

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 15, אביב תשע"א



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

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

כתובת המערכת: מצרף, אצל יוחנן גלוקר, רחוב בן גוריון 60ב', כפר
סבא 44204

דואר אלקטרוני: info@katharsis.co.il

בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-041-58

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

© כל הזכויות שמורות, 2011

תוכן העניינים

5	דבר המערכת
	על שלושה ועל ארבעה שמשונה אליעזר
7	מנה מנה... תקל ופרסין?
	סרג'יו יצחק מינרבי תיאור חד-צדדי של הכנסייה הקתולית
18	על ספרו של אביתר מרינברג
	יוחנן גלוקר זהירות: פדנטיות פילולוגית דוגמטית
44	על מאמר ביקורת של אהוביה כהנא
	מרים פרחי-רודריג 2048 – על עתידה של ישראל
71	על ספרו של דוד פסיג
86	זכרון לראשונים: שלמה דב גויטיין
	שלמה דב גויטיין יחזקאל קויפמן כחוקר התנ"ך
89	תקורתה של חכמת המשפט המוסלמית
95	ביוגרפיה חדשה של מוחמד
98	כתבי גניזה מן התקופה הממלוכית
100	
124	תוכן גליון 14

דבר המערכת

בגיליון שלפנינו מאמרים העוסקים, כל אחד בדרכו, בבעיות עקרוניות ומיתודיות.

מאמרו של יצחק מינרבי — מלבד ההערות והתיקונים לפרטים תיאולוגיים והיסטוריים — מוקדש בעיקר לבעיה עקרונית: כיצד מן הראוי להציג לפני קוראים ישראלים, שרובם הגדול יהודים, את הכנסיה הקתולית ומוסדותיה. איש לא יחלוק על כך שהצגת הדברים בספרו של איש אקדמיה חייבת להיות חסרת פניות. הקושי שמוצא מינרבי בכמה וכמה מדבריו של המחבר הוא בנטיה מסוימת מצדו לאמץ אמונות או השקפות כנסייתיות כאילו היו עובדות. דבר זה מעמיד בספק את אמינותו של הספר כדווח של מומחה לדבר לקורא התמים, הנוטה לסמוך על שפוטו.

מאמרה של מרים פרחי-רדריג מעלה ספקות בקשר לכל נסיון להגיש לנו ניבוי מדעי של העתיד, בפרט אם אותו ניבוי — במקרה שלפנינו, ניבוי עתידה של מדינה — מסתמך רק, או בעיקר, על דיסציפלינה מדעית אחת, תהיה חשיבותה אשר תהיה. המאמר גם עומד על כך שבנקודות מסוימות נראה שמחבר הספר מאפשר לעמדותיו הדתיות להתערב בשפוטיו המדעיים. אם אמנם כך הדבר, לפנינו בעיה מיתודית מדרגה ראשונה.

מאמרו של יוחנן גלוקר מעלה כמה בעיות, שכולן כרוכות במיתודות המדעיות של קריאת טכסטים ששרדו משירת יוון העתיקה. המאמר נכתב כתגובה למאמר ביקורת על תרגום עברי חדש לשרידי שירתה של ספפו, שפרסם ב"הארץ" פרופסור ליוונית עתיקה וספרותה. גלוקר עומד על כמה טעויות שטעה המבקר בענייני יוונית עתיקה — שטח מחקרו והוראתו; אך עיקר ממאמרו של גלוקר מוקדש לגישתו של הפרופסור לעצם הדרך בה עלינו לחקור את שרידיה של הספרות היוונית העתיקה. הפרופסור יוצא חוצץ נגד

שלושה מחשובי הפילולוגים הקלאסיים באנגליה של המאה האחרונה, שאחד מהם תרם יותר מכול חוקר אחר במאה השנים האחרונות לביסוס הטכסט של שרידי שירת ספפו, ותובע מן הקורא העברי שימנע משיטתם "הפדנטית והדוגמטית". לעומתם הוא מציג לפני הקורא העברי את גישותיהם של כמה וכמה מחברים מן הזרמים המכונים "פוסט־מודרניים" כ"כזה ראה וקדש". גלוקר חולק על גישה קיצונית זאת, מה גם שהיא מוצגת לקורא העברי התמים כאמת שאין עליה עוררים.

אנו עוסקים כבר עתה בהכנתו של הגיליון הבא, שיהיה גדול בכמות מגיליון זה, וגם מאמריו יעסקו, כרגיל, בעניינים עקרוניים ומיתודיים. לא נותר לנו אלא לאחל לקוראינו שנה טובה, שנת מחקר, הוראה, ובעיקר לימוד ועיון של ממש ועמידה על דיוקם של דברים.

על שלושה ועל ארבעה

שמשונה אליעזר

מנה מנה... תקל ופרסין?

הנה כותרות מאמר שפורסם בעיתון הארץ ביום ששי, ל' בשבט תשע"א, 4 בפברואר 2011:

בוטל החיסיון הגורף של ועדות המינויים באקדמיה בג"ץ קבע: מועמדים שנדחו יקבלו את תמצית הדיונים, ואם לא יסתפקו בכך יוכלו לפנות לערכאה משפטית ולנסות לחשוף את הפרוטוקולים במלואם.

הודעה זאת התקבלה בהתלהבות בחוגים המטיפים השכם והערב ליתר פתיחות ושקיפות בחיי החברה והמדינה. נראה שנפל עתה עוד אחד ממעוזי החשאיות והסודיות המגינים על החלטותיהן המושחתות של ועדות כוחניות ונעדרות כל עקרונות מוסר. מעתה ואילך ידע כל סטודנט בישראל שהמורים המרצים את תורתם לפניו נבחרו בהליכים שקופים, ברורים ואובייקטיביים.

לאט לנו. כבר נוסח הכותרת, שמפורש בהמשך המאמר, די בו להראות שעדיין לא הגענו לשקיפות של ממש. לפי הוראות בג"ץ, רק אם מועמד' זה או אחר נדחה בועדת מינויים, הוא יקבל את תמצית הדיון — ורק את תמצית הדיון. ומי יחליט מה לכלול באותה תמצית? שהרי הסבה להליך בבג"ץ שבעקבותיו ניתן פסק דין זה היא

1 בכל מקום שאדון ב'מועמד', ושמות עצם ותארים דומים, בלשון זכר, הכוונה היא למועמדים (וכיוצא באלו) משני המינים.

שכמה מרצים שקידומם נדחה פנו לבית הדין המחוזי, ולפי הוראתו קבלו את תמצית הדיון — תמצית שלא נאמר בה דבר על גילם המתקדם שהוא, לטענתם, היה הגורם לאי מינויים. רק בערעורם לפני בג"ץ התברר שאמנם נאמרו דברים בוועדה על גילם, וכי דברים אלה הכריעו את הכף; אך האוניברסיטה לא ראתה כל צורך להביא דוקא דברים אלה בתמצית שהגישה לערכאה הראשונה.

מכאן ההוראה הנוספת שמאפשרת לאותם "מועמדים שנדחו" "לפנות לערכאה משפטית" כדי לקרוא את הפרוטוקולים במלואם. אך עצם הניסוח "לנסות לחשוף את הפרוטוקולים במלואם" מעניין. האם כל מה שבית הדין הגבוה ביותר במדינת ישראל יכול לעשות הוא להציע לאותם מועמדים החוששים שנעשה להם עוול לנסות לגלות זאת? מדוע לא להורות לאוניברסיטת מראש, במלים שאינן נשמעות לשתי פנים, שיציגו לפני המערער והערכאה המשפטית את הפרוטוקולים במלואם? לפי המשך המאמר, בית הדין יוכל, אם יעלה רצון לפניו, "לנסות לחשוף את הפרוטוקולים במלואם", אך גם אז (אם יצליח, כמובן, בניסיונו) ללא שמות הדוברים ומחוזי הדעות השונות בכל שלב של דיוני הוועדה (מלבד רשימה כללית של חברי הוועדה). ומה אם הניסיון יכשל? מי יקבע מה תהיה תוצאת הניסיון בכל מקרה? האוניברסיטת וועדותיהן? אם כן, אפשר כבר עתה לנחש מה תהיינה תוצאות אותם ניסיונות. ועוד: מדוע רק מועמדים שנדחו יוכלו לקבל... וגם אז, בשלב ראשון, רק את תמצית הדיונים הבעייתית? ומה על מי שאינו מועמד, אך הוא סבור שמינוי — של מועמד זה או אחר — שכך עבר את כל הוועדות ללא פרץ וללא צווחה הוא מינוי שאינו ראוי מבחינה מדעית?

נוסיף לכך עוד הערה שראינו אצל אחד העיתונאים שדנו בעניין זה. גם אם נניח שכל דיוני הוועדות יהיו מעתה חשופים לציבור במלואם, כולל שמות הדוברים בכל שלב של אותם דיונים, מי לידינו יתקע שאותם 'שיקולים שלא מן העניין' — שיקולי גיל, עמדה פוליטית או דתית, קרבה לאנשי מפתח בוועדה או באוניברסיטה, וכל כיוצא באלו — לא יתנהלו מכאן ואילך ב'פורומים מצומצמים' של אנשי כוח והשפעה, שאין להם כל מעמד רשמי, אך הם שיקבעו מראש מי יבחר ומי לא יבחר? בדיונים אלה 'על קפה ופיצוחים' במוצאי שבת אצל

חיים ודינה' יוכרע הדבר. בדיונים השקופים למהדרין של הוועדה עצמה, במשרדי הפקולטה או המזכירות האקדמית, שיבואו בעקבות אותם 'מפגשים פרטיים', יעלו חברי הוועדה אך ורק שיקולים 'מדעיים טהורים', כסות עינים לשיקולים האמיתיים שנדונו אצל חיים ודינה. בשיקולים 'מדעיים טהורים' מעין אלה לא יוכל שום בית דין להתערב, שכן אין זה בסמכותו של בית דין, מבית משפט השלום בהרצליה ועד לבג"ץ בכבודו ובעצמו, להחליט בעניינים אקדמיים טהורים: והדרה קושיא לדוכתה.

זה, ככל הנראה, הטיעון החזק ביותר נגד הגישה האופטימית לאותו עיקרון של שקיפות, כאילו היתה אותה שקיפות פתרון הקסם לכל השחיתויות למיניהן. אך נחזור לטיעונים פרטיים יותר.

כפי שכבר נאמר במדור זה לא פעם ולא פעמיים, המינויים באוניברסיטות שלנו — ולא רק שלנו, אך די לי במה שקורה בחצר ביתי — נעשים לעתים קרובות מדי מסיבות שאינן מדעיות טהורות. הקשרים האישיים של מועמדים בישראל ובחו"ל והחנופה האישית לאנשי הכוח בחוגים ובאוניברסיטות הממנים גוברים לעתים תכופות בוועדות על הדיון האקדמי הטהור באישיותו המדעית של המועמד, והנימוקים המדעיים לכאורה שמציגות הוועדות בפרוטוקולים אינם אלא כסות עינים. גם ההדגשה על כמות פרסומיו של המועמד או על המעמד הנשגב או הנחות של הוצאות הספרים וכתבי העת שבהם פרסם כוחה יפה רק למקרה הנדיר של בחירה בין מועמדים שאין לאף אחד מהם חסות אישית או קבוצתית. גם אז — כפי שהראיתי במאמרי במדור זה בגיליון 13 — כל מוסד יכול לקבוע קריטריונים משלו למעמדם המדעי של הוצאות וכתבי עת. ועוד: לא תמיד נעשה מינוי שאינו ראוי מבחינה מדעית 'על חשבון' מועמד טוב יותר. ואף על פי כן, לפי החלטת בג"ץ, גם אם כמה מחשובי החוקרים באותו שטח מדעי בישראל משוכנעים שמינוי זה או אחר נעשה מסיבות שאינן מדעיות והוא פוגע ברמתו של מקצועם באותה אוניברסיטה אין להם רשות לערער: שכן הם אינם "מועמדים שנדחו".

נכון הוא שברוב האוניברסיטות בישראל על הדרג הממנה — הפקולטה או הסנאט — להודיע על המלצות וועדת המינויים לכל חברי מועצת הפקולטה או הסנאט, וכל אחד מהם רשאי לערער אצל

הדיקאן או הרקטור לפני ישיבת מועצת הפקולטה או הסנאט שתאשר את המינוי (או ההעלאה). בתוך עמי אנוכי יושבת, וראיתי כיצד מתבצעות הוראות אלה 'הלכה למעשה'. כמעט תמיד מקבלים חברי הסנאט את רשימת המועמדים לקביעות או לקידום ימים מעטים — לעתים יום או יומיים — לפני הישיבה שתאשר את כל אותה רשימה ארוכה בהצבעה אחת כללית. גם אם יש חבר סנאט חרוץ ותקיף שהצליח לערער על המנוי לפני אותה ישיבה, הרי רק במקרים מיוחדים (וזכור לי רק מקרה אחד מעין זה ברוב שנותי בסנאט) ידחה הרקטור את אישור הרשימה לישיבה הבאה. בינתיים, הוא יושב על המדוכה עם חברי וועדת המינויים, ואין כל צורך לנחש מה יקרה. הוועדה תזכיר לו שמאחורי המלצתה עומדים חמשה או ששה חוקרים מחו"ל (ואמרו אמן!) שהמליצו להעלות את המועמד בדרגה, ומי הוא המתלונן, פרופסור אבישור בן ישבעם, שהוא בסך הכל 'אחד משלנו', לעומת הפרופסורים מהארווארד, ייל וברקלי שהמליצו? אמנם יתכן שאותם פרופסורים מהארווארד, ייל וברקלי נבחרו על ידי הוועדה בעיקר משום שהיה ברור שהם ימליצו על אותו מועמד, ושאיש מהם אינו מומחה אמיתי לאותו שטח מחקר, שהפרופסור אבישור בן ישבעם הוא גדול החוקרים בו בעולם — אך מי יעלה אפשרות זאת בדיון שכל מטרתו היא למצוא מוצא מערעורו הטורדני של אבישור, הידוע לכל כמחמיר וקפדן ללא צורך?

מה שספרתי זה עתה נראה כקטע מספר מדע בידיוני. אני ממרתת להוסיף שלא בדיתי דברים אלה מלבי. אם אלה דברים שאינם קורים שלוש פעמים ביום, הרי זה רק משום שעד שחברי הסנאט מקבלים את רשימת המועמדים לקידום — שהיא רק מסמך אחד מעשרים או שלושים מסמכים, שכמה מהם ארוכים כאורך הגלות, הכלולים באותה חבילה לקראת ישיבת הסנאט הבאה — נותרו להם רק ימים אחדים לקרוא ולבדוק, וגם משום שכמה וכמה מהם, גם אם הם ערים לחוסר ההתאמה המדעית של המועמד, אין להם הכוח והאומץ הדרושים להגשת ערעור. בדומה לזה מה שאמרתי על מועמדים שהוועדה בוחרת בהם (והפקולטה ו/או הסנאט מאשר/ת את בחירתה) משום עמדותיהם בעניינים שאינם קשורים למקצועם, או משום החסות שפרשו עליהם אנשי הכוח והשררה האקדמיים. מינויים

מעין אלה מעולם לא נעדרו מעולמנו האקדמי, ובשנים האחרונות הם נעשו שכיחים ביותר.

במקרים רבים ומתרבים משנה לשנה, עצם העובדה שאין מועמדים רציניים שנדחו וניסו לערער על אותה דחייה מקורה בדיוק בכך שמועמדים רציניים שנדחו כבר מודעים לדרכי המינויים בארצנו הקטנה, לא קשה להם לנחש מדוע נדחו, ולכן הם גם יודעים ששום ערעור לא יצלח. שלושת ה"מועמדים שנדחו" באוניברסיטת בר-אילן, שבהם דן בג"ץ והגיע להחלטתו ההיסטורית, היו בקטגוריה לעצמם. שלושתם כבר לימדו בבר-אילן שנים אחדות, וכל מה שביקשו מן הוועדה הוא מינוי של קבע בסגל האוניברסיטה במקום מינויים זמניים המתחדשים משנה לשנה ללא קביעות וללא זכויות סוציאליות. אין לי ספק שלפחות מן הבחינה העקרונית תביעתם הגיונית למדי. אם טוב לאוניברסיטה להעסיק מורים אלה שנים לא מעטות משנה לשנה, הרי משמעות הדבר היא שלדעת האוניברסיטה הם כשרים להוראה; ואם כן הדבר, מדוע יגרע חלקם מבחינת הביטחון שבקביעות, בפנסיה, בקרנות המחקר וכל כיוצא בהם? אך כפי שאמרתי, אלה מקרים מיוחדים. רוב המועמדים שנדחים בוועדות קבלה אינם מורים ותיקים אלא מועמדים חדשים, צעירים יחסית, והנימוקים שניתנים לדחייתם עטופים בדרך כלל באיצטלה מדעית למהדרין.

אם הבעיה העולה מכל זה היא חוסר השקיפות שבדיוני וועדות המינויים וחוסר אפשרות הפיקוח על אותם דיונים וההחלטות הנובעות מהם, לא די באותה אפשרות פושרת שניתנת אך ורק למועמד שנדחה לקבל את התמצית שהאוניברסיטה תואיל בטובה לנסח עבורו (וכפי שקרה במקרים שנידונו בבג"ץ, בזהירות הראויה, ובהשמטת 'הגורמים המרשיעים'), ולא די בכך שרק הוא, אם יתעקש, יהיה רשאי "לפנות לערכאה משפטית ולנסות לחשוף את הפרוטוקולים במלואם." אם כבר שקיפות, מדוע לא שקיפות בכל מקרה? מדוע לא לפתוח את הפרוטוקולים של וועדות המינויים לכל דורש? מדוע — נציע כאן משהו שיראה במבט ראשון כהצעה נועזת הגובלת במדע בידיוני — לפתוח גם את ישיבות וועדות המינויים

לקהל הרחב ולפרסם את הפרוטוקולים מדיוניהן במלואם, כולל שמותיהם של הדוברים בכל שלב של הדיונים?

לא, איני מעלה כאן רעיון בידיוני. ספר לי חבר המערכת יוחנן גלוקר שנוהל זה קיים זה שנים באוניברסיטה של אתונה, וככל הנראה גם בכמה אוניברסיטות אחרות ביוון. באתונה, כל ישיבה של וועדת מינויים, כולל הישיבות שבהן חברי הוועדה מראיינים את המועמדים, פתוחה לקהל הרחב, ותאריך הישיבה והנושאים שתדון בהם הוועדה מתפרסמים על לוחות המודעות באוניברסיטה הנגישים לקהל הרחב. כל מי שרוצה בכך יכול לבוא לישיבת הוועדה, ואפילו להתערב בראיונות ולשאול את המועמדים שאלות משלו במהלך הראיון. כל הדברים האלה נרשמים, מלה במלה, בפרוטוקול, והפרוטוקול מתפרסם בלוח מודעות באוניברסיטה הנגישה לקהל. למרות פתיחות ושקיפות זאת קרה לא אחת ולא שתים שמועמד ראוי לא נבחר ומועמד מפקפק נבחר. קוראים וותיקים של *קתריס* יזכרו בוודאי את המאמר/הסיפור של העתונאי היווני ניקוס דימו, שיוחנן גלוקר תרגמו בשם "סיפור הוטנטוטי" ופרסמו ברשות המחבר ב*קתריס* 5. שם עמד להעלאה בדרגה פרופסור שבמהלך דיוני הוועדה — שהיו פתוחים לציבור — התברר שחלקים גדולים מספרי הלימוד שכתב לתלמידיו הועתקו (בתרגום מאנגלית) מספריהם של חוקרים מערביים שיצאו לאור בקיימברידג'. הוועדה מגנה דבר זה בפרוטוקול, ולמרות זאת היא ממליצה, בסיכום דיוניה — ונזכיר שוב, דיונים הפתוחים לקהל — להעלות את אותו הפרופסור בדרגה... משום שמנהג זה של גניבה ספרותית בספרי לימוד לתלמידים נפוץ בין המורים באוניברסיטות. כל הנתונים האלה פורסמו, זמן קצר לאחר החלטות הוועדה, בכתב עת לענייני פילוסופיה ותרבות שהיה מן החשובים והנפוצים ביוון באותן השנים. גם השקיפות היתירה — הנראית לקורא הישראלי כמופרזת ודימונית — וגם המאמר בכתב העת *אפופטייה* ומאמרו של ניקוס דימו עצמו, לא שינו כהוא זה את החלטות הוועדה, ואותו פרופסור פלגיטור כהן בתפקידו כאילו לא קרה דבר.

דבר דומה, מספר לנו יוחנן גלוקר, קרה באוניברסיטה של אתונה בשנת 1991, והמועמד שנדחה תאר את כל ההליך בספר שפרסם

בשנת 1992. האוניברסיטה הוציאה מכרז למשרת מרצה לספרות יוונית עתיקה. המועמד שנדחה בהליכי המינוי הפתוחים לקהל הרחב הוא גאורגיוס כריסטודולו, אחד מחשובי הפילולוגים הקלאסיים ביוון בדור האחרון, בוגר האוניברסיטה של אתונה, מוסמך אוניברסיטת ניו-יורק ודוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת קיימברידג'. למרות הצעות מפתות למשרת בחו"ל החליט כריסטודולו לחזור ליוון, וכיון שלא מצא משרה במקצועו באחת האוניברסיטות, לימד כמה שנים ספרות יוונית בבית הספר הממלכתי לקצינים, שבו נדרשים כל המועמדים ללמוד גם מספר מקצועות עיוניים, הכוללים קורסים בשפה, ספרות והיסטוריה של יוון. הקורסים בספרות יוונית מתפלגים לשתי חטיבות, ספרות יוון העתיקה וספרות יוון החדשה. כפי שניתן לחזות, רוב התלמידים בוחרים במספר גדול ככל האפשר של קורסים בספרות החדשה, הקרובה להם גם בלשונה וגם ברקעה. עובדה זאת — שהוא לימד יותר קורסים בספרות יוונית חדשה — היתה לו לרועץ בשיבות הוועדה. מתנגדיו, שהיו ברובם אנשי ממסד שחששו מנוכחותו במחלקה של מלומד העולה עליהם בידיעותיו ובבקיאותו, טרקו לו עובדה זאת בפניו, כאילו בעצם זה שמתוך הכרח הפרנסה לימד, כמה שנים, בעיקר ספרות חדשה די היה לגרום לו שישכח את הספרות היוונית העתיקה שהקדיש לה את רוב שנות חייו ושהמשיך לפרסם ספרים ומאמרים העוסקים בה גם בשנותיו בבית הספר לקצינים. אני חוזרת ומזכירה: כל דיוני הוועדה נערכו בדלתיים פתוחות, והודעות עליהם פורסמו בלוחות המודעות הנגישים לקהל. השקיפות והפתיחות לא סייעו לו, והוא נדחה והמשיך ללמד עוד שנים אחדות בבית הספר לקצינים — עד שבאו כמה חוקרים רציניים וערערו על העוול שנעשה לו. רק בשנותיו האחרונות בהוראה היה האיש, ששמו הולך לפניו גם מחוץ ליוון, פרופסור במחלקה ללימודים קלאסיים. הבאתי סיפורים אלה להראות בעליל שגם במקום שכל דיוני וועדות המינויים שקופים לחלוטין ופתוחים לקהל הרחב, ולא רק לאנשי אוניברסיטה, אין כל בטחון בכך שהמועמדים הראויים יבחרו, או שאותם מועמדים שנדחו יהיו תמיד, או בדרך כלל, מועמדים שאינם ראויים. ההחלטות האמתיות, והטעמים האמתיים לקבלתן, יכלו

להתקבל לפני הדיונים הרשמיים, במסיבה פרטית של 'שבת בערב אצל ניקוס ואלפתריה'. עם כל השקיפות והפתיחות, מה הועילו חכמים בתקנתם?

האם עלינו להסיק מכל זה שאין כל טעם לפתוח את דיוני הוועדות אפילו לאנשי אוניברסיטה שאינם חברי הוועדה, שכן אם ירצו בכך 'היושבים ראשונה במלכות', הכל יוחלט מראש ממילא במסיבות פרטיות שאין לאיש שליטה עליהן? לא בהכרח. ככל שדיוני הוועדות יהיו פתוחים יותר לקהל, או לפחות לאנשי הפקולטות הנוגעות בדבר, יינתן פתח רחב יותר לחוקרים בשטח לבדוק את תכונותיהם של המועמדים השונים שהגיעו לוועדה. חוקר שהוא בר סמכא במקצוע שבו נעשה המינוי יוכל לבדוק את פרסומיהם של הממונים ולהשוותם לפרסומיהם של הנדחים. ודאי שכל עוד זכות הערעור ניתנת רק לחברי הפקולטה או הסנאט ורק לימים המעטים שבין קבלת החומר מן המזכירות והישיבה המאשרת של הפקולטה או הסנאט, עדין אין כל טעם לקוות שהמצב ישתנה. אך מה אם — נוסף לפתיחות ולשקיפות של כל ישיבות הוועדות — הרשות לערער על המינוי תינתן לכל חוקר המוסמך להביע דעה בשטח שבו נעשה המינוי, ותוך תקופה סבירה יותר: נאמר, שלושה חדשים? המועמדים המסכנים יאלצו לחכות עוד זמן מה עד להכרעה הסופית, אך ממילא הם כבר חיכו כמה חדשים מאז הופיע המכרז ועד להחלטת הוועדה.

כפתור ופרח! אך למי יערערו המערערים? לרקטור, שיפנה שוב לוועדה שעל החלטתה ערערו? או שמא יהיה על הרקטור למנות וועדת-על לערעורים? ומי לידינו יתקע שאותה וועדת-על תהיה יותר אובייקטיבית ופחות משוחדת מן הוועדה הראשונה? מה אם גם אותה וועדת-על תהיה רק חותמת גומי להחלטתם של 'היושבים ראשונה במלכות', שהתקבלה עוד לפני כל הדיונים הרשמיים ב'מוצאי שבת אצל חיים ודינה'? היש אפשרות לצאת מן הסבך הזה?

הבעיה שעלתה כאן היא הבעיה הנצחית שבין חוקים ותקנות למניעת שרירות ושחיתות לדרכים העקלקלות והמתוחכמות שמוצאים 'הנוגעים בדבר' לעקוף תקנות אלה. כפי שאמר פעם משפטן ידוע שגם עמד בראשם של כמה מוסדות אקדמיים, אין חוק שמי שרוצה בכך ומשקיע בכך את המאמץ הדרוש לא ימצא דרכים

לעקוף. האם משום כך אין לחוקק חוקים ולתקן תקנות כדי להגן עלינו נגד השרירות והשחיתות?

אולי התשובה היא שיש לחוקק חוקים מעין אלה, גם אם כתוצאה מהם יחשפו רק שני מקרים (מתוך עשרים או שלושים) של שחיתות לשנה. אך הקושי העיקרי הוא בעצם העובדה שיש אנשים המכונים חוקרים ואנשי מדע שמוכנים ומזומנים להקריב את האינטרסים של המדע שהם מייצגים, כביכול, בוועדות מינויים (או בוועדות אחרות, אך אנו במינויים עסקינן) לשם האינטרסים האישיים של עצמם, של הממונים עליהם, או של 'הקליקה' שהם חבריה. אילו הייתי צדקנית וחסודה, או סתם נאיבית, הייתי אומרת כאן כי 'זה לא יפה'. אך מה לזה וליופי? הבה 'נקרא לילד בשמו'. מעשים כאלה — מינוי המועמד הפחות מתאים, או מינוי מועמד שאינו מתאים כלל — גרמו וגורמים, ויגרמו, נזק בלתי הפיך למקצוע המדעי שבו נעשה המינוי. מועמד נחות שמונה מסיבות שאינן מדעיות אינו איש מדע מעולה, אך כדי להגיע למינויו יש להניח שהוא ניחן במידה לא מעטה של ערמוניות מעשית, שתעמוד לו גם בהמשך דרכו. ממקומו הרם והנישא כמרצה, ואחר כך כפרופסור, ראש חוג, דיקאן וכיוצא באלו, הוא ידאג לכך שהמועמדים שיבחרו בוועדות המינויים הבאות במקצועו לא יהיו טובים ממנו, ובמידת האפשר יהיו גרועים ממנו: שהרי לא נעים יהיה לו אם מרצה חדש וצעיר ממנו יעמיד אותו בצל. כך יביא המועמד שנבחר למרות נחיתותו המדעית להנצחה, במידת האפשר, של הנחיתות בשטח מחקרו. ושוב, איני רואה מהרהורי לבי. דברים כאלה קרו לא אחת ולא שתיים, ולא עשרים ולא שלושים, בשנים הרבות מאז התחלתי ללמד באוניברסיטה ישראלית, ולפחות מקרה אחד מסוג זה ידוע לי מן החודשים האחרונים.

אם יש ממש בטיעונים שנקטתי עד כה, הרי איני מתנגדת ליתר פתיחות ושקיפות בדיוני וועדות המינויים, אף אם איני רואה בזה התגשמותו של חזון אחרית הימים. גם אם ברוב המקרים הדבר רק יקשה על הוועדות לבצע את ההחלטות שכבר התקבלו 'אצל חיים ודינה', ולא יבטלן מכל וכל, גם זו לטובה. כל סיכויי לחשיפה — גם אם בסופו של דבר תִּדְחַח אותה חשיפה מסיבות שאין בהן ממש — עדיף על הכיסוי וההסתר. גם דיון פתוח שייכשל מן הסיבות הלא

נכונות עדיף על חשאיות מוחלטת. אך בעיקרו של דבר הכל תלוי ביושרם האישי והמדעי של אנשי האוניברסיטה, של שליטיה ומנהיגיה, ושל חברי וועדה זו או אחרת. גם באקלים העכור של מדעי הרוח בישראל בימינו יש והיו עדין מקרים שבהם דנה וועדת מינויים לעניין ומינתה מועמד ראוי והגון; אך הדבר אינו תוצאה של תקנות אלה או אחרות, אלא של ישרם המדעי של חברי הוועדה, תהינה התקנות אשר תהיינה. אביא דוגמא קיצונית במקצת מן ההיסטוריה הפוליטית של עולמנו; וידוע לי ההבדל הענקי בין דוגמא זאת לבין כל מה שמתרחש בעולם האקדמי שלנו. הדוגמא משמשת רק כראיה לכך שאפשר לעקוף אפילו את רוח החוקים הטובים ביותר. ראו מה שקרה, למשל, בגרמניה בשנת 1933. החוקה — "חוקת ויימאר" — היתה דמוקרטית למהדרין, אך האווירה הציבורית העכורה הצליחה לעקוף את רוח החוקה ולהעלות לשלטון אנשים שהצהירו בגלוי על התנגדותם לכל דמוקרטיה שהיא. בעיקרו של דבר, מה שקובע את איכותו האמתית של מוסד — וכאן אין הבדל עקרוני בין מדינה לבין אוניברסיטה או מכללה — אינו רק, או בעיקר, חוקיו ותקנותיו (אם כי חוקים רעים ותקנות מעוותות עשויים להחיש את הסתאבותו של המוסד או להאט את תיקונו), אלא בראש וראשונה טיבם של אנשי המוסד המנהלים אותו. תנו לי וועדת מינויים שכל חבריה אנשי מדע חסרי פניות, שכל מעינם הוא מינוי המועמדים הטובים ביותר מבחינה מדעית — ואז, גם אם דיוניה של וועדה זאת יתנהלו בחדרי חדרים, אפשר יהיה לנו לסמוך על מסקנותיה בעיניים עצומות. דומה הדבר לדיונים שהתנהלו פעמים אחדות במדור זה על חשיבותה של האיכות לעומת הכמות, ה'מעמד' (סטטוס) וכיוצא בהם. דווקא אותו דבר שאינו ניתן לכימות ולהגדרה פורמאלית מדוייקת, האיכות, הוא הקובע מה ערכם האמתי של מורה באוניברסיטה, של חוג או מחלקה, של פקולטה, ושל האוניברסיטה בכללה. גם בעניין זה של מינויים, עם כל החשיבות שבפתיחות ובאפשרות הבדיקה והערעור, מה שעדיף על כל האמצעים הפורמאליים הוא איכותם המדעית והמוסרית של הממנים. אחת ממטרותיו של מדור זה היא להצביע על תופעות כלליות ומקרים פרטיים שבהם נעשים בפקולטות למדעי הרוח שלנו מעשים

העומדים בסתירה למטרותיהן הבסיסיות של פקולטות אלה: המחקר המדעי שמטרתו מציאת האמת וגלוי העובדות; הוראת תוצאותיו (הזמניות, תמיד) של המחקר לתלמידים שיעבירו את מה שלמדו באוניברסיטה לתלמידיהם בבתי ספר ובמכללות; והכשרתם של חוקרים לדור הבא שמטרתם תהיה, שוב, חתירה אל מציאת העובדות וגלוי האמת. כיצד נוודא שמטרות אלה יהיו נר לרגליהם של המורים, בדרגות השונות, בפקולטות למדעי הרוח — שהם גם חברי וועדות המינויים, הוועדות לתכניות לימודים, ועוד כיוצא באלו? אין לי נוסחת קסם, כשם שאין לי נוסחת קסם שתוודא שבעלי מקצוע זה או אחר — כל מקצוע שהוא — יהיו ישרים בעסקיהם עם הנדרשים לסיועם וישמרו על איכותה הגבוהה של עבודתם. איכות מדעית ויושר מדעי (ולא רק מדעי) אינם ניתנים לכימות ולניסוחים מתימטיים מדויקים. אך לעתים ייתכן שחשיפתן של שחיתות וצביעות תועיל במקצת, פה ושם, לדילולן של תופעות מכוערות ומדאיגות אלה.

אוסף עוד נקודה צדדית, כביכול. לעתים, כשאני משוחחת עם חברים לעבודה ומתלוננת על רמתם הירודה של כה רבים מן המינויים במדעי הרוח בימים אלה, אני נתקלת בתשובה מעין "אבל בכל זאת, יש והיו גם לא מעט מינויים של אנשים הראויים לתפקיד." מי שרוצה לעמוד על דלותה של תשובה זאת, ישווה נא את הדבר עם משל לחנות שהוא בא לקנות בה את צרכי יום-יום שלו: למשל, חנות מכולת. מה היית אומר על בעל מכולת שמודיע לך שחלק גדול מן הגבינות והלחמניות בחנותו אינו ראוי למאכל אדם, "אבל בכל זאת, יש והיו לא מעט לחמניות וגבינות הראויות למאכל"? במה גרועה פקולטה למדעי הרוח מחנות מכולת?

תיאור חד-צדדי של הכנסייה הקתולית

אביתר מרינברג, קתוליות עכשיו - מבוא להבנת הכנסייה הקתולית בת ימינו, כרמל, ירושלים, 2010.

עליי להקדים ולהזהיר את הקורא, שגם לאחר השלמת הקריאה בספר זה, טרם הבינותי למי הוא מיועד.

אם כוונת הספר להעניק ידע כללי בלבד, הרי שניתן היה לכתוב חיבור הרבה יותר קצר ובהיר. המחבר טוען שכוונת הספר שלו "לשמש מבוא בהיר ושמיש". דווקא בכך הוא לוקה: הספר אינו בהיר דיו. לעומת זאת, אם מדובר בספר אקדמי, הרי שנעדרת ממנו כל ביקורתיות כלפי הנושא שהוא מטפל בו. הספר מציג עמדה חד-צדדית לטובת הכנסייה הקתולית ומתעלם לגמרי הן מעובדות היסטוריות והן ממגוון הדעות הרווחות ביחס לנושאים השונים שבהם הוא דן.

עניין הביקורת איננו שולי כלל ועיקר. כאנשי אקדמיה, אנו מחויבים להצגה ביקורתית וממצה של הנושא הנידון. ביקורת כזאת צריכה להיות מבוססת, ובכך מושלמות הדרישות העקרוניות מספר אקדמי.

המחבר טוען שלשאלה "מיהו קתולי" אין תשובה מוחלטת. נראה לי שהתשובה דווקא ברורה – קתולי הוא מי שהוטבל לנצרות הקתולית, הן כתינוק והן כאדם בוגר, מי שהמיר את דתו מרצונו, ואף אם עשה זאת שלא מרצונו ונכפה עליו להתנצר, במידה ולאחר מכן

לא עשה צעדים כדי לחזור בו. העובדה שרק בין עשרה לעשרים אחוזים מבין אלו המגדירים עצמם כ"קתולים" מגיעים באופן קבוע (פחות או יותר) למיסה השבועית, היא לדעתי חסרת כל רלוונטיות. בנוסף לכך, הוויכוח שהמחבר מעלה האם להשתמש במילה "מאמינים" או לא, הוא מיותר. "קהל המאמינים" הנו ביטוי מקובל היום בעברית לגבי כל דת ודת, ואין בו שום קונוטציה שלילית. לעומת זאת, המונח המוצע על-ידי המחבר, "עמאי" נראה לי מלאכותי ומתיפיף.

כבר בהתחלת ספרו מזכיר המחבר פעמים אחדות את מי שהוא מכנה "הנוצרים דוברי העברית". הוא עושה זאת בלי לציין שהכוונה ליהודים המומרים שגרים בארץ. יש בכך מידה של הטעייה מטרידה. המחבר מוותר על סקירה היסטורית של תולדות הכנסייה הקתולית, ובכך מונע מהקורא להיחשף לפרקים עגומים, לתקופות חשוכות בהן האפיפיורים רדפו את היהודים, סגרו אותם בגטאות, הטילו עליהם מסים ומגבלות, כפו עליהם טבילה בעל-כורחם, חטפו את ילדיהם ואפילו הפכו אותם לכמרים קתוליים. באופן כללי, המחבר מדלג על 2000 שנות חייהם של היהודים בצל הצלב. בהתעלמו מכך, הוא פוטר את עצמו באלגנטיות מפוקפקת מעיסוק בבעיה.

לגבי מועד לידתו של ישו, המחבר גורס שהוא נולד בשנה הרביעית או החמישית לפני הספירה. לא ברור אלו הוכחות יש בידו לקבוע זאת. חוקרים רבים אחרים סבורים שהוא נולד בשנת 4 לספירה, אך המחבר לא ראה לנכון להזכיר דעות אלו כלל. באשר למותו של ישו, גם כאן הצגת הדברים חד-צדדית וכמעט מגמתית. בכתבו על משפטו של ישו, המחבר מקבל את המסורת הנוצרית במלואה ולא מזכיר כלל את האפשרות שהיא נכתבה מלכתחילה באופן מוטה. ישו נצלב על ידי הרומאים, ועם העובדה הזאת אין למחבר מחלוקת. עם זאת, הוא מתעלם מכך שהכנסייה מסלפת את ההיסטוריה כאשר היא מאשימה את הסנהדרין בהריגתו של ישו. לסנהדרין לא הייתה אז הסמכות להטיל עונש מוות, ורק המושל הרומי פונטיוס פילטוס יכול היה לעשות כן, כפי שמוסבר היטב בספרו של השופט ד"ר חיים כהן ז"ל, *משפטו ומותו של ישו הנוצרי*. אף הענישה בצליבה הייתה טיפוסית לרומי. גם אם היו יהודים שרצו במותו של ישו, הרי שהרומאים פעלו

ממניעיהם־הם, ולאור יחסם ליהודים, קשה לומר שהרומאים פעלו מתוך כוונה לרצות את היהודים.

המחבר מזכיר את פונטיוס פילטוס ומוסיף ש"את קיומו מאשרת גם הארכיאולוגיה". נכון, אמנם, ישנן הוכחות ארכיאולוגיות לקיומו בעת ההיא של פונטיוס פילטוס, אך לא קיימת שום הוכחה שהאיש היה מעורב בצורה כלשהי במשפטו של ישוע בן-יוסף. הרי האוונגליונים הסינופטיים, בעצם היותם שונים זה מזה, אינם מתיימרים להיות תעודה היסטורית, והם המקור היחיד למשפטו של ישוע. המחבר כותב שהכנסייה הקדומה "לא התייחסה למידע זה כמהותי לאמונה". מעצם אמירה זו משתמע כי הכנסייה הקדומה כנראה לא עסקה בפרטי הפרטים של המשפט, אלא במסר של ישוע. המשפט נעשה חשוב מאוחר יותר, כדי להבדיל את הכת החדשה מהיהודים וכדי לבזות את היהודים בעיני הרומים (ע' 49).

במשך אלפיים שנה טענה הנצרות שההאשמה להריגתו של ישו רובצת על כתפי היהודים בכל הדורות, ובכך הצדיקה את השנאה כלפיהם. רק בשנת 1965, במועצת הוותיקן II, צמצמה הכנסייה את טענותיה והגבילה את האשמה ליהודים מתקופתו של ישו שלקחו חלק ברצח. על כל הסוגיה הזו לא ניתן למצוא מילה בספר זה.

על כן תמוהה אמירתו של המחבר "רבים מהפרטים שתוארו עד כאן יכולים להיחשב כמידע היסטורי" (27). המידע אינו יכול להיחשב היסטורי, שכן זהו מידע מגמתי, המזכיר יתר על המידה את אמירות הכנסייה עצמה.

בהצהרה Nostra Aetate ("בתקופתנו"), המוגדרת כ"הצהרה על היחסים של הכנסייה עם דתות לא־נוצריות", שנתקבלה ביום 28 באוקטובר 1965, במועצת הוותיקן II, מכריז הסעיף הרביעי, המרכזי, כי "הכנסייה זוכרת את מוצאם היהודי של ישוע ותלמידיו, ומצהירה כי האל לא זנח את היהודים."

יש להדגיש שהחלטת המועצה לא מבטלת את האשמה נגד היהודים ורק מצמצמת אותה לאותם היהודים מתקופתו של ישו שכביכול ביצעו את הרצח. המחבר מסיק גם ש"מעורבות חלק מיהודי זמנו הייתה מבחינה מסוימת רק אמצעי בתכנית האלוהית". אמירה זו בהחלט ראויה לשבח, אך איננה כלולה בהצהרה.

המחבר טוען ש"אין בהצהרה הבעת תקווה שהיהודים יתנצרו". הדבר נכון, אבל בינתיים (ע' 132) האפיפיור בנדיקטוס ה-XVI עשה צעד גדול לאחור, לעומת מועצת הוותיקן II, כאשר הסכים לקבל בחזרה את ארבעת הבישופים הלפבריאנים, ועל מנת לאפשר זאת החזיר את נוסח המיסה שנקבעה בוועדה בעיר טרנט, מיסה טרידנטית, משנת 1570. מיסה זו כוללת תפילה המבקשת שהיהודים יפקחו את עיניהם ויראו את האור, כלומר את האמת שבנצרות. על כן, יש בהחלט כיום שאיפה מוצהרת שהיהודים יתנצרו, שאיפה המנוגדת לרוח Nostra Aetate. בצדק נעלבו היהודים אך הצרכים הפנימיים של הכנסייה גברו, וכך שובש, ואולי אף נמחק, אחד ההישגים החשובים של מועצת הוותיקן II.

