

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 19, אביב 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 4420411

דואר אלקטרוני: info@katharsis.co.il

בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 58-041-192-4

יוצא לאור על-ידי הוצאת כרמל, ת"ד 43092, ירושלים 9143002
ובסיוע משרד המדע, התרבות והספורט, מנהל התרבות והאמנויות.

© כל הזכויות שמורות, 2013

תוכן העניינים

5.....	דבר המערכת
	על שלושה ועל ארבעה
	אריה לב
8.....	על הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה וצמצום פערים בחברה
	יוחנן גלוקר
	מדרשי אפלטון
18.....	על ספרו של שמואל שקולניקוב
	שלמה אהרונוסון
43.....	על ספרו של יגאל עילם
	יעקב גולדשטיין
	גם תארים וגם סמכויות
87.....	על ספרו של דני הדרי
	אוריאל רפפורט
104.....	על ספרו של דוד רוקח
	גדעון קרסל
	מפלגתיות באקדמיה
115.....	על מאמרם של אורן יפתחאל, סנדי קידר ואחמד אמארה
	בנימין בראון
122.....	תגובה למאמרו של ש"ז הבלין

143.....	ש"ז הבלין תגובה לתגובה של בנימין בראון.....
173.....	זכרון לראשונים: גדליהו אלון אלעאי אלון ביוגרפיה.....
175.....	אפרת חבס רובין מעט על גדליהו אלון.....
181.....	גדליהו אלון על ספרו של א' קמינקא.....
193.....	על ספרו של ש' ליברמן.....
223.....	תוכן חוברת 18.....

דבר המערכת

גם בגיליון זה רוב המאמרים עוסקים בפרסומים הנוגעים לענייני יהדות וישראל. מאמרו של אוריאל רפפורט דן בפרסום מחדש (עם תוספות ותיקונים) של ספר שעיסוקו במחלוקת חוקרים מלפני כשנות דור בענייני בית שני ולקחיו, אם כי כמה בעיות עקרוניות שברקעה של אותה מחלוקת לא נס ליחן, והמבקר מתמקד בהן. מאמרו של גדעון קרסל עוסק במחלוקת שהתעוררה בימינו אלה בשאלה פוליטית והיסטורית, ומעלה את שאלת האפשרות של דיון חסר פניות בשאלות מסוג זה. מאמרו של יעקב גולדשטיין עוסק בביוגרפיה של אחד ממנהיגי הישוב והמדינה בראשיתה ומבקר צדדים אחדים בדרך שבה מפרש המחבר את החומר שעמד לרשותו. מאמרו של שלמה אהרונסון דן באוסף מאמרים בענייני ציונות ותולדות מדינת ישראל ומביא חומר חדש יחסית, בחלקו ארכיוני, להפרכת טיעונים של המחבר. רק מאמרו של יוחנן גלוקר אינו דן בנושא יהודי או ישראלי, אלא באוסף מאמרים על אפלטון שיצא לאור לאחרונה. הוא מעלה את שאלת חשיבותה של קריאת הטכסטים העתיקים במקורם ועל רקעם בעולם היווני והרומי, ודן גם בכמה שאלות מתודיות הנוגעות לפרשנות הדיאלוגים של אפלטון.

אנו שמחים לארח שוב במדור "על שלושה ועל ארבעה" מאמר שהציע לנו איש אוניברסיטה שאינו נמנה על העוסקים עם *קתריס* – הפעם פרופסור אריה לב. מאמרו מתייחס לדיונים קודמים באותו מדור ומוסיף עליהם כמה הצעות חדשות. ישוטטו רבים ותרבה הדעת.

בפעם הראשונה בשנים אחדות יש לנו תגובת המבוקר למאמר שפורסם בחוברת האחרונה, ותגובת המבקר לאותה תגובה. כידוע – ומיד נחזור לנקודה זאת – אנו מעודדים תגובות ותגובות לתגובות, כל עוד הן לעניין, שכן הויכוח הוא מעצם מהותו של המחקר המדעי.

במדור "זכרון לראשונים" אנו מפרסמים מחדש שני מאמרי ביקורת של אחד מחשובי ההיסטוריונים של תקופת המשנה והתלמוד, גדליהו אלון. מאמר הביקורת על "עזרא הרביעי" מתייחס לספרו של אהרן קמינקא "חזונות אסר שאלתיאל", שאת הקדמתו הדפסנו מחדש במדור "זכרון לראשונים" בגיליון 14, תשע"א 2010, עמודים 191-220. כבר שם הזכרנו את מאמר הביקורת של אלון ועמדנו על דברי השבח שהוא חולק לקמינקא בסוף מאמרו, למרות כל דברי הביקורת.

המאמר השני הוא ביקורתו של אלון על "יונית בארץ ישראל היהודית" לשאול ליברמן. ידוע היה בחוגים יודעי דבר שליברמן כתב תשובה לביקורתו של אלון, אך היא לא פורסמה. נאמר לנו שעותק של תשובתו של ליברמן נמצא ברשות יורש נחלתו הספרותית, פרופ' מאיר בר-אילן, וברשותו של פרופ' בר-אילן פרסמנו תשובה זאת בגיליון 3, תשס"ה, 2005, עמודים 170-184. גם שם עמדנו על דברי השבח של ליברמן ללמדנותו והישגיו של אלון, למרות ביקורתו החריפה לעתים. בשני המקרים לפנינו לא 'סתם' בקורת לשמה, אלא 'מחלוקת לשם שמים'.

בסוף דבר המערכת בגיליון הקודם הבטחנו לפרסם הבהרה של מדיניות המערכת בדבר תגובות ותגובות לתגובות, שמשום מה לא פורסמה במקום שנועד לה, לאחר מאמרו של גלעד ברעלי. הנה היא:

אנו מפרסמים את מאמרו של גלעד ברעלי במלואו; אך אין פרוש הדבר שאנו מסכימים עם כל הצעותיו בדבר פרסום מאמרי ביקורת ותגובות עליהם.

כל מאמרי הביקורת *מקתריס*, שרובם הגדול מאמרי ביקורת שהמערכת הזמינה מן המבקר, נשלחים לקורא מקצועי ולקורא לא מקצועי, כדי לוודא שהמאמר הוא באמת מאמר ביקורת על הספר, המתדיין עם הדברים הנאמרים בספר ועם מתודות המחקר הכרוכות בהם. אנו משתדלים לצמצם למינימום האפשרי התייחסויות אישיות (אם כי אין אנו רואים בחשיפת צדדים בולטים באישיותו המדעית של המחבר, כגון

קתרסיס

אי ידיעת נתונים בסיסיים למחקרו או חוסר יושר בציטוט והתייחסות למקורותיו, פגיעה אישית).

את מאמר הביקורת עצמו אין אנו מראים לאיש, חוץ מחברי המערכת, לפני פרסומו. דבר זה נהוג ברוב כתבי העת הידועים לנו. לא מעטים הם המבקרים שאינם מוכנים לכך שמאמר הביקורת שלהם יעמוד ל'בדיקת כשרות', דווקא מצידו של המבוקר עוד לפני פרסומו.

מצד שני, קתרסיס פתוח לתגובות של המבוקר, ולעתים גם של 'באי כוחו'. פרסמנו בעבר מספר לא קטן של תגובות מעין אלו, בדרך כלל בחוברת העוקבת את מאמר הביקורת המקורי. תגובות אלו נמסרות למבקר המקורי, ואנו מפרסמים את תגובתו לתגובה. כל זאת, כמובן, בתנאי שהתגובות השונות מקפידות על דיון מדעי.

באופן עקרוני (ועמדנו על כך במאמרי מערכת) הדיון אצלנו אינו נסגר בהוראת המערכת; אך עד כה לא קרה שקבלנו תגובה שניה של המבוקר. אנו פתוחים גם לתגובות נוספות. כל האמור לעיל אינו משנה מסמכותה הבסיסית של מערכת קתרסיס להחליט מה וכמה מן החומר המוצע לה לפרסום יפורסם או לא יפורסם. החלטות המערכת הן סופיות.

על שלושה ועל ארבעה

אריה לב

על הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה וצמצום פערים בחברה

במאמרו של פרופסור יוחנן גלוקר "הבורות ומפלס ההשכלה הגבוהה", שהתפרסם בגיליון 5 של כתב העת *קתרסיס* – כתב עת לביקורת במדעי הרוח והחברה, העלה פרופ' גלוקר את הבעיה של ירידת רמת הלימודים בהשכלה הגבוהה כתוצאה מכך שרבים מהסטודנטים מגיעים ללימודים כשהם חסרי כישורים מתאימים. הוא העלה את האפשרות להעלאת ספי הקבלה לאוניברסיטאות, תוך הטלת אחריות על המערכת הבית-ספרית להעלאת רמת בוגריה. לאור הצעה זו, טען מר גלעד סרי-לוי בבלוג שיצא לאור במסגרת e-mago.co.il, כי פרופ' גלוקר "אינו מבקש להיות אחראי לחברה ולשסעים בתוכה, והוא אינו מעונין בצדק חברתי". תגובתו של פרופ' גלוקר פורסמה בגיליון מס' 17 של כתב העת *קתרסיס*.

למיטב הבנתי, הסתמך מר סרי-לוי בדבריו על הטענה האומרת שהרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה מביאה לצמצום פערים בחברה. הואיל שטענה זו נשמעת לעתים תכופות, חשוב לדעתי לרדת לעמקה ולבדוק את תקפותה. מבדיקה כזו מתעוררות שאלות לגבי השיטה שבה התבצעה הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה במדינת ישראל, ולגבי הצורך בכיצוע שינויים בשיטה זו. מטרת מאמרי היא לדון בשאלות אלו.

א. תיאור הבעיה

ההרחבה של הנגישות להשכלה הגבוהה, כפי שהתבצעה בעשורים האחרונים, מעוררת לדעתי בעיות לא פשוטות. להלן אתרכו בשתי נקודות עיקריות:

א. תקפות הטיעון "הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה מביאה לצמצום פערים בחברה" אינה מובנת מאליה. בפרט שהדרך בה התבצעה אותה הרחבת נגישות במדינת ישראל מעלה תהיות לגבי תרומתה לצמצום הפערים בחברה.

ב. לא נעשתה בחינה מתאימה לגבי ההתאמה בין חומר הלימודים והיכולות של המצטרפים החדשים למערכת. כתוצאה מכך נוצרה הדרדרות ברמת הלימודים במוסדות לימוד רבים.

אפנה כעת להבהרת שתי הנקודות שהזכרתי.

באשר לנקודה הראשונה, נבחן תחילה את העובדות הבאות:

1. במצב הנוכחי, ההשכלה הגבוהה במדינת ישראל אינה נחלת הכלל. אחוז נכבד של האוכלוסייה אינו זוכה גם כיום להשכלה גבוהה.

2. העלות של לימודים אקדמיים לסטודנט במדינתנו גבוהה מאוד. שכר הלימוד מסתכם בכ־30 אלף שקלים לערך (ללימודים של שלוש שנים) והפסד ההכנסה במשך אותן שנים עקב הלימודים גדול פי כמה. המלגות המקובלות לצעירים חסרי אמצעים (ולא חסרים צעירים כאלו) רחוקות מלהספיק. לפיכך צעירים אלו מוותרים במקרים רבים על הלימודים, או מתקשים בלימודים עקב הצורך לעבוד למחייתם, ואז הם עלולים לסיים את הלימודים עם ממוצע ציונים נמוך או אף להפסיקם בטרם סיומם.

3. במקביל לעליה במספר בעלי התואר הראשון, הדרישה להשכלה גבוהה במקומות עבודה רבים עלתה פלאים. למשרות רבות נדרש תנאי של תעודה אקדמית, ובמקרים רבים התעודה אינה רלוונטית למשרה אלא משמשת מין אמצעי ל"מיון עובדים". כתוצאה מכך נחסמת הנגישות של חסרי תעודה אקדמית למשרות רבות שבעבר היו פתוחות לפנייהם.

4. עם הגדלת הנגישות להשכלה הגבוהה, הונהגו במוסדות ממשלתיים רבים הטבות שכר משמעותיות לבעלי תארים אקדמיים. לפיכך אנו חוזים בנהירה של עובדים לקבלת תואר אקדמי גם אם לא התכוונו לכך מעולם. לפיכך נוכל לחזות בשוטרת התנועה החרוצה והמסורה שולה שמרוויחה פחות משוטר התנועה העצל משה כי הוא הצליח להשיג תעודה אקדמית, שמלכתחילה לא היה מעונין בה ולא נדרשה לצורך תפקידו.

נסכם: רק חלק מהאוכלוסייה, אלו שהם בעלי תואר אקדמי, זוכים לנגישות טובה מאשר בעבר למקומות עבודה ולהטבות במשכורת, כאשר לאחרים ירדה הנגישות למקומות העבודה ולהטבות במשכורת. והרשו לי לנחש: דווקא אותה קבוצה של אלו שאין להם תואר אקדמי מכילה אחוז גבוה יותר של אנשים משכבות סוציו-אקונומיות נמוכות. האם באמת יש כאן צמצום פערים או שיש כאן הרחבה משמעותית של מעמד גבוה (תהליך רצוי) שבעקבותיו בא תהליך (לא רצוי) של דחיקת המעמדות הנמוכים כלפי מטה (בדומה למה שקורה, באופן חמור יותר, במצב הכלכלי)?

נחזור כעת לטענה כי ההרחבה של הנגישות להשכלה הגבוהה הביאה לצמצום הפערים בחברה. המושג "צמצום פערים בחברה" הוא מעורפל במידה לא מעטה, ולפיכך נוכל לשחק בו כרצוננו. יש מי שיבדוק את מספר בעלי התואר הראשון בפריפריה, יצביע על עלייה מרשימה, ויטען: הרי לכם התרומה לצמצום הפערים. ייתכן שמישהו אחר יחלק את האוכלוסייה לעשירונים לפי רמת הכנסה, למשל, ישווה את העלייה באחוז בעלי התארים בכל עשירון ויקבל מה שיקבל. אחר אולי יחלק לעשירונים דווקא לפי רמת ההשכלה ויבדוק מה שיבדוק. ויש מי שיסתמך על העובדות שציינו למעלה, ובמיוחד על העובדה כי נגישותם של בעלי התארים האקדמיים למשרות ולהטבות שכר השתפרה, בעוד שאותה נגישות של חסרי התארים נפגעה. יש בוודאי עוד דרכים שנראות סבירות למדידה, כך שמי שרוצה להראות שיפור, יצליח, כמו גם שמי שירצה להראות הרעה יצליח: הכול תלוי בהגדרה ובשיטות המדידה. כך הדבר עם מצב מעורפל שניתן לפירושים שונים.

המצב מבלבל. אך יש דבר אחד שאני משוכנע בו: ארבע העובדות שציינתי קודם אינן מלבבות. כאשר מצבם היחסי של הנמנים עם חלק אחד מהאוכלוסייה משתפר, וכשבמקביל חברי חלק נכבד אחר, שהם בעלי חתך סוציו-אקונומי נמוך יותר, נדחקים לאחור, איננו יכולים להיות שבעי רצון.

ניגש כעת לנקודה השנייה: האם הרחבת הנגישות של ההשכלה הגבוהה אכן מביאה לפגיעה ברמת הלימודים בהשכלה הגבוהה. לצורך זה אפנה את הקוראים למאמרו של פרופסור יוחנן גלוקר "הבורות ומפּלס ההשכלה", שהתפרסם בגיליון מס' 5 של כתב העת *קתרסיס* בשנת 2006. פרופ' גלוקר מצטט קטע ממאמר בשם "לא מפחד מבורות" מאת פרופסור זאב צחור, שהיה אז נשיא המכללה האקדמית ספיר. במילה "בורות" מתייחס פרופ' צחור לבורות של הסטודנטים המגיעים ללימודי ההשכלה הגבוהה, שהטרידה אותו בימים עברו. אך הוא מוסיף: "רק לאחר זמן הבנתי שהבורות, שאכן קיימת באקדמיה, אינה מבטאת את ירידת מפּלס ההשכלה, אלא דווקא את עלייתו." את אותה עלייה מייחס פרופ' צחור להרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה. כך למשל הוא מצביע על עלייה מרשימה במספר הסטודנטים בעיר שדרות. פרופ' צחור רואה ברכה בעליה בנגישות, ואינו מפחד מבורות. הוא טוען כי "בלימודיהם האקדמיים הם יגשרו על הבורות שאותה הם גוררים ממערכת החינוך הפורמלית." פרופ' גלוקר מסכים עם פרופ' צחור על קיומה של אותה בורות, אך חולק לחלוטין על דעתו בעניין החומרה של אותה בורות. לדעתו, האוניברסיטה אינה מצליחה לגשר על אותה בורות. מניסיוני הלא מועט בהוראת מתמטיקה במוסדות להשכלה גבוהה אני יכול להעיד כי המצב החמור במדעי הרוח, אותו מתאר פרופ' גלוקר במאמרו, קיים גם במדעים והנדסה. על עובדה זו קיימת הסכמה רחבה בין עמיתי. תיאור דומה אני שומע מעמיתים במדעי החיים ובמדעי החברה. לפיכך אני מסכים עם הטענה כי מערכת ההשכלה הגבוהה אינה מצליחה לגשר על הפער בין הרמה עמה מגיעים הסטודנטים למערכת לבין הרמה הנדרשת. מכאן נקבל כי אותו פער גם גורר את רמת הלימודים כלפי מטה (אחרת, לאור הבעיה שצוינה, היינו חוזים באחוזי כישלונות נכבדים מאוד בבחינות). לפיכך אני

מקבל את טענתו של פרופ' גלוקר: "גם בתי הספר וגם האוניברסיטאות חולים זה שנים במחלה קשה ואין רופא." אין לי ספק כי מסקנה זו תזכה להסכמה נרחבת בין המרצים באקדמיה.

כעת נסכם. הוצגו שתי בעיות כבדות משקל:

1. הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה פוגעת ברמת הלימודים במוסדות להשכלה גבוהה, עקב כך שרמת הסטודנטים המגיעים למערכת יורדת, והמוסדות אינם מצליחים לגשר על הפער בין אותה רמה לרמה הנדרשת.

