

# קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת  
במדעי הרוח והחברה

גיליון 16, סתיו תשע"ב



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

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

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

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

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

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-041-58

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 יוחנן גלוקר
7	"האוניברסיטות המובילות בעולם"
	זיוה שמיר
16	המית כינור ומכת גונג על ספרו של אריאל הירשפלד
	אברהם רוזנטל
32	עיונים ביחסי הלכה ואגדה במשנת רמב"ם על מאמרו של י' לוברבוים
	מאיר בר-אילן
73	בין מציאות בדויה לבדיה היסטורית על ספרו של ישי רוזן-צבי
	גדעון מ' קרסל
113	דיסציפלינה שמחלטה אנושה על ספרה של אורית אבוהב ועל ספרים בעריכתה ובעריכת אחרים
130	זכרון לראשונים: יחזקאל קויפמן
133	יחזקאל קויפמן בכבשונה של היצירה הלאומית

157

175

190

חורבן הנפש

נוספות לחורבן הנפש

תוכן גיליון 15

## דבר המערכת

למרות מזג האויר החורפי שהתחיל כבר בחודש חשון, לפנינו חוברת סתיו תשע"ב, 2011, היוצאת לאור במועדה. הפעם המאמרים הם בענייני תלמוד, ספרות עברית ואנתרופולוגיה ישראלית. המגוון בכל חוברת תלוי, כרגיל, בכותבי המאמרים ובמועד הגשתם למערכת. אנו מצפים למאמרים בשטחים שונים ומגוונים בחוברות הבאות.

מי שעוקב אחרי חוברות *קתהסיס* כסדר הופעתן ודאי שם לב לכך שבמדור "זכרון לראשונים" בשלוש החוברות האחרונות הבאנו את שלושת מאמרי הבקורת הראשונים שפורסמו על החלק הראשון של *תולדות האמונה הישראלית*, ספרו המקורי והחדשני של יחזקאל קויפמן, שגם היום — לאחר כשבעים שנה — הוא עדיין אחד מספרי המופת בחקר המקרא. פרסמנו את מאמרי הבקורת של אפרים אורבך, אהרן קמינקא, ושלמה דב גויטיין, שיצאו לאור בשנים 1937-1938, סמוך להופעת ספרו של קויפמן. פרסום מאמרי בקורת אלה היה מתוכנן, והפעם אנו מקדישים את המדור "זכרון לראשונים" ליחזקאל קויפמן עצמו. מאמר אחד שלו, המופיע כאן מחדש, הוא תשובה לכמה מהשגותיהם של המבקרים שאת מאמריהם פרסמנו בחוברות הקודמות. המאמר השני מייצג צד אחר של יחזקאל קויפמן, שהיום הוא פחות ידוע משהיה אז: העיסוק בעצם טבעו של עם ישראל ובתופעות הקשורות אליו, כגון האנטישמיות, הגולה והפזורה. ניתן לומר שעיסוקו רב השנים של קויפמן באותה תופעה יוצאת הדופן בהיסטוריה, הלאומיות היהודית, הוא שהביאו גם לעמדותיו הייחודיות בחקר המקרא. הויכוח בינו לבין מבקריו היה נטוש בדיוק בנקודה זאת של מה שקויפמן כינה, במידה מסוימת בעקבות אחד העם, "רוח האומה". הויכוח על מושג זה וכל הכרוך בו נמשך עד ימינו.

## דבר המערכת

אנו מקוים להמשיך ולהגיש לקוראינו מאמרי ביקורת ודיון מפורטים ושיטתיים, כדרכנו זה שמונה שנים.

## על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

### “האוניברסיטות המובילות בעולם”

מי אינו נהנה ממחמאות? על אחת כמה וכמה במדינה שתדמיתה בעולם בשפל בימים טרופים אלה: בה כל מחמאה המתקבלת מכל מקור בינלאומי, יהיה מקומו וערכו אשר יהיה, זוכה מיד למעמד מיוחד. היא מופיעה באמצעי התקשורת כאילו היתה הצדקה נוספת לעצם קיומה של הדימוקרטיה היחידה במזרח התיכון. המצאות ישראליות נמכרות בעולם הגדול? הנה עוד ראייה לכך שמותר ליהודים להתישב בארץ האבות. ישראל מיצרת ומיצאת טכנולוגיות מחשבים ברמה עולמית? מי זקוק עוד להצהרת בלפור כדי להצדיק את קיומנו? ישראלים זוכים בפרס נובל למדעים כל שנתיים או שלוש שנים? מי יעז עוד, אחרי זכיות אלה, לערער על עצם קיומה של המדינה הקטנה והגאונית הזאת? בשנים האחרונות הצטרפו לאותם 'מקדמי העליונות הישראלית' כמה סקרים בינלאומיים המדרגים את האוניברסיטות הטובות בעולם, והאוניברסיטות בישראל מגיעות בסקרים אלה למקומות שאפשר בהחלט להתכבד בהם. בעתון הכלכלי The Marker מתאריך 17.8.2011 מופיע מאמר שכותרתו "דירוג האוניברסיטות הטובות בעולם: העברית במקום ה-57". אני חוזר: חמשים ושבע! לא פחות! — סליחה, לא יותר!

מה מקור הדירוג המחמיא הזה? "דירוג שנחאי, המתפרסם מדי שנה ומדרג את 500 האוניברסיטות הטובות בעולם". שישו ושמחו בשמחת שנחאי. אפילו שם, בקצות הארץ, כבר שמעו עלינו! לפי דירוג זה, האוניברסיטה העברית, כאמור, היא במקום החמשים

ושבעה בעולם. הטכניון, מכון ויצמן ואוניברסיטת תל-אביב במקומות 'נוחים' בין 102 ל-150. בר-אילן בין 301 ל-400, ואוניברסיטת בן גוריון וחיפה בין 401 ל-500 — עדין בין 500 המובילות בעולם. יש גם דירוגים אחרים, כגון דירוג מדעי המחשב — מכון ויצמן במקום ה-11 והטכניון במקום ה-15 — כלכלה ומנהל עסקים, רפואה ורוקחות, ועוד כיוצא באלו.

רק צייקנים פדנטיים (רצוי שיהיו גם בעלי הכשרה פילולוגית, ויציעו לעתים מזומנות תקונים לטכסטים של סופרים לטיניים שאיש אינו קורא את כתביהם) יקפידו לשאול מה הם, בעצם, הקריטריונים שמשמשים בהם בשנחאי המעטירה לביסוסו של דירוג זה. ובכן:

הדירוג מתבסס על קריטריונים אובייקטיביים ונתונים רבים. בין הקריטריונים — מספר הזוכים בפרס נובל ובפרסים יוקרתיים אחרים, מספר המאמרים המדעיים שפורסמו בכתבי העת המובילים — *Nature* ו-*Science*, וביצועים אחרים יחסית לגודלה של האוניברסיטה.

הקורא הרגיש לטכסטים (גם אם לא הציע עדין תקונים לטכסטים של סופרים לטיניים שאיש אינו קורא את כתביהם) ישגיח כבר כאן בעובדה ששני "כתבי העת המובילים" הנזכרים כאן הם בתחום מדעי הטבע. במחשבה שניה, גם פרסי נובל — חוץ מן הפרסים לספרות, לשלום ולכלכלה — ניתנים במדעי הטבע. לא נאמר לנו מה הם אותם "ביצועים אחרים"; אך אם הם מוערכים "יחסית לגודלה של האוניברסיטה", סביר שהם 'ביצועים' הניתנים למדידה. ואולי יש מי ששם לב לכך שבשנים משלושת הקריטריונים המפורטים כאן — אם מותר לקרוא לאותם "ביצועים אחרים" בשם קריטריון — מופיעה המלה 'מספר'. כרגיל, אין כאן אפילו קצה קצהו של רמז לכך שערכה של אוניברסיטה יכול להיות תלוי גם בדברים שאינם 'מדידים' ושאינם גלויים לעין, כגון איכות המחקר וההוראה ורמתם, מקומה של האוניברסיטה בחברה שמסכיבה כקהלה מדעית ורוחנית משפיעה, או המודעות לערכי המדע והרוח כמרכיבים בסיסיים של חברה ותרבותה. אלה, כמובן, אינם קריטריונים "אובייקטיביים",



הניתנים למדידה והנראים לעין. מקורם בכל מיני גישות ואופנות במדעי הרוח שעבר עליהן כלח, כידוע, זה עידן ועידנים. אבל גם בעולם הגדול לא נשארות תופעות אלה של הדירוג ה'מְכַמֵּת' של האוניברסיטות, כאילו היו חברות בליגה לכדורגל, ללא ערר. בספטמבר 2011 פורסם במדור החינוך של ה"ניו יורקר" (The New Yorker. Department of Education) מאמר של העיתונאי מלקום גלאדוול (Malcolm Gladwell) בשם "סדר הדברים: מה מלמדים אותנו באמת דירוגי האוניברסיטות" (The Order of Things: What the College Rankings Really Tell Us). מאמר מפורט זה מעלה מספר השגות כנגד קבלתם של אותם דירוגים כאמת מדעית שאין עליה עוררין. אביא כאן בקצרה כמה מטיעוניו, בתוספות משלי.

בפתח המאמר מביא המחבר דוגמא מדירוג מסוג אחר שפורסם בכתב עת נפוץ העוסק במכוניות ונהיגה. משאלי דעת קהל על עדיפויות ברכישת מכוניות הסתכמו ברשימה של שלושה 'מותגים' עליונים, בסדר עדיפות מ-1 עד 3. אך כאשר אנו בודקים את הקריטריונים שהביאו לאותה רשימה של שלוש המכוניות המועדפות על הקונים מתברר שהתוצאה היא שקלול של גורמים שאינם בדיוק חיים בהרמוניה זה עם זה: למשל, הצד האסתטי — המבנה והצורה החיצונית; נוחות הנהיגה; או המחיר ואפשרותם של קונים רבים ככל האפשר לרכוש מכונית זאת או אחרת. מי שיש לו אמצעים בלתי נדלים ורצון עז להרשים את שכניו יוכל להביא בחשבון, בראש וראשונה, את הצד האסתטי של המכונית שברצונו לקנות, גם אם היא מעל להישג ידו של הקונה הממוצע. גם נוחות הנהיגה לא תוכל להיות הקריטריון העיקרי אצל מי שאמצעיו מוגבלים, כי לעתים קרובות מחיר המכונית עולה באותה מידה שהנהיגה בה נוחה יותר. לקונים שונים יהיו גם שיקולים משלהם, התלויים במצבם האישי ובמצב משפחתם. למשל, למי שיש לו משפחה גדולה השיקול הראשון יהיה מספר הנוסעים שיכולים להכנס למכונית זאת או אחרת. מי שמקום החניה שלרשותו מוגבל יאלץ לבחור במכונית קטנה יחסית, שאפשר להחנותה באותה חניה. ואלה רק כמה מן השיקולים שאינם 'הולכים יחדיו'. כיצד אפשר להעלות על הדעת ששקלולם של גורמים כל כך שונים זה מזה — ולעתים מנוגדים זה לזה — יתן לנו

ממוצע שיש לו משמעות של ממש, ולא סתם נתון סטטיסטי שכל קשר בינו לבין בחירתם של קוני מכוניות בעולם המעשה הוא מקרי בהחלט?

מכאן עובר גלאדוול לכמה מסקרי דירוג האוניברסיטות הידועים ביותר בארצות הברית. הוא מצביע על מספר קריטריונים בבסיסם של הדירוגים השונים. למשל, בדירוג אחד, ניתנים לנו ששה קריטריונים בסיסיים:

1. שמם הטוב האקדמי של הבוגרים. (כיצד מעריכים גורם זה בצורה אובייקטיבית? כנראה במספר, או אחוז, הבוגרים המגיעים לעמדות מפתח במקצועותיהם.)

2. מספר הסטודנטים הממשיכים בלימודיהם עד לקבלת התואר. (ומה על אוניברסיטות שיש בהן אחוז מסוים של 'נושרים' דוקא משום שהן מקפידות על רמה מדעית גבוהה ללא פשרות?)

3. משאבים העומדים לרשותן של האוניברסיטה והפקולטות השונות. (קריטריון שיכולה להיות בו תועלת אם הוא מצטרף לדרישות מדעיות חמורות: אך אין כל הכרח ששני הדברים ילכו יחדיו תמיד.)

4. בררנות והקפדה בקבלת תלמידים. (קריטריון חשוב: אך על מה בדיוק מקפידים? יש אוניברסיטות שמקפידות על האמצעים הכספיים של המועמדים ויכלתם לעמוד בדרישות הכספיות; ובהרבה אוניברסיטות בארצות הברית שחקן בייסבול מצטיין, גם אם מקורו בדלת העם, יועדף על פני תלמיד מוכשר — בעיקר במקצוע 'לא חשוב' כפילוסופיה או שפות סלאביות — שאמצעיו הכספיים מצומצמים.)

5. רמת הביצוע של הבוגרים בתחומי עסוקם. (כלומר — למעשה — הצלחתם להגיע למעמד גבוה. אך דבר זה יכול להעיד — ויעיד ברוב המקרים — על תכונות שאינן אקדמיות בעיקרן ככוח התמדה, קשרים אישיים טובים, כשרון ל'עשיית כסף' וכיוצא באלו.)

6. תרומתם של הבוגרים (alumni) לאוניברסיטה. (שוב, בוגרי אוניברסיטות עשירות במיוחד, כהארוארד ופרינסטון, עשויים לתרום יותר, ולו רק משום שכדי ללמוד באוניברסיטות אלה היה על משפחתם לשלם שכר למוד גבוה, וכן משום שתואר אקדמי

מאוניברסיטה כזאת מעצים את סכוייו של הבוגר לזכות בעמדות מפתח במקומות שהמשכורות בהם גבוהות במיוחד ומאפשרות לו לתרום בנדיבות לאוניברסיטה שלמד בה.)

ההערות שהוספתי בסוגרים אחרי כל אחד מקריטריונים אלה (חלקן של גלאדוול וחלקן משלי) מצביעות כבר בשלב הבסיסי של כל דיון על מוגבלותו של כל קריטריון כשלעצמו. ושוב, כל נסיון לשקלל קריטריונים אלה כאילו היו כולם מאותו הסוג יהיה לא פחות מעוות מן הנסיון לדרג מכוניות לפי שקלול בין קריטריונים שאינם מתישבים זה עם זה. הקורא גם יבחין בנקל בכך שכל הקריטריונים האלה ניתנים גם הם להערכה כמותית או למראית העין — או לשני הדברים גם יחד. איכות? מאן דכר שמה?

נביא עוד כמה קריטריונים המשמשים כבסיס לדירוגים אחרים: גודל כתות הלמוד. (קריטריון הניתן למדידה. ברור שיותר נוח ללמד וללמוד בכתות קטנות יותר; אך גם באוניברסיטות הנחשבות לטובות בעולם יש והיו כתות למוד של מאה תלמידים ומעלה, בפרט אם המרצה היה מלומד ידוע או מורה מחונן. אולי יש בין קוראי מי שיזכור את התיאור המשעשע, באחד ממכתביו של קירקגור, של הרצאה בברלין של הפילוסוף הידוע שלינג, בה האולם היה מלא עד אפס מקום ואפס אור.)

משכורת המורים. (והרי דבר זה תלוי לחלוטין באמצעים העומדים לרשות האוניברסיטה. ידוע שבארצות הברית אוניברסיטות עשירות “קונות” לעתים חוקרים נחשבים מאוניברסיטות פחות עשירות. אך יש לא מעט פרופסורים שיעמדו בפיתוי, ויעדיפו משכורת נמוכה יותר באוניברסיטת בראון, למשל, ממשכורת הגבוהה פי כמה ממנה באוניברסיטה של אריזונה.)

היחס בין מספר המורים למספר התלמידים. (שוב, קריטריון דומה לזה של גודל כתות הלמוד.)

מספר המורים המלמדים באותו מוסד במשרה מלאה. (זאת תולדה של המצב החדש יחסית, בו אותו מורה מקבל רק רבע או שליש תקן באוניברסיטה אחת, והיתר באוניברסיטה/ות אחרת/ות. הדבר מחייב את אותו מורה להוציא חלק ניכר מזמנו בנסיעות; אך אמריקה מלאה פרופסורים שגרים, למשל, בניו ג'רסי ומלמדים — במשרה מלאה

— בדרום פנסילבניה, והדבר אינו משפיע על רמתם כמורים וחוקרים.)

ושוב, כל הקריטריונים האלה ניתנים למדידה. אם יש קשר ביניהם לבין איכות ההוראה ורמת המחקר, הרי זה קשר פונקציונלי ולא מהותי.

נתעכב לרגע על הקריטריון של "היחס בין מספר המורים למספר התלמידים" — שמלת המפתח "מספר" מופיעה בו שתי פעמים! 'קריטריון' זה הוא מן הותיקים בשטח. כבר בשנות הששים, כשהייתי מרצה צעיר (יחסית) באחת האוניברסיטות באנגליה, השתמשו בו — במקור: staff-student ratio — כדי לנגח מחלקות קטנות ולהגביל את אמצעיהן ככל האפשר. זכורני שבאחת משיבות הסנאט העליתי טיעון מסוים הנוגע לאיכותם של שעורים ותכניות למוד, ללא קשר למספר התלמידים. ראש החוג לסוציולוגיה הגיב על כך מיד והסביר שמדרך הטבע אני, כנציגו של חוג קטן (למודים קלאסיים), אעלה טענה זאת — בשעה שהוא, נציגו של חוג גדול, מבין — גם מבחינה מדעית, כמובן — שמה שניתן לכימות הוא קנה מדה אובייקטיבי יותר מכל אותם דבורים על רמה ואיכות. שמת לי לב לכך שהוא הבדיל בין החוג הקטן, small, לבין החוג הגדול, שהוא כנה אותו great. ישיבת סנאט אינה המקום להסביר לאותו מומחה לכימות כי, בהקשר של מדידה מדויקת, ההיפך מ-small אינו great, אלא big. ידוע הספור על נפוליאון, שלא היה איש גבוה ביותר. רב סמל בלשכתו אמר לו פעם: אדוני הגנרל, אני יותר גדול (plus grand) ממך, ונפוליאון ענה לו: לא, אתה רק יותר ארוך (plus long). אחרי אותה ישיבת סנאט חזרתי לבנין שלנו בחברתה של מרצה בכירה לסוציולוגיה שהיתה — בניגוד לראש החוג שלה — אשה בעלת תרבות ושעור קומה, והיא אמרה לי: "נו, כן, הם אינם מסוגלים לחשוב, אבל הם מסוגלים לספור" ("Well, yes. They cannot think, but they can count"). זאת כל התורה כלה על רגל אחת. אותם 'קריטריונים אובייקטיביים', שאפשר למדוד אותם ללא כל מאמץ מחשבתי, אינם אלא מפלטם של אלה שהחשיבה אינה עיסוקם העיקרי. אני טוען שהכימות, ואפילו הסטטיסטיקה, הם חסרי ערך ותועלת מכל וכל: כבודם במקומם מונח, אבל במקומם. אך כאשר אנו באים להעריך מוסדות מדע,

מחקר וחנוך, לא די בכמות התלמידים, מספר כתות הלמוד, או בתרומות של הבוגרים. יש גם משהו ברוח האוניברסיטה ובאפיה שאיננו ניתן למדידה ולמספור.

אביא כאן דוגמא הקרובה אלינו: מעמדם של מדעי הרוח באוניברסיטה העברית בשני הדורות הראשונים לקיומה. בשנים רחוקות אלה היו בין המורים באותה פקולטה אנשים בעלי שיעור קומה כגרשם שלום, מרטין בובר, משה צבי סגל, יוסף קלאוזנר, יצחק בער, יעקב נחום אפשטיין, יוחנן לוי, אביגדור צ'ריקובר, שלמה דב גויטיין, יעקב פולוצקי, יצחק יוליוס גוטמן, חיים יהודה רות, שמואל הוגו ברגמן, נפתלי הרץ טור-סיני, ומשה דוד קסוטו (רשימה חלקית) — ואחריהם הצטרפו לסגל האוניברסיטה יחזקאל קויפמן, יצחק אריה זליגמן, חיים וירשובסקי, אלכסנדר פוקס, חיים שירמן, שלמה פינס, מנחם שטרן, חיים רוזן, ועוד אנשי מדע ומחקר ברמתם. באותן השנים ידעו אנשי מדעי הרוח (ולא רק מדעי הרוח) בעולם הגדול שבשטחים אלה האוניברסיטה החדשה יחסית בירושלים אינה נופלת מרוב האוניברסיטות באירופה או בארצות הברית. עוד בשנות הששים אמר לי חוקר בריטי גדול באחד ממדעי הרוח כי “איש לא יעלה על דעתו לתאר את האוניברסיטה בירושלים כאוניברסיטה פרויבנציאלית”. אין צורך לומר שבאותן שנים רחוקות איש לא חלם עדין על סקרים ודירוגים המבוססים על כימות ומיספור. די היה לאדם משכיל, המתמצא קצת במדעי הרוח, להרהר בפרסומיהם של אנשים כשלום, אפשטיין, רות, קויפמן, וירשובסקי וחבריהם לעבודה. במקום שאנשים כאלה מלמדים, אין צורך לבדוק ולספור ולסטטסט כדי להעריך את הרמה המדעית. אם היום אין הדברים כה ברורים וגלויים לעין, ולא די ברשימת השמות הגדולים, אולי משקף הדבר את מצב המחקר והפרסומים במדעי הרוח היום. באותן שנים רחוקות היה עדין ברור לכל אנשי מדעי הרוח, או לרובם, שכמות הפרסומים של איש אוניברסיטה, משקלם ומספר עמודיהם אינם קני מדה לרמתו המדעית של חוקר זה או אחר. כמה מאותם גדולי עולם שהופיעו ברשימות לעיל מיעטו לפרסם, ועבדו שנים רבות על כל ספר ועל כל מאמר עד שהרגישו שהגיע לבשלות הראויה. יוחנן לוי פרסם בחייו — הקצרים: הוא הלך לעולמו בגיל 44 — רק מספר מאמרים, וספרו

הגדול שהקנה לו את פרס ישראל יצא לאור כמה שנים אחרי מותו. אך יוחנן לוי מונה למשרה תקנית, שיש עמה קביעות, באוניברסיטה העברית אך ורק בגלל איכות מחקריו המעטים, ומשום ההערכה שהביעו מומחים במדינות שונות בעולם לאישיותו המדעית. גם חיים וירשובסקי פרסם 'רק' ספר אחד — שהיה נוסח מורחב של עבודת הדוקטור שלו: היום ספר כזה לא היה 'עובר' ברוב ועדות המנויים — ושני מאמרים כאשר ניתנה לו משרה תקנית, וקביעות בעקבותיה. בלחצי הפרסום של ימינו ספק אם היה זוכה למשרת מרצה אפילו ללא תקן. היום הכלל הוא שללא כמות מסוימת, ולא קטנה, של ספרים ו/או מאמרים כל שנה אין לך סכוי להתמנות ולהתקדם. על תופעה זאת כבר עמדנו לא אחת ולא שנים במדור זה. התוצאה היא שהיום אין לאנשי הרוח והמחקר זמן לחכות עד שיבשיל ספר כ"תולדות האמונה הישראלית", או "תולדות היהודים בספרד הנוצרית": למהר שלל חש בז. כתוצאה ממצב חדש (יחסית) זה, גם חוקרים טובים נאלצים לפרסם בקצב מהיר ספרים ומאמרים שלא הספיקו להבשיל ולא הגיעו לרמה שהיו יכולים להגיע אליה אילו לא היתה אותה מאכלת מונחת על צוארם יום ולילה. בתנאים אלה, אפשר להניח שגם אנשים כקויפמן או בער היו נאלצים לפרסם מספר רב של מאמרים וספרים ברמה של 'פשרה', כדי לשמור על קיומם באוניברסיטה. נטיה זאת, לדרוש עוד ועוד פרסומים מכל איש אוניברסיטה, החלה כבר בשנות החמשים. זכורני שכאשר יצא ספרו של ההיסטוריון הרומי הגדול רונלד סיים על טאקיטוס, היה חיים וירשובסקי אחד מקוראיו הראשונים בישראל. בשיחה עם חברים ותלמידים חלק וירשובסקי שבחים לספר זה, ואחת מהערותיו התייחסה למספר הגדול של 'נספחים', שכל אחד מהם היה מחקר בפני עצמו. "אילו היה סיים יותר צעיר, ועדיין היה מצפה לקביעות או לקידום," אמר, "היה הופך כל נספח כזה למאמר ארוך בפני עצמו — או מאריך אותו ללא הכר ומפרסמו כעוד ספר". היום זה בדיוק המצב, ואין תופעה זאת מנותקת מן הכימות והמיספור שבדירוגים ה'אוביקטיביים' השונים של האוניברסיטות. לפנינו עוד דוגמא לרדיפת הכמות שמביאה בעקבותיה את דלדולה של האיכות. איני אומר שאין גם היום חוקרים שפרסומיהם עומדים בקריטריונים

“האוניברסיטות המובילות בעולם”

המחמירים ביותר של איכות ורמה מדעית, אך הם הולכים ומתמעטים — וכידוע לא רק ליודעי ח"ן, רבים מהם נאלצים לחיות בשולי האוניברסיטה או מחוצה לה. אין פלא בכך שהיום איש אינו יכול לקרוא ולהעריך אפילו חלק גדול מים הפרסומים ההולך ועולה על גדותיו, ומי שרוצה להתרשם ממעמדה של אוניברסיטה זאת או אחרת מגיע לדירוגים המבוססים על כמות פרסומים, היחס המספרי בין מורים ותלמידים — ועוד 'קריטריונים' מסוג זה, המעידים, למעשה, על פשיטת רגלן ההולכת ובאה של הרמה ושל האיכות. איני רואה כל סבה לגאווה, מוסדית או לאומית, ב'דירוג שנחאי' ובתרגילים כמותיים ומספריים דומים.

## המיית כינור ומכת גונג

אריאל הירשפלד, כינור ערוך: לשון הרגש  
כשירת ח"נ ביאליק, עם עובד/ספרית אפקים, תל-  
אביב 2011, 333 עמודים

השער האחורי של הספר מודיע לקוראיו ש"ביאליק הוא המשורר המוחמץ ביותר בתרבות הישראלית"; שהוא אמנם "המשורר המפורסם ביותר שלה, אבל כמידת פרסומו מידת כיסויו". הכרזה רמה זו של "עד שקמתי" היא בבחינת שטר התובע את פירעונו: הקורא מצפה לקבל לידיו צרור של אבחנות חדשות, רענונות ומקוריות, שיהפכו את ה"כיסוי" ל"גילוי". והנה, מה רבה האכזבה כשמתברר שהספר כינור ערוך אינו "מגלה" אלא את עולם הרגשות של ביאליק (או, כדברי הירשפלד, את "לשון התשוקה" שלו). האומנם לא ידע איש מחוקרי השירה העברית שבזמן המעבר מן הקלסיציזם האימפרסונלי והשכלתני של תקופת ההשכלה אל השירה של התקופה הרומנטית הפכה שירת העולם, וכמוה גם השירה העברית, לאישית ולרגשית יותר ויותר? להפך, קביעה זו בדבר התעצמות הרגש בשירת ביאליק ובני דורו היא מן המפורסמות, ואם לא נערך לה עד כה "שולחן ערוך", הרי זה משום שחוקרי ביאליק הבינו אל-נכון שאין צורך "לחשוף" ו"לגלות" את הגלוי לכל עין. מן הראוי לסייג ולדייק: סוגית מעברו של ביאליק מן השירה השכלתנית והאימפרסונלית, נוסח יל"ג, אל השירה האישית והרגשית (שהיא גם שירה בעלת תשתית אידאית מוצקה), נוסח היינה ופרוג, היא סוגיה שרבים הבחינו בה ועסקו בה. ואולם, למען האמת, שביליו של "עולם הרגשות" הם שבילים נעלמים ובלתי ניתנים לסימון, שפן



מדובר בתחום חסר גבולות, שכל קביעה לגביו תישאר לעד במחוזותיו המעורפלים של הבלתי-נודע. הכול יודעים ש"האני" בשירת ביאליק, כמו בכל שירה ראויה לשמה, אינו מזוהה עם המשורר בשר ודם, אלא באופן חלקי ועקיף. שירי האנחה והדמעה, הגודשים את הליריקה הביאליקאית, הם גם שירת הנכאים של אומה מוכה ומבוזה, המבכה את מר גורלה, ולא רק שיריו של היחיד "הדיכאוני". ובמאמר מוסגר: הירשפלד מרבה לדבר על דיכאונו של ביאליק, אך איגרותיו של המשורר בענייני דיומא (בניגוד לאיגרות הכמו-אוטוביוגרפיות, שהן יצירות לכל דבר) מגלות דמות של אדם פעלתן, מלא חוש הומור ושמחת חיים, מלא "פלאנים" ו"פרויקטים" כרימון, ולא דמות של אדם דיכאוני השוכב במיטתו באפס מעשה (יוצא מכלל זה מכתב "דיכאוני" אחד ששיגר המשורר לידידו מ' בן-עמי, וגם הוא נראה כיצירת ספרות מסוגננת יותר מאשר כווידוי אישי אותנטי).<sup>1</sup>

למי בדיוק שייכים הרגשות שבשיריו הליריים של ביאליק? למשורר? לאני הדובר, שאינו מזוהה בהכרח עם המשורר? לאני הקולקטיבי, המבטא את רגשותיהם וחלומותיהם של בני הדור? לאומה כולה, שהמשורר אינו אלא שליח-ציבור שלה? תיק"ו. הניסיון למתוח קו ישר בין היצירה לבין עולמו הסמוי של יוצרה הוא ניסיון חסר תוחלת, שפן השמא בו רב על הברי. סביב נושא זה מזומן לקוראי הספר *כינור ענוך* עוד "חידוש" מופלג של איפכא מסתברא, המעיד על כשל יסודי בהבנת הפואטיקה של ביאליק. לדברי הירשפלד, ביאליק לעתים מרעים את קולו כבשירו הנבואי "בעיר הההגה" (ומה באשר לשאר שירי הזעם והתוכחה, למן "אכן חציר העם" ועד ל"ראיתכם שוב בקוצר ידכם"?!), אך חושף בדרך-כלל בשירתו את האישי והחד-פעמי ביותר, "החורג מכל יחד והחותר תחת כל קהילה".

אבחנה תמוהה ואקסצנטרית זו רחוקה מלשקף את המציאות כהווייתה, אם לנקוט לשון המעטה: ביאליק אכן כתב לא אחת שירה

1 איגרות ח"נ ביאליק, בעריכת פ' לחובר, כרך ב, תל-אביב תרצ"ח-תרצ"ט, עמ' כ-א.

בעלת חזות אישית (בלי ספק אישית יותר מזו של משוררי המאה התשע-עשרה, שהקפידו שלא להכניס את הביוגרפיה שלהם לתוך יצירתם, וראו שירו של יל"ג "אתם עדיין" המכריז על כך במפורש). הוא אף הביע לא אחת את רצונו לפרוש מן הציבור, לברוח מן השליחות ולמצוא מלון אורחים במדבר, כמו ירמיהו הנביא, או עליית גג קטנה, כמו אלישע הנביא. ואולם, בדרכו "האישית", "הרגשית" ו"הווידויית", תיאר ביאליק את הביוגרפיה ואת עולם הנפש של everyman – של "כל אדם מישראל". הוא הציב ביצירתו דיוקן קולקטיבי, מופר ומעורר הזדהות, שלו ושל רבים מבני דורו (ולפעמים גם של ה"יהודי של כל ימות השנה" ושל היהודי הארכיטיפי של כל הדורות). את היסודות החד-פעמיים שבתולדותיו ובעולם הנפש שלו הוא חשף לעתים נדירות בלבד, ותמיד בסיוע הבדיון, אשר שימש לו מסכה מגוננת שבחסותה מצא פורקן לסודותיו הכמוסים ולתפילותיו הנידחות.

כך סיפר ביאליק בדרכי עקיפין מרומזות – אך לעולם לא ביצירתו הפרסונית, הכמו-ווידויית או הכמו-אוטוביוגרפית – על חיי נישואיו המשמימים, על געגועיו לילדים משלו, על הרגע שבו כמעט והוציאוהו להורג בימי מלחמת העולם, על מותה הטרגי בתאונה של אותה ילדה, בת למשפחת קרופניק-קרוא, שהוא ואישתו קירבו לביתם בימי שבתם בברלין, או על גורלה המר והנמהר של ידידתו הציירת אירה יאן. על כל האירועים הללו, האינטימיים והטראומטיים, הוא סיפר לקוראיו רק במרומז ובחסות היצירה הבדיונית, האימפרסונלית למראה. לעומת זאת, בכל מרחבי יצירתו "הפרסונית", לסוגיה ולתקופותיה, רק סיפורו של עם ישראל, בהווה ובכל הדורות, הוא שהעסיק אותו כל ימיו, גם כאשר בחר לדבר בגוף ראשון יחיד וגם כאשר שיווה לדבריו חזות של וידוי אישי. אפילו שירים כמו "שירתי", "זהר" ו"הבִּרְכָה", שנכתבו לכאורה בהתאם לרוחה של "הפואטיקה של החוויה" (poetry of experience), מתבררים בעיון שהוי בתורת שירים היסטוריוסופיים, שהגורם החווייתי שבהם אינו אלא קליפה דקה המכסה על תהומות של הגות מעמיקה.

גם כאשר כתב ביאליק את שירו הראשון, שבא בדפוס – "אל הציפור" נכללו בשיר שורות כגון: "האם-עוד לא-נבלו הפרחים שתלתי / פֶּאֶשֶׁר נְבִלְתִי אָנֹכִי?". כתב אותן איש צעיר, שלא ביקר בארץ אלא כעשרים שנה לאחר כתיבת "אל הציפור", וברי שהדובר בשורות אלה הוא האנשה של העם הישיש ששתל בארץ את פרחיו לפני אלפיים שנות גולה, ולא בבואה של המחבר. כך נהג ביאליק בשירתו, לסוגיה ולתקופותיה, ואפילו בשירו "האוטוביוגרפי" המאוחר "אבי" הוא כותב: "בְּאֶחָד מִיְמֵי אֱלוֹל מְצָאוּ עֲצְמוֹתָיו מְנוּחָה, / וְכִתְבֵת קְצָרָה מְרֻאָשׁוֹתָיו, חֲרוּתָה בְּיַד לֹא אָמֵן, / תְּעִיד עֲלָיו נְאֻמָּה: "פ. נ. אִישׁ תָּם וַיֵּשֶׁר". אביו של ביאליק לא נפטר באחד מימי סוף אלול, והמילים "מראשותיו" ו"איש תם" מעידות שאין מדובר על אביו הביולוגי של המשורר, אלא על אחד מאבות האומה – על יעקב, שהוא ישראל. גיבורו של שיר "אוטוביוגרפי" זה הוא האב הארכיטיפי, שהוא כל יהודי הנקבר בטליתו המצהיבה. כדרכו, התיך ביאליק פסוקים אחדים ולא שלח את קוראיו אל טקסט נרמז אחד ויחיד. על הרמיזה לסיפור יעקב יש להוסיף גם רמיזה נוספת – לסיפורו הטרגי של איוב: "אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֹז, אִיּוֹב שְׁמוֹ; וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא, תָּם וַיֵּשֶׁר וַיֵּרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרְעֵ" (איוב א, א), ואף רמיזה זו מתאימה לסיפורו של האני כפול הפנים של יצירת ביאליק, המביא את הסיפור האישי ואת הסיפור הקולקטיבי בכפיפה אחת.<sup>2</sup>

כך נהג ביאליק, כאמור, לאורך כל הדרך. אפילו בערוב יומו, כאשר נשא דברים בפברואר 1933 על "מגילת האש" בכינוס מורים בתל-

2 באלוהי כזו, המבוססת על שני פסוקים מנוגדי הוראה, השתמש ביאליק בשיר שלפנינו גם בתיאור מותו של האב: "כָּרַע נֶפֶל אָבִי. / נֶפֶל וְלֹא הוֹסִיף קוֹם". השימוש במילים "כָּרַע נֶפֶל" מתיאור מפלת סיסרא מעלה כביכול השתמעויות פזוירטיביות, אך אלה מנוטרלות באמצעות הרמיזה ל"נֶפֶלָה לֹא-תוֹסִיף קוֹם, בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל" (עמוס ה, ב). הרמיזה לאויב האומה והרמיזה לאומה עצמה מתלכדות זו עם זו ויוצרות צירוף אוקסימורוני מרחף. ודוק, הרמיזה למפלת סיסרא אינה אמורה להעלות את דמותו של סיסרא כאויבה המובס של האומה, כי אם את דמותו כדמות טרגית של אדם שהכוכבים נלחמו בו ממסילותיהם. כך מוצג האב כמימוש של האפיתט העממי "שלימזל" – ביש גדא, ללא כוכב ומזל.

אביב, הוא תיאר את יצירתו זו, לרבות פרק הווידוי האישי המשולב בה, לא כסיפור אינדיווידואלי, אלא כסיפור ייצוגי וטיפוסי – כ"אבטוביוגרפיה, אבל אבטוביוגרפיה של **בחור מִישראל, שהיו עוד אלפים ורבבות כמוהו**". בדיקה מעמיקה של הליריקה שלו תגלה שגם שירי הבדידות הפרסונליים והרגשיים ביותר שלו (שירים כדוגמת "לבדי" ו"הכניסיני תחת כנפך") אינם שייכים לספרה האישית בלבד. בסמוי ובגלוי, הם גם שיריו של "האני" הלאומי, המספר את סיפור חייהם של צעירים רבים, שחוו חוויות דומות ונותרו יחידים "תחת כנפי השכינה", או חזרו אליה "משוט במרחקים" לאחר שנאשו מאורות מבטיחים שהכזבו. יתר על כן, אין אלה שירים על בני דורו בלבד, אלא גם שירים המספרים את סיפורו של "עם לבדד ישכון", אשר פרש מן "החיים" ונשאר מיותם תחת כנפה השבורה של אלוהות חלשה וכושלת, שאינה יכולה לעזור לבניה. התרחקות כביכול שהתרחק ביאליק מרשות הכלל, או מן האחידות והפמיליאריות של ה"יחידיו", אירעה שעה שהמיר את דמותו של הדובר העממי והפמיליארי של השירה המוקדמת בדמות דובר מורם מעם של נביא, שאיננו everyman, כי אם יחיד נבחר הנושא בשליחות, אך גם דמות אליטיסטית זו נותרה תמיד בגדר סמל לאומי רב השלכות, סמלו של עם נבחר, הנושא את "תעודת ישראל בעמים", ולא דמות בעלת סימני היכר אינדיווידואליים, חד-פעמיים.

לא קל להסביר ל"אורח נטה ללון" בחקר ביאליק כדוגמת אריאל הירשפלד עד כמה הוא טועה ומטעה בדברו על "האישי והחד-פעמי ביותר, החורג מכל יחד והחותר תחת כל קהילה". לא קל להסביר לו עד כמה הוא טועה ומטעה בהבנת סמלים מרכזיים בשירת ביאליק, סמלים שפני יאנוס להם, כמו סמל הנחש או סמל הצפרירים, כי יקצר המצע מהשתרע. גם יקשה בסקירה קצרה להסביר לו עד כמה הוא טועה ומטעה בקביעה שיל"ג לא היה לגבי דידו של ביאליק מודל ומקור השראה והשפעה מכונן. די בעיון בפרק על "הרנסנס היל"גי" בחיבורו של עוזי שביט *לכטים והתפתחויות בשיטות משקל ונגינה כשידת ביאליק* (1978) כדי להפריך אבחנה רעועה זו. את יל"ג תיאר ביאליק כדינמיט מפוצץ סלע, שחשף אותו מכרה שאליו באו "ננסים" כמוהו לאסוף את אבני החן מלוא חופניים. ברי, המשורר הבין לימים

שהישגי שירתו ושירת בני דורו העמידו בצל את הישגיה של שירת ההשכלה, אך הוא גם ידע שכדי לעשות את כברת הדרך שבין ויזול ליל"ג דרוש היה כוח רב יותר מזה שנדרש מממשיכיו של יל"ג בשירה העברית, והוא בתוכם.

אין חולק על כך שהתנ"ך ואגדת חז"ל, הפיוט ושירת "תור הזהב" (שירת ריה"ל, ולא פחות ממנה שירת רשב"ג) הלחלו ליצירת ביאליק ונטמעו במחזור הדם שלה, אך בכל מרחבי השירה העברית החדשה לא היה לביאליק מקור השפעה גדול וחשוב יותר מיל"ג (השפעתו על ביאליק עלתה בהרבה על זו של מנדלי מוכר ספרים, שפילס לו דרך בתחומי הסיפורת). הוא אשר פילס לביאליק את הדרך לכתיבת שיריו הראשונים, והוא אשר קבע (לפעמים בדרך ההתנגדות וההיפוך, כמו בשיר הגנוז "השירה מאין תמצא"), את תכני שיריו של המשורר הצעיר ואת צורותיהם. בבגרותו התרחק ביאליק ממקור ההשפעה היל"גי, אך המשיך להעמיד במרכז יצירתו את "האני" האישי-הלאומי, ומעולם לא כתב שירים נרקסיסטיים של "רק על עֲצָמֵי לְסֵפֶר יְדֻעָתִי". המעורבות האישית הכנה שלו בענייני הכלל, המסרים הלאומיים העמוקים והמקוריים של שירתו, נימתה "העממית", הכמו-אישית של שירה זו וסגנונה הרב-רובדי – הצלול לכאורה כבדולח והמורכב למעשה מורכבות אין-סופית – כל אלה עשו את ביאליק לגדול הסופרים ולבחיר בניו של העם.

\*

כדי לעמוד על עשרות הטעויות ואי-ההבנות, המשוקעות בספר כינור עזוק נדרש חיבור בהיקף של ספר שלם, אשר לא ייכתב כמובן לעולם. נסתפק אפוא בבחינת שלוש מן האבחנות הפרוזודיות המפורטות בספר זה, שהן טיפת המים המלמדת על טיב מימיה של הבככה כולה.

● אריאל הירשפלד מרצה באוניברסיטה על הקשר בין שירה למוזיקה, ומרבה לעסוק בפרקי המבוא באיכותה "המוזיקלית" של שירת ביאליק – במשקל החדש הטוני-סילאבי, השונה כל כך מאיכותה של שירת יל"ג הנעדרת, לדבריו, "כל תחושה ריתמית".

לשם כך הוא משווה את הפתיחה של "אל הציפור" עם פתיחת שירו של יל"ג "קוצו של יוד". השוואה זו מוליכה אותו למסקנה שהקורא את "אל הציפור" מבצע פעילות שונה לחלוטין מזו שמבצע הקורא את "קוצו של יוד". לדבריו, הקורא אינו מתבונן בטקסט ומנסה לקשור את חלקיו ברצף, אלא מגלם אותו. עוד לפני כל הבנה שכלית של האמור בשיר, הקורא מוכנס אל זרם צלילי מלודי סוחף.

נניח לקביעה אישית ואימפרסיוניסטית זו, המנוסחת משום-מה כאילו הייתה כלל גורף, שאין בלתו. על אבחנות כאלה ועל כגון אלה כבר אמר פעם מי שאמר: "או שפן, או שלא, מאה אחוז!". נתרכז בדמיון ובשוני שבין ביאליק לבין יל"ג, העולה כאן לדיון. אילו גילה המבקר בקיאות במרחביה של שירת יל"ג, הוא היה צריך להשוות את שורת הפתיחה "שְׁלוֹם רַב שׁוֹבֵךְ צְפוּרָה נְחֻמָּת" לא עם פתיחת "קוצו של יוד" (או עם מאה ואחת פתיחות אחרות של שירי יל"ג, שהשוואה אֵתן אינה מעלה ואינה מורידה), אלא עם שורה מסוימת מאוד וידועה מאוד של יל"ג, הלא היא השורה "שְׁלוֹם לְךָ מֵרְתָה תִּמְתִּי עַד נִצָּח" (שורת הפתיחה של הקריאה הדרמטית שקורא שמעון אל מרתה אהובתו הקרובה־הרחוקה ב"בין שני אריות"). אילו עשה כן, הוא היה מגלה ששורת הפתיחה של ביאליק דומה דמיון מפתיע לזו של יל"ג, אף כי השיר המשילי כתוב כמובן במשקל ההנדקסילבי, שנועד לקריאה דמומה, ואילו שירו של ביאליק משנות מִפְנֵה המאה כתוב במשקל הטוני-סילבי, שנועד לביצוע בעל־פה, בדקלום או בלוויית לחן.<sup>3</sup>

אילו עשה כן, היה הירשפלד מגלה שיל"ג כתב לא רק שירה דיסקורסיבית שכלתנית, אלא גם שירה מלאת רגשות עזים ("במצולות

3 המשקל הסילבי, או משקל הברות, שהיה נהוג בתקופת ההשכלה, התבסס בדרך כלל על שורות בנות 11 או 13 הברות. השורה בת 11 הברות נקראה השורה ההנדקסילבית, ואילו השורה בת 13 הברות נקראה "אלכסנדרין". היא שימשה את האפוס הצרפתי העתיק, ובדרך-כלל היה בה צורה (הפסק) אחרי ההברה השישית. בסוף המאה התשע-עשרה חדר לשירה העברית השימוש במשקל הטוני-סילבי, המבוסס על חזרה קצובה של הברות מנוגנות על-פי סדר מסוים, תחילה לפי הנגינה המלעילית המקובלת בקהילות אשכנז ואחר-כך לפי הנגינה המלרעית, הארץ-ישראלית ("הספרדית").

ים", "בין שני אריות"), ואפילו "חטא" פה ושם בכתיבת פזמונים ושירים כמו-סנטימנטליים בידיש, שאינם כתובים במשקל הסילבי של תקופת ההשכלה. המשקל "החדש", שהגיע לבשלות עם הופעת ביאליק, לא היה זר ללבו ולאוזנו, ולפעמים אף הסתננו לתוך שיריו הסילביים שורות מוזיקליות כדוגמת "שְׁלוֹם לְךָ מִרְתָּה תִּמְתִּי עַד נֶצַח", הנשמעות כאילו נכתבו במשקל טוני-סילבי. את השורות הללו חיקה ביאליק שעה שעשה את צעדיו הראשונים "בהיכל השירה", ובעקבותיהן נכתבה הפתיחה המרשימה "שְׁלוֹם רַב שׁוֹבֵךְ צְפוּרָה נְחֻמָּת".

המשקל החדש "המוזיקלי" החל להסתנן לתוך השירה העברית בעיקר מן השירה הגרמנית (ומשירת יידיש שהושפעה ממנה) בשנים שבהן קמה הלשון העברית לתחייה, והתעורר הצורך בשירים עֲרָבִים לאוזן, שניתן לבצעם בלוויית לחנים במועדונים של "חובבי ציון", שהחלו אז לצוץ בכל אתר ואתר (כך נולדו שיריהם המושרים של מרדכי צבי מאנה, מנחם מנדל דוליצקי ואחרים, שנתחבבו על הצעירים והושרו "בלב רֶגֶש").

הקורא "הפשוט" יכול היה אפוא לזהות ב"אל הציפור" את נימתו הנוגעת ללב, ואילו הקורא הרגיש לדקויות הטקסט יכול היה להבין שלפניו "עממיות" ו"סנטימנטליות" של משורר מתוחכם, שהפשטות והרגשנות העממיות ממנו והלאה (וכי ראוי בהחלט להטות אוזן קשבת לתכנים החתרניים של שיריו, ולא ללכת שבי אחרי קסמי צליליו בלבד). הקורא הנאיבי, בן "תחום המושב", יכול היה לזהות בשיר קרבה רבה לשירי יידיש של אברהם גולדפאדן, אבי התאטרון היהודי, ואילו הקורא המערבי, המתבולל למחצה, יכול היה לזהות בו קרבה ל"זמורת פלשתינה" של לרמונטוב, או לשירה הידוע של מיניון (Mignon), גיבורת *וילהלם מייסטל* של גתה (Kennst du das Land, wo die Zitronen blüh'n? = "הידעת הארץ בה הלימון פורח?"), שהדיו נשמעים בשורות "מי יִתֶן-לִי אֶבֶר וְעִפְתִּי אֶל-אֶרֶץ / בְּהַ גִּנֵּץ הַשָּׂדֶה, הַתְּמָר!". את חידושיו המובהקים ביותר ברא אם כן ביאליק מבלי שידפו ריח של "צבע טרי". תמיד ביקש לבנות את החדש ממכיתותיו של הישן והמוכר. הירשפלד מגשש אפוא כסומא בארובה שעה שהוא מתאר את מהפכת התרבות שערך ביאליק ב"אל הציפור".

דווקא שיר זה הוא דוגמה מובהקת למהפכנותו השמרנית של ביאליק, או לשמרנותו המהפכנית: ליכולתו לתת את מבוקשם גם לקוראים "פשוטים", חובבי קונבנציות מופרות וחביבות, וגם לקוראים יודעי ח"ן ואוהבי חידושים מפתיעים.

● להלכה, צדריה המוזיקליים של הספרות הם תחום התמחותו של אריאל הירשפלד, ובהם אמורים להתבטא חידושו המקוריים בחקר ביאליק. על כן מוזרה היא, למשל, האבחנה שבשיר "הקיץ גזוע" המשורר בוחר לחתום את התמונה בבית הראשון "בהינף אחרון של קיטש [...] שלולית דם ענקית של התאבדות, המלווה במכת גונג מוזיקלית מהדהדת בחרוז האופראי "ארגמן – מתבוססות בדמן" (עמ' 250 – 251). שיר זה, משיריו הליריים היפים של ביאליק, מתאר את הטבע ואת האנושות, המחליפים את אדרת הארגמן המפוארת של המלך באדרת הטלאים חסרת הנוי של הקבצן (למן הפאר של "הקיץ גזוע מתוך זֶהב וְכֶתֶם / ומתוך האַרְגָּמן / שֶׁל-שְׁלֶכֶת הַגְּנִים וְשֶׁל-עֵבִי עֶרְבִים / הַמְתְּבֹסֶסוֹת בְּדָמָן" ועד לשימון האפרורי והפלאי של "בְּדַקְתָּם נִעְלִיכָם? טְלֵאֲתָם אֲדַרְתָּכֶם? / צָאוּ הַכִּינוּ תְּפוּחֵי אֲדָמָה"). השיר נכתב באודסה ב־1905, בימי מהפכת הנפל ושקיעת העולם הישן, והוא משקף את השינויים שהתחוללו אז בחברה ובאמנות, ולא בטבע (בעולם החי והצומח ובעונות השנה) בלבד. הוא כתוב כמובן, כמו כל שירי התקופה, בהגייה אשכנזית, ועל כן אין לפנינו חרוז של "מכת גונג" מהדהדת, כי אם חרוז "נשי", רך ומתמשך (שבו ההטעמה נופלת על ההברה שלפני האחרונה) – חרוז ההולם במדויק את האווירה המלנכולית והמהורהרת של השיר, המתחלפת בשורות הסיום בגערה, ספק צינית ספק רצינית. מדוע טעה אריאל הירשפלד וקרא את השיר בהגייה הארץ-ישראלית ("הספרדית"), ועל-כן ייחס לחריזה שלו תכונה של "מכת גונג", בשעה שלפנינו חרוז "נשי", רך ועדין? אולי משום שאין בספרו כרונולוגיה מחייבת. אין מוקדם ומאוחר. אצל הירשפלד הכול מותר, והכול עשוי מקשה אחת, ללא גבולות וללא מגבלות.

● למקשה אחת, ללא גבולות מובחנים, הופכים כאן גם כל המונחים של רובד הצליל (עיצורים ותנועות, מצלולים



ואונומטופאות, אליטרציות, אַנפורות ועוד.<sup>4</sup> לא אחת מכנה הירשפלד את העיצור או את המצלול בשם "תנועה", ולא אחת הוא קורא לצליל "מצלול" ולמצלול "אונומטופיאה". כך נאמר בתוך ניתוח רובד הצליל של השיר "בתשובתי": "הבנייה של סיום השיר וההובלה לקראת תזמור המצלול שלו, שצומח מהתנועה 'שָה': 'ישן נושן, אין חדשה... יחד נקרב עד נבאשה', יוצרות בסופו של השיר אקורד גדול ורועש [...] המילה הגדולה, החשוכה והעשירה ביותר בשיר היא המילה האחרונה – 'נבאשה' – ובזכות המצלול המכין לקראתה היא נשמעת כמכת גונג מהדהדת" (עמ' 33 – 34). שוב משמיע לנו הירשפלד מכת גונג! אך מה נעשה, וגם הפעם אין היא אלא אסוציאציה אקוסטית חסרת יסוד, ללא כל אחיזה בטקסט. סופו של השיר "בתשובתי" הוא ספק *danse macabre* רוחש וקדחני של אנשים ההולכים אלי רַקב וקבר, אל תרדמת נצח; ספק הליכה לקראת שינה כבשירו הגנוז של ביאליק "ישני עפר" בדבר העיר המעופשת השרויה בתרדמה עצלה ורופסת. ניתן כמדומה לשמוע במצלול [ŠA] החוזר חמש פעמים (במילים 'שָם', 'ישן', 'נושן', 'חדשָה', 'נבאשָה') את צליל ההיסוּי שבלשון יידיש ("שאַ, שטיל"), לשונם של דרי העיר הרדומה, שאליה מגיע הדובר מדרך ארוכה, ובה נגלים לנגד עיניו זקן וזקנה מורבידיים, שבקושי זזים או מניעים את אבריהם. ואגב, מילות הפתיחה "שוב לפני" הן תוספת מאוחרת של עורכי ביאליק, שתיקנו את מילות הפתיחה המקוריות של ביאליק – "עוד הפעם" – בטענה שהן מתורגמות תרגום-שאלה מלשון יידיש ("נאַך אַ מאָל"). בשלב זה עדיין היטה ביאליק אוזן לעורכיו, וכפף ראשו לפני תכתיביהם.

---

4 אליטרציה היא תחבולה פיוטית, שבה מילים עוקבות בשיר פותחות באותו צליל, כגון בשירו של טשרניחובסקי "לְיָהָה... לְיָהָה... לְיָהָה... לְיָהָה" [צְלִילִים צְפִים, צְלִילִים צוֹלִים]. אונומטופיאה היא מילה המחקה את קולות הטבע (כגון "ציון" ו"צפצוף" לקול הציפור, "קרקור" לקול התרנגולת, וכדומה). מצלול (sound cluster) הוא צירוף צלילים הנקשר על-פי רוב למשמעות הטקסט, כגון השימוש בצליל בשיר "דם" מתוך שירי מכות מצרים: "סְחַחְחֵר אָנִי, אָבִי, סְחַחְחֵר אֵלַי, אָבִי, סְחַחְחֵר אֵלַי / נַחֵר אָנִי, אָבִי, נַחֵר אָנִי פְחוֹל", שבו המצלול לוכד ומשקף את המחזור במים ואת חרחור הצמא.

לא "מכת גונג" לפנינו, כי אם סיום המתעורר בעליצות עוועים של מחולת המוות רגע לפני הסוף המר, ולחלופין, סיום של דעיכה דוממת לקראת התרדמה (מהמאייר של מהדורת כתביו ביקש ביאליק לצייר לשיר זה תמונה שוקטת, "מהעבר השני", כלומר, ממחוזות המוות),<sup>5</sup> ולפי הוראותיו למאייר ניתן להבין שהפרשנות של הירשפלד אינה קולעת כל עיקר לרוח השיר. ביאליק לא צירף כמובן הוראות ביצוע לשיריו, ותכופות אפשר לבצע את שיריו בביצועים שונים, אפילו מנוגדים. כך, למשל, שורות הפתיחה של "לא זכיתי באור מן ההפקר" יכולות להיות דבריו המתחטאים והאפולוגטיים של "נאשם", המגן על עצמו אל מול אצבעו המאשימה של קהל עוין; אך גם דברי התרעומת הנרגזים של אדם נחמס הבא בטענות לאנשי-ריבו על קנייניו שנגזלו. קרייזן-מבצע שיקבל לידיו את השיר יתקשה כמדומה להחליט איזו נימה ואיזו עמדה רטורית ראוי לו שינקוט. את הקריאה "צאו הכינו תפוחי אדמה" שבסוף השיר "הקיץ גוע" אפשר לבצע, כפי שראינו, גם בהומור ציני, אך גם בגערת תוכחה רצינית. הוא הדין בסיום השיר "בתשובתי": ניתן לבצעו בדממה, בעליצות מקפריית, במיאוס או בעצב, אך – למען השם – לא ב"מכת גונג"!

אם הירשפלד אינו מבחין בין עיצור לתנועה, או בין צליל למצלול, מדוע זה נאמין למשפטים יפים אך חלולים, המתהדרים במינוח מוזיקלי מרשים, כגון "הבית הזה, המקדים את השיר כמעין אדאג'ו חגיגי בסימפוניה, מגלה לא רק את ממדי הרזוננס הצלילי של הדיבור" וגו' (עמ' 113), וכגון דבריו על "המלודיה הנוסקת" של המשפט ועל התגובה "בצלילים עיליים וגלים סמויים" (עמ' 99), וכגון הדברים על "ההבחנה כי תבניתו של השיר היא 'פוגה' היא ניסוח אחר להיותו מערכת אלגורית-מרחבית" (עמ' 45). ואגב, הירשפלד התלהב כל כך מזיהויו של לחובר את שירו של ביאליק "ביום קיץ יום חום" בתורת "פוגה", עד שבחר להשתמש

5 במכתבו לצייר יעקב בודקו, שאייר את מהדורת יובל החמישים של כתביו (ברלין תרפ"ג). ראו במהדורה המדעית של כל שירי ביאליק, שירים (תר"ן – תרנ"ח), תל-אביב תשמ"ג, עמ' 145.

ב"דיאגנוזה" הזו שוב ושוב, בהקשרים רבים ומגוונים, שונים זה מזה לחלוטין. לימים, היא הפכה תחת ידו ל"פּנְצִיאָה" (תרופה היפה לכל חולי). אפילו כאשר דן בספר לימוד על ביאליק, שנכתב למען תלמידי האוניברסיטה הפתוחה, לא נחה דעתו, והוא שב והכתירו בכותרת הז'אנרית "פוגה".

\*

כפי שמעידה שורת הפתיחה של "אל הציפור", בראשית דרכו ניסה ביאליק בכל מאודו להיות יורשו של יל"ג ו"להתכתב" עם שיריו הנודעים (כפי שמעיד גם שירו הגנוז של ביאליק "השירה מאין תימצא", ה"מתכתב" עם שירו של יל"ג הנושא אותה כותרת עצמה, וכפי שמעיד גם שיר המספד על יל"ג "אל האריה המת", שבו כלולים רמזים לכל שיריו הגדולים של הארי שבמשוררי ההשכלה). אולם שירים אלה אינם אלא הסנוניות הראשונות, שבישרו את השפעת יל"ג על ביאליק. ביאליק ראה ביל"ג פורץ דרך גדול – הראשון שכתב בלשון ברורה ולא מליצית, הראשון שלא נזקק ל"פסוק" (המאלץ את המשורר לדבר בלשון "יפה", אך לא בהכרח "ברורה"), והראשון שאמר ביצירתו את אשר על לבו בדיוק נמרץ. לחבריו כתב ביאליק על יל"ג:

הוא הראשון אשר הביא את יסוד הברזל בשפתנו, ומכלי שעשועים, כי לא יצלח למלאכה, הפכה לכלי נשק רב מחץ. בבואו מצא את שדה שירתנו זרוע רובו נבובי ניבים, מליצות ריקות ושדופות, מעין שפופרות חצים שלאחר ירייה, עם תום המלחמה. אז השיב ידו על כל אוצר ניביה, וביצקו בהם מתכת חדשה וכבדה, שבו להיות באשפתו חצים שנונים וברורים, לדבר בהם את אויבים בשער ולמחוץ זרוע עם קדקוד.<sup>6</sup>

---

6 איגרות (ראו הערה 1 לעיל), כרך ה, עמ' קכו. הערכתו של ביאליק ליל"ג התבטאה גם בנאומיו. על ההשפעה הדומיננטית שהייתה לשירת יל"ג על שירתו המוקדמת של ביאליק, ראו בהרחבה בחיבורו של עוזי שביט, לבטים והתפתחויות בשיטות משקל ונגינה, תל-אביב 1978, עמ' 17 – 53.

שורות הפתיחה המרשימות של שיריו הידועים של ביאליק "התכתבו" מן העשור הראשון ליצירתו עם שורות הפתיחה המרשימות של יל"ג, וכשפתח ביאליק את שירו "איגרת קטנה" בשורות המזוירות: "שְׁדוֹת פֶּר, נַחֲלַת אֲבוֹת, וּמְרֻחֵב וּדְרוֹר – / הֵיִשׁ עוֹד בְּאַרְצָן מְבֻרָךְ כְּמוֹךְ?", מותר כמדומה להניח שקוראי התקופה שמעו בשורות אלה הד מהופך לשורות הפתיחה של הפואמה היל"גית "צדקיהו בבית הפקודות", שבה מקונן מלך יהודה המובס: "עוֹר וְעֵרִירִי אֶסִיר בְּרִזְל וְעֵנִי – / הֵיִשׁ עוֹד בְּאַרְצָן אִישׁ אֶמְלֵל כְּמִנִּי?". כשקראו את "אכן חציר העם", בוודאי עלה בתודעתם זכר השורה "אַךְ חֲצִיר הָעָם יְתוֹר לוֹ בְּרֶפֶשׁ" משירו של יל"ג "סילוק שכינה" (ועוד שורה מאותו שיר תוכחה של יל"ג "צַר לִי עֲלֶיךָ, הַמְשׁוֹרֵר בֶּן-אוֹנִי!") צפה בוודאי ועלתה בתודעתם כאשר קראו את השורה של ביאליק בפואמה "מבני העניים": "מַה צַר לִי עֲלֶיךָ, בַּחוּר בֶּן עֲנִי!". הוא הדין בשורות משירו הבלתי גמור של יל"ג "דור המדבר" שנדפס לאחר מותו מעיזבונו:

עם גדול נרם, בְּנֵי עֲנָקִים כָּלָם,  
הם נָפְלוּ – חֲרֻבוֹתָם תַּחַת רְאִשֵׁיהֶם –  
גם היום בְּעֵבוֹר הָעֲרָכִי עֲלֵיהֶם  
ובְּכִידוֹנוֹ לֹא יִגִיעַ עַד קֶרְסֵלָם.

שורות אלה, שהתפרסמו מעיזבונו של יל"ג סמוך לפטירתו של "הארי שבמשוררי ההשכלה" בסוף שנת 1892, מצאו את דרכן לא רק אל הפואמה הגדולה של ביאליק "מתי מדבר" (1903), אלא גם אל שירו הקטן וההומוריסטי "ילדות" (1899), ואפילו אל שיר הילדים שלו מ"עבר לים" (1924). התכחותו של הירשפלד להשפעת יל"ג על ביאליק אינה מעידה על התמצאות ראויה לשמה בשירת יל"ג ובשירת ביאליק. ביאליק, כפי שכתבתי בספרי *כאין עלילה*, היה מהפכן שמרני, או שמרן מהפכני: גם הקורא השמרן, המתרפק על העבר, וגם הקורא המהפכן, חובב החידושים המקוריים, יכולים היו לבוא על סיפוקם. הוא הכליא בשיריו יסודות נאוקלסיים, רומנטיים ומודרניים, והעניק לקוראיו סינתזה אישית ייחודית שנוצרה מתוך קשת רחבה של מרכיבים מנוגדים. במקורות העבריים הקדומים, ובהם שירת ספרד,

ראה ביאליק אוצר (תזאורוס) לדליית צירופים ושברי פסוקים, אך מקור ההשפעה העיקרי שלו בראשית דרכו לא היה אלא יל"ג הקשיש, שבו, ולא במשוררי הדור שבא אחרי יל"ג – דור "חיבת ציון" – ראה ביאליק מקור השפעה והשראה. למרבה הפרדוקס, ביאליק "נסוג" שני דורות לאחור, כדי להציג לפני קוראיו חידושים פואטיים מפליגים, שקודמיו לא ידעום.

\*

והערה לסיום: למקרא הספר *כינור ערוך* כדאי לזכור ולהזכיר שביצירת ביאליק לא כל תלולית היא זקפה ולא כל שוחה היא ערווה (המילה "ערווה" חוזרת כאן, משום מה, פעמים רבות מספור, לצורך ושלא לצורך, בעיקר שלא לצורך).<sup>7</sup> אמנם כבר העליתי פעם את הטענה שיצירת ביאליק היא כאותה ברכה מיצירתו, שכל מבקר רואה בתוכה את דיוקנו שלו, אך בספר שלפנינו הכלל הזה קובע שיאים חסרי תקדים. הקריאה ב*כינור ערוך* הזכירה לי את האנקדוטה על אותו מטופל שמטפלו צייר לו עיגול וביקש ממנו לתאר את האובייקט שלפניו. "זהו חור של מנעול", אמר המטופל, "ודרכו נשקף זוג מעורטל בעיצומה של התעלסות סוערת". הציג הרופא לפני מטופלו גם משולש, ולאחריו גם ריבוע ומלבן, ובכל פעם קיבל אותה תשובה עצמה ("זהו חור של מנעול, ודרכו נשקף זוג מעורטל בעיצומה של התעלסות סוערת"). "צר לי לומר לך זאת", אמר המטופל, "אבל אתה אובססיבי בנושא הזה בצורה מדאיגה". "אובססיבי?!", הזדעק

7 ראו, למשל, בעמ' 38 – 39: "הדובר פותח את מהלך ה"פיתוי" בהכרזה "יש לי גן" [...] שאינו אלא סימון מרומם לערוותה של הנערה". הדובר "פותח אפוא בהכרזה על מיניותו ועל מה שנתפס במרחב הספרותי העברי הקלאסי כערווה עצמה [...] הרמיזה הגלויה למקור המקראי המכוון לערווה הנשית איננה יוצרת דרמשמעות מגדרית דווקא (כאילו הדובר מסמן בה איכות אנדרוגינית בעצמו) אלא מפשיטה משהו מן החלוקה המגדרית החותכת, ויוצרת שיתוף". הדובר מצביע "על המרחב הנסתר ופורש בו את תוארו, אורותיו ומרקמו של גנו – כלומר – של זכרותו", וכו' וגו'.

