל האם באמת כך הם הדברים? ואולי הדעות האריסטוטליות המוצגות "בדרך פשט" הן כיסוי לדעות אריסטוטליות רדיקליות יותר? האם לא כדאי לפחות להצביע על אפשרות כזו? אני ער לכך שלקליין-ברסלבי דעות מוצקות על הכתיבה האזוטרתית בימי הביניים. היא הרי כתבה חיבור על גישתו האזוטרתית של הרמב"ם, ולדעותיה שותפים גם חוקרים אחרים. אבל אולי דווקא מה שכל כך ברור, טעון הצדקה. שלמה פינס כתב מאמר ביקורת על חיבורו הקלסי של שרל טואטי על הגות רלב"ג (*La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris 1973). במאמר זה הצביע על החריגה של רלב"ג ביחס לחיבורים המקיפים בימי הביניים, בכך שפתח את *מלחמות השם* בשער העוסק, בין השאר, בסוגיית ההשגה השכלית. פינס כתב, "ייתכן שפתיחה זו [...] נועדה בין השאר להשיג את התוצאה שהמעיין בספר בקוראו על תורת האלוהות של הרלב"ג ועל יתר הנושאים שבהם עוסק המחבר יהיה ער לשאלה על סמך אילו תכונות של השכל האנושי יש לפילוסוף הזכות לדון על כגון אלה".⁴ דברים אלה של פינס מעוררים לפחות תהיה על זיקתו של רלב"ג לכתיבה מצפינה. ויש שיקולים נוספים כמו תפיסתו המשיחית של רלב"ג, שקליין-ברסלבי לא התייחסה אליה.⁵

4 נספח למאמרו של פינס "על סוגיות אחדות הכלולות בס' עזר הדת ליצחק פולקר ותקבולות להן אצל שפינוזה", בתוך "דן וי" הקר [עורכים], *מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי כמלאת לו שבעים וחמש שנים*, ירושלים תשמ"ו, עמ' 449. לא מצאתי את המאמר ברשימת הקיצורים שבסוף ספרה של קליין-ברסלבי.

5 ראה על כך ד' שוורץ, *הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים*, רמת גן תשס"ו (מהדורה שנייה מורחבת), עמ' 249-250.

פרשנות אלגורית

קליין ברסלבי ציינה שרלב"ג נמנע בדרך כלל מפרשנות אלגורית, ונצמד לפשט. את הסיבה לכך ציינה בדבריה אלה:

נראה לי שאת צעדו של הרלב"ג יש להבין לאור דעתו בשאלת השלמות השכלית והישארות השכל. הוא לא חשב שמי שמשיג את השלמות השכלית והישארות השכל הוא רק מי שהגיע להשגת כל המושכלות שיכול האדם להשיג. כל אדם יכול להשיג שלמות שכלית כלשהי, שהיא מערכת המושכלות שהשיג, ולזכות בכך להישארות השכל. השכל הנשאר הוא אותה מערכת מושכלות שהשיג אדם בחייו. אין אפוא פער גדול כל כך בין ההמון לבין העילית האינטלקטואלית. העילית משיגה יותר מושכלות וזוכה בכך לאושר רב יותר בהשגתה השכלית גם לאחר מות הגוף,⁶ אבל גם איש ההמון משיג הישארות נפש שכלית. לפיכך נראה לי שהרלב"ג סבר שבזמנו יש צורך להדריך להשגת השלמות השכלית את הכול, לדרבן כל אחד להשגת כמה שיותר מושכלות, וכך ישיג כל אחד שלמות שכלית על פי יכולתו (עמ' 78).

לפני שאגיע לעניין הפרשני אציין, שגם רעיון זה יסודותיו האפשריים נמצאים לפחות בקווים עקרוניים בדיונו של הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק. הרמב"ם הרי ציין בסוף ההקדמה, שבה עסק בהרחבה בהישארות הנפש, וליתר דיוק בהישארות השכל, את

6 במוטיב האושר שלאחר המוות נערכו דיונים רבים. ראה למשל D. Schwartz, "Avicenna and Maimonides on Immortality", in R. Nettle (ed.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Paris, Philadelphia & S. Stroumsa, "True Felicity: Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides", *Medieval Encounters* 4 (1998), pp. 51-77; A. Eran, "Al-Ghazali and World to Come and Spiritual Pleasures", *Jewish Studies Quarterly* 8, 2 (2001) 137-166; ע' ערן, "השפעת סולם העונג של אלגזאלי על תפיסת העונג הרוחני של הרמב"ם", בתוך ד"ר לסקר וח' בן-שמאי (עורכים), *עלי עשור: דבר הוועידה העשירית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים*, באר שבע תשס"ט, 173-193.

שלושה עשר העיקרים שלו. כזכור, ההקדמה כולה היא לדברי המשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". ומאחר שעולם הבא הוא מצב הישארות השכל, הרי שיש להבין את ההכללה כך: הואיל וכל ישראל מכירים בעיקרי הרמב"ם, שהרי הם הקריטריונים להשתייכות לאומה, והואיל ולפחות חמשת העיקרים הראשונים הם בגדר מושכלות, הרי שלכל ישראל באשר הוא יש הישארות שכל. אם כן, ההשגה השכלית של איש ההמון מקובלת גם על דעת הרמב"ם, לפחות על פי הרושם העולה מההקדמה לפרק חלק.

אבל העניין שלי מתמקד כאמור בפרשנות. קליין-ברסלבי ציינה שלעתיים רלב"ג נקט פרשנות אלגורית. למשל, דמותה של חוה הייתה לדידו היסטורית, אך את הנחש יש לפרש באופן אלגורי, כדיאלוג בין הממדים הנפשיים של חוה (עמ' 242). הפרשנות האלגורית נועדה לפחות מבחינה מסוימת להציג סוגיות עמוקות ולכסות על אמתות מדעיות (ראה למשל עמ' 228, הערה 4). היה צורך אפוא לשאול, מדוע חשב רלב"ג שיש סוגיות שמובנן האמתי מוצנע, אם אכן ההשכלה פתוחה לכולם? וכך: מהו הקריטריון להשכלה פתוחה ולהשכלה המוגבלת ליחידים? שאלות אלה נוגעות לליבה של פרשנות רלב"ג. הרושם הוא, שקליין-ברסלבי מנסה ככל האפשר להדחיק את האופציה האזוטריית ולפחות להצר את צעדיה ולהקטין את משקלה.

סיכום

את שבחו של החיבור שלפנינו כבר ציינתי בראשית הדברים, ואין כאן סגנון נימוסי מהשפה ולחוץ. מדובר בחיבור מלומד, מאיר עיניים ורב תועלת. מי שיבקש להפיק תועלת מלאה מחיבור זה יאלץ לשים לפניו את פירושו של רלב"ג לסוגיות הנדונות בספר בראשית, שכן קליין-ברסלבי מציעה פירוש-על מדעי לפרשנותו של רלב"ג. העושה כן יצא נשכר. אולם נדמה לי שהחיבור לא היה מאבד מתדמיתו הסכולסטית אם היה פתוח לאסכולות אחרות, ומציג חלק מתובנותיו כאפשריות, כמסתברות אך לא כדוגמטיות.

דב שוורץ

המכון ע"ש זרח ורהפטיג לחקר הציונות הדתית
הקתדרה ע"ש פרידמן להוראת משנת הרב סולובייצ'יק
המחלקה למחשבת ישראל
אוניברסיטת בר אילן, רמת גן
המכון ע"ש שלום הרטמן, ירושלים

מערכת החינוך לא מתעניינת במורים שלה וגם, באופן די מפתיע, לא בתלמידים שלה. במה כן?

עידן ירון ויורם הרפז (2015), *תמונות מחיי בית הספר*, תל אביב: ספרית הפועלים. 238 עמודים. מחיר 78 שקלים.

בראשית שנת 1900 הצליחה חברת קודאק לתרום תרומה משמעותית להפיכת המצלמה למוצר צריכה עממי: בחודש פברואר השיקה החברה את מצלמת הבראוני (Brownie) הזולה והפשוטה. הפרסומות קראו לציבור לקנות את המצלמה שתאפשר להם "[to] celebrate the moments of your life ותאפשר להם "to find a 'Kodak' moment". הנגישות העממית הזו הביאה לעולם סגנון צילום חדש, ה"סנאפשוט". זהו צילום ("shot") ספונטני ומהיר, בדרך כלל ללא כוונה אמנותית או עיתונאית. הצילומים לא אמורים להיות מושלמים מבחינה טכנית, הקומפוזיציה שלהם איננה מחייבת. אלו הם בדרך כלל צילומים המנציחים חיי יומיום: את יוסי מכבה את הנרות הנעוצים בעוגת היומהולדת שלו; את שירה מתחת למגדל אייפל; את איתן מרים עיניים מהמחשב; את רונן רוכב על הקטנוע ואת נעמי מכינה שיעורי בית על השולחן במטבח. זהו בדיוק סוג התמונות ש"צילמו" עידן ירון (בעיקר) ויורם הרפז בספר שלפנינו, *תמונות מחיי בית הספר*. במובן הזה, כותרתו של הספר באנגלית מדייקת יותר ברמזיה לגבי תוכנו של הספר: *Snapshots from the life of a Secondary School*.

היה זה יורם הרפז, שהיה בזמנו עורך "הד החינוך" (עיתון ההסתדרות המורים בישראל), שהציע לעידן ירון להיכנס לכמה שבועות לבית ספר עם יומן תצפית, לצפות "ולספר לנו מה קורה

שם", סיפור שהיה אמור להתפרסם כרשימה ב"הד החינוך". ירון התעכב שם, וה"כמה שבועות" הפכו לשלוש שנים, והכתבה המתוכננת הפכה לספר – הספר שלפנינו. הספר שהוא אוסף של תמונות מילוליות "שצילם" ירון במהלך שהייתו בבית הספר, תמונות שמקפואות קטעים מתוך המציאות הבית ספרית ומנציחות אותה. תמונות לא בהכרח שלמות, מקוטעות, עם קומפוזיציה אולי לא מוקפדת עד הסוף, אבל משדרות המון אותנטיות ו"אמת בית ספרית", ומכאן יופיין בעיני.

עידן היה מגיע מידי בוקר לבית הספר והיה מתחיל את יומו, כמו רבים מן המורים, בחדר המורים עם כוס קפה. משם היה יוצא לתצפיותיו חמוש במחברת 200 דף, שהפכה לאחד מסימני ההיכר הבולטים שלו בנוף בית הספר, ובעט אדום. הוא הביט ורשם, רשם והביט. רשימותיו מתפרסות על פני שמונה מחברות. שום חלקת בית ספר לא נסתתרה ממנו: הכיתות, החצר – על כל פינותיה, לרבות המחששה (פינת העישון של התלמידים), המעשנה (מתחם העישון של המורים), הספרייה, מגרש הספורט, השירותים, המבואה ("הלובי" כפי שקוראים לזה התלמידים), חדר המורים, המסדרונות וגרמי המדרגות – הכול. עידן צפה תוך שהוא מנסה, כאנתרופולוג, "להשפיע מעט ככל האפשר על שדה התצפית" (13), וצייר תמונות טקסטואליות תוך שהוא מנסה "לתאר באופן מעניין את הטריטוריה" (14). הוא מנסח את התמונות שהוא מתאר בלשון הווה "שהיא מטבעה אל זמנית" (22). זהו בעצם אוסף של סיפורים "מהתרשמות אישית ישירה ומידית", כמו שכותב צבי בקרמן על כריכת הספר. או כפי שמעיד ירון עצמו, כי התכוון ליצור טקסט "מתרשם, מדבר, נושם. ביקשנו [הוא והרפז] להימנע מכתובה 'מדעית' שהיא לעיתים קרה ומרוחקת ואף נוטלת את רוח החיים של מושאה" (15). מה שעוד לא עושה הספר, שכן עושה לטענת כותביו כתיבה מדעית, זה ליצור הכללות.

ההימנעות מההכללות מייצרת, לדעת מחבריו (בעיקר הרפז), את ייחודו האקדמי של הספר. בפרולוג הבנוי כשיחה בין ירון להרפז אומר ירון: "פנינו לדפוס מקובל פחות בכתובה המדעית-מחקרית ואולי בכלל: ציור 'תמונות טקסטואליות'; התמונות שלנו הן יחידות

מקוטעות המוותרות על הניסיון לנסח תיאוריה כוללנית גורפת". על כך משיב לו יורם, שרוצה למתוח את זה עד הקצה: "זה מעשה חריג אפילו באנתרופולוגיה – מדע רך למדי", ומצנן אותו ירון: "לא לגמרי חריג" (15). אבל התמונות הללו בכל זאת מייצרות זיקה להכללות, הן נכתבו כך שיוכלו לשמש בסיס ליצירת הכללות. "עשיתי מאמץ" מעיד ירון, "לתאר תמונות שאפשר להסיק מהן תובנות כלליות על חיי בית הספר" (14), אבל רק בסיס. מי שאמור לעמוד על הבסיס הזה ולייצר הכללות הוא הקורא. הספר מציב בעצם בפני הקורא אתגר. במונחי בית הספר הוא "נותן לקורא שיעורי בית". תכליתן של התמונות בעצם "לספק לקוראים מצע להתרשמויות" (229), מתוכן "יפיק הקורא תובנות כלליות על 'הווייתו של בית הספר'" (238). מחברי הספר פורסים בפני הקורא על הרצפה שלל של תמונות מחיי בית הספר, והוא מתבקש לזקק מהן הכללות. תנאי הכרחי לכך, שהקורא אכן יוכל לייצר את ההכללות המצופות, הוא כמובן העובדה שבית הספר האחד בו התרכזו והתעמק המחקר (238), הוא לא סתם עוד בית ספר. ירון, טרם רדתו אל השטח, "טרם נבלע בבית הספר", שקד על איתור בית ספר "מייצג". כזה "שאפשר להכליל ממנו על רוב בתי הספר בארץ" (10). שיעורי בית: לחלץ הכללות.