2. הסיסמה "הגדלת הנגישות להשכלה הגבוהה מביאה לצמצום

פערים בחברה" היא סיסמה עמומה, ולפיכך לא ברור איזו משמעות אפשר לייחס לה. מאידך, אותה הרחבת נגישות, כפי שהיא קיימת היום במדינת ישראל, גורמת לבעיות קשות, כך שלא ברור על מה נסמכת אותה תקווה לשיפור במצב החברתי.

עולה השאלה החשובה: מה עושים עם המידע הזה? לפני שאגש לדיון בתשובות אפשריות בפרק הבא, ברצוני להעיר עוד הערה בקשר לאותה התרחבות של ההשכלה הגבוהה:

בעבר, בטרם נולדו המכללות האקדמיות, רבים מהמועמדים שלא יכלו להתקבל לאוניברסיטאות, זכו בכל זאת להשכלה על יסודית בעלת ערך: המכללות לחינוך "התפוצצו" מתלמידים, מוסדות להכשרת טכנאים והנדסאים פרחו, תכנתי מחשבים הוכשרו בקורסים שונים ברמה גבוהה ברחבי הארץ, וכד'. לעומת זאת, בימינו, מצבם של המוסדות להכשרת טכנאים והנדסאים אינו מזהיר, רבים מהקורסים להכשרת תכנתי מחשבים נעלמו, והמכללות לחינוך התרוקנו מהמוני התלמידים הסדירים וכעת הן נאלצות להוריד עוד יותר את ספי הקבלה ולפנות ל'פרנסות צדדיות' על מנת להחזיק את הכיתות המצומקות של תלמידים סדירים שנותרו בהן. ניתן לומר כי חלק מאותה עליה בנגישות להשכלה גבוהה נוצר ממעבר של סטודנטים ממוסדות שיותר התאימו לרמתם למוסדות ברמה גבוהה יותר, שרמת הלימודים בהם מידרדרת כיום עקב הפער בין רמת התלמידים לרמה הנדרשת.

ב. ניסיון לטיפול בבעיה

הגענו לשאלה החשובה: מה עושים עם המידע שהובא בפרק הקודם. פרופ' צחור משלים עם המצב. אינני מסכים עמו: תקוותו שמערכת ההשכלה הגבוהה תגשר על "פער הבורות" שתם כך, ללא הפניית מאמצים משמעותיים לאותו גישור, אין לה על מה לסמוך לדעתי, מה גם שקיים חשד סביר שכל תועלת חברתית שתביא אותה הרחבת נגישות להשכלה הגבוהה תלווה במקביל בפגיעה חברתית, כפי שצוין קודם.

פרופ' גלוקר מעלה את האופציה של העלאת הרמה בבתי הספר במקביל להעלאת ספי הקבלה באוניברסיטאות. כדוגמה הוא מביא את פעלו המבורך של ראש העיר יבנה, מאיר שטרית, שהצליח "להפוך את היוצרות" ולהעלות את החינוך בעירו מבירא עמיקתא לאיגרא רמא. לצערי, אני פסימי גם בעניין זה. הרי כבר שנים משקיעים במערכת הבית ספרית ואין התקדמות. הצלחתו של מאיר שטרית הייתה נקודתית והתרחשה לפני שנים רבות. אני מסכים עם דברי פרופ' גלוקר כי הנושא של העלאת רמת החינוך בבתי הספר התיכוניים "הוא ממילא בנפשנו". אך חובה עלינו, לדעתי, לחפש במקביל פתרון בתוך מערכת ההשכלה הגבוהה עצמה, ולא לשבת בחיבוק ידיים ולחכות לנס שיגיע ממערכת אחרת ששקועה בצרות צרורות.

קיימים לדעתי רעיונות לשיפור המצב. הרעיונות שאעלה כמובן אינם קשיחים: מטרתם היא רק להתוות את הדרך לשינוי.

אתיחס תחילה לבעיה הראשונה שצוינה בסוף הפרק הקודם: הפגיעה ברמת הלימודים הנגרמת עקב הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה. אם אנו מעוניינים להקטין את הפגיעה ברמת הלימודים בהשכלה הגבוהה, בלי להעלות את ספי הקבלה, לא נותר לנו אלא לעשות כל מאמץ לגשר על הפער בין הרמה אתה מגיע הסטודנט לתחילת לימודיו לבין הרמה הנדרשת. זה לכאורה הדבר אותו רצה פרופ' צחור, אך הוא האמין ששיפור כזה יגיע ללא מאמץ מיוחד מצד המערכת, דבר המופרך על ידי הניסיון.

לפיכך, גישור על פערים דורש השקעה. לדוגמה, יש להעביר לפחות קורס אחד שיחזור על נושאים מבית הספר ברמה אקדמית,

קורסים נוספים להעשרת הסטודנטים בנושאי חשיבה, קריאה וכתיבה ברמה אקדמית, תוספת שעות לקורסים קשים על מנת שסטודנטים פחות חזקים יוכלו לעמוד בקצב, וכד'. כמובן שנוצרת כאן לכאורה בעיה: נדרשת תוספת של שעות ותקציבים. לפיכך אעלה הצעה שתאפשר להוסיף שעות לגישור פערים בלי להוסיף לסך השעות הכולל ובלי להוסיף דרישות תקציביות. הצעה זו ניתנת לצורך הדגמה בלבד; ניתן לחשוב על תכניות אחרות שתפעלנה על פי עקרונות דומים.

לצורך הצגת ההצעה נביט בתכנית לימודים טיפוסית בת 120 שעות סמסטריאליות, שמתוכן 70 שעות מוקדשות לקורסי החובה. למעשה, לימוד כל 120 השעות נדרש רק בתכנית לימודים חד-חוגית. במסגרת תכנית דו-חוגית, מדעי המחשב וכלכלה למשל, יידרש מהסטודנט ללמוד 70-80 שעות לכל היותר בכל חוג. נשים לב שבוגר תכנית דו-חוגית יזכה לתואר בכל אחד מהחוגים ויוכל להמשיך בלימודים לתואר שני ללא בעיות (אולי יידרש לכל היותר לאיזושהי השלמה מזערית). כלומר: מוסדות ההשכלה הגבוהה רואים ב-70 עד 80 שעות לימוד כמות שעות מספקת להשגת תואר ראשון כשר למהדרין. מדוע לא ננצל עובדה זו?

לפיכך נוכל לחלק את הסטודנטים לשתי קבוצות. בקבוצה הראשונה יהיו הסטודנטים בעלי ספי קבלה גבוהים, והם יוכלו ללמוד בתכנית הלימודים הרגילה בת 120 שעות, ללא שינוי מהמצב הקיים. הקבוצה השנייה תלמד בתכנית לימודים בסיסית, המכילה 90 שעות סמסטריאליות (למשל) מהתכנית הרגילה (הכוללת את כל הקורסים של התכנית הדו-חוגית בתוספת אפשרות לעוד קורסי בחירה). ובכך התפנו 30 שעות (מתוך ה-120) שיוכלו להיות מוקדשות לתגבור וגישור על פערים. נשים לב: איכות התואר בתכנית הבסיסית אינה נופלת במאומה מאיכות התואר הדו חוגי (רק בהבדל שכאן הסטודנט יקבל תואר רק בחוג לימודים אחד, ולא שניים). לדעתי, תוספת מסוימת, קטנה יותר כמובן, של קורסים שמטרתם גישור על פערים תועיל גם לסטודנטים בתכנית הלימודים הרגילה. לפני שאעבור לבעיה השנייה אוסיף עוד הצעה, חשובה לדעתי. אני מציע לחלק את התואר האקדמי לשתי פרוסות של כשנה וחצי (או

שנתיים ושנה) כל אחת. מי שיסיים פרוסה יקבל תעודה מתאימה, והוא יוכל לבחור אם לחזור בשנים הבאות להשלמת התואר או לא לחזור. בכל מקרה, תעודה של השכלה גבוהה תהיה לו ואותה יוכל להציג בכל מקום. הצעה זו לא אמורה להוסיף עומס על המערכת (פרט לצורך לתכנן אילו שעות יכללו בכל מחצית והצורך להדפיס עוד תעודות), אך תוכל לשרת יפה את אלו שמתקשים ברכישת תואר מלא בזמן נתון מסיבות כלכליות ואחרות. מימוש הצעה כזו אפשרי ברבות מתכניות הלימוד לתואר ראשון.

נעבור כעת לבעיה השנייה: טענתי כי במצב שבו אחוז משמעותי מהאוכלוסייה אינו זוכה להשכלה גבוהה לא ברורה משמעות הטענה כי הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה תביא לצמצום פערים בחברה. מה שברור הוא, כי במצב כזה נוצרות בעיות קשות נוספות. לכן, לדעתי, אם רוצים להתגבר על הבעיות שמניתי, יש להנגיש את ההשכלה הגבוהה לכל מי שמעוניין בהשכלה גבוהה, כל זמן שהוא מסוגל ללימודים על יסודיים כלשהם.

הבסיס להצעה הוא להבחין בין הלימודים האקדמאים במסגרת התלת שנתית הנהוגה כיום לבין לימודים על תיכוניים במתכונת פשוטה ומצומצמת יותר שתתאים לאלו שלא יכולים או לא מעוניינים ללמוד במסלולים הקיימים. הצדק הטבעי אומר שגם להם צריך לאפשר ללמוד. יהיה מי שייטען: אנחנו יוצרים מצב של תואר ששווה יותר ותואר ששווה פחות. התשובה לטענה פשוטה: עדיף עבור משה שיהיה לו תואר נחשב פחות מאשר לא יהיה לו תואר בכלל. גם כיום יש הבדל בין תארים ממוסדות שונים, ובין בוגרים בעלי ממוצע ציונים שונה. בנוסף, המצב שבו סטודנטים מגיעים ללימודים שאינם מתאימים להם (ואז גם הם סובלים וגם המערכת) אינו מצב רצוי. מובן שניתן לבנות הצעות שונות ומשונות ברוח זו.

הצעה ברוח זו הועלתה על-ידי נשיא המכללה האקדמית של תל אביב יפו, פרופסור נחמיה פרידלנד, בפרסום בעתון "כלכליסט" ב-16.11.2011 (הצעה אליה התייחס גם פרופ' גלוקר במאמרו מגיליון 17 של קתדרטיס). פרופ' פרידלנד מקדים ואומר:

להשקפתי, חברה צריכה לתת מענה לכל בעלי הכישורים והמוטיבציה ללימודים. יתרה מזאת, חובה לתת מענה לכל מי

שיש לו יכולת, אך בשל הסביבה שבה גדל הוא נטול מוטיבציה. צריכים לעזור לו למצוא אותה. מנגד, החברה מתפלגת ולא לכולם יש כישורים אקדמיים משמעותיים. אי אפשר להתעלם מהעובדה הזאת. צריך להבטיח נגישות לכל בעל כישורים.

כעת מעלה פרופ' פרידלנד את הצעתו. הוא מציע לשכלל את המערכת הקיימת שבה יהיו שלושה סוגי מוסדות לימוד ולא רק שניים. שני הראשונים יהיו אוניברסיטאות המחקר ומכללות אקדמיות מאוד איכותיות. לדעתו, תכנית הלימודים במכללות לא צריכה להיות העתק של התואר הראשון באוניברסיטה.

המוסד השלישי אותו מציע פרופ' פרידלנד הוא חידוש: מכללות קהילתיות.

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

דעתי היא כי גם הצעתו של פרופ' פרידלנד אינה מספיקה. גם לאחר מימוש הצעה זו יותרו מעגלים רחבים, שחלקם הגדול יגיע משכבות סוציו-אקונומיות נמוכות, מאחור. לכן ראוי לדעת, להמשיך גם מכאן ולנסות להגיע לאוכלוסיות נוספות. אפשר למשל, להוסיף ל"מכללה שתכלול לעתים גם גוון מקצועי", סוג רביעי של מכללות: מין מכללות מקצועיות שתכלולנה גם גוון עיוני. המטרה כאן כפולה: גם להחזיר לכל מקצוע, גם למקצועות כמו נגרות, מקצועות המתכת

על הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה

והבניין וכד', את הכבוד המגיע להם, שנשחק מאוד לאחרונה, וגם להצהיר כי לכל אחד מגיע ללמוד גם לימודים עיוניים. כדאי שלימודים עיוניים אלו יכללו עניינים הקשורים לכישורי חיים בסיסיים: למשל מבוא בסיסי לכלכלה שיאפשר להכיר את שוק ההון, השקעות, פנסיה, משכנתאות וכדומה, מבוא לפסיכולוגיה בנושאים הרלוונטיים לחיי היום יום, רטוריקה וחשיבה ביקורתית, היכרות עם עניינים שברוח, וכד'. (לדעתי, חשוב להעביר היכרות בסיסית עם נושאים חשובים כגון אלו בכל חוגי הלימוד של מערכת ההשכלה הגבוהה.) דעתי היא כי אפשר וראוי שמכללות כגון אלו יוכלו להעניק תעודות גם על לימודים חלקיים (הדורשים השלמת פרק לימודים קצר יחסית שנקבע מראש), על מנת לאפשר נגישות לרבים ככל האפשר, כל אחד על פי יכולתו, רצונו וצרכיו. ניתן כמובן להעלות רעיונות נוספים ברוח זו.

לסיכום, טוב תעשה המדינה אם תשכיל לחלק את העוגה של ההשכלה העל תיכונית באופן שוויוני יותר, תוך ניסיון להגיע למעגלים רחבים ככל שניתן, ותוך התאמה טובה יותר של תכניות הלימודים למצב בשטח.

אריה לב, המכללה האקדמית של תל אביב-יפו.

מדרשי אפלטון

על ספרו של שמואל שקולניקוב, *אידאה ומתודה*,
ל"ג עיונים באפלטון, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מגנס,
האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ח/2008,
492 עמודים, מחיר מומלץ: 118 ₪.

לפני יותר מעשר שנים, בשנת תשס"א/2001, פרסמתי בהוצאת
עמדה/ביתן, תל-אביב, ספר בשם *בגדיה החדשים של הפילוסופיה
היונית*. ספר קטן זה – 95 עמודים ועוד שלשה עמודים של תמצית
אנגלית – הוקדש כלו לביקורת, גם פילולוגית וגם פילוסופית, על
כמה מספריו של שמואל שקולניקוב המציגים לפני הקורא העברי
כמה מצדדיה של הפילוסופיה היונית מתחילתה ועד אריסטו. הספר
מצוי ברוב הספריות האקדמיות והציבוריות בישראל, ובזמנו נמכר
בכמה מאות עותקים; אך היה זה לפני יותר מעשר שנים. לצורך
הקוראים שאותו ספר אינו מצוי בידם אביא כאן מחדש את סיכום
ממצאיו, שמופיע כ"ה. סוף דבר", בעמודים 83-85 של אותו ספר:
הספרים המוצעים עתה לקורא העברי כאילו היו בסיס איתן
להיכרות ראשונה עם הפילוסופיה היונית מראשיתה ועד
אריסטו סובלים מכשלים וחסרונות כה חמורים, עד שאין אתה
מבין איך יצאו לאור בהוצאות ספרים המכבדות את עצמן. גם
החוברות החדשות של האוניברסיטה הפתוחה וגם שני
הספרים שקדמו להן – הנחשבים אף הם לחלק אינטגרלי של
הקורס { "פילוסופיה יונית", באוניברסיטה הפתוחה } –
מלאים שגיאות בסיסיות ביונית ולטינית, שתי השפות
העתיקות שבהן הגיעו אלינו כמעט כל מקורות המידע

שבידינו על הפילוסופיה היונית. דבר זה חמור במיוחד משום שלקורא התמים, שאינו מצוי אצל לשונות אלה, ניתנת התחושה שאמנם לפניו אינפורמציה מוסמכת, המבוססת בסוס מוצק על קריאת המקורות בדיקנות בלשונות שבהן נכתבו. מלים יוניות מוטחות בפניו – גם במקומות שהמומחה לדבר יגלה שאין הן מופיעות כלל בטכסט המצוטט בתרגום – והפרוש שניתן להן הוא לעתים קרובות פגום או שגוי. הדיונים במשמעויותיהן של מלים יוניות מבלבלים את הקורא יותר משהם מסייעים לו. הערות מלומדות (בדרך כלל – מכלי שני, וללא שדבר זה יאמר תמיד), המספרות לו על מלים וצורות דקדוקיות וסופרים וספרים שאת שמעם לא שמע, יוצרות בו את הרושם שלפניו עבודה יסודית שנעשתה במיטב המומחיות המקצועית. למעשה, מה שניתן לו כאן הוא עבודה המתבססת במדה לא מעטה כלל וכלל על תרגומים ועל ספרות משנית – לעתים אף ללא הבנה יתירה של דברים הנאמרים באותם תרגומים ובאותה ספרות משנית. יש מקומות שהמידע המופיע כאן דומה דמיון מלולי מפתיע לקטעים מספרים בעברית ובלועזית שיצאו לאור זמן רב לפני פרסום הספרים העבריים שלפנינו. בכמה מקרים, יכול הקורא המיומן "לשים את אצבעו" על קטעים מקבילים כאלה ולהראות כיצד, מתוך אי-הבנה של הספר ש"נעזר" בו, יצר המחבר שמות שגויים לכמה מספריהם של מחברים עתיקים, עובדות היסטוריות שלא היו ולא נבראו, או בטויים עבריים מוזרים וכבדי משמעות, והוא מגיש את כל אלה לקורא חסר המגן בחינת "כזה ראה וקדש".