המטופל, "ואתה, דוקטור, שאינך מפסיק להציג לפניי תמונות בלתי מהוגנות?!"

הפתגם הידוע אומר "Beauty is in the eye of the beholder", אך מתברר שלא היופי לבדו הוא בעין המתבונן. ספרו של הירשפלד הוא מסע אינדיווידואלי בתכלית, שאינו משקף את נופי יצירתו של ביאליק אלא דרך פילטר אישי ומזווית ראייה אקסצנטרית עד מאוד. יש להניח שעם אותן תמונות – תמונות של שוחות ותלוליות – היה חוזר המבקר גם אילו יצא למסע במרחבי יצירתו של טשרניחובסקי, או לכל מסע אחר. כמו ב"ניו ז'ורנליזם", לפנינו חיבור המלמד על כותבו אף יותר מאשר על מושאיו.

זיוה שמיר [eliziva@spb.co.il](mailto:eliziva@spb.co.il)



### קדמונינו ?

בטור השבועי שלו ב"ידיעות אחרונות" (המוסף לשבת, ה' באדר תש"ע, ע' 19 בפברואר 2010) דן העיתונאי הותיק, איש הציונות הדתית, חגי סגל ב"פרשת" הרב מרדכי אלון. הוא כותב:

אין צדיק בארץ שלא יחטא, אמרו קדמונינו, אשר הכירו היטב את נפש האדם, כל אדם.

מי שלא זכה לחינוך תורני, או סתם לחינוך של ממש המבוסס על 'ארון הספרים היהודי', יניח (מלשון הרבים "קדמונינו") שמר סגל מצטט כאן מאמר חז"ל ידוע מן המשנה או מאחד מן המדרשים — ולא היא. הנה המשפט שמר סגל מתיחס אליו, בצורתו המקורית:

כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא.

והמקור? קהלת ז', כ.

## עיונים ביחסי הלכה ואגדה במשנת רמב"ם

מזכיר כרך עח (תשס"ט) עמ' 81 פתח י' לוברבוים את מאמרו "תמורות ביחסו של רמב"ם למדרשות חז"ל" במלים: "אנסה לבסס את הטענה שבמורה נבוכים משתקף שינוי ביחסו של רמב"ם לאגדה... כאשר כתב את פירוש המשנה סבר... שמדרשותיהם הם "חידות נפלאות" ו"חמודות פלאיות"<sup>1</sup>... ואילו ממורה נבוכים עולה כי אימץ את ההשקפה שרווחה בקרב הגאונים כי דברי אגדה... אין סומכים עליהם". בעמ' 122 חתם המחבר את מאמרו במלים: "טענתי כי במורה נבוכים שינה רמב"ם את יחסו לאגדה" וכו'.

מקור "טענתו" זו של המחבר בסופה של הערה במאמרי "תורה שעל פה הלכה ומעשה"<sup>2</sup>. ההערה דנה במקומה ובמעמדה של האגדה בעיני חז"ל, שתחילה לא החשיבוה חכמים כתורה מסיני וגם לאחר שכללה בתורה שבעל פה הציבוה אחרונה בהירארכיה, כמי שענינה ושבתה להיות עריבה על שומעיה ולמשוך את ליבם בדבריה לדברי תורה. חתמתי ביחסם הידוע של הגאונים, שראו באגדה מעין "ספרות יפה" בלתי מחייבת ואגב כך הוספתי:

האגדה שייכת לדעתו של רב האי גאון לתחום היפה, "כעין המליצות הפיוטיות" (רמב"ם בגיל העצה, מורה נבוכים ח"ג פמ"ג, מהדורת קאפח עמ' שעו, ולא נסותרת "המשל

---

1 י' שילת, הקדמות רמב"ם למשנה, ירושלים תשנב, עמ' נב (השווה הקדמת פירוש המשניות לסדר זרעים בתרגום אלהריזי). "הרמזים העמוקים והעניינים הנפלאים" בתרגומו של קפאח, עמ' לה.

2 "מחקרי תלמוד" ב, ירושלים תשנ"ג, (להלן: תושע"פ) עמ' 460, הערה 34.



והחידה<sup>3</sup>, כפי שסבר קודם, עיין בנסמן שם הערה 26. בהקדמתו למורה נבוכים שם עמ' ט כבר מזכיר רמב"ם את הדעה "שיש להם סוד"<sup>4</sup> בלא לזהותה כדעתו.<sup>5</sup> הר, 'מהותה של האגדה... לא העיר על השינוי שחל בדעתו של רמב"ם [בכללו אולי גם השינוי הידוע ביחסו ל"שיעור קומה"...] אבל הביא את אבחנות ר' אברהם בן הרמב"ם, שאף לדעתו "רוב הדרשות" הם "דברים הנאים ומתקבלים על דרך מחמדי השיר" – תחום מרווח, שיש בו מקום לריבוי של פתרונות ודעות, הדורים בלא קושי בכפיפה אחת (עיין שם).

דברי אלה לא נעלמו מעיני המחבר, אך משום מה בחר לציין להם ("וראה גם") ברשימה ביבליוגרפית<sup>6</sup> של "חוקרי האגדה וחוקרי... הרמב"ם... שתיארו את יחס הרמב"ם לאגדה לפי דבריו בפירושו המשנה"<sup>7</sup> – כלומר, בין אלה שלא עמדו על השינוי הנזכר.<sup>8</sup>

---

3 מורה נבוכים, מהדורת קאפח, הקדמה עמ' ח; משנה תורה, הלכות מלכים פי"ב ה"א או "החידה והמשל", הקדמה לפרק חלק, מהדורת קאפח עמ' רב – רג. וראה למשל רמב"ן, תורת האדם, מהד' שעוועל עמ' רפה ולהלן כאן הערות 13-14.

4 "שייחס להם משמעות נסתרת" בתרגומו של שוורץ עמ' 15. 'להם' – היינו ל"דבר מדבריהם... שהשכל מרחיקו" (הקדמה לפרק חלק מהדורת קאפח עמ' רג) "אשר פשטיהן נוגדים מאד את האמת" (פתיחה למורה נבוכים, שוורץ עמ' 14). על אלה הוא ממליץ לבן "הכת השלישית" בהקדמה לפרק חלק (שם): "תתעכב אצלו ותדע שהוא חידה ומשל ותשאר בטרת הלב ואמוץ המחשבה בהבנתו, דואג למצוא דבר האמת ורעיון הצדק" וכו'. ובפתיחה למורה נבוכים (שם): "בין שנתבאר לו סוד אותו הדבר או שלא נתבאר". הרבה כנות מהדהדת בדברים אלה וניכרים דברי אמת, אך המחבר לא נרמז, ראה עמ' 88, 91.

5 שני סוגי "השלם איש המעלה" בתרגומו של שוורץ (או "שלם מעולה" בתרגומו של קאפח), הנזכרים שם, זקוקים למורה הנבוכים שיחלצם ממבוכתם. עמדותיהם של שני 'שלמים' אלה אינן סותרות בהכרח, אפשר שהן מתיחסות לאגדות ודרשות שונות. ראה מורה נבוכים שם עמ' 21.

6 הערה 51.

7 עמ' 94.

8 לעומת מנהגו הראוי בהערה 87, בענין השינוי הידוע שחל ביחסו של רמב"ם ל"שיעור קומה" (עמ' 103).

תוספת ראויה הוסיף המחבר<sup>9</sup> בציינו לתשובת רמב"ם לר' פנחס.<sup>10</sup> אך נסיונו למצוא ראיות נוספות לשינוי זה לא עלה יפה. בפסקה שציטט<sup>11</sup> מן איגרת תחיית המתים<sup>12</sup> אין ראיה לדבריו שרמב"ם מיקל ראש באגדות. נאמר שם, שבניגוד לעולם הבא ה"טבעי"<sup>13</sup>, תחיית המתים<sup>14</sup> עתידה – כנראה<sup>15</sup> – להיות נס<sup>16</sup> ובתור שכזאת אין מה לברר

9 עמ' 98 ואילך. וכבר ציין אליה י. טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנא (להלן: טברסקי, מבוא) עמ' 326 הערה 199, ראה גם מ"צ פולין, ספר המצפה על רמב"ם וכו' (הלכות תלמוד תורה), ירושלים תשסה, עמ' מה. (דברי רמב"ם שציטט פולין שם ליד הערה 2 מקורם בתוספתא סנהדרין. ראה תושע"פ הערה 34 עמ' 457). ראה גם מ' שוורץ, מורה נבוכים, עמ' 24 הערה 109. 10 תשובות רמב"ם מהדורת בלאו סימן תנח. אבל דבריו על סירובו של רמב"ם לענות לשאלת ר' פנחס (שם ועמ' 102) אין להם בסיס בדברי רמב"ם ואין מקום להשערות שהעלה שם, כיון ש"אין בידינו נוסח שאלתו של ר' פנחס" (עמ' 99). 11 בעמ' 107: "המבוקש ממנו שנדרוש בחיבורנו הדרשות אשר באו בזה הענין (ראה להלן) וההגדות בהן וזה ראוי יותר לזולתנו... ואיך יבוקש ממנו זכרון הדרשות וההגדות והן נמצאות במקומן... ומה תועלת לכופלן" וכו'. 12 מהדורת קאפח עמ' צ. על חיבור זה ראה טברסקי, מבוא, עמ' 374-375, ש. סטרומזה, ראשיתו של פולמוס רמב"ם במזרח, ירושלים תשנש (להלן: סטרומזה, פולמוס), עמ' 12 ואילך ועמ' 16 ואילך ושם נסמן. 13 התואם לטבעו (עמ' פג, צ, צו), שבעניינו סבור רמב"ם, גם באגרת מאוחרת זו, שיש להעמיק הדיון בדרשות (שם עמ' עז, צ) ואין לפרשן כפשוטן (שיש גופים בעולם הבא, עמ' עה, ראה גם עמ' עח) וכך יש לנהוג גם בענין גשמות הבורא (עמ' עח) וגשמות המלאכים (עמ' עו) שעל כולם אמר (עמ' עז): "ולא יעדרו פשטי דרשות רבות שיש בהן תשובה עלינו... שהם כמו שאמרו 'דברה תורה בלשון בני אדם'... נצטרך לומר, במה שיש במשמעו בהם הגשמות, שהוא משל", ולא "מליצות פיוטיות נאות".

14 הזו, הראשונה (בעניין שתי התחיות מסיים רמב"ם תהליך שהלך והתפתח בדעתו של רב סעדיה גאון, אמונות ודיעות, מאמר שביעי, למן הגירסה שתרגמה נ' תיבון עד למאוחרת שפירסם ותרגם י' קאפח, ירושלים תשל, ראה שם עמ' ריח והערה 3, רכז והערה 84, רלג ועוד) והעראית – כמתחייב מהיותה נס (עמ' פט, צט) – היא אכן חזרת הנפש לגוף לתקופה ממושכת, שבה "יאכלו וישתו, ישמשו ויולידו וימותו (פרט אחרון זה, בצורתו המפורשת, נעדר בתאור הדומה של אחרית הימים בחזון ברוך הסורי, פרקים נ-נא, עג-עו. רמב"ם חולק בזה על דעת רב סעדיה גאון, המפורשת הן בגרסה הראשונה, 'השאלה השניה', והן בגרסת קאפח עמ' רל), אחרי אריכות ימים הרבה (וגם המשיח ימות, עמ' פו) כימי הנמצאים [בחיים] בימות המשיח (=שאינם נזקקים לתחיית המתים, רב סעדיה גאון שם, 'השאלה

בטיבה קודם שתתרחש או לדון בהכרח שבהתרחשותה, אלא יש לקבלה, היינו להאמין, לבטוח בהתרחשותה ואין "להאריך".<sup>17</sup> לדעת רמב"ם גם דרשות חז"ל ואגדות חכמים בענין תחיית המתים "פשוטים וברורים"<sup>18</sup> וכיון שהן מצויות לכל דורש לא ראה רמב"ם תועלת בהעתקתן או צורך בפירושו.<sup>19</sup> הייחוד שייחד רמב"ם את תחיית המתים והבדילה מן העולם הבא מלמד<sup>20</sup> שרמב"ם לא נטש כאן את שלש אפשרויות ההתייחסות לכלל דרשות האגדה שמנה בהקדמתו לפרק חלק.<sup>21</sup> השינוי ביחסו להגדה במורה נבוכים שציטטתי לעיל, מתבטא בציון האפשרות הרביעית: יש דרשות אגדה שהן רק מליצות פיוטיות נאות ולא בכל הדרשות יש לבקש אמת. כך משתמע גם מסיבות הסתירות שמנה רמב"ם באגדות ודרשות חז"ל, שציין המחבר.<sup>22</sup>

---

העשירית, בגורלם נראה להבהיר את דעת רב סעדיה גאון במהדורת קאפח על פי גרסת נ' תיבון). אבל החיים שאחרי המות (הזה, כלומר התחייה השניה, הנצחית) הם חיי העולם הבא, לפי ש(בניגוד לרב סעדיה גאון) אין בו גוף" וכו', עמ' פב, עיין שם ובעמ' ק. וראה י. בריל, כתאב אלרסאייל, פאריס תרלא, עמ' 16. סטרומזה, פולמוס עמ' 131-132.

15 עמ' פח.

16 עמ' ז, צג, צה.

17 עמ' פב, צ.

18 עמ' עט.

19 זאת השאיר לאחרים ("וזאת מתאים לזולתנו", עמ' ז) כגון הגאון ר' שמואל בן עלי, שהעתיקם ואף צירף דיון "פילוסופי" אותו דחה רמב"ם שם עמ' עט-פא. גם דברי רמב"ם בהלכות מלכים, שציטט המחבר בהערה 104: "ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות ולא יאריך במדרשות" מכוונים במצומצם לסיומם התכוף: "בענינים אלה (= הניסיים, ראה הערה 16) וכיוצא בהם", עיין שם והשווה ב' ליפשיץ, אגדה ומקומה בתולדות תורה שבעל פה, שנתון המשפט העברי כרך כב, תשסא-תשסג (להלן: ליפשיץ, אגדה), עמ' 257.

20 ראה גם לעיל הערה 13.

21 מהדורת קאפח עמ' רט וראה להלן כאן.

22 בהערה 120 וראה גם הערה 107. בהערות אלה ציין המחבר את העובדה שרמב"ם מצא באגדות ודרשות חז"ל לא רק סתירות מן הסיבה השישית, 'הנחותה', אלא גם כאלה מן הסיבה השביעית, 'המיוחסת' (ראה ליפשיץ, אגדה, עמ' 255 הערה 47). דא עקא, שאת המשפט הזה: "כן יש בהם סתירות מחמת הסיבה השביעית" (שוורץ עמ' 24, קאפח עמ' טו), השמיט המחבר מדברי רמב"ם

תוכניתו של רמב"ם לאסוף את כל המוקשה בדרשות האגדה ולבארם ב'ספר ההתאמות' צריכה אכן להשתנות בהתאם, כדבריו. אך טיפולו של המחבר בנימוקי רמב"ם להסתלקותו מחיבור ספרי הנבואה וההתאמות אינו מניח את הדעת וממילא כך גם מסקנותיו. הנימוק הראשון אינו מה שכתב המחבר<sup>23</sup> אלא הודאתו של רמב"ם<sup>24</sup>

שציטט בעמ' 108. ובעוד שהקפיד לציין בסוף ציטוטו: "ההדגשה שלי", לא ציין את ההשמטה הזו, לא שם וגם לא בהערה 108, מקומה הטבעי של הערה 120 (עייין שם), שהמחבר בחר להעבירה לסוף הסעיף. בגוף סעיף זה (ה) מיוצג המשפט המושמט במילה סתומה אחת בלבד: "בעלי האגדה סותרים את עצמם בעיקר בשל הסיבה השישית" (עמ' 108) ולסיבה השישית הצטמצם והתכוון גם דיונו של המחבר בסעיף זה (ובסיכומו בהערה 128). נטייתו זו היא כנראה שהשכיחה מן המחבר את שהצניע בהערות וגרמה שיתלה ברמב"ם, בסתירה לדבריו המפורשים הללו, "ייחוס הסיבה השישית בלבד לאגדות" (עמ' 110). תמיהתו של המחבר, בפסיקה שבה מצוי משפט מוטעה זה, מדוע אין רמב"ם מוצא במדרשי חז"ל ואגדותיהם גם סתירות מן הסיבה הראשונה והשנייה, מלמדת שהמחבר – שלא כרמב"ם – אינו מודע לכך שבדברי אגדה רשאי אותו אדם, ואף מתבקש לא פעם, לומר על אותו דבר דברים שונים ואף סותרים (ראה להלן הערה 120). ועיקרון זה, שסתירות (מעין אלה שנשאלו עליהן הגאונים בתורתן של ראשונים לח"מ הלוי הורוויץ, פרנקפורט ענ"מ תרמב, ח"ב עמ' 45 ובאוצר הגאונים לתענית עמ' 6 סימן ה) הן ממהותה ואופיה של האגדה, הוא – בין יתר התמיהות שבדברי האגדה (כמו אלה שבמדעי היהדות, ספר ב, ליקוטי ספר הדין לר' יהודה בן ברזילי הברצלוני, ירושלים תרפז, עמ' עז סימן סד ותשובות הגאונים הרכבי עמ' 179 סימן שנג) – שהביא "חכמים" (תורתן של ראשונים הנ"ל) או "רבנן" (אוצר הגאונים לתענית הנ"ל) ואפילו "תנו רבנן" (תשובות גאונים הרכבי הנ"ל וראה שם עמ' 370 ואילך) לנסח את הכלל "אין מקשין בהגדה" (אין זה כללו של רב האי גאון כפי שסבר המחבר בעמ' 108. נראה שכבר רב סעדיה גאון משתמש בו, ראה כתאב אל רסאיל, פאריס תרלא, עמ' לו = אוצר הגאונים להגיגה עמ' 65), שנתפרש על-ידי הגאון (באוצר הגאונים לתענית הנ"ל): "ואינה כדאי לאקשווי בה". לבטיו של המחבר (עמ' 109) באשר לפירושו של הכלל מיותרים איפוא. רמב"ם, שכותב כאן (עמ' 24): "הלכך הם אומרים: אין מקשין באגדה" (ציין אליו ליברמן, הלכות ירושלמי, עמ' כא הערה 20), מודע איפוא לאופיה זה של האגדה, אך מתייחס כך רק לחלקם – מן הסתם לרובם – של האגדות והדרשות ולא לכולם, שהרי הוא מסיים, כאמור: "וכן יש בהם סתירות מחמת הסיבה השביעית".

23 עמ' 82: "הנימוק הראשון נוגע לטיבו של המשל ולתפקידו בעיון ובהשגה הפילוסופיים".

24 מורה נבוכים, פתיחה, קאפח עמ' ח-ט, שוורץ עמ' 15.

שטעה, והסברו במה טעה, כשכוון לכתוב את הספרים להמון, במקום לשלמים הנבוכים אליהם מכוון "המורה" — ודווקא משום שיש גם ב"דרשות" "מה שראוי להסתיר" (שם). לחינם ראה איפוא המחבר<sup>25</sup> ב"התפכחותו [של רמב"ם] מן השאיפה לקדם את ההמון" גם "התפכחות מן ההכרה כי... במאמרי [החכמים] חבויים אמיתות" וכו'. השינוי ב"קהל היעד של החיבורים", שנהיר גם למחבר,<sup>26</sup> אכן מייתר את איסוף כל האגדות "המוקשות" ופירושן המפורט לסוגיהן השונים, שיחד היוו את תכליתו של ספר ההתאמות, אך רק דבריו של רמב"ם במורה נבוכים שצינתי<sup>27</sup> מבהירים מדוע נמנע מלעסוק שיטתית בכל האגדות "המוזרות"<sup>28</sup> שהרי חלקן אינו אלא "מליצה פיוטית נאה מאד", שאינה מסתירה בהכרח כל משמעות נסתרת ורק חלקן הם "דברים המראים על עניינים אמיתיים מאד ואף על פי שהם מעטים ומפוזרים",<sup>29</sup> שבפירושם ראוי להתעסק. דברי המחבר<sup>30</sup> "כי בפירוש המשנה ובפתיחה למורה נבוכים נמנע רמב"ם מלהציע אמצעי פרשנות אחרים" לוקים בשנים: ראשית "דרשות על דרך מחמדי השיר" ו"הדמיון והמליצה" אינם דרכי פירוש, כפי שהציגם שם המחבר, אלא הערכות לטיבן של הדרשות. שנית המחבר עצמו הביא בסמוך<sup>31</sup> את דברי רמב"ם בפירוש המשניות

25 עמ' 92.

26 עמ' 93.

27 שוורץ עמ' 599.

28 פתיחה למורה נבוכים, שוורץ עמ' 14. מעין מה שסתם המחבר, שם: "הסיבה לאי כתיבת ספר ההתאמה... קשורה... לשינוי ביחסו של רמב"ם לאגדה".  
29 הקדמה לפרק חלק, מהדורת קאפח עמ' רב. אין ללמוד מן המלים האחרונות במשפט זה שכבר אז סבר רמב"ם שרובם 'דברים שאינם מראים על עניינים אמיתיים'. כך כתב במפורש ר' אברהם בן רמב"ם 'מאמר על אודות דרשות חז"ל' בתוך 'מלחמות ה', ירושלים תשיג, עמ' צא-צב: "החלק הרביעי שאומר אותו בפירוש פסוקים על דרך מחמדי השיר (ראה שם הערה 38)... וקרוב להיות כי רוב הדרשות הנמצאות בדבריהם ז"ל הם מזה החלק". אבל רמב"ם במשפט זה לא התיחס דווקא ל"מה שאמרו מדברים שהם בלתי אפשריים" שבהמשך. אדרבה, באלה אמר שם: "כל מה שאמרו... על דרך החידה והמשל" אמרו.

30 עמ' 84.

31 עמ' 83, 85.

שהוא מתעתד להבהיר בספר ההתאמות "מה מן הדרשות הן כפשוטן מה מהן משל ומה מהן אירע בחלום וזכרוהו... כאילו אירע בהקיץ". יתר על כן, "בהערה זו" לא "קשר רמב"ם בין פירוש אגדה על דרך המשל לבין קביעה כי האגדות... חלקן הן כעין תיעוד של חלומות"<sup>32</sup> אלא להיפך, בהערה זו בא רמב"ם להפריד בין דרשות המשל לדרשות חלום כדרך שהפריד שם בין דרשות המשל לדרשות שהן פשוטו של מדרש. ממילא אין בסיס לדברי המחבר<sup>33</sup> "כי מקורן של אגדות חז"ל... חלקן, בחלומות של החכמים, קובעת זיקה (?) בינן לבין משלי הנביאים... [ועולה מדבריו] [של רמב"ם] כי אגדות חז"ל שמקורן בחלום מצויות על רצף אחד (?) עם חלומות נבואיים. לפי דברי רמב"ם בהקדמה לפרק חלק אגדות אלה הן אפוא כעין התגלויות (!), כלומר הארות שכליות"<sup>34</sup>. מן דברי רמב"ם אלה אפשר ללמוד את ההיפך: שהגורם לחוסר הטעם וההיגיון באגדה נובע לפעמים מכך שמתוארים בה מעשים שארעו בחלום כמעשים שארעו במציאות.

גם בנימוק השני שהעלה רמב"ם להימנעותו מכתובת ספר ההתאמה עושה המחבר מה שרמב"ם בצוואתו<sup>35</sup> מפציר בקורא שלא יעשה. רמב"ם לא כתב שם מה שסבר המחבר שכתב,<sup>36</sup> כל שרמב"ם מסביר בפתיחת "הנימוק השני"<sup>37</sup> הוא שלמי שאינו שואל שאילות אין לספק תשובות.<sup>38</sup>

32 שם.

33 עמ' 86,91.

34 עמ' 86.

35 שוורץ עמ' 19.

36 עמ' 88: "... אין כל אפשרות להרחיק מלבנות ההמון את האמונה בנמנעות...

אין בכוחם להבין".

37 שוורץ עמ' 15.

38 השווה סטרומזה, פולמוס עמ' 131 וראה אפלטון, 'המשתה', כתבי אפלטון בתרגומו של י"ג ליבס, כרך שני, תשיז, עמ' 130 (204 א 3-7) ומקבילות. כמו סוקרטס יכול היה גם רמב"ם לעורר שאלות, גם בליבות מי מהמון הרבנים – אילו מצא זאת לנכון.

טעות נוספת מתגלה גם בהסברו של המחבר להמשך הנימוק השני.<sup>39</sup> בניגוד לדברי המחבר "ספר ההתאמה לא היה אמור להקנות לקורא המעולה" דבר, גם לא "לשנות את יחסו לנדברין חכמים",<sup>40</sup> "עבור הקורא המעולה הזה ספר ההתאמה [אינו] מיותר" – שהרי מלכתחילה לא נועד לו, אלא "להמון דווקא".<sup>41</sup> הספר המכוון "לשלם איש המעלה" אינו ספר ההתאמה אלא מורה נבוכים, שנועד להורות ל"שלם בן התורה הנבוך"<sup>42</sup> כיצד להיחלץ מן המבוכה שגורמת לו הימשכותו אחר השכל מחד ואחר "יסודות התורה"<sup>43</sup> או "יסודות האמונה"<sup>44</sup> מאידך. כיון ש"שונות דרגותיהם של השלמים"<sup>45</sup> – טבעי הוא שגם "השלם היודע"<sup>46</sup> או "היודע באמת"<sup>47</sup> ימצא עצמו נבוך מפעם לפעם ויהיה זקוק ל"חילוץ".<sup>48</sup> אין כל פסול במבוכה זו, כדברי הקודש ברוך הוא.<sup>49</sup> אין גם כל סתירה בין יחסו החיובי של רמב"ם במורה נבוכים לשלמים נבוכים אלה לבין יחסו השלילי לבני הכת השניה "הטוענים לחכמת הרפואה" וכו' "ויחשבו שהם יותר חכמים", "מחודדים וחכמים ופילוסופים".<sup>50</sup> בטעות סבור המחבר ש"השלם איש המעלה בפתחה"<sup>51</sup>... נמנה לפי מונחי ההקדמה לפרק חלק עם

39 עמ' 88.

40 שם וראה להלן ליד הערה 51.

41 כמפורש בדברי רמב"ם, שוורץ עמ' 15.

42 שוורץ עמ' 11, 20.

43 שוורץ עמ' 11.

44 שם עמ' 15 וראה שם עמ' 10-11.

45 שם עמ' 13, כמבואר לעיל שם וראה גם עמ' 15 וח"ג פנ"א, שוורץ עמ' 657, ועוד.

46 שם עמ' 14.

47 שם עמ' 11.

48 שם עמ' 11, 15, 21.

49 מלאכי ג', 13 ואילך "חזקו עלי דבריכם... ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע" וגו' למרות ב', 17 ופירושי המפרשים. וראה כבר בראשית יח, 23 ואילך, כ, 4 ואילך, שמות סוף פ"ה וראש פ"ו ומלבד ספר איוב גם תהלים פט ועוד. וראה לעיל הערה 4.

50 עמ' 89, מתוך הקדמת רמב"ם לפרק חלק, מהדורת קאפח עמ' רב.

51 של מורה נבוכים, שוורץ עמ' 15, הנהג בראשונה משתי הדרכים, הנזכרות שם, ומפרש את הדרשות "כפשוטן ואז תהא לו דעה רעה על האומר ויחשבנו לבור".

הכת השנייה<sup>52</sup>. בני כת שניה זו נזכרו לגנאי גם בפתיחה זו, קרוב לסופה<sup>53</sup> ושם זכו לתואר "המבולבלים, אשר... יירתעו מפרקים רבים בספר... שמתוכם יתברר שפסולים המטבעות המזויפות שבידם", בניגוד אל "האיש השלם, בן תורה, וכפי שאמרתי: נבוך"<sup>54</sup>, הנזכר שם לעיל. וודאי שאין בדברי רמב"ם בפתיחת מורה נבוכים הנ"ל, לא "השלמה עם קיומה של גישה זו [של בני הכת השניה] והגנה עליה" ולא "הבנה לרוחה ואולי אפילו הזדהות עמה"<sup>55</sup>! נראה שהתחלפו למחבר "המבולבלים" ו"הנבוכים".

בניגוד לדברי המחבר<sup>56</sup> "מצא רמב"ם לנכון להחליץ לעזרתו" של "הקורא המעולה"<sup>57</sup>, שהרי כאמור לשם כך חיבר את "מורה הנבוכים"<sup>58</sup>. ממילא טעה המחבר גם כשקבע<sup>59</sup> כי רמב"ם "לא יחס כל ערך (!) לבסס את מעמדם של חז"ל בענייני אמונות ודיעות גם אצל הקורא המעולה, שהוא הנמען של מורה נבוכים", שהרי זהו אחד מגורמי מבוכתו. ולפיכך "להבדל [זה] שבין פירוש המשנה לבין מורה נבוכים" – שכאמור, אינו קיים – לא "מתבקש... הסבר שטראוסייני"<sup>60</sup> או כל הסבר אחר. ממילא גם אין לתלות בו את "השינוי הדרמטי"<sup>61</sup> ביחסו של רמב"ם לאגדה<sup>62</sup>. עלינו איפוא לאחוז ב"שינוי המזערי"<sup>63</sup> שמפורש במורה נבוכים<sup>64</sup> חלק ג' פרק מג,<sup>65</sup> אותו

52 שם והערה 59.

53 שוורץ עמ' 20 ועיין שם עמ' 656.

54 לדרגותיו השונות, ראה לעיל הערה 45, והוא הנזכר, לשבח, גם בהקדמת רמב"ם לפרק חלק, מהדורת קאפח עמ' רג.

55 עמ' 90, כך גם תהייתו בעמ' 98.

56 עמ' 91.

57 בלשון המחבר עמ' 88, הוא "השלם, איש המעלה" בתרגומו של שוורץ.

58 שוורץ עמ' 10-11, 15, 21 ועוד.

59 עמ' 92.

60 עמ' 91.

61 הערה 51 ראה גם עמ' 102.

62 עמ' 91. שימוש של המחבר במונח 'אתוס', כאן ובעמ' 118, מוזר.

63 הערה 51 הנ"ל.



צינתי בפתיחת דברי. ניסיונו של המחבר<sup>66</sup> לצמצם את כוונת דברי רמב"ם שם לדרשות בהלכה ולא באגדה, נסתר מיניה וביה כבר מן הדוגמא שהביא שם רמב"ם, ש"ממריצה למידה מעולה", כמו גם מטיבם של רוב דרשות "אל תקרי" שהזכיר שם רמב"ם. דומה שנחפזה דרכו של המחבר בסעיף זה במיוחד, כפי שמעידה רשלנות מסוימת גם בעריכתו, אך אותות ה'חיפזון'<sup>67</sup> ניכרות גם ביתר סעיפי המאמר. ואציין עוד שני עניינים:

ראשית, "המשל המשוכלל" בפתיחת מורה נבוכים.<sup>68</sup> המחבר רואה בדברי רמב"ם בעניין "ביקורת על תפיסת המשל של חז"ל".<sup>69</sup> גם לדבריו הבקורת "מובלעת" – ואכן אין בדברי רמב"ם שם אף מילת ביקורת. לאחר שהכריז רמב"ם על כוונתו להשתמש במשל בפרשנותו [למקרא], הקדיש שם הקדמה מיוחדת למשל, שבה הוכיח תחילה את שימושם של הנביאים במשל והוסיף שני מאמרים ממדרש שיר השירים רבה<sup>70</sup> אודות החשיבות היתירה שיחסו חכמים למשלי שלמה [ושכמותם] בהבנת סודותיה העמוקים של התורה מחד ופרטי דבריה מאידך. רמב"ם משחק במאמרים אלה, אותם הוא מצטט חופשית, כנראה מן הזיכרון.<sup>71</sup> במדרש המקורי המשל הוא מכשיר הכרחי (חבל לדלות בו, פתילה להאיר בה) לגילוי משמעם של דברי תורה. אמצעי, ותו לא. לרמב"ם "פשוטו של המשל" במאמרים שהביא הוא כלי קיבול שבתוכו טמונים דברי תורה. אבל מאיחוי של רמב"ם את שני

---

64 לא "גם" – עמ' 111 – אלא רק, ולצרף אליו גם את התשובה שהוסיף המחבר. ראה לעיל הערה 10 ומה שהסיק המחבר מסיבות הסתירות שמנה רמב"ם באגדות, כמתוקן לעיל הערה 22.  
 65 שוורץ עמ' 598-599.  
 66 בדיונו בסעיף זה, עמ' 113-114.  
 67 בכללן טעויות בציטוטים כמו: "הקדמה לפרק חלק" צריך להיות: לזרעים (עמ' 107 ושוב 109); או "הכת השניה" צריך להיות: הראשונה (הערה 27).  
 68 שוורץ עמ' 16-17.  
 69 עמ' 114-118.  
 70 פ"א, ח הוצאת דונסקי עמ' ו.  
 71 ראה אחי דוד יצ"ו, על הקיצור והשלמתו, מחקרי תלמוד ג, ירושלים תשסה, עמ' 814-815 הערות 95-98.

המאמרים שהביא<sup>72</sup> משמע, שהחבל הוא פשוטו של המשל הראשון — ולא הבאר, שבתוכה מסתתרת האמת — מפני שכך פירש רמב"ם במשל השני את ה"פתילה באיסר" שהיא "הפשט של כל משל, [ש]אינו כלום", ולא הבית מלא הגרוטאות שבחשכתו מסתתרת המרגלית. ומכאן עובר רמב"ם לתאר את "המשל המשוכלל".

אין לחשוד ברמב"ם שלא היה מודע למעשה המדרש שעשה במאמרים אלה כשהפך את ה"משל" של חז"ל מאמצעי — החבל והפתילה — להיות "פשוטו של משל" היינו הבאר והבית<sup>73</sup> שבהם מסתתר התוכן האמיתי. עניינו של רמב"ם בהבאת דברי חז"ל על המשל הוא איפוא רק אותו עניין שבשבילו גייס את הפסוקים אודות המשל: להראות שזהו אמצעי הכרחי, יעיל ולגיטימי להבין דברי תורה ולגלות את סתריהם — גם בעיני חז"ל.

כיון שלא על "רובד המשמעות החיצוני" (= הבאר והבית) אמרו חז"ל לפי רמב"ם ש"אינו כלום", ממילא אין ולא יכולה להיות — בציפיתו של רמב"ם שגם "פשוטו" של "המשל המשוכלל" יהיה בעל ערך — כל ביקורת על תפיסת המשל של חז"ל, מה גם שלא עסקו כאן חז"ל כלל במשמעות חיצונית זו. ביקורת כזו, שדימה כאן המחבר למצוא בדברי רמב"ם, אילו נמתחה, היתה חוזרת ופוגעת במבקר עצמו, בשל המניפולציה הנזכרת שעשה במאמרי חז"ל אלה. מה עוד שבמקום "אינו כלום" של רמב"ם מפורש בשיר השירים רבה על אותה "פתילה באיסר": "המשל הזה לא יהיה קל בעיניך". ואפילו רמב"ם עצמו, אף על פי שאינו מוותר לקורא על "הפשט של כל משל — אינו כלום", הופך את "הפתילה באיסר" — שכך שוויה קודם הדלקתה — להיות "מנורה" בסוף הפיסקה. נמצא, שגם ראייה זו, כמו רוב הראיות הנוספות שהציע המחבר לשינוי יחסו של רמב"ם לאגדות חז"ל, אין בה כדי הוכחה.

ואשר ל"משל המשוכלל" עצמו,<sup>74</sup> נראה שרמב"ם דורש כאן מן הפסוק "תפוחי זהב במשכיות כסף"<sup>75</sup>: "מעין משכיות... מעשה

72 ורמב"ם הוא שאיחה את שניהם: "דימו את... (משל א) למי ש... (משל ב)".

73 "רובד המשמעות החיצוני" בלשונו של המחבר עמ' 115 ואילך.

74 שורץ עמ' 17 ואילך.

סבכה... שהמבט חודר בעדם... משל לדיבור האמור על שתי פנים... כך הם משלי הנביאים" — את מה שהציע כבר לעיל<sup>76</sup> במשפט ישיר: "כוונתי שהאמיתות תופענה מבעד לראשי הפרקים ושוב תיסתרנה" (וראה שם טעמו). סופו של משפט זה תואם גם את משל המרגלית: "שאינו... יודע על אודותיה, עד שידליק את המנורה... שהדלקתה כמוה כהבנת משמעות המשל"<sup>77</sup> וממילא תחזור ההבנה האינטואיטיבית ותיסתר משתכבה הפתילה, כמשל הברק.<sup>78</sup> שנית, איני סבור ש"לכל מי שמעיין בספרות התלמודית מחוורים" הדברים הנחרצים שמנה המחבר<sup>79</sup> בהשוואת האגדה להלכה. לאור דעת חכמים על מעמדה הנחות של האגדה ביחס לשאר תחומי תורה שעל פה<sup>80</sup> אין משמעות לביטוי הציורי והסתום של המחבר "ההלכה והאגדה הן שני צדדים של אותה מטבע". אמנם ההלכה והאגדה הם שנים מתחומי התורה שעל פה<sup>81</sup> ושניהם מכוונים לעבודת ה' אבל בתקופת התנאים לא נכללה האגדה בכלל התורה שניתנה מסיני אלא נחשבה כתחום האנושי והאוטונומי ביצירתם של חכמים,<sup>82</sup> בעוד שההלכה נחשבה בעיני חכמים תמיד תורה מסיני שמקורה אלוהי.<sup>83</sup> מפוקפקת גם המליצה "הן שייכות לאותו עולם רעיוני" שהרי האגדה וההלכה שונות זו מזו הן בנושאי הדיון והן בסוגות הספרותיות. אמנם

75 שם עמ' 16-17.

76 שם עמ' 12.

77 שם עמ' 16.

78 שם עמ' 12-13.

79 עמ' 86.

80 ראה תושע"פ הערה 34 עמ' 462.

81 תושע"פ עמ' 455-456, 462. הם משולבים בחיבורים התלמודיים זה בצד זה (כגון במשנת פאה א, א) או זה בתוך זה (כגון במשנת סנהדרין סוף פ"ד) וגם בספרות הבתר תלמודית ולא רק בזו הדומה לשאילתות אלא גם למשל בהלכות ר' יצחק אלפאסי לפרק חלק ועוד. ראה מ. אלון, המשפט העברי, ירושלים תשלח, עמ' 968 והערה 34 ועמ' 1074.

82 תושע"פ עמ' 462 וראה ש"ל ראפפורט, כרם חמד ג, פראג 1838, עמ' 49, 51-52.

83 תושע"פ עמ' 460-461.

הוראות אנו מוצאים גם באגדה<sup>84</sup> וגם בתחום ההלכה יש הבדלים בדרגות החיוב של ההוראות, בין חובה למצוה ולמנהג לסוגיו השונים ואף מוצאים אנו לפעמים הוראות שנראות כהלכה מחייבת ואינן אלא המלצות של אגדה ובנקל יטעה בהם מי שאינו בקי,<sup>85</sup> וכן להיפך.<sup>86</sup> וכבר כתב ש' ליברמן:<sup>87</sup> "ויש שקשה להחליט על מאמר ידוע אם הוא שייך לסוג ההלכות או האגדות". הפתרון המקומי שנקט בו ליברמן שם — "אנו מקבלים כאן את שיטת... רמב"ם בספרו יד החזקה ובפירושו למשניות כאמת מידה להלכה" — אינו עולה לכדי כלל. ולא רק מחמת מה שהקדים ליברמן עצמו שם: "והלכות דעות להר"מ

84 ראה למשל בבלי פסחים קיב, א ואילך; מגילה ו, ב ועוד ועוד.  
85 דוגמה ידועה לכך בדברי התוכחה החריפים של הגאון (תשובות גאונים הרכבי, סימן שף, עמ' 197, אוצר הגאונים לפסחים עמ' 67) כנגד "תלמידים" שחשבו כמה מאמרים בגנות עמי הארץ (פסחים מט, ב) להלכות, בעוד שאינם אלא "דברי מוסר ודרך ארץ".

86 אין הכוונה למעין דברי הגאון, אסף, תשובות הגאונים, ירושלים תרפ"ט, עמ' 74 "דאמר ר' זורא בבבלי טפשי כו' (ביצה טז, א נדרים מט, ב) וזו הלכה היא" (ראה כיוצא בזה שם 7, 9, 64, 65, 70 ועוד) אלא יותר מעין מה שכתב ליברמן, הלכות ירושלמי עמ' כה הערה ח "ואגדה זו הלכה היא" וכו'. ראה למשל כיצד הפכו דברי האגדה של ר' יהושע בן לוי (פסחים פה, ב; סוטה לח, ב) "אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת (= יכולה להפסיק) בין ישראל לאביהם שבשמים" — שלכאורה כמוהם כדבריו החלוקים של ר' אלעזר (ברכות לב, ב) "מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים" — לעמדה הלכתית, חלוקה על עמדתו של רב, בעיני סתם בבלי פסחים הנ"ל, שראה אפילו בפתח פתוח — וכל שכן נעול — חציצה לענין תפילה. וראה שם תוספות ד"ה 'וכן', שמצביע על הלכה נוספת הנלמדת ממאמר זה בסוטה לח, ב הנ"ל. וראה מחזור ויטרי לר' שמחה מויטרי, נירנברג תרפ"ג, סימן קל עמ' 103, תוספות לסוטה הנ"ל ד"ה מחיצה, ספר ראבי"ה ח"א ברכות סימן רלד עמ' 123-124 וכן אוצר הגאונים לפסחים התשובות עמ' 86 ואור זרוע ח"א הלכות קריאת שמע סימן ה ד"ה אמר רב, טור ושלחן ערוך אורח חיים סימן נה (סימן קטן יט-כ), שם סימן קכח (סימן קטן כד) ובית יוסף שם ושם ועוד. והשווה ספר המנהיג לר' אברהם בן נתן הירחי, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשנ"ד, ח"א עמ' פא-פב ושבלי הלקט לר' צדקיה בן אברהם, מהדורת ש' באבער, דפוס צילום ירושלים תשכ"ב, ענין תפילה ט, עמ' 10 ועוד.  
87 הלכות הירושלמי, מבוא עמ' ה.

יוכחו<sup>88</sup> שכמה פסקאות של האגדה (=בספרות חז"ל) אינן אלא הלכה" (=בעיני רמב"ם), שכן כפי שציין אבי מורי ז"ל,<sup>89</sup> רמב"ם — שמבחינן כידוע בין שתי הדברות הראשונות לשאר תרי"א המצוות<sup>90</sup> — מבחינן במקביל בין ספר המדע לשאר יג ספרי "היד".<sup>91</sup> אף לא רק משום שגם בשאר יג ספרי היד "נוהג רבינו לתבל את דברי ההלכה במאמרי אגדה"<sup>92</sup> אלא גם משום הספק שמא כלל רמב"ם בשתיקה, גם ביג ספרים אלה, הוראות שמקורן אגדה<sup>93</sup> או שלדעתו עצמו אינן מצוה, כשם שכלל שם בשתיקה הוראות שאינן חובה, לא רק לדעת אחרים,<sup>94</sup> אלא גם לדעת עצמו. שהרי רמב"ם לא נמנע, למשל, מלכלול בהלכות תפילה<sup>95</sup> אמירת קריאת שמע על המיטה,<sup>96</sup> בלא לציין<sup>97</sup> שלדעתו<sup>98</sup> קריאת שמע זו "רשות"<sup>99</sup> היא.<sup>100</sup> שמא נמצא אולי

88 ראה הערה להלכות דיעות ראש פ"ד ב'משנה תורה' על פי דפוס קושטא וכו', ספר המדע, י' כהן ומ"ח קצנלנבוגן, הוצאת מוסד הרב קוק תשכד, עמ' קנ.  
89 בסדרת שיעורים והרצאות על השפעת הפילוסופיה על כתביו ההלכתיים של רמב"ם, ראה להלן הערות 102, 138.

90 מורה נבוכים ח"ב פל"ג.

91 ראה גם מאמר תחיית המתים, מהדורת קאפח, עמ' עב-עג ושם נסמן.

92 ליברמן, ראה הערה 87 ושם נסמן.

93 דוגמת ההיתר שבהלכות סנהדרין פ"ד ה"ז, שציין לו — ולמקורו האגדי — ליברמן שם.

94 כדעת הגאון באוצר הגאונים לברכות התשובות סי קעו עמ' 67 ואילך על תפילת שחרית עם הנץ (השווה רמב"ם הלכות תפילה פ"ג ה"א) או איסור נעילת הסנדל ורחיצה בחמין לאבל (השווה הלכות אבל פ"ה ה"ג-ו).

95 פ"ז ה"ב, כבהלכות גדולות, ח"א עמ' 3 (וראה שינויי נוסח לשורה 16) וסדור רב עמרם גאון מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' נד וסידור רב סעדיה גאון מהדורה שניה, ירושלים תשכ"ג, עמ' פז ואוצר הגאונים לברכות, הפירושים עמ' 97 סימן רעה והלכות ר' יצחק אלפאסי לברכות ד, ב-ה, א ועוד.

96 על פי ברכות ס, ב ומשום שקיימו אותה תלמידי חכמים כר' שמואל בר נחמני וכנראה גם ר' זעירא, ירושלמי ברכות פ"א ה"א ב, סע"ד. ראה להלן הערה 100.

97 שלא כמנהגו בתפילת ערבית, שחזר וציין בהלכות תפילה שרשות היא (פ"א ה"ו, פ"ג ה"ו-ז, פ"ו ה"ז, פ"ט ה"ט) או בחגיגת יד בניסן (הלכות קרבן פסח פ"י ה"ג, הלכות חגיגה פ"ב ה"י), וכן בנטילת ידים בין תבשיל לתבשיל (הלכות ברכות פ"ו ה"ג), בכוס חמישי בליל הפסח (הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י) ועוד.

98 כדעת ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני, אוצר הגאונים לברכות התשובות עמ' 11 סימן יט.

שנהג כך, בשתיקה, גם ב"מידת חסידות"<sup>101</sup> או "דרכי חכמה"<sup>102</sup>. מכל מקום, התהייה האם הוראה זו או אחרת הלכה היא או אגדה, מדגישה

99 למשמעות המונחים חובה מצוה ורשות ראה למשל רמב"ם הלכות שבת ריש פרק ה' (ראה גם הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"א, הלכות שופר סוכה ולולב פ"ו ה"ז, הלכות ברכות פ"ו ה"ג) ולגוונים השונים של משמעות המונחים ראה למשל אוצר הגאונים לברכות, הנ"ל בהערה 94, עמ' 67 ואילך ושם, מילואים לפירושים עמ' 115 סימן רצב ורמב"ם הלכות ברכות פ"א ה"ב-ג. וראה ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנא, עמ' 200 ואילך, 213, ירושלמי כפשוטו עמ' 425, 471 – 472. ראה גם ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב תשי"ז-תשי"ח, ח"ב עמ' 111 ואילך.

100 על פי ברכות ד סע"ב ואילך. ראה אוצר הגאונים לברכות, התשובות סימן יח עמ' 11, שהלכה כרב נחמן בר יצחק והמקורות שציין ליברמן הלכות הירושלמי עמ' כ הערה 13 = תשובות רמב"ם מהד' בלאו סוף סימן קפב עמ' 334. למרות שמראי המקום היו לפניו, נעלמו הדברים מעיני י. לוינגר ולפיכך נזקק לסוגיה זו (שאינה מתאימה לקריטריון שהציב, ראה להלן הערה 143) בספרו 'דרכי החשיבה ההלכתית של רמב"ם', ירושלים תשכה, עמ' 151-152. בין היתר הוא חולק שם בהערה 185 על הסברו של ליברמן מה ראה רמב"ם לסמוך כאן על הירושלמי, בלא שעמד כנראה על משמעו ההלכתי של הביטוי 'מעשה רב', שהשתמש בו ליברמן, ראה הערה 96.

101 ראה עניינה באוצר הגאונים לברכות, התשובות עמ' 68 וסוף עמ' 69.  
102 שאפילו "רשות" אינן. בשתיקה – ראה למשל הלכות סנהדרין פ"ב ה"א: "אין מעמידין בסנהדרין, בין בגדולה בין בקטנה, אלא אנשים חכמים ונבונים, מופלגים בחכמת התורה, בעלי דעה מרובה, יודעים קצת משאר חכמות כגון רפואות וחשבון ותקופות ומזלות ואצטגנינות ודרכי המעוננים, הקוסמים והמכשפים והבלי עבודה זרה וכיוצא באלו, כדי שיהיו יודעים לדון אותם". וראה מה שהקשו שם הרמ"ך (ר' משה כהן, הובא בכסף משנה שם) ור' דוד בן זימרא ומה שציין לחם משנה למקום. ובהלכות שחיטה פ"ח הכ"ג הוסיף רמב"ם על רשימת הטריפות "לחי העליון שניטל, טריפה". ותמהו עליו חכמי לונל (תשובות רמב"ם, מהדורת בלאו סימן שטו ועיין במצוין שם הערה 17). בתשובתו מנמק רמב"ם את הוספתו בהסבר רפואי וראה על כך תמיהות הטור ור' שלמה ן' אדרת שהביא בכסף משנה למקום. (בחרתי דוגמאות אלה מתוך כשלושים שהביא אבי מורי ז"ל בהרצאותיו, לעיל הערה 89, כיון שאינן מספר המדע או האהבה אף לא מביעור האמונות התפלות מחד ונראה שהן מבטאות בהלכה את הכרתו המדעית והתרבותית של רמב"ם, מאידך). ובמפורש – ראה למשל סוף הלכות עבדים פ"ט ה"ח: "מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך. ואע"פ שהדין כך, מדת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו ויאכילהו וישקיהו מכל מאכל ומשקה" וכו'. עיין שם ובדברי הכסף משנה שכתב על כך: "הם דברי רבינו, ראויים

את ההבדל בין ההוראות בשני התחומים: הוראות ההלכה, אפילו כשהן "רשות" – הן "מצוות", הנובעות מן המצווה הטוב, כוחו וכח כוחו. הוראות האגדה, גם כשהן נראות ראויות, כדאיות וכדומה<sup>103</sup> – הן פרי הכרתו, מחשבותיו הרגשותיו או תחושותיו, של האדם, הממציאם או מאמצם בדרך חיפושיו אחר הטוב.

ההבדל ניכר גם בין מדרשי ההלכה והאגדה. בשני התחומים אנו מוצאים גם דרשות פומביות וגם מדרשי פסוקים אבל שונים הם בתכניהם, ב"מידות" או דרכי המדרש,<sup>104</sup> ברשות שנוטל דרשן האגדה לעצמו לנגח בדרשותיו את מי שעלב בו ולנקום בו<sup>105</sup> והתורגמן, לבטא את מחאתו האישית.<sup>106</sup> גם נסיבות הדרשה שונות, הן של הדורש באגדה, שיכול שהיא "מוטה"<sup>107</sup> או "מיסב"<sup>108</sup> ולא דווקא יושב, והן בזמניהן ומקומן של הדרשות הפומביות,<sup>109</sup> סדריהן<sup>110</sup>

---

לו". "מדת חסידות ודרכי חכמה", שהעמיד כאן רמב"ם מול "הדין", הן כידוע אלו שהגדיר בהלכות דיעות פ"א ה"ד-ה. ואף על פי ששם הבדיל ביניהן, כאן נתאחדו בהוראה משותפת, אגדית.

103 כלעיל הערה 84 למשל. למעט הלצות מליצות ודברי ליצנות ודומיהם, ראה למשל הערה 85.

104 הבדל זה בולט כבר בכתבי כת מדבר יהודה, כפי שהראיתי בתושע"פ עמ' 454 הערה 16. על דרכי המדרש ראה שם הערות 15-19.

105 בר קפרא, ויקרא רבה פכ"ח, ב עמ' תרנד, ירושלמי מועד קטן פ"ג ה"א פא, ג ובבלי נדרים נ, ב-נא, א.

106 יהודה בר נחמני, בבלי סנהדרין ז, ב.

107 ספרי דברים פל"ד עמ' 62 וראה מקבילות.

108 תוספתא ברכות פ"ד הט"ז, מהדורת ליברמן עמ' 22.

109 ראה תושע"פ, עמ' 457, 459.

110 בדרשות האגדה יכול שתקדים דרשת "חימום" של התלמיד (ר' לוי), בשכר (כלהלן הערה 209), לדרשת רבו (ר' יוחנן). וכשמתברר שהרב והתלמיד נחלקו בדרשותיהם, משבח הרב את תלמידו על הדרך היצירתית שבה יישב את המחלוקת בדרשתו החוזרת, ההרמוניסטית. ראה בראשית רבה פצ"ח, יא (לבראשית מט, 13), עמ' 1291 והשווה ירושלמי סוכה פ"ה ה"א נה, א. העדות הראשונה, המלאה יותר, על תקרית זו לא נלקחה, משום מה, בחשבון בעת חריצת דינו של ר' יוחנן לגנאי על-ידי א. שנאן, 'יונה מהיכן בא', בתוך 'הישן יתחדש' וכו', אסופה לזכרו של מאיר איילי, תל אביב תשסה, עמ' 182 ואילך, לפיכך יצא שם הדין מעוקל.

ותגובות קהל השומעים.<sup>111</sup>

אפילו ר' יהושע בן לוי – בדור המעבר מתקופת התנאים לאמוראים – שנודע לדורות כ"בקי באגדה"<sup>112</sup> וכלל גם את האגדה במה ש"כבר נאמר למשה מסיני",<sup>113</sup> כלל אותה שם יחד עם "מה שתלמיד ותיק עתיד להורות", כלומר יחד עם החידושים הפרדוקסליים,<sup>114</sup> ועמדו זו לַאֲ נתקבלה על דעת ר' יוחנן וריש לקיש.<sup>115</sup> בדור השלישי לאמוראי ארץ ישראל השווה ר' אבהו את דברי האגדה, תוכן דרשתו שלו עצמו, לסדקית — לעומת האבנים הטובות של ההלכה, שעלו בדרשתו המקבילה של ר' חייא בר אבא.<sup>116</sup> והערכה דומה עדיין מפורשת גם במשלו של אחד מאחרוני אמוראי ארץ ישראל, ר' שמואל בר' יוסי בר' בון, המכנה את בעל התלמוד "איש עשיר" שבידו עשתות זהב לעומת בעל האגדה שהוא "דל מבין", אלא שהפרוטרוט שבידו של האחרון מאפשר דווקא לו להוציא ולחיות — ולא לבעל התלמוד, שלתורתו, היקרה מאד, אין קונים.<sup>117</sup> ואכן סוד קסמן של הדרשות המושך אליהן את השומעים, ומפרנס את הדרשנים, אינו האמת שבהן — אף שאפשר שיש בהן כוז — אלא דווקא יופיין, תנאי הכרחי, שנדרש מהן על-ידי ר' אלעזר בר' שמעון, ר' יוסי בר חנינא, רבנן, ר' יוחנן וריש לקיש: שיהיו ערבין

111 "ואווש עליה ציבורה" כתב יד ו או "שלא קביל ציבורא" על דרשה באגדה (בראשית רבה פכ"ח, ג עמ' 261). במהלך דרשת הלכה מצאנו, לכל היותר, שנשמט הציבור בשקט והלך לו לשמוע דרשה באגדה (בבלי סוטה מ, ב).

112 בבלי בבא קמא נה, א.

113 תושע"פ עמ' 462-463.

114 שם עמ' 465 וראה שם הערה 48. מאמרו של אבי מורי ז"ל 'מסורת הלכה וחידושי הלכות', הנוכח שם, הופיע בינתיים בתרביץ שנה סג (תשנ"ד) עמ' 321 ואילך. ראה במיוחד עמ' 348-351 וראה גם שם עמ' 323 (ומאמרו 'על דרך הרוב', עמ' 183 ואילך), 328, 333, 337. ראה גם בבלי תמורה יד, ב.

115 תושע"פ שם וראה סיכום העמדות שם עמ' 467.

116 שם עמ' 456 תחילת הערה 34 (וראה גם עמ' 459).

117 שם עמ' 458.



לשומעיהם.<sup>118</sup> וכך, כספרות יפה, ממשיכים להעריכה גם רב שרירא גאון ורב האי גאון<sup>119</sup> וגם רמב"ם — לפחות משהגיע לגיל העיצה. על ספרות יפה וספרות משפטית לא יאמר כמדומני המחבר "בשום פנים אי אפשר להפריד ביניהם" (שם). גם אגדה והלכה — עוד בהיות שניהם תורה שעל פה — הם אכן תחומים נפרדים, שחלים בהם חוקים שונים.<sup>120</sup>

118 שיר השירים רבה פ"ד, כד הוצאת דונסקי עמ' קיט, שמות רבה פמ"א, ו. תושע"פ עמ' 460 סוף הערה 34, ריט"ל צונץ, הדרשות בישראל, נערך והושלם על-ידי ח' אלבק, ירושלים תשי"ד, עמ' 172.

119 בתשובתם ל"שאלות בני ואדי אלקארי", גאוניקה II עמ' 61-62 = תשובות גאונים הרכבי סימן רמח עמ' 125 (אוצר הגאונים לקידושין עמ' 130-131, תושע"פ עמ' 460): "הסבור סברת כי אסרנו לדרוש מקראות? חס ושלום! לא כן הדבר אלא כן אנו אומרים כי המדרשות יפין הן ונאים, מן האגדות ומן הקטנות (=מן הרבות ומן הזוטות) ומכל מקום. ואף יש לנו לומר דבר אחר (ממה שמצוי באותן מדרשות) ודבר אחר (נוסף), כל זמן שהדברים עומסין לדרוש עליהן... כי יש לומר כך ויש לומר כך ונאמר לשון (מקרא) זה להדרש בו כל המדרשות הללו. לפיכך, לדברינו, אגדות וקטנות וכל מדרשות ששאלת עליהן — הן נכונים הן, ויש להביט בהן, וכל דבר נאה דורשין אנו אותו, ואם יראה לנו עוד דבר אחר — דרוש נדרשהו... ודאי, האוחז דרך אחת ואומר: זו העתקת המקרא הוזה, מבדה ומבדה הוא" וכו' עיין שם. וראה עוד פירוש ספר יצירה לר' יהודה בן ברזילי הברצלוני, ברלין תרמה, עמ' 41, שהביא בשם "יש מי שרוצה לפרש": "ואין לנו להרבות ולפרש בהגדות הללו, דהכי אמור רבוותא: הגדות הללו שיש בתלמוד ובזולתו אין מקשין בהן, דהכי טעמייהו 'דרוש וקבל שכר' (ראה להלן הערה 209)... ולמשוך ולשובב דעת עמי הארץ וליתן להם דוגמאות לדברי דרך ארץ ולדברי יראת חטא, ולא כמשמעו".

120 כגון חוק הסתירה הנמנעת כלומר הצורך בהכרעה בין האפשרויות השונות — שלא רק שאינו קיים באגדה אלא, לפי דברי רב שרירא גאון ורב האי גאון (לעיל הערה 119 ועוד), אסור לו שיתקיים בה. מעין דברי אפלטון: "משורר יושב על חצובת המוסה... דומה למעיין... יאמר בהכרח דברים והיפוכם... ואילו המחוקק אסור לו... אלא באותו העניין האחד יחווה לעולם דיעה אחת" (אבי מורי ד"ל, 'שני דברים', ספר יצחק אריה זליגמן, ירושלים תשמג, עמ' 479-480). ואכן אנו מוצאים ש"רבי היה דורש ב'בלע ה' עשרין וארבע אפין" ("עובדין" בירושלמי תענית פ"ד ה"ו סח, ד) ור' יוחנן הוה דריש אשיתין אפין", איכה רבה פ"ב, ב, מהדורת ש' באבער, צילום דפוס וילנא תרנט, תל אביב חש"ד, עמ' 100. וכיוצא בהם עוד הרבה.

הוא הדין בדברי המחבר על "אותו קורפוס ספרותי" — נכון הוא שתלמוד (=מדרש), הלכות ואגדות נכללים ב"משנה" = תורה שעל פה,<sup>121</sup> וחיבורי אגדה ארץ ישראלית היו קיימים, כחיבורים נפרדים, כבר בסוף תקופת התנאים וראשית האמוראים, בצד חיבורי ההלכה כמשנה, קובצי ברייתות ומדרשי הלכה. אך בעוד שהאחרונים, לרבות התלמוד, המשיכו כנראה להתקיים כתורה שעל פה דורות רבים,<sup>122</sup> נכתבו ספרי אגדה<sup>123</sup> כמה מאות שנים קודם שהועלו חיבורי יתר

121 תושע"פ עמ' 455-456.

122 באשר לתלמוד, ל"ידיעות החיצוניות", (והראיות "הפנימיות" של אפשטין – זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 214 – בכללן) צירף אבי מורי ז"ל "הוכחות פנימיות" שעלו ממחקריו בנוסח התלמוד (ראה מאמריו שציינתי בתושע"פ עמ' 479 הערה 9 והוסף עליהם עוד "פתיחה מצומצמת" שנתפרסמה בספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנב, עמ' 571 ואילך) שם חשף שינויי נוסחאות מפליגים, המורים על אופיו ה"נוזל" של הטקסט התלמודי הערוך, שאי אפשר היה שיתקיים כך אילו נכתב סמוך תיכף לעריכתו (אין ממצאים אלה "אקסיומות" כזוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 302 הערה 9 וראה שם עמ' 349-350 הערה 85 ונסמן שם). על המשך שינונו של התלמוד בעל פה גם בכל תקופת הגאונים מעידים – כמאות עדים – שימושם החוזר והעקבי של הגאונים במונח "גרס" (=שינון על פה) לעומת "נסח" (=כתב, ראה תושע"פ הנ"ל ושם נסמן). משהוכח די הצורך ש"ים-התלמוד" נלמד על פה, עלו ראיות דומות גם מבדיקת נוסחאות המשנה (ד. רוזנטל, משנה עבודה זרה מהדורה בקורתית ומבוא, ירושלים תשמ"א, עמ' 9 ואילך ועמ' 71 ואילך. א. רוזנטל, למסורת גרסת המשנה, ספר הזכרון לשאול ליברמן, תשנ"ג, עמ' 31 ואילך ועמ' 42 ואילך) ולאחרונה פרסם י. זוסמן מאמר מקיף ומסכם, המתייחס לבדיקת כל חיבורי התושע"פ ('תורה שבעל-פה פשוטה כמשמעה', מחקרי תלמוד ג עמ' 209 ואילך, להלן: זוסמן, תורה שבעל פה). באשר למדרשי ההלכה ראה תושע"פ עמ' 466 הערה 61, וזוסמן, שם עמ' 217 הערה 27 # א ושם נסמן. וראה גם שם עמ' 373 ואילך ועוד. מסקנתו הכללית של זוסמן (ראה עמ' 225 ושם נסמן), עליה חזר במאמרו פעמים אחדות היא: "שכל התורה שבעל פה בכל תקופת חז"ל רק על פה נלמדה. בעולמם של חז"ל לא היו ספרים אלא כ"ד כתבי הקדש בלבד" (שם עמ' 318 וראה גם שם עמ' 350 הערה 85) ועל כל פנים "בשום מקום אין זכר לספר כלשהו בהלכה" (זוסמן שם עמ' 293, 295 והערה 48, 334 – 335, ועוד).

123 לאחרונה זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 293 והספרות שציינ בהערה 41, 46. א. ראה גם עמ' 375 #.

המקצועות על הכתב.<sup>124</sup> "ספר אגדה" כתוב מצוי כבר בידי ר' חייא בסוף תקופת התנאים<sup>125</sup> ופחות או יותר באותו זמן הסתכל בו, או

124 השווה זוסמן, תורה שבעל פה, שם. ספרי תלמוד בבלי החלו לכתוב לכל המאוחר במהלך המאה השמינית, ראה הראיות שהביא אחי דוד יצ"ו במבוא למהדורת הצילום של כתב יד פירנצי, ירושלים תשל"ב הערה 3 ומבואו למסכת עבודה זרה, הנ"ל בהערה 122, עמ' 96 ואילך. בשל התנאים הקשים ששררו מסוף תקופת האמוראים ואילך מסתבר "ניחוש" של זוסמן (תורה שבעל פה, עמ' 326 ואילך הערות 25-26) שבארץ ישראל הקדימו את הבבלים בכתיבה. לרשימת עירי התאריכים שהביא דוד יצ"ו בעמ' 98-99 (משנה, שנת 702; בבלי, שנת 778) אפשר לצרף את התאריכים הנקובים בכתבי היד של "סדר עולם", מהדורת ח' מיליקובסקי (1988) עמ' 440-441. לפי עדותם נכתב סדר עולם לכל המאוחר בשנת 725 (לפי מנין השטרות הנזכר בקטע ג' ואולי כבר בשנת 716 לפי המנין לחורבן שבאותו הקטע). והשווה ש. אברמסון, מבוא למהדורת הצילום של מסכת עבודה זרה כתב יד ניו יורק, ניו יורק תשי"ז, עמ' XIII-XIV. השווה גם ויקרא רבה סוף פ"ג, עמ' עד = סדר אליהו רבה, מהדורת מאיר איש שלום, דפוס צילום, ירושלים תשך, עמ' 37 וראה עוד שם עמ' 7 ועמ' 163 ובמבואו עמ' 92-93 ועמ' 100.

