

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 18, סתיו תשע"ג



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

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-041-58

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

© כל הזכויות שמורות, 2012

תוכן העניינים

5	דבר המערכת.....
	על שלושה ועל ארבעה אמיר חצרוני
7	דוקטורט כגן עדן של שוטים.....
	שלמה זלמן הבלין החזון איש
12	על ספרו של בנימין בראון.....
	גלעד ברעלי
74	על אתיקה בביקורת ספרים – מטר על ברעלי על פרגה.....
	עודד היילברונר ונורית בוכוויץ רעש, או האם עלינו לפחד מסלבוי ז'יז'ק?
98	על ספרו של סלבוי ז'יז'ק.....
	זכרון לראשונים: דוד כהן יונתן כהן
142	על דוד כהן.....
	דוד כהן
145	מאמר ביקורת על יחזקאל קויפמן.....
165	תוכן חוברת 17.....

דבר המערכת

לפנינו עוד חוברת של *קתרסיס*, היוצאת לאור במועדה. חוברת זאת כוללת מספר מאמרים, והפעם רק אחד מהם – מאמרו של שלמה זלמן הבלין – עוסק בענייני יהדות.

במדור "על שלושה ועל ארבעה" אנו מפרסמים את מאמרו של אמיר חצרוני על לימודי הדוקטורט בימים אלה. כבר בגיליון 3 שלנו, במאמר הראשון במדור "על שלושה ועל ארבעה", עמדה שמשונה אליעזר על אותה תופעה של הלחץ המופעל על האוניברסיטות לקבל מספר גדל והולך של תלמידים ללימודי התואר השני, ובעיקר השלישי, והיא ציינה בין הסיבות ללחץ זה את המדיניות הכספית של המועצה להשכלה גבוהה והועדה לתכנון ותקצוב. אנו שמחים הפעם לארח במדור זה חוקר מתחום מדעי החברה, המתמחה בתקשורת, שחקירותיו מאשרות את מסקנותיה של אשת מדעי הרוח שמשונה אליעזר.

מאמרו של שלמה זלמן הבלין עוסק במחקר ההלכה בדורות האחרונים, ועומד על כך שגם בתחום זה יש לאמץ את המתודות הפילולוגיות וההיסטוריות כבסיס לחקירה מדעית של ממש. אלו דברים שנאמרו בצורות שונות במאמרי ביקורת שפרסמנו במשך השנים. ללא הבסיס העובדתי הפילולוגי וההיסטורי אין לנו בשום שטח מחקר תריס בפני הפורענות.

מאמרו של גלעד ברעלי הוא תגובה למאמר ביקורת שפורסם בכתב העת הפילוסופי *עיון* על ספרו (של ברעלי) על הפילוסוף והמתמטיקאי גוטלוב פרגה. מערכת *עיון* סירבה לפרסם את תגובתו לביקורת. אין זאת הפעם הראשונה – או השנייה או העשרים – שמערכת כתב עת עברי מסרבת לפרסם את תגובתו של מבוקר על מה שנראה לו ביקורת שאינה הגונה. אין זאת הפעם הראשונה שאנחנו מפרסמים מאמר 'דחוי' כזה: ראו למשל מאמריהם של שאול כ"ץ ושל שאול ליברמן בגיליון 3 שלנו. בהערה בגליון הבא נבהיר את מדיניותה הפתוחה יותר של מערכת *קתרסיס*.

מאמרם של עודד היילברונר ונורית בוכוויץ מתחיל כביקורת על ספר של סלבוז' ז'יז'ק שיצא לאור בתרגום עברי, ומסתעף מביקורת זאת לדיון כללי במה שקרוי היום "מדע התרבות", "לימודי תרבות", וכיוצא באלו. דברים אלה ראויים לעיון ולדיון של ממש. הכותבים אינם 'פילולוגים צרי אופק' אלא היסטוריון של התרבות האנגלית והגרמנית המודרנית וחוקרת של תורת הספרות ושל הספרות בת זמננו – ואף הם מסתייגים מאותם "לימודי התרבות" הכל-יכולים. במדור "זכרון לראשונים" אנו מגישים עוד מאמר ביקורת על ספרו של יחזקאל קויפמן "תולדות האמונה הישראלית". במאמר זה יש עניין מיוחד. מחברו, דוד כהן, היה מלומד יהודי שעלה לארץ מהולנד לאחר שלמד שם גם לימודי יהדות וגם לימודים קלאסיים. בארץ הוא לימד מקרא בבתי ספר וסמינריונים למורים וסרב להצעה ללמד באוניברסיטה העברית. את המאמר שמפורסם כאן בתרגום בנו, יונתן כהן, פרסם לבקשת חברו פרופסור יצחק אריה זליגמן, גם הוא יוצא הולנד, באנגלית ובכתב עת הולנדי ידוע לחקר המקרא. אנו שמחים לפרסם מאמר זה בלבוש עברי: הקורא יגלה במהרה שגם היום לא נס ליחו.

על שלושה ועל ארבעה

אמיר חצרוני

דוקטורט כגן עדן של שוטים

בראשית השנה התפוצצה פרשת לימודי תואר שלישי של יאיר לפיד באוניברסיטת בר אילן. בעוד הפוליטיקאי המתחיל מתגאה בקפיצת הדרך הנחשונית שעשה – מבוגר י"ב ללא תעודת בגרות ועד לדוקטורט באוניברסיטה מוכרת בתוך שנה – התקשורת, הציבור הרחב וגם המועצה להשכלה גבוהה – להלן מל"ג – התפעלו פחות. מל"ג דרשה הסברים, ואוניברסיטת בר אילן נאחזה כבקרנות המזבח בעקרון החופש האקדמי (סעיף 15 לחוק המועצה להשכלה גבוהה משנת 1958) המתיר למוסד אקדמי לפעול כראות עיניו בעניינים אקדמיים במסגרת תקציבו, ומסיר את הביקורת השיפוטית והמנהלית מעל החלטות אקדמיות – לרבות קבלה ודחייה של סטודנטים. ההסבר לא התקבל על דעת מל"ג, שדרשה מהאוניברסיטה למצוא דרך שתאפשר ללפיד ולסטודנטים נוספים שבר אילן כבר קיבלה ללימודי תואר שלישי מבלי שיש להם תואר ראשון (ואולי גם מבלי שיהיו זכאים בכלל להתקבל ללימודי תואר ראשון) להשלים את התואר החסר, וכך תכשיר בדיעבד את המסלול הסופר-מקוצר. לפיד, מצידו, טען שכל מה שעשה נעשה באישור רשויות האוניברסיטה שבחנו את הישגיו העיתונאיים והספרותיים כסופר בלשים ומצאו אותם שקולים לפחות לתואר ראשון. הוא כמובן צדק בעובדות. עד כאן סיפור המעשה על דוקטורט זריז ב"לימודי פרשנות ותרבות" – ומכאן לפרשנות עצמה.

חוק המועצה להשכלה גבוהה נחקק בשנת 1958 גם על מנת להגן על פרופסורים שביטאו קו מחשבה עצמאי וסירבו ללכת בתלם בתקופה שבין-גוריון שאף להכפיף את האוניברסיטאות ואת המדע הישראלי בכללותו לממשלה. החוק יצר חציצה בין הממשלה לסגל האקדמי בדמות מל"ג, שאמורה לספק רשת ביטחון למדען שלא יחשוש כי אם יחקור ויכתוב דברים שאינם עולים בקנה אחד עם עמדת השלטונות ייאבד את פרנסתו. למרבה הצער, הניסוח של החוק – ברוח הסוציאליזם הממלכתי של ראשית ימי המדינה – מעניק את החופש האקדמי דווקא למוסדות האקדמיים; אך עדיין כל בר דעת מבין כי החופש האקדמי של האוניברסיטה הוא תירוץ דחוק מאוד לקיצור לימודי דוקטורט לסלבריטאים שמשלמים שכר לימוד בצ'קים לא דחויים.

החופש האקדמי גם לא נועד להיות אמצעי להפיכת האוניברסיטאות מיצרניות ידע מהותי למשרדי פרסום שממציאים buzzwords. בעת שנחקק חוק המועצה להשכלה גבוהה איש לא שיער, ככל הנראה, שכעבור מספר עשורים לסטודנטים ימאס מהדיסציפלינות הותיקות, ש"לימודי מגדר" ו"לימודי משפחה" שאין מאחוריהם משנה תיאורטית סדורה יהיו פופולאריים יותר מסוציולוגיה וספרות. אף אחד גם לא האמין שאוניברסיטאות מבוססות ימהרו להיכנע לתכתיבי האופנה וימלאו את הקמפוסים בחוגים עם שמות קליטים, כגון "לימודי פרשנות", שבוגריהן יגישו עבודות דוקטורט עם כותרות מדליקות, כגון "התשוקה בין המטפל למטופל (בפסיכותרפיה) בהשוואה לתשוקה בין הצלם לאובייקט המצולם", או "המקום הביניימי, בין כאן לבין שם, מקרה נמל התעופה לוד/בן גוריון".¹ אינני בא להטיל ספק בחשיבות הבנת הקשר בין מטפל למטופל, בצורך לנתח את עבודת הצלם, ואפילו לא בערך של היכרות מעמיקה עם הטרמינל של נתב"ג – אך ההשוואות המופרכות בין אלמנטים זרים שאין ביניהם קשר של ממש,

1 אלו עבודות דוקטורט שאושרו בתוכנית ללימודי פרשנות של אוניברסיטת בר-אילן. ניתן למצוא אותן באתר האינטרנט של התוכנית: <http://www.biu.ac.il/interdis/hermeneu/alumni.html>

שמשמשות אליבי למתן תואר דוקטור, הן תמצית האסון הפוסט־מודרניסטי בגרסתו האקדמית, שמאפשר גם ליאיר לפיד להתקדם לתואר שלישי – כי אם הגיגים מבולגנים ותיאוריות בגרוש מעניקים Ph.D., מדוע לא להכיר בספרי מתח כתובים היטב ונרטיבים הדוקים כשקולים לתואר ראשון?

לאוניברסיטה יש כמובן גם שיקולים יותר פרוזאיים. בשביל להבין מה מגיע אוניברסיטה ישראלית לקבל ללימודים לתואר מתקדם סטודנטים שלכל הדעות אינם עומדים בתנאי הסף (וגם – כמו שנראה – לאפשר להם לסיים את הלימודים די בקלות) צריך להבין שמנגנון התקצוב של האוניברסיטאות בארצנו תלוי בקיומם של הסטודנטים הללו ובהצלחתם האקדמית (לפחות על הנייר). מחצית מסכום ההקצבות שמקבלות האוניברסיטאות מהמדינה ניתן עבור "מחקר" וכשליש מאותו חצי מחקרי ניתן ביחס ישיר למספר הדוקטורנטים שרשומים ללימודים ומסיימים אותם בתוך ארבע שנים לכל היותר. על הקצבות המדינה מתווסף שכר הלימוד שמשלמים הדוקטורנטים. כך יוצא שהיאיר־לפידים שווים לבר אילן בהערכה זהירה סדר גודל של 100 מיליון ש"ח לשנה, שהם למעלה מעשירית מהתקציב הכולל של האוניברסיטה. זאת ועוד, הוספת שמות חדשים למצבת הדוקטורנטים היא הדרך הקלה ביותר לאוניברסיטה להגדיל את ההכנסות שהיא מקבלת ממל"ג מבלי להגדיל מהותית גם את סעיף ההוצאות, כי דוקטורנטים – במיוחד במדעי הרוח ובמרבית מדעי החברה – לא דורשים כיתות, ציוד או מעבדות; הכסף שהמדינה משלמת עבורם ושכר הלימוד שהם עצמם משלמים מתפיח את חשבון הבנק של האוניברסיטה, גם אם עבודות הדוקטורט שהם מגישים בסופו של התהליך הן באיכות מזעזעת (זאת בניגוד למחקרי סגל, שאם לא יתפרסמו בכתבי עת בינלאומיים סלקטיביים לא יביאו לאוניברסיטה שום תוספת תקציבית מהמדינה). נכון שישנו מיעוט של דוקטורנטים שמקבלים מלגת קיום שעולה כסף למוסד (מ־2,000 ועד 4,000 ₪ לחודש לסטודנט – לא בהכרח כל השנה או כל התואר), אבל אפילו כל הדוקטורנטים של בר־אילן היו מקבלים סטיפנדיה מלאה למשך כל לימודיהם (מה שכאמור רחוק מאוד מהמצואות) – עדיין האוניברסיטה היתה מרוויחה עליהם לפחות 70

מיליון ₪ בכל שנה מהקצבות מדינה.² עד כמה הסכום הזה משמעותי? אם הוא לא היה נכנס לקופה אפילו רק שנה אחת – האוניברסיטה היתה נאלצת להקפיא לפחות לשלוש שנים את הנסיעות של אנשי הסגל הצעירים, הותיקים וגם הפנסיונרים לכנסים ולאירועים מדעיים בחו"ל. הפרופסורים, שהתרגלו לנסוע לפחות פעמיים-שלוש בשנה לארצות קרירות, היו מתייבשים בחמסינים של ישראל – כי התקציב השנתי הכולל ל"קשרי מדע" הוא בערך שליש ממה שמביאים הדוקטורנטים.

התוצאה הבלתי נמנעת היא אינפלציה של דיפלומות המבוססות על עבודות דוקטורט בעלת ערך מוגבל, בלשון המעטה. בין שנת 1990 לשנת 2010 אוכלוסיית המדינה גדלה בפחות מחמישים אחוזים, אבל מספר מגדלי התואר השלישי שולש מ-500 ל-1500. מי שרוצה להאמין שהדוקטורנטים של 1990 היו פחות אמביציוזיים וכישרוניים מהסטודנטים של ימינו מוזמן להתמיד באמונתו. אחרים ישימו לב למתאם החיובי הפנטסטי שבין יישום מודל התקצוב של מ"ג, שמקנה לאוניברסיטאות תוספת תקציב עבור דוקטורנטים שמסיימים מהר את עבודת המחקר וקונס אותן בגין סטודנטים שמושכים את לימודיהם מעבר לזמן נתון (מה שנקרא בז'רגון של מ"ג "יעילות אקדמית נמוכה"), להגדלת מספר המחייכים מפה לאוזן כשהם לובשים גלימה בטקס הענקת התואר השלישי.

2 החישוב מתבסס על נתוני תקציב האוניברסיטה שמופיעים בדוח הדו-שנתי האחרון של ות"ת (ניתן להורדה מ: http://che.org.il/?page_id=9406). אוניברסיטת בר אילן קיבלה מות"ת כ-250 מיליון שקלים לשנה במסגרת "מרכיב המחקר" של הקצבות המדינה. כשליש מאותו סכום ניתן כפונקציה של מספר הדוקטורנטים הרשומים ללימודים באוניברסיטה. לסכום הזה צריך להוסיף את שכר הלימוד ששילמו הדוקטורנטים, שמוערך בעשרה מיליון ₪ לשנה. באוניברסיטת בר-אילן לומדים כיום 1,800 דוקטורנטים, אחרי שבתוך פחות מעשור האוניברסיטה כמעט הכפילה את חלקה היחסי בתוך כלל הדוקטורנטים: מ-10% בשנת 2000 ל-18% בשנת 2008. בשנים האלה מספרם של אנשי הסגל האקדמי הבכיר, החוקרים שמנחים את הדוקטורנטים, דווקא ירד – מה שהפך את המוסד הרמת-גני ל"אוניברסיטה עם עצימות הוראה" בז'רגון של מ"ג.

החיוך נמחק כשהם מורידים את הגלימה ומגלים שדוקטורט בינוני במדעי הכלום אינו מבטיח עבודה – לא באקדמיה, לא בשירות הציבורי, ולפעמים אפילו לא בשירות לקוחות. נשארתי דיסרטציה שאיש לא יקרא או יצטט ותעלה אבק לנצח בספרייה הלאומית – כי כך מחייב החוק.

כל זה לא רלוונטי, כנראה, ליאיר לפיד. מי שבא ללמוד רק במטרה להוסיף את הקידומת דוקטור לשלל תאריו יצליח – קרוב לוודאי – במשימה, בין אם הוא ראוי ובין אם לאו – כי אוניברסיטה ישראלית לא יכולה להרשות לעצמה להפסיד בכל שנה 100 מיליון שקל. ואולם, למרבה הפרדוקס, היוקרה שבתואר, שהביאה אנשים כאלה לספסל הלימודים, תלך ותיעלם ביחס ישיר למספרם של הדוקטורים הטריים.

לאחרונה, הודיעה ות"ת על כוונתה לשנות את הרכב מודל התקצוב – כך שחלקם של הדוקטורנטים ירד ואילו זכייה בקרנות מחקר "תחרותיות" ו"לא תחרותיות" תהיה אחראית לחלק הארי של הקצבות המדינה. על קרנות אלה נמנים משרדי ממשלה שונים וגם גופים בשוק הפרטי. לאור זאת, ייתכן כי לא ירחק היום שבו במקום שכל ממזר יהיה דוקטורנט – כל פרופסור יהיה חלטוריסט של המגזר העסקי.

אמיר חצרוני, בית הספר לתקשורת, המרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון

החזון איש

בנימין בראון, *החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית*, הוצאת מאגנס ירושלים, ירושלים תשע"א, 7+951 עמ'.

שאלתי ידיד טוב, גאון וחכם, רבי דוד צבי זצ"ל, שהיה ממקורבי החזו"א, האם ראו אצל החזו"א גילויי גאונות, דברים המעידים על כשרונות גדולים וחריגים, כמו שמספרים על גאונים שונים. ואמר לי הלוא כל חייו התאמץ להסתיר את עצמו, את כשרונותיו וכוחותיו ואיך יכולנו לראות? אפילו מנהגו של החזו"א ללמוד כל מסכת חולין [מאה ארבעים ואחד דפים]¹ ביום הזיכרון לאביו, ע"פ עדות גיסו הסטייפלער, ללא ספק ביטוי לגאונות בלתי מצויה, מוצג כמעשה שבשגרה ובהמעטת הפלא.

ארבעה שערים בספר: קווים ביוגרפיים (2 פרקים), אמונה (3 פרקים), חברה (3 פרקים), הלכה (13 פרקים), מבוא, סיכום וביבליוגרפיה.

כפי הנראה מהיקף הדיון, ברור שהמחבר הקדיש את מרבית עיונו ומחקרו בתחום ההלכה, שהיא הגדרה מצמצמת, שהלוא תחום זה מקיף תחומים שונים ומתודות שונות, לא הרי חידושים וביאורים, ופרשנות מקורות כהרי פסקים, הכרעות הלכתיות, תשובות והוראות,

1 בספר עמ' 41, בטעות: ... חולין ... המונה מאה וחמשה דפים... באותו מקור, סורסקי, החזון איש בדורותיו עמ' לג, הובא עוד כי אמרו בפני ר' משה רוזין שהיה רב בכוידאן בזמן שהחזו"א היה שם, כי החזו"א לומד מאה דפים ביום, נענה ואמר אני התפעלתי מכך שהיה לומד דף אחד מאה ימים.

ולא הרי ענייני משנה ותלמוד כענייני פרשנים ופוסקים מאוחרים – ראשונים ואחרונים.

המחבר הרגיש במורכבות הרבה שבתחום זה, ואף ציין בצדק: מחקר ההלכה הוא דיסציפלינה חשובה שלא זכתה עד היום לתיחום עצמאי.² עד עתה היא נידונה במסגרת ארבע דיסציפלינות עיקריות שכל אחת מהן כחנה אותה במתודה שונה (ולעתים אף במתודות שונות בתוך כל דיסציפלינה). המחקר הפילולוגי-טקסטואלי (שיושם בעיקר על חקר התלמוד והמקורות הקדומים); המחקר ההיסטורי-חברתי; מחקר המשפט העברי; ולאחרונה – מחקר מחשבת ההלכה או הפילוסופיה של ההלכה, שנקט כלים מתחום מחשבת ישראל.

המתודה התלמודית-טקסטואלית לא יושמה, ובמידה רבה אף אינה רלוונטית למחקר הפוסקים האחרונים. המתודה שנקטתי היא אפוא מתודה משולבת ומורכבת משלוש הגישות האחרונות. הרקע ההיסטורי-הלכתי נראה בעיני חשוב בכל סוגיה שנדונה בספר.

תחילה הערה מקדימה. חבל מאד שבניסיון לתאר מערכת שיטתית ולהגדיר תחומי מחקר ההלכה, אין הקפדה על המינות, וממילא אין כאן הבהרה והבנה של התכנים. פעם, אחת מהדיסציפלינות היא 'מחקר פילולוגי-טקסטואלי', ותוך כדי דבור היא נעשית 'מתודה תלמודית-טקסטואלית', והמעין תוהה האם זה היינו הך? וכן להלן שם: 'המחקר ההיסטורי-חברתי', האם הוא הוא 'הרקע ההיסטורי-הלכתי'?

אי אפשר להסכים כי 'המתודה התלמודית-טקסטואלית' וממילא גם 'המחקר הפילולוגי-טקסטואלי', אינה רלוונטית למחקר הפוסקים האחרונים. התחום התלמודי, היא הגדרה המקיפה את כל התורה שבעל פה, החל במשנה ותורת התנאים עד לספרות הגאונים,

2 בפרפראזה ובלשון החזו"א יש לומר: '... חמורה היא ההלכה ולא נתנה להיקבע ע"פ ספורים, אלא העיקר העיון בגמ' ופוסקים ומסירת נפש להבין קשט דברי אמת' (צדקת הצדיק עמ' עא), והוא הדין במחברה.

הראשונים והאחרונים. המתודה הזו – יש לכנותה תלמודית-טקסטואלית-היסטורית-ריאלית-לשונית, והיא רלבנטית לכל תחומי המקצוע הקרוי 'תלמוד'. וכפי שהיה הפרופ' א"ש רוזנטל מגדיר מתודה זו, לימוד וחקר מפולשים (שימוש במלה מלשון חז"ל, בהשפעת האידיש או הגרמנית: 'דורך און דורך', רוצה לומר מעבר לעבר ובלי להזניח שום פינה וזווית). מדוע חקר נוסח הרמב"ם או נוסח השו"ע, או מפעל הנוסח של רבי שלמה לוריא (המהרש"ל), או נוסח חיבורי הגר"א ומפעלו, או נוסח כתבי הרש"י מלאדי או ה'משנה ברורה', אינם עניין לחקר פילולוגי-טקסטואלי? במה זכו כתבי מנדלי מוכר ספרים, שמכון מיוחד הוקם כדי לחקור את ההבדלים בנוסחאות ובמהדורות סיפוריו, אחד מקור ואחד תרגום, שייחשבו כמחקר פילולוגי-ספרותי? או חקר עגנון של הלל ווייס, החוקר את שינויי הנוסח בין ההדפסות השונות של אחד מסיפוריו, בדקדוק רב. המחבר בא מתחום הפילוסופיה, או מה שקרוי 'מחשבת ישראל', ולפנינו הבעיה העקרונית הראשונה, האם יתכן לטפל בדמותו וביצירתו של אחד מגדולי התורה הנדירים והמיוחדים ביותר שהיו בדור האחרון (ואולי בכמה וכמה דורות שלפנינו), שפעל ויצר בתחומים רבים ומגוונים כל כך, בכלים של היסטוריון, סוציולוג, פסיכולוג, משפטן או חוקר חברה, ולהודיע שלא יעשה שימוש ב'מתודה תלמודית-טקסטואלית'? כבר כתב פרופ' א"ש רוזנטל, במאמרו 'המורה', בכתב העת פרוסידינגס של האקדמיה היהודית האמריקאית – מאמר מקיף ויסודי מאוד על תורתו ושיטתו, ועל דמותו התורנית-המדעית של גדול החוקרים התלמודיים בדורנו הגאון והפרופסור שאול ליברמן, בן דודו של החזון איש – כך: 'שמוסף על כל הכלים והשיטה המדעיים, בשלמותם ובשכלולם האחרון, כשהם הדוקים על פי סוף הכרות המחקר ככל שרק אפשר, שמוסף על כך לא יהיה בסופו של דבר, שום מבוא אל התלמוד אלא בתלמודיות ממש! וכבר היה מי (טננבלאט, התלמוד הבבלי בהתהוותו ההיסטורית) שלא הבין את שיחתו, וחשב שהפרופסור רוזנטל, פילולוג מובהק, ותלמודי מובהק, איבד לפתע את מדעיותו! כלל קובע שם רוזנטל (ודומה לו ל' גינצבורג ב'פירושים וחדושים בירושלמי', הקדמה): "על שלשה דברים כל פרשנות

פילולוגית-היסטורית עומדת: על הנוסח; על הלשון; על הקונטקסט הספרותי וההיסטוריו-ריאלי כאחד. אלו הם היסודות, שרק לאחר קיבועם יש תקווה לעלות מהם – ועל ידם, ובסדר הזה דווקא – אל המשמעות, המובן, 'הלוגוס', של היצירה".

תשתית פילולוגית-טקסטואלית-למדנית מבוססת על עובדות, בדוקות ומבוררות עד סוף היכולת, והיא היא יסוד מדע התלמוד, שאר הדרכים מובילות אך ל'השערות' ל'סברות' ול'פלפולים', בין אם הם בנוסח בית המדרש הישן ובין אם הם באיצטלה פילוסופית-סוציולוגית וכיוצא באלו. בדיסציפלינות הללו אתה מוצא שרעיון מתחיל ב'מסתבר', 'אולי', 'קרוב הדבר', ובמהרה הוא מתגלגל ונעשה 'ברור', 'אין ספק', 'וכפי שהוכחנו' וכו'.

למשל, אם אנו מבקשים לעמוד על דמותו המיוחדת של החזו"א, אי אפשר שלא לעמוד גם על תלמודיותו הלמדנית, היקפה ודרכיה, על לשונו וסגנונו, על מקורותיו ('הספרייה שלו')³ ועל הבחנה בין דבריו ובין מעשי עורך, היינו מחקר פילולוגי של כתבי החזו"א, וגם על יחסו שלו לדרכים אחרות, על גישתו ויחסו לתחום החקר הפילולוגי התלמודי, יחסו לכתבי יד, להשוואות טקסטים, לכלי הניתוח הביקורתיים, להסתגרות דוגמטית, לגילוי חיבורים שנחשבו לאבודים והשפעתם על הבירורים ההלכתיים, לתפישות היסטוריות וביקורתיות של אישים, של טכסטים ושל תכנים, ועד כמה הוא עצמו נקט או לא נקט באמצעי לימוד אלו, היינו התפישה והמתודה הפילולוגית וההיסטורית של החזו"א כלפי מקורותיו. האין עיון זה לב הנושא, והאם יש אפשרות לדון בזה בשטחיות מרפרפת, על פי אנקדוטות, על פי סיפורי מעשיות, ועל פי מובאות מכלי שלישי או

3 בזמנו, קבלתי לפרסום בעלי ספר מאמר מעניין מאת המהנדס יעקב לוינגר מת"א, שבו בדק וחקר את מקורות הידע של החזו"א בתחום המתמטיקה והאסטרונומיה, כפי שהם משתקפים בחידושיו להלכות קידוש החודש. כפי שחקר מפי תלמידיו ומקורביו. התברר שם שהמקור העיקרי היו ספריו של היש"ר מקנדיאה (רבי יוסף שלמה רופא-דלמדיגו), ושהחזו"א נמנע משימוש בספרי הלימוד המצויים כיום, ואכן טעויות שנפלו אצל היש"ר עברו גם לחידושי החזו"א. מסיבות שונות המאמר לא פורסם.

רביעי, בלא לנקוט את כל כלי הניתוח הלמדניים, הספרותיים והפילולוגים של המקורות הרלוונטיים, עד כמה שאפשר. במחקר על דמותו האינטלקטואלית והתורנית של החזו"א חייבים להניח שני דברים, האחד שהחזו"א לא הוציא מתחת ידיו דבר בלא עיון מעמיק, כפי שהעיד על עצמו: "בטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט לא פגשתי" (קובץ אגרות, ח"ב סימן לד')⁴ ודמותו היא סמל לעיון ולהתעמקות בכל דבר ועניין. פרט למקומות בודדים שציין עליהם: 'נכתב שלא בעיון כל הצורך' (חזו"א חו"מ סימן ז, חזו"א, או"ח, חגיגה עמ' 444, חזו"א אה"ע עמ' רעט). הצהרה כזו שכמותה כמעט לא מצינו אצל חכמים אחרים. בדומה לזה קצת יש מהאחרונים שכותבים לפו"ר היינו לפום ריהטא, כלומר לפי שטף הדברים, מרוץ הדבר, והכוונה שהדברים נכתבו לאחר קריאה מהירה וללא עיון (הערת הרב"צ שפירא).

והשני שאצלו באופן ייחודי משאר המחברים, לא היה לו דבר בעולמו זולת חיבוריו וכתביו, שבהם שיקע את כל כולו ומהותו. בדרך כלל המחברים הגדולים לא יכלו להכניס את כל עצמם בחיבוריהם, לפי שהיו בעלי תפקידים רבים ועסוקים בהם, מהם היו רבנים מהם היו ראשי ישיבות מורים ומלמדים ונושאים על כתפיהם את עול הצבור, וכוח יצירתם צריך היה להתפשר עם העיסוקים האחרים, ואכן מהם היו מופלאים לאין שיעור, כיצד נכנסו יצירותיהם הגדולות לסדר יומם, כגון הרמב"ם (אחר אסון טביעת אחיו ר' דוד בשנת 1177, שהיה מפרנס את המשפחה), וכגון רבי משה סופר בעל החתם סופר, ועוד ועוד.

החזו"א, אפשר לומר, לא עסק בכל ימי חייו בשום דבר אחר, חוץ מחיבור ספריו, שבהם, כמתואר השקיע את כל כוח עיונו, לפעמים כמעט עד כלות הכוחות ממש.

בדברי החזו"א, באיגרותיו, ולעתים אף בספריו, מפוזרים פנינים וברקי מחשבה, שיש בהם כדי לפרנס שיטות ותיאוריות גדולות במחשבה ובהנהגה, וחבל שעדיין לא נעשה מאמץ לכנס אותם למקום

4 לבראון משגה קשה בעניין זה, הוא חשב שמדובר כאן בחומרות וקולות, והוציא מזה מסקנות מוטעות על 'גישה של החמרה', ראה להלן ליד הערה 29.

מוציא ש"ר על ת"ח, אך כל זה טרם נתראיתי, אך בהתראותי מצאתי כי כלו עלילות דברים...⁵

הלכות גדולות נשנו כאן, ומלמדות הרבה על אחת מתכונותיו המוצנעות של החזו"א, שבחן ובדק בביקורתיות רבה כל ספר וכל חכם שעסק בו, והייתה לו דעה ברורה בטיבו, בערכו וברמתו, אף מאלו הנחשבים בין גדולי הדורות וחשובי הפוסקים, היו לדעת החזו"א כאלו שלא היו ראויים לאצטלה זו. היו לו גם עקרונות מבחן שבדק בהם חכמים וגדולים אלא שכמעט לא נתן לכך ביטוי בכתיבתו (כך קבלתי מתלמידיו, למשל, לדעתו מי שלא הבין שהחפץ חיים היה מגדולי הדור בהלכה ובתלמוד ולא רק בצדקות ובמידות נפגם בעיניו, וזמן מסוים עקב אחרי הגאון רח"ע גרודזינסקי בוילנא, לבחון אם אכן זה יחסו לח"ח, עד ששוכנע בזה, ומאז העריכו כרוב גדולו). מכאן יש לתמוד היתר לעסוק בביקורת דמויות ויצירות, בלא לחשוש מאיסורי לשון הרע, רכילות, הוצאת שם רע וכיו"ב, שכן הכרת אופיים האמיתי של גדולי ישראל, הם 'גופי תורה', והידיעות האלו נחוצות לידיעת המחזיקים בתורת ה'.

נראה שמחוסר מקורות על תקופת חייו הראשונה של החזו"א, עד עלותו לארץ, נאלץ בראון להשלים חללים רבים כיד השערתו הטובה. איני חפץ להתפשט לתחומים רבים, ואצטמצם כאן בתחום ההלכה, אך על האמור להלן אי אפשר לדלג. משום שהמחבר הסיק מסקנות מרחיקות לכת, ואין הם נשענות אלא על קורי עכביש, וכה כתב:

נראה שבשלבים מסוימים של בחרותו לא מנע עצמו גם מתחומים אחרים... המעיין במכתביו המוקדמים יכול להתרשם על נקלה – הן מהתוכן הן מהסגנון הלשוני – שהוא עיין, ולא מעט, בטקסטים של הפילוסופיה היהודית הרציונליסטית [תוספת שלי: למשל הרמב"ם, פירושי רבי אברהם אבן עזרא, הרשב"ם, הרד"ק, חובות הלבבות. שז"ה].

5 קובץ אגרות החזו"א איש, ב"ב תשט"ז, סימן קלג, עמ' קכא. נראה שהעניין הוא פרשת המחלוקת על הרבנות בוילנא בין רח"ע גרודזינסקי ובין הר"י רובינשטיין, ועמדת רבנים שונים בעניין. חבל שבראון נזקק לאגרת זו רק במענה למבקרו בהמעין.

אין ספק בכך שספר 'מורה נבוכים' של הרמב"ם, שהיה אסור! תוספת שלי, שז"ה] בקריאה בישיבות ליטא של אותם ימים [מנין לו?], היה מוכר לו היטב ואף השפיע עליו השפעה בת-קיימא. הוא גם נחשף ככל הנראה לספרות הזמן ... (ההוכחה היא שהשתמש פעם אחת בביטוי 'הדת והחיים'! ושהזכיר פעם אחת [!] בתוך אלפי עמודי פוליו צפופים, את דעת המתמטיקאי ח"ו סלונמסקי ב'חידוש' מסוים בהלכות קידוש החודש, מתוך הצפירה) ... גם את שם משפחתו חתם עד יומו האחרון בתעתיק העברי 'קרליץ' כמקובל בין המשכילים, ולא בתעתיק היידי 'קארעליץ' כמקובל [!] בחוגים רבניים'. אין בידינו ראיות מוצקות לכך שהוא נתפס להשכלה, אולם ברור שתחומי העניין האינטלקטואליים שלו התפרסו אל מעבר לתחומי הלמדנות והתקרבו לתחומי עניין שהעיסוק בהם אפיין את המשכילים' ... [האם כוונתו לספרות ההגות הרוסית, הגרמנית או הצרפתית, או אולי לספרות הסוציולוגית או המהפכנית של אותם ימים ... ?]

תיאור זה, יחד עם הטענה שבניגוד לר"ח"ע גרודזינסקי החזו"א ממצט להשתמש במלות לעז, וזה אות לנטייתו להשכלה [!] הוא אנכרוניזם גמור. האין בראון יודע כי היידיש, הז'ארגון שהיה מדובר בין היהודים באירופה, לא היה נחלת ה'הולכים אחורה', אלא נחלת חלק גדול ממה שהוא קורא משכילים ומתקדמים, שהיו חסידי היידיש ומטפחיה דווקא! שימוש מרובה במונחי לע"ז [כפי שהוא טוען על רח"ע גרודזינסקי, והאם בשו"ת אחיעזר מצא זאת?] אינו מעיד על שמרנות דתית, וההימנעות משימוש במלות לע"ז אינה מעידה ש'נתפש להשכלה'. לא שאין כאן ראיות מוצקות, אלא אין כאן ראיות כל עיקר.

הנטייה אצל חוגים חרדים קיצוניים להתרפק על שפת היידיש, ולא עוד אלא שרואים אותה כשפה קדושה, יהדותית, כמשמע יידיש, ויידישקייט, היא ג"כ אנכרוניזם גמור. היידיש אינה אלא ז'רגון שהיה בשימוש אצל המוני בני ישראל בחלק מארצות אירופה, שפה עממית מאוד, שמעולם לא נכתבו בה ספרים בעלי ערך תורני, הלכתי או הגותי (שלא כארמית או ערבית). אין לך רב או ת"ח שכותב לחברו

בז'רגון זה. בז'רגון זה היו כותבים אך ורק לאנשים חסרי ידע או השכלה או לנשים שלא ידעו קרוא וכתוב בלה"ק. השם יידיש או יהודית, ניתן לז'רגון זה ע"י חסידי היידיש, היינו תנועת היידישיסטים [ומהם חברי הבונד והמפלגות הסוציאליסטיות, המרקסיסטיות והקומוניסטיות], שהאידיאולוגיה שלהם שללה זיהוי לאומי בלעדי אלא על ידי לשון משותפת, ואין היהודי יהודי אלא בשפתו בלבד. כתוצאה מכך התעוררה ופרחה ספרות ענפה מאוד, בכל תחומי הידע, שנכתבה ביידיש או תורגמה מלועזית ללשון זו.

ראה למשל עדותו של ההוגה וההיסטוריון שמעון דובנוב, בזכרונותיו, 'ספר החיים', ת"א תרצ"ו, ח"א עמ' 67-68: '... ששפת־האם "הז'רגון", עדיין לא הייתה בעת ההיא [סוף המאה ה"ט. שז"ה] לשון הספרות החדשה (מלבד יחידים היוצאים מן הכלל) ולשון האינטליגנציה החדשה, אז נדמה לנו, כי "שפת המטבח והשוק" לא תעלה לעולם למרומי לשון תרבותית של דורנו. אולם לי גרם מזלי להגיע עד התקופה שבה קרה הנס הזה: המעבר מן "הז'רגון" אל אידית נעשה לנגד עיני, ואחרי כמה פקפוקים הוכרחתי להכיר בתחיית הלשון העממית ולקדם אותה בברכה... ושם, עמ' 78: '... שתיקתי עודדה את הגנב והוא שאל אותי ביהודית...'. איני מדבר כאן על תחיית השפה העברית ומלחמת הלשונות בארץ בתחילת היישוב החדש, ואפשר שכתוצאה מכך נתפתחה הנטייה האמורה לעיל אצל החוגים הקנאיים לזהות את העברית החדשה כאחד מסממני הציונות.

קיימת בעיה בהבנת תפקיד המקצוע הנקרא מחקר התלמוד, ומיוחדתו מול שאר הדיסציפלינות, מקצוע זה מקיף את כל ענפי התורה שבעל פה לדורותיה. הבעיה היא גם לגופה וגם לגוניה המשתנים במשך אלפי השנים, וגם במתח ובניגוד הקיימים לכאורה בין דרכי הלימוד של בית המדרש הישן ובין המתודה המדעית־מחקרית.

כהסבר סמלי, לא אטימולוגי, ידוע הסברו של רבנו תם לשמו של התלמוד – 'תלמוד בבלי' (תוס' קידושין ל ע"א), משום שהוא בלול

מהכול, יש בו מקרא ופירושו, דרשות, הלכות (עיקרי הדת בצד דברי משל, מוסר ומליצה, ספורים ודברי אגדה), והלומד בו מקיים את הצו התלמודי לשלש לימודיו בכל יום: במקרא, במשנה ובתלמוד (הלכה ואגדה). אפשר לומר שאף בתחום הרחב של מדעי הרוח והחברה, שעל רובם, עדיין לא הוחלט אם הם בכלל מדע, ובכלל קשה עלינו הצירוף של המונח 'מדע' עם 'רוח', עם 'חברה' ועם 'משפט', אין הדברים מוגדרים וחתוכים. לדוגמה אפשר להפנות למאמר יפה של שמשון מלצר ב'בחינות', על הסיווג המקובל בעולמה של ספרות: פרוזה, שירה, שירה לירית ושירה אפית, פרוזה מחורזת וכל כיוצא בהן, שלפעמים יש לך פרוזה שנאה יותר משירה ולפעמים שירה אינה אלא סיפור בעלמא, אלא שאין ברירה וחייבים להשתמש בסיווגים והגדרות. מאידך אפשר לומר שהתחום התלמודי הוא מהכי קרובים למחקר מדויק. ובמיוחד כמובן בחלקו הפילולוגי-טקסטואלי. מן החוקר התלמודי נדרש ידע רחב כמעט בכל השיטות והדיסציפלינות, גם הבנת הטכסט ברמה למדנית, גם חקר הטכסט מבחינה פילולוגית (לשונית, ספרותית וקביעת נוסח נכון), גם ידע בלשונית התקופה וניביהם השונים, גם ידע היסטורי וריאלי בתקופות השונות, גם הכרת הספרייה העצומה של תרבות עם ישראל, והניתוחים הספרותיים והביבליוגרפיים של היבול הענק הזה.

קשה לכתוב על מחקר עב־כרס (כתשע מאות עמודים), שהושקע בו עמל רב ויגיעה רבה, ומן הסתם גם שנים רבות, מה עוד שרובו עוסק במחקר הלכתי ותלמודי, וצולל בעומקן של כמה וכמה סוגיות שהיו שנויות במחלוקות קשות ומורכבות, בדיונים ובפרטים רבים מאוד. אכן דומני שהגיע להישגים גדולים שאינם מצויים בדרך כלל במחקר ההיסטורי-אינטלקטואלי בימינו, ובדרך כלל מתוך התעמקות וצלילה לעומקם של דברים, וכמעט שאין דומה לו, בין המחקרים שהופיעו בשנים האחרונות.

מצד שני, אי אפשר להתעלם מליקויים ומבעיות, שאינם רק תקריות שוליות של החמצה, של הבנה לא מדויקת של מקור או של פרשנות לא מוכרחת, אלא שנובעות בעיקרן לדעתי מהשיטה ומדרכי העבודה הנקוטים בדיסציפלינות החוץ-תלמודיות (היסטורית, סוציולוגית, משפטית, פילוסופית). אתנצל מראש נגד האשמה בהתנשאות של

בעלי המקצוע התלמודי (או בלשונו של בראון המייחס לחזו"א 'אליטיזם ליטאי', או לשיטת רא"ח נאה בשיעורים הוא מייחס 'גאוה ירושלמית'), סהדי במרומים שאין כוונתי אלא לגופו של מחקר בלבד. איני מתכוון לנקרנות או נוקדנות בפרטים שוליים, או לכשלים צדדיים, אלא לדברים היורדים לשורשים ומשנים גופי דברים ועיקריהם. אין צורך לומר שהדברים אינם נבחנים אם הם מתאימים או לא, לאיזושהי השקפה, או לאיזושהו רצון כיצד לראות את הדמות, אלא מנקודת הראות של מתודת המחקר המדויק ('אופיים האמיתי'). תופעה מוזרה היא, שבחוגים לתלמוד באוניברסיטאות ממעטים לעסוק בחכמים התלמודיים בימי הביניים ובעת החדשה (אמנם הפרופ' אפשטיין ואורבך החלו בראשונים ועברו לחז"ל. פרופ' ש' אברמסון באוניברסיטה העברית השתדל לשנות גישה זו, גם בעצמו וגם לתלמידיו, אך בהצלחה מועטת), שבהם עוסקים בחוגים אחרים ובדיסציפלינות אחרות (כגון בחוגים למחשבת ישראל, לפילוסופיה, להיסטוריה, לסוציולוגיה, לספרות ולמשפטים ועוד), צאו וראו למשל היכן נכתבו מחקרים על רס"ג, הרמב"ם, המהר"ל, הגר"א, על ר' ישראל סלנטר, על החפץ חיים ועוד.⁶

6 לפרופ' הר"ש ליברמן היה חדר עבודה במכון שוקן בירושלים, אעפ"כ העדיף לשבת בחדרנו שבו רוכזו הספרים הקשורים לנושא התלמוד. באחד הימים ביקש ספר מספרי הגאון רבי יוסף ענגיל, ואמרתי לו, בוודאי איננו שהלוא כאן לא מחשיבים כ"כ אחרונים. יצא פרופ' ליברמן לפרוודור וקרא לספרן בקול רם, איך יתכן לעסוק במקצוע בלא ספרי הגר"י ענגיל! ואיך תיתכן ספרייה ללא ספרים אלו. מעניין מאוד להוסיף מה שכתב ד"ר משה שושן חוקר ספרות חז"ל ומרצה בביה"ס ע"ש רוטברג לתלמידי חו"ל ליד האוניברסיטה העברית (ברשת הוירטואלית <http://musaf-shabbat.com/2012/06/08> /תגובות-לגליון-שבת-הגדול): '... לסיום, לפני כעשרים שנה השתתפתי בסמינר של פרופ' יעקב זוסמן, מגדולי חוקרי התלמוד בימינו. הוא טען בפנינו שהספר "אתון דאורייתא" של הרב יוסף ענגיל ז"ל תרם יותר להבנתנו את התלמוד מכל המחקר האקדמי של המאה העשרים. הפרופסור מן הסתם דיבר בלשון גוזמה, אבל המודל שהוא הציג, כבוד והוקרה הדדית בין בעלי המחקר ובעלי החקירה, הוא ודאי נכון לכל מי שרוצה להבין ולהשכיל בלימוד התלמוד והתורה שבעל פה.'

מאחר שמחקר זה בא ממקום של מחקר, אין מנוס מאשר לתבוע ממנו עמידה באמות מידה של מחקר. אם יש רצון לצייר את דמותה האינטלקטואלית והתורנית של אישיות, הכרחי להראות שנקודות מיוחדות הם אכן מיוחדות ואינם משותפות, למשל, לכל חכם תלמודי דומה. יש בחיבור זה דברים שלא הוקדשה להם תשומת לב מספקת ולא נשקלו כיאות, ויש שלא נתפרשו כהוגן או שמשמעותן המתקבלת בעיני הקורא אינה נכונה ואינה משקפת את העניין, או שההנחות אינן בדוקות. כמוכן הואיל והחיבור גדול מאוד אנו נאלצים להצטמצם לסוגיות אחדות בלבד. לא אעסוק כאן כמעט בחייו האישיים,⁷

7 אי אפשר שלא להביא קטע מאלף ביותר ממכתבו אל אחד ממקורביו בבני ברק הרב מ"ז שטשיגל (קובץ אגרות, סי' קנג): 'כי כמעט כל מה שאני עושה אני אנוס ע"פ הרבור, בהיותי שבור ורצון כל הימים ולא זכיתי לשום עונג מתענוגי החיים, נוסף לכאבי הגוף ושבירתו כל הימים. העונג היחידי הוא לי לעשות רצון קוני ואין לי צער יותר גמור מכשלון העון'. כאשר דן המחבר בפרשת חיי עמ אשתו הוא משתמש בניסוח בלתי הוגן ובלתי אמתי: 'יחסיו המעורערים עם אשתו'. לדעתי זו אחת הפרשיות שבהם משתקף החזון"א בכל גדולתו המוסרית, שאולי אין דומה לה, ואפשר כמעט לומר שהקריב את כל חייו כדי לשמור על ההתנהגות הראויה בעיניו ע"פ ההלכה וע"פ המוסר הנעלה ביותר. אין זו פרשה שנעים לטפל בפרטיה, והיא עגומה מאוד. חיים גראדה התייחס אליה בעדינות ובתחכום ספרותי יפה, בניגוד למי שהחזון"א קירבו בזכות ידידות משפחתית ותמך בו, והלה, חיים קולין, חשף את הסיפור הקשה במלואו. הטיפול בפרשה זו בספר שלפנינו אינו הולם ואינו נכון. אע"פ שהוא מציין לנכון את העובדות, כיצד רימו אותו בכל הנתונים, ותכונותיה הקשות של אשתו, את ההצקות, את היחס המביך מאוד למבקרים, כיצד ניסה להציע גט [לאחר כחמש עשרה שנים, על יסוד ההלכה לזוג חשוך ילדים], איומיה בהתאבדות, התרחקותו ממנה ע"פ ההלכה, ועל אף הכול דאגתו לבדידותה ולמרירותה, ובקשות ממבקרים להתייחס אליה, וכל זה מסתכם בהגדרה 'יחסים מעורערים'! האם אנו בבית משפט? פרשת זו טרגית מאין כמוה שאין כמעט מלים לתארה. התנהגותו האצילית ההלכתית והמוסרית של החזון איש לאורך כל חייו, החל מהרגע שעמד על הטעות והרמייה שבשידוך, לאורך כל הסבל הנורא נוכח שתי אפשרויות קשות למאוד, ובחירתו להישאר במצב נורא וסבל אין סופי, של ערירות ושל חיים מעיקים ובמיוחד לתכונותיו העדינות והרגישות כל כך, כדי למלא את החובה ההלכתית והמוסרית בעיניו, מעמיד את הצופה בתדהמה באין מלים, ולא של סיכום בנוסח: "יחסים מעורערים"! לזה אפשר להקביל את

בסוגיות הסוציולוגיות החברתיות ובתחומי האמונה,⁸ לא בפולמוסיו של החזו"א עם תנועת המוסר, עם החסידות, ולא ביחסו לקבלה

הבדיחה הרצינית והמאפיינת, על השוני בין חסיד ובין למדן-ליטאי בתגובה לסיפור בתלמוד על יונתן בן עוזיאל מגדולי שמונים תלמידיו של הלל הזקן, שעוף הפורח מעליו בעת לימודו היה נשרף. החסיד יושב ומתפעל ומתלהב מגודל קדושתו ואש התורה של החכם הזה, ואולם הלמדן-הליטאי מתחיל לדון, מי אחראי משפטית לנזק שנגרם, האם זו 'גרמא' הפטורה או 'גרמי' החייב וכיוצא בזה.

8 'חידוש' שמתפאר בו המחבר הוא גילוי 'משבר אמונה' (או 'פרק אפל בעברו' בלשונו הרחובי) שהיה לחזו"א בנעוריו המוקדמים, וחוזר על כך במקומות שונים, עד כדי התייחסות שונה לחזו"א בצעירותו ולחזו"א בבגרותו. נושא זה כבר נדון בביקורת על הספר הזה ב'המעין', וזכה לתגובות שליליות. המחבר אף חזר וניסה לחזק את דבריו, בתשובתו שם, אך הם אינם משכנעים כלל. ברור שאין לו על מה לסמוך, פרט להתרשמות סובייקטיבית של המחבר מניסוחים ספרותיים שמצא באחד השירים של החזו"א שמוזכר בו באופן כללי מפיתוי היצר. אילו היינו מסיקים מכל שיר או תיאור ספרותי מסקנות כאלה אנה אנו באים. אין ספק שצדק המבקר הנ"ל, וההסברים הנוספים מגומגמים ואין בהם הוכחה כלל ועיקר. יש להדגיש, הנושא אינו נכון לא מפני 'שלא יכול להיות', כפי שנוח להטיח במבקרים, אלא מפני שההוכחות אין בהם ממש. עובדה שמסופרת משני כיוונים, מפי אחיו ר' מאיר, ומפי תלמידו חיים גראדה, שביום הבר מצוה שלו נדר החזו"א 'אלמד כל ימי תורה לשמה', אינה מתקבלת ע"י החוקר התוהה אם אין זו רק 'מליצה' [?], אבל הרהורי לבו בפרשנות שיר הופכים אצלו לעובדה שהוא חוזר עליה שוב ושוב, מהעובדה שצוינה לעיל, שחתם 'קרליץ' ולא 'קארעליץ', מסיק המחבר מסקנה מרחיקת לכת: 'מתברר שגם דעותיו בתחום האמונה נטו בשלב זה (?) להשקפה רציונליסטית-דתית [מה זה?]. אין בידנו ראיות מוצקות [אנדרסטייטמנט לעובדה שלא הובאו שום ראיות אפילו לא קלושות!] לכך שהוא נתפש להשכלה, אולם ברור (!) שתחומי העניין האינטלקטואליים שלו התפרסו מעבר לתחומי הלמדנות התלמודית והתקרבו לתחומי עניין שהעיסוק בהם אפיינו את ה'משכילים'. נראה שגם התעניין במקצת במדעי הטבע ובפסיכולוגיה. האסמכתה היחידה לכל זה היא, שכך **משער** גם ד"ר צבי יהודה, שחולשת 'עדויותיו' והשערותיו לגבי דעות החזו"א הוכחו כבר בידי פרופ' ש"ז ליימן במאמרו ב'טראדישן', מתוך כתבי החזו"א. עם זאת סברה זו כמעט הכרחית גם ללא מקורות, והלוא עובדה שהחזו"א היה כוחו רב בכמה וכמה שטחים הקרויים מדע (מעיר לי רבי בן ציון שפירא בשם הופמן כי בזמן שהיה נח היתה אחותו קוראת לפניו ומתרגמת

ודרכו הציבורית, שכל אחת מהן מצריכה דיון בפני עצמו, אלא בעיקר בתחום התלמודי וההלכתי (כשני שלישי החיבור, עמודים: 311-855), ובדמותו המופלאה של החזון"א, החי בצניעות מופלגת ביותר, ואינו זו מד' אמותיו, בפינה מוצנעת בוילנא או בבני ברק, 'אדם של אש' בהגדרת תלמידו ששנה ופירש, הסופר והמשורר היידי הגדול, חיים גראדה (אש מאירה ולא אש שורפת...).