גם מן הצד "הפילוסופי הטהור" (במדה שאפשר בכלל לדבר, בחקר הפילוסופיה העתיקה, על צד פילוסופי טהור החי, כביכול, בנפרד מן המקורות ורקעם), אין הדברים שמחים יותר. הקורא מוצא סתירות בין דברים הנאמרים על אותו פילוסוף מעמוד לעמוד, ולעתים באותו עמוד עצמו. רעיונות שפילוסוף זה או אחר מעולם לא אמרם מיוחסים לו, כאילו ברור לחלוטין שזאת היתה דעתו. דברים שאמרו פילוסופים

עתיקים במונחי זמנם מפורשים לא אחת מנקודת מוצאם של רעיונות ומושגים מודרניים שאותם פילוסופים לא ראו אותם בחלומם – ולעתים גם ללא שיעשה צדק לאותם רעיונות ומושגים מודרניים. על טיבם של הדיאלוגים האפלטוניים נאמרים בתחילת החוברת השניה דברים מעניינים וחדשים יחסית – אך כמעט כל הדיון והנתוח של דיאלוגים בהמשך החוברת אינם מתישבים אתם, בלשון המעטה. לעתים מנתח המחבר חבור של פילוסוף עתיק לפי סדר הדיון הנראה לו, כאילו היה סדר הדיון שבחר בו הפילוסוף העתיק עצמו דבר של מה בכך. קשה לגלות בדיונים הפילוסופיים שבספרים אלה מדה גדושה של חשיבה שיטתית וצלולה. הדיונים "הפילוסופיים הטהורים" בספרים אלה אינם טובים מן הדיונים בעניינים לשוניים, ספרותיים והיסטוריים, וההבדל הוא בעיקר בין מה שמוגש לקורא כידענות למה שמוצג לפניו כצלילות או עמקות. מי שקרא מאמר זה {כלומר: הספר "בגדיה החדשים של הפילוסופיה היוונית", שנכתב במקורו כמאמר} בעיון יבין שלא יזיק לעצמו אם יזהר גם מזה וגם מזה.

כנהוג במקומותינו, הספרים שחשפתי את חסרונותיהם בספרי ממשיכים לשמש (למיטב ידיעתי עד היום הזה) בסיס לאותו קורס "פילוסופיה יוונית" באוניברסיטה הפתוחה של ישראל. תלמידי האוניברסיטה הפתוחה נחשפים לשמות יצירות כגון *על גיל העולם* לפילון האלכסנדרוני (שם המבוסס על טעות בפענוח שמה הלטיני המקובל בעולם המערבי של יצירה זאת: *על נצחיותו של העולם*), או *בנות טרויה* לסופוקליס (שוב, טעות בפענוח הקיצור המקובל לשם טרגדיה זאת: *נשות טראכיס*. נו, טוב: טרויה, טראכיס – מה זה משנה? לכל היוונים אותם הפונים). הקורא נפגש בבטויים עבריים מעניינים ומאתגרים כגון "סרגל המידות" ו"קורת העולם לכל אחד ואחד". מלומד ביוזנטי שפעל באיטליה במאה ה"ו, ככל הנראה איש סלוניקי במקורו, שלא היה לו כל קשר לארץ ישראל, מופיע כ"תיאודורוס מעזה" משום ששמו (Theodoros Gazis) תועתק בלטינית כ-Theodorus Gaza. האלה הבבלית תיאמת הופכת אצל

שקולניקוב לאלה מצרית, ככל הנראה משום ש'פספס' משהו שקרא בספר עזר באנגלית. לקורא מסופרת ה'עובדה' – ששום מקור או מחקר היסטורי הידוע לי לא עמד עליה בעבר – שאריסטו נתבע למשפט פעמיים באתונה על חוסר יראת כבוד כלפי האלים, עובדה ששקולניקוב הסיק אותה מקריאה חפוזה מדי ושגויה בספרו – העברי! – של יהודה לנדא; וכן – עוד 'עובדה היסטורית' ששקולניקוב הסיק מתוך קריאה בלתי מבוקרת, הפעם של ספרות משנית באנגלית – שהפילוסוף והמדינאי מליסוס איש סאמוס הביס את הצי האתונאי לא פעם אחת (כאמור במקורותינו) אלא פעמיים. ואלה רק כמה מן ה'עובדות' השגויות שניתנות לקורא העברי התמים כהלכות פסוקות שאין עליהן עוררין. ואם יאמר מי שיאמר ש'פרטים זניחים' אלה אינם מעלים ואינם מורידים, כיון שהקורא ממילא עוסק כאן ברעיונות גדולים' ולא ב'מלים' או ב'עובדות הקטנות', לא ינתר לי אלא לחלוק על עמדה בלתי מדעית בעליל זאת. בספר המוגש לקורא כספר למוד אקדמי אין מקום לטעויות משום סוג, גם אם הן טעויות בשמות ספרים ומחברים או בעובדות היסטוריות שברקע הספר. מה יאמר הקורא על ספר למוד בקורס "מבוא למחשבת המקרא" שימצא בו שמות כגון ישעיהו בן-נון, אסתר בת אליהו הנביא, ארונה שר צבא ארם צובא, ופטיפרע מלך בבל; או 'עובדות' כגון שני כיבושי יריחו בידי יהושע, או ספר בשם "תולדות המימונה היזרעאלית" ליחיאל קלופטמן? ונוסיף לכך עוד בטויים עבריים מענגים (על משקל הבטויים שהבאנו לעיל) כגון "איזמל ההתבוננות" ו"סיפון היקום לכולם בשויון ערך מוסף". עם 'פרטים זניחים' אלה, מי יסתכן ויסמוך על כל פרט אחר, יהיה אשר יהיה, המופיע ב'ספר למוד' כזה?

הספר החדש שלפנינו אינו חדש למי שעוקב אחרי פרסומיו של שקולניקוב במשך השנים. הוא מכנס בכריכה אחת שלושים ושלושה מאמרים שפרסם שקולניקוב בשלבים שונים של קריירתו האקדמית, בתוספת פרק מבוא קצר, "איך לקרוא דיאלוג אפלטוני". רוב המאמרים יצאו לאור לראשונה באנגלית, וקצתם בצרפתית, איטלקית

ופורטוגזית, ותורגמו לעברית לצורך האוסף שלפנינו. חלקם פורסמו במקורם בעברית ונדפסו כאן מחדש. רובם הגדול של מאמרים אלה מתייחס לספרות משנית ענפה שכמעט כולה אינה מצויה בעברית, ומתפלמס עם חוקרים וגישות שאינן ידועות לקורא העברי. בהקדמתו (עמוד יא) עומד שקולניקוב על "חסרונו {בעברית} של מחקר מקיף ומעמיק על אפלטון". הוא מזכיר את ספרה של פפיטה האזרחי "על היש המושלם"; את הכרך השני של אותו קורס (מאת שקולניקוב עצמו) באוניברסיטה הפתוחה שהזכרתי זה עתה; את התרגום העברי של ספרו של אלכסנדר קורא "אפלטון כפשוטו"; ואת הביוגרפיה הקצרה של אפלטון שפרסם יוסף ג' ליבס לפני כשנות דור. והוא ממשיך: "קובץ מאמרים זה אינו בא למלא את החסר אלא בצורה חלקית וארעית בלבד". מי שמעין ביסודיות בכמה מן המאמרים, ובעיקר באלה שפורסמו במקורם orbi, בלועזית, ועתה הם מוגשים לקורא העברי בתרגום, אולי ישאל את עצמו – וזאת עדין לפני שנסינו לעמוד על קנקנם המדעי של מאמרים אלה – אם ספר זה ממלא, ולו גם "בצורה חלקית וארעית", את אותו חסר ששקולניקוב מתלונן עליו. מה יעשה הקורא העברי שאינו בן בית במחקר ובספרות המשנית על אפלטון במאמרים המתדיינים בפירוט עם דעותיהם וטיעוניהם של חוקרים ופילוסופים משני הדורות האחרונים שרק אנשי מקצוע מכירים ומבינים את עמדותיהם? נכון הוא שבסוף הספר ניתנים לנו ששה עשר עמודים צפופים של ביבליוגרפיה, שרובה ככולה בלשונות אירופיות, ובעיקר באנגלית. אך רובם הגדול של הספרים והמאמרים הכלולים ברשימה זאת הם דיונים טכניים, שבחלקם עוסקים גם בפירושם של בטויים יוניים ולטיניים, וכולם משתמשים בז'רגון שפותח בספרות המשנית (לא בעברית) בדורות האחרונים, ורק הקורא המצוי אצל המחקר בעניינים אלה יהיה מסוגל לעקוב אחריהם תוך הבנה ושיפוט של הדברים השנויים במחלוקת. רוב המאמרים בכרך זה מתייחסים כבר לאותה ספרות משנית לועזית שקדמה להם, ואי אפשר להבינם ללא התמצאות מינימאלית באותה ספרות משנית ענפה. הקורא המצוי אצל ספרות זאת ממילא לא יזדקק לתרגום עברי, ותרגומם לעברית של המונחים הרווחים בספרות המשנית הלועזית לא יקל עליו, בלשון המעטה. על כגון דא היה חיים

וירשובסקי אומר שמי שמפרסם מאמר (או ספר) טכני מסוג זה בעברית "מביא אותו לקבר ישראל". אך את הנעשה אין להשיב, ובהמשך מאמר ביקורת זה אגע גם בכמה קטעים ומאמרים לדוגמא ואנסה לעמוד על טיבם המדעי.

א. יונית עתיקה ולטינית

לפני שאעשה זאת, אגע שוב באותה בעיה של הלשונות העתיקות. אלה מקוראי שאינם בני בית ביונית עתיקה ולטינית, או שהם עדין מחזיקים בדוגמה חסרת השחר הנפוצה אצלנו ששיגאות בלשונות העתיקות האלה – בפרסומים מדעיים העוסקים בטכסטים שנכתבו בהן במקורם! – הן, מטבע ברייתן, סתם 'שיגאות זניחות', טוב יעשו אם ידלגו על פרק זה.

אחרי מה שחשפתי בספרי כגדיה החדשים של הפילוסופיה היונית, אפשר היה להניח שבספר שלפנינו יקפיד המחבר לבדוק חזור ובדוק את כל המלים והבטויים המובאים ביונית עתיקה או בלטינית. לא מיניה ולא מקצתיה. אביא כאן – ללא פרשנות יתר, לצורך אותם קוראים שהשפות הקלאסיות אינן בשבילם כספר החתום – כמה דוגמאות מיצגות, תחילה מן הטכסטים של המאמרים עצמם, ואחר כך ממפתח המלים היוניות ותרגומן בעמודים 488-492.

יונית עתיקה

עמוד 13 : αὐτὸς εἶπε. עמוד 18 : πρῆξις δ' ἢ δ' ἰδίη, οὐ δηΰμιος
 עמוד 20 : ὁ χρηστός οὐτοσί νεανία. עמוד 65 : συμφονέω. עמוד
 90 : δυναμήνη. עמוד 93 : τῶ ηἰ ὅμοιον. עמוד 129 : θνητὸς ἀγαθὸν.
 עמוד 145 : καθότιν ἑορτῆς. עמוד 183 : ἀναμιμνέσθαι. עמוד 207 :
 αὐταύτας. עמוד 237 : τὸ ἐκ μονάδων συγκειμένον πλῆθος. עמוד
 241 : κατὰ ἐν. עמוד 273 : ἐπὶ θεωρία. עמוד 274 : θεραπεία. עמוד
 330 : δημοτικὴ ἀρετή. עמוד 345 : οἶον δ' ἔστιν – וכמה שורות להלן,
 באותו עמוד : οἶόν ἐστι. עמוד 345 : ἡ πλανομένη αἰτία. עמוד 352 :
 ὑπὸ θεοῦ. עמוד 360 : ἄγων, מאבק. עמוד 377 : δόξα μετ' αἰσθήσεως
 καὶ φρονίμου (פוליטיאה 47590). במקור היוני, בכל כתבי היד ובכל
 ההוצאות המודפסות : ὑπὸ θεοῦ καὶ φρονίμου. כאן חוזר שקולניקוב

בדיקנות הראויה לציון על טעות שטעה באחד מספריו הקודמים, וכבר תיקנתי אותה בכגדיה החדשים... (עמודים 55-56).
 יכול לא רע לספר המתימר להסתמך כהלכה על מקורות ביונית עתיקה; אך המפתח המכונה "תרגום מילים יוניות", בעמודים 488-492, עולה על כלנה. נביא כאן כמה פנינים מאותו מפתח העוסק בפירוש במלים ביונית עתיקה ותרגומן – ושוב, אביא דוגמאות אלה ללא פרוש, לצורך אותם קוראים שיזהו מיד את הבעיות:
 עמוד 488: αἰσχυνόμενος דבר המעורר בושה. ἄπειρος. עמוד 489: ἡγεμικόν. δημοτικὴ ἀρετὴ. ἐκ ἐπιστημῶν. עמוד 490: θαῦμας. פלא. θέραια. μονάδα. κρινεῖν. יחידה. עמוד 491: ξυρόν. כללי ('סתם ככה?'). ὀρθότης. ὀρθότης. ὄνομάτων ὀρθότης. אבל שלש שורות למטה: ὀρθότης. ולהלן: πλεονασμὸν τὸ πεπερασμένον. ריבוי מוגבל. אך מיד אחריי: ὀρθότης. ὀρθότης. ריבוי מוגדר. σῆμα. סימן (וזה הכל? מה על σῶμα σῆμα?).

לטינית

ניתן להניח שבספר העוסק בפילוסוף שכתב יונית יהיה מספר הציטוטים בלטינית קטן יחסית. בכל זאת...
 נהוג להתחיל שמות פרטיים, כולל שמות ספרים, גם בלטינית באות גדולה. כך בעמוד 14, הערה 6, צ"ל *Adversus Mathematicos*, לא *adversus mathematicos*. ובעמוד 19, הערה 1, צ"ל *Institutio Oratoria*, לא *Institutio oratoria*. בעמוד 21, הערה 5, ההפניה לפרק 2.67 של *על הנואם* מטעה במקצת. היום נהוג לצטט את קיקרו לפי הסעיפים הקצרים, לא לפי הפרקים הארוכים – או לפחות לא רק לפי הפרקים הארוכים – ולכן צ"ל 2.269-270;¹ ובמקום *praestisse* (אין מלה לטינית כזאת), צ"ל *praestitisse*. אך זה עדין 'לא כל הספור'. חוץ מן הטעות בפועל *praestitisse*, מועתק קטע זה של קיקרו, מלה

1 ואמנם בעמוד 52, הערה 20, מופנה הקורא ל"קיקרו, 'על הנואם' 2.67.271". ככל הנראה מצא שקולניקוב מראה מקום זה, שהוא יותר מדויק, ב'מקור' אחר מ'מקורותיו' בספרות המשנית המדיק יותר בהפניות לקיקרו. אולי ספרו של ג'ון בוורסלוס משנת 2000, המצוטט פעמים אחדות במאמר זה.

במלה, על ההשמטה שבאמצעו ועל סיומו באמצע המשפט שבמקור הלטיני, מספרו הידוע על סוקראטים של גרגורי ולסטוס: Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, p. 28. ולסטוס מציע באותו עמוד גם תרגום משלו, אך שקולניקוב מתרגם מן הלטינית לפי הבנתו הפרטית. כך הוא מתרגם *Urbana etiam dissimulatio est* – בטוי הפותח פרק חדש בחלק זה מספרו של קיקרו העוסק במילי דבדיחותא לסוגיהם השונים – כ"הלא היא העמדת פנים מנומסת"; בשעה שאם נדיק בדבריו, נאמר: "ויש גם (etiam) העמדת פנים מנומסת". וכן *alia dicuntur ac sentias* אינו "נאמרים דברים אחרים מאלה הנשמעים" (בעצם, מה זה? מה נשמע אם לא מה שנאמר?), אלא "נאמרים דברים אחרים מאלה שאתה מתכוון אליהם" – מין 'אחד בפה ואחד בלב' ריטורי. בעמוד קודם מתרגם שקולניקוב את שם ספרו של קוינטיליאנוס, *Institutio Oratoria*, כ'חינוך ריטורי', בשעה שהתרגום הנכון הוא 'חיוך הנואם'. ובקטע הראשון באותו עמוד הוא מתאר ספר זה כ"ספר לימוד לעורכי דין". נכון הוא שבזמנו של קוינטיליאנוס עיקר עיסוקו של הנואם היה בבתי המשפט; אך עדין קיים גם בזמנו הדימוי המסורתי המפואר של הנואם שעוסק גם בנאומים פוליטיים וגם בנאומים צבוריים של שבח וגנאי. אותה חלוקה משולשת, לנאומים פוליטיים, משפטיים ו'אפידייקטיים' נשמרת גם אצל קוינטיליאנוס, מן הספר השלישי ואילך. יתר על כן, ספרו של קוינטיליאנוס אינו 'ספר לימוד' – לעורכי דין או לא. בעיקרו הוא מסה מפורטת על טיבו של מה שאנו נקרא בימינו 'חנוך הומניסטי', והוא מיועד בעיקר למחנכים. אין זה מקרה שאותה יצירה של קוינטיליאנוס היתה מן החביבות ביותר על ההומניסטים ברניסאנס האיטלקי.

ואם נגענו כבר במיומנותו של שקולניקוב ביצירתו של קוינטיליאנוס, נביא עוד דוגמא. בעמוד 51 אנו קוראים כי "אירוניה מן הסוג הקווינטיליאני מניחה שדה סמנטי מוגדר היטב מעין זה, אשר בתוכו 'יש להבין את ההפך ממה שנאמר'". בהערה 16 המתיחסת למשפט זה נאמר לנו:

קוינטיליאנוס 9.2.44. במקומות אחרים קווינטיליאנוס כותב *aliud*, 'אחר', במקום *contrarium*, 'הפך'. השווה 6.2.15,

6.2.68. ניסוח זה משאיר לאירוניסט מעט יותר מרחב תמרון,

אבל עדין מניח שדה סמנטי מובלע.