125 לאחרונה זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 293-295 ושם נסמן. ש. נאה, 'אומנות הזכרון', מחקרי תלמוד ג' עמ' 556, הציע לפרש את הביטוי "ספר תהלים אגדה" = האגדה של ספר תהלים ולא 'ספר של אגדת תהלים' (או: 'ספר של תהילים אגדה', שם הערה 62) ולפיכך "אין הביטוי יכול ללמד שהיו ספרי אגדה כתובים קודם לזמנו של ר' יוחנן" (שם). אף הוא סבור שמה שקרא ר' חייא הוא "את כל אגדת תהלים" (שם, הערה 66) אלא שלא "ספר כתוב" של אגדה זו קרא ר' חייא. לדעתו "ערך [ר' חייא] בתוך זכרוננו מראה כתוב של טקסט רצוף שלמד מרבו על פה ובשבתו במרחץ היה קורא את הטקסט מלוח הלב" (שם, עמ' 556). "במרחץ" היינו כמו בתוספתא ברכות פ"ב ה"ב (מהדר' ליברמן עמ' 10, תוספתא כפשוטה עמ' 26, בבלי שבת י, א, ירושלמי ברכות פ"ד ה"ב ד, ג): "הנכנס לבית המרחץ, מקום שבני אדם עומדים (ליברמן פירש: דרכם לעמוד) שם לבושים (והם כ'בתי בראי' של הבבלי, קידושין לג, א. ראה פירוש רש"י ולא כאן המקום להאריך במחלוקות בין החכמים והסוגיות) יש שם מקרא ותפילה". רק שם היה מקום לר' חייא, בר קפרא או ר' שמואל בר' יוסי לעסוק בדברי תורה מחד ורק שם יכול היה ר' ישמעאל ברבי יוסי (בירושלמי ובראשית רבה שצייין נאה שם עמ' 555 הערה 59) או ר' שמעון ברבי (בבלי שם), להתרעם שלא זכה לכבוד הראוי לו (בבלי קידושין לב, א) מאידך. אבל אם, כדבריו, לא ראה ר' חייא מימיו "מראה כתוב של טקסט רצוף" של אגדת תהלים ורק קודם שסקר ("אשגרת עינו/עיניי" ראה מ' עסיס, אוצר לשונות ירושלמים, עמ' 169-170 ושם נסמן) את אגדת תהלים טרה, תחילה, לערוך בזכרוננו מראה כתוב כזה של הטקסט, אף שמעולם לא ראהו כתוב – טרה

זו מסובכת ומיותרת ואינה "מסתברת יותר" (נאה שם, עמ' 556). כינויו של החיבור שבו שיגר ר' חייא את עינו הוא "תילים/תלים אגדה" (היינו: תהילים של אגדה) לא רק בירושלמי (על שני מקבילותיו) אלא גם בבראשית רבה, בשני כתבי היד המוסמכים יותר שלו (וטיקן 30 + 60, ראה שם עמ' 555, הערה 59). אם בביטוי ארמי מדובר, כמות שעשוי ללמד הקונטקסט הארמי שבו הוא משולב (וראה "הויתא" בכתב יד ו 30), אפשר היה להניח שנחלף בו סדר המלים, חילוף שכמותו מצוי בארמית ("עשיראה ביר" בפי ר' יוחנן, בבלי ברכות ה, ב; "משיחא מלכא" בפסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים עמ' 191, שינויי נוסחאות לשו' 7; "שמע פרשתא" בירושלמי שבת פ"א ה"א ג, ד ועוד. וכך כנראה גם "כנישתא עילייתא" בירושלמי ברכות סוף פ"ב ה, ד שכבר ר' אלעזר אזכרי פירש בו: "הלשון מהופך: עליית כנישתא, כלומר שהיו אוכלים באחד מהעליות הסמוכים לבית הכנסת" וכו' ונמצא חבר לגינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי ח"א עמ' 412 – 413. וכך אפילו עוד בארמית של הגאונים: "ס[ן]פרים מסכתא", תשובות גאונים הרכבי סימן ג עמ' 3). ההסבר אפשרי בבראשית רבה ומתאים לשינויי נוסח שם. אבל בירושלמי, למרות הקונטקסט הארמי המובהק שם, הפיסקה "בכל ספר תהלים אגדה" אינה ארמית אלא עברית. ואף שגם בלשון חכמים קיימים פה ושם מופעים נדירים של חילופי סדר (כמו "טבילת סרך" בירושלמי יומא פ"ג ה"ג מ, ב לעומת "סרך טבילה" שבבבלי יומא ל, א. או, בחילופי נוסח, "יווני ספר" בכתב יד אירפורט לעומת "ספר יווני" בכתב יד ווינה ודפוס ראשון של תוספתא עבודה זרה פ"א ה"כ ועוד, ואפשר שהיו יותר ותוקנו כדרך שתוקנו בביטוי המצוי יותר: "באחת יד", תוספתא שבת פי"ד ה"ו מהדורת ליברמן עמ' 67 וראה שם תוספתא כפשוטה עמ' 237 ושם נסמן למשנת שביעית פ"א מ"ט [באחת יד' ברוב הנוסחאות שבמשנה זרעים עם שינויי נוסחאות, מהדורת יד הרב הרצוג, כרך שני, ירושלים תשלה, עמ' כח. בכתבי יד א' ק': 'באחת' והושלם בכתב יד ק' יד'. וראה י"ג אפשטיין, פירוש הגאונים לטהרות, ירושלים ותל אביב תשמב, עמ' 12 הערה 12] וראה עוד משנת מכות פ"ג מ"ג בכתבי היד של המשנה ובכתב היד התימני של הבבלי: "באחת ידו" ומלאכת שלמה שם. ומשנת פרה פ"ז מ"ג ותוספות יום-טוב ומלאכת שלמה שם. וכן הוא בתוספתא פרה פ"ו ה"ד) כאלה [חילופי סדר של מתאר ומתואר, סומך ונסמך וכיוצא באלה. על חילופים כאלה בלשון המקרא (מסוגי ה"הפוך" של ר' יונה ג'נאח בספר הרקמה) המגילות והפיוט ראה למשל ח' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 142, 158 והערה 26, 330, 469. הנ"ל, מגילות מדבר יהודה-עניני לשון, ירושלים תשכז, עמ' 85], דומה שאין צורך לראות כאן חילוף סדר בלשון חכמים, גם לא מסוג "מקיר של מזבח צפוני" (= מקיר צפוני של מזבח, בבלי יומא לו, א). שכן משנקבע כינויו של החיבור 'תילים אגדה' (= תהילים של אגדה, כלעיל, להבדילו מסתם "תילים" = \*תילים מקרא\*), אין הביטוי "ספר תילים אגדה" שונה במבנהו התחבירי מן 'כד שמן שומשמיך' וכיוצא בו, וכמוהו פירושו 'ספר שתוכנו תהילים של אגדה'. כיון שאין ללמוד מן הסתום

בשכמותו, גם ר' יהושע בן לוי:<sup>126</sup> "אמר ר' יהושע בן לוי אנא מן יומי לא איסתכלית בספרא דאגדתא, אלא חד זמן איסתכלית, אשכחית כתוב בה" וכו'.<sup>127</sup> התנגדותו של ר' יהושע בן לוי לכתיבת אגדה – שמפורשת שם לעיל<sup>128</sup> – עולה בקנה אחד עם עמדתו שאגדה גם היא תורה מסיני<sup>129</sup> ולפיכך אפשר שמי שלא התנגד לכתיבתה – כר' חייא – נקט עמדה זו משום שלא חשבה לתורה מסיני. המסקנות העולות מן ההתאמה בין דברי ר' יהושע בן לוי מחד ומן המשתמע מהתאמה מסופקת זו לעמדת ר' חייא מאידך – לכלל שמא ואפשר אולי הגיעו, לכלל ודאי ודאי שלא הגיעו. וכבר ציינת<sup>130</sup> שבאשר לברכה על תלמוד תורה נמנע גם ר' יהושע בן לוי מלאומרה על אגדה, על אף עמדתו העיונית. אפשר היה איפוא, לכל היותר, לשער שר' יהושע בן לוי סמך אולי על שיטתו העיונית כדי להמנע ממעשה

על המפורש אין ללמוד מ"אשגריית עיניה" דר' חייא על זו של ר' אחא, אלא, לכל היותר, להיפך: ילמד הסתום (אגדת תהילים) מן המפורש (תורה, שוודאי היתה כתובה לפני ר' אחא), שגם אגדת תהילים כבר היתה כתובה לפני ר' חייא כשהשגיר בה את עינו' לסריקה או סקירה, שוודאי נסתייעה בזכרונו. בדין הסתייג שם נאה מטענת האנכרוניזם: לפנינו האיזכורים הקדומים ביותר של אגדה כתובה – והשאלה, אם הם בני סוף המאה השנייה או ראשית השלישית, היא זו שעומדת בעצמה לדיון.

126 בן זמנו הצעיר של ר' חנינא (כך סבורים ר' יהודה בר' קלונימוס משפיירא, יחסי תנאים ואמוראים עמ' תכב וא' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 637 ואילו ר' מלאכי הכהן, יד מלאכי סימן תקעב, סבור שר' יהושע בן לוי קשיש מר' חנינא. עיין שם ובמקורם המשותף. ועל כל פנים אין ראייה שהיה מורו של ר' יוחנן ולפיכך: "ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי הלכה כר' יהושע בן לוי", השווה יד מלאכי, שם), ירוש' תענית פ"ג ה"ד סו, ג. בבבלי פסחים יז, א מקשים מדבריו על ברייתא וראה יפה עינים שם.

127 ירושלמי שבת פט"ז ה"ב טו, ג עיין שם. "איסתכלית בספרא דאגדתא" כאן פירושו בעיני בשר ודם כדעת זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 264 הערה 21 וכמות שמוכיח ההמשך "איסתכלית, אשכחית כתוב". ויבוא וודאי זה וילמד על ספיקו של נאה בהערה 60, ש"מסתכל הייתי באגדה דתילים" (או "מסתכל הויתי בתילים אגדה") – גם בו אין מדובר ב"התבוננות פנימית" רוחנית.

128 ירושלמי כפשוטו עמ' 194.  
129 ראה לעיל הערה 113 ותושע"פ עמ' 463-465 ואילך, 473-475 וראה שם הע' 108.

130 תושע"פ עמ' 474 וראה שם 467.

(הכתיבה, משום שאין בהמנעות זו כל חשש איסור), ודאי שלא סמך על שיטתו העיונית כדי לעשות על פיה מעשה (ברכה, שמא אינה צריכה). ומאידך ר' יוחנן – שלדעתו רק הלכות נתנו למשה מסיני, על פרטיהם ועל מה שסופרים עתידים לחדש<sup>131</sup> – פסק, ושוב למרות עמדתו העיונית, לברך ברכת התורה גם על העיסוק במדרש.<sup>132</sup> קצת קשה ליישב עם ממצאים אלה את קביעתו הגורפת של המחבר:<sup>133</sup> "האגדה מבטאת... את הבסיס העיוני – האידיאולוגי של ההלכה התלמודית".<sup>134</sup>

בהמשך דבריו שם<sup>135</sup> מתייחס המחבר ל"תפיסתו" של רמב"ם בשאלה זו, שחזרה ונדונה לא מזמן על-ידי יצחק טברסקי.<sup>136</sup> טברסקי מיעט בדוגמאות להלכות ששינה בהם רמב"ם בשל משנתו המדעית והפילוסופית.<sup>137</sup> בכך הרחיב בזמנו אבי מורי ז"ל<sup>138</sup> ואחריו י. לוינגר.<sup>139</sup> אל עשרות הדוגמאות שאסף לוינגר<sup>140</sup> להלכות שנוספו, הושמטו או נשתנו בחיבורי ההלכה של רמב"ם והן מתאימות שם לאמת המדעית או הפילוסופית בעיניו, מבקש אני לצרף כאן אחת,

131 תושע"פ עמ' 465.

132 = תלמוד. שם 468, 474.

133 שם.

134 וראה 'אקדמות' יד, תשסד, עמ' 266 ד"ה 'ולעומת' ועמ' 268 פסקה אחרונה ד"ה 'בהוראת'.

135 עמ' 86.

136 'מבוא למשנה תורה לרמב"ם', הן בפרק השישי 'הלכה ופילוסופיה', שהוא הגדול בפרקי הספר עמ' 267-383 והן במקומות אחרים, כגון עמ' 10 ואילך, 47 ואילך, 62, 118, 156 ואילך, 168 ועוד.

137 ראה למשל עמ' 179 ואילך, 347 ואילך, 354, 356 הערה 307, 357 ואילך, 361 ואילך, 367 ועוד.

138 בסדרת שיעורים והרצאות, הנ"ל הערה 89, שלימד בשנות החמישים, בין היתר ב'קול ישראל', ניסן תשטו.

139 בספרו 'דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם', ירושלים תשכה.

140 שם מעמ' 88 ואילך.

מאלפת,<sup>141</sup> שפסח עליה לוינגר במתכוון<sup>142</sup> משיקולים מתודיים:<sup>143</sup>  
 תחילת הענין בדברי הסיום האגדיים של ר' חנניה בן עקשיה:<sup>144</sup>  
 "רצה הקודש ברוך הוא לזכות את ישראל (=לצדקן בדין)<sup>145</sup> לפיכך

141 גם מבחינות שאינן נידונות כאן, ראה למשל טברסקי, מבוא עמ' 364 ואילך.  
 142 שם עמ' 92. ואילו טברסקי, מבוא עמ' 397, מצא את הסוגיה מתאימה  
 "לסיכום הדברים" שלדעתו היא "מעמידה מעין תמצית של כל פרשת הצלחתו  
 וכשלונו של ספר 'משנה תורה'".

143 שם עמ' 90-92, 186. המתודה שנקט בה לוינגר היא לחפש אחר הוכחה  
 ברורה אחת לפחות, שאי אפשר לכפור בה, להלכה שפסק בה רמב"ם בניגוד  
 למפורש במקור תלמודי שיש לו "אופי הלכתי חמור" (דוגמאות שם) אך ורק על פי  
 מה שנראה לרמב"ם אמת מדעית או פילוסופית. מתודה קרטזיאנית זו הובילה את  
 לוינגר להשמיט מדינו קודם כל אותן הלכות במשנה תורה שאין להם לדעת לוינגר  
 "אופי הלכתי חמור" (דוגמאות שם ובעמ' 24) וב"הלכות החמורות" לנסות, בסוף  
 כל פרק של דוגמאות ממוינות, לכפור בממצאיו בתירוצים כלליים של 'אפשר לומר  
 גם' וטעונים של 'יש לומר אחרת'. אבל מתודה קרטזיאנית זו מחייבת שמשמץ  
 לוינגר, בסופו של תהליך הספיקות הממושך, מקרה אחד (עמ' 152 ואילך, עיין שם  
 וראה עמ' 188 ואילך) שבו "עליו להודות" שרמב"ם פסק בכוונת מכוון, נגד  
 מקורות הלכתיים מובהקים וברורים, בהתאם להשקפתו והכרתו את האמת – יחזור  
 לוינגר אל המקורות שהטיל בהם ספיקות מאולצים ודחוקים וידון בהם כפשוטן  
 (דיוניו בדוגמאות לגופן לוקים לא פעם בחסר. ראה למשל מה שכתב אבי מורי ז"ל  
 במאמרו 'על דרך הרוב', עמ' 185 הע' 10 ועמ' 188 והשווה את הנסמן שם בעמ'  
 184 הערה 9 לדיון להלן שם עמ' 201-204 הערות 69-71. וראה לעיל כאן הערה  
 100). פרק זה חסר בספרו של לוינגר וחסירה אף המסקנה, שגם היא מתבקשת מן  
 המתודה ועולה לפחות מחלק מן המקורות שאסף לוינגר, שרמב"ם – בניגוד  
 להנחתו הראשונית של לוינגר (עמ' 90-91) – אינו מחלק בין מקורות הלכתיים  
 מובהקים לשאינם כאלה ודן את כולם, הן פחות הן יותר, על פי האמת: מפרש,  
 משנה, מוסיף ומשמיט כדי להתאימם להכרה הבטוחה, הן המדעית הן הפילוסופית  
 לתחומיה השונים, הכרה שעליה סמך רמב"ם בעינים פקוחות לרווחה, שכן האמת  
 מוסמכת (או – כפי שהתבטא אריסטו – אהובה) עליו מכל. כדברי המני"ח (משה  
 בן יעקב חגיז), בסוף 'לקט יוסף' (שליקט יוסף בן יהודה ליב פורוש וסיפח לספר  
 הכריתות לר' שמשון מקינון, שהוציא לאור באמסטרדם תסט, ראה צילום דפוס  
 ווארשא תרמה, עמ' 100): "דע כי זה דרכו של הרמב"ם ז"ל להטריח עצמו יותר  
 שיהיה הענין מסכים אל האמת, כפי סברתו, יותר מישוב המלות והדברים. וזה בא  
 לו מחמת היותו מחזיק עצמו ושכלו, למה שהיה באמת, שכל אלהי. וזה תמצא בכל  
 חיבוריו". מעין מה שנאמר על ר' שמעון בן יוחאי בבבלי מכות יז, ב.

הרבה להם תורה ומצוות<sup>146</sup> שנאמר (ישעיה מב 21): 'ה' חפץ למען צדקו, יגדיל תורה ויאדיר'. "מאמר זה מעורר קושי מסויים: ניחא, מצוות הרבה לנו הקב"ה — כדי לקזז<sup>147</sup> כנגדן ביום הדין את העבירות שבהכרח נעשה במהלך חיינו. שכן, על דעת בית שמאי ובית הלל כאחד<sup>148</sup> אם רק ירבו זכויותינו (= המצוות שנעשה) על עוונותינו (= העבירות שנעשה), יגמר דיננו לזכות ונצא צדיקים גמורים.<sup>149</sup> אבל לשם מה הרבה לנו הקודש ברוך הוא תורה? ועוד קודם לכן, מה פירוש 'הרבה להם תורה'?

לכאורה מדובר בדברי הספרא<sup>150</sup> על הפסוק "אלה החוקים והמשפטים והתורות":<sup>151</sup> "והתורות — מלמד ששתי תורות ניתנו להם לישראל אחת בכתב ואחת בעל פה. אמר ר' עקיבא: וכי שתי תורות ניתנו להם לישראל והלא תורות הרבה ניתנו להם לישראל שנאמר: זאת תורת העולה.. זאת תורת החטאת... זאת תורת המנחה... זאת תורת האשם... זאת תורת זבח השלמים... זאת התורה אדם כי ימות באהל... זאת התורה אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל" וכו'. ברם, מה הוסיפו כל אלה לחפצו של הקודש ברוך הוא לזכות את ישראל בדין (כלעיל), שאם בביצוע תורות אלה מדובר במאמר זה —

144 מכות פ"ג מט"ז. ראה י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשח, עמ' 978, ומה שציין אלבק בהוספותיו למשנה זו, אבל כבר היתה לפני הירושלמי שם וראה ליברמן הלכות ירושלמי עמ' סז.

145 לענין ראה למשל תנחומא פרשת תזריע ריש אות ט והשווה שם סוף אות ה. ולשימוש הלשון ראה למשל סנהדרין פ"ג מ"ו-ז ועוד.

146 ראה במפרשי המשנה כאן. דוגמאות ראה למשל במדבר רבה פי"ז, ז.

147 על 'פרוש קיזאי' ראה ירושלמי ברכות פ"ט ה"ח יד, ב; סוטה פ"ה ה"ה כ, ג. אך ראה דברי ר' סימון ויקרא רבה פכ"א, ה, עמ' תפ.

148 בגרסת מחלוקתם שבתוספתא סנהדרין פי"ג ה"ג והשווה במקבילות. מעין זה בדברי ר' עקיבא: 'והכל לפי רוב המעשה', אבות פ"ג מט"ו.

149 ואת עונשן של אותם עבירות שעשינו נזכה לקבל בעולם הזה בזכות היותינו צדיקים, לדעת ר' עקיבה שמחבב יסורין — סנהדרין קא, א, פסיקתא דרב כהנא, ריש פיסקא שור או כשב, מהדורת מנדלבוים עמ' 146 ומקבילות. וראה ספרי דברים פיסקא שז, עמ' 345.

150 בחוקתי סוף פרק ח.

151 ויקרא כו, 46.



כבר נאמר בו 'הרבה להם מצוות', ועוד: 'הרבה להם תורה' נאמר –  
'תורה ולא 'תורות'?

לפיכך נראה כפירושו של ר' יהודה בר' קלונימוס משפירא<sup>152</sup>  
שב[תלמוד] תורה' מדובר – ואף אותו מחשיב לנו הקודש ברוך הוא  
זכות, כמוהו כקיום מצוות, כשעל כל מעשה מצווה ועל כל לימוד  
תורה הוא מוסיף לנו זכות ביום הדין.

מכאן תמצא כנראה תשובה לסתירה תמוהה שבין דברי ר' שמעון  
בר יוחאי לדברי עצמו בשיעור מצוות תלמוד תורה.

בבבלי מנחות<sup>153</sup> מובאות דעות שונות בדבר טיבו של הפסוק "לא  
ימוש ספר התורה הזה מפּיך והגית בו יומם ולילה – למען תשמור  
לעשות ככל הכתוב בו, כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל"<sup>154</sup>.  
לכאורה כולל הפסוק שתי מצוות: מצוות לא תעשה = 'לא ימוש'  
ומצוות עשה = 'והגית'. לא כך סבור ר' יונתן. הוא אינו רואה בפסוק  
זה שביהושע, לא מצווה ולא חובה – אלא ברכה, שבירך הקודש  
ברוך הוא את יהושע, שהשתוקק לעסוק בתורה והקודש ברוך הוא  
נענה לו.

אבל ר' אמי, שם, חלק וראה בפסוק מצווה – ולמד<sup>155</sup> שאם שנה  
אדם פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית – קיים בכך את מצוות 'לא  
ימוש... והגית'.

ואילו ר' שמעון בן יוחאי, שקיים בעצמו את הפסוק בחומרנו,<sup>156</sup>  
הוא פוסק שם שדי בכך שיקרא אדם קריית שמע שחרית וערבית כדי

152 יחוסי תנאים ואמוראים, עמ' תיא.

153 צט, ב.

154 יהושע א, 8.

155 מדברי ר' יוסי בענין אחר.

156 ראה דברי ר' יוחנן (ירושלמי ברכות פ"א ה"ב, ג' ראש עמ' ב ומקבילה  
בירושלמי שבת) שציטט את דברי ר' שמעון בן יוחאי: "כגון אנו, שעוסקין  
בתלמוד תורה – אפילו לקריאת שמע (דאורייתא) אין אנו מפסיקין" ! והוסיף ר'  
יוחנן ואמר על עצמו: "כגון אנו, שאין אנו עסוקין בתלמוד תורה – ואפילו לתפילה  
(דרבנן) אנו מפסיקין". מאידך, ר' יוחנן עצמו סיפר (ויקרא רבה פ"ל, א' עמ'  
תרפח-ט) שמכר את כל נכסיו כדי שיהא פנוי לעמול בתורה, ואף הראה לר' חייא  
בר אבא, שסמכו בדרך, את השדות והכרמים שמכר, והלה התאונן על רבו שלא  
הניח לזקנתו דבר, וראה תענית כא, א. לאור זאת יכולים אנו להעריך נכונה את

לקיים את המצווה ובכך יצא ידי חובת 'לא ימוש... והגית בו יומם ולילה'.<sup>157</sup>

את דעתו של ר' שמעון בן יוחאי קיבלו רב גידל בבבלי נדרים<sup>158</sup> ור' יוחנן ורבא בבבלי מנחות,<sup>159</sup> שלא נחלקו אלא אם אסור לומר הלכה

משמעות הסברו של ר' יודן (שם): "ר"ש בן יוחאי, על-ידי שהיה חדיד (שנון, ש' ליברמן, ירושלמי כפשוטו עמ' 26 וראה גם ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ח"א עמ' 138) בדברי תורה (שתלמודו סדור בפיו כחצים באשפה, מוכן ומזומן לתשובה מידית, ראה ספרי דברים ראש פל"ד עמ' 60), לפיכך (קריאת שמע בעונתה) אינה חביבה (עליו) יותר מדברי תורה". במקבילה שבבבלי (שבת יא, א עיין שם) אומר ר' יוחנן: "לא שנו אלא כגון ר' שמעון בן יוחאי וחבריו, שתורתן אומנותן, אנו (= שאין תורתנו אומנותנו!) מפסיקין" וכו' (עיין שם והשווה זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 248 הערה 13). כיון שרק מי ש"חדיד בדברי תורה" כר' שמעון בן יוחאי נקרא מי "שתורתו אומנותו" – ואפילו לא ר' יוחנן ושכמותו – מובן מדוע כתב בעל הגהות מיימוניות לרמב"ם הלכות תפילה פי"ב אות ז' "שאינ לנו מי שתורתו אומנותו כרב ששת" (על פי דברי רבינו חננאל ורבינו יצחק אלפאסי, עיין שם). ולפיכך הבדיל ר' ישראל איסרליין ב'תרומת הדשן' סימן שמא-שמב בין "תלמיד חכמים גמור, שאין עתה בדורותינו" לתלמיד חכמים שאינו גמור (סוף סימן שמא), והסכים (שם, סימן שמב ד"ה מעתה) לבעל הגהות מיימוניות הנ"ל "דאין לנו עתה מי שתורתו אומנותו, כרב ששת" ור' שמעון בן יוחאי – ואף הבדיל בין מי ש"תורתו אומנותו לגמרי" לבין מי ש"תורתו אומנותו כדפירש האשרי", שכן רבינו אשר בן יחיאל התפשר על מי "שיש לו אומנות או קצת משא ומתן, להתפרנס כדי חייו... ובכל שעה שהוא פנוי מעסקו מחזר על דברי תורה ולומד דברי תורה – הוא הנקרא: תורתו אומנותו" (פסקי רבינו אשר בן יחיאל לבבא בתרא סימן כו והובאו דבריו בטור יורה דעה סימן רמג). אלא שרבינו אשר בן יחיאל עצמו הודה: "אין תורתנו כל כך אומנותו ובהרבה שעות ביום אנו בטלין" (טור אורח חיים סימן צ) ותרגמו דבריו ר' יוסף שאול נאטאנזאהן ור' מרדכי זאב סג"ל איטינגא: "דבזמננו אין איש אשר תורתו אומנותו" (גליין הש"ס לירושלמי ברכות פ"ה ה"א, עמ' 74. וראה כסף משנה להלכות תפילה פי"ב ה"ט ו'לקט יושר' ליוורה דעה, צילום דפוס ברלין תרסד, ירושלים תשכד, סוף עמ' 38). וראה עוד המקורות שציין ר"ש אביטן במהדורת 'תרומת הדשן' שהוציא לאור, ירושלים תשנא, עמ' רצ-רצב.

157 זו דרישה פחותה אפילו מדרישתו של ר' יהושע במכילתא דר' ישמעאל מהדורת הורוביץ-רביץ עמ' 161. וראה ויקרא רבה פי"ט, ב, עמ' תיו ואילך, וספר חסידים, מהדורת ויסטינעצקי, סימן תשס עמ' 192.

158 ח, א וביפה עינים שם העיר לדברי ר' מני בירושלמי ברכות פ"א ה"ד ג, ג.

159 הנ"ל הערה 153.

זו בפני עמי הארץ (ר' יוחנן), או שמא דווקא מצווה לאומרה בפני עמי הארץ<sup>160</sup> (רבא). לפיכך נקבעה דעתו של ר' שמעון בן יוחאי כהלכה. ר' אחא משבחא, כלל אותה בחיבורו, ספר השאלות<sup>161</sup>, שהוא ככל הנראה החיבור הראשון אחר חתימת התלמוד הבבלי, שם קיבץ — על פי סדר פרשיות השבוע — דרשות פומביות, בהלכה ובאגדה. במעשה זה גילה דעתו שהלכה הן כר' שמעון בן יוחאי והן כרבא, שמצווה לפרסם, גם לעמי הארץ, את השעור המזערי של החיוב במצוות תלמוד תורה. משם ציטט הלכה זו ר' שמעון קיירא בחיבורו 'הלכות גדולות'<sup>162</sup>, שכלל בו לא פעם קטעים שלמים מתוך ספר השאלות. וכך נפסק בספרד ב"רי"ף<sup>163</sup> לנדרים, והובא בספר האשכול<sup>164</sup>, שהוא קיצור ספרו המונומנטלי של ר' יהודה בן ברזילי מברצלונה, וכך פסק הרמב"ן בספרו תורת האדם.<sup>165</sup> באשכנז פסק כך ר' יצחק בן משה מוינה בספרו 'אור זרוע'<sup>166</sup>, בצרפת ר' אליעזר ממץ

160 מן הסתם כדי שיווכחו שגם להם – ואפילו לאחרון ולקטן שבהם (השווה להלן הערות 195-197) – יש חלק ונחלה במצוות תלמוד התורה, שהיא גם מורשתם, ולא יבואו לידי ייאוש לנוכח שקידתם של חכמים (ראה זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 245 ואילך) ויבקשו תנחומים בתורה אחרת.

161 מהדורת מירסקי, סימן קסא עמ' י.

162 הלכות קריאת שמע, ח"א עמ' 7-8.

163 ח, א.

164 לר' אברהם בר יצחק, אב בית דין מנרבונא, יצא לאור על-ידי ש' אלבק והשלימו ח' אלבק, ח"ב, ירושלים תרצח, עמ' 159.

165 'עניין בדברי תורה', מהדורת שעוועל עמ' קפ.

166 ח"א סימן קמ, עמ' 48. שאלת ר' אלעזר בר' יהודה בעל הרוקח, ספר ראבי"ה ח"א סימן קנא עמ' 147, לא נענתה שם והיא חזרה ועלתה בעיון יעקב לר' יעקב ריישר למנחות שם ובדברי 'אחד קדוש' שציטט ר' חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א, להלן הע' 181). דברי ר' שמעון בן יוחאי במנחות צט, ב הובאו בספר הרוקח, לקראת סוף הלכות קריאת שמע (עמ' ריב וראה עמ' יא). אמנם כך גם החלוקה המשולשת (שרש התורה עמ' יב) שהביא רמב"ם (ראה להלן הע' 192), אלא שלדעת אורבך, בעלי התוספות (מהדורה א, ירושלים תשיו עמ' 326; מהדורה ב, שם תשמו עמ' 393) 'היה ספר המדע [של רמב"ם] בפני ר"א [בעל הרוקח] ויתכן שהושפע על ידו'. והשווה ספר חסידים, מהדורת ויסטינצקי, סימן תשעג–ד עמ' 194-195, מהדורה ראשונה, בולוניה רצח, סימן תתקנא-ג (מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכד, עמ' תקי-תקיב).

ב'ספר יראים השלם'<sup>167</sup> ובפרובנס ר' ירוחם בן משולם בספרו 'תולדות אדם וחווה'<sup>168</sup> וכך עולה מתוספות ר' יהודה החסיד ור' אשר בן יחיאל לברכות.<sup>169</sup> לכאורה בזה נסתיים הדיון, נקבעה ההלכה<sup>170</sup> ותו לא מידי.

אלא שמצאנו את ר' שמעון בן יוחאי, הממעיט, תופס במקום אחר מרובה ופוסק לכאורה להיפך: בספרי דברים<sup>171</sup> מבקש ר' ישמעאל לאפשר קיומן של שתי מצוות, המתחרות על עסוקי יומו של אדם מישראל: תלמוד תורה = "לא ימוש... והגית בו יומם ולילה" מחד ומאיךך "ואספת דגנך" = עבודת הפרנסה, שאף זו מצווה היא לדעתו.<sup>172</sup> לשם כך אמר ר' ישמעאל גם על תלמוד תורה: "דרך ארץ דברה תורה"<sup>173</sup> כלומר נהג כמנהג המקום, המקובל או הראוי<sup>174</sup> וקבע עתים לתורה בין יתר עיסוקי יומך.

אבל ר' שמעון בן יוחאי, בשני המקורות, מתקומם כנגד דברי ר' ישמעאל אלה.<sup>175</sup> הוא מנה שם שורת מלאכות הגוזלות מן האדם את שארית הפנאי והתריס: "אימת אדם למד תורה"?<sup>176</sup> גם אם לא פירש ר' שמעון בן יוחאי את הביטוי "דרך ארץ" שבדברי ר' ישמעאל

167 יצא לאור עם באור מאת רא"א שיף, צילום דפוס וילנא, סוף סימן רכה, עמ' 199.

168 נתיב יד ח"ג, דפוס ויניציאה שיג, דף קח, ג. אך ראה שם נתיב ב ח"א דף טז, ד וראה גם לעיל הערה 164.

169 לה, א.

170 ראה גם שפתי כהן ליורה דעה סימן רמו, א ומפרשים למשנת פאה פ"א מ"א (מלאכת שלמה, הגאון ר' אליהו מוילנא, משנה ראשונה), וגליין מהרש"א לנדרים ח, א ועוד.

171 פמ"ב, מהדורת פינקלשטיין עמ' 90, בבלי ברכות לה, ב.

172 שהוא נוקט: "ובחרת בחיים" – זו אומנות, ירושלמי סוטה פ"ט הט"ו כד, ג ומקבילות.

173 או, בבבלי: "הנהג בהם מנהג דרך ארץ".

174 זהו הפירוש הרווח של הביטוי כמו למשל בספרי דברים פל"ד, עמ' 62, תוספתא שביעית פ"ד ה"ב ועוד.

175 "אין לדבר סוף" ! ספרי שם.

176 או בבבלי: "תורה מה תהא עליה" ?

במשמעות הנדירה יותר: אומנות או עיסוקי הפרנסה<sup>177</sup>, מכל מקום התנגד לקבוע את תלמוד התורה בין המלאכות שאדם נזקק להם לפרנסתו. לדעתו העיסוק בתורה אפשרי רק למי שפרנסתו מובטחת: "בזמן שנכלן ישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית בידי אחרים,<sup>178</sup> שלא ניתנה התורה לדרוש – דווקא לדרוש – אלא לאוכלי המן (= בדור המדבר) ולאוכלי תרומה (=הכהנים, שפרנסתם על בני ישראל)".<sup>179</sup>

כבר שאל "אחד קדוש" כיצד ניישב שתי עמדות סותרות אלו של ר' שמעון בן יוחאי בשאלה: כמה צריך אדם לעסוק בתלמוד תורה – מצד אחד קריאת שמע שחרית וערבית ומצד שני לימוד בלתי

177 ראה למשל תנחומא, מהדורת בובר, פרשת בלק סימן כג ובמדבר רבה פכ"א, כ. וכך פירושו במשנה הקדומה קידושין סוף פ"א (ראה ח"י קאסאווסקי, אוצר לשון המשנה ירושלים תשטז, עמ' 272 בערכו ובקורתו של י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד, ח"ב ירושלים תשמח, עמ' 918) ובדברי ר"א בן יעקב המתבססים עליה (אבות דר' נתן מהדורת ש"ז שכטר, דפוס צילום, ניו יורק תשכז, נוסחא ב פל"ה, עמ' 87) וכך פירש ר' נתן אב הישיבה בדברי נחוניא בן הקנה, רבו של ר' ישמעאל (אבות פ"ג מ"ה, וכך נראה גם פירושה של דברי ר"א בן עזריה אבות פ"ג מ"ז) וכך פירש רש"י בבבליא "ארבעה צריכים חיזוק...ודרך ארץ" (בבלי ברכות לב, ב וראה גם פירושו לשבת לא, א ד"ה קבעת עתים) ועד לדברי רבן גמליאל בנו שלרבי יהודה הנשיא (אבות פ"ב מ"ב): "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שייגעת שניהם משכחת עוון" שמתפרשים על פי המשכם "וכל תורה שאין עמה מלאכה סוף בטילה" וכו' ומעין זה ("נחלה", שמצריכה מלאכות הרבה) נתפרשה משנה זו בקהלת רבה פ"ז, כב, וכך פירש את הביטוי רמב"ם, בפירושו המשוניות למקום.

178 לקושי שגורם הקישור של דברי ר' שמעון בן יוחאי לדברי ר' ישמעאל בגרסת הבבלי (ראה תוספות ד"ה "כאן" ונספחו) אין זכר בגרסה שבספרי. זו, מצידה, מבוססת על דרשה אחרת (מכילתא דר' ישמעאל, מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 342) – קוהרנטית וסתמית – של סתירה בין שני פסוקים (כפולים: שמות לא 15 + לה 2 / שם כ 9 + לד 21) שאין לה כל קשר לפסוק שדרש ר' ישמעאל. האם כך, במקורם, גם דברי ר' שמעון בן יוחאי?  
179 מכילתא דר' שמעון בן יוחאי עמ' 45, מכילתא דר' ישמעאל עמ' 76, 161 (וראה שם 172, 208, ויקרא רבה עמ' תיד ועוד).

פוסק?<sup>180</sup> את דבריו הביא ר' חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א) בספרו ברכי יוסף.<sup>181</sup>

מתוך מה שהקדמנו עולה תשובה פשוטה: העמדה המזערית של ר' שמעון בן יוחאי: קריאת שמע שחרית וערבית, עוסקת בשאלה מהי כמות הלימוד המינימלית הנדרשת לאדם כדי לקיים את המצווה ולצאת ידי חובתה. עמדתו המירבית מתייחסת לשאלה אחרת: מהי הכמות הרצויה, העדיפה והמומלצת ללימוד התורה. ועל כך הוא עונה: כל היום וכל הלילה.<sup>182</sup> דברים דומים בניסוח שונה אנו שונים כל בוקר בין ברכות השחר:<sup>183</sup> "אלו דברים שאין להם שיעור (=לא מקסימום ולא מינימום) — הפיאה וכו' ותלמוד תורה". ללמד, שכדי לקיים את המצווה — די בלימוד כל שהוא, אבל גם אם כבר קיימת את המצווה ויצאת ידי חובתה בקריאת שמע שחרית וערבית,<sup>184</sup> עדיין אין לשעורה גבול עליון ועל כל פסוק נוסף שקראת ועל כל הלכה ששנית ועל כל מדרש שדרשת אתה נושא שכר. לפיכך הרבה הקודש ברוך הוא, שחפץ בצדיק ורוצה בהצדקו, לא רק מצוות אלא גם [תלמוד] תורה, כדי להבטיח את זיכויו ביום הדין.

180 על הסתירה בין שתי עמדותיו הקיצוניות של ר' שמעון בן יוחאי העירו כבר ראשונים כתוספות ר' יהודה החסיד ורבינו אשר בן יחיאל לברכות לה, ב ד"ה ר' שמעון ואחרונים כר' ישעיה פיק ברלין בחידושו למנחות צט, ב וראה המקורות שהביא ר' עובדיה יוסף, יחוה דעת, ח"ג, ירושלים תשס"ג, עמ' רמה ואילך בהערה, וש"ק מירסקי בהערותו לשאלות, מהדורתו, סימן קסא עמ' י".

181 צילום דפוס וינה, ירושלים חש"ד, יורה דעה, סימן רמו דין א' וראה שם תשובתו ושירי ברכה שם. ר' משה איסרלס בהגהתו שם (=דרכי משה לטור שם) מצמצם את השעור המצומצם לשעת הדחק, פשרה שמקורה בספר מצוות גדול, הנ"ל בהערה 185. וראה מה שכתב על כך בשפתי כהן לשולחן ערוך שם.

182 למקורות המדברים בשבח הלימוד הרצוף ו"האינטנסיבי" ראה אצל זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 246 ואילך. ולא רק "יחידים" נטלו בו חלק (ראה הערה 4 שם). כעמדת בינים מצטרפת המלצתו של ר' שמעון בן יוחאי לתלמיד חכמים (ספרי דברים פיס' מח, מהדורת פינקלשטיין עמ' 108 ושם נסמן): "ר' שמעון בן יוחאי אומר... תלמיד חכמים למד שנים שלשה דברים ביום, שנים שלשה פרקים בשבת (=בשבוע), שתים שלש פרשיות בחדש, נמצא מעשיר לאחר זמן".

183 פאה פ"א, מ"א

184 ואפילו פחות מזה, לדעת הגאון ר' אליהו מוילנא בפירושו הארוך למשנת פיאה זו ומעין זה כתב כבר ר' יהודה בן קלונימוס משפירא, הנ"ל בהערה 152.

רמב"ם במשנה תורה נמנע מלהזכיר את הכמות המזערית שדי בה כדי לקיים מצוות 'לא ימוש... והגית' ולצאת ידי חובתה. הוא לא הביא, לא את המשנה המפורשת ולא את דברי ר' שמעון בן יוחאי, שנתקבלו כהלכה על-ידי ר' יוחנן, רבא ורב גידל ונקבעו בהלכה מאז ימי ראשוני הגאונים. אפשר משום שרמב"ם סבר כר' יוחנן שאסור לומר דבר זה בפני עמי הארץ. כך נפסק בספר מצוות גדול,<sup>185</sup> שמשלב את הלכות רמב"ם עם ספרות ההלכה האשכנזית-צרפתית, וכך סבר גם ר' אברהם די בוטון בחיבורו 'לחם משנה' למקום.<sup>186</sup> אבל אפילו היתה זו הסיבה, נמצא רמב"ם חולק על מסורת הגאונים, שפסקו כזכור כרבא, שמצווה לומר דבר זה בפני עמי הארץ. ולפיכך דחה החיד"א (שם) את הסברו זה של בעל לחם משנה.

במקום השיעור המחויב של לימוד התורה העדיף רמב"ם להביא בהלכות תלמוד תורה,<sup>187</sup> כמחייב,<sup>188</sup> שיעור מומלץ, מועדף, ובחר בעקרונו של ר' ישמעאל,<sup>189</sup> כפי שהוא משתקף במסורתו של ר' יהודה בר אילעי אודות שיטת הראשונים,<sup>190</sup> שעשו תלמוד תורתם קבע ומלאכתם עראי, ונתקיימו שניהם בידם. לעקרון צרף הנחיה מעשית,<sup>191</sup> מבוססת על הצעת החלוקה המשולשת של ר' יהושע בן

185 לר' משה בן יעקב מקוצי, מצוות עשה יב, צילום דפוס ויניציאה שז, ירושלים תשכ"א, דף צח, א. עיקר דבריו הובאו בהגהות מיימוניות למקום ועוד.

186 הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ח.

187 פרק א' הלכות יא-יב.

188 כשם שכתב "כל איש ואיש חייב בתלמוד תורה... חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה" (הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ח), כך כתב (בהי"א) "וחייב לשלש זמן למידתו" גם ל"כשיגדיל בחכמה" (הי"ב), אף שישתנה אז משך זמן הלימוד של השלישים.

189 לעיל הערה 171, שהמליץ עליו אביי בברכות שם. שיטה דומה נוקט רבי בענין אחר. ספרי דברים פיס' קלה מהדורת פינקלשטיין עמ' 191.

190 ברכות לה, ב הנ"ל, הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ז (וראה הי"א).

191 בלתי מחייבת, שם הי"ב: "כיצד, היה (=אם היה)... והיה" וכו'. מפ"ג סוף ה"ט והלכות דעות פ"א ה"ד נראה שהוא מתקרב לשיטת ר' אלעזר המודעי, מכילתא דר' ישמעאל עמ' 161 וראה דברי ר' אליעזר שם עמ' 172 = ר' יוסי במכילתא דר' שמעון בן יוחאי עמ' 116. מכילתא דר' ישמעאל עמ' 208, ויקרא רבה עמ' תיד-תטו ועוד.

חנניה.<sup>192</sup> לפסיקתו זו — שנקלטה בספרו של ר' יעקב בן אשר 'ארבעה טורים' ומשם עברה ל'שולחן ערוך'<sup>193</sup> — נודעה השפעה מכרעת על התפתחות הלכה זו, תוצאותיה והשלכותיה, עד ימינו אנו. נראה שבפסיקה זו מימש רמב"ם את כוונתו המוצהרת:<sup>194</sup> "שכוונתי בכל החיבור הזה (=משנה תורה) להקריב את הדינים אל (1) השכל או אל (2) דרך הרוב". לפיכך דחה את שני פסקי ר' שמעון בן יוחאי, הקיצוניים.

את המירבי דחה<sup>195</sup> "לפי שדיני התורה... נכתבו... לפי הרוב והרגיל, שדברו חכמים בהווה" ו"אין משגיחין באחד היוצא מן הכלל שמעטים כמותו"<sup>196</sup> מכיוון ש"לא יהיה הציווי בתורה כפי הדבר המועט אלא... לדברים שהם דרך הרוב... מכוון בהם התועליות

---

192 קידושין ל, א, אך לא כ"מנהג ראשונים" שבתשובת רב נטרונאי גאון (מהדורת ברודי, ירושלים תשנ"ד, סימן לט עמ' 146 ואילך ושם נסמן וראה עוד ספרי דבי רש"י שצ"ן ל' גינצבורג גנזי שכטר, ספר ב', נויארק תרפ"ט, עמ' 100 וסידור ר' שלמה בר שמשון מגרמייזא, מהדורת הרש"ר, ירושלים תשל"ב, עמ' קכ"א, קכ"ג ושם נסמן. וראה י' תא שמע, התפילה האשכנזית הקדומה, ירושלים תשס"ד, עמ' 152) הקרובה לזו שבתוספות קידושין שם ד"ה לא, ולא כבחלוקת היום של "עדה קדושה" (קהלת רבה פ"ט, סדרא תליתאה, אות ז', היא "קהלא קדישא שבירושלים", אוצר הגאונים לברכות, התשובות עמ' 23) על פיה צריך להוסיף לסדר היום עוד שליש יום לתפילה וראה ברכות לב, ב ורמב"ם הל' תפילה פ"ד ה"ט-ו-טז, והשווה הגהות מיימוניות שם, אות כ.

193 טור ושולחן ערוך יורה דעה סימן רמז.

194 תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו סימן רנב. ראה אבי מורי ז"ל, 'על דרך הרוב', עמ' 184.

195 ראה הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"י.

196 תשובות הרמב"ם, מהדורת פריימן, סימן שע, מהדורת בלאו, סימן רכד. וראה פירוש ר' אברהם ן' עזרא לדברים לב, 39.



הכלליות שהן על הרוב".<sup>197</sup> כלל זה – שאימץ רמב"ם להלכה – שאב מכללי החקיקה של אריסטו, כפי שהראה אבי מורי ז"ל.<sup>198</sup>

הפסיקה המזערית של ר' שמעון בן יוחאי אין לה מקום ב"חיבור הזה", משום שלדעת רמב"ם אינה קרובה דיה "אל השכל" בשל כלל נוסף, ידוע, שדי בו לבדו כדי לדחות את שני פסקיו של ר' שמעון בן יוחאי: "המעשים אשר הם טוב – הם המעשים המאוזנים, הממוצעים בין שני קצוות, ששניהם רע" כותב רמב"ם<sup>199</sup> ומוסיף "תורת ה'... רצתה שיהא האדם טבעי, הולך בדרך הממוצעת".<sup>200</sup>

גם כלל עיוני זה מוצאו כידוע בכתבי אריסטו.<sup>201</sup> את השקפת עולמו העיונית הזו הפך רמב"ם להלכה כשנטע אותה בהלכות דיעות

197 מורה נבוכים, ח"ג, פל"ד, מהדורת קאפח עמ' שנב. כעין הד רחוק לדברים אלה אפשר נמצא בדברי ר' יהונתן אייבשיץ על הפרישות: "הפרישות – שאי אפשר רק ליחיד ולא לאומה בכללה – זה אינו בגדר השלמות והפרישות ודברים כאלה הרחיקו חכמי ישראל... כי הקדושה במותר לך יהיה מה ששייך בהקהל". תפארת יהונתן, אוסטרחה תקפה, פרשת קדושים דף סט ראש עמ' א.

198 'על דרך הרוב', עמ' 188.

199 הקדמת פירושו לאבות פרק ד', מהדורת קאפח עמ' שעט וראה שם עמ' שפא.

200 שם עמ' שפג וראה עמ' שפז ובפירושו לפרק ב' מ"ב עמ' תכו-ז והלכות דעות פ"א ה"ה: "ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניות" ושם ה"ז: "הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה".

201 *האתיקה מהדורת ניקומאכוס*, תרגום י"ג ליבס, ירושלים ותל אביב תשלג, עמ' 42 (א1104), 49 (ב1106), 52 (א1108), 70 (ב1114), 116 (א1131), 123 (ב1133), 138 (ב1138) ועוד. גם הדוגמאות שהביא רמב"ם בעמ' שעט-שפ מצויות אצל אריסטו שם עמ' 42-43 (א1104-ב1104), 51-53 (א1107-ב1108), ובפרוט 71-109 (א1115-ב1128). אריסטו עצמו ממשיך גם בזה את הרעיון של אפלטון ראה A. E. Taylor, *Plato*, London 1960 p. 562 s.v. mean והוסף *חוקים*, ספר ז, 792, *כתבי אפלטון* בתרגומו של י. ג. ליבס, כרך רביעי, תשכה, עמ' 223-224. גם אריסטו (*אתיקה* ספר ב' פ"ו, תרגום ליבס הנ"ל עמ' 50, א1107) וגם רמב"ם (הלכות דעות פ"ב ה"ג) הוציאו מכלל הבינוניות את המעשים שהם רעים מטבעם, משום שאין לגביהם מידה ראויה כלל ואפילו עשייה מינימלית של מעשה רע – רעה היא. אבל שניהם לא הוציאו מכלל המידה הראויה את המעשה הטוב, שכן עשייה מופרזת של מעשה טוב כלשהו באה בהכרח על חשבון מעשים הכרחיים או מעשים טובים אחרים ואי אפשר איפוא לומר שעשייה מקסימלית של מעשה טוב כלשהו היא עשייה טובה – עד שתיעשה במידה הראויה. השווה ליבס שם, הקדמה עמ' 10. לערכה של עשיית טוב מינימלית ראה לעיל הערה 160.

שלו: <sup>202</sup> "כללו של דבר: לך במדה הבינונית" וכו' ובין דוגמאות הדרך הממוצעת שהביא <sup>203</sup> הזכיר רמב"ם גם את המלצת ר' מאיר: "מעט עסק ועוסק בתורה" <sup>204</sup> וגילה בכך את טעם פסיקתו בענין זה בהלכות תלמוד-תורה הנזכרות לעיל. <sup>205</sup> ונמצא שבהלכות תלמוד תורה, בדין שיעור מצוות תלמוד תורה, פסק רמב"ם הלכה מתאימה להמלצותיו של אריסטו. <sup>206</sup> מסתבר שהשקפתו העיונית – המוסרית והמשפטית – של רמב"ם הכריעה אצלו את השיקולים ההלכתיים המקצועיים. מפניה דחה רמב"ם גם כאן <sup>207</sup> את "מה שנוכח בהלכות [גדולות]... [ש]הוא האמת והוא מאמר התלמוד" במנחות ונדריים ועולה אף ממשנת פאה. במקומם הכניס להלכות תלמוד תורה אלו מאמרי אגדה לרוב כדי לסמוך את פסיקתו. בכך הפך, לשיטתו של ליברמן, <sup>208</sup> משניות ממסכת אבות ומקורות אגדה אחרים לנורמה הלכתית מחייבת. ואף על פי שבדרך כלל אין למדים ואין מורים הלכות מתוך דברי אגדה, שלדברי ר' זעירא "היא הפכה והיא מהפכה – לא שמעינן מינה כלום" <sup>209</sup> וכבר קבע ר' לוי: 'בעל אגדה אינו לא

202 פ"א ה"ד, סוף פרק ב' ופתיחת פרק ג'. ראה להלן הערה 208.

203 בסוף פרק ב' וראה גם הלכות דעות פ"א ה"ד.

204 אבות פ"ד מ"י.

205 וראה הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ח. ראה גם מגן אברהם לשולחן ערוך אורח חיים ריש סימן קנו.

206 ראה טברסקי, מבוא, עמ' 372 והשווה שם עמ' 376 הערה 380. דבריו על ר' שלמה לוריא צריכים הבהרה שאין כאן מקומה.

207 ראה אבי מורי ז"ל, 'על דרך הרוב', עמ' 184.

208 לעיל ליד הערה 88.

209 ירושלמי מעשרות סוף פרק ג', וראה פירוש 'פני משה' להקשר הדברים שם. וראה ש' ליברמן, שקיעין, ירושלים תרצט עמ' 81 ואילך על דברי ר' יודן: "מאי כדון, מדרשות אמני(נא)? [=שניתן לבטוח בהן ולסמוך עליהן (י' כאם קריאה, במקום שאנו מצפים ל-a, רווחת בכתבי יד ומצויה גם בדפוסים. וסימנך "המקדש בשוקת והיטפי בתוכה" פרה פ"ו מ"ג, שהמנקד בכתב יד קאופמן מחק בה את הי'). אין כאן אלא] דרוש וקבל שכר"! [= הגדיל תורה והאדירה, כלעיל הערה 110, 119]. על טיבה ההפכך של האגדה, שבשלו אין לסמוך עליה, העיר כבר ר' חייא לרב (בראשית רבה פנ"ו, ו עמ' 601 ואילך) כש"בעה קומי... בשם רבי (השווה בבלי חולין טז, א) מנין לשחיטה שהיא בדבר המיטלטל, מן הכא וישלח אברהם את ידו [ויקח את המאכלת לשחוט את בנו] (בראשית כב 10). אמר ליה

אוסר ולא מתיר, לא מטמא ולא מטהר' ופירש רב האי גאון בפירושו מסכת חגיגה: "דברי אגדה... אין סומכים עליהם"<sup>210</sup> – רמב"ם אינו הולך תמיד בדרך זו<sup>211</sup> ויש שהוא תומך פסיקתו בדברי אגדה. מכל מקום, לא חידש כאן רמב"ם הלכה מליבו, אלא פסק אחרת על פי פרשנותו לפשרה מומלצת שמצא במקורות שלפניו.<sup>212</sup> השפעתו הרבה של רמב"ם, שניכרת גם על דרכי הפסיקה,<sup>213</sup> סללה ואולי אף הכשירה את הדרך להוספות ושינויים בהלכות גם בפני אחרים,<sup>214</sup> מהם כאלה שהאמת הברורה בעיניהם לא נבעה דווקא ממחקר מדעי

---

(רבי חייא לרב): אין מן אגדה אמר לך (רבי את ההלכה, כלומר רק כפירושו לפסוק זה, ראה תושע"פ עמ' 457, 458, בבלי בבא קמא נה, א) – חזר הוא בו, ואין מן אולפן (= מסורת הלכה, שמועה, ראה 'מנחת יהודה' שם ומה שצייין בעמ' 970 שורה 1 לביטוי "אולפן קביל", ובמקורות שצייין מ' עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים, עמ' 12 והנסמן בהערה 78 שם, ואלבק מבוא לתלמודים עמ' 7 והערה 15, ואבי מורי ז"ל, מסורת הלכה וחידושי הלכות, עמ' 349) לית הוא חזר בו".

210 לא בענייני אגדה (כך כבר רב סעדיה גאון, אוצר הגאונים לחגיגה עמ' 65) ועל אחת כמה וכמה בענייני הלכה. ראה למשל שאלות ותשובות חתם סופר, חלק אורח חיים סימן לב. וראה שי"ל ראפאפורט, כרם חמד ג, פראג 1838 עמ' 49-50 ומה שצייין ב'ערך מלין' ערך 'אגדה' אות יא, הוצאת תבונה ורשה תרעד, עמ' 24-25; מ"ד הר, 'מהותה של האגדה' עמ' סה-סו ושם נסמן.

211 וכבר לפניו היו חכמים שלמדו הלכה מדברי אגדה. ראה לעיל כאן הערה 86, וההלכה שלמדו בבבלי נדה כה, א ממדרש האגדה של ר' יהושע על הפסוק 'ויעש ה' אלהים לאדם כתנות עור' וגו', וכיוצא בהם. ונחלקו בשאלה גם 'אחרונים' כ' יחזקאל לנדא בתשובתו לר' ישעיה ברלין, נודע ביהודה תניינא, חלק יורה דעה סימן קסא וראה מה שהביא רצ"ה חיות, דרכי ההוראה, חלק שני, כל כתבי מהר"ץ חיות, ירושלים תשיח, עמ' רמג ואילך; הנ"ל, אמרי בינה סימן א, שם עמ' תתעז ואילך ולאחרונה ר' עובדיה יוסף, יביע אומר, חלק א יורה דעה סימן ד אות ח, שם סימן ט אות יג; חלק ב אבן העזר סימן א, להיתר הפריית מבחנה בהסתמך על אגדת הורתו של בן סירא והמשיך להרחיב בענין בחלק ח אבן העזר סימן כא. ראה גם יחווה דעת חלק א סימן פז.

212 וראה לעיל הערות 189-190.

213 ראה לעיל הערות 166, 193.

214 השווה טברסקי, מבוא, עמ' 398. וראה ליפשיץ, אגדה, עמ' 254 הערה 45 עמ' 304 הערה 179 ושם נסמן ומה שהביא י' תא שמע, הנגלה שבנסתר, תל אביב 1995, עמ' 73 ואילך וחיבוריו של מ' חלמיש, כגון 'קבלה והלכה' בתוך: דרך הרוח, ירושלים תשסה, ועוד.

אברהם רוזנטל

או עיוני הגיון. ואפשר היתה בכך תרומה נוספת<sup>215</sup> להתבססותם של שינויים והוספות כאלה בספרות ההלכה.

אברהם רוזנטל, גבעת המבחר, ירושלים.

---

215 שעשויה לשבש את מאמציו הידועים של רמב"ם לזקק את ההלכה, עליהם ראה למשל טברסקי, מבוא, עמ' 357 ואילך. וראה גם לעיל הערה 160.

### קיצורי הפניות חוזרות ועוד

אבי מורי ז"ל, מסורת הלכה – רא"ש רוזנטל, מסורת הלכה וחידושי הלכות במשנת חכמים, *תרכ"ץ* סג, תשנ"ד, עמ' 321 ואילך.  
אוצר הגאונים – ב"מ לוין, תשובות גאוני ככל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, ברכות, חיפה תרפ"ד – בבא מציעא, חמו"ד (לא נשלם).  
אור זרוע – ר' יצחק בר' משה מווינא, ספר אור זרוע חלק א-ד, צילום דפוס זיטאמיר תרכ"ב – ירושלים תרנ"ו.  
איכה רבה – ש' באבער, מדרש איכה רבה על פי כתבי יד עם הערות ומבוא, צילום דפוס וילנא תרנ"ט, תל אביב חש"ד.  
אפלטון – כתבי אפלטון בתרגומו של י"ג ליבס, כרך א-ה, ירושלים ותל אביב תשט"ו-תשכ"ו.  
במדבר רבה – מדרש רבה על ספר במדבר עם הפירושים מתנות כהונה ואסיפת אמרים, ירושלים תשי"ח.  
בראשית רבה – י' תיאודור וח' אלבק, מדרש בראשית רבה, על פי כתבי יד ופירוש ועם מבוא ומפתחות מאת ח' אלבק, הדפסה שניה, ירושלים תשכ"ה.  
גאוניקה – L. Ginzberg, *Geonica*, Second Edition, New York – 1968, Part I-II.  
גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, (ברכות פרק א-ה) חלק ראשון – רביעי, נויארק תשא – תשכ"א.  
ד"ה = דיבור המתחיל, ציטוט מילה הפותחת משפט או פסקה ומשמשת מראה מקום.  
הלכות גדולות – ע' הילדסהיימר, ספר הלכות גדולות... על פי כתבי יד בצירוף מבוא והערות, חלק א-ג, ירושלים תשל"ב-תשמ"ז.  
הר, מהותה של האגדה – מ"ד הר, מהותה של האגדה, *מחניים* ק, תשכ"ו, עמ' סג ואילך.  
ויקרא רבה – מ' מרגליות, מדרש ויקרא רבה, יוצא לאור על פי כתבי יד עם חילופי נוסחאות הערות מבוא ונספחים, כרך א-ה, ירושלים תשי"ג-תש"ך.

ושם נסמן = למקורות ומחקרים נוספים.  
 זוסמן, תורה שבעל פה – י' זוסמן, תורה שבעל פה פשוטה  
 כמשמעה, מחקרי תלמוד ג, בעריכת י' זוסמן ועוד, ירושלים תשס"ה,  
 עמ' 209 ואילך.  
 חש"ד = חסר שנת דפוס.  
 טברסקי, מבוא – י. טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם,  
 ירושלים תשנ"א.  
 יחוסי תנאים ואמוראים – י"ל מימון, יחוסי תנאים ואמוראים מאת  
 ר' יהודה בר' קלונימוס משפירא, על פי כתב יד עם הערות, ירושלים  
 תשכ"ג.  
 ירושלמי כפשוטו – ש' ליברמן, ירושלמי כפשוטו, פירוש שבת  
 עירובין פסחים, ירושלים תרצה.  
 לוינגר – י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של רמב"ם, ירושלים  
 תשכ"ה.  
 ליברמן, מחקרים – ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל,  
 בעריכת ד. רוזנטל, ירושלים תשנ"א.  
 ליברמן, הלכות הירושלמי – ש' ליברמן, הלכות הירושלמי לרבינו  
 משה בן מימון, עם מבוא, פירוש והערות, נויארק תש"ח.  
 ליפשיץ, אגדה – ב' ליפשיץ, אגדה ומקומה בתולדות תורה שבעל  
 פה, שנתון המשפט העברי, כרך כב, תשס"א-תשס"ג, עמ' 233 ואילך.  
 מ' עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים, מונחים ביטויים ולשונות...  
 בתלמוד הירושלמי בצירוף מבוא, קונטרס הסוגיות, נספחים השלמות  
 ומפתחות, כרך א-ג, ניו יורק וירושלים, תשע.  
 מאמר תחית המתים – ראה קאפח, אגרות.  
 מכילתא דר' ישמעאל מהדורת הורוביץ רבין – ח"ש האראוויטץ  
 וי"א רבין, מכילתא דר' ישמעאל עם חלופי גרסאות והערות, מהדורה  
 שניה, ירושלים תש"ך.  
 מכילתא דר' שמעון בן יוחאי – י"ג הלוי אפשטיין וע"צ (הכהן)  
 מלמד, מכילתא דר' שמעון בן יוחאי, על פי כתבי יד מן הגניזה  
 ומדרש הגדול, עם מבוא חלופי גרסאות והערות, ירושלים תש"ט.  
 סטרומזה, פולמוס – ש' סטרומזה, ראשיתו של פולמוס רמב"ם  
 במזרח, ירושלים תשנ"ט.

ספר הרוקח – ר' אלעזר מגרמייזא, ספר הרוקח עם מבוא והוספות, ירושלים תשך.

ספר חסידים מהדורת ויסטינצקי – י' הכהן וויסטינצקי, ספר חסידים (לר' יהודה החסיד ואחרים), מהדורה שניה עם מבוא ומפתחות מאת י' פריימאן, פרנקפורט ענ"מ תרפד.

ספר ראבי"ה – אביגדור אפטוביצר, ספר ראבי"ה, חברו רבינו אליעזר בר' יואל הלוי, יוצא לאור על פי כתבי יד עם הגהות וביאורים, מהדורה שניה, ירושלים תשכד.

ספרי דברים – א"א פינקלשטיין, ספרי על ספר דברים עם חילופי גרסאות והערות, צילום דפוס ברלין תש, ניו יורק תשכט.

על דרך הרוב – רא"ש רוזנטל, 'על דרך הרוב', פרקים א, בעריכת רא"ש רוזנטל, ירושלים תשכח, עמ' 183 ואילך, פרקים ב, כנ"ל, שם תשל"א, עמ' 381 ואילך.

פירוש המשניות – ראה קאפח, פירוש המשניות.

פסיקתא דרב כהנא – ד' מנדלבוים, פסיקתא דרב כהנא על פי כתבי יד עם פירוש ומבוא, כרך א-ב, נויארק תשכב.

פרק חלק – ראה קאפח, פירוש המשניות, סדר נזיקין, מסכת סנהדרין.

קאפח, אגרות – יוסף קאפח, רבינו משה בן מימון, אגרות מקור ותרגום, ירושלים תשנד.

קאפח, מורה נבוכים – יוסף קאפח, רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים, תירגם לעברית ביאר והכין על פי כתבי יד ודפוסים (ההוצאה בלא המקור)

קאפח, פירוש המשניות – יוסף קאפח, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מקור ותרגום, ירושלים תשכג-תשכט.

קהלת רבה – מדרש רבה על מגלת קהלת עם הפירושים מתנות כהונה ואסיפת אמרים, ירושלים תשיח.

רמב"ן, תורת האדם – ח"ד שעוועל, כתבי רבינו משה בן נחמן, חלק ב, ירושלים תשכד, עמ' ט ואילך.

שאלות, מהדורת מירסקי – ש"ק מירסקי, שאלות דרב אחאי גאון עם חילופי נוסחאות מכתבי יד ועם שני פירושים קדמונים מכתבי יד וביאורים ומבוא, חלק א-ה, ירושלים תשך – תשלה.

שוורץ – מיכאל שורץ, מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תירגם מערבית והוסיף הערות נספחים ומפתחות, תל אביב תשסג.  
שיר השירים רבה – ש' דונסקי, מדרש שיר השירים עם ביאורים ומבואות, ירושלים תל אביב תשמ.  
שמות רבה – מדרש רבה על ספר שמות עם הפירושים מתנות כהונה ואסיפת מאמרים, ירושלים תשיח.  
תוספתא כפשוטה – ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, באור ארוך לתוספתא זרעים – נזיקין, חלק א-י, נויארק תשטו-תשמח.  
תוספתא מהדורת ליברמן – ש' ליברמן, תוספתא על פי כתב יד... ושינויי נוסחאות בצירוף מסורת התוספתא ופירוש קצור, זרעים – נזיקין (לא נשלם), נויארק, תשטו – תשמח.  
תושע"פ – א. רוזנטל, תורה שעל פה הלכה ומעשה, מחקרי תלמוד ב, בעריכת מ' בר אשר ועוד, ירושלים תשנג, עמ' 448 ואילך.  
תנחומא – מדרש תנחומא על חמשה חומשי תורה, ניו יורק ברלין תרפד.  
תנחומא מהדורת בובר – ש' באבער, מדרש תנחומא הקדום... יצא לאור על פי כתבי יד עם הערות ומבוא, דפוס צילום, ניו יורק תשו.  
תשובות גאונים, הרכבי – א"א הרכבי, זכרון לראשונים וגם לאחרונים חלק ראשון, זכרון לראשונים מחברת ד: זכרון כמה גאונים... עם מבוא והערות, צילום דפוס ברלין תרמז, ירושלים תשכו.  
תשובות רמב"ם, מהדורת בלאו – י' בלאו, תשובות רמב"ם, כרך א-ד, ירושלים תשיח-תשמו.