יש לי תחושה שבספר לא הוערך כראוי חיים גראדה, שיש סבורים שהיה גדול הסופרים והמשוררים ביידיש, ולא יוחס לו המשקל הראוי ולא לתיאוריו על עולם התורה והשייכות של ליטא לפני השואה בכתביו, ולא לתיאורי החזון איש שלו. והגדרת דבריו 'בלטריסטיקה'. גראדה, שהיה כידוע תלמידו של החזון"א בוילנא, אלא שפרש והלך לדרך אחרת, מכונה אפילו ב'פאר הדור' עד נאמן, והוא צריך להיות בוודאי עד כשר, גם אליבא דבראון, הלוא אינו מבני ברק, אינו חזונאישיניק, אינו ביוגראף חרדי, ולא הגיוגראף חרדי, אינו שומר תורה ומצוות והוא סופר ומשורר מודרני. אישים וחכמים שהיו קרובים לחזון"א והכירוהו מקרוב, העידו על גראדה שתיאוריו מדויקים להפליא, ואינם רק 'עדותו הבלטריסטית של חיים גראדה' כפי בראון (עמ' 43)! כך העידו פרופ' ש' ליברמן שהיה בן דודו של החזון"א (במאמרו על גראדה ב'בצרון'), וכך העיד אחיו של הפרופ' ליברמן ר' מאיר ליברמן, וכך העיד הפרופ' אברמסון (תלמיד ישיבת לומזא, וידידו של גראדה, שאמר לי: 'מנין ידע גראדה לתאר כה יפה את העיר לומזא, הלוא אינו משם? אלא שידע מה שידע ממה ששמע ממני'). אפשר בהחלט להעמידו כקו מידה או כאמת מידה, כדי לדון בדמותו של החזון"א, הן מספריו והן מקינתו המוצגת כאן, שנכתבה

מספרי רפואה, וכן שבעת לימודו מסכת כלים היה מונח על שולחנו ספרו של ד"ר י' ברנד על כלי החרס בתקופת התלמוד). המוזר הוא שתיאוריו המדויקים של חיים גראדה, שעל דיוקם העידו בני אותו דור ומהסביבה הקרובה, הם בעיניו רק 'בלטריסטיים', אך שיר מליצי שנכתב בנעוריו, שמפרשו מהרהורי לבו, הופך להיות מסמך ותעודה אוטנטית למציאות דמיונית [אחר כך ראיתי שבתגובה למבקר ב'המעין' חזר בו בראון מ'ראיה' זו של קרליץ/קארעליץ]. יש להוסיף גם משירי-קינתו של גראדה על פטירת החזון"א (ראה בסוף המאמר הזה): 'מלאך היה מרגע הולדתו שהסתיר את כנפיו בין אנשים'.

סמוך לפטירת החזו"א [זו השתטחות על קברו מרחוק, ויש קינה נוספת שנכתבה לאחר ביקור על קברו של החזו"א], לפיה 'מלאך היה מרגע הולדתו! חוששני שהערצתו המופלגת של גראדה החילונית אל החזון איש, רבו לשעבר, תרמה לקרירות שבה מקבל בראון את דבריו. וראה את קינתו של גראדה על החזו"א המצורפת בסוף המאמר.

* * *

באחת מאיגרותיו, כתב החזו"א דברים נוקבים מאלפים ביותר, המאירים את דרכו ופותרות צוהר מה לדמותו:

הלכה זו לא עיינתי מפני שאין כאן סוגיא וראשונים, וחיפוש מעשיות בספרי הדורות אינני מומחה לכך, ואינני סומך על זה. ואני מתנגד לקביעת הלכה עי"ז, ולכן אני מחמיר --- שלא הסתפקתי בזה שום ספק שהוא כשר, ואני פורש מן הספיקות, ומיעץ אני כן גם לאחרים... ובכלל כל נשמה קבלה חלקה בתורה, ואין זו חלקי לחפש, ומה אעשה כי על דעתי --- ודעתי קצרה לעי' בזה מפני שאין כאן סוגיא לעיין בה, ולהיות חוקר בספרים בדברים יבשים אינני מסוגל לכך... (קובץ אגרות, ב, כב).

לשון קטע זה דומה מאוד למה שכתב בויכוח על צורת כתיבת האות צ' בכתיבת סת"ם [ספרי-תורה, תפילין ומזוזות], עם הרב אריה לייב פרידמן (צדקת הצדיק עמ' עח):

... ובפרט שאין כאן מקום עיון בש"ס ופוסקים. ולכן אני מחמיר לקחת צ' ביו"ד ישר שלא ערער עליו אדם, וכן אני מיעץ לאחרים.

... אין אני רגיל בחיפושים ובחקר קדמוניות, ואני מתנגד לדרך זו כי איננה בטוחה...

דברי החזו"א ברורים ומאלפים, דרכים שונות הן בלימוד המקורות ופרשנותן, יש דרך עיון מעמיק במקורות הקובעים, התלמוד והפוסקים, ויש דרכי בירור על ידי 'חיפוש' בכל המקורות הרבים והמגוונים, ובירורים היסטוריים בחקר המושגים והקדמוניות. החזו"א מודיע כי אין הוא רגיל בדרך השנייה, אינו מאמין בה, ואין לו אימון בשיטות העבודה שלה ובמסקנותיה. לא מובן איך הגיע המחבר

למסקנה כי: 'העיסוק בעניינים הלכתיים ללא הסקת מסקנה מעשית, היה, לטעמו של החזון איש, עיסוק ב'דברים יבשים'. ושהוא העיד על עצמו שהוא לא מסוגל לכך (קוב"א ב, כב). וזאת בהקשר של ניתוח הניגוד בין דרך לימודו של החזון"א ובין שיטת הלימוד המכונה 'בריסקאית'. אכן יש מתח ושוני בין לימוד תיאורטי בלבד בגדר 'פלפול בעלמא' ובין לימוד 'אליבא דהלכתא'. אך זה אינו הנושא כאן. קשה מאוד לקבל פירוש זה ולהחיל את ההגדרה 'דברים יבשים' על דרכי הלימוד הישיבתיים, כלום יתכן שזו הגדרה הולמת לדרכי לימודם של בעל הנודע ביהודה, בעל התומים, השאגת אריה בעל קצות החושן, בעל הנתיבות, רבי עקיבא איגר, בעל המנחת חינוך, בעל האבני נזר או ר' חיים מבריסק, ושיעורי ראשי הישיבות.

החזון"א קובע 'כל נשמה קבלה חלקה בתורה'. בספרי 'מסורת התורה שבעל פה', שהופיע זה עתה דנתי במקורות רעיון זה, באלשיך, במהרש"ל, ובספר התניא. אולם נראה שמקורו הוא הפירוש שהביא [סב סבין] ר' אברהם אחי הגר"א בשם אחיו, בספר מעלות התורה, לנאמר בתלמוד שמלאך מלמד את העובר לפני היוולדו את כל התורה כולה, שהכוונה היא לחלקו המיוחד לו בתורה, וגם אם זה נשכח ממנו בלידה, תאפשר לו יגיעתו בתורה למצוא ולגלות את חלקו בה ולהתאמץ להשלים את חלקו, המתאים לו. ומוסיף לכך החזון"א חידוש חשוב מאוד, 'ואני לא קבלתי חלקי לחפש'. רוצה לומר שאדם יכול להרגיש בתוכו למה כוחותיו נוטים ולאיזה עיסוק הוא מסוגל יותר. קביעה זו נוחה בהרבה מהחומרה שדן בזה בעל התניא (בהלכות תלמוד תורה בשו"ע שלו), שמסקנתו היא שמאחר ואין אדם יודע מה חלקו בתורה, עליו ללמוד הכול, שאם לא כן, יוצרך לחזור ולבוא לעולם להשלים מה שלא השלים.

עניין זה מצריך דיון בשימוש בגישות היסטוריות ('חיפוש'), ב'בקיאות' וצבירת ידע כולל ומקיף, ועד כמה היו אלו בשימוש, ברב או במעט, אצל חכמים ועד כמה החשיבוהו ופעלו בהתאם. דבריו הם נקודת מוצא טובה לדיון כזה, שמשתרע לא רק על נוהגי לימוד ועיון אלא גם על נוהגי יצירה וחיבורי הלכה, שעל פניו נראה, שבזה היו חלוקים חכמי ספרד מחכמי אשכנז, לגבי הקודיפיקציה, לגבי סגנון

הכרעה, עיון מול בבקאות, ועוד, וחבל שהמחבר לא נזקק לבירורים וממילא גם לא להבחנות ולאפיונים.

בירור כזה היה בו גם לשפוך אור על מידת ההערכה והמדידה שאנו יכולים לנקוט לגבי האישים שבדיון. המחבר מציין (עמ' 326) לדיון מפליא של החזו"א כדוגמה מובהקת ומפורסמת למדי לדרכו המיוחדת של החזו"א, הוא הדיון בחידושו לסוגיה של 'טעות הדיינים' במסכת סנהדרין, המנתח אותה, ומפרק אותה ל-64 חילוקי דינים היוצאים מהלכה זו של טעות הדיין, כלומר דינים המשתנים לפי הסיטואציות השונות! אך לא העיר על המשמעות המלמדת על כוח העיון והכישרון המתגלה בכך. ראוי היה להזכיר גם את הרקע, שבסוגיה זו כבר עסקו בהרחבה ובדרך חלוקה כזו, בספר הש"ך לשו"ע חו"מ ולפני כן בספר המאור וברי"ף. דיונו של החזו"א הוא מורכב לא רק מגופו אלא שהוא גם מהווה סיכום וחוות דעת בפירושו או מכללא לדיונים של החכמים הנ"ל. מקרה דומה, של ניתוח סוגיה, שהוא בלא ספק מסוגי העיון של ההיגיון הקלאסי היווני, וכפי שהטיב לתארה דניאל בויארין בספרו *העיון הספרדי*, אפשר למצוא בספר תשובותיו של רבי יוסף קארו מחבר הבית יוסף והשולחן ערוך. הוא נשאל על שיעור שמסר בסוגיה אחת בפרק השלישי של מסכת קידושין, והוא נענה לשואל וחוזר בכתב על השיעור. השיעור כלל ניתוח 21 סיטואציות שונות שיש לכופלן ב-27 דינים המתאימים להם, והרי לנו 567 דינים שונים היוצאים מסוגיה קצרה זו! וכולן מפורטות בקיצור רב באותה תשובה! מדובר במאה ה"ט בטרם היו כלי עזר כדי לחשב לפרק ולנתח את כל הואריאציות האפשריות מהסוגיה!⁹ מעניין גם לציין את הטבלה לפי שיטת ניתוח זו, שמצויה באנציקלופדיה היהודית-הלכתית הראשונה שערך הרב יצחק למפרונטי (Lampronti, תל"ט/1679-תק"ז/1756) 'פחד יצחק', בערך המודר הנאה, המציגה מאמר אחד המתפצל לשתי אפשרויות-משנה, כשכל אחת מהאפשרויות מתחלקת שוב לשתיים וכן הלאה עד למיצוי האפשרויות (במאמרי בקשתי לזהות שזו דרך לימוד שכונתה

9 וראה ניתוח של התשובה הזו, במאמרו של אהרן שוויקה, שאלות ותשובות ושיטת קידושין למרן, אסופות (יד הרב נסים), כרך ח.

'חילוקים' בשונה מה'פלפול',¹⁰ ואיני חושב שניתן לומר עליה, כדברי בראון, שהיא אינן-סופית.

בראון אכן מדגיש את הנטייה של החזון"א לרציונאליות, לשכל ולכוח העיון המופלג, אך חוששני שלא הדגיש מספיק את כוח השכל ועצמת החכמה במחשבתו של החזון איש, ועד היכן הדברים מגיעים, כפי שהרחבתי בפרק ב בספרי החדש מסורת התורה שבעל פה.

בעמ' 104 הביא מדברי החזון"א: "יסוד קדושת התלמוד בלב ישראל הוסד רק בכוח התבונה – אשר יקנה כל לבב משתכל – האצור בתורה בפליאות דעת" (קוב"א ב, קעג, יט); "הסתכלות הנפש במושכלות היא נשמת התורה בישראל וצור תעודתה". ובמיוחד: "ההיקש השכלי הוא המלאך בין היוצר והיצור" (חזון"א כלאים א, א). על הציטוט האחרון מעיר בראון:

זוהי כמוכן וריאציה של רעיון רמבמ"י, שהרי היה זה הנשר הגדול שהורה כי 'זה השכל אשר שפע עלינו מהשם יתעלה הוא הדבוק אשר בינינו ובינו', מו"נ ג, נא ושם ב, יב, ובהערה 24: פאה"ד מציין שדעה זו מובעת על ידי אבן עזרא בהקדמת

10 לבראון פירוש מחודש לסוגית 'החילוקים', לדעתו (עמ' 317) 'החקירה הבריסקאית קרובה בטיבה ל'חילוק' המסורתי' (ע"פ סלומון). לדעתי לא קרב זה אל זה, ואין כל קשר בין 'העיון הספרדי', שכלל את ה'פלפול' ואת ה'חילוקים' גם יחד, וגם לא העיון האשכנזי כנ"ל (שיש קירבה רבה ביניהם, ובין שניהם ללוגיקה היוונית). וא"א להרחיב כאן (אם כי מצד אחר סבורני שיש בסוג הלימוד הבריסקאי, הרבה מן הפלפול הקלאסי, שראה עצמו ג"כ כמיוסד על אדני ההגיון), ועיין דניאל בווארין, *העיון הספרדי*. אגב, מונחים מהלוגיקה משמשים ב'עיון' הזה, והנה יכול היה בראון ל'הוכיח' משימוש חכמים במונחים אלו, שהושפעו מהחכמה היוונית! תיתי ליה לבראון שדחה את השערותיו של סלומון, בדבר ההשוואה בין הלימוד הישיבתי = האסכולה האנליטית, ובין האסכולה הפוזיטיביסטית-האנליטית בתורת המשפט המודרנית, שנציגיה הבולטים הוא הנס קלזן והארט. את דרך ההשפעה מצא סלומון ב'השערה' שסטודנטים למשפטים שפנו ללמוד בישיבות הביאו אתם תורה זו והם השפיעו על ר' חיים מבריסק ועל מוריהם בישיבות הליטאיות! והרי זו כמין השערה על השפעת שינויים בתיאולוגיה הפרבוסלאבית-יוונית-אורתודוקסית על מחשבתו והגותו של האדמו"ר ר' אהרן ראטה (ר' אהר"לה), או הרבי מבעלז או מויד'ניץ, באמצעות כמרים שהתגיירו ובאו לחצרותיהם!

פירושו לתורה (פאה"ד עמ' קסט). זהו מראה מקום מעניין, אולם לנוכח השפעתו הנרחבת של הרמב"ם על החזון איש, הדעה נותנת שהוא שאב גם רעיון זה מ'מורה הנבוכים', שבו היה מצוי היטב ושבנו משמשת תפיסה זו רעיון בולט ושיטתי, ולא מפירוש נעלם למחצה של אבן עזרא.

לשון הראב"ע, פירוש המודפס יחד עם המקראות הגדולות, ובהחלט 'אינו נעלם למחצה': 'כי שיקול הדעת הוא היסוד, כי לא ניתנה התורה לאשר אין דעה לו, והמלאך בין אדם ובין אלוקיו הוא שכלו', ואי אפשר שלא לראות בו את המקור לדברי החזו"א. לא אוכל להרחיב כאן בכל המשמעות לגישה זו, והרחבתי בה בספרי *מסורת התורה שבעל פה* בפרק השני. כן לא הוקדשה לדעתי תשומת לב מספיקה לויכוחו עם רבי אלחנן ווסרמן, על מהות הסמכות של החכמים, חלוקת התקופות בהלכה, משמעות ההתגלות המתמדת של התורה מסיני עד תום אלפיים שנה, היינו סוף תקופת התנאים, המחלוקות ויכולת ההכרעה המחודשת נגד דעות קדמונים, מקומו של השכל בהכרעות הלכתיות, ודרכי לימוד מגוונים לפי אופי הלומד ('כל נשמה קבלה חלקה בתורה'). ועל כך בהרחבה במאמרי על חלוקת התקופות בהלכה (ועכשיו בספר הנ"ל, פרק עשירי, המאמר צוין אצל בראון, אבל כאמור לא יוחסה לו החשיבות המתאימה לדעותיו של החזו"א).

* * *

המחבר עסק בניתוח פסקי החזו"א הידועים שעוררו פולמוס רב, ותיאר אותם ואת הדיונים בהם, אך התעלמות ממקורות ומחקרים מן השנים האחרונות, מנעו ממנו להגיע לבירורים ולפתרונות ששופכים אור על הפולמוסים הללו, לגופם ולהתנהלותם. גם לגבי גוף יצירתו של החזון איש אין לנו סקירה ביבליוגרפית מדוקדקת, לסדר הופעת כרכי הספר בראשונה (לפי סדר המסכתות), וכיצד נערכו מחדש ונקבעו בסדר שונה (לפי חלקי השו"ע וסדרי המשנה). לא נבחנה השאלה האם רק הסדר שונה או שנעשתה גם עריכה פנימית בנוסח, בתוכן ובסגנון. וראה להלן בהמשך דוגמה כיצד הוצאו דברי החזו"א ממשמעותם הראשונית, בציטוט מקוטע, ואף מקרה שהחזו"א עצמו

מציין שהלשון שנדפסה אינה לשונו שלו. בעיה נוספת שנראית קשורה למתודה הלא-פילולוגית והלא-טכסטואלית היא שימוש בכלים שניים ושלישיים, ובספרי סיפורים ומעשיות במקום עיון וחקר גופי המקורות שמצויים לפנינו.

כך פרשת האות צ בכתבת סת"ם, פרשת השיעורים, פרשת השבת והחגים ביפן, פרשת השור המיוחד (זאבו), ועוד. נעיר כאן במיוחד בפרשת כתיבת הצ' ובעניין השיעורים, בתוכן הדברים ובמה שנתחדש בהם ולא נזכרו בספר.

הויכוח של החזון איש עם הרא"ל פרידמן, בפרשת האות צ', לא תוארה דיה. שורש עמדתו של החזון"א, הבעיה עם הזוהר והסיפור על הגר"א, ובמיוחד פירושו התמוה בספר *כדוק שאמר*, שהתגלה לאחרונה כמבוסס על נתונים מזויפים של סופר ממינסק שניהל מאבק אנטי-חסידי, בעניין זה. טיבו של מחקר ותפקיד החוקר אינם סיכום ועמדה של שופט החורץ דין בין מתדיינים, אלא החדירה לתוך תוכם של העניינים, לגלות ולחשוף את שורשיהם ולהבין את עמדות הצדדים. חבל שדברים שכבר נחשפו במאמר שנתפרסם לפני יותר מעשרים וחמש שנים, ובשנים האחרונות, אינם ידועים למחבר, ראה מאמרי על ספר תורה שכתב רבנו נסים לעצמו, *עלי ספר*, יב, תשמ"ו, ועדיין ממשיכים להופיע גילויים בפרשה זו ראה להלן.

פרשה זו מרתקת ומאלפת מאוד ומסתעפת לכמה וכמה ענפים עיוניים בעמדתו של החזון"א. מזה דורות ידועות שתי צורות כתב שמשתמשים בהם כמעט בכל ישראל (פרט לעדה התימנית ועוד), בכתבת סת"ם, היינו כתיבת ספרי-תורה, תפילין ומזוזות, האחת מכונה 'כתב בית יוסף' על שם הצורות שמופיעות בספרו ההלכתי הגדול והמכריע *בית יוסף* של מרן רבי יוסף קארו. בסוג זה משתמשים דווקא בני אשכנז, ומקור הצורות *בית יוסף* הוא מספרי *כדוק שאמר* (קובץ של שלושה חיבורים של חכמים אשכנזים מתקופת הראשונים [מהמאה ה-13]). הסוג השני מכונה 'כתב האר"י', ומיוחס לאר"י שנהג בו או שהנהיג אותו, ובו נוהגים הספרדים והאשכנזים-החסידיים. לאמתו של דבר כתב זה ידוע ונהוג הרבה לפני כן בספרד וגם באשכנז (!). צורה זו האחרונה, הועלתה לראשונה

בדפוס (!) בספר הלכה אשכנזי, הספר מור וקציעה לרבי יעקב עמדין, במאה הי"ח.

בהצעת הרקע אצל מחברנו כמה תמיהות וכמה החמצות. הוא כותב:

לגבי מסורת הכתיבה הספרדית ישנן אמנם עדויות על כך שהיא הועלתה על הכתב על ידי אישים בני המאות הארבע עשרה והחמש עשרה אולם חיבוריהם של אלה אם אכן היו קיימים (?), אבדו ככל הנראה בשל תלאות הגירוש, ובסופו של דבר לא הועלתה מסורת זו על הכתב עד למאה השמונה עשרה על ידי ר' יעקב אמדן והחיד"א.

בהערה הוא מציין כי 'באחד מכתבי היד של מחזור ויטרי מובאות צורות האותיות במסורת הספרדית'. אין זה מדויק. הצורות הללו מופיעות במהדורה המודפסת של הספר מחזור ויטרי, המיוחס לר' שמחה משפירא תלמיד רש"י.¹¹

הקושי הוא שאם אמנם הצורה הספרדית מתועדת במחזור ויטרי וע"י ר' שם טוב אבן גאון מהמאה הי"ד, מה פשר הטלת הספק 'אם אכן היו קיימים? והלא הם קיימים לעינינו! ? ויש להוסיף שככל הנראה כך בכל ספרי התורה הספרדים, עד כמה שידוע עליהם. על ספר התורה המיוחס לרבנו נסים גירונדי מהמאה הי"ד ראה להלן. אולי זו פליטת קולמוס וכוונתו שזו לא הועלתה בדפוס עד היעב"ץ והחיד"א.

בהמשך הוא כותב:

אחדים מהם [רוב הפוסקים הספרדים] טוענים שהמסורת הספרדית מהימנה יותר, ולגבי הצד"י מתבססים מקצתם על

11 הם מצויות בכ"י לונדון שממנו נדפס הספר [אמנם נזכר שם שכה"י הוא משנת 1208, אך זו טעות לפי שהתאריך הוא של כ"י אוקספורד, שממנו נדפסו שם רק הדפים הראשונים בספר שהיו חסרים בכ"י לונדון], שנכתב כנ' במאה ה-13. כנ' שהמחבר השתמש בספרו של הרב פרידמן שהביא צילום עמ' זה ממחזור ויטרי, ובו כתוב כי הוא מכתב יד של מחזור ויטרי. מה המצב בשאר כתבי היד עדיין לא נחקר ולא תואר, גם לא במהדורה החדשה החלקית של מחזור ויטרי משנת 2004, כפי שמוסר לי המהדיר הרב גולדשמידט, כנראה שהציורים הללו אינם נמצאים בשאר כתבי היד של מחזור ויטרי, ומקורם מוטל בספק.

הציטוט מהזוהר (ראה להלן). האשכנזים, לעומת זאת, פקפקו בצד"י הספרדים, העובדה שאות זו נכתבה בניגוד לפשט הוראת חז"ל הביאה לכך שרבנים אשכנזים רבים לא ראו בה מסורת חליפית ולגיטימית אלא טעות.

אף כאן קושי רב במצג זה. היכן מצא פוסקים אשכנזים שפקפקו בכתיבה זו, לפני החזו"א, פרט לסופר ממינסק ועוד שמועה אחת לא ברורה בתוכנה, בשם הגר"א, והיכן מצא את 'פשט הוראת חז"ל', והלוא הוא יודע כפי שציין להלן שאין כל הוראה כזו בתלמוד ולא בפוסקים הקדומים. לכל הקטע המצוטט כאן לא צוינו כל מקורות או אסמכתות (בניגוד למה שכתב בעצמו להלן שם שרוב הפוסקים האשכנזים הכשירו את הכתיבה הספרדית, ושם ציין מקורות רבים).

בעיה הלכתית זו היא מקרה-מבחן חשוב מאוד לדיון בנושא שאין בו סוגיה תלמודית ולא דיונים בראשונים, ועל אף אי-הנחת מ'חיפוש' במקום עיון, אין מנוס אלא לברר עניין זה מתוך תפישה היסטורית וחקר קדמוניות. משום כך הויכוח על הנוסח בזוהר, בשלבים הראשונים של הויכוח, מאלף ביותר, כי בו התברר שהעיון חייב לסגת מפני דברים המתבררים ב'חיפוש' ובכירור היסטורי, ובנקודה זו, כמובן, הודה החזו"א בשתיקה ולא הזכירה עוד. חבל שזה הוחמץ לגמרי בדיון.

בימיו הראשונים של החזו"א בבני ברק נודע כי הוא פוסל סת"ם שנכתבו בכתב האר"י (החליף בביתו את המזוזות, וכן הורה לשואלים). סיפר לי ידידי הטוב, ת"ח גדול וחוקר גדול, הרד"צ רוטשטיין ע"ה, שאביו והוא היו מקורבים לחזו"א, כי לקראת הבר מצוה שלו הביאו אביו לחזו"א. החזו"א בקש לתת לנער פרשיות לתפילין כמתנת בר-מצוה. אמר לו הילד-הנער: "חבל, הלוא בין כך לא אשתמש בהם" [הם היו כמובן ממשפחה חסידית]!

עיקר הסתמכותו של החזו"א לפסילה זו, היא מאחר וצורת אותיות זו לא הובאה בספר ההלכה *בית יוסף*, שם הובאו רק צורות האותיות הנהוגות אצל האשכנזים, על פי הספר 'ברוך שאמר', של כמה פוסקים

אשכנזים מתקופת הראשונים.¹² מכאן אף הסיק שמבחינה עקרונית אין בזה נוסח ספרד או מנהג ספרד שונה בכתיבת האותיות, ואין אפוא מסורת של כתב ספרדי להלכה, ואינו אלא מנהג משובש שבא ע"י הטעיה בזוהר ובכתבי האר"י ע"י השבתאים. מטענה זו נסוג החזו"א לגמרי בהמשך הויכוח.

עוד הסתמך על שמועות, שייחסו לגר"א מוילנא פסילת פרשיות תפילין שנכתבו, לפי פירוש בעלי השמועות, בכתב האר"י; שטענו שגירסת הגר"א בזוהר שונה מאשר לפנינו; שכן הוא בנוסח דפוס ישן [או 'דפוסים ישנים' בנוסח הראשון של המזייף ממינסק]; וכן שאמר 'דגמירא לי בדא [מקובל אצלי בזה] טעות בכתבים על ידי תלמידי הצבי שבור, שהעתיקו בתוך כתבי האר"י ל'. נמצא שהנוסח שלפנינו הוא זיוף שבתאי בתוך כתבי האר"י ובזוהר. וראה להלן.

הרב אריה לייב פרידמן ניהל ויכוח ארוך עם החזו"א בעניין, ובניגוד להתבטאויות החזו"א נגד ויכוחים, שלא האמין שיש בכוח ויכוח לשנות דעתו של אדם, שדעותיו המוקדמות מושרשות בו משכבר, אף על פי כן היה הויכוח הזה ארוך מכל ויכוח שידוע לנו. שמונה פעמים החליפו מכתבים בעניין זה, עוד שניים בענין קוצו של יו"ד¹³ ועוד שניים בעניין כתיבה שלא כסדר. דבריו ודברי החזו"א נכללו בספר קטן בשם 'צדקת הצדיק', שהוציא לאור הרב א"ל פרידמן, בשנת תשט"ו בערך (החזו"א נזכר בו בכרכת המתים, ומצד שני בשו"ת יביע אומר שהופיע בשנת תשט"ז כבר נזכר ספר זה כ'נדפס מחדש').

במרכז הויכוח עמדה גם השאלה האומנם יש הוכחה מספר הזוהר כיצד כותבים צ'. כתוב בזוהר (הקדמה, ב ע"ב): 'צד"י ... נון איהי אתיא יו"ד ... ורכיב עלה ומתאחד בהדה ... ובגין כך אנפוי דיו"ד

12 אכן, פלא הוא מדוע לא הביא מהר"י קארו גם את צורת האותיות הספרדית, וכבר תמהו על כך חכמים וניסו לתרץ בהסברים שונים.

13 עניינו בקוץ השמאלי התחתון של היו"ד השנוי במחלוקת אשכנזים-ספרדים. ואין לזה קשר עם בעיית היו"ד ההפוכה של הצ', שם אין הדיון בקוץ אלא בעמידת היו"ד הזו, ישרה או הפוכה. על כן הדברים בספר בעמ' 450 מטעים וצריכים תיקון.

מהדר לאחורא כגוונא דא ולא אתהדרו אנפין באנפין כגוונא דא מסתכל לעילא כגוונא דא אסתכלת לתתא כגוונא דא [צד"י ... נון היא, באה יו"ד ... ורוכב עליה ומתאחד עמה ... ובשל כך פני היו"ד חוזרים לאחור, כך, ולא חוזרים פנים בפנים כך, מסתכל למעלה, כך, מסתכלת למטה, כך]. בקריאה פשוטה, משמע מהמלה 'לאחורא', שהצד"י מורכבת מ'נ' ו'י', ושפני היו"ד חוזרים לאחור, ואינם פונים פנים לפנים כלפי חלק ה'נ' שבצדי, היינו אחור כנגד אחור ולא פנים מול פנים. כנגד זו טוענת השמועה שהגר"א גרס 'לאסתחרא', כלומר מסובבת, ואין ראייה אפוא לצורת הצדי. ושכן נמצא בספר ישן (כך לפי רא"ח שמאלעוויצער הסופר ממינסק, שכעת התגלה, ובכתב היד של ספרו היה תחילה: דפוסים ישנים!).

לאחרונה התברר, שלא זו בלבד שהסיפור מפוקפק, ולא זו בלבד שבכתבי הגר"א עצמו מובא הזוהר בגרסה שלפנינו, ולא זו בלבד שאין בשום דפוס של זוהר ולא בכתבי יד נוסח כזה המוצע,¹⁴ אלא שידייו של הסופר הנ"ל מלאות בזיופים, וקרוב לוודאי שהיו להם חלק רב והשפעה על דעתו של החזו"א, הן בדברי הס' *ברוך שאמר*, והן בשמועותיו! פרדוכס אירוני, שההאשמות בזיוף בזוהר ובכתבי האר"י נתהפכו, ודווקא הלוחמים נגד החסידים, והסופר ממינסק, הם שזייפו בצורה גסה את ס' *ברוך שאמר*, את ס' מקנה אברהם וכו' גם את השמועה על הגר"א ונוסח הזוהר, כפי שגילה הרב ד' י' גרינפלד, יו"ר ועד משמרת סת"ם בניו-יורק (בכתבי העת *אוד ישראל* (תשס"ח) *תחת אהרן וישראל* (תשע"ב), וראה בספרי החדש *מסורת התורה שבעל פה*, נספחים).

לפני כששה ועשרים שנה, כאשר נתגלה מחדש ספר התורה שכתיבתו יוחסה לרבנו נסים גרונדי מברצלונה (נפטר בערך ה'קל"ז/1377), פרסמתי מאמר מקיף אודותיו ב'עלי ספר', חוברת י"ב.¹⁵ בין היתר נדונה שם פרשת האות צ' הספרדית, פסק החזו"א בדבר,

14 וראה קביעתו של פרופ' יהודה ליבס, צדקת הצדיק: יחס הגאון מוילנא וחוגו כלפי השבתאות, קבלה, 9, תשס"ג, עמ' 225-306, ליד הע' 806.

15 ועיין עוד ש"ז הבלין, מדרש האות צ' והשפעתו על צורת כתיבתה, *אות לעולם*, הוצאת משרד החינוך ומכללת אמונה, תשס"ח, עמ' 35-43.

והסתמכותו של הרב אריה לייב פרידמן, שניהל ויכוח ארוך עם החזו"א בעניין, על הספר הזה. חבל שהמחבר לא ראה את המאמר, וממילא החמיץ כמה דברים, וכן פרטים נוספים מעניינים שהתפרסמו באחרונה.

בראון הסתפק ברמז קלוש לעניין זה והפנה לדברים שתומים בספר על הרב אשלג, בעוד הדברים מופלאים ומתועדים בפרוטרוט. וכך כתב בראון: 'על פי עדות מאוחרת, המקובל ר' יהודה לייב אשלג, בעל ה'סולם', שגר קרוב מאוד לחזון איש, הוא שהוכיח לו את קדמותה של הצד"י הקבלית-חסידיית מתוך דפוס ישן של ספר הזוהר'. עדות זו אינה אומרת כמעט דבר, מה היא קדמות ומה הוא דפוס ישן, ומה הייתה הבעיה. הסיפור הזה מאלף ביותר למהלך הדיון הזה. במאמרי הנ"ל הבאתי את עדותו של הרב שמואל הלפרין, רבה הראשון של שכונת זיכרון מאיר ואחיו של הרב יעקב הלפרין, מספרו של בנו, ר' יוסף, וכך סופר (הרב גרינפלד, באופן בלתי תלוי) אף הוא לא ראה את מאמרי הנ"ל] מספר את הסיפור הזה עצמו, כפי ששמעו מר' יוסף הלפרין במנצ'סטר):

כשבאתי לבקר את אבי מורי זצ"ל הרב ר' שמואל היילפרין, הרב הראשון בזכרון מאיר לפני כמה שנים, אמר לי שאחיו ר' יעקב היילפרין מייסדו של זכרון מאיר בא לביתו ואמר לו שבקש מהסופר לכתוב לו תפלין מחדש (התפלין שלו היו בירושה מאביו הוא זקני ר' יוסף היילפרין ז"ל ונמצאים אצלי היום והכתוב בתכלית היופי). בתשובתו לשאלת אבי מדוע ומה נתחדש, אמר מפני שבעל החזון איש זצ"ל אמר, [ש]מפני שהצדיק נכתב ביוד הפוכה המה פסולין. אמר לו אבי תן אותם לי ואני אניחם. וכן עשה.

ועל שאלת אבי מבעל החזון איש טעם הדבר השיב לו מפני שהגר"א אמר שאות צדיק כזה נתחדש על-ידי כת שבתי צבי ימ"ש. אמר לו אבי הלא צורת הצדיק כזה נמצא בספר הזוהר. השיב גם שם בס' הזוהר הכניסו הם את הצדיק הזה. הלך אבי והביא לו את ס' הזוהר הנדפס בשנת שי"ח בעיר קרימונה, וזה לערך מאה שנה לפני השבתי צבי ימ"ש. השיב, זה צורת האות מלפני בריאת העולם. אמר לו אבי שיש לו ספר עם פירוש

הגר"א על מאמרי הזוהר וגם על מאמר זה נמצא שם פירושו, אבל הגר"א לא כתב שם פירושו זה. וכשהייתי עוד הפעם בזכרון מאיר אחר פטירת אבי ז"ל אמר לי דודי ר' יעקב הנ"ל, שאחד הבעלי בתים (אני שכחתי שמו) אמר לו שהיתה לו שאלה על פרשה אחת מן התפלין שלו שמצא בה נקב ובדעתו לילך לשאול את החזון איש, וחשב בלבו שבין כך ובין כך יפסול החזון"א את התפלין מפני הצדיק שנכתבה עם ירד הפוכה, ואמר בלבו, החזון"א מרא דאתרא שלי ואם יפסול אקנה תפלין חדשים. וכשבא לחזון"א אמר לו הנקב אינו פוסל מפני שיש גויל מקיף, ואודות הצדיק, מפני שראה שהחתם סופר כותב שלמד צורת האותיות והצדיק עם יו"ד הפוכה, יש לסמוך עליו.¹⁶

16 מסתבר שהיה זה לאחר שהר"ש וזנר, רבה של שכונת זכרון מאיר, הראה לחזון"א את דברי החתם סופר, כפי שהוא מספר בשו"ת שבט הלוי, ח"ו סימן ז: 'הי' לי ענין בזה עם מרן החזון איש זי"ע כאשר נז"נ אתי בעל פה, וכאשר עלה בדעתו לפסול כזה אמרתי לו מדברי הח"ס זי"ע, ואמר שלא ידע מזה, ובקשני שאראה לו בפנים, והראתי לו, ומה הי' דעתו אח"כ איני יודע בברור. והזכיר זאת גם שם ח"י סימן קעז). בראון מביא (עמ' 460) בשם הרב י"י וייס, רב העדה החרדית בירושלים, בשו"ת מנחת יצחק, כי החזון איש חזר בו מפסקו הנחרץ לפסול את הצ' הפוכה, ומעיר: אך לכך לא מצאנו ראייה ממקור אחר. והנה מלבד עדותו של הר"ש הלפרין, ידועות גם עדותם של הרב י' וועליץ, שהיה ראב"ד בודפשט, בספרו, ודבריו הם המובאים בספר מנחת יצחק הנ"ל, ועליהם מסתמך הר"ע יוסף במקומות אחדים, ראה יביע אומר ח"ב יו"ד סימן כ אות יב ועוד, ושל ידידי הרד"צ הילמן ע"ה (שמעתי מפיו), שהחזון"א עצמו אמר לו בסגנון שהשתמע ממנו שחזר בו. מאחר שהרב וזנר לא ציין מתי התקיימה שיחתו עם החזון"א, ומאחר שהחזון איש מציין לדברי החתם סופר באגרתו לרא"ל פרידמן (כנ' בשנים תש"ט-תש"י, צדקת הצדיק עמ' פא), הכרח לומר שהשיחה התקיימה עוד לפני הויכוח עם ראל"פ. והנה אף על פי ששלושה אוחזין בחתם סופר שהם הראוהו לחזון"א, וחלקם מעידים על חזרה, מזהיר גיסו הרב קנייבסקי הסטייפלער, שאין להאמין לשמועות בשם החזון"א (קריינא דאיגרתא, ב, תש"נ עמ' שנ: התשכ"ו... ובדבר מה ששמע ממגדי בעלטה שהחזון"א זצלה"ה חזר בו בענין הצדיקים הפוכים אל ישמע להם שכך דרכם של כמה בלתי אחראים להגיד בשם מרן זצלה"ה מה שהם "רוצים". בהרבה פוסקים מבואר שהצדי צורתו יוד מימין וסתמא כפירושא יוד נורמלי כמו שהוא

אכן, טענה זו של זיוף או שינוי הגרסה בזוהר אינה נמצאת בספר החזון איש בדיון בדין זה, וברור שהחזון איש חזר בו מטענה זו. עכשיו מתברר שהטענה כנראה מוצאה מזיופי הסופר ממינסק. וראה להלן. מאחר שהחזון איש אינו מסכים שיש מסורת ספרדית קדומה והצורה הזו של הצ' נשתרבה במאוחר, ורבבות ישראל נוהגים כך, שוב אין בידו לומר דבר נגד זה, אלא 'לנו לכפוף ראשינו ולא להרהר על זה', אבל נדרש הסבר כיצד אירע דבר כזה, והלוא לדעתו אין זה מנהג ספרד ולא מנהג קדום, והוא מתלבט אם לייחסו לאריז"ל, או בהשפעתו. והנה הסברו של החזון איש לכך, נראה כהסבר על פי תורת ההתפתחות. וכך כתב במכתבו (צדקת הצדיק עמ' עז):

... ובצדי"ק נשתבשו הסופרים והפכו את היו"ד מפני שנוח להם הכתיבה בהפיכת היוד ונמשכו אחריהם עוד סופרים הגונים שחשבו שכן נהגו, ואין כאן שום ראייה לא מדפוס ולא מכ"י. ואין זה נוסח ספרד ולא בשינוי הארצות, רק נשתרבה שיבוש. ואין לדיין אלא מה שענינו רואות, אף שהוא נגד רבותינו האחרונים ז"ל. ואילו היו מעידים שזה נוסח ספרד היתה חובתנו לקבלה, אבל אחרי שיש לנו עדות ממרן הב"י שלא כתב כן אין זה נוסח ספרד. ואמנם אם רבבות ישראל עושים כן לנו לכפוף ראשנו ולא להרהר על זה אבל אל לנו לנטות ממנהג אבותינו אנו.

החזון איש החזיק בתוקף רב בסברתו הנשענת על הב"י שהביא רק את הנוסח האשכנזי, שאין מסורת אחרת כלל, ואף אינו משאיר אפשרות להוכיח אחרת משום כתב יד או דפוס, שכל אלה אין בכוחם להעיד על מסורת, אלא מייצגים 'תקלה' ו'שיבוש' של סופרים. ועד כדי כך האמין בכך עד שהתבטא כנגד הרב פרידמן בביטויים קשים, שהרב פרידמן צינזרם כשהעתיק את מכתב החזון איש בספרו.

והעושה יוד הפוכה הוא ספק קרקפתא דלמ"ת ח"ו, ומאחר שצורת הב"י כשרה לכל הדעות מי יכנס לספק דאורייתא בזמן שהמצוה יכולה להעשות בהכשר בלא ערעור. אמנם מי שהוא ספרדי או הספרדים האשכנזים שאבותיו נוהגים מעולם ב"ד הפוכה א"א לחייב להם לשנות מאחר ונוהג עפ"י קבלת אבותיו ועכ"פ לא יתלו בשם החזון איש דברים אשר לא כן).

האגרת הזו נדפסה בצדקת הצדיק (עמ' פא):

ראיתי שבא להכחיש את הידוע דשינוי כתיבת הצ' נעשה ע"פ קבלת האר"י זצוק"ל וכמ"ש הח"ס סי' רס"ו וכמסופר בשם הגר"א [אף אם לא נקבל את סוף הסיפור] וכמו שמקובל בידינו מאבותינו. והרהיב בנפשו להעיד { { עדות שקר } } כי צ' הפוך הוא נוסח ספרד בזמן הרי"ף והרמב"ם וכל רבותינו הראשונים ז"ל. והנה הוציא לעז על רבנו שמשון ב"ש ז"ל שהעיז פניו נגד כל הראשונים ואמר שכל רבותנו הקדושים הספרדים אינם מניחים תפלין, ושינה כתנ"ך בתם בארץ אחת וכתב דידו נטוי' לבער את המכשול מן הכרם... 'הנשמע { { חוצפת שקר } } ((דבר)) כזה להעליב אחד מן הראשונים... והראו לי ספר [כתוב לחיים] וכתוב שם דהגר"א הגיה בזוהר, וכן קלא דלא פסיק דהגר"א חלק על זה... =

המילים המודגשות הושמטו בגירסת האגרת שנדפסה! ועוד, במקור בכתב יד, כתוב: 'והראו לי ספר [שכחתי שמו] וכתוב שם...', ואח"כ תוקן ונכתב ע"י החזו"א מעל השורה, כנגד הסוגריים: כתוב לחיים (בדפוס מחקו 'שכחתי שמו' והכניסו המלים 'כתוב לחיים' בתוך סוגריים מרובעים).

מסתבר שהחזו"א הסתמך על העתקת דברי הספר *ברוך שאמר* בספר זה *כתוב לחיים*, ובו, כפי שהוכיח הרב גרינפלד (כנ"ל), זייף מחברו הסופר ממינסק, ושתל בתוך דברי הספר *ברוך שאמר* צורה של האות הצ' הפוכה, כאילו נגדה כותב המחבר את דבריו החריפים. לפי הדברים והתיאור שבגוף ה*ברוך שאמר* אין כל קשר בין האות שה*ברוך שאמר* פוסלה ובין הצ' הפוכה הספרדית, וכפי שתמהו רבים (כגון הרמ"מ משי זהב, מהדיר מהדורה מדעית של הספר *ברוך שאמר* ועוד).

לאחרונה (בכתב העת התורני *בית אהרן וישראל*) הוכיח עוד הרב גרינפלד כי אותו סופר ממינסק, העתיק בתוך ספרו בכתב ידו קטעים מתוך הספר *מקנה אברהם* שנדפס בונציה רפ"ג, בזיופים שיתאימו לדעותיו!

* * *

פרשת הויכוח על השיעורים. היה בירושלים גאון ושמו הרב אברהם חיים נאה, שהתמחה בענייני שיעורים ופרסם בשנת תש"ג ספר 'שיעורי תורה', ובו קבע לפי שיטתו שהיתה מקובלת בירושלים מימים ימימה, וכנראה בכל א"י, את השיעורים לכל מצוות התורה. כנגדו חבר החזון איש את 'קונטרס השיעורים' שלו, שנכלל בתוך החזון איש לאו"ח.¹⁷ יחד עם זה גם כתב החזון איש מכתב מפורט לרא"ח נאה, ובו הציג את שתי הדעות, שהן לכאורה שקולות, ושלבו אומר להכריע כשיטה המחמירה יותר שנודעה כשיטת הפוסקים הגדולים, בעל הנודע *כיהודה*, ועוד. אגרת זו, עם הערות רבות עליה של הגראח"נ נדפסה בתוך ההקדמה לספר 'שיעור מקוה'.¹⁸

מעניין להעיר, כי שני הצדדים מייצגים את הנושא המכונה 'דקדוק המצוות', מושג המיוחס לפעולתו של החזון איש בדורו, לאור העזובה וההזנחה בקרב המון העם ('דלת העם') בזה כמעט בכל שטחי החיים. וראה הדיון בעמ' 150. חשוב לציין כי עוד בטרם פעולתו של החזון איש החוג היחיד כמעט שעסק בתחום זה – דקדוק המצוות היה חסידי חב"ד. שגם הקפידו על כלים ומכשירים וגם על הנהגות בהתאם, דומני שישנם דקדוקים שונים במצוות תפילין ומצוות ציצית שעד היום נהוגים בחב"ד, יותר משאר החברה החרדית. רא"ח נאה נמנה על חסידי חב"ד, ואף שייך למשפחת צאצאי הרב בעל התניא.¹⁹ יש שהעלו סברה שמחלוקת זו מהווה סיבה להתנגדות העזה ולזלזול הרב בקרב חסידי חב"ד לחזון איש, בצד הסברה שהמחלוקת על המקווה היא שגרמה, אבל ידוע לי בבירור, שלאמתו של דבר חסידי חב"ד עצמם, ואף ה'ידענים' שבהם, אינם

17 ולא כפי שכתוב בעמ' 85 שהחזון איש כתב את תגובתו לספר *שיעורי ציון* של הרא"ח נאה. הספר הזה יצא מאוחר יותר והוא מחובר לספר *שיעור מקוה*, תשי"א, והוא תגובה לקונטרסו של הגרי"י קנייבסקי ה'סטייפלער', *שיעורי דאודייתא*.

18 חבל שלא ידע המחבר על כך, והיה צריך להשתמש רק בציטוטים מקוטעים ממנה בקובץ אגרות, ראה עמ' 435.

19 זוכרני אותו רוקד על ספסל ומקלו בידו, בחגיגת י"ט בכסליו, בבית כנסת חב"ד במאה שערים בירושלים (הקאפוסטי), יחד עם הר"ר אהרונוב הידוע.

יודעים מדוע הם מקיימים מצוות שנאה זו. בספרנו לא טיפל המחבר כלל בפרשת היחסים בין החזו"א וחב"ד.

כמו כן חסר בפרשה זו העדכון של השנים האחרונות, לאור תגליתו החשובה מאוד של הפרופ' א"י גרינפילד מהמחלקה לפסיקה באוניברסיטת בר אילן.

לפני שלושים שנה (תשמ"ב/1982) העלה פרופ' גרינפילד הצעה חדשה ומפתיעה שיש בה לפתור את הסתירה, וליישב את ההתאמה בין שיטות המדידה. לדבריו יש למדוד את האגודל בעוביו, היינו כשהוא מונח על השטח על צידו, ולא ברוחבו (וממילא אין חשיבות לדיון כמה חזק יש ללחוץ עליו בעת המדידה),²⁰ התוצאה מתאימה לשיטה המקטינה את האגודלים וממילא את הטפח, האמה וכיו"ב.

במאמרי הנ"ל על ספר התורה שכתב רבנו נסים גרונדי, ציינתי גם הוכחה מגודלו של ספר התורה הזה, כראיה לשיטת רא"ח נאה.

20 רא"י גרינפילד, מידה כנגד מידה, מוריה, יא (גל' ז-ח תמוז תשמ"ב) עמ' נט-פד; והשיגו עליו ר"ק כהנא, שם (גל' יא-יב חשוון תשמ"ג) עמ' סז-עד; ר"י מנת, שם (שם) עמ' עה-פ. וכן הרי"י קנייבסקי, שם, יב, חוברות א-ד. ובקונטרס מיוחד, הוספות לשיעורין של תורה, בני ברק תשמ"ג. אמנם יש לומר שההשגות אינן מחלישות את שיטתו של רא"י ג. רא"י ג חזר והשיב על כך (במוריה כבר סירבו לפרסם את תגובתו) במאמריו: 'התאמת האגודל ליתר אמות המידות', תחומין, ה, תשמ"ה, עמ' 379-401, 'ההתאמה בין מידות חז"ל למידות יוניות-איטלקיות', המעין, כח, ד, תשמ"ח, עמ' 62-73, 'הקשר בין שיעורי כזית וכביצה', תחומין, יד, תשנ"ד, עמ' 396-411, 'משקל השקל לפדיון הבן', תחומין, ז (תשנ"ז), עמ' 399-414, 'גישה מדעית לקביעת שיעורי תורה – אמה', בד"ד, 1, תשנ"ה, עמ' 1-96, 'האמנם התקטן נפח הביצה במשך אלפי השנים מזמן מתן תורה', בד"ד, 16, תשס"ה, עמ' 91-94. ועיין עוד הרב הדר יהודה מרגולין, 'בירור שיטת החזון איש בשיעור כזית' מוריה, יט, חוברות ג-ד, והרב משה פטרובר, 'שיעור כזית אכילת מצה – ביאור שיטת החזו"א, מוריה יט, חוברות ז-ט. סיכום מקיף לכל ענייני המידות והמשקלות תוך בירור הערכים במדינות שונות ולאורך כל התקופות וחילופיהן ומתוך השוואה ליחידות המטריות הנהוגות בימינו, בספרו של ר"י ג וייס, מידות ומשקלות של תורה, ירושלים תשמ"ה. בחיבורים הנ"ל סוכמו גם כל הניסיונות להוכיח את המידות וההשוואות מממצאים ריאליים שונים שנתגלו ונודעו בימינו, ועדיין אין מהם הכרעה ברורה.

הוכחה ישירה למידות אורך (האגודל, הטפח והאמה),²¹ המעידה על קביעת הלכה למעשה בקיום בפועל של אחד מגדולי הפוסקים הראשונים, רבנו נסים גרונדי.²² לצערנו הרב, הוכח לאחרונה כי ייחוס כתיבתו של ספר תורה זה לרבנו נסים אינו נכון,²³ עם זאת בלא ספק ספר זה עתיק וחשוב מאוד, וכפי שצוין הוא עשוי בצורה מדויקת ומופלאה, הקרויה 'ארכויה' ארכויה 'כהיקפו'.

מן העניין לציין עוד כי אחד מעיקרי הדיון בשאלות אלו הוא פירוש דברי הרמב"ם לענייננו כאן:

רוחב הגודל האמור בכל השיעורין האלו ובשאר שיעורי תורה כולה הוא האצבע הבינוני; וכבר דקדקנו בשיעורו ומצאנוהו רחב שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק, והן כאורך שתי שעורות בריוח, וכל טפח האמור בכל מקום הוא ארבע אצבעות מזו וכל אמה ששה טפחים.²⁴

21 עיין קונטרס השיעורים, חזו"א או"ח סי' לט אות ד ואות ח, שאין להוכיח באופן בטוח ממידות שנמסרו במשקל למידות שנמסרו באורך או בנפח, ושההשוואות שבפוסקים אינן אלא כסימן למקומן ושעתן, ויש לחשוש לשינויים 'בחילוף צבא הטבעיים'. וכנגד זה: 'ומיהו אילו הייתה ידועה לנו שיעור חלה מהרמב"ם במידה הייתה קביעות הרמב"ם לכל ישראל'.

22 במיוחד שהחזו"א טען שבכל הראיות שהובאו אין ראיות למידות אורך.

23 במיוחד כתוצאה של בדיקת פחמן 14 שנערכה במעבדה לזיהוי ולתיארוך ע"פ פחמן 14 שבמכון וייצמן, וראה על כך בנספחים לספרי החדש מסורת התורה שבעל פה.

