

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 17, אביב תשע"ב



העורכים: עמוס אדלהייט, יוחנן גלוקר, אלון הראל, דורון מנדלס,
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
שיינדלין, דניאל שפרבר

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

דואר אלקטרוני: info@katharsis.co.il

בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

המז"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, 2012

תוכן העניינים

| | |
|----|---|
| 5 | דבר המערכת..... |
| | על שלושה ועל ארבעה |
| | יוחנן גלוקר |
| 7 | דוקטורט לכל פועל..... |
| | אנדרה לוי |
| | ברצינות על שעשוע ומשחק: הערות מפרספקטיבה אנתרופולוגית |
| 19 | על ספריהם של תמיר שורק ולימור שיפמן..... |
| | אוריאל רפפורט |
| | הרדידות של "המלחמה היהודית" |
| 43 | על ספרו של דזמונד סיוורד..... |
| | טובה פורטי |
| | קהלת חי נושם ובוטט |
| 55 | על ספרו של חיים שפירא..... |
| 70 | זכרון לראשונים: שלמה פינס..... |
| | אורי פינס |
| 73 | שלמה פינס – קורות חיים..... |
| | משה אידל |
| 75 | גאון ללא גאווה..... |

שלמה פינס

77 לחקר תורתו המדינית של אבן רושד

97 תוכן חוברת 16

דבר המערכת

שוב לפנינו חוברת חדשה של קתריס, והפעם היא יוצאת בעיתה. אנו מודים לחברי עמותת מצרף, העושים את עבודתם המסורה בשקט ובהתנדבות ומסייעים בידינו להוציא שתי חוברות בשנה, למשרד התרבות על תמיכתו הנדיבה, ולהוצאת "כרמל" על ההפקה הנאה של החוברות.

חוברת זאת, ככמה מקודמותיה, כוללת מאמרי ביקורת בענייני יהדות וישראל: מקרא, היסטוריה של בית שני, וסוציולוגיה של ישראל. כרגיל, אין זה ענין של מדיניות מכוונת, אלא של המאמרים שהגיעו לידינו בשעת ההכנה וה"חתימה" של הגיליון. מטבע הדברים, לחלק גדול מן הספרים המדעיים וספרי העיון היוצאים לאור בישראל ובעברית יש נגיעה ישירה למדינת ישראל, לעם ישראל, לתולדותיהם ולספרותם.

המאמר של אחד מחברי המערכת במדור "של שלושה ועל ארבעה" מגיב הפעם על שני מאמרים. אחד מהם, שפורסם בבלוג לפני שנים אחדות, מאשים אותנו בניהול מדיניות של אפליה עדתית ונסיון לסתימת פיות. המאמר בחוברת הנוכחית מראה, תוך הבאת ציטוטים מדויקים ממאמרנו שהואשם בנטיות אומללות אלה, שאין כן הדבר. אנו מקפידים על רמה מדעית גבוהה ועל מומחיות כתנאי (אידיאלי) לדיונים הראויים לשמם במדעי הרוח והחברה; אך לא הרי הביקורת על תת־רמה מדעית (שבמאמרנו המבוקר כוונה גם, ובעיקר, נגד תת הרמה בבתי ספר 'מצויינים' דוקא בתל-אביב) כהרי רדיפה של צבורים שלמים על רקע מוצאם; ולא הרי הדרישה למינימום של מקצועיות ומומחיות בפרסומים המתיימרים להיות מדעיים כהרי הדרישה לסתום פיות. כל עוד אנו חיים במדינה חפשית, מותר לכל מי שרוצה בכך (ומצא מו"ל מתאים לצרכיו) לפרסם ספרים עבי כרס על "השפעת החקלאות האינדונזית על הספרות העברית של ימי הביניים", או על "כתביו התיאולוגיים של תומאס אקווינאס כספרי מתכונים

לבישול סיציליאני". אך מותר גם למומחים לספרות עברית של ימי הבינים, או לכתבי תומאס אקווינאס, לבקר ספרים מסוג זה במלוא חומרת הדין ולחשוף ברבים את אוילותם ובורותם, להגנת הקורא שאינו בר הכי. אין זה משנה כהוא זה אם שמו של מחבר הספר 'האינדונזי' או 'הסיציליאני' הוא בן חבקוק, שרעבי, מנדלברג, וישניובצקי, אזולאי או זליכה. שטויות הן שטויות הן שטויות.

כמו כן, *קתריסט* אינו נוקט עמדות פוליטיות, חברתיות, עדתיות וכיוצא באלו; אך יש למתוח קו גבול ברור בין בקורת פוליטית על מגזר זה או אחר בחברה הישראלית לבין בקורת מדעית על ספרים או מאמרים שיתכן שכמה ממחבריהם יחוש, ללא כל בסיס במציאות, שהכונה היא למוצאם, למינם, לדתם או למפלגתם. אחד מתפקידיו של כתב עת לביקורת הוא להרגיל את הקורא לקרוא כל מאמר, כולל מאמרים *בקתריסט*, קריאה ביקורתית. חלק מאותה קריאה ביקורתית הוא לא לייחס למחבר דברים שלא אמר בעליל.

אנו שמחים להביא במדור "זכרון לראשונים" מאמר של אחד מגדולי החוקרים הישראלים בדור האחרון, שלמה פינס. מאמרו הוא דוגמא לבקורת עניינית, המרחיבה את דעתו של הקורא תוך תיקון שגיאות של המהדיר בהערות, ובנימוס. פינס ידע שבמקרה זה המהדיר היה חוקר בזכות עצמו שלא תמיד עמדה לו למדנותו, והתיחס גם לשגיאותיו בדרך ארץ. יש מקרים אחרים, שבהם גלוי לעין שהמחבר נכנס ביודעין לשטח שאין לו בו כל מושג בסיסי והוא מתהדר במומחיות שהוא עצמו יודע שהיא מזויפת. במקרים אלה יש מקום לביקורת חריפה יותר.

על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

דוקטורט לכל פועל

לא לעתים קרובות זוכה *קתורטיס* למאמרי בקורת בעתונות או ב"בלוגוספירה". גליון 5 זכה בזמנו לתגובה בבלוג של מר גלעד סרי-לוי. להלן הפרטים: הבלוג יוצא לאור במסגרת e-mago.co.il, והמאמר שאני מזכיר כאן נקרא *'קתורטיס'* – כתב עת לביקורת במדעי הרוח והחברה, גליון 5". הוא פורסם בתאריך 03-02-2007. הקטע שאתיחס אליו כאן הוא חתימת המאמר:

אני מבקש להתעכב מעט ולדון במאמרו של אחד העורכים, יוחנן גלוקר, שכתב על "הבורות ומפּלס ההשכלה". לדעתי, המאמר של גלוקר מייצג את רוחו של כתב העת ואת שיחו. גלוקר מתפלמס עם פרופסור זאב צחור, נשיא המכללה האקדמית ספיר שבשדרות. גלוקר מלין על בורותם של הסטודנטים בידע כללי, בהבנת אנגלית וביכולת ההבעה. לדעתו, זו הסיבה להתדרדרות ברמתם של לימודי מדעי הרוח באקדמיה הישראלית. אחת ההצעות שהוא מבקש לדון בהם היא שלא כל אחד ואחת יזכה ללימודים אקדמיים, ואלה שאינם ראויים לכך יפרשו מבית הספר אחרי כתיב י'. גלוקר טוען כי פתיחת ההשכלה האקדמית והרחבת נגישותה היא "סיסמה חברתית אפנתית ופופוליסטית" ומציע כנגדה "חשיבה ממושכת ומאומצת". לא אחלוק כמובן על המלצה לחשיבה ממושכת ומאומצת, אך דבריו הקצרים של גלוקר אינם כאלה. גלוקר מבקש לחזור ולסגור את השערים. הוא

מתעלם מהקשר המובהק שבין מוצא לבין זמינות ההשכלה. הוא אינו מבקש להיות אחראי לחברה ולשסעים בתוכה, והוא אינו מעוניין בצדק חברתי. כל אלה מבחינתו הן סיסמאות. מדבריו אני מבין שהוא שואף לימים הטובים ההם, בהם סף הקבלה לאוניברסיטאות היה גבוה כל כך שהותיר מחוץ לו רבים כל כך. גישה כזו היא סוג של "דרוויניזם אקדמי". ולא, אני לא מתנגד לבנייה של אליטות. אין קיום לחברה ללא אליטות ללא מומחים, ללא משכילים. אני מתנגד בכוחי הדל לאליטיזם מסתגר, השומר את הזכות להתענג על הלימוד, ואת הלגיטימציה לדיבור פתוח, לעצמו בלבד. מקיף את עצמו בז'רגון של מומחים ומזלזל בכל האחרים. חזונו של גלוקר, יחד עם הזלזול בכותבים שאינם מומחים, מציג חברה שבה שכבה דקה של מומחים ומשכילים, והמון נבער מסביב לטירה. לדעתי האליטה צריכה להיות אליטה משרתת, המחויבת לכלל החברה ולא רק לחבריה. אליטה שלא מייצרת גדרות וחומות המונעות מכלל החברה להצטרף, אלא כזו המודעת לאחריותה. ויותר מזה, מבינה שהיא, בת מזל שכמותה, יכולה לעסוק בלימוד מתוך ישוב הדעת בזכות המשאבים שהחברה כולה העמידה לרשותה. אליטה המחויבת באמת ובתמים לתרבות, ולא לשמירת האוצר בידיהם, שלא תשזפנו עין זר.

נכון הוא שבמאמרי (עמוד 14) אני שואל "ואולי מוטב... שאלה שאינם יכולים לעמוד בדרישות אלה [דרישות גבוהות מהנהוגות היום ותואמות את רמתה של השכלה גבוהה של ממש. י. ג.] יפרשו מבית הספר אחרי כתיב?" על כך אני מואשם בכך שאני "מבקש לחזור ולסגור את השערים" ו"מתעלם מהקשר המובהק שבין מוצא לבין זמינות ההשכלה". זאת, כמובן, ההאשמה המקובלת במקומותינו בגזענות ואפליה עדתית, שכל מי שריח אשכנזיות נודף משמו נידון עליה ברתחין ללא כל צורך בחקירה ודרישה. אני מודה באשמה: אני אשכנזי. אני מתגאה בזה, וגם איני מתביש בזה. איש לא שאל את פי כשנולדתי למשפחה ששמה גרמני רח"ל. אך בכל זאת, מלבד שם

המחבר יש גם המאמר, והוא פתוח לכל קורא עברית. מה על הדברים שכתבתי במאמרי?

למשל, בעמוד 11 אני שואל: "והאם הכל נובע מן 'השכבה החברתית' שממנה מגיעים הסטודנטים?" – ואני משיב מיד: "שנים רבות לימדתי באוניברסיטת תל-אביב, שרובם המכריע של תלמידיה מגיעים מ'שכבות חברתיות גבוהות' ומבתי ספר תיכוניים הנחשבים לטובים או אף מעולים". והנה, דוקא באותה אוניברסיטה 'אליטיסטית' גליתי שחלק ניכר מהתלמידים אינם יודעים אנגלית ועברית כהלכה ואינם מסוגלים להביע רעיונות ברמה בסיסית. ואני מסיק (עמוד 13): "אמור מעתה, תלמידים – ונסיוני הוא בתלמידים שרובם בני 'שכבות חברתיות גבוהות' – באים לאוניברסיטה ללא הכלים הבסיסיים לחשיבה והבעה, וכתיבתם מעידה בהם שאינם מסוגלים לארגן את האינפורמציה שעכלו בחפזון... ולהביע רעיונות בצורה ברורה". היכן כאן האפליה לפי המוצא או השכבה החברתית? ועוד: לפי אותו גלוקר לא "בורותם של הסטודנטים בידע כללי, בהבנת אנגלית וביכולת ההבעה" היא (למרות הצהרתו של מר סרי-לוי) "הסיבה להדרדרות ברמתם של לימודי מדעי הרוח באקדמיה הישראלית". אני ממשיך ומתריע על כך שרבות מתופעות אלה של בורות בקרב תלמידי האוניברסיטה 'האליטיסטית' בעיר 'האליטיסטית' תל-אביב נובעות מרמתו ההולכת ומדרדרת של החנוך התיכוני (מה שזאב צחור, שאת דבריו אני מבקר בהקשר זה, מכנה "הבורות שאותה הם גוררים ממערכת החינוך הפורמלית"). זאת – הירידה ברמת החנוך שלפני האוניברסיטה – לדבכי הסיבה להדרדרות הרמה באוניברסיטות, ולא בורותם של רבים מהסטודנטים, שאינה סתם ככה 'סיבת עצמה' כביכול. אני חוזר ומסביר: בורותם של סטודנטים לא "באה משום מקום": מקורה בחנוך שקבלו (או לא קבלו) בבית הספר – ואני חוזר ומדגיש, גם ב"בתי ספר תיכוניים הנחשבים לטובים או אף מעולים", באזור תל-אביב. יתר על כן, לדעתי ירידת הרמה בחנוך התיכוני אינה תופעת טבע שאין לה מרפא: היא ניתנת לתיקון. ואני מביא דוגמא לאפשרות התיקון – כמובן, מבית ספר אשכנזי למהדרין שנוסד בצפון צפונה של תל-אביב על ידי פרופסור דוקטור דוקטור אדלברט פון אונד צו

שווינדלמייסטר, במקורו מהידלברג, בסיועו של הנדיב הידוע סר דייויד בלוודיר אפלטרי, בארונט שלישי, מברייטון. בית ספר זה פתוח, כידוע, רק לתלמידים שלפחות אחד מהוריהם הוא אשכנזי טהור, ולעזאזל הצדק החברתי. בית ספר זה שולח כל שנה עשרות בוגרים לאוניברסיטות בישראל ובעולם הגדול. בית ספר זה...

רגע: איפה כתבתי דברים אלה? אולי אני עדין תחת השפעת הכמויות הרבות של ארק – סליחה, ויסקי – שהוכרתי לשנות אתמול במסיבת סילווסטר – סליחה, חנוכה – אצל הדוקטור והגברת היליל בן שחר (מורגנשטרן, כמובן)? הנה הדוגמא שכן הבאתי במאמרי (עמוד 14): "נסיונה של יבנה בהנהגתו של מאיר שיטריט (כשהיה ראש העיר לפני שנים רבות) מראה שאפשר להביא חנוך ברמה גבוהה מן הממוצע הישראלי גם למקום מגוריהן של 'השכבות הנמוכות'. מה שחשוב אינו מה עשו ההורים, אלא מה יקבלו ילדיהם בבתי הספר". זה מה שכתבתי. מאיר שיטריט, כידוע, אינו בן ליוצאי פרייבורג-אים-ברייסגאו, ויבנה שבהנהגתו היתה ברובה מיושבת משפחות 'מזרחיות'. אך מה לעשות? כיון ששמי אשכנזי, שוב אין צורך לבדוק מה באמת אמרתי: ברור לחלוטין מה ניתן לצפות שיאמר בעל שם כזה.

ובכן, ברור – או צריך להיות ברור למי שמוכן לקרוא את דברי ולא להסתפק בשם משפחתי הגרמני – שכאשר אני מציע שתלמידים שאינם יכולים לעמוד בדרישות הגבוהות יחסית (שאולי היו רבים מהם עומדים בהן אילו למדו בבתי הספר של מאיר שיטריט ביבנה), אולי מוטב שיפרשו מבית הספר אחרי כתיב ' – ו"הצעה" זאת מופיעה רק כמה שורות אחרי המשפטים על בתי הספר ביבנה של מאיר שיטריט – אין כאן כל "סגירת שערים" או פגיעה ב"צדק החברתי". (ואגב, כמה וכמה מחשובי מנהיגיהם של הישוב ושל מדינת ישראל בראשיתה לא היו בעלי תארים אקדמיים, ואחדים מהם אף לא סימו בית ספר תיכון. ומדובר באשכנזים שבאשכנזים.) שבשתא כיון דעל על. הנה המסקנות שמר סרי-לוי מסיק מאותה "סגירת שערים" כביכול:

מדבריו אני מבין שהוא שואף לימים הטובים ההם, בהם סף הקבלה לאוניברסיטאות היה גבוה כל כך שהותיר מחוץ לו

רבים כל כך. גישה כזו היא סוג של "דרוויניזם אקדמי". ולא, אני לא מתנגד לבנייה של אליטות. אין קיום לחברה ללא אליטות, ללא מומחים, ללא משכילים. אני מתנגד בכוחי הדל לאליטיזם מסתגר, השומר את הזכות להתענג על הלימוד, ואת הלגיטימציה לדיבור פתוח לעצמו בלבד. מקיף את עצמו בז'רגון של מומחים ומזלזל בכל האחרים.

היכן אצלי אותו "אליטיזם מסתגר"? הרי כל מי שעמד בקני המדה המדעיים הבסיסיים של למודים בבתי הספר יתקבל, לדעתי, בברכה בכל אוניברסיטה (ר' בסוף פסקה זאת). אך לא די ב"פרשנות מרחיבה" זאת. הוסף על כך שאותו "אליטיזם מסתגר" שגלוקר הוא נציגו עלי אדמות אף מואשם בנטיה "לשמור... את הלגיטימציה לדיבור פתוח לעצמו בלבד": כלומר – שוב בלשון המהוגנות פוליטית הנהוגה במקומותינו – סתימת פיות רחמנא ליצלן. האמנם? אני משבח במאמרי את נסיונו – שהצליח בזמנו – של מאיר שיטרית לפתוח את ההשכלה התיכונית ברמה גבוהה לכל תושבי יבנה. זאב צחור מעלה על נס את העובדה ש"לפני עשר שנים מספר הסטודנטים בקרב בני העיר שדרות היה כ־40. השנה לומדים כבר יותר מ־400". לדעתו, זה מצדיק את הנמכתן של דרישות הקבלה. במאמרי אני תובע דוקא העלאתן של דרישות הקבלה – בעקבות העלאת הרמה בבתי הספר התיכוניים, כפי שעשה המרוקאי מאיר שיטרית בעיר השדה ה"מזרחית" יבנה. ואני מוסיף (עמוד 15): "ובטוחני שאם יקימו בשדרות בתי ספר מעולים המקפידים על הרמה המדעית, ויסיעו בידי אותם תלמידים שתנאי הבית מקשים עליהם את הלמודים, יגדל מספר הצעירים בשדרות שימשיכו ללמוד באוניברסיטות, ובזכות, ללא כל קשר להקמתן של עוד ועוד מכללות תחת כל עץ רענן".

ההנחה שביסודו של משפט אחרון זה הוא שהקמתן של מכללות הרבה יכולה (גם אם לא בהכרח) לגרום להורדת הרמה של למודי התואר הראשון. ושוב, אין בענין זה שום הבדל בין מכללה בשדרות ומכללה בתל-אביב: רמה היא רמה היא רמה. כשם שרבים מתלמידי בקורסי המבוא באוניברסיטת תל-אביב לא ידעו בין ימינם לשמאלם מבחינה מדעית, כך יתכן שגם תלמידי מכללה שמקומה בתל-אביב המעטירה לא יעלו ברמתם על תלמידי מכללה בשדרות. כאמור,

דאגתי היתה – והיא – לרמה המדעית ההוגנת במדעי הרוח בישראל. איני מתעלם מן המוצא ומן הצדק החברתי: אך איני מאמין ש"אפליה מתקנת" תשפר את רמת ההשכלה. רמה מדעית היא רמה מדעית, ואין מקום לפשרה. מה לעשות איפוא כדי לתקן את הפערים, שללא ספק קימים? מאיר שיטרית מצא את התשובה, ואם כי הוא עצמו יצא לרעות בשדות רחבים יותר, תשובתו היא עדין התשובה הנכונה וההוגנת גם מבחינה מדעית. גישתו מסתכמת בסיסמה הישראלית כביכול "מה לעשות? לעשות!".

נזכרתי באותו מאמר של מר סרי-לוי, וחזרתי אליו, בעקבות מאמר שפרסם לאחרונה אחד מראשי המכללות שלנו – ודוקא ראש המכללה האקדמית של תל-אביב-יפו – המאשר כמה מחששותי באותו מאמר נשכח. לפני שאגיע למאמר זה, כמה מלים על המכללות.

מקורן של המכללות – מוסדות חנוך על-תיכוניים שעיקרם הוראה ולא מחקר ולכן הם רשאים בדרך כלל להעניק רק תואר ראשון – הוא ב-fine arts college האמריקאי. במקורן החלו רוב האוניברסיטות בארצות הברית כמכללות. חלק גדול ממכללות אלו זכו במשך השנים למעמד של אוניברסיטה מלאה, הרשאית לא רק ללמד תלמידים לתואר האקדמי הראשון והבסיסי, אלא גם להדריך תלמידים שנמצאו ראויים לכך מצד רמתם המדעית לתואר שני ושלישי, שעיקרם מחקר. אך יש בארצות הברית מספר לא קטן של מכללות שלא הגיעו למעמד של אוניברסיטה מלאה, לעתים גם משום שלא חפצו בכך. רבים מן המורים במכללות אלה במשך הדורות היו גם חוקרים ממדרגה ראשונה שהסתפקו בהוראה ברמת תואר ראשון, ובזמנם הפנוי שינו את פני המדע במחקריהם. מכללות אלה מספקות את צרכיהם של מאות אלפי אמריקאים שאין בדעתם להפוך לחוקרים, ולכן אין הם מעוניינים בתואר שני או שלישי. די להם בחנוך על-יסודי בסיסי ובתואר ראשון. כידוע, גם האוניברסיטות מלאות תלמידי תואר ראשון שלעולם לא יעלו בדעתם להמשיך לתארי מחקר. המכללות אינן מתחרות באוניברסיטות, אלא מספקות עוד מקומות לימוד לתלמידים ברמה אקדמית ראשונית.

יש, כמובן, בארצות הברית גם מכללות מעולות מבחינה מדעית, וגם מכללות שמעולם לא הצליחו להתעלות מעל לרמה הבסיסית. אך

לפחות שם המכללות התפתחו באופן טבעי בתהליך ארוך של התרחבות ההשכלה העל-תיכונית, ולא בדרך של "למהר שלל חשב". גם בארצות אחרות נוסדו במשך השנים מכללות מסוגים שונים, לשלכל היותר ניתנה להם הזכות להעניק 'דיפלומה', או תואר ראשון בשטח מסוים: למשל, דיפלומה בהנדסת מכונות, או תואר ראשון בחינוך. באנגליה היו אלה בעיקר מכללות טכנולוגיות (colleges of advanced technology) או בתי ספר למורים. מכללות מעין אלו קימות ברוב ארצות אירופה, והן נפרדות מן האוניברסיטות. כך המצב גם בישראל היום. המכללות עונות – כך נאמר לנו – על הצורך הגדל והולך של בוגרי בתי ספר תיכוניים להשכלה על-תיכונית. הן מיצגות, ככל הנראה, את מה שמר סרי-לוי מכנה "אליטה משרתת, המחויבת לכלל החברה ולא רק לחבריה." (אך אוסיף הסתייגות קטנה: האם 'אליטה' שמגדלת מומחים לפיזיקה גרעינית או לרפואת עינים – שתיים מתוך כמה וכמה קבוצות של מומחים ש"מקיפים את עצמם בז'רגון של מומחים", גם אם אין הם בהכרח "מזלזלים בכל האחרים" – היא אליטה שאינה משרתת את החברה והמדינה?)

והנה צצה ועולה גם באה"ק ת"ו אותה בעיה של רמת הלמודים והתלמידים במוסדות השונים. לפני שאגיע סוף-סוף למאמר שהזכרתי, יותר לי לומר שמהדיעות המעטות המגיעות אלי ברור לי שבמקצועות שיש לי התמצאות מסוימת בהם רמתם של רבים מן המורים בכמה וכמה מן המכללות החדשות אינה גבוהה דיה עד שתצדיק את תאורה של אותה מכללה כמוסד להשכלה גבוהה. מה גם שזה שנים גם בפקולטות למדעי הרוח באוניברסיטות – כולל, כאמור, אוניברסיטות 'אליטיסטיות' כתל-אביב – יש לא מעט מורים שאינם מצויים דיים באלפבית של מקצועם, ויש לא מעט תלמידים שידיעתם את האלפבית, פשוטו כמשמעו, אינה מן המעולות. הדוגמאות שהבאתי במאמרי בקת'סט 5 (משנת 2006) לקוחות מנסיוני בשנות השמונים והתשעים באוניברסיטת תל-אביב. נסיונם של חברים לעבודה באוניברסיטות אחרות לא היה שונה משלי.

בקת'סט 8, סתיו תשס"ח/2007, עמודים 5-12, התדיינתי עם נשיא המכללה האקדמית של תל-אביב-יפו, פרופסור נחמיה פרידלנד, בעניינים שונים. מאז עבר זמן רב, ונראה שפרופסור פרידלנד למד

מנסיונו במכללה שמצב הענינים לא זו בלבד שאינו מזהיר אלא אף אינו מניח את הדעת. המאמר שאתיחס אליו, שכותרתו "במכללות לומדים גם אנשים נטולי כישורי לימוד בסיסיים", פורסם בעתון "כלכליסט" ב-16.11.2011. אביא כאן, בלווי הערותי, כמה קטעים מאמר זה:

התוכנית המקורית של המדינה והמל"ג היתה להקים ארבע מכללות שיספקו מענה ראשון לצורך במוסדות חדשים להשכלה גבוהה. כיום פועלות כבר 21 מכללות המתקצבות על ידי המדינה, וזאת מבלי למנות את המכללות הפרטיות ואת המכללות להוראה. איך קפץ לו המספר פי חמישה? "המכללות הפכו לנושא פוליטי", משיב פרידלנד. "נוצר מצב שבו כל ראש עירייה או מועצה רוצה מכללה בחצר האחורית. המערכת החלה להיענות, וקמו עוד ועוד מוסדות. לטעמי, זה יצר מצב של עודף היצע של השכלה גבוהה".

הדובר כאן הוא מי שעומד זה שנים בראש המכללה האקדמית של תל-אביב-יפו. האם הוא מדבר מתוך קנאה בריבוי המכללות החדשות ו'המתחרות', או שמא ידועים לו דברים שאנו לא מצויים אצלם? אוסיף שפרופ' פרידלנד כהן גם כחבר המועצה להשכלה גבוהה בישראל, וסביר שאין הוא בודה דברים מלבנו. נמשיך איפוא:

ההיצע העודף הזה, לדברי פרידלנד, מסמן את ראשיתה של הידרדרות במדרון חלקלק. "כל מוסדות הלימוד האלה צריכים להתקיים איכשהו, וכדי להתקיים צריך סטודנטים. ומה עושים כשאין מספיק סטודנטים? מתחילים לקחת מכל הבא ליד – כולל סטודנטים בלי פסיכומטרי ואפילו בלי בגרות באנגלית ברמה של 4 יחידות. כך נוצר מצב שבו במערכת ההשכלה הגבוהה לומדים גם אנשים נטולי כישורים בסיסים ללימודים אקדמיים. כל מכללה טוענת שהיא מקבלת סטודנטים אבל גם שומרת על הרמה, אבל אי אפשר לשמור על הרמה כשבסוף יש 50% נכשלים. נוצר תהליך של הידרדרות שאותו אנחנו מכחישים ואיננו מודים בו. בשל הדינמיקה הזו, שלא היתה לגמרי מבוקרת, אנחנו נמצאים במצב של עודף השכלה

גבוהה. יש לכך השלכות ברורות על רמת הבוגרים. באיזשהו מקום כל זה מוזיל את התואר”.

הדובר כאן אינו איזה יוחנן גלוקר החי לו בעולמות העליונים של טינית ויונית עתיקה, אלא פסיכולוג, איש המעשה והחנוך, המסיק מסקנות עגומות ממה שראה וחוה במוסד שהוא עומד בראשו ובמוסדות מקבילים.

אפשר היה, כמובן, 'לתקן' מצב ענינים זה בדרך הרבה פחות 'אליטיסטית' והרבה יותר 'נגישה' ו'שיוויונית': למשל, 'לשנות' את מערכת הציונים. בשנים ה'טובות' של שלטון 'התקינות הפוליטית' בארצות הברית היו לא מעט אוניברסיטות שנוקדו לדרך 'דמוקרטית' זאת, ובמקום מתן ציונים המשקפים את הרמה (או תת-הרמה) של הבחינות והעבודות, נתנו לכל העבודות, או לרובן הגדול, ציונים טובים או מעולים, כאשר ציון של 70% נחשב כמעט לעלבון. הדבר נודע ברבים, וגם משך תלמידים לאוניברסיטות אלה. הגיעו דברים לכך שאחת מאוניברסיטות ה'עלית' – כמדומני סטנפורד – הוציאה הוראה מפורשת למורים לתת לבחינות ולעבודות ציונים 'ריאליים', המשקפים את רמתה של כל עבודה ולא את התקינות הפוליטית.

גם אצלנו לא נפקד מקומן של תופעות כאלה. בשנות השמונים לימדתי שנים אחדות את שעור המבוא לפילוסופיה העתיקה לתלמידי שנה א' וב'. בשעורים אלה ישבו לעתים מאתים תלמידים ויותר. חלק לא קטן מן הבחינות היה כתוב בעברית עילגת וחסרת כל אפשרות להביע רעיון או לטעון טיעון: הכל היה מבוסס על למוד ושנון, ברגע האחרון, של מה שהתלמיד כתב בחפזון במחברת בשעת ההרצאה. במאמרי *בקרטיס* 5, עמודים 12-13, הבאתי דוגמא (שחברתי לצורך אותו מאמר) לדברים שהיה עלי לקרוא בבחינות אלה. אביא כמה 'פנינים' הזכורות לי מאותן בחינות. "אנכסימנדר אינו פותר את בעית התנועה והשנוי, אבל הוא מסכים אתה". "בספריה של אלכסנדריה היה אולם קריאה בשם 'אל חי', ובו אוכסנו הפרגמנטים של הפריי־סוקראטים". "אפלטון העלה על הכתב את השיחות שהוא שמע מפיו של סוקרטס היווני". "אודיסאוס הוחזק כשבוי על אי בודד בידי קיקרו". וכיוצא באלו. כמי שנראה לו שחלק מתפקידו הוא שמירת הרמה המדעית, היו לא מעט בחינות שלא עברו אצלי את ציון המעבר

הבסיסי – בלשון התלמידים (כבר אז), "גלוקר הכשיל אותי". תלמידים הופיעו אצלי בשעת הקבלה בהמוניהם והתלוננו על כך שאני "מקפיד ומחמיר" יתר על המידה. ואמנם התברר לי שכמה תלמידים שרמתם בבחינה אצלי היתה מתחת ל-20% קבלו אצל כמה מן המורים האחרים ציונים של 80% ומעלה. כמה מחברי לעבודה שדברתי אתם על תופעה זאת 'הסבירו' לי שאולי, אולי, מבחינה אוניברסיטאית אני צודק – אבל כדי שנמשיך להתקיים אנו זקוקים לתלמידים, וזה מה יש. עלינו איפוא להתאים את רמת הציונים לרמת התלמידים. ותורה מה תהא עליה? נו, טוב.

שמחתי איפוא לראות שפרופ' פרידלנד אינו נוקט עמדה 'תקינה' זאת, וגם אצלו תלמידים שאינם עומדים בדרישות מסוימות... כן, נכשלים, פשוטו כמשמעו. אבל מה על "זמינות ההשכלה", "הצדק החברתי", והאליטה "המחויבת לכלל החברה ולא רק לחברה"? הנה: איך זה מתיישב עם העמדה שלפיה כל אזרח בישראל זכאי ליהנות מהשכלה אקדמית? (שואל המראין את פרופ' פרידלנד; והוא עונה:)

"להשקפתי, חברה צריכה לתת מענה לכל בעלי הכישרים והמוטיבציה ללימודים. יתרה מזאת, חובה לתת מענה לכל מי שיש לו יכולת, אך בשל הסביבה שבה גדל הוא נטול מוטיבציה. צריכים לעזור לו למצוא אותה. מנגד, החברה מתפלגת ולא לכולם יש כישרים אקדמיים משמעותיים. אי-אפשר להתעלם מהעובדה הזאת. צריך להבטיח נגישות לכל בעל כישרים".

פרופ' פרידלנד נזהר בלשונו, אך בכל זאת מכלל הן אתה שומע לאו. ברור לי (וגם לו, ולכל אדם בר דעת) שלא לכל אזרח יש היכולת – או (ויאמר גם דבר זה) הזכות – ללמוד במוסד להשכלה גבוהה: "לא לכולם יש כישרים אקדמיים משמעותיים" (או כישרים אקדמיים בכלל: ר' להלן). אשר לפערים החברתיים, אליהם מכוון פרידלנד בדבריו על "מי שיש לו יכולת, אך בשל הסביבה שבה גדל הוא נטול מוטיבציה" (או נטול נתוני כניסה לאוניברסיטה או למכללה). כאן בא השלב הבא:

ומעבר לרמה ההצהרתית, איך אפשר באמת לעשות זאת?
"המענה צריך לבוא לידי ביטוי במערכת משוכללת יותר.
חייבים להתחיל לחשוב במונחים של לימודים על-תיכוניים.
בחברה מודרנית, במשק מודרני, ובוודאי שבמדינת ישראל
תעודת הבגרות אינה מספיקה. אם שואלים אותי, מה שצריך
לעשות זה להקים מערכת אקדמית שבה יש שלושה סוגי
מוסדות לימוד ולא רק שניים. המוסד הראשון הוא
אוניברסיטאות המחקר, ואילו השני הוא מכללות אקדמיות
מאוד איכותיות – שיתרכזו בהוראה ולא במחקר. אגב, תוכנית
הלימודים לתואר ראשון במכללה כזאת לא צריכה להיות
העתק של תואר ראשון באוניברסיטה".

המוסד השלישי שאותו היה מעוניין פרידלנד לראות על מפת
האקדמיה הישראלית הוא חידוש: מכללות קהילתיות. "אלו
מכללות שבהן תפעל תוכנית לימודים של שנתיים, שתכלול
לעתים גם גוון מקצועי. בסיום הלימודים יקבלו הסטודנטים
תואר בוגר מכללה קהילתית. השיטה הזו פועלת כבר שנים
בארצות הברית. שם לכל מכללה קהילתית שמכבדת את
עצמה יש הסדרים ממוסדים עם אוניברסיטאות ומכללות,
המאפשרים לסטודנט לעבור אליהן אם הוא מצטיין בלימודיו.
"בסופו של דבר, חלקים נרחבים מהאוכלוסייה בישראל
זקוקים להשכלה על-תיכונית, אבל לא כל האוכלוסייה היא
בעלת כישורים ללימודים אקדמיים ברמה גבוהה. מערכת
בעלת שלושה סוגי מוסדות תספק עוד רובד, שבתוכו יהיו
אנשים שהמערכת אולי פספסה, או כאלו שגילו את עצמם
בשלב מאוחר. אלה יוכלו להתחיל במכללה קהילתית
ולהתקדם משם".