## בין מציאות בדויה לבדיה היסטורית

ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, 316 עמודים.

הספר המוצג לקורא הוא ניתוח אינטרדיסציפלינארי של טקס הסוטה כפי שהוא מתואר במשנת התנאים ובספרות תלמודית נלווית. הספר הוא עיבוד של עבודת דוקטוראט שהוגשה באוניברסיטת תל-אביב ארבע שנים קודם לכן.<sup>1</sup>

הספר פותח בייחודה של משנת סוטה, ולאחר מכן באים שמונה פרקים המוקדשים להיבטים שונים של המשנה, ולבסוף נחתם הספר ב'אחרית דבר'. להלן סדר הפרקים ושמותם: פרק ראשון, קינוי וסתירה: פרק א משנה ב; פרק שני, האיום: פרק א משנה ד; פרק שלישי, מחוות הביזוי: פרק א משניות ה, ו; פרק רביעי, השתייה והמוות: פרק ג משניות ד, ה; פרק חמישי, 'מידה כנגד מידה' בטקס הסוטה; פרק שישי: ראליה ואידיאולוגיה במשנת סוטה; פרק שביעי, ענישות תיאטרליות: יחזקאל טז והזירה הרומית; פרק שמיני, טקסים וטקסטים: חידתה של משנת סוטה; אחרית דבר: המקדש שבמשנה.

---

1 להשוואה ולסקירת תולדות המחקר, ראה: Lisa Grushcow, *Writing the Wayward Wife: Rabbinic Interpretations of Sotah*, Leiden – Boston: Brill, 2006.

לספר מצורפים רשימה ביבליוגרפית, מפתח עניינים ושמות, ומפתח מקורות.

במחקר להלן ייבחנו שני היבטים של הספר שלפנינו: האחד יעסוק בביקורת התרבות: כיצד מפרשים טקסים, ולאחר שימוצה הדיון בהיבט האנתרופולוגי של הטקס יעבור הדיון לשלב שני ובו ייבחן הפן ההיסטוריוגרפי של הטקס. דיון זה יבחן את השאלה המתודולוגית כיצד מפרשים מקורות היסטוריים, ובמסגרתו תיבחן השאלה האם ניתן לומר כי טקס הסוטה לא התקיים, על פי התיאור המובא במשנת התנאים. דיונים אלו ייחתמו בסיכום הבא ללמד על התובנות העולות מבחינתו של ספר זה.

#### א. ביקורת התרבות

בפתיחת הספר מובאת הצהרת-כוונות של המחבר, לא רק ביחס למטרת המחקר, כי אם גם ביחס לעובדה ששיטת המחקר שלו שונה מן המקובל במדעי היהדות. ואכן, תופעה זו ניכרת בכך שעבודת הדוקטוראט, עליה מבוסס הספר, נכתבה במקורה תחת השגחתם של שני מנחים: אחד המלמד פילוסופיה יהודית, והשני העוסק בפילוסופיה מודרנית. כלומר, העבודה לא נכתבה תחת השגחתו של מנחה בהתאם למסורת מדעי היהדות. לשון אחרת, במקום מנחה תלמודי או היסטוריון תלמודי, כתב רוזן-צבי (להלן: ר"צ) מנקודת ראות שונה, ברצונו לשלב תובנות מודרניות עם טקסט תלמודי העוסק בטקס מקראי. על פניו, סטייה זו מן המקובל בכתיבת עבודות דוקטורט אינה פסולה, ולמעשה אף ניתן לברך על כך, שכן הבאת תובנות חדשות לתחום מחקרי כלשהו, ובמקרה זה לבית המדרש של מדעי היהדות, היא הרי לבי-ליבו של המחקר האקדמי.

הספר כולו עוסק בטקס הסוטה, המקראי כמו גם המשנאי, ובפירושו התרבותי במציאות ההיסטורית, וראוי שיידע הקורא כבר מראשית הדברים כי מאז שנת 1886 התפרש טקס הסוטה המקראי כאורדיל (מלה ממוצא גרמני: Urteil, במשמעות של משפט, ולא במשמעות של 'דרך-ייסורים' במשמעה המודרני), והוא הרעיון

העומד בתשתית הטקס.<sup>2</sup> רק מיעוט יוצא־דופן דוחה את זיהויו של טקס הסוטה עם אורדיל,<sup>3</sup> בעוד הרוב הגדול של החוקרים קיבל עמדה זו, ולפיכך ייפתח הדיון להלן באורדיל: מהותו, משמעותו, וכיוצא בכך, ורק לאחר הבהרות אלו ניתן יהיה לעמוד על תכונות נוספות של הטקס, ועל המיוחד שבו.

#### א.1 אורדיל

ייחודו של משפט-סוטה הוא בכך שמשפט הנאשמת נערך שלא לפי פרוצדורה משפטית בהתאם לסדר הדין המקובל: שופט השומע תובע, נאשם ועדים, אלא מדובר במשפט בו אין שופט בשר־ודם, וגם אין עדים: יש בעל מאשים ואשה נאשמת, אך אין אפשרות לברר את טיב האשמה ורקעה, ופסק הדין ניתן בידי שמים. לחוקרי התרבות ידועים סוגים שונים של אורדיל, ובמקרה הנדון עתה נערך המשפט האלוהי ללא גרימת נזק לנאשמת, שלא כמו במקרה בו האורדיל מבוסס על גחלים, סם כלשהו, וכיוצא בכך. ברור, אפוא, שמדובר בפסק־דין בו לפסיכולוגיה יש מקום מרכזי (אף אם תחום זה כלל לא נדון במחקר), ונראה שהמחוות הדרמטיות (שכן נדונו במחקר), כמו גם נוכחות הקהל בטקס, סתירת שיערה ובגדיה של הנאשמת, ומחוות נוספות, נועדו להעצים את האפקט הפסיכולוגי. ואולם, ר"צ לא הקדיש כל דיון לאורדיל בפני עצמו, והקורא שאינו מכיר את המושג לא יכול לדעת מה ייחודו של טקס זה, ובכך אבדה נקודת־תצפית

---

2 יי ליכט, פירוש על ספר במדבר [א-י], ירושלים תשמ"ה, עמ' 67-74, 166-169. ספרות על אורדיל רמוזה בספרו של ר"צ, עמ' 120 הע' 81. ראה עוד: J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1917, IX, pp. 533-507.

3 Herbert Ch. Brichto, "The Case of the SOTA and a Reconsideration of Biblical "Law", *HUCA*, 46 (1975), pp. 55-70; Tikvah Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers V 11-31)", *Vetus Testamentum*, 34 (1984), pp. 11-26. הטקס כאורדיל אף אם הקדישו לכך מקום מועט. בריכטו סבור שמדובר בטקס מאגי, בעוד שפרימר-קנסקי מפרשת את 'וצבה בטנה' כצניחת-רחם, ואת מי המרים היא מכנה 'שיקוי מיסטי'.

חשובה על הטקס. רק בעמ' 120 (לאחר כמחצית מהספר), נחשף הקורא לראשונה לאורדיל, וגם זאת בהערת שוליים בלבד, שעניינה הפניות ביבליוגרפיות. מאוחר יותר (עמ' 122) מתייחס ר"צ לאורדיל, ושוב צומצם הדיון להערת שוליים אחת. לאמור, בספר העוסק באורדיל, העיקר חסר מן הספר: הדיון באורדיל.

אחת השאלות החסרות בספר זה היא: כיצד להסביר את הסתירה המהותית בין חוקי התורה לבין הליכי האורדיל. לעומת האורדיל בו מתבררת האמת (מבלי לדון במושג ה'אמת' עתה), ללא עדים ושופט, הרי שבתורה ניכרת הקפדה על משפט מסודר החל מימיו של יתרו (שמות יח, יג-כז), עבור למודעות לחשיבות עדים במשפט (במדבר לה, דברים יז, ו; שם יט, טו), וכלה בבירוקרטיה מלכותית.<sup>4</sup> השאלה המתבקשת היא: כיצד אפשרה התורה כניסתו של טקס שאין בינו לבין משפט פרוצדוראלי ולא כלום. האורדיל הוא טקס כה חריג עד כי אי אפשר שלא לתהות כיצד נמצא לו מקום בתורה, במערכת משפטית ממוסדת, שהרי אין יותר ממוסד מטקס הנערך במשכן (במדבר ה, יז), או במקדש (סוטה א, ה), על-ידי כהן. לכאורה, פטור היה ר"צ משאלה זו, שכן מגמת המחקר הנדון עתה היא לבחון את הטקס המשנאי בזיקתו לתורה, ולא את חוק התורה בזיקתו למעשי אורדיל אחרים. ואולם, היעדרו של כל דיון בסתירה פנימית זו, כמו גם במשמעותו של האורדיל, גורם לחוסר-יכולת להעריך את תרומתם של חז"ל לטקס המקראי; קודם שבוחנים את תרומת חז"ל לטקס יש לבחון את האורדיל בכלל, ואת חריגותו ומוצאו בפרט.

למרבה הפליאה, על ייחודו של אחד משלבי הטקס לא עמדו כל החוקרים אותו, ור"צ בכלל, והכוונה היא לכתיבה, פעולה שאין דוגמתה בכל אורדיל מוכר אחר.<sup>5</sup> אף כי המצאת הכתב קדמה להופעה

4 א' אלט, *מקורות החוק הישראלי*, ירושלים תשכ"ו (=ובנוסח משופר: A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford: Basil Blackwell, 1966, pp. 79-132); ב' מזר, *כנען וישראל*, ירושלים תשל"ד, עמ' 208-221.  
5 השווה: J. Morgenstern, 'Trial by Ordeal Among the Semites and in Ancient Israel', D. Philipson (ed. inter alios), *Hebrew Union College Jubilee Volume* (1875-1925), Cincinnati 1925, pp. 113-143. טוען מורגנשטרן כי בין השבטים הערביים במאה ה-20 קיים מנהג של כתיבת קללה ובליעתה, אלא שלפי

ההיסטורית של עם ישראל באלפי שנים, נבדלה דת ישראל מכל שכנותיה, כמו גם קודמותיה, במרכזיות הכתיבה (כפעולה), והכתב (כמוצר-מוגמר), באמונה ובמעשה הדתי,<sup>6</sup> כפי שניכר הדבר במעמדה המיוחד של הכתיבה בתורת-ישראל, בשונה מדתות אחרות בנות הזמן.<sup>7</sup> ואכן, הכתיבה כביטוי לשוני שבין ישראל לבין התרבויות השכנות ניכרת גם באורדיל: בטקס הסוטה (כמו גם בגירושי אשה, ועוד). הואיל ומקור האורדיל הוא במשפט קמאי ושבטי (שהתהווה בתרבות אוראלית), הרי שיש לראות בהיקלטות הטקס בחוק המקראי, במשכן ובמקדש (שהתהווה בתרבות ליטראטית), ככיתותה של החשיבה הפראית.<sup>8</sup> לאמור, הטקס הקדום אינו אלא שריד מעולם

---

תיאורו אין מדובר באורדיל אלא בהרתעה, ויש להשוות את המתואר שם עם יחזקאל ג,ג (או עם טקס-חניכה, היינו טקס-מעבר, אשכנזי מאוחר). בכל מקרה, בתקופת הג'הליה לא ידעו שבטי ערב קרוא-וכתוב (למעט מעט נבטים).

6 המקדש היה לא רק מרכז דתי כי אם גם מרכז כתיבה, ואלוהי ישראל מתואר כמי שכתב ספר במרום ונתנו לישראל (שמות כד, יב; שם לב, לב). בהמשך לכך, האל ציווה את עבדיו הנביאים לכתוב את דבריו-דבריהם (שמות לד, כו; ישעיה ח, א; שם ל, ח; ירמיה לו, ב; יחזקאל כד, ב; שם לו, טז; שם מג, יא; חבקוק ב, ב; ועוד), ומשה (הלוי) מתואר לא-אחת ככותב (שמות יז, יד; שם כד, ד; שם לד, א; במדבר יז, יז; שם לג, ב; דברים לא, ט; שם לא, כד). אין ספק כי לכתיבה היה מקום משמעותי ביותר באמונת ישראל כפי שניכר הדבר, במקומה של ההקראה והכתיבה בטקסים דתיים, ובפרט בטקס-מעבר (דברים כו; יהושע ח, לב; שם כד, כו; שם"א י, כה). כמו כן היתה הכתיבה לחלק בלתי-נפרד מהצגת הנבואה בפני הציבור (יחזקאל ט, ד; שם לו, טז). כיוצא בכך, על בגדי הכהן הגדול נכתבו מלים (שמות לט, ל), ובמקום הקדוש ביותר במשכן נמצא טקסט כתוב שניתן על-ידי האל. יתרה מזו, קיימות בתורה כמה מצוות המחייבות כתיבה (דברים ו, ט; שם יז, יח; שם כד, א; שם לא, יט), ונמצא ששורשו של הכינוי המאוחר (שמקורו בקוראן). 'עם הספר', נעוץ עמוק בתנ"ך.

7 עיין: ג' גודי וא' ווט, 'ידיעת קרוא-וכתוב ותוצאותיה', א' שטאל (עורך), ידיעת קרוא-וכתוב והמעבר לתרבות מודרנית (מספרות החינוך: קבצי מאמרים מתורגמים, קובץ ז'), ירושלים תשל"ג, עמ' 42-76; J. Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

8 ברמה העקרונית ניתן לכוון את תרבות אוראלית עם חברה נומאדית ללא מרכז כלשהו, בעוד שתרבות ליטראטית כרוכה בחברה אורבאנית אשר לה מרכז שלטוני (ודתי). לחלוקה זו ולזיקתה לחברה המקראית, ראה William M. Schniedewind.

קדם-מקראי,<sup>9</sup> אשר הותר לבוא בקהל ישראל, וליתר דיוק: לתוך העולם הכוהני הממוסד, אך בתנאי שהוא יעבור תהליך של ביות, ריכוך ושדרוג: הטקס יתקיים במקדש, יובאו קרבן ומנחה, כהן יכתוב את הקללות על ספר, ולכתיבה יהיה מקום מרכזי בטקס.<sup>10</sup> ובכן, מעמדה הגבוהה של הכתיבה בישראל, מצד אחד, והפגם המובנה באורדיל, מצד שני, באים ללמד שטקס הסוטה המקראי משקף חדירת מנהג עממי מן החוץ פנימה, תוך שדרוגו לטקס בו לכתיבה היה מקום משמעותי, ככל ענייני הכתיבה המייחדים את הפולחן הישראלי.<sup>11</sup> הכתיבה, כחלק משמעותי בטקס, היא ש'הכשירה' את כניסתו של טקס קמאי אל הקודש פנימה, כשם שהיא גרמה להכנסת דבר האלוהים לקירבה של הנאשמת.<sup>12</sup> ברם, ר"צ לא

---

*The Textualization of Ancient Israel: How the Bible Became a Book*,  
Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 91-117.  
J. W. Rogerson, *Anthropology*: ראה: והמחקר ביחס אליו, ראה: *and the Old Testament*, Oxford: Basil Blackwell, 1978, pp. 22-45.

10 לתהליך המוצע כאן יש מקבילה תרבותית המתועדת מבחינה היסטורית: חדירת אורדיל פגאני לתוככי הכנסייה בימי הביניים (עד שבוטל). ראה: Sh. Eidelberg, 'Trial Ordeal in Medieval Jewish History: Laws, Customs and Attitudes', *PAAJR Jubilee volume 1978-79*, I, pp. 105-120. בדרכי השערה יצוין כי ייתכן שבטקס הקדם-מקראי הוטל רעל במי המרים, ורעל זה הושמט מהטקס עת נכנס למקדש ה'. פרייזר אסף דוגמאות רבות מאד של אורדיל באמצעות רעל, וכך גם הוא מכנה את טקס הסוטה המקראי (ללא כל הסבר). ראה: Theodor H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, New York: Harper & Row, 1969, pp. 280-300.

11 מ' בר-אילן, 'התורה הכתובה על האבנים בהר עיבל', ז"ח ארליך וי' אשל (עורכים), *מחקרי יהודה ושומרון*, ב, קדומים – אריאל תשנ"ג, עמ' 29-42. בטקס שבהר עיבל, כמו גם בטקס הסוטה, קראו וכתבו קללות (וברכות), בפני העוברים בטקס-מעבר (עליו להלן).

12 טקס קמאי מעין זה רמוז (או: כתוב) בשמות לב, כ: וייקה את העגל אשר עשו וישרף באש ויטחן עד אשר דק ויזר על פני המים וישק את בני ישראל' (עבודה זרה מד ע"א). מדובר באורדיל לנאשם בעבודה זרה, ובטקס ללא כתיבה. ראה: M. Fishbane, 'Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31', *HUCA*, 45 (1974), pp. 25-45 (esp. n. 51)

דן באורדיל, ולא בכתיבה, ובהיעדרם של דיונים הכרחיים אלו נמנע ממנו מלחדור אל הטקס פנימה. ר"צ תיאר את הטקס כאדם החסר הכשרה אנתרופולוגית המשתתף בטקס של שבט קמאי, ובהיעדר הכשרה (ובהנחה שהיה מודע לשלבי הטקס השונים), אין הוא יכול להבין את שראו עיניו. לכאורה, מי שמצהיר בפתיחת דבריו כי (עמ' 1): 'במוקד ספר זה יעמוד הטקס', אמור ללמוד את המתודולוגיה של בחינת טקסים, קרי: אנתרופולוגיה, אך למעשה במוקד הספר עמד הטקסט של המשנה. לו באמת היה מנסה ר"צ לקיים את כוונתו המקורית הוא היה פונה לא רק לאנתרופולוגיה כי אם גם לתקדימים הבוחנים את המסורת היהודית מנקודת הראות האנתרופולוגית, ואולי היה הולך בדרכם של העוסקים ביהדות מן הפן האנתרופולוגי, כגון רפאל פטאי – חוקר מדעי היהדות ואנתרופולוג – אשר הראה בצורה משכנעת למדי כי טקס שמחת בית השואבה היה טקס שחדר מבחוץ אל המקדש.<sup>13</sup> ואולם, הואיל ור"צ לא הלך בדרך המוצעת כאן, היינו הוא לא עמד על ייחודו של האורדיל ביחס לתורה, ואף לא דן בסתירה הפנימית שבין אורדיל לבין כתיבה, יצא לקוי הדיון שלו בערך המוסף של חז"ל ביחס לטקס המקראי.

הדיון בייחודו של טקס הסוטה בהשוואה ליתר חוקי התורה עשוי היה להבהיר תופעה נוספת לה היה מודע ר"צ, אך היא נותרה חסרת-מענה: מה הביא את חכמי המשנה לתאר את האורדיל כמידה כנגד מידה? הרי שתי תופעות אלו סותרות אחת את השנייה: האורדיל מייצג משפט אלוהי, מקרה חד-פעמי בתורה, בעוד

---

לעומת זאת, במאבק על המנהיגות הדתית (במדבר יז), נקבע המנהיג באמצעות אורדיל של פריחת מטה השקד (פריזן, הטבע) עליו נכתב שם המועמד (התרבות). השווה עוד לדברי גסטר (לעיל, הע' 10), עמ' 301.

13 ר' פטאי, *אדם ואדמה*, ב, ירושלים תש"ג, עמ' 161-192. פטאי היה הדוקטוראנט הראשון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית, אך גישתו האנתרופולוגית (וגם בשל סיבות אחרות), גרמו להתעלמות ממנו. השווה, למשל: א"א אורבך, *ההלכה: מקורותיה והתפתחותה*, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 28-29, 243; אורית אבוהב, 'פני אדם: על תרומתם של האתנולוגים אריך בראואר ורפאל פטאי לחקר האנתרופולוגיה של היהודים', *מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי*, כב (תש"ס), עמ' 155-173.

שהתובנה 'מידה כנגד מידה' מייצגת את מערכת המשפט המקראי בכלל, החל מ'עין תחת עין' וכלה בעונש (דברים כה, יב): 'וקצתה את כפה' – ענישת האבר החוטא (בדמיון לענישת הסוטה: 'וצבתה בטנה'). ר"צ מודע לחידושה של המשנה (עמ' 144) המחילה את העקרון הטליוני ('מידה כנגד מידה'), על כל מהלך הטקס, אך יחד עם זאת אין הוא מסביר מדוע קרה הדבר. והנה, דומה כי את שהוסבר לעיל ביחס לחדירת האורדיל לתורה ניתן ליישם גם בקשר לתובנה הטליונית של חז"ל ביחס לסוטה: מדובר בתפישה עקרונית שנועדה להכשיר את האורדיל.<sup>14</sup> הקניית עקרון טליוני לטקס האורדיל היא, למעשה, הבנת האורדיל לא כמשפט קמאי חסר-פשר, מנקודת-הראות הממוסדת, כי אם כחלק ממערכת משפטית מוכרת: כשם שחלק לא-קטן מחוקי התורה מבוססים על העקרון הטליוני,<sup>15</sup> כך אף פרטי טקס הסוטה נתפרשו בתורת התנאים כנעוצים בעקרון הטליוני: אם חטאה – ייענש האבר החוטא, ואם לא חטאה, תפוצה בברכת-כנים (בבחינת שכר לאבר שנחשד). הקניית לוגיקה משפטית זו לאורדיל הקלה על 'עיכולו' של הטקס בחברה מתקדמת בהרבה מהחברה היהודית הקדומה שלא ראתה כל פסול בהליך משפטי זה. עם זאת, חובה לשים לב לכך שהתנאים לא הסתפקו רק בהקניית לוגיקה טליונית (שהם עצמם הסתייגו ממנה),<sup>16</sup> אלא הם הוסיפו נדבכים נוספים של משפט ממוסד הבנוי על כרעי האורדיל. כך, למשל,

---

14 ר"צ מודע לעמדתה של יהודית האופטמן (עמ' 173) כי 'דיני הראיות הם פיתוח מאוחר יותר, אשר נועד לרסן (ולמעשה לבטל) את הטקס הקדום והאלימים'. מוטב, לדעתי, להמיר את המלה 'לרסן' במלה 'להכשיר', ולוותר לגמרי על המלה 'יהאלימים'.

C. Carmichael, *Biblical Laws of Talion*, Oxford Centre for Postgraduate Studies, Oxford 1986; E. Enker, 'Lex Talionis: The "Plain Meaning" of the Text', *S'vara*, 2 (1991), pp. 52-55; B. Sharon Byrd, 'Justice and Talionis', *S'vara*, 2 (1991), pp. 65-68.

16 ורד נעם, *מגילת תענית: הנוסחים – פשרם – תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית*, ירושלים תשס"ד, עמ' 206-216. ניתן לשער כי בשלב הקדם-תנאי, בבית המקדש בירושלים, הוקנתה לטקס הסוטה משמעות טליונית, ורק בשלב מאוחר יותר, התנגדו התנאים לעקרון הטליוני, והטקס חסר-הפשר עבר תהליך של 'משפטיזציה'.



הוסיפו התנאים סייגים שונים לקיומו של טקס הסוטה, כגון: עדים (שראו את האשה מתייחדת עם זר), הקניית מעמד של התראה לקניו, הדדיות (שאף האיש יהיה נקי מעוון), ועוד.<sup>17</sup> הוספת סייגים מגבילים אלו לטקס הסוטה הקנתה לטקס האורדיל אופי של משפט רגיל, וכך הוכשר הטקס הקדום לתוך המערכת המשפטית הממוסדת המאוחרת יותר. סייגים אלו צמצמו, כמובן, את אפשרויות קיומו של הטקס (בדומה לדרישות התנאים ביחס לבן סורר ומורה), אך החשוב הוא שבתקופה הבתרא-מקראית קיבל טקס הסוטה משמעויות שלא היו לו בתחילה; מאורדיל למשפט ממוסד.

עיון בטקסי אורדיל (שלא בוצע בספר) מלמד על שדרוג הטקס הקמאי והכשרתו כדי להיכנס לפולחן הישראלי (בשלב הקדום), ועיון בתוכנות חז"ל ביחס לטקס, מהן מפורשות ומהן נסתרות,<sup>18</sup> מלמד על שלב נוסף (ומאוחר יותר) בתהליך הכשרתו של טקס שאין בינו לבין מערכת המשפט הממוסדת ולא כלום.<sup>19</sup> ברור, אפוא, כי על רקע זה ניתן להבין מדוע בוטל טקס הסוטה, שכן מערכת-חוק ממוסדת אינה יכולה להשלים עם טקס בו מתבררת האמת באמצעים בלתי 'תקניים',<sup>20</sup> אלא שגם היבט זה של ביטול חוקי התורה על-ידי התנאים לא טופל כיאות.<sup>21</sup>

17 מ' הלברטל, *מהפכות פרשניות בהתהוותן*, ירושלים תשנ"ז, עמ' 94-112.  
18 ר"צ (עמ' 120-121), דוחה בצדק את הצעתה של יהודית האופטמן כי עקרון 'הזכות תולה' מביע התנגדות לטקס. נראה שאף הקניית עקרון זה לטקס האורדיל נועדה להכשיר את הטקס, שכן הוספת 'הזכות תולה' לטקס משווה בין האורדיל לבין פרוצדורה משפטית מקובלת בה נעשה שימוש בעקרון זה (בוודאי במשפט אלוהי).

19 דוגמת המופת להחדרת טקס מן החוץ פנימה (קרי: מדת עממית לדת ממוסדת), יש לראות בטקס ניסוך המים, כפי שעמד על כך פטאי (לעיל). עם זאת, ניתן להצביע על מנהגים נוספים בתקופה מאוחרת יותר שזכו לקבל הכשר ולהיכנס לעולם ההלכה (ובהם: כל נדרי, תשליך, כפרות, ועוד).

20 באנגליה בוטל האורדיל ב-1818 (י' ליכט, *פידוש על ספר במדבר [א-י]*, עמ' 166).

21 שם עמ' 175-180. ר"צ מציע 'ביקורת סמויה כלפי טקס הסוטה הבודק את הנשים, בעוד הגברים נואפים כרצונם', ויש בכך ניסוח מטעה לאור חוקי הניאוף במקרא החלים גם על גברים. יתר על כן, בכך מסיט ר"צ את הדיון מבעייה מהותית

## א.2 בין אורדיל לענישה

פרק שביעי מכונה 'ענישות תאטרליות – בין יחזקאל למשנה' (עמ' 181-225), בו דן ר"צ בעונש הנואפות ביחזקאל טז ו-כג בהשוואה לעונשה של הסוטה, ודין המשנה מושווה לענישה הרומית. למעשה, אם ר"צ היה בוחן את המיוחד שבאורדיל הוא היה מוצא שפרק זה אינו מעלה ואינו מוריד, ולהלן הסבר לדברים.

המיוחד באורדיל הוא שהעברייין אינו נענש בידי אדם אלא בידי שמים. אם הנאשם היה צריך להתנסות בגחלים ניתן היה לתלות את צדקתו או את אשמתו במזל, אך בטקס הסוטה אין כל פגיעה גופנית באשה, ועל כן אין לבאר את התיאור המקראי 'וצבתה בטנה ונפלה ירכה' אלא כענישה עצמית של הנאשמת מכוח אוטווגסטיה (לאחר שעמדה תחת לחצים פסיכולוגיים והותשה באופן נפשי). לפיכך, אין מקום להשוואה כלל בין פרשת הסוטה, העוסקת באשה החשודה כעבריינית, לבין אשה שהתברר כי היא עבריינית, כמתואר ביחזקאל. כיוצא בכך, הזירה הרומית היתה לא רק זירת שעשועים, כי אם גם ביצוע של עונשים פומביים (כפי שהיה גם באירופה עד למאה ה-19), ואין כל מקום להשוות ענישה פומבית עם טקס אורדיל, שעניינו בחינת הנאשם, ואינו ענישה דווקא, ולו מן הטעם שהאשה עשויה להתגלות כצדקת ולא יחול עליה כל עונש.

הצד השווה בין יחזקאל (והושע ב,ה: 'פן אפשיטנה ערמה'), לבין טקס הסוטה הוא בכך שבכל המקרים מפשיטים את האשה, אך בכך מסתיימת ההשוואה. יתרה מזו, בתהליך הענישה מופשטת האשה הפשטה גמורה, בעוד שבמקרה של הסוטה (במשנה, לא במקרא) מדובר רק בחשיפת החזה, מעשה שאולי אינו מוסיף כבוד גדול, אך מצד שני אינו דומה לחשיפת הערווה. ברם ר"צ לא עמד על השוני שבין אורדיל לבין בצוע גזרדין (ובכך ממשיך הוא את מחשבת חז"ל), כשם שלא עמד על השוני בין חשיפת החזה הנשי בלבד לבין חשיפת הגוף כולו. חשיפת הגוף כולו נחשבה לבושה ועלבון, בעוד

---

של טקס אורדיל (שאין בו איזון מגדרי, כי מוצאו בחברה מסורתית), לשאלה מגדרית בעלת אפיון מודרני (שר"צ מוצא לה תימוכין במקורות). עוד לעניין ביטול הטקס ראה להלן.

שחשיפת החזה נועדה להשפלה לצורך השגת אפקט פסיכולוגי, או: מניפולציה רגשית – העצמת חווית האורדיל ביחס לנאשמת, ובכך להגיע בצורה טובה יותר לחקר האמת (כפוף למושג האורדיל).<sup>22</sup> בראשית הדיון בהשוואה זו משתבח ר"צ בכך שקודמיו כמעט ולא השוו בין יחזקאל טז לבין משנת סוטה, ומכותלי דבריו משתמע שהוא לא הבין מדוע הם לא עשו זאת. ר"צ אף מסביר שכל קודמיו ראו בטקס הסוטה אורדיל בעוד הוא רואה "בטקס ענישת נואפות במתכונת נבואית". ברם, כיוון שכבר בראשית הדברים לא עמד ר"צ על ייחודו של האורדיל נתחלף לו – לו, ולא לחוקרים אחרים – בין אורדיל לבין ענישה. והנה, בהמשך הדברים מבחין ר"צ בין עירום אחד לעירום אחר, והוא מגדיר זאת כ'ריכוך טקס הסוטה במשנה' (עמ' 208). כלומר, לשפת הגוף יש דקדוק משלה, והמחווה המשנאית (ערום חלקי) שונה מהערום המלא (אצל יחזקאל והושע) בכך שעצמתה מרוככת.<sup>23</sup> ואולם, בכך מתעלם ר"צ מן העיקר והוא: אבחנה בין עונש (מקדים) לאשה חוטאת לבין מעשה שנועד להעצים את רגשות הנאשמת, אשר ביחד עם מעשים אחרים: ניוול, סתירת שיער, ועוד, מובטחת השפעת המאורע על הנאשמת, ולמעשה מביא להצלחת האורדיל. כללו של דבר, אינו דומה טקס אורדיל לענישה, ואינה דומה חשיפת-הגוף כולו לחשיפת חלקו העליון של הגוף הנשי. ההשוואה עם הענישה הרומית כלל אינה במקום, ומוטב היה לבחון

22 בעמ' 61 הע' 56 מודע ר"צ לאופי המניפולטיבי של נאום הכהן לאשה, והוא סבור: ש'האופי הייחודי שניתן לנאום במשנה, כניסיון להשפיע על האישה להימנע מן הטקס בכל מקרה...'. ברם, כאן נטען שלא רק הנאום מניפולטיבי אלא הטקס כולו, והמגמה אינה להניא את האשה משתיית המים (היא העמדה המקובלת), אלא לגרום לכך שהמבחן יפעל כהלכה: אם אינה אשמה – תזכה בברכת אלוה (בטחונה העצמי בצדקתה, ואמונתה בה', יסייעו לה להתגבר על תחושת השפלתה). ואולם, אם היא אשמה – תחושת האשמה, לאחר שהושפלה ואוימה, תגרום למחלה פסיכוסומאטית (Stress-Related Disorder). ראה: Ronald L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham, MD: University Press of America, 1982, pp. 119-132.

23 על הפשטת גרושה או נואפת במזרח הקדמון, ראה גסטר (לעיל, הע' 10), עמ' 637-639.

כיצד מועצמת החוויה הפסיכולוגית בטקסי אורדיל אחרים, אך זאת לא נעשה.

### א.3 האורדיל כטקס-מעבר

כבר הוער לעיל על העדרו של כל דיון באורדיל, וכבר הובהרו חלק מהבעיות הנובעות מכך. עתה תודגם מחדש היעדרות זו תוך הסבת תשומת הלב לכך שאורדיל הוא טקס-מעבר, והבנה זו תבהיר כמה מפרטי הטקס עליהם לא עמד ר"צ כיאות.

טקס-מעבר הוא טקס בו עובר אדם, או קבוצה, ממצב חברתי (ודתי) אחד למצב חברתי (ודתי) אחר, כגון טקס-חתונה. באורדיל – שזיקתו לטקס-מעבר ברורה מאליה – נמצאת הסוטה בפרשת-דרכים (או: מצב לימינאלי), והיא עוברת ממצב של נאשמת, אשה שמעמדה החברתי-דתי מסופק, אם לא מעבר לכך, למצב של אשה שהוסר ממנה הספק: או שהיא מתגלה כצדקת או שהיא מתגלה כחוטאת. הבנה זו של טקס הסוטה תבהיר כמה מפרטיו, וראשית, זיקתו לקהל.

התיאור המקראי אינו מזכיר נוכחות קהל, בעוד שלפי המשנה רבים באו לחזות בטקס (סוטה א,ו: 'וכל הנשים מותרות לראותה'). ר"צ סבור שחז"ל הם שהפכו טקס זה לציבורי (עמ' 43 הע' 89), וכי "ההזמנה המפורשת של קהל במשנה משנה את אופיו של הטקס מאירוע מקדשי סגור, כפי שהוא במקרא, לחיזיון (spectacle) ציבורי" (עמ' 98), כלומר, חז"ל הם שהפכו טקס מקראי סגור-לקהל לטקס עתיר-צופים. ואולם, את עמדתו של ר"צ יש לדחות מכל וכל. נכון הדבר שבמקרא אין התייחסות לציבור החוזה באירוע, אך הכתוב (במדבר ה, יז) מחייב שהטקס יבוצע בסמוך למזבח, בגלל הקרבן, ועם עפר 'אשר יהיה בקרקע המשכן'.<sup>24</sup> אף שניתן לעקוף דרישה זו

24 הטעם לנטילת עפר הוא שהמקדש היווה את מרכז הפיריון העולמי (ר' פטאי, *אדם ואדמה*, ב, עמ' 193-222), וכשהסוטה מכניסה לקרבה 'מים קדושים', מעורבים בעפר המבטא את יכולת הפיריון המקדשי, מבוצעת 'התאמה' בין הפיריון המקדשי לבין זה האנושי (ואם האשה נטמאה אין החומר הטהור יכול 'להשלים' עם הטמא, כך שנוצרת 'ריאקציה'). כיוצא בכך (ויקרא יח, כז-כח): '...ותטמא הארץ. ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אתה...'. ראה עוד: ר' פטאי, 'אכילת אדמה', *מצודה*, ה-ו (תש"ח), עמ' 330-347 (פטאי עומד על סגולת האדמה לפיריון,

באופן פורמאלי, ולקיים את הטקס הרחק מהמקדש ומעין־אדם, נראה שהכוונה היא לכך שהטקס יקום במשכן, או במקדש, דווקא בשל מרכזיותו, וכיוון שאין מקום יותר ציבורי מאשר המקדש, נראה שכוונת החוק היא שטקס הסוטה יתקיים בנוכחות ציבור.<sup>25</sup>

יתרה מזו, גם טקסי הכפרה של יום הכיפורים מתוארים במקרא (ויקרא טז) ללא התייחסות לקהל, בעוד שבמשנה מתוארים טקסי היום (יומא א,ח): "עד שהיתה עזרה מלאה מישראל". למרות פער זה בין המקרא לבין עדות התנאים ברור לגמרי שחז"ל לא הפכו את טקס יום הכיפורים מאירוע מקדשי סגור לחיזיון ציבורי, אפילו שהכתוב מדגיש (ויקרא טז, יז): "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו".<sup>26</sup> טיבו של המקדש הוא כזה שעניי הכל צופיות אליו, וכל אחד, ובפרט אורחים, ירצה לחזות במראה המיוחד. אמור מעתה: כשם שהכתוב המקראי אינו מציין קהל בטקסי הכפרה ביום הכפורים, ולמרות זאת עלינו להניח את קיומו (כמתועד במשנה), כך גם אין הכתוב המקראי מתייחס לקהל בטקס הסוטה, ולמרות זאת הוא היה שם (אף אם התייעוד לכך מפורש במשנה ולא במקרא).

ההנחה שנוכחות קהל בטקס הסוטה לא התחדשה על־ידי חז"ל מתבקשת מעצם העובדה שמדובר בטקס אורדיל, טקס בעל אופי דרמטי אשר בו שילוב של מין עם מוות (אפשרי) מהווה מתכון בטוח לפופולאריות, כלומר: כולם יבואו לחזות במחזה. ובכן, לאורן של שתי טענות אלו – ההקבלה לטקסי יום הכפורים מזה ואופיו

ואף כותב 'שהאדמה היא כוח פעיל של צדק ויושר', אך אינו מבאר מדוע נלקחת האדמה מהמשכן דווקא).

25 כביכול, נעשה הדבר לקיים (דברים יג, יב; שם כא, כא): "וכל ישראל ישמעו ויראו" (שאינו כתוב בפירוש בפרשת סוטה), שכן לפרסום החטאים ועונשם יש אפקט מרתייע.

26 כיוצא בו טקס קצירת העומר אשר לפי התנאים היה נעשה בפומביות יתרה (מנחות יג): "וכל העירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול", בעוד שבמקרא אין זכר לציבור זה. ואגב, בטקס פרה אדומה אין הציבור מוזכר (הן במקרא והן בדברי התנאים), ולמרות כן אין להניח שהטקס התקיים בלא נוכחותם של אלפים רבים. מכל מקום, חשוב להבהיר שאין להסיק משתיקת הטקסט ביחס לשתיקת הטקס (ולמעשה, השאלה הנדונה עתה היא סעיף מתוך שאלה רחבה יותר הכרוכה בטיעון שהפולחן המקדשי התנהל בדממה).

המיוחד של האורדיל מזה – אין אפשרות לטעון שחז"ל הם שהפכו טקס זה לציבורי, שכן היה זה טקס ציבורי במהותו כמו כל טקסי אורדיל מאז ומקדם. בנוסף על כך, בין חוקרי הטקסים יש הרואים בריטואל את הצד השני של המטבע הדרמטי, ולשיטתם דרמה וריטואל ירדו כרוכים זה בזה,<sup>27</sup> ומעצמו מובן שדרמה מושגת בנוכחות קהל בשונה מחוויה אינטימית.

יתר על כן, לא רק שאין הקהל 'תוספת' לטקס, אלא שהקהל מהווה חלק מהטקס גופו, שכן נוכחות הקהל הרב באירוע מעצים אותו (ואינה דומה הלוויה בה משתתפים 50 איש להלוויה בה משתתפים מאות אלפים). החשוב לעניינינו הוא לא מספר המשתתפים הצופים במחזה הדרמטי אלא עצם העובדה שאנשים זרים מסתכלים על הנאשמת המבוזה, וברור לגמרי כי נוכחות הקהל גרמה להשפעה פסיכולוגית על הנאשמת. השפעת-קהל מסוג זה מכונה בימינו 'אימת-הקהל',<sup>28</sup> והיא קיימת בטקסי אורדיל מאז ומעולם, גם אם אין הכתוב המקראי מפרט את הקהל.<sup>29</sup> טקסי-מעבר אינם טקס פרטי, שכן אופיים החברתי מחייב עמידה לפני קהל, וכדוגמה יוער כי לדעת התנאים (מגילה ד, ג) ברכת חתנים (קרי: טקס-מעבר) חייבת להיאמר בנוכחות של מניין (קרי: עדה).<sup>30</sup> אמור מעתה: הציבור היה נוכח בטקס הסוטה מימי-ימימה, ותיאורי חז"ל האריכו במקום שהכתוב המקראי קיצר, ואין לתלות בנוכחות קהל בטקס את ידם מעצבת-הטקסים של חז"ל.

---

Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York – Oxford: 27  
Oxford University Press, 1997, pp. 3-22.

28 לכך יש לצרף את העובדה שהיו מאיימים על הסוטה, מנהג שר"צ סבור (עמ' 68), כי קיים 'כדי לגרום לה להודות' (בעוד שלדעת הפרשנים מטרת האיום היא להניא את האשה מלשתות). ברם, איום, באשר הוא, חייב להיבחן מנקודת-ראות פסיכולוגית (כדרך שמאיימים על טירונים או חניכי קורסים שונים), ואין לנמקו בצידוקים דתיים בלבד.

29 במאמר המוסגר יצוין כי נביאי ישראל מיעטו לציין את נוכחות הקהל בנאומיהם, למעט מקרים בודדים, כגון ישעיה לב, ט: "נשים שאננות קמנה שמענה קולי בנות בטחות האזנה אמרתי", בבחינת היוצא מן הכלל מעיד על הכלל.

30 הגאונים המשיכו קו הלכתי-חברתי זה בדורשם שגם ברכת אירוסין תהיה במניין. ראה: ח' טיקוצ'ינסקי, *תקנות הגאונים*, תל-אביב תש"ך, עמ' 126-129.

הבנת טקס הסוטה כטקס־מעבר תבהיר סוגייה בה התחבט ר"צ, ולא מצא לה תשובה כהלכה: מדוע מבזים את הסוטה (במשנה בפירוש)<sup>31</sup>. לדעתו מדובר בענישה, ובסיכום דיונו במחוות הביזוי מתברר לקורא, אם לא הובהר לו קודם לכן (עמ' 98), כי מחוות הניווט של האשה, ובפרט: "קִיבוּצַן יחד – קריעת בגדים בצירוף גילוי לב, לצד החלפת בגדים והסרת תכשיטים ובתוספת ניוול וקהל – יוצר אירוע מסוג יוצא דופן בספרות חז"ל, כביכול כונסו תחת קורת גג אחת כל המחוות המבזות כולן" (עמ' 102). ר"צ לא מבהיר מדוע קורה הדבר, אך בהמשך דבריו הוא מבהיר לקורא כי "הענישה החז"לית על השפלה וביזוי...", ונמצא הקורא נבוך: אין הוא מבין, אחר כל הייחוד שבדברים, מדוע עושים מה שעושים לסוטה. ואולם, התשובה על שאלה זו כרוכה בהבנת האורדיל כטקס־מעבר, טקס שאחד ממאפייניו (שאינו הכרחי דווקא, ואינו ניכר בטקס־הנישואין הקדום)<sup>32</sup>, הוא השפלה שנועדה ליצור לחץ נפשי. כך, למשל, משפילים טירון כדי להפוך אותו ללוחם, ובין היתר: מספרים או אף מגלחים אותו. כאשר מאיימים על הסוטה – משפילים אותה, וכאשר מסירים ממנה את בגדיה הייחודיים, ומסירים את תכשיטיה (המצביעים על מעמדה החברתי), סופגת היא השפלה נוספת. בכך פריטי הטקס מצטרפים אחד לשני, שכן כולם מדגישים את אפסותה של הנאשמת, אפסות המתגלה בצורתה החיצונית ביגוד בלתי־ראוי המכסה אותה באופן חלקי בלבד. ברור שפריעת השיער של הסוטה מעצימה את ההשפלה, שכן היא מציבה אותה בקטגוריה

31 למען האמת, לא מצאתי שאלת-יסוד זו בפרק העוסק במחוות, שכן שימת הדגש של ר"צ היא על הפער בין המקרא למשנה (עמ' 70-71), ולא על מטרתן הכוללת של המחוות. לאמור, ר"צ עוסק בכל מחווה בנפרד מבלי לראות כי השלם – סך כל המחוות – גדול מחלקיו. בהערת-אגב יוער כי מסתבר שביזוי הסוטה רמוז גם במקרא בכתוב 'והעמיד אותה', כתינוק שסרח, במצב ניבול מן החברה (אבחנה סוציולוגית), והשפלה ניכרת גם במנחתה של הסוטה, וכמובן שאף בעצם המעמד. 32 השפלה מסוימת ניכרת בשימת אפר על ראש חתנים, מנהג שנתלה, כידוע, בחורבן ירושלים. עם זאת, יצוין כי במאה ה-19 התפתח מנהג (הקיים עד היום) לפיו מגלחים את ראשה של הכלה, ויש בכך ביטוי ברור להשפלתה והכנעתה של האשה (הטבע) לגבר (התרבות).

של 'לא־אשה' (בדומה לשמשון אשר הופך ל'לא־איש' בהיעדר שיער).<sup>33</sup> יתר על כן, הטיפול הטקסי בשיער הוא טיפול בשפת הגוף, תנועות ומחוות – חלק משפה א-וורבלית – מבהיר כי מדובר בטקס-מעבר,<sup>34</sup> שכן סתירת השיער (הניתנת לתיקון מיידית), היא שלב אחד לפני גילוחו, וגילוח שיער הראש הוא שלב אחד לפני גילוח השיער כולו.<sup>35</sup> במינוח הדקדוקי של הטקסים ניתן לראות בפריעת שיער הסוטה את הערך הבסיסי של הפעולה, גילוח שיער ראשו של הנזיר ביום טהרתו (במדבר ו,יח),<sup>36</sup> הוא בערך ההשוואה, וגילוח השיער של המצורע ביום טהרתו (ויקרא יד,ט: 'יגלח את כל שערו את

---

C. R. Hallpike, 'Social Hair', W. A. Lessa and E. Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion – An Anthropological Approach*, 4th ed., New York: Harper & Row, 1979, pp. 99-105; H. Trau N. Rubin and S. Vargon, 'Symbolic Significance of Hair in the Biblical Narrative and in the Law', *Koroth*, 9 (1988), pp. 173-179 ; בדרך דומה יש להסביר קרחה על מת כחלק מטקס-מעבר (כגון: ויקרא כא, ה; דברים יד, א; ישעיה טו, ב; שם כב, יב; ירמיה טז, ו; שם מז, ה; יחזקאל ז, יח; שם כז, לא; עמוס ח, י; מיכה א, טז; איוב א, כ). ראה עוד: נ' רובין, *קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל*, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 175-176, 304 הע' 56. משמעות איסור התורה לקרוח קרחה על מת היא שלא להעצים רגשות (ולהחצין אותן), אך מותר לפרוע את השיער.

34 הכתוב (ויקרא י,ו): 'ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו' (וכן ויקרא כא, י), הוא איסור לקיים טקס-מעבר, בשל קדושה יתרה, ויש בכוחו להסביר מניין חידשו חז"ל לפרום את בגדיה של הסוטה. בשפת הטקסים: קדושת אהרון ובניו היא אלוהית עד כי אין לאדם רשות להעביר את הכהן מקדושתו, אפילו במקרה של אבלות.

J. Morgenstern, *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions among the Semites* (Cincinnati 1966) Rep. New York: Ktav, 1966, pp. 84-106 פנינה גלפז-פלר, 'השיער בתרבות מצרים הקדומה ובמקרא: מסרים חברתיים ואישיים', *בית-מקרא*, נלקפב (תשס"ה), עמ' 221-240.

36 בעמ' 245 הע' 17, ביחס לתגלחת הנזיר, מצהיר ר"צ "אף שפרקטיקות אלו ודאי נהגו בימי הבית", והוא ממשיך (בהתאם לשיטתו שתידון להלן): "התיאורים אינם מבוססים על הראליה ואינם מבוססים על המקרא, אלא על משא ומתן מדוקדק בין חכמי יבנה ואושא". בעקבות שתי אבחנות אלו יש לברר האם הכלל של פלגינן דיבורא נאמר רק ביחס לדיני עדויות או גם ביחס לדברי מחקר, והחשוב יותר: מדוע תגלחת מופיעה בשני טקסים כה שונים, והאם ניתן לעסוק בתגלחת מקראית אחת ולהתעלם מתגלחות אחרות (בזיקה כזו או אחרת לפריעת שיער בטקס אחר).



ראשו ואת זקנו ואת גבת עיניו ואת כל שערו יגלח'), הוא ניוול בערך ההפלה.<sup>37</sup> מדובר, אפוא, בטקסי-מעבר ממצב חברתי-דתי אחד לשני בהם השפלת העובר בטקס נעשית על-ידי הורדת השיער, אלימות מזערית (שכן אין בה כאב), של הסמכות הדתית-שלטונית נגד שלטון הפרט על גופו.<sup>38</sup> וראוי עוד לשים לב למשמעות הסמלית של הטיפול בשיער, שכן הורדת השיער מסמלת את אובדן המיניות, ופריעת השיער תואמת את המעמד בו מוטל ספק בכשרותה המינית של האשה.

השפלה זו – בניגוד למה שאמרו עליה – אינה עונש בפני עצמו, שהרי אורדיל אינו עונש כי אם מבחן אלוהי (וממילא החשודה זכאית אלא אם הוכח אחרת). מטרת ההשפלה, בתוספת איום, היא לשבור באופן נפשי את העוברת בטקס, ובמקרה הסוטה: להתישה באופן רוחני ובכך להגביר את האפקט הפסיכולוגי על הנאשמת, שהרי ללא אפקט זה לא תושג המטרה. הווי אומר, הקהל המוליד אימת-ציבור, יחד עם כל מחוות ההשפלה, אינם 'אירוע יוצא דופן בספרות חז"ל' כי מה שיוצא דופן אינה עצם ההשפלה ביחס לספרות חז"ל אלא חריגותו של טקס אורדיל במערכת משפט ממוסדת.<sup>39</sup> בטקס-מעבר

37 הנזיר והמצורע מתגלחים (בדרגות שונות), וטקס הטהרה מתבצע 'ביום השמיני', מועד המחזק את אופיים של הטקסים כלידה מחודשת (=טקס-מעבר). כיוצא בו הוא טקס החניכה של הלויים (במדבר ח, ז: "והעבירו תער על כל בשרם"), שהוא טקס-מעבר במהותו. יצוין כי בדתות אחרות, כמו גם בין יהודים בימי הביניים, הפך השיער למקודש. ראה: 'תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר (נוסח מורחב), תל-אביב תשס"א, עמ' 36.

38 בעמ' 228 לוקח ר"צ את פרשנות הטקס לתחום המגדרי, כביכול התורה חודרת לגופה של האשה יותר מאשר לגופו של האיש. ברם, עיון במקבילות (כמו גם בריקת היבמה בפני היבם), מדגים כי ניוול הגוף אינו עניין מגדרי אלא חלק בלתי-נפרד מטקסי-מעבר (הגבר עובר ממצב של איש עם זכויות-בעלות על האשה לאיש נטול-זכויות על האשה). אגב, נשמט מר"צ הדיון הבא: Bonna Devora Haberman, 'The Suspected Adulteress: A Study of Textual Embodiment', *Prooftexts*, 20 (2000), pp. 12-42.

39 את האורדיל של הסוטה ניתן להשוות למשפט שלמה (מל"א ג), מקרה (חד-פעמי) בו טענות משפטיות, ללא עדים, מתבררות באמצעות מניפולציה (=איום).

זה, על מנת שימלא את ייעודו כיאות, יש צורך בהעצמתו באמצעים תיאטראליים למיניהם, וכל האמצעים כשרים להשגת מטרה זו (למעט אלימות פיזית המותירה סימנים על גוף הנאשמת כמו במבחני אורדיל אחרים).<sup>40</sup>

לסיכום היבט האורדיל של הטקס, יש לומר כי הדיון בו לא קיים, וזהו חסרון של ממש. ל"מחקר המבקש להבהיר את ההבדלים שבין הטקס המקראי לזה החזו"לי", כפי מתאר ר"צ את מחקרו (עמ' 4 הע' 13), חייבת להימצא נקודת-תצפית חיצונית לשני תחומי-מחקר אלו, נקודת-תצפית המכונה בשם: חקר הטקסים, קרי: אנתרופולוגיה. מחקר פילולוגי, גם אם הוא נעשה באופן איכותי, הוא כלי-עזר, ולא תחום-מחקר עצמאי, וממילא אין הוא יכול לסייע בהבנת התפתחויות הטקס – אם היו כאלו – כאשר הוא נערך ללא תצפית חוץ-טקסטואלית.

השוואת הטקס המקראי, כמו גם הטקס המשנאי, למושג אורדיל היתה מגלה כי הסטייה המקראית מן המכנה המשותף של כל מעשי האורדיל למיניהם היא בשילובה של כתיבה בטקס, שאין לך סתירה גדולה מן הסתירה בין שני אלו. מושג האורדיל מייצג חברה קמאית ואוראלית נטולת מסורת משפטית ממוסדת, בעוד שכתובה מייצגת תרבות של כוהנים וסופרים: עולם ממוסד של בירוקרטיה. הסטייה המשנאית מהאורדיל – הן המקראי והן המושג הכללי – מתבטאת בהקניית צביון ותובנות משפטיות למבחן האלוהי (השווה עמ' 61). הצד השווה שבסטיות אלו הוא שהן נועדו 'להכשיר' את הטקס לכניסתו אל מערכת ממוסדת, אלא שבסופו של דבר, מהותו של הטקס, בליווי גורמים מסייעים, גרמו לביטולו.

עם סיום הדיון האנתרופולוגי אי אפשר שלא להעיר הערה ביבליוגרפית. עיון ברשימה הביבליוגרפית הנרחבת המובאת בסוף הספר מסגיר את העובדה כי למרות שעיקרו של הספר נופל בחקר

40 לדעתו של ר' יהודה (תוספתא סוטה ב, ג) קיימת אפשרות בה משקים את האשה בעל כורחה על-ידי פתיחת פיה 'בצבת של ברזל', אך אלימות זו אינה מותירה סימנים (ולא ידוע אם נהגה).

הטקסים, הרי שחלקה של האנתרופולוגיה הוא ממש מזערי.<sup>41</sup> נראה כי גם מי שרוצה לפרוץ את גבולות הגיזרה של מדעי היהדות משועבד לדרך-החשיבה הפילולוגית הרבה יותר ממה שנדמה לו. טוב ויפה להביא את פוקו לבית המדרש, אשר בו מדעי היהדות וחקר הטקסים משמשים בערבוביה (עמ' 13), אך בטרם הולכים ל'לימודי תרבות' אין לשכוח לסור תחילה לבית מדרשם של ארנולד ואן-גנפ, ויקטור טרנר, ג'יימס פרייזר, רפאל פטאי ואחרים. התבוננות מעמיקה יותר בחקר הטקסים היתה עשויה להביא תועלת מרובה לדיון בכלל, ולהבנת 'מחשבת-חז"ל' בהשוואה למקרא בפרט. ועתה, לאחר הדיון התרבותי הסובב את האורדיל והכרוך בכך, נבוא לבחון את הפן ההיסטורי של המקורות, וכיצד ר"צ מטפל בהם.

### ב. ביקורת היסטוריוגרפית

בניגוד לאנתרופולוג מודרני העוסק בניתוח טקסים אותם חווה, ובהם היה נוכח, הרי שהאנתרופולוג של העת העתיקה אמור לנתח טקסטים ובהם תיאורי טקסים. מטבע הדברים מתעוררת שאלה באיזו מידה המידע הכתוב בתיאור משקף ידע היסטורי או שמא מדובר במידע ספרותי שאין לו אחיזה במציאות. ובכן, לאחר שר"צ מנתח היבטים שונים בטקס הסוטה הוא בוחן את המקור ההיסטורי המספר עליו: המשנה והתוספתא, והוא מברר שאלה היסטורית: האם מדובר בטקס שהתרחש בעבר, כפי שעולה מפשוטו של הכתוב, או שמא מדובר בטקס מדומיין, טקס שמעולם לא התקיים על פי המובא בטקסט?

---

41 השווה, לעומת זאת: Adrian Destro, *The Law of Jealousy: Anthropology of* Sotah, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1989. בבדיקה נוספת של עבודת הדוקטור עליה מבוסס הספר (י' רוזן-צבי, *טקס הסוטה בספרות התנאית: עיונים טקסטואליים ותיאורטיים*, אוניברסיטת תל-אביב תשס"ד), התברר לי כי בעבודה המקורית הוזכרו כמה מחקרים באנתרופולוגיה ובחקר הדת אשר הושמטו מן הספר (למשל: אוונס פריצ'רד, גורמן, טרנר, ליץ, ואחרים – שם, עמ' 285, 304, 326). עבודת הדוקטור נפתחת בהצהרה: 'סיפורה של עבודה זו, הוא, במידה רבה, סיפורן של המחיקות', ואם סיפור זה נמשך גם ביחס להעברת עבודת הדוקטור אל הספר המוגמר כי אז נראה שמחיקת הפן האנתרופולוגי של העבודה היתה מחיקה שלא במקום הראוי, ואין לנו אלא מה שעניינו רואות בספר הנדרון עתה.

שאלה זו לא רק שהיא לגיטימית אלא ייתכן שהיא אף הכרחית, שכן הדיון מתייחס לא רק לטקסט, בו מתואר הטקס בדברי התנאים, אלא גם למציאות היסטורית: מה קרה בארץ-ישראל בימי בית שני. בביקורת המקורות ההיסטוריים החל הרודוטוס, וכבר נודעה עמדתם של התנאים (תוספתא סנהדרין יא, ו) כי 'בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות'. לא נותר אלא להזכיר כי גם על מרגרט מיד קמו עוררין ביחס לאותנטיות של תיאוריה. לפיכך, ניתן לומר כי שאלת המחקר של ר"צ היא סבירה בהחלט.

לאחר דיון במקורות השונים, מגיע ר"צ למסקנה שהטקס המתואר על-ידי התנאים לא היה, כמצוין בשם ספרו, ובלשון אחרת (עמ' 227): 'שאינו לו כל קיום מחוץ לבית המדרש',<sup>42</sup> ומסקנה זו טעונה בירור. על מנת לבחון אם יש ממש במסקנתו, חובה לבחון את המקורות מן ההתחלה, וכבר בראשית הדברים יש להעיר כי חסר בדברי ר"צ נימוק מרכזי שנועד לשלול את קיומו של הטקס: דיון בשאלת ההיתכנות של טקס הסוטה. לדוגמה, פרשני המקרא וחוקריו עמדו על כך כי יש קטעים שונים במקרא המבוססים על מציאות מדומיינת, ובמקרים מסוימים אף הפרשנות המסורתית הסכימה לכך.<sup>43</sup> לאמור, הבא לשלול את קיומו של טקס הסוטה חייב להבהיר לקורא מה בלתי אפשרי בטקס, שכן בהיעדר טיעון זה – כגון בסיפור בו תואר גמל בעל כנפיים – חסרה התשתית הלוגית להפרכת הסיפור. הרושם העולה למקרא מחקרו של ר"צ, כפי שיתברר להלן במפורט, הוא שתחילה הוגדרה המטרה, ולאחר מכן שיעבד החוקר את מחקרו לכיוון אליו הוא חותר, בבחינת ציור המטרה לאחר שנורה החץ. מעבר לשאלת ההיתכנות שלא נשללה, חובה להעיר על קושי לוגי אחר: עדות על ההיעדר. הטוען כי דבר מסוים לא היה (לאחר שלא נשללה היתכנותו) טוען, למעשה, על דרך השלילה, ומטבע הדברים

42 קדמה לר"צ במסקנה זו: Rachel Biale, *Women and Jewish law: an exploration of women's issues in Halakhic sources*, New York: Schocken, 1984, p. 188: 'her ordeal is therefore totally academic'.  
43 דוגמה מובהקת לכך היא העמדה התלמודית (בבא בתרא טו ע"א), כי 'איוב לא היה ולא נברא', אך פרשני ימי הביניים היו נועזים יותר.

אי אפשר לקבל את טענה זו (בבחינת: לא מצינו – אינה ראייה), שכן תמיד ניתן לומר כי הטקס התקיים אלא שלא ראינוהו (בפרט, אם לא היה קהל).<sup>44</sup> הגישה השוללת את תקפותם ההיסטורית של תיאורים שונים בספרות חז"ל נסמכת, כביכול, על עמדתו של י' ניוזנר,<sup>45</sup> אך יש לזכור כי אינה דומה שלילת קיומו של טקס רב-פעמי המתואר בפירוט לשלילת קיומו של אירוע חד-פעמי שאין לו תיעוד חיצוני. נעבור, אפוא, למקורות עצמן, ונבחן אם ניתן לקבוע שטקס הסוטה המתואר במשנה היה, או לא היה, כמסקנת ר"צ.

#### ב.1 הערכת המקורות: טקס הסוטה

כותרתו של הספר 'הטקס שלא היה' מכריזה על מסקנת המחבר: הטקס המתואר במשנה לא היה אלא בדמיונם של התנאים. למסקנה זו הגיע ר"צ לאחר שדן בארבע עדויות, או עדויות-לכאורה, המלמדות על קיומו של הטקס. ר"צ בחן את המקורות בדרך ההמעטה והצמצום. כלומר, הוא מגמד כל אחד מן המקורות, ולבסוף, כבמטה-קסמים, מעלים את כולם, ומסיק שלא היו דברים מעולם. ייאמר מייד כי מבחינה מתודולוגית אין פסול בהערכה מצמצמת, וייתכן אף שיש בה יתרון כי היא משקפת סוג מסוים של זהירות. עם זאת, כדי לבחון את דבריו של ר"צ תיבחנה העדויות מהן ניתן להסיק כי טקס הסוטה התקיים, כאשר לכל אחת מן העדויות תוצמד דעתו של ר"צ.

---

44 יש לזכור כי ברוב הגדול של החוקים המקראיים אין עדות למעשי בית-דין, ואף החוק התנאי רחוק מלהיות מתועד כיאות. המקרה של בן סורר ומורה מאלף מבחינה זו שלמרות ניסוחו הקזואיסטי אין לו תיעוד במקרא, אף כי הוא ידוע היטב מן החוק המסופוטמי (גם אם בהדלי ענישה). כלומר, גם אם לא היה קם תנא האומר (סנהדרין ע"א): "אני ראיתיו וישבתי על קברו" אין אפשרות לקבל עדות השוללת קיומו של הטקס, כדברי האומר 'לא היה ולא עתיד להיות' (קרי: עדות על העתיד!), ובפרט שדינו של הילד הסורר לא חייב העלאתו לבית המקדש.

45 ברשימה הביבליוגרפית של ר"צ נמנו עשרה מאמרים וספרים של י' ניוזנר. עם זאת, חובה לציין כי רוב מחקרו של ר"צ עוסק בתחומים הרחוקים מתחומיו של ניוזנר (ובהם: טקסים ומגדר), ור"צ אף מבהיר במה הוא חולק עליו (עמ' 251-252).

במשנת עדויות ה', ו' דנו חכמים בעקביה בן מהללאל והסיבות לנידויו. התנא מספר כי עקביה העיד על ארבעה דברים, כלומר: הלכות, אשר היו מנוגדות לעמדתם של התנאים האחרים. אף שהחכמים הפצירו בעקביה שיחזור בו, הוא לא נענה לבקשתם, ובשל סירובו זה הוא נודה.<sup>46</sup> במשנה שם הובאו ארבע הלכות שבהן נחלקו עקביה וחכמים: שתיים בענייני טומאה וטהרה, אחת בענייני בכורות, ואחת בענייני סוטה. להלן המחלוקת הרביעית בעניין סוטה:

הוא היה אומר: אין משקין לא את הגיורת ולא את שפחה משוחררת, וחכמים אומרים: משקין. אמרו לו: מעשה בכרכמית שפחה משחררת שהיתה בירושלם והשקוה שמעיה ואבטליון. אמר להם: דיכמה השקוה. ונידוהו, ומת בנידויו, וסקלו בית דין את ארונו.

על כך כותב ר"צ (עמ' 156): "זוהי העדות היחידה (בכלל, לא רק בספרות חז"ל!) שנותרה על מאורע מסוים של השקיית סוטה בתקופת הבית. אזכור השמות והמקום עשוי ללמד על אוטנטיות, ואולם המקור עצמו מעיד כי החכמים השונים עיצבו את המסורת, כל אחד לפי שיטתו (שעל כן נחלקו בעובדות עצמן ולא בפרשנותן)". דא עקא, דברי ר"צ רחוקים מדיוק, שהרי הן חכמים והן עקביה הסכימו כי התקיים טקס סוטה והשקו שפחה משוחררת, אלא שנחלקו האם היא קיבלה מיימרים רגילים (חסרי אפקט רפואי), כמו כל סוטה, או שמא – במקרה המיוחד שלה – קיבלה השפחה המשוחררת סוג של רעל ( $\delta\eta\gamma\mu\acute{o}s$ ,  $\delta\eta\chi\mu\acute{o}s$ )<sup>47</sup>, והוא שהשפיע עליה. בין כה וכה, דברי ר"צ כאילו "החכמים השונים עיצבו את המסורת" רחוקים מדיוק, שהרי בין החולקים התקיימה הסכמה ביחס לעצם השקיית הסוטה. ר"צ ממשיך ומביא את הירושלמי על אתר, אך תמה על השינויים בירושלמי בו מצוין שם האשה 'כורכמית' (כאילו שהפרש ו'ו מעיד על משהו), ומקשה "שכאן אין רמז לכך שכורכמית היתה שפחה".