בית הספר הוא מקום מורכב. מאוד מורכב. את המורכבות הזאת החליטו מחבריו של הספר לפרוס ולפרק לתוך שתיים עשרה תמות, כמספר הפרקים בספר, כל פרק תמה: תרבות; צוות; מרחב; זמן; כיתה; לבוש; אלימות; מגדר ומיניות; עדתיות, לאומנות וגזענות; טיולים והתנדבות; חינוך מיוחד; פולין – תמונות מיומן מסע. אני מבקש לקחת ברצינות את מטלת שיעורי הבית שמציע הספר ולנסות לחלץ הכללות מתוך התמונות שבו. אני רוצה לקחת חלק מן התמונות הללו, חלקי תמונות, לסדר אותן בסדר קצת שונה, להעמיד אותן זו לצד זו, להשלים את הפערים ביניהן במידת הצורך, ולייצר הכללה בנוגע למערכת החינוך, באשר למה שמעניין אותה, ובאשר למה שלא כל כך מעניין אותה (כפי שמסגירה כותרת המסה הזאת). לנסות לחלץ מתוך התמונות שבחרתי ושזרתי סיפור, סיפור לא ממש שמח עם סוף לא ממש מלבב.

גנטיקה מעולם אחר (1)

בפתיחת הפרק הראשון של הספר, "תרבות" כותרתו, מצוטט מנהל בית הספר האומר: "יש דברים שהם בדיאן-איי של בית הספר" (29). אמירה יפה בעיני. למה התכוון המנהל אי אפשר לדעת, המשפט הזה עומד לעצמו. ובכל זאת אני רוצה לתהות מהם הדברים הללו שהם בדיאן-איי של בית הספר? מהו ההרכב של הדיאן-איי הבית ספרי, איך מאורגן במרחב אותו מידע תורשתי הקיים במערכת החינוך שעל פיו משתכללים בתי הספר, בדומה לחלבונים בתאיהם של אורגניזמים?

ב־28 בפברואר 1953 פרץ פרנסיס קריק לפאב האיגל שבקיימברידג' והכריז כי הוא וג'ימס ווטסון "גילו את הסוד של החיים". הוא התכוון שהם גילו את מבנה הסליל הכפול של הדיאן-איי בעולם החי. מתברר כי דיאן-איי בעל מבנה כזה יש לא רק בעולם החי, אלא גם בבית הספר. הדיאן-איי הבית ספרי מורכב מסליל אחד שהוא "ההוראה" ומהסליל השני שהוא "החינוך" – "שניים מן המושגים הבולטים המעצבים את חיי בית הספר" (30). ההבחנה הדיכוטומית הזאת מרחפת מעל בית הספר באופן מתמיד ומחלחלת לכל מקום בו, וגם מופצת ממנו החוצה: חוברת המידע של בית הספר המגדירה אותו כ"בית ספר עיוני החותר למצוינות לימודית וערכית" (33). לימודית – הוראה. ערכית – חינוך.

אבל בניגוד למבנה של הדיאן-איי האורגני, בו כל אחד מן הסלילים אחראי בצורה דומה ליצירתו של אורגניזם זה או אחר, בבית הספר כל אחד מן הסלילים זוכה למעמד שונה. האחד מהם משפיע הרבה יותר, שלא לומר באופן מכריע על טבעו והתנהלותו של בית הספר, השני פחות, הרבה פחות; יש ביניהם מתח.

"ההוראה" קשורה לתוכנית הלימודים "הרגילה", המוכתבת על ידי מפקחי המקצוע בכל אחד ממקצועות הלימוד: היסטוריה, ספרות, תנ"ך, מתמטיקה וכיוצא באלה. לעומת זאת, "החינוך" קשור בתוכניות חינוכיות חברתיות, תכניות שמטרתן "להביא את בוגר בית הספר להיות אדם תורם ויצרני, אדם אכפתי, קשוב לצרכיו של האחר ובעל יכולת ורצון לנהל דיאלוג כן עם אלה שהוא אינו תומך בתפיסת עולמם" (35). מקורן של התוכניות הללו אף הוא במשרד החינוך, ומי

שאחראי על ישומן בבית הספר הם בדרך כלל היועצות ו"רכז החינוך החברתי". אבל גם הן וגם הוא לכודים בין הפטיש לסדן: מחד, הם מחויבים מתוקף תפקידם לקדם במרץ את "התוכנית החינוכית-חברתית", כמו "כישורי חיים", המחשב, האינטרנט ואני, "מניעת אלימות", "חינוך מיני", "תעודת זהות", "חברות וזוגיות ללא אלימות", "אלכוהול", "הכנה לצה"ל" (55). מאידך, כיוון שאין שעות שמיועדות לכך במערכת (פרט לשיעורי חינוך), זה תמיד בא על חשבון: על חשבון הלימודים, על חשבון הוראה. מצב עניינים זה מעורר לא פעם אי שקט והתנגדות בקרב המורים המקצועיים. נשאלת שאלה: מדוע, מדוע זה מעורר בהם התנגדות, הרי כולנו באותה הסירה, לא? זהו שלא.

לא פעם נוצר הרושם שלבית הספר, כמקום עבודה, "יש חוקים משלו": יש הרבה חופשות, שעות העבודה לא רבות, אין הערכה למורים שמלמדים בו, למרות ההכרה הציבורית בחשיבות החינוך וכיוצא באלה רשמים. ד' (מורה בבית הספר) מספר שבאחד השיעורים בראשית השנה דיברה תלמידה ללא הפסקה, הוא העיר לה על כך והיא ענתה לו "אבל לא דיברתי". הוא הגיב בכעס, כמו שהיה מגיב לכל אדם שמשקר לו במצח נחושה, וענה "לא רק שדיברת והפרעת, עכשיו את גם משקרת". הילדה יצאה בדמעות מן הכיתה והטיחה במורה "אתה לא תקרא לי שקרנית". אחר כך, בבית בערב, הבין שעשה משהו לא בסדר: התקשר אל מחנכת הכיתה וגם אל אמה של הילדה כדי להתנצל וליישר את ההדורים. "במבט לאחור", אומר ד', "אני חושב שהאירוע הזה מדגים היטב עד כמה בית הספר מבודד מן העולם העוטף אותנו: אנחנו המורים לא נחשבים בני אדם באופן מלא, וכל ההתייחסות אלינו בבית הספר נשפטת באמות מידה אחרות. לשקר למורה זה לא באמת לשקר, והתפיסה הזו מגובה על ידי ההורים ועל ידי המורים עצמם" (51). אבל במובן אחד מאוד עמוק בית הספר כן דומה למקומות עבודה רבים אחרים: העבודה בו נעשית תחת לחץ זמנים רצוף, שיטתי, מתיש ושחוק.

בית הספר איננו מקום נינוח. הוא מקום לחוץ. הוא מייצר בעיות נשימה למורים: "בשל מערכת הלחצים הקיימת בבית הספר, אין זמן לנשום. אנחנו [המורים] חיים מיום ליום. כל יום מייצר הפתעות

וריוגושים משלו" (75). "יש בעיה של המערכת החינוכית המחייבת [את המורים] כל הזמן לעשות עוד דבר ועוד דבר ברמה של זיקוקי דינור. אין זמן לעשות שום דבר בצורה נינוחה ומעמיקה. אין זמן לנשום" (76). ובעיקר אין זמן המאפשר למידה נינוחה. הלמידה בבית הספר היא למידה לחוצה. למידה מלחיצה. לקראת הבגרות. סך השעות העומדות לרשות המורה כדי ללמד את החומר לבגרות תמיד לא מספיק, קל וחומר שהפעילויות של רכו החינוך החברתי עוד נוגסות בהן. אבל זה עדיין לא מסביר את הכעס של המורים על רכו החינוך החברתי ועל התוכניות העשירות שהוא מנסה להחדיר אל בית הספר. הרי אלו תוכניות חשובות מאין כמותן, תוכניות שנועדו להטמיע בתלמיד "מה ששנא עליך אל תעשה לחברך", והרי זו כל התורה על רגל אחת, כמו שהבהיר הלל הזקן לגר. קשה להעלות על הדעת מטרות חינוכיות נשגבות מאלה, אלא שהמערכת מצליחה להעלות על הדעת מטרות נשגבות מאלה.

"צדק צדק תרדף – אחד לדין ואחד לפשרה. כיצד?" שואלת מסכת סנהדרין דף לב, ומספקת את הדוגמא המוכרת הבאה: "שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה בזה, אם עלו שניהן – שניהן נופלין, בזה אחר זה – שניהן עוליין. הא כיצד? טעונה ושאינה טעונה – תידחה שאינה טעונה מפני טעונה. קרובה ושאינה קרובה – תידחה קרובה מפני שאינה קרובה. היו שתיהן קרובות, שתיהן רחוקות – הטל פשרה ביניהן, ומעלות שכר זו לזו" (סנהדרין, דף לב ע"ב). מהו הדין בנוגע לזכות המעבר במקום צר שאינו מספיק אלא לאחד, ושני בעלי גמלים מגיעים מכיוונים מנוגדים ועומדים להיפגש בו? המסכת מבחינה בשני סוגי פתרונות. האחד, כאשר קיים שוני בנסיבות של המבקשים לעבור: טעון ולא טעון, קרוב ושאינו קרוב. במקרה זה זכות הקדימה היא לטעון ולרחוק. פתרון אחר נוגע למצבים בהן הנסיבות דומות: שניהם טעונים ושניהם קרובים. במקרה זה יש לרדוף אחר הפשרה. ופשרה במונחי בית הספר בנוגע לשני הגמלים, גמל "ההוראה" וגמל "החינוך", היא פשרה בנוגע לשעות הלימוד המוקצות לכל אחד מהם. אבל בבית הספר זה הולך יותר לכיוון של יקוב הדין את ההר.

"ההוראה" "והחינוך" הם לכאורה שני גמלים מלאים, שלכאורה היה מצופה שיחתרו לפשרה, לחלוקת זמנים הוגנת המבטאת את מקומם, מעמדם וחיבתם בבית הספר. אבל לא אלו הם פני הדברים במציאות הבית ספרית. כפי שמעידה מורה אחת: "אני מוצאת את התוכניות השונות הפועלות בבית הספר כמעין עלה תאנה שמטרתו לקשט את קירות בית הספר ולא באמת לחלחל פנימה" (35). המדובר כאן בשני גמלים, האחד מלא – ההוראה, והאחד ריק – החינוך. וזה הריק תמיד, אבל תמיד, יידרש לפנות את הדרך לפני המלא. כפי שמורה לנו מסכת סנהדרין. וזאת כיוון שההוראה היא המפתח לבחינת הבגרות, באמצעותה אנחנו יכולים להעלות את אחוז הזכאים לבגרות בבית הספר. והנתון הזה – אחוז הזכאים לבגרות בבית הספר – הוא עגלה מלאה. שכן בחינת הבגרות היא חזות הכל, ועל פיה יישק דבר. לא ייפלא איפוא שהמטרה הראשונה המופיעה בידיעון בית הספר היא "הגדלת אחוז התלמידים הזכאים לתעודת בגרות והעלאת ממוצע הישגיהם" (32).

כשבאחת הפעילויות מתוך "התוכנית החינוכית חברתית" מפריעים הילדים, נוזפת בהם רכזת השכבה: "אם תמשיכו להתנהג בצורה כל כך לא מכובדת נבטל את כל התוכניות. תלמדו כל היום ותלכו הביתה. יהיה לנו הרבה יותר קל אם נבטל את כל התוכניות; זה רק עושה לנו כאבי ראש. אנחנו לא מחויבים ואנו עושים מעל ומעבר, וזה רק מביא צרות. נחזור לתוכנית הלימודים – לימודים, לימודים, ועוד לימודים ... אם זה מה שאתם רוצים זה מה שיהיה" (35). האחריות למימושן של חלק מהתוכניות הללו מוטלת על המחנכים. מתוודה מורה ומחנך בכיתה י"ב "כי לא כל התוכניות הקבועות שמגבש סגל היועצות ובעיקר התוכניות הייחודיות – מתבצעות בפועל. לפעמים בשל לוח זמנים צפוף – בסיום מחצית או לקראת בחינות הבגרות – אנחנו לא מגיעים לזה" (55). וכפי שמעידה הרכזת הפדגוגית על רכזי המקצוע, "זוהי הקבוצה הכי חשובה בבית הספר כי מהות בית הספר היא אחרי הכל ללמד. אין מה לעשות" (34). וכיוון שכך, מבחינת המורים המלמדים בכיתות "הרכז החינוך החברתי" הוא מקל בגלגליהם. מנהל בית הספר מכנה את יוזמותיו "משביתות שמחות" (34).

חלק מן המורים לא מרגיש נוח עם הטענה שהבגרות היא חזות הכל. אני גם יכול להבין מדוע. כי יש משהו מאוד מאוד "תעשייתי", מטריד, "לא חינוכי" במקום שמעניקה המערכת לבחינות הבגרות. הם מרגישים לא נוח להיות חלק מזה. מתוך המצוקה הזו, אני חושב, נולדות אמירות כמו: "אין ספק שחלק גדול מיועד לבגרות, אבל האם הדגש העיקרי שלנו הוא על בחינת הבגרות? – לא ולא". (30). או כמו: "זה לא בית ספר שמכוון רק לבגרות. זה בית ספר שמעשיר אותך" (31). אבל אני חושב ש"האמת" נמצאת במקום אחר, היא אולי לא נכתבת באופן מפורש בחוזר המנכ"ל (זה לא כל כך חינוכי), אבל משודרת כל העת בקול רם ובתדר גבוהה מבניין משרד החינוך ברחוב כנפי נשרים 15 בירושלים לכל רחבי הארץ: המנהל מזכיר אירוע בו שמע מפי מנכ"ל משרד החינוך כי "כולנו יודעים כי הסוגיה המכרעת היא 'מהי שאלת הבגרות'. שינוי שאלה אחת בבחינת הבגרות משנה את מערכת החינוך כולה – מכיתה א' ועד בכלל" (31). בחינת הבגרות היא בעצם המטען הגנטי של בית הספר. נראה שהמטען הגנטי הבית ספרי לא מורכב מארבע יחידות שונות כמו זה האורגני G,C,T,A, אלא מארבע יחידות זהות: B,B,B,B (בגרות-בגרות-בגרות-בגרות).

