

# קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת  
במדעי הרוח והחברה

גיליון 25, תמוז תשע"ו/יולי 2016



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

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, 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](mailto:info@katharsis.co.il)

בקרו באתר שלנו: [www.katharsis.co.il](http://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, 2016



## תוכן העניינים

5	דבר המערכת .....
	על שלושה ועל ארבעה
	יוחנן גלוקר
6	לא רק סמנטיקה .....
	יוסף אגסי
	הפילוסוף הלאומי התורן
19	על ספרו של מיכאל אברהם .....
	לאה אורנט
	על ספר "התניא" כ"שיטת טיפול פסיכולוגי"
53	על ספרו של יחיאל הררי .....
	יוסי גולדשטיין
	ביוגרפיה פוליטית?
72	על ספרו של ארנון למפרום .....
	שלמה אהרונסון
82	על ספרה של אניטה שפירא .....
102	פיתאגורס הסופיסט .....

106	חמי בן־ננון על ספרו של אריך פרום .....
120	עודד היילברונר "גרמניה הקלאסית" על ספריהם של גד יאיר ופניה עוז־זלצברגר .....
131	חננאל מאק על ספרו של שמחה עמנואל .....
152	ירון ונסובר הרהורים על הוראת ההיסטוריה: קן בארנס לרשות ועדת המקצוע תגובה לתגובה של אריה לב .....
169	אלון נבות על התרגום העברי לאיליאס לטינה .....
178	זכרון לראשונים ראובן ירון .....
180	א"מ ראבילו דברים לכבודו של ראובן ירון .....
182	ראובן ירון השלטון על חיים ומוות .....
192	על ספר החוקים הסורי־רומי .....
236	תוכן גיליון 24 .....

## דבר המערכת

בגליון זה שוב יש לנו מבחר מאמרים בשטחים שונים. רוב המאמרים הם עדיין בענייני ספרות עברית והיסטוריה של מדינת ישראל; אך שלשה מאמרים עוסקים בפילוסופיה, מחשבה פוליטית, ושירה לטינית.

התבקשנו להבהיר את עמדתנו בעניין תוכן המאמרים שיוצאים לאור *בקתריסיס*. הנה היא:

המערכת אחראית לבחירת המבקרים שמאמריהם יכללו בכתב העת. כל מאמר נשלח לקריאה ולשפוט לקורא מקצועי, הרשאי לאשרו ללא תקונים, לפסול אותו, או לבקש תקונים. במקרה של הצעות לתקונים, המערכת מחליטה מה מהצעות הקורא המקצועי מחייב את הכותב ומה הוא רק בגדר המלצה.

בכל מקרה, כל חברי המערכת קוראים כל מאמר לאחר הקריאה המקצועית והתקונים, והחלטתם בכל הנוגע למאמר (כולל האפשרות שלא לפרסמו למרות המלצת הקורא) היא סופית.

הקורא המקצועי והמערכת אינם אחראים לתוכן הדברים הכלולים במאמרים ולנסוחם, אלא אך ורק לרמתם המדעית הנכונה.

## על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

### לא רק סמנטיקה

לא לכל מלה ומונח יש משמעויות ומובנים שהם רק ענינו של המילונאי. מלים ובטויים אינם חיים, כאלים האפיקוריאים, בחלל הריק שבין העולמות. לכל בטוי כללי ומופשט יש רקע היסטורי, דתי, לאומי, פוליטי וכיצא באלו. מה שהיה פעם 'ספר' היום הוא 'מעצב שער'. ה'שמש' של בית הספר הפך ל'שָׁרֵת'. מי שכונה פעם 'אדוק' היום הוא 'דתי', ומי שהיה פעם 'חפשי' הפך בדור האחרון ל'חילוני'. משתי הדוגמאות האחרונות ניתן לראות ששנוי הכנויים אינו מקרי. 'אדוק' הוא כנוי לא מחמיא במיוחד: מי שאוחז בדתו ונאחז בה בכל כחו. 'דתי' הוא בטוי ניטראלי, ובהקשרים שונים גם מכובד. 'חפשי' הוא תואר כבוד: מי שהשתחרר מכל אותן אמונות ומצוות ועומד ברשות עצמו. 'חילוני' הוא תואר הקשור ל'חול' ול'חולין', שהיפוכם 'קודש' ו'קודשים' – דברים (או אנשים) שאין חלקם בקודש כיון שאינם 'דתיים': ואחד מהפכיו האחרים של 'קודש' הוא 'טומאה'. כך מביעים חילופי המושגים התמימים כביכול את שנוי (ושדרוג) מעמדה של הדת בישראל של הדור האחרון. השנויים בשם של בעלי מלאכה מעידים על היחס הדוֹעֵרֵכִי למקצועות אלה: כיון שסתם 'ספר' או 'שמש' הם מקצועות נחותים, אבל – מה לעשות? – אנחנו זקוקים להם, הבה נשנה את שמם ובכך נהפוך את עבודתם למכובדת יותר. יש מקומות שבהם אפילו בשם המכובד 'מזכיר' לא סגי. 'מזכיר האו"ם' היא ללא ספק משרה מכובדת – לא כן מזכיר פקולטה בישראל. היום מה שהיה מזכיר/ת פקולטה הפך ל'ראש/ת מנהל

הפקולטה'. כל אלה משקפים את היחס החדש והשונה למלאכות; ואין זה מקרה שבמקום מגורי, כפר סבא, הפך מה שהיה פעם 'רחוב המלאכה' (שנגרים ונפחים וסנדלרים ורתכים עבדו בו) ל'רחוב היסמין' (שבו גרים היום אזרחים 'מכובדים' ב'דירות פאר').

במאמר זה נדון בכמה דוגמאות של מושגים ששינו את משמעותם או מעמדם מסבות שאינן סתם ענין של סמנטיקה, אלא של פוליטיקה גלויה וסמויה. שתיים מהן לקוחות מעולם הפוליטיקה האוניברסיטאית, והשלישית, על גוניה השונים, מתחום הבינים שבין הפוליטיקה, הדת, והלאומיות.

#### א. בינוני

במשך השנים הרבות שבהן לימדתי באוניברסיטה וגם ישבתי בגופים כגון מועצת הפקולטה, סינאט האוניברסיטה וועדות שונות, התרגלתי – אם כי מעולם לא מרצון חפשי ותודעה מלאה – לכנוי 'בינוני' שהשתמשו בו (ואני משער שעדיין משתמשים בו) לציון איש אוניברסיטה שרמתו המדעית אינה מניחה את הדעת. כמעט לא שמעתי מי שיאמר בדיון בגוף אוניברסיטאי שפרופסור א', או ד"ר ב', הוא חוקר גרוע. רק לעתים רחוקות ביותר שמעתי תואר זה בועדת מינויים, מפיו של חבר הועדה שהתנגד בכל תוקף למנוי מועמד זה או אחר. מן הרגע שבו הפרופסור, או הדוקטור, היו לחלק מן הריהוט הקבוע של האוניברסיטה, שוב לא יעלה על הדעת שהם פחות מ'בינוניים'.

זכורני מקרה אחד של פרופסור שכמה מפרסומיו 'זכו' לבקורת שלילית, בלשון המעטה, של מומחים ותיקים בשטח מחקרו. באחד ממאמרי הבקורת הארוכים והמפורטים ביותר הראה המבקר שאותו פרופסור טוען במקומות רבים שתרגם קטע זה או אחר משפת המקור, בשעה שלמעשה תרגם מתרגום אנגלי ולעתים לא הביין גם את הכתוב באנגלית. הוא גם טעה טעויות חמורות בהבנת בעיות עקרוניות שעלו במחקר המודרני, משום שלא היה מסוגל לקרוא חלק ממנו (בעיקר מה שלא היה כתוב עברית או אנגלית), ולא היה מסוגל לעקוב אחרי כמה מן הרעיונות וההסברים שמצא בספרות המשנית כי לא היה בן בית בחלק ניכר משיטות המחקר – וזאת בשטח שנחשב למומחה בו.

איני רוצה לשער בנפשי מה היה אותו אדם עושה לאחר אותו מאמר בקורת אילו היה פרופסור באוניברסיטה יפנית בשנים שלפני מלחמת העולם השנייה. ידוע לי שבאירופה ובארצות הברית היו לא מעט פרופסורים שבעקבות מאמר בקורת מעין זה היתה האוניברסיטה שלהם ממררת את חייהם עד שהתפטרו, ואז, אם התמזל מזלם, מצאו עבודה לכל היותר באוניברסיטה 'נחותה' או במכללה נדחת. בישראל המשיך אותו הפרופסור ללמד באותה אוניברסיטה ולשאת בתפקידים שונים כאילו לא קרה דבר. כשיצא לגמלאות ערכו ערב (או יום, איני זוכר) של הרצאות לכבודו. כששאלתי פרופסור בכיר יותר וחוקר רציני ומעמיק בשטח קרוב מדוע לא קרה דבר, הוא הסביר לי שבכל אוניברסיטה יש חוקרים טובים וחוקרים בינוניים. לא עלה בדעתו להשתמש במלה 'רעים', אם כי ברור היה לי, למחבר אותו מאמר בקורת, לכל חוקר של ממש שקרא אותו, ולאותו פרופסור שדברתי אתו, שכאן לפנינו חוקר גרוע שאין מקומו במוסד מדעי.

אבל מדוע? הרי ההגיון הפשוט אומר שאם יש טוב ויש גם בינוני, הרי על הבינוני, מעצם הגדרתו, להיות 'משהו באמצע', בין הטוב וההיפך מן הטוב: בלשון בני אדם, הרע. מדוע מותר לומר על חוקר שהוא טוב, מצוין, מעולה, גדול וכל כיוצא באלו, ואסור לומר על חוקר שהוא רע, גרוע, טועה ומטעה, ואפילו – שומו שמים! – שרלטן? ככל הנראה אחת הסבות לכך היא סגנון הדבור ('השיח') שנפוץ בעולמנו הנאור בעשרות השנים האחרונות, PC, politically correct, או בעברית 'תקין מבחינה פוליטית'. לפי סגנון 'שיח' זה מותר לומר על אדם שהוא צעיר, אך אם נאמר שהוא זקן הוא עלול להפגע עד עמקי נשמתו. נקרא לו איפוא 'מבוגר', או 'קשיש', או 'אזרח ותיק'. המלים מאבדות כאן את משמעותן. 'מבוגר' הוא כל מי שהגיע לגיל הבגרות, בין אם זה בר/בת מצוה או גיל הבחירה וההצבעה למוסדות המדינה, 18 או 21. 'קשיש' הוא לא סתם זקן, אלא זקן מופלג, מי שעבר את גיל השמונים – או, בימינו, התשעים. אשר לאזרח ותיק, משמעותו המדויקת של מונח זה הוא מי שעברו עליו לפחות כמה עשרות שנים כאזרח במדינה זאת או אחרת. ברוב המקרים, דבר זה חופף לגיל הזקנה, אבל דוקא בישראל היה עלינו להקפיד יותר. מה על יהודי שעלה מצרפת בגיל 76 לפני שבוע, ואז



הוענקה לו אזרחות ישראלית לפי חוק השבות? האם אחרי שבוע כאזרח ישראלי הוא כבר אזרח ותיק? וגם בעולם הגדול: מה על תושב קבע של מדינה זאת או אחרת (למשל אמריקה) שאין לו אזרחות אלא רק זכות ישיבת קבע באותה מדינה ('כרטיס ירוק' וכיוצא בזה)? ובעיקר, מדוע כל אותן דרכי עקיפין? האם עלינו לשכתב את התנ"ך לפי אותם קני מדה ליברליים כביכול? "ואברהם מבוגר בא בימים"? "והדרת פני אזרח ותיק"? "בנערינו ובקשישינו"? ומה מקורה של ההנחה שהתואר 'זקן' הוא פגיעה בכבודו של אדם? אם זה היחס המצוי לזקן בחברה של ימינו, אולי מה שטעון תיקון אינו הלשון אלא הדעות הקדומות בחברה. בדומה לזה הבטוי הרווח אצלנו 'בן מיעוטים', כאילו היו 'ערבי', 'דרוזי', או 'בדוי' שמות גנאי – וכאילו לא היו מתי מעט הנוצרים האירופיים הגרים בישראל, או בני העדה הארמנית, או יהודים יוצאי סלובקיה, גם הם בני מיעוטים. מדוע נניח שיש משהו מעליב בשם 'ערבי' או 'בדוי'? בפרט במקרה כגון זה, שאפשר להניח שרובם הגדול של ערביי ישראל לא יראו בשם 'ערבי' מלת גנאי, אלא תאור התואם את זהותם.

נכון הוא ש'רע' או 'גרוע' הם לכל הדעות לא מילות שבח; אך מה אם בעולמנו הרחוק מן השלמות לא כל הדברים או האנשים – או החוקרים – הם טובים או בינוניים? יש גם רעים. הם חלק מן המציאות לא פחות מן הטובים. האם, כדי שלא לפגוע במי שפגיעתו רעה – ומדוע לא? – עלינו להמנע משמוש במלת הגנאי 'רע' גם כאשר היא התיאור הנכון והמדויק של מה שיש? עצם התואר 'בינוני' בהקשרים כאלה מאבד את משמעותו ואת זכות קיומו. בינוני הוא מה שבאמצע בין טוב לבין... מה? עד היכן יכולים הנימוס המזויף והצביעות המקובלת והאפנתית לאסור עלינו את השמוש הנכון והמדויק במכשיר ההבעה הטוב ביותר שיש לנו, הדבור והכתב? השמוש במלים 'פשוטות' כ'בינוני' אינו סתם ענין של סמנטיקה, והבקורת עליו אינה סתם צייקנות של איזה פילולוגים קפדנים. מדובר בעיוות של המציאות שאינו מקרי ואין לו כל הצדקה. אלא אם כן הצביעות מעל לכל. אולי זאת סיסמה טובה ל'תקינות פוליטית'?

עוד סבה אפשרית לאותו שמוש ב'בינוני' הוא ההשלכות של בטויים מעין אלה על האוניברסיטה. יש באוניברסיטה חוקרים

מצוינים וטובים: יופי לך, אוניברסיטה. יש בה חוקרים שאולי אינם מצוינים, ואינם אפילו טובים – ואולי אינם חוקרים של ממש. נו, טוב: נקרא להם בינוניים, כל עוד לא נוציא את דבת האוניברסיטה רעה. (ומה על דבת המציאות המדעית?)

אסים בספור קצר. ימים אחדים לאחר שזכה בפרס ישראל לחקר הספרות, באה עתונאית של השבועון העיד לראין את פרופ' מאיר שטרנברג. במהלך הראיון נגעו גם בשאלת הרמה הכללית של האוניברסיטות בארץ, והעתונאית השתמשה (כמו כולם) בשם התואר 'בינוני'. שטרנברג ענה מיד – ואני זוכר את דבריו אחרי שנים כה רבות: "אוניברסיטה בינונית היא אסון לאומי, פשוטו כמשמעו".

#### ב. המערכת

לא עברו הרבה שנים והתפנתה באותה אוניברסיטה קתדרה בשטח עבודתו של אותו פרופסור 'בינוני' שעסקנו בו בפרק הקודם. המועמדים לקתדרה היו אותו פרופסור 'בינוני', פרופסור אחר שבלשון ה־PC ניתן היה לתארו כ'קצת פחות בינוני' (כלומר, בלשון המציאות, קצת פחות גרוע, אבל עדיין לא בינוני), ופרופסור שלישי שהיה חוקר גדול במעמד בינלאומי באותו שטח מחקר. מי שנבחר לא היה הפרופסור 'הבינוני' שדנו בו בסעיף הקודם, אך גם לא החוקר הגדול, שמצד עצם מהותה של הקתדרה היה המועמד הטבעי למינוי זה. בתקנוני הקתדרות באוניברסיטות הישראליות אנו פוגשים בבטויים כגון "על קתדרה יופקד חבר סגל אקדמי, בעל שם בתחום או במקצוע המדעי שהקתדרה מוקדשת לו", ו"בהפקדה על קתדרה יש משום כבוד מיוחד שמעניקה האוניברסיטה לאחד מבכירי מדעניה".

ובכן, אותו חוקר בעל מעמד בינלאומי בלתי מעורער לא התמנה לקתדרה. מי שהתמנה הוא אותו פרופסור שכניתי אותו, בלשון סגיי נהור המקובלת היום, 'קצת פחות בינוני'. בעברית פשוטה לא הייתי מכנה אותו בתואר זה. לכל היותר הוא היה חוקר חרוץ, אך נעדר כמה מן הנתונים הבסיסיים שהיו, אולי, עושים אותו לחוקר... נו, טוב (וגם אז לא היה מגיע לקרסוליו של החוקר הגדול שלא התמנה). פרסומיו בעברית ובאנגלית היו ידועים בין חוקרים במקומות שונים – כלומר, הוא היה להלכה 'בעל שם' – אך לא הייתי מאחל לעצמי כמה מדברי

הבקורת שהטיחו בו בעלי מקצוע רציניים. לכל היותר ניתן לומר שהוא לא ירד לאותו שפל שאליו הגיע 'האדם השלישי'. מאידך, הוא היה איש שידע לטוות חוטים ולקשור קשרים. הוא קנה את לבם של כמה ממוריו בישראל ובחו"ל במתק שפתים ובחנופה מעשית (שרותים וטובות הנאה שאינם חורגים ממסגרת החוק), ובלה את רוב זמנו בכנסים ובשבתונים בהכרת אנשי הכוח וההשפעה וקשירת קשרים עם אלה מהם שהיו נכונים 'לעזור לו', בתמורה הנאותה (למשל, כדוגמא אחת, תמורת הזמנות לתקופות קצרות או ארוכות לארץ הקודש).

יום אחד פגשתי בפרופסור אחר, אחד מגדולי החוקרים בעולם בשטח המשיק לאותו שטח מחקר, שידעתי (משמועה נכונה) שהוא ישב בראש הועדה המקצועית שהמליצה על אותו מנוי לאותה קתדרה. שאלתי אותו מה קרה. הוא הודה שאותו חוקר גדול שלא נבחר הוא ללא ספק מבחינה מדעית המועמד הטבעי לקתדרה, וגם הודה בכך ש'בטוב שבכל העולמות האפשריים' אין ספק שהוא היה נבחר. אך מה לעשות, המערכת – כך אמר לי – מעדיפה אנשים שאינם 'רק' יושבים באהלה של תורה, אלא גם תורמים לאוניברסיטה בועדות, בקשירת קשרים, במציאת קרנות, בהדרכת הרבה תלמידים לתארים גבוהים, ושאר ירקות מאותה ערוגה. כאן יתרונו של 'הפרופסור הקצת פחות בינוני' בולט לעין.

יפה. אבל מי היא אותה 'מערכת', מה גילה, גבהה, משקלה וצבע עיניה? היכן היא שוכנת, מה כתובת הדוא"ל שלה, ומה הן שעות הקבלה? הרי בעיקרו של דבר 'המערכת' היא מושג מופשט לא פחות מן 'החברה הישראלית' או 'האזרח המצוי', ואולי אף יותר. למעשה, 'המערכת' היא אותם אנשים שלפי שעה מנהלים את עניניה החשובים של האוניברסיטה. כשנות דור לפני מאורע זה, היתה 'המערכת' באותה אוניברסיטה ממנה ללא צל של ספק את המועמד העדיף מבחינה מדעית. משהו השתנה במשך השנים בטיבה של הקבוצה המושלת באותה אוניברסיטה – כשם שמהו השתנה במשך השנים ב'מערכת' השלטונית הישראלית, וכנראה לא רק מבחינה פוליטית. דברים אלה משתנים מעת לעת ומתקופה לתקופה. העובדה שברגע מסוים 'המערכת' מעדיפה – במינוי שמטרתו המוצהרת היא מדעית –

איש כוח ויחסי צבור על חוקר רציני ומעמיק אינה מזכה לא את אותה 'מערכת' ולא את הועדה שהתאימה את עצמה לשחיתותה. תפקידו של אותו יושב ראש הועדה היה לעמוד על כך שמי שהועדה תתמוך במינויו יהיה החוקר הטוב שבין המועמדים, כחוקר ואיש מדע: לשם כך קימת אוניברסיטה. 'המערכת' לא היתה אלא תירוץ עלוב לכניעה ללחצים של קבוצת אנשי כוח באותה אוניברסיטה שחפצו ביקרו של אחד מהם. אחד כמותם.

כמו שכבר אמר פאוסט של גיתה (חלק ראשון, 575-577):

Was ihr den Geist der Zeiten heißt,  
Das ist im Grund der Herren eigener Geist,  
In dem die Zeiten sich bespiegeln.

ובתרגום יעקב כהן:

הַן אֲשֶׁר לוֹ רוּחַ הַזְּמַנִּים תִּקְרָאוּ  
אֵינֹו אֶלָּא רוּחַ אוֹתָם אֲדוֹנִים,  
אֲשֶׁר בוֹ, כְּכִרְאִי, יִשְׁתַּקְפוּ הַזְּמַנִּים.

ג. הרעיון היהודי ושות'

לא רק בעולם האקדמי, הנוטה לעתים להשתמש במושגים 'כלליים' וגלובאליים, יש לנו מלים ומונחים שאינם – בלשון המעטה – תואמים שום מציאות מלבד המציאות המזויפת שבעלי גישה זאת או אחרת מציגים אותה לצרכים הרחוקים מן השאיפה לאמת. שטח נרחב לשמוש במונחים מרשימים ומטעים הוא, כמובן, הוכוח הפוליטי. בלי לנקוט עמדה פוליטית לכאן או לכאן – שהרי אין זה מענייננו בכתב עת מדעי – נביא כאן דוגמא אחת.

בראיון ל־Ynet ביום 5 בינואר 2016, אומר חבר הכנסת מיקי (מכלוף) זוהר:

היו בהיסטוריה של העם היהודי כל כך הרבה דוגמאות שזלזלו בעיקרון וברעיון היהודי ואיזה מחיר שילמנו. תנועת ההשכלה זאת הדוגמה הכי טובה. מי שמוותר על הרעיון היהודי פשוט פוגע בצביון של המדינה ומסכן אותה, הוא מסכן את הילדים והצאצאים שלנו. אם נוותר על הרעיון היהודי – הצאצאים שלנו עוד עלולים לחיות במדינה דמוקרטית.

הקורא התמים רשאי לשאול, מה הוא אותו "רעיון יהודי", ש"תנועת ההשכלה" 'זלזלה' בו. האם רנ"ק ושי"ר, יל"ג ומיכ"ל, מאפו וסמולנסקי, ועוד עשרות כמוהם, הטיפו לאיזשהו מין "רעיון", או "עיקרון" לא יהודי? מה מנוכר ל'רעיון היהודי' בספר ששמו *אהבת ציון*? ומה שם ספרו של אבי תנועת ההשכלה ברוסיה, ריב"ל? *תעודה בישמעאל*? האם אין זאת עובדה היסטורית שרוב רובם של סופרי ההשכלה היו בחייהם הפרטיים יהודים שומרי מסורת, וללא ספק שומרי שבת? כידוע למי שטרח וקרא ספרות השכלה, אחד משירי השבח הגדולים ליום הכפורים נמצא בספרו של פרץ סמולנסקי *התועה בדרכי החיים*. יל"ג לא היה ציוני רוב ימיו (אם כי בשנותיו האחרונות תמך בחיבת ציון); אך רוב 'שירי ההגיון' שלו פונים אל עם ישראל ומשתדלים, בדרכים שונות התלויות בזמן, לשמור על קיומו ועל תרבותו העברית. רק מי שמשוה מעין 'הרעיון היהודי' בוער בנפשו יכול היה לכתוב ביאוש: "מי יגיד עתידות, מי זה יודיעני/ אם לא האחרון במשוררי ציון הנני/ אם לא גם אתם הקוראים האחרונים?" ורנ"ק, שחי כל ימיו כיהודי ירא שמים ושומר מצוות, כתב את ספרו שנקרא *מודה נבוכי הזמן* ובו הוא מראה בנמוקים פילוסופיים והיסטוריים שעם ישראל הוא האחד מכל העמים שדבק ב'רוחני המוחלט', ובכך זכה בנצחיות. אך די בעובדות היסטוריות לא נוחות. כהרבה דברים אחרים, "תנועת ההשכלה" היא, בשביל מר זוהר, לא יותר מסיסמה ששמע או קרא במקום זה או אחר, והוא משתמש בה ללא בדיקה וללא בקורת, וללא ידיעה בסיסית בתולדותיה ובעצם טיבה.

יותר חשוב לעניננו כאן הוא מובנו של אותו בטוי חוזר "הרעיון היהודי". ההקשר, כזכור, הוא הצעת החוק של מר זוהר לאיסור פתיחת עסקים בשבת.

נתחיל באותם דברים שמבחינת ההלכה הם חילול שבת לכל הדעות, אך דוקא בהם נראה כי "הרעיון היהודי" אינו עומד כמכשול בדרכו של מר זוהר:

מרכזי קניות מחוץ לעיר זה משהו שאני מוכן לחיות אתו, אבל בתוך העיר יש לי בעיה יותר. אין לי בעיה שתהיה תחבורה, אבל לא יכול להיות שהמדינה תפעיל אותה. אם רון חולדאי,

ממרום כסאו כראש ממשלת תל אביב, יחליט להפעיל בתוך התחום המוניפאלי {צ"ל מוניציפאלי} שלו סוג של תחבורה ציבורית לאנשים. זה לא מסובך בשבילו כי יש לו מיליארדים בחשבון שאין לו מה לעשות איתם, בשבילו לקנות עשרה אוטובוסים זה לא בעיה, אבל המדינה לא יכולה לקחת חלק בזה כי המדינה שומרת על צביון יהודי.

מה הוא איפוא ההבדל בין פתיחת עסקים בשבת מחוץ לעיר לבין פתיחתם בעיר, או בין נסיעות בשבת על חשבוננו של מר חולדאי או כל אדם אחר (ככל הנראה גם בתוך העיר) לנסיעות 'שהמדינה מפעילה אותן'?

תל אביב מתנהלת כמו מדינה בפני עצמה, אנשים לא מבינים את זה, היא לא חלק ממדינת ישראל – היא משהו נפרד לגמרי. זאת עיר שנוגדת את כל מה שקשור לרעיון היהודי במדינה.

אמור מעתה, ידידנו "הרעיון היהודי" אינו מתחלחל מעצם המחשבה שכלי תחבורה, מעטים או רבים – אפילו עשרה אוטובוסים! – יפריעו את מנוחת השבת ב'מדינת תל אביב', כל עוד "ראש ממשלת תל אביב", (וקל וחומר ראש ממשלת ישראל), אינם 'מפעילים' את אותם כלי תחבורה. כשם שאותו "הרעיון היהודי" אינו מתנגד לפתיחת "מרכזי קניות מחוץ לעיר", ורק עסקים הפתוחים בשבת בתוך העיר פוגעים באותו 'רעיון יהודי'. נו, אז מהו סוף־סוף אותו 'רעיון יהודי'?

הדבר הראשון שצריך לקרות כדי שתהיה יהודי זה שאמא שלך תהיה יהודייה. אבל לכל עם שרוצה לשמור על עצמו להמון שנים יש מסורת, יש דרך, יש עקרונות. אם אתה מאבד אותם אתה גם הופך להיות לא עם אלא משהו אחר.

יופי. דאגת לכך שאמא שלך תהיה יהודייה: כל הכבוד! עכשיו – לפי ההלכה, כמובן (והחוק הישראלי מקבל בענין זה את ההגדרה ההלכתית) – אתה יהודי כאיש פרטי, וכך יכתב בתעודת הזהות שלך ובכל מסמך עד סוף כל הדורות. ופתאום תגלה שנוסף לכך יש גם יהדות רחבה יותר הקשורה בקיומו של עם יהודי, ולאותה יהדות לא די באמא יהודייה. מה היא אותה יהדות? 'מסורת, דרך, עקרונות' – מלים כדרבנות, שמובנן ברור לחלוטין, ובדיוק מדוקדק, לכל מי

ששמע אותן: לא כן? ולא זו בלבד: הן מייצגות דברים שכל עם צריך לשמור אותם, או ש'הפוך להיות' "לא עם אלא משהו אחר". נעזוב את הדיונים והוכוחים בין היסטוריונים, פילוסופים ואנשי מדע המדינה על עצם המושג 'עם', מקורותיו, תולדותיו, ויצוגיו השונים. נניח לרגע שהיוונים, או המצרים, העתיקים היו עמים: כך הם בלשון בני אדם. המסורת שלהם כללה אמונה במספר רב של אלים ופולחנות של אותם אלים. שני עמים עתיקים אלה קבלו עליהם מאוחר יותר את הנצרות (והמצרים, אחר כך, גם את האיסלם) והתנערו מן 'המסורת' ו'הדרך' הקשורים בריבוי האלים ובפולחנות השונים מעיר לעיר. האם בכך המצרים חדלו להיות מצרים והיוונים חדלו להיות יוונים – או, בלשונו של מר זוהר, שניהם חדלו להיות בכלל עמים והפכו ל"משהו אחר"? והרי המצרים הצליחו 'לשמור על עצמם המון שנים', וגם אחרי מאות שנים של כבושים מכבושים שונים הם עדין רואים בעצמם עם. אשר ליוונים, לא זו בלבד שהם עדין עם דובר יוונית החי בחלק גדול ממה שנחשב תמיד ל'יוון', אלא שגם כנוצרים הם עדין ממשיכים לראות את עצמם יורשי התרבות היוונית, כולל אותה תרבות שלפני הנצרות. הם שינו איפוא את 'המסורת', הדרך, העקרונות של יוון האלילית, ולא זו בלבד שלא 'הפכו להיות לא עם אלא משהו אחר', אלא הם עדין רואים עצמם עם יווני לכל דבר. נמשיך באותו קטע. ההגדרה של יהודי כמי שאמו יהודיה היא הגדרה דתית והלכתית מדויקת, ששום פוסק ומורה הוראה אינו רשאי לשנותה; ואילו כל אותם מונחים כ'מסורת', דרך, עקרונות' – כך נראה מיישומם אצל מר מיקי זוהר – הם משהו כללי, סתמי, היולי, שאפשר לכלול בו מה שרוצים ולהוציא ממנו מה שרוצים (ואולי בכך מעלתם לאיש הצבור המחוייב בעיקר למצבי הרוח המשתנים של קהלו). ההלכה אוסרת על כל מקח וממכר בשבת: אין יוצאים מן הכלל ואין יותר או פחות. לדברי מר זוהר, נראה כי מקח וממכר בשבת תואם את אותה 'מסורת', דרך, עקרונות' כל עוד הוא מתרחש מחוץ לעיר, אבל ברגע שהוא נעשה בתוך העיר, יש למר זוהר "בעיה יותר". מה היא אותה "בעיה יותר"? אולי הכוונה היא לכך שגם מסחר מחוץ לעיר 'יש בו בעיה', אבל פחות ממסחר בתוך העיר. ומה היא אותה עיר? לפי אותו קטע הדין בתחבורה בשבת, סביר שהיא בעיקרה 'מדינת תל

אביב'. כאן כבר מודה מר זוהר כי "אין לי בעיה שתהיה תחבורה, אבל לא יכול להיות שהמדינה תפעיל אותה." כלומר, גם תחבורה מלאה בשבת – עשרה אוטובוסים 'על חשבון הברון' – בתוך 'מדינת תל אביב' אין בה אפילו "בעיה יותר", כל עוד מדינת תל אביב או מדינת ישראל אינם 'מפעילים' אותה. והרי גם כאן, כמו בענין פתיחתם של בתי עסק בשבת, נראה כי הדבר מנוגד ל"צביון היהודי" שהמדינה "שומרת עליו", או חייבת לשמור עליו, כשם שהיא חייבת לשמור על בטחון אזרחיה. מה נשתנה?

כללו של דבר, אותו 'רעיון יהודי', כמוהו כ'צביון יהודי', או 'מסורת, דרך, עקרונות' וכיוצא באלו אינו אלא כסות עינים למה שנראה כעיקרון, לפחות לשעתו: בכל מקום שאפשר לכפות על צבור זה או אחר צד זה או אחר של הלכות שבת, עושים זאת בטעונום כלליים וגלובאליים וחסרי דיוק, הפונים אל רגשותיו של היהודי הממוצע והמבולבל. במקום שיש חשש לכך שמישהו (למשל חובב כדורגל) יקום על רגליו וישתמש בטיעון של כפיה דתית, אנו מתירים לו (בינתיים?) לחלל שבת בפרהסיא, ואפילו מודים שכאן 'אין לנו בעיה יותר', או 'אין לנו בעיה' סתם. כל אותם מושגים יפים ומושכים כ'רעיון יהודי' ו'צביון יהודי' מאפשרים לנו לנהוג במין 'שמירת מצוות סלקטיבית' בהתאם לצרכי הזמן והפוליטיקה, מבלי להסתכן במחויבות היהודית המוחלטת מדורי דורות להלכה. שהרי בהלכה איש לא שואל את היהודי אם 'יש לו בעיה', יותר או פחות: עשה או לא תעשה, בדיוק כך או בדיוק לא כך. היהודי שומר המצוות אינו פותח את חנותו בשבת לא משום איזה 'צביון יהודי' או 'רעיון יהודי', אלא פשוט משום שלפי ההלכה אסור לו (ולכל יהודי אחר, בעיר או מחוץ לעיר, בכל מצב ובכל מקרה) לעשות זאת. כל אותם מונחים של עקרונות יהודיים, צביון יהודי, מסורת ודרך, 'קצת יידישקייט', וכיוצא באלו אינם אלא חול שזורים בעיניהם של אלה מאתנו שאינם מוכנים להיות עקביים בחוסר כפיפותם להלכה, אך גם אינם מוכנים לכניעה מוחלטת לשולחן ערוך ולפסיקות הרבנים של ימינו. יש להציע להם סיבות קצת, קצת יותר 'ליברליות', 'חברתיות', 'סוציאליות', ותהיה סתמיותן ועמימותן אשר תהיה. אולי דוקא בגלל סתמיותן, עמימותן, ו'צביון היהודי', יש בהן כדי לפנות לרגשותיו של היהודי המבולבל



הממוצע של ימינו, שכל מה שדרוש לו הוא עוד קצת בלבול שימשוך אותו קמעא־קמעא לכוון ההפוך, כוון ההלכה. ומתוך שלא לשמה יבוא לשמה.

היהדות המסורתית, שתנועת ההשכלה הזכורה לרע זלזלה בה, כאמור, לא הורתה ליהודי לשמור שבת, או כשרות, או לצום בימים מסוימים בשנה, משום שכך דורש 'הרעיון היהודי', או 'הצביון היהודי', או משום שאלה הם 'ערכים יהודיים', או 'מסורת, דרך, עקרונות' וכל כיוצא באלו. היא דרשה קיומם של דברים אלה משום שכך מצוה התורה, בדת שמקורה במי שאמר והיה העולם. כל סטיה מן ההלכה – למשל, אמירה כגון "אין לי בעיה שתהיה תחבורה" בשבת כל עוד היא לא על חשבון המדינה; או הרשות לפתוח בשבת "מרקזי קניות מחוץ לעיר" – היא סטיה מן המסורת היהודית של אלפי שנים. אם "היו בהיסטוריה של העם היהודי כל כך הרבה דוגמאות שזלזלו בעיקרון וברעיון היהודי ואיזה מחיר שילמנו", המדובר אינו (או אינו צריך להיות) בחריגות מאיזה 'רעיון יהודי' או 'צביון יהודי' ערטילאי ופתוח לכל הרוחות. שבת צבי לא 'זלזל' במשהו מופשט וערטילאי כ'העיקרון והרעיון היהודי': הוא התמרד בהלכה. הקראים לא 'זלזלו בעיקרון וברעיון היהודי': הם סרבו לקבל את מרות התורה שבעל פה, שבסופו של דבר השתרשה ברוב העם והפכה להלכה שקבעה את דרך חייו של היהודי יום-יום, שעה-שעה. מי שדורש נאמנות רק לאיזה עקרונות מופשטים כ'רעיון' ו'צביון', המאפשרים לו להחליט מה מן ההלכה, ומן המסורת ההלכתית, הוא מקבל (ודורש לכפות על אחרים בחוקים) ומה מן ההלכה הוא מוכן לדחות, אינו שונה, מבחינת ההיסטוריה היהודית, מן הישראלי ה'חילוני' הממוצע, שגם הוא רואה בשבת יום מנוחה שהוא חלק מן המסורת היהודית – אם תרצו, 'הרעיון היהודי' – וגם הוא מרשה לעצמו להגביל את דרישות ההלכה המסורתית לפי התפיסה שלו, והפרשנות שלו, של אותו 'רעיון יהודי'. ברגע שהנחנו ששמירת שבת בדרך זאת או אחרת שוב אינה כפופה לחוקים שאין לאיש רשות

## יוחנן גלוקר

לשנותם, אלא היא ענין למסורת יהודית, רעיון יהודי, וכיוצא באלו מושגים מופשטים, אין למר זוהר, או לכל יהודי אחר, מונופולין על אותו 'רעיון' ועל החריגות בשמו מדרישות ההלכה.

יוחנן גלוקר, כפר סבא

## הפילוסוף הלאומי התורן

מיכאל אברהם, *אמת ולא יציב: על פונדמנטליזם, ספקנות והתבגרות פילוסופית. מכתבים פילוסופיים על דוגמטיזם וביקורתיות*, ידיעות אחרונות, ספרי־חמד, 2016.  
390 עמוד, 88 נח.

הרב ד"ר מיכאל אברהם הוא דמות מוכרת בנוף הישראלי הנוכחי; הוא ראש ישיבה, פסיקאי ופעיל־ציבור דתי־ימני, הפועל באומץ ובנחישות נגד המאמץ המתמשך להשלטת חושך ולאומנות כמקובל בחוגים דתיים־ימניים למרבית הצער. לפנינו ספרו האחרון של כבוד הרב, המרחיב על כך במידת־מה והמציג משנה פילוסופית כוללת, הדנה בעניינים רבים אך בעיקר במאמץ לגשר בין העקרונות הראשונים של הדת הפרטיקולרית ואלו של המדע האוניברסלי. ברור כי לכך משמעות מדינית רצינית כאן ועכשיו; ואכן זו כוונתו, כפי שמעידה תת־הכותרת של ספרו, "על פונדמנטליזם, ספקנות והתבגרות פילוסופית". מטרתו היא להציג את הפונדמנטליזם ואת הספקנות באורח פילוסופי בגרותי, במאמץ שפוי להתוות דרך ביניים בין שתי דעות קיצוניות אלה. בכך יש יומרה פילוסופית מרבית – הן בתורת ידיעה המשלבת מדע ודת והן במשנה מדינית המאפשרת תיאור מצב מנקודת־מבט פילוסופית, תוך עיסוק בענייני דיומא – ויש יומרה מדינית המאפשרת תקווה כי העמדה הפילוסופית תעזור למאמץ לשפר את מצבנו המדיני העגום. לדעת המחבר, שתי הדעות הקיצוניות – הספקנות והפונדמנטליזם – רווחות ואחראיות במידה נכבדה לתחושת הדיכאון הלאומית האחראית במידה רבה למצבנו הנוכחי המדיני העגום; הוא מציע עקרונות ראשונים אשר בעזרתם הוא מקווה לפתור כאחת את הבעיות הפילוסופיות ואת הבעיות

העומדות על סדר־היום הלאומי שלנו. על־כן הצעתו מזמינה דיון, ועל הדיון להיות אוהד במידת האפשר אם־גם ביקורתי במידת האפשר. תיאור מצבנו הלאומי הנוכחי אשר המחבר מציג בפנינו, האם הוא נכון למדי? והאם דרך זו אשר הוא מציע שגלך בה, האם היא תוביל אותנו למחוזות חדשים ויפים? ובכלל, ההשפעה של הפילוסופיה על חיי היומיום המדיניים, האם היא מן האפשר?

### בגרות פילוסופית

ברירת המחדל כאן היא הברירה להתחיל בדיון על בגרות פילוסופית. מה היא מחייבת? יש אומרים, בגרות מחייבת צניעות המתבטאת בדיון בפרטים קטנים תחילה. אין זו דעתי. אמת, מחבר חייב לבדוק את נכונות הפרטים אשר הוא מתאר. ואמת, לצערי הרב מצאתי בספר זה יותר מדי פרטים הנראים לי בלתי־מדויקים בעליל; היה עדיף בהרבה לו נעזר המחבר בעורך המדקדק קצת יותר ממנו. אולם אין פגם זה סיבה להתעלמות. כל־עוד ניתן לקוראים להתעלם מטעויות קטנות, אולי עדיף שיעשו כן, על־מנת שקפדנות לא תטביע את העיקר בשפע תיקונים של פרטים טפלים. ואכן, רשימה של תיקוני טעויות קטנות אינה מאלפת; בגרותו של מבקר המתקן טעויות קטנות מתבטאת בכך שהוא מסביר מדוע הטעויות אשר בחר לתקן חשובות להצלחת הדיון בעיקר המסר של הספר העומד לביקורת. אם בספר יש חידושים, אזי יהיה על המבקר לשבח אותם גם אם יחלוק על הרבה פרטים קטנים בו ואף אם יחלוק על חידושים בו ואף אם יפריך אותם כולם. בספרים רבים יש מעט חומר חשוב ליד הרבה חומר מיותר. אחד מתפקידי מבקרים של ספרים כאלה הוא לעזור תשומת־לב לעיקר ולהתעלם מהטפל במידת יכולתו. ואכן בספר זה יש הרבה חומר מפורט פולקלורי והרבה חומר מפורט מדיני, ואשתדל להתעלם מזה. אעיר כי זה כולל הרבה חומר השייך ללוגיקה, הנראה לי מיותר ואף מבלבל, ואשתדל להתעלם ממנו במידת האפשר. אזכיר לדוגמה את העובדה כי טקסטים לוגיים מסורתיים כוללים רשימות של שגיאות בלוגיקה. טקסטים מודרניים מתעלמים מהן, כשם שספר חשבון מתעלם מטעויות בחשבון, הגם כי פעמים יש להתייחס להן, למשל בדיון על מאמר מדעי הכולל טעויות בחשבון. בספר זה יש

הרבה דיון בטעויות בלוגיקה, בנוסף לפרק שלם של דיון עליהן (פרק 19; בספר 28 פרקים).

תנאי מוקדם לכך שמחברים יוכלו להראות בגרות פילוסופית הוא שידברו ברורות. אודה כי קשה לי לשוחח עם מרבית עמיתי, חברי החוגים לפילוסופיה במוסדות ההשכלה הגבוהה השונים, כאן ובעולם הרחב, כי אינם עומדים בדרישה זו. לכן אני מתקשה להבין אותם. לכן עלי לשבח את מחבר הספר שלפנינו על כך שהוא כותב בשפה ברורה. ללא כתיבה בהירה לא יוכלו מחברים לגלות בגרות בכתביהם, שכן בגרות דורשת מידע ברור על החידושים שלהם: האם הם קטנים, בינוניים, או גדולים? וכן הסבר ברור שלהם. הספר שלפנינו דוחה הן את הוודאות והן את הספק, ומציג חלופה להם, שהיא בהכרח פיתרון חדש לבעיית תיחום הרציונליות (איזה רעיון קביל על שכל של אדם חושב כלשהו?). בכך הוא גם פותר גם את בעיית האינדוקציה (כיצד תומך הניסיון בתיאוריות מדעיות ובכך עושה אותן קבילות?) שכן תפקיד האינדוקציה הוא לתת לתורות מדעיות ביסוס רציונלי בניסיון. בנוסף לכך, הוא משווה ומנגיד את דעותיו עם דעות כמה מקודמיו, כולל איינשטיין וכולל דניאל כהנמן וכולל ישעיהו ליבוביץ' (שאותם הוא מעריך מאוד), והוא גם מנסה להציג את יתרון דבריו על דבריהם. בכך הוא מפגין מודעות לכך שהוא מעמיד את החידוש שלו בשיא הפילוסופיה בת זמננו. ולדאבוני עלי להוסיף מיד כי באשר לחידוש הוא טועה, שכן דעתו הוצגה לפני עשרות שנים, ואף בצורה ברורה יותר ונקיה יותר: כתבי קרל פופר (*החברה הפתוחה ואויביה*, 1945, פרק 24), וכתבי תלמידו וויליאם בארטלי (*The Retreat to Commitment*, 1962, הנסיגה למחויבות) הביעו אותה דעה ואף ביתר־פירוט, אך לא באותו הקשר. (פופר עסק בדמוקרטיה, ברטלי עסק בנצרות הפרוטסטנטית ואילו אברהם עוסק ביהדות ובמדיניות של ישראל.) המחבר מציג כאן את תורת פופר. ציפיתי לראות הסכמה עם תורת הרציונליות שלו והתאכזבתי: המחבר מייחס לפופר את העמדה הרציונליסטית המסורתית, לפיה אסור לדגול בדעה שאינה מוכחת (עמ' 146-9, בעיקר עמ' 148). בניגוד ברור לנאמר בספר שלפנינו, פופר דוחה את האיסור לומר אמירות בלתי־מוכחות (*החברה הפתוחה ואויביה*, פרק 24) וכן הוא

דוחה את הדעה על חוקי המדע המיוחסת לו, לפיה אין אמירות המדע אמירות של ממש (הגיון המחקר, § 19-20). בנוסף לכך, הוא הקדים את המחבר באמירה כי חוקי המדע הם קירובים לאמת (עמ' 177) והוסיף על כך דיון חשוב (הגיון המחקר, § 79) החסר כאן. פופר היה הפילוסוף הראשון, אשר הציג כחידוש את הרעיון כי המדע מתקדם במערכת קרובים לאמת. (וכל זה כמובן בהשראת כתבי איינשטיין.) זו הטעות המרכזית בספר זה – לא משום שבכך הפסיד המחבר את ההזדמנות לומר דבר בשם אומרו, אלא משום שבכך נעשה הספר מסורבל ביותר וקשה להבנה. יורשה נא לי להסביר.

#### רציונליזם מסורתי וביקורת

הפיתרון המקובל לבעיית הרציונליות (איזו תיאוריה ראויה לאימוץ?) הוא של אפלטון ואריסטו: תיאוריה היא רציונלית רק אחרי שנמצאה לה הוכחה. איינשטיין הראה כי אבדה התקווה למצוא הוכחה מדעית. מאז הסתפקו פילוסופים בהסתברות, בתקווה כי ניתן לראותה כתחליף להוכחה. (יש לשים לב לכך כי בדיון על הוכחה מדעית הכוונה היא להוכחה של פסוקים על העולם הסובב, כלומר פסוקים סינתטיים.)

כאשר התברר כי הוכחה מדעית אינה מן האפשר, עלה הפידיאיזם (מלשון פידס, אמונה) כפיתרון אחר לבעיית הרציונליות. הפיתרון ידוע בישראל כי דגל בו ישעיהו ליבוביץ' שהיה הפילוסוף הלאומי שלנו: יש הכרח לבחור אקסיומה על־מנת לאפשר הוכחה, ואימוץ אקסיומה זו אינו נוגד את הרציונליזם, שכן הוא קודם לו ומאפשר אותו. הפידיאיזם הוא הרציונליזם הקלאסי פחות יוצא־מִן־הכלל אחד, יוצא־מִן־הכלל שרירותי אשר כל אחד יכול לבחור אותו בשרירות־לב. כמובן, זה פיתרון דחוק. גם אילו היה אפשר לקבל פיתרון דחוק זה מבחינה לוגית, למעשה יש בו מן המגוון שכן פידיאיסטים נוטים לקבל כאקסיומה את מסורות אבותיהם. וכך הלך לאיבוד העיקרון החשוב ביותר של הפילוסופיה, שהוא מקור העוצמה של הרציונליזם, והוא ביסוס השקפת עולמנו על עקרונות אחוות־האנושות. (ואכן באורח עקבי המעורר הערצה הצהיר ליבוביץ' כי דגל בתורת־משה ולא בעקרונות הליברליזם. תנאי לכך

היה הפירוש הליברלי שנתן לדת היהודית. אך מאחר שהרציונליזם הקלסי הוא ליברלי בעיקרון, מתברר כי הפידיאיזם של ליבוביץ' נוגד אותו בניגוד לכוונה המקורית. פידיאיסטים יאמרו כי אין ברירה אלא לקבל אקסיומה כלשהי, וכי בדרך כלל הנוח ביותר הוא לקבל את מסורת האבות. אולם, העדר ברירה זה מקורו בהידבקות לתורת הרציונליות הקלאסית, זו הדורשת וודאות. אמר מרטיין בובר (אשר העדרו מספר זה תמוה בעיני), כי כבר המדע עצמו וויתר על הוודאות. את רעיון אחוות האנושות ראה בובר בתור אידיאל. בפועל, כל אדם קשור בחבלי המסורת שלו ולפחות רצוי שילמד אותה כראוי, ואם אפשר גם יתרום לה ולו רק כחוט השערה. מעניין מאוד כי תורת בובר אינה כוללת תורת רציונליות. לכן היא מדברת אל הדוגלים בערכים אוניברסליים בעלי זיקה (כלשהי) למסורת (כלשהי), ללא תלות בבעיית הרציונליות.

אולי דבר זה אינו אפשרי. ייתכן כי בכל מסורת יש פריטים הנוגדים את רעיון אחוות האנושות. ואכן, אחד הפריטים החשובים בכתבי בובר הוא הביקורת שלו על הנביא שמואל, שהוא העריץ, על שרצח שבוי כפות. איני יודע אם צדק בובר, שכן המאורע המתואר הוא חובה המקובלת על הכל (בעולם העתיק הריגת שליט עם כבוש נחשבה חיונית לשם מניעת מלחמה חוזרת; היא מופיעה גם במחזה "נשות טרויה" של אוריפידס אשר נכתב מאות שנים אחרי מות שמואל הנביא). שמואל ראה בשאול פגם של הססנות והחליט כי טעה בהכתירו אותו למלוכה. אולם וודאי יש כאן מחאה של בובר (כמו זו של אוריפידס) נגד המסורת הזו. חשוב כי בובר הראה בכך את היכולת לדבוק במסורת תוך כדי ביקורת פרטים בה. כמו כן היה בובר מודע לכישוף אשר הציף את הפולקלור החסידי אשר הוא העריץ וחקר, והוא הדגיש כי הוא דחה את הכישוף הזה משום שהוא כישוף. גם כאן הפסיד המחבר את ההזדמנות לומר דבר בשם אומרו, שכן זו דעתו על המסורת היהודית אשר הוא מביע לאורך כל ספר זה. ואכן, ספר זה מלא צער עמוק על הכישוף המציף את הדת היהודית כפי שהיא מתממשת בישראל היום ואחת ממטרותיו היא לשים קץ למצב מביש זה.

הרציונליזם של קרל פופר ותלמידיו (ואנוכי ביניהם), אשר כאמור ספר זה דוגל בו ללא הודאה בכך, שונה מזה של בובר רק בעובדה כי רק פופר הציע קריטריון רציונליות חדש. הקריטריון שלו הוא מינימליסטי: אין צורך בהוכחה, שכן די בהצגת דעותינו באורח ברור ובפתיחות לביקורות עליהן. לשם כך רצוי כי נסביר מדוע אנו מעדיפים דעה מסוימת על שאר הדעות המצויות, כי בכך נקל על המנסה להעביר את העדפתנו תחת שבט הביקורת. השאלה אשר על רציונליסט דתי דוגמת המחבר לשאול את עצמו היא, האם יש לו סיבות להעדיף את מסורת אבותיו על מסורות אחרות. דומני שליבוכיך ידע כי היה זקוק לתשובה לשאלה זו וכי לא הייתה לו תשובה כזו, שכן כל חייו הוא הביע עוינות רבה לאלו שהמירו את דתם, ועוינות, למדנו מספינוזה, תמיד היא סימן חולשה. כאן נראה לי כי הספר הנדון לוקה בחסר: הוא מנגיד אוניברסלי עם פרטיקולרי, אך לא פרטיקולרי בפרטיקולרי אחר. על ההנגדה הראשונה הוא אומר (עמ' 165-163):

באמצע המאה העשרים מתרחשת מהפכה מרתקת ומפתיעה למדי. במחצית הראשונה של המאה בא למיצויו העידן המודרניסטי־פוזיטיביסטי האופטימי. ... זהו עידן ההתעוררות הלאומית, כמו גם פריחת האידיאולוגיות האוניברסליות (קומוניזם, ליברליזם, פשיזם ואנרכיזם). הדוגמטיות הדתית הולכת ונעלמת, החילוניות ואידיאת הרציונליות כובשות בסערה את העולם, המדע משתלט על ההגות ... יש אפילו ייאוש מהפילוסופיה ככלי אין חפץ בו; המדע הוא חזות הכול והוא התקווה הגדולה. ... אבל העידן המודרניסטי מתפוגג פתאום באמצע המאה העשרים. פתאום, באמצע המאה, אחרי שתי מלחמות עולם טראומטיות, צומחת מתוך העידן האופטימי הזה תפיסה חדשה, הפוכה לגמרי, שתכונה לימים פוסט־מודרניזם.

אין זה כך. כל הדעות העקרוניות השונות הללו תמיד היו להן מהלכים. קשה לומר מתי היה שיא הפופולריות של כל אחת מהן. זו טעות נפוצה כי כל מועד הוא זמן שיא של דעה עקרונית אחת. זה מיתוס אודות חוקי ההיסטוריה אשר יצר הפילוסוף הרומנטי גאורג



פרידריך וילהלם הגל, אשר קרל מרכס הפיץ אותה בזמנו ואשר תומס קון עשה זאת בזמננו. כאן המחבר שולל בצדק את שתי העמדות הקיצוניות לשכל: את ההתייחסות למדע בלבד תוך התעלמות מענפי התרבות האחרים (או תוך יחס שלילי אליהם), אשר תכופות היא נקראת בשם "פוזיטיביזם" (השם "נגטיביזם" מתאים לה יותר) מחד, ומאידך את ההתייחסות הרלטיביסטית או הפוסט־מודרנית אשר אינה מכירה בעליונות המדע אף כמקור ידע. המחבר גם מדגיש כי מקור ההגזמה הפוזיטיביסטית הוא תורת הרציונליות הקלאסית ומקור ההגזמה הרלטיביסטית הוא ההכרה בכישלון תורה זו, כלומר, בספקנות.

באשר להעדפת אמונה אחת על זולתה, המחבר בעמדה טובה יותר מאשר ליבוביץ', שכן הוא דוחה את הפידיאיזם וביותר כלליות את הרעיון כי בחירת הדת אינה רציונלית. הוא מנסה להציג עמדה דתית רציונלית, ועל כך מגיע לו כבוד רב. אך הצגתו פגומה, שכן אין הוא דן בנצרות או באסלאם־הלא־פונדמנטליסטי. כך גם אין הוא מסביר מדוע הוא מוצא את בחירת הדת כבחירה של קיום מצוות־מעשיות (בהתעלמות מדתו של בובר) ומדוע עדיפה היהדות על הנצרות או על האסלאם, ומדוע לא יותר פשוט להשתחרר מכבלי הדת. הוא מקדיש פרק לאמונה דתית (פרק 26), אך הוא עוסק שם רק בפוליטיקה של המפלגות הדתיות בישראל.

### מינוח לא מקובל

למרות הבהירות של ספר זה, יש בו חורים רציניים, התעלמות מבעיות רציניות העולות בדיון שלו. קשה לגלות את החורים הללו, הגם שהם פגמים רציניים, בגלל בעיה חמורה של הצגה אשר ספר זה סובל ממנה קשות, והיא בעיה הכרוכה במשמעות מילות מפתח שונות. יש הוגים הדורשים הגדרה לכל מילת מפתח, תוך ההנחה כי יש משמעות אחת נכונה לכל מילה וחובתנו לדבוק במשמעות זו של המילה כל אימת שאנו משתמשים בה. הנחה זו מעוררת וויכוח על מלים, ולשמחתי המחבר רחוק מכל וויכוח כזה, שכן הוא וויכוח סרק (עמ' 221). השאלה מיהו יהודי, הוא אמר בצדק, יכולה להתפרש כריב על מילים, ואז אין בה טעם. אחרת, אולי, היא השאלה, מי רשאי

להשתמש בזכות המעוגנת בחוק השבות והאם תוכל המדינה לקיים את החוק הזה תוך שמירה על שוויון כל אזרחיה? בשאלה זו רואה המחבר ערך עליון, גם כי היא קשה, משום שהוא תומך בחוק זה למרות שהשוויון הוא נר לרגליו (עמ' 354):

אני אישית לא תומך באפליה כזאת במישור הפורמלי, כלומר לעגן בחקיקה שערכים לא יוכלו להשתתף בממשלה. אני בעד דמוקרטיה ושוויון לכלל האזרחים ומאמין שצביון המדינה שלנו אמור להיקבע על ידי כלל האזרחים, ולא רק על ידי חלק מהם.

נראה לי כי הוא צודק בכך שהוא מעלה שאלה זו (כבר בפרק הראשון של ספר זה) כשאלה מרכזית. יותר מכך, הוא צודק בהדגשה שלו את חשיבות ההתנגדות לתשובות המסתמכות על רעיונות זניחים, שהוא קורא להם פונדמנטליסטים (עמ' 19, 340, 342-343, 373). על־כן, כמו כל המשתדלים להימנע מוויכוח אודות מילים, הוא ממליץ להשתמש במילים במשמעות המקובלת. אלא שהוא נאה ממליץ ולא נאה מקיים. אמנם, לא תמיד ברור מה המשמעות המקובלת של כל מילה ועל־כן עדיין יש כאן מקום לטעויות בהבנה. בדרך כלל במקרים כאלה רצוי לפנות לשם התייעצות קצרה אל סמכות מקובלת, אם ועד־הלשון ואם אנציקלופדיה כשלהי. במקרים בהם אין התשובה מתבררת גם לאחר התייעצות קצרה כזו, אזי יש לומר לקוראים (או לשותפים לשיח) כי אין למילה שימוש אחיד ולהחליט ברורות על השימוש בה. כאן אני נתקל בקושי גדול, שכן המחבר משתמש במילים במשמעות בלתי־מקובלת, ללא הזהרה ובתוצאות העשויות לבלבל.

בספר שלפנינו יש מילות־מפתח מרכזיות – על שיטות חשיבה או על מערכות מחשבה עקרוניות – המופיעות במשמעות בלתי־מקובלת. מקובל להבחין בין צורות חשיבה שונות. ראשית יש חשיבה טרום־ביקורתית, זו של הפתי המאמין לכל דבר. זו כוללת חברות פרימיטיביות וילדים בכל חברה שהיא. בחברה בה הביקורת מצויה, יש הפתוחים לחשיבה ביקורתית פחות או יותר. בין אלו הסגורים לביקורת יש העוינים לביקורת על דעותיהם, ואלה הם החשוכים (האובסקורנטיסטים). אחרים הסגורים בפני ביקורת, כולל

מדענים, קרויים דוגמטיים: המדען הדוגמטי סבור כי דעתו מוכחת ולכן אין לו צורך לשעות לדעות הנוגדות לדעותיו. מולו עומד הספקן, הסבור כי אין הוכחה אפשרית. בין הספקנים יש אלו הקרויים חסידי פירון, או פירוניסטים, הסבורים כי בהעדר הוכחה רצוי לא לנקוט עמדה. אלו הרואים כבלתי־אפשרית את הברירה בין הדוגמטיות לספקנות מציעים את הדעה הנקריית רלטיביזם: לדעת הרלטיביסטים, כל חברה יש לה אמת שלה (ואולי אף לכל פרט יש אמת משלו, איני יודע). רבים מבין הרלטיביסטים של היום קוראים לעצמם בשם פופולארי: פוסט־מודרניים. בערך באותו זמן הופיעה בארצות־הברית של אמריקה השקפה מסוג חדש: פונדמנטליזם. חסידיו מקבלים כפשוטם את כתבי־הקודש הנוצריים. בעקבותיהם באו פונדמנטליסטים מוסלמים ואחריהם יהודים־ישראלים, אשר בנוסף לכל מה שהם למדו מהפונדמנטליסטים הנוצריים הם למדו מכתבי־הקודש שלהם כי עליהם לגלות אכזריות מדינית. במקביל לפוסט־מודרניזם ולפונדמנטליזם הופיעו הפלורליסטים (כתנועה מדינית חשובה; כרעיון, הפלורליזם הופיע כבר במחזה "נתן החכם" של אפרים לסינג בשנת 1779), שהם ספקנים מסוג מסוים: הם אומרים כי הספק מאפשר ריבוי תרבויות עם הנחות־יסוד שונות. אמנם האמת היא אחת, אך היומרות לאמת שונות ויש לכבדן במידת האפשר.

עד כאן מונחים מקובלים. אני מתנצל על הצגתם כאן. איני יודע כיצד להימנע מכך, היות וכאמור המחבר משתמש בהם בצורה שונה. אין זו סיבה לתלונה, שכן זו זכותו של כל אדם להשתמש במונחים כרצונו (כל־עוד הוא עקבי). אלא שהדבר מקשה על הקוראים. פונדמנטליזם נדון בספר זה בהרחבה. במבוא הספר הזה מתייחס המחבר לפונדמנטליזם כאל תנועה מדינית־דתית אלימה ואכזרית. בהמשך הדברים הוא מתייחס אל "הפונדמנטליזם לסוגיו" ונראה כי הוא משתמש במילה זו כמילה נרדפת לחוסר רציונליות חשוך, הגם־כי ללא הטפה לאלימות: הוא קורא למפלגת ש"ס פונדמנטליסטית. הוא מסביר את המונח כך (עמ' 10):

למיטב הבנתי, הגדרת הפונדמנטליזם, שהיא גם ההיבט הבעייתי העיקרי שבו, היא השעיית החשיבה הביקורתית. היעדר הביקורתיות הוא שגורם לאמץ תפיסות שונות, לפעמים חסרות בסיס וחסרות שחר, בנחרצות ובוודאות. בגלל אותו חוסר ביקורתיות באות התפיסות הללו לפעמים לידי ביטוי מעשי בפעולות קיצוניות ואכזריות.

כמוֹכֵן הוא אומר (עמ' 354):

הגדרתי פונדמנטליזם כאמון מלא במקור מידע עליון או בדמות כריזמטית, שבא לידי ביטוי בהשעיית החשיבה הביקורתית.

האכזריות של פונדמנטליסטים מוסלמים אינה הכרחית, ואכן הפונדמנטליסטים הנוצרים בארצות־הברית של אמריקה אינם אלימים. אולם הגדרת המחבר את הפונדמנטליזם כ"אמון מלא ... שבא לידי ביטוי בהשעיית החשיבה הביקורתית" הולם את היהדות האורתודוקסית המסורתית (פרושים וחסידים כאחת). ודומני כי לא זאת כוונת המחבר. באשר לשאלה, האם אלימות היא תולדה של השעיה זו של החשיבה הביקורתית, לדאבוני איני מסכים עם המחבר: אלימים מצדיקים את אלימותם בכל הצדקה אפשרית, נכונה ובלתי־נכונה, ובדיוק כן הדבר עבור הנמנעים מאלימות. (תמוה ביותר בהקשר זה הדיון הארוך מאוד בספר זה על מעשי ניסים, כולל ההתייחסות לכתבי הרמב"ם ולסמכותו, הנראה לי מיותר לחלוטין, שכן כבר הכתוב מכריז כי אינם הוכחה [דברים י"ג]: "כי־יקום בקרבך נביא או חולם חלום; ונתן אליך אות או מופת. ובא האות והמופת אשר־דיבר אליך לאמור: נלכה אחרי אלוהים אחרים אשר לא־ידעתם ונעבדם. לא תשמע אל־דברי הנביא ההוא או אל־חולם החלום ההוא; כי מנסה יהוה אלוהיכם אתכם לדעת הישכם אוהבים את־יהוה אלוהיכם בכל־לבבכם ובכל־נפשכם.")

אך כאן אני מזהיר בפני אפשרות של בלבול משמעות של מילים: "השעיית החשיבה הביקורתית" נשמעת כאילו היא סוג של דוגמטיות, אלא שהמילה "דוגמטי" גם היא מופיעה כאן במשמעות בלתי־מקובלת, במשמעות של טרום־ביקורתיות (עמ' 33). אם וכאשר ילדים לומדים להיות ביקורתיים, הם עשויים לפתח ספקנות

ולבטל את כל הדעות ללא הבחנה, בעיקר את הדעות על המוסר. אם וכאשר הם יוצאים משלב זה, אולי הם פתוחים לדיון הביקורתי אשר המחבר ממליץ עליו בחום. הצרה היא כי רבים רואים בפתחות לביקורת קושי תמידי, ולכן הם מפתחים נטייה לדוגמטיות. הדוגמטיות המקובלת באורח מסורתי היא הדעה כי יש הוכחה מדעית; כיום היא הרלטיביזם הפוסט־מודרני. אך אפשר גם להיות חשוק, להיות עוין לביקורתיות באשר היא.

בשימוש הנדיר של המחבר במילה "פונדמנטליזם" מסתיר המחבר את התעלמותו מהתופעה המיוחדת את הפונדמנטליזם – הנוצרי, המוסלמי והיהודי – שהיא היצמדות לטקסט קדוש ללא הסברים (בהתאם למסורת הקראית ובניגוד למסורת התלמודית). ואכן, לפעמים תכונה זו מביאה לאלימות, כמו אצל קבוצות הישראלים הקרויות "נוער הגבעות" וכן "תג מחיר", המצדיקים את האלימות שלהם בהתייחסות לטקסט העתיק של כתבי־הקודש (המתייחס אל עבדות כאל עובדה קיימת והאוסר על לקיחת ריבית). כתבי־הקודש המתקבלים כלשונם מצדיקים את ראיית בני־ישראל כבעלי מעמד מיוחד ואת הדעה כי ממשלת ישראל חייבת בהקדם האפשרי להרוס את המסגדים על הרֶבֶּיבית ולבנות את בית־המקדש ולהתחיל להקריב קורבנות. המחבר מתעלם מהם כמעט לחלוטין, הגם שהוא מזכיר אותם ומתריס נגד התנהגותם (עמ' 11), אלא שהוא עושה זאת רק כסיפור על רקע הספר יותר מאשר על תוכן הספר עצמו. הוא מעדיף לדון בדעות אנשי ש"ס ודומיהם, המוכנים "לרפא בתרופות אליל, בלחשים ובקמעות (או במה שמכונה משום מה רפואה אלטרנטיבית)". הם טרום־ביקורתיים, אך המחבר מציג אותם כדוגמטיים. יש הבדל חשוב בין השניים, שכן דוגמטיים אינם בהכרח חשוכים. והמינוח המיוחד של המחבר עוזר לו להתעלם

מדוגמטיזם שאינו חשוך – כולל דוגמטיזם של אנשי מדע הבוטחים בדעתם עד כדי התעלמות מדעות חלופיות לדעות שלהם – הגם שהוא נפוץ יותר ובעל השפעה מדינית גדולה והרסנית.

### השלכות מדיניות של פוזיטיביזם

המחבר מיצר על התופעה הנפוצה בישראל של התנשאות שומרי־מצוות על שאינם שומרי־מצוות, ולהפך (עמ' 164, 342, 366, 371), וכן על השפעה רעה שיש לתופעה זו. וזה כמובן אפשרי רק משום כך שדוגמטיות מקלקלת את הדיון הנפוץ בישראל בשאלת מקום הדת במסגרת המדינית שלה, שהוא עכשיו מרכזי בחיים החברתיים־מדיניים שלנו. ואכן, המחבר אינו מתייחס לאותם ישראלים שהם דוגמטיקנים ואינם שומרי־מצוות, אשר אין לראות אותם כפונדמנטליסטים. הוא קורא להם "פוזיטיביסטים". הוא מקדיש פרק שלם לדעה זו (פרק 11 בן 10 עמודים). הוא מציג את הפוזיטיביזם כך (עמ' 140):

הפוזיטיביזם הוא מכלול של עמדות והוגים שגרסו כי הטבע כולו נגיש לחקירה המדעית, ובמסגרתה מה שניתן לקבל הוא רק טענות מוגדרות היטב שיש להן אישור תצפיתי־חשושי ישיר או הוכחה לוגית תקפה מכוח עובדות תצפיתיות כאלה. מטרת המחבר כאן היא לאפשר מבחינה הגיונית את היותו גם מדען וגם איש־דת ("חשוב לי לציין שאני אומר כל זאת כאדם דתי שמחויב להלכה ולאמונה, ונוטה פוליטית לימין [ולדמוקרטיה]"), עמ' 21). הבעיה שלו, כפי שהוא מבין אותה, היא בכך שהוא דוחה גם את הפוזיטיביזם הדורש הוכחה וגם את הדבקות השרירותית באמונה. הדבר אפשרי, שכן הוא דוגל בפתיחות (וכאמור זה הפיתרון אשר לראשונה מציג פופר). האם הפוזיטיביסט פתוח לביקורת ולרעיונות חדשים? לדעתי יש כאלה ויש כאלה, ודי בכך שיש פתיחות כזו, ומבחינה פילוסופית כל השאר שולי. זו נראית לי דעת המחבר: חשוב רק שהוא מוכן לקבל ביקורת.

את הפוזיטיביזם, שהוא ההמלצה להתנזר מדיון על השקפות מטפיזיות, בעיקר על תיאולוגיה, מזהה המחבר עם אסכולה פוזיטיביסטית מסוימת, והיא הפוזיטיביזם הלוגי המעגן את ההמלצה

הפוזיטיביסטית בעיקרון כי אי־אפשר לנסח טענה מטפיזית ללא בלבול. (בשפת הפוזיטיביזם הלוגי, בלבול שאין לו תקנה נראה כחסר משמעות ונקרא כאן נונסנס.) עיקרון זה אין לו רגלים וכיום אין פילוסופים הדוגלים בו. הוא היה פופולרי ביניהם פעם, משום שההתקדמות הגדולה בלוגיקה בתחילת המאה העשרים הייתה בכך שברטרנד ראסל אפשר ניסוח שפות פורמליות (דהיינו, שפות-מחשב) על־ידי שפרץ דרך והבחין לראשונה בין פסוק מנוסח היטב ובין פסוק שהוא סתירה הגיונית. יורשה לי להסביר, שכן אין הדבר פשוט, ואף המחבר עצמו מבלבל ביניהם. (הוא מרמז למאמר החשוב של ראסל בעמ' 72, אך הוא דוחה שם את ההבחנה של ראסל בכך שהוא מזהה סתירה עם חוסר משמעות או נונסנס; ראו שם וכן עמ' 329.) כל זה אינו מענייננו, כי השיח היומיומי אינו מתנהל בשפה פורמלית כלשהי, שכן אין שפה מדוברת די מדויקת. רק שיח מדויק (לחלוטין) הוא פורמלי. בשפה פורמלית אפשר לחבר פסוק מנוסח היטב עם שלילתו ובכך ליצור סתירה־מנוסחת־היטב. חידוש זה של יצירת שפה פורמלית הזמין חיפוש אחר מכונה שתשתמש בה.

מאי נפקא מינה? מרבית יהודי ישראל אינם שומרי־מצוות והם דוגלים או באתאיזם או בפוזיטיביזם המסורתי. המחבר מפרך את האתאיזם כדרישה להוכחה וכבלבול בין דעה דתית ורגש דתי, אשר העדרו משמש עבורם הוכחה כביכול (פרק 27 על אמונה וודאות). נשאר הפוזיטיביזם המסורתי, ואותו המחבר מזהה עם הדרישה להוכחה. נשאר מיותר הפוזיטיביזם שאינו נדרש להוכחה, אשר מכריז על חוסר ערך של המטפיזיקה (וביחוד של התאולוגיה): בו אין המחבר עוסק (הגם שהוא חשוב מאוד מבחינה היסטורית). אולי אין בכך פגם, שכן משקלם של הדתיים החשוכים גדול יותר וחשוב יותר, ולדעת המחבר הם הגורמים לכפייה דתית. לדעתו, משקל ש"ס ודומיהם גדול מהנראה לעין, שכן למרות מספרם הקטן הם מטים את כל השיח היהודי־ישראלי לכיוון לא־רצוי. הוא דן בכך בהרחבה, ואף ממליץ לקרוא בשם לתופעה של יתר־משקל מדיני של קבוצה קטנה כלשהי. השם שהוא ממליץ עליו הוא "סוס טרויאני" (פרק 26), אך השם "פירמידה" ידוע יותר. כך או אחרת, גופים שוליים נעשים מרכזיים בזירה המדינית בישראל. תהליך זה חשוב, כי הוא

בהשפעת־גומלין עם תהליך ההקצנה בישראל. כך או אחרת, לפנינו קבוצה שולית המשתלטת על כל החברה שהיא שייכת אליה וכופה עליה שמירת־מצוות, ובכך גם "הקצנה בעייתית" (עמ' 11).

### כפיה דתית בישראל

זה וודאי חידוש מרענן: מחבר שומר־מצוות המתנגד לכפייה דתית ומאשים מפלגות של שומרי־מצוות בהקצנה. לדאבוני נראה לי המצב אחרת. הטענה כי האחראים לכפייה הדתית בישראל הם ישראלים שומרי־מצוות היא שקר מוסכם השולט בישראל מתחילת קיומה. ברור כשמש כי הרוב בכנסת תמיד היו יהודים שאינם שומרי מצוות, ולכן ברור כשמש כי הם הם הכופים על האוכלוסייה הישראלית את מנהגי הדת של הזרם האורתודוקסי ביהדות. גם אין זו אמת: מנהגי הזרם האורתודוקסי כופים עלינו לא שמירת־מצוות כמות שהן: הם אינם כופים את המצוות שבין אדם לחברו, אלא רק מצוות שבין אדם למקום. וכך, הגם כי איסור הלנת שכר חשוב ביהדות יותר מאשר איסור אכילת בשר חזיר, מאז תחילת עצמאות ישראל אין הוא חל על אנשי עיריית בני־ברק, הגם כי מרבית תושביה הם יהודים שומרי־מצוות בנוסח האורתודוקסי. אנשי עירייה זו מאשימים בכך את משרד הפנים, אך זה תירוץ גרידא. הוכחה: הם לא הרשו לאיש לפתוח בבני־ברק חנות לאביזרי מין.

זה מצב אבסורדי. הוא התחיל כאשר דוד בן־גוריון, ראש הממשלה הישראלי הראשון, החליט להוציא מהקונסנזוס הלאומי את מפלגת חרות (שהיום היא חלק ממפלגת הליכוד) ואת המפלגה הקומוניסטית, אך לא את מפלגת אגודת־ישראל אשר רשמית סירבה ועודנה מסרבת להכיר בעצמאות ישראל. עשרות שנים אמרו מדינאים שונים, בעיקר ממשיכי בן־גוריון, כי מעמד המפלגות הדתיות כלשון־המאזניים הוא מעמד כוח המאפשר למיעוט קטן לכפות שמירת־מצוות (לפי המסורת היהודית האורתודוקסית או, לחלופין, לפי חוקי השריעה או לפי חוקי כנסיה אחרת כלשהי) על כל האוכלוסייה הישראלית. (אז נחשבו היהודים שומרי המצוות לעשירית מהיישוב היהודי בישראל בערך; היום הם נחשבים בערך



חמישית ממנו). באותו זמן שלטו באיטליה ובגרמניה מפלגות דתיות ללא כפיה דתית כלל! הסיבה לכך היא כי באותן ארצות המדינה היא חילונית, הגם כי האוכלוסייה שלה היא הרבה יותר דתית מהאוכלוסייה היהודית-הישראלית. בארצות המערב, במדינות-הלאום הליברליות, המדינה היא חילונית ואילו החברה היא דתית, שכן מרבית אזרחיה חברים בקהילות דתיות. (במיוחד נכון הדבר בארצות-הברית של אמריקה, בה היהדות פורחת. בישראל נאמר שוב ושוב השקר הבולט לעין כי מרבית היהודים שם, מאחר שאינם אורתודוקסים, הם בהליך התבוללות מתמיד ומספרם יורד ופוחת.) רק בישראל מרבית היהודים אינם שייכים לקהילה כלשהי. רק ישראל היא מדינה דתית שאינה שייכת ללאום שלה, אלא לעם אשר מרביתו אינו תושב בה. אנו מסרבים להיות עם ככל העמים, ולכן אנו מסרבים להיות בעלי מדינה ככל המדינות, ולכן אנו עם נחות מבחינה מדינית (ואף מוסרית) עם יומרה להיות אור לגויים. איך מתמודד מחבר ספר זה עם עובדה זו?

### בין פילוסופיה למדיניות

מה לפילוסופיה ולמדיניות? הפילוסופים הקרויים פוזיטיביסטים לוגיים (הם ממלאים בספר זה תפקיד מרכזי), בעיקר לודוויג ויטגנשטיין וחסידיו, הטיפו לדעה כי אין ולא תוכל להיות משמעות מעשית לתיאוריה פילוסופית כלשהי. לעומתם, הפילוסופים המעטים אשר עודם דבקים בחוש הפרופורציה שלהם סבורים כי לדעות הפילוסופיות של הנהגה מדינית יש ביטוי מדיני חשוב, אם-גם מוגבל. הדוגמה הבולטת ביותר היא אכן הפונדמנטליזם. בניגוד לתפיסת-העולם הרציונליסטית, שהיא אוניברסלית, כלומר פונה לכל אדם באשר הוא, תפיסת-עולם פונדמנטליסטית כרוכה במסורת כלשהי ופונה לחברים באותה מסורת. על-כן הפונדמנטליזם מופיע בלבוש נוצרי באמריקה, מוסלמי בארצות המפגרות, ויהודי בישראל, והן שונות זו מזו. המחבר מגן על יאיר גרבוז נגד ההתקפה עליו, על שהביע שאט-נפש כלפי המשתטחים על קברי-מתים המנשקים קמעות. כמוהו, המחבר מביע בוז "לתנועות פונדמנטליסטיות נוסח ש"ס" שהיא "דתית פונדמנטליסטית, מדירה נשים ומונעת בכל כוחה

כל התקדמות ושיפור במעמדה של האוכלוסייה שאותה היא מתיימרת לייצג" (עמ' 21), אלא שהמחבר מציג את עצמו (לא כמו גרבוז) "כאדם דתי שמחויב להלכה ולאמונה, ונוטה פוליטית לימין" (שם). ההתנגדות המרכזית של המחבר כלפי הפונדמנטליזם זהה עם ההתנגדות של הפוזיטיביזם הקלאסי כלפי החשוכים למיניהם. בניגוד לפוזיטיביזם הלוגי של ויטגנשטיין, המחבר סבור כי אפשר ורצוי לנסח פילוסופיה רציונלית, וכי הפילוסופיה שלו היא דוגמה טובה לכך.

כמובן, יש הגבלה רצינית על חשיבותה המעשית של הפילוסופיה. הגבלה זו באה מעובדות פשוטות. בשעת משבר נדרש ממדינאים רציניים לדחות את הדיון בשאלות יסוד ולאחד את העם למען הישרדותו. כמוֹכֵן, אין צורך להעלות סוגיה פילוסופית כלשהי על־מנת לדון ברצינות בסוגיות מדיניות רבות. ובכל־זאת, הגם כי שאלות־יסוד אשר מדינאים מנסים לפסוק בהן מספרן קטן, הן חשובות ביותר, והן חלק ממשנה פילוסופית כלשהי. הדוגמה הבולטת ביותר היא הסוציאליזם. היה זה הסוציאליזם אשר גרם להלאמת משאבים בבריטניה וכן לויתור של בריטניה על שלטונה בהודו. המתנגדים לסוציאליזם מעדיפים עליו כלכלת־שוק־חופשי, והם טוענים כי תורת הכלכלה תומכת בהעדפה זו וכי היא מדעית וכי המדע האמפירי מנצח את העקרונות הראשונים של פילוסופיה כלשהי אם יש התנגשות ביניהם. המחבר ממעיט בדיון על הסוציאליזם, אך הוא מזכיר אותו כמשנה פילוסופית הרוויה בערכים (פרק 1: "על אמונות, ערכים, ותובנות יומיומיות", בו הוא מתפלמס עם ישעיהו ליבוביץ; מאוחר יותר, בעמ' 254, הוא דוחה את תורתו שכן היא פוזיטיביסטית מדי לטעמו). הוא אף מתייחס אל הסוציאליזם כאל דעה בשאלה הפילוסופית החשובה ביותר בתולדות האנושות: הסוציאליסט המודרני דוגל בסברה כי לב האדם טוב מנעוריו, סברה אשר המחבר רואה בה תמימות, ובתמימות הוא רואה את מקור ההבטחה הן לשגשוג כלכלי והן לצדק חברתי אשר סוציאליסטים שונים הבטיחו ללא ספק. (בניגוד ברור לפוזיטיביזם, ויטגנשטיין עצמו היה שמרן ולכן פסל את הרעיון הסוציאליסטי, הגם שהיה חלק

חשוב ממשנה פילוסופית מוכרת היטב; כמה מתלמידיו הידועים ביותר היו סוציאליסטים מושבעים.)

טוען המחבר (עמ' 24-25) כי המצב הבינלאומי אליו נקלענו מקורו בכך כי שכנינו מציגים אותנו ככובשים, במקום להודות כי טעו בכך שלא עשו כמונו ולא הצהירו על עצמאות. מצב זה מעורר מצד השמאל תגובה חולנית הדורשת ניתוח פסיכו־פתולוגי ולא עיוני, ומצד הימין התגובה למצב היא פתולוגית מבחינה פילוסופית, והדיאגנוזה עשויה לעזור.

צודק המחבר באומרו כי הלקאה על־חטא אינה פיתרון מדיני וכי הפיתרון המדיני המקובל על הרוב היהודי בישראל הוא פונדמנטליסטי והרה אסון. ואכן, "ברקע הדברים ניצבת עמדה פילוסופית שמונעת כל התקדמות" (עמ' 254), והפיתרון שלו לבעיית הרציונליות קביל פחות־אז־יותר ואולי אף עשוי לעורר כמה ישראלים תועים לחפש דרך יותר שפויה מהמקובל. לדאבוני, איני רואה בכך פורקן. אכן, כפי שמתאר המחבר, הבעיה היא בכך שישראל מגיבה על עמדות ופעולות שכניה, שאינם משכילים או ליברלים או דמוקרטים. והשמאל אינו מסוגל לשפר את המצב כי תמונתו הוורודה של יריבנו היא פתולוגית (עמ' 22). ואכן, כתולדה מכך רמת הפעילות המדינית של ישראל נמוכה באופן ניכר מרמת הפעילות הצבאית והכלכלית שלה. ואכן, כתולדה מכך ישראל נעשית פחות ופחות ליבראלית, המרחק בין הימין והשמאל בה גדל והולך ומסכן את אשיות החברה. האם במצב זה תוכל התרומה הפילוסופית של המחבר לשנות דבר? האם באמת הפגמים שהוא עשוי לתקן הם סיבת הכשל? איני סבור כך, והנימוק שלי דומה לנימוק של המחבר. הוא משווה את פלסטין עם ישראל ומראה בכך שהכשל הוא בעיקר של פלסטין. והצדק עמו, אך אין בכך נחמה. ואני רואה תקווה רק באפשרות כי ישראל תנקוט יוזמה ולא תפטור את עצמה מחובה זו בתירוץ כי שכניה טרוריסטים.

איני רואה תקווה רבה כי תיקון הכשל הישראלי יבוא מהפילוסופיה. נראה זאת ברורות אם נשווה את ישראל עם ארצות המערב הליברליות. הגם שהן סבלו מהנחיות הפילוסופיה הרציונליסטית המוטעית, הן שרדו, ואילו ישראל נכשלת בהן ומסכנת

את אפשרותה לשרוד. התמיכה של הפילוסופיה הרציונליסטית למדיניות דומה לתמיכה של תורת הדקדוק. ודאי אפשר לדבר נכוחה ללא ידיעת דקדוק, אך ידיעת הדקדוק עוזרת, בייחוד לאלו המנסים לשפר את דיבורם. וודאי תורת הדקדוק הקלאסית הייתה פגומה, ובכל זאת היא עזרה, וכמובן תורת הדקדוק המודרנית עוזרת יותר. הוא הדין לגבי הפילוסופיה הרציונליסטית: היא עוזרת לאלו הרוצים שיפור. והשאלה הנשאלת היא, מדוע ישראל אינה רוצה שיפור ולכן היא מפגרת מבחינה מדינית? מדוע, כפי שמציין המחבר ללא משים, מדוע היא רק מגיבה ולא יוזמת במדיניותה? התשובה אכן נעוצה בפונדמנטליזם הנפוץ פה, ודבר זה מצדיק את טענות המחבר במידה רבה, אך לא במישור המעשי. שכן, כל עוד יש בישראל הפלייה דתית, לא תוכל ישראל לעשות שלום עם שכניה, וההפלייה הזו מעוגנת ברעיון הפונדמנטליסטי של פיתרון קיצוני לבעיה הדמוגרפית: לגרום לכך שהם יעזבו את הארץ, דהיינו, גירוש זוחל. פיתרון כזה לא ניתן לניסוח, מאחר שהוא יביא לתגובה עוינת קשה. וכל פיתרון מקובל אשר עדיף לא לדבר עליו לוקה בחסרון פשוט אחד: אין הוא ניתן לדיון ביקורתי, ולכן אי אפשר לדעת אם הוא סביר כי הוא מוצלח או אם סביר הוא כי הוא הרה אסון.

וכך מייחס המחבר לפילוסופיה מקום מרכזי בהגות המדינית. ולכן אני רואה בו שותף למרות כל הבדלי הדעות שבינינו. אך אלה אינם זניחים. הוא אומר בתחילת ספרו (עמ' 9):

עד אמצע המאה העשרים נראה היה שהמודרנה כובשת בבטחה את מקומה ומחליפה את הפונדמנטליזם לסוגיו. הישגי המדע, ערכי הדמוקרטיה, ההומניזם, הליברליזם ושאר ערכים מודרניים הלכו והשתלטו על מרכז הזירה. הדבר בא על חשבון המסורת והאמונה הדתית, הלאומנות ואולי גם הלאומיות, שהשפעתם הלכה ופחתה. ניתן לומר בהכללה שהערכים המסורתיים היו אז בתהליכי דעיכה.

התאריך מוגזם: המאה העשרים ראתה טרור ממשלתי ושתי מלחמות עולם ושואה. נסיגת המודרנה וערכיה החלה כבר עם עליית הפילוסופיה הרומנטית, מיד לאחר המהפכה הצרפתית בת הרציונליזם של המודרנה ומשום הכישלון שלה ביישום ערכים אלה.

(לא כאן המקום לדון בשאלה הסבוכה, האם בסך־הכול הייתה המהפכה הצרפתית הצלחה או כישלון?) מה מחייב רציונליזם זה? האם יש לדבוק בו למרות כישלונות המודרנה, או לשנותו לאור כישלונות אלה או להזניח אותו לחלוטין? זו שאלה מרכזית בספר זה. אכן, "המדע, ערכי הדמוקרטיה, ההומניזם, הליברליזם ושאר ערכים מודרניים" מקובלים היום על כל ההוגים הרציוניים (ואין טעם להתדיין עם הוגים שאינם מקבלים עליהם את עול הרציונליות), ויש לדגול בהם במפורש ולהצהיר על דבקות בהם תוך הסכמה עם הביקורות החמורות הצודקות נגד התנהגות פסולה וביטויים פסולים של הוגים ושל מדינאים שונים ושל ארצות שונות המזדהים עם ערכים אלה. אולם בכך יש בעיה: האם אין בקבלת ביקורת זו ראייה של ערכים אלה כחסרי יכולת מימוש מעשי? זו השאלה העיקרית שעלתה בפני כאשר בא ספר זה לידי ועמדתי על טיבו.

ואכן, כך יש לדון את הספר הזה, הן לדעתי והן לדעת מחברו. והשאלה במרכזו של כל דיון כזה היא פילוסופית: כיצד ניתן ליישב את העקרונות הראשוניים האוניברסליים של תורת הרציונליות עם פרטיקולריזם כלשהו, ובעיקר עם כנסייה ספציפית זו או אחרת. דבר זה חל הן על ההוגים הרציונליסטים החשובים שהיו דתיים ללא שייכות לכנסייה כלשהי (כגון ספינוזה או ניוטון), והן, ויותר־מכך, על אלה מהם שהשתייכו לכנסיות מסוימות (כגון רוברט בויל או משה מנדלסון): כולם התקשו לומר בשבח הכנסיות להן השתייכו יותר מאשר כי אין ניגוד בין מחויבות לשכל ומחויבות לדת. אכן, יש לדון בשאלה, האם המחבר מצא דרך לדגול בערכי ההשכלה ולדבוק במסורת אבותיו בעת ובעונה אחת? אך חשוב יותר לדון בשאלה, האם נאמנות לכל אחת משתי המסורות האלו מחזקת נאמנות לאחרת? שכן זו יומרת ספר זה, וזו יומרה המעמידה את הספר הזה במקום חשוב בדיון הפילוסופי, גם כאשר הוא חורג מתחומי ארצנו הקטנטונת.