24 אף בזה מצאו גדולי האחרונים אי-התאמה בין המידה היוצאת מרוחב שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק לבין המידה היוצאת מאורך שתי שעורות ברוח, שכן לפי מדידותיהם אורך שתי שעורות שווה לרוחב שש שעורות בלבד, ועל כן פירשו את דברי הרמב"ם במדידת רוחב שבע שעורות כשהן על צדן, ותעלה המידה הזו לכדי 2 ס"מ. ראה על כך בשיעור מקוה, לעיל הע' 154, עמ' מז-מח, עח-פו, צח-קה, קיד-קטז. בעניין זה יש להעיר הערה ביבליוגרפית שיש לה תוצאות הלכתיות וחשובה לברור ההלכתי גופו. לעניין שיטת אדמור"ר הגרש"ז מלאדי בשו"ע שלו, חלק יו"ד סי' קצ סקי"ג, העיד אחיו הגרי"ל בס' שארית יהודה, וילנא תר"א, יו"ד סי' יא, ששמע ממנו שחזר בו, ואחרי שמדד בעצמו את האגודלים והשעורות מצא כי אין האגודל מחזיק אלא שש שעורות, ועל כן פירש בדברי הרמב"ם שמדבר בשבע שעורות על צדן, וכן נמסר בשו"ת

ברור שבניתוח הויכוח הזה חשוב היה לדון בכל ההתפתחויות הללו בדיון הזה.

* * *

לקראת סוף הפרק הראשון בשער הרביעי 'פרשנות הטכסט ההלכתי', בכלל הדיון ביחסו של החזו"א ללימוד האקדמי והמדעי ולענייני נוסחאות וכתבי יד, כותב בראון בעמ' 393:

גם התנגדותו להדפסת כתבי יד של הראשונים נראית תמוהה לאור העובדה שהוא עצמו מתרץ מבוכות של גדולי המפרשים בכך שספרי ראשונים כאלו ואחרים לא עמדו לפנייהם, ואילו אנו, שזכינו בהתגלותם, יכולים להבין עתה את העניין לאשורו. פער זה בין הצהרותיו העקרוניות התקיפות לבין דרכו בפועל אינו מוסתר אפילו על ידי מחברי פאר הדור (שם, עמ' פז-צב), וגם אצלם לא ניתן לו הסבר של ממש.

כמקור ובסיס לתמיהה זו, הוא מציין לחזו"א על חו"מ, סימן טו (כמובא אצל זיין, אישים ושיטות, עמ' 327). דא עקא, שהמקרה הזה 'שהוא עצמו מתרץ', אינו נכון, משום שהתירוץ הזה הוא דעתו של ר' שמעון שקופ, ואדרבה החזו"א טרח טרחה רבה כדי לסלק ולבטל את התירוץ הזה שיש בו מסקנה הלכתית הנעשית לדוגמה מובהקת המלמדת על טעות העתקה שגרמה לשיטות שגויות של גדולי הפוסקים בהלכה. עתה כשנתברר הדבר, יש לבטל את הכרעותיהם

צמח צדק, וילנא תרל"ד, סי' קב, בשם הגרי"ל. בקונטרס השיעורים, חזון איש, או"ח סי' לט אות יא כתב על זה:

...בזמן שהגרש"ז עצמו קבע בספרו כהמרויבין, ולא כתב הדבר בספר שחזר בו וגם לא פרסם חזרתו, וגם לא יתכן (כצ"ל, וכך העתיק רא"ח נאה, ראה להלן. בחזו"א, או"ח מהדורת בני ברק תשי"ז, בטעות דפוס: וגם יתכן) שכל ימיו התיר את הכתמים האסורים והתיר את הפרצות האסורות אבל קרוב הדבר... ועל זה כתב הרא"ח נאה, שיעור מקוה, לעיל הע' 154, עמ' פב, שידוע כי הרבה כתבים שלו בהלכה נעלמו מאתנו. והנה יש להעיר כי הגרש"ז מלאדי לא פרסם כלל בחייו גם את דעתו הראשונה, וממילא אין מקום לשאלה מדוע לא פרסם את חזרתו, שהרי ספר השולחן ערוך שלו לחלק יו"ד לא נדפס בחייו (נפטר תקע"ג) והופיע לראשונה בקאפוסט [סארילקוב] תקפ"ו.

של הרמ"א, הש"ך הגר"א ועוד. חבל שלא נתן בראון את דעתו לכך שהערתי על דוגמה זו במאמרי שפורסם לפני כארבעים שנה. ראה כמה עמודים לעיל, עמ' 390 הע' 252, שם סיכם נכון את הפולמוס של החזו"א עם ר"ש שקופ. ואולי מה ששם דייק שהחזו"א לא שלל את ההגהה עצמה ולא הגיב עליה אלא שדן רק במסקנות, הפך בינתיים ל'הוא עצמו מתרץ מבוכות...?! ברור שאת ההגהה עצמה אין בר דעת יכול לסתור, ובלא ספק נשמטה שורה בהעתקת הטור את הקטע מספרו של הרמ"ה, וכפשוטו, הטעות הזו הופכת את המסקנה ההלכתית, שנפסקה בעקבות הטעות בשו"ע ובנושאי כליו. אפשר רק להציל את המסקנה ההלכתית עצמה ממקום אחר, וזאת עשה החזו"א.

ויכוח זה חשוב מאוד כדי לבחון את העמדות בתחום זה. על חשיבותו אפשר לעמוד על כך שהחזו"א ראה צורך לפרסם דיון זה כמאמר בכתב העת התורני 'כנסת ישראל' שערך והו"ל אחיו ר' משה בוילנא. הכותרת הרגועה של המאמר, והיא גם כותרת סימן טו בחזו"א לחו"מ, שהוא הוא אותו מאמר: 'בהא דהטור חו"מ סימן ר"פ'. נתאר להלן סכימה של הדבר בלא לצלול לגוף הסוגיה המסובכת שבנדון.

ר' יעקב בספר הטורים, חו"מ סי' ר"פ, הביא פסק של הרמ"ה, רבי מאיר הלוי ב"ר טודרוס אבולעפיה מטוליטולה. בפסק זה יש קושי פנימי חמור, שמרן בבית יוסף התקשה לתרצו, ועל כן לא הביאו להלכה בשו"ע. הרמ"א, רבי משה איסרליש, תירץ את הקושי בעזרת אוקימתא, היינו שמדובר אך ורק בסיטואציה מסוימת, והסכימו לכך גדולי הפוסקים: הש"ך, הגר"א ועוד. והנה כאשר נדפס לראשונה ספרו של הרמ"ה, יד רמ"ה למסכת בבא בתרא, התברר שבהעתקת הקטע בטור, פשוט נשמטה שורה. בקטע המקורי אין כל קושי, ואדרבה מתברר שדעתו אינה כמו שתירץ הרמ"א וכמו שפסק. כתב על כך בפרוטרוט רבי שמעון שקופ בספרו שערי יושר, ואף הוסיף בסערת נפש, כיצד אפשר לערער ולבטל הלכה שנפסקה ע"י גדולי הפוסקים, בשל הגילוי העובדתי המצער הזה שאירע, אך מה אפשר לעשות, הלוא האמת תורה דרכה, ואי אפשר לסטות מהאמת.

יש להניח שאף את החזו"א הטריד המקרה הזה מאוד מאוד. על אף שלכאורה התורה ים גדול הוא, ולאור גלגולי המסורת, בעל פה, ואחר כך בכתבי יד ואחר כך בדפוסים השונים, היינו עלולים להיתקל במקרים רבים ממין זה. הפלא הגדול, שנראה לי, אם כי לא חקרתיו בפרוטרוט, שמעטים עד מאוד מקרים נקיים ללא עירוב שיקולים שונים ומגוונים, שבהם אפשר יהיה להוכיח בצורה חד משמעית השתלשלות כזו של טעות שגורת מסקנה מוטעית (דוגמאות אחדות אך לא חדות עד כדי כך, יש במאמרו של חנוך אלבק במזכרת, ספר הזיכרון לכבוד הרי"א הלוי הרצוג). את העובדה עצמה לא ניתן לערער, היא מוכחת לגמרי, ואין כל רבותא או ראייה שהחזו"א משלים עם הגהות ואף על פי שעשויות לשנות את ההלכה, אבל טרח החזו"א ומצא כי אפשר בעזרת ניתוח מורכב ומפותל, להראות כי אכן זו הייתה באמת דעתו של הרמ"ה שנשתבשה במובאה בטור, אך אליבא דאמת, הלכה זו – חלוקים עליה בעלי התוספות, וממילא אף אם הרמ"א פירש את דברי הרמ"ה בדרך של אוקימתא, שאינה נכונה, אבל עצם הפסק של הרמ"א אמיתי, משום שהוא תואם לדעת התוספות, לפי המסקנה שהגיע אליה החזו"א.

באנציקלופדיה התלמודית העמידו את החזון איש כחולק על פסק השו"ע שהוא על פי המהרי"ק, ולפסק השו"ע הסכימו גם הרדב"ז, המהר"ם אלשיך, הש"ך והחת"ס. אבל לאמיתו של דבר, שגו ולא פירשו שם היטב את דברי החזו"א. וכך כתוב בערך הלכה ככתראי (ט, טור שמד):

'...הולכים אחר הפוסקים האחרונים כשהם חולקים על הראשונים, במקום שדברי הראשונים כתובים על ספר, והם מפורסמים; אבל במקום שנמצאו דברים ותשובות לקדמונים שלא נדפסו אין צריך לפסוק כאחרונים, שאפשר שאם ידעו דברי הראשונים היו חוזרים בהם.'

ובהערה 29 שם ציינו כמקורות את דעת המהרי"ק, השו"ע, הרדב"ז, מהר"ם אלשיך, הש"ך, ואף ציינו לדברי הגמרא (בבא בתרא קע"ב) 'אי שמיע ליה האי ברייתא הוה הדר'. ועוד ציינו לחתם סופר שהעיר מירושלמי מגילה פ"א סוף ה"ד אילו ידע רבי הברייתא וכו'. כנגד כל אלה ציינו את: 'ועי'

חזו"א ערלה סי' יז ס"ק א'²⁵ שאין הדין משתנה מחמת כת"י חדשים שמדפיסים עכשיו להכריע במחלוקת'.

לדעת כותב הערך או העורך, נמצא שדעת החזון איש היא שיש להכריע כמאחרים גם במקום שנתגלו קדמונים שדעתם שונה, וגם אם האחרונים לא ראו את הקדמונים הללו שנתגלו רק על ידי כתבי יד חדשים, משום שאין הדין משתנה מחמת כתבי יד חדשים. ויש לשאול מדוע אין הדין משתנה, והלא לדעת כל הפוסקים שצוינו לעיל אם אמנם אין פגם בכתב היד מבחינת זיהויו ומבחינת יחוסו לחכם קדמון שראוי לפסוק על פיו, יש לפסוק כקדמון הזה ולא כמאחרים שנתקבלה דעתם לפני שנתגלו הקדמונים!

לאמתו של דבר דברי החזו"א שם אינם שייכים כלל לעניין שאלת הכרעה בין קדמונים ומאחרים, ובזה אכן יש לומר שגם דעת החזו"א אינה שונה מדעת השו"ע והפוסקים כנ"ל. החזו"א שם דן בעניין העמדה למניין, היינו הכרעה על פי מספרם של הפוסקים לכאן או לכאן, ועל זה אמר שאין הדין משתנה מחמת כת"י חדשים לשנות את המניין, מטעם שכתב שם שהלא יש חכמים רבים שדעתם לא הגיעה אלינו ואי אפשר לערוך מנין הגון, וגם משום שאולי יתגלו עוד כתבי יד ויהפך העניין לחוכא לשנות כל יום את הדין. המסקנה היא לגבי המניין, אך לא לעניין כוח פסקי ראשונים שנודעו לנו מכתבי יד חדשים.

וזה לשון הגאון בעל חזון איש שם:

ובימים אחרונים שספרים מיוחדים של רבותינו לקחו חלק העיקרי של מסירת התורה לדורות הנוכחות, כמו רי"ף רא"ש רמב"ם רמב"ן רשב"א ריטב"א ר"ן מגיד משנה מרדכי פירוש רש"י ותוספות, הם היו הרבנים המובהקים של הדורות, ומלבד שאין כאן כח רוב בעצם גם אין הרוב ידוע,²⁶ כי הרבה חכמים

25 במהדורות החדשות העבירו סימן זה לכלאים סימן א ס"ק א.

26 בספר ארחות איש, ירושלים תשמ"ט [מאת אחד הרבנים ממשפחת החזו"א] עמ' רכה העתיקו קטע זה והשמיטו את המלים: 'ומלבד שאין כאן כח רוב בעצם גם אין הרוב', ונמצא שחיברו את המלה 'ידוע' להמשך, ובמקום: 'אין הרוב ידוע', יצא משפט: 'ידוע כי הרבה חכמים...!' ותמהני מדוע נוהגים

היו שלא באו דבריהם על הספר, והרבה שספריהם לא הגיעו לידינו [ולכן אין הדין משתנה כאשר מדפיסים כתבי יד חדשים ונהפך המיעוט לרוב], ובכל זאת למיעוט הלבבות, להכריע בסברא, נוטלים לפעמים גם כח רוב המספרי לנטיה לצד זה, אבל ראוי יותר להתחשב עם הפוסקים שתורתם הגיעה לידינו בכל מקצועות התורה.

עניין מיוחד מצאו הפוסקים לפסוק כבתראי²⁷ כי מסתמא ראו האחרונים דברי הראשונים. כפי שהורונו רבותינו אין לנו לעזוב את שימוש השכלי ועלינו ליסד את משקל הגדול על היקש השכלי שהוא המלאך בין היוצר והיצור.

הפירוש הזה, בדברי החזו"א, לומר שאינו שולל עקרונית השתמשות בנוסחאות, בכתבי יד ובכתבי ראשונים שנתגלו, אלא מסיבות של טקטיקה הלכתית, שדורשת יציבות ואי אפשר להתלותה במה שעשוי להתגלות מדי יום, נתמך ברורות, גם במכתבו המודפס בספר אז נדברו:²⁸

המוציאים לאור את ספרי החזו"א ז"ל לערוך אותם כרצונם? ! מה בקשו להשיג בהשמטת מלים אלו, האם לא להסיט את הסברה משלילת דרך השימוש ברוב ומיעוט בלבד והכרעה באופן מספרי, הן מפני שלדעתו אין בכך רוב בעצם והן מפני שהוא דבר בלתי ידוע, ולהבליט יותר את השלילה הגמורה של כתבי יד חדשים רק מפני שהם חדשים? !

חבל כי בספר שלפנינו לא נחקר עניין זה, של ארגון ספרי החזו"א מחדש ושינויים שנעשו, ומה מידת השינויים, והאם לא אירעו תקלות בדרך. גם המפתחות המצורפות לכרכי החזו"א אינם מספקים את המידע הנחוץ לידיעת תהליכי העריכה. דרך משל בס' בני ציון, ח"ב בהקדמה הוא מציין כי דברי החזו"א כנגדו הם בערלה סימן טז, אך בעריכה המצויה כעת אין כלל סימן טז בהלכות ערלה. כמו כן הקטע המצוטט כאן למעלה, היה בערלה סימן יז ועכשיו הוא בכלאים א. עיקרי הדברים בעניין הנוסחאות כבר הובאו במאמרי על היחס לשאלות נוסח בדברי חז"ל, בספר בית הועד. תשס"ג..

27 כוונתו לנפסק בשו"ע חו"מ סימן כה, ובפוסקים הרבים שהסכימו לכך ראה לעיל. ליד הע' 25.

28 מאת הר"ב זילבר, והועתק ג"כ בספר ארחות איש, ירושלים תשמ"ט, עמוד רכה, (בשם א"נ, וללא זיהוי הספר).

אין לנו לחזור ולמנות את כל האוסרין והמתירין, שהרי אין אנו יודעים את כל החכמים האוסרין והמתירין, ומחר ידפיסו עוד כת"י וישתנה הדבר, וכבר עמד על זה התומים שרבותינו שרוב תורתם אנו לומדים מפיהם עליהם אנו סומכין.

הסיפור על ויכוחו עם הרב דוד שפירא מירושלים, כאן (עמ' 387), נשען רק על סיפורים בספר פאר הדור בעניין זה, והוא חסר. הסיפור בשלמותו הוא, שהחזון איש כתב בספרו באריכות ובחריפות נגד הרב דוד שפירא בלא לרמוז למי כוונתו ('תלתא מקובלות באו לעקור'...), חזו"א, או"ח, הלכות ראש השנה, סימן קלט, ושם סימן קמ). כתוצאה מתקרית, המציא אחיינו של החזו"א, הרב שמריה גריינימן, שהיה בן ביתו, את הדברים לרב שפירא, והוא הגיב עליהם בספרו שו"ת בני ציון ח"א סימן נ. המחבר עצמו הרב שפירא, הציג את מכתב ההתנצלות של החזו"א בשלמות (ואף תצלום ממנו), בתוך הקדמתו לח"ב של ספרו שו"ת בני ציון (וכן בח"ג), ושם במכתב כתב החזו"א עצמו לרב שפירא כי לא התכוון כלל לשלוח אליו את המכתב [ולא שנמלך שלא לשלחו, כנאמר ע"י בראון], אלא שבן אחותו שלא ידע על כך ושהמכתב היה בידו שלחו לרב שפירא, ללא ידיעתו של החזו"א והוא מצטער על כך.

את הדיון ב'מקורות הסמכות ההלכתית', מסכם בראון, עמ' 418: דומה שניתן כעת לסכם את יחסו של החזו"א למקורות הסמכות ההלכתית. בהנחה שהמקרא אינו מקור סמכות של ממש, השאלה היא בעצם מהי הדרך להורות הלכה מבין דבריהם של חכמי ההלכה לדורותיהם, לרבות חכמי הדור הזה (ובהע' 55: החזון איש התבטא ברוח זו בכמה מקומות (פרידמן, צדקת הצדיק עמ' קמא, חזו"א על כתובות עז, ה). עם זאת הרב נריה גוטל ניתח את התכתבותם המאלפת של החזון איש והרב כשר, וממנה עולה שהחזון איש היה מוכן להורות הלכה מתוך המקרא אף כנגד דברי חז"ל! (גוטל, פשט). מסתבר שהדבר נבע מכך שמקורות חז"ל לא היו לפניו, כפי שהעיד על עצמו שם, ולחלופין, לא מדובר בשיטה אלא בחריג).

הניסוח הזה, לכל הפחות, אינו נכון. וגרר אחריו טעות של ממש. אין ספק שהמקרא, בעיני החזון איש ובעיני כל אחד מחכמי ישראל, הוא אכן סמכות הלכתית של ממש, והוא הבסיס למערכת ההלכתית כולה כפשוטו וכמדרשו. במקורות שצוינו בהערה 55 שם, הביא החזון איש את הכלל המקובל על הפוסקים, שאחר תקופת התלמוד אין החכמים דורשים דרשות חדשות כדי להסיק הלכות חדשות, שלא נדרשו ונקבעו ע"י חז"ל,²⁹ ותו לא.

סיכום דברי מאמרו של גוטל (היה מוכן להורות הלכה מהמקרא נגד חז"ל, 'מקורות חז"ל לא היו נגד עיניו'), הוא חסר שחר! המילה היחידה הנכונה היא 'ניתח', לכל השאר אין זכר במאמרו של הרב גוטל! הדיון אצלו הוא על סוגי 'פשוטו של מקרא', ואין מדובר כלל על הוראת הלכה, אלא פשט הכתובים לגבי מה שהיה במדבר, ואינו הלכה לדורות. הספרים שהחזו"א מציין שאינם תחת ידו הם האסמכתות הרבות של הרב כשר, מדברי המפרשים ראשונים ואחרונים, ולא 'מקורות חז"ל'! ומדוע לא ציין את הפרט החשוב בדיון זה שבין החזון איש ובין הרמ"מ כשר, הוא המשפט במכתבו של החזון איש [המובא בשו"ת דברי מנחם להרמ"מ כשר, ולא מובא בספר החזון איש!]: 'ואם מבואר בראשונים הפכו, יהיו הדברים בטלים'!

לסדרה זו של משגים בשל אי-עיון במקורות הראשונים שייך גם המקרה הבא. מפאת קוצר המצע לא אדון בגוף הנושא ההלכתי המורכב, אלא רק את הקביעה של בראון, שאצל החזו"א כלל ההלכה 'הילכתא כבתראי' לא תפס מעמד חשוב, כדבריו (עמ' 415-416): שני האישים הנערצים ביותר על החזו"א בתולדות ההלכה הבתרת-תלמודית – הרמב"ם והגר"א – סברו ... אבל החזו"א ביכר דווקא את דעת שאר הפוסקים המובהקים הסוברים ... ודומה ששני נימוקים עיקריים בידו: מצד אחד 'העיון השכלי'

29 ועיין מאמרו של י"ד גילת, מדרש הכתובים בתקופה הבתרת-תלמודית, ספר זכרון הרב דוד אוקס, ר"ג תשל"ח, עמ' 210 ואילך.

... מצד שני טכני יותר – 'הילכתא כבתראי' (שהוא אינו מונה את שמותיהם [?! אבל השמות כן נקובים שם! שז"ה]. שני הנימוקים מוקשים למדי: באשר לנימוק הראשון ... באשר לנימוק השני, לא מצינו שהחזון איש ייחס מעמד חשוב לכלל הלכתא כבתראי.

ראה לעיל (ליד הערה 25) את מכתבו של החזו"א בעניין זה, ובו כתב: עניין מיוחד מצאו הפוסקים לפסוק כבתראי כי מסתמא ראו האחרונים דברי הראשונים. במקומות רבים החזו"א משתמש בכלל ההלכה הזו, ראה חזו"א אר"ח נא ז: "אבל ר"י בתוס' חולק והלכה כבתראי". אר"ח סב יט, אר"ח סד י. אר"ח קג יט. אר"ח קי ט. אר"ח קי כת. אר"ח קנד ב. יו"ד לט ב. יו"ד צד ח. יו"ד קנג ב. זרעים, ערלה יב ה.

מקרה נוסף, בדיון על שיטתו של החזו"א ב בהלכות כלאים, בענייני הגדרת המינים, כותב בראון (עמ' 383) שהחזו"א הכריע כמעט בנוגע לכל הזנים של פירות הדר שהם ספק מין אחד ספק שני מינים. בהמשך הוא כותב: 'החריגים היחידים לעניין זה היו למרבה הפלא דווקא התפוז והחושחש, שעליהם פסק בבירור שהם מינים נבדלים. וכיצד קיבל את הכרעותיו אלו? בפשטות: הוא בחן את מראה הפירות בעיניו וטעם את טעמם בפיו'. כמקור לזה ציין לספרו של הרב קלמן כהנא, שנת השבע, עמ' קנז.

הדברים מפליאים. מילא לסיפור כיצד קבע החזו"א את הכרעתו, נזקק לעדותו של הר"ק כהנא, אך לגוף הדין, הלוא הוא כתוב בפירושו בחזון איש (זרעים, כלאים, סימן ב אות ט) והוא בדיוק להיפך: ונראה דתפו"ז יערי חושחש מין אחד עם התפו"ז! ועיין גם בעמ' הקודם שם ד"ה הלכך בפרדסים שלנו. עיינתי במהדורת שנת השבע שברשותי (תשל"ז) עמ' קפ, וכן הוא גם במהדורת תשמ"ה בה השתמש בראון, והנה כתוב שם כהוגן:

אחד מענייני כלאים, אשר נודעה לו חשיבות מיוחדת ביישוב הארץ הוא הרכבת זגים שונים מעצי פרי הדר אחד על חברו. ובלעדי זה כמעט בלתי אפשרי הוא קיום מין זה בארץ, אשר חשיבותו גדולה עבור כלכלת הארץ. מרן זצ"ל דן בספרו במקומות אחדים בשאלה זו ומסקנתו למעשה היתה שכל מיני

פרי הדר הנם ספק מין אחד ספק שני מינים – מלבד תפוז וחושש שהכריע ע"פ ראיית פרי זה וטעימתו בו, שמין אחד הם. ובספק מינו של כל שאר פרי הדר הכריע מרן זצ"ל להקל לקיים ולעבד אותם, בצרפו לספק זה אם הם מין אחד או שני מינים גם את הספק אם הלכה שמחוייב לעקרם ואסור לקיימם או שמותר לקיימם. וכן הקל להרכיבם ע"י גוי בצרפו את הספק אם הגוי מצווה על הרכבתו; וכך מכח ספק ספקא התיר מרן זצ"ל קיום ענף נכבד זה עבור היישוב.

אי אפשר לתלות הדבר בטעות העתקה או בפליטת קולמוס, שהרי הוסיף את המלים: 'למרבה הפלא', ולפי האמת מה הפלא בזה? לעתים ההחלטות הקלות גורמות גם להתכבד בקלון חכמים וגדולים, קל להחליט שהרב ר"א וסרמן בדה מלבו פסוקים שאינם קיימים, ועוד להסמיך הערה מלומדת, שזו דרכו, וראה מה שכתב פלוני וכו'. וכמו שיש מתחילים שמחליטים כלאחר יד, שאין קושי על הרמב"ם, או על הגר"א, שכן שכחו דבר פלוני או נתעלם מהם דבר אלמוני. שמעתי על קושיא ששאלו את הגרי"ז מבריסק, על מקום קשה בחידושי אביו הגר"ח הלוי, שנראה שהוא מנוגד לסוגיה פלונית בגמרא. השיב הגרי"ז לתרץ גם אני איני יודע, אולם דבר אחד יודעני, שבשעה שאבא כתב קטע זה, הגמרא באותה סוגיה שממנה אתם מקשים הייתה פתוחה לפניו! לאמתו של דבר, נתקלים הלומדים במקרים כאלו, המצריכים עיון רב וכושר המצאה כדי לפתור תעלומות ממין זה. (כתב בראון (עמ' 217):

אמונתו של הרב וסרמן בכך שתקופתו היא תקופת עיקבתא דמשיחא קיבלה ביטוי במקומות רבים בכתביו. והנה, על תקופתנו, שהיא עיקבתא דמשיחא, ישנה נבואה מיוחדת, 'והשלחתי – ואשסה – עם בעם ומשפחה במשפחה'. והננו רואים זאת בעינינו. כי כל העולם כולו עכשיו כמו ביבר של חיות טורפות המתנפלות זו על זו וחבורה על חבורה, ככה עתה בעולם אומה על אומה ומדינה על מדינה, ובאותה מדינה עצמה מפלגה על מפלגה, ובאותה מפלגה עצמה סיעה על סיעה וכו', והכל בשביל ישראל.

ה'פסוק' שהרב וסרמן 'מצטט', על אף לשונו המקראית, לא היה ולא נברא בתנ"ך, אבל יש בו כדי לבטא את תחושתו האפוקליפטית. לדידו של הרב וסרמן זהו מאבק שבו ישנה הבחנה דואלית חותכת: הטוב נגד הרע, הסטרא דקדושה נגד הסטרא אחרא, הקב"ה נגד השטן. ובהע' 81: לכך מוקדש מאמרו המפורסם, הנושא שם זה. המאמר נכתב במקורו בידיש: 'מאמר עקבתא דמשיחא ומאמר על האמונה – א בעלייכטונג פון דער יעצטיקער תקופה' וכו', ניו יורק (ללא ציון שנה). מאוחר יותר תורגם המאמר לעברית על ידי ר' משה שנפלד וכוונס ב'קובץ מאמרים' (וסרמן, קובץ מאמרים, עמ' קו-קלב). מ' פייקאז' מעיר ששנפלד תרגם את הטקסט 'בכמה השמטות מגמתיות' אבל לא מביא דוגמאות (פייקאז', חסידות פולין, עמ' 274, הערה 36). לאחר מכן 'שופץ' המאמר שנית במהדורת בני ברק תשמ"ט (וסרמן, עקבתא דמשיחא). ובהע' 83: דרך אגב, זו לא הפעם היחידה שבה הרב וסרמן ביסס את טיעונו על 'ציטוט' שאינו נאמן ללשון המקורות. ראה: יהודה, סמכות התלמוד, עמ' 3, שם מראה המחבר שהרב וסרמן 'ציטט' את דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה בתוספת מילה המשנה את תוכן הטקסט.

והנה, על אף ריבוי ההערות הביבליוגרפיות יש פה בלבול. הקטע המצוטט כאן (מעמ' פב) אינו מתוך עקבתא דמשיחא! בכרך הנקרא קובץ מאמרים, בעריכת ר' משה שנפלד, תשכ"ז, ישנם כמה וכמה קונטרסים של הר"א וסרמן. אחד מהם קרוי דבר לדור, ובתוכו קונטרס 'זכור ימות עולם' (לקוח מהנספחים בסוף הספר קובץ הערות, 'דוגמאות על דרך הפשט', סימן יב. וממנו הקטע המצוטט. איני יודע מתי הוא נדפס לראשונה, אך כמעט ודאי שהוא מתורגם מאידיש כמו 'עקבתא דמשיחא'. ובזה טמון כנראה פתרון התעלומה. בקונטרס 'עקבתא דמשיחא', יש קטע ובו אותו רעיון, וכך כתוב שם (בתוך קובץ מאמרים תשס"ה, עמ' קיד-קטו). יב:

עוד הופעה אופינית. כל האנושיות כולה אחוזת עוית התרגזות. דומה כאילו שוכנים אגו ביער עבות בין חיות טרף משופות. מדינה אחת על רעותה במדינה עצמה אומה אחת על

רעותה' ולבסוף – באומה עצמה מפלגה אחת על רעותה כולם נכונים לטרוף את כולם. גם תופעה זו חזו מראש לימי העקבתא דמשיחא! "אשלח את כל האדם איש ברעהו" (זכרי').

צריך לומר שהמתרגם מאידיש ניסח כפרפראזה את תוכן הכתוב בזכריה ח י.

בקטע שצוטט בספר, שהוא מזכור ימות עולם, במהדורת תשס"ה (עמ' רמו): 'והנה על תקופתינו שהיא עיקבתא דמשיחא יש נבואה מיוחדת, 'והשלחתי – אופרייצען (אשסה) – עם בעם משפחה במשפחה. מהמלה באידיש כאן משמע שכך היה במקור, והמתרגם הוא שתרגם אשסה, והוא שכנראה בחר במלה 'והשלחתי' (שהדהדה לו מספר ויקרא) במקום 'אשלח', ואין כאן יותר מאי דיוק של מתרגם. במהדורת תשס"ה העירו שם עמ' רנה: 'לא מצאנו מקרא כזה', ומפנים למקבילה בעקבתא דמשיחא.

בראון ראה צורך להוסיף, 'כי זו לא הפעם הראשונה שבה הרב וסרמן ביסס את טיעונו על 'ציטוט' שאינו נאמן ללשון המקורות. ראה: יהודה, סמכות התלמוד, עמ' 3, שם מראה המחבר שהרב וסרמן 'ציטט' את דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה בתוספת מילה המשנה את תוכן הטקסט'. רצונו לומר שזה הרגל אצלו לזייף מקורות ולהתאימם לדעתו...!. ההפניה היא למאמר של הרב ד"ר צבי יהודה ב'הדואר' (תש"ס). המדובר שם הוא בנושא הויכוח של החזו"א ור' אלחנן וסרמן, שגם בראון טיפל בו. יהודה מדבר על גילויים שנתגלו לאחרונה (במקרה זה שנת תשל"ה, 1975), אלא שבראון גילה לו רז זה רק עכשיו. אין כאן המקום לדון באריכות בנושא זה, דנתי בו הרבה במאמרי 'על החתימה הספרותית' (בקובץ מחקרים בספרות התלמודית, הוצאת האקדמיה הישראלית הלאומית למדעים, תשמ"ג, בראון מפנה למאמר זה בעמ' 405), ויכולני לומר בוודאות כי יהודה פשוט לא הבין את חילופי הדברים העמוקים בין החזו"א ורא"ו ופירשם בשטחיות רבה, רא"ו לא ביסס דבריו על המלה הזו אלא על המשך דברי הרמב"ם שציטט יהודה במקוטע, היינו שדווקא יהודה הוא שהשמיט (בזדון?) את המשפט העיקרי ברמב"ם שעליו בנויה שיטת רא"ו ('ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו

דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום) והציג את שיטת הרא"ו כאילו היא תלויה במלה אחת שנשתרבה לרא"ו מכאן למשפט סמוך באשגרה, כתוצאה מפירושו הנכון ברמב"ם. האמנם סבורים יהודה ובראון שאילו הכול היה בנוי על תוספת מילה אחת בטעות, לא היה החזו"א מגיב לכך, והלוא החזו"א במקרה זה (וכפי שנתברר במאמרי) דן בנושא זה בעומק רב, והראה עד כמה שיטת רא"ו אינה אפשרית מפני מצב המשנה והתלמוד ודרכיהם, ובסדרה של שאלות על שיטתו המתאימות למיטב מחקר התלמוד. עוד יש להעיר על הפתעתו של יהודה למצוא דמיון בין דברי הרמב"ם לבין דברי ר"א אבן דאוד בספר הקבלה, שאילו קרא את מאמרי הנ"ל היה רואה שדברי הרמב"ם הללו מתאימים להפליא לדברי רב שרירא גאון באגרתו.

בראון, דן (עמ' 313) בהבדלים בין הלימוד המסורתי והלימוד האקדמי, ובנתחו את דרך לימודו של החזו"א לעומת דרכו של ר' חיים סולובייציק מבריסק. הוא מנסה להעמיד הבחנה בין השיטות, שהוא דבר מסובך למדי, ודומני שאף בראון התיימש מלמצוא הבחנות חדות וברורות. בין היתר עסק בפרשת הויכוח ביניהם בדין הכוונה במצוות התפילה. בעמ' 356 הוא עוסק בהשגתו של החזו"א על הגר"ח מבריסק בעניין זה. ר' חיים דבר על כמה סוגים של כוונה הדרושות במצוות התפילה: כוונה לקיום מצוות התפילה, כוונת המתפלל למעשהו שידע מה הוא עושה, היינו שהוא מתפלל, וכוונה של הבנת פירוש המלים, והוא מחמיר בעניין הידיעה של האדם שהוא מתפלל, שאם לא כן הוא נדון כ'מתעסק', מונח הלכתי השולל את תקפות המעשה מבחינת קיום המצווה. מנגד החזו"א מיקל באדם שאין לו כוונת הפעולה בכל משך התפלה, ואינו דן אותו כמי שאין לו כוונה כלל (כ'מתעסק'), אלא 'וכל אדם העומד להתפלל לא שייך בו מתעסק, דלעולם יש בו ידיעה כהה שהוא תפלה לפניו ית', אלא שאין לבו ער כל כך, ובידיעה קלושה סגי בדיעבד ... (גיליונות, ה' תפלה ד א).

בהע' 159 כתב: "העירני פרופ' ישראל תא-שמע ז"ל שהמונח 'כהה' בהקשר זה לקוח קרוב לוודאי מהבחנתו הידועה של ר' ישראל

סלנטר בין 'כוחות בהירים' ל'כוחות כהים' (כתבים עמ' 217)." וממשיך:

אמנם החזון נוקט כאן מונח זה במשמעות קרובה למדי לזו של רי"ס, ומכיוון שהכיר את כתביו במידה כלשהי – כפי שעולה מההפניות אליו ב'אמונה ובטחון' – סביר להניח שהושפע ממינוחו מדעת או שלא מדעת...!

גם נתעלם מהסגנון הרחובי-ההמוני – שגם אינו נכון – 'שהכיר את כתביו במידה כלשהיא'! התבטאות כזו בלתי אפשרית למי שיודע את מקומו ופרסומו של ר' ישראל סלנטר בקרב יהודי ליטא, ובמיוחד שהיה איש וילנא, שבה גר החזון"א שנים לא מעטות. אכן זהו החידוש המפורסם מאוד של רי"ס (ראה אטקס, רי"ס, עמ' 326-335, וראה עוד דיון מעמיק בעניין זה אצל הרב ד"ר א' רבינוביץ בספרו דת ופסיכולוגיה) הוא ה'תת מודע' המפורסם, שבו הקדים הרי"ס את פרויד. כפי שכבר העירו גם הוא למדו מחוקרי תורת הנפש שלפניו, וכבר נודע שהרעיון הזה כבר נמצא בקאנט. אך יש כמובן להבחין בין דברי הרי"ס ודברי פרויד שעוסקים בתחום המידות והנפש ('כוחות כהים'), לדיון אצל החזון"א שעוסק בהגדרות שבתחום הקוגניטיבי וההכרתי ('ידיעה כהה'), ועיין עוד אצל רבינוביץ כנ"ל שמבחין גם בין תורת ה'תת מודע', ובין דברי רי"ס. הדיון של החזון"א כאן שהוא בתחום ההכרתי הקוגניטיבי, קשור למערכת העצבים האוטומטית, ובסוגי הידע ההכרתי, האוטומטי והאינסטינקטים, בין הבאים בתורשה ובין הנרכשים. פרט לכך מסופקני עד כמה אפשר להעמיס על שימוש במלה אחת מחד, הררים גדולים, ומצד שני אין ספק בעיני ובעיני כל אדם שהחזון איש הכיר את רי"ס, מגדולי עיר וילנא ושהוא כמו רבים מגדולי אותו החשיבוהו כאחד מגדולי הדור (לא בתחום המוסר בלבד), ואת כתביו לא 'במידה כלשהי' אלא על בוריים.

לגופו של דבר נראה לי לחזק את דעת החזון איש, בכך שגם אם המתפלל תפילת העמידה אינו מכוון לפעולת התפילה במודע כל עת התפילה, מכל מקום אין להתייחס אליו כ'מתעסק', שהלוא עובדה היא שהמתפלל עומד על עומדו ואינו זו ממקומו כל העת, הרי שמנגנון הכרתי נסתר מורה לו לא לזוז! לזה נתכוון החזון"א 'ידיעה כהה', ואולי זה קשור למערכת העצבים האוטומטית האחראית

לפעולות שהאדם עושה באופן לא הכרתי, למשל פעולת הנשימה ויציבות האדם בעמידתו, בישיבתו ובשכבו, גם כשאנו מודע לפעולותיו אלו בהכרה גמורה.

הפרק הרביעי בשער הרביעי (עמ' 470-496): החמרה. הדיון בפרק הזה מבוסס על מאמר קודם של בראון: החמרה – חמישה טיפוסים מן העת החדשה, עיוני הלכה ומשפט, דיני ישראל, כ-כא, תש"ס-תשס"א. שם, עמ' 231 כתב:

עצם הגישה של החמרה בספיקות היא כמובן גישה קלאסית של חז"ל והפוסקים, אך הללו שומרים אותה בדרך כלל למצוות החמורות יותר בעיניהם (בעיקר מצוות מדאורייתא), בעוד שאצל החזון איש נראה שהחמרה היא גישה כוללת הרבה יותר, הוא עצמו התבטא פעם: "בטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט לא פגשתי". ובהע' 376: ראה: הלפרין, בספרו הנ"ל (בהע' 316), עמ' 287. הטקסט לקוח כנראה מאיגרת של החזון איש, אך לא הצלחתי לאתרה). הקביעה כי 'אצל החזון איש נראה שהחמרה היא גישה כוללת הרבה יותר', נסמכת על הציטוט מדבריו, מכלי שני. דברי החזון איש הללו, מאפיינים מאוד את דרכו בעיון ובלמוד של כל נושא שבא לפניו, אך אין להם ולא כלום עם נושא החמרה והחומרות, ולא עם אף טיפוס של החמרה, הם מופיעים באיגרת שנדפסה בקובץ איגרותיו, ח"ב, סימן לד: "יקרתו וספרו הגיעוני. לא עיינתי עדיין לרגלי צמצום היכולת לעיון הראוי. ומטבעי, אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט לא פגשתי, ומטעם האמור אי אפשר לי להשתעשע בדבריו היקרים, ובטח ידינני לכף זכות...". מובן שכוונתו שלפי דרכו בלימוד ובעיון, האופייניים לחזון איש, התייחס לכל נושא שהוא כנושא המצריך עיון מעמיק, ואין לך דבר 'קל' שאין בו עומק הדורש עיון.³⁰

30 לכאורה לא מצאתי את הדיון הזה בספר, או משום שלא הצליח למצוא את המקור, או משום שעמד על כך שפירושו שגוי, אבל בתגובתו למרצים בערב העיון לכבוד ספרו שנערך בואן ליר (במרחשון השנה, נובמבר 2011 ומוקלט

גם לצרור הדוגמאות שלהלן אותו מכנה משותף, של ליקויים בבדיקת המקורות ובבירור העובדות והשיטות אל נכון. בתחום יחסו של החזון איש לקבלה, לימודה וידיעתה הדברים נראים ספקולטיביים. לרוב אלו פלפולים בספרי הסיפורים המכונים 'ההגיוגרפים החרדים', קושיה מסיפור אחד על משנהו, ותירוצים כיד הדמיון. ברצותו, כל רמז או מטפורה נעשית ליסוד מוצק ול'עדות', וברצותו 'יש לפקפק' אפילו בדברים מפורשים. גם אם הם נתמכים בדברי החזון איש ניתן לבטלם בטענה שזה 'רק מכתב אחד'! 'החזון איש נחשף לכל הזרמים (הגות רציונאלית המשולבת בקבלה שעברה טרנספורמציה פילוסופית, הגות תנועת המוסר והגות 'האמונה התמימה', עמ' 171). בוודאות נקבע: 'אין ספק בכך שהחזון איש הצעיר נחשף לגישה הרציונליסטית', ואין למצוא שום דבר המרמז על השפעה קבלית (עמ' 172). אמנם פה ושם יש אצלו ביטויים קבליים אך הוא מסכם: 'נראה שנטה לפרש את הקבלה בכיוונים אלגוריסטיים, שכן אחיינו... שמע מפיו כי "הכתבים העוסקים בעניינים אלה הינם רק משלים בלבד" (ע"פ ירוב מעשה איש)'. הכוונה כמובן היא לכתבי האר"י. 'אכן נראה שבעשורים האחרונים לחייו – וככל הנראה רק בארץ ישראל – [האם בסוף חייו היה בעוד מקום? שז"ה] נחשף מעט לקבלה' (שם). אין טעם לדרון ב'אין ספק' וב'נראה' הללו שאינם נתמכים בדבר חוץ משברי סיפורי מעשיות, אך אי אפשר שלא להעיר על בעיה בשימוש הלקוי במקורות ובפירושים בטלים. על הקשר של החזון איש לקבלה מעשית הוא מבקש ללמוד ממכתב ידוע של החזו"א לרב המקובל ר' אשר זליג מרגליות מירושלים. בין השאר כותב החזו"א: 'אבל אנחנו אין אתנו כלום מזה, וחלילה לנו להשתמש בזה', ומסיק בראון: "אנחנו אין אתנו כלום מזה" – בכך מתמצה 'זיקתו' של החזון איש לנושא הקבלה המעשית' (עמ' 175). הקורא עשוי להבין כי זה מוכיח שלחזו"א אין 'זיקה', רוצה לומר אינו יודע כלום בזה, אבל ברור שהפירוש הוא ש'אנחנו' היינו הדורות המאוחרים, שאינו קדושי עליון כרשב"י, אינם רשאים

ברשת הוירטואלית), חזר שוב על ציטוט זה כהוכחה לנטייתו של החזו"א לחומרות, פירוש שאין לו שחר כמובן.

להשתמש בתחום זה, כמו שמצאנו גם בסיפורי הבעש"ט ועוד. הטעות הנוצרת היא מהקונטקסט שעוסק בהתעסקותו של החזו"א בקבלה וידיעתו אותה. במקצת בראון מתקן את העיוות בדבריו על 'ההגבהה אל מחוץ לתחום', שהוא אכן הפירוש הנכון.

אולם קשה יותר מה שכתב בהמשך (עמ' 177): את הגר"א ראה כמי שלמד את תורת הנסתר מפי אליהו ... אולם כבר בדור שלאחריו 'היו כמדומה שני אנשים שעליהם העיד הגר"ח [מוולוז'ין] שהבינו הנמשל (ע"פ יברוב), וביניהם מנה מן הסתם את זקנו [של החזו"א] ר' אריה לייב אפשטיין'. ועוד שם: לפי דבריו הנזכרים, שר' חיים מוולוז'ין העיד על שניים בלבד בדורו שידעו את ה'נמשל' של חכמת הקבלה, ברור לגמרי שגם את ר' חיים מוולוז'ין עצמו הוא ראה כמי שעדיין הבין את הקבלה לאשורה'.

ובכן, זה לא קרה בדור שאחר הגר"א, זו לא עדות של ר' חיים מוולוז'ין, ואין טעם לשער מי היו השניים הללו והאם ר' חיים ג"כ כמותם, ובעיקר אין צורך לסמוך על ספר סיפורים, הלוא הדבר הזה נמצא בפירוש במכתב שכתב אחיינו של ר' חיים, ר' אברהם שמחה מאמצ'יסלוב, אל הרב יהושע בישקאוויטש, שפרסמו בספרו של הרמח"ל דרך תבונות במהדורתו, ירושלים תר"מ. המכתב נדפס גם בדרך ה' מהדורת הר"י מאלצאן, ירושלים תרע"ד, ושוב לאחרונה בספר דעת תבונות לרמח"ל, מהדורת הרב פרידלנדר, תשנ"ח, עמ' רלו. במכתב מוסר הגר"ש בשם דודו הגר"ח, שהגר"א אמר לו שהרמח"ל ידע את הנמשל, ושגם הוא עצמו (הגר"א) יודע את הנמשל (על הר"ח ויטאל היה לו ספק עד שנתברר)! למותר לציין כי לדעת את הנמשל' אין משמעה סתם לדעת קבלה לאשורה, זהו עניין קבלי מסוים ומוגדר, עד שהגר"א לא היה בטוח בעניין זה על הרח"ו! אין כאן המקום לפרט. מסתבר שאין קיצורי דרך (גם אם מציינים עליהם 'ברור לגמרי')! ואין תחליף לעיון במקור, שיכול לפזר הרבה ענני ספקולציות! [התעוררתי לברר עניין זה ע"פ הערה ברשת הוירטואלית על ספרים וסופרים].

בעמ' 514 הע' 90 כותב בראון: על פי אלבוגן, מצוות תפילה בציבור היא חידושם של האמוראים (אלבוגן, התפילה, עמ' 196-197). ויש להעיר כי אין זה נכון שהתפילה בציבור היא חידוש של האמוראים,

ואין זה נכון שאלבוגן כתב כך. וכך כתב: 'האמוראים כבר מצאו מן המוכן מערכת של תפילות בכל מקום כבר נהגה תפלה בצבור זה זמן רב'! טעותו נוצרה אולי מכך שיש שם מאמרים רבים של האמוראים שמשבחים תפילה זו (תודה לידידי פרופ' יוסף תבורי על הערה זו). אף בתחום הפולקלוריסטי יש בעיות. בעמ' 223 מתואר הכובע הקרוי 'שטריימל' כפריט לבוש חסידי':

באותו יום התקיים טקס ירית אבן הפינה לבניין החדש של ישיבת 'בית יוסף', שעמד להיבנות במרומי גבעת רוקח... והנאום המרכזי בטקס היה הרב קוק. החזון איש עמד על רגליו כל משך הנאום ואף חבש שטריימל לכבוד המאורע. (ובהערה 97): ... ככל הידוע לי זו התמונה היחידה שבה חבש החזון איש בשטריימל, ברור שעשה זאת מטעמי כבוד – כנראה כבודו של הרב קוק, שנהג בכך – ולא בשביל עצמו, שכן היה 'מתנגד' מובהק, ופריט הלבוש החסידי הזה לא היה חלק מלבושו. מסופר שגם בביקורו בירושלים לרגל חתונת אחיינו, שלמה שמשון קרליץ 'הלך עם שטריימל שקיבל מחמיו לחתונה, ומעולם לא הלך בא"י במלבוש זה, רק שם, כיון שכך היה מנהג המקום' (יברוב, ה, עמ' קיג בשם ר' חיים קנייבסקי). לגבי חד-פעמיותו של האירוע ר' חיים קנייבסקי טעה, כעולה מהצילום הנזכר. אולם ברור שהיה זה אירוע נדיר. המעניין הוא שמסתבר שאף בפגישותיו עם אדמו"רים חסידיים לא חבש שטריימל (לו עשה כן היינו בודאי שומעים על כך...).

כמה טעויות בקטע קטן זה. הכובע הזה אינו 'פריט לבוש חסידי', ואינו אופייני דווקא לחסידים. הוא פריט לבוש שיש להגדירו 'גיאוגרפית', והיה נהוג בארצות מסוימות, ויש כאלו שבהם היו תהפוכות ונשתנו מנהגי הלבוש. כיום, הוא נהוג בעיקר, ולא בבלעדיות גמורה, אצל החסידים. האם לדעת בראון, היה הרב קוק אדמו"ר חסידי שהיה צורך לכבדו בלבישת שטריימל? אנו מוצאים כובע זה גם אצל ירושלמים 'פרושים', 'מתנגדים' מובהקים שחבשו וחובשים כובע זה (כל המתמנה להיות רבה של ירושלים, הגאב"ד, מטעם העדה החרדית, מתחייב ללבוש את הלבוש הירושלמי, הכולל

שטריימל וגם קפטן, ז'ובע, קומבאז ואבנט של חגורת בד רחבה ומגולגלת (וללא מכנסיים), בין אם הוא חסיד ובין אם הוא ליטאי. יש שכאשר יצאו לקבל את פני הרב החדש, ליד מוצא, היו מביאים עמם עבורו את כל מערכת הלבוש הזו). בימי הגר"א חבש הוא ויהודי ליטא ג"כ כובע זה. זה היה פשוט כובע יוקרתי שיעדוהו לשבת מזמן מסוים. בעקבות גלגולי גזירות מטעם השלטונות בארצות שונות חלו שינויים מפעם לפעם בפריט לבוש זה. הרב י"י קנייבסקי ה'סטייפעלער', גיסו של החזו"א, היה חובש לעתים, ורק בביתו, שטריימל שקבל במתנה ממחותנו הרב י"ש אלישיב, והוא הכובע שחבש סבו של הרב אלישיב, המקובל הליטאי, מחבר הספר לשם שבו ואחלמה.

יהודי פולין, בין חסידים ובין מי שאינם חסידים חובשים סוג דומה הקרוי 'ספודיק' (שעשוי חטיבה אחת בניגוד ל'שטריימל' העשוי מחלקים רבים, 13 או 26 או יותר), ובגליציה, בהונגריה ובאוקראינה, היו חובשים שטריימל. אין סיבה שבפגישה עם אדמו"ר יחבשו שטריימל, ואף אדמו"רים אינם חובשים שטריימל בימי חול. אין שום טעם והגיון שבטקס של ירית אבן פינה בחול יחבשו שטריימל (אגב הרב קוק חבש 'ספודיק' ולא שטריימל, ואולי היה זה 'קולפיק' שבחוגים חסידיים מסוימים כיום חובשים אותו רק האדמו"רים, בניהם ונכדיהם ביומי דפגרא, כל"ג בעומר וכדומה, או שהיה זה כובע חורפי שחובשים אותו גם בחול ומכונה 'קוטשמע').

לאמתו של דבר, בתמונה אין רואים שהחזון איש חבש שטריימל (קשה בכלל להבחין בו, בתיאור שם נאמר שחבש כובע שיער, וזה מתאים גם לסוג של כובע הנ"ל הקרוי 'קוטשמע', כובע חורף שהיה נהוג בחו"ל ובירושלים), מ"מ לפי עדותו של הר"י גרשטנקורן ראש עיריית בני ברק אז, שאירח את הרב קוק באותה הזדמנות, לא הסכים הרב קוק לנוח קמעה אלא יצא מיד לביתו של החזו"א. ר"י גרשטנקורן, לפי בקשתו המוקדמת של החזו"א שלח מיד להודיעו כאשר יגיע הרב קוק, והחזו"א יצא מיד לבוש בגדי שבת, חבוש שטריימל, ונפגשו באמצע הדרך, והרב קוק עמד על כך שהוא יבקר ראשון ושבו לבית החזו"א. מסתבר שחבישת השטריימל היתה בכלל לבישת בגדי שבת ככבוד מיוחד להראי"ה (ואולי אצל גרשטנקורן

החסיד הפולני מסקרנוביץ זו אשגרה שכן אצלו סט בגדי שבת כולל כובע זה, ואין הכוונה להעיד שהחזון"א אכן חבש כובע זה). יש לשער כי ר' חיים קנייבסקי לא היה נוכח באירוע זה, ואין שום סיבה להתבטא עליו 'טעה'. ואם טעות כאן, טעה בראון, כי ר' חיים קנייבסקי דבר על שבת השבע ברכות ולא על החתונה. אצל חובשי שטריימל, נהוג שקרובי המשפחה, מדרגה ראשונה חובשים כובע זה כשהם משתתפים בחתונת קרוב משפחה (מעניין שבזמן ההתגבשות של חסידות ויז'ניץ בארץ, לאחר השואה, כדי לא להבליט את מיעוט השרידים מכל משפחה, הנהיג האדמו"ר בעל האמרי חיים, שכל החסידים, גם אלו שאינם קרובי משפחה, יחבשו שטריימל בכל חתונה בחסידות).