גנטיקה מעולם אחר (2)

בספרו רב ההשפעה "הגן האנוכי" מזקק האתולוג הבריטי ריצ'רד דוקינס את השקפת עולמו הביולוגית הרואה אותנו בני האדם (כמו גם בעלי החיים) כלא יותר מ"מכונות שרידה" – כלים רובוטיים שתוכנתו בעיוורון כדי לשמר את המולקולות האנוכיות הקרויות גנים. כלומר הגנים "משתמשים" בנו, ו"מנצלים" אותנו כדי לשכפל את עצמם. הם גורמים לנו, מתוך "אנוכיותם", לפעול באופן שיגביר את סיכויי ההישרדות שלהם. בני אדם, לפיכך, טוען דוקינס, סביר שיאמצו התנהגויות שעשויות לשפר את סיכויי ההישרדות של הגנים שלהם (דוקינס, 1991). באנלוגיה למערכת החינוך ולמטען הגנטי שלה – בחינות הבגרות – היינו מצפים ממנה להתגייס כל כולה כדי לנסות ולשפר את ההישגים בהן, ולהעלות את אחוזי הזכאים לתעודת הבגרות. אבל מתברר שגם כאן האנלוגיה לטבע מוגבלת, ובאופן

מפתיע המערכת שסובבת סביב בחינות הבגרות ואין בלתן לא נרתמת כולה למען. בניגוד לתחזיתו של דוקינס, היא לא מאמצת רפרטואר התנהגויות המגויס למען שיפור מתמיד של הצלחת התלמידים בבחינות הבגרות. היא משאירה את העניין למורים בלבד ולא נעמדת מאחוריהם לסייע להם במלאכה. המורים לבדם נושאים על כתפיהם את העול. הם אלו שנמדדים בהתאם לתוצאות מבחני הבגרות של התלמידים שלהם, והם אלה שצריכים להדוף את הניסיונות של הרכז החברתי לקחת מהם שיעורים, והם אלה שצריכים לזוּם "מרתונים" בחופשת הפסח כדי לסגר פערים שנפערו ולהספיק את החומר, והם אלה שצריכים לעשות שקט בכיתות שלהם שעה שהם מלמדים את החומר לבגרות, הם ורק הם. המערכת בחוסר הגינות משווע לא נכנסת עם המורים מתחת לאלונקת הבגרויות. המורים לבדם שם. לא זאת גם זאת, היא מכבידה עליהם עוד ועוד בטפסים ופרוצדורות ונהלים שמשתנים כל העת. הדוגמאות לכך הן רבות. אני אציג את המרכזית והחשובה שבהן בעיני: ההתמודדות עם בעיות המשמעת בכיתה.

ההתמודדות עם בעיות משמעת, או בשמה היותר מהוגן "ניהול כיתה", היא ההתמודדות הקשה, המתישה והשוחקת ביותר איתה מתמודדים המורים, בין צעירים בין ותיקים. משרד החינוך לא טורח לפרסם כל מיני נתונים שיש בידו מטעמים כאלה ואחרים. גם נשירת מורים מן המערכת היא מסוג הנתונים האלה, ואם הם מתפרסמים, זה נעשה באופן חלקי ולא שיטתי. אבל נתון מקובל הוא כי כמחצית מן המורים שנכנסים למערכת נושרים ממנה במהלך השנים הראשונות לעבודתם. הסיבה המרכזית לכך היא הקושי שלהם להתמודד עם בעיות המשמעת בכיתה. בעיות שמטרידות מאוד גם מורים לא צעירים. הן מטרידות מאוד את כולם. זו פשוט בעיני הבעיה של מערכת החינוך. מעיד מורה אחד: "מה שקרוי 'ניהול כיתה' היה מלאכה שלא רציתי בה. למרות שהשתפרתי בה, היא המשיכה להתיש אותי. הפטפוטים קטעו את חוטי המחשבה שלי. התנהגויות גסות כלפיי וכלפי תלמידים אחרים הוציאו אותי מריכוז ומאוזן. בסיומו של כל יום חשתי מותש ויצאתי מבית הספר עם כאב ראש עז" (51). המורה קיבל כאב ראש עז, אני מניח שצבר גם תחושות תסכול, כי לא

הצליח לעביר את השיעור כפי שתכנן, ומן הסתם, כשאינן שקט, תהליך הלמידה נפגם, והיכולת להכין את התלמידים לבחינת הבגרות נפגמת, והמורה, שהישגי התלמידים שלו בבחינת הבגרות הם המדד העיקרי להערכתו, מאבד נקודות.

אחד הכלים השכיחים והאינטואיטיביים ביותר להתמודד עם בעיות משמעת, הוא להרחיק את הילד המפריע מן השיעור. פשוט להוציא אותו מהכיתה לפרק זמן מסוים, או עד סוף השיעור. בלשון חלק מן התלמידים, "להעיף". תלמידה כותבת למחנכת ב"ווטסאפ": "אני הגעתי והוא העיף אותי – באמת שסתם. בהתחלה קצת דיברתי, ואז הפסקתי והתחלתי ללמוד ולהבין, ואז פתאום הוא העביר אותי מקום. אחרי זה בכלל לא היה לי איך לדבר. פתאום הוא העיף אותי. באמת שהוא העיף אותי סתם. יש לו משהו נגדי" (62). אפשר לנסות לחלץ מבין השורות את מה שקרה שם "באמת": שקט כנראה לא היה בכיתה. התלמידה דברה והפריעה והמורה העביר אותה מקום. נניח לטור ד' באמצע. ואז או שדיברה או שלא דיברה במקום החדש, אבל הרעש בכיתה נמשך, ונדמה היה למורה שזה קורה בטור ד' באמצע, ואז הוא "העיף" אותה. יתכן שלא היא דיברה. יתכן שזה היה מישוהו מאחוריה, יתכן שהיא צודקת וזה היה "סתם", אבל לא זו הנקודה. הנקודה היא שהיה בכיתה רעש, והמורה שניסה שוב ושוב ללמד ולא הצליח, ניסה לייצר את השקט המיוחל על ידי הרחקת התלמיד המפריע מן הכיתה. הוא "העיף" את הילדה בתקווה שזה יעזור וישתרר שקט. אבל מתברר שהבעיה בסיטואציה הזו איננה רק של זיהוי ואיכון של המורה את מקור הרעש המדויק, כשהוא עומד מול ארבעים תלמידים לא נורא שקטים, הבעיה היא שלא כל כך ברור אם הוא בכלל יכול להפעיל את האמצעי שנקט – הוצאת הילדה מהכיתה. זה כמו קרדילוג לא יודע אם הוא רשאי להשתמש בסטוסקופ שעה שהוא בודק את המטופל, או כמו עורך הדין שכותב כתב הגנה ולא יודע אם הוא רשאי לפתוח את ספר החוקים ולקרוא בו; ככה המורה הרוצה לנסות לעשות שקט בכיתתו לא יודע אם הוא יכול לאחוז באחד הכלים הכי בסיסיים: להוציא תלמיד מן הכיתה לצורך כך. מדיניות משרד החינוך בנוגע לסוגיה הזו עמומה. חוזר מנכ"ל משרד החינוך משנת 2003 מאפשר להוציא תלמיד מן הכיתה ללא

השגחה, אך חוזר המנכ"ל הזה בוטל בשנת 2012. חוזר המנכ"ל שהחליף אותו לא מתייחס לנושא כלל. זה לא סביר בעליל. אל החלל העמום הזה שמשאיר משרד החינוך (מטעמים שתכף יתבהרו) נכנס בית המשפט. בשנת 2007 דנה השופטת יעל וילנר בבית המשפט המחוזי בחיפה באירוע שראשיתו באי הכנת שיעורי בית: בשיעור שהתקיים בחדר המדעים בבית ספר התברר שהתובע וכמה מחבריו לא הכינו שיעורי בית. המורה למדעים הורתה להם לעזוב את הכיתה, ללכת לכיתה האם שלהם, להשלים שם את שיעורי הבית ולחזור לחדר המדעים. במהלך שהותם של הילדים בכיתה האם החלו לשחק כדורגל בחפץ שמצאו על הרצפה. במסגרת המשחק נפצע התובע בעינו. השופטת טענה כי חובת הנהלת בית הספר לפקח על התלמיד בעת שהייתו בבית-הספר ולשמור על שלמות גופו וביטחונו, וכי הוצאת התלמיד מן הכיתה והשאתו ללא פיקוח הן הפרה של חובת הזהירות המוטלת על צוות בית-הספר, והתנהגות המורה במקרה זה חרגה מן הנהלים הרלוונטיים ומנורמת ההתנהגות הסבירה בנסיבות העניין. בעקבות זאת הטיל בית-המשפט על משרד החינוך אחריות לתאונה ולנזקים שנגרמו לתלמיד.

העמימות הזו מצד משרד החינוך היא הכרחית. איסור הוצאת ילד מפריעה מכיתה זו גזרה שציבור המורים לא יכול לעמוד בה. מורים מוציאים ילדים שמפריעים מן הכיתה: "במסדרונות מתקיימים גם מפגשים של תלמידים שהוצאו מהכיתה מסיבות שונות" (62). למרות הקושי הרב בנושא ההשגחה על תלמיד שהוצא מהכיתה, המורים, חסרי אונים בתוך הכיתות שלהם, נאלצים בכל זאת לנקוט בצעד הזה. אריה לוקר, יו"ר ארגון המנהלים בחינוך העל-יסודי, מודה בצער כי למורים ולמנהלים כיום יש כלים מועטים להתמודדות עם בעיות התנהגות של תלמידים, ובשל כך נפגעות המשמעת בבתי הספר ויכולת המורים ללמד (וייסבלאי, 2013: 17).

במקום לנסות להירתם לעזרת המורים במקום שהם הכי זקוקים לו, מערכת החינוך מפקירה את מוריה ומגלגלת את האחריות לפתחן של תכניות הכשרת המורים שלא לימדו את פרחי ההוראה לעשות שקט בכיתה מבלי "להעיף" תלמידים (שם: 18), או לחילופין מפרסמת

חוזרי מנכ"ל, עמוסי הנחיות שיש בהן הרבה "כיסוי תחת", אבל לא ממש סעד למורים.

היום יותר מבעבר אפשר למצוא בשימוש את הקלמר. לכולם יש קלמרים. לא כי חשוב במיוחד שיהיו בהם עפרונות ועטים ומוחק ומחדד וסרגל ואולי גם מחוגה; זה אולי חשוב, אבל משני בחשיבותו. קלמר הוא קודם כל אמצעי מסתור. מקום שנועד כדי להסתיר בו טלפון מעיני המורה. יש לו בדרך כלל ריצ'רץ' והוא בדרך כלל פתוח, כך שהמורה רואה על השולחן קלמר והתלמיד את המסך הנחשק של הטלפון שלו המבצבץ ממנו. תלמידים בשיעור גולשים, משחקים, מקליטים, מצלמים, שולחים הודעות ווטסאפ. תקנון בית הספר אוסר על כך. אבל "תלמיד מתפעל טלפון סלולארי מתחת לשולחן, גולש ברשת. כאשר המורה עוברת הוא מסתיר את הטלפון מתחת לירכו" (90). וגם ירון שמע מורה אחד אומר: "להוריד פלאפונים מהשולחן; אני לא רוצה לראות אותם!" (90). ומורה שני אומר: "להעיף סלולאריים" תלמיד: "מה אני אעשה, אני מכור" (90). ושלישי אומר לתלמיד "למה אתה מוציא את הטלפון בזמן השיעור? והתלמיד עונה: "לא הוצאתי אותו, רק סגרת אתו" (95). כדי להדוף את הטיעון האולטימטיבי שמעלים התלמידים באופן תדיר כדי להצדיק את עובדת היות הטלפון חלק בלתי נפרד מן השיעור – שהוא משמש להם שיעור, "מנהלת החטיבה הצעירה הכריזה חגיגת על רכישת שיעור קיר סטנדרטיים שיוצבו מעל הלוח בכל כיתה" (91). נראה שתקנון בית הספר לחוד, ושימוש בפלאפונים בכיתה לחוד.

לחוזר המנכ"ל מאפריל 2015 יש מה להציע למורים. טיפול הדרגתי בעניין, מן הקל אל הכבד: קיום שיחת בירור; הפקדת המכשיר למשך היום במזכירות (במקום נעל ובטוח); יידוע ההורים; הזמנת ההורים לשיחה; התייחסות בתעודה בסעיף ההתנהגות; כתיבת עבודה בנושא. נו, באמת? זה מה שיש למערכת החינוך להציע למורים? ככה היא נכנסת מתחת לאלונקת המשמעת? בשיאו של תהליך הענשה הדרגתי לתת לילד לכתוב עבודה בנושא "למה אסור להשתמש בטלפונים בכיתה". זה כל כך מנותק מההוויה הבית ספרית. אני מסופק אם באיזשהו בית ספר, באיזושהי כיתה, נמצא איזשהו מורה שהטיל על איזשהו תלמיד לכתוב איזושהי עבודה שכזו. ואם הטיל,

ספק אם הוא לא שב להשתמש בטלפון שלו. אני משער ששב. המורים זקוקים להרבה יותר מזה.

הנה סיפור: בבוקר חורף אחד בינואר שנת 2007, קצת לפני השעה שמונה, עמד אדם חבוש כובע קסקט כחול, מאוד אמריקני, טי שרט וג'ינס, בבירה וושינגטון, בכניסה לתחנת הרכבת התחתית L'Enfant. הוא ניגן במשך ארבעים וחמש דקות ממיטב הרפרטואר לכינור. חלפו על פניו יותר מאלף איש והוא לא הצליח לאסוף יותר מ-32 דולר. אני מניח שזה מה שקורה לרבים מנגני הרחוב במנהרות הרכבת התחתית בווינגטון, אבל גם בניו יורק, לונדון, ברלין ורומא. בעצם בכל מקום. אבל זה היה בעצם שונה מבכל מקום. הכנר שעמד בתחנה L'Enfant בווינגטון באותו בוקר קר, לא היה עוד נגן רחוב, זה היה ג'ושוע בל, אחד הכנרים החשובים בעולם.