### רציונליזם מתון

ראשית, לדעת המחבר, הליברליזם הקלאסי והרציונליזם הקלאסי דורשים תיקון. הם בנויים על הפילוסופיה האינדיווידואליסטית הקלאסית, וזו אינה קבילה היום. היא הופרכה על ידי ביקורת חמורה. אני מסכים עם המחבר גם על כך. אכן, אני מודע לכך כי פילוסופים רבים עדיין עסוקים בהגנה על הפילוסופיה האינדיווידואליסטית הקלאסית נגד הביקורת החמורה שהושמעה נגדה, אם בעזרת ניסיונות לבסס את מדעי החברה על הפסיכולוגיה ואם בתגובות ישירות לביקורת. לי נראה כי אין טעם בספרות זו שכן היא דוגמטית. אך כמובן, "המדע, ערכי הדמוקרטיה, ההומניזם, הליברליזם ושאר ערכים מודרניים" שורדים את ביטול ההצדקה הקלאסית להם. האם אפשרי ביסוס אחר להם? שאלה זו היא פילוסופית וחברתית־מדעית כאחד (עמ' 19): "כיצד יכולה חברה אירופית ליברלית לצאת נגד הפונדמנטליזם האסלאמי שמתפתח בה ומיובא אליה מבחוץ, מבלי למעול בערכיה שלה עצמה?"

מאחר ואין בספר זה מקום לביקורת של תיאוריה מדעית זו או אחרת, גם לא של הלכה זו או אחרת, למה יש לצפות מספר זה? הוא דוחה באורח סביר את הביסוס הפוזיטיביסטי של המדע ואולי את חלקי המדע שאין להם בסיס אחר אלא בפוזיטיביזם (במדעי החברה, בעיקר הפסיכולוגיה הביהביוריסטית חסרת־השחר). כמו כן הוא דוחה באורח סביר את ביסוס הדת שאינו עולה בקנה אחד עם המדע. החלק הפולמוסי של ספר זה, והוא אינו קטן, מרחיב על היבטים אלה, ואשתדל להתעלם מהם מקוצר היריעה. בצורה זו יגן המחבר על הדעה כי אין ניגוד בין הדת והמדע. השאלה הנשאלת היא, מה נשאר מהדת אחרי דחיית החלק שלה שאינו עולה בקנה אחד עם ערכי הרציונליות? התשובה שלו היא כי הדת עוסקת בערכים ולא בדעות עובדתיות. בכך הוא מקבל את דעתו של ישעיהו ליבוביץ'. אך שלא כדעת ליבוביץ', המחבר מסכים כי יש לנקות את הדת מערכים אי־רציונאליים (עמ' 165). בכך הוא הולך בעקבותיו של מרטין בובר (אשר גם חלק על דעתו של שמואל הנביא אשר הרג אסיר כפות וגם העיר כי יש להשמיט כבלתי־ראויים את החלקים בחסידות המבטאים

אמונה במעשי כשפים). אך גם בכך לא די: האם יש לדת ערכים נוספים לערכי "המדע, ערכי הדמוקרטיה, ההומניזם, הליברליזם ושאר ערכים מודרניים"? לדעת המחבר יש ערכים כאלה, ואף חשיבותם גדולה. בכך, הוא יראה, אפשר לאחד את הדת והמדע באורח סביר ואף משמעותי הן לרציונליסט והן לאיש הדת. והמסקנה מכך היא כמובן כי אני, כותב השורות הללו, אהיה רציונליסט טוב יותר אם אחזור לדת אבותיי. אין זה פרט קטן. ואין אני שותף לו. והמחבר אפילו לא דן בכך.

על־כן, כאן עלינו להיכנס לעבי הקורה ולדון בפרטי השאלות אשר על המדוכה. אשתדל לא לדון כאן בפרטים שאינם חיוניים לספר. בין אלה יש דיון בתורת הכשל הלוגי שהוא מסורתי, מאז שאריסטו הקדיש לה ספר שלם. אין בתורה זו טעם, כשם שאין טעם לדון בכל השגיאות בחשבון, אף לא באלו הרווחות בין מתחילים (אם יש כאלה). אודה כי יש טעם בתיקון שגיאות לשון מסוימות. לא שגיאות של בלבול בין לשון־זכר ללשון־נקבה, שכן ההבדלים הללו עבר זמנם והבלבול ביניהם אינו גורם בעיות, אלא השימוש בביטוי "חוק" כאשר הכוונה אינה לחוק אלא להצעת־חוק, שכן יש כאן אפשרות בלבול. אך יש הבדל בין וויכוח מעשי והגותי, שכן מבחינה מעשית לכל צד יש תכנית מעשית ומטרת הדיון היא להעביר צד אחד לאחר, בתקווה כי המעבר יהיה שיפור. המעבר אינו תקין אם הגורם לכך הוא דיון במעשי כשפים או דיון בדעתו של מורה זה או אחר. אם המעבר הוא תולדה של תיקון טעות, אזי הוא נחשב רציונלי. כך או אחרת, חשוב לציין כי בנוסף לשינוי לא־רציונלי בעליל ולשינוי רציונלי בעליל, יש הרבה שינויים שאינם לא זה ולא זה. אזי אין התנגדות לכך שאדם ישנה את דעתו, אך גם אין דרישה כזו, שכן כאשר נוצרת הסכמה יש לקוות לפעולה ואז ימים יגידו. אין זה כך בדיונים עיוניים. המשתתף בדיון עיוני חייב להודות בטעות אך אין הוא חייב לשנות את דעתו באורח מלא ולהסכים עם בר־פלוגתא שלו. כל המתדיין באורח עיוני ודורש מזולתו הסכמה אתו טועה, שכן תמיד יש אפשרות כי שני הצדדים טועים. כמובן, התקווה היא כי תיקון

השגיאה יאפשר למתוקן לחפש דרך חדשה, אך זה חורג מתחום הדיון המקורי. כך, לענייננו, אני מסכים כי הדעות המוצגות כאן כשגויות הן אכן שגויות. אך לא מעבר לזה.

#### הרציונליזם המסורתי

הכשל העיקרי והחשוב ביותר הוא זיהוי האמת עם המוכח. הזיהוי הזה הוא מקור כל הצרות הפילוסופיות (עמ' 163):

יש לזכור שהשוקת השבורה שתיארנו מבוססת על הרצון הנערי להיות רציונלי במונח החמור של המילה, כלומר לא לקבל טענות לא מוכחות ולא ודאיות. ומכאן, שאם בנקודת ההתבגרות אנחנו מגלים שאין בנמצא טענות כאלה, המוצא המתבקש הוא ספקנות או פונדמנטליזם.

על־כן, לדעת המחבר יש לוותר על "הרצון ... להיות רציונלי במונח החמור של המילה" ובכך לצאת מן הדיכוטומיה בין ספקנות ודוגמטיזם. דומני כי אין זה בגרותי לראות את "הרצון להיות רציונלי במונח החמור של המילה" כ"רצון נערי", שכן המדובר פה בהוגים כגון אפלטון, אריסטו, והרמב"ם, שלא להזכיר את לודוויג ויטגנשטיין ותלמידיו אנשי החוג הווינאי בראשית דרכו. התייחסות לזאת ברצינות יריבם הידוע קרל פופר והוא הציע להחליף את קריטריון הרציונליות מעקרון ההוכחה לעקרון העדר דוגמטיות. תלמידו של פופר וויליאם בארטלי הביע את הדעה המוצגת כאן (עמ' 365):

אני לא יכול להיות בטוח, כמו שאיני בטוח בשום טענה אחרת שאטען על המציאות. מה שאני יכול הוא לנסות ולחשוב ולבחון נימוקים ונקודות מבט שונות עד מקום שידי מגעת, ואז לגבש עמדה כמיטב יכולתי. יותר מזה לא אפשרי מבחינתי, ולכן כנראה גם לא נדרש ממני.

הוא מצג את הדעה הזאת בניגוד לפוזיטיביזם והפוסט־מודרניזם (עמ' 164):

העידן המודרניסטי מתפוגג פתאום באמצע המאה העשרים. פתאום, באמצע המאה, אחרי שתי מלחמות עולם טראומטיות, צומחת מתוך העידן האופטימי הזה תפיסה חדשה, הפוכה



לגמרי, שתכונה לימים פוסט־מודרניות. בעולם הפוסט-מודרני הכול מוטל בספק. יש ריבוי של צורות שיח והתייחסות, וכולן לגיטימיות. אין שום אמון בכלים ובקני מידה אובייקטיביים כלשהם, לא באתיקה, לא באסתטיקה, לא בפוליטיקה ולא בפילוסופיה בכלל. האידיאולוגיות הגדולות קורסות. ההגות המערבית מגיעה להבנה שאין לנו שום דרך לפתור באמת שום בעיה אמיתית. הקולקטיבים הלאומיים והאחרים מופרטים לאוסף של אינדיבידואלים. האינטרס מחליף את הערכים ואת האידיאות הגדולות. אבל לא מדובר כאן רק בערכים ובאידיאולוגיות. "הביקורת החדשה" תוקפת גם את מסקנות המדע ומציגה גם אותן כסוג של שיח, או נרטיב, שהוא עצמו פרי של מזימות, מודעות או לא, של גורמים אינטרסנטיים.

והצגה זו דומה להצגה את הפונדמנטליזם ואת הספקנות, שכן הוא מציג את שתי העמדות האלו כקיצוניות ואת עמדתו כעמדת־ביניים הסבירה יותר. אודה מיד כי אין הצגה זו לרוחי, שכן אני ספקן מועד. אודה מראש כי יש הגיון מה בדעה כי אלו ניגודים שיש ביניהם הרבה מן המשותף. בעיקר נפוצה עוינות כלפי הדת, עוינות אשר אני בוחל בה, עוינות הנפוצה בין ספקנים ובין רציונליסטים למיניהם. אכן, אין צורך להיות ספקן או רציונליסט כדי לבוז לדת, אך לדאבוני יש לעשות יותר על־מנת לחזק את הסובלנות לדת. ודאי יש דתיים הראויים לעוינות, וביניהם יהודים פונדמנטליסטים אשר המחבר מוקיע ללא חת, אך אני רואה בזיהוי שלו את הדתיות הדוגמטית עם הפונדמנטליזם לא פחות מאשר חוסר־סובלנות.

### ספקנות

המחבר מודע להתנגדות זו והוא אולי רומז שאין לו ריב עם הדעה העומדת ביסודה. שכן פעמים הוא משתמש בביטוי "ספקנות" ופעמים בביטויים "ספקנות קיצונית" או "ספקנות רלטיביסטית" או "ספקנות פוסט־מודרנית" או "ספקנות פרגמטית", והוא אף מנגיד "ספקנות גמורה" או "ספקנות קיצונית" עם "ספקנות רופסת". בדקתי בטקסט על־מנת להכריע בשאלה, האם הוא משתמש בביטוי

“ספקנות קיצונית” ובביטוי “ספקנות רלטיביסטית” כמילים נרדפות או כמילים דומות אך בעלות שמשמעויות שונות. ואכן, הנימוקים שלו נגד ספק כשהוא לעצמו הופכות את כל הביטויים אשר הספק משותף להן לשווי־ערך בדיון הנוכחי. וכך הוא אומר:

קשה מאוד לחיות בעולם שבו דבר אינו ודאי – לא הערכים, לא הצדק, לא קני המידה של טוב ורע, אמת ושקר, יפה ומכוער וכדומה. לכן לא פלא שכדי להימלט מהמסקנות הספקניות הללו, יש אנשים וקבוצות שנוהים אחרי מקורות בלתי־רציונליים ועל־טבעיים ואחרי אמיתות מוחלטות. גם אנשים שגדלו בחברה ובחינוך מודרני כמהים לאותן אמיתות ישנות (“חוכמה עתיקה” היא ממש מילת קסם בימינו), ולכן יש מהם שמוצאים את סיפוקם בתפיסות עולם פונדמנטליסטיות.

אולי זה מרכז הספר. ואם־כן הדבר, אזי הספר מאכזב, כי הוא מזהה בעיה נפשית עם בעיה פילוסופית. כל ספקן מוכן להודות כי מבחינה נפשית קשה להימלט מהספק. אמנם, אנשי אסכולה ספקנית ידועה מיסודו של פירון (Pyrrhon) איש אלס טענו כי הספק עשוי להפיח תחושת שלווה נעלה (ataraxia), אך גם הם הודו שאין תחושה כזו באה בקלות. על־כן אני בספק אם המחבר יכול לייחס הרבה משקל לטיעון זה: אולי הוא אמת, אך בתור נימוק הוא חלש: קשה להיות ספקן אך קשה גם להיות מדען. גם קשה להפסיק לנשק קמעות. על־כן לא עלה בידי להכריע בשאלה היסודית על איזה ספק מדבר המחבר. ועלי להסביר מדוע שאלה זו היא כה יסודית לספר זה ולסבירות טיעונו. לפני־כן אומר מה הפיתרון שלו לבעיה שהוא מציג, בתקווה כי הוא יעזור לבוא להחלטה בעניין זה.

הבעיה אשר המחבר מציג מקורה בדיכוטומיה בין ספק ופונדמנטליזם: מאחר שאין ודאות, נראה כי נשארות רק שתי אופציות, ספק או דוגמטיזם, ושתי אופציות אלה אינן נוחות: הן מהוות דילמה. הפיתרון אשר המחבר מציג הוא בטענה כי יש תחליף הן לספק והן לפונדמנטליזם, כי אכן יש עוד אופציה, ושמה כשם הספר שלפנינו “אמת ולא יציב”. על־כן שלוש האופציות הן אלו (עמ' 34): ספקנות אנליטית (יציב ולא אמת), פונדמנטליזם (אמת

ויציב) או סינתטיות (אמת ולא יציב). ועל־מנת להבין את התזה המרכזית הזו של הספר שלפנינו, יש להבין מהי ספקנות אנליטית, מהו פונדמנטליזם, ומהי אמת־לא־יציבה. שכן, במבט ראשון תמונה זו מפתיעה, כי נראה שהמחבר מציג כאן את דעתו כחידוש, בניגוד לדעה המקובלת כי הספקנות והוודאות (של הפונדמנטליזם או של אסכולה אחרת כלשהי) מהווים דיכוטומיה התקפה על־פי הלוגיקה הצרופה, שכן הוודאות אינה אלא העדר ספק והספק אינו אלא העדר וודאות. אך כאשר המחבר מציג את הספק והפונדמנטליזם כניגודים, הוא מזהה את הפונדמנטליזם עם דוגמטיזם, אולי עם דוגמטיזם אנטי־מדעי. ואכן, אם ההנגדה היא בין ספק לוודאות־דוגמטית, בהנחה כי ודאות שבהוכחה אינה מן האפשר, אזי ודאי אפשרית ודאות לא דוגמטית. ואכן, כמה וכמה פעמים אנו מצהירים כי טענה זו או אחרת היא אמת וודאית, ואנו מתבדים ומשום־כך אנו חוזרים בנו מדעתנו – ובכך אנו מראים בעליל כי איננו דוגמטיים. ואכן זה פתרונו של המחבר, ולכך הוא קורא אמת ולא יציב.

#### אמת ולא יציב

איני יודע אם נכון פירוש זה שלי את הספר הזה. אם־כן, אחזור על ההערה על המונח "פונדמנטליסט": הגם כי ניתן לראות את הפונדמנטליסט כדוגמטי וכאנטי־מדעי, אין לראות את הדוגמטיים כאילו הם פונדמנטליסטים; גם את הדוגמטיים האנטי־מדעיים אין לראות כך: הדוגמטיזם – המדעי, הבלתי־מדעי והאנטי־מדעי – הוא מסורתי, ואילו הפונדמנטליזם הוא מוצר חדיש. מבחינה זו גם לקרוא למפלגת ש"ס פונדמנטליסטית, כפי שעושה המחבר, אינו ידידותי, לא רק משום שלא אנשי מפלגה זו הם היהודים המטיפים לטרור ולאלימות בשם האלוהים, אלא ובעיקר משום שאין הם מקבלים את כתבי הקודש בניגוד למסורת התלמודית כפי שעושים זאת הפונדמנטליסטים – כולל הפונדמנטליסטים היהודים הדורשים חזרה להקרבת קורבנות. אולי אין בכך חשיבות. אולי יש לכך חשיבות בגלל החשש הרציני כי במרוצת הזמן האידאולוגיה של ש"ס תגרור את חבריה לטרור ולאלימות. אלא שאם־כן, אזי דעה זו חלה על כל

הימין הדתי עם מעט מאוד יוצאים מן הכלל, שכן ההיסחפות ימינה בישראל אינה מקרית אלא מקורה בכך שישראל היא מדינת העם היהודי ולא מדינת הלאום הישראלי. ואין זה מקרה כי יש רבנים בימין הדתי הממליצים על טרור ועל אלימות, לשם שמיים כביכול – רבנים אשר המחבר מתריס נגדם לאורך כל הספר הזה – ואין רבנים המאיימים עליהם בחרם כנדרש. ובכך כולם שותפים לאשמה, כולל הנאורים שבהם.

יש טעם מה בראיית הפונדמנטליסט כדוגמטי, אך לא בזיהוי של הפונדמנטליזם כדוגמטיות. אפשר לדחות את עמדת אגודת ישראל המסורתית (שלפני הצהרת עצמאות ישראל) בטענה כי היא דוגמטית מדי. אך אי אפשר להאשים אותה בפונדמנטליזם. ואכן המחבר מטיח במפלגת ש"ס שהיא פונדמנטליסטית (עמ' 21-22) ולא בתנועת אגודת ישראל (אשר אינו מזכיר כאן כלל). וודאי הוא במחלוקת עם דעותיה, שכן הוא מציג את עצמו כן (עמ' 21): "חשוב לי לציין שאני אומר כל זאת כאדם דתי שמחויב להלכה ולאמונה, ונוטה פוליטית לימין", בעוד שתנועת אגודת ישראל המסורתית הייתה עוינת לצינונות ואנשיה עדיין מסרבים להתפלל לשלומה של ישראל (הם עדיין מסרבים לומר את התפילה המסורתית הידועה בשם התפילה לשלום המלכות או בשם "הנותן תשועה למלכים") הגם כי הדבר נדרש (אבות ג': ב'): "רבי חנינא סגן הכהנים אומר הוי מתפלל בשלומה של מלכות" (ובחוץ לארץ גם החרדים שבחרדים עושים כן). אולי אין צורך להזכיר את הדוגמטיים הללו. אולם מדוע יש צורך להזכיר את ש"ס? שאלה זו המחבר מתייחס אליה. כזכור, הוא אומר בפתח דבריו כי הוא מתייחס לכך משום שהדיון שלו, אשר בעיקרו הוא פילוסופי, יש לו רקע אקטואלי. אולם ברקע אקטואלי זה משחקת תנועת אגודת ישראל תפקיד יותר מרכזי מאשר מפלגת ש"ס, גם אם במעשה המדיני של הרגע הזה יש לה פחות נציגים בכנסת. והסיבה לכך היא פשוטה: את מפלגת ש"ס יצר הרב אריה מכלוף דרעי במטרה להזדהות עם אגודת ישראל תוך התבדלות אתנית ממנה.

פיתרון בעיית האינדוקציה והפוזיטיביזם  
יש כלל פרשנות פשוט אשר רצוי להשתמש בו כאשר נתקעים בקושי  
פרשני: יש להתייחס לשאלות אשר המחבר מתייחס אליהן. ואכן,  
ושוב לשבחו של המחבר, כאן הבעיה ברורה, הבעיה שהעלה דיוויד  
יום על סדר־היום הפילוסופי, בעיית האינדוקציה (ע' 130):  
חשוב להבין שהבעיות שהעלה יום הן בעיות היסוד  
בפילוסופיה של המדע, שמופיעות במלבושים ובגוונים שונים  
אצל הוגים שונים, ואין להן פיתרון פילוסופי מספק עד ימינו  
אלה. זהו ביטוי חד לבעיה שמלווה אותנו לאורך הספר כולו –  
שאלת הספקנות והוודאות: כיצד ניתן לצבור מידע על העולם  
באופן ודאי או לפחות קביל?

מדוע כה חשוב שהמידע על העולם יהיה "וודאי או לפחות קביל"?  
משום שזה הפיתרון לבעיית הרציונליות: על־מנת שדעה תהיה  
רציונלית יש להוכיח אותה. אלא שרוב הדעות אשר אנו מלמדים  
במכללות אינן מוכחות ואינן קבילות. היה נהוג לומר כי בדינו "מידע  
על העולם באופן ודאי או לפחות קביל" שכן תורת הכובד של ניוטון  
קבילה. היום נהוג לראות את תורת הכובד של איינשטיין כקבילה  
ממנה, ולכן אין תורת ניוטון מקובלת היום אלא כקירוב לתורת  
איינשטיין.

אם רציונליות תלויה בהוכחה, ואם המדע הוא שיא הרציונליות, אזי  
יש לדעת הוכחה מדעית מהי. כיצד מוכיח או מצדיק המדע את  
התיאוריות שלו? לשתי אסכולות מסורתיות היו שני פתרונות, כפי  
שמסביר כאן המחבר, של האסכולה המבססת את המדע על  
אקסיומות המבוססות על האינטואיציה, ושל האסכולה המבססת את  
המדע על ניסיון החושים. היות ואת האסכולה האחת ייצג דקארט  
ואת השנייה ניוטון, והיות וניוטון ניצח את דקארט, ניצחה האסכולה  
הדוגלת בניסיון החושים, עד אשר יום הצליח להעלות את הספינה על  
שרטון. על־כן פתרונות לבעיית האינדוקציה שיש בידנו הם לא  
וודאיים ולא קבילים ולכן, לפי תורת הרציונליות של אפלטון  
ואריסטו, הם גם לא רציונליים.

אומר המחבר, אין לבעיית האינדוקציה "פיתרון פילוסופי מספק עד ימינו אלה" (עמ' 130), והוא מתעלם כאן מהעובדה כי המכשול לפיתרון הוא הצורך בוודאות אשר הוא מוותר עליו. ללא ודאות יש לבעיה פיתרון חדש, והוא כאמור הפיתרון של קרל פופר. אלא שיש הרבה פילוסופים הטוענים כי פתרונו של פופר אינו פיתרון. אין לחשוך במחבר כי אינו מודע לתורתו של פופר. אלא הוא מציג אותו בתור פוזיטיביסט. גם אין הצגתו את הפוזיטיביזם נראית לי תימהונית.

המילה "פוזיטיביזם" מופיעה באמצע המאה התשע־עשרה, אלא שהרעיון הפוזיטיביסטי מקורו במהפכה המדעית ובכתבי פונסיס בייקון, אשר אנשי המהפכה הזו ראו כאביהם הרוחני. הוא הנגיד את שתי שיטות המחקר, השיטה הדדוקטיבית מעקרונות כלליים לפרטים, המקובלת והמובילה בהכרח לדוגמטיות, והשיטה האינדוקטיבית. הוא האשים את אריסטו בהפצת השיטה הדדוקטיבית ובכך בדוגמטיות שהביאה את חשכת ימי־הביניים. הוא טען כי על המדען להיות פתוח וכי עליו להשתחרר מדעות קדומות ולראות את העובדות כמות שהן ולהשתמש באינדוקציה. העוינות של הפוזיטיביסטים הקלאסיים לפילוסופיה הייתה עוינות מתודולוגית: האקסיומות על העולם באות באינדוקציה ולא באינטואיציה, שכן זו עלולה להעלות טעויות שעלולות להיות דוגמות. בסביבות 1900 הופיעו פוזיטיביסטים קיצונים יותר שאמרו, אין למדע עניין פילוסופי ותפקידו הוא רק ניבוי ולא תיאור מעשי בראשית. הפוזיטיביזם המודרני מיסודו של ויטגנשטיין היה קיצוני עוד יותר: אין מקום לאקסיומות על מעשה בראשית, לא במדע ולא מחוצה לו: הדיון על מעשה בראשית הוא מלל ריק.

הביטוי מלל ריק הופיע כבר בכתבי בייקון, אלא שלא היה לו עניין להסביר מלל זה מהו וכיצד הוא מופיע בדיונים רציניים. לפילוסופים רציניים דוגמת דיוויד יום הוא היה בעייתי: תורת המשמעות הקלאסית הייתה תורת הצבעה: שם מצביע על הדבר אשר הוא משמש בתור שמו. (אדם קרא לחיות שמות.) הביטוי ריבוע עגול אין לו משמעות שכן אין דבר כזה. קושי מתחיל כאשר אנו משווים ריבוע עגול עם אשמדאי, שכן היעדרות הריבוע העגול היא הכרח לוגי

והיעדרות אשמדאי היא עובדתית בלבד. ברטרנד ראסל יצר מהפכה חשובה בתורת ההיגיון כאשר הבחין כי סתירה הגיונית היא פסוק מנוסח היטב לפי כללי הדקדוק: ניתן לחבר כל שני פסוקים, כולל פסוק ושלילתו. על־כן, אין לראות בפסוק שהוא סתירה קבוצת מלים חסרת־משמעות, שכן חוסר־משמעות הוא בהגדרה של קבוצת מלים שאינה מנוסחת לפי כללי הדקדוק (נונסנס). המחבר מודע לכך, שכן הוא אומר זאת (בעמ' 327). ובכל־זאת, מיד לאחר מזה (בעמוד שלאחריו וכן בעמ' 72) הוא מזהה סתירה עם נונסנס כאשר הוא אומר: "דבר והיפוכו היה נונסנס ונשאר נונסנס".

לא נעים לי לתפוס מחבר בקלקלתו, אך מה אעשה וייחוד הפוזיטיביזם מבית־מדרשו של ויטגנשטיין תלוי בהבחנה זו? יש להוסיף כי המחבר משתמש בכל זה (עמ' 332) בוויכוח נגד הפלורליזם אשר אני מגן עליו, וכן נגד היהדות מבית־מדרשו של הרב שמעון גרשון רוזנברג (1949-2007) שהיא פוסט־מודרנית. כאן טועה המחבר טעות לוגית ומדבר כאילו הפלורליזם והפוסט־מודרנה זהים. להגנה על המחבר אוסיף ואומר כי גם תלמידי ויטגנשטיין נכשלו בטעות זו, והוא מצא צורך להזהיר אותם שוב ושוב שלא יתנגדו לדברי פילוסופים, שכן בכך הם יודו כי דברי פילוסופים אלו אינם אמת, שכן פסוק שאינו אמת אינו נונסנס.

הפוזיטיביזם, טוען המחבר, היה רציונליזם הבוטח בעצמו ללא הצדקה, שהזמין כישלון, וכישלוננו הביא לדיכוטומיה, לברירה בין ספקנות לפונדמנטליזם, וכך לברירה בין פוסט־מודרניזם לבין דוגמטיזם אי־רציונליסטי. על־כן, פחות חשוב מה בדיוק היה הפוזיטיביזם של תחילת המאה העשרים; חשוב מוסר ההשכל הנלמד ממנו אודת הידע האנושי (עמ' 140):

הפוזיטיביזם משקף את הרוח המודרניסטית האופטימית מאוד שהחלה לנשב באירופה באותה תקופה, כאשר העולם הפילוסופי והמדעי נטה לחשוב שהמדע והלוגיקה יוכלו לפתור את כל הבעיות שלנו.

איני סבור כי זו אמת. מדובר בתקופה בה ראה העולם שתי מלחמות עקובות מדם, שואה אשר לא היה דבר דוגמתה לפני־כן ושימוש במדע להרס גמור של שתי ערים על יושביהן, אשר עליו אמר רוברט

אופנהיימר, המדען אשר ראה את עצמו אחראי על ההרס הזה, "ידענו חטא". המחבר מזכיר את הנשק הגרעיני רק אגב המאמץ האירני לייצר נשק גרעיני, במבוא בו הוא מתאר את הפונדמנטליזם המוסלמי העכשווי (עמ' 10). אין הוא מזכיר את השואה, ואף את הנאצים הוא מזכיר רק בהקשר להתנגדות לתורת היחסות, בנימוק כי איינשטיין היה יהודי, ובהקשר לנאציזם של הפילוסוף הנאצי היידגר אשר עודנו מהולל במחוזותינו כהוגה דעות רציני ואשר דבריו נלמדים כאילו היו ראויים לתשומת־לב מרבית.

#### הגות ומדיניות שוב

פרטים אלה ראויים לתשומת־לב. חשיבות הספר שלפנינו היא בכך שמחברו מחשיב את ההשפעות של רעיונות, גם כאשר הם הבל וריק, שכן הן מעידות על שוקת שבורה. אני מסכים אתו בכל לב. אך בשם הבגרות הפילוסופית יש גם להכיר בעובדה כי הרבה מלל הגותי הוא פשוט מאמץ של ריקים ופוחזים להרשים את עמיתיהם ותו לא. עלינו להבחין בין התבן והבר ולהסכים כי יש הבדל בין הבחנה זו להבחנה בין דעות אשר אנו מסכימים אתן ודעות אשר אנו חולקים עליהן. שכן האומר אמיתות נדושות אינו זוכה להערכה אשר זוכה לה חוקר שהעלה דעה רצינית וחשובה, גם אם היא התבדתה. ויותר מכך, יש להבחין בין תשובות לשאלות חשובות לבין דברים בטלים המרשימים את שומעיהם שאינם מורגלים בהם. אפילו בין הנאצים ואוהדיהם היו הוגים רציניים, כגון קונרד לורנץ אשר זכה בצדק בפרס נובל, והיו פטפטנים כגון אלו אשר ראו בתורת איינשטיין בלבול יהודי (עמ' 164); ודאי ורנר הייזנברג גילה אומץ לב כאשר גילה בעידן הנאצי את ההעזה שנדרשה לכל מי שחלק על כך.

על־כן חשובה השאלה, האם הפונדמנטליזם ראוי לתשומת־לב אינטלקטואלית? ודאי צודק המחבר בשיפוטו כי אין טעם להתדיין עם פונדמנטליסט. אך האם יש לראות את הופעת הפונדמנטליזם כמשבר רוחני?

נראה לי כי הבעיה אינה זו אשר הפונדמנטליזם והפוסט־מודרניזם באו לפתור באורח כה קלוקל, ולא התחליף להם של המחבר יביא מזור. הבעיה, הוא אומר במבוא לספר זה, היא כי הפוזיטיביזם היה



אופטימי מדי ושחצן ובטוח בעצמו מדי, ומפלתו הביאה לדעות המפוקפקות, ואילו הוא מציג כאן תחליף הולם לשתייהן. זו טענה חשובה, אך אין היא אמתית. הפוזיטיביזם של ויטגנשטיין, אשר נעשה כה פופולארי אחר מלחמת העולם השנייה, לא היה כי־אם דברים בטלים. הספר של ויטגנשטיין, *מסכת לוגיקת־פילוסופית* אכן התפרסם בשנת 1921, אך הוא לא היה רב־מכר, אולי משום שהמבוא שכתב לו ראסל הפריך אותו לחלוטין. ואכן קל לראות כי הספר פגום מיסודו. הוא דן בעיקר בהבדל בין אי־אמת (וסתירה־עצמית היא אי־אמת), וביטויים חסרי־משמעות שאינם לא אמתיים ולא כזביים. אך הוא מכיל גם את הטענה כי דבריו הם אמת וודאית וגם את הטענה כי הם חסרי־משמעות. בכך הוא סתר את עצמו בעליל. כאמור, המחבר מודע להבדל בין פסוק שאינו אמת ואמירה שהיא חסרת־משמעות – גם כאשר הוא מנגיד את דעת פופר עם דעת יריביו (עמ' 145). אך בכל־זאת הוא מבלבל חוסר־משמעות עם סתירה ומתעלם מביקורתו של פופר על תורת המשמעות של ויטגנשטיין וקורא לפופר פוזיטיביסט. מדוע? והאם זה בכלל חשוב? אולי לא. אם אפשר לראות בפונדמנטליסט דוגמטיקן מן השורה, אזי ברור כי כאן הדיוק אינו מעניין. אך האם העדר דיוק מזיק לדיון? מתי?

וכאן חזרנו לשאלה המרכזית בספר זה: האם יש השפעה לחידושים פילוסופיים על החיים המדיניים? קשה לענות על שאלה זו, שכן לא ברור פילוסופיה מהי. אחת התיאוריות הפילוסופיות ביותר בעולמנו היא תורת ייחוד האל, המונותאיזם. לא ידוע כיצד רעיון זה צמח ואם ניתן לראותו כפילוסופיה של ממש כבר מתחילתו, אך במוקדם או במאוחר הוא נעשה עניין פילוסופי מרכזי. וכל המטיל ספק בחשיבותו המדינית של המונותאיזם מתעלם הן מהסובלנות הדתית והן ממלחמות הדת לאורך כל הדורות. אמת, היו אתאיסטים אשר ראו בתיאולוגיה דעות פסולות והם התקשו לקחת ברצינות את הטענה כי יש בני־אדם אינטליגנטים הדוגלים בה ברצינות. אחד מאלה היה הסוציולוג המהולל אמיל דורקהיים (אשר היה בן רב). אולם הוא הבין את הדת כבעלת משמעות סימבולית גרידא, ולא כאן המקום לדון בהבחנה בין משמעות מילולית למשמעות מטאפורית. אך אם

משמעות התיאולוגיה הוא מטאפורית, אזי קשה לראות במלחמות הדת השפעה של הפילוסופיה על המדיניות. (ואכן, מרכס ותלמידיו הכחישו את הטענה כי מלחמות הדת עיסוקן היה במחלוקות בענייני דת, וראו בכך רק תירוץ.) אולם הליברליזם והספקנות שביסוד הסובלנות וכן הפלורליזם, אלו הם רעיונות פילוסופיים למהדרין אשר הביאו לעליית העולם המודרני המתועש. יש הרבה יותר, אך אסתפק בכך. אזכיר רק את הדעות הרדומות של הוגי דעות אשר צצות ברגעי־משבר ועוזרות למאמצים להתגבר על משברים מדיניים של ממש. הפרדיגמה היא "אני מאשים" של אמיל זולא, אשר הביא למחאה ציבורית שהכריחה את רשויות הצבא הצרפתי לחדש את משפט דרייפוס כנדרש.

נראה לי כי המחבר מגן הן על הסובלנות והן על הפלורליזם. אך אני אומר זאת בניגוד לטקסט המפורש. והסיבה לכך היא כי לדעתי הוא משתמש במילה "פלורליזם" במשמעות בלתי־רגילה. במשמעות הרגילה פלורליזם הוא (עמ' 323):

יחס נורמטיבי לריבוי הדעות של אנשים שונים או קבוצות שונות בחברה; כלומר, שראוי לעודד זאת ולא לכפות צביון ואורח חשיבה אחיד על כולם.

המחבר מיד (עמ' 324) מזהה דעה זו עם הרלטיביזם ומסביר כי הרלטיביזם רק נראה סובלני אך אינו כזה. מדוע הוא מתקשה לראות את הפלורליזם כמו שראה אותו לסינג? לא משום שאין הוא מודע לו. להפך: הוא מציג אותו נכוחה (עמ' 325): "אין ריבוי אמיתות אבל יש ריבוי דעות שבאופן מהותי אין לנו יכולת להכריע לגביו."

השאלה אינה מילולית: לא חשוב כיצד קוראים לדעה זו או אחרת, חשוב שאותה דעה היא רציונלית בפי הספקן (המודה כי יש אמת אחת בלבד אלא שאינו יודע מהי) ואינה רציונלית בפי הרלטיביסטים (הטוענים לריבוי האמתות). הקושי שיש למחבר, דומני, הוא בכך שהוא מבלבל בין הספקן, המתיר לעצמו להביע דעות לא מוכחות, והספקן הפירוניסט, הגוזר על עצמו שתיקה ואוסר על נקיטת עמדה כלשהי. והסיבה לכך היא שיש קושי להבחין בין הדעה שהספקן מתיר לעצמו להצהיר בשרירות לב והדעה שהספקן מנמק, הגם כי הנימוק עצמו מוטל בספק. שכן השאלה היא, מה ההבדל בין הדעה

שאינה מנומקת לדעה הספק־מנומקת? התשובה היא כי בכך מקל המביע את הדעה על היריב המנסה לבקר את דעתו. כל זה המחבר מסביר בפרק 24. פרק 25 מוקדש לסובלנות, ושוב אנו עומדים בפני אותה מערכת בעייתית כמו בדיון על פלורליזם, שכן הפלורליזם הוא סוג של סובלנות. אלא שכאן עולה שאלה יותר יסודית, והיא שאלת גבול הסובלנות: באילו תנאים עליה לפקוע? ובפרק 26 שואל המחבר, מתי חייבת הדמוקרטיה לגלות חוסר סובלנות (ע' 355)?

התשובה ברורה: מבחינה הגותית, אנו מחפשים את האמת, ועל־כן אנו מתייחסים רק לפתרונות של בעיות המעסיקות אותנו, אך לא מסתפקים בפתרונות אשר הופרכו (עד אשר הפרכותיהן יופרכו); מבחינה מדינית אנו מחפשים שלום יציב, ולכן אנו מוציאים מחוץ לחוק לא כל מפלגה המאמצת דעה מופרכת אלא רק מפלגה המאמצת דעות שנראה לנו כי הן מסכנות את השלום או את יציבות הדמוקרטיה. אלו הדעות אשר התקבלו במערב אחר שוך מלחמות הדת שם, דעות אשר קיבלו ביטוי פילוסופי הוגן ראשון בכתבי פופר. דעות אלה מחייבות רפורמה מסוימת ביהדות, ואכן, תולדות היהדות הן במידה רבה תולדות רפורמות כאלה. השאלה היא, האם אימוץ יחס זה עושה לרציונלית את הנכונות לדגול בדת היהודית? כמובן, נכונות זו יותר רציונלית ויותר רצויה מאשר נכונות לדבוק ביהדות באורח נבער. אולם השאלה נשארת, האם לא עדיף להיות נוצרי או להימנע מלהמליץ על מנהגים דתיים של דת זו או אחרת, אך לשמר את תרבותה כפי שהמליץ מרטין בובר? הספר הזה מוביל לדיון בשאלה זו בשני פרקיו האחרונים, פרקים 27 וכן 28.

פרק 27 מבחין בין רגש דתי ובין שמירת מצוות, וזו אכן הבחנה חשובה שיש להדגיש אותה. (משה ימר פרסם ספר על אמונתו של אלברט איינשטיין, ובו הוא ניסה להקטין במידת האפשר את המרחק בין הרגש הדתי והדתיות.) המחבר משתמש בה כדי לנגח את הרלטיביזם והפוסט־מודרניזם.

פרק 28, האחרון, עוסק בפלורליזם, סובלנות ופתיחות בהלכה. שם המקום להסביר מה יתרון שמירת־מצוות על המרת דת או על ויתור על הדת. ראשית, המחבר מראה כי גם התלמוד וגם הפוסקים דגלו בדעה, אשר הוא קורא לה "מוניזם סובלני" ואשר נהוג לקרוא לה

פלורליזם. ודאי יש אמת בדבריו, אך הוא מגזים, שכן יש בתלמוד ובספרות הפוסקים הרבה אמירות לכאן ולכאן. ואפילו האמירה הידועה "כל ישראל ערבים זה לזה" פתוחה לפירוש סובלני ולפירוש המזמין כפייה דתית.

נניח כי המחבר צודק. נניח כי הוא הצליח לתת ליהדות מקום כבוד על־ידי הצגתה כסובלנית ורציונלית במשמעות וויתור על הוודאות ללא וויתור על הביקורתיות. הוא עדיין לא התחיל להסביר מדוע דעתו עדיפה על זאת של מרטין בובר, שהמליץ על יהדות ללא שמירת מצוות שבין אדם למקום, או של קרל פופר, שהמליץ על חברה אזרחית המקטינה בערך הדת אך ללא זלזול באלה הדבקים בה ללא ניסיון לכפות את דעתם על אחרים.

### מילות סיום

ישעיהו ליבוביץ' היה הפילוסוף הלאומי שלנו, שכן היה שומר-מצוות למהדרין ורציונליסט אשר מילא אחר המצווה "הוכח תוכיח את עמיתך!" (ויקרא י"ט:ז). מאז הלך לעולמו נשאר מקומו פנוי. הרב ד"ר מיכאל אברהם ראוי למלא אותו. הגם שהוא שונה מליבוביץ' בעיקר בכך שהוא מצהיר על עצמו שהוא ימני, הוא ראוי לכתר זה שכן גם הוא שומר מצוות למהדרין ורציונליסט וממלא אחר מצוות התוכחה. הצגתי כאן ביקורת קשה על ספרו האחרון, שכן מבקר העושה למחבר הנחות אינו עושה לו את הכבוד שהוא ראוי לו. אך בגרות דורשת חוש פרופורציה, ולשם כך עלי לסכם בכך כי לבו של הרב ד"ר אברהם במקום הנכון וכי עמדתו מעוררת כבוד. ואם לא הצליח במשימתו במלואה, עוד ידו נטויה.

אסיים אם־כן באיחולי הצלחה לו לקראת ספרו הבא.

יוסף אגסי, רח' לוי אשכול 37, הרצליה 4674573.

## על ספר "התניא" כ"שיטת טיפול פסיכולוגי"

יחיאל הררי, *לנצח כל רגע מחדש, שיחת נפש עם בעל התניא*, ידיעות אחרונות, ספרי־חמד, תל אביב 2015.

הכותרת הפירסומית של הספר: "לנצח כל רגע מחדש", שובה את ליבו של הקורא בהבטחותיה, כשם שהיא מעוררת תמיהה: למה בכלל צריך לנצח? את מי? לשם מה? באיזו מלחמה או מאבק? ומדוע בכל רגע? כותרת המשנה רומזת לדרך המוליכה אל הניצחון. לא סתם עיון ולימוד בספר התניא. אלא: "שיחת נפש עם בעל התניא". גם כותרת המשנה מעוררת תמיהה: איך אפשר לנהל שיחה קרובה עם אחד מגדולי הדורות, שאפילו בני דורו התקשו לרדת לעומק עיוניו והשגותיו? מה גם שהמדובר הוא בריחוק מקום ובריחוק זמן של יותר ממאתים שנה ובעולם שקצב התמורות בו מואץ ככל שאנו מתקדמים בזמן.

מימוש ההבטחות והתשובות לתמיהות מוליכים לדברי המחבר אל ספר התניא. המחבר מסביר במבוא את מטרותיו בספרו זה. הוא מתכוון להציג בפני הקורא את עיקרי הרעיונות שבספר התניא. ויותר מזה בעיקר להציג את ספר התניא כ"שיטה טיפולית" ואת מחברו כ"מטפל", ומזמין את הקורא לישיבה על "כורסת המטופל". כורסה דמיונית זו, המסמלת את התזה של הספר, מופיעה הן בהקדמה לספר, הן במהלכו והן במשפט הסיום הקובע: "הישיבה על כורסת המטופל, כך מתברר, היא חלק מהמסע אל הגאולה" (עמ' 329).

התזה מציגה את התניא כהזמנה ליחידות עם האדמו"ר שכמוהו, לדברי המחבר, כטיפול הפסיכולוגי המודרני. הטענה היא שהתניא הוא בעיקרו שיטה טיפולית המציעה מזור לכל בעיות הנפש, שאותן מפרט המחבר לעיתים מזומנות: "התמודדות עם כישלונות, דכדוך או

דיכאון, חרדות, מתחים, תחושות אשם, בדידות, העדר משמעות ודימוי עצמי נמוך" (עמ' 10). כפיתרון למדווי הנפש מציע המחבר: "שיחה בין קורא המסכים להיפתח, לכותב המכיר את נבכי הנפש ומכוון את תיאוריו ודיוניו להתמודדות עם הטרדות המעסיקות את הקורא" (עמ' 27).

תזת הטיפול היא הציר המרכזי המשתקף במבנה הספר. שני הפרקים הראשונים של הספר נוגעים ברקע הביוגרפי, ההיסטורי והעיוני לספר התניא. לדברי המחבר, המדובר הוא ב"תורתו הטיפולית ... בתוך ההקשר ההיסטורי והביוגרפי של המחבר" (עמ' 9). השאלות העיוניות הנידונות אינן אלא אלה "שממשות מצע לטיפול" (עמ' 9). ה'שיטה הטיפולית מוצגת בשלושה שלבים: שלב האבחון (פרקים ג-ה), תיאור המטרה הטיפולית כמצב האידיאלי (פרק ו) ותיאור האמצעים המוליכים לקראת המטרה (פרקים ז-ט). שני הפרקים האחרונים מציבים את תורת הנפש של התניא בהקשר של היהדות.

תזת הטיפול היא אפוא דומיננטית בספר. בהתאם לתזה זו, נוכל להציב את ספר התניא בחנות הספרים על המדף לספרי יעץ בפסיכולוגיה המכונים: self help, שהרי לדברי המחבר מדובר ב"ספר הדרכה לחיים. ספר 'פסיכולוגיה מעשית'. מתכון מצליח להשגת יציבות נפשית" (עמ' 8). אולי יאה מדף זה לכותר המבטיח "לנצח כל רגע מחדש". עם זאת, לא יעלה על דעתו של הספרן, מוכר הספרים, המעיין או החוקר להניח את ספר התניא על מדף ספרי היעץ בפסיכולוגיה. נשאלת אפוא השאלה מה היחס בין ספר זה לבין ספר התניא? באיזו מידה ובאיזה אופן משקף הספר את תוכנו ואת משמעותו של ספר התניא? ובאיזו מידה תומך ספר התניא בתזת הטיפול הפסיכולוגי?

הצגת התניא כספר יעץ פסיכולוגי היא מרכזית בניסיונותיו של המחבר לתאר את התניא כספר רלוונטי למציאות המודרנית. בנוסף הוא טוען שתורת הנפש של התניא יש לה זיקה לתופעות כמו המהפכה המדעית וההגות האקזיסטנציאלית. הוא אף משווה בין בעל התניא לבין סטיב ג'ובס בעמדתם בנושא משמעות החיים והמוות. נשאלת השאלה, כמובן, אם הטיעונים של המחבר משכנעים בנידון.

אולם מעבר לזה עומדת השאלה הכללית, האם ערכם של ספרי ההגות של הקדמונים, כמו למשל כתבי אפלטון ואריסטו, תלוי ברלוונטיות שלהם לעולמנו המודרני? או אולי העניין שלנו בהם מקורו דווקא בניסיון להכיר עולם אחר ומערכת ערכים שונה, מתוך כוונה להרחיב את האופק העיוני והרוחני. ההיכרות עם ערכי העבר עשויה לאפשר התבוננות במודרנה מנקודת המבט של הקדמונים. כך סבר הפילוסוף בן זמננו, ליאו שטראוס (1899-1973). במסתו "קדמה או חזרה" שטראוס טוען שהקדמה המודרנית הובילה אותנו למבוי סתום וקורא לחזרה אל ערכי העבר במובן היהודי של חזרה בתשובה.<sup>1</sup> דיוננו בספר יתמקד בשלושה נושאים: א. היחס בין הספר שלפנינו לבין ספר התניא ב. ספר התניא כשיטת טיפול פסיכולוגי ג. הרלוונטיות של התניא לעולם המחשבה העכשווי.

א. על הספר שלפנינו כמשקף את ספר התניא  
ספר התניא מוגדר לכל הדעות כספר מוסר חסידי וכספר עיון, המנסח באופן שיטתי את מחשבת החסידות, המבוססת על הקבלה. החלק הראשון של "ליקוטי אמרים", המכונה גם "תניא" או "ספר של בינונים", עוסק בתורת הנפש ובתורת המוסר, ואילו החלק השני: "שער היחוד והאמונה" עניינו מטפיזי – התבוננות בהוויה, המתייחסת לשאלות כמו היחס בין הבחינה הטרונסצנדנטית של מציאות האל האינסופי לבין נוכחותו האימננטית בעולם הסופי ובנפש האדם, ובמינוח החסידי: היחס שבין בחינת ה"סובב כל עלמין" לבין בחינת ה"ממלא כל עלמין". "שער היחוד והאמונה" נוגע גם בשאלות תאולוגיות כמו: היחס בין האל כ"אחדות פשוטה" לבין תארייו ושמותיו, מטרת הבריאה ומשמעות ההשגחה האלוהית. לעומת אלה טוען מחבר הספר שלפנינו שהתניא הוא: "גיבוש עיוני פילוסופי של הדרכה פסיכולוגית אינטימית" (עמ' 23).

1 ליאו שטראוס, "קדמה או חזרה?" ירושלים ואתונה, מבחר כתבים, ערך והקדים מבוא אהוד לוז, ירושלים תשס"א, עמ' 419-384.

ואם ישאל מישהו על מטרת הספר, נוכל לענות בפשטות: מטרת המוסר – מוסר, ומטרת העיון – עיון. וביחס לתניא על שני חלקיו, הן העיון והן המוסר כפופים למטרה העליונה של חיי האדם – עבודת האל, המתממשת באידיאל הדבקות. החלק הראשון, העוסק בענייני מוסר מעמיד כמטרה את כליון הרע, שכן ההנחה היא שכשהאדם נתון להשפעת מאויים אנוכיים, אין הוא מסוגל לדבקות באל. בהקדמה לחלק השני, העיוני, מסביר בעל התניא שמטרת ההתבוננות המתוארת בספר היא אהבת האל והדבקות בו: "תתעורר האהבה בלב כל משכיל ומתבונן ... לאהב את ה' באהבה עזה ולדבקה בו בלב ונפש" ("שער היחוד והאמונה", הקדמה).

התניא, כספר עיון בעל משמעות מוסרית ודתית, ממשיך מבחינה זו את המסורת העיונית המקובלת ביהדות מהעיון במפרשי המקרא ועד לעיון בדרך הגמרא, בספרי המוסר או בספרי הפילוסופיה. ואם ישאל מישהו, במה יועיל לי העיון במפרשי המקרא או בדרך התלמוד? האם יועיל להצלחה בעסקים? לרפואת הגוף או לרפואת הנפש? התשובה היא – שכר מצווה מצווה. אם יש כאן תועלת, היא נעוצה בעצם העיסוק בעניינים רוחניים, המעניק לחיי האדם תוכן ומשמעות. יש להניח שהאדם החושף את הממד הרוחני של קיומו ומתנסה בו, מסוגל להתעלות מעל טרדות היומיום ומדווי הנפש. התניא דיבר אל הציבור היהודי לדורותיו כספר מוסר המתווה מסלול להתעלות הנפש ולדבקות באל.

כללית, אפשר לשאול על כל משנה עיונית האם היא נמדדת על־פי ערך האמת שבה או על־פי התועלת והרלוונטיות? לבעייה זו מתייחס הסופר והפילוסוף C.S. Lewis (1898-1963) בספרו: *The Screwtape Letters*. בספר זה הוא מאפיין את עמדתו של האדם הממוצע אל האידיאולוגיות המנסרות בחלל:

He doesn't think of doctrines as primarily "true" or "false", but as "academic" or "practical", "outworn" or "contemporary".

ההוראה הניתנת לדמות הדמיונית, שליח השטן, היא:



Don't waste your time trying to make him think that materialism is *true*! Make him think that it is strong, or stark or courageous – that it is the philosophy of the future.<sup>2</sup>

בתקופתנו, סבור לואיס, אנשים חדלו לחפש את האמת. אידיאולוגיות אינן נמדדות יותר על־פי ערך האמת, אלא על־פי התועלת. זקני הדור הזה זוכרים כמדומה את הימים שבהם ויכוחים אידיאולוגיים נסבו על ערך האמת בלבד. המפנה המשמעותי מחיפוש האמת לבקשת התועלת מבטא את ההידרדרות הרוחנית של הדור.

גישה תועלתנית לספר התניא מצוייה בספר שלפנינו. אמנם ברגע של אמת אומר המחבר: "שיטת ההתבוננות מוציאה את האדם ממקומו ומחברת אותו להשקפה שונה לגמרי על המציאות. היא מייתרת את החיטוט של האדם בפצעיו הנפשיים והיכרותו עם הצדדים האגוצנטריים שבתוכו" (עמ' 224). אולם בניגוד לאמירה זו, הספר בעיקרו מציג את התניא כשיטת טיפול בבעיות הנפש.

הגישה התועלתנית מנחה את המחבר בבחירת התכנים שאותם הוא מציג בפני הקורא. הוא טוען שהספר קשה לקריאה: "הסיבה לכך נעוצה בריבוי הפרטים והרבדים..." (עמ' 30). כדי להתגבר על הקושי הוא מציע "להסיג את זווית הקריאה..." (עמ' 30). צמצום זווית הקריאה משמעו השמטת רבדים חשובים ורידוד הספר למרכיבי "הטיפול". בהתאם לגישה זו, משקף הספר את תוכנו העיקרי של החלק הראשון של התניא שעוסק בעיקר בתורת הנפש ובמאבק המוסרי. לעומת זאת, המחבר משמיט כמעט לחלוטין את התכנים הרוחניים והעיוניים המופיעים ב"שער היחוד והאמונה". תכנים אלה, מסתבר, אינם רלוונטים למרכיבי הטיפול. החלק השני של התניא הוא המשכו ההכרחי של הראשון. שכן המאבק המוסרי, שתכליתו עקירת הרע, הוא השלב המכין לקראת "שער היחוד והאמונה" שתכליתו היא, כדבריו המפורשים של בעל התניא, להוליך את האדם אל הדבקות – הערך העליון של החסידות. ערך זה הופך בספרו של המחבר לערך שולי, המופיע כמעט בסוף הספר (עמ' 323).

C.S. Lewis, *The Screwtape Letters*, New York 1961, p. 8. 2

כמו הדבקות, כך גם ערכים מרכזיים אחרים שבתניא משנים את משמעותם בהתאם לתזה של המחבר. דוגמא בולטת היא ערך ה"התבוננות". ההתבוננות היא פעולת השכל המתבונן בהוויה, בבורא ובבריאתו, "כי השכל שבנפש המשכלת כשמתבונן ומעמיק מאד בגדולת ה' איך הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמיה כלא חשיב (ממלא כל העולמות וסובב כל העולמות והכל כאין לפניו) נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות ... ושוב יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי אש ..." (תניא פרק ג). ההתבוננות הקונטמפלטיבית מגמתה לעורר בנפש רגשות יראה ואהבה, כחוויה רגשית המנכיחה את מציאות האל בנפש האדם. המחבר, לעומת זאת, מציג את ההתבוננות כהתבוננות בבעיות הנפש שמטרתה – אבחון פסיכולוגי: משימת המאבחן היא "לזהות את ההשקפות והתפיסות המביאות אותו לידי בעיות רגשיות" (עמ' 208), ואולי אף יותר מזה, להתוות את מסלול ה"טיפול": "באמצעות השכל הוא ישיג איזון בריא. רגשותיו, חרדותיו, עצבויותיו לא יהיו מנותקים מן המציאות" (עמ' 209). במקום קונטמפלציה המביאה להתעלות הנפש, מתגמדת ההתבוננות כמכשיר תועלתני טיפולי כשם שהוגה הדעות והמנהיג הרוחני יורד למדרגת "מטפל".

בטרמינולוגיה של התניא, הגישה התועלתנית מתייחסת לרובד הנפשי האנימלי, המכונה "נפש בהמית". נפש זו נתונה במאבק מתמיד עם ה"נפש האלוהית", השואפת ממהותה לדבקות באל. ככל שאנו מתייחסים אל התניא כאל ספר מועיל, כן נשארים אנו בתחום המוטיבציה התועלתנית של הנפש הבהמית. המחבר מניח שהקורא מסוגל להתייחס לתניא רק מצד בקשת התועלת, כמטופל. אילו הניח המחבר שהקורא אינו בהכרח מטופל, אלא אדם המחפש משמעות רוחנית, היה אולי מתייחס אל התכנים הרוחניים, המבטאים את משמעותו של הספר. מכל מקום, הקורא הרציני, המחפש משמעות רוחנית ודתית, יעדיף עימות ישיר עם הטקסט, גם אם הוא כרוך במאמץ פילולוגי ופרשני.

אחד מנושאי הדיון המרכזיים, הן בספר התניא והן בספר שלפנינו, הוא – דמותו של ה"בינוני". ספר התניא על שני חלקיו מכונה גם "ספר של בינונים". הבינוני הוא אחד ממוקדי הדיון, כשם שהוא קהל

היעד של הספר. בספרו של המחבר מוצגת דמות הבינוני כמטרה הרצויה של הטיפול, כלומר הבינונים הם אנחנו הקוראים, קהל המטופלים השואף "לנצח כל רגע מחדש". מיהו הבינוני בתניא? באיזו מידה משקף הספר שלפנינו את דמותו של הבינוני כפי שהיא מתוארת בתניא? והאם הבינונים הם אנחנו?

הגדרת הבינוני מופיעה בפרק יד של ספר התניא. שם נאמר: "מדת הבינוני היא מדת כל אדם". בהגדרתו התמציתית מסביר בעל התניא שהבינוני הוא האדם המקיים "סור מרע ועשה טוב דהיינו בפועל ממש במעשה דיבור ומחשבה". מחבר הספר שלפנינו משקף דמות אידיאלית זו בתיאור פרטני של התנהגותו: "הוא אינו מרכל, אינו שופט, אינו מתפלש במחשבות זדוניות ואינו מתיר לטרדות לכבוש אותו. הוא נמנע מן הכעס ומתרחק מהעצבות. הוא מכוון לעורר בעצמו חדווה והתלהבות בכל מעשה שהוא עושה" (עמ' 184). האם זו מידת כל אדם בכל עת? אחד הרבנים, מגיד שיעור בתורת חב"ד בירושלים, העיר פעם בנושא זה. לדבריו, אם התניא הוא ספר של בינונים, היינו מצפים שיבוא משהו ויכתב עבורנו: "ספר של רשעים". ועדיין אנו מחכים.

אחת השאלות המשמעותיות להבנת דמותו של הבינוני היא: מהן הבעיות הטורדות את מנוחתו? ובאיזו מידה אלו הן הבעיות המטרידות כל אדם? המחבר מציג דמות של מטופל המוטרד על־ידי לחץ, חרדות, חסימות רגשיות, דיכאון, דימוי עצמי נמוך, המרוץ המתמיד, הניכור, תחושת חוסר השייכות והעדר השליטה במאורעות, וכדומה. לבעיות אלה אין זכר בתניא. קשה לדבר על בעיות נפש לפני עידן הפסיכולוגיה המודרנית. התגים שאנו מדביקים לבעיות אלה מקורם בטרמינולוגיה פסיכולוגית, שלא היתה ידועה לאנשי הדורות הקודמים. ומי יודע אולי כמה מן הבעיות שלנו היו אף הן נעלמות ללא תוויות הזיהוי. כשהתניא מדבר על עצלות ועצבות, למשל, הכוונה היא למגרעות מוסריות, המהוות מכשול במאבק המוסרי ולא למה שאנו מכנים היום "בעיות נפש".

מהן אפוא הבעיות הטורדות את מנוחתו של הבינוני על פי התניא? ובאיזו מידה הן מידת כל אדם? בעיות הפרנסה, הקריירה המעמד החברתי, או בעיות הנפש המצויות לרוב אינן מטרידות את הבינוני.

הבינוני הוא האדם המוטרד ממצבו המוסרי והדתי. מבחינה מוסרית הוא מוגדר כאדם שהתנהגותו החיצונית נקיה מכל רבב מוסרי, עם זאת מבחינת נטיותיו הטבעיות אין הוא מואס ברע, כמו הצדיק. תחום הרצייה נשאר מעבר לגבול שליטתו. למגבלה המוסרית נלווית מגבלה בתחום ההשגה הדתית. הבינוני מתבונן בגדולת האל וביחסו לעולם ולאדם. אולם התבוננות זו נשארת בגדר השגה אינטלקטואלית גרידא, שאינה מתממשת כחוויה רגשית, אלא לעיתים ובעיקר בשעת התפילה. הבינוני כחסיד מקדיש את חייו לאידיאל הדבקות, ויחד עם זאת הוא חוזר ונתקל במגבלותיו הטבעיות, שאינן מאפשרות לו להשיג את המטרה הנכספת. הדבקות היא מעבר לכישוריו השכליים והנפשיים. מצב זה טורד את מנוחתו ללא הרף, עד כדי עייפות מן החיים: "ואם כן למה ירדו נשמותיהם לעולם הזה ליגע לריק להלחם כל ימיהם..." (תניא פרק לה).

הבינוני הוא דמות האדם הנתון במאבק כל ימי חייו. על מה ועם מי הוא נאבק? מה הסיכוי שלו "לנצח בכל רגע מחדש"? הקורא בן זמננו, כשהוא מדמה לעצמו את נצחונותיו, הוא חושב על הצלחה אישית בחברה תחרותית, ובעיקר על הישגים בתחום הקריירה והמעמד החברתי והכלכלי. מניעיו, במינוח של התניא, מקורם בנפש הבהמית. הבינוני שואף אף הוא להצלחה אישית, כלכלית וחברתית ככל האדם. אך יחד עם זה, מצוייה בו מערכת שונה של מניעים וערכים מסדר גודל אחר. הוא שואף לטוהר מוסרי ולדבקות באל. הקונפליקט בין שתי מערכות שונות של מניעים תוצאתו מאבק הנמשך לאורך החיים ללא הפוגה. במאבק הסיזיפי אין סוף פסוק ואין הכרעה סופית: "שכל יום הוא מלחמה חדשה" (ליקוטי תורה תצא לח א). כמו בכל מאבק אמיתי, התוצאה אינה ידועה מראש ואינה מובטחת מראש. עקרונית הוא יכול לנצח במאבק המוסרי בכל יום, כדברי התניא: "שכל אדם יכול ברצונו שבמוחו להתאפק ולמשול ברוח תאוותו שבלבו..." אולם, בדיעבד, כל עוד הוא נתון להשפעת שתי מערכות שונות של מניעים, הסיכוי לנצח בכל רגע אינו מובטח מראש. אילו היה מובטח מראש, לא היתה משמעות למאבק. הניסיון מראה שבני אדם וביניהם פוליטיקאים, ספורטאים מנהיגים ואפילו אנשי רוח ומורים דתיים, לא מנצחים בכל יום ובכל רגע. הכישלון

הוא ניסיון אנושי מהותי, מנת חלקו של כל אדם, כולל המצליחן. מכל מקום, חוששני ששמחת הניצחון תדעך במהרה ככל שיתברר שהמדובר הוא במאבק מוסרי ולא במתכון להצלחה בחיים. האם מידת הבינוני היא מידת כל אדם? אכן מצויים אנשים שמצבם המוסרי והרוחני מטריד את שלוותם יותר מאשר בעיות אחרות. משום כך הם נתונים במאבק מוסרי מתמיד. עדות לכך נמצא בכתביהם. טולסטוי, למשל, ניהל יומן שמשקף את מצבו הרוחני ואת מאבקי המוסריים. דמויות כאלה מופיעות גם בספרו *מלחמה ושלום*. מהטמה גאנדי תעד את מאבקי המוסריים החברתיים והפוליטיים בספרו *נפתולי עם האמת*. *הזידיים* של אוגוסטינוס, כמו *הזידיים* של רוסו, שמאות שנים מפרידות ביניהם, שייכים אף הם לסוגה ספרותית זו. בהשוואה לרמה האנושית והמוסרית המצוייה, המדובר הוא ביחיד סגולה, אנשים בעלי כישורים רוחניים מיוחדים שמידותיהם אינן מידת כל אדם מצוי. זו היתה מידתם של אלה שהצטרפו לתנועת החסידות בראשיתה. יותר מכל הם שאפו להתעלות רוחנית ודתית, וביחס אליהם נוכל לצטט את מאמר חז"ל: "ואם ראשונים כבני אדם אנו כחמורים" (שבת קיב ב).

לפני שמשווים בין הבינוני לבין כל אדם בכל דור, צריך להבין את דמותו בדורו של בעל התניא במסגרת עולמה הרוחני של תנועת החסידות בראשיתה. אחד מחידושיה העיקריים של תנועת החסידות מתבטא, לדעת מנהיגיה וחוקריה כאחת, בהגדרה חדשה של היחס שבין תחום הקדושה לבין תחום החולין. האמונה בנוכחות האימננטיות של האל, ש"לית אתר פנוי מיניה", משמעה שהקדושה מצוייה גם בתחום חיי החולין. האדם הדבק באל נקרא לחשוף את נוכחותו האימננטית בכל אתר של המציאות ולייחסה למקורה הטרנסצנדנטי העליון. החסידות הציבה את הדבקות כתביעה רוחנית המוטלת על כל יהודי בכל עת. חומרתה של התביעה מתבטאת בכך שכל סטייה ממנה מוגדרת כ"עבודה זרה". עד מהרה התברר

שמשימה כבדת משקל זו היא מעל ומעבר לכוחותיו הנפשיים והרוחניים של האיש הממוצע.<sup>3</sup>

אדמו"רי החסידות פתרו בדרך כלל את הבעייה על־ידי הטלת משימת הדבקות על הצדיק, שכישוריו הרוחניים המעולים מאפשרים לו לממש את הדבקות. החסיד, לעומת זאת, דבק בצדיק כ"סולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" (בראשית, ויצא פרק כח 12). רק בתיווכו של הצדיק הוא מסוגל להגיע לדבקות. בעל התניא דחה מלכתחילה פיתרון זה. מבחינת אישיותו ואופיו, הוא כמדומה לא נטה לקשר אישי אינטימי, ל"שיחות נפש". היסוסיו לקבל על עצמו את ההנהגה נבעו במידה רבה מהערכתו שהוא לא ניהן בכוחות נפש מיוחדים, כאותם צדיקים שהתפרסמו כמחוללי ניסים. הוא גם האמין שאין לשחרר את החסיד מן השורה מהמאבק על־ידי הטלת המשימה על הצדיק.

שיקולים אלה השפיעו על כתיבת "ספר של בינונים". לעומת התביעה למימוש הדבקות המוטלת על כל אדם, מציב התניא את ההבחנה הטיפולוגית שבין צדיק לבינוני. בעל התניא סבור שהתביעה למימוש הדבקות אינה יכולה להיות שווה לכל נפש. תביעה זו חייבת להתחשב במגבלות הנפשיות הרוחניות והאינטלקטואליות של האיש הממוצע. לאדם זה מציע התניא דרך הגזרה לפי מידותיו ומותאמת לכישוריו ולמגבלותיו. אין הוא משוחרר מן המאבק לעקירת הרע ולמימוש הדבקות. אך גם אם הוא יאבק במלוא כוחותיו, הוא יגיע להישגים חלקיים בלבד, ודי בכך, כל עוד הוא נאבק במלוא יכולתו. דמות הבינוני כאידיאל היא משמעותית לאנשים שעדיין שואפים לטוהר מוסרי ולדבקות באל, ועדיין נאבקים על השגת מטרות אלה. סביר גם להניח שלשאיפות מעין אלה יש השלכות פסיכולוגיות. אולם קשה לראות את משמעותה של דמות זו לאלה הרואים בפיתרון בעיות הנפש את המטרה העיקרית של התניא.

3 ראו: גרשם שלום, "דבקות או התקשרות אינטימית עם אלוהים בראשית החסידות", *דברים כג*, ב, בעריכת אברהם שפירא, תל אביב תשל"ו, עמ' 325-350.

אכן, התניא כספר מוסר וכמורה דרך לדבקות, הוא ספר שהקורא הממוצע יתקשה לעיין בו. קודם כול, בגלל העדר מוטיבציה. שכן התניא מיועד לקורא המסוגל לגלות עניין בתכניו העיוניים הדתיים והמוסריים. נוסף לזה, שפת הספר רחוקה מהעברית בת זמננו. הטרמינולוגיה של הספר מקורה ברובד הקבלי והחסידי, שאינו מוכר לקורא. מעטים הם הקוראים בציבור הרחב המוכנים להשקיע מאמץ בלימוד טקסט חסידי בן יותר ממאתים שנה. הספר שלפנינו, לעומת זאת, הוא קריא ונגיש לקורא, כתוב בסגנון מעניין ומלווה בסיפורים ובאנקדוטות. לאנשים שלא מכירים את התניא מעניק הספר ידע היסטורי על המחבר ועל תקופתו וידע עיוני על תורת הנפש ותורת המוסר. תזת הטיפול, ללא כל יחס לערך האמת שבה, משמשת כמוטיבציה המסייעת "לשווק" את הספר לציבור הרחב. דומה שזוהי מטרתו של מחבר הספר שלפנינו. משום כך הוא נמנע מלכתחילה מהצגת הספר כספר מוסר וכספר הגות חסידית. ההנחה היא שהצגת הספר כשיטת טיפול פסיכולוגי הופכת את הספר לרלוונטי לקורא. אך דא עקא, הצגה זו מרדדת את תוכן הספר ומשנה את משמעותם של ערכיו העיקריים.

#### ב. על ספר התניא כ"שיטת טיפול"

מה בין החסיד הנכנס ל"יחידות" לבין ה"מטופל", המתיישב על הכורסה? המחבר מצביע על ההבדל שבין דיאלוג למונולוג. האדמו"ר מייעץ ואילו הפסיכולוג מנהל שיחה. מעבר לזה: "לפחות בהיבטים העיקריים הנוגעים ל'מטופל' ישנו דמיון בין המשימה של הפסיכולוג לבין זו של הרבי" (עמ' 91). האמנם? הפסיכיאטריה והפסיכולוגיה נחשבות לענף של מדע הרפואה. הרפואה כמדע מסתמכת על ממצאי מדעים כמו ביולוגיה וכימיה. ובזמננו הפרמקולוגיה וחקר המוח הטביעו את חותמם על הפסיכולוגיה והפסיכיאטריה. הרפואה כמדע מאמצת מתודות מדעיות מקובלות, כמו תצפיות, ניסויים דיווחים והערכות סטטיסטיות. על סמך איסוף נתונים מנסה הרופא לאבחן את המחלה ולהציע דרכי טיפול על־פי שיקול דעתו, המתבסס על הספרות הרפואית והניסיון הקליני, לעיתים בהתייעצות עם חברים למקצוע.

כאיש מדע, גישת הרופא למחלה היא בלתי שיפוטית מעיקרה. כיב קיבה, צרעת או איידס אינם טובים או רעים. הם בגדר מחלות הטעונות אבחון וטיפול. וכמוהן פירומניה או דיכאון. השיפוט המוסרי אינו שייך לשיקול הדעת הרפואי. גם אם הרופא ממליץ על אורח חיים שהוא בגדר טיפול מונע, או ממליץ על אשפוז במוסד סגור על מנת להגן על החולה ועל סביבתו, השיקול שלו הוא רפואי מובהק. הרופא אינו מתייחס אל המחלה כאל חטא הטעון כפרה, או כאל פגם מוסרי, שכן ההפרדה בין השיקול הרפואי לבין השיפוט המוסרי הכרחית להצלחת הטיפול. המטרה העליונה של הטיפול הרפואי היא רווחתו הגופנית והנפשית של המטופל, ולא תקנתו המוסרית. ההנחה היא שאדם בריא בגופו ובנפשו, המשוחרר מדאגה מתמדת לבריאותו הגופנית והנפשית, מסוגל להשקיע את כישוריו ואת כוחותיו בחתירה למטרות שאותן הוא מגדיר כמשמעותיות לחייו, כמו הדבקות כמשימה חסידית.

ויקטור פרנקל ביסס את שיטתו הטיפולית על חיפוש המשמעות, מטרה שיכולה להתפרש כמטרה מוסרית. הוא הדריך את מטופליו למודעות לרצונותיהם האמיתיים ולהגשמתם במידת האפשר. למרות זאת, מסתבר שההתחברות לעצמיות וגילוי המשמעות כמטרה טיפולית הם מלכתחילה נייטרליים מבחינה מוסרית ודתית. פרנקל, כמטפל המדריך את המטופל לגילוי המשמעות, נמנע במכוון מלכוון אל משמעות מסוימת ומוגדרת. יכול משהו לגלות שרצונו האמיתי הוא לחזור בתשובה, כשם שמישהו אחר מגלה שרצונו האמיתי הוא "לחזור בשאלה". יש אנשים שיגלו נטיות מודחקות ליצירה אמנותית, ואחרים למחקר מדעי או לעבודה סוציאלית. גם בשיטה זו גילוי המשמעות מטרתו בריאות הנפש.

לעומת זאת, ספרי מוסר ומחשבה יהודית כספר התניא מציבים כמטרה לחיי האדם את ההתקדמות המוסרית, הרוחנית והדתית. גישתם מבוססת מלכתחילה על הבחנות ערכיות המשמשות קנה מידה שיפוטי, שחל הן על מעשי האדם והן על דיבוריו ונטיותיו הפנימיות. רווחתו הגופנית, הנפשית והכלכלית של האדם אינה אלא תנאי חשוב, או אפילו הכרחי, לחיים שעיקרם התקדמות מוסרית, עיון ודבקות באל. הפסיכולוגיה אינה אלא שלב מכין ולא מטרה לכשעצמה.



ובשלב המכין, הטיפול הנפשי הנמנע משיפוט מוסרי יש לו סיכוי יותר טוב להצליח.

זמן קצר לאחר שהגענו לעיר בוסטון, המכונה "מְכָה של הרפואה", קיבלנו הזמנה לסימפוזיון מטעם האדמו"ר המקומי, ר' לוי יצחק הורוביץ זצ"ל (1921-2009). האדמו"ר, שעליו אמרו שהוא שם את העיר בוסטון על מפת השמים, פעל מתוך שיתוף פעולה הדוק עם האצולה הרפואית של העיר, שרבים מאנשיה יהודים. ציפיתי לדיונים בענייני חסידות והופתעתי כשהתברר לי שצוות המרצים כולל עובדת סוציאלית, פסיכולוג ופסיכיאטר, כולם כמדומה אנשי מקצוע שומרי מצוות, המכירים את העולם הרוחני היהודי. כל אחד מהמרצים הסביר לנוכחים את תחום עבודתו ואת סוג הבעיות שבהן הוא מטפל. האדמו"ר שישב בקצה השולחן דיבר אחרון. הוא הסביר לנוכחים שמטרת האירוע היא לעודד את אנשי קהילתו לפנות בעת הצורך לעזרה אל המומחים. לדבריו, רבים מהפונים אליו פונים לכתובת הלא נכונה. לאנשים אלה הוא מיעץ ואפילו מפציר בהם לנצל לטובתם את הידע והניסיון של המומחים.

האדמו"ר ראה את תפקידו בהנהגה הרוחנית והדתית ולא התיימר לעסוק ברפואת הנפש, או ברפואת הגוף. בכינוס הסימפוזיון הוא התכוון לתת הכשר דתי לפנייה אל הפסיכולוג או אל הפסיכיאטר בעת הצורך. אמנם כל רבדי חיי האדם קשורים זה בזה ומשפיעים זה על זה. המצב הפיזי משפיע על הנפש, כשם שלמצבי נפש יש השלכות פסיכוסומטיות. המצב הפסיכופיזי משפיע על חיי הרוח, כשם שמשמעות רוחנית יש לה השלכות פסיכולוגיות. למרות זאת הבין האדמו"ר את הסכנה הכרוכה בטשטוש הגבולות שבין התחומים.

אם טוענים שהאמונה באל והעיון בטכסטים דתיים, כמו התניא, כוחם יפה לרפואת הנפש, מדוע לא לרפואת הגוף? בארה"ב קיים ארגון נוצרי Christian Science, שחבריו מסרבים לפנות אל הרופאים בטענה שהריפוי בא משמים. חברי הארגון נאבקים לפעמים נגד השלטונות. לילדיהם אין כניסה לבתי ספר ציבוריים, כל זמן שאינם מחוסנים מפני מחלות. הממשל תובע לדין הורים המסרבים לתת לילדיהם תרופות חיוניות, כמו אינסולין לחולי סכרת. גם בחסידות נמצאו מנהיגים בודדים, כמו ר' נחמן מברסלב, שהורו לחסידיהם לא

לשאול בעצת הרופאים, ובאשר לריפוי הנפש, לעומת הגישה הרפואית המבוססת על המדע – ובזמננו מדובר גם על פרמקולוגיה וחקר המוח – ממליץ המחבר על "המתודה החסידית", המבוססת על הקבלה שאותה הוא מוצא בתניא: "ר' שניאור זלמן מעיד על היכרות טובה עם הנפש לא באמצעות התצפית, הניסיון או התבוננות עצמאית פנימה. תיאור הנפש מתבסס על מתודולוגיה יחודית שפתחה החסידות – תרגום שפת הקבלה ובעיקר ספרות האר"י ל"שפת הנפש" (126). האם מדובר כאן על רפואה חלופית? כמו רפואה טיבטית, למשל? דיינו בספר התניא כספר מוסר וכספר הגות חסידית, המהווה אתגר עיוני ומוסרי ללומדיו. את הרפואה, הן רפואת הגוף והן רפואת הנפש, מוטב להשאיר בידי הרופאים, כמו שהבין בחכמתו האדמו"ר מבוסטון, רבי לוי יצחק הורוביץ זצ"ל.

ספר המוסר החסידי והשיטה הטיפולית נבדלים אפוא זה מזה הן בהנחות היסוד והן במטרות. אולם מעבר לזה נשאלת השאלה באיזו מידה יש בספר התניא עצמו אחיזה להבנתו כשיטה לטיפול בבעיות הנפש. היינו מצפים לסגנון דיאלוגי בספר שמגמתו טיפולית. לעומת זאת, ספר התניא כספר עיוני כתוב בסגנון אימפרסונלי, האופייני לספרי עיון. לעיתים רחוקות נמצא בו פנייה אישית אל הקורא, או אפילו רמז למצבו האישי של המחבר. ספרי חסידות ברסלב, למשל, משופעים בפניות אישיות אל המעיין בהם. במיוחד נמצא פניות אישיות בקונטרסים שנכתבו על ידי מנהיגם הנוכחי של חסידי ברסלב, ר' אליעזר שלמה שיק, המתגורר ביבנאל. שם המחבר אינו נזכר בקונטרסים אלה, שאותם הוא מייחס לר' נחמן מברסלב ותלמידו ר' נתן. הכותרים של הקונטרסים מעידים על תוכנם ומטרתם, כגון: "קונטרס צא מהדכאון", "קונטרס ברח מהמלכודת", "קונטרס ביטחון עצמי", "קונטרס כבוד האשה". אלה מכילים פניות אישיות לרוב: "בני! ראה לצאת מהלחץ והדחק שעובר עליך עכשו" ...; "צריך שתדע אהובי בני היקר כי החיים של האדם מלאים כשלונות ואכזבות" ... או: "בני היקר! ראה לכבד וליקר מאד מאד את אשתך" ... מבחינת התוכן העיוני אין להשוות בין הקונטרסים לבין ספר התניא. אולם הם מדגימים התייחסות ישירה למצוקות הנפש וקוראים לאדם לזעוק אל האל ממעמקי יסוריו.

הסגנון העיוני האימפרסונלי מבטא את נטיותיו האישיות של בעל התניא. האם הוא נטה ליחידות, שיחת הנפש שבין המורה הרוחני לתלמידיו? דיווח היסטורי ממצה בנושא זה נמצא במונוגרפיה המקיפה של פרופ' עמנואל אטקס: *בעל התניא*,<sup>4</sup> המסתמכת על מקורות ראשוניים, בעיקר על אוספי איגרות. מתוך האיגרות ששלחו לבעל התניא ר' מנחם מנדל מוויטבסק ור' אברהם קליסקר מסתבר שהוא היסס לקבל על עצמו את ההנהגה. מתוך האיגרות עולה שהוא חשש שלא יוכל למלא את ציפיות החסידים, המבקשים מזור לבעיות הגוף והנפש. ובעיקר, הוא לא ראה את עצמו כבעל מופת המסוגל לחולל ניסים או להושיע בתפילותיו. נוסף לכך, כאדם הנוטה לעיון ולדבקות הוא הבין שכמנהיג ציבור עיתותיו אינן בידו. בכל זאת הוא קיבל על עצמו את ההנהגה, המחייבת גם לפגישות יחידות, מתוך תודעת שליחות. הוא האמין שבדרך זו יוכל להדריך ללמד להשפיע ולהפיץ את תורת החסידות.<sup>5</sup>

בעל התניא ראה את תפקידו בעיקר בהדרכה רוחנית ודתית לחסידיו, המבקשים לעבוד את הבורא. הדרכה זו מוצאת ביטוי בכמה מהאיגרות ששלח לחסידיו. מתוכנן מתברר שהבעיות שהועלו בפגישות היחידות נוגעות בעיקר בענייני עבודת ה' החסידית, כמו הטיפול במחשבות החולין, העולות בשעת התפילה, "המחשבות הזרות", או היחס הרצוי בין אהבה לבין יראה. לעומת זאת, הוא הסתייג ממתן עצה ב"מילי דעלמא", ענייני החומר: "אבל ליתן עצות לכל יחיד שלא בדברי תורה ויראת שמים, לא היתה זאת מעולם".<sup>6</sup> במיוחד הטרידו את מנוחתו אלה המבקשים אוזן קשבת למצוקותיהם הנפשיות: "ונלאיתי נשוא במכתב גודל המרירות אשר ממררים חיי

4 עמנואל אטקס, בעל התניא, רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד, ירושלים תשע"ב.

5 ראו: אטקס, עמ' 48-56.

6 שם, עמ' 73, מצוטט מתוך: איגרות קודש, מאת כ"ק (כבוד קדושת) אדמו"ר הזקן, אדמו"ר האמצעי, אדמו"ר "הצמח צדק", בעריכת שלום דובער לויץ, ברוקלין תש"ם, עמ' נו.

ממש אותן הנכנסים לפרש שיחתם ביגונם בכבודם ובעצמם, בהרחבת הביאור כדי להכניס בעומק לבבי צערם וצרתם ה' ירחם".<sup>7</sup> הגבלת היחידות באופן פורמלי מתבטאת ב"תקנות דלאזני". תקנות אלה קבעו מיהם הזכאים לפגישות יחידות ולביקורים בחצר ובאילו מועדים. בתקנות ניתנה עדיפות לחסידים החדשים המצטרפים לתנועה, כלומר לאלה הזקוקים יותר מאחרים להדרכה רוחנית ודתית בראשית דרכם. האחרים נאלצו להסתפק בביקורים מועטים ולבסוף בהאזנה לדרשות בלבד. נוסף לכך הופנו מבקשי העצה לחסידים בעלי עמדה, מנהיגים מקומיים שהיו מסוגלים לפרש ולייעץ.<sup>8</sup> ומעל לכול, הופנו מבקשי היחידות אל ספר התניא, כדברי "המלקט" במבוא לספרו.

דומה שספר התניא יותר משהוא הזמנה ליחידות, הוא בגדר ניסיון לסייג ולהגביל את פגישות היחידות, או אפילו להיפטר מהן כדברי בעל התניא: "כי אין הזמן גרמא להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות וגם השכחה מצוייה על כן רשמתי כל התשובות על כל השאלות ... ולא ידחוק עוד ליכנס לדבר עמי ביחידות" (תניא, הקדמת המלקט). ולאלה המתקשים לאתר בספר את התשובה לשאלתם מציע המחבר: "יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו והם יכוננוהו". על העצות המפורטות בתניא אומר מחבר הספר שלפנינו: "בפועל יש בספר מעט עצות יחסית לבעיות פרטיות, שגם אותן צריך לדלות במאמץ" (223). אכן, יש בתניא תשובות לסוגיות בענייני עבודת ה' שבהן התלבטו חסידי בעל התניא. אלו היו הבעיות שהטרידו את מנוחתם.<sup>9</sup> לא נמצא בתניא התייחסות למה שאנו מכנים היום "בעיות נפש", כשם שלא נמצא בו "שיחות נפש". מחבר הספר שלפנינו מכיר היטב את הרקע הביוגרפי וההיסטורי של בעל התניא ומצביע על הסתייגותו מקשר אישי, כמפורט בספרו (עמ' 78-70), למרות זאת

7 אטקס, עמ' 52, מצוטט מתוך איגרות קודש עמ' נה.

8 אטקס, עמ' 80-70.

9 שם, עמ' 70-56.

עובדות אלה אינן מערערות את אחיזתו בתזת ה"מטפל" המנהל "שיחות נפש" עם חסידיו.

ולסיכום, הצרוף שבין תורת מוסר ושיטת טיפול פסיכולוגי אינו לטובת שני הצדדים. הגישה התועלתנית מערערת את יסודו של המוסר הדתי, שעיקרו עשייה לשם שמים. מצד שני, מעורבותם של שיקולים מוסריים ודתיים בטיפול הרפואי בגוף או בנפש מערערת את יסודו הרפואי־אובייקטיבי. כלומר, יצאנו קרחים מכאן ומכאן, אין לנו לא תורת מוסר ולא רפואת הנפש. אולם ביחס לתניא – אין חשש. הטענה שקיים בו צרוף כזה אין לה על מה לסמוך. שכן לא נמצאו לטענה זו סימוכין לא בתוכן הספר, לא בסגנון כתיבתו ולא בביוגרפיה של מחברו.

### ג. על התניא כספר רלוונטי לעולם המודרני

המחבר מבקש להציג את ספר התניא כרלוונטי לעולם המחשבה המודרני. טענה חוזרת המופיעה בספר היא שבעל התניא הקדים להתייחס לכמה מן הנושאים שהעסיקו הוגי דעות יותר מאחרים. יתר על כן, בהבנתו את טבע האדם ומשמעות החיים הוא עולה על הבאים אחריו, כמו אדם סמית, הרב סולובייצ'יק וסטיב ג'ובס.

התקופה שאנו חיים בה מעוצבת במידה רבה על ידי המהפכה המדעית. לדעת המחבר, מהפכה זו לא פסחה על בעל התניא. היא ניכרת בתיאור נפש האדם: "בכתיבתו של ר' שניאור זלמן ניכרים כמה מעקרונות המהפכה המדעית, המושלכים על ניתוח נפש האדם. תיאורו הוא כמעט טכני, מדויק, בהיר ופרטני" (עמ' 103). המחבר מדגים את התיאור המדעי בפסקה קצרה מתוך ספר התניא שבה מתוארת הנפש במושגים קבליים מצד אחד ואריסטוטליים מצד שני: "נפש אחת מצד הקליפה והסטרא אחרא והיא המתלבשת בדם האדם" (תניא פרק א). מקור מידותיה הרעות של נפש זו הם: "ארבע יסודות רעים". ומפרט הכתוב: "כעס וגאווה מיסוד האש ... ותאות התענוגים מיסוד המים ... והוללות וליצנות ... מיסוד הרוח, ועצלות ועצבות מיסוד העפר" (תניא פרק א). קשה להבין איך אפשר לטעון שהקליפה והסטרא אחרא, כמו ארבעת יסודות החומר של אריסטו, המשתקפים בנטיות הנפש שייכים למהפכה המדעית.

המחבר משווה בין תיאור הנפשות בתניא לבין ההבחנה הטיפולוגית שבין "איש ההדר" ו"איש האמונה" שבספרו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, "איש האמונה הבודד". לדבריו, "דואליות זו היא עיונית־ספרותית בעיקרה ונעדרת תיאור טכני דקדקני של מבנה הנפש" (עמ' 103). במושגים של זמנו, תיאור המבוסס על הפיזיקה של אריסטו, המשתקפת בטיפולוגיה של גאלנוס, אינו בחזקת תיאור מדעי טכני. הטיפולוגיה שבספרו של הרב איש המאה העשרים, לעומת זאת, היא ניסיון להתמודד עם המהפכה המדעית. איש ההדר הוא איש הטכנולוגיה השואף לנצל את הטבע לטובת האדם, על־פי הנחייתו של פרנסיס בייקון, אבי המהפכה המדעית: "הידיעה היא כוח". ולעומתו, איש האמונה, המתבונן בטבע, מחפש את נוכחות האל ואת משמעות החיים.

כללית נשאלת השאלה, האם ערכם העיוני והרוחני של כתבי הקודש וכתבי הקדמונים תלוי בעדכונם המדעי? האם נתייחס לתיאור הבריאה ב"טימאיוס" של אפלטון או לתיאור הנפש בתניא כדין וחשבון מדעי? הקדמונים כבני אדם היו בני מקומם וזמנם. עם זאת, המשמעות העיונית, הרוחנית והמוסרית של הגותם בעינה עומדת, ללא תלות בתמורות ההיסטוריות. תיאור הנפש בתניא על יסוד הקבלה ואריסטו אינו גורע מן המשמעות הדתית והמוסרית של הספר. כשם שהטענה שהספר שייך למהפכה המדעית אינה מוסיפה לערכו ולמשמעותו.

בשאלת היחס שבין הקדמה המודרנית, המתבססת על המדע, לבין השקפת העולם של כתבי הקודש והוגי הדעות הקלאסיים דן באריכות הפילוסוף ליאו שטראוס. שטראוס סבור שלחסידי המדע והקדמה יש הרבה מה ללמוד הן מכתבי הקודש והן מהפילוסופיה הקלאסית. בעיקרו של דבר, הן התאולוגיה והן הפילוסופיה מניחות שקיים חוק עליון, חוק אלוהי או חוק טבע, המשמש קנה מידה להגדרת מעמדו ושלמותו של האדם. לעומת זאת, בהגות המודרנית האדם מופיע כאוטונומי, כריבוני וכקנה המידה העליון לכל חוק ולכל משמעות. חייו של אדם זה מוליכים בהכרח למשבר, שממנו יוכל אולי להחליץ, לדעת שטראוס, רק על־ידי החזרה אל ערכי העבר, שמשמעותה ביהדות – תשובה.