פתרון זה ירחיב, לפחות, את 'הנגישות' להשכלה שמעבר לבית
הספר גם לאנשים שספק אם יגיעו אי פעם אפילו לרמה מדעית של
מכללה "מאוד איכותית". ועדין יש להניח שרוב אזרחי המדינה לא
יזכו להשכלה גבוהה של ממש. האם יש בזה עָנָל, אפליה, אי-צדק
חברתי וכיוצא באלו?

לא זכור לי שבמחאות שנערכו ברחבי הארץ בקיץ תשע"א למען הצדק החברתי עלתה הדרישה ללמודים אקדמיים ולתארים אקדמיים לכל דיכפין. יהיה זה מגוחך אם ידרוש מי שידרוש שכל אזרח, מתוקף היותו אזרח, רשאי ללמוד רפואה ולקבל הסמכה כרופא, או ללמוד ב'שיבה גדולה' ולקבל הסמכה לרבנות, יהיו כשוריו אשר יהיו. ומדוע יגרע חלקם של מדעי הרוח? האם כל מי שרוצה בכך זכאי ללמוד ספרות אנגלית של ימי הביניים, או תולדות העולם הערבי, ולהפוך לחוקר בשטח זה? ומה אם אין לו/לה הכישורים הבסיסיים הנדרשים – למשל, היכולת ללמוד את לשונות אנגליה, ואירופה בכלל, בימי הביניים; או לחשוב מחשבה היסטורית; או לעסוק בצד הכלכלי של תולדות מצרים ולוב? מי שרוצה להרחיב את ידיעותיו הבסיסיות בענינים אלה ימצא ספרים שיסיעו בידו להרחיב את אפקיו, ואולי יצליח גם ללמוד לתואר ראשון בסיסי באוניברסיטה הפתוחה, שכמה וכמה מן הקורסים שלה מזכירים לי מה שאומר פרופ' פרידלנד על המכללה הקהילתית. אך יש להבדיל בין רמות המחקר והלמודים השונות.

כן, כמובן, יש לעזור לכל מי שרקעו ה'פרובינציאלי' או 'העדותי' (או התל-אביבי למהדרין – ר' העמודים הראשונים של מאמר זה!) לא הכין אותו ללמודים באוניברסיטה, או אפילו במכללה "מאוד איכותית". ועדין אני טוען שההתחלה צריכה לבוא משנויים של ממש ברמת החנוך בבתי הספר התיכוניים. דבר זה הוא ממילא בנפשנו, וה'רפורמות' שהושגו במשא ומתן בין האגוד המקצועי ומשרד האוצר, גם אם הן עשויות לעודד עוד כמה בוגרי אוניברסיטות ללמד בבתי ספר, אינן מתקרבות למה שדרוש לנו כי להחזיר את הרמה למה שהיתה לפני שנות דור ויותר: ענין הרמה המדעית לא עלה כלל בדיונים אלה, ולא היתה כל סבה לכך שיעלה לדיון במשא ומתן שעיקרו כלכלי. אך שום תרגיל של 'נגישות', 'זמינות', וכיוצא באלו לא ישנה את המצב. מאיר שיטרית עשה מה שגם אחרים היו צריכים לעשות. חבל שאין לו ממש ישיבים. "דוקטורט לכל פועל" בשם "הצדק החברתי" לא ישפר את המצב, אלא רק ייצר עד ועוד בוגרי אוניברסיטות ומכללות שלתאריהם האקדמיים אין משמעות של ממש.

ברצינות על שעשוע ומשחק: הערות מפרספקטיבה אנתרופולוגית

שורק, תמיר, *זהויות במשחק: כדורגל ערבי במדינה יהודית*. י, 223 עמ'. ירושלים: מאגנס, תשס"ו. שיפמן, לימור, *הערס, הפרחה והאמא הפולנייה: שסעים חברתיים והומור טלוויזיוני בישראל, 1968-2000*. יג, 243 עמ'. ירושלים: מאגנס. תשס"ח.

אחת התופעות השכיחות, הבנאליות־משהו, בהן נתקלתי כבר בימים הראשונים של עבודת השדה שערכתי בקרב יהודי קזבלנקה הייתה מה שנהוג לכנות בספרות הסוציולוגית "תרבות פנאי". לא אכנס כאן לעובי הקורה של ההנחות המוסריות, שלא לומר מוסרניות, של הדיון התיאורטי במושג זה. אומר בקצרה רק כי המונח לכשעצמו, כמו אחדים מהדיונים אודותיו, מבליע הבחנה ברורה, פרוטסטנטית־קלוויניסטית באופייה, בין עת עבודה רצינית ומוערכת לבין זמן בטלה מגונה. לחליפין, ארצה להראות כי, בעיניי לכל הפחות, לזמן זה ערך אנושי מן המעלה הראשונה, הן ביחס לזמן "הרציני" והן, ואולי בעיקר, כשלעצמו. הסיפא של המשפט האחרון מבקשת להדגיש הנגדה למול אלו המקבלים, אמנם, את חשיבותה של פעילות אנושית זו, אך זו נתפסת כנגזרת של "הזמן החשוב" ועומדת ביחס לו; הפנאי מתואר כתורם לזמן הרציני, לתפקודו, או כמו הוא נועד "להגיד משהו" אודותיו. מתוך עמדה זו יש שיציינו כי ככלות הכול, כינויו של הפנאי באנגלית (recreation) מניח re-creation, התחדשות, שהיא חיונית ליצירה האנושית. אשוב לנקודה זו בהמשך.

הפוליטיקה של ייצור הידע

בעבודת השדה האמורה, שהחלה בראשית שנות התשעים של המאה העשרים (ואשר למעשה לא חדלה עד היום), נפגשתי במגוון רחב של פעילויות, המבטלות, או המשעות, ולו זמנית, את הנחת הרצינות של הפעולה החברתית. הייתי עד לאינסוף משחקי קלפים, צפיתי בטורנירים רבים של כדורגל בין היהודים לבין עצמם ובינם לבין קבוצות מוסלמיות, הצטרפתי לשעות ארוכות של כילוי בחוף הים בחדשי הקיץ, הסתודדתי עם אנשים לשמוע רכילויות עסיסיות בבתי קפה, שהיתי במועדונים אקסקלוסיביים ליהודים, השתתפתי בבילויים במועדוני ריקודים אותם פקדו צעירים יהודים ומוסלמים, סעדתי במסעדות כשרות של יהודים, נטלתי חלק בטיולים שנתיים של תנועת הנוער "הצופים". התבוננתי ואף השתתפתי באינספור מצבים של התלוצצויות, התבדחויות, לעג, הקנטה: כלפי ישראלים, כלפי יהודים מקנדה, כלפי מוסלמים במרוקו, כלפי שכנים יהודים ועוד-ועוד. הדף קצר מלפרט.

בתחילה, התחקותי אחר מצבים אלו (ובוודאי השתתפתי הפעילה בהם) במהלך תקופת המחקר לוותה בתחושה לא-נוחה; מעין מבוכה. אלו שלא מכירים אותי יכלו, אולי, לקשור את תחושת אי-הנוחות הזו במוסר עבודה פרוטסטנטי, שמניח את ההבחנה המוסרנית האמורה בין סוגי הזמנים; אך הסבר זה חלקי בלבד. בעיקר משום שלמרות הפיתוי להצהיר אחרת, אני מתקשה להעיד שיש בי קנאות-יתר לעבודה. זאת ועוד, תיאורטית, אני מבכר להימנע מצמצום התנהגות אנושית לכדי מניעים רגשיים בלבד ("הרגשתי ש..."); פרשנויות תרבותיות המגייסות היבטים פוליטיים משכנעות (אותי) יותר. אכן, כך אני מבין את העובדה שבראשית דרכי המחקרית אימצתי, למרבה מבוכתי, את העמדה התרבותית-פוליטית שהבילויים שהזכרתי היו "לא רציניים". כחוקר, כך הנחתי מבלי לחשוב לעומק, לא הייתי אמור לתעל את החשיבה האינטלקטואלית לפעילויות לא רציניות שכאלו.

לא הייתי בודד בגישה זו. לא מעט יהודים במרוקו סנטו בי, כשהשתתפתי בפעילויות כמו משחקי קלפים, באמרם שאני "לא עושה כלום", "מבטל את זמני", "מתרועע עם אנשים לא רציניים"

וכיוצא בזה. המחמירים גייסו את הטענה התיאולוגית המגנה כל סוג של הימור, כשהזכירו לי כי "המשחק בקוביא" פסול לעדות (סנהדרין כד' ב'). היו מהם שערכו השוואה בין הבטלה של יושבי הקרנות המשחקים משחקים שונים לבין העולם העברייני. שופטי עבודת הדוקטורט שלי הצטרפו להערכות מסוג זה בביקורתם את הדיסרטציה. טענתם הייתה שאני מתייחס להיבטים הלא-רציניים של חיי היהודים במרוקו. אחד מהם הדגיש את העובדה שהסובייקטים הנחקרים אינם מיוצגים דיים כיהודים (היינו – מיעוטי בהתייחסותי לחיי הדת שלהם, על משמעויותיהם החברתיות והתרבותיות כבודת המשקל). שני קבע שאני מבכר להתייחס לשחקני קלפים במקום להתמקד בפעילותה האינטנסיבית והחשובה של האליטה הכלכלית היהודית. במידה מוגבלת-משהו, שניהם צדקו. הם דייקו בתיאור זירות המחקר שלי, אך טעו, לדעתי, בפרשנות המוטיבציות העומדות מאחורי מיקוד זה.

אנשי אקדמיה אחרים, חוקרים רציניים ובעלי השפעה, שנתקלתי בהם במהלך השנים (חלקם אף עסקו בחקר ההיסטוריה של יהודי מרוקו), הלינו אף הם על חוסר הרצינות של מחקרי. אחד מהם אמר זאת בלשון מפורשת למדיי: 'אתה חוקר דברים לא רציניים. אתה חוקר אנשים שיושבים בטלים בבתי קפה... שמשחקים שש-בש במועדונים. היית צריך לחקור את האנשים הרציניים... התוג'אר אל-טולטאן (סוחרי המלך), הסוחרים הגדולים... אלה שעובדים עם הארמון...'. משמע, לא רק שפעילויותיהם של בני האדם אליהן התייחסתי "אינן רציניות", אלא שאני, כחוקר, עבודתי איננה רצינית מעצם העובדה שאני מתייחס ברצינות לפעילויות לא-רציניות. גישה מתוחכמת יותר (שהתקשיתי לדחותה בקש) טענה כי התמקדותי בפעילויות מסוג זה מאששות את ההנחות הגזעניות על יהודי מרוקו; לאמור – הידע שאני מייצר תומך בדימוי הפוגעני כלפי יהודי מרוקו בישראל, בכך שאני מתארם כיושבי בטל. אף שקבלתי עקרונית את הטענה בדבר האחריות על הייצוג שכרוך במעשה המחקרי, התקשיתי להבין כיצד מתרחשת הזליגה מן היהודים במרוקו לאלו החיים בישראל.

לשמחתי, לא כולם שללו את חקירת הלא־רציני. חלק מהיהודים במרוקו הבינו את חשיבותה של פעילות "לא חשובה". לא פעם אירע שכאשר צפיתי באירוע כלשהו שהתגלגל כתוצאה ממשחקי קלפים, או תוך כדי בילוי במועדון, היה מאן דהוא שסימן בידו שרבוט באוויר; רוצה לומר: "אני יודע שמאוחר יותר תרשום את האירוע הזה ביומנך!" כך, אותם אנשים, לא רבים, אני חייב לציין, הביעו את הבנתם כי תיעוד הפעילויות מהווה ביטוי לחשיבות משמעותן. ככל שחלף הזמן, המבוכה שהתעוררה בי בעקבות התעניינותי בפעילויות לא־רציניות חלפה. אכן, גם אם באופן לא־סדיר, פרסמתי מאמרים שונים שזירות המחקר שלהם היו משחקי קלפים (Levy, 2000), משחקי כדורגל (Levy, 2007) וכיוצא בזה. מאמרים אלו נועדו להבין את היחסים בין יהודים למוסלמים, או את היחס של היהודים למוקדי הזדהות שונים כמו ישראל-צרפת-קנדה וכיוצא בזה. לצערי, בניגוד לטענה שאני מנסה לקדם כאן, המאמרים אך בקושי עסקו בשאלת הגיון המשחקים לכשעצמו.

הקדמה זו לא נועדה להדגיש את ייחודיותי בהתעניינות באירועים המשהים, או מבטלים, את הנחת הרצינות שלהם; נהפוך הוא. בעשורים האחרונים אנו עדים בעולם האקדמי להתגברות נכרת בפרסום של מחקרים במדעי החברה והרוח, אשר בוחרים כזירות מחקר היבטים "שוליים", או "לא רציניים" של החיים החברתיים והתרבותיים. האקדמיה בישראל איננה חורגת ממגמה זו, אף אם היא נשרכת מעט מאחור. שני ספרים שיהיו במרכז הדיון שלי – *זהויות כמשחק: כדורגל ערבי במדינה יהודית של תמיר שורק*, וספרה של לימור שיפמן *הערס, הפרחה והאמא הפולנייה: שסעים חברתיים והומור טלוויזיוני בישראל, 1968-2000* – מצטרפים למגמה מבורכת זו.

לפני דור או שניים היו שנרתעו מהעיסוק בנושאים שבהם עוסקים שיפמן או שורק. לצערי, אף גרוע מכך: היו חוקרים מעולים שלא זכו להיכנס בשערי האוניברסיטאות על שום נושאי מחקרם. הרתיעה מעסוק בנושאים כמו מוזיקה, פנאי, תיירות, אוכל, משחק, שעשוע

וכיוצא באלו, שביטויים גלויים וסמויים לה נמצא אף היום (גם אם הם לשמחתי הולכים ומתפוגגים), מרמזת על תפיסה תמוהה כאילו חוסר הרצינות של ההתנהגויות החברתיות הנחקרות משרה רוח של חוסר רצינות על המחקר עצמו, או, חלילה, חמור מכך – על החוקר או החוקרת המתעניינים בהם.

טענה ביקורתית זו גסה מדי, כמובן. ראוי לעדנה. לשם כך, אאמץ תחילה טענה אנתרופולוגית, שהפכה מוסכמה-כמעט, שאומרת כי המחקר המועדף איננו של מקום/זירה/אירוע, אלא הוא בוחן התנהגות אנושית ב-מקום/זירה/אירוע. המחקר (האנתרופולוגי, לכל הפחות) איננו מבקש "לכסות שטח", אלא ללמוד התנהגות אנושית, שבשטח מסוים, או בזירה מסוימת, באה לידי ביטוי באופן מעניין כלשהו. ההבחנה בין מחקר בִּמְקוֹם למחקר של מקום מודגשת על-ידי קליפורד גירץ המטעים כי:

Anthropologists don't study villages (tribes, towns, neighborhoods...); they study *in* villages. You can study different things in different places, and some things... you can study in confined localities. But that doesn't make the place what it is you are studying (Geertz, 1973a, 22).

טענה זו, המתבססת על תובנה אנתרופולוגית יסודית, משמשת אותי כאן כדי לנתק את הקשר המופרך בין מידת רצינות הפעולה האנושית הנלמדת לבין רצינות טענות החוקר אודותיה, או רצינות החוקר עצמו. חשוב להדגיש כי טענתי בדבר הרתיעה שהייתה (בעבר?) ממחקר של התנהגויות אנושיות לא רציניות לא באה לקלס את האנתרופולוגיה. אולי אף להיפך: באתי לברך ויצאתי מקלל. אסביר: הטענה הגורפת שניסחתי בדבר הרתיעה ממחקר הלא-רציני מדויקת יותר לגבי תופעות המתרחשות בעולם המערבי. כמעט ולא נמצא עדות מקבילה לאותה רתיעה לגבי תופעות המתרחשות במרחבים שמחוץ לעולם המערבי. להווי ידוע, שאנתרופולוגים, ששדות המחקר שלהם נמצאו על-פי רוב ב"עולם השלישי", חקרו (גם) תופעות או התנהגויות שממוסגרות (גם בעיני המשתתפים בהן) כשוליות; הם חקרו יחסי הקנטה, משחקים וכיוצא בזה. למשל, אחד

ממאמרי הדגל של קליפורד גירץ, האנתרופולוג המצוטט לעיל, התמקד בקרב תרנגולים בבאלי (Gertz, 1973b). למצער, ההתייחסות של האנתרופולוגים לאירועים "קליידעת" שכאלה תרמה, גם אם בעקיפין ולא במתכוון, ליצירת גוף ידע אודות העולם השלישי הנראה שטוף תופעות "לא רציניות", "פוחזות" וכיוצא באלו מאפיינים. השלכותיה הבעייתיות של חלוקת העבודה הזו הן המקור להסכמתי עם הביקורת שהופנתה לעברי ביחס לדימוי של יהודי מרוקו. מובן, ביקורת זו בדבר ההשלכות של ייצור הידע לא ייחודית למקרה של יהודי מרוקו. היא תולדה של חלוקת העבודה הדיסציפלינרית בין סוציולוגיה (למשל) ואנתרופולוגיה (שלא כמשל), שצעדה יד ביד עם חלוקה גיאוגרפית של "אזורי המחיה" של הדיסציפלינות (כנהוג לומר בהזדמנויות ממין זה: sociologists study the West and anthropologists the Rest). חלוקה מרחבית זו איששה, ולו במשתמע, את עולמות הדימויים אודות העולם "הראשון" ו"העולם השלישי" (ראו בעניין זה את עבודתו של אדוארד סעיד [Said, 1978] בכלל, וביקורתו על האנתרופולוגיה [Said, 1985] בפרט). אכן, תופעות "פנאיי" אליהן התייחסו אנתרופולוגים "בשאר העולם", נתפסו כמרוחקות וכלא רלוונטיות ישירות לחיי קהל הקוראים ("המערכי") שקרא את האתנוגרפיות שלהם. אם כן, ברצוני לסכם חלק זה בהדגשה כי חקירת אירוע לא-רציני (גם בעיני המשתתפים בו) איננה מחייבת התייחסות אנאליטית להיבטיו הלא-רציניים דווקא. זאת ועוד, זירת המחקר איננה מכתובה את מידת רצינותה של הסוגיה האינטלקטואלית המתבררת בעזרתה. העניין האינטלקטואלי משתמש בזירה המחקרית. יתרה מזו, רצינות העניין האנאליטי ב"לא רציני" לא נובעת בהכרח מכך שהוא מעיד על הרציני עצמו; "הלא רציני" יכול להיחקר לעצמו. לנקודה זו אשוב בהמשך.

הספרים:

שני הספרים שבמוקד הדיון של מאמר זה מהווים עבורי הן קרש קפיצה להעלאת מספר סוגיות ביחס למחקר האנתרופולוגי את הלא-רציני והן אתר לדיון עליהם גופא. הספרים הללו יצאו לאור

לאחרונה יחסית (בין 2006 ל-2008), ומהווים עיבוד לא-מספק של עבודות הדוקטורט של השניים. הספרים, למרבה הצער, כתובים כמו שלימדו אותנו לכתוב דוקטורטים: פריסה של דיונים ארוכים מאוד, ומייגעים למדי, של המסגרת התיאורטית, אשר אפשר והם משמעותיים לידועי ח"ן, אך מיותרים למרבית הקוראים; פרקי המבוא התיאורטי, בעיקר, לא נגישים לקורא המשכיל, שאיננו מחויב בהכרח לכללי הטכס של כתיבה אקדמית יובשנית (ולעיתים מסורבלת).

כפי שכותרת ספרו של שורק מעידה, הוא מתמקד בכדורגל הערבי בישראל.¹ באופן לא מפתיע (וחבל שכך, אך לעניין זה אתייחס בהמשך), הספר ממסגר את העיסוק בכדורגל בסוגיות פוליטיות, ונגזרות ממנו על כן קושיות מתבקשות, כמו: האם הכדורגל יכול להוות ערוץ למוביליות חברתית, קולקטיבית, עבור הערבים בישראל? האם המשחק דווקא מגבש זהות לאומית בדלנית? מה הקשר בין ההתפתחויות בכדורגל הערבי והתפתחויות באסלאם בישראל? כדי להשיב על שאלות אלו, שורק מספק פרספקטיבה היסטורית, שמציגה את הכדורגל עוד מתקופת המנדט הבריטי, ומסיים בימינו-אנו. כמצופה, קיים מתח ברור בין המתודולוגיה ההיסטורית, הנשענת בעיקרה על חומרים ארכיוניים לבין הניתוח את הכדורגל כיום, הנשען על מתודולוגיות סוציולוגיות-כמותיות בשילוב קורטוב של פרספקטיבה אנתרופולוגית רכה.

שורק מתמקד בזירות שונות המתייחסות לכדורגל: כלכלה, פוליטיקה מקומית, עיתונות ספורט וכיוצא בזה. זירות אלו משמשות אותו כדי לפרוט את השאלות הרחבות שהצגתי לעיל למופעיהן החברתיים והתרבותיים הבנאליים ביותר. באומרי "מופעים בנאליים", אני מכוון לכך ששורק מבין היטב כי שאלות של לאומיות, מדינה, או זהות קולקטיבית, לא יכולות להיוותר קטגוריות

1 בהערתי זו אני מבקש להדגיש את המחלוקת, אותה הוא מצניע, שיש לו עם האנתרופולוג דני רבינוביץ (רבינוביץ, 1995). האחרון מציע לאמץ את המושג "פלסטינים" ולא "המגזר הערבי", "ערביי ישראל" וכיוצא באלו, כפי בחירתו של שורק.

סוציולוגיות מופשטות, אלא יש לבחון במופעהן ובביטוייהן הארציים ביותר. בספרו ניכרת ההבנה כי הקטגוריות הללו אינן אלא בגדר מונחים אבסטרקטיים; הם חסרי משמעות לכשעצמם. הם הפשטה גסה (מי יותר מי פחות) של מציאות יומיומית תרבותית, פוליטית, חברתית וכלכלית מורכבת ביותר.

כותרת ספרה של שיפמן מעידה אף היא בכירור על החומרים בהם היא עוסקת: ההומור הטלוויזיוני בישראל. גם שיפמן רגישה לפרספקטיבה ההיסטורית ועל כן גם היא מנתחת את ההומור הטלוויזיוני מראשיתו. לעומת שורק, לשיפמן יתרון מתודולוגי ברור: משום שהיא עוסקת במופעים טלוויזיוניים, חומרי הגלם שלה שמורים, לכאורה קפואים בזמן. משום הרציפות הזו בחומרים, אצל שיפמן יש עקביות מתודולוגית המאפשרת לה לנתח באותו אומל את החומרים מן התקופות השונות. יתרונה הוא יתרון לימודי התרבות על פני המחקר הסוציולוגי. הטקסטים לכשעצמם. אלא שהחומרים קפואים בזמן רק לכאורה משום שהם אינם, כמוכך, כשלעצמם. הם קשורים לקונטקסט ההיסטורי-פוליטי אליו הם מכוונים. על כן, כמו חלק ממחקרי התרבות, חולשתו של הניתוח של שיפמן הוא בחוסר האחידות של מידת השכנוע שהיא משכנעת לגבי הבנתה את התקבלות ההומור.

הרציפות המרשימה ביותר שעולה מספרה של שיפמן קשורה דווקא לקהל אליו מופנה ההומור; לא מדובר בהומור בישראל (כפי שהכותרת מציינת), אלא בהומור של יהודים בישראל. שיפמן מתייחסת רק בקצרה לפלסטינים הישראלים. היא מצרה על "מיעוטם היחסי של הטקסטים העוסקים בשסע הלאומי או מעמידים במרכזם דמויות של ערבים..." (עמ' 209). מיעוטם בולט במיוחד בהשוואה בין שני הספרים. בעוד שבכדורגל יש ייצוגי-יתר מרשים ביותר של קבוצות כדורגל בליגות השונות בישראל, הרי בהומור הטלוויזיוני יש ייצוג-חסר אקוטי. ייצוג-חסר זה הוא בכל המישורים של היצירה; ההומור מבוים, נכתב ומגולם רובו ככולו על-ידי יהודים. אכן, הוא נועד ליהודים. למצער, שיפמן לא מציעה הסבר או תובנה מעמיקה לעובדה פוליטית זו.

כמו שורק, בהתייחסותה הקצרה של שיפמן להומור לפלסטינים בישראל, היא ממקדת את פרשנותה, בלי הרהור נדרש, בסוגיות הפוליטיות בלבד. השניים לא מבררים בירור מעמיק בשאלות אחרות שניתן היה לשאול לגבי זירות המחקר שלהם ביחס לפלסטינים בישראל. מלבד התשובות הפוליטיות שניתן לציין ללא-קושי, הדמיון לגבי הסוגיות ה"טבעיות" שאמורות לעלות מן המחקר של הפלסטינים בישראל מתקשר לחיבור עמוק יותר בין שני הספרים, אשר נוגע בסוגיות תיאורטיות שנראות לי קריטיות.

בעיניי, המכנה המשותף המשמעותי בין שני הספרים הוא תוצר של התעניינותם של שני הכותבים באותן פעילויות "הבל", או "הבאי", שהזכרתי בתחילת דבריי. הכותבים הולכים כברת דרך ארוכה במשעולים הפתלתלים והמפתיעים של פעילות המאופיינת בחוסר רצינות. אבל, יש להדגיש מיד, דרכם אינה משותפת, וההבדלים ביניהם ניכרים לעין. ההבדל העמוק ביותר קשור להתייחסות לאופייה של הזירה הנחקרת. כך, למשל, לימור שיפמן ("לימור" במלעיל?), מוטרדת מן השאלה האם היא לא תוציא את נשמת אפו של "הנושא שלה" (הומור) באנאליזה שהיא עושה. בדיוניה אודות "דרכי החקירה" (עמ' 10-11) היא מצטטת את המימרה של פרטוריוס (Pretorius) כי "אפשר לנתח הומור כפי שאפשר לנתח צפרדע, אבל שניהם מתים מזה...". מצחיק, אבל מעלה שאלות רציניות. כמו דברים שמצחיקים אותנו לאורך זמן.

שיפמן מבקשת-מייחלת שלא להרחיק-לכת בדיסקציה, סליחה – באנאליזה, עד כדי סכנה של פגיעה בנושא בחיות ההומור. בכך, נדמה לי, היא מבקשת להצהיר, בין השאר, כי היא איננה מעוניינת להסתתר מאחורי מסכת הרצינות. כאנתרופולוג, אני מסכים ובר-זמנית מסתייג מהנחות שונות הנגזרות, לדעתי, מן השאיפה של שיפמן שלא לפגוע בחיות הנושא אותו היא מנתחת.

אסביר. אך לצורך זה אני זקוק לנסיגה טקטית קלה, לעבר סוגיות יסוד במחקר האנתרופולוגי ובכתיבתו.

אחד האתגרים הייחודיים לאנתרופולוגיה מן הסוג שאני מעריך הוא המאמץ של האנתרופולוג לשכנע את קוראיו להצטרף למסע המחקר שלו. האנתרופולוג מן הזן הזה מקווה לעורר בקוראים את התחושות

שהוא חש, להתרגש מהחוויית המסעירות שהוא עבר, להירתע ממנהגים שעוררו בו רתיעה כשעדיין היו זרים לו. מקורותיה של שאיפה זו הם, בין השאר, תולדה של אופי המחקר האנתרופולוגי, הדורש מידה רבה של אינטימיות תרבותית עם נשואי המחקר. בשפה פוסט-מודרנית נאמר כי מאמץ זה קשור לשאלת הייצוג. היינו – עד כמה הטקסט מצליח לצלוח את הזמנים, המקומות והמדיומים הנפרדים מן הקוראים, כך שהאחרונים יאמינו כי הם נוטלים חלק, באופן בלתי-אמצעי כמעט, באירוע שמתאר האתנוגרף. השאיפה של האנתרופולוג, להעלים את מעשה הייצוג שכרוך בעצם כתיבתו, להפכו לזכוכית בדולח דקיקה, שקופה, בלתי-נראית, היא מודרנית. הדיון המודע-לעצמו במאמץ הכרוך במימושה של שאיפה (לא-אפשרית) זו הוא פוסט-מודרני. בנקודה זו נעוץ שורש האמביוולנטיות שלי לגבי מאמציה של שיפמן לשמור את חיות ההומור. שאיפתה מהווה, לטעמי, נסיגה למחקר מודרניסטי, השואף לשמר את ההווה (האתנוגרפי) של נשואי המחקר כך שהקוראים יתבוננו בו כאילו מתגלגל זה לפני עיניהם ממש כאן ועכשיו. לא ארחיב מדוע אינני מקבל עמדה זו, אלא אומר רק בתמציתיות כי, בין השאר, היא מסירה את אחריות העריכה מן הכותב. הלה "מתאר את מה שיש", את "חומר הגלם כמות-שהוא", ובכך מסיר מעצמו אחריות לאלימות ההכרחית של מעשה הייצוג, למשל.

כנגד המגמה להעלים את המעשה המחקרי במטרה להביא את ההומור "כפי שהוא", רוטט ומרטיט, מחוספס או מעודן, אך בעיקר – מצחיק, פועל רצון/אינטרס מהופך מהמגמה המודרנית של העלמת מעשה הייצוג; אני מתכוון לשאיפת האתנוגרף להנכיח את עצמו. שאיפה זו היא תולדה, כדברי האנתרופולוג קליפורד גירץ (Geertz, 1988), של הרצון להפוך ל-*I witness* (משחק המילים של גירץ עם הביטוי השגור *eye witness* ודאי מובן לקורא). לאמור, האנתרופולוג משתמש בעצמו ככלי מרכזי לשכנוע הקוראים באמינות התיאור שהוא פורס בפניהם (גם כאן גירץ משתעשע לצורך הבהרת נקודה זו בצמד מילים: *author* ו-*authority*). האנתרופולוג מבקש להשיג את הסמכות שלו ככותב כדי לשכנע את קוראיו שהוא היה שם, בשדה המחקר, בגופו ממש. לא די שהוא ראה את שראה, שמע את ששמע,

אלא שהייתה לו אינטימיות תרבותית עם האירועים והאנשים שהוא תיאר. אמנם, נוכחות האנתרופולוג בטקסט שוברת, בהכרח כמעט, את שקיפות התיאור, אלא שהאנתרופולוג זקוק לה. על סמך נוכחות אינטימית זו הוא דורש במפגיע מקהל הקוראים לסמוך על האתנוגרפיה שלו; לסמוך על האופן בו הוא מביא לקוראים את הבנת המציאות בה הוא נתקל. אבל, כפי שגירץ כותב במקום אחר, האתנוגרפיה היא תיאור המציאות ולא המציאות עצמה (Geertz, 1973a). המציאות, תהא זו אשר תהא, חלפה לבלי שוב, קודם, לפני שהיה סיפק בידי האנתרופולוג להביאה לקהל קוראיו. הוא אולי הצליח "לחקוק אותה על הכתב", אך כבר במהלך הכתיבה חלפה זו לבלי שוב.

הנה כי כן, הצהרתה של שיפמן כי היא מקווה "לא להרוג את ההומור" בטקסט שלה מלמדת על שאיפתה הלא אפשרית (לטעמי) לאיין את נוכחותה הממיתה של כתיבתה. היא מבקשת להתגבר על התיווך של הכתיבה ולהביא את ההומור במלוא חיותו. שיפמן נוקטת טכניקה ספרותית פשוטה למדי להשגת מטרה זו: היא מציגה קטעים, חלקם ארוכים וחלקם קצרים, ממערכונים שונים. היא בוחרת מערכונים "קנוניים", מוכרים. בכך, שיפמן כורתת עם הקוראים ברית, שנועדה לשמור על חיי ההומור: במחילה, שהקוראים ידלו ממעמקי זיכרונם את המערכונים, ובכך תתגבר שיפמן על ההמתה הצפויה מציטוט דבריהם האלמותיים של דמויות כמו פולי, שייקה, או גברי. מעשה ההזכרות במערכונים, המוטל על כל קורא, מאפשר לו להצליח לשחזר את ההגייה, התקופה, המחווה, וכך הבדיחה, החידוד והשנינה לא יותרו אותיות מתות בין דפי הספר.

שאיפתה של שיפמן שלא לפגוע בהומור איננה קשורה רק לתפיסתה הבעייתית את שאלת הייצוג, כמובן. לשאיפה זו יש גם בסיס אחר, ראוי למדי; גם אם עשויים להיות לשאיפתה זו יסודות חרדתיים (להיחשב להורסת בדיחות; אימה שאוחזת בכולנו, כמדומני), הרי היא מלמדת על העדרה המבורך של המבוכה מן העיסוק בהומור כנושא למחקר. היא חלפה בקלילות מעל משוכת חוסר הרצינות של מושאי מחקרה.

שורק, לעומת שיפמן, איננו מתייחס ישירות ובמפורש למידת הרצינות של השדה אותו הוא חוקר. ההכרח בהתייחסות רצינית מובן מאליו עבורו. ככלות הכול, הספר מטפל בסוגיית המפגש בין כדורגל והערבים בישראל. כמו שיפמן, אין לשורק ולו שמץ של מבוכה מהעיסוק בכדורגל. אך נדמה כי אצלו העדרה של המבוכה איננו תולדה של רפלקסיביות בדבר הקשר בין חומרי המחקר לרצינות עבודתו. עבודתו היא hardcore sociology. אף במבט מרפרף בספר ניכר כי הטיפול שהוא עושה ב"נתונים" שלו דומה לצורות ניתוח סוציולוגיות קלאסיות. שורק משתמש בנתונים מספריים קשיחים על מנת, למשל, להראות מגמות במעורבות של קבוצות ערביות בליגות בישראל. הוא גם משתמש בשאלונים סגורים (448 מרואיינים!) בקרב גברים ערבים בוגרים (בני 18-50). המכניזם העיקרי של שורק לשכנוע הוא, אם כן, המספרים הסדורים. אמנם שורק לא נמנע משימוש במחקר "רך יותר" – תצפית משתתפת – שיטה המחקר העיקרית הנקוטה על-ידי אנתרופולוגים, אך נדמה כי הוא כותב בלשון ודאית יותר כאשר הוא פוסע על הקרקע הבטוחה של המספרים הקשים.