זה היה במסגרת ניסוי שיזם העיתונאי ג'ין ויינגרטן (Gene Weingarten) מחושינגטון פוסט שהציב שם מצלמה נסתרת לראות כיצד מגיבים האנשים לסיטואציה. הקהל כמובן נכשל במבחן. אנשי ממשל ובירוקרטיה מהבית הלבן הסמוך רצו לעבודתם, מהמרים עמדו בתור לקנות כרטיס לוטו, לקוחות ישבו בבתי קפה, כמעט לכולם היה דבר טוב יותר לעשות מאשר להתענג על הקטעים המרהיבים והמאתגרים ביותר שנכתבו אי פעם לכינור, שניגן אחד הכנרים הטובים בעולם על כינור הסטרדיבריוס שלו. אפילו האקוסטיקה הייתה טובה. ויינגרטן פרסם את הסיפור תחת הכותרת "Pearls Before Breakfast" (מאמר שזכה בפרס פוליצר לעיתונות). שם, בין השאר, תהה מדוע אנשים שמוכנים לשלם מאות דולרים כדי לשמוע את בל באולם הקונצרטים, לא טרחו לעצור ולשמוע אותו חינם אין כסף. מסקנתו הייתה כי המוזיקה כשלעצמה אין לה אפקט ישיר לא על אוזנו של השומע ולא על לבו. לשמוע את בל, כמו שמגיע לנו ולו, אנו זקוקים לפורמליות המוסדית: לנגן מוזיקה גדולה צריך באולם קונצרטים גדול, בפני קהל ממעמד מסוים ששילם מיטב כספו, ולהיות חשוף לביקורת עיתונות. אמנות קוראים לזה. בתוך הקונטקסט החברתי הזה המוזיקאי יזכה לקשב הדרוש, לקשב המושלם, אבל בלעדיו, הוא עוד נגן רחוב חביב, לא יותר מזה.

וככה גם המורים. ככה מפקירה המערכת את מוריה. היא שולחת אותם להופיע מידי בוקר בתחנת הרכבת, מבלי לתת להם את המעטפת המערכתית שהם כל כך זקוקים לה. המערכת אמורה, בעיני, לפרוש כל בוקר בפני המורים שטיחים אדומים בדרכם אל הכיתות ולדאוג לניקיונם. אין מי שראוי יותר מהם לזה. אבל תחת זאת לא רק שאינה פורשת אותם, קל וחומר לא מנקה אותם, אלא לא פעם זורעת מכשולים על דרכם של המורים לכיתות. המורים זקוקים למערכת שתעטוף אותם בכל הדרוש להם כדי לעמוד בכיתה ולעשות שקט. כשהיא תעשה את זה המורים יזרחו בכיתות. כל עוד היא לא עושה את זה הם נשארים שם, לא פעם, מול התלמידים "עוד נגן/ית מהרחוב".

גנטיקה מעולם אחר (3)

דרווין הגיע על גבי הספינה "ביגל" לאיי גלפאגוס ב-16 לספטמבר 1835. שם באיים הגעשיים והמבודדים הללו לכדו את תשומת ליבו הפרושים. קבוצה של ציפורי שיר קטנות, שמאוד מזכירות את הדרורים "שלנו" גם בגודל וגם בצבע. דרווין שם לב לכך, שלמרות הדמיון ביניהן, קיימים 13 טיפוסים השונים זה מזה בגודל המקור ובצורתו, ובהתאם לכך, בתזונתם ובאזורי החיים שלהם. הוא הניח כי למרות הדמיון הרב הם משתייכים למינים שונים. מאוחר יותר הגה את הרעיון שכל טיפוס הפרושים התפתחו מאב אחד קדמון, שהגיע לגאלפגוס בעבר מיבשת דרום אמריקה, ובמשך הזמן התפצלו לכדי מינים שונים בהשפעת התנאים ששררו באי בו חיו. אלו היו התובנות הראשונות שמאוחר יותר יתגבשו לתיאוריה מורכבת מוצקה, פורצת דרך ומשכנעת – תורת האבולוציה הדרוויניסטית – שתמצא את ביטויה בספרו הידוע *מוצא המינים* (1858). לתורת האבולוציה של דרווין היה כוח שכנוע רב, אבל לא בלתי מוגבל. את לוואי אגסי היא לא הצליחה לשכנע. הוא "לא קנה אותה".

ישעיהו ליבוביץ', שכתב את הערך "לוואי אגסי" באנציקלופדיה העברית, ראה בו את אחד מגדולי חוקרי הזואולוגיה, הפלאונטולוגיה והגיאולוגיה של המאה התשע-עשרה. אגסי היה איש אוניברסיטת הרווארד, המדען האמריקני הראשון בעל שם עולמי, ושמו יצא לפניו

אפילו אל מחוץ לכדור הארץ: על שמו נקראו מכתש על המאדים ורכס על הירח. אבל לואי אגסי היה גם ממתנגדיו הבולטים ביותר של דרווין ותורת האבולוציה. אגסי האמין באלוהים והאמין בכריאה האלוהית. הוא האמין שאלוהים קבע תוכנית להיסטוריה של החיים ואחר כך המשיך ליצור מינים בסדר מתאים, ולא נתן לדרוויין ולתורתו לבלבל אותו.

ואף על פי כן, בגיל 64, שנה לפני מותו, הוא מצא לנכון לקחת את אישתו השנייה, הסופרת אליזבת קבוט קרי, ולעלות על הספינה "הסלר", שבין השאר הפליגה מעבר למיצר מגלן שבדרום אמריקה אל איי גלפאגוס. בדומה למסלול בו הפליגה "הביגל". הייתה להפלגה זו, כפי שכתב ביומנו "מטרה מיוחדת: רציתי ללמוד את כל התאוריה הדרוויניסטית חופשי מהשפעות חיצוניות ומסביבתית הקודמת". ב-10 ביוני 1872 הגיע אגסי לאיי גלפאגוס. הוא שהה באזור שבוע או יותר, וביקר בחמישה איים (לעומת ארבעה בהם ביקר דרווין). אבל הם השאירו עליו רושם מועט ביותר, אם בכלל.

גילוי מדעי מתוך תצפית איננו מעבר של מידע מעולם טבע חד-משמעי למוחו הפתוח והקשוב של המדען. אלא זה מעבר של מידע בין עולם טבע רב גוני ומבלבל לבין מי שמוחו פתוח רגיש וקשוב דיו לשמוע את האות החלש ולהפרידו מרעשי הרקע. אין בגלפאגוס שום שלט שאומר "שים לב הנה אבולוציה"; את האבולוציה צריך להסיק מתוך המראות של האי. צריך לפתוח את כל הערוצים כדי להיות נכון לקלוט את האות. דרווין, שהיה צעיר, בעל רצון לחפש, נכון ופתוח לקלוט את אותותיה של האבולוציה, הבין משהו עמוק וחשוב. אגסי לא היה שם. מחויב ומתגונן, הוא לא היה פתוח ולא משוחרר מספיק כדי לקלוט את אותותיה של האבולוציה, והביקור באיי גלפאגוס לא הותיר בו אלא רושם מועט בלבד. אגסי מת שנה אחר כך משוכנע מאי פעם בצדקת טענותיו (גולד, 2002: 113-126).

המחויבות של המערכת לבחינות הבגרות מונעת ממנה לקלוט את האותות. את אותות המצוקה של המורים, וגם לא לראות את המחיר העצום שהיא משלמת על ההיאחזות שלה בבחינות הבגרות. זה מתחיל בעובדה שהילדים לומדים איך לענות על שאלות במבחן ולא

לחשוב באופן עצמאי, כמו שמעידה הנחיתו של מורה להיסטוריה בכיתה יא: "אנא ענו על השאלה, כיצד תנועת ההשכלה הביאה לצמיחת הלאומיות? אל תנסו להיות מתחכמים, לכתוב מהראש או להמציא; אני רוצה שתכתבו בדיוק מה שאני כתבתי בתקציר" (97); זה נמשך בהלבשת סכי עיניים לתלמידים כדי למנוע מהם להביט ימין ושמאל, כפי שמעידים דברי המורה: "מה שכתוב בפסוק א', לא נדבר על זה, כי זה לא בתוכנית שלנו, ואני רוצה להתקדם בחומר הנדרש" (98); וזה נמשך בחוסר האונים של המנהל לטפל ברצינות בנושאים עמוקים כמו הגזענות, למשל, כפי שהוא מעיד: "כבית הספר אין דיון סביב הסוגיה המורכבת הזו, וככל הנראה גם לא יהיה – הן בשל העומק שלה והן בשל הרוחב שלה. איננו ערוכים לתהליך העמוק וארוך הטווח הנדרש בעניין זה. למרות שאני ער לבעיה באופן מתמיד, היא רחוקה מלהיות מטופלת" (158). ונגרר גם אל השטחיות; מורה: "המערכת בנויה בצורה מאוד אגרסיבית מדבר לדבר, מאירוע לאירוע; הכל מידי, הכל אינסטנט ... המסרים שלנו חד-ממדיים ופשטניים. לא רק זה שבית הספר הוא בית חרושת לציונים והמורה הוא טכנאי של ציונים; פשוט אין זמן לעסוק במהות בגלל החבל הכרוך על צווארנו על ידי הגורמים המפקחים" (75); ולכך שהמערכת לא מעודדת את היצירתיות והדמיון: המנהל השולל את המסעות לפולין אומר: "על כל אחד שיוצא ובאמת מקבל משהו מן המסע יש עשרה שרוב הזמן שואלים את עצמם מה הם עושים שם בכלל. קשה מאוד לראות את היש מתוך האין. פתאום מבקשים מהתלמידים 'לדמיין' – מתי עולה דרישה כזאת במערכת החינוך שלנו? אין להם כל מושג כיצד לעשות זאת" (223). וזה נגמר בכך שהמערכת גם לא רואה את התלמידים בגלוי, ללא כחל ושרק: בתי ספר לא רוצים לקבל אליהם ילדים שהם מעריכים שלא יגיעו לבגרות כי "זה מקלקל את הסטטיסטיקה"; שי פירון, שר החינוך לשעבר, סיפר בכנס ירושלים לחינוך לפני שנתיים כיצד ניסה לדבר על ליבו של מנהל בית ספר שישלב בבית ספרו כיתת PDD (ילדים בספקטרום האוטיסטי) והמנהל סרב. כיתה כזו, הסביר, תפגע בתחרות הזכאות לבגרות הקיימת בינו לבין בית הספר הסמוך המוביל עליו כעת באחוז וחצי. ואין זו תופעה ייחודית, מנהלים לא ממהרים לקלוט לתוך בתי

הספר, לא רק תלמידים שעלולים להרוס את הסטטיסטיקה, אלא, כפי שמתברר, גם מסגרות שמהוות סכנה שכזו, אומר המנהל: "יש להודות כי מסגרות לחינוך מיוחד מורידות את שיעורי הזכאות לבגרות. מסיבה זו בתי ספר ... לא פותחים מסגרות כאלה" (35).

אגסי הלך לעולמו כשהוא משוכנע בצדקתו. מערכת החינוך לא יכול להרשות לעצמה את הלוקוס הזה, לטעות ולהישאר נאמנה לטעותה. אנחנו לא יכולים להרשות את זה לעצמנו. המערכת חייבת להיפתח, ולהשתחרר כדי לקלוט את אותות המצוקה שעולים מחדרי הכיתות, מחדרי המורים, ומן הפרוזדורים בבית הספר, ולשנות את עצמה בעצמה בהתאם להם מבפנים. היא פשוט חייבת.

המורכבות הבית ספרית נובעת, בין השאר, אומר ירון, כיוון שבית הספר מכיל שני עולמות נפרדים: את עולם המבוגרים ואת עולם הילדים (229). כדי לעשות את השינוי הדרוש, המערכת צריכה לנסות ולחצות את הגבולות ולהתחבר לצד הילדי שבה. המבוגרים כבר התמצקו מבפנים, נקרשו באישיות אחת, קשה להם להיפתח ולשמוע את הקולות, גם השמיעה נעשית כבדה עם השנים. מערכת החינוך צריכה להתחבר לצד הילדי שבה, שהוא רך, עוד לא התמצק, ויכול לנוע בחופשיות בין אופציות. השמיעה אז יותר חדה והנכונות להקשיב, ללמוד ולהשתנות נוכחת יותר. דוד גרוסמן מספר שבכתיבה שלו הוא מתעסק הרבה בעולם הילדים ובילדות. מעניינת אותו הראשוניות שבה ילד חווה את הדברים, את השפה, את המיניות, את היחסים המשפחתיים, לפני שהחיים וקשייהם יכסו את אישיותו בגלד. יש שם משהו מאוד ראשוני שספוג בעונג של גמישות מחשבתית. וממשיך ומספר גרוסמן שכשהוא פוגש בן אדם הוא מסתקרן ומחפש לראות אם יש בו "ילד פעיל". כך גם אני, כאשר אני פוגש את מערכת החינוך, אני תוהה האם יש בה "ילד פעיל"? האם יש בה "ילד פעיל" עם שמיעה חדה? "ילד פעיל" שישמע את האותות? שישנה?

ביבליוגרפיה

גולד, ג'יי סטיבן (2002), "אגאסי באיי גלפגוס", בתוך: סטיבן ג'יי גולד, *שיני תרנגולות ובהונות טוס*, תל אביב: דביר.
דוקינס, ריצ'רד (1991), *הגן האנוכי*, תל אביב: דביר.
וייסבלאי, אתי (2013), *משמעת תלמידים והוצאת תלמיד מפריע מן הכיתה*, הכנסת מרכז המחקר והמידע,
<http://www.knesset.gov.il/mmm/data/pdf/m03147.pdf>

ירון ונסובר, מכללת סמינר הקיבוצים



לא אתאיסט, לא מיתולוגי –

ומיהו דיוגנס?