46 ג' לייבוזן, 'על מה מנדין', שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 292-342.  
47 י' פורסטנברג, 'הסוטה שהשקוה "דיכמה": לפתרונה של מילה', תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 407-415.

ברם, החסרת ייחוסה הפגום של האשה אינו כלום, שהרי על כך נחלקו חכמי המשנה עם עקביה בן מהלאל, ולדעת חכמי המשנה – כמו גם בימי האמוראים שעיצבו את הירושלמי – אין משמעות לייחוסה של השותה, ואין הפרש בין שפחה (משוחררת) לבין אשה סתם.<sup>48</sup>

אם בכך לא די, הרי שר"צ עצמו דן במקום אחר בעדות זו, בהתייחסו במיוחד לפעילותם של שמעיה ואבטליון, שלא היו כוהנים, ומסכם (עמ' 54 הע' 28): "וזהו אם כן עדות קדומה לתפקיד שיפוטני של החכמים". כלומר, ר"צ תומך בעמדה היסטורית אותנטית של המסורת במקום אחד, ומתכחש לה במקום אחר בספרו, ואי אפשר לומר כאן 'מי ששנה זו לא שנה זו'. בין כה וכה, ר"צ לא הציג כל טיעון לפיו יש לדחות את המסורת הברורה על השקיית סוטה בימי שמעיה ואבטליון, ואף הוא מודה בסממנים האותנטיים שלה.<sup>49</sup> יתרה

48 האופי האנטי-כוהני אינו גלוי בהלכה זו, אך הוא נלמד ממשנת ראש השנה א, ז: "אמר רבי יוסי: מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלם הוא ובנו ועבדו משוחרר, וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו. וכשבאו לפני בית דין קבלו אותו ואת עבדו, ופסלו את בנו". ייתכן שאף ההלכה (ספרי זוטא מהד' הורוביץ עמ' 238): "או איש אשר תעבור עליו – ... לרבות אשת כהן ואשת סריס שהן שותות", היא בעלת אופי אנטי-כוהני (שנהגו הכהנים סלטול בעצמם וסברו שאין כהן מקנא [השווה: שקלים א, ד], ואין אשת סריס שותה [השווה: יבמות ח, ד]. לאמור, יש חוק, אך יש מי שמצוי מעל לחוק, ויש מי שמצוי מתחת לחוק).

49 בהערת אגב יוער כי ר"צ תיאר את (חלקה הסופי של) המחלוקת בין חכמים לעקביה בצורה לא נכונה. הוא כותב "נעשית הבחנה בין השקיה ממש לבין כזו שמשמשת להרתעה בלבד. הבחנה זו מניחה את פעילותה הממשית (מאגית) של ההשקיה הרגילה". ואולם, אין זה תיאור הולם, שהרי לדעת חכמים השקו את כרכמית מיימרים רגילים, והם אלו שגרמו לבטנה לצבות (והשפעתם היתה פסיכולוגית), בעוד שלפי עקביה לא נהגו בה דין של סוטה (שכן לדעתו אין מקנים למשוחררת), אלא השקו אותה חומר רעיל כלשהו שהשפיע עליה (והמונח 'מאגית' הובא לשווא). הווי אומר, עקביה (דבק בהלכה הכוהנית לפיה מקנים רק לאשה הראויה לאישות, ועל כן) הכחיש את האירוע בטענה כי לא התקיים טקס אמיתי אלא 'כאילו', ולמעשה הרעילו את הנאשמת (הואיל וידעו בה שחטאה, וחשדו שבשל אופייה לא יהיה ניכר חטאה). פורסטנברג (במאמרו המצוין לעיל 47), כותב (בהע' 34): "חכמים מנדים אפוא את עקביה על סמך טענתו שהוא מחזיק במידע שבמהותו אינו יכול להימסר לרבים", ואין לקבל את דבריו אלו משתי סיבות: א)

מזו, לפי המשנה בעדויות, נידו את עקביה בן מהללאל בשל ארבעה דברים, אך אם כדברי ר"צ, נידו את עקביה בשל שלושה דברים, ובודה התנא את המקרה הרביעי, שהרי לשיטת ר"צ לא היו דברים מעולם. נמצא, אפוא, שגישתו הפרשנית של ר"צ, על דרך ההמעטה, חותרת תחת העדות ההיסטורית ומבטלת אותה ללא הצדקה.

העדות השנייה להתקיימות הטקס, ואף בה דן ר"צ (עמ' 157-159), היא המסורת המובאת בתוספתא כפורים ב, ג (ליברמן עמ' 230), ביחס למתנתה של הלני, אמו של מונבז מלך חדייב, אשר באמצע המאה הראשונה לספירה התגיירה ונתנה שתי מתנות למקדש:

הילני אמו עשתה נברשת של זהב שעל פתח ההיכל. אף היא עשתה טבלה של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה שבשעה שחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות ממנה ויודעין שחמה זורחת.

תחילה כותב ר"צ כי "טבלה של זהב" אינה מופיעה בשום הקשר אחר ביחס למקדש", אלא שבפיסקה שבאה לאחר מכן הוא מציין את הופעתה של טבלת-זהב זו בטקס הסוטה (תוספתא סוטה ב, א עמ' 154). מסופר שם: "טבלה של זהב היתה קבועה בכותלו של היכל, והיא נראית מבאולם, ממנה רואה וכותב, לא חסר ולא יתר". לדעתו של ר"צ "הקדמת הכתיבה להשבעה כאן קשורה להפיכת ההשבעה עצמה למעשה דרשני. הכהן לא רק משביע את האישה אלא "דורש ומדקדק" (במקבילה בירושלמי: "מתרגם") בפרשה בפניה, "כדי שתהא יודעת על מה היתה שותה". כלומר, בתורה כתובה ההשבעה לפני כתיבת המגילה בעוד שבמשנה מתוארת הכתיבה לפני ההשבעה, וכן מתואר הכהן כיצד הוא מבהיר לאשה את טיב השבועה, שהרי

---

בשלושת המקרים האחרים שהובאו שם (עדויות ה,ו) הנידוי הוא בשל עצם העובדה שעקביה היה חלוק על חכמים, ומסתבר שכך המצב גם בהלכה הרביעית (הוא המקרה הנדון עתה). ב) חכמים הרי הכחישו את טענת עקביה, וממילא אין כאן מידע סודי הטעון כיסוי, אלא אדרבא, לשיטתם מדובר במידע שקרי (ובלשון ימינו: הכחשת המציאות), ונמצא שניתן לראות בעקביה את תקדימו של ר"צ: שניהם מכחישים מעשה שהיה.



הכתיבה נעשית בעברית, וייתכן שאין האשה מבינה שפה זו.<sup>50</sup> ר"צ ממשיך ורואה בשינוי הסדר: "הפיכת ההשבעה ממעשה מאגי לאירוע לימודי", ויש לדחות דבריו אלו מכל וכל: אין כאן מאגיה ואין כאן מעשה לימודי.

אכן, לא ר"צ חידש את הרעיון שטקס הסוטה במקרא הוא סוג של כישוף, שכן כבר לפניו אמרו זאת חלק (קטן) מחוקרי המקרא.<sup>51</sup> ר"צ כלל לא דן במשמעותו של הטקס, בהתאם להנחה כי מדובר במאגיה, ולמעשה לא היה לו כל צורך להיכנס ל'פינה' זו, שהרי ייחוס מאגיה לטקס לא קידם את מחקרו במאום. על כל פנים, את הסברה שטקס הסוטה הוא טקס מאגי יש לדחות בשל יותר מסיבה אחת, ואלו הן:

(א) חוקי התורה (או: דת הכתב) של המקדש בירושלים שוללים את הכישוף באופן גורף, לא פעם ולא פעמיים. הטוען כי במקדש קיים טקס מאגי דומה למי שאומר שהכהן הגדול הוא מכשף ראשי, ואין צורך להבהיר עד כמה מופרכת הנחה זו.

(ב) התפישה לפיה כישוף אינו אלא הדת של האחר משקפת גישה דתית, ולא מחקרית, ויש בה כדי להעיד על מבט מתנשא (ובדרך ההקצנה: כל הפולחן במקדש בירושלים היה מאגי). לעומת גישה דתית זו הרי שחוקר-תרבות הצופה בטקס כלשהו – בין אם בירושלים ובין אם באפריקה – חייב להיות מודע לעולם הערכים של החברה הנצפית. החברה בירושלים, וממשיכי דרכה בספרות הרבנית,<sup>52</sup>

---

50 הוא שהמשנה בסוטה ז, א מלמדת: "אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה", וכו'.

51 מורגנשטרן (לעיל, הע' 5); ש"א ליונשטם, 'סוטה', אנציקלופדיה מקראית, ה (תשכ"ח, מהדורה שניה מתוקנת תשל"ח), עמ' 1003-1004.

52 יש כאן מקום לאבחנה בין עמדה רבנית נורמטיבית, המתגלה בטקסטים ובפירושים קנוניים, לבין גישה עממית המתגלה במעשים. ראה: 'הררי, "מגילת אחימעץ" ותרבות הכישוף היהודית: הערה על מבחן הסוטה', תרביץ, עה (תשס"ו), עמ' 193-194. ואולם, גם אם היו רבנים (מאוחרים) אשר מצאו פן מאגי בטקס, עדיין אין בכך כדי להכשיר את דעת החוקר המודרני אשר אמור היה לחקור עמדה זו ביחס לדברי התנאים וספרותם. אגב, הררי סבור שחז"ל נמנעו מלקיים את הטקס "בשל תפיסתו כטקס מאגי", אך לסברה זו אין כל תימוכין בעמדת חז"ל אשר במקרים אחרים הטיבו לבטא את ביקורתם האנטי-מאגית ביחס לדמויות מקראיות (כגון: עבד אברהם שהואשם בשימוש בניחוש; חולין צה ע"ב

מעולם לא מצאו מאגיה בטקס זה למרות שהיו מוקפים במאגיה מכל עבר.

ג) כינוי הטקס כ'מאגי' אינו מועיל להבנתו, שכן אין בו כדי להסביר כיצד המבחן פועל, ומדוע ניכרים המים בגופה של הנאשמת (אלא אם יטען הטוען כי אין בכוחו של המבחן לחשוף את האמת, או שמדובר בסם כלשהו, בניגוד לכתוב בתורה).

לא רק שאין לקבל את כינויו של הטקס כמאגי, אלא שיש לדחות את התיאור הרואה בטקס 'אירוע לימודי', כפי שסבור ר"צ. הקראת פרשת הסוטה לאשה הנאשמת בחטא, ובמידת הצורך אף תרגום הפרשה, אינה אירוע בו מלמדים את האשה משהו חדש, אלא שמדובר בהתראה: הכהן מבהיר לאשה את טיב ההשבעה, כדרך שעורך־דין מודרני מבהיר ללקוחו את טיבו של המסמך עליו הוא עומד לחתום. אין מביאים תלמיד למקדש כדי ללמדו תורה באופן פרטי, כביכול, אלא מביאים אותו בפני הציבור ומבהירים לנאשם, כמו גם לצופים בו, מה הביא אותו עד הלום; אין זה אירוע לימודי. ולא רק שאין כאן אירוע לימודי אלא שגם אין כאן 'משפט נסי' או "טקס הבדיקה הנסי" (עמ' 211, 238), שכן אף כינוי זה מותיר את הקורא המודרני מלא תהיות ואינו פותר דבר.<sup>53</sup>

טקס הסוטה הוא אורדיל בו אשה עוברת מסכת־ייסורים רוחנית (שלא כמו באורדילים אחרים שם יש סיכון של ממש), וממילא יש מקום לבחון את הטקס מנקודת־ראות פסיכולוגית, וחבל שהיבט זה

---

ובמפרשים). למעשה, הטקס בוטל בשל הרכיב המובנה בו – משפט ללא עדים, גישה הנוגדת את עמדת החוק (מקרא וחז"ל), כאמור לעיל. לאור העובדה שחז"ל כרכו את ביטול טקס הסוטה עם ביטול טקס עגלה ערופה נראה כי הם סברו שפג תוקפם של טקסים אלו (בשל הגידול בעבריינות; ראה להלן בפנים), ואין כל סיבה לייחס מאגיה לביטול הטקס.

53 הרמב"ן בפירושו על אתר (במדבר ה, כ), כתב: 'והנה אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי הענין הזה, שהוא פלא ונס קבוע שיעשה בישראל' (לפי הסבר זה ראה את הסיפור בתנחומא נשא ו). ברם, מה שמתאים לפרשן בן־ימי הביניים אינו מתאים לפרשן מודרני האמור לפרש את הטקס ללא מימד מטאפיזי.

של הטקס לא הובהר כהלכה.<sup>54</sup> ר"צ נתפש, מן הסתם, לראייה שאורדיל הוא מעשה מאגי (קרי: מעשה שאיני יכול להסבירו), הואיל ולא בריר תחילה מהו אורדיל (ומהי מאגיה, והאם היא מופיעה בפולחן המקדשי). מכל מקום, בסוף הדיון ההיסטורי במתנתה של הלני – שר"צ כרך במשמעות התרבותית של האורדיל כמאגיה – מסיק ר"צ: "נראה לפיכך כי יש לכרוך יחד את שתי התוספות שבתוספתא, הטבלה והדרשה, ולראות בשתייהן גם יחד פיתוח תיאורטי ממניעים אידיאולוגיים, ולא מסורת היסטורית עצמאית". אודה ולא אבוש להצהיר שלא הצלחתי לעקוב אחר ההיסק הלוגי של ר"צ. גם אם סדר האירועים בטקס, בהתאם לתיאורו במשנה, אינו תואם את הסדר המקראי, הרי שאין למצוא בכך 'פיתוח תיאורטי', מה עוד שאי אפשר לדעת מהו המניע האידיאולוגי אותו מייחס ר"צ למתארי הטקס או מעצביו. במהלך הדיון אף ר"צ מודה "ומסתבר הדבר שלמתנת הלני היה שימוש מעשי, כמו לשאר התרומות הנזכרות במשנת יומא". לאור התמיכה באותנטיות של העדות יש להישאר עם מסקנת-ביניים זו של ר"צ,<sup>55</sup> ולדחות את מסקנתו הסופית המאינת את טבלת הזהב כלא-היתה. אמור מעתה, טבלת הזהב ועליה פרשת סוטה שנתנה הלני המלכה מהווה עדות (נוספת) לקיומו של טקס הסוטה בימי בית שני.<sup>56</sup>

לאחר הדיון בכרכמית, האשה ששתתה מי-מרים, והדיון בטבלה של זהב, אשר עליה נכתבה פרשת סוטה שנתנה המלכה הלני, ניתן

---

54 מבחינה מתודולוגית, הפן הפסיכולוגי של הטקס אינו חלק מהמחקר האנתרופולוגי, אך בהחלט חלק מהמתודה של לימודי תרבות.

55 למרבה ההפתעה ר"צ חוזר על כך בעמ' 160: "כיוון שמן המסורת על מתנת הלני הסקנו שהטקס, ככל הנראה, נהג עוד בזמנה". דומה כי ר"צ פוסח על שתי הסעיפים. ייתכן כי שניות זו נובעת מתהליך כתיבתו של הספר שנכתב במקורו כדוקטוראט, אלא שלא היה מקום לכך לאחר עריכה ועיבוד סופיים.

56 מצד אחד ניתן להודות כי עצם קיומה של הטבלה שעליה כתובה פרשת סוטה אינה הוכחה גמורה. ברם, מצד שני, יש לקחת בחשבון כי הלני נתנה גם נברשת למקדש, ומסתבר כי כשם שנברשת היתה מתנה שימושית, אף הטבלה נמצאה שימושית, מתוך הנחה שכוהני המקדש לא היו מקבלים מתנה שאין בה תועלת (כמתנת פעמון גדול לבית כנסת).

לבחון עדות היסטורית שלישית ממנה ניתן ללמוד – או שלא ניתן – כפי שנטען, על קיומו של טקס הסוטה בימי בית שני. המדובר הוא במסורת על ביטול טקס הסוטה, מסורת המובאת במשנה סוטה ט, ט (ובתוספתא):

משרבו הרוצחנין בטלה עגלה ערופה...

משרבו המנאפים פסקו המים המרים, ורבן יוחנן בן זכאי הפסיקן...

מסיבה בלתי ידועה דן ר"צ במסורת זו פעמיים (עמ' 159-160; עמ' 175-180), וגם אם יש בכך ליקוי טכני קטן, הרי שחובה לבחון את מהות דבריו, וכזאת ייעשה להלן. ובכן, ראשית, ר"צ מפנה את תשומת הלב לעמדתם של כל החוקרים מצד אחד, ולאפשרות שייתכן ולא ר' יוחנן בן זכאי (להלן: ריב"ז) הוא שביטל את הטקס, מצד שני. ר"צ מוסיף וקובע "מצירוף המקורות עולה כי ההנחה שטקס הסוטה נהג בפועל בבית שני סבירה, אלא שאין לדעת עד כמה היה טקס זה נדיר" (וכעין זה בעמ' 230). ואולם, שאלת נדירותו או תדירותו של טקס היא עניין אחד, וקיומו או היעדר-קיומו היא עניין אחר לחלוטין. כך, למשל, טקס פרה אדומה היה אף הוא נדיר, אך התקיים, כפי שהעידו על כך התנאים (פרה ג, ה): "ומי עשאו? הראשונה עשה משה, והשניה עשה עזרא, וחמש מעזרא ואילך, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: שבע מעזרא ואילך". לאמור, בשלהי ימי בית שני, אחת ליותר ממאה שנה בממוצע, התקיים טקס פרה אדומה (ועוד על כך להלן). וממילא קשה להבין כיצד החליף ר"צ בין טקס נדיר לבין טקס שלא היה.

בדיון נוסף במסורת הביטול עומד ר"צ על התבנית הספרותית של המסורת, אך לא ניסה לעמוד על טיבה ההיסטורי.<sup>57</sup> הצד השווה

---

57 ר"צ כותב (עמ' 179 הע' 116): "...חשיבות הביטול אינה אלא בהצהרה שהוא נושא עמו, והצהרה זו מבטאת, כפי שראינו, דווקא געגועים לעולם (כוהני!) מתוקן שאבד, ולא דחייה שלו". ברם, הגעגועים הם לא לטקס כלשהו (הנעוץ בחטא האשה או בקנאת הבעל), כי אם לעולם שאבד בו היתה רמת פשיעה נמוכה, והכרה בכך שבעולם החדש איבדו טקסים אלו את ערכם.

שבשתי מסורות אלו – מעבר לפן הספרותי – הוא התייחסות להתגברות הסטייה מן הנורמה החברתית כפי שהתגלה הדבר באלימות ובהפקרות מינית. שתי תופעות אלו – תופעה אחת היא: גידול במעשי הפשיעה (או: חילול זכויות הפרט), וניתן להסביר זאת על רקע של גידול דמוגרפי שעבר על החברה היהודית בארץ-ישראל בשלהי ימי בית שני.<sup>58</sup> משמעו של גידול דמוגרפי הוא הגברת הצפיפות של האוכלוסייה בשטח-אדמה נתון, וכבר הודגם העניין במדעי החברה שעם הגברת הצפיפות גדלה האלימות, וכך אכן קרה בימי בית שני.<sup>59</sup> ההסבר הקרימינולוגי לכך הוא זה: בהנחה שסטייה חברתית מהסוג הנדון עתה – רצח ועריות – ניתנת למניין, כגון: X מקרים על כל 100,000 תושבים, הרי שעם הכפלת האוכלוסייה היהודית פי 2, למשל, גדל שיעור מקרי הסטייה לא רק פי 2, אלא מעבר לכך (בשל הצפיפות כמו גם תהליך העיור). הואיל וטקסי הסוטה נערכו במקדש (ולא בבית-דין כלשהו), הרי שאנשי ירושלים (ובהם נאשמות פוטנציאליות) יכלו לחזות בטקס הסוטה כטקס שתדירותו עלתה בזמנם בהשוואה לחיי אבותיהם.

והנה, כבר הוסבר לעיל כי כוחו של האורדיל נעוץ בהשפעתו הפסיכולוגית על הנאשם (במקרה זה: הנאשמת). ברם, השפעה פסיכולוגית ניתן לייחס לאירוע יוצא-דופן שכמעט אף אחד אינו מכירו (בוודאי: הנאשמת), אך אם טקס נדיר הופך להיות תדיר והאירוע חוזר על עצמו כל שני וחמישי<sup>60</sup> – ברור שההשפעה הפסיכולוגית תתפוגג, וזהו למעשה הרקע לביטול הטקס. ביטול הטקס לא נעשה כביקורת ישירה על חוקי התורה, כפי שנרמז על-ידי

58 ד' ספראי, 'הריבוי הדמוגרפי כתהליך-יסוד בחיי הארץ בתקופת המשנה והתלמוד', א' אופנהיימר, א' כשר וא' רפפורט (עורכים), *אדם ואדמה בארץ-ישראל הקדומה*, ירושלים תשמ"ו, עמ' 20-48.

M. Bar-Ilan, 'Jewish Violence in Antiquity: Three Dimensions', Roberta Rosenberg Farber and S. Fishbane (eds.), *Jewish Studies in Violence*, Lanham – Boulder: University Press of America, 2007, pp. 71-82.

60 סוטה ח ע"א: "ת"ר: אין משקין שתי סוטות כאחת, כדי שלא יהא לבה גס בחבירתה"; ספרי זוטא מהד' הורוביץ עמ' 235; מ' כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ה, עמ' 58.

ר"צ (עמ' 176), אלא מפני שתדירותו של הטקס גרמה לאובדן האפקט הפסיכולוגי.<sup>61</sup> מכל מקום, ללא תלות ברקע העומד מאחורי ביטול הטקס, הכלל העולה ממסורת הביטול של הטקס הוא שהתקיימו טקסי סוטה מידי פעם עד אשר הם בוטלו, ואם כן לא יכול ר"צ לטעון כי טקס הסוטה לא התקיים.

והנה, ר"צ בוחן את קיומו, או היעדר קיומו, של הטקס בהתאם להיבט נוסף: ההיבט הלשוני-סגנוני, ואף כאן דבריו ראויים לבחינה. כידוע, במשנת סוטה יש קטעים בעלי אופי היסטורי, המתארים את האירועים כפי שקרו (או: מתימרים לתאר), ובכך דומה משנת סוטה למסכתות נוספות במשנה, כגון יומא, פסחים, בכורים, תמיד, מידות, פרה, ועוד. ר"צ דן בקדמותן של משניות היסטוריות אלו, בהמשך למסורת מחקרית שהתפתחה במאה ה-19, ולבסוף (עמ' 163) הוא מצטט את דבריו של יוחנן ברויאר אשר בחן את הטקסים השונים בהתאם לסגנון הלשוני המיוחד שלהם:<sup>62</sup>

ייתכן שחלק מן הטכסים מסופרים ב'פעל' הזמן ה'סיפורי', משום שהם אינם אלא עדויות של אנשים [ש]היו נוכחים בטכסים אלו וסיפרו את שראו. סגנון הבינוני, לפי זה, הוא צורת ניסוח רשמית יותר, המתארת את הטכס לא מנקודת מבט אישית, של הרואה, אלא מנקודת מבט של איש ההלכה, המפרט את מהלך הטכס וקובע כיצד הוא צריך להיעשות. הסבר זה מתאים לעובדה שסגנון 'פעל' כולל רק טכסים שהיו נוהגים בבית המקדש בזמן שהיה קיים.

דומה כי את דברי הלשונאי ניתן לתרגם כך: הקורא ייתן דעתו על כך שיתכן ומה שהוא קורא במשנה אינו משפט חיווי ריאלי, אלא משפט אי-ריאלי. על כך מוסיף ר"צ: "לפי הבוחן שברויאר הציע, הוא (טקס

61 בהערת-אגב יוער שאף לטקס עגלה ערופה היה אפקט פסיכולוגי, ואף הוא בוטל מסיבות הדומות לביטולו של טקס הסוטה (ולא בחינם נסמכו הביטולים זה אצל זה), אלא שאין כאן מקום לדון בכך.

62 "ברויאר, 'פעל' ובינוני בתיאורי טכס במשנה', *תרכיז*, נו (תשמ"ז), עמ' 299-326 (הציטוט הוא מהעמוד האחרון).

הסוטה) אינו מבקש לספר מעשה שהיה, אלא לקבוע להלכה את מה שראוי להיות. לשיטה זו גם סגנונה של משנת סוטה מרמז על אופייה התיאורטי, בית מדרשי<sup>63</sup>. ובכן, מבלי להיכנס עתה לתקפות טענותיו של ברויאר,<sup>63</sup> חובה לציין כי ר"צ לא הביא כל ראייה לדבריו, ומה שהובא על-ידי ברויאר בלשון הצעה (בפיסקה הנפתחת ב"יתכן"), הפך ר"צ ללשון וודאי. ר"צ כבר שכנע את עצמו, וכתב בהמשך: "אפשר שלתיאורי הטקס במשנה (אף אלו המתוארים בלשון בינוני, כדוגמת טקס הסוטה) יש אכן יומרה לייצוג המציאות, אך יומרה זו עשויה להיות הטעייה".

מי מטעה כאן את מי: התנא את שומעיו או החוקר המודרני את קוראיו? – ישפוט השופט בעצמו, אך החשוב הוא שבכל דבריו של ר"צ לא הוכח שסגנון המשנה אינו משקף מציאות אמיתית, אלא רק שקיים ספק באמיתות הדברים. נמצא שהסך הכולל של הדברים הוא שהתיאור ההיסטורי המובא במשנת סוטה מתאיין כתוצאה מהשערתו של חוקר אחד, השערה ההופכת לתיאוריה הכרחית אצל חוקר אחר. קודם שיכלה הדיון, חובה להזכיר את העובדה הידועה שחז"ל לא היו היסטוריונים, ויחסם לתיעוד היסטורי לא דמה לשל בני דורות מאוחרים. ואכן, ייתכן כי כל אחד מהמקורות מותיר ספקות שונים בליבו של הבוחן אותם, אך אין לשכוח כי לכולם ביחד יש אפקט מצטבר, מה גם שאין העדויות עשויות מעור אחד. כלומר, כל אחת מן

63 לשון איריאליזם מובעת במשנה, לדעתי בהיפוך סדר המלים: במקום 'היה אומר' כביטוי חייו, 'לאומר היה' המביע את מה שאמור היה להיות בהתאם להשקפתו של המביע את הדברים. לדוגמה: משנה שביעית ח, ט-י: "עור שסכו בשמן של שביעית – רבי אליעזר אומר: ידלק, וחכמים אומרים: יאכל כנגדו. אמרו לפני רבי עקיבא: אומר היה רבי אליעזר עור שסכו בשמן של שביעית ידלק. אמר להם: שתוקו! לא אומר לכם מה שרבי אליעזר אומר בו. ועוד אמרו לפניו: אומר היה רבי אליעזר האוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר. אמר להם: שתוקו! לא אומר לכם מה שרבי אליעזר אומר בו", כלומר, ר' עקיבא הכחיש את האמירות המיוחסות לרבו, אמירות שנוסחו כמשפט איריאלי. כיוצא בכך (גיטין כג ע"א ומקבילות): "אמר רב נחמן: אומר היה ר' מאיר [גט] אפילו מצאו באשפה, חתמו ונתנו לה – כשר". לאמור, אין כאן מסורת אותנטית מחכם מסוים אלא היסק בבית המדרש מה אותו חכם אמור היה להגיד (בלשון המקורות): 'לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר'.

העדויות אולי אינה חזקה דיה כדי להוכיח את קיומו של הטקס, אך דומה כי כאשר בוחנים את כולן כאחת, סר הספק לגמרי. יתר על כן, ניתן ליצור לוח־זמנים לאירועים המתוארים, כל אחד בנפרד, ביחס לסוטה: (1) קיומו של טקס הסוטה בימי שמעיה ואבטליון (בשלהי המאה הראשונה לפנה"ס); (2) מתנתה של הלני המלכה המיועדת לטקס הסוטה (באמצע המאה הראשונה לספירה), (3) ביטול הטקס בימי ריב"ז או בסמוך לכך (בין המחצית הראשונה של המאה הראשונה ועד לחורבן). הצד השווה שבעדויות הללו הוא שאף אם המכנה המשותף שלהן הוא סוטה הרי שאין קשר פנימי ביניהן, ואין כאן כל שימוש־חוזר בשם או בתבנית ספרותית, ובכך רק מתחזק האופי האותנטי של הראיות.

מן ההיבט המתודולוגי ראוי להעיר שוב: ר"צ לא הביא כל נימוק המפריך את היתכנות הטקס, כמצוין לעיל, ובנוסף לכך הוא לא נימק מה היה המניע המשוער של בידוי המציאות על־ידי התנאים. לדוגמה, אם התיאור התנאי של הטקס היה מתייחס למצב הדומה לאידיליה (כגון משנת בכורים ג), היה מקום לטעון ש'עורך המשנה' (אשר חי בעולם של חורבן), בדה מליבו מציאות אידילית. ואולם, טקס הסוטה הוא ההיפך מאידיליה, ולא היתה לתנאים כל סיבה לשחזר עבר, אשר אפילו עבורם נחשב לעבר שלא ישוב, שכן הטקס כבר בוטל. כללו של דבר: העיון בעדויות ההיסטוריות, כל אחת בפני עצמה, ובוודאי בהצטרפותן יחדיו, מלמד כי טקס הסוטה התקיים בימי בית שני, בניגוד לעמדתו של ר"צ.

## ב. הערכת המקורות: טקסי־מקדש נוספים: יום הכפורים, פרה, סוכה

ר"צ כה בטח במסקנתו כי טקס סוטה לא התקיים בימי בית שני אלא היה מציאות מדומיינת (כפי שניכר בכותרת ספרו), עד כי הוא החליט ב'אחרית דבר' להרחיב את תחום מסקנתו מעבר לתחומה הראשוני: טקס הסוטה, ודן, גם אם בקיצור, במשנת מסכת יומא. כותרת המשנה של 'אחרית דבר' בספרו היא 'המקדש שבמשנה', ור"צ – ושוב: בקיצור – ניסה להרחיב את תחומי מחקרו למקרים נוספים בהם, לדעתו, תיאור של טקס הנראה היסטורי לא היה היסטורי. מן הסתם,



סבר ר"צ שהארכת היריעה למקרים נוספים תחזק את מסקנתו הבסיסית ביחס לאיונו של הטקס.

ואולם, בחינת מקורות נוספים, מעבר לטקס הסוטה, לא רק שאינה מחזקת את עמדתו של ר"צ אלא אף מטה את הכף נגדו. כלומר, עיון במקורות נוספים המתייחסים לתקופה בה בית המקדש עמד על תילו מלמד כי לא רק שהתיאורים אותנטיים, אלא שהם אף מחזקים את האמור לעיל ביחס לסוטה. להלן, אפוא, יוכח כי המתואר במסכת יומא ביחס לעבודת המקדש – לפחות באופן חלקי – אכן התקיים כמתואר במשנה, ולא זו בלבד, אלא שהשוואת המעשים השונים בין מסכת יומא למסכת סוטה מצד אחד, ובין מסכת יומא למסכת פרה מצד שני, תחזק את אמיתותם ההיסטורית של התיאורים השונים, בניגוד להערכתו של ר"צ.

ר"צ בחר להדגים את האופי הבלתי-היסטורי, לדעתו, של התיאורים במשנה ביחס למשנת יומא בה מובאים קטעים היסטוריים ותיאורי-טקסים בדומה לטקס הסוטה. ר"צ מתייחס למשנת יומא דווקא מנקודת ראות כרונולוגית (עמ' 243-244): "כנגד גישת המקדימים עומדות ראיות שונות, הן לאיחורה של משנת יומא הן לעיצוב האידיאולוגי, בית מדרשי, של תיאורי סדר היום שבה". ר"צ מסתמך בכך על דניאל שטוקל, וסבור כי משנת יומא אינה תיאור אמין של סדר העבודה במקדש, שכן "היא מכילה רכיבים אנכרוניסטיים מובהקים... כגון תלמידי זקני בית דין המשביעים את הכוהן הגדול (יומא פ"א מ"ה), ותלמידי חכמים המלמדים אותו (מ"ו) וכן ביקורת גלויה וסמויה נגד מעמד הכהונה".

מבלי לדון בשיטתו של שטוקל (בבחינת: 'ערבך – ערבא צריך'), גלוי לעין כי ר"צ נכשל בכשל לוגי, בהנחת המבוקש, בקובעו כי מדובר באנכרוניזם, שהרי זאת בדיוק היה אמור להוכיח, ובמקום להוכיח את עמדתו כי מדובר באנכרוניזם הוא מבכר להצהיר הצהרות מבלי לבססן, ובניגוד לדיעה המקובלת במחקר.<sup>64</sup> ר"צ מתאר

64 ההשקפה הרווחת במחקר היא של א' ביכלר לפיה תיאורי המקדש שבמשנה ('יומא, סוכה, פסחים, שקלים, סוטה ופרה' [ועוד]) מתייחסים לשנים 63-70. ראה: א' ביכלר, *הכהנים ועבודתם* (תרגום: נ' גינתון), ירושלים תשכ"ו, עמ' 14-15.

בצדק את משנת יומא כמכילה ביקורת על הכהונה, ועיון במשנה היה מספק לו עדות היסטורית ואותנטית, שמשום-מה הוא לא הביאה. ואכן, נושא זה, הפולמוס בין החכמים לבין הכהנים בשלהי ימי בית שני, כבר נחקר לפני שנים רבות, אף אם הדיו לא הגיעו לעבודתו של ר"צ.<sup>65</sup> עיון בדברי התנאים יגלה כי החכמים והכהנים התפלמוסו בעשרות מקרים, ולפי שעה די לעיין במשנת יומא, שכן עיון בה, אף ללא העמקה, יבהיר היטב את הפולמוס בין החכמים לבין הכהנים, כשם שיבהיר את ניצחונם ההיסטורי של החכמים על הכהנים בטרם חרב המקדש. שנו חכמים במשנה יומא ו, ג:

מסרו למי שהיה מוליכו.

הכל כשרין להוליכו אלא שעשו הכהנים גדולים קבע ולא היו

מניחין את ישראל להוליכו.

אמר רבי יוסי: מעשה והוליכו ערסלא [מצפיפורי] וישראל

היה.<sup>66</sup>

לפי הכתוב בויקרא טז, כא זקוקים ל'איש עתי' אשר אמור לקחת את השעיר למדבר, והתנא ידע להוסיף על כך שהכהנים הגדולים לא היו מניחין את ישראל להוליכו, היינו שסברו כי רק הכהנים כשרים להולכת השעיר. אמנם, אין לכך אסמכתא בכתוב, אך הדעת נותנת שטקס המנוהל במקדש יתבצע בידי כהנים, ומן הסתם כך היה הדבר דורות הרבה. והנה, לעומת מסורת כוהנית זו בא התנא וקבע: "הכל כשרין להוליכו", ובדבריו אלו הכשיר לא רק כהנים כי אם את כל רובדי החברה: כהנים, לויים, ישראלים, עבדים משוחררים או ממזרים. דרכה של מחלוקת הלכתית היא שקשה לדעת כיצד נהגו בפועל הבריות, אלא שכאן בא ר' יוסי והעיד שבשלב כלשהו גברו

65 מאיר בר-אילן, הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ב. תקציר הדברים (ללא התייחסות להלכות הנדונות להלן): הנ"ל, הפולמוס בין חכמים וכהנים בשלהי ימי בית שני, מודעת ישראל, 8 (תשע"א), עמ' 37-53.  
66 המלה 'מצפיפורי' קיימת בחלק מכתבי היד של המשנה (כגון: כ"י פריז 328-329, עמ' 268), ואף בתלמוד הבבלי, כ"י אוקספורד, אופנהיים Add, עמ' 23 (מאגר כ"י ליברמן 5), וכן במשנה שבירושלמי (יומא ו, ג מג ע"ב): 'ערשלא מצפיפורין'.

החכמים על הכוהנים, ופעם אחת קרה שאת השעיר למדבר לקח ישראלי בשם ערסלא מציפורי,<sup>67</sup> בניגוד לעמדת הכוהנים. ר' יוסי ציין לאירוע אחד בלבד, אך נראה כי מדובר בנקודת-מפנה במנהג המקדשי, ומאותה שנה ואילך שלטו חכמי המשנה על הפעילות במקדש. ראשית ייאמר כי אין מקום לפקפק במסורת היסטורית זו, הואיל ומוזכר בה אדם נקוב-שם (שאינו מוכר ממקור אחר), ומוזכר שם מקום מסוים. לפיכך, אין כל סיבה לדחות את המסורת לפיה החכמים השביעו את הכהן הגדול, שהרי הן בשילוח השעיר והן בהשבעת הכהן הגדול ניכרת שליטת חכמים על סדר העבודה במקדש ביום הכיפורים. אמור מעתה, טענת האנכרוניזם של ר"צ (ביחס להשבעת הכהן הגדול) נדחית על-ידי ערסלא מציפורי. בשני המקרים מדובר במשניות ממסכת יומא, ולא נותר אלא להזכיר לקורא כי אין לקרוא משניות, או מקור היסטורי כלשהו, באופן סלקטיבי. הדיון ההיסטורי מחויב אל כל המקורות, ולא אל חלקם.

מסתבר כי כשם שהתיאור ביומא אינו אנכרוניסטי (הן באשר לערסלא והן באשר להשבעת הכהן הגדול), כך גם תיאורם של התנאים את הטקסים האחרים במקדש אינו אנכרוניסטי, אלא מבוסס על אירועים שקרו. דוגמה לכך, ומקרה נוסף בו חכמים קובעים לכוהנים מה לעשות, מצויה בתוספתא מסכת פרה ג, ח (צוקרמאנדל עמ' 632):

ומטמאין היו הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקין, שלא יהו אומרים במעורבי השמש נעשית. ומעשה בצדוקי אחד שהעריב שמשו ובא לשרוף את הפרה, וידע בו רבן יוחנן בן

---

67 לפני למעלה משלושים שנה שאלתי את ר"ש ליברמן את השאלה הבאה: בתוספתא סוכה א, א (עמ' 256) מסופר על סוכתה של הלני המלכה, ובדפוס ראשון וכ"י לונדון נוסף שסוכה זו היתה בלוד. מדוע שסופר ישמיט או יוסיף את שם המקום? על כך השיב לי ר"ש ליברמן כי סופר מאוחר השמיט את שם המקום בסוברו שאין לשם המקום כל חשיבות. אמור מעתה, הוספת שם המקום 'בלוד' או 'מציפורי' מעידה על אותנטיות, שכן אין סיבה לבדות שם מקום (שאינו לו כל תפקיד בתיאור). למקרה נוסף מעין זה, ראה: מ' בר-אילן, 'הרפואה בארץ-ישראל במאות הראשונות לספירה', קתדרה, 91 (תשנ"ט), עמ' 31-78 (הע' 83, 87).

זכאי, ובא וסמך שתי ידיו עליו, ואמר לו: אישי כהן גדול, מה נאה אתה להיות כהן גדול, רד טבול אחד. ירד וטבל ועלה. אחרי שעלה צרם לו באזנו. אמר לו: בן זכאי! לכשאפנה לך. אמר לו: כשתפנה. לא שהה שלשה ימים עד שנתנוהו בקבר. בא אביו לפני רבן יוחנן בן זכאי אמר לו: נפנה בני.

מתיאור זה עולה בבירור שחכמים – קרי: ריב"ז – שלטו בטקסי המקדש, שהרי טקס שריפת הפרה בוצע בהתאם לעמדתם של חכמים: בטבול-יום, טהרה פחותה מטהרת מעורב-שמש (ויקרא כב, ז), כעמדת הכהנים הגדולים. אי אפשר לדעת מי היה הכהן הגדול שמת (על שהפר את תורת חכמים). לעומת הכהן הגדול שמת, לפי התוספתא שם (ג, ו), היה זה ר' ישמעאל בן פיאבי שהכין שתי פרות אדומות: 'אחת בטבול יום ואחת במעורבי שמש'. לפי המתואר שם הכין ישמעאל בן פיאבי פרה אדומה אחת בדרגת טהרה של מעורב-שמש, כעמדת הכהנים הגדולים, אך לאחר דין ודברים עם חכמים "גזרו עליה ושפכה, וחוזר (צ"ל: וחזר) ועשה אחרת בטבול יום" (ובקיצור: חזר בתשובה). לאמור, חכמים גברו על הכהנים, ובימי ישמעאל בן פיאבי קרה הדבר, לערך בשנות ה-60 של המאה הראשונה לספירה, היא התקופה המשוערת של פעילותו של ריב"ז.<sup>68</sup> כללו של דבר, צרימת כהן גדול בטקס פרה אדומה, ושיתוף הפעולה של ישמעאל בן פיאבי עם חכמים, אינם שונים מהותית מהשבעת הכהן הגדול ביום הכפורים, או משילוח השעיר על-ידי ישראל, מסורות היסטוריות המלמדות על ניהול המקדש בידי חכמים, ולא בידי כוהנים. להלן סיכום האירועים בטבלה המדגימה את האופי המקביל והשונה של המסורות השונות:

הנושא	סוטה	יומא	פרה
המעשה כרוך	שמעיה	ערסלא	ישמעאל בן

68 השערות נוספות נאמרו עוד ביחס למסורת זו ומסורות הקרובות לה. ראה: מ' בר-אילן, 'מעשה פרה אדומה בימיו של הלל', סיני, ק (תשמ"ז), עמ' קמג-קסה.

בין מציאות בדויה לבדיה היסטורית

באישים	ואבטליון, כרכמית, הלני, ריב"ז	פיאבי, ריב"ז
שלטון חכמים בכוהנים ניכר ב-	(קנאה לשפחה משוחררת)	1. חכמים השביעו את הכהן הגדול שלא ישנה. 2. ישראל הוליך את השעיר. 1. החכמים שכנעו את הכהן הגדול לעשות כהלכתם. 2. חכמים טימאו את הכהן הגדול.

ובכן, העולה מהדיון במקורות התנאיים השונים הוא שאם מרחיבים את היריעה המקדשית מטקס הסוטה לטקסי מקדש נוספים, ובהם עבודת יום הכיפורים ושריפת פרה אדומה, מתברר ביתר-תוקף שהעדויות שבידינו הן אותנטיות, והן מחזקות אחת את השנייה ביחס לתקופתן ההיסטורית, בין היתר בשל העובדה כי אין הן תלויות אחת בשנייה, ואין הן מנוסחות בניסוח אחיד. בכל מקרה, הטוען כי המשנה מתארת מציאות בדויה חייב לשכנע תחילה את הקורא כי התנאים ניחנו בכישרון בידי המשתווה לכישרונם של כותבי ספרות בדויה, לנמק מדוע עשו זאת, וכיצד הבדייה תואמת את מפעלם של חכמי המשנה.

לבסוף, ראוי להעיר הערה קלה על שמו של הספר. לטעמי שם הספר "הטקס שלא היה" גורם עוול מסוים לספר, שכן רובו ככולו של הספר עוסק בתכניו של הטקס – ללא תלות אם התקיים, אם לאו – ורק חלק אחד בלבד מהספר, אולי חמישית מהספר ואולי פחות מכך, עוסק בטיעון כי הטקס לה היה. כלומר, יש במחקר שלפנינו הרבה יותר ממה שנרמז בשמו – הפרובוקטיבי והחתרני – של הספר, וחבל שננטש השם המקורי של עבודת הדוקטורט ונקבע לספר שם שאינו תואם את מהותו.

## סיכום

עד היום סירבו חוקרי מדעי היהדות, העוסקים בעת העתיקה, להכיר במדעי החברה ככלי־עזר חשוב להבנת היהדות ההיסטורית,<sup>69</sup> והספר הנדון עתה הוא כשלון המדגים מחדל מתמשך זה. ספרו של ר"צ מציע לקורא את המקורות היהודיים כשהם משתקפים לא רק בתחומים המקובלים במדעי היהדות, כי אם גם באנתרופולוגיה, מיגדר ותחומי־דעת נוספים. ואולם, במחקר שבמרכזו עומד טקס, ניתן היה לצפות שהטקס ייבחן מנקודת־ראות של חקר הטקסים, אך למרבית ההפתעה אין אורדיל ואין טקסי־מעבר, אין פסיכולוגיה ואין שאלות־מחקר הכרחיות (ובמקומן באו שאלות שאינן ממין העניין). לכאורה, אמור היה ר"צ להיעזר באנתרופולוגיה כנקודת־משען ארכימדאית להרמת מדעי היהדות, אך כיוון שלא עשה כן הוא נותר במרחק לא גדול מהעולם הנחקר על ידיו, קרוב ל'מחשבת חז"ל' (עמ' 117) ממנה ניסה להימלט (עמ' 53 הע' 23).

יחד עם זאת, ביחס לדין ההיסטורי של ר"צ הבעייה היא אחרת לגמרי. ר"צ מודע היטב לשוני בינו לבין קודמיו (עמ' 68, 159, 246), ודווקא על שום שהוא קורא תיגר על רבים – בבחינת: ראו, כולם טועים, הטקס לא היה! – חייב היה להיות מודע לסיכון המקצועי של קריאתו. בכך, למעשה, מאמץ ר"צ את עמדת הפוסט־מודרניזם: "אי־אמון בכל סיפור עליון, כלומר חשד בכל ניסיון של הסבר כולל לתופעות".<sup>70</sup> הסובר כי כל החוקרים לפניו טעו, ואין פסול בעצם הטענה, חייב להציג את עמדותיו על אבן־פינה הרבה יותר יציבה מזו שהוצגה בחיבור זה. אין ברירה אלא לשוב לערכי היסוד של מדעי

69 אורית אבוהב, 'אנתרופולוגיה בהתהוות: האוניברסיטה העברית ומדע האדם', חגיית לבסקי (עורכת), *תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: התבססות וצמיחה*, א, ירושלים תשס"ה, עמ' 573-593.

70 הגדרת ז'ן-פרנסואה ליוטר המצוטטת בתוך: י' דן, *על גרשם שלום: תריסר מאמרים*, ירושלים תש"ע, עמ' 218 הע' 5.

היהדות: פילולוגיה והיסטוריוגרפיה.<sup>71</sup> תחומי-מחקר אלו חייבים להתפתח בשווה כשתי זרועותיו של מרים-משקולות, וחוסר-איזון מחקרי – כאשר יד אחת חזקה והאחרת חלשה – מבטיח את קריסת המערכת כולה. אין די בפילולוגיה טובה, וחובה לבחון את ההיבט ההיסטורי של המקורות בהתאם לכללי ההיסטוריוגרפיה שהתפתחו במרוצת הדורות. המחויבות אל הטקסט אינה מסתיימת עם הפילולוגיה, אלא פותחת בה, והיסטוריוגרפיה מאיינת-מקורות אך מדגישה כי המאמץ הפילולוגי היה לשווא.

שאלת האותנטיות של כל המאורעות המתועדים על-ידי התנאים במשנתם מצויה מעבר לביקורת-ספר, וסביר להניח כי בעתיד יוקדשו לשאלה זו דיונים נוספים. ואולם, בנוגע לשאלת האותנטיות של טקס הסוטה, הרי שיש לדחות מכל וכל את עמדתו של ר"צ כאילו הטקס לא היה, ולומר כי טענתו זו אינה עומדת במבחן בסיסי של הערכה היסטורית.

מאיר בר-אילן, אוניברסיטת בר אילן

---

71 א' שפירא, 'בין פילולוגיה להיסטוריוסופיה – מדעי היהדות בתפישת גרשם שלום', אניטה שפירא (ואחרים, עורכים), *ספר היובל לדניאל קארפי*, תל-אביב תשנ"ו, עמ' קסה-קפב.

## Φῶξ πόπουλι



ספרו של יאיר לפיד, זיכרונות אחרי מותי, סיפורו של יוסף (טומי) לפיד, שיצא לאור לאחרונה בהוצאת כתר, הפך – ובצדק – לאחד מרבי המכר בישראל. יוסף לפיד היה אחד האנשים המעניינים והרבגוניים ביותר בחיי

הצבור הישראלי בדורות האחרונים. אחד הדברים שהקורא לומד בין השיטין של ספר זה הוא שיוסף לפיד היה גם איש בעל השכלה אירופית לא מבוטלת. הוא אפילו למד קצת לטינית בנעוריו בנובי-סאד או בכודפשט. הקורא יתפלא איפוא למצוא בעמוד 291 את המשפט הבא:

בניגוד לשמועות, השם [של תכנית הטלוויזיה "פופוליטיקה"] לא היה קשור לשירי הפופ ששודרו בתוכניות הראשונות (ונעלמו במהרה), אלא היו שילוב של המילה "פוליטיקה" והביטוי היווני העתיק "ווקס פופולי" – קול העם.

הקורא יכול להניח שמידע זה שאוב ממהו שהכותב שמע מאביו או קרא ברשימה שהשאיר אחריו; אך משום מה קשה לנו להאמין שמי שלמד לטינית באירופה שלפני מלחמת העולם השנייה לא ידע שהביטוי vox populi הוא דוקא לטיני למהדרין מן המהדרין. נכון הוא שהספר נכתב אחרי מותו של יוסף לפיד: אך האם היה הוא הישראלי האחרון שידע קצת (או הרבה?) לטינית? האם כבר אין את מי לשאול ואצל מי לבדוק?



## דיסציפלינה שמחלתה אנושה

1. אורית אבוהב, *קרוב אצל אחרים; התפתחות האנתרופולוגיה בישראל*, רסלינג, תל אביב 2010.
2. *Perspectives on Israeli Anthropology*, ed. E. Hertzog, O. Abuhav, H. E. Godberg and E. Marx, Detroit : Wayne State University Press, 2010.
3. *ישראל: אנתרופולוגיה מקומית*, בעריכת א' אבוהב, א' הרצוג, ה' גולדברג, ע' מרקס, הוצאת צ'ריקובר, תל-אביב, 1998.

### מילות פתיחה

לא כל עבודת מחקר אקדמית זוכה שתגיע, ולו לאחר התאמות, תוספות וחיסורים, להתפרסם כספר. עבודת הדוקטור של אורית אבוהב, "אנתרופולוגיה ואנתרופולוגים בישראל: מבט מבפנים", אשר כתיבתה הסתיימה ב־2005, ראויה היתה שתתפרסם כספר. מביאה היא בפני הקורא התחקות פרטנית, מבט מבפנים, לעבר חלוצי האנתרופולוגיה ומפלסי דרכיה בארץ ישראל, וכן סיקור המיזמי שפעלו במסגרותיה, גם אלו שלא עסקו בהוראה באוניברסיטאות וגם חשובי הנמצאים במסגרותיהן. מלווה היא אותם, לצד רשימת פרסומיהם, ספרים ומאמרים שכתבו, גם בתשובות שהעניקו, בראיונות שניהלה עימם, לשאלות שהציגה לכשלושים אנשים, אשר לטעמים שהביאום לבחור במקצוע בו בחרו. החיבור כמותו כתמונת מחזור העונה לשאלה מי ומי הם אנשי קבוצה זו ומה המחבר ביניהם ביחס לשאלות היסוד של המקצוע.

"שערי הספר", פרקיו, הם א. "אנתרופולוגיה בישראל: תחום-דעת בחברה ובתרבות הישראלית". ב. "מחקר, הוראה, אקדמיה". ג. "האגודה הישראלית לאנתרופולוגיה כאתר של פרקטיקה אנתרופולוגית". ד. "מהלכי חיים של אנתרופולוגים". ה. "אנתרופולוגיה ישראלית: דיסציפלינה, בית, עמדה".

בעוד שני השערים הראשונים תיאורטיים בעיקרם, ראוי לשימת לב ולחשיבות "שער ג" (161-193), המאזכר גם שוני, מחלוקת והעתקת הדיון מלימוד של דברים לגופם ל'מאבק' למען ולטובת קבוצות נחקרות. הדיון מועבר ממצבן הריאלי ומהאופן האובייקטיבי של קיומן לטיפול בסדר החברתי העדיף להן, או למאבק לצידן להגשמתו אם חלשות הן. אגב חילופי הדורות באנתרופולוגיה באה ירידה בהיקף הפעילות המחקרית – חלה התגברות העיסוק ב'תיקון חברתי'. הספר קרוב אצל אחרים ממעט בעיון בהתפתחות בלתי מבוקרת זו ובמשמעותה המצטברת.

ציון מעלות הספר, לצד קו ביקורת המורה מעט על החסר בו, נעשה זה כבר על-ידי מר לירון שני (פיקפוק 27), והם משחררים אותי ממטלה זו. אתמקד אפוא בסימניו הכלליים של הספר ובהצבעה על שאפשר שיותאם בו מחדש אם יופיע במהדורה שנייה.

ד"ר אבוהב בוחנת מסלולי אנתרופולוגים, מאלה הפעילים בישראל או שפעלו בתחומיה. אין הרשימה ארוכה, כי מלמדי האנתרופולוגיה בישראל מסונפים ברובם למחלקות לסוציולוגיה, שאינן גדולות – מספרן חמש – ולקולגים ספורים נוספים המתקיימים מהוראה או ממחקר בתחומי מקצוע קרובים במכללות או מוסדות מחקר פרה-אקדמיים. אנשים אלה סביר שיהיו הקוראים הפוטנציאליים, שנועדו למצוא עניין בספר זה, ולו גם מכיוון ששם נזכר בו. הסקרנות לקורה במסגרותיה הפקולטטיות של האנתרופולוגיה, במידה שתכלול גם סוציולוגים ואנשי מחלקות המצרניות למדעי החברה באוניברסיטאות, לא תאריך רשימה זאת במאוד. ד"ר אבוהב סלקטיבית בבחורה להבליט או להצניע תשומת לב לעבודות עמיתים, כך שיש לקוראה בזהירות.

מלכתחילה היו ייחודי האנתרופולוגיה תימאטיים, לאו דווקא תיאורטיים. זהה היתה לסוציולוגיה בגישתה התיאורטית אך נבדלת

בגישתה המיתודית, או בשיטות המחקר שהיו אופייניות לה. 'עבודת שדה', במשמעות של מחקר קהילה, מתייחדת ב'הסתכלות משתפת' של חוקר המתערה בפעילויות הקהילה הנלמדת. לכן, מעת שממעטים החוקרים ב'ציאה לשדה' שוב אין אפיון מתודי או כלי מחקר המצדיקים עבורם קיום נפרד. ספר זה על האנתרופולוגים הישראליים אינו ניפנה להבהיר סוגיה מרכזית זו, אינו מציג בעיות שהאנתרופולוגיה טובה לפתרונן, אינו מבהיר מה ניתן להשיג ב'לימודי קהילה' שאין להשיג בשימוש בשיטות מחקר אחרות, ואינו מבהיר מה הם היעדים למחקר בדרך זו דווקא.

מאידך גיסא, השאלה מה אפיין את מי שבחרו במקצוע האנתרופולוגיה עולה בספר זה בהרחבה יחסית. אף שאין דיון בשיקולי הברירה בין קהילות שנפקדו על-ידי חוקרים לבין כאלו שאליהן לא הגיע חוקר, קווים המשותפים לעוסקים במקצוע זוכים לציון. התחקות אחר קהילות העוברות שינויים או אחר אירגונים חברתיים אגב השתנותם, בטרם ייעלמו, מובנת מאליה. הרצון לברר שורשן של נורמות התנהגות, של אמונות הנוגעות לחולף ועובר או לעתיד להתרחש, הוא סיבה נוספת לבחירה בנושאי המחקר. כרצף צילומים המקנה פרספקטיבה היסטורית הוא הספר שלפנינו; ניסיון לשירטוט הפרופסיה על פי העוסקים במסגרותיה.

*קרוב אצל אחרים* איננו מאפיין יעדים השכיחים במחקר האנתרופולוגי בארץ ואינו מבהיר מה היו הסיבות לבחירה בקהילות שנבחרו ללימוד, אם היו כאלו. נובע מכך כי לא היו השערות מקדימות אותן ביקשו חוקרים לבסס או להזים, קווי מבנה חברתי אותם ביקשו לחשוף. לעיתים נראה כי תשומת לב הניתנת לקהילה מוצעת לה כליווי חברתי תומך, בבחינת תראפיה חינם. שאלה זו חשובה גם בשים לב למה שראוי היה להיפקד וטרם נחקר; ולא פחות, ביחס לקהילות שנחקרו, שלא ברור אם נכון היה לבחור בהן ללימוד. לדיון מעין זה נחוצות הגדרות מקדימות של עניינים העומדים לבירור כאשר המטרות מסמנות את תוכנית המחקר. עולות כאן טענות כאילו "נדחקים" אנתרופולוגים להיכן שאין זה עניינם להגיע, או כאילו שלוחים הם – צד ב – בתמימותם, לחקור בשירות גורמי חוץ – צד א – הקונים שירותי חוקרים כי יביאו מידע החיוני

להם בנוגע להתנהגות אחרים – צד ג. אם כך הדבר, יש כאן חקרנות שאינה הוגנת כלפי מושאיה, הנחשפים לניתוח שאינו מוסיף דבר לתועלתם. במקביל, אך להיפוך, עולה גם השאלה עד כמה נמנעו חוקרים מהצגת שאלות חיוניות למחקר, כי לא מצאו בהן עניין. הספר *קרוכ אצל אחרים* מוגש לקורא ללא אינדקס, שאילו היה קיים, היה מבליט קווי דמיון בייצוג של עניינים ושל אנשים השייכים ל'תמונות המחזור'. ברי כי אין ספר זה דוגמא לשיכחה בעלמא ואין הנשכח בו עניין של מניפסט פוליטי, כדוגמת העולה מ"אנתרופולוגיה והפלסטינים" לדני רבינוביץ (1998), ספר שפורסם גם הוא ללא אינדקס.

#### I. מבוכי דיסציפלינה שמחלתה אנושה

גם אם אין לגרוע מן המובא ב*קרוכ אצל אחרים*, יש מקום לאזכר ולהוסיף דברים השייכים לעניינינו ונעדרים מספרה של א. אבוהב. נקודות הנראות לי חשובות לשימת לבם של הבאים לבחון את עניין האנתרופולוגיה בישראל נוגעות להתפתחות שבבלי משים פוקדת את העוסקים במקצוע במרוצת השנים האחרונות.

#### לקדם הבנה או לקדם תקנה

האנתרופולוגיה היא תחום התמחות חדש יחסית אשר טרם נכבש לה מסלול מובהק משלה בין שאר מסלולי לימודי הטבע, החברה או הרוח. אדרבא, מוריה ותלמידיה חופשיים יחסית, אם נוחה דעתם, לפתח לכיוונים נפצלים ומתרחקים זה מזה ומקו הייחוד שהתוו לה הוגיה הראשונים, במחצית השניה של המאה ה-19, במערב אירופה ובארה"ב. הואיל וכתחום התגדרות אקדמית אין לה תוכנית מוסכמת, לעיתים היא נראית כ'לוח חלק' - *tabula rasa* – החופשי ממסורות מחייבות, הפנוי לרישום 'רעיונות מעניינים', מכל כיוון שיבואו. תוכניות פעולה שהגו לה מייסדיה וממשיכי דרכם הראשונים, אשר סימנו לבאים אחריהם אתגרי חקר והוראה, לא עמדו במבחן השנים. חוגי לימוד האנתרופולוגיה, שטרם עוצבו לסדר יום פדגוגי מוסכם, מתקנים לעצמם סידרי יום שונים. כבר המתודולוגיה – קודם לפרשנויות התיאורטיות ולמקובל בנושא הכלים ההולמים למחקר –

גוֹנָה עם השנים. המסורות השונות הרחיקו זו מזו. עובדתית, חסרה עוצמה לעיצוב מסורות הוראה שיתקבלו ברבים, ולסימון יעדי מחקר לדורות הבאים – ר' Shokeid 2007.

עבור הבאים ללמוד אנתרופולוגיה בארץ כיום, הרי היא מוקנית כעיסוק של שליחות, לא מיסיונית-רעיונית המטיפה אמונה, אלא כזו המכונה כלים 'לתיקון חברתי'. אין היא אינדוקטרינאציה פוליטית, אולם 'שיפור העולם' משורכב לחשיבת העוסקים בה, השוקדים לזהות 'מוחלשים' – א' – מול 'מחלישים' – ב'. הגורם האנושי לחולשת האנתרופולוג חש אפוא לעזרה, לסילוק המתעמרים הרעים. כפרוֹ-אקטיבי אין האנתרופולוג השכיח היום דומה לצלם פפראצי, זה המסתפק בהעברת צילומים לעיתונות. לאנתרופולוג, כאידאליסט-אקטיביסט, איכפת מקהילות המקופחים, ובארגז כליו מפתחות לתיקון חברתי, ולו גם לניהול של מאבק צודק.

פתיחת במות האנתרופולוגיה למשתתפים חיצוניים למקצוע מעידה על תלות הגוברת בקול הבא מבחוץ, המביא פנימה חומרים השייכים לעולמות תוכן אחרים. האמירה הפוליטית עולה אגב כך לדרגת חשיבות, והדגשי הלימוד עוברים מהתחקות על המצוי למעורבות בעיצוב של הראוי להן, לקהילות הנצפות. בהדרגה וכאילו מאליו עובר העיון מהעבר לעתיד, עד כדי אי החשבה של הבדלי מסורת. העיסוק בקידמה מבטל את חשיבותם של מסלולי שינוי חברתי-תרבותי שהבדילו בין אנשים. השאיפה לשיפור העתיד לבוא כמו משותפת לכל, ואגב כך, כצפוי, משתנה עולם-התוכן ( universe of contents) הממלא את נפש אנשי המקצוע היוצאים לעבודת שדה. "אנו באים לשנות דברים לטובה", יחשבו המאמינים ואף יאמרו החוקרים בדרכם ל"שדה".

עדות נוספת לעובר על הפרופסיה מביאים בטאוניה, וכן סדריי-היום של כְּנִסְיָה המקצועים, ששוב אינם שואלים למסורות ולהבדלי נוהג בין חברות. כנסי האגודה האנתרופולוגית הישראלית, הנערכים מדי שנה, משקפים אף הם יציאה מ'זוטות' של עבודת שדה ומתצפית 'מייגעת' בפרטים. במקום אלה באים עתה המסע אל המופשט הפילוסופי והצדק החברתי המוחלט כביכול והשווה לכל נפש. הצדק שוב איננו עניין סובייקטיבי, אף אם 'עדיין' שונה הוא, כמוכח,

בסביבות חברתיות שונות. מה שמוגדר כ'זמן' היה לנושא מוביל בדיוני המתכנסים בכנס השנתי תש"ע ומה שמוגדר כ'מקום' הוצב כנושא מרכזי לעיון בכנס האגודה תשע"א. עיון במדומה, בנדמה ובמופשט באים להחליף עיון במתרחש, בקונקרטי, במוחשי ובמדיד. אדרבא, התבוננות באנקדוטאלי, היוצא מהכלל, עדיפה עתה על המוסדי והקבוע שבהתנהלות קהילות אדם.

תור לימודי האבולוציה והדיפוזיה מיקד עניין אנתרופולוגי בחולף עובר. תור הפונקציונאלי-סטרוקטוראלי, שהוא גם תור גישות האינטרס והקונפליקט, מיקדו עניין במתהווה, בהנחה כי נוהג השורד מעיד על חיוניותו הנמשכת לכלל החברתי, או לפחות לחזקים שבחברה. מכאן נלמדו דפוסי התנהגות, תוך דילוג על גורמים שהביאו להיווצרותם. גישות שלפני-אחרונות אלה העסיקו את כיתות הלימוד משך עשרים שנים ויותר. תחנתה האחרונה של הפרופסיה, היא ה'פוסט מודרני', השולח מבטים אל העתיד לבוא. נמוג אפוא העניין ב"עתיקות" ובשיחזור דברים שקרו, שהסימוכים אודותם בעייתיים ממילא, והתפנה מקום למביטים לפנים. ברי כי על ארועי העבר שוב אין להשפיע, בעוד על העתיד קיים סיכוי שניתן להשפיע. אין תמה בכך, כי מכאן באו לביטוי רצונות להשפיע ולעצב התפתחות אל חופים רצויים.

עתידנות לא היתה מעולם חלק מעבודת האנתרופולוגים, ושאלות באשר לצופן העתיד, או אפילו רק שיפוט על מה שעדיף שיקרה, נוטים היו האנתרופולוגים להותיר ל'ספקולנטים' ול'אידיאולוגים', שהוגדרו ממילא כמי שאין להם חלק בעולם המדע. ברם, בלי משים, הולך סדר-יום המקצוע ומעוצב לאחרונה באופן המכשיר הצהרות אמונים לנוסחאות אידאולוגיות, הבאות להסיט חקרי חברה ותרבות ממסלולי לימוד המצוי לכדי סיוע לשינוי פני הדברים. עיסוקה התקני של האנתרופולוגיה הפך בזאת להיות מפלגתי כביכול. אם פעם, כדיסציפלינה אקדמית, לא הציעה האנתרופולוגיה במות להצהרות אמונים רעיוניות, אף אם ראויות היו מאוד לשבח – כגון הומאניזם פעיל, שיוויון ערך האדם, זהות ערך העבודה, יהיו אשר יהיו מבצעה, וכיוצא באלו, שהיו מעניינו של כל למדן – עתה הצהרות אלה הן המפתח לעלייה על הבמה המדעית. באופן זה מחליפה האנתרופולוגיה

את זהותה ואת יעודה המקורי. מנויטרלית-אפקטיבית באה היא לתפקד כ'פרו-אקטיבית' וככלי עזר במאבקים פוליטיים. הלוחמנות מבליטה לטובה מאמינים שאמונתם היא אומנותם. אגב כך מופיעים 'סוכני הרפורמה' כתחליף ל-'למדנות לשמה', ההופכת למילת גנאי.