מה שורש ההבדל בין שיפמן לשורק בעמדתם הבסיסית ביחס לנשואי המחקר? אפשר להציע הסברים רבים. הסבר ראשון, שישמיט את הקרקע עליה נשען הדיון שלי להלן, הוא כי אני נאחז בקש; מה שאני מוצא משמעותי כלל איננו מבוסס. אני מושך חוטים דקים, דקים מדי וקצרים מדי, מתוך שני הספרים, כדי לטעון על קיומו של הבדל מהותי. אפשר שכך. אבל אני מבכר להתעלם מאפשרות זו, ולהציע חלופות, שרק לגבי אחת מהן ארחיב בהמשך. התעלמותי גסת הרוח מהאפשרות שמא אני טועה בייחוס משמעות עמוקה להבדל נובעת מאסטרטגיה רטורית שלי השואפת להעמיד את שני הספרים זה כנגד זה בהקשר של חקירת הלא-רציני. כך, גם אם אין בסיס לטענתי עצמה, היא משמשת אותי להציע סדרת הרהורים על פעילויות הבאי, או "לא רציניות", אנושיות, וזאת תוך הצגת מחשבותיי לגבי הספרים עצמם.

בהינתן הסתייגותי ההכרחית הזו, אני מבקש לטעון מספר טענות לגבי משמעות ההבדל בין הכותבים; האחת, מתבקשת, טריוויאלית

בימינו, קשורה לסוגיית המיצוב השונה שלהם: אני מתכוון בעיקר להבדל המגדרי בין השניים והפער בין המגדר השונה שלהם כחוקרים לעומת האחידות המגדרית של זירת המחקר שלהם. בישראל, כדורגל וסאטירה, מבחינת המשתתפים בהם והיוצרים, נתונים (במידות שונות של בולטות) להגמוניה גברית. שורק מתייחס לקבוצת כדורגל המשחקת בליגה לגברים. שיפמן מתייחסת אמנם, פה ושם, לנשים (כמו חנה לסלאו, רבקה מיכאלי, או אורנה בנאי), אך עיקר הדוגמאות עליהן היא מבססת את טיעוניה נשענות על גברים (למשל חבורת לול, ניקוי ראש, דודו טופז, שלמה בראבא, טוביה צפיר, יאיר ניצני, וכמובן "הגשש החיור"). למרות האפנתיות שבהתייחסות לשאלת המיצוב (המגדרי, האתני) של הכותבים, אינני רוצה להרחיב בה. ככלות הכול, הכותבים עצמם אינם מתייחסים לסוגיות המיצוב שלהם או משרבבים רמזים לה בתוך הטקסט שלהם, כך שמשמעותה נותרת עלומה בעיניי אף שסביר להניח כי היא רלוונטית.

אפשר שמידת הנחרצות השונה של הכותבים ביחס לזירת המחקר המאתגרת קשורה גם להבדל במידת המחויבויות של הכותבים לדיסציפלינה כלשהי: שיפמן היא בוגרת של המחלקה לתקשורת, ואילו שורק בוגר המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה (שניהם, אגב, למדו בירושלים). לימודי תקשורת מושתתים על מיקוד נושאי – תקשורת – ללא (הכבלים של) מחויבות דיסציפלינארית. הם יונקים השראה מתחומי דעת רבים, כמו: כלכלה, ספרות, לשון, סוציולוגיה, אנתרופולוגיה וכיוצא בזה. לעומת זאת, הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה גם יחד (והן לא חייבות להיות יחד...) הן דיסציפלינות שאינן כבולות לעיסוק בתמה ספציפית. לכן, נדמה לי, שיפמן מרשה לעצמה להיות יותר אקלקטית (במובן החיובי של המושג, המדגיש גמישות). אלא שעל כך היא משלמת במטבע אחר: במחיר של היסוס. ודאי ביחס לשורק, שכותב ביד נחרצת, מתוך המסגרת של הדיסציפלינה העיקרית שלו: סוציולוגיה.

יתר על-כן, נדמה לי כי הנינוחות בה מטפל שורק בנושא "לא רציני" כמו כדורגל, היא תולדה של התייחסותו לכדורגל כאספקלריה לסוגיות שבעיניו הן החשובות: היחסים בין יהודים לפלסטינים בישראל. במובן זה, שורק ממשיך מגמה שלה שורשים תיאורטיים

ומוסריים עמוקים מאוד בסוציולוגיה. תיאורטית, מגמה סוציולוגית זו רואה ב"תרבות" בבואה ליחסים החברתיים. מסורת זו נשענת על הוגים-קלסיקונים שונים, כמו קרל מרקס ועמדתו ביחס לשאלות החברתיות-מעמדיות כבדות המשקל כנגד המבנה המתעתע, השקרי, האוורירי-משהו, של התרבות; או אמיל דורקהיים ותפיסתו תופעה תרבותית כמו דת כתולדה של התאגדות חברתית. מעבר להבדלים התהומיים תיאורטית בין ההוגים השונים, המשותף להם הוא בראיית התופעות התרבותיות מפתח להבנת סוגיות חברתיות. התופעות התרבותיות אינן נבחנות לכשעצמן. כך כדורגל, אצל שורק, הוא בבואה, זירה, אתר מחקרי, לסוגיות חברתיות-פוליטיות כבדות-משקל, הנוגעות למעמדם של הערבים בישראל.

מוסרית, המגמה הממעטה בחשיבותן של תופעות תרבותיות כשלעצמן מאמצת (מדעת או שלא מדעת) את ההיררכיה של התנהגויות אנושיות: הדבר האמתי הם היחסים החברתיים. הם-הם הלזו של הקיום האנושי, שעה שסוגיות כמו זהות, סמלים, טקסים וכיוצא בזה הם "רק" האידיומים התרבותיים שדרכם המהלך החברתי מבטא את עצמו. משום כך, שורק איננו מתייחס לכדורגל כאירוע מעצמו, כשלעצמו. הוא אינו אלא השתקפות של שאלות פוליטיות קריטיות לחברה הישראלית.

משחקים ומשתעשעים

אפשר היה למנות הסברים נוספים להבדלים בין שיפמן ושורק, אך אני מבכר להתמקד באחד, שקשור לתכני המחקר של השניים. היינו, אני רוצה לסטות מן הדגם שרואה בהתנהגות לא רצינית עדות לדבר אחר, ולהתמקד (גם אם לא לחלוטין) בהתנהגות זו מבלי לפזול לעולם שמחוצה-לה, אלא רק כדי להבהיר אותה.

המגרש (אני מודה, לא עמדתי בפיתוי לשרבב ביטוי זה) של תמיר שורק הוא הכדורגל. הזירה של לימור שיפמן היא ההומור הטלוויזיוני. אך אף על פי שבפתח דבריי התייחסתי אל פעילות אנושית זו בכפיפה אחת, יש הבדלים משמעותיים ביניהם, שיכולים אף הם להסביר את הבדלי הגישה של השניים ביחס לחומרים אותם הם מנתחים. כאמור, ההתייחסות המשותפת להם מקורה, כך נדמה

לי, בעיקר ביחס השלילי לאירועים שעוסקים בפעילות "בטלה". אך אני רוצה לקבוע כי בין תחומי המחקר פעורה תהום הנובעת מן ההבדל שבין "משחק" (game) ל"שעשוע" (play).

המשחק, כל משחק, בנוי מסדרה פורמלית של כללים קשיחים, ברורים, מובנים ומקובלים על כל משתתפיו (האקטיביים והקיביצרים גם יחד). למשל, כדורגל תחרותי משוחק על מגרשים בעלי צורה וגודל מוגדרים (אורך בין 100 ל-110 מטרים ורוחב בין 64 ל-75 מטרים). חריגה מגודל זה פוסלת את כשרות המגרש. מספר השחקנים המקסימלי קבוע (11, כש אחד מהם שוער) והמספר המינימאלי נקבע בכל מסגרת של משחקים (על-פי רוב 7). אפשר להכביר בתיאור הכללים אך לא אלאה בהם את הקוראים. העניין מובן. לא רק שהמשחק עמוס כללים בלתי-מתפשרים, אלא שלעיתים קרובות, כחלק מובנה במשחק, משתתף גם גורם האמון על הכרעות במקרים של אי-הסכמה. בכדורגל – השופטים: שופטי הקו והשופט המרכזי. אי ההסכמה לא חלה על הכללים עצמם; הללו אינם נתונים למשא ומתן. אי ההסכמה, המוכלת בתוך הכללים, נוגעת רק לשאלות בדבר ביצועם: האם משתתף כלשהו ביצע את תפקידו בהתאם לכללים המקובלים מראש (האם אכן היה נבדל? האם הכדור עבר במלוא היקפו את השער?).

לעומת זאת, השעשוע (כמו סאטירה, בדיחה וכיוצא באלו) סובל מהעדר כרוני של כללים פורמאליים. לב לבה של הסאטירה הוא בפירוקם של סדרים פורמאליים וארגונים מחדש, באופן שהופך את הסדרים הללו למגוחכים. דוגמא לפירוק שכזה מציגה שיפמן כשהיא פורסת במלואו את אחד הטקסטים החריפים של ה"חמישייה הקאמרית": קריינית, רצינית עד כאב, קוראת מתוך ספר שיר: "בואו בנים". סופו של השיר מדגים היטב את מעשה הפירוק:

עיניהם נשואות,
מבטם לשחקים,
בואו בנים,
בואו בנים.
אז בואו בנים,

בשורות, שזופים,
גבוהים, חטובים.
בואו בנים, תגמרו לי בפנים.

שיפמן מבינה היטב את הטכניקה של הסאטירה כאן, אשר משתמשת בחומרים מן המציאות הישראלית (השירה הפומפוזית, הרצינית, בימי זיכרון שונים), אשר מפורקים בשלוש המילים בסיפא של השיר, ובכך מהווים סאטירה על אותם ימי זיכרון, שמחומריהם בנוי מרבית השיר. הפירוק יכול לבוא לידי ביטוי בצורות שונות: הגזמה והקצנה, היפוך, שינוי לא מקובל של סדר הדברים וכיוצא באלו מנגנונים סימבוליים. למשל, בסאטירות כמו "החרצופים" או "החמישייה הקאמרית" השתמשו בהגזמה כאחד הכלים לפירוק המציאות. החרצופים היו, כזכור, בובות קריקטורה מוקצנות של פוליטיקאים (החרצוף הנעלם של דן מרידור, דוד לוי כזונה, ביבי נתניהו כקליינט שלה וכך הלאה). בדמויות אלו התמקדה הסאטירה. הגזמה משמעה, בין השאר, פירוק הסדר, אך לא באופן שלא יהיה ניתן לזהותו. שאם לא כן, לא ניתן יהיה להבין את הגוזמא. ביבי חייב לדמות, באופן כלשהו, לביבי אחרת הסטירה הופכת אטומה לפרשנותה. משמע כי אחד המאפיינים את השעשוע הוא היחס ההכרחי שלו למציאות הרצינית. הוא חייב לפנות אליה. כמה שלא יבקש השעשוע להתרחק מן המציאות הזו, הוא נצרך לשמור על קשר עמה, משום שיש לו הערה כלפיה. אפיון זה נעדר (בהכרח) מן המשחק. השח מט, למשל, גדוש בכללים ובדינאמיקה שעקרונית אין בהם דבר לומר על המציאות שמחוץ למשחק. כטיפוס אידיאלי, המשחק הוא עולם מומצא, קיים לתוכו, ולא עולם מגיב.

עוצם כוחו ומידת חולשתו האימננטית של השעשוע, להבדיל מן המשחק, נעוץ במסר מרכזי המרחף מעליו: חוסר-הרצינות. לעומת זאת, השחקנים במשחק והצופים בו רציניים להחריד לגביו, בעת התרחשותו. בין אם מדובר בשח-מט, כדורסל, או משחק הילדים "קלאס", השחקנים מתייחסים ברצינות רבה להשתתפות בו, להקפדה על כלליו וכיוצא בזה. לא מפתיע, על כן, כי משחק עלול לגרום תגובות חריפות מצד משתתפיו או מצד הצופים בו. בדיוק משום-כן

הטענה שמנסח תמיר שורק בספרו היא מרתקת: למרות מידת הרצינות של משחק הכדורגל, אין חלחול של סוגיה רצינית עד מאוד כמו הסכסוך הישראלי-פלסטיני לתוך המגרשים. או כדברי הכותרת הראשית של הפרק השני בספרו, נדמה כי קשה להסביר את העובדה כי מדובר ב"לאומיות שנאלמה". טענתו נראית מרשימה, משום שכללות הכול מדובר בזירה שבה הדברים נעשים ברצינות רבה ועל-כן זו יכולה לשמש כר נוח להעלאה של סוגיות פוליטיות נכבדות. כיצד ניתן להסביר שאכן אין סימנים מובהקים לגלישה של הזירה הפוליטית הכלל-ישראלית לתוך מגרשי הכדורגל?

נתחיל מהסתייגות: לא כולם יסכימו עם עקרה של התיזה הזו של שורק. אם נצמד לדוגמא של הכדורגל, הרי עולה מעדויות היסטוריות שונות, כמו גם מטענותיו של אחד החוקרים של הכדורגל הישראלי-פלסטיני בישראל, אמיר בן-פורת, כי הן לא מתיישבות עם הטענות של שורק. בן-פורת רואה בכדורגל זירה להעצמה של הלאומיות הפלסטינית, ומכאן למידה העצומה של הרלוונטיות של הפוליטיקה והזהות הפוליטית לעצם המשחקים. אפשר להציע את הקלישאה הכי מוכרת לחובבי הכדורגל בהקשר העולמי כדי להפריך את טענתו של שורק: משחק הכדורגל לקראת מונדיאל 1970 שהתקיים בין הונדורס לאל-סלבדור בשנת 1969, שבעקבותיו (לכאורה) פרצה מלחמה בין ארצות אלו. ידועה גם אמרתו של ג'ורג' אורוול, שקבע לאחר משחק בין דינמו מוסקבה לארסנאל הבריטית בשנות מלחמת העולם השנייה כי "זו מלחמה למעט יריות". ואפשר להסתפק בדוגמא פחות דרמטית, הידוע בכינויה "שער יד האלוהים", של דייגו ארמנדו מראדונה, שברבע גמר המונדיאל של 1986 הבקיע את השער הראשון בעזרת ידו מבלי שהשופטים הבחינו בכך. באוטוביוגרפיה שפרסם, ובראיונות שנים אחר כך, טען מראדונה כי שער זה היה מתוק כמו כיוס אנגלים. למרות שהשער השני שהבקיע באופן חוקי היה מרהיב ביופיו, מרדונה התגאה בשער הראשון: תוצאה של המתח בין ארגנטינה לאנגליה בעקבות הפלישה של האחרונים למלווינאס/איי פוקלנד.

לא אכביר בדוגמאות נוספות, אלא אציג, לצורך ההכללה, את טענתו התיאורטית של האנתרופולוג קלוד לוי-שטראוס שקבע כי:

Le jeu apparaît donc comme disjonctif: il aboutit à la création d'un écart différentiel entre des joueurs individuels ou des camps, que rien ne désignait au départ comme inégaux (Lévi-Strauss 1962:46).²

איכות מפצלת זו של משחק עומדת עבור אצל לוי-שטראוס בניגוד (איך לא?!) לטקס. למרות המיון רב בין טקס למשחק (כללים פורמאליים נוקשים, רצינות ההתייחסות אליהם וההקפדה של המשתתפים בו על מילויים כלשונם וככתבם, ועוד כהנה וכהנה קווי השקה), הרי הטקס מאחד. הוא יוצר קהילה משותפת, או פועל מנקודת הנחה כי הקהילה אכן מאוחדת, שעה שמשחקים (תחרותיים) מעוררים, או מעמיקים, מחלוקות בין המחנות המשתתפים במשחק. למרות טענתו המרכזית של שורק בדבר חוסר הרלוונטיות של המשחק לחיים הפוליטיים, הוא איננו גורע מחשיבות ייחוסן של זהויות פוליטיות בתוך המסגרת של הכדורגל. בקבוצת "איחוד בני סח'נין" למשל, זהותה הערבית של הקבוצה נותרת לא מעוררת משום תחושת הביתיות של השחקנים בה, על אף שישנם לא מעט שחקני חיזוק לא מקומיים. שורק מצטט שחקנים שונים שמדברים על תחושה זו. למשל: "השחקנים של 'סח'נין' לא מסתדרים בקבוצות אחרות" (עמ' 57). לא רק זאת, אלא שהם מאמצים ללבם את הסטריאוטיפים על הערבים בישראל: "אנחנו ב'סח'נין' הולכים לפי הלב" (שם). היינו, מצטיירת לפנינו הנגדה רטורית בין "לב" ו"ראש", כאשר האחרון מאפיין את היהודים הרציונאליים, קרי הרוח, המחושבים, ואילו הערבים פועלים בהתאם לצו הרגשי הלא-מושכל. לצערי, שורק איננו עומד על משמעותה הפוליטית של רטוריקה זו. הוא מבין מילים אלו כלשונן; הוא איננו מציע מסגרת פרשנית המפרקת את הפואטיקה והפוליטיקה של הזהות הגלומה בהצהרות אלו. שורק איננו רואה בהן עצמן מעין משחק, על משמעויותיהן הפוליטיות. עובדות לכשעצמן.

2 בתרגום לא מחייב: המשחק נראה, אם כן, מפריד: הוא מחולל פער מבחין בין שחקנים יחידים וקבוצות במקומות שלא היה בהם קודם.

כאמור, שורק ושיפמן לא מתעלמים מן ההיבט ההיסטורי של החומרים שלהם. האחרונה מתארת את המהלך שעשה ההומור הטלוויזיוני למן התקופה שלאחר מלחמת 1967 ועד ימינו אנו כמעט. שורק מסיים באותה תקופה היסטורית שבה מסיימת שיפמן, אך מתחיל מוקדם הרבה יותר: בימים של טרם קום המדינה (1944). אפשר למנות סיבות רבות להבדל זה, אך, כמאמר הבדיחה על נפוליאון, לא היו פעמונים (והמבין יבין!); לאמור, היא מתחילה מראשית ימיה של הטלוויזיה הישראלית. הפרספקטיבה ההיסטורית הזו חשובה מבחינה אנאליטית; היא מלמדת על רתיעת-מה מטענה מבנית החוצה זמנים (ברוח אסכולת האנאל). לא מפתיע, על כן, כי השניים אינם מנסים לעמוד על המשמעויות המבניות, הפנימיות או החיצוניות, של האירועים הציבוריים אותם הם מנתחים.

בהבחנה המבנית בין "פנימי" ל"חיצוני" אני מכוון למאפיין בסיסי של האירועים הציבוריים המנותחים: עד כמה האירועים הללו (משחק, שעשוע) מכוונים עצמם לעולם שמחוץ להם. כבר אמרתי שהמשחק מייצר לעצמו עולם פנימי בעל כללים פנימיים. כטיפוס אידיאלי, למשחק (הכדורגל, הטניס, הכדורסל) אין אמירה על העולם שמחוצה לו. הוא קיים לעצמו. השעשוע, שוב, כטיפוס אידיאלי, מבקש להצהיר הצהרה כלשהי, ביקורתית, על העולם החיצוני לו. הבנה זו מערערת את מידת הרבותא שבטענתו של שורק: כיוון שלמשחק אין יומרה להגיד משהו על העולם מחוצה-לו, הרי ברור מדוע אין זליגה של הפוליטיקה לכדורגל הערבי. לעומת זאת, השעשוע מכוון את עקיצתו אל העולם מחוצה לו. אכן, בהתאם לרוחו של בכטין, שיפמן רואה בהומור טקסט דיאלוגי שנע בין משמעויות שונות, המבקשות את הפענוח של קהל הצופים (ר' בעיקר עמ' 9). להבדיל מן המשחק, האופי הדיאלוגי של ההומור מחייב, כמובן, בחינה של יחסים בינו לבין ההקשר אליו הוא מגיב. לאמור, השעשוע דורש במפגיע את ראייתו ביחס ל"עולם האמיתי". עם זאת, שיפמן לא גולשת לבחינת ההומור כאספקלריה של החיים האמתיים, אלא רואה יחסים דיאלוגיים ביניהם. כדבריה בפרק הסיכום: "הטקסטים הקומיים לא רק האירו מגמות בולטות; לעיתים הם שימשו

סייסמוגרפים רגישים המזהים תהליכים חברתיים בזמן היווצרותם, ואפילו תפקדו כשחקנים בתהליכי שינוי חברתי" (עמ' 205).

ואחרון־אחרון: המשחק והשעשוע גם יחד מופרדים בהקפדה מן העולם הרציני, אליו התייחסתי בפתח דבריי. סמלית, כדורגל מתחיל עם שריקת פתיחה ומסתיים בשריקת הסיום. כטיפוס אידיאלי, כל האירועים הקשורים לו אמורים להתרחש אך ורק במסגרתו. כך, גם מסגורו וגם מסגרתו נוקשים. אפשר שמאפיין זה, אף הוא, מסביר את מה ששורק מתאר, מבלי להסביר: "זה רק משחק". כיוון שכך, מרגע שהסתיים, הוא לא מותיר רושם. הוא מובחן היטב מהעולם הרציני, ומשתתפיו מודעים לכך.

כמו המשחק, גם השעשוע מובחן מן העולם הרציני, אלא שהיבחנו מורכבת בהרבה, קשה לתיאור חיצוני להקשרו התרבותי־חברתי. "ת'שמעו בדיחה: יהודי, מוסלמי ונוצרי..." וגו'. ההתראה, "ת'שמעו בדיחה", מהווה מעין אות מוסכם כי עתה נכנסים אל תחום השעשוע. "ת'שמעו בדיחה" היא דוגמא פשוטה לאות שכזה. היא דומה בנחרצותה ובבהירותה לשריקת הפתיחה במשחק כדורגל. אך ישנם אותות סבוכים מכך; למשל, אות הפתיחה התמוה בסאטירה "החרצופים":

הבהרה

החרצופים הינה תכנית סאטירה

אין ליחס לנאמר בה

משמעויות אחרות.

צפיה נעימה

קריאה פשטנית של מה שמכונה "הבהרה" תהא כי מדובר בהצהרה שמבקשת גיבוי משפטי המכריזה כי הסאטירה תיכף מתחילה. היא מגדרת פורמאלית בין הרצינות והשעשוע; ממש כמו הקריאה "ת'שמעו בדיחה". היינו, האות נדמה כהצהרה רצינית כי הדברים הבאים בעקבותיו אינם רציניים. האות עצמו עדיין שייך לעולם הרציני, גם אם הוא מסמן את גבולו. אך אפשר שעצם ההצהרה הזו היא כבר סאטירה. היא לועגת לאלו שמייחסים רצינות למסרים

ברצינות על שעשוע ומשחק

"הלא-רציניים" של הסאטירה. רוצה לומר: גבולו של השעשוע מורכב מחומריו.

אסכם ואומר כי בניגוד למשחק, כמו הכדורגל, שהוא לעצמו ולעולמו, נתון לכלליו השרירותיים שאין להם דבר וחצי דבר עם העולם הרציני, הרי השעשוע מבקש, גם בהתגדרותו בלא-רציני, להתייחס לעולם הרציני. אך כיוון שכך, הוא נעדר את התכונה המפעימה ביותר של המשחק: אדישותו לעולם הרציני.

אנדרה לוי, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת
בן-גוריון בנגב

רשימה ביבליוגרפית:

רבינוביץ, דני:

1995. "נוסטלגיה מזרחית: איך הפכו הפלסטינים ל'ערביי ישראל'".
תיאוריה וביקורת, (4): עמ' 141-151.

Geertz, Clifford:

1973a. 'Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture'. In
The Interpretation of Cultures, Selected Essays, C. Geertz, ed., pp. 3-
30. New York: Basic Books, Inc., Publishers.

1973b. 'Notes on the Balinese Cockfight'. In *The Interpretation of
Cultures, Selected Essays*, C. Geertz, ed., pp. 412-453. New York:
Basic Books, Inc., Publishers.

1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford
University Press.

Lévi-Strauss, Claude:

1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.

Levy, André:

2000. 'Playing for Control of Distance: Card Games between Jews and
Muslims on a Casablanca Beach'. *American Ethnologist* 26(3): 632-
653.

2007. 'On Matching Unmatchables: Football Games between Jews and
Muslims in Casablanca'. In *Jews, Sports and the Rites of Citizenship*. J.
Kugelmass, ed., pp. 145-158. Urbana and Chicago: University of
Illinois Press.

Said, Edward

1978. *Orientalism*. New York, Pantheon and London, Routledge and
Kegan Paul.

1985. *Orientalism Reconsidered*. *Race and Class*. XXVII (2), 1-15.



דיאלוג זה לא טנגו

לטנגו דרושים שנים. האם גם דיאלוג הוא שיחה בין שניים? כך סבורים ישראלים רבים, ויש גם סיבה (אם כי לא נקרא לה טעם) לטעות זאת. והנה בא הלשונאי רוביק רוזנטל, בטורו השבועי "הזירה הלשונית" (מעריב, מוספשב, י"א בטבת תשע"ב, 6 בינואר 2012, עמוד 23) ומדגים

לנו גם את הטעות וגם את מה שנראה כסיבתה הקרובה:

"דו" ביונית פרושו שניים. כבר בתלמוד, שיש בו השפעה יוונית, מופיע למשל הביטוי "דו פרצופין". בשפות הלטיניות משמש du במילים רבות, מדואט עד דואל (דו קרב). גם התיבה "דיא" במילה דיאלוג היא גלגול של "דו" היוונית.

המלה היוונית העתיקה ל"שניים" אינה "דו" אלא "דיאו" (δύο), ובתעתיק לאותיות לטיניות (dyo). הקידומת הלטינית du במלים כמו דואט, דואל, דואליזם, דופליקאט, ועוד, מקורה במספר "שניים בלטינית, duo (השוה איטלקית due), בהשמטת האות האחרונה.

הקידומת dia- (δια-) במלה היוונית διάλογος (dialogos) משמעותה לא "שניים" אלא – בהקשר זה (כי יש למלה קטנה זאת כמה וכמה משמעויות, לפי ההקשר) – "בין": ר"ד dia-logos פירושו "שיחה בין...". לא בהכרח שנים, אלא בין יותר מאיש אחד (בניגוד ל"מונולוגוס", שהוא שיחת יחיד). הדוגמאות המתבקשות הן הדיאלוגים של אפלטון, שיש בהם אמנם כמה שהדוברים בהן הם רק שנים (כגון הדיאלוג "קריטון", בו הדוברים הם רק סוקראטיס וקריטון), אך ברובם משתתפים כמה וכמה דוברים. בדיאלוג "מנון", למשל, מדבר סוקראטיס עם מנון, אניטוס, ועבד של מנון. בדיאלוג הארוך "פוליטיאה" הדוברים העיקריים הם סוקראטיס, קפלוס, תראסימכוס, גלאוקון ואדימנטוס. ברוב הדיאלוגים העתיקים שהגיעו לידינו – למשל, הדיאלוגים הפילוסופיים של קיקרו – יש יותר משני דוברים.

נכון הוא שהמלה היוונית dia קרובה במוצאה האטימולוגי למלה dyo, "שניים" – ולא, היא אינה "גלגול של "דו" היוונית": קרבה אינה בהכרח מוצא – אך כידוע לכל לשונאי, לא הרי אטימולוגיה כהרי משמעות. משמעות המלה העברית מזל היתה במקורה "קבוצת כוכבים" (גלקסיה) – המשפיעה, לפי התפיסה האסטרולוגית, על גורלו של אדם. זה מאות שנים שזאת שוב אינה משמעות המלה.

אגב, באנגליה של המאה התשע-עשרה, כאשר רוב המשכילים למדו יוונית עוד בבית הספר, המציא מישהו את המלה duologue, שהיא בפרוש שיחה בין שניים, כדי להבדיל בינה לבין dialogue.

הרדידות של "המלחמה היהודית"

דזמונד סיוורד, *הבוגד בירושלים, יוסף בן-מתתיהו, מצדה וחורבן יהודה*, מאנגלית: רון בן עמי, זמורה-ביתן, מוציאים לאור, תשע"ב
2011, אור יהודה, 351 עמ'.

כאשר הוצע לי לכתוב סקירה על ספר זה, שנתקלתי בו ברשימות רבייהמכר במוספים הספרותיים של העיתונים, הייתי סבור שמדובר בנובלה היסטורית. כאשר הגיע עותק הספר לידי וקראתי בגב הכריכה כי הכותב הוא "היסטוריון אנגלי חשוב" התעוררה בי סקרנות להכיר את עבודתו וחיש קל התברר לי, באמצעות חיפוש באינטרנט, כי הוא סופר פורה שמעטו יצאו כעשרים וחמישה ספרים במגוון נושאים, החל מדמויות מימי הביניים וכלה בספר על נפוליון והיטלר. לפיכך תהיתי אחרי עיון בספר זה לאיזו סוגה הוא שייך – האם זו נובלה היסטורית, כפי שסברתי תחילה לפי שמו והופעתו ברשימות רבייהמכר, או אולי מונוגרפיה היסטורית, כלומר ביוגרפיה מדעית המוקדשת ליוסף בן מתתיהו והמיועדת לציבור קוראים משכיל? ברור זה נראה לי חשוב שכן חובה לדון ולהעריך ספר באמות המידה ההולמות את הסוגה אליה הוא שייך.

לקורא העברי מוגש אפוא תרגום של ספר שנכתב אנגלית והמוקדש ליוסף¹, ההיסטוריון היהודי בן המאה הראשונה לסה"נ, והמיועד לקהל קוראים של מתעניינים שאינם היסטוריונים. זו סוגה נכבדה

1 לשם הקיצור נציין כך את פלאביוס יוספוס, כפי שנקרא האיש אחרי ששוחרר משביו וזכה באזרחות רומאית, והמוכר לקורא העברי בשם יוסף בן מתתיהו או יוסף בן מתאי.

האמורה לשתף ציבור רחב בהישגי המחקר בתחומים שונים בצורה nuxnf, tl fzu vngurr, gbhhi unucb, do keurtho athbo juerho מובהקים. לספרים מסוגה זו יש תפקיד חשוב בהרחבת ההשכלה ובעדכון הידע של הציבור הרחב, ואין זה משנה אם המדובר באסטרופיזיקה, ברפואה, בפילוסופיה, בהיסטוריה ובעוד שורה ארוכה של תחומי ידע. מקובל שחיבורים בסוגה זו כותבים חוקרים מובהקים שנחננו, בנוסף למיומנותם כחוקרים, בכישרון של כתיבה רהוטה ומובנת לקהל הרחב. הבה נבחן את *הבוגד בירושלים* לפי אמות המידה המקובלות בסוגה זו, שהוא קרוב אליה יותר מאשר מן הצד האחד למחקרים של ממש ומן הצד האחר לנובלות שבהן יש לדמיונו של המחבר "חרות פואטית" רבה.

מעיון בספרו של דסמונד סיוורד (Desmond Seward) מתברר מיד שלא מומחה כתבו. חסר בו ידע על מצב המחקר באשר ליוסף ולכתביו, על החברה שבה הוא חי ופעל ועל הסביבה שבה התחוללו האירועים המסופרים בספר. מגרעות אלה אינן פרי מגמה או צורך להתאים את רמת הספר לקהל קוראיו המשוער אלא שילוב של חוסר ידע מכאן והקלה על מלאכת המחבר מכאן, כדי שיוכל להוציא מתחת ידו במהירות ספר שצפוי שיזכה לקונים רבים בגלל העניין ביוסף. אישיותו רבת הפנים של יוסף, שכתביו תפסו מקום נכבד בארון הספרים של נוצרים ועוררו עניין רב אצל בני עמו היהודים, יש לו סיכוי להימכר היטב. נראה שמטרה זו אכן הושגה, לפחות בתרגום העברי של הספר, אולם האם ניתנת בו תמורה לציפיות הקורא המשכיל והמתעניין ביוסף?

הספר הוא מעין פרפראזה של סיפורו של יוסף על המרד היהודי ברומא בשנים 66-70 לסה"נ כפי שהוא מספרו בספרו שלו – *מלחמת היהודים* (ליתר דיוק "אודות המלחמה היהודית"). ציטוטים מספר זה מלווים את הקורא למכביר, עם תוספות מעטות משלושת חיבוריו המאוחרים *למלחמת היהודים: קדמוניות היהודים*, *חיי יוסף תגד אפיון*, וכן לעתים אֶזכור של היסטוריונים אחרים (טקיטוס, קסיוס דיו וסוֹטוֹניוס). לעתים מופנה הקורא בהערות, הבאות בסוף הספר, למחקרים על יוסף האמורים לשמש אסמכתא לדעות שהביע המחבר. מבחר מחקרים אלה (להבדיל מן הביבליוגרפיה שבסוף הספר) נראה

מקרי ושרירותי, ולעתים אף ברור שהמחבר מכיר את שמם מתוך חיבור אחר שקרא או שבחר בו כדי להיראות "היסטוריון חשוב" ככתוב על גב כריכת הספר. דומה שראוי לשאול מה יתרון קריאת ספר זה על קריאת *מלחמת היהודים* שכתב יוסף עצמו. ואכן לעניות דעתי אין הקורא יוצא נשכר מקריאת ספר זה על המרד הגדול ומוטב לו לקרוא את ספרו של יוסף עצמו, משום שלספר בו אנו דנים אין ערך מוסף באשר לאיש יוסף ולאירועים בהם נטל חלק.

אופייני לספר זה שאין בו הבעת עמדה של המחבר או של חוקרים אחרים על תוכן *מלחמת היהודים* ואף לא על מעשיו של יוסף עצמו שהוא גיבור הספר. המסופר בחיבורו של יוסף מובא בין בלשונו בציטוטים ארוכים למדי בין בלשונו של מחבר הספר בו אנו דנים. כך, למשל, את סיפור המצור על יודפת וכיבושה מביא סיורד כפי שמספרו יוסף, ובכלל זה הסיפור על הינצלו מן המערה שבה מצא מסתור עם אחרים. כידוע, סיפור זה אינו אמין, וזאת בלשון המעטה. אולם אם יטען הטוען כנגד סיורד שהוא מאמין לכזבי יוסף בתמימות חסרת היגיון יוכל המחבר להתחמק מביקורת כזו ולהשיב כי הוא עצמו מסתייג מלתת אמון במה שכותב יוסף (הפרק על "המצור על יודפת", עמ' 111-120. וכך הוא כותב בסיכומו "...הוא הוכיח את עצמו במהלך המצור על יודפת, לפחות לפי עדות עצמו, כמפקד רב-תושייה..."). אולם, מבלי להכביד על הקורא הלא מקצועי, ראוי היה לציין מה מפריך את סיפורו של יוסף (כגון שרוב טכסיסי הנצורים שהוא הגה כביכול הרי הם כתובים בספרי הטקטיקה והפוליאורקטיקה [אומנות המצור] בני הזמן) ולהוסיף מה שמלמדות החפירות באתרה של יודפת על המצור ועל אמינות חלק מתיאוריו של יוסף. דרך זו של כתיבת סיפורו של יוסף ורמיזת אגב שאולי אין הוא אמין רווחת בספר בעוד כמה וכמה עניינים, אולם תרוץ זה אינו מלווה בהסבר, בהפרכת אמינות הסיפורים או באישוש אמינותם. אין זה אלא תרוץ למי שיטען שהדיווח הלא ביקורתי על סיפוריו של יוסף הוא רדוד, מטעה ושגוי, אבל זאת אינה אמתלה ראויה להיעדר הסבר שראוי שידע עליו גם הקורא המשכיל שאינו מומחה.