ב־Ynet, 5.3.14, פורסם מאמר בשם "קיצור תולדות הכפירה היהודית" מאת תלי פרקש, שעיקרו הוא ראיון עם הפרופסור יעקב מלכין לרגל הופעת ספרו *הגן של אפיקורוס*.

כבר בסעיף השני של המאמר מספרת לנו הגב' פרקש כי באמצעות דמותו של הפילוסוף היווני ובני סיעתו, הוא [מלכין] משרטט שני קישורים ההופכים את הגיבור המיתי לעדכני עבור הישראלים.

נבצר מאתנו להבין מה הם "קישורים" במשפט זה, כיצד משרטטים אותם, וכיצד – לאחר ששורטטו – הם הופכים את אפיקורוס לעדכני. אך גרוע מזה: אפיקורוס אינו "גיבור מיתי". "מיתוס" הוא ספור אגדה, שספק רב אם הוא מיצג עובדה היסטורית כלשהי, ולפחות ספק רב מה בו, בצורה שבה הוא הגיע אלינו, היסטורי ומה הוא כבר פרי הדמיון היוצר. אגממנון הוא גיבור של סיפורים מיתיים, שרובם ככולם הם אגדות. גם אם היה פעם מלך בשם אגממנון, וגם אם הוא יצא למלחמה הרחק מארצו, אין לנו שום מקור היסטורי בר סמכא שיאשר זאת, ואין לנו כל אפשרות לברר מה ממאות הסיפורים עליו הוא, אולי, מבוסס על עובדות היסטוריות. אפיקורוס הוא דמות היסטורית במלוא מובן המלה. יש לנו מספר לא קטן של עדויות במקורות מוסמכים, ספרותיים וארכיאולוגיים, על עצם קיומו, על מראהו החיצוני, על חייו בסמוס ובאתונה, על פעליו כפילוסוף וסופר, ועל כתביו, שכמה מהם שרדו ומאחרים הגיעו אלינו קטעים וסיכומים.

בהמשך המאמר נאמר לנו כציטוט מדברי פרופ' מלכין עצמו:
אלו עיקרי האמונה האתאיסטית של אפיקורוס.

בעברית, ובשפות מערביות שמהן הגיעה מילה זאת לעברית, "אתאיסט" הוא מי שאינו מאמין בעצם קיומו של שום כוח על-אנושי – אל אחד או מספר אלים. לפי כל העדויות שבידינו, מציאותם של אלים היתה יסוד מרכזי בתמונת העולם של אפיקורוס ותלמידיו. האמרה הראשונה מ"אמרות היסוד" האפיקוראיות היא:

המאוסר בשלמות ושאינו בר־כִּלְיָה אינו מוטרד בעצמו ואינו מטריד את זולתו, ומכאן שאין הוא נתפס כלל לרגשות כעס או חיבה. כי כל דבר מעין אלה מצוי אצל החלש מטבעו. (תרגום יוסף צ. ליברזון, הוצאת נהר, בנימינה תשע"א, עמוד 19).

כפי שמעיר המתרגם העברי בפירושו (שם, עמודים 64-65), הכוונה היא לאלים בתפיסתו של אפיקורוס.

נכון הוא שהאלים של אפיקורוס חיים בין העולמות האינסופיים במספרם ואינם מתערבים בנעשה בתוך עולמות אלה. דבר זה שולל מיניה וביה כל אפשרות של השגחה אלהית, שכר ועונש, וכיוצא באלו. היו פה ושם בעולם העתיק שטענו שבמעמקי לבו אפיקורוס לא האמין באלים, והצהיר על קיומם רק כדי שלא ייחשב לכופר בעיקר. היו גם שטענו שגם אם יש באמת, לדעתו, אלים מאושרים הגרים בין העולמות ואינם מתערבים בענייני האדם, הרי ערכם מבחינה דתית שואף לאפס. אפיקורוס עצמו כתב ספר (ששרידים ממנו הגיעו אלינו) נגד ביקורת מסוג זה. הספר נקרא "על יראת האלים", ובו טען אפיקורוס, והביא נימוקים לטענותיו, שלא זו בלבד שהוא מאמין באלים, אלא שיחסו ויחסם של תלמידיו לאלים אלה – יראת כבוד וניסיון מתמיד לחיות כדרכם – היא יראת האלים האמתית. במקום אחר במאמר נאמר לנו משמו של פרופ' מלכין:

אתאיסטים הם לא לא־מאמינים, אלא 'לא דתיים'. זה הרי פירוש המונח מלטינית.

בעברית, כאמור, אתאיסט הוא 'חסר אל', מי שאינו מאמין באלהים, פשוטו כמשמעו. מי שאינו דתי מכונה היום 'חילוני' (ופעם הוא קרא לעצמו 'חופשי'), או סתם 'לא דתי'. יש גם היום לא מעט ישראלים שיגדירו את עצמם 'חילוניים', או 'לא דתיים', כיון שאינם מקיימים אורח חיים דתי, לפחות לא במלואו; אך רבים מאד מאותם 'חילוניים' לא יהיו מוכנים להקרא 'אתאיסטים', ויצהירו שיהיה אשר יהיה יחסם לאורח החיים הדתי, הם כן מאמינים בקיומו של האל.

אשר ל"פירוש המונח מלטינית", המונח המקורי, *ἄθεος*, *atheos*, הוא יווני במקורו, לא לטיני, ומשמעותו ביוונית היא בדיוק 'מי שאינו מאמין בעצם קיום האלים'. (הקידומת השלילית *α*, והשם *θεός*: חסר אל). ליוונים לא היתה דת של תורה ומצוות המקיפות את כל חיי

האדם, והכוללת עיקרי אמונה, כביהדות או באיסלאם. הדת היוונית היתה מוגבלת למה שקרוי ביהדות 'מצוות שבין אדם למקום': פולחן האלים בטכסים, קרבנות ותפילות, שמטרתם היא שמירה על יחסים תקינים בין אותם 'אנשים בני אלמוות ובעלי כוחות עליונים' לבין בני התמותה ומדינותיהם. מי שחיבל בדרך כלשהיא בקיום אותם יחסים תקינים – למשל, מי שהצהיר ברבים שהאלים אינם זקוקים לפולחן וליראת הכבוד שאנו חולקים להם באמצעותו, ובכך השפיע לרעה על בצוע פולחנות – נקרא ביוונית לא *ἀσεβής* אלא *ἀσεβες*, והתנהגותו נקראה *ἀσεβεία*. היו מדינות שבהם היתה אותה *ἀσεβεία* עבירה פלילית. בשום מקום לא היה האתאיזם כשהוא לעצמו עבירה פלילית, או עבירה בכלל, כל עוד דעותיו של אותו אתאיסט לא היו עלולות להזיק לפולחן וליראת האלים אצל אחרים.

בספר עצמו (יעקב מלכין, *הגן של אפיקורוס: אתאיזם, יהדות והחתייה לאושר*, חרגול הוצאה לאור, מודן הוצאה לאור, 2013, 153 עמודים), בעמוד 96 אנו קוראים:

בספרו חיי הפילוסופים, שנכתב במאה השלישית לסה"נ, מקדיש דיוגנס לארטיוס פרק גדול ומפורט לחיי אפיקורוס, תוך ציטוט מובאות נרחבות מכתביו. הוא אף חרת באנטוליה שבאסיה הקטנה את עיקרי תורת אפיקורוס על קיר אבן, 100 מטר אורכו (שהתגלה ב־1844).

לא נתעכב על פרטים 'קטנים' כגון תאריכו המשוער של דיוגנס לארטיוס, או מדותיו של הקיר שעליו נחרתו כתבים אפיקוראיים. די בהבהרה קטנה:

השם דיוגנס ('מזרעו של זאוס') הוא אחד השמות הנפוצים ביותר בעולם היווני העתיק. דיוגנס לארטיוס הוא שמו (או כינויו הספרותי) של מחבר יווני שחי במאה השנייה או השלישית לספירת הנוצרים. מלבד ספרו, *חיייהם ודעותיהם של אנשים בעלי שם* בפילוסופיה, לא ידוע לנו דבר על אודותיו. ספר זה הוא אוסף ('קומפילציה') של מידע וטכסטים שדיוגנס ליקט ממקורות שונים שעמדו לרשותו, וחלקם הגדול לא הגיע אלינו. הספר העשירי של אוסף זה של דיוגנס לארטיוס מוקדש כולו לאפיקורוס ותלמידיו הקרובים, והוא כולל

שלשה מכתבים של אפיקורוס לתלמידיו, שבהם הוא מפרש צדדים שונים של תורתו, וכן את *אמרות היסוד* המיוחסות לאפיקורוס, שככל הנראה נוסחו על ידי מחבר/ים מאוחר/ים, אך הן מבוססות על תורותיו של אפיקורוס עצמו. כן יש לנו באותו ספר עשירי של דיוגנס לארטיוס גם (אך לא רק) מה שפרופ' מלכין קורא "מובאות נרחבות מכתביו".

דיוגנס שחרת על קיר באסיה הקטנה (לא "באנטוליה שבאסיה הקטנה": 'אנטוליה' הוא אחד השמות היוניים לאסיה הקטנה עצמה!) כמה מתורותיו של אפיקורוס היה דיוגנס אחר לחלוטין, איש אוינואנדה שבליקיה, בדרום-מזרח אסיה הקטנה, שחי במאה השניה לסה"נ. הקשר היחיד שבין שני אנשים שונים אלה הוא ששניהם ממקורותינו העיקריים לפילוסופיה האפיקוראית. מי שהופך את שניהם לאיש אחד דומה למי שאינו מבחין בין משה חיים לוצאטו לשמואל דוד לוצאטו, או בין הושע בן אלה להושע בן בארי.

על חידה ופתרונה: הרהורים על ספרה של ענת רוט "לא בכל מחיר"

ענת רוט, לא בכל מחיר: מגוש קטיף עד עמונה,
הסיפור מאחורי המאבק על ארץ ישראל, תל
אביב, 2014

מאז אירוע ההתנתקות ועקירת היישובים התפרסמו ספרים לא מעטים הקשורים אליו. בצד עיתונאים שתיארו את האירוע¹ התחברו ספרים העוסקים בוויכוח שהתרחש בציבוריות הישראלית² וספרי שו"ת³ המציגים פרספקטיבה רבנית פרטנית. במקביל התחברה ספרות רבנית של המנהיגים הרוחניים של ההתיישבות (רבני יישובים, מורים ור"מים בשיבות שהיו בגוש קטיף) ותיעוד של המפונים עצמם. ועדיין תופעה זו טעונה תיעוד ביבליוגרפי. העולם האקדמי הסתפק עד היום בעיקר בקובצי מאמרים⁴ ובמחקרים פזורים,⁵ וכעת יצא סוף

1 א' רייכנר, *כתום המאבק: גוש קטיף במערכה*, תל אביב 2010.

2 ש' ברט וי' ברט (עורכים), *בסערת העקידה*, תל אביב 2007.

3 י' שרלו, *שו"ת ההתנתקות*, תל אביב 2010.

4 ראה ח' משגב וא' לבל (עורכים), *כצל ההתנתקות: דיאלוג אסטרטגי במשבר*, ירושלים ונתניה תשס"ח.

5 הכרך הראשון של ספר השנה של המכון ע"ש זרח ורהפטיג לחקר הציונות הדתית באוניברסיטת בר-אילן מכיל שני מאמרים העוסקים בשיח הרבני. ראה מ' ענברי, "התמודדות רבני הציונות הדתית המשיחית עם תוכנית ההתנתקות: שלוש תגובות לחשש מפני כישלון נבואי", *ציונות דתית* א (בדפוס); ח' רקלין, "מאבקו של חוג הרצי"ה בהתנתקות", שם.

סוף ספר המסתמך על עבודת דוקטור (כמו רוב הספרות העיתונאית וההלכתית שראתה אור בעקבות ההתנתקות, אף הוא יצא לאור בהוצאת ידיעות אחרונות). המספר הגובר והולך של דוקטורנטים באוניברסיטאות בארץ גורם להרחבת הנושאים שבהם דנות עבודות המחקר, ובכללם גם סוגיות הנתפסות כבעלות השלכות אקטואליות ושנויות במחלוקת ציבורית ופוליטית. לא אכביר מלים על ההיבטים השליליים של התופעה, שכן כבר דנו בהם לא אחת. אולם אני סבור, שעל כל נושא ניתן לכתוב עבודה איכותית, המעשירה את הדינמיקה של המחקר, אך ניתן גם לכתוב עבודות איכותיות פחות ואפילו שטחיות. אני מבקש אפוא לבחון את החיבור של ענת רוט בפרספקטיבה של ספר המושתת על עבודת מחקר.

הכותרת לא ככל מחזיר מבטאת לכאורה את ה"חידה" שענת רוט ביקשה להתמודד אתה בספרה. "חידה" זו הפעימה מלומדים רבים שניתחו את אירוע ההתנתקות ופינוי ההתיישבות בעמונה. חוקרים אלה כבר דנו באריכות בתפיסות הפונדמנטליסטיות, והתאימו במרץ בלתי נלאה את התבניות והדפוסים שהכירו לאירוע ההתנתקות. החידה הייתה כפולה: ראשית, הצפי היה למאבק עקוב מדם, להתגוששות אלימה מבחינה מילולית למצער ולפילוג העם. ושנית, לאחר הצלחת ביצוע תוכנית ההתנתקות הצפי היה לקריסת הציונות הדתית, ולפחות הפלגים הדומיננטיים שבה שציידו בהתיישבות. והנה התבדו התחזיות. הפינוי מגוש קטיף עבר יחסית ללא התנגדות מרשימה; המפונים עמדו בשנים שקדמו לתכנית ההתנתקות מול חברה ושלטון מנוכרים, ולאחר ההתנתקות התעלמו החברה והשלטון לפחות בתודעתם של המפונים מהתחייבויות שנתנו לשיקומם מבחינה חומרית ומנטלית כאחת; והנה הציונות הדתית לא רק שלא נחלשה אלא אפילו במישורים מסוימים התחזקה. אחד מהמישורים הוא הפוליטי, והמחברת עצמה הצטרפה לתחייה הפוליטית של הסיעה הציונית הדתית כמועמדת של "הבית היהודי" לכנסת, אך בסוף לא נבחרה. שורות אלה נכתבות בעשור להתנתקות (2015), והמחברת היא אורחת קבועה בכנסים ובסימפוזיונים שונים, אות למעורבותה במושא מחקרה.