המחבר טוען שהנאמר באוונגליונים הוא חומר "היסטורי". כפי הנראה הכנסייה עצמה חשבה אחרת, כי היא קידשה שלושה ספרים שונים, האוונגליונים הסינופטיים. ברור על כן שהכנסייה לא מייחסת לספרים אלו ערך היסטורי גרידא, אלא מחשיבה אותם כספרי מופת, בעלי תפקיד של מורי דרך, הדנים באמות מוסר ומופת, ולא דווקא מספקים סיפור היסטורי מדויק. קיימים היו כ-300 אוונגליונים שונים, וברור שהנוצרים הראשונים נאלצו לבחור מתוכם את אלו שנראו להם המתאימים ביותר. אני מסכים בהחלט עם אמירת המחבר שהסיפור "שייך במובהק לתחום האמונה", זאת אומרת, לא לתחום ההיסטורי.

המחבר טוען שרוב החוקרים כיום משערים שהסעודה האחרונה של ישוע עם תלמידיו אכן התקיימה. במקרה של טענה תמוהה שכזו, רצוי היה שהמחבר יציין על אילו מקורות הוא מסתמך, והפניה כזו אינה קיימת. המקורות הקיימים בנוגע לסעודה האחרונה שנויים במחלוקת ובשנת 2006 פורסם בדפוס אוונגליון חדש המכונה "האוונגליון של יהודה איש קריות", ספר קופטי מסוף המאה השנייה לספירה. לפתע נמצאה גרסה שונה, ובמקום יהודה איש קריות הבוגד בישוע, שמסר אותו לרומאים והפך לעולמים לסמל של היהודי הבוגד, נמצא דווקא יהודה המתואר כידידו הקרוב ביותר של ישוע, הממלא בקפדנות את הוראותיו. אילו הכנסייה הרשמית דאז הייתה בוחרת בספר זה בתור אחד האוונגליונים הרשמיים, הרי היו נחסכות מהיהודים מאות שנים של רדיפות ומאות אלפי קרבנות של השנאה

הנוצרית. מקרה זה מראה שבחירת האוונגליונים נעשתה בדיעבד, על פי עקרונות מנחים ברורים. רק במאה השלישית בערך הוחלט אילו ספרים יכללו בין המוכרים ואילו ספרים יידחו על הסף.

הבחירה הייתה לבטח גם דתית וגם פוליטית. השנאה המופנית כלפי היהודים שירתה את הכנסייה הצעירה, שרצתה למצוא חן בעיני הרומאים, להתגבר על המתנגדים לה ואף ולכבוש מאמינים בקרבם. לפי המחבר, כדי לא להקשות על הגויים להצטרף לנצרות, לא תבעו מהזכרים שבהם שיימולו. ניתן באותה מידה לטעון שהנוצרים הראשונים התאימו את עקרונות הדת שלהם, שנבעו מן היהדות, למה שניתן היה לאזרח רומי מצוי ליישם בקלות. הם אף הכילו את הצורך בהפשטה לכלל התיאולוגיה. כך למשל השליח פאולוס טען שמי שמחפש מצוות חומריות ילך אל היהודים, ומי שמחפש מצוות רוחניות יבוא לחיק הנוצרים. בדרך זו הוא הדביק ליהודים את התואר "חומרני", ולנוצרים את התואר "רוחני", דבר שמאפיין את החשיבה הנוצרית עד היום. גם במקום אחר פאולוס כותב (אל הרומים, ב-29): "יהודי הוא זה שבפנימיותו הוא יהודי ומילה היא זו שבלב, לפי הרוח ולא לפי אות כתובה, שבחו אינו בא מבני אדם, כי אם מאלוהים." בדרך זו מנסה הנצרות לרוקן את היהדות מתוכנה הרוחני מצד אחד, ומצד שני מעניקה למאמיניה דת "רוחנית" שדרישותיה היום יומיות ממאמיניה קלות ליישום, לאין ערוך מן המצוות שהיהדות מערימה על מאמיניה.

לפי המחבר, הדת הקתולית מצטיינת ב"עושר תרבותי עצום" ובגישה פשרנית. ההיסטוריה שלה מצביעה על מגמה הפוכה, ולא רק בכל הנוגע ליהודים, אלא גם למתנגדיה האחרים. גם האמירה שהדת הקתולית "חושנית ביותר" נראית לי תמוהה, למרות שהיא בוודאי מכוונת לכל החושים.

לגבי יצירות האמנות שתפקידן לרומם את הנפש, המחבר משוכנע שהאמנות המערבית הייתה נראית אחרת בלי תמיכת הכנסייה. ייתכן שהוא צודק, אך לא משום סיבות רוחניות כלשהן אלא פשוט משום כוחה של הכנסייה. הכנסייה נהנתה גם משלטון פוליטי, הן ישיר והן עקיף, וגם מאוצרות ניכרים. האפיפיורים שנהנו משלטון אבסולוטי,

לא רק על הכנסייה אלא גם על שטחים ונכסים, יכלו להרשות לעצמם להוציא כספים רבים על יצירות אמנות.

לפעמים רצון המחבר להאדיר את האמונה הקתולית נתקל בקושי לוגי. כך, למשל (עמ' 40), כאשר הוא כותב שהדת הקתולית "מייחסת חשיבות רבה להיגיון" קשה שלא לשאול: ומה לגבי האמונה שהאל הוא אחד ומשולש, בו זמנית? נוצרים מאמינים רבים, ובהם האב דובואה הזכור לנו בארץ, הודו באופן גלוי שהאמונה בשילוש אפשרית רק למי שמאמין שכך הדבר, מתוך אמונה דתית. ניתן בהחלט להאמין בדת החדשה, ולבסס אמונה זו על נסים ונפלאות, אך אי אפשר לכנות אמונה זו כמבוססת על "יסוד רציונאלי".

המחבר מציין "יציבות דוקטרינלית בסיסית בכנסייה לאורך הדורות", אך גם אמירה זו אינה מדויקת. הבישוף לפבר היה מוכן "לשבור את הכלים" ופרש מהכנסייה הרשמית בעקבות מועצת הוותיקן II. לכן, אמירתו של המחבר (עמ' 41) "פרישה מהכנסייה הגדולה אינה נחשבת כלל כאופציה שראויה לבחינה", איננה מדויקת. במבט היסטורי, היו גם סכסוכים שהסתיימו בפילוג, כמו הפילוג הדוקטרינלי של לותר (1483-1546). לעומת זאת, הפילוג של הכנסייה האנגליקנית לא נבע מחילוקי דעות דוקטרינליים אלא מרצונו של מלך אנגליה, הנרי השמיני (1491-1547), להתגרש.

יש, כמובן, שוני עצום בין פרישה שמייסדת זרם חדש ובין פרישה של קתולים, הנתפסת כעניין פנימי של הכנסייה. מוזר, אבל עובדה היא שהכנסייה לא הכירה בבישופים הלפבריאנים. למרות זאת, הפרישה לא הביאה לפילוג שמנע את חזרתו של לפבר.

המחבר דן בעיקרי האמונה הקתולית, האמונה בישוע, בכתבי הקודש, דהיינו הברית הישנה, וספרי הברית החדשה. יש לציין שעל-ידי תרגומים מגמתיים ופירושים המצטיינים בדמיון רב, הצליחו הקתולים במשך הדורות לעוות את התנ"ך ולטעון שבמקומות מסוימים היה בו חיזוי של הדת הנוצרית.

המחבר כותב שאכילת הלחם והיין שקודשו במיסה וש"מהותם הפכה לבשרו ודמו של האל" היא מרכז החוויה הדתית הקתולית. נראה לי שאם לדעת המחבר אלו הם יסודות האמונה, הם שוב לא ניתנים לדיון, אלא אפשר רק להאמין בהם או לאו.

נראה לי שמוטב היה לנקוט בגישה דסקריפטיבית, בלי לנקוט עמדה לגבי הדוקטרינה. ניתן להגדיר את האמונה מנקודת מבטו של גורם חיצוני, או מנקודת מבטו של המאמין, ותיאורו של מרינברג אינו תואם אף אחת מאפשרויות אלו.

בהערה מספר 56 מסביר המחבר שמעשה קבלת הלחם המקודש הינו מעשה "כוהני" מובהק. כדי להוכיח את דבריו, הוא מסתמך על ספר ויקרא ועל שמואל א'. נראה לי שאין הגיון במציאת צידוקים למעשים אצל הקתולים בני ימינו בספרי הקודש היהודיים העתיקים. או שמא זהו צעד נוסף בשרשרת הארוכה של גזילת ספרי הקודש היהודיים מהיהודים עצמם?

נזכיר בהקשר זה את הסרט "Passion" של מל גיבסון משנת 2004, שלא התבסס על החלטות מועצת הוותיקן II אלא על חזיונות בלתי מוכחים של אן-קתרין אמריך (Anne-Catherine Emmerich, 1774-1824). חזיונותיה של אמריך הורכבו מסיפורים דמיוניים על היהודים שהורגים את ישו. בתיאור עשיר בפרטי פרטים מחרידים. במשך שנים הכנסייה לא הכירה בחזיונות אלו כאמייתיים ולא העלתה את אמריך לרמה של מבורכת. אך אחרי הסרט, בשנת 2004, האפיפיור יוחנן פאולוס השני סיים ויכוח שנערך במשך מאות שנים וקבע שהיא כשרה להיות מבורכת, שלב ראשון לקדושה.¹

המחבר מזכיר את מועצת טרנט שהתכנסה במאה ה-16 ועיצבה את דמות הקתוליות. כך מגיע המחבר למועצה האקומנית השנייה בותיקן שהחלה באוקטובר 1962 ונפתחה ע"י האפיפיור דאז יוחנן ה-XXIII. לי נראה שהאפיפיור הנוכחי, בנדיקטוס ה-XVI, מנסה לסגת מהחלטות מועצת הוותיקן II, על-ידי חידוש המיסה של טרנט. על-ידי כך הצליח האפיפיור להחזיר לחיק הכנסייה את קבוצת המתפלגים של הבישוף לפבר (עמ' 35). בנדיקטוס ה-XVI הורה למזכיר המדינה של הכס הקדוש לצאת בהצהרה רשמית, שאכן ניתנה ב-4 בפברואר 2009, ונאמר בה שהכרה מלאה במועצת הוותיקן II

1 ר' בעניין זה מאמרי Sergio I. Minerbi, "The Passion by Mel Gibson: Enthusiastic Response in the Catholic World, Restrained Criticism by the Jews," *Jewish Political Studies Review* 17:1 (Spring 2005).

תהיה תנאי בליעבור על מנת להכיר בעתיד בגוף שמינה את ארבעת הבישופים, "האחוה של הקדוש פיוס ה-X". החזרת הארבעה הביאה גם מבוכה רבה לאפיפיור, כאשר נודע בדיעבד שאחד מהם, הבישוף וויליאמסון, יצא בהצהרות של הכחשת השואה ימים ספורים לפני שובו לחיק הכנסייה הקתולית. האפיפיור עצמו הדגיש, ב-28 בינואר 2009, את הסולידריות המלאה והבלתי מעורערת שלו עם "האחים והאחיות שקיבלו את הברית הראשונה" [היהודים], והדגיש ש"זיכרון רצח העם הנוראי צריך להוביל את האנושות להתבונן בכוחו המדהים של הרוע כאשר הוא כובש את לב האדם". כן נאמר בהודעה הרשמית שהבישוף וויליאמסון צריך גם להתרחק בצורה ברורה ופומבית מהעמדות שהביע לגבי השואה.²

יתר על כן, באנציקליקה (אגרת רועים) של פיוס ה-XII הנקראת *Divino Afflante Spiritu*, המצוטטת על-ידי המחבר, כותב האפיפיור דאז שנשיאי הוועידה האקומנית של טרנט קיבלו את התפקיד לבקש בשם הוועידה את האפיפיור "שיגרום לתיקון טוב ככל האפשר של המהדורה הלטינית של התנ"ך, ואחר-כך גם של הנוסח היווני והעברי, שאפשר יהיה לפרסמו אם וכאשר הדבר יהיה ליתרונה של הכנסייה הקדושה".³

מפתיע, לדעתי, שלא מדובר רק על התרגום של התנ"ך לשפה הלטינית, אלא גם על הנוסח המקורי בעברית. ביוונית, כנראה שהכוונה היא לברית החדשה. אבל בעברית הכוונה היא אך ורק לתנ"ך העברי. באיזו זכות הכנסייה לוקחת לעצמה את הסמכות לתקן את הנוסח העברי של התנ"ך (עמ' 45)?

המחבר כותב על ה"אני מאמין" של הכנסייה, וקורא לו במילה הלטינית "credo", המוזכרת אח"כ בעברית בתור "קרדו", בצורה שיוצרת בלבול, מאחר וניתן לקרוא גם "cardo". ייתכן שהמחבר היה משיג קצת יותר בהירות לו המשיך להשתמש בביטוי העברי "אני

Sergio I. Minerbi, "Benedict XVI, the Lefebverians, the Jews, and the state of Israel", *Jewish Political Studies Review* 21:3-4 (Fall 2009).

- *Divino Afflante Spiritu*, Lettera Enciclica di Pio XII, -www.vatican.va 30.9.1943 תרגום שלי מאיטלקית.

מאמין" או באותיות הלטיניות. ה"credo" של ניקאה כולל אמירה שישו נוצר "בכוח רוח הקודש הוא נולד מהבתולה מרים". אין ספק שזו נקודה מרכזית באמונה הנוצרית והמחבר מקבל אותה כלשונה. כמו כן, הוא מנסה להסביר מה פירוש הקביעה ש"היה זמן בו הבן לא היה". לפי המחבר ישוע "נולד", אך לידתו "אינה בתוך הזמן". המחבר מוסיף ש"הבריאה כולה נעשתה דרכו, אך אין הוא חלק ממנה", ומתקשה למצוא לדבר הסבר הגיוני. שוב, כמו האמונה בשילוש, הרי שגם היותו של ישו תוצר של בתולת אדם, שהתעברה מרוח הקודש, אפשרי מכוח אמונה בלבד. מגוחך בעיני הניסיון להסביר אמירה שלא רק שאיננה ניתנת להסבר לוגי, אלא שהכנסייה עצמה למעשה מכתיבה ללא צורך בהסבר רציונאלי.

המחבר מנסה להבהיר את האלמנטים המיוחדים שבאמונה הנוצרית, וטוען שלגבי ישראלים הצהרות רבות נראות "דווקא מוכרות". הוא מוכן להסכים שעבור מי שאינו נוצרי חלק מה-credo כולל משפטים מטרידים, "אולי אפילו מזעזעים".

המחבר מבטיח שינסה להסביר את הרעיונות כי ישוע הוא בן האלוהים, שהוא קם לתחייה, נולד לבתולה. לא ברור כיצד הוא יכול לקחת תפקיד זה לעצמו, ובמיוחד לא ברור כיצד ניתן להסביר רעיונות כאלו לאנשים שאינם מאמינים בנצרות.

נדמה לי שאין כאן עניין של הסברה פחות-או-יותר מוצלחת, אלא של אמונה או אי-אמונה, ומי שאינו מאמין לא יוכל לקבל כעובדה את הטענות הללו גם אם יוסברו בצורה מוצלחת.

כאשר המחבר כותב שעל-פי האמונה חיו ישוע ושליחיו בדרך חיים מיוחדת שקירבה אותם לאהבת האל ולגאולה, עולה בזיכרוני התיאור של ישוע בספרו של פרופסור דוד פלוסר המתאר את ישו בראש ובראשונה כיהודי המושפע מהמסורת של הרבנים ופועל בהתאם.

המחבר מכיר בעובדה ש"לא כל נוצרי יחפוץ, או אף יוכל, לנסות להסביר את דקויות הסברי התיאולוגים בעניין השילוש" (עמ' 54).

המחבר מסכים שהאמונה כי ישוע הוא בן האלוהים קשה להבנה למי שאמון על המונותאיזם היהודי, ואילו הרעיון של ישוע הגואל מנוגד בהכרח לכתבי הקודש היהודיים.

על-פי המסורת הנוצרית ישוע נשא על עצמו את חטאי כל בני האדם, אך מסורת זו לא מסבירה, למשל, כיצד בן האלוהים יכול למות ככפרה. ישוע על הצלב גילם חוטאים המאמינים שהאל עזב אותם. ישוע היה בעצמו לשה, "שה האלוהים", הקרבן האולטימטיבי והמוחלט שאחריו אין יותר צורך בקרבנות אחרים.

דעה זו מתנגשת קודם כל עם ההיסטוריה, כי אחרי מות ישוע היו מקרים רבים מאוד של קרבנות. במשך הדורות בוצע רצח של אלפי אנשים בשם הצלב, כפי שקרה בזמן מסעות הצלב וביחס לאינדיאנים בדרום אמריקה, או במלחמות הקולוניאליות.

האמונה כי ישוע קם לתחייה לאחר מותו, למרות ההסברים שנתנו מאמיניו, נשארה תמוהה. המחבר מציין שמדובר בחיים מסוג אחר, חיים שלעולם לא יסתיימו, ועל כן זהו אירוע חסר תקדים.

לדעתי, התחייה אף היא לא ניתנת להסבר רציונלי, ועל כן זקוק הנוצרי לאמונה. מי שאינו מאמין בכך איננו נוצרי.

באשר למרים הבתולה שיכלה ללדת, לדבריו של המחבר מדובר בנס. מרים, לפי המחבר, לא הייתה זקוקה לטבילה נוצרית על מנת להסיר את הכתם שדבק באנושות. פעם נוספת, אין זה הסבר מספק, ואיננו שונה מן ההסבר הרשמי של הכנסייה עצמה. יש לציין כי התיאולוגיה הנוצרית שינתה במשך הדורות את יחסה למרים, אמו של ישוע, ועל-ידי כך של האל עצמו.

בתיאורו את הכנסייה המחבר שואל את עצמו האם היא "גוף ארצי, הדומה לארגונים אנושיים רבים", או שמא היא "גוף מיסטי" שייצוגו חלקי בלבד? בהקשר זה, לא ברור למה מתכוון המחבר כאשר הוא כותב על השתייכות ל"כנסייתו של המשיח".

לפי דעתו של המחבר, ישוע מסייע לכל דור להבין את מסתורין האמונה. כיום יש להוסיף לדוקטרינה הקתולית את האמונה שההגמונים ממשיכים את דרכם של השליחים, האמונה בשבעת הסקרמנטים, ועוד (עמ' 61).

המחבר שואל האם הכוהנים וההגמונים באים לשרת את חברי הכנסייה, ולשאלה זו נראה לי שאפשר לענות ב"לאו" מוחלט. הכוהנים וההגמונים מהווים את ההיררכיה הקתולית, ולא פעם מרגישים נעלים מעל למאמינים, ובוודאי אינם משרתיהם.

המחבר גם שואל האם בראש הכנסייה עומד האפיפיור או שמא ישוע עצמו. שוב, נראה לי שהתשובה היא ברורה. יהיה האפיפיור חכם ומוצלח ככל שיהיה, בסופו של דבר הוא רק אדם בשר ודם ובוודאי אינו ישוע עצמו (עמ' 63).

בנוסף, המחבר שואל האם הכנסייה היא "עמו של האלוהים", ומה מעמדם של אלו שאינם חברים בה, אבל משאיר את השאלה ללא מענה, ומחליט שבספרו ידון בהיבט האנושי, המוחשי של מבנה הכנסייה. אין ספק שקל יותר שלא לענות על שאלה זו, שהתשובה לה עשויה להיות מביכה עבור הכנסייה. הגם שהמחבר מציין שחברי הכנסייה כולם נקראים לחיים של קדושה. קשה לי להסכים לאמירה זו, במיוחד לאור המעשים של כמרים מסוימים בשנים האחרונות.

המחבר מזכיר מוסדות חיים מקודשים "חילוניים" המתקרבים צעד נוסף לכיוון העולם החילוני, ונותן כדוגמאות למוסדות כאלו בין השאר את קבוצות הניאור־קטכומני (Neo-Catechumeni) והאופוס דאי (Opus Dei). נראה לי שתהיה זו טעות להניח ששתי התנועות האלו מהוות "צעד נוסף לכיוון העולם החילוני". הניאור־קטכומני הם תנועה ההולכת וגדלה בשנים האחרונות והמגייסת צעירים רבים לשורותיה, מבלי להטיל עליהם דרישות מרחיקות לכת ולא דורשת שיהפכו לכמרים. התנועה הביאה ארצה 45,000 מאמינים כדי שישתתפו במיסה של האפיפיור יוחנן פאולוס ה-II. באותה מידה שהניאור־קטכומני מעודדים קרבה לארץ הקודש, הם גם מעתיקים פרטים מסוימים מהדת היהודית. מגמתם היא להצביע על כך שהמקור הראשון לנצרות הוא היהדות, אשר נהפכה לנצרות. ייתכן גם שיהודים אחדים נמשכים אליהם בשל המקורות היהודיים.

"האופוס דאי" הוא ארגון שנוסד בשנת 1928 בספרד, ומגמתו הראשונית היא לגייס לשורותיו אנשי תעשייה ומשק, לצד כמרים המשתייכים למסדר. הרציונל לגישה זו הוא חדירה שקטה, ולעתים אפילו סודית, לתוך החברה האזרחית. ה"אופוס דאי" הולך ומתחזק בעולם.

כך, למשל, דובר הוותיקן בזמן כהונתו של יוחנן פאולוס השני, Navarro Valls, השתייך למסדר. אין זה מקרה, משום שה"אופוס דאי" פתח אוניברסיטה מיוחדת במדריד, שבה מדור חשוב מיועד

ללימודי תקשורת. בלימודיהם הם מבינים את חשיבות השימוש בטלוויזיה. אין ספק שחברי המסדר היו יועצים מקצועיים טובים ליוחנן פאולוס השני, כפי שניתן היה לראות בטקס שערך מעל הכנרת.

כמי שנעזר ביועצים הללו, יוחנן פאולוס ה-II ידע להשתמש בטלוויזיה בצורה מעולה. כאשר ביקר בארץ בשנת 2000, הביא איתו אנשי מקצוע על מנת שישדרו בטלוויזיה בעולם את פרטי הביקור. כאשר ארגנו עבורו תפילה מיוחדת ליד הר האושר (בנוכחות 45,000 ניאורקטכומני, שכאמור הובאו ארצה במיוחד לאירוע הזה), הוצבה המצלמה הראשית מאחורי האפיפיור, וכך לא נראו פניו. לאחר ההפתעה הראשונית, ניתן היה לשים לב שבדרך זו נוצרה האשליה החזותית כאילו האפיפיור הולך על פני המים בכנרת.

בכל הנוגע למונחים של הכנסייה עצמה, לוקה המחבר בחוסר דיוק. הוא מתאר את ההגמונים ותפקידם ומזכיר בין היתר שכל הגמון מחויב להגיע לרומא מדי חמש שנים.

המחבר טוען שמעניקים לאפיפיור את התואר "הפטריארך של רומא", אלא שלמיטב הבנתי, הבישוף היחידי באיטליה כיום שזוכה לתואר "פטריארך" הוא הפטריארך של ונציה, ואילו האפיפיור נקרא בישוף של רומא.

ברצוני להזכיר בהקשר זה, שכאשר יוחנן פאולוס ה-II ביקר בבית הכנסת הגדול ברומא הוא הוצג כ"בישוף של רומא". נראה לי שלא היה זה מקרי שהשתמש דווקא בתוארו זה, על מנת להפחית במקצת את חשיבות ביקורו מצד הכנסייה (עמ' 76).

המחבר מזכיר שהגמון עשוי "לשאת צלב גדול על החזה". יש לציין שבמאה ה-19 התקיים בוותיקן דיון כדי לקבוע מתי הגמון צריך להופיע עם הצלב הפקטורלי (על החזה) מעל לבגדים ומתי עדיף שהצלב יהיה מוסתר על-ידי הבגדים. עצם העובדה שמותר להגמון לשאת את הצלב מוסתר בתוך הבגדים מפנה את תשומת הלב לכך ששני האפיפיורים שביקרו בבית הכנסת ברומא וכבתי כנסת אחרים, יוחנן פאולוס השני ובנדיקטוס ה-XVI, בחרו באופן מגמתי לשאת את הצלב מעל הבגדים.

בעניין מינוי הבישופים כותב המחבר ש"נציג האפיפיור" (שתוארו המדויק הוא שגריר או "נונציוס") מתייעץ עם "גורמים מקומיים" (ע' 78). הגדרה זו לא ברורה כי יתכן שהכוונה לגורמים כנסייתיים מקומיים או גורמים מחוץ לכנסייה, כגון הממשלה באותה ארץ. בארצות מסוימות הכנסייה אכן נוהגת לפעול בתיאום מלא עם הממשל המקומי, כמו למשל בסין העממית, אליה הכנסייה משגרת שלושה שמות עבור כל משרה של הכנסייה בסין, ומתוכם הממשלה הסינית בוחרת את האדם המתאים לה. נשאלת השאלה מדוע לא ראתה הכנסייה לנכון לקיים שיטה דומה עם ממשלת ישראל? (הערה 64).

בישראל קרה בעבר שמונה כהגמון בגליל אדם שהיה ידוע בשל פעילותו הפוליטית האנטי-ישראלית. בנימין נתניהו, שהיה אז ראש הממשלה בכהונתו הראשונה, התנגד בתוקף לכך שאיש זה יקבל אשרת כניסה לישראל, אך הזדמנות זו לא נוצלה על-ידי ממשלת ישראל כדי לדרוש באופן גורף שכל מינוי הגמון בישראל יהיה מוסכם על שני הצדדים, על-פי הדוגמה הסינית.

ישנן מסורות נוצריות קדומות הנוגעות לשהותם של פטרוס ופאולוס ברומא, כפי שמציין המחבר, אך אין לכך שום הוכחה היסטורית. המחבר דווקא מציין ש"אין סיבה להטיל ספק במסורות אלו". אלא שכל חוקר חייב להטיל ספק בכל מה שאיננו מתועד. המחבר מזכיר לנו ש"לא כל דבריהם של האפיפיורים נחשבים כתורה מסיני" (עמ' 90).

נראה לי שאבחנת המחבר לפיה הכנסייה כישות מיסטית לא יכולה להיחשב כגוף חוטא, היא אמנם מקובלת על האפיפיורים אבל גם ניתנת לביקורת.

המחבר מסביר כיצד נבחר אפיפיור חדש ומה תהליך ההצבעה, אבל נזהר מלהיכנס לסוגיית הסיעות השונות המסתמנות בעת הבחירה, וגם נמנע מלהכנס לאותם שיקולים הנוגעים לגילו ולזמן כהונתו המשוערת של מועמד מסוים.

כאשר עומד להיבחר אפיפיור חדש, אחד השיקולים הוא האם הכנסייה זקוקה לאפיפיור שלפני מיטב הבנתם של החשמנים יזכה לחיים ארוכים או לאפיפיור שימיו מפאת גילו קצובים. מקרה יוצא

דופן לחלוטין היה זה של האפיפיור יוחנן פאולוס הראשון, Luciani, אשר כיהן רק שלושים ושלושה ימים, ונפטר למרות גילו הצעיר יחסית. לפי שמועות שלא ניתן לאשש, ושדומות יותר לדמיון של סופרים מאשר למציאות, הוא נרצח ב-1978. כבר קרה בעבר שאפיפיור כיהן זמן קצר בלבד, אך המקרים האלו הם מעטים מאוד בהיסטוריה.

המחבר מרבה באי דיוקים, קטנים כגדולים, לגבי מקום מגוריהם של האפיפיורים (עמ' 94). נכון שהאפיפיורים היו גרים בארמון שעל הגבעה הקורירנלית ברומא, אבל רק בקיץ. בחורף גרים האפיפיורים בוותיקן. ההסכם עם מוסוליני, הקונקורדט מ-1929, נחתם על-ידי גספרי החשמן

(Gasparri), מזכיר המדינה, ולא על-ידי האפיפיור פיוס האחד-עשר, כפי שכותב המחבר.

מדינת העיר של הוותיקן (SCV) הוא השם הרשמי של המקום הגיאוגרפי, ואיננו תחליף למונח "הכס הקדוש", כפי שכותב המחבר. הכס הקדוש הוא מושג רחב יותר, לאור-דווקא גיאוגרפי, ומתייחס לפעילות הכנסייה בשטח הבינ-לאומי והמדיני (עמ' 94).

נכון שמזכיר המדינה נחשב לבכיר המנגנון הותיקני, אך זה לא נובע מהעובדה שרוב מדינות העולם מחזיקות בשגריר המייצג אותן בפני ה"כס הקדוש", אלא בעובדה שבמיוחד האפיפיור הנוכחי, בנדיקטוס ה-XVI, העניק למזכירות המדינה סמכויות ותפקידים נרחבים למדי.

הקונגרסציות אינן "ועדות", אלא הן דומות יותר למחלקות או למיניסטריונים. ייתכן שאפשר לכנות את הביורוקרטיה של הוותיקן כ"היעילה בעולם", כפי שעושה המחבר, בשל המספר המצומצם למדי של פקידים, אך לא תמיד התוצאות מצדיקות אמרה זו.

המחבר טוען ש"השפעתו המעשית על החיים הדתיים של מרבית הקתולים של האפיפיור שולית למדי". על פי המבחן ההיסטורי, נראה שיכולת ההשפעה של האפיפיור היא גדולה, לעתים גדולה ביותר, וזה תלוי באישיותו של כל אפיפיור ובתקופה בה הוא חי.

באשר לכמרים, המחבר סבור שמעמדם סבל מפיחות כפול, כתוצאה משתי קביעות של מועצת הוותיקן II. הדגשת חשיבות הסמכת ההגמונים מחד גיסא, וההכרה בכל חברי הכנסייה כ"כוהנים"

מאידך גיסא. לדעתי השאלה היא הרבה יותר עמוקה, ולא נוגעת רק למעמד הכוהנים, אלא למעמד הכנסייה כולה בעולם של ימינו, ובאיזו מידה יכולים המאמינים להתחשב בעמדותיה כאשר היא מתנגדת להפריה מלאכותית ולטיפולי פוריות, לאמצעי מניעה וכל הכרוך בתחום זה, שהינו חיוני לכל אדם.

באשר לשימוש באמצעי מניעה והמאבק באידס, נראה לי שבתחום זה לקחה על עצמה הכנסייה אחריות גדולה מאוד, וגרמה למוות שניתן היה למנוע מאנשים רבים. בשנת 2005, בתגובה לקריאתו של המזכיר הכללי של ועידת הבישופים בספרד בעד השימוש בקונדומים, הדגיש האפיפיור בנדיקט ה־XVI כי הכנסייה מתנגדת נחרצות לשימוש באמצעי מניעה, ובייחוד בקונדום. בדבריו אמר האפיפיור ש"הכס הקדוש מאמין שמניעה דרך חינוך על קדושת החיים והשימוש הנכון במיניות, דרך צניעות ונאמנות, היא ההכרחית כדי למנוע את המחלה".

מעניין לציין שעל-פי מחקרים של ארגון הבריאות העולמי (ה־WHO), גברים שנימולו חולים פחות באידס, ולכן ישראל נתבקשה לשגר לאפריקה רופאים שילמדו את ניתוח ברית המילה. כך, אחרי מאות שנים בהן אנשי הכנסייה שמו ללעג את המנהג היהודי, חייב היום כל בר דעת להסכים שהיה בזה צמצום של בעיית ההדבקה. יש להעיר שלאדם קתולי יש אמנם הזכות להינשא בכנסייה לבן המין השני ללא קשר לדתו (עמ' 156), אך זאת בתנאי שהנישואין ייערכו אכן בכנסייה, ועל-פי הדת הקתולית הנחשבת כעליונה.

פרק אחר מוקדש לפדופיליה ופגיעה בילדים וצעירים. מקרים כאלה זכו לאחרונה להד תקשורת נרחב. גם אם הכנסייה נאלצה לשלם פיצויים עצומים לנפגעים, הרי שלנוק המוסרי אין כופר. הפרשות האומללות האלו גרמו למחשבות חדשות בתוך הכנסייה לגבי חיי הפרישות של הכמרים, אך עד כה הכנסייה לא שינתה דבר בנוגע לכך.

לעת עתה, הדוקטרינה הקתולית מחייבת פרישות מינית של כמריה כ"רכיב הכרחי ועקרוני של חיי הכמורה" (עמ' 160). ייתכן שבעתיד יחולו שינויים, מה גם שלעובדות הקיימות כיום יש השלכות שליליות

ביותר עבור הכנסייה: מצד אחד, הפדופיליה של כמה כמרים, ומצד שני ההפחתה הניכרת במספר הכמרים.

המחבר עומד על המבנה והאופי של "מוסדות חיים מוקדשים". לא מצאתי בתיאוריו שום אזכור של הקשיים העצומים הנערמים בפני אותם הנזירים שקצה נפשם ורוצים לעזוב את המוסד בו הם חיו. בין הנזירים החיים בארץ יש גם מיעוט שמנסה להשתחרר מכבלי המנזר. המחבר מקדיש פרק שלם לסקרמנטים, ובראש ובראשונה הטבילה. בפרק על הטבילה אין שום אזכור לשימוש הכוחני שנעשה במנהג זה, הנוהג הנפסד של "טבילה בכוח" שהיה מקובל בכנסייה הקתולית כלפי ילדים יהודים במשך מאות שנים. למשל, במאה ה-18 ברומא, כאשר קתולים חדרו לגטו כדי לחטוף משם ילדים ולהביאם לבית הקטכומני (אלו העומדים להתנצר) להטבלה.⁴ דוגמא מפורסמת היא זו של הילד מורטרה בבולוניה בשנת 1859, שהוטבל בסתר על-ידי עובדת בית נוצרית, נלקח אל האפיפיור ולמרות התערבותם של כל גדולי הדור באירופה, לא הוחזר למשפחתו. בסופו של דבר הוא הוקדש ככומר, ומת בבלגיה בזמן מלחמת העולם השנייה.⁵ לא היה זה המקרה האחרון. בזמן מלחמת העולם השנייה ילדים יהודים שחיפשו מקלט במנזרים הוטבלו בניגוד לרצון הוריהם, במיוחד במקרים בהם ההורים נרצחו במחנות השמדה. אין מספרים מדויקים, אך מדובר על אלפים, וידוע למשל המקרה של שני האחים פינאלי בצרפת שנותרו יתומים, הוטבלו, הוברחו על-ידי הכנסייה לספרד, ורק בהתערבות בית המשפט העליון בצרפת הוחזרו אחרי שש שנים לקרובי משפחתם בישראל.⁶

שאלת היחס ליהודים הייתה אולי חשובה לכנסייה מאז היווסדה, אבל על-פי רוב במשך הדורות יחסה היה אחד בלבד: לרדוף את

Marina Caffiero, *Battesimi forzati*, Viella, Roma, 2004. 4

David I. Kertzer, *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, Vintage Books, 5
New York, 1998.

Germain Latour, *Les deux orphelins, l'AFFAIRE FINALY 1945-1953*, 6
Fayard, 2006.

היהודים. העיקרון שאין להחזיר ילד יהודי אשר הוטבל, גם אם הנסיבות בהן הוטבל היו מוזרות, הופעל במספר מקרים.

המחבר עומד על הנוסח החדש של התפילה "שלוש לך מרים" ("אווה מריה"), ומספר שה"קתולים דוברי עברית" (יהודים מומרים בישראל) שינו את הנוסח לנוסח הפותח במילים "רוני מרים". לא ברורה לי הכוונה, ולא מובנת מטרת השינוי.

הסוגיה של הקשר בין היהדות לנצרות היא סוגיה מורכבת, ואין ברצוני להיכנס לפרטי פרטיה. אזכיר רק את ספרו של יעקב נויזנר שיצא לאור באיטליה.⁷

המחבר מזכיר שנוצרים רבים עונדים תליון עם צלב, דבר שנראה לו דומה למזוזה היהודית. לדעתי אין בכך הצהרה על זהותם הדתית כפי שהוא כותב, אלא אך ורק מנהג שגובל בביטוי גשמי לאמונה רוחנית. אצל היהודים, המזוזה מכילה קלף עם קטעים מן התורה, וחשיבותה נובעת ממה שכתוב בה. על כן, אין הדברים דומים. הנוהל היהודי דומה למה שמקובל אצל מוסלמים אחדים באפריקה, שנושאים על החזה תליון ובו פסוקי קוראן.

המחבר בוחר להחליף את הביטוי "פולחן הקדושים" ב"הערצת קדושים", כדי להבחין בין היחס לאל והיחס לקדושים. שינוי השם אינו משפיע על מהות "הערצת הקדושים", שהרי יש בה סממנים של עבודת אלילים. גם כשסוגדים לפסל אפשר לומר שהמטרה הסופית היא האל, אך לאדם יהודי הדבר נראה כעבודת אלילים (עמ' 180). גם היהדות אינה נקייה לחלוטין מנטיות כאלו, אם כי בקנה מידה מצומצם בהרבה.

ביחס לשרידי קדושים, המחבר טוען ש"השריד מראה ומבטא את הקשר שיש לכנסייה הארצית עם הכנסייה שבשמים". הסבר זה נראה לי תמים. מאחורי הנימוקים הדתיים הסתתרה כוונה כלכלית ברורה (עמ' 182-183). במשך הדורות התפתחה פעולה נרחבת למען איסוף שרידים המיוחסים לקדושים. כבר במאה האחת-עשרה כותב סופר

Jacob Neusner, *Ebrei e Cristiani, il mito di una tradizione comune*, San 7 Paolo Edizioni, 2009.

יווני באירוניה מובלטת על רומאי אחד שכבר הביא לרומא עשרים ידיים ושלושים עיניים של קדוש מסוים. תעשיית שרידי הקדושים התפתחה במשך הדורות, והפכה לאחד מעמודי התווך של הכלכלה הרומית. המערב היה עני יחסית בשרידי קדושים, וממקומות שהחזיקו שרידי קדושים התפתחו שמועות על נסים שהתרחשו כתוצאה ממגע עם שרידי הקדוש. המקומות האלו הפכו למרכזים חדשים של הפנטזיות הנוצריות ושל פולחן עממי, והלכו והתרכו.

בימי הביניים, השיטה לקבלת אינדולגנציות (כתבי מחילה) הייתה בעלייה לרגל למקומות הקדושים. עולי הרגל יכלו להיפטר מהאשמות כבדות, כמו רצח וניאוף. רומא הייתה רק תחנת ביניים בדרך לארץ הקודש. היות ובסוף המאה ה-13 אירופה הנוצרית איבדה את השליטה בארץ הקודש, צריך היה למצוא לה תחליף.

האפיפיור בוניפציוס ה-XIII קבע ששנת 1300 תהיה שנת יובל, ותיחג ברומא, ובכך הסיט את הזרמים של עולי הרגל מארץ ישראל ומספרד (המבקרים בסנטיאגו דה קומפוסטלה) לרומא. מרכז העולם הנוצרי עבר מירושלים לרומא, מקום שנחשב קדוש גם בגלל שהקברים של פאולוס ופטרוס ושרידי קדושים אחרים נמצאו שם.

בוניפציוס ה-XIII, היחיד שהיה מוסמך להעניק אינדולגנציות, הכריז על אינדולגנציה מלאה עבור שנת היובל של 1300 בחגיגות ברומא. בצורה זו, רומא הפכה ליורשת של ירושלים, כמרכז עולמם של המאמינים. אם קודם ניתן היה להשיג אינדולגנציה בעיקר על-ידי הצטרפות למסעות הצלב, עתה, בעקבות שנת היובל, הפריווילגיה ניתנת למי שערך את הנסיעה לקברי השליחים ברומא. תחילה קבעו את שנת היובל פעם במאה שנה, אבל ב-1350 נקבעה שוב שנת יובל, ולאחר מכן נקבעה הפסקה של 25 שנים בלבד. תכיפות קביעת שנת היובל נובעת גם היא מהערך הכלכלי שמילאה.

ה"פנטקוסט", המקביל לחג השבועות, הוא דוגמא נוספת להרגל הכנסייה ליטול סמלים יהודיים ולהעניק להם פירוש חדש שלא מתחייב מספרי הקודש היהודיים (עמ' 204).

כת חדשה שהוזכרה לעיל, ה"ניאור-קטכומני", הלכה רחוק יותר, וכללה בפולחנה אמירת "שמע ישראל" בעברית. לימים נמצא אפילו שר בממשלת ישראל שראה בכך תופעה חיובית. הניאור-קטכומני

הקימו כנסייה וקולג' משלהם סמוך ל"הר האושר" בכנרת. הם גם סיגלו לעצמם ריקודי הורה ואימצו פרטים שונים מהמסורת היהודית, כאשר כוונתם היא להשריש את הרושם שהנצרות היא התפתחות טבעית של היהדות. היהדות, לשיטתם, גם היא למעשה נוצרית. ה"ניאו-קטכומני" הם תופעה חדשה, שהופעתה הפומבית הבולטת הראשונה הייתה בשנת 2000. הכנסייה מפתחת את פעילותה של הכת הזו.

תחת הכותרת "אתגרים קתוליים" מקדיש המחבר פרק שלם לבעיות בנות זמננו. הוא מזכיר שנשים אינן יכולות לקבל הסמכה קתולית, המקובלת היום אצל כנסיות אחרות.

המחבר מציין, בנוגע למעמד ה"עמאים", שהכנסייה איננה דמוקרטית, אם כי קתולים רבים סבורים שראוי לשלב בה אלמנטים דמוקרטיים.

המחבר מזכיר גם את עניין הקולגיאליות, דהיינו מערכת היחסים בין ההגמונים לאפיפיור. אני מסכים עם המחבר ש"מציאת נוסחה נכונה" לשאלות הקולגיאליות הינה אתגר עצום כיום עבור חברי הכנסייה כולם. לעומת זאת, אינני חושב שתקופתו של יוחנן פאולוס השני אופיינית במרכז עצמה רבה בוותיקן. לדעתי המרכז קיים מאז ומתמיד בכנסייה הקתולית. ההבדל המהותי היחידי הוא שתחת אפיפיור זה הדבר הובא לידיעת כל המאמינים בשל השימוש המוגבר באמצעי התקשורת בו הצטיין אפיפיור זה, כפי שכבר הזכרתי לעיל.