אף ההפניות להיסטוריונים שכתבו על נושא הספר אינם יותר מִפְסוּת "מדעית" כביכול. החוקר הצרפתי הידוע אבל (F.-M. Abel)

מוזכר בהערה כדי לבסס את טענתו של יוסף כי טיטוס ביקש למנוע את חורבן בית המקדש. לכך נוספת השערה שאולי היה זה גם בהשפעת אהובתו ביריניקי, אחותו של אגריפס השני, ששהתה במחנה הרומאי. אָבֶל אמנם כותב כך בספרו, אליו מפנה סיוורד בהערה 21 בעמ' 327, אולם אָבֶל אינן מביא כל אסמכתה להשערה בדבר הימצאה של ביריניקי במחנה הרומאי. בהמשך ההערה באה הפניה לטקיטוס, דברי הימים, ב, 2, אבל לה אין קשר להשערה זו. מטקיטוס אין ללמוד היכן שהתה ביריניקי בשנת 70 שכן הוא דן בתקופת קיסרותו של גלבה ולא במצור על ירושלים. אילו רצה סיוורד להאיר את עיני הקוראים באשר לקשר בין טיטוס לביריניקי היה עליו לציין לפחות מאמר אחד שהוקדש לנושא זה וכן דן בו שירר, שסיוורד מפנה אליו מספר פעמים אך במקרה זה הוא נשמט מזיכרונו. כמובן, מותר לשער שביריניקי "התגוררה במחנה" הרומאי שצר על ירושלים (עמ' 255), אולם יוסף אינו מספר או מרמז על כך ואָבֶל זורק השערה זו כלאחר יד ומטקיטוס אין ללמוד שכך היה. לפיכך הערה זו היא דוגמא אחת מני רבות להפגנת מלומדות שמאחוריה אין ממש. ואגב מראה המקום לספרו של אבל שגוי ובמקום לכרך הראשון צריך להפנות לכרך השני של ספרו (ואותה טעות גם במקור האנגלי).

ספרה של רייג'ק (Tessa Rajak) על יוסף מוזכר פה ושם בספר אך אינו זוכה להצגת גישתה לאמינותו של יוסף במלחמת היהודים; ספרו של גודמן (Martin Goodman), הסבור שרבים מאצילי יהודה הצטרפו למורדים, השפיע על סיוורד לאורך ספרו, אולם ללא הצגת דעתו המנומקת של גודמן, אלא כאמירה בעלמא, מעין מנטרה, כל אימת שמורד כלשהו נראה למחבר כאציל או כבן דלת העם.

ככלל ההערות המופיעות בנפרד מן הטקסט בסוף הספר הן מראי מקום למלחמת היהודים של יוסף ומשקפות את היות ספרו של סיוורד הרצאת סיפורו של יוסף על המרד הגדול תחת שמו של מחבר בן זמננו.

היעדר התמצאות בנושא שלו מוקדש הספר מסתבר גם מריבוי הטעויות הפזורות לאורכו. לא נמנה את כולן כרוכל ונסתפק בדוגמיות אחדות בלבד:

מי מכיר, מי יודע היכן היא "העיר היפה זבולון" שקסטיוס גאלוס שלח מעכו את קלגסיו להרוס אותה?² אולם אין עיר כזו, לא יפה וגם לא מכוערת. על כך עמדו כבר מי שהגיהו את הטקסט של *מלחמת היהודים* ותקנו את התעתיק זבולון ביוונית לכבולון (שמקומה באתר הכפר כבול של ימינו). כך גם כתוב בטקסט ובתרגום בהוצאת Loeb שמחברנו מציין ב"מקורות הראשוניים" בביבליוגרפיה שבסוף ספרו (שם, עמ' 333), אלא שלא בה הוא השתמש וגם לא טרח לעיין בתחתית העמוד ששם לבירור התיקון.

מה פשר המשפט "זוהי [מלחמת היהודים] ההיסטוריה היחידה ששרדה על ארץ ישראל בימי הורדוס, המגילות הגנוזות וישוע הנוצרי" (עמ' 14)? הרי כל המכיר ולו במעט את תקופת הבית השני יודע שעל ימי הורדוס וישוע הנוצרי מצוי מידע רב יותר בקדמוניות היהודים מאשר במלחמת היהודים; והאם המגילות הגנוזות הן מן התקופה שבין הורדוס לישוע? ואם אין זו אלא פליטת קולמוס ותו לא הרי גם אז המידע על תקופת המגילות הגנוזות (המאות השנייה והראשונה לפסה"נ וחלק מן המאה הראשונה לסה"נ) רב יותר בקדמוניות היהודים ובספרי מקבים א' וב'.

מנין לסיוורד שאביו של יוסף היה כנראה פרושי? אמנם, כדרכו להכין תרוץ לאמירות מופרכות, הוא כותב "כנראה" אך אינו מביא מראה מקום לידיעה זו, כי ככל הנראה אין בנמצא אסמכתה לכך (שם, עמ' 37). וככלל דווקא למקומות שבהם מובאים עניין או דעה מיוחדים חסר מראה מקום שיאשש אותם. כך למשל אמור בעמ' 134 שאספסיאנוס קיבל היתר מאגריפאס למחוץ את המורדים בערים טבריה ומגדל שהיו בתחום ממלכתו אך לכך אין מראה מקום, אם יש כזה בנמצא. בעמ' 121 מוסבר מדוע לא מסופר בחיי יוסף על פרשת יודפת "כי [יוסף] לא סבר שהפרשה זקוקה להסבר כלשהו". אבל מדוע סיוורד אינו סבור כי הסברו שלו כן זקוק להסבר כלשהו, שהרי

2 שם, עמ' 81. אך טעות זו, המופיעה גם בהקדמה למקור האנגלי, תוקנה בתרגום (שם, עמ' 24) והוסברה גם בהערה וכן היא מופיעה כהלכה במפות הן בתרגום העברי והן במקור האנגלי. מסתבר אפוא שבשני הנוסחים העקביות אינה מושלמת והטורח לעקוב אחרי השיבוש אינו כדאי.

הסברו אינו הסביר ביותר ומצויים גם הסברים אחרים? אך גם כאן יחפש הקורא הערה או הסבר אך לשווא. בעמ' 223 מסופר כי מחיילים יהודים מחדייב, שהיו חפרים מנוסים, למדו היהודים לחפור לעומק וכו' אולם למידע מעניין זה אין שום אסמכתא וחבל. כך גם למידע על חיילים רומאים שערקו לירושלים הנצורה (שם, עמ' 225), ידיעה מעניינת לכשעצמה, לא מובאת הפניה למקורה, שהוא ספרו של קאסיוס דיו ושיש מקום להרהר על אמינותה ומשמעותה ועל היעדרה ממלחמת היהודים. קיצורו של דבר גם ההערות ומראי המקום הם אחיזת עיניים ואינם נמסרים באותם עניינים שבהם הייתה יכולה להיות בהם אולי תועלת כלשהי.

הדיון ב"פילוסופיה הרביעית" ובסיקאריים נכתב ללא התמצאות מינימאלית בנושא זה. מתי החלו אנשי הפילוסופיה הרביעית להיקרא סיקאריים ומתי החלה פעילותם הטרוריסטית כסכינאים ומנין שיהודה מייסדם נהרג (שם, עמ' 40)? גם השימוש במונח קנאים נעשה ללא מודעות למשמעותו המדויקת כשמה של סיעת מורדים לאחר פרוץ המרד מכאן (שם, עמ' 137) ולמובנו כשם תואר מכאן. בהקשר להחלטתו של סיוורד לקרוא למגיני ירושלים קנאים (שם, עמ' 173; ובנוסף ההבהרה "מכאן ואילך" אף שגם קודם לעמוד זה נהג כך) הוא מפנה לאישושה לספרה של רייג'ק על יוסף, אלא שאילו עיין בכובד ראש באמור שם היה למד שאין היא מאששת את החלטתו כי אם עומדת על ייחודם של הקנאים כסיעה לעצמה בקרב מגני ירושלים (הערה 10 לפרק 14 בעמ' 323). לשון אחר – מראי המקום למחקרים שונים הם כסות, מדעית כביכול, אך לא בכל מקרה יש בהם אישוש לנאמר בגוף הספר.

כדי לא להסתמך על דוגמא אחת בלבד נוסיף אחרת מעמ' 185 בספר. "בעקבות המשבר [המשפט בא בסוף הפרק 'שנת ארבעת הקיסרים'] חל שינוי ביוסף. מכאן ואילך יהיה בעיני עצמו יהודי ורומאי כאחד...". בסוף הפסקה בא מראה מקום למאמר של גודמן (לעמ' 335 במאמרו) האמור לאשש את המשפט הבא האומר כי "נוסף על כך החל [יוסף] להאמין כי מבחינות חשובות רבות היו היהודים והרומאים שותפים לאותם רעיונות" (שם, שם). כאן שיטת ההטעיה מורכבת אף יותר. (א) מקום ההערה בסוף הפסקה מכוון

לכאורה לאשש את האמור בפסקה כולה, אולם היא מתייחסת רק לרעיונות המשותפים ליהודים ולרומאים. (ב) עיון בדברי גודמן מלמד שאין להסיק מרשימת הערכים היהודיים הדומים לאלה המקובלים גם על הרומאים שיוסף האמין בכך, אלא רק שהיה לו מניע לטעון כך כדי להציג את היהודים באור חיובי יותר מכפי שנראו היוונים בעיני קורא רומאי. (ג) אולם המשפט הסוחף יותר בא קודם ("היה בעיני עצמו יהודי ורומאי כאחד") ולו אין כלל אישוש בדברי גודמן הטוען בעמוד הבא במאמרו (עמ' 336) את ההיפך ממה שסיוורד מייחס לו. אבל איזה הוא הקורא המשכיל שיוכל לעקוב אחרי מראי המקום המלומדים ולהיווכח שאינם תומכים באמור בספר, ולהבחין בשיטת ההפניות של המחבר לספרות המחקר שלעתים נראה שהוא חיפש בה בחופזה אחרי עמוד שנראה לו מתאים, ואף לא טרח לעיין בכובד ראש במאמר או בספר בשלמותם, או לפחות בעמוד שלפני מראה המקום או בזה שלאחריו? ובנוסף מקום ההערה הלמדנית הוא בסוף שנת ארבעת הקיסרים ואילו דיונו של גודמן הוא על כתיבתו של יוסף בהיותו ברומא, בה כתב את מלחמת היהודים ובהמשך הזמן את חיבוריו הנוספים, כך שמחברנו נחפז לספר על המטאמורפוזה שחלה ביוסף טרם זמנה.

לא חסרות גם דוגמאות לכך שהמחבר אינו מתמצא כלל בתרבות ובהיסטוריה של התקופה ההלניסטית-רומאית. למשל הוא שח לפי תומו כי מגדלי המצור שהוקמו בעת המצור על ירושלים "כוננו בפי חיילי הלגיון הלפולס" (שם, עמ' 205). למה הדבר דומה? למשפט כגון: "ירו פגזים בצינורות שכוננו בפי חיילי הגדוד תותחים". המילה הלפוליס היא מונח למתקן שנועד למלחמת מצור והלגיונרים כינוהו בשמו המקובל מזה מאות בשנים ותו לא. אגב המילה מנוקדת אך את ההברה האחרונה יש לנקד בחיריק (ולא בסגול ובאנגלית התעתיק שגוי אף הוא ושם הוא אמור לציין לשון רבים).

אפשר להרבות בדוגמאות לטעויות ולעתים אף להבלים המצויים על פני יותר משלוש מאות עמודי הספר אך נסתפק בדוגמא אחת. באחד ממשפטי הסיכום הסוחפים אחר סיפור חורבן ירושלים כותב המחבר: "תחת פיקודו של יהודה המקבי חדש היו הקנאים עשויים בהחלט להביס את הצרים, להשפיל את השושלת הפלביאנית ולמוטט

את האימפריה הרומית" (שם, עמ' 268). מסתבר שלא זו בלבד שהמחבר אינו בקיא בפרשת המרד הגדול אלא גם שבקיאותו במרד המקבים ובמציאות המדינית במאה השנייה לפסה"נ פחותה אף יותר. ביטוי בולט לחוסר ההתמצאות של המחבר בתקופה בה הוא דן עולה מאזכור השומרונים בכמה מקומות. יש ומדובר בתושבי הר אפרים המאמינים באלוהי ישראל ובתורתו (בעמ' 23, 47, 48, 49 למשל) ויש שמדובר בחיילים מן העיר שנקראה ביוונית סאמאריה בתקופה ההלניסטית ושבימי הנציבים הרומאים והמרד ישבו בה לא-יהודים ומביניהם גויסו חיילים לחיל העזר הרומאי שעמד לרשות הנציבים של הפרובינציה יודיאה (יהודה) והם נזכרים בהקשר זה ((עמ' 71 למשל). לאמתו של דבר היה שם העיר בתקופה בה עוסק הספר סבאסטי, שם שנתן לה הורדוס שהקימה מחדש וקרא לה כך על שמו של אוגוסטוס (כינוי שביוונית מקבילו הוא סבאסטוס) ואילו השומרונים שעירם הראשית הייתה אז שכם הם מונותאיסטים הטוענים להיות היהודים, ישראל, השומרים על התורה באמת. אבל מה ל"היסטוריון האנגלי החשוב" ולדיוקים כאלה? ואגב יוסף מכנה את אותם חיילים, שומרונים כביכול, סבאסטנים, כלומר אנשי סבאסטי, ודווקא במקום שהיה נכון ללכת בעקבותיו סיוורד לא עשה כן.

רבים כתבו על מניעיו השונים של יוסף בכתיבת כל אחד מארבעת חיבוריו. סיוורד באפילוג לספרו, הנושא את השם היומרי "משפט ההיסטוריה", מלמדנו כי יוסף, כמו שחקן, נטה לכתוב את מה שרצה שקוראיו יאמינו בו "ודבר זה היה תלוי במצב רוחו" (שם, עמ' 308). מה נאמר ומה נדבר – לא היו ליוסף מניעים אחרים כגון לשרת את טובת עמו (אינטרס לאומי), לשרת את מיטיביו הקיסרים מן השושלת הפלאביית, להגן על התנהגותו ועל אישיותו, להיאבק על שמו הטוב כנגד שונאיו ומבקריו. מעניין מה היה מצב רוחו של סיוורד שהחליט לכתוב ספר על נושא שאינו מכיר ואינו מבינו כלל. אולי היה זה מצב רוח פיננסי?

עיקרה של סקירה זו אינו טיב התרגום של ספרו של סיוורד אולם barley שבמקור האנגלי אינה שיבולת שועל (שם, עמ' 218) כי אם שעורה, וחבל להוסיף על טעויות המחבר שיבושים נוספים. גם

התרגום "שכבת השלטון" ולא המעמד השליט ל-the ruling class (למשל שם, עמ' 147, 157) נשמע תמוה. המשפט "ברניקי, אחרותו של אגריפס הראשון" כמוכּן שגוי וצריך להיות אגריפס השני (שם, עמ' 187). משפט זה אינו מצוי במקור האנגלי ונועד כנראה להאיר את עיני הקורא העברי, אך תחת זאת שם תבלול בעיניו.

אולם דומני שביקורת על ספר זה אינה עיקר העניין שלפנינו. גם לספרים גרועים יש זכות קיום והם עומדים לגורלם בפני קוראיהם ומבקריהם. מה שנראה לי מטריד הוא לא שהספר נכתב על ידי הכותב, או ליתר דיוק רב-כותב, כאחד משני תריסרים של ספרים בשפה האנגלית שלא קראתי ואיני מוסמך להביע דעה על טיבם, אלא שהוצאת ספרים מכובדת (כנרת, זמורה-ביתן, דביר) הזדרזה לתרגמו לעברית ולפרסמו. הנושא בו דן הספר הוא מן החשובים לתולדות ישראל ולתרבות היהודית בישראל וקשור לפרשות שמעניינות לא רק היסטוריונים וארכיאולוגים ומדריכי טיולים ומדריכי תיירים. נושאים כמו חורבן בית המקדש השני, מצדה, ירושלים של ימי הבית השני ונושאים נוספים קשורים לכתבי יוסף. כתביו, ובמיוחד מלחמת היהודים, הם לעתים קרובות המקור היחיד לידיעותינו על נושאים אלה, בהם מתעניינים ואף חווים אזרחים מן השורה, חיילים, חניכי תנועות הנוער וגם אלה המתעניינים באירועי זמננו ומדינתנו, השבים ומעלים את הסוגיות הישנות בהיבטים עכשוויים. וכי ראוי להזינם בסעודת פיגולים שכזו? אם החליטה הוצאת הספרים הנ"ל להשקיע בתרגום מונוגרפיה על יוסף בן מתתיהו האם לא ראוי היה שתשקול באיזה ספר לבחור ותיתן את הדעת על חיבורים ראויים ולא על ספר רדוד, מלא שיבושים שהוא כמעט פלגיאט של מלחמת היהודים של יוסף (שאינן לו זכות יוצרים וכל החפץ יכול לבוא וליטול באין מפריע). גם אם היה שיקול כלכלי מאחורי החיפזון לתרגם ספר בנושא זה אפשר היה לתרגם חיבורים ראויים יותר. יתכן שספרה של רייג'ק, שהוא משובח לאין ערוך מזה של סיוורד, מעט קשה לקורא שאינו מומחה ואולי גם לתרגום, אבל, למשל, ספרה של מירי הדס-לב על יוסף, שראה אור בצרפתית ב-1989 ובתרגום לאנגלית

ב-1993 יכול היה למלא צורך זה³ (העובדה שספרו של סיוורד הופיע ב-2009 אינה מלמדת כלל שהוא מעודכן). אפילו ספרו של תקרי,⁴ שראה אור ב-1929 ושאכן כמה מפרקיו אינם רלבנטיים למחקר יוסף כיום, יש בו תובנות העולות לאין שיעור על אלה הנעדרות לגמרי מספרו של סיוורד. ואם יטען הטוען שספרו של סיוורד, בשונה מן הספרים הנזכרים לעיל, מתמקד במלחמת היהודים, הרי זה גם חסרונו שכן מוטב לקרוא את מה שכתב יוסף על נושא זה מאשר את מעתיקו הלא מלומד.

קיצורו של דבר לא הייתי טורח לרדן בספר זה אילו היה רק ספר גרוע, ואפשר שיש גרועים ממנו. אולם הוא מצביע על זילות תרבותית בעולם הספר בישראל, זילות שיש לה היבטים אחרים שאינם קשורים לעניין שכאן, כגון צמצום מרחיק לכת של לימודי ההיסטוריה היהודית והכללית במערכת החינוך בישראל והיעדרם ממערכת החינוך החרדית. לפנינו במקרה זה שיוק של סחורה פגומה שהופכת לרב-מכר. בקצת שיקול דעת אפשר היה להגיע לתוצאה טובה יותר ואולי, מי יודע, אף למכור לא פחות עותקים.

אוריאל רפפורט, חיפה urir@research.haifa.ac.il

3 T. Rajak, *Josephus, The Historian and his Society*², 2002; M. Hadas-
 לא Lebel, *Flavius Josèphe, Le Juif de Rome*, 1989 (English translation, 1993).
 אכנס לביקורת או הערכה של ספרים אלה אולם ' ברונובסקי במוסף "תרבות
 וספרות" של עתון "הארץ" מן ה-4 לפברואר 1994 כתב על ספרה של הדס-לבבל
 כדלקמן: "...מונוגרפיה אלגנטית, מקיפה ועם זאת פופולרית, היא בדיוק מה שחסר
 לקורא העברי...". להערכתו, לפחות, הייתה זו אפשרות טובה לאין ערוך לתרגם
 מונוגרפיה לשוק הקוראים הכמה כנראה לספר ראוי על יוסף. אין בכך לומר שזו
 האפשרות היחידה, אבל לבטח היא טובה לאין שיעור ממה שהעניקה ההוצאה
 לקהל הקוראים. דרך אגב, גיליתי מעיון בביבליוגרפיה (שם, עמ' 338), שזיקתה
 לספר רופפת, מאמר המיוחס לי ושמעולם לא כתבתי. מדוע זכיתי לכך? ובכלל מה
 הטעם לביבליוגרפיה זו שגם המחבר לא קרא ולבטח לא הפנים?

4 H. St. J. Thackeray, *Josephus, The Man and the Historian*, 1929, 4
 reprinted 1967.



מי משה את מי מן המים?

המרכז הבינתחומי הרצליה פרסם בחנוכה תשע"ב הזמנה לסדרת הרצאות בנושא "השטריימל והכומתה – זהות יהודית בעידן משתנה". בסדרה זאת, ביום ששי, א באדר תשע"ב, 24 בפברואר 2012, "תרצה פרופ' זיוה שמיר על הולדתו של עם מבין חולות המדבר". והנה המשפט הראשון של תמצית ההרצאה:

סיפורו של משה, שאחותו משתה אותו מן המים ואחר-כך הוא משה את עמו מעבדות ומטביעה בים סוף, ואף הטביע את אויביו במים רבים, הוא סיפור לידתה של אומה. האמנם היתה זאת אחותו שמשתה אותו מן המים? הנה מה שכתוב במקור היחיד לסיפור זה, שמות ב ד-י:

ותצב אחותו מרחק לדעה מה-יעשה לו: ותרד בת-פרעה לרחץ על-היאור ונערתי הלכות על-יד היאור ותרא את-התבה בתוך הסוף ותשלח את-אמתה ותקחה: ותפתח ותראה את-הילד והנה נער בכה ותחמל עליו ותאמר מילדי העברים זה: ותאמר אחותו אל בת-פרעה האלך וקראתי לך אשה מינקת מן העברית ותינק לך את-הילד: ותאמר לה בת-פרעה לכי, ותלך העלמה ותקרא את אם הילד: ותאמר לה בת פרעה הילכי את-הילד הזה והיניקיהו לי ואני אתן את-שכרך ותקח האשה הילד ותניקיהו: ויגדל הילד ותביאהו לבת-פרעה ויהי לה לבן ותקרא שמו משה ותאמר כי מן-המים משיתיהו:

נוסיף ונעיר כי הביטוי המטפורי "משה את עמו מעבדות" אינו בלתי סביר; אך "משה את עמו מטביעה בים סוף"? הרי לפי המקור המקראי העם לא נכנס לים עד שמשה הרים את ידו, במצוות ה', ונתיב בתוך הים הפך ליבשה בשבילם (שמות יד, טו-טז). למשות אפשר רק את מי שכבר נמצא בתוך המים, כפשוטו – לא מי שעובר ביבשה 'בין מים למים'.

אגב, לפי הספור המקראי מי שהפך את הים ליבשה, ואחר כך הטביע בו את "כל סוס פרעה רכבו ופרשיו", אינו משה, אלא אלוהי ישראל, שנתן למשה את ההוראות המתאימות. משה רק בצע את אותן ההוראות. ר' המשך אותו פרק יד. מי שאינו מאמין בנסים – אך מאמין בסיפור המקראי על יציאת מצרים כסיפור היסטורי – רשאי עדיין לומר שמשה הוא שהוציא את ישראל ממצרים. אך ספור הנס של "קריעת ים סוף" יכול להיות היסטורי רק

למי שמאמין בנסים. מי שאינו מאמין באלוהי ישראל ובהתערבותו הישירה
בפרטי הנס של מעבר ים סוף אינו רשאי לייחס מעשה על־טבעי זה למשה
או לכל אדם אחר.

קהלת חי נושם ובוועט

חיים שפירא, קהלת – הפילוסוף המקראי, המסע לעומק השאלות הגדולות. כנרת, זמורה-ביתן – אור יהודה, תשע"א, 2011. 271 עמ'.

הערות מרחיקות: "עַת לְרַחֵק מִחֶבְקֵךְ" ספרו של שפירא, קהלת – הפילוסוף המקראי, איננו ספר מחקר במובן האקדמי של המילה. שפירא מציע לקורא אשנב הצצה להגיגיו של קהלת בסוגיות של פילוסופיה קיומית. הדיון של שפירא בקהלת נמצא בשולי שוליו של הדיון הטכסטואלי הממשי. אין הוא מתיימר להציג את תולדות הביקורת הפרשנית של קהלת, או להתעמק בסוגיות נוסח של טקסט קדום. שפירא אינו עוסק בתהליכי התהוותו הספרותית, או עריכתו הסופית, לא כל שכן באפיון לשון החיבור – עברית מקראית קלאסית לעומת העברית הבתר מקראית של לשון חז"ל. שפירא פונה אל קהל הקוראים מעמדה של מְטַפֵּל – "מאמן" הרגיש לנפש האדם ולהתחבטויותיו ומנהל עמו שיח פילוסופי בשאלות קיומיות ברוח המגמות המודרניות של החברה המערבית לשלב תפיסות פילוסופיות ובעיקר אקזיסטנציאליזם עם אסכולות פסיכולוגיות התנהגותיות.¹ ציטוטיו של שפירא מן המקורות חובקי עולם, ביד האחת חובק מדרש חז"ל ובידו האחרת מדרש קבלי, ביד האחת את הרמב"ם ובאחרת את טולסטוי או את שפינוזה. פנייה שכזו

1 דוגמה למחקר כזה שמגדיר עצמו כפסיכותרפי הוא ספרו של ארווין יאלום, פסיכותרפיה אקזיסטנציאלית, בתרגומה של מרים שפס, הוצאת מאגנס-כנרת, ירושלים 2011.

מטשטשת את הגבולות שבין סוציולוגיה של ספרות – השימוש שהחברה כיום עושה בטקסט – לבין קריאה פילולוגית היסטורית של קהלת כטקסט מקראי.

ומקצת דוגמאות מדבריו של שפירא לשם התודעות עם הסופר וחיבורו קהלת – הפילוסוף המקראי.

בפתח דבריו בוחן שפירא את שאלת מיהות המחבר ומסכים עם מסורת חז"ל לפיה יש ליחס את המגילה למלך שלמה, וזאת לדעתו בשל "העוצמה שמקבל הכתוב במגילה כאשר מניחים שהיא פרי עטו של מלך כל יכול" (עמ' 24). אין בכוונתי להתווכח עם הנחה זו, שכן שפירא עצמו מביא בצידה את התפיסה המקובלת במחקר ליחס את זמן כתיבת המגילה למאה השלישית לפנה"ס, למחבר או מחברים עלומי שם. תפיסה זו נשענת על חידושו הלשוניים של החיבור בדקדוק, בתחביר ובאוצר המלים ועדויות להם בלשון חכמים ובעיקר בעברית התנאית. אך גם אם טענתו של שפירא לזיהוי מחבר קהלת עם המלך שלמה נשענת על ההנחה שהחיבור נכתב מפרספקטיבה של מלך, ראוי להזכיר בהקשר זה את התופעה הספרותית הנפוצה באותה עת של ייחוס חיבור קדום לדמות מוכרת. ואמנם תופעת הפסבדואפיגרפון – חיבור המיוחס למחברו בשקר – הייתה נפוצה בימי בית שני ואחרי חורבנו מצאה ביטוי בעוד חיבורים שיוחסו לשלמה, וכוונתי ל"חכמת שלמה" ו"מזמורי שלמה".

שפירא מביא בראש כל פרק תקציר. בחרתי להדגים מתוך התקציר לפרק ד – "המחלקה לבריאות הנפש, שערי העצב והשמחה":

אפתח בכמה ציטוטים על שמחה מאת מחבר המגילה. ארכיב "טבלת מנדלייב" לרגשות. קהלת יאמר דברי פתיחה בדיון על כעסים. ניפגש עם אדם שלא היה לו כישרון לרגשות שליליים. אציג היבטים מרכזיים בתורתו של שפינוזה ונלך מעט בעקבותיו בדרכו אל האושר והגאולה. אתרגם את גרסתו של טולסטוי לסיפור ידוע על פרנציסקוס מאסיזי וחיפושיו אחר השמחה השלמה. אקנח בסיפור שסיפרה לי אמי המראה פן מעניין בתפיסת האושר.

התקציר מלמד על דרך הרצאתו של שפירא, שמציעה לקט אסוציאטיבי של הגיגים ואנקדוטות של סופרים, פילוסופים, ואנשי

תרבות כמו גם של אנשים שליוו את חייו או שנקרו בדרכו. הציטוטים מקהלת הם בבחינת מתווה למסע פילוסופי בסוגיות קיומיות כסבל, זקנה, צדק, עושר חכמה ויראת ה'. שפירא דולה מ'קהלת כתובים רלוונטיים לדיונו מבלי להביא את הקשרם הרחב ומבלי לנסות להגדיר את גבולות היחידה התמאטית. ואכן, כל ניסיון להתחקות בחיבור זה אחר יחידות תמאטיות מובנות וקוהרנטיות כמוהו ככניסה לשדה מוקשים. כל מי שנכנס בשערי קהלת מוצא עצמו מתחבט בשאלת גבולן של היחידות הספרותיות. קהלת הוא חיבור מחשבת-עיוני אשר מנוסח ברובו כמונולוג ויודי בגוף ראשון. המחבר – סופר, מורה, חכם, שמציג עצמו כקהלת בן דוד מלך בירושלים (א 12-ב 11), מקיים שיח עם הקורא בחקירה וחיפוש אחר משמעות החיים. לשונו עשירה במבעים של התרשמות אישית, במגוון של צירופים פועליים מתחום ההתבוננות והחקירה כמו, "וְנִתְתִי אֶת-לְבִי לְדְרוֹשׁ וְלְתוֹר בְּחֻמָּה" (א 13), "סְבוּתִי אֲנִי וְלְבִי לְדַעַת וְלְתוֹר וּבִקֵּשׁ חֻמָּה וְחֻשְׁבוֹן וְלְדַעַת" (ז 25), ובסגנון של מונולוג פנימי המדגים את התנסותו האישית: "אֲמַרְתִּי אֲנִי בְּלְבִי לְכֹהֵנָּה אֲנִסְכָּה בְּשִׁמְחָה" (ב 1). לצד הלבטים והספקות שבתהליך חקירתו מעניק הדובר החכם עצות בנושאים שקשורים לאורח חיו הפרגמאטי-קיומי של האדם: "רְאֵה חַיִּים עִם-אִשָּׁה אֲשֶׁר-אֶהְבֶּתָּ כְּלִי-יָמֵי חַיֵּי הַבְּלָף" (ט 9), כמו גם עצות במישור האמוני: "אֶל-תִּבְהַל עַל-פִּיךָ וְלִבְךָ אֶל-יְמִינְךָ לְהוֹצִיא דָבָר לְפָנַי הָאֵלֹהִים" (ה 1). במערך הטיעונים שבהרצאתו מציג קהלת שאלות רטוריות: "מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם הַעֵלָה הִיא לְמַעַלָּה וְרוּחַ הַבְּהֵמָה הַיֵּרֶדֶת הִיא לְמַטָּה לְאָרֶץ" (ג 21), ומשבץ פתגמי חכמה בניסוחים שונים כזה 'על דרך היתרון': "טוֹב מְלֹא כֶף נֶחֶת מְלֹא חֲפְנִים עִמָּל וְרַעוּת רוּחַ" (ד 6; וכן 9, 13), לשון הוראה והטפה: "שְׁלַח לְחֻמְךָ עַל-פְּנֵי הַמַּיִם כִּי-כָרֵב הַיָּמִים תִּמְצָאֲנֻ" (יא 1), ועל דרך התבנית הלוגית של תלות בין תוצאה ומעשה: "חֲפֹר גּוּמָץ בּוֹ יִפּוֹל וּפְרֹץ גָּדֵר יִשְׁכְּנוּ נַחֲשׁ" (י 8). בשיח של קהלת משוכצות פואמות שרירות מרשימות שעיקר עניינן בעיתות חיו של האדם בזיקה למחזור החיים בטבע: הפואמה על מחזוריות החיים בטבע (א 4-11); שיר העיתים (ג 1-8), והאלגוריה על הזקנה (יא 7-יב 7). הפואמות מצטיירות כיצירות ספרותיות עצמאיות. בצד

רבגוניות סגנונית מציג המחבר מורכבות מחשבתית שמקשה על הקורא בזהויה אחדותן התמאטית של היחידות הספרותיות וזיקתן זו לזו. לשון אחר, קהלת מציג עמדות סותרות בנוגע לסוגיות קיומיות, דפוסי התנהגות נורמטיביים וערכים מוסריים ובוחן בכל פעם מחדש את ערכן הסגולי של איכויות מנוגדות, כגון חכמה וכסילות, שמחה ואבל, שחוק וכעס, זיכרון ושכחה, מוסר ורשע, וגמול וגורל. מבוכת הקורא בסבך הסתירות הלוגיות והדוגמטיות הביאה את פרשני קהלת לדורותיהם להשערה בדבר קיומו של יותר ממחבר אחד.² סוגיית הסתירות בקהלת נדונה כבר בימי חז"ל בהקשר ל"ספרים מטמאי ידיים" (משנה, ידיים ג, ה; משנה, עדויות ה, ג; בבלי, שבת יד, ע"א) – דיון הלכתי שנועד כדיעבד להכריע בשאלת הכללת הספרים בין כתבי הקודש או גניזתם לשם הרחקתם מן הציבור. מקורות תנאיים ומדרשים מאוחרים נקטו במינוחים שונים לאפיון הסתירות: "דבריו סותרים זה את זה" בא לציין סתירה לוגית שמתקיימת בין כתובים באותו חיבור (בבלי, שבת ל, ע"ב), ו"סתרי תורה" או "מצאו בו דברים מטיין לצד מינות" (קהלת רבה, פרק א, דף ה'; פרק יא, דף ה'; במדבר רבה 161 ע"ב; ויקרא רבה כח 1) באים לציין הצהרות שסותרות עיקרי אמונה. מנחם המאירי היטיב לתאר בהקדמתו לספר משלי את טיבה הדיאלקטי של מחלוקת חז"ל בקדושת המגילה: "ונראה שהביאם לחלוק בקהלת מצד שראו בו דברים נאמרים כמי שלומד בדרכי המחקר ואינו נסמך לגמרי על דעת אחת, אבל מזכיר דעות הפכיים ועומד פוסח ונבוך איזה יכשר הזה או זה" (עמוד ב').³ היו אלו חז"ל שהניחו את הבסיס ליישוב הסתירות במסורת של פרשני ימי הביניים. ראב"ע למשל, בפירושו לקהלת

2 לריבוי מחברים ככורח הסתירות, מדגים ראב"ע את דעתו של קהלת יעקב (יעקב בן יצחק אלבעלי) לפיה "תלמידיו [של קהלת] חברו את הספר, וכל אחד אמר כפי מחשבתו", אך מציין בנחרצות את הסתייגותו מגישות פרשניות דומות (ז 3). רמבמ"ן, בהקדמה לפירושו, טוען "שלא כל הנאמר בו הוא דעת שלמה המלך": רבי משה בן מנחם מנדלסון (רמבמ"ן, 1729-1786), ספר מגילת קהלת, ברלין 1769.