הריבונות של האדם כקנה מידה עליון לכל הדברים מתבטאת גם בהגות האקזיסטנציאלית. לפיכך, תמוהה קביעתו של המחבר שבעל התניא הוא אקזיסטנציאליסט. הפילוסופיה הקיומית העמידה את האדם, הסובייקט הסופי, כקנה המידה לעצמו לעולמו ולאלוהיו. האקזיסטנציאליסט דוחה מלכתחילה את השקפת העולם הכוללת שבתחומה מוגדרת תכליתו של האדם. ואילו בעולמו של בעל התניא, האדם נולד לתוך עולם שמהותו ובחינותיו נתונים מראש במסגרת המערכת הקבלית. מציאות האל הנעלם המתגלה בעשרה אופנים קובעת את הבחינות השונות של חיי האדם. בעולם זה, הקיום האנושי מוגדר על־ידי מאבק הנפשות ואין האדם בן חורין לחרוג ממנו. מרחב האפשרויות של האדם הנאבק מוגבל מאד בהשוואה לחירות הקיומית הבלתי מוגבלת. המערכת היא המגדירה לכל יחיד את קיומו האוטנטי על־פי ערכיה. "הניחוח הקיומי", כמדומה, אינו שיך לעולמו של התניא, כשם שאינו משמעותי למסר הרוחני של הספר. כוונתו של המחבר לקרב את אחד מספרי היסוד של ארון הספרים היהודי אל הקורא הממוצע ודאי רצוייה היא. גם אם דומה שהוא מוליך שולל את הקורא בהצגת ספר מוסר וספר הגות חסידית במסווה של שיטה טיפולית. ההילולה מסביב לספר המתנהלת בכלי התקשורת מראה שיש הדים לספר כזה. לזכותו של המחבר אפשר לומר שהוא מנגיש את הספר לציבור הרחוק מעולמו של התניא, והוא עושה זאת באופן המעורר עניין. אולי מישהו מקוראי לנצח כל רגע מחדש יגיע בסופו של דבר גם אל ספר התניא. ואם אורו של התניא יזרח למישהו דרך מחיצה עכורה זו – גם זו לטובה. אולי כדברי בעל התניא, המצטט את חז"ל, "מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה" (קידושין מ' עמ' א, תניא פרקים: טז, מד).

לאה אורנט leahorent@gmail.com

## ביוגרפיה פוליטית?

על ספרו של ד"ר ארנון למפרום, *לוי אשכול, ביוגרפיה פוליטית, 1944-1969*, רסלינג, תל אביב 2014 (575 עמודים).<sup>1</sup>

לפנינו ביוגרפיה שכתב היסטוריון מקצועי. ד"ר ארנון למפרום יודע את מלאכתו ובקי בה. הוא יודע למצוא את המקורות הנכונים, לנתח אותם, לצרפם אחד לאחד ולהגיש את התמונה ההיסטורית. הוא מקצוען. בביוגרפיה פורש לפנינו ההיסטוריון חלק ניכר מהאירועים המרכזיים בתולדות חייו של לוי אשכול, שבחמש וחצי השנים האחרונות בחייו (1963-1969) כיהן כראש הממשלה השלישי של מדינת ישראל. אשכול נולד בעיירה אוקראינית נידחת ב־1895, אך את הביוגרפיה בחר למפרום להתחיל דווקא ב־1944. מדוע? הוא

1 גילוי נאות. בשנים הרבות שבהן אני עוסק בכתיבה אקדמית, לא אהבתי את מלאכת ביקורת הספרים. היא לא נועדה לי. אילצתי עצמי לעסוק בכך כי עמית זה או אחר ביקש ממני לעשות זאת ומסיבה זו או אחרת לא ידעתי לסרב. לפני החגים האחרונים התבקשתי על ידי פרופ' יוחנן גלוקר, עורך כתב העת *קתוליס*, לכתוב רצנזיה על ביוגרפיה שכתב ארנון למפרום על לוי אשכול. הדילמה הייתה כפולה ומכופלת. גם כתיבת ביקורת ספרים, מלאכה שכבר ציינתי שאני לא מאוהב בה, גם הכרתי אישית את מחבר הביוגרפיה, והגרוע מכל, נושא הרצנזיה – לוי אשכול – עליו כתבתי ביוגרפיה בת 789 עמודים, שיצאה לאור בשנת 2003 בהוצאה הספרים "כתר".

הסכמתי. האתגר היה כל כך דרמטי, מבחינתי, שהבנתי כי אין לי ברירה. תמיד טענתי שאני איש שהכללים האקדמיים מנחים את מחקריו. אילצתי עצמי להישבע שהאני האישי שלי, נטיותי הסובייקטיביות ואמונותי הפוליטיות לא יזיזו אותי מהאמת האקדמית. ברור אמנם היה לי שבאף אחד מעשרות ספריי ומאמריי לא הגשתי אידיאל נשגב זה. אך הפעם הצבתי לעצמי את האתגר.



מסביר כי זו "נקודת הפריצה של אשכול אל השורה הראשונה של מנהיגות מפא"י" (עמ' 15). עוד נשוב לכך.

בהמשך מציג המחבר פרקים מחייו, מהשנה שבה, לטענתו, הפך אשכול לאחד ממנהיגי מפא"י, עד מותו. זאת הוא עושה תוך הבלטת אירועים מרכזיים, נקודות ציון: מהפיכתו לעסקן מרכזי במפא"י – המפלגה הבולטת ביישוב היהודי בראשות בן גוריון, ששלטה על מוקדי הכוח הפוליטיים והמדיניים (באמצעות "הסוכנות היהודית"), הכלכליים (באמצעות "הסתדרות העובדים"), והצבאיים (באמצעות "ההגנה") – בשלב ראשון כראש מועצת פועלי תל אביב יפו, ובהמשך כסגנו של בן גוריון במטה "ההגנה", ולאחר מכן כגזבר "הסוכנות היהודית", וכראש המחלקה להתיישבות. ב־1952 צורף לממשלתו של בן גוריון כשר החקלאות והפיתוח, וכמה חודשים אחר כך מונה לשר האוצר, תפקיד אותו מילא עד 1963. ולבסוף כהונתו כשר ביטחון, עד מלחמת ששת הימים, וכראש ממשלה עד מותו. למפרום מונה אחת לאחת את הצלחותיו של אשכול בתפקידיו השונים. אנו למדים מן הביוגרפיה כיצד ידע לתפקד כעסקן מרכזי במועצת הפועלים הגדולה ביותר של הסתדרות העובדים, תוך ניסיון לרצות את צרכי החברים בה (עמ' 51-39); כיצד הצליח לתפקד במצבים בלתי אפשריים במהלך מלחמת העצמאות כמי שהיה אחראי על כוח האדם או ההספקה השוטפת האזרחית של צרכי היישוב והצבא, כמו מזון, תחבורה וכד' (עמ' 78-61); כיצד ידע לתפקד כמי שאחראי על קליטת למעלה מחצי מיליון עולים, בשעת מלחמה ובשעת משבר כלכלי דרמטי, שבו הייתה שרויה מדינת ישראל (עמ' 118-79); וכיצד הפך לשר האוצר, שבפרספקטיבה היסטורית נחשב לטוב בשרי האוצר ששרתו את ממשלת ישראל מאז ועד היום (עמ' 240-147), והצליח באופנים שונים לשמש כראש ממשלה ושר ביטחון מוצלח.

הביוגרף גם מונה את הבעיות, הצרות, המכשלות וכד' שעברו על אשכול או שהתחוללו בגין פעילותו. הוא עושה זאת בעדינות, כיאה לביוגרף שמציין כבר בעמודיו הראשונים של ספרו שנשוא הביוגרפיה שלו היה ה"מנהיג השני בחשיבותו בעיצוב דמותה של

מדינת ישראל בדור הראשון לקיומה ורק דוד בן גוריון עלה עליו בחשיבותו". אני מסכים עם קביעה חדה וברורה זו, היאה לסיכום הנושא. אך נדמה שהיא השפיעה על ביקורתו, שנעשתה במשורה.

\*

אילו יכולתי לסיים בשורות אלה את הרצנזיה, הייתי מאוד מרוצה. שהרי הביוגרף עשה את מלאכתו נאמנה. הוא סיפר באופן מקצועי סיפור היסטורי על תולדות חיי אשכול, ובסוף הספר אנו מכירים את נשוא הביוגרפיה, בעיקר מעלותיו והצלחותיו, אך גם את הבעיות והמחלוקות שנוצרו סביבו במהלך חייו. ומה רע בכך?

\*

אתחיל במתודה. מאז יצירותיו הביוגרפיות של פלוטארכוס (Plutarchus), שנכתבו במהלך המחצית השנייה של המאה הראשונה ובראשית המאה שלאחריה, נחשבת מלאכת כתיבת הביוגרפיה לאחות חריגה בדיסציפלינה ההיסטורית. לא ניכנס לכך. נציין כי הוויכוח הדיסציפלינרי נמשך עד היום ואין כלל ספק שיימשך בעתיד.<sup>2</sup> הדיון מתחיל בשאלה הנצחית, האם ליחיד מקום בהיסטוריה? התשובה השלילית לשאלה היוותה הוכחה ניצחת למקטרגים, ואפילו למלגלים, לראות בצורת כתיבה היסטורית זו משום זילות הדיסציפלינה. מן העבר השני טענו המחייבים כי זוהי צורת כתיבה היסטורית לגיטימית לכל דבר ועניין, המבוססת על מקורות והיקשיהם. לא ניכנס לוויכוח המעניין כשלעצמו. ברור שלמפרום, כמו כותב שורות אלה, רואה בביוגרפיה צורת כתיבה היסטורית לגיטימית לכל דבר ועניין. הבעיה היא לא בלגיטימיות הדיסציפלינה אלא בצורת הכתיבה הנכונה. חלק ניכר מהביוגרפיות המקצועיות מבקשות לתאר את חיי

2 יש אלפי מאמרים בנושא. המלצתי נתונה לשני כתיבי העת: *Biography – An Interdisciplinary Quarterly*; *Pennsylvania Magazine of History and Biography*.

נשוא הביוגרפיה מלידתו ועד מותו, תוך הבלטת האירועים שהם קבעו כמרכזיים בחייו. באמצעותם ביקשו להוכיח את טבעם, הצלחותיהם, כישלונותיהם וכד' של נשואי כתיבתם. אני מעדיף צורה זאת של כתיבה. הנרטיב הוא תולדות חייהם. פרק אחר פרק. כך גם אני כותב. לעומת זאת, אני פחות מאוהב בביוגרפיות הנכתבות בדרך שלמפרום כותב. הוא לא מספר את הסיפור על אשכול מהיוולדו ועד הלווייתו. הוא כתב בז'נר המקובל על כמה ביוגרפים בבריטניה ובארצות הברית, על פיו מספיק לתאר חלקים מחיי נשוא הביוגרפיה שלהם כדי להבין את השאר.

האם אכן ניתן לעשות כן? אני לא בטוח. הבעיה עוד גדולה הרבה יותר אצל למפרום, מאחר והתחיל את הביוגרפיה מנקודת זמן שהסיבה לבחירתה לא ברורה. אשכול נולד ב-1895, ואילו נקודת ההתחלה של למפרום הנה כשמלאו לגבורו ארבעים ושמונה. טענתו להצדקת נקודת המוצא היא, שבשנה זו הפך אשכול לדמות בולטת במפא"י. אין הדבר סביר. עד 1944 הפך כבר אשכול לאחד מראשי "הפועל הצעיר" ובהמשך לאחד האישים הבולטים במפא"י. אכן אליעזר קפלן ויוסף שפרינצק היו בכירים ממנו בהיררכיה של אותה מפלגה וביורשתה, מפא"י, אך אין כל ספק שאשכול בלט במפלגתו והיה לאחד ממנהיגיה. יתרה מזאת, לעומת שניים אלה הוא בלט בעשייה. הוא היה ממקימי דגניה ב', מפעילי ההתיישבות העובדת, ואולי חשוב משני אלה, מאלה שהפכו את "העברה" – אותה מתכונת טרגית להצלת רכוש יהודי גרמניה באמצע שנות השלושים – לפעילות שעזרה מאוד ליהודים שעלו משם, ובמיוחד ליישוב היהודי בארץ. בהמשך הפך את חברת "מקורות" למרכיב מרכזי בהתיישבות החקלאית, היהלום שבכתר היישוב בעת ההיא.

במילים אחרות, אין הצדקה לבחירתו של למפרום להתחיל את הביוגרפיה דווקא בשנת 1944. אשכול היה כבר מזה כעשר שנים מנהיג מוכר וידוע, ובלט בהנהגת מפא"י. והרי למפרום בעצמו מציין ש"ביולי 1940 צורף אשכול למפקדה הארצית (מ"א) של ארגון ההגנה" (עמ' 24). אילו לא היה אז אחד מהבולטים ממנהיגי מפא"י, האם הוא היה מתמנה לתפקיד חשוב זה? אחד ההסברים שלי לקביעתו של למפרום שדווקא שנה זאת היתה ראשית עלייתו של

אשכול בהיררכיה המפא"יניקית קשור כנראה לעובדה שבסיס ספרו הנו דיסרטציה שכתב באותו נושא (עמ' 15). מאחר שיש הגבלה טכנית של מספר העמודים שניתן להגיש בעבודת דוקטורט, בחר למפרום באותה שנה. זוהי כמובן השערה. לעצם העניין, העובדה שפרקי חייו של אשכול מאז סוף שנות העשרים של המאה ה־20, ובוודאי במהלך העשור שלאחריהן, אינם כלולים בביוגרפיה זאת הנה בעייתית.

\*

זאת ועוד, אם רצה למפרום להתמקד באשכול "הפוליטי", כפי שהכריז בכותרת ספרו, הוא היה כמובן חייב להתחיל שנים הרבה אחורה! שהרי כיצד אפשר להסביר את פעילותו הפוליטית מאז 1944 מבלי להבין לעומקו כיצד נכנס לחיים הפוליטיים? מה הייתה השפעת גופי הכוח להם חבר על המערך הפוליטי של היישוב בארץ ישראל? כיצד הצליח לצבור כוח והשפעה? את כל אלה היה המחבר חייב להסביר, ולא ניתן לעשות זאת בלי לנתח את חיי אשכול בשנות העשרים והשלושים ובלי להבין את אשכול "הפוליטי" של שנות הארבעים והחמישים.

\*

לתוך זאת משתרבת בעיה יותר מרכזית הקשורה לעובדה שלמפרום בחר לכתוב מה שהוא מכנה "ביוגרפיה פוליטית". הוא כמובן לא מחדש דבר. כבר יצאו "ביוגרפיות פוליטיות" לרוב. מירון מדזיני כתב "ביוגרפיה פוליטית" על גולדה מאיר ב־2009<sup>3</sup> ודוריס גודוויין כתבה באותה צורת כתיבה על אברהם לינקולן,<sup>4</sup> ונמצא עוד רבים שהלכו באותה דרך.

3 מירון מדזיני, *גולדה: ביוגרפיה פוליטית*, תל אביב, ידיעות ספרים 2009 (מהדורה חדשה של הביוגרפיה שפרסם אותו מחבר חמש־עשרה שנים קודם לכן).

4 Doris Kearns Goodwin, *Team of Rivals: The Political Genius of Abraham Lincoln*, New York: Simon and Schuster, 2006.

משמעות ההכרזה כי הביוגרפיה הנה "פוליטית" ברורה כשמש: אני, הביוגרף, התמקדתי בעשייה הפוליטית של נשוא הביוגרפיה. לא סטיתי מכך. "אין בכוונתי לפרט את מלוא היקף חייו אלא להתמקד בפעילותו הפוליטית", כותב למפרום (עמ' 13). ענייניו האישיים, האינטימיים, והמשפחתיים, למשל, אינם מענייניו. כך בעיותיו הכספיות, אופי סביבתו החברתית, מאוויו התרבותיים וכד'. ומילא זאת, אפילו את פעילותו המדינית והביטחונית, שאין ספק שהייתה חשובה ביותר לתולדות מדינת ישראל, וכמובן לחיי אשכול, מסווג למפרום כפעילות שלא מענייניו. ואכן למפרום מקדיש את 575 עמודי הביוגרפיה להקשרים הפוליטיים בחייו של גיבורו.

נשאלת השאלה האם זה אפשרי? האם ניתן להסביר את חייו הפוליטיים של אשכול ללא יחסו לקיבוצו דגניה ב'? ללא הסבר על מערכת יחסיו המסובכת עם דוד בן גוריון או עם גולדה מאיר? ללא תיאור וניתוח יחסיו המורכבים לשלוש נשותיו וארבע בנותיו או של חיי האהבה הסוערים שחווה? האם די להסתפק, בספר עב כרס מעין זה, בציון כי "אשכול הקים לו בשנות ה־20 משפחות חדשות משלו – תחילה עם רבקה מהרשק ולאחר מכן עם אלישבע קפלן" (עמ' 16), כציון היחיד לאירועים כה מרכזיים בחייו? הנה כותב למפרום כי "ב־1957 הפכה דליה כרמל למזכירתו של אשכול ובסופו של דבר למאהבתו, למרות פער של 40 שנה ביניהם" (עמ' 255), ולא יותר. זו הרי פרשת אהבים שמאוד השפיעה על חייו הפוליטיים. למפרום אכן מתאר בקצרה את הצד הפוליטי בפרשה (עמ' 255-260). האם ניתן להסתפק בכך? אם כן, האם ניתן לנתח את פעילותו הפוליטית של אשכול ללא הבנת אותה מערכת יחסים? האם ניתן לכתוב ביוגרפיה פוליטית ללא ניתוח יחסו לחבריו? לבני משפחתו? האם תיאור פעילותו הפוליטית יכולה להיות מנותקת מנטיותו הספרותיות? האמנותיות? ואולי זה בלתי אפשרי? על כל פנים, כשקוראים את פרקי הביוגרפיה הדבר חסר.

והבולט אולי יותר מכול הוא ההפרדה שעושה למפרום בין הפעילות המדינית והביטחונית של גיבורו, שעליה הוא לא נתן את הדעת בכוונת מכוון, לבין פעילותו הפוליטית. האם אפשר בכלל להפריד אצל מנהיג כה מרכזי במדינת ישראל כלוי אשכול בין זה

לזה? האם ניתן להעלות על הדעת הגיונו של משפט כגון: "ביוני 1964 קיים אשכול ביקור רשמי בארצות הברית שארך עשרה ימים. כאמור לעיל, בספר זה איני מתכוון להתמקד בפעילותו המדינית והביטחונית של אשכול בתקופת כהונתו כראש ממשלה אלא רק מנקודת מבט מפלגתית" (עמ' 347)? לדעתי אי אפשר.

אביא ארבע דוגמאות להבהרת קביעותיי. דוגמה ראשונה: נטייתו של אשכול למפלגות "הפועל הצעיר" ומפא"י הסוציאליסטיות נבעה מתפיסת עולמו הרומנטית באשר לטבע האנושי. זו נלקחה מספרות רוסית שגמע בצעירותו, ואחר כך ניזונה מתפיסות עולם שרווחו בעשור השני והשלישי של המאה העשרים במזרח אירופה ובמרכזה. במילים אחרות, נטייתו הפוליטית נבעה מגישתו הספרותית ותובנותיו התרבותיות. ללא ירידה לעומקן קשה או בלתי אפשרי להסביר את תפיסותיו הפוליטיות.

דוגמה אחרת היא יחסו הייחודי של אשכול לנשים, שהיתה פן מיוחד בהוויתו. ללא ניתוח תופעה זו יקשה על הקורא להבין את יחסו לחברה ובתוכה לעולם הפוליטי. "במכתביו לאלישבע [אשתו] דיווח אשכול על חיזוק מעמדו הפוליטי" (עמ' 59), מציין למפרום. הנה עורבה אשתו בפעילותו. נשאל: למה ראה צורך לדווח לה? האם מפאת חשיבותו של האירוע? מיחסו המיוחד אליה? הבנה וניתוח התייחסותו לנשותיו, לבנותיו ולאהובותיו תקל במידה רבה על הבנת יחסו לפוליטיקה, לחברה וכד'.

דוגמה נוספת: לאורך השנים סבל אשכול ממחלות קשות. בעיות לב, סרטן ועוד מחלות ליוו אותו. בשנתיים האחרונות לחייו, בהן תפקד כראש ממשלת ישראל, הן היו חלק דרמטי מחיי היום יום שלו. כיצד אם כך ניתן להבין את תפקודו הפוליטי בשנתיים אלה ללא נגיעה במחלותיו?

ודוגמה אחרונה: הפעילות המדינית של לוי אשכול, בשנות כהונתו כראש ממשלה – במיוחד שדרוגה הדרמטי של מערכת היחסים בין ישראל לארצות הברית – קידמה עד מאוד את הצלחותיו הפוליטיות בעת ההיא. נצחונו על בן גוריון התחזק מאוד עם התבססות המערכת הביטורלית בין שתי המדינות. כיצד אם כן ניתן להסביר את התופעה הפוליטית ללא ההסבר המדיני?

\*

נסיים בכמה הערות בעייתיות יותר ופחות בביוגרפיה של למפרום. אחת מהן קשורה בקביעתו שאשכול "לא היה מנהיג כריזמטי", ולעומת זאת הוא מגדירו כ"מנהיג ביורוקרטי" (עמ' 13, 522), בעקבות קביעותיו של מקס ובר ואני כופר בכך. לאשכול הייתה כריזמה ייחודית, שבזכותה, בין השאר, הפך לאחר מראשי הממשלה החשובים שהיו למדינת ישראל. שיטתו הייתה אמנם, כביכול, "אנטי כריזמטית". הוא נהג להצניע עצמו; לדבר בגובה העיניים; להחליט החלטות דרמטיות בלי להכריז על דרמה; להתנהג כאחד העם, כאיש עממי; לתבל דבריו במטבעות לשון, בעיקר בשפה היידית וכד'. אך כבעל כריזמה לעילא ולעילא ידע לשכנע את סביבתו וליצור אהדה סביב דמותו. נשאל שאלת תם: האם ייתכן שניצחונו הדרמטי בבחירות באוקטובר 1965, מול יריב כבן גוריון, יכול היה להיעשות ללא כריזמה?

בעייתית היא גם התזה שמציג למפרום וההבחנה כי אשכול היה "דמות רב תחומית" (עמ' 521). אין כלל ספק בכך. ההבחנה מושלמת. אך האם אפשר אחרת? יש ראש ממשלה שלא יכול לנהוג כך? אפילו בן גוריון, שתמיד טען ואמר כי הוא מרוכז בנושא זה או אחר, היה "רב תחומי", כי לא ניתן אחרת.

\*

אני חולק גם על הקביעה של למפרום כי "משלהי 1960 הפך אשכול למעשה למנהיגה של מפא"י. בן גוריון נכשל בהנהגת מפא"י בעת שהתמודד עם הפרשה ואשכול נחשב למי שחילץ אותה מהצד של ועדת השבעה" (עמ' 525). הסדר הפוך. לא רק שעד 1963 בן גוריון היה כל יכול ועשה כרצונו בממשלה ובמפלגה בכל דבר ועניין, אלא שהוא ראה באשכול את עוזרו הנאמן שיחלצו מכל צרה. לכן אפילו כשהגישה "ועדת השבעה" את מסקנותיה, ובן גוריון כפר לחלוטין בממצאיה, לא רק שלא פג האמון בין שני האישים, אלא הוא אפילו התחזק. הביקורת הדרמטית על "ועדת השבעה" הפכה לעניין פוליטי דרמטי רק כחצי שנה ויותר לאחר התפטרותו של בן גוריון.

\*

ובעיה אחרונה. כפי שצינתי, נמצא לאורך הספר תיאורים היסטוריים מדויקים על חיי אשכול, כיאה להיסטוריון מקצועי היודע את מלאכתו. הבעיה היא שלא נמצא בהם חידושים. אמנם לאורך הביוגרפיה שזורים מקורות רבים שלא פורסמו קודם, אותם מצא למפרום בארכיונים, בעיקר במקום עבודתו, גנזך המדינה. בעזרתם הוא העמיק מאוד את הידע. אין ספק שהוא קיבע, אישש והוכיח את ההתפתחויות ההיסטוריות שפורסמו קודם. אך נדמה שהבעיה שלו, כפי שציין בעצמו, הייתה בעובדה שמצא כנראה לא מעט מסמכים "סודיים" יותר ופחות. למשל הוא ציין שידוע לו שלבן גוריון ניתנו מסמכים סודיים ביותר, לאחר התפטרותו מראשות הממשלה, שנמסרו לו על ידי עוזריו של אשכול. אך הוא כותב, בהגינותו, שהוא לא יכול לפתח את הנושא כי הוא מוגבל כעובד מדינה בשמירת סודות. "העיסוק בתחומים אלה", כתב, "מעמיד אותי במצב בלתי אפשרי – דווקא מכיוון שמסמכים חסויים של ארכיון המדינה נפתחו בפני בתוקף עבודתי בארכיון המדינה – ואינני רשאי לעשות בהם שימוש במחקר זה" (עמ' 317, הערה 11). זהירות זו בכתיבה שזורה לאורך הביוגרפיה. לפעמים נמצא רמזים לסוד זה או אחר, אך לא מעבר לכך.



המסקנה היא שקשה להיות נאמן לשבועתך כעובד מדינה ולכתוב ביוגרפיה שבסיסה במסמכים האסורים עליך לפרסום שנמצאים במקום עבודתך.<sup>5</sup>

יוסי גולדשטיין, אוניברסיטת אריאל

5 נושא בעייתי זה בולט במיוחד בסדרה המושקעת של נשיאים וראשי ממשלה שהוצאה לאור על ידי גנון המדינה, שלמפרום היה והנו בין כותביה ועורכיה הבולטים. בין השאר הוא זה שאסף את התיעוד הדרוש לצורך הכנת כרך ההנצחה על לוי אשכול. (לוי אשכול, ראש הממשלה השלישי, מבחר תעודות, 1895-1969), עורכת הסדרה: ימימה רוזנטל, ערכו וכתבו מבואות: ארנון למפרום וחגי צורף, ירושלים (2002). לא נרחיב, הדבר ראוי לרצנויה מלאה. רק נציין כי מחד גיסא נמצא מקצועיות לעילא בכתיבת כרכי הסדרה, אך מאידך גיסא לא נמצא בהם חידושים או תובנות אינטלקטואליות מרשימות. מוגבלות הפורמט, היוצא לאור מטעם גנון המדינה הכפוף למשרד ראש הממשלה, והעובדה שכותביהם המקצועיים של כרכי הסדרה נאמנים למקום עבודתם, יצר בסופו של עניין סדרה חשובה ביותר, שמשאירה אצל הקורא טעם של אכזבה עד כדי חשדנות של כתיבה "מטעם".

## על ספרה של אניטה שפירא

אניטה שפירא, *בן־גוריון, דמותו של מנהיג*, הוצאת עם עובד, ספריית אופקים 2015, 215 עמודים כולל הערות ומפתח. וכן ר' לצורך השוואה ארנון למפרום, *לוי אשכול, ביוגרפיה פוליטית, 1944-1969*, רסלינג, תל אביב 2014, 575 עמודים.

### מבוא

בשנים האחרונות החלו היסטוריונים שונים לפרסם מחקרים וזכרונות מן העיזבון של ראש הממשלה ושר הביטחון הראשון, שיש בהם חשיבות ציבורית רבה. מהם פוסקים הלכה בזכותו, גם אם אינם "חוזרים בתשובה" בעניין קריטי, והוא הדרך למלחמת ששת הימים, שב"ג התנגד לה ולתוצאותיה, ובראשן כיבוש הגדה המערבית כולה והרחבת גבולותיה של ירושלים על־פי מתווהו של עוזר ראש אג"ם רחבעם זאבי – הוא "גנדי", שאומץ על־ידי ממשלה האחדות של לוי אשכול. אף לא נעשה שימוש במקורות ראשוניים דוגמת הפרוטוקולים של ישיבות מטכ"ל בראשותו של יצחק רבין במהלך המלחמה, שבאחת מהן העיר הרמטכ"ל שאין צורך צבאי בכיבוש הגדה "משום שאנו שולטים באוויר". כך מצאנו עצמנו מסובכים במהומה שסביב שועפת, סוסיה, עטרות ובנותיהן, ג'בל מוכאבר וכיוצא בהן, שחברו לבעיית הר הבית ולהופעתם של גופים חוץ־פרלמנטריים שב"ג היה נלחם בהם כמיטב יכולתו, שרבה הייתה.

ניסיון חשוב להעריך את דמותו של בן־גוריון כמנהיג נעשה על-ידי פרופ' אניטה שפירא, שנים רבות לאחר שהטיחה בו בליסטראות כדיקטטור דוגמת קוומה אנקרומה בגאנה ואחמד סוקרנו באינדונזיה.

### האיפיון והמקורות

ספרה של שפירא הוזמן על־ידי הוצאת אוניברסיטת ייל בארה"ב בסדרה הקרויה "חיים יהודיים". היא בחרה להשתמש רק במקורות ששאבה מארכיון בן־גוריון בשדה בוקר, כלומר לא בזיכרונות מן העיזבון ההולכים ומתפרסמים, לא ביומניו מתקופת השואה, ולא בפעילותו בשעתה ולאחריה, בארה"ב, בארץ ומחוצה לה. התוצאה היא ארבעה עמודי הערות, מהן חשובות ומהן לאו. לכן יש קושי להסתמך על ספרה כמעין מילה אחרונה בדיון על בן־גוריון בפרספקטיבה של ימינו, וכצוואה שנפתחה באיחור לאחר התפטרותו בשנת 1963 ופטירתו בשנת 1973.

האיפיון הנדרש כאן הוא הגדרת מנהיגותו של בן־גוריון כמנהיג מגייס, לעומת הגדרת מנהיגותו של אשכול כמנהיג נענה, או כמנהיג סוחר. לצורך זה ניתן להסתייע בהגדרת המציאות הדרום אפריקנית לעומת המציאות הארץ־ישראלית, ולשבץ לתוכה את מנהיגותו של בן־גוריון במהלך הדיון, כפי שהציע פרדריק דה קלרק, נשיא דרום אפריקה לשעבר, בביקורו בארץ לאחרונה.<sup>1</sup> "מנהיגות היא בעיני לא לשמוע בדיוק מה אנשים רוצים, ואז לתת להם את זה. מנהיגות אמיתית היא כשיש חזון, לתכנן תוכנית להטמעתו ואז לשכנע את הבוחרים לאמץ אותו... [משטר האפרטהייד של פיתוח נפרד לא הביא צדק לכל האנשים בדרום אפריקה. לא נכון מוסרית להמשיך ולקיים מערכת שמבוססת על גזענות. ומה שעשינו לא היה בגלל סנקציות. הן יכלו להמשיך עשורים רבים. זה היה המצפון. מיעוט השולט על רוב לא יכול להמשיך. לא ניתן לבנות את העתיד שלך בעשיית אי צדק לעם אחר. זה היה התהליך שעברנו". צריך לזכור שדה קלרק זקוק היה למנהיג בעל שעור קומה רב מולו – הוא נלסון מנדלה, כדי להשלים את "התהליך שעברנו". תהליך זה נראה כהיפוך המתרחש בישראל של אשכול בדרך למלחמת ששת הימים, להקמת

1 ור' לעניין זה, נועם דביר, ראיון עם דה קלרק, "ישראל אינה אפרטהייד, בינתיים", *ynet*, חדשות, 23 בנובמבר, 2015.

מפלגת העבודה שלאחריה, ולעליית גופים דתיים שלא שיחקו תפקיד בענייני החוץ והביטחון בימי בן־גוריון. למפרום ודומיו – ההיסטוריונים של מפא"י והמערך, רואים תהליך זה בחיוב, אך חזקה על המציאות של בחירות 1977 ועליית הליכוד שתטפח על פניהם. בתקופה שקדמה להקמת המדינה פעלה הנהגת היישוב ליצור הסכמה, מבוססת על בחירות כלליות למוסדות הציוניים, שבה ביקש ב"ג מעמד מפתח למפלגתו הן כלפי פנים והן כלפי חוץ. ענייני גזע והפלייה גזענית לא שיחקו תפקיד בקרב אוכלוסייה יהודית הטרוגנית, שהביאה עמה ארצה ערכי מוסר ודת, שביקשה לחדש ככל הניתן לכיוונים שונים במציאות המנדטורית ובלחץ הערבי. השאלה שהיה על בן־גוריון להתמודד עמה לאחר מכן הייתה "מהו עם?" כשמדובר בערביי ארץ־ישראל וברוב הערבי באזור כולו, ואם ניתן להידבר עם מנהיגותו ואפילו עם המופתי, גם למי שהגדיר עצמו כ"מכונה מחשבת"<sup>2</sup>. לשאלה מהו "העם" היהודי ומה ניתן לצפות ממנו השיב ב"ג בתערוכת של הוקרה, הערכה וביקורת. ואולם עד לפרק השישי בדיונה של שפירא, נראה שבן־גוריון היה אופרטור שביקש ליצור למפלגתו מפא"י ולו תשתית כלכלית חברתית שקבעה את מעמדו כיו"ר ההנהלה הציונית. ומכאן ואילך ב"ג מצטייר כאדם אימפולסיבי, ששלט בקושי בפיו מאז שעבר מן הזירה הפנימית לזירה החיצונית. מעל לכך, בן־גוריון היה רק אחד משניים או שלושה: היו גם ברל כצנלסון, מנהיגה הרוחני של מפלגת העבודה מפא"י, שב"ג הקים בשנת 1930, ויצחק טבנקין, מנהיג הקיבוץ המאוחד. ומחוץ למפלגה, שותפו העיקרי ויריבו של ב"ג היה חיים וייצמן, דמות של אב ללא מפלגה, ואיש מפתח ביחסי הציונים עם מעצמת המנדט הבריטית. לבסוף חוזרת שפירא לטענתה משכבר הימים, ש"בן-

<sup>2</sup> ור' לעניין זה ספרו של יוסף גורני, אנשי כאן ועכשיו, הריאליזם האוטופי של מעצבי החברה היהודית החדשה בארץ־ישראל, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2015, והשווה סיכום דברי בן־גוריון במועצת מפא"י, 16 באפריל 1939, זיכרונות מן הזיכרון ו' עמ' 349 ודיון בהמשך.

גוריון לא היה דמוקרטי" (עמ' 152-153), אם גם בחריפות פחותה מימי תמיכתה במבקריו בשמאלה של תנועת העבודה. הקושי כאן מונח בהגדרתה של דמוקרטיה, בפיה של היסטוריונית חסרת ידע השוואתי, שהיה מקל עליה להכיר בתצורות שונות של משטרים דמוקרטיים למיניהם. למשל, הנהגתה של "דמוקרטיה קנצלרית" בגרמניה של ימינו בעקבות קריסתה של הדמוקרטיה הווימארית, חוקתה של הרפובליקה החמישית בצרפת לאור כישלונן של הרפובליקה הרביעית והשלישית, ועוד כיוצא בהן. ואולם המונוגרפיה של שפירא מצטיינת בכך שהיא מציירת את מנהיגותו של ב"ג כיכולת שלא הייתה מצויה בקרב חבריו ומתנגדיו לנתח את המציאות המשתנה בעולם ובאזור ולשנות את מהלכיו לאור לימוד וצבירת ידע בבת אחת, שהותירה אותם מאחור.

מנהיג מגייס, במקרהו של בן גוריון, הוא מנהיג לומד ומנהיג פועל בשלושה מעגלים: המעגל הפנימי, שעיקרו היה הקמת ההסתדרות הכללית והישרדותה. מעגל זה כלל את המוסדות הציוניים והלא ציוניים, שבהם ניתן היה להסתייע כדי לצלוח את המשבר הכלכלי העולמי, את לידתה של תנועת ז'בוטינסקי ותנועת הנוער שלה

בית"ר, ובחירות לקונגרס הציוני של 1933. המאבק עם האתגר של ז'בוטינסקי התחולל בעיקרו בקרב ציוני פולין, ונסתיים בניצחון מפאי, בהמרצתו ובניצוחו של ב"ג. סיכויו של ז'בוטינסקי לא היו רעים, אם נראה בו נציג אותנטי של הדור שבין שתי המלחמות, שמצא עצמו בפולין העצמאית קרוע בין העולמות. לאמיתו של הדבר, היה ב"ג עצמו תוצר של העולם שלפני המלחמה העולמית הראשונה והלכתי רוח של ייאוש ותקווה שפקדו את יהודי מזרח אירופה. אלא שהוא היה סרבן ייאוש.<sup>3</sup>

3 ור' לעניין זה סקירתי על ספרו של אבי שילון, *בן גוריון, אפילוג*, ספריית אופקים, עם עובד, תל אביב, 2013, ב"ג והייאוש, *קתוסיס* 21, אביב תשע"ד, ע' 58 ואילך.

מצידו פעל ב"ג למנוע קרע ללא תקנה עם ז'בוטינסקי ותנועתו, עד לידי פרישתם מן המוסדות הציוניים, אך הסכם עם ז'בוטינסקי לעניין זה, משעה שהשיג רוב יחסי למפא"י בבחירות לקונגרס הציוני, הוכשל במשאל עם בקרב חברי ההסתדרות. "חזקים הם האינסטינקטים האנרכיסטיים בקרב היהודים", הפטיר המנהיג המגייס, ופנה למאמץ ארגוני ואידיאולוגי בכל כוחותיו כדי לגייס אותם למדיניות של אמצע, בין ז'בוטינסקי לשמאל המרקסיסטי של טבנקין. בשלב מאוחר יותר צץ אברהם שטרן, שפרש מעל ז'בוטינסקי, יצר אלטרנטיבה אלימה לאצ"ל וחיפש דרך לשיתוף פעולה עם היטלר ומוסוליני. בבוא העת יהיה על בן־גוריון להתמודד עם לח"י ואצ"ל תוך שימוש בכוח, הודות למעמד המכריע שמפא"י זכתה בו בבחירות 1944 בהובלתו, ולנוכח רצח לורד מוין בידי לח"י. עמדותיו של ב"ג ביחס לתכנית החלוקה הבריטית, שנפלה בשל התנגדות הערבים, נעו מתקוות שווא שתלה בדעת הקהל הבריטית עד ל"ציונות הלוחמת", שנראו לשפירא כהתפרצויות של תזזית (עמ' 99-101), היו לאמיתו של הדבר מהלכים של אקטיביזם רטורי, שמאחוריהם הסתתרה תפיסת המנהיגות שלו כפי שהגדיר אותה במועצת מפא"י, בפולמוס עם השמאל והימין, שמצא בהם חוסר העמקה פוליטית בלימוד הכוחות הפועלים בארץ ובאזור מתוך דוגמטיות ומתוך סירוב להתבונן במציאות כפי שהייתה: עם האמצעים הדרושים לקידום האינטרס הציוני הוא מנה כוח, צרוף של כוח מוסרי ושל עוצמה פיסית. ולכן "כוח אינו כוח, אם אין יודעים שהוא קיים. אם אין לנו הכישרון, הידיעה, הרצון והיכולת להשתמש בו בתבונה ובמטרה, ולא מתוך שצף קצף ומתוך שנאה. אפילו ביחס למופתי אני שוקל... איך לפעול נגדו, אבל השיקול אינו מעורב בכל שנאה. כאשר אני רוצה לשקול עניין פוליטי, אני מכונה מחשבת".<sup>4</sup>

המעגל השני היה המעגל הערבי־יהודי. כאן היה על בן־גוריון להתמודד עם מנהיגותו המיוחדת במינה של חג' אמין אל חוסייני,

4 ור' לעניין זה ב"ג במועצת מפא"י, 16 באפריל 1939, סיכום מיכרונות מן הזכרון, ר' עמ' 349.

המופתי הירושלמי, שכבר בראשית שנות ה־20 פעל להפיכת הסכסוך הערבי־יהודי לסכסוך דתי־לאומי אלים, ולהעלאתו של מסגד אל־אקצה לדרגה של מוסד כלל איסלמי – מה שלא היה לפני כן. מסע התרמה ברחבי תבל לציפוייה של כיפת הסלע בזהב אכן הצליח בידי המופתי כאשר ריכז בידיו את השליטה בציבור הערבי בארץ תוך שימוש בכוח, ובמהלך המרד הערבי של 1936-1939 אילץ את מעצמת המנדט הבריטית להגיב בכוח ולסלקו מן הארץ. המעגל החיצוני של המופתי כלל גם את פנייתו של חג' אמין לגרמניה הנאצית מיום עלייתו של היטלר לשלטון, אלא שהיטלר לא ידע לפי שעה מה יעשה בו, במופתי.<sup>5</sup> מצידה, אימצה הנהגת היישוב, וב"ג כאחד מראשיה, מדיניות של הבלגה עד לבואה של ועדה מלכותית לדון בעתיד הארץ. זאת בעוד שז'בוטינסקי ואנשיו אימצו תביעה על ארץ־ישראל בשתי גדות הירדן, שנראתה להנהגה לא רק חסרת סיכוי, אלא איום על העיקר: המשך העלייה וההתיישבות בא"י המערבית והתגייסות למאבק במרד הערבי בשורות המשטרה הבריטית. לימים יקום מקרב תומכיו הארגון הצבאי הלאומי. אצ"ל אימץ שימוש בכוח כתגובה על הטרור של המופתי ותומכיו, שהפילו מאות חללים בקרב היהודים וגרמו נזק רב לרכושם. אך רוב היישוב נמנה מכאן ולהבא על שורות ה"הגנה", שהייתה מסגרת מיליציונית, כפופה למרות ההנהגה של ב"ג ושל תומכיו ולמדיניותה. שפירא מפליגה כאן בהערכת זרועותיו הפתוחות של ב"ג לקראת תכנית החלוקה שהציעה הועדה המלכותית, מכיוון שהסתמכה רק על התייעוד המוגבל שבחרה בו. יש כאן דוגמה לראייה שלאחר מעשה, לנוכח כישלון תכנית החלוקה שב"ג אימץ, ואשר הוכשלה גם היא במשאל עם הסתדרותי, ולבסוף חזרו בהם ממנה הבריטים עצמם

5 ור' לעניין זה, Wolfgang G. Schwanitz, *Islam in Europa, Revolten in Mittelost*, Trafo Verlag Berlin 2002, Hitlers Islampolitik, pp. 7 ff. הכוונה היא לתקוותו של היטלר להגיע להסדר עם בריטניה הגדולה בכפיפות לו ולסדר החדש שלו באירופה ובעולם, שיהיה מבוסס על הקרבה הגזעית שבין הבריטים לגרמנים, כביכול.

בדרך ל"ספר הלבן" של מאי 1939, לנוכח ענני המלחמה שהתקשרו באירופה. בשלב זה היה וייצמן נציג הציונים בוויטהול והוא בלם את ניסיונותיו של ב"ג להטיל עליו עול משמעת ציונית בתקווה "להילחם בספר הלבן כאילו אין היטלר, ולהילחם בהיטלר כאילו אין ספר לבן" – תקווה שהפנתה את בן־גוריון השוהה בלונדון משם והלאה לארה"ב הנייטרלית.

#### בן־גוריון והשואה

פרופ' שפירא מזכירה את השואה שבאופק בהקשר לוויכוח על תכנית החלוקה, כאילו לא היה בה פתרון של ממש למיליוני היהודים העומדים להיספות בה, ועל כל פנים נהייתה שורש לוויכוחים בימינו על שעור הקומה שנדרש ממנו ומהנהגת היישוב לנוכח האסון הקרב ובא באירופה.<sup>6</sup> "הם ישתגעו או יתאבדו – לנו יש ציון", הפטיר בן־גוריון כאשר נודע לו ששמואל זיגלבוים, מנהיג ה"בונד" האנטי־ציוני התאבד בלונדון, כאשר "העולם" לא התגייס לעצירת השואה.

כוונתו של בן־גוריון תהיה להבא לשתי תכניות שהגה במהלך מלחמת העולם השנייה: ל"תכנית המיליון" להעלאת מאות אלפים ול"תכנית בינוי האומה", שאינן מוזכרות בספר זה כראוי להן.<sup>7</sup> שפירא מקדישה מקום ראוי לחילוקי הדעות בין חיים וייצמן, נשיא ההסתדרות הציונית שפעל בקרב האליטות באנגליה ובארה"ב, אך לא בקרב הציבור היהודי ובהמוניו, בעוד שב"ג עשה בהצלחה לגיוס נשות הדסה – ארגון המוני רב חשיבות – לרעיון הציוני דווקא עתה, בעיצומה של השואה, ולפולמוס עם ראשותיו, שחלמו על אינטרס יהודי־ערבי משותף למאבק בהיטלר ועל קונפדרציה יהודית־ערבית

6 ור' לעניין זה תום שגב, *המיליון השביעי: הישראלים והשואה*, ירושלים 1991, עמ' 36, הערה 6: "כל... הפרשיות האלה... של הצלת יהודים בימי השואה היו גדולות על מנהיגי הישוב, ובהם דוד בן־גוריון. כולם נבחרו לתפקידיהם שנים רבות לפני השואה".

7 ור' ארי בראל, *דוד בן־גוריון, מלך־מהנדס, דוד בן־גוריון, מדע וכינוי אומה*, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2014.



בשתי גדות הירדן, לא פחות. בכך הונח היסוד להפיכתם של יהודי ארה"ב לקבוצת לחץ אתנית, שתפעיל את כוחה האלקטורלי והציבורי הודות למנהיגותם של בן־גוריון ושל הרב אבא הלל סילבר. וזאת בניגוד לוייצמן, שחשש מן ההמונים ומקריאת התגר על הבריטים, שותפיו משכבר הימים. במדיניות זו השיג ב"ג לפחות אחדות דעים ביישוב, העומד נדהם מול השואה; קידם את "תכנית בילטמור" להקמת קהילייה יהודית ככל המוקדם, ואת "תכנית המיליון" להעלאת מאות אלפים – ובבוא העת ביסס את מעמדו ואת מעמד מפלגתו בבחירות הכלליות של 1944. יש לשוב ולהזכיר כאן שהשואה התפתחה בשלבים ובהפסקות, ולכן תקוות להצלה נותרו בעינן. לפחות במה שמדובר ביהודי הונגריה. רוב יהודי רומניה ניצלו. במאמצי ההצלה של היהדות ההונגרית הייתה הנהגת היישוב ובראשה בן־גוריון מעורבת ככל שיכלה, ובכך עשתה עצמה לימים אחראית לכישלונם של מאמצים אלה, כביכול. זהו מצב של מלכודת כפולה ומכופלת, במקביל לפוליטיזציה של השואה בידי מתנגדיה של מפא"י וב"ג בראשם. הוא גבר עליהם בבחירות כלליות, ולעניין זה יש חשיבות רבה בהחלטה על "הסזון" בנובמבר 1944, כאשר רצחו אנשי לח"י בקהיר את לורד מוין, שר המדינה הבריטי במזרח התיכון. באותה עת חזר בו לורד מוין, שהיה חברו הקרוב של וינסטון צ'רצ'יל – ראש הממשלה וציוני מנעוריו – מהתנגדותו לפתרון הציוני, מה שלא היה ידוע לראשי לח"י ובהם יצחק שמיר, והמליץ לפני ועדה של הקבינט הבריטי לאמץ את תכנית החלוקה של הועדה המלכותית משנת 1937. כלומר, לפעול להקמת מדינה יהודית בארץ המחולקת. רצח מוין – שנראה כאקט של טרור בלתי נסבל, גרם לכך שצ'רצ'יל פטרונו הקפיא את עבודת הקבינט בנושא המזרח התיכוני, שעה שב"ג החליט על "הסזון" – הסגרת אנשי לח"י ואצ"ל שנגרר אחריהם לידי הבריטים, שהגלו אותם לאפריקה. ברוח ביקורת שלאחר מעשה, שנעשתה מקובלת על אגף שמאל של מפא"י בראשותו של ישראל גלילי, טוענת שפירא כי "הסזון" לא היה שעתו הנאה" של בן־גוריון (עמ' 118), בעוד שמהלך זה הסיר את המכשולים מפני שיתוף פעולה בין ב"ג לבריטים להבא וביטא את עקרון השימוש המבוקר בכוח כלפי פנים, בהמתנה לסוף המלחמה,

בהקמת הבריגדה היהודית במסגרת הצבא הבריטי ובביקוריו של בן־גוריון באירופה מיד בתום המלחמה, שפרטיהם פורסמו זה לא כבר.<sup>8</sup> החשוב בסיפורם של שני הכרכים האלה הוא צורת העבודה של ב"ג ביום ובלילה, בפגישות אין ספור עם שארית הפליטה, ובהתגבשות החלטתו לעשות אותה למנוף המוסרי־פוליטי של הציונות להבא (עמ' 117). שארית הפליטה הייתה מרוכזת במחנות באזורי הכיבוש האמריקאי והבריטי, וגורלם יוכרע לכאורה בעולם חדש: עולם של עליית ארה"ב למעמד של מעצמת־על, בהנהגת הרי טרומן, נשיא העומד לפני בחירה בזכות עצמו לאחר פטירתו של הנשיא רוזוולט האנטי־ציוני, וניצחון מפלגת הלייבור בבחירות של 1945, כאשר ממשלת אטלי־בוין התכחשה להתחייבות מפלגתם בזכות הפתרון הציוני והחליטה לקיים את מדיניות הספר הלבן לטובת הערבים. בכך נפתח פתח שב"ג לא איחר להבחין בו: יש לתקוע טריז בין וושינגטון ללונדון. בה בעת, ממקום נוח מחוץ לארץ, פעל ב"ג מפריז להקמת תנועת המרי העברי, דהיינו לשיתוף פעולה עם אצ"ל ולח"י לפגיעה בסממני השלטון הבריטי בארץ ברוחה של "הציונות הלוחמת", דהיינו בגשרים ובמתקני הצבא, בתנאי שיקבלו מרות. השותפות הזאת נסתיימה בפיצוץ מלון קינג דייוויד בירושלים ובטבח סגל השלטון המנדטורי ללא רשות וללא סמכות, וב"שבת השחורה" – בכליאת ראשי היישוב במחנה לטרון ובחישוף נשקה של ה"הגנה" ככל שעלה בידי הצבא הבריטי, שעה שנשק זה נאסף לא כדי להילחם בצבא הסדיר של האימפריה, אלא כדי לעמוד מול הערבים לאחר שהמהלכים המדיניים יביאו לסילוקה מן הארץ, הודות לתביעה המוסרית לקלוט לפחות מאה אלף ניצולי שואה מן המחנות באירופה. הבריטים סרבו לשמוע, כדי לקיים את מעמדם בעולם הערבי, ולבסוף העדיפו למסור את עתיד הארץ לאו"ם שזה עתה נולד.

8 ור' לעניין זה טוביה פרילינג, *ביקורים בגיא ההריגה, ביקוריו של בן־גוריון כבולגריה, בשוודיה ובמחנות העקורים בגרמניה, זיכרונות מן העיזבון, ספטמבר 1944 – אוקטובר 1946*, שני כרכים, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה־בוקר, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2015.

### פעמי מדינה

כשרונה המיוחד של פרופ' שפירא כמתארת היסטוריה בא לידי ביטוי בפרקים העוסקים במהלכיו של בן־גוריון במעגל הפנימי בארץ ובגיוס תמיכה לתכנית החלוקה בקרב הגופים הציוניים שנעשו למקור סמכותו בשלב הבא, ואשר כללו את מינויו לשר הביטחון של המדינה שבדרך יחד עם המשך כהונתו כיו"ר ההנהלה הציונית. זאת עשה תוך גיוס כספים לצורכי הצבא בארץ ובחו"ל. צבא זה יוולד בשעה שרבים מאנשי הביטחון המסורתיים נעו ונדו בראשיהם: "הזקן השתגע" (עמ' 125 ואילך), "למה לו טנקים ותותחים?" טענו רבים שציפו לחזרה לשנות ה־30 ולמרד הערבי של כנופיות הבלתי סדירים של המופתי. רבים לא האמינו כי אחרי ההתמודדות עם הפלשתינים והבלתי סדירים, שהם החלו בה מיד אחרי החלטת החלוקה של העצרת הכללית בנובמבר 1947, תבוא פלישה של צבאות ערב הסדירים. ההחלטה להכריז על עצמאות בצאת הבריטים ב־14 במאי 1948 הייתה במידה מכרעת החלטתו של "הזקן", בציפייה לפלישת מדינות ערב – ולאחר נסיגתה של וושינגטון מתמיכתה בתכנית החלוקה ובהקמתה של מדינת ישראל, גם לנשק הכבד שבו גברה עליהן המדינה החדשה במחיר דמים שבו נפל דור שלם של לוחמים ובראשם לוחמי הפלמ"ח. זו הייתה יחידת הקומנדו הסדירה היחידה ערב המלחמה, שצמחה בקיבוץ המאוחד הפרו־סובייטי, למגינת ליבו של ב"ג, שיחתור להבא לצבא סדיר בנוסח בריטי ויפרק את מטהו הנפרד. מכאן תצמח יריבות מרה ויתפרסמו חיבורים היסטוריים בהשראת יוצאי הפלמ"ח שמצאו להן בסיס באוניברסיטת תל אביב של צבי יעבץ וגבריאל כהן, ששפירא נמנית עליה.

ערב הכרזת העצמאות התגייסה ברית המועצות לסייע לישראל בנשק, שצריך היה להמתין לו, בעוד שישראל הקימה את עצמה, בשעה שרבים לא ציפו להגשמת החלום הציוני כאן ועכשיו. בשלב זה היה על בן־גוריון להתמודד גם עם אצ"ל, שהביא ארצה אניית נשק משלו בשם "אלטלנה" וביקש למסור חלק ממטענה ליחידותיו בירושלים בטענה שאינה חלק מישראל (ירושלים המערבית סופחה לישראל בשלב מאוחר יותר). העימות עם אצ"ל נסתיים בירי של צה"ל על האנייה בפקודת בן־גוריון – עתה ראש הממשלה ושר

הביטחון בממשלה הזמנית – ובהשמדתה. בעיצומו של משבר זה עמד בן־גוריון לפני מרד הביטחון בשל פיטורי ישראל גלילי, שהיה סגנו בפועל כראש המטה הארצי של ה"הגנה" ואיש שמאל פרו־סובייטי. הדבר נעשה כאשר גלילי וחבריו, אנשי אגף שמאל של מפא"י שפרשו ממנה, הקימו בינואר 1948 את מפ"ם הפרו־סובייטית לאחר שהתאחדו עם "השומר הצעיר" המרקסיסטי. ב"ג נקט כאן באיום של התפטרותו הוא – כלי שהיה נהוג בידיו חדשים לבקרים, ובכך נסתיים משבר זה. שפירא מצטטת דווקא את ישראל גלילי כמי שהסביר את סוד מנהיגותו של בן־גוריון ברגעי משבר והכרעה (עמ' 140-141): "בסיוטי הלילה שלו הוא [גלילי] רואה תבוסה, והמוני אנשים נסים בבהלה. ואדם אחד ניצב מול הזרם, ידיו פרוסות לצדדים והוא עוצר את המנוסה". זה היה הסירוב הישן להתיימש, מוטיב מרכזי בציונות הבן־גוריונית, ולא "כריזמה" והיעדרה והסברים אחרים למעמד המפתח שב"ג קנה לו עם הכרזת המדינה ובמהלך מלחמת העצמאות, כאשר במקום שאין איש אלא אנשים שונים ומשונים התאחד רוב העם מאחורי האיש. ושאלה היא האם המעבר מחברת היישוב הוולונטרית למדינה עלה בידו כפי שרצה.

"לא המתים יהללו יה"

"לוי בן דבורה אשכול", כפי שאהב לכנות את עצמו, נכנס כאן לתמונה כמנכ"ל משרד הביטחון בתקופת המלחמה, שהיה מנוף בידי שר הביטחון לגייס את משאבי היישוב לניצחון, ולהמשיך בקליטת גלי העלייה וההתיישבות שבהם עסק אשכול לפני כן. אשכול הצטיין מעודו בחן ובהומור, ולא נרתע מתחבולות ומניצול קשרי תלות שרקם לטובת מפלגתו הודות לשליטתה בהסתדרות הכללית. במרוצת הזמן הפכה מפא"י למפלגת מנגנון בניגוד לרצוי בעיני ראש הממשלה, ועוד נשוב לכך. לפי שעה נתוודע אשכול ליציאת הערבים או לגירושם במהלך מלחמת העצמאות. הוא עמד נדהם מול הכפרים, העיירות והערבים שהתרוקנו, והקפיד לשמור עליהם בריקנותם כדי שיוכלו לקלוט את יושביהם שהיו לפליטים כאשר ישובו לבתיהם. בהיותו מנהיג סוחר מובהק, לא שכח אשכול את השלב הראשון בלידתה של בעיית הפליטים, והוא המרד הערבי של המופתי, ואת

מחירו הכבד באבדות וברכוש, ולכן ציפה לתמורה כלשהיא מן הצד הערבי אם וכאשר ניתן יהיה לפעול לשותפות של תן וקח עם מי ממנהיגיהם. אשכול אף יצא ליוון כדי ללמוד ממנה כיצד קלטה את בניה שגורשו מטורקיה, והיתה זאת אירוניה של ההיסטוריה שהוא יתרום להחמרתה תרומה רבתי כראש ממשלת האחדות של ששת הימים בבוא העת, בניגוד לדעתו של בן־גוריון. לדברי שפירא, בן־גוריון ורוב שרי הממשלה הזמנית ראו "בהסתלקות הערבים נס גדול" (עמ' 141). גבולות החלוקה השתנו משום שהערבים בחרו במלחמה. ובמלחמה כמו במלחמה. לגבי בן־גוריון, מגבלות הכוח היהודי הן שיקבעו את הגבולות, לפחות בעתיד הנראה לעין וללא שליטה בציבור ערבי גדול ועוין. במהרה הפכו הכפרים והערבים שהתרוקנו למרכזי קליטת העלייה הגדולה, שאשכול שב לעסוק בה לאחר מכן. צודקת שפירא בהבחנתה שב"ג היה נכון להרחיב את גבולות החלוקה, אבל יכול היה גם להורות על נסיגה – שלא כמו אשכול, כאשר העריך שצה"ל עלול יהיה להסתבך עם מעצמה אירופית, היא בריטניה, שהייתה מעצמת החסות של מצרים וירדן, והורה על נסיגה מצפון סיני שיגאל אלון, אלוף פיקוד הדרום, כבש בלא היתר. אלון ניסה למנוע נסיגה זו לפחות כקלף מיקוח לשלום, ופנה לאלופי המטכ"ל מאחורי גבו של שר הביטחון, ובכך יסתיים שירותו הפעיל בצה"ל, בדרכו להפוך לפוליטיקאי ולבר פלוגתא מר של בן־גוריון ביחס לעתיד הגדה המערבית, ובבוא העת ביחס לאופציה הגרעינית של ישראל, שב"ג ראה בה פתרון ארוך טווח לבעיות הביטחון שלה. הגדה (של ממלכת ירדן) נראתה לב"ג מקור לפורענות בשל רגישותה המדינית ובשל יושביה הערבים, וכסכנה לרוב היהודי בגבולות המורחבים של שביתת הנשק בתום המלחמה, ולכן הורה לצה"ל לוותר על הכנותיו לכבוש אותה – מה שניתן היה לעשות מבחינה צבאית, אך לא מדינית ולא מוסרית. שפירא מחמיצה אפוא את האבחנה שעשה בן־גוריון ביחס לשטחים בשונה מאלון ודומיו, שיעשו שותפיו הקואליציוניים של אשכול בבוא העת. יחד עם זאת הקפיד ב"ג להמשיך ולעיין במצבה של ישראל בתוך אוקיינוס ערבי, ולמי שביקש לשקוע ביום קטנות ולהעדיף אינטרסים כיתתיים הטיפף כי "לא המתים יהללו יה". לעניין זה יש להזכיר את דבריו של

המנהיג המגיים "עד כמה היהודים אין להם הרגל לחיים פוליטיים ואינם מבינים תוכן של חיים פוליטיים"<sup>9</sup> כאשר באו אליו נציגי מרכז המכבי בשעת השפל של "הספר הלבן" הבריטי, בהצעה לכוון "דיקטטורה של שלושה" – והוא בראשם, כדי להשתלט על ענייני היישוב הוולונטארי: "אין זאת אשמתם, משום שלא חיו חיים פוליטיים. מצד אחד ידרשו 'תנו פקודות', ומצד שני יגידו 'לא נקיים את הפקודות... אם לא תרצינה פקודות אלה את רצונותינו הנפרדים. יתר על כן, היהודים מבקשים להם... מין דרמטיות. לא עושים מלחמה ומאבק בבריטים לשם דרמטיות. מלחמה עושים לשם ניצחון". את "הדרמות" הוא שמר לעצמו, בראותו בעיתוי הנכון חלק בלתי נפרד ממנהיגותו.

בבוא העת נזהר בן־גוריון מפני קרע שיכול היה להתפתח למלחמת תרבות עם הציונות הדתית ועם החרדים הלא ציונים, והסכים לשחרר מחובת השרות הצבאי כמה מאות אברכים שתורתם אומנותם. מי שפתח את השערים לאלפי אברכים בבוא העת היה מנחם בגין. חשובה ביותר אבחנה שב"ג עשה לאחר מלחמת העצמאות בין מלחמות שתוצאתן סופית (למשל, מלחמת האזרחים האמריקאית, שהבטיחה את קיום האיחוד, והובילה למתן זכות הצבעה לשחורים, אם גם באיחור, או חיסול הרייך השלישי), לבין מלחמות שתוצאתן חלקית, כמו מלחמות ישראל.

יש אפוא לברר האם האופציה הגרעינית באה לענות על החלקיות שבניצחונות במלחמות הקונוונציונליות של ישראל, על ידי הימנעות ממלחמות כאלה, ו/או לצאת לקרב בשותפות עם מעצמה, בלית ברירה. שפירא לא נכנסת לעומקה של אסטרטגיה זו, שתוביל בבוא העת לברית הבלתי כתובה עם צרפת, ולרכש הכור האטומי שהותקן בדימונה, וחוזרת על המנטרה של מתנגדיה כי היה מדובר בברית עם כוחות האימפריאליזם של העבר (עמ' 168).

9 בפגישה עם נציגי מרכז המכבי, במאי 1939, ור' אהרונוסון, בן־גוריון, מנהיג הרוסנס ששקע, קריית שדה בוקר, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 1999, עמ' 62.

שפינוזה והמדע

במהלך מלחמת העצמאות, שנוהלה לפרטיה בידי בן־גוריון, הוא הקדיש זמן רב למדע, שהיה בעיניו אחד המפתחות לעתידה של ישראל, והקים את חיל המדע, שאחת מזרועותיו עסקה בחיפוש אורניום בנגב. לכן נסגר הנגב לפי שעה לפעילות אזרחית, כאשר שלוחה אחרת של החיל הקימה את המכון הביולוגי בנס ציונה. הנחתו של ב"ג הייתה שכל אשר ניתן לעשות בארץ, בסיועם של מדענים יהודים מבחוץ, מחייב הקמת גופים שיתמסרו לכך. כמו מועצה מדעית וגוף נפרד שיעסוק בתרגום ספרי מופת לעברית, שהוא עמד בראשו. לא מפתיע הוא שבראש הרשימה הציב בן־גוריון את ברוך שפינוזה, שהיה מורה דרכו מימי נעוריו לענייני מדינה ומוסרה. שפינוזה דרש מקוראיו לחנך את הציבור וללמדו לשאת באחריות של שלטון עצמי וקבלת עולה של ריבונות כאקט מוסרי. עיון בכתביו היה נותן בידי פרופ' שפירא כלים להבין את מהלכיו של בן־גוריון כמי שהיא מכנה אותו בשם "קברניט המדינה" (פרק 9 ואילך). היא מצביעה בצדק על "שפת השלטון החדשה", שב"ג ביקש לאמץ לנוכח האתגרים שבפנים ומבחוץ. ואולם יש לזכור שהציונות של בן־גוריון הייתה ביקורתית מראשיתה, ולא רק מנוס מייאוש. בתקופת היישוב היה מדובר בחברה וולונטארית, בעוד שבתקופת המדינה היה עליה "להתגבר על נטיית היהודים לפיצול ולאנרכיה", ולפירושה של המציאות על פי נטיות ליבם ועל פי אינטרסים שאבד עליהם הכלח כגון קיום מטהו הנפרד של הפלמ"ח, וההשוואה המשונה בין "אנשי פנפילוב" והצבא האדום האדיר לצה"ל, שהייתה מקובלת בחוגי השמאל. ניתן לשייך לכאן את הפירוש שניתן לניצחון במלחמת העצמאות, "שבו גברו 650 אלף על 32 מיליון", אלא שהניצחון מונח היה מראש בחולשת הצד הערבי, ולא בכך שצה"ל, בבת עינו, היה "עושה נפלאות". יחד עם זאת לא מפתיע הוא שב"ג צמצם את הצבא למינימום, אחרי שהפך אותו לסוכנות לקליטת העלייה. לי לפחות זכור שיושבי לב תל אביב לא טרחו לקלוט את פליטי השכונות שמצאו מקלט מפני הצלפים הערבים של יפו בחדרי המדרגות של בעלי הבתים בשדרות רוטשילד, שהעיפו מבטים לעברם ומיהרו לדרכם. אשכול עסק בשלב זה בביצור מעמדה של

מפא"י בקרב הוועדים הגדולים של חברת החשמל וכיוצא בה, ובהתיישבות הכפרית, ובכללה בהקמת המעברות וערי הפיתוח. מצידו עסק ב"ג בימי הנסיגה מסיני בלחץ מעצמות העל בעניינים שברוח, ובראשם החזון המשיחי, שהיהדות הנחילה לעולם מימי התנ"ך (עמ' 171). שפירא אימצה כאן פרשנות "בנגוריוניסטית" לציונות, שבזכותה ראוי ספרה להוקרה. הוא ראה בבית ראשון את ההשראה לנוער בימיו, וכהשלמה לה את החזון המשיחי. "את החזון המשיחי הוא תפס מעתה לא בתפיסה המסורתית של קץ ההיסטוריה וביאת המשיח, אלא כהשראה מתמדת לתיקון עולם, שאלה יכולים להתחבר גם יהודים מארצות המזרח והנוער החילוני, שהמשנה הציונית אינה מדברת את ליבם. הבעיה העיקרית בעיניו הייתה בעיית הזהות הישראלית, והתנ"ך ככלי מרכזי בעיצובה על בסיס סלקטיבי. טול הימנו את תורת עין תחת עין, בעזרת המוסר היהודי, בשפת התנ"ך, ואמץ את תורת המוסר הסוציאלי של הנביאים. כאן טעון אחד מגרזיני המלחמה של יריביו, שהלכו ונערמו בדרכו של בן־גוריון להבא, ובהם "פרשת לבון", כאשר שר האוצר לוי אשכול נכנע לאיומי הסחיטה של פנחס לבון והביא לזיכוי בממשלה מאחורי גבו. פרופ' ישראל קולת היטיב לאבחן את החזון המשיחי של ב"ג כפרוגרמה פוליטית נוסח יעקוביני, או כנוסח כנעני, שבן־גוריון ראה בהם יבוא זר "ואחד הגילויים של ריקנות וניהיליזם שנתפס להם חלק מהנוער". ולא מקרה הוא שיעקב טלמון, היסטוריון המהפכה הצרפתית והלוחם הגדול במשיחיות החילונית, יצא נגד המשיחיות הבנגוריונית מתוקף סמכותו כשמרן ליברלי. לטלמון הצטרף האנרכיסט הדתי מרטין בובר, ואליהם נלוו אחרים מטעמים שונים, ובהם מי שמתח ביקורת על מדיניותו הגרמנית של ב"ג, על מלחמת קדש, ועל מהלכיו לרכש כור דימונה, על החלטותיו בענייני חינוך, על פשרותיו עם הדתיים, או על מדיניותה הכלכלית והחברתית של מפא"י, רוצה לומר על המדיניות הסוציאלי־דמוקרטית שלו. ב"ג עצמו חתר לרפורמה הכרחית בעיניו בשיטת השלטון הישראלית, וזאת שעה ששותפיו ואויביו דבקו בשיטה הקיימת ביתר שאת, כפי שכל אלה יתנקזו לסערת הוויכוח על "הפרשה".



הכורח ברפורמה של "השיטה" ו"הפרשה" לקראת הבחירות הכלליות של 1959 פעל בן־גוריון ככל יכולתו לשנות את שיטת הבחירות לכנסת, שהייתה מבוססת על בחירות יחסיות מאז ימי היישוב. מבחינה זו היה המעבר מיישוב למדינה אפשרי, אך טעון רפורמה מן היסוד.<sup>10</sup> ביחוד נתבקשו הקטנת מספרן של המפלגות, ומתן ייצוג ראוי לשכבות הרחבות, דהיינו לעולים המזרחיים. הוא הבחין בטקטיקה של מנחם בגין, ראש האופוזיציה מימין ואיש ארץ ישראל (המערבית) השלמה, לדבר אל ליבם של עולים אלה, שאשכול שלט בהם באמצעות מנגנוני המפלגה, וראה בו לא רק איום על מפלגתו, אלא סכנה לעתידה של ישראל. בדומה לזלזול בשיגיונותיו של "הזקן" ערב מלחמת העצמאות, לא היו פנחס ספיר, גולדה מאיר, זלמן ארן ואחרים ערים לסכנה זו. שינוי השיטה פירושו היה העברת כוח מלמעלה למטה, למחוזות הבחירה ולבוחרים עצמם, וזכורני פגישה עם ראשי המנגנון (מיכה חריש ואחרים), שבה נשאלתי במישרין "מי מותר על כוח", ולטובת מי. ואכן נראה היה שב"ג מבקש להוריש את השלטון, בגילו המתקדם, ל"צעירים" משה דיין ושמעון פרס. הללו יצאו למערכה ציבורית ערב הבחירות נגד וותיקי מפא"י וההסתדרות, ובראשם פנחס לבון, כאילו נתן ב"ג עצמו הכשר למסעם. לשמועה זו לא היה בסיס, שכן בן־גוריון לא מינה יורשים, ואת תמיכתו בפרס ובדיין, שנחשבו לניצים, ביקש לאזן במינויים של יונים כמו אבא אבן וגיורא יוספטל. את פרס העלה מן הדרג הפקידותי לחברות בכנסת כסגנו כשר הביטחון, ואת משה דיין מינה לשר זוטרי לחקלאות, ללא זיקה לענייני החוץ והביטחון, לאחר שזכה ברוב יחסי, הגדול מאי פעם, בבחירות 1959. במרכז מערכת הבחירות עמד מסעו של ב"ג לשינוי שיטת הבחירות היחסית האבסולוטית לשיטה אזורית רובית, שחבריו הוותיקים שילמו לה מס שפתיים, ועל כל פנים לא היה הרוב שגייס מספיק לשנות את השיטה. בה בעת היה עליו להתמודד עם "פרשת

10 ר' שלמה אהרונסון, ב"ג מנהיג הרנסאנס, עמ' 63-62: המפלגות אינן אלא כיתות.

לבון", שבישרה את קץ הפרימט של ב"ג במפא"י. אין בדעתי להיכנס כאן לסבכי "הפרשה", שגרמו לבסוף לפרישתו של בן־גוריון מן המפלגה שהקים בשנת 1930, אלא לשאול האם עשתה שפירא שימוש בנכס שעמד לרשותה, והוא הפרספקטיבה ההיסטורית שיכלה לגייס כדי לשפוט מי צדק ומי לא צדק בפולמוס המכוער ההוא – ומי ניצל אותו לצרכיו הפוליטיים, ובראשם השרים גלילי ואלון, שיציעו עצמם כשותפיו של לוי אשכול – מי שיירש את בן־גוריון כראש הממשלה ושר הביטחון. המפתח להבנת הדרך למלחמת ששת הימים ולתוצאותיה מונח מכאן ואילך בהיענותו של אשכול לעמדות שותפיו, למרות שלא הסכים עמן – והרי זוהי תכונת יסוד של המנהיג הסוחר.

אשכול ויד ימינו פנחס ספיר ייחסו חשיבות רבה לתביעות השכר של מפלגות השמאל, וחיפשו דרך לקואופטיציה שלהן עם מפא"י כדי לשמור על מעמד הבכורה שלה בהסתדרות. ואולם הקומביניציה הזאת בין אשכול לאנשי אחדות העבודה בהשראתו של יצחק טבנקין, איש ארץ ישראל השלמה, שראו בכיבוש הגדה המערבית משום ציווי היסטורי, פוליטי ואסטרטגי, בניגוד גמור לסירובו של בן־גוריון להשתלט על הגדה, הובילה להקמת המערך שלקראת בחירות 1965, ולהקמת רפ"י – שתתרום את תרומתה האירונית בדרך למשבר של מאי 1967. במהלך המשבר הזה פעל בן־גוריון להימנע ממלחמה, כמו אשכול, שהתנגד לה. אשכול יכול היה ליהנות מתמיכה ציבורית שצבר במלחמתו בב"ג, ובייחוד מתמיכתם של "אנשי הרוח" שהתייצבו מאחוריו בימי "הפרשה", כאשר אשכול הוביל כניעה בממשלה לדרישותיו של לבון מאחורי גבו של ראש הממשלה, ואחר כך גרם להדחתו של לבון מתפקידו כמזכיר ההסתדרות לנוכח סירובו של ב"ג להיכנע ללבון, והפופולריות שלו בקרב עדות המזרח.

אשכול מינה את יצחק רבין, איש הפלמ"ח לשעבר ומקורבם של השרים גלילי ואלון, לרמטכ"ל, ובכך העניק לו מעמד בתוך הממשלה ששום ראש מטה לא היה לו עד כה. וכך אירע שרבין יזם, או נענה לתביעות מתוך הצבא (אלוף פיקוד הצפון דוד אלעזר) להמשיך בעיבוד שטחים מפורזים בגבול הסורי שלא עובדו בימי ב"ג, ולהגביר את הלחץ על סוריה עד להפלת "משטר הדוקטורים" בדמשק של שנת

1967. בכך חרג הרמטכ"ל מתפקידו, וננוף על ידי אשכול, אך אשכול לא יכול היה לפטרו הודות לשרים גלילי ואלון. עמדתו של דיין כלפי סוריה הייתה הרבה יותר שקולה, והוא האשים את ממשלת אשכול במדיניות שתוביל למלחמה שלא לצורך.<sup>11</sup> ככל שהפגין איפוק מול סוריה והחסות שהעניקה לאש"ף, ומכאן לפעולות אנשיו נגד ישראל, הפגין אשכול סירוב אופייני להגיב על פעולות המחבלים מסוריה, בהפטריו "הפנקס פתוח והיד רושמת". אך במהלך 1966 היה עליו להתמודד עם כמה אתגרים שחברו יחדיו. האחד היה לחץ גובר והולך בעניין הכור בדימונה, שלעניינו התחייב כלפי וושינגטון להתיר פיקוח אמריקאי בכור כדי לוודא שאינו מייצר פלוטוניום לצרכים צבאיים, בתמורה לאספקת נשק התקפי – טנקים ומטוסים – שמעולם לא הובטחו לישראל בעבר. אשכול התברך בליבו שעלה בידו ליצור קשר ביטחוני עם ארה"ב, אך את חלקו בעסקה זו לא קיים כמצופה ממנו. היה עליו להתמודד עם מיתון כלכלי, שהחמיר עד לאבדן שליטה, כאשר נשיא מצרים נאצר איים לצאת למלחמת מנע אם וכאשר יושלם הכור, ויוצבו טילים לטווח בינוני שהוזמנו בצרפת, למורת רוחה של וושינגטון.<sup>12</sup> והיה עליו לשקול סוף סוף את תגובתו לפיגועי פתח' שמוצאם בסוריה. בנובמבר 1966 אישר אשכול פעולת תגמול נרחבת נגד הכפר הירדני סמו'ע, שמחבלי פתח' הסתייעו בו, או עברו בו, בדרכם לישראל. הרמטכ"ל רבין ראה בפעילות הגרילה הזאת מימד חדש לסכסוך הערבי-ישראלי כולו, בעוד שדוד בן-גוריון, עתה ראש סיעת האופוזיציה רפ"י, ושותפו הבכיר משה דיין, ראו בהסכם הפיקוח האמריקאי בדימונה איום כבד על כושר ההרתעה של ישראל, והאשימו את אשכול ב"מחדל ביטחוני חמור" הפוסל אותו מלשמש בתפקידו כראש הממשלה ושר הביטחון, אך הם לא פירטו במה היה מדובר. כל הקומפלקס הזה צונזר על ידי ממשלת

11 ור' איתן הבר, עורך, *היום תפרוץ מלחמה*, זיכרונותיו של התאולוף ישראל ליאור, שלישי של ראשי הממשלה לוי אשכול וגולדה מאיר, תל אביב 1978.

12 ור' לעניין זה אהרונסון, *נשק גרעיני במזרח התיכון 1948-2013*, הוצאת מאגנס, ירושלים 2014.

אשכול, כולל איומי נאצר במלחמת מנע, וכאשר הצעיד את צבאו לסיני במאי 1967 נראה היה שפעמיו למלחמה בשל מחויבותו הבסיסית להשמדה. טיפולה של שפירא במהלכים האלה, החל בביקורת אמריקאית ונזיפה חריפה בצידה על פעולת סמו'ע, וכלה בהחמרת הלחץ האמריקאי בעניין הכור והטילים, מתעלם מעמדתו של ב"ג בסוגייה זו, ומניסיונותיו של אשכול להתחמק ממנו, ואף להפיס את דעתה של מוסקבה, שטילים אלה יכלו לאיים על שטחה. משום כך יש הרואים בטיפול המצונזר בדרך למלחמת ששת הימים הסבר והצדקה ל"מלחמת קיום" ולשטחים שנכבשו במהלכה, בניגוד גמור לעמדותיו של "הזקן".

#### "אינך חבר ואינך מדינאי"

המשך הדיון מחייב תיאור התסבוכת שאשכול נקלע לתוכה החל באמצע שנת 1967. הוא נקלע לצרה עם "ידידו" הנשיא ג'ונסון, שלא חדל מדרישתו לפיקוח אמריקאי על הכור בדימונה עד לפרוץ המלחמה, ועשה ככל יכולתו להרגיע את מוסקבה בעניין הכור והטילים, ואולי שכנע את מוסקבה שגנו את שניהם. בכך העניק לרוסים יכולת לסייע למצרים לצאת למלחמה קונוונציונלית בתמיכתם, ולהיפטר מן האיום הגלום בדימונה אחת ולתמיד. בה בעת נעשה מצבו של אשכול חמור מבית, הן בשל תביעת ראשי הצבא שיצא למלחמה מיד, והן בשל היעדר סיוע אמריקאי למרות ויתוריו בענייני הגרעין והטילים. כאשר מצא עצמו מותקף בידי האלופים על מחדלי הדרג המדיני מכניסת הצבא המצרי לסיני במאי 1967, הוא הטיף להם שחרגו מסמכותם ואימצו את תורת מלחמת המנע הקונוונציונלית (מבית מדרשו של יגאל אלון). הוא צדק בכך, אולם במאוחר. מעמדו הציבורי נשחק והלך, עד שנדרש לפרוש ממשדד הביטחון ולפנותו לדוד בן־גוריון. הוא לא היה מסוגל לכך, בשל יריבותם מימי טיפולו של אשכול ב"פרשה", והעדיף את משה דיין. הקמת ממשלת האחדות בראשותו של אשכול, וצירופו של מנחם בגין לממשלה זו לא זו בלבד שהעניקו לגיטימציה לבגין ולכל הכרוך בו, אלא עשו אותו שותף למלחמת ניצחון, ואת דיין למנצח העיקרי. בשלב הבא יפעל אשכול להקמתה של מפלגת העבודה, ולשילובה

של "אחדות העבודה" ושל רפ"י במפלגה. בן־גוריון נותר לבדו, שעה ששלישיו מימי רפ"י חלפו על פניו בדרכם לחיקה של המפלגה החדשה, הישנה והטובה. בן־גוריון הפטיר לעברו של פרס כי אינו חבר, ואינו מדינאי.

פרופ' שפירא העדיפה דווקא את פרשנותו של מיכאל בר־זוהר לבגידה הזאת, בטענה ש"הזקן" איבד את יכולת ההנהגה מחמת גילו וקללותיו, ככל שהדבר אירע לנוכח כישלון הרפורמה השלטונית שלו, הודות לאשכול ולשותפיו, בין היתר.

ולסיום, חבל הוא ששפירא לא ניצלה את הפרספקטיבה שלרשותה כדי לשאול אם מוטב היה שבן־גוריון היה חוזר למשרד הביטחון כדי לנהל את משבר מאי-יוני 1967. דהיינו, לעצם ההחלטה להימנע מיציאה למלחמת מנע, להימנע מכיבוש הגדה כולה, ולהימנע מן ההתנחלויות הראשונות שאשכול אישר בלחץ שותפיו, ולסגת חר־צדדית ממנה כפי שהציע ישעיהו ליבוביץ' – יריבו המר של בן־גוריון, ולפניו. הוא הציע עצמו כ"יועץ" לשר הביטחון דיין, אלא שהלה המריא כבר על כנפיים משלו ולא נזקק לעצות של אחרים ואפילו של ב"ג, שאותו אהב וחיבב.

שלמה אהרונסון, החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית.

### פיתאגורס הסופיסט ווירגיליוס הפרוטו־נאצי



אין לעברית מונופול על שגיאות ודברי הבל. גם באנגלית אפשר לומר דברים שלא היו ולא נבראו ולכל היותר משל היו. ולא הטוב שבמשלים.

בחוברת סוף השבוע של ג'רוסלם פוסט

בדצמבר 2015, עמוד 38, התפרסם מאמר ארוך מאת הרב שלמה ריסקין, רבה של אפרת ומנהלו ומיסדו של ארגון "אור תורה סטון", ואחד ממנהיגי הציונות הדתית. כותרת המאמר היא "אתונה מול ירושלים" ("Athens vs Jerusalem"), ובמאמר מציע המחבר תשובה חדשה לשאלה הנושנה, מה מבדיל בין ה'אידיאולוגיות' של ירושלים ואתונה. תשובתו היא – ואנו מתרגמים:

ההבדל האמיתי בין היהדות והיוונות נעוץ בשאלה, מי הוא באמת קנה המידה לכל הדברים, המכריע הסופי בכל מחלוקת אנושית: האדם החזק או האל המוסרי?

לא לחינם משתמש כאן המחבר בבטוי הטעון "קנה המידה". שכן קרוב לתחילת המאמר הוא מציג לפנינו דוגמאות אחדות לאותה תפיסה, שהוא מייחס אותה למוריס באורה (C.M. Bowra) המנוח, אותו הוא מכנה "הפרשן הגדול של חכמת יוון", לפיה בעולם היווני "האדם הוא התשובה לא רק לחידת הספינקס, אלא לכל שאלה הראויה להשאל". נעיר כאן כי באורה היה אמנם חוקר ופרשן חשוב – ולעתים שנוי במחלוקת – של שירת יוון העתיקה ושל שירת אירופה בכללה, אך מעולם לא נחשב, ולא הציג את עצמו, כמומחה למחשבת יוון. אך נמשיך ונצטט את הדוגמא הראשונה:

פיתאגוראס הורה כי האדם הוא קנה המידה לכל הדברים.

פיתאגוראס? בכל המקורות שהגיעו אלינו מופיעה אמרה זאת בשמו של הסופיסט פרוטאגוראס, שנולד כעשר או עשרים שנה אחרי מותו של פיתאגוראס. ועל פירושה של אמרה זאת נחלקו הדעות כבר בעת העתיקה. בדיאלוג *תאיטיטוס* לאפלטון מציע הדובר 'סוקרטס' פרוש לדברי פרוטאגוראס, לפיו הכונה אינה ל'אדם' ככלל, אלא לכל אדם ואדם כפרט: מה שנראה לי כמציאות, גם אם אינו נראה כך לאחרים, הוא עבורי מציאות, ואין כל קנה מידה למציאות מלבד מה שמרגיש

או חושב כל אדם ואדם. אך מה לדקדוקי עניות מעין זה ולמי שמתחס במאמרו ל"פרי־סופיסטים של התקופה ההלניסטית" (כן: "the pre-Sophists of the Hellenistic era")? פיתאגוראס? פרוטאגוראס? הלנים? הלניסטים? עזוב אותי: לכל היוונים אותם הפנים.

ולא רק לכל היוונים. הנה עוד קטע המייחד עוד כמה גויים ביחוד שאין כיחודו. נביא קטע זה תחילה במקורו:

Greek [SIC]-Sparta-Rome taught the former, touting war as the ideal because war tests the mettle of the man; separates the strong from the weak, the brave from the cowardly; "*arma virumque cano*", "of arms and virility do I sing", calls out the Aeneid. And this view spawns Babylon, Persia, Rome, Aryan-Nazism, Stalinist (and Putinist) communism, and extremist Islam – father of ISIS.

ובעברית:

יוונית [כך במקור] ספרטה־רומא הורתה את הדעה הראשונה, המכריזה על המלחמה כאידיאל, משום שהמלחמה מעמידה במבחן את עזוז רוחו של אדם, ומבדילה בין החזק לחלש, בין האמיץ לפחדן; "*arma virumque cano*", "אני שר על כלי הנשק ועל הגבריות", זועק האיניאיד. והשקפה זאת מולידה את בבל, פרס, רומא, הנאציזם הארי, הקומוניזם הסטאליניסטי (והפוטניסטי), והאיסלאם הקיצוני – אביו מולידו של דעא"ש.

"כל גויים סבבוני!" האם יוון (אנו מניחים שלזאת התכוון המחבר) אינה שונה בשום דבר מספרטה או מרומא? לפי הנוסח כאן נראה שהיתה איזושהי מהות, היסטורית או לא היסטורית (אולי 'מטפיזית', 'אונטולוגית' 'קוסמית' וכל כיוצא באלו בלשון ימינו הנאורים), שהיתה כל אלה בבת אחת, 'אחד בשביל כולם וכולם בשביל אחד'. והאמנם כל אותם יוונים, רומאים, פרסים, נאצים, קומוניסטים, ומוסלמים קיצוניים ראו במלחמה אידיאל, ובדיוק מאותן הסיבות? מאות ספרים ומאמרים נכתבו על יחס יוונים ורומאים שונים בתקופות שונות למלחמה ושלום, ודי לקרוא כמה מהם כדי להיווכח שלא

היתה דעה אחת משותפת לכל מי שעסק בשאלות אלה בעולם העתיק. כמה וכמה מהפילוסופים העתיקים (למשל, אריסטו) ראו במלחמה לכל היותר רע הכרחי, והתנגדו לכל כיבוש שאינו תוצאה של הגנה עצמית. כן, בספרטה ראו את גבורת המלחמה כתכונה הנעלה ביותר של האדם: אך ספרטה אינה 'סתם' יוון, וודאי שאינה יוון ורומא, מדאוקליון ופירה עד רומולוס אוגוסטולוס.

הקורא הישראלי, גם אם לשונו הראשונה אנגלית, לא תמיד מצוי היום אצל כתביהם של אותם קדמונים, ורבים ישאלו את עצמם מי הוא אותו איניאיד שזועק קבל עם ועדה כי הוא שר על כלי הנשק ועל הגבריות. ובכן, הכונה היא לשירו האפי הגדול של המשורר הרומי וירגיליוס (19-70 לפני סה"נ), *איניאס (Aeneis)*, המספר את עלילותיו של בן משפחת המלוכה של טרויה איניאס (Aeneas), שאחרי חורבן טרויה נמלט למערב וסופו שקומם באיטליה את המשפחה שממנה יצאו מייסדי רומא. המילים שמצטט ריסקין הן מילות הפתיחה של יצירה אפית זאת, אך במילה *arma* משתמש המשורר בתכסיס הריטורי הידוע כ־*pars pro toto* (החלק כמיצג של השלם) או *synecdoche* ('הכל כלול'), חלק מדבר, או פרט מכלל, המשמש כמיצג את הכל או את הכלל: 'החומה' מסמלת את המבצר כולו; 'החרב' מסמלת את המלחמה בכללותה. אשר ל'גבריות', כאן יש לנו טעות בלטינית בסיסית. המילה *virum* היא צורת המושא הישיר של שם העצם *vir*, גבר. המילה הלטינית ל'גבריות' היא *virilitas*. אמור מעתה, וירגיליוס מצהיר בפתיחת היצירה שהוא ישיר בה על מלחמות ועל "הגבר" – גיבור היצירה איניאס. האם איניאס הוא אמנם גיבור מלחמה מובהק וסמל החוזק והגבריות? לא מעט קוראים ומבקרים של אפוס רומאי זה לא משוכנעים שכך הדבר. אשר לאידיאל של מלחמה לשמה, או כמבחן העוז והאומץ, הנה מה שאומר בספר הששי של יצירה זאת (שורות 851-853) אנכיסיס, אביו המת של איניאס, לאיניאס המבקר בשאול, על יעודו של הרומאי (כלומר, *synecdoche* יעודם של הרומאים):

tu regere imperio populos, Romane, memento,  
hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem,  
parcere subiectis et debellare superbos.



ובתרגום:

אתה, הרומאי, זכור למשול בכוח הזרוע בעמים, אלה לך יהיו האומנויות: לכפות את דרך השלום, לחון את הנכנעים ולהכניע את המתמרדים.