והמבין יבין... הצרה היא שב-6.2.15 המלה אינה aliud אלא diversum, 'שונה', שמבחינת 'השדה הסמנטי' מצוי באיזושהו מקום באמצע בין "אחר" ו"הפך"; ואילו ב-6.2.68 מופיעה אמנם המלה ironia, אך לא המלה aliud (או כל מלה אחרת הדומה לה). אם יבדוק הקורא את דיונו הארוך יותר של קוינטיליאנוס באירוניה וב-tropos ב-9.2.44-53 במלואו (ולא רק מן הציטוט הקצר שמביא שקולניקוב), יגלה בנקל כי המונחים aliud, contrarium, diversum משמשים שם בערבוביה באותה משמעות. אך לשם כך יש לקרוא בעיון את קוינטיליאנוס במקור. ואילו היה שקולניקוב טורח לקרוא את הדיון באירוניה בעל הנואם לקיקרו, ספר שני, סעיף 269 ואילך, במקורו, היה מגלה כיצד משתמש קיקרו – הסופר האהוב על קוינטיליאנוס, שראה בו דוגמא ומופת לעיסוק הנכון והראוי בריטוריקה – במונחים alia ו-contraria בקשר לסוגים שונים של אירוניה. אך כפי שראינו זה עתה, שקולניקוב לא טרח לקרוא אותו ספר של קיקרו, וכשהוא מצטט ממנו, הוא מביא את הציטוט (בשגיאת העתקה) מספרו של ולסטוס. אולי משום כך גם לא שם לב לעובדה שההגדרות והתיאורים של האירוניה אצל קוינטיליאנוס אינן מיצגים "אירוניה מן הסוג הקוינטיליאני", אלא חוזרים על דברים שמצא קוינטיליאנוס אצל קיקרו ושניהם כבר מצאו במקורות קודמים.²

2 קריאת מקורות – ובעיקר מקורות 'לא פילוסופיים' – כקוינטיליאנוס אינה, כנראה, מנהג החביב במיוחד על שקולניקוב, ואם אין ראייה לדבר, סימן לדבר. בהערה למאמר קודם – הערה 1 בעמוד 19 – מתיחס שקולניקוב בדיוק לאותם מקומות ביצירתו של קוינטיליאנוס; אך שם הוא גם מזכיר את "קיקרו, המשמש לקוינטיליאנוס מקור השראה", ומבקש מן הקורא "ראה להלן": ככל הנראה הפניה לאותה הערה 5 בעמוד 21, בה מופיעים דברי קיקרו המצוטטים מתוך ספרו של ולסטוס. בהמשך הערה זאת מביא שקולניקוב (שוב ממה שמצא אצל ולסטוס) את הגדרת האירוניה בספר שהוא מכנה "החיבור הפריפטטי (שיוחס לאריסטו) 'הרטוריקה לאלכסנדר'". אותו חבור, *דיטוריקה [המוקדשת] לאלכסנדר*, אמנם מיוחס לאריסטו בכתבי היד, אך דבר אין לו ולאסכולה הפריפטטית. קוינטיליאנוס עצמו מיוחס חבור זה לריטור בשם

נסתפק באלה, כי כאמור אין הרבה לטינית בספר זה. פעם, כל מי שעסק בעניני העולם העתיק ידע כהלכה את שתי השפות הקלאסיות וספרויותיהן, בין אם היה עיקר עיסוקו בלשון, בספרות, בפילוסופיה או בהיסטוריה, וחלק גדול מן הספרות המחקרית פורסם בלטינית, לשון המלומדים של העולם המערבי, שכל חוקר במדעי הרוח (ולעתים גם במדעים אחרים) שלט בה. בינתיים – כמו שאמר לי פעם, בהנאה לא מוסתרת, מרצה באחד החוגים לפילוסופיה – העולם השתנה.

ב. מקורות למקורות

ראינו בסעיף הקודם ששני מראי מקומות, לקיקרו ולקווינטיליאנוס, שהובאו במאמר אחד בספרו של שקולניקוב – "לי, על כל פנים, קליקלס, נראה כי הוא מדבר בכובד ראש גמור", או על רצינותה של האירוניה הסוקרטית", פרק ב' בספר שלפנינו, עמודים 19-31 – נלקחו מספרו של גרגורי ולסטוס.³ יש עוד כמה מקורות עתיקים ששקולניקוב מצטט, וגם הם מופיעים 'במקרה' באותו פרק מספרו של ולסטוס. למשל, בעמוד 26, מביא ולסטוס את דברי סטרפסיאדיס בקומדיה "עננים" לאריסטופניס, שורה 8, *ὁ χρηστός οὐτόσι νεαρία*, ושקולניקוב מביא מלים אלה בדיוק בעמוד 20 שלו – בשגיאה 'זניחה', כפי שראינו. באותו עמוד 26, מביא ולסטוס, בתרגום אנגלי, את הגדרת האירוניה ב*מיטוריקה לאלכסנדר*. שקולניקוב מביא הגדרה זאת בתרגומו לעברית בעמוד 19, הערה 1. בעמוד 30 של ספרו מביא ולסטוס בדיחה שכסנופון מיחס לסוקראטיס, ומסביר את רקעה.

אנכסימניס איש מיליטוס, ויחוס זה מקובל על רוב החוקרים היום. מכל מקום, ספר זה מיצג גישה ריטורית פרגמאטית, ללא כל קשר לאסכולה פילוסופית זאת או אחרת.

3 מן הפרק הראשון באותו ספר על סוקראטיס שאת פרטיו הבאתי זה עתה. שקולניקוב מתייחס לפרק זה בספרו של ולסטוס בעקביות כ"ולסטוס 1987", תאריך פרסומו הראשון כמאמר בכתב עת; אם כי בביבליוגרפיה שלו, עמוד 492, הוא כבר מזכיר את הספר משנת 1991. אולי משום שמאמרו של שקולניקוב, גם במקורו האנגלי וגם בתרגום עברי, יצא לאור בדיוק בשנת 1991, לפני שהגיע אליו ספרו של ולסטוס.

שקולניקוב מספר ספור זה, עם הסברים משלו לרקע ולטיב הבדיחה, בעמוד 22. איני טוען כאן ששקולניקוב סתם 'קנה במשיכה' את דברי ולסטוס. להיפך, הוא מתדיין פה ושם עם פרשנותו של ולסטוס לקטע זה או אחר. אך מענין שהוא שואב לא מעט מידעיותו על הקטעים הרלוונטיים במקורותינו העתיקים מספרות משנית, וזאת דוגמא אחת ובולטת. נדמה לי שלא אבדה דברים מלבי אם אציע את ההשערה שגם את דברי קוינטיליאנוס שדנו בהם זה עתה שאב שקולניקוב מכלי שני או שלישי, ולא מהיכרות עם ספרו של קוינטיליאנוס במקורו.

משל למה הדבר דומה? למי שמוצג לפנינו כחוקר הספרות העברית העתיקה, ואנו מגלים במאמר שלו שהוא שואב כמה וכמה קטעי מקרא ותלמוד לא מן הטכסטים המקראיים והתלמודיים עצמם, אלא מכתביהם של חוקרים אחרים – ועוד מכניס בהם טעויות משלו.

ג. הדיאלוג האפלטוני

המבוא (עמודים 1-8), שאני מניח כדבר הלמד מענינו שנכתב לצורך ספר זה, נקרא "כיצד לקרוא דיאלוג אפלטוני". קראתי מבוא זה מספר פעמים, ומצאתי בו לא מעט בלבול – ואם אני, שקראתי במשך השנים ספרות משנית העוסקת באפלטון, התבלבלתי בקריאה ראשונה, מה על 'הקורא התמים'? נתחיל במה שנראה לי כהצהרה המשמעותית ביותר במבוא זה (עמוד 5):

לאמור, אין לנו בדיאלוגים דובר של אפלטון, ואין סוקרטס יוצא מכלל זה. גם בדיאלוגים האמצעיים והמאוחרים הדיון הוא תמיד בהקשר נתון, וכך יש לקראו: כל הנאמר יש להבינו כמבעים בהקשרם, בלתי נפרדים מן המביע אותם.

אם עמדתי כהלכה על משמעות משפטים אלה, הרי כשאנו קוראים דיאלוג של אפלטון אין לנו בו דובר או דוברים המביע או מביעים את דעת אפלטון עצמו. אם כך הדבר, כיצד נוכל לומר – עדין באותו מבוא (עמוד 3) – "מכאן הסתייגותו של אפלטון מן הלוגיקה הפורמלית"? באיזה דיאלוג פוגש הקורא דובר ששמו אפלטון, המסתיג מן הלוגיקה הפורמלית? ומה על (עמוד 6) "אין אפלטון יכול להגיד לנו מהי נקודה בסיסית זו. אילו עשה זאת, היה סותר את

אמונתו השלמה כי האמת יכולה להיות מושגת לכל אחד רק על ידי עצמו. "מנין לנו אותה "אמונתו השלמה" של אפלטון? או (עמוד 7) "לסוקרטס, כפי שאפלטון הבינו, התבונה (או השכל) היא נורמטיבית." מנלן? הנחה סמויה זאת – שאם כי "אין לנו דובר של אפלטון", אין קושי בחשיפת עמדתו של אפלטון מתוך הדיאלוגים – מצויה כמעט בכל אחד מן המאמרים שלפנינו. נביא מספר דוגמאות המעידות על הרבה אחרות. עמוד 38: "אפלטון טוען כי ההתחלה יכולה לבוא רק בסוף". עמוד 40: "אפלטון מכחיש בתוקף שיכולה להיות ὁρθότης, נכונות, ללא ἀλήθεια, אמת". עמוד 68: "אפלטון מדגיש עוד פעמיים את תלות התורה של אלמות הנפש בתורת האידיאות ולקיחת החלק. כאן, כבסוף הדיון, רואה סימיאס את ההוכחה כ'מספקת'". {כלומר, בדיאלוג פידון, שאליו מתיחס שקולניקוב במאמר זה, השיחה היא בין סימיאס (וקביס) לאפלטון, לא לסוקראטיס.} עמוד 176: "אפלטון כבר הציע חלופה לעקרונות הסתירה הפרמנידי. בספר הרביעי של 'המדינה'... הוא שם לעצמו למטרה לבחון אם לנפש חלקים". עמוד 259: "לפיכך, כאשר אפלטון אומר כי העולם הוא בעל חיים הניחן בנפש ושכל...". עמוד 324: "אפלטון חלק על תפיסה זו גם מטעמים פסיכולוגיים. הוא ראה את הנפש כמאגר אחד של אנרגיה, המתועלת לכיוונים שונים". עמוד 374: "... אלא מכיוון שהידיעה היא סברה מנומקת (קשורה בחבלי הנימוקים, אומר אפלטון ב'מנון')".

הקורא שיבדוק כל אחת מן ההצהרות האלה בהקשרן – ועוד עשרות (או מאות) הצהרות כאלה לארכו של הספר – יגלה ללא כל קושי שבכל מקום שנאמר בו כי "אפלטון אומר/ מכחיש/ מדגיש/ חולק על..." וכיוצא באלו, הדובר בדיאלוג אינו אפלטון – שכידוע אינו מופיע לעולם כדובר בדיאלוגים שלו – אלא סוקראטיס, טימאיוס, או האורח האליאטי, או האורח האתונאי. נכון הדבר שבחלק גדול מן הספרות על אפלטון, כבר משלהי העת העתיקה, נתפסו אנשים אלה כדובריו של אפלטון בתוך הדיאלוגים. גישה זאת עדין מקובלת על מרבית הכותבים על אפלטון בימינו, וזכותו המלאה של שקולניקוב לקבלה כמובנת מאליה – כפי שהוא עושה ברובם הגדול של המאמרים שכוונסו בכרך זה. הבעיה היא כיצד מתישבת

גישה זאת עם ההצהרה הברורה והחד־משמעית שבמבוא כי "אין לנו בדיאלוגים דובר של אפלטון".

בעיה זאת התגלתה במלוא חומרתה כבר באחד מספריו הקודמים של שקולניקוב, ועמדתי עליה בספרי *בגדיה החדשים של הפילוסופיה היוונית* הנזכר בראש מאמר זה, עמודים 72 ואילך. שקולניקוב שמע על המגמה, החדשה יחסית בספרות המשנית, לראות בדיאלוגים של אפלטון דרמות פילוסופיות ולא סתם מאמרים שיטתיים שמשום גחמה כלשהי החליט אפלטון להציגם כאילו היו שיחות בין אנשים שונים. מי שיוצא מתוך גישה חדשה זאת שוב אינו רשאי להניח – על אחת כמה וכמה לקבל כדבר הלמד מעניינו ואינו צריך ראייה – כי דברי סוקראטיס, טימאיוס, האורח האליאטי והאורח האתונאי בדיאלוגים השונים אינם אלא מסוה ספרותי לעמדותיו המוצקות של אפלטון עצמו. אך במשך השנים פרסם שקולניקוב מאמרים וספרים המבוססים בדיוק על אותה הנחת יסוד "פלטוניסטית" מסורתית שבכל דיאלוג יש דובר או דוברים של אפלטון. גם עצם שמו של הספר שלפנינו מעיד על מגמתו: לאפלטון היתה תורת אידיאות ומתודה פילוסופית משלו, ואין לנו אלא לנתח את מה שאומרים נציגיו המובהקים בדיאלוגים (וכמובן, לדרוש עליהם תלי תלים של דרשות תוך דין ודברים עם פרשנים אחרים של מה ש"אפלטון אומר"), כדי להבין את שיטתו הפילוסופית של אפלטון. שום דיאלוג, לפי גישה זאת, אינו עצמאי (גם אם ניתן להניח במדה גדולה של ודאות שלפחות רוב הדיאלוגים פורסמו בנפרד), ולכן עלינו "להשליך אותם זה על זה" כדי להגיע להבנה מלאה ככל האפשר של "השלם": הפילוסופיה האפלטונית. בדרך זאת הלכו פרשנים ודרשנים של אפלטון במשך הדורות הרבים שעברו מאז יצאו הדיאלוגים לאור, ואין זה חטא מצדו של שקולניקוב, או של כל פרשן אחר, אם הוא ממשיך בדרך סלולה זאת, ומחדש חדושי חדושים בתוכה ומתוכה, בלי לסטות ממנה ימין או שמאל. הקושי הוא שדרך סלולה זאת אינה מתישבת עם הגישה הרואה בדיאלוג לא מאמר פילוסופי שמשום מה 'קרה לו' שהפך לדרמה אלא שיחה פילוסופית של ממש שבה "אין לנו דובר של אפלטון". והרי זאת הגישה המוצגת לפנינו במבוא כאילו היתה הגישה שהמאמרים שנקבצו בספר זה מבוססים עליה.

ואם כבר נגעתי במבוא, אוסיף עוד נקודה עקרונית. מבוא – לפחות לדעתי – צריך להיות מה ששמו אומר: הקדמה לספר המסבירה לקורא, גם לקורא המתחיל, מה ימצא בתוך הספר. במבוא אין מקום להנחה שהקורא כבר מצוי אצל כל הטכסטים העתיקים שהספר יעסוק בהם ואצל חלק מן הדיונים על מובנם של טכסטים אלה. כבר בהקדמה (עמוד יא) כתב שקולניקוב על המאמרים שבספר זה כי "יש כאלה המיועדים לקורא שאפלטון אינו זר לו לחלוטין ויש כאלה המיועדים לחוקרים בתחום". יתכן שאותו קורא "שאפלטון אינו זר לו לחלוטין" יזכור את אותן הנקודות מן הדיאלוג *מנון* שמובאות בעמוד 3. אך הקפיצות *מנון לאותיפרון* בעמודים 3-4, ו*מגורגיאס לפרוטאגוראס*, ומכאן *לאותידימוס*, בעמודים 4-5 – שלא להתיחס למשפטים המעטים בעמוד 8 המתיחסים לתיאוריה החדשה יחסית בדבר "התורות שבעל פה" של אפלטון – כל אלה יגרמו לקורא שאינו זוכר את פרטיהם של הדיאלוגים ואינו מצוי אצל הספרות המשנית מבוכה בלבד, ויהיו קוראים שיחככו בדעתם לאחר קריאת מבוא זה אם כדאי להם להמשיך. שאלה זאת היא רק צד אחד של הבעיה הכללית שכבר נגעתי בה בעמודים הקודמים: למי, בעצם, מיועד הספר שלפנינו? ועוד אחזור אליה.

אך פטור בלא כלום אי אפשר. שקולניקוב מציע, למרות הכל, 'נקודת מוצא' של הדיאלוגים. עמוד 8:

כי את האמת אי־אפשר להגיד. אפשר רק לתפסה באופן ישיר. אין היא התאמת טענה למצב עניינים. היא עניין אונטולוגי, מוסרי ומעשי: היא נוכחת כדי שתתפס, ועד שלא תתפס כל המלים חסרות מובן. נקודת המוצא של הדיאלוגים נשאת איפוא תמיד חיצונית להם.