3 פירוש המאירי על ספר משלי, מנחם מענדל משי זהב (עורך), הוצאת אוצר הפוסקים, ירושלים 1969.

מעמת בין הכתובים: "טוב כעס משחק" (ז 3) ו"כי כעס בחיק כסילים ינוח" (ז 9), ומציע לפתור את ההצהרות הסותרות בזיקה להבדלים שבין שלוש הנפשות של האדם, הנפש הצומחת, הנפש המרגשת והנפש המדברת, ובכך הוא מעניק משמעות לכל הצהרה לגופה בזיקה לדרגה הרוחנית של האדם.⁴ רשב"ם שהבחין בין המסגרת הספרותית של קהלת שנתחברה בידי סדרן (א 1-2; יב 8-14) לבין דברי קהלת הוא שלמה,⁵ בבואו לדון ביחסו האמביוולנטי של קהלת לשמחה וחכמה, מציע ליישב את הסתירות באמצעות מיון כל אחד מן הערכים לשלילי וחיובי: יתרון השמחה על האבל או היפוכו מותנה בנסיבות ובאיכותם המוסרית של בני האדם ויתרון החכמה על הכסילות מותנה בדרגות השגה שונות של החכמה.⁶ במחקר המודרני עולה מחדש שאלת מיהותו של המחבר או מיהותם של המחברים. מבין הפרשנים שעמדו על טיבו הפולמוסי של קהלת יש שהניחו שקהלת מציג דיאלוגים בין כתות שונות: פרושי וצדוקי, או בין חכם זקן, וצעיר ספקן וביקורתי. יש שייחסו את אי ההתאמות והסתירות לנפש מיוסרת של מחבר המתחבט בין אני סגפני-פסימי ואני נהנתן אוהב חיים, ויש שהציעו ליחס את הסתירות לעריכה ספרותית מאוחרת של החיבור הקדום בידי סדרנים ומגיהים שמרנים.⁷ גישה

4 בפירושו לפרק ז 3 מונה ראב"ע תשע סתירות ומציין "והמחפש היטב ימצא עוד כאלה בספר הזה".

5 "על שם שקיהל חכמות מכל בני קדם ונתחכם מכל האדם". וכן לדעת רשב"ם יש לזהות את אגור בן יקה (משלי ל 1) עם שלמה "מפני שאגר חכמות" (א 1). פירוש רשב"ם לקהלת, מהדורה ביקורתית ומבוא מאת ש' יפת – ר' סולטרס, ירושלים, 1985, עמ' 71.

6 למשל, השמחה השלילית המשתמעת מן הכתוב, "ולשמחה מה זו עושה", (ב 2) מקבילה לשחוקם של העולצים ביין, ואילו השמחה החיובית נחשבת לשמחת המסתפק בחלקו, "לשמוח בעמלו" (ה 17-18; ח 15). ובנוגע לסוגיית יתרון החכמה על הכסילות (ב 13 לעומת ב 15-16) מציע רשב"ם שתי דרגות חכמה: "חכמה עמוקה" הנסתרת מבינת הבריות ונוגעת לסדר הבריאה האלוהי, ולפיכך הניסיון להשיגה מייגע ומוסיף מכאוב (א 18), ו"חכמה רגילה" שניתנה לבני אדם לניהול אורח חייו האישי והציבורי (ב 13).

7 בין הפרשנים הביקורתיים אציין את הצעתו המפריזה של זיגפריד לזהות תשעה חיבורים: החיבור המקורי של קהלת (Q1), עורך צדוקי (Q2), חכם (Q3),

אחרת ייחסה את הסתירות שבטקסט לשימוש המחבר המקורי בציטטות של פתגמים בתפקידים רטוריים שונים. כיום מקובלת הגישה הפרשנית שמעניקה לגיטימציה ספרותית לריבוי הקולות שבטקסט – לשון אחר, קהלת גיבור היצירה מזוהה עם המחבר וריבוי הקולות נתפס כההליך של חיפוש אחר האמת המורכבת. קהלת כפרסונה ספרותית איננו מנהל דו-שיח עם דמויות המייצגות תפיסות אחרות, אלא מכיר בקיומן של הסתירות כנקודת מוצא ואיננו מנסה לישבן. וכך מנסח פוקס עמדה זו בספרו "עת לפרוץ ועת לבנות": "קהלת איננו בא לסתור עצמו אלא להתבונן בסתירות שבחיים". בעיניו הסתירות (antinomies) מציגות שני ערכים מנוגדים ושוני משקל שיש להתמודד איתם בעולם בלתי מתפשר. הסתירות אינן הופכות את החיבור ללא קוהרנטי – להפך, התבוננותו העיקשת של קהלת בסתירות היא הכוח המלכד של החיבור, וההכרה של הקורא בכך ממקדת את הנושא העיקרי של היצירה, שהוא משמעות החיים. קהלת עוסק במשמעות, באיבוד המשמעות, ובהשגתה מחדש (ולו באופן חלקי בלבד).⁸ כל ניסיון לבודד את התוספות מן החיבור המקורי של קהלת אינו עולה יפה ודווקא דרכי השתלשלותן של היחידות הספרותיות וצירופן באמצעות פסוקיות שעבוד ומילות קישור יכולים להיחשב כדרך סגנונו הייחודית של מחבר המגילה. וגם מן ההיבט הרעיוני, אם נשמיט או נבודד את החטיבות שנחשבות לתוספות בשל ההצהרות הסותרות שבהן לא נשכיל לבטל את הנימה הספקנית בחיבור ככללו.⁹ יחד עם זאת, למרות הקשיים שהצגתי בנוגע לתיחומן של יחידות נושא בקהלת שומה על הקורא לעקוב אחר דרך הרצאתו של קהלת, שכן קריאת הכתוב כפתגמים עצמאיים או הגיגים נטולי הקשר פוגמת בשיח הדיאלקטי של החיבור ובשיטת

חסיד (Q4), תוספות של אחרים (Q5), שני מחברי אפילוג (E1, E2), ושני עורכים (R1, E2). ראו: 2-12, K. Siegfried, *Der Prediger* (HAT), Göttingen 1898, pp. 2-12.
 M. V. Fox, *A Time to Tear Down and A Time to Build Up: A Reading of Ecclesiastes* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing), 1999, p. 3.
 M. V. Fox, *Qohelet and his Contradictions* (JSOTSup 71; Sheffield: Almond Press), 1989, pp. 18-29.

הרצאתו של החכם הקדמוני להציג סתירות לוגיות ודוגמטיות בתהליך חקירתו.

ואדגים כמה דברים אמורים: חיים שפירא מצטט כתובים שנראים בעיניו רלוונטיים לדיונו בערך השמחה בפרק שכותרתו: "המחלקה לבריאות הנפש" (עמ' 87). הבחירה בצייטוטים ספוראדיים, כגון פרקים ב 2-1, 24; ג 22; ח 15, מוציאה את הכתובים מהקשרם ואינה מתחשבת בתחכום המבני של היחידה הספרותית בשלמותה. אדגים את הקשרם של הפסוקים ב 2-1 שצוינו לעיל בעניין היחס של קהלת לשמחה. פסוקית הפתיחה לדיון, "אֶמְרָתִי אֲנִי בְּלִבִּי לְכֹהֵנָּה אֲנִסְכָּה בְּשִׂמְחָה וְרָאָה בְּטוֹב וְהִנֵּה גַם־הוּא הֶבֶל", מלמדת על התנסותו של קהלת בשמחה ועל מסקנתו העיונית מניסיון חייו. בהמשך מובא נאום ההישגים של קהלת (ב 3-10) כחלק בלתי נפרד ממערכת טיעונו וחקירתו שיובילו למסקנה בפסוק 11: "וּפְנִיתִי אֲנִי בְּכָל־מַעֲשֵׂי שְׁעָשׂוּ יְדֵי וּבְעַמְלֵ שְׁעַמְלָתִי לַעֲשׂוֹת וְהִנֵּה הַכֹּל וְרַעוֹת רוּחַ וְאֵין יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמַשׁ" (פס' 11). צייטוט כתובים ספוראדיים מבלי לדון בפשרן של צורות לשוניות מיוחדות מאפשר אמנם לקורא ליהנות מניחוחות סגנונו של החכם אך מחמיץ את תחכומן הרטורי. צורת הבינוני "מְהוֹלָל", שבאה בהקשר "לְשִׁחּוֹק אֶמְרָתִי מְהוֹלָל" (ב 2), מהדהדת את הצורה מהולל שהוראתה משובח אך מכוונת אל היפוך הוראתה – משוגע.¹⁰ נראה שהבחירה הלשונית של קהלת משרתת את העיקרון המחשבתי המנחה בהרצאתו בדבר קיומם הברזומני של ערכים סותרים בחיים. סמיכותן של הצהרות סותרות על אותו עניין היא הגורם המלכד באופן קוהרנטי את רכיביה הלשוניים והתמאטיים של היחידה הספרותית והיא זו שמעניקה לקהלת את מעמדו כחכם ספקן. שפירא מציע פתרון פילוסופי לסוגיית הסתירות בקהלת באמצעות האבחנה שבין אמת עמוקה לאמת טריוויאלית (עמ' 29-33), וזאת ברוח דבריו של תומס מאן: "אמת טריוויאלית זו אמת שהיפוכה שקר, אמת עמוקה זו אמת שהיפוכה אמיתי לא פחות" (עמ' 32). לפי הגדרה זו, הסתירות בקהלת נוגעות לאמיתות עמוקות ולכן הן

10 לשורש הל"ל במשמעות של לנהוג בשיגעון, השוו שמ"א כא 14; איוב יב 17; יש' מד 25.

מייצגות סתירות כמו שתי הצהרות מנוגדות לכאורה על טיבם של החיים: החיים נפלאים והחיים מלאי סבל. קריאה כזו מיישבת אמנם את הסתירות מבחינה פילוסופית אך מחמיצה את דרכי הסגנון של קהלת בהצגת טיעונו, כגון – קטעי המעבר והקישור, גיוון הסוגות הספרותיות, ומשחקי לשון.

ובעניין לשונו של קהלת, שפירא, כאמור, איננו רואה עצמו פילולוג או פרשן, ואמנם המילה היחידה שזוכה להתייחסות פרשנית ראויה היא "הבל", ובצירוף הסמיכות שלה, "הבל הבלים" (עמ' 36). הוא פותח בהגדרה מילונאית מתוך "מילון אריאל המקיף" (הוצאת קוראים 2007), שאולי מתוך הפירוש שהמילון מעניק ל"הבל הבלים", "שטות גמורה", ראוי היה שלא להביאו כלל. שפירא מביא את הצעתם של יעקב קליין ומיכאל פוקס לפרש "הבל" כ"אבסורד" ("עולם התנ"ך, דודזון-עתי 1994). משמעות שמאפשרת לו קישור אסוציאטיבי לחיבור "המיתוס של סזיפוס" של אלבר קאמי, פילוסוף אקזיסטנציאליסטי. בהמשך מתמודד שפירא עם התרגומים המקובלים של "הבל הבלים" לאנגלית (vanity/fleeting) ומציג באמצעותם את המגבלה של הקורא הלא עברי בקריאת קהלת בתרגום. ברם, גם הקורא העברי חייב להכיר במגבלותיו הלשוניות, שהרי כל קורא הוא בבחינת פרשן-מתרגם. על הקורא בלשון התנ"ך מוטלת המשימה לבחון את משמעות "הבל" בספריו השונים של התנ"ך ובהקשרם בקהלת (משמעות דיאכרונית וסינכרונית), החל מן המשמעות הבסיסית של "הבל" רוח (יש' נז 13) ועד למשמעויות מושאלות, כגון דבר חולף (תה' קמד 4), שקר וכזב (תה' סב 10), עניין ריק ומחוסר ממשות (יש' ל 7), ואפילו עבודה זרה (דב' לב 21). שפירא אינו מכריע בהוראה של "הבל" ו"הבל הבלים" למרות חשיבותה כמילת מפתח בהבנת תפיסת עולמו של קהלת, אלא מציע לראות בשימוש ב"הבל הבלים" תחנת ביניים של הבינה האנושית ולא תחנה סופית, שהרי אילו הכול היה מראש הבל הבלים, "שטות גמורה", לא היה קהלת טורח להעלות את מחשבותיו על הכתב (עמ' 42). אך בהמשך הדיון על "הבל" מציג שפירא טענה מפתיעה, ש"הבל" רחוקה מלהיות המילה הפופולארית במגילה ואולי המילה "כל" נפוצה אף יותר. והרי השוואה כמותית בין "הבל" ל"כל" על

צירופיה השונים בקהלת אינה מתקיימת במישור הדיון הטרמינולוגי אלא הכמותי. בדברי הסיכום שלו על "הבל": "אך אל לנו לשכוח כי מלך כול יכול הוא מחבר המגילה, וכללים של אנשים מן השורה אינם חלים על הגותו" (עמ' 43), מוסט הדיון הטרמינולוגי על "הבל" למדרש לשוני-פרשני על "כל". שפירא שמייחס כאמור את החיבור ל"מלך כל יכול" מעניק לקהלת חשיבה "סקטוריאלית", לשון אחר, הספר נתחבר בחצר המלך ונועד לאנשי החצר בלבד, ואם כן, המסע שעורך שפירא בקהלת יתייחס לנבכי נפשם של מלכים בלבד ולא לנבכי הנפש האנושית האוניברסאלית.

"טוב, הגיע העת לערוך מסע לנבכי נפשו של גבר בן חמישים", כך נפתח הדיון בהמשך שיוצר בלבול אצל הקורא – למי אם כן מיועד המסע, למלך כל יכול או לאנשים מן השורה? נדמה שכאן פורש שפירא בפני הקורא הצהרות סותרות בדומה לקהלת. עיון בנושאים שמעלה קהלת בהטפתו הדידקטית ובהגותו העיונית יכול ללמד על טיבו של קהל היעד. עצותיו בענייני דת ופולחן (ד 17-ה 6), עיסוקו בחמדת (ה 7-11), או אפילו יחסו לחלומות (ה 2-6), אינם מגבילים את קהל היעד שלו לאנשי חצר בלבד.

ושוב, בעניין מילות המפתח בקהלת – חשוב לזהות את אוצר המילים של חכם זה. אמנם אין בקהלת אחידות טרמינולוגית כפי שמקובל בספר פילוסופי או "משנה סדורה" (שפירא, עמ' 20), אך יש בקהלת מלות מפתח שמשמשות כמילות קוד בפענוח דבריו. פיצוח המונח "עת", שחוזר בשיר/קטלוג העתים (ג 1-15) עשרים ושמונה פעמים ועוד שלוש פעמים מחוצה לו בקהלת, עקרוני לדיון בשאלת הפטליזם בתפיסת עולמו של קהלת. בדיון תחת הכותרת "נשגב מבינתנו" (עמ' 78) מצטט שפירא את הכתוב "אֶת־הַכֹּל עֲשֵׂה יָפֵה כְּעֵתוֹ גַּם אֶת־הָעֶלֶם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלֵי אֲשֶׁר לֹא־יִמָּצָא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר־עֲשֵׂה הָאֱלֹהִים מֵרֵאשִׁי וְעַד־סוֹף" (ג 11) שמסכם את שיר העתים הידוע: "עת ללדת ועת למות, עת לטעת ועת לעקור נטוע" וגו', מבלי לתת את דעתו למשמעות "עת" ולקשר שבין הוראתו בשיר לבין הוראתו בדיונו המסכם. האם המונח "עת" משרת את החוקיות האלוהית או שיש בו גם מרחב פעולה אנושי? שאלה עקרונית זו חשובה למסעו של שפירא, שמביא בהמשך את הכתוב

”וְרָאִיתִי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי לֹא יוּכַל הָאָדָם לְמַצּוֹא אֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַחַת־הַשָּׁמַיִם בְּשֵׁל אֲשֶׁר יַעֲמַל הָאָדָם לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמָּצֵא וְגַם אִם־יֵאמֶר הֶחֱכֵם לְדַעַת לֹא יוּכַל לְמַצּוֹ” (ח 17) ועדיין אין הוא מבאר את הכתוב בהקשר לשאלת הפטליזם בקהלת. וגם כאשר בהמשך מובא שיר העיתים בשלמותו, אין שפירא מתפתה לבחון את שליחותו של השיר ושליחות מילותיו ומסתפק בהצעת שירו של יהודה עמיחי ”אדם בחייו” כפרשנות המתפלמסת עם שירו של קהלת (עמ’ 82-83).¹¹

הערות מקרבות: ”עַת לְחִבּוּק”

ועם כל זאת, כותבת הדברים רואה נכוחה את חשיבות כתיבתם של ספרים פופולאריים שמתכתבים עם טקסטים קאנוניים. כל ניסיון להציע קריאה פרשנית אישית של טקסט מקראי לקהל בן זמננו כרוך בפריצת גבולות שבין מחקר מדעי, ביקורת ספרותית, וכתובה עיתונאית-תרבותית. אך לזכותה של פריצת הגבולות יש לומר שהיא מקרבת את הרחוקים. שהרי קריאה פילולוגית-היסטורית של טקסטים קדומים מתישה את הקורא ומרחיקה אותו מִחֻבְּק (קה’ ג 5). ואילו שילובו של קהלת בין סופרים וחכמי עולם על ציר של זמן בלתי מוגבל מעניקה למחבר טקסט קדום זה מימד רלוונטי על-זמני.¹² שפירא מדגיש את מקומו של קהלת בשיח שבין פילוסופים אקזיסטנציאליסטים בעלי תפיסת עולם דתית שכורכת את המוסר

11 דיון בתפיסת ההשגחה, ”צידוק האל” (תיאודיצייה) והתערבות אלוהית מביא שפירא בפרק ו’, ”בין צדק לאמונה”, אך מתמקד בעיקר בספר איוב (”על מאזני איוב” בעמ’ 165-189) ומצטט מקהלת קטעים בודדים בלבד (ג 16-17; ח 10-14).
12 שפירא מעיד על התודעותו לאזכורו של קהלת תחת השם ”סולומון החכם” ברשימת ההוגים והסופרים המוערכים על טולסטוי בספרו חוג קריאה – חיבור שעוסק במגוון נושאים קיומיים (עמ’ 47). ווידוי דומה מציג אורי ורניק בספרו *אני קהלת – פסיכולוג פילוסוף משורר* (כרמל, ירושלים 1998) על פגישתו באקראי עם ספר כיס בשם *The practical Cogitator*, ”ההוגה המעשי”, שהכיל תרגום לאנגלית של שני דפים מקהלת. חוויה זו החזירה אותו לעיין בקהלת התנכ”י ובסופו של דבר לכתיבת ספרו (עמ’ 8-9).

האנושי ביראת האל (עמ' 65), כמו סרן קירקגור (עמ' 28-29) או הסופר לב ניקולאייביץ' (עמ' 44-53).

ודווקא בהקשר זה מרתק יהיה לבחון את יחסו של מחבר קהלת לאלוהים, ולשאול האם הנכחת אלוהים בחיבורו קיימת רק בהצגת דוקטרינת הגמול לרשע ולצדיק או גם בנושאים הלקוחים משגרת החיים, כגון חכמה וכסילות, שמחה ואבל, עושר ועוני.

תרומתו של שפירא לשימור קהלת כנכס צאן ברזל בחברה הישראלית

מה לקהלת ולצ'רלס דיקנס?

כשקראתי את שורות הפתיחה של משה גלעד לכתבה "טוויסט בעלילה" במוסף גלריה של עיתון "הארץ" (7 בפברואר 2012), המוקדש ברובו לחגיגות המאתיים לצ'ארלס דיקנס, לא יכולתי שלא לחשוב על קהלת. קורא דברים אלו וודאי יתמה מה לדיקנס וקהלת. אין בכוונתי להציע קווים משותפים לביוגרפיה של דיקנס ולזו הספרותית של קהלת או לזיקות ספרותיות בין היצירות שלהם, אלא לקשור בין מקומן של היצירות של צ'רלס דיקנס בזיכרון התרבותי הקולקטיבי לאלו של קהלת, לשון אחר, האם קהלת יכול עדיין להיחשב נכס צאן ברזל בתרבותנו?

כותב המאמר בעיתון "הארץ" בוחן את סוד קסמו המתמשך של דיקנס ואת מידת הרלוונטיות שלו בחברה האנגלית כיום. בראיון עם ד"ר פלוריאן שווייצר – מנהל "מוזיאון דיקנס" בלונדון – הוא בוחן לצטט את השורות המפורסמות שפותחות את הרומן *בין שתי ערים* (בתרגומה של מרים יחיל וקס בהוצאת זמורה ביתן): "היה זה הטוב בזמנים, היה זה הרע בזמנים; היה זה עידן החוכמה, היה זה עידן הטיפשות... הכל היה אפשרי, דבר לא היה אפשרי; גן עדן ציפה לכולנו, או היפוכו הגמור – בקיצור התקופה דמתה כל כך לזו הנוכחית...". די בבחירת שורות אלו כדי להמחיש את מעמדו האיתן של דיקנס בחברה האנגלית בת זמננו.

ודוגמה נוספת לרלוונטיות של דיקנס בספרות בת ימינו אציג מתוך ספרו רב הקסם של לוי ג'ונס, *מיסטרי פיפ* (שתורגם לעברית על ידי

יצהר ורדי, הוצאת כנרת, זמורה-ביתן, דביר (2007).¹³ הסופר הניו זילנדי ממקם את עלילתו באי בוגנוויל שבגיניאה החדשה. גיבור הסיפור, מר ווטס, הוא יצור תמהוני, לבוש חליפת פשתן לבנה, הלבן היחיד בסביבה שחורה, שמכונה בפי כל 'קרפד'. בתוך נוף של עצי פפאיה ותוכים וחום מהביל הוא עובר בכל יום כשהוא גורר אחריו בחבל עגלה שעליה עומדת אישה שחורה, מרת גרייס ווטס (מרת קרפד), שאוחזת בשמשייה כחולה. הסיפור הפנטסטי הזה מתחולל במציאות אכזרית של רצח נשים וילדים בידי חיילים ("אדומי עור") שמחפשים אחר מורדים ("רמבואים"), תוך כדי הצתת בקתות התושבים ושוד תכולתם. במציאות נוראה זו מכנס מר קרפד את ילדי הכפר בבית ספר מאולתר ומספר להם בהמשכים את *תקוות גדולות* של צ'רלס דיקנס. מתוך העותק הבלוי ועב הכרס קמים לתחייה גיבוריו של הסופר והופכים לדמויות אמיתיות בדמיונם של הילדים. השורה הפותחת בספר, "שם המשפחה של אבי היה פיריפ ושמי הפרטי פיליפ, וכיוון שנבצר מלשון התינוקות שבפי לצרף את שני השמות למשהו ארוך וברור יותר מפפ, קראתי לעצמי פיפ, וסופי שנקראתי בפי האחרים פיפ" (עמ' 112), מעניקה לילדים חלל אלטרנטיבי לשהות בו. הלילות החשוכים והמבועתים שלהם מתמלאים בתמונות של פיפ, מיס האוישם, אסטלה, ושרה פוקט, ובניסיונות לשחזר דיאלוגים שלקוחים ממצייאות של חברה וויקטוריאנית.¹⁴

האם גם קולו של קהלת רלוונטי לחברה הישראלית והאם האמיתות שלו יכולות עדיין לקיים שיח עם החברה הישראלית?

13 ספרו של: Lloyd Jones, *Mister Pip* יצא במקור באוסטרליה בהוצאת Publishing Company בשנת 2006.

14 גם בסרטו המופתי של הבמאי קלינט איסטוד, "מכאן והלאה", נשזר המוטיב של קריאה בהמשכים, והפעם הגיבור בסרט מקשיב לקלטות שבהן השחקן הבריטי דרק ג'קובי קורא את "דוריט הקטנה", הרומן של צ'ארלס דיקנס. ראו כתבתו של אורי קליין, "מפולנסקי עד איסטוד: מה מושך במאים ליצירותיו של דיקנס", שהתפרסם בעיתון "הארץ" בשביעי לפברואר, 2012.

קהלת בעיתונות

במדור "התפוח והעץ" מאת אביבה לורי, שמתפרסם בדף שנועל את מוסף "הארץ" השבועי (9 למרץ 2012) ושבו מרואיינים הורה ובן/בת הבחנים באמצעות סיפוריהם האישיים עד כמה נופל התפוח רחוק מהעץ, ניתנה הפעם הבמה לבני העדה הדרוזית, נימר נימר האב ואחלאם נימר הבת. בתוך סיפור חייו המרתקים של בן מיעוטים, שמוצא עצמו מטולטל בין זהויות ונאמנויות כפולות ואף משולשות (מסורת לאום דת), מצאתי את קהלת. נימר, שבקיא במכמני הלשון והתרבות העברית ועוסק בתרגום יצירות מערבית לעברית ומעברית לערבית, בחר לצטט ביום הזיכרון לחללי הישוב הדרוזי חורפיש קטע מקהלת: "עת להשליך אבנים ועת כנוס אבנים... עת לאהוב ועת לשנוא, עת מלחמה ועת שלום". נימר נקרא לחקירה במשטרת עכו והואשם בהטפה לזריקת אבנים, ורק לאחר שהביא את ספר התנ"ך והראה את מקור הקטע שוחרר. ל"זכותם" של חוקרי המשטרה אפשר להעמיד את מדרש קהלת שגם הוא התמודד עם פירוש הכתוב הזה והציע לפרשו כביטוי מושאל ליחסי מין. נראה שבמציאות החברתית-פוליטית של ימינו ובהעדר חשיפה הולמת למקורותינו יקל לרבים להבין את הכתוב "עת להשליך אבנים ועת כנוס אבנים" כפשוטו.

קהלת בספרות

קהלת מוצא את מקומו בסיפור קסום לא פחות ממיסטור פיפ, הלא הוא אל מקום שהרוח נושבת של חיים באר (ספריה לעם הוצאת עם עובד, 2011). במציאות לא פחות הזויה מזו שמביא ליד ג'ונס מתאר באר מנזרים בודהיסטיים במרומי ההימלאיה, ומגולל סיפור מסע של אדמו"ר בני ברק, שנושא את הכינוי "הצנתר האלוקי" (ואף "שרפים" בפי אהובתו), בעקבות יק נורא הוד שהתגלה אליו בחלום הלילה. באר מתאר את המסע כ"טעון עיון, בין שנתלה אותו בהשגחה העליונה המנהלת את העולם ובין שנייחס אותו לגחמותיה חסרות הפשר של נפש האדם, בבחינת רוח היא באנוש" (עמ' 13). האם אין מהדהדת בדבריו נימת קולו של קהלת, שהרי אף קהלת בוחן חזור ובחון את הוללות לבם (התנהגותם בשיגעון) של בני האדם לנוכח

חלקם בחיים (ט 1-6). באר, שעוסק בחיבוטי הנפש ובסתירות שבין מוסר ליצר, חושף במסעו את חולשת היצר של עושה הנפלאות הצדיק מאוסטילה. הצדיק מסביר את כניעת האדם לחולשת היצר בכך "שבכל עברה טמון יסוד אלוקי" (עמ' 35). הרצאת העלילה רצופה בלשון המתובלת במקורות מן התנ"ך, ספרות חז"ל, עולם החסידות והקבלה ומקורות רבים אחרים. אך בעוד שעגנון נהג בספריו לצטט מקורות מבלי לציין את מראי מקומם, בוחר באר לצטט כתובים רבים בשם אומרם – ויש להניח שבאר עושה זאת מתוך ההכרה שיחידי סגולה בלבד יצליחו לזהות את הד קולם של המקורות. ציטוטים ישירים מקהלת, ולא רק הרהורים על משמעות החיים ברוח קהלת, מובאים בסצנת הסיפור על "הצנתרא דדהבא" (צנתר הזהב) שיושב לו מחויך ורגוע, כשידו נתונה בידה של אהובתו סלנה מתחת למעילי הרוח המכסים עליהם, בעת שנהג ה"לנד קרוזר" נוהג בשיגעון בירידה לעמק הירפה. שלוות רוחו של הצדיק מעוררת את כעסו של שמחה'לה, ובתוך חילופי ציטטות ביניהם מן התנ"ך מתחיל הצדיק לשוור את דברי קהלת כדרך שעתיד לשוורם בשבת חול המועד סוכות: "יש דבר שיאמר, ראָה זה חַדָּשׁ הוא, כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו" (א 10). לשמע בקשתה של סלנה (הנוכריה) לבל יפסיק משירתו, ממשיך הצדיק להפתעתו של דנציגר לקרוא עד סוף הפרק: "יוסיף דעת יוסיף מכאוב" (שם, פס' 18). הכתובים שמביא הצדיק באים לאחר שיר העיתים (פס' 4-7) ומפרשים את המחזוריות בטבע כשיקוף למחזוריות בתופעות חייו של האדם: "מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש" (פס' 9). המנגינה האלגית כפי הצדיק נוגעת דווקא ללכה של סְלֵנָה – זואולוגית באקדמיה הסינית למדעים – שעולמה זר כמרחק מערב ממזרח מעולמם של האדמו"ר וחסידו, אך דבריה הנכוחים על קהלת מעידים על טיבה האוניברסאלי של המגילה: "בעיני רוחי אני יכולה לראות אדם בסתיו חיו ששר על מהות החיים – מצד אחד על אפסותם ומצד אחר על זה שהם הערך הוודאי היחיד שנותר לו לאחר שכל שאר הערכים התפוררו ואבדו" (עמ' 231).

קהלת איננו סיפור עלילה מרתק שמושך את הקורא לעולמם הברזי של דמויותיו. קהלת הוא חכם פילוסוף שמשתף את קהלו בהרהוריו, לבטיו וספקותיו על טיבן של אמונות, טיבן של בריות, וטיבם של החיים שהמוות אורב בצילם. המעיין בקהלת מוצא לעצמו שותף קדמוני, ער ותוסס למסע חיפושיו אחר משמעות החיים. ומן ההיבט התרבותי – המעיין בקהלת מנהל איתו לא רק שיח מחשבתי אלא גם שיח לשוני.

עיון בדף הבית של האקדמיה ללשון יכול להבהיר בתמציתיות את חשיבות התוודעותו של הקורא הישראלי לקהלת: "אחת המשימות של דורנו היא לשמר את הרצף התרבותי-לשוני, וזאת דווקא על רקע חיותה של העברית והיותה לשון אָם בפי מיליוני דוברים. אחת הדרכים לעשות זאת היא להיחשף אל מכמניה של העברית המורכבת".

ספרו של חיים שפירא מזמין את הקורא להצטרף למסע ניווט של יחידים אך ראשיתו של כל מסע בדחף הסקרנות והחיפוש אחר האמת: "פְּלִזָּה נְסִיתִי בְּחִכְמָה אֲמֵרְתִי אֲחַפְּמָה וְהִיא רְחוּקָה מִמְּנִי; רְחוּק מֵה־שְׁהִיָּה וְעִמָּק עִמָּק מִי יִמְצְאוּנוּ" (קה' ז 23-24).

טובה פורטי, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

זכרון לראשונים

שלמה פינס



1990-1908

שלמה פינס היה אחד מגדולי החוקרים והמלומדים במדעי הרוח בישראל. רקעו הבינלאומי והיהודי כאחד תרמו לא מעט לשליטתו בשפות ולרוחב אופקיו: הוא נולד בפריז להורים ציונים דוברי עברית מרוסיה, וגדל ולמד במשך השנים ברוסיה, אנגליה, גרמניה וצרפת. את חינוכו התיכוני רכש כמעט לחלוטין בכוחות עצמו, וכבר כשלמד באוניברסיטות בגרמניה ובצרפת ידע, מלבד עברית ורוסית שלמד בבית משפחתו ואנגלית שלמד בבית ספר באנגליה, גם את השפות והספרויות הקלאסיות. הוא למד במהרה ערבית, סנסקריט, פרסית ותורכית, ואת עבודת הדוקטור שלו כתב על "מחקרים בתורת האטומים באיסלאם". הספר יצא לאור בגרמנית בברלין בשנת 1934, והוא מסתמך על מקורות בכמה וכמה שפות שמיות והודיות – וכמובן, ביוונית ולטינית. ספר זה היה אחד הספרים המעטים של חוקר מערבי של הפילוסופיה האיסלאמית שתורגם גם לערבית. בשנותיו הראשונות בארץ ישראל עבד בעבודות שונות בצנזורה המנדטורית ובמשרד החוץ הישראלי. רק בשנת 1952 – כעשר שנים

אחרי עלייתו לארץ – התמנה כמרצה לפילוסופיה באוניברסיטה העברית. תוך שנים אחדות נעשה פרופסור, ובשנת 1960 נבחר להיות אחד החברים הראשונים של האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים שנוסדה אז. הוא זכה לכבודים ופרסים בישראל (פרס ישראל; פרס רוטשילד) ובארה"ב (חבר בחברה הפילוסופית האמריקאית ובמכון ללימודים מתקדמים בפרינסטון). גם לאחר פרישתו לגמלאות בשנת 1977 המשיך ללמד מעין סמינר פרטי יום אחד בשבוע, ומאמר ההספד של פרופ' משה אידל מביא משהו מטעמו של סמינר זה.