נכון, מופיע כאן תפקידם של הרומאים כעם השולט באחרים "בכוח הזרוע" (במקור המילה היא imperium, שפירושה הוא עדין בתקופה זאת לא יותר מכוח צבאי וסמכות צבאית), מכניע את המורדים בו ומרחם על הנכנעים לו – אך לא לשם המלחמה וה'גבריות' וכיוצא באלו, אלא כדי "לכפות את דרך השלום" על הנשלטים. לפנינו אותו אידיאל הידוע גם בביטוי Pax Romana, 'השלום הרומאי'. וכדאי שנזכור שאותה יצירה אפית של וירגיליוס נחשבה, כבר בדורו, ליצירה הלאומית הרומית.

בעברית פשוטה: איפה אותו 'איניאיד' ואיפה בבל, פרס, "יוונית־ספרטה־רומא", הנאצים והסטליניסטים, האיסלאם הקיצוני – ומי עוד? וירגיליוס כפרוטו־נאצי ופרוטו־קומוניסט? נו כן, "כל גויים".

## על ספרו של אריך פרום

אריך פרום, *אי־ציות: מחשבות על שחרור האדם והחברה*,  
רסלינג 2015, תרגום: יותם שטיינבוך, עריכה מדעית: פרופ' משה  
צוקרמן, 120 עמודים.

הספר *אי־ציות* של אריך פרום מורכב מארבעה מאמרים קצרים  
האמורים לעסוק בהיבטים של סוגיית אי־הציות. כבר בשלב זה אומר  
כי רק שלושה מהם עוסקים בכך בעוד המאמר הרביעי מנותק  
לחלוטין מסוגיה זו. המתרגם, יותם שטיינבוך, שכתב הקדמה נאה  
לספר, כותב כי בספר זה עת שהופיע בשפה האנגלית נבחרו מאמרים  
אלה וסודרו על ידי עורך המהדורה האנגלית והם "יוצרים מהלך לוגי  
ברור של מחשבתו של פרום המבוססת במידה רבה על שאלות של  
סמכות, ציות ואי־ציות".<sup>1</sup> רוב הרעיונות שבמאמרים אלה כבר  
הופיעו בכתביו האחרים של פרום אולם בספרון זה הם מוצגים, לדבר  
המתרגם, בצורה תמציתית, ברורה ומאורגנת. לא קראתי את  
המהדורה האנגלית או הגרמנית אולם התרגום שוטף, קריא ונהיר  
וההקדמה שכתב המתרגם מועילה מאוד לקורא, משני טעמים:  
האחד, כי היא ממקמת ספר זה בתוך כלל השקפותיו של פרום  
המופיעות בכתביו האחרים; האחר, בהיותו קיצור דרך לקורא  
הממוצע שאינו נוהג לקרוא כל אות ומבקש ש"ילעסו לו". שני  
המאמרים האחרונים בספרון הם "פרקטיים" בעוד שני הראשונים הם  
"תיאורטיים".

המאמר הראשון "אי־ציות כבעיה פסיכולוגית ומוסרית" מנגיד  
שתי עמדות. האחת, שציות הוא מידה טובה והגעה למציאות טובה

1 עמ' 10.

יותר כרוכה בציות, בעוד אי־ציות הוא חטא; והאחרת, שההיסטוריה האנושית רצופה מעשי אי־ציות שהביאו להתפתחותו המוסרית, הרוחנית והאינטלקטואלית של האדם וכי דווקא ציות עלול להביא לקצה של האנושות, עקב הנחתו של פרום, לפיה רוב אלה שבעמדות השררה חיים מבחינה רגשית בתקופת האבן. משכך, אנו נשלטים על ידי פחד, חמדנות ושנאה לצד קלישאות מיושנות על ריבונות המדינה והכבוד הלאומי. אולם לא רק במדינות הטוטאליטריות נחסמת דרכו של אי־הציות: גם בעולם החופשי. ההבדל הוא שבברית המועצות, למשל, נחסם אי־הציות באופן כוחני ישיר ובמדינות העולם ה"חופשי" הוא נחסם בשיטות מעודנות יותר של "שכנוע".<sup>2</sup> הנגדת שתי העמדות הללו שתוארו לעיל מונחת בבסיס גישתו הדיאלקטית של פרום. הוא כותב: "אין בכוונתי לומר שכל אי־ציות הוא מידה טובה וכל ציות הוא חטא. השקפה שכזו מתעלמת מהיחסים הדיאלקטיים שבין הציות ואי־הציות". הוא מביא את אנטיגונה כדוגמה לכך שברגע שהיא מצייתת לחוקיה הבלתי אנושיים של המדינה, היא אינה מצייתת לחוקי האנושות. אדם שאינו יכול לסרב אלא לציית בלבד הוא עבד ואילו אדם היכול רק לסרב ולא לציית הוא מורד.<sup>3</sup>

פרום מבחין בין ציות לאדם/מוסד/כוח המהווה כניעה (הוא קורא לו ציות הטרונומי – נטישת האוטונומיה) לבין ציות לתבונה או לאמונה (ציות אוטונומי). כדי לחדד הבחנה זו מבצע פרום שתי הבחנות נוספות ביחס למצפון וביחס לסמכות. בנקודה זו נכנס פרום לשדה הפסיכולוגיה, השדה ה"טבעי" שלו: הוא מבחין בין מצפון "סמכותני" (הסמכות אותה להוטים לרצות ופוחדים לאכזב) ובין

2 פרום מפנה לכתביהם ומחקריהם של חברי אסכולת פרנקפורט (הורקהיימר, אדורנו ומרכוזה).

3 פרום אינו רואה במרידה דרך לשינוי עמדות כללי אלא מקרה פרטי של מאבק בין שתי תפיסות שהפרט הלא מציית פועל לאור אחת מהן ושולל את האחרת. בכך הוא מקבל את גישתו של אלבר קאמי לפיה מרידה היא פעולה שוללנית ללא מטרה אמיתית החותרת לשינוי בעוד מהפכנות אוהזת באידיאל לפיו מבקשים המהפכנים לשנות את המציאות.

מצפון "הומניסטי" (המבוסס על העובדה שיש לנו ידע אינטואיטיבי לגבי מהו אנושי ומהו לא־אנושי). הציות למצפון ה"סמכותני" מחליש את היכולת לשפוט את הדברים בעצמנו. בהמשך הוא מבחין בין סמכות "אי־רציונלית" (מערכת היחסים בין עבד לאדון, למשל, שבה האינטרסים של הצדדים הם שונים) לסמכות "רציונלית" (מערכת היחסים שבין מורה ותלמיד, למשל, שבה האינטרסים עשויים להיות זהים). פרום סבור כי הסמכות הרציונלית היא אוניברסלית ופועלת בשם התבונה ואילו הסמכות האי־רציונלית משתמשת בכוח או בסוגסטיה.

הנטיה לציית נובעת, לדעת פרום, מתחושת ביטחון אישית והיותו והפרט המציית מוגן בתוך הקהילה והמדינה, אין הוא בודד ואפילו עשוי להתחזק עקב כך, בעוד על מנת שלא לציית יש צורך בעצמה אישית, באומץ ובהיות מפותח. אדם עשוי לצאת לחופשי באמצעות אי־הציות אבל בה בעת אותו חופש עלול לשעבר – מי שחושש ממנו, מתקשה להעז ולומר "עד כאן". הסבר נוסף של פרום לציות הוא שמתוך שמאז ומתמיד שלט המיעוט על הרוב, כדי שהרבים יצייתו למעטים, יצר המיעוט כלי – המידה הטובה שזוהה עם הציות; והחטא שזוהה עם אי־הציות. כלי נוסף היה הפחד מפני כוח שיהא נטוע בלבבות כך שהאדם ירצה לציית. כלים משעבדים אלה הובילו לכך שמעטים לא צייתו בעוד הרוב ציית. בעולם המודרני החלה, על פי פרום, מגמה של אי־הציות במסגרת הטלת ספק במדע, במסורת, באמונה וגם בעוצמת המדינה, אולם במקביל, האדם ה"ארגוני" איבד את היכולת לסרב ואפילו אינו מודע לכך שהוא מציית.

להוותי, פרום מסתפק בהגות הכללית המסבירה את מעשי האדם ואת תוצאותיהם מנקודת מבט דיאלקטית כשהוא מסתייע בהיסטוריה, בפסיכולוגיה ובסוציולוגיה וזונח לחלוטין את הפוליטיקה. הוא מדבר על האדם הלא מציית ולא על האדם המדיני הלא מציית, ואינו נכנס בפרק זה אפילו לפרוודורה של הפוליטיקה שבה ניתן היה למקם בקלות מעשי אי־הציות ואף לדון בהם באופן

בהיר.<sup>4</sup> בנקודה זו אני מבקש לבקר את פרום שמצד אחד מדגים מרידה ואי־ציות בשדה הפוליטי (ברית המועצות, העולם החופשי, האדם החד ממדי ועוד) אך מסתפק בהסבר דיאלקטי־היסטורי לאי־ציות המתעלם מהתפיסה לפיה אי־הציות מתבצע בתוך מדינה ואפילו בתוך המדינה הדמוקרטית.

בכך אין פרום שונה מדור שלם ואולי דורות רבים שמיקמו את אי־הציות בשדה המוסר ואת ההגות סביבו בשדה האישי־חברתי (עם הסברים פסיכולוגיים, סוציולוגיים, אנתרופולוגיים, פילוסופיים והיסטוריים – בין דיאלקטיים ובין אחרים). המשל שיכול להסביר באופן הטוב ביותר דבקות בגישה זו הוא משל המערה האפלטוני. לי נראה כי בדור האחרון חלה תזווה משמעותית לכיוון ההסבר הפוליטי והיום קשה לראות דיון רציני בסוגיית הציות לחוק שאינו לפחות משיק לשדה הפוליטיקה. אני סבור, וכך טענתי גם בספרי מרי אזרחי, שיש למקם את הדיון בסוגיית הציות, עד כמה שניתן, בשדה הפוליטיקה.

יתכן שלצורך זה יש לנסות ליצור הבחנה בין מרידה "פרטית" (הקרבת האחד למען עצמו, חוק עילאי מחוק המדינה, אידיאולוגיה ועוד) ובין מרידה "ציבורית" (הקרבת האחד למען הציבור, מרטריות, מרי אזרחי ועוד), על אף שלדידי אין צורך בהבחנה זו בהיותה מחדדת מדי, שכן לא פעם מרידה "פרטית" נעשית למען הציבור אף שלא נתכוונה או ספק נתכוונה לכך ומרידה "ציבורית" נועדה להשקיט מצפונו הפרטי של פלוני שהסווה אותה כציבורית. בנקודה זו לדעתי, עמימות עדיפה על בהירות.<sup>5</sup>

אם ניכנס קמעא לשדה הפוליטי נוכל לטעון כי מרידה נובעת מאי־הכרה במשטר ובזרועותיו ומרצון להחליפם באמצעים לא דמוקרטיים, בדרך אלימה או בדרכים אחרות. מרידה יכולה ללבוש פנים רבות: טרור, גרילה, מחאות באמצעים לא חוקיים, פעילות לא

4 בפרק האחרון הוא נכנס אל הטרקלין הפוליטי, אולם תוך הצגת מצע של מפלגה אוטופית, ובלי כל קשר לכותרת הספרון.

5 חמי בן נון, מרי אזרחי, רסלינג 2014, עמ' 70 ואילך.

אלימה בנוסח גנדי, מהפכה, הפיכה וכיוצא באלה. **סרבנות מצפון** היא מעשה פרטי של אדם השואף – מסיבות מוסריות/מצפוניות – למנוע עוול כתוצאה מציות לחוק או להוראה מסוימים. סרבן המצפון מאמין שחל עליו איסור מוסרי לציית לאותו חוק או לאותה הוראה, שכן הוא כופף את עצמו לחוק או לעיקרון גבוה יותר שלאורו ינהג. סרבן המצפון אינו בא בשם ציבור, ובדרך כלל אינו מייצג אדם פרט לו עצמו. מבחינתו, לחוק המדינה או להוראה של נציג השלטון אין סמכות מוחלטת מאחר שלמדינה ולזרועותיה מעמד נחות מהעיקרון המוסרי או הדתי שהסרבן חש כפוף אליו, כך שמבחינתו ההכרעה שלא לציית לחוק או להוראה ברורה מאלה.

**מרי אזרחי** הוא מעשה פוליטי שמקורו באחריות האזרח במדינה הדמוקרטית: מטרתו להציב מחסום – גופו של מבצע המרי – נגד חוק או מדיניות שלדעתו אינם תקינים. לאור האמור לעיל, נדמה לכאורה שאין טעם בחיפוש הגדרות למרי אזרחי או בהצדקה כללית שלו, שהרי מבצע המרי האזרחי אינו מבקש לפתור בעיה פרטית שלו אלא בעיה חברתית, חוקית או חוקתית. הוא פועל למען הכלל ולמען תקינות המדינה והסדר הפוליטי-חברתי. משכך, יש לוותר על הניסיון לשלבו אל תוך מערכות מוסריות או משפטיות; יש להותירו בתחום המחיה הטבעי שלו – התחום הפוליטי.

סרבנות מטעמי מצפון שונה ממרי אזרחי בהיותה מעשה מוסרי הכפוף למערכת מוסרית שמעל למדינה ולזרועותיה ובהיותה מוגנת לעתים על ידי החוק, ואילו מרי אזרחי הוא מעשה פוליטי שנועד לסייע למדינה ולא דווקא למבצע, והוא אינו מוגן על ידי החוק. הן סרבן המצפון והן מבצע המרי האזרחי מוכנים לשלם מחיר אישי עבור סירובם, אולם המקור לסירוב שונה וכך גם הסיבות לו. הסבר כזה מאפשר דיון פרקטי והסקת מסקנות ויתר על כן: יתר האזרחים עשויים ללמוד חתירה לחופש מהי דרך הדיון הפוליטי המאפשר להבין את מקורות הסמכות והכוח ואת הדרכים להתנגד להן. דרך הדיון של פרום מעקרת את החתירה לחופש ולאוטונומיה בהיותה מספקת הסברים פסיכולוגיסטיים למכביר על מצבו של האדם במקום לספק כלים ומכשירים שיאפשרו לאדם התפתחות כזו – במקום להצביע על ההיסטוריה של ההתפתחות, נכון, לדעתי, לדון בדרכים

להתפתחות (זאת, אגב, מנסה פרום לעשות במאמר השני על נביאים וכוהנים). אני רואה תועלת נוספת באי־הציות במדינה המודרנית והיא הכרה דקדקנית של הטריקים והכלים המאפשרים למיעוט לשלוט ברוב, על מנת ללחום בהם ולקעקע את מקורות הסמכות.<sup>6</sup> לעניין היחס בין ה"מוסרי" לפוליטי" אעיר, כי על פי השקפתי, מרי אזרחי הוא מעשה של הפרת חוק ממניעים פוליטיים. תכליתו להביא להאצת התהליך של שינוי החוק או המדיניות הציבורית ולמקם את העניין הרצוי בראש סדר היום הציבורי. יתכן שאחד המקורות לפעילותו של המוחה היא מוסרית, אך המטרה היא פוליטית וכן גם התוצאה. המוחה אינו מבקש לגיטימציה מוסרית למעשה הפרת החוק שלו אלא לגיטימציה פוליטית. פעילותו הפומבית והגלויה, שאינה צומחת בהכרח על מצע מוסרי כלשהו ומתבצעת ברצינות, מלמדת על אחריותו ועל נאמנותו העקרונית למדינה ולמשטר. תכלית פעולתו הבלתי חוקית היא דווקא שמירה על מערכת החוק והמשטר הדמוקרטי: האדם חש שהמשטר ומערכת החוק מתערערים עקב חקיקה או מדיניות מסוימים – שהתקבלו על פי כלליה הפורמליים של הדמוקרטיה אך מנוגדים לכלליה המהותיים<sup>7</sup> ועל כן פוגעים בה – ומחליט להפר דבר חקיקה כדי לסייע לדמוקרטיה להגן על עצמה. כלומר מדובר בפעולה דמוקרטית, למען הדמוקרטיה, במטרה לסייע לדמוקרטיה לשמור על עצמה מפני עצמה. חוקרים רבים בעבר, ובטח בתקופתו של פרום, ראו בזכות למרי אזרחי זכות מוסרית המבקשת להיפך לזכות משפטית. אולם בשנת 1979 התפרסם ספרו של יוסף רז *The Authority of The Law*, שסתם לכאורה את הגולל על הדיון המשפטי בעניין המרי האזרחי. רז הראה שלא תיתכן זכות משפטית למרי אזרחי. מסקנה זו נבעה מניתוח של מושג הזכות ומהתפיסה

6 הבעיה היא שכשמיעוט הופך לשליט, הוא ממשיך להשתמש בכלים של קודמו...

7 על מהותה של דמוקרטיה נכתב רבות. על עקרונותיה המרכזיים ראו רות גביזון ופניה עוז־זלצברגר, "ישראל כמדינה לאומית וליברלית", *משפט ועסקים*, 14, 2012, 293 ואילך.

שלפיה אף אם המרי האזרחי מוצדק – ולעתים אף מחויב – הריהו קטגוריה פוליטית חריגה, מעבר לגבול הסובלנות. מרי אזרחי אינו יכול להיות מוכר על ידי החוק משום שאילו היה מוכר על ידי החוק לא היה צורך במרי אזרחי. אם כן, זכות למרי אזרחי אינה אפשרית מבחינת החוק. טיעונו של רוז חלחל לאטו, והדיון בעניין הזכות המשפטית (והמוסרית) החל גווע. עם זאת, הובהרה ההבחנה בין הזכות המוסרית (שאינה טעונה הכרה משפטית) לבין הזכות המשפטית. אם כן, מקור ההצדקה למעשה של מבצע המרי האזרחי הוא פוליטי – אחריותו כאזרח – ולא מוסרי או משפטי. אזרח אחראי מייחס לשמירה על קיום החוק בכלל משקל גבוה יותר מזה של ערכיו האישיים: עברו שמירה על החוק היא צורך שחיוניותו אינה נושא להתחבטות מוסרית, ואינה ערך שיש לשקול ולשפוט ביחס לערכים אחרים.<sup>8</sup> על כן, השאלות שעליהן אזרח אחראי צריך לענות הן, למשל, אם להפר חוק כדי לשמור על הדמוקרטיה, אם להפר חוק כדי להתריע מפני מדיניות לא סבירה והרסנית למדינה, אם להפר חוק כדי להציל את המערכת המשפטית מחוק הרסני וכדומה.

הביקורת שהעליתי לעיל כנגד הגותו של פרום מודגמת היטב במאמר השני "נביאים וכוהנים". פרום כותב כי "רעיונות אינם משפיעים עמוקות על בני אדם כשהם נלמדים רק כרעיונות ומחשבות... לרעיונות יכולה להיות השפעה אם הם מוגשמים על ידי מי שמלמד אותם". האם באמת דמויות מופת כמו גאנדי או לותר קינג משפיעות? ללא ההמונים שליוו אותן לא היה קורה דבר. אמנם, רעיונותיהם מחלחלים אל ההמונים אך לא רק הרעיון הוא העיקר – זהו תנאי מספיק – הקונסטלציה ההיסטורית שאפשרה לרעיון

8 יש הרואים בשמירה על החוק ערך עליון שכל הערכים האחרים נסוגים מפניו. דיוני מעדיף שלא לראות בציות לחוק "ערך". במהדורה השניה של ספרי מי אזרחי דווקא עמעמתי את ההבחנה שבין "מוסר" ל"פוליטיקה", על מנת להימנע מסיכוכים העולים מהבחנה זו וכדי להתמקד באפיון הפרות החוק לצרכים פוליטיים פרקטיים.



להתבצע חשובה אף היא, ועניין זה אינו מודגש כלל בהגותו של פרום.

על פי פרום, אלה המבטאים רעיונות וחיים על פיהם הם הנביאים. הם לא חיפשו כוח ולא התרשמו מהכוח השלטוני, אלא ניבאו ושילמו, לא אחת, את המחיר האישי. לדידו של פרום, אדם המרגיש אחראי נדחף להיות נביא – לקרוא בקול ולהעיר את האדם מהנמנום הרגיל שלו. ניצול רעיונותיהם של הנביאים נעשה על ידי הכוהנים: הרעיון הופך על ידיהם לנוסחה. באופן זה שולטים הכוהנים במחשבותיהם של שאר האנשים – על ידי ה"נוסחה הנכונה". כוהנים לא מצויים רק בדת, אלא גם בפילוסופיה במדע ובפוליטיקה. כוהני הפוליטיקה, לפי פרום, סידרו את הרעיון של החופש על מנת שיגן על האינטרסים הכלכליים שלהם. כך, כוהני הסוציאליזם השתלטו על הרעיון לשחרורו של האדם והכריזו, שעד שהדבר יקרה, הם חייבים להשתלט על ההמון... פרום מציג את ראסל, אינשטיין ושוויצר כנביאים. ברטרנד ראסל המקבל דגש מרכזי בפרק זה גילם בחייו ובהגותו את רעיון אי־הציות ואת הזכות והחובה שלא לציית וזאת, מתוך אהבת החיים.<sup>9</sup> מרגע ההצגה הארכנית של ראסל וקטעים מהגותו, מאבד פרום את הכיוון במאמר ומביא את נאומו של אונאמונו, את המניפסט הפוטוריסטי, את הפאשיזם וכל אלה המהווים ניגוד לאהבת החיים של ראסל. אלא שאיבוד רסן זה מוביל את המאמר אל היעדר כיוון. בשפת ההמון המאמר "מתברבר" ואינו מוליך את הקורא ברצף רעיוני אל מסקנתו.

בשם החשש הקבוע והרציף של פרום מהמלחמה הגרעינית והתרמו גרעינית ובשם אהבת האדם של ראסל הפציפיסט, הוא יוצא כנגד אהבת המוות, אך פרום, כאמור לעיל, מאבד כיוון ואינו מסיים את שהחל – מה נפקות ההבחנה בין הכוהנים לנביאים? מה רצה פרום לומר מכוח הבחנה זו? האם התכוון לומר שהנביאים אוהבים את החיים והכוהנים את המוות? מדוע נביא עדיף בעיניו מכהן והאם החלוקה בין שני סוגים אלה היא כוח דיאלקטי. בכל אלה סתם פרום

9 ראסל זכה להצגת כתביו והגותו לאורך יותר מעשרה עמודים...

ולא פירש, וחבל. מאמר המתחיל בהבחנות משכנעות היה צריך להוביל לקרשנדו ובמקום זאת הוא מפלס דרך בין המילים בקול ענות חלושה.

אולם, בכל זאת, פרום החל להגות, דווקא בעמוד הלפני אחרון של המאמר הארכני הזה, בכיוון מבטיח. הוא מאפיין את אנשי ההמון ככאלה שמעולם לא עשו בחירה בין חיים ומוות וברחו אל העיסוקיות (busy-ness) במטרה להסתיר זאת: "אמנם הם אינם מצדיעים להרס, אך גם לא לחיים. הם חסרים את שמחת החיים העשויה להיות חיונית על מנת להתנגד נחרצות למלחמה"<sup>10</sup>. ההמונים הללו מוצגים כניגוד לראסל שאמונתו ופעילותו למען השלום מונעים על ידי אהבת החיים. ראסל הזהיר את העולם מפני האבדון הממשמש והולך, כמו הנביאים, מאחר שאהב את החיים וכמו הנביאים אינו דוגל בדטרמיניזם שלפיו העתיד ההיסטורי נקבע מראש. הוא סבור כי על האדם לבחור בין שתי החלופות: סיום מירוץ החימוש או ההרס ומאבקו הוא, כמובן, לסיום מירוץ החימוש.

כהרגלו, מפתח פרום דיכוטומיות שההכרעה בהן די ברורה לאור דרך ההצגה. למעשה, פרום מנסה לשכנע אותנו באותו נשק אותו הוא שולל, נשק המילים. אולם אין לו ברירה – רעיונות מחלחלים בצורת מילים או מעשים הניתנים למילול. הרעיון שאותו התחיל פרום להציג – הקושי לשכנע את ההמון המתחמק מ"תפקידו" (להפנים את הרעיון ולהתחיל לחתור לחירות) – ושאותו לא פיתח, עשוי היה להסביר את מהות כוחם של ה"כוהנים" לעומת התמונה האחרת אותה מציגים ה"נביאים". בנקודה זו נדמה כי ההגות המודרנית, הגם שאינה בהכרח בומבסטית ומדברת על "כל האדם" עשויה לתת כיוונים, אמנם מינוריים יותר אך פרקטיים, לשחרור אטי של האדם. סוגיות של מרד, מרי אזרחי וסרבנות מצפון מחלחלות אט אט, חרף קיומו של משפט המדינה הפוגע בהן חזיתית ובכל סיבוב של הספירלה הן מצליחות להגיע ליותר בני אדם. ברי הוא שמצב כלכלי שפיר עשוי להיות כר נרחב להבנה ולאחריות אנושית אולם גם דיכוי עלול להביא

10 פרום, אי־ציות, עמ' 56.

לתוצאה דומה מתוך קרבות שמקורם בנואשות (או בהבנה שקרב הוא הפתרון היחיד למצב כלכלי רע). המאמר השלישי בספר – "תנו לאדם לגבור" הוא, כאמור לעיל, פרקטי יותר מקודמיו. הוא מתחיל בהצגת שני המחנות: הקפיטליסטי והקומוניסטי (הכוונה כנראה ל"סוציאליסטי", אך כך בתרגום) המציגים עצמם כאלה שנועדו להבטיח את החופש והאוטונומיה של הפרט, ומטיל ספק בכך. פרום מבקש לבחון את מצבו של האדם המערבי לאור הפער הלא נסבל בין הישגיו האינטלקטואליים האדירים לבין הפיגור המוסרי־רגשי שלו. הוא מראה כיצד ריכוז ההון הביא ליצירת חברות ענק המנוהלות באמצעות בירוקרטיה היררכיות ומאורגנות המתייחסות אל בני אדם כאל "דברים" וניהולם כפי שמנהלים "דברים"; וכך "כשהאדם נהפך לדבר ומנוהל כדבר, המנהלים שלו בעצמם הופכים לדברים; ולדברים אין רצון, אין חזון ואין תוכנית".<sup>11</sup> בעקבות ניהול בירוקרטי זה, הופך ההליך הדמוקרטי לריטואל והאינדיבידואל מאבד את יכולתו להשפיע, כי קבוצה קטנה שהאזרח כמעט אינו מכיר מחליטה את ההחלטות החשובות. הרעיון הדמוקרטי שמקורו אינו במדינה אלא בהגות שראתה כמטרה להביא חירות לפרט, שוויון בין פרטים וצדק שיביאו לחיסול העוני והבערות, הידרדרה אל מושג מעורפל – הקידמה – וייצור חפצים מוצלחים יותר במקום שייווצר אדם הממצה את חייו. על פי פרום, המושגים הפוליטיים איבדו את שורשיהם הרוחניים והפכו לעניינים שבתועלת הנמדדים על פי קריטריון של העלאת איכות החיים. בקצרה, המערכת הפוליטית העשירה את האדם מבחינה חומרית, אך רוששה אותו מבחינה רוחנית ואנושית, באמצעות יצירת אדם ותרבות חומריים. האדם הפך מנוכר לעצמו "ומשתחוה בפני עבודת כפיו". תוצאה עגומה היא שהאדם "הממוצע חש חוסר בטחון, בודד, מדוכא וסובל מחוסר שמחה בחברת השפע".<sup>12</sup> במקום שיהא אדונן של המכונות שבנה, הופך האדם למשרתן. בנקודה זו נחלש טיעונו של פרום שכן

11 פרום, אי־ציות, עמ' 67.

12 שם, עמ' 71.

הוא קובע כי לא ניתן להטיל את האחריות למצבו של האדם על המערכת החברתית-כלכלית. הוא אינו מוצא כוונת זדון במערכת אלא הוא טוען שאופיו של האדם מעוצב "על ידי פרקטיקות החיים המסופקות לו על ידי מבנה החברה". מעבר לכך שפרום טוען פחות או יותר דבר והיפוכו אני מתקשה להסיק האם הוא מיתמם או שהוא תמים. האם באמת אין זה נכון שבני אדם מסוימים הם אלה המהרסים כל חלקה? האם באמת אין כוונות זדון לאותם בני אדם מסוימים הפוגעים בחירות המחשבה, חירות ההתאגדות ובעיקר ביכולת להתבטא?<sup>13</sup>

אני מוצא כי מילים רבות של פרום מנסות למצוא את החיוב בשיטה הקפיטליסטית (או לפחות למצות ממנה את חלקיה ה"טובים") במקום לטעון כי מדובר בהרס המחשבה החופשית באמצעות מנגנוני הייצור והצריכה – הרס מתוחכם, כמעט ללא קרב. אנו מוקפים, הלא, בדמגוגים מתוחכמים שכמעט מכניסים מילים לפינו.<sup>14</sup> כתיבה "מטעם" על חירות או על אי-ציות עושה שימוש ציני, מחוכם, מגמתי ודמגוגי. נציגי השלטון ושותפיהם מהאקדמיה ומהתקשורת אף הם עושים שימוש מכוון ומחוכם במונחים הללו, כך שלא אחת מחאה נכונה וצודקת מתאדה ונעלמת. אופן הסוואה זה אינו הוגן, ומכאן החובה העיונית והמעשית לחשוף מעשי הסוואה אלה. חשיפת השימושים הזדוניים במילים, התרעה מפני החתרנות ופיזור הערפל המושגי עשויים לתרום להקטנת הסיכונים לחברה, לקהילה, למשטר ולמדינה. כאשר הדמגוג משלח את ביטוייו והציבור מעכלם ואינו פולטם, זהו ניצחון קל על יריב מבובל. בהירות היא אויבתו הגדולה ביותר של הדמגוג והערפל הוא מבטחו.<sup>15</sup> לכן, שלא כפרום, עלינו

13 ראה פרק שלם בספרי מרי אזרחי המוקדש לדרכים ולשיטות בהן משתמש השלטון כדי להפריע למימוש האחריות האזרחית. שם, עמ' 195 ואילך.

14 שם, עמ' 197 ואילך – ואני מפנה שם גם לספריו של פרום מנוס מחופש ו-*The Sane Society*.

15 ראו מיכאל קונפינו (עורך), *כוח המילים וחולשת הדעת*, תל אביב: מרכז יצחק רבין לחקר ישראל/עם עובד, 2002. עוד ראו משה וולמן, *דמגוגיה וטוריקה*, פפירוס 1990.

לקבל כהנחת יסוד שדמגוגיה היא רע הכרחי בתוך השיטה ולכל היותר ניתן לחשוף אותה אבל לא להעלימה.

לקראת סיום הפרק שרובו ככולו עוסק בקפיטליזם, הישגיו ופגמיו, מוצא פרום מקום לדון קצרות, קצרות מדי, גם בסוציאליזם, הישגיו ופגמיו. מטרת הסוציאליזם היתה שחרור האדם מניכורו, מכבדיו, מהיעדר הספונטניות ומשעבודו והפיכתו לעצמאי ולמאוחד עם חבריו בני האדם ועם הטבע. המטרה המקורית היתה שאיפה לאינדיבידואליזם, שכל אדם הוא תכלית לעצמו ואסור שיהא אמצעי של כל אדם אחר, שכל בני החברה יחדיו ישתתפו בקבלת ההחלטות באופן פעיל ואחראי ובקצרה להיות 'אדם' ולא 'דבר'. אולם הסוציאליזם, אליבא דפרום, נכנע לרוח הקפיטליזם שאותו הוא שאף להחליף. הסוציאליזם התעוות, מטרתו ההומניסטיות נשכחו ומה שעלה על נס הוא שיפור מעמדם הכלכלי של הפועלים בתוך השיטה הקפיטליסטית...

פרום מסכם כי הקפיטליזם יחד עם הסוציאליזם המעוות הביאו את האדם לנקודה בה הוא הופך להיות אוטומט בלתי אנושי, שאיבד את שפיותו והוא עומד על סף השמדה עצמית. הפתרון שמציע פרום הוא מודעות מלאה של האדם למצבו וחזון חדש של חיים שיגשימו את מטרות החירות, התבונה והיצירתיות ואלה יצילו את האדם מהיעדר החופש ומהשמדה. בדרכו הדיאלקטית הוא מציע לבחור בסוציאליזם דמוקרטי והומניסטי הצומח על בסיס העקרונות של הסוציאליזם המקורי.

ושוב אני שואל: האם זו התמימות של שנות הששים והשבעים של המאה הקודמת או שזהו ניסיון רטורי נועז להביא לקתרסיס ולהגברת המודעות? נראה לי שלא: פרום ככל הנראה היה שטוף באוטופיה ולא קלט כי תהליך הידרדרותו של האדם אינו הפיך. אמנם בכל דור יש מדרון אחר אך המשותף לכל המדרונות הוא העובדה כי מצבו של האדם אינו באמת משתפר וגם רווחה חומרית אינה בהכרח משחררת. פרום הבין כי כוחות עצומים השתלטו על האנושות והם מעבידים אותה בפרך, אך לא ראה כיצד כוחות אלה התגלגלו אל יצירת מאזנים בין קבוצה שלטת קטנה לבין המון החי במסגרת עבודת נאורה, תוך

שמניחים לכל אחד מאנשי ההמון הללו לחוש שהוא מממש ומגשים את עצמו ושזכותו לחתור לאידיאל זה...

המאמר הרביעי נועז ומפתיע: אין בו דבר וחצי דבר הקשורים לאי־ציות. שפשפתי את עיניי פעם ועוד פעם ועברתי שוב על הטקסט כולו וחִיפשתי, שהדי במרומים שחיפשתי, ולא מצאתי דבר הקשור לאי־ציות. ניסיתי לחפש זיקה ומצאתי: המאמר עוסק בסוציאליזם ההומניסטי, שהוזכר בסיומו של המאמר השלישי. סוציאליזם זה סוגר את המעגל שהחל בביקורת האדם והחברה המודרניים, והתגלגל להיות מקור ישועתו. מתוך פחדיו, טעויותיו, חוסר מודעותו וניכורו של הפרט ניתן להגיע בהכוונה נכונה ובדרך מאורגנת אסטרטגית אל שחרורו. ואני נזכר בכך שכאשר קרל פופר כתב על סכנותיו של הסוציאליזם בספרו האלמותי *החברה הפתוחה ואויביה*, הוא סבר כי כל צורה של הגות מרקסיסטית היא סכנה למין האנושי.

במאמר הרביעי עוסק פרום בסוג "אחר" של סוציאליזם – הסוציאליזם ההומניסטי – ומנסה לאפיינו, כמו גם לגבש את מטרותיו לטווח הקצר והבינוני. סוציאליזם זה מתאפיין בכך שאין הוא רק מערכת של דברים ומוסדות אלא גם מערכת של יחסים אנושיים, והערך העליון של כל הסדר חברתי וכלכלי הוא האדם. לפיכך, מטרת החברה היא לאפשר תנאים מלאים להתפתחות מלאה של הפוטנציאל האנושי. סוציאליזם הומניסטי מנוגד לכל מלחמה או אלימות ופותר בעיות פוליטיות וחברתיות ללא הפעלת כוח. עוד נובע מעקרונותיו של סוציאליזם זה כי אחריותו של האזרח אינה רק כלפי חבריו האזרחים אלא כלפי כל יושבי העולם. באורח זה ימוגרו העוני, אי־הצדק ושאר הרעות החולות של האנושות.

לצערי, לא הצלחתי להבין את שילובו של המאמר הרביעי בספר ולא הבנתי את חלקו בספר. מאמר זה הוא הצגה של מצע המפלגה הסוציאליסטית בארה"ב, הצגה אוטופית של עולם ורוד, הפגנת הצורך באחריות קולקטיבית וסולידריות של כלל האדם אך בין אלה ובין כותרת הספר אין ולא כלום. דרך אפשרית, אולי, לשילובו של פרק זה אל תוך עניין אי־הציות הוא שבעולם שקיבל את הסוציאליזם ההומניסטי, לא יהיה צורך באי־ציות. אולם פרום לא אומר זאת ויתר על כן, יש בכך, לדעתי, כדי לסתור את אמירתו מהפרק הראשון. הוא

אומר כי העדרו של אי־הציות ואי־התנגדות לחוסר צדק עלולים לפגוע בפוטנציה האנושית ובהתפתחות האדם וכי ההתפתחות האנושית תלויה ומותנית באי־ציות (כך לאורך ההיסטוריה). פרום סבור עוד, כי התפתחותו האינטלקטואלית של האדם תלויה ביכולתו שלא לציית לסמכות שחסמה מחשבות חדשות ויצירתיות. מכאן איבוד היכולת הזו או ריסונה תחת החיים השלווים בצל הסוציאליזם ההומניסטי עלולים להביא לאיבוד יכולת אנושית חשובה וקריטית זו של אי־ציות, אותו דחף קמאי לשיפור העצמי והסביבה המביא לאיזון בין הסמכות והכוח לבין שאיפות החירות של רוח האדם. סיום הירואי, אוטופי וככל הנראה גם בלתי אפשרי בקונסטלציות הקיום האנושי של ראשית המאה העשרים ואחת. סיום כזה לספר הוא לטעמי מיותר ובמקרה הטוב מהווה הדבקה לא נכונה של הגות פוליטית מפלגתית אל תוך הגות הומניסטית כללית. שעטנו זה, לטעמי, לא צולח, וחבל.

מצאתי בספר – על אף היופי ה"פרומי" שבו (להערכתו אין חולקים על יפי כתיבתו של פרום) – הצגה נאה של אוטופיה לצד בלבול תיאורטי ולצד אלה הכוונה פרקטית בעייתית מאוד. מאז ומתמיד אהבתי אוטופיות – בעצם אי־אפשרותן הן שלחו זרקור אל הקיים ואל הראוי ומכאן היופי שבספר. עם זאת שילובן של האוטופיות אל הפרקטיקה מכתים אותן ולמעשה מדגיש את אי אפשרותן.

חמי בן נון המרכז האקדמי שערי מדע ומשפט

## “גרמניה הקלאסית”

גד יאיר, *אהבה זה לא פרקטיש: המבט הישראלי על גרמניה*, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2015, 416 עמודים; פניה עוזלצברגר, *ישראלים, ברלין*, הוצאת כתר, 2001 (הוצאה מחודשת 2014), 218 עמודים.

בשנת 1958 נסע הפזמונאי והמחזאי דן אלמגור לסיור בגרמניה. את רשמיו סיים במילים: “חוש העדר של עם זה, שבלט כל כך גם בזוועות שביצעו, הוא מיוחד במינו”<sup>1</sup>.

דן אלמגור היה בין הישראלים הראשונים שערכו סיורי התרשמות בגרמניה מתוך ניסיון למצוא שאריות נאציזם ולהתריע מפני הסכנה העומדת לקום על העולם. דן ספירו, תום שגב, שלמה אהרונסון, עמוס אילון, יורם קניוק, מיכאל ששר הנם כמה דוגמאות לעיתונאים, היסטוריונים וסופרים שערכו סיורים כאלו בשישים השנים האחרונות וממצאיהם פורסמו בסדרות כתבות עיתונאיות ובספרי מסע.<sup>2</sup> למרות ההבדלים הניכרים בהתרשמויותיהם, במרכז התעניינותם עמדו, במינון כזה או אחר, זיכרון השואה, יהודים וישראלים במינכן ובברלין וניאון נאציזם. נושאים אלו לא נבדקו על ידיהם באופן

1 דן אלמגור, “הגרמנים מרימים ראש”, *במחנה גדנע*, 20.2.1958.  
2 דן ספירו, “גרמניה: ברלין”, *העולם הזה*, 12.9.1966, תום שגב, *חיילי הרשע – מפקדי מחנות הריכוז*, הוצאת דומינו, ירושלים, 1989; שלמה אהרונסון, עמוס אילון, *בארץ רדופת העבר – גרמניה החדשה*, הוצאת שוקן, 1967; יורם קניוק, *הברלינאי האחרון*; מיכאל ששר, *גרמניה ואני: רשמים, מחשבות, מסקנות*, ירושלים, 2003; דני קרמן, *שלושה כברלין*, ירושלים, 2012; תום שגב סייר בגרמניה במהלך עבודת הדוקטורט שלו על מפקדי מחנות הריכוז והראיונות שערך היו בעיקר עם דמויות אלו.



מחקרי או היסטורי. סיירי זכרונות אלו ורבים אחרים עסקו בעולם הדימויים, שגרמניה ובעיקר ברלין ומינכן הקרינו עליהם, כאמור תוך התמקדות בזכרון ומורשת שואה.

בעשור האחרון הצטרפו אליהם אנשי אקדמיה רבים, ביניהם ההיסטוריונית פניה עוז־זלצברגר, חוקרת אירופה בימי הנאורות, והסוציולוג גד יאיר, שפרסם לפני מספר שנים את *צופן הישראליות* ובו ניסה לעמוד על מהות “הישראליות”. שניהם, בדומה למרבית עמיתיהם, התמקדו בראיונות שטח עם ישראלים וגרמנים החיים בברלין, ודרכם ניסו ללמוד על הלכי הרוח הישראליים בגרמניה כיום, אך בסופו של דבר שניהם כתבו ספרים על “צופן הישראליות – הגרסה הברלינאית”.

לעתים קרובות יומן מסע אומר יותר על המבקר מאשר על המקום שבו ביקר, או נכון יותר, על עולם הדימויים של המבקר. כפי שכריסטופר אישרוד האנגלי כתב כמשקיף־מטייל על ברלין בשנות העשרים של המאה ה־20 בספרו *אני מצלמה*, ואפשר בתוך כך הצצה אל עולמו, כך גם גד יאיר ופניה עוז־זלצברגר רואים עצמם כתיירים וכחוקרים הכותבים יומן מסע (“אובייקטיבי” לטענת יאיר), ובתוך כך מגלים רבות על עצמם, בין היתר את זהותם כ“דור שני”.

במאמר שלפנינו אבקש לתאר את המסקנות המרכזיות אליהם מגיעים יאיר ועוז־זלצברגר. אפתח בספרו של גד יאיר ואחר־כך אפנה לספרה של פניה עוז־זלצברגר *ישראלים, ברלין*, שיצא לאחרונה במהדורה מחודשת, שבדומה לגד יאיר סיירה בברלין לפני למעלה מעשור, הביטה, חקרה וכתבה על אותם צבורים ישראלים וגרמנים והגיעה למסקנות דומות ושונות. ולבסוף אבקש לעמוד על הדומה והשונה בקרב שני אנשי אקדמיה ישראלים, בני אותו דור, שבעצם כתבו בהפרש של כעשור על “צופן הישראליות – הגרסה הברלינאית”, שהיא כנראה קריטית להבנת היחס של הישראלים לגרמניה.

I

החוויה הישראלית בברלין, כפי שהיא משתקפת מראיונות עם כ־80 צעירים ישראלים ועם כמה אנשי רוח גרמנים, משמשת את גד יאיר להחיות מחדש את מסורת "מלוטר עד היטלר", קרי הדרך הגרמנית המיוחדת שהחלה עם מרטין לותר לפני 500 שנה בדיוק והובילה לשואת יהודי אירופה. בדומה לזן אלמגור לפניו, גם יאיר מסיים את ספרו במאפיין הבולט בתרבות הגרמנית "... שומה על האדם לציית [לסדר] ללא ביקורת".

אולם, לאמתו של דבר הספר אינו על ישראלים ועל גרמנים בגרמניה של היום, אלא על כמה עשרות ישראלים, על כמה גרמנים בברלין של היום, ועל עולם הדימויים הגרמני של גד יאיר. לא ברור עד כמה הדבר מייצג ישראלים החיים באזורים אחרים בגרמניה (שכידוע נבדלים ביניהם מנטלית ותרבותית), ביחוד לנוכח העובדה שברלין ותרבותה ייצגו מאז ומתמיד רוח גרמנית שונה: חופשית, ליברלית ודמוקרטית. למן התקופה הפרוסית במאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה ועד מצעד הגאווה של היום, ברלין נתפסת כאנומליה לתרבות הגרמנית, המוכרת לנו כיום בעיקר מהקולנוע. זו אולי הסיבה שישראלים צעירים, כזרים רבים במאות השנים האחרונות, בוחרים בברלין כמקום משכן קבוע או זמני.

למרות הערות אלו, התובנות שאלהן מגיע גד יאיר מבלבלות, שכן לא תמיד ברור היכן מדובר על ישראלים בברלין או על גרמנים. נושאי מחקרו עוסקים בהיעדר הרומנטיקה הגרמנית, בנטייה לציות ולסדר, בחיבה לעירום ציבורי, ביעילות הכלכלית ובתחושת העליונות. הישראלים יושבי ברלין מתארים את הגרמנים כמחושבים וכמתוכננים, כתוצרי תרבות שבה משטור הפרט בציבור הוא צורך עליון. תגובות הגרמנים למבטים ישראלים אלו מאשרת פעמים רבות תובנות אלו. וכך, התעמקות בספר ונושאו המרתקים משכיחה לעיתים את העובדה כי הספר אינו על גרמנים אלא על ישראלים. דמותם אינה מצטיירת כטיפוסים בעלי זיקה או זכרון היסטורי. כגרמנים הצעירים אותם יאיר פוגש, הם אינם אוהבים להתרפק, להיזכר, לשמוע או להזדהות עם העבר. פעמים רבות יאיר כופה

עליהם את ההיסטוריה הגרמנית, השואה והעבר הנאצי, אך בניגוד לקולגות האינטלקטואליות שלו עמם הוא משוחח רק על נושאים אלו והם מגיבים בהתאם לתובנותיו, הרי פרדוקסלית נראה כי מרואייניו הישראלים, חלקם “דור שלישי”, עברו לברלין כדי להימלט “מאימת” אופני זכרון השואה בישראל, אך נתקלים בה “בארץ המרצחים”.

כדוגמא אופיינית, הנה הסיפור הבא המובא בספרו:

ישראלית שהתגוררה בברלין כדי לעשות דוקטורט בפילוסופיה, נתקלה בשכן לא נעים, שנהג להלשין עליה לבעל הבית. אלא הויכוח נסוב סביב השאלה האם מותר לפתוח חלון ביום קר, דבר שהגרמנים אינם סובלים כי הוא אינו חסכוני כלכלית וסביבתית. הדברים הידרדרו עד שיום אחד הפילוסופית עלתה לדירתו של השכן המלשן והתעמתה איתו. “שאלתי אותו את השאלה המאוד־מאוד ישראלית חוצפנית, כי הדם שלי עלה למוח, אם בשנות ה־30 הוא היה מתקשר לגסטאפו להגיד שיש יהודי בבניין”, סיפרה, “ואז הוא אמר: ‘כיצד את מעזה! אני אנטי־פשיסט! אם זה לא מוצא חן בעיניך את יכולה לשוב לפלסטין’. פה המילה ‘נאצי’ הגיעה. ממש התפוצצתי. הפכתי להיות אלימה, ואני לא בן אדם אלים, וממש צרחתי עליו ‘נאצי’. ואז הוא המשיך ב’את רוצה שאתקשר למשטרה? אסור לכנות מישהו נאצי’. ואז אמרתי, ‘אבל זה מה שאתה! אתה נאצי דפוק!!!’”.

תיאור זה ורבים ודומים אחרים המופיעים בספר מצביעים על מסורת בת עשרות שנות ספרות מסע בגרמניה אשר מנסה לכפות על גיבוריה הישראלים המתגוררים בגרמניה את “העבר שאינו יכול להיעלם”. הפרק על מיניות ואהבה (הארוך ביותר בספר) מרתק אך גם וולגרי לעתים. יאיר בחר להביא קטעי שיחות שערך עם הומוסקסואלים ישראלים בברלין, שדרכם אפשר ללמוד בעיקר על מיניות ישראלית הנתקלת במיניות גרמנית, המתאפיינת בניכור ובהדחקה, בסירוס ובהיעדר. כדברי אחד הישראלים, שקיים יחסי מין עם גברים גרמנים ועמד על ההבדלים בין התרבויות: “אתה יכול להוציא את הבן אדם מישראל, אתה לא יכול להוציא את ישראל מהבן אדם”, וכך למעשה הסביר את המשיכה הישראלית לברלין. הפרק מלווה בהגיגיו של

פרויד על המיניות, ונראה כי יאיר כותב על ישראלים באנגליה היום יותר מאשר על ישראלים בגרמניה. הוא משכיל להימנע מלקשר בין העירום (והיעדר) והמין הגרמני כיום לפורנוגרפיה הנאצית, מוטיב שרבים מן הישראלים שכתבו לאחרונה על מסעותיהם בגרמניה לא נמנעו מלתאר.<sup>3</sup>

הדיון במיניות הגרמנית או בהיעדרה הינו אחד מיני רבים המאפיינים את הרעיון המרכזי בספר. יאיר טוען כי תחושת העליונות המסורתית הגרמנית לא נעלמה לאחר שנת 1945 אלא הופיע בצורות שונות. פנטזיות מיניות הינן אחת מהן. אחת נוספת הינה ההיצמדות המוחלטת למיחזור, לשמירה על הסביבה, למבט הביקורתי והמאשים כלפי כל מי שאינו ממחזר ולא מצליח לפענח את הקודים המורכבים של השלכת אשפה בכל בניין מגורים גרמני, שבחדר הזבל שלו יש לפעמים שבעה פחים שונים לסוגים שונים של אשפה. יאיר רואה כיצד הסדר והניקיון האובססיביים הגרמניים מנוגדים לאותה סולידריות ישראלית.

יאיר אינו מסתפק רק בתיאורי המרואיינים הישראלים. כיאה למחקר אקדמי, לאלו מתלווים תובנות ודברי הגות היסטוריים, פסיכולוגיים ופילוסופיים (סלקטיביים ביותר), הנתמכים בשיחות שניהל יאיר עם הוגי דעות גרמנים, שמהם מתגלית התרבות הגרמנית בת־ימינו כתוצר של "מעמקים תרבותיים קדומים בהרבה" (כך בדיון על המיניות הגרמנית). רוחם של פאוסט ומפיסטו, האחים גרים, פרויד וניטשה מרחפת על הספר. ולכן אין זה פלא כי מסקנתו היא שמדובר "בייחוד גרמני... בעל אופי כפייתי, צייתני ומלשני".

זהו ייחודו של הספר המבדיל אותו מיומני מסע רגילים. ראיונות שטח, ניתוחים סוציולוגיים, קטעי הגות גרמניים (סלקטיביים ביותר), ראיונות עם הוגי דעות גרמניים וחויות אישיות – השילוב בין כל אלו יוצר ספר בעייתי, שעל מהימנותו אפשר ורצוי להתוכח.

3 מתי שמואלוף, "מה קורה כשפתאום התרבות הקיבוצניקית נוחתת עלי בגרמניה": <http://matityaho.com/2014/09/19>

עם סיום הקריאה בספר עלתה בי שאלה אחת: אם גרמניה של היום היא ממשיכת דרכה של גרמניה הקיימת כבר מאות שנים – אותה דרך שהובילה (על־פי גד יאיר) לקטסטרופה האיומה ביותר במאה העשרים – מדוע כה רבים הישראלים שנמשכים אליה, החל משנות החמישים (אז שימשה גרמניה יעד ל“יורדים” רבים) ועד היום? מה מקור הפיצול הזה ביחס הישראלים (וכנראה גם גד יאיר) לגרמניה ולגרמנים?

כדי לחדד שאלה זו ולהביט עליה מפרספקטיבה שומה עלינו לחזור מספר שנים אחורה.

## II

כעשור לאחר איחוד גרמניה, וכעשור לפני נסיעתו של גד יאיר, נסעה ההיסטוריונית פניה עוז־זלצברג לברלין ללמוד על הלכי הרוח של גרמנים וישראלים ביחס לעברם. את ממצאיה היא פרסמה בשנת 2001 בספר *ישראלים, ברלין, שיצא כעת בהוצאה מחודשת*. ספרה הנו אחד מיומני המסע החודרניים והקשים ביותר על ישראלים בברלין ועל הדרך בה חוקרים ישראלים מביטים עליהם. *כאהבה, זה לא פדקטיש*, ספרה אינו על ברלין או על ישראלים בברלין. עוז־זלצברג כתבה ספר על ישראל והישראלים (הספר יצא בזמנו בסדרה “הישראלים” בעריכת גדעון סאמט בהוצאת כתר) ומשתמשת בברלין ובגרמנים כדי לנסות לנסח תובנה על הזהות (זהות?) הישראלית אשר השואה, ומכאן היחס לגרמניה ולגרמנים, מהווים חלק מכריע ממנה. בחיפוש אחר הזהות היהודית־השואתית היא נפגשת עם טיפוסים רבים, גרמנים (אינטלקטואלים) וישראלים, צעירים ומבוגרים, ומנסה לדובב אותם או לשמוע מהם על יחסם לגרמניה, “גרמניה האחרת” (האשמה) על פי עוז־זלצברג.

לא כולם מבינים את כוונתה. לצפריר כהן, שאינו ממוצא אירופאי ולכן אינו מבין כנראה את כוונתיה של עוז־זלצברג, טוב בברלין: “זה לא היה כל כך נורא” לפגוש נאצים זקנים. עוז־זלצברג מנסה עליו טיעון שואתי־ישראלי טיפוסי בדבר הנורוטיבות הישראלית, אך צפריר אינו מבין למה היא מתכוונת. אף מישל עסלי הפלשתאי מעכו אינו שרוי “בחיפוש אחר מקורות השואה” או האנטישמיות

הגרמנית. השואה לא נוגעת לו, והוא אף לא הבחין באנטישמיות. בוודאי שלא בברלין.

לעומתם, היהודים־הגרמנים או ישראלים ממוצא גרמני עונים על חיפושי הזהות של עוז־זלצברגר. כך דורית שטירמר, ישראלית שפגשה את בעלה ההיסטוריון מיכאל שטירמר כדי למצוא את הקבר של אב סבא. גיא בראונשטיין הישראלי מן הפילהרמונית בברלין חי, לטענתו, בברלין כבועה ורגיש לפניות אליו בשל יהדותו. ערן טיפנברון מוצא בברלין "ריקנות מוזרה", נירית בן־יוסף מדריכת תיירים ממוצא גליציאני מתוודה: "ברלין תפסה אותי מתחת לחגורה".

טיפוסים אחרים הינם אנשי האקדמיה הגרמנית ונשותיהם. הפגישות עמם הינן בדרך כלל על עוגת שזיפים של סתיו (פרופסור יורגן קוקה), יין לבן טוב (פרופסור מיכאל שטירמר) או סתם על מרפסת "המכון לספרות" (פרופסור יורגן הברמאס). בארוחת בוקר אחרת נוטלות חלק נשות הפרופסורים "מאולצות ונבוכות". האינטלקטואלים הגרמנים מייצגים את "הגרמני הטוב" (מהיכרות אישית, יורגן קוקה הוא באמת כזה, החושש "מרפובליקת ברלין" ותוצאות האיחוד עם מזרח־גרמניה, בניגוד לגרמני הרע שהינו כמובן ההיסטוריון הברלינאי הפולמוסי ארנסט נולטה. אך יותר מכול חוששים הם מישראלים צעירים, מן "האיתות שישראלים ... עלולים לשלוח, בלי משים, לגרמנים ... " המנסים לאמר אמת אחרת על מקום זכרון השואה בגרמניה של היום. האם לא הפריע לפניה עוז־זלצברגר לפגוש גרמנים שכאלה?

מחד, בניגוד למסע שעורך גד יאיר, פניה עוז־זלצברגר אינה רואה רק אנשים. אתרי תיירות וזכרון, יערות ואגמים, מילים ושפה בנינים וככרות, שינויי מזג אוויר ומאכלים ברלינאים מופיעים תדירות בספר. מאידך, כיאיר, אתרים אלו תמיד עוברים את פריזמת האנטישמיות והשואה. שיט תענוגות על נהר השפריי מתקשר לשירו של אלתרמן החוזה כי "רק הריין יהלך אדום". הערום הגרמני באחו הירוק מעלה "תמונות עירומם הקולקטיבי של הצועדים אל מותם במחנות הרצח". יער גרוננוואלד מתקשר "אל האנדרטה" לזכר יהודי ברלין המגורשים. בבתי הקפה לא רחוק מן "המשולש הוורוד" של רחובות

מוץ ומרטין לותר, מקום מפגש של הומוסקסואלים ישראלים וגרמנים, נהנה הישראלי להתנקם, “להשפיל אותם, ולזיין אותם”. אפילו ילדי “אמיל והבלשים כבר נשאו משהו רע”.

ב“מצעד האהבה” הצבעוני, התוסס והאנרכיסטי מתבלטים לעיני עוזֶזלצברגר קני התותח הצרפתי שנלקח על־ידי הפרוסים במלחמתם נגד צרפת בשנת 1871 והוצב על אנדרטת הנצחון. הטריילוגיה “סקס בברלין, חלק ראשון, שני ושלישי”, המשובצת בין פרקי הספר, מעלה באוב יותר את סיפורי הסטאלגים הידועים לשמצה של שנות ה־50 (הייתי כלבתי של קולונל שולץ) מאשר עיסוק באחת מן הבעיות המרכזיות של ברלין 2001, שכלל לא קשורה ליהודים ולשואה: סחר בזנות וסמים. פניה עוזֶזלצברגר לא שמה לב כי ברלין אולי “רעה, מדממת וכהה”, אך לא עקב עברה אלא עקב ההווה אותה חווה העיר כחיים אותנטיים, משוחררת מכבלי הבורגנות, בירת ילדי הרחוב ומרכז הסחר בנשים ממזרח אירופה.

בניגוד ליאיר, עוזֶזלצברגר פיוטית ולירית. היא אינה רק סירת המצלמת. היא אף חודרת לנבכי הנשמה בתיאורים מצמררים. מעל ספרה מרחף הקור והחושך הצפון־גרמני והאירופאי. החורף הברלינאי מעלה מן האוב את אוירת האיום והחושך הנצינולי־סוציאליסטי. לצד החורף מצביעה עוזֶזלצברגר על יערות ברלין וסביבתה, היערות האפלים (“הלב קופא מחד”) כמקור הלאומנות הגרמנית, ולבסוף כמקור הרשע. בלב היער מחפשת ומוצאת עוזֶזלצברגר מחדש את שר היער ובעקבותיו “הדוב בגדול שבא וטרף גם אותן”.

### III

לאחר ניתוח יומן המסע של הסוציולוג גד יאיר והצבת יומנה של ההיסטוריונית פניה עוזֶזלצברגר כמראה מולו, יש לשאול: מהן הבעיות העיקריות הנובעות מאופן סיקור לא אקדמי, ורגשי במהותו, את החברה הישראלית והגרמנית בברלין של חוקרים ישראלים.

ראשית, ברלין האמיתית, המציאותית המוכרת לישראלי הממוצע דרך סיוריו בבתי הכולבו, המועדונים, המוזיאונים, אנדרטת השואה בברלין, “מצעד האהבה” וכמובן דרך סרטים כ”מלאכים בשמי

ברלין", "סיפורה של כריסטיאן פ.", "להתראות לנין" או "רוצי לולה, רוצי", נזנחת בספרים לטובת ברלין הכורעת תחת נטל הזיכרון היהודי-גרמני. גד יאיר ופניה עוז-זלצברגר מגיעים ממדינה שניכסה לטובתה את הקורבנות, נוטלת עמה את השואה והאנטישמיות הגרמנית, לעיתים בצורתם הוולגרית והתעמולתית, מניחה אותם לפתחה של עיר שכמעט ולא הייתה שותפה לעבר הגרמני האפל, ולפתח דלתם של אנשים אשר לא רק שלא עוסקים בעבר זה אלא אין הוא כלל רלוונטי לחייהם. עוז-זלצברגר ערה לכך, כך לפחות היא טוענת: "יש שהאדם חדל להיות ישראלי, וחדל להיות בברלין וסתם בן-אדם נשאר ממנו". היא ועמיתה גד יאיר מבקשים לפגוש ישראליים וגרמנים, להעלות זכרונות ולשחזר אירועים שכלל לא שייכים

לעיר אותה הם מבקשים לפענח. בהנחה שאכן הם רוצים ללמוד ולהכיר את הגרמנים והמסורת הגרמנית דרך צעירים ישראלים ואינטלקטואלים גרמנים, להבין את המסורת ממנה יצא הנאציזם, לא אל ברלין בעלת המורשת הדמוקרטית, הסוציאליסטית והאנטי-נאצית היו צריכים ללכת בחיפושיהם אחר שורשי הרוע אלא אל מינכן, קניגסברג, או נירנברג, אל ווימאר, אפררט או דרזדן, ואלפי העיירות הקטנות והצבעוניות ברחבי גרמניה שבתוכן קינן ומתוכן יצא הנציונל-סוציאליזם הוולגרי, הכוחני והגזעני, וברבות מהן חיים כיום צעירים גרמנים ולא מעט ישראלים (לפחות בערים הגדולות), דור שלישי ורביעי שנושאים עמם ועליהם, במודע או שלא במודע, את העבר הנאצי המקומי וגרורותיו בדמות הימין הקיצוני הגרמני ושנאת הזרים.

ואם בברלין עסקנו, אזי זו האמיתית שישראלים רבים הם חלק ממנה אך גד יאיר פניה עוז-זלצברגר אינם כותבים עליה, אינה קיימת בקרב חברי המכון ללימודים מתקדמים, או "בסופגניית הברלינר עם כוס יין חם מתובל", אלא ב"מצעד האהבה", בית האמנות "תכלס", הפקולטאות לאמנות, האי הישראלי ב"מיטה", ובאזור תחנת הרכבת וככר אלכסנדר, בהם שוהים דרך קבע אלפי ילדי רחוב שנעלמו מבתיהם. מורשת "סיפורה של כריסטיאן פ." (סרט גרמני מסוף שנות השבעים, המתאר מציאות קשה של צעירים מקומיים) וסצינת הסמים,



המין והמועדונים הברלינאית מעסיקות את מרבית תושבי העיר הצעירים יותר מאשר אנדרטת הזיכרון ליהודי ברלין. הגבול הבלתי נראה בין המזרח למערב ברלינאים מכביד על ברלין הרבה יותר מאשר נטל העבר הנאצי, ולאחרונה אף המוסלמים הרבים הנהירים לעיר. לא מצאתי ביומני המסע של יאיר ועוז זלצברגר “סתם” ישראלים, אלא אם כן הם ישראלים מהגרים כואבים ותוהים על עצם זהותם, או יהודים ממוצא אירופאי מדממים מעברם הקשה, סטודנטים ישראלים המדמים “נאצים” בתוך כל מועדון מין או שפת אגם של נודיסטים, גרמנים בעלי עבר אפל או אינטלקטואלים גרמנים העוסקים בעבר או רגישים לקיומו. האם דרכם יכלו גד יאיר ופניה עוז זלצברגר ללמוד על ברלין או על ישראלים בברלין?

ואולי הם כופים על העיר תרבות מאוד מסוימת ובעייתית מתוך מטרה להבין את עצמם, יהדותם וזהותם כישאלים? בחיפושיהם הגורפים אחר “גביעים קדושים” נאציים, אין אחד שיתגלה נקי מעברו. סמלים גלובליים וסתמיים לחלוטין כאוכל, טכנולוגיה מתקדמת, מועדונים, מרכזי קניות, בעלי חיים ואופני לבוש מכונסים מידי בידי החוקרים הישראלים למטרת הוכחת האשמה הגרמנית, חוסר האונים היהודי-ישראלי למול ההווה הגרמני בדמות גרמניה המנסה להיות מאוחדת ונורמלית, ואף ההיקסמות הישראלית מן התרבות הגרמנית. בנגוד לגד יאיר, פניה עוז זלצברגר מכירה לדבריה כי “יש גבול למה שיכול ישראלי למצוא בברלין כישאלי”. אך היא אינה מעיזה לחצות את הגבול.

ואולי הסיבה לפחד הקיים בקרבם מן העבר הגרמני וההתנערות ממנו קשורה לדרך בה הם מחפשים את עצמם בברלין? ספרו של גד יאיר נפתח באין ספור ציטטות של ישראלים החיים בברלין, ובין היתר: “זאת אומה נורא מוזרה. חסר להם דחף מחיה כזה. או שהם שונאים את עצמם, או שפשוט אין להם את זה” (עובדת ישראלית בחברת שירותי אינטרנט בברלין 2012). ספרה של עוז זלצברגר נפתח בשיר “כל הדרכים מובילות לרומא” ששרו חנה מרון ויוסי ידין לראשונה בשנת 1945. השיר מביע את געגועי חיילי הבריגדה הנמצאים בברלין לארץ-ישראל. בסופו של הספר, כותב יאיר על האפלה הגרמנית שכה מקסימה את הישראלים ו”מקנח” באבן

ההנצחה במחנה הרכוז בוכנוולד. בסיום ספרה של עוז־זלצברגר ובסופה של השהייה בת השנה בברלין מובא שירה של דליה רביקוביץ "שם ידעתי חמדה שלא הייתה כמוה", המביע געגועים לעבר שנעלם. לרגע קט נדמה לפניו עוז־זלצברגר כי העבר הנו העוגיה הגרמנית "לבקוכן", אך מיד היא מתעשתת, אין זו העוגיה הגרמנית בה היא חושקת אלא זו הישראלית, הדובשנית.

ההתנדדות בין עבר להווה, בין ישראל לגרמניה, בין מחילה לנקמה, בין יהדות לישראליות, מאפיינת את יומני המסע של החוקרים הישראלים. מעל לשני הספרים מרחפת הדילמה: גרמניה או ישראל? איני יודע אם גד יאיר ועוז־זלצברגר רואים עצמם כיהודים וכישראלים ששורשיהם באירופה אך חייהם נטועים לתמיד בישראל, או כישראלים המכירים בכך כי, כפי שכותבת עוז־זלצברגר, "הזמנים משתנים ... ואנחנו מתחילים לבוא־לחזור". יאיר כותב על ספרו כאות "לקירוב ראשוני ... ובכוונתי לחזור לשדה המחקר ולתאר אותו שוב ...". האם גרמניה עימה אנו מקיימים יחסי משיכה־דחייה, מאיימת על גד יאיר ופניה עוז־זלצברגר? האם הם מתחבטים בין הישארות בה לבין חזרה לישראל? האם ההזמנה למחקר מדעי בברלין היוותה אולי את המצת לתהליך בה החלו להבין ולהביט על עצמם, על יהדותם וזהותם הישראלית למול המראה הגרמנית?

כתשובות אפשרויות יש לקרוא את קטעי הסיום של ספריהם בהם פונים גד יאיר ופניה עוז־זלצברגר לעבר. הסוציולוג טוען כי "הישראלים פוגשים בגרמניה את השורשים החיים של מה שלכאורה נעלם. בפגישותיהם הם נחשפים למודחק, ובשיחותיהם הם שומעים את נוכחות המאיים החי". נראה לי כי גד יאיר שולל את הגלות. ההיסטוריונית ממליצה כי רצוי לקרוע את החוט "שנמתח עד סופו ... זהו החוט הקושר ילדים לבית אביהם ולשפת אמם ... והחוט הוא הכורח לחזור הביתה". האם הבית פירושו ישראל או אירופה? אני חושב שפניה עוז־זלצברגר מתכוונת לישראל ... אך איני בטוח.

עודד היילברונר, לימודי תרבות, מכללת שנקר, והאוניברסיטה העברית, המחלקה ללימודי תרבות.

## על ספרו של שמחה עמנואל

שמחה עמנואל, *מגנזי אירופה א*, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תשע"ה, 512 עמודים.

שתי גניזות גדולות שנחשפו בהפרש של כחמישים שנה שינו את פני מדעי היהדות הקלסיים: גניזת קהיר שהתגלתה בסוף המאה הי"ט וכתבי כת מדבר יהודה שנחשפו סמוך למחצית המאה העשרים. חומרים מעטים זלגו הן ממערות קומרן,<sup>1</sup> הן מגניזת קהיר<sup>2</sup> בטרם נתגלו במלואן, אבל אלה היו דלים ומעטים, וגם משנחשפו חלקי

1 על זליגת חומר ממערות קומרן כבר בראשית ימי הביניים ראו: יורם ארדר, "אימתי התחיל המפגש של הקראות עם ספרות אפוקריפית הקרובה לספרות המגילות הגנוזות?", *קתדרה* 42, תשמ"ז, עמ' 54-68; חגי בן שמאי, "הערות מתודיות לחקר היחס בין הקראים ובין כיתות יהודיות קדומות", שם עמ' 69-84. עוד ראו: י' ארדר, "שר משטמה' בחיבור קראי", *מגילות א*, תשס"ג, עמ' 243-246. על האפשרות שחומר כזה הגיע לאירופה במאה הי"א ראו: ישראל תא שמע, "רבי משה הדרשן והספרות החיצונית", כ' הורוביץ (עורך), *עינים כהיסטוריה היהודית ובספרותה*, ירושלים תשס"א, עמ' 17-1. וראו עוד: חננאל מאק, "מקומראן לפרובאנס – רעיון המשיח משבט מנשה, ממגילות ים המלח אל מדרש מימי הביניים", *מגילות ג*, תשס"ה, עמ' 85-100, סביב הערות 49-56.

2 דבר קיומה של גניזת קהיר היה ידוע לאורך דורות רבים, ובמאה הי"ט הוצעו למכירה דפים וקובצי גליונות מתוכה, בייחוד בעיר קהיר. יעקב ספיר שביקר שמצרים במהלך מסעותיו לתימן ולדרום אסיה ואוסטרליה ובדרכו חזרה ארצה, ראה בשנת 1864 את חדר הגניזה ואת מקצת תוכנו אך הוא החמיץ את העיקר והתרשם כאילו אין בגניזה חומר בעל ערך ממש. בשנת 1893, כשלוש שנים לפני שנודע ברבים דבר קיומה של הגניזה בידי ש"ז שכטר, התפרסמו עשרות קטעי מדרשים וחיבורים אחרים מהגניזה בידי הרב אהרן ורטהיימר בירושלים. וראו עוד הערה 7 להלן.

כתבים מתוכן לעיניהם של קוראים וחוקרים לא ידע איש לומר דבר דבור על אופניו בשאלת מקורותיהם של אותם כתבים ולא העלה אדם בדעתו את העושר השמור בהם לטובת המחקר והחוקרים בעתיד. במובן זה שונה גורלה של זו הקרויה כיום "גניזת אירופה"<sup>3</sup> מגורל שתי קודמותיה. הידיעות על השימוש החוזר שנעשה בדפים מתוך כתבי יד יהודיים (ולא רק יהודיים) בימי הביניים ובראשית העת החדשה לא נשמרו בסוד, ורסיסי מידע על התופעה מגיעים אלינו משכבר הימים וממקורות שונים ומגוונים, השִׁחִים בה לפי תומם. גם המונח גניזה אינו הולם את התופעה מפאת עצמה, והדבר נכון גם באשר לכתביה של כת מדבר יהודה. "גניזה" היא מונח הלכתי קדום המבוסס על האיסור למחוק או לבזות כתב כלשהו שרשום בו אחד "השמות שאינם נמחקים", כלומר אחד או יותר משבעת שמותיו של האל כפי שהם מופיעים במקרא, האסורים במחיקה ולו חלקית,<sup>4</sup> ואליהם נוספו עוד כמה כינויים המיוחסים אף הם לקב"ה. כתב כזה שיצא מכלל שימוש מחייב את גניזתו במקום מכובד שבו יבלה החומר מאליהו והשם הכתוב בו לא יגיע לכלל ביזוי או מחיקה. "גניזה" היא אפוא פעולת גניזתם של כתבי קודש בלויים כאלה. ברבות הימים התרחב המונח והוא כולל גם את המקום שבו נגנזו כתבים הטעונים גניזה ועם התקדמות המחקר בכתבים שעלו מגניזת קהיר משמש המונח גם ככינוי לאותם כתבים עצמם ואף לנוסחותיהם המיוחדות.

איננו יודעים בדיוק מה הייתה התכלית שלשמה טמנו יהודים בסוף ימי הבית השני את הכתבים שנמצאו במערות מדבר יהודה – חלק לא מבוטל מאלה אינם וכנראה לא היו מעולם בגדר "כתבי קודש" ממש.

3 פרופסור יעקב זוסמן רב הזכויות בתחום שבו אנו עוסקים הוא שטבע את המושג "גניזת אירופה". מבוא, עמ' 14.

4 ראו תוספתא מכות ה', ט: 'ר' ישמעאל אומר המוחק אות אחת מן השם עובר בלא תעשה", וכך במסכת סופרים ה', ט וכעין זה בכמה מקומות בתלמוד. וכך כותב הרמב"ם בהלכותיו: "כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה", כלומר חייב עונש מלקות מדין התורה ולא רק מדברי חכמים (משנה תורה, הלכות יסודי התורה ו', א).

אבל טמינתן של מגילות הכתב בכדי חרס שהונחו במערות חשוכות "למען יעמדו ימים רבים"<sup>5</sup> וכינוסם של הכתבים במקומות רחוקים ממקום יישוב מעידים, כנראה, על מגמת שימור ולא על רצון להביא על הכתבים את קיצם בדרך מכובדת. מערות מדבר יהודה היו מבודדות ורחוקות די הצורך מעיניהם של יריבים:<sup>6</sup> כהני ירושלים וחכמיה מחד גיסא והשלטונות הרומיים מאידך גיסא, וכן מעיניהם של רודפי בצע וחומדי ממון למיניהם, וגם מטעם זה נבחרו המערות הללו כמקום הטמנתם של הכתבים. קרוב לודאי שמי שהחביאו את הכתבים קיוו לשוב ולגאול אותם בבוא העת, ואולי האמינו שביום מן הימים יחשפו המטמונים בידיהם של יהודים בדרך כלשהי כפי שאמנם קרה. נמצא שהמונח גניזה אינו הולם את המגילות שנמצאו במדבר יהודה – בקומרן וגם במקומות אחרים.

גם גניזת קהיר מכילה חומר רב שאינו מוגדר כגניזה הלכתית. אוצרות הכתבים שנחשפו בקהיר אכן נמצאו בחדר הגניזה של בית הכנסת בן עזרא שבפוסטט, היא קהיר של ימי הביניים, ורובם הם אכן כתבים בעלי אופי מקודש, אבל במרוצת הדורות צורפו אל הגניזה המקורית לא מעט כתבים חילוניים<sup>7</sup> אזורחיים מסוגים שונים, שערכם רב לחקר החברה, הכלכלה, דרכי החינוך, המשטר הפנימי של קהילות ישראל ועוד. עם זאת, הללו הם מיעוט בתוך עושר החומר שבגניזת קהיר המקורית.<sup>7</sup> באופן כללי נכון לומר כי השפע הכמותי של ה"חמרים" ומגוון התכנים והמקורות המאפיינים את גניזת קהיר

5 על פי המסופר בירמיהו ל"ב, יד.

6 יש חוקרים הסבורים שכתבי קומרן מייצגים דווקא את הספרייה התקנית של כהני המקדש וכי כהנים אלה ושליחיהם הם שטמנו את הכתבים על מנת להגן עליהם מפני החורבן המתקרב.

7 כהערה פיקנטית כדאי להציג כאן מקרה שאותו מתאר המחבר בקצרה בעמ' 37. מדובר בקטע מגניזת קהיר שהתגלגל לגניזת אירופה וכך "זכה", כלשון המחבר, להיות הן בגניזת קהיר, הן בגניזת אירופה. הקטע לקוח מהתלמוד הבבלי (מסכת ראש השנה) והוא הועתק בידיו של ר' יוסף ראש הסדר, החכם המפורסם בן המאה הי"ב שפעל בייחוד בפוסטט. המחבר משער שהספר שממנו הוסר הדף נכרך על אדמת מצרים והכורך השתמש לצרכיו בדף מגניזת קהיר שהגיע לידו.

הביאו לכך שגניזה זו גרמה "למהפכה של ממש בתחומים מסוימים של מדעי היהדות" (עמנואל, עמ' 36). אין הדבר כן באשר לגניזת אירופה, המצומצמת בהרבה מחברתה הקהירית, הן מבחינה כמותית, הן מבחינת מגוון תכניה, הן מבחינת קהל מתענייניה וחוקריה.

הכינוי "גניזת אירופה" אינו מדויק אפוא, ועם זאת הוא מיטיב לתאר את התופעה שבה עוסק הספר שלפנינו. דפים שלמים וגם חלקיים של כתבי יד יהודיים נקרעו בחוזק יד מתוך הספרים שבהם נכללו והועברו לידיהם של כורכי ספרים ועוטפי מסמכים בכמה מארצות אירופה לשימוש חוזר. הבוזזים, הכורכים והעוטפים לא יכלו כמובן לקרוא את הכתבים העבריים ומטבע הדברים אף לא מצאו בהם עניין כלשהו. לעיתים קרובות היה השימוש החדש כרוך במחיקתו של הטקסט הכתוב ואובדנו לעד, אבל לא אחת נותר הכתב בעינו ועם חילוצו של הדף הגנוז מבית כלאו ניתן לחזור ולקרוא את הכתוב בו. כמובן זה קולע הכינוי גניזת אירופה אל המטרה ולא יחטיא.

## ב

כבר בעת העתיקה ובימי הביניים נודעה התופעה של שימוש חוזר במגילת קלף שהכתב שעליה התפורר או שאיבדה את ערכה בעיני בעליה, אם משום שהלה מצא אחרת נאה הימנה, אם משום שתוכן הכתב בוטל או נפסל. לרוב נעשה הדבר מרצונו של בעל המגילה ובדרך כלל אין מדובר בשימוש חוזר במגילה ששמשה למטרה של קדושה. ידיעות מעטות על כך עולות כבר בספרות התלמוד, וכנראה היו אז יהודים שבקשו לנצל כתבים משומשים ובייחוד שטרות גיטין שהשתמשו בהם בעבר או שנפסלו מטעמי הלכה לשימוש חוזר כשטרות גט, באופן שהפרטים האישיים הכלולים בהם יוחלפו כמובן. בימי הביניים התפשט השימוש החוזר בגליונות קלף למטרות כתיבה בייחוד בחברה הנוצרית, אבל ידוע גם על יהודים שעשו כן. בספרות העולם, ובכלל זה בספרייה הלאומית בירושלים, קיימים כתבי יד יהודיים שבהם אפשר להבחין בברור בקיומה של שכבת כתב מחוקה מתחת לשכבה העיקרית, וכאמור תופעות מעין זו מתועדות כבר בעת העתיקה.

רוב הקלפים שעובדו מחדש באירופה והותאמו לשימוש החוזר נוצלו לצרכי כתיבה אבל היו מקרים שבהם השתמשו בגיליונות הקלף למטרות אחרות.

הקלף המשמש לכתיבה נעשה מעורו המעובד של בעל חיים והוא היה ועודנו חומר יקר, יציב וחסין אש בהרבה מהנייר שעל אף מחירו, הגבוה אף הוא באותם ימים, החל להחליף את הקלף כבר בימי הביניים. הקלף אינו קל להיקרע אבל הוא נוח מאוד לחיתוך מדוייק, לקיפול ולעיצוב לפי צורכי המחזיק בו. לא ייפלא אפוא שבעקבות המצאת הדפוס ועם גבור השימוש בנייר כבסיס לטקסט הנכתב והנדפס, הועתק השימוש בקלף לזירה שבה ניכר יתרונו הגדול על פני הנייר. וכך, בדורות האחרונים של ימי הביניים ולקראת ראשיתה של העת החדשה גבר השימוש בגיליונות קלף לצרכי אריזה ועיטוף של מסמכים ולצורך מילוין של כריכות קשות ודחוסות של ספרים עבי כרס ומאריכי ימים.

אומנם גם כיום, כבעבר, נכתבים ספרי תורה, תפילין, מזוזות ומגילות העשויים כהלכתם על גבי קלף ראשוני שעובד היטב, אלא שמסורת הלכה זו אופיינית כמובן רק לאורח החיים היהודי, וגם כאן רק לכתבים מהסוג הנזכר ורק כשהם משמשים למטרות פולחן. השימוש בקלף כחומר כתיבה מוביל נעלם למעשה מן העולם כבר לפני כמה דורות, וגם התופעה הנידונה כאן אינה נוגעת למאות השנים האחרונות.

שלא כשימוש החוזר בכתבי יד נוצריים באירופה, שנעשה בדרך כלל בדרכי שלום ומתוך הסכמה, היה השימוש החוזר בכתביהם של יהודים כרוך לרוב באלמות ובמעשי שוד. במאות הששֶׁעשרה והשבעֶעשרה נמשכו כבעבר גירושי היהודים מערים רבות באירופה, ועל הרוב גררו אלה את ביזת ספריהם של היהודים, וביזות כאלה התקיימו לא רק אגב גירושים ונדודים אלא גם בימים "כתיקונם". אבל יש לומר שלאורך הדורות נמצאו גם יהודים מעטים שמכרו את ספריהם לנוכרים במודע וברצון לצורך שימושים כאלה,

ולדעתה של קולט סירט יש לראות גם בכך הסבר לקיומה של גניזת אירופה.<sup>8</sup>

השימוש החוזר ביריעות קלף למטרות אריזה, עיטוף וכריכה חייב בדרך כלל את חיתוכן של היריעות המקוריות לחלקים שגודלם ועיצובם תאמו את מטרתן של המשתמש. יריעות לא מעטות שמרו פחות או יותר על ממדיהן הקודמים וכך הצליחו לשמר גם את הכתוב בהן. אבל יריעות רבות אחרות נחתכו ועובדו לגיליונות קטנים, רצועות קלף ואף חתיכות קטנות של החומר היקר. רבים מאלה הודבקו יחד וכל שהיה כתוב עליהן אבד לבלי שוב. עם זאת, ניתן לפרק כריכות רבות של ספרים כאלה ולפרוס את קישוריהם של כרכים ואת מעטפותיהם של שטרות, רשימות ומסמכי ארכיון שונים שנעטפו ונקשרו בחלקי הקלף הכתובים וכך להפוך אותם מחדש לגווילי ספר, לדובב אותם ולהשיב להם מקצת כבודם הראשון. אודים מוצלים אלה של כתבים עבריים הם שמהווים כיום את "גניזת אירופה".

נוטריונים, כורכי ספרים ויצרני עטיפות העדיפו בדרך כלל להשתמש בגיליונות קלף גדולים, וכך השתמרו בגניזת אירופה בייחוד שרידיהם של חיבורים שכיחים ושימושיים, כגון מקרא, תלמוד ומפרשיהם וכן סידורי תפילה וספרי הלכה, אך רק מעט כתבים נדירים ואישיים, שכן הללו נכתבו לרוב על גיליונות קטנים. גם בכך נופלת גניזת אירופה מחברתה הקהירית הותיקה, העשירה והמגוונת בהרבה מזו האירופית.

הכיניו הנרחב "גניזת אירופה" תואם את התפוצה הגיאוגרפית הנרחבת של התופעה ברחבי אירופה. הגניזה חופפת בקרוב את פריסתו של הישוב היהודי העיקרי ביבשת בסוף ימי הביניים ובראשית העת החדשה, והיא מקיפה רבים מגלילות מרכז אירופה ומערבה וגם חלקים לא מבוטלים של מזרח אירופה. בייחוד יש לציין

8 עמנואל מסטייג בעדינות אך בנחרצות מדבריה של סירט או לפחות ממעיט בחשיבותה של המכירה מרצון ביצירתה של הגניזה. ראו דבריה ודבריו בעמ' 23 ובהערה 24 שם.



בהקשר זה את הארצות שבהן התקיים יישוב יהודי מפותח וצפוף בימי הביניים המאוחרים ובראשית העת החדשה: גרמניה, אוסטריה, איטליה, צרפת, ספרד שלפני הגירוש וכן תימן – שגם בה התופעה ידועה, אבל זו ראויה לדיון מיוחד ונפרד – והדברים מתוארים ונידונים בעמ' 26-27 במבוא לספר שלפנינו. עם זאת, התופעה ניכרת בייחוד באיטליה, שבה נמצאים שרידים רבים של כתבי יד עבריים כאלה. מספרם של כתבי היד האשכנזיים בגניזת איטליה גדול יחסית וברור שנוטריונים, כורכי ספרים ויצרני עטיפות למסמכים שפעלו באיטליה נהגו לייבא מארצות גרמניה ספרים עבריים שלמים או חלקיים, שנכתבו על קלף משובח ושרבים מהם נלקחו מידיהם של יהודים בחוזק יד, אבל מבחינתם של היבואנים היה תוכן הספרים חסר ערך.<sup>9</sup>

ספרים עבריים אמרנו, אבל למעשה מוכרות תופעות דומות גם באשר לכתבים לטיניים. פרופסור שמחה עמנואל מהחוג לתלמוד באוניברסיטה העברית, מחבר הספר החדשני והלמדני שלפנינו, מודיע לקוראיו כי לא יעסוק בכתבי יד שאינם עבריים המתגלים בכריכות ספרים (עמ' 18). ואף על פי כן הוא מתאר בקיצור שלושה מקרים של כתבי יד לטיניים כאלה, שכל אחד מהם הוא רב עניין בפני עצמו. הראשון: קטע מתוך כתב יד עברי עתיק משלהי העת העתיקה (!), שהתגלה בתוך קטע לטיני ששימש לכריכה. בהערה 6 (בעמ' 18) מפנה המחבר למאמר שפירסם מלאכי בית אריה לפני שנים רבות העוסק באותו כתב עברי נושן.<sup>10</sup> המקרה השני: תעודה שפירסם יוסף שצמילר, המכילה דין וחשבון על חקירה של האינקוויזיציה שנערכה בעיר טולון שבדרום צרפת נגד יהודי שנחשד בסיוע ליהודי מומר לחזור לדתו, ובה מידע רב על תולדות יהודי

9 על ערכה של גניזת איטליה בייחוד ראו: א' דוד וי' תבורי (עורכים), *הגניזה האיטלקית*, ירושלים תשנ"ח.

10 ראו: מלאכי בית אריה, "פאלימפסט מינכן: שרידי מגילה מלפני המאה השמינית", *קריית ספר*, מג, תשכ"ח, עמ' 411-428.

העיר.<sup>11</sup> התעודה השלישית היא רצועות מתוך שטרות לטיניים ישנים ששימשו באנגליה לעטיפת שטרות חדשים יותר, ובהן מידע על הלוואות שנתנו יהודים באנגליה לשכניהם הנוצרים במאה השלוש־עשרה.<sup>12</sup> וכדאי להוסיף שמדובר כאן על חומר מתקופה שבה סבלו יהודי אנגליה מרדיפות קשות ביותר ושכסופה גורשו כל היהודים מארץ זו, מה שהביא להיעדר היהודים ממנה במשך למעלה משלוש מאות וחמישים שנה.

כתב יד עברי מלפני המאה השמינית; חקירות האינקוויזיציה נגד יהודי המסייע למומר המבקש לחזור לעמו ולאלוהיו, יחסי ממון בין יהודי אנגליה שלפני הגירוש ובין שכניהם הנוצרים – חשיבותם של אלה אינה נוגעת ישירות לתולדות הספר העברי אבל כל אחד מהם ראוי בהחלט לתיאור ולדיון רחבים בהרבה מאלה שהוענקו להם כאן. המחבר ככל עצמו שלא לצורך למגמה העיקרית והנכונה של הספר והיא חשיפתם של כתבי יד עבריים גנוזים שערכם בתחומי הספרות הרבנית לענפיה, והמעייט לעסוק בשלושה אוצרות היסטוריים רבי ערך ועניין.

עוד מתוארות בספר שלפנינו עדויות לשימושים בחלקים מכתבי יד לטיניים שלא למטרות כריכה ועטיפה, אבל כאן מוסיף המחבר הסתייגות בדבר יכולתו שלו להעריך את מהימנותן של העדויות הללו (עמ' 32). הוא מספר על כתבי יד "נהדרים" כלשונו, מן המאה השתיים־עשרה, אשר שמשו לצרכיו של חייט צרפתי בן המאה השבע־עשרה; כתבי יד אחרים שמשו להכנת מחבטי טניס; ספרן באחד המנזרים מכר לחנוונים בראשית המאה השמונה־עשרה אלפי דפים יקרי ערך מספרים שהופקדו בידיו; איורים מכתבי יד עתיקים נמכרו כאבזרי קישוט לכרכי ספרים מודפסים ולפיאור בתיהם של עשירים ועוד. עם זאת, ברור שחלקם של ספרים יהודיים במחזור זה הוא גדול ביותר, הן בשל המציאות ההיסטורית הקשה שבתוכה חיו

J. Shatzmiller, "Converts and Judaizers in the Early Fourteenth Century", 11 *Harvard Theological Review*, 74, 1981, pp 67-77.

12 פרטים בעניין זה וכן דיון בקטע לא עברי אחר מובאים בהערה 8 בעמ' 19.

יהודי אירופה לאורך דורות, הן בשל חוסר העניין שמצאו רוב תושבי היבשת בתכנים של הכתבים העבריים. וכאמור, ביזוי ספרים עבריים וניצולם נעשו במשך דורות רבים והם היו שכיחים בייחוד בעיתות של פרעות וגירושים. המחבר מונה גם כמה שימושים נדירים ומזעזעים במיוחד בחלקי ספרים עבריים כגון עשיית נעליים, הכנת כלי נגינה, עיצוב פסלים וציור תמונות. וכידוע השתמשו גם הנאצים בספרים יהודיים למטרותיהם כשהדבר כרוך בחילול ובביזוי מכוונים של כתבי קודש יהודיים.