המחסור בכמרים הינו חמור למדי כפי שבצדק מציין המחבר, ולפי כל התחזיות צפוי המצב להחמיר מאוד במרוצת הזמן (עמ' 216). באשר לסיבות למחסור הזה אינני תמים דעים איתו. חושבני שהחובה להימנע מקשר טבעי עם נשים היא אחת הסיבות למיעוט המועמדים לכהונה, יותר מאשר ירידה היוקרה המיוחסת לתפקידם. על כל פנים, תהיה הסיבה אשר תהיה, הכנסייה תיאלץ למצוא פתרון בהקדם.

הוראת מועצת הוותיקן II לקיים "דיאלוג של אחווה" עם היהודים איננה מתקיימת. למעשה, מה שמתרחש כיום איננו דיאלוג כלל וכלל. הכנסייה והרבנים בוחרים בנושאים "פרוזה". למשל, בינואר 2010 הנושא שנבחר היה "האקולוגיה", נושא שבלי ספק שני הצדדים יכולים להסכים עליו.

המחבר מזכיר במיוחד את הכרת הוותיקן בישראל בשנת 1993. אין לשכוח שהכרה זו באה 45 שנה אחרי הקמת מדינת ישראל, ורק אחרי אירוע חיצוני – לחיצת היד בין רבין וערפאת על מדשאות הבית הלבן. מאז, היחס הרשמי של הכנסייה לישראל הוא של ביקורת מתמדת, ולפעמים השוואת הישראלים לנאצים. גם על ביקורו הממלכתי של יוחנן פאולוס השני בישראל השמעתי בזמנו הערות ופרסמתי אותן.⁸

אני סבור שאין לשכוח את הפעילות האינטנסיבית של יוחנן פאולוס השני כדי לנצר את השואה, שהתחילה עוד בהיותו בישוף בקרקוב, בטקס להפיכתו של מקסימיליאן קולבה למבורך. בנאומו מה-20 לאוקטובר 1971 ברדיו הוותיקן, הבישוף וויטיווה (Wojtyła) אמר שבמקום זה (אושוויץ) יש להקים כנסייה, בהתאם למנהג שהחל במאה הראשונה, כאשר בנו כנסיות על קברי קדושים מעונים (מרטירים).

בביקורו באושוויץ ב-7 ביוני 1979 הוא השווה את אושוויץ לגולגותה, המקום עליו מוקם הצלב של ישו. בכך התכוון להפוך את המקום למקום קדוש לנוצרים. בנאומו באושוויץ דיבר על שישה מיליוני פולנים שאיבדו את חייהם במלחמת העולם השנייה, חמישית מהאומה.⁹ הוא השתמש בכוונה במספר שישה מליון שלא על מנת לציין את היהודים שנרצחו.

בשנת 1984 הוא רצה להקים מנזר באושוויץ (במבנה קיים), ורק אחרי דיונים ארוכים עם ארגונים יהודיים הסכים בשנת 1993 להזיזו בחמש-מאות מטרים,¹⁰ אבל במקום נשאר צלב בגובה שבעה מטרים. ב-1 במאי 1987 הודיע על הפיכתה של אדית שטיין למבורכת. שטיין, שנולדה יהודיה אך התנצרה, נרצחה באושוויץ באוגוסט 1942

Sergio I. Minerbi, *The Visit of The Pope to the Holy Land*, Foreign Office: 8 Jerusalem, 2000

John Paul II, "Omelia di Giovanni Paolo II al Campo di Concentramento 9 . 7 June 1979, www.vatican.va [italian], di Brezezinka"

Micheline Weinstock, *Pourquoi le carmel d'Auschwitz*, Editions de 10 l'Universite de Bruxelles, 1990

, כיהודיה. תאריך מותה נבחר על ידי הכנסייה כיום השואה.¹¹ הפיכתה של שטיין לקדושה, בהמשך, היא חלק ממדיניות של נטילת האופי היהודי מהשואה בכלל ומאשוויץ בפרט.

באשר לאנטישמיות מודרנית, האפיפיור הוציא ב-18 במאי 1986 אנציקליקה (אגרת רועים) בשם "Dominum et vivificantem" ("האדון והמחייה"), ובה הוא מזכיר את החטא הגדול ביותר שאדם יכול היה לעשות, דהיינו, ההרג של ישו בנו של האלוהים.¹²

כמה שנים לאחר מכן, ב-1991, יוחנן פאולוס השני הגדיר את האנטישמיות כחטא, ואמר בבודפשט "אנחנו חולקים התחייבות משותפת של נוצרים ויהודים להכיר אחד את השני יותר טוב, לעסוק בדרושיח, ולשתף פעולה בתחום זכויות האנושות, חינוך דתי ולוחמה נגד האנטישמיות".

המסמך "We remember", שהוזכר על-ידי המחבר, מכיר בעובדה שהשואה הייתה אירוע מרכזי בתולדות המאה. ראשית, אין במסמך זה שום לקיחת אחריות מצד הכנסייה להפצת האנטישמיות שקדמה לנאציזם ושבוודאי הכינה את הקרקע להשתרשותו. המחבר מזכיר את המחלוקת הציבורית סביב האפיפיור פיוס ה-XII, ופעלו ומחדליו בזמן מלחמת העולם השנייה. אזכיר רק פרט אחד בסוגיה זו. ההימנעות של פיוס ה-XII מהצהרות פומביות לגבי היהודים היא מן המפורסמות. לשיא הגיע כאשר לא הגיב כלל לתפיסתם של 1024 יהודים ברומא ושיגורם לאשוויץ. אני מסכים עם אמירתו של המחבר לגבי פיוס ה-XII, ש"לו היה פועל באופן פומבי ולא רק באמצעים דיפלומטיים, ייתכן שגורל יהודים לא מעטים היה שונה" (עמ' 244). למשל, במקרה יהודי רומא, שחיכו שלושה ימים ברומא בטרם נשלחו לאשוויץ, מילה אחת של האפיפיור הייתה יכולה אולי להפנות את הרכבת למטהאוזן וסיכוייהם של רבים להישאר בחיים היו גבוהים

.Beatificazione di Edith Stein, 1° maggio 1987 11

.Giovanni Paolo II, Dominum et vivificantem, 18 maggio 1986 12

בהרבה. מאושוויץ חזרו רק 15 אנשים מתוך 1,024 יהודי רומא שנלקחו מתחת לחלוננו של האפיפיור.¹³

בדצמבר 2009 האפיפיור בנדיקטוס ה־XVI נתן את הסכמתו להתחלת ההליך שאמור להפוך את פיוס ה־XII למבורך. לא רק שהכנסייה איננה מוקיעה את שתיקתו של מי שהיה האב המוסרי של העולם הנוצרי בזמן המלחמה, היא אף נוקטת בפעולות בלתי הפיכות לטיהור שמו.

המחבר כותב "תרומת העם היהודי לשיפור היחסים בינו ובין הכנסייה אינה תמיד קלה לזיהוי" (עמ' 245). נשאלת השאלה, מדוע צריך העם היהודי לעשות מאמצים נוספים לשיפור היחסים עם הכנסייה הקתולית. היו אלו הנוצרים אשר במשך מאות שנים רדפו את היהודים, ולא להיפך.

מאחר ובמשך מאות בשנים היהודים סבלו מרדיפות הכנסייה הקתולית, יהיה זה רק טבעי שהכנסייה, אם אמנם יש אמת בהצהרותיה, תרצה לנסות ולשפר את היחסים. מוזרה טענת המחבר שארגונים יהודיים מסוימים רוצים "להמשיך וליהנות מהיתרונות שמביא מעמד הצד הסובל". היהודים לא רוצים להמשיך להשתייך לצד הסובל.

השינוי היחידי שחל במשך אלפיים שנה הוא צמצום מסוים של האשמה הקולקטיבית של כל היהודים מכל הדורות ברצח ישו, צעד חשוב בלי ספק, אך לא מספיק. כדי למחוק מאות שנים של רדיפות אנטישמיות, הייתי מצפה ליחס שונה מצד הכנסייה כלפי היהודים בכלל ויהודי מדינת ישראל בפרט.

באשר ליחס הנצרות לאסלאם (עמ' 246), נראה לי שהוויקן לא מסוגל להבדיל בין אסלאם מתון ואסלאם פונדמנטליסטי, ובשניהם הוא מגלה רוחניות הראויה לשבח. המחבר מייחס לאפיפיור הנוכחי את הדעה "שהאלימות נטועה באופן עמוק במורשת המוסלמית". נכון שבהרצאתו ברגנסבורג ב־2006 האפיפיור בנדיקטוס ה־XVI יצר

Sergio I. Minerbi, "Pio XII, il Vaticano e il Sabato nero", *Nuova Storia* 13 n.3, Maggio-Giugno 2002 Contemporanea, Anno VI.

רושם זה, אבל מהר מאוד נאלץ לשנות את עמדתו, כפי הנראה בלחץ הקוריה.

יתר על כן, מסיבות פוליטיות, הוותיקן חושש שגינריו של הפונדמנטליזם רק יחמיר את המצב, ולכן נמנע בקפדנות מאז 2006 מכל גינוי. גם כאשר, כפי שאירע ב־3 ביוני 2010 באיסקנדרון שבתורכיה, בישוף קתולי נרצח על־ידי מוסלמי פנאטי, הכנסייה הרשמית לא פצתה פה. כך קרה גם במקרים אחרים, כמו למשל במקרה רצח של שבעת הכמרים באלג'יריה ע"י טרוריסטים אסלאמיים. עמדה זו ראויה לכל גינוי, והיא חזרה גם בסינוד האחרון של המזרח התיכון (באוקטובר 2010), שבו הביקורת היחידה מופנית כתמיד כלפי הישראלים.¹⁴

האיום הרציני ביותר עבור הקתולים במזרח התיכון נובע מהפונדמנטליזם האיסלאמי, שרוצה לחסל את נוכחותם, ואם יש צורך – גם באמצעים אלימים. הכנסייה לא מצאה עד עכשיו שום דרך להתנגד לאיום ענק זה, המלווה במעשים שכולם מכוונים לסילוק הנוצרים מהאזור. הסינוד של המזרח התיכון לא הזכיר ולו ברמז בעיה זו, וייתכן שהיעדר התייחסות כלשהי עודדה מעשים אלימים מצד הפונדמנטליסטים האיסלאמיים. כך זה היה ברצח 42 סורים קתולים בכנסיית Our Lady of Salvation בבגדד ב־31 באוקטובר 2010, וכך היה ברצח 21 קופטים באלכסנדריה שבמצרים חודשיים לאחר מכן, ב־1 בינואר. האפיפיור בנדיקטוס ה־XVI גינה את האלימות האבסורדית והאכזרית, אך לא ציין בגינויו אף ארגון כמבצע אפשרי של הפיגוע.

הכנסייה מעדיפה לכופף את הראש ולהמתין שגל האלימות יעבור מעליה. אין זה נכון שהכנסייה מחוסרת אמצעים, ויש להניח שגינריו רשמי ופומבי נגד הפונדמנטליסטים היה נקלט אצל האחראים למעשים אלו, שנראים מתואמים ונובעים מאותו המקור, למרות השוני במקומות הביצוע. אין לאף אחד מרשם נגד הטרור, אבל שתיקה לבטח לא עוזרת.

Sergio Minerbi, The Anti-Israel Synod, *The Jerusalem Post Report*, 14 14 February 2011.

תיאור חד-צדדי של הכנסייה הקתולית

לבסוף, ייתכן שיהיו ישראלים שימצאו עניין בספר זה כדי להבין טוב יותר את הכנסייה הקתולית. אבל מן הדין היה להגיש להם תיאור מאוזן יותר ולא רק תיאור שמקבל מראש כנכונות את כל עמדות הכנסייה.

מאקדמאי אנו רשאים לצפות למידת מה של אובייקטיביות ושל ביקורת. המחבר בחר בהזדהות מוחלטת עם הכנסייה הקתולית, וטעמו עימו. כתיבתו כביכול עובדתית אך בלי ביקורת כל שהיא, ובלי התייחסות לדעות אחרות, ובכך לוקה בחסר ואף מטעה.

סרג'יו יצחק מינרבי, ירושלים

מאבותיה?



במדור "פותחים ספר", הארץ/ספרים, 3 בפברואר 2010, מובאים קטעי הפתיחה ליצירתו של סנקא על קוצר החיים בתרגומה החדש של נאווה כהן. כבר במשפט הראשון המצוטט, הופך "פאולינוס" של סנקא ל"פאובלינוס": נו טוב, השמות הלועזיים האלה! למה לא לקרוא לולמשל "פנחס", או "פסח"? אבל כבר במשפט הראשון המקדים ציטוט ארוך זה נאמר לנו:

"על קוצר החיים" (נהר ספרים, מרומית: נאווה כהן) הוא חיבור אתי, במתכונת הרצאה שכתב הפילוסוף הרומי סנקא, מאבותיה של תורת הסטואה, במאה הראשונה לספירה.

מאבותיה של תורת הסטואה? אילו טרח המצטט וקרא אפילו את הערה 40 לתרגום שלפנינו, עמוד 92, היה מוצא בה: "זינון איש קיטיון (263-335 לפנה"ס), פילוסוף הלניסטי, מייסד האסכולה הסטואית". אין זה עניינו כאן להכריע בשאלה אם היו הסטואים "אסכולה" מאורגנת, עם ראש האסכולה, מזכיר, גזבר וכיוצא באלה, דוגמת האסכולה שיסד אפלטון באקדמיה, או רק "תנועה רוחנית" (כפי שכנה אותם אחד מגדולי החוקרים של הסטואה, מקס פולניץ). עיקרו של דבר הוא שמייסדה של דרך החשיבה הסטואית נפטר לקראת אמצע המאה השלישית לפני ספירת הנוצרים, ואילו סנקא נולד בשנים הראשונות של המאה הראשונה לספירת הנוצרים. למעלה ממאתים וחמשים שנה מפרידות בין מותו של זינון ללידתו של סנקא. בשנים ארוכות אלה העמידה הסטואה כמה וכמה פילוסופים חשובים ככריסיפוס (המכונה "מייסדה השני של הסטואה"), דיוגניס מבבל ואנטיפטרוס מטרסוס – וכן את פנאיטיוס ופוסידוניוס (מאות 1-2 לפני סה"נ), שהפילוסופיות שלהם מכונות במחקר "הסטואה האמצעית". תקופתו של סנקא שייכת כבר למה

שהחוקרים מכנים היום "הסטואה החדשה". קשה להניח שמי שתפקידו הוא 'סתם' לצטט כמה קטעים מספר חדש ידע פרטים 'קטנים וזניחים' מסוג זה: אך תאריכיהם של זינון ושל סנקא נתונים בספר שלפנינו. לומר על מי שחי למעלה ממאתים שנה אחרי "מייסד האסכולה הסטואית" שהוא "מאבותיה של תורת הסטואה"?

זהירות: פדנטיות פילולוגית דוגמטית

לעתים מזומנות – אחת לכמה חדשים או שנים – הולך הפרופסור אהוביה כהנא בעקבות הפילוסוף בפוליטיאה של אפלטון, ויורד מאור השמש אל חשכת המערה כדי לחלוק מחכמתו לבשר ודם ולהאיר את עיניהם של הישראלים הנבערים מדעת על הנעשה במחקר המודרני, שהוא – הפרופסור אהוביה כהנא – הוא נציגו המובהק. הוא עושה זאת בסמכותיות שאינה סובלת ערעור, בחינת מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל. הפעם עשה זאת במאמר בהארץ/תרבות וספרות מ-25.12.2009, המכונה "רוקמת מזימות על כס ססגוני" – מאמר בקורת על תרגומו של שמעון בוזגלו לשירי ספפו. הוא משבח את בוזגלו "על מיומנותו הלשונית (בעברית) והפילולוגית (ביוונית)" ועל לשון התרגום שהיא "בדרך כלל נקייה, עדכנית, ולא אחת מרגשת, ללא שימוש מופרז או מאולץ בשפה ובתחביר 'גבוהים' או 'נמוכים'". הקורא מצפה כאן לדוגמאות מן התרגום עצמו, בהשוואה למקור הינני – או גם לתרגומים אחרים. הוא מקבל דוגמא אחת, בקטע של כחמש עשרה שורות, שכל כלו הוא דיון פילולוגי כביכול על המלה הראשונה בשיר היחיד של ספפו שהגיע אלינו בשלמותו במסורת כתבי היד. נביא קטע זה על כרעו ועל קרביו:

בפרגמנט מס' 1, למשל, בשורה הראשונה (עמ' 29), מתרגם בוזגלו את המלה היוונית Poikilothron במלים "על כס ססגוני". העברית מדויקת וציורית. אינני יכול לחשוב על תרגום טוב או יפה יותר. אך ההערה הארוכה בעמוד הבא

מסבכת ומעממת את העניין, ואינה מבהירה גם את טיבו של אותו "כס ססגוני" כפי שהוא נראה באור המחקר המודרני. המלה היוונית Poikilos, ססגוני, מתקשרת לאפרודיטה ובמיוחד לשנינות מחשבה ולזיקה המיוחדת שבין יצר (אפרודיטה), שנינות ומזימות נשים כפי שהן מתגלמות, למשל, בספר ה-14 של האיליאדה של הומרוס, בסצינת "פיתוי זאוס" באמצעות ה"חזייה" (אבזר לבוש נשי אינטימי כזה או אחר, במקור Kestos) הססגונית של אפרודיטה. בוזגלו מציין בהערותו כי קיים במקום זה גם נוסח חליפי ("אפרודיטה בעלת[המוח הנפתל") וכי זה מייתר את המלים "רוקמת מזימות" בהמשך. אבל נוסח זה הוא בסך הכל גירסה מוחצנת יותר של אותו רעיון הקשור ב"מזימות".

כהנא מעיד על עצמו, בקטע שלפני זה שצטטנו כאן, במלים "כותב שורות אלו (שהוא פילולוג קלאסי על פי הכשרתו)". יורשה לנו איפוא לדון בכמה מדבריו מנקודת מוצאה של הפילולוגיה הקלאסית. נניח לרגע לכך שכל שלוש המלים היוניות המובאות כאן בתעתיק לאותיות לטיניות מתחילות באות גדולה. בפילולוגיה הקלאסית נהוג שרק מלים שהן שמות עצם פרטיים (או שמות תואר הנגזרים משמות עצם פרטיים) מתחילות באות גדולה — במקור, בתרגום או בתעתיק. אף אחת משלוש המלים האלה אינה שם עצם פרטי או שם תואר הנגזר ממנו. אבל זאת כבר כמעט פדנטיות לשמה — ועוד נחזור לענין הפדנטיות, לשמה או שלא לשמה.

ומה על אותו "אבזר לבוש נשי אינטימי" המכונה keston? הקורא העברי התמים יניח כמובן מאליו שהמלה keston היא שם העצם המיוחד לאותו "אבזר לבוש נשי אינטימי". מי שיבדוק במקור את השורות 214-215 של הספר ה-14 של האיליאס יגלה — אם עדין לא שכח את היונית ההומירית שלו — שאותו keston אינו אלא שם תואר, הנלווה לשם העצם himas, שפירושו המקובל הוא מחוך או חזיה. במקור: ἐλύσατο κέστον ἱμάτια ποικίλου, "היא התירה את המחוך הרקום הססגוני". התואר keston קשור אטימולוגית בפועל κεντέω, לנקוב חורים, ומכאן לרקום. רק בספרות ההליניסטית —

ככל הנראה בעקבות קטע הומירי זה — הופך שם התואר לשם עצם. עיון במילון היווני-אנגלי של לידל-סקוט-ג'ונס-מקנזי, עמוד 944, היה מזכיר פרטים אלה לאהוביה כהנא; ולמיטב ידיעתי, גם המחקר המודרני שבמודרנים בלשון היוונית העתיקה לא נסה לערער עובדות יסוד לשוניות אלה. אך ככל הנראה החיטוט הפדנטי במילונים, ואולי אף עצם ההבחנה הקטנונית בין שמות עצם ושמות תואר, הם לא בדיוק לכבודו של הפרופסור. ועוד: נכון הוא כי "שנינות ומזימות נשים... מתגלמות, למשל, בספר ה־14 של האיליאדה של הומרוס", ואמנם שם מתואר אותו "אבזר נשי אינטימי" בתואר *poikilos*: אך הרי גם כהנא מתרגם זאת כ"חזיה... הסגנונית של אפרודיטה". אילו היה בודק במילונים ההומיריים, או היוניים בכלל, היה מגלה ללא מאמץ רב שתואר זה, *poikilos*, נלווה לעתים לא מעטות בשירה ההומירית (וגם בשירה היוונית שאחריה) ל'אבזרי לבוש נשיים' (ולא של אפרודיטי בלבד). ממה נפשך: או שאותו "אבזר" הוא ססגוני, פשוטו כמשמעו, או שאותה ססגוניות אינה אלא משל לשנינות ומזימות נשים.

נחזור איפוא לשם התואר של אפרודיטי עצמה בשורה הראשונה של שירה של ספפו. אצל כהנא הוא "המלה היוונית *Poikilothron*". צר לי, אך אין מלה יוונית כזאת.

[כאן אבקש את סליחתם של אלה שידיעת היוונית שלהם עדין בשלביה הראשונים, ואסביר את התופעה ליודעי יוונית שנה ב' ואילך. המלה שאנו דנים בה כאן מופיעה בכל ההוצאות המודפסות הידועות לי כ־ *ποικιλόθρον* — או בתעתיק לאותיות לטיניות *poikilothron*, והסימן ('הגֶרֶש') שבסוף המלה מעיד על השמטת אות. האות/תנועה ϵ (e) הושמטה כאן מסבות פוניטיות — מה שהמדקדקים מכנים *elision* — לפני המלה הבאה, המתחילה באות/תנועה, $\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau'$ (שגם בה, אגב, חלה אותה השמטה של אות/תנועה סופית לפני עוד מלה שמתחילה באות/תנועה). ללא אותה *elision* היתה מלה זאת בשלמותה *poikilothrone*, שהיא יחסת הפְּנִיָה — *vocativus* — של שם התואר *poikilothronos*. יכול היה הפרופסור כהנא לזכור ששם תואר שמרכיבו השני הוא שם עצם מן הנטיה השניה המסתים ב־*os* מסתים

גם הוא ב־os¹. למשל — ואני נוטל מקבילות אלה מאחד המפרשים 'הפדנטיים והפילולוגיים' של השירה הלירית היונית, הרברט ויר סמיית, בפירושו לשורה זאת² — aglaothronos, homothronos, neoploutos, philologos, או chrysothronos, liparothronos. — ואלה רק דוגמאות שמצאתי בחפוש אקראי ומהיר במילון.

כדי להקדים תשובה לתגובה אפשרית: הגיע הזמן להפסיק את אותו 'תרגיל הש"ג האקדמי' המקובל אצלנו, ולא להטיל הכל על ראשו של 'הבחור הזעזעזער' ז"ל. היום כבר אין חיה כזאת: מדפיסים ישר מנוסח המחשב ששלח המחבר. ולו גם היו עדין מקומות נידחים שבהם יושב עוד סדר דפוס עתיק יומין מעין זה, האם אפשר להניח שמה שכהנא הדפיס כ־poikilothronos (אם יטען שזה מה שהדפיס...) השתבש ל'בחור הזעזעזער' דוקא ל־Poikilothron? למה מה קרה? עד כאן הדיון הטכני בעניני יונית.]

כהנא כותב ש"ההערה הארוכה בעמוד הבא מסבכת ומעממת את העניין, ואינה מבהירה גם את טיבו של אותו "כס ססגוני" כפי שהוא נראה באור המחקר המודרני." אך אם מה שחידש אותו "אור המחקר המודרני" הוא שהכנוי poikilos לאותו "אבזר לבוש נשי" באיליאס 14, 214 — כיון שהוא מופיע בהקשר של "שנינות ומזימות נשים" — גם הוא עצמו אינו אלא תואר לאותן שנינות ומזימות נשים, ייתי ולא אחמיניה. ולגזור גזירה שוה מאותו poikilos שבאיליאס ל־poikilothronos אצל ספפו? מדוע? למה להוציא שני מקראות מידי פשוטם? אילו היה הפרופסור כהנא טורח להציץ בפירושו לשיר זה של אדם שהקדיש את רוב שנותיו לחקר השירה הלירית היונית, דיוד קמפבל, היה מוצא בהערתו לשורה זאת מקבילות ל"כס ססגוני", פשוטו כמשמעו, באיליאס ובאודיסיאה³ — ובדוגמא השניה, כסא

1 See, e.g., Herbert Weir Smyth, *A Greek Grammar for Colleges*, American Book Company 1920, p. 250, §88 N.
2 Herbert Weir Smyth (ed.), *Greek Melic Poets*, New York 1900, p. 230.
3 David A. Campbell, *Greek Lyric Poetry...* London and New York 1967, p. 264.

בביתו של אודיסאוס, מופיע התואר *poikilos*. נו, טוב: כמובן, משום שגם אודיסאוס, ובהשאלה בני ביתו, היו שקועים עד צוואר בשנינות ומזימות, וכמה מהם היו נשים. שהרי לא יתכן שכס או כסא יהיו ססגוניים 'סתם ככה': מה היא על ה־subtext וה־différance?

לכהנא אין מה לומר על אותו "נוסח חליפי" ("אפרודיטה בעלת המוח הנפתל"), אלא שלדעתו נוסח זה אינו "מייתר את המלים 'רוקמת מזימות'" (*δολόπλοκος*): "נוסח זה הוא בסך הכל גירסה מוחצנת יותר של אותו רעיון הקשור ל'מזימות'. אתה הבנת את זה, ברוך? כלומר, דוקא הבטוי "בעלת המוח הנפתל" הוא החצנה של הבטוי "רוקמת מזימות"? המוח בחוץ והמזימות בפנים? או שמא יש כאן סוגיה הגותית עמוקה שלא ירדתי לעומקה? על כל פנים, מה לדעת כהנא מעמדה של אותה גרסה חליפית (בכמה מכתבי היד של דיוניסיוס מהליקרנסוס, שהוא ששימר עבורנו שיר זה בשלמותו), *poikilophron*? האם שתי הגרסאות — כמו "שמור וזכור" בעשרת הדברות — נאמרו בדבור אחד? או שמא יש סבה לכך שכמעט כל העורכים והמהדירים מעדיפים את *poikilothron*? האם לפנינו תופעה שכיחה במסורת כתבי היד העתיקים, ששתי גרסאות שונות לאותה מלה או לאותו בטוי מקורן במה שכתב המחבר עצמו? סתם ולא פירש.

עד כאן הדוגמא האחת לדיון פילולוגי בבעיה ביונית של הפרופסור "שהוא פילולוג קלאסי על פי הכשרתו". והוא ממשיך: "כך או אחרת, בעניינים מסוג זה חשוב להימנע מדרכו הפדנטית של האוזמן. על הפרטים אפשר לדון באופן פרטי, ולרוב אי אפשר להכריע בהם באופן חד־משמעי." נניח לרגע להאוזמן המנוח — עוד נחזור אליו. אך מה היא אותה טרוניה על כך ש"לרוב אי אפשר להכריע בהם באופן חד־משמעי"? מי טען, או יטען, שבקורפוס שירי קשה מן העת העתיקה, שרובו הגדול הגיע אלינו בצורה מקוטעת בגלגול מחילות, וכבר במקורו היה כתוב בסוג של יונית שלא כל יוני היה רץ בה, האידיאל הפרשני הוא "להכריע באופן חד־משמעי" בכל מקום? אולי די בכך שנחפור בשרידי הספרות היונית שהגיעו לידינו וננסה להתקרב ככל האפשר למה שכתבה המשוררת (וגם שם "לרוב אי אפשר" וכו'), ולמשמעות הבסיסית של דבריה, לפני שנפרוש כנפינו

לספירות העליונות של תורת הספרות, הפמיניזם, ומה שכהנא מכנה בשם הכללי "השיח המודרני": נחזור גם לזה. כיצד אפשר יהיה לחוקר או פרשן להתפלסף על שאלות 'כלליות וגלובאליות' הקשורות כך או אחרת — ולעתים קרובות מדי יותר אחרת מכך — לספד ושירתה אם אין הוא יודע דיו את פשוטם של הטכסטס ששרדו ממנה? אם כל מה שאפשר לומר על אותו פשוט הוא כי "לרוב אי אפשר להכריע באופן חד-משמעי", על סמך מה יותר לנו לדרוש תלי תלים של הלכות במקום שפשוטו של מקרא אינו ברור? לכל היותר, יהיה עלינו להוציא פסק דין של non liquet. אך שוב, מה היא הדוגמא שמביא כהנא לאותה אזהרת ראשית בקשר לאי-הודאות הכרוכה בפרטים? "יש כמה עדויות, למשל, לכך שהפפירוס היה חומר כתיבה זול יחסית... וכנראה לא ממש 'מצרך יקר' כפי שמציין בוזגלו (בעמ' 20)". הדבר אינו כה פשוט: היו זמנים במקומות שונים בעולם היווני וההלניסטי שהפפירוס היה זול יחסית והיו זמנים של יוקר ואפילו אינפלציה. הרי אנו דנים כאן בכמה מאות שנים ובמדינות שהשתרעו לארכו ולרחבו של הים התיכון. נו, טוב, נניח לזה. אך דוקא על זה יצא הקצף? כהנא ממשיך: "אבל אפשר לעשות בתרגום זה כמעשה ר' מאיר אשר 'רימון מצא, תוכו אכל וקליפתו זרק' (במקור, האמירה נאמרת על האופן שבו על יהודי להשתמש ב"חוכמה יוונית)". גם כאן לא טרח כהנא לבדוק אם יש כסוי להצהרתו. אותו מאמר על רבי מאיר דבר אין לו ול"אופן שבו על יהודי להשתמש ב"חוכמה יוונית". הנה הקטע במקורו, בבלי, חגיגה טו ב:

אשכחיה רבה בר שילא לאליהו א"ל מאי קא עביר הקב"ה
 א"ל קאמר שמעתא מפומיהו דכולהו רבנן ומפומיה דר"מ
 {=דרבי מאיר} לא קאמר א"ל אמאי משום דקא גמר שמעתא
 מפומיה דאחר א"ל אמאי ר"מ רמון מצא תוכו אכל קליפתו
 זרק.

מדובר איפוא בדברי תורה שלמד רבי מאיר מרבו אלישע בן אבויה שייצא לתרבות רעה, התיוון, ונקרא 'אחר'. 'אם כבר, הרי דוקא אותה 'קליפה' שזרק רבי מאיר מרמזת על הצד היווני של אלישע בן אבויה, והתוך הוא דברי התורה שלמד ממנו רבי מאיר.

יוחנן גלוקר

עיקר מאמרו של כהנא אינו נסב, כמובן, על אותם "הפרטים" ש"לרוב אי אפשר להכריע בהם באופן חד-משמעי." כל אותו דיון קצר, ובעיתי כפי שהראיתי, ב"כס הססגוני", ואותה הערה על מחירו של הפפירוס, לא באו אלא להראות שעניינים זניחים אלה אינם עיקר עבודתו של מי שרוצה להבין כהלכה את שירי ספפו. עיקרו של המאמר — אפשר לומר, עיקר האמונה הראשון והחשוב ביותר באמתחתו של אהוביה כהנא — הוא הצורך במלחמה ללא לאות באותם פילולוגים פדנטיים, והעמדתם של כוכבי "המחקר המודרני" במקומם. או העמדת מה שכהנא קורא לקראת סוף מאמרו "סוגיות הגותיות עמוקות", או סתם "שאלות הגותיות" במרכז הדיון. קרוב לתחילת המאמר כותב כהנא:

הפילולוגיה הקלאסית, שהיא הדיסציפלינה המדעית שביסוד חקר יוון העתיקה וספרותה, היא, כהגדרתו של הבלשן רומאן יקובסון (ממייסדי "אסכולת פראג", ודמות מרכזית בהגות הבלשנית של המאה העשרים), "אמנות הקריאה לאט". לקרוא לאט אפשר ביותר מדרך אחת, כמובן. יש, לעתים, שעולם ומלואו מתמקדים במלה אחת, ובמקרה כזה יכולה הקריאה האטית לפתוח את הדלת לעולם, או מוטב לומר לעולמות חדשים. אך יש, לעתים, שה"קריאה האטית" מובילה לנוקדנות כבדה כעופרת, אשר, במסווה של למדנות מופלגת, מרוקנת את העולם מכל משמעות. במלותיו המדכאות של הפילולוג הלטיני והמשורר א"א האוזמן, "אנו הפדאנטים יודעים טוב יותר".

איך אומרים בעברית ישראלית? "איזה קטע!" הקורא הרגיש יחוש מיד שיש כאן הנגדה, העמדת זה לעומת זה, של יעקובסון, שכהנא מציג כמה מ'תעודות הכשרות למהדרין' שלו: אסכולת פראג, שהקורא הישראלי הממוצע אינו בדיוק אמן עליה, אך מפיו הסמכותי של המומחה כהנא 'זה נשמע רציני'; ועוד "דמות מרכזית בהגות הבלשנית של המאה העשרים": מפי אדם גדול כזה, תהיה הגדרתו אשר תהיה, יבורך כל ישראל — ולעומתו איזו דמות נכאים של "הפילולוג הלטיני והמשורר א"א האוזמן", שגם הוא אינו מותג

מרכזי בתרבות הישראלית, אך עצם הצגתו המינימאלית והצגת דבריו כ"מלותיו המדכאות" כבר משפיעה מראש על הקורא שאינו מצוי בדברים אלה טעם לפגם. יעקובסון מובא מלכתחילה כנציג מוסמך של מה שיקרא בסעיף הבא "המחקר המודרני". האוזמן? בסדר, פילולוג לטיני, משורר, אך בעיקר... מדכא. למה? ככה.

והרי כבר כהנא עצמו מלמדנו כי "לקרוא לאט אפשר ביותר מדרך אחת, כמובן". יתר על כן, כאשר "עולם ומלואו מתמקדים במלה אחת, ובמקרה כזה יכולה הקריאה האטית לפתוח את הדלת לעולם, או מוטב לומר לעולמות חדשים", האם עלינו להניח שהדרך לגלויים של אותם עולמות היא קריאה אטית של אותה מלה, או חזרה עליה שוב ושוב, כמו מנטרה, עד שיגיה עלינו אורה הנסתר במלא הדרו? והרי כאשר כהנא עצמו, בקטע שכבר הבאנו, מנסה להאיר את עינינו על משמעויותיה העמוקות של אותה "המלה היוונית Poikilothron", הוא הולך לו לטכסט יוני עתיק אחר בו מופיע התואר poikilos בהקשר של אותה אלה אפרודיטי. ומה על הקטע שלפני סוף המאמר, בו עומד כהנא על כל ש"בכרך שלפנינו בוזגלו מציג את עצמו במפורש יותר כחוקר-מתרגם מאשר כמתרגם כפשוטו... ("ערך, תירגם מיוונית עתיקה והוסיף מבוא והארות"; "ערך" הוא פועל רב חשיבות בשיח המדעי הפילולוגי)? איזה יופי — וכרגיל, למה מתכוון המבקר? מה היא אותה חשיבות בשיח המדעי הפילולוגי? מה היא, בעצם, משמעות הפועל "ערך" באותו שיח? שוב סתם ולא פירש. $\mu\alpha\theta\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \alpha\upsilon\delta\omega\ \kappa\omicron\upsilon\ \mu\alpha\theta\omicron\upsilon\sigma\iota\ \lambda\eta\theta\omicron\mu\alpha\iota$ — ובעיקר, כנראה, חלקה השני של שורה זאת.

נתחיל איפוא ונאמר. עריכה, במה שכהנא מכנה "השיח המדעי הפילולוגי" — כלומר, במונחים הטכניים של הפילולוגיה — היא הכנה לפרסום של טכסט עתיק (או מימי הביניים), בין אם מדובר בעריכה ראשונית, או בעריכה יסודית מחדש, של הטכסט מכתבי היד (או מן הפפירוסים, או הכתובות, או גם זה וגם זה) — מה שקרוי editio ('הוצאה לאור') — או בעריכה מתקנת, עם הגהות ותוספות, של הוצאה קימת — מה שקרוי recensio ('מהדורה מתוקנת'). בשני המקרים, הפילולוג מכין לדפוס טכסט בלשון המקור. בוזגלו לא עשה זאת, וכיון שאינו פילולוג קלאסי לא יכול היה לעשות זאת ואין

לדרוש זאת ממנו. למה התכוון ב"ערך" איני יודע, אך בודאי לא לעריכת המקור היוני. ועוד: אם זאת — הכנת טכסט לפרסום בלשון המקור — היא משמעותה המעשית של עבודת העריכה הפילולוגית, הרי אין די בהגדרה כללית ומופשטת של הפילולוגיה כ"אמנות הקריאה האטית". יש לנו לפחות תפקיד אחד של הפילולוגיה שאינו סתם קריאה אטית, או אפילו אמנות הקריאה האטית. איני יודע מדוע בחר כהנא דוקא באותה הגדרה של יעקובסון לפילולוגיה: כנראה כדי להוסיף עוד שם לרשימה המרשימה של אנשי האור המודרני שלו. הפילולוגיה הקלאסית היא למעשה אוסף של דיסציפלינות — לא דיסציפלינה מדעית אחת ויחידה — שמטרתן היא, בין היתר (ולא רק!) לבסס במידה הקרובה ביותר למקור את הטכסטים שהגיעו אלינו מן העולם שלפני המצאת הדפוס, ולתרום ככל היותר להבנת פשוטים של אותם טכסטים, לפני שיתחילו חכמי 'הקומות העליונות' לפרשם כל אחד בדרכו ולדרוש עליהם תלי תלים של הלכות על דרך הדרש, הרמז, הסוד, ועוד כמה דרכים לא שערום אבותיהם. ובזה איני מתימר לתת הגדרה של 'כל הפילולוגיה על רגל אחת' — איני רואה כל תועלת בכך — אלא רק תיאור קצר של שתיים ממטרותיהן הבסיסיות של הדיסציפלינות הפילולוגיות.

נחזור עתה לאותה "נוקדנות כבדה כעופרת, אשר, במסווה של למדנות מופלגת, מרוקנת את העולם מכל משמעות. במלותיו המדכאות של הפילולוג הלטיני והמשורר א"א האוזמן, "אנו הפדאנטים יודעים טוב יותר." בהמשך דבריו מזהיר הפרופסור כהנא את זאטוטי בני ישראל באזהרה חמורה כהאי לישנא: "כך או אחרת, בעניינים מסוג זה חשוב להימנע מדרכו הפדנטית של האוזמן".⁴ הקורא העברי התמים, אם אינו בעל השכלה קלאסית, אינו מצוי אצל כתבי האוזמן (ואיני דן כאן בשירתו, שקוראי ספרות אנגלית מן המאה התשע עשרה והעשרים עוד נתקלים בה פה ושם). כל מה שנאמר לו עד כה הוא שהאוזמן היה פילולוג לטיני ושמלותיו "אנו הפדנטים יודעים טוב יותר" הן מדכאות. דבר לא נאמר לו על ההקשר של מלים

4 יוֹתָר לִי לִשְׁאוֹל מַה הוּא אוֹתוֹ בְּטוֹי "חֲשׂוֹב לְהִמְנַע"? הַאֵם לִפְנֵינוּ הוֹרָאוֹת שְׂמוֹשׁ בְּתְרוּפָה?

אלה של אותו האוזמן, או על טיבה של עבודתו הפילולוגית של האוזמן — או אפילו מה זה הדבר הזה, פדנט. כנראה שמלה משונה זאת, פדנט, קשורה איכשהוא לפילולוגים, כי לא רק אותו האוזמן המדכא זוכה לכנוי זה. בין האוזמן להאוזמן מצא לו הפרופסור כהנא מקום להוקיע בראש כל חוצות (אם זה התאור המתאים לעתון "הארץ") עוד שני פילולוגים, האשמים אף הם בחטא הפדנטיות:

נראה כי בוזגלו אינו מהסס לעיין בפרטים {מה זה לעיין בפרטים ??? י.ג.}, מצד אחד, וברוב המקרים אינו גולש לפדנטיות פילולוגית דוגמטית (בנוסח דניס פייג', למשל, או מרטין ווסט, שניהם חוקרים שכתבו בהרחבה על ספפו, ונזכרים גם בהערות ובביבליוגרפיה של בוזגלו).

ובכן, על שלשה פילולוגים פדנטים רגזה ארץ — ושנים מהם גם הוסיפו את חטא הדוגמטיות לפדנטיותם. הקורא העברי הממוצע לא ידע אפילו מי הם אותם חדלי אישים א"א האוזמן, דניס פייג', ומרטין ווסט, אך יש תלמידי יונית וספרות עתיקה באוניברסיטות ששמעו את שמעם, או גם נתקלו בכמה מספריהם בקורסים או בספריה. יתכן שכמה מהם יושפעו מפסק דינו — שאין בו אפילו צל צלה של דוגמטיות, כמובן — של הפרופסור ליננית ומתרגם האודיסיאה לעברית, ומכאן ואילך יברחו מפני ספריהם של האוזמן, פייג' ו-רוסט כבורח מן האש. למען קוראים צעירים ותאבי דעת אלה נגיד כמה דברים על אותה שלישייה אומללה של פילולוגים פדנטים.

אלפרד אדוארד האוזמן, 1859-1936, היה פילולוג קלאסי ומשורר אנגלי. לא כאן המקום לדון בשירתו, שעד אמצע המאה העשרים היתה שגורה על פיו של כל קורא אנגלי אוהב שירה (ולעתים גם מצויה בכיסו בהוצאות כיס מיוחדות). על חשיבותו כפילולוג קלאסי, אחד מגדולי הפילולוגים הקלאסיים בכל הדורות, לא היו עוררין — עד שקמתי אהוביה... הוא היה פרופסור ללטינית ביוניברסיטי קולג' לונדון בשנים 1892-1911, ובאוניברסיטת קימברידג' בשנים 1911-1929. עבודתו המדעית הוקדשה רובה ככולה לעריכה מחדש, מכתבי היד והעדויות, של הטכסטים של כמה משוררים לטיניים שאינם מן הקלים להבנה, ביניהם יובנאליס ולוקאנוס, ולתקונים לשגיאות

שהשתרשו במסורת כתבי היד של מחברים יוניים ולטיניים עתיקים.⁵ עבודה זאת, של עריכת טכסטים וקביעת הנוסח הקרוב ביותר, בנתונים שלפנינו, למה שכתב המחבר העתיק, מכונה היום בחוגם של חוקרים 'מתקדמים' בשם המזלזל "קריאת הגהות". אין דבר רחוק יותר מן האמת. מי שקורא הגהות מתקן שגיאות במה שנדפס כשהוא משתמש בכתב ידו של המחבר (או בהעתק מוסמך שלו) המונח לפניו. הוא אינו מציע תקונים ושפורים משלו, אלא רק בודק את הדיוק שבהדפסת הספר או המאמר (שלעתים קרובות הוא ספרו או מאמרו) מן המקור. לעומת זאת, תקוני נוסח של טכסטים עתיקים — חלק ממה שנקרא ב"שיח הפילולוגי" בשם בקורת טכסטים — הם הצעות של חוקרים מודרניים (לא במשמעות הנשגבה שנתן כהנא לבטוי זה: סתם חוקרים שחיו בעת החדשה, לאחר המצאת הדפוס) המנחשים כיצד יש לתקן מלים או בטויים המופיעים בכתבי היד (שאף אחד מהם אינו כתב ידו של המחבר הקדום, או אפילו משהו שמתקרב להעתק מוסמך) וברור לכל שאין הם מה שכתב המחבר. מטרתן של פעולות אלה היא לכַּוֵּן ככל האפשר ללשונו ולעולם מחשבתו של המחבר העתיק. מי שהצליח להציע אפילו תקון אחד סביר (ורק חלק קטן מן התקונים של פילולוגים מודרניים הם יותר מסבירים) לטכסט עתיק כבר עשה זאת מתוך למדנות מופלגת בלשון,

5 הספרות המשנית על האוזמן, חייו ויצירתו — גם כפילולוג וגם כמשורר — הולכת וגדלה משנה לשנה. אחת הביוגרפיות המלאות והעדכניות ביותר היא: Richard Percival Graves, *A. E. Housman, The Scholar-Poet*, Oxford 1981 and reprints.