מה יבין מזה ידידנו 'הקורא התמים'? מדוע להניח שדבר מה שהוא "אונטולוגי" {מה זה האונטולוגי הזה? י. ג.}, מוסרי ומעשי" אינו ניתן להאמר במלים? והרי הוא קרא זה עתה כי

עלינו לגלות בעצמנו את המובן הנבדל שכל אחד מהם {סוקראטיס ופרוטאגוראס. י. ג.} נותן למילים אלה {מלים שונות העוסקות במה שמכונה כאן "השלמות האנושית": ענין שהוא גם מוסרי וגם מעשי. י. ג.}. ואנו יכולים לעשות זאת

מכיוון שאנו יודעים את סוף הסיפור של סוקרטס. אפלטון הראה לנו איזה מובן נתן סוקרטס למילותיו. אם יזכר הקורא במה שנאמר לו בעמוד 6, אולי יבין מה נרמז כאן. אך דומני שיש נקודה קבועה, רצינית מאין כמותה, נקודה אשר ממנה הכול נובע. אין אפלטון יכול להגיד לנו מהי נקודה בסיסית זו. אילו עשה זאת, היה סותר את אמונתו השלמה כי האמת יכולה להיות מושגת לכל אחד רק על ידי עצמו, אך הוא יכול להצביע עליה. אין המדובר בטענה אלא באירוע – מותו של סוקרטס. סוקרטס לא מת באירוניה, אלא ברצינות. מותו לא היה דר־משמעי. אין דבר יותר חד־משמעי מן המוות. שקולניקוב מודע, כמובן, לעובדה כי "בני אדם מוכנים מדי פעם למות בשל אמונותיהם. דבר זה אינו מוכיח שהצדק עימם, אלא רק שהם משוכנעים כי הצדק עימם. זו סברה ככל סברה אחרת". התשובה שהוא מציע בעמוד הבא היא כי בנגוד לאחרים, הרי סוקראטיס, "כפי שאפלטון ראה אותו {ושוב: מנין לנו איך ראה אותו אפלטון???. י. ג.} ... במותו לא רק החזיק בעקיבות באמונותיו, הוא החזיק בעקיבות בחשיבותה העליונה של העקיבות." מלים יפות. אך האם לא יתכן, למשל, תיאולוג נוצרי ה'מחזיק בעקיבות בחשיבותה העליונה של העקיבות', ומשום כך הוא מיסד את התיאולוגיה שלו על עקיבות מוחלטת בהבנת העולם (שמבוססת, כמובן, על עיקרי דתו)? אני מכיר אישית פילוסוף נוצרי רציני הטוען שאילו לא היה סבור כי תמונת העולם הקתולית היא עקבית ורציונאלית היה עוזב את הדת ואת הכנסייה מזמן. חוץ מזה, עקיבות במה? שקולניקוב ממשיך: "מותו לא היה עדות חיצונית לעוצם סברתו האישית. הוא היה הצגתה והוכחתה. במותו של סוקרטס ההוכחה ומה שצריך להוכיח היו לאחד." כפתור ופרח. אך האם לא יכול המאמין לומר דברים מעין אלו על מותם, למשל, של עשרת הרוגי מלכות, או של ראשוני הנוצרים שמתו על קדוש אמונתם? ואלה רק כמה הרהורים בעקבות אותו פתרון־שאינו־פתרון לטיבה של אותה 'נקודת המוצא' של הדיאלוגים. הקורא החושב לעצמו ואינו נגרר אחרי 'רעיונות גדולים' המבוטאים 'בדבור מפוצץ' יצא ממבוא זה מבולבל כפי שיצאתי אני בקריאות הראשונות: ועדין איני יודע מה היא משמעותו האמתית של

מבוא זה. אולי משום שהאמת "היא עניין אונטולוגי, מוסרי ומעשי: היא נוכחת כדי שתתפס, ועד שלא תתפס כל המלים חסרות מובן." כולל המלים של מבוא זה (בהנחה שאמנם הוא מבטא את האמת)? אין צורך לומר שבמאמרים עצמם מתייחס שקולניקוב ברצינות למלים המופיעות בדיאלוגים של אפלטון, ורואה בהן – כשאומרן הוא, כמובן, אחד מאותם 'דובריו של אפלטון', שאת עצם מציאותם מכחיש שקולניקוב במבוא – דברי אפלטון חיים. אפשר היה להעלות עוד כמה וכמה קושיות ואיבעיות, אך הזמן קצר והמלאכה מרובה.

ד. דיאלוג לדוגמא

המאמרים המופיעים בספר זה כפרקים כב ("פילוסופית הלשון של אֶוֹתִידמוֹס", עמודים 293-300) וכג ("לשון ודיאלוג", עמודים 301-307), מציעים בעיקרם גישה חדשה לדיאלוג *אוֹתִידִמוֹס*, או לפחות לפן אחד של הדיונים בדיאלוג זה. לקורא שאינו מצוי אצל דיאלוג מרתק ומקסים זה אני מציע שלפני שיקרא את מה שאומר כאן על הדיאלוג עצמו ועל פרשנותו של שקולניקוב לדיאלוג, יטרח ויקרא את הדיאלוג. אם ימצא בו, 'על דרך הפשט', שמץ מן הדברים ששקולניקוב מגלה בין שורותיו, אהרהר שוב במה שכתבתי. הדיאלוג – שכתוב בצורת דווח של סוקראטיס לחברו קריטון על מה שהתרחש "אתמול" – מספר על בקורו של סוקראטיס בגימנסיון (בנין צבורי המשמש כעין מתנ"ס), בו הוא פוגש שני אחים, אוֹתִידִמוֹס ודִיוֹנִיסוֹדוֹרוֹס, שהיו בעבר מורים להתגוששות, והיום הם מורים להתגוששות מלולית, מה שמכונה ביונית 'אריסטיקה' (ובאנגלית *eristic*), ונהוג לתרגמו אצלנו "וכחנות". מטרת הוראתם היא להכשיר את תלמידיהם לנצח את מתנגדיהם באופן מהיר ויעיל בכל וכוח, ובעיקר בבתי המשפט. רובו של הדיאלוג מעמיד זו כנגד זו את שיטת ההוראה של שני אחים סופיסטים אלה לעומת גישתו הפילוסופית של סוקראטיס. אנו מגלים שחלק גדול משיטתם של שני האחים תלוי בעוותים שונים של תופעות לשוניות: למשל, נצול העובדה שביונית אותו פועל, $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$ (*manthano*), פירושו גם ללמוד וגם להבין. או נצול חוסר ההבחנה בלשון יום־יום בין שמות עצם המצינים עצמים בעולם, כגון 'אדם', 'בית', ושמות עצם המצינים

מעמד או יחס, כגון 'אדון' או 'אב'. כך יכולים שני האחים לבלבל את האיש הצעיר שהם משתמשים בו כדוגמא להוראתם ו'להוכיח' לו שמי ש־manthanei (במשמעות 'לומד' – אך זה, כמובן, לא נאמר) הוא מי שאינו יודע, ומיד לאחר מכן, שמי ש־manthanei (הפעם במשמעות, מביין' – וגם זה לא נאמר) הוא דוקא מי שיודע. או לטעון שאם אני אביו של X, הרי בהכרח אני גם אביו של Y, ושל Z, ושל כל איש אחר – שכן, או שאני אב או שאיני אב (כאילו היה השם 'אב' ציון למהות או איכות ולא ליחס). ברור שמאמצי של סוקראטיס להראות לאותם אנשים צעירים המתגודדים סביב אותם שני סופיסטים מבריקים שיש דברים אחרים ומהותיים יותר שניתן לעסוק בהם אינם נושאים פרי בו במקום – שכן הצבור אוהב את המבריקים והמנצחים, בפרט במדינה דימוקראטית כאתונה, בה התחרות וההתנצחות הם עניין של יום־יום באספות העם ובכתי המשפט.

עד כאן, בקצור, משהו מעין רושם כללי על 'מה שמתרחש' בדיאלוג זה. גם מתאור קצר זה ברור שהשמוש הנכון בלשון הוא צד חשוב בדיונים בין המשתתפים באותו וכוח. אך הדגש הוא על השמוש המטעה – בכונה – מצדם של שני האחים בתופעות לשוניות שיש בהן יותר ממשמעות אחת (manthano), או שיש בהן בלבול בין צורת המלים ('סוס', 'אדם', 'עבד', 'אב', שכולם דומים מצד מה שהם שמות עצם), לבין תפקידם בעולם (סוס ואדם הם עצמים בזכות עצמם, ואין אותו דבר יכול להיות גם סוס וגם לא סוס; אב הוא תאור יחס של אדם זה או אחר לבנו או לבניו, ויכול אותו אדם להיות אב לקריטובולוס ולא אב לקליניאס). לפחות לפי פשוטו של כתוב, אין בדיאלוג זה תיאוריה כללית של הלשון, או 'פילוסופית לשון'.

אך מה יעשה החוקר שבכנסים או בכתי עת פילוסופיים מצפים ממנו שיחדש ויאמר דברים לא שערום אבותיו? דרך אחת היא לקרוא שוב בעיון את הדיאלוג עצמו ולמצוא בו דברים שגם לפי פשוטו של הטכסט לא עמדו עליהם עד כה. מנסיוני, כל אימת שאני קורא דיאלוג של אפלטון אני מגלה בו נקודות ובעיות שלא עמדתי עליהן בעבר. זה טיבה של יצירה גדולה, שככל שאתה הופך בה אתה מגלה בה פנים חדשות. דרך אחרת, קלה ו'מתגמלת' יותר, היא לקרוא בעיקר את הספרות המשנית של השנים האחרונות, שמקובל לחשוב שכיון שהיא

יותר 'מעודכנת' היא תמיד ובהכרח גם יותר 'מתקדמת' ממה שנכתב בעבר,⁴ ולהוסיף עליה דברים ברוח הפילוסופיה של ימינו, בין אם אפלטון התכוון אליהם או שמא אפילו לא סביר להניח שעלו בדעתו. כפי שאמר פעם, בציניות שיש בה צער, פרופסור בריטי להיסטוריה ולזאב רובין המנוח, "היום אין כבר חשיבות לא למה שכתוב במקורות ולא לעובדות: העיקר הוא להיות פקח ומקורי".

חדושו של שקולניקוב הוא כי "שתי תפיסות פילוסופיות של הלשון (ושל הידיעה) מתנגשות ב'אֶוֹתִידמוס' (עמוד 293). הראשונה היא המכונה כאן 'שניונית', 'דיאדית' או (עמוד 301) 'בינארית': אמנם יש דובר או מכיר המציין אוביקט באמצעות שם או מלה, אך "בתפיסה זאת מיותר לפרט גם את הדובר x וגם את השם 'A', שכן, אם הדובר הצליח לציין את A, הוא עשה זאת בשמו 'A': וכן 'A' מציין את A, ללא קשר לדובר, ואף ללא דובר כלל". ואילו התפיסה השנייה היא 'שלישונית', 'טריאדית', בה לא ניתן לנתק את הדובר מן היחס בין השם או המלה לבין האוביקט: הדובר הוא זה ש"קובע ביניהם יחס". התפיסה הראשונה נגשת לדברים הנאמרים בלשון כ'טענות', שהדובר וההקשר אינם נחוצים להבנתן; ואילו התפיסה השנייה רואה בדברים הנאמרים 'מבעים', שאינם ניתנים לניתוק מן הדובר ומן ההקשר. מכאן לא רחוקה הדרך לצעד הבא: "האחים הסופיסטים עוסקים בטענות, סוקרטס – במבעים" (עמוד 296), ואידך זיל גמור. הסופיסטים, אותידימוס ודיוניסודורוס, מלמדים "אומנות (τέχνη)", שהיא פורמאלית לחלוטין, ואפשר ללמדה לכל אדם בכל מצב באותה הדרך: הם "אינם רגישים להקשר והם בלתי תלויים בדובר" (עמוד 298). סוקראטיס, לעומתם, מניח (בין היתר) "כי שני דוברים יכולים להשתמש באותן מילים כדי להגיד דברים שונים מאוד" (עמוד 297). הוא "משתמש במילים במובן חדש, המיוחד לו, וטוען כי זה מובנן 'האמת'" (עמוד 305). וזה רק חלק מהרבה דברים הנאמרים על אותה 'פילוסופית הלשון' של אפלטון בשני מאמרים אלה.

4 ר' מה שכתבתי על גישה זאת במאמרי 'עד כאן, על תרגום רינון לפואטיקה', קתרטיס 2, סתיו תשס"ה, עמודים 95-147, בעיקר 139-147.

אך לא די בהצהרות, גם אם הן יוצרות תמונה 'אטרקטיבית' (בבטוי ה'לועזי' הנפוץ כל-כך בימים טרופים אלה) של הדיאלוג. יש צורך גם בראיות מן הטקסטים עצמם; וכאן מביא שקולניקוב כמה מראי מקומות לדיאלוג, בהם אומר סוקראטיס משהו 'טריאדי' באפיו:

הוא [סוקראטיס] נמנע בקפדנות מקביעת קשר ישיר בין השם לבין הדבר, בהכניסו תמיד {תמיד? מיד נחזור לזה. י. ג.} ביניהם דובר: השווה 277e5: 'בני אדם קוראים לזה [...] "ללמוד"; 278a1: 'והם כך קוראים לאותו דבר'; a4: 'ולזאת קוראים הם "ללמוד" או "להבין"; a6 {צ"ל 6a: אחת משגיאות הציטוט המרובות במאמרים אלה.⁵ י. ג.}: 'ואותה מילה נזקקים לה בני אדם באופנים מנוגדים' (עמוד 293).

כפתור ופרח: אך מה על כל אותם המקומות שבהם נזקק גם סוקראטיס ל'תפיסה הדיאדית'? כמה וכמה משאלותיו של סוקראטיס לקליניאס, 278e3 ואילך – למעשה, כמעט כל השאלות שהוא מעמיד לקליניאס – אינן "מכניסות תמיד... דובר". ואילו שני האחים הסופיסטים משתמשים, לעתים לא מעטות, דוקא במבנה ה'טריאדי': למשל, אותידימוס שואל את קליניאס: "המכנה אתה אנשים מסוימים מורים, או לא?" (276a3-4); או "האם לא הסכמת לכך שאלה הם מי שאינם יודעים...?" (277c3-4), או (הפעם לסוקראטיס) "האומרים אתם שהוא רוצה להיות לחכם?" (283c5-6); או "הרוצים אתם שיהיה לחכם...?" (שם c8-d1); או "הנראה לך שאפשר לשקר?" (283e7-8). ואפשר היה להוסיף כהנה וכהנה.

קשה איפוא להסכים לאמירה 'כללית וגלובאלית' כגון "בתורת הלשון של אֶוֹתִידִמוֹס ודִיוֹנִיסוֹדוֹרוֹס דבר אינו חוצץ בין השם למצוין" (עמוד 294). אם הראיה לכך היא מן הלשון שבה הם מתדיינים עם אנשי שיחם בדיאלוג זה, הרי גם הם, כמוהם כסוקראטיס של הדיאלוג, משתמשים לעתים בשאלה או בהצהרה 'שניונית', ולעתים בשאלה או בהצהרה 'שלישונית'. גם סוקראטיס של הדיאלוג משתמש

5 למשל, בעמוד 294, במקום 240e צ"ל 240d9; במקום 259b צ"ל 258e; בעמוד 295, במקום 274d7 צ"ל 273d7 – ויש 'אי-דיוקים' מעין אלו כמעט בכל עמוד, אך איני מגיה של הספר ואין זה תפקידי למנות את כל שגיאות הצטוט.

לסירוגין בשני סוגים אלה. היכן כאן "תורת הלשון" – של האחים הסופיסטים או של סוקראטיס?

ועוד: אנו קוראים באותו עמוד 294 כי "אפלטון משתמש בשתי התפיסות, אך נזקק לתפיסה התלת-מקומית רק כאשר הוא צריך את הדיוק הנוסף אשר תפיסה זאת מאפשרת". וכאן ניתנים לנו מראי מקומות לדיאלוגים *קרטילוס* ו*סופיסט*. בדיאלוג *קרטילוס* הדובר הוא סוקראטיס. אך כבר ראינו שבדיאלוג *אותידימוס* עצמו יש מקומות שבהם סוקראטיס שוכח שהוא "נמנע בקפדנות מקביעת קשר ישיר בין השם לבין הדבר, בהכניסו תמיד ביניהם דובר" (עמוד 294 בספר שלפנינו), ומשתמש דוקא ב"תפיסה הדיאדית" – ואם באותידימוס כך, מדוע יגרע חלקו של *קרטילוס*? בקצרה, לא "תמיד" ולא "תורת לשון" לפנינו, ואף לא "תפיסות", אלא סגנונות שונים של דבור המשמשים במקומות שונים בדיון ובכוח.

ואם אין ראייה לדבר, זכר לדבר – מדברי שקולניקוב עצמו העשירים במקום אחר. במאמר השני משני המאמרים על *אותידימוס*, בעמודים 304-307, חוזר שקולניקוב לדון בדיאלוג האפלטוני כדיאלוג, שהכל בו תלוי בדובר ובהקשר. מובן שגם כאן, ובעוד כמה מקומות במאמרים אלה, אין הוא נמנע לחלוטין מהצהרות בדבר "תורתיו" של אפלטון (עמוד 299), או בדבר "האידיאות" האפלטוניות (עמודים 295; 296; 303; 305 – כאילו היו אותן "אידיאות" דבר הלמד מענינו בכל דיון באפלטון). אך לנו חשובים בעיקר שני קטעים. בעמוד 304 אנו קוראים:

אליבא דאפלטון {מגלן? י. ג.} אי־אפשר לחלק את הלשון, לפחות את לשון יום־יום, מהקשרה. המובן לעולם תלוי בסיטואציה הקונקרטיית. מכאן ההכרח הגמור שבצורה הדיאלוגית. אין לסכם את הדיאלוג האפלטוני כולו, על תפאורתו המדוקדקת ועל דמויותיו החיוניות, ברשימה של דוקטרינות {כגון "תפיסה שניונית", או "תורת הלשון של..."}? י. ג. הוא תמיד וללא מנוס סיטואציוני. משחשב אפלטון את הלשון כתלויה הקשר ביסודה {רגע: היכן נאמר לנו בפירוש בשם אפלטון שכך הוא חשב את הלשון? י. ג.}, אי־אפשר לו

אלא לכתוב דיאלוגים שבהם דבר מן הנאמר אינו יכול לטעון לתוקף בלתי מותנה.

ובעמוד 306:

מכיוון שהדיאלוג הוא תמיד סיטואציוני (לא כאמצעי ספרותי אלא כדרישה אקסיסטנציאלית), הוא בהכרח פרטי, תקף לרגעו ולמשתתפים בו. המבעים שבו אינם ניתקים ממביעיהם ומרגע הבעתם.

עמוד! "המבעים שבו" – כלומר כל המבעים שבכל הדיאלוג – הם תמיד "סיטואציוניים", ואינם "דוקטרינות". כלומר, גם מה שאומרים שני האחים הסופיסטים הם "מבעים" שאינם "דוקטרינות"? והרי "תפיסה שניונית", "תפיסה שלישונית", ועל אחת כמה וכמה "תורת הלשון" ו"פילוסופית הלשון" זכאים, לפחות בתפיסתי המונאדית והפשטנית, להקרא בשם "דוקטרינות". והנה, כשמגיע שקולניקוב לדיון (שאינן כאן המקום לעמוד על כל בעיותיו ובלבוליו) באפיו הדיאלוגי של הדיאלוג, נראה ששכח את כל אותם הדברים על תפיסות ותורות ופילוסופיות. הקורא שינסה לעקוב ברצינות ובעקביות אחרי הנאמר כאן סופו שיאבד את החוט או ירים את ידיו. או – וזה ככל הנראה מה שקורה ויקרה לקוראים לא מעטים – לא ישים לב ל'קטנות' מסוג זה: העיקר הם הרעיונות הגדולים.