#### במה עוסקת אנתרופולוגיה

מחשבה שנייה באשר למהות האנתרופולוגיה ויעודה המקצועיים מתעוררת למקרא האנתולוגיה שזה מקרוב הופיעה באנגלית – ב-2010 – כעוקבת לאסופה שקדמה לה, שהופיעה בעברית ב-1998. כאז כן הפעם, החיבורים חלקם נאסף לשם ייצוג פריסת המחקרים או להצגת פסיפס של הקהילות שנבחנו במבט מקרוסקופי. אין האנתולוגיה מביאה מידע אודות המחלקות באוניברסיטאות ישראל או אודות קורסים שהן מציעות בנושאי המקצוע; גם לא מפקד כוחות הוראה או התמחויות משנה של המורים; איפיוני הסטודנטים המגיעים לכיתות הלימוד; או של מי מאלה המגיעים לשלב עבודת שדה. אין זה סקר האובייקטים שאותרו למחקר, אלא שירותים של שוני אתנוגרפאי הניבט ליופי בנוף האנתולוגי בישראל.

המובא באנתולוגיה מכוון למתעניינים מקרב העולם האקדמי הצופה בנעשה בישראל ומוצג לאו דוקא באספקלריה אנתרופולוגית. האנתולוגיה האנגלית, כקודמתה העברית, נאספה תוך התבוננות בתפקידיה הנוכחיים של האנתרופולוגיה בישראל. מטפלת היא בנושאים המשקפים אקלים קיומי המתהווה בארץ. אנתולוגיה זו כמוה כאלבום צילומים, פרי הסתכלות בתופעות נבחרות אשר צירופן צפוי שישקף את המציאות ברכגוניותה; כפסיפס ישויות נפרדות המתקיימות בזמנית, בשכנות סובלנית.

סיקור האנתרופולוגיה המקומית מרחיב בדיונו בחלוצי המקצוע, ראשוני מחקרי החברה והתרבות בארץ, בהוקרה על חוב שחבים להם ממשכי דרכם. סיקור התפתחות הדברים מאז ועד עתה והקורה בכ-20-30 השנים האחרונות אינו מוסבר, ומתקבל הרושם כאילו הגיע ובה 'מאליני'. סיפור ההתרחקות הנמשכת משיטות המחקר המסורתיות, מ'עבודת השדה' העוברת מהעולם, אם נחוץ להסבירו, נותר מן הסתם לטיפול בספר המשך.

אנתולוגיה ל'אנתרופולוגיה מקומית'

האנתולוגיה החדשה – 2010 – מחזיקה מרובה: 731 עמודי פוליו. קודמתה הכתובה עברית מחזיקה 680 עמודים. מציגה היא פרקים שכתבו חוקרים מקומיים ואחרים אודות נושאים מקומיים. אחד מארבעת העורכים מקדים לספר 'מבוא בעל בית', המציג (ר') הפתיחה עמ' 1-15) את שדה טיפוחיו, אותו הועיד למלא שליחות. מהותה היא שמירת חריות הביטוי האנתרופולוגי בישראל. על השאלה, מי הניצב נגד חריות אלו, שכלפיו ננקט קו הגנה זה, או מי המכביד על חופש הביטוי האקדמי בישראל, אין תשובה מפורשת.

ברי כי אין 'אנתרופולוג מקומי' בישראל הניצב מול 'מכבש דרכים' כזה המיישר 'גוונוני' שוני, ליצירת רושם של אחדות כל-ישראלית בארץ הישנה חדשה, "Altneuland". מאמרי הספר מדברים כביכול בזכותו של שוני מסורות המנוגד לרעיון כור-ההיתוך הישראלי. לשם ראייה פרספקטיבית של ביצועי האנתרופולוגיה בישראל נחוץ פרק המציגה כראוי, המציין כי אין בישראל ריכוז מחלקות משנה של הפרופסיה, והמסמין זו לזו במסגרת אחת מחלקות המאוגדות יחד כבארה"ב: א. אנתרופולוגיה חברתית, העומדת על תכתיבי הכלכלה לחברה; ב. אנתרופולוגיה תרבותית, המחשיבה גם עיצובי מסורת וביטויים מנטאליים והגותיים למנהגי אנשים, שאין רווח חומרי בצידם; ג. אנתרופולוגיה פיזית, העומדת על עיצובים גנטיים ומורפולוגיים של אנשים ומנהגיהם, כהתפתחותם; ד. לימוד פליאונטולוגיה, הממוקד בטרומ-ההיסטוריה של תרבויות אדם; ה. לימוד לינגויסטיקה, הנוגעת בדפוסי הדיבור וההתדברות כהתפתחותם.

אף שיש באוניברסיטאות ישראל מכל אלה, ולו גם כשהם בלולים במסגרות לימוד נפרדות, באנתולוגיות של 1998 ו-2010 מופיעים בעיקר חיבורים משל הגישה החברתית והתרבותית, המתבוננת בגומחות קהילתיות ומנהגיות. הבחירה היתה להבליט אנקדוטות ביזריות של קהילות אלה. ייצוג המגזרים המסוקרים בא להבליט נחקרים הזקוקים לזריקת עידוד. הטיפול פוסח על לימוד גורמים



חזקים יותר הקיימים בחברה, המובילים בה, וממילא מדלג על פירמות עסקיות וחברות הון, על סמוכי-שלטון, על 'מועדוני' אמידים, נותני הטון בחברה הישראלית כיום.

הצימצום המתודי במחקרי הקהילה מפנה מקום לדיבור בכלל המקיף, ה־macro-structural האוניברסלי, וכאן, כמו בדיון הסוציולוגי, הוא מערב אנשי מדעים מצרניים כגאוגרפים, פילוסופים ואחרים כשותפים לדיון, שמוסיף לו הד ציבורי. הפירסום תורם למוניטין האנתרופולוגיה ולפילוס מיקומה בתודעה הציבורית, תוך שהוא מרדד ומפשט את הדיון במסגרותיה. הצהרות אמונים לשיוויון ערך התרבויות כולן באות אז 'להחליק' את דימוי המקצוע כדי ליצור רושם שעניינו הוא הומאני, כי הוא תורם ליצירת אחדות כלל-אנושית שבבסיסה המכנים המשותפים לכל.

תחושת אחדות גורל חשובה ל'מוחלשים', כי היא מקרבת ביניהם ורגש היחד מצמיח עוצמה. רצונות טובים כמו של 'נרודניקים' (נארודנאיה ווליה="חירות העם", תנועת משכילים ברוסיה הצארית שירדו אל העם כדי להעלותו) מגבשים רגש יחד, הטוב למוכי גורל, ולו רק משום שהוא גואל אותם מבידודות. התייחסות ציבורית לעניינם נוטעת אמון בצידקתם. רגש הזהות מכניע 'ניכור'. צירוף של רצונות טובים כמו מגיש להם את העולם כאנושי וכטוב משהיה. נושא היחסיות התרבותית, אם הוא מסייע להפצת הצהרות שברוח המהפכה הצרפתית, liberté, égalité, fraternité, מבהיר שתרכויות אנוש הן כאחיות הזהות בערכן ומסייג דיון בשונה ובנבדל. המדע בא אז להמיר מחקרים השוואתיים בהצהרות תומכות מוראל; בדיפלומאטיה של 'אי-מציצנות'. אין להביך אנשים בזוטות של מסורותיהם השונות המציצנות אותם כמוזרים. אדרבא, הדגשת הזהה והמשותף שבמנהגי עמים משפרת הרמוניה.

#### מדע תלוי מוסר/מוסר תלוי מדע

דרישה העולה וצפה עתה בפוליטיקה המקצועית, בישראל כמו בכמה מארצות המערב, היא לעצור בחוקר X מלהתעסק בתכני תרבות Y כיוון שאין הם שייכים לו, כי לא גדל עליהם ולעולם לא יחוש בהם כבביתו. ככל האדם גם האנתרופולוג אמון על גירסת ינקותו, ודבר זה

צריך לעצור בעדו מהתערבות [= meddling] בענייני זולתו, (כך – rugged individualism – קשיח – אינדיבידואליזם קשיח – Giddens 1991). מועתק בזאת, מתורגם מיחסים בין-אישיים ליחסי קבוצות, ללמדנו: "התגדר בתחומך" (mind your own business). חומרי התרבות נותרים בחזקת מורשת ונכס אינטימי של מי שגדלו עליה, שצריכים להשאר בבחינת 'אל געת!' לאחרים. שאלה במקומה היא כיצד צף ועלה טיעון זה, או מהיכן הוקרץ לאחר כמאה שנות ברכה בלימודי מסורות התרבות? עוד זכורה העת בה עלו טיעוני עמים שכמו חיכו 'לבוא תוכם', שיסכו אליהן תשומת לב אנתרופולוגית, במשמע כי מכירים בערך מורשתם ומתעדים אותה כאחד מביטויי תרבות אנוש. אפשר כי האשמת האנתרופולוגיה כ'נדחפת לענייני אחרים' אילץ חוקרים להיראות כמחיישים עזרה לנחקריהם. סביר כי האשמה זו לא נבעה מצידן של קהילות נחקרות אלא מצד עמיתים, מי שלא השכילו דיים להתחבר לנחקריהם ולא צלחה דרכם בעבודת השדה. שמא אותם חוקרים 'שרופים' (burnt out) הם שעוררה כלפי עמיתים שהטיבו להיקלט בין נחקריהם ולהציג ממצאים חשובים בכתובים. יש, כמובן, המערערים על הסבר זה וטוענים, למשל, כי חוגים אינטרסנטיים, כגון אלו שמרוויחים מהעסקת עובדים המובאים מ'העולם השלישי', הם הדואגים לכבות כל קרן אור הנזרקת לעברם. תשומת לב לשיוך התרבותי של עובדיהם מפריעה לעסקיהם, לכן מפסיקים הם כל 'חיטוט אנתרופולוגי' בזהותם. "לידיים עובדות" גורסים הם, "אין שיוך אתני". למיגון עובדיהם בפני טרחנים נחוצה למעסיקים המשטרה, ולכך יש לחוקק חוקים, המציגים מחקר אנתרופולוגי כ"קרימינאלי". או שמא לא זו הסיבה, אלא עצלותם של אנתרופולוגים החוסכים באנרגייה, שמא הם שעוללו זאת? הדור העולה בלמוד האנתרופולוגיה מורגל אפוא להסתפק במילוי שאלון. כלי מיסקר סוציולוגי זה, הנכון לנקלע לקוצר זמן, מתגבר על מחקרי הקהילה, ומקבל הכשר כתחליף לעבודת השדה המעייפת. עתה נשכח הכלל כי להבנה אינטימית של הקורה בקהילה נתונה נחוצה צפייה משתתפת, במשמע התערות בחייה, ומוחזר לשמוש השאלון. כלי זה הנתפש כ"second best", כי בו ישירות פולשנית, מקבל עתה הכשר נוכח האילוץ של חוסר זמן. אדרבא, כלי המדידה

של ההסתכלות המשתתפת מוצגים היום כמותרות, כביכול לידתה של עבודת השדה, ה'מציצנות', היא בשפע זמן. לתיקון מתודי זה נלווית השאלה בדבר כשירות החוקר בהתייחסות לשיוכו בזיקה לשיוך זולתו. שוב אין המדובר במוכנות אינטלקטואלית אלא בצופן התרבותי המורש של חוקרים מול אלה של נחקריהם.

המוסר השולל זכות לבוא עד חקר תרבות הזולת הגיח בשנות ה-80 למאה החולפת, בהסתמך – מה מוזר – על הנמקה פילוסופית, לא סוציולוגית. כתבי ויטגנשטיין הצעיר (ר' 1974 [1921] Wittgenstein) גרסו כי לשפת-אם אין תחליף. הנדרש לחומרה הוא ידע שפת הקהילה הנצפית כשפת-אם. הגיון רופף זה הביא לעירעור המחויבות למתודולוגיה האנתרופולוגית, לאחר שהתמסדה וכבר הובילה דורות של למדנים לשדות רחוקים. הצגת החוקר כאילו הוא 'דוחף אפוי' (busybody) לדברים שאינם מענייניו, והקריאה לבל יתימר אדם לבוא עד חקר תרבות זולתו, לא עלתה מצד נחקרים כלפי לומדיהם אלא מצד עובדי שדה כושלים כנגד עמיתיהם הצולחים. אם פעם נועד לימוד השונות התרבותית לקרב בין רחוקים, להעמידנו על ערך ניואנסים של שוני בהנחה כי לכל וורסיה תרבותית מקום בפסיפס תרבותי אנוש, הרי הקריאה כי יישאר כל חוקר במקומו התרבותי נובעת מתחרות קולגיאלית. הכלל המכשיר אדם לעבודת שדה נגע להתכשרות מוקדמת, לרבות לימוד שפת המקום הנחקר, ועתה בא במקומו השיוך הנכון, חלילה לא במשמעות הגנטית אלא במשמעות הפילוסופית שנתן לו ויטגנשטיין הצעיר.

בהדרגה נפרמו החוטים המחברים בין ענפי המשנה של לימודי האנתרופולוגיה. ההתמחויות רחקו אלה מאלו, והדיון המשולב בנושאים על כמות המקצוע איבד מחיוניותו. בחיבור המקצועות במסגרות מחלקתיות או פקולטטיות, כשיחד נלמדו ובקשב הדדי, נשמרה מזיגה זהירה בין המדיד ה'כמותי' לפרשני הבלתי מדיד = ה'איכותי'. פיחות בקשר הביין-ענפי גרע מאמינות המדידות ומזהירות המסקנות הנגזרות מהן. מעת השתררות ה'איכותנות' פגה ההקפדה על סימון מוקדם של יעדי המחקר ופג השימוש בהשערות בסיס (hypothesis=Ho). אמינות העבודה פחתה אז וגברה ההתעלמות ממוסכמות המקצוע. קבלת ה'איכותנות' באה אפוא ללא התנצלות על

חסך במדידות ואי דיוק. הנפת דגל המחקר כ'איכותני' מאותתת: "פה אין חשש מביקורת ומדקדוקי אמינות. אין עוד תחשיב של העולה במחקר".

הפער בין מודד כמותיות לאומד איכותיות של העובר לפניו גדל ולכך ניתן ביטוי מלגלג לומר: "The qualitative doesn't count". משמע, 'האיכותני' אינו סופר/אינו נחשב. שוב אין להתרגש מבלייל נתונים ללא ווקטור המוליך ממנו לתזה, או מתזה המוצגת ללא ביסוס עובדתי. 'המדעי' שוב אינו נשפט במבחן הדיוק, ולראיה, במאמרי האנתולוגיות לאנתרופולוגיה הישראלית 1998 ו-2010 זעום מספר הנעזרים במיוניות ובמיפקדי האנשים שבמוקד הדיון. מסרים של שיפוט ערכי או אמפתיה שבהתייחסות למצבים המתוארים שכיחים יותר ובאים כתחליף להזדקקות לניתוח נתונים מספריים.

### כיברת דרך קצרה ארוכה

תחילת האנתרופולוגיה במדדי האבולוציה הפיזית, המורפולוגית והגנטית של האדם. מכאן, בהשראת משנת צ'ארלס דרווין (The Origin of Species 1859), נמשך לימוד סדרי החברה-תרבות בהתהוותם. בעשורים האחרונים למאה ה-19 הורחבה התאוריה כדי החלטה על האמונות והדעות כפי שעוצבו בצורות שונות בפינות רחוקות של העולם. תיאורים שבחזקת צילומי מצב באו אז לתעד ולשמר זכר למסורות עתיקות בטרם יגוזו. תמורות שחוללה המהפכה התעשייתית דירבנו חוקרים להגיע לכל פינה בה שרדו עקבות תרבות עבר.

הופעת האנתרופולוגיה כמחלקה אקדמית קרובה בזמן, יחסית, להופעת מדעים כהנדסה, רפואה, מתמטיקה או פיזיקה, שהקדימוה. מודרנית כפי שהיא, צפוי היה שתעוצב במסגרות וכללי לימוד מפורשים, ולא כך קרה. השנים שחלפו מאז היווסדה לא הוסיפו ולו גידור להקפת ולסימון המיבנה המוקם. יעדי מחקריה ומסגרותיה התאורטיות היו ונותרו מפולשות לכל רוח, ודבר זה נותן את אותותיו בשינויי כיוון ובלבול יעדים מדעיים. ככזאת היא חדירה ומפולשת ל'השתלת' נתונים ופרשנויות, בניתוק מקרקע המציאות.

עירוב המוסרני בשיפוט האנתרופולוגי מהול בקריאה לשיפור העתיד לבוא. מינוח השמיש על במות האנתרופולוגיה מעיד כי ל'שיפור' משמעות שונה מול קהילות נחקרות ואין מוסכם המקובל ברבים. אדרבא, יש והמולץ לשינוי שנוי בויכוח. חולשת הדיסציפלינה מסבירה את בידודה, ובאין לה מענה למבקריה מאבדת היא מדענים רציניים, המבקשים להשתייך לחוגי לימודים המגובשים יותר ממנה ופועלים במסגרות מוסכמות.

כדי להגן על רצינות האנתרופולוגיה, לעצור במעמדה הצונח, חשוב לענות לביקורת המשולחת כלפיה בויכוח עם מתמחי מקצועות המצרניים לה. בסתיו 2010 החליט הוועד המנהל של האגודה האנתרופולוגית האמריקאית למחוק מהגדרת המקצוע דבר היותו "מדע". מתמחי האנתרופולוגיה הפיזית, וכן קבוצת הלינגוויסטים, המסתייעים יחסית יותר במדדים כמותיים לאומדן תופעות, מרחיקים עצמם מהמסה של חוקרי תרבות וחברה, הפונים אל קוטב "מדעי הרוח הרכים", שם אין הסטטיסטיקה אשר למהות תופעות החברה מסקנית.

בעוד המונח "מדע" נקשר ל'מדדנות' כמותית, דומה הקורה לאנתרופולוגיה ל'שקרה עם פרופסיות סמוכות לה כמדעי הנפש. שם רחקה הפסיכיאטריה, שבמסגרתה מחושבים פתרונות רפואיים "מיליגראמיים" (פרמצבטיים), בעוד הפסיכולוגיה פנויה לעסוק באנליזה המסורתית, להקשיב לחלומות אנשים. רישום תרופתי מצריך התמצאות "מדעית" החוסכת "זמן דיבורים". ידע הרפואה מוסיף ליוקרת הפסיכיאטר המופיעה כ'רצינית', ועולה בחוגי הרפואה על יוקרת הפסיכולוג, שעבודתו נסמכת בעיקר על הקשבה וקריאה של טכסט.

## II. צנטריפוגליות היא התרחקות לקצוות

לעומת הסוציולוגיה, השואפת לטפס לנקודות ציון גבוהות לשם מבט מקיף, כדי לנסח חוקים להתנהגות האנושית מהבנת הפנומן החברתי בכללותו, נדחקת האנתרופולוגיה היום לסמן לה יעדים הנוגעים לתופעות שוליים. פעם, כשעמלה למצוא חוקיות בהתנהגות קהילות, נגעה גם האנתרופולוגיה בנושא מרכזי החשוב לכל, אלא שמאז,

ובהדרגה, פנתה מחקרי קהילה לטפל בתופעות ובמצבים, עכשוויים או היסטוריים, תמיד אנקדוטאליים, של 'קוריוז מעניין'. להלן ציוני-דרך אחדים להתפתחות האנתרופולוגיה בשנותיה הקצרות בישראל.

#### הופיעה כמו יש מאין

מסורת האקדמיה הישראלית נפתחה עם יסוד האוניברסיטה העברית בירושלים ב-1925. אותה עת נתונה היתה הגדרת 'אנתרופולוגיה' לכפל מושגים. כותבי הערך "אנתרופולוגיה חברותית או תרבותית" באנציקלופדיה העברית (1954 תשי"ד) היו ד"ר אליהו ל' גוטמן, חניך אוניברסיטה אמריקאית, ופרופסור מאיר פורטס, איש האסכולה הבריטית, מאוניברסיטת קימברידג'. את הערך "אנתרופולוגיה פיזית" כתב ד"ר ד. פ. רוברטס מאוניברסיטת אוכספורד. אלו היו השמות שהכרתי בראשית לימודי (1958) בחוגים לסוציולוגיה ולמזרח התיכון באוניברסיטה העברית. גישות אלו נראו כמנוגדות לגישה שזיהתה אנתרופולוגיה כקשורה לפילוסופיה, משמע כחלק מלימודי ענף לימודי זה. ההוראה הפילוסופית של המקצוע קשורה היתה לעבודת פרופסור מ. בובר, שלימד גם הוא באוניברסיטה העברית והוחזק כאנתרופולוג במסורת האקדמיה הגרמנית, עליה חונך. ענף סמוך להתחקות אחר התנהגות אנשים, קרוב לאנתרופולוגיה, היתה אותה עת הפיזיוגנומיה – physiognomy – הינו זהו אנשים לפי המוקרן מהבעת פניהם.

בהמשך הדברים נתפסה האנתרופולוגיה כשייכת ללימודי הרפואה בפרט, שם תיפקדה כדו-ענפית; חלקה האחד נגע לשיחזור התפתחות האדם לאור תמורות בתנאי הקיום, במרוצת התקופה הפרי-היסטורית המכונה פלייסטוקן. שימת הלב ניתנה למורפולוגיה האנושית בהשתנותה. הענף השני נגע למורשת הגנטית ולחוקיות הורשת תכונות שסיגל לעצמו המין האנושי. שני שדות אלה עיצבו את לימודי המקצוע, על פי מסורות ארצות מרכז אירופה, שם נקשרה אנתרופולוגיה עם פיזיולוגיה אנושית.

במקום אחר הוגדרה האנתרופולוגיה כהתמשכות טבעית של הסוציולוגיה.

הבנות סותרות לשאלה אנתרופולוגיה מהי באוניברסיטה העברית נמסרו לי עת התדפקתי על דלת זו בבקשה להתקבל כסטודנט לתואר דוקטור בשנת 1965. ההנחה היתה שאין הבדל בסיסי בין סוציולוגים לאנתרופולוגים, ואם ארצה להמשיך לימודי איתם, נאמר לי שיהיה עלי לסכם את מחקרי כתזה סוציולוגית שאכתוב במסגרתם. כענף עזר ללימוד הקווים הקרדינאליים של החברה בתיפקודה. ציפו מן האנתרופולוגיה שתעקוב אחרי קהילות שדה ותיפקודן כהד לנשמע במרכז. מטעם זה נראה אז הנסיון להפריד בין סוציולוגיה ואנתרופולוגיה כבלתי־קונסטרוקטיבי וממילא בלתי־מוצדק.

### סיכום

האנתרופולוגיה היא דיסציפלינה צעירה במשפחת המדעים ושוורשיה רדודים. לעומת ארצות בהן היא מגובה במסורת של עשרות שנים, קיימים מקומות בהם טרם ניתן לה הכשר, כארצות האסלאם למשל – ר' Seteney Shami 1989 – או שרק לאחרונה נפתח לה שער, כמו בארצות הגוש הסוציאליסטי לשעבר ובסין המעצמתית. מעט שונה המצב במדינת ישראל, בה צמחה האנתרופולוגיה לצד מסורות למדניות עתיקות ומתחדשות כאחת. ראשוני הסוציולוגים־אנתרופולוגים מהאוניברסיטה העברית, וכמוהם אורחיהם מאוניברסיטאות חוץ שבאו לחקור בה בשנים הראשונות למדינה, היו מודעים לאי התיחום הדיסציפלינרי ששרר בה. כלולות בדברים אלה עבודותיהם של שני חוקרים מארה"ב, Eva 1951 Rosenfeld ו־Melford E. Spiro 1956, 1965, שניהם מחלוצי חקר הקיבוץ. כאשר השיח האנתרופולוגי מפולש להצהרות מבחון, שוב אין הוא מקצועי גרידא. אדרבא, המושמע בו, כנאום חוצות, יש והוא מוגבר כדי להגיע לרחוקים, ובעיקר לגורמי תקשורת. כאשר עולה חשיבות המוצהר על הנאמר, והפרופסיה נעשית הד לשינוי בויכוח המפלגתי, מציעה היא הצלה למי שהתעייף מן ההתייגעות בעבודת־השדה האפורה. כך יכול הוא להתגבר על זולתו המתמיד בה. 'הנפת הדגלים' כמו מצדיקה מעבר מתצפית משתתפת ונויטראליות ריגשית, הדרושות לזיהוי 'עובדות חברתיות' ולטיפול בהן, לחיים של מאבק. מקום אליו פושטת פסקנות אידאולוגית,

בכוחה לנטרל כל צורך באתנולוגיה נויטראלית המסיחה דעת מסוגיות תיקון החברה. הקול הקורא לביטול ההגעה חוצה, עליה הושתתה המתודה האנתרופולוגית מלידתה, בהנמקה רדודה המתבססת על חשיבה פילוסופית איתנה, אינו הולם אף אחד ממקצועות 'הגע חוצה!'. משענת הספר *Tractatus* מאת לודויג ויטגנשטיין (1921), הדן בתוכנות שפת האם שאין בלתן, אומצה בסביבה שאינה מתאימה לה, והיא עוצרת בעד נסיונם של אנשים ללמוד אודות תחומי תרבות זולתם, להגיע חוצה – to reach out. אמת מידה זו של אומן ההגעה פנימה – reaching in – טבעית לפילוסוף, אבל עומדת בסתירה לאופי מקצועות של 'הגע-חוצה!' כפסיכולוגיה, סוציולוגיה, אנתרופולוגיה ודומיהן. במרוצת חייו, גם ויטגנשטיין עצמו, שעקר מארץ הולדתו אוסטריה לעבוד וליצור בבריטניה, השיג והכיר בכוחו להשפיע בשפה האנגלית – משמע, בהגיעו חוצה. נסיון חייו כגולה מתארח הרחק מביתו הלאומי, שהתערה ברזי השפה האנגלית, מובעים בכתביו המאוחרים ובתרגומי חיבוריו לאנגלית (1958 [1945]). מתחילת דרכה נתפסה האנתרופולוגיה כדרך המקרכת אנשים ובונה גשרים להבנה בין תרבויות. מי שלמדו תולדות זולתם, סיגלו לעצמם שליטה בשפותיהם, והתערו ביניהם לתקופות ממושכות – לא הם במסתייגים מפניה.

גדעון קרסל, המכון ע"ש בלאושטיין, אוניברסיטת בן-גוריון שבנגב (מ. שדה בוקר) מקורות

רבינוביץ, דן. 1998. *אנתרופולוגיה והפלסטינים*. רעננה. המרכז לחקר החברה הערבית בישראל

שני, לירון. 2011. "אנתרופולוגיה מגוננת". ביקורת סיפרה של ד"ר אבוהב. *פיקפוק* 27.



Evans, T.M.S and Don Handelman, 2006. *The Manchester School; Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. New York. Berghahn Books.

Giddens, Anthony, 1991. *Drought Modernity and Self-Identity; Self and Society in the Late Modern Age*. Cornwall. Polity Press.

Shami, Seteney, 1989. "Socio-Cultural Anthropology in Arab Universities". *Current Anthropology* vol. 30: 5 649-654.

Shokeid, Moshe, 2007. "From the Tikopea to Polymorphous Engagements: Ethnographic Writing Under Changing Fieldwork Circumstances." *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 15: (3) 305-319.

Spiro E., 1963 [1956]. Melford. *Kibbutz, a Venture in Utopia*. New York. Schocken.

Idem, 1965. *Children of the Kibbutz*. New York. Schocken.

Wessells D.T, Austin H. Kutscher, Irene B. Seeland, Florence E. Sedler, Daniel J. Cherico, Elizabeth J. Clark, (eds.), 1989. *Professional Burnout in Medicine and the Helping Professions*. Haworth Press, New York.

Wittgenstein, Ludwig, 1922 [1921]. *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Wittgenstein, Ludwig, 1953. *Philosophical Investigations*.

## זכרון לראשונים

יחזקאל קויפמן



תר"ן-תשכ"ד  
1889-1963

יחזקאל קויפמן היה מגדולי החוקרים של המקרא ושל תולדות האמונה המקראית בישראל. הוא נולד בחבל פודוליה, שהיה אז חלק מרוסיה, ומת בירושלים. בנעוריו למד לימודי יהדות בישיבה באודסה מיסודו של הרב המשכיל חיים טשרנוביץ ("רב צעיר"), ולימודי המזרח בסנקט פטרבורג. בשנים 1913-1918 למד פילוסופיה ושפות שמיות באוניברסיטת ברן, שם קבל תואר דוקטור על דיסרטציה שכתב על תורתו של קנט. בשנים 1918-1929 גר בברלין וכתב ערכים, גם בעברית וגם בגרמנית, לאנציקלופדיה היהודית של הוצאת אשכול. משנת עלייתו לארץ, 1929, עד שנת 1949, לימד תנ"ך וספרות עברית בבית הספר הריאלי בחיפה, ומשנת 1949 עד פרישתו לגמלאות בשנת 1957 היה פרופסור למקרא באוניברסיטה עברית בירושלים. הוא היה מראשוני החברים באקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, חתן פרס ביאליק לחכמת ישראל, וחתן פרס ישראל במדעי היהדות.

יצירתו הגדולה של קויפמן, שקנתה לו שם עולם, היא הספר הגדול *תולדות האמונה הישראלית*, שיצא לאור חלקים-חלקים בין תרצ"ז ותשט"ז. בספר זה מציג קויפמן, בבקיאות מפליאה במקורות העתיקים, בספרות המחקר המודרנית, ובעוד כמה וכמה שטחי מחקר ומחשבה, את התיזה הדוחה את העמדה המקובלת במאות הקודמות בדבר התהוותו האיטית של המונותאיזם היהודי מתוך מאבק של עשרות או מאות שנים בפוליתאיזם ובאלילות שמשלו בכיפה בממלכות יהודה וישראל. מבלי לדחות מכל וכל את 'תורת המקורות' של ספרי התורה והנביאים הראשונים, הוא מראה בראיות שלא קל להתווכח איתן שהמונותאיזם היה המצאה מקורית של 'רוח האומה הישראלית', וקדם לאותה תקופת המלכים והנביאים, בה כבר היה דתו המלאה והבשלה של עם ישראל.

ספר זה נבע באופן טבעי מעיסוקיו האחרים של קויפמן, וגרם להזנחה מסוימת – ולא תמיד מוצדקת – של ספריו האחרים. באותן השנים שבהן שקד על מחקריו במקרא ורקעו, פרסם קויפמן מספר ספרים ומאמרים שעסקו בבעיות של עצם מהותה של הישות הלאומית של עם ישראל, ובעיקר בשאלות כגון קיומו הממושך של עם ישראל בתפוצות הגולה, מהות האנטישמיות ויחסם של יהודים מסוגים שונים אליה, ומהותה של הציונות כשינוי עקרוני בדרך חיי היהודים וכפתרון רדיקלי לשאלות התפוצה ושנאת ישראל. ספרו המקיף ביותר בתחום זה הוא *גולה ונכר*, שיצא לאור בשני כרכים בשנים תרפ"ט-תר"ץ. בשנת תרצ"ו כנס קויפמן כמה ממאמריו בשאלות אקטואליות של הקיום היהודי, בכרך בשם *כחלי הזמן*. בשנת תשי"ב/1952, יצא לאור בהוצאת בית הספר הריאלי עוד אוסף מאמרים בשם *בין נתיבות, פרקים בחקר המחשבה הלאומית*, ובו עיונים במחשבתם של משה הס, פרץ סמולנסקי, פינסקר, הרצל, אחד העם, ברדיצ'בסקי, ברנר, וא. ד. גורדון. בכתבים אלה הושפע קויפמן מרעיון 'רוח האומה' של אחד העם – רעיון החוזר ומופיע בנקודות מרכזיות של דיוניו באמונה המקראית כיצירתו המקורית של עם ישראל – אך הוא בקורתי כלפי רעיונות 'ביולוגיים' כגון 'חפץ הקיום', ובעיקר נגד תורת 'המרכז הרוחני', שלא הבינה את דחיפותו

של הצורך לצאת מן הגולה בעוד מועד, כל עוד לא הצליחה האנטישמיות להשמיד את שרידי עם ישראל. בשלושת הגיליונות האחרונים פרסמנו את שלושת מאמרי הביקורת שיצאו לאור מיד עם פרסומו של החלק הראשון של *תולדות האמונה הישראלית* בשנים תרצ"ז-תרצ"ח: מאמריהם של אפרים אורבך, אהרן קמינקא, ושלמה דב גויטיין. כאן אנו מדפיסים את תשובתו של קויפמן למאמרים אלה, שיצאה לאור במקורה כמאמר בשם "בכבשונו של היצירה הלאומית" בכתב העת *מאזנים* באלול תש"א, ונדפסה מחדש כמבוא לכרך הראשון של ההוצאה המלאה של *תולדות האמונה הישראלית*, ירושלים תש"ך. כדוגמא לצד האחר – והמשלים – של פעילותו הספרותית והמחשבתית של קויפמן אנו מדפיסים גם את מאמרו "חורבן הנפש", *מאזנים* תרצ"ד, ואת מאמר ההמשך, "נוספות לחורבן הנפש", "דבר" תרצ"ד. שני מאמרים אלה עוסקים במכלול בעיות של קיום עם ישראל, הגלות, האנטישמיות ו"הערכת עצמנו". הם נדפסים כאן מתוך אוסף המאמרים *בחבלי הזמן*.

**בכבשונה של היצירה הלאומית •**

שאלת מקור היצירה התרבותית היא בלי ספק השאלה הקשה והמפולאית ביותר בין שאלות המדע ההיסטורי והפילוסופיה ההיסטורית. הנסיונות ל"באר" את היצירה מתוך סכמה טכנית של דתפתחות הרוח בשיטת האידיאליזמוס מיסודו של הגל וכן הנסיונות ל"באר" אותה מתוך התנאים והמסכות, מתוך התנאים הגיאוגרפיים, האקלימיים, המדיניים וביחוד — הכלכליים בשיטת המטריאליזמוס ההיסטורי אינם סוף סוף אלא נסיונות לתצקוף את הפרובלמה ולהתעלם מהיקפה האמתי. אידיאליסטים ומטריאליסטים דרכם לבוד להם מבין המון התופעות את המתאים לשיטתם, את הגתן להכבש במכבש התורה הקבועה ול"התבאר", ואת רוב מגין התופעות הם רואים כאילו אינן. וכך הם מאפילים על הפרובלמה היסודית. היא: הרבוי האין-סופי של צורות היצירה התרבותית. עובדה היא שבכל מקום, שנתן לכה היצירה התרבותית להתגלם התגלמות חפסית, הרי הוא מתלבש בצורות מקוריות וחדשות. הדבור האנושי התגלם מיסות עולם בצירופי קולות והברות לאין-סוף, בלסוגות וניבים וניביו-ניבים, בשכחים ונדעים, הדמיון הדתי יצר דמויות לאין-ספור של רוחות ואלים, אין מספר לאגדות, שיצר הדמיון האנושי, לצירופי צלילים בנגון ובזמרה, לצירופי קוים וצורות וצבעים בבנין ובכלי, בציור ובפסול, לצירופי תנועות במחול, לאפני הקשוח והלבוש, לצירופי מוזנות, למנגנים, למשפטים וכי וכי, בכל רשות מרשויות התרבות או מוצאים שפע אין-סופי של צורות.

---

\* מאמר זה נדפס ב"מאמרים", אלול, תשי"א (כרך י"ג). כולל הוא הסבר התנחות ההיסטוריות-התרבותיות הכלליות של ספריו זה, ויש בו גם סירוד כמה שאלות יסודיות בתשובה למבקרים, בהתאם למשאלה של קוראים רבים או מדענים אותו כן **מבוא** כללי לספר זה בהוצאת החדשה.

זאין אנו דנים כאן על התרבויות ההיסטוריות הגדולות בלבד. הגל הצליח להמציא מראית-עין של ביאור להתפתחות התרבות, מפני שפתח את דיונו בתרבויות ה"היסטוריות" והוציא בפירוש מתחומן את פרשת התהוות הלשונות והעמים וכל קורות התרבויות הקדומות. בעקבותיו הולך גם המטריאליזמוס. אבל אין זה אלא צמצום מלאכותי של השאלה. גלוי כח תרבותי ישנו בכל יצירה, אף בקלה ובדלה ביותר. וכלל כל הגלויים האלה הם הפרובלמה, כשאנו כוללים את כולם. נראה לעינינו השפע האין-סופי של היצירה האנושית לדרגותיה השונות. והשאלה היא מה מקורו של שפע זה? מובן מאליו, שהתרבות תלויה בתנאים החמריים של בית-יצירתה. במקום, שאין בו אבן, לא יבנה לו האדם בתי אבן, ובמקום, שאין בו שיש, לא תברא פסלות בשיש. וכן נכון הדבר, שההכרח הוא ראשית תרבות, ההכרח המכה את האדם וכופו להמציא לו את הנחוץ לו לקיומו. אבל הפעולה התרבותית היוצרת עצמה אינה נובעת לא מן התנאים ולא מן ההכרח. וביחוד אין שפע הצורות נובע מהם. כי מאותו החומר יצר האדם צורות לאין-סוף, ואותו ההכרח או אותו הצורך (הבלתי-הכרחי) ידע לספק באלפי דרכים, רבוי-הגונים העצום הזה נראה ביחוד בתרבות האסתטית, ולא לחנם נוציא הגל דוקא רוב תרבות זו (את ה"לוקסוס") מתחום עיונו, באשר היא היא המפקעת מעליה ביחוד עול כל סכמה.

כל שכן שאין לבאר את היצירה התרבותית מתוך ה"סביבה" (ה"milieu") כטענתו של דירק היים, היינו: לבאר כל דרגה תרבותית של החברה מתוך תנאי חייה, בדרגה הקודמת, כי ריבוי הצורות הוא בהכרח תופעת ראשונה, שאינה מתבארת מתוך דרגה "קודמת". על כל דרגה של תרבות חלה השאלה: רבוי הצורות מנין? ואילולא היה רבוי זה טבוע בטבע היצירה התרבותית, לא היה קיים כלל, וההתפתחות התרבותית לא היתה אלא התפתחות של צורה אחת, כל דרגה מתוך דרגה קודמת לה. התשובה, שאנו יכולים להשיב על שאלה זו אינה אלא: הכת היוצר של רוח האדם הוא מקור היצירה התרבותית.

יש סבורים, שתשובה כזו אינה "מבארת" כלום, מאחר שהיא כאילו תולה סתום בסתום. אולם הרי גם מדעי הטבע מניחים מציאות "כחות" ו"סגולות" בבחינת נתנים אחרונים, שאין להם "ביאור". את טבע החומר, את ההבדל שבין היסודות, את צירופי היסודות, את צורות התנועה וכו' וכו' אין המדע יכול ל"באר". הוא יכול רק לתאר אותם ולנסחם נסוח-קבע

ולבאר מתוך כך את התופעות. כל שכן שאין הוא יכול לבאר באמת את שפע הצורות בעולם הצומח והחי ואת טבע המצואים בעולם הצומח והחי. הוא יכול רק לתאר "כחות" ו"סגולות", ואם אנו אומרים, שהיצירה התרבותית מקורה בכחו של הרוח היוצר, רצוננו לומר, שמלבד ה"תנאים" וה"מסכות" וה"סביבה" יש כאן עוד גורם אחרון, והוא יסוד ושרש. והוא עצמו אינו מתבאר מתוך שום "תנאים", כאן עובדה אחרונה, שה"הסברים" השונים מסכים עליה ומטעים את עינינו מלראותה, אילו התשובה שלנו מודה בעובדה זו ומטעימה אותה, וזו ה"ביאור" הכלול בה, אמנם, הרוח עצמו הוא מחירות-הנצח של התייה, אבל סוף סוף חידה הוא לא יותר מאשר החומר, המקום, הזמן, התנועה, החיים וכו'. והלא כל אלה משמשים לנו אבות-ביאורים לתופעות. ואחת היא קה מהותו המטפיסית או מה מקורו האחרון של הרוח — הרוח הוא תופעה נסיונית, ואף תופעה נסיונית ראשונית ביותר. הוא לנו ראשון לכל נודע ולכל הנחת היתה, ושהוא כח יוצר מלמדים אותנו גלויי בתרבות האנושית. כח היצירה הוא ממדנתיו הנסיוניות של הרוח, הדמיון, האינטואיציה הנאווית, כח ההמצאה, כשרון ההסתכלות והתבוננות, כח ההפשטה והצפיה במהותם וקשרם של מושגים ואידיאות, הלך-הנפש, ההערכה המוסרית כשהיא לעצמה, כח התבונה והסמול, כשרון ההשפעה על הזולת — סגולות אלה וכאלה אינן מתבארות מתוך מסבות, והרוח באשר הוא יוצר, הרי הוא מוסיף משהו משלו, דולה ממעינו, ולפיכך יש לראותו כמקור-תרבות עצמאי, עם כל היותו תלוי גם במערכת תנאים ומסכות.

כשלוך הנסיון לבאר את היצירה התרבותית מתוך תנאים ומסכות אלו שהם עשויים להתגלות לעינינו ביחוד כשאנו באים לפרשת האישיות היוצרת, לפרשת הגאון היחיד, אפשר אולי לבאר בקושי המצאה פלוגית ופעולה אלמונית מתוך התנאים והמסכות, אבל היש דרך לבאר מתוך כך את סגולת היחיד-היוצר? האפשר ל"באר" מתוך תנאים ומסכות את הומרוס, אפלטון, שקספיר, גיתה, דמברנדט, בטוהובן וכו'? ה"תנאים" הרי פעלו בשוה בכל בני ארצם, עמם, מעמדם, זמנם, ומפני מה נתיחדו הם במה שנתיהדו מכל בני דורם ואף מבני משפחתם? סגולתם המיוחדת אינה אלא סוד טמיר, סוד הרוח, נגיה, שהם שמשו בטוי לדורם, אבל מפני מה שמשו דוקא הם בטוי לדורם, אין אנו יודעים. כח היצירה, שנתגלם בהם, הוא תופעה ראשונית, עלה ראשונה, שאת עלתה

אין אנו יודעים. אמנם, יכול אדם לומר, שאין זה סוד הרוח אלא — סוד בשר ורוח. סוד החומר, שהרוח תלוי בו. אבל אף אם נניח הנחה זאת, הרי אנו באים מכל מקום מן ה"תנאים" לתחומה של הידה נצחית חדשה: הידה הקשר שבין בשר ורוח, כיצד החומר יוצר את הרוח בכלל ואת רוח הגאון בפרט, אין אנו יודעים. עלינו איפוא לומר: לא ה"תנאים" מכריעים אלא אותו הנעלם הנקרא "רוח" הקשור קשר נעלם בנעלם הנקרא "חומר". אולם מכיון שה"חומר" נעשה אב ליצירה תרבותית רק במצוץ הרוח, הרי אנו רשאים סוף סוף לומר: לא ה"תנאים" אלא הרוח הוא מקורה של היצירה התרבותית.

מתוך משקל ראשון זה אנו באים איפוא לידי מסקנה: היצירה התרבותית של האדם במלוא היקפה אינה התגלמות "אידיאה" עולמית אחת, במסגרת סכמה קבועה, דיאלקטית, כשיטת ה'ג'ל, ואף לא התגלמות "אידיאות" שונות, כשיטת שפנגלר. אולם היא גלוי שפע כחות היצירה הננויים ברוח האדם, ולהלן: היצירה תלויה בתנאים, אבל עם זה יש לראות כל גלוי של הרוח היוצר כמין מעשה-בראשית חדש, כראשית חדשה, שמקורה — ברוח.

אולם כשאנו מסתכלים בשפע הצורות והתכנים של היצירה התרבותית אנו מבחינים בו פלוג של רשויות שונות, שבכל אחת מהן יש גון אחד הנתפס לעין קודם כל תפיסה בלתי-אמצעית, אינטואיטיבית, וגון זה הוא הקובע שותפות של מטבע או "סגנון". היצירה התרבותית מתגלמת בסגנונים שונים.

להלן אתה מוצא, שפלוג-סגנונים זה אתו בהיותו הראשונית בפלוג האתני (הפלוג לשבטים, עמים, אומות), כשם שהחברה האנושית לבשה צורה ממשית של קבוצים אתניים, כך נפלגה גם התרבות האנושית במעשה לתרבויות אתניות. בלשון נראית לנו התאמת-הפלוג הזאת בחוש קודם כל, אין לא לשון אחת, אנושית, ולא לשון של יחידים, אלא יש לשונות וניבים של קבוצים. הפלוג הלשוני שמש הוא גופו יסוד ומצע לפלוג תחומים תרבותיים.

ואף כאן אין כוונתנו דוקא לאותן התרבויות ההיסטוריות הגדולות, שבהן פותח הגל את עיוניו ההיסטוריוסופיים, כנזכר. אנו דנים בכל השבטים והעמים אשר על פני האדמה מימות עולם, ודאי יש להניח, שתרבות כל קבוץ אתני נפרד היא בהיותה הראשונית תרבות מקורית, היינו מיוחדת



בסימנית. כשם שהקבוצים הנפרדים יצרו להם לשונות או גיבויים מיוחדים, כך יצרו להם גם אגדות, שירים, רקודים, מנהגים וכו' מיוחדים. מלבד זה כשאנו מדברים על פלוג ראשוני ושרשי זה של סגנונים אתניים אין אנו מתכוונים לאחדות של סגנון לאומי המקיפה את כל ספירות התרבות (את הדת, את האמנות, את המשפטים וכו'), שהן כאילו הגשמה של „אידיאה“ אחת, כתפיסת הגל וההולכים בעקבותיו. להלן עוד נשוב לשאלה זו. כאן אנו דנים רק בסגנון של כל ספירה תרבותית בפני עצמה, ולא עוד אלא שאין אנו מניחים אפילו את שלטונה של אחדות-סגנון זו של כל ספירה תרבותית בכל תקופות חייו של הקבוץ. אנו מטעימים רק את העובדה הראשונית של קיום מטבעות אתניים שונים בתרבות האנושית. עובדה זו אומרת: הקבוץ האתני הוא יוצר תרבות באשר הוא קבוץ. עם זה אנו מניחים כדבר מובן מאליו, שהיחיד הוא הנושא הריאלי של כל נפשיות, של כל חויה ויצירה. אלא שבלי ספק צדקו האומרים (דירקהיים, וונדט ועוד), שהיחידים בשתופם ההברותי יוצרים אנרגיה נפשית מיוחדת, שאינה יכולה להיצר אלא בקבוץ. ונושא אנרגיה זו הוא הקבוץ באשר הוא הויה אחידה, מכל מקום: הקבוץ האתני עומד על שותפות של ערכים תרבותיים (לשון, דת, מנהגים וכו'); ערכים אלו נולדים עם השותפות, והם המגבשים ומקיימים אותה, אולם שותפות זו המאחדת את הקבוץ היא גם המיוחדת אותו משאר קבוצים. הרי, שבעצם השתוף האתני יש משום יחוד של ערכי תרבות. הקבוץ האתני הוא איפוא לפי עצם מהותו בית-יצירה טבעי של יחוד מטבע וסגנון תרבותי.

ולא זו בלבד אלא שאנו מבחינים ביצירה התרבותית של הקבוץ האתני תופעות אורגניות מסוימות המעידות על היותו מקורי-יצירה טבעי ואחיד. ביצירות הקבוץ יש משום אחדות אורגנית, והן מתהוות מאליהן דרך גדול טבעי. דוגמא לכך היא קודם כל הלשון, שהיא מתהווה מאליה מתוך חיי הקבוץ, ואין היא שיטה של מלים סתם, אלא מין בריה אורגנית, שיש בה חוקים פנימיים והרמוניה פנימית, והיא כאילו גדלה מבפנים. מדה מעין זו אנו מוצאים גם ברשויות-תרבות אחרות. ומלבד זה יש שאנו מבחינים בחיי הקבוץ כולו כמין ותפתחות אורגנית: תרבותו נולדה, גדלה ומגיעה לשיא, ואח"כ כאילו דלל מקורה. התורה ההגליינית על מועדי גדולה וכלינה של תרבות לאומית אינה קלוטה מן האויר, אף על פי שאין זה חזק כולל.

להלן אנו מוצאים, שיש הבדל בין קבוץ אתני במעלת היצירה התרבותית, אנו מבחינים בתרבויות העמים בין יצירה ליצירה ואנו קובעים להן מקומות שונים בסולם הערכין. גם בתרבויות בעת תקופה אחת ודרגת התפתחות אחת יש רום ונוסף, יש אומות עשירות-דמיון, ויש אומות עניות-דמיון. יש אומות שנתגלה בהן שפע של כח-יצירה אמנותי, ויש אומות, שהאמנות שלהן דלה. יש אומות מוסיקליות, ויש אומות לא-מוסיקליות. ואין הבדל זה תלוי בזמן. העם הרומי מאוחר הוא בזמנו מן העם הבבלי, המצרי, היווני, אבל לא נחן כעמים אלה בדמיון יוצר-מיתוס ובכח מקורי של יצירה אמנותית. וכן להלן.

אכרי-בוהן אובייקטיבית בהחלט להבדל זה שבהערכה היא: מדת השפעה של תרבות אתנית מ חוץ לתחום ההתהוותה. הקבוץ האתני הוא מאז ומעולם בית-התהוותה של כל תרבות. אבל תחום השפעתה של תרבות הוא לעתים קרובות רחב מתחום בית-התהוותה: יש ערכי תרבות העוברים מעם לעם. אולם אנו רואים, שיש תרבויות, שהיקף-השפעתן החיצוני קטן (או שאין להן שום השפעה חיצונית), ויש תרבויות, שהיקף-השפעתן עצום. גם השפעה זו תלויה לפעמים במסבות: בתוקף מדיני או כלכלי, אבל גורם ביחוד הכח הפנימי הגנוז בתרבות. ישראל ויוון לא השפיעו לא בכחן המדיני ולא בכחן הכלכלי אלא אך ורק בכח הפנימי של תרבותן. רומא הגדולה והאדירה היתה בבחינה תרבותית המקבלת, יון החלשה והמשועבדת היתה הנותנת. השפעתו העולמית של ישראל התחילה רק אחרי מפלתו המדינית האחרונה ואחרי חורבנו האתני. פעמים אין מספר נכבשו העמים המשועבדים על ידי תרבות המשועבדים, וכן אתה מוצא, שיש תרבויות, שהשפעתן נמשכת גם אחרי שהקבוץ האתני, שבקרבו נוצרו, עבר מן העולם. כגון בבל, יון, רומא.

מן העובדות האלה נמצאנו למדים, שהקבוץ האתני הוא נושא של כח-יצירה תרבותי מסוים ומיוחד.

התהוות הקבוץ האתני אחוזה, כמובן, בגורמים חיצוניים: בגורם הגיאוגרפי, הכלכלי, המדיני. הקבוץ הוא פרי מלחמת הקיום של האדם עם הטבע ועם בני מינו; עולה בו גם שאיפת האדם לקיום המין. הרבה ממה שאנו מוצאים במטבע חייו ותרבותו של הקבוץ מתבאר מתוך גורמים אלה. אבל — לא הכל. אין גורמים אלה מבארים את רבוי צורותיו של הפלוג האתני. אין הם מבארים את גוניה המיוחדים של תרבות פלונית ואלמונית.

את עשרה ועוזה או את עניותה וחולשתה. אין הם מבארים את התרכב המסויים של הלשון, את בנין שרשיה, את מספר זמניה, את עשרה או את עניה בתאריי-הפועל וכו' וכו'. אין הם מבארים את עשרה או את עניה של אומה ביצירה דתית או אמנותית, או את עוזה או את חולשתה בתחום כח הדמיון, המחשבה וכו'. כל שכן שאין בגורמים אלה כדי לבאר את ההבדל בכח השפעה של ערכי התרבות האתנית על עמים אחרים, ומשום כך עלינו לומר: כל קבוץ אתני הוא נושא לגבוש מיוחד של הרוח היוצר; בו מתגבש כח-יצירה רוחני-לאומי, או — רוח לאומי. הרוח היוצר כשם שהוא מתגבש באישים כך הוא מתגבש גם בשבט, בעם, באומה.

המעין עמד בלי ספק על כך, שלמסקנה הזאת באנו לא מתוך בחינת האופי האחדותי של התרבות הלאומית או של האומה עצמה אלא, אדרבה, מתוך בחינת רבוי הסגנונים הלאומיים ביצירה התרבותית בכלל. אנו אומרים: יש רוח לאומי, לא מפני שאנו מבחינים בכל תרבות לאומית מטבע אחד, מהות אחת ואחידה המתגלמת בכל ערכיה וקודותיה ובכל תקופות חייה, אלא מפני שאנו מבחינים בתרבות האנושית שנויי סגנונים על מצע אתני. רוח לאומי במובן המבורר משמעותו היסודית היא: כח יצירה לאומי, ואילו היתה אומה יוצרת סגנון-תרבות חדש בכל דור, כל שכן שהיינו תולים בה עושר מיוחד של הרוח-היוצר הלאומי.

אולם תורת הרוח הלאומי או רוח האומה הרווחת מימות מונטסקיה ועד הגל ועד תלמידיו של הגל נבראה דוקא מתוך ההתבוננות בתופעות אחדות הסגנון התרבותי ומתוך הכללה מופרזת של אותה האחדות. בדרם-טחשבת זה יש לבטוי רוח משמעות-לואי של שותפות מהות, אידיאה, מטבע פנימי, כוון אחיד. מונטסקיה הראה, שיש רוח בחוקי עם ועם, היינו: מטבע מהותי אחיד, המתאים לרוח המשטר השולט בו. וכן הראה, שיש התאמה של רוח בין המשטר וחוקיו ובין הדת, דרכי החנוך, הנימוס, משלת היד וכו'. הבחנה זו באפים האחדותי של תרבות אומה ואורח חייה נעשתה בשיטת הגל ותלמידיו גוף-יתורה יסודי. שיטה זו קובעת לא רק, שכל ספירה בתרבותה של אומה (דת, משפט, אמנות וכו') טבועה במטבע אחיד, אלא היא טוענת (מתוך הרחבת רעיונו של מונטסקיה), שכל הספירות השונות של התרבות הלאומית מושרשות זו בזו, והיינו: כולן מגשמות מהות רוחנית אחת. במלים אחרות:

בתרבותה של אומה קיימת לא רק אחידות-של-סגנון פנימית. ספירתית. אלא גם אחידות בין-ספירתית. מכיון שכל התרבות הלאומית כולה יש לה שורש רוחני אחד — „אידיאה אחת, שכל ערכי התרבות משמשים לה סמלים. בשיטה זו התפיסה האידיאולוגית והסמלית של התרבות היא יסוד ועיקר. כי את אחידות-הסגנון של כל ספירה תרבותית בפני עצמה אנו מבחינים הבחנה אינטואיטיבית, בטביעת-עין בלתי-אמצעית, בלי כל מצוץ של „אידיאה“. מקדש הודי, ציור מצרי, פסל יוני וכו' אנו מכירים מיד, גם אם אין אנו מבחינים אותם כמבע של אידיאה מסוימת. לא כן אחידות-הסגנון הביך-ספירתית. ההרמוניה שבין המוטיקה של איזו אומה ובין צורת בנינה, חוקיה, מנהגי הקבורה שלה וכו' אינה נתפסת לחוש. את האחידות הזאת נוכל לתפוס רק במדה שנתפוס את כל ערכי התרבות כסמלים לאידיאה שרשית (כ„אות“ ל„רוחני“ — בלשונו של רג'ק), שיטה זו נוכל איפוא לסמן כאידיאולוגוס סמלני.

האידיאולוגוס הסמלני טוען, להלן, לא רק לאחידות בין-ספירתית אלא גם לאחידות בין-תקופתית של התרבות הלאומית; בכל תקופה ותקופה בחייה של אומה מתגשמת מונית רוחנית אחת. כך תפס הגל את תרבותן וגם את קורותיהן של כל אחת מן ה„אומות“ ההיסטוריות כהתגלמות „פרינציפ“ מסוים. התרבות האנושית וההיסטוריה האנושית נובעות משאיפת הרוח העולמי להכיר את עצמו ואת „חירותו“, שאיפה זו הוא מגשם דרגות דרגות. התרבויות ההיסטוריות (המזרחית, היונית, המערבית) הן דרגות עליתו של הרוח בדרכו אל הכרת עצמו. בכל אחת מהן יצר לו הרוח עולם מלא של ערכים-סמלים, שבהם כאילו לבש גוף, התפשט במרחב. ובכל ערכיה של תרבות שולט „פרינציפ“ אחד, הוא רוחה של התרבות, מהותה הפנימית. „האידיאה“, שממנה נבראת רוח התרבות הוא גם „רוח העם“, באשר הוא הקובע את אפיו של עם. בעקבותיו הלכה ה„אסכולה ההיסטורית“ של תורת המשפט. שפנגלר שולל את התורה על רוח עולם אחד המתגשם דרגות דרגות. הוא רואה את התרבויות כיצירות אורגניות נפרדות, שכל אחת מהן חיה את חייה היא, נוצצת, פורחת ונובלת ועוברת מן העולם. אבל גם הוא רואה כל תרבות כהתגלמות „נפשיות“ מסוימת, ואת כל ערכיה של תרבות כסמליה של נפשיות זו המתבטאה ב„אידיאה“ מסוימת. הוא מבחין: תרבות מצרית, והאידיאה שלה היא — דרך החיים אל המות; יונית, והאידיאה שלה היא — השלמות הפלסטית של הגוף המוגבל; ערבית, והאידיאה

שלה — המסתורין של הגוף הרוחני; צפונית, האידיאה שלה — השאיפה אל האיך-סופי. בתורות אלו אחידותה של תרבות בכל ספירותיה ותקופותיה נובעת מהיותה מושרשת במהות רוחנית או נפשית אחת.

באידיאליזמוס הסמלני יש מעוף עצום. וגם יש בו מדה של אמת וגלוי סוד מסודות היצירה התרבותית — סוד הסמול, אולם בתור שיטה כוללת ומקיפה אין לו יסוד נסיוני. הוא עומד על „עבוד“ נועז ביותר של החומר ההיסטורי וטשטוש קשה של העובדות. וקודם כל: הוא מדבר לכאורה על „רוח העם“, „רוחות העמים“, אבל באמת אין הוא דן כלל בעם או באומה היינו: בקבוץ אתני תרבותי. נושאי התרבות שלו הם היות אוריריות מעורפלות: מזרח, מערב, צפון וכו'. הוא קובע תחומי „עמים“ וגבולות מועדים כעולה על רוחו, הוא מצרף ומפרד כמי צורך השיטה. אפיני הדבר, שעל הלשון, הערך התרבותי היסודי, אינו דן כלל. ה„עם“ שלו הוא באמת צבור של עמים ולשונות, מדינות, ארצות ויבשות שלמות. ברור איפוא מאליו, שהרוח היוצר של האומה, שדברנו עליו למעלה, „רוח העם“ של האידיאליזמוס הסמלני הם דברים שונים זה מזה בהחלט. ההבדל הוא זה שבין ישות ריאלית ובין מושג מפויט ומדומה.

השקפה היסטורית-נסיונית על תולדות התרבות אינה יכולה להתעלם מן העובדה, שהיוצר האמתי של כל תרבות מקורית בהיותה הראשונה הוא הקבוץ האתני. רק מתוך הבחנה בנושא ריאלי זה של התרבות בהיותה הראשונה יכולים אנו להסיק מסקנות נכונות. האידיאליזמוס הסמלני אינו נכון בכל אופן ביחס לנושא ריאלי זה של היצירה התרבותית.

התרבות האתנית טבועה במטבע של סגנון מיוחד. אבל אין יחוד זה מצטרף לאחידות אידיאולוגית-סמלית. זאת אומרת: המטבע האחד של התרבות האתנית אינו נובע מ„מהות“ רוחנית אחת. אין אחידות בין ספירתית שלמה, ואף האחידות הספירתית אינה מוחלטת. ולפיכך אתה מוצא „סגנונים“ שונים באומה אחת. באומה היונית קיימות היוויות שונות ומנוגדות כאתונה ואספרטה. וכן יש באומה גם סגנונים מעמדיים שונים, וכן אנו רואים, שיש ערכים לאומיים העוברים מעם לעם. יש שעם מקבל לשון נכריה. עם כזה מדבר איפוא בלשון, שלא נבראה מתוך „מהות“, יש דתות, סגנוני אמנות, חוקים, אגדות וכו' היוצאים מתחום בית-יצירהם הלאומי ומתפשטים בין עמים נכרים. גם העמים המקוריים ביותר הידועים לנו קבלו

יסודי תרבות מעטים אחרים. הרי, שהתרבות האתנית עשויה להיות מורכבת ולקבל השפעה של מטבע וסגנון ממקורות יצירה שונים. רומא קבלה בימי פריחתה וגבורתה מיון את המיתולוגיה, את השירה, את האמנות, את הפילוסופיה ואת המדע. ואחר כך קבלה השפעה עצומה מתרבות המזרח. עמי אירופה קבלו את דתם, את הנצרות, מן המזרח. דת זו טבעה את תרבותם במטבע חדש. היא הכניסה לתוך תרבותם והיהם יסודות זרים. המגורים או הנישואין ללא גירושין לא התאימו ל"רוחם", ובכל אופן נבעו מ"מהות" זרה. מיון ומרוטא קבלו עמים אלה כמה וכמה גופי תרבות. לא רק את ה"פרי", את ה"פרינציפ", שנתגשם ביוון ורומא, קבלו, כפי שהיה צריך להיות לפי שיטת הגל, אלא גופי צורות ותכנים קבלו, נשתעבדו להם או שאפו לחקות אותם. ועתים הרגישו את עצמם ככלי דיקי, שאין בו תרבות אלא במדה שיש בו מנחלת יון ורומא. את האמנות ואת הספרות של יון ורומא חשבו במשך דורות רבים לשיא היצירה. לדוגמאות נצחיות, שאפשר רק לנסות לחקות אותן. במחשבה ובמדע הרגישו את עצמם תיניקות של בית רבן, שאין להם אלא ללמוד ב"אסכולה" של הכמי יון ורומא. במדיניותיהם השליטו את המשפט הרומי. ובמשך דורות רבים אף שמשה להם לשון רומא לשון תרבות יחידה, וכן להלן.

תרבויות העמים אינן יכולות איפוא להחשב לפרי "מהות" רוחנית אחת. אין תרבות עם נוצרת מתוך "רוח עם" מיוחד, כחינת ישות רוחנית אידיאולוגית קבועה היוצרת לה סמלים בכל ספירות התרבות.

אולם האידיאולוגיה הסמלית אינו קלוט מן האויר, כאמור, התופעות, שהיא נשען עליהן, הן תופעות נסיוניות, אם כי בתור שיטה הוא תלוי באויר. והתופעות האלה דורשות ביאור. עיבדה היא, שבתרבויות העמים יש אחדות של מטבע וסגנון, אם כי זו אינה כוללת ומחלטה, התרבות האתנית אינה ערבירב של צורות מתחלפות, אלא נוטה היא אל הקבע, אל המשך של "מסורת". ובמקום שאין השפעה זרה עמים עשויים לקיים מסורת של סגנון תרבות במשך דורות רבים. וכן יש בתרבות האתנית לא רק אחדות ספירתית אלא גם מדה מסוימת של אחדות בין ספירתית. מעין זה, שקובע מו ג ט ס ק י ה. יש הרמוניה של "רוח" בחייו ובתרבותו של עם, אין משטר עריץ מתאחד עם הנוך הפשי, אין דת סגפנית מתאחדת עם אמנות עליזה וחושנית. אין אופי צבאי מזדווג יפה עם רוח המסחר. אין התפתחות הפשית של החברה אפשרית באוירו וב"רוחו" של משטר קסטות בסגנון הודי, וכן

להלן, ועוד: יש בהרבות גם תופעות מסוימות, שהאידיאליזמוס הסמלני מבטא יפה את מהותן. לא כל ערכי התרבות הם לבוש ל"אידיאה", ובכל אופן אינם לבוש לאידיאה אחת. אבל יש ערכי תרבות המתקמים בסוד זה. הדת עם כל מה שנוצר מתוכה היא יצירה אידיאולוגית, האגדה, הפולחן, השיר וכי' משמשים לה מבע וסמל. ומכיון שבימי קדם היו כמעט כל יסודות התרבות מעורים בדת, הרי קבלו גם הם ממנה יסוד אידיאולוגי. בבגאות, בפסלות, בציוור, במחול, בזמר וכי' יצרה לה הדת את סמליות, בלבוש ובקשוט ובמנהגי החברה יש יסוד סימבולי. המשפט, המוסר, המדינה, המשפחה, היצירה המלולית הם גבושים אידיאולוגיים. ולא במונח זה, שבספירות אלה האידיאה היא תמיד עלה ראשונה, אלא במונח זה, שבספירות אלה אידיאה — אחת היא, מה מקורה — עשויה לשמש אב לעצוב־דמות ולסמל־סמל.

והנה — מה שרשה של אחידות זו במטבע הצורה ובתוכן האידיאולוגי? את שרשה אין אנו יכולים לחפש בשותפות, "מהות" נעלמה המתגלמת בכל הערכים ובכל הזמנים; להנחה כזו אין שום בסיס נסיוני, כאמור. על יסוד הסתכלות נסיונית בתולדות התרבות עלינו לומר, שאחידות אפיה של תרבות נובעת מכח־השפעה הקיים הגנוז ביצירה משיצ־אה מחביון הרוח־היוצר ונתגבשה בערכים, ב"רוח אובייקטיבי", היצירה המנובשת היא מקור כח מעצב־דמות ומחוקק־נתיב. תרבותה של חברה אינה צרור של יצירות־שעה מתחלפות. הקבוץ שומר ערכים ומנחילם מדור לדור. הוא נתון בתחום כחם של ערכיו, והוא דבק בהם. כל גלוי־רוח מקורי המשפיע על החברה ועושה רושם בחייה עשוי להשתמר ולהתנחל, להשפיע על הדורות הבאים וליצור בצלמו ובדמותו. הלשון, הדת, האמנות, המנהגים, המשפטים וכי' וכי' הם אוצר של ערכים תרבותיים קבועים, של "רוח אובייקטיבי", המתנחל מדור לדור. החברה מנחילה אותו ליחידים, בטובתם ושלא בטובתם. ערכים אלה קבועים דוגמא וטופס. כחות היצירה שבכל דור מתגלמים בעל כרחם במסגרת־מורשת. כך אפשר לומר: היצירה הגדולה מפרת את הרוח ומולידה את הדומה לה. כך נוצר "סגנון", ולהלן: הערכים משפיעים גם זה על זה השפעה בין־ספירתית, וגם השפעה זו מתבצעת בעולם הנגלה של "הרוח האובייקטיבי". בחברה, שבחייה הדת שלטת שלטון מוחלט, גדול כחה של הדת להשפיע השפעה אידיאולוגית מברעת על היצירה התרבותית; על האמנות, על המוסר, על המדינה וכי'. המשטר המדיני גדול כחו אף הוא

להשפיע על מטבע התרבות. וכן להלן. ועוד: התרבות בתור „רוח אובייקטיבי“ מצטרפת לאותם הגורמים הקובעים את אופיה של אומה. אישים גדולים ויצירות גדולות מעצבים „רוחה“ של אומה. מטעים את חייה לתוך מסלול מסוים. וקבע האופי הנובע מן התרבות מסייע אף הוא לקבעה של תרבות.