פינס היה בעיקר חוקר של הפילוסופיה היהודית-ערבית של ימי הביניים, ופרסומו הידוע ביותר הוא התרגום האנגלי של ספר *מורה נבוכים* שיצא לאור, עם מבוא והערות שהם מחקרים בפני עצמם, בשנת 1963. רק מעטים יודעים כמה שנות הכנה קדמו לספר זה. פינס גילה כמה וכמה מחברים פילוסופים ערביים שכתביהם שמשו את רמב"ם בכתבת ספרו, וכמעט שנעלמו מן העין מאז, ואף הדרך תלמידי מחקר – החשובים שבהם אליעזר זאב ברמן ומיכאל שוורץ – בעבודות מחקר על כמה מפילוסופים אלה. בקיאותו של פינס גם במקורות הידועים יותר, ובעיקר באבן רושד ובאבן סינא, ובמקורות היווניים, גם הם הפכו את תרגומו לאוצר בלום לכל חוקר בשטח זה. אך רוחב ההיקף של מחקריו של פינס חורג גם מתחום הפילוסופיה היהודית והערבית של ימי הביניים, וכולל מחקרים בפילוסופיה המערבית של ימי הביניים ובפילוסופיה שאחריה – שפינוזה, מנדלסון ואחרים. הפרגמנט מספר אבוד של כסנוקראטיס, תלמידו של אפלטון, שפינס גילה בטכסט ערבי ופרסם בארצות הברית בשנת 1958, מעיד גם על בקיאותו בנבכי הפילוסופיה היוונית. מלבד בקיאותו העצומה בכתבים פילוסופיים מתקופות ובשפות שונות, אחד הצדדים הבולטים במחקריו של פינס הוא ההצמדות לטכסטים ולעובדות הידועות לנו ללא כל נסיון לדרשנות ולהתחכמות יתר.

המאמר שאנו מפרסמים כאן מחדש, "לחקר תורתו המדינית של אבן רושד", יצא לאור לראשונה בעין, רבעון פילוסופי, כרך ה', חוברת ב', ניסן תשי"ז, אפריל 1957. תוך בקורת על ההוצאה של התרגום העברי לפרושו בערבית (שלא השתמר) של אבן רושד לספר *המדינה* (פוליטיקה) לאפלטון, שהוציא ארווין רוזנטל בקיימברידג'

שלמה פינס

בשנת 1956, מברר פינס כמה צדדים במחשבת אבן רושד שהיו עולמיים או מוטלים במחלוקת, מעמיק את הבנתנו ביחסו של פילוסוף ערבי גדול זה, שלא ידע יוונית, לאפלטון ולפילוסופים יווניים אחרים – ובהערותיו מתקן "בדרך הילוכו" כמה טעויות שטעה רוזנטל. כך יכול מאמר זה, שנכתב במקורו בעברית בשביל הקורא העברי, לשמש דוגמא לכמה מן הצדדים העיקריים בדרך מחשבתו ומחקרו של שלמה פינס.

אנו מודים לבנו של שלמה פינס, אורי פינס, שסיפק לנו את קורות החיים שאנו מפרסמים כאן, ולפרופ' משה אידל, אחד מתלמידיו המובהקים של שלמה פינס, שהעמיד לרשותנו את דברי ההספד שפרסם אחרי מותו.

רשימת פרסומים של שלמה פינס הופיעה בספר *היוכל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה*, חלק א', בעריכת משה אידל, זאב הרוי ואליעזר שביד, ירושלים תשמ"ח, עמ' 17-38.

שלמה פינס (1908-1990)

- 1908 : נולד בפריז להוריו סוניה ומאיר. האב משלים דוקטורט על תולדות ספרות היידיש.
- 1909 : המשפחה עוברת לריגה. שם נולדות שתי אחיותיו. שפות הבית הן יידיש, רוסית ועברית. האב עוסק במסחר.
- 1914-1919 : המשפחה עוברת לארכנגלסק שעל הים הצפוני. שלמה לומד בבית כאוטודידקט. הוא אוהב את המקום, את הנוף ואת השפה הרוסית, מקים יחד עם חברים קבוצת לימוד. הנושא המעניין אותו הוא המזרח התיכון.
- 1919-1922 : המשפחה נמלטת מארכנגלסק מאימת המהפכה ומשתקעת בלונדון. לומד לדעת שכמה מהחברים שהותיר אחריו בארכנגלסק נהרגו במהפכה. האב ממשיך לעסוק במסחר ואילו שלמה הולך בפעם הראשונה והיחידה בחייו לבית הספר.
- 1922-1924 : המשפחה עוברת לברלין. שלמה מנסה ללכת לבית הספר אבל נרתע מהאנטישמיות. הוא ממשיך את לימודיו כאוטודידקט. בבית ההורים מרבים לבקר סופרים עבריים.
- 1925 : בגרות גרמנית.
- 1925-1926 : לומד פילוסופיה ואיסלם בהיידלברג.
- 1926-1927 : לומד באוניברסיטת ז'נבה. מגיע לידיעה טובה של השפה הצרפתית שנהפכה לגביו למעין שפת אם נוספת.
- 1927-1934 : לומד בברלין ומתיידד עם המזרחן פאול קראוס ועם הפילוסוף ליאו שטראוס.
- 1932 : נולדת בתו אילנה (Hélène).
- 1933 : נפגע בראשו בתאונת דרכים ולאחר מכן עובד על הדוקטורט שלו באופן אינטנסיבי ומסיים אותו במספר חודשים. הוא כתב את הדוקטורט בהדרכתו של פרופ' Schaefer.

- 1934: מקבל תואר דוקטור מאוניברסיטת ברלין. בגלל המצב הפוליטי עובר לפריז. שם מתקיים מהוראה פרטית ונושא הרצאות ב־Institut d'Histoire et des Sciences techniques de l'Université de Paris. מתיידד עם המזרחן לואי מסיניון ועם המשורר יונתן רטוש.
- 1937: מתחתן עם פני רירחובסקי.
- 1938: נולד בנו אורי.
- 1940: שלמה ומשפחתו נמלטים מצרפת לארץ באנייה האחרונה. הוריו של שלמה נשארים בברלין ומוסגרים על-ידי גרמניה הנאצית לרוסיה הסובייטית. הם נכלאים בגולאג ומתים שם.
- 1940-1942: מחפש עבודה אקדמית אך אינו מוצא. אשתו מפרנסת את המשפחה. 1942: מקבל אזרחות פלסטינית. עובד בצנזורה הבריטית עד 1945.
- 1945-1947: מקבל מלגה קטנה מטעם האוניברסיטה העברית.
- 1947-1948: תפקידים שונים בהגנה על ירושלים.
- 1948-1952: עובד במשרד החוץ במחלקת המזרח התיכון.
- 1952: מתקבל לאוניברסיטה העברית כמרצה לפילוסופיה.
- 1956: התמנה פרופסור חבר לפילוסופיה יהודית וכללית.
- 1958: שבתון בפרינסטון (Institute for Advanced Studies).
- 1960: התמנה לאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים.
- 1963: תרגומו לאנגלית של *מורה הנבוכים* של הרמב"ם יוצא לאור.
- 1968: פרס ישראל.
- 1971: התמנה פרופסור מן המניין.
- 1975: פרס רוטשילד.
- 1976-1977: מלמד סמסטר בהרוורד.
- 1977: פינס יוצא לפנסיה אך ממשיך להורות לקבוצת תלמידים בימי שישי בספריה הלאומית.
- 1984: פרס ביאליק.
- 1990: נפטר בירושלים.

גאון ללא גאווה

מאת

משה אידל

בשעה עשר בימי שישי היינו נפגשים עם פרופ' שלמה פינס ז"ל במשך שנים לצורך לימוד וליבון סוגיות שונות. עתה, הפכה שעה זו לשעת פרידה. אין זו רק פרידה מן האיש שכה הערכנו, פרופסור של פרופסורים, אלא גם מעולם אינטלקטואלי מדהים בדיקפו ובגיוונו, ולא פחות – מצורה מיוחדת של משא ומתן שהיתה בו חדירה מעמיקה בטקסטים שנידונו אך גם סקפטיות ופתיחות נדירות. השיעורים של פרופ' פינס ז"ל תחילתם בטקסט היתה תמיד וסופם – מי ישורם. לא תיאוריות מקיפות איפיינו את כתיבתו והוראתו, אלא היקף הידיעות והיכולת הנדירה, אולי היחידה במינה, לקשור בין טקסטים שנראו במבט ראשון רחוקים זה מזה, מבלי לתת דרור לדימיון אלא מתוך הקפדה על גישה פילולוגית והיסטורית מחמירה. שליטתו המפליאה בשפות ובסוגים שונים כל כך של ספרויות איפשרה מפגש אינטלקטואלי שאין דומה לו. זכיתי ונפל בחלקי לבלות עמו שעות רבות של שיחה, בביתו בירושלים ובחוץ לארץ; היו אלה שעות יקרות שבהן התגלה העושר העצום שפינס אצר בתוכו; מלומד שהיה מוכן תמיד לשוחח על כל נושא שמישהו היה מעוניין ללבן, לקרוא נוסח ראשון של מאמר או של ספר, ולהביע את עמדתו בנידון. למרות הפער העצום שהבדיל בינו ובין חוקרים אחרים בסביבתו, ניחן פינס בגישה שלא הטילה אימה על המתחילים והמתקדמים כאחד. לא תוכחה, לא כעס וכמובן לא התנשאות ניכרו בתגובותיו אלא הבעה שלוה של הסכמה, פיקפוק או היסוס קל. אינני מכיר תלמיד מתלמידיו שחש מאוים או מדוכא מהערותיו. פתיחות בלתי מצויה לכל אפשרות שאפשר להביא עליה ראיות, התנגדות לתפיסות דוגמאטיות שמילאו את עולמנו הרוחני, העדר משוא-פנים – היו המאפיינים הבולטים של עולמו הרוחני. קשה לדעת במה הצטיין יותר: בגדולתו כחוקר או בגדולתו כאדם. שני

כתרים אלה, שלא תמיד דרים בכפיפה אחת, השתלבו אצל פינס בצורה מופלאה.

גדולתו כחוקר, בנוסף לגדולתו כמלומד מופלג, היא לעניות דעתי, ביכולת הנדירה למצוא קשרים בין טקסטים הנראים רחוקים זה מזה. כחוקר העדיף את ההיסטוריה של אידיאות שבה יכול היה האוצר הבלום של ידיעות למצוא את ביטוי המלא. השפעות הפילוסופיה היהודית על זו הערבית, השפעתה של ההגות הערבית על זו היהודית, השפעתה של ההגות היהודית על הפילוסופיה האירופאית – הן הקים העיקריים של מחקריו. בצדיהם ימצא הקורא דיונים מרתקים על השפעות אירניות על היהדות הקדומה, על מעבר*מסכת יוגית מסנסקריט לערבית, על תולדות מושגים בהיסטוריה של המדע. הספרות היפה לסוגיה היתה כספר הפתוח לפניו. יכול היה לצטט בו במקום, בלשון המקור, את רוב היצירות הקלאסיות.

הישגים אלה אינם יכולים להוות מורשת שאפשר להורישה לממשיכיו, יחודו של האיש טבוע בהם ואין לחקותם. אפשר ללמוד מהם על חירות המחשבה שאינה נכנעת למוסכמות ועל סקרנות אין קץ. מבחינה זו היה פינס אידיאל שאפשר לשאוף אליו אך אין ביכולת אלה שהכירוהו להשיגו. עם הסתלקותו הלך מאיתנו אחד מענקי הרוח, שתרם הן לעיצוב דור שלם של חוקרים בארץ, הן למדע הבינלאומי. עם מותו, התרוששנו כולנו. אובדן זה איש לא יוכל למלא.

Mais vous, Maître, certain que toute gloire est nue
Vous marchiez dans la vie et dans la verité
Vers l'invisible étoile en vous-même apparue.

Henri de Régnier

עירוז

ר ב ע ו ז פ י ל ו ס ו פ י

כרך ח' / חוברת ב' / ירושלים. ניסן תשי"ז / אפריל 1957

לחקר תורתו המדינית של אבן רושד

מאת שלמה פינס

בין פירושו של אבן רושד על כתבי אריסטו אינו נמנה פירוש על ספר הפוליטיקה והפילוסוף הערבי הכיר בחסר זה, שכן בתקופה מסויימת — אחרי שבראשונה חשב שתורתו המדינית של אריסטו כלולה בסוף ספר האתיקה הניקומאכית, נודע לו על קיומו של ספר זה. אלא דא עקא: ספר הפוליטיקה לא הגיע לארצות המערב של תחום האיסלאם. האם תורגם אי פעם בימי הביניים לערבית? יש סימוכין כלשהם להשערה זו. אך השאלה עדיין תלויה ועומדת.

בלית ברירה חיבר אבן רושד פירוש, או יותר נכון קיצור בתוספת הערות של ספר המדינה של אפלטון. מסתבר, כפי שהראה רוזנטל¹, שבעבודתו זו הושפע אבן רושד על ידי פאראפראזה מקוצרת של הספר המדובר, מעשה ידיו של גאלינוס אשר לא הגיעה אלינו. כמו כן הוא המשיך בפירושו זה במסורתו של אל-פאראבי, שספריו המדיניים של אפלטון השפיעו עליו השפעה מכרעת. אבן רושד ינק בטכסט הנידון מכתביו של אל-פאראבי, ואף מצטט אותו לפרקים.

מקורו הערבי של הקיצור של ספר המדינה, שחיבר אבן רושד, לא נשתמר. לעומת זאת הגיעו אלינו התרגום העברי של טכסט זה, פרי עטו של שמואל בן יהודה "איש מרסל", שעבר על תרגומו ותיקנו פעמיים בשנות 1320 — 1322.

ותרגום לאטיני שנעשה ב-1539 על-פי התרגום העברי. תרגום אחרון זה, מעשה ידיו של יעקב מאנטינוס (Mantinus) רופא יהודי מטורטוזה, הודפס בוונציה בין כתבי אריסטו בשנת 1550; ברם, הוא תרגום חופשי ואין להסתמך עליו אלא במידה מצומצמת. זכות גדולה קנה לו איפוא רוזנטל בהביאו לפני קהל המעוניינים במחשבה של ימי הביניים אחד הטכסטים החשובים ביותר בקרב אלה השייכים לתחום הפילוסופיה המדינית. ההוצאה הנאה כוללת נוסף על הטכסט העברי תרגום של טכסט זה לאנגלית, מבוא והערות שלאחדות מהן יש משמעות עקרונית.

הנוסח העברי מלא תחתים, והישג גדול השיג א. רוזנטל שהצליח, בעבודה שקדנית שנמשכה שנים רבות, להתגבר על רוב הקשיים הטמונים בטכסט זה. אין מגמת ההערות הבאות לגרוע מהישג זה. רובן דנות במגמות מחשבתו האישית של אבן רושד, שבאו לידי ביטוי בכתב המדובר, ובראש וראשונה בנסיבותיו של הפילוסוף הערבי להגדיר את מעמדן של המדינה המוסלמית ושל דת האיסלאם ביחס למדינה האפלטונית וחוקתה². א. רוזנטל עשה הרבה להבהרת דבריו של אבן רושד בנדון. אך נראה לי, ששאיפתו של רוזנטל להוכיח כי אבן רושד לא התנגד לאיסלאם אלא בא לרוממו, מפריעה להצלחתה השלימה של הבהרה זו. שכן, ההשקפה שעל אבן רושד היה לבחור בין ההתנגדות לדת וההגנה עליה נראית כפשטנית לגבי מחשבתו של פילוסוף זה. אין הוא בא להתקיף את הדת ואת המדינה המוסלמית, אלא לקצוב להן את מקומן ולהגדיר את ערכן לפי הקריטריון הפילוסופי. הלכך אחת השאלות המכריעות היא, כפי שכבר נרמז כאן, השאלה בדבר יחסה של המדינה המוסלמית המושלמת אל המדינה האידיאלית של אפלטון המכונה בתרגום העברי שלפנינו "המדינה המעולה".

אין יחס זה יחס של זיהות. והשקפה זו באה לידי ביטוי אצל אבן רושד בצורה ברורה יותר וחד-משמעית יותר מאשר אצל אל-פאראבי המשתמש לפעמים במתכוון במונחים מוסלמיים העלולים להטעות לגבי הנקודה הנדונה. מאידך ברי שהבדלי גישה אלה אינם אלא למראית-עין, וייתכן שיש להסבירם בהסתמך על העובדה שאם להוציא את הקיצור לספר החוקים של אפלטון, אין כתביו המדיניים של אל-פאראבי שייכים לאותו סוג ספרותי כמו הטכסט הנידון של אבן רושד. מצד אחר ניתן גם לתלות את הקולר בנסיבות הזמן, שכן לא מן הנמנע שאל-פאראבי היה סבור, כי התנועה המהפכנית של תקופתו, כלומר התנועה האיסימאעילית, שקיבלה את השראתה במידה ניכרת מן הפילוסופים, מסוגלת, תוך שמירה על מונחי האיסלאם, להפוך את המדינה המוסלמית למדינה האפלטונית האידיאלית. ברם כוח השכנוע של השערה זו נחלש במידת-מה על ידי העובדה המוכחת על ידי הטכסט שלפנינו שגם אבן רושד חשב הפיכה מעין זו לאפשרית, ועל אף זאת ראה להבחין הבחנה ברורה בין שתי המדינות המדוברות. עמדה זו מתבהרת כבר בתחילת המאמר השני של קיצור המדינה (עמ' 60-61), שמדובר בו על ארבעה שמות נרדפים (עמ' 61, ש' 14) והם הפילוסוף, המלך

זכרון לראשונים

מניח התורה והכוהן; לפי סברתו המוצדקת של רוזנטל בא מונח אחרון זה לתרגם את המלה הערבית אימאם, ז"א מנהיג עדה, מדינה או דת.

כל ארבעת המונחים הללו מציינים לפי אבן רושד, ההולך כאן בעקבותיו של אל-סאראבי (ראה עמ' 270 הערה ל-6), את מושל המדינה המעולה (עמ' 61, ש' 20). א. רוזנטל נוטה כנראה לזהות, לפחות לגבי הקשר זה, את המדינה הזאת עם המדינה הדתית (ראה גם להלן), מכיוון שהוא חושב שבביטוי "מניח התורה" משמשת המלה "תורה" כתרגום למלה הערבית שרע (או שריעה), ושמשמעותה לפיכך revealed law⁴ ואולם אפשר להוכיח שאין הדבר כן. שכן באותו הקשר אומר אבן רושד (עמ' 61, ש' 17—19) לגבי מושל המדינה המעולה שהוא המלך, הפילוסוף, ומניח התורה, "ואולם אם יותנה בו שיהיה נביא הנה בו מקום חקירה חזקה ונחזקור ממנו בחלק הראשון מזאת החכמה ברצון האל. ואולי אם היה זה הוא מצד היותר טוב לא מצד ההכרח." והנה אם אין הכרח שמניח תורתה של המדינה המעולה יהיה נביא, הרי ברור שאין מדינה זו צריכה להיות זיהה עם המדינה המוסלמית או מדינה דתית אחרת.

האם היא עולה בטיבה על המדינה המוסלמית התקינה או היא נופלת ממנה? על שאלה זו משיב אבן רושד בגילוי לב מתמיה, אם מדייקים במונחיו. ויש להעיר שדייקנות זו בקריאת הטכסט היא תנאי ראשון להבנתו. שכן עלול, באופן פאראדוקסלי אך אולי מכוון, עצם הדיוק בלשונו של אבן רושד להסוות בקריאה חטופה את מחשבתו. הוא אומר (עמ' 89, ש' 28 ואילך): "אתה תעמוד על זה אשר יאמרהו אפלטון בהעתק ההנהגה המעולה אל ההנהגה בעלת הכבוד והאיש המעולה אל האיש בעל הכבוד מעניין הנהגת ערב בזמן הקדום, כי הם היו מחקים ההנהגה המעולה עוד בעתקו בימי מעוייה אל בעלי הכבוד. וכן ידמה שיהיה בעניין ההנהגה הנמצאת עתה באלו האיים".

בפיסקה הזאת עורך אבן רושד תקבולת בין המעבר מהמדינה האידיאלית אל המדינה הטימוקראטית, המתואר אצל אפלטון, ובין המעבר ממשטר המדינה המוסלמית בהתחליתיה (הכוונה למשטר שהונהג תחת ארבעת הכליפים הראשונים ולפניהם בזמן שלטונו של מוחמד) אל המשטר שהוקם על ידי מעוייה הכליף הראשון משושלת בני אומייה, שלפי ההשקפה ההיסטורית המוסלמית המקובלת מציין שלטונו את קצה של תקופת הקדומים הדתית-ההירואית שבתולדות האיסלאם. המשפט האחרון שבפיסקה המצוטטת מוסב, כפי הנראה, על ממשלת המוחדון (אל-מוחדון: Almohads) שאבן רושד היה נתון לשלטונם שהשתרע על ספרד וצפון אפריקה.

תהליך דומה של התנוונות מוצא אבן רושד גם אצל קודמיהם של המוחדון בשלטון, והם המראבטון (אל-מראבטון: Almoravids) אשר המוחדון ראו אותם ככופרים. אלא שאצלם הוא מציין שלבים נוספים של תהליך זה? (עמ' 92 ש' 4-9) "דמיונו בזה העת ממשלת האנשים הידועים כנקשרים (הם המראבטון) אשר הם היו תחילה מחקים ההנהגה הנימוסית וזה האיש הראשון מהם עוד השתנו

אצל בנו אל כבודיית עם שנתערב בו גם כן אהבת הממון. עוד השתנה בנו אל תענוגיית בכל מיני דברים בעלי התענוג ונפסדה בימיו. וזה כי ההנהגה המתנגדת לה בעת ההיא היתה דומה להנהגה הנימוסית.”

”ההנהגה המתנגדת” הנזכרת במשפט האחרון היא ממשלת המוחדון. קביעה זו מוכיחה הוכחה ניצחת את הזיהות (שהיתה ברורה בלאו־הכי בגלל ההקבלה בין שתי הפסקות שצוטטו לאחרונה) בין ”ההנהגה הנימוסית” ל”הנהגה המעולה” אשר אפלטון מדבר עליה ואשר כפי שיוצא מסוף הפסקה הנמצאת בעמ' 89 ואילך (ראה לעיל) המוחדון חיקו אותה בראשית שלטונם. לא ייתכן איפוא לראות בהנהגה הנימוסית את השריעה (החוק הדתי המוסלמי) כפי שמציע רוזנטל (עמ' 227, הערה 2), אם כי הוא מודה שלמלים העבריות הללו יש בדרך כלל משמעות אחרת. בהנחתו זו מסתמך רוזנטל על העובדות ההיסטוריות. ואמנם ברור שלא ייתכן שאבן רושד התכוון לזהות פשוטו כמשמעו את המשטרים המוסלמיים הנזכרים בשתי הפסקות המצוטטות עם מדינתו האידיאלית של אפלטון.

ברם אין זה מה שמשמע מתוך דבריו, גם אם מקבלים את ההסבר שהוצע כאן, שכן הוא קובע אך ורק שהמשטרים חיקו את המדינה האפלטונית.⁸ והרי חיקוי הוא גם מושג אפלטוני שאבן רושד מגדיר אותו בספר הנדון כאן. לגבי הבעיה המעסיקה אותנו מן הראוי לצטט את הפסקה הבאה (עמ' 30, ש' 7-13): ”ויחוקו המושכלות האלהיות בפעולות ההתחלות המדיניות ויחוקו פעולות (בטכסט הנדפס: פעולות) הכוחות וההתחלות הטבעיות (בטכסט הנדפס: טבעיות) בדומיהן מן הכוחות והמלאכות הרצוניות ויחוקו המושכלות מאלו בדומיהן מן המוחשות כמו חקוי החומר והעדר והחשך. ויחוקו מיני ההצלחה האחרונה אשר היא תכלית פעולות (בטכסט הנדפס: פעילות) המעלות האנושיות בדומיהן מן הטובות אשר יחשב בהם שהם הם התכליות. ותחוקה ההצלחה אשר היא באמת הצלחה באשר יחשב בה שהיא הצלחה. ובכלל הנה יחוקו מדרגות הנמצא במציאות מן המדרגות המקומיות והמדרגות הזמניות.”

לאור טכסט זה אין ספק שלא השתמש אבן רושד לגבי המשטרים המוסלמיים בפעל ”חקה” בשגגה. כוונתו היתה ללמד את המשכילים לקרוא בספרו שהמדינה הפילוסופית, שספק אם מחוקקה צריך להיות נביא (ראה לעיל), עולה באופן מהותי על המדינות המוסלמיות התקינות ביותר, ומן הראוי שתשמש להן דוגמה. נוכל להעריך את גודל ההעזה שבעמדה זו אם נזכור שבין המדינות המוסלמיות הללו הוא מונה לא רק את מלכותם של אדוניו המוחדון בראשיתה הנערצת, אלא גם את מדינתם של ארבעת הכליפים הראשונים, ז”א את המדינה המוסלמית, שהיתה לפי הדעה הרווחת באיסלאם מדינה מושלמת, ואפילו את המדינה שהיתה נתונה להנהגתו האישית של מוחמד.

מכל מקום, כפי שכבר רמזנו, אין אבן רושד אומר נואש מן האפשרות שהמדינה המוסלמית של זמנו תיהפך למדינה הפילוסופית המעולה. והרי פסקה הדנה

בכך. היא באה אחרי תיאור המידות והמעלות שצריכות להודמן ביחד אצל מושלי המדינה הפילוסופית — בתשובה לטענה שאין אפשרות שמדינה זו תתממש (עמ' 62 ש' 28 — עמ' 63 ש' 5): "והתשובה שהוא אפשר שיגדלו אישים באלו התארים הטבעיים אשר תיארונו אותם במ, ויצמחו עם זה בוחרים הנימוס הכולל המשותף אשר לא תמלט מבחירתו תהיה עם זה תורתם המיוחדת" בלתי רחוקה מהתורות האנושיות, ותהיה החכמה בזמנם כבר נשלמה. וזה בכמו שעליו העינין בזמננו זה ובתורתנו. וכשהודמן לכמו אלה שיהיו בעלי ממשלה וזה בזמן שאין תכלית לו, היה אפשר שתמצא זאת המדינה."

לא נתעכב לפי שעה על המונחים "הנימוס הכולל" ו"התורות האנושיות", שעוד נדון בהן להלן. אשר למשמעותה הכללית של פסקה זאת הרי היא נותנת ביטוי לרעיון שיתכן שהמדינה הפילוסופית המעולה תיווצר במקרה שתשלוט במדינת המוחדון במשך זמן בלתי מוגבל שורה של מושלים בעלי התכונות הדרושות.

אותו רעיון נרמז גם בפסקה מקבילה לזו שצוטטה. פסקה שנייה זו באה אחרי תיאור שיטת חינוכם של הילדים אחרי גירוש הוריהם, שיטה שאבן רושד מייחס אותה בצדק לאפלטון, ושהיא מסוגלת לפי דבריו להביא במהירות רבה להתהוות המדינה המעולה. והוא מוסיף ואומר (עמ' 78, ש' 26 — עמ' 79 ש' 4): "וראוי לך שתדע שזה אשר זכרו אפלטון הוא האופן היותר טוב בצמיחתה. וכבר אפשר צמיחתה בוולת זה באופן אבל בזמן ארוך. וזה כשיבואו בעקב זה אחר זה על המדינות האלו זמן ארוך מלכים מעולים ולא יסורו בהטות המדינות האלו מעט מעט עד שיבוא העניין במ מסוף הזמן אל ההנהגה הטובה. ונטייתם תהיה בשני המינים יחד רצוני בפעולותם ומעשיהם והאמנותיהם וזה יעדיף בקלות והעדר הקלות כפי הנימוסים הנמצאים בעת עת וקורבתם מזאת המדינה¹¹ או רחוקים¹². ונטייתם בכלל אף המעשים המעולים יותר קרוב מנטייתם אל ההאמנות הטובות בזה הזמן."¹³

משמעות פסקה זו היא לפי דעתי שבמדינות מסוימות, וביניהן גם במדינת המוחדון, עשויים מלכים מעולים לשנות במרוצת הזמן את המעשים ואת האמון של אנשי המדינה עד שזו תיהפך למדינה האידיאלית הפילוסופית. הקלות או הקושי שבתהליך שינוי זה תלויים בקרבתו או ריחוקו של הנימוס השולט במדינה הנתונה לתהליך זה מנימוס "זאת המדינה", דהיינו מנימוס המדינה המעולה האפלטונית.

אפשר לקבוע שמעשיהם (המבוססים על החוקים השולטים) של אנשי מדינת המוחדון הם יותר קרובים אל מעשיהם (המבוססים גם הם על חוקים) של אנשי המדינה המעולה מאשר אמונות הראשונים אל אמונות האחרונים. פירוש זה מיוסד כמובן על הדעה, שהשתדלתי להוכיחה, המבחינה בין המדינה המעולה האפלטונית כפי שאבן רושד רואה אותה, לבין המדינה המוסלמית. רונטל, המצביע על הרמוז למדינת המוחדון הכלול בפסקה זו, יוצא מהדעה ההפוכה ומשום כך אין ביאורו לפסקה הזאת נראה לי.¹⁴

שתי הפיסקות שצוטטו לאהרונה מזכירות, בדברן על האפשרות ליצור מדינה מעולה פילוסופית, את ההבדל שבין האמונות שמן הראוי שתשלוטנה באותה המדינה לבין האמונות המקובלות במדינות שבזמנו של אבן רושד. אלא שאחת משתי הפיסקות, זו שצוטטה בראשונה, מתייחסת לבעיה הזאת באופטימיות מסוימת. היא מונה בין התנאים שיש בהם כדי לאפשר את התהוותה של המדינה הפילוסופית — "שיגדלו אנשים באלו התארים הטבעיים אשר תארנו אותם בם, ויצמחו עם זה בוחרים בנימוס הכולל המשותף אשר לא תמלט מבחירתו ותהיה עם זה תורתם המיוחדת בלתי רחוקה מהתורות האנושיות... וזה בכמו שעליו הענין בזמננו זה ובתורתנו" (ראה לעיל). ברי "ש'תורתנו", שהיא "התורה המיוחדת" לאנשי זמנו של אבן רושד, אין היא אלא האיסלאם. אולם מהו "הנימוס הכולל המשותף"? ומשום מה מדבר אבן רושד על "התורות האנושיות" שהן לפי ההקשר התורות הפילוסופיות, שלפי דעתו אין האיסלאם רחוק מהן?

אשר לשאלה הראשונה, מצביע רוזנטל (עמ' 272, הערה ל-1101), וכפי שמסתבר בצדק, על הדיון באתיקה הניקומאכית v. 7 הקובע את קיומו של צדק שהוא צדק בטבע כעל מקור שאבן רושד ינק ממנו.¹⁵ כמקור נוסף בא בחשבון גם קיצור ספר החוקים של אפלטון אשר חובר על ידי אל-פאראבי, *Alfarabius Compendium legum Platonis*, ed. F. Gabrieli, London, p. 36, I. 15 s22. (ראה) של הטכסט הערבי).¹⁶ ברי שהנימוס הכולל המשותף אינו זהה עם החוקה השלטת במדינה הפילוסופית, בהיותו הרבה פחות מקיף, שכן מסתבר שנימוס זה אינו אלא מערכת כללי התנהגות המאפשרים את קיומן של חברות אנושיות תקינות. כללים אלה מקבלים צורות שונות בהתאם לשוני שבין החברות. לעומת זאת נדמה, כפי שכבר אמרנו, שבדברו על "התורות האנושיות" מתכוון אבן רושד לחוקים ולכללי התנהגות שהם פילוסופיים גרידא ואינם כלל-אנושיים.

מינוח מעניין זה עלול להביא לניסוחים פאראדוקסליים, כפי שיודגם על ידי ניתוח פיסקה הנמצאת בטכסט שלנו בהקשר של דיונים על דרכי חינוכם של אנשי ההמון ושל אומות "קשות עורף" (עמ' 25—26). דרך אחת היא באמצעות השפה, על ידי "מאמרים", והיא אפשרית לגבי רוב האנשים שגדלו במדינה המעולה הפילוסופית (עמ' 25, ש' 29 ואילך). לעומת זאת יש צורך להפעיל אמצעי אונס וענשים כדי להשליט מידות טובות אצל אויבים וממרים. שיטה זאת מופעלת על ידי "מנהיגי המדינות אשר אינן טובות ביסרן אנשיהן" (עמ' 26, ש' 11). נוקטים באותה שיטה גם כלפי האומות הללו בתורת כלל: "ואולם שאר האומות"¹⁷ אשר אינם טובות והנהגתם בלתי אנושית הנה אין דרך ללמודם אלא בזה הדרך והוא מאסם על ההקשר למעלות במלחמה" (עמ' 26, ש' 6—7).¹⁸

בהקשר זה באה הפיסקה דלקמן (עמ' 26, ש' 12—17): "ואולם המדינה אשר אנחנו מתארים אותה במאמר הנה ימעט נפילת כמו זאת הדרך בה רצוני המוסר אשר יהיה במיאוס. ואולם לשאר האומות אשר מחוץ הנה בהכרח מה שיהיה זה. ולא יהיה המיאוס באומות הקשות בדבר בלתי המלחמה. וכן ירוץ הענין בתורות

אשר ילכו לצד התורות האנושיות בתורתנו זאת האלוהית¹⁹ כי הדרכים המביאים בה אל האל ית' הם שניים: אחד מהם במאמר והשני במלחמה".

המלה הקובעת במשפט האחרון היא "תורות האנושיות". ראינו זה עתה, כי "שאר האומות" (ז"א כל האומות פרט לאנשי המדינה המעולה) הנהגתן היא "בלתי אנושית". אפשר לפיכך להסיק שה"תורות האנושיות" הן תורות המדינה המעולה. לפיכך ברי, שכאשר אבן רושד מדבר על "התורות אשר ילכו לצד התורות האנושיות בתורתנו זאת האלוהית", הרי כוונתו לציין לשבח של האיסלאם שהוא מכנה אותו "תורה אלוהית", שאחדות מתורתיו ומדריכיו החינוך שהוא נוקט בהן מתקרבות ל"תורות האנושיות".