דיון נרחב הקדיש בראון לעניין זיכרון השואה, והפולמוס על הצבת ציונים לזיכרון זה, כקביעת יום לתענית צבור למשל. וכה כתב בעמ' 790:

מתברר, שגם להצעה אחרת, להכריז על תענית צבור חד-פעמית, הביע החזון איש את התנגדותו, כפי שנראה להלן. ובהמשך שם עמ' 797:

וכאן אנו מגיעים למכתבו השני, הסתום והלקוני. גם כאן לא ידועים תאריך המכתב, נמענו ונסיבותיו, אך עורך קובץ איגרות החזון איש, אחיינו הרב שמריהו גריינימן, כתב שגם מכתב זה הוא 'תשובה ע"ד [=על דבר] קביעת תע"צ [=תענית ציבור] על חורבן יהדות אירופה' (קוב"א, א, קא, בהערת העורך). בטרם ננסה לברר פרטים נוספים לגביו נראה מה כתוב בו:

שלומכון ישגא.

ע"ד [=על דבר] הסכמה על הת"צ [= התענית ציבור]. אי אפשר לצאת מלהיות נמנה בין המון רבבות אלפי ישראל, ולהיות נמנה בין דורשיו ופרנסיו. ויש בזה מן הכמוס וא"א [=ואי אפשר] להאריך.

ואחתום שלי[נס] ואכפול ברכה, הדוש"ת [=הדורש שלומו
תמיד] באהבה,
אי"ש.

מחברי 'פאר הדור' סברו כנראה שמכתב זה נכתב קודם
למכתב הארוך, אולם עורך 'תשובות וכתבים', ר' מאיר
גריינימן, שיבצו אחרי המכתב הארוך, והוסיף בכותרת: 'עוד
מכתב ע"ד קביעת תענית ציבור "חד פעמי" [!] על חורבן
אירופה' (תשו"כ אר"ח, קכח). אף שהוא אינו מביא מקור
לדבריו, נראה שהם משקפים מסורת פנימית של משפחת
החזון איש שלא עמדה משום מה לפני מחברי 'פאר הדור'. אם
כך הדבר ונראה שיש לשער כן הרי שנוכל להשלים את
התמונה: לאחר ששלח את סירובו הראשון בדבר התקנה
לדורות העלו בפני החזון איש הצעה מתונה יותר, לתענית
ציבור חד-פעמית. המציעים לא עמדו ככל הנראה על כך
שהתנגדותו לא נבעה מפרט זה או אחר בהצעה אלא ממכלול
היוזמה החדשנית. ואמנם, החזון איש לא זו ממקומו. אלא
שהפעם לא כתב מכתב מפורט אלא מכתב קצר וסתום המגלה
טפח ומכסה טפחיים.

נראה שמחברי 'פאר הדור' הבינו את דברי החזון איש כי 'אי
אפשר לצאת מלהיות נמנה בין המון רבבות אלפי ישראל,
ולהיות נמנה בין דורשיו ופרנסיו' כמתייחסים לעצמו מתוך
ענווה, דהיינו, שהוא לא ראה עצמו כמי שראוי לשמש 'בין
דורשיו ופרנסיו' של עם ישראל. האם נכונה הבנה זו? דומני
שיותר מסתבר לפרש שהם כוונו למנהיגי היישוב הציוני
שפרשו מדרכי 'כלל ישראל' והתיימרו כעת להיות מנהיגיו.
בהנחה זו, ובהנחה שאנו מקבלים את עדותו של הרב גריינימן
ב'תשובות וכתבים', נוכל אפוא לנסות ולשחזר את שאר חלקי
התמונה: מכתב הפנייה שעליו הגיב החזון איש מסר ככל
הנראה ש'דורשיו ופרנסיו של הציבור היהודי מצפים למהלך
מצד הרבנים שיבטא את אבלו של הציבור ויכבד את זכר
הנרצחים. אם קריאתנו נכונה. הרי שניתן להבין את תגובתו

של החזון איש כך: מנהיגי הציבור החילוני פרקו מעליהם עול תורה ומצוות ובכך פרשו מדרכם של "המון רבבות אלפי ישראל"; ואשר על כן אינם יכולים להימנות על "דורשיו ופרנסיו" ובוודאי לא להכתיב את סדר העם של בעלי ההלכה. בכך פטר מעליו את הדרישה.

על רקע זה ניתן להבין כמה מהתבטאויותיו האירוניות של החזון איש במכתב הארוך...

הארכתי לצטט את כל הדרשה הזו והפלפול הזה כדי להראות מה היה נחסך מאתנו אילו הכיר המחבר את דברי הימים בתקופה זו. בחודש כסליו תש"ג היתה התעוררות בא"י – על רקע השמועות והידיעות שהגיעו על מאורעות השואה האיומים, ולאחר שהאדמו"ר מגור הצליח להימלט מציפורני הנאצים ולבוא לארץ – לעשות יום תפילה ותענית צבור עולמית, למען שלום אחינו בגולה והצלחתם. מארגני האירוע היו הרבנות הראשית והרב הראשי הרב הרצוג, וכן האדמו"ר מגור בעל האמרי אמת, ונועד להיות בבית הכנסת 'החורבה' בעיר העתיקה בירושלים. כעת איני מוצא סימוכין לכך, אך זכורני סיפורים על ההתנגדות שהיתה אז מצד חוגי הקנאים, שהתנגדו לשתף פעולה עם הרבנות הראשית הציונית, ודומני שאף ארגנו יום תפילה ותענית צבור מקבילים, בימים אחרים ובמקום אחר. יש גם עדויות על השתתפות קהילות בגולה בימי התענית והתפילה הללו. להלן מכתב ההזמנה ששלח האדמו"ר מגור לרבנים. לפי נוסח מכתב ההזמנה, מסתבר שהכינוס הראשון הזה נועד להיות גם התייעצות של רבנים והחלטות על צעדים ארגוניים נוספים, וזה מסביר את תשובת החזון איש, שנראית לי כקרוב לוודאי תשובה להזמנת האדמו"ר. ממילא אין ספק שמובנו כפשוטו, שהחזון איש, כדרכו כל ימיו, וכפי שנהג בוילנה, שנמנע בכל כוחו מהשתתפות באסיפות של רבנים ועסקנים, אפילו בענייני תורה וישיבות, כך השתמט גם במקרה זה מהשתתפות בין 'דורשיו ופרנסיו'!

מכתב האדמו"ר מגור, בעל האמרי אמת:

ירושלים – כסלו תש"ג

ב"ה ד' וישלח ט"ז כסלו תש"ג, הידיעות הנוראות והאיומות ממצב היהודים בפולין וכל ארצות הכיבוש מאלץ אותי – הגם

שלמה זלמן הבלין

שקשה עלי מפני חולשת בריאותי – לקיים את "לך כנוס" ולבקש את כ"ת [כבוד תורתו] שליט"א להשתתף באספת רבנים שתתקיים אי"ה ביום א' וישב כ' כסלו שעה 12 בבית הכנסת רבי יהודה החסיד בירושלים, לזעוק ולעורר רחמי שמים על פליטת בית ישראל, ולהתאחד ולהתייעץ למען הצלחתם.

ידידכם השרוי בצער אברהם מרדכי אלתר.

בשנה שלאחריה באדר תש"ד נקרא הצבור שוב ליום תפלה ותענית למען אחינו בגולה, ע"י האדמו"ר מגור, האדמו"ר מבעלז ואחיו, שיתקיים במאה שערים. ומסתבר שהפעם נעשתה ללא השתתפות הרבנות הראשית.

בתמונה: כרוז שפורסם בחודש אדר תש"ד (1944) הקורא ליום תענית ותפילה לשלום כלל ישראל

ב"ה ירושלים ע"ה"ק תובב"א.

כבוד אחב"י באה"ק תובב"א ובחור"ל

ד' עליהם יחיו!

בראותנו איך עם ישראל נתונים בצרה ר"ל, מצאנו
לנחוך מאוד **לקבוע יום תענית לתפלה לכלל**

ישראל על יום החמישי כ"ח בחודש אדר שנה זו.

גיש ואשה מבן י"ח שנה ומעלה יתענו ביום זה, הזקנים
וחלושי כח יפדו תעניתם בצדקה.

ביום התענית יתאספו בב"כ וב"מ ולהרבות באמירת
תהלים בתפלות ותחנונים. **ולשוב בתשובה שלימה**

ולקבל עלינו על תורה ומצות לקיימם בעזה ש"ת

בשלימות.

ובזכות זה ירא ד' בעני עמו יחוס וירחם על שארית
הפליטה, ונוכה לגאולה שלימה בבי"א.

מאת המצפים לישועה ולהרמת קרן ישראל במהרה.

נאם **אברהם מרדכי אלטר** הק' אהרן רוקח **מבעלזא**

(מגור)

הק' **מרדכי רוקח** באאמר"ר זצ"ל מבעלזא

אבד"ק בילגורייא

אדר תש"ד.

שלמה זלמן הבלין

מצוי אצלי מכתב הזמנה ליום תפילה כזה, שארגנו הרב הרצוג, הרב עוזיאל והרב רא"ם מלצר. ההזמנה נשלחה לדודי הרב ח"ה הבלין, ראש ישיבת תורת אמת בירושלים, אך לא צוין בו תאריך השנה.

ה ז מ נ ה

בהתאם לאסיפה רבתי שהתקיימה בירושלים עיה"ק ביום ער"ה שבט ש.ז., שבה הוחלט לקרוא לכנוס כללי של כל רבני א"י, האדמו"רים וראשי הישיבות שליט"א בכדי לעורר את אחב"י לבכי ולמספד על בית ישראל ועל עם ד' כי נפלו בחרב ולעוררם לתשובה בשעת אימים זו, כמצווה עלינו בתורה"ק בצר לך וגו' ושבת וגו', —

כהדר"ג מוזמן בזה — בשם הרבנות הראשית לארץ ישראל ובשם אדמו"רים, גדולי רבני הארץ, רבנים פלוטי ארצות הגולה וראשי ישיבות — להשתתף בכנוס הנ"ל, שיתקיים בע"ה בירושלים עיה"ק ביום כ"י אדר ש.ז., בשעה 11 לפני הצהרונים בחורבת ר"י החסיד.

רהשי"ת ישמע לקול צעקת עמו ישראל ויחיש ישועתו ופדות נפשו.

יצחק אייזיק הלוי הרצוג הרב הראשי לארץ ישראל	בן ציון מאיר חי עוזיאל רא"צ והרב הראשי לא"י
--	--

איסר זלמן מלצר

הר"מ הראשי של ישיבת "עץ-חיים"

הזמנה לאסיפה להרח"ה הבלין, ר"מ ישיבת 'תורת אמת' בירושלים

זה פשר חד פעמיותם של ימי תפלה ותענית צבור אלו שבאו לבטא את חרדת הצבור לשלומם של בני ישראל באירופה (ממילא אין סיבה להבליט זאת בסימן קריאה), ואין זה נוגע כלל לויכוח על קביעת יום זיכרון או יום תענית קבוע לזכר השואה, שהתקיים מאוחר יותר, מנימוקים שונים, וכל הפלפולים מיותרים.

בעמ' 431 מסופר על 'תגלית' ('לאחרונה גיליתי...'), עמ' 431), מהדורת הרב פעלדמן של הספר קיצור שולחן ערוך, של ר' שלמה גאנצפריד, ובסופו שיעורים ומידות בהלכה, וקובע כי הוא 'רב יהודי-גרמני', ו'מוכיח' מהעובדה שעסק בקצוש"ע, שאין לו זיקה ל'עולם הישיבות הליטאיות ולגדולי', שלא החשיבו את הקצוש"ע, וממילא הוא דוחה את הסברו של מנחם פרידמן, במאמרו מסורת שאבדה, כי הרבנים מרצבך וכהנא (כך בהערה, ומשום מה בפנים נרשם הרב ברוך קונשטט יחד עם הרב קלמן כהנא!), שאמצו את הדעה המחמירה אינם מייצגים את יהדות גרמניה, כי הושפעו מהישיבות [הם היו ראשי ישיבת קול תורה בירושלים].

אולם ברור כי הרב פעלדמן, רב גליצא-חסידי, אינו דוגמה ל'רב יהודי-גרמני' ואינו מייצג לא את יהדות גרמניה ולא חלקים ממנה, אלא קהלת חסידים-יראים בלייפציג, ואין ממנו ראייה למנהג יהודי גרמניה, ועדיין יש לומר כפרידמן שדעתם של הרבנים מרצבך וכהנא (קונשטט?), הושפעה מעולם התורה הליטאי.

הרב דוד פעלדמן, נולד וגדל בטאלנא, היה חתנו של ר' פנחס פיקסלר, מחשובי חסידי ויז'ניץ בנובוסליצה, והיה חסיד ויז'ניץ, וקשור ברבני גליציה הונגריה ורומניה. היה רב קהילת היראים בלייפציג, ואח"כ רבה של מנצ'סטר (לפני הרב י"י וייס, מחבר שו"ת מנחת יצחק), ראה עליו ש"י גרוס וי"י כהן, מארמארוש, תשמ"ג, עמ' 383, וראה הקדמת המו"ל, לספרו לב דוד, לונדון תש"ס (תודתי להרב יוסף ח"י כהן רפפורט מברוקלין ניו-יורק שהעמידני על עניין זה).

ולבסוף, ויש לומר שזו תופעה נדירה בספר, נתקלתי במשפט שאיני מצליח להבינו, עד שנתעורר אצלי ספק באיזו שפה כתוב, ושמה זו שפת ההוגים הפילוסופיים ואנשי מחשבת ישראל. עמ' 603, הע' 6:

'ברור שלו היינו מצרינים את ההנחה הקטנה לתחשיב הפרדיקטים היינו משתמשים בכמת הכולל בראש הפסוק'. מה הלשון אומרת?! כללו של דבר, מאמר זה נכתב בצער, משום שבחיבור הזה עשה המחבר עבודה גדולה, ומאמץ עצום של איסוף חומר, ניתוח סוגיות רבות וסיכומן ועיון במקורות רבים עד מאוד, וחבל חבל, שכן על ידי שיפור השיטה והקפדה יתירה, היה אפשר להגיע למחוזות שלא ראינו כמוהן בדורות האחרונים, מחקר מקיף על איש-אלוקים יחיד ומיוחד, שעדיין לא זכינו לציור דמותו וייחודו כראוי.

לשם השלמת דמות החזון איש, מן העניין לצרף את שירתו-קינתו הראשונה של חיים גראדה, שכתב עם פטירתו של החזון"א. ברוחו של אמן גדול הטיב לתאר ולצייר את דמותו המופלאה. לאחר שתרגמתיה מצאתי שהיא כבר תורגמה בידי שמשון מלצר ושלמה טנא, בהשוואה ראיתי, שלדידי תרגומי קולע יותר לרוחם של המשורר ושל רבו. לימים עלה גראדה על קברו של החזון"א וכתב קינה נוספת. מהשיר הזה ניתן ללמוד הרבה על דמותו של המשורר עצמו, על נקודות החיכוך שלו עם החזון"א, לכשתמצא לומר, לפנינו עדות גם על חרטתו וחזרתו של המשורר מדרך חייו, והתרפקותו על דרכו של החזון"א.

חיים גראדע, דער מענטש פון פייער, לידער און פאעמעס,
ניו-יארק תשכ"ב 1962, הוצאת ספרים ביכער פארלאג, עמ'
102-95: עלעגיע אויפן חזון איש.

קינה על החזון איש (תרגום שלי)

אבי, אבי, רכב ישראל ופרשיו
נמוג לו במרכבה של קרני אור
אבל בדמעותיי ימשיך לבעור
אם כי לא עלי השליך אדרתו

בעבר, על ידיו יצקתי מים
ועכשיו על מותו אני מזיל דמעות, ללא הרף
חוזה השאול לא המתין למבשר

שיכריז בשופרו על הגאולה,

דומה כעוף כבול כנפיים
מנמיך מעוף מעל זרמים רחבים
עד שלפתע פתאום ראי הכסף נבקע
והוא נופל מרום הרים לתהום מטה
חיש יטוס העוף כחץ ירוי מקשת
מעל חומות-מים, תהומות ומהמורות
בוקע עבים, מתוחות כנפיו הרחבות
כן מורה דרכי, מבורך בכוח צפיית השאול
צפה מראש השבר והלך לו בעוד מועד
ויקם את סוכת דוד הנופלת.

את שמו מצלצל שמעתי ממרחקים
כשמוע בחלום מקהלה של שירה א־לוהית.
יודעני, גרמתי לרבי ייסורים ומכאובים
כאשר מיאנתי שבת בבית ה' כל ימי חיי

עונשי היה בשבר ענן, בסערה
שטלטלתי, נע ונד, רדוף כאבק פורח
והשיבתני לארץ פזורי-קברותיי
להראותני איך שרד מעיר מולדתי
וילנא, אך ורק שמה, מודפס בספרים עתיקים
נהי ובכי עירי ירושלים דליטא!

הצצתי לתוך ביתו של צדיק־תמים
בשבעת השנים שלי, שנות שמיטה,
בצל אהלו, של אנשי־אמת וחכמים –
הייתי רוצה להביט מבעד לחלונותיו,
מקום שם גם בלילה כשמש מאור פניו האיר.

מה שראיתי עכשיו המית את אמונתי
ראיתי שתי וערב, צלם בהיכל

שלמה זלמן הבלין

אני חזיתי זאת באמת בהקיץ ולא בחלום
מאז יודע אני, ווילנא לעדי עד חרבה.
ריב ללבי עם א־להים, מנוחה איני יודע
משום שגם לבית המקדש לא ערב.

אבל רבי, מתוך הגזרה לא התנער
ולקח לעצמו מן הגזרה חלק ארי הקשה ביותר
להיות אחראי ושותף לכל בעל ייסורים
לברך כל כאב, לרוממו ולקדשו.

קרני השמש אינן דבוקות בשמש
יותר מאשר מחשבותיו דבוקות היו בשמים
הבדידות והעגמימות של עונשים ארציים
לא הניחו לו לנוח על משכבו בלילות

אתם, פליטי חופי הבוג וקצות הנארעו
נמלטי גלויות מרוקו
הרבי, חריף היה בכישרון ניחומיו
בקי היה בכל צרכיכם

יתומות מליטא עד לשרידי מדברות תימן
בכינה על קברו באדמת זכרון מאיר
הרבי שלח לכן ברכת הנרות לבתיכן
הרבי כיסה אתכן בכיסוי־חופה

ואני ממרר בבכיי כיתום, בוער ומריר
קדיש יתום אקונן על שנותיי שעברו
חוסר מנוחתי גדלה ועצמה עד לכדי סערה
הייתי בחרדתי אובד כל דרך
נוכחתי בשביל החלב שלו מעלי רוכן
ומקרוב, שבע שנים ראיתיו
עומד מעלי מקודש בשתיקתו
ובשתיקתו השתיק בקרבי את הגיהנם הרותח.

החזון איש

ראיתיו עומד ליד ה'שטענדער' בדביקותו
כאילו קורן בעומדו ליד הר סיני.
ובארץ הנבחרת מכל הארצות
חיפש את המדבר אשר שם הא־להים.

וכמו התשבי אחר הילחמו באלים זרים
על הר הכרמל מכורבל בעצמו היה מונח
(וצלו עודנו שם, ובתפילתו הוא מעתיר בעד
אדמתו החרוכה שתתברך בגשם) –
כך היה החוזה בן העיירה הליטאית
חולה ומרושש מוטל על מטת ברזל,
מוקפת בדורשי עזרה ותמיכה,
העטופים ביגון ומבקשים ישועה בנפלאותיו.

מיטתו הדלה – מזבחה, עקידה
בה לא סרה מעל לבו הגמרא שעמה נרדם.
בבית־יער היינו שנינו ישנים יחד
עד אשר מבית־היער לעולם הגדול ברחתי.
גופו המונח על המזבחה, מיטתו הדלה,
עטוף בטלית ותפילין.

להיכן שהרחקתי לתעות בעולם, הולך אני,
– ואמשיך ללכת – לאור זוהר רחמיו.
מלאך היה מרגע הולדתו
שהסתיר את כנפיו בין אנשים
ומזיו אהבתו הגדולה קורן גם אני
אף על פי שאת דרכי בחיים סרב לברך.

ניו־יורק 1954

שלמה זלמן הבלין, רח' גבעת שאול 17, ירושלים 95477.
דואר אלקטרוני: avlin7@gmail.com

היסטוריה



בעיתון "הארץ" יום שישי, 1.4.11, ציטט קובי בן-שמחון בכתבתו "סיור מודרך בנפתולי ההטיות הפוליטיות באוניברסיטאות" את פרופ' ישראל ברטל, מהחוג לתולדות עם ישראל באוניברסיטה העברית:

"תרשום", מבקש פרופ' ישראל ברטל: "עוד לפני שאנחנו מתחילים לדבר, השיחה בינינו מתחילה בהטיה... הרעיון שפתאום נודע שיש היסטוריות ונקודות מבט שונות, הוא מצחיק. פירוש המילה היוונית 'היסטוריה' הוא סיפור. כבר לפני אלפיים שנה הבינו שהיסטוריה תלויה בהקשר, בכותב אותה, שסיפורים מתחרים אחד בשני. זה לא רעיון פוסט-מודרניסטי שמספר ההיסטוריות הוא כמספר ההיסטוריונים. זה אפילו בנאלי. רק פוליטיקאים ואנשים בעלי השקפת עולם קיצונית וטוטליטרית עדיין חושבים שיש היסטוריה אחת."

פירוש המילה "היסטוריה", המופיעה לראשונה בחיבורו של ההיסטוריון היווני הרודוטוס (בערך 480-424 לפסה"ג), איננו "סיפור". ייתכן שפרופ' ברטל בלבד את המילה היוונית עם המילה הצרפתית *histoire*, המשמשת הן בהוראת "היסטוריה" והן בהוראת "סיפור" – ואכן היסטוריונים בני זמננו אוהבים להביא את הדוגמה הלשונית הזאת להדגמת הרעיון שאין היסטוריה אחת, אלא סיפורים (לגיטימיים) רבים.

הרודוטוס השתמש במילה בהוראה מיוחדת והציב אותה כמילת מפתח במשפט הראשון של חיבורו. "היסטוריה", בשביל הרודוטוס ובשביל הבאים אחריו, היא "מחקר": הבדיקה שעושה היסטוריון בהתחקות אחר אירועי העבר, חיפוש מקורות מידע, הצלבתם, ולבסוף – תוצאות המחקר הזה. דרכו של הרודוטוס לגילוי אירועי העבר לא הייתה קלה, ולא רק מפני שלא פותחו עדיין כלי מחקר שיטתיים. רוב עדי הראיה לאירועים שתיאר כבר לא היו בין החיים; המקורות הכתובים לא היו רבים, ורובם נשענו על מסורות מיתיות או משפחתיות; והסיפורים שאסף במקומות השונים שבהם ביקר סתרו, פעמים רבות, זה את זה או נראו דמיוניים. לכן קבע הרודוטוס לעצמו את הכלל ולפיו חייב הוא לספר מה שסופר לו, אך אין הוא חייב להאמין בכל דבר (ספר 7, פרק 152).

זוהי הסיבה מדוע חיבורו של הרודוטוס יכול להיראות כספר מסעות או כקובץ אגדות, ואכן אריסטו כינה אותו "מיתולוגוס", מספר סיפורים. אבל

כשהרודוטוס היה בטוח במידע שמצא, ובדעה שגיבש, לא היסס לגלות אותה.

המילה "היסטוריה" כלל לא מופיעה בחיבורו של תוקידידס, "יורשו" של הרודוטוס. יתרה מזאת, האמת ההיסטורית בחיבורו היא אחת בלבד, ואין הקורא יכול לדעת מה היו הדעות או המסורות האחרות. גם פוליביוס לא הותיר מקום לספק: היסטוריה בחיבורו (שעתה כבר מובנה קרוב לזה של ימינו, כלומר לא המחקר אלא תוצאתו: התולדות של מקום או עם כפי שההיסטוריון סבור שהיו) היא אחת.

על אתיקה בביקורת ספרים – מטר על ברעלי על פרגה

ביקורת ספרים¹ היא עניין אחראי וחשוב. יש הקוראים ביקורות לפני קריאת הספר ויש יותר הקוראים ביקורות ולא קוראים את הספר. ביקורת יכולה לרומם או להפיל ספר. לעיתים קרובות היא משמשת כמעין מדריך שבעזרתו בוררים את הספרים שמחליטים לקרוא, או כערכאה מוסמכת להערכתם. זו אחריות כבדה. ואם נכון הדבר על ספרים בכלל, על ספרים אקדמיים – על אחת כמה. שכן לגבי ספרים אקדמיים, שביקורות עליהם מתפרסמות בביטאונים מקצועיים על ידי אנשי מקצוע, רווחת הנחה שמדובר בעניין רציני ואובייקטיבי, עם אמות מידה מקצועיות וברורות, ולכן ניתן לסמוך על הביקורת ולהתייחס אליה ברצינות. האחריות המוטלת בשל כך על המבקרים בתחומים אלה רבה יותר. והיא כבדה במיוחד במה שנוגע לספרים בעברית בתחומים (כמו פילוסופיה) שבהם, לעיתים קרובות, אין יותר מעיתון מקצועי אחד.

נוכח האחריות הכבדה הכרוכה בביקורת יש מקום לדיון בשאלות אתיות הנוגעות לה – למטרות, לטיב השיקולים, להנמקות, למגבלות, לסגנון וכו'. כמובן ששיקולים אלה או דומים להם חלים על הרבה פעולות שיפוט – גם של פרופסור המעריך עבודת תלמיד או דוקטוראט, גם של קורא מקצועי המעריך כתב יד בהוצאה או בעיתון, גם של שופט בית משפט וגם של שופט או מבקר בגלריה או בתחרות

1 למילה "ביקורת" (critique, criticism) קונוטציה שיפוטית, לפעמים שלילית, שאין ל"סקירה" (review), כפי שהמדור הרלוונטי ב'עיון' נקרא. ברם, רבות מה"סקירות" המתפרסמות הן למעשה שיפוטיות – לשבח או לגנאי. בתחומים אחרים מקובל לדבר כללית על ביקורת – ביקורת ספרות, קולנוע, מוסיקה וכו'. לכן, אשתמש כאן ב"ביקורת", למרות שבנקודות מסוימות דברי מכוונים גם לסקירה חיובית ומשבחת.

מוסיקאים וכד'. אך אצמצם את דברי כאן לביקורת על ספרים אקדמיים.

עיקר דברינו נוגע לביקורות עצמן ולמחבריהן, אך יש כמובן גם שאלות אתיות הנוגעות לביטאון המפרסם את הביקורת. אחת מהן, למשל, אשר נראית לי מחויבת וקלה יחסית לביצוע, נוגעת לאפשרות למתן במה לתגובת מחבר הספר על הביקורת. למרות שבכינוסים שבעל-פה ולגבי מאמרים של ממש הדבר מקובל, לגבי תגובה על ביקורת רוב העיתונים המקצועיים הידועים לי לא נותנים במה כזו, כעניין שבמדיניות. יש מעטים שנוהגים לשלוח למחבר טיוטה של הביקורת עוד לפני פרסומה, כדי שיוכל להגיב עליה. אך גם אז תגובתו היא לעיונו של המבקר בלבד, על מנת שיוכל לשפץ את ביקורתו ולהימנע מטעויות גסות, והתגובה אינה מתפרסמת בצד הביקורת או אחריה. מבחינה זו שונה ביקורת על ספר ממאמר ביקורתי הן בספר. מאמר כזה, ככל מאמר, עובר בעצמו בדיקה ושיפוט לפני פרסומו, ולאחר פרסומו, הן למחבר הספר עצמו והן לאחרים ניתן להגיב עליו. לא כן, בדרך כלל, הביקורת. ביקורת בדרך כלל מוזמנת על ידי הביטאון, הן לא מועמדות בעצמן לשיפוט ולא ניתן להגיב עליהן לאחר פרסומן. גם זה, נדמה לי, דורש תיקון. למרות שהביקורת מוזמנת, אין הביטאון ועורכיו יכולים לפטור עצמם לחלוטין מאחריות לנכתב בה. חובה עליהם שייבחנו אותה, יעירו עליה את הערותיהם לפני הפרסום ואם יש צורך, יידחו אותה, או יתנו את פרסומה בתיקונים. המעט שהם יכולים לעשות כאן, ובקלות, הוא לתת למחבר במה לתגובה, שתפורסם לצד הביקורת. זו נראית לי דרישת הוגנות בסיסית (לבד מהעובדה שהיא יכולה גם לעורר דיון חי ותוסס). בעיני, היא כזו גם ביחס להבעת עמדות ודעות, אך וודאי לגבי עובדות. תארו לעצמכם, למשל, שנטען בביקורת שפגם חמור בספר המבוקר הוא העדר דיון בנושא מסוים השייך לעניינו. ונניח שיש בספר פרק שלם (שמשום מה נשמט מעיני המבקר) הן בנושא זה. האין חובת המו"ל לאפשר למחבר להצביע על כך? זו אולי דוגמא קיצונית, אך מסוגה ודומות לה ניתן להביא כהנה וכהנה. ככלל – יש לאפשר למבוקר להגיב על ביקורת.

לעובדה שספרים נבחנים ומבוקרים על ידי אנשי מקצוע ומומחים בתחום הנידון יש כמובן יתרונות ברורים. אך כדאי בהקשר זה לציין, מה שבדרך כלל נמנעים ממנו, שיש לה גם חסרונות – המבקרים המקצועיים הללו הם לעיתים "אינטרסנטים" בתחום – באופן טבעי יש להם לא פעם עמדות מוצקות, העדפות ואינטרסים אחרים. אלה יכולים לגרום להטיות ולעיוותי שיפוט, לסוגי קיבעון ואי־הבנה שונים, לקושי לקבל גישות נוגדות ולהעדפות נסיבתיות של כיוונים מסוימים על פני אחרים. וגם כשביקורת נכתבת בתמימות ואף מתוך כוונה טובה, או תוך ניסיון מודע להתגבר על גורמי הטיה אלה, בכל זאת התוצאה עלולה להיות הטיה לא רצויה ולא הוגנת.

יש להבחין כמובן בין טעויות תמימות, לפעמים קשות, שנופלות ואפשר להניח תמיד ייפלו בביקורת, לבין פגמים ומכשלות אחרים, שהם עיקר ענייני. לא רק שבמקרים רבים לא ברור מהי טעות, וזה עצמו נתון במחלוקת, אלא שאין כמובן מערכת כללים שתוכל למונע טעויות של מבקרים – תמיד יהיו טעויות ואי־הבנות ומחלוקות לשם שמיים. ברם, אפשר שבמודעות חדה לכובד האחריות ולמכשלות הרובצות לפתחה של ביקורת יהיה משום אמצעי עזר לצמצום הטעויות, להגברת אפשרות בדיקתן ותיקונן, ובעיקר – למניעת כשלים ופגמים אחרים.

מטעמים אלה ואחרים ראוי לאמץ הנחיות או כללים אתיים, שיגבירו את המודעות לגודל האחריות, ידריכו ויגבילו את המבקרים. אני משתמש כאן ב"אתי" כמובן רחב המקובל כשמדברים למשל על "קוד אתי" בתחומים שונים. אציין שרוב הדברים מתייחסים הן לדברי שבח והן לדברי ביקורת שליליים, אך ביתר שאת ובהדגשה רבה לגבי האחרונים. אינני מציע ואינני חושב שאפשר לתת לכללים אלה תוקף מחייב, אלא יש לראות אותם בבחינת הנחיות והצעות כלליות להגברת המודעות ולשיפור דרכיהם של המבקרים ושל הבמות בהם מתפרסמות הביקורות. להלן דוגמאות לכמה הנחיות/כללים כאלה, שמוצעות כאן כבסיס לדיון. אני מקווה שהקורא יחוש כמוני שהן אלמנטאריות ובחזקת מובן מאליו. זאת הכוונה. ערכן אינו ב"עומק" או במקוריות – להיפך: ערכן הוא שלמרות האלמנטאריות שלהן,

נוטים לא פעם לשכוח אותן וביקורות רבות, אף כשהן מנוסחות בלשון תקינה ומכובדת, לא עומדות בהן.

1. הביקורת צריכה להתייחס למטרותיו ואופיו של הספר הנידון כפי שהם. אל לו למבקר לכפות על ספר מסגרת, אופי ומטרות אחרים, אפילו אלה חביבים עליו, ולבקר אותו לאורם. כמוכן, זה לא שולל את האפשרות לבקר גם את המסגרת והמטרות, וכשביקורת כזו עניינית ומנומקת זה בסדר גמור. אך יש להבחין בין ביקורת מנומקת של המטרות, האופי והמסגרת של ספר, לבין ביקורת הספר מתוך הנחה שיש לו מטרות ואופי שונים מאלה שיש לו בפועל ותוך התעלמות מהם וניסיון לכפות עליו אחרים.
2. על המבקר להתרכז בטענותיו, חידושי, הנמקותיו, ראיותיו של הספר כפי שהם, ולא לבסס הערכתו על עמדותיו שלו בנושא, העדפותיו, האופן שבו הוא היה רוצה לכתוב ספר כזה וכד'.
3. הביקורת צריכה להיות עניינית, ורק כשהעניין מתבטא בספר או דרוש להבנתו ולהערכתו, יכולה היא לנגוע בגורמים חיצוניים כמו זהות המחבר, השקפותיו הכלליות וכו'.
4. הביקורת חייבת להראות בעליל היכרות יסודית עם הספר המבוקר.
5. כל דבר־ביקורת צריך להיות ברור וממוקד, ובראשיתו יש להציג באחריות את עמדת הספר בשאלה הנידונה, בצורה שתאפשר לייחס את הביקורת לנקודות ולהיבטים ספציפיים בו, ותאפשר בדיקתה ותגובה עליה.
6. כשמייחסים למחבר הספר השקפה מסוימת ומבקרים אותה, יש לדייק ולהקפיד בביסוס הטענה שהמחבר אמנם מחזיק בהשקפה המבוקרת.
7. גם דברי שבח ובייחוד דברי ביקורת שליליים חייבים להיות מגובים במובאות ברורות ובהפניות ספציפיות לספר המבוקר. יש להימנע מביקורת כוללנית שאינה מגובה בראיות מפורשות מהספר.
8. ככלל, רצוי שביקורת תכלול סקירה, שתתן לקורא מושג ברור ומפורט ככל האפשר על תוכנו של הספר המבוקר ועל הרקע הדרוש לקריאתו. כמוכן, לפעמים, בהתאם לתחום ולטיב

- הביקורת, אין מנוס משיפוטים והערכות, אך על אלה להיות כפופים לנורמות קשוחות של הנמקה וביסוס.
9. מבקר יכול כמובן לבטא פה ושם את השקפותיו שלו בנושא הנדון, אך אל לו להשתמש לשם כך בספר המבוקר כ"מקפצה", על דרך "הספר מדבר על כך וכך, אז הבה נעזוב אותו ואגיד לכם מה יש לי לומר על כך".
10. ככלל אצבע, ייטיב המבקר אם יימנע ככל הניתן משימוש בגוף ראשון בהיגדים שיפוטיים כגון "איני אוהב גישה זו", "נהניתי בקריאה", "לא שוכנעתי מטיעון זה", וכד'. ואם להימנע זו בקשה מוגזמת, כדאי לו להשגיח שכל אימת שהוא משתמש בגוף ראשון כזה, אין זה שימוש "מהותי" – הקורא יוכל בקלות להבין את כוונתו ולנסח דבריו מחדש כך שיסולק השימוש הזה.
11. ככלל אצבע, ייטיב המבקר אם יימנע ככל האפשר משיפוטים המבוססים על "התרשמויות", "הרגשות", "תחושות" בעלמא, כגון "מתקבל הרושם ש..." "הרגשתי אי־נחת מ-", "נחה דעתי ש..." וכד', שאינן מגובות בנימוקים ובראיות של ממש.
12. מבקר, שעקב גורמים מקצועיים או אחרים, חושש שהוא נגוע בהטיות שלא יצליח להתגבר עליהן, צריך לפסול את עצמו או לפחות להודיע זאת לביטאון שפנה אליו ולתת לכך ביטוי ברור בגוף הביקורת.
13. כאמור לעיל, אין לפטור גם את הביטאון ועורכיו מאחריות לביקורת – עליהם לבדקה, להעיר ככל הדרוש על ענייני תוכן וסגנון, לדרוש, אם צריך, שיפורים, תוספות, השמטות וכיו"ב עד כדי דחייתה, ממש כפי שהם נוהגים במאמרים המתפרסמים בביטאון.
14. במסגרת אחריותם זו, לפחות במקרים מסוימים, ובייחוד כשהביקורת שלילית, עליהם ליידע את מחבר הספר המבוקר בדבר הביקורת ולאפשר לו לפרסם, במקביל לפרסום הביקורת, תגובתו על הביקורת בהיקף הולם.

בדברי התגובה הבאים אדגים חלק מהאמור לעיל. במדור "סקירת ספרים" בעיון סא (עמ' 86-92) פורסמה רשימת ביקורת של ענת מטר על הספר של גלעד ברעלי: 'אבות הפילוסופיה האנליטית, כרך א: פרגה – לוגיקה, משמעות, אודותיות', הוצאה עצמית גרעיין, תשס"ט, goryn.book@gmail.com (להלן: "הספר"). לצערי, לא רק שהביקורת לא הועברה אלי טרם פרסומה ולא ניתנה לי אפשרות לפרסם תגובה לה במקביל לפרסומה, כפי שלדעתי ראוי היה לעשות, אלא שעורכי עיון (פרופ' מ. שטיינר וגב' ח. שור) לא טרחו לידעני בדבר פרסומה (שנודע לי במקרה) וסירבו לפרסם תגובה זו גם לאחר פרסום הביקורת. למרות שהיכרות עם הספר רצויה כמובן, רוב הדברים שלהלן אינם מניחים אותה, עניין שלחשיבותו נשוב בהמשך.

"הסיכום הדידקטי" – כפייתיות פסולה

ד"ר מטר מסיימת את רשימתה בהערה "מסכמת ודידקטית"² כלשוונה. למעשה, ההערה לא מסכמת ולא דידקטית – אין בה סיכום של דברים שנאמרו קודם לכן והיא לא מבוססת עליהם ולא קשורה אליהם כלל. כפי שנראה היא כוללת דברים קשים, והכתרתה כ"סיכום" עלולה להטעות כאילו יש לה ביסוס בדברים הקודמים בגוף הביקורת. אך כאמור, לא מיניה ולא מקצתיה – אין לה ביסוס בהם והיא לא קשורה אליהם כלל. היא כמובן גם לא דידקטית, אך כוללת דברים קשים, לא מנומקים ולא מבוססים, שמדגימים בעיני מה לא צריכה ביקורת להיות – מה אסור לה שתהא. ואת זאת יכול קורא (ועורך) לראות מקריאת הביקורת עצמה; אין צורך להכיר את הספר לשם כך. ויוטעם מראש – לא מדובר כאן במחלוקות פילוסופיות עמוקות, כי אין טענות פילוסופיות בביקורת זו.

נפתח בעניין "קטן". בסיום הערת "הסיכום הדידקטי" שלה מטר כותבת: "יש לי הרבה סימפתיה להחלטתו של ברעלי להוציא את ספרו בעצמו, לוותר ברוחב לב על אובססיית הזכויות המאפיינת את תעשיית הוצאות הספרים [...] דווקא משום כך חבל לי כפליים

2 הציטוטים הם מהרשימה הנידונה של מטר, אלא אם כן יצוין אחרת. "הספר" יציין את הספר המבוקר כמצוין לעיל.

שהספר לוקה מן הבחינה האמורה, כאילו מצדיק את הסטיגמה האוטומטית – והשגויה! – הנדבקת להוצאות עצמאיות אנטי־ממסדיות". תודה על הסימפטיה, אך מה פשר הדברים הללו? מהי "הבחינה האמורה" שבה לוקה הספר? ומהי "הסטיגמה האוטומטית" שלמרות שהיא "שגויה", הוא "כאילו מצדיק"? ומה יודעת מטר על נסיבות הוצאתו של הספר ועל עמדותיו של מחברו בקשר לכך? כמעט מאומה פה לא ברור, והמעט שברור לא נכון. אך דברים קשים ופוגעניים אלה נראים מופרכים ברמה מביכה ממש לאור העובדה (שאותה, משהחליטה לכתוב על כך, יכלה מטר לברר בקלות), שהספר הוצע, נבדק והתקבל לפרסום בהוצאה אוניברסיטאית ידועה (מאגנס), שלאחר שקיבלה נוסח סופי שלו אף החלה בפעולות מעשיות להוצאתו לאור. בסופו של דבר הספר לא יצא בהוצאה זו רק משום שסירבתי לחתום על תנאים שנדרשו לפתע, ערב הפרסום, על ידי מנכ"ל ההוצאה, שהתנהגותו בפרשה הוגדרה בפס"ד של ביהמ"ש המחוזי בירושלים כהתנהגות "שלא בתום לב", ובשל כך אף הוטל על ההוצאה תשלום פיצויים.

ברור בהערת "הסיכום" שלה, שמטר רצתה ספר מסוג אחר: "שפרקיו משתלשלים זה מזה, עם תנועה ואנרגיה המענגת את הקורא" (עמ' 92). ומה לעשות שבספר הנידון היא לא מצאה השתלשלויות מענגות כאלה, מה שגרם לה תסכול ועייפות. ברם, לא רק שכפי שמצוין בו בפירושו, רוב פרקי הספר מבוססים על מאמרים שפורסמו לאורך שנים בביטאונים מקצועיים, אלא כתוב מפורש פעמיים בהקדמה לספר (עמ' ix, xvi), מה שברור על פניו גם אלמלא נכתב, שהספר הוא קובץ מסות ומאמרים, והוא נערך בכוונה כך שאת פרקיו, שכל אחד מהם מוקדש לסוגיה פילוסופית מסוימת, ניתן לקרוא כל אחד בפני עצמו, מה שגם הצריך פה ושם חזרות, עליהן המחבר מתנצל בפני מי שייקרא את הכול. אפילו בכותרת שבכריכת הספר כתוב "אבות הפילוסופיה האנליטית: פרגה, ראסל ויטגנשטיין – פרקים במשנותיהם"³. מטר יודעת אך מסרבת לקבל

3 יש מקום להעיר כאן שמאמר הוא הסוגה השלטת בפילוסופיה אנליטית. גם רוב הספרים החשובים הידועים לי הם אוספי מאמרים (גם כאלה שלא פורסמו) –

זאת. היא הרי רצתה משהו אחר – "מונוגרפיה שיטתית" קולחת ומענגת – ויצאה מתוסכלת מספר ש"נלחם בקוראיו" (שם; ודוק – לא "קשה", "תובעני" וכד', אלא "נלחם בקוראיו"). ואולי אין פלא שתחוש כך מי שמסרבת לקבל את מתווהו, אופיו ומטרותיו של ספר, למרות שהם גלויים ואף מפורשים בראשיתו, ומתעקשת לכפות עליו אחרים, והוא, גולם שכמותו, נשאר בשלו ומתנגד לכפייה.

רצונה של מטר – כבודה, ותחושותיה הן עניינה, אך אין הצדקה לכך שהיא מפרסמת ביקורת המבוססת עליהם ולעיקשותה לכפות אותם על הספר. כשמבקרים ספר, יש לכבד את מטרותיו, מסגרתו ואופיו ולבקרו לאורם. כמובן, גם את אלה אפשר לבקר, וכשביקורת כזו עניינית ומנומקת, היא לגיטימית ולפעמים חשובה. אך דבר אחד הוא לבקר כך את מסגרתו ומטרותיו של ספר – זה בסדר, ומטר לא עושה זאת – דבר אחר הוא לבקר ספר מתוך הנחה שהוא ספר שונה, בעל אופי ומטרות אחרים, כפי שהמבקר היה רוצה. זה פסול. אך למעשה, מטר אפילו את זה לא ממש עושה: היא כלל לא מבקרת את הספר – לא לאור מטרותיו ואופיו (כפי שבדרך כלל צריך), ולא את מטרותיו ואופיו (כפי שבמקרים חריגים אפשר), אלא מטילה בו דופי במונחים כוללניים ומעורפלים, ללא כל ביסוס והנמקה, תוך הנחה מובלעת ולא מנומקת, שהייתה רוצה או צפתה לספר מסוג אחר. וזה פסול שבעתיים.

ביטוי נוסף לכפייתיות זו יש בקובלנתה בהמשך "הסיכום הדידקטי". מטר כותבת ש"נותרים בחוץ בדיוק הדיונים שהיו מבהירים את התמונה". מהי "התמונה", מה לא ברור בה, ומה הם הדיונים הללו, היא לא אומרת, ולו ברמז. ללא אמירות אלה ונימוקים להן – ויש לזכור, מדובר בספר שהוא אוסף מאמרים – אלה דברים קשים שנותרים בגדר השמצה ריקה. ואז היא מוסיפה שם: "סימפטומטית לכך העובדה שהפרק האחרון, הדין בפילוסופים אנליטיים פוסט-פריגיאניים, אינו כתוב כלל כמיין סיכום קושר קצוות". זכותה אולי לרצות פרק מסכם, אך האם רצונה זה יכול להיות בסיס

אפילו כאלה שלא מוצגים כך במפורש, כגון ספרו המונומנטלי של דאמט על פרגה.

לביקורת? אני, המחבר, ברוב עוונותי, לא רציתי פרק מסכם, ולבד מהעובדה שלא ראיתי מקום בספר מעין זה לפרק מסכם, אני לא אוהב סיכומים בפילוסופיה, וברוב הספרים מסוג זה הידועים לי אין פרקים מסכמים כאלה. אני גם לא יודע, והיא לא אומרת, על איזה "קצוות" היא מדברת ומדוע צריך "לקשור" אותם. אגב, גם התיאור "הפרק האחרון שדן בפילוסופים אנליטיים פוסט-פרגיאניים" אינו נכון ומטעה. אין בספר פרק כזה. הפרק האחרון מוקדש לדיוידסון וזה שלפניו לקריפקי. הם בבחינת ספיחים לעיקר הספר, ובכל אחד מהם יש דיון ביקורתי, מנקודת מבט פרגיאנית, בהיבטים רלוונטיים של שיטת הפילוסוף הנידון בו.

ביקורת ספר שהוא קובץ מאמרים ושמוצג בפירוש ככזה, מתוך הנחה שהוא צריך להיות מונוגרפיה שיטתית משתלשלת ומענגת היא כפייתיות פסולה. רצונה של מבקרת בפרק מסכם ו"קושר קצוות" הוא אולי לגיטימי, אך הצגת העדרו כ"ליקוי" היא כפייתיות פסולה. לכפייתיות כזו אין מקום בביקורת, אך במקרה זה היא מתבטאת גם באמירות תמוהות ובאי דיוקים נוספים. מטר קובלת על כך ש"הביטויים 'איני יכול להידרש לכך כאן' או 'על כך הרחבתי בספרי האנגלי' משובצים לאורך הספר כולו" (שם). את הראשון מצאתי (בעזרת תכנת חיפוש) פעמיים בלבד, וגם בהן ברור ש"כאן" פירושו "בפרק זה", ועניינים המוזכרים שם נידונים במקומות אחרים בספר. ואפילו נניח שיש מסוג עוד כמה, מה רע בכך שמחבר מעיר על עניינים שלא יוכל לדון בהם בהקשר נתון? זה יכול להיות פגם במקרים קיצוניים, כשההעדר הנידון פוגם בהבנת הכתוב, בהערכת תוקפו וכו', אך לא אלה המקרים פה, ואם מטר חושבת שכן, היה עליה להראות זאת עם דוגמאות. היא לא עושה זאת אפילו במקרה אחד. חוץ ממקרים קיצוניים כאלה, הערות מהסוג הנידון רגילות, והן מועילות למיקוד הדיון ולמניעת אי-הבנות וציפיות מוטעות. הביטוי השני מופיע כמה פעמים, רובן המכריע בהערות שוליים, ותמיד עם הפנייה למקום הרלוונטי בספרי האנגלי הנידון (כפי שיש גם להרבה ספרים ומאמרים אחרים). זה לא רק רגיל ומקובל אלא כמעט בלתי נמנע בספר, שמחברו עסק הרבה בתחום הנידון ופרסם בו. לגבי שני

הביטויים אין אלא לתמוה מה פסול מוצאת בהם מטר, ומאחר שברור שאין בהם כל פסול – מה מניע אותה.

כללי – אין בביקורת של מטר התייחסות עניינית לספר אפילו לא ברמת סקירה

על אף אופיו הנ"ל של הספר, בהקדמה לו מתואר על פני כמה עמודים (ix-xvi) המתווה והציר המרכזי שלו, הנסמכים על מושג האודותיות (intentionality) – היות מחשבה נסבה על אודות דברים בעולם – והפירוש האודותי שאני מציע למושג המובן (Sinn) של פרגה ולמשמעותה הפילוסופית של תורת המובן שלו כתורת אודותיות. סביב ציר זה מתואר מעמדם של הפרקים השונים – על הלוגיקה ומהותה, על מובן והוראה, אובייקטים לוגיים ואובייקטיביות, פסיכולוגים, זהות, פונקציה, ניתוח מושגי, אנליטיות, ועוד – ומצוינים עיקרי התזות הפילוסופיות והפרשניות שבכל אחד מהם, קשריהן ותרומתן למתווה הכללי. לכל אלה מטר לא מתייחסת: היא לא אומרת בביקורתה דבר על התזות הללו לגופן, על נימוקיהן ועל הבעיות המזינות אותן, או על מקומן במארג הכללי. היא לא מציינת ולא מבקרת אף אחת מהטענות הללו – לא מבחינה פילוסופית ולא מבחינה פרשנית. היא כלל לא סוקרת את הספר ואף לא מציינת את פרקיו ואת המבוא הכללי לו, שבו נידונים גם כמה היבטים מרכזיים בתורת פרגה ומעמדם במהלכה של הפילוסופיה האנליטית. היא לא נותנת לקורא שום פרספקטיבה על מידת החידוש והחשיבות, אם יש כאלה, שבמתווה ובציר המרכזי הנ"ל ובתזות הכרוכות בו שבכל פרק (למעט אולי יוצא מן הכלל אחד, שבו היא מנסה לעשות זאת, אך בשטחיות, כמרפרפת ולא נוגעת). אך כל אלה, הנעדרים מביקורתה, הם מה שסקירת ספר וביקורת ראויה לשמה אמורות לכלול. לצערי, לא אוכל לפרט בכך ולעשות זאת כאן במקומה, מבלי להאריך מדי ולהיקלע לעמדת נחתום המעיד על עיסתו.

במקום לעשות זאת, מטר מציינת כמה עניינים שלדעתה חסרים בספר. מיד אגע באלה לגופם, אך כהערה מקדימה, שלענייננו היא החשובה יותר, יש לשאול מה פירוש חסרים? הרי ברור שלגבי כל

ספר אפשר לציין אינספור דברים שאינם בו, וביניהם כאלה שאולי רצוי שהיו בו. אין קל מזה. כשמבקר קובל על חוסר, עליו להראות שהוא פוגם פגם של ממש במה שיש בספר, שהוא פוגע במטרותיו המפורשות של הספר, במשמעות ובתוקף של טענותיו וטיעונו. מטר לא עושה דבר מאלה, ולכן דיבורה על חוסרים ריק. עם זאת יודגש, שאפילו הייתה מטר עושה זאת כראוי, ואפילו הייתה צודקת בעניין זה או אחר, לא היה לכך כל קשר, וודאי לא בסיס, לדבריה ב"סיכום הדידקטי" הנ"ל, שהיה נותר גם אז בבחינת השמצה, שאין לה כל בסיס, לא בספר ואף לא בדברים הקודמים שבגוף הביקורת. ויטעם, פגמים אלה בביקורת יכול קורא (ועורך) לראות מקריאת הביקורת עצמה, גם בלי להכיר את הספר.