בכל הנוגע לפעלו של האוזמן כפילולוג, גרייבס, שהשכלתו הפילולוגית אינה זו של איש מקצוע, מסתמך על מה שכתבו אחרים. גם הביבליוגרפיה שלו, עמודים 291-292 של ספרו, נוטה בעיקר לספרות העוסקת בחייו הפרטיים של האוזמן ובשירתו ורקעה. על האוזמן כאיש אוניברסיטה וכחוקר יתכן שהספר הטוב ביותר הוא עדין ספרו הקצר של אחד מחבריו לעבודה בקיימברידג':

A. S. F. Gow, *A. E. Housman: A Sketch*, Cambridge 1936.

כרגיל במקרים אלו, רק התמצאות בכמה מספריו ומאמריו של האוזמן תעניק לקורא רושם של ממש על שעור קומתו המדעי. אך כתבים אלה לא נועדו לקהל הרחב; ובימים טרופים אלה יש גם לא מעט אנשים בעלי השכלה קלאסית למחצה, לשליש ולרביע שלא יהיה בכוחם להבין מה בדיוק מתרחש בכתבים אלה.

בסגנון, בעולם המחשבה, ובעולם החמרי שבהם חי המחבר העתיק. ודוק: למדנות מופלגת של ממש, לא מה שכהנא מרשה לעצמו לכנות "מסווה של למדנות מופלגת". מי שמוסמך לגלות שלמדנותו המופלגת של חוקר זה או אחר היתה רק מסווה ל"נוקדנות כבדה כעופרת" שומה עליו להיות מלומד מופלג לפחות כאותו חוקר. טענתו של הפרופסור כהנא שלמדנותו המופלגת של האוזמן היתה רק מסווה מבוססת, למעשה, על ההנחה המובלעת שהפרופסור כהנא הוא למדן מופלג לא פחות מהאוזמן.

האוזמן לא עסק כחוקר בספפו ושירתה. המאמרים המעטים שפרסם בעניני שירה יונית עוסקים בטכסטים של שלושת הטרגיקאים הגדולים, אייסכילוס, סופוקליס ואוריפידס. דניס פייג' (1978-1908) היה מחשובי החוקרים של שירתה של ספפו, וההוצאה הגדולה של המשוררים אנשי האי לסבוס (ביניהם ספפו) שערך ביחד עם הפפירולוג אדגר לובל בשנת 1955 היא עדין אחד הטכסים הבקרתיים הבסיסיים שכל מי שחוקר את אותה השירה נזקק להם.⁶ מכאן ואילך הוא חזר והוציא אספים שונים, אחדים מהם עם פרושים ותרגומים, של שירה לירית יונית עתיקה שכללו גם את שירי ספפו או כמה מהם.⁷ הוא היה שנים רבות מרצה ליונית באוניברסיטת אוכספורד, ובשנותיו האחרונות היה פרופסור ליונית באוניברסיטת קיימברידג'. בין יתר פרסומיו הוצאה בקרתית עם פרוש של *מידאה* לאוריפידס, הוצאה בקרתית חדשה, בסדרת הטכסטים הקלאסיים של אוכספורד, של הטרגדיות של אייסכילוס, ושני ספרים הדנים בקשר בין האיליאס והאודיסיאה להיסטוריה של העולם היווני והמזרחי העתיק. במיטב המסורת הקלאסית הבריטית, שגם האוזמן וגם ווסט נמנים על ממשכייה, גם דניס פייג' עסק בעיקר בנסיון לבסס את הטכסטים של המחברים העתיקים ולהסביר אותם לפי פשוטם. בכל הנוגע למשוררים הלסביים, היו מחקריו של פייג' — שחלקם עשה

Edgar Lobel and Denys Lionel Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*,⁶
Oxford 1955.

See, e.g. his *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955; *Poetae Melici Graeci*,⁷
Oxford 1962; *Lyrice Graeca Selecta*, Oxford 1968.

בשותפות עם לובל — פורצי דרך: שכן לובל ופייג' גם הוסיפו לקורפוס של המשוררים הלסביים עשרות קטעי שירה שהתגלו בפפירוסים, וגם תרמו לא מעט לבסוס ידיעותינו בדיאלקט האיאוּלי — הדיאלקט היוני של האי לסבוס ושל חלק מן היבשת שמולו באסיה הקטנה. כל הטכסטים שנכתבו בדיאלקט זה והגיעו אלינו יכולים להכלל בכרך אחד לא עבה למדי; ובכל זאת, מי שרוצה להתקרב לצורתו המקורית של הדיאלקט האיאוּלי חייב להיות בקי במספר לא קטן של קטעי פפירוסים וכתובות מתקופות שונות שבהם השתמרו קטעי טכסטים איאוּליים, וכן להיות מודע לדרכי עבודתה של הבלשנות ההיסטורית. כל אלה אינם דבר של מה בכך, ורק גדולי עולם כאהוביה כהנא יכולים להרשות לעצמם להביט מלמעלה למטה על הישגיו של דניס פייג' — שכל מה שהוא אומר עליו לקוראיו הוא שהוא "כתב בהרחבה על ספפו" (כאילו היתה עריכת טכסטים איאוּליים קשים מכתבי יד ופפירוסים לא יותר מאשר 'כתיבה בהרחבה'), ושאף הוא אשם באותו חטא קדמון של "גלישה לפדנטיות פילולוגית דוגמטית".

ובכך — כתיבה "בהרחבה על ספפו" ו"גלישה לפדנטיות פילולוגית דוגמטית" — אשם כמובן גם מרטין ווסט, יבלח"א. מרטין ווסט (-Martin Litchfield West, 1937), פרופסור ליונית בדימוס באוניברסיטת לונדון ומרצה וחוקר באוניברסיטת אוכספורד, הוא אחד מגדולי העורכים והמפרשים של טכסטים של שירה יונית עתיקה בדורות האחרונים. הוא ערך הוצאות בקרתיות לטכסטים של הומירוס, היסודוס, המשוררים האלגיים העתיקים, ואייסכילוס. פירושו לשתי יצירותיו הגדולות של היסודוס הם מן החשובים בפירושים לטכסטים של שירה יונית עתיקה שיצאו לאור בשני הדורות האחרונים. מלבד הטכסטים והפירושים לטכסטים פרסם ווסט גם מחקרים על השפעות מזרחיות על המחשבה היונית בראשיתה ועל המוסיקה היונית העתיקה. בחוגי הפילולוגים הקלאסיים בימינו הוא נחשב, ללא כל ספק, לאחד מגדולי החוקרים של הספרות היונית הקדומה ובעיקר של הטכסטים של השירה היונית בתקופה הקלאסית, בקורת טכסטים אלה ופירושהם על דרך הפשט. אפשר לחלוק על כמה מעמדותיו של ווסט, בעיקר כאשר הוא 'גולש' לעניני פילוסופיה או

מזרחנות; אך רק מלומד מופלג שבמופלגים — ללא כל הסוואה, חס ושלום — כאהוביה כהנא יכול להרשות לעצמו להזכיר את שמו באותו זלזול הגובל בתיעוב שראינו לעיל. אגב, למיטב ידיעתי, מרטין ווסט דוקא לא כתב על ספפו "בהרחבה". הספר האחד שלו הידוע לי הוא תרגום של שירה לירית יונית לאנגלית, הכולל כמה משירי ספפו, שיצא לאור באוקספורד בשנת 1993. בוזגלו מזכיר ספר זה בביבליוגרפיה שלו, עמוד 24. כן מצטט בוזגלו באריכות בעמודים 75-76 מאמר של ווסט שפורסם בשנת 2005 במוסף הספרותי של "טיימס" (*The Times Literary Supplement*), בו הוא מודיע לקורא האנגלי על גלוי חלקים שלמים של שיר של ספפו בפפירוס באוניברסיטת קלן. שוב, התגלית עצמה אינה של ווסט, אלא של הפרופסורים גרינוואלד ודניאל מקלן, אך ווסט (שיש לו קשרים אמיצים עם חוקרי הספרות והפפירולוגיה היונית בקלן) הוא מי שבשר את הבשורה לקוראי אנגלית. באותו מקום, עמוד 75, מספר לנו בוזגלו על "מרטין ווסט (West), מגדולי חוקרי התרבות הקלאסית בדור האחרון".

מה הוא איפוא עוונם הגדול מנשוא של האוזמן, פייג' ווסט? ככל הנראה לא די בכך שהם פילולוגים — שהרי גם הפרופסור כהנא מזכיר לנו שהוא עצמו "פילולוג קלאסי על פי הכשרתו". אמור מעתה, הצד השווה ביניהם הוא הפדנטיות, ואצל האוזמן נוספה לזה "נוקדנות כבדה כעופרת, אשר, במסווה של למדנות מופלגת, מרוקנת את העולם מכל משמעות." הקורא עומד משתומם על אותו האוזמן הנוקדן הכבד והמדכא, שהקדיש את חייו כפילולוג לריקון העולם מכל משמעות — וככל הנראה הצליח הצלחת מה. כיון שכולנו רוצים, בסתר לבנו, לרוקן את העולם מכל משמעות, נרדה נא ונראה מה היא אותה פדנטיות שסיעה בידי האוזמן וכת דיליה לעשות זאת. מה הוא, איפוא, פדנט? הנה ההגדרה שניתנת למלה זאת במלון הקצר של אוכספורד:

pedant, n. One who overrates or parades book-learning or technical knowledge or insists on strict adherence to formal rules; one who is possessed by a theory, doctrinaire.

מכאן לדבריו של כהנא על "מסווה של למדנות מופלגת", ועל הדוגמאטיות. אך האמנם חוקרים העוסקים בקביעת הנוסח של טכסטים עתיקים, או בפרושם על דרך הפשט, באמת מפריזים בערך הלמדנות, או האם הם סתם מציגים אותה לראווה? ועוד כ"מסווה"? האם אין מקום במדע שבו דוקא יש ללמדנות מופלגת ערך של ממש, ובלעדיה אי אפשר לעסוק במחקר? למשל, מי שרוצה להתקרב ככל האפשר למה שכתב משורר יוני או לטיני עתיק, שכתביו הגיעו אלינו מלאים בשבושים, במלים ובטויים חסרי משמעות, ובחלופי גרסאות שלא יותר מאחת מהן (ולעתים אולי אף לא אחת מהן) היא משל המחבר המקורי — כיצד יוכל לעשות זאת אם ידיעותיו בלשונות העתיקות, בספרויות של אותן לשונות, בהיסטוריה של יון ורומא העתיקות ובתרבותן החמרית והרוחנית לוקות בחסר? דוקא כאן, ככל שהלמדנות יותר מופלגת היא נותנת לחוקר בסיס מוצק יותר בנסיונותיו לבסס טכסט הקרוב יותר למה שנכתב במקור ולפרשו לפי הפשט. נכון שגם כאן לא סגי בלמדנות מופלגת. כמה וכמה מן הפילולוגים הקלאסיים הפחות מוצלחים היו למדנים מופלגים — ולא יותר מזה. ואף זה נכון: לחוקרים כהאוזמן (שהיה בעצמו משורר), פייג' ווסט היתה גם רגישות ללשון השירה העתיקה לסוגיה השונים ולתקופותיה השונות: גם זה תנאי בל יעבור. אך ללא בקיאות של ממש — בסדר, "למדנות מופלגת" — באותה שירה וברקעיה השונים, גם רגישות ללשון השירה כמוה כ'אוזן מוזיקלית' למי שמעולם לא למד לנגן על כלי או לנתח יצירה. דוקא במקום שאנחנו עוסקים בשחזור יצירות שירה עתיקות שהגיעו אלינו במצב משובש, הידיעה הטכנית והעמידה על הכללים (של השירה העתיקה: כגון כללי המשקל והדיאלקט המתאים לשיר זה או אחר) הם מעצם טיבו של המחקר. המחקר הפילולוגי הבסיסי, עד כמה שיש בו גם מן האמנות, שואף להגיע לדיוקם של טכסטים, וזאת אי אפשר לעשות 'בערך בדיוק', תוך זלזול בפרטים. המתמטיקאי שמוכן לומר ששתיים ועוד שתיים הם בערך ארבע, ואולי שבע, או שסכום הזויות של המשולש הוא משהו מעין מאה ושמונים מעלות, ויתכן שמדובר במאתים מעלות, אינו מתמטיקאי. הפילולוג הקלאסי שמוכן לומר שיש מלה יונית Poikilothron, ומשמעותה אולי 'היושבת על כס

סגנוני' ואולי 'הזוממת מזימות נשים', וכי בפרטים מעין אלה אי אפשר להכריע באופן חד-משמעי (ולמי זה חשוב, בעצם?), אינו פילולוג, גם אם קנה לו פעם הכשרה פילולוגית מסוימת. איני טוען שהפילולוג מגיע תמיד, או בדרך כלל, למסקנות מדויקות שאין בהן ספק. עצם חומר העדויות שבידו אינו מאפשר זאת. אך זה אחד האידיאלים.

נותרה אותה הדבקות בתיאוריה או בדוקטרינה, סימן ההיכר השני של הפדנט: מה שכהנא מכנה "דוגמטיות". האם פילולוגים כדניס פייג' או מרטין ווסט הם דוגמטים? לא יותר מכל חוקר או פרשן אחר שמציע מסקנות חיוביות או פרשנות חיובית במקום שנראה לו שהם סבירים. כל חוקר הראוי לשמו של העולם העתיק יודע — או מוטב שידע — שגם במקום שהוא מציע תקון לטכסט או פרוש בצורה 'חיובית', אין הוא טוען לאמת סופית ומוחלטת אלא למסקנה הסבירה ביותר בנסיבות הקימות. חוקרים כפייג' ווסט יודעים גם להעמיד את הקורא על מקומות שבהם הטכסט עצמו, או פרושו, בספק. הקורא הקלאסי המיומן מוזמן בזה לבדוק את דבריו של פייג' בהוצאתו למידיאה של אוריפדיס,⁸ שורה 24, גם באפראטוס וגם בפירוש, או שורה 359 בפירוש, או שורה 394 בפירוש — ואילו רק כמה דוגמאות לפתיחות לספקות ולפרשנויות שונות. או, למשל, את דבריו של ווסט בהוצאתו הגדולה של *עבודות זימס* של היסיודוס,⁹ פירושים לשורות 118, 175, בהם ניתנות לנו אפשרויות שונות ללא הכרעה 'דוגמטית'. גם במקומות שבהם ווסט, או פייג' — או האוזמן בפרושו לטכסטים של שירה לטינית — מגישים לקורא מסקנה 'פוזיטיבית', הרי זאת עדין מסקנה המבוססת על מקבילות מטכסטים שונים, טיעונים, וכיוצא באלו. דוגמה היא בדיוק ההיפך מזה: הכרזה שהמכריז אינו רואה כל צורך לבססה בעובדות, דוגמאות, או טיעונים: בחינת 'שתוק, כך עלה במחשבה לפני'.

8 Euripides, *Medea*, The Text Edited with Introduction and Commentary by Denys L. Page... Oxford 1938 and reprints

9 Hesiod, *Works and Days*, Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford 1978 and reprints

למשל, הצהרה כגון "אך יש, לעתים, שה'קריאה האטית' מובילה לנזקדנות כבדה כעופרת, אשר, במסווה של למדנות מופלגת, מרוקנת את העולם מכל משמעות. במלותיו המדכאות של הפילולוג הלטיני והמשורר א"א האוזמן, 'אנו הפדאנטים יודעים טוב יותר'", היא הצהרה דוגמאטית למהדרין. לקורא לא נאמר מדוע דוקא האוזמן מזהה כאן עם "נזקדנות כבדה כעופרת", ומה פרוש אותו ציטוט בדבר "אנו הפדאנטים" — והקשרו. הקורא העברי המשכיל, שספק אם יבין מה בדיוק נעשה כאן, מתבקש, פשוט, לקבל את הצהרתו של הפרופסור כהנא ככתבה וכלשונה. כך הדבר גם לגבי אותה "פדנטיות פילולוגית דוגמטית" של פייג' ווסט — שבשביל הקורא העברי הממוצע הם שני נעלמים "שכתבו בהרחבה על ספפו". הפרופסור הסמכותי אומר לו שזה מה שימצא בכתביהם — 'וזהו זה': כל דבריו אמת וצדק. בלשוני הדלה וחסרת העמקות ההגותית אני נוהג לקרוא דוגמות להצהרות כאלה, הנשענות על סמכותו של המצהיר ואין להן כביכול צורך בכל ביסוס אחר. כפי שהפיתגוראים היו נוהגים לומר על כמה מעיקרי אמונתם שהועמדו בשאלה, "הוא עצמו אמר":

.αὐτὸς ἔφα

לפני שנגיע למה שנראה לי מטרתו האמתית של אותו התרגיל היומרי, המבולבל והמבלבל של כהנא, אביא כאן עוד הצהרה שלו, שגם היא אינה מצטיינת בענוה יתירה — אך אני מניח שהקורא כבר התרגל לכך שלא יחפש ענוה, יתירה או חסרה, אצל הפרופסור כהנא:

השורות מתנגנות לרוב ללא מאמץ, וללא ניסיונות לכפות את תבניות המשקל הכמותי-סילאבי על העברית המודרנית. יש לברך על כך, שכן לא אחת בעבר, ובפרט בשירה לירית יוונית, ניסו מתרגמים לעברית לשמר בכוח את ה"משקל המקורי" כביכול, במעין חלום בלהות של יחסים בין-לשוניים סימטריים. התוצאה היתה מגוחכת מבחינה מעשית, חסרת שחר מבחינה תיאורתית, וחסרת מוח מבחינה פילוסופית.

הקורא העברי יחשוב — אולי — ששירה לירית יונית תורגמה פעמים אין ספור לעברית. למעשה, את התרגומים של שירה לירית מיונית עתיקה לעברית ניתן לספור לכל היותר על אצבעות שתי

הידים. אך מה שאומר כהנא כאן על חוסר ההתאמה בין התבנית המטרית היונית לעברית המודרנית כוחו יפה גם לתרגומים של שירה אפית וימבית, הכוללים, למשל, את תרגומיו של טשרניחובסקי לאיליאדה ולאודיסיאה, או את תרגומיו של דיקמן לאייסכילוס וסופוקליס. גם טשרניחובסקי וגם דיקמן לא היו קוטלי קנים בהכשרתם. שניהם ידעו יפה שאותן הברות ארוכות וקצרות שבבסיס המשקלים היוניים העתיקים אין להן הקבלה בעברית החדשה, וכי התרגום למשהו הדומה להכסמטר או ליאמבים בלשון שעיקרה הוא כבר ההברה המודגשת בכל מלה אינו טוען לסימטריה אלא למסירת 'בבואה דבבואה' של קצב השורות במקור. יש והיו אנשים בעלי הכשרה פילולוגית שאינה נופלת מזו של הפרופסור כהנא — אם יותר לבן תמותה כמוני לומר זאת, למשל, על חיים וירשובסקי המנוח — שלא ראו בתרגומי טשרניחובסקי משהו "מגוחך מבחינה מעשית, חסר שחר מבחינה תיאורתית, וחסר מוח מבחינה פילוסופית". יש גם היום משוררים ואנשי ספרות — גם אם הם מיעוט — המניחים עדין שתרגום שירה עתיקה בסגנון השירה החפשית של ימינו, ללא כל נסיון לתת רושם כלשהו מן המקצב המקורי, אינו עדיף מניה וביה על תרגום המשתדל לתת 'בבואה דבבואה' של המטריקה המקורית. (ואגב, היכן כאן הבחינה הפילוסופית? מה לפילוסופיה ולענייני משקל בשירה? ומדוע "חסרת מוח"? משום שבאנגלית אומרים brainless?) אך מה חשוב מה אמרו או יאמרו אחרים, יהיו אשר יהיו? אהוביה כהנא שאג, מי לא יירא?¹⁰

10 אולי כאן המקום להביא כמה מדבריו של בוזגלו עצמו בהערה 1 שלו, עמוד 18. הוא מסביר את בחירתו שלא לחקות בתרגומו העברי את המשקלים של המקור היוני. לדעתו, הנסיון לעשות זאת "נראה, במקרה הטוב, קפוא ומאולץ". והוא ממשיך: "אני סבור שהכפייה הזאת היא אחת הסיבות העיקריות לכך שהשירה העברית לא הניבה מעולם, אחרי תקופת המקרא, קורפוס ראוי לשמו של שירה גדולה באמת. לאורך כל תקופת הגלות כפו היהודים על העברית את משקלי השפה שדוברה במקום גלותם. כמו כן, רוב המשוררים היהודים כתבו אמנם בעברית, אבל דיברו וחשבו בשפת המקום שבו חיו. פער כזה איננו מתכון מוצלח לטבעיות, לחופשיות ולשאר הסגולות ההכרחיות לשירה משובחת." הצהרה זאת כוללת, למשל, את כל שירת ספרד ואיטליה, ואת כל השירה העברית החדשה עד

ראינו איפוא שלדעת הפרופסור ליונית, הפילולוג הקלאסי על פי הכשרתו, יש להמנע מדרכם הפדנטית של פילולוגים קלאסיים מובהקים כהאוזמן, פייג' או ווסט. דברים אלה נאמרים לקורא העברי התמים במאמר בקורת הדן בתרגום — ובהבנה — של שרידי שירתה של משוררת יוניה עתיקה שכתבה בדיאלקט של השפה היונית שעליו וממנו אנו יודעים פחות מרוב הדיאלקטים הספרותיים, ושרוב כתביה הגיעו אלינו במקוטע, שורה פה, מלה או שתי מלים שם, בפפירוסים שלא זכו לשימור בתנאי ספריה מודרנית. והנה אומר המומחה ליונית לקורא התמים שעליו להמנע מדרכו של אחד מגדולי עורכי הטכסט היוני של ספפו, דניס פייג' — חוקר שהקדיש חלק גדול מחייו המדעיים לשחזור אמין ככל האפשר של שרידי שירתה של ספפו ולפירוש שרידים אלה ברמה הבסיסית וההכרחית ביותר. מה איפוא יעשה הנער שתאָנת הידיעה הבוערת בקרבו מכוונת גם להכרה ולהבנה של ספרות יון העתיקה — שהפרופסור כהנא מופקד עליה באחת האוניברסיטות בעולם? מי הם החוקרים של הספרות היונית העתיקה, ושל ספפו, שקריאה בכתביהם כן תפקח את עיניו? הנה:

שירת ספפו, אולי יותר מכל טקסט מן העולם העתיק (פרט לאודיסיאה של הומרוס), פתחה פתח לשיח מודרני מתמשך, לאורך ארבעים השנים האחרונות, שעניינו סוגיות מגדר, נשיות, מיניות ומיפוי של יחסי כוח חברתיים. בשיח זה משתתפים הוגים מרכזיים כמו פוקו, איריגארי, סקסו, קריסטבה, באטלר ואחרים, וגם פילולוגים קלאסיים רבים חוקרי מיניות עתיקה, כגון וינקלר, צ'ייטלין, פ'ולי, סקינר, דו-בואה והלפריין. אמנם בוזגלו מזכיר בהקדמתו (עמ' 7 והלאה) את גדולתה של ספפו כמשוררת אשה בעולם הנשלט על ידי גברים, אבל מן הדברים שהוא מציג אפשר כמעט לחשוב שספפו היתה מעין מקבילה ל"קטר הקטן" שהתאמץ והתאמץ,

לשלונסקי, אלתרמן וגולדברג, שגם הם גדלו על לשון שאינה עברית והשתמשו במשקלים שנלקחו — דרך הספרויות האירופיות — מן העולם העתיק. ואגב, מה על משוררים עבריים שחיו בארץ ישראל אחרי תקופת המקרא ושפתם היתה עברית, כיוסי בן יוסי ואלעזר הקליר?

ונשף ונשף, ובסוף הצליח למשוך את הקרונות במעלה הגבעה.

נפוש קמעא. במקום הפילולוגים הקלאסיים, שעסקו בראש וראשונה בבעיות היסוד של מה באמת היה כתוב במקור העתיק ומה המשמעות הראשונית שלו, אנו מקבלים כאן שתי רשימות שעברו את בדיקת הכשרות של בד"ץ כהנא. הראשונה היא רשימה של "הוגים מרכזיים" מארבעים השנים האחרונות, שהם או פמיניסטים/פמיניסטיות או מה שמכונה היום בשם הכללי 'פוסט-מודרניסטים'. איש ואשה מהם, למיטב ידיעתי, לא עסק/ה בפרוש הראשוני והבסיסי של הטקסטים של ספפו. עסוקים ב"סוגיות מגדר, נשיות, מיניות ומיפוי של יחסי כוח חברתיים" הוא כבר מה שנקרא באחד מן ה'שיחים' שגדלו פרע בדור האחרון 'עסוק מדרגה שניה', המניח שאנו כבר מצויים אצל עובדות היסוד, ולא נותר לנו אלא להעפיל לגבהי הסוגיות הכלליות והגלובליות, להכליל הכללות, לפתח אידאות נשגבות (או לא כל-כך נשגבות), סיסטמות חובקות זרועות עולם, וכיוצא באלה תענגות בני האדם שדה ושדות. אך האם זה תפקידו של מתרגם, להביא לקוראיו לא רק טכסט עברי המשתדל להתקרב ככל האפשר לטעמו של הטכסט המקורי, והערות פרשנות בסיסיות במקומות שבהם הן הכרחיות, אלא גם (או רק?) תשעה קבין של תיאוריות, הגיגים והגיגויות שהקשר בינן לבין הטכסט שתרגם אינו בסיסי והכרחי? הרשימה השניה כוללת, לפחות, חוקרים בעלי השכלה קלאסית שכתבו על מיניות בעולם העתיק בארבעים השנים האחרונות. בכמה מפרסומיהם הם גם דנים בספפו כתופעה וכמשוררת אשה בעולם של גברים. יפה. אבל ברשימה זאת בולט בהעדרו דוקא הספר על הומוסקסואליות ביון העתיקה של קנת דובר (Dover), שיצא לאור לראשונה בשנת 1978, כלומר בתוך אותן ארבעים השנים ששינו את העולם. נכון הוא שרובו הגדול של ספר זה עוסק בהומוסקסואליות בין גברים, אך יש בו פרק לא קטן העוסק בהומוסקסואליות נשית, ומקדיש, כצפוי, כמה עמודים לספפו. ספרו של דובר — כיאות לחוקר גדול של השפה, הספרות וההיסטוריה של יוון העתיקה — מתבסס על נתוח מפורט של מקורות כתובים ושל יצוגים באמנות,

ונזהר שלא להסיק מסקנות הרחוקות מן העדויות עצמן. אין הוא מפליג לגבהים הגיגתיים פוסט־מודרניים, פמיניסטים, קיריים וכיוצא באלו. לפני שנים אחדות הזדמן לי לשוחח עם פסיכואנליטיקן שהוא חובב מושבע של הספרות העתיקה, והוא ספר לי על החויה שחוה, דוקא כמומחה לפסיכואנליזה, כשקרא את ספרו של דובר: דובר, אמר, לא היה בעל השכלה פסיכולוגית, אך בכוח החשיבה המעמיקה על העדויות העתיקות הגיע למסקנות על עצם טיבם של יחסים הומוארוטיים שהרבה פסיכולוגים מקצועיים יכולים ללמוד מהן. נו, כן, אבל דובר היה פילולוג, שחלק ניכר מזמנו הקדיש לדקדוקי עניות כגון הוצאות בקרתיות של טכסטים עתיקים עם פרוש בסיסי פילולוגי, או אפילו — enos lasas iuuate! — לספר על סדר המלים במשפט היוני העתיק. ברור כשמש בשמי האי לסבוס שדובר אינו שייך לאותו "שיח מודרני מתמשך" שבו, ובו בלבד, ימצא הקורא העברי את הדרך להבנת שירי ספפו לאשורם. נמשיך:

חסר דיון שיסביר לקורא את חשיבותה הייחודית של ספפו בתחום ההגות והפרקסיס {למה לא לומר משהו פשוט וברור כגון "המחשבה והמעשה"? י.ג.}, אז והיום, ואת ההישג המונומנטאלי של שירתה, הישג שקשה כמעט לדמיין כדוגמתו, להכיל שיח מקיף, עיוני ומעשי {הנה הגענו למשהו המקביל, בעברית קלה ובקצב אטי, ל"הגות ופרקסיס". י.ג.}, בעניין ה"קול הנשי", אפיון מגדרי ואפשרות הייצוג של השתיקה, אפשרות קיומו של "קול אחר" ו"אחר" בכלל, וכן הלאה. במקום דימוי של שירה חדה כתער ושל תגובה חברתית, מיתוג מערכי כוחות ואסטרטגיות, הגות עמוקה ויכולת ניסוח תמציתית נשגבת, אנו מקבלים "הגדרה מוחלטת ליופי, אם משהו זקוק בכלל להגדרה זאת".

כלומר, על המתרגם היה לתת לקורא סקירות על כל אותם הגיגים של אנשי ה"שיח" המגדרי והפוסט־מודרני (שוב ושוב אותו "מיפוי של יחסי כוח חברתיים", או, בלשון הנשמעת מדעית וסמכותית יותר, "מיתוג מערכי כוחות ואסטרטגיות"). וכל זה כדי להראות לנו מה היא "שירה חדה כתער": כלומר, לא די בקריאה רגישה של שירת

ספפו להגיע לתחושה הבסיסית שהיא "חדה כתער". ושל מי אותה "הגות עמוקה ויכולת ניסוח תמציתית נשגבת"? של ספפו, או של וינקלר וצייטלין, או פוקן, איריגאריי וג'ודית בטלר — או שמא של כל אלה כבליל אחד גדול ונשגב של הגות עמוקה, שכל חלקיה אחוזים ודבוקים זה בזה: אם אין ספפו אין סיקסו, ואם אין סיקסו אין ספפו? ואיזה שאלות נוספות של 'הגות עמוקה' מנע בזגלו מן הקורא את מבואו והערותיו?

נראה כי המתרגם כמעט שאינו נזקק, לא בהקדמה ולא בהערות, ולא בתרגום עצמו, לדיון של ממש (ולו גם קצרצר) בשאלות אלה... {רגע: דיון בשאלות אלה בגוף התרגום? י.ג.} וכן על סובייקט וסובייקטיביות, רפרזנטציה, מלה ומעשה, שאלות של הפואטיקה של הפרגמנט, וכן הלאה. אין כמובן שום הכרח שתרגום יעסוק בשאלות עיוניות אלה באופן מוחצן {שוב ה"מוחצן" הזה. מה משמעותו כאן? י.ג.}. אבל בכרך שלפנינו בזגלו מציג את עצמו במפורש יותר כחוקר-מתרגם מאשר כמתרגם כפשוטו...

את המשכו של קטע זה — בזגלו כ"עורך" — כבר הבאנו לעיל, בדיונו בנתוח הפילולוגי כביכול שמציע כהנא ל"מלה היונית Poikilothron". כבר הסברתי שם ש"בשיח המדעי הפילולוגי" עורך הוא מי שמתקין לדפוס טכסט בלשון המקור, לא מי שתפקידו לדון באותן "שאלות הגותיות נשגבות" שכהנא מצא אותן בספרות הפמיניסטית והפוסט-מודרניסטית. גם הרשימה שבקטע זה לקוחה מאותו "שיח" מארבעים השנים האחרונות, ואלה הן השאלות שהפרופסור ליונית אהוביה כהנא דורש מן ה"חוקר-מתרגם" שיעסוק בהן. כלומר, אם אתה חוקר של ספפו, רק אותן "בעיות הגותיות" שעלו בארבעים השנים האחרונות הן הראויות "לדיון של ממש (ולו גם קצרצר)". את הבעיות הראשונות והבסיסיות כגון מה בדיוק כתבה ספפו, מה המשמעות הפשוטה של מונח זה או אחר, וכוצא באלו, אנו מניחים לאותם פדנטים פילולוגיים דוגמטיים כדניס פייג' ומרטיין ווסט — וכמובן, לאבי אבות הטומאה, האוזמן המדכא.

ואמנם, לקראת סוף המאמר חוזר הפרופסור בעל ההכשרה הפילולוגית לפילולוגים אהובי נפשו:

לא מעט פילולוגים מקצועיים כותבים מתוך מודעות מוגבלת למחקר בשאלות הגותיות רחבות אלה, ולעתים אף מתוך חרדה לדיון מסוג זה, החורג מן הגבולות הבטוחים של הפילולוגיה ה"טכנית", "המטריאלית", "האובייקטיבית".

האם עלתה לרגע קט בדעתו של הפרופסור כהנא האפשרות שיש לא מעט פילולוגים קלאסיים שטעמו מטעמם של אותם הגיגים על "האחר" והפרזנטציה והפואטיקה של הפרגמנט וה"קול הנשי" ו"מיתוג מערכי כוחות אסטרטגיים" וכיוצא באלה והגיעו למסקנה שחוץ מפיתוח ז'רגון טכני חדש — לא פחות טכני מן ה"שיח המדעי הפילולוגי", ואולי פחות הכרחי ממנו — אין לדיונים אלה באותן "שאלות הגותיות רחבות" מה לתרום להבנתם של הטכסטים העתיקים, שעליה מקבלים פרופסורים ליונית וללטינית (כהאוזמן, פייג' ווסט) את משכורתם? דבורים גבוהה-גבוהה על מושגים כגון סובייקט וסובייקטיביות, או "האחר" ו"האפיון המגדרי", מזכירים לנו לא מעט דיונים ב"שאלות הגותיות עמוקות", כגון "אוקזיונליזם", "אמפיריו-קריטיציזם", "ההכרה והנתון", או "הבתוך-העולם-להמצא", שרוחו בפילוסופיה של מאות קודמות והיום רק חוקרי תולדות הפילוסופיה עוסקים בהן. את ספפו, אני מקוה, ימשיכו לקרוא גם כאשר שמם של איריגאריי וסיקסו והלפרין יופיעו, לכל היותר, בסקירות על תולדות ההגות בעבר; ואם יבינו יותר את שירי ספפו כפשוטם, יהיה זה הודות לעבודתם של אנשים כדניס פייג' (שגם ההוצאות שלו בודאי יתישנו קמעא במשך הדורות — אך בדיוק משום שסללו את הדרך להוצאות משופרות יותר).

אך האם נכון הדבר שפילולוגים קלאסיים חרדים — בסדר, "לעתים" — מדיון החורג מאותה "אובייקטיביות" שהם נוטלים לעצמם ללא רשותם של הפרופסור כהנא ושל אנשי 'ההגות העמוקה'? שמא יש — בסדר, לעתים — גם פילולוגים קלאסיים המודעים למגבלות עבודתם המקצועית גם בכל הנודע להבנה ולהערכה הנכונה של הטכסטים העתיקים שהם עוסקים בהם? זכור לי

פילולוג קלאסי גדול אחד שאמר, וחזר ואמר, שאת ההבנה המעמיקה של טכסטים ספרותיים מעניקים לנו לא פילולוגים קלאסיים כמותו, אלא אנשי ספרות בעלי שאר רוח. פילולוג זה הוא לא אחר מאלפרד אדוארד האוזמן, שאת המשפט ה"מדכא" שלו הביא הפרופסור כהנא מחוץ להקשר, וללא הבנת הטון בו נאמר. המשפט האומלל על "אנו הפדנטים" מופיע בקטע ארוך מהרצאה שהרצה האוזמן לפני המורים והתלמידים של כל הפקולטות בפתיחת שנת הלימודים 1892 ביוניברסיטי קולג' לונדון, ובקטע שבו 'מככב' משפט זה טוען האוזמן שדוקא מבקר ספרות גדול כמתיו ארנולד, שאותו העריך כל ימיו, עולה על כל הפילולוגים 'הפדנטים', בהבנת הטכסטים העתיקים עצמם כיצירות ספרות. אביא כאן את הקטע במקורו האנגלי — ולא אנסה להעביר לעברית את סגנונו הכבד כעופרת של אחד מאמני הפרוזה האנגלית:¹¹

And while on the one hand no amount of classical learning can create a true appreciation of literature in those who lack the organs of appreciation, so on the other hand no great amount of classical learning is needed to quicken and refine the taste and judgment of those who do possess such organs. Who are the great critics of the classical literatures, the critics with real insight into the classical spirit, the critics who teach with authority and not as the scribes? They are such men as Lessing or Goethe or Matthew Arnold, scholars no doubt, but not scholars of minute and profound learning. Matthew Arnold went to his grave under the impression that the proper way to spell *lacrima* was to spell it with a y, and that the words ἀνδρὸς παιδοφόνου ποτὶ στόμα χεῖρ' ὀρέγεσθαι meant 'to carry to my lips the hand of him that slew my son'. We pedants know better: we

A. E. Housman, *Selected Prose*, Edited by John Carter, Cambridge 1961. 11
.INTRODUCTORY LECTURE, pp. 1-22, esp. p. 15

יוחנן גלוקר

spell *lacrima* with an *i*, and we know that the verse of Homer really means 'to reach my hand to the chin of him that slew my son'. But when it comes to literary criticism, heap up in one scale all the literary criticism that the whole nation of scholars ever wrote, and drop into the other the thin green volume of Matthew Arnold's Lectures on Translating Homer, which has long been out of print because the British public does not care to read it, and the first scale, as Milton says, will straight fly up and kick the beam.

יוחנן גלוקר, כפר סבא.

פיקו דלה... מי?



מור אלטשולר במאמרה על ספרו של יהודה ליבס, *עלילות אלוהים: המיתוס היהודי – מסות ומחקרים* ("הארץ" – 'תרבות וספרות' 3/4/2009), מזכירה מספר פעמים את ג'ובני פיקו דלה מירנדולה (1463-1494), אחד מהוגי

הרנסנס הידועים ביותר, אולם אזכורים אלה לוקים במספר אי־דיוקים. לא ברור על סמך מה קובעת הגברת אלטשולר, מומחית מקומית לקבלה, שפיקו הוא "גדול הוגי הדעות של הרנסנס האיטלקי במאה ה־15". האם היא מכירה את כתביהם של מרסיליו פיצינו, לורנצו ואלה, ליאונרדו ברוני וניקולאוס קוזנוס, למשל, והאם השוותה בין הוגים שונים אלה ומצאה שפיקו הוא הגדול ביותר? באיזה מובן הוא הגדול ביותר, ומה הטעם בקביעה כזאת? פיקו אכן למד עברית, אבל לא הרחיק לכת בידיעותיו בשפה זאת, ולכן נאלץ לסמוך על תרגומיו של פלוויוס מיתרידטס, מומר יהודי שתרגם לפיקו תמורת תשלום כ־5,500 עמודים של טכסטים קבליים שונים מעברית וארמית ללטינית (לפרשה זאת הקדיש חיים וירשובסקי מחקרים רבים שהיוו פריצת דרך בתחום). פיקו ראה בקבלה אמצעי חשוב להוכחת האמת הנוצרית, אבל אמצעי אנושי בלבד ולא "תורה מקודשת, שריד לחכמה עתיקה מראשית ימי עולם." למעשה מהווה הקבלה עבור פיקו, ממש כמו המאגיה, ידע אנושי, ולא "תורה מקודשת". הפתיחות ביחס ל"אחר" אותה מציינת הגברת אלטשולר ביחס לפיקו וליהודה ליבס אין לה מקום במושגי המאה ה־15, ממש כשם שאין ליפול בפח ביחס למושג "הומניזם" ולהשליך הנחות ותפיסות שמקורן בנאורות של המאה ה־18 על גבם של הוגי הרנסנס המכונים לעתים "הומניסטים" (על כך שפך פול אוסקר קריסטלר הרבה מאוד דיו בניסיון להגדיר הגדרה מצמצמת של המושג הומניסט בהקשר

יוחנן גלוקר

ההיסטורי של הרנסנס). פיקו היה פילוסוף בעל אוריינטציה הומניסטית עם ידע נרחב בפילוסופיה סכולסטית ונטייה חזקה לתיאולוגיה, אבל לקבוע שהוא היה תיאולוג זה לכל הפחות לא מדויק. מובן שפיקו לא הגיע כלל ב-900 התזות שלו ל"הכללה עד אבסורד", מאחר והבחין יפה בין רמות שונות של אמת ובין אמת ושקר; הוא אסף 900 תזות ממקורות רבים ושונים וביקש להראות את התאמתן לאמת הנוצרית, שהיא, מבחינת פיקו, האמת האחת.

2048 – על עתידה של ישראל

דוד פסיג, 2048, הוצאת משכל/ידיעות אחרונות
וספרי חמד, תל-אביב 2010, 334 עמודים.

תארו לעצמכם שפלונני(ת) אומר(ת) לנו שהיא או הוא מנבא את העתיד באופן כללי, ומנבא מגמה עתידית באופן ספציפי. קשבו גם שהיא או הוא מציע שנפעל באופן מסוים כדי להסיט את המגמה לתועלתנו. האם לא נשאל, "ומה אם הניבוי יהיה מוטעה?" זה מה שאני מרגישה בקריאת 2048.

פרופ' דוד פסיג מצהיר בספר זה שמטרתו להציג חלק מפירות המחקר במדעי החברה של השנים האחרונות, תוך ליווי הקורא בזיהוי וניתוח התמורות והמגמות העתידיות בזירה הגיאופוליטית הבינלאומית. בנוסף, באמצעות ניתוח מגמות העתיד, מעוניין פרופ' פסיג להתוות דרך פעולה שקהל הקוראים אמור לאמץ, במטרה להגיע מוכנים יותר, עם הכלים המתאימים לעתיד טוב יותר, לשיטתו, בשנת המאה של ישראל. מטרה מופלאה זו מעוררת שאלות ותהיות רבות, כמו למשל, מהי המתודולוגיה בה בחר המחקר להשתמש כדי לחתור למטרה זו? האם זהו מחקר רב תחומי, או האם ראוי להתייחס למחקר זה כמשויך למדעי החברה?