לפני שנניח לתפיסות ותורות ופילוסופיות אלה, כדאי גם שנחזור לצורת הדיאלוג עצמו. בקטע ידוע בתחילת הדיאלוג *תאיטיטוס* (143b5-c6) אומר לנו המספר, אוקלידיס, שהוא ימסור לנו את השיחה בין סוקראטיס, תאודורוס ותאיטיטוס ללא "ואני אמרתי", "והוא הסכים" וכיוצא באלו, אלא בשיחה ישירה וקולחת. ואמנם בדיאלוג זה ובכמה מן הדיאלוגים האחרים הכתובים בצורה זאת על המעתיק את כתב היד או העורך המודרני להחליט מי אומר מה, ולשים לפני כל אמירה, ארוכה או קצרה, את שם הדובר ("סוקראטיס": "תאודורוס": וכיוצא באלו), כנהוג בהוצאות של טכסטס דרמטיים. בדיאלוג *אותידימוס* אין כן הדבר, ושמות הדוברים מצוינים לפני כל דבור רק בדברי 'המבוא' והסכום' שבין קריטון וסוקראטיס בתחילת הדיאלוג ובסופו (עמודים 271a1-272d7; 304c6-307c8). בכל יתר הדיאלוג אנו משופעים בבטויים כגון "הוא

אמר, "ענית", "אמר דיוניסודורוס", "מה כונתך, דיוניסודורוס, אמרתי אני", וכיוצא באלו. אמור מעתה שגם כאשר אותם שני האחים הסופיסטים שואלים שאלה או 'מביעים מבע', ברור לחלוטין לקורא הדיאלוג מי המדבר ומה ההקשר. בלשונו של שקולניקוב עצמו, "המביעים שבו אינם ניתקים ממביעיהם ומרגע הבעתם."

או שמא המדובר כאן אינו בדרך שבה מציג אפלטון, מחבר הדיאלוג, את הדוברים בו ואת דבריהם, אלא רק בדרך שבה מדברים הם עצמם? אך הרי ראינו כבר שסוקראטיס של הדיאלוג שלנו מסוגל להשתמש ב'תפיסה השניונית', ועושה זאת מספר פעמים, ושני האחים מסוגלים להשתמש ב'תפיסה השלישונית' ועושים זאת מספר פעמים. לא די בזה?

ה. למי נועד הספר?

כבר עמדתי לעיל על העובדה שרוב המאמרים בספר זה פורסמו במקורם בכתבי עת מקצועיים, בעיקר בלועזית, ורובם הגדול באנגלית, וגם רובה של הביבליוגרפיה שבסוף הספר היא באנגלית. הבעתי ספקות בדבר יכלתו של הקורא העברי המשכיל שאינו בן בית בספרות המשנית הפילוסופית הענפה, ההולכת וגדלה משנה לשנה, על אפלטון, לעקוב אחרי מאמרים טכניים מסוג זה, שנכתבו לקהל מקצועי שרובו ככולו אינו דובר עברית. שני המאמרים שדנו בהם זה עתה הם דוגמא טובה לבעיה זאת. המאמר הראשון ניתן במקורו כהרצאה באנגלית בכנס בינלאומי של "אגודת אפלטון הבינלאומית" (International Plato Society), אגודה מקצועית שרוב חבריה הם פילוסופים ופילולוגים קלאסיים החוקרים את כתבי אפלטון ומצויים אצל הספרות המשנית. היא פורסמה באנגלית בכרך של דברי אותו כנס, בשנת 2000. ברור מסגנונה שהיא אינה מיועדת לקורא שזאת לו הפעם הראשונה שהוא נתקל בדיאלוג *אומידימוס*, או אפילו לקורא שמכיר דיאלוג זה, אך אינו מצוי אצל הספרות המשנית הטכנית של הדור האחרון. די להציץ בהערות ולגלות שהן מתיחסות למספר ספרים באנגלית וגרמנית שיצאו לאור בשנים האחרונות. בהערה 3 בעמוד 294 מצטט שקולניקוב בהרחבה, בגרמנית, מספרה של הגב' ריילרסדם על פילוסופית הלשון של אפלטון, ומנתח את טיעוניה –

תוך התייחסות לפועל היווני εἶναι, שכל קורא עברי מצוי אצלו, כמובן – בעזרת שקולים לוגיים כגון "להגיד על משהו שאיננו (F) שהוא (F)". בהערה 5 בעמוד 295, מתייחס שקולניקוב, בלויית מראי מקומות, לחבוריהם של ספרייג, קוילן, הותריו וקנטו. במאמר המקורי בכרך מקצועי באנגלית יש מקום לדברים אלה. הקורא העברי שהוא עצמו מתמחה בחקר אפלטון אינו זקוק לתרגום עברי של מאמרו של שקולניקוב, ואם הדיאלוג שלנו ומה שנכתב אודותיו בשנים האחרונות מענינים אתו, אני מניח שקרא את המאמר במקורו. הקורא העברי התמים, אם יש לו גם הרצון וגם הסבלנות, ילך לו לביבליוגרפיה לראות מה הם אותם חבורים. אם יחליט לחפשם, ימצאם בספריות אוניברסיטות, וללא ספק יתקשה בהבנתם – וספרו של קוילן הוא בכלל בגרמנית! ומה יעשה כשיגיע, למשל, להערה 18 בעמוד 300?

צודק ג'קסון 1990, בהעירו כי הטעיה זו היא 'בלתי רגילה בין ההטעיות שבדיאלוג'. אבל איני יכול להסכים עמו כי אין זה 'אנלוג פילוסופי ענייני' (385). אדרבא, טיעון זה נראה לי כשלב האחרון של התמוטטות המאמץ ה(פרוטו-)פורמליסטי. מקובל בעולם הגדול שכאשר מגיע חוקר בעל שם כלשהו לגיל מסוים (ששים, שבעים, גיל הפרישה, וכיוצא באלו), הוא מפרסם – או חבריו ואוהדיו מפרסמים ברשותו – אוסף של מאמרים שלו שיצאו לאור בכתבי עת שונים במשך השנים. לכרכים כאלה יש גם כנויים מקובלים, כגון *opera minora, kleine Schriften, collected writings* וכיוצא באלו. אך בדרך כלל מפרסמים מאמרים אלה בלשון שבה הם יצאו לאור לראשונה, עם או בלי תוספות ותקונים של המחבר. במקרה שלפנינו החליט שקולניקוב לפרסם את מאמריו על אפלטון דוקא בתרגום עברי. הוא עצמו מודה בהקדמתו כי "קובץ מאמרים זה אינו בא למלא את החסר אלא בצורה חלקית וארעית בלבד" (עמוד יא). יתכן שאת המאמר "לשון ודיאלוג" יכולים לקרוא, במידה מסוימת של הבנה, גם קוראים שאינם מצויים אצל הספרות המשנית, כיון שאין הוא מתייחס בגלוי לספרות משנית. את המאמר "פילוסופית הלשון של אֶוֹתִידמוס" לא יבין לאשורו קורא שאינו יכול לעקוב אחרי ההתייחסויות הרבות לספרות משנית טכנית ובלועזית.

לאמתו של דבר, ההבחנה שעשיתי זה עתה תופסת רק במבט ראשון. שכן רובם הגדול של מאמריו של שקולניקוב מבוססים, בראש וראשונה, לא על קריאה מחודשת, יסודית ומעמיקה, של הדיאלוגים עצמם, אלא בראש וראשונה על התמודדות עם הספרות המשנית, בעיקר באנגלית וקצת בגרמנית ובצרפתית, וברובה מן הדור האחרון או שני הדורות האחרונים.⁶ הגישה כאן דומה לגישתם של חוקרים במדעי הטבע, שאינם מתמודדים עם מה שאומרים תאי הגוף, או מערכות הכוכבים, או חתולי הבר – שכידוע, אינם אומרים דבר. הם מושאים לחקירה, והחוקר משתמש בהם כחמרים בלבד כדי להגיע למסקנות שהן מעל ומעבר להם. אין כן הדבר במדעי הרוח. אפלטון אינו כוכב או חתול בר: הוא איש חכם המציג לפנינו בלשון בני אדם בעלי תבונה בעיות פילוסופיות שחלק גדול מהן עדין רלוונטי לחשיבה של ימינו. הנטיה בספרות המשנית של שני הדורות האחרונים היא להתייחס לאפלטון כאילו היה גם הוא מעין מושא דומם למחקר, כמו מושאי המחקר במדעי הטבע, ולהשתמש בו כחומר ביד היוצר כדי להגיע למסקנות מקוריות ומעניינות (בשביל הפילוסוף בן ימינו), בין אם יש להן קשר כלשהו לדיאלוגים של אפלטון או לא. בדברים שפרסמתי במשך השנים בלועזית כניתי תופעה זאת meta-Platonism, "מטא-פלטוניות". הנטיה של מספר חוקרי אפלטון בדור האחרון להקדיש תשומת לב רצינית לעובדה הפשוטה והברורה שאפלטון כתב שיחות דרמטיות, דיאלוגים, ובדרמה של ממש אף אחד מן הדוברים אינו נציג בלעדי של מחבר המחזה, סיעה לכמה מן הכותבים על אפלטון בשנים האחרונות לחזור ולקרוא את הדיאלוגים עצמם לאו דוקא במיצועה של הספרות המשנית ה'מטא-פלטונית'. כיון שגישה זאת הפכה למשהו שבאופנה – ובמחקר של ממש יש מעט מאד דברים המסוכנים יותר מהליכה עיוורת אחרי אופנות – ראינו שגם שקולניקוב משלם לה מס שפתים ומנסה להקדיש לה מקום אפילו פה ושם במאמרים שבעיקרם הם 'מטא-פלטוניים', כשהוא ממשיך ללכת בדרך הסלולה ה'מטא-פלטונית' שגדל עליה. נגעתי בבלבול הנובע מעירוב גישות אלה – שאינן הבלבול היחיד

6 כאן אנו חוזרים לאותה אשליה של 'עדכנות': ר' שוב הערה 4 לעיל.

שמוצא הקורא הזהיר בכתבי שמואל שקולניקוב. מי שיקרא את המאמרים שבספר זה ויחשוב שהוא קורא כאן משהו מעין פרשנות מוסמכת לדיאלוגים יפול ברשתה של אותה גישה 'מטא-פלטוניית'. מבחינות מסוימות, גישה זאת קלה יותר מן המאמץ לקרוא את הדיאלוגים שוב ושוב במקור היוני ועל רקע תקופתם וספרותם: די לו ל'מטא-פלטוניסט' לקרוא את 'מיטב' הספרות המשנית 'העדכנית' (שכולה בלשונות של ימינו, ורובה באנגלית), להציץ בדיאלוגים עשרה תרגום ופה ושם אחד מקרא, וללכת בעקבותיהם הבטוחים של אלה שמעמדם עושה אותם לבעלי סמכות בכל הנוגע לאפלטון. דבר זה גם עוזר ל'מטא-פלטוניסט' המתחיל בקריירתו: מאמרים ההולכים בעקבות 'גדולי עולם' יש להם סכוי רב יותר התקבל לפרסום בכתבי עת פילוסופיים שאותם 'גדולי עולם' ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם ממונים עליהם לשבט או לחסד. לחזור למקורות העתיקים, לקרוא אותם 'בעינים חדשות' ולמצוא בהם דברים שאינם אופנתיים היא מלאכה קשה יותר, ו'מתגמלת' פחות. בכל הנוגע לדרכי עבודה אלה, הלך שקולניקוב בזהירות בדרך הסלולה של ה'מטא-פלטוניזם', ולפנינו כמה מן התוצאות.

יוחנן גלוקר, כפר סבא.

על ספרו של יגאל עילם

יגאל עילם, *מה התרחש כאן*, הוצאות מכללת ספיר ועם עובד, 2012, 212 עמודים, ללא אינדקס.

מבוא

ספר זה הוא אסופה של פרסומים והרצאות של היסטוריון, פרופסור במכללת ספיר, מהם מחקרים היסטוריוגרפיים ומהם טיעונים בעלי אופי היסטוריוסופי-מוסרני. בקורת זו תתחלק אפוא לשניים: לדיון בחלק מן העובדות שהמחבר חשף במחקריו ככל הניתן, בתיקוף (בפרוידזיציה) שלהן ובתשתיותיהן התייעודיות, ובטיעונו הנורמטיביים. הללו מעוגנים בפרשנותו שהציע לציונות וליהדות ברוח חבורת "אני ישראלי" מיסודם של עוזי אורנן ואחרים, ועיקרה זעקה גדולה ומרה נגד הדת היהודית מימי טקיטוס ועד ימינו. מקור הרע, טוען עילם, ואין זו טענה חדשה עמו, הוא בכך שהציונות לא השכילה להיפרד מן הדת היהודית ולהיעשות ל"ישראלית".

פרקי היסטוריה

בהקדמה לספרו מצהיר עילם כי אין הוא נמנה על האסכולה הפוסט-מודרנית אלא יקפיד על "גישה בררנית" המבחינה בין נרטיב מבוסס יותר לנרטיב מבוסס פחות "מבחינת העובדות". לעניין זה הוא מותח בקורת על היסטוריונים הנוטים "ברוב המקרים... להשיג שליטה מדומה על החומר ההיסטורי באמצעות מוסד המנהיגות" (עמ' 12 ואילך) וחזקה עליו שכוונתו למי שלומד היסטוריה ישראלית על-ידי עיסוק בדמותו של דוד בן-גוריון, אשר מחברנו מרבה דווקא לעסוק בה בפרקי הספר השונים. כן מדובר לדידו ב"חולי נוסף" של

היסטוריונים בישראל: "עיוות בסיסי הנובע מן הניסיון לכפות את ההשקפה הציונית הן על ההיסטוריה היהודית מן הצד האחד והן על ההיסטוריה הישראלית מן הצד האחר." יהיה עלינו לבדוק, במהלך הדברים, אם טענה זו עומדת במבחן העובדות ההיסטוריות ואם הביא המחבר בחשבון תהליכים שבהיעדרם יקשה עליו להוכיח את טיעונו, ובהם "השוואה הקטנה" והמהפכה הבולשביקית ברוסיה, ושואת היהודים שמוצאה בעליית היטלר לשלטון ובמלחמת העולם השנייה, אשר הכתיבו במידה רבה את ניצחוננו של הנראטיב הציוני כברירת מחדל, ולכך נשוב.

הפרק "מה התרחש כאן" (עמ' 22 ואילך) הוא תיאור תולדותיה של ישראל מראשית המנדט הבריטי עד לשנת 2009. אלו משיחות מכול עזות וצבעוניות, בחלקן נעדרות נשמה היסטורית ועובדות היסטוריות. המחבר אומר כי בראש סולם הערכים הציוני הארץ-ישראלי עמדו ערך העבודה העצמית וערך ההגנה העצמית – דמות אידיאלית של עובד אדמה לוחם, וכי על בסיס תפיסה זו קם ארגון ה"הגנה" אשר "סר למרות המוסדות העליונים של הישוב", ובשום שלב בהתפתחותו "לא ניסה לנהל מדיניות כוח משלו". אחת השאלות המתעוררות כאן היא לא רק אם הכללה זו ואחרות נכונה, אלא גם אם יש לה סימוכין במקורות. שכן בפרק אחר טוען המחבר נגד החלטתו של שר הביטחון – הוא הדרג המדיני – להדיח את ראש המטה הארצי של ה"הגנה" ישראל גלילי איש "אחדות העבודה", שהקימה עם "השומר הצעיר" את מפ"ם הפרו־סובייטית בינואר 1948, כ"שערוריית" (עמ' 139), ומצטט את רוב אלופי המטכ"ל – אנשי הדרג הצבאי – כמי שהתנגדו לה בכל מאודם. ויש מי שכינה את התנהגותם כ"מרד" בעיצומה של מלחמת העצמאות ברשות האזרחית הנבחרת.¹

התיאור הקצר של מלחמת העצמאות מסתיים כאן בטענה ש"ישראל העדיפה לפי שעה" את הסכמי שביתת הנשק "על הסכמי שלום" שיהיו כרוכים בשנויים בהישגיה העיקריים במלחמה, קרי

1 ור' לעניין זה יואב גלבר, למה פירקן את הפלמ"ח: הכוח הצבאי כמעבר מישוב למדינה, ירושלים, שוקן 1986.

“גבולות משופרים, השליטה בירושלים החדשה... והוצאת רוב האוכלוסייה הערבית מן המדינה היהודית” (עמ’ 26). אלו קביעות נחרצות, שמתעלמות בין היתר מהמחקר המדעי האחרון על הסכמי שביתת הנשק,² אשר באו לעולם ביזמתו של המתווך האמריקני ראלף באנץ’ בשיחות השלום ברודוס. שיחות אלו הגיעו למבוי סתום משום שהצדדים הערביים לא היו מוכנים לדבר שלום כאשר נועדו יחדיו. לכן לא היה מנוס מלנהל מו”מ נפרד עם כל אחד מהם לחוד ביזמתו של באנץ’, ולא על שלום אלא על הסכמי שביתת נשק. על נושא השלום לכשעצמו אמר בן-גוריון בסוף מלחמת העצמאות, בנובמבר 1948, בפגישה סגורה עם מפקדי החזיתות והחטיבות, בין היתר:

קץ המלחמה. היהיה “קץ” – גם אם המלחמה תיגמר עכשיו? ... ואם ייכרת שלום – האם יש מלחמה שלא היה לפניה שלום? יש לראות לא החלטות וניירות, אלא מציאות היסטורית. מהי מציאותנו: עמי ערב הוכר על ידינו. הישכחו זאת מהר? 700,000 איש היכו 30 מיליון. הישכחו עלבון זה? ... היש ביטחון שלא ירצו להתנקם בנו? נכיר האמת: ניצחנו לא מפני שצבאנו הוא עושה נפלאות. אלא שהצבא הערבי רקוב (הדגשות שלי, ש”א). המוכרח ריקבון זה להתמיד?³

שאלת יחסי הכוחות שתחמיר ותלך, הספקות באשר לשלום כערך העומד בפני עצמו בהיעדר תשתית של שווי משקל אסטרטגי, או תלות כלכלית הדדית, או שותפות דתית ותרבותית – לנוכח יתרונותיהם הקונוונציונליים והפוליטיים של הערבים ומניעיהם המוצדקים בעיניהם, לעומת קשיי צה”ל במלחמה, הובילו את בן-גוריון לפתרון בלתי קונוונציונלי לביטחון ישראל בא”י מחולקת. עניינה של “האופציה” הגרעינית – משאת נפשו של פרופ’ ארנסט דוד ברגמן, שנתמנה ליועצו המדעי של בן-גוריון במהלך מלחמת העצמאות ומי שעסק בסופה בחיפוש אורניום בנגב, עוד ישוב

2 ור’ אלעד בן-דרור, המתווך: ראלף באנץ’ והסכום הערבי ישראלי -1947
1949, הוצאת מכון בן-גוריון, שדה בוקר 2012.