גייושי מחקר בגניזת אירופה החלו כבר במוצאי ימי הביניים והם התרחבו בהדרגה עד המאה העשרים. לפני כחמישים שנה החל המחקר לאסוף תאוצה וכיום הוא מתפתח והולך ביוזמה ישראלית ותוך שיתוף פעולה בינלאומי בייחוד באיטליה, גרמניה ואוסטריה. עם זאת, יש לציין כי הגניזה המדוברת פזורה בספריות רבות ברחבי אירופה וכבר בשלב הנוכחי של המחקר מובאים חמרים ממקורות רבים ומגוונים, כפי שעולה מפרקי החלק השני של הספר ומהמשך הדברים במאמר זה. בפתיחת הספר (עמ' 13) מודיע המחבר לקוראיו כי הקטעים הנדפסים בו "נקבצו מאוצרותיהם של ששה עשר ארכיונים וספריות"<sup>13</sup> וכי "חיבורים חדשים נוספים מגניזת אירופה יופיעו בעזרת ה' בכרך השני של ספר זה, שנמצא בהכנה".

פירותיו של המאמץ מזינים בייחוד את מחקרי הנוסחים של שני התלמודים ועימם כמה תחומים קרובים: פירושי התלמוד הבבלי, תפילה, הלכה, פרשנות המקרא ופרשנות המדרש, לשון, חברה והיסטוריה. הדיון על תולדות המחקר בגניזת אירופה (עמ' 43-37) מעלה שכבר באמצע המאה החמש־עשרה עמדו מלומדים בודדים על חשיבותם של קטעים מכתבי יד עבריים שנמצאו בכריכות הספרים, אבל רק בשליש האחרון של המאה השמונה־עשרה החל מחקר של קטעים כאלה, בהובלתם של הבראיסטים נוצרים, ואף זאת באורח אקראי בלבד. ההתעניינות בתחום גברה במהלך המאה

13 לפי פירוט זה: ארבעה מן הששה עשר מצויים באוסטריה, ארבעה בגרמניה, שלושה באיטליה ואחד אחד בצרפת, פולין, אנגליה, ארצות הברית וישראל.

התשע־עשרה ובהדרגה השתלבו במחקר גם חוקרים יהודים, אבל פירות המחקר לא היו רבים ואף לא מעניינים במיוחד ועל כן לא התפתח המחקר בקצב הרצוי.<sup>14</sup> רק בשנת 1912 נעשה ניסיון מקיף לחשוף את כל הקטעים שבכרכים הנמצאים בספרייה אחת ולתארם בצורה מסודרת. הספרייה הייתה הספרייה הלאומית בווינה, ויוזמי המפעל היו י"נ אפשטיין, לימים מקים המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית ומייסד כתב העת *תרכיז*, וזכריה שוורץ, הביבליוגרף הנודע ורב ההישגים של ספריות הקהילה היהודית בעיר.<sup>15</sup> בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים הושקעו מאמצים גדולים בחשיפת קטעי גניזה כאלה באיטליה והללו הניבו פרי הלולים. הגילויים העיקריים בגניזת איטליה היו כתבים ששימשו לעטיפת תיקים למיניהם ולא דווקא למילויין של כריכות ספרים.

כבר במבוא הספר (בעמ' 43) מזכיר המחבר את אחד הממצאים המעניינים שהעלתה גניזת אירופה, והוא יחידה מסוימת מתוך החיבור הבלתי מוכר והבלתי מוגדר המכונה "ספר ירושלמי". עיון בכתביהם של חכמי אשכנז בימי הביניים מעלה שהם מצטטים לא אחת ולא שתיים דברים מתוך התלמוד הירושלמי כביכול, דברים שאינם בירושלמי שלפנינו. ככל הנראה היה בפניהם חיבור המבוסס על התלמוד הירושלמי, אבל הוא הורחב בכמה וכמה מקומות ותוספות רבות באו בו, בעיקר מן התלמוד הבבלי ומספרות הגאונים.

14 על הזנחה כזו של המחקר בגניזת אירופה מסוף המאה הי"ט ועד לפני כמה עשורים ראו לדוגמה את דבריו של יעקב זוסמן בפתח מאמרו "שרידי ירושלמי מכתב יד אשכנזי – לקראת פתרון חידת "ספר ירושלמי", קובץ על יד ס"ח, יב תשנ"ד, עמ' 1-120. ההזנחה שאותה מתאר זוסמן התבטאה בייחוד בחקר התלמוד הירושלמי שכתבי היד שלו (והדפוסים המוקדמים) הקיימים בעולם כולו הם מעטים ולקויים ורובם מקוטעים.

15 זכריה שוורץ היה רב, חוקר וביבליוגרף והוא תיעד בקפדנות את אוצרות הקהילה היהודית בווינה בין שתי מלחמות העולם. בעקבות ה"אנשלוס", סיפוחה בכח של אוסטריה אל גרמניה הנאצית בשנת 1938, עלה שוורץ ארצה ונפטר כאן אחרי זמן קצר בגיל 59 שנה. שוורץ היה אביה של גב' תמר קולק ז"ל, רעייתו של טדי קולק המנוח שהיה ראש העיר ירושלים במשך שנים רבות.

אלה חדרו לתוך טפסי התלמוד הירושלמי המקורי שבבסיס הספר. חכמים רבים בימי הביניים לא יכלו עוד להבחין בין המצוי בירושלמי המקורי ובין התוספות, ולימים גרם הדבר מבוכה גדולה בקרב החוקרים. מבין הראשונים מרבה בייחוד הראב"ה<sup>16</sup> להביא קטעים מסוג זה, ואביגדור אפטוביצר,<sup>17</sup> שהרבה לעסוק בכתבי הראב"ה, הוא שהעניק את הכינוי "ספר ירושלמי" לאותו חיבור שלא הגיע לידינו עד כה.<sup>18</sup>

פרשת ספר ירושלמי היא רבת עניין כשלעצמה ומן הראוי היה להקדיש לה יותר מאשר קטע קצר בן שמונה שורות כפי שנעשה כאן.<sup>19</sup> לדברי שמחה עמנואל, "חיבור פסודוֹחז"ל" זה התגלה לראשונה בגניזה המדוברת (עמ' 43), ואין ספק בדבר משמעותו של ממצא זה, החורגת הרבה מעבר למקום המצומצם שהיא תופסת

16 ראב"ה – ר' אליעזר בן יואל הלוי מבונא (בון) היה מחכמי אשכנז הבולטים והמשפיעים ביותר במאה ה-12 ובתחילת המאה ה-13.

17 אביגדור אפטוביצר, 1871-1942, היה חוקר מדעי היהדות ובייחוד חוקר התלמוד וכתבי הראשונים על התלמוד. עבודתו העיקרית הייתה ההדרת ספרו של ראב"ה (ראו הערה קודמת) ודבריו על "ספר ירושלמי" משולבים במחקריו על ראב"ה ובייחוד במבוא הנרחב לספר, שהתפרסם ככרך בפני עצמו. ראו: א' אפטוביצר, *מבוא הראב"ה*, וינה 1937, מהדורת צילום ירושלים תשמ"ד, עמ' 275-277.

18 חוקרים נוספים עסקו אף הם בסוגיה זו ובראשם י"נ אפשטיין ולוי גינזבורג ז"ל ויבל"א יעקב זוסמן. ראו: עמ' 44 והערה 118. וראו עוד: י' זוסמן, "שרידי ירושלמי" (הערה 14 לעיל); הנ"ל, "ירושלמי כתב יד אשכנזי" וספר ירושלמי, *תרכיץ ס"ה*, תשנ"ו, עמ' 63-37; יואב רוזנטל, "דף חדש של מגילת תענית וביאורה", *תרכיץ ע"ז*, תשס"ח, עמ' 410-357; ורד נועם, "בעקבות הדף החדש של הביאור למגילת תענית", *תרכיץ*, שם, עמ' 424-411. וראו עוד בהערה 30 להלן.

19 כדוגמה לתרומתו של ירושלמי זה למחקר העכשווי בתחום הכתיבה האגדית־היסטורית של חז"ל אזכיר את קטע הירושלמי האשכנזי שאותו הביאה ורד נועם בדיונה על הסכוליון של מגילת תענית ואותו הציגה ובו דנה, במקביל לשלושה עדי הנוסח האחרים של הסכוליון לאירועי עשרים ושנים בשבט. ראו: מגילת תענית במהדורת ו' נועם, ירושלים תשס"ד (2003), עמ' 391-386. וראו עוד בהערה הקודמת.

בספר. על מנת להדגיש את חשיבות העניין, מציין המחבר כי בניגוד לקטעים מאותו ספר ירושלמי, "חיבורים אבודים של חז"ל (כגון מכילתא דרשב"י או ספרי זוטא) לא נמצאו בגניזת אירופה" ובכך הריהו רומז לחשיבותו של גילוי החיבור המדובר. רומז – אך לא יותר. נכון היה להוסיף כאן דיון על משמעותו של הממצא ופרטים בדבר היקפו וטיבו המדויק, וכן הפניות מתאימות אל דבריהם של חוקרים שעסקו ועודם עוסקים בנושא זה ובראשם יעקב זוסמן.<sup>20</sup> "ירושלמי" זה נזכר עוד בפרק העשירי של הספר, אבל גם שם העניין אינו מפורט.<sup>21</sup>

לקראת סוף המבוא מעמיד הכותב את קוראיו על המגבלות האופייניות למחקר בגניזה מהסוג המתואר כאן, ויש בדבריו גם אזהרה מפני חוקרים שאצה להם הדרך ובחופזם עלולים הם להכשיל את המחקר העתידי. אביא את דבריו כלשונם:

מחקר מעין זה אפשרי רק בתנאים מסוימים: רק אם הגיעה לידינו כמות ניכרת של קטעים ממקום אחד ורק אם הקפידו לרשום במדויק, בשעת פירוק הכריכה, באיזה ספר או באיזה קובץ מסמכים נמצא כל קטע וקטע. הפרדה חפוזה של דפים מתוך כריכות הספרים, בלי לרשום באיזה כרך נמצא כל דף, עלולה לשמוט את הקרקע למחקר מעין זה (עמ' 57).

## ג

מבוא הספר שלפנינו אולי אינו שווה לכל נפש, אבל הוא יביא תועלת רבה לכל אדם משכיל ובייחוד למי שגורל הספר העברי בימי הביניים קרוב לליבו. לעומת זאת, על מנת שיפיק תועלת של ממש משני הפרקים העשירים והמפורטים הבאים על הקורא להיות בעל ידע לא מועט בתולדות ישראל באירופה ובתולדותיהן של מסורות התלמוד ופרשנויות המקרא והתלמוד בימי הביניים.

20 ראו הערות 14, 18, 30.  
21 עמ' 356 והערה 169 שם.

קטעי הגניזה הנידונים לפרטיהם בספר נמנים על שני תחומים: פרשנות המקרא, שלה מוקדש השער הראשון אחרי המבוא ובו הפרקים ב'-ו', ופרשנות התלמוד – בשער השני, פרקים ז'-י"ב. בפרק ב' מביא המחבר קטע פירוש לשני פרקים כמעט מלאים ועוד שני פסוקים מספר שופטים (י"ג, ה-ט"ו, ב). הפירוש נכתב על גיליון, שהצטרף אל גיליון מתוך כתב יד לטיני מהמאות הארבע־עשרה והחמש־עשרה, והשניים שמשו יחדיו כריכה לספר לטיני שנמצא בספרייתו של מנזר בנדיקטיני באוסטריה. בחינת תוכנו של הפירוש מעלה שהוא נשען לא מעט על פירוש רש"י ויותר מכך על פירושו של ר' יוסף קרא. ר' יוסף קרא היה חברו ותלמידו הצעיר של רש"י, המזכיר אותו בכמה מקומות בפירושו. הוא נודע כפרשן מקרא על דרך הפשט וכן כפרשן הפיוט, והיה אחד מראשי המדברים בויתוחים בין יהודים לנוצרים בצרפת במאה האחת־עשרה ובראשית המאה השתים־עשרה. ר' יוסף קרא חי ולמד בגרמניה ובפרובאנס ואחר כך בצרפת, בקרבתו של רש"י.<sup>22</sup> פירושו לנביאים ראשונים ולרוב הנביאים האחרונים וכן לספר איוב נמצאים בידינו במלואם, בעוד שפירושו לתורה לא נשתמרו באופן סדיר, חלקם ידועים זה זמן רב וחלקם נחשפים והולכים.<sup>23</sup> הפירוש שנתגלה בגניזת אירופה קרוב, מקביל ובכמה מקומות אף זהה לפירושו של ר' יוסף, אבל ברור שמדובר בשני פירושים קרובים אך לא זהים. עם זאת, יש להעיר שנוסח פירוש ר' יוסף קרא שבידינו נשען אך ורק על כתב יד אחד שנדפס כבר בתחילת המאה העשרים ואבד בשואה, ועל כן קשה לקבוע בוודאות את טיב היחס שבין פירוש ר' יוסף ובין הקטע החדש.<sup>24</sup>

22 אברהם גרוסמן הקדיש לר' יוסף קרא את הפרק החמישי והארוך בספרו *מכני צרפת הראשונים* (ירושלים תשנ"ה, עמ' 346-254) וכן שורת מאמרים.

23 על ערכה של גניזת איטליה באשר לפירושו של ר' יוסף קרא ראו: אברהם גרוסמן, "חשיבות הגניזה האיטלקית לחקר פירושו של ר' יוסף קרא למקרא", בתוך: *הגניזה האיטלקית* (הערה 9 לעיל), עמ' לט-נא.

24 פרטים נוספים בעניין זה בעמ' 68 והערה 6.

נוסף על הטקסט הגנוז מביא שמחה עמנואל בספר כנספח את הקטעים המתאימים מפירושו של ר' יוסף קרא שבדפוס, וכך יכול המעיין להשוות בין השניים בלא טרחה יתרה. המחבר מציע שתי אפשרויות באשר לטיבם של הפירוש ובעליו. האחת: המחבר הוא פרשן בלתי ידוע שעשה שימוש רב בכתביהם של רש"י ור' יוסף קרא, ולעתים עִבְדָם ולעתים העתיקם כלשונם והוסיף וגרע כרצונו. האפשרות האחרת: פירוש זה הוא "מהדורה קמא" של פירוש ר' יוסף קרא, והמהדורה שבדפוס היא פרי תיקוניו וקיצוריו של ר' יוסף בעצמו. לדברי עמנואל, שתי ההצעות אינן חפות מקשיים והוא מצהיר כי אינו יכול להכריע ביניהן (עמ' 72).

מורשת הפרשנות למקרא עברה כידוע מרש"י אל נכדיו, ובייחוד אל רשב"ם (ר' שמואל בן מאיר) המבוגר וגם אל רבנו תם (יעקב בן מאיר) הצעיר, שהיו מראשוני בעלי התוספות לתלמוד הבבלי ומהמוכרים שבהם. בפרק השלישי מתאר המחבר שלושה קטעי גניזה שענייניהם פירושים חלקיים לספרים קהלת, אסתר ודברי הימים. הפירוש לדברי הימים ידוע זה מכבר, הוא מיוחס לאחד מתלמידי רב סעדיה גאון (בבל, מאה עשירית), ואם כן אין לו זיקה לבית מדרשו של רש"י (צרפת ואשכנז, מאה אחת־עשרה). הפירוש לאסתר תואם בקרוב את פירוש רשב"ם למגילה זו ונראה שבעיקרו של דבר מדובר כאן על אותו חיבור. הפירוש לקהלת לעומת זאת אינו מוכר כלל. בעליו של פירוש זה מביא דברים "כפי רבי זקיני", כלומר כפי שפירש רבינו זקיני, ולדעת עמנואל: "דומני כי... נוכל להציע את דמותו של חכם אחד בלבד שיתאים לתיאור זה של הסב – הלא הוא רש"י" (עמ' 91). אבל יש להעיר כי ציונים לדברי זקנו של המחבר מצויים גם בכתביהם של חכמים אחרים באשכנז,<sup>25</sup> ונכון היה להעיר על כך. הכותב רואה אפוא כוודאית את ההשערה שאחד מנכדיו של רש"י הוא בעל הפירוש ולדעתו, מבין נכדיו של רש"י "הדמות המתאימה ביותר היא כמובן רשב"ם". אבל בהמשך נסוג המחבר מזיהוי זה ונימוקו עמו, שכן ייחוס הפירוש לרשב"ם תלוי גם בשאלת

25 כגון ראבי"ה, שהיה נכדו של ר' אליעזר בן נתן, הראב"ן.



בעלותו של רשב"ם על הפירוש לקהלת המיוחס לו זה מכבר ושאינו זהה עם הפירוש שלפנינו. שאלה זו נדונה בהרחבה לפני כשלושים שנה,<sup>26</sup> בעקבות פרסומו של הפירוש במהדורתם של שרה יפת ור"ב סולטרס.<sup>27</sup>

וכאן המקום להציע בפני העוסקים בנושא זה לבחון את שאלת שני הפירושים לקהלת לאור פירושו של רשב"ם למסכת בבא בתרא שבתלמוד הבבלי. כידוע נדפס רובו של פירוש זה "על הדף" במקום פירוש רש"י,<sup>28</sup> והוא מתייחס לרובה של המסכת הארוכה. מספר פסוקים מקהלת מצוטטים במסכת בבא בתרא ורשב"ם מתייחס אל קצתם בפירושו. השוואה בין דבריו בפירוש בבא בתרא לבין דבריו בפירוש השלם המיוחס לו לקהלת ואולי גם לבין דבריו בפירוש החדש עשויה לסייע בפתרון השאלה הישנה ואולי גם החדשה.

ר' מנחם בן שלמה היה חכם איטלקי שחיבר פירוש־מדרש על התורה, שאותו כנה בשם "מדרש שכל טוב" והשלימו בשנת 1139. רובו של החיבור אבד, והחלק שנותר – רובו של ספר בראשית וכמחציתו של ספר שמות – פורסם בדפוס בידי שלמה בובר.<sup>29</sup> בפרק הרביעי מביא עמנואל קטע בלתי ידוע של הפירוש (לבראשית ט', י-כה) שנכתב על דף קלף ואשר נמצא בספרייה הלאומית בירושלים. כתב יד זה שימש בזמנו לכריכה אבל עד כה לא נודע מאין נלקח הדף הקרוע ושרר ספק באשר לזהותו של המחבר. במהלך מחקרו התברר לעמנואל שקטע מכתב יד עברי שנחתך לאורכו ולרוחבו ונמצא כיום

26 שרה יפת, "פרוש הרשב"ם על מגילת קהלת", *תרכיץ* מד, תשל"ה עמ' 94-72; אברהם גרוסמן, "הפירוש למגילת קהלת המיוחס לרשב"ם". שם מה, תשל"ז עמ' 340-336; שרה יפת, "פירוש הרשב"ם על מגילת קהלת". שם מז, תשל"ח, עמ' 246-243; אברהם גרוסמן, "עוד על פירוש הרשב"ם לקהלת", שם מח, תשל"ט, עמ' 172.

27 שרה יפת ורוברט ב. סולטרס, *פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לקהלת*, ירושלים תשמ"ה.

28 רש"י נפטר תוך כדי עבודתו בפרושי ספר איוב ומסכתות בבא בתרא ומכות שבבבלי.

29 ברלין, תר"ס-תרס"א.

בספרייה הממלכתית בקופנהגן הוא המשכו הרחוק של הקטע שבספרייה הלאומית בירושלים. קטע קופנהגן זוהה זה מכבר כחלק ממדרש "שכל טוב", והדבר סייע לעמנואל לזהות גם את הדף העלום שבירושלים כקטע מאותו חיבור בן המאה השתים־עשרה. דפי קטעים מפירושו של ר' מנחם בן שלמה לארבע המגילות שיר השירים, איכה, קהלת ואסתר, ששימשו לכריכות ספרים בעיר הגרמנית דרמשטט, מצאו את דרכם לספרייה המדינה בברלין. אבל דף אחד מתוך הפירוש לקהלת התגלגל לעיר ריסלהיים שבגרמניה ושם עטפו בו את פנקס החשבונות של העיר. פרשה זו לפרטיה, קביעת זהותו של המפרש וכן תכניהם של קטעי הפירושים למגילות הם ענייניו של הפרק החמישי בספר.<sup>30</sup>

\* \* \*

השער השני בספר מוקדש כאמור לפירושי התלמוד. שער זה הוא הקשה להבנה ולמעקב בין השלושה, ובכמה מקומות ניכר הצורך בהבהרות נוספות לצרכיהם של קוראים ומעיינים לא מעטים שהפיקו תועלת רבה מהאמור במבוא ואף בפרקי השער הראשון, אבל נתקלים בקשיים רבים בהבנת הסוגיות הנידונות בפרקים הבאים. סיפוריהם של דפי הפירושים שנתגלו בגניזת אירופה אינם שונים בעיקרם מאלה שתוארו למעלה, אבל כדי להבין כראוי את הפירושים הללו ועל מנת לרדת לחשיבות ההיסטורית והביבליוגרפית שלהם על המעיין להיות

30 על שנים עשר דפי קלף, שרידי כתב יד מפואר אחד של התלמוד הירושלמי שהתפזרו אף הם בין שלוש ערים גרמניות ובראשן דרמשטט קראו במאמרו של זוסמן "שרידי ירושלמי" (הערה 14 לעיל). הדפים כוללים קטעים ארוכים למדי מכמה מסכתות מסדרי מועד ונשים, וחשיבותם רבה עד מאוד לברור ענייניו של 'ספר ירושלמי' הנדון לא מעט במאמר זה. לדברי זוסמן "פרטי נוסחאותיו של כתה"י שלנו תואמים להפליא... את נוסח הירושלמי של... הראבי"ה" (עמ' 17). ובהמשך: "סוף דבר, כעת נמצאת בידינו משענת ברורה למדי להכרת מהותו של 'ספר ירושלמי'...". הערים שבהן נמצאו קטעי הירושלמי ו'ספר ירושלמי' אלה הן דרמשטט (שמונה דפים), טריר ומינכן (שני דפים בכל אחת מהן). ראו גם הערות 16, 18, 20 וסביבותיהן.

בן בית בתלמוד הבבלי כשלעצמו, ובייחוד עליו להתמצא בתולדות הפרשנות לתלמוד הבבלי בימי הביניים – נושא סבוך ומורכב מאין כמוהו. אסתפק אפוא בתיאור עיקרי הדברים.

חיבור בשם "ספר חפץ" הוא אחת השאלות הקשות שבחקר הספרות הבתור תלמודית המוקדמת. עניינו של ספר זה אינו ידוע ברבים כלל ועיקר, ויפה היה עושה המחבר אילו הקדיש לספר זה כמה דברי הבהרה לפני שהוא ניגש לתיאור קטעיו ולברור טיבם. דבריו של אפטוביצר על "תכונת ספר חפץ" שהובאו כאן (בעמ' 211) יותר משהם מבררים את העניין הריהם מוכיחים את הצורך בהבהרות נוספות באשר לספר זה ולטיבו. הוא הדין ב"ספר מתיבות", שגם בו ובמידת ההתאמה בינו ובין "ספר חפץ" עסק אפטוביצר בשעתו ואשר עולה גם הוא על שולחנו של שמחה עמנואל, אלא שעל קיומו של "ספר חפץ" ידעו חכמי אשכנז של ימי הביניים ואילו "ספר מתיבות" לא נזכר שם באותם ימים והידיעות על אודותיו באות בעיקר מגניזת קהיר ומפרובנס. הספרים "חפץ" ו"מתיבות" קדמו שניהם לתקופת הפרשנות הקלאסית.

"ספר חפץ" בנוי על סדר סוגיות ההלכה (ורק הן) שבתלמוד הבבלי כשהוא משלב עמן את הסוגיות המקבילות שבתלמוד הירושלמי. גם ספר זה לא היה ידוע במישרין אלא מציוטויהם של קדמונים, והניסיונות לזהות פרגמנטים ספרותיים שונים כקטעים ישירים מתוכו עלו בתוהו, ורק לפני עשרים וחמש שנה התגלו ופורסמו לראשונה קטעים ישירים מ"ספר חפץ" שחולצו מתוך ספרים לטיניים באוניברסיטה היגלונית, בקרקוב שבפולין. דפים נוספים מאותו טופס של הספר למסכתות התלמוד בבא קמא ובבא מציעא מצא שמחה עמנואל בספרייה הלאומית בווינה, ופרשה זו עם גופי הטקסטים שנמצאו הם עניינו של הפרק השביעי. הפרק השמיני מתאר שלושה גיליונות חתוכים ופגומים ובהם ששה דפים שנכללו בעבר יחד בקונטרס בן ארבעה גיליונות כמקובל באשכנז, שנמצאו בארכיון המדינה שבעיר הגרמנית מרבורג. אלה מכילים קטעי פירוש שאינם רצופים לדפים שונים ממסכת בבא בתרא. המפרש האלמוני מרבה

מאוד להביא מפירוש רבנו חננאל בן חושיאל לתלמוד,<sup>31</sup> פחות מזה מדברי רשב"ם ועוד פחות מדברי רבו שלו, שחי בצרפת או באשכנז, כנראה במאה השלוש־עשרה. ואילו בפרק העשירי מובא קטע מפירוש למסכת ברכות שעבר גם הוא תהפוכות מהסוג המאפיין את גניזת אירופה. הוא נכתב על ארבעה דפים – שלושה מהם נמצאו בעיר גראץ שבדרום אוסטריה והרביעי במנזר בעיר מלק, שבצפון אוסטריה. הדפים נגזרו, נחתכו ונתפרו במהופך על מנת להתאימם לתפקידם החדש בתוך כריכתו של כתב יד לטיני שמוצאו במנזר אחר, אף הוא באוסטריה. את הקטע הזה מייחס עמנואל לר' דוד, אחיו של ר' יהודה בן קלונימוס, בעל החיבור "יחסי תנאים ואמוראים".<sup>32</sup> לשני החכמים האלה היה אח שלישי ושמו מאיר, ואביהם היה בן

31 רבנו חננאל בן חושיאל חי ופעל בעיקר בקירואן שבצפון אפריקה (כיום בתחום טוניסיה) במאה ה־11, והוא נחשב לתלמיד עקיף של רב האי גאון, שהיה אחרון הגאונים הגדולים בבבל ונפטר בשנת 1038. רוב חכמי צפון אפריקה וספרד הכירו יפה את תורתו של רבנו חננאל ועשו בה שימוש, וחיבוריו נפוצו גם באירופה אבל פירושיה נדחקו מפני פירושי רש"י שכבשו את עולם התורה ורבים מהם אבדו, וחלקים מהם מתגלים והולכים בדור האחרון. פירוש רבנו חננאל לכמה מסכתות ובהן בבא בתרא ידועים עדיין רק בחלקם ולא כל הפרקים המתפרסמים מתוכו בדפוס מעל במות שונות בשנים האחרונות עומדים במבחן הביקורת המדעית. על רבנו חננאל ויצירתו ראו: שרגא אברמסון, *פירוש רבנו חננאל לתלמוד*, ירושלים, תשנ"ה; חננאל מאק, "רבנו חננאל בן חושיאל", בתוך: *תורה לשמה, מחקרים במדעי היהדות לכבוד שמא יהודה פרידמן*, בעריכת דוד גולניקין ואחרים, ירושלים תשס"ח, עמ' 494-517. על קליטתם ותפוצתם של פירושי רבנו חננאל לתלמוד באירופה ראו: ישראל תא שמע, "קליטתם של ספרי הרי"ף, הר"ח [=רבנו חננאל] ו'הלכות גדולות' בצרפת ובאשכנז במאות הי"א-י"ב", *קריית ספר* נ"ה, תש"ס, עמ' 191-201. המאמר חזר והתפרסם אחרי עיבוד קל בקובץ מאמריו של תא שמע ז"ל *כנסת מחקרים*, א', ירושלים תשס"ד.

32 *יחסי תנאים ואמוראים* הוא ספר רב עניין שנכתב בידי ר' יהודה בן קלונימוס מהעיר שפירא שבמערב גרמניה במאה ה־12. כפי ששמו (השגוי אולי) מעיד עליו, מכיל הספר שורת שמות ארוכה של תנאים ואמוראים והוא דן בזיהוי המדויק שלהם תוך שהוא עושה שימוש רב בקטעים שונים מספרות התלמוד שהיו בידיו ואפשר לראות בו מעין אנציקלופדיה קדומה לחכמי המשנה והתלמוד. חלקו של הספר נמצא בדפוס אבל חלק ניכר ממנו עודנו שרוי בכתב יד.

למשפחת קלונימוס העתיקה שמוצאה בדרום איטליה ואשר עברה או הועברה דרך מרכז איטליה וצפונה אל מחזות הריינוס שבמערב גרמניה ויסדה למעשה את בסיסי הקהילות העתיקות של אשכנז.<sup>33</sup> בפרק התשיעי של הספר מוכיח שמחה עמנואל שהדפים שלפניו נכתבו בידיו של ר' דוד בעצמו, והוא רואה בהם את "האוטוגרף הקדום ביותר שהגיע לידינו מחיבוריהם של בעלי התוספות בכלל" (עמ' 306), ומעניק לפרק את הכותרת: "אוטוגרף של אחד מבני משפחת קלונימוס" (עמ' 291).

הפרק העשירי מכיל פירוש לא רצוף לחלק לא מבוטל של סוף מסכת מגילה שבתלמוד הבבלי, והפירוש הוא מעשה ידיו של אחד מגדולי אשכנז במאה השתיים־עשרה ובתחילת המאה השלוש-עשרה: ר' ברוך ממגנצא. בדפים האחרונים של מסכת מגילה מוצגים ונידונים נושאים מגוונים הנוגעים לסדרי בית הכנסת וקריאות התורה בשבתות ובחגים. עיון בשני התלמודים מעלה כאן הבדלי מנהגים עתיקים ששררו כבר בימי התלמוד ועוד קודם לכן בין ארץ-ישראל ובין בבל בנושאי בית הכנסת, וביותר בסדרי קריאת התורה וההפטרות במקצת השבתות והחגים. בפירוש ר' ברוך ממגנצא, שהתגלה בגניזה ואשר נסוב על המסכת הבבלי, משתקפים כמובן מנהגי בבל, שדחקו את רגליהם של מנהגי ארץ-ישראל והשתררו על כל תפוצות הגולה. עם זאת, במרוצת הדורות נוצרו בקהילות תת מנהגים בנושאי הקריאה בציבור בכתבי הקודש, ואחדים כאלה עולים מתוך הפירוש שלפנינו. כך, לדוגמה, אנו מוצאים בטקסט זה משפטים כגון: "...ואנן במגנצא לא נהיגינן הכי", כלומר: ואנחנו במגנצא איננו נוהגים כך (עמ' 355); "... וכבר היה מעשה בוורמיישא..." (עמ' 356); "... אבל מה שנוהגין החזנים... לא ידעתי למה" (עמ' 359). מנהגים ומעשים אלה ואחרים טעונים מחקר נוסף בידיהם של חוקרי מנהגים, היסטוריה, פולקלור, תפילה וקריאות בתורה ובהפטרות.

33 את סיכום המחקר הנרחב על פרשה זו ראו במבוא לספרו של אברהם גרוסמן, *חכמי אשכנז הראשונים*, ירושלים, תשמ"א, עמ' 11-1.

הסוגה הפרשנית המכונה "תוספות" מאפיינת במידה רבה את פרשנות התלמוד שנוצרה באשכנז ובייחוד בצרפת בדורות שלאחר רש"י, ויש הטוענים למציאותן של "תוספות" עוד לפני רש"י. תקצר היריעה מלאפיין את ה"תוספות" בהשוואה לחיבורים פרשניים אחרים, אבל נוכל לומר שלא מעט מפרשני התלמוד בצרפת ובאשכנז במאות השתים־עשרה והשלוש־עשרה ראו את עצמם כ"בעלי תוספות" ולעתים אף הציגו כך את חיבוריהם. אחד מאלה הוא ר' שמשון בן אברהם משאנץ (Sens), שהיה מצעירי תלמידיו של רבנו תם בצרפת ואחר כך הוסיף ללמוד מתלמידיו הגדולים,<sup>34</sup> ואשר עקבותיו משוקעים ברבים מפרקי התוספות הסתמיים שבידינו.<sup>35</sup> ר' שמשון היה מהידועים ומהמשפיעים ביותר בין בעלי התוספות וגם "תוספות שאנץ"<sup>36</sup> לאחדות ממסכתות התלמוד ידועות ומוכרות היטב ומצוטטות לא אחת כבר בספרות ימי הביניים שלאחר ר' שמשון. בפרק האחד־עשר מובאים קטעי תוספות של ר' שמשון משאנץ למסכת עירובין. על קיומן של תוספות שאנץ למסכת זו ידוע מדבריו של ר' שמשון עצמו במקום אחר: "... אני פסקתי כן בתוספות מסכת עירובין שפירשתי..." (עמ' 367). והנה בדפים כתובי יד עבריים ששולבו בספרי ערש (אינקונבולות) מודפסים, השמורים בספריה העירונית שבעיר המזרח־צרפתית קולמאר, נמצאו קטעים לא מבוטלים של תוספות ר' שמשון למסכת עירובין.

וממצא תוספות אחר: שבעה שרידים מתוך טופס אחד של תוספות ר' ישעיהו מטרנאני שבאיטליה, הידועים כ"תוספות רי"ד", למסכתות שבת, עירובין וביצה. ר' ישעיהו זה חי במאה השלוש־עשרה באיטליה אבל את עיקר חינוכו והשכלתו התורנית רכש באשכנז, ותוספותיו לכמה ממסכתות הש"ס ידועות היטב. כתבי היד המכילים

34 ובראשם ר' יצחק בן שמואל הידוע כר"י הזקן, קרובו ותלמידו המובהק של רבנו תם.

35 על ר' שמשון משאנץ, על תולדות חייו ועל חלקו במפעל התוספות ראו: א"א אורבך, *בעלי התוספות א'*, פרק שביעי, ירושלים תש"ם, עמ' 261-344.

36 שלא כ"תוספות" סתם, המכילות בדרך כלל את תורתם של כמה חכמים והינן פרי עריכה מאוחרת ולרוב אנונימית.

את תוספות רי"ד שאותן גילה וזיהה שמחה עמנואל נמצאו בעיר האיטלקית מודינה ובסביבתה והנושא נדון בפרק השנים־עשר והאחרון של הספר.

\* \* \*

אחתום את הדברים בקטע נוסף מדברי המחבר במבוא:

גניזת אירופה מציגה נקודת מבט מקורית ובלתי מוכרת של תרבות הספר של קהילות ישראל במרכז אירופה בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה. ניתן ללמוד מן הקטעים, למשל, אלו ספרים החזיקה קהילה ממוצעת, היכן עסקו חכמים בתלמוד ובהלכה והיכן בדקדוק ובמדעים. כן ניתן ללמוד על מקומות יישובם של יהודים באותה תקופה; היכן התקיימו קהילות של יהודים יוצאי ספרד והיכן ישבו יוצאי אשכנז; היכן התפללו בנוסח צרפת והיכן בנוסח אשכנז; מתי הוחרמו הספרים וכן הלאה. עם זאת יש לסייג ולומר כי הדפים המקוטעים אינם יכולים, בדרך כלל, לתת מענה לשאלות חשובות נוספות בתרבות הספר... (עמ' 56-57).

בספר שלפנינו זוכה גניזת אירופה בחשיפה ראשונה מסוגה בפני קהל קוראים רחב למדי. קוראים המתעניינים בפרשנות המקרא והתלמוד ימצאו את מבוקשם בכל פרק ופרק. מי שאינו מתמצא בפרטי תולדותיה של הספרות הרבנית לענפיה יעדיף את המבוא על פני הפרקים המפורטים. אלו ואלו יצאו נשכרים משיעמדו על ההיבטים ההיסטוריים והחברתיים של התופעה המתוארת כאן ועל תרומתה הגדולה של הגניזה הנחשפת והולכת להבנה טובה יותר של תרבות ישראל בארצות אשכנז.

חננאל מאק, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר־אילן.

## הרהורים על הוראת ההיסטוריה: קן בארנס לרשות ועדת המקצוע

מאמרי "דקה, ממש דקה, כמו דף רשימת מכולת: היסטוריה דו ממדית בכיתה" פורסם בגיליון 22 של *קתדסיס*. במרכזו של המאמר עמדה שאלה מתוך בחינת הבגרות בהיסטוריה שניתוח שלה חושף מציאות עגומה של הוראת ההיסטוריה בארץ: שימוש בעיית, בלשון המעטה, במקורות ראשוניים, השטחה של המורכבות ההיסטורית לכדי רשימת מכולת, והצבעה על התהום הפעורה בין מטרות ההוראה כפי שהן מופיעות בתוכנית הלימודים לבין אופן מימושן בפועל בכיתה.

אריה לב, שכתב גם הוא מאמר בגיליון 22 של *קתדסיס*: "על חינוך, חשיבה, חשיבה מסדר גבוה וחשיבה בהירה", הוטרד ממצבה של הוראת ההיסטוריה כפי שתיארתי אותו ונתן ביטוי לכך בתגובה שהתפרסמה בגיליון 23 של *קתדסיס*. לב מוצא סעד במאמר שלי וטוען כי המאמר "מדגים ומחזק" את הטענה המרכזית שהעלה הוא במאמרו, ולדעתו מצבה העגום של הוראת ההיסטוריה, כמו של שאר תחומי הדעת, "נוצר עקב היעדרם הכמעט מוחלט של המומחים בדיסציפלינות מהמעשה החינוכי עצמו", וכי "רק מעורבות פעילה של מומחים בנעשה בבית הספר, מעל ומעבר למצב הקיים היום, תוכל להביא לתיקון המצב". וכשאריה לב מדבר על מעורבות פעילה הוא מדבר על "מעורבות פעילה בכל הרמות הכוללת נוכחות והשתתפות בשיעורים, הדרכה והנחיה של המורים לאורך כל שנת הלימודים, מעורבות פעילה בהכנת תוכניות הלימודים ובהדרכה פדגוגית של המורים, כמו גם השתתפות מלאה בכתיבת הבחינות". וכשאריה לב מדבר על מומחים, הוא מדבר על מומחים מן האקדמיה. וכשאריה לב מדבר על מעורבותם של מומחים מן האקדמיה, הוא



מכוון את דבריו "לכל המערכת". הוא מציע להתחיל ליישם את הצעתו ב"ניסוי מצומצם בהיקפו" בתחום הוראת השואה על־ידי "היסטוריונים מומחים שנושא הוראת השואה קרוב לליבם" ואחר כך להרחיבו לנושאי לימוד נוספים. "ללא ניסיונות מסוג זה לעירוב המומחים באופן ישיר במעשה החינוכי", מסכם לב את דבריו, "חוששני שייגזר עלינו לומר שוב ושוב [על הוראת ההיסטוריה] 'הרי זה דבר נורא' שנה אחרי שנה."

סביר להניח שאם רוצים לתקן את הקיים, לשכלל את אופן השימוש במקורות ראשוניים, ולהציג תמונה היסטורית מורכבת, הרי מומחי האקדמיה יכולים לתרום לעניין תרומה של ממש. אבל אני לא משוכנע שיש בזה די. אם מצבה של ההיסטוריה בבית הספר ככלל מטריד, והוא מטריד, אני חושב שכיוון הפתרון צריך להיות הפוך מזה שמציע אריה לב. הפתרון שמציע לב הוא ברירת המחדל המשותפת לרוב אלה המנסים לאבחן את בעיותיה של מערכת החינוך ואת הפתרון האפשרי להן: לגרור את האקדמיה עוד ועוד, עמוק יותר ויותר, אל בתי הספר והכיתות כדי לשפר ולקדם את הלמידה וההוראה. אני חושב שההפך הוא הנכון: רק אם נרחיק את האקדמיה מבית הספר נוכל לאושש את מצבה של ההיסטוריה בכיתה.

\*

להיסטוריה הבית־ספרית יש רומן. או אולי מדויק יותר לומר שיש לה מערכת יחסים. מערכת יחסים מחוץ לבית הספר. יש לה מערכת יחסים עם ההיסטוריה האקדמית. זו מערכת יחסים ארוכה מאוד ומפרה, אבל היא גם מאוד בעייתית בעיני. למרות שקשה להמעיט בערך תרומתה של ההיסטוריה האקדמית ללימודי ההיסטוריה בבית הספר, זו מערכת יחסים לא כל כך בריאה. זו מערכת יחסים מאוד לא שוויונית. היא כרוכה בהתבטלות עצמית, בהמעטת ערך, בחוסר ביטחון, בהליכה על בהונות של ההיסטוריה הבית ספרית ביחס לזו האקדמית. ההיסטוריה הבית ספרית נושאת עיניה מלמטה למעלה אל חוגי ההיסטוריה באוניברסיטאות, ואל מה שמתרחש בהם כאל מקור ההשראה המרכזי, שלא לומר הבלעדי שלה. זו מערכת יחסים מונוגמית. זו מערכת יחסים שמייצרת לא פעם קיבעון מחשבתי ולא

פעם סוגרת אפשרויות ולא פותחת אותן. לא פעם יש תחושה שההיסטוריה הבית ספרית מחובקת חיבוק דוב על־ידי ההיסטוריה האקדמית. לחיבוק הזה יש בעיני מחירים לא מבוטלים, וארצה לגעת באחדים מהם.

מצב היחסים הזה מעוצב, לדעתי, בתוך גבולותיו של מעגל קסמים. שיש בו ביצה, ויש בו תרנגולת, וכרגיל לא כל כך ברור מה קדם למה. מערך הפיקוח על הוראת ההיסטוריה מזמין את ההיסטוריונים מן האקדמיה להטביע בו את חותמם, והם מצדם מטביעים בו, זה ברור, את חותמם האקדמי. כך מועצמת תחושת חוסר הביטחון של הפיקוח על הוראת ההיסטוריה לצעוד שלא בעזרת הקביים האקדמיים, והוא מזמין את האקדמיה להעמיק עוד יותר את השפעתה.

המזכירות הפדגוגית היא הסמכות המקצועית העליונה במשרד החינוך בנוגע לכל הנושאים הפדגוגיים, ובראשה מכהן יושב ראש המזכירות. באמצעות מפקחים־מרכזיים (מפמ"ר) מקיימת המזכירות הפדגוגית את הפיקוח על כל המקצועות הנלמדים בבתי הספר. המפמ"ר אחראי לכל הצדדים התוכניים והפדגוגיים של מקצוע ההוראה עליו הוא מופקד. כל מפמ"ר גם מרכז את ועדת המקצוע שתפקידה לייעץ לו בענייני תחום הדעת שעליו הוא מופקד. מפמ"ר ההיסטוריה הוא באופן מסורתי "איש שטח". כיום משמשת בתפקיד הד"ר אורנה כץ אתר. יו"ר הועדה המקצועית הוא באופן מסורתי היסטוריון מן האקדמיה, כיום משמש בתפקיד שמחה גולדין שהוא פרופ' בחוג להיסטוריה של עם ישראל וראש המרכז לחקר התפוצות ע"ש גולדשטיין־גורן באוניברסיטת תל אביב.

במאמר שפירסם לפני שנים אחדות בכתב העת *ארץ אחרת* (יולי 2012) עומד גולדין על "עיוות", כלשונו, ממנו סובלת ההיסטוריה הבית ספרית, עיוות שמקורו בצמצום המתמשך במספר שעות ההוראה, לנוכח היקפו של חומר הלימוד. הוא מצר על כך ש"בכל שנה המפקחת על הוראת ההיסטוריה נאלצת להחליט מה יילמד מה לא יילמד מתוך מה שהוסכם עליו שהוא הכרחי להוראה", ומיד אגע באותו מה "שסוכם עליו שהוא הכרחי להוראה". גולדין פורס בפסקה החותמת של המאמר את האני מאמין שלו ביחס לאופן שבו צריכה ההיסטוריה להילמד בבית הספר: "דבר אחד ברור", הוא כותב, "כדי

להנחיל את עקרונות לימוד ההיסטוריה של העולם ושל עם ישראל, כדי לעשות את התלמידים משכילים בהיסטוריה, ולצייד אותם ביכולת לנתח מקורות היסטוריים, יש צורך בלא פחות משלוש שעות בשבוע של הוראת ההיסטוריה בכיתות ו-ט".

מאחורי השורות הללו מבצבצת דמותו של תלמיד ההיסטוריה הרצוי לשיטתו של גולדין: תלמיד בית הספר, שהוא בבחינת "מיני היסטוריון אקדמי" השוקד על ניתוח מקורות ראשוניים, תוך שהוא מפנים את עקרונות לימוד ההיסטוריה, שלא כל כך ברור מדבריו של גולדין מהם, אבל אני מניח שהמדובר בעקרונות המשמשים את ההיסטוריון האקדמי במחקריו. עוד מעט אביא דוגמה לעניין הזה. אבל עוד קודם לכן אחזור לאותו מה "שסוכם עליו שהוא הכרחי להוראה" שהשעות המצומצמות לא מאפשרות להורות אותו. ובכן, מה שסוכם עליו שהוא הכרחי להוראה נקרא **תוכנית הלימודים**.

תוכנית הלימודים מעוצבת ונחתמת על ידי העומד בראש ועדה שמכונסת על ידי המפמ"ר, וגם הוא היסטוריון מן האקדמיה. במקרה של התוכנית הנוכחית לחטיבה העליונה בחינוך הממלכתי היה זה הפרופ' ישראל ברטל מהחוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים. ב־1995 התכנסה "ועדת ברטל" לראשונה. היא דיברה, דנה, החליטה וניסחה את תוכנית הלימודים הנוכחית וחתמה אותה תשע שנים מאוחר יותר בשנת 2003. לאחר אותן תשע שנים התברר כי התוכנית בלתי ישימה בעליל. התברר שלא ניתן לישמה בבתי הספר כיוון שמנסחיה לא הביאו בחשבון את "אילוץ השטח", לא ראו לנגד עיניהם לא את המורים, לא את התלמידים, ולא את משך הזמן העומד לרשות המורים (את אותו עיוות עליו מדבר גולדין). כיוון שכך, כונסה ועדה נוספת, "ועדת עופר", בראשות הפרופ' דליה עופר מהמכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית, שישבה על המדוכה עוד שש שנים, החל משנת 2003 ועד לשנת 2009, כדי לייצר את ההתאמות בין התוכנית שניסחה ועדת ברטל למציאות החינוכית בבתי הספר. התוצאה היא חוברת דקיקה בת כ־65 עמודים מאוד מרווחים שבין שורותיהם מכונסות 15 שנים – כן 15 שנים! – של עבודה.

לפני כמה שנים, בין בורקס לקפה בהפסקה של כנס שנערך באוניברסיטת בר אילן, ניגשתי אל הפרופ' ברטל ושאלתי אותו לפשר העניין ולסיבה למשך הזמן הארוך שנדרש לוועדה כדי לנסח חוברת דיקקה שכזו של תוכנית הלימודים. הוא פטר אותי בכך שלוח הזמנים הזה מבטא לדעתו הישג עצום.

מכל מקום נראה שגם ו"ועדת עופר" עשתה עבודה – איך לומר? – "לא משהו", שכן גם התוכנית שיצאה תחת ידיה עוברת סינון נוסף של נושאים בדרך לבחינת הבגרות. בתחילת השנה מתפרסם אשנ"ב (ארגון שנתי של נושאי הלימוד בהיסטוריה) המחלק את פרקי תוכנית הלימודים לשלוש קבוצות. קבוצה ראשונה כוללת פרקים מהם יחוברו השאלות בבחינת הבגרות; קבוצה שנייה כוללת פרקים שאמורים רק לגשר ולקשר את הפרקים הנכללים בקבוצה הראשונה ומהם לא יחוברו השאלות בבחינת הבגרות; וקבוצה שלישית שבה יכללו פרקים, בלשון הפיקוח על הוראת ההיסטוריה "שלא יוקצו להם שעות לימוד בתוכנית השנתית", ובעברית – שלא יילמדו, ומהם מן הסתם גם לא יחוברו שאלות בבחינת הבגרות. נמצאנו למדים כי "ועדת ברטל", ובעקבותיה "ועדת עופר", לא השכילו להתאים את היקפה של תוכנית הלימודים לזמן העומד לרשות המורים כדי ללמד אותה, להתאים אותה לאותן שעות דלות עליהן מתלונן, בצדק רב, גולדין. תוכנית שנהגתה ונוסחה על ידי היסטוריונים מן האקדמיה; הייתי סקרן לדעת מה עשו בוועדות הללו במשך כל השנים האלה; איך שוקדים על תוכנית לימודים בהיסטוריה במשך חמש עשרה שנים. אבל במשרד החינוך הצליחו להתיש אותי. משביקשתי לעיין בפרוטוקולים של ישיבות הוועדות, נתקלתי בסרוב. גייסתי לצדי את התנועה לחופש המידע ואת עורכי דינה למאבק ממושך שגם צלח, אבל גם הצליח להוציא לי את הרוח מהמפרשים. הצליחו אנשי משרד החינוך. נשברתי ולא זכיתי לראות את הפרוטוקולים, שנשארו חידתיים עבורי.

אני משוכנע שמנסחי התוכנית הם היסטוריונים משכמם ומעלה, אין לי שום ספק בכך. אבל אני לא משוכנע שהם בקיאים, למשל, בסוגיות הנוגעות לאופן שבו ילדים תופסים מושגי זמן וכרונולוגיה. בשאלות כגון, האם חריגה מהסדר הכרונולוגי של הסיפור ההיסטורי

תיצור בעיות הבנה אצל התלמידים ותערער את יכולתם להפנים את החומר. והאם הם, מנסחי התכנית, בקיאים במחלוקות המחקריות של השנים האחרונות בקרב אנשי חינוך חוקרי הוראת ההיסטוריה, המאתגרות את מודל ההסבר הכרונולוגי המסורתי המבוסס על ההנחה כי הבנת הזמן ההיסטורי היא שאלה של גיל בלבד, ומצביעות, בין השאר, על כך שמורכבות תפיסת הזמן של התלמיד יכולה להיות מושפעת מן האופן שבו מתייחס המורה אל הזמן ההיסטורי במסגרת שיעוריו (ראו בהקשר זה: Stow & Haydn, 2000, 83-97)? סוגיות אלה לדעתי צריכות להיות נר לרגלי מנסחי תוכניות לימודים בהיסטוריה ומעצביהן.

ואני גם מבקש לתהות ולשאול: למה לא להפקיד את בנייתה של תוכנית הלימודים בידי המורים? הם שיודעים טוב יותר מכל היסטוריון באקדמיה מה אפשרי ומה לא אפשרי, מה נכון ומה לא נכון, מה כדאי ומה לא כדאי. את זה אין מי שיודע טוב יותר מהם. אפשר להיוועץ בהיסטוריונים, כמובן, אפשר לשאול לדעתם, אפשר להתלבט איתם, להתווכח איתם, אבל עיצובה של התוכנית והתאמתה לנעשה בשטח ולכיתות צריך להיות מופקד בידי העושים במלאכה. אולי זה נשמע על פניו רעיון דמיוני, אבל בעיני הוא אמור להיות מובן מאליו. בדיוק כשם שאין המורים אחראים על עיצוב סדר היום של החוגים להיסטוריה באקדמיה, כך ההיסטוריון האקדמי לא יכול להיות אחראי לעיצוב סדר היום החינוכי בבית ספרי! הוא יכול לומר מה דעתו, הוא יכול להשיב על שאלות, הוא יכול להתוות דרך, הוא יכול להשיא עצות, אבל הוא פשוט לא יוכל להיות אחראי לעיצוב סדר היום של הוראת ההיסטוריה בבית הספר. אי אפשר שמה "שסוכם עליו שהוא הכרחי להוראה" יסוכם על ידי ההיסטוריונים מן האקדמיה.

כך, בתוך מסגרת תוכנית הלימודים שהותוותה על ידי ההיסטוריונים מן האקדמיה צריכים המורים ללמד את התלמיד להיות "מיני היסטוריון אקדמאי", הם צריכים להנחיל לו "את עקרונות לימוד ההיסטוריה, וגם את היכולת לעבוד עם מקורות ראשוניים", כפי שמגדיר זאת גולדין. אני רוצה להציג את המשמעות המעשית של הרצון הזה ולתהות על עצם נחיצותו.

### המקורות הראשוניים

כדי "לעשות היסטוריה" נדרש ההיסטוריון לכישרים משלושה סוגים: יכולות טכניות (דוגמת פלאוגרפיה – חקר כתב היד והתפתחותו הגראפית); היכולת לעבוד עם מקורות ראשוניים ומשניים; ויכולות פרשניות, ובהן היכולת לנסח טיעון מסתבר על בסיס הממצאים ולהראות את ייחודיותו, היכולת לשלב במסגרת תיאורטית מתאימה, היכולת לשכנע. היכולות הפרשניות הללו נסמכות כמובן על שורה של יכולות אחרות: כתיבה לוגית, רהוטה ומעניינת; קריאה ביקורתית; יצירת קישורים; הבחנה בתבניות; אינטגרציה של חומרים ועוד (Jordanova 2000:185-186). מטעם שלא אנסה לברר אותו כאן, מכל מגוון "העיסוקים" של ההיסטוריון בחרה המערכת להצביע על **העבודה בארכיון** כזו העומדת בליבה של החקירה ההיסטורית. כיוון שכך, אחד הביטויים היותר מובהקים לניסיון של ההיסטוריה הבית ספרית להתחקות אחר זו האקדמית הוא השימוש במקורות הראשוניים.

לאורך שנות דור נעשה שימוש זה או אחר במקורות הראשוניים במסגרת הוראת ההיסטוריה בבית הספר. עצימות השימוש משתנה לאורך ציר הזמן (ראו למשל: זון תשכ"ג; טורי תשכ"ג), אבל נראה שלאחרונה הם זוכים לנוכחות רחבה במיוחד הן בספרי הלימוד בהיסטוריה המאושרים על ידי משרד החינוך, ויותר מזה נדמה שהשימוש בהם הולך ומשתלט על בחינת הבגרות. בשנים האחרונות המקורות אינם רק טקסטואליים; יש גם שימוש במפות, תמונות, קריקטורות, ואם אני מבין נכון גם בסרטים, בדרך לבחינת הבגרות: אותן בחינות המהוות את הקו שמסמנת המערכת למורים להתקדם לעברו, ויש להם מקום מרכזי גם בתפיסת הוראת המקצוע אצל מי שעומד בראש ועדת המקצוע כיום, כפי שהראיתי.

השימוש במקורות ראשוניים בהוראת ההיסטוריה בכיתה, ובעיקר בבחינה, נועד בראש וראשונה לבטא את המחויבות של המערכת לניסיון לייצר דגם של תלמיד "מיני היסטוריון", ובאופן מסורתי מוצמדים לשימוש בו שני הסברים פדגוגיים. ההסבר האחד, המופיע גם בתוכנית הלימודים, מעלה על נס את המקור הראשוני ככזה שעשוי לעזור בפיתוח החשיבה הביקורתית של התלמיד. אמנם אופן

השימוש כיום במקור הראשוני בהוראת ההיסטוריה, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בבחינת הבגרות, לא מממש את הפוטנציאל הזה: נהפוך הוא, כפי שהראיתי במאמר הקודם שאליו מתיחס לב, אבל באופן עקרוני זה כמובן אפשרי. (וכאמור, כאן הסעד של ההיסטוריונים מהאקדמיה יכול להועיל רבות. אבל גם מעט תשומת לב של המורים יכולה לשפר את המצב פלאים. העובדה שהשימוש שנעשה במקורות הראשוניים בפועל איננו ראוי, לא יכולה לשמש כלי לניגוח יכולותיהם של המורים, באופן עקרוני, לעשות שימוש ראוי ומושכל בהם, ולטענה כי רק אנשי האקדמיה עשויים לעשות את זה, כפי שמציע לב.)

הסבר פדגוגי שני, שעולה על פי רוב כדי להצדיק את השימוש במקורות הראשוניים, הוא זה המצביע על תפקידם ב"החיאת התמונה ההיסטורית". הנה דברים שאומר על כך שלמה שביט בספר שכתב לפני הרבה זמן, אבל ליחו לא נס:

תפקיד אחד [של המקורות] הוא תיאור של אירועים. בהמשך ... מובא קטע מעדותו של אב בפני ועדה פרלמנטרית, שנתמנתה ב־1833 לחקור את תנאי עבודתם של ילדים ונערים במפעלי התעשייה של אנגליה. די לעיין בדברי האב, המספר כיצד עליו להעיר את ילדיו לעבודה כשדמעות חונקות אותו, כדי להיווכח במה גדול כוחו של מקור תיאורי מאין זה. גם מחבר הספר יכול לספר על תנאי החיים הקשים של הילדים בימי המהפכה התעשייתית באנגליה אבל בוודאי בלי אותה חיוניות, בהירות ורגישות. האב ראה את הדברים, השתתף בהם וכאב אותם, ותיאורו מידי, חי, ואותנטי יותר מכל שיכול לבטא מחבר הכותב ספר לימוד היום. מ' הנדל היטיב לבטא את ההבדל בין ספר הלימוד והמקור "ספר הלימוד מרצה את ההתרחשויות בעבר מתוך פרספקטיבה, הנותנת לו עמדה של שלווה אפית; וההיסטוריה הריהי דרמה סוערת..." ואת היסוד הדרמטי קל יותר לקלוט מתוך המקור. המקור יותר מהטקסט, עשוי לסייע ללומד לתאר לעצמו את האנשים שפעלו בעבר וליצור מעין מגע שבדמיון עימם (שביט, 1985: 15).

דבר דבור על אופניו: חשיבות השימוש במקור ההיסטורי בכך שהוא צובע את המציאות ההיסטורית בצבעים עזים הרבה יותר מספר הלימוד. בדבריו של שביט יש בעיני רגישות נכונה לגבי מה שחשוב בהוראת ההיסטוריה, אבל המסקנה שהוא גוזר ממנה היא מוטעית. "החייאת התמונה ההיסטורית", כהסבר פדגוגי לשימוש במקורות הראשוניים, הוא הסבר מסדר אחר, מסדר גבוה יותר מאשר "פיתוח החשיבה הביקורתית". זוהי בעצם בעיני מטרת העל של הוראת ההיסטוריה וממנה ניתן לגזור את כל שאר המטרות החשובות לתוכנית הלימודים. אם לא נפרוס את ההיסטוריה עבור התלמידים "כדרמה סוערת", כסיפור דרמטי, זה לא "יעבוד". אם זה לא יהיה מעניין – ואני גוזר גזרה שווה בין "להחיות את התמונה ההיסטורית" לבין להיות מעניין – הנסיון לממש את שאר מטרות הוראת ההיסטוריה לא יעלה יפה. זה יהיה אולי אפשרי, אבל צולע ועם יד אחת קשורה מאחורי הגב. ומסתבר שמטרת העל הזו – לייצר עניין – איננה חלק ממטרות הוראת ההיסטוריה כפי שהן מופיעות בתוכנית הלימודים. הכיצד?

המקור ההיסטורי המובא בספרי הלימוד (אם בחירתו טובה) אכן עשוי לייצר דרמה היסטורית שספרי הלימוד המשמשים היום יתקשו לייצר. אבל זה נכון לגבי ספרי הלימוד המשמשים כיום, אותם ספרים שזכו לאישור הפיקוח על הוראת ההיסטוריה העוטף עצמו בגלימה אקדמית. אישור שלא נוגע אף פעם למידת העניין שהספרים האלה יכולים לייצר ולאופן בו הם מסוגלים להחיות את התמונה ההיסטורית, אלא לדיוקם ההיסטורי של הספרים ולנרטיב הפוליטי שהם בוחרים לאמץ בלבד.

אבל זה כמובן לא נכון לגבי ספרי לימוד באופן עקרוני. הסיבה לכך שהספרים הנמצאים בשימוש כיום אינם מצליחים לייצר את הדרמה ההיסטורית שמצליחים לייצר המקורות הראשוניים היא שהם נכתבים לפי הרוח הנושבת בפרוזודורי המחלקות להיסטוריה באקדמיה. הם שבויים בקונספציה האקדמית. והכתיבה האקדמית מייצרת מחקרים מאלפים, אבל היא לא בהכרח מייצרת טקסטים מאלפים, כאלה היכולים לעורר עניין אצל הקוראים. ובהרבה מובנים כאן קבור הכלב.



אני חושב שלכתוב טקסט לא מעניין, או ללמד באופן לא מעניין זו פריבילגיה שאולי יש להיסטוריה באקדמיה (הסטודנטים בכל מקרה יקראו את המאמר לקראת הבחינה בסוף הסמסטר, ועד אז יישארו לשבת על פי רוב דוממים במהלך הרצאה, גם אם היא משעממת: מי מאתנו לא חווה חוויה שכזו?), אבל לא להיסטוריה הבית ספרית. ההיסטוריה הבית ספרית פשוט לא יכולה להרשות לעצמה לא לעניין. מורה שלא מצליח לעניין את התלמידים "מאבד" את הכיתה שלו. הוא צריך להיאבק כל הזמן על תשומת ליבם של הילדים ולהיות תמיד, אבל תמיד, מעניין יותר מהאלטרנטיבות – שיחה עם החבר שיושב ליד, שליחת SMS וכו' – אחרת הם יבחרו בהן, ויהיה בלגאן בכיתה. להיות מעניין איננה בהכרח סוגיה מרכזית עבור ההיסטוריה האקדמית (וזה גם הסיבה שיצירת עניין בהוראת ההיסטוריה איננה חלק ממטרותיה של תוכנית הלימודים המובלת על ידי האקדמיה), אבל היא מרכיב קריטי של ההיסטוריה הבית ספרית. והיא קריטית גם עבור ההיסטוריה הציבורית – אותה היסטוריה הנעשית במרחב הציבורי: בסרטים דוקומנטריים, במוזיאונים היסטוריים וכו'. לשתיהן מחויבות עמוקה לייצר עניין, תחילה אצל התלמידים (כך אני מאמין), ושנית אצל הציבור הרחב, מחויבות שהיא הרבה יותר עמומה כשהמדובר בהיסטוריה האקדמית. כיוון שכך, אני חושב שהמערכת יכולה לצאת נשכרת דווקא לו הפנתה מבט מן ההיסטוריה האקדמית כמקור השראה בלעדי, לו הביטה גם אל ההיסטוריה הציבורית ואל העוסקים בה כמקור השראה לעשייה בכיתות. מכאן, ולא מן האקדמיה, כפי שטוען לב, עשוי לדעתי להגיע השינוי המיוחל בהוראת ההיסטוריה, שכן ההיסטוריון הציבורי והמורה בכיתה חולקים גורל דומה: שניהם שבוים בהכרח לייצר עניין. אתן דוגמה.

#### הדמות ההיסטורית

מה גורם לנו לקרוא סיפור בשקיקה? מה גורם לנו לרצות כבר להגיע מן העבודה הביתה, לקחת ליד את הספר, לפתוח את אוזן החמור שעשינו בו אמש לפני שצנחנו לשינה, ולקרוא? אנחנו בדרך כלל מוכנים להניח את העולם בצד, להיכנס למיטה, לצלול לתוך ספר, ולא

להיות מסוגלים להניח אותו מן היד, רק במידה שהוא מצליח לגעת בנו. לרגש אותנו. בסופה של הקריאה אנחנו יכולים למצוא את עצמנו שכובים על הגב, הספר שסימנו זה עתה מונח סגור והפוך על החזה, העיניים בוחות בתקרה והראש רוחש מפעילות ומחשבות: מנסה לברר מה קראנו, מה אנחנו מרגישים, מה צריך היה הגיבור לעשות ולא עשה, מה הוא עשה אחרת מאתנו, מה אנחנו לוקחים אתנו מהסיפור לחיים שלנו. אנחנו יכולים גם להרגיש עצבות, וגם למצוא דמעה בזווית העין, או לחייך לעצמנו חיוך רחב, וגם לצחוק. הקריאה עשויה להיות חוויה רגשית עמוקה ופעמים אף מעצבת אישיות. איך זה קורה? אילו מנגנונים יוצרים אצל הקורא את התגובות הללו?

נראה כי הנרטיב הבדיוני, ולדעתי גם ההיסטורי, משפיע על הקורא בעיקר באמצעות הרגשות שהוא מצליח לעורר בו. המחקר יודע למנות חמישה סוגים של תגובות שכאלה: סימפטיה, הזדהות ואחרות, תוך שהוא מצביע על מרכזיותן של הדמויות ביצירת אותם רגשות (Oatley, 1994).

ההיסטוריה הנלמדת בבית הספר, כפי שעולה מתוך מאות השיעורים בהם צפיתי, מתוך ניסיוני כמורה להיסטוריה ומתוך היכרותי האינטימית את הוראת ההיסטוריה בבתי ספר בכלל, וכפי שעולה מתוך עיון בספרי הלימוד – בהיסטוריה הזו, מתברר, אין כמעט דמויות. בכל אופן לא דמויות במובן הנרטיבי הספרותי. בהיסטוריה הזו יש "צבירי דמויות": יש בה גרמנים, יהודים, נאצים, צרפתים, בריטים, נוצרים, רומאים, יוונים, צדוקים, פרושים וכיוצא באלה. ומה שברור הוא ש"צבירי הדמויות" הללו לא יכולים ליצור אצל התלמידים חלקים רחבים מן העושר הרגשי שיכול היה לחבר אותם אל הסיפור ההיסטורי, והם נשארים מרוחקים, מסוייגים ומשועממים בשיעורי ההיסטוריה. זאת ועוד: לפעמים, בין "צביר דמויות" אחד לאחר יישנן גם דמויות קונקרטיות שזוכות לאזכורים מינוריים בספרי הלימוד ובכיתות. לפעמים רק בשמן ובתפקידן, כמו ויטוריו אורלנדו ראש ממשלת איטליה, נציג איטליה בוועידת ורסאי; ולפעמים רק בשמן בסמוך לאיזה אני מאמין מזוקק שלהן: וורן הרדינג, הנשיא העשרים ושבעה של ארצות הברית, שטבע את הסיסמה "השיבה לנורמליות", או קלווין קולידג', הנשיא השלושים

של ארצות הברית, שהכריז "מה שמעסיק את ארצות הברית הם עסקיה". אבל לפעמים, ולא לעתים קרובות, מופיעות דמויות היסטוריות הזוכות לנוכחות של ממש כמו הרצל, היטלר, צ'רצ'יל, בן גוריון, לינקולן. אבל גם הן לא מצליחות לייצר את הדבק שיחבר את ליבו של התלמיד אל ההיסטוריה שהוא לומד. נשאלת השאלה מדוע? מחבריהם של מדריכי כתיבה, שצצים כיום כפטריות אחר הגשם, יודעים לשים את האצבע על הסיבה לכך: ליקוייה של דמות הם, במידה רבה, מה שהופך אותו או אותה לקלים לחיבוב. הם טוענים שאנחנו כקוראים היינו רוצים שהדמיות יהיו דומות לאנשים שאנחנו בוחרים לנו כחברים. כלומר, שיהיו להם רבים מן הפגמים שיש בנו. הם אומרים שבסיפור טוב, כמעט תמיד, הדמויות הן בעלות חולשות אנושיות המעוררות בקורא הזדהות (יבין, 2012: 80), ושהזדהות עם דמות היא הדלק המניע את נפשו של הקורא, התנאי ההכרחי לכך שהוא יתעניין בה ובגורלה – שהרי כולנו יצורים אגוצנטריים המתעניינים יותר מכל בעצמנו (או בכפילינו הספרותיים). והם מרבים להשתמש בדוגמא של סופרמן "גיבור העל" שגם לו ייצרו כותביו נקודת חולשה: הרגישות למינרל קריפטונייט ולקרינה הנפלטת ממנו המחלישה אותו, הופכת אותו לפגיע, ואף עלולה להרוג אותו. והנה הרצל, למשל, הוא הדמות היחידה כמעט שלה מוקדש פרק "משלה" בתוכנית הלמודים: "פועלו של בנימין זאב הרצל לבניית התנועה הציונית ולארגונה". אבל אופן "הטיפול" בו משאיר אותו כדמות שהילדים לא יכולים להתחבר אליה. כך התרשמתי משעורים רבים בהם נכחתי וכך עולה גם מן האופן בו מוצגת דמותו בספר הלימוד. שם הוא מוצג כחוזה של מדינה המניע תנועת המונים למימוש הרעיון הציוני; כמי שמקיים מפגשים עם שועי עולם: עם סולטן טורקי ועם קיסר גרמני; כמכנס קונגרסים סדרתי, ונראה שזה "לא עובד", שכן אין בדמותו אותם חומרים שיכולים לקשור אליו את התלמידים. "הרצל שלנו", הרצל בכיתה ובספר הלימוד, הוא הרצל לא אנושי ונטול חולשות. אבל אפשר "לייצר" עבור התלמידים גם הרצל אחר. כמו, למשל, הרצל כזה שפגש את מודי בראון בין דפי הביוגרפיה שלו שכתב עמוס אילון. על הפגישה הזו סיפר מודי

בשיעור היסטוריה שהעביר לפני כמה שנים לתלמידים בכיתה י"א בבית ספר בתל אביב:

בנימין זאב הרצל חוזה המדינה. האיש שהמציא אותנו, האיש שחלם אותנו, האיש שכתב את אחד הטקסטים הבולטים, המשפיעים, המהפכניים, הנבואיים מה שתרצו של סוף המאה ה־19 תחילת המאה ה־20. ב־1898 סוף סוף מגיע לארץ ישראל. כבר אחרי שפרסם את *מדינת היהודים*, את החזון האוטופי פוליטי שלו, אחרי שכבר הרים תנועה, אחרי שכבר עשה קונגרס, סוף סוף הוא מגיע לארץ שהוא מפנטז עליה, חולם עליה, מתכנן עליה תוכניות. אה... הוא מגיע באנייה, כמובן... הוא חולה במחלת ים מקיאה כל הדרך. ביפו, מכיוון שאניות גדולות לא יכולות להיכנס אל המזח יש מן סירה כזאת. הוא יורד אל הסירה, והסירה לוקחת את בנימין זאב הרצל חוזה מדינת היהודים, מלך היהודים כמו שקראו לו. מלך היהודים מגיע לארץ ישראל. וברדתו מן הסירה אל הרציף ביפו, ברגע היסטורי ומכונן זה, הרצל שם את רגלו על הרציף ו... נוקע אותה. את שאר הביקור בארץ ישראל הוא יעשה בצליעה.

כשקראתי על הרגע הזה (ממשיך מודי ומספר), בספר המצוין של עמוס אילון *הרצל*, הביוגרפיה המדהימה של עמוס אילון על הרצל, מומלץ ביותר כמו כל ספר של עמוס אילון, באופן אישי החיים שלי השתנו. א... אבל יותר ממוקד זה הרגע שהתחברתי לדמות הענקית הזאת המזוקנת שהתנוססה לכל אורך הילדות שלי מעל ראשו של המורה. כי אני לא יודע איך זה לחזות מדינה, או איך זה להגות רעיון כל כך מהפכני... אמ... אני לא יודע איך זה לנסות להניע... לשנות את מהלך היסטוריה, לבקר אצל... לנסות להיפגש עם הסולטן והקיסר... לנסות להניע תנועה, ולנסות ולהצליח להניע תנועת המונים של מאות אלפי ומיליונים. מה לי ולזה? איך אני מסוגל בכלל לתפוס את זה? להבין את זה? אבל לנקוע את הרגל ברגע הכי פחות מתאים, להתפשל ברגע שאתה צריך להיות הכי ייצוגי והכי חגיגי, את זה אני מכיר היטב. כולכם

מכירים את זה. ולכל אחד מאיתנו יש את הרגע הזה. רגע הפדיחה הלא ראויה ברגע הלא נכון.

ליורם קניוק יש זיכרון משיעורי ההיסטוריה. זיכרון לא שכיח, זיכרון שתלמידים רבים אין להם, כאמור. וכך הוא נחרט בזיכרונו. קניוק, יליד 1930, כותב בספרו *מש"ח*, שהתפרסם בשנת 2010, על אירוע שהתרחש בבית הספר כשהיה בן 17, דהיינו 63 שנים אחרי שעזב את בית הספר. הנה הזיכרון היחיד שהוא מעלה מתוך "המקום שהיה נפלא להיות בו" כלשונו, בית הספר "תיכון חדש" בתל אביב. 63 שנה אחרי:

מה שאני זוכר הוא שסתם יום אחד, בשליש הראשון של י"ב בבית הספר "תיכון חדש"... עם טוני הלה המנהלת המלהיבה שנראתה כמו עכברה מפוארת, שיום אחד נעמדה על כיסא ועצמה את עיניה, שדמעות מבעד לשמורותיהן הנעולות, ובמין כיסוף עמוק החלה לתאר איך ב־1077 עמד היינריך הרביעי מול טירת קנוסה, שבה התחבא האפיפיור גרגוריוס השביעי מאחורי וילון, ואיך עמד היינריך המסכן, בקור, בשלג, בארץ הצחיחה, איך עמד יחף, אמרה ביופי העמוק שלה, איך עמד בלי נעליים, בלי גרביים, בלי מעיל, בלי חולצה, בלי תחתונים ובכה אל האפיפיור, שהתחבא בלבוש חם ומאחוריו אח בוערת והציץ וראה את היינריך הרביעי הנאה, הגיבור, המלך המהודר והאהוב עליו, אהובו האמיתי, קופא עירום ומתחנן על נפשו, וכולנו, כל הכיתה בכינו לשמע גורלו של היינריך הרביעי... (קניוק, 2010: 13)

בפרפרזה על דבריו של מודי, אפשר לזהות שמה זה להיות אפיפיור אני לא יודע. אני גם לא יודע מה זה להיות מלך. ומה לי ולמאבקים בין השניים? מה לי ולכל זה? אבל מה זה לחוש קור (גם אם זה רק קור של חורף ישראלי) בעוד לצדנו יש מי שחשים חום, את זה אני מכיר היטב, את זה כולנו מכירים היטב. כל מי שנאלץ להתעורר בבוקר חורפי ולצאת מהמיטה בעוד זוגתו או ילדיו, או אחיו נשארים לישון מתחת לשמיכות הפוך החמימות מכיר את התחושה הזו. נוצר אצלך הרושם שהגורל התאכזר אליך. אתה הופך להיות אדם שקינאה בוערת בו שעה שאתה מביט מעבר לכתף אל מי שיכולים להרשות

לעצמם להמשיך לנמנם במיטה החמה מתחת לשמיכת הפוך עוד חצי שעה, אל מי שנדמה לך ששפר עליו גורלו. את זה כולנו מכירים. אם אנחנו רוצים ללמוד משהו על עיצוב הדמויות ועל משמעותן העמוקה ללכידת תשומת ליבו ואהבתו של התלמיד, אנחנו צריכים להביט אל המקומות שמתמחים בייצור דמויות מורכבות, אנושיות. ההיסטוריה האקדמית היא לא המקום הזה, שכן עניינה בדרך כלל נטוע במקום אחר. אנחנו צריכים ללכת אצל המקצוענים, אל אנשי ההיסטוריה הציבורית: במאי הסרטים הדוקומנטריים, האוצרים במוזיאונים היסטוריים וחבריהם. למשל אל קן בארנס.

קן בארנס הוא ההיסטוריון הכי מפורסם והכי משפיע, ובמובנים רבים הכי מעניין כיום בארצות ברית (Harlan, 2003:169). הוא לא מלמד היסטוריה בשום אוניברסיטה, ויותר מזה הוא גם לא למד היסטוריה בשום אוניברסיטה. קן בארנס הוא כותב, מפיק ומביים סרטים דוקומנטאריים. הניו יורק טימס הגדיר אותו "the most accomplished documentary filmmaker of his generation". בסדרה בת שנים עשר פרקים שייצר על מלחמת האזרחים האמריקנית, ואשר שודרה בארצות הברית בסתיו 1990, צפו לפי הערכות כמאה מיליון בני אדם. היא נחשבת להיסטוריה הפופלארית ביותר שנכתבה או הופקה אי פעם. הסדרות שייצר אחר כך על ההיסטוריה של הבייסבול, ההיסטוריה של הג'ז, על מלחמת העולם השנייה, על תקופת 'היובש', על הפארקים הלאומיים ואחרות, כולן זכו לפופולאריות עצומה. רשימת הפרסים והעיטורים להם זכה נפרסת על פני שורות ארוכות בערך הויקיפדיה שלו. קן ברנס הוא סוג של "מתמטיקאי". הוא בוחר לספר סיפורים בהם  $3=1+1$ . השוויון המוזר הזה מבטא את המורכבות האנושית של גיבוריו ואת הסתירות הפנימיות שהם מכילים בתוכם. בדיוק כמונו. גם בחיים שלנו בעצם המשוואה הזו תקפה.

כשבנותי התאומות, נעמי ושירה, היו קטנות ולקחתי אותן כל בוקר לגן על האופניים, הייתה לנו פנטזיה משותפת. זה היה עוד בימים שרוכב האופניים לאנס ארמסטרונג היה גיבור תרבות בבית שלנו, בימים שעקבנו בעונג גדול אחרי ביצועיו בטור דה פרנס ביורפורט אחר הצהריים בשבועות הראשונים של חודשי יולי, והשתאינו

מביצועיו בעליות לפסגות האלפים ולפסגות הפירינאים כשהוא משאיר את שאר הרוכבים הרבה מאחור, מרחיק את קצה גבול היכולת האנושית. אז עוד לא ידענו שהסמים עזרו לו בזה. אז שירה עוד התחפשה לדמותו בפורים. והייתה לנו פנטזיה כזו שלנס אמסטרונג יום אחד יופיע ויקח אותן בבוקר לגן על אופניו. איזה כיף ומרגש זה יכול היה להיות.

עבור מי שמאמין שיצירת עניין היא המטרה החשובה ביותר בהוראת ההיסטוריה, הפנטזיה על מינוי קן בארנס לרשות ועדת המקצוע במשרד החינוך אמורה לעורר בו את אותה תחושת הכיף ואת אותו הריגוש. עצמו עיניים ודמינו, ואז הגידו את זה בקול: יו"ר ועדת המקצוע בהיסטוריה קן בארנס. חשבו כמה נפלא זה יכול להיות. הוראת ההיסטוריה תראה אחרת לגמרי, לא?

### ביבליוגרפיה

גולדין, ש' (2012), 'אם אתם מתפלאים מדוע הם לא יודעים היסטוריה', *ארץ אחרת*, 65, *הדברים שבוערים בליבנו*.

זון, נ' (תשכ"ג), המקור בהוראת ההיסטוריה, בתוך: *היסטוריונים ואסכולות היסטוריות קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השביעי לעיון בהיסטוריה*, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, עמ' 189-201.

טורי, י' (תשכ"ג), המקור בהוראת ההיסטוריה, בתוך: *היסטוריונים ואסכולות היסטוריות קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השביעי לעיון בהיסטוריה*, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, עמ' 202-207.

יבין, י' (2012), *בונים סיפור: הארכיטקטורה של מלאכת הכתיבה*, אור יהודה: כנרת, זמורה ביתן, דביר – מוציאים לאור בע"מ.

קניוק, י' (2010), *תש"ח*, תל אביב: ידיעות אחרונות.

שביט ש' (1985), *העבר כבעל משמעות: דרכים בהוראת ההיסטוריה*, גבעתיים, מסדה.

Harlan, D. (2003). 'Ken Burns and the Coming Crisis of Academic History', *Rethinking History*, 7 (2), 169-192.

Jordanova, L. (2000). *History in Practice*, London: Arnold.

Oatley, K. (1994). 'A Taxonomy of the Emotions of Literary Response and a Theory of Identification', in *Fictional Narrative. Poetics*, 23, 53-74.

Stow, W. & Haydn, T. (2000). 'Issues in the Teaching of Chronology', In: J. Arthur & R. Phillips (Eds.), *Issues in History Teaching* (83-97). London & New York: Routledge.



## על התרגום העברי לאיליאס לטינה

**איליאס לטינה** (האיליאדה הרומית), תרגום מרומית, כתב מבוא  
והוסיף הערות, נספח ומפתח שמות, אברהם ארואטי. הוצאת ספרים  
ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ה

**האיליאס** (או **האיליאדה**) **הרומית** (*Ilias Latina*) היא תקציר שירי  
ברומית של **האיליאדה** של הומרוס, המונה 1,070 טורים כתובים  
בהקסמטר (לעומת 15,693 הקסמטרים במקור!). שני אקרוסטיכונים  
בראשית השיר ובסופו ("איטליקוס כתב" בקירוב, בתיקון אות בכל  
מלה), ייחוס השיר למשורר "פֶּבְיוֹס איטליקוס" באחד מכתבי היד,  
ושיקולי פְּנִים של סגנון, משקל, אלוזיה ותוכן הביאו חוקרים  
מודרניים לידי זיהוי המחבר כפֶּבְיוֹס איטליקוס (קונסול 90 לסה"נ),  
אך הזיהוי שנוי במחלוקת; מוטל בספק גם ההלל המרומז לאוגוסטוס  
ושושלתו בטור 901, המקדים לכאורה את זמן החיבור לזמן שלטונו  
של אחרון קיסריה, נירון (מת 68 לסה"נ).

את רוב הפרטים האלה ניתן ללמוד מהמבוא שהקדים אברהם  
ארואטי לתרגומו – אם כי לא את כולם, כפי שאפרט להלן – וכן  
פרטים אחרים שמיעוטם אינם נוגעים לעניין לדעתי ועלולים לבלבל  
או להטעות. כך למשל היעדר ידיעות ברורות הן על מחבר **האיליאס**  
הרומית הן על מחבר **האיליאס** היוונית (הומרוס) אין ביניהם כל קשר  
משמעותי, הואיל ואין שום מכנה משותף בין נסיבות חיבורם של שני  
השירים, לכן אין מקום להשתמש בדמיון שטחי זה כנקודת מוצא  
לדיון (קצרצר אמנם) ב"בעיה ההומרית", דיון השולל את עצם  
ההצדקה לו בהסתייגות "אולם... שלא כשירות ההומריות... יצירתנו  
נתחברה בכתב מלכתחילה" (עמ' 2-1). נכון אפוא יותר לציין הבדל

מהותי זה כשלעצמו, ורצוי היה אף להרחיב את הדיבור על השלכותיו על תכנה וצורתה של היצירה הנדונה בהשוואה לאיליאס היוונית. גם הציטוט הנרחב ממסתו של לוקיוס אניוס סְנֶקָה *Ad Polybium de consolatione* (עמ' 7, הע' 12) מובא כדי לתת "תשובה ברורה לשאלה, אם אפשר וראוי להתקין תרגום בפרוזה לשירה אפית בכלל, ולשירתם של הומרוס וורגיליוס בפרט" (שם; **הבלטות** – א"נ); אלא שגם השאלה גם התשובה אינן שייכות לתרגום שירי של שירה כזאת (ומה גם שאיננה של הומרוס או ורגיליוס), ומקומן יכיר מן הסתם במבואות לתרגומיו בפרוזה של מר ארוואטי לאיליאדה ולאודיסיאה, שראו אור זה לא כבר.

לעומת זאת נעדר מהמבוא פרט שמן הראוי לציין ולו לשם הדיוק ושלמות הדיון. אף שהמתרגם דן בפירוט יחסי (עמ' 4-2) בתיקונים המוצעים לאות המשובשת באקרוסטיכון הפותח את השיר ("איטליקוס", בקירוב), הוא אינו מציין כלל שכדי שיתקבל האקרוסטיכון **הסוגר "כְּתַב"** (SCRIPSIT), שינו עורכי המהדורות המודרניות של הטקסט את סדר המלים בטור 1065 (המשמעות עומדת בעינה).

בערכו של הדיון ומהימנותו פוגמים לעתים ניסוחים פסקניים ודעות בלתי מבוססות דיין, העלולים לבלבל דווקא קוראים זהירים. על הייחוס השגוי של השיר למשורר היווני פינדרוס בחלק מכתבי היד פוסק המתרגם "זאת **בוודאי** תוצאה של שיבוש בהעתקת הכותרת של כתב יד" (הבלטות – א"נ); אך כפי שהוא מפרט להלן, מדובר בהשערה (נאה כשלעצמה) בלבד של עורך המהדורה העדכנית של השיר, מרקו סקפיי (Scaffai), שאף מצוטט בעקיפין כמצייין כי "ייתכן" שהעתקת הכותרת השתבשה באופן הנזכר (עמ' 2). הוא הדין לניגוד בין הסברה שבביבוס איטליקוס "נולד ככל הנראה באיטליה בין השנים 40 ל־50 ואפשר שחיבר את קיצור האיליאדה בשנות השישים של המאה הראשונה לספירה" להכרחיות המסקנה "עלינו להחשיב **אם כן** את האיליאס לטינה כיצירת נעורים, שנכתבה אולי כתרגיל באמנות השיר" (עמ' 5). המסקנות כביכול שהאיליאדה **הדומית** היא יצירת נעורים ואולי תרגיל באמנות השיר אינן אלא השערות בעלמא, גם אם היה המחבר צעיר בזמן כתיבתה, אולם רק

שתי פסקות אחריהן באה הסתייגות, כללית מדי וגורפת מדי – “כל הנאמר עד כאן הריהו בגדר השערות בלבד” (עמ' 6). לקויה בעיני יותר הנמקתו של המתרגם לטענה החד־משמעית כי “האיליאס לטינה אינה יכולה להיחשב תרגום מקוצר או חלקי של האפוס ההומרי” אלא “עיבוד מקוצר” (עמ' 9-10), יתרה מזו היא “יצירה חדשה ועצמאית, שהדגם היווני משמש לה השראה” (עמ' 16).<sup>1</sup> אין קושיה בקבלת ההבחנה בין “תרגום” ל“עיבוד” על פי אמת המידה שהאיליאס הרומית “מעטים מאוד הטורים בה שהם בבחינת תרגום נאמן לטורים מקבילים אצל הומרוס” (עמ' 9), גם אם אין לה ערך רב לדעתי, בהיותה מכנית משהו; אבל נסיונו של המתרגם (במבוא, עמ' 9-17, בהערות לשיר ובנספח) להוכיח שהבדלים ספורדיים שרשמם מועט ומוגבל בדרך כלל להקשרם, אשר אין להם השלכות מקיפות על פירוש האיליאס הרומית ומשמעותה, מצטרפים ליצירה חדשה ועצמאית ביחס לאיליאדה היוונית, מגמתי ובלתי משכנע בעיני. בין הבדלים אלה הוא מונה השמטת תמונות חשובות (נגזרת הכרחית של קיצור ותמצות!), הוספת פרטים (למשל שירת אפולו והמוזות ותיאור אלות הגורל באַקְפֶּרְסִיס של מגן אכילס), הוספת דימויים מקוריים (אין דוגמות במבוא – על הקורא ללקט אותן מההערות – אך גם דימויים “מקוריים” אלה שאולים בדרך כלל מוורגיליוס, אובידיוס ואחרים, כפי שמעיר בפירוט סקפיי), שינוי נאומי הדמויות (למשל דברי הלנה לפריס או תחינת הקטור לפני אכילס – השוני העיקרי בשני הנאומים הוא תוספת מנה הגונה של

1 ר' גם השוואת נאום פריאמוס אצל אכילס באיליאדה למקבילתו באיליאס הרומית (נספח, עמ' 104; הבלטות – א"נ): “המקור היווני הוא בבחינת השראה בלבד, המעבר הרומי נוטל ממנו כרצונו ומוסיף לא מעט פרטים מקוריים כיד הדמיון הטובה עליו. כך, אגב שימושו במוטיבים הומריים, הוא יוצר סיפור חדש. וכלום לא עשה כדבר הזה הומרוס בעצמו? כלום לא נטל ממסורת השירה שבעל פה חומר רב, עיבדו מחדש והתאימו למטרותיו הוא?” – כל זאת רק על סמך הפתוס המופרז של העיבוד הרומי לעומת המקור (הש' לדוגמה עמ' 69 הע' 115 על תחינת דולון: “[לעומת הומרוס] המשורר הרומי הסתפק רק במונולוג מלא פתוס מפי דולון”). נדמה לי שבשאלה זו יד הדמיון טובה דווקא על המתרגם.

פתוס), ואפיון "רומי" לא־מפתיע של דמויות ומלחמה (אודיסאוס, איניאס, טְרַיאַוּמְף); אלא שהבדלים אלה, כאמור, משמעותם מצומצמת ואין להם האפקט המצטבר שהמתרגם מייחס להם. זאת ועוד, מכאן עד קוצר יריעה ולמדנות ברוח השירה ההלניסטית (עמ' 16-17) רב המרחק ומעטות הראיות (ודוגמות במבוא אין; בעמ' 63, הע' 102 זוכה המחבר לאצטלת "משורר מלומד" (doctus poeta) בגלל היותו הראשון ככל הנראה שגרס בטעות (טור 624) כי הַסְיוֹנָה אחות פְּרִיאַמוֹס הייתה אמו של הגיבור היווני אַיאַס).