שהאחידות הסגנונית והאידיאולוגית אינה נובעת ממהות רוחנית או נפשית בעלמה המתגשמת תדיר בקבוץ אלא מכוח הנגלה של הרוח האובייקטיבי. נמצאנו למדים ביהודי מתופעות ההשפעה החיצונית של התרבות האתנית, שכבר הוכרנו אותן. ערכי תרבות עשויים לעבור מעם לעם זר לו לגמרי. התרבויות הגדולות גדול כחן להשפיע גם אחרי כליון העמים. שיצרו אותן. כאן אין כל שותפות מהות או ישות נפשית. ההשפעה נמשכת ויוצאת ממקור הכח הנגזר בערכים עצמם. הכל מתרחש בספירה של הרוח האובייקטיבי. וכן גם השפעתה המפרה והיוצרת של אידיאה. הבודיזמוס התפשט בין עמים זרים ושונים, ובכל מקום טבע מטבע של חיים ותרבות. וכן הנצרות האיסלם. בין עמים שונים. בארצות שונות ובזמנים שונים כוננו אידיאות אלה את עולם סמליהן וקבעו דמות ליצירה התרבותית. אין זה אלא כחו של הרוח האובייקטיבי.

הרוח המחלט כחה עולמי. „רוח העם“ כגלוי „אידיאה“ אחת או „פרינציפ“ אחד. נצנץ „נפשויות“ אחידה המתגשמת בגוף תרבותי — כל אלה הם מושגים מטפיסיים. שאינם עולים מן הנסיון ההיסטורי. אבל הרוח האנושי היתר, כח היצירה של הקבוץ האתני או הרוח-היוצר של האומה, כח הרוח האובייקטיבי לסבוע מטבע של סגנון, כחה של אידיאה בספירה של הרוח האובייקטיבי לעצב דמותם של ערכי תרבות וליצור לה סמלים — כל אלה הם ענינים היסטוריים-נסיוניים בהחלט.

שאלת יצירתה של התרבות הישראלית העתיקה, וביתר דיוק — של האמונה הישראלית, היא לחוקר הרוצה להשאר בגבול הנגלה שאלה היסטורית-תרבותית, וחייב הוא לדון עליה בדרך, שבה הוא דן על גלויי היצירה התרבותית בכלל.

על שאלת ראשיתה ומקורה של האמונה הישראלית עמדתי בפרוטרוט בספרי זה, כרך א'. הראיתי, שהנסיונות השונים לפתור שאלת-ראשית זו מתוך תנאים תרבותיים מסוימים או מתוך מסבות מדיניות אינם מעלים



אלא המברים מדומים לתופעה הנידונה ואינם אלא הטעאות־עין. יש חוקרים המבקשים את ראשית אמונת־היחוד במצרים או בבבל: התפתחות ההכרה הדתית בעמית־תרבות גדולים האלה כאילו הבשילה את רעיון־היחוד. אבל ברור, שביאור זה אינו ביאור. שהרי עובדה היא, שבשום עם מעמי ימי קדם, ובכלל — בשום עם ובשום מקום ובשום זמן, לא נולדה אמונת־יחוד. אם גרסה ההכרה הדתית של מצרים ובבל, מדוע אין אנו מוצאים שם מונותיאויזמוס אמתי ולא רק „זרמים“ ו„גטיות“? באסכולה הישנה של ול הויזן רווחת היתה הרעה, שאמונת־היחוד נצנצה בישראל במאה השמינית, והנגיה הראשונים היו הנביאים־הסופרים. אמונה זו נצחה את האלילות בישראל רק אחרי חורבן הבית. הזעזועים המדיניים של התקופה האשורית הולידו את הרעיון, האסון המדיני של התקופה הבבלית השלישית אותו בעם, אולם הרי הזעזועים המדיניים של הימים ההם היו מאורעות היסטוריים כל־ליים, שהרעישו את מסדות חייהם של כל העמים, אשור היה סכנה גם למצרים ולעמי כנען, ומלכי אשור הכניעו ו„בלבלו“ הרבה אומות חורבנות עברו גם על אשור, בבל, מצרים ועוד ועוד, ומפני מה לא נולדה בכל זאת מן הזעזועים המדיניים אמונת־יחוד בשום עם מן העמים האלה, וכן לא נולדה מתוך שום זעזועים מדיניים בשום עם בכלל?

ולסיכך, אחת היא באיזה זמן נקבע את ראשית אמונת־היחוד — אי אפשר לבאר אותה מתוך שום תנאים ומסבות. אמונת־היחוד היא יצירה תרבותית חדשה וככל יצירה תרבותית מקורה האחרון הנתן להבחנה נסיונית הוא הרוח־היוצר של האדם, ומכיון שהיא נולדה וגדלה רק בישראל, עלינו להטות ולומר: היא נולדה מן הרוח־היוצר של עם ישראל.

אולם כיצד ובאיזה זמן קרה הדבר?

בשנים האחרונות הלכה וגברה במדע המקראי ההכרה, שלא הגביר אים־הסופרים הגו ראשונה את רעיון־היחוד. בשום מלה בדברי הנביאים אין רמז, שהרעיון הוא חדש. אדרבה, הם נשענים על המסורת העממית וטוענים בשמה. היחוד קיים היה איפוא בישראל מלפני המאה השמינית, והנה יש מעלים את ראשית אמונת־היחוד עד תקופת אברהם, ויש סבורים, שאת היסוד לאמונה זו הניח משה. אולם אפשר לומר, שבמדע המקראי התמשי יש הסכם בשני ענינים יסודיים. אחת: אמונת־היחוד נתונתה בדרך זעזעפתחות המדרגת מתוך האמונה האלילית, את הנשר ואת נקודות־המעבר מבקשים בדרכים שונות. יש מוצאים באלילות המזרחית „זרמים“ ו„גטיות“

מונותיאיסטיים. ויש מבחינים באמונה הישראלית גופה דרגות־ביניים. בין החוקרים יש טוענים, שאמונה זו היתה בראשיתה אף היא אלילית או קרובה לאלילות, ואלהיה היה אל מקומי או לאומי, שרק במשך הזמן נעשה אל יהודי. ובכל אופן רווחת הדעה, שהאמונה הישראלית לא כללה מתחילה שלילה מוחלטת של האלילות. היא היתה מתחילה אמונה באל לאומי. באמונה זו נכרכה דרישה מונולטרית: הדרישה לעבוד את האל הלאומי בלבד. האמונה באל־עולם יהודי נולדה רק לבסוף. שנית: המונותיאויזמוס היה מתחילה נחלת מעטים, נחלת חוג — של „לויים“, של „רכבים“, של נביאים ובני נביאים או של בני מעמד מסוים. אבל בימי בית ראשון עדיין לא היה אמונה עממית־ישראל היה באותה תקופה בכללו עם אלילי. רק אחרי החורבן נעשתה אמונת־היחוד אמונת־עם.

ואת שתי ההשקפות המוסכמות תאלה אני שולל ביסודן.

מכיון שהתפתחות האלילות לא הביאה לידי אמונת־יהוד בשום עם ובשום זמן, הרי, שכל כמה שנקרב את אמונת־היחוד לאלילות וכל כמה דרגות־ביניים שנקבעו, לא נוכל לבאר את העיקר: נצנוץ אמונת־היחוד בישראל־דוקא. מלבד זה אחוזה ההשקפה הויה בתפיסה „האריתמטית“ של כל השאלה, שלפיה ההבדל בין האלילות ובין האמונה הישראלית הוא הבדל „במספר האלים“. על מצע מספרי אפשר למצוא איזה קשר של „התפתחות“, אבל התפיסה האריתמטית מוטעה היא מיסודה, וההבדל האמתי אינו מספרי אלא מהותי וישיר. בספרי עמדותי בפרוטרוט על ההבדל הזה, וכאן אזכיר אותו בדבור אחד: האלהות האלילית היא מיתולוגית וכפופה למערכת הויה עליונה עליה, על־אלהית; האלהות הישראלית היא לא־מיתולוגית, אינה כפופה לשום מערכה — היא רצון־שליט עליון. לאידיאה זו לא הגיעה האלילות מעולם מתוך שום התפתחות, ואף הפילוסופיה האלילית כשיאיה המרוממים ביותר לא הגיעה אליה. הרי, שיש כאן ראית מוחלטת, יצירת חדשה, תפיסה חדשה לגמרי, לא־אלילית, של העולם, ששום התפתחות של האלילות אינה מבארת אותה באמת.

מלבד זה עמדותי בספרי על תופעות רבות בחיי ישראל העתיק המוכיחות, שאמונת־היחוד לא היתה גם בראשית תולדות ישראל רעיון תלוש, ענין לחוגים או למסדרים, אלא הפרתה את חיי העם וטבעה אותם בחזותמה. הדת הרי לא היתה בתקופות ההן „ענין פרטי“, ולא היה פירוד בין „הכנסייה“ ובין „המדינה“, הדת היתה בכל העמים יסוד־היסודות של התרבות, וכמעט

כל הספירות של התרבות היו מעורות בה במדה זו או אחרת. ממילא היו הדתות או גם עממיות. באלף השני לפני ספירת הנוצרים, בזמן הולדתה של האמונה הישראלית, לא היו בעולם בכלל דתות של "חוגים" או "מסדי רים". כל דת היתה עממית או שאפה להיות עממית. גם דתו של אנתון שאפה ליעשות עממית, ומכאן המתח שבינה ובין דת אמון, אלא שלא הספיקה לה השעה. אין פלא, שגם האמונה החדשה מלאה בעם, שבקרבו נולדה, אותו התפקיד התרבותי, שמלאו או כל הדתות. היא השפיעה השפעה מעצבת על חיי העם ותרבותו, היא נעשתה אידיאה יסודית של תרבות-אומה. אמונת-היהוד הפכה משורש את חיי העם ויצרה לה במשך הזמן לבושים וסמלים בכל ספירות התרבות: בנבואה, בכהונה, בפולחן, במשטר המדיני, באגדה, בשיר, בחוק, במוסר וכי' וכי'. יצירה שרשית ורב-דמויות כזאת לא תתכן באוירת חייו של עם אלילי, ולפיכך עלינו לומר: אמונת-היהוד לא רק נולדה בישראל, אלא שתרבות עם ישראל היא ששמשה לה מימי קדם לבוש וגבוש. ולהלן: תהליך היצירה הזה התחיל בימי משה, בסוף המאה השלוש-עשרה לדרך, משה הוא שהגה את האידיאה החדשה והוא שהביא מהפכה דתית בחיי שבטי ישראל ונטע בהם את האמונה החדשה. מאז נחקק נתיב חדש ליצירה התרבותית של ישראל, והסכום: האמונה הישראלית היא יצירת הרוח-היוצרי, שנתגלה בעם ישראל מימי קדם ויצר תרבות-עם מונותאיסטית.

על השקפה זו יצאו עוררים, ומן הראוי לבחון אותה לאור כמה מן הדברים שנאמרו נגדה.

רק לפי דרכנו נגע כאן בטענה, שטען מבקר אחד, שההשקפה הזאת סותרת "לכל המציאות ההיסטורית", "לכל תולדות התרבות הפרימיטיבית", לעדות "כל התיירים והנוסעים" על שבטי הפראים ואף לעצם "השכל הישרי". כי בכל מקום ראשית ה של הדת היא אמונת הרבוי, ואמונת היהוד היא פרי התפתחות מאוחרת, ואילו השקפתי כאילו מניחה, שעם ישראל התפתח "בנגוד לטבע האנושי" וכי', אולם באמת הרי ברור, שאין אני קובע את ראשית אמונת-היהוד בתקופת "התרבות הפרימיטיבית" ולפני אמונת הרבוי, ואין אני מיחס אותה לשבטים פרימיטיביים ממין אותם השבטים, שהתיירים והנוסעים מעידים עליהם (אף על פי שכמה אתנולוגים חשובים בזמננו עושים כן<sup>2</sup>). אני קובע את ראשית אמונת-היהוד הישראלית

באלף השני לפני ספירת הנוצרים, בתקופה, שבה הגיעה תרבות המזרח העתיק לשיא של התפתחות. וביתר דיוק: האמונה החדשה נולדה, לדעתי, בסוף האלף ההוא, כמאה וחמשים שנה אחרי אהנא תון. הדעה, שבטי ישראל היו אז פרימיטיביים, יכולה להחשב עתה לנושנה ובטלה, אף-על-פי שרבים מביעים אותה עוד מתוך הרגל. שבטים אלה היו דורות רבים בלב התרבות הגבוהה של בבל, כנען, מצרים, אמנם. הם שמרו על אורח-חיים מיוחד, אבל זה לא מנע אותם מלקבל השפעה תרבותית מסביבתם. ביהודי, מאחר שהתערבו בעמי סביבתם התערבות גזעית. דתם לא היתה פרימיטיבית, אלא שותפים היו בדת סביבתם התרבותית — באותו הפוליתאיזמוס העליון, ששלט אז גם כנען, כמו שהוכיחו עתה כתבי ראס-שמרה. בבחינה זו יש באמת קשר מסוים בין התפתחות האלילות ובין צמיחת האידאה החדשה. האידאה הזאת לא נולדה מתוך האלילות, אבל הרמה הגבוהה של התרבות המזרחית באותה התקופה ודאי הכשירה את הופעתה. האמונה הישראלית קבלה מראשיתה נחלה עשירה מתרבות המזרח, כמו שהטעמתי כמה פעמים. רק תולדות עם ישראל בתור עם מתחילות עם הולדת אמונת-היהודי. אבל שבטי ישראל הרי לא יצאו אז זה עתה מן השפופרת. לפני כן היו את חיי סביבתם, ושותפים היו עם סביבתם גם באותן דרגות ההתפתחות הדתית. שהתיירים הנוסעים מספרים עליהן. אמונת-היהודי הופיעה איפוא בקרבם באמת אחרי הפוליתאיזמוס העליון, ובבחינה זו אין כל הבדל בין המאה השמינית לבין המאה השלש-עשרה. ואילו השאלה, אימתי חוללה אמונת-היהודי מהפכה בחיים, ודאי אינה ענין לטבע האנושי ולעדות התיירים הנוסעים. עובדה היא, שמהפכות דתיות התחוללו בחיי עמים רבים. השאלה היא שאלת עדות המקורות, ועל עדות המקורות אני עומד בפרוטרוט בספרי זה.

הדעה, שהאמונה הישראלית היא פרי הרוח-היוצר של עם ישראל, לא נתקבלה על דעתם של מבקרי ספרי. ש. ד. גויטיין טוען, שאינו יודע מה טיבם של המושגים „רוח האומה“, „יצירת-בראשית עממית“, לדבריה, אין במושגים אלה ממש, ואין השימוש בהם אלא משענת קנה רצוף לדלג בה על התעממות בתולדות הרוח, שאין המדע יכול להגיע עד חקרן. ואם כן, מיטב לומר זאת בפירוש ולוותר על הבטויים ההם והדומים להם<sup>4</sup>. דברי בקורת מעין אלה משמיע גם אפרים אורבך. הוא המה, אם יש במושגים „תרבות

עם, "יצירה עממית", "כח היצירה של האומה" כדי לבאר את "מקור הרעיון המונותאיסטי". ומלבד זה הוא שואל, מה ענינם של מושגים אלה, אם אנו באים להשיאם על שבטי ישראל במדבר. הוא קובל על שאיני עומד על שאלת ההתגלות, שהמקורות המקראיים תולים בה את ראשית אמונת היחוד. תחת זה אני משתמש במושגים "ממוצא הגלייני" ומדבר על יצירה "קולקטיביסטית" ברוח התגליניות. כאן, יש לדבריו, "אי בהירות" יסודית. יש לי יסוד לשער, שדברי על אפיה היחיד והמיוחד של האמונה הישראלית ועל איותאפשרות לבארה מתוך התפתחות האלילות, נתפסו ביסודם כטענה למקורה הפלאי, העל-טבעי, אלא שנמנעתי לומר זאת בפירוש והאפלתי על השקפתי בבטויים "רוח האומה", "יצירת האומה" וכיוצא בזה. זהו, כנראה, גם טעם תלונותיהם של גייטין ואורבך, ובפירוש אומר את הדברים א. קמינקא. הוא מעלה מספרי את הרעה, שהתגלות האמונה הישראלית היא "מאורע פלאי חיצוני יוצא מגדר הטבע הידוע", דעה זו אינה מספקת אותו. והוא אף אומר: "ואל יתענו הצעיק, שהמחבר נותן על סברתו בדברו אחרי כן על האגדה העממית ויצירת הנפש העממית" וכי. אולם, באמת, אם יש בדברי מדה מסוימת של "אי-בהירות", הרי זו נובעת במקצת בהכרח מטבע הפנינים האלה. ובעיקר — מסבל הירושה העמוס על המלים, שאנו אנוסים להשתמש בהן. אבל מי שידקדק בדברי ימצא, שנאמרו בבהירות האפשרית וכלי כל "צעיק".

נדמה לי, שאחרי כל האמור בראשית מאמרי זה יהיה ברור למעיק, מה טיב נקודות-המגע, שיש בין השקפתי ובין ההשקפה ההגליינית והשפנגלרית. יש מגע רק במקום, שהשקפות אלה נשענות על הנסיון ההיסטורי, אבל אין מגע מהותי שיטתי. יסוד כל דברי, ובכלל זה גם יסוד השקפתי על מקור האמונה הישראלית, היא הבחנת הרוח-היוצר האנושי כגורם עצמאי, ואין זה לא "רוח העולם" האחד המתגלה בסמלים ולא "נפשיות" אחידה המתגלמת בתרבויות. זהו אותו הכח הרוחני המתגלה מאז ומעולם באישים היוצרים ובשפע יצירות-התרבות האנושיות. דומני, שאיש לא יכפור, שה"רוח" במובן זה הוא תופעה נסיונית, המחלוקת נופלת רק בהסבר התופעה; אם יצירת הרוח מתבארת כולה מתוך "מסכות" או אם מתגלה בה גם כח עצמאי, שמקורו ב"טבע" הרוח, בכל אופן, הטעמת הרוח כגורם עצמאי אינה באה לדלג על "תהומות", אדרבה, היא שוללת את הנסיונות לדלג על תהומות בעזרת "תנאים" ו"מסכות", היא

סופנת, שכאן יש תופעה „תהומית“; שאנו עומדים כאן על סף אחד מתחומי חידות־הנצח של ההייה. אולם מכיון שהתופעה עצמה היא נסיונית, הרי, שאין היא „פלא“ במובן המקובל. הרוח הוא „תהומי“ ולא „פלאי“, ודומה הוא בזה לחומר, למקום, לזמן, לתנועה, לצמיחה, לחיים וכו’.

להלן ברור, ש„הרוח היוצר הלאומי“ אינו אלא אחת מצורותיו של הרוח־היוצר האנושי, ודינו כדינו של זה. כשם שיש כוח־יוצר באישיות, כך יש כוח־יוצר בקבוצה. גם זוהי תופעה נסיונית: יש רשויות אֶתניות ביצירה התרבותית. וגם כוח־יוצר זה הוא תופעה „תהומית“: הוא גלוי הכח־היוצר הרוחני שבאדם, הוא גורם עצמאי, ואין לדלג עליו בעזרת „מסבות“, ועם זה גם הוא רק „תהומי“, אבל לא „פלאי“.

הנהגה כל מה שאמרתי על הרוח היוצר של האומה הישראלית קבוע במסגרת השקפה כללית זו על הרוח־היוצר של האדם והאומה על פני כל האדמה. זה נאמר בפירוש ובבירור גמור בספרי, כרך א’, ע’ 11 ואילך, ובמקומות אחרים. המונותאיזמוס הוא יצירה מקורית של ישראל. היינו: הוא נוצר ברוח ישראל, ואין לבארו מתוך תנאים ומסבות. אבל אין אני מניח כאן סגולת־יצירה „פלאית“, שנתנה אך ורק לישראל. אדרבה, אני מכליל את התופעה במערכה של תופעות כלליות. ישראל יצר תרבות מקורית — ככל העמים. תרבותו היתה גדולה וכבירת־השפעה — כתרבויות עמים־יוצרים גדולים אחרים, שהשפיעו על העולם. אמנם, אמונת־היחוד נוצרה אך ורק בישראל. אבל הרי האמונות המצריות אף היא נוצרה אך ורק במצרים, האמונות היוונית והפילוסופיה היוונית נוצרו אך ורק ביוון, המשפט הרומי נוצר רק ברומא, וכן להלן. הכללה זו במערכת־תופעות כלליות, קביעה זו של סוג התופעה היא הביאור היחידי האפשרי כאן. אולם בכל אופן אומרת הכללה זו, שהתופעה אינה מאורע „יוצא מגדר הטבע“. שהרי היא קובעת לה את מקומה ב„טבע“, במערכת גלויי הרוח־היוצר בחיי האדם. היא מוציאה אותה מכלל ה„פלא“. ועם זה אין בהשקפה זו לא מחיובה ולא משלילתה של אמונת ההתגלות. אנו דנים רק בהיסטוריה הנסיונית ולא באמונה שבלב. היצירה המקורית היא מ„טבעו“ של רוח האדם, ובבחינה זו גם האמונה הישראלית היא „טבע“. אבל הכללה זו מתיחסת סוף סוף לצד־הצורה שבתופעה. אולם כבר ראינו, שאין היצירות התרבותיות שוות זו לזו בתכונן וביחוד — במעלתן, ויש „סולם“ לערכין. זוהי בלי ספק תופעה „תהומית“ ביותר. ויכול אדם לומר, שהתגלות רעיון־היחוד בישראל היא מצד תכנה

תופעה מופלאה ביותר. כי באמונת-היחוד נוצר לא רק «סגנון» דתי חדש. שהרי «סגנון» חדש יש בכל דת, וביחוד — בכל דת גדולה. דת אחת, דת זרתושתרה, בודה וכו' אף הן קבעו כל אחת יחוד «סגנון». ובכל זאת הרי היו כל הדתות האליליות חילופי-סגנון של חויה דתית אחת — של «האלילות». לא כן האמונה הישראלית. שנולדה מתוך אידיאה חדשה לגמרי, שחצתה את העולם לשנים: לעולם אלילי ועולם ישראלי. בבחינת הצורה אפשר לומר: גם יצירה זו אינה סוף סוף אלא יצירה חדשה ויחידה של רוח האדם. אבל מצד התוכן אין הדבר כן. ולפיכך עלינו להניח כאן פעולה מיוחדת של ההשגחה. אולם — בזה כבר יצאנו בעצם מתחומה של ההיסטוריה הנסיונית ובאנו לתחומה של האמונה.

וכשם שאין האמונה הישראלית יחידה בעולם בבחינת היותה יצירת-בראשית של הרוח, יצירה מקורית של עם ותופעה חד-פעמית, כך אין היא יחידה בבחינת היותה אידיאה יסודית של תרבות עם. ולא במובן זה, שבה נתגלתה אידיאה, שהיתה גנוזה בנפש האומה הישראלית בכל הדורות ושפעלה מבית-גנוזה תמיד ככת יוצרת-רבות אהיד. אלא במובן זה, שתרבות עם ישראל נטבעה במטבע האידאה ההיא, שנתגלתה בו בימי-קדם והשפיעה השפעה מכרעת על-חיו בתחום הנגלה של «הרוח האובייקטיבי». כך מתואר הדבר בכיורור גמור בספרי, כך א' ע"י 11. ואילך, ובמקומות אחרים. וגם תופעה זו אינה יחידה בעולם. כבר הזכרנו, שכל הדתות בתקופה ההיא מלאו את התפקיד של גורם-מעצב יסודי של התרבות. ולא עוד אלא שפעולתה התרבותית של אידיאה דתית זו דומה לפעולתן של דתות אחרות, שנוסדו בתקופה היסטורית בידי מחוקקים. דת זרתושתרה נעשתה גם היא יסוד לתרבות עממית, והשפעתה היתה מוגבלת בתחום עם-מולדתה. דת בודה לא השפיעה בעם-מולדתה, אבל נעשתה כחיווצר של תרבות עממית בקרב עמים אחרים. זה היה בערך גם גורלה של הנצרות: דת-מוחמד-כבשה לה תחילה את עם-מולדתה, ואחר-כך כבשה עמים אחרים וטבעה את תרבותם בחותמה. האמונה הישראלית בנתה לה את עולמה בעם ישראל, ובצורתה הראשונית לא יכלה להתפשט בעולם. אבל היא היא שהפרתה חיי עמים אחרים ברבות הימים באמצעות הנצרות והאיסלם.

באיזה מובן היתה איפוא האמונה הישראלית יצירת נפש האומה? באותו מובן, שכל דת עתיקה היתה יצירת עם מחוללה. והרי גם הדתות

ההיסטוריות הגדולות. עם בואן לארצות שונות ועם הסתגלותן לסביבות שונות. קלטו מן היצירה העממית, ובבחינה ידועה יש לחשוב את צורותיהן המקומיות ליצירת נפש העמים. האמונה הישראלית היא יצירה עממית במובן זה, שגם בתקופתה הראשונה כבר הפרתה חיי עם ולא היתה נצן־מרתף של מנזרים או מסדרים. ודאי, אמונה זו במלוא קימתה אינה יצירת ישראל במדבר. באותה תקופה רק נצנץ החזון החדש ברחו של איש־הפלאים. הוא משה, ובכוחו התחוללה מהפכה בחיי השבטים. אולם לאמונה הישראלית הרי נתיחד מקום היסטורי־עולמי לא בגלל האידיאה כשהיא לעצמה, אלא בעטיו של כל עולם־הסמלים, שבראה לאידיאה הזו. האמונה הישראלית משמעותה: נבואה חדשה, אגדה חדשה, השקפה היסטורית חדשה, מוסר חדש, כהונה חדשה, פולחן חדש, שלשלת הנבואה, מלכות האלהים, דוד, ירושלים, היסטוריה קדושה, חזון גאולה וכו'. ואמונה זו אינה יצירת יחידים; היא יצירת עם מונותאיסטי.

ובעצם מניחה גם ההשקפה המקובלת יצירה מונותאיסטית־עממית במובן האמור, אלא שהיא קובעת את ראשיתה אחרי החורבן. כי היהדות של ימי בית שני הרי היא בכל אופן יצירה מונותאיסטית־עממית, אלא שלשיטה זו נעשתה האידיאה הישראלית יסוד לתרבות עממית אחרי חורבנו של ישראל העתיק, אחרי שנחרסו יסודי חיי העם הישראלי בזמנם הראשונים. שיטה זו מיוסדת על טשטוש וסלוף שיטתי גועז של כל תולדות ישראל בימי קדם. "מלכות האלהים" של תקופת השופטים היא נבואה של התיאוקרטיה המאוחרת. התורה מאוחרת מן הנבואה הספרותית. ס' הכהנים נתחבר בימי בית שני. אגדות בראשית הן פרי השפעה בבלית מאוחרת, אולי — מימי גלות בבל. מזמורי ס' תהלים נתחברו רובם ככולם בימי בית שני, וכן להלן. על זה נוסף טשטוש כל המטבע הישראלי המיוחד של יצירת התקופה העתיקה: של הנבואה הקדומה, של הדרישה באלהים, של הקרבן, של התג וכו'. ישראל לא רק עבד לאלהי נכרי, אלא הישראליות עצמה היתה אלילות. והכל על יסוד מדרשי כתובים בהתאם לקו השבלונה האלילית. המדע המקראי עמד בשנים האחרונות על כובם של כמה מן הסלופים האלה, אבל ברובם הוא מחזיק עדיין, אולם מי שהכיר, שהתורה קודמת לנבואה הספרותית, שמזמורי תהלים הם רובם מימי בית ראשון (כמו שאיכה בכרך ב' של ספרי), ש"מלכות האלהים" הנבואית היא קדומה, שיצירת בית ראשון היא מונותאיסטית בכל תגיה, מוכרח להניח, שקיים היה



קבוץ אתני מונותאיסטי עוד לפני בית שני. זאת אומרת, שיש ראל היה עם מונותאיסטי ושה-אלילות של ימי בית ראשון היתה באמת רק תופעת־שטח. ספיח־סרק נמושי ללא פרי תרבותי.

מן המפורסמות היא, שהתהוותה של כל תרבות היא פרי יצירה אינטואיטיבית ולא שכלית־מושגית. וכן שהוית התרבות בנפש האדם היא ברובה ויסודה התרחשות אינטואיטיבית. וזה אמור לא רק ביחס ליסוד־הצורה שבתרבות אלא גם ביחס ליסוד האידיואני שבה. גם האידואה היא על פי רוב סכוייה בחוש פנימי ולא תפוסה תפוסה מושגית מופשטת. דוגמה לכך יכולה לשמש לנו הלשון. גם הכללים והחוקים הטבעיים בה נוצרים בחוש אינטואיטיבי ובלי ידיעה של „דקדוק“. וכך הם גם נקנים ליחיד.

את הדת עלינו לחשוב בלי ספק על היצירות האידיואניות־האינטואיטיביות. הדת כוללת אמונות ודעות מסוימות על עולם ומלואו. אבל אין מדרכה — לפחות בימי קדם — לנסח את אלה נסוח עיוני־מושגי. היא מביעה את עצמה באותות וסמלים. החוקר את הגבושים האלה יכול לחשוף את ה-„מהות“ שבהם ולנסחה נסוח אידיואני־מופשט. אבל דרך יצירתם אינה מן המופשט. לדוגמא: ביסודה של המגיה הנפוצה בכל העולם מונחת תפיסת־עולם מסוימת. ופעולותיה כפופות לכללים מסוימים. כמו שהראו פרזר ואחרים. אבל יוצרי המגיה לא נסחו את „מהותה“ מעולם. ואת כללי פעולתם לא ידעו מעולם ידיעה מושגית. המגיה נוצרה ונתממשה בדרך האינטואיציה.

והוא הדין בכל האלילות כולה. כשאנו תופסים אותה כהייה אחת. בספרי הראיתי, שבכל הדתות האלילות על פני כל האדמה סבועה אידואה יסודית אחת: שעבוד האלהות למערכה ולהייה על־אלהייה. האלילות היא איפוא בכללה וביסודה בבחינה זו יצירה אידיואנית. אבל אין מן הצורך להטעים, שהאלילות לא נסחה את עצמה מעולם ולא קבעה את „מהותה“ במושגים. כל שכן, שלא נבראה מן הרעיון המופשט. היא קיימת בכל מקום על פני האדמה. ובכל מקום טביעה בה האידואה הזוא. המובעה באלפי סמלים ולבושים. את האידואה יכולים אנו לנסח בצורה עיונית. אבל באלילות גופה היתה זו אידואה־שלטת אינטואיטיבית. שרקמה לה ממעמקים את רקמת סמליה בכל אומה ולשון.

ואם כן, הרי אין פלא, אם גם האידאיה הישראלית — אלהות על-טבעית, עליונה על כל הויה — באה לעולם בדמות סכיה אינטואיטיבית ללא נסוח מושגי, ואף היא יצרה לה ממעמקי הנפש סמלים ולבושים, כמו שהראיתי בספרי. רק מתוך הנחה זו נפתח לנו פתח להציץ לתוך ערפל מסתריהם של „דמדומי אלים“ בישראל בימי קדם. כיצד החריבה האידאיה הדתית החדשה את העולם האלילי, שבו חיו שבטי ישראל לפנינו, וכיצד התלה לבנות לה עולם חדש ממכתתו? התרחשות זו מעולפת מסתרים. כי במקרא אין אנו מוצאים תשובה מפורשת על שאלה זו, אדרבה: המקרא אינו נלחם כלל באלילות האמתית, המיתולוגית, אלא רק בענין טפל שבה — בעבודת הפסילים. מלחמה זו בעבודת הפסילים מנוסחת במקרא נסוח מושגי. יש לה לבוש עיוני של טענות והוכחות: היעשה לו אדם אלהים?... מי יצר אל ופסל נסך?... ועוד ועוד. אבל ברור, שמלחמת-מושגים זאת, שטחית ופריפריית, אינה המלחמה המכרעת. ולהלן: מכיון שהמקרא אינו תופס תפיסה מושגית את מהות האלילות, הרי שגם את הניגוד הפנימי האמתי שבינו ובין האלילות אינו מביע במושגים מנוסחים. המלחמה העיקרית התנהלה איפוא בעל כרחך בשטח אחר: בספירה של היצירה האינטואיטיבית.

התופעה הזאת, שהמקרא אינו פוקד את האלילות המיתולוגית כלל, אף בדבור אחד, היא התופעה המופלאה ביותר בתולדות האמונה הישראלית, ויש בה כדי להדהים אותנו. מן הנסיון אני יודע, שאין איש יכול להכחיש את עצם העובדה, אבל אין איש מקבל את המסקנה הנובעת ממנה, והמסקנה יכולה להיות רק אחת: התקופה המקראית כבר לא הכירה את האלילות בהיותה האמתית. מר קמיקא (במאמרו הנ"ל) מודה, שהעובדה הנזכרת היא „דבר אמת ויציב“, אבל הוא חושב, שזה הוא „מן הדברים היותר נועזים“ בשיטתי, שאני מניח, שסופרי המקרא לא ידעו את האלילות. לדעתו, ידעו הנביאים והמשוררים ואנשי החכמה בישראל גם את הספורים על האלים וגם את הדעות התיאולוגיות של כהני האלים. ולא עוד, אלא שלדבריו גם קבלו השפעה מדעותיהם, והשפעה זו אולי אף היתה מגורמי התהוות האמונה באל אחד ומוטרי, אולם ראשית — אין בידנו חימר להכריע על פיו, אם ידע פלוני או אלמוני בישראל בימים ההם את האלילות כהיותה, אם לא ידע. השאלה העיקרית היא: אם היתה ה„אלילות“ של עם ישראל אלילות אמיתית, ובשים לב לשאלה זו עלינו לומר: אילו היה ישראל עם אלילי באמת, אי

אפשר היה, שסופרי המקרא ימנעו מלפגוע באלילות האמתית אף במלה אחת. ושנית — היכן הרמז בדברי סופרי המקרא עצמם על ידיעת האלילות האמתית? הלא הם פונים בדבריהם גם כלפי הגוים. ואם הכירו את האלילות האמתיות, איך יכלו להאמין, שטענותיהם בענין עבודת „עץ ואבן“ ישפיעו במשהו על אלה? ולהלן: היכן הם מבחינים בין האלילות ובין דעות כהני האלילים? האין הם חושבים גם את החכמה האלילית לחטא ומרי? מר קמינקא אומר, שמלחמת המקרא באלילות היא „חידה המחכה עוד לפתרון“. וכנראה לא מצא בדברי אף נסיון לפתור את החידה הזאת. אבל באמת הצעתי פתרון. ואין אני רואה אפשרות של פתרון אחר. והפתרון הוא: הקרב המכריע עם האלילות בישראל התחולל בראשית נצנוצה של האידואה החדשה, בימי משה. הקרב היה קצר. האלילות הישראלית הוכתה לרסיסים, והאמונה החדשה נוטעה בישראל. דבר מעין זה קרה גם בערב בימי מוחמד. האלילות נעלמה מאז מאופק האומה ונראתה לה מתוך הערפל. נשארו בעם רק שרידים נמושים של אלילות. וגם השפעת האלילות הנכריה על ישראל הייתה מעטה נמושית. בשטח עבודת „פסילים“, הנחלה התרבותית, שקבל ישראל מן האלילות — אגדות, חוקים, שירים וכד' — היא נהלת עברו האלילי של ישראל. שאז היה מחובר אל עולם התרבות האלילי. אין שום דבר בנחלה זו, שיכריחנו להניח מגע מאוחר דוקא. מפני זה רואה המקרא כולו את האלילות מתוך הערפל ותופס אותה כעבודת פסילים. יש לזכור, שגם מסופרי האיסלם הספיקה האלילות להשתכח בזמן קצר לערך, ואף הם יודעים אותה כמעט רק כעבודת פסילים.

אולם משהתחוללה המהפכה הוויא בישראל בראשית תולדותיו התחילה האמונה החדשה בונה לת את עולמה המיוחד. כל חיי ישראל ותרבותו שמשו לה חומר. התחיל תור הזהב של היצירה הישראלית המקורית. ומאז אנו רואים כאילו עולם נתון בתוך עולם או ליד עולם. ואין שני עולמות אלה נוגעים זה בזה. ישראל כאילו סגור בתוך עולמו. הוא נתון כולו לבנין עולמו החדש. בעבודת היצירה הזאת, ברקימת הסמלים והלבושים לאמונה החדשה, מתבצעת המלחמה האמתית עם האלילות. מזמן לזמן עוברים זרמים דלוחים של „אלילות“ בעם. ביחוד — ממקור הצרות המלכים ונשיהם הנכריות. אבל אין אלו אלא זרמי-שטח. לא העם וגם לא סופרי המקרא אינם יודעים כבר את האלילות האמתית.

ואל יהיו הסתגרות כזאת ואף סגורים כאלה תמוהים בעינינו. באמת

אנו מוצאים דוגמתם בכל מקום שתרבות לאומית מקורית נולדת ובאה לעולם. בין מצרים ובין שאר ארצות התרבות המזרחית היה מגע קרוב. אבל הרי כל יצירות האמנות, שיצרה מצרים בתקופתה המקורית, יש בהן סגנון אחד. וכיצד זה לא נתערב באמנות זו דבר מעולם-יצירה אחר? האם לא ראו האמנים המצרים סגנוני-אמנות אחרים? וכלום אין כאן סגורים? מעין יחודי-סגנון כזה וסגורים כאלה תמצא בכל תחום של יצירה לאומית מקורית. כל שכן ישראל, שבאמנותו היה לא רק משום חדוש „סגנון“, אלא משום יצירה חדשה ומנוגדת לאלילות ניגוד שרשי ותהומי.

שאמנם כך היה הדבר, מעידה עדות מברעת התופעה המקבילה, והיינו, שהעולם האלילי אף הוא אינו יודע את האמונה הישראלית. בזה, דומני, לא יטיל איש ספק, והרי גם זה פלא הוא: במשך יותר מאלף שנים קיימת היתה אמנות זו, שעתידה היתה להתחייב את האלילות, מבלי שהעולם האלילי ידע מה טיבה, הנביאים טענו: עץ ואבן! והגנים ענו: איה אלהיכם? זהו כל הפילמוס, הלא עוד בעיני משכילי יון ורומא היתה היהדות דת של לא-אלהים, וזה — בשעה שהיהודים כבר היו סגורים בין הגוים והשתדלו להפיץ ביניהם את דתם, הרי שני עולמות סגורים זה בפני זה! סגורים כנגד סגורים!

פתרון החידה הוא איפוא: תקופת המקרא אינה יודעת את האלילות, מפני שהיא תקופה של יצירת-מעמקים תרבותית לאומית מקורית על מסכת האידיאה המונותיאיסטית. היא לקיחה בסגנון יצירה, ועל המדע המקראי אפשר לומר: מכיון שהתופעה היסודית הזאת, שהמקרא אינו יודע את האלילות, נעלמה ממנו, הרי שנעלמה ממנו, בעצם, מהותה של כל התקופה המקראית. מכיון שנעלמה ממנו החידה, לא יכול ממילא למצוא את הפתרון. וכך הפך את תקופת היצירה המונותיאיסטית המקורית בתולדות ישראל לתקופה של יצירה אלילית.

- 1 השוה לכל השאלה הוא ספרי „גולה ונבירה“ כרך א, ע' 59 ואילך.
- 2 בוסטנאי, תרצ"ט, גליון כ"ד.
- 3 עיין ספרי זה, כרך א, ספר ב', ע' 287—289, 315—323; שם גם דוחתי דעה זו.
- 4 עיין מוסף ל„דבר“, ח באול, תרצ"ח.
- 5 עיין: Monatschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums, 1938.
- 6 עיין „מאזנים“, כרך ה, תרצ"ט, ע' 469—476.

## חורבן הנפש\*

א

את המלה „אנטישמיות“ רגילים אנו לתרגם „שנאת ישראל“. אבל התרגום הזה אינו מדויק. האנטישמיות אינה שנאת-ישראל בעצם, אלא היא שיטה של קטרוגים הבאה לבסס ולהצדיק את השנאה לישראל או את הרע הנעשה לישראל. האנטישמיות כרוכה ברגש השנאה, אבל כשהיא לעצמה אינה רגש, אלא איריאה, תורה, ולפרקים גם מין שיטה „מדעית“. אולם האנטישמיות בתור שיטה אינה שואפת לבאר את שנאת ישראל אלא להצדיק אותה. היא נותנת לשנאה סעמים, שאינם ספמיה ונורמיה האמתיים. אחרתה ובתה היא העלילות. האנטישמיות משתמשת בקטרוגי-שקר, בסלוטים. היא משתמשת בשיטה של האשמת המכוונת נגד הדת היהודית, המוסר היהודי, הגזע היהודי, אורח חייהם של היהודים וחסם אל הסביבה הנכריה. ואלה הם ראשי דרכיה: הברדות – היא מאשימה את היהודים בחטאים, שאינם בהם כלל, והכללה – היא מגלגלת על הכלל כולו את אשמות היחידים; היהוד – היא מיוחדת ליהודים חטאים, שאינם מיוחדים להם, ומבליטה אותם כחטאים „יהודיים“; ההחמרה – היא חושבת להם לחטאים מה שאינו נחשב לאחרים לחטאים. ומכיון שהאנטישמיות היא איריאה או תורה, יכולה היא להפיר מעל השנאה ולתקיים במני עצמה. יש גוים, שהם אנטישמיים לפי השקפותיהם, מבלי שיהיה בלבם רגש של שנאה כלפי היהודים, שאתם הם נושאים ונותנים. ולא עוד אלא שהאנטישמיות יכולה אפילו להזדווג אל אהבת ישראל, ואף – להקבע עיקר ב„אני מאמין“ של יהודים טובים ונאמנים. בעוד שהאנטי-שמיות משנאה כוזבתה לרעה, מתכוונת האנטישמיות מאהבה לטובה. היא

\* נדפס בירחון „מאזנים“, סבת הרצ"ד.

מקבלת מן האנטישמיות את שיטת הקסרוג: גם היא מטילה אשמות־שוא ביהודים, אלא שהיא מסיימת: ולפיכך תקנו את עצמכם, יהודים, והיו ככל הגויים. מודה היא לאנטישמיות־משנאה בעיקר: רוע גורלם של היהודים בעולם נובע מרוע אפים ומזותיותם ומעשיהם. היהודים אשמים – זוהי גם הסיסמא שלה. ובהאשמותיה היא הולכת בדרכי האנטי־שמיות־משנאה: בודה אשמות, מיהרת אשמות כלליות ליהודים, אוסרת על היהודים מה שהיא מתירה לאחרים. ומלבד זה: האשמותיה מכוונות להצדיק את הדין על היהודים, אמנם – גם כדי לעודדם ל„תשובה“ ולתקנם. צרעת האנטישמיות־מאהבה פרוחה בנו בתקופת ההשכלה, ומאז היא פושה בנו ואוכלת את נפשנו בכל פה. כארס היא מחלחלת מאו בקרבנו, מרעילה את שרשי נפשנו עיי הרגשת־נחיתות מעיקה ומדכוכה, מכלה בנו כל רגש של כבוד עצמי. והרע מכל: משרה היא מרוחה הרעה על ילדינו, משגרת היא על פיהם פרויאולוגיה אנטישמית, משרישה היא בעמקי נשמתם את ההרגשה המרה, שעמם עם נחות הוא, פושע וטובל על פשעיו.

וכדי להסיר תבוכה, יש להטעים, שלא התוכחה והקסרוג כלפי ישראל כשהם לעצמם יש בהם משום אנטישמיות. סגנון התוכחה ותכנה הם המכריעים. אנטישמית היא רק התוכחה הבאה להצדיק את הדין על היהודים והמסלפת לשם זה עובדות, מסרסת הערכות, מקלקלת את שורת האמת והצדק ביחס ליהודים, ממני שהם יהודים. תוכחה אנטישמית כזאת נשארת מה שהיא גם כשהיא מתלבשת בלבוש של לאומיות ואהבת ישראל. והארס השופע מן האנטישמיות האוהבת והלאומית הוא אולי הקשה ביותר.

ב

את האנטישמיות היהודית קבלנו בירושה מדור ההשכלה. זהו פשעה הכבד של ההשכלה: היא חתמה על „סעיף האשמה“ של האנטי־שמיות והתחילה דורשת מן היהודים, שיחזרו ב„תשובה“, כדי שיזכו בעיני העמים. אפיני מאין כמותו הוא בסויו של יל־ג הגותן במשכיל סימן מיוחד המפלה בינו ובין „שאר אחיו בני ישראל“: המשכיל „מודה על האמת“ (\*). ז. א.: הוא מודה על כמה מגופי טענותיהם והאשמותיהם

(\* אגרות יל־ג, כרך ב', ע' 100.

של שונאי ישראל. עוד בימי מגדלסון דרכה ההשכלה בדרך זו. היהודים רעים הם וחטאים וזקוקים ל"תקן" – זה היה יסוד מסוד להשכלה. היהודים מואסים בחכמה, הם רמאים, נושכי נשך, מצילים, מתבדלים, שונאים את הגויים וכו' וכו', וכדי שיהיו ראויים לזכות, צדיקים הם ל"תקן" את עצמם.

הן אמת, יעקב, כי עד כה גואלת  
 החזקת בסכלות, חכמה געלת – – –  
 יהוי לחם ביתך עקבה ונשך,  
 ותצדק גדופים, חרפות שוטניך –

כך מודה יל"ג על ה"אמת" (\*). וכדי שהיהודים יהיו ראויים לרחמי מלך ושרים, עליהם להקדיש כל חייהם לחכמה, להדול מהיות, כאתון בלעם, לשיח, בלשון עם ועם צחות" וכו'. או, בלשון סטולנסקין, להיות ככל הגויים, לרדוף ולהשיג את הרעת, לעזוב דרך רשע כסל" וכו'. הויה בודויים אלה משום אמת אוביקטיבית? יתכן. אבל המשכילים לא הרגישו, שמסגרת ה"אמת" היא בכל אופן אנטישמית. את ה"אמת" נסחו ראשי הממשלה, שבקשו ל"השכיל" את ישראל, והמשכילים היהודים ענו אמן – וזו סימן גדול. עיקר השאלה היא: האם היה באמת במצבם המוסרי ובמצמדם הסוציאלי של היהודים כדי, להצדיק גדופים, לשמש הצדקה לשלילת זכויותיהם? הממשלות הנאורות תלו את מתן הזכות בתנאי ההשכלה, תקון המדות הרעות, ההתבוללות הלשונית, הסרת הבגדים הצואים" (כלשון סטולנסקין) וכו', והמשכילים הודו בצדקת התנאי. הם לא דרשו שיון מכל מקום, אלא, "הודו על האמת", שעל היהודים עוד להיות קודם לכן, ככל הגויים", זאת אומרת, שהם לפי שעה רעים מכל הגויים. המשכילים למדו, אמנם, סגוריה על ישראל וטענו, שהרדיפות והגזרות גרמו לכל הקלקלה. אבל בקלקלה עצמה הודו, וביחוד – שעכשיו יש בה כדי להצדיק את שלילת הזכות. וההשכלה העלובה לא הרגישה, שהיא מעמידה את עצמה ע"י זה על בסיס האנטישמיות ושהיא נגדרת אחרי סלוטית ועלילותיה. היא לא הרגישה, שאותה ה"אמת" משתמשת באבן ואבן, איפה ואיפה ושממני זה אינה אלא, אמת" אנטישמית. אנחנו יש לנו, מוסר כסול" ואין

(\* ררר בה עמי.

אנו מתהלכים במישור עם הגויים. ואילו הם התהלכו במישור עם עובדי־האלילים, לא נגעו מעולם לרעה באדם בגלל דעותיו, לא סגרו את היהודים בגטו, לא שמום לחרפה ובוז. אנחנו רמאים, ולכן יגרפנו בצדק. אבל הם אין ביניהם לא רמאים ולא שכורים ולא רוצחים. אנחנו אין בנו לא אומן ולא פועל, אלא כולנו סוחרים וחנונים ומלומים ברבית, לחמנו „עקבה ונשך“, ואיך ישה עם כזה לעם הארץ? כי הם הלא אין ביניהם לא סוחרים ולא מלומים ברבית ולא מנצלים ולא מרכאים: כולם אוכלים יגיע כפיהם. אנחנו מאמינים ב„הבלי השוא“ (כלומר: מאמינים בצדיקים וכו'), לבושים „בגדים צואים“ (כלומר: יש לנו תלבושת מיוחדת), מדברים „בשפה בלולה“ (כלומר בלשון מיוחדת, ביהודית), ועל־כן ישנאנו בצדק. אבל הם אינם מאמינים בקדושים ובמכשפים וכו', כולם שוגים בהשכלה ובאמונת צרופה, למקטנם ועד גדולם, כולם לבושים כהלכה, כולם מדברים „צחות“. ולכן, איש יהודי, „היה אדם בצאתך“. כך תודתה ההשכלה על ה„אמת“.

1

ההתפתחות ההיסטורית המאוחרת הראתה לדעת, מה היה ערך ה„אמת“ של ההשכלה. אבל ה„אמת“ בסגנונה האנטישמי הלכה והשתרשה יותר ויותר בגופש היהדות. היהדות המתבוללת שבמערב ושבמזרח הורעלה לגמרי ברעל האמת החיא. תופעה נוראה של רקבון נפשי! איזה מוהלך מברנת והיינה, המשומדים הנאים, עד וזיינינגר או אפילו עד רטניו! העם היהודי סורו רע, וברעתו הוא סובל – זוהי המסכת. הרגשת־נחיתות עמוקה וקשה, בוז עצמי, חרדה מועזעת מפני „קול תדם“, הסתערות של שגעון לברוח מפני תצל הנורא, שאין משלט ממנו, להסתר ממנו ולוא גם תחת כנפי מלאך המות – לכל אלה הביאה ה„אמת“ האנטישמית, שקיימה וקבלה היהדות המתבוללת. מצבת־זכרון מחרידה לכמה משרופי־נשמה אלה, קרבנות הרעל האנטישמי, הציב תיאודור לסינג בספרו „שנאה עצמית יהודית“.

אולם רע ומר מזה הוא, שגם המחשבה הלאומית לא נצלה מרעל האנטישמיות. גם היא קבלת את ה„אמת“ האנטישמית, ואף נסתה ומנסה היא עד היום לבסס עליה את – נאולת ישראל. על האנטישמיות



היהודית רמו הרצל: "... גם יהודים צונים אמן באמונה אחרי המימרא של האנטישמיים, שמתפרנסים אנו מן ה"עמים-האושפיוס" ושאלולא ה"עם-האושפיו" שהיה לנו, היינו מוכרחים לגווע ברעב. זהו אחד מן הדברים, שבהם נכרת ירידת הכרתנו העצמית ע"י האשמות שוא" (מדינת היהודים, מבוא). ולהלן: "על שום עם לא נתפרסמו כל-כך הרבה פעויות כמו על היהודים, ואנחנו כל-כך דוכאנו וכל-כך רפתה רחננו על-ידי יסורי תולדתנו, שגם אנו בעצמנו חוזרים על דברי הטועים ומאמינים בטעויות כמותם" (שם, בקטע, והחומר האנושי שלנו\*). אולם התרעומת של הרצל לא הועילה. אדרבה, המחשבה הלאומית היהודית גופה לא ניצלה מהשפעת האנטישמיות. ולא עוד אלא שהיא אף השתדלה לבסס את התנועה הלאומית גופה על שיטה של "האשמות שוא", שקבלה מאת האנטישמיות. הלאומיות האנטישמית הלכה ונעשתה שיטה. במין תאנה חולנית קבלה המחשבה הלאומית את האידיאה האנטישמית ובקשה לבסס על זו את-שלילת הגלות. אמנם כן, היהודי אשם! יש יסוד של צדק בשנאת ישראל. יהודי הגלות אמנם ראויים לשנאה. מנהגיהם, נטיותיהם, משלח ידם, יחסם אל הסביבה וכו' וכו' - הם הם מקור השנאה, השנאה הצודקת. ולסיכך - צריך להחליץ מן הגלות וכו'. בצורות שונות נתנסחה ונתבארה ונתפרסמה הלאומיות האנטישמית הזאת, מתוך ההנחה החמימה, שהסלוטים האנטישמיים יש בהם כדי להשניא על הדוד הצעיר את הגלות. נושאה לא הרגישו מה סיבו של הרעל, שהם משתמשים בו. הם לא הרגישו, שהשקר האנטישמי פוגע קודם-כל בעם היהודי גופו. הם לא הרגישו, שלא את הגלות הם משניאים, אלא את העם. הם לא הרגישו, שאת נפשונו חת דסנו הם מרעילים.

הסו אנכם לשיחת יהודים משכילים (וביחוד יהודיות משכילות) על עיני יהודים ותראו עד היכן השפעת האנטישמיות מגעת. כמה מגופי הודת שנאת ישראל הם בעיניהם מפורסמות, שאינן צריכות ראיה. השנאה והבוז האופפים את היהודי המודרני מכילים בלבו כל רגש של כבוד עצמי ומרגילים אותו לדון את עמו במדת-הדין האנטי-שמית. אולם האסון הוא, שגם הספרות הלאומית ואף הספרות העברית

\* על החיזון בכללו עמר גם אחר-העם במאמרו, חצי נאמה".

לא נשמרו ממדת־דין זאת. התנועה הלאומית קשורה היתה בהכרח. בתוכחה כלפי חיי הגלות. אבל יש תוכחה לאומית נאמנה, כתוכחת ביאליק, המרעישה והמעוררת אותנו, ויש תוכחת־נאצה מסולפת, המדכאה אותנו. את זו תכירו גם בסימני סגנונה. הותרה הרצועה, ואין מעצור לשמש במלות־גנאי ביחס ל„יהודי הגלות“, זאת אומרת: ביחס לישראל כולו מיום שגלה מארצו עד היום הזה. את „המלך“ האנטישמי שבספרות העברית – שבה יהודים מסיחים בינם לבין עצמם, בלי חשש להרבות „רשעות“ – תמצאו רק בספרות האנטישמית מן הסוג הרע ביותר (\*\*).

אולם העיקר הוא, שהאנטישמי הלאומי לא רק מדבר בלשון שונאי ישראל, אלא שבמשפטיו ובהערכתיו הוא משתמש במדות־העיון של האנטישמיות־משנאה. הוא מסלף, מסרט, מעוות דין בדרכים שכבשום השונאים: הוא אינו מעליל, אמנם, אבל הוא מכליל, מיתר, מחמיר בדינם של היהודים. כמו האנטישמיות משנאה כך גם האנטישמיות מאהבה אין כונתה לבאר את שנאת ישראל, אלא להצדיקה. כמה אין היא מחפשת את סבתה האמתית של השנאה, אלא תולה היא את עצמה באמת־לאותיה של תורת־השנאה ומאמינה בהן. השנאה לישראל היא בת אלפים שנה, ואתה מוצא, שבכל דור ודור תלתה השנאה את עצמה ב„חטאים“ שונים ומשונים של היהודים: היום ברבוי סטודנטים מישראל, אתמול בשנאת היהודים להשכלה, שלשום בבגידת היהודים במולדת, ולפני מזה בחלול עוגה קדושה וכו' וכו'. סימן, שה„חטאים“ ספל והשנאה עיקר, ומקורה לא ב„חטאים“ אלה. אולם האנטישמיות היהודית הולכת גם היא בשיטת האנטישמיות הגרמנית:

(\*) פרישמן: חיי היהודים הם „חיי כלבים“ פעורים נועל נפש (פרישמן אופר סלים אלו כלאחר יד). ברר'צ'בסקי: לאעם, לאינוי, לאארם. ברנר: צוענים, כלבים וזחמא, רשש ונול, בצה סרוחה, לאארם, כלבים פועים וכו' וכו'. א. ד. נורדו: פרוזיסם, אנשים סכולים סעקום וכו'. סאסריו של ה' שבררו: בוסן האחרון: הילוסים, עברים, שפלות שבסוסאח, תולעים, סחי וזחמא, רששוכת, הלישות פרוזיטית, עבר וכלב וכו' וכו'. (עיון דבריו ב„סאזנים“ תרצ"ג, נליונות ל"ג—ל"ח). לחג ההסתרות סרסם „דבר“ באותיות גדולות וסנספרות: תחית העם, התחדשות עם פרוזיסי וכו'.

גם היא מאמינה, שהשנאה לישראל מקורה ב„חסאים“ שחטאו היהודים. נוטה היא לענות אמן אחרי האשמותיהם של שוטני ישראל ו„להצדיק גדופים“. היהודי אשם! זה סימן מקור מחצבתה.

ד

היסוד המוסד של הלאומיות האנטישמית היא ההנחה, שחיי הגולה היהודית הם „חיים בלתי-מוסריים“.

הנחה זו היא מטעימה בלי הרף, מנסתת היא אותה באלף נוסחאות, ועליה היא מבססת את תורת הגאולה. ובאיזה מובן חיי הגולה הם „בלתי-מוסריים“? בשני מובנים: במובן לאומי ובמובן סוציאלי. קודם כל: עצם החיים על אדמת נכר, מחוץ למולדת הלאומית, ובין עמים זרים, בתחום השפעתה של תרבות נכר הם עבדות, שפלות, סומאה, חיי כלבים וכו'. ושמה תאמר, שכלל זה חל על בני כל האומות כולן? חלילה! האנטישמיות לשיטתה: מה שמתר לגויים אסור ליהודים. כי הגירת בני-ארם מארצם וממולדתם והתפזרותם בנכר היא תופעה כללית, וקיימת היא מימות עולם ועד הנה. הגירה זו הכריתה עמים רבים מן העולם וגם הכריתה אלפים ורבבות מכל עם ועם והרכיבה אותם בעמים אחרים. וגם כיום הזה אין לך עם, שאין לו „גולה“. אבל כל הגולים האלה החיים בנכר ומדבקים בעמים נכרים אינם לא עבדים ולא כלבים וכו' – חוץ מן היהודים. האיטלקים, האירים, הגרמנים וכל עמי „כור ההיתוך“ באמריקה, הגרמנים ברוסיה ובארצות אחרות, הסינים, היפנים וכו' וכו' העוזבים את מולדתם ומבקשים להאחו בנכר, כל אלה אינם חיים „חיים בלתי מוסריים“ בשבתם על אדמת נכר ובתוך תרבות נכריות ואף בהתבוללם לגמרי בעם הארץ – חוץ מן היהודים. לבני עמים אחרים מתר לחיות חיי „מיעוט לאומי“ ולהלחם על זכויות של מיעוט לאומי. ואם היהודים חפצים לעשות כך, אין זה אלא רפש, גיוון, עבדות וכו'.

בתקופת ההשכלה האשימו את היהדות בשנאה לתרבות, במאיסת „הדעת“, בהתבוללות וכו', והצדיקו בזה את שנאת ישראל. פתחו האנטי-שמיים-הגויים, ענו אמן המשכילים היהודים. בתקופה שבאה אחריה תקפה את היהדות אהבה גדולה ל„דעת“. צעירי ישראל נהרו המונים

המונים אל בתי-הספר של הגויים. גולה גם השאיפה לשים קץ ל"התבדלות", להדבק בתרבות הנכריה, לחיות וליצור בה וכו'. או מצאה האנטישמיות חסא חדש ביהודים: היהודים אותבים את "הדעת", הדלו "להתבדל", נכנסו ראשם ורובם לתרבות הנכריה, השרו עליה מרוחם, קלקלו אותה וכו'. וגם בזה הצדיקו את שנאת ישראל. הגנה – גם את האשמה החדשה הזאת קימו וקבלו היהודים הגאורים מפי האנטי-שמיים, והפעם עשו זאת היהודים הלאומיים. אמנם כן, אשמים היהודים, ראויים הם לשנאת הגויים, כי על-כך מתבוללים הם. צאו וראו, שהגויים שונאים יהודי מתבולל "יותר" מאשר יהודי תמים עם עמו ותרבותו. כך אמרו באמת לפעמים האנטישמיים-הגויים, והאנטישמים שלנו האמינו באמת ובתמים, שהסמיעה גורמת לשנאה. שכחו את יחס הגויים ליהודי הגטו. שכחו את השנאה ליהודים ברוסיה, למשל, ששם היו רחוקים עוד בהמוניהם מהתבוללות. שכחו הכל! את ההמצאה האנטישמית קבלו ברצון רב מתוך אמונה, שעל-ידי אפשר להשניא את הסמיעה. וכל-כך הרבו לחזור עליה עד שנעשתה בהמשך הזמן אמת ציונית מוסכמת. ושום דבר לא יכול להזיז את "האמת" הלאומית-האנטישמית ההיא ממקומה, גם לא, למשל, הטבח ביהודי אוקריינה, או, למשל, מריסת הזקנים בפולניה. לאנשים ציונים נראה הדבר כמובן מאליה, שגם גזירות היטלר אפשר לבאר על-ידי ההתבוללות. זאת אומרת, שאילו היו היהודים בגרמניה, למשל, לבושים קסטנים, מדברים גרמנית-יהודית, מאריכים פאותיהם וציציותיהם וכו' היו הנציים מתרסקים עליהם באהבה. כך משיחים ביניהם לפי תומם צעירים ציונים בפולניה: "חמשים שנה רצופות צועקים הציונים בכל הארצות, שמהותבוללות לא יצא שום דבר... בעד זה נשלם מחיר יקר, כי הגויים מתרגזים על זה, רשעותם" הולכת וגדלה... ועכשיו... הנחשול המטורף של ההתבוללות הגרמנית נקם בנו את נקמתו...".<sup>6</sup> הגויים מתרגזים על זה! התמימות הזאת של האמונה באמתת קטרוגי האנטישמיות ובאמתלאותיה המתחדשות ומתהפכות בכל דור ודור היא היא המעירה, באיזו מדה נתערערו יסודי נפשנו על-ידי התורה הלאומית-האנטישמית.

<sup>6</sup> דיבטשעקי, לילה פילוסופי (מחית העם), ס"ו סיון תרצ"ג.

חיי הגולה הם חיים בלתי-מוסריים גם מטעם סוציאלי: מפני שהגולה עוסקת ב"פרנסות בורות", בחנונות, בסרסרות, מפני שרודפת היא אחרי פרנסות קלות, שונאת עבודה, חיה חיים פרויסיים וכו', כאן גם ההערכה המסורסת, גם התכללה הכוזבת, גם העובדות המסולפות – כל העיסה כולה מעידה על נחתומה האנטישמי.

ביסוד הטענה הסוציאלית נגד הגלות מונחת ההכרה הנכונה, ש בלי תמורה עמוקה בחיי היהדות לא תוכל תנועת הגאולה להתגשם. אולם ההכרה הזאת אינה עומדת על הערכת חייה הכלכליים של הגולה כחיים בלתי-מוסריים ועל הכתמת העם היהודי כעם פרויסי, שהן, בעצם, צדוקדין אנטישמי על ישראל. במקום להכניס בלבבות את הכרת הרע הלאומי הנובע ממעמדנו הכלכלי האנטי-שמיית האויבת והאוחזת מכתומה מעמי זה בלי כל יסוד כבלתי-מוסרי. כי מה הוא יסוד הערכתה? השקפה "פיוזקרסית" נושנה על החנונות והשולחנות, שאין שום בן-דעת מאמין בה כיום. "נכונה" היא רק ביחס ליהודים. מותר להם לגיית להיות חנונים ובנקירים וכו' בלי כל "מבסת אחוים", אבל אם היהודים עוסקים באלה, הם "פרויסיים", כטענת האנטישמיים הגויים. "חנות" היא סימן מובהק לשניפישוק, לכתיאולובקה ולעפושובקה וכו', כי בלונדון, בפריז, בפסקן, בטוקיו וכו' אין, כידוע, חנויות כלל. אשם היהודי ובלתי-מוסרי, מפני שהוא רודף אחרי פרנסה קלה. כי אצל הגויים אין הגירה מן הכפר אל העיר, אל מקום הפרנסות הקלות, אין בורגנות עשירה, אין אריסטו-קרטיה וכו'. אשם היהודי ובלתי-מוסרי, מפני שהוא שואף לאומנות חששית, רוצה להתפרנס מן ההשכלה וכו'. לגויים מותר להיות רופאים ועורכי-דין וטכנאים וכו', אין מנה מספר ואין קובע להם גבול "מוסרי". אולם היהודים חוטאים בכל אלה. אין חטא לגוי, אם הוא שואף להשכלה תיכונית ולהשכלה גבוהה על מנת להתפרנס מהן. השאלה היא לגבייתם רק שאלת הכשרון והאפשרות ולא שאלת המוסר. אולם היהודים ראויים לפגוש על כך.

ועצם ההנחה, שהיהודי אינו עובר?