שלוש ה"סוגיות" שבביקורת

למרות שיש בספר התייחסות לא מעטה לספרות המשנית של חוקרי פרגה, מטר מציינת שיש מהם חשובים, שעמדתי נוגדת לעמדתם, וקובלת שלא תמיד דנתי בהם בפירוט. לרישא אני מסכים ורואה בה מחמאה – אלמלא היה זה כך לא הייתי כותב את הספר. הקובלנה בסיפא שוב כללית כל כך, בלי שום דוגמא ספציפית, שאף אם יש בה משהו (ואני בטוח בכך, שהרי זה נכון תמיד), אי-אפשר להתייחס אליה עניינית. אני גם מודה שלדעתי, רבים מחוקרי פרגה (לרבות המוזכרים על ידיה) החמיצו היבטים חשובים של תורתו ושל משמעותה הפילוסופית. עדיף היה בעיני לנסות לבאר בספר את אלה ישירות מאשר להיכנס לפולמוסים, שעריכתם כראוי, עם הצגה ראויה של העמדות השונות וביקורתי עליהן (שבחלקה, אגב, מצויה עימי בכתובים), היו מאריכות אותו מאוד. אך את ניסיונות הביאור הישיר הזה, בכל פרק ובספר בכללו, שהם עיקר הספר ועיקר חידושו, מטר לא סוקרת, לא מבקרת ולמעשה לא מתייחסת אליהם כלל. הקורא את ביקורתה לא רק שאינו יודע אם הן נכונות או לא לדעתה (שלא לדבר על הנימוקים לכך); הוא אינו יודע על קיומן.

גם כשמטר מנסה לשבח ולהחמיא היא עושה זאת במונחים כלליים ובחטף: "לא אסקור כאן את התובנות הרבות שהכרך הזה משופע בהן [...] והמציעות מחשבה רעננה על סוגיות ידועות" היא מודיעה

(עמ' 88). למה? האין זו, לפחות בכמה דוגמאות, משימתה של סקירת ספרים? והאין סקירה כזו נדבך חיוני בביקורת ספר? ! במקום זה היא מחליטה להתרכז בכמה "סוגיות" שבהן היא "מוצאת קושי מסוים או היעדר פיתוח מספיק" (שם). מיד אגע באלה לגופן, אך אציין מראש שגם אני מוצא, בכל פרק, קושי מסוים (ואף כמה כאלה) והיעדר פיתוח מספיק, וגם בכך אני רואה מחמאה לספר – זה מטיבו של דיון פילוסופי. אך נניח לשלי ונחזור לשלה. שלוש "סוגיות" כאלה הצלחתי למצוא בדבריה, ובמחילת סבלנותו של הקורא אדרש להן בפירוט יחסי, למרות שלא הן עיקר ענייני כאן.

הסוגיה הראשונה היא "הזנחה של שאלת הסובייקט" (עמ' 88). מטר, הקובלת על הזנחה, לא טורחת אף לפרש מהי "שאלת הסובייקט" המוזנחת, ולא מסבירה מדוע והיכן צריך היה לדון בה. והרי זה המעט שבמעט שניתן לצפות מקובלנתה. להלן נשער כי ב"שאלת הסובייקט" היא כנראה מתכוונת למשהו שקשור לסובייקטיביות ול"סובייקט הקרטזיאני", וכפי שאפרט להלן, דבריה מוטעים ומבולבלים לגופם. אך לפני זה יצוין, מה שמטר לא מציינת, שבהקדמה לספר (עמ' ix) אני כותב: "אין כאן יומרה להקיף את כלל משנתו [של פרגה]... במיוחד נמנעתי מדיון בנושאים שהרחבתי בהם בספרי האנגלי (ברעלי 1996)". ובספרי האנגלי הנידון יש פרק שלם (פרק 3) המוקדש למושג הסובייקטיביות ולמעמדה אצל פרגה. אך מטר מעלימה זאת. האין מן ההגינות לציין זאת? יתר על כן, בספר הנוכחי יש פרק (10), "אודותיות, אובייקטיביות ואנטי-פסיכולוגים", שגם בו דיונים הנוגעים לסוגיית הסובייקטיביות, אך מטר מעלימה גם זאת. במקומות שזה נראה לי נחוץ אני מפנה למקומות ספציפיים בספרי האנגלי הנ"ל, כפי שאני עושה גם לגבי נושאים אחרים, חשובים לא פחות. ב"סיכום הדידקטי" מטר קובלת כללית גם על הפניות אלה. היא כנראה רצתה שאחזור שוב על הדברים שכתבתי שם. אך מה לעשות – לא בא לי ("לא מצאתי זאת לנכון", אם תרצו), והיו לי דברים אחרים לומר.

ולגוף ה"סוגיה" של מטר: למונח "סובייקט" יש בהקשר דבריה שתי משמעויות: האחת היא המשמעות הדקדוקית, הקשורה במבנה סובייקט-פרדיקאט. כך למשל בניתוח דקדוקי מסורתי של "החרמון

מושג, החרמון הוא הסובייקט (הנושא). השנייה היא המשמעות הפילוסופית של "סובייקט" כפועל פעולה, חושב מחשבה וכיו"ב או כבעל תודעה או מצב מנטאלי מסוים. זוהי המשמעות הקשורה ב"סובייקטיביות" או לפעמים בניגוד סובייקט-אובייקט. זו כמובן הבחנה אלמנטארית, אך, בנוסף לשגיאות שמטר שוגה לגבי כל אחת מהמשמעויות, דומה שהיא גם מבלבלת ביניהן. מה מבינה מטר ב"שאלת הסובייקט"? כאמור, היא לא מגלה לנו, אך אולי נוכל ללמוד על הסתום מהגלוי, ולנחש על כך מהמשפט העוקב בדבריה, בו היא מודיעה כי לדעתה, בשיטתו של פרגה מצוי "ניסוחה המדויק של תובנתו האנטי-קרטזיאנית של ניטשה, שלפיה גזירת ה'אגו קוגיטו', הסובייקט הקרטזיאני, מבוססת על דוגמה כוזבת שמקורה בתחביר השפה הטבעית 'שם משהו נחשב מן ההכרח שיהיה מצוי משהו החושב' (עמ' 88-89). כאן ברור שמדובר במובן הפילוסופי של "סובייקט" – הסובייקט הקרטזיאני, החושב.

דעתה זו של מטר היא מקורית ונועזת. דווקא בשל כך ניתן היה לצפות שתביא לה נימוק וביסוס, או לפחות הפניה לספרות העושה זאת. ובמיוחד – כשעל "דעתה" זו היא מבססת טענה בדבר הזנחה של שאלת הסובייקט בספר. אך מטר לא עושה מאומה מכך, ולא מביאה שום נימוק או ביסוס לדעתה זו. ואכן, היא נראית לי שגויה. אמנם בעניינים שונים פרגה היה אנטי-קרטזיאני. אך דווקא בנקודה זו שמטר מדגישה ומעלה כאן בשם ניטשה, פרגה לא היה אנטי-קרטזיאני כלל: אין לכך זכר בכתביו, ובכמה מקומות, כמו לדוגמא במאמרו "המחשבה" (Der Gedanke), הוא אף טוען ההיפך. האנטי-קרטזיאניות של פרגה מתבטאת בעיקר בעניין אחר, שעליו מורחב הדיבור בספר: ה"אקסטרוולנזים" בתורת המשמעות שלו, דהיינו, העמדה שההוראות (Bedeutungen) של ביטויים – שהן דברים בעולם שהביטויים מציינים – קשורות קשר מכוון במובני (Sinne) הביטויים הללו, אשר נסמכים (are supervenient) על ההוראות הנידונות; בכך מתנה קיום ההוראות את האפשרות לחשוב מחשבות. מחשבה, אצל פרגה, בנויה ממובני המרכיבים של הפסוק המבטא אותה, והיא במהותה אמיתית או שקרית. בשני המאפיינים

הללו היא עומדת בזיקה אמיצה להוראות הנידונות: בראשון – בגלל קשר הנסמכות הנ"ל; בשני – מפני שאמיתותה של מחשבה נקבעת על ידי ההוראות, תכונותיהן ויחסיהן. קיומן וזהותן של ההוראות מתנים לפיכך את אפשרותה של מחשבה. זו אכן עמדה אנטי־קרטזיאנית. אך היא אינה שוללת את קיומו של ה"אני החושב" – להיפך, עבור פרגה, כאמור, תפיסת מחשבות וחשיבת מחשבות מבססת אותו. להבנת העניין יש לראות שהקרטזיאניות שבה מדובר כוללת שני מרכיבים: היא אינה רק הטענה שחשיבת מחשבות מחייבת את קיומו של "אני חושב" (כבדברי מטר עם הציטוט מניטשה), אלא גם שהמחשבות והאני החושב אינם תלויים בקיומו של העולם (החיצוני) ובזהות הדברים שבו. הסיפא הזו מכריעה, והיא מה שלדעתי פרגה שלל, או צריך היה לשלול, כתוצאה של קשר הנסמכות בין מובן להוראה בתורת המשמעות שלו. אך דווקא על כך אין מטר מדברת, אלא על הרישא – "תובנתו של ניטשה" – שלגביה אין בסיס לדבריה.

מטר, כמדומה, גם טועה לגבי עמדת פרגה בנוגע למבנה הלוגי של פסוקים המבטאים חשיבה, כגון "אני חושב שכך וכך" "אני מאמין שכך וכך". בניגוד למשתמע מדבריה, פסוקים אלה אצל פרגה הם אכן פסוקים שהאני הוא נושא (או ארגומנט של פונקציה) בהם, שעליו נאמר בהם משהו, ושקיומו הוא תנאי למשמעותם. וכך, בשינויים הדרושים, גם בגוף שלישי. כל זה – בניגוד ל"תובנתו של ניטשה". כמובן, יש עוררין על תפיסה זו, ואפשר שניטשה ביניהם, אך מטר הרי מדברת כאן על פרגה. (יש, אגב, התולים בהקשר זה משמעות מופלגת ב"קו השיפוט" ב'כתב המושגים' של פרגה ומושכים אותה בכיוונים שונים, אך מטר לא מדברת על כך ולא אדרש לכך כאן.)

לפיכך, אם ב"שאלת הסובייקט" מטר התכוונה ל"תובנה של ניטשה" בדבר שלילת הסובייקט הקרטזיאני, האני החושב, טוב וטבעי שהיא "מוזנחת" בספר, כי היא אינה עמדתו של פרגה ואף נוגדת לה. עם זאת אדגיש – לא רק עצם הטעות היא עיקר ענייני פה, אלא הפגם האתי שבביקורת, המטילה דופי בספר על סמך הודעה סתמית ולא מנומקת של המבקרת מהי "דעתה" שלה לגבי הנושא

הנידון. זה שדעתה מוטעית רק מעצים את הפגם האתי. בהמשך דבריה מטר מוצאת קושי בעמדתה, שמדגישה מצד אחד את האנטי־קרטזיאניות של פרגה, ומצד שני את מרכזיותו של מושג האודותיות (intentionality) – היות מחשבה נסבה על אודות דברים בעולם. כראיה, היא מוצאת לנכון לצטט מדברי פסוק שבו נאמר על טענה מסוימת ש"היא על אודות נושא השם" (שם). מטר חוטאת בשתי טעויות כאן: א) כפי שהסברתי לעיל, האנטי־קרטזיאניות של פרגה אינה בשלילת קיומו של האני החושב, אלא בעמדה (האקסטרנליסטית) שהעולם וזהותם של דברים בו חיוניים לאפשרותה של מחשבה. זה לבטח לא מעלה שום קושי לרעיון האודותיות ומרכזיותו; להיפך – זה תואם אותם ומשולב בהם. ב) מהקשר דבריה כאן על "תוכנתו של ניטשה" נראה שמטר אולי חושבת ש"נושא השם" בציטוט מדברי מקושר בדרך כלשהי לסובייקט החושב (הקרטזיאני). ברור שאין זה כך; אך אפילו הייתה זו הכוונה, לא היה בכך בסיס ל"קושי" שלה, שהרי אין כל ניגוד בין זה שטענה היא על אודות הסובייקט החושב לבין האקסטרנליזם הנ"ל של פרגה.

אך כאמור דומה כי מטר טועה גם בהבנת הפסוק המצוטט. בהקשר דברי שם (עמ' 43 בספר) ברור ש"נושא השם" מציין אובייקט שנושא את השם (the name bearer), שהוא לאו דווקא הסובייקט הדקדוקי ובוודאי לא הסובייקט הטוען או החושב. בדוגמא שם – "הכלב גבוה מהחתול" – מטר מבינה ש"הכלב" הוא "בעמדת סובייקט שעליו מולבש פרדיקט או יחס", ומסיקה מכך שאני מייחס לפרגה "עיקרון אריסטוטלי־קרטזיאני" זר לרוחו (ראש עמ' 90). אין לזה שחר. ראשית, יושם לב שכאן מטר לפתע מדברת על סובייקט במשמעו הדקדוקי, ואין לכך כל שייכות לאנטי־קרטזיאניות ולשאלת הסובייקט הקרטזיאני שדיברה בהם קודם. שנית, גם דבריה אלה עצמם שגויים: למרות שהפסוק שבדוגמא ניתן, כרגיל, לניתוחים שונים, אין כל הכרח או עדיפות בניתוח, שאין לו זכר בדברי, שבו יש כאן "עמדת סובייקט שעליו מולבש פרדיקט", ותזת האודותיות לה אני טוען אינה מחייבת זאת. כפשוטו, יש כאן יחס בין שני אובייקטים (או פונקציה על שני

ארגומנטים), והפסוק הנדון (כולו) הוא על אודות האובייקטים הללו. שלישי, מטר אומרת שם, שעצם הדיבור שלי על אודותיות מציב קושי בפני הסתלקות מהסובייקט הקרטזיאני, אך אינה אומרת, ולו ברמז, מדוע. לשיטתי, פסוק, או מחשבה המבוטאת בו – לא הסובייקט המביע אותם – הם על אודות דברים בעולם. אינני רואה מה לזה ולקושי בהסתלקות מהסובייקט הקרטזיאני. בכל מקרה, גם אם נניח שהפסוק מנותח במונחי סובייקט ופרדיקאט – וכאמור אין לכך זכר בדברי – היה עולה קושי בשילוב ההשקפה שהפסוק הוא על אודות הסובייקט שלו והאנטי-קרטזיאניות (שלילת הסובייקט הקרטזיאני) רק מתוך בלבול שתי המשמעויות הנ"ל של "סובייקט". מטר חושבת שיש כאן קושי; האם היא חוטאת גם בבלבול זה? מה"קושי" של מטר ומה"עיקרון האריסטוטלי-קארטזיאני" שהיא מייחסת לי (ואינני יודע מהו, שהרי היא לא מגלה) לא נותר אלא טעות ובלבול. וחלק ניכר מהנאמר לעיל יכול קורא הביקורת (ועורך) לדעת גם מבלי להכיר את הספר.

גם בהמשך הפסקה (ראש עמ' 90) טועה מטר בהציגה, ללא כל בסיס, את עמדתי כאילו "החלקים הלא-שמיים בפסוק ניחנים באופי אודותי", וקובלת שהדבר נותר "לא בשל ואניגמטי". היא לא אומרת מה לא בשל ומה אניגמטי, אך אין צורך לדון בכך, כי לא טענתי זאת. כאמור, אודותיות לשיטתי היא יחס בין פסוק שלם (או מחשבה המבוטאת בו) לדבר בעולם (אובייקט או פונקציה), לא בין "חלק לא שמי בפסוק" לאובייקט. זה, אגב, מרכיב מרכזי גם בביקורתי על האופן הלקסיקאלי הצר שבו מושג ההוראה הפרגיאני מוצג בדרך כלל, לרבות אצל דאמט (לפירוט אפנה שוב לספרי האנגלי [1996] פרק 7, אליו אני מפנה גם בסעיף הנדון).

מטר גם טועה כשהיא משבחת אותי על ש"הסברתי" שאצל פרגה "קבועים לוגיים הם אובייקטים" (שם). אינני ראוי לשבח זה, כי לא הסברתי ולא טענתי זאת; וטוב שכך, כי זה לא נכון – הקבועים הלוגיים אצל פרגה אינם אובייקטים אלא פונקציות (על ערכי אמת או על פונקציות מסדר ראשון) והדברים מבוארים למשל בפרק 1 ("עיקרי הלוגיקה של פרגה") בספר. מטר אולי מבלבלת

זאת עם קיומם של אובייקטים לוגיים, שהוא עניין אחר (הנדון בפרק 4).

יש כאן ריכוז חריג של הרבה יותר מדי שגיאות, אך עיקר מטרתי כאן אינה רק להצביע על שגיאות, אלא על כך שכשמבקר ספר מייחס למחבר או מתבסס על טענה או השקפה מסוימת, עליו לנסח בבירור, לנמק ולבסס זאת בהפניות ספציפיות, ולהשגיח שהייחוס נכון. מטר לא עושה זאת, ובנוסף לשגיאות שבדבריה, הסגנון הכוללני, המעורפל והמרפרף שלה אינו ראוי בביקורת מקצועית.

הסוגיה השנייה של מטר מכוונת לפרק 7 בספר, המוקדש לתורת ההגדרה המנתחת של פרגה ולפרדוקס האנליזה. כדרכה, מטר לא דנה ולא נוגעת כלל בטענות ובטיעונים שבפרק. לדבריה (90 למטה), בדיון הנידון "מושקעים שלושה עמודים – 144-146", והיא קובלת ש"חסר פירוט ההופך תמונה זו ממודל כללי, משכנע על פניו, לתורה מנוסחת באופן מדויק". ובכן, להווי ידוע: בפרק הנידון, שהוא ארוך במיוחד (עמ' 134-162), עיקר ה"תורה" המוצעת בו מפורטת כ-10 עמ' אחר כך, לקראת סופו, החל מהסעיף "שלושת עקרונות הניתוח", עמ' 155. אמנם טרחת הרבה בניסיון לניסוח מדויק, אך אפשר שכשלתי, וכמובן אפשר היה לנסח מפורט ומדויק יותר – זה תמיד נכון, וביתר שאת בפרק זה, אשר מוקדש לסוגיה שבגלל קשייה ומעקשיה רבים מתעלמים ממנה או פוטרים אותה במחוות ייאוש. ברם, הייתי מצפה מביקורת, ומודה לה, אם במקום דברים כלליים וכמעט ריקים, כמו אלה של מטר, הייתה מתייחסת ספציפית לדברים שבפרק, מראה האם, היכן ובמה הם לוקים, איזה ניסוח אינו מדויק, איפה הדיון דורש פירוט והשלמה, או לפחות מציינת דיון מפורט ומדויק יותר בעניין (ואני מודה בענווה שאיני מכיר כזה). במקום אלה מטר מסתפקת באמירה הבאה: "חומקת תחושת השכנוע באופן תדיר ויורשת אותה הרגשה של מעגל מהודק מדי, מעגל המותר בחוץ שאלות חסרות מענה, שאיננו יודעים כיצד לשבצן בתמונה". מה עושים עם משפט כזה? עם דינמיקת הרגשותיה ותחושותיה של מטר קשה לי להתוכח, מה גם שיש לי תחושות אי-נחת משלי

בעניין, אך המעט שקורא הביקורת רשאי לצפות הוא שתאמר מהו "המעגל המהודק" ומדוע היא חושבת שהוא "מהודק מדי", ושתתן ולו דוגמא אחת לשאלה רלוונטית שנותרת ללא מענה מחוצה לו. מטר לא עושה דבר מאלה, ולקורא, גם זה המכיר את הפרק, אין מושג על מה היא מדברת. ואם עלו בראשה שאלות ש"לא ידעה כיצד לשבצן בתמונה", מדוע היא חושבת שצריך היה לשבצן בתמונה? ואם לא צריך היה, מדוע לדון בהן? האין היא חושבת שהיא חייבת להסביר ולנמק כל זאת? כך כותבים ביקורת על ספר? וזו ביקורת שביטאון מקצועי מפרסם?!

מטר גם קובלת ש"חסר מאוד" בספר דיון בפנומנולוגיה של הוסרל, ושבהעדרו ניסיונות ההסבר שלי ל"אופן ההינתנות" הפרגיאני לוקים בחסר. שוב, הדברים מנוסחים באופן כל כך כוללני שקשה להתייחס אליהם עניינית. מטר לא אומרת מה בהסבר חסר וכיצד השוואה לאופן ההינתנות הפנומנולוגי הייתה מבהירה אותו. ללא אלה קובלנתה ריקה. וגם זאת ניתן לדעת בלי להבין לא בפרגה ולא בהוסרל. השוואות פילוסופיות לפעמים מועילות, וייתכן שגם כאן, אם כי יש לי ספקות (למרות עבודות חשובות של פולסדל, דאמט, דרייפוס ואחרים בעניין). תורתו של הוסרל, שחלו בה שינויים מתמידים, נהייתה עם השנים כל כך מסובכת, "סכולסטית" ורווית טרמינולוגיה "טכנית", שהצגתה, לצורך השוואה עם פרגה, הייתה עלולה לסבך ולטשטש יותר מלהועיל. הרבה טרחתי בהסבר מושג המובן ואופן ההינתנות אצל פרגה (בעיקר בפרק 3), תוך הדגשת אופיו האודותי וביקורת מפורטת על שני המודלים שבהם הוא בדרך כלל נתפס – המודל האפלטוניסטי והמודל התיאורי. הדגשתי את היות מושג המובן צומת של שיקולים אונטולוגיים, תורת הכרתיים ולשוניים (וראו הביטויים המודגשים להלן), אשר מפרים ומאלצים זה את זה, ושבמסגרת זו יש לתפוס מובן פרגיאני של ביטוי כאופן מסוים, כפי שהוא מתבטא במשמעות הלשונית של הביטוי, שבו ההוראה שלו, שהיא דבר בעולם, נתונה לתודעתנו. מושג המובן של פרגה ותורת המובן שלו נסמכים בכך על תורת ההוראה המסועפת שלו, ומאולצים בדרישות המשמעות הלשונית (ראו למשל עמ' 50-52

בספר; וכן גם דברי ב"תגובות למאמרים" בעיון נ"ט, 184-182, 197-198). למי שידע משהו על מושגי הנואמה, אפיונות הניסיון האינטנציונלי והרדוקציה הפנומנולוגית של הוסרל עשוי להיות די בכך כדי להבין את עיקר ההבדל – ההיסמכות של מושג המובן הפרגיאני (אופן הינתנות ההוראה) על תורת ההוראה שלו ועל אילוצי המשמעות הלשונית של הביטוי המציין את ההוראה שבה מדובר. ומי שאינו יודע, אני חושש שהשוואה כזו רק תבלבל אותו ותטשטש לו את העניין.

מעבר להסברים כלליים אלה (המרוכזים בספר בפרק 3), אופן הינתנות פרגיאני הוא ספציפי לכל מקרה או סוג, ואני מסביר זאת בפירוט (בעיקר בפרקים 7, 8) לגבי אופן ההינתנות של האובייקטים הלוגיים (שעליו מורחב בפרק 4), אופן ההינתנות של האובייקטים והמושגים הגיאומטריים – אשר לפי פרגה דורשים הסתכלות (Anschauung) מרחבית, אופן ההינתנות של המספרים – שלטענתו של פרגה הוא לוגי, אופן ההינתנות של אובייקטים שבניסיון האמפירי – הבנוי על תפיסות חושיות מסוימות, ואופן ההינתנות של ה"אני" (פרק 11, ולגביו אני מפנה גם לדיון המורחב בפרק 3 של ספרי האנגלי הנ"ל). את כל הדיונים האלה מטר לא מזכירה כלל. ושוב, אינני טוען, חלילה, שהם מספיקים: מדובר במושג תשתית, קשה ורב־גוני, שפרגה אמר עליו ישירות מעט מאוד. אך ההסבר הכללי הנ"ל והדיון בדוגמאות הספציפיות (שבכולם מידה רבה של שיחזור, פיתוח והשערות פרשניות) הם לא מעט, והם מתווים כיוון פילוסופי שבעיקרו נראה לי נכון, ובכל מקרה הוא חשוב ורב השפעה: מהלכים יסודיים בפילוסופיה האנליטית הבתר־פרגיאנית (לרבות אצל ויטגנשטיין ואצל אוונס למשל) אפשר לראות כהרחבות, עידונים ופיתוחים של מושג זה של אופן הינתנות. השוואות אלה לא פחות רלוונטיות מהוסרל, אך גם בהן איני עוסק בספר. בטוח שכל זה לא מספיק, אך מטר לא אומרת מדוע. וייתכן שבהשוואה להוסרל הייתה תועלת, אך מטר לא אומרת כיצד ובמה. ללא אמירות אלה, גם קובלנתה זו ריקה.

את הסוגיה השלישית והאחרונה מטר מכנה "שאלת הסינטקס והסמנטיקה". ושוב, כמו בכל הסוגיות הקודמות, היא אינה מפרשת

מהי השאלה ועל מה בדיוק היא מדברת, אך גם דבריה המעטים בעניין זה בנויים על טעות שמותירה סיכוי קטן לבירור רציני. היא מדברת על "התחשיב הלוגי" של פרגה. ברם, כפי שמודגש ומפורט בספר (בפרק 2, וכן בעמ' 4, 37-44, 76 ועוד), אצל פרגה (לטוב או לרע) הלוגיקה היא שפה משמעית, לא תחשיב, ומשפטיה הם אמיתות (כלליות) ולא נוסחאות תחשיב המועמדות לפירוש במודל זה או אחר. זו הייתה עמדתו המודעת והמפורשת. אחת מטענותיו המרכזיות של פרגה כנגד בול וכנגד כמה מהפורמליסטים היא שהם תפסו לוגיקה כתחשיב. הוא התנגד לכך בחריפות, ומטעמים כבדי משקל שאני מנסה להסביר בספר (למרות שהתפתחות הלוגיקה, הסמנטיקה הפורמאלית ותורת המודלים במאה ה-20 היו, מבחינה זו, נגדו; ראו למשל עמ' 142-143). בהקשרים מסוימים הדיבור (המוטעה) על "תחשיב פרגיאני" אינו נורא והקורא אולי יבין למה הכוונה, אך בהקשר הנוכחי זו טעות מבלבלת שנוגעת ליסוד העניין.

מטר גם טוענת שמאחר שפה ושם אני משתמש במונח "סמנטי", חייב הייתי להידרש ל"שאלת הסינטקס והסמנטיקה", שאת טיבה היא כאמור לא מגלה. מעבר לעובדה, שבדברי בספר על טיבה הנ"ל של הלוגיקה כשפה משמעית הסברתי שקשה להחיל על תפיסת פרגה את ההבחנה המודרנית בין סינטקס לסמנטיקה, זו בעיני טענה בטלה, בערך בדומה לטענה כי מי שמדבר פה ושם על תחושת תסכול חייב להידרש לשאלת היחס בין תחושות לתהליכים נוירו-כימיים במוח. בעניין ה"אוניברסליזם" שמטר מציינת בהקשר זה, שוב מבלי לומר מהו, ומיצרה על שאיני מגלה דעתי לגביו, אציין שביחס לפרגה, לפחות מאז עבודותיהם של ון-היינורט, גיץ' ואחרים בשנות הששים, העמדה האוניברסליסטית היא הרווחת. עם זאת, כל ה"אוניברסליסטים" הידועים לי (כולל אלה שמטר מציינת) מתעלמים מגורם מכריע בתפיסתו של פרגה – שיש דרכי הצדקה שאינן היסקיות-דדוקטיביות, ושלמושג המובן (הפרגיאני) יש ערך ותפקיד הצדקתי בהן. אני מפרט ומפתח טענה זו, על כמה ממשמעויותיה הפילוסופיות המופלגות, עם הבסיס הענייני והטקסטואלי לה, בפרקים 4 (על אובייקטיביות), 7 (על הגדרות וניתוח) ובעיקר 8 (על

אנליטיות). אם אני צודק בה, המשמעות לעניין האוניברסליזם היא זו: במובן רחב, שבו לוגיקה היא תורת הצדקה כללית, זה לא פוגע באוניברסליות של הלוגיקה, שכן כל הצדקה היא עניינה; במובן הצר יותר, שבו היא תורת ההצדקה ההיסקטית-דרוקטיבית (כפי שכל האוניברסליסטים הללו חושבים), זה מקשה על התזה האוניברסליסטית, שהרי יוצא שיש הצדקה שאינה לוגית. דברים אלה מפורשים בספר, למשל בפרק 4 (עמ' 89) ובפרק 8, אם כי גם כאן, כמו תמיד, אפשר היה לפרש יותר.

ולסיכום – אריכות הדברים דלעיל על שלוש ה"סוגיות" עלולה להותיר רושם מוטעה כאילו מדובר במחלוקת פילוסופית או פרשנית, ושאפילו נניח שצד אחד טועה בה, הרי זה מטיב העניין וזה לגיטימי ורגיל. אך רושם זה מוטעה. הארכת (יחסית) בדברים אלה רק כדי להכניס קורטוב טעם פילוסופי לעניין, ולא במסגרת מחלוקת פילוסופית עם הביקורת, שהרי מטר לא נוגעת בשום טענה פילוסופית. העיקר לענייני כאן אינו במחלוקת ובטעויות (אם שלה אם שלי), אלא בכך שלא רק שמטר לא דנה בספר ובטענות שבו לגופם, ולא רק שב"סיכום הדידקטי" שלה משתלחת בו (ובי), בצורה שאין לה כל בסיס וכל קשר לדבריה הקודמים, ותוך אינוסו למתווה, מטרות ואופי זרים לו, אלא שאפילו לגבי שלוש ה"סוגיות" שבגוף הביקורת, שבהן לדעתה "מתעורר קושי מסוים", היא משאירה אותו מעורפל וסתום ברמת כותרת, אינה מפרשת אותו ואינה מסבירה מדוע היה צורך לדון במה שנראה לה חסר. דבריה לגבי כל הסוגיות הללו לא רק רצופים טעויות, אלא כוללניים, מרפרפים, לא מבוססים ומנותקים מקריאה רצינית של הספר. הם אינם מתקרבים לסף הדרוש לביקורת ראויה לשמה, שלא לומר מבינה והוגנת. יתר על כן, כאמור בראשית דברי, אפילו הייתה מטר מבהירה את דבריה לגבי סוגיות אלה, ואפילו בן אפילו הייתה צודקת בהן, זה היה מעניין ואולי מועיל, אך עדיין לא היה להם שום קשר לדבריה בהערת ה"סיכום הדידקטי" שלה, וודאי לא משום בסיס להם.

חלק ניכר מהאמור לעיל נוגע בכשלים ובפגמים בביקורת, שהם בעיני בעלי אופי אתי (במובן הרחב שבמבוא). מעבר לפרטים,

שרק לחלקם התייחסתי לעיל, העיקר הוא שהיה על מטר, כמו על כל מבקר, להתייחס לספר כפי שהוא, על אופיו ומטרותיו, התזות והטיעונים שבו. ביקורת – גם על האופי והמטרות – תוך התייחסות רצינית כזו היא לגיטימית ולפעמים חשובה, גם כשהיא קשה ואפילו כשהיא מוטעית. אך מטר מסרבת לעשות זאת, לא מתייחסת כלל לכל אלה, ומנסה ב"סיכום" שלה לכפות על הספר מטרות, כוונות ואופי אחרים, זרים לו, ולהלין עליו על שהוא לא מספק אותם. זה פסול מעיקרו. דומה הדבר למי שבא בטענות ליצרן אופניים שקנה, על שהוא צריך להתאמץ ולדווש כדי לעלות במעלה הר וזה מעייף ומתסכל אותו. אפשר אולי לטעון כנגד יצרן אופניים (יהא ערך הטענה מה שיהא) שעדיף לייצר אופנועים. אך אי אפשר לבקר את מה שהוא מייצר בהנחה שזה אופנוע. דיון פילוסופי הוא לעיתים קרובות קשה, מאמץ ומתסכל (דווקא כשהוא במיטבו) ותמיד חלקי. כמובן, זה כשלעצמו לא יכול לשמש שטר הגנה כללי בפני פגמים וליקויים, וכשמבקר מצביע על אלה הוא עושה דבר לגיטימי ולפעמים חשוב, אך הוא חייב לעשות זאת באחריות, כשביקורתו עניינית, ספציפית, הוגנת, מנומקת ומבוססת בספר כפי שהוא, ולא בניסוחים כלליים, סתומים וריקים כברשימתה של מטר.

ודברים אחרונים על עורכי עיון, שכמי שפרסמו את הביקורת אינם פטורים מאחריות: אין כמובן לצפות מהם שיכירו כל ספר שעליו הם מפרסמים סקירה וביקורת, אך את רשימות הביקורת שהם מפרסמים הם חייבים לבדוק. אינני יודע אם קראו ובדקו את הרשימה הנידונה. את רוב הליקויים דלעיל יכלו לדעת מקריאת הביקורת עצמה, גם מבלי להכיר את הספר ומבלי להבין בפרגה. ולכן, אם קראו, יכלו לדעת שזו רשימה שאינה ראויה לפרסום בביטאון פילוסופי מקצועי. למרות שהדבר לא מקובל, הרי שלדעתי, לפחות במקרים מסוימים עליהם גם ליידע את מחבר הספר בדבר הביקורת ולאפשר לו לפרסם תגובתו עליה, במקביל לפרסומה. זו נראית לי דרישת הוגנות, הנכונה לגבי כל עיתון; קל וחומר לגבי עיון שהוא העיתון הפילוסופי המקצועי היחיד בעברית. חבל שלא מצאו לנכון לעשות זאת במקרה הנוכחי.

גלעד ברעלי

חבל שבעתיים שגם לאחר מעשה, ולאחר שכתבתי להם דברים אלה (ואולי מפני שכתבתי להם דברים אלה) סרבו לפרסם מאמר תגובה זה.

גלעד ברעלי, החוג לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים



מי הריבון במדינה?

במאמר העוסק בדיונים על פינוי מגרון ב"הארץ" מיום 25 במרץ 2012, אנו קוראים:

לעומתו, ח"כ דני דנון (ליכוד) פנה לראש הממשלה, בנימין נתניהו, וליו"ר הכנסת, ראובן ריבלין לכנס את הכנסת באופן מיוחד במהלך פגרת החורף ולהעביר את החוק להסדרת מאחזים. "בג"ץ מנסה למנוע מהממשלה לממש את תפקידה – נעביר את הסדר מגרון באמצעות חקיקה ראשית ונבהיר לבית המשפט – הממשלה היא הריבון במדינת ישראל", אמר דנון.

מושכל ראשון בתורת המדינה, שלומדים אותו בכל שעורי האזרחות בבית הספר, הוא שבמדינה דמוקרטית העם הוא הריבון, והוא מעביר סמכויות מסוימות למוסדות המדינה השונים: את סמכות החקיקה לבית הנבחרים, את סמכות הביצוע לממשלה, ואת סמכות השיפוט לבתי המשפט. כדי 'להבהיר לבית המשפט' כי 'הממשלה היא הריבון במדינת ישראל' יהיה על הכנסת לחוקק חוק הקובע ריבונות חדשה זאת. חוק זה יבטל ממילא את ריבונותו של העם – וכתוצאה מזאת גם את הצורך בבחירות. שאלה שיתכן שאינה סתם עניין לדקדוקי עניות: האם הכנסת, ששואבת את רשות החקיקה מהסמכות שהאציל לה הריבון, העם, רשאית לחוקק חוק שיסיר את הריבונות מאותו ריבון שבזכותו היא מחוקקת?

רעש, או האם עלינו לפחד מסלבוני ז'יז'ק?

הרהורים ומחשבות על מצבו של גוף הידע "לימודי תרבות" בעקבות עיון בספרו של סלבוני ז'יז'ק *ברוכים הבאים למדבר של הממשי: חמש מסות על ה-11 בספטמבר ואירועים סמוכים* (מהדורה מחודשת בתוספת הקדמה מאת המחבר, תר' רינה מרקס, רסלינג 2008).

I. הקדמה

א. "הגיבורים"

אחת מרוחות הרפאים המרחפות כיום על פני האקדמיה המערבית הנה גוף הידע המכונה "לימודי תרבות" (cultural studies). הדמויות הבולטות בלימודי התרבות הנן לואי אלטוסר ומישל פוקו, שאולי ניתן לכנותם "אבות מייסדים", אף אם הם עצמם מעולם לא קישרו את עבודתם עם המושג "לימודי תרבות". לצידם ניתן למצוא חוקרים העוסקים באין ספור גופי ידע, שלעיתים אינם עולים תמיד בקנה אחד עם "האבות המייסדים" וגם הוגי דעות שקדמו להם בזמן; את כולם נוטים לשייך ל"לימודי תרבות": ג'ודית בטלר, מרי אן דואן וסו־אלן קייס, רולאן בארת, פרדריק גיימסון, ז'יל דלז ופליקס גואטארי וז'אן-פרנסואה ליוטר, הומי באבא, אדוארד סעיד, גיאטרי צ'קוורטי ספיבק ופרנץ פאנון, וולטר בנימין, ז'אן בודריאר, פייר בורדייה וסטיוארט הול, קליפורד גירץ וברונו לאטור, אנטוניו גרמשי, מיכאיל בחטין, מרי דגלאס והיידן ווייט, ז'ק דרידה, יורגן הברמס וסלבוני ז'יז'ק, ג'וליה קריסטבה ועוד אחרים. האם לא רצוי היה ש"לימודי תרבות" יהיו יתומים?

שאלה זו עלתה בדעתנו למקרא ספרו האחרון שתורגם לעברית של סלבוני ז'יז'ק, *ברוכים הבאים למדבר של הממשי: חמש מסות על ה-11 בספטמבר ואירועים סמוכים*.

ב. מקרה בוחן

סלבוני ז'יז'ק (שהפך לאל בחייו) בוחן את אירועי 11 בספטמבר בעיקר, וגם מתייחס לאסונות אקולוגיים בני-זמננו, סכסוכים פוליטיים עכשוויים ואירועים היסטוריים מסוימים במאה העשרים. את כולם הוא קורא מתוך מטרת-על של ספרו, שהיא ביקורת הקפיטליזם הדמוקרטי-ליברלי. מטרה זו עולה בקנה אחד עם החיאת רעיון הקומוניזם, תוך שהמחבר מסביר במקומות שונים "מדוע להתעקש על הרעיון הקומוניסטי כנגד כל הסיכויים" (עמ' 10). ז'יז'ק כופר בתיאוריה של התנגשות הציוויליזציות, בין עולם דמוקרטי ומפותח לעולם טוטליטרי וחסוך, ומציע במקומה את המחשבה כי "האופוזיציה האמיתית כיום אינה בין העולם הראשון והעולם השלישי, אלא בין העולם הראשון והעולם השלישי בכללותם (האימפריה הגלובלית האמריקאית והקולוניות שלה) לבין העולם השני הנותר (אירופה)" (עמ' 182). מנקודת מבט זו מטביע ז'יז'ק באירועים שהוא מנתח תוכן מקורי ורדיקלי – בכולם הוא קורא מניע מהפכני לחתירה תחת הקפיטליזם, לשיטתו ההיגיון התרבותי שאין בלתו של העולם הראשון והעולם השלישי, ומכאן פוטנציאל של שחרור.

אין ברצוננו להביע את דעתנו באשר לתזה שמביע ז'יז'ק כי אם להתייחס למתודולוגיה של פיתוחה והוכחתה; סגנונו הקולח של ז'יז'ק אינו מצליח לחפות על בעיות שמתגלעות בשיטת הניתוח שלו. ברי שכל חוקר מתמודד עם קורפוס המחקר שלו מתוך מבטו כסובייקט, המעוצב על ידי מקומו ההיסטורי ובית גידולו המושגי, ואף מוסכם כי קדם-שיפוט מצוי ביסודו של כל שיפוט. ואמנם, ז'יז'ק משייך את עצמו מפורשות במקומות שונים בספרו למסורת "לימודי תרבות" ותיאוריה ביקורתית, ההוגים שהוא מאזכר שותפים לתשתית רעיונית זו או פיתחו אותה בעצמם (אלתוסר, לאקאן, נעמי קליין ואחרים), המושגים שהוא עושה בהם שימוש הם הטרימינולוגיה

הבסיסית במסגרת גוף ידע זה (אינטרפלציה, סדר סימבולי, מדומיין ועוד). התיאוריה הביקורתית לימדה אותנו שלאידאולוגיה ההגמונית תפקיד מכריע בעיצוב חשיבה של בני אדם ושאינן דרך לחמוק ממנה, ושתפקיד התיאוריה הביקורתית היא להבקיע את מסך האידאולוגיה ולאפשר לראות את המציאות, את הממשי (מכאן כותרת הספר, שהיא ציטוט רפליקה מן הסרט מטריקס, המציגה את כוונתו של המחבר בקריעת אשליית המציאות של הקורא).

בראש נציין את השימוש של ז'יז'ק במקורות, שהשיטתיות בטיפול בהם ממנו והלאה. אף על פי שמסתו נסבה על אירועים אקטואליים, בעלי פן מדיני, פוליטי וצבאי, הוא אינו נשען על מקורות קשיחים, ואינו מביא נתונים אמפיריים לתימוכין בדבריו (אולם הוא מרבה לצטט ממחקרי תרבות). אדרבה, היות שכל תוצר תרבותי נתפס כסימפטום של הטוטאליות החברתית (כפי שהמחבר מציין בעצמו במספר מקומות בספר), הרי ז'יז'ק מוכיח את טענותיו באמצעות סרטי קולנוע, ספרות, שידורי טלוויזיה ואנקדוטות מסוגים שונים. מקורות אלה מובאים כפשוטם להוכחת דבריו, תוך הפעלת קריאה אחידה בהם ללא התחשבות בסוג הניתוח שהם תובעים כטקסטים במדיום שבו נוצרו. ז'יז'ק אינו מושך ידו מהתבססות על משחקי מלים "בקובה, הוויתורים עצמם נחווים/נכפים מלמעלה כהוכחה ניצחת לאותנטיות של האירוע המהפכני – תופעה המכונה בפסיכואנליזה 'הגיון הסירוס'. הזהות הפוליטית-אידאולוגית הקובנית מתבססת על הנאמנות לסירוס (fidelity to castration – אין זה פלא שמנהיגם נקרא: Fidel Castro!) (עמ' 27).

ז'יז'ק רואה בכול חזות של קפיטליזם-מאוחר גלובלי כובש, תוך קריאה לתהליך מהפכני אותנטי ולפוליטיקה אמנציפטורית (עמ' 11) ויוצר הקבלות וניגודים, כשבסיס ההשוואה הוא תמיד נורמטיבי; בצד המדכא, הנשפט לשלילה, נמצא תמיד את הקפיטליזם. כך "ארגוני הטרור הבינלאומיים אינם אלא הכפיל המתועב של התאגידים הרב-לאומיים הגדולים, המכונה הריזומטית האולטימטיבית, הנוכחת בכל, הגם שאין לה שום בסיס טריטוריאלי ברור" (עמ' 60); כך "כיום ה-homo sacer הוא אובייקט הזוכה לפריבילגיות מצד הבירופוליטיקה ההומניטרית, הוא זה שחלק מצלמו האנושי נשלל

רעש, או האם עלינו לפחד מסלבוני ז'יז'ק?

ממנו בזכות ההתנשאות הבאה לידי ביטוי בדרך שבה 'דואגים' לו. לפיכך, יש להניח שבאופן פרדוקסלי מחנות ריכוז כמו גם מחנות פליטים המשמשים יעד למשלוחי הסיוע ההומניטארי אינם אלא שתי פנים – ה'אנושיות' וה'לא-אנושיות' של אותו דפוס סוציו-לוגי עצמו" (עמ' 12).

המשפטים שצוטטו לעיל גם מדגימים כיצד מפזר ז'יז'ק ביד רחבה מונחים ומושגים, שמוצאם בהגות הפוסטמודרנית אולם הם אינם בהכרח שווים לכל נפש משכילה. היות שז'יז'ק אינו מלווה את המינוח במילות הסבר או הבהרה, הטיעון אינו בהיר כל-צרכו לקוראים, לבד מאלה הבקיאים במונחים ספציפיים אלו, ובמשמעותם במחשבה הפוסט מודרנית.¹ דומה שז'יז'ק אדיש ליכולתו של הקורא לרדת לעומקם של רעיונותיו או גרוע מכך, שהוא מקשה על הקורא בכוונה תחילה.

טיעונו הרדיקליים של ז'יז'ק מודרכים על-ידי הסביבה המחשבתית של החוקר עצמו – סביבת השמאל הפרוגרסיבי, המבקר בתקיפות את האובייקט שלשיטתו מכונה בטעות 'שמאל': "עם 'שמאל' שכזה, מי בכלל צריך את הימין?" (עמ' 78). הקטע המצוטט להלן מדגים את דרכו של ז'יז'ק בפיתוח טיעונו (עמ' 72-73):

קשה לצפות את ההשלכות שיהיו ל-11 בספטמבר על הכלכלה, על האידיאולוגיה, על הפוליטיקה ועל המלחמות, אולם בדבר אחד אין כל ספק: ארצות הברית, שעד עכשיו ראתה את עצמה כאי מבודד הפטור מסוג כזה של אלימות, אותה אמריקה שעדה להתרחשויות אלה אך ורק ממרחק בטוח, בטוח צפייה במרקע הטלוויזיה, מוצאת את עצמה עכשיו מעורבת בהן באופן הישיר ביותר. מכאן,

1 ריזומטיות' הוא מונח של דלז וגואטרי, הבא לתאר מחשבה המבוססת על ריבוי, פיזור וחוסר-היררכיה, המאפיינים את הפוסט מודרניזם, ואילו 'הומו סאקר' הוא מונח שמקורו בתחום המשפט הרומי, אולם כאן משתמש בו ז'יז'ק כפי שמוסבר על-ידי ג'ורג'יו אגמבן בעבודה מ-1998. למונח האחרון מקדיש ז'יז'ק פרק שלם בהמשך ספרו, אלא שבמקום הראשון שבו מוזכר המונח, אין מצורף לו כל הסבר.

שהאלטרנטיבה של ארצות הברית הינה זאת: להחליט להמשיך לבצר את "הספרה" שלה, או להסתכן בכל מה שכרוך ביציאה מן "הספרה" הזאת. מכאן שאחד מן השניים יכול לקרות: או שהאמריקאים ימשיכו להחזיק בגישה הבלתי־מוסרית בעליל שלהם, ואפילו יחזקו אותה [...] או שאמריקה תיטול סוף כל סוף על עצמה את הסיכון הכרוך בחציית המסך הפנטזמטי המפריד בינה לבין העולם שבחוץ ותשלים לגמרי עם הכניסה שלה לעולם הממשי. באופן זה היא תעשה את הצעד שצריכה היתה לעשות מזמן, ותעבור מ"דברים כאלה אינם אמורים להתרחש כאן!" אל "דברים כאלה אינם אמורים להתרחש בשום מקום!" [...] וכאשר היא ממלאת את תפקידה העצוב ומענישה את האחראים על אירועים מעין אלה, מוטב שתראה את התפקיד הזה כמילוי חובה קשה ומעציבה, ולא כמסע נקמות משובב לב.

ברצף משובצים היגדים חסרי ביסוס (שארצות הברית לא ידעה פיגועי טרור לפני הפיגוע במגדלי התאומים) ובמקביל להם ביטויים נורמטיביים, נחרצים ונעדר־ספק, שההטיה האידיאולוגית שלהם בלתי־מוסווית (שארצות הברית רואה בתפקידה כמענישה מסע נקמות משובב לב). נציין גם את ריבוי הצירופים השיפוטיים ("סוף סוף", "הצעד שצריכה היתה לעשות מזמן") שחורגים מגבול ייצוג אידיאולוגי מובלע, המצוי בכל טקסט שהוא, אל ייצוג גלוי, וחסר אחריות מחקרית, של יחסו של המחבר לקפיטליזם המאוחר, הגלובלי הדורסני והמדכא.

מחד גיסא מצהיר ז'יז'ק כי הוא מבקש לחשוף בפני קוראיו את הממשי ולשחרר אותם מן הרשת האידיאולוגית הכובלת אותם, מאידך גיסא הוא נוקט בדרכו המחקרית באותן שיטות המייצרות בעצמן כבלים אידיאולוגיים, גם אם זו אידיאולוגיה חתרנית. כך יש להבין, לדעתנו, את הרטוריקה (השאולה מסגנונו של פוקו) של ניסוח היגדים בצורה של שאלות שהתשובה עליהן חיובית – "האם ההתקפה על מגדלי התאומים – בהשוואה לסרטי האסונות ההוליוודיים – לא היתה משהו בדומה לפורנוגרפיית הסנאף לעומת

סרטי סאדור־מזו רגילים? (עמ' 31); "האם ליל הבדולח הידוע לשמצה [...] לא היה 'קרנבל' בחטיאני מושלם, אם בכלל היה אי־פעם קרנבל כזה?" (עמ' 43); "האם ניתן לחשוב על אירוניה הגדולה מזו העולה מן העובדה ששם הצופן הראשון לפעילות ארצות הברית נגד הטורוריסטים היה 'צדק אינסופי' [...]?" (עמ' 81) ואחרים. שאלות רטוריות אלו מבקשות את הסכמתו של הקורא ואת שיתוף הפעולה שלו ממש בדרך האינטרפלציה שז'יז'ק הצביע עליה קודם לכן כמקור כל רע; בשאלות אלו פונה המחבר אל הקורא – אני קורא לך הקורא לאשר את דברי, אני הופך אותך לשותף למחשבה שלי, אנו נמצאים באותו המתרס – על חשבון החובה להוכיח את דבריו ולהקפיד בקלה כבחמורה.

במטרה להבין טוב יותר את הסביבה המחשבתית שמייצרת את הדיון הביקורתי מן הסוג שמציע ז'יז'ק, בכוונתנו לסקור את מצב "לימודי תרבות" בעשורים האחרונים בגופי ידע ממוסדים (בזירה האקדמית, במוסדות להשכלה גבוהה לגוניהם השונים) מנקודת מבט ביקורתית. מיפוי התחום הינו משימה כבדת משקל ואיננו מתיימרים להקיף או להעמיק במאמר כה קצר את כל "תחום הידע" המכונה "לימודי תרבות"², שהוא כמעט אינסופי, מורכב ובעייתי בהיבטים מסוימים שלו. אנו מבקשים להתוות במאמרנו קריאת־כיוון ביקורתית של התחום, להצביע על נקודות תורפה בשיח לימודי התרבות בארצות "המערב", לחשוף צורות נזק שעלול לגרום שיח זה לגופי ידע ממוסדים ומסורתיים כמו גם לתורת המוסר; כל זאת מתוך הכרה בחשיבותו של התחום והצבעה על נקודות האור בשיח לימודי התרבות.

ג. עקרונות המאמר

מאמר זה מתבסס על מספר עקרונות בסיסיים. ראשית, כהגדרת עבודה במאמר זה אנו תופסים את "לימודי תרבות" כביטוי המוסדי־אקדמי לשיח הפוסט מודרניסטי. שנית, אנו רואים ב"לימודי

2 המושג Culture Studies ניתן להיתרגם לעברית כ'לימודי תרבות' וגם כ'מחקר תרבות'.

תרבות" גוף ידע מורכב ורב־דיסציפלינארי הנמצא כיום במאבק על קיומו, הגדרתו וייחודו. שלישית, "לימודי תרבות", בהיותם גוף ידע המפוצל בתוכו לדיסציפלינות, כיווני מחשבה ודעות רבות ומגוונות וקשה לפיכך להגדרה בקצרה, חסרים מערך ייחודי של כלים מתודולוגיים והגדרה מדויקת של מושא המחקר. רביעית, בהמשך לנקודה האחרונה ובהסתמך על הפלורליזם העצום של לימודי התרבות, ייתכן שמוטב יהיה להגדיר את לימודי התרבות על דרך השלילה, קרי על בסיס מה שאינם מאשר על בסיס מה שהם מכילים.³ חמישית, "לימודי תרבות" הנם גוף ידע שמקורו במידה רבה "בשוליים", המבטא פרספקטיבה של יחידים וקבוצות המרוחקים (בהווה או בעבר) מן המרכז ההגמוני, מתוך מטרה לבחון את האופן שבו היררכיות שממיינות ושמוסוגות מובנות ומתחזקות. "לימודי תרבות" צמחו בחלקם בהקשר של ביקורת על דיסציפלינות מבוססות, כמו ספרות, היסטוריה, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה, תוך ניסיון מוצלח לעיתים לערער, לאתגר וליזום חשיבה חדשה על גופי הידע המוסדיים־המודרניים בתחומים העוסקים, בין היתר, בפוליטיקה של זהויות ובדרך בה היררכיות מבנות או משמרות את מעמדן. שישית, ובהמשך לסעיף הקודם, אנו רואים ב"לימודי תרבות" פרויקט פוליטי של קבוצות הממוקמות בדרך כלל משמאל למרכז המפה הפוליטית ואשר בעבר היו מקורבים או נכללו בשמאל החדש במערב⁴ ואשר

3 כפי שנטען בהמשך, גופי הידע המכונים "לימודי תרבות" מתיימרים כיום להכיל בתוכם דיסציפלינות מסורתיות כספרות ופילוסופיה וכן דיסציפלינות חדשות יותר, כאלו שצמחו בעשורים האחרונים, כמו לימודי תקשורת, קולנוע ומגדר. מצב זה מקשה על הצבת גבולות ברורים בין לימודי תרבות לדיסציפלינות הוותיקות יותר. אכן, לימודי תרבות מתיימרים להוות גשר, לחבר בין הדיסציפלינות המסורתיות, אולם, כפי שנראה בהמשך, התוצאה לא מצביעה תמיד על כיוון חדש או על יצירת דיסציפלינה חדשה המתיימרת להיקרא לימודי תרבות, אלא דווקא על חזרה לבסיס הדיסציפלינרי המסורתי.