טענה מקוממת אחרונה במבוא נוגעת לטעמו של המתרגם בהתקנת תרגום שירי שקול (לעומת תרגום פרוזאי) לֵאִילִיאַס הַרומִית, באשר היה לו "ברור מלכתחילה, כי אין לנסות לתרגם אלא במשקל המקורי. הרי כל ניסיון ליצור מעין משקל חדש, שמתאים כביכול לעברית יותר מן ההקסמטר הדקטילי, או לחלופין, להריק את תוכן המקור למשקל קיים אחר, שאינו הקסמטר, היה יוצר עיוות של צורת השיר המקורית" (עמ' 20; הבלטות – א"נ). האבחנה הנחרצת עלולה להישמע לקורא תם כדבר אורקל הפואטיקה ואמנות התרגום, בשעה שבעצם אינה אלא דוגמה, "כזה ראה וקדש" נוקשה הנובע מהבנה מוגבלת של מהות השירה, אשר מגבילה בהתאמה גם את אפשרויות העתקה ללשון אחרת. מתרגמים ומשוררים דגולים תרגמו שירה בכלל והקסמטרים בפרט גם במשקלים אחרים, ותרגומיהם לא עיוותו לא את צורת השירה ולא את תכנה;<sup>2</sup> מצד שני, תרגום גרוע הנו עיוות השיר בכל משקל שהוא, גם המקורי.

לפני שאעיר על מהימנות התרגום ואיכותו, חשוב להדגיש את נכונות הצטדקותו של המתרגם כי "בתרגום שירי נאלץ לעתים

2 טענתו המופרזת של מר ארואטי מופרכת בקלות, לדוגמה, על ידי תרגומי האיליאדה המעולים לאנגלית מאת רוברט פייגלו (Fagles) מ־1990, ריצ'מונד לטימור (Lattimore) מ־1951, ואלכסנדר פופ (Pope) מתחילת המאה ה־18, למשל, שאף אחד מהם אינו כתוב בהקסמטרים; המחסור בדוגמות מצוינות כאלה בעברית אינו מוכיח שכל ניסיון לתרגם הקסמטר במשקל אחר בעברית נידון לכישלון. יכולתי גם, להבדיל, לצטט מתרגומי לפתיחה לֵאִינֵאִיס של ורגיליוס, אבל אין נחתום מעיד וגו'.

המתרגם ליטול לעצמו חירות מסוימת בנאמנותו המילולית למקור ... מפאת אילוצי המשקל" (עמ' 20), וכן את המידה הידועה של סובייקטיוויות שיש בביקורת תרגום שירי הן מבחינת דיוקן הן מבחינת איכותו הספרותית. ובכן ערכתי השוואה מדוקדקת, מקור מול תרגום, של מזמור א וחלקים נבחרים ממזמורים אחרים, ומתוכה ליקטתי את כל הדוגמות ממזמור א שבמיעוטן התרגום שגוי, ושברובן ניתן להרגשתי למצוא חלופה קרובה יותר גם לרוח הדברים וגם למלתם אפילו במסגרת ההקסמטר; לא מצאתי פגם במהימנות תרגום הטורים ממזמור א שאינם נזכרים למטה.

(ההערות ברשימה שלהלן מופנות בעיקר לקוראי רומית, אך הן הכרחיות במאמר ביקורת מעין זה בכתב עת מדעי. קורא שאינו מיומן ברומית ינהג לפי הבנתו וידלג על מקצתן או כולן, או ינסה לעמוד על כוונת הדברים מתוך ההסבר העברי המפורט למדי. המספר מציין את הטור הנדון, מקור ותרגום מילולי באים באותיות נטויות, במירכאות – תרגום ארואטי. הבלטות – א"נ):

3 *animas fortes heroum* הן נפשות גיבורים אמיצות או עזות, ולא "נפשות תקיפות של בני חיל", גם אם התואר *fortis* משמעו בהקשרים מסוימים תקיף.

8 *bello clarus Achilles* הוא אכילס המהולל במלחמה, כלומר גיבור החיל המהולל, ואילו הצירוף הסתום והארכאי "שר המלחמת אכילס" אינו מדויק באשר שר מציין סמכות ושליטה, לא גבורה ותהילה.

14 "דמע שפך לבבת עינו" – איך אמור הקורא להבין שהכוהן כריסס בוכה בגלל חטיפת בתו, בשעה שאין זה אחד המשמעים התקניים של ל' השימוש?

16 *assiduis questibus* פירושו כאנקות בלתי פוסקות, ואילו בתרגום "באנחות של יגון" אין זכר לתואר המתלווה אל שם העצם.

21 *causa sua salutis* [בתו של כריסס] היא מקור חייו, כלומר מקור רווחתו או אשרו, ואילו התרגום "כדי שתזכה לישועה" מושתת כנראה על ניתוח שגוי של אורך התנועה הסופית בנסמך (*-ā* ארוכה במקום *-ā* קצרה), אורך המשנה

את משמעותו משם העצם מקור או סיבה למלת היחס למען או כדי.

29 *dilacerat* פירושו קורע לגזרים [את שערן], תולש, מודט וכיו"ב; התרגום "את שערן יִתְרַב" סתום ותמוה.

31 *compellat vocibus aures* [כריסס] משמיע האשמות או תוכחות כאזניו [של אפולו], ואילו בתרגום הוא משמיע "רַעַם תפילה" לא מובן, הפוגם בדרמטיות תמונת הכוהן הגוער באלוהיו.

57 *portus intrare salutis* פירושו להיכנס לנמל מבטחים; התרגום המוטעה "בשער תשועה לבוא בטח" מבלבל כמדומה *portus* עם *porta* (שער), וממיר מטפורה שגרתית אך ברורה לעצירת המגפה המתחוללת במחנה היווני במעין מטפורה תלמודית לגאולה.<sup>3</sup>

63 *cogitur invitos aeger dimittere amores* טור קשה לתרגום שנושאו, אגממנון, אנוס על כרחו לזוותר על תאוותו (או לשלח את [מושאו] תאוותו) נגד רצונו, אך מכאן עד "על כרחו מסלק חיבתו המוקעת" גדול מדי המרחק, ומה גם שהתרגום החיזור והנמליץ מעמעם את עצמת רגשותיו של המלך.

80-81 *Contempta voce minisque/invocat ... Pelides* פירושו לאחר שדבריו ואיומיו נדחו כבוז, אכילס קורא [לאמו], ובהתאם לכללי המבנה התחבירי הסביל הפותח את המשפט ברומית לא ניתן לפרש כאילו אכילס הוא שדחה את דברי אגממנון, אבל כך משתמע מהתרגום "לעתירה או איום לא שועה עוד/בנו של פֶּלֶּיֶס" (בסתירה לנאמר קודם בטורים 75-76, לפיו אכילס מאיים על אגממנון). גם הזלזול או הבוז בו נענים דברי אכילס נעדר מהתרגום.

3 אני מודה לקורא המאמר על שהסב את תשומת לבי לתרגום הלקוי של טור זה, וכך על שאר הערותיו היסודיות והנבונות שעזרו לי בשיפור תוכן המאמר וסגנונו.

89-90 *ulciscere meque meumque/corpus* "נקום את נקמתי ונקמת גופי" מבקשת תטיס, אם אכילס, מיופיטר. מן הראוי היה שהמתרגם יעיר על הקושי בהבנת המלה *corpus* בהקשר זה, שגרם לעורכי מהדורות לא מעטים להמיר אותה במלה אחרת (מוקשה לא פחות – *pignus*), ויסביר על איזה מהן (אם בכלל) מושגת תרגומו "פרי בטני".

92 *occiderit superata libidine virtus* עוד צירוף קשה לתרגום, הפעם בגלל מושגים אתיים רומיים הזרים להומרוס, שפירושו (בקירוב גס) *מצוינות הגיבור תיפול חלל, מנוצחת על ידי התאוזה והיצר*. קל להבין איך התגבש התרגום "קץ בוא יבוא על גבורה, שהרי תשוקה תכבשנה", ובכל זאת נכשל לדעתי המתרגם, בין היתר מפני שבעברית מודרנית המלה *תשוקה* אין לה קונוטציה שלילית מובהקת, והפועל *לכבוש* אין לו המובן *להכריע בדוֹ־קרב* (אלא *להשתלט על מקום או דגש*). יתרה מזו המלה *גבורה*, הואיל ואין לה במובהק המובן *אופי והתנהגות ההולמים גבר ראוי לכבוד* שיש למונח הרומי *virtus*, אלא בעיקר *עוז ואומץ לב עילאיים*, ניתן לכל הפחות להעיר בהקשרה על מורכבות האידאל המרכזי *virtus* ומשמעותו האתית והרטורית בתרבות הרומית, המקשות מאוד על תרגומו.

108 *sol emenso decedit Olympo* הוא ביטוי פיוטי (מועתק *משידי איכרים* [*Georgica*] לוורגיליוס) לְשִׁקְיעָה, שבו *אולימפוס* משמעו דווקא השמיים ולא ההר ביוון, ופירושו (בקירוב) *השמש שקעה אחרי שהשלימה את חציית השמיים*; ואילו התרגום השגוי "שמש ... שקע ממרומי פסגותיו של *אולימפוס*" מצייר תמונה בלתי סבירה שבה השמש קופצת – בנגי? – מפסגת *אולימפוס* ישירות לים.

לסיום ההשוואה – שתי דוגמות נבחרות ממזמורים אחרים, הראשונה לתרגום לא נאמן למקור (מזמור ה), והשנייה לתרגום שלא עלה יפה (מזמור כא):

417 *Ut volucris* פירושו כמו ציפור, ובדימוי היא אם לגוזלים, אך אין כל הצדקה (גם לא מאילוצי משקל) לתרגם "כמו אם אנקור".

941 *festinantque ambo, gressum labor ipse moratur* פירושו ושניהם [הרודף והנרדף בחלום] נחפזים, עצם ההתאמצות מאט את צעדו, אבל התרגום החפשי "עצם יגעם יחליש את השניים" מטשטש את הסתירה הפנימית – ניסיונם למהר מאט את מרוצתם – שנועדה להעצים את הרגשת הסיוט.

סיכומו של דבר, ועל אף הסכנה שב"אינטרפולציה" על סמך השוואה חלקית בלבד (שמעט ממנה ניתן לעיל), התרגום ככלל אינו מוצלח לדעתי לא מבחינת דיוק המשמעות, לא מבחינת שמירתו על רוח המקור, ולא מבחינת איכותו הספרותית; במקרים ספורים הוא אף בלתי מהימן בגלל שגיאות בהבנת הרומית.

הערתי האחרונה, והסובייקטיבית ביותר, נוגעת לסגנון התרגום המליצי והמשלב המיושן במתכוון שהוא כתוב בו. הנה קטע ממזמור ב, בו מכנס אגממנון את מפקדי צבאו לפני התקפה על הטרוינים:

וַיִּשְׁתָּאֵה הַגִּבּוֹר נָצַר פְּלוֹפֶס לְכָל שְׂצִנָּה לוֹ;  
הוּא מְכַנֵּס הַמְּפַקְדִים וְדָבַר עַל אֶפְנָיו אוֹמֵר לְמוֹ.  
הֵמָּה כָּלֶם מְבִטִּיחִים לְאַחַד כּוֹחוֹתָם כְּמִלְחָמָה  
וּמְעוֹדְדִים מִנְהִיגִם. וְהֵשֵׁר מְהַלֵּל וּמְשַׁבַּח  
אֶמֶץ לָבָם, גַּם תּוֹדָה שְׁנָה הוּא מְפִיר לְכָלֵהֶם.

(131 ואילך; הבלטות – א"נ)

אין כמעט שורה בלי צורה עתיקה, שלא לומר ארכאית – ו"ו ההיפוך, כינויי גוף שאבד עליהם כלח ("למו", "המה", "כלהם"), שם נפרד השגור בפי רובנו היום אך ורק כנסמך ("מלחמת"), משמעות שחדלה להתקיים ("שר" במובן מלך). עוד ישנם טורים המסתיימים בצורות הפסק מקראיות:<sup>4</sup> פריס רואה את מנלאוס "חמוש אלי קטל" (254), פריאמוס מביא את הקטור בנו "אלי קבר" (1047). נכון

4 תודה לקורא המאמר גם על דוגמה חשובה זו.



שטשרניחובסקי בתרגומיו לאפוסים ההומריים, כביאליק למשל בשיריו, השתמש בצורות כאלה ודומות להן, ואין צריך לומר שהתרגום במשקל הקסמטר בעברית מטיל אילוצים קשים ביותר על המתרגם. אך תשפוט קוראת החיה עדיין בתשע"ו (להבדיל מהמשוררים הנ"ל) אם באמת כאן "סגנון מרומם", כאמור בגב הספר, ו"שמירה בלתי מתפשרת על רוח היצירה" (עמ' 20), או שמא העלאת לשון מתה באוב ורוח פסידוֹתֵנִי כית סתומה ומטרידה.<sup>5</sup> שירה קלסית, מתורגמת או לא, מן הראוי בעיני שתגרום הנאה לקורא ביפי לשונה ובקסם אמנותה ונושאייה בלי להיות מסורבלת, מנופחת, או מיושנת עד כדי מלאכותיות, אך לא כאלה היו רשמי מקריאת איליאס לטינה.

אלון נבות, רמת גן.

5 כדוגמה לתרגום עברי הכתוב בהקסמטר ובשפה גבוהה, שאינו נזקק עם זה לארכאיזם כמו־מקראי נמלין, הנה קטע מתרגומם של רחל בירנבאום ודוד וייסרט לשיר מאת המשורר הרומי קטולוס (הגיבור תֶּאֱוֹס הורג את המינוטאורוס ומוצא את דרכו חזרה מן המבוך בעזרת חוט שנתנה לו אריאדנה):

הן פֶּמו סַעַר שְׁלֵאֵי־רֶסֶן הָעוֹקֵר מִרֵּאשׁוֹטֵאֵוֹרֹס

עַץ אֶלֹן הַמְּנִיד זְרוּעוֹתָיו, עַתָּה בּוֹ הָרוּחַ,

אוּ עַץ אֶרֶן נוֹשֵׂאֵי־אֶצְטְרָבֶל וְקִלְפָּה מִיַּעַת –

אֶל הַגֵּיאַ מִתְגַּלְגֵּל הָעַץ הַתְּלוּשׁ מִן הַשָּׂרֵשׁ

וּמִשְׁבֵּר לְמַרְחָק כָּל־מֵה שֶׁנִּקְרָה לוֹ בְּדָרְךְ –

כִּי תִסְוֶס רֶסֶן אֶת הַשׁוֹר וְשִׁטְחוֹ עַל הָאֶרֶץ,

עַתָּה הַנִּיד עוֹד לְרִיק קָרְנָיו אֶל רוּחַ הַתְּהוֹ.

עַל עֵקְבוֹתָיו בְּלִי פֶּגַע וְרִבֵּי־תְהִלָּה כְּמִנְצַח

אֶזְסַבֵּב, וּבְדָרְךְ מִתּוֹ נִפְתּוּלֵי הַבְּלָבֶלֶת

אֶת אֲשׁוּרָיו, שֶׁתְּרוּ נְחִיב, הַבְּטִיחַ לְאֶרֶץ

פְּתִיל דְּקִיק, פֶּן יִחַעַה בְּמַבּוֹ הַסְּבוּ שֶׁל הַבַּיִת.

(שירי קאטולוס, שיר 64, 105 ואילך; ירושלים, מוסד ביאליק, תשמ"ט)

## זכרון לראשונים

ראובן ירון



1924-2014

ראובן ירון היה אחד מגדולי החוקרים בעולם של המשפט הרומי, וכן של המשפט העברי המקראי והתלמודי ומשפט מדינות המזרח הקדום, במאה העשרים. הוא נולד בווינה בשנת 1924 ועלה לארץ ישראל בשנת 1939. היה בוגר המחזור הראשון של הפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית. בשנות החמישים למד לתואר שלישי באוניברסיטת אברדין בסקוטלנד ואחר כך באוניברסיטת אוכספורד, כשהוא עובר ממקום למקום בעקבות מורו ומדריכו פרופ' דוד דאובה (1909-1999). כדאובה, כן ירון היה חוקר לא רק של המשפט הרומי אלא גם של המשפט המקראי והתלמודי ומשפט עמי המזרח הקדום, ואין צורך לומר שהוא קרא את המקורות למשפטים אלה בלשונות המקור.

לאחר קבלת הדוקטוראט באוכספורד, הוא לימד שנה אחת (1956-7) באוניברסיטה של אברדין. בשנת 1957 חזר לירושלים והתמנה למשרה בפקולטה למשפטים של האוניברסיטה העברית. בשנת 1968 עלה לדרגת פרופסור מן המניין. על צדדים שונים של פעילותו באוניברסיטה העברית ובכמה ממוסדות המדינה ימצא הקורא פרטים במאמר לכבודו שכתב תלמידו לשעבר, פרופסור מרדכי ראבילו, שאנו מפרסמים כאן, ברשותו, בתרגום עברי. אפשר

להוסיף לכך כי בשנים 1990-1992 שימש ירון גם כגנז המדינה. הוא היה פעיל גם בתנועת החרות ובליכוד, ובבחירות הגורליות בשנת 1977 היה מועמד (במקום לא ריאלי) ברשימת הליכוד לכנסת. ספריו ומאמריו הרבים (שחלק מהם אפשר למצוא ברשימת פרסומים באותו גיליון של *Israel Law Review* שבו פורסם מאמרו של ראבילו) מעידים על היקפם הבלתי רגיל של מחקריו. נציין לדוגמא את ספרו העברי *משפט של מסמכי יב*, ירושלים 1961; ואת ספריו האנגלים *מבוא למשפט של הפפירוסים הארמיים*, אוכספורד 1961, ו־*חוקי אשנונה*, מהדורה שנייה, ירושלים 1988.

אנו מביאים כאן את מאמרו של פרופ' ראבילו בתרגום עברי, ואחריו שני מאמרים של ראובן ירון שהוא תרגום מאנגלית וכלל אותם באסופת מאמריו *מחקרים במשפט רומי*, ירושלים תשכ"ח/1968. המאמר הראשון דן במונח הרומי *vitae necisque potestas* – "השלטון על חיים ומוות" – שמבטא את זכותו של אב המשפחה הרומי על בנו. ירון מפרש כאן לראשונה מה משמעות "חיים" בהקשר זה, והוא עושה זאת בעזרת ידיעותיו הרחבות במשפט של עמי המזרח ובמשפט המקראי. כאן באה ההשוואה למקורות משפט שונים מאלו של העולם הרומי ומסייעת לו לפרש בטוי הנראה סתום במקצת במבט ראשון. סדנא דראעא חד הוא.

המאמר השני דן בפירוט רב בספרו של ואלטר זלב (Walter Selb) על החיבור המשפטי הידוע בשם "ספר החוקים הסורי־רומי", שנכתב בשלהי המאה החמשית לסה"נ, ככל הנראה ביוונית, אך שרד בתרגום לסורית (וללשונות מזרחיות אחרות). מאמר הבקורת של ראובן ירון מהווה תרומה של ממש למחקר על חיבור חשוב זה. (למהדורה מדעית של חיבור זה, עם תרגום לגרמנית ופירוש, ר' Walter Selb, Hubert Kaufhold, *Das Syrisch-Römische Rechtsbuch*, I-III, (Vienna 2002).



## דברים לכבודו של ראובן ירון

כבוד ועונג רב הוא לנו להקדיש גיליון זה של *Israel Law Review* לפרופסור ראובן ירון עם הגיעו לגיל שבעים. בשבילי ראובן ירון יהיה תמיד בראש וראשונה המורה למשפט רומי, שקבל אותי כתלמיד מחקר עם עליתי לישראל לפני כשלושים שנה. כבר אז יכולתי להבחין במעלותיו המיוחדות ולעמוד על ערכן. פרופסור ירון נולד בווינה, ונראה שהוא הביא אתו משם את אותן התכונות של יסודיות ותשומת לב מירבית לכל פרט ופרט שהחיל אותן על כל שטחי מחקרו הרבים. בטיפולו במקורות המשפט הרומי הוא נעזר בידיעותיו המקיפות במשפטי המזרח הקדמון ובשיטות המחקר הנאותות, וזאת נוסף לידע הכללי שהוא תנאי הכרחי לכל חוקר של המשפט הרומי. יש לציין שבשבילי ירון המשפט הרומי היה השלב הסופי בחקירותיו, בתהליך מתמשך שתחילתו יותר מאלף שנים לפני יסוד רומא בחוקי ארצות המזרח הקדמון והמקרא. בכך נבדל ירון מן המשפטן הרומי המצוי, שמטרתו בחקר המשפט הרומי היא הבנה מעמיקה יותר של מקורות המשפט של ימי הביניים והעת החדשה.

אך בל נטעה: ירון גילה עניין פעיל גם בענייני יום־יום של תקופתו, ולא רק בתחום המשפט. אם כי דברים אלה אינם מופיעים במסמכי "תולדות החיים" שלו, ירון השתתף השתתפות פעילה במאבק לעצמאות ישראל, והביע התעניינות פעילה במספר רב של תחומי עשייה.

פרופ' ירון היה דיקן הפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בשנים 1967-1971. היתה זאת התקופה שמיד אחרי מלחמת ששת הימים, כאשר הוחלט להחזיר את האוניברסיטה לביתה הראשון בהר

הצופים. הוחלט שהפקולטה הראשונה שתעבור להר הצופים תהיה הפקולטה למשפטים, וירון הקדיש את כל מרצו למטרה חדשה זאת של שפוץ המבנים והתאמתם. בתקופת הדיקנות של ירון נוסד גם כתב העת של הסטודנטים *משפטים* (1969), שקנה לעצמו מעמד נכבד בספרות המשפטית הישראלית. ירון היה חבר מערכת *Israel Law Review* בשנים 1967-1973, ותרם תרומה נכבדה לפתוחו של כתב עת זה. בשנים 1973-1978 היה מנהל בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי. בתפקיד זה היה אחראי על העברת ארכיונו של אלברט איינשטיין לספרייה הלאומית. הוא עזב משרה זאת עם מינויו ליושב ראש רשות השידור, ושימש בתפקיד זה בשנים 1978-1984. נכונותו התמידית להקדיש מזמנו וכוחו לעולם הספר הגיעה לשיאה עם מינויו ליושב ראש הוצאת הספרים על שם י"ל מאגנס של האוניברסיטה העברית, בשנים 1968-1988 ו־1990-1995. לצורך גיליון זה של *Israel Law Review* הזמנו מאמרים מחוקרים ומלומדים ברחבי העולם. פותח את הגיליון מאמר של פרופסור דוד דאובה, מורו ורבו של ירון, ואחריו באים מאמרים על המשפט בעולם העתיק ובעולם היהודי, הערוכים בסדר כרונולוגי של נושאים. החלק השני מוקדש למשפט רומי, והמאמרים מופיעים בסדר אלפביתי של המחברים. אנו מקוים שנמשיך להיות נשכרים ממחקריו של פרופסור ראובן ירון עוד שנים רבות, ומאחלים לו *ad multos annos* ("תחיה לשנים רבות").

מתוך גיליון 2-29/1 של *Israel Law Review*, חורף-אביב 1995, עמודים 1-2.

## השלטון על חיים ומוות \*

יפה תיארו את *vitae necisque potestas* — "שלטון על חיים ומוות" (להלן שח"מ) בתור הגרעין (Kernstück) של שלטון האב (*patria potestas*), כמציין את המרחיקה לכת ביותר שבסמכויותיו של אבי המשפחה.<sup>1</sup> אין אנו יודעים ברורות מתי גיטל כוח זה מאת האב<sup>2</sup>; אולם פרט לאי-ודאות זו (אשר אינה שייכת לענין שיעסיק אותנו) שוררת בין המלומדים חוקרי המשפט מידה בלתי שכיחה של הסכמה והרמוניה בכל הנוגע לעצם משמעות שח"מ.<sup>3</sup>

אין לפקפק בקדמות שח"מ, בכך שתחילתו כבר בימיה הראשונים של רומי. ואולם, מי שמבקש לקבוע את המשמעות המדוייקת, הראשונית של המושג, ולנתח את מרכיביו, ייתקל מיד בקושי בסיסי: זמנם המאוחר של המקורות. שח"מ אינו נזכר בחיבור כלשהו הקדום מן המאה הראשונה שלפני ספירת הנוצרים. אמת, כותבי תולדותיה של רומי מציינים מקרים לא מעטים בהם היטיל אב עונש של מיתה על בן או על בת. רשימה מפורטת של מקרים אלה ניתנת על ידי זאכרס, בטורים 1086 ו-1087. הוא מונה אותם תחת שתי כותרות, עבירות נגד המדינה ועבירות נגד כבודה של המשפחה. אולם נדמה לנו כי הרחיב את המסגרת במידה יתירה וכי אחדות מדוגמאותיו אינן שייכות לענין:

כאשר ט. מגליוס אימפריוס טורקוואטוס (*T. Manlius Imperius Torquatus*), בשנת 340 לפני הספירה, ציווה להוציא את בנו להורג, על שנכנס לקרב תוך כדי הפרת פקודה מפורשת,<sup>4</sup> הוא עשה זאת מכוח סמכויותיו כמפקד הצבא, כקונסול. הוא הדבר גם בדיקטטור א. פוסטומיוס טוברטוס (*A. Postumius Tubertus*), אשר בשנת 431 גור על מיתת בנו במסיבות דומות.<sup>5</sup> אי-ציות בשורות הצבא הוא חטא מוות,<sup>6</sup> ובעת קדומה היה העונש מבוצע ללא דיתוי, על פי הוראת המפקד. מותר לשער כי מקרים מסוג זה לא היו נדירים ביותר. מה

\* *"Vitae Necisque Potestas"*, טר"ג 30 (1962), 251—243.

1 קאור א', עמ' 52.  
2 קאור ב', ע' 143, הערה 14. ראה לאחרונה זלב, *The Irish Jurist*, 1 (1966), ע' 136 ואילך.  
3 תיאור מפורט ומעודכן של ההשקפות הרווחות על שח"מ ניתן למצוא בערך *potestas patria*, פ"ו 22 (1953), טורים 1175—1046, הכתוב בידי זאכרס.  
4 קיקרו, *de Finibus* 1.7.23; ליוויוס 8.7.8; דיוניסיוס מהליקארסוס 8.79.2.  
5 ליוויוס 4.29.5. ראה כבר בוגנפנט, *Corso di diritto romano*, כרך א', 1925, ע' 72.  
6 D.49.16.3.15: *In bello qui rem a duce prohibitam fecit aut mandata non servavit capite punitur, etiamsi rem bene gesserit*. "במלחמה נענש במיתה מי שעשה דבר שהמפקד אסר, לא שמר את ההוראות — אפילו הצליח במעשהו."

## זכרון לראשונים

שעושה את אלה שהבאנו ראויים לציון ולזיכרון, זאת היא התעלמות האבות מן הדחף הטבעי להחם על הבנים, העדפתם את החובה על פני הרגשות, — אך אין אלה מקרים של שח"מ. אותם דברים אמורים גם בפעולתו של ל. יוניוס ברוטוס (L. Iunius Brutus), לפי המסורת הקונסול הרומי הראשון, לאחר גירוש המלכים: בגורו דין מיתה על בנו<sup>7</sup>, הוא פועל מכוח תפקידו הציבורי ולא כאב.

קשה לקשור לענין שלנו את המקרה בט. מגליוס טורקוואטוס (T. Manlius Torquatus), שהיה קונסול בשנת 165 לפני הספירה. הוא חוקר האשמות שוחד אשר הושמעו נגד בנו טילנוס, ואוסר עליו להיראות בפניו<sup>8</sup>. ואולם אין כאן כלל לדבר על "שלטון אב", שכן כבר קודם לכן ניתק הקשר בין השניים, במסור מגליוס את בנו באימוץ (adoptio).

כן אין לשייך לעניננו את גורלן של הנשים אשר לקחו חלק בטכסים הבקנליים (בשנת 186). אלה הומתו אמנם בידי משפחותיהן, היות ודבר זה נחשב לפחות מבוה. אולם המשפחות לא מילאו תפקיד שיפוטי או מעין-שיפוטי. לא היה כאן שימוש בסמכות, אלא דווקא ביצוע חובה בידי אנשים שלא היה להם שיקול דעת בדבר<sup>9</sup>.

ואולם, גם לאחר שמסלקים הצידה את כל המקרים הללו, נשארות דוגמאות מספיק כדי להוכיח במלואה את זכות ההמתה (Tötungsrecht) שבידי האב. לו דברו המקורות רק על "זכות המתה" (ius necis), או על "שלטון סופי" (summa potestas), או היו משתמשים במונח דומה כלשהו, הרי לא היה קושי מיוחד בהבנת כל אחד מאלה. אך עלינו לתת את הדעת על כך כי הכינוי המלא, הטכני, לסמכויות האב הוא *vita necisque potestas*, מילולית "שלטון של חיים והמתה". מהי המשמעות המקורית שיש בנוסחה זו לשם העצם *vita* — "חיים"? בבקשנו תשובה לשאלה זו אנו מוצאים רק מעט סעד ומשען במקורות הרומיים עצמם. המחברים, משפטנים כהדיותות, נוקטים למונח כדבר שהוא קרוב

7 השווה גם שמואל א', י"ד כ"ד עד מ"ה: שאול השביע את העם כי לא יאכלו לחם עד הערב. יונתן בנו לא ידע על מצוות האב, וטעם מעט דבש. התוצאה היא כי ניטל מהעם הסיוע של האלוהות. שאול שואל באורים ותומים כדי לזהות את העובר על האיסור. אולם עוד בטרם יעשה כן הוא מכריז "כי אם ישנו ביונתן בני כי מות ימות" (פסוק ל"ט). הרעיון הוא, כמובין, כי לא יחוס על אף אחד, אף לא על בנו. אך בכל אלה אין שאול פועל מכוח מרות שיש לאב על בנו. כידוע נגמר הכל בכי טוב: כאשר מתגלית אשמתו של יונתן — ומתוצאה זו אין מנוס — מתערב העם ומתנגד להמתתו, "ויפדו העם את יונתן ולא מת" (שם, מ"ה).

8 וולריוס מקסימוס 5.8.1; דיוניסיוס מהליקרגוסס 5.8.2; פלוטארך, Publicola 6. וראה כבר בונפנטה, שם, ע' 75.

9 וולריוס מקסימוס 5.8.3; קיקרו, שם 1.7.24. Livius 39.18.6: *Mulieres damnatas cognatis, aut in quorum manu essent, tradabant, ut ipsi in privato animadvertant in eas*. "את הנשים המורשעות מסר לקרובים, או לאלה שלמרות (manus) שלהם היו נתונות, כדי שאלה בצינעה יבצעו בהן את העונש". השווה וולריוס מקסימוס 6.3.7. נכון כתב כבר וויטובה, פ"ו 2 (1896), טור 2722, על מסירה לשם ביצוע העונש בצינעה: *Übergabe zum privaten Strafvollzuge*.



וידוע גם לקוראיהם; משום כך אין הם מרגישים צורך לבדוק אותו ולתת לו הסבר.<sup>11</sup> אין לפקפק בכך שאכן היה המושג קרוב ומקובל, אך אין זאת אומרת כי אלה ואלה, מתבררים וקוראים, הייתה להם ידיעה נכונה באשר למשמעותו המקורית. המחבר היחיד אשר מרחיב את הדיבור בענין הוא דיוניסיוס מהליקרוסוס, שכתב בסוף המאה הראשונה לפני הספירה. אף שהיה זה, הוא חי וכתב ברומי; לכן מותר להניח כי דבריו משקפים נכונה את דעת הרומיים בימיו. לאחר שהוא קובל על ההפקרות השוררת בקרב הנוער היווני, הוא מציג מולו את המצב הקיים ברומי, בו הלשון:

*ὁ δὲ τῶν Ῥωμαίων νομοθέτης ἔπασαν ὡς εἶπεῖν ἔδωκεν ἐξουσίαν πατρὶ καθ' υἱὸς καὶ παρὰ πάντα τὸν τοῦ βίου χρόνον, ἔάν τε εἴληψεν, ἔάν τε μαστιγισθῆναι, ἔάν τε δέσμιον ἐπὶ τῶν κατ' ἀγῶν ἐργῶν κατέχευε, ἔάν τε ἀποκτείνουσαι προαιεῖται.<sup>12</sup>*

למעשה מוצעים לנו כאן שני פירושים שונים; הצד השווה שבהם, שאין הם מניחים את הדעת. הפירוש האחד כלול במלים *καὶ παρὰ πάντα τὸν τοῦ βίου χρόνον* וזאת במשך כל זמן החיים". זהו, כאשר לעצמו, תיאור נכון למשך הזמן בו מתקיים שלטון האב, אבל אין זה תרגום, או פירוש אפשרי, של הביטוי *vita nexque* — "חיים והמתה". הפירוש האחר מרומז ברשימת העונשים, המובילה עד לעונש הסופי, החמור ביותר.<sup>13</sup> אמת, אין במקורות הרומיים דבר הסותר מפורשות הסבר זה. אך אין בו כדי לשכנע: דומה כי בנוסחתנו, השמות *vita* — "חיים" ו"*nex*" — "המתה", הם ניגודים, סותרים זה את זה; דבר זה אינו נכון בהעמדת עונשים קלים יחסית מול עונש המיתה. אפשרות אחרת שניתן להעלותה על הדעת היא זאת שנשלול מן המונח *vita* משמעות עצמאית משלו. כלומר, נראה *vita nexque* כביטוי מורכב משני איברים אך בעל משמעות אחת. אחידה (*hendiadys*), ביטוי של הכללת הכול. תפיסה כזאת עשויה להיות תואמת את המצב בימיו של הכותב, בסוף הרפובליקה הרומית. אך אין זה אלא פיתרון של דחק, שלא יהלום יפה את שח"מ של העת הקדומה.

תוצאת ביניים היא איפוא זאת שהמקורות הרומיים, בשל מועד חיבורם המאוחר למדי, אינם נותנים בידנו את הכלים להבנה נכונה של המשמעות הקדומה, המקורית של שח"מ. בנוסחתנו להגיע לתוצאות טובות יותר, נבדוק מושגים דומים בשורה של מקורות מן המזרח

11 קיקרו, *de domo* 29.77; קיסר, *De bello Gallico* 1.16.5; 6.23.4; 6.19.3; 6.23.4; אולוס גליוס 5.19.9; ספיניאנוס, קולטיו 4.8.1.

12 2.26.4: "אך המחוקק של הרומיים נתן כוח כמעט מלא לאב על בנו, וזאת משך כל זמן החיים, בין שחשב לגבון לאסור אותו, להלקות, לשים בכבלים ולהעביד בשדות, או להמית."

13 דומה במקצת הוא הסברו של קאורי א', ע' 52: "אם יש לו אפילו הכוח להמית את האנשים החפשיים הנתונים למרות שלו, הרי יהא לו גם הכוח להעניש אותם בכל צורה, למכור אותם, להשיא את הילדים ואף להפקיע את נישואיהם." ("Hat er auch die Macht, die freien Personen unter seiner Gewalt zu töten, dann soll er auch die haben, sie in jeder Weise zu züchtigen, sie zu verkaufen, die Kinder zu verheiraten und ihre Ehen zu scheiden.")

הקדום. אלה משתרעים על פני יותר מאלף שנים, בערך מן המאה הי"ד ואילך. אכן, אין למצוא במקורות המזרחיים הרבה שניתן לראות כמקבילה קרובה למושג הרומי של "שלטון אב", וזאת אף אם אין מוכנים לקבל כפשוטם את דברי גיוס (1,55), המדגיש את האופי המיוחד, הרומי-בלעדי של מוסד משפטי זה. דומה כי במזרח סמכויות האב היו מוגבלות ונתונות לפיקוח כבר החל מומנים קדומים למדי. כך, למשל, נאמר בסעיפים 168/169 של קוד המורבי, כי שלילת הירושה מאת בן טעונה אישור הדיינים. כן גם בספר דברים (כ"א י"ח ואילך). אנו מוצאים כי גזירת דין מיתה על בן סורר ומורה מסורה לידי זקני העיר. אולם מוצאים אנו בידי המלך המזרחי כוח המזכיר את שח"מ, ומכאן הבסיס להשוואה, שכן יש לזכור את האופי ה"מלכותי" של ה-patria potestas ברומי הקדומה.<sup>14</sup>

הקדום במקורות שאנו רוצים להביא הם ארבעה סעיפים בחוקי החיתים, הם הסעיפים 187, 188, 198, 199;<sup>15</sup> כל הסעיפים הללו עוסקים בעבירות מיניות. העונש הקבוע להן הוא עונש מיתה. אולם מפורשת גם סמכות החנינה השמורה למלך. לדוגמה נצטט את סעיף 187, אשר זו לשונו: "אם אדם חוטא עם בהמה, תועבה (היא); ימות. מביאים (אותו) אל שער המלך, אך המלך ימיתנו (ku-en-zi-ma-an) והמלך יחיינו (hu-iš-[nu]-zi-i[an]). לפני המלך לא יבוא".<sup>16</sup> הטלת עונש המוות היא זכות השמורה למלך, והוא הדין גם ביכולת החנינה.

בערך מאותו זמן הם גם שני מכתבים מארכיון אל-עמרנה. האחד הוא מכתב 169, כתוב כנראה מטעם בנו של עזירי (Aziri), מלך אמרו, אל פקיד מצרי גבוה. הכותב מביע את שלמות הכניעה והציות במלים הבאות: "אתה תחייני (tuballaḫanni) ואתה תמיתני (tušmitanni); אני מביט אל פניך, אדוני אתה".<sup>17</sup> במלים אחרות, הכותב מכיר בכך כי יש למוען כוח של חיים ומוות לגביו. גם במכתב 238, הכתוב בידי שליט כנעני אל פקיד מצרי, יש רמז לכוח כזה: "אתם תחיינו (tušabliḫunanu) ואתם תמיתנו (imitunanu)".<sup>18</sup> במקורות ניאור-אשוריים אנו מוצאים דוגמאות רבות. בספר השנים של אשורנצרפל (אשר מלך באשור משנת 885 עד 860) מסופר, בין השאר, כיצד דיכא מרידתה של סור, עיר שעל גנהר כבר, וכיצד התושבים הביעו את מלוא כניעתם. "הם חבקו את רגלי ואמרו: רצונך, המת (duku); רצונך, חייה (balli)!" אשר לבך חפץ, עשה".<sup>19</sup> בעלי אופי יותר פרטי הם שני מכתבים מן המחצית הראשונה של המאה השביעית, האחד שלוח אל אסרחדון, האחר אל אשורבניפל בנו. המכתב הראשון כתוב בידי מי שעבר עבירה המורה

14 ראה זאכרס, שם, טור 1054; בונפנטה, שם, ע' 73.

15 הלוחות אשר נתגלו הם כנראה מן המאה הי"ג, אך יש להניח כי המקור הוא קדום במידה ניכרת; ראה גטצה, Kleinasiens, מהדורה שניה, 1957, ע' 110.

16 על פי פרידריך, Die hethitischen Gesetze, 1959, ע' 83.

17 על פי מרצ'ר, The Tell El-Amarna Tablets, כרך ב', 1939, ע' 536 ואילך.

18 שם, עמודים 632, 633.

19 על פי קינג, The Annals of the Kings of Assyria, כרך א', 1902, ע' 282, שורה 81.

## זכרון לראשונים

וכה לחנינה. הוא מודה למלך במלים נמלצות: "חטאים גדולים חטאתי נגד בית אדוני גם כותב המכתב השני מפליג בשבח המלך, על רחמנותו: "הוא אשר חטאו קרא (לענוש של) מיתה, אדוני המלך החייהו"<sup>21</sup>.

מענינת במיוחד היא פסקה בחווי-הוואסאלים של אסרחדון, משנת 672. המלך ביקש להסדיר את ירושת כסאו ולהבטיח מעבר שקט ומסודר של רסן השלטון אל בנו אשורבניפל. לתכלית זו ערך חוויים מפורטים עם שליטי המדינות הנכנעות לו וגרורות לאשור, והשביע אותם כי במותו ישמרו אמונים ליורש אשר בחר בו. בחפירות אשר נערכו בשנת 1955 בחורבותיה של העיר נמרוד נתגלו קטעים של שמונה חוויים זהים (או זהים כמעט). בהצטרפם יחד התקבל גוסח קרוב לשלם, בן 674 שורות, וזה פורסם בשנת 1958 בידי וויימן<sup>22</sup>. על פי תרגומו של המהדיר, הרי הנוסח של שורות 192 עד 194 הוא כדלקמן: "... הוא (כלומר אשורבניפל) ישפיל את הרמים, ירים את השפלים, ימית את הראוי למיתה, יחיה את הראוי להיות מחוייה." עד כמה שידוע לי הרי זוהי הפעם היחידה שבמקורות שכתבי יתדות אנו מוצאים הגדרה כזאת של סמכויות המלך: כוח להשפיל ולהגביה, להמית ולהחיות. אך נוכל להצביע מיד על מקבילות ברורות במקרא.

מוצאים אנו את המושג "שלטון על חיים ומוות" גם באי-אלה מקומות במקרא, אך תוך כדי שינוי מענין של התחומים. אין המדובר בכוחותיו של המלך, כי אם בפעולותיה של האלוהות. דברים ל"ב ל"ט: "אני ממית ומחיה; מחצתי ואני ארפא." בדומה לכך גם בשמואל א', ב' ו' ואילך: "ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל. ה' מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם."<sup>23</sup> בפסיקאות פיוטיות אלה נזקקים ביחס לאהולות לאטריבוטים שבמקורות אחרים אנו מוצאים אותם ביחס למלך בשר ודם. אך אין לשלול מכל זכל גם את האפשרות כי ההתפתחות היתה בכיוון הפוך, כלומר כי אטריבוטים אלוהיים במקורם הועברו אל המלך (הנחשב לעיתים נציגו ומיפנה-כוחו של האל עלי אדמות). מכל מקום יש לשים לב לכך כי בפסיקאות המקראיות יש כנראה משמעות שונה במקצת לחלק השני של הנוסחה: המשמעות איננה "להחזיק בחיים", כי אם "להשיב לחיים". שינוי כזה לא היה קשה, וזאת במיוחד בשל העובדה כי הפועל האכדי *bulluṭu* והאקוויולנט העברי שלו "חיה" (או "החיה") משמשים ללא הבחנה כדי לתת ביטוי לכל אחד משני הנואסים הללו.

20 על פי וטרמן, *The Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, כרך א', 1930, מכתב 620 (ע' 432 ואילך).

21 שם, מכתב 2 (ע' 2 ואילך). לפעמים ניסוחים כאלה הם רק דברי נימוס בעלמא. כך, למשל, במכתב 756 (כרך ב', ע' 32 ואילך). המופנה אל אסרחדון. הכותב מתאר עצמו בתור מת (*mete*) אשר המלך החייהו (*uballituni*). ראה גם מכתבים 771, 831.

22 "The Vassal Treaties of Esarhaddon", עירק 20 (1958), 1-100.

23 פרט להרחבה הפיוטית "מוריד שאול... ומעשיר" וזה הפסיקה בספר שמואל עם ההגדרה בחוויים של אסרחדון, אך ראה במיוחד את האמור בספר דניאל ה' י"ט, להלן. מקובל לחשוב כי הפסיקאות בספר דברים ובשמואל הן מאוחרות, אך אין זה נוגע לענינו.

לאור השימוש המקראי השונה, המיוחד, בגוסחה "שלטון על חיים ומוות", מעניין לבדוק פיסקה אחרת, פיסקה ללא הקשר או רקע משפטי — בספר מלכים ב', פרק ה'. זהו סיפור המעשה בנעמן שר צבא ארם, הסובל מצרעת. כאן אנו מוצאים את שח"מ בתורת כוח שהוא אלוהי באופן בלעדי. בהתאם להצעתה של נערה ישראלית שבוייה הוא הולך לשומרון, בירת ישראל, בתקווה כי הנביא אלישע ירפא אותו מצרעתו. בידיה הוא נושא מכתב מאת אדוניו אל מלך ישראל, מכתב המנוסח כגראה בצורה פשוטה למדי: "...ועתה כבוא הספר הזה אליך הגה שלחתי אליך את נעמן עבדי ואספתו מצרעתו" (פסוק ו'). מקבל המכתב רחוק מלהתלהב מן העניין ונוטה לראות בכך תחבולה המכוונת ליצור מתיחות בין ארם וישראל: "ויהי כקרא מלך ישראל את הספר ויקרע בגדיו ויאמר האלהים אני להמית ולהחיות כי זה שלח אלי לאסף איש מצרעתו כי אך דעו נא וראו כי מתאנה הוא לי" (פסוק ז'). מותר לנו להניח כי גם מלך בבלי או אשורי היה דוחה את הרמוז כי יש לאל ידו לרפא חולים, אך מן הראוי לשים לב לכך, כי המושג "להמית ולהחיות" מופיע בהקשר זה, — וכי זהו כוח השמור לאלוהות בלבד.<sup>24</sup>

במקור המקראי האחרון שיש להזכיר, דניאל ה' י"ט, אנו מוצאים מקבילה לפיסקה מתווה אסרחדון, אשר צוטטה לעיל. בספר דניאל מתואר כוחו של המלך נבוכדנצר במלים הבאות: "...די הוא צבא הוה קטל ודי הוה צבא הוה מחא ודי הוה צבא הוה מרים ודי הוה צבא הוה משפיל". הפרשנות היהודית בימי הביניים היציעה פירוש משפטי לשח"מ המוזכר בפיסקה זו, כדברי סעדיה גאון: "די הוא צבא הוה קטל: שקונס עליו מיתה. מחא: מחיה שמבטל ממנו דין מיתה."<sup>25</sup>

סיימנו בזה את סקירת החומר המזרחי, וזאת מבלי לטעון כי מיצינו אותו. הבאנו את האסמכתאות שלנו ממקורות מסוגים שונים, — דתיים ותלוניים, משפטיים ולא-משפטיים, ציבוריים ופרטיים. יש בהן, כך נדמה לנו, כדי לתמוך בסברה כי המושג "כוח להמית" — כוח להחיות" היה נפוץ למדי והשתמשו בו במשך יותר מאלף שנים, וכן כי יש למושג זה משמעות שהיא משפטית ביסודה. החלק הראשון של הגוסחה, זה שענינו "הכוח להמית", מעיד על המגמה לריכוז השיפוט בידי המלך,<sup>26</sup> לפחות בכל הנוגע לעבירות שדינן מיתה. בהקשר זה מן הראוי לשים לב לכך, כי במקורות בעלי אופי משפטי, כגון חוקי החיתים, חווי אסרחדון ואף אצל דניאל (כאשר מבינים קטע זה לאור אלה הקודמים לו בדיון שלנו) כוח זה, הכוח להמית, איננו שרירותי. המלך גוזר מיתתו של מי שחטא חטא מוות: אין מועצת לו הסמכות לגזור מיתתו של נתין שומר חוק, בוודאי, אין סיבה לפקפק בכך, שלעיתים לא נדירות היה המלך מסוגל לחרוג אל מעבר לסמכותו החוקית, אך אין זה מענייננו. הפעם הזאת התיאוריה היא הקובעת, היא ולא המצב העובדתי, הלא-משפטי. בדומה

<sup>24</sup> יש המפקקים בהיסטוריות של סיפור נעמן, אך שאלה זו אינה נוגעת לנו.  
<sup>25</sup> אין זה הכרחי כי המלך ישפוט תמיד אישית. השיפוט נשאר "מלכותי" אף אם הופקד, מרצון המלך, בידי בעלי תפקיד אחרים.

## זכרון לראשונים

לכך נעדרת שרירות בהכרח מן הפיסקאות המקראיות שצוטטו, מספר דברים ומשמואל. הנחתו הבסיסית של המקרא היא כי האלוהות פועלת תמיד בדין ומסיבה טובה, אף אם לא תמיד יכול אנוש להבין זאת.

החלק האחר של המושג, "הכוח להחיות", פירושו כי המלך, אם טוב הדבר בעיניו, מוסמך להעדיף רחמים על פני דין, לחון את העברייני. בהפעלת סמכות מיוחדת זו פועל הריבון בעיקרו של דבר מחוץ למסגרת המשפטית הסדירה; על ידי התערבותו, — הדומה למעשה אל, הוא "מחיה" או אפילו "מחזיר לחיים" את העברייני שנידון למיתה. אך בהיות המלך גם השופט העליון יוכל גם לקרות כי תיקדם חגיגה להרשעה, כלומר כי יוותרו בכלל על הליכים משפטיים פורמליים.

לא נותר לנו עתה כי אם ליישם את מסקנותינו, בכל הוהירות הדרושה, ועד כמה שהדבר אפשרי, לגבי שח"מ הרומי הקדום. מוטב להדגיש מיד נקודה אחת: אין טענה כי יש קשר בין המושגים המזרחיים לבין שח"מ הרומי. קשר כזה אמנם אינו בלתי אפשרי או בלתי מסתבר, אך אין כל ראיה שעליה אפשר היה להשתית מסקנה כזאת. במצב עניינים זה, כל ההשוואה כולה מבוססת רק על מציאותם של מושגים דומים, במצבים אשר יש בהם יסודות דומים. במקורות המזרחיים התמונה ברורה למדי, ברומי היא סתומה. משום כך אנו מציעים לפרש את שח"מ הרומי בעזרת המושג המזרחי של "כוח להחיות". אנו מציעים זאת אף כי יודעים אנו שאי אפשר להגיע לכלל תוצאות ברורות, אלא עלינו להסתפק בפחות מזה, במידה מתקבלת על הדעת של סבירות. אלה, אם כן, הן הטענות שלנו: ברומי הקדומה היתה לאבי המשפחה סמכות שיפוט על בני המשפחה הסרים למרותו, ואף מוסמך היה לגזור עונש מיתה. אך לא היתה זאת זכות שרירותית, *Tötungsrecht* חסר סייגים. דומה כי דבר זה אינו תמיד במידה מספקת נגד עיניהם של המלומדים העוסקים בסוגיה זו, ולעיתים הם מסתבכים בסתירות. זאכרס מרחיק לכת יתר על המידה כאשר הוא קובע כי בעת הקדומה ביותר קיימת היתה סמכות ענישה שרירותית וחסרת סייגים, הנגזרת מכללי הבעלות על נכסים<sup>26</sup>. אנו סבורים כי ניתן להבהיר את הענין על ידי הצגת שאלה פשוטה: תהא התקופה קדומה כאשר תהא, ובלבד שכבר היו בנמצא היסודות הראשונים של שיטה משפטית, — האם היתה זאת זכותו של ראש המשפחה להרוג חבר המשפחה הנתון לשלטונו, ל-*potestas* שלו, אך ורק משום שכוח היה רצונו הריבוני<sup>27</sup>? נדמה לנו כי לשאלה

<sup>26</sup> טור 1081: "In ältester Zeit äusserte [die Hauszucht] sich als eine dem Gewalthaber aus seinem eigentumsähnlichen Recht über die Gewaltunterworfenen erfließende Macht, getragen von seiner Willkür, und ohne irgendwelche Begrenzung auch das Tötungsrecht umfassend".

<sup>27</sup> אין לערבב ענין זה עם הכוח להפקיר ילדים (*Aussetzungsrecht*). זהו נושא אחר, אמנם קרוב אך בכל זאת שונה. הפקרת ילדים היתה תופעה נפוצה בעולם העתיק כולו, ואינה קשורה דווקא למוסד הרומי של "שלטון האב". ראה זאכרס, שם, טור 1089 ואילך.

זו יש להחשב חשובה שלילית: ובתשובה שלילית זו טמון הבדל מכריע בין בעלות על נכסים, הכוללת גם את "הזכות להשחית" (*ius abutendi*), לבין השלטון שיש לאדם על בני משפחתו.<sup>28</sup> יכול היה אדם להרוג סוס השייך לו משום שכך חפץ, אך כדי להמית את בנו צריך שתהיה לו עילה (*causa*) – אם מותר לשאול מונח זה מתחום אחר של המשפט)<sup>29</sup>. הבחנה זו אינה נסתרת כלל על ידי העובדה כי בעת הקדומה לא הייתה עדיין הפרדה במינוח, וכי הביטוי *manus* ("יד"), שימש לתיאור כל סוגי "זכויות אדנות" (*Herrschaftsrechte*). כמובן, שאלה שונה לגמרי היא, האם היו בנמצא הכלים המתאימים, שיהיה בהם כדי להבטיח שאבי המשפחה לא יחרוג אל מעבר לסמכויותיו. יתכן שבעת קדומה מאד לא היו קיימים סידורי חוק כדי לטפל במצב שכזה, וכי שרירותו של ראש המשפחה לא הייתה נתקלת אלא בגינוי מוסרי. בשלב שהוא קצת יותר מאוחר (אך עדיין מוקדם למדי) יתכן כי התערבותה של הכהונה הרומית (שהיו לה סמכויות השגחה מסויימות אף על הפרט) היוותה אמצעי מונע ומעניש. אבל – כפי שהדגשנו גם לגבי המלך במזרח – מה שחשוב לנו הוא לא מה יכול היה האב בפועל לעשות מבלי להיענש על כך, אלא מה היה זכאי לעשות. לא כל דבר שאין עליו עונש אפשר לראותו כמותר. זאת צריך לזכור במיוחד שעה שמדובר בחברה המצויה בשלבי התפתחות ראשונים, כלומר חברה שיכולתה להתערב במעשי הפרט היא עדיין מוגבלת למדי.

בהגדירנו את *vitae necisque potestas* של האב כבעלת אופי שיפוטי, אין אנו מבקשים לרמוז כי היה מוגבל על ידי חקיקה ממש, כלומר שלא היה זכאי להעניש אלא מקום שם חוק מפורש הגדיר מעשה כלשהו כעבירה. אין ספק כי היה זה מספיק שמעשה כלשהו יחשב כפוגע במוסר. הדוגמה הברורה לכך ניתנת על ידי מעשה הניאוף, מעשה אשר החוק טיפל בו לראשונה רק בימי אוגוסטוס ב-*Jex Iulia de adulteriis coercendis*. קודם לכן היה הניאוף, בתור פגיעה חמורה במוסר, מסור לשיפוט הביתי של ראשי המשפחות אשר הנואף והנואפת היו שייכים אליהן.<sup>30</sup>

קשה להסיק מסקנות בקשר לנקודה אחרת: אם מעשה אמנם היה מוגדר בחוק כעבירה, האם היה האב מוסמך להטיל עונש שהיה חמור מזה הקבוע בחוק? השאלה עולה מתוך מקרהו של פביוס בוטאו קנסורינוס (*Fabius Buteo Censorinus*): לגבי ענין זה, אשר ארע בערך בשנת 200 לפני הספירה, מסופר לנו כי בוטאו הרג את בנו אשר ביצע גניבה. אם כך הדבר, הרי צריך היה להסיק ממנו כי קביעת העונש הייתה מסורה לידי האב, ולעיתים רגש הכבוד שלו שנפגע על ידי מעשי הבן יכול היה להגיעו לחומרה יתירה. בוטאו, אדם אשר כיהן במשרת קנסור, עשוי היה להיות רגיש במיוחד לענין שכזה. גורם של אי-וודאות

28 הדברים אמורים לפחות לגבי בני המשפחה החפשיים. יש מקום לספק באשר לעבדים.  
 29 השווה ווסטרופ, *Introduction to Early Roman Law*, כרך ג' א', 1939, ע' 159, הערה 2.  
 30 מומסן, *Römische Strafrecht*, 1899, ע' 688 ואילך.

## זכרון לראשונים

נכנס לתמונה בזאת כי אנו שומעים על האירוע רק במקור מאוחר מאד, נוצרי<sup>31</sup>, וספק אם ניתן לסמוך עליו<sup>32</sup>. הסיפור יש בו איפוא כדי לעורר את השאלה, אך לא כדי להשיב עליה מוסמכות.

באופן מידי יותר שייכת לענייני המשמעות של הביטוי *vitae... potestas* — "שלטון של חיים". בגישתנו לבעיה אנו מודרכים על ידי המקורות המורחיים, ובאים לכלל סברה כי הביטוי מתייחס לכוח שבידי בעל השיפוט לחון את מי שעבר עבירה. אכן, לא היתה זאת אלא המשמעות המקורית: אנו מכירים בכך, כי סמכות כזאת של האב ודאי נשללה ממנו כבר בשלב מוקדם יחסית, ככל שהמדינה גילתה ענין גדל והולך בעבירות חמורות שבוצעו בידי אנשים אשר נתונים לשלטונו של ראש משפחה. המדינה אמנם היתה נכונה להתפשר בענין ייחודיות שיפוט, מוכנה היתה להרשות כי העונש ייגזר בידי אבי המשפחה, ואף יבוצע על ידו. אך יש להניח כי המדינה היתה קנאית יותר בכל הנוגע לזכות להקל בעונש, לוותר עליו ולהניח כי המבצעים עבירות חמורות יצאו מן הענין מבלי לתת את הדין, ללא עונש כלשהו. גם כך היתה עוד נשמרת לאב מידה מסויימת של סמכות ושיקול דעת, וזאת בכל הנוגע לפגיעות כאלה בכללי ההתנהגות המקובלים אשר לא הוסדרו בחוקי המדינה (ראה דוגמת הניאוף, לעיל). ואולם ברור כי בסך הכל היו מקרים אלה בעלי חשיבות משנית בלבד.

העובדה כי אביו של מי שחטא חטא מוות לא היה מוסמך לחון את העברין ולפטור אותו מעונש עולה ברורות מסיפור המעשה בבני הורטיוס (Horatius)<sup>33</sup>. מקובלת אמנם בין המלומדים ההשקפה כי סיפור זה אינו אלא אגדה. אך גם אגדות מתייחסות למציאות משפטית כלשהי, שאם לא כן לא תתקבלנה על דעתם של קוראים או שומעים.

בני הורטיוס, שלושה אחים, נלחמים — כאנשי ביניים — נגד שלושה אחים מן העיר אלבה. שניים מבני הורטיוס וכל השלושה מאלבה נופלים בקרב. בן הורטיוס הנותר בחיים חוזר העירה במסע ניצחון ופוגש באחותו המתאבלת בקולי קולות, — לא על אחיה הנופלים כי אם על ארוסה<sup>34</sup>, אחד מיריביהם אנשי אלבה. התנהגותה מוציאה את אחיה מכליו, הוא שולף את הרבו וממית אותה. הוא נשפט, מורשע, ומערער אל אסיפת העם (*provocat ad populum*).

31 אורוסיוס (Orósius), *Hist. adversus paganos*, 4.13.18. המחבר, כומר ספרדי, כתב ספרו בראשית המאה החמישית. השווה ווגר *Die Quellen des römischen Rechts*, 1953, ע' 203 ואילך.

32 ראה שניצ'תוויס-קריגר, *Geschichte der römischen Literatur*, כרך ד'/ב', 1920, ע' 487 ואילך.

33 ליוויס 26—1.25; דיוניסיוס מהליקרנסוס 6—3.22.3. אנו רואים גרסתו הקצרה יותר של ליוויס כעיקר, ואת הסיפור המפורט אצל דיוניסיוס כמשני.

34 *... solvit crines et flebiliter nomine sponsum mortuum appellat* "מתירה את השערות ובדמעות קוראת בשם את הארוס המת."

העובדה כי כל המעורבים בפרשה, כל ה־*dramatis personae*, הם בני משפחה אחת, מקלה על הניתוח המשפטי. ההורג נתון לשלטונו של אותו אב, לו היתה נתונה גם ההרוגה. האב חרד ביותר לגורל בנו, אך למען הצילו מגור הדין אין הוא מסתמך (כנראה משום שאין הוא יכול להסתמך) על כוח חנינה כלשהו.<sup>35</sup> אמנם מנסה הוא להצדיק את הבן, בהצהירו למפרע כי הבת נהרגה בהסכמתו הוא, כדין<sup>36</sup>, אך בעיקרו של דבר הוא מבקש רחמים<sup>37</sup>, ומרים על גס את אומץ ליבו של הבן. לבסוף, לא יכלה האסיפה לעמוד בפניי להצו של האב<sup>38</sup>, ונקבע תחליף-עונש, עונש סמלי בלבד.

כוח החנינה היה ברומי של ימי הרפובליקה בידי מוסדות השיפוט הסדירים. כל בית דין מוסמך היה לשנות את העונש שהטיל, ואף לבטלו<sup>39</sup>. קיימת היתה גם האפשרות של הליכה בדרך המיוחדת של *provocatio*. כאן היסוד העיקרי הוא בקשת רחמים, ולא דווקא בדיקה מחודשת של הנתונים המשפטיים<sup>40</sup>. לאור כל זה הגנו סבורים כי כבר החל מזמנים קדומים למדי ניטל מן האב הכוח למחול, אף שהושאר בידו הכוח להרשיע. אם לא היה מוכן להרשיע צריך היה להשלים עם כך כי הענין יעבור לטיפולם של בתי הדין הסדירים. משגיטלה מן האב סמכות החנינה המקורית, הרי אבדו משמעות ותפקיד של המושג "שלטון על חיים" (*vita... potestas*). בומן חיבורם של המקורות המצויים בידינו היה אוכור של "חיים" (*vita*) מיותר, חסר ממש, ואף בלתי מובן.

35 אך ראה דיוניסיוס, שם 4.

36 "... so filiam iure caesam iudicare; ni ita esset, patrio iure in filium animadversurum fuisse — ... פוסק הוא כי הבת נהרגה בדין: אלמלא כן היה עונש את הבן מכות זכותו) אב:"

37 "... orabat deinde, ne se, quem paulo ante cum egregia stirpe conspexissent, orbum liberis facerent — ... התחנן לבסוף לבל יעשו שכול מבנים אוחו, שאך לפני זמן קצר ראוהו עם צאצאים מצויינים."

38 "... non tulit populus nec patris lacrimas nec ipsius parem in omni periculo animum absolveruntque admiratione magis virtutis quam iure causae — "לא סבל העם לא את דמעות האב ולא את רוחו הוא השווה בכל סכנה וזיכו(ה) יותר מתוך התפעלות מן האומץ מאשר משום צדקת הענין."

39 מומסון, *Römisches Staatsrecht*, כרך ב', ע' 886 ואילך.

40 מומסון, שם, כרך ג', ע' 358 ואילך. ראה גם ברגר, ע' 660.



על ספר החוקים הסורי-רומי \*

החיבור המשפטי הידוע עתה בשם "ספר החוקים הסורי-רומי" (להלן: סח"ר) בא לתשומת ליבם של חוקרי תולדות המשפט מכוח עבודתם המשותפת של המשפטן ברונס ושל הבלשן זכאו. הספר שפירסמו כלל את הטכסט ואת התרגום הגרמני של שני כתבי יד בשפה הסורית<sup>2</sup>, כתב יד אחד בתרגום ערבי (ער), ואחד בארמנית (אר); גוסף לטכסט ולתרגום נחנן גם פירוש משפטי מפורט של הסעיפים השונים. בשנת 1907 פירסם זכאו את *Syrische Rechtsbücher*, כך א. כאן ההדיר ותירגם שלושה כתבי יד גוספים בשפה הסורית, העתקים שהועתקו לפני זמן קצר יחסית, במאה הי"ט, והמצויים עתה בספריית הוותיקן. הם ידועים בתוך כתב יד רומי א' (ר"א), רומי ב' (ר"ב) ורומי ג' (ר"ג).<sup>3</sup>

מאז שיצאו לאור הספרים הללו התקיים לו סח"ר בשולי המחקר המשפטי הרומניסטי, כשהוא מאוזכר תדירות. אך רק לעיתים רחוקות נבדק כראוי. "עוד לפני סוף המאה, ועד לימינו אנו, נחשב הדבר סימן של מיצוי מדעי מלא של המקורות... לפנות גם אל ספר החוקים הסורי-רומי. ואולם, הצורה והאופן בו נעשה הדבר, בדרך כלל אינן לכנותם מדעיים... רק מחברים מעטים מתאפקים בפסקנות הכרעתם מול מקור שזר להם מבחינה לשונית... על פי רוב הם מתבטאים בצורה אפודיקטית יותר ויותר, ככל שהם מסתכלים במקור זה באופן שולי, בצידם של אחרים".<sup>3</sup>

\* "SYRO-ROMANA", יו ר א 17 (1966), ע' 164-114.

1 ברונס-זכאו, *Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*, 1880. לצורך אוריאנטציה ראשונה, ראה קאזר ב', ע' 30 והספרות המצוטטת שם, בהערה 69. וראה גם וולטרא, אנ"ל.

2 כתב יד לונדון (ל), אשר פורסם לראשונה על ידי המלומד ההולנדי לנד, בשנת 1862, וכתב יד פרייס (פ); כן נחנן ברונס-זכאו גם קטע של כתב יד לונדוני גוסף (פר[גמנט]), אשר לו מבוא ושני הסעיפים הראשונים. פריגי תירגם את ל' ואת פ' ללטינית. תרגומו של ל' ניתן בפר"א ב' (מהדורה שנייה, 1940, 798-759); פ של פריגי מובא במלואו בצס"ש 23 (1902), ע' 143-114.

3 מתוך הכללת דבריו של זלב, סדה"י 28 (1962), ע' 41: "Es galt schon vor der Jahrhundert-wende und noch bis in die neueste Zeit als Zeichen wissenschaftlich vollkommener Quellenbehandlung... auch das syrisch-römische Rechtsbuch einzubeziehen. Die Art und Weise wie das geschah, ist allgemein wenig wissenschaftlich zu nennen... Nur wenige Autoren halten an der ihnen sprachlich fremden Quelle mit der Bestimmtheit ihrer Entscheidung zurück... Zumeist äussern sie sich um so apodiktischer, je mehr sie die Quelle nur am Rande neben anderen betrachten".

רק בתחילת שנות השישים, כלומר שמונים שנה ויותר לאחר שראה אור חיבורם של ברוגס וזכאו, זכה סח"ר לתשומת לב רצינית של חוקר תולדות המשפט. כונתנו לספרו על פרופסור ולטר זלב, *Zur Bedeutung des syrisch-römischen Rechtsbuches*, שפורסם בשנת 1964. מאמרי זה נכתב כמאמר ביקורת מפורט על כתביו של זלב, ונלקחו בחשבון – בצד הספר – גם חיבורים אחרים בהם טיפל זלב בשאלות סח"ר.

מכשול ראשון בפני כל מי שרוצה לעסוק ברצינות בחקר סח"ר הוא מכשול הלשון. כפי שראינו, כתבי היד העיקריים כתובים סורית, שפה שמית, מן הענף הארמי של משפחת שפות זו.<sup>4</sup> הכרחית איפוא מידת ידיעה שתספיק לצרכי העבודה המינימליים (מה שהאנגלים מכנים בשם *working knowledge*)<sup>5</sup>. עד עתה התעלמו רבים מדרישת יסוד זו, והדיונים על סח"ר התנהלו בעיקרם בידי חוקרי תולדות המשפט שלא היכירו את השפה, ומשום כך תלויים היו במתרגמים, לשבט ולחסד; לחילופין, עסקו בסח"ר פילולוגים אשר על פי רוב חסרים היו תפיסה מספקת בכל הנוגע למשפט ולמושגים משפטיים. עד כמה שידוע לי הרי זלב הוא ההיסטוריון הראשון של המשפט מאז האיטלקי קונטרדו פריגי, אשר הכין עצמו לעבודה ברצינות, ולקח על עצמו את טרחת הלימוד של השפה הסורית. במצב עניינים כזה, אך טבעי הדבר כי עלה בידו לעבור בהרבה על הישגי קודמיו, לראות מה שנעלם מאחרים.

צודק זלב בייחסו המסתייג כלפי התרגום של זכאו וסח"ר.<sup>6</sup> אמנם הבטיחו המהדירים במבוא לספרם כי "התרגום מתכוון להיות קרוב קרבה מילולית, ככל האפשר, למקורות. היה זה חשוב לנו יותר לשמור את הטיפוס והאופי של המקורות ולתת גם מעין תמונה של יחודם הלשוני, מאשר לתת רק את משמעותם בגרמנית חלקה ואלגנטית"<sup>7</sup>. אכן, הכוונות רצויות;

4 ברוקלמן, ד ק ד ו ק, ע' 3: "הסורית הינה שפת הכתב, שמוצאת מאדסה, של הנוצרים בצפון סוריה ובמסופוטמיה. יחד עם לשון התלמוד הבבלי והמנדאית, היא מהווה את הקבוצה המזרחית של הענף הארמי בגזע השפות השמי, "Das Syrische ist die von Edessa ausgegangene". *Literatursprache der Christen Nordsyriens und Mesopotamiens*. Es bildet mit der Sprache des babylonischen Talmuds und dem Mandäischen zusammen die östliche Gruppe des aramäischen Zweiges am semitischen Sprachstamme".

5 פחות חשובה היא ידיעה של ערבית וארמנית, היות וכתבי היד שבלשונות הללו אינם אלא תרגומים מאוחרים מן הסורית. בסך הכל הם בעלי ערך מוגבל, אף כי יש אשר יאירו קטע סתום. מבוא, ע' vii: "... גם מבחינה פילולוגית-דקדוקית לא תמיד מעל לכל טענה" (auch "... philologisch-grammatikalisch nicht immer einwandfrei"). הסכמה עקרונית לביקורת זו גם אצל דיטריך, ציט"ש 83 (1966), ע' 513. הביקורת הפילולוגית של דיטריך פורסמה בעת ובעונה אחת עם מאמרי, והיא נפגשת בנקודות שונות באמור כאן. פחות מועילה היא הביקורת המשפטית של וויאקר, שם, ע' 512-504.

7 ברונס וזכאו, ע' vii: "Die Übersetzung ist möglichst wörtlich dem Urtexte sich anschliessend angelegt. Es war uns mehr darum zu tun, den Typus und Charakter der Urtexte zu bewahren und eine Art Abbild auch von ihrer sprachlichen Eigentümlichkeit zu geben, als nur ihren Sinn in glattem und elegantem Deutsch wiederzugeben".

## זכרון לראשונים

חבל רק כי המעשים היו רצויים פחות. אפילו בקטעים פשוטים שאינם גורמים לקושי כלשהו חוטא זכאו לעיתים קרובות שני חטאים גדולים של מתלגמים, חטא היישור או ההאזחה (Gleichschaltung) חטא השינוי ההדור (elegant variation). האחדה גורמת לכך כי הבדלים במקור אשר עשויים להיות בעלי משמעות וענין, נמחקים, נעלמים לחלוטין; השינוי ההדור גורם לבריאה, יש מאין, של הבחנות ותבדלים שאין להם יסוד במקור. אף כי החסרונות הללו של תרגומי זכאו ידועים יפה לולב, הוא בכל זאת גרר אחריו לעיתים קרובות, בשל נוחות או בהיסח הדעת.

שיבושיו של זכאו בולטים במיוחד בענייני צורה. דוגמה חמורה של האחדה מצוייה בסידרה הקצרה של הוראות עונשיות, סעיפים ל' 77 עד 82. זכאו מתרגם את הסעיפים 78 עד 82 בצורת משפטי זיקה ("אשר" – die, welche), ובעשותו כן הוא מעלים את הגיסוח השונה, האפודיקטי של סעיף 81: גברא פל שי פול שתא חיבי מותא אנון ("אנשים חופרי חפירות חיבי מות הם")<sup>8</sup>. בסעיף ל' 21 מושמטת שאלת מבווא. ובמקומה ניתן ניסוח קונצסיבי ("אפילו ש... – wenn gleich), ניסוח אשר אין לו אח בסח"ר<sup>9</sup>. בסעיף ל' 34 יש במקור הסורי ניסוח זיקתי ("איש שמת..."), אך התרגום הגרמני נותן משפט תנאי ("אם מת איש..."). במקרה אחר, בסעיף ל' 53, מוצע בפני הקורא ניסוח אפודיקטי במקום משפט התנאי של המקור. וכל זאת מבלי שאפשר יהיה לגלות סיבה לכך.

מפריעים גם המקרים המרובים של "שינוי הדור". רוב הסעיפים של סח"ר (אנו מתייחסים לכתב יד ל) מנוסחים כמשפטי תנאי. הצורה השכיחה ביותר היא אן - פועל - גברא ("אם-פועל-איש")<sup>10</sup>; אך בארבעה סעיפים (ל' 12, 49, 58, 72) יש במקום גברא שם עצם אחר, (א) נש - "אדם". זכאו מתרגם (א) נש על ידי jemand ("מישהו"), אך מתרגם גברא בשני אופנים, ללא הבחנה: לפעמים Mann ("איש"), לפעמים jemand ("מישהו"). המונח א (ג) תתא ("אשה") מתורגם לפעמים על ידי Frau ולפעמים על ידי Weib, שוב מבלי שיהיה הסבר לשוני ממקרה למקרה<sup>11</sup>. זכאו מתרגם חיבי מותא פעם אחת (ל' 77) על ידי den Tod verdienen ("להיות ראוי למיתה"), אך עובר מיד (בסעיף ל' 78) לתרגום אחר: todesschuldig sein ("להיות אשם ב[חטא] מיתה"); כיצד ירע מי שאינו קורא סורית כי במקור ישנו בשני הסעיפים אותו הביטוי עצמו? אפשר היה להרבות בדוגמאות, אך נסתפק באלה; ככלות הכל אין אנו עוסקים עתה בביקורת מאוחרת

8 אך נכון כבר פריני (פיר"א): viri perforantes fora... יהיה עלינו לחזור לענין זה: ראה ע' 246, להלן.

9 במקרה זה הולך פריני בעקבות זכאו. על התרגום של ל' 38, ראה ע' 241 ואילן, להלן.

10 לפעמים: אן - גברא - פועל; ל' 68, 73, 74, 83. ראה גם ל' 49, 72. שינוי נוטף אנו מוצאים בסעיף ל' 102: התנאי אינו ניתן בראש, כי אם רק בהמשך משפט המבווא.

11 ל' 90: "אם Frau... כותבת", אך ל' 91: "אם Weib... מבטיחה". הדבר מטעה, ואכן זלב מביא את שני המונחים בנפרד. שעה שהוא דו בצורת ניסוח (ע' 230).

## ראובן ירון

של הסרונות וכאו כמתרגם של סח"ר. מכל מקום לא יוכל להיות ספק בכך, כי אחת השאלות הטרוניות של זלב, האם יש צורך בתרגום חדש של סח"ר, ראוייה לתשובה חיובית.<sup>12</sup> אך צריך לקוות כי כאשר סוף סוף תיעשה מלאכה זו, היא תיעשה כיאור, עם כל תשומת הלב הקפדנית לזעירים שבפרטים.

יש להצטרף על כך כי זלב (על פי עצתם של מורחנים?) תמיד נותן את הביטויים הסוריים והמובאות הסוריות בכתב הסורי (סרטו). ללא תעתיק (transliteration). מראשית הספר ועד סופו, אין אפילו מונח אחד אשר יוצג בצורה שתהיה מובנת לקורא שאינו בקי בלשון הסורית. שימוש זה שזלב עושה בכתב סרטו מתעלם מההסכמה בשתיקה, אותה מקיימים כמעט הכל, כל עוד מדובר בחיבורים שאינם בלשניים מובהקים: והי ההסכמה כי הכל צריך להיות מועתק באותיות לטיניות (והיוננית היא חריג יחיד לכלל זה). יש להביא את הכתב המיוחד של המקור רק במסיבות מיוחדות לגמרי, כאשר מבקשים להדגים אפשרויות אפיגרפיות, מקור לטעות מעתיקים, וכדומה.<sup>13</sup> כלל בלתי כתוב זה חל (בין השאר) במידה שווה על כל השפות השמיות: החוקר המצוי של תולדות המשפט — שהוא ושכמותו מהורים את ציבור הקוראים העיקרי שלנו — אינו קורא כתב יתדות, אוגריתית, עברית (= ארמית), בבטית, סורית, וכר; מאידך גיסא, קשה להניח כי יסתפק במצמוץ הסר הבנה בטכסט שזורים בו ביטויים אשר אין הוא יכול לקרוא, ומשום כך אף אין הוא יכול להבין ולזכור. אמת, כל מי שאי-פעם צריך היה לכתוב טכסט שמי כלשהו באותיות לטיניות יודע יפה כמה מטרידה מלאכה זו, ובמיוחד כאשר צריך להוסיף תנועות לטכסט שהוא בעיקרו עיצורי בלבד; הוספת תנועות הינה גם היא מקור לטעויות ולפגיעות בדקדוק, שנוסף לכל עלול להיות בלתי-וודאי ושנוי במחלוקת, אשר חוקר המשפט אינו שש (ואינו מוסמך) לנקוט בה עמדה. אך למרות כל אלה, אין אפשרות לוותר על תעתיק, — הוא צריך להיות פשוט ככל האפשר, וזאת אף במחיר של פגיעה, פה ושם, בדיק הדקדוקי הקפדן, הדרך שבחר לו זלב, של ציטוט בסורית בלבד, יתכן כי היא לשביעות רצונם של מומחים אחדים מעטים; מאידך גיסא, יתכן גם שהיא הבריחה רבים מקוראיו בכוח, וזה חבל.

פרט למבוא קצר, העוסק בשאלות של מתודה, מתחלק הספר לשני חלקים עיקריים. הראשון, הגדול יותר, מוקדש ל-"Einzeluntersuchungen", בדיקה מפורטת וקפדנית של הוראות מסויימות בסח"ר.<sup>14</sup> אחרי אלה באה Kritisches Gesamtüberblick ("סקירה ביקורתית כללית") של כל סעיפי סח"ר. החלק השני של ספרו של זלב מוקדש למסקנות

12 ראה הערותיו המפורטות של זלב על הבעיות שבהן כרוך מפעל תרגום חדש של סח"ר, ל ב י א ו 11 (1965), ע' 329-333. תומך בצורך בתרגום חדש גם דיטריך, ע' 513.  
13 ראה, למשל, הצעותיו של זלב, בע' 88. השווה גם ספרי מ ת ו ת, ע' 75, 156.  
14 גם שניים ממאמריו של זלב ("צורות גישואין", "מכר בהסכמה": ראה רשימת הקיצורים) מוקדשים לבדיקות מסוג זה. הטכסט של ל 23 (ומקבילותיו) נבדק ב ל ב י א ו, שם, ע' 333-340; ראה שם גם הצעות לשחזור הנוסח. וראה גם הערה 131, להלן.

## זכרון לראשונים

כלליות ולהצעות הסבר, המתבססות על התוצאות אשר הושגו בבדיקות המיוחדות של הסעיפים, כאמור.

לפני שניכנס, בעקבות ז'לב, למבוך של בדיקותיו הספציפיות, יש אולי מקום להערות כלליות אחדות. כבר הזכרנו את עמדתו המסתייגת מול התרגומים המצויים; בסך הכל נראית לנו הסתייגות זו מוצדקת למדי, ועל רקע זה ראוייה לשבח שאיפתו להגיע להבנה יותר טובה, עצמאית של הכתוב. כמובן, דבר זה אינו צריך להביאנו לקבלה סטיונית ובלתי-ביקורתית של הצעותיו (וקשה להניח כי דבר זה היה לרצונו של ז'לב), בדיוק כשם שאין מקום לדחייה סתמית, בלשון "לא שיכנעו אותי"<sup>15</sup>. כל הצעה עומדת לעצמה ויש לקבלה או לדחותה כערכה.

ז'לב מדגיש פעמים נשנות עקרונות יסוד אחדים, עליהם יש להקפיד בבדיקת המקורות וההתחלות של סחס"ר. בעיקרו של דבר ראויים דבריו אלה להסכמה. כך, לדוגמה, שעה שהוא מצמצם את ההשוואה למקור המידי, הישיר שממנו שאובה הוראה נתונה של סחס"ר. כל מה שבא מן הלשכה הקיסרית הוא בגדר "משפט הממלכה" (Reichsrecht); לצורך קביעת התהוותה של הוראה נתונה בסחס"ר אין חשיבות לכך מנין נטלו אנשי המשפט שפעלו בבירת הממלכה (כלומר, בקושטא) את המושגים המשפטיים שבאים לידי ביטוי בהחלטותיהם ובחוקיהם<sup>16</sup>. כן יש להסכים עם ז'לב שעה שהוא מקפיד על הצורך להבחין בין חלקים שונים של סעיף נתון, כלומר בין תיאור העובדות, הצגת השאלה, הכרעה, ולבסוף הערות שוליים להכרעה ופירושים לה. ההכרעה, ורק היא, היא היסוד שיש לו משמעות שעה שבאים לקבוע את הזהות של הכלל המשפטי ואת מקורו<sup>17</sup>.

ז'לב הוא מבקר קפדן, המצליף במחברים שקדמו לו על שגיאותיהם. הוא קובל על כך כי לפעמים הדיעות המובעות "אינן בעיקר ביטוי של ידע שנרכש בדרך של בדיקת החוכן, אלא הן עצמן מהוות נקודת מוצא לבדיקת חוכן זו"<sup>18</sup>; במלים אחרות, הדיעות הן דיעות קדומות, קבועות מראש. ביתר פירוט הוא ממשיך: "ד. ה. מילר מצא במקומות רבים בסחס"ר זכר לקודכס של חמורבי, קרווי מצא ראייה שאינה ניתנת לסתירה לדיעותיו השנויות כל כך במחלוקת על דבר היחסים בין המשפט הרומי והמזרחי, בוטובסקי קבע מתוך סחס"ר את ההוכחה לתיות שלו, לפיהן שימרו הנוצרים ממשפט המקרא והיפרו, דרך שיפוטם של ההגמונים, את המשפט הרומי. מיטאס מצא גם בסחס"ר את המאבק

15 וולטרא, אנ"ל, ע' 326, הערה 76: "non mi hanno persuaso".  
16 ראה, לדוגמה, ז'לב, ע' 171, הערה 11; ע' 203. אגב עבודתי בתחום אחר לגמרי, היתה לי החמימות לנסח סייגים דומים למדי: ראה *Journal of Semitic Studies*, 4 (1959), ע' 317 ואילך; המשפט של מסמכי יב, השכ"א, ע' 162.

17 ראה, למשל, ז'לב, ע' 202, 259.

18 ע' 257: "...nicht so sehr Ausdruck der bei der inhaltlichen Untersuchung gewonnenen Erkenntnisse als Ausgangspunkt zu eben dieser inhaltlichen Untersuchung".

המשחק בצורתו של משפט הממלכה ומשפט העממים, טאובנשלאג אפילו תערוכת של משפט הממלכה ומשפט העממים, שאינה נבדלת במאומה מזו שבמצרים השכנה. ראינו במקרים לרוב, כי לעיתים קרובות כל ההשקפות הללו הושגו מתוך אותה הוראה מסוימת של סחסי"ר. כך דמה סחסי"ר בעיני בעת ההכנות לעבודה זו לזיקית...<sup>19</sup>

תוצאותיו של זלב עצמו מבוססות במקרים רבים על ההצעות של המורחן גלינו, כפי שאלה מצאו להן ביטוי במאמרים רבים.<sup>20</sup> סברותיו של גלינו נבדקות וזוכות לגיטוח מחדש, לפיתוח ועידון. התוצאה העיקרית המוצעת בפנינו היא זאת האומרת כי "את הכללים הבורדדים של סחסי"ר, כלומר את משפט ההכרעה, אפשר לייחס כמעט ללא יוצא מן הכלל למשפט הרומי"<sup>21</sup>. "הכללים של סחסי"ר הם איפוא לא פחות 'רומיים' מאשר כלל משפט הממלכה הנוהג באימפריה הרומית בעת הבתר-קלסית"<sup>22</sup>. טענה מרכזית זו צריך יהיה לבדוק לאור הפרטים. ענין אחר שזלב מקדיש לו תשומת לב רבה נוגע לשיוך מדוייק יותר של הלקי סחסי"ר לסוגים השונים של מקורות המשפט הרומי: המקום היחסי של *ius civile* ושל *ius honorarium* משקל היתר של החקיקה הקיסרית, מידת השימוש המשוער בכתבי המשפטים הרומיים, ועוד.

הנושא המיוחד הראשון, ירושה על פי דין, נידון בהרחבה רבה (ע' 72—11). הירושה תופסת מקום מרכזי בסחסי"ר, והמלומדים הירבו לעסוק בשאלת שייכותם של הכללים השונים לשיטות משפט מסוימות. ניתוח ראוי לשמו צריך להתגבר על מכשולים מרובים. הטכסטם פגומים ואין לקבל תמונה מלאה אלא מתוך השוואת כתבי היד וצירוף קטעים מכאן ומכאן. גם המינוח עשוי להיות מקור לתקלה ולא-יוודאות: המונח בנ"א משמעוהו המילולית

19 ע' 257 ואילך: "D. H. Müller fand in zahlreichen Stellen des Rechtsbuches Anklänge an den Codex Hammurabi, Carusi sah seine so viel umstrittene 'rapporti tra il diritto romano e l'Oriente' unwiderleglich bestätigt, Bossowski konstatierte aus dem Rechtsbuch den Beweis für seine Thesen, die Christen hätten Mosaisches Recht bewahrt und über die bischöfliche Gerichtsbarkeit das römische Recht befruchtet. Ludwig Mitteis erkannte auch im Rechtsbuch Kampf und Zusammenspiel von Reichsrecht und Volksrecht, Taubenschlag gar eine Vermischung von Reichsrecht und Volksrecht, die sich von der im benachbarten Ägypten nicht unterschieden habe. Wir haben zur Genüge gesehen, dass oftmals alle diese Auffassungen aus derselben Einzelstelle des Rechtsbuches hergeleitet wurden. So erschien mir das Rechtsbuch bei den Vorbereitungen zu dieser Arbeit wie ein Chamäleon..."

ראה שם גם הפניות מלאות אל המחברים שהוזכרו. השוה גוסף לזאת ולטרא, אנ"ל, ע' 314. ראה זלב, ע' 260. גם ולטרא הולך במידה רבה אחר גלינו. ראה ע' 314: "בסיסים לענין הם המתקרים של גלינו...". "Fundamentali in materia sono stati gli studi del Nallino..."

21 ע' 201: "Die Regeln des Rechtsbuches sind so nicht weniger 'römisch' als das im... lassen sich fast ausnahmslos auf römisches Recht zurückführen"

22 ע' 203: "Die Regeln des Rechtsbuches sind so nicht weniger 'römisch' als das im... römischen Reich geübte Reichsrecht nachklassischer Zeit überhaupt"

## זכרון לראשונים

"בנים", אך הוא עשוי לבוא גם בשימוש רחב יותר, מדויק פחות, של "ילדים", כולל בנות.<sup>23</sup> רק מונח סורי אחד, יר ת ת א היה לירשותו של בעל סחס"ר בבואו לתרגם את המונחים hereditas ("ירושה") ו-honorum possessio ("חוקה בנכסים") שהוא מצא במקורות הרומיים.<sup>24</sup>

לאחר בדיקה מפורטת ביותר דחה זלב סברה אחר סברה. מיטאס האמין כי מצא בסחס"ר את דיני הירושה של אתונה, בכפוף לשינויים מעטים שנעשו בהשפעת המשפט הרומי הבתר-קלסי;<sup>25</sup> אך זלב הצליח להראות את חולשת הבסיס הטכסטואלי של תיאוריה זו. מיטאס הצביע גם על אמרות מסוימות בסעיף ל 1, על דבר "ורע טהור" ו"קרקע" וראה באלה שיקולים פילוסופיים יוונים ומחוך כך רמז על מקור יוני של שיטת הירושה על פי דין, בתשובה לכך מדגיש זלב כי הקטע שעליו מסתמך מיטאס אינו חלק מן ההכרעה, אלא רק מסביר אותה. משום כך יתכן כי זהו "רכוש מחשבות של המפרש".<sup>26</sup>

הראשון אשר פנה אל עבר המשפט הרומי ומצא בו את המקור לסדרי הירושה על פי דין היה גלינו. לדעתו משקף סדר הירושות של סחס"ר משפט רומי קדום, עם שינויים אחרים הנובעים מן החקיקה הקיסרית והחלטות סינאט, אבל "ללא שינוי הנובע ממשפטו של הפריטור".<sup>27</sup> גלינו מצביע גם על השימוש במונחים רומיים אופייניים, בתעתיק ובתרגום, כגון *unciae*, \**adgnatus*, *cognatus*\*\*. נקיים יר ת ת א זהה למונח הרומי *instituere heredem* ("להקים, למנות יורש"), מת ק ר י ל יר ת ת א ("נקרא לירושה") אינו אלא תרגום של הביטוי *ad hereditatem vocatur*.<sup>28</sup>

זלב מקבל את זיהויים של כללי הירושה בסחס"ר כרומיים, אך דחה את הסברה של גלינו בדבר ההתעלמות מכלליו של הפריטור. סברת גלינו מבוססת על האמור בסעיף

23 זלב, ע' 12; ראה על בעיות המונח "בן" דיונו המפורט, ע' 16 ואילך, לעיל. באשר למשפט התלמודי, השווה ספרי מ ת נ ת, ע' 228 ואילך.

24 אך ראה ספיקותיו של דיטרין, שם, ע' 514: העדר הבחנה אינו משקף העדר אפשרות להבחין, כי אם חוסר הבנה של המתרגם, שאינו מרגיש בצורך להבחין.

25 משפט הממלכה, ע' 313 ואילך.

26 זלב, ע' 25: "Gedankengut des Interpreten". אך ראה דברי מילר, *Semitica*, א', 30 ואילך. מילר מעלה את האפשרות כי "טהור" (בסורית ד כ י א) אינו אלא טעות הסופר, במקום "וכר" (בסורית ד כ ר י א); כן הוא טוען שאין כלל, במקורות יוניים, המושג של "ורע טהור".