האנטישמיות, המדעית המודרנית נולדה במערב אירופה (ביחוד בגרמניה), בארצות, ששם נדחקו היהודים עוד בימי הביניים בורע ממקצועות המלאכה והעבודה. מפני זה קבעה האנטישמיות כלל גדול, שהיהודי אוהב רק לעמוד, ליד תריסרי או להלוות כסף ברבית וכו', אבל בורח הוא מן העבודה, ומפני זה ראוי הוא לשנאה ובוז. היא מעמידה פנים, כאילו זוהי הסבה האמתית של השנאה, שזיהודי אינו עובד. ואם תאמר: מפני מה שנאו אותו. בשעה שהיה עובד ומפני מה השתדלו אז להרחיקו מן העבודה בכל האמצעים? וכלום נכון הדבר, שהיהודי אינו עובד? כלום אין בעל-מלאכה ופועלים לרכבות בין היהודים במזרח אירופה ובאסיה? האין שם מקצועות שלמים של מלאכה הנמצאים כמעט כולם בידי יהודים? מפני מה רודפים אותם גם שם? תשובה אין, אלא ש"הכללי" לא זו ממקומו. ואת הכלל הזה קיימה וקבלה גם האנטישמיות הלאומית, קבלה בלי כל מחשבה, והיא חוזרת עליו כתוכי ומשגגת אותו לנו השכם ושנן. מהו היהודי בגולה? חנוני וסרטור. מפני מה שונאים אותו מפני שאינו עובד, מפני שהוא סרוט. שונאים אותו בצדק? בצדק, מפני שחיו וזהמא ורפש. השקרים ודברי הנאצה האנטישמיים האלה תוססים כארט בכל הספרות העברית ומרעילים גם את נפש צעירינו. אם תפתחו מחברות של תלמידי בתי-הספר העבריים, תוכלו לקרוא דברים כאלה: יהודי הגולה חיים, חיים בלתי-בריאים, חיי רוכלים, חיי זהמא חיצונית ולעתים גם פנימית... המוסר פגום... חיים בריאים חיים הגויים שמשביב". או: יהודי הגולה אהבים, חנונות, שולחנות וספסרות", ומפני זה הגויים שונאים אותם, "הערר אכרים יהודים ופועלים יהודים גרם לזה, שהיהודים חיו חיים בלתי-טבעיים ועוררו נגדם שנאה". כאילו העתקה מספר-למוד גרמני, גזעני! ואם תשאלו, מגין להם כל אלה, ישיבו: קוראים אנו זאת בכל יום בספרות העברית. בועידה הרביעית של הסתדרות הפועלים (שבט, תרצ"ג) השמיע אחד ממנהיגי הפועלים מעל הבמה דברים כאלה: "מה זאת הכשרה? ... קודם כל פרנסה גויית, הכשרת הפועל היהודי להיות גוי, ... עובד עבודה גויית, ... להרויח כמו גוי, ... שבת העיירה היהודית ... תחיה כמו גויית וכר וכר. ההכשרה תכליתה אישוא לא להפוך את החנוני היהודי לעובד,

אלא – לבוי! מה הוא המצע של הזהוי הזה: גוי – עובד? כלום לא הזהוי האנטישמי: יהודי – פרויט? איש יהודי מקבל בלי כל הסוס את החלוקה הסכימטית האנטישמית ואינו חושש כלל להשמיעה לפני צבור של פועלים יהודים. אם תהיה „גוי” סתם, תהיה צדיק גמור, תחיה מיגיע כפיך ותחיה חיי פשטות בריאים. כי „גוי” אינו יכול להיות לא אריסטוקרט ולא קצין-צבא ולא לנדסקנט ולא כומר ולא נזיר וגם לא אחד מאלפי רבבות הולכי-בטל ורודפי-תענוגות שבכרכי כל העולם. „גוי” אינו יכול להיות, כמובן, לא סוחר ולא חנוני ולא שולחני וכו'. ולעומת זה לא ראתה עין בין היהודים לא בעל מלאכה ולא עובד האוכל את יגיע כפיו. הגויים עושים והיהודים אוכלים. מה יש כאן, אם לא אוסף מחשבה אנטישמי מובהק, עם סמניו המובהקים: סידוס עובדות והערכת על-ידי הכללה, יהוד, החמרה וכו'?

בין יהודי גרמניה נשתרשה זה עשרות בשנים התורה, שהשנאה לישראל מקורה ב„מבנה הסוציאלי” המיוחד של היהדות. לא „פרויטיס” סתם (או „מוצצי דם”), אלא נוסחה חדשה: „מבנה סוציאלי” לקר, „הרכב שכבות” לא-טבעי הוא שגורם לשנאת-ישראל והוא הוא המצדיק אותה.

במערב אירופה נלחמו הגויים בימיה-בינים מלחמה קשה ביהודים עד שעלה בידם לנשל אותם מרוב ענפי הפרנסה ולסגור אותם בגטו כלכלי. יהודי המערב נעשו ברובם המכריע סוחרים ואנשי ממון. אחרי האמנציפציה נמשכו היהודים אחרי המקצועות הליברליים, נתרבו ביניהם רופאים ועורכי-דין. האנטישמיות מצאה עכשיו נימוק חדש: המבנה הסוציאלי של היהודים הוא רע ונפסד, והוא גורם רעה לעם הארץ. והיהודים האמינו. ולא זו בלבד אלא שגם המחשבה הלאומית נודרזה וקבלה את הסיסמה: המבנה הסוציאלי הוא מקור הרעה. אפילו הרצל האמין, שהאמנציפציה נכשלה, מפני שהיהודים נעשו בגטו „מעמד בינוני” בלבד. אבל הרצל אומר את הדברים רק כלאחר יד, ואילו הציונות הגרמנית עשתה את ההשקפה הזו, האנטישמית ביסודה, לתורה שלמה. המבנה הסוציאלי – טענו בלי הרף – הוא מקור אסוננו. הרע הוא בזה, שאין התאמה בין ה„שכבות”: יש לנו סוחרים ובעלי מקצועות ליברליים הרבה יותר מאשר פועלים ואכרים. ולא עוד אלא שעל זה עומדת הציונות

בולה וחזי תכליתה: שני המבנה הסוציאלי, שני הרכב השכבות. והנה אמת נכון הדבר, שהציונות לא תוכל להתגשם בלי שני המבנה הסוציאלי של עמנו, כאמור. אבל זהו פרק בפני עצמו. השאלה הנידונה כאן היא: אם יש לראות את המבנה הסוציאלי המיוחד של היהדות המערבית בזמן הזה באמת כסבת השנאה או אפילו כהצדקה לשנאה, כמו שטוענים צוררי היהודים? לכאורה, העובדות ברורות. השנאה עתיקה לימים מן המבנה הסוציאלי של יהודי גרמניה, וממילא אינה נובעת ממנו. מלבד זה: יהדות מזרח אירופה תוכיח, שלא המבנה הסוציאלי גורם. ולהלן: נושאי השנאה הם על-פי רוב דוקא בני-מעמדם של היהודים. ומה יסוד יש לחשוב, שאילו היו אכרים ופועלים מישראל, לא היו בני מעמדות אלה מתיחסים באיבה ליהודים? הרצל מטעים בצדק (ובניגוד להנחתו הנ"ל), שדוקא אותם המחוזות, שבהם היהודים מנסים להשתרש בקרקע וליעשות אכרים, נעשים מיד קנים לשנאת ישראל ארסית. היחס אל העובדים היהודים בגרמניה ההיסטורית מראה, כמה מן האמת יש בתורת „המבנה הסוציאלי“. מכל מקום חיבורה עם הציונות אינו אלא שטחי ומלאכותי. אבל הציונות הגרמנית קיימה וקבלה אותה בלי בקורת, בעטייה של השפעת האנטישמיות, שאין היהודי המודרני יכול לעמוד בשניה.

1

הקסנווריה הלאומית טוענת נגד עם ישראל גם טענה מקורית, שלא שאלה אותה מבית-גנויה של האנטישמיות הנכריה: מאשימה היא אותו בכשלון תנועת הגאולה. והטענה הזאת היא צודקת ביסודה, והתוכחה תוכחה אמת ביסודה, וחלילה לנו להקל בערכה. אבל – הסוּן הוא העושה את המוסיקה. הארס האנטישמי המחלחל בנו יש יש שהוא הוּסָך גם תוכחת-אמת זו לתוכחת-שקר. כי בת בשעה שארם מטיח דעתו מטיבה היחיד והמיוחד של דרישת-הגאולה שלנו, מעוצם הודישה, שרק גודל אסון הגלות יכול להצדיקה, ומסגנן את הדברים כך, כאילו מפעל הגאולה אינו מצליח, מפני ש... „יהודונים“ אנתנו, אותבי ספסרות אנתנו ואבותינו וכי וכי, אינו אלא אנטישמי. ה' שבדיון<sup>1</sup>) מטיל את אשמת כשלוננו על כל הדורות. אשמים

(1) באסטריו, „מאזנים“ שזכרו לטעלה וכו בשאר באסטריו. (1897)



אבותינו, שהלכו בגולה, כדי לסחור ולספסר וכו', ואשמים אנחנו, הדור הזה, שלא עובנו דרכי אבותינו. ביחוד אשמים הציונים, שלא יצאו ולא הוציאו את העם מן הגלות. עבדים היו אבותינו, כי „עוד לפני החורבן עובו המונים המונים מרצונם את המולדת“. ולמה? לבקש להם „סיר בשר“ בנכר. „הדגה אשר במצרים“ היא מין סמל לאומי לישראל. אבל ביחוד אשמים אנחנו. „נפש הילוסים נפשנו, עבדים מרצון אנחנו“, אם „במשך המשים שנות תנועת התחיה לא התחוללה סערת רצון בישראל להשתחרר ולרכוש לנו מולדת“. ולפיכך: סתי וזוהמא, רפש, כלבים וכו'.

תמה אני, אם הוכיח אדם בזמן מן הזמנים את עמו, את הכלל כולו, בדברים כאלה ובסגנון כזה. והלא היו יש עמים, שבניהם עובו גם הם את ארצם „מרצונם“ (כלומר: מטעמים כלכליים או מחמת רדיפות שלטון זר) או שסבלו חרפת עבדות במשך עשרות או גם מאות שנים. תמה אני, אם נבל פעם לאומי אירלנדי את עמו בסגנון כזה על שבגיו עובו את ארצם המונים המונים והלכו לבקש להם „סיר בשר“, למשל, באמריקה. תמה אני, אם נבל פטריוט פולני פעם את עמו בסגנון כזה על שנשא את עול השלטון הנכרי ועל שעמד מנגד בהמוניו ביום מלחמה ומרד. תמה אני, אם מגבלים לוחמי מלחמת השחרור בהורו את עמיהם בסגנון כזה על שהם נושאים בעול השלטון הנכרי ואף נותנים לו מבניהם שוטרים וצבא לשעבר את יושבי הארץ. והלא במקרים אלה ובמאות המקרים הדומים לאלה יש לנו ענין עם מושגים של „חירות“ ו„שעבוד“ במובן הרבה יותר עממי ופרימיטיבי מאשר במושגים „חירות“ ו„שעבוד“ במקרה שלנו.

או ענין אחר דומה לזה: עשרות שנים התכונן הפרולטריון האירופי למלחמה על המעמד המנצל ומשעבר אותו. הוא יצר לו מוסדות כבירים והסתדרויות גדולות, שהגבירו את השפעתו על החיים המדיניים באי-רופה. אולם מה קרה במשך הזמן? עם תגבורת הרווחה באירופה הקפיטליסטית כאילו עוב הפרולטריון את חוון גאולתו וכאילו בקש להסתפק ב„סיר הבשר“ או אף ב„שומים ובבצלים“. בימי מלחמת העולם שכה ברית אחים למעמד ונלחם יחד עם שונאיו המעמדיים במערכת המלחמה הלאומית. אחרי המלחמה לא התחוללה בו „סערת

רצון להשתחרר". אדרבה, הוא כאילו תגן במו ידיו על המשטר הקפרי-טליסטי. באיטליה עזב את המערכה כמעט בלי מלחמה. מה קרה בנר-מניה, ראינו זה עתה בעינינו. והנה כמדומני, שלא אסעה אם אומר, שאיש לא העז לנבל את הפרולטריון האירופי על כל אלה ולכנותו בשם "כלבים", "עברים", "תולעים" וכו'. המלחמה ב"אופורטוניזמוס" מכוונת כולה נגד המנהיגים, מימי אדוארד ברנשטיין ועד הנה. את המנהיגים מאשימים בבגידה, בהתנוונות, ברדיפה אחרי "סיר הבשר" וכו', אבל אין מעזים לנבל את המעמד כולו. אף הקומוניסטים, עם יודע לחרוץ לשון, אינם מעזים להאשים את הפרולטריון בבגידה, בעבדות, בשפלות וכו', וגם הם תולים את הקלקלה במנהיגים. לא כן היא מדתם של היהודים! אין נאצה, שלא תהיה מותרת כלפי היהודים!

צאו וראו: אף דבר קטן כזה כמו גאולת עם מפורד ומפורד ואחוז בכל שרשי חייו הכלכליים בארצות מושבותיו, העברת עם בן ששה עשר מיליונים לארץ קטנה, שכל שעל מאדמתה נקנה בעמל אין קץ וביסורים קשים – אף דבר קטן כזה לא עשו העברים והכלבים והאלה! והלא גאולה כזאת היא מעשים בכל יום. קראו בספר דברי הימים ותראו. כל העמים האחרים, דאינם עברים וכלבים, משיצאו מארצם שלא מרצונם (שהלא רק היהודים יצאו "מרצונם"!), מיד חזרו. אף רגע לא שזו מחוץ ל"מכורה". אבל היהודים! לא נתעוררו לעבור מחיי עיר אל חיי כפר, לעזוב את החנונות והסרסרות ולהתפך לעובדי-אדמה. תמורה כזאת הלא היא מעשים בכל יום אצל עמים, שאינם עברים וכלבים. המונים המונים עוברים מן העיר אל הכפר, בורחים מן החנונות והמשרדים אל המחרשה. אמנם כן, העם היהודי ראוי לכל מיני דברי נאצה וגנאי על שלא נתעורר כולו ובכל לבו לבצע מפעל, שכמתו לא בצע עוד שום עם בעולם והכרוך בתמורה סוציאלית, שלא עבר בה עוד שום עם שבעולם; מפעל הדורש כח אמונה נפלא וללא שיעור. וכל זה בתקופה, שטובי העמים הושיטו לו ידם לשלום והבטיחו לו גאולה שלמה מן הגטו והגלות; בתקופה של תגבורת ההשליה המשיחית ע"ד ה"קץ" העומד לבוא עם נצחון הצדק, השיון, האחות, הסוציאליזמוס וכו'. היש כאן הערכה צודקת? האין כאן איפה ואיפה? האין כאן

משטט מיוחד ליהודים? היש באותה ההערכה המסולפת יותר מאשר פרי הרגלי-נאצה אנטישמית, שהסאנו בו ושנינו עד שנעשה לנו כוהתר?

1

דעה עלובה היא הדעה הנשמעת מפי רבים, שהאנטישמיות היא בבחינה ידועה פרוודור לציונות. ציונים רבים, ולא דוקא מערביים, מאמינים באמת ובתמים, שעלינו להיות תחילה – לא פחות ולא יותר – אנטישמים טובים, כדי שנוכל להיות ציונים טובים: „שעלינו לשנא את עצמנו תחילה, כדי ש...“, ועוד ועוד דברים, שאין להם שחר. אמת, ששנאת הגלות, שנאה ללא פשרה, היא תנאי ראשון לשאיפת הגאולה. אבל האנטישמיות אינה שנאת הגלות, אלא תורת שנאת היהודים. אמנם, מקורה של שנאה זו היא המציאות הגלותית. אבל תורת השנאה מכוננת לא נגד הגלות אלא נגד היהודים, כלי זינה – עלילה וסירוס, כוונתה – להשפיל ולשקץ את היהודים, כדי להצדיק את השנאה. יותר מזה: האנטי-שמיות מבקשת לנטוע בלבבות גם ביוז היהודים וליהדות. ואילו הנטועת הגאולה אינה עומדת על כל אלה, ורק מחשבה שטחית יכולה לצרף ציונות אל תורת האנטישמיות. האנטישמיות חפצה לערר אמנה בעלילותיה וסירוסיה, באמתלאותיה, בקטרוגיה-השעה הברזיים, כדי להצדיק את עצמה. ואילו הנטועת הגאולה אינה עומדת על האמנה הזאת ולא על-ידה היא חפצה לערר שנאה לגלות. אדרבה, היא מראה – או יותר נכון: צריכה להראות – על השקר שבקטרוגים אלה, על התחלפותם מדור לדור, כדי להסיק את המסקנה: לא מצב זה או אחר הוא המקור האמתי של השנאה המעלילה והמרעילה, אלא אך ורק הגלות. או: לא יהודי הגלות, אפים, משלח ידם וכו', אלא הגלות עצמה. תורת הגאולה עומדת על שלילת האנטישמיות לא פחות מאשר על שלילת הגלות.

והגלות מה היא? הגלות היא לא „מבנה סוציאלי מיוחד, לא רבוי רופאים ועורכי-דין, לא אהבת הנויות, לא התבוללות ולא התבוללות וכו', אלא מצב של נכר עולם, שבו נמצא הקבוץ היהודי בעמים של גרמים היסטוריים מסוימים (שנסיתי לברר מהותם במקום אחר), שאין

איש „אשם“ בהם. המגע בין העם הנמצא במצב של נכר עולם ובין סביבתו הוא המוליד את השנאה לכל צורותיה וגזנותיה ותודותיה. ואין הברל בדבר, מה הוא משלה ידם ומצבם הסוציאלי של היהודים. ואין הברל בדבר, מה יחסם אל תרבות הנכר. ישטמו אותם בין שיהיו רופאים ובין שיהיו אכרים, בין שיהיו סוחרים ובין שיהיו פועלים וכי' ובין שיהיו כל אלה יחד. ישטמו אותם בין שידברו „בשפת בלולה“ ויתבולדו ובין שידברו „צחות“ והיו להוטים להתבולל. ישטמו אותם, לא מפני שהם רעים מכל עם, לא מפני שהם „גזע נמוך“, לא מפני שהם מלוי בריבית, לא מפני שהם „פרוישים“, לא מפני שחיהם „בלתי-מוטריים“. וגם לא מפני שהגויים רשעים ושונאי ישראל מטבעם. אלא אך ורק מפני שהעם היהודי שריו בנכר עולם. ולסיכך אין תקנה בשנוי, המבנה הסוציאלי, בהחלפת המקצוע וכי'. יש רק תקנה אחת: להחליף ממצב הנכר. ולא על-ידי טמיעה אלא על-ידי מפעל לאומי. זאת היא המצוה הראשונה של תקופה זו.

#### ח

רק שנאה כזו לגלות היא יסורה של תנועת הגאולה, שנאה התוססת את הגלות מצד מהותה האמתית – הטרגית. לא „טרגדיה“ במובן אותן הדרשות המליציות על „הטרגדיה האנושית הגדולה של הקבוץ – הנלחם בשם אידיאלי הצדק“ וכי', אלא טרגדיה בעצם מובנה של המלה: צירוף של גורמים היסטוריים, שהטילו על הקבוץ היהודי גורל אכזרי מיוחד זה, שכל גלויי חייו, שמצד עצמם לא היה בהם רע (עבדות, זוהמא וכי'), נהפכו לו תמיד לרועץ. נדידה לנכר, התפורות, גשו, התבוללות, שאיפה לעליה סוציאלית, מסחר, השכלה – כל אלה אינם מיוחדים ליהודים ואינם נחשבים ל„פשעים“. אלא שבחי העם היהודי (בעטיו של צירוף-הגורמים ההוא) נהפכו כל אלה לרעה גדולה ועצומה – ל„גלות“: אותם „האשימו“ בכל אלה. מה שלא היה פשע לאחרים נהפך להם ל„פשע“. כל גילום של חייהם עורר שנאה. וגלוי האכזרי של הגורל הזה היא מפלצת שנאת ישראל המלוה את עמנו זה כאלפים שנה והטופלת עליו אשמות הדרשות בכל דור ודור. שנאת הגלות כוללת גם שנאת המפלצת הזאת. רעיון הגאולה כולל לא את „אהבת“

האנטישמיות, אלא את שנאתה, באשר היא סמל הגלות כולה. רק במובן זה תורת הגאולה מודדת את האנטישמיות במדה חדשה, שגם אותה היא רואה ראויה טרגית, גם לה אינה מרצאה „אשמים“. היא אינה תולה אותה ברשעותם ואכזריותם של הנזירים, ואינה מקוה, שתעבור מן העולם על ידי הטפה הומניסטית. קצה יבוא רק עם קץ הגלות. אבל בשום פנים אין שאיפת הגאולה מחייבת את תורתה של האנטי-שמיות ואין היא מודה אף במקצתה. אדרבה, דוקא בשקר שבאנטי-שמיות מתבטאת כל הוועה שבגלות. ודוקא גלוי השקר הזה הוא המגלה גם את פרצוף-הוועה של הגלות עצמה. ודוקא מי שעמד על זה הוא המבין ומרגיש, שאין דרך לישראל אלא דרך הגאולה הלאומית.

שנאה לגלות ולא הכתמת העם היהודי.

אל תאמינו, שעלידי המשחק באנטישמיות, עלידי הארה אנטי-שמית של המציאות הגלותית תעוררו את יצר הגאולה. הבו והשנאה ידבקו בעם ולא באותן התופעות, שאתם חפצים להשניאן. תשיגו את ההפך ממה שאתם חפצים להשיג. תטעו בלב הדור הצעיר בוז ונועל נפש לעמו ולעצמו, רגש מעין זה, שאכל את נפש היהדות המערבית. על שפתים מוך של פרוות לאומיות, ובלב-בוז, אי-אמן, גועל-נפש, המתפרצים פה ושם ממחזרואם. האנטישמיות חפצה לרכא את נפש היהודי, והאמונה בה-גם מטעם „לאומי“ - מביאה בהכרח לידי דכאון הנפש. תעמידו לא דור של גבורי-גאולה, אלא של מדוככיריות, גברים לא יצלו. אצלנו יכול צעיר להודיע בקול רם בפני קהל של צעירים לאומיים, שהוא אנטישמי (משני „שהם צודקים“), והקהל שומע ואינו מגיב. אצלנו יכול גואם צעיר לומר בפני קהל של מורים ותורים ותלמידים בגאום חגיגי לכבוד גבור לאומי בלי כל פתוס וכלאחר-יד: „העם היהודי תרקיב... פרנסותיו תבויות...“ והקהל, צעירים עם זקנים, שומע ואינו מרגיש. אצלנו יכול קהל של סועלים לשמוע דברי נאצה המכתימים את היהודים כעם של „פרויטים“, ואין פוצה פה ומצפצף. יאמין מי שהפץ, שבדור אשר כזה יש רגש של כבוד לאומי. יאמין מי שהפץ, שלא לה יש ויכול להיות פתוס של גאולה.

גאולת ישראל אינה גאולת עבדים, תולעי־אדם השקועים ברשע וזוהמא, החיים, חיים בלתי־מוסריים והשנואים בגלל זה על ה„גויים“ העובדים ומתפרנסים מיגיע כסיהם. לא שאיפת חולי־אישים, שנתעורר בהם רגש הנוחם והחליטו לשוב לחיות „חיים מוסריים“ ככל ה„גויים“, היא השאיפה לגאולה. אלא שאיפת עם להחליץ מסבל גורל אכזרי, שדוטל עליו על־ידי מסבות חיו. לא גאולה מן החטא המוסרי, אלא מן האסון הטרגי. לא עליה מוזהמת תולעים למעלת אדם, אלא מפעל של גבורה, שלא היה כמוהו. נגידת היהודים מארצם (שהיתה דומה לנגידת אלפי רבבה מבני עמים אחרים מארצותיהם) נהפכה להם למארה: ארצות מולדת לא יכלו לקנות להם, וגורל נכר־עולם הוטל עליהם. מעברם אל העיר (עם אלפי רבבה מבני עמים אחרים) נהפך גם הוא להם למארה: ניטל מהם הכח לשוב ולהתעורר בארצם. וחזון הגאולה הוא חזון הגאולה מן הסוד והנכר וחזון התשובה אל הארמה. היעמוד כח בעם לבצע את מפעל הגאולה הזה, אשר לא בצע עוד שום עם? נאמין ונקוה. אבל מן הברז לא תצא אמונה, ומן הנאצה לא תצא תקוה. לא דכדוך־נפש של מסובלי חטא ושבי טשע, אלא גאות מעטילים תנו בלב הדור הצעיר, כי רק ממנה תולד התלהבות של גאולה.

## נוספות ל"חורבו הנפש"\*

### אנטישמיות ציונית

היש יסוד כל שהוא לטענה, שבמאמרי "חורבן הנפש" אני מבתיים אנשים יהודים לאומיים, שאתבו את עמם בכל לבם, כשונאי ישראל? היש מקום לטענה הזועמת, שאני העותי להעמיד, למשל, את סמולנסקיין, כשורה אחת עם צורדי ישראל? כדי להשיב על שאלות אלה, צריך לברר שאלה מוקדמת: היש טעם בכלל לנסח את האנטישמיות הלאומית, שדגתי בה במאמר הזה, כ"שנאת ישראל"? בראשית מאמרי אמרתי בסירוס, ש"אנטישמיות" (אנטישמיות בכלל) אין משמעותה, שנאת ישראל בעצם, אלא – שיטה של קטרוגים" הבאה לבסס ולהצדיק את השנאה או את הרע הנעשה לישראל. האנטישמיות היא, איריאה, תורה, ולפרקים גם מין שיטה, מדעית. ולסיכך יכולה האנטי-שמיות, להסיר מעל השנאה" האפילו להתקבל על דעתם של "יהודים טובים ונאמנים". ענין מאמרי הוא אישוא לא, שנאת ישראל" אלא: השפעת דעות, שמקורן אנטישמי, על מחשבת היהודים, או השפעת ההערכה, השיטה, דרך הבקורת האנטישמית על מחשבה זו. ולסיכך השתמשתי פה ושם (וקודם לכן כבר בספרי "גולה ונבירה" בבסוף, האנטי-שמיות-מאהבה". ועל הלאומיות האנטישמית אמרתי במאמרי "בידורים", שאלה, שטען אחריה, נבשלו בה, מתוך רגש לוחט של אהבה לעמם" ושאיין זו אלא, דעה שאולה משונאינו ולא, הלילה, רגש". על שנאת ישראל של יהודים לא דברתי אישוא בכלל. על אחת כמה וכמה שלא תליתי אותה באיש מן האישים שהזכרתי.

ברם, אין לחשוב, ששנאת ישראל ממש לא נמצאה כלל בקרבנו. אדרבה, זו ישנה, וגם היא אחת מצורות חורבן נפשנו, שהחל מימי

\* עיין הערה למאמר שלפני זה, ע' 215.

והשכלה לבש כמה וכמה לברשים. סמולנסקין מתאר ספוס גלעג של שונא ישראל יהודי בספרו, גאון ושבר: אחימות, ששנאה נוראה לעמו מפעפעת בו, הורעם על, עוון אבותיו אשר, דבק בו כצדעת ממארת. ביהדות הסמועה מרוכים היו ספוסים מעין אלה מאו ועד הנה. צורה אחרת, קלה יותר, של חורבן נפשנו היא ההתנגדות בשנאה, ההתפארות בה במקום שאיננה, בחינת תכשיט, שהוא תפארת לבעליו. על סופר יהודי מפורסם מספרים, שהיה נוהג לומר: שנים שונאים את היהודים – הקב"ה ואנבי. לא פעם נודמן לי לשמוע מפי יהודי לאומי נאמן משפט, שהיה אוהב לומר ברבים: עם פלוני אני שונא ועם פלוני עוד יותר, ואת היהודים יותר מכולם. לפני זמן מה הטעים לי סופר לאומי נלהב היושב בירושלים, שהוא שונא את היהודים ממש ובאמת. בכל אלה ה,שנאה" היא גיססה נאה, סון טוב, מין ממיני הסנוביזם. צורה אחרת היא השפעת האנטישמיות על דבורנו. מכאן הנטיה להרף במגוון אנטישמי, לגרף על כל דבר את, היהודים. יחד עם השנאה השפיע עלינו תבוז של הסביבה, אחי השנאה, והוליד בנו הרגשת נחיתות עמוקה. מכאן הרגשת החרפה, ההתבישות בשם ישראל, שתקפה חלק ירוע מן היהדות, ביחוד בראשית תקופת הסמיצה. מכאן גם יחס תולול מצד הצבור שלנו, ואף מצד המוסרים העברים עצמם, ליצירה יהודית, שלא באה עליה הסכמת הגויים או, לכל הפחות, הסכמת היהודים החשובים בעיני הגויים. אין היהודי בזמן הזה מסוגל להעריך יצירה עברית כערכה. הערכתו קבועה מראש. ניסל ממנו חוש כבוד עצמו. הוא מתיחס בקלות ראש לספר עברי באשר הוא ספר עברי. וגם כשהוא אוהב את הספר העברי, הוא יודע, שבכל זאת אינו דומה לספר גוי. הגבירות שלנו יודעות מראש, ש, אין מה לקרוא בספרות העברית, גם אם לא נסו לקרוא דבר מעולם. וכן להלן. לחורבן נפשנו יש איפוא צורות שונות, והוא באמת ענין למחקר פסיכולוגי צבורי מיוחד. אולם במאמר ההוא עמדתי, כאמור, על צורה אחת של השפעת האנטישמיות עלינו: השפעת דעותיה והערכותיה. לא דברתי על שנאת ישראל יהודית כלל, אלא בחנתי את ההשפעה העיונית של האנטישמיות על ההשכלה ועל המחשבה הלאומית.



ההשכלה

היתכן לכפור בהשפעה זו בעבר ובהווה? היתכן קודם כל לומר, שלא היתה השפעה כזו על ההשכלה ושהוראת ההשכלה על „האמת“, ש„סכלות“ היהודים הייתה הבלתי מוסרית („עקבה ונשך“), מצדיקים „חרפת שושניר“ (יל"ג), אינה אלא „בקורת עצמית כלפי עצמו“, כנה ואמתית, למשל, כבקורת העצמית של הנביאים, כמו שטוענים סגנוריה וזגה, למשל, עדותו של סמולנסקין, שחי בתקופת ההשכלה: כהגיה ונביאיה של השכלת ברלין קראו „לעזרת המלכים והשרים“ וקמו „כעדים ממוהרים בעמם, כי רעים וחטאים, נשחתים ונתעבים המה בניו, ובדרכיהם הנלווים המה נמקים – ויהיו למלשינים בעמם“<sup>11</sup>. ועל הדיעה, ש„הסכלות“ גורמת לשנאה, הוא אומר, ש„צוררי ישראל הוציאו את הדבה הזאת“, ו„פתאים בישראל אחריהם ידברו דבריהם כקופים ולא בדעת“<sup>12</sup>. ובמקום אחר הוא אומר, כי המשכילים „לא נלאו משאת על עמם חרפה כל היום, ואם במאונים נעלה כל עלילות שונאי היהודים אל דבות היהודים האלה – אולי תכבר דבת היהודים שונאי עמם מדבת שונאיהם מעמים אחרים“<sup>13</sup>. ובין „עשרת הדברים“ של ההשכלה הברלינית הוא מונה את הרבה הזאת: „לשום כל האשמות, אשר שמו עלינו אויבינו מאז ועד היום, בראשנו ולהצדיק את הדין לכל צרה שתבוא עלינו“<sup>14</sup>. זהו איסור משפטו של סמולנסקין על „הבקורת העצמית“ של אנשי ההשכלה, שהלאומיים האנטישמיים שלנו רוצים להכניסם למחיצת הנביאים: פספוט קופים אנטישמי אוילי, הצדקת הדין של הצוררים על ישראל, שנאת ישראל, והצאת דבה, מלשינות! (על סמך לנסקין המשכיל גופו עיין להלן).

הנה לא כאן המקום לברר, באיזו מדה צודק האפיו המכליל הזה של „השכלת ברלין“. (סמולנסקין עצמו מצמצם את משפטו הכולל במקומות אחרים). אמנם, ההשכלה העמידה באמת נוגשים וצוררים

11 עיין סמולנסקין, מאמרים (הרש"ה-הרמ"ו), כרך כ"ז, ע' 340-343.

12 שם ע' 64.

13 כרך כ"ז, ע' 35.

14 שם, ע' 65. ע"ד הצדקת הדין על היהודים עיין גם שם, ע' 65.

ומלשינים. אבל באיזו מדה נבע הכיעור הזה ממהותה ובאיזו מדה היה תלוי בצירוף-תנאים מקרי? וראוי, סמולנסקין, שעמד בעצם סערת המלחמה ושהיה נוטה להפלגה, הפריז על המדה. היו לה להשכלה הומברגים, אבל הרי היו לה גם מבדלסון, ויזל, יליג, סמולנסקין הצעיר וכי וכו'. ובכל זאת דבר אחד נעלה מכל ספק: ההשכלה חשבה כל ימיה את הממשלות (גם את ממשלת הצירים הרוסים) לבעלות ברית נאמנות. היא עזרה להן ובקשה להעזר על ידן. יתר שקרו על „תקון” היהודים, בפתוי וביד חזקה. בשותפות זו החזיקה לא רק ההשכלה הצורת, אלא גם הסובה, מיסודו של ויזל. הלא ויזל הוא שהרע לקראת „כתב הסבלנות” של יוסף השני; הוא הוא שכרת את הברית. והנה אין ספק, שהכוונה היתה ביסודה טובה ושההשכלה עשתה זאת מאהבה. ולא עוד, אלא שהאמינה, שגם כונת המושלים היא טובה. ובאמת האמינו בתכנית ה„תקון” גם אוהבי ישראל באמנים מבני הגויים. (ובעצם היתה זו בתחלה תכנית ה„אזהבים”, כי השונאים לא חפצו גם ב„תקון”). ובכל זאת מי יכול לכפור בדבר, שתכנית יוסף השני של אוסטריה או אלכסנדר הראשון של רוסיה היתה מבוססת על ההשקפות המקובלות בחברה הנוצרית של הזמן ההוא על שהיתות היהודים? ומי זה יבוא ויאמר, שהשקפות אלה היו (ברורו של וולטר ופרידריך השני, צוררי היהודים) „אמת” מבוססת על ידיעה אוניקסיבית נאמנה? המשכילים, שקבלו תכנית זו, קבלו גם את בוסוטה. והבטוס נבע ממקור ההשקפה הנוצרית של הזמן ההוא על היהודים, שבה האמינו, אמנם, גם האוהבים, אלא שגבראה בבית מלאכתם של האיבה והבוז. היתה כאן סוגסטיה אנטישמית עצומה. ובעטיה נודו המשכילים על ה„אמת” – זו שקבע יוסף השני ואלכסנדר הראשון והבאים אחריהם.

במאמרי „חורבן הנפש” לא דברתי לא על המלשינות ולא על הנגישה בעזרת השוטרים ולא על השנאה, תופעות-הלוואי של ההשכלה, אלא רק על הסוגסטיה האנטישמית, העיונית, שיצרה את ה„אמת”, שהאמינה בה כל ההשכלה. ומכיון שה„אמת” הזאת היתה משותפת לוולטר, לפרידריך השני, לקיסרי אוסטריה ורוסיה ולמשכילים היהודים, אזי ברור, שהיתה כאן „בקורת עצמית”, כבקורת הנביאים, ושאין כאן שום מקום לדבר על השטעה אנטישמית ושכל המדבר על זה מדבר

על „צירוף חסר כל שחר“, תפל ללא טעם, כטענת האנטישמיים הלאומיים החדשים שלנו.

אחד העם והרצל על הסוגסטיה האנטישמית

אולם באמת לא היתה הסוגסטיה האנטישמית מוגבלת בגבול ההשכלה וברית-ה„אמת“ שלה עם הממשלות ופקידיהן ושוטריהן. מראשית ההשכלה ועד היום הוזה היא פועלת בחיינו מכת המגע עם החוץ, שבו היא שלטה. במאמר, שנכתב בשנות התשעים („חצי נחמה“), מדבר אחד העם עליה כעל תופעת זמנו. הוא קורא לה „הסכמה כללית“, „ההסכמה החיצונית של העמים“ וכיוצא בזה. הוא מדבר אפילו על השפעת „ההסכמה הכללית“ בדבר „התכונות הנשחתות“ של היהודים על „המון בני צמנו“. הם שומעים את משפטה ו„מתחילים להסכים גם בעצמם“. וככה טוברות „תכונות היהודים“ כמטבע כשר מיד ליד. העמים מדברים עליהן בקטרוג ולעג, ואנחנו עונים אחריהם מלה במלה בקול דממה דקה והצטדקות חלושה. אחד העם מבקש „איוה אנציעי“ נגד השפעת „ההסכמה“ על נפשנו, שלא נאמן, שבאמת גרועים אנחנו מכל בני האדם. ואם כי אחד העם אינו מדבר בפירוש על האנטישמיות, הרי ברור, מה מקורה של אותה הסכמת-השקר על דבר „תכונות היהודים“. על הסוגסטיה האנטישמית ועל השפעתה המטעה והנפסדת על רוחנו עמד גם הרצל. במאמרי „חורבן הנפש“ הבאתי את דבריו על הרעות הכוזבות, שנתפרסמו על היהודים ושחררו גם לתוכנו, בגלל דכאונו ורפיון רוחנו. גם הוא ראה איפוא את השפעת האנטישמיות עלינו כתופעה כללית. ואת הטענה בדבר הפרזיטיוזמוס של היהודים („שמתפרנסים אנו מן העמים-האושפיוס“), שהלאומיים האנטישמיים עשו אותה אחר כך עיקר (הם מצאו אותה אפילו ב... „זוהר“!), הוא מכתים כ„מימרא אנטישמית“ נבערה. אם יהודים מאמינים בה, הרי זה סימן ל„ירידת המרחנו העצמית“, כלומר – לחורבן נפשנו. לא בדיתי איפוא את השפעת האנטישמיות עלינו מן הלב ולא הייתי ראשון, שעמד על סכנתה. במאמרי „חורבן הנפש“ רק נסיתי להקיף את התופעה בהתפתחותה ההיסטורית, להראות על ראשיתה ודרגותיה וכן לברר את אוסי גלגולה החדש – הלאומי – של החשפעה האנטי-שמית.

עיקר וטפל. הבחנת תקופות וזרמים.

ובשים לב לאפיה הכללי (לפי אחד העם – אפילו העממי) של השפעת האנטישמיות עלינו, הרי ברור, שאין זה אלא חוסר טעם להפוך את השאלה לשאלה אישית, לשאלת כבודו ועלבוננו של פלוני ושל אלמוני. עלינו לחקור קודם כל את המה ולא את המי. הסוגסטיה האנטישמית עצומה, ורדכייה רבות ונפתלות, והיא פועלת גם שלא מדעת והיא ישנה גם במקום שלא סללנו. ואם אנו מוצאים אצל מי שהוא הנחה, הערכה, דעה, שמקורה באותה הסוגסטיה, אין זאת אומרת, שעשינו אותו, צורד היהודים. מרובים שיעוריה של ההשפעה האנטישמית, יש כאן מקום לצירוסים נפשיים שונים. דעה אנטישמית יכולה להדבק באדם אפילו בסתירה לכל הלך רוחו. קרל מרכס קבל את כל הנחותיו על היהודים ותכונתם (שאלהיהם – הממון וכו') מידי האנטישמיות. ובכל זאת לא היה מרכס, צורד היהודים. אפילו הרצל, שהתנגד במידוש להתערבות של האנטישמיות, לא ניצל בכל זאת לגמרי מהשפעתה, וברבירו על סבות כשלון האמנציפציה הוא נגרר בלא יודעים אחרי דעות, שהורגל בהן קודם.

אולם יש שהשפעה מתבטאת רק בטליטה מחשבה או סגנון, כגון אצל הרצל, ויש שהיא מתבטאת בהלך מחשבה שלם, כגון אצל מרכס או אצל נושאי ההשכלה או אצל הפרויסיסטים שלנו. רק במקרה האחרון אפשר לדבר על „אנטישמיות“ ממש: על שיטה או זרם בעל אופי אנטישמי.

ובתאם לזה הבחנתי בין התקופות והזרמים בספרות ובמחשבה היהודית. ביהדות הישנה שלשה תורות, אתה בחרתנו שלטון מוחלט. היא לבשה אפילו צורת קנאית ביותר במאמר התלמודי: אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם. לעומת זה היתה סיסמתה של ההשכלה: „היה אדם בצאתך“ (יל"ג). על סיסמה זו אומר אחד העם, שהיא הפכה את „הלמוד התלמודי, לאמור: אומות העולם קרויים אדם, ואין אתם קרויים אדם“ („האדם באהלי“). האיריאל המוסרי-התרבותי היה עתה ה„נוי“ היהודים – עם נשחת, לא־אדם. זו היתה, אפשר לומר, המחשבה הקורפניקנית של ההשכלה – על יסוד ה„אמת“ האנטישמית,

שקבלה מן החוץ. מהפכה זו היא „פרשת המים“ של התקופות. ברור, שבתקופה הראשונה לא יכלה „ההסכמה התיצונית“ להשפיע כלל על היהודים. וממילא אין מקום לדבר על חירות אידיאלית אנטישמיות לתוך היהדות בתקופה הזו, היינו: לחירות כזבים, שברו שונאים. אין טעם אישור לחפש כזבים כאלה לא ב„תפלה זכה“ ולא ב„זוהר“; כל שכן לא בתנ”ך. לא המלים והמשפטים מבריעים, אלא הרקע הנפשי, הצבורי, האידיאולוגי הראשונים הוכיחו את בני עמם על חמאים, שמצאו בהם באמת, לפי אמונתם, מתוך בקורת עצמית (ולא נמנעו גם לתת תוקף לסענה אמיתית של הגויים נבד היהודים, כמו שעושה, למשל, הר”ש אלעמי ב„אגרת מט”ר“), אבל לא תרדו על „אמת“, שקבלו בלי כל בקורת מידי „ההסכמה התיצונית“ בהשפעת הסוגסטיה האנטישמית. ראשית האנטישמיות היהודית היא אישור ההשכלה.

כי ההשכלה נתבססה על הערכה אנטישמית, זה קובע את אפיה הכללי, למרות כל ההבדלים שבין זרמיה וגושאיה. אחריה, בערך באמצע שנות השבעים, באה הבקורת הלאומית ומשחררת מעט מעט את היהדות מן הסיוט הזה (אעפ”י שאינה יכולה לבטל לגמרי את כח „ההסכמה התיצונית“). מתחילה תקופה של רומנטיקה לאומית ושל תנועה לאומית. על תקופה זו יש למנות את סמולנסקין המאוחר, את סינסקר, לילינג בלוס, אחריהם, הרצל, ברוכוב וכו’. וכן את כל הספרות הפיוטית הלאומית-הרומנטית. רק אח”כ מתגלה בתוך התנועה הלאומית זרם של „השכלה“ – ברדיצ’בסקי, וביחוד ברנר וסיעתו. ה„אמת“ של ההשכלה פתגלגלת גלגול חדש. מתגבש אותו זרם של „שלילת הגלות“ המכתיים את כל חיי הגלות מראשיתם כ„חיים בלתי מוסריים“, כחטא הוזהמה. היסוד העיקרי של זרם זה היא „המימרא האנטישמית“ על דבר ה„פרוי“ סיומוס של היהודים. נוצרת תורה של לאומיות המבוססת על כוב אנטישמי<sup>11</sup>.

11. א. ר. נורדון נרמה שלילת הגלות של ברדיצ’בסקי-ברנר בצורתה התיצונית כאב נפשי עמוק, והוא סרניש גם בשרשה האנטישמי. השקפה ברנר ש„אפיונו הלאומי פסול“. סיפוח עולם ועד הנה“, סקורה, לדעתו, ב„התבסלות נפשית בלתי מוכרה בפני אחרים“, והיא תיצונית יותר מן הרעה, שמחזיקים בה אריים ירועים“, שחאופי השפוי פחות כפעלה מן האופי האריי (היא דעה בעלי תורת הנזע, שהניחו יסוד להיסטוריוזם).

ולפיכך אין השאלה שלנו שאלה של כבוד ועלבון אישי וגם לא שאלה של דקדוקי מלים ובטויים בודדים. נגיה, שפרט זה או אחר בדוגמאות, שהבאתי מדברי סופרים ונאמרים, אינו מדויק (באמת כל הפרטים מתאימים ומדויקים בתכלית הדיוק) – מה זה משנה בעיקר הענין? התעשה על ידי זה, המהפכה הקופרניקנית של ההשכלה לדבר אמת? התעבוד מן העולם העובדה, שאת השקפת ההשכלה על היהדות קבעו צוררי היהודים? היצדק או יל"ג במשפטו, שלחם היהודים, שבארצו היו ביניהם מאות אלפים עובדים ובעלי מלאכה, הוא, עקבה ונשך? ושזה, מצדיק בדופים? היהפך השקר, שהיהודים הם מאז ועד הנה עם שאינו עובד, לאמת? התשתנה על ידי זה הערכת, המימרא האנטישמית הנבערה על דבר ה,פרויטיומוס? הנצדק או, אם נסלף את שורת השכל הישר ונאמר: מכיון שרוב עבודת זיהודים, רחוקה מן הטבעי (היינו: מפני שרובם עוסקים בנגרות, חייטות, סנדלרות, אפיה, נפחות, סחחות, עגלנות וכו') ומכיון שהעובר היהודי הולך ונרדף תמיד במלחמה קשה מעמדותיו הכלכליות לתוך, ומצד הנוכל (כתורת ברוכוב), הרי שהעם היהודי הוא... ,פרויט", סרסוד, בעל אצבעות עדינות, מוטל ב,רשע ונוכל" כל ימי חייו?

כאן עיקר הענין.

ועתה משהו על הפרטים.

### סמולנסקין

בין הדוגמאות, שהבאתי להשקפתה של ההשכלה, הבאתי דוגמה גם מדברי סמולנסקין. דבר זה נתן מקום להתרעה גדולה: היתכן למנות את סמולנסקין, האיש אשר בער באהבת עמו, בין צוררי

ע"ו: כתבי א. ד. נורדון (תרס"ז), כרך ג', במאמר. הערכת עצמית, ע' 22 ואילך, 28 ואילך, ועוד. מצעה אותו גם הנאצה ההיסטורית-האווילית של כרנר (היוניות יהודית-סוסית" וכיו"ב). ירוס ירק על צערה הלאוסיו" (שם, ע' 48 ועוד). אולם נורדון עצמו סאסין בחסימות בתורת ה,פרויטיות", החסרית והרזהנית, של יהודי הנולה (גם השקפת ברדיצ'בסקי-ברנר נופה היא לו סיפן ל,פרויטיות" זאת). ולא הרגיש נורדון, שגם השקפתו שלו סקורה כאותו. כמול היש שלנו" ושגם הוא נגרר אחרי כוב אנטישמי.

היהודים<sup>1</sup> ולא עוד אלא שסמולנסקין הלא הוא שגנה את השקפת ההשכלה, נלחם לרעיון הלאומי וכו' וכו'. על סמכויות ההשגה הזאת, שאני כאילו העמדת את סמולנסקין „בשורה אחת עם צוררי ישראל“, כבר דברתי למעלה. אבל מה יש לחסיק מזה, שסמולנסקין מדבר פעם הוא גופו בסגנון ההשכלה ופעם הוא מגנה אותה בדברים קשים? רק זאת, שיש להבחין בין סמולנסקין המשכיל ובין סמולנסקין הלאומי. סמולנסקין עבר דרך כמה דרגות של התפתחות: מראשוני חבוריו עד „עם עולם“, מ„עם עולם“ עד „עת לעת“, מ„עת לעת“ עד מאמריו על „חבת ציון“ בשנות השמונים. סמולנסקין היה בראשיתו משכיל, מטיעת המשכילים העברים, אלה שאמרנו: היה אדם בצאתך ויהודי באהלך. עוד בפתח־דבר ל„השחר“ הוא מדבר ברוח ההשכלה העברית: „נתיב ככל הנתיב לדרוף ולהשיג את הדעת, לעובד דרך רשע כסל, להיות תושבים נאמנים בארצות פוריות וכו'. ועם זה הוא דורש אמון לעם ולשפתו. ב„התועה“, ח"ב, י"ח, למשל, הוא סוקר את תולדות ישראל ברוסיה כמשכיל גמור, ומרומם את „ברית האהבה והשלום“, שבקשו אלכסנדר הראשון וניקוליי הראשון לכרות עם ישראל (וכן גם עוד ב„עת לעת“<sup>1</sup>). ב„עם עולם“ הוא מגסה שוב את הדרושות התאיריאליים של ההשכלה (פרק ה'). המסנה בא ב„עת לעת“. רק כאן הוא מתחיל במלחמה בהשכלת ברלין. זה אחר זה הוא מנפץ את אליליו. מעט מעט הוא משתחרר מן הרעות, שקודם האמין בהן גם הוא, ומכריז, כי ההשכלה העמידה את עצמה על „דבה“, אשר צוררי ישראל הוציאות. הוא דוחה עתה אפילו את האידיאל המשכילי הגדול של התשובה לעבודת האדמה, שב„עם עולם“ הוא מחזיק בו עוד, ואומר: „אולי ראשית רעיון עבודת אדמה לישראל יצא מלב שונאי ישראל“ וכו'<sup>2</sup>. זהו משפטו של סמולנסקין על הרעות המשכיליות, שהאמין בהן קודם ורשאים אנו אישוא לומר, שסמולנסקין הודה בעצמו, שגם הוא נמצא קודם בתחום השפעתה של הטוגנטיה האנטישמית.

1 עיי' מאמרים, כרך ב', ע' 208 ואילך.

2 שם, כרך ג', ע' 24.

ביאליק, היינה, ברנר, פרישמן

על איזה זרם יש לחשוב את שירת ביאליק ותוכחתו?

היש ספק למי שקרא את שיריו, שזוהי שירה רומנטית-לאומית? וגם תוכחתו הקשה והמרה- מפני מה היא „תוכחה לאומית נאמנה“? מפני שהאידיאה השלטת שלה אינה כוב, אינה האשמה ברורה, כהאשמה המשכילית או הפרזיטיסטית. מובן, שלא בטויים אלה ואלה מכריעים, אלא כוונם, האידיאה המסומלת בהם<sup>1</sup>. האנטישמיות שלנו סימנה המובהק היא הצדקת הדין על ישראל, תלית הסבל בחטא מוסרי של ישראל, בעקבה ונשך, בפרזיטיות, בבריחה מן המולדת לשם „סחר העמים“ וכו'. לאידיאה כזו אין זכר אצל ביאליק, וזה מכריע. הוא רואה את הגלות מצד מהותה כאסון ולא כחטא- זהו שורש-האמת של כל תוכחתו. הוא אומר אפילו: „לפנים אהבתי צרותי“ (אגרת קטנה), „לא מקלי אפחד, לא התרמיל גורא“ (כוכב נדח); הוא מתגעגע על „קדושת השם“, על „אגרות נושנות“, שהעם מצא בהן נחמה לפנים. היסורים היו איפוא יסורים של קדושה. התוכחה שלו מכוונת כולה כלפי דור חבלי הגאולה. דור זה הוא מונה בפשע סבל הגלות- בפשעו הלאומי האמתי. על הדור זה הוא חורק שן, על כשלונו הפושע. ועם זה הוא מרגיש אף כאן גם בטרגיות הגורל. לא נתעורר העם להגאל. אלפי שנות גלות „התעו אחור הלב“, הוא „חציר יבש“, חלל, אובד; „היתעורר המת?“ (אכן חציר העם). וכשהוא קורא לו על פשע הכשלון ועל אפס המעשה „עם נבל“, הוא מוסיף „עם אובד“, ובה בשעה הוא מתפלל לנביא, שירעים קינה „להרגיז שחקים“, על חטאת „השמים“ נגדנו, סלצות לכל בשר (לא תמח).

לא כאן המקום לעמוד על כל הפרטים. אבל פרט אחד כדאי לברר, כדי לעמוד מתוכו על טיב סמלי ביאליק. ביאליק משתמש במקומות

1 אולם בכלל יש להעיר, שבבחינה סגנונית כלבר אין להשוות דברי סליצה רפה, שזו דרכה הטיר להפליג ולבסס את עצמה כמשהו פ. מיטב השיר“ ושאלנו קוראים אותה מתוך ידיעת מנהגה זה, לדברי שרונה פשוטה, שדרכה לדבר רברים כחויחם, ביחוד — זו שבאה להוציא שפטים היסטוריים וסוציאליים בכננו? מדעי.



אחדים במוטיב־הכלב לסמל בו את גורל ישראל. מה משפט המוטיב הזה?

בסמל זה השתמש ראשונה, כמדומני, היינה בשירו „שבת המלכה“. והנה מן הראוי להשוות את הסמל הזה אצל היינה, ביאליק וברגה. שהלא ברור, שמוטיב אחד יכול להביע איריאות שונות.

היינה היה נתון, כמובן, גם הוא בתחום השפעתה של הסוגסטית האנטישמית בדורו. את ישראל הוא מסמל בסמל כלב: ישראל הוא בן מלך, שנהפך לכלב, כלב בגופו וגם כלב בנפשו, כלב המבקש את מזונותיו בסחי חרצות, מפגע לנערי הרחוב. אולם היינה היה רחוק מן הרעיון ע־ד חטאת ישראל. את האשמה בגורל הנורא של ישראל הוא תולה בעמים. זכרו את שירו „לארום“. זכרו את שנאתו העזה כמות לנצרות. ישראל הוא עם שגרצה והרעיל בדמו את רוצחו. ישראל הוא רוח של מת, נשמה ערשילאית, העוסקת ב... „סחר שפרות ובלואי מבנטיס“<sup>(1)</sup>. אם נהפך בן המלך לכלב, אין זה אלא באשמת „המכשפה“. את מגע אצבעותיה הקרות חש האומלל מדי פעם בלבו, והוא מתפלך. הסמל הזה הוא איפוא סמל ירידה נשמית ורוחנית איומה של עם, ועם זה – סמל אשמת ארום לישראל.

אצל ברנר אנו קוראים: היהודים היו „תמיד“ „חיי כלבים“, היהודים הם „כלבים סצועים“. ואת המליצה הוא מבאר לנו באופן זה: היהודים „מיהרו ללכת גולה“, כדי לעסוק במסחר (פסי ברדיצ'בסקי), הם לא חפצו לעבוד, היו „סמוכים על שולחן“ הגויים בעליהם, סבלו, התרסו ובלבד שלא יעבדו, עסקו רק „בעסקי סרסורים“, היו רק „מתחכים“ בפרי עבודת אחרים, ובוז עוררו שנאה צודקת. („מה אתם רוצים מהאנטישמיים?“). ומפני זה היו כל חייהם חסא וסומאה, כעור מוסרי, „רשע ונוול“<sup>(2)</sup>. מה מסמלת בצירוף רעיונות זה הכלביות? לא גורל אכזרי, שהוטל על העם בשע „מכשפה“, אלא – שטלות מוסרית פנימית, וזהמה פנימית סבועת בחיים, שגרמה גם ליסורים חיצוניים מכוערים. הכלב הוא כאן סמל אשמת ישראל לאדם.

באיוה מובן משתמש ביאליק במוטיב הכלב?

(1) השוה שאפרי, היינה היהודי ורור, „מאונס“ הרצא, סך-סוף.

(2) כל כתבי ברנר הרפ"ר-הר"ז, סך ז', ע' 185 ואילך.

לפני „אחיו בציון“ הוא קובל על גורלו: „ואני פה אחיך קפאתי בקוד, אנוע ככלב בארץ נבוכה, מגורש במקלות, מכלכל פרורים, אנשום וארעב בגנבה, ואתפרגט ככלב שבע קלון ודיש“ (אגרת קסנה). ובמקום אחר הוא אומר: „למוד עול ומשא, הלך דל ועני — — — אבי גלות מרה, אמי דלות שחורה — — — מרים שבעתים — — — חיי כלב אסור בשלשלת, הי, ארורים אתם, חיים בלי תוחלת ו“ (כוכב גרז). מה כוונת הסמל באן? ברור: סבל אין קץ, נרודים, השפלה. באותם השירים עצמם ובאותו המשך אתה מוצא גם: „תועה כצאן“, „נאמן בית העוני“ וכיוצא בזה. השוה החרוזים: „ככלב מזה רעבי“ (דבריו על עצמו, דמעה נאמנה), „רצועה ככלבה מודחה“ (על האם האלמנה, שירת), „ערפני ככלב“ (דברי הקרבן אל תלינו-רוצחו, על השחיסות). הסמל הזה מסמל, אישוא, אצל ביאליק לא שפלות מוסרית, אלא סבל. הוא, כמו אצל היינה, סמל אשמת אדום לישראל. אלא שאצל המשורר העברי חסר לגמרי המומנט של הכלביות הנפשית, שישנה אצל היינה. בן המלך חי חיי כלב מודח באשמת מעניו ונוגשיו. אבל — „רוח עמך הכבירה, גם בשבעה חיי הריטה, רוק וכלימה, שיבתה לא הובישה חמדת נעוריה“ (אם יש את נפשך לדעת).

תוכחת משורר הרואה את חיי עמו ראייה כזאת היא לעולם, תוכחה לאומית נאמנה\*.)

מה טעם ומה שורש משפטו של פרישמן על חיי היהודים, כפי

\* לא זכיתי לדבר עם ביאליק על הפולמוס הזה, שנע נם בהשקפותיו הוא. הרברים נכתבו כעצם ימי היותו בחוץ לארץ, ותשובתי השניה נרשמה ימים מספר אחרי מותו (ונכתבה עוד לפני בוא השמועה). אבל על הענין הנרוו דברתי עמו עוד קודם לכן, אלא שלא הפצתי להספר על נלוי דעתו בשיחה פרטית. אולם עכשיו, שביאליק לוקח פעלינו, חושב אני לי לחובה לפרסם את תוכן השיחה, שהיתה בינינו ברירתו ברשת זו אחרי שנרשם מאמרי „חורבן הנפש“. ביאליק אמר לי, שהוא מסכים בהחלט לדבריי, ועל זה הוסיף: את האמת אני, שכדברים שבעל פה גם אני נכשל לפעמים בענין זה. אבל לעשות רעיונות אנטישמיים תורה שלמה, לקבוע בכתב ולפרסם — הטא גדול הוא לאוסה ואסון גדול. ביאליק דבר אישוא רק על פליסות שה, אבל על פליסות כתב לא דבר כלל. (וגם על דעתי לא עלה או הרור כזה). משער אני, שהתעצמות להכניס את ביאליק למחיצת הלאומיים האנטי-שמיים נובעת בעיקר מתוך הכללה שטחית של איאלו פליסות שה שלו.

שהם מתוארים אצל מגדלי, שהם, חיי כלבים" המקוריים, גועל נפש" ז אצל פרישמן אין הערכת זו פליטת-קולמוס. הוא מטעים לנו את הרבר כמה פעמים, ובצירוף תבלין, שכולו אנטישמי: "הם בעצמם אשמים – ולכן יתמו נא אישוא פה בחלאתם". ולהלן: "יתמו נא אישוא פה בחלאתם – גודל אחר אינם כדאים כלל"<sup>1</sup>. במלים, גועל נפש" הוא נכללה הערכת מוסרית-אסתטית: חיים של שפלות וזוהמה פנימית. היש איוו הצדקה למשפט זה? היש בו גריד של אמת? יש בינינו אנשים, שראו את החיים ההם של היהודים ברוסיה – האמנם היו כלבים ומעוררים גועל נפש יותר, למשל, מחיי שאר עצי רוסיה, על אכרית ו, פריציה", שכנדיה וטרדיוסיה? האמנם מותר לומר, שחיהם של כרמלי ובני ביתו, של ר' חיים, ליפא הראובני, הרצל הנגר ואיויק נפתא, שמואליק הסטרסטר, רבי אברהם, רפאל, החברנים המשכילים ואנשי החסד וכו' וכו' הם כלבים ומעוררים גועל נפש? או המותר לומר זאת על, בנימין השלישי", איציק חקרן וחבריהם, הבטלנים, בעלי החלומות החיים בעולם הרמיון, הרון קישוטים העלובים? מגדלי לא נתכוון כלל לתת תמונה כזאת, ומשפטו על החיים ההם הוא אחר לגמרי. פרישמן אומר, "הם בעצמם אשמים". לא כן היתה הערכת מגדלי. מגדלי יצר את סמל הסוסה הרוחית והסחופה – גם היא סמל לפשע אדום! בחיי היהדות, שמתאר מגדלי, היתה דלות, קבצנות, שפלות, קדרות, וגם פשעים, כמו גם בחיי עמים אחרים. אבל הרי היה בהם גם אור פנימי, חלום, אמונה, תקוה. ואטילו בבחינה הכלכלית והסוציאלית לא עמדה יהדות זו (מכל מקום לא כולה) בדרגה התחוננה. משפטו של פרישמן לא היה אפשרי בלי אותו הרקע של תבוא העצמי, פרי הסכמת-הבזר הוציגנית, שגם הוא אחר מגלויי חורבן נפשנו. אצל פרישמן אין זה הגלוי היחידי של אותו הבזר. פרישמן מאשים את העם היהודי באסונו וחורק משפט, שאינו כדאי לגודל אחר (וכל זה אצל פרישמן, שולל הציגנות, בלי רקע של דרישת גאולה עצמית!), וכך זה הוא מדבר על, החמלה הרבה" ועל, "האהבה" הגדולה לעם זה. הרי סוגסטית אנטישמית ואהבת ישראל בהעלם אחד!

(1) עיון מאסרו על מגדלי בכרך ד' של, כל כתבי מגדלי" (מורית, תרפ"ב), ע' 60. על הכסוי, חיי כלבים" הוא חוזר גם בע' 60.

ואשר לברדיצ'בסקי, די לו לקורא לעיין במשפטים, שמביא ברנר ממנו בכל כתביו, כרך ז', ע' 187 ואילך, כדי לראות, שגם הוא שייך, לפחות לפי כיוון אחד של מחשבתו, לאותו הזרם המשכילי-הלאומי, שנתבטאה בו הסוגסטיה האנטישמית.

#### הטעות והחסא

„שקר הדבר --, לא מאשר כי נרשע יותר מכל העמים יפגעו בנו --; ואלה אחינו, אשר יעיוז מצח לדבר כאלה באונינו ולאמר, כי נרשע אל העמים, המה רעים וחסאים, עוכרי עמם -- ועלינו להשפט בהם כאשר תמצא ידו --“, זהו משפטו של סמולנסקין על אנשי ה„אמת“ המשכילית<sup>1</sup>. סמולנסקין דן בשאלה מצדה המעשי-החיצוני בשים לב לאותה הצורה „המעשית“, שלבשה ההשכלה לפעמים בשעה שבאה „לתקן“ את היהודים בעזרת המשטרה. בבחינה זו היתה ההשכלה לפעמים מסוכנה באמת, מפני שנלחמה מלחמה ממשית בחלק מן העם (ב„מורדי האור“) וקראה לעזרת הממשלה. אולם דינה של „הבקורת העצמית“ עם „אור האמת“ של הלאומיות האנטישמית בדור זה הוא אחר לגמרי. אין לה ערך מעשי כלפי „אויבינו מבין אומות העולם“, שאינם זקוקים באמת כלל ל„בקורת העצמית“ הזאת. במאמרי „חורבן הנפש“ לא דנתי בצד זה של השאלה כלל וכלל. השאלה היא כולה פנימית. חשובה לנו לא ההשפעה על עמדת אויבינו מבחוץ, אלא ההשפעה הנפשית עלינו. הלאומיות האנטישמית שוה עם ההשכלה במדח יסודית: היא מצדיקה עלינו את הדין („מה אתם רוצים מהאנטישמיים ז“), היא טוענת, „כי נרשע אל העמים“. אולם ברוח היא מעמיקה לשחת מן ההשכלה. היא מנמיכה לא „מורדי אור“, אלא – את נפש האומה כולה. אלטים שנה שקועה האומה בחסא מוסרי, מפני שחפצה בחיי כלבים, פשטה על העמים, כדי להיות על חשבונם, להתפרנס מבלי לעבוד; עזבה את ארצה מרצון לשם חיי סרסרות וכר וכר. לא עשה כן כל גוי. והיינו מוכרחים להכות על לבנו ולהתחרט, אילו היה בכל ההכללה הנמהרה הזאת גרעין אחד של אמת, ניצוץ דק של „אור האמת“. אולם כל דף מתולדות ישראל והעמים, כל תעודה היסטורית, כל לוח

1) סאטרים, כרך ז', ע' 58.

## זכרון לראשונים

סטטיסטי צומד ומעיד: הבל, שקר וכזב! אי לנו, אם לשם תעמולת-  
קלוקל נענה אמן אחרי דוברי הבלי כזבים. אלה שטעו בשעתם אחרי  
הכזבים האלה – טעו, וחלילה לנו לשפוט אותם. אבל מי שמתעצם להגן  
על אליטת-מחשבה זו ולקדשה וללמד ברבים כאמת מפורסמת – לנפש  
האומה הוא חוטא, חטא אשר לא יכוסר.

תוכן גיליון 15 של קתריס  
אביב תשע"א 2011

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה  
שמשונה אליעזר  
מנה מנה... תקל ופרסין?

סרג'יו יצחק מינרבי  
תיאור חד-צדדי של הכנסייה הקתולית  
על ספרו של אביתר מרינברג

יוחנן גלוקר  
זהירות: פדנטיות פילולוגית דוגמטית  
על מאמר ביקורת של אהוביה כהנא

מרים פרחי-רודריג  
2048 – על עתידה של ישראל  
על ספרו של דוד פסיג

זכרון לראשונים: שלמה דב גויטיין

שאול שקד: שלמה דב גויטיין

יחזקאל קויפמן כחוקר התנ"ך  
תקורתה של חכמת המשפט המוסלמית  
ביוגרפיה חדשה של מוחמד  
כתבי גניזה מן התקופה הממלוכית