האם באמת הצליחה המחברת להפוך את מושא מחקרה לאובייקט המונכח לפני החוקר? ברצוני להעלות הרהורים אחדים בסוגיה זו. אך בראשית הדברים מן הראוי לתאר בקצרה את מבנה החיבור "לא בכל מחיר". מדובר במחקר רחב יריעה שקדני ורציני, המשלב שלושה ממדים:

(א) משקע תאולוגי.

(ב) עיתונאות וראיונות.

(ג) ניתוח היסטורי וסוציולוגי של האירוע.

הספר לא ככל מחיר פותח בניתוח של הפונדמנטליזם, ממשיך בהתחקות אחר תפיסת ה"ממלכתיות" והזרמים שיצרה, ומסיים בחלק הארי, שהוא תיאור השתלשלות המאורעות ורישומם בחברה הישראלית.

ספרה של ענת רוט יצא לאור כתשע שנים לאחר ההתנתקות. כלומר ניתן לצפות ממנו שיפתור את החידה מפרספקטיבה מרוחקת באופן יחסי. להבנתי, תשובתה של ענת רוט ל"חידה" נטועה עמוק בתשתית התאולוגית, שהיא התפיסה הממלכתית. לפי תפיסה זו יש ערך דתי עצמאי לכלל ישראל וממילא גם לשלטון שבחר בו. על כן מאבק חזיתי בשלטון המקובל על רוב עם ישראל איננו בא בחשבון כלל. גישה כזו מצויה בהגותו של הרב צבי יהודה קוק, וכיום הנציג הבולט שלה הוא הרב צבי ישראל טאו, ראש ישיבת "הר המור" שבירושלים. הישיבות ההולכות בקו זה מכונות "ישיבות הקו".

רוט קבעה זרמים בתפיסת הממלכתיות, וטענה שפירות התשתית התאולוגית היו היעדר אלימות ולמעשה גם החלשת המאבק. לא ככל מחיר פותח בדיון קצר ב"פונדמנטליזם", במגמה להפריך את המיתוס, כהגדרתה, ולהוכיח שהמתנגדים לפינוי אינם פונדמנטליסטים. ניתן לקבוע, שלא ככל מחיר הוא מחקר יסודי, החושף תובנות חדשות למי שמכיר את התנועה הציונית הדתית מבחוץ, ומתעד ומאשר את מי שמכיר את התנועה מבפנים וצמח במסגרותיה. בין כך ובין כך עבודתה של רוט היא חשובה, הישג של ממש, ומעתה תהיה בסיס לכל דיון בסוגיות שנדרשה אליהן.

אף על פי כן נראה לי, שהפתרון התאולוגי שהציעה רוט הוא חלקי. אין ספק שתאולוגיית ה"ממלכתיות" הרימה תרומה חשובה לעיצוב פני המאבק. הגותו של הרב טאו ראוויה לדיון מעמיק, ההולך ונעשה בשנים האחרונות. מדובר בתאולוגיה תשתית בעלות השלכות מפליגות. הגות זו הטביעה חותם ניכר על חלק משיבות הגוש, ובמיוחד על "תורת החיים"⁶. אבל כדי להשלים את התמונה יש להידרש לשני שינויים שחלו במחנה הציוני הדתי, האחד במישור הסוציולוגי והתרבותי והשני בתחום התאולוגי. אני טוען, כי השינויים שחלו במחנה הציוני הדתי בין עידן "גוש אמונים" (שנות השבעים של המאה שעברה וראשית שנות השמונים) לעידן שבו האידאולוגיה ההתיישבותית תפסה מקום חשוב אך לא יחיד (משלהי שנות השמונים ואילך), מציעים הסבר לא פחות עצמתי להיעדר ההתנגדות האלימה.

אפתח בשינוי הסוציולוגי והתרבותי. במחקרים אחדים הצעתי את הפער שבין הציונות הדתית עד לשלהי שנות השמונים לבין התנועה מראשית שנות התשעים.⁷ ראשית, יש לציין את התמורות במעמד האישה, ובמיוחד תופעת ההתעוררות של נשים הקוראות לבחינה מחודשת של מעמד האישה ולבדיקת גבולות האורתודוקסיה. ההתעוררות השפיעה במישורין על מעמד הרבנות והדיינות בציונות הדתית. הוקמו מדרשות לנשים ומנייני נשים, כשבמקרים קיצוניים

6 ראה למשל א' אברמוביץ, *התיאולוגיה הממלכתית של הרב צבי טאו וחוגו*, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"ד.

7 ראה D. Schwartz, "Religious Zionism and the Struggle against the Evacuation of the Settlements: Theological and Cultural Aspects", in C. I. Waxman (ed.), *Religious Zionism Post Disengagement: Future Directions*, New York 2008, pp. 93-115; "Ideas vs. Reality: Multiculturalism and Religious Zionism", in A. Sagi & O. Nahtomy (eds.), *The Multi-Cultural Challenge in Israel*, Boston 2009, pp. 200-225; ד' שוורץ, "הציונות הדתית על פרשת דרכים: מהרחבת אופקים לפינוי ישובים", בתוך ד' הכהן ומ' ליסק (עורכים), *צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל*, ירושלים 2010, עמ' 177-212.

יותר נערכים מניינים שיויוניים, המאפשרים בגבולות מסויימים את שיתופן של הנשים בניהול בית הכנסת ובתפילה. מקצועות רבניים: נשים משמשות כטוענות רבניות, כמשגיחות כשרות וכדומה. נוסף לכך התמסדו ארגוני נשים כמו 'קולך', וגם ארגון ותיק כמו 'אמונה' נרתם לקידום אידאולוגי של האישה האורתודוקסית.⁸ כמו כן הוקמו שורה של מרכזי למידה ומחקר בעלי השפעה. מוסדות אלה הם בעלי אופי אקדמי. בעבר הם היו בשוליים, ועם המהפך התקשורתי הם תפסו מקום מרכזי המעצב סדר יום חדש. מדובר ב'מרכז הרצוג' של הקיבוץ הדתי (עין צורים), ב'מכון שלום הרטמן' ב'בית מורשה' ובמוסדות נוספים הממקדים את תשומת הלב בהתאמת ההלכה למציאות מודרנית. מבחינות רבות הם מצרניים לעולם הרבני הישיבתי.⁹ קרבת חלק מהמוסדות לתנועת 'נאמני תורה ועבודה' איננה מקרית. מבחינה אידאולוגית הם מבקשים ליצור שיח פלורליסטי ביחס לבעיות הקיום. כאמור למוסדות אלה מערכת פרסומים ענפה ורשת של שיעורים והרצאות המיועדים לקהילה, והם מרחיבים את מעגלי היעד של הציבור הציוני הדתי. נוסף לכך מוסדות אלה הופכים את הזיקה לאקדמיה ללגיטימית; חבריהם הם ברובם בעלי תואר אקדמי או אנשי אקדמיה, ורבים מתלמידיהם עושים את חוק לימודם

8 ראה למשל מאמרים שונים בקבצים מ'שילה (עורכת), להיות אשה יהודיה, א, ירושלים תשס"א; ב, ירושלים תשס"ג; ל' רוזנברג-פרידמן (עורכת), מאמונה למעשה: שבעים שנה לתנועת 'אמונה', ירושלים תשס"ו. ראה עוד ת' רוס וי' גלמן, 'השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית', בתוך מ' מאוטנר, א' שגי'א ור' שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, תל אביב תשנ"ח, עמ' 464-443; י' קירש, 'מעמד האישה בחברה הציונית-דתית – מאבקים והישגים', בתוך א' כהן וי' הראל (עורכים), הציונות הדתית: עידן התמורות, ירושלים תשס"ד, עמ' 421-386; D. Schwartz & J. Tidor Baumel, 'Reflections on the Study of Women Status and Identity in the Religious Zionist Movement', *The Review of Rabbinic Judaism* 8 (2005), pp. 189-209; חוברת של כתב העת *תרבות דמוקרטית* 10 (תשס"ו), שהוקדשה למגדר וחברה בישראל, ובמיוחד מאמריהן של זהבית גרוס וטובה כהן.

9 ראה י' גייגר, 'הציונות הדתית החדשה: סקירה, עיון וביקורת', *אקדמות* יא (תשס"ב), עמ' 77-51.

באוניברסיטאות שבארץ. בציבוריות הישראלית הם נחשבים לנושאי קו ציוני דתי אינטלקטואליסטי ומתון. השינויים הגאוגרפיים והחברתיים אף הם מופלגים. יש להצביע על התופעה של ההתיישבות העירונית. גרעינים עירוניים הוקמו כבר בשנת 2001 (שכונת רמת עמידר ברמת גן בידי הרב יהושע והרבנית נעמי שפירא) ובשנת 2004 (לוד).¹⁰ כלומר עוד לפני ההתנתקות נסדקה הנורמה המוצקה של ישובים קהילתיים בידי גרעינים חרד"ליים ביש"ע בלבד. שנים אחדות לפני ההתנתקות הסתמנה המגמה של אלטרנטיבה להתיישבות מעבר לקו הירוק. כן יש לציין את הופעת נוער הגבעות. קבוצות מובחנות המורכבות מנוער שצמח בישובי יו"ש, מעולים מצפון אמריקה, מחוזרים בתשובה ומציבורים נוספים נסוגו במידה מסויימת מאידאל הפתיחות והמעורבות של הציונות הדתית וקראו לשוב למקורות ולטבע. אורח החיים של קבוצות אלה עניינו הקפדה במצוות מסויימות, ומקורותיו הרוחניים יונקים גם מהחסידות. נוער זה הקים מאחזים והתיישבויות המנותקים ממרכזי התרבות ומהמנהיגות הרוחנית של הציונות הדתית.¹¹

לכסוף יש להדגיש את השינויים הפוליטיים. בשלהי שנות השמונים החלו להופיע שורה של תנועות ימין קיצוניות, שמאסו באוריינטציה הפוליטית הגמישה יחסית של הממסד הציוני הדתי הרשמי, והציגו אלטרנטיבה של זהות פוליטית ורוחנית כאחת. שוב אין הימין מתלכד לכדי תנועה מונוליטית כמו 'גוש אמונים', אלא מתפרס לשורה של אידאולוגיות והשקפות עולם. דוגמה לכך היא תנועתו של הרב יצחק גינצבורג, היונקת ממקורות חסידיים מובהקים, ובמיוחד חסידות חב"ד, בצירוף עם תפיסות ממלכתיות ותאוקרטיות. גישתו תומכת במשיחיות אקטיביסטית קיצונית. עם תלמידיו נמנים גם המגדירים עצמם ציונים דתיים. דוגמה נוספת היא תנועת 'זו ארצנו' שהתפתחה לתנועת 'מנהיגות יהודית'. תנועה זו קראה לחבריה להתפקד בשורות

10 ראה א' רייכנר, *דווקא שם*, תל אביב 2013.

11 ראה ש' קניאל, 'מתיישבי הגבעות – האם צבר תנ"כי?', בתוך *הציונות הדתית: עידן התמורות* (לעיל הערה 3), עמ' 533-558.

הליכוד ולימים גם להציג מועמד דתי לרשות הממשלה. האידאולוגים שלה, כמו פרופ' הלל וייס, משה פייגלין ומוטי קרפל, קוראים לכינון 'תודעה אמונית', דהיינו להשיב לציונות את הפרשנות הדתית המשיחית 'האותנטית' שלה.

מגמות אלה משקפות התארגנויות ברמות שונות המעידות על הריבוד שבציונות הדתית. ההתארגנויות הללו הן בגדר כיוונים כלליים בלבד. תתי זרמים ממשיכים לפעפע ולהכות גלים בציבור הציוני הדתי, ואלה חושפים את התמורות שעובר ציבור זה בשני העשורים האחרונים. דוגמאות לכך הן:

(א) הגל החדש. הפתיחות לאופנות תרבותיות מתבטאת בקידום אידאולוגיה של שילוב חסידות מזה והגל החדש (ניו אייג') והמיסטיקה באופן כללי מזה בערכי הציונות הדתית.

(ב) התרחבות. חדירת הציונות הדתית לתחומים שהיו חסומים בעבר בפניה (תקשורת, עמדות בכירות של פיקוד בצבא וכדומה).

(ג) חינוך. מספרן של הישיבות הלאומיות גדל בערך פי שישה ממספרן לפני עשרים שנה. בחינוך העל-יסודי התעצמה רשת אמי"ת, שהעמידה אלטרנטיבה מתונה לחינוך הישיבות התיכונית.

(ד) דתיות מסורתית. צמיחת אידאולוגיה של דתיות 'לייט', לאמור הופעת נורמות של אי-הקפדה מוצהרת על חובות הלכתיות וסמי-הלכתיות.

(ה) יצירתיות. משוררים, סופרים ואנשי קולנוע ציוניים דתיים היו תופעה נדירה לפני אמצע שנות השמונים. מצב זה השתנה לחלוטין. מוסדות חינוך והשכלה דתיים המתמחים באומנות ('כינור דוד', 'מעלה') וכתבי עת ספרותיים דתיים ('משיב הרוח', 'דימוי') מיסדו את התופעה החדשה.

(ו) חוויתיות. ביטוי לבקשת הריענון והחוויה הם צמיחת מנייני תפילה רבים בסגנון 'קרליבך'. התפילה נערכת באופן קבוע מתוך שירה וריקודים.