27 מת ק ר ים ל כ ב ו ד ב ו פ פ ו ט ה, כרך א', 1930, ע' 222: *non ancora modificato dal diritto pretorio*. ראה זלב, ע' 33.

\* *uncia*: חלק שנים עשר. בצוואה הרומית מקובל החלק השנים עשר כיחידת חלוקה. על המושגים *cognatus*, *adgnatus*, ראה ע' 131, לעיל.

\*\* כל זה משל גלינו. זלב עצמו היה מוסיף, מסעיף ל 12, את הביטוי *heres scriptus* ("יורש כתוב, ממונה"). אולם הביטוי אן נ ת כ ת ב (א) נ ש י ר ת ת א תרגם כבר יפה על ידי פרינג (פרי"א): *si scriptus fuerit quis heres* ("אם מישחו נכתב יורש"). במלים אחרות, נ ת כ ת ב אינו תואר לשם העצם יר ת ת א, כדרך שהמלה *scriptus* מחארת את *heres*.

ל 3: "אך אלה, ה-*emancipati*, שהם משוחררים: אין הם מתקראים לירושה של משפחת אבותיהם או אחיהם, אלא מתגברים להם, והם יהיו נכרים מן האחים הירושים." זלב מדגיש שתי נקודות: כל עוד מבחינים בין *hereditas*—"ירושה" (על פי ה-*ius civile*) לבין *bonorum possessio*—"חזקה בנכסים" (על פי דיני הפריטור), הרי אפשר לדון במצבו של *emancipatus* בשני מקומות: בראשונה, הוא מוצא אל מחוץ לתחום "ירושה", אך לאחר מכן מקבלים את תביעותיו באשר ל"חזקה בנכסים". כך גם גיוס, ספר 3, מתחיל בדיון מפורט של סדרי הירושה על פי *ius civile*, ומפרש ואומר כי אין לבנים *emancipati* זכות בירושת ההורה (3.19); אך לאחר מכן, ובנפרד, עולה על הפרק ענין החזקה בנכסים (3.25 ואילך). מן הראוי לשים לב לכך כי התמצית (*Epitome*) של גיוס מסכמת רק את החלק הראשון, אך עוברת בשקט על שאלת התביעות של ה-*emancipatus*. ובכל זאת, איש לא היה אומר כי בעל התמצית התכוון בשתיקתו לשלול את זכויותיו של הבן המשוחרר משלטון אביו. מי שהיה צריך להרגם לסורית את הרעיון המשפטי הגלום בגיוס 3.19, ואשר לא ידע את ההבדל בין "ירושה" לבין "חזקה בנכסים", היה בהכרח מסלף את המשמעות והכוונה של הטקסט שבו טיפל: הוצאה משורות *sui heredes* \* ומשורות *Iegitimi* \*\* היתה הופכת לשלילה מלאה של כל זכות בפועל בנכסי העיבון.

טענותיו של זלב יש להן בוודאי כוח שכנוע רב, ובכל זאת נשאר מקום לספק: אם—כפי שמותר להניח—אכן ירש *emancipatus*, איך יכול היה בעל סחס"ר להעלות על הכתב את ההיפך, וזאת במיוחד אם אכן היתה ההבחנה בין "ירושה" לבין "חזקה בנכסים" משוללת משמעות עבורו? באשר להשוואה עם התמצית של גיוס, הרי נעיר רק זאת כי שם מושמט גם גיוס 3.19, ואולם ישנו הבדל קל בין גיוס 3.19 לבין סחס"ר ל 3: בעוד שגיוס מדבר על *hereditas parentis*—"ירושת הורה", הרי בסחס"ר הביטוי הוא ירתותא דשרבתא דאבהיהון או דאחיהון—"ירושה של משפחת אבותיהם או אחיהם". אם אכן הבדל זה הוא בעל משמעות, כלומר אם מותרת קריאה קפדנית של הטקסט הסורי, הרי היינו מגיעים אל פיתרון העולה בקנה אחד עם סדרי ההנחלה שבדיני הפריטור (ולכן עם גישתו הבסיסית של זלב): ל 3 היה עוסק לא בסילוקן של *emancipatus* מעובן אביו, אלא היה קובע את שלילת זכותו לקחת בנכסים של בני משפחה אחרים ממשפחת האב, למשל אח או דוד: דבר זה היה תואם את הכלל הרומי הקובע לבן *emancipatus* מקום בסדרי *bonorum possessio unde liberi* אך לא *unde Iegitimi*. בעיית ירושתם של קרובי דם אינה זוכה לטיפול כלשהו בסעיף ל 3, גם לא בסופו, בקטע העוסק בהנחלת נכסיו של *emancipatus*. המכשול הקשה ביותר לפירוש רומי עקבי של סדרי הירושה על פי דין הקבועים בסחס"ר

\* ראה ע' 129, לעיל.  
\*\* ראה ע' 131, לעיל.



## זכרון לראשונים

טמון במקום המוקצה בהם לאב, אחרי בנים ובנות של המגוח. אחרי בדיקה מפורטת (ע' 44 ואילך) מגיע זלב להוצאות שהן שליליות בעיקרן: "על כן חודאי הדבר, כי קביעתו של האב בין הבנים לבין האחים של המוריש מוטעית היא בתיאור של דיני הירושה הרומיים של העת הקלסית והבתר-קלסית, אם ביקשו לתאר את הירושה מאת מוריש שהשתחרר משלטון אב במות האב. התיאור יהיה נכון, אך חסר אסמכתא, רק אם מדובר בירושה מאת "משחרר משלטון", ואם היה האב *parens manumissor*\*. בהמשך הדיון מותר להתעלם מזאת. לא נשאר לנו אלא ההסבר כי בעל סחס"ר שיבץ את זכות הירושה של "הורה משחרר" במקום בלתי מחאים, בתיאורו החפשי של סדרי הירושה: מכל מקום, אין הצדקה למסקנה כי כל תיאור הירושה על פי דין עוסק בירושה מאת 'בן משחרר'".<sup>29</sup> זלב מסתפק בדברים אלה ונמנע מלשוב אל הגושא: אין הוא מזכירו בסיכומו על כללי הירושה על פי דין (ע' 59 ואילך). ואף אין הקושי משתקף בצורה כלשהי במסקנותיו הכלליות על סחס"ר. אלא שההפגיה אל ענין "הורה משחרר" אינה אלא תירוץ של דוק. העובדה הבסיסית היא זאת שאין במשפט הרומי הקלסי ירושה אלא מאת אדם העומד ברשות עצמו (*sui iuris*): אדם הנתון לשלטון אב איננו בעל רכוש (כך גם זלב, ע' 45), ומשום כך אין מקום לירושת האב (תמיד בכפוף למקרה החריג של "הורה משחרר"). בקראו בשם האב בין יורשי המגוח, משקף סחס"ר מצב עניינים אשר בו אדם כשר להיות בעל רכוש (*vermögensfähig*) כבר בחיי האב. מה שלא תהיה במסגרת סחס"ר משמעות המושג "שלטון האב", שוב אין פירושו כי כל הרכוש הוא בבעלות האב בלבד. זכותו של האב לרשת היא הוצאת לואי טבעית של כושרו של הבן להיות בעל נכסים. בענין כושר זה יש הבדל מכריע בין המשפט הרומי לבין רוב (אם לא כל) השיטות המשפטיות האחרות של העולם העתיק. משום כך אין טעם ותכלית לנסות למצוא דווקא

\* *parens manumissor*: "הורה משחרר": בסדרי *emancipatio* היה זה מקובל כי לאור המכירה השלישית של הבן העומד להיות משחרר (ראה ע' 23, לעיל), הוא היה מועבר בהעברה חוזרת אל האב. בדרך זו ביקשו להשיג כי פעולת השחרור הסופית (מן ה-*mancipium* של האב) תהיה מבוצעת בידי האב. הוצאה היתה שנשארה קיימת זיקת מה בין המשחרר לאב, ובמיוחד שנשמרו לאב זכויות ירושה. ראה ברגר, ע' 618; בקלנדר, ע' 377.

ע' 48 ואילך: "Sicher ist daher, dass die Einreihung des Vaters zwischen die Abkömmlinge und die Geschwister des Erblassers in einer Darstellung römischen Erbrechts klassischer wie nachklassischer Zeit fehl am Platze war, so man des Erbrecht nach einem durch den Tod des Vaters gewaltfrei gewordenen Erblasser erörtern wollte. Richtig, aber ohne Vorbild, war sie nur, wenn das Erbrecht nach einem Emanzipierten dargestellt wurde und der Vater *parens manumissor* war. Aus den weiteren Untersuchungen werden wir dies ausschliessen dürfen. Es bleibt daher nur die Erklärung, dass der Verfasser des Rechtsbuches das Erbrecht des *parens manumissor* in seiner freien Darstellung des Erbrechts an unpassender Stelle einfügte. Der Schluss, die gesamte Darstellung des Intestaterbrechts betreffe die Erbfolge nach einem Emanzipierten, ist jedenfalls nicht gerechtfertigt".

## ראובן ירון

שיטת מסויימת ולהציע כי סחס"ר נשען עליה בענין זה: האפשרויות הן רבות יותר מדי<sup>30</sup>. הנקודה החשובה לנו היא רק הסתייגה, השוני מן המשפט הרומי. השאלה שולב עובר לעסוק בה היא אפשרות שלילת הירושה מאת הבן. תחילה הוא מטפל (בע' 86–72) בסעיף 9 (ובמקבילות בכתבי היד האחרים), בענין מינוי וריים כיורשים והאפשרות לתקוף את הצוואה. לדעתו, זלב הצליח להראות בצורה מניחה את הדעת כי ניתן לתת הסבר לסעיף זה על פי כללי המשפט הרומי. בניגוד להשקפה המקובלת, אין סחס"ר קובע כאן כללים מחייבים בדבר "זכות מחוייבת של ירושה" (Noterbrecht). לאחר מכן באה בדיקה של סעיף 58 (ע' 89–86) ואף כאן מגיע זלב לכלל פירוש רומי. אלא שבמקרה זה העניינים הם קצת יותר מסובכים, ויש צורך בדיון יותר מפורט. תחילה יהיה זה מועיל לתת את הסעיף במלואו:

"אם אדם כתב לו בן לפני השופט ורוצה לגרש אותו, אין גותנים לו החוקים. אף לא את בנו, בן טבעו, גותנים לו החוקים שיגרש אדם ס פ י ק א י ת. אם אכן רצה לשחרר אותם ולשלח משלטונו את שתחת ידו, בפני השופט, מותר לו."

מחלוקת המלומדים סובבת כולה על המלה הסורית ס פ י ק א י ת, אותה השארנו לעת עתה ללא חרגום, וכאן אנו נכנסים פעם ראשונה לשאלת הבדלי נוסח בין כתבי היד השונים (ומיד תעלה גם שאלה נוספת, האם הבדלים אלה גותנים ביטוי לכונת שינוי, מכתב יד לכתב יד). באשר לסעיף 58, הרי מקובל מאד התרגום "לשווא, ללא סיבה"<sup>31</sup>. מלומדים אחדים חשבו כי יש הבדל בעל משמעות בין הכתוב בסעיף זה<sup>32</sup>, לבין הנוסח של ע" 102 ורא" 101. הבדל זה הוא בשינוי מן "לשווא, ללא סיבה" (ס פ י ק א י ת) לביטוי "ריקם" (leer) של כ"י אר, או "מבלי לתת לו דבר" ("ohne ihm etwas zu geben") של ע"י. יש שגרסו כי שני הביטויים הללו, בעלי משמעות דומה, רומזים לאמור בסעיף 191 של קודקס

30 ראה הערות הזוהרות של מיטאיס, שם, ע' 323, על דבר זכויות האב על פי המשפט של אותנה. שים לב אף לזאת כי קלף דורא מס' 12, המסדיר את הירושה על פי דין, קובע מקום לאב (ראה וולס, *The Excavations at Dura-Europos*, דין וחשבון סופי, כרך 1, v, *Parchments and Papyri*, ע' 76 ואילך; וראה הערותיו של זלב, ע' 32, הערה 83). המשפט התלמודי הוא כמובן אפשרות נוספת, על פי האמור במשנה ב"ב בתרא ח' א'. זלב (ע' 39) מצביע על הכתוב בספר במדבר כ"ו, ז' ע"י א, כעל מקור השולל תביעת האב, אולם אין זה שייך לענין: הפרקטיקה התלמודית היא החשובה. יתר על כן, האמור בספר במדבר אינו קובע אפילו לענין הפרקטיקה היהודית בימי המקרא, שכן מדובר שם רק בירושת האחווה המשפחתית: זו לא היתה מגיעה לידי הבן כל עוד היה האב בחיים. השוהה גם ספרי המשפט של מסמכי י"ב, תשכ"א, ע' 85, בהסתמך על ליונשטם, קריית ספר ל"ד (תשי"ט), ע' 47. כן וכאן: ohne Grund; וראה בעיקר מאמרו של גלינו *Apokeryxis e diseredazione* "nel 'Libro siro-romano di diritto'" ראו"ל סדרה 6, כרך 1 (1926), ע' 721: "vanamente", "senza ragione plausibile", "senza motivo".

32 תואמות גם, בעיקרו של דבר, המקבילות ורא" 63, ר"ב 103, ר"ג 58; אך ראה ע' 228, להלן, דיונו על הבדלי הנוסח. בכתב יד פ, סעיף 72, חסרה פיסקה זו.

## זכרון לראשונים

חמורבי, על שילוח הבן המאומץ<sup>33</sup>; ואילו לדעת מיטאסי, החובה לתת משהו לבן המשתלח מאזכרת את הכתוב בחוקי העיר גורטין<sup>34</sup>.

נלינו מתנגד להבחנה כלשהי וגורס כי אין הבדל מכוון, אין התפתחות מכתב יד ל לאשר אמור בכתבי היד ער/אר. הביטויים "ריקם", "מבלי לתת לו דבר", הם התרגום של בעלי ער/אר למלה הסורית ספיקאית. לתואר הפועל הסורי, אומר נלינו, שני שימושים: מצד אחד "לשווא, ללא סיבה" (כמפורט בעהרה 31) ומן הצד האחר "ריקם", "בידיים ריקות" (vuotamente, a mani vuote). שני המתרגמים הנוצריים המאוחרים לא היה להם מושג על המוסד המשפטי היווני של apokeryxis\*, והם אימצו לעצמם את השימוש השני הנזכר של ספיקאית, אולי בהשפעת התרגום הסורי (פשיטתא) של קטע מתוך "שירת מרים" (Magnificat): "רעבים מילא טוב, ועשירים שילח ריקם" (לוקס 1.53). כאן מתרגמת פשיטתא את המלים היווניות ξηραπέστελει κενός ("שילח ריקם") על ידי שרא ספיקאית.

חלק מדברים אלה משכנע ואנו מוכנים לקבלו. לדעתי הצליח נלינו להוכיח את ההתאמה בעיקרם של דברים, של הניסוחים השונים<sup>35</sup>. אך הייתי מהסס לכתב בעקבות נלינו (אליו מצטרף זלב) בהבחנה הבוטחת כל כך בין משמעות ראשונית של ספיקאית, המשמעות "לשווא", שרק אותה הוא מוכן להביא בחשבון עבור ל 58, לבין התרגום "ריקם", אותו פותרים ודוחקים הצידה בחור משמעות "משנית" (Nebenbedeutung). דומה כי ההצדקה לכך מעטה. אין לומר כי התרגום "לשווא, ללא סיבה" מתבקש דווקא בהנחת מן ההקשר הנחמן (ועוד מעט נראה כיצד זלב מבקש להשתחרר ממנו מכל וכל); מאידך גיסא, יש להביא בחשבון את הקטע מלוקס, אשר נלינו עצמו הוא שהיפנה אליו את השומת הלב. קטע זה מראת כי התרגום "ריקם" הוא כשר בהחלט.

במאמר שפרסמתי לא מכבר היתה לי הזדמנות לעסוק — וזאת מבלי שסחס"ר יהיה לנגד עיני — בתוצאות הכספיות הקבועות באחדים מחוקי המזרח הקדום כמתלוחת אל שיגויים במעמד האישי של אדם. האם יש לשלוח אותו/אותה ריקם? האם הוא/היא יוצא/ת ריקם? שאלות אלה עולות על הפרק בשורה של מצבים: בהקשר של ניתוק יחסי אימוץ<sup>36</sup>, אך גם בקשר לגירושין<sup>37</sup>, ולבסוף אף בשחרור עבדים<sup>38</sup>. לאור זה, הענין שוב אינו מצטמצם

33 מילר, קוהלר, אלברטוני, סטלה-מרנקה: ראה הפנייות מדוייקות אצל נלינו, שם, ע' 710 ואילך.

34 משפט הלכה, ע' 213 ואילך. על חוקי גורטין ראה גם ע' 41, לעיל.

\* apokeryxis: מוסד של המשפט היווני, המסדיר את טילוקו של בן אל מוחץ למסגרת המשפחה, בתור עונש. ראה תלהיים, פ"ו 1 (1894), טור 2836 ואילך.

35 בעקבות נלינו מכנה זלב (ע' 87) את ההצעות בדבר הבדלי גוסה בעלי משמעות בשם "דוגמאות מרתיעות של היטוטים" ("abschreckende Beispiele für Spekulationen").

36 קורכס חמורבי, סעיף 191: "... אותו בן לא ילך ריקם" (riqussu ul itallak).

37 חוקי אשור (בתקופה תיכונה), סעיף 37: הבעל המגרש את אשתו, — "אם אין הוא רוצה, אין הוא צריך לתת לה דבר; היא תצא ריקם" (raquteša tuššu).

38 דברים ט"ז י"ג: "... לא תשלחנו ריקם".

## ראובן ירון

לאפשרות האגדחית-למחצה של קשר רחוק בין סח"ר לבין המורבי, שני מקורות אשר אלפיים שנים או יותר מפרידים ביניהם. הקטע מחוקי אשור הוא בערך משנת 1100 לפני הספירה, דברים מן המאה השמינית או השביעית; הביטוי הדומה בלוקס — אכן שלא בהקשר משפטי — מביא אותנו כבר לראשית התקופה הנוצרית. נדמה לי כי כל הנתונים הללו משנים את התמונה במידה ניכרת. לפנינו נושא החוזה בהקשרים שונים באהדות משיטות המשפט של המזרח הקדום, נושא המוצא לבסוף ביטוי דומה למדי בסח"ר ל 58. אין איפוא לדחות כלאחר יד את האפשרות של קשר עם המקורות המזרחיים שהוזכרו, ולפי זה יוצא כי דווקא מתרגמי ער/אר קלעו יפה לכונת הקטע.

יודע אני יפה כי בכתבי שורות אלה התקרבותי לקרבן המסוכנת של אותן השערות דמיוניות, ההפלגות והגזמאות אשר מלומדים חשובים כמיטאס, גלינו, וולטרא, ועתה גם זלב, מסתייגים מהן במלים כה גמרצות וחד-משמעיות; בחינת "בקהלם אל תחד כבודי". לכן, יהיה זה מועיל אם אבהיר עמדותי מיד, ולא אותיר מקום לספקיות: ברוב הגדול של המקרים הרי הביקורת המושמעת על ידם נגד מילר, קוהלר, קרוזי ואחרים, מוצדקת למדי. לעיתים יותר מדי קרובות הצעותיהם הן בלתי-ביקורתיות, ללא בסיס מספיק במקורות, התוצר של מוחות רומנטיים, הפועלים מכוח מושגים חובקי עולם, אך מנותקים ממצאות כלשהי. ולמרות הכל, אסור לדחות הצעות אלה באופן מוחלט ומראש. אף כאן צריך לבדוק כל פרט בנפרד, לעצמו — ובסבלנות.

אין דבר אשר ניתן לכנותו בשם "משפט אוריאנטלי", או "משפט המזרח הקדום". כבר היתה לי הזדמנות להגדיר עמדותי לשאלה זו: "משפטי המזרח הקדום — זהו ביטוי כולל נוח, אך צריך לזכור כי אין הוא מדוייק, וכי הוא מכנס בכפיפה אחת שיטות ומסורות השונות זו מזו במידה ניכרת. בדיקת שיטות המשפט המזרחיות השונות תגלה אמנם כי דברים רבים משותפים הם לכולם או לרובם, אולם ברגע שנכנסים לפרטים עומדים מיד גם על הבדלים יסודיים"<sup>40</sup>.

אך יש לענין זה גם צדדים אחרים. קודם כל ישנו המשך הקיום (Fortleben) של צורות מקובלות, קבועות למחצה, של ניסוח תעודות. כל החוקר תעודות משפטיות מן המזרח

39 דיון מפורט, ומקורות נוספים, ראה ב- *Journal of Juristic Papyrology*, 15 (1965), ע' 179 ואילך.

40 המשפט של מסמכי יב, ע' 163. מרטינ דוד [צ"ש 82 (1965), ע' 351] מתח ביקורת על כך שהשתמשתי בלשון יחיד, ומקשה: "האם אפשר מבהינה מתודית לדבר על משפט מזרחי קדום 'אחד'?" ("Ist es... methodisch möglich von 'einem' altorientalischen Recht zu sprechen?"). אכן, הערה צודקת: היחיד ("משפט מזרחי") אינו אלא לשון קצרה במקום "משפט מזרחי כלשהו, בלתי מוגדר". לא היה זה מעשי לחזור בכל פעם על הנוסחה המלאה, המסורבלת. אבל אמת היא כי הקיצור אינו מדוייק לגמרי ועלול הוא לבלבל קורא נחפז. בכל פעם שהכוונה למונח כולל, מוטב לכתוב "משפטי המזרח" (רבים). לא מכבר התחילו גם לעבור מ"משפט כתב היתדות" (Keilschriftrecht) לצורת הרבים "משפטי כתב היתדות" (Keil-schriftrechte).

## זכרון לראשונים

הקדום עמד בוודאי על התופעה של שימוש נרחב בנוסחאות הוות, על פני מאות ואלפי שנים, משפה לשפה, ומשיטה משפטית אחת לאחרת.<sup>41</sup> זלב עצמו חונן ומדגיש מדי פעם את הקשרים ההדוקים של בעל סח"ר עם ה"Notariatswesen", כלומר עם פעולות עריכתן של תעודות. כמובן, צריך להיזהר מהגזמה: עצם האופי "הבין-לאומי" של הפורמולר המשפטי, העובדת כי הוא חורג ממסגרת זמן ומדינות, יש בה כדי להראות שאין הוא יכול להיות ראייה הותכת, או אפילו ראייה כבדת משקל, שעה שבאים לגחת את הכללים המשפטיים החלים במצב מסויים. הפורמולר המשפטי אינו, כלשונו של זלב, אלא Gegebenheit, עובדה נתונה, אשר משמעותה המשפטית הממשית טעונה עדיין הגדרה בתוך — ועל ידי — שיטה משפטית ספציפית; הגדרה זו עשויה לעיתים להיות כרוכה בשינוי המשמעות המקורית של הנוסחה. אף על פי כן, השימוש בפורמולר עתיק יומין מרמז על מידה של המשכיות ומגע.

חשוב אולי יותר להגיע לכלל תפיסה נכונה של ההיסטוריה המשפטית של המזרח הקדום, על שיטותיו השונות, בלתי תלויות זו בזו, אך בכל זאת פתוחות למגע ולהשפעות הדדיות. כדאי להצביע על עובדות אחדות השייכות לענין. אכן יש ספק אם, או באיזו מידה, הייתה הקודקס של חמורבי אי-פעם הוק מחייב, משפט חיובי; מכל מקום, ברור כי במשך מאות שנים רבות היה נושא לענין ולתשומת לב: דבר זה ברור מעצם העובדה כי שרדו העתיקים של חלקי הקודקס על גבי לוחות מן התקופה הניאוראשורית והניאוראבבלית.<sup>42</sup> שנית, צריך לזכור — לפחות בקוויה העיקריים — את ההיסטוריה הפוליטית של האיזור. במחצית השנייה של המאה השישית לפני הספירה הוא נכבש על ידי הפרסים. שלטון פרסי זה נמשך כמאתיים שנה, אך יש מעט מאד סימנים לכך כי השפיע בצורה כלשהי על חיי המשפט. בתור סידור ארעי, לעת עתה, ממשיך המשפט הקודם להיות בחוקה. למעשה יוכל מצב ביניים כזה להימשך זמן רב למדי, וזאת במיוחד אם המשפט של האוכלוסיה חכבושה הגיע כבר לרמת התפתחות גבוהה יותר מזה של הכובש, וגם בשל העקרון של "משפט אישי".

המתצית השנייה של המאה הרביעית ראתה את הכיבוש היווני-מוקדוני של המזרח הקרוב. אך גם כאן יפה מה שאמרנו זה עתה לגבי הפרסים: יש ספק רב אם געשה אי-פעם ניסיון

41 דוגמאות ישנן לרוב. נסתפק בציון אחת מהן, שהיא ברורה במיוחד. זוהי "פיסקת המגן" האופיינית, אשר בה מקבל על עצמו מוכר "לגנות" את הממכר, במקרה שיבוא אחר ויבקש לנשל את הקונה. אפשר לעקוב אחרי השתלשלות הפיסקה במשך 2500 שנים ויותר, מתעודות שושן וקילטפה, ועד למצרים הביזנטית. מסתבר כי הנוסחה המקורית הייתה באכדית, אך יש תרגומים לדמוטית, עברית, ארמית, ויוונית. היא מצוייה אפילו בשפה הסורית, בתעודה המשפטית הסורית היחידה שנתגלתה עד עתה. זהו קלף דורא 28, שטר מכר של שפחה שנכתב בעיר אדסה, בשנת 243 לספירה (ראה ולס, שם, ע' 142 ואילך). פרטים נוספים על פיסקת המגן בספרי, המ ש פ ט של מ ס מ כ י ב, ע' 127 ואילך, 166 ואילך.

42 ראה דרייבר-מילס, *The Babylonian Laws*, א', 1952, ע' 27, 30.

## ראובן ירון

רציני להטיל את משפטה של מוקדון על המרחב כולו (בנבדל ממושבות מוקדוניות מובחנות). כן יש לתת את הדעת על הריאקציה הפוליטית שמצאה ביטוי בהקמת הממלכה הארסקידית (ולאחר מכן הססנידית), אשר כללה גם את השטחים המסופוטמיים. על אף כל הגיונים הפילחלגיים של אחדים מן השליטים הארסקידים, היתה לאחר מכן גם התעוררות מחדש של שפה ותרבות מזרחית, ארמית. השלטון היווני על מסופוטמיה בא לקיצו במהלך המאה השנייה לפני הספירה, ואילו רומי מעולם לא שלטה על איזורים אלה. מה היו החוקים אשר על פיהם התנהלו חיי המשפט של אוכלוסיה זו, שמית בעיקרה, אם לא תערוכת של פריקטיקות מזרחיות, אשר אליהן הצטרפה אולי גם תרומה יוונית בעלת משמעות.

לבסוף, צריך להזכיר את היסוד היהודי, אשר הצליח לקיים לו את חוקיו על אף כל החליפות והתמורות של השלטון הזר. המקרא אומץ על ידי הנוצרים והיה לחלק של כתבי הקודש שלהם; אף על פי שלא היה עבור הנוצרים בגדר משפט מחייב, הוא הפך עד מהרה חלק של מורשתם התרבותית; בתור שכזה היה בעל השפעה ניכרת מאד, בין בתוך גבולות האימפריה הרומית, בין מעבר להן. בהמשך הזמן פיתחו היהודים את המשפט התלמודי, שיטה משפטית בעלת חיות, אשר קוימה על ידי האוכלוסיה היהודית משני עברי הגבול, בארץ ישראל ובסוריה הרומיות כבמסופוטמיה הססנידית. כשהגורם האחרון נהיה הקובע.

כל הנתונים ההתחלתיים הללו אינם שווים במחלוקת. מצירופם יחד יוצא כי אנו עומדים מול מצב שהוא מסובך מאד: על כן, תשובות חד-משמעיות ופשטניות תהיינה בהכרח חשודות. אין אפשרות לטעון בוודאות, או לפחות בסבירות, כי המשפטים והנהג המזרחיים נעלמו כליל, ולא תרמו תרומה כלשהי לאוסף כללים משפטיים מסוג סחסי"ר. כמובן, עוד נצטרך לשוב לבקורות הללו.

הבה נחזור עתה לסעיף ל 58, ובראש וראשונה אל תואר הפועל המכריע שבסוף המשפט השני, יש מידה רבה של שוגי מכתב יד לכתב יד. ראינו כי גירסת כתב היד ל היא ס פ י ק א י ת. במקבילה ר"ג 58 הנוסח הוא ס ר י ק א י ת: זה יכול להיות ווריאנט אמיתי, היות ושתי המלים נרדפות הן במשמעותן<sup>43</sup>, התרגום של ער/אר מתיישב במידה שווה עם כל אחת מהשתיים. ר"א 63 גורס ס פ ק א י ת<sup>44</sup>, ואילו בר"פ 103 אנו קוראים ס פ י פ א י ת<sup>45</sup>. לכל אחת משתי הצורות הללו עשויה להיות משמעות משלה, אך בסך הכל מסתבר יותר כי אין הן אלא השחתות הנוסח המקורי<sup>46</sup>.

43 ראה ברוקלמן, ל כ ס י ק ון, ע' 501א; בלינו, שם, ע' 715. ס ר י ק א י ת הוא התרגום של פ ש י ט ת א למונת העברי "ריקם", בכל הפסקאות שעניינם יציאה/שילוח "ריקם": ראה בראשית ל"א מ"ב; שמות ג' כ"א; דברים ט"ו י"ג; שמואל א' ו' ג'; איוב כ"ב ט'. זלב ודיטריך מתעלמים מן הגירסה של ר"ג 58.

44 ברוקלמן, שם, ע' 492א: bene ("חיטב"), sufficienter ("באופן מספיק").

45 ברוקלמן, שם, ע' 489ב: celeriter ("בזריז").

46 שונה היא השקפתו של זלב (ע' 88 ואילך); הוא רואה את הנסוח של ר"א 63 כטוב ביותר וכמקורי. הוא מתרגם ס פ ק א י ת על ידי wirksam ("יעיל") ואומר כי בכך "כל הסתירות בתיאור הדברים באו על מקומם" (... alle Widersprüche in der Darstellung haben sich...).

## זכרון לראשונים

לבסוף מצביע זלב על קושי אחר: זוהי "ההצטרפות הבלתי מתאימה של המשפט השני לראשון. לאחר מלות המבוא 'אף לא את בני מצפים להכרעה שתהיה זהה לזו של המשפט הראשון, כלומר שגירוש הבן הוא בכלל בלתי אפשרי'"<sup>47</sup>. שאיפה זו, להגיע להכרעה דומה בשני המקרים היא מובנת וגם מוצדקת; יתכן כי היא שגרמה לזלב להעדיף את הגירסא של ר"א 63. אכן, יתכן כי יש כאן מידה של רשלנות בניסוחו ויתכן כי זהו שגרם לקושי. אף לא אכן ניתן מקום להנחה של זהות ההכרעה בשני קטעי הסעיף; המסקנה היא כי יש לראות את ספיקאית / סריקאית כחל גם על החלק הראשון, זה העוסק בבן המאומץ. בוודאי אין זה סגנון המצטיין בבהירות, אך זהו מסוג הדברים אשר עשוי לקרות הן בכתב יד של מרצה (Vortragsmanuskript), או בהעתק אשר הוכן בידי תלמיד (Nachschrift eines Schülers)<sup>48</sup>.

בסיכום: אנו סבורים כי שני קטעי הסעיף אסורים שילוח ריקם, הן של בן מאומץ (רישא), והן של בן טבעי (סיפא). אם אכן כך הדבר, קל לקשר את הכללים הללו אל הדוגמאות המזרחיות הקדומות אשר הוזכרו לעיל, קודם המורבי סעיף 191, חוקי אשור, סעיף 37, ודברים ט"ו י"ג. שוללים אנו גם את הניסיון של זלב לתרץ את הדבר על ידי הבחנה בין "הצגת השאלה" (Fragestellung) לבין ההכרעה (Entscheidung)<sup>49</sup>. אין בסעיף ל' 58 כל שאלה אשר המושגים המונחים ביסודה נדחים בהשוואה: יש לנו רק כלל משפטי, בנוסח ישיר ופשוט. החלק השני של הסעיף, בנוגע לשחרור הבן בפני השופט, עוסק באופן המעשי שבו מותר לשלחו, לא ספיקאית: כאן יש לנו ההופעה בפני השופט וכו', כתיאור המפורט יותר אשר ניתן בסעיף ל' 3. יתכן מאד כי זוהי הפרקטיקה של פרובינציה רומית בעת הבתראקלסית<sup>50</sup>. נוטים אנו איפוא לראות בסעיף ל' 58 את הדרך הרומית להפעלה, לא של נתון עובדתי, כי אם של פרקטיקה משפטית שמקורה במזרח.

"aufgelöst". יש שורה של נימוקים שבגללם אין אנו מוכנים לקבל זאת. ראשית כל, האם אין לדבוק בגירסה הקשה יותר (lectio difficilior)? שנית, וזלב עצמו מעיר על כך, כל ההבדל בין ל' לבין ר"א מתמצה באות הקטנה י' וד', לא יותר מנקודה זעירה, אשר חסרה בר"א. השמטה בר"א מתקבלת יותר על הדעת מאשר הוספה בכ"י ל'. מסתבר איפוא כי הגירסאות הסוטות של ר"א ושל ר"ב, אם הן בכלל מכוונות, משקפות שאיפה להחליק את הנוסח, להשתחרר מן הקשיים אשר נגרמים על ידי ספיקאית או סריקאית. אנו מעדיפים איפוא להישאר נאמנים לנוסח של ל' או ר"א. ראה עתה על סבך זה של נוסחי כתבי היד גם הערותיו של דיטריך, שם, ע' 515 ואילך.

47 ע' 87: "das unzutreffende Anreihungsverhältnis zwischen dem ersten und dem zweiten Satz, wo man nach der Einleitung *ne filium quidem suum* erwartet dass die gleiche Entscheidung wie im ersten Satz getroffen werde, nämlich eine *Verstossung sei schlechthin ausgeschlossen*". ראה גם ברוגט, ע' 226.

48 ראה זלב, ע' 262. גם דיטריך, שם, ע' 516, סבור שיש להחיל את חוואר הפועל אף על המשפט הראשון.

49 בע' 181 הוא מדבר על "תפיסה הלניסטית המתגלה מאופן הצגת השאלה" (aus der Fragestellung hervorscheinende hellenistische Auffassung).

50 ראה זלב, ע' 169, הערה 5.

## ראובן ירון

הנושא הבא שולב דן בנו הן ההוראות הפורמליות בעריכת צוואה (Testiervorschriften). הסעיפים המקבילים זה לזה הם ל' 45, פ' 70, ור"ב 96: כולם סבלו משגיאות העתקה ומחשמות. כנקודת מוצא לוקה זלב הצעות שהעלה גלינו<sup>51</sup>, והוא בודק את הטכסט בקפדנות יתירה. לבסוף הוא מגיע לשחזור מתקבל על הדעת של נוסח מקורי, שהוא ביסוד הכתוב בר"ב 96 (ראה עמודים 94–90). טיפולו במשפט האחרון של הסעיף הוא פחות מנחם את הדעת. כאן יש, על פני הכתובים, סתירה בין ל' 45 לבין ר"ב 96. ל' 45 מדבר על צוואה אשר תקפה כמו זו דרמין בה אידא קדם אילין דמיתין — "אשר שמים בה יד בפני אלה שמתים"<sup>52</sup>. הנוסח של ר"ב 96 הוא דרמין בה אידא הלילין דמיתין — "אשר שמים בה יד הללו שמתים". במלים אחרות: כ"י לונדון מדבר על חתימה בידי העדים, ר"ב על חתימה בידי ההולך למות. לדידו של זלב (ע' 96, הערה 22), הנוסח של ר"ב 96 אינו אלא תוצאת קיצור בידי מעתיק שנהפז מאד. אולי כך הוא; אך אין להתעלם מן העובדה כי ר"ב 96 נתמך במידה מסוימת על ידי הנוסח של פ' 70: אפילו ר"ג סוטה — שלא במקובל — מן הנוסח של ל', ומדבר על צוואה חתומה בידי המת. אין אני מבקש להעדיף נוסח אחד על פני האחר, אך ראוי הענין לבדיקה מחדש. השאלה העיקרית העומדת בפני בעל ל' 45 (ואף במקבילות) היא הרצון להקלי-מדרישות הצורה כשמדובר בצוואתו של אדם הנוטה למות, של גוסס. יתכן כי מכשירים צוואה אשר חתמו עליה העדים לאחר פטירת המצווה, תוך כדי הצבעה על הקלה מקבילה, על הכשרתה של צוואה ערוכה בידי הנפטר עצמו, מתוך התעלמות — כך עלינו להניח — מדרישות צורה אחרות<sup>54</sup>.

זלב פונה לאחר מכן (ע' 104–98) לשאלות arrha sponsalicia \* ומתנוה אשר חתן

51 ראובן ירון, סדרה 6, כרך 1 (1926), ע' 830 ואילך.  
 52 זכאו: "welches sie (die Zeugen) vor dem Sterbenden besiegeln... לשון היחיד vor dem Sterbenden ("בפני מי שמת") אינה מדויקת.  
 53 דרמין בה אידא דהנון דמיתין — "אשר שמים בה היד של ההם שמתים". כאן טעה זלב בצורה המורה: הוא מתרגם (בע' 96) "unter welches die Hand jener gesetzt ist" ("אשר שמים בה היד של ההם"), והוא מוסיף את ההסבר "אך ההם היו העדים, לא המוריש" ("Jene aber waren die Zeugen, nicht der Erblasser"). לרוע המזל נשמטה לו המלה המכרעת האחרונה של המשפט, דמיתין — "שמתים". השמטה זו היא שאפשרה פירוש שהוא ההפוך ממה שכתוב בפנינו. זכאו מטעה את הקורא, בזאת שתיקן את נוסח פ' 70 על פי ל' 45, בהוסיפו את המלה קדם — "בפני"; וראה כבר זלב, שם, הערה 23.  
 54 ותי נושא אשר זכה לתשומת לב רבה בתלמוד, אליו אנו מפנים מבלי לטעון כי קיים קשר בינו לבין סוטה ר' בענין זה. ראה פרטים בספרי מתנות, למשל ע' 61 ואילך.  
 \* arrha sponsalicia: ערבות שהיה גותן החתן בזמן ההתקשרות הטורמית (sponsalia), שלפני הנישואין (התרגום של sponsalia על ידי "שידוכין" או "אירוסין" אינו מדויק. הם יותר מן הראשון ופחות מהאחרון). מנהג מתן ערבות כזאת יש לו שורשים במשפטי המזרח הקדום (במתן המורה). אם סירב הגותן לקחת את הכלה היה מפסיד את ערבונו, אם סרבה משפחת הכלה לתת אותה, היו חייבים להחזיר סכום מוגדל (כפל, או אף יותר מזה). ראה פרטים אצל קאורי ב', ע' 109 ואילך.



## זכרון לראשונים

נותן לכלה. השאלה המידית היא מה יקרה לאלה אם הנישואין לא התקיימו כמובטח וכמצופה, וזאת בשל מות החתן או הכלה (ר"ב 56 ומקבילות) <sup>55</sup>. ההוראה מכוננת להשיב לחתן או למשפחתו את אשר נתן. הפרט המעסיק את זלב במיוחד הוא ענין הויקה של הסעיף בסח"ר אל ההוראות אשר נקבעו בסוגייה זו בידי קונסטנטין בשנת 336 (ק"ת 3.5.6 = ק"י 5.3.16). החיקוק הקיסרי הוא הרבה יותר שלם ושיטתי, הוראות סח"ר הן מקוטעות למדי, ומשום כך פקפקו מחברים שונים, האם סביר להניח כי סח"ר מתבסס כאן על חוקו של קונסטנטין. זלב שואף ליישב קושיא זו בהצביעו על האופן בו הושחת ונפגם אותו חוק עצמו בידי בעלי ה-*Interpretatio* לק"ת. טענות אלה של זלב יש להן כוח שכנוע רב.

פחות משיע רצון הוא אופן טיפולו של זלב בפרט האחד אשר בו מוסיף ר"ב 56 גופו על הכתוב בק"ת. צרכי מאכל ומשתה מוצאים מפורשות מחובת החזרה הכללית: ש ט ר מן מ א כ ל א ו מ ש ת י א — "חוק מן מאכל ומשתה". זלב אינו גותן לפרט זה את משקלו הנכון: "אם בכל הגוססאות של סח"ר מאכל ומשתה מוצאים מחובת החזרה, הרי גם דבר זה אין פירושו כי ק"ת 3.5.6 יורד מן הפרק במקור, משום ששם לא מדובר על הריג כזה. היה זה דווקא עניינו של הפרשן, להוכיח את המקרה היוצא מן הכלל" <sup>56</sup>. זהו הסבר יותר מדי שאנן, ענין לנו כאן בתוספת מהותית. יתר על החוק הקיסרי, הריג בעל תחולה כללית. מאין היתה באה לו לפרשן הסמכות להוספת שכזאת? מכל מקום, אין כל הצדקה לראות את הקביעה השלילית בענין החזרת צרכי אוכל (או תמורתם) כמשתמעת מכללל מן האמור בק"ת.

מן הראוי לתת את הדעת על העובדה כי הוראה מקבילה לזו שבסח"ר ר"ב 56 מצוייה גם במקור מורחי קדום, בסעיפים 30, 31, 43 של חוקי אשור (תקופה תיכונה). אנו מצטטים מסעיף 31: "... (או) תבואה או כבשים או כל דבר של אוכל לא יינתן לו (בתחורה); רק את הכסף יקבל" <sup>57</sup>. קרובים יותר בזמן, ומשום כך גם בעלי שייכות מידית יותר לענין, הם קטעים אחדים בתלמוד — מאריך ישראל ומבבל — העוסקים באותו נושא. באלה נאמר כי "סבלונות העשויין ליבלות אין נגבין ושאיין עשויין ליבלות נגבין"; "סבלונות הדרי, מאכל ומשתה לא הדרי" <sup>58</sup>. אין זה מסתבר כי ההתאמה בין חוקי אשור, התלמוד וסח"ר (ובין סח"ר לבין בבא בתרא קמ"ו ב' אפילו התאמה מילולית) אינה אלא דבר שבמקרה.

55 הסעיף המקביל בכ"י ל, סעיף 91, נקטע באמצע; ראה זלב, ע' 98, הערה 4.  
56 "Wenn in allen Versionen des Rechtsbuches Essen und Trinken von der Rückgewähr 56 ausgenommen sind, so heisst das ebenfalls nicht, dass CTh.3.5.6 als Vorlage ausscheidet, weil dort von solcher Ausnahme nicht die Rede ist. Den Ausnahmefall zu erwähnen, war gerade Sache des Interpreten".  
57 השוה דרייבר-מילס, *The Assyrian Laws*, 1935, ע' 400 ואילך. בענין סעיף 31 ראה גם מאמרי בריד"א 10 (1963), ע' 115 ואילך.  
58 בבלי בבא בתרא קמ"ו א', ב'.

אם אמנם מבוסס סחס"ר ר"ב 56 בעיקר על חיקוקו של קונסטנטינוס (ואין אנו שוללים אפשרות זו), הרי מסתבר עם זאת כי הפרט בו אנו דנים, התוראה בדבר אי-החזרת צרכי אוכל, מקור אחר לו, מחוץ למשפט הרומי. היה יוצא כי לפנינו מקרה של קליטת יסוד זה אל תוך הוראת חוק רומית: אפשרות זו עומדת בסתירה לתיזה המרכזית של זלב.

זלב זהיר בהערותיו לטעיה ר"ב 57. טעיה זו קובע גורלה של *arrha sponsalicia* במקרה שצד זה או אחר שינה את דעתו, וכתוצאה מכך לא הושלמו הנישואין. תחתן שחזר בו מפיסד כל אשר הביא לכלה ולמשפחתה. אם הכלה (או משפחתה) היא הסרבנית, עליהם לכפול את אשר קיבלו. בעייה זו של אירוסין שהופרו זוכה לתשומת לב רבה בשיטות משפט שונות של העולם העתיק. ההכרעה שב"ר"ב 57 תואמת את שנקבע בקודכס של המורבי, סעיפים 159, 160, ובחוקי החיתים, סעיפים 29, 30.<sup>59</sup> ואולם, ידוע יפה כי הוראת חוק זו, שהיא מורחית במקורה, מצאה לה דרך גם אל המשפט הרומי הבתר-קלטי. משום כך, במסגרת הדיון הנוכחי מותר להגיה כי סחס"ר הולך בעקבות דוגמה רומית, הגם שקשה להצביע דווקא על חיקוק מסויים. ישנו פרט אחד בסחס"ר שאיננו מכיר מקבילה לו, לא במקורות הרומיים ולא במקור אחר: זוהי ההבחנה בין ה-*arrha* עצמה, שניתנה בעת ההתקשרות (הארוסין או השידוכין) ומתנות אחרות אשר אולי נתן תחתן לכלה; חובת הכפילה מוגבלת רק לתשלום הראשוני: "כפליים מחזירים רק זאת, מה שהכלה או התורה קיבלו ביום הראשון."

עכשיו (ע' 134—105) בא תורו של נושא מרכזי אחר, הכללים הגוגעים לנדונייה (*dos*) ולמתנה שלפני הנישואין (*donatio ante nuptias*). בראשונה נבדק הקטע האחרון של ל 92 (המקבילה בר"ב 51). זלב מפרש את הקבוע בטעיה זה, בצורה משכנעת, בתור הוראת מעבר (*Übergangsregelung*) מימיו של הקיסר ליאו (457—474). "בסופו עוד מראה לנו הסעיה משהו מן התוכן הטיפוסי של חוזה נישואין. ההסכמות צמודות לעילות העלויות לגרום לניתוק קשר הנישואין, עליות ההיים ומורדותיהם מובאות בחשבון"<sup>60</sup>.

יחכן כי מה שנקבע בדבר גורלה של הנדונייה ושל המתנה שלפני הנישואין, למקרה שהנישואין הסתיימו במותו של בן זוג, אף הוא משקף התנאות טיפוסיות בחוזה הנישואין.

59 פרטים נוספים ראה במאמרי "The Rejected Bridegroom" *Orientalia* 34 (1965), ע' 23 ואילך. הדיון הוא שונה בתלמוד הבבלי, ברא בתרא קמ"ו ב': אין חילוט לטובת משפחת הכלה, ואין חובה לכפול: התתן הסריבן מקבל את שלו (זולת צרכי האוכל), הכלה הסרבנית מחזירה הכל (כולל צרכי האוכל). התלמוד מהסס להסכים לקנסות בחתום החוזה.

60 זלב, ע' 108: "Am Rande zeigt uns die Stelle noch etwas vom typischen Inhalt eines Ehegütervertrages. Die Abreden orientierten sich an den Eheauflösungsgründen, diese Wechselfälle des Lebens waren einkalkuliert" זלב על משמעות הביטוי פורש א. הייתי עדיין נוטה להעדיף את הפירוש של זכאו (*Scheidung* — "גירושין") או של פרינו (*separatio* — "פרידה") על פני הצעתו של זלב: *distinctio* ("הבחנה"). תרגומו מסבך את הטעיה במידה יתירה. אך אין פירושה של התוראה כולה תלוי בפרט זה.

## זכרון לראשונים

זלב מצביע (בע' 113) על סטיות מן ההוראות המצוינות במקורות הרומיים. כך, לדוגמה, משאירים בידי הבעל שישיית כנגד כל ילד, לעומת החמישית המוזכרת באולפ. 6.4.<sup>61</sup> אם לא היו לזוג צאצאים, הרי השיר ביד הבעל מודרג בהתאם למשך הנישואין (ר"ב 44 ומקבילות), — אף זה הסדר שאינו ידוע מכל מקור עתיק אחר. בהעדר הסבר יותר ברור, הרי מתקבלת על הדעת הצעתו של זלב, הטוען למקור חוץ.<sup>62</sup>

מועילות הערותיו של זלב (ע' 114 ואילך) על הפירוש של קטעים אחדים בר"ב 44 במיוחד עמל זלב בתיקון תרגומו של זכאו, כדי להגיע בדרך זו להבנה יותר טובה של הכתוב. וזו לשון הקטע (הביטויים בהם נעסוק מתורגמים לעברית על פי התרגום הגרמני של זכאו):

"... בייחס לשני השלישים האחרים הוא מציע לה בבואה למות (נ ק ר ב לה מא

ד מ י ת א) שתעשה צוואה ותשאיר אותם לכל שהיא רוצה.

אך אם תחיה עם בעלה שתים עשרה שנים, או כמה שרצה האל שתחיה, ותמות קודם בעלה, נוטל האישה את המחנה (*δωρεά*) שלה ומחצית הגדוניה (*φερνή*). ואת המחצית האחרת הוא מוסר (נ ק ר ב) לאביה, אם הוא קיים. ואם אין הוא קיים, הוא מציע לה (נ ק ר ב לה) מחצית הגדוניה שתעשה צוואה ותשאיר לכל שהיא רוצה".<sup>63</sup>

זלב מעיר, בצדק, כי "כמעט אין לתפוס את משמעות הטכסטים. מה פירוש יש כאן להצעתו של הבעל? האם באמת לא תוכל האשה לצוות אלא ביום מותה?"<sup>64</sup> גרוע עוד יותר הוא התרגום של הקטע המקביל בסעיף 38: "... הוא מביא לה אותה ביום מותה (נ ק ר ב יו ה י לה ב יו מ א ד מו ת ה), שתעשה צוואה".<sup>65</sup> זלב מוצא מקבילות קרובות בהבטחה *cum moriar dari* ("להינתן כשאמות"), שבקטעים וטיקניים 98, ובפיסקאות

61 זלב שולל, בצדק, את האפשרות של ערבוביה עם השיר של שישיית במקרה של גירושין.  
62 מידת מה של תמיכה לדיעה זו ניתן אולי למצוא בחוץ גישואין יהודיים אחרים (מתקופה הרבה יותר מאוחרת). אשר בהם יש התנאות מסוג זה. ראה גולק, אוצר השטרות, תרפ"ז, תעודות 44, 47.

63 להלן תרגומו הגרמני של זכאו, ממנו סטינו פה ושם:

64 "... Über die übrigen zwei Drittel schlägt er ihr, wenn sie zu sterben kommt, vor, durch Testament zu verfügen und sie zu hinterlassen, wem sie will.

65 Wenn aber die Frau 12 Jahre mit ihrem Manne gelebt hat oder noch mehr soviel Gott will, und nun vor ihren Manne sribt, dann bekommt der Mann ihre *δωρεά* und die Hälfte ihrer *φερνή*, während er die andere Hälfte ihrem Vater übergibt, falls er noch lebt. Wenn er aber nicht mehr lebt, schlägt er ihr (wenn sie zu sterben kommt) vor, durch Testament sie zu vermachen, wem sie will."

64 "Der Sinn der Texte ist kaum verständlich. Was soll denn der Vorschlag des Mannes hier bedeuten? Soll die Frau wirklich erst am Todestag testieren können?"  
65 "... bringt er es ihr an ihrem Sterbetage, damit sie ein Testament mache"

## ראובן ירון

דומות בק"י 8.37.4; 5.12.25.<sup>66</sup> הכוח להשאיר את הנכסים "לכל שהיא רוצה" (ק"י 8.37.4—*cui velit*), גם היא בגדר התנאה חוזית טיפוסית.<sup>67</sup> נעיר דרך אגב, כי נוסחה כזאת מצוייה במקורות המזרחיים החל מן העת הקדומה ביותר,<sup>68</sup> אך אין הכרח בהנחת תלות. עתה עובר זלב לזון בגורל הנדונייה והמתנה, במקרה של גירושין (ע' 126—118), ובהודמנות זו הוא עוסק בפרוטרוט בחקיקה הקיסרית על גושא זה.<sup>69</sup> הסעיפים ר"ב 87, 88 מטפלים האחד בגירושין ביוזמת הבעל, האחר בגירושין ביוזמת האשה. זלב סובר כי שניהם ערוכים על פי האמור בק"י 5.17.8 (משנת 449); אגו מסכימים עימו. ר"ב 87 מצריך עיון נוסף; זו לשונו<sup>70</sup>:

"האם יכול איש לשלח את אשתו כאשר הוא מחסר לה בנדונייה (*φερνή*), כאשר אין הוא מוצא בה (יסוד ל) תביעה (בשל העניינים) הללו, המחסרים משהו בהתאם לחוקים?

אין האיש יכול, אלא אם הוא יכול להראות את הדברים הללו, אשר דורשים החוקים שיהיו: שאם באפה עם אחר; אם לנה בבית שלא שלה, שלא בחרו של בעלה; אם הלכה לתיאטרון לראות דברים שאינם הולמים; וכל שלהללו דומים. ואם מצא בה אחד מן הדברים הללו יכול הוא לשלחה מבלי שהיא נוטלת את נדונייתה.

Wenn er sie aber aus (anderen) Gründen entlassen will, ohne etwas derartiges beweisen zu können, darf er sie ohne Rückgabe ihrer *φερνή* nicht entlassen, noch ihr etwas von derselben abziehen"<sup>71</sup>.

66 אגו סבורים כי נוסחה הלטינית אמנם מספקת את המפתח להבנת הקטע. אך אין אגו מצטרפים להסבריו הלשוניים של זלב. הוא מתרגם ק ר ב על ידי "gewähren, einräumen, zubilligen", כלומר "להתיר, להרשות". אין לפרוש כזה אסמכתא במילונים; יתר על כן אין הוא מתיישב עם ההוראה לטובת אביה של האשה (שגם זלב מתייחס אליה, בע' 114, הערה 20). יש לתרגם פועל זה בכל המקומות באותה צורה (ולא כשינויים של זכאו: *vorschlagen* — "להציע", *übergeben* — "למסור", ובסעיף פ 38 *bringen* — "להביא"). הייתי חושב כי הביטוי הסורי הוא תרגום מילולי של התנאה לטינית מסוג *cum moriar dari*; זה נוהג לנו עבור ק ר ב את המשמעות "לתת". דומה הצעתו של דיטריך, שם, ע' 517: *überlassen*.

67 בסעיף ל 18 (ראה זלב, ע' 115) התרגום בספרו של זכאו "*wenn sie will*" ("אם היא רוצה") כנראה אינו אלא טעות קריאה של המדפיס, במקום "*wem sie will*" ("למי שהיא רוצה").

68 ראה רבינוביץ, *Jewish Law*, 1956, ע' 17 ואילך; ראה גם ספרי המשפט של מ. ס. כ. י. ב, ע' 173.

69 ראה על כך גם ע' 70 ואילך, לעיל. דרכינו גפרדות באי-אלה פרטים, אך אין צורך לעטוק בכך כאן.

70 אגו מביאים את רוב הסעיף מתורגם לעברית; אולם הפסיקה הסופית ניתנת בראשונה בתרגומו של זכאו, היות זלב עוסק בעיקר בהכנסת שינויים בתרגום זה. נביא להלן גם את גירסתו של זלב.

71 "אך אם הוא רוצה לשלחה מתוך סיבות (אחריות), מבלי שיוכל להוכיח משהו כזה, אסור לו לשלחה ללא החזרת הנדונייה שלה, ואף לא להפחית לה משהו ממנה."

## זכרון לראשונים

עם זלב נתרכז בקטע האחרון של הסעיף, אותו הבאנו בתרגום הסתום שניתן לו על ידי זכאו. אחרי שנקבעה רשימת עבירות מפורשת, המסתיימת בנוסחת *eiusdem generis* (וכל דלה לין ד מין — וכל שלהללו דומים). מה המשמעות של הביטוי *aus anderen Gründen*?<sup>72</sup> זלב מציע איפוא תרגום אחר, כדלקמן:

“Wenn er sie aber wegen gewisser Gründe entlassen will, ohne dass einer von diesen (Gründen) besteht, darf er sie nicht ohne Rückgabe ihrer *φερεν* entlassen, noch darf ihr etwas von ihrer *φερεν* weniger werden”<sup>73</sup>.

בהשוואה לנוסח של זכאו, זלב אמנם מדייק יותר בסוף הקטע, אך תחילתו יוצאת מגומה למדי<sup>74</sup>. לדעתנו צריך לקרוא את הפיסקה עם זו הקודמת לה: שם הובאה הוכחה, כאן נכשל הבעל. דומה כי יש להעדיף במקום זה עבור על תא (רבים על (ל) תא] את התרגום “טענות (שווא)”, “עלילות”<sup>75</sup>. לא במהות ההאשמות גבדל סוף הסעיף מראשיתו, כי אם אך בזאת שהבעל לא עמד בנטל ההוכחות המוטל עליו. היינו איפוא מתרגמים כדלקמן: “אך אם בעלילות הוא מבקש לשלחה, בעוד שאין הוא מוכיח את אחת מאלה...”

זלב מסיים את הפרק בהערות אחדות על ר”פ 83, 84. מבחינת התוכן שלהם אין הם אלא הפעלה והקשר שייכים עוד הסעיפים ר”פ 83, 84. מבחינת התוכן שלהם אין הם אלא הפעלה עקבית של העקרונות שבק”י 5.17.8. על ענין זה אין כמעט מה להוסיף להסברו של ברונס<sup>76</sup>. אך מאין לוקח המחבר את הטכסט או את הדוגמה לשני הסעיפים? אם אין אלה תיאורי עובדות עצמאיים של המחבר, הרי יש לחפש את הדוגמה בתשובות קיסריות אשר ניתנו בזמן שלאחר ק”י 5.17.8 לשאלות מיוחדות לגמרי<sup>77</sup>. דברים אלה הם סתמיים

72 “מתוך סיבות (אחרות)”. כאשר זלב מצטט מלים אלה מתרגומו של זכאו, הוא משמיט את הסוגריים, ועל ידי כך כאילו משרבב את המלה המוספת “אחרות” אל תוך הטכסט עצמו. זהו פתח לשגיאות, כפי שגראה מיד, בהערות 73, 74.

73 “אך אם הוא רוצה לשלחה בשל סיבות מסויימות, מבלי שתהיה קיימת אחת מאלה (הסיבות), אסור לו לשלחה ללא החזרת הנדונייה שלה, ואף אסור כי יגרע לה משהו מן הנדונייה שלה.”

74 אין אחיזה בכתוב הסורי למלה *gewisse* — “מסויימות”; המשמעות של מקים (פעל) היא “לקיים”, “להקים” (כלומר, כתרגומו של זכאו *beweisen* — “להוכיח”) ולא “להיות קיים” — *bestehen* (כדי לבטא “להיות קיים” היו גם בסורית משתמשים בתואר השם קים): ראה ברזקלמן, לכסיקון, ע’ 654א; דקדוק, ע’ 142.

75 ראה ברזקלמן, לכסיקון, ע’ 524א; מקבילות בארמית של התלמוד ראה אצל לוי, מילון ג’, ע’ 650ב, 654ב. שים לב, בעברית, לצורות המתקשרות “עילה” — “עלילה”.

76 השוואה גם מיטאיט, צ”ש 25 (1904), ע’ 289: “מובן מעצמו למשפט הרומי” (*für das römische Recht selbstverständlich*).

77 “In den gleichen Zusammenhang gehören noch die Stellen R II 83 und 84. Inhaltlich sind sie nur eine folgerichtige Anwendung der Grundsätze aus CI 5.17.8. Bruns’ Erläuterung ist insoweit kaum etwas hinzuzufügen. Woher nimmt aber der Verfasser den Text oder die Vorlage der beiden Stellen? Sind sie nicht eigene Fallgestaltungen des Verfassers, so müssen die Vorlagen in Reskripten gesucht werden, die in der Zeit nach CI 5.17.8 zu ganz speziellen Anfragen ergingen.”

במקצת, והיה זה מועיל להתחיל בציטוט שני הסעיפים הללו, אשר עוסקים בגירוש אשת בשל מחלה:

ל 114: "אם לקח איש אשה ומצא בה דיבוק, אם רצה לשלחה בגלל הדיבוק שלה, אם נתקר הדבר ונראה שמשלקחה לאשה היה לה הדיבוק: חייב הוא לה את כל הנדונייה שהביאה לו ואת כל המתנה שכתב לה.  
אך אם עד שלא לקחה היה לה הדיבוק ולא הרגיש בכך ורומה בה ורצה לשלחה: חייב הוא לה לאשה זה מה שהביאה לו בנדונייתה, אך את המתנה שכתב לה אין הוא חייב לה."

ל 115: "אם לקח איש אשה ופגעה בה מחלה של הגוף, וזו אם קרה שנחבל גופה, או כאב אחר נסתר, אשר מפריד אשה מאיש, ורצה לשלחה ולשאת אחרת: חייב הוא לה את נדונייתה ואת המתנה שלה..."

שתי הצעות ההסבר של זלב גם יחד אין בהן כדי לשכנע: התקיקה הרומית של העת הבתר-קלסית בענייני גירושין סובבת על ציר אחד, על שאלת אשמתו של מגרש ומגורש<sup>78</sup>. אין בה זכר לפגמים אישיים או בייקטיביים, כגון מחלה. לו אכן היתה בנמצא תשובה קיסרית, מאוחרת מק" 5.17.8, הפוסקת הלכה בשאלה כזאת, הרי היתה סיבה טובה מאד להביא תשובה כזאת בקודקס של יוסטיניאן, משום כך, אין זה מסתבר כי היתה אי-פעם תשובה כזאת. מאידך גיסא, "תיאורי עובדות עצמאיים" של מחבר סחסי"ר (או של מחבר הזיבור על פני עבד) היתה בהם משום פיתוח המשפט בצורה עצמאית מאד, מפתיעה, — ובלתי מתקבלת על הדעת. ברונס מפנה (בע' 282) אף אל דיג. 24.3.22.7 ואילך<sup>79</sup>, אולם כאן שונות הן הגישה והן התוצאה. מותר להניח כי ברונס, מיטאס וזלב עשויים היו להסיק מסקנה שונה לו ידעו על דבר קיומם של קטעים אחרים במשנה (ובפירושיהם של הקטעים הללו בתלמודים, בבלי וירושלמי). במשנה כתובות ז' ז' ואילך אגו קוראים כדלקמן:

"... [כנסה] על מנת שאין בה מומין, ונמצאו בה מומין — אינה מקדשת. כנסה

סתם<sup>80</sup> ונמצאו בה מומין — תצא שלא בכתבה..."

ז' ח': "היו בה מומין ועודה בבית אביה — האב צריך להביא ראיה, שמשנתארסה נולדו בה מומין הללו, ונסתחפה שדהו<sup>81</sup>. וכנסה לרשות הבעל — הבעל צריך להביא ראיה, שעד שלא נתארסה היו בה מומין אלו, והיה מקחו מקח טעות; דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: במה דברים אמורים? במומין שבסתר, אבל במומין שבגלוי, אינו יכול לטעון, ואם יש מרחץ באותה העיר — אף מומין שבסתר אינו יכול לטעון, מפני שהוא בודקה בקרובותיו."

78 ראה ע' 70 ואילך, לעיל.

79 כביכול משל אולפיאן, אך חשוד מאד כמשורבב, הן בשל התוכן והן בשל הלשון.

80 סתם: כלומר ללא התנאה כלשהי.

81 כלומר, ההפסד הוא של התחר-הבעל.

## זכרון לראשונים

יש לשים לב לכך שהגושא בסחסי"ר ל' 114, 115 זהה לזה שבמשנה כתובות ז' ז' ואילך. כאן כשם הגורם הקובע הוא גורם הזמן, תאם המחלה קודמת לגישואין (או לאירוסין) או שהיא מאוחרת. גם התוצאה זהה. החובה של החזרת הגדוניה אמנם אינה מפורשת במשנה, אך היא כלולה משתיקה, ואילו חובת תשלום הכתובה (אשר מקבילה למתנה שבמקורות הרומיים המאוחרים ובסחסי"ר)<sup>82</sup> תלויה בריגוע בו הופיעה המחלה. לעיתים קרובות יהיה קשה להוכיח רגע זה, ומשום כך מוקדשת תשומת לב רבה להגדרת נטל ההוכחה. הכללים התלמודיים — זאת אפשר לראות מיד — נסמכים על עקרונות אשר נתנסחו בתחום דיני המכר, בסוגיית פגמים נסתרים במכר. בסיכום, טענתנו היא כי ל' 114, 115, גותנים לנו כללים שמקורם במשפט מורחי כלשהו. לא דווקא בתלמוד עצמו.<sup>83</sup>

הנושא הבא שזלב דן בו (בע' 129—126) הוא שאלת הפירוש הנכון של אחת ההוראות שבסעיף ל' 15 והמקבילות, בעניינה של הנואפת. יש שתי אפשרויות: האחת כי היא מאבדת חלק של הגדוניה שלה (ואז היה הכלל תואם את האמור בחוק הניאוף של אוגוסטוס — *lex Julia de adulteriis coercendis*; פ"ס 2.26.14); האחרת, כי היא מאבדת את כל הגדוניה (בהתאם לחקיקה הקיסרית המאוחרת). זכאו שיגה דעתו בענין: תחילה (בתרגומו של ל' 15) גרס הפסד הכל, אך בתרגומו לר"מ 15 העדיף את האפשרות האחרת, והסתפק בהסתחתה בלבד. זלב מבקש להראות כי תרגומו הראשון של זכאו הוא הנכון, אולם טיעונו אינו משכנע. המלים הקובעות הן מחסר מן פריית ה: נדמה לנו כי עדיף לתרגמן "גורע מן נדונייתה", מאשר (כהצעת זלב) "גורם לה לאבד את נדונייתה". אנו סבורים כי יש כאן למלת היחס מן המשמעות המקובלת. המפצלת. ר"מ 40, עליו מבקש זלב להסמך, נבדל מל' 15 רק בנאות שגם המושא מפורש (כינוי הגוף הסתמי מדם — "משהו"), אך אין זה חלק הכרחי: "לגרוע משהו מן..." מובנו זהה למובן של "לגרוע מן..."<sup>84</sup>. אנו נוטים איפוא לקבל את תרגומו המתוקן של זכאו.

זלב ממשיך בהערות על כתיבת חזוי נישואין (ע' 133—129). הוא מציע, בצורה סבירה למדי, כי היתה זאת הפרקטיקה הסדירה בחלק המורחי של האימפריה. החוק אשר מיוחס בר"מ 51 לקיסר ליאו טיפל בתוכן המסמכים, ואילו הצורה, הכתב, הוא בגדר הנחה מראש. תדיון בשאלות נדונייה ומתנה נגמר בסיכום קצר (ע' 133 ואילך).

הפרק הבא (ע' 143—134) דן בסעיף ל' 126 ובמקבילותיו (ר"מ 58, פ' 46ב, ר"מ 127, ע' 57). הסעיף עוסק בפיקורים בתשלום הנדונייה לתתן/לבעל. חזוי הנישואין יכללו לעיתים קרובות — כמעט דרך שיגרה — הצהרה כי הנדונייה שולמה, ובמלוואה, שעה שלאמיתו של דבר עוד לא ניתנה (או שניתן רק חלק). פרקטיקה זו היא קדומה מאד, והיא מוצאת לה ביטוי בתעודות מורחיות כבר באלף השני לפני הספירה.<sup>85</sup> משום כך קשה לי לקבל את

<sup>82</sup> ראה ספרי מתנות, ע' 174.

<sup>83</sup> על מקומו של המשפט התלמודי בין משפטי המורה, ראה ע' 196, לעיל.

<sup>84</sup> השווה ע' 234 ואילך, לעיל, לשונו של סעיף ר"מ 87. שם הביטוי המקביל הוא מחסר ב...

<sup>85</sup> ראה מאמרי "A Royal Divorce at Ugarit", *Orientalia* 32 (1963), ע' 27 ואילך.

ראובן ירון

סברתו של זלב, לפיה התפתח ברומי הנהג של אישור קבלה מראש (vorweggenommene Empfangsbestätigung) בתחום דיני ההלוואה. מתקבל יותר על הדעת כי הנהג בתחום ההלוואות (אשר בסופו של דבר הביא להנהגת ה-*exceptio non numeratae pecuniae*) לא היה אלא הכללה של הפרקטיקה הקיימת מכבר בתחום הנדונייה<sup>86</sup>.

מאמציו של זלב מתרכזים בקטע הסיום של הסעיף, ובמיוחד בביטוי שלעת עתה אנו משאירים אותו בסורית, ללא תרגום: "אך אם היה משהו מגיע לאיש מן הנדונייה של אשתו: ולא תבע עד חמש שנים [והזמן עבר] את תחלת לה אגוגא [מן] קדמו (הי) שלא לתבוע כלום (שמגיע לו) אם אין לו שטר"<sup>87</sup>.

זכאו מתרגם את הפסיקה השנוייה במחלוקת "*dann ist ihm die ἀγογή verschlossen*" — "אוי נסגרת לו ה-*ἀγογή*", כלומר אין הוא יכול להגיש תביעה. זלב מציע "*so wird ihm die vorhergehende cautio erneuert*" כעיקרה של ההוראה הוא רואה את הצורך לתדש את שטר החוב, והוא מצביע על המקבילה בק"ת 2.27.1.

הבה נסתכל בפרטים ביותר קפדנות. השינויים העיקריים שזלב מציע הם אלה: ראשית, מוצע תרגום למלה קדמו (הי)<sup>88</sup>; למלה *ἀγογή* ניתן במקום "תביעה" התרגום "תעודה" (*cautio*); לבסוף, את תחלת מתורגם במקום *verschlossen* ("נסגרה") על ידי *erneuert* ("מחודש").

החוליה החלשה בשרשרת היא מיד בהתחלה, בתרגום המוצע של [מן] קדמו (הי) בתור תואר השם: "*frühere, vorhergehende*" — "קודם". דבר זה אינו אפשרי: המלה היא מלת יחס, עם סיומת של כינוי גוף<sup>89</sup>, ופירושה "בפניו". ויש לדייק: "בפניו" ולא "לו", "אליו", כפי שהיה נדרש לפי פירושו של זלב. "בפניו" מתיישב הרבה יותר טוב עם מובן נוגד, עויין, כפי שהדבר משתמע מתרגומו של זכאו. משום כך אף אין אנו מחססים לגזור (יחד עם זכאו) את הפועל מן השורש א ח ד<sup>90</sup>, שפירושו "לאחז, לתזיק, לסגור".

86 ראה ק"י 5.15.1 (משנת 204 לספירה) שם נאמר כי *dotem numeratio non scriptura dotalis instrumenti facit* ("את הנדונייה עושה המגייני [כלומר, התשלום] ולא הכתיבה של תעודת נדונייה"), ונטל ההוכחה מוטל על האשה הדורשת השבת הנדונייה. לעומת זאת, בתחום הלוואות סתם, ראה ק"י 4.30.1 (משנת 197) וק"י 4.30.2 (משנת 213). בשני המקרים טוען לזה נגד לשונו של שטר החוב, ושתי התשובות מטילות עליו חובת ההוכחה. *exceptio non numeratae pecuniae*, שבכוחה לגלגל את נטל ההוכחה על כתפיו של הנושה, מצוייה לראשונה בק"י 4.30.3 (משנת 215).

87 המלים בסוגריים מרובעים הם יתר ר"ב 58 על ל 126. פ 46 דומה בעיקרו לל 126, אך גורס מן קדמו (הי).

88 זכאו השאיר את המלה ללא תרגום; ראה זלב, ע' 138, הערה 12.

89 מן מצורף כאן אל מלת היחס ק ד מ, ואין צורך לתרגמו; חיבורים אחרים של מן עם תארי פועל ומלות יחס מצויינים על ידי בילדקה, סעיף 249א'. על ק ד מ — "בפניו", ראה כבר ע' 230 לעיל. השוה לענין הנדון גם דיטריך, שם, ע' 517.

90 אגב השמטת תואר "אלף": ראה ברוקלמן, ד ק ו ק, סעיף 23.



## זכרון לראשונים

לבסוף, איבני מוצא הצדקה לתרגום המלה אגוגא על ידי "תעודה"; זהו תרגום המיועד לענות לצורך שקבע לעצמו המתרגם. באופן מילולי יש איפוא לתרגם את המלים הסוריות כדלקמן: "נסגרת לו" אגוגא מלפניו". פירושו של דבר: שערי ההתדיינות געולים בפני התובע, אין הוא יכול לפתוח בהליכים.<sup>92</sup>

זלב ממשיך בדיון על סעיף ל 54 (ע' 146—143). גם כאן הוא מבקש להגיע לכלל פירוש חדש בדרך של שיפור התרגום. זכאו נותן את הגירסה הבאה של מבווא הסעיף, המתאר את העובדות: "אם איש השאיר באמצעות צוואה לגטון לאחר, שאינו קרוב שלו, אשר יש לו אב או סב"<sup>93</sup>; לעומת זאת, זלב היה מתרגם כך: "אם איש השאיר באמצעות צוואה לגטון למישהו שאין לו משפחה, אך יש לו אב או סב"<sup>94</sup>. ישנו כאן קושי ראשוני, מדי, אשר ברור גם לזלב: "היות ומדובר באב או סב בו במשפט שבו נקודת המוצא היא שלמקבל הלגטון אין משפחה, הרי נראה הנוסח חסר משמעות"<sup>95</sup>. כדי להתגבר על הקושי הוא מבקש לפרש את הביטוי המשוער "שאינו לו משפחה" כאילו הוא תיאור של המונח emancipatus, בן שהוצא אל מחוץ לשלטון האב.<sup>96</sup> יש לזלב היסוסים, אולם "מה שמניע אותי להיות נוטה לפירוש זה של מקור ההוראה הנוסח, זאת העובדה כי ניתן ללא קושי לתת הסבר לכל המסקנות המשפטיות הנובעות בסעיף ל 54 מנקודת מוצא כזאת של הנתונים העובדתיים"<sup>97</sup>. מצבו של האב (או הסב) מוסבר כזה של parens manumissor<sup>98</sup> של

91 או "נסגרת לה", כ־dativus ethicus לשם העצם אגוגא. על צורה התבירית זו ראה ביתר פירוט ע' 243, הערה 118, להלן. דיטריך, ע' 517 מעדיף את התרגום "לר".

92 הביטוי הסורי יש לו מקבילה בארמית של התלמוד: זאיתחידשאבאפיה—"זההלת נגעה בפניו" (בבלי הולין נ"ב ב.). השוואה לר, מילון א', ע' 53. "לגעול דלת בפני מישהו", במשמעות "למנוע בעדו" הוא ביטוי שכיה בעברית של המשנה, בצירופים כגון "געול דלת בפני לווה". מקלים מחומרת החוק בפרטים שונים, כדי שלא להכביד הכבדה יתירה על האפשרות לקבל הלוואה.

93 "Wenn ein Mann durch Testament ein *legatōv* hinterlässt einem anderen, der ihm nicht verwandt ist, der Vater oder Grossvater hat..."

94 "Wen ein Mann jemandem durch Testament ein *legatōv* hinterlässt der keine Familie hat, wohl aber Vater oder Grossvater"

95 "Da im gleichen Satz vom Vater und Grossvater die Rede ist, wo man andererseits davon ausgeht, der mit dem Legat Bedachte habe Familie, erscheint der Wortlaut sinnlos"

96 ראה ע' 222, לעיל (בקשר לסעיף ל 3); ע' 224, לעיל (בקשר לסעיף ל 58). למען בוסס את הצעתו מבקש זלב להסתמך על התמצית של גיוס 1.5.1; שם 2.3.3; 4; אך בכל אלה הביטוי *patrem non habens* ("שאינו לו אב"), אליו מפנה זלב, אינו אלא הליף בלתי מדויק לביטוי הטכני *sui iuris est*: ראה במיוחד 2.3.3: *qui sui iuris est, hoc est qui patrem non habet* — "מי שהינו *sui iuris*, כלומר מי שאינו לו אב". בניגוד לסברתו של זלב, אותה הוא מבקש ליישם על סעיף ל 54, הרי מכוח המקבילות שהוא מביא היה הביטוי "מי שיש לו אב" מקבל את המשמעות "מי שנתון תחת שלטון", כלומר דווקא משמעות שהיא ההפוכה מזו שהוא טוען לה. השוואה גם ל 2.

97 "Was mich bewegt, dieser Vorlagen- und Textdeutung zuzuneigen, ist dass sich 97

## ראובן ירון

פעוט, והמצב המוגדר הוא זה של אפטרופסות על פי דין (tutela legitima). אם אמנם כך הדבר, הרי עוד הוראה של סחס"ר היתה מוצאת את הסברה במסגרת המשפט הרומי; דבר זה היה פוטר אותנו מן הצורך לבדוק את שייכותם האפשרית לענין של מושגים ממשפטי העממים, — במקרה זה של כושר בן המשפחה להיות נושא של זכויות רכושיות<sup>98</sup>. הערה 96 כבר נותנת ביטוי להסתייגות מה; אולם נסיונו של זלב נכשל בעיקר בשל סיבות של לשון. הביטוי הסורי אשר בתרגומו גחלקים זכאו וזלב הוא דלא (ה) ואלה שרבתא, ומלת המפתח בו הוא המועל (ה) וא — "להיות" (to have, to become). המושג "אין לך" (not to have, nicht haben) מבטא בסחס"ר בעקביות על ידי לא אית (או בצורה מקוצרת לית (ה)<sup>99</sup>. יוצא מכאן כי "שאין לו משפחה" היה מתבטא על ידי דלית ליה שרבתא. בניגוד לכך לא (ה) וא משמעותו "לא להיות" (not to be, not to become)<sup>100</sup>. בסיכום, יש איפוא להעדיף את התרגום של זכאו ואת פירושו: מקבל הלגטון "לא היה לו (למצוה) משפחה", הם לא היו קרובים איש לרעהו. הפריט הבא לבדיקותיו של זלב הוא סעיף ל 24 (ע' 148—146). עניינו מתנות אשר אב נותן לבן או לבת. הסעיף מאשר תקפותן של מתנות מסוימות שניתנו כמה דעמה שהיו — "כל עוד הם שוהים עימו" ("solange sie bei ihm sind"). זלב מפרש בצורה סבירה למדי, כי הביטוי מתייחס רק לעצם העובדה כי הבן או הבת חיים בבית האב, ולא לשאלת היותם נתונים לשלטון אב (Gewaltunterworfenheit). תפיסה כזאת פוטרת אותנו מן הצורך להגות מציאותם של מושגים שמקורם "משפטי העממים".

הדיון על סעיף ל 43 (בע' 153—149) על דבר קנייה בשמה של האשה אינו מביא לתוצאות מניחות את הדעת; או, לפחות, לי אין הדברים נהירים. מה נרמז על ידי ההבחנה בין אשה שנישאה בתולה, לבין אחרת שנישאה מאלמנותה? זלב מוכיח את הערותיו של זלינו על הביטוי אנת טליותה — "אשת געוריו" (השאוב מישעיהו ב'ו ד', מלאכי ב'י"ד—ט"ו): אין משמעותו "אשה צעירה", אלא אשה שלקה אדם בנעוריו, אשתו הראשונה. בהמשך הדברים אין זלב מקדיש לכך תשומת לב מספקת, וניתוחו נמצא לוקה. מעניינות הערותיו של זלב (ע' 159—153) על המוסד היווני של *παράθεσις* ועל depositum ("פיקדון"). הסעיפים ל 127, פ 79 (ומקבילות), וגם ר"א 55 ד'. הוא מתנגד בצדק לזיהוי, השכיח למדי, של שני המוסדות המשפטיים, היווני והרומי. פ 79 מטיל על

alle rechtliche Folgerungen, die in L. 54 an diesen Ausgangspunkt des Sachverhalts angeschlossen sind, zwanglos erklären lassen"

- 98 ראה ע' 223, לעיל.  
 99 אך ראה כבר ע' 223, לעיל, בדיון על האב כיושר על פי דין.  
 100 ראה, למשל, ל 1, 7, 8, 29, 33 וכו'. וראה במיוחד ל 109: אין דין לית ליהון שרבתא — "אך אם אין להם משפחה".  
 101 ל 39, 57, 86, 95.  
 \* על *παράθεσις* ראה הולברנד, פ"ו 18 (1949), טור 1186.

## זכרון לראשונים

בפקד אחריות שהיא מעבר לקבוע בדיני הפיקדון הרומיים, אולם אין צורך לייחס את ההוראה דווקא ל-*depositum*: העיסקה המונחת ביסודה יכולה להיות אחרת לגמרי, למשל השאלה, שכירות, או סידורים מיוחדים לגמרי של מסירת חפץ לשם מכירתו<sup>102</sup>. ל 127 שולל אחריות האוחז בנכס במקרה שהוא הושמד בכוח עליון (*vis maior*), כגון אש, פעולת ארבים או שודדים; משתמע מכאן, מכללא, כי הוא היה גושא באחריות ל"משמר" (*custodia*), גם זאת בניגוד לכללי הפיקדון הרומיים. אך מוכנים אנו לקבל כאפשרית את השערתו של זלב האומר כי יתכן שהמסירה של החפץ היתה גם לתועלתו של מי שקיבל אותה, לכן, "לא ההכרעה הגינת למקרה מבוססת על משפט עממי, כי אם לכל היותר מערכת העובדות המובאת להכרעה, בהיות ומציינים אותה בקצרה לפי מושג של המשפט העממי"<sup>103</sup>. סעיף ר"א 755' גותן לאוחז בנכס את הזכות של נקיטת צעדים נגד גנב; כלל זה תואם את המשתמע מסעיף ל 127, לפיו מוטלת עליו (כפי שראינו זה עתה) אחריות על פי עקרונות "משמר".

בדיקת פרט אחרונה שבספר (ע' 167—160) מוקדשת לניתוח יסודי של סעיף פ 80 ושל המקבילה ר"ב 156. זלב שואף בראש ובראשונה לשהור את הנוסח המקורי מתוך שני טכסטים פגומים. בסך הכל אפשר לומר כי זלב הצליח בניסיון זה, והמצב העובדתי העולה מן הסעיף הוא זה: בן אשר חי אצל אביו מכה — מבלי להיות מוסמך לכך — רכוש השייך לאביו. שאלה: האם יכול האב לגבות את המחיר (בשנית) מאת הקונה? לשאלה זו ניתנת תשובה חיובית, בכפוף לתנאי שעל האב להעביר לקונה את היכולת של הגשת תביעה נגד הבן, "שכמו גנב נטל את התפצים הללו". יש בהוראה זו משום פטייה בולטת מן המשפט הרומי, השולל את האפשרות כי אב יפנה נגד בנו בתביעת גניבה (*actio furti*). זלב מציע שני הסברים אפשריים: "או שהעת המאוחרת, אשר מגמתה להכיר בעצמאות רכושו של הנתון לשלטון האב, בכל זאת ידעה תביעות כאלה של האב נגד בן הבית"<sup>104</sup>; או, לחילופין, יתכן כי פירושה של הדברים הוא "כי מי שהיה צד לעיסקה עם הבן, ועתה פנו אליו [כי ישלם פעם גוספת], היה מקבל אפשרות תפיסה בלתי מסוייגת כלפי רכוש

102 המסיבות יכולות להיות שונות: (א) החפץ נמסר למכירה למען בעליו, במחיר קבוע מראש (*aestimatum* — "דבר שנישום": מכאן גם שמו של ההסדר כולו). אם המחיר שיושג בפועל עולה על ההערכה, הרי זה רווח של מי שקיבל את החפץ למכירה (ראה ברגר, ע' 355; קאור א', ע' 485). (ב) יכול הפץ להימסר לשם מכירה אגב עיסקת הלוואה. הסכום שיושג יישאר בידי המוכר כהלוואה מאת בעל החפץ. בשני המקרים גם יחד ישנה שאלת הסיכון לאבדן החפץ בידי המקבל.

103 ע' 158: "Nicht die Entscheidung des Falles ist volksrechtlich, sondern allenfalls der zur Entscheidung gestellte Sachverhalt, weil er mit einem volksrechtlichen Begriff kurz gekennzeichnet ist".

104 ע' 167: "Entweder kannte die Spätzeit mit ihrer Tendenz zur Verselbstständlichung des Vermögens der Gewaltunterworfenen doch solche Ansprüche des Vaters gegen den Haussohn...".

הבן, אפשרות שלא היתה לו בלעדית [כלומר בלעדית התעודה<sup>106</sup> מטעם האב]<sup>107</sup>. אך זלב עצמו מוסיף מלת אזהרה: "כמוכן, כל עוד אין לנו ראיית כתובות נוספות באשר להתפתחות הבתריקלסית בפרובינציות המזרחיות, יקשה לגקוט עמדה מסכמת"<sup>108</sup>. אולם עלינו לשים לב לכך כי אין במקורות הרומיים תמיכה לא להצעתו האחת של זלב ולא לאחרת. בסיכום: אין להוציא מכלל דיון גם אפשרות השפעת מצד שיטות משפט לא-רומיות, אשר לא הגבילו את יכולת התביעה של האב כלפי בנו<sup>109</sup>.

כאן מפסיק זלב את בדיקת הפרטים, ועובר (ע' 200–167) אל "סקירה ביקורתית כללית" של כל סעיפי סחסי"ר. בעת ובעונה אחת הוא מסכם את שכבר עשה: "בביירוים דלעיל התייחסנו אל שורה של הוראות השנויות במיוחד במחלוקת, תיארגו את מצב ההשקפות על האמור בהן ועל התוכן הענייני, וניסינו להבהיר כי לא ניתן בהם דבר וולת משפט רומי"<sup>110</sup>. כבר השמענו, בהודמנויות אחדות, את הסתייגותו מפירוש כל-רומי זה<sup>110</sup>.

בצדק עתה אל סקירתו הביקורתית של זלב הערות משלנו לאחדים מן הסעיפים. עסקנו כבר בסעיף ל' 1 (ע' 221, לעיל). זלב טוען כי "הקטע נותן אך ורק משפט רומי"<sup>111</sup>, אך קשה להלום לכאן את מעמדו של האב כירש. קושי זה מוצא ביטוי, אם כי סתום במקצת, גם בדברי זלב שסחסי"ר נותן את סדר הירושה של הפריטור "בחלקו בצורה נכונה; אך לגבי חלק אחר ברור כי לא הובן כהלכה והוא מוצג באופן מטעה"<sup>112</sup>.

האמור בסעיף ל' 14, על מתנות בין בעל ואשה, הוא ללא ספק רומי; אך מזור הדבר כי הוא מתאר את מצב החוק שהיה קיים לפני באומו של הקיסר טורוס (משנת 206): החוק של המתנה תלוי באישור מפורש בצוואתו של הנותן<sup>113</sup>. משום כך, קשה להסכים

105 בכפוף להסתייגותו מן הפירוש שהוא מציע למונח א ג ו א ; ראה כבר ע' 239, לעיל.

106 "... dass der in Anspruch genommene Geschäftspartner des Sohnes ungehindert Zugriff auf das Vermögen des Haussohnes bekam, den er ohne sie [i.e. die *cautio*] nicht hatte"

107 "Solange wir freilich nicht weitere literarische Belege für die nachklassischen Entwicklungen in den östlichen Provinzen haben, werden wir schwerlich abschließend Stellung nehmen können"

108 ראה, כדוגמה בלבד, משנה בבא קמא ז' ב'; ז' ד'.

109 "In den vorausgegangenen Erörterungen wurde zu einer Reihe besonders umstrittener Stellen der Stand der Meinungen über Aussage und inhaltliche Grundlage dargestellt und versucht, ersichtlich zu machen, dass nichts anderes als *römisches Recht* wiedergegeben ist"

110 הדוגמאות הברורות ביותר הן אלה: סעיף ר"ב 56 (אי-החזרה של צרכי אוכל; ראה ע' 231, לעיל); ל' 114, 115 (גירושין בשל מחלת האשה: ע' 236, לעיל). אך ראה גם הדיון בסעיף ל' 58 (על שילוח הבן), ע' 224 ואילך, לעיל.

111 "Die Stelle gibt ausschliesslich römisches Recht wieder"

112 "... teils richtig, teils aber erkennbar missverstanden sowie auch missverständlich." 113 על oratio Severi, ראה בפרוטרוט ע' 163 ואילך, לעיל.

## זכרון לראשונים

לדעת זלב המשייך את ל 14 לקיסר קרקלה "ופעם נוספת אולי גם לקיסרים יותר מאחרים"<sup>114</sup>.

ל 16, על תקופת ההמחנה שאלמנה חייבת בה<sup>115</sup>, נותן משפט רומי. אך פרט נוסף, בסעיף המקביל פ 55, הקובע זכויות רכושיות של האלמנה היוצאת, כנראה אינו רומי<sup>116</sup>. ל 23, על דבר שיעבודו מחדש של "משוחרר כפול טובה" (*libertus ingratus*), שימש נושא לבדיקה טכסטואלית מפורטת מצד זלב, במאמר גפרד<sup>117</sup>. זלב מגיע שם לשחזור מתקבל על הדעת של הנוסח המקורי<sup>118</sup>.