4 בהקשר הישראלי ראו מאמרה החשוב של אווה אילוז שנכתב לפני למעלה מעשור. אף כי יש לשער כי רבות מהנחות היסוד של המאמר עברו שינוי במהלך השנים, הרי אילוז מזהה מפורשות בין לימודי תרבות לשמאל החדש (אילוז תשס"א).

רעש, או האם עלינו לפחד מסלבווי ז'יז'ק?

רצונם לנתח וללמוד, ולעיתים לקרוא תגר, על מערכות כוח ובעלי הגמוניה.⁵ ולבסוף, מרכז גופי הידע המכונים "לימודי תרבות" נמצא באזורים המכונים באופן מסורתי "המערב", קרי, ארצות מרכז ומערב אירופה וצפון אמריקה. באזורים אחרים (ישראל לדוגמא) מתקיים גוף ידע שכזה, אולם הנו בעיקרו חיקוי או מודיפיקציה מקומית של גוף הידע המערבי הקיים.

II. מהותם של "לימודי תרבות" והבסיס התיאורטי שלהם (cultural theory)

המושג 'תרבות', על הקשריו הפוליטיים, נמצא כיום בראש סדר היום העולמי לאחר שחדר אליו בהתמדה למן המחצית השנייה של המאה העשרים. ניתן לטעון, בעקבות פרדריק ג'יימסון, כי אחד המאפיינים של העידן שלנו הוא הפיכתו של הפוליטי והכלכלי לתרבותי.⁶ הדיון המתמיד בסוגיות של התחממות גלובלית, ההתגרענות של איראן, הדיגיטליזציה של חיינו, הטלת הספק או לחלופין התמיכה הנלהבת בשיטה הקפיטליסטית, התעצמותה של סין, קולוניאליזם ואימפריאליזם, יחסי מזרח (איסלם) ומערב (נצרות), עובדים זרים, שינוע הידע, כמו גם נושאים נוספים בעלי ממד גלובלי, קשור בעיסוק המתמשך והמשתנה במושג 'תרבות' ונגזר ממנו.

בעשורים האחרונים הורחב הדיון בנושאים אלו ונוסף לו מימד מעמיק ופולמוסי, שמוצאו במסגרת שיח חדש, שחלקו רכש מעמד הגמוני עם מיסודו בגוף הידע המערבי (באוניברסיטאות, בקבוצות מחקר, בתקשורת, בהוצאות ספרים ובקבוצות שיח רשמיות ברשת) – זהו תחום "לימודי תרבות". חלק לא־מבוטל משיח חדש זה עדיין

5 נקודה זו מתבהרת היטב כאשר לומדים על הקשר בין ארועי "1968" בפאריז, מאואיזם ואבות לימודי תרבות כפוקן ובארת. ריצ'רד וולין מבהיר זאת היטב בספרו (Wolin 2010) *The Wind from the East*.

6 ג'יימסון 2009, עמ' 17.

נאבק על הכרה וטרם נחלץ, ויתכן שאף אינו מעוניין להיחלץ, ממיקומו בשולי השיח.⁷

א. פרקטיקה בתחום מדעי הרוח והחברה

"לימודי תרבות" בכללותם מתאפיינים בשאלות המשותפות לכל המחקרים בתחום: כיצד חושבים בני-אדם, כשחשיבתם מעוצבת על-ידי כוחות תרבותיים, כיצד מובנים אנשים כסובייקטים על-ידי צורות ופרקטיקות תרבותיות, כיצד פונים אליהם בתהליכי אינטרפלציה (במונחיו של אלתוסר). זאת משום שנקודת המוצא הסמויה ב"לימודי תרבות", ברוח החשיבה הניאו-מרקסיסטית האלתוסריאנית, היא שהפרקטיקה האידיאולוגית הנה הגורם החזק ביותר בכל מערכת תרבותית, והיא המקור לייצורן של עמדות הסובייקט המסוימות.⁸

במובן הרחב ביותר, הפרויקט של "לימודי תרבות" מכוון לנתח מסורות תרבותיות ספציפיות, להבין כיצד פועלת תרבות, במיוחד בעולם המודרני. עבור "לימודי תרבות", המושג 'תרבות' מובן כאסופה של מערכות של ייצוגים (דימויים, רעיונות, מיתוסים, אירועים, מושגים) וסדרים (מכל תחומי החיים והסגנונות) המתחרים זה בזה ומשלימים אלו את אלו: זו אסופה של כל התוצרים האנושיים באשר הם. "לימודי תרבות" כמחקר של כל צורות הסימון במסגרת האמצעים והתנאים הממשיים של הייצור שלהן, מתיימרים לחקור ולנתח ייצוגים וסדרים אלו.

אלתוסר טען כי "אין פרקטיקה מכל סוג שהוא אלא באמצעות אידיאולוגיה ובחסתה, ואין אידיאולוגיה אלא באמצעות סובייקט ועבור סובייקטים".⁹ מכאן צמחה הפרקטיקה ב"לימודי תרבות" – לנתח את מושאי המחקר, בכל דיסציפלינה שהיא, כסימפטומים של סטרוקטורה אידיאולוגית המונחת בתשתיתם. במסגרת זו הופכים כל

7 דוגמאות לקבוצות הנמצאות בשולי השיח: קבוצת ה-Vice החתרנית בארצות הברית, הנקראת על שם המגזין Vice שהיא מפיצה ברשת, ובישראל מייצג כתב העת ms.use קבוצת שיח בנושא פמיניזם ומיניות חתרניים.

8 אלתוסר 2003, עמ' 41-44.

9 שם, עמ' 50.

רעש, או האם עלינו לפחד מסלבוני ז'יז'ק?

התוצרים התרבותיים, בספרות, בפוליטיקה, בכלכלה, בארכיטקטורה, במשפט וכן הלאה, לפרקטיקות סימוניות שיכולות לגלם את אותו תפקיד תרבותי ולהיות מנותחות באמצעות אותם כלים מושגיים-תיאורטיים.

מתודות המחקר ב"לימודי תרבות" אינן ייחודיות לתחום מחקר זה. בעוד שקיימות מתודות ספציפיות לכל דיסציפלינה (ניתוח מקורות בהיסטוריה, קריאה צמודה בספרות), לימודי התרבות עומדים כנגד מחקר דיסציפלינרי מסורתי בכך שלא פיתחו שיטות מחקר ייחודיות להם. הפרקטיקה המחקרית ב"לימודי תרבות" היא פונקציונלית ומודולרית, שכן היא כפופה למוקד העניין המרכזי של התחום, שהוא עיסוק, מתוך גישות תיאורטיות מסוימות, באופן שבו פרקטיקות תרבותיות נענות לרעיונות של זמנם, מתנגדות להם או מסבכות אותם.

ב. עקרונות מחקרניים

ניתן לחלק ארבעה עקרונות יסוד המנחים את הפרקטיקות המחקרית של לימודי התרבות:¹⁰

ראשית, הסובייקטיביות עצמה נתפסת כטקסטואלית, ומובנת כקונסטרוקט תרבותי, שאיננו סטאטי בראייה דיאכרונית ואיננו חד-ממדי בראייה סינכרונית. הפרקטיקה המחקרית של "לימודי תרבות" מבקשת להפריע ליחסים האוטומטיים בין טקסטים 'מקודשים' לערכים שהסובייקט תופס אותם כ'טבעיים' ולקטוע אותם. אין הכוונה לטקסטים כתובים ספציפיים כי אם למכלול ההבניה התרבותית, הכתובה והדבורה, הקובעת א-פריורי את ה'נורמטיביות', את מה שהסובייקט יתפוס כנורמלי, קרי, מה שנכון ואין בלתו.

שנית, ב"לימודי תרבות" ממוקמת העמדה הביקורתית בפוזיציה של השוליים, מתוך כוונה לחשוף את ההנחות-המקדימות של השיח של הרוב (מבחינה פילוסופית ותרבותית). מיקום מודע זה בעמדת השוליים אף מבטא עניין מחקרי בקבוצות חברתיות מוכפפות, כמו

10 אנו מבקשים להיסמך כאן על עבודותיהם של באומן 2007, הברמס 1997, ספיבק 1995, רגב 2011, During 1999, Wolin 2010, Grossberg 1992 ואחרות.

נשים, מיעוטים אתניים, מיניים וחרתיים וקבוצות מוחלשות, תוך הפניית תשומת הלב לאותם קולות שהקאנון המחקרי לא נתן להם ביטוי.

שלישית, המחקר ב"לימודי תרבות" נתפס כמהלך ביקורתי שכוונתו לעודד פרובלמטיזציה, ערעור והטלת ספק בהרגלי חשיבה אנושיים ובמוסדות חברתיים. מטרתו לגרום למערכת הערכים שאפשר להפיק מתוצרים תרבותיים להפוך למפוקפקת, מהוססת, רב-משמעית, כל זאת באמצעות ערעור עקרוני על מובנותה-מאליה של סמכות. בעקבות באתר, פוקו ודרידה ניתן לטעון כי "לימודי תרבות" מראים כיצד כל תופעה תרבותית יש בה יסוד שעשוי לחתור תחת עצמו; אם כל סימפטום הוא פרובלמטי, מפוצל וקרוע, יש בכך כדי לפרק מנגנוני חשיבה ויחידות-ערך מסורתיים.

לבסוף, רדיקליות ביקורתית זו של "לימודי תרבות" חותרת תחת רעיונות, הנחות ומבנים של השיח ההגמוני הלבן והפטריארכאלי וזאת מתוך הזדהות עם תנועות חברתיות של שחרור של מיעוטים, קבוצות מקופחות, קבוצות שנתפסות כ"שוליות" מכל סוג שהוא. "לימודי תרבות" באים לחשוף את האמת הבלתי-נמנעת אודות התרבות שהנה, למעשה, מערכת של קודים ופרקטיקות המנכרות אנשים מהאינטרסים האמיתיים שלהם לטובת המדומיין הקולקטיבי. לימודי התרבות מבקשים לחשוף את הדיכוי והניצול של מנגנוני-הכוח ההגמוניים, כמו גם את הניסיונות להדחיק ואף להרחיק קונפליקטים חברתיים ומאבקים מעמדיים ממסגרות הדיון הדומיננטיות. לפיכך, שיח מיעוטים, פוסטקולוניאליזם, תיאוריה קווירית ולימודים הומו-לסביים והמחקר הפמיניסטי הנם חלק בלתי-נפרד מ"לימודי תרבות".

עקרונות אלו מובילים לשלוש גרסאות מרכזיות באשר למהותם של לימודי התרבות, שכל אחת מעמידה עקרון אחר במרכז ורואה בו אלמנט דומיננטי:

רעש, או האם עלינו לפחד מסלבוני ז'יז'ק?

1. "לימודי תרבות" הנם דיסציפלינה שמטרתה ללמוד בעיקר את תרבות זמננו.¹¹
2. "לימודי תרבות" הנם פרויקט מולטי-דיסציפלינארי (רב-תחומי) שמטרתו לחתור תחת גבולות הדיסציפלינות המסורתיות ולערער עליהם, ולכונן צורת חשיבה וגופי ידע חדשים, גם אם חלקם מתבססים במידה מסוימת על גישות קודמות.
3. "לימודי תרבות" הנם גישה מחקרית המזהה מערכות כוח ושליטה בכל תחומי החיים, מראה את נוכחותם ופעולתם בתרבות כולה וקוראת עליהם תגר (מקולנוע עד רפואה; ממשפטים עד אופנה; מכלכלה עד ספרות), ומדגישה את חשיבות שמירתה של האוטונומיה היחסית של פרקטיקות סימון על סוגיהן השונים.

III. מקורות "לימודי תרבות": ציוני-דרך מרכזיים

הפילוסוף האנגלי מייקל אוקשוט טוען: "הופעתו של דפוס אינטלקטואלי חדש היא כהופעתו של סגנון ארכיטקטוני חדש: הוא מגיח כמעט מבלי משים, בלחצן של השפעות רבות ומגוונות, ואין טעם לחקור ולדרוש את מקורותיו. לאמיתו של דבר, מקורות שכאלה אינם בנמצא. כל שניתן להבחין בו הוא השינויים המתרחשים באיטיות ובעקיפין, היערכות מחדש שוב ושוב, זרמי הגאות והשפל של הרוח המתגבשים לבסוף בצורה חדשה בעליל." ¹² טענתו של אוקשוט נכונה לגבי גופי ידע רבים ומגוונים שהגיחו "כמעט מבלי משים" והתגבשו "לבסוף בצורה חדשה בעליל". יחד עם זאת, "לימודי תרבות" אינם עונים על תיאור זה. זאת, מאחר שמקורותיהם של לימודי התרבות הנם ברורים וגלויים (נזכיר את תרומתן של הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה, של תיאוריות מרכסיסטיות ופוסט-מרכסיסטיות, של הפילוסופיה הביקורתית מאז קאנט ועוד

11. אנו ערים לכך כי מתודות מלימודי תרבות מיושמות אף בלימוד העת העתיקה וימי הביניים. הדבר ניכר לדוגמא בלימודי גוף וזהות. המחקר הקלאסי אם כי לא היחיד כמובן הוא *Holy Feast and Holy Fast* (Caroline Walker, Bynum 1987).

12. אוקשוט 1997, עמ' 133.

רבים אחרים), הם תוצאה של שינויים מהירים שהתרחשו בעשורים האחרונים במערב, הם תגובה של קבוצה פוליטית מגובשת וידועה (השמאל החדש) לתהליכים שאירעו במחצית השנייה של המאה ה-20 ונראה כי הם לא התגבשו לכדי צורה חדשה.

א. המאות ה-18 וה-19

תיאוריות אודות 'תרבות' והגדרתה החלו להיות נפוצות באירופה כבר מאמצע המאה ה-18, תיאוריות התוהות על מקומו של האדם בחברה ומערכת קשריו עם סביבתו. הדבר נבע מניסיון להביע עמדה ביקורתית כלפי התרבות האירופאית המשתנה בעידן הנאורות והמהפכה הצרפתית.

במהלך המאה ה-19 התווספו לתיאוריות אלו, שנוסחו שנים קודם לכן על-ידי הרדר, רוסו, וולטיר, קאנט, מנדלסון ואדם סמית, כתביהם של הגל ומרקס, והם החלו לכלול בתוכם היבטים היסטוריים, ספרותיים-לשוניים, פילוסופיים. לקראת סוף המאה ה-19 אף נוספו להם היבטים כלכליים וסוציולוגיים עם כתביהם של ניטשה, וובר, זימל ודירקהיים. תיאוריות אלו שאפו להיות מדעיות וחתרניות באופיין. בעידן בו זהויות לאומיות, חברתיות, דתיות, מיניות ומשפחתיות עברו שינויים עצומים עקב התיעוש המהיר, העיור המתגבר והחילון המעמיק החלה להיווצר כתיבה הגותית ואקדמית ובמרכזו ביקורת נוקבת על תרבות המערב.

ב. ירושת הטוטליטריזם וזוועותיו

במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-20 התפתחו שתי תפיסות מנוגדות שתרמו עמוקות למחקר התרבות. הראשונה פוליטית-ביקורתית, פרי מדרשם, השראתם ורוחם של המשטרים הטוטליטריים בכרית המועצות ובגרמניה וכן של תנועות מרקסיסטיות, סוציאליסטיות וימניות-קיצוניות ופאשיסטיות בארצות אחרות.

ככלל, האוחזים בתפיסה זו ראו בצורה כזו או אחרת (מקלה או רדיקלית, מתונה או תקיפה) בתרבות המערב גוף רקוב שבתשתיתו תפיסת מוסר וחשיבה יודו-נוצרית והוא כעת אורבני מדי, קפיטליסטי מדי, המוני מדי ויוצר אי-צדק חברתי, פשע אנושי ועוולות מובנות אל תוך השיטה. במחנה ביקורתי זה ניתן לכלול, מחד גיסא, את חברי

רעש, או האם עלינו לפחד מסלבוני ז'יז'ק?

אסכולת פרנקפורט על גוניהם השונים ואת חברי אסכולת גרמשי שהשפיעו במידה עצומה אף לאחר מלחמת העולם השנייה על התפתחותם של קבוצות השמאל החדש, תנועות סטודנטים וגופי הידע המכונים "לימודי תרבות". מאידך גיסא, נכללים במחנה זה גם הוגים, סופרים וחוקרים המקורבים לאגף הימני-קיצוני-שמרני ואף הפאשיסטי כמו, קנוט המסון, פרדיננד סלין, עזרא פאונד ומרטין היידגר.

העמדות השמרניות, הליברליות והסוציאל-דמוקרטיות החלו להתפתח לכאורה כתגובה לאיום הטוטליטרי, אך בעיקר כתגובה על הגילויים אודות הזוועות שחוללו משטרים טוטליטריים בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה. רבים מן הטקסטים המכוננים ב"לימודי תרבות" נכתבו לאחר המלחמה כחלק ממאבק (הנמשך בעצם עד היום) כנגד הפאשיזם ויישומי המרקסיזם הקיצוניים. מדובר בטקסטים מרשימים המהווים בעקיפין או במישרין כתב אשמה או הגנה על צדדים אידיאולוגיים מגוונים של משטרים ובעלי סמכות שונים.¹³

ג. חיסול האליטות הישנות

זירת לימודי התרבות, כגוף ידע חתרני, ביקורתי ומוכר, אם כי עדיין בלתי-מקובל ממסדית ולא ידוע בשם זה, הורחבה והואצה באופן מהיר משנות ה-60. בין יתר הסיבות לכך היה החלל הריק שהותירו אחריהן שתי מלחמות העולם. 'השטח היה נקי' באופן מילולי: המלחמות באירופה במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-20, כמו גם ההשמדות והטיהורים ההמוניים במזרח אירופה וברוסיה והתוצאות הנוראיות של תורות הגזע למיניהן, חיסלו או הובילו להשתקה של חלקים ניכרים מן האליטות האינטלקטואליות ומקבוצות חברתיות ודתיות רבות שמקורן במסורות (מימין ומשמאל) בנות המאה ה-19 ואולי אף וותיקות יותר. באופן כואב אך אירוני,

13 לדוגמא חיבוריהם של חברי אסכולת פרנקפורט ובעיקר אלו של תאודור אדורנו ומקס הורקהיימר על הנאורות. כתביו של הרברט מרקוזה מהווים פרדיגמה מתאימה לטענה זו. גם את גילויים של כתבי אנטוניו גרמשי בשנות השישים ניתן לשייך לאותם כתבים ביקורתיים.

השמדות אלו יצרו אפשרות להבניה־מחדש של חשיבה מושגית ולהיווצרות של מושגי תרבות חדשים המנותקים מחוויות העבר ומן המסורת השמרנות מזה, אך עדיין שומרים על נקודת מבט ביקורתית מזה, כפי שצוין לעיל.¹⁴

ד. המצאות טכנולוגיות ומשמעותן

ההמצאות הטכנולוגיות הרבות אפשרו גידול מהיר בנפח הייצור והפעילות התרבותית, ראשית במערב ולאחר מכן באזורים אחרים, שהיו עד אז נתונים לשליטה קולוניאליסטית מערבית. עקב השפע הכלכלי נוצרה התרחבות משמעותית בשעות הפנאי שעמדו לרשות הפרט במערב. התפתחות זו אפשרה את חדירתן של פעילויות תרבותיות רבות ומגוונות. בעידודם של הפיתוחים הטכנולוגיים הפכה התרבות להיות חלק חשוב בפעילות כלכלית, ולהיפך – הממד הכלכלי הפך לגורם משמעותי בפעילות תרבותית בעקבות התרחבותן של ההמצאות הטכנולוגיות־דיגיטליות. בשנות ה־2000 אנו עדים לאופן שבו האינטרנט וסוכניו תורמים להאצת הפעילות התרבותית הענפה, המגוונת, בעלת התכנים הדמוקרטיים ולעיתים אף אנרכיסטיים. עדיין מוקדם מכדי להעריך את ההשפעה הטכנולוגית הכבירה על ייצור הפעילות התרבותית והשלכותיה הפוליטיות, אין ספק כי "לימודי תרבות" ניזונים מרשתות האינטרנט ומזינים אותן, אך עדיין מוקדם מכדי להעריך עד כמה תופעה זו חיובית ושלילית לגביהם.

14 השפעת הכתיבה המרקסיסטית־לניניסטית מחד, ואלו של הימין הקיצוני והפאשיסטי־נציונל־סוציאליסטי מאידך, על האליטות האינטלקטואליות באזורי אירופה השונים בין שתי מלחמות עולם היתה ניכרת וברורה. לצדם היתה השפעה רבה בעיקר במרכז אירופה מצד אינטלקטואלים פרוטסטנטיים ימניים ולאומניים. מסיבות ברורות, לאחר המלחמה הושתקו קולותיהם בכוח המשטרים הצבאיים ששלטו על מרכז ומזרח אירופה. אינטלקטואלים רבים אחרים הבינו להיכן נושבת הרוח במדינות בהן חיו ויצרו, דבר שגרם להם לשנות את דגשי כתיבתם או להשתתק לחלוטין. המקרים המפורסמים ביותר הם של מרטין היידגר וארנסט יונגר בגרמניה במערבית.

ה. השמאל החדש, "1968" וירושתם

שנת 1968, ובעיקר המושג והחוויה המכונים "1968",¹⁵ הינם בעלי משמעות עמוקה להבנת התפתחות "לימודי תרבות" בעשורים האחרונים. מורשת שנות השישים הנחילה לבאות אחריה את התיאוריות הניאו-מרקסיסטיות, שהניחו גם הן תשתית ל"לימודי תרבות", בכך שחשפו את מנגנוני קביעת-הערך העומד בבסיס התרבות והצביעו על האופן שבו אידיאולוגיה קובעת גבולות לחשיבה ומעצבת אותה ברזמנית. אלתוסר וממשיכי-דרכו במחשבה המרקסיסטית, הניאו-מרקסיסטית והמאואיסטית (בעיקר בצרפת) הראו כיצד ערכים אינם א-היסטוריים או 'טבעיים', כפי שהם מוצגים בתיאוריות האסתטיות המגדירות אותם. ערכים אלו מופעלים על-ידי פרויקטים של שימור כוח, ידע, סמכות והשפעה ומאוימים על-ידי הצעות חלופיות לחלוקת הון וסמכות.¹⁶

אירועי מאי 1968 בפריז יצרו שינוי עמוק בעיצוב חיי יום-היום של הסטודנטים ומוריהם. שנה זו הביאה למיצוי את דגם הפוליטיקה של חיי היום-יום של התקופה ואת ביטוייה האסתטי, הרדיקלי והאליים בחייהם של צעירים, ונוצרה האפשרות עבור צעירים צרפתים לחמוק סוף-סוף מן הדוֹגְמָה (dogma) האורתודוקסית המרכסיסטית של המפלגה הקומוניסטית הצרפתית. דוגמה זו, שהיתה כבר נתונה במשבר עמוק עקב הפלישה הרוסית להונגריה, הוקעת הסטליניזם בנאום חרושצ'וב ומשבר הטילים, אפשרה לאינטלקטואלים צרפתיים, לפעילים פוליטיים ובעקבותיהם לסטודנטים רבים, פעילי השמאל החדש באירופה המערבית ובארה"ב, לקרוא תיגר על המסגרת המהפכנית הישנה, לאתגר שורה ארוכה של נושאים הקשורים לבעיות שעלו על הפרק בשנות השישים ובייחוד בעקבות "1968": מיניות, גוף, משפחה, עיור וטבע, אינטימיות, נפש ולשון. העיסוק בנושאים אלו ורבים אחרים אפשר להחיות את הביקורת החברתית בת-הזמן (ביקורת שנראה היה כי אבד עליה הכלח בשנות השלושים

15 אלו שנטלו חלק באירועי אותה שנה מכונים "Sixty Eighters".

16 להגותו של פייר בורדייה ותרומתו הרבה ללימודי התרבות ולעמידתו על "שינויי הטעם" והאופנות נעוצות במסורות "1968", ראו רגב 2011, פרק 7.

והארבעים)¹⁷ ולאתגר את עולם המושגים השמרני שצמח לאחר מלחמת העולם השנייה.

אחד המוטיבים המרכזיים בביקורת התרבותית של "דור 68", שהשפיע מאוחר יותר רבות על פרויקט "לימודי תרבות", היה השינוי שהקפיטליזם-המאוחר יצר ביחס למושגים מיושנים כשליטה, הכוח, המעמדות העובדים, מקום העבודה וניצול הפועל ושכרו. מדינת הרווחה, שבצילה חסה הקפיטליזם המתקדם, יצרה חברות מתועשות מתקדמות בהן הלוגיקה המרקסיסטית של הקומודיפיקציה¹⁸ נחשבה למיושנת וללא-רלוונטית. במקומה הציעו דור האינטלקטואלים החדשים בוגרי "1968" המשגה חדשה ופרקטיקה חדשה של חשיבה על ניצול, הגמוניה, שליטה וכוח. לטענתם, במקום שליטה על אמצעי הייצור וההמון נסמכים השלטון ובעלי הכוח על שליטה בלעדית בידע, בעיקר שליטה על הדרך שבה הידע מיוצר.

טענות אלו ואחרות יהוו מאוחר יותר את הבסיס וההצדקה לאחת מהטענות "האופנתיות" החשובות ביותר עבור חוקרי "לימודי תרבות": הערעור אינו רק על הוודאיות המסורתיות והישנות, מבית היוצר המרכזיסטי והליברלי, אלא על עצם מושג הוודאות, שמקורו בעמדה חברתית חד-צדדית, שמרנית, הגמונית בעלת כוח ודכאנית.¹⁹ למרות ההשפעה השולית באופן יחסי של "1968" על "האינטלקטואלים הבריטיים" וחרף חולשתו של השמאל החדש באנגליה, גם בבריטניה התפתחה, החל משנות השישים, תיאוריה ניאו-מרכזיסטית (ראו להלן הדיון במרכז ברמינגהם) שתרמה תרומה מכרעת ל"לימודי תרבות" בהפנייתה את המבט אל החשיבה והדמיון

17 בפריז, בעיקר בזמן הכיבוש הנאצי ובעקבותיו.

18 Commodification – "מסחור", התהליך באמצעותו יחסים בין אנשים ניתנים לכימות, להערכה חומרית ולחיפצון.

19 כך ניתן לדעתנו להבין את פוקו ועולמו. מושגים כ"גניאולוגיה", "biopower", "חברה ממושמת" מקורם בעבודתו בקרב חוגי שמאל חדש וחוגים מאואיסטים בצרפת. פוקו חדל לראות במושג ובפרקטיקה של "כוח" מושג משפטי-לגאלי שביכולתו לדכא, לשלוט. במקום זאת הוא החל לראות בכוח מכניזם של שליטה חברתית (social control) שמשאירה חותם בר ראייה על הגוף, המנהגים ודפוסי חשיבה.

של ההמון וחיי היום-יום. מטרתה של זו הייתה לגלות ולחקור בכלים תיאורטיים-מרקסיסטיים את התרבות הפופולרית של תת-קהילות ממעמד הפועלים, הצעירים וקבוצות שוליים כמו פנקיסטים, גלוחי-ראש ואוהדי-כדורגל קיצוניים.

הפרויקט של גילוי מחדש של קולות אבודים וכתיבת ההיסטוריה "מלמטה" פגש בדרכו את התיאוריה המרקסיסטית האירופאית שניתחה את תרבות ההמון כפורמצייה אידיאולוגית דכאנית. התיאוריה המרקסיסטית טענה שתרבות ההמונים מבססת משמעויות המתפקדות כדרך לשימור האידיאולוגיה השליטה ולהצדקת פעולות המדינה. האינטראקציה בין שני אופני ניתוח אלו של התרבות – התרבות כביטוי של בני-אדם והתרבות כדבר המוטל על בני-אדם – הנה בעלת חשיבות מכרעת להתפתחות "לימודי תרבות". יחסי-גומלין אלה משקפים את הדחף לגלות את התרבות הפופולארית ולהעניק קול לתרבותן של קבוצות שנדחקו לשוליים.²⁰

1. הפוליטיקה החדשה של הזהויות

במהלך שנות ה-60 ולאחריהן, כתוצאה מן השינויים הטכנולוגיים, המורשת האיומה של מלחמת העולם השנייה, תהליכי דה-קולוניזציה ושינויים דמוגרפיים, החלו להופיע תנועות חברתיות ופמיניסטיות בחברה המערבית שקראו לפוליטיקה חדשה של זהויות וליצירת חברות רב-תרבותיות בהן יינתן מקום של כבוד לכל קהילה שלה זהות מובחנת. תרמו לכך הגירה מוגברת של תושבים מן המושבות לשעבר לאירופה וצפון אמריקה, תנועות שחרור לאומיות במושבות שהיו בשליטה מערבית, ותנועות שנאבקו נגד דיכוי מיני, כמו הפמיניזם החדש והופעתן של התארגנויות הומו-לסביות במערב בשלהי שנות ה-60, שיצרו כלים חדשים לניתוח אי-שוויון, גוף, דימויים וחיי יום-יום. שני התהליכים האחרונים – ההגירה המואצת אל אירופה ותפיסות חדשות של יחסי המינים ומיניות – היו מכריעים

20 האבות המייסדים הבריטיים היו א.פ.תומפסון, ריצ'רד הוגרת, ריימונד וויליאמס וסטיוארט הול. על תרומתם ראו בהמשך בפרק על אסכולת ברמינגהם.

בהתפתחותה של פוליטיקה של זהויות הניצבת במרכזם של לימודי התרבות כיום.

ז. דמוקרטיזציה של מוסדות תרבות

בעידן זה חל בעולם המערבי גם גידול במספר המוסדות התרבותיים, ששימשו באופן מסורתי אתר פעילות בעיקר עבור קבוצות מן המעמד הגבוה או כאלו ששאפו להצטרף אליו (הכוונה למוזיאונים, גלריות, ספריות).

צריכת תרבות דרך מוסדות אלו הפכה להיות "הון חדש" שלעיתים פרץ את הדרך ליצירת הון חברתי (עליה בסולם המעמדי), כלכלי (רכישת הון פיננסי) או פוליטי מן הסוג הישן (השתייכות לרשתות חברתיות משפיעות).

בתהליך זה החלו מוסדות התרבות הותיקים להיות מאותגרים על-ידי מוסדות חדשים שנוצרו על-ידי קבוצות מן השוליים.²¹ לצדם, מוסדות יוקרתיים החלו לפתוח את דלתותיהם בפני קבוצות מוחלשות. אוצרי תרבות ואמנות שלא הוכשרו במוסדות אמנות יוקרתיים, אלא במסגרות חלופיות, קיבלו עבודה במוזיאונים. גלריות ומוזיאונים בעלי סדר-יום ייחודי וחתרני התחרו על תקציבים. אמני שוליים וחומרים שנוצרו בפריפריה, מחוץ לעמדות הכוח המסורתיות, החלו להיחשב כתחומי עניין ומחקר לגיטימיים ואף אופנתיים.²²

ח. גלובליזציה

תהליכי הגלובליזציה בשילוב "התעוררות המזרח"²³ יצרו חשיבה חדשה אודות תהליכים קולוניאליסטיים מן העבר והגדרה מחודשת

21 מוזיאונים וגלריות באזורי פריפריה, קבוצות וכתבי עת אוונגרדיים אנטי-ממסדיים, מפסטיבלים אמנותיים, מוסיקליים ותיאטרוניים משפיעים כמו Woodstock, Reading, Burning Man, Edinburgh ולבסוף מצעדי הגאווה השונים בערי אירופה וישראל.

22 בהקשר הישראלי נביא מספר דוגמאות מני רבות. מוזיאון קו התפר במוסררה בירושלים, כתב העת לאמנות מעייץ, ומוזיאון אום אל-פחם לאמנות עכשווית.

23 כנוי המאחד תחתיו את התהליכים הכלכליים והתרבותיים העוברים על אזורים שהיו מחוץ למרכזי הפעילות הבינ"ל או המלחמה הקרה, קרי, אפריקה, המזה"ת, מזרח אירופה, חבר העמים ובעיקר סין.

רעש, או האם עלינו לפחד מסלבוני ז'יז'ק?

של זהויות של קבוצות שאינן מערביות, שמילאו את תפקיד "האחר" המאיים בדרך כלל. לצד אלו, תהליכי הגלובליזציה, המשלבים מעבר מוקדי הכוח הכלכלי והתרבותי מן "המערב" ל"מזרח" או שלוב של שניהם, מזינים אף הם את מוקדי המחקר של "לימודי תרבות", שבמהותם מתיימרים לעסוק בקבוצות שנחשבו לשוליים או שהיו מסולקות, עקב מוצאן התרבותי, משדות הכוח המערביים (סעיף ו. לעיל).²⁴

ט. סמיוטיקה, סטרוקטורליזם ופוסט-סטרוקטורליזם

בהתייחסו למקורות הסטרוקטורליזם והשפעתו טען ההיסטוריון טוני ג'אדט כי הישגם הגדול של הוגי הדעות מתחום ידע זה הנו "בשכנוע קהלם כי עמימות היא אות ועדות לגדולה".²⁵

במחצית השנייה של המאה העשרים פרחת הביקורת הסמיוטית, וזו הוצגה כמדע שיכול להכיל את הדיסציפלינות כולן. הסמיוטיקה, כתחום מדעי העוסק בהחלפת שדרים מכל סוג שהוא ובמערכות הסימנים המונחות ביסוד המבעים התרבותיים השונים, מהווה במובנים רבים בסיס עקרוני ל"לימודי תרבות". הסמיוטיקה מלאה תפקיד בולט בסטרוקטורליזם של שנות השישים, שהתייחס אל התרבות כאל סדרה של פרקטיקות שיש לתאר את חוקיהן ואת הנורמות השולטות בהן.²⁶

מטרת הסטרוקטורליזם היתה להבנות מערכת של קשרים לוגיים השולטים במיקומם של אלמנטים בתרבות מתוך מטרה להבין כל תופעה שבני אדם מפיקים ממנה, או דרכה, משמעות.²⁷ הסטרוקטורליסטים אימצו את הבנותיו של דה סוסיר לגבי השפה כמערכת של סימנים

24 קבוצת המחקר Subaltern Studies פרסמה במשך שנים כתב עת תחת שם זה שעסק במורשת הקולוניאליזם על זהויות בדרום ובמזרח אסיה (בעיקר הודו). טקסט מכונן הנו *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Dipesh Chakrabarty, 2000). ראו אף ספיבק 1995.

25 הוא מצטט את הסופרים הצרפתיים לוק פרי ואליון רנו. ראו: טוני ג'אדט, *אחרי המלחמה: תולדות אירופה מאז 1945*. ירושלים 2010, עמ' 573.

26 בארת 1998.

27 Culler 1981.

והחילו אותה על התרבות האנושית כולה, שנתפסה כמערכת סמיוטית מורכבת, מרובדת אך ניתנת-לפיענוח אובייקטיבי ואוניברסלי. בהשפעת הגזמות מסוימות, שנקלעה אליה הביקורת הסטרוקטורליסטית, כשנתפסה להדגשת-יתר של חוקים, קודים וקטגוריות וראתה אותם כמדויקים ומכלילים, וכאנטיזה לה, התפתחה החשיבה הפוסט-סטרוקטורליסטית. הפוסט-סטרוקטורליסטים החלו לזהות על ערכן, ואף על צידוקן, של עצם הקטגוריות המארגנות את התרבות, אותם חוקים וקודים שהסטרוקטורליסטים חשפו, אספו ומיינו. לפיכך, בפוסט-סטרוקטורליזם נזנחה המטרה לאתר, למיין ולנסח בשיטתיות את מערכות המישמוע בתרבות, ותחתה אומצה ביקורת של מערכות מישמוע, ביקורת של הידע, של הטוטאליות ושל הסובייקט, והתבוננות בכל אחד מאלה כאפקט פרובלמטי, ספקולטיבי ורב-משמעי.²⁸ בפוסט-סטרוקטורליזם מכירים בחוסר-האפשרות לתאר מערכת סימונית שלמה וקוהרנטית, שכן מערכות משתנות באופן קבוע ותיאוריות מסתככות עם התופעות שהן באות לתאר.²⁹ המנגנונים המכוננים את ההבניה והאבחנה בין פרקטיקות תרבותיות שונות הפכו עצמם לנושא לדיון ולניתוח והדגש המחקרי הוסט משאלות פורמליות של מיון וקיטלוג לתהייה ביקורתית על עצם פעולת המיון, על מניעה ועל מערך הכוחות המפעיל אותה.³⁰

IV. עליית "לימודי תרבות" וכאוס "שלהי מאה" וסוף מילניום בעבר הרחוק יותר, אפיינה אווירת כאוס, בעיקר מן הבחינה החשיבתית-פילוסופית, תקופות של "שלהי מאה" – העשור והשנים הקרובות לסוף מאה ולתחילת מאה חדשה. אווירה כזאת שוררת כיום במערב. האם אנו עדים למהלך חשיבתי שחוזר על עצמו באופן

28 ש.ם.

29 הכוונה לדקונסטרוקציה, כשיטת קריאה המאתרת נקודות סיבוך בתוך הטקסט מתוך מטרה לפרק מבנים את התזה שהטקסט עצמו בונה. דוגמה לכך היא עבודתו המפורסמת של דרידה, שבה קרא קריאה דקונסטרוקטיבית את דה סוסיר והראה כיצד דה-סוסיר מוכיח בספרו דוקא כי טענתו, כאלו הדיבור קודם לכתיבה, אינה נכונה. ראו Derrida 1974.

30 דרידה 2006.

מחזורי, הנפסק כאשר קטסטרופה, מלחמה קשה או מהלך גלובלי רב משמעות יוצרים מרכזי כוח וידע שליטים חדשים? "שלהי מאה" (fin de siècle) מאופיין על פי רוב באי-סדר עולמי, בכאוס ובחוסר היכולת לזהות "מרכז" או "קנון פתוח" מהם יוצאים ואליו מתנקזים (בין היתר) גופי הידע השונים. מצב "שלהי מאה" שכזה ידוע למן סוף המאה ה-15 וביטוי הידוע ביותר הנו סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20,³¹ ערב מלחמת העולם הראשונה. זהו המצב השורר כיום בעיקר בקרב גופי הידע השונים המכונים בשם הבעייתי "המערב".

עוד קודם להתמוטטות הגוש המזרח-אירופאי-סובייטי, ולמעשה כבר משנות ה-70 של המאה העשרים, ניתן היה לאתר פרצות וזעזועים איטיים שהתרחשו בארצות המערב האירופאיות ובארצות הברית. "מות אלוהים", כשלון האידיאולוגיות והזוועות שיצרו האידיאולוגיות הקיצוניות, כשלון "1968" והשתלטות השוק החופשי על חלקים גדולים בעולם,³² החלו כבר לאחר מלחמת העולם השנייה, ובמקרים מסוימים כבר בתחילת המאה ה-20 ("מות אלוהים"). בעוד תהליכי גלובליזציה, אקולוגיה ושינויים ביחסי מגדר ויחסי הדורות החלו לתפוס נפח הולך וגדל בשיח גופי הידע החל משנות ה-60, התגלעו בקיעים נוספים בחומת המודרניות המערבית, זו שבסיסה החלו להיבנות בעידן הנאורות במהלך המאה ה-18 והגיעו לשיא בשלותם מאה שנה לאחר מכן.

כשלון חזון הסטודנטים ופעילי "1968", הריאקציה שחזרה לשלוט במרבית המדינות בהם רוח "1968" פעמה, המשבר הכלכלי של שנות ה-70, המלחמה של הבורגנות כנגד ערכי "הסיקסטיז", ולבסוף התמוטטות השיטה הקומוניסטית במזרח אירופה ובסין, יצרו לא רק כאוס בחשיבת הנאורות והמודרניות אלא אף אפשרו חילופי מרכז

31 ראו: יוסף קפלן (עורך), *שלהי מאות – קיצם של עידנים*, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2003.

32 לענייננו חשובה כניסת השוק החופשי למוסדות ידע ואקדמיה והפיכתם לבית חרושת, לשוק צרכני-חופשי המעניק משקל כבד לתקציבים, לתרומות – בקצרה: לכסף.

ושוליים: זרמים מן הפריפריה, צורות חשיבה וגופי ידע איזוטריים, או כאלו שנסתרו מעין החשיבה ההגמוניאלית, מערבית, מודרנית ונאורה, החלו לעלות לפני השטח ולשטוח את טענותיהם, צורת חשיבתם ודרך פעולתם.

המהלך הפוסטמודרני מקורו בכאוס, אך הוא גם מעודד כאוס ויוזם אותו. "שלהי מאה" וראשית המילניום השלישי על תחושות המבוכה, הפחד והקץ המלווים אותם נפלו לידי כפרי בשל. הפוסטמודרניזם שיצר את לימודי התרבות ואף נתן להם לגיטימציה שונה מגופי ידע חתרניים בעבר. זאת, מכיוון שנראה כי הרדיקליות המלווה את טיעוני גוף הידע "לימודי תרבות" (לדוגמא השימוש הפוקואיאני בתיאוריות כוח ויכולות השליטה של "המדינה") נעדרה מדיונים ושיחים לפני מאות שנים, אף כי גם בעבר נעשה שימוש בתיאוריות שנתפסו כקיצוניות בעיני בני התקופה.³³ מובן שנוכל לאשש ייחודיות זו רק בפרספקטיבה של זמן, בעוד כמה עשרות שנים. ברור גם כי קיצוניות הנו מושג יחסי והוא קיים בעיקר בידי המשתמש בו. בכל אופן, נראה כי אנו נמצאים, לראשונה מזה אלף שנה, על ספו של מילניום חדש המביא עמו, על רקע המאה ה-20 שטופת הדם, אין-ספור אשליות, חזיונות, דתות ואמונות בממדים ובקצב שלא נראו מזה מאות שנים. כל אלו מלווים בעזרים טכנולוגיים רבי עוצמה, בחוסר סמכות וגבולות, בתפישות ויזואליות שנעשות כה מרכזיות בחיינו עד כי הם קוראים תגר על סדר מסורתי ויציב הבנוי על תרבות הדפוס. תהליכי צריכה, כוחות שוק-חופשי אדירים, תהליכי גלובליזציה והתחזיות אודות שקיעת המערב הנם מאפיינים חדשים למודרניות החדשה והקיצונית ומהווים מכה קשה לירושת הנאורות.³⁴

33 ראו התגובה לתיאורית גידול האוכלוסיה של תומאס מלתוס על סיפה של המאה ה-19 או התגובות הקשות למצבו הטבעי של האדם משל ג'ון לוק בסוף המאה ה-17, וכמובן ההקבלות של הוגי הדעות המודרניסטים על סיפה של המאה ה-20.

34 הטקסטים הקלאסיים בנושא וחוקרי התרבות והאמנות המושפעים בברור מתהליכים הללו הנם של אלן בלוס, *דלדולה של הרוח באמריקה*, עם עובד 1989; סוזן זונטג, *להתבונן בסבלם של אחרים*, מודן 2005; *המחלה כמטפורה*, עם עובד 1980; אומברטו אקו, *פרשנות ופרשנות יתר*, רסלינג 2007; ניל

V. השיח הפוסטמודרני ו"לימודי תרבות"

כאמור, ודעת לנכון נקל, שגוף הידע המכונה "לימודי תרבות" נוצר ופרח בעידן המכונה פוסטמודרני, ויתכן כי לא יכול היה לצמוח ולפרוח אלא בעידן שכזה.

"לימודי תרבות" הם תוצר של המחשבה הפוסטמודרנית כחוקרת את טבעו של הידע האנושי ואת אופני ייצורו, בכל האספקטים של הפעילות האנושית.³⁵ לימודי התרבות תופסים את המציאות, ואת הידע, כייצוגים הספוגים באופיין הסותר, ההטרודוכסי ורווי האמונות והדעות, של מערכות יצירת המשמעות של האדם. אף על פי שהם מציעים ביקורת רדיקלית על היחסים בין ידע, משמעות ואינטרפרטציה, "לימודי תרבות" לא מגיעים לאמת אבסולוטית אלא מתמקדים בניסיונם לחשוף (באופן הנמשך לאין-סוף) את מבני הכוח והסמכות הפועלים במסגרת מבני הידע, השפה, המשמעות והפרשנות.

השיח הפוסטמודרני החל לפרוח לערך מן המחצית השנייה של המאה ה-20. שיח זה חשף את הדרכים בהן משתמשים גופי ידע הגמוניים (מערכי כוח) כדי לשלוט, להשתיק ולדכא את "האחר", השונה, שאינו "לבן" ואינו מערבי. השיחים הפוסט-מודרניסטים חשפו את המבנים הסימבוליים של מערכי הכוח ואת מגבלותיהם, עמדו על חולשותיהם ונטו לפרקם. במילים אחרות, השיח הפוסטמודרני טען כי רצונו לנפץ גבולות, מחסומים, הגדרות

פוסטמן, *טכנופולין: כניעתה של התרבות לטכנולוגיה*, ספרית פועלים 2003;
אובדן הילדות, ספרית פועלים 1990; וו, ג'.טי.מיטשל, *נוף קדוש*, רסלינג 2009;
Roger Silverstone, *Media and Morality: On the Rise of the Mediapolis*, Polity Press 2007.

הנס בלטינג מסכם תהליכים אלו יפה בספרו האחרון *Hans Belting, An Anthropology of Images: Picture, Medium, Body*, Princeton 2011.

35 מתוך שפע ההגדרות לפוסטמודרניזם אנו מאמצים את ההגדרה הבסיסית הטוענת כי זו צורת חשיבה המתנגדת ל"נרטיב-על" המייצג את החברה המודרנית ואת אמצעי הייצור המסורתיים וחושפת את מנגנוני הכוח בהם משתמשים לדכא, להשתיק או לרתום לצרכיהם את "האחר", השונה, המדוכא. פירוט נוסף בהמשך.

דיכוטומיות, קשיחות האבחנות בין טוב ורע, נמוך וגבוה, נכון ומוטעה, מתקדם ונחשל, המזוהים עם כוחה הדכאני של המדינה, עם נרטיב־על ועם האובייקטיביות מעוררת החשד של בעלי הכוח. במקומם מציע השיח הפוסטמודרני בליל של רעיונות ועמדות, לעיתים מבולבלות וסותרות ולעיתים קוהרנטיות ומדויקות; השיח הפוסטמודרני מצדד בעולם בו מתקיימות אין ספור זהויות, חופש כמעט בלתי מוגבל; עולם בו חוסר גבולות ואובייקטיביות נעים זה לצד זה; עולם בו קבוצות "שוליים", "מיעוטים" וקבוצות אתניות (בדרך כלל מן האזורים שהיו או שהינם עדיין בשליטה מעצמות מערביות) ששהו עד כה בשולי החברה המודרנית) זוכים לשוויון, הכרה ובקשת מחילה על העוול שנגרם להן. העולם הפוסטמודרני מכריז על מותו של הרציונאלי. במקום עולם שבמרכזו ניצב היגיון ברור (הסובייקט), הפוסטמודרניות מציעה פירוק מתמיד של טקסטים. זהו תהליך תמידי של חתרנות והתנגדות לבעלי כוח. במהלך תהליך זה נחשפים מנגנוני הכוח של בעלי ההגמוניה שמעניקים לסובייקטים שונים משמעות דומיננטית במטרה לשמר את כוחם.

העולם הפוסטמודרני הנו עולם ללא גבולות מסורתיים. במצב הפוסטמודרני הממשלה ויתר בעלי הגמוניה הפוכים רלוונטיים פחות ופחות לחיי האנשים. כוחות השוק, יחד עם אסטרטגיות דיגיטליות, יוצרים עולם מאוחד על-ידי טכנולוגיית מידע וניפוץ חלוקות מודרניסטיות קודמות. זהו עולם בו הפוליטיקה המסורתית, המניעה ומשנה כוחות חברתיים וכלכליים, נעלמת לאיטה, ומופיעה פוליטיקה של תרבויות וזהויות (אורבאניות בעיקרן) בה כל קול שווה, כל קול נספר, נשמע ומקבל ביטוי שווה לאחר. זהו עולם בו כל קבוצה יכולה לספר את הסיפור שלה ולחלוק על הנרטיב ההגמוני.³⁶

36 נציין כי בלימודי תרבות מקובלת בדרך כלל התפיסה הפוסטמודרנית המתייחסת אל התרבות כאל תצורה מלאכותית "במובן זה שהיא תמיד מיוצרת [...] תוצר־קצה של סדרת אינסופית של אינטראקציות ויחסי־חליפין. שום תרבות אינה יכולה לטעון לאותנטיות – אף כי רבות מן התרבויות עושות כן

VI. "לימודי תרבות" בגופי הידע הממוסדים

א. מרכז ברמינגהם ללימודי תרבות בת-זמננו וחשיבותו להתפתחות "לימודי תרבות"

מרכז ברמינגהם ללימודי תרבות בת זמננו, שפעל בין השנים 1964-2001, היה בעל השפעה עצומה על התפתחות תוכניות ויחידות ל"לימודי תרבות". זהו מוסד המייצג אולי יותר מכל את עליית לימודי התרבות, אופני פעולתם והשפעתם, ויתכן כי סגירתו לפני כעשור ופיזורו בין מחלקות לסוציולוגיה, שפות ותקשורת באוניברסיטת ברמינגהם הנו סימפטומטי למצבן של התוכניות השונות ל"לימודי תרבות" במוסדות אקדמיים במערב. נציג את אסכולת ברמינגהם בפירוט עקב תרומתה הייחודית לתוכניות ל"לימודי תרבות" הפזורות במערב ומשקלה הרב בעיצובן.

מרכז ברמינגהם בחן את מאפייני התרבות הפופולארית בבריטניה שלאחר מלחמת העולם השנייה דרך שורה של פרסומים שעסקו בתפקיד התקשורת, בתרבויותיהן של קבוצות אתניות, בזהות מינית, בתרבות עירונית ובמוזיקה פופולארית. חוקרי המרכז בשנות ה-60 וה-70 היו ברובם בעלי אוריינטציה מרקסיסטית או גרמשיאנית ובראשם עמד סטיוארט הול. הם תפסו את המושג "תרבות" באופן שונה מזה שהיה מקובל בבריטניה ובמערב עד אז. המושג "תרבות" לא הובן על ידם באופן אוטומטי ואקסקלוסיבי כשווה-ערך עם "תרבות גבוהה" – אמנות ויצירות מופת או "הטוב ביותר שנעשה ונאמר" – הגדרות שהיו מקובלות על חוקרי תרבות בריטיים כמתיו ארנולד במאה ה-19, חברות בלומסברי בראשית המאה ה-20 או פ"ר ליוויס (Leavis) בשנות ה-30 של המאה ה-20.

בהשפעתם של חוקרי התרבות המרקסיסטיים, שבמידה רבה היו נטע זר באוניברסיטאות האנגליות (כריצ'רד הוגרת, ריימונד ויליאמס וא"פ תומפסון), וכן בעקבות המהפכה התרבותית בשנות ה-50, תפסו חוקרי מרכז ברמינגהם את המושג "תרבות" כאורח חיים, כמכלול של

באופן שגיתי – ושום תרבות אינה מאפשרת גישה לאמיתות ששוכנות מעבר לה, מעבר לצורות השיח שלה [...] (Bretens 2001, עמ' 175-176).

קשרים בין מתווכים שונים לאורחות החיים היומיומיים של בני האדם (כולל השכבות הנמוכות). חוקרי המרכז אימצו את סדר-היום של חוקרי התרבות המרקסיסטיים הללו, אשר ינקו את שיטות עבודתם ואת המוטיבציה התיאורטית שלהם מחוץ לאקדמיה (הוגרת, ויליאמס ותומפסון לימדו במכללות למבוגרים ובמסגרות לימודיות חוץ-אוניברסיטאיות; הפילוסופיה הבסיסית של מסגרות אלו הייתה שוויון-הזדמנויות לכל). בהשפעת מדינת הרווחה של ממשלות הלייבור ושל השמרנים לאחר המלחמה נתפסה ה"תרבות" כמוצר המיועד לכלל השכבות החברתיות ואף יכול להיות מיוצר, ולא רק נצרך, על-ידי השכבות המוחלשות.