בכשרון סיפורי רב הוא מוליך אותנו לאורך כל הספר בין מדינות, יבשות, מאות ועמים. על פי הצהרתו הספר הוא לא רומן אלא תוצאה של מחקר מדעי. הספר אמנם מציג בקווים כלליים את הנחות המוצא שלו ומספר משתנים ואירועים ספציפיים, אך הוא חף מכל דיון ענייני על המתודולוגיה שהוא מיישם על המודל שלו.

על המחבר:

פרופ' פסיג מתמחה בחיזוי מגמות טכנולוגיות, חברתיות וחינוכיות. הוא סיים את התואר השלישי שלו, בחקר העתיד, באוניברסיטת מינסוטה בארצות הברית, ונחשב ליחיד בישראל שמחזיק בתואר כזה. זה בהחלט מרשים, אך כבר על פי 'נימתו האישית' כפי שעולה בתחילת הפרק הראשון, עולה ספק מסוים בדבר יכולתו הוא לעמוד בסטנדרטים המדעיים שהציב:

בספרו הקודם, *צופן העתיד*, פסיג כותב שהוא מדגיש, "את הצורך של כולנו לבסס את ההערכות העתידיות שאנחנו עושים, בכל תחום בחיינו, להתבסס על שיטות מחקר בעלות תקפות ניבוי מובהקת ולא לקבל 'דעות מומחים' כתורה מסיני רק מפני שהוגיהן הם אישי ציבור ידועים". "לשמחתי נטמע המסר הזה בליבותיהם של קוראי, ורבים מהם הרעיפו עלי דברי הוקרה על האומץ להדגים כיצד אפשר גם בקונטקסט הישראלי התזזיתי לנסח מגמות המבוססות על שיטות מחקר מהימנות" (עמ' 12).

צופן העתיד נחל הצלחה לא קטנה, מעיד פסיג. לטענתו, 2048 נכתב כהמשך לספר הקודם, על-פי בקשת קוראיו, שביקשו ממנו כי ירכיב להם את המגמות הקיימות בישראל באמצעות כלים מהימנים.

מדע פופולארי או מדעי חברה?

נשאלת השאלה האם 2048 שייך לתחום מדעי חברה או למדע פופולארי? בספר אין אנו נחשפים למהותם של הכלים המהימנים אותם דורש המחבר בתוקף, וזאת על-פי השיטה המדעית. עלינו להסתמך על מהימנותו שלו, ולהניח כי הכלים שהשתמש בהם מהימנים. כפי שידוע לעוסקים במלאכת המדע, לא ניתן לקרוא לכלי מחקר כלים מהימנים מבלי שייחשפו. מאחר ותכליתו של ספר זה היא השימוש בארגז כלים מדעיים מהימנים, כדי לשכנענו להתייחס לתיזה המוצגת בספר כמדעית, תמוה הדבר שאין פירוט מתבקש של אותם כלים שבארגזו.

כאמור, אין מדובר בעניין של מה בכך, מדובר בליבה של הגישה המדעית הדורשת מכל הבאים תחת כנפיה להיחשף באופן מלא לביקורת. כאן ניכר כי מופעל מנגנון הגנה ראשון מפני ביקורת, היעדר השקיפות. נקודה זו מועצמת לאור העובדה שמדובר בעתידנות, תחום חדש בנוף המדעי הנדרש עדיין לאישוש תקפותו ככזה, שהרי מדובר בספר מדע פופולארי. אך גם מספר העוסק במדע פופולארי נדרשת שקיפות משום שתפקידו של המדע הפופולארי ראוי וחשוב. המילים 'פופוליזם' ו-'פופולארי' מרמזות אולי על היעדר מעודנות, היעדר איכות, או איכות הפונה למכנה רחב ככל האפשר בניגוד, למשל, למילה 'אליטיסטי'. אך למעשה, מדע פופולארי אינו כזה. מדע פופולארי תפקידו להסתמך על ממצאים מדעיים שנאספו על ידי חוקרים באקדמיה ובמכוני מחקר, לעכל את הממצאים והמסקנות המדעיות העולות מהן, ולהגיש אותם בצורה עניינית, תמציתית ובשפה קולחת ונהירה לקהל הרחב. למעשה תפקיד המדע הפופולארי הוא קריטי: זאת המעלית שיוודת ממגדל השן לקומת הקרקע. הקורא ההדיוט המצוי בקומת הקרקע הוא גם הבוחר את ממשלתו שאמורה להקציב כספים למחקר האקדמי. לאבד את הקורא או להתל בו זו סכנה אמיתית לאקדמיה ולקדמה האנושית. המדע הפופולארי על ספריו וסרטיו התיעודיים הוא השגריר של המדע, ועל כן חשוב שנוכל להאמין לו. כדי שזה יקרה, השגריר חייב להציג שקיפות ולסמוך על כך שהביקורתיים מבין הקוראים יזכו להיחשף לכמות מספקת של מידע קשיח כדי שיוכלו להציג ביקורת ראויה.

על תוכן העניינים ב-2048 :

ב"פתח דבר" שבספרו פסיג מציג את חלוקת הספר לשלושה חלקים: החלק הראשון עוסק בכלי העבודה שבחר פסיג לצורך התחזית, החלק השני עוסק בתיאור הנתונים המעצבים את התחזית של המחבר, ושאר החלקים עוסקים בתוצר, קרי בתחזית עצמה שחזרה פסיג. בהצגה זו יש מעין בניית ציפייה לקריאה מרתקת הכוללת דיון

במחקרו של המחבר באופן כללי ובמתודולוגיה שלו באופן פרטני. אך, כאמור, שוב אין אנו מוצאים בספר הצגה מעמיקה של המתודולוגיה.

בכל זאת יש לציין שכבר ב"פתח דבר" פסיג מעלה את האפשרות שהרבה פרטים מתמונת העתיד שלו יהיו "שגויים ואף טיפשיים". אך אל דאגה, הוא "מבקש להעניק לקורא כלים שבעזרתם אפשר לנתח את הדרך שבה פועל האדם בהיסטוריה ולהבהיר כיצד קורה הדבר שהוא מביא על עצמו אירועים צפויים מראש ללא כוונת מכוון" (עמ' 14). מכאן שלשיטתו קריאת הספר תחמש אותנו בידע הדרוש כדי לעזור להיסטוריה להביא על עצמנו אירועים חיוביים שאותם צופה פסיג. אך אם לא נציית לתדרוך המפורט שלו, נהיה אחראים לאירועים השליליים שעוד ישטפו אותנו. מעניין לראות כיצד פסיג עושה אנלוגיה בין עבודתו לבין עבודתו של שף במטבח. לכל שף חומרים שהוא בוחר להשתמש ולכל שף המנות שהוא יוצר. אך מעניין שהוא בכל זאת מתיימר להיות הפוסק הבלעדי. נקודה זו מעניינת, כי היא יכולה ללמד אותנו על האופן בו פסיג פועל וחושב. המילה דוגמה (dogma), פתאום עולה כרלוונטית. דוגמה היא אויבתו המושבעת ורבת השנים של המדע (וחביבה במיוחד על דתות העולם). וכאן עולה תהיה לגבי פסיג: האם הוא אדם דוגמטי?

על הסתברות הניבוי ב-2048 :

פסיג טוען כי ההסתברות להתממשות המציאות האפשרית שהוא מציג בספר היא 50%. המדע, ובמיוחד מדעי החברה, עובדים טוב מאוד עם הסתברויות כאלה כאשר הן מופיעות בהקשרים מסוימים, כמו, למשל, כאשר ישנן מספר אפשרויות עם סיכויים שונים להתממשות. אם הסיכויים של האפשרויות האחרות הם פחות מ-50%, האפשרות בעלת הסיכוי של 50% היא אכן זו שנבחר להמר עליה או ללמד על תופעה שהתיאוריה מנסה להסביר, באמצעות קשרים סטטיסטיים בין משתנים שונים. הבעיה העיקרית לגבי המספר 50% היא שכל בר דעת, שרכש השכלה בסיסית, יודע שזאת ההסתברות

'בהטלת מטבע', מעין ייצוג המקריות בהתגלמותה המספרית, ולכן נרצה ברוב המקרים לחרוג מהסתברות זו כדי להציג טענות להיעדר מקריות. אין זה כך בכל תחום ובכל נושא בתוך התחום, ונקודת המוצא של מקריות זו תלויה כמובן במה מודדים, והיא יכולה להיות כל הסתברות. זאת כל מדען אמור לדעת — אך לא כל הדיוט. רגישות זו כלפי הקורא הרגיל לא הופעלה כאן וחסרונה הוא חטא לכוונתו של הסופר. שהרי בציון הסתברות של 50% יש להיות מודעים לכך שהדבר יוצר אצל הקוראים אסוציאציה של מקריות. לפיכך חשוב להסביר ולפרט מדוע אותם 50% הם לא משהו מקרי אלא תוצר של עבודה מדעית — עם כלים מהימנים. בספר שלפנינו אין שום דיון בשאלה מדוע אלו אכן תרחישים סבירים, ומאין 'נשלף' שיעור הצלחה של 50%.

על תוכנו של 2048 : יחי הרומנטיקה

2048 עוסק בשאלה: "מהו העתיד הגיאופוליטי של ישראל?" שאלה זו והתשובות השונות האפשריות לה הן מעניינות ביותר. אך פסיג מצהיר שהוא דן בשאלה זו בהתעלמות מכלכלתה, ערכיה, המרקם האתני של תושביה ומהעשייה הפוליטית של מדינת ישראל — תחומים שמטפלים בהם לאורך שנים מאז הקמתה, ואולי מאז העלייה הראשונה לפלסטינה. אין ספק שהשאלה היא שאלה חשובה שדורשת בירור בכל תחום עיסוק הנוגע בעתידה של ישראל. אך בכל זאת, לפי פסיג דווקא תווי הקרקע הגיאוגרפיים הם אלו המעצבים את הבנת תושבי המדינה בנוגע לכוח שדוחף אותם למלחמות שמעצבות את ההיסטוריה ואת עתידה של ישראל. נראה בהמשך, מבטיח פסיג, איך זה קורה שהבנת תושביה (שימו לב — מדוע לא אזרחיה?) מעוצבת על ידי תווי קרקע גיאוגרפיים. בהמשך אנו מוצאים דיון סוחף על חשיבותם של תווי קרקע — ושוב, ללא עזרה של מחקר אמפירי תקף שילווה את הדיון.

המסקנה שלנו היא שכנראה לפי פסיג ישראל היא ארץ אבות, "בית לאומי לעם היהודי". ואכן אחת ההנחות העיקריות של הספר היא שישראל היא ארץ אבות ומן הראוי שתישאר כך. כדי להמחיש את החשיבות שפסיג מייחס לארץ אבות, בחרתי קטע שבו הדיון לאו דווקא על המתרחש בישראל:

העובדה שזכויות הפרט וזכויות הכלל של לאומים, דמוקרטיים ככל שיהיו, נמצאות במסלול התנגשות תמידי, לא מנעה מאבותיהם המייסדים של לאומים רבים לנסות ולפרק את המתח הזה. כך, למשל, האבות המייסדים של ארה"ב יצרו את חוק יסוד זכויות האדם וחירותו בתקווה שההיסטוריה תמצא דרך ליישר את ההדורים בין הסתירות שבאהבות האלה. ואף על פי כן, בעומק הקיום של החברות הליברליות והמודרניות ביותר עדיין פועמת האהבה הבסיסית מכל — האהבה לשבט. את ההתנהגות יוצאת הדופן של אהבה זו אפשר לראות גם בתחילת המאה ה-21 במקומות רבים. למעשה בכל מקום בעולם, וגם בישראל, מתריסים אנשים כנגד זולתם ובכל הזדמנות שמזדמנת להם: למה הם צריכים לאהוב את מדינתם? מדוע אם כך, על אף כל המאמצים לבנות זהות קולקטיבית יותר, בסופו של דבר רבים הם האנשים שחוזרים לאהבתם הבסיסית, לאהבת המשפחה, לאהבת השבט ולאהבת המעגל הקרוב ביותר אליהם? ובייחוד בשעה שהמעגל הזה מאוים? (עמ' 46-47)

נראה שכאן המסר ברור: תחי הרומנטיקה של המאה ה-19 (שהולידה את הפשיזם והסטליניזם) ומוות לליברליזם (שהוליד את הדמוקרטיה הליברלית).

על ההנחות ב-2048:

ברור שההנחה כי הרומנטיקה היא שחקנית מרכזית בפוליטיקה העולמית, בכל מקרה, לא רלוונטית לחיזוי העתיד של ישראל.

המחבר מציג הנחות נוספות החשופות לביקורת מדעית, כמו למשל, ההנחה שהעולם דטרמיניסטי, ההנחה כי הבסיס ליחסים בינאישיים הוא קהילתיות, ההנחה כי "אדם לאדם זאב", וההנחה שאם קהילה מזהה נכון מגמות היסטוריות, היא יכולה להסיט ולכוון את התקדמותן לתועלתה. אך נחיצותן של הנחות אלו אינה ברורה כלל וכלל, וזאת על פי הצהרתו של פסיג עצמו כי בחר בשיטה המתודולוגית של עמיתו מארה"ב, ד"ר ג'ורג' פרידמן, הנקראת 'הגישה הגיאוגרפית', כבסיס היחיד לחקירתו הגיאופוליטית, ובשיטה זו בלבד. כלומר, פסיג מתחייב לפעול בפריזמה של מתודולוגיה בודדת, בטענה שזו לדעתו המתאימה ביותר לניתוח עתידה של ישראל:

משום שמדינת ישראל, יותר ממדינות רבות אחרות, חייבת להיות קשובה למאפיינים הטריטוריאליים שלה... לידתה וקווי המתאר של שטחה היו תוצאה של דין ודברים קשים שעמדו ברקע הצבעה מורטת עצבים במליאת האומות המאוחדות... רבות המדינות שלא מכירות בגבולותיה ובזכות ההגדרה העצמית שלה כמדינה יהודית... מקבל הפן הטריטוריאלי של קיומה חשיבות גדולה יותר משיש לו במדינות קטנות אחרות. (עמ' 40)

על פי פרידמן, החקירה הגיאופוליטית המבוססת על הגישה הגיאוגרפית אמורה —

לזהות את המשתנים הנצחיים בחיי האומות, את הדברים שמאריכים חיים ואת הדברים הארעיים שבהיסטוריה שלהם... באמצעות מנופי הכוח שהגיאוגרפיה מעניקה. מה שהיא מסיקה אינו מובן מאליו. בדרך כלל סותרים ההיסקים הללו את הדעה המקובלת, אך את זה בדיוק עתידנים מחפשים. העקומות הללו בהיגיון המקובל הן משאת נפשו של כל חוקר עתיד, משום שיש בהן כדי להצביע על האפשרי במהימנות גבוהה יותר. (עמ' 41)

לא ברור בדיוק למה הכוונה ב"משתנים הנצחיים בחיי אומות", והרי לא מדובר במושג שגור בחייו של הדיוט. אם כן, יש מקום להדגיש ולהבהיר מהם אותם משתנים נצחיים, כמה ערכים יכולים הם לקבל, ואולי הם בכלל לא משתנים אלא קבועים. מן הראוי היה לקבל דוגמאות והבהרות מיד עם הפרחת המושג באוויר. נותר לקרוא רק לנחש כי כותרות המשנה בהמשך הפרק הם אולי אותם המשתנים שדובר עליהם: הראשון הוא "לידה ומוות". ברור שזה באמת לא יכול להיות משתנה כשהוא מנוסח כך: "לידה ומוות הם שני הקצוות של החיים בציר הזמן, אבל הם לא משתנים במובן המדעי, בניגוד ל-'גיל' שנחשב משתנה". השני הוא "אהבה לזר ולשאר בשר". ניתן לקבל תמיכה מסוימת לכך מהדגשתו של המחבר את הנאמנות והאהבה למשפחה ולשבט ברבדיה השונים. השלישי והרביעי הם "מקום" ו-"פחד". שלושת המשתנים האחרונים מתוארים ככאלה הדוחפים להתגבשות של לאומנות, אך לא ברור אם המחבר מציג לאומנות כמשתנה נצחי או כתופעה יצרית קבועה בחברות ובמדינות. אם לדוגמאות אלו התכוון במושג משתנים נצחיים, היה צריך לומר זאת בפירוט וגם לפרט מהם הערכים שאותם יכול משתנה לקבל (רמות שונות של קשר, אהבה ומחויבות, למשל). חובתו של מדען כאשר הוא מדבר על משתנה להציג מהם ערכיו של אותו משתנה, שכן הדיוט לא תמיד יבין שלמשתנה (תכונה היכולה להופיע במצבים שונים או בעוצמות שונות) יש ערכים, לעומת קבוע, שהוא תכונה המופיעה רק בצורה מסוימת.

במחשבה נוספת מתקבע אצלי הרושם כי הערפול סביב המושג "משתנים נצחיים" נועד לאפשר לקרוא למלא אותו במושגיו שלו — אקט מאוד לא מדעי, כמובן. היה צריך לאפשר לקרוא להיחשף לפרשנותו של המחבר את המושג ולהעריך פרשנות זו במידת הצורך. מעבר לכך, מדוע אין דיון מעמיק יותר בשאלה כיצד מתודולוגיה זו עובדת? האם היא כמותית או איכותנית? כיצד משתנים אלו משפיעים ביחד ובנפרד? האם יש קריטריון שמגדיר לנו באילו תנאים הגישה הגיאוגרפית נכשלת ככלי מתודולוגי? או שהיא תקפה בכל מקרה לכל מצב ו/או למצב הנוכחי של ניבוי עתידה של ישראל?

מאחר והשאלות דלעיל נותרות ללא מענה, אין לנו אלא להתקדם ולבחון את הנחותיו של פסיג לגופן. אך לפני כן אני מבקשת להוסיף, במאמר מוסגר, ש־Herman Kahn (1922-1983), שנחשב לאחד העתידנים הראשונים של השליש האחרון של המאה הקודמת ושהיה אסטרטג צבאי של ארה"ב ותיאורטיקן מערכת, הציע דרכים לשיפור ההישרדות של ארה"ב בפרט, ושל האנושות כולה בכלל. בעקבותיו מציע גם פסיג דרך לשפר את עתידה של הקהילה היהודית בישראל. אך Kahn, כבר בפרק הראשון של החלק הראשון בספרו מ־1960, *On Thermonuclear War*, מברר דרכים אלטרנטיביות לכך. הפרק שנקרא "Alternative National Strategies" מציג דיון באופציה השולית דאז, של ממשלה עולמית. לכן, אפשר לומר ש־Kahn מזמין את הקורא לברר אופציות, ובכך למעשה מעמיד את הצעותיו לביקורת. לעומת זאת, פסיג לא דן באופציות אלטרנטיביות לשיפור הישרדותה של הקהילה היהודית בישראל.

חזרה להנחות:

נחזור עתה להתחלת הדיון בהנחות של פסיג בספרו 2048. הנחה אחת מרכזית המופיעה כבר ב"פתח דבר" היא כי קיים סדר עולמי דטרמיניסטי: כלומר, יש מראית העין של היעדר סדר שהיא מראית עין בלבד, ולמעשה יש סדר טלאולוגי בעולם המניע מגמות ואירועים. פסיג מתאר גם את הפרספקטיבה הנגדית האומרת שכאשר "אין סדר לא צריך להתאמץ לחקור, אזי גם אין טעם לכל מה שהמין האנושי עשה, עושה ויעשה". יש תחושה שבמשפט זה בוקע קולו של הרבי, כלומר הפן הדתי ולא בהכרח הפן המדעי באישיותו של המחבר. המילה "סדר" אינה במקומה, והיה צריך להשתמש במונחים מדעיים יותר כדי להביע תהליכים הנובעים כתוצאה מקשר בין משתנים. הדיכוטומיה סדר-אי-סדר פשוט חוטאת למה שפסיג אולי מנסה לקדם ומתיימרת למצוא את מכלול ההסברים לכל התופעות המייצרות את ההיסטוריה האנושית. היה ראוי להתבטא בשפה צנועה ומדויקת יותר ולומר, למשל, כי מחקרו מעוניין לחפש חוקיות

מסוימת בין תופעות בהיסטוריה. חוקיות זו תשפר, אולי, את יכולת החיזוי של העתיד על ידי מיפוי כמות האפשרויות הקיימות בצמתי החלטה מרכזיים של גורמים היכולים להשפיע על מהלך ההיסטוריה, והערכת ההסתברויות למימושן. כמו כן, היה נכון וצנוע יותר למחבר להציג שאיפה לברר כמה חוקיות אפשר למצוא באי הסדר הניכר, וודאי שלא היה זה נכון לשפוט את משמעות העשייה האנושית, מאחר וזו היא עמדה דתית שלא אמורה להיות קשורה לנושא הספר. הרי בין קוראיו סביר כי ישנם גם קוראים שאינם מייחסים משמעות טלאולוגית לחיים, וטענה ערכית-שיפוטית כזו שלא מן העניין ודאי אינה עוזרת לרכוש נאמנים לשיטת החיזוי שלו.

על דטרמיניזם ועל חופש פעולה ב-2048 :

לעומת הגוון הדטרמיניסטי של טענתו, פסיג מוסיף וטוען כי קהילה יכולה לפעול כדי לשנות את מגמת ההתפתחות ההיסטורית שלה לטובתה. טענה זו סותרת כביכול את הלוגיקה הדטרמיניסטית שהוזכרה קודם. קשה להימנע מהתחושה כי גם כאן זימן פרופ' פסיג את רבי פסיג, ששאב את הנאמר לעיל מציטוט חז"ל: "הכל צפוי והרשות נתונה". ציטוט זה, גם אם הוא מושא סביר לפלפול תיאולוגי, מהווה סתירה לוגית בעולם הלא דתי, ומן הראוי היה ש"רבי" פסיג לא יתערב בענייניו של פרופ' פסיג ולא יגרום לו לטעון טיעונים שיכולים לפגוע במוניטין שלו כמדען.

כדי להמחיש את מה שנראה על פניו כקיבעון אתנוצנטרי, נניח למשל שקהילה אחרת העוינת את ישראל תזהה באותו אופן את המגמה ההיסטורית שלה ותפעל לשנות אותה לתועלתה. מה יקרה אז לקהילה בישראל? מה תהיה אז מידת ההשפעה של הניסיון לשלוט על המגמות ההיסטוריות שלנו? עד כמה נוכל לחזות אם הניסיונות של הקהילה יצליחו או לא? אמנם פסיג לא מתחייב להצלחת החיזוי ומודה שסביר שהרבה פרטים יהיו שגויים ואף בדיעבד יראו טיפשיים, אך לא ניכר שעניין זה מטרידו יתר על המידה.

פסיג למעשה מטיל את כובד טיעונו על זיהוי המגמות כיעד עדיף ויעיל יותר מעיסוק ברמת הדיוק של פרטי הניבוי עצמו. מתי נדע כי הכיוון המזוהה במגמה אכן יתממש? כמובן, רק אם אכן הוא מתממש לבסוף בפרק זמן לא רחוק מדי מפרק הזמן שסומן על ידי המגמה. חשוב להדגיש כי מבחינה סטטיסטית המגמה אינה תוצאה סופית, אלא תופעה תלויה זמן שניתן לזהותה בקלות מבחינה סטטיסטית — לדוגמא, תהליך ה"התאסלמות" של טורקיה. בסטטיסטיקה, ניתוחי מגמות ניתנות לזיהוי באמצעות מודלים של רגרסיה סטטיסטית המתבצעת מאיסוף נתונים ממדידות הנערכות לאורך ציר הזמן. לכן כל שניתן לומר בדוגמא לעיל הוא כי אם מגמת האיסלמיזציה בטורקיה תמשך בקצב שזוהה על ידי המגמה, נצפה 'בסבירות אחוז מסוים' כי תוך שנתיים, למשל, טורקיה תנתק את קשריה עם ישראל ותתרחק מהמערב ומשאיפותיה להצטרף לאיחוד האירופי, ותוך שלוש שנים, שוב 'בסבירות אחוז מסוים', תוכר כמעצמה המובילה את העולם המוסלמי הפונדמנטליסטי. כלומר, אפילו אם המגמה שזוהתה נכונה עובדתית, השאלה היא האם יהיה כאן המשך למגמה ליניארית נטולת פניות לאותה תוצאה חזויה. הקושי העיקרי בניבוי העתיד באמצעות אותן מגמות הם אותם גורמים ואירועים לא צפויים המשבשים את המגמה ומסוגלים להפוך לגמרי את כיוון התפתחות האירועים.

על האסטרטגיה ב-2048 :

נראה שפסיג בחר באסטרטגיית ההפחדה יותר מכל בהיותו מושפע מדעות מונותיאיסטיות מסורתיות. מבחינה זו, הפחדה היא שיטה פוליטית ישנה שיושמה במהלך ההיסטוריה בכישרון רב על ידי הדתות המונותיאיסטיות כמתווה לגאולה ולישועה שאותו יש לקיים כלשונו (של המחבר). נראה כי למרות האיציטלה המדעית שפסיג מתעטף בה, הוא דורש מקוראיו לסמוך עליו ועל גישתו, מבלי לאפשר בחינה ביקורתית ומדוקדקת של השערותיו עקב העמימות שבחר לעטוף בה את שיטתו המחקרית. פסיג אינו מציע או מעלה אף

את האפשרות כי ניתן לבצע מחקר זה בצורה מהימנה גם באמצעות מתודולוגיות אחרות, הוא למעשה מבקש מקוראיו: או התיזה שלי או לא-כלום!

פסיג חשדן לגבי מדינות, ארגונים לאומיים ובינלאומיים באופן המזכיר את חשדנותם של הטקסנים כלפי הממשל הפדראלי. הוא לא שם מבטחו מעבר למעגל הקבוצה התרבותית-אתנית, קרי העם היהודי; מעבר למעגל זה עולמו מתמלא פחדים וחשדות, וכנגדם מעוניין הוא להתריע. עושה רושם שהגישה הגיאוגרפית מוצאת לה בית חם בקרב האגף השמרני בנוף הפוליטי. קשה לי לראות כיצד הומניסט-ליברל יוכל לבצע מחקר שבו ייצמד לגישה הגיאוגרפית באופן כה גורף תוך הזנחת כל המשתנים שהוזכרו קודם.

על נקודות אור ב-2048 :

לצד הביקורת הלא מחמיאה, אני מוצאת לנכון להאיר כמה נקודות אור סגנוניות בספר. בפרק הראשון, פסיג מחזיר אותנו בתרגיל דמיון מודרך אחורה כמאה שנה, לשנת 1910. משם מוליך הוא אותנו באופן מרתק לתרחישי מציאות צפויה ואפשרית, תחת הנחות מציאותיות לכאורה לגבי מסלול חייו של ילד יהודי. יחד עם זאת, אותו ילד יהודי בעל שאיפות גלובליות, אינו ער לחלוטין להתפתחויות הנרקמות בארץ ישראל. המחבר מוליך אותנו באופן דטרמיניסטי אל עבר גורל מוכתב, אשר בא לשקף לנו את חוסר היכולת שלנו להרים את הראש על מנת לחוות את המציאות החזויה מזווית ראייה אחרת. וזה בדיוק מה שהמחבר מבקש להשיג עם כתיבת הספר: להציג מציאות חזויה מזווית מסוימת, ולא פחות מזה להשפיע על המאורעות העתידיים לבוא בעזרת הכוונת הקוראים שלו. אך למרות שאיפות מגלומניות כאלו, במובן מסוים הפתיחה סוחפת, חכמה, בנויה היטב וגם במידה מסוימת מוצג בסגנון צנוע בלי "פטיפוטים" וצחצוחי לשון.

זה הזמן גם להזכיר את הספר 1984 מאת ג'ורג' אורוול, שפורסם בשנת 1948. היה זה רומן מחאה שעשה אנלוגיה להשתלשלות האירועים החברתיים, הפוליטיים והסוציולוגיים במשך הזמן שחלף

מאז הופעתו. בעוד שאוורוול כמחבר פוליטי ביקש למשוך את תשומת ליבם של קוראיו אל המאורעות הפוליטיים בזמנו, פסיג כמדען-על נותן לנו את המפתח לעתיד המיוחל לקהילות ולממשלות ישראל ששולטות בה.

בפרקים האחרונים של הספר, בעיקר בפרק 22, שכתורתו היא "התנאים המדיניים של ישראל לקראת 2048", פסיג מתגלה לא כעיתון, אלא כמומחה-על לגיאופוליטיקה ולמדעי מדינה בענייני ישראל. יש שם ניתוח מבריק של המצב הגיאופוליטי הנוכחי של ישראל וכמה ספקולציות מבריקות ולא פחות פתוחות לדיון ביקורתית. חובה על כל בר דעת שמתעניין בעתידה של ישראל לקרוא ספר זה. אך יומרות אלו הן יומרות פרטניות, לא פרי מחקר מדעי. כאשר קוראים את הספקולציות שלו על התנהגות טורקיה בזירה האזורית והגלובאלית, יש לציין לזכותו של פסיג שהוא חזה בדיוק מסוים את מאורעות המשט הטורקי של יוני 2010.

אך למרות נקודות אור אלו יש לציין כי סגנונו הפטרנליסטי שזור לאורך רוב הטקסט, למשל כאשר הוא דן בשאלה כיצד ישראל תראה בשנת 2020:

חשוב לזכור, אין כל כוונה אצל שום גורם אחראי בישראל להגיע לרמות הרס כפי שבאו לידי ביטוי במבצע עופרת יצוקה בעזה של שנות 2008-2009. הכוח העצום שישראל מפעילה בעימותיה הוא תוצאה ישירה של אחת מחולשותיה במערכות צבאיות א-סימטריות של המאה ה-21. גם אם זה רק מבצע צבאי שאינו נועד להגנה על קיומה, לכאורה, ישראל תלך ותמצא עצמה מעורבת בקרבות שההרס בהם רב על המשוער. רבים החלו להבין את תוצר הלוואי של החולשה הזו בסוף העשור הראשון של המאה והצביעו על המגמה הנגזרת ממנו. (עמ' 303)

לסיכום:

פסיג מצהיר שלא חשוב אם החיזוי יצליח, ואנו לא מצאנו דיון על סטנדרדים לקבוע מגמות חיוביות. מה שיש כאן הן הנחות שנויות

במחלוקת, כפי שגם פסיג עצמו מאשר: שהעולם לא בהכרח דטרמיניסטי ואנכרוניסטי, שהאדם לא בהכרח חי בקומונה או שואף לזה משום שכך טוב. כמו כן הוא בוחר להתייחס רק לחלק מהפרמטרים שעלולים להשפיע על עתידה של ישראל, דהיינו מצבה הגיאופוליטי והדמוגרפי של ישראל בהתחשב בקדמה הטכנולוגית. הוא לא מתייחס לא לכלכלתה של המדינה, לא לערכיה, לא למרקם האתני של תושביה ולא לדת המאפיינת אותה. אם כך, נשאלת השאלה האם התעלמות מכל אותם גורמים משפרת את הסיכוי לחיזויים מוצלחים יותר? וחשוב מכך, האם השענות על הגישה הגיאוגרפית היא לא חד-ממדית מדי ומספקת תחזיות מוטות? אמנם פסיג ומתווה דרכו הרעיוני פרידמן מרגישים שגילו מחדש את הפן הגיאוגרפי כמקבע את מעמדן של מדינות סביב נקודה דטרמיניסטית שסביבה יש מרחב תמרון מסוים ותו לא. אך האם, למשל, האימפריה הבריטית ירדה ממעמדה בעקבות התכנסות לאי הבית שלה, בריטניה, תוך ויתור על חבלים גיאוגרפיים עתירי משאבים מסביב לעולם, או שמא גורמים אחרים, כגון מלחמות עולם ומשברים כלכליים בינלאומיים של תחילת המאה ה-20, גבו מחיר יקר שהפכו את הנכסים לנטל שהיה צריך להיפטר ממנו כדי לשמר חלק מהמשאבים ולמצב את בריטניה כמעצמה חלשה יותר? דוגמא נוספת מהתקופה האחרונה, היא הדוגמא של המשבר הכלכלי העולמי שאנו נמצאים בעיצומו. ממדיו תופחים ממשבר הסאב-פריים, שגילה חולשה במערכת הכלכלית העולמית (שלא לומר משחק פירמידה אדיר שגאוני וול סטריט שחקו על חשבון המשקיעים), דרך משבר אשראי, ועד למשברים הכלכליים של מדינות האיחוד האירופי שנחשבו עד לא מכבר חסינות יחסית למשברים הנוגעים ליכולת ההחזר של הלוואות של המדינות עצמן. ודוגמה אחרונה היא ההשפעה הלא ידועה על עתידה של ישראל של המאורעות בעולם המוסלמי שבהן אזרחים מבקשים לעצמם זכויות אזרח וזכות להתפרנס בכבוד.

נראה כי פסיג מתעלם מאבולוציה חברתית ומהתפתחותן הכלכלית של ישראל ושל מדינות אחרות, אך אלו משפיעות על ההתפתחות הגיאופוליטית שלה ושל שכניה והמעצמות הגדולות. כמו, למשל, שכאשר מדינה בוחרת להציב חומות הגנה על כלכלתה באמצעות

מכסים היא יכולה להוביל באווירה הנוכחית של הגלובליזם דינאמיקה לא רצויה, במיוחד עבור מדינה כמו ישראל שעלולה למצוא עצמה מבודדת.

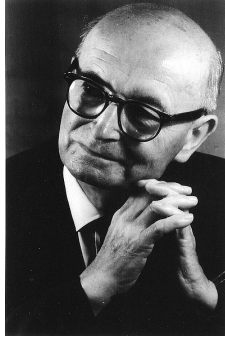
ניכר כי מטרתו של פסיג להוביל את הקורא למסקנה כי עקרונות הלאומיות צריכים לחזור ולקבל עדיפות ראשונה בהתנהלותנו כעם המתכנן עתיד טוב יותר, תוך התעלמות מדינאמיקת השינויים התרבותיים-חברתיים-כלכליים וגם הגיאוגרפיים העוברים על חלקים ניכרים מהעולם.

אך עיקרו של מאמר ביקורת זה היה להצביע על הכשלים המתודיים בספרו של פרופ' פסיג, ובעיקר על עצם העובדה שלמרות הבטחותיו הוא אינו חושף לפני הקורא את 'כלי העבודה' שספרו מסתמך עליהם ואת הנחות היסוד הסמויות, שהמבקר צריך לעמול קשה כדי להעלותן לפני השטח.

מרים פרחי-רודריג, miriam.farhi@gmail.com

זכרון לראשונים

שלמה דב גויטיין



תר"ס-תשמ"ה

1900-1985

שלמה דב גויטיין נולד בגרמניה בשנת 1900, ונפטר בפרינסטון בשנת 1985. למד ערבית ואסלאם באוניברסיטאות פרנקפורט וברלין, ועלה לארץ בשנת 1923. בתחילה שימש כמורה בבית הספר הריאלי בחיפה, ולאחר שהאוניברסיטה העברית פתחה את לימודי האסלאם הוזמן על ידי נשיא האוניברסיטה, מאגנס, ללמד את לימודי האסלאם, ועבר ללמד באוניברסיטה העברית בשנת 1928, במסגרת המכון למדעי המזרח (ששינה לאחר מכן את שמו ל"מכון ללימודי אסיה ואפריקה"). אחד מתחומי מחקרו הראשונים היה חקר יהדות תימן ולשונה, אך הוא גם התעניין בתולדות ראשית האסלאם, וההדיר את אחד הכרכים של ספר ההיסטוריה הערבי הגדול והחשוב *אנסאב אל-אשראף* מאת ההיסטוריון אלבלאד'רי. אחד מספריו בעברית היה *האסלאם של מחמד: כיצד התהוותה דת חדשה בצל היהדות* (1957).

בנוסף לתפקידו כמרצה לאסלאם באוניברסיטה שימש גויטיין שנים רבות מפקח על הוראת העברית והתנ"ך מטעם ממשלת המנדט הבריטי, וכתב ספרי הדרכה למורים בתחומים שונים: להוראת העברית, להוראת התנ"ך ולקט ספרות להוראת הערבית. בין פרסומיו יש מחזה ושירים שפרסם בעתונים שונים וכן מאמרי ביקורת על ספרות, תיאטרון ומוזיקה, ומאמרים בענייני היום.

התחום שבו השאיר גויטיין את רישומו הגדול ביותר הוא עבודותיו על גניזת קהיר. הוא החל בחקר גניזת קהיר כאשר היה קרוב לגיל חמשים, והיה אחד הראשונים שהכיר בחשיבות העבודה השיטתית על תעודות כגון מכתבים וחשבונות שנשתמרו בגניזה. הוא אסף חומר רב על הסחר עם הודו, אך לא השלים את המלאכה ועזבנו יוצא לאור בימים אלה, ערוך ומורחב, על ידי תלמידו המובהק מ"ע פרידמן. עבודתו המונומנטלית הגדולה של גויטיין בחקר גניזת קהיר היא ספר שהופיע בחמשה כרכים ועוד כרך של אינדקס תחת הכותרת *A Mediterranean Society*. בספר זה תיאר בצורה חיה ומפורטת את חייהם של האנשים במצרים וסביבותיה על יסוד מכתביהם של הסוחרים היהודיים שנשתמרו בגניזת קהיר. אחד מספריו החשובים הוא אוסף מכתבים של סוחרים יהודיים בימי הביניים שפרסם בתרגום לאנגלית.

בשנת 1957 הוזמן גויטיין ללמד באוניברסיטת פנסילבניה, ועבר לארצות הברית. לאחר שפרש לגמלאות מהוראה, הצטרף למכון ללימודים מתקדמים בפרינסטון, ועבר להתגורר באותה עיר, שם גם נפטר בגיל 85. גויטיין העמיד תלמידים רבים בארץ וגם בארצות הברית. ביבליוגרפיה הכוללת את פרסומיו הרבים הופיעה בצורת ספר בהוצאת מכון בן-צבי בשנת 2000 (מהדורה שנייה מורחבת). ביוגרפיה ממצה ניתנת בויקיפדיה העברית וגם האנגלית.

המאמרים הניתנים כאן הם מאמרי ביקורת שפירסם גויטיין *מזכרון המזרח החדש*. המאמרים הללו, הכתובים בצורה בהירה, נותנים תמונה מאוזנת של הספרים שאותם הוא סוקר, וכוללים לא פעם ביקורת קשה על הספרים הנסקרים, אך הביקורת מנוסחת תמיד בלשון מתונה וללא השתלחות. המאמרים המוצעים לפירסום:

"תקורתה של חכמת המשפט המוסלמית", *המזרח החדש* כרך ג (תשי"ב, 1951/2), עמ' 412-413.
"ביוגרפיה חדשה של מוחמד", *המזרח החדש* כרך ח (תשי"ז, 1957), עמ' 328-329.
"כתבי גניזה מן התקופה הממלוכית", *תרכיץ* שנה מא (תשל"ב, 1971/2), עמ' 59-81, בתוספת תיקון *בתרכיץ* שנה מב (תשל"ג, 1972/3), עמ' 501.

שאול שקד

המערכת מודה לפרופ' שאול שקד על ההקדמה הביוגרפית ועל בחירת מאמרי הביקורת. אנו מציינים כאן — נוסף על דבריו של פרופ' שקד — שמאמרים אלה כשלעצמם מצביעים על רוחב ידיעותיו של גויטיין בכמה וכמה שטחים, ובעיקר בחקר האיסלאם והגניזה הקהירית. מאמר אחר של גויטיין, העוסק ב"מיפעלו התימני של הזו", לא פרסמנו בגלל קוצר המקום — אך גם הוא מעיד על רוחב עיסוקיו של גויטיין. הוספנו למאמרים שבחר פרופ' שקד את מאמר הביקורת שפרסם גויטיין ב"דבר" באלול תרצ"ח (ספטמבר 1938) על החלק הראשון של ספרו של יחזקאל קויפמן "תולדות האמונה הישראלית". מאמר זה משקף את בקיאותו של גויטיין במקרא ובמחקר המקרא, ואנו מפרסמים אותו גם כהמשך למאמרי הביקורת של אפרים אורבך ואהרן קמינקא, על אותו ספר של קויפמן, שפורסמו בשני הגליונות הקודמים של *קתדיס*.

יחזקאל קויפמן כחוקר התנ"ך

(פורסם במוסף של "דבר", ו' באלול תרצ"ח, 1.9.1938)

ישנה ומפורסמת היא התלונה שחקירת התנ"ך אין לה מהלכים בתוך עם התנ"ך. והטעם פשוט: לגבי היהודי החרד ריח של אפיקורסות נדף ממדע המקרא, ולגבי המשכיל שלנו כבר פתרו הפרופסורים הגרמנים שלפני ששים שנה את כל השאלות, ומפיהם — או יותר נכון מכתבי מעתיקהם — הוא יוצר לו את דעותיו על התנ"ך, עד כמה שהוא מתעניין בו בכלל.

אף על פי כן נראו גם בדבר הזה אותות לטובה בשנים האחרונות. הופיעו מחקרים חשובים של מלומדים יהודים על המקרא ומסביב למקרא בעברית, בגרמנית, באנגלית, ובאיטלקית. ובצדק ידוע מותר לדבר בתקופתנו ובארצנו על תחית התנ"ך, על תחית לימוד התנ"ך. עשרות אלפי ילדים מקבלים כיום הוראה רחבה יותר ומתוקנת יותר במקרא משהיה נהוג בדורות הקודמים. בחוגים שונים ניכרת התענינות ידועה בהיסטוריה העתיקה של עם ישראל. והנה בשעה זאת של אתחלתא לתחית התנ"ך בארצנו חוננו במחקר מקראי, שלא נכתב עוד כמוהו בשפה העברית. אין זאת חקירה בשאלה פרטית, לא ספר בין ספרים, אלא מפעל, חזות כל, נסיון להעמיד את כל השקפתנו המדעית על תולדות האמונה הישראלית, ובהן כלולות: תולדות הספרות הישראלית וההיסטוריה הישראלית על יסודות חדשים. אני מתכוון לספר "תולדות האמונה הישראלית" של יחזקאל קויפמן שהכרך השלישי שלו הופיע לפני ימים מועטים בהוצאת מוסד ביאליק על ידי "דביר" בתל-אביב.