היפוך זה של ההערכה המקובלת המעלה את "האלוהי" מעל ל"אנושי", אין הוא כמובן תוצאה של מלחמה בדת לפי הנוסח שהיה מקובל למשל במאה ה"ו. בניגוד להוגי דעות ערבים מסויימים שלא היו פילוסופים אריסטוטליים, אין אבן רושד מתכוון כל עיקר לקבוע כי: *Tantum religio potuit suadere malorum*. להיפך, הוא מצביע בהקשר זה על צדדים חיוביים המצויים בדת. אין גם ודאות גמורה, אף כי אין זה מן הנמנע כל עיקר, שהוא התכוון לכך שמבחר המלים התמוה יעורר על ידי ה"skandalon" שבו את תשומת לבם המיוחדת של הקוראים בעלי ההכנה הדרושה, ושבעקבות זאת ייאלצו לתת את דעתם על המסקנות הנובעות מסולם ערכים שבו "תהילתו" של "האלוהי" בכך שהוא דומה ל"אנושי". מן המיותר להעיר שהפסיקה הנדונה משמשת ראייה נוספת לקביעתנו שלדידו של אבן רושד המדינה המעולה הפילוסופית עולה על המדינה המוסלמית המיוסדת על השריעה, ז"א ההלכה הדתית.²⁰

"אנוש" ו"אנושות" (אנסאני ואנסאניה) שכיחים בפילוסופיה הערבית האריסטוטלית ומצויים גם בפילוסופיה היהודית כמונחים המביעים דרגה גבוהה מאוד של הערכה חיובית. ומן הראוי ליחד מחקר ל"humanitas זו השונה במצעה הפילוסופי מהרומית ומההומניזם של הרינסאנס.

עמדתו של אבן רושד לגבי הדת ובמיוחד לגבי רעיונות מסויימים השייכים לתחום זה באה לידי ביטוי הן בגלוי והן אולי גם ברמז בפסיקה שבעמ' 65-67. מכיוון שחשוב במקרה זה להכיר את ההקשר הכללי ויש גם להעיר על פרטי דברים הכלולים בפסיקה, אביא כמה ציטאטים. המדובר הוא ב"תכלית האנושי" (עמ' 65, ש' 27 ואילך): "ואשר אפשר שיחשבו בני אדם בתכלית הוא בלא ספק דברים בעלי תכלית אלא כי אנו אמנם נמנה מזה מה שהיה מפורסם בזמננו זה. ונאמר כי בני אדם סוברים שהתכלית האנושי אינו דבר משמירת גופותיהם והצלתם ושמירת חושיהם... ואחרים יסברו כי אין ראוי לאדם במציאותו שיקצר על הענין הכרחי...". (עמ' 66, ש' 5 ואילך). "האנשים אשר יראו זה הדעת בתכלית האדם התחלקו לחלקים. הנה בני אדם יראו שהוא העושר והאנשים יראו שהוא הכבוד. ואחרים יסברו שהוא התענוג ואשר ראו שהוא התענוג יתחלקו לשני חלקים. הנה בני אדם סוברים שהוא ערבות המוחשות והם יותר קרובים

לתחלות הדעת. ואנשים יסברו שהוא הערבות במושכל. ואחרים יסברו שתכלית האדם אמנם הוא שיהיה אדון מזולתו וימשל עליו ויתאחד בכל הטובות מתענוג ועושר וכבוד וזולת זה ממה שיסברוהו. ואולם מה שיסברוהו התורות הנמצאות בזמננו זה בזה הענין הנה הוא מה שירצה האל יתעלה אבל זה הענין אשר רצה האל אמנם דרך הידיעה בו הנבואה.

את המשפט "ואולם מה שיסברו התורות הנמצאות בזמננו זה בזה ענין הנה הוא מה שירצה האל יתעלה" מתרגם רוזנטל (עמ' 185, ש' 17-18): "What the religious laws in our own time think of this matter is what God wills". ואמנם מאפשר הנוסח העברי את התרגום הזה. ברם, כפי שנדמה לי, ברור מן ההקשר שבניגוד לתרגום הנ"ל, אין אבן רושד רוצה לאמר שמה שיסברוהו התורות הוא מה שירצה האל, אלא שתכלית האדם לפי מה שיסברוהו התורות היא מה שירצהו האל (או קיום מה שירצה האל). אבן רושד ממשיך ואומר: (עמ' 66, ש' 14) "והוא כשתסתכל בתורות יתחלק אל ידיעה מופשטת לבד כמו מה שתצוה אליו תורתנו מידיעת האל יתעלה ואל מעשה כמו מה שתזכיר עליו מן המדות וכונתה בזה המכוון הוא בעינו כונת הפילוסופים בסוג ואכוונה.²¹ ולכן יסברו בני אדם שאלו התורות אמנם הם נמשכות לחכמה קדמונית ומבואר כי הטוב והרע והמועיל והמזיק והיפה והמגונה לדעת כל אלו הוא דבר נמצא בטבע לא בהנחה. וזה שכל מה שיביא אל התכלית הנה הוא טוב ויפה וכל מה שימנע ממנו הנה הוא רע ומגונה. וזה הוא הגלוי מענין אלו אלו התורות. ובפרט תורתנו זאת. ואולם האנשים הידועים במדברים מאנשי אומתנו הנה כבר הביאם עיונם התוריי אל שהוא אין מה שירצה האל יש לו טבע מוגבל ואינו אלא דבר חוזר אל הנחת הרצון לו, רצוני האל יתעלה. וכפי זה אין בכאן יפה ולא מגונה אלא בהנחה. ויותר מזה שלא יהיה בכאן תכלית האדם אלא בהנחה.²² והיה אשר הביאם אל זה חשבם השמירה בתארים אשר יתואר האל יתעלה בתורה מאשר הוא יכול רוצה על דבר ושהרצון אפשר התלותו בכל הדברים והוא אמנם יתלה בחלקיות, הנה הדברים כלם אפשריים. וזה אשר קרה להם הרבה מה שיקרה בעיון התוריי, רצוני, שיתואר האל תחילה בתארים. עוד יחזור אחר זה הסכמת במציאות מבלתי ערוב ממה שהנחה מאותם התארים". הרי התרגום המוצע על ידי רוזנטל לסיומה של פסקה זו, החל במלים "רצוני, שיתואר" (עמ' 186, ש' 14 ואילך): "... that is, God is first described by attributes, then after that one seeks to harmonize [with these] His [absolute] Reality without confusing it with those attributes which were [first] posited (?).²³ שהמלים "הסכמת המציאות" משקפים את הביטוי הערבי מטאבקה אל-אוד (או ביטוי דומה) והרי הביטוי הנ"ל מצוי גם אצל הרמב"ם למשל בדיונו בפרק ע"ג על החלק הראשון של מורה הנבוכים בהקדמה העשירית של המדברים.²⁴ הקרובה בהנחתה לדעות המדברים אשר אבן רושד רומז להן ומתקיף אותן בטכסט שהובא כאן. אמנם מתרגם שמואל אבן תבון באותו מקום את הביטוי הערבי: "שווי המצי-

אות", אבל כשביטוי זה מופיע בשינוי קל (יטאבקה אל-וגוד)²⁵ באותו הקשר עצמו במורה הנבוכים מתרגם אבן תבון "יסכים עמו המציאות". ברי שאין הביטוי אצל אבן רושד מוסב על ממשותו של האל, אלא אל מערכת הנמצאים,²⁶ זאת אומרת שהמדברים שאבן רושד מתכוון להם מנסים לתאר את משנתם על סדרי הטבע מבלי לסלף את תורת התארים האלוהיים, כפי שלדעתם היא נקבעת בדת. מתקבל על הדעת שהמלה "ערבוב" אין היא בטכסט הזה אלא תרגום של אח'תלאט²⁷ או של צורה אחרת (למשל "תח'ליט") של השורש "חלט"; שהרי למלה אח'תלאט יש שתי משמעויות: א. ערבוב ב. בלבול. וכאן המשמעות השנייה עדיפה.

הרי המשך הפיסקה (עמ' 66, ש' 31—עמ' 67, ש' 1): "אבל אלו יצר להם להמציא הפרוש בזאת השאלה זה אם היו אלו הדברים אשר יחשבו גלויים בתורה כפי מחשבתם עד שהביאם זה לדעות קרוב מן ההטעה רחוק מאד מטבע האדם ורחוק שתובא בו תורה". עד כאן הדברים מוסבים על דעות המדברים הנתקפים על ידי אבן רושד, ועכשיו בא סיכום של הפיסקה כולה (עמ' 67 ש' 2—5): "הנה אלו הם דעות ההמון בתכלית האדם אשר הוא הצלחתו וקרוב להבין העמידה על הפסדים. ואולם דעות הפילוסופים הנה נזכרם בעת הגיענו אל החקירה מן הדבר אשר בו יתחלפו אחר שהיה מחלוקת אלו אמנם בחלק המדבר מחלקי הנפש."

לפי ההקשר אין להטיל ספק בכך ש"דעות ההמון" אשר אבן רושד מעמיד כנגדן את "דעות הפילוסופים"²⁸ אינן רק דעות המדברים שהוא מתפלמס נגדם, אלא כל ההשקפות על תכלית האדם שהוא הרצה בפסיקה שצוטטה. נמצאנו איפוא למדים שאבן רושד סבור היה שכל התכליות הללו, בין שהן תכליות כגון העושר והכבוד ובין שהן תכליות המסתמכות על הדת, מקורן בדעות ההמון, שהן שונות מדעות הפילוסופים. ואם לדייק בדבריו, ולכאורה אנחנו מצויים לכך, הרי אף הדעה שיש התאמה בין הדת, הרואה ברצונו (או בקיום רצונו) של האל את תכליתו של האדם, ובין הפילוסופיה, גם היא אחת מדעות ההמון. האם באמת נקט אבן רושד לגבי הנקודה שנוכרה באחרונה עמדה זו העלולה להיראות תמוהה ביותר? אין ביכולתנו לקבוע את הדבר במסמרות, אך עם זה אין אנו רשאים להתעלם מאפשרות זו, שנוסח הטכסט מעלה אותה על הדעת. או שמא רצה אבן רושד לרמוז שההשקפה הגורסת התאמה בין הדת ובין הפילוסופיה היא דעה מובעת על ידי פילוסופים, אבל נועדה להמון.

מצד אחר מצאנו בפסיקה המצוטטת שאבן רושד בדברו על "תורתנו" אומר "שכונתה בזה המכוון הוא בעינו כונת הפילוסופיא בסוג ומכוונה" (ראה לעיל). וכאן שוב עומדת השאלה — שאין ביכולתנו להשיב עליה — אם ובאיזו מידה נועדה המלה "בסוג" לצמצם את משמעות הדמיון (או הזהות) בין הדת לפילוסופיה, שהמשפט מצביע עליו.

בהקשר זה ראוי לציין את דבריו של אבן רושד ביחס לתורה אפלטונית שיש לה — אי נדמה שיש לה — מקבילה בדתות, והיא תורת הישארות הנפש. אבן רושד נמנע מלהרצות את דבריו של אפלטון בספר העשירי של ס' המדינה²⁹ המוסבים

על תורה זו. נימוקו, המוצהר במפורש, להימנעות זו הוא שהדברים הללו הם ריב טוריים או דיאלקטיים,⁸⁰ דהיינו אינם מבוססים על האמת. את הסיפורים על התער נוגות שהאדם זוכה בהם על המעשים הטובים, ועל העינויים שנקבעו כעונש למעשים הרעים, רואה אבן רושד גם כלא-חינוכיים, שכן המעלות שסיפורים אלו עשויים להקנות אינן מעלות אמיתיות, והרי הטכסט (עמ' 105, ש' 11 ואילך):

"מה שיקיף עליו המאמר העשירי הנה אינו הכרחי בזאת החכמה... עוד יזכור אחר זה מאמר הלציי או נצוחיי יבאר בו שהנפש לא תמות. עוד אחר זה ספור יתאר בו אל מה אליו ושובו נפשות המצליחים השוים מהנועם והערבות ואל מה אליו ישובו נפשות המצטערים וכבר הודענו בלתי פעם אחת על שאלו הספורים אינם דבר כי המעלות המגיעות מהם אינם מעלות אמיתיות. אבל אם יאמר להם מעלות הוא בשותף השם. וגם כן הנה הם מהחוקיים הרחוקים וזה כבר קדם בסוג החקויים וזה אשר הביאנו לכמו זה הכוזב והוא אינו דבר הכרחי בשישבו בו האדם המעולה". הטכסט הנדפס ממשיך (עמ' 105, ש' 20—21): "אלא שיחיה הוא יותר טוב ויותר נקל לאדם בשישבו מעולה". משפט זה כאילו מצביע על תועלת חינוכית מסויימת שיש בספורים הללו על אף היותם בלתי הכרחיים. אך אין השקפה זו מתישבת עם המשך הפיסקה שיצוטט להלן ואולי צריך לקרוא את המשפט בהתאם לטכסט של חמישה כתיבי יד שמובא במנגנון הביקורת: "ולא שיחיה הוא יותר טוב" ויותר נקל לאדם בשישבו מעולה". והרי ההמשך: "אבל אנו רואים בכאן אנשים רבים בהתדבק נימוסיהם ותורתם עם היותם נעדרים מאלו הספורים אינם בלתי מספיקים מבעלי הספורים ובכלל הנה אלו הספורים ממה שכבר נחלקו בו הקדמונים ואפלטון התבלבל בזה".

תחביר המשפט המתחיל "אבל אנו" וכן המלה "מספיקים" מאפשרים הסברים שונים. מכל מקום ברי, שאבן רושד קובע כי הנסיון מראה שאנשים רבים שאינם מאמינים בסיפורים הללו אינם נופלים מהאנשים המאמינים בהם. הוא דן את הסיפורים האלה לחובה גם בעמ' 31 (ש' 7 ואילך): "וגם כן מן החקויים שאינם טובים חקוי ההצלחה בשהיא גמול על הפעולות" אשר דרכם שתגיע בהם ההצלחה ושכר ממה שעזב מן הפעולות אשר אין דרכם שתגיע בהם ההצלחה. והצער הנה הוא עונשים על עזיבת הפעולות המעולות והחזיק בפעולות החסרות כי המעלות המגיעות מכמו אלו החקויים הם יותר שיהיו פחיתות משהיו מעלות...". בהמשך הפיסקה מעיר אבן רושד, כי האדם המושפע על ידי הסיפורים הללו (ש' 17 ואילך) "תהיה תנועתו להרבה מן המעלות הנכבדות מפני הפחיתות אחר שהיו רוב החקויים בגמול אמנם בערביות המוחשות עד שהאדם אמנם יהיה גבור ושוה ונאמן ומתואר במעלות כדי שישגל וישתה ויאכל". אך לפי הערכתו של אבן רושד לא כל הסיפורים על הנושא הנידון הם מסוג זה. (ש' 24-25) "ולכן אם תחוקה ההצלחה כשהיא בריאות הנפש והשארותה וחיים נצחיים היה זכר ספור מיוחס" המלה הקובעת במשפט זה היא "תחוקה". וכבר ראינו שאבן רושד אומר כמעט באותו הקשר (עמ' 30, ש' 9-12): "ויחוקו מיני ההצלחה האחרונה אשר היא

תכלית פעולות⁸⁴ המעלות האנושיות בדומיהן מן הטובות אשר יחשב בהם שהם הם התכליות. ותחוקה ההצלחה אשר היא באמת הצלחה באשר יחשב בה שהיא ההצלחה. אם איפוא הספור על השארות הנפש הוא חיקוי הרי אין הוא—גם אם הוא חיקוי טוב— האמת לאמיתה. ואין הצלחתו האמיתית של האדם קשורה בכגון אלה, ז"א בהשארות הנפש. כידוע עולה מסקנה זו בד בבד עם משנתו של אבן רושד כפי שהיא ידועה לנו מטכסטים אחרים.⁸⁵

במסגרת מאמר זה לא אגע אלא באחת מן הבעיות, שאין להן קשר לדת אך נידונות בחיבורו של אבן רושד, והיא בעיית היקף שטחה ואוכלוסייתה של המדינה המעולה. אחרי הרצותיו את דעתו של אפלטון על צורכה של אותה מדינה להיקף מצומצם ממשיך אבן רושד ואומר (עמ' 46, ש' 17-21): "ואולם אם לאלו הקבורים צינם⁸⁶ מספר מוגבל⁸⁷ יכוון בהגבלתם הנה ראוי שיהיה האמת בזה האותות זה הדעת כפי האקלימים הטבעיים או כל האנשים הטבעיים ואף זה נרמז במאמר בעל התורה שלחתי לאדם והשחור ואם היה זה הדעת לא יסברוהו אפלטון אבל זה הוא דעת אריסטו וזה האמת אין ספק בו". רוזנטל מתרגם את הפסקה הזאת, הקשה להבנה באשמתו של שמואל בן יהודה או של המעתיקים, כדלקמן (עמ' 153, ש' 9 ואילך): "If a limited number is intended for these communities in their delimitation, then it is right to verify this opinion by [applying to them] the test of natural climes, or of all the natural [distinctions between] (?) human beings. This is hinted at in the statement of the Master of the Law: 'I have been sent to the Red and to the Black'. If this is not the opinion of Plato, it is nevertheless the opinion of Aristotle, and is undoubtedly the truth"

כפי שנדמה לי, כוונתו של אבן רושד לקבוע, בהתאם לדעה שהוא מייחס (שלא בצדק) לאריסטו, ושהיא גם דעתו הוא, שרצוי להוביל את מספר המדינות המעולות ולהגדיל את היקפן. לפי השקפה זו יכולה מדינה מעולה להשתרע על כל שטחו של אקלים מסויים. ייתכן גם שהיא תכלול בתוכה את כל בני האדם.⁸⁸ ראייה, שהיא נראית לי כמספיקה, לפירוש זה אפשר למצוא בהיזקקותו של אבן רושד ל"מאמר בעל התורה": "שלחתי לאדם והשחור". כפי שראה רוזנטל (עמ' 265, הערה 202, 3), אין אמרה זו אלא חדית המיוחס למוחמד. בדרך כלל בא חדית זה להצביע על אופיה האוניברסאלי של שליחותו של מוחמד המיועדת לכל המין האנושי. ורוזנטל עצמו מזכיר (בהערה הנ"ל) מספר מקומות בכתבים אחרים של אבן רושד, שמיוחסת בהם לחדית המשמעות הזאת. על אף זאת סבור הוא שבטכסט שלנו נודעת לחדית המשמעות ההפוכה. נדמה לי שאין כל הצדקה לפירוש כזה. אל-פאראבי היה בדעה (ראה אל-מדינה אל-פאצלה, הוצאת F. Dieterici, ליידין 1895 עמ' 53-54) שאחד מסוגי "הקיבוצים המעולים" שהם "שלמים" ז"א אוטארוקים, הוא "קיבוץ" שמש-תרע על כל החלק המאוכלס של הארץ. ומסתבר שגם אבן רושד היה בדעה שהקיבוץ המעולה יכול להיות בעל היקף כזה. אין אנו יודעים על פי איזו אסמכתא הוא

מייחס לאריסטו את הדעה הזאת, וכמו כן את הדעה ש"הקיבוץ המעולה" יכל גם להשתרע על אקלים. לא זו בלבד שאין השקפה זו מופיעה בכתבים השייכים ל־*Corpus Aristotelicum*, אלא היא גם עומדת בניגוד לדעתו המפורשת של אריסטו שמצאה לה ביטוי בפוליטיקה VII, 4. אין גם אל־פאראבי מייחס לפילוסוף היווני את הדעה הזאת, עכ"פ לא במקום שנוכר. לא ייתכן גם שגאלינוס שאבן רושד מצטט (עמ' 46, ש' 6 ואילך) את הביקורת שמתח על אפלטון³⁹ על שצמצם צמצום רב את היקפה של המדינה המעולה, הזכיר בשם אריסטו את הדעה שמייחס אבן רושד לפילוסוף, אלא אם יכול היה להסתמך על כתבים אריסטוטליים שלא הגיעו אלינו. כנגד זה יש לשקול את האפשרות שביחסו את ההשקפה הנידונה לאריסטו התכוון אבן רושד לקטע שנשתמר מ"אגרת השכל" שנחשבה לחיבורו של אריסטו. בקטע זה מנבא המחבר בין השאר ש"עוד יהיה בזה העולם... קבוץ אחד וסדר אחד והיו בו כל בני האדם על ענין אחד ומלך אחד". ברם, אם לדון לפי הקטע שנשתמר, הרי האיגרת יוחסה לאריסטו שלא בצדק, ואילו לאבן רושד היה, כפי שמסתבר, כושר רב להבחין בחוסר האותנטיות של כתבים אריסטוטליים פסבדוא־פילגריפיים⁴⁰.

דומה שהחשובות בין המסקנות שהגענו אליהן הן:

(א) קביעת ההבחנה הברורה שמבחין אבן רושד בין המדינה המעולה הפילוסופית, שהוא רואה אותה כמדינה האידיאלית, ובין המדינה המוסלמית המבוססת על החוקה הדתית.⁴¹

(ב) הקביעה שאבן רושד סבור ששורה של מלכים נאורים עשויה היתה לקרב את משטר המדינה המוסלמית הקיימת אל משטר המדינה המעולה הפילוסופית, ושהלכה היא יכולה אפילו להגשים את המשטר האחרון.⁴²

יש להעיר שקשר בין דעה זו לבין הנחתו של אבן רושד שבני האדם ברובם ניתנים לחינוך על־ידי המשטר שהם גדלים בו, והלכך יש אפשרות שיהיו "מעולים במעלות האנושיות".⁴³

מאלפת ביותר ההשוואה בין הטכסט שאנו דנים בו ובין המאמרים "פצל אל־מקאל ותקריר מא בין אל־שריעה ואל־חכמה מן אל־אתצאל": ו"מנאהג אל־אדלה פלי עקאאד אל־מלה", שבהם מתכוון אבן רושד להרצות את השקפתו על היחס בין הדת לבין הפילוסופיה (או על ההתנהגות היאה לפילוסוף במדינה דתית) או לנסח, מנקודת השקפתו של הפילוסוף, את התורות הדתיות לפי משמעותן הגלויה. המציין את שני המאמרים הללו היא הסכמתו המפורשת של המחבר לדעה, שהדת יש לה הרשות והסמכות להטיל את מרותה על הפילוסוף.

קבלת מרות זו מוצאת ביטוי גלוי בפיסקה שבפתיחתו של פצל אל־מקאל (הוצאת קהיר, 1935, עמ' 9) והיא: "אכן מטרת הדברים הללו היא לחקר מבחינת העיון הדתי (אל־שרעי"; שם תואר הנגזר מהמלה "שרעי", שמשמעותה החוק הדתי) אם העיון בפילוסופיה ובמדע ההגיון מותר לפי החוק הדתי". נמצאנו למדים שבמאמר שבו מופיעה פיסקה זו נראית השאלה בדבר הזכות לעסוק בפילוסופיה

כשאלה שלגביה יש לפסוק הלכה דתית. ברי שלפי גישה זו אין הפילוסוף, שזכות קיומו תלויה בהרשאה מצד הדת, רשאי להטיל ספק בעליונותה של דת זו, ובעל-יד גות המשטר המתבסס עליה, ולשאוף להכניס תיקונים באמונות ובחוקים הדתיים, או לחתור לקראת החלפתם על ידי אמונות וחוקים אחרים.

לעומת זאת ברי, שבקיצורו לספר המדינה רואה אבן רושד את הפילוסוף ואת הפילוסופיה כבעלי סמכות שאין למעלה ממנה. סמכות זו מקנה לפילוסוף את הרשות להתייחס אל המדינה המוסלמית כאל "חיקוי" לא שלם למדינה המעולה הפילוסופית, ולקוות לתיקונה של מדינה דתית זו, ולהתקרבותה אל המדינה הפילוסופית או גם לפעול למען מטרה זו.

בהתאם לשוני הגישות קיים הבדל לגבי אופני ההרצאה והניסוח בין המאמרים הנ"ל לבין קיצור ס' המדינה. הבדל זה כאילו נגזר על ידי העובדה שאין הכתבים הללו שייכים לאותו סוג של ספרות. דומה שבתקופתו של אבן רושד נעשו המחיצות בין סוגי הספרות השונים שהפילוסופים עלולים לעסוק בהם עוד יותר נוקשות מאשר אלו שהיו למשל במאה העשירית, בתקופתו של אל-פאראבי.⁴⁴ קביעת עובדה זו מקנה חשיבות נוספת לשאלה, שבזמן החדש עורר אותה בראש וראשונה ליאו שטראוס⁴⁵ על דרכו של הרמב"ם בס' מורה הנבוכים. ברי שהעובדה שספר זה, שכל הוגי הדעות היהודים בתקופה שאחריו נצטוו להגדיר את עמדתם כלפיו, אינו שייך מבחינת מבנהו ודרך ההרצאה שהרמב"ם בחר בה תכופות, לסוג הספרים הפילוסופיים, ולא נועד לפילוסופים מושלמים אלא לנבוכים, היא עובדת יסוד בתולדות המחשבה היהודית. אין הספר שייך גם לסוג הספרותי שנמנים עליו המאמרים של אבן רושד הנזכרים לעיל. העובדה היא, שהוא קובע לעצמו סוג ספרותי, שלא היה בנמצא בספרות שחברה בערבית על ידי הפילוסופים הארסי-טוטליים, שכן תפקידו הוא לגלות את סתרי התורה לראויים לכך. בסוף "מנאגה אל-אדלה" הגדיר אבן רושד לפי שיטה המתקרבת לשיטתו של הרמב"ם את ייעודו של ספר כזה, שהוא לא חיבר אותו, ודבריו יש בהם כדי לסייע לנו להבין את ההיסוסים הרבים שהיסס הרמב"ם כשעסק בס' מורה הנבוכים. ועוד אייחד על כך את הדיבור.

ההבדל הקיים בין עמדתו של אבן רושד במאמרים הנ"ל לבין העמדה הבאה לביטוי בקיצור ס' המדינה עשוי גם לתת לנו מושג כלשהו על ההפתעות שמסתבר שהיו נכונות לנו, לו היה הרמב"ם מרצה את משנתו בגלוי בשפה פילוסופית ובשביל קוראים פילוסופיים.⁴⁶

ה ע ר ו ת

¹ *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Edited with an Introduction, Translation and Notes by E. I. J. Rosenthal. University of Cambridge, Oriental Publication, Cambridge University Press, 337 pp.

² במסגרת דיון זה לא אוכל להתעכב על ההשפעה שהיתה, כפי שנדמה לי, לכתב זה של אבן רושד על המחשבה הערבית. אייחד את הדיבור במאמר אחר על דוגמא מעניינת של השפעה זו.

³ בהערה לפסקה אחרת (עמ' 272, הערה ל'101, 1—2) נאלץ רוזנטל להניח את האפשרות שהמלה "תורות" מכוננת כאן ל *man-made laws*, ואמנם הדבר הוא ברור לגבי הפסקה שאליה מתייחסת הערה זו.

⁴ ראה את סוף ההערה ל'1, 6, עמ' 270. שם קובע רוזנטל על סמך זיהוי המונחים המדוברים: It points to the central position of revealed law in Averroes' political thought

⁵ זאת אומרת בפירושו לאתיקה הניקומכית.

⁶ ביחס לפיסקה הזאת אומר רוזנטל (עמ' 271 הערה ל'7): *Averroes' hesitancy need not be interpreted as anti-religious. On the contrary, his realism—so clear from his frequent remarks about contemporary Muslim States—may have caused him to leave this question open.* אין ספק שהריאליזם של אבן רושד הוא אמיתי, אם מונח זה מכוון להתייחסותו לתנאים הפוליטיים של זמנו ולהנחתו שההערכות של הפילוסופיה המדינית כותן יפה גם לגבי המדינות המוסלמיות שהיו קיימות בתקופתו, או בעבר הקרוב. אך נדמה שאין ריאליזם זה בא לידי ביטוי בפיסקה הנדונה, אף לא היה מקום לכך, מכיוון שהמדובר הוא במדינה המעולה האפלטונית שמושלה ומניח-תורתה הוא הפילוסוף. בסוף ההערה המצוטטת מסתמך רוזנטל על דעתו של אל פאראבי בחיבורו אל-מדינה אל-פאצלה. ברם ברי שאין דעה זו, שראוי להתחשב בה בחקירת תורתו האמיתית של אל-פאראבי, מחייבת את אבן רושד.

⁷ אמנם נמצאת אצל אבן רושד גם ביחס למוחדון—זהו על כל פנים היהיו הסביר ביותר—הפיסקה כדלקמן (עמ' 103 ש' 8 ואילך) "ואתה תבאר זה ממה שחודש מן הקניינים והמידות אצלנו אחר הארבעים שנה בבעלי האדנות והמדורגות. הנה הוא למה שהותרה ההנהגה הכבודית אשר היו גדלים עליה היו אם אלו העניינים הפחותים אשר הם עליהם עתה. ואמנם יתקיים מהם על המידה המעולה מי שהיה מעולה כפי החוקים התוריים וזה בם מעט". מכאן משתמע שבהמשך תהליך המכוונותם לא נשתמרו אצל אנשי השכבות השולטות שבמדינה המוחדון גם המעולות באופן יחסי הנמצאות אצל האנשים שחונכו במשטר טימוקרט. סברתו של רוזנטל (עמ' 298 הערה ל-XIX, 5) שהפסקה מכוננת לא רק למוחדון אלא גם למראבטון אינה מתקבלת על הדעת. שכן הסמלים: "אחרי הארבעים שנה" מתייחסים כפי שהוא מעיר בעצמו לתקופה שאחר שנת 540 לפי הספירה המוסלמית. ומאידך הוא מציין גם בסוף ההערה הנ"ל שבשנה זו הקיץ הקץ לשלטון ממשי של המראבטון (השווה גם עם עמ' 292, הערה ל'101, 5) ואמנם נכון הדבר כי בשנת 539 נכבשה מראכש, בירת המראבטון על ידי כחות המוחדון. את המשפט האחרון בפיסקה המצוטטת המזכיר אותם יחידי סגולה שתודות לשמירתם על החוקים התוריים לא הדרדרו בתהליך ההתנוונות הכללי וגשארו על "המידה המעולה" תופס רוזנטל כראיה לשתי השקפות שיש קשר ביניהן (עמ' 299, המשך ההערה ל-XIX, 5 מעמ' 298): *Averroes' identification of the Ideal State with the Islamic, i. e. Shari'a State, and the conviction of the superiority of the religious law.* נדמה לי שאין באותו משפט שום אחיזה לדעה זו, שכן אין הוא דן כל עיקר במדינה המעולה אלא במתי מספר ששמרו על מידות מעולות, שברי שאין

בהן יכולות ההכשרה להנהגת מדינה מעולה. מאידך יודעים אנחנו כבר שמדינת המוחדון חיקתה בראשיתה את המדינה המעולה. ובטכסט יובהר מה פירוש חיקוי זה לפי הטרימינולוגיה של אבן רושד. הבהרה זו תראה שדעתו הנידונה של רוזנטל סותרת את דבריו של הפילוסוף הערבי. במאמרו: *The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd* (Bulletin of the School of Oriental Studies, 1953, pp. 246-278), קובע רוזנטל מצד אחד (עמ' 247) שאבן רושד מעיר לעתים קרובות בטכסט הנידון על הניגוד בין ההלכה הדתית של האיסלאם לבין ה־*nomos* האפלטוני. ומצד שני (עמ' 250) שאבן רושד מזהה את המדינה שהוא רואה אותה כאדיאלית עם המדינה המוסלמית המיוסדת על ההלכה הדתית. את הקביעה האחרונה מבסס רוזנטל על הפיסקה מעמ' 103 שצוטטה בהתחלת הערה הזאת ושרוזנטל מתייחס אליה גם בהערותו שצוטטה לעיל. וכבר ראינו שאין לקבל אסמכתא זו. לאמיתו של דבר מעידים רוב רובם של הטכסטים המובאים כאן ברורות, שהמדינה האדיאלית שאבן רושד דן בה היא המדינה הפילוסופית. לנוכח קביעתו של רוזנטל אייחד להלן לפני סיום המאמר הערה להוכחת זיהות זו.

⁸ לגבי משטר המוחדון אומר אבן רושד בפסיקה האחרונה שצוטטה שהוא היה דומה למדינה האפלטונית. אך מכיוון שבפיסקה שהוקדם בצוטטה ושגם בה כלול רמז למשטר זה מדובר על חיקוי, הרי מסתבר שבמקרה זה שני המונחים תואמים זה את זה, והיינו החיקוי מתבטא בדמיון (שכמובן אינו זיהות).

⁹ נדמה שיש לקרוא כך בהתאם לאחד מכתבי היד ולא "בחירתם" כפי שגורס רוזנטל על סמך כתבי יד אחרים.

¹⁰ הכוונה לדת האיסלאם.

¹¹ הכוונה למדינה המעולה הפילוסופית.

¹² הוספתי את הנקודה.

¹³ אבן רושד ממשך: "ואתה תבחן זה מאלו המדינות אבל על הכלל לא יקשה על מי שנשלמו לו חלקי החכמה ואופן נטייתם שיסבור שהם לא ייטיבו מן ההאמונות" (עמ' 79 ש' 5-6). אם הטכסט איננו משובש הרי נראה שמובנה של הפיסקה הזאת הוא שהאדם שרכש לו את הידיעות הדרושות ישכיל להבין שהאמונות במדינות המדוברות, ז"א במדינות המוסלמיות שבתקופתו של אבן רושד, לא תהיינה טובות (אולי נפלה טעות אצל המתרגם בכתבו "מן ההאמונות" במקום "בהאמונות" בגלל קלות הערבוב בכתב הערבי בין המלים הערביות "פן" ו"מן"). ואילו משמעות תרגומו של רוזנטל (המעיר שהטכסט הוא קשה) הוא שונה לגמרי. ראה עמ' 205, ש' 13 ואילך: "But on the whole it will not be difficult for who has completed the study of [all] the parts of philosophy as well as the manner of their deviation from his (Plato's) opinion [to realize] that they will not improve by convictions (or [alone] (?)) [beliefs]". (סימן השאלה מציין את פיקפוקו של רוזנטל). אין תרגום זה מתקבל על הדעת. מנטינוס מתרגם (ראה עמ' 205, הערה 3): "et propterea quod non rectas opiniones habeant, eas a recto perverti, ac rui זה הכרחי מכיוון שתרגומו עשוי להיות חופשי יותר.