מושגי ההתנגדות וההתרנות התרבותיים מכריעים כאן להבנת עבודתו של מרכז ברמינגהם ומאוחר יותר השפעתו על עיצוב "לימודי תרבות". בהשפעת גרמשי טענו חוקרי המכון (וסטיוארט הול בראשם) כי במשטרים קפיטליסטיים שולטים דפוסי התנגדות ומחאה המביעים את עצמם בעזרת מערכת ייצוגית של דימויים מתחום אורחות החיים: שפה, אופנה, מוזיקה, צורת הדיבור, תנועות גוף. בדרך זו יכול הפרט – אף בחברה שבה השכבות הבורגניות-הקפיטליסטיות מקיימות את שליטתן באמצעות בעלות על אמצעי הייצור, הענישה והאכיפה – לקרוא תיגר על המערכת הדכאנית בעזרת תרבות ה"סטייל". המעמד הדומיננטי מצדו מוכן לקבל קריאת תיגר זו, תוך משא ומתן עם תרבויות מחאה אלו והקשבה להן, שכן בסופו של דבר מרכיבים "סטייליסטים"-מחאתיים מנוטרלים על-ידי השכבות ההגמוניות באמצעות הטמעתם במערכת הכלכלית-הקפיטליסטית ומסחורם.

חוקרי המרכז התרכזו באורחות החיים (תרבויות) של צעירים שעלו ופרחו בכריטניה לאחר מלחמת העולם השנייה. לטענתם, היחס לתרבויות אלו (שכוננו "תת-תרבויות" [subcultures]) הנו דוגמה לאופן שבו "ההגמוניה התרבותית" הגרמשיאנית עובדת תחת תנאי השיטה הקפיטליסטית הבריטית. חברי "תת-תרבויות" אלה היו צעירים בגיל העשרה שסירבו להתנהג בשעות הפנאי שלהם על פי

רעש, או האם עלינו לפחד מסלבוני ז'יז'ק?

קוד ההתנהגות של התרבות ההגמונית של 'תרבות הורים' (parents) (culture).³⁷

מרכז ברמינגהם שונה ממרכזים אחרים בעולם שחקרו את תרבות ההמונים. שונה ממחקר "תת-תרבויות" שפותח בארצות הברית על-ידי סוציולוגים ואנתרופולוגים המזוהים עם "אסכולת שיקגו", אשר שם לו למטרה להבין את האופי הקרימינאלי והאליים של הצעיר האמריקאי וחוברות הרחוב בסביבה האורבאנית; מרכז ברמינגהם אף נבדל מ"אסכולת פרנקפורט" שחקרה את "תרבות ההמונים" ושילבה שיטות מחקר מתחום המחשבה המרקסיסטית, הפילוסופיה, הפסיכואנליזה והמחקר סוציולוגי כדי להבין את עולמם החומרי של צרכני תרבות ההמונים.

בשונה מאסכולת שיקגו ואסכולת פרנקפורט, התמקד מרכז ברמינגהם בדפוסי ההבעה של צעירים ממעמד הפועלים ומשכונות מהגרים לא-לבנים שהופיעו במרכזים האורבאניים הבריטיים, אשר שינו את פניהם והתרחבו באופן ניכר לאחר המלחמה. הופעתם של מרכזים אלה, טוען הבידג', "סימנה באופן מרהיב את שבירתו של הקונסנזוס שהתהווה לאחר המלחמה".

בעקבות חוקרי סמיוטיקה ואנתרופולוגים צרפתים כמו רולן בארת וקלוד לוי-שטראוס, שמו חוקרי המכון דגש על ה"סטייל", על הסגנון. הסגנון נתפס כצורה של סירוב וכמאפיין הבולט ביותר של "תת-תרבויות" של צעירים בריטיים. חוקרי מרכז ברמינגהם היו הראשונים שהפנו את תשומת הלב לערך הסימבולי של ה"סטייל", למשמעויות הטמונות בו ולתרומתו לתת-תרבויות במאה ה-20. הם סברו, בעקבות כתביו של בארת, כי סגנונות תרבותיים-עיצוביים שונים הנם יותר מסתם אופנה, קצב מוזיקלי חדש, צורת הליכה ותנועה; לדידם, מדובר היה במסמן תרבותי חדש שיש להתחשב בו במיפוי החברה הפוסט-מלחמתית.

בשנים שחלפו מאז ימי הזוהר שלו עסק המרכז אף במחקרי צריכה של תוצרי תרבות כפרקטיקה חברתית באמצעות עבודה אתנוגרפית

37 הכוונה גם להורים הביולוגיים אבל גם, ובעיקר, למערכות ממוסדות שולטות הגמוניאליות, בעיקר שירותי הרווחה ומערכת החינוך.

והכיוון "הסטייליסטי"-הצעיר נזנח במידה רבה. כאשר מרכז המחקר ב"לימודי תרבות" עבר לארצות הברית ושם התבסס במחלקות לספרות, תקשורת ואנגלית, דעכה השפעתו של מרכז ברמינגהם. אולם, במובנים רבים משמש מרכז ברמינגהם דגם בסיסי ומבשר של "לימודי תרבות" כגוף מוסדי בעולם האקדמי.

ב. פוסטמודרניות ו"לימודי תרבות" בגופי הידע הממוסדים
במהלך "הכאוס" החשיבתי שתואר לעיל ושבהלכו החלו להיסדק חומות גופי הידע הממוסדים ובראשם האוניברסיטאות היוקרתיות במערב החלה, כאמור, להתפתח צורת החשיבה "הפוסט-מודרנית" שעיקרה (אם ניתן להעז ולהגדירה במשפט אחד): "הכל הולך" ("anything goes"). בעידן אי-הסדר העולמי בו אנו שרויים, בהיעדר "מרכז" ועם התמוטטות ההבחנות המסורתיות בין ערך לחוסר ערך, נפרצו המגבלות על ההשתתפות בשיח המדעי: לצדם של בעלי ידע מכובדים יותר או פחות התמקמו אלה שיש הרואים בהם שרלטנים, משרתיהם של בעלי המאה, חובבנים ומאחזי עיניים. כל אלה "נוטלים את החוק לידיהם" ויוצרים צורות שיח וגופי ידע אלטרנטיביים למרכזים המסורתיים. זאת מתוך מטרה לקעקע את בסיסם ולהציג אלטרנטיבות שישמשו במהלך הזמן מרכזים וגופי ידע חדשים.

"לימודי תרבות" המתרכזים בעיקר במרכזי מחקר אקדמיים, מרכזי הוראה אקדמיים והוצאות ספרים, הנם דוגמא לאופן בו כאוס חשיבתי מנוצל ומאותגר על-ידי גופי ידע חדשים באופן חיובי. אותם גופי ידע אלטרנטיביים היו מעוניינים ליצור אלטרנטיבה לחשיבה המודרנית, הנאורה.

במהלך העשורים האחרונים כמה מגופי הידע, המאוגדים תחת הכותרת "לימודי תרבות", הפכו להגמוניאליים: לימודי נשים ומגדר, לימודי גוף, לימודי אינטרנט ועוד. לעומתם, מספר גופי-ידע אחרים נהנים עדיין מהיותם בעלי ממעמד ייחודי, אלטרנטיבי, חתרני (לימודים הומו-לסביים, לימודי תרבות פופולארית, לימודי אתניות, לימודי זכויות בעלי-החיים [Animal studies] ועוד) ביחס לגופי הידע הממוסדים שנותרו הגמוניאליים בשטחי התמחותם (היסטוריה

אינטלקטואלית, תרבות גבוהה, היסטוריה פוליטית, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה, תורת הספרות וכו').

מובן שהמצב המתואר לעיל אינו כולל את כלל גופי הידע המכונים "לימודי תרבות" ומכוני המחקר והלימוד שתחת גגם הם חוסים. יש להבדיל בין מדינות ואזורים, בין מרכזים אקדמיים וותיקים וכמובן פקולטות ומכוני מחקר. אצל אחדים מהם "לימודי תרבות" על תכניהם השונים (והמשונים), כפי שהם נתפסים לעיתים מפרספקטיבות שונות) הפכו לפקולטות או מחלקות עצמאיות (departments), מכובדות ושוות מעמד וזכויות לפקולטות וותיקות ומסורתיות (גולדסמיתס קולג' – אוניברסיטת לונדון, אוניברסיטת קליפורניה-דיוויס, המכון לניתוח תרבות באוניברסיטת אמסטרדם, אוניברסיטת גיסן בגרמניה) המעניקות תואר שני (ולעיתים ראשון).

בכל אופן, מסגרות של לימודי-תרבות במרבית מרכזי הידע באירופה ובארה"ב נמצאים עדיין בעמדה של "מסלול", תוכנית ייחודית (program) או יחידה בתוך הפקולטות השונות, בדרך כלל בזיקה ללימודי ספרות, שפות, מדיה או סוציולוגיה. לעיתים מסלולים אלה נלווים לפקולטות וחוגים יוקרתיים כספרות, שפות, קולנוע, תקשורת או לימודי נשים ומגדר. במקרים אלה התואר אינו מוענק ישירות למסיימי "לימודי תרבות" אלא במסגרת הכללית יותר של הפקולטה או מחלקת האם (תואר באנגלית, תואר בתקשורת וכו') ובדרך כלל כתואר במסגרת לימודים מתקדמים (graduate studies).

לצד האוניברסיטאות הוותיקות, מסלולים ל"לימודי תרבות" פורחים במכללות ובמוסדות אקדמיים שקיבלו מעמד אוניברסיטאי בעשורים האחרונים, בעולם הרחב כמו גם בישראל. ניתן לטעון, לפיכך, כי מוסדות אלו וסגל החוקרים שלהם הנם קן הדגירה של "לימודי תרבות". הדבר למד מעניינו: החופש האקדמי והחדשנות המחקרית במכללות רבים יותר מאשר באוניברסיטאות ובחוגים הוותיקים. כוח האדם הצעיר שלא מצא עצמו במוסדות מסורתיים מסיבות אישיות או תקציביות נהנה מחופש ומחירות אקדמית וממסדית רבים יותר מאשר במסגרות הדיסציפלינאריות הוותיקות והעתיקות.

כך, לדוגמא, התנהל ויכוח לפני מספר שנים באוניברסיטת אוקספורד סביב הקמת יחידה ל"לימודי תרבות" בקולג'ים השונים. במהלך הוויכוח נטען כי יחידה כזאת תפגע במסורת המפוארת בת מאות השנים של הקולג'ים ובאיכותם האקדמית. לבסוף מוקמו הקורסים השונים ל"לימודי תרבות" בתוך מסגרות ללימודים מתקדמים במחלקות ללימודי שפות ימי-ביניים ומודרניות. הקורסים החדשים המוקדשים ל"לימודי תרבות" התמקדו בעיקר בלימודי קולנוע בארצות שונות ובמשטרים שונים.

מקרים דומים ניתן למצוא באוניברסיטאות כמו ייל, פרינסטון, ברמינגהם, קונסטנץ (גרמניה), אוניברסיטת רומא והאוניברסיטה העברית בירושלים, בה מנסה המסלול ל"לימודי תרבות" לזכות להכרה כבר למעלה מעשור.

בדרך-כלל ניתן לזהות את התוכניות ל"לימודי תרבות" במכללות ובאוניברסיטאות השונות, גם כאשר הם קשורות למחלקות ממוסדות וותיקות ממדעי הרוח והחברה, על פי ארבעה קריטריונים המאפיינים את הקורסים והמחקר:

1. מחקר טקסטואלי, היינו הבנה של תהליכים תרבותיים במונחים של שפה, קודים תרבותיים, סמלים. הטקסטואליות מוחלת על תוצרים תרבותיים מגוונים, שכולם נתפסים כסימפטומטיים.
2. גישה ביקורתית למחקר ולימוד הקשר בין כוח לידע. התייחסות לפוליטיקה של זהויות ממלאת כאן תפקיד מרכזי.
3. לימוד ומחקר המוסדות בהם נוצרים, נלמדים, מופצים ומוצגים מוצרי תרבות.
4. לימוד "המערכ", או נכון יותר לומר לימודים פוסט-קולוניאליים, העוסקים בייצוגים של שליטה, כיבוש וגוף של "האחר", לאו דווקא זה החי בעבר או בהווה באזורים החוץ אירופאים. מזרח אירופה, וכן מיעוטים דתיים, מיניים, מינניים ואתניים באירופה ובצפון אמריקה, נכללים לעיתים אף הם תחת הכותרת "לימודים פוסט-קולוניאליים".

במרבית המקרים מוקדים אלו נלמדים תוך שילוב בלתי-מבוקר, ולפיכך בעל פוטנציאל בעייתי, של דיסציפלינות ממדעי הרוח (פילוסופיה, היסטוריה, שפות וספרות) והחברה (בעיקר תקשורת,

רעש, או האם עלינו לפחד מסלבוני ז'יז'ק?

סוציולוגיה ואנתרופולוגיה ומעט לימודי כלכלה וגיאוגרפיה). בדרך כלל נוצרים מחקרים או קורסים אשר למרות ניסיונם לנכס לעצמם את הכותרת "לימודי תרבות" הם למעשה לא יותר מהרחבה של דיסציפלינה קיימת ממדעי הרוח (תוך התמקדות בטקסטים, בעולם הסמלים, בדימויים, בהיבטים סמיוטיים והיסטוריים של תחומי מדעי הרוח הוותיקים) או ממדעי החברה (תוך התמקדות בפרספקטיבות תיאורטיות, מודלים וביצוע מחקר שדה בעלי הקשרים כלכליים, תקשורתיים, פוליטיים או חברתיים).

ג. פוליטיקה אישית, מאבקי כוח ו"לימודי תרבות"

פוליטיקה אישית ומאבקי כוח מוסדיים עשויים להסביר גם הם את פריחת המסלולים, התכניות והחוגים (אם כי האחרונים אינם רבים) ל"לימודי תרבות" במוסדות להשכלה גבוהה. שם, לעיתים הרחק מהישג ידם של המועצות להשכלה גבוהה הממלכתיות ושל פרופסורים מבוגרים ובעלי שם, שחוסמים כוחות יצירתיים ולעיתים חתרניים מתוך חשש למעמד תחום מחקרם הוותיק, יכולים היו חוקרים צעירים יותר ופחות להביא לידי ביטוי במלוא התנופה את הדחף המחקרי שלהם, שלא נמצא לו מקום במוסדות האקדמיים המסורתיים. במקומות הללו, ולפרקים מתוך תחושת עלבון אישית, נוצרו העבודות המרכזיות ביותר ב"לימודי תרבות".³⁸ מחקרים אלו נכתבו בעיקר תוך הסתמכות על אבות המחקר התיאורטיקנים ברובם (ראו רשימה חלקית בתחילת המאמר) שנטו להתמקד במחקריהם בכוחות ומערכות הגמוניות וכוחניות, שלעיתים דורסות או מנהלות מאבקי כוח תוך שימוש באסטרטגיות שונות ומגוונות בהיסטוריה המערבית המודרנית.³⁹

38 הדוגמא הבולטת ביותר הנה עבודתו של דיק הבדיג, *תת-תרבות פאנק* (הבדיג, 2008). הבדיג פרסם את ספרו רב-ההשפעה במסגרת מכון ברמינגהם לאחר שאוניברסיטת לונדון דחתה את הצעתו לערוך את המחקר בתחומה.

39 עיון בקטגוריה "לימודי תרבות" לדוגמא בהוצאות ספרים כ-Berg, Ashgate, Manchester UP, Routledge, Duke UP, Palgrave יכולה להבהיר את טענותינו. הוצאות יוקרתיות אלו, בפרסמן מחקרים חתרניים, מציבות פעמים רבות את

מובן שאין אלו רק הגורמים אישיים שתרמו לפיתוח לימודי התרבות במכללות השונות. החופש האקדמי, תהליכי הפוליטיזציה באקדמיה,⁴⁰ ההיסטוריה הצעירה עד מאד של המוסד ואי־כבילותו למסורות רחוקות, הפתיחות הרבה למתרחש בעולם המדע והמחקר, הפתיחות לטכנולוגיות דיגיטליות חדשניות והיסוד החתרני־המחקרי שבדרך כלל קיים במקום קטן, חדש ומבוזר יותר הנם גורמים מרכזיים להקניית מקום של כבוד ליוזמות של היחידות והמסלולים ל"לימודי תרבות".

אמנם מבחינה רשמית אין מקום לגורמים וביוגרפיות אישיות במחקר ומוסד אקדמי, אולם אמרתו של נשיא ארצות הברית לשעבר וודרו וילסון שטען כי הוא עוזב את משרת נשיאות פרינסטון כדי להתמודד על נשיאות ארצות הברית כיוון שאינו יכול לסבול פוליטיקה ותככים, מכריחה אותנו להכיר בגורם האישי־מוסדי כגורם מפתח ב"לימודי תרבות". גם מכאן האטרקטיביות הרבה של גוף ידע זה. יחד עם זאת, בכך גם חולשתו ואולי אף ניתן לראות בכך גורם שהופך אותו ל"פח האשפה" או "ברירת המחדל" של גופי הידע האקדמיים המבוססים במערב.

VI. בעייתיות מתודולוגית

כפי שבקורתנו על ספרו של ז'יז'ק הראתה, נראה כי הביקורת המשמעותית ביותר המופנית כנגד "לימודי תרבות" הנה כי הם יוצרים "ידע שולי" שאינו מהימן או שהוא נסמך על מקורות בעייתיים, אם בכלל. בעוד שהידע האקדמי המסורתי נחשב למדעי כיוון שהסתמך על תיאוריות ומתודולוגיות שפותחו תוך שימוש בכלים מדעיים, "מודרניים" ורציונאליים שעברו בקרה אקדמית על פי כללים שפותחו למן סוף המאה ה־19 ברוח מסורת הנאורות,⁴¹ הרי יש מן המחקרים והתיאוריות שמפותחים ב"לימודי תרבות" שהנם

הביוגרפיה האישית של המחבר ואת שיוכו האקדמי בהבלטה. בישראל אין ספק כי הוצאת רסלינג ובמידה רבה הוצאת בבל מדגימים יפה הנחה זו.

40 זיוה שמיר, 2011.

41 אולי הדוגמא הטובה ביותר הנה מסורת הוובריאניזם (מקס וובר) על דיסציפלינת המודרניות והמודרניזציה המשפיעים עד היום.

רעש, או האם עלינו לפחד מסלבוני ז'יז'ק?

ספקולטיביים במקרה הטוב ובעייתיים מבחינת המקורות והמהימנות שלהם במקרה הרע. ההטיות הפוליטיות הבולטות בלימודי קולוניאליזם, מגדר ותקשורת, למשל, מקשים על עריכת מחקר "אובייקטיבי" ומהימן.

יתרה מכך, עשיית שימוש "חופשי"⁴² לעיתים, במקורות בעייתיים אינה מוסיפה מהימנות למחקרים בתחום. כוונתנו לרדוקציה החדה של כתביהם של אבות לימודי התרבות כבסיס למחקרים חדשים. אולם גם אבות אלו, בתורם, יצרו את גופי הידע שלהם תוך הסתמכות בעייתית על חוקרי הדור הראשון של מה שלעתיד יכונה "לימודי תרבות" (מרקס, זימל, וובר, בנימין וארנדט).⁴³ כך, מחקרים אמפיריים יוצרים בתורם גוף ידע חדש שהולדתו בחטא, וחוזר חלילה.

כאשר "התיאוריה מערפלת את המציאות" מגיעים למצבים מבדחים במקרה הטוב או מצערים במקרה הרע – כפי שכותב Richard Davenport-Hines בביקורת על הספר *Capital Affairs* ועל הדרך בה עושה ההיסטוריון הבריטי הפוסט-מודרניסטי (מן המסלול ל"לימודי תרבות" באוניברסיטת מנצ'סטר) פרנק מורט (Mort) שימוש בעיתי במקורותיו.⁴⁴

לאחרונה השמיע את קולו הביקורתי אחד מן האבות המייסדים בתחום לימודי גוף, סנדר גילמן. בביקורת על ספר שעוסק בנושא זה טוען גילמן כי יש בעיה במחקרים מהזרם הפוסט-קולוניאלי (שהוא אחד מאבני הפינה של "לימודי תרבות") הממהרים, מסיבות אידיאולוגיות-פוליטיות, למתוח קו ישיר בין הגדרות ביולוגיות בסיסיות וחפות כל מימד אידיאולוגי-דכאני-מניפולטיבי כגוף, צבע

42 הכוונה לאי הקפדה על מהימנות כללי ציטוט והסתמכות על מקורות ראשוניים.

43 למשל, הביקורת על כך שהתיאוריות של פוקו נוצרו בתוך הקשר בלתי-מבוסס אמפירית.

44 "לנוכח השימוש הבעייתי במקורות והעיוותים בכתיבתו, אין זה מפתיע שמימון לימודים הומניים באוניברסיטאות הבריטיות בסכנה. צורת כתיבה שכזו הנה מאפיינת את המבקשים קידום במחלקות לימודי תרבות". *TLS*, 27.8.2010, p. 11.

ואברים אל המצאות מדעיות בתחומי הכימיה והאופטיקה שנוצרו על-ידי "בעלי ההגמוניה" במאה ה-19, ולבסוף אל פרקטיקה דכאנית ושליטה על השחורים במושבות האירופאית באפריקה.⁴⁵ במילים אחרות, גילמן מאשים את המתודות הפוסט-קולוניאליסטיות בנטייה מסוימת לקישור מניפולטיבי, כמעט כפייתי ולא ממש משכנע בין לימודי אתניות וביקורת-הקולוניאליזם ובין מבחר תחומים הרחוקים מהם.

מובן שגם גופי הידע הרציונליים-המסורתיים במדעי ההיסטוריה, הסוציולוגיה או הפילוסופיה חטאו בעבר, ולבטח ממשיכים גם היום, ברדוקציות כאלה או אחרות ובהטיות אידיאולוגיות, אולם נראה כי באווירת "הפוסטמודרניזם" הדיקטטורית המתירה (כמעט) הכול, וכאשר אבחנות מודרניסטיות בין היררכיות, ידע וטעמים שונים נחשבות ככפייה כוחנית של בעלי הכוח וכאבחנות שאינן פוליטקלי-קורקט, אזי הכל אפשרי. וכך, מעט מן המחסומים ההגונים – המדעיים והמהימנים (באמת) שאפיינו את המחקר המדעי-המסורתי למן המאה ה-19 הולכים וקורסים לנוכח "משטר הראייה" (scopic regime); משטר זה טוען (במידה מעטה של צדק) כי אופן עריכת מחקר, אופן שחזור העבר (במקרה של מחקרים היסטוריים) ויצירת המתודה המחקרית

45 גילמן (אף כי אינו משתמש בביטוי לימודי תרבות) מביא כדוגמא הנחה הרווחת בקרב חוקרים פוסט קולוניאליסטים המצביעים על עדשות אופטיות או על המצלמה כמי שתרמו למבט דכאני, אחר, שונה על הגוף השחור שיושם במדיניות כלפי השחורים. לטענתו, אמנם המצאות אלו מלפני למעלה ממאה שנים תרמו לחשיפת גוף "האחר", אך לא תמיד במובנים המקבילים להבנתנו כיום מושגים כגוף או "האחר". לטענת גילמן, אופן ההתקבלות והתפיסה של דימויים חזותיים בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 אינו דומה לזה של היום. הוא אומר שיש לשים לב שלא כל תמונה של מי שנתפס בעדשת המצלמה כאחר לפני כמאה שנה, מוגדרת כך גם בעיני מי שחוקר או בייקט זה כיום. היינו, השחור החופשי ואולי המאושר שנקלט לפני מאה שנים ויותר בצילומי מצלמה בריטית הפך לעבד משועבד אצל חוקרים בלימודי תרבות. ראו הביקורת שכתב גילמן על הספר: Anne Maxwell, *Picture Imperfect: Photography and Eugenics, 1870-1940*: Sander L. Gilman, *Journal of Modern History*, March 2010, pp. 165-166.

קשורים כולם קשר הדוק ל"משטר הראייה" האידיאולוגי-פוליטי של הכותב, המשחזר ועורך המחקר – וכי טוב שכך הם פני הדברים.⁴⁶ בנוסף, שיטת הסיווג והמיון ב"לימודי תרבות", המניחה א-פריורי שטבעה של המציאות אינו מוחלט ושאי-אפשר לזהות אותה כאמת, מכוננת אחר הפנות (sincerity) והנרטיב האישי-פרטי. זו יכולה להסתמן כבעייתית – בעמדות פוסטמודרניות קיצוניות אין כלל אמת; שכן המציאות מקודדת ומתווכת לקולט תמיד מבעד לפריזמות תרבותיות, על-ידי גיבובם של דימויים על גבי דימויים, כאשר הדימויים הם-הם הווייתו של האדם; בתנאים כאלו, מתעוררת השאלה מהי מציאות? עמדות כאלו נושאות אופי המכחיש את יכולתנו למצוא גישה אמינה אל המציאות האובייקטיבית, ודוחה אפשרות של ידיעה אמיתית את הדברים כהווייתם.

דוקטרינות פוסט-מודרניות כאלו חותרות תחת הביטחון שהיה קיים באשר לשאלה מה נכון ומה שקרי, ואפילו חותרות תחת יכולת ההבנה של עקרון החקר האובייקטיבי. במסגרת זו, האבחנה בין תיעוד ובדיון, בין עובדות וזיכרון, נתפסת לכל היותר כנובעת מקטגוריות תרבותיות שונות או מסוגי שיח בעלי מאפיינים שונים, אך לא אבן-הבוחן של חשיפת המציאות היא החוצצת ביניהם.

ההכרה כי העבר, הנחשף מתוך 'עובדות', אינו אלא קונסטרוקט פיקטיבי, שכן ה'עובדות' הן לכל היותר טקסטים, המתווכים 'מציאות' מתווכת, הביאה לעניין מוגבר ב"לימודי תרבות" בשאלות ובקטגוריות של זיכרון, עדות, זהות, טקסט, גוף – מושגים שספוגים באופייה הסותר והטרודוכסי של התודעה החושבת אותם. והנה, דווקא ביחס אל המושגים הללו מפעילים ב"לימודי תרבות" את דוקטרינת הוודאות והאמת, ומתייחסים אליהם באופן מוחלט, בעוד

46 אף מסורות מחקרית חדשניות בזמנם נחשבו בתחילת דרכן במאות ה-18 ובעיקר במאה ה-19 כחתרניות ופוגעות בבעלי הכוח ההגמוניאליים (הכנסייה, האצולה, הבורגנות המסורתית). אלה תקפו את המחקר החדשני כספקולטיבי, מומצא ומדומיין, על מנת להגן על מעמדם בן מאות שנים. אולם נראה כי אווירת "משטר הראייה" בן זמננו חריפה וקיצונית הרבה יותר.

שהם עלולים להיות חסרי-בסיס, מטעים ולא יציבים לפחות כמו טבעה של ה'מציאות' החיצונית.

מן האמור לעיל, ומכך ש"לימודי תרבות" חוצים דיסציפלינות והם מולטי-דיסציפלינריים מעצם טבעם, נדמה כי בכלים המתודולוגיים החדשים שנעשה בהם שימוש ב"לימודי תרבות" טמון פוטנציאל להרס המחקר הדיסציפלינארי המסורתי. נשמעת ביקורת הולכת וגוברת על חוסר החשיבות שמקנים לכאורה ב"לימודי תרבות" לקריטריון של ערך-אמת של טקסטים. אף יש המתנגדים לקריאה החתרנית שמטרתה לגלות בכל טקסט מכל סוג שהוא עד כמה נתונים הסובייקטים למניפולציה על-ידי תצורות אידיאולוגיות ונשמעות טרוניות ביחס לחוסר האבחנה בין סוגים שונים של טקסטים (הטקסט הספרותי בספרות, התעודה והמסמך בהיסטוריה, המרחב הבנוי בארכיטקטורה) ולהתעלמות ממיומנות הקריאה הייחודית שתובע כל טקסט. המבקרים טוענים כי כל אלה מרדדים לכאורה את השיח הדיסציפלינארי ואף עלולים לגזור כליה על הפרוצדורות המתודיות הפרטיקולאריות שהתפתחו בכל תחום.⁴⁷

VII. במקום סיכום: כיצד ניתן ללמוד מ"לימודי תרבות"

לא נוכל להתעלם מנקודות האור שב"לימודי תרבות"; יחד עם האמור לעיל, ואף בניגוד לו, מציעים "לימודי תרבות" הרחבה של גבולות הדיסציפלינות הוותיקות ובעלות המסורת. שהרי, ביסודו של דבר, "לימודי תרבות" מציעים סוג מסוים של התכונות וחשיבה על אודות תחומים תרבותיים, שנחקרים במסגרות-ידע שמכשירות את חוקרי

47 אחד ממקרי הביקורת החריפים ביותר על לימודי תרבות נעשו על ידי הפיזיקאי אלן סוקל. סוקל הגיש מאמר לכתב העת בלימודי תרבות *Social Text*, מאמר שנכתב כפרודיה על "הנונס האופנתי" הפוסטמודרני במדעי החברה. במקביל פרסם בכתב העת *Lingua Franca* מאמר שבו חשף את התרמית והסביר את מניעיו. סוקל תקף את הרלטיביזם האפיסטמי בטענה שהוא "בוגד במסורת מדעי הרוח ומדעי החברה" בכך שהוא דוחה את המושגים של אמת ושקר ומחליף אותם ב"הבניה החברתית של המציאות". ראו: Alan Sokal, *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*. Oxford University Press, Oxford New York 2008.

התרבות בשלבים הראשונים של השכלתם. כאן טמון כוחם של "לימודי תרבות": בהצגתם מערך שלם של נושאים חדשים למחקר בתוך הדיסציפלינות שמושא המחקר שלהן מוגדר היטב ושמטודות המחקר שפותחו בהן עמדו במבחן התוקף והמהימנות והוא מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה.

הדוגמא הבודדת והקצרה שנביא להלן אמנם מתייחסת למחקר הספרות אך ניתן להסיק ממנה אף על דיסציפלינות מסורתיות נוספות; ללא ספק היא מלמדת כיצד ניתן להפיק תועלת מתחום הידע המתקרא "לימודי תרבות" ובסיסו התיאורטי.

בחקר הספרות העבירו עלייתם של לימודי התרבות את כובד המשקל מהתבוננות שיטתית בטיבו ובטבעו של הטקסט הספרותי או דיון בתכונות המבחינות את לשון הספרות אל התבוננות בספרות כקטגוריה היסטורית ואידיאולוגית, אל הפונקציות החברתיות והפוליטיות שמפגין האובייקט שנקרא 'ספרות'. זאת, מאחר שהתיאוריות השוכנות בבסיסם של לימודי התרבות, אלה המנתחות את השפה או את התודעה או את ההיסטוריה, התבררו כרלוונטיות ומעניינות, וכמציעות הסברים משכנעים לעניינים הנוגעים לטקסט הספרותי.

כך הולידו לימודי התרבות את חקר ספרות הילדים כתחום של חקר הספרות הכללית ובכך והרחיבו את גבולותיו הדיסציפלינאריים של חקר הספרות. דבר זה יכול היה להתרחש רק עם השתנות השאלות על אודות הטקסט הספרותי, עם התפתחות מוקדי העניין מסוגיות של סטרוקטורה לסוגיות של השתקפות אידיאולוגיה ותרבות. היות שהסטרוקטורות בספרות ילדים אינן מורכבות כבספרות מבוגרים,⁴⁸ וכל עוד היו השאלות בחקר הספרות סטרוקטורליות, לא התפתח ענף זה בחקר הספרות – ספרות הילדים הייתה קורפוס שעסקו בו בעיקר

48 ספרות הילדים היא מערכת משנית ברב-מערכת הספרות, פירוש דבר הוא שהיא מושתתת על מודלים שהתיישנו בספרות המיועדת למבוגרים. מודלים אלו הפכו שקופים, נאיביים ומובנים מאליהם לקהל המבוגר ומשום כך נדחקו אל ספרות הילדים (איתמר אבן זהר, "היחסים בין מערכות ראשוניות ומשניות ברב-מערכת של הספרות", *הספרות* 17, ספטמבר 1974).

פסיכולוגים ומחנכים. מרגע שהשאלות על אודות הטקסט הספרותי הפכו להיות תרבותיות נמצא שספרות הילדים היא אוצר בלום להפקת ידע מחקרי, מפני שהייצוג האידיאולוגי הוא מרכיב מרכזי בה והיא משקפת עמדות תרבותיות בנות-הזמן.

לא היה בכוונתנו לטעון במאמר כי פרויקט "לימודי תרבות" הינו חסר ערך. מן הדוגמא הקצרה שהבאנו כאן נתן לראות את סוד כוחם של "לימודי תרבות", בהיותם פרויקט שבתוכו צוברות הדיסציפלינות הוותיקות תנופה חדשה ותובנות חדשות. זאת ועוד, "לימודי תרבות" מאפשרים גמישות מחקרית, גישור בין דיסציפלינות וייצור ידע היברידי, שאין בו דיכוטומיות מוכנות מראש. "לימודי תרבות" גם הציגו כמקור ידע וכמושא מחקר שווה-ערך לאחרים את התרבות הפופולארית הויזואלית, ממד שלא היה לו מקום בדיסציפלינות הקלאסיות.

הסוגיות כבודות המשקל שהעלינו במאמר זה נוגעות בעיקר למתודולוגיה של "לימודי תרבות" ולאחריות המחקרית שלהם, כפי שמדגים מאמרו של ז'יז'ק. ייתכן שמוטב יהיה ל"לימודי תרבות" להתפתח כמנח הדיסציפלינות הוותיקות ולא מחוצה להן, מפני שבכך יתרמו לעיצוב פני הדיסציפלינות מבפנים, לביסוס מעמדן, להרחבת גבולותיהן ולצבירת כוח ומשאבים; כך גם ניתן יהיה להימנע מן המכשלות שתיארנו לעיל, בתחום חוסר-האחריות שבניתוח ביקורתי שהמתודולוגיה שלו מעורפלת עד כדי נעדרת כליל. אם כן, פרויקט לימודי התרבות טרם אמר את מילותיו האחרונות. נראה כי עתידו לפניו (אולי).

ביבליוגרפיה:

אדגר, אנדרו ופיטר סדג'וויק (עורכים), *לקסיקון לתיאוריה של התרבות. מושגי יסוד*, תר' אהד זהבי, רסלינג, תל אביב 2008.
אדורנו, תאודור ומקס הורקהיימר (עורכים), *אסכולת פונקפורט*, תר' דוד ארן, ספרית פועלים הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, תל אביב 2003.

רעש, או האם עלינו לפחד מסלבווי ז'יז'ק?

- אילוז, אוה, "מדוע לימודי התרבות חיוניים לתיאוריה של צדק: תשובה לריצ'רד רורטי ולנסים קלדרון". *סוציולוגיה ישראלית* ג(2), תשס"א-2001, עמ' 359-395.
- אלתוסר, לואי, *על האידיאולוגיה*, תר' אריאלה אזולאי, רסלינג, תל אביב 2003.
- אוקושט, מייקל, "רציונליזם בפוליטיקה" *תכלת* 2, 1997, עמ' 123-141.
- ארבל, אילנה, *פוקן וההומניזם*, דביר, תל אביב 2006.
- באומן, זיגמונט, *גלובליזציה: ההיבט האנושי*, תר' גרשון חזנוב, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2002.
- באומן, זיגמונט, *מודרניות נוילה*, תר' בן-ציון הרמן, מאגנס, ירושלים 2007.
- בארת, רולאן, *מיתולוגיות*, תר' עידו בסוק, כבל, תל אביב 1998.
- בודריאר, ז'אן, *סימולקרות וסימולציה*, תר' אריאלה אזולאי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2007.
- בנימין, ולטר, *יצירת האמנות בעידן השיעשוק הטכני*, תר' שמעון ברמן, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1983.
- ברמן, פול, *כוח והאידיאליסטים: מנהיגי מרד הסטודנטים בשלטון*, תר' שולי ספיר, שלם, ירושלים 2008.
- גיימסון, פרדריק, *פוסטמודרניזם או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר*. תר' עדי גינצבורג-הירש. רסלינג, תל אביב 2009.
- גרמשי, אנטוניו, *על ההגמוניה: מבחר מתוך מחברות הכלא*, תר' אלון אלטרס, רסלינג, תל אביב 2004.
- דבור, גי, *חברת הראווה*, תר' דפנה רז, כבל, תל אביב 2001.
- דגלס, מרי, *טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו*, תר' יעל סלע, רסלינג, תל אביב 2004.
- דרידה, ז'אק, *בית המרקחת של אפלטון*, תר' משה רון, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2002.
- דרידה, ז'אק, *מחלת ארכיב: הדפסה/רושם/רישום פרודיאניים*, תר' מיכל בן-נפתלי, תל אביב 2006.

- האברמס, יורגן, "המודרנה – פרוייקט שלא הושלם" בתוך: עזמי בשארה (עורך) *הגאורות – פרוייקט שלא נשלם? הקיבוץ המאוחד*, תל אביב 1997, עמ' 99-118.
- הברדיג', דיק, *ינת תרבות פאנק: משמעותו של סגנון*, תר' רונה כהן, רסלינג, תל אביב 2008.
- הול, סטיוארט, "הצפנה ופענוח", בתוך: תמר ליבס (עורכת) *תקשורת כתרבות*, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2003, עמ' 554-565.
- ליוטאר, ז'אן פרנסואה, *המצב הפוסטמודרני*, תר' אריאלה אזולאי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1999.
- מרקוזה, הרברט, *האדם החד ממדי: מסה על השחרור, ללא ציון שם מתרגם*, מרחביה, ספריית הפועלים 1970.
- ספיבק, גיאטרי, "כלום יכולים המוכפפים לדבר?" בתוך: יהודה שנהב (עורך) *קולוניאליזם והמצב הפוסט קולוניאלי*, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, ירושלים 1995, עמ' 135-188.
- סעיד, אדוארד, *אוריינטליזם*, תר' עתליה זילבר, עם עובד, תל אביב 2000.
- סקרוטון, רוג'ר, *מדריך לתרבות המודרנית*, תר' בן-ציון הרמן, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן דביר 2003.
- פוקו, מישל, *תולדות השיגעון בעידן התבונה*, תר' אהרון אמיר, כתר, ירושלים 1986.
- פוקו, מישל, *תולדות המיניות I: הרצון לדעת*, תר' גבריאל אש, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996.
- פרויד, זיגמונד, *תרבות ללא נחת ומסות אחרות*, תר' אריה בר, דביר, תל אביב 1968.
- צוקרמן, משה, *פרקים בסוציולוגיה של האמנות*, משרד הבטחון, תל אביב 1996.
- רגב, מוטי, *סוציולוגיה של התרבות: מבוא כללי*, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2011.
- שגיב, אסף, "הקוסם מלובליאנה: הפיתוי הטוטליטרי של סלבווי ז'יז'ק", *תכלת*, קיץ 2005, עמ' 83-119.
- שמיר, זיוה, "פוליטיזציה באוניברסיטאות בחסות החופש האקדמי" *כיוונים חדשים*, יוני 2011, 91-106.

- Bretens, Hans. *Literary Theory: The Basics*. Routledge, London and New York 2001.
- Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London 1987
- Dipesh, Chakrabarty. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000
- Culler, Jonathan. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Cornell University Press, Ithaca and New York 1981, pp. 18-43.
- Culler, Jonathan. *Literary Theory: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, New York 2000.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, Chicago University Press, Chicago 1972
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*, Translated by Gayatri Chakravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1974.
- During, Simon. *The Culture Studies Reader*, Routledge, New York 1999
- Eagleton, Terry. *After Theory*, Allan Lane, London 2003
- Edgar, Andrew and Peter Sedgwick. *Cultural Theory: The Key Concepts* (2nd edition), Routledge, New York 2005
- Evans, Richard. *In Defense of History*, W. W. Norton & Co., New York 1999.
- Giroux, Henry. "Racial Politics, Pedagogy and the Crisis of Representation in Academic Multiculturalism". In: *The Giroux Reader*, London, Paradigm Publishers 2006, pp. 233-252.
- Giroux, Henry. "Doing Cultural Studies: Youth and the Challenge of Pedagogy". In: *The Giroux Reader*, London, Paradigm Publishers 2006, pp. 89-122.

- Grossberg, Lawrence. *Bringing It All Back Home: Essays on Cultural Studies*, Duke University Press Books, Durham, 1997
- Grossberg, Lawrence. Cary Nelson, and Paula A. Treichler, *Cultural Studies*. Routledge, New York 1992.
- Hall, Donald E. *Subjectivity*. Routledge, London 2004
- Hall, Stuart. "Cultural Studies: Two Paradigms." *Media, Culture and Society* 2 (1980), pp. 57-72.
- Hall, Stuart. *Critical Dialogues in Cultural Studies*, David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds), Routledge, London 1996
- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Cambridge Massachusetts and Oxford UK, 1990
- Himmelfarb, Gertrude. "Telling It As You Like It: Postmodernist History and the Flight From Fact," *Times Literary Supplement* (16 October 1992), pp. 12-15; reprinted in *The Postmodern History Reader*, Keith Jenkins (ed.), Routledge, Abdingdon/New York 1997, pp. 163-164.
- Hoggart, Richard. *The Uses of Literacy, Aspects of Working Class Life*, Chatto and Windus, London 1957
- Johnson, Richard. "What Is Cultural Studies Anyway?" *Social Text* 16, 1986-87, pp. 38-80
- Lewis, Jeff. *Cultural Studies* (2nd Edition), Sage, London 2008.
- Raphael, Samuel. "Reading the Signs: Part I-II", *History Workshop Journal* 32-33, 1991-1992, pp.88-109, 220-251
- Smith, Paul. "Looking Backwards and Forwards at Cultural Studies." In: *Companion to Cultural Studies*, Toby Miller (ed.), Blackwell, Oxford 2001, pp. 331-40
- Scull, Andrew. "Scholarship of Fools", *The Times Literary Supplement* (no. 5425) March 23, 2007, pp. 3-4
- Sokal, Alan. The Sokal Affair in <http://jwalsh.net/projects/sokal/articles/articles.html>

רעש, או האם עלינו לפחד מסלבוני ז'יז'ק?

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York 2003

Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* Oxford University Press, New York 1985.

Williams, Raymond. *Culture and Society, 1780-1950*. Harper & Row, New York 1966.

Wolin, Richard. *The Wind from the East. French Intellectuals the Cultural Revolution and the Legacy of 1960s*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2010.

עודד היילברונר, מכללת שנקר להנדסה ועיצוב; האוניברסיטה
העברית
נורית בוכוויץ, בית ברל

זכרון לראשונים

דוד כהן



1994-1914

אבי דוד כהן, יליד הולנד, שיך לדור שזכה מילדותו לשני שולחנות: השכלה תורנית וקלסית. בוגר המחלקה לפילולוגיה קלסית בחרונינגן עיר מולדתו וחניך בית המדרש לרבנים באמסטרדם. למודיו החילוניים, בעיקר פילוסופיה ובקורת המקרא, ערערו את אמונתו הדתית ומשום כך הפסיק את למודיו בבית הספר לרבנים. בנגוד גמור לחוויה הידועה מן הספרות העברית לא גרמה לו נטישת האמונה משבר כלשהו. להפך, הפילוסופיה העניקה לו יכולת נדירה לדבוק באמת ולשאת את מצוקות החיים בשלות נפש. אהבתו לעולם הקלסי המשיכה לכלול גם ובעיקר את העולם היהודי. לציונות נתפס מנעוריו למרות מוצאו ממשפחה דתית מתנגדת לציונות. בהיותו סטודנט צעיר בהולנד נתגלגל לידי ספרו של י' קויפמן 'גולה ונכר' שעשה עליו

רושם עז. רושם מעין זה עשה הספר זמן קצר קודם לכן גם על ביאליק.¹ אנו, שמאורעות המאה הקודמת כבר שיכים לעבר שלנו, נוכחנו ביתר שאת, לדאבון לבנו, שהתפעמות זו של המשורר המהולל והסטודנט הצעיר היתה מוצדקת.

עלה לארץ כחלוץ ב-1939 והתגלגל במקומות שונים, בעיקר בהתישבות העובדת. את המאמר על קויפמן כתב בהיותו רועה צאן במושב השתופי מולדת על פי הזמנת פרופסור זליגמן (יליד הולנד אף הוא). משהוקם הסמינר למורים של אחרון הקבוצים בירושלים נקרא על ידי מיסדיו לבוא וללמד שם. בשנים אלה בירושלים המשיך את למודיו במסלול מיוחד שיצר פרופ' זליגמן בשבילו. מוריו היו שלושה: יחזקאל קויפמן, גרשם שלום ויעקב פולוצקי.

בעבודתו בסמינר הקיבוצים התמיד עד פרישתו (לבד משליחות תרבותית להולנד מטעם הסוכנות היהודית). מקצועות ההוראה שלו היו תנ"ך, לשון עברית ותלמוד. במסגרת ההוראה כתב ספר ללמוד הנקוד ובהוצאה פרטית של הסמינר ספר לפרשנות מקראית.

באפיו היה שייך לבית שמאי – מחמיר עם עצמו ועם אחרים. בכח סגולות אלה קבע עת ללמוד גם בהיותו רועה צאן. ביום בשעות המרעה הארוכות שינן את סימני כתב היתדות האכדי – ובלילה לאחר העבודה למד לאור העששית בספרייתו הפרטית. חומרה זו קבעה גם את מסלול חייו האקדמי. הוא לא נענה לבקשת פרופ' זליגמן (בהסכמת קויפמן) להצטרף אליו לאוניברסיטה העברית. כשהוקמה אוניברסיטת ת"א, פנו אליו מיסדיה בהמלצת זליגמן כדי שיעמוד בראש החוג למקרא אך הוא סירב. על פי השקפתו אוניברסיטה היא מקומם של אנשים מן הסוג של מוריו, שנמנו למעלה, ואדם שאינו יוצר ברמתם מוטב שלא יידחק לעמוד במקום שאינו ראוי לו.

1 משהגיע הספר לביאליק (תרפ"ז) כתב למגנס (נגיד האוניברסיטה): "הנני נמצא הפעם תחת הרושם החזק של הספר 'גולה ונכר', ... אני גמרתי לקראו קריאה שנייה. לדעתי זה הוא ס' גדול, שלא היה כמוהו בישראל זמן רב ... הספר גם מנסה לראות עתידות ולהתוות מסלולים. והכל מתוך תפיסה עמוקה ורחבה, שאין ספרותנו בזמן הזה רגילה בה. הנני מסב את תשומת לבך לספר הנפלא הזה... שמור בזכרוןך את שם בעל הספר: יחזקאל קויפמן. לבי אומר לי, כי נמצא גואל למחשבה העברית".

השקפתו זו קבעה גם את פרסומיו. לבד ממאמרו על קויפמן לא פרסם בשמו מאמר מדעי.
עז רוחו ושלטון הפילוסופיה בחייו ניכרו במיוחד בתגובתו הסטואית לאירוע מוחי קשה שלקה בו בגיל 47. הוא המשיך ללמוד וללמד אך לכשרו המלא לא שב.

מאמר ביקורת על יחזקאל קויפמן

דוד כהן

D. Cohen, [Review of] 'Y. : לראשונה
Kaufmann, History of the Religion of Israel,
Vol. 1-7', *Bibliotheca Orientalis* (10 [1953],
pp.186-192)
תרגום יונתן כהן

יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, תל
אביב, דביר 7 ספרים) I: (ספרים 1-3) 1937-
1938, עמ' XIX+763; II (ספרים 4-5) ש.ש. ש.ש.
1942-1945, עמ' XV+764; III (ספרים 6-7)
ש.ש. ש.ש. 1947-1948, עמ' XVI+687.

מתוך הסוס רב ובצעדים מדודים ובאחור זמן הולכת המחשבה
העברית המדעית ויורדת אל נחלתה. ומי יודע, אולי שערים, שנשארו
נעולים עד היום, עתידים להפתח, עת יבא וידפק עליהם בעל הבירה
עצמו.¹

התקווה המתבטאת במילים אלה היא הכוח המעורר, נוסך
ההשראה, במחקר המקרא ביישוב העברי במדינת ישראל הצעירה.
אין ספק כי תחושתם של חוקרי המקרא בישראל, כי הם מפלסים
דרך עצמאית, אינה דבר ריק. כלום לא היו גיבורי המקרא

1 משפט הסיום בספרם של מ' סולוביטשיק וז' רובשוב, תולדות בקורת המקרא,
ברלין, 1925, עמ' 161.

אבות־אבותיהם? האין ארץ התנ"ך העתיקה מולדתם החדשה? כלום לא הפכו את שפת התנ"ך לשפת דיבורם? אופייני להלוך רוח זה הוא אימוץ כסיסמה לאומית של הפסוק: "ושבו בנים לגבולם", ומעיד עליו גם מספר השעות הרב המוקדש ללימוד התנ"ך הן בבתי הספר הדתיים והן הממלכתיים. שפת הכתיבה של חקירת המקרא בישראל, עברית מודרנית, היא הגורמת לכך שהקורא המצוי של כתב עת זה אינו מודע בדרך כלל למידת תרומתם של מחקרים אלה למחקר המקרא. אין טעם רב לבכות את המצב הקיים כפי שנוהגים בדרך כלל. אדרבה, יש להניח שעברית מודרנית עתידה למשוך את לבם של העוסקים במחקר המקרא במספרים הולכים וגדלים. פיצוי הולם למאמץ הנדרש יפיקו מן העיון במחקר הנסקר במאמר זה.

בספר זה, המגנום אופוס שלו, מציג יחזקאל קויפמן, פרופסור למקרא באוניברסיטה העברית מאז 1949, יצירה, התופסת מקום מיוחד בספרות המחקר העברית המודרנית, כי בעוד שכמעט כל היצירות האחרות בתחום טבועות בחותם הפרשנות המזדמנת של יחידה ספרותית או של ספרים במסגרת שיטת חקירה מסורתית או רדיקלית, מעניקה לנו יצירתו של קויפמן בניין (Lehrgebäude) מקורי שלם ומשוכלל, המכוון מראשיתו להפוך משורש את כל שדה המחקר של המקרא, שאת חלקו החשוב ביותר, את תולדות האמונה, זו "המשימה הנעלה ביותר של חוקרי המקרא"² הפך למושא המחקר שלו. יכולתו של קויפמן ליצור ולטפל ברעיונות ובהבחנות חדשים בתולדות הספרות המקראית ובתולדות האמונה, כשהוא משוחרר מנטל המסורת התיאולוגית או ההיסטוריוגרפית, הופכת אותו למתאים מאין כמוהו למשימה זאת.