אין צורך להציג את יחזקאל קויפמן לפני הקהל העברי. ספרו הגדול ורב הכרכים "גולה ונכר" כבר נעשה ספר יסוד בפילוסופיה ההיסטורית של עם ישראל, וכל קורא עתון מכיר את יחזקאל קויפמן כמבקר נוקב של חיינו הציבוריים, וגם מי שאינו מסכים לכל מסקנותיו והצעותיו להתרת "חבלי זמננו", מודה לו על ניסוחו הבהיר, מאיר העיניים. בשנים האחרונות פירסם יחזקאל קויפמן גם כן כמה מאמרים לוועזיים ועבריים בחקירת התנ"ך. ואולם כל חשיבותו כחוקר המקרא מתגלה לנו רק עתה כששלושת הכרכים הראשונים של ספרו "תולדות האמונה הישראלית" מונחים לפנינו.

אותו כוח כביר של מבקר חריף, שנתגלה בעבודתו הפובליציסטית של קויפמן, פועל ביתר תקיפות בספרו המקראי. בקרדום וכליפות הוא משמיד אחד אחד מן השקרים המוסכמים, מן הדעות המוקדמות, של מדע המקרא. ומצד אחר, בכשרון קישור, כשרון מצוין של קומביניציה, הוא מתכן תכנית מסועפת של בנין אחיד ומושלם. הוא אינו מן הטיפוס של חוקר המקרא המצוי בגרמניה. אם להשוותו לאחד הגדולים ממניחי מדע המקרא המודרני הייתי מדמה אותו לרוברטסון סמית, הסקוטי חריף המוח. ואולם יש בקויפמן עוד מעלה המיחדת אותו משאר חוקרי המקרא. הוא מקיף לא בלבד את הספרות המדעית החדשה והחדשה ביותר — ויש בידיעתו זו רק פרצות קטנות הבאות בעקב חוסר ספרים בארצנו הקדושה (כידוע לכל ספריתנו הלאומית עניה ביותר בספרים במקצוע מדע המקרא) — אלא הוא בקי ומעורה בכל הספרות היהודית שלאחרי התנ"ך. כשהוא בא לדון על שאלה תנ"כית הוא כביכול אינו דן יחידי, אלא כל חכמי התלמוד, והרמב"ם ור' יהודה הלוי, ואבן עזרא ורנ"ק, ועוד, ועוד, מתקבצים ובאים לדון עמו. וזה ענין חשוב מאד. כי מדברי האחרונים פעמים שנופל אור על כוונות הראשונים ובצירוף שניהם יש שבולטת המהות האמיתית של היהדות. ועוד צריך לציין תכונה רביעית של יחזקאל קויפמן כחוקר המקרא, שאינה טפלה בעיני כלל וכלל. קויפמן צריך, כשאר חוקרי התנ"ך, להזקק לפעמים לענינים קטנים וקטנטנים, שכן התמונה הגדולה של דת ישראל מורכבת מפסיפסים דקים ודקיקים ביותר. אך אף פעם אינך נפגע אצלו באותו טעם של קטנות, של קלוקלות, שאתה מוצא לעתים גם בכתביהם של חוקרי

תנ"ך בעלי שם. *רוח פילוסופית*, רוח של מרחב וגדולה נסוכה על הספר. קויפמן למד תורה מפייהם של *אחד העם וביאליק* עוד בנעוריו, ולמוצאו הרוחני הזה אין הוא מתנכר אף לרגע. על כן ספרו "תולדות האמונה הישראלית" אינו רק ספר חשוב ורב לקח, הוא גם ספר יפה לקריאה. בכל מקום שאתה פותחו הוא מענין ומושך. אני אומר: בכל מקום שאתה פותחו. כי אף על פי שהספר כולו הוא מסכת אחת שלמה, הרי כל אחת מסיניותיו ניתנת להילמד בפני עצמה. נפתח למשל את הכרך השלישי שיצא לשוק זה עתה.

הנה הפרק "ישראל וכנען". הדעה המקובלת במדע המקרא היא שישראל לא השמידו את הכנענים אלא התישבו בתוכם, ונטמעו והתבללו בהם. קויפמן מוכיח, שאין כל יסוד לתיאוריה הזאת. יש השפעה וטמיעה מצד העמים השכנים, ואולם בתוך ישראל לא נשאו אלא שרידים כנעניים בודדים, שנזכרו מפורש, ושהשפעתם לא היתה חשובה. אני יכול ברגע זה לברר את כל הוכחותיו של קויפמן, אך מובן שהפרק הזה, אם כי רבות הן תוצאותיו לתולדות האמונה הישראלית בכלל, הוא בפני עצמו סוגיה מענינת עד מאד.

או הפרק על *מלכות אלהים*. התיאוריה של *ולדויזן* ואחרים היתה, שבחלקים מסוימים של התורה משתקף האידיאל של תקופת בית שני על ממלכת כהנים, כהנים ממש, בלי שלטון חילוני של מלך. בראיות, הנראות לי מכריעות בהחלט, מראה קויפמן שאפילו בזמן בית שני לא היה אידיאל כזה בישראל, לא כל שכן בספר התורה. מלכות אלהים פירושה שלטון המלך המשיח המלא רוח נבואה, דוגמת השופטים אשר רוח אלהים לבשה אותם, ודוגמת משה המלך-הנביא, מיסוד ממלכת האלהים בישראל.

או נפתח פרק "האלילות בישראל". ספרי הנביאים הראשונים והאחרונים מלאים הטחות קשות כלפי ישראל השטוף בעבודה זרה. אכן זאת פרשה קשה מאד, ביחוד בשביל המורה לתנ"ך. כי נראה כאילו בגד ישראל בעצמו ובשליחותו בלי הרף. ואולם לאור ההסבר ההיסטורי של קויפמן לובשת השאלה הזאת צביון אחר. עבודת אלהים אחרים ממש לא היתה בישראל. היא נמצאה רק בחצרות מלכים אחדים כמו שלמה, אחאב, עתליה, ומנשה. העם הוא הוא שהשמיד את עבודת אלהי הנכר. ההמון הפשוט נהר אחרי אלים

זעירים, שלא נחשבו מעולם כמריבים של ה' האל האחד, דוגמת פולחן הקדושים בכנסייה הקתולית, או המלאכים הממונים אצל המקובלים. אין הנביאים צריכים להלחם לאמונה באל אחד. זה מוסכם ומושרש באומה. נלחמים הם לטהרת הפולחן, לצורת עבודת האלהים. דוקא מפני שהאידיאה של האל היחיד והנשגב מקובלת ומוסכמת באומה, מדברים הנביאים בחריפות כה גדולה נגד כל מה שיכול לפגוע בטהרת האידיאה הזאת.

רמזתי כאן לשלושה משבעה עשר הפרקים של הספר, והקורא יבין מרמזים אלה מה מגוונים ומרובים הם הענינים הנדונים בו. אנסה לאמר עוד דבר על השאלה או השאלות העיקריות שכל הספר סובב עליהן.

הביקורת המודרנית הוציאה את המקרא מיחודו. אין חוק, אין נימוס דתי, אין אמונה בתנ"ך, שלא חשבו החוקרים שמצאו להם דמיון בנימוסים ובחוקים של עמים אחרים. הרבה השויות הן פסולות, אך הרבה אין לערער עליהן. אם כן הדבר, הלא מתעוררת מאליה וביתר תוקף השאלה: *מה הוא ייחודה של דת ישראל*. מדוע פעלה האמונה של העם הקטן והבוזי הזה מה שלא פעלה שום דת אחרת? הרבה תשובות ניתנו לשאלה זו. הצד השווה שבהן הוא, בערך, שעם ישראל זה שאנו מכירים מן התנ"ך היה עם עובד אלילים ככל הגויים. גרעין של דתיות מיוחדת קדם אמנם לינטע בו, אך רק בסוף התפתחותו הגיע חוג קטן בעם הזה, הנביאים הגדולים, לידי צורת דת מזוקקת, ורק ברושם האדיר של החורבן והגלות קיבל העם כולו את הצורה המזוקקת הזאת. לעומת זאת הראה יחזקאל קויפמן, ונראה לי בצדק מוחלט, שאין שום הכדל מהותי בין הדת העממית והדת הנבואית. בשתיהן האל הוא אחד ויחיד, נשגב ונורא, ורצונו שליט בשמים ובארץ. מאידך גיסא, גם בדת הנבואית אין אותה התפיסה המופשטת של האל הנצחי שאינו גוף וכו' שהופיעה ביהדות רק בתקופה מאוחרת ובהשפעה זרה. אין אנו מוצאים בספרי הנביאים מלחמה מהותית כאלילות, כדרך הפילוסופים היוונים שהתלוצצו על האלילים הזוללים וסובאים, המזנים והרוצחים. יש כאן אך ורק מלחמה בצד החיצוני של האלילות, בפסילים, בעגלי הזהב וכיוצא באלה. עצם האלילות כאילו אינה ידועה. סימן שהמלחמה הוכרעה עוד בהתחלת

תולדות האמונה הישראלית. הכרעה זאת היא מאורע בראשית, כמעט נעלם ממנו, ומאז שורר ניגוד מהותי בין האמונה הישראלית והתפיסה האלילית. באופן נפלא מעבד קויפמן את הניגוד הזה בכרך השני של ספרו. האלהות האלילית היא קבועה במסגרת על-אלהית, היא כפופה לחומר, לגורל השולט בעולם, למאגיה של האדם או של אלים אחרים. האלהות הישראלית היא חפשית, עליונה, ורצונה שליט ללא גבול וצמצום. העליונות של המוסר, כלומר זכות הקדימה של המוסר על מצוות פולחניות אינה כלולה באידיאה הזאת. ההפרדה של האידיאה של המונותאיסמוס הטהור מן האידיאה של עליונות המוסר, שרוב החוקרים נהנים לערבב אותן ללא הפרדה, היא אחד הרעיונות הפוריים ביותר בספרו של קויפמן והיא משמשת לו גם כן מנוף בכתבת ההיסטוריה של הספרות הישראלית שהוא מטפל בה בכרך הראשון.

אף על פי שהמסקנות של קויפמן בכרך זה הן מענינות ביותר, אני מבכר להפסיק כאן ולסיים בתעודה אוטוביוגרפית. במכתב של ד"ר יחזקאל קויפמן המספר כיצד נרקם בקרבו במשך שנים רבות הרעיון של ספר תולדות האמונה הישראלית שחלקו הראשון והעיקרי עתה מושלם בפנינו.

ואלו דברי המכתב:

——— את רשימותי הראשונות על דבר ההבדל המהותי בין ישראליות לאלילות התחלתי רושם, כפי שמצאתי במחברותי הארכיאולוגיות, באלול תרע"ו (ספטמבר 1916), ואני אז סטודנט לפילוסופיה ולשונות שמיות בברן. בפרובלימות הנדונות בספרי התחלתי עוסק עוד קודם לכן, ביחוד בשעה שהייתי תלמיד בית המדרש הגבוה ללימודי יהדות באודיסה מיסודו של הרב טשרנוביץ. בבית ספר זה קרא פרופ' קלזונר שעורים בהיסטוריה ישראלית, בתקופת המקרא, וביאליק לימד שם תנ"ך. מה שנתחוויר לי כבר אז הוא:

(א) שבתנ"ך לא נשתקפה האלילות בצורתה ההיסטורית האמיתית, אלא כבאספקלריה מעורפלת. (ב) שהאמונה המקראית — גם הנבואית — שונה באמת מאותה היהדות הפילוסופית, שניצחה בדור הרמב"ם. הרגשתי שהיא שונה גם מן היוונות הנאצלה והמופשטת.

השקפות מבקרי המקרא נודעו לי ראשונה בתקופת לימודי באודיסה. כשהתחלתי שוקד על ספרות הביקורת, נתחוויר לי מעט מעט דבר שלישי והוא, שהשקפת החוקרים הנוצרים על ההבדל היסודי בין האמונה הישראלית העממית והאלילית-למחצה, לדעתם, לבין אמונת הנביאים אינה אלא גלגולה של השקפה תיאולוגית-נוצרית עתיקה, המבארת את דחיית ישו ותורתו מישראל. לפי דבריהם, היהודים דחו את ישו מפני שתורת הנביאים שישו ביקש לחדשה, היתה זרה להם תמיד. הדת הנבואית היתה זמורת זר בישראל, נחלת יחידים, "שארית ישראל", ואותה ירשה — הנצרות. הרגשתי, שלמרות כל הלבוש המדעי אין זו תפיסה היסטורית אלא תיאולוגית ביסודה.

ניסיתי תחילה להתיר את סבך הפרובלימות האלה בדרך אחרת מזו, שאני מציע בספרי. אבל בסוף שנת תרע"ו נצנצה בלבי ההכרה ההיא, שהאמונה המקראית, עם כל היותה עממית, היא יצירה חדשה ומקורית, שונה בהחלט מכל הדתות אשר על פני האדמה. יותר שחקרתי את הפרטים, יותר נתבררה לי אמיתות ההוכחה שאת קן ההבדל היסודי יש להעביר לא בין אמונה ישראלית עממית וכי אמונה נבואית, אלא בין אמונה ישראלית — וכין אלילות. פתחתי בחקר האגדה והנבואה בישראל ובעמים, ומה נפלאתי לראות בהמשך חקירותי, שגם פרטי גיבושי הפולחן מאמתים את הנחתי בכל תג ותג. כך נוכחתי שאת תולדות האמונה הישראלית יש לבנות מחדש. עד כאן דברי קויפמן.

אסיים בבקשה בנוגע לחלק השני, ספור תולדות האמונה הישראלית שקויפמן עסק עתה בכתיבתו. בחלק הראשון דובר הרבה על רוח אלהים, על יצירת בראשית עממית. אינני יודע מה טיבם של מושגים אלה. אם יש בתולדות הרוח תהומות שאין המדע יכול להגיע עד חקרן, אל נא ידלג החוקר מעל לתהום בעזרת הקנה הרצון רוח ה"אומה", או מושגים אחרים שאין בהם ממש, אלא יבאר או יפרט את כוונתו באר היטב. אם קויפמן ימלא אחרי בקשה זו, מובטחני שגם החלק השני של חבורו יהיה מה שהוא החלק הראשון: ספר מופת, קלסי, של מדע המקרא.

תקורתה של חכמת המשפט המוסלמית

Joseph Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford University Press, 1950. 348 pp.

מבין התמורות החברתיות הגדולות שהתחוללו במזרח התיכון בתקופה החדשה, בולטת הריפורמה המשפטית, שבכמה מקרים לא עקבה אלא הקדימה את ההתפתחות הסוציאלית. חוץ מתימן וערב הסעודית, שינו כל ארצות המזרח התיכון את הסדרים והתוכן של חייהן המשפטיים, אם בצורה קיצונית, כגון תורכיה, ואם בדרגות של שינויים אטיים, כגון עיראק, ואולם, חוץ מתורכיה, עדיין המשפט המוסלמי כוחו יפה, אם במעט, אם בהרבה, בכל ארצות האיסלאם, ועל כן לא יפלא שעם התגברות הקשרים המעשיים — מסחריים ואחרים —

בין מדינות אירופה ואמריקה והארצות ההן, גוברת גם ההתעניינות במשפט המוסלמי. התעניינות זו היתה בדרך כלל מעשית או "שיטתית", ולא היסטורית. נראה היה שהומנים של חקר תולדות המשפט המוסלמי, שהיה קשור בשמותיהם של יצחק גולדציהר, סנוק הורגריניה, דוד סנטילנה, ד. ס. מרגוליות, ד. ב. מקדונלד, ג. ברגשטרסר ואחרים, הם פמנו וחלואה. והנה זה עתה הופיע ספרו המעמיק של יוסף שאכט, שכבר הצטיין בהוצאת מקור רות חשובים של המשפט המוסלמי, בחיבור מאמרים על בעיות של המשפט המודרני והקלטי ובכתיבת ערכים באנציקלופדיה של האיסלאם, שהם מן המשובחים, הן מבחינת המיתודיה, והן מבחינת ריבוי הידיעות הכלולות בהם.

מטבע התפתחות המדע שתוצאות חקירותיהם של הראשונים עשויות יותר להיקלט על ידי הקהל הרחב מאלה של האחרונים. את אויילידיס ואת גיטון אנו מלמדים בבתי הספר, את איינשטיין אין תופסים פעמים גם תלמידי המכללות. בספרו החדש הוט מסתמך יוסף שאכט בכל מקום על יצחק גולדציהר; באמת הוא רואה את עצמו כמש"ל ימנו ומקיימו. את תוצאות מחקריו המרובים והענפים מאד של גולדציהר אפשר לסכם — או של לאמור: סיכמו והפיצו אף בספרי לימוד — בנוסחה אחת קצרה: אותה ספרות גדולה של החדית' התורה שבעל-פה המוסלמית, שהיא בית קיבולה של תורת המשפט המוסלמית, אינה מה שהיא מתימרת להיות — אוסף של מימרות ומעשי בית דין של מוחמד, חבריו או תלמידיו — אלא היא משקפת התפתחויות מאחרות יותר של החברה המהשבה בעדה המוסלמית. אח המסקנות של חיי קוריו המדוקדקים של שאכט אין לכלולם בנוסחה אחת פשוטה כזאת. אך את עמדתו ביחס לקודמו הגדול גולדציהר קל להגדיר. בשעה שחוקרי האיסי לאם קיבלו אמנם את תוצאות חקירותיו של גולדציהר, אך לא תתיחסו אליהן במלוא חומרתן, כלומר מה הגיחו, שגרעין גדול למדי של פסקים משפטיים שנשמרו בספרות החדית' יצא באמת מתחת ידיו של מוחמד, חבריו ותלמידיו, וגור דיגו של גולדציהר מתייחס רק להוספות ולהרכבות על גזע עיקרי של מסורות נאמנות, הרי יוסף שאכט מגיע, בדרך הוכחות מסורסות ומגיעות, למסקנה שאין אנו פוגשים אף מסורת משפטית אחת, המיוחסת למוחמד שתוכל באמת להיחשב כשלוח (עמ' 149). וכן הדבר ביחס ליוריסטים המפורסמים של המאה הראשונה של האיסיאלם, המסורות על שבעת חכמי המשפט של אל-מדינה מוכחה כאגדה, שאין לה

על מה שתסמוך; גדולי עיראק, כגון שוריה, הקאד די של כופה, או חסן בצרי או אבן מסעוד, אינם אלא אילנות גדולים שנתלו בהם אסכולות שונות, ופעמים הרבה דעות סותרות (עמ' 244 וכ"ר, עמ' 228 וכ"ר). רק עם תחילת המאה השנייה אנו מתחילים לדרוך על קרקע מוצקה: חמאד, רבו של אבו הניסה, אבי המדהב החנפי, בעיראק (עמ' 238), ואל-יוהרי, קודמו של מאלם, אבי האסכולה המאלפית באל-מדינה (עמ' 246). הם היווריסטים הראשונים היכולים להיחשב כהיסטוריונים ואולם גם החומר העצום הקשור בשמותיהם של אלו אינו אותנטי ברובו. ואפילו עם אשר-אפעי, שעל שמו נקראת האסכולה החלקית השלישית, האישיות המרכזית בהתפתחות המחשבה היווריסטית המוסלמית, לא נגמרה התקופה של היצירה האנונימית, המסידראפיגראפית; הוא, אשר — כדעת יוסף שאכט — יצר את התיאוריה שרק מסורת מפי הנביא גופא יכולה לשמש כיסוד להלכה, נתן, שלא במתכוון, דחישה ליצור חדיתיים רבים מיתוסים למוחמד, כפי שמוצאים אנו אותם לא רק באוספים מאחרים ותר, אלא גם בקובצים הקלסיים שחוברו במאה השלישית למנין האיסיאלם.

ואולם לא התוצאה השלילית הזאת היא עיקר מסרתו וזכותו של שאכט, אלא נסיונו לצייר, למרות הקשיים העצומים הטמונים בעצם החומר, תמונה חדשה של התפתחות המחשבה המשפטית — לא של עצם המשפט, זהו נושא לספר אחר (עמ' 329) — באיסיאלם. מבחינת המיתודיה היה המחבר יכול ללמוד כאן הרבה מן הספרות המדעית החדשה על השיטות, האסכולות והביוגראפיות של חכמי התלמוד, ואולי היה מגיע, מתוך תולדות המדע הזה שעמד לפני ששים שנה בערך במקום שעומד מחקר הפיקה (משפט האיסיאלם) כיום, לרזינגציה מסוימת בנוגע לאפשרות להגיע מתוך מכיתה אין-מצרים זו של חומר מסידראפיגראפי לקביעת תחומים וצינוי דרך ברורים להתפתחות של המשפט המוסלמי. אך גם הטיפח נכון: חוקרי התלמוד יוכלו ללמוד הרבה משיטתו של שאכט, וכשם שהמחבר של הספר הקלטי על היהדות של המשנה, גרצ' פוט מור, הסתמך הרבה על החיבור הראשון השיטתי על משפט האיסיאלם, ספרו של גולדציהר על כת הזאהריה, כך אפשר שמחקרו האחרון של יוסף שאכט יתן דחיפה חדשה למחקר החדש. מכל מקום ראוי הוא לנתנת דעת לא רק מצד מי שמעוניין, מאיוז בחינה שהיא, במשפט המוסלמי. למרות החשש שסיכום בשורות אחדות של

זכפי שמראה למשל התעודה הקדומה של המחשבה הדתית המיוחסת לְחֶסֶן בצרי (עמ' 74). לא הס' המכה זו על אף מסורת אחת מיוחסת לנביא או לאחד מחבריו. "חסונה של הנביא" היתה אדיאל, אך כלל לא מסורת ספרותית. רק בשתתפתחה, בערך החל משנת 100 לתקופה, על יסוד הפרקטיקה טיקת האומיית והעממית העשירה, המחשבה המשפטית והתגבר הרגש הדתי, נוצר בערך באמצע המאה השניה הגרעין הראשון של המסורות המיד-חסות לנביא בעלות התוכן המשפטי. ורק משקבע אל-שאפעי את התיאוריה שלכל דין צריך להיות מקור במסורת של הנביא הגיעה, התורה שבעל-פה של האיטלאם לאותו היקף שאנו מכירים אותו.

לא בכל מקום אני מוכשר לעמוד על אמיתות דיוקיו העדינים של המחבר. הוא אומר, למשל שאין לערבים הקדמונים מושג המשכון על הלואה (עמ' 186). בשעה שלפי המשט נראה שמשכון כזה היה מעשה בכל יום (הסיפורים על סמאל בן עאדיה או כעב בן אל-אשרף). אך נראה לי שאפשר להביא עוד סמך חשוב מאד לכל עמדתו. יש מספר תעודות מחיי מוחמד, כגון "ספר האומה", כלומר סידור עניני אל-מדינה סמוך לבואו לשם, או חל"ה פת מכתבים עם כמה ראשי שבטים, שלפי דעת כל החוקרים הם אמתיים, אך דוקא תעודות אלה ממלאים תפקיד קטן, או אין ממלאים תפקיד כלל. במשא ומתן של היוריסטים. האין זאת ראייה נר-ספת, שהחומר הביוגרפאי העצום מחיי מוחמד, המובא על ידיהם כחוכחות לדעותיהם, אינו אלא אגדה מלומדת, שחתפתחה כפי שספור שאכט בעקבות גולדזיהר, מתוך הדעות הנ"ל?

ש. ד. גויטליין

זחקר מסובך ומפרטט יהיה בו משום ששטנות עקמת, רואה אני חובה לעצמי לתת לפני הקורא זעברי תמצית מסקנותיו של שאכט, שהרי חש"י כותן מרובה, אך לא כל מעונין בנושא ימצא זמן לעשות את המאמץ הדרוש ללמוד ספר זה כל צרכו.

לפי ההשקפה המקובלת עומדת בראשית ההתפתחות המשפטית באיטלאם הקוראן, דבר האל, ושנית לו במעלה מסורת הנביא, שהאמינו, ביחס אליה, שלכל הפחות חלק ממנה הוא אותנטי. המקור השלישי הוא הסכם האומה המוסלמית או לכל הפחות הסכם חכמיה, כי בלי הסכם כזה מגין יודיע מהו הנוסח הנכון של הקוראן או פירושו האמתי, או איזו מסורת תהיה "בריאה", מקובלת, ומאחר שצורכי העתים המתחדשים והולכים יצרו מקרים שלא סודרו בקוראן או במסורת שבעל-פה, הית צורך בהיקש או בסברה החופשית, מקור רביעי ליצירת המשפט.

השקפה זו היא תיאורית, שפיתה אותה אשר שאפעי. הגאון של המחשבה המשפטית המוסלמית — ובאמת ספרו של יוסף שאכט היה יכול להיקרא מונוגרפיה על מעעלו של משפטן זה, — אך אינה אלא תיאורית. למעשה התפתחות היתה שונה לגמרי. אשר לקוראן, הרי דוקא במאה הראשונה, בתקופה של תחילת התפתחות המשפט, לא התיחסו אליו כלל כאל מקור, שיש לפעול לפיו תמיד בענינים שבין אדם לחברו, המשפט התפתח מחוץ לספירה של הדת, כדברי שאכט. כדי לתת רק דוגמה אחת, אך אופיינית ביותר: בכל שלבי היוריסטרודנציה המוסלמית מיוחד לה, שאין היא מורה בכוחם החורף או אף המוכיח של תעודות שבכתב — מגמה הניכרת היטב אפילו בספר החזק קים המוסלמי הנוהג עדיין במדינתנו המגילה, אך המתנגדת במפורש למה שנאמר בקוראן (2, 282). מצד אחד מעידים עליה לא רק המסורת המוסלמית הקדומה, אלא גם עד מבחוץ, יתניס מדמשק הנוצרי (עמ' 188). בתחילת התפתחות המשפטית פעל דוקא "המקור" המאוחר ביותר לפי התיאורית, כלומר הסברה החופשית, או מקורות שלא הוכרו ככשרים בכלל, לאמור התברעות למעשה של החלי-פים והנציבים האומיים — שנוכרו אמנם לעתים על ידי היוריסטים, כשהם מסיחים לפי תומם — או הנוהג העממי, כל זה הצטרף למה ששאכט קורא, המסורת החיה של האסכולות שהתפתחו בארצות השונות, "חסונה" במשמעותה הראשונה. לא באל-מדינה, כפי שהיו סבורים, אלא בעיראק היא העריסה של המחשבה היוריסטית באיטלאם,

היסטוריה

ביוגרפיה חדשה של מוחמד

בקורות חייו ובהתהוותה של העדה המוסלמית. הוא רואה עבודה חלוצית בעיקר בשני הפרקים ד' וה' המוקדשים לשבטי ערב ולמצב בעיר אל-מדינה. כוונתו להקדיש תשומת לב מיוחדת לעובדות דת הגיאוגרפיות, הכלכליות והסוציאליות. אין כל דע בהצבת מטרות כאלה — אך גם לא כל כך הרבה חידוש, כפי שסבר המחבר. כלום לא נעשו עבודותיהם המקיפות והמעמיקות של ולהיון, קאיטני ולמינס בדיוק באותו כיוון (אם כי לא באותו צמצום האופק) ? ואולם, אם זאת כוונתו של המחבר, פלא איך נעלמו ממנו עובדות חשובות, שיש להן זיקה ישירה לכל ביוגרפיה של מוחמד, לא כל שכן ביוגרפיה המתמרת לדגול בהדגשת המצע "הממשי". אין זכר לספרו של עבד אלקדוס אלנצארי, איתאר אלמדינה אלמנוורה (עתיקותיה של העיר אלמדינה, נדפס בדמשק, 1935; המחבר היה מרצה בבית המדרש למדעי הדת באלמדינה), שיש בו פריטים מעניינים על מקומות מפורסמים מתולדות הנביא. או הספר רב הכרכים של ג'זאד עלי על תולדות ארץ ערב לפני האיסלאם; או ספרו המרעיל של מוחמד המידאללה על חוסי מוחמד — ספר, שהופיע גם בצרפתית וגם בערבית, על מציאותו של עבודותיו המקיפות של הגיאוגרף, האנתולוג וההיסטוריון אלואיס מוסיל, שהרבת לדון על פרטי הגיאוגרפיה הסיונית וההיסטורית של ארץ ערב — לרבות דיונים מיוחדים על בעיות ה"סירה" (הביוגרפיה של מוחמד) — לא נודע כנראה למחבר. אם הקורא סבור, שהוא מקבל כאן אינפורמציה ממצה על המצב היום של מחקר בעיות חי מוחמד, אינו אלא טועה. בכמה מקומות, שיכולתי לבדוק, דן המחבר, מבלי לתביא דעות שנתחדשו בארבעים השנים האחרונות. למשל, הוא כותב על הקבלה — כיוון התפילה — מבלי לתביא את הדעה במאמר מיוחד של ו. ברתולד, מוקדש לשאלה הזאת שהקבלה היתה מעיקרא מורה — דעה שגם טור אנדרי דוגל בה, אם כי מתוך נימוקים אחרים; אינני בדעתם של שני חוקרים אלה בנקודה זו; אך אי אפשר היום לדון על תקורת הקבלה, מבלי להזכיר, שאכן היו חילוקי דעות בשאלה מקרוב.

W. Montgomery Watt: *Muhammad at Medina*. Oxford, Clarendon Press, 1956. 42/.

יחד עם הספר "מוחמד במכה" מאת אותו המחבר משמש כרך זה, הגדול בהרבה מן הקודם, כיו"גראפיה שלמה של חי מוחמד.

מי שנוטל על עצמו להוסיף לתיאורים ולמחקרים המרובים על חייו של מיסד האיסלאם תיאור מלא חדש, חייב להצדיק נסיון זה בחידוש. אם בחומר, אם בהצגת גישה חדשה, שיש בה משום הבנה עמוקה יותר של אירוע היסטורי יחיד במינו, האם יצא המחבר ידי חובתו זו והצדיק את ההכרח, שעבודתו היא חלוצית, באשר מתבטא בה מחקר סוציולוגי מבוסס על בחינה חדשה של המקורות ?

המחבר הוא תיאולוג סקוטי ונודע ברבים לראשונה על ידי מחקר בחיאולוגיה המוסלמית, כוונתי לספר "בחירה חופשית וגזרה מן השמים באיסלאם הקדום" (לונדון 1948). כבר בספר זה של כוונה הדת ניכרה גימה פרגמטית: הסברת האמונה היתרה בגזירה מן השמים על ידי שעבוד מלכויות, שהיה נפוץ במזרח הקרוב. כפי שהעיר רותי בספרי האנגלי "היהודים והערבים" עמ' 147, לו הסבר מטריאליסטי זה היה נכון, היו היהודים, שסבלו יותר מכל עם או דת אחרים בשעבוד מלכויות, צריכים להיות שטופים באמונה זו, אך למעשה דוקא היהודים היו בכל הזמנים הדוגלים בבחירה החופשית. משמע, שפשטנות מטריאליסטית איננה עדיין בגדר "מחקר סוציולוגי".

ביתר עוז נהג המחבר בשיטה זו בבואו להרצות את חי הנביא מוחמד. איוה רושם עשה נסיונו זה, אפשר ללמוד מן העובדה, שהחוקר הצרפתי האלג'ירי בוקי (G.-H. Bousquet) לא נתקרה דעתו, עד שכתב מאמר בשם "תיאור מרכסיסטי של חי מוחמד מידי כוונות אפיסקופלי". בלשון זו יש קורטוב של גזומה וחוסר דיוק, אלא שבהערכת הספר שלפנינו עלינו לתת את דעתנו על כך, שהמחבר לא היה מעוניין בעיקרו בדרכו הדתית של מוחמד, אלא, כפי שהסביר בהקדמתו,

ואולם החיסרון המורגש ביותר בספר המתימר לחיות "סוציולוגי" הוא היעדר השימוש בחומר ההשוואתי העשיר, שנתאסף מאז מלחמת עולם הראשונה בנוגע לידיעתנו על חיי השבטים בארץ ערב. הרבה סעיפים בספר זה היו יכולים ללבוש חיים, לו היה המחבר לומד מקודמיו, שהיה בידם פחות חומר השוואה, איך להעריך את הכתוב במקורות הקדמונים לאור ידיעתנו על ההווה – או מוטב לומר: העבר הקרוב.

אם ספר זה לוקה איפוא בבסיסו האינפורמטיבי, הרי הוא כושל בכך, שהמחבר חסר את החוש הביקורתי, כושר הניתוח ומתת התיאור המציינים את ההיסטוריון האמיתי. ואף אין להכיר בו לא שיטה ולא השכלה מיוחדת בשטח הסוציולוגיה או האנתרופולוגיה. יש להעריך את רצונו הטוב של המחבר להיות צודק כלפי מיסד הדת המוסלמית ו"שכל ישר" מצוי מביאו לעתים לשיפוט

מתקבל על הדעת. אך אין אלה מספיקים להכשירו לתפוס עמדה בשאלות של שיקול דעת ביקורתית בהערכת המקורות ובשימושם. כדוגמות לכשלון כזה של כוח השיפוט הביקורתי אציין, שהמחבר מאחר את "כתב האומה" – סידור ארעי ראשון של יחסי השבטים באלמדינה – לתקופה... שלאחרי השמדת בני שבט קריט'ה, או שהוא מתיחס אל סיפורי מעשיות כגון המרד ב"מלך" היהודי פטיון, מפני שהיה "בועל טפסר תחילה", או הגלית קינר קאע, מפני שאחד מהם התברר בחשפו את אחר ריה של אשת ערביה – כאל עובדות היסטוריות. אחרי עבודותיהם המזהירות של שלושה דורות של חוקרים, כגון גילדיקי, וילהוזן, קאיטני, פראנץ בוזל או טור אנדרי, אין ספר זה יכול להיחשב כהעשרת ידיעתנו על חיי מוחמד.

ש. ד. גויטיין

כתבי גניזה מן התקופה הממלוכית *

מאת

שלמה דב גויטיין

הכרך הראשון של 'תולדות היהודים במצרים ובסוריה תחת שלטון הממלוכים' הופיע לפני עשרים ושבע שנה, בשנת תש"ד, והכרך השני בתשי"א. ואולם התעסקותו של אליהו שטראוס (אשתור) בהיסטוריה של היהודים בתקופה הממלוכית קדומה יותר בהרבה. בשעה שאני כותב טורים אלה מונחים לפני שלושה תדפיסים על נושא זה מן השנים 1936—1938, שכתב אותם המחבר בווינה עוד קודם שעלה לארץ בשנת 1938. הוא בא הנה ומחקרו בידו. שימושו המתמיד לשני חוקרים גדולים, עמיתנו המנוח ל"א מאיר בתחום ההיסטוריה של הממלוכים והרב שמחה אסף ז"ל בשדה היהדות של ימי הביניים, העמיקו והרחיבו את ידיעותיו ואת הבנתו. התעסקותו החרוצה בשאלות ותשובות של חכמי האיסלאם מאותה תקופה, שמעט מאוד מורחנים נתנו דעתם עליהן. מקודם, פתחה זירה חדשה למחקרו. וחינוכו האקדמי, שהיה מוקדש בהרבה להיסטוריה של ימי הביניים באירופה, הכשיר אותו מן הבחינה העניינית והמיתודית למחקר השוואתי. גם בשדה חקר הגניזה לא היה אשתור בלתי־מוכן בשעת עלייתו לארץ. שהרי בווינה שמורים האוצרות של האוסף על שם הארכידוכס ריינר (Rainer). המכיל אלפי פפירוסים ועשרות אלפי כתבים בנייר כתובים ערבית וגם מבחר יקר של דוקומנטים מן הגניזה כתובים באותיות עבריות. עוד בהיותו בווינה סיפק אשתור חומר מן הגניזה שבאותה עיר לפרופסור אסף המנוח, ואחרי עלייתו ארצה תרגם בשבילו טקסטים (שלו רוב גם עברו תחת שבת ביקורתו של ד"צ בנעט), והוא עצמו תרם פרסומים חשובים בתחום זה החל במאמרו רחב הממדים ביציון, כרך ד, משנת 1939.

הכרך השלישי של תולדות היהודים בימי הממלוכים, המוגז כעת לפנינו, מפטיר ומכתיר אסוף מפעל חיים, שליוות את המחבר במשך שלושים וחמש שנים לפחות. בצדק ירגיש סיפוק על מוגמר זה, ולומדי ההיסטוריה היהודית וחובביה יקבילוהו בשמחה. במפתחותיו המפורטים הוא עושה אוזניים לידיעות המרובות המשוקעות בשלושת הכרכים, ובשבעים וארבעה קטעים מן הגניזה, המהווים את חלקו הראשון והעיקרי, הוא משווה הארה, ממשות ואינטימיות להרצאה העיונית שבכרכים הקודמים.

* עם הופעתו של הספר 'תולדות היהודים במצרים ובסוריה תחת שלטון הממלוכים', כרך ג, ירושלים תש"ל, מאת א' שטראוס (אשתור).

שלושה מפתחות בכרך: של אישים, של מקומות ושל עניינים. אלא דא עקא: רוב המלים הן ערביות, והקורא שאינו מצוי אצל שפה זו לא ידע איך להגותם. מן הראוי היה, שלפחות אותם שמות מרובים שאינם מצויים יהיו מנוקדים בהופעתם הראשונה בספר. ולא זו אף זו. יש מספר לא קטן של שמות, שגם הבקי בשפה הערבית לא ידע את טיבם בלי הוראת. אך לבטא ולתרגם, למשל, 'אבן אלמטרי' שבעמוד הראשון של המפתח? ניקודו בעמוד 47, ששם השם מופיע בראשונה, ורמזו לספרי *A Mediterranean Society*, כרך א, עמ' 115, ששם הוא מבואר, היו פותרים את השאלה.¹

ועוד חסרון אחר ומצער מאוד בחלק זה של הכרך: העדר מפתח לכתבי הגניזה המובאים בספר. דבר זה נהוג בפרסומים מסוג זה, ויעקב מאן ז"ל ושמחה אסף ז"ל הנהיגו דבר הכרחי זה גם בחקר הגניזה. בקצת טורח יוכל אדם לעשות לעצמו מפתח של הקטעים הבאים בכרך זה, שהרי מספרם מועט לערך, שבעים וארבעה, כאמור לעיל. אך קשה מאוד להקיף את הקטעים שזכרם מפוזר בשני הכרכים הקודמים. שהרי בביבליוגרפיה של כתבי גניזה דוקומנטאריים מעטו של שאל שקד רשומים רק מקרים שבהם הובא גם משהו מן המקור עצמו. הקטעים שרק נזכרו נשארו יתומים, וקשה לדעת מה שימוש עשה המחבר באוצרות הגניזה. מן הראוי, שמר אשתור יושיב תלמיד, שיעשה מפתח שלם ומדויק של כל כתבי הגניזה המובאים או הנזכרים בספר זה עם ציון ברור מה מובא בשמות, מה בחלקו ומה נרמז או נזכר בלבד. תקוותי חזקה, שמפתח כזה יוכלל במהדורה שנייה של כרך זה.

מקובל גם כן בפרסומים מסוג זה למיין את הטקסטים שנדפסו בו לפי עניינים. מכיוון שהדבר לא נעשה, מוסר אני בזה את הרשימה הארעית, שעשיתי לעצמי, ועל-ידי כך יעמוד הקורא גם על תוכן הספר.

A Mediterranean Society — The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, I, 1967; II, 1971 (להלן: 'ס' חברה ים' תיכונית). עלי לבקש את מחילת הקורא על שאני רומז להלן לשני הכרכים הראשונים של ספר זה לעתים קרובות. הוא נכתב כספר שימושי ללימוד תולדות היהודים בצל האיסלאם בתקופת הגניזה ולאור ממצאיה. מטרת חיבורו היתה, שלא יהיה צורך לפרש תמיד כל פרט בלתי-רגיל מחדש וכן לשמש סקר כללי של החברה המתוארת בכתבי הגניזה. הרגשתי בצורך בספר כזה, כאשר הכינתי לדפוס את 'ספר הודו' שלי, כלומר, קובץ של מסמכים (כיום 340, לערך) הנוגעים במסע ובמסחר בארצות האוקיאנוס ההודי. הביאורים שהוכרחתי לכתוב היו מקיפים כל כך שהספר גדל לממדים בלתי-סבירים. בכרך השלישי והסופי של 'ס' חברה ים-תיכונית יבוא, מלבד המפתח הכללי ומפתח כתבי הגניזה (הכלולים בכרך א), מפתח של אלפי המונחים הערביים והעבריים, שנתבררו בספר. המהדיר גוזר את השם 'מטרי' מן העיר אלמטריה (שגם היא, כמוכונ, אינה מנוקדת בספר). אך זהו שם משפחה נפוץ (5 מקרים מן המאה הי"ב) והמי"ם בשורוק (T-s 13 J 6, f. 27, שורה 4; 1160), ואילו בשם העיר המי"ם בפתח.

שלמה דב גויטיין

- א. מכתבים: ב, יח, כז, ל, לא, לב, לו, נז, נו, נט, סה, סט, עא, עד.
- ב. 'שימושים', כלומר, מעשי בית-דין ורשימות סופרי בית-דין.
1. קטעים מספרי שימושים: 2, לג, ס.
 2. שרידים קטנים, לרוב התחלות של מעשי בית-דין: כג, כח, כט, מד, מה, נא, סא, סז.
 3. שטר חוב והתחייבות לתשלום: י, כא, כב, כז, לד.
 4. ייפוי-כוח והעברת זכות: כ, נב.
 5. שטר 'פיצוי' (אביזאריה): ח.
 6. מכירת (חלק של) בית: יב, יז.
 7. מכירת שפחה: טז.
- ג. עסקי משפחה (בדרך-כלל בצורת שימושים או טיטות שלהם).
1. שידוכין: כה, מב (הצהרת הכלה), נג, נד, סו.
 2. כתובה או קטע של כתובה: יא, יט (עם רשימת גדוניה⁸ חשובה מאוד), לה, לז, לט, מ, מא, מג, סב, סג.
 3. הסכם לאחר מחלוקת משפחתית: ז, נ.