(ז) תרבות פנאי. מקומות בילוי כמו פאבים שוב אינם מרתיעים צעירים ציונים דתיים, ואף נפתחים פאבים לציבור הדתי. 'כוכבי רוק' דתיים החלו ליצור מוסיקה דתית אלטרנטיבית, שחדרה למרכז המודעות של הצעיר הציוני הדתי. התנסויות של צעירים ציוניים דתיים לא מעטים בסמים (ככל הנראה – בעיקר קלים) אף היא תופעה שצפה ועולה על פני השטח בשנים האחרונות.¹²

(ח) פנייה לתרבות הגוף. השינויים באופנה ובהתנהגות המינית בציבור הציוני הדתי עוררו מחדש את שיח הצניעות.¹³

במקביל חלו גם שינויים בתאולוגיית הממלכתיות, וענת רוט עמדה עליהם בהרחבה בספרה. בשנים האחרונות העיתון "מקור ראשון" משמש במה לזרמים החדשים, ומתעד את עושר השינויים החוויתיים המתחולל בציונות הדתית בימים אלה. בעיתונות המציפה את בתי הכנסת (דפי פרשת שבוע) מוליך "עולם קטן" את השינויים, ומכה גלים בעיקר בקרב צעירי הציונות הדתית. הסגנון והתוכן של העיתונות ה"חדשה" שונים מאוד מהשיח שהיה נהוג בציונות הדתית בעבר. שוב לא מהססים הכתבים להעלות סוגיות כמו דת"שים, חד-מיניים וזרמים ביהדות (קונסרבטיבי ורפורמי). גם אם הסגנון והתוכן החדש התגבשו לאחר ההתנתקות, המצע לשינויים כבר היה בעיצומו בתקופתה.

השינויים הללו מציגים את המחנה הציוני הדתי בתקופת ההתנתקות כציבור שונה מאשר בתקופת "גוש אמונים". הפעיל המשתתף במעשי המחאה שוב איננו מנותק מהעולם הסובב אותו. הוא כבר איננו מרוכז במלוא אישיותו בהגשמה. התקשורת הסולרית, למשל, הבהירה היטב לפעילים כיצד הם נתפסים בציבור הרחב. היא גם לא הניחה להם להתמסר באופן מוחלט למחאה כפי

12 ראה למשל 'בסוד שיח', הצנפה. כ"ט בסיוון תשס"ז, 15.6.2007.

13 ראה י' אנגלנדר וא' שגיא, גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש, ירושלים תשע"ג; ד' שוורץ, 'קיצור תולדות המיניות בציונות הדתית: בעקבות ספרם של יקיר אנגלנדר ואבי שגיא "גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש"', אקדמות כב (תשע"ג), עמ' 167-198.

שהיה בעבר. זאת ועוד: הפעיל בתקופת ההתנתקות הוא תוצר של חינוך פורמלי ובלתי פורמלי שונה מאשר הפעיל בתקופת "גוש אמונים".¹⁴ הדמות המונוליטית של המנהיג הרוחני של "גוש אמונים", יוצא ישיבת "מרכז הרב" ושלוחותיה, שוב איננה דומיננטית בתקופת ההתנתקות, שבה הפתיחות הדתית איננה אידאל רצוי או לא רצוי אלא היא מציאות. ההנהגה המוחלטת של "מרכז הרב" נסדקה, וישיבות הפונות יותר להיבט האינדיווידואלי ולאורתודוקסיה המודרנית הפכו לבעלות השפעה על הצעיר הציוני הדתי.

*

השינוי השני שיש להצביע עליו הוא השינוי התאולוגי. המחנה הציוני הדתי הפנים סוף סוף את הזרמים שהגיעו אליו מצפון אמריקה ומהקרבה לחסידויות שונות: התפיסה של דתיות אינדיבידואליסטית וקיומית מיסודו של הרב יוסף דוב סלובייצ'יק, נשיא הכבוד של ה"מזרחי" בארצות הברית ומנהיג רוחני דגול. במקביל הלחלה גם הדתיות המתחשבת בעולם פוסט מודרני, כדוגמת הגותו של הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר). אמנם גם בשנות השבעים והשמונים נפוצו כתביו של הרב סלובייצ'יק בבתי המדרש של הציונות הדתית. אולם המושגים היסודיים שהשתמש בהם, כמו "בדידות קיומית" ו"ניכור",¹⁵ לא חדרו באמת לתודעת הציבור. הרב שג"ר השתמש כבר בראשית שנות השמונים במושגים כמו "סובייקטיביות דתית". דרשות

14 ראה Z. Gross, 'Relocation in Rural and Urban Settings: A Case Study of Uprooted Schools From the Gaza Strip', *Education & Urban Society* 40 (2008), pp. 269-295; Idem, 'Walking a Tightrope: The Attitude of Religious Zionist Adolescents to the State of Israel after the Disengagement', *Religious Zionism post disengagement*, pp. 159-188.

15 ראה ד' שוורץ, *הגותו הפילוסופית של הרב סלובייצ'יק*, א-ב, רמת גן תשס"ח.

שיצאו לאור משנת תשמ"ב מוכיחות זאת בבירור.¹⁶ ההשלכות על תפיסת שלמות הארץ לא אחרו לבוא. על הפינוי של ימית כתב: גישה חד-צדדית, שבשם אמת שלעתיד לבוא מתעלמת מצד אחד מהחסד והשלום ומצד שני מחוקי הממלכה, עלולה להמיט חורבן. כך גם גישה אחרת, שנשענת על הביטחון העצמי ועל אומץ הלב של המלך ומתעלמת מכוח התורה מכוח החסד והשלום, ואינה אלא גאווה עצמית. כדי להנהיג את האדם והעולם בעולם הזה צריך את כל שלושת הכוחות יחד, ורק מכוח השילוב של שלושתם יופיע שם הוי"ה, ודווקא מתוכם תבוא הגאולה שלעתיד לבוא.¹⁷

גישות כאלה לא עלו בקנה אחד עם תפיסת הראי"ה קוק ותלמידיו-חבריו, שהעניקו את התנופה התאולוגית ל"גוש אמונים". כל כך משום שגישות כאלה ספקו הסברים מטאפיסיים וכוללניים. תפיסת הראי"ה ותלמידיו התמקדה באחדות כגורם מטאפיסי וחברתי כאחד. לעומת זאת, גישותיהם של סלובייצ'יק ושג"ר התמקדו ביחיד כסובייקט, בדתיות אישית ובקיום לנוכח עולם פוסטמודרני. הגישות הללו, שלא היו מובנות בתקופה של "גוש אמונים" ולא חדרו לתודעה, הופצו בראש ובראשונה בידי שתי ישיבות, האחת ישיבת "הר עציון" הוותיקה, והשנייה ישיבת "שיח" שבאפרת. החל משנות התשעים הן הפכו לגישות רווחות בציבור הציוני הדתי.

במאבק בהתנתקות ובעמונה דמותם של הצעיר והצעירה הציונים הדתיים שוב לא חפפה במלואה את התאולוגיה של הראי"ה ותלמידיו. האלטרנטיבות, שהרב סלובייצ'יק והרב שג"ר ייצגו נמנו עם המרכיבים של תודעת הצעיר והצעירה. אי אפשר להשוות את המשקע התאולוגי האחד שהשתלט בסופו של דבר על "גוש אמונים" לתאולוגיה הפתוחה המאפיינת את המאבק בהתנתקות.

16 ראה שג"ר, פניך אבקש: דרשות שנאמרו בישיבת הכותל בשנת תשמ"ב, בעריכת מ' ורדיגר וע' פוקס, אפרת תשס"ה. זכורני שנכחתי באותה שנה בשיעור שלימד שג"ר סביב נפש החיים לר' חיים מוולוז'ין. הוא האריך בהגדרה שהציע לשמחה, וטען שהשמחה היא "נים שהתמסס בנפש". דבריו נתפסו כערטילאיים. 17 שם, עמ' 108.

הפתיחות התאולוגית מצטרפת גם לעובדה שצינו קודם, שהנאבקים לא היו מבודדים מהעולם הסובב לא מבחינה תקשורתית ולא מבחינה תרבותית. הערכים הדמוקרטיים בציבור הציוני הדתי היו איתנים למדי, והופנמו מתוך חיי היומיום. הסמכויות הרבניות ידעו כי לא תהיה סרבנות בפינוי,¹⁸ וכי הציונות הדתית אולי תערער על יסודות הדמוקרטיה אך לא תערער את יסודות הדמוקרטיה.

*

לפיכך יש גם לבחון מחדש את הדיון ב"פונדמנטליזם" שהציעה רוט בספרה. כפי שכבר נטען במחקר הסוציולוגי, הפונדמנטליזם היא תופעה מודרנית.¹⁹ כל כך משום שרק התמורות המהותיות שהביאה המודרנה עוררו תגובות פונדמנטליסטיות. אולם באותה מידה הפונדמנטליזם הוא כשלעצמו מודרני. אי אפשר לצייר את הפונדמנטליזם ללא אמצעי התקשורת המודרניים. נהפוך הוא: ההתנגדות למודרנה יונקת מהחידושים הטכנולוגיים והתרבותיים של המודרנה עצמה. בהמשך לכך גם ההתייחסות לתנועות פונדמנטליסטיות אינה מתמצה במאבק חיובי במודרנה, אלא גם באימוץ תפיסות מתוך המודרנה עצמה, כמו למשל הצטרפות נשים למאבק והפיכתן למנהיגות גם בחברות השמרניות ביותר. התמונה זוכת הפרס היוקרתי פוליצור, שצילם עודד בלילטי, ובה נערה המתנגדת לפינוי חוסמת שורה של שוטרים ב"עמונה", ממחישה עובדה זו. ואלה ראשי פרקים בלבד.

רוט אכן התמודדה ביעילות עם הצגת העמדה המתנגדת להתנתקות כפונדמנטליזם, אולם לטעמי היא דחתה את המובן הקיצוני של

18 ראה את עדותו של הרב ישראל וייס, בדם לבי: מיומנו של הרב הראשי הרביעי לצה"ל, תל אביב 2010, עמ' 287-288.

19 ראה למשל ש"ן אייזנשטרט, פונדמנטליזם, כיתות ומחפכה: הממד היעקוביני של המודרניות, חיפה וירושלים תשס"ה.

"פונדמנטליזם". דוגמה להיבטים פונדמנטליסטיים במחנה הציוני הדתי היא החינוך.²⁰ שאלה מרתקת היא, האם תגובת בני הנוער לאירועי העקירה באה הודות להצלחת החינוך או בעצם לכישלונו.

*

מעניין לציין את הכושר של ההתכוננות מבחוץ, המאפשר ככל הנראה ראייה מאוזנת: ענת רוט באה מתחום מדעי המדינה, והיא מפנה את תשומת הלב לתחום התאולוגיה ("ממלכתיות"). בין השורות של חיבורה נמתחת כביכול ביקורת על אנשי מדע המדינה על הזנחת התאולוגיה. כותב שורות אלה בא מתחום ניתוח התאולוגיה, והוא מותח ביקורת על היעדר תשומת הלב לתחום הסוציולוגי, לאמור, לתמורות שחלו במחנה הציוני הדתי בתקופת ההתנתקות והמאבק נגד פינוי עמונה.

למען האמת ראוי לציין, שעיקרון הממלכתיות אמנם בלט בקרב המנהיגות הרוחנית של המחאה ובתגובות על הפינוי, אולם הוא איננו ממצה גם את ההיבט התאולוגי. הציונות הדתית מראשיתה נטעה את משנתה בעיקרון אחדות ישראל, והפכה אותו לגורם מטאפיסי. עיקרון הממלכתיות הוא מבחינות רבות פיתוח קיצוני של רעיון האחדות.²¹ עיקרון זה התגבש מתוך העדפת ההצטרפות לעוברי עברה מאשר ההתבדלות. הרב יצחק יעקב ריינס, ר' זאב יעבץ ושאר מייסדי ה"מזרחי" הבינו, שתחיית האומה דורשת מכנה משותף עמוק של פלגי האומה. אמנם הרב ריינס התאמץ לטעון, ששיתוף הפעולה הוא ממוקד מטרה ואיננו תרבותי. אף על פי כן הוגי ה"מזרחי" הפנימו את הצורך בליכוד פנימי של האומה, והפכו אותו לרעיון מכונן. הראייה ותלמידיו הלבישו את רעיון האחדות בלבוש קבלי, והעניקו לו מבע מיסטי מודגש. ה"ממלכתיות" התגלגלה מתהליך זה, ועל כן היא לא

20 ראה ד' שוורץ, "על הקיצוניות הציונית הדתית: חינוך ואידאולוגיה", *מדור לדור* מד (תשע"ג), עמ' 83-126.

21 ראה למשל ד' שוורץ, *אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית*, תל אביב תשנ"ו, עמ' 35.

רק נחלת זרמים מסוימים, אלא במובן מסוים נחלתה של הציונות הדתית כולה. שכרון גאולת הארץ שהחל בשנות השבעים לא טשטש עיקרון זה. הוא רק יצר אשליה ש"גוש אמונים" מבטא את רצון האומה כולה. אשליה כזו לא הייתה קיימת בתקופת ההתנתקות. נמצאנו למדים כי המציאות היא מורכבת ומרובדת, ובוודאי שדברים אלה יפים לתקופה כה סוערת כמו זו שדנה בה רוט.

*

בסוף ההקדמה ציינה רוט שורה של תודות, ובתוכן – אף לא בראשיתן – היא הודתה "לפרופ' אשר כהן, שעודד אותי לצאת לדרך והנחה אותי בכתיבת עבודת הדוקטורט". עמודים ספורים קודם לכן ציינה שהדוקטורט היה "בהנחייתו של פרופ' אשר כהן". לצערי אנו רואים כאן תופעה שגורה בקרב דוקטורים חדשים במדעי הרוח, שהמנחה נדחק אצלם בין רשימת התודות. אפשר שאין אדם מדבר אלא מנהמת לבו, אולם מדובר בתופעה פסולה, שאין לשתוק עליה. לו היה זה דוקטורט במדעים מדויקים או במדעי החיים, והיה מתפרסם לאחר מכן, היה המנחה חותם על הפרסום, ובמקרים מסוימים גם כמחבר ראשון. הנורמה הפסולה במדעי הרוח היא, שמנחה המקדיש את חלבו ודמו למקד את התלמיד, לזכך את רעיונותיו, להעניק לו רעיונות חדשים, למקצע אותו, איננו יכול להימנות כמחבר. אבל הדעת נותנת, שלפחות תוקדש פסקה נאותה ומקיפה כדי להבהיר את חלקו של המנחה ביצירה, וכך יימלט לפחות מ"רשימת המכולת" של התודות.