גודל היצירה מבהיר לנו כבר במבט ראשון שלפנינו ניסיון לרונ בתולדות האמונה הישראלית מיסודה. כותרת הספר מבטיחה דיון בתולדות האמונה מימי קדם עד סוף בית שני. עד עתה

H. Gunkel, "Höchste Aufgabe des Alttestamentischen Forschers", *R.G.G.* 2 . I col. 1074

הופיעו שבעה ספרים בהיקף ממוצע של כ 300 עמודים. ואלה מביאים אותנו רק עד לחורבן בית ראשון. המחבר אינו נרתע אגב הילוכו מבעיות הכרוכות בהיסטוריה או בתולדות הספרות המקראית גם אם הן רחוקות מן הנושא שלו. בכל שלב הוא מציג את עמדות קודמיו, דן בהן ביסודיות ומעביר אותן תחת שבט ביקורתו. שלושת הספרים הראשונים (הכרך הראשון של הספר) מוקדשים בשלמותם לחקירות-מבוא. הסדרה הראשונה (ספר ראשון) מרוכזת בשאלת שכבות התורה וחשיבותן לתולדות האמונה, הסדרה השנייה (ספר שני) מגדירה על ידי פנומנולוגיה מפורטת של דתות הגויים את המטבע המיוחד של אמונת המקרא, בעוד הסדרה השלישית (ספר שלישי) מוקדשת לביורר שאלות יסוד נוספות: טיבה של האמונה העממית והמונותיאיזם, השפעה כנענית, תולדות האלילות בישראל, תפקידה של הנבואה בתקופת התהוות האמונה הישראלית. רק בספר הרביעי, כלומר בכרך השני, מגיע המחבר לסיפור תולדות האמונה הישראלית גופו. בספר זה הוא דן בבעיות הקשורות בנושאו לפי התקופות הבאות: תקופת האבות, ראשית האמונה הישראלית, יציאת מצרים וברית סיני, תקופת השופטים וראשית תקופת המלכים. בספר זה ובכאים אחריו שאלות שונות, הקשורות בדרך כלל במקורות, שהיו עלולות לסרב את מהלך ההרצאה, נקבעות בנפרד כנספחים המודפסים באות קטנה. לדוגמה, הנה כותרות הנספחים לספר הרביעי: 1. יציאת מצרים וכבוש הארץ. 2. חבירו ועברים. 3. לחקר האגדות על משה. 4. הארון והכרובים. 5. לחקר נביאים ראשונים. בספר החמישי דן קויפמן במוסדות ובגושי רעיונות שאי אפשר לקבוע להם זמן מסוים אלא שיש ליחסם לפי דעתו לימי בית ראשון: תפיסת האמונה הישראלית את החטא כחסר שורש אלהי, ה' כאלהי ישראל והעולם, תפקיד הכהנים והמקדש, החיים והמתים (החיים לאחר המוות). הנספחים לחלק זה כוללים: 1. ספרות החכמה. 2. ספר תהלים. הספר השישי והשביעי מוקדשים לנבואת הכתב וכוללים לאחר פרקי מבוא על הנבואה הקלסית (בעיקר) פרקים מיוחדים לכל נביא ונביא, שקויפמן דן בהם בעצם בכל השאלות הקשורות בהיסטוריה

ובתולדות הספרות ובוחר בכל נביא ונביא עד כמה יש לראותו כנציג של האמונה העממית העתיקה ועד כמה יש בו מן החדש. בהערות ובנספחים סוקר קויפמן את כל ספרות המחקר הרלוונטית לנביא הנדון.

חלקי הספר השונים נכתבים ומתפרסמים בנפרד ועובדה זו אחראית לחזרות רבות. קויפמן ניחן באמת ביכולת טיעון ושכנוע בלתי נלאית, המפליאה לנסח בהקשרים שונים ובחילופי נוסח את הרעיונות המרכזיים של ספרו. ואף זאת, במהלך עבודתו שינה המחבר את דעתו בכמה נושאים חשובים, במיוחד הנוגעים בתיארוך המקורות (ספרות החכמה, הושע).

במסגרת סקירה זאת אין כמובן אפשרות להציג בפני הקורא אפילו תמצית של כל הפתרונות שמציע קויפמן לבעיות המקרא, במיוחד מפני שאין אפילו עמוד אחד ביצירה רחבת הידיים הזאת שהמחבר אינו מפתיע בו את הקורא בהצגת שאלה חדשה ומעניינת או לפחות בהגהת אור חדש על שאלה ישנה. כאן עלינו להסתפק בחשיפת הרעיון העיקרי שהיצירה כולה היא גילום, בהצגת שיטות המחקר של קויפמן ובהבהרת המסקנות העיקריות הנובעות מהשקפותיו.

אך אין אנו רשאים שלא לציין בבהירות את המקום של תולדות האמונה הישראלית במסגרת יצירתו הכוללת של קויפמן ובמסגרת מחקר המקרא בנושא זה מימות ולהויזן.

ספרו העיקרי של קויפמן קודם להופעת הספר הנסקר כאן הוא גולה ונכר, שנכתב גם הוא בעברית (גולה ונכר, שני כרכים, תל אביב, 1929-1932). מחקר היסטורי-סוציולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל מימי קדם ועד הזמן הזה. בספר זה, לאחר פרקי מבוא המוקדשים לשיטות מחקר ולבירור תפקידם של יסודות חומריים, לאומיים ודתיים בהיסטוריה, מציב קויפמן את השאלה המרכזית: כיצד המשך העם היהודי להתקיים בגולה, למרות שההיסטוריה מראה לנו שוב ושוב, שפיזורו של עם בין עמים מוביל בהכרח להיעלמותו. לאחר ביקורת יסודית של כל הפתרונות הקודמים שהוצעו מציע המחבר את פתרונו שלו לאמור: הגורם הדתי הוא האחראי העיקרי ולאמתו של דבר הבלעדי

להתמדת קיומו של ישראל בגולה. רק הכרת האומה את עצמה כנושאת ערכים דתיים קדושים שמרה אותה (לא במובן מטפיזי אלא במובן אמפירי-היסטורי) מהתבוללות אתנית שלמה באומות אחרות. האמונה הישראלית יכלה למלא תפקיד זה בגלל טבעה האוניברסלי, מפני שלא הייתה קשורה במהותה בארץ או בעם, כמוכח מן העובדה שכבר בזמנו של ישו התפשטה במידה ניכרת בין הגויים תודות לנימוס הגיור הדתי. מכאן באופן טבעי עובר קויפמן לשאלה מדוע אם כך נשארה האמונה הישראלית מבחינה היסטורית נחלת ישראל בלבד? ומדוע היה עליה להינתק מעם ישראל לפני שכבשה את העולם בדמותן של הנצרות והאסלם? גם לשאלה זו משיב המחבר תשובה משלו: כשם שנצחון אמונת ישראל כרוך באסכטולוגיה המקראית בהצלחתו המדינית, המשמשת כעדות גלויה לבחירתו, כך, בכורח צירוף רעיונות מקביל, הפך חורבן ירושלים ומפלת ישראל את ההצטרפות אליו לבלתי אפשרית מבחינה פסיכולוגית לאומות העולם, שלא יכלו לראות בעם הנידח והגולה את העם הנשלח על פי בחירת האל.

מסיכום קצר זה ניתן לראות כי ההיסטוריה של האמונה בהיותה היסוד לגולה ונכר היא לקויפמן התגלמות של רעיון-על: האמונה הישראלית כיצירה רוחנית, אוניברסלית מיסודה, שנוצרה בישראל בד בבד עם התהוותו, שהרוותה את תרבותו ושלטה בה מן הראשית, בעוד שאחר כך, בזמן הגלות, כערך רוחני אובייקטיבי, הגנה עליו מהתפוררות; כי זאת טוען קויפמן בלא ליאות ומדגים שוב ושוב בגולה ונכר: האמונה הישראלית לא הייתה מעולם אמונה לאומית עד כמה שהמילה מציינת צמצום של אוניברסליות.

קויפמן עצמו מטעים שוב ושוב את ההבדל התהומי בין תפישה זאת של אמונת ישראל ובין זו של בית ולהויזן-וקינן, כי האסכולה הזאת, המפעילה בשיטתיות את העיקרון האבולוציוני בתולדות האמונה הישראלית, מניחה מלכתחילה לא רק שהמונותאיזם האוניברסלי התפתח משלבי-בוטר קודמים, אלא מאמינה גם ביכולתה לעקוב אחרי השלבים האלה במקרא ולהראות כיצד בתהליך איטי אֵל

השבת, מלכתחילה אחד מרבים, עולה בהדרגה למעמד של primus inter pares, עד שהוא הופך לאל הנצחי, בורא העולם של הנבואה. יתר על כן, לדעת אסכולה זו תפיסה זו הייתה עד לגלות בבל נחלת חלק קטן של האומה, של הנביאים בלבד וחוג מצומצם של תלמידיהם. בתחום הספרותי מתבטאת גישה זאת באיחור המקורות שהרעיון המונותאיסטי שולט בהם. רוב התורה, ספרי נביאים ראשונים, מזמורי תהלים וספרות החוכמה נתפסו כמאוחרים לנבואה הקלסית וכנובעים מתורת הנביאים.

אם ננסה עתה לקבוע את מקומו של קויפמן בהתפתחות מחקר המקרא שלאחר ולהויון ניטיב לעשות אם נבחן כיצד מעריכים שני הזרמים העיקריים במחקר את היחס הקיים בין אמונת המקרא ובין שרידי העבר מן המזרח. הכיוון האחד הדגיש מלכתחילה את ההקבלה והצדדים המשותפים בהשקפות הדתיות של ישראל ושכניו. בתקופתנו מניח זרם זה את האמונה הישראלית בדפוס תרבותי של המזרח העתיק, שבמסגרתו מיוחד מקום חשוב למונחים כגון דרמה פולחנית, האלהת המלך, ופעילות מגית בישראל. נטייה זאת היא בעצם המשך לנסיונות קודמים של ראיית האמונה הישראלית בפרספקטיבה של אנימיזם וטוטמיזם שמי עתיק או של פוליתאיזם בבלי. בניגוד לנטייה זאת ובנפרד מנסיונות של מציאת דרך ביניים היו תמיד מלומדים, שמבחינתם עולם ההגיונות של המזרח העתיק הוא רק רקע, המבהיק דווקא את עצמותה (Eigenart) של האמונה הישראלית, העומדת כיצירה נבדלת יחידה במינה. כיוון זה מיוצג בתקופתנו על ידי אולברייט ותלמידיו. אסכולה אמריקאית זו קידמה בצורה הרעננה והמקורית האופיינית לה את התיזה של מונותאיזם ישראלי קדמון יצירת משה. ראוי לציון מיוחד חוברתו הדקה

של רייט (G. Ernest Wright, *The Old Testament against its Environment*, London 1950. S.C.M. Press – תורגם לעברית כ: ג' ארנסט רייט, המקרא לעומת סביבתו, תל אביב 1978) המראה בצורה מושכת ומשכנעת כי החל במשה וממנו מונותאיזם "הוא אותו משהו בישראל הקדום שהתווה את הנטייה וכיוון מראש את מהלך ההיסטוריה המקראית". ואמנם הקורא בחוברתו של רייט

יתעורר בכל עמוד מעמודיה על הדמיון בינה ובין יצירתו של קויפמן הנסקרת כאן.³ אמנם ניתן להניח שמי ששוכנע מכוח נימוקיהם של אולברייט ורייט נותר עם תחושת אכזבה מסוימת, עם כמיהה נוסטלגית לשלמות מסבירת הכול של השקפת ולהויזן. ההנחה של מונותיאיזם קדמון תוכל להתקבל בלב שלם רק אם בדומה למבנה המפואר של ולהויזן תקדם לה ותבסס אותה חקירה ספרותית של המקורות, שתוכיח את מקורם הקדם נבואי של המקורות המונותיאיסטים. חשיבותו העצומה של המפעל הקויפמני שאנו בוחנים כאן היא, שהוא מעמיד לבחינה מחודשת את כל החומר המצוי בהישג יד מן התחום של תולדות הספרות וההיסטוריה ומגיע מתוך אמביציה השקולה לזו של ולהויזן ובאמצעות מתודה מקבילה לדחייה מוחלטת של שיטת ולהויזן.

התקוממות נגד שיטת ולהויזן בתחום של תולדות הספרות כבר נוסתה כידוע לפני קויפמן. אנו יכולים להצביע על החשיבות הגדולה שנודעת בימינו ל-"Gattungsforschung" (חקירת הסוגות), לספרות שבע"פ ולתולדות המסורות, שתוצאות חקירתן נוטות לתאריך מוקדם יותר בצורה משמעותית של היווצרות המקורות. יתר על כן, החקירה המשווה של שרידי העבר במזרח שנחשפו בזמן האחרון הוכיחה בלא ספק את עתיקותם היתרה של יסודות שנחשבו לפני כן לבתר גלותיים. למשל פרק א בספר בראשית או ספר משלי. אך בכל זאת גם עתה מקובל כאקסיומה ש"ד (D) וס"כ (P) מאוחרים לנבואה, וש"ד קודם לס"כ" ואקסיומה זאת היא הנשקלת בכובד ראש על ידי קויפמן ונדחית.

הטענה העיקרית של קויפמן היא שהאמונה הישראלית טבועה מתחילתה ובכל הופעותיה באידיאת יסוד אחת המבדילה אותה מן היסוד מדתות אחרות וקובעת אותה כהפך המוחלט של כל דתות העולם האחרות, שאף אחת מהן לא שיערה אידיאה כזאת אפילו

3 לסקירה מועילה ושיטתית של הנטייה הנזכרת כאן עיין במאמרו של W. ff. June 1946, p. 208, „J.B.L., Eichrodt

4 רק חוקרים מעטים ערערו על התאריך של לאחר החורבן שנקבע לס"כ, למשל דילמן ו בוידסיין.

בשלבם המתקדמים ביותר של התפתחותה. האלילות היא מיתולוגית. כלומר, על פי תפישת האלילות האלהות משועבדת לחוק הוויה, קדם אלהי ועל אלהי. אלהי ישראל לעומת זאת אינו מיתולוגי. אינו משועבד למערכת היש. רצונו שולט בכל. אין בשלטונו צמצום ואינו תלוי ברצונם של אלים אחרים או בכוחות מיתולוגיים או מגיים כלשהם. אידיאה זו, המונחת בבסיסה של האמונה המקראית, היא צפייה אינטואיטיבית ראשונית ולא נתנסחה ניסוח מפורש במקרא. ומפני שהאידיאה לא נתפסה תפיסה עיונית-מושגית, לא ביערה כליל מן המקרא הרבה מסבל הירושה המיתולוגי, שהיה הרכוש הרוחני המשותף של ישראל וסביבתו לפני התהוות אמונת ה', אך המוטיבים המיתולוגיים שאנו מוצאים במקרא הם שרידי אמונות, שברים ושברי שברים של עולם שחרב מימות משה.

בספר השני, בשני הפרקים הגדולים ביותר בכל היצירה, המחזיקים ביחד יותר משלוש מאות עמודים, בוחן קויפמן בדקדקנות את האלילות בדרגותיה הפרימיטיביות והמפותחות ביותר ומולה את אמונת המקרא, על פי הנושאים הבאים: אגדות אלים, כישוף (מגיה), נחש (מנטיקה), פולחן, הקרבן והחג. ובכל מקום מוצא קויפמן אישור להשקפתו, גם ובמיוחד באותם מקומות ששרידים מיתולוגיים שנתרו בהם מבליטים ביתר שאת את העדרו של מיתוס אמיתי בישראל. האידיאה של האל האחד, העליון, שאינו תלוי בחוקים נצחיים של מערכת היש, קובעת את האמונה הישראלית כיצירה יחידה במינה כמוכח מהעדר כל סיפור על תקופות בחיי האל, על גורל על אלהי, על שלטון של האדם על האלהות באמצעות כישוף או באמצעות הזדקקות של האל לאדם (הפולחן). כמו כן אין המקרא מכיר את האפשרות להערים על האלהות ולגלות את סודות האלהים נגד רצונו באמצעות הנחש.

שיטת קויפמן מרשימה במיוחד בדרך הרצאת הטענות מן הסוג של אלה הנמנות כאן. העדויות נאספות מתחומים שונים, שאין ביניהם קשר. למשל, ממקורות הנבדלים בסוג ובזמן (סיפורים, חוקים, נבואות), כשברור שלמקורות או לעורכי המקורות לא הייתה כוונה

מודעת לספק את העדות המסוימת. קויפמן חוזר ומטעים שלעדויות מן הסוג הזה, המכונות בפיו מונומנטליות, יש ערך סגולי ומבדיל אותן מן הסוג השגור בפילולוגיה המקראית, שרווח בה המנהג להסתפק בחקרי מלים סתומות, במקראות בלתי מובנים, בעדויות בודדות או בהשערות תלויות ברפיון. כל אלה נקראים בכוז "מדרש" בידי המחבר שלנו, המכנה בכינוי מבטל זה פירושים של מלומדים רבים, יהודים ושאינם יהודים ובמיוחד את פירושיהם של התיאולוגים שביניהם. הערכתו של קויפמן את גילדת התיאולוגים הנכבדה אינה רבה.

ההנגדה הזאת בין האמונה הישראלית ובין האלילות היא בדרך כלל משכנעת מאד. אמנם באופן טבעי ההבדל בין מיתוס אמיתי ובין שרידי מיתוס של אמונת עבר שחלפה הוא עניין של הדגשה ושיפוט סובייקטיבי. ובהקשר זה ראוי לציין שאין קויפמן מתעכב כמעט על הדוגמה הבולטת ביותר של מגיה במקרא. במל"ב יג, 19 תולה אלישע את מספר הנצחונות ששיג ישראל על ארם במספר החזרות של הפעולה המגית. "אכן, עלילת קסמים אמיתית" אומר בצדק גונקל (*Das Märchen im Alten Testament*, p. 98) במקרים כאלה, כשקומות מעטים אינם מתאימים להשקפתו, מציין קויפמן, לרוב בהערה, שאין לייחס חשיבות למקום בודד כנגד העדות המכריעה של כל שאר המקומות, אך במקרים אלה נותר הקורא לעתים תכופות בהרגשת אכזבה.

העובדה שמהות האלילות המיתולוגית אינה ידועה כלל למקרא היא בעיני קויפמן הראיה שהתפיסה המונותיאיסטית הקיפה את האומה הישראלית כולה ולא הצטמצמה בחוג צר של הנביאים ותלמידיהם. ובאמת מפליא שבשום מקום אין אנו מוצאים במקרא פולמוס או מחאה נגד מיתוס אמיתי, ושהטענה היחידה שהמקרא טוען נגד האלילות היא טענת הפטישיזמוס, טענת "עץ ואבן". ככל הנראה מכיר המקרא את אמונות הגויים רק ממרחק ומן החוץ.⁵

5 השווה: Y. Kaufmann, "The Bible and mythological polytheism", *J.B.L.*, 1951, p. 179 ff.

המשגה שישראל בכללו עבד בימי בית ראשון לאלהים אחרים נובע בעיקר מן ההיסטוריוגרפיה המקראית, הכוללת הכללה נפרזה של אלילות נמושית, נוטה לתלות את חטאיהם של חוגים ידועים ותקופות מסוימות בעם כולו ובדורות כולם, ולעתים אף בודה את החטא (למשל יחזקאל בפרק ח). חטאת ישראל היא צורך של השקפת העולם המקראית השואפת להצדיק את ה' ולבאר את הפורענות ואת החורבן, אך אם נעיין היטב בין השורות של המקורות, אפילו של ספרי הנביאים, מתברר שהעם ברובו נשאר נאמן לאלהיו והרגיש כי הוא סובל בעוון אבותיו, בעיקר בשל חטאות מנשה (תקופת מנשה לדעת קויפמן היא היחידה שהתקיים בה פולחן אלילי פומבי בישראל). את המשפט האלהי ראה העם כשאלה בלא פתרון "אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה" (ירמיהו לא, 29; יחזקאל יח, 2). "אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו". (איכה ה, 7).

התופעה המונומנטלית של חסרון אלילות אמיתית או פולמוס נגדה היא כה ברורה לקויפמן שהוא נאלץ באופן קבוע להטיל ספק באוטנטיות או בשלמותם של טקסטים. עמוס ה, 26 למשל "אם איננו נוסף, הוא בכל אופן מעובד". באחד הפרקים המעניינים והפרובוקטיביים בספר מיחס קויפמן את שלושת הפרקים הראשונים של הושע לנביא אחד, הושע הראשון, ואת שאר הספר לאחר, הושע השני, בעיקר בגלל פולחן הבעל שאין לו זכר אחר בזמן ירבעם השני. הושע הראשון, נביא הכתב הראשון, חי על פי הצעה זו בימי יהורם בן אחאב. בהושע א, 4 צריך להגיה ולגרוס במקום "על בית יהוא" – "על בית יהורם" ו "דמי יזרעאל" משמעותם: "דם נבות היזרעאלי" (שאת הושע יש ליחס לשני נביאים שונים כבר הכיר גרץ: H. Graetz, *Geschichte der Israeliten* II, vol. I (1902), p. 85 ff., ibid. p. 396 ss. (note 3), Kuenen, *Historisch-Critisch* [ערת המתרגם: הצעת גרץ *Onderzoek II*² (1889 p. 337 ff.)] בעקבות הערת המבקר דוד כהן כאן הוסיף קויפמן הערת השלמה בספרו (כרך ג, עמ' 657).

הדעה שהמונותיאזם הוא השלב הראשון בהתפתחות האמונה הישראלית גוררת הערכה חדשה לגמרי על מקומה של הנבואה הקלסית בתולדות האמונה.

כשליחי אלהים המביאים את דברו שייכים הנביאים הראשונים, מימות משה, לרובד היסוד של האמונה הישראלית העממית. לתופעה זאת אין מקבילה מחוץ לישראל. הנביאים האחרונים, הנביאים הקלסים, גם הם אינם מלמדים תפיסה חדשה של ה' אלא הערכה חדשה של הפולחן והמוסר וחזון חדש של אחרית הימים. מבחינת תולדות הרוח (ideengeschichtlich) יש לראות את ההשקפה החדשה הזאת של הנבואה כהוצאה לפועל של עיקרים שכבר מצויים בכוח במונותיאזם הקדמון, אבל עד החורבן זרמה השקפה נבואית זו בערוץ נבדל משלה ורק אחרי נקלטה באמונה העממית.

הנבואה הספרותית היא שהכריזה לראשונה על הפרימט המוסרי, הרעיון שעיקר דרישתו של אלהים מן האדם אינו פולחן אלא עשיית צדק. צעד זה הוא פרישה סופית מן ההערכה המיתולוגית-מגית, העל-אלהית של הפולחן. בהשקפתם ההיסטורית של הנביאים מופיע לראשונה העיקרון שהקלקלה המוסרית הרובצת על ישראל קובעת את גורלו ועתידה להביא עליו חורבן וגלות. מן ההשקפה הזו נובעת ההשקפה האסכטולוגית שמשפט אלהים יחול לא רק על הגויים אלא גם על ישראל ויכלול את הקלקלה החברתית מוסרית לצד החטא של עבודה זרה. במיוחד צופים הנביאים את קץ האלילות באחרית הימים. תשועת ישראל עתידה לגלות לכל באי עולם את תפארת אלהים. הגויים ילמדו מישראל את דרכי ה' ומצוותיו. האמונה העממית העתיקה הייתה אמנם גם היא אוניברסלית, מפני שתפסה את ה' כבורא העולם ושולט בו בלא מצרים, אך את האוניברסליזם הנבואי הזה לא הכירה. לשיטתה גילה ה' את דרכו ואמיתו לישראל בלבד. אלילות הגויים אינה מעוררת התנגדות, היא טבעית ואינה עתידה לחלוף.

תורה חדשה זו של הנבואה הקלסית היא ה- $\pi\omega\bar{\upsilon}$ $\sigma\tau\acute{\omega}$ של קויפמן לקביעת הזמן של יצירת המקורות, לזמן עיבודם ולעוצמת העיבוד. חסרון השפעה כלשהי של תורת המוסר או החזון האסכטולוגי של הנביאים במקור מסוים מלמד שהוא קודם לבית שני. ולדוגמה, אפילו ס' מלכים שאינו מספר דבר על הנביאים הסופרים ופעולתם (כי דמות ישעיהו בס' מלכים היא דמותו של נביא בנבואה העממית: הוא יודע עתידות, רופא חולים ועושה נפלאות) עדיין אינו נמצא תחת השפעת

הרעיונות של הנבואה הספרותית. על סמך אבן בוחן זו והדחייה של השיקולים שהביאו חוקרים קודמים להנחה של תאריכים מאוחרים קובע קויפמן את התקופה שלפני בית שני כזמן ההתהוות של כל התורה,⁶ נביאים ראשונים, תהילים, ספרות החכמה (ברובה), יונה, ומגילת רות.

ראינו שבעזרת הקריטריון של הרעיונות הנבואיים רכש קויפמן אבן בוחן חשובה לקביעת הכרונולוגיה של המקורות. לעומת זאת מצמצם קויפמן את שיעור העריכה הדויטרנומיסטית של הספרים ההיסטוריים. לשיטתו אנו רשאים להניח עריכה דויטרנומיסטית רק על סמך הקריטריון המובהק של ריכוז הפולחן. חסרון פרקים פרגמטיים הטבועים ברעיון משנה תורתי זה מביא את קויפמן לשלילת עבוד דויטרנומיסטי כלשהו בס' יהושע (סוף יהושע ט, 27: "אל המקום אשר יבחר" הוא תוספת מאוחרת), בס' שופטים, ובס' שמואל. אפילו בס' מלכים היקף העיבוד המשנה תורתי מצומצם הרבה יותר ממה שמניחים בשטחיות בדרך כלל. במ"א ח למשל חסר כל רמז לייחוד הפולחן, ובולט הדבר שבין חטאי שלמה לא נזכר חטא הבמות ולא נפקדו הפרות אחרות של חובות המלך ע"פ ס"ד.

בשאלת התורה מקבל קויפמן את תורת המקורות הקלסית ומבחין בשלושה המקורות העיקריים: ס"כ (P), ס"א (JE) ו ס"ד (D). בספורי התורה מקורות אלה שזורים זה בזה, אבל קיומם הנפרד מלכתחילה מוכח מסדרי החוקים הנכללים בכל מקור ומקור. לשיטת קויפמן סדרים אלה הם גיבושים בלתי תלויים זה בזה של ספרות משפטית ישראלית עתיקה, כי מצד אחד אין עקבות של השפעת סדר אחד על משנהו, ומצד שני לכל סדר יש נקודות מגע שונות ומיוחדות עם הספרות המשפטית השמית הקדומה. בקביעת סדר הזמנים של המקורות חוזר קויפמן לדעת דה וטה לאמור: ס' דברים הוא ספר החוקים שנתפרסם בימי יאשיהו, כמוכח מן הדרישה לריכוז הפולחן,

6 J. Kaufmann, "Die Unabhängigkeit des Pentateuch-schrifttums vom ע"פ .Prophetismus". ZATW. N.F. 1933. p. 35 ff.

וספר זה, המאוחר מבין סדרי החוקים, דווקא הוא הראשון שהתקדש והתגבש כספר. בספרות זאת ס"כ הוא גיבוש של שכבה עתיקה יותר. השקפה זאת היא בודאי בעלת חשיבות מיוחדת, מפני שהיא נוגדת לחלוטין את ההנחה הרווחת, שס"כ נתחבר בימי גלות בבל. ומן המפורסמות שהנחה זו נחשבת ליסוד בתורת ולהויזן שעמד בהחלט במבחן הזמן. בס"כ אין אנו מוצאים אף אחד ממושגיו היסודיים של ס"ד. לא את עיר הבחירה, לא את בית הבחירה, לא את האכילה לפני ה', ולא את המצוות התלויות במושגים אלה. לדעת קויפמן אין אפשרות להסביר זאת אלא בהנחה שס"כ קודם לס"ד. מאלף שאין ס"כ מזכיר את החובה לעלות לעיר הבחירה בשלושה רגלים (לא בלוח החגים שבויק' כג ולא בזה שבבמ' כח). חוקת הפסח היא דוגמה ברורה נוספת. לפי ס"כ (שמ' יב) הפסח הוא עדיין "זבח משפחה", הנעשה בבית ולא במקדש כמו בס"ד. ביקורת חוקי המעשר בס"כ מוכיחה שחוקים אלה לא רק לא נתחברו בימי בית שני אלא שכבר בראשית ימי בית שני היו חוקים נושנים, שלא יכלו לעמוד על כוונתם. ולא עוד אלא שהבחינה של שאר חוקי החגים, הקרבנות ומתנות הקדש מראה שס"כ בניגוד לס"ד מניח ומתיר מקדשים רבים. הווי אומר: ס"כ אינו אלא שריד מחוקת במות עתיקה.

בנימוקים משכנעים מאד דוחה קויפמן את השקפת ולהויזן כי אוהל מועד אינו אלא חוק (Gesetz) מימי בית שני, כלומר פרויקציה לאחור של בית המקדש השני. אף דמותו של הכהן הגדול אינה יכולה להיחשב כסמל של הנטייה התיאוקרטית האנטי-מלוכנית שנוהגים להניח את קיומה בימי בית שני. היהדות של בית שני לא ראתה את חסרון המלכות כהתגשמות אידיאלית של רצון אלהים אלא כעונש ומציאות מרה.⁷

7 J. Kaufmann, "Probleme der Israelitisch-jüdischen
Religionsgeschichte, I. Das sogenannte theokratische Ideal des Judentums,
II. Der vordeuteronomische Charakter des Priesterkodex". ZATW. N.F.
.1930, 23 ff.

סיפורי ס' בראשית הם לדעת קויפמן השכבה העתיקה ביותר של ספרות התורה (בעיקר מפני שאין אנו מוצאים בהם את מושג הנבואה ובגלל הציור התמים השולט בהם ע"ד התגלות אלהים), ורוב החומר ששוקע בהם קדום אפילו ליציאת מצרים. גבולות הארץ המובטחת המתוארים בתורה עם הירדן כגבול מזרחי קודמים בהכרח לכיבוש הארץ, מפני שאינם כוללים את עבר הירדן שנכבש ראשונה. בתקופת סידור התורה, בדור עזרא, התקדשו כבר המקורות השונים והגושים הספרותיים, ומסדרי התורה לא העזו לשנותם אלא צירפו אותם זה לזה בצורה שבה נמצאו, "אבנים שלמות", ולא נעשה שום ניסיון להתאימם זה לזה כמוכח מן הסתירות הרבות. אבל בכל המקורות האלה, גם בעתיקים ביותר, שולט מונותאיזם מוחלט.

גם בטיפולו בנביאים האחרונים ניכרת מאד הנטייה של קויפמן לראות את היצירה כמקורית ולהמעט מאד במשקלם של תוספות ושינויים מאוחרים. כנקודת מוצא משמשת כאן ההפרדה החדה בין נבואה ואפוקליפסה. מידת היסוד של האפוקליפטיקה היא אופיה המנטי מחקרי ומגמתה לגלות נסתרות, ואילו בנבואה הקלאסית יסודות אלה הם מסגרת טפלה לשליחות הנביא להביא את דבר אלהים. כך, הקריטריון הקובע יצירה כאפוקליפטיקה הוא מה שמכנה קויפמן "ראייה פרספקטיבית קוסמולוגית והיסטורית". החוזה האפוקליפטי תר עולמות וסוקר עידנים. החזון האפוקליפטי הוא מין סרט נע. עוברים לעינינו מראות מקום, זה ליד זה, ומראות זמן, זה לאחר זה. מידה זו של האפוקליפטיקה חסרה לחלוטין בנבואה. ומכאן יש ללמוד שיש לנו כאן שני סוגים (Gattungen) שונים לגמרי שנוצרו בזמנים שונים. בזמן יצירתה של הספרות האפוקליפטיקה כבר נשלמה הספרות הנבואית. והאחרונים נרתעו הן משילוב רמזים אפוקליפטיים לזמנים רחוקים בנבואות העבר והן מעיבוד או מחיקת נבואות עתיקות שלא התגשמו. ובהתאמה, חזונות הנבואה הקלאסית קבועים כולם בתוך האופק ההיסטורי של הנביא ומשתקפים בהם המאורעות של תקופתו בלי שום טשטוש של עבוד אפוקליפטי. עמוס למשל עדיין אינו מזכיר את אשור. הושע מזכיר את אשור אולם אין

בסיפור כל רמז לתפקידו של אשור כמחריב מדינת אפרים. האופק ההיסטורי האחד הוא גם אחד מנימוקיו של קויפמן להערכת ישעיהו א-עד לג כיצירת ישעיהו עצמו. חריגות זוכות להסבר: בבבל של פרקים יג, יד הכוונה היא לאשור.

בכיוון זה צועד קויפמן אפילו הלאה. הוא מוכיח שאפילו הנביאים עצמם, שבדרך כלל קיבצו את נבואותיהם והעלו אותן על הכתב (עי' יר' לו), לא שינו ולא עדכנו אותן. כך בירמיהו א-יט האויב, הגוי מן הצפון נותר אנונימי, למרות שירמיהו עצמו כבר פתר (בפרקים כ-מא) את נבואותיו על הגוי מצפון במלכות כשדים.

לדעת קויפמן הנבואות הן יצירת הנביא עצמו. לצורך כך הוא מטעים את "vaticinia ante eventum" נבואות שקדמו למאורע, שלא נעשה שום ניסיון להתאימן למה שארע אחר כך. להלן כמה דוגמאות מרבות: נבואת החורבן של בית עלי קדמה לחורבן מקדש שילה מפני שאין בה כל רמז לחורבנו. חזון נתן למלכות עולם לבית דוד ותפילת דוד לנצחיותה (שמואל ב', ז) נוצרו בתקופה שהמלכות יכלה עדיין להיחשב להתגשמות נצחית של ברכת ה', כלומר לפני פילוג הממלכה. נבואותיו האשוריות של ישעיהו לא הותאמו למסעו חסר ההצלחה של סנחריב ולא לסיפור המתאר אותו. ומכאן יש ללמוד שבשנת 701 היו הנבואות כתובות וחתומות.

טענות נגד הנסמכות על שיקולים סגנוניים מסולקות לעתים תכופות על סמך ההנחה שנביאי הכתב עיבדו נבואות עתיקות מתוך השירה המנטית של "המושלים", למשל הנבואות בעמוס א, 2-ב, 3 ו ט, 15-11.

הנחת מונותאיזם שורשי כבר בשחר האמונה הישראלית מעבירה את מרכז הכובד של החקירה מגישה דינמית לגישה סטטית, מן ההיסטוריה של האמונה הישראלית לתיאולוגיה שלה. כלל זה תקף לגבי ספרו של קויפמן הרבה יותר מאשר לגבי ספרים אחרים על האמונה הישראלית, מפני שהמחבר שלנו שולל למעשה כל השפעה זרה על האמונה הישראלית לאחר משה.

קויפמן מזהה אמנם יסודות מזרחיים עתיקים בחקירה למופת בפתיחת הספר הרביעי, אך טוען שזמנם קודם לתקופת משה. בהדגשה יתרה מכחיש קויפמן כל השפעה של שרידי התושבים הכנענים על דת ישראל ודוחה לאחור בחינה מדוקדקת את כל הראיות ל"סינקרטיזם בעלי". בעיני קויפמן תיאור המסורת של כיבוש צבאי קצר באופן יחסי של ארץ ישראל בידי ברית שנים עשר השבטים, למעט המובלעות המתוארות בפרק א בשופטים, הוא בעיקרו היסטורי, וגם מובלעות אלה נעלמו במהלך תקופת השופטים. כך, פרק א בספר שופטים אינו כלל סיפור מקביל ועדיף של הכיבוש המתואר בספר יהושע כדעת המחקר המודרני אלא תיאור הארץ לאחר שהשלב המכריע של תוכנית הכיבוש הסתיים. לאחר דבורה וברק לא מילא עוד הישוב הכנעני הדל תפקיד של גורם משמעותי, מדיני או תרבותי, בתולדות ישראל. המקורות מוסרים לנו רק על השפעה הכנענית מעטה ואף היא הגיעה מבחוץ (צידון) והורגשה רק בחוגים הקרובים לחצר המלוכה.

כך, לשיטת קויפמן תולדות האמונה הישראלית הן תהליך של צמיחה פנימית של סמלים ומוסדות מונותאיסטים בנבואה, בכהונה, בפולחן, במטבע השלטון, האגדה, השירה, החוק והמוסר, בהסרת שרידי עבודה זרה (למשל נחשתן, תרפים) – ובהתגשמות מוחלטת של מונותאיזם אוניברסאלי בכל התחומים האלה.

לא רק שלטון השופטים אלא גם שלטון המלכים (ביהודה ובישראל) הוא הגשמה של אמונת הייחוד בהיותו ביטוי לשלטון של מנהיגים שנתמנו על ידי ה'.

באידיאה היסודית של האמונה הישראלית גלום הרעיון שהאל מתגלה בהיסטוריה האנושית וקודם כל בזו של עמו הנבחר. לפיכך לאדם המקראי תולדות ישראל הם דבר אלהים ההולך ומתגשם. ומכאן שגם מקורה של ההיסטוריוגרפיה הישראלית הוא דתי ביסודו. עלינו לחפש את ראשיתה בסיפורים ההיסטוריים בעיקרם של ס' יהושע ושופטים, הסמוכים בכתיבתם למאורעות המתוארים בהם. קדמות ספרים אלה נלמדת מן המסגרת הפרגמטית שלהם, המתאמצת למצוא פתרון לשאלה מדוע לא נכבשה הארץ המובטחת בשלמותה

בהתאמה לגבולות שנקבעו בחזון אלהים העתיק. והנה מצד אחד פרובלמה מטרידה זו נשתכחה מלב הנאמנים כבר בתקופת ראשית המלוכה, ומצד שני תיאור תקופת השופטים בספר כמרי ועונש נעשה על רקע השגבת המלוכה. מצירוף שני הגורמים האלה נמצאנו למדים ש'שופטים נסדר ונערך בימי תוקפה של ראשית המלוכה, ימי שאול ודוד.

גם שחרור הנבואה העממית מן האקסטאזה הדיוניסית הוא התפתחות מונותאיסטית, למרות שאקסטאזה אישית או קבוצתית היו רק תופעות ארעאיות ולא מהותיות בנבואה. הבסיס להשקפה הנבואית שאין לפולחן ערך עצמאי נשמע לראשונה מפי שמואל (שמ"א טו, 22 – כאן הניגוד עדיין אינו בין מוסר ופולחן). נבואת נתן למלכות עולם לדוד ולזרעו היא הביטוי הראשון של התקווה המשיחית.

ובאשר לפולחן, בתקופת המדבר עומדת קדושת אהל מועד מול האיסור לזבוח "על פני השדה" – כאילו נסתמל בה ניתוק הפולחן מעל האלהת הטבע. עם הכניסה לארץ נוצר גורם פולחני חדש: רעיון קדושת ארץ ה', שהתבטא ביסוד מקדשים (שבאו במקום "האהל") ככל מושבות ישראל. השקפה זו היא המתבטאת בס"כ. את ריכוז הפולחן המאוחר הקדים והכין ייסוד מקדש-מלך בידי דוד ושלמה, וגם ריכוז הפולחן הוא סמל מונותאיסטי כיון שהוא קובע את מקום המקדש ברצונו המצווה של אלהים.

עדות ברורה להזדככות מוסרית של תפיסת האל היא הנסיגה המתמדת במנהג החרם ובקרבנות אדם. את התפיסה העתיקה של האלילות התופסת את החטא כפעולה הטעונה כח טומאה מזיק, שאפשר להעבירו רק בעונש ובטקס של כיפורים המכוונים למרק את הכח הזה, השלימה, אם כי לא דחתה לגמרי, אידיאת התשובה, ש'יונה הוא מייצגה המובהק ביותר. סיפור נבואי זה נוצר בזמן שנינוה הייתה עדיין מחוץ לאופק הממשי של ישראל. כלומר לפני תגלת פלאסר-פול.

האידיאה השורשית של אמונת האחרית הישראלית היא האמונה בנצחיות הברית בין ה' וישראל. שלבה הראשון היה האמונה שהישועה השלמה והאחרונה תתגשם בכיבוש הארץ המובטחת.

בברכות יעקב ומשה חיה ההרגשה כי ישועה אסכטולוגית זו כבר נשלמה בהווה. בתקופת מלחמות ארם התחולל משבר ומתוכו נולדה האסכטולוגיה החדשה שהעתיקה את הישועה אל העתיד הרחוק, אחרי ייסורי ישראל בידי העמים ואחרי משפט אלהים על הגויים ביום ה'. אסכטולוגיה חדשה זו שלטת בשירת האזינו (דב' לב). בחזון אליהו אנו מוצאים כמעט את כל היסודות של האסכטולוגיה המאוחרת בלבוש צפוני. חטא ועונש, האויב שבט אפו של ה', "שבעת האלפים" (שאר ישראל" של המקורות המאוחרים) אשר לא חטאו וייטלו חלק בישועה האחרונה, ויהוא כמלך המושיע שנמשח (משיח) בפועל במצוות ה'.

גם בהשקפות המיוחדות לנבואה הספרותית מבחין קויפמן בהתפתחות. השלבים העיקריים הראויים לציון כאן הם: עליונות המוסר על הפולחן, הקלקלה המוסרית-חברתית כגורם מכריע הקובע את גורל ישראל, האיום ביום ה' גם על ישראל (כל אלה כבר בעמוס); אנטי מיליטריזם דתי (לראשונה בהושע השני); האידיאות מבית היוצר של ישעיהו של היסטוריה עולמית, שלום נצחי והחזון של קץ אלילות הגויים; הפולמוס הראשון נגד עבודת האלילים של הגויים (חבקוק), והתחלת המאבק הממשי בה בירמיהו (י, 11).

עלינו להסתפק לעת עתה בתיאור קצר זה של ההשקפות והשיטות העיקריות של מפעלו הגדול של קויפמן. היקף מאמר זה אינו מאפשר להתייחס לדעותיו בנושאים מקראיים חשובים. מובן שעבודה מקורית כל כך ובעלת היקף כזה מעוררת בהכרח גם הסתייגויות. נזכיר כאן שתיים מהן בשל טבען הפונדמנטלי. נראה כי ביקורת טקסט ספקולטיבית נקוטה בידי קויפמן בצורה פזרנית מדי ובלי שיטה מוגדרת, והדבר מחליש לעיתים תכופות ובלי צורך את עוצמת השכנוע של טענותיו. מחקר המקרא המודרני הראה שרק לעיתים רחוקות עלינו להתייחס לחלוטין מאפשרות ההבנה של נוסח המסורה, ובודאי לא בגלל דעות הגויות מראש. ושנית, ניתן לומר כי *argumentum e silentio* (ראיה מן השתיקה) תופס מקום למעלה מן הראוי בראיות המונומנטליות של קויפמן. מבחינה מתודית העוני הגדול במקורות בני הזמן מחייב אותנו לנקוט זהירות בסוג הזה של ראיה. כתמרור אזהרה

זכרון לראשונים

יכולה לשמש לנו העובדה שלעיתים קרובות תופעות ומאורעות היסטוריים, שאין לפקפק בהתרחשותם, אינם נזכרים כלל במקרא או נרמזים בלבד.

מכל מקום אין ספק שמחקרו של קויפמן, קובע ההלכה לעצמו, הוא מן החשובים ביותר שהופיעו בשדה המחקר המקראי מאז ולהויזן. חוקרי המקרא אינם רשאים לוותר על הכרות והתמודדות עם השקפותיו. יש לקוות שפרופסור קויפמן יזכה לשנות בריאות וכוח להשלים את יצירתו.

תוכן גיליון 17 של קתדרסיס –
אביב תשע"ב 2012

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
יוחנן גלוקר
דוקטורט לכל פועל

אנדרה לוי
ברצינות על שעשוע ומשחק: הערות מפרספקטיבה אנתרופולוגית
על ספריהם של תמיר שורק ולימור שיפמן

אוריאל רפפורט
הרדידות של "המלחמה היהודית"
על ספרו של דזמונד סיוורד

טובה פורטי
קהלת חי נושם ובוטט
על ספרו של חיים שפירא

זכרון לראשונים: שלמה פינס

אורי פינס
שלמה פינס – קורות חיים

משה אידל
גאון ללא גאווה

שלמה פינס
לחקר תורתו המדינית של אבן רושד

זכרון לראשונים

Remembrance of Former Generations

DAVID COHEN

1914-1994

Halutz and scholar

David Cohen was born in Holland to a religious family and studied Bible, Talmud and Hebrew literature from his youth in various Jewish institutions. Simultaneously he attended a classical gymnasium and received a degree in classical philology from the University of Groningen. He came to Israel as a Halutz in 1939. The article which appears here was written when he was a shepherd. With the establishment of the Kibbutzim College he was called by its founders to teach there and taught in this institution for many years. During the early years of his work there he studied at the Hebrew university and Kaufmann was one of his teachers.

Also dealt with in the article are Cultural Studies as a prevalent academic field. The discipline of Cultural Studies emerged as self-consciously adhering to the Leftist legacy. Its insistence on interdisciplinarity, its ideology of breaking the barriers between the conventional divisions of the humanities, along with its undermining of the traditional canon of great works, replacing it with identity politics, were hugely successful. The article seeks to explain how and why, in the wake of the aspiration to witness that "All that is solid melts into air", traditional academic fields were neglected and Cultural Studies programs and units emerged in every college and university.

Finally, the article asks whether Cultural Studies can continue to provide us with appropriate and productive ways of interpreting culture and proposes that perhaps there is ground for us to fear it.

philosophical points are made in response to Matar's pronouncements about subjectivity, anti-Cartesianism, analytic definitions, semantics and universalism. My opinion is that these pronouncements are too often mistaken, too general, unclear, vague and unsupported to deserve publication and to enable a proper discussion. They certainly cannot be a basis for a critique of a book.

Oded Heilbronner and Nurit Buchweitz

Noise, or should we be afraid of Slavoj Žižek

Some thoughts and perspectives on the condition of "Cultural Studies" following Slavoj Žižek's *Welcome to the Desert of the Real. Five Essays on September 11th and Related Events*, Hebrew Translation, Resling, 2008.

The aim of the article is to map current tendencies and perspectives in Cultural Studies and to bring together some contemporary critical writings on those tendencies. The article comes out against some of the basic principles of the "cultural turn", investigating its basic concepts and suggesting their potential threat to Western culture. The article attempts to explain how, starting from post- World War II and especially since the 1960s, the cultural ideas taken up by Left parties and organizations came to dominance in the West.

and when this is explicit and backed by good reasons it is perfectly in order, but one should avoid criticizing a book on the (unfounded) assumption that it has or should have different aims, character and framework from the ones it actually has. Also, critical remarks in a review should be clear, specific and properly backed by the text. One should be careful to avoid general and vague formulations that cannot be responsibly checked and assessed. Otherwise, they may very likely be not only of a poor and limited value, but also unfair to the author. Also, a review should contain a serious survey, even if a brief one, of the contents of the book, its main theses and arguments. These (and other) principles, obvious and elementary as they hopefully seem, are often ignored by respectable critics and reviewers.

A call is also made to professional journals and publishers to inform authors of a coming review (particularly when unfavourable) of their book, and to allow them to publish a response, side by side with the review (or at least in the next issue). This, though currently not a common practice, seems also an obvious and fair demand.

These and other suggestions are made in the hope that when such principles are discussed and brought to attention the result will probably be not only reviews of a better quality, but ones which are more fair to authors and readers. It may also encourage a serious discussion that may ensue.

The above is demonstrated in my response to Anat Matar's review of Gilead Bar-Elli's Hebrew book: *Fathers of Analytic Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein*, volume I: Frege, Goryn – Private Publication, 2009 (goryn.book@gmail.com), published in the Hebrew philosophical quarterly *Iyyun*. Unfortunately, the editor of that journal refused to publish this response.

It is shown in the response that this review suffers badly from the above (and some other) deficiencies. In addition, some

anything except his literary work. He never served in any role, either in the rabbinic world or in any other public position.

In the HI's multiple writings we can find his opinions on all topics. Across his multiple writings (in the book called *Hazon Ish* alone, there are approximately three thousand five hundred (3500) folio pages in small print), there is no need to search for an 'unconscious theology'!

This book presents a very extensive research and examination of many sources and disciplines, ideas, opinions, and thoughts of the HI. It seems that such an extensive research has hardly been written in this field in recent years. But in my inspection I have found too many examples of fundamental failures and mistakes. I think that most of them have occurred because the author did not use philological and critical methods.

Sometimes the book lacks sufficient distinction and consideration of things, and shows an evident lack of strict accuracy and familiarity with the latest discussions of the Halakhic topics discussed in it.

Gilead Bar-Elli

On Ethics in Criticism – Matar on Bar-Elli on Frege

In light of the prevalence and importance of book-reviews (of academic books in particular), a suggestion for discussing some pertinent principles is made. For instance, a review, it is claimed, should respect the explicit aims and framework of a book, and not impose others upon it. Of course, these aims can also be criticized,

or of Rabbi Shneior Zalman of Liadi, not be a matter of textual-philological research? Why were the writings of Mendele so special that a research institute has been established to explore the differences between the various editions and translations, using the philological and literary methods? The same can be said of the explorations of Agnon by Hillel Weiss, investigating the textual changes between different printed editions of his writings.

The author comes to this study from the field of philosophy, or what is known as 'Jewish thought'. Here we have our first difficulty. One may ask how is it possible to deal with the image and the work of one of the best and rarest personalities in the last generation (and most probably some generations before), working with the tools of historians, psychologists, sociologists, jurists – yet declaring that one will not use the Talmudic-textual-method?

Talmudic-philological-textual infrastructure is based on facts, proven beyond doubt, and it is the foundation of proper Talmudic scholarship. Other roads lead to hypotheses, unfounded assumptions, ('השערות' 'סברות' ו'פלפולים'), whether they are old-school style or philosophical-sociological, and the like. In these disciplines you can find that one may start with 'maybe', or 'likely', and end up with 'clear', 'no doubt', 'according our proofs' etc.

Research on the intellectual and Jewish knowledge of the Hazon Ish (HI) must assume two things: one is that he does not publish anything without an in-depth study – as he said himself: "It is in my character to see each and every thing as severe and serious, and I have hardly come across things which are simple or easy" [A serious flaw on Brown's part on this point is that he thinks that the HI meant here that one should take a hard line in issues of the regulation of behaviour. This leads him to thoroughly misguided conclusions about the 'excess of hard-line behavior'.]

The other point which should be made is that, unlike other authors, the HI did not occupy himself, throughout his life, with

The study of the Halakha is an important discipline that has not so far been defined as an independent field. Until now it has been discussed in four major disciplines, each of which examined it from different aspects (and sometimes even different methods within each discipline). The philological-textual investigation (applied primarily to the study of the Talmud and of ancient academic institutions); the Socio-historical research; the Study of Jewish law; and research into the Halakha thought, or the philosophy of Halakha, a research that implements methods and tools of the academic study of Jewish Thought.

The Talmudic-textual method has not been implemented here, and at most it is not relevant for research into the latest generations of the Halakha. The method which I adopt is therefore an integrated method, and consists of the three other approaches mentioned above. The Halakhic-Historical background is important in my eyes in view of issues discussed in the book

The present review offers a constructive criticism, and engages mainly with the Halakha questions, both from a general methodical aspect and in dealing with specific instances, analyzing samples and issues which are discussed in this book. I cannot agree that the method of Talmudic-textual and also the textual-philological research is not relevant for research in later Talmudic literature. The Talmudic domain encompasses the entire oral Torah, from the Mishnah and the Tanaitic literature up to the Gaonic literature, and from the Rishonim and the Acharonim until today. This method has given it realistic historical, linguistic and textual canons which apply to all areas of the discipline of Talmudic and Rabbinic literature.

Why should the study of the text of Maimonides, or of Rabbi Shlomo Luria (המהרש"ל), or of Rabbi Eliyahu of Wilno (GRA),

doctoral students do not complete their studies in three years inevitably leads the bulk of this student body to obtain doubtful doctoral degrees by submitting dissertations of a low quality that often lack a significant theoretical foundation and resort instead to buzzwords. The "doctoral epidemic" culminates in piles of dissertations that rarely contribute anything to the scholarship, whose authors would never mature as proper scholars.

Shlomo Zalman Havlin

*Benjamin Brown, The Hazon Ish, Halakhist,
Believer and Leader of the Haredi Revolution*

The Yeshiva University Center for Jewish Law and
Contemporary, Civilization at Benjamin N. Cardozo
School of Law The Hebrew University Magnes Press,
Jerusalem

From the structure of the book you can learn about its purpose. A section of **two** chapters provides a biographical sketch; a section of **three** chapters deals with theology; there follow three chapters on socio-political subjects; and thirteen chapters on various points of Halakha. It is perfectly clear that the main issue is the Halakha in the widest sense: interpretation, innovations, rulings, answers and instructions, touching on all historical areas, from the Bible until today.

The author says:

English Abstracts

Amir Hetsroni

Doctoral Studies as a Fools' Paradise

In early 2012, the affair of Yair Lapid's doctoral studies occupied the headlines. It was revealed that the politician and media personality had been accepted as a Ph.D. student in the Program of Hermeneutics by Bar-Ilan University, although he had neither an undergraduate nor a graduate degree, and even lacked a high-school matriculation certificate. Despite the public outcry, the university persistently maintained that its decision to accept the famous student was legitimate within the parameters of academic freedom granted to higher academic institutes by the Council of Higher Education Law of 1958.

The article analyzes the reasons that could persuade a respected university to allow a person who lacks the essential academic credentials enroll in a supposedly flagship Ph.D. program, and concludes that mundane budgetary considerations, rather than considerations of public appeal, had led to the decision to accept the famous student. Specifically, the fact that more than one-tenth of the universities' budget is allotted by the government to sustaining the education of doctoral students in the social sciences and the humanities (while the actual cost of their education is negligible) pushes Israeli universities into accepting such students in growing numbers, regardless of their actual potential and academic preparation. Furthermore, a State policy which imposes fines on academic institutions whose

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 18, Autumn 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