2 אין אלו 'שרידים מפניקסי הקהילה', אלא מס' לג הוא קטע מתוך חוברת רשימות של סופר בית-דין, שבה רשם תמציות של מעשי בית-דין על-מנת לעבדן בצורת מסמכים שלמים, עיין להלן בדיון על מסמך זה; ומס' ס הוא העתק של גביית עדות בכתב-ידו של יהודה המלמד בן אהרון אבן אלעמאני, שהיה סופר בית-דין בעיר אלכסנדריה במשך ארבעים שנה (קסז ליצירה/1207, 24.81 s-1, בכתב-ידו; ואולי גם הצוואה המובאת בס' תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, א, עמ' 143, דתתקס"א/1201, כתובה בידו; 8, f. 4, s-13, דתת"ר, דצמבר 1243). הרבה קטעים כתובים וחתומים בידו נמצאים בגניזה, ואפשר שחלק אחר מן הקטע שנדפס כאן יימצא עוד. על כן בתאריך כאן ('אדר קצו') אין להשלים ה' אלפים, אלא דת', כמו בכמה מסמכים אחרים, שיצאו מתחת ידו של יהודה המלמד בן אהרון, עיין להלן בדיון על המכתב מס' נט. ותאריך המסמך אפוא 1236, ולא 1436, ובכלל אין לו מקום בספר מוקדש למסמכים שלאחר שנת 1250, תקופת הממלוכים (בדקתי, כמובן, את התאמת יום השבוע, והיא קיימת. ראש חודש אדר חל בשבת בשנת 1236 ובשנת 1436). העתק מגביית עדות באלכסנדריה נשלח אל פוסטאט אל הנגיד ר' אברהם, או אל הדיין הראשי חננאל בן שמואל, לשם תשובה או פסק דין. בהעתקו, תרגומו, והסברו של המהדיר יש צורך בכמה תיקונים, אך מוטב לחכות, שמא יימצא המשך, כנרמז.

3 איני מבין למה אשתור כותב תמיד 'נידוניה' ביו"ד לאחר הנ"ן הראשונה (הקדמה, עמ' יא, יג, עמ' 35, הערה 15, עמ' 112, הערה 11 וכו'). — אינני מעיר על פרטים ברשימות הנדוניה. תלמידתי מרת ידידה סטילמן כותבת כעת עבודת-דוקטור על-מלבוש האשה על-פי כתבי הגניזה, ובה יתבררו הפרטים. רק אציין, שמלת קגי'ג'ה, המצויה כל כך בכתבי הגניזה המאוחרים, כפי שמעיר המהדיר בצדק בהקדמתו, אך אינה נוכרת במילונים הערביים, אין ביאורה 'מין כובע', אלא שמלה.

זכרון לראשונים

4. גט : ג, ה, ו, מז.
5. אישור האשה, שאין לה עוד תביעה על בעלה : לה.
6. ענייני ייבום וחליצה : נח, סד, ע (חשוד ; כנראה אינו שייך לעניין זה⁴).
7. צוואה : ד.

ד. עניינים ציבוריים.

1. רשימות תורמים : יג, כד, נה, עב, עג.
 2. חשבון ציבורי על הוצאות, לרוב על בדק בתים ציבוריים : סח.
 3. תעודה לאדם שהוא זכאי להמיכה ציבורית : ט.
 4. הרשאה לשוחט עופות : טו.
 5. הוראות של הנגיד יהושע לקהל פוסטאט : מת, מט.
- ה. שונות.

1. רשימה על הולדת דויד, בנו של הנגיד ר' אברהם בן הרמב"ם : א.
2. קטע ממדרש גאולה : יד⁵.

בולט כאן ההעדר הגמור של מכתבים מסחריים, המהווים חלק כה גדול ורבי-ערך מכתבי הגניזה מן המאות הקודמות, ובייחוד המאה הי"א. לדעתי, סיבת המחסור הזה איננה, שיהודי פוסטאט וקהיר חדלו מלעסוק במסחר, אם-כי בלי ספק היו מוגבלים יותר מחמת המצב הכלכלי-החברתי-המשפטי, שהלך ורע. אלא סיבת תופעה זו היתה בפשטות, שהמגנה הישן להשליך חומר מסוג זה אל הגניזה יצא מן השימוש. והלוא עינינו רואות, שבכל תפוצות ישראל אין גוהגים בדרך-כלל לקבור מכתבי מסחר בגניזות. לאמיתו של דבר, היוצא מן הכלל איננו המצב בתקופה הממלוכית, אלא זה שבזמן הפאטימים והאיובים ובייחוד הפאטימים.

כי מה טיבה של הגניזה ? כפי שניסיתי להסביר בהדגשה יתרה במבוא לספרי חברה ים-תיכונית, כרך א, עמ' 7—9, הגניזה איננה גנוז, כלומר, ארכיון, אלא היא ספך ממונ. בגנוז אנו שומרים מסמכים בצורה מסודרת, כדי להשתמש בהם בשעת הצורך. אל הגניזה השליכו ניירות לאחר שאבד ערכם המעשי בשביל בעליהם. מתוך טיבה המיוחד הזה של הגניזה מתבארות התופעות המוזרות הקשורות בה והעושות אותה כלי-כך שונה ממה שמצפים מאוצר של כתבי-יד שנמצאו מקובצים במקום אחד. אופייה של הגניזה לא נשתנה במשך הדורות. מה שגשתנה הוא, שמידת החרדה כלפי קדושת האות העברית היתה בחוגים מסוימים חזקה יותר מאשר ברוב האומה.

4 כמעט אין ספק שבמקום 'אלייבום פי אלסנה אלאתיה' כתוב בכתב-היד 'ואלכינוס פי אלסנה אלאתיה', כלומר, שהחתונה של הוגג הצעיר תהיה בשנה הבאה. שיעורו של מסמך זה הוא כך : מהדי'ב נשתדך בבתה מבעלה הראשון של שקרה אשת פרגאללה. בשטר שלפנינו נתפרשו כמה תנאים נוספים, ביניהם מועד החתונה. אך אין כאן עניין לייבום כלל. אין לפני כתב-היד. 5 דילגתי על מספר אחד, והקורא החרוץ ישלים.

בהקדמתו מדגיש המחבר, שאין הוא נותן לפנינו 'קורפוס', כלומר, אוסף עד כמה שאפשר שלם של כתבי גניזה מן התקופה הממלוכית, אלא מה שבא לידו במרוצת מחקריו. בעובדה זו יש כדי לעורר מידה מסוימת של אכזבה. שהרי כולנו מתייחסים אל אשתור כאל 'מרא דשמעתא' במה שנוגע לתולדות היהודים בתקופה הממלוכית. בקצת מאמץ נוסף היה אפשר להגיע לשלמות גדולה יותר בהרבה. כי הקטעים מתקופה זו נבדלים בכתבם ובשמות הבאים בהם באופן בולט מאלה שמתקופות קודמות. למשל, בספרי חברה יס-תיכונת, ב, נספחים א-ג, ימצא הקורא ניתוח של שלושים וחמש תעודות העוסקות ב'שירותים הסוציאליים' בתקופה שלאחר שנת 1266, שנה שקבעתיה לי למעין שנת סיום ליגניזה הקלאסית, שקיבלתי על עצמי את העיסוק בה. והנה, בכרך שלפנינו אני מוצא רק שמונה מתוך שלושים ותמישה הקטעים ההם, שגם הם, כמובן, אינם אוסף שלם כלל, שהרי אינני עוסק באופן שיטתי בתקופה האמורה. מכל-מקום, אנו שמחים במה שקיבלנו, ומקווים, שמהדורת שנייה תהיה שלמה יותר.

חמורה יותר היא השאלה של מהימנותם של הטקסט הניתן ושל התרגום המלווה אותו. המחבר מבטיח בהקדמתו, שהדפיס את כל התעודות כמו שהן ולא שינה בהן דבר. ואולם במקומות לא מעטים, כפי שנראה להלן, אין אנו מקבלים את נוסח המקור, וגם הטקסט הערבי וגם התרגום העברי אינם מצטרפים למשהו ברור ומובן. בוודאי, כולנו מתקשים לפעמים בהבנת הכתבים העתיקים המקוטעים האלה; אך בכל מקום שאנו מעמעמים, עלינו לשתף את המעיין בקשיינו, לגסות פתרון או להגית בתיקו, אך אסור להדפיס טקסט, שהקורא מוכרח לנחש מה המובן במקור ובתרגום.

לסימנים (שנוספו על האותיות) שבמקור, ז"א, לגקודות דיאקריטיות, לא ניתנה כמעט כל תשומת-לב, ובזה ניטל מן הקורא אמצעי חשוב לבדיקת קריאת המקור ולתרגומו. למשל, המכתב האחרון, עמ' 142—143, מבדיל באופן ברור ועקיב בין ג' (גימ"ל) ונקודה תחתיה) שהיא ג"ם ערבית, לבין ג' (גימ"ל וקו מעליה), שהיא ג"יין ערבית. מכל זה אין זכר בטקסט הנדפס. כתוצאה מזה המחבר עצמו משתבש. את המלה האחרונה בשורה 12 הוא קרא 'מנגאך', והבינה כ'מנגאך', ועל כן הוא מתרגם 'מפלטך'. מה שכתוב במקור הוא 'מנגאך' (למחבר נתחלף גם 'י' ב'ד'), ערבית *مناح* כלומר, 'כועס'. ומכיוון שבתחילתה של אותה שורה הדפיס המהדיר 'ושאור' במקום 'אשאור' שבמקור, יצא לו תרגום משונה זה: 'יציתי שאקח ובקש עצת הסלטאן אם תראה הסלטאן מפלטך'. מה שכתוב במקור הוא בפשטות: 'התכוננתי לפנות אל הסולטאן, אך ראיתי, שהסולטאן כועס [על מעשה שהיה מצד אנשי צפת]'. אגב, מכיוון שאנו עוסקים במכתב מס' עד אחרון זה, מסיק המחבר כאן מן העובדה שכתוב 'הדה אלכתאב', כלומר, המכתב 'הואַת', כביכול, במקום הדא, 'הזה', שהכתוב היה ספרדי, שבלשונו *letera* היא נקבה. אך חילוף 'הדא' ו'הדה' הוא שכתיב מאוד בערבית-היהודית (עיין 'בלאו, דקדוק הערבית-היהודית, עמ' 62), והצורה 'הדה אלכתאב' נמצאת כבר במאה הי"א בפיהם ובעטם של דוברי ערבית, שאין להם כל זיקה לשפה

רומאנית. באותו מכתב, שורה 11, כתוב 'הדי', ולא 'הדה', כנדפס כאן, וגם על זה אפשר לקרוא בדקדוקו של יהושע בלאו, עמ' 63.

במקום שהמהדיר שם סימנים, נוסף על האותיות, אינו נהיר מה שיטתו. למשל, במכתב היקר סה, עמ' 116, שורה אחרונה, שאליו נפנה מיד, יש נקודות על מקצת ראשי-תיבות, על אחרים אין, ואילו במקור יש בכלם. הקיצור 'יצ' (ישמרו צורו) נדפס כך באותה שורה, כמו במקור, ואילו בשורה הבאה 'יצ'; אך במקור כאן, כמו בכל המכתב, 'יצ'. במלים אחרות, קורא הספר מקבל הרושם, שהכותב החשוב לא היה עקיב בכתיבת המלים האלה. אך חוסר העקיבות כאן הוא מעשה ידי המהדיר, לא של הכותב.

מכתב אל הנגיד נתן הכוהן שולאל, עמ' 115—119. — מכתב זה הוא אחד המעניינים והחשובים שבספר, על כן רצוי, שיהיה בידינו בצורה מתוקנת. המהדיר מתקשה מאוד לקבוע את המקום, שממנו נשלח המכתב, אבל הדבר הזה כתוב בתוכו בפירוט פעמיים. כי המלים 'למן וצלת לגדה' בשורה 8, שהמהדיר מתרגם 'שכאשר הגיעו ממחלת היום, דברים שאינם מתיישבים לא במקור ולא בתרגום, יש לקראן 'למן וצלת לגזה, ותרגומן 'כאשר הגעתי לעזה'. המעיין בשורה 27 במלת 'ואיד' יעמוד על-נקלה על ההבדל בין האות דל"ת לאות זי"ן בכתבו של איש זה. גם בשורה 21 יש לקרוא ולתרגם 'אל עזה' במקום 'למחרת', וגם שמו של איש מראשי הציבור בעיר עזה, ר' מוסי, החוזר שלוש פעמים (שורה 7, 24, ע"ב, שורה 4) הוא מזיין ולא מדיין. בפעם הראשונה מוסיף הכותב כסרה (חירק ערבית) תחת הי"ד הראשונה של השם, אך המהדיר, כדרכו, השמיט הסימן. לו דקדק, היה מכיר על-נקלה, שזו המלה הערבית מזיין ולא היה בא לכלל שיבוש.

בנסותי כעת להעמיד את הנוסח על תיקו, אינני בא לעסוק בפכים קטנים, אלא אעמוד על גופי דברים, שבהם תלויה הבנת המכתב. למשל, יש שורה ראשונה, שאין לה זכר כאן, ובה שאריות של שלוש-עשרה אותיות. במהדורה מדעית יש כמובן להזכיר דבר זה וגם לנסות לשחזר את הטקסט. בשורה השנייה, שהיא כאן הראשונה, נמצאות המלים 'לגוי איתך לפני מה שנדפס כאן. בשורה 3, שרובה נקודות כאן, כתוב: 'נתן הכהן הנגיד הנאמן, רועה עם לא אלמן'. במקום הנקודות בשורה 8 כתוב אִנֹּס (אמן נצח סלה), וכי"ב.

ואולם רואה אני חובה לעצמי להגן על הכותב בפני המהדיר. בשורה 7 נדפס 'ואחיאכם', ובהערה נאמר: 'צ"ל ואיאכם'. אך במקור כתוב בצורה ברורה ביותר 'ואיאכם' ואינני מבין מה קרה כאן. בתרגום העברי של שורה 10 יש הערה: 'דומה שצריך להוסיף [ו] משום שמדובר בשלושה מכתבים' וכו'; אך בהדפסת המקור הושמטה המלה 'ואלכתאב', 'זהמכתב', ומכאן הצורך להשלמה. אינני רוצה לומר, שהכותב לא טעה. הוא היה נרגש מאוד בשעת כתיבת המכתב ועל כן טעה לפעמים. אך אין המהדיר צריך לטפול עליו שגיאות שלא שגה.

כדי להבין מכתב חשוב זה לאשורו, יש לתפוס את המצב שמתוכו נכתב. זמן-מה לפני כתיבת המכתב ביקר הכותב אצל הנגיד, אך בדרכו מקהיר אל עזה שהה בעיר אחרת, אולי

דמיאט (דמיטטה) או אלכסגודריה. הנגיד כתב לו לשם, כי הפנה צרור מכתבים, מקצתם מיועדים אל הציבור ומקצתם אל אנשים פרטיים, אל העיר עזה, ששם יבקר בדרכו אל עירו. בבואו לעזה בדק הכותב את הצרור שהנגיד שלח, אך מצא, שלא הכיל את כל המכתבים שהנגיד הזכיר לו ושהוא ידע עליהם. הוא מבקש עכשיו מן הנגיד העתקים חדשים, כי אין מעכב אותו בעזה אלא עניין האיגרות האלה של הנגיד.

החלק השני של המכתב דן במחלוקת שפרצה בקהילת עזה בעקב קריאת איגרת אחת של הנגיד באונוי הקהל, כפי שהיה מקובל מימים ימימה. אח אחד של הכותב, שקיבל ממנו, בהיותו עוד בקהיר, מכתב באותו עניין שאיגרתו של הנגיד דנה בו, קרא גם מכתב זה באונוי הקהל, ויש מי שקיבל רושם, שאח זה מסר מפי הנגיד דברים שלא אמר. בעל מחלוקתם של האחים ביקר בינתיים בקהיר ודיבר עליהם סרה באונוי הנגיד. אך הכותב הבלג על עצמו, ומיד בשובו של אותו נכבד מקהיר כיבדו בביקורו. אלא שהלה לא הרפה מאיבתו והרחיק לכת עד כדי כך, שקרא לכותב מכתבנו 'הודי', כלומר, עבד, כי רוב עבדי היהודים בימים מאוחרים אלה — בניגוד לקודמים — היו הודיים. פרטים על כך ביספר הודי שלי, לרבות מקרה אחר, שבו העליב אדם את חברו בקראו לו עבד הודי.

המעניין ביותר הוא החלק האחרון, כדי לשים קץ למחלוקת שתצמח משיגור מכתבים אל הנגיד הציעור ראשי הקהל בעזה, שאסור יהיה לאיש לשלוח מכתב אל הנגיד מבלי להגישו להם ראשונה לבדיקה. הרי אנו חוזרים בזה אל הימים הקדומים ביותר של יחסי הקהילות אל הגאונים ראשי הישיבות והפקידים שהפקידו בכל ארץ לגביית הגדבות ולהסדרת היחסים עם הישיבה בכלל. אנשי המגרב נבדקו שאלותיהם על-ידי רבנו גסים ואחרים בעיר קירואן, איגרות המערב עברו תחת שבט ביקורתו של יוסף בן עוכל במצרים (ועל כן נתעכבו אצלו לרוב זמן רב כל כך), ואיגרות עיירות תימן נשלחו לבבל דרך צנעא, אם-כי רבות מן העיירות שנוכרו במקורות היו קרובות יותר לארץ הנהריים מבירת תימן.⁶ בוודאי יש הבדל רב במסיבות. אך רבת רושם היא העובדה, שבאיגרת זו, המשקפת את השעה האחרונה ממש של רשות מרכזית יהודית במזרח, אנו נפגשים בנסיון של 'הסכמה', כלומר, תקנה, לווסת את הקשר בין הפרט לרשות המרכזית על-ידי הכנסת רשות-ביניים המגינה על המרכז מפני הטרחה ועל הקהל מפני משגים ואי-נעימות. הכותב שואל איך להתייחס אל הצעה זו ומבקש תשובה דחופה; משמע, שהוא עצמו, אם-כי היה בעיקרו סוחר, מילא תפקיד של מעין שליחו של הנגיד. ועתה לפרטים.

עמ' 115, שורות 10—11: בין מכתבי הנגיד היה אחד שגשלת אל קהילת חמאה, כלומר, חמת שבצפון סוריה,⁷ אחד מטלק, כללי, כלומר, פתוח ומופנה אל כל הקהילות שהנוסע

6 חזומר על שאלה זו מסוכם בס' חברה יס-תיכונית, ב, עמ' 22—23.

7 אמנם פעמים ישב ראש היהודים, 'ראיס אליהוד', גם בדמשק, ובשהותי האחרונה בקיימברג (קיץ 1970) היה לי המול למצוא תעודה שלמה ומפורטת (כתובה, כמובן, באותיות-ערביות) על מינוי ראיס כזה. אך לא היה קבע בדבר. ואפילו ישב ראיס אליהוד בדמשק באותם ימים,

יעבור בהן, ואחד פרטי אל איש מן העיר חמת הנקרא דויד חמוי. המהדיר השתבש ותרגם מלת חמאה ל'חמיו', דבר שאינו אפשר (צ"ל 'חמוה' בלשונם או 'חמיה' בלשון הקלאסית). ולא היה המהדיר שוגה בדבר פשוט זה לולא התעלם מסגנונם של בני הדור ההוא. אין מזכירים בצורה זו את אבי אשתו של הנגיד; היו צריכים להוסיף לפחות 'הוקן פלוני הנכבד יצ'.

שורה 12: גסיתהו. — כה"י: גסיתהם. וכך גדרש על-ידי התוכן וכך תורגם.

שורה 13: פצל. — כה"י: פצלך, וכך צריך.

שורה 16: אללה. — כה"י: אללה אללה, וכך הכרחי, כי המובן הוא 'מהר, מהר', מליצה רגילה. בתרגום: בה'...

שורות 34—40: פרשת העלבת הכותב, שעה שקרא לו הנכבד העזתי 'עבד הודי', נשתבשה לגמרי. וכך היה המעשה: נמצא אז בעזה אדם עני מן 'אלשאם' (דמשק או סוריה בכלל) ושמו מוסי לוי (ולא 'מוסי ו...', כנדפס כאן), שהכותב עזר לו על-ידי כך שהזמין לארוחות. פעם פגש בו בחברת שלושה אנשים: אותו נכבד עזתי, בנו ואיש אחר ושמו שמילה⁹ אלמש (או שמילה מש⁹, בהשמטת 'אלי-הידיעה). כאשר הזמין הכותב את מוסי לוי, כדרכו, לסעוד עמו, לגלג עליו אותו נכבד ואמר בנוכחות אותו שמילה מש: 'ראו עבד הודי זה, כמה מראה הוא עצמו כנדבן?'

במקום 'סמאני עבד הנדי' ותרגומו 'קראני עבד הודי' הדפיס המהדיר 'סמחגו עבד הנדי' ותרגם 'נתנו לו במתנה עבד הודי', והקורא יתמה, הרי מה שכתוב בעברית אינו כלל תרגום

אין כל מניעה, שרשתו של הנגיד נתן הכותב שולאל, שישב בבירת האימפריה הממלוכית, תחילת פרושה גם על ערי סוריה.

8 המהדיר מדפיס פעמיים 'שמיל' במקום 'שמילה' ומסביר 'כנראה צורה דיאלקטית של שמאל, כשנקרה לפני השם שמילה בפעם הראשונה במכתב משנת 1137 (עיין תרביץ, כו, תשי"ח, עמ' 534, הערה 19) ניסיתי פירוש, אמנם בפקפוק, על-פי הלהג התימני. במהדורה האנגלית של אותו מכתב חשוב (*Speculum*, XXXIX, 1964, p. 301, n. 33) הסברתי את השם ככינוי מצחק 'שמילה' פירושה 'חופן של חיטים'. לקראת החגים והצומות אספו חיטים בשביל העניים והתרומות היו שונות מאוד, משקים גדולים ועד כמויות מבוטלות, עיין בס' חברה יס-תיכונית, ב, עמ' 483—484, ועיין עמ' 509 (אוסף חיטים לקראת ט' באב שנת 1178). מי שהמעיס ביותר, כינוהו כנראה 'חופן'. השם שמילה נמצא בגניזה גם קודם לשנת 1137 וכמה פעמים אחרת אפשר, כמובן, שמקור השם היה שונה ממה ששיערתי כאן.

9 מֶשׁ (שי"ן דגושה), לפי דווי (Supplement, II, p. 593) מין גבינה, וגם חלב רזה. המקצת מֶשֶׁאשׁ, היינו, מי שעושה או מוכר מֶשׁ זה, נמצא בגניזה, עיין ס' חברה יס-תיכונית, א, עמ' 428, הערה 66. בלי ספק גם שם זה היה פעם כינוי מצחק, אם, כמו בצרפתית במובן lait-maitre, גנדרן, מי ידע. על שכיחות שמות מצחיקים כשמות-משפחה עיין במאמר 'Nicknames as Family Names', *Journal of the American Oriental Society*, XC (1970), pp. 517—524

של מה שכתוב בערבית, ומלבד זה מה טעם של מתנה זו של עבד הודי באמצע הסיפור על המחלוקת בקהילת עזה? המלים 'אמר לשמילה מש: ראה' מתורגמות כאן 'אמר לשמיל שלא אראה'. כלומר, אף-על-פי שהשם שמילה מש נזכר (בצורת שמילה אלמש) שורות אחדות לפני זה, הבין כאן המהדיר את המלה 'מש' במובן 'לא' בשפת הדיבור הערבית החדשה.

על כך יש להעיר הערה פרינציפיונית, שמן הראוי, שכל העוסקים בטקסטים ערביים-יהודיים ישימו לבם אליה. יש בידינו תיאורים מפורטים של הלשון של הטקסטים ההם, ובייחוד הדקדוק של יהושע בלאו הנזכר לעיל. חוקר המוצא בטקסט שלפניו תופעה בלתי-רגילה חייב קודם-כול לבדוק אם היא רשומה באיזה מקום אחר. אם אינו מוצא אותה במקום אחר, הוא ייטיב לעשות אם ישקול שנית אם אמנם הבין את הטקסט כראוי. אם יחליט, שאמנם קריאתו והבנתו אמת, חייב הוא להעיר ולנמק את הכרעתו. יהושע בלאו, בדקדוקו, עמ' 140—147, מקדיש שלושה-עשר סעיפים לשלילה ביהודית-הערבית, ואין זכר למלת 'מש'. לו המהדיר היה נוהג לפי הכלל הרשום לעיל, אולי לא היה נכשל בהבנת הקטע.¹⁰

במקום הקריאה והתרגום המשובשים של דברי המעליב בשורות 39—40 אני קורא: 'אנצ'ר איש יתגמל פי רוחה אלהנדי, ותרגומו 'ראה, איך מראה עצמו מתנהג כנדבן (העבד) היהודי הזה'. אך אינני בטוח בקריאת מלת 'יתגמל', כי כתב-היד ממושטש כאן, והצילום שלפני איננו משובח.

בתיאור ההסכמה שמנהיגי הציבור של עזה ביקשו להטיל על הציבור חלו כמה אי-דיוקים. ע"ב, שורה 2, גרסת כן: 'ביר...ם טלבו הסכמה, ותורגם: 'ביר...ם בקשו לעשות הסכמה'. אך 'טלבו הסכמה' אין תרגומו 'ביקשו לעשות הסכמה'. מלבד זה בכתב-היד כתוב בצורה ברורה לגמרי: 'בירידו אנהם יטלקו הסכמה', וביאורו: הם רוצים [לא: ביקשו, בעבר] לעשות הסכמה כללית. הפועל 'אטלק', שכבר מצינוהו למעלה בקשר למכתב מטלק, כלומר, נשלח אל כלל הקהילות, ביאורו דבר המופנה אל הציבור כולו. את שם השולח קורא המהדיר 'דוד הכהן נץ' ומנסה להוכיח, ש'נץ' אינו אלא 'ניס' הידוע

10 גם אני אינני זוכר, שקראתי 'מש' במובן 'לא' במסמך מן הגניזה. אך אינני יכול לסמוך על עצמי בכגון אלה. מכיוון שמלה זו כה רגילה בדיבור הערבי בארץ אפשר להעלות על הדעת, שקראתי ולא נתתי דעתי עליה. אך יהושע בלאו, שקרא את הטקסטים בעין המדקדק, בלי ספק לא היה מדלג עליה לו מצא אותה. אני חשבת גם כן, שאשתור טעה בשימוש המלה. אני למוד להשתמש במלה זו במשפט שמני ('מש' עארף, 'אינני יודע'; 'מש' לאום, 'לא צריך'), ואין אומרים 'מש' אנצ'ר, 'שלא אראה', כמתורגם כאן. באמת, באואר קובע זאת בתור חוק; ראה: L. Bauer, *Das Palästinische Arabisch*³, Leipzig 1913, p. 123, § 91, 6. המעמיקה של משה פיאמנטה, שימוש הומנים, האספקטים והדרכים בלהג הערבי הירושלמי, ירושלים 1957, עמ' 400, סעיף 188, 4, יש כמה דוגמות, כגון 'מש' תנסא', 'אל תשכח'.

מאותה תקופה. אני אינני בקי בחתימותיהם של חכמי המזרח באותה תקופה. אך אין ספק בעיני, שלא כתוב כאן נץ. אני קראתי... ניס, כי כתובה כאן י"ד, וכתוב זה רגיל לשים זנב ארוך לסמ"ך שלו. אם כן, השערתו החריפה של אשתור מתאשרת (אם אמנם קריאתי לפי תומי נכונה). אלא שיש כאן קושי. אותו 'ניס' הידוע לא היה כוהן. אך גם לזה יש פתרונים. פעמים הרבה מצאתי בגניזה ששם-משפחה בתקופה מסוימת נמצא גם אצל כוהנים וגם אצל ישראלים.

מכתב של יהודה המלמד בן אהרון אבן אלעמאני, אלכסנדריה, אל אבו אלמגד החזן, גזברו של הנגיד ר' אברהם בן הרמב"ם. — נבדוק עוד מכתב אחד מן המועטים בעלי היקף בספר זה, מס' נט, עמ' 101—105. בעצם אין מכתב זה שייך לספר זה, המוקדש לחומר שלאחר שנת 1250, לפי שלא נכתב בשנת 1408, כדעת המהדיר, אלא 1208, כפי שראתה מיד. אמנם נכתב בחודש סיון שנת קס"ח, אך אין להשלים כאן ה' כלומר ה' אלפים, אלא דלת"ג כי כותב מכתב זה היה יהודה המלמד בן אהרון אבן אלעמאני, איש אלכסנדריה, הידוע ממסמכים רבים, למשל, מעשה בית-דין ממרחשוון דלתתקס"ה (כתוב כד, 1204), שהוא חתם עליו וגם נזכר בקיומו.¹² יהודה המלמד כתב מכתבים אל הנגיד ר' אברהם בן הרמב"ם, אל הדיין אליהו בן זכריה, ואל אישים אחרים, שחיו בתחילת המאה ה"ג. גם מקבל מכתבו היה איש ידוע בשעתו, הלוא הוא אבו אלמג'ד מאיר החזן בן ת'אבת-יכין. מוצאו חת מאלכסנדריה, כפי שניכר גם במכתבו, המזכיר, שאמו ואחיו גרו בעיר ההיא. אך בעשור השני והשלישי של המאה אנו מוצאים אותו כגזברו של הקהל בפוסטאט בהשגחתו של הנגיד רבנו אברהם, ובתור זה הוא נזכר בעשרות מסמכים.

ולא זו אף זו. מכתב זה, שנכתב בסיון (דלתת)קס"ח, רומז בפירושו למכתב אחר, ששלחו אותו מלמד אל אותו חזן בחודש שבט באותה שנה. סיכמתי את תוכנו של המכתב ההוא בספרי סדרי חינוך, עמ' קב.¹³ שם שאל המלמד באיזה טעם מטעמי המקרא יש לקרוא את המלה 'ויכתו' (דב' א: מד), וכאן, שורה 16, הוא כותב 'אלכלמה ויכתו מא רגעת', כלומר, לא קיבלתי תשובה לשאלתי בנוגע למלה 'ויכתו'. המהדיר, שהשתבש בקריאת אותה שורה, קרא 'ויפתח' במקום 'ויכתו', ומעיר, עמ' 103, הערה 7: 'שם של אישה?' והקורא יחמם על תמיהתו, שהרי היכן מצינו בגניזה שם של אשה על משקל 'יפתח'?

11 עיין לעיל, הערה 2.

T-S 16.126 12

13 הדפסתי שם במפורש: שבט (דתת)קס"ח/1208. אך הייתי חייב להסביר שם (א) שבעיר אלכסנדריה, שהיתה הולכת בכל דבר לפי שיטת ארץ-ישראל (עיין בס' חברה יס-תיכונית, ב, עמ' 104) מנו לפי בריאת העולם מאז ומתמיד, והרבה מעשי בית-דין מעידים על כך, למשל f. 1, j 13 T-S משנת דתשצ"ג/1033. מובן מאליו, הרבה זרים ישבו או עברו באותה עיר נמל; על כן אנו מוצאים שם גם דוקומנטים במניין שטרות. (ב) לא היה נוח לסופר לכתוב תמיד או המספר המלא, כגון דלתתקס"ח, על כן התירו לעצמם לקצר וכתבו קס"ח וכיו"ב, כפי שאנו מקצרים '71 במקום 1971.

אעיר מיד, שגם מס' נח, עמ' 100, ייפוי-כוח של יבמה, איננו משנת 1404, אלא משנת 1204 (בדקתי את ימות השבוע גם במספר זה וגם בשלאחריו, והם הולמים את השנים 1204 ו-1208). שהרי מצינו בו, שהיבמה מייפה את כוחו של מאיר בר יכין להביא את אחי בעלה אל אלכסנדריה, כדי שהוא יחלוץ או ייבם. בימים ההם היו החזנים שלוחי בית-דין בעניינים משפחתיים. הם נשלחו לגסות להטיל שלום בין איש לאשתו, ביקרו בבתיהן של נשים חשובות כדי לגבות מהן עדות, ואין צריך לומר, ששימשו גם כשדכנים.¹⁴ החזן שלנו, מאיר בן יכין, שהרבה לנסוע בנעוריו בין אלכסנדריה לבין פוסטאט, קיבל עליו להביא עמו את היבם בשובו מן הבירה.

לשם בירור מכתבנו יש לבדוק ראשונה את כתובתו, עמ' 102 ו-104. בכתב-היד כתובות למעלה בצד שמאל המלים 'אמונה א[ומן], אך אין להן כל זכר בנדפס כאן. מלים אלה, הלקוחות מס' ישעיה כה: א, אינן אלא תרגום של הנוסחה הערבית אמאנה מואדאה (أمانة) והן נמצאות בעשרות מכתבים, למשל גם במכתב אחר של המלמד יהודה אבן אלעמאני, שתרגמתי בספרי סדרי חינוך, עמ' צט—קב,¹⁵ ובמכתב נז כאן, עמ' 99, אלא שהמהדיר שם נקודות גם במקום הערבית וגם במקום העברית, כאילו המלים ההן דברים שאי-אפשר לקרוא אותן. מובנה של הנוסחה המצויה תהיה הוא, שהמכתב הופקד בידיים נאמנות לשם העברה.

כשם המקבל נדפס כאן בו ثابت ובתרגום בצורה זו:

אבו

דין ת'אבת

ותמה אני מה חשב המהדיר, שהקורא יבין מזה. בכתב-היד כתוב: מאיר בן יכין כתוב, כלומר, מאיר בן ת'אבת. ת'אבת, בערבית 'איתו', 'נכון', תורגם לעברית בשם יכין, והקבלה זו שכיחה היא ביותר בגניזה. מתחת לשם הדפיס המהדיר: (ب) بلغ بو حسن ותרגם: בשביל בו חסן. מה שכתוב בכתב-היד הוא זה: بلغ أبو بكر וביאורו: 'הגע אל תעודתו וקבל שכר', כלומר, מאת ה', מעין 'שלוחי מצווה אינם ניוזקין'.¹⁷ גם בכתובת בעמ' 99 השתבש המהדיר בנוסחה שכיחה זו והדפיס במקומה: (ب) بلغ سوق, ותרגם: 'גיע אל שוק', ושוב יש לתמוה על תרגום כזה, שהרי גם בערבית וגם בעברית אי-אפשר כאן בלי תווית-הידועה. אך

14 חומר על כל זה בס' חברה יס-תיכונית, ב, עמ' 223—224.

15 ועיין ס' סדרי חינוך, עמ' קב, הערה 106.

16 הראש של האלי"ף, שתי הנקודות של היו"ד, והרי"ש כולה שמורים. ואילו מ"ם, האות הראשונה של השם מאיר, מטושטשת.

17 במכתב t-s 10 J 11, f. 22 ניתן מעין הסבר לנוסח זה שכתוב באותיות ערביות 'הגע אל תעודתו וקבל שכר'. נוסף באותיות עבריות: 'אד[א] אלמאנה תרבה אלסלאמה', תן אמונה ותרויח בטחון בדרך'.

לאמיתו של דבר, אפילו 'אל השוק' היה קשה, שהרי נהגו לציין לאיזה מן השווקים הופנה מכתב. אך, כאמור, עצם הקריאה פסולה.

בפנותנו כעת אל גוף המכתב מחכה לנו תמיהה חמורה עוד יותר. מנהגנו היום להשתמש בשולי מכתב לשם רישום תוספת, כלומר, של משהו ששכחנו וכיו"ב. לכותבי מכתבי הגניזה היה נוהג מיוחד ושונה מאוד משלנו. משהגיעו אל קצה תחתון של עמוד המשיכו לעתים קרובות בצד, ואף בראש העמוד, כדי למלא את כל החלל ולתת לנייר מראה של מעין שטיח יפה; רק לאחר שמילאו את כל העמוד עברו לעמוד ב'. וכן עשה הכותב כאן. המלים שנדפסו כאן ככתובות בשוליים כטקסט שוטף אחד שייכות באמת לשני משפטים שונים, שנפרדו זה מזה על-ידי 24 שורות. המלים בעמ' 104, 'בשוליים' עד 'למענו דבר', שייכות לעמ' 103 לאחר שורה 26 ולפני השורה הנדפסת כאן באותיות קטנות, שהיא באמת השורה הראשונה בעמוד ב' של כתב-היד. וכאן רואים שוב, שההזנחה של הדברים 'החיצוניים', כביכול, מכשילה לא רק את הקורא, אלא אף את המהדיר עצמו. במקצת קטעים, כגון ס, סד, סה, מבדיל המדפיס בין עמוד א' לעמוד ב', ובאחרים, כגון מכתבנו, הוא מונה את מספרי השורות מתחילה ועד סוף, מבלי להעמיד את הקורא על כך, שהקטע כתוב על שני עמודים, ומסתמא אין לקורא אפילו האפשרות לנחש, שחל כאן סידור של הטקסט וכתוצאה ממנו — שיבוש של התרגום.

אחרי בירור המסגרת הכללית של המכתב, כלומר, תאריכו, כתובתו, זיהוי השולח והמקבל וסדר הדברים הכללי בו, נעמוד על כמה פרטים הצריכים תיקון.

עמ' 101, שורה 2: ו. . א.ם. — כה"י: ועוזם. תוארו של החזן אבו אלמג'ד מאיר בן יכין היה 'תפארת החזנים ועוזם', כפי שנקרא גם במכתב אחר, עיין ס' סדרי חינוך, עמ' קב.

שורה 4: אלשמלה. — שיבוש; כה"י: אלשמל בה, כרגיל.

שורה 5: אלדי [אריד א] עלמה. ותרגומו: מה [שאני רוצה] להודיעו. — כה"י: אלדי תריד עלמה. ותרגומו: מה שאתה חפץ לדעת. המליצה הקבועה לפתיחת גוף המכתב.

שורה 7—12: החלק הראשון של המכתב דן באותה שאלה, ששימשה עיקר הנושא בשני המכתבים שנדונו בס' סדרי חינוך, עמ' צט—קב: החזן בפוסטאט ביקש מן המלמד באלכסנדריה לספק לו חומר חדש של פיוטים לחגים ולשבתות וקנינות לט' באב. יהודה המלמד מתייחס אל מכתב שכתב מאיר החזן אל אחיו שבאלכסנדריה, וממשיך:

וזאתה מזכיר להם, שהקנינות הגיעו, וכל מה שכתבתי לך כבר נמצא אצלך. זה בלתי אפשרי. לו אמרת שאחד מעשרה [ממה ששלחתי] כבר ישנו אצלך, ייתכן, אך זה [שהכול נמצא], לא ייתכן כלל, שהרי יש בתוכם דברים, שחיברם דודי צדוק.

החזן צדוק אבן אלעמאני, שאנו מוצאים אותו כאן כפייטן באלכסנדריה בתחילת המאה ה"ג, נזכר גם במכתבים אחרים של בן-אחיו יהודה.

הפיסקה דלעיל תורגמה בספר שלפנינו, עמ' 103, כדלקמן:

ואתה אחי היום שהקינות [ה]גיעו בשבילך וכל מה שכתבת הוא אצלך וזה דבר שהיה אפשרי אילו אמרת שאתה [נסעת בערב] ואף אחד שהוא אצלך אין זה דבר שקורה משום שבהם דבר שעשה דודי צדוק.

מתמיה עוד יותר הוא התרגום של סוף קטע זה. שורה 11: וקטעים כתב... איש אלקצה. ותרגומו: 'וקטעים שכתב... איש הסיפור'. איך אפשר להעלות על הדעת, שצורה מן הסגנון העברי המודרני 'קטעים' (בכתב-היד כתוב באמת קטעה) תימצא באמצע טקסט ערבי? ואיך אפשר לתרגם 'איש אלקצה' ב'איש הסיפור'? מלה עברית תופיע בתוך טקסט ערבי כשיש לה מובן טכני או סגנוני מיוחד, אך בשום-פנים לא בצירוף כזה. 'איש' אינה אלא איש הערבית, 'מהו', והתרגום בפשטות 'כיצד היה המעשה'?

שורות 18—39: רובו של המכתב מוקדש לאדם חשוב מן המערב, שירד מנכסיו ונפגע בעיניו ובא לאלכסנדריה לשם ניתוח בעיניו. הניתוח לא הצליח, ולאחר שהקהילה שתמכה בו במשך שנה ומחצה לא יכלה ולא הסכימה עוד לחמוך בו, הוא נשלח, כמנהג, אל פוסטאט, כדי שהקהילה שם תטפל בו. הכותב מתאר בדיוק את מכתב ההמלצה שניתן לאותו איש, מי היו החותמים עליו, ואפילו היכן חתמו. נהגו בוהירות רבה ביחס למכתב-ההמלצה ציבוריים כאלה, כי הם היו כמעט כמו כסף מזומן, ויש שהיו מווייפים אותם.

שורה 22: 'ניתח אותו העני'. הערה 8: 'כותב המכתב'¹⁸ בתרגומו ובהסברו של השם 'אלעני' חשב כנראה המהדיר על הנוסחה המוסלמית 'אלעבד אלפקיר', 'העבד העני', שבה מציין אדם את עצמו, בייחוד בתור מחבר ספר. אך על כך יש להעיר שניים: (א) בשום מכתב ממכתבי הגניזה לא נמצאה עדיין לשון זו, והטעם פשוט. הנוסחה המוסלמית רומזת לפסוק מן הקוראן, ששם האדם נקרא עני זקוק לאלוהיו; אך במכתב כותב אדם אל חברו, הוא קורא לעצמו עבדו, אך לא 'העני לו', נוסחה המביעה יחסו של אדם אל ה'; (וב), וזה העיקר, שוב שאלה לשונות. כנרמו לעיל, במקור כתוב לא 'העני' ולא 'אלפקיר', אלא 'אלעני', משמע, שיש כאן לפנינו ש-מ-ש-פ-ח-ה. שם-משפחה זה נמצא מן המאה הי"א ועד המאה הי"ב (ואולי גם לאחריה) אצל רבנים וקראים, בפוסטאט ובאלכסנדריה ואולי גם במקומות אחרים. אפשר מאוד, למשל, ש'יהושע השר בן מבשר השר בן אלעני', המופיע בכמה תעודות מאלכסנדריה,¹⁹ היה אביו או זקנו של רופא העיניים הנזכר כאן. אגב,

18 המהדיר היה צריך גם לתת דעתו על כך שמלמד איננו מנתח עיניים. רופא בכפר, וכפי שנראה מן המסיבות, אדם בלתי-חשוב, שימש פעם כמלמד בהיעדרו של המלמד הקבוע, עיין ס' חברה יס'תיכונית, ב, עמ' 258. אך אין להעלות על הדעת, שבעיר אלכסנדריה היתה למלמד רשות לעשות ניתוח עיניים. אפילו רופא מומחה לא יכול היה לעסוק בפראקטיקה בלי רשיון.

19 למשל במסמך T-s 13 n 8, f. 3 משנת 1152, עיין ס' חברה יס'תיכונית, א, עמ' 434, הערה 55. בני משפחה זו הם בין התורמים ברשימות של נדבנים, שנידונו בס' חברה יס'תיכונית, ב, עמ' 483—485, נספח ג, מס' 33 ו-34.

נראים הדברים, ששם-המשפחה 'עני' אין משמעותו חסר אמצעים, אלא זהו תואר בעל תוכן דתי, מקביל לשם-המשפחה 'עאבד', עובד ה', שגם הוא היה נפוץ מאוד.