¹⁴ הוא אומר בהערותו לפיסקה זו (עמ' 281, הערה ל־XVII, 3): "The laws to which he refers are obviously not those of the *Shari'a* in practice, as is clear, moreover, from his stressing—para. 4—right conduct in addition to right belief and philosophical convictions, which together are characteristic of a revealed Law, promulgated by a prophet. No doubt he had in mind the Almohad State of his native Spain, where—despite the theory of pure Islam—these conditions were not fulfilled. Plato thought

“him that good administration is as essential as right convictions” משמעות הערה זאת היא, כפי הנראה, שהפגם היחיד שאבן רושד מוצא במדינת המוחדון מהותו בכך שאין מקיימים בה את דיני השריעה בצורה מניחה את הדעת. כנגד זה מגיח הסבר זה שהאמונות המקובלות באותה מדינה הן הנכונות. היוצא מכאן הוא שמנהל משביע רצון היה הופך את המדינה הזאת למדינה המעולה (שהיא כפי שראינו המדינה האפלטונית). קשה לראות איוו נקודת אחיזה יש להסבר הזה בפיסקה הנידונה, המלמדת אותנו במפורש שלא זו בלבד שהחוקים השולטים במדינה מוחדון (אשר לא מדובר כלל על הוצאתם לפעל) שונים מחוקי המדינה המעולה, אלא גם שהשוני הזה הוא קטן בהרבה מהשוני הקיים בין אמונות שתי המדינות הללו. פירוש זה נראה עוד פחות מניח את הדעת אם נקבל את השערתו של רוונטל בדבר “המדינה המכהנת” אשר אבן רושד מזכיר אותה בהקשר הנידון. רוונטל קבע, ובלי ספק בצדק, שאין מדינה זו אלא המדינה האימאמית שגם אבן באגה מזכיר אותה. לפי אבן רושד הייתה מדינה זו קיימת אצל הפרסים העתיקים, ואם לצרף את דבריו לפיסקה הנמצאת אצל אבן באגה ברי שידיעה זו מקורה אצל אל-פאראבי (או לכל הפחות שאבן באגה יחס לו ידיעה זו). ברם רוונטל נוטה לחשב שאבן רושד רומז בדבריו על “המדינה המכהנת” גם למדינת המוחדון (עמ’ 281 הערה ל־xvii 5; עמ’ 289 הערה ל־v 65). השערה זו מתקבלת למדי על הדעת. ומשום כך חשובה במיוחד קביעתו של אבן רושד בהקשר שאנו דנים בו (עמ’ 79, ש’ 7) כי “המדינות אשר הן מעולות במעשים בלבד הן אשר יכונן המכהנות”. המונח “מעשים” משמש כאן כניגוד ל-“האמונות”. נמצאנו איפוא למדים שבמידה שבמשפט זה מדובר גם על מדינת המוחדון קובע אבן רושד – בניגוד לדעה המיוחסת לו על ידי רוונטל – שמנהלה של מדינה זו עדיף על הדעות הרעות בה.

¹⁵ הוא אומר בין השאר בהערה הנ”ל: “It is obvious that though of universal validity, is not revealed prophetic law . . . Universal law is, in any case, a close runner-runner-up to the *Shari’a*, and in many of its principles identical with it באה לקבע שהנימוס הכללי נופל בערכו מהשריעה, אף כי הוא קרוב אליה. ברם בפיסקה הנידונה אין כל רמז לכך ואין הבעיה הזאת עומדת שם כלל.

¹⁶ רוונטל הכין את הטקסט של אבן רושד לדפוס לפני שיצא לאור כתב זה של אל-פאראבי. ברם, הייתה לו עדיין האפשרות להשוות את שני הספרים; ראה את דבריו בעמ’ 17 ואילך.
¹⁷ המלה “שאר” באה כאן בניגוד ל-“בעלי המדינה המעולה” הנוכחים שורות אחדות לפני פסקה זו (בעמ’ 26, ש’ 3).

¹⁸ רוונטל כיוון אל כוונתו של המחבר בתרגומו את המשפט הזה כדלקמן (עמ’ 118, ש’ 17 ואילך): “Yet for other nations which are not good and whose (system of) government is not human [e], there is no other way of teaching except by this method, namely coercing them through war to be bound to virtue”

¹⁹ והרי תרגומו של רוונטל שנראה לי כנכון, פחות או יותר, למשפט זה (עמ’ 119, ש’ 7 ואילך): “In our divine law, the same is true of laws which follow (the pattern of) human laws”. ייתכן שמן הראוי היה לכתוב: the human laws.

²⁰ אין כל אפשרות להתאים את הערתו של רוונטל למשפט האחרון שצוטט, להקשר הטקסט. והרי נוסח ההערה (עמ’ 258, הערה ל־vii. 11): “Human laws’ must mean here laws intended to make man truly human from the point of view of the divinely revealed *Shari’a*. הערה זו, שכפי שמעיד סימן השאלה היו כנראה לרוונטל ספקות לגביה, נובעת מההנחה שאבן רושד רואה את המדינה המוסלמית התקינה כמדינה האידיאלית. וכבר קבעתי שאין בספרו של אבן רושד שאנו דנים בו משום סיוע להנחה זו. ושוב מפריכות אותה באופן

זכרון לראשונים

- חד־משמעי פיסקות רבות. אין כמובן להביא ראייה בזכות ההנחה ממאמרים של אבן רושד שאינם שייכים לסוג הספרות הפילוסופית במובן המדויק והמצומצם של המלה.²¹ על המשפט הזה ראה להלן.
- ²² ראה על כך הערתו של רוזנטל, עמ' 274 הערה ל-VII, 31.
- ²³ סימן השאלה מעיד כאן על ספקותיו של רוזנטל עצמו ביחס לתרגום זה.
- ²⁴ הוצאת יואל, עמ' 144, ש' 15.
- ²⁵ הוצאת יואל, עמ' 145, ש' 6.
- ²⁶ לפי מה שמזכיר רוזנטל בהערתו לפיסקה (עמ' 274 הערה ל-VII, 31), הבין ג. ויידא את המלה "מציאות" במשפט הגידון באופן דומה.
- ²⁷ המלה "התערב" משמשת תרגום ל"אח־תלאט" בתרגום העברי של קיצור ספר החוש המיוחס לאבן רושד, הוצאת ד. בלומברג, Cambridge, Mass. 1954, מילון עברי־ערבי־רומניוני עמ' 126.
- ²⁸ מעמ' 68 משתמע שלפי דעת הפילוסופים תכלית האדם שהוא מגיע אליה "כשיהיו פעולותיו המיוחדות בו (ז"א הפעולות השכליות) מגיעות ממנו בתכלית הטוב והמעלה" היא בהשגת שלימותן של "המעלות העיוניות", של "המעלות המידותיות" ושל "המלאכות המעשיות".
- ²⁹ גם את הספר הראשון ואת פתיחת הספר השני של ס' המדינה רואה אבן רושד כ"מאמרים נצוחיים ואין בהם מופת זולת במקרה", ולכן לא נבאר דבר ממה שבו" (עמ' 105, ש' 26—27).
- ³⁰ במשמעותה האריסטוטלית של המלה.
- ³¹ לפי ארבעה כתבי יד: "היותו טוב".
- ³² בטכסט הנדפס: "פעולות".
- ³³ רוזנטל מתרגם את המלה "מיוחס": "appropriate" (עמ' 127, ש' 36), ומסתבר שבצדק. מן הסתם השתמש אבן רושד במלה "מנאסב".
- ³⁴ בטכסט נדפס "פעולות".
- ³⁵ בספר הפולמוס נגד אל־גזאלי הנקרא בשם תהאפת אל־תהאפת (ובעברית של ימי־הביניים: הפלת ההפלה) טוען אבן רושד שהדברים שנאמרו בתורת האיטלאם על חיי העולם הבא (אבן רושד משתמש במונח "מעאד") הם דברים "המעוררים ביותר למעשים מעולים מאשר (הדברים) שנאמרו (בדתות) אחרות". משום כך הרי דימוי חיי עולם הבא ("מעאד") בפניהם על ידי דברים גשמיים הוא טוב יותר מאשר דימויי על ידי דברים רוחניים" (הוצאת Bauyges, בירות 1930, עמ' 585, ש' 4—6). המלה להום (להם) המתורגמת כאן "בפניהם" דומה שהיא מוסבת אל אנשי ההמון (השווה עמ' 584, ש' 12). לפיכך קובע אבן רושד כאן את הערך החינוכי של התיאורים הגשמיים של חיי עולם הבא לגבי ההמון. צמצום זה של הקביעה נוטל אולי את עוקצה על הסתירה בין הפיסקה הזו ובין הפיסקות מקיצור ס' המדינה המצוטטות לעיל, אשר מגמתן לשלל את ערכם החנוכי של התיאורים הללו. אך יש להתחשב גם באפשרות שאבן רושד הוודך בפיסקה זו של "תהאפת אל־תהאפת", בעיקר על ידי צרכי הפולמוס וההגנה על הפילוסופיה.
- ³⁶ הכוונה לקבוצים המעולים, ז"א למדינות המעולות.
- ³⁷ בעמ' 47, ש' 17 בהרצותו את דעתו של אפלטון, מדבר אבן רושד על "שיעור מוגבל" ז"א היקף מוגבל. הביטוי "מספר מוגבל" מציין בפיסקה המצוטטת למעלה את השאיפה להגביל את מספרן של המדינות המעולות, והלכך להגדיל את היקפן.
- ³⁸ לפי הסבר זה מיותרות המלים distinction between הכלולות בתרגום האנגלי בסוגריים. רוזנטל הוסיף תוך פקפוק מסוים אשר סימן השאלה מעיד עליו.

³⁸ ללא ספק בפרפרזה לסי' המדינה שלא הגיעה אלינו.

⁴⁰ הרי עוד הצעות לתיקונים: בעמ' 67, ש' 24—25, מדובר על "כח הנטיה" אשר ישותף האדם בו עם הגשמים הפשוטים". (ש' 25—26) "והנטיה המגעת מזה הכח בזאת הצורה הנה, אינה נפש ולא הפעולות (נדפס: הפעולות) המגיעות ממנה נפשיות". רוונטל מתרגם "כח הנטיה" (עמ' 187, ש' 29): "The faculty of appetence" ובהערה 3 באותו עמוד הוא מציע את הסברה שהמונח "נטיה" משמעותו כאן זיהה עם משמעות המלה היוונית *orexis*; ולא היא. אין כל ספק שהמלה "נטיה" מוסרת כאן את המלה הערבית "מיל" שיש לה אותו המובן בדיוק. המיל הטבעי, שאליו מתכוון אבן רושד הוא בעולם שמתחת לגלגל הירח התכונה הקיימת אצל ארבעת היסודות ואצל הגשמים המרכיבים מהם, ובתוכם גם גופו של האדם, להתנועע בקו ישר אל מקומם הטבעי, אם הם אינם נמצאים בו. על מושג המיל ראה מאמרי: *Etudes sur Awbad al-Zamân Abu'l-Barakât al-Baghdâdi*, Revue des Etudes Juives, 1938, p. 49 sqq.

המלה מיל מוסרת את המלה היוונית *ropé* (שיש והיא מתורגמת בעברית: "הנטיה", ראה מאמרי הנ"ל עמ' 49, הערה 190), ולפעמים אולי גם *hormé*. בעמוד 93, ש' 5—6, בפיסקה הדנה בהפיכת המדינה הפלוטוקראטית למדינה דימוקראטית נאמר: "... ויסקימו לשדוד העשירים ולקחת ממוניהם ויגרשום מהמדינה או יקנו אותם". את שלוש המלים האחרונות מתרגם רוונטל (עמ' 229, ש' 7), תוך פקפוק המובע על ידי סמן השאלה: "or to acquire them". בהערה 3 באותו עמוד הוא מציע הסבר אחר אשר לפיו "יקנו אותם" מוסב אל "ממוניהם". בהתאם לסברה זו הוא נותן תרגום אלטרנטיבי: "to seize and appropriate their possessions [wealth] and to drive them from the state". לי נראה שהמלה "יקנו" משמשת בפיסקה כמו בהרבה מקרים אחרים כתרגום של הפעל הערבי מלפ, שאחת ממשמעויותיו היא להיות בעל לעבדים. במשפט הנ"ל צריכה המלה "יקנו" לבטא את הרעיון שאחד מהגורלות שהאנשים המתעתדים לערוך את המהפכה מכינים לעשירים הוא הפיכתם של אלו לעבדים להם. גם המתרגם ללטינית הבין כך את הטקסט, שכן הוא מתרגם (כפי שמצטט רוונטל בהערה הנ"ל): "aut redigant in servitutem".

⁴¹ ניסיתי להראות לעיל שהראיה שבעזרתה רוצה רוונטל לבסס את טענתו שהמדינה שאבן רושד רואה אותה כאידיאלית היא המדינה המוסלמית, אינה ראייה, היות ואין הפיסקה שהוא מסתייע בה נוגעת לבעיה הנדונה. מכל מקום נראה לי שמן הראוי הוא להביא כאן במקובץ את רוב ההוכחות להשקפתי שאבן רושד ראה לפי ספר קיצור המדינה הפילוסופית של אפלטון את המדינה האידיאלית. סבורני שריכוז זה של הנתונים תהיה בו תועלת על אף החזרות שהוא יגרום להן, שכן רבות מן ההוכחות הללו כבר הובאו במאמר זה. יש לעמוד קודם כל על הטרמינולוגיה שאבן רושד משתמש בה. כזכור לנו, ראייתו של רוונטל היא בכך שאבן רושד משתמש במלים "יתקיים על המדה המעולה" (עמ' 103) לשם ציון האנשים שתודות לקיומם את החוקים הדתיים לא נתפסו במדינת המוחזון של זמנו לתהליך ההתנוונות הכללי, ז"א שרוונטל מייחס חשיבות רבה לשימוש בשם התאר "מעולה". והנה יש לקבוע שאבן רושד אינו קורא לשום מדינה מוסלמית בשם המדינה המעולה, או בשם דומה. המונחים הללו משמשים אצלו אך ורק לציון המדינה האפלטונית האידיאלית. והרי כמה מקומות ששימוש זה ברור לגבם ביותר לגבי המונח "מדינה מעולה": עמ' 79, ש' 24—25; עמ' 87, ש' 19; עמ' 93, ש' 32; עמ' 94, ש' 1; עמ' 102, ש' 20; לגבי המונח "הנהגה מעולה" עמ' 87, ש' 28; ולגבי המונח "קבוץ מעולה" עמ' 93, ש' 25.

לפי הנתונים הללו אין ספק ששם התואר "מעולה" (שכפי שמסתבר הוא תרגום של המלה הערבית "פאצף") מצוין, כשהוא מגדיר סוג של מדינה, את המדינה האפלטונית האידיאלית, אשר לגבה אין הכרח (אף כי אולי רצוי) שמניח תורתה יהיה נביא (עמ' 61). לפיכך כשאבן רושד

קובע (בעמ' 89, ראה לעיל) שבראשיתו של האיסלאם היתה המדינה המוסלמית "מתקה" את "ההנהגה המעולה" הרי ברי שבדברו על הנהגה זו הוא מתכוון למדינתו של אפלטון. וכפי שראינו מוכיח בלשונו של אבן רושד ממש כמו בלשונו של אפלטון השימוש בפעל "חקה" את עליונות המתקה, ז"א במקרה זה של המדינה האפלטונית האידיאלית, על המתקה, שהוא המדינה המוסלמית המושלמת ביותר (על התיקוי שמשטרים שונים מחקים את המשטר האידיאלי ראה אצל אפלטון בפוליטיקוס 300—301). לשם ציון המדינה האפלטונית האידיאלית משתמש אבן רושד גם במונח אחר, המצוי לעתים קרובות מאוד בטכסט שלנו, והוא "זאת המדינה" (ראה למשל עמ' 43 ש' 13, 32; עמ' 44, ש' 20, 26; עמ' 45, ש' 29), וזהו המונח אשר משתמש בו אבן רושד בהקשר שתי הפיסקות שהוזכרו לעיל (עמ' 62—63 ועמ' 78—79) המדברות על הסיכויים להפוך את מדינת המוחזון למדינה האידיאלית. לגבי הפיסקה בעמ' 79—78 ברור שהמדינה האידיאלית של אבן רושד היא מדינתו של אפלטון גם מתוך כך שהפילוסוף הערבי מרצה את הדרך למימושה של ההנהגה הטובה על ידי שורה של מושלים נאורים, בצדה של הדרך האפלטונית המביאה לידי גירושם של כל המבוגרים. והרי הדרך הראשונה אפשרותה נקבעה על ידי אבן רושד באופן אישי, על סמך ידיעתו את הנסיבות המדיניות של זמנו. שתי הדרכים מובילות, לפי הפיסקה הנ"ל, לאותה המטרה. ז"א שאבן רושד סיגל לעצמו במלואו את האידיאל הפוליטי של אפלטון, כמוכן לפי הבנתו האישית, וחשב על אפשרות הגשמתו.

⁴⁴ אלמלא עדותו המפורשת של הטכסט קשה היה לתאר שאבן רושד, שהיה מעורב בחיים המדיניים, היה מסוגל לתלות תקוות באבסולוטיזם הנאור שמושלי המוחזון עשויים היו לפי דעתו להפגינו בפעולותיהם, ולהביא בחשבון את האפשרות שמושלים אלו יתקדמו לקראת הגשמת המדינה הפילוסופית האידיאלית. הידיעה על קיומם של הלכירוה כאלה אצל אדם המקורב אל חצר מלכי המוחזון יש בה אולי משום תרומה להבהרת טיב ההשפעה הערבית על פרידריך השני הוהנשטואופן, שדגל באבסולוטיזם נאור משלו. כידוע ביקש אותו קיסר, שפרקדזמן לא רב ביותר מפריד בינו לבין אבן רושד, את תיווכו של אחד ממושלי המוחזון בקשירת קשרים עם הוגה הדעות המוסלמי אבן סבעין, שהשיב על שאלותיו. אמנם יש להעיר שהוגה דעות זה לא דמה כל עיקר לאבן רושד (ראה Ibn Sab'in, *Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, éd. Serfettin Yaltkaya, avant-propos par H. Corbin, Paris 1943). יש להוסיף שהתקוות, שאולי הגה אבן רושד, לא השלו אותו לגבי מצב הדברים במדינת המוחזון בזמנו הוא. ויש עדות לכך גם בקיצור סי' המדינה. בחיבור זה הוא קובל מרות על שלטון המדברים ("ההטעאיים המושלים על המדינות") וקובע כי "כשיזדמן באלו המדינות פילוסוף אמיתי היה במדרגת אדם שהגיע בין בעלי חיים מפסידים. הגה אין הוא מחויב שיפסיד עמם ולא הוא גם כן בטוח בעצמו שלא ינגדו לו אותם הבעלי חיים. ולכן ישוב אל ההפרד ויחיה חיי המתאחד ויחסר ממנו השלמות היותר טוב אשר אמנם יגיע לו בזאת המדינה אשר תארגנה במאמר" (עמ' 64). הלכירוה אלו מזכירים את הדעות שהגיע אליהן אבן באגה, קודמו של אבן רושד, "בהנהגת המתבודד". דומה גם הרמב"ם הושפע על ידי דעות אלו.

⁴⁵ עמ' 102, ש' 26 ואילך: "והסבה בזה כי ההנהגה המונחת יש לה רושם בהקנאה לצומח עליה מדות מה ואם היו הפכיות למה שהוטבעו עליו המוכנים לאותם המדות, ובזה היה אפשר שיהיו רוב האנשים מעולים במעלות האנושיות ואמנם ימנע זה במעט".

⁴⁶ הסיבה לכך נעוצה ללא ספק, במידה רבה, במסיבות הזמן. מסתבר, שמבחינה זו נודעת השפעה רבה לנטיית שהתגברו בתקופתו של אבן רושד לקבוע תיאולוגיה מתייבת לאיסלאם הסוני. אבן רושד נטה לדחות מגמות אלו, שהרמב"ם ניסה להעבירן לתחום היהדות.

⁴⁷ למשל ב-"The Literary Character of the Guide For the Perplexed, in Persecution and the Art of Writing. Glencoe (III) 1952, pp. 38-94

שלמה פינס

⁴⁶ קיצור סי' המדינה עשוי כמו כן להאיר באור חדש את יחסו של הרמב"ם אל העיסוק בשירה. יחס זה הוא כידוע שלילי למדי. וללא ספק גרמו לכך גורמים שבאישיותו ובמחשבתו המקורית של הרמב"ם. ברם, מן הראוי להביא בחשבון בקשר לכך את השפעה שהשפיע בנקודה זו סי' המדינה של אפלטון; השפעה אשר הטכסט הנידון של אבן רושד מעיד עליה. בעמ' 32 ואילך אנו מוצאים הערות שאבן רושד מעיר בעקבות אפלטון על הנוק שעלול להיגרם עלידי שירים. אבן רושד מצביע בפרט על החסרונות שיש למצוא מבחינה זאת ברבים מהשירים הערביים או אף ברובם (ראה עמ' 32, ש' 23—24, עמ' 33, ש' 3—4).

תוכן גיליון 16 של קתדרסיס –
סתו תשע"ב 2011

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
יוחנן גלוקר
האוניברסיטות המובילות בעולם

זיוה שמיר
המית כינור ומכת גונג
על ספרו של אריאל הירשפלד

אברהם רוזנטל
עיונים ביחסי הלכה ואגדה במשנת רמב"ם
על מאמרו של י' לוברבוים

מאיר בר-אילן
בין מציאות בדויה לבדיה היסטורית
על ספרו של ישי רוזן-צבי

גדעון מ. קרסל
דיסציפלינה שמחלתה אנושה
על ספרה של אורית אבוהב ועל ספרים בעריכתה ובעריכת אחרים

זכרון לראשונים: יחזקאל קויפמן

יחזקאל קויפמן
בכבשונה של היצירה הלאומית
חורבן הנפש
נוספות לחורבן הנפש

quietly corrects some of Rosenthal's mistakes, especially in Arabic.

We are grateful to Shlomo Pines' son, Uri Pines, for providing us with a detailed *curriculum vitae* of his father and with his photograph, which we print here. We also print here a eulogy on Shlomo Pines, delivered soon after his death by his former pupil, Professor Moshe Idel. We are grateful to both.

commentary and introduction, of Maimonides' *Guide to the Perplexed*, published in 1963, one of the most important works in the field of mediaeval Arabic-Jewish philosophy, which became his main area of research. In the many years preceding this publication, he studied a number of Arabic philosophers who were Maimonides' sources, in the process drawing attention to some of them who had not been previously known in this connection. Some of his pupils, especially the late Larry Berman and the late Michael Schwarz, followed in his footsteps, thus increasing our knowledge not only of Maimonides, but also of some aspects of Arabic philosophy.

Pines spent some years in France before his immigration to Palestine in 1940. He married there and his daughter and son were born in France. French was spoken in his house as the main language, and he always regarded France as his second home. For many years he worked in the Jewish Agency's – and then in the Israeli – diplomatic service, making use of his command of a number of oriental languages and literatures. During his years of teaching in Jerusalem he did not limit himself to his specialist field of mediaeval philosophy. He also taught some seminars in Greek philosophy and in modern German-Jewish philosophy. He was one of the very few Israeli philosophers who could do all this with equal competence.

We print here his article “Notes on Averroes' Political Philosophy”, a review of Irwin Roenthal's edition of the Hebrew translation (the only surviving version) of Averroes' paraphrase of Plato's *Republic*. The article was published in the Hebrew philosophical quarterly *Iyyun*, 8, 2, 1957, pp. 65-84. In the main text of his review, Pines surveys the newly-published text and estimates its contribution to our understanding of Averroes' philosophy. In the notes, he also deals with textual problems and

זכרון לראשונים

Remembrance of Former Generations

SHLOMO PINES

1908-1990

In this issue we commemorate one of the most prominent historians of mediaeval philosophy in the twentieth century, Shlomo Pines. Pines taught in the Departments of Philosophy and of Jewish Philosophy at the Hebrew University of Jerusalem from 1952, retiring in 1977, but he continued to teach one seminar a week until the last year of his life. He was a professor at the Hebrew University, and one of the first members of the Israeli Academy of Sciences and Humanities from its foundation in 1960. He was also a member of the Institute for Advanced Study in Princeton, and a visiting lecturer in a number of European and American universities.

Born in Paris to Russian Jewish parents, he was brought up in Russia, where the spoken language at home was Hebrew. When he was in his teens the family escaped to England, where he continued his education in an English public school. He studied philosophy and Islamic studies in a number of German universities, obtaining his PhD in Berlin with a dissertation called *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, a book which is still used by scholars today and was one of the few books by Western scholars in this field translated into Arabic almost on publication. As in most of his publications, Pines shows already here an enviable command of the Classical, Oriental and of many European languages, a keen eye for the minutiae of the texts, and an ability to marshal vast amounts of evidence and wield them together. All these qualities make his English translation, with

embracing” the text (cf. Kohelet 3:5). Integrating Kohelet with other authors and intellectuals along an unlimited chronological axis endows the composer of the ancient text with a timeless dimension of relevance.

hand the Kabbalistic tradition, Spinoza, Tolstoy, and even citations of people from his own personal life. Such an approach results in obscuring the boundaries between the sociology of literature, namely the attitude of the modern reader to the text, and the historical-philological reading of Kohelet as an ancient canonical text.

Shapira presents an associative collection of thoughts and anecdotes about authors, philosophers, and other men and women of letters, including those who accompanied him through life or crossed his path. His citations of Kohelet are used to sketch his own philosophical journey through such existential issues as human suffering, old age, justice, wealth, wisdom, and the fear of God. Shapira's presentation draws from verses in Kohelet that are relevant to his discussion, without regard to the wider context of the cited passages and without an effort to define the literary boundaries of the thematic unit. To be sure, even scholars who specialize in Kohelet can find themselves in a minefield when it comes to defining thematically coherent units of text. Nevertheless the reader is obliged to follow closely Kohelet's manner of discourse, since an atomistic reading of the adages and reflections in the book impairs the understanding of the book's didactic style and of the ancient sage's practice of presenting logical and dogmatic contradictions in the course of his investigation.

As is well known, any modern attempt at a personal exegesis of a canonical text involves an encroachment of the boundaries between scientific research, literary criticism, and journalistic writing. Yet one can still maintain that crossing the boundaries between the scientific and popular realms has the positive effect of kindling interest among those who are far removed from the text. After all, a strict philological-historical reading of ancient texts wears out the reader and brings him or her to "refrain from

There remains an enigma: Why did a respected publisher choose to invest in the translation of this inferior product?

Tova Forti

Qohelet Alive and Kicking

Haim Shapira, *Ecclesiastes – The Biblical Philosopher*,
Kineret, Zmora-Bitan 2011.

Haim Shapira's, *Ecclesiastes – The Biblical Philosopher* is not a scholarly work in the academic sense of this term. Shapira offers the reader an opening through which he can observe Kohelet's philosophical reflections on existential problems. Shapira's work on Kohelet stands on the borderline of current textual analysis. He does not presume to present the history of critical research on Kohelet or to delve into issues of textual criticism. He does not go into the processes of the book's literary evolution or final editing, and he certainly does not deal with characterizing the book's language, namely late (as opposed to classic) Biblical Hebrew. Shapira addresses his reading audience from the position of a "coach" – to be sure, a "coach" who is sensitive to the human soul and its inner conflicts. In this spirit, he conducts a philosophical dialogue with his readership on existential matters in the spirit of modern Western trends that tend to combine existential conceptions in philosophy with behavioral theories of modern psychology. Shapira's quotations of sources are extremely wide-ranging, embracing on the one hand the Talmudic sages and Maimonides and on the other

seriousness, and thus it attenuates its sharp criticism of “normative” life.

Unlike play, which is interested in conveying messages to the serious world, game is indifferent to it. Herein lies its forte.

Uriel Rappaport

The Shallowness of the Jewish War

Desmond Seward, *Jerusalem's Traitor, Josephus, Masada and the Fall of Judea*, Zmora-Bitan, 2011
(English original 2009).

The author of this book is presented on the binding of his book as “an important English historian”, but reading the book under review raises doubts about this pretension. He is indeed a prolific writer of biographies about a pell-mell of personalities including Flavius Josephus, which manifest beyond any doubt that historian he is not.

The book, which is not a novel that allows the author a free imagination, the well known *licentia poetica*, pretends to present what is reported by Josephus in his earliest book, *The Jewish War*, but unfortunately it illuminates nothing but makes the problematic and biased report of the war by Josephus even worse. My recommendation to any curious potential reader is to read Josephus' *Jewish War* instead of this adulterated version of it.

The book is full of mistakes, and what is correct is shallow – or to put it otherwise: what is new is wrong and there is nothing new in what is correct.

our understanding of the human condition. One means of doing so is by unraveling its structural formation. I refer here to the distinction between a “game” and a “play”.

The two books reviewed here serve, each in its own unique way, as a springboard for discussing one of these two frameworks. Shifman’s book sheds light on questions about play by means of dealing with televised humor in Israel. Sorek’s book, on the other hand, exemplifies ideas about game, while dealing with Palestinian football (called by North Americans “soccer”) in Israel. My treatment of the two different frameworks – play and game – enables one to draw a fruitful comparison between the two books, while revealing the deep structures forming these non-serious activities.

Game, as an ideal type, is structured by several series of formal, rigid and agreed-upon rules. Competitive football, for instance, is preformed on a standard field. Any deviation from the (international) standards would disqualify the game. Such, for example, is the rule concerning the maximum number of players. Moreover, in the specific case of competitive sport activities referees decide in case of disagreement. Note that such a disagreement does not concern the rules themselves, which, as stated, are rigid. Referees decide only about the performance of the players. Like signs (traffic signs, digits, and so on), the rules of the game do not yield to personal or collective interpretation.

On the exact opposite side stands play (satire, jokes, buffoonery, caricature, and the like), that suffers from a chronic lack of formal rules. More accurately, play reconstructs the rules of the serious world. The work of *bricolage* with the building blocks of social life is the very essence of play. The *bricoleur*’s action ridicules the normative social order, as it is its *raison d’être*. Yet the message conveyed by the play is shrouded in a meta-message of non-

André Levy

Seriously Discussing Play and Game: A Few Anthropological Comments

Limor Shifman, *Televised Humor and Social Change in Israel, 1968-2000*. Jerusalem: Magnes Press, 2008 (Hebrew).

Tamir Sorek, *Playing with Identities: Arab Soccer in a Jewish State*. Jerusalem: Magnes Press, 2011 (Hebrew).

The last decades have witnessed a growing interest on the part of students of the social sciences and the humanities in the “non-serious” aspects of socio-cultural life. As the two books discussed in this review article demonstrate, Israeli researchers have jumped on this band-wagon, even though they are still trailing somewhat behind.

A few decades ago such an interest would, at least, make people raise an eyebrow. Indeed, interesting and thought-provoking researchers were rejected by university departments due to their work in such fields. The reluctance to study issues and themes such as music, leisure, tourism, food, play, game, and so many other activities that suspend the seriousness of human actions revealed an odd postulate, correlating the non-serious nature of the behaviors under study to the seriousness of the research itself; or worse, of the researchers themselves.

The growing body of research on such “frivolous” activities seems to have finally done away with that presupposition, mainly by differentiating between the subject-matter studied, the theoretical concerns, and the researcher. These new studies deepen

best pursued in the new academic colleges, where salvation for the humanities was just round the corner.

In a more recent article, the same Professor Friedland has somewhat changed his tune. He is now bemoaning the almost uncontrolled increase in the number of colleges in Israel, where every small town feels obliged to have a college and to turn it as soon as possible into a degree-conferring academic college. He admits that most students in these colleges now have hardly a working knowledge of English, and that around 50% of them fail their exams altogether. His present suggestion is to divide the colleges into three groups, only one of which would count as equal, at the BA stage, to a university. The other two will offer students additional education and culture to what they have received at school, but they will not count as equal in rank and standard to universities. I take this article by a head of a college, who was far more sanguine about the future of the colleges about five years ago, as some justification for my former critique, and add a few observations based on the contemporary situation.

politician Meir Shetreet, born in Morocco and brought up in the small 'peripheral' town of Yavneh, populated then mostly by immigrants from 'oriental' countries. Shetreet studied Biology and Politics at Bar-Ilan University, and in 1974, still in his twenties, became mayor of Yavneh. One of his first projects was attracting first-class teachers to the schools in Yavneh and raising the standards of its schools. It became one of the great success-stories of the nineteen-seventies, and many Tel-Aviv families moved to Yavneh in order to give their children a better school education.

My article attracted the attention of Mr. Gilad Seri-Levi, who in an article in a popular internet site accused me of attempting to exclude 'oriental' Israelis from higher education and of attempting to restrict freedom of speech. In the first half of my present article I refute these baseless claims, and emphasize that, despite my Ashkenazi name, my article in *Katharsis* 5 was specifically critical of the standards of schools in 'elitist' Tel-Aviv and in Tel-Aviv University. I also pointed out that my example for raising standards in education was the work of the Moroccan-born Meir Shetreet and what he did as mayor of the 'peripheral and oriental' Yavneh.

In another article, in our Issue No. 8, I took issue with an article by Professor Nehemia Friedland, Principal of the Academic College of Tel-Aviv-Jaffa. Friedland's article dealt with the declining popularity of the humanities today. His answer was to develop those humanities disciplines with the highest 'rating', and to direct our efforts to bringing up humanities graduates who would be in high demand in the outside market (He did not seem to mind that one of the consequences of such a policy would be closing those departments of the humanities whose graduates would not fit into the business world, and lowering the demands and the standards all round). Such 'ideals', he claimed, would be

English Abstracts

John Glucker

PhD for All and Sundry

In an article in Issue 5 of *Katharsis*, I argued against an article by Professor Zeev Tsahor, in which he maintained that, since the standards of schools nowadays are no longer what they used to be, one should also lower the standards of admission to higher education. Tsahor – himself at the time principal of one of Israel's 'academic colleges' – claimed that by lowering the standards one raises the level of equality between various sectors of Israeli society. The implication seemed to be that young men and women from the 'lower echelons' of Israeli society, usually members of families of 'oriental' origins living in 'peripheral' areas of the country, should benefit from the increasing number of those colleges with lower academic requirements. In my reply I maintained that the lowering of standards in schools was not unique to provincial schools where most of the population was 'oriental'. My experience in the so-called elitist Tel-Aviv University, where most of my students came from so-called better schools and from 'higher echelon' families, showed me that ignorance of some basic skills like written expression, reading comprehension, and English was rampant among my 'elitist, upper echelon' students just as much as it was elsewhere. My suggested solution to this problem was not to lower the standards of higher education, but to raise the standard of school education. As a proof that this can be done I referred to the achievements of Israeli

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 17, Spring 2012

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

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

Correspondence should be addressed to:

Mezaref, c/o John Glucker, 60/B Ben Gurion Street, Kfar
Sava 44204, Israel

e-mail: info@katharsis.co.il

Visit our website: www.katharsis.co.il

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

© All rights reserved 2012