3 בן-גוריון, יומן המלחמה ג, תל אביב, 1982, עמ’ 901.

ויעסיקנו.⁴ לעומת בן-גוריון, טענו יגאל אלון ומשה דיין, ילידי הארץ ומי שחשבו עצמם למומחים לענייני ערבים, כלפי בן-גוריון, מי בגלוי דוגמת אלון ומי בעקיפין דוגמת דיין⁵ כי הוא היה "יהודי גלותי" שלקה ב"חולשת הדעת" כלפי ערבים וכלפי המעצמות במלחמת העצמאות ולאחריה. המוצא של בן-גוריון היה דווקא ביקוש אופציה גרעינית לנוכח איום יחסי הכוחות בין ישראל לערבים שיחמיר וילך להבא, ולנוכח תחושת צדקתם ההיסטורית וסירובם להיכנע לגורם זר – קטן עד לגיחוך אך מאיים בה בעת, ומי שגרם עוול בלתי נסבל לאחיהם הגולים מארצם. זו הייתה סיבה מכרעת להחלטתו להצטרף לצרפת ב"מבצע קדש", שאינה נזכרת בידי עילם, שגם אליה נשוב.

יחסם של אלון ודיין למדינות ערב ולתרבותן הביאם להשתמש כמעט באותם ביטויי זלזול ועליונות כלפיהן אחרי מלחמת העצמאות, ובוודאי אחרי מלחמת ששת הימים, שעה שבן-גוריון התנגד לה. בן-גוריון הכיר בכוחם הפוטנציאלי של הערבים במונחים קונוונציונליים וביקש עקרונית להימנע ממלחמת מנע קונוונציונלית בהם או להגבילה ככל האפשר. הוא העדיף אפוא "הרתעה" – מושג היסוד של העידן הגרעיני, ולא "הכרעה", מושג היסוד של העידן הקדם גרעיני. ואולם שאלה היא, מניין הזלזול ותחושת העליונות זו של צברים שגדלו בסביבה ערבית, ומדוע? התשובה לשאלה זו נעוצה, בין היתר, בהבנת תכנים וסממנים של התרבות הערבית ומנהגים ערביים, והבדלים בין שיטות השלטון והמבנים של החברות הערביות, לבין הדימוי העצמי של הצברים האלה והדימוי של החברה הישראלית בעיניהם. עילם יצטרך להתמודד עם שאלה זו כאשר יעלה על נס את מה שהוא מכנה בשם "ישראליות". הרי קריאת התגר של

4 וראו לעניין זה Jensen, William B., Henry Fenichel, Milton Orchin, *Scientist in the Service of Israel, The Life and Times of Ernst David Bergmann*, Jerusalem, Magnes Press, 2011.

5 בספרו *אבני 77*, ירושלים ותל-אביב, ידיעות אחרונות ועידנים, 1976, עמ' 213-212, 217, מביא דיין את שיחותיו כרמטכ"ל עם שר הביטחון על לקחי מלחמת העצמאות, ובהן ביקורת על בן-גוריון. בשיחה פרטית אתי, בסוף ימיו, תיאר דיין את בן-גוריון כ"זקן גלותי בעל קונצפציות", כלומר עיקש בן הדור הישן, הדבק בעקרונות שאינם שאובים מן המציאות באזור.

"הצעירים" – "צעירי מפא"י" – על ההנהגה הגלותית הוותיקה בראשותם של אשכול, ספיר, גולדה מאיר ופנחס לבון בבחירות 1959 הייתה ביטוי של "ישראליות" החביבה כל כך על עילם. לאחריה צצה "פרשת לבון" בצומת היסטורי שבו השתלב הוויכוח על היחסים הביטחוניים עם גרמניה המערבית, שהיו סמויים בחלקם, בוויכוח על האופציה הגרעינית, שהיה סמוי בחלקו אף הוא, במחשבה דוקטרינרית אופיינית כשמדובר ביגאל אלון: הוא האמין כי הערבים "מפגרים" מבחינה חברתית ופוליטית וכי תהליכי המודרניזציה יהפכו אותם ל"רציונליים" בבוא העת, כך שאין לישראל לפי שעה עניין עם אויב שווה ערך ועם מנהיגות הראויה לפוטנציאל האנושי הטמון בחברה הערבית עד שזו תתבגר. אם תהיה מסוגלת לכך אי פעם. במובן זה הערבים הם קורבנות של תרבותם ושל האליטות שלהם, אמר אלון:

החברה הערבית בכל ארצותיה לוקה לא רק מחמת רודנות מדינית בלבד, אלא משום נחשלות חברתית, שהיא תולדה הכרחית של המשטרים השוררים בה מאז ומעולם. הפער המעמדי החריף בארצות ערב מעמיק את אי האמון, את החשדנות והאיבה ההדדיים בין המעמדות ומרחיב את הקרע הפנימי, הפוגע בתודעת האיחוד והאחדות הלאומית... הבערות ורמת ההשכלה הנמוכה מצמצמת את כושר המינהל, את יכולת הניצול של הנשק החדש, את סגולת המחקר המדעי וההבנה הטכנית וכן את כשרון המחשבה הטאקטית.⁶

כל אלה הם נכסים קונוונציונליים שבהם יש לישראל, אליבא דאלון – ודיין לא היה שונה ממנו בהערכה זו – יתרון מובנה על הערבים. אלא שמחשבת אלון כרכה בה חשש מובנה נוסף, כי היתרון הקונוונציונלי של ישראל יאבד ברגע שלשליט ערבי כלשהו תהיה גישה לנשק השמדה המונית שניתן לשיגור בלחיצת כפתור. דהיינו, ששליט זה לא יהיה תלוי עוד במה שאלון כינה "רמה תרבותית נמוכה [ה]מחלישה את החוסן הנפשי של העם בכללו ושל הצבא במיוחד, את

6 יגאל אלון, *מסך של חול*, מהדורת 1968, תל אביב, הקיבוץ המאוחד, עמ' 197-195.

הכושר לעמוד במוראות המלחמה וביעותי הקרב. [ב] חברה [ערבית] פרימיטיבית ... [ה]נתפשת לאמונות טפלות ונוטה לבהלה והתפוררות ציבורית בפני סכנות של ממש וסכנות מדומות".⁷

גישה זו יש להשוותה לגישתו של בן-גוריון אז ולאחר מכן. בן-גוריון פרש את השקפתו בדברים שנשא לפני הפיקוד הבכיר של צה"ל, בפגישה סגורה ב-14 בינואר 1951. הוא דיבר על ה"ייחוד" הישראלי לעומת עמים אחרים ומדינות אחרות⁸ שמקורו בהיסטוריה היהודית, בגיאוגרפיה הישראלית והמזרח תיכונית ובדמוגרפיה האזורית. הוא שיבח את דברי הרמטכ"ל יגאל ידין על –

חשיבות התנ"ך לא רק לגופו, כיצירה הרוחנית הגדולה ביותר של עם ישראל, אלא בשל חשיבותו הצבאית האקטואלית. מפני שהוא נכתב בארץ ועל הארץ ... זאת אומרת, השטח הגאוגרפי הוא גורם קבוע. סטטי, בענייני הביטחון. אולם יש גורם דינמי והוא קובע לא פחות, ואולי יותר, מאשר הגורמים הסטטיים. הגורם הדינמי הוא ההיסטוריה. אין כמעט סיטואציה היסטורית אחת אשר דומה לשנייה. למרות חשיבותו של התנ"ך, אין ללמוד ממנו מה שאינו יכול ללמד. וכשם שאנו חייבים לשקוד על התקופות הקודמות ועל ההיסטוריה שלנו בארץ, על תולדות הצבא ומלחמות ישראל, כך אנו צריכים לראות, אם אנחנו רוצים להיות מוכנים לקראת הבאות, ללמוד את הייחוד אשר בתקופתנו ולא להטעות וללכת שולל אחרי דוגמאות היסטוריות אשר אינן חוזרות אף פעם ... מדינת ישראל הייתה קיימת כאן לפני יותר מ-2,000 שנה, אבל מדינה זו היא חדשה ויש יחוד היסטורי בהקמתה ... אין תקומת ישראל דומה ללידתן של מדינות אחרות. ... המדינה היהודית העתיקה נעלמה, נמחתה מעל פני האדמה. אף שישובה אחרי החורבן היה דליל וקטן, הייתה ארץ-ישראל תמיד תפוסה, הייתה תמיד מיושבת ... היא קמה על ידי שיבת עם קדומים לארץ קדומים... ולדבר הזה אין אח בהיסטוריה...

7 שם.

8 ארכיון בן-גוריון, מסמך 81\1162\88.

הארץ הזאת הייתה תפוסה והארץ הזאת הייתה נושבת, לא מאות שנים בלבד, אלא קרוב ל-1,500 שנים ... על ידי עם אשר יישב את כל הסביבה, לא רק את הארץ הזאת. [הדגשות שלי, ש"א].

התביעה הערבית על הארץ הייתה מובנת מאליה לאור ניסיון הגלות של עם ישראל.

אנחנו נעשה משגה, קודם כל מבחינת הביטחון, אם לא נראה את היחס של הערבים לארץ הזאת קודם כל בעיניהם הם ... הם לא צריכים להשלים עם העובדות החדשות, אין להם יסוד להשלים אתן ... אין זה מובן בשבילם... עלינו ללמוד גזרה שווה. אנחנו אחרי 2,000 שנה לא השלמנו עם הניתוק ... אין להעלות על הדעת שהערבים אשר ניתקו מן הארץ ... יתעלמו מזה ויקבלו את המציאות החדשה כעובדה שאין מערערים עליה [וזאת] לנוכח עלייתם של שבטי ערב השכוחים והמפורדים זה מזה על בימת ההיסטוריה העולמית תודות לנביא שקם בתוכם וליכד אותם בדת חדשה. שלא זה בלבד שהשליטה את ממשלותיה על חלקים גדולים של העולם דאז, אלא גם הקנתה ליושביהם את לשונם.

לאור הדברים הללו התבקשה לא רק חתירה לאופציה גרעינית, אלא גם סירוב מרצון לשליטה על חלקי הארץ המאוכלסים בערבים בגדה המערבית וביקוש "יעוד" תרבותי עם הישגים טכנולוגיים ומדעיים שיעשו את ישראל "אור לגויים" הודות להישגיה החברתיים, השווינוניים והקולקטיביים.

לפי שעה, משה שרת היה ראש הממשלה ובן-גוריון היה שר הביטחון, אחרי הדחתו של לבון בעקבות "עסק הביש" במצרים. המדובר ברשת פעולה של אמ"ן שנפלה בידי המצרים בשל שיקול מוטעה של מפעיליה בארץ, אך לא ניתן היה לברר מי הוא שנתן את ההוראה להפעיל את הרשת. בה בעת היו עיניו של שרת נשואות

לוושינגטון: לדברי יצחק בר־און,⁹ ממשלת ישראל הגיבה באיטיות ובאיחור על עסקת הנשק המצרית-צ'כית, שנודעה ברבים בספטמבר 1955, אשר איימה להפר את מאזן הכוחות הקונוונציונלי בין ישראל למצרים. לאמיתו של דבר היה זה מהלכו הראשון של נאצר לרכש של נשק סובייטי מתקדם. אך כאשר התברר כי ניתן לרכוש נשק כנדרש בצרפת, החמירה המחלוקת בין ראש הממשלה שרת לבין מנכ"ל משרד הביטחון שמעון פרס, הן בשל מאבקי כוח ויוקרה והן מטעמים ענייניים. שרת כתב ביומנו ב־4 בספטמבר 1955, כי "בעיתונות (הופיע) נאום מפוצץ של מנכ"ל בטחון ... כולו מלא דברי רהב והתפארות על הישגי צה"ל ברכש ובתע"ש ... בניגוד מפליץ [בלשון שהייתה חביבה על שרת] לקו שנקטנו ... אני וב"ג בעקבות ישיבת הממשלה, להבליט ... את יתרון זיונה של מצרים ואת פיגור ציודו של צה"ל". בה בעת קיבל בן־גוריון והצדיק – לאחר שורה של דיונים קשים עם הרמטכ"ל דיין – את החלטת ממשלת שרת, ואת עמדתו שלו, לא לצאת למלחמת מנע גם לנוכח עסקת הנשק הצ'כית ולנוכח חסימת מצרי טיראן בידי המצרים. הייתה זו עמדתו עד ששינה אותה סמוך מאוד למבצע סיני.

אחרי בחירות 1955 חזר בן־גוריון לראשות הממשלה ושרת שב למשרד החוץ ולעמדתו המסורתית בזכות פעילות דיפלומטית בשיתוף עם ארצות הברית ככל הניתן מול האתגר המצרי. זאת בעוד שבן־גוריון צידד בפעולות התגמול, דהיינו בתגובות מדודות ככל האפשר על התגרות זו בהתחשב בציפיות של דעת הקהל בישראל פנימה, אך בלי להסתכן במלחמה. בן־גוריון לא היה בטוח אם שרת יפעל כנדרש בנושא האטומי, שנועד לקומם את האמריקנים בשל מאבקם העקרוני בתפוצה הגרעינית בעולם, כאשר הכור שיבנה בדימונה נראה לבן־גוריון כפתרון הכרחי לבעיות הביטחון של ישראל לטווח הארוך, וזאת הודות ליתרונה המכריע של האופציה

9 בר־און, יצחק, 2010. מטריה ביום סגריר... יחסים ביטחוניים בין צרפת לישראל, 1948-1956, תל־אביב, אפי מלצר הוצאה לאור. תא"ל בר־און היה נספח צה"ל בפריז.

הגרעינית ככלי של הרתעה בשליטתה הבלעדית של ישראל ובניגוד למלחמת מנע קונוונציונלית, כפי שארע במלחמת ששת הימים. לדברי דיין, בן-גוריון היה שותף לדעת הרוב בממשלה נגד "מה שקוראים מלחמה מונעת", ונימוקיו, שהשמיע באוזני דיין ב-16 בדצמבר 1955, יצוטטו להלן:

"בן-גוריון: ישנה הנחה אחת יסודית, לא רק בנוגע לשאלה שהתעוררה עכשיו [המצור על אילת, ש"א], ולסכנה שהתגברה אחרי זרם הנשק הסובייטי למצרים: הנחה זו היא שיש הבדל היסטורי אחד בינינו לבין הערבים – שאין אפשרות לחסל אותם. והבדל זה יהיה קיים כל השנים. המצב הוא הפוך לגבי שכנינו. הם יכולים להניח שמצדם יתכן קרב אחרון, שהם יכולים לתת מכה כזו לישראל שיחסלו את כל הבעיה הזאת ולא תהיה שאלת ישראל-ערב. לכן, אחרי כל מלחמה שתהיה, ואחרי כל מלחמה שאנו נצא מתוכה מנצחים – נעמוד שוב לפני הבעיה, כמו שעומדים. אם מחר תהיה מלחמה וננצח בה – נעמוד לפני חשש של סיכוב שלישי, רביעי וחמישי, בלי סוף.¹⁰ (הדגשה שלי, ש"א)

לאחר מכן מנה שר הביטחון שורה של נימוקים שאימץ, שהיו מקובלים "על כל חברי בממשלה" וגם על "חלק גדול של העם", ובהם "עצם ההרס שכל מלחמה גורמת" ונסיגה בפיתוחה של ישראל של "חמש-שבע שנים", החשש להתערבותו "של צד שלישי נגדנו". ופה אוזכרה בריטניה והשאיפה שיוחסה לה להשיב לידיה את הנגב הדרומי אם המצרים יכבשוהו במלחמה, ולחלקו בין ירדן למצרים בחסות בריטית. היה זה ביטוי לחששותיה של ישראל מתכניות "אלפא" ו"אומגה" הבריטיות-אמריקניות, שדיברו על סילוק הטריז הישראלי שנתקע בין חלקי העולם הערבי בנגב הדרומי.

ב-19 בדצמבר שוחח שר הביטחון עם הרמטכ"ל על תכנית "אלפא" שדיברה על ויתורים טריטוריאליים ישראלים וכלל בדבריו נושאים מדיניים וצבאיים מעבר לבעיות הביטחון השוטף. הוא העתיק את הדיון מ"המלחמה המונעת" לאפשרות שמלחמה תפרוץ

10 דיין, 1976, עמ' 174. הציטוטים הבאים מעמ' 212-217.

ממילא בשל מהלכי המעצמות לקצץ בגבולות 1949 של ישראל, אשר יעניקו לגיטימציה לפעולה צבאית ערבית. שר הביטחון סבר ש"מקור התורפה שלנו – זה השריון. פה יש למצרים באמת כוחות אדירים". מטעם זה הוא מינה את סגן הרמטכ"ל, חיים לסקוב, לפקח על גייסות השריון שהלכו והתעצמו הודות לרכש מצרפת. לפי שעה הוא נמנע מכל פעולה – כולל פריצת המצור על מיצרי אילת, שהיה בה משום יוזמת מלחמה ישראלית, אשר תיתן לצד השני הזדמנות להמשיך בה. בן-גוריון: אנו מוכרחים למצוא דרכים חדשות ולהגיב על הפיגועים מרצועת עזה ועתה מירדן, לא בכוחות גדולים... הרמטכ"ל: השאלה היא, מה התוצאה שאתה רוצה להשיג? בן-גוריון: פגיעות קטנות אבל מרובות שאפשר להתמיד בהן, ועל ידי כך למרר להם את החיים.