ל 26 עניינו לגטון לעבד (המקבל חירותו באותה צוואה). אין למצוא פגם בתנחה כי הוראה זו היא רומית, אך בדיוק כך יכולה היא להיות שאובה משיטות רבות אחרות<sup>119</sup>. מכל מקום אין אני מצליח לראות בה באופן ספציפי "הפגייה אל פרובלמה של המשפט הרומי"<sup>120</sup>. הוא הדין גם בסעיף ל 30, על דבר כושרו של עבד לפעול פעולות עבור רבו. ההוראה יכולה להיות רומית, וזאת משום ההנחה הראשונית, אותה מוכן אני לקבל ברצון, כי יש לראות כרומית כל הוראה בסחסי"ר העולה בקנה אחד עם כללי המשפט הרומי, — מתוך העדפת המשפט הרומי על פני כל שיטה מתחרה אשר גם בה כלל דומה.

ל 38 (ומקבילותיו), על התוצאה המשפטית של הסכם מכר, מציג בעיית קשות של שחזור הנוסח, ושל פירושו. זלב דן באלה במאמר גפרד<sup>121</sup>, ואומר כי "יש לנו שלוש אפשרויות לבחירה: לראות את הטקסט כשלם, להשלים אותו, או לצמצמו"<sup>122</sup>. בסופו

114 "in einer Wiederholung vielleicht auch späteren Kaisern". זאת הפעם מיטעו זהו ההערה המופנת נגד מילר [זלב, ע' 172, הערה 17, לקוח מדברי מיטאיס, צט"ש 25 (1904), ע' 289]. מילר לא טען כי קיים קשר כלשהו בין ל 14 והקודם של המורבי, כי אם להיפך הדגיש כי ההוראה בסחסי"ר אינה מתיישבת לא עם המורבי סעיף 150 ולא עם נאום טורוס. וראה כבר דברי תשובתו של מילר, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 19 (1905), ע' 181 ואילך.

115 ראה ע' 31 ואילך, לעיל.

116 ראה זלב, ע' 172, הערה 19.

117 ל ב י א ו 11 (1965), ע' 340—333.

118 לא לגמרי מניח את הדעת רק תרגומו למשפט האחרון: ה י ד י נ מ ש ת ע ב ד ל ה ע ב ד א ל מ ר ה ק ד מ י א . זלב מתרגם "בדרך זו משתעבד לו, לבעליו הקודם, העבד" (*Solcher*) "Solcher" "massen wird ihm, seinem früheren Herrn, der Sklave unterworfen". אין צורך לתרגם את כינוי הגוף ל ה ("לוי"). ראה גילדקס, סעיף 224: "אות היחס ל עם כינוי גוף חרוי מצטרפה לעיתים קרובות אל פועל, מבלי לשנות במידה ניכרת משמעותו של זה (*Dativus ethicus*)" ("Die Präposition / mit reflexivem Personalpronomen steht oft bei einem Verbum, [Dativus ethicus] (ohne dessen Bedeutung wesentlich zu modifizieren). וראה גם ברוקלמן ד ק ד ו ק , סעיף 196. משום כך, התרגום הטוב ביותר הוא "משתעבדו העבד לבעליו הקודם", תרגומו של זכאו לסעיף ל 23 ולמקבילותיו אינם לגמרי מדויקים.

119 ראה למשל, ספרי מ נ ו ת , ע' 162 ואילך.

120 זלב, ע' 174: "... Hinweis auf ein Problem des römischen Rechts ...".

121 "מכר בהסכמה": ראה רשימת הקיצורים.

122 "Wir haben drei Möglichkeiten zur Wahl, den Text für vollständig zu halten, ihn zu ergänzen, oder ihn zurückzuschneiden".

## ראובן ירון

של דבר מקבל זלב, עם שינויים אחדים בעלי חשיבות משנית, את הצעת זכאו שיש למחוק חלק של הסעיף בתור הכפלת-טעות (דיטוגרפיה), שגיאיתו של הסופר. אנו מסכימים וסוטים מתרגומם של זלב רק בפרטים פעוטים, שאין בהם כדי להשפיע על משמעות הסעיף. היינו מתרגמים כדלקמן:

"האם 123 קיים ושריר 124 מכר של נכסים, בתים או עבדים או כל חפץ (אחר), מכוח הסכמה (ק צ א א) שהיתה בין מוכר וקונה: והם הסכימו ביניהם על מחיר החפץ הנמכר, וערבון לא ניתן, והמחיר המוסכם לא שולם <אלא יש רק הסכמה> 125?  
החוק פוקד שאין המוכר יכול למכור לאדם אחר, כי אם לזה הראשון אשר עימו הוסכם מחיר החפץ, — אלא אם אולי ויתר הראשון, ו"א כי מרצונו הוא 126 אינו קונה. אלא מוכרח המוכר לכתוב *καταγραφή* על שמו של הראשון וישולם המחיר וימסור לו את החפץ."

אם שתזור זה של הטכסט הוא נכון, וכאמור אנו מאמינים כי כך הוא, הרי יש לקבל גם את פירושו של זלב: ההוראה היתה משקפת את הכלל הרומי הסדיר, לפיו די בהסכמה בעלמא כדי שיתהווה הווה מכר מחייב. התוצאה חשובה בעיקר לפרשנות סוס"ר עצמו, בהיותה מסלקת אבן גף שהכבירה מכבר על החוקרים 127.

ל 49 קובע עוגשו של מי שהסתיר עבד בורה. זו לשונו:  
"אם אדם מקבל עבד לא שלו, כאשר ידע שעבד הוא, ומאשימים אותו, הרי פוקד החוק כי לעבדות ייתפס זה אשר קיבלו."

123 א ו ("אם") לא במשמעות של תנאי, אלא כפתיחת משפט שאלה: "האם" ("ob"). בעקבות התרגום שובאו נוהן למקבילה ר"ב 20. פירוש המלה א ו כפתיחה למשפט שאלה נוהן לסעיף נוסח הרבה יותר פשוט. משמעות זו של א ו מצויה גם בסעיפים רבים אחרים, למשל ל 15, 19, 22 וכו'.

124 זלב, "מכר בהסכמה", ע' 39, צודק בהפנתו את השומה זלב אל הקשר החיוק (enge Ver- bindung) של המגזים קים ושריר: "שריר הוא רק מודיפיקציה של קים" ("sarrir ist nur eine Modifikation von qayyan"). למעשה שאלו הביטוי מתוך הנוסח השמי של "פיסקת החוקה", הסיים האופייני של תעודות משפטיות יווניות ויווניות-מצריות. דיון מלא בפסקה זו ניתן על ידי הסלר, בספרו *Die Bedeutung der wogla — Klausel in den Papyrusurkunden*, 1960. הנוסחה התלמודית המקבילה ויחסה אל הנוסחה היוונית נבדקים על ידי גולק, *Das Urkundenwesen im Talmud im Lichte der griechisch-ägyptischen Papyri*, 1935, ע' 24 ואילך.

125 חסר בסעיף ל 38, חוסף על פי ר"ב 20.  
126 מן צ ב י נ-ה זלב מתרגם ביטוי זה על ידי seinerseits ("מצידו"). תרגום זה אמנם שומר את משמעות היברים, אך סוטה ללא צורך מן הכתוב. שים לב לנוסח המלא יותר של סייג זה, במקבילה פ 18: "... אלא אם כן אולי ויתר וקונה הראשון מרצונו ואומר כי אין הוא חפץ במיקה, או שאין לקונה הראשון מחיר החפץ בשלמות."

127 נכונה כשלעצמה, אך הסרת נגיבות היא הערתו של וולטרא, אנ"ל, ע' 326, הערה 76: "אם לא היה ידוע לנו העיקרון של המכר הקונסנואלי דרך הטכסטים של המשפטים הרומיים, הרי רק בקושי ניתן היה לשחזרו מתוך סוס"ר בלבד" (Se non ci fosse noto il principio della vendita consensuale attraverso i testi dei giuristi romani, ben difficilmente lo si potrebbe ricostruire dal solo Libro Siro-romano.).

## זכרון לראשונים

זלב פוסק כי "הסעיף נתון משפט רומי: 'על עבדים בורחים' אך קשה להחליט באיזו דרך בא המחבר אל העונש אשר אינו ידוע לנו ממקור אחר"<sup>128</sup>. ואחר כך הוא אומר, בצורה סתומה, כי "טעות מתקבלת יותר על הדעת"<sup>129</sup>. אנו נשארים תמהים: מערכת העובדות של העבד הבורח ושל האיש המסתיר אותו יכולה היתה להתעורר בכל חברה המכירה את מוסד העבדות. במסיבות אלה אין בה שום נתון רומי מיוחד, כשם שגם אין היא עומדת בסתירה עם כלל כלשהו של המשפט הרומי. אך הפרט האחד שהוא מוגדר ובעל משמעות, העונש הקבוע בסעיף, הולך הרחק מעבר למה שנקבע במקורות הרומיים. במקומות אחרים בספרו מבדיל זלב בקפדנות ובעקביות בין מושגים אשר משתקפים רק במערכת העובדות והשאלה המוצגת על יסודה לבין ההכרעה; כוכור, אין הוא מייחס משקל אלא לזו האחרונה. אין אנו מצליחים להסביר לעצמנו מה טעם ראה לזנוח עיקרון נכון זה דווקא במקרה האחד בו אנו דנים. יש איפוא להניח כי התוראת שבסעיף ל' 49 אינה ממקור רומי אף כי אין באפשרותנו לשייך אותה לשיטה משפטית מסוימת<sup>130</sup>. אף בסעיף שלאחר זה, ל' 50, בנוגע ל-"*colonus adscripticius*" \* בורה, מתעוררות שאלות דומות.

ל' 68 מטפל, בצורה סתומה במקצת, בשאלת יכולתו של אב לקבול בפני מושל המדינה על התנהגות רעה של בנו. זלב עוסק בסעיף זה במאמר שפרסם לא מכבר, ואין אנו צריכים להתעכב עליו<sup>131</sup>.

ל' 71, בחלקו השני, עוסק בעבירות מאשים (Anklägervergehen) וקובע עונשו של מאשים שנכשל, בהחאם לעקרונות "עין תחת עין"<sup>132</sup>. אין פגם בהפנייה אל ק"ת 9.1.11. אך ראוי לשים לב גם למה שנאמר על אותו נושא בסעיף פ' 75: שם מסתיים הקטע בניסוח העיקרון של "עין תחת עין", במלים אלה: "ואיך דצבא דנעבד בהברה הכנא נתעבד לה בה" ("ואיך שרצה לעשות לחבירו ככה ייעשה לו בה"). ניסוח זה מזכיר את הכתוב בדברים י"ט י"ט; קרובה איפוא ההנחה כי הוספה זו שבכ"י פ' באה מידו של גוצרי בקיא במקרא.

הסעיפים ל' 77 עד 82 מביאים שורה של תוראות עונשיות (אך ראה כבר גם ל' 62). ל' 77

"Die Stelle gibt römisches Recht wieder: De fugitivis servis. Doch ist schwer: 179 ע' 128 zu entscheiden, wie der Verfasser zu der uns sonst nicht bekannten Strafe kommt."

129 בסוף הערה 51, שם: "Ein Irrtum liegt näher".

130 רחוק מאד הוא הקודם של המורבי, אליו מפנה מילר, ... *Die Gesetze Hammurabis*, 1903, ע' 276. יש גם הבדל מהותי בין חמורבי סעיף 15 (הקובע עונש מוות), לבין ל' 49. אפשר, בכל זאת, לראות בעונש שיעבור תהליך, הקלה של עונש המוות. אין איפוא לדחות את ההצעה

כלאחר יד, כפי שעושה מיטאס, צס"ש 25 (1904), ע' 288 ואילך.

\* *colonus adscripticius*: אר"ס הקשור לאחוזת ואינו רשאי לעזוב אותה; עם זאת הוא נחשב בן חורין. ראה בקלגד, ע' 90 ואילך; ברגו, ע' 350.

131 *The Irish Jurist*, 1 (1966), ע' 136 ואילך. אין אנו בטוחים כי ההבחנה בין הפעלים רשא ו-קטרג מצודקת היא. יתכן כי אין כאן אלא "שינוי הדור", של בעל הססיר עצמו.

132 ראה ע' 182 ואילך, לעיל.

קובע כי הגנב הלילי הוא חייב מותא ("חייב מוות"). ברונס רואה כאן את זכות ההמתה (Tötungsrecht) הקבועה בשנים עשר הלוחות 8.12.<sup>388</sup> לעומת זאת סבור ז'לב כי יש כאן קביעה של עונש מוות ממש, מכוח "ההליכים העונשיים שבשיקול דעתו של מושל המדינה"<sup>384</sup>, אכן הביטוי "חייב מוות" משתמע לשתי פנים: מתיישב עם כל אחד משני הפירושים.<sup>385</sup> אך דומה כי דעתו של ז'לב עדיפה היא, היות ויש לשאוף לאחידות בפירוש. הסעיף הבא, ל' 78, עוסק במשכב זכר, ונאמר כי העובר עבירה זו הוא חייב מותא; כאן אין הביטוי יכול להתייחס אלא לעונש ממש. אולם, אם הולכים בעקבות ז'לב, — האם כלל הוא רומי רק מכוח העובדה שהוא מופעל בידי מושל המדינה הרומי? סעיף ל' 81, על ענייני פריצה, מקצר מאוד בלשונו האפודיקטית. הסעיף קובע עונש מוות לפורץ: גברא פלשי פולשתא חייבי מותא אנון ("אנשים חופרי הפירות חייבי מוות הם"). עונש זה אינו תואם את ההוראות הרומיות, כפי שהן קבועות בדיג. 47.18.12.<sup>386</sup> פריץ מפנה אל קודקס המורבי סעיף 21, ואל מקורות יווניים ויהודיים כדוגמאות אפשריות להוראה שבסחס"ר. הוא מעלה את הסברה כי יתכן שמושל המדינה הפעיל את החוק המקומי בהתחשב במסיבות המיוחדות של האיזור "אשר בו קירות הימר הקלז במידה רבה על מלאכתו של פורץ"<sup>387</sup>. ז'לב מסכים עם עיקר הדברים. טאוונשלג סובר כי ההוראות העונשיות של סחס"ר הן רומיות, פרט לסעיף זה, ל' 81. אותו הוא רואה כלקוח ממקור יווני או סורי.<sup>388</sup> להוצאת ל' 81 מן המסגרת הכללית אפשר למצוא תמיכה בתחום הצורה: בעוד שהסעיפים האחרים בסידרה זו מנוסחים כמשפטי זיקה, הרי סעיף ל' 81 הוא אפודיקטי. יש להניח כי גלקה ממקור שהוא שונה מזה של הסעיפים האחרים.

ל' 91 נקטע באמצע; כבר דנו לעיל (בע' 231 ואילך) במקבילתו ר"ב 56. ל' 93 שימש נושא לדיון מיוחד (ז'לב, "צורות נישואין"). כאן נצטמצם לנקודה אחת בלבד, המשמעות של "נישואין בפר (ה) סיא". מסביב לפירושו של המונח פ (ה) סיא, שמקורו הביטוי היווני *ἐπιγαμία*, רבתה מחלוקת המלומדים, אך ללא תוצאות ברורות.<sup>389</sup> ברונס מנסה לקשור אותו אל העיקרון הרומי האומר כי consensus facit nuptias — "ההסכמה היא העושה את הנישואין". מיטאס סובר כי אלה הם

133 כמותו גם פריץ, צ"ס"ש 28 (1907), ע' 426.  
 134 ע' 185, הערה 71: "diskretionäre Strafverfahren des Provinzstatthalters". ההסבר אשר מציע פריץ לסעיף ל' 81; ראה מיד.  
 135 השווה דאובה, *Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law*, 1965, ע' 45.  
 136 השווה ברונס-זכאי, ע' 245.  
 137 שם, שם: "... in dem die Lehmmauern dem Einbrecher das Handwerk besonders leicht machten".  
 138 *Opera Minora*, כרך א', ע' 311.  
 139 סקירה על חילוקי הדיעות, והפניית מלאות, ראה אצל ז'לב, "צורות נישואין", ע' 106.



## זכרון לראשונים

נישואיו שבעל פה, בהבחנה מן הנוהג הנפוץ של עריכת תעודת נישואין כתובה ברסלוף מתרגם את הביטוי על ידי "בפומבי" (öffentlich), בהסתמכו לשם כך על פסקאות אחדות בברית החדשה<sup>140</sup>.

זה לא היה הכל. הביטוי שימש נושא למחקר מחודש מצד גלינו<sup>141</sup>. את הקטעים מן הברית החדשה שצוטטו על ידי ברסלוף הוא סילק במחי יד אחת בתור "דבר המיוחד לאוונגליון הירושלמי (או הסורי-פלשתינאי) שאי-אפשר לפנות אליו בקשר לסחס"ר"<sup>142</sup>. הצעתו הוא היתה familiaritas, כלומר "ידידות, אינטימיות"; הוא ראה נישואין בפר (ה) ס י א בתור "צורה לקשירת הנישואין המבוססת על אימון ועל נאמנות"<sup>143</sup>. אחרי גלינו טיפל במונח παῖδεία בפרוטרות רב המלומד פטרסון<sup>144</sup>; עבורו אין לבדיקה שלו חשיבות של ממש, היות וכלל לא הביא את סח"ר בהשבון. תרגומו הבסיסי למונח היה כולל את המושג "זכות למשהו" ("Recht auf etwas"), אשר עלול גם להתנוון ולקבל את המובן "חוצפה", "חוסר בושה" (Unverschämtheit). האחרון, קודם לזלג, שעסק במשמעות של פר (ה) ס י א בסח"ר ל 93 היה ארהרט<sup>145</sup>, הרואה בביטוי רמו למושג הרומי של liberum matrimonium\*. הוא מתרגם פר (ה) ס י א על ידי libertas ("חירות") licentia ("יכולת חפשית").

כשכל החומר הזה לבגד עיניו, מודה זלג — ללא סייג — עם עמדתו של גלינו: "אותי משכנע רק פירושו של גלינו"<sup>146</sup>. מסתבר כי בעשותו כך הימר זלג על הסוס הלא נכון. איוה מאמץ מבוזבז! לפחות גלינו, המזרחן בין אלה שנטלו חלק בוויכוח על פר (ה) ס י א צריך היה לדעת באיזה מקום עליו לבקש חומר נוסף לקביעת משמעותו של המונח. הוא מצוי בספרות של התקופה התלמודית, ולעיתים קרובות בהקשר משפטי<sup>147</sup>. לקט מצומצם יספיק כדי להדגים זאת. הגדרת המושג "פרהסיא" ניתנת בבבלי סנהדרין ע"ד ב': "אין

Zur Kenntniss des Volksrechts in den romanisierten Ostprovinzen des römischen Kaiserreichs, 1902, ע' 85. דעתו של ברסלוף נתקבלה על ידי פריץ, צט"ש 30 (1909), ע' 388 ואילך; "בפני עדים רבים" ("vor einer Menge von Zeugen").  
 Rivista degli "studii Orientali", 10 (1923—25), ע' 58 ואילך, "παῖδεία e nozze senza scrittura nel libro siro-romano di diritto" 141.  
 "... una specialità dell'Evangelario gerosolimitano (o siro-palestinese), che non puo essere invocata a proposito del Libro siro-romano" 142.  
 "Zur Bedeutungsgeschichte von παῖδεία" 144, "מחברים לכבוד ריינהולד זברג, כרך א', 1929, ע' 283—291.  
 Symbolae Friburgenses in honorem O. Lenel 1935, ע' 107—80.  
 \* liberum matrimonium: העיקרון האומר כי הנישואין מעוגנים ברצון החפשי של הצדדים וניתנים לניהוק בכל עת. ראה בקלנד, ע' 117; קאור א', ע' 279; שולץ, ע' 109.  
 146 שם, ע' 107.  
 147 ראה לוי, מילון ד', ע' 103 ואילך. ראה גם את סקירתם של שטרק-בילרביק, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, כרך ב', 1926, ע' 18 ואילך, 485 ואילך.

פריהסיא פחותה מעשרה בני אדם. במספר קטעים מעומת הביטוי פריהסיא לביטויים כגון "בצינעה", "במטמוניות" <sup>148</sup>. שימוש לשון זה שבתלמוד תומך בצורה חד-משמעית בפירוש אשר הוצע על ידי ברסלוף. אין לבוא אליו אלא בטענה אחת: שלא השכיל להביא בתמיכה לפירושו את ההוכחה הטובה ביותר, הוכחה שלא היתה מותירה מקום לספק. בקבלנו פירושו של ברסלוף, לא התכוונו לקבל גם את כל המסקנות אליהן המשיך וחיגע. במיוחד אין להתויק בסברתו המבקשת למצוא קשר בין ל 93 לבין המושג של *ἀγαθος γάμος* ("נישואין ללא כתב"): זאת יש לדחות משום שכל ההבחנה בין "נישואין ללא כתב" לבין "נישואין כתובים" (*ἑγγαφός γάμος*) שוב אינה מקובלת ונונחה על ידי החוקרים <sup>149</sup>. סעיף ל 93 מבחין בין מצבן של נשים שיש להן תביעות מכוח תעודת נישואין, ואלה ללא תעודה. האחרונות חסרן מן ג ד ש א ד ג ד ש ין — "מפסידות ממקרים אשר קורים", כלומר בפקוע הנישואין. אך אין הבדל בין שתי הצורות בכל הנוגע לזכותם של הילדים לרשת את אביהם. נישואין בפר (ה) ס י א אינם, אם כן, נישואין בעלי צורה מוגדרת; אלא זוהי התקשרות הממלאת אחרי דרישת מינימום אחת, לפומביות מספקת <sup>150</sup>. התקשרות חשאית, נישואי סתר, כך עלינו להסיק, לא יזכו להכרה, לא יראו אותם כנישואין כלל. יתכן כי זהו המצב העולה מן הסעיפים ל 35, 36. באלה נשללת מן הילדים זכות על פי דין בירושת האב. הם תלויים לחלוטין בהסדרים אשר האב עושה (אם הוא עושה) בצוואתו. יתר על כן נדרשות במקרים כאלה דרישות צורה מיוחדות. אגו עוברים אל ל 98, כאן מעיר זלב כי "משפט ממלכת רומי מיושם על גתונים פרובינציאליים עובדתיים, כלומר על הבעלות האופקית" <sup>151</sup>. אך להלן הוא מדגיש כי

148 ראה, למשל, בכורות ל"א א': "רבי יהודה אומר, חזרו במטמוניות אין מקבלין אותן, בפרהסיא מקבלין אותן" (תשובה צריכה להיות פומבית). השווה גם סנהדרין ע"ה א'.  
 149 ראה וולף, *Written and Unwritten Marriages in Hellenistic and Postclassical Roman Law*, 1939; מצוטט על ידי זלב, "צורות נישואין", ע' 105, הערה 43.  
 150 ל 93 מדבר על כלה המובלת בשי נ א ו ב ח ד ו ת א — "בשלום ובשמחה" מבית ההורים לבית החתן. זלב ("צורות נישואין", ע' 104, הערה 35) מעיר: "ל 93 פגום. המעתיק שגה. במקור בוודאי לא היה 'בשלום ובשמחה' (בעל משמעות מעטה), אלא בהתאם לנהוג בהובלת כלה 'בבדיחות ובשמחה' ("L 93 ist fehlerhaft. Dem Abschreiber ist der Fehler unter-) laufen. Es hiess im Original sicher nicht 'in Frieden und Freude' (wenig sinnvoll), sondern dem Heimführungsgebrauch gemäss 'mit Spass und Lustbarkeit'". זלב מסתמך כאן על גירסת המקבילה ר"פ 52 ו ב ש ו ע א ו ב ח ד ו ת א ו ב ז מ ר א ("ובדיחות, ובשמחה, ובשירה"). אך הצירוף "שלום-שמחה" יש לו מקבילה בישיעיהו נ"ה י"ב: "כי בשמתה תצאו ובשלום תובלון וכו'". יש לזכור כי בשפות השמיות משמשת המלה "שלום" מאז כמלת ברכה, בין בקבלת פנים ובין בעת פרידה. בהקשר הנתון עשוי "שלום" לחת ביטוי לשיתוף הפעולה מצד משפחת הכלה, המשתלחת בהסכמה וברכיה. צריך להסס לזנח את הגירסה הקשה יותר (lectio difficilior).  
 151 ע' 189: "Römisches Reichsrecht ist auf provinzielle Gegebenheiten, nämlich das Stockwerkseigentum angewandt" (ההדגשות). כאן ובקטע המצוטט בהערה הבאה הו כולן של זלב.)

## זכרון לראשונים

"אין מקום לדבר על הכרה במושג הבעלות האופקית מנקודת מבטם של דיני הקניין"<sup>152</sup>. כאן שומה עלינו לחלוק על זלב, ולנקוט עמדה לעידם של טאובנשלג<sup>153</sup> ושל וולטרא<sup>154</sup>. אמת הדבר, מוצאים אנו לעיתים כי מושגים רומיים מופעים לגבי מצבים עובדתיים לא-רומיים, כלומר לגבי "נתונים" (Gegebenheiten) או "מצבים עובדתיים הלקוחים מן החיים" (Lebenssachverhalte); וכל עוד אין נתונים אלה עומדים בסתירה לכללי המשפט הרומי לא יהיה צורך לראות בטיפול בהם מצד משפטנים רומיים משום מיווג (syncretism) משפטי. אך הבעלות האופקית שונה היא. זהו מוסד משפטי מורחי והלניסטי שאינו מתיישב עם המושגים הרומיים, ואף פעם לא נקלט אל תוך משפט הממלכה. משפטן אשר היה מודרך בלעדית על ידי עקרונות המשפט הרומי היה כופר בקיומה של בעלות כזאת, היה מראש גותן תשובה שלילית לכל שאלה המתייחסת אליה. הגישה של ל 98 היא חיובית בעיקרה, ומשום כך אנו רואים אותה כנובעת מיסודות לא-רומיים, אף כי מסתבר כי גם הצטרף נופך רומי, כללים המבוססים על ה-oratio divi Marci.

כבר עסקנו בסעיפים ל 114, 115 (ראה ע' 236, לעיל), כך גם בסעיף ל 126 (ע' 237, לעיל). כאן נוכל להוסיף כי סעיף זה קובע שיש לדרוש את הגדוניה ביום השלישי (אחר הגישואין)<sup>155</sup>. מועדים כאלה אינם ידועים בשום מקור רומי<sup>156</sup>.

הסקירה עוברת עתה אל אותן הוראות סחסי"ר אשר אינן מצוינות בכתב יד לונדון. לראשונה יש להעיר על סעיף פ 33, על זכות הירושה של המשחרר בנכסי מי שהיה עבדו. זו לשון הסעיף:

"אם משתחרר עבד על ידי בעליו ונהיה בן חורין, אם גוטה העבד לקחת לאשה אמה,

לאחר שנשתחרר, ואם היו לו ממנה בנים, פוקד החוק שלא יירשו אותו בניו מן

האמה >ולא בעלי האמה<<sup>157</sup>, אלא בעליו, אלה ששתחררו, יירשו אותו."

זלב מעיר: "זכות הירושה של המשחרר (patronus) בנכסי המשחרר היא ממקור רומי"<sup>158</sup>. וביתר פירוט הוא אומר: "ברונס (ע' 294) קובע כבר כי מצד ההכרעה גדרשים דוקא גישואין חסרי תוקף, משום כך מוטעית הנחתו של טאובנשלג (*Opera Minora* א', ע' 298), כי סחסי"ר היכיר — בהשפעת המשפט העממי — בגישואין בין בני חורין לבין עבד. בשפת ההדיוט של סחסי"ר הרי 'לקחת אשה' עוד רחוק מן המושג של כניסה אל *iustum matrimonium*"<sup>159</sup>.

152 שם, הערה 98: "Von einer Anerkennung des Stockwerkeigentums unter sachenrechtlich-chen Gesichtspunkten kann nicht die Rede sein"

153 *Opera Minora* א', ע' 303.

154 ראניל, סדרה 8, כרך 8 (1953), ע' 36.

155 פ 46 מוכיר את היום התמישי. בסעיף ר"ב 58 מצטרפים שני הנתונים: "שלישי או חמישי".

156 ראה ברונס-זכאו, ע' 291.

157 המלים בסוגריים מוספות על פי המקבילה ר"א 29.

158 ע' 195: "Das Erbrecht des Patronus eines Freigelassenen ist römischer Herkunft" — Bruns... stellt bereits fest, dass von der Entscheidung her gerade

סבורים אנו כי הענין הוא קצת יותר מסובך משמנתיים ברוגס וזלב. בעיני מחבר רומי הרי עצם הרעיון של נישואין בן חורין עם אמה היה משהו שאין להעלותו על הדעת, וכל הבעיה לא היתה יכולה להתעורר. אם בכל זאת היה משהו, בהשפעת מושגים לא-רומיים, מציג את השאלה, הרי תשובה מעטו של מחבר רומי לא היתה מתעלמת מן הנקודה הראשונה, שורש ההכרעה השלילית, — כלומר מן העובדה שהתקשרות כזאת בטלה היא ומבוטלת, חסרת כל תוקף. יש לשים לב גם אל התוספת שבסעיף ר"א 29, ממנה משתמע בהכרח כי היתה לנישואין אלה תוצאה משפטית כלשהי; זלב עשוי כמובן לטעון כי אין זו אלא תוספה מאוחרת.

המסקנה היא איפוא, כי עם טאובנשלאג יש לגרוס שבעיני המחבר של פ 33 (והמקבילות) לא היו נישואין כאלה נטולי תוקף. אין צורך, ואין הצדקה, להכניס לענין את המושג הרומי האורתודוכסי של "נישואין צודקים" (*iustum matrimonium*); אנו נמצאים בעולם שונה לחלוטין. דווקא משום שהנישואין לא היו בטלים גשאר מקום (בכוח) לתחרות בין טוענים שונים לעובדו של המשחרר. מצד אחד ישנו רב-משחררו; מן הצד האחר בניו של המשחרר, או אפילו (כפי שנרמז בתוספת אשר בר"א 29) האדון של אמו, וזאת משום שנישואיה למשחרר לא היו בהכרח גוררים את השתחררותה או את חירותם<sup>160</sup>. אם ניתוח הדברים המוצע כאן הוא נכון, הרי שוב לפנינו מושגים לא-רומיים ביסוד הוראת בסחס"ר (אף כי התוצאה הסופית עצמה, כפי שנקבעה בסעיף, אינה בסתירה עם הכללים הרומיים).

פ 34 מטפל בפרטי הנהל שיש לקיימו במהלך "שחרור בכנסייה" (*manumissio in ecclesia*). הסעיף, הודה בתכנו עם ר"ב 43, הושמש בטעות מתרגומו של זכאו<sup>161</sup>. כבר עסקנו בסעיף פ 80 (ע' 241, לעיל). העלינו את האפשרות כי אף הוא נותן ביטוי למושגים לא-רומיים.

פ 81 (= ר"ב 157) נותן ביטוי כללי "לעיקרון העתיק של שלטון האב... כי כל רכישה של הילדים, הכפופים לו, שייכת לאב"<sup>162</sup>; חלק שגי עוסק בנכסים הבאים לילדים מן האם (*bona materna*) ובנכסים ממשפחת האם (*bona materni generis*). אין צורך להטיל בספק את האופי הרומי של ההוראות הללו, אך בחלק הראשון ישנו פריט אחד

eine ungültige Ehe erfordert ist. Daher geht die Annahme Taubenschlags fehl, dass Rechtsbuch habe unter dem Einfluss des Volksrechts die Ehe zwischen Freien und Sklaven anerkannt. 'Eine Frau nehmen' bedeutet in der laienhaften Terminologie des Rechtsbuches noch lange nicht ein *iustum matrimonium* eingehen." 160 לענין נישואין בין איש חפשי לאמה ראה פפירוס קרילינג 2, שנערך ביב שבמצרים בשנת 449 לפני הספירה. על בעיית ירושה העולה מתעודה זו, ראה המ ש פ ט של מ כ י ב, ע' 87 ואילך. והשווה הערותיהם של הופטיור ופסטמן, *Bibliotheca Orientalis* 19 (1962), 216—219.

161 אך ראה כבר את התרגום הלטיני של פריני, צ"ש 23 (1902) 134. 162 ברוגס, ע' 299: "... das alte Princip der väterlichen Gewalt... dass aller Erwerb der Kinder, die in ihr stehen, schlechthin dem Vater gehört"

## זכרון לראשונים

הראוי לתשומת לב מיוחדת. רשימת הרכישות האפשריות, הגופלות בפני האב, כוללת גם את מציאותו של הבן. פריט זה חורג בהכרח ממסגרת המשפט הרומי, שכן אין משפט זה מודה באפשרות של רכישה בעלות מתוקף מציאה (כפי שנראה מיד ביתר פירוט)<sup>163</sup>. ההחללה של סעיף פ 783 היא "תוספת ממשפט הכנסייה"<sup>164</sup>, ומכוונת להסדיר את גישוואיהם של כמרים: "ונשים בתולות יתחו; אך אלמנות וגרושות לא יתחו." אליבא דברונס "אין לקבוע את מקורו של האיסור"<sup>165</sup>. למעשה, אין דין כנסייתי זה אלא בגדר קליטה של האמור בספר ויקרא כ"א י"ג-י"ד, או אולי של האיסור הכללי יותר המתנסח בספר יחזקאל מ"ד כ"ב.

שני סעיפים, ר"ב 148 (= ר"א 54) ור"א 155, עוסקים בדיני מציאה. ר"ב 148 מעניק למוצא הישר פרס בגובה של רבע מערך המציאה. ר"א 155 עוסק במציאה של יותר מאדם אחד: אחדים שהילכו יחדיו חולקים בשווה בכל שימצא הוולך ראשון. אולם מי שכבר עבר על פני החפץ ולא הרגיש בו, אבדה זכותו. החוצאה היא איפוא כי אם החפץ נמצא על ידי האחרון, הריהו כולו שלו.

אין אפשרות לקבוע מקום במסגרת המשפט הרומי, לא להוראה האחת ואף לא לאחרית. אין המשפט מכיר בזכותו של מוצא כי יוענק לו פרס (אולפ. דיג. 47.2.43.9). אף אין המוצא זוכה בבעלות על הנכס אשר מצא (פרט למקרה המטמון — thesaurus, אשר אינו שייך לכאן). אפשר היה לצפות כי זלב ינסה לטפל בקושיא אשר שתי הוראות חזק אלה מהוות לעצם התייה המרכזית שלו. אך הוא מסתפק בשני משפטים קצרים. על ר"ב 148 הוא אומר כי "מוצאו של כלל זה לא הובהר עד עתה"<sup>166</sup>; על ר"א 155: "לשחפות המתוארת במציאה אין אסמכתא במשפט הרומי"<sup>167</sup>.

שתיקתם המלאה כמעט של המקורות הרומיים בכל הגוגע לענייני מציאה היא בגדר

163 במשפט התלמודי קובעת המשנה, בבא מציעא א' ה' כי "מציאת בנו ובתו הקטנים... הרי אלו שלו. מציאת בנו ובתו הגדולים... הרי אלו שלהן." הבבלי, שם י"ב ב' מסביר את המושגים "גדול" ו"קטן" במונחים של תלות באב או אי-תלות ממנו: "לא גדול גדול ממש ולא קטן קטן ממש אלא גדול וסמוך על שלהן אביו זהו קטן וקטן ואינו סמוך על שלהן אביו זהו גדול." אין אנו טוענים כי המושג התלמודי של תלות בן באביו דומה לתפיסה הרומית של "שלטון האב" (patria potestas). אך הכלל התלמודי בענין זכות האב במציאת בנו אינו מאבד משום כך שייכותו לאמור בסעיף פ 81.

164 זלב, ע' 198: "Zusatz aus kirchlichem Recht".

165 ע' 302: "Der Ursprung des Verbotes ist nicht nachzuweisen".  
166 ע' 199: "Die Herkunft dieser Regel ist bislang noch nicht geklärt". אך ראה ע' 229, מקום שם מביע זלב את הסברה כי מוצאו של הסעיף ר"ב 148 בקונסטנטינאית קיסרית, וזאת רק משום שהסעיף מכיל את הביטוי פ ק ד נ מ ו ס א ("החוק פקד"). הוא מגיח אותה הנחה גם כאשר לר"א 64.

167 ע' 167: "Die dargestellte Fundgemeinschaft ist im römischen Recht nirgends belegt".  
בהערות 147, 154, מפנה זלב אל מחברים קודמים. איש מהם אינו מוצא בשני הסעיפים זיקה כלשהי אל המשפט הרומי.

## ראובן ירון

חידה אשר לא נוכל לבקש לה כאן את הפיתרון<sup>168</sup>. שתקנות זו מובלטת הבלטה יתירה כאשר מעמתים אותה עם הטיפול המפורט בו זוכה נושא זה במקורות התלמודיים. כידוע מוקדשים לדיני המציאה שני הפרקים הראשונים של מסכת בבא מציעא, ועולות שאלות לא מעטות בעלות ענין ניכר. כדוגמאות אפשר להזכיר את החובה להכריז על מציאות מסוימות; נטל ההוכחה המוטל על הבעלים התובע את שלו; כללים מיוחדים בענין בעלי-חיים תועים ובענין הפצים אשר עשויים להתקלקל. סבוכה מאד היא הבעיה של תעודות חוב: האם יש להחזיר שטר הלוואה למלווה או ללווה? קשה להניח כי אף אחת מן השאלות הללו אף פעם לא עלתה במשפט הרומי, אך עובדה היא כי אין להן זכר במקורות העומדים לרשותנו.

הבה נחזור אל סחסי"ר. תרומתנו לשאלה הנידונה היא שלילית: בשני המקרים סותרת הוראת סחסי"ר את שקובעת ההלכה התלמודית<sup>169</sup>. על פי התלמוד זכאי אמנם המוצא להחזיר הוצאתו (על בסיס שניתן להשוותו לעקרונות negotiorum gestio של המשפט הרומי), אך אין הוא זכאי לפרס<sup>170</sup>. יש בתלמוד דיון מפורט בענין מציאה משותפת ("שנים אחוזין"). אך חלוקת המציאה נקבעת רק למקרה ששני הטוענים כאחת מחזיקים בנכס, אחרת עדיף מצבו של המחזיק<sup>171</sup>. בסיכום, אמנם מסתבר כי הכללים אשר נקבעו בסעיפים ר"ב 148, ר"א 153 שאובים מן המשפט היווני, אפשרות שהועלתה כבר על ידי טאובנשלג ואחרים.

ר"ב 149 (= א" 149 150) קובע אחריותו של בעל מלווה לאבדן בעלי-חיים אשר הובאו למלווה. הוא משלם מלוא ערכם של אלה שנמסרו לידי, מחצית הערך של אלה אשר נמסרו לבנו הצעיר של בעל המלווה; אין הוא נושא באחריות אם בעלי-החיים לא נמסרו ממש, אלא רק הושארו במלווה (או באורוה). זלב מעיר: "אפשר לקשור את ההכרעה בקטע הראשון כבאחרון בצורה חד-משמעית למשפט הרומי"<sup>172</sup>. רק בהודמנות מאוחרת יותר הוא מגלה לקורא קיומו של קטע אמצעי (על מסירה לבן הצעיר), ומוסיף: "מבחינת התוכן הרי רק את קטע 2 אין אפשרות לקשור אל מקור ידוע. ואולם מחשבת חלוקת הסיכון

168 ראה דילי, צ"ש 61 (1941), בע' 41 ואילך. ראה כמו כן את מאמרו על דיני המציאה במחנות צבא: "Synthesele Arangio-Ruiz, 'Zum Lagerfund im römischen Recht'" כרך א', 1964, ע' 134 ואילך. הטכסט המרכזי שבפירושו עמל דיל הוא קטע מן De re militari של ל. קינקוס (כפי שהוא מצוטט על ידי אולוס גליוס 16.4). לרוע המזל מתעלם דיל מן המלה extraque ("חוץ מ..."), היוצרת חריג. התוצאה: היפוך התוכן על פניו.  
169 ראה כבר מילר, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 19 (1905), ע' 190 ואילך.

170 ראה, למשל, משנה בבא מציעא ב' ט'; תוספתא, שם, ב' י"ח. אך השוואה משנה גרדים ד' ב', הידעת על נותג של נטילת שכר על השבת אבידה, לפחות כמנוג מקומי.

171 משנה בבא מציעא א' א' ואילך; תוספתא, שם, א' א' ואילך.  
172 ע' 199: "Die Entscheidung lässt sich im ersten wie im letzten Abschnitt eindeutig auf römisches Recht zurückführen"

## זכרון לראשונים

היא בתר-קלסית ומסתבר כי יש לקשרה אל הוראה מסויימת, פוסיטיביט-מחזשית, אשר לא נמסרה לנו במקום אחר<sup>178</sup>.

הפסיקה השנייה, זו המעלה את רעיון האחוריות המופחתת, היא הראויה לחשומת לב. דומה כי אין הצדקה לחפש לה מקור במשפט הרומי הבתר-קלסי. בנקודה זו אפשר לסמוך על מחקריו של ארנסט לוי, המגיע בעיקרו של דבר לכלל תוצאות שליליות<sup>174</sup>. אפילו אם מבקשים לראות התפתחות מקבילה במזרח ובמערב, בקודקס אויריקיאנוס ובסעיף ר/פ 149<sup>175</sup> — אין זה משפט רומי.

יכולים אנו להוסיף גם זאת, כי רעיון חלוקת ההפסד מצא לו ביטוי במקורות מורחיים שונים במספר של מקרים. הענין הידוע ביותר — ואפשר לעקוב אחריו על פני יותר מאלפים שנה, מחוקי אשנונת (סעיף 53) ועד לתלמוד — הוא ענין נזק אשר נגרם על ידי בעלי חיים<sup>176</sup>. מקרה תלמודי אחר, חשוב פחות, עניינו בחבית כבודה אשר נשרבה תוך כדי הובלה: "Inhaltlich ist allein Absatz 2 nicht auf eine bekannte Quelle zurückzuführen: 222. Der Gedanke der Haftungsteilung ist aber nachklassisch und wir werden ihn wohl am ehesten auf eine positive Regelung zurückführen können, die uns sonst nicht überliefert ist"

174 צ"ס 49 (1929), ע' 247 הערה 6 (= *Gesammelte Schriften*, א', ע' 175, הערה 87): "שיתוף הסיכון והרווח אינו לא רומי... ולא גרמני" (Die Gefahr- und Gewinngemeinschaft ist weder römisch... noch germanisch...). דוגמאות אחדות של חלוקה שליו מביא מתיחסות לחלוקת רווחים. לגמרי מתוך לענין הגידון הם ק"י 4.44.2 (על *laesio enormis* — "הונאה רבה", במכירת קרקעות), וריג. 18.1.57. דימדיה *dimidia pars domus exusta* — "מחצית הבית נשרפה"). בספרו *Weströmisches Vulgarrecht*, ב' 1956, ע' 177, מעיר לוי על הוראה בקודקס אויריקיאנוס, כדלקמן: "מעבר לזה נשא הנפקד, על פי סעיף 280, בין שקיבל שכר ובין שלא קיבל, באחריות עבור גניבה שלא היה אשם בה, למחצית ערך החפץ, אם אי-אפשר היה למצוא אותו. כלומר צריך היה להתחלק בנוק בשווה עם המפקיד אך דבר זה הוא לא רק בסתירה לכלל כלשהו של המשפט הרומי; לא היה זה כלל מסוג כלשהו, המתקשר לפיקדון" ("Darüber hinaus haftete nach CE 280 i.f. der Depositar, ob er Vergütung erhielt oder nicht, für unverschuldeten Diebstahl auf die Hälfte des Wertes der Sache, wenn diese nicht aufzufinden war. Er hatte sich also mit dem Deponenten in den Schaden gleichmäßig zu teilen. Das aber widersprach nicht nur jeglichem römischen Recht: es war überhaupt keine dem *depositum* zugehörige Regel" והוא ממשיך ואומר להלן: "הצייית ההפסד היא מפלט חביב על הקודקס אויריקיאנוס... היא לא היתה מיוחדת לא למשפט הולגרי ולא למשפט הגרמני והופעלה לא-נדירות, כאשר מחוקק שלא היה קשור במיוחד למסקנות פנימית של חשיבה משפטית, אך היה בעל רצון טוב, לא אבה להטיל את כל המשא לא על זה ולא על זה משני צדדים חפים מאשמה" (Die Halbierung des Verlustes) "war ein im CE beliebtes Auskunftsmittel... Es war weder dem vulgaren noch dem germanischen Recht eigentümlich und wurde nicht selten angewandt, wo ein der inneren Konsequenz rechtlichen Denkens nicht sonderlich verpflichteter, aber wohlmeinender Gesetzgeber keiner der schuldlosen Parteien die ganze Last aufbürden mochte". שונות הן הבעיית של "חלוקת סיכון" (Gefahrteilung), אשר לוי בודקו בקטע שלאחר מכן, ע' 177 ואילך.

175 ראה זלב, ע' 199, הערה 148.

176 ראה מאמרי "The Goring Ox in Near Eastern Laws", *Israel Law Review*, 1 (1966), ע' 396 ואילך.

יש לשלם רק מחצית הנוק<sup>177</sup>. תיארתי גישה זו בתור "מעין משפט שלמה, המקדיש אך תשומת לב מעטה לשיקולים מופשטים". אך יש להכיר בכך כי לעיתים קרובות עשויות התוצאות להיות אקוויטביליות, אף אם מקבלים את הערותיו הביקורתיות של לוי. הפועל יוצא הוא שלא קשה לראות באיזה מקום יכול היה בעל ר"פ 149 למצוא את הרעיונות המשתקפים בכלל השני שלו. היה זה מקרה בו אמנם נמסר בעל-החיים, בצורה אשר היתה כנראה רגילה ומקובלת, אך יחד עם זאת לא מילאה אחרי דרישות הנוק. החלטה הקובעת חלוקת האחריות עשויה היתה להיחשב תואמת את מסיבות הענין.

אך מן הראוי לציין שלא מצאנו במקורות המורחיים בכלל, ואף לא בתלמוד בפרט, כללים המתייחסים במיוחד לאחריותו של פונדקאי או בעל ארוחה. משום כך מסתבר כי הבסיס אמנם הוא רומי. אבל, אם נכונה השקפתנו בדבר אופן היווצרותה של הפיסקה האמצעית, הרי לפנינו פעם נוספת מושג זר אשר נקלט אל תוך הוראה רומית שימוסית.

ר"א 64, על דבר הבעל הגעדר ועל יכולתה של האשה להינשא לאחר, הוא "הנעלם" האחרון שלנו: "המקור להוראה זו עוד לא נמצא"<sup>178</sup>. סעיף זה נבדק על ידי ארנסט לוי<sup>179</sup>, אשר העלה את הסברה כי הסעיף מבוסס על מושגים מורחיים קדומים. הסעיף מדבר על בעל שלא סיפק מזונות לאשתו, וגם את המיסים לא שילם. לוי וולב נתלקים במשקל שראוי לייחס לפרט זה. לוי רואה כי "המחוקק מבסס את זכות האשה להינשא מחדש לא על העדר ידיעות, כי אם על העדר מזונות"<sup>180</sup>. לעומת זאת, סבור זלב כי סיפוק מזונות ותשלום המיסים אינם אלא "ראייות מסיבתיות לכך שאין הבעל געדר"<sup>181</sup>.

אף כי אין להגיע לוודאות שלמה, בכל זאת נראית לי עדיפה דעתו של לוי: העדר ידיעה על גורל הבעל, או אפילו העדר קשר בין בני הזוג, אינו מזכר בסעיף. מדוע נבית כי הנסח נמנע מלתת ביטוי לעיקר והסתפק ברמזים? את אלה עשוי היה קורא להבין, או גם לא להבין. יתר על כן, דעת לוי נתמכת על ידי קודכס המורברי, סעיף 134, ועל ידי חוקי אשור, סעיף 36. בשני המקורות הללו מותנה כוח האשה להינשא לאחר בכך שאין לה מה לאכול<sup>182</sup>. לבסוף, שוב הערה שלילית: הכללים אשר נקבעו בסעיף ר"א 64 אינם מתיישבים כלל עם ההלכה התלמודית: לפיה, כידוע, אין העדרותו של הבעל מוכה את

177 ראה בבלי בבא מציעא פ"ג א'.

178 זלב, ע' 200: "Die Quelle dieser Regelung ist bislang noch nicht gefunden". אך ראה הערה 166, לעיל.

179 *Gedächtnisschrift für Emil Seckel*, "Verschollenheit und Ehe in antiken Rechten" 179 ע' 182-193 (= *Gesammelte Schriften*, כרך ב', ע' 91-80).

180 שם ע' 184 (= 81): "Der Gesetzgeber legt also das Fehlen nicht der Nachrichten, sondern des Unterhaltes für das Recht der Frau zur Wiederverheiratung zugrunde".

181 "Indizien dass der Mann nicht verschollen ist" 181 ר"ק בפרט שולי אנו מקבלים ביקורתו של זלב, נגד דעת לוי: זהו ענין המשמעות של הביטוי זבנא יד יעא - "ומן ידוע".



## זכרון לראשונים

האשה ביכולת להיות לאהר, — אפילו תהא העדרות זו ממושכת כאשר תהא. גישואין יהודיים מסתיימים במות בן הווג (ואין חוקת מיתה), או בגירושין (כלומר על ידי מסירת גט על ידי הבעל, או מטעמו).

להלן מביא זלב בעמודים מעטים (201—205) ובצורה מרוכזת את תוצאות הבדיקות בדבר מקור הכללים שבסח"ר<sup>183</sup>. קודם כל, בסוגיית "סח"ר"י המושפט העממי" ("Rechtsbuch und Volksrecht"), ישנה הקביעה הקצרה, שכבר צוטטה, כי "את הכללים הבודדים של סח"ר, כלומר את משפטי ההכרעה, אפשר לייחס כמעט ללא יוצא מן הכלל למשפט הרומי"<sup>184</sup>. כאן שומה עלינו לשונם ולהדגיש את הסתייגותנו. כבר הערנו על ר"ב 56 ועל ל 114<sup>185</sup>; עכשיו יש לנו העניינים הנוספים שעלו מן הסקירה הכללית. במקרים אחרים יש לנו הוראות שהן בכלל בלתי רומיות (כגון אלה על מציאת ר"ב 148, ר"א 255). באחרים חורגת הסנקציה הקבועה בסח"ר מעבר לזו של המשפט הרומי (ל 49: הסתרת עבד בורח; ל 81: פריצה). סעיפים אחרים מעידים, מכלילא, על קבלת מושגים משפטיים אשר אינם מתיישבים עם משפט רומי (ל 98: בעלות אופקית; פ 33: גישואי בן חורין ואמה). אפילו כאשר הוראה היא רומית בעיקרה, עשוי להתבאר כי יסוד לא-רומי הסתנן אליה (למשל, פ 81: הוראה רומית על בעלות האב במה שרוכש הבן, עם פרט זר, רכישת המציאה; ר"ב 149: הוראה רומית על אחריות הפונדקאי, עם פרט זר, על חלוקת הנזק).

אין צורך להדגיש כי רשימה זו איננה מתיימרת להיות מלאה, לא ניתחנו את סח"ר בצורה יסודית באמת. לא מצינו אפילו את כל שהוזכר לעיל, ופסחנו גם על פרטים אחרים בהם זלב עצמו מפנה את תשומת הלב לאפשרות כי לפנינו מושג שאיננו רומי<sup>186</sup>. אך כבר תוצאות-ארעי אלה מצדיקות את הקביעה כי אין סח"ר "כמעט ללא יוצא מן הכלל" רומי. בוודאי, החלק הרומי בסח"ר הוא הבולט ובעל המשקל הגדול ביותר. עובדה זו — אשר הוכרה תמיד — הודגשה הדגשה נוספת הובהרה מחדש על ידי מחקרינו של זלב. אף על פי כן, מוצאים אנו בסח"ר מושגים שאינם רומיים — בתור גורמי הכרעה — הרחק מעבר לכל המצוי בחיבור אחר כלשהו שבחזוהם ראייתו של חוקר המשפט הרומי.

<sup>183</sup> "Ergebnis der Untersuchungen zur Herkunft der Regeln des Rechtsbuches".  
<sup>184</sup> ראה המקור הגרמני בהערה 21, לעיל. בכל הנוגע למיון יותר מדויק, על פי המקורות הרומיים השונים, מצדד זלב בגישה מרויבה: "ההנחה כי מחבר סח"ר נטל את הזומר שלו בחלקו מתוך מקור שכלל רק משפט קדום (שנים עשר לוחות) או ius civile במסגרת ספרי הופרשנות, לא התאמתה" (Die Annahme, der Verfasser des Rechtsbuches habe sie teilweise ciner) Vorlage entnommen, die nur 'archaisches' Recht (XII-Tafeln) oder ius civile im Rahmen der Kommentarwerke enthalten habe, hat sich nicht bewahrheitet".

<sup>185</sup> ראה ע' 231, 236, לעיל.  
<sup>186</sup> למשל, ל 106; ר"א 255.

ולב ממשך בהערות קצרות לנושא "סח"ר ומשפט וולגרי" (*Rechtsbuch und Vulgarrecht*). באלה הוא דן באפשרות כי סטיות מן הדין הרומי הידוע אותו אנו מוצאים בסח"ר, עשוייה לשקף תהליך לקראת פשטות רבה יותר, תהליך של וולגריזציה של המשפט הרומי, כלומר התאמתו לרמה גמוכה יותר, — לרמה אשר תהלום יותר את היכולת המשפטית הירודה והמוסיפה לרדת. שאלת קיומו של משפט רומי-מזרחי וולגרי (בגבול ממשפט כזה במערב) הועלתה רק לאחרונה על ידי ארנסט לוי, ועוד רחוקה היא משובה מסכמת. זלב מצביע על קשיים אחדים שבפניהם עומד מי שמבקש לבדוק את סח"ר מנקודת מבט זו. קודם כל ישנה שאלת המסורות של כתבי היד, שאלה סבוכה למדי: "האם יש להדפיס את כתבי היד ללא תיקון טכסט כלשהו, לקראת נוסח טוב יותר? עד לאיזו נקודה מותר בכלל להקן טכסט, מבלי לשנות בכך את האופי של הנוסח המסויים? האם אפשר ומותר לשחזר נוסח אידיאלי בשם כל המקבילות...?"<sup>187</sup> אפילו אם אפשר היה להגיע אל "נוסח טוב ביותר" שכזה, הרי עוד יותר קושי אחד, והוא זה שסח"ר עצמו אינו אלא תרגום, או ממקור יווני, או — וזה היה מסבך את הענין עוד יותר — מתרגום יווני של מקור לטיני.

בה מסתיים מה שניתן לכנות בשם החלק המיוחד, או המזהות של הספר. החלק הבא (ע' 243—207) עוסק בשאלת "מקור וצורת תיאור" ("*Vorlage und Darstellungsform*"). כאן נערכת בדיקת המקורות הספרותיים שעליהם סמוך סח"ר, והצורות המצוייות בו. שוב מתחיל זלב בהדגשת הקשיים בהם כרוכה מלאכה זו. קודם כל, "לא נתגלה עד עתה תיאור כלשהו של המשפט הרומי, בשפה הלטינית או היוונית, אשר ידמה — ולו בצורה רחוקה — לסח"ר ברושם הכללי ובתוכן"<sup>188</sup>. שנית, "אם אנו מדברים על 'הרכב' ועל 'צורת החיבור כולו', הרי מתעוררת מיד שאלה חדשה: מה היה בכלל המבנה המקורי של סח"ר, אשר גיסחיו המסורים מגלים חלקית סדר שונה למדי של הנושאים..."<sup>189</sup>. במצב עניינים זה חושב זלב לטוב ביותר "לגשת אל הבעת דיעה על המקור כולו מבדיקת הסעיפים הבודדים למען קביעת הדגם הספרותי שלהם"<sup>190</sup>.

"Soll man die Handschriften ohne jegliche Textkorrektur zu einer besseren Version 187 abdrucken? Wie weit darf man überhaupt den Text verbessern, ohne den Charakter der speziellen Version zu verändern? Könnte und dürfte man eine *Idealversion* unter dem Namen *aller* Parallelstellen rekonstruieren...?"

"Eine dem Rechtsbuch in Gesamteindruck und Inhalt auch nur entfernt ähnliche 188 Darstellung römischen Rechts in lateinischer oder griechischer Sprache hat man bisher noch nicht entdeckt"

"Sprechen wir von 'Komposition' und 'Form des Gesamtwerkes', so stellt sich uns 189 sofort eine neue Frage: Welches denn überhaupt der ursprüngliche Aufbau des Rechtsbuches war, dessen überlieferte Versionen untereinander zum Teil recht verschiedene Themenfolgen zeigen..."

"...die Beurteilung der Gesamtquelle von der Untersuchung der Einzelstellen 190 auf ihre literarische Vorlage aus zu unternehmen"

## זכרון לראשונים

לצורך זה בודק זלב שורה ארוכה של סעיפים, ומגיע לבסוף לתוצאה הבאה: "סקירה מראה, כי סחסי"ר גותן במידה רחבה leges (חקיקה קיסרית). במיוחד מתאשר כי במקומות רבים חזורים ומוצאים את החקיקה של הקיסרים קונסטנטינוס, תאודוסיוס וליאו. במידה שאין אפשרות לקבוע אותה במדויק מתוארים גם חוקים מלפני קונסטנטינוס, או ליתר דיוק, הם נושא לתיאור הפשי"י"<sup>191</sup>.

זלב ממשיך בבדיקת קבוצת הוראות אחרת. באלה הוא מוצא ius (משפט שמקורו בכתבי משפטים), "אך בתיאור זה פרימיטיבי עד כי אפשר שניתנו על פי הזיכרון, לא פחות משאפשר כי נלקחו מחיבורו של משפטן ונוסחו מחדש. אך במקום בו ניתן להבחין, בוודאות יתירה או פחותה, בקשר אל מקור מסויים, הרי נשאר הרושם של נוסח מחדש של קונסטנטינוסיות, נוסח שהוא לעיתים מורחב בתוספות שונות. אין להבחין בריבודים על פי מקורות, כשם שאין להבחין בהם על פי צורת התיאור"<sup>192</sup>.

תוך כדי חיפוש אחר המקור (Vorlage) של סחסי"ר, מציין זלב חוסר שהוא אופייני לחיבור. כלומר העדר איזכורם של משפטים, וכמו כן — בקטעים הסמוכים על קונסטנטינוסיות — העדר כותרת ופיסקת סיום\*, הוא מצביע על קיומו של אותו חוסר גם ב-Interpretatio. זלב מכיר בכך כי ממצא זה, כשלעצמו, לא היה בעל חשיבות. אולם, "המקבילה משתרעת גם על הניסוחים הקבועים המשמשים תחליף לכותרת ולפיסקת הסיום, והדבר מגיע אותנו לערך השוואות נוספות"<sup>193</sup>.

זלב משווה את הביטוי iubet lex ("החוק מצווה, פוקד"), ונוסחאות דומות המתייחסות לקונסטנטינוסיות המתפרשת, עם הביטוי פקד נמוסא ("החוק פוקד") של סחסי"ר. אכן, שני הביטויים דומים למדי. אך היינו מהססים להסכים לסברת זלב כי הביטוי פקד נמוסא מראה בכל מקרה בו הקטע בו הוא מצוי לקח מקונסטנטינוסיות. ספיקותיגו גובעות מן העובדה

"Eine Übersicht ergibt, dass das Rechtsbuch in breitem Umfang 'leges' 220 '191 wiedergibt. Vor allem wird der Satz bestätigt, dass in vielen Stellen die Gesetzgebung der Kaiser Constantin, Theodosius und Leo wiederkehrt. In nicht genau bestimmbarer Masse sind auch vorconstantinische leges dargestellt, d.h. genauer: Gegenstand freier Umschreibung"

"... jedoch in so primitiver Darstellung, dass sie ebensogut aus dem 222 '192 Gedächtnis wiedergegeben, als einer Juristenschrift entnommen und paraphrasiert sein könnten. Wo wir aber mit mehr or minder grosser Gewissheit Beziehungen zu einer bestimmten Vorlage erkennen, bleibt der Eindruck einer um gelegentliche Zusätze erweiterten Constitutionenparaphrase. Schichtungen zeichnen sich danach so wenig ab, wie nach der Darstellungsweise überhaupt"

\* בק"ת ובק"י ניתן, בדרך כלל, בראשו של קטע שם הקיסר המשיב או המחוקק, ושם המוען (פקיד הרשות או פרט) שאליה נשלחה ההחלטה או החוק. בסוף ניתן תאריך מלא (יום, חודש, שעות הקונסולים של העונ). אך ישנן השמטות במקומות לא מעטים.

"Die Parallele dehnt sich aber auf die eine Inskription oder Subskription 225 '193 ersetzenden stereotypen Formulierungen aus und veranlasst uns, weitere Vergleiche anzustellen"

## ראובן ירון

שמוצאים או ביטוי זה גם בקטעים שאנו מאמינים כי אין הם רומיים: ל 49, פ 33, ר"ב 148, ר"א 64. אפילו נאמר כי בתחילה התייחס פקדנו לסא לחיקוקים קיסריים, הרי יתכן מאד כי לאחר מכן השתמשו בביטוי הנזכר ללא הבחנה, לכל כלל משפטי (או אפילו למנהג), יהיה מקורו אשר יהיה.

זלב ממשיך (בע' 232—230) בפירוט של "הדים החביריים ל-Interpretatio של המערב" ("Syntaktische Anklänge an die Interpretatio des Westens"). בקטע זה הוא מציינ כי הן ה-Interpretatio והן סח"ר משתמשים בניסוח על תנאי si quis — אן ג ברא) ובניסוח זיקתי quicumque, is qui — אילין ד...). בייחס לשתי הצורות מדבר זלב על "תיאור על פי בית הספר" (schulmässige Darstellung).

לכל זה יש משמעות מוגבלת מאד. בכתבי על אופן הגיסוח של הוראות חוק, במשפטי תנאי ובמשפטי זיקה ("גיסוח הכרזה"), הודמן לי להעיר: "שתי הצורות נפוצות מאד... אין אלה אלא צורות ביטוי 'טבעיות' ואין לראותן כמצביעות על תלות או קשר בין המקורות השונים"<sup>194</sup>. הייתי אומר אותם דברים עצמם גם על ה-Interpretatio ועל סח"ר, אליהם לא התייחסתי אז<sup>195</sup>. אין צורך להדגיש גם זאת שאין לצורות אלה זיקה כלשהי לבית הספר, אין הן schulmässig, הגם שהיה נוח להשתמש בהן לצרכי הוראה.

זלב עצמו מציינ כי "יתכן שמקבילות כאלה של אופן התיאור עשוייה... להיות מקריות בהחלט וכאשר לעצמן אין הן מסוגלות להראות קשר אל ה-Interpretatio של המערב"<sup>196</sup>. בתקשר זה הוא מוכיר כי משפט התנאי הוא צורת הגיסוח המקובלת בקודס של המורבי<sup>197</sup>. אך במצב עניינים זה, מה גותר מן הטענה כולה?

הרבה יותר משכנעים הם דבריו של זלב (ע' 232—238) על "הפרפראזה כצורת תיאור" ("Die Paraphrase als Darstellungsform") ועל "הפרפראזה ותוספות מן ה-ius" ("Paraphrase und Zusatz aus dem 'ius'"). כאן הוא שם דגש ההשוואה על אחד מסוגי ה-Interpretatio: "הקונסטרוציה מתפרשת מרחוק; ההסבר מרחוק אוי מן הטכסט הבסיסי עד כדי כך, שאין אפשר להסיק ממנו (כלומר מן הפירוש) אפילו על הקוים הכלליים של סדר המלים שלו (הטכסט המתפרש)"<sup>198</sup>. מקובל על רבים לראות סוג זה

194 "Forms in the Laws of Eshnunna", ריד"א 9 (1962), ע' 150.  
195 ראה על si quis ("אם משהו"), ועל is qui ("הוא אשר"), דאובה *Forms of Roman Legislation*, 1956, ע' 6 ואילך. על שאלות צורה ומבנה במקורות מורחיים קדומים, ראה במיוחד פצ'וב, צס"ש 76 (1959), ע' 40 ואילך; שם, 82 (1965), ע' 24 ואילך.

196 ע' 232: "Parallelen der Darstellung solcher Art... mögen durchaus zufällig sein und sind für sich allein nicht geeignet, Querverbindungen zur Interpretatio des Westens darzutun".

197 דרך אגב, והי הפעם האחת שזלב מוכיר על פי יוזמתו הוא מקור מורחי כלשהו.  
198 ע' 233: "Die Constitution ist distanziert erläutert; dabei steht die Erläuterung dem Grundtext oft so fern, dass er aus ihr nicht einmal mehr in den Grundzügen der Wortfolge erschlossen werden könnte".

## זכרון לראשונים

של Interpretatio בתור "מפעל של פרשנות למדנית של קונסטיטוציות"<sup>199</sup>. אם כך הדבר, "הרי סבירה מאד גם הדיעה כי סח"ר מקורו בהוראה דומה על אותו חומר"<sup>200</sup>. לעיתים קרובות מוסיפה ה-Interpretatio על הטקסט שאותו היא מפרשת. הגדרה של מונחי מפחח יכולה להינתן לאתר פרפראזה של הקונסטיטוציה, או אפילו לפנייה. זלב מראה כי לעיתים קרובות היה זה קשה מאד לזהות את הבסיס הרומי, אלמלא באה ה-Interpretatio מיד בעקבותיה. הוא ממשיך בהשוואות רבות עם סח"ר.<sup>201</sup> דעתו של זלב היא כי השוואות אלה מרשות "לצרף לתמונה הכוללת המצטיירת כבר של פירוש קונסטיטוציות בהשמטת הטקסט הבסיסי, גם את כל הקטעים אשר כל פי תוכן וצורה אינם נראים (או נראים אך בקושי) כפרפראזה של קונסטיטוציה"<sup>202</sup>. מרחיקה לכת יותר מדי סברה אחרת של זלב: "בסח"ר בפירוש לקונסטיטוציות היו מוצאים מקום גם כל הקטעים האחרים, אשר בתור הפנייות פשוטות כדרך בית הספר גוצרו לרגל הדיון בקונסטיטוציה ואשר עומדים לעצמם, כגון משום שקונסטיטוציה נתונה לא היתה זקוקה לפרפראזה; אלה הן הפנייות והערות אשר על פי תכנם לא יכלו להתהוות מחוץ לתחום ההוראה; משום אופיים החזרתי ומשום תכנם הכללי היו קלים להבנת. לכן יכלו לוותר, וצריכים היו לוותר, על כל ציטטה"<sup>203</sup>. על כך ניתן להקשות: interpretatio non caret ("אינו טעון פירוש") לא יוכל להאמר בצורה סבירה כי אם על טקסט המצוי בפני הקורא. על פי זלב אין לנו במקרים אלה אלא כללים אלמנטריים, בעוד שהדיון אשר שימש עילה לאיזכורם ולניסוחם הושמט כליל. דבר כזה יכול היה להתקבל על הדעת באוסף של regulae (כללי משפט), אך לא בחיבור מסוגו של סח"ר. זלב מסיים במלים זהירות, ובצמצום את מטרת טיעונו: "הכוונה היא להצביע בכל מקרה על דרך התהוות אפשרית, אך לא לנקוט עמדה סופית לכך, מהו בכל מקרה הייחוס שבין הטקסט שלנו לבין המקור המשוער"<sup>204</sup>.

199 "Werk lehrhafter Kommentierung von Constitutionen". ראה הפניית מפורטות אצל זלב, שם.

200 "... hat auch die Meinung sehr viel für sich, das Rechtsbuch entstamme ähnlichem Unterricht über die gleiche Materie".

201 "... auch alle diejenigen Stellen dem sich bereits abzeichnenden Gesamtbild eines Constitutionenkommentars ohne Grundtext einzuordnen, die uns nach Inhalt und Form nicht oder nur schwerlich als Paraphrase einer Constitution erscheinen können".

202 "Im Rechtsbuch als Constitutionenkommentar [hätten] auch alle jene Stellen ihren Platz, die als schulmässig simple Hinweise aus Anlass der Besprechung einer Constitution entstanden und die allein stehen, weil etwa eine Constitution der Paraphrase nicht bedurfte; Hinweise oder Notizen, die ihrem Inhalt nach kaum ausserhalb des Lehrbetriebs entstanden sein können und ihres Repetitionscharakters und allgemeinen Inhalts wegen leicht verständlich jeglichen Zitats entbehren konnten und mussten".

203 "Es soll der im Einzelfall mögliche Entstehungsvorgang aufgezeigt, keines-

## ראובן ירון

וגם, "עלינו רק להחזיק בכך שהרושם כי סחס"ר יש לו אופי של פירוש קונסטיטוציות אינו נפגם גם על ידי אותם קטעים שאינם יכולים להיות פרפראזה של קונסטיטוציות...".<sup>204</sup> למען הדגם את האופי הידיקטי של סחס"ר, מצביע זלב (ע' 240–238) על "תכונות נוספות מעולם ההוראה" (weitere Lehrhafte Züge). הוא מזכיר מסקנות, והפנייות למקרים דומים. ציון "הכלית-הדין" (ratio legis) אינו תמיד תוספת של המחבר: הגימוקים הרגשיים שיש בהם גם משום הטפת מוסר, שבסעיפים ל 108 עד 110, מקורם בלשכה הקיסרית. מאידך גיסא, התוספות המעשיות השונות הן בעלות אופי ידיקטי ברור, ובמיוחד אמורים הדברים בתוספות שעניינן אופן העריכה של תעודות. כאן היינו רוצים להעיר על "התייחסות למקרה דומה", שבסוף סעיף ל 122. בחלקה העיקרי קובעת ההוראה כי תשלומים שנעשו לרופא אין אפשרות לדרוש החזרתם, בין שהצליח הטיפול בין שלא הצליח. הסעיף ממשך:

"אומר אני, כי באותו מצב נמצאים גם *σολοιστοι* וזונות. ולא יעשה *ἀναγομή* כל שנתן להם ליטול לאחר שנתן."

זוהי הערה טרנסטיטית המלמדת משהו על אישיותו של הכותב. ההומור היבש, המצריך יחדיו עורכי דין וזונות, החטיא מטרתו לפחות באשר לברונס; בהתייחסו לענין קצת יותר מדי ברצינות הוא מוצא כי ההשוואה "נוחגת טעם רב לפגם ומשונה"<sup>205</sup>. מכל מקום ברור כי מי שכתב את השורות האחרונות של ל 122 לא היה חסיד נלהב של אנשי מקצוע המשפט.

זלב מצביע על קו משותף נוסף עם ה-*Interpretatio*, האופייני לתיאור לצרכי הוראה (*Lehrdarstellung*): אלה הן מסכות ארוכות המפרטות דינים קיסריים. בסחס"ר מוצאים אנו אותן בחוקים בענייני נדונייה (ר"ב 44, 51, 52), ולפחות גם בחקיקה על שאלות כנסייתיות (ר"ב 49, 50). הוא עומד גם על הבדל בין סחס"ר ל-*Interpretatio*: זו מרבה

falls aber abschliessend dazu Stellung genommen werden, wie sich in den Einzelfällen tatsächlich unser Text zur mutmasslichen Vorlage verhält"

"Wir müssen nur festhalten, dass der Eindruck, das Rechtsbuch trage den Charakter eines Constitutionenkommentars auch nicht durch die Stellen verdorben wird, die *Interpretatio* sein können...". נגד הסתמכותו של זלב על ה-*Interpretatio* ראה דברי לוצטו, סד"י 31 (1965), ע' 430: "יו האחרונה (כלומר, ה-*Interpretatio*) הייבת את עריכתה למצב מיוחד, השייך רק לעולם המערבי, תוצאה של הכיבוש הויסטי-גוטי ולכוח להתאים את הנורמות הרומיות למגטליות המשפטית של הכובשים ולמצבם ("Quest'ultima [*Interpretatio*] deve, infatti, la propria riduzione a una situazione particolare propria del mondo occidentale, conseguente alla conquista visigotica, e alla necessità di adattare la norma romana alla mentalità giuridica e alla posizione dei conquistatori). אולם רבים מאמינים כי ה-*Interpretatio* נלקחה מחיבורים ידיקטיים קודמים, אשר עצמם אינם משקפים "מצב מיוחד".

<sup>205</sup> כלומר, משפטנים, עורכי דין: ראה ברונס-זכאו, ע' 289; לידל-סקוט, *A Greek Lexicon*, בערך זה.

"Höchst anstössig und sonderbar" <sup>206</sup>

## זכרון לראשונים

בהפנייתו כגון *haec lex similis est superiori* ("חוק זה דומה לקודם"), וכיוצא באלה. אין דבר כזה בסח"ר. הסיבה: הפנייה אינה אפשרית, כי "סח"ר עצמו, כמו גם חומר הקונסטטוציות המונח ביסודו, הוא משולל כל מבנה שיטתי"<sup>207</sup>.

קטע אחרון בחלק זה (ע' 241–242) מעמת את סח"ר ושיטת ההוראה הביזנטית:

"אך מכל המאפיין אותה על פי קולינה מאז סוף המאה התמישית אין אנו מוצאים דבר"<sup>208</sup>.

אין זלב חולק על סברותיו של קולינה, ואף אין הוא מסיק מסקנות כלשהן משוגי זה<sup>209</sup>.

בסיום החלק על "מקור וצורת תיאור" מביא זלב "מסקנות" (Folgerungen), כדלקמן:

"מחבר סח"ר מוסר לנו בחיבורו פירוש קונסטטוציות, שהתהווה במערכת ההוראה. פירוש זה דומה בקוויים רבים ל-*Interpretatio* של המערב, שגם אותה יש לייחס למערכת בית

הספר, — וזאת שהטכסט המונח ביסוד הפירוש אינו נמסר. ריבוד אינו נרמז בחיבור...

הייתה זאת עבודתה של יד אחת. הסוג והסגנון של ה-*Interpretatio* הם דומים בכל. בהיותו חיבור מתחום ההשפעה הביזנטי מעיד סח"ר גם נגד ההשקפה, לפיה היתה

ה-*Interpretatio*, בתור צורת הוראה, מוגבלת למערב הממלכה"<sup>210</sup>.

בחלק הבא, "התיאור הכללי" ("*Die Gesamtdarstellung*"), מגיע זלב למסקנות שליליות

בשתי נקודות. עם ברונס ונגד סברותיהם של פריגי ומיטאיס הוא מדגיש "העדר כל שיטה

במבנה הכללי של סח"ר"<sup>211</sup>. הישג חשוב של זלב הוא שסתר, במחקר מפורט וקפדן<sup>212</sup>,

את הצעותיו של מיטאיס שביקש לקשור את כתב יד פ של סח"ר עם מה שקרוי בשם

"מערך סבינוס" (Sabinussystem) של סידור החומר במקורות הרומיים<sup>213</sup>.

"Das Rechtsbuch selbst wie das zugrundeliegende Constitutionenmaterial entbehrt jeglicher Systematik."

"Von dem aber, was sie nach Collinet seit dem Ende des 5. Jh. kennzeichnet, finden wir nichts"

209 שכיחה בסח"ר הצורה הסגנונית של "שאלה מדומה", כלומר שאלה המוצגת על ידי המחבר עצמו. כאן אפשר להצביע על מקבילות רבות במשנה. ראה, למשל, משנה בבא קמא ב' א'; ב' ד';

בבא מציעא ב' א'; ב' ר'; ב' ט'; ד' ה'; ד' ו'. והו באמת אמצעי דידיקטי מרעיל.

210 "Der Verfasser des Rechtsbuches überlieferte uns in seinem Werk einen Constitutionenkommentar, der aus dem Lehrbetrieb hervorgegangen ist. Dieser Kommentar ähnelt in vielen Zügen der ebenfalls dem Schulbetrieb zuzuschreibenden Interpretatio des Westens, nur dass uns im Rechtsbuch der Grundtext nicht mitüberliefert ist. Eine Schichtung deutet sich innerhalb des Werkes nicht an... Eine einzige Hand war am Werk. Art und Stil der Interpretatio sind durchweg die gleichen. Als Werk aus dem byzantinischen Einflussbereich zeugt das Rechtsbuch auch gegen die Meinung, die Interpretatio sei als Lehrform auf den Westen des Reiches beschränkt gewesen"

211 "... Mangel jeglichen Systems in der Gesamtanlage des Rechtsbuches" וא"ל: "System und Systemvergleich im syrisch-römischen Rechtsbuch" צט"ש 79 (1962)

212 28–50; דעתו של זלב בענין זה נתקבלה ללא הסתייגות על ידי וולטרא, אג"ל, ע' 318, הערה 66.

213 סדר מקורות המיוחס למשפטן סבינוס, מראשית המאה הראשונה לספירה. ראה ברגר, ע' 687, וספרות המצוטטת שם.

בדומה לכך, שליליות התוצאות המתקבלות מבדיקה (ע' 254–249) בנוגע "כינויו של סח"ר, מילות מבוא וקטעי סיום" ("Die Benennung des Rechtsbuches, Einleitungs- (worte und Schlusstexte)": "סוף דבר, אף אחד מכינויי הספר ואף אחד מקטעי הסיום אינו במידה כלשהי של וודאות מידיו של המחבר הראשון. משום כך אין הם מעילים לזיהוי המקור עליו נסמך והמטרות אותן ביקש להשיג"<sup>214</sup>.

הסכמנו עם ז'לב במסקנותיו השליליות הללו. פחות מניחה את הדעת ההצעה החיובית היחידה אשר הוא מעלה בקטע זה (בע' 248–246). הוא מביע את הסברה כי סדר הדברים בסח"ר עשוי להיות גובע מסידור החומר בארכיון אשר כלל אוסף של קונסטטוציות, בסדר הכרונולוגי של פרסומן. "מותר לנו להניח, כי... בדרך כלל לא נשמרו על פי סדר ענייני, כי אם בסדר הזמני של הוצאתן"<sup>215</sup>. הנחה זו היה בה כדי להסביר (א) את העדר הסידור הענייני; (ב) מדוע, בהשוואה עם ק"ת, התיאור לוקה בחוסר; ולבסוף, (ג) מדוע סח"ר "מביא משפט של זמן קודם יותר ליד משפט חדש, וכתוצאה מכך אינו יכול לטעון שהוא מתאר את המשפט המחייב בימיו"<sup>216</sup>.

בגילוי לב הראוי לשבח אומר ז'לב, כבר בקטע הראשון של דיונו בנושא, כי הוא מציע הסבר שעבורו "איננו יכול להביא הוכחה אחרת. זולת זו שבאמצעותו של הסבר זה מוצאות שאלות אחדות שנשארו פתוחות תשובה מתקבלת על הדעת"<sup>217</sup>. אך זאת הפעם אינן אני מצליח לעקוב אחרי מהלך מחשבתו של ז'לב, ותמה אני אם בכלל הבינותי אותו כראוי. קודם כל, אף אני סבור כולב כי "אוסף-חסר שיטה של כללים, שמשמשים בו במערכת ההוראה"<sup>218</sup>, הוא דבר שלא יתואר. מה שלא תהיה דרך התהוותו, הוא לא יצליח כלל לצרכי הוראה. מאידך גיסא לא היה זה קשה ביותר להכניס מידת מה של סדר, ומותר להניח כי גם אדם בעל כושר בינוני למדי יכול היה לעמוד בתפקיד זה בהצלחה. שנית, אם כתב יד ל משקף סדר כרונולוגי, מה בדבר כתב יד פ, כיצד התהווה סדר

"So bleibt es letztlich dabei, dass überhaupt kein Titel des Werkes und kein Schluss- 214  
vermerk mit einiger Sicherheit auf den Verfasser des Originals zurückgeht. Für die  
Erkenntnis der Vorlage oder des Ziels, dass der Verfasser mit seinem Werk ver-  
folgte, sind sie daher nicht von Belang"

"Wir dürfen annehmen, dass sie ... zumeist nicht sachlich geordnet aufbewahrt 215  
wurden, sondern in der zeitlichen Folge ihres Erlasses". ז'לב נמנע מלהציע מקומו של  
ארכיון משוער זה; ראה ע' 247: "היכן עלינו לחפש ארכיון זה, דבר זה אינו מתברר מתוכן סח"ר"  
("Wo wir dieses Archiv zu suchen haben, wird aus dem Inhalt des Rechtsbuches  
(nicht klar)"

"... älteres wie neueres Recht nebeneinander anführt und so vor allem keinen 216  
Anspruch darauf erheben kann, das zur Zeit seiner Aufzeichnung geltende Recht zu  
zu bezeichnen"

"... keinen anderen Beweis anführen kann, als dass einige offene Fragen durch sie 217  
eine plausible Antwort finden"



## זכרון לראשונים

העניינים השונה שלן<sup>219</sup>? שלישית, ובעיקר, בדיקה פשוטה, בה אנו מסתמכים על סקירתו הכללית של זלב עצמו, גותנת תוצאות אשר סותרות את ההנחה של סדר כרונולוגי: ל 8 אינו קדום לשנת 390, אך ל 16 גותן כלל הקודם לשנת 381. ל 25 מאוחר משנת 424, אך ל 35 משקף את מצב המשפט כפי שהיה קודם לשנת 371<sup>220</sup>. בסך הכל: אין אפשרות לקבל את הצעתו של זלב על סידור החומר בסדר כרונולוגי<sup>221</sup>.

מבקשים אנו איפוא להעלות הצעה אחרת (שגם היא כקודמותיה אינה ניתנת להוכחה). צריך להביא בחשבון שני יסודות אשר לכאורה מתנגשים זה בזה, וצריך לראות אם קיימת אפשרות להשלים ביניהם: (א) התכלית הדידקטית המשוערת של המקור היווני, תכלית הדרשה מינימום של טיפול שיטתי; (ב) האופי חסר השיטתיות של כתבי היד אשר שרדו ופורסמו. כאן אפשר להזכיר את דברי לוצטו כי "אין אנו יודעים האם ובאיזו מידה המתרגם של הטכסט הסורי הלך בנאמנות בעקבות המקור היווני..."<sup>222</sup>. לזאת נסכים ברצון. מאידך גיסא אין סיבה להניח כי יש כאן זניחה מודעת של הסדר — כל סדר — של המקור, המרת סדר זה בערבוביה הנוכחית. אולי אפשר לפתור את הבעיה על ידי ההנחה כי הסדר המקורי ננטש שלא במתכוון. דבר זה יכול היה לקרות באחד משני אופנים: (א) כתב היד של המקור היווני (כמשוער לשם שימוש בהרצאות) היה כתוב על גבי דפים בודדים, אשר הכילו סעיפים בודדים או קבוצות סעיפים: הכל יודעים כי דפים בודדים גותים לכתובה ולשימוש בעת הרצאה, אך מתערבבים בקלות יתירה. יתכן איפוא כי לרשות המתרגם בעל סה"ר לא היתה אלא חבילת דפים מעורבים. הוא עשוי היה לתרגם את אלה — באותה צורה ממש — לסורית, דף אחר דף, מבלי לתת דעתו לבעיות שיטה וסדר. אם כך הדבר הרי היה יוצא כי ביסוד של ל ושל פ מונחים שני העתקים שונים של הדפים הבודדים הללו, בכ"י פ אגב ניסיון — שלא הרזיק לכת ולא היה יסודי — להכנסת סדר; (ב) אפשר גם כי יצירה יוונית מסודרת, קוהרנטית, תורגמה לדפים בודדים אשר לאחר מכן התערבבו<sup>223</sup>.

העמודים 257–265 מוקדשים להערות סיום (Schlussbetrachtungen). אין אנו צריכים להתעכב על אלה, ולהאריך בכך מאמר זה הארכה נוספת. הנקודות העיקריות כבר הוזכרו

218 שם: "eine systemlose Sammlung von Regeln, verwendet im Schulbetrieb"  
219 ראה זלב צס"ש, שם, ע' 41 ואילך: משורה של דוגמאות עולה כי אין שיטה אף בכתב יד פ (אם כי בע' 45 גורס זלב כי פ "מראה קווים חזקים של עריכה מתוכננת" — "zeigt starke

(Züge planvoller Redaktion")

220 ראה זלב, "צורות נישואין", ע' 108.

221 ראה גם ההסתיוגויות של לוצטו, שם, ע' 430 ואילך.

222 "Non sappiamo se e quanto il traduttore nel testo siriano abbia seguito fedelmente l'originale greco..."

223 האם אין העתק מגליונות בודדים עשויה להסביר את המספר הגיכר של הכפלת סעיפים בכ"י רי"ב? ראה על ענין זה זלב, צס"ש, שם, ע' 46 ואילך.

## ראובן ירון

במהלך הדיון. עוד נקודת ראוייה להיזכר: זלב תומך בדעתו של ברוגס כאשר לזמן בו חובר המקור (תיובי), כלומר בשנים 476 או 477 לספירה. ההנחה היא כי המחבר היה מורה משפטיים, בעל רמה שלא הייתה גבוהה ביותר, אך בעל ידיעות מעשיות טובות בתחום הניסוח של העודות. החיבור נכתב כדי לשרת תכליות דידיקטיות.

בזאת סיימנו, ומן הראוי כי נסכם תוצאותינו במשפטים אחרים. מאמר זה נכתב אמנם כביקורת חיבורו של זלב, אך מקווה אני כי אין הוא ביקורתי יתר על המידה הנכונה וכי אין הוא שואף לתפוס את המחבר בשגיאתו זו או אחרת. מן הדין להוסיף עתה מלת אזהרה ותיקון: הקורא אשר אינו בקיא בפרטים ואף אינו נכון להתאמץ כדי לרכוש לו התמצאות בנושא, עלול בקלות לקבל רושם מוטעה הן על מאמצי זלב והן על הישגיו. אין ספק כי היה זה לאין שיעור קל בשבילו לכתוב "חיבור הסמכה" (Habilitationsschrift) על נושא קונבנציונלי כלשהו שהיה בוחר לו במסגרת המשפט הרומי גופא. תחת זאת העדיף ללכת בדרך לא סלולה. על אף כל מגרעותיו פותח הספר של זלב פרק חדש בחקר סחסי"ר.

בחקירותיו הטכסטואליות מראה זלב כוח חדידה רב, אף כי עוד אין הוא "חי" את השפה הסורית. אך מותר להגיד כי כחלוף הזמן יהיה חושו הלשוני איתן יותר ומבוסס יותר. במקרים אחדים אפשר לעמוד על חירות יתירה בתרגום, וגם על נטייה — ללא ספק בלתי מודעת — ל"טפל" בטכסט, להתאימו מעט לאיזו תיזה מושכת. פיתרונות אחדים הם יותר מדי פרי רצונו של המחבר. בשל אופיו המיוחד של סחסי"ר לא יוכל זלב לצפות לקשר בעל משמעות עם חבריו חוקרי המשפט. שיתוף פעולה מתמיד עם הפילולוג המומחה צריך שישמש לו לפחות תחליף חלקי.

מלים אחדות על נטייתו של זלב, להסתכל על סחסי"ר דרך משקפיו של רומניסט: איש לא יחלוק על כך כי במקרים רבים הצליח להבחיר את הריקע של הוראות בסחסי"ר, ואף את משמעותן; גם הצליח להראות כי הן תואמות את המשפט הרומי כפי שהוא ידוע לנו ממקורות אחרים (או לפחות אינן סותרות אותו). אך יש אשר הכשילה אותו קנאותו מקום שם צריך היה להיזהר. במקרים אחדים טעה בשל חוסר התמצאות (גלוי לעין!) במקורות אחרים של העולם העתיק, מעבר לרומי ויוון. זהו פגם אשר טעון תיקון, אם אכן שואף זלב להיות המומחה המוכר, בריסמכא האומר את המלה האחרונה על סחסי"ר. אין אפשרות להצליח בחקר סחסי"ר בלי ידיעת מינימום במקורות המשפטיים המזרחיים; ובמיוחד חשוב — הן למחזה והן למינחה — להקדיש תשומת לב מדוקדקת לספרות התלמודית, בבליית וארץ-ישראלית כאחת. רק גישה סינאופטית כזאת תאפשר להשיג תוצאות נכונות, מאוזנות על סחסי"ר.

וודאי, כל זאת קל לומר מאשר לעשות. אך אין לזלזל ברירת אלא ללכת בדרך זו בתמשך עבודתו בסחסי"ר. ספרו מהווה צעד ראשון, וידוע כי כל התחלחות קשות. ככל שזלב ממשיך בתחום המחקר שייחוד לעצמו, אגו מאחלים לו את כל ההצלחה שהוא ראוי לה בזכות מאמציו.

תוכן גיליון 24 של קתריס  
טבת תשע"ו/דצמבר 2015

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה  
יוחנן גלוקר  
האמנם מדעי הרוח?

מאיר בר־אילן  
אותיות שנבראו בהן שמיים וארץ  
על ספרו של צחי וייס

עבר זמנו

דב שוורץ  
על מפגש של פרשנות מקרא ופילוסופיה  
על ספרה של שרה קליין־ברסלבי

ירון ונסובר  
מערכת החינוך לא מתעניינת במורים שלה  
על ספרם של עידן ירון ויורם הרפז

לא אתאיסט, לא מיתולוגי – ומיהו דיוגנס?

דב שוורץ  
על חידה ופתרונה  
על ספרה של ענת רוט

תוכן גליון 23