שורה 24: הכותב מסביר, שחולה העיניים לא יצא מכלל סכנה: 'פבקי עיוז עלי בן דומה, 'בן דומה', כלומר, בן מוות, על-פי 'יורדי דומה' (תה' קטו: יז וכיו"ב), ו'עיוז עלי', קשה עלי, היא מליצה רגילה במובן 'למגינת לבי, לצערי'. ויהיה אפוא שיעורו של המשפט: 'והוא נשאר, למגינת לבי, בן מוות'. המהדיר מתרגם: 'אבל הוא נשאר יקר לאבן דומה, מבלי להעיר דבר על משפט משונה זה והוא מניח את הקורא תוהה למה מתכוון.

שורה 26 ואילך (עמ' 103): מכיוון שהמהדיר לא הכיר, שבין שורה זו לבין שלאחריה יש להכניס מה שהדפיס להלן בעמ' 104, בשוליים, מסתמא נשתבש כל העניין. אף היה חובה להעיר, שתחילת השוליים בשיעור של עשר מלים לערך (ולא רק אותיות אחדות) נקרעה או ניטשטשה. נוסף לכך נשתבש בקריאה וקרא את המלה הראשונה בשוליים 'נעמלו' במקום 'נעמלו', ותרגם 'עשו לו מגבית מה שעשו'. ושוב יש לשאול מה יוכל קורא להוציא ממשפט מסורס כזה. שיעורו של הכתוב כך: [פלוגי ביקש מפלוגי, איש מראשי הקהל] שנעשה לו²⁰ פסיקה, כלומר מגבית, אך הוא לא הסכים לכך. וגם היו לאותו אדם מגרבי קרובים באלכסנדריה (שלא תמכו בו). על כן לא ייתכן, שהציבור יתמוך בו, לאחר שכבר תמך בו שנה ומחצה. אך לו היה אפשר לפעול למענו מצד הקהל, לא היה בא לידי צרה כו, שהיה מוכרח לצאת ולבוד מן העיר.

בשורות 32, 34, 35 שם המהדיר נקודות במקום מלים שכתובן ומשמעותן ברורים, והאפיל על-ידי כך על תוכן הדברים. שורה 32: 'ובמכתב חתימת הדיין ורודי²¹ והזקן (ולא: הזקן, כפי שנדפס כאן, מה שמשנה כמובן את המשך) בו סעיד בן אלקאש. משפחת אלקאש (ש"ן דגושה) היתה חשובה בימים ההם באלכסנדריה.²² שורה 34: 'וחתימת בו עמראן בן גליב תחת הקטע, שהוא כתב (35) ובצדו (ערבית 'בגנבה') חתימת הכהן ר' שמחה והזקן בו אלפרג' בן ה"רייס" (כלומר, הדיין) ר' אליה. בו אלפרג' בנו של הדיין המהולל ר' אליה, היה רופא בעל עמדה רמה באלכסנדריה. כל האנשים ההם ידועים ממקורות אחרים.²³ כנרמו לעיל, כוונת הכותב היתה לתאר את מכתב ההמלצה בדין נמרץ.

בנספח הראשון למכתב, שורות 41–44, מביע הכותב את חרדתו לבריאות אשתו של

20 כלומר, מגבית לטובתו. 'נעמלו' במקום 'נעמלו' בלהג המגרבי ומצוי גם בעיר אלכסנדריה.

21 אחרי הדיין חותם החזן והפייטן צדוק בן אלעמאני, דודו של הכותב והחזן הראשי בעיר.

22 במכתב T-S 20.170, שהוא מאותה תקופה, מחרימה כת של חמישה זקנים באלכסנדריה כת של שלושה זקנים, שבראשה עמד השייך אבו אלפרג אבן אלקאש.

23 הד"ר א"ל מוצקין מן המכון האוניברסיטאי בחיפה פרסם בזמן האחרון כמה מאמרים על חלישות המכתבים של בני משפחת הדיין אליהו בן זכריה ושל שני בניו, הרופא והמלמד וסופר בית הדין שלמה, עיין להלן.

המקבל, שעל מחלתה שמע לאחר השלמת המכתב. המהדיר קרא 'אלר. לא' במקום 'אלמולא', 'אדוני', והמליצה 'עלי כטה' (ב'קו הבריאות' הרע) כנראה אינה ידועה לו. על כן ניטשטש המשך. ודומני, שהקורא צריך הסבר מדוע נזכרת כאן 'הכניסה למרחץ' של אותה אשה. הלוא לא היה דרכם לומר, ולא-כל-שכן לכתוב, דברים אינטימיים הנוגעים לאשה. כשמספרים על החלמת אדם ממחלה, תמיד מוסיפים, שכבר הוא מסוגל אפילו לערוך ביקור בבית-המרחץ הציבורי, שהיה בימים ההם בגדר בילוי זמן, כמו הביקור בקולנוע היום, נוסף כמובן על התועלת הרפואית, שהדגישו ביותר בימים ההם. במקום הנקודות בשורה 45 כתוב בכתב-היד ולא ילקיך חסרה אכרי, ולא יפגיעך בצער אחר.

הנספח השני, שורות 46—49, נשתבש לגמרי. העניין היה כך: המגרי האומלל כבר היה מוכן לנסוע, כשנגלה, שלא היו בידו שום קבלות על תשלום מס-הגולגולת. בלי קבלה כזו בכיסו שום יהודי או נוצרי לא היה יכול לנסוע. מצד שני, אם ישלם כעת ומדי יסע, יצטרך, כמנהג, לשלם את המס שנית זמן קצר לאחר בואו אל פוסטאט. את המלים המכריעות 'מא מעה וצול אלבתה', אין בידו קבלות כלל, קרא המהדיר 'מן מדה וצול [ו]אלדתה', ותרגם 'מאז באה' ²⁴ 'אמו', ולא טרח להסביר לקורא מה עניין בוא אמו של האיש לתשלום מס-הגולגולת. הלוא נשים פטורות מתשלום מס זה, ומן הבחינה הסינטאקטית אין, כמובן, המשפטים מצטרפים לפי קריאה משובשת זו.

שורה 49: עאמל. — טעות דפוס; בכ"י: אעמל. חס[ב קד]רתך — קרא: חס[ב מר]ותך, ותרגם: 'בהתאם לנדיבותך'.

שוליים: במכתב אל האחים — כתוב: במכתבך אל אחיך, והכוונה למכתב שזכר לעיל. אחי קרא (ערי' טלע) את המגילה בקהיר'. מניין יש למלת 'טלע' המובן קרא בקול, קרא בציבור? הצורה 'טאלע' יש לה המובן של 'קרא בעיון, עיון ב...'. 'קרא בתורה או במגילה' בערבית 'תלא' או 'קרא' כמו בעברית. אינני מעז להציע תרגום, כי רוב המשפט קרוע ואבד. בסוף השורה כתוב (והושמט כאן): 'ושלומך יר[בת]'. כי כך היה דרכם: אם הוסיפו נספח למכתב, תמיד סיימו שוב בברכת שלום.

הערות לקטעים נבחרים

עמ' 1, קטע א: רשימה על הולדת הנגיד דויד בן אברהם בן הרמב"ם ועל פטירתו של ר' אברהם החסיד. — רשימות מסוג זה נמצאות בגניזה גם בנוגע לאנשים שאין אנו יודעים עליהם מאומה. הצד השווה שבהן, שהן נכתבו בשעת מעשה ומוסרות בדיוק את המאורע וכמה מסיבות-לוואי. כאן ניתנו יום השבוע, התאריך היהודי והמוסלמי (והכול מתאים), פרט על אבי אסחק, שהיה בבית בשעת הלידה ונפטר שישה שבועות אחר-כך, והידיעה הנוספת שהדרת רבינו אברהם הנגיד יחי לעד היה עמנו, כלומר, שהנגיד, שהיה רופא

24 נדפס שם רק: 'ב' (סוף שורה). דאזותיות שנפלו הן '(ב)אה' או '(ב)וא'.

זכרון לראשונים

מהולל, פיקח על הלידה בעצמו. אם כן, עדות ברורה ומעולה מכל הבחינות. אף-על-פי-כן, אשתור מבטל עדות זו וקובע, שר' דויד לא נולד, כפי שמפורש כאן, ב-19 בדצמבר שנת 1222, אלא ביום מן הימים של שנת 1212. ומה נימוקו? 'האינטליגנציה המוגבלת' של הכותב. במה ניכר חסרון שכל זה? שהוא כותב (לפי אשתור):

וזה	והי
הלילה שהתקנתי לזקן	לילה או אבליית ללשיך
אבו אסחאק ז"ל את המרחץ.	אבי אסחאק אלחמאם זל

כלומר, אדם זה הוא חסר שכל עד כדי כך, שאינו יודע היכן לשים את ראשי-התיבות 'זל', ועל כן יש להקדים את לידת הנגיד בעשר שנים, כפי ששיער פעם אשתור בטעות. מלת אבליית (אבלנת?) קשה, אך נגיח שהתרגום נכון. והנה, בהמשך ישנה רשימה, ושוב עם שני התאריכים, על פטירת אבו אסחאק זַחַלֵּל²⁵. פשוט, לאחר שנפטר הצדיק הקדוש הזה, הוסיף הכותב את ראשי התיבות 'זל' במקום הפנוי ברשימה הראשונה, כלומר, בסוף השורה, ואין כאן שום 'אינטליגנציה מוגבלת'.²⁶

יתר על כן, מי היה אבו אסחאק, כלומר אברהם, זה, שבילה את השבועות האחרונים של חייו בביתו של הנגיד-הרופא, רבנו אברהם בן הרמב"ם? אין כמעט כל ספק, שהיה זה ר' אברהם החסיד, רבו וחברו הוותיק של הנגיד בדרכו בחסידות. כי כאן נאמר, שאבו אסחאק זה נפטר בשני במוחרם, הוא אדר, שנת אתקל"ד (4 פברואר 1223), ואילו מן המסמך T-S 20.44 אנו לומדים, שספרייתו של אותו ר' אברהם נמכרה בהכרזה פומבית בכ"ו אדר

ובד' ניסן של אותה שנה.²⁷ משמע, שהוא נפטר זמן קצר לפני זה. מה טיבו של ר' אברהם החסיד בביתו של הנגיד? בבת-החולים ה'ציבוריים' שימשו הרבה רופאים יהודים. אך מעולם לא קראתי בגניזה, שחול ה'יהודי ישכב באחד מהם; והטעם פשוט: כשרות. על כן היה מקובל, שיהודי חולה במחלה קשה הובא אל ביתו של רופא יהודי, שהתייחד לדרך זו של טיפול או שעשה חסד עם מכו.²⁸ מן הרשימה שלפנינו, בצירוף למסמך T-S 20.44, אנו מותרים להסיק, שרבנו אברהם הנגיד השכיב בביתו את חברו הדגול ר' אברהם החסיד וטיפל בו במחלתו האחרונה.

בהערה 1 לקטע זה, וגם במקומות אחרים, כגון עמ' 19, הערה 1, רומז המהדיר למאמרו הקלאסי של עמיתנו ד"צ בנעט על 'התנוון בהתפתחות למילה נפרדת', כלומר, למילית 'אן' 25 זכר צדיק חסיד לברכה. הכוונה לאברהם החסיד, עיין להלן. אשתור הדפיס: זַחַלֵּל.
26 ואין צורך להוסיף, שלו אדם פשוט ביותר היה רושם את הדברים (כאילו אנשים בעלי אינטליגנציה מוגבלת היו עוסקים בימים ההם במלאכת הכתיבה!) היתה מתחזקת על-ידי כך עדותו, שהרי לא היה או אלא כמסיח לפי תומו.

27 הדפיסו הספרן ארנסט וורמן: *JQR*, XX (1907/8), pp. 460-463; ועיין: S. Shaked, *A Ten-*

tative Bibliography of Geniza Documents, Paris—The Hague 1964, p. 73; ד"צ בנעט, חרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 171-172.
28 עיין ס' חברה יס-תיכונית, ב, 251-252.

המופיעה פעמים אין-קץ במסמכי הגניזה. יפה עשה המהדיר, שכן מתורתו של בנעט אנו חיים ואת מימיו אנו שותים. אך לא ייתכן, בספר הנדפס בשנת 1970, שלא להעיר גם על המחקר המקיף ביותר המוקדש לשאלה זו; כוונתי לגספח ג' בספרו של יהושע בלאו *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, Oxford 1965, pp. 167-212

עמ' 2-3, ב: קטע ממכתב. — אס-כי קטע זה מתייחס במפורש לרבנו אברהם בן הרמב"ם (נפטר בשנת 1237), הוא מובא בספר, כי המהדיר סבר, שהוא רומז לכך שבנו של אברהם, דויד, היה מעודד לנגיזות מפני ששמו מלווה כאן בתואר 'ירום הודו'. כפי שנראה, סברה זו מקורה באי-דיוק.

המכתב הוא בכתב-ידו של שלמה, בנו של הדיין אליה בן זכריה, ומופנה אל אביו. על כן אין פלא, שהכותב 'מקורב אל חוגי ראשי הציבור'. בשורה 2 קרא המהדיר 'א' בקה', חשב שזה 'אבקאה' ותרגם 'ישאיר אותו ה' בחיים לרצונו', ואין להבין, מה בדיוק כוונת מלים אלה. כתוב: [י]פקה, ותרגמו: 'יצליחו ה' למצוא רצון לפניו', כלומר, לפני ה', וזו ברכה שכיחה, בייחוד כשכותבים אל דיין, כמו במקרה שלפנינו. פעמיים, בשורות 6 ו-8, מדפיס המהדיר 'תקרי סלאמה', ומתרגם 'תפרוס שלום'. אך 'סלאמה' לעולם אינה פריסת שלום, אלא 'מצב של שלום', בריאות טובה וכיו"ב. בכתב-היד, פעמיים: 'סלאמי', 'תמסור שלומי', כפי שאנו אומרים גם בעברית.

והעיקר. בשורה 9 שם המהדיר שבע נקודות ומעיר: 'קרוב לוודאי, שיש כאן להשלים: י' אברהם'. 'אך כתוב באופן ברור: [י]דנא', אדונינו, ורק כך היו מזכירים את רבנו בזמן נגיזותו (בערך החל בסוף שנת 1213). שורה 10 קרועה כולה ושתי המלים שגותרו לבדן בסוף השורה 'ירום הודו' מוסבות בלי כל ספק על הנגיד, שהוזכר כך בשורה הקודמת, ולא על בנו הצעיר דויד, שאחרי שמו באה שם, כראוי, הברכה 'שמרו צורו'.

עמ' 3, ג: גט. — חסר מספר כתב-היד. ניתן רק מספר התיבה.

עמ' 4, ד: צוואה מעניינת זו, שבה האב מכריז, שאין לו אצל בנו שום פקדון ושום רכוש אחר, אינה באה 'למנוע שיטפלו אחרי מותו אל בנו יורשים כמו אשתו' (שבדרך אגב, אינה יורשת לפי החוק היהודי ולפי העדות הברורה של הגניזה), אלא כהגנה בפני הממשלה. יש הרבה הצהרות כאלה בגניזה מכוונות נגד 'משרד הירושות' החטפני.²⁰

את נכסיו המועטים חילק האב בין ארבעת בניו של בנו אפרים ושני בניה של בתו 'סדס דאיר'. המהדיר מסביר שם זה כ'שישית העיגול', והקורא יתמה, מה טיבו של שם מוזר כזה. הגניזה מלמדת אותנו כיצד נוצר שימוש בית-דין. הדיין רשם ברפרוף ובדרך-כלל בכתב רהוט ביותר את עיקרי הדברים, לרוב שמות ומספרים, אחר-כך כתב סופר בית-הדין את השימוש. אם היה מוצלח, נחתם וקוים. אם היה משובש מאוד, כזה שלפנינו, שרבו בו המחיקות והתיקונים, נפסל, לא נחתם כמו כאן, ועמודו השני שימש לצרכים אחרים, כפי עיין שם, עמ' 126, 547, הערה 21.

שעינינו רואות. מהדיר חייב להתחשב במצב־דברים זה ולשקול, שמא טעה הסופר גם במקום, שכבר לא טרחו למחוק. שם כגון 'שישית העיגול' לא ייתכן. יש מעט ספק, שברשימת הדיין היה כתוב במקום 'סדס דאיר' — 'סת סדאיד', ותרגומו 'המלכה של נשי-חיל'. השם סדידה, 'אשה צלחה, אשת-חיל' היה שכיח בימים ההם. במפתח של אשתור כאן יש שלוש, אך יש יותר. ושמות מורכבים ב'סת' נמצאים למאות והיו מצויים בין הקראים בקהיר עד עלייתם לארץ לאחר הקמת מדינת ישראל.

עמ' 6—7, ז: בעל מתחייב להתנהג יפה עם אשתו. — שימושים שבהם מתחייב בן-זוג להתנהג יפה כלפי בן-זוגו מצויים בגניזה. בהתאם לסגנונם יש לקרוא כאן בשורה 2 'לא יעוד בכלאם', 'שלא ישוב לדבר דבר מרגיו'. את השם 'מחרו', השכיח בתקופה זו, מסביר המהדיר באופנים שונים במקומות שונים בספרו. בתעודה מן העיר צור, שפרסמתי בס' ארץ-ישראל, ח, ירושלים תשכ"ז, עמ' 293, הערה 25, ניתן השם 'מחרו' כמקביל לשם העברי 'שמריה'.

עמ' 12—14, י: הסכם על תשלום מחיר יין. — הקריאה והתרגום של מסמך פשוט זה סורסו בצורה משונה. בעמ' 13, בשורה הראשונה, קרא המהדיר: 'ב[ד]פן נביר', ותרגם 'זהם תבעו [פיצוי] משום עשיית קבר מוגבה'. מלים אלה חסרות-מובן בערבית, ומה שכתוב בעברית אינו יכול להיקרא תרגום. כתוב, בפשטות: 'בתמן נביר', ותרגומו: 'הם תבעו אותו במחיר יין'. גם בשורה 12 יש לקרוא 'נביר' במקום 'נביר' ובשורה 13, במקום 'צמן ד לך אכיה', מה שאינו אפשר מן הבחינה הלשונית, כתוב: 'צמן ד רך אכיה', וביאורו: 'צקיבל עליו אחריות, ערבות, בעד אחיו'.

עמ' 16—19, יג: רשימת שמות עם מספרים (של גדרים או של תשלומים). — רשימה זו נותחה עניינית בספרי חברה ים-תיכונית, ב, עמ' 494—495. יש כאן אי-דיוקים מצערים בקריאה ובפירושו. שורה 14: 'סוק ורד' תורגם 'שוק הורדים'. אך כתוב 'סוק ורדאן', אחד השווקים המרכזיים ביותר של העיר פוסטאט, נזכר בגניזה כסביבה יהודית בכמה מסמכים. השוק נקרא על שם ורדאן, ערבי שקיבל מקום זה מידו של הכליף מועאויה (661—680). השם מחרז מופיע גם כאן (בקצה התחתון של ע"א), אך הושמט משום-מה. עמ' 18, שורה 7: 'אלמורד' איננו קיצור, ואין ביאורו 'איש שלחיו אדומות', אלא 'ספק של מתכות לבית המטבע', עיין ס' חברה ים-תיכונית, א, עמ' 267, 466, הערה 2, ששם הוסבר המונח. עמ' 19, שורה ראשונה: 'אלעודי' — מ"עוד", כלי המיתרים? על כך יש להעיר: 'עודי' הוא סוחר ב'עוד', עץ בוסם, פרנסה יהודית מצויה, עיין ס' חברה ים-תיכונית, א, עמ' 438.

הערה 20 (ב), ואילו המקצוע של המנגן בעוד (lute) גם הוא שכיח בגניזה, שהרי היהודים היו אז, כמו היום, פעילים בשדה המוסיקה, אך הוא נקרא 'עואד'. עמ' 19 בסוף ההערות:

30 מעניין, שבשלוש רשימות (שם, ב, נספח ג, מס' לג, עמ' 483—484; לט, עמ' 486; פז, עמ' 499—500) מופיע מנגן ב'עוד' כנדבן, לא כמקבל. במס' לט הוא נושא את התואר 'אוחד', יחיד הדור.

לפי גויטיין, תרביץ 34, עמ' 252, היה סדיד כינוי של רופאים, ולא כן ברשימה שלפנינו, ר' ש' 4, 8, אך מה נעשה ובאותה רשימה, ב, 6, כתוב במפורש 'אלסדיד אלטביב', כלומר, הרופא בעל התואר 'סדיד', ובאותם שני מקומות (א, 8) שאנו מוצאים אדם בתואר סדיד בבית מבשל סוכר אין שום תימה כלל; בס' חברה ים-תיכונית, א, עמ' 366, סעיף 23, הוזכרו שני רופאים שותפים בבית-חרושת כזה של סוכר, וכנראה רופאים אף טיפלו בהפעלת מפעל כזה, עיין שם, עמ' 89. איגני סבור כלל, שתואר זה, סדיד, כלומר 'ישר, יעיל, בן-חיל' ניתן רק לרופאים. רשמתי לי מקרה של 'כאתב', כלומר, פקיד ממשלה, יהודי, ושל קאדי מוסלמי, שנתכנו כך. אך בתשעה מעשרה מקרים, שאנו יכולים לוודא, אלסדיד הוא רופא, ובמקום שכינוי זה מופיע כשם כמעט אין ספק, שהכוונה לרופא.

עמ' 22—23, טו: הרשאה לשחיטת עופות חתומה על-ידי הדיין שמואל בן חננאל, שנת 1259. — תמוה למה המהדיר מתקשה כל כך בזהויו של דיון זה. חננאל, 'הדיין הגדול', מימי רבנו אברהם בן הרמב"ם ומתחילת ימיו של בנו הנגיד דויד, היה שם אביו שמואל. ידוע, שהיה לו בן שמילא מקומו בהיעדרו, עיין תרביץ, לד, עמ' 242. על כן, הדיין שמואל בן חננאל, שחתם בשנת 1259, בוודאי היה בנו של הדיין חננאל בן שמואל.

עמ' 25—28, יז: שטר מכר של רבע בית, שנת 1261. — במקום הנקודות בשורה 15, בערבית ובעברית, כתוב 'שאיץ', כלומר, 'משותף', מונח הנמצא כמעט בכל שטר מכר של חלק של בית. מובנו של המונח: היחידה הנמכרת היא חשבונית, לא פיוזית, ממשית, והתוצאה, שאם למשל החלק הרביעי החשבונתי הוא קטן יותר מן הממשי שהקונה תופס, עליו לשלם שכר-דירה על העודף. היעלמות ממונח מצוי זה גרם לשיבוש קשה בס' לג, עמ' 57, עיין להלן. עמ' 28, ב, שורה 3: 'אלמקדאסה' — טעות דפוס במקום 'אלמקאדסה' (כך נכון בערבית), וחבל שלא הוסבר: רחוב הירושלמיים, כלומר רחוב, שנמצאים בו בתי ההקדש שהכנסותיהם מוקדשות לירושלמיים.⁸¹

עמ' 28—32, יח: מכתב של תלמיד חכם. — חבל שבמכתב נחמד זה חלו שיבושים רבים. אין כוונתי לטעויות דפוס, כגון בשורה 9: 'אלתעשט' במקום 'אלתעשש'; בשורה 23: 'פסרה' במקום 'ספרה'; בשורה 33: 'סאלת' במקום 'טאלת'; אלא למשגים חמורים מתוך חפזון או מטעמים אחרים.

בשורה 24 מדפיס המהדיר 'אנביאה ואנביאה' ומעיר בהערה 'כך', כלומר, ראו מה נחפו הוא הכותב. בתרגום נמצא: 'ובקדושי' כתרגום של 'אנביאה' השני, והקורא יתמה: מניין יש לו למהדיר תרגום זה? התשובה פשוטה: כך כתוב במפורש בכתב-היד: 'ואוליאה'. אלא שהמהדיר נחפו בשעת ההעתקה וכתב 'אנביאה' פעמיים, ובמקום לבדוק, נתן נויפה לכותב.

המכתב מסתיים בברכה החרוזה הרגילה 'אפצל סלאם / ואכץ תחיה ואכראם / מיטב

31 נזכר פעמים הרבה, עיין ס' חברה ים-תיכונית, ב, עמ' 437, סעיף 8.

השלום, וברכה וכבוד מיוחדים. את המלה האחרונה 'אכראם' קרא המהדיר: 'ואברא', ותרגם 'הטהורים' מבלי לשיית לב למבנה הסינטקטי של המשפט ולעניינו. חמור עוד יותר הוא ההמשך. 'אלאכוה אלאשקא / בל מאלכי אלרקא /' תורגם כך: [והטהורים, ע"ל] שבאחים השלמים³² / יתרה זו בעלי העדינות. היש קורא, שיוכל להבין גמגום כזה? פירוש המליצה פשוט: מכיוון שהכותב קורא לעצמו עבד, הוא קורא למקבלי המכתב 'אדוני העבדים', מאלכי אלרקא.³³ המעיין במכתב יתמה על הנאמר בשוליים (עמ' 30) שהוא מופנה אל שני המאורות הגדולים, שני לוחות הברית, שני שרי (צבאות ישראל, שני)³⁴ צנטרות (i) הזהב וכו'; הלוא בגוף המכתב נזכר רק שם אחד, כלומר, זה של ר' חיים. רושם מוטעה זה נוצר רק על-ידי התרגום, ששם תורגם התואר 'אלסדיד', ששימש גם כשם פרטי, בייחוד של רופאים, במלים הסתמיות 'ההולך בדרך הישרה'. אך המכתב הופנה אל שני אחים, אחד, ר' חיים, דיין, כמו אביו, ואחד אלסדיד, רופא, או אולי פקיד ממשלה.

אעמוד עוד על שני פרטים העשויים לעקם את הבנת המכתב.

שורה 5: 'ויהיה לו בנסיעתו מגן ושומר'. הערה 12: 'לכותב המכתב היה ה' שומר. הזכונה היא, כמובן, הפוכה, כלומר: 'ויהיה לו', כלומר, לדיין, אבי המקבל, ה' שומר וביטחון הקרובה, שהיא התוכן העיקרי של כל המכתב.

מכתבי גוסעים מלאים לרוב הבעת צער על הפרידה מן המשפחה ומן האוהבים ועל הבדידות הנוראה, שבה נתון הגוסע. הדיין, מדגיש כותב מכתבנו, אינו סובל בבדידות לעולם, כי הוא תמיד בחברה טובה: התורה שעשועיו. נקודה עדינה זו ניטשטשה בתרגום, מפני שהמהדיר התעלם מן המשמעות המדויקת של זוג מלים ערביות, המופיע תמיד בקשר דברים זה. 'אסתוחש' תרגם 'פחד מאחד מן החבורה', ומלת 'תאנס' תרגם 'בוטח', ויצא, שהדיין בוטח בה' ובתלמידי החכמים מפחד הדרכים. שיעורו של המשפט הוא כך: 'אם הדיין מרגיש בדידות ('אסתוחש') בנסיעותיו מצד בני האדם, הוא מוצא חברה ('תאנס') בבורא בני האדם, במלאכיו, ובנביאיו ובקדושו, ובנושאי תורתו, ואומר תמיד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך'. במלים אחרות, הגוסע עוסק תמיד בתורה ועל כן איננו מרגיש בבדידות. למכתב הזה יש חשיבות רבה בתארו את רבנו עובדיה, נכדו של הרמב"ם, כאיש דטמיון גלין ליה וכו', כלומר, כאיש של תורת הסוד. עמיתנו הדגול, ר' יהודה אריה וידה, פרסם

32 זהו תרגומו של המהדיר למושג 'אח מאב ואם', ואינני בטוח, אם קורא עברי רגיל יבין את המלה במובן זה. המונח הוסבר מקודם בעמ' 13, הערה 13.

33 במליצה הזאת 'מאלך אלרק' יש אולי לשון נופל על לשון. אפשר לתרגם 'בעל הקלף', ויהיה מובנו מקבל המכתב, או אדון העבדים. אך בריבוי רק התרגום הניתן לעיל אפשרי. כי הריבוי של 'רק' במובן קלף הוא 'רקוק' בכל כתבי הגניזה.

34 המלים (צבאות ישראל, שני) נמצאות בכתב-היד, אך הושמטו בטעות בדפוס. הכתיב צנטרות, בטי"ת, נמצא במקור, אין זו טעותו של המהדיר. אך מן הרצוי להעיר על כתיב משובש כזה.

מחקר על 'מאמר הבריכה', פרק בתורת הסוד, המיוחס לרבנו עובדיה, והעיר עליו, שאין דבר מתנגד לייחוס זה של הפרק אל נכדו של הרמב"ם. מכתבנו מוכיח, שר' עובדיה נחשב בעיני אנשי דורו כבקי בחכמת הנסתר.³⁵

מכתב זה תורגם ופורש בספרי *Mediterranean People*,³⁶ ושם מתבארים גם כמה דברים שלא חפצתי לנגוע בהם כאן.

עמ' 57—58. סי' לג, ב: עמודים מספר שימושים (מעשי בית-דין) משנת אֶתְרָא לשרות (1289—1290). — קטע זה, כמו רבים אחרים בכרך זה, לקוח מן 'הסידרה החדשה' של 426 דוקומנטים, שליקטתי בשנת 1955 מתוך אלפים רבים, ואולי עשרות אלפים קטעים, שלא נבדקו מקודם, מפני שנדונו כפסולת בבואם אל הספרייה של מכללת קיימברידג'.
מה גרפס ומה תורגם ומה כתוב בכתב-היד בקובץ היקר ההוא ?³⁷

הקטע מכיל שני עניינים, אחד מכירת מקרקעין, ואחד, אדם מחזיר גרושתו. עמ' 57, קטע ב, ע"א, שורה 1. 'משאע' [ר' מקצו] דה', ותרגומו: 'מקומות תפילה שמבקרים בהם'. 'משאעיר' הם המקומות הקדושים בסביבות העיר מכה, שעולי הרגל המוסלמים עוברים בהם בימי החג; התרגום 'מקומות תפילה' עושה רושם על המעיין העברי, שכאן מדובר על בתי-כנסיות. ומה עושה זכר בתי-כנסיות באמצע תמצית של שימוש על מכירת מקרקעין ? בכתב-היד: 'משאע גיר מקצום', ותרגומו: 'משותף, לא מחולק', כלומר, אותה מליצה, שהמהדיר כבר התקשה בה לעיל, קטע יז. ואין תימה שכתוב כאן 'מקצום', ולא 'מקסום'. הלא המעבר של סמ"ך לצד"י בסמיכות לקו"ף מצוי ביותר, עיין יהושע בלאו, דקדוק הערבית-היהודית, עמ' 37—38, ושם, עמ' 38, ימצא 'מעחק' זה אפילו באותה מלה.

שורה 2: 'כנסת ביע אלקרקעות', ותרגומו '[בית] כנסת מכירת הקרקעות'. מה יוכל הקורא האומלל לחשוב כאן ? שליהודי פוסטאט היה בית-כנסת ששם מכרו קרקעות ? בכתב-היד: 'כנסת', כלומר, פְּסַנְת, 'כמשפט מכירת הקרקעות'. ביאורו, שהמכירה תהיה לפי הכללים הרגילים הנוהגים במכירות כאלה.

שורה 3: 'וארתצא בכל עיב שה'. 'אולי יש להשלים שה[יר]: ידוע', כלומר, המהדיר הבין, שהקונה מקבל על עצמו כל פגם ידוע. בדרך-כלל, כשנוכר שאדם מקבל עליו פגם, הכוונה לפגם נסתר. אך כאן אינו כתוב לא זה ולא זה, אלא 'שהד', 'העיד', וכך צריך, שהרי אנו כאן בסוף הקטע הראשון, ונאמר, שפלוגי העיד בנוכחות הנגיד וגם — כך אנו חייבים להוסיף — בנוכחות הסופר שכתב את המסמך.

G. Vajda, 'The Mystical Doctrine of Rabbi 'Obadyah, Grandson of Moses Maimonides', *Journal of Jewish Studies*, VI (1955), pp. 213-225

Mediterranean People — Letters and Documents from the Cairo Geniza, Translated with Introductions and Notes

37 ועיין מה שכתבתי בתרביץ, כח (חשי"ט), עמ' 396, 'על פרסום תעודות חדשות מן הגניזה'. בינתיים השמיטו את המס' 94 בסימון הדוקומנטים של הסידרה החדשה.

למי שאינם מצויים אצל תמציות נוטריוגיות כאלה יש לומר, שאין כאן לפנינו קטע מ'פנקס הקהילה', אלא קובץ של תמציות, ראשי-פרקים שרשומים בהם גופי הדברים, ובסוף כל קטע מי היו העדים או בית-הדין נוֹסֵף על הנוטריון, שרשם את הכול. קבצים כאלה היו מצויים בייחוד במאה ה"ג, ודנתי בהם בספרי חברה ים-תיכונית, ב, עמ' 321. אשתור אומר מלים חריפות מאוד (עמ' 59) על הבורות והרשלנות של הכותב ועל הקהל שמינה אותו. אך לו היה גותן דעתו קצת על הצד החיצוני של הדברים, היה אולי בא לידי מסקנות אחרות. עד כמה שאני רואה, אין אשתור מספר לקורא כלל, שחלק של הרשימות הן מחוקות וחלק אינן מחוקות. למה? לו היה מהרהר בדבר, היה אולי בא לידי הכרה, שאין לפנינו כלל 'פנקס של קהל', אלא רשימות תמציתיות של סופר בית-דין. על מה שהעתיק ועיבד למסמך שלם העביר קוויים. מה שלא נמחק, צריך היה עדיין טיפול. למשל, בעמוד זה שאנו דנים בו, המסמך השני מחוק, הראשון לא. ומניין אנו יודעים על מנהג זה של הסופרים? נמצא לפעמים, בחשבונות של סוחרים, שמתחת לעמוד מחוק כתוב (באותיות ערביות) 'גל', 'הועבר'. הרשימות התמציתיות האלה עשאן הסופר לצורכי עצמו. נבדוק כעת את הקטע השני, המתחיל בשורה 5. בשורה זו השמיט המהדיר, במקור ובתרגום, ללא כל טעם את תאריך השנה. כתוב: אֶתְרָא לשטרות.

שורה 7: 'סדידה בת עוץ אלמרדניה אלמוכר'. בהערה מלומדת, בעמ' 58, הערה 4: 'כנראה צ"ל אלמארדניה/וכו', כלומר, הכלה היתה מן העיר מארדין שבצפון ארץ נהריים, ובספר על יישובי היהודים בוודאי נמצא בקרוב את שם העיר עם הידיעה החשובה הזאת. אך המהדיר היה צריך לשאול את עצמו, אם כתוב שהמאור הוא כך וכך הלא צריך להיות כתוב מקודם המוקדם. כתוב! מה שהמהדיר קרא 'אלמרדניה' והסביר כמו שהסביר, אינו אלא 'אלמוקדם' ה', כלומר, שכלה זו מקבלת ה' דיגרים בכניסתה וכ' במקרה של גירושין או מות הבעל. ושוב, על האות ה' נקודה ברורה, סימן, שזו ספרה. אך המהדיר, כדרכו, אינו שם לב לחיצוניות (כתוב גם עוץ, ולא עוץ, כנדפס כאן), נכשל ומכשיל את המעיין.

שורה 8: 'מנולהא בכסותהא'. תרגום מלים אלה יהיה: 'דירתה תחת מלבושה' — מאוד מאוד מעניין, שהרי מעולם לא שמענו על תנאי כזה. אך מה שכתוב בכתב-היד הוא פשוט 'עמלהא בידהא', 'מעשה ידיה תחת מלבושה', תנאי רגיל בכתובות בימים ההם וכן... תורגם בעמ' 58. ינחש לו הקורא, מה הנכון, הטקסט או התרגום. אני, לולא היה כתב-היד לפני, הייתי משער, שהטקסט נכון ושהמהדיר טעה בתרגום מתוך שיגרה. לאיזו מסקנה יוכל להגיע מלומד החפץ להשתמש בספר כזה לשם מחקר?

שורה 10: 'יהי גרושה'. כה"י: 'יהי גרושתו'. ויש כאן כמובן הבדל רב.

שורה 11: המהדיר לא הצליח לקרוא את תחילת השורה, אך תרגם: '... בהסכמה וקיבלה'. בכה"י: 'שהד מעי בואלרצא ותסלמת', ותרגומו: 'העיד יחד עמי בואלרצא והיא קיבלה את הכתובה'. וביאורו: מדבר כאן סופר בית-הדין, שכתב את פנקס הרשימות. בבית

הנגיד, שבודאי הוא עצמו עשה שלום בין האיש לבין גרושתו, ערכו את הקידושין ובירכו שבע הברכות. אך לא קראו ומסרו את הכתובה, כדי שלא להטריח על הנגיד. האשה קיבלה את הכתובה אחר־כך בפני סופר בית־הדין ועוד איש ששמו באלרצא. אגב, הכתיב באלרצא במקום אבו אלרצא איננו סימן של בורות ורשלנות ושל 'ערבית קלוקלת', אלא כך היה השם, ומן הדין היה, שסופר כותב שם כצורתו.

לז אשתור היה עושה אוסף קצת שיטתי יותר של כתבי גניזה מתקופת הממלוכים, היה מוצא, שהאשה הזאת, סדידה⁸⁸ בת עוף, נתגרשה ביום י"ח בשבט ה'לט (1279) בעיר בלביס מאיש אחר, ובגט נאמר במפורש, שהיא ממדינת מצרים. זה מסביר אולי מדוע הנגיד בכבודו ובעצמו נכנס בעבי הקורה, כשגם הזיווג השני (או אולי השלישי) שלה לא עלה יפה.

בהערותיו לאותו מסמך, עמ' 59, מעיר המחבר, שיש תעודה אחרת, 'שנכתבה כנראה במחצית הראשונה של המאה השתים־עשרה', שגם היא עוסקת בהחזרת המסים בעיר אלמטריה. אך התעודה הזאת, השמורה באוסף דויד קופמאן, היא סמוכה בזמן למסמך שנתפרסם כאן. על כך מעידים לא רק הכתב והלשון, אלא העובדה, שמדובר בה על חרם שהכריז ראשי ישיבת ה'לתורה' (כך, במלה אחת, כרגיל) וצ"ל ושחידשו הנגיד. הכוונה בלי ספק לדויד בן אברהם בן הרמב"ם ולבנו אברהם השני, אס"כ התואר 'ראש ישיבתה שלתורה' נמצא גם במאה ה'ט"ו.

רשמתי עוד כהנה וכהנה. אך אני מפסיק כאן — משום עגמת נפש. אני מעריך את ההיסטוריון של התרבות המוסלמית והיהדות המזרחית של ימי־הביניים אליהו אשתור. אך ספר מעין זה עשוי רק להסב צער למוקיריו. חקר הגניזה איננו עוד שדה־בור. ספרי־עזר נרחבים, בלשניים והיסטוריים, קיימים בתחום זה וטקסטים מרובים מאוד כבר נדפסו. בודאי כולנו עשויים לשגות בפרסום קטעים קשי קריאה וקשוחי הבנה. אך מה שצוין לעיל עובר בהרבה את גבול המותר והמתקבל על הדעת.

38 f. 2, s. 10-t. שם בעלה היה שמואל בן שלה דמתקרי אבו אלמנא, ושמה כתוב כאן סדידה, כתיב מעניין מאוד, שהרי הו"ד האחרונה באה לבטא את הביטוי בצירה של סיום המלה. הרב הצרפתי יוסף בן גרשון, תלמידו של ר' יחיאל מפרי"ש, היה רב בבלביס זמן־מה, ואפשר שהוא קבע כתיב זה. הגט כתוב בדיוק רב וחתום עליידי הדיין שמואל בן פרחיה, בנו של הדיין פרחיה מאחזרית ימי רבנו אברהם הנגיד.

'סדס דאיר'

תיקון לתרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 75—76

מאת

שלמה דב גויטיין

בכרך ג' של ספרו 'תולדות היהודים במצרים ובסוריה תחת שלטון הממלוכים', עמ' 4, פרסם אליהו שטראוס-אשתור צוואה, שבה ציווה המלמד שמואל בר שלמה את נכסיו לארבעת ילדי בנו אפרים ולשני בני בתו 'סדס דאיר'. אשתור תפס את שתי המלים האחרונות כשם, תרגמו לעברית באופן מילולי 'ששית העיגול', ובמפתח הספר, עמ' 177, מופיע השם הזה, כלומר, 'סדס דאיר בת שמואל בר שלמה' כשמה של אשה עבריייה.

אני טענתי, כי שם כזה לא ייתכן, וכי הסופר טעה בלי ספק בטיוטה של הדיין, והצעתי תיקון קל ושם מתקבל על הדעת.

אך גם אני לא צדקתי. כעת, בעברי על כל הצוואות שבגניזה שאני יכול לשים את ידי עליהן, מגלה אני, כי המליצה 'סדס דאיר' היא מונח משפטי, שביאורו 'בששה חלקים שווים'. השווה, למשל, 'תלת דאיר', 'בשלושה חלקים שווים', בצוואה הנחמדה, שאני מקווה לפרסמה בספרי 'חיי אבותינו לאור כתבי הגניזה', T-S Misc., Box 24, f. 137, p. 4v, l. 10. ואין זה תמוה, שהסופר לא פירש בשם הבת. הקורא המעיין בצוואה הנ"ל יראה, שהיה צורך לקרוא את הבן בשם, כי בנוגע אליו היתה למצווה הצהרה אחרת.

תוכן גיליון 14 של קתריס
סתיו תשע"א 2010

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
יוחנן גלוקר
הכלב ממשיך לנבוח
עוד כלב נובח, עוד שיירה עוברת

יצחק וייסמן
דמוקרטיה במזרח התיכון: שיח בין חרשים?
על ספרו של אוריה שביט

מאיר בר-אילן
בעקבות זיפיו של פירקוביץ
על ספרו של דן ד"י שפירא

שרגא נרו
שעטנז רדוקטיבי רדוד
על ספרו של נסים קלדרון

אלחנן יקירה
מי ישמור על השומרים?
תגובה למאמרו של אמיר אנגל (קתריס מס' 10)

עמית קרביץ
ביקורת הביקורת: בעקבות פוסט ציונות פוסט שואה
תגובה למאמרו של אמיר אנגל

אמיר אנגל
תגובה לתגובתו של עמית קרביץ

זכרון לראשונים: אהרון קמינקא
אהרן קמינקא
הסתכלות חדשה בתולדות האמונה הישראלית
הנגלות והנסתרות בגורל עם ישראל
תורת חכמי ישראל והאגדה הנוצרית
מבוא לחזיונות אסר שאלתיאל