דב שוורץ

המכון ע"ש זרח ורהפטיג לחקר הציונות הדתית
הקתדרה ע"ש פרידמן להוראת משנת הרב סולובייצ'יק
המחלקה למחשבת ישראל
אוניברסיטת בר אילן, רמת גן
המכון ע"ש שלום הרטמן, ירושלים

תוכן גיליון 23 של קתריס
כסלו תשע"ו / נובמבר 2015

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
דורון מנדלס
הערה קצרה על המושג "אזרחות טובה"

לאה מור
על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים באוניברסיטה
העברית
על התרגום לעברית לפרידריך וילהלם יוזף שלינג, *מכתבים
פילוסופיים על דוגמטיזם וביקורתיות*

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

ראובן מירקין
בשורה מרעננת
על ספרו של אילן אלדר, *ממנדלסון עד מנדלי*

ראובן מירקין
תכנון לשון בישראל
על ספרו של אילן אלדר, *תכנון לשון בישראל*

שרגא נרו
אצבעוני יוצא למלחמה
על ספרו של יואב רינן, *משבר מדעי הרוח*

יוחנן גלוקר
לתקן עולם במלכות הביקורת הדידקטית
עוד על ספרו של יואב רינן, *משבר מדעי הרוח*

זכרון לראשונים
אברהם שליט

אוריאל רפפורט
מפעלו ההיסטוריוגרפי של אברהם שליט ז"ל

אוריאל רפפורט
אברהם שליט

אברהם שליט
"מלחמת בר כוכבא", *מערכות לח, תש"ז*, עמ' 69-74
"כשרון מדעי שנגדע", *בחינות ג', תשי"ג*, עמ' 85-87
"על ספרו של פול וינטר", *קרית ספר ל"ז, תשכ"ב*, עמ' 332-341

תוכן גיליון 22

media. Therefore the chances of a violent reactions have become negligible. Thus one can say that the book supplies us with an important but partial view of its subject.

Dov Schwartz

On a Riddle and its Solution

Anat Roth, *Not at any Cost: From Gush Emunim to Amona: The Story behind the Struggle over the Land of Israel*. Tel-Aviv, 2014.

This book presents the reader with the question, why was there not a violent opposition to the disengagement plan from Gaza? How come that the religious Zionist camp has survived this traumatic event? While analyzing the concept of fundamentalism, the book's answer is rooted deeply in the theological sphere: the concept of statehood (*mamlakhtiyut*) prevented a violent response. The theology of Rabbi Zvi Tau and his disciple Rabbi Shemuel Tal sanctifies the state of Israel and the unity of the nation. This approach is combined with the Messianic interpretation of history, and its result is responsible behavior. While this is a reasonable explanation, the book ignores the other causes for the nonviolent response on the side of the settlers as well as of the whole religious Zionist camp. There are also sociological causes. The religious Zionist sector has experienced essential changes in the last twenty-five years. Religiosity has become more open to new experiences; religious feminism is now present more than ever; religious Zionists have taken positions in areas that had been closed to them before (high ranks in the army, the media etc.). While in the case of past evacuations (Yamit and Sinai) religious Zionists stood *against* the army and the media, now religious Zionists are themselves present in the army and the

results are the focus of this essay. I chose some of the pictures and arranged them side by side, filling the gaps by using parts of other pictures, sprinkling cement, sand and water, and interweaving generalizations on what is more and less important in the educational system.

The most important thing in the educational system is the matriculation exam or, to be more precise, the number of those entitled to obtain the matriculation certificate. This is the axis around which the system turns. But emerging from the crafted photographs, what came into focus is the revelation that the educational system is surprisingly not engaged with all its force in addressing this issue, but leaves it to the teachers to deal with it, without providing the appropriate support. For example, it does not seriously take on the challenge of assisting teachers to maintain silence in the classroom, a silence which they all expect to improve their teaching and help the children learn for their exams. The commitment of the system to the matriculation exams also exacts a high price: it reduces learning to superficial levels, avoids addressing serious and profound issues like racism, and inhibits the flourishing of creativity and imagination... And finally, but not incidentally, this commitment brings school heads to rid themselves of, or avoid admitting, those students who may reduce the statistics of those entitled to matriculation certificates. This is really troubling.

minimize it. She didn't consider seriously the research of esoteric writing in the middle ages and Gersonides' place within this tradition of writing. Klein-Braslavy's book serves well the scholastic philosophy experts. It could enlighten us much more had an open-minded view.

Yaron Vansover

The Educational System is not Concerned with its Teachers, nor, Surprisingly, with its Pupils: So, Where do its Interests lie?

Idan Yaron and Yoram Harpaz (2015), *Snapshots from the Life of a Secondary School*, Tel-Aviv: Sifriat Hapoalim. 238 pp., 78 NIS.

Idan Yaron "descended" on a school with an 'observation diary' in order to find out "what is actually going on there", "to capture" pictures from school life. He left three years later with eight notebooks consisting of 200 packed-full pages, which resulted in the book before us, a collection of "verbal pictures" that have frozen and recorded slices of school life, mirror images of a reality drawn from personal and immediate impressions. The book unfolds these pictures before the reader without any attempt to draw generalizations out of them. The author leaves the crafting of generalizations to the reader. I took this task upon myself, and the

implicitly or explicitly. Completely. Second, the book suffers from an arrogant Hebrew style, as shown by several sentences taken from the book which set out to demonstrate why and how Judaic Studies are heading the academic Olympus, while ignoring the laity who are not familiar with Foucault's analysis or are unaware of the meaning of 'paradiscursive'. Third, the review discusses the date of the Heikhalot literature (4th-5th centuries). Fourth, a discussion concerning *Sefer Yetsira* explains to the reader why he is not advised to introduce his own ideas into a text under discussion.

Dov Schwartz

Intersection of Torah Commentary and Philosophy

Sara Klein-Braslavy, *Gersonides' Interpretation of the Stories of the Creation of Man and the Garden of Eden*, Magnes Press, Jerusalem, 2015.

Klein-Braslavy's new book on Gersonides' philosophy is an excellent study. It analyzes Gersonides' commentary on certain biblical units (the opening chapters of Genesis). However Gersonides is studied here mostly in the background of his writing, while it should be viewed against the light of his predecessors. Also Klein-Braslavy discussed Gersonides' esoteric style, trying to

VIII

Meir Bar-Ilan

Letters by which Heaven and Earth were Created

Tzahi Weiss, *Letters by which Heaven and Earth were Created: The Origins and Meanings of the Perceptions of Alphabetic Letters as Independent Units in Jewish Sources of Late Antiquity*, Jerusalem: Bialik Institute, 2015, 262 pp. (Hebrew).

Weiss' dissertation has ripened into a highly erudite book that deals with the esoteric understanding of the role of the letters when the Creator made the world out of them. This is a historical study of philosophical and mystical knowledge analysed with the help of several disciplines interwoven into a learned treatise.

In this book we meet with many sources and with the contributions of various scholars, from *Sefer Yetsira*, Memar Marqa (in Samaritan Aramaic), Talmud (plus midrash and modern philology), Heikhalot literature, Plato, Zosimus of Panopolis, Plotinus, Pachomius, and many others, who are introduced into the discussion with the help of modern thinkers such as J. Lacan, P. Ricoeur, C. S. Peirce, J. Derrida, U. Eco, G. Scholem, M. Idel, and many others. Hebrew letters and fonts as well as Greek letters are used in the body of the work, while Metatron is called to testify concerning the names that are engraved on the Throne of Glory.

Though one cannot deny Weiss' contribution and intellectual achievement, there are some flaws that must be taken into account in evaluating this study. First, my review points out that Gematria is false evidence, and although it is true that traditionally it has been considered to be valid, except by Iamblichus and ibn Ezra, the modern scholar must abstain from using it or supporting it

incurable disease. “Gegen die Contamination is kein Karut gewachsen”, wrote Paul Maas as late as 1927.

Things began to change around the turn of the century. Joseph Bédier, having attempted a few times to produce a kosher ‘Lachmannian’ *stemma* in his various editions of Jean Renart’s *Lai de l’ombre*, decided in his 1938 edition to abandon ‘Lachmann’s method’ in despair and to publish the text of one ‘best manuscript’. In his 1926 edition of Lucan, A. E. Housman realized that some of the most important MSS were what people then called ‘contaminated’, and compared the transmission of Lucan to the delta of the Nile. This did not prevent him from using *ratio et res ipsa* in reconstructing the text: a procedure which a German critic branded as *ganz unmethodisch* – since it did not follow *the* method. One scholar who realized, in theory as well as in practice, that not every transmission had to resemble that of Lucretius was Giorgio Pasquali, who, in his great *Storia della tradizione e critica del testo* of 1934 made the crucial distinction between an ‘open transmission’ (such as Lucan’s, Virgil’s or Ovid’s *Metamorphoses*) and a ‘closed transmission’ (Lucretius, Catullus).

I have used this story to show how, in some sections of the Humanities, the procedure which we know from other disciplines of trial and error, refutation and refashioning, are also practised. But I also refer the reader to Housman’s article ‘The Application of Thought in Textual Criticism’ of 1922, reprinted in Vol. III of his *Classical Papers*, edited by Diggle and Goodyear, where the great textual critic and editor emphasizes the need to have brains and a sense of language and style and to use them at every stage. Even research in one of the areas of the humanities which most resembles other sciences is not based on the purely mechanical obedience to rules. But is it in the natural sciences?

well explained in Paul Maas' *Textkritik* of 1927, translated into English as *Textual Criticism* in 1958).

In his book *De Emendatione Lucretii* of 1847, Jacob Bernays employed this new approach to sorting out the MSS of a text to establish that the text of Lucretius depended, in the last resource, on three main MSS to which he gave the *sigla* (initial letters) O, Q and L. Since L, the ancestor of the more modern MSS, mostly copied in Renaissance Italy, was more remote from the original than O and Q, he concluded that these two Leiden MSS should be the main basis of any reconstruction of the text of Lucretius, other MSS stepping in only where they are obviously faulty or defective.

This was followed in 1850 by the great edition of Lucretius, with a long introduction and a detailed commentary, by Karl Lachmann, Professor of Latin in Berlin. Lachmann's edition, one of the classics of modern scholarship, advertised Bernays' reconstruction of the MS tradition of Lucretius: but it also did, inadvertently, something else. Although Lachmann (who had published in 1842 a critical edition of the Greek New Testament) was well aware that his (and Bernays') *stemma codicum* (genealogy of the MSS) of Lucretius applied only to this particular text, most scholars soon turned this particular *stemma* into "Lachmann's Method", and took it for granted that in the case of any Classical or mediaeval author, whatever the number of the MSS and the relations between their readings, one always *had* to end up with the *familiae* of MSS, each of them copied wholly out of one older MS, leading to a reconstructed Archetype. When more popular texts, which were more widely read throughout the Middle Ages and have been preserved in a far larger number of MSS, did not seem to conform to this imaginary but absolutely binding "Lachmann's Method", one used coercion and squeezed it into a 'proper' scheme. Where this or that MS seemed to be copied out of more than one predecessor, this was called 'contamination' and treated like an

Humanities only an instrument, or an instrument's instrument? Or is it in some way similar to research in the other disciplines?

To answer this question I have chosen, rather than discuss such issues in the abstract and in general terms, to offer the reader a bird's-eye view of the development of research in one set of problems in one field of the Humanities, the textual criticism of ancient texts. I have chosen as my example the text of the Latin didactic poem *De Rerum Natura* ("On the Nature of Things") by the first-century BCE Roman poet and philosopher Titus Lucretius Carus, commonly known as Lucretius.

What is special about the text of Lucretius is that the study of its manuscript tradition by two of the leading Classical scholars in nineteenth-century Germany led many of their followers to assume that there is one, and only one, method of reconstructing a text from manuscripts (hence MSS), and that whenever the manuscript (hence MS) transmission of this or that text seems to be recalcitrant, one simply has to force it into the mould of this sacred method. It took scholarship a good seventy years or so to realize that the idea of this all-embracing method was an illusion.

Until the beginning of the nineteenth century, most editors of ancient texts took their MSS as 'equal contenders' and opted in each case for the MS reading which appealed to their sense of language and style, whatever the place of that MS in the transmission. Immanuel Becker, famous for his edition of the whole of Aristotle, was one of the first to realize that all MSS were not born equal, and he selected, wherever possible, the reading of the oldest MS, or one of the oldest ones. It was only in the next generation that scholars discovered the procedure called *recensio*: a comparison of the readings of all manuscripts with the aim of dividing them into families, and establishing priorities within the families and between the families themselves. (This procedure is

English Abstracts

John Glucker

The Humanities as Scientific Pursuits

In some recent issues of the ‘programmatic’ section of this periodical I have dealt a few times with various types of argument proffered by deans, rectors and heads of departments in an attempt to safeguard the existence of the Humanities in our present-day universities. Most of these excuses – for this is what they seem to be – attempt to justify the Humanities as *ancillae* of what the author seems to regard as higher things – as preparing students through training in critical and creative thinking for the real business of life: commerce, industry, finance, communications, high tech. and the like. Another ‘justification’ for the Humanities has recently been offered by Professor Yoav Rinon: the humanities are (or should be) essentially included in literature. Literature, according to a theory advanced by Rinon, can, ‘if given the proper direction’, make us better understand the world and ourselves and behave morally. In two articles in issue 23 of this periodical, Mr. Shraga Nero and myself point to some of the absurdities inherent in this approach. Here it should be sufficient to show that this ‘justification’, like the previous ones, also makes the Humanities a mere instrument for achieving something external to themselves: you do not read literature for its own sake, or for some qualities inherent in it, but for the sake of improving your *Weltanschauung* or your behaviour. And even if this were the case, why do research in subjects such as literature and history? Is research in the

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 24, December 2015

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

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

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

e-mail: info@katharsis.co.il

Visit our website: www.katharsis.co.il

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

© All rights reserved 2015