במילים אחרות, פעולות התגמול המוגבלות בהיקפן יתרבו, אך יהיו תחליף למלחמה מחד, ולהיעדר תגובה מאידך. זאת למרות שדיין עצמו כבר לא ראה בהן תועלת אלא נזק, שכן הצד הערבי הכיר במגבלותיהן, וייתכן שראה בהתגררות הערביות מלחמת התשה שיש להפסיקה באבחת חרב ולא בדקירות סיכה. ואולם בן-גוריון דיבר גם על הנזק המוסרי והמעשי שייגרם לישראל אם תופיע בעולם כאומה תוקפנית. מסתבר אפוא ששר הביטחון הלוחמני והאקטיביסטי היה זהיר הרבה יותר מדימויו ברבים, ואת עמדת ממשלתו כפה על הצבא ולא להיפך, כפי שעולה מן הפולמוס עם הרמטכ"ל השש אלי קרב עוד ביולי 1956:

בן-גוריון: במלחמת השחרור היה לנו כוח אדם לא פחות מאשר לערבים ועמדנו בקושי [הדגשה שלי, ש"א]. אינני מדבר על החודש הראשון. בחודש הראשון לא היינו מזוינים, ומזה אין להביא ראיה. אחר כך היינו מזוינים, גם תותחים, גם טנקים, אפילו שלטנו באוויר, אבל לא יכולנו לקחת את עזה... היינו שווים אתם בכוח אדם – ולא לקחנו את פלוג'ה! סא"ל נחמיה ארגוב [מזכירו הצבאי של שר הביטחון, ש"א]: לא ידענו איך. בן-גוריון: לא לקחנו את עזה! עכשיו בכל זאת יש להם נשק. היתרון של הנשק [הסובייטי החדש, ש"א] שלהם הוא עצום.

לכן, אם עכשיו לא נעלה את כושרו של הצבא שלנו עד לדרגה העליונה – אז אנו עלולים להיות בכל רע. כל האסון שלנו הוא כי לנו אסור שתהיה מפלה. כי אז נגמר. אסור לנו שתהיה מפלה. הם יכולים שתהיה להם מפלה, פעם אחת ושניה, נפיל עשר פעמים את מצרים – זה לא כלום. יפילו פעם אחת אותנו – וזה נגמר (ההדגשות שלי, ש"א). לא נשתווה אתם בנשק, אין שום אפשרות. מוכרחים להעלות את הכושר של כל חייל. אינני יודע עד כמה באמת הכושר שלנו עולה. מה אתה מביט עלי כן, משה?

הרמטכ"ל: זו בעיה?

בן-גוריון: זו הבעיה!

הרמטכ"ל: כל המקומות אשר לא לקחנו במלחמת השחרור – אפשר היה לקחת. אפשר היה לקחת את לטרון, את עזה, את פלוג'ה, ואת ירושלים.

בן-גוריון: למה לא לקחו?

הרמטכ"ל: לא התעקשנו במידה הדרושה. בצבאות יותר טובים משלנו – עולה גדוד ואם יש לו 50 אחוזי אבדות – שולחים אחר במקומו! אנחנו לא עשינו זאת.

שר הביטחון לא התלהב מהרעיון של שיגור חיילי צה"ל גלים גלים, בלא התחשבות באבדות, כדי לכבוש את כל היעדים שהוזכרו. תגובתו הייתה, כי באחד המקרים שימוש בארטילריה היה עדיף, ולגבי אחרים רמז בגילוי לב מפתיע כי שיקולים מדיניים הכריעו את הכף והם אשר הכתיבו את המהלכים בירושלים המזרחית, שכיבוש כולה עלול היה לסבך את ישראל עם העולם הנוצרי והאסלאמי כאחד.

בן-גוריון: בעניין פלוג'ה, דרשתי לרכז את כוח התותחנים שם ויהי מה, ופחדו לעשות זאת. אני לא מדבר על ירושלים – אני יודע למה לא לקחו את ירושלים, לא מפני שלא היה לנו כוח [הדגשה שלי, ש"א]. אבל פלוג'ה, עזה! ולא עמדו נגדנו כוחות כל-כך כבירים [כמו עתה, ש"א], לגמרי לא! הפעם יעמדו. זרם של טנקים נכנס לארץ והיא [למצרים, ש"א].

קברניטי הביטחון הישראליים ראו במצרים את המפתח למלחמה, ובעתיד לשלום ולפחות לאי-לוחמה, והביאו בחשבון את זיקתה לבעיה הפלשתינית ולו משום שמצרים שלטה ברצועת עזה ונעשתה מעורבת בבעיית הפליטים בלי שהניחה להם להשתקם בתחומה.

מה גרם אם כן לשינוי עמדתו של בן-גוריון נגד מלחמה מונעת, פרט לשיפור במצב השריון, כאשר נתן ידו למלחמה כזו בסתיו 1956? אחד ההסברים לכך הוא המהלך של נאצר בסוף יולי כאשר הלאים את תעלת סואץ וקומם בכך נגדו גם את הבריטים. לפיכך, אם יצטרפו הבריטים לצרפתים למהלך צבאי נגד נאצר יחד עם ישראל, תוכל ישראל ליהנות מהמעמד שעדיין היה לבריטניה בירדן ובעיראק, ותמיכתה בתכנית לקיצוץ הנגב תרד מהפרק. יתר על כן, הבריטים היו בעלי בריתה הקרובים של ארצות הברית, והמעצמה האטומית היחידה לצדן של מעצמות העל שאחת מהן – רוסיה – נעשתה לא מכבר פטרונית של מצרים. ובאשר לצרפת – ממנה אפשר היה להשיג כור אטומי. השאלה שעמדה על הפרק הייתה אפוא אם תיענה בריטניה ליוזמה הצרפתית לצאת נגד מצרים יחד עם ישראל. צירופה של בריטניה ינטרל את ירדן ועיראק, ייצור ברית עם מעצמה גרעינית, ויאפשר ריכוז כל המאמץ כלפי מצרים. כאשר התשתית הזאת נוצרה, מצאו הדרג הצבאי – דיין, והדרג המדיני – בן-גוריון, שפה משותפת בדרכם למבצע קדש. ואולם הדימוי שנוצר ברבים – ועודנו קיים עד היום – היה כי מבצע סיני היה מלחמת מנע קונוונציונלית שנסתיימה בנסיגה מן השטחים שנכבשו ללא תמורה ראויה. לדימוי זה תפקיד מרכזי בדרך למלחמת ששת הימים. ברם מבצע סיני – וליתר דיוק כישלוננו – הוליד את החלטת צרפת לקיים את הבטחתה ולתגמל את ישראל בכור האטומי שיותקן ליד דימונה.¹¹

לעומת זאת מציע עילם ניתוח חשוב של החלוקה החדה בין "ותיקים מסודרים" בישראל לבין עולים חדשים, וחלוקה נוספת בין עולים מארצות אירופה לעולים מארצות האסלאם, "שסבלו קשות מאפליה ומלחצים תרבותיים כבדים בשל מדיניות פטרנליסטית מטעם כור

11 וראה לעניין זה ספרו של התחקירן הצרפתי פייר פיאן, *שתי הפצצות*, Péan, 1982, pp. 83-84.

ההיתוך' הישראלי" בשנות החמישים המוקדמות, ומצביע על יבוא ההון הרב, שתורם לעליית רמת החיים של הציבור הוותיק דווקא. כן מצביע עילם על כישלונה של התנועה הקיבוצית בקליטת העלייה ומשבח את תנועת המושבים בתחום זה, ואת תרומתו של בן-גוריון בשדה בוקר לגיוסה. אין מחברנו נזקק לרפורמה השלטונית שבן-גוריון אימץ בפרישתו הזמנית לשדה בוקר כפתרון חלקי לקשיים שעילם מצביע עליהם לאחר מעשה. מדובר היה באימוץ המודל הדרימפלגתי הבריטי ושיטת הבחירות הרובית-אזורית אשר בתשתיתו, כאשר מפא"י הפכה למפלגה מנגנונית ומנותקת מעט מעט מעדות המזרח.

תיאור הדרך ל"מבצע קדש" בשובו של בן-גוריון לשלטון מנותק אפוא מן המקורות ולכן מיושן ומסולף, בשעה שעיקר מעייניו של בן-גוריון הוקדש לרכש האופציה הגרעינית מצרפת, שבעניינה עילם מפטיר הערה שלילית ואפלה בפרק אחר.¹² בפרק זה שלפנינו טוען עילם שארה"ב השלימה "עם פיתוח יכולתה הגרעינית של ישראל" והייתה לספק הנשק הקונוונציונלי שלה במקום צרפת. האמנם? ושינגטון התנתה מתן נשק זה בהקפאת האופציה הגרעינית ובאיסור על הצבת טילים שהוזמנו בצרפת, שסירס את האופציה במידה רבה.¹³ אין אפוא דיון במדיניות הביטחון של בן-גוריון לאחר "מבצע קדש" ובארבעת עקרונותיה: קיום חלוקת הארץ; אי שליטה בערביי הגדה המערבית ואי כיבוש; העתקת נקודת הכובד של ההתיישבות והפיתוח לנגב כמקודם; והרתעה גרעינית. לעומת זאת, יריביו הפוליטיים של בן-גוריון, ובראשם יגאל אלון, דגלו בהרתעה ואכיפה קונוונציונליים ובשינוי גבולות בגדה כולל בקעת הירדן. אלון טען שאימוץ האופציה הגרעינית ישחק לידי הערבים הודות לחוסר האחריות, או ל"אי הרציונליות", שייחס למנהיגיהם.

12 עילם, עמ' 210. המחבר מתקומם שם על היומרה הישראלית לקיים בידיה מונופול גרעיני, כחלק מרעיון הבחירה היהודית, כביכול.

13 וראה לעניין זה, שלמה אהרונסון, "ייסורי האופציה הגרעינית של ישראל", *כוננים חדשים*, סיון-תמוז תשע"ב, יוני 2012, עמ' 42-67.

התנאים הגיאוסטרטגיים והמדיניים המיוחדים הכתיבו דוקטרינה ביטחונית, שאינה מכירה במושג נסיגה, המבקשת להעתיק את המלחמה אל אדמת האויב, וחותרת לשבור את ריכוזי כוחותיו בהיקף הגדול ביותר ובזמן הקצר ביותר. לפי דוקטרינה זו יש להיאחז במערך נוח בעומק אדמת האויב להדיפת תוקפנות חוזרת ולהשגת עמדת מיקוח במשאומתן על השלום ולהתוויית הגבולות. כדי להבטיח שלא תיפול קורבן למתקפת פתע ערבית כוללנית, נטלה לעצמה ישראל זכות עקרונית, ופיתחה כושר מבצעי, לערוך מתקפת נגד מקדימה, כל אימת שהאויב נערך למתקפה קונקרטיה, או מפר התחייבות בעלת משמעות ביטחונית מובהקת.¹⁴ (הדגשה שלי, ש"א).

דוקטרינה זו התיישבה עם אוריינטציה אמריקנית – ככל שווינגטון הסכימה להפוך לפטרון מסויג וזהיר מאד של ישראל – אשר טשטשה את עברם הפרו סובייטי של אלון וחבריו ולכן את הסיבה להדחתו של ישראל גלילי מתפקיד הרמ"א בשעתו, כפי שטוען אורי יזהר, ההיסטוריון של אחדות העבודה.¹⁵ יזהר מלמדנו כי ראש הממשלה "אשכול, [השר ישראל] גלילי, [השר] אלון [והרמטכ"ל] רבין עיצבו מדיניות של החלפת האוריינטציה על גרמניה המערבית וצרפת ... בהתקרבות לארה"ב כמקור עיקרי לרכש ולתמיכה מדינית, והאטת הפיתוח הגרעיני והטילי המואץ שיזמו והובילו בן-גוריון, דיין ופרס, לטובת רכש של נשק קונוונציונלי" (הדגשה שלי, ש"א). בדיעבד הובילה ברית זו בין היתר להעמקת הקרע בין בן-גוריון לאשכול ולמלחמת ששת הימים ולתוצאותיה. תיאור הדרך לשם ומהלכי המלחמה ובראשם מהלכי הסובייטים והאמריקנים אינם מעוגנים במחקר ארכיוני, ובראשו קבצי FRUS (Foreign Relations of the United States), הזמינים לעניין זה, כפי שאינם מסבירים את עמדת בן-גוריון נגד מלחמת המנע של אלון

14 אלון, שם, שם.

15 בין חזון לשלטון, מפלגת אחדות העבודה פועלי ציון בתקופת הישוב והמדינה, יד טבנקין, 2005, עמ' 313.

ורבין ואת עמדת המטכ"ל בזכותה הודות לפרסומי גנזך המדינה הישראלית.¹⁶

טיפולו של עילם ב"פרשת לבון" – שקידמה את הברית בין אשכול לאלון וחבריו – כאילו ניסה בן-גוריון "לכפות את דעתו על המערכת הפוליטית" בסוגיה זו ו"המערכת הפוליטית" ו"דעת הקהל התקוממו" עליו, ובכך הייתה "הפרשה לקו פרשת המים בתהליך התבגרותה של החברה הישראלית", אינו עומד במבחנה של הפרספקטיבה ההיסטורית הזמינה לנו כיום. איש אינו תופס בימינו מדוע תמכו "אנשי הרוח" בתביעתו של פנחס לבון לזיכוי פוליטי מטעם הממשלה מאחריותו ל"עסק הביש" במצרים, שנעשתה באיומי סחיטה.¹⁷

כן אין סימוכין לטענתו של עילם, כי הודות לאשכול "חלפו עברו הימים שהיה אפשר לבודד את תנועת החרות ולהוציאה מחוץ למחנה". אכן, השימוש שעשו מנחם בגין ודומיו במשפט קסטנר, במשפט אייכמן והדיון ביחסים הביטחוניים עם גרמניה המערבית, שנסייתו בהתקפת מצח על בן-גוריון מימין ומשמאל, סייעו למנחם בגין לצאת מן המדבר הפוליטי. זאת למרות שבגין ודומיו האשימו את מפא"י במחדלי הצלה חמורים בתקופת השואה, והפכו אותה ואת "המרד" של בגין בבריטים בשנת 1944 לחלק מן האתוס הלאומי של ישראל עד ימינו. ב"מרד" זה בקשו בגין וחבריו, בהשראת לח"י, להכריח את הבריטים בכוח לפתוח את שערי הארץ לפליטי השואה בעיצומה של מלחמת העולם השנייה וליישבם בשתי גדות הירדן,

16 וראה מאמרי בכיוונים חדשים, לעיל.

17 אינני נכנס כאן לפרטי איומיו של לבון לפתוח את "תיבת פנדורה" של מפא"י אם לא יזוכה מאחריות ל"עסק הביש" במצרים, ולמהלכיו של לוי אשכול לזכותו כנדרש בממשלה – מאחורי גבו של ראש הממשלה. אכן היה מדובר כאן ב"קו פרשת מים" – כאשר איומי הסחיטה של לבון התחברו במערכת תקשורתית ענפה לזיכוי מטעמים פוליטיים. תגובתו של לבון התחברו במערכת הביאה להדחתו של לבון מתפקיד מזכיר ההסתדרות בידי אשכול, "הבוס" של מפא"י, שהתפרשה בידי "אנשי הרוח" כדיקטאט של בן-גוריון נוסח שלטון הטרור של רובספייר בשעתו. גוזמא משונה זו עשתה לה כנפיים הודות ליעקב טלמון, ההיסטוריון השמרן-ליברלי של המהפכה הצרפתית, בין היתר.

וזאת שעה שיציאתם מאירופה הכבושה נחסמה בידי הנאצים, ולכן מעשי הבריטים לא העלו ולא הורידו ולא מנעו הצלה – ובשעה שהם דווקא התירו מסוף 1943 ליהודים המעטים שבכל זאת הגיעו ארצה במהלך השואה להיכנס ארצה. הם אף דנו בחזרה לתכנית החלוקה – כלומר בהקמת מדינה יהודית במהלך המלחמה. ב"מרד" הייתה הפגיעה בבריטים – הנלחמים בנאצים – מעשה איוולת שגרם לנזק פוליטי רב, ובכוא העת – ל"סזון"¹⁸. עילם החמיץ כאן הזדמנות לרזן בהשראתה של קבוצה קיצונית קטנה על גוף ימני גדול יותר, שיש לה חשיבות גם בימינו.

באשר לוויכוח על האופציה הגרעינית, מדובר לא רק במהלכי "אחדות העבודה", אלא ביזמתו של פרופ' ישעיהו ליבוביץ' להילחם בדימונה – אותו ליבוביץ', שהקים בשעתו מפלגה פוליטית בשם "המשטר החדש" בשותפות עם איש הימין עו"ד שמואל תמיר, פרקליטו של השטן במשפט קסטנר. עילם יתמודד יפה עם איש הדת ליבוביץ' כפי שנראה, אך החמיץ את מעשיו כפוליטיקאי לפני שהפך לנביא.

בבוא העת יצרף אשכול את מנחם בגין לממשלת האחדות של ששת הימים, והלה ייבא לה את חזון א"י השלמה יחד עם אנשי "אחדות העבודה" ותמיכה גוברת של עדות המזרח בגח"ל. לפי שעה היה מדובר בהיענותו של הרמטכ"ל רבין לאתגרים הקונוונציונליים מסוריה, שעילם משבח אותה דווקא, ואשר היו תמרוזים בדרך למלחמת המנע שרבין התכונן לה מראש וגרר אחריו את אשכול. המדובר בעיבוד חלקות באזור המפורז בצפון שלא עובדו בימי בן-גוריון. כן מדובר בפעולת התגמול הגדולה בעיירה סמוע' בנובמבר 1966, פעולה שגרמה למרד פלשתיני בגדה, לחילופי מהלומות עם סוריה ולאיומים פומביים של הרמטכ"ל להפיל את משטר הבעת' בדמשק – זאת למורת רוחו הרבה של לוי אשכול, אלא

18 "הסזון" היה תוצאה של רצח לורד מוין, שר המדינה הבריטי במזרח התיכון בנובמבר 1944 בידי לח"י, בלא דעת שהלה המליץ על אימוץ תכנית החלוקה באזני ועדה של הקבינט הבריטי. רצח מוין גרם לגניזת הרעיון, שנתקל ממילא בקשיים רבים בממשלת צ'רצ'יל, למרות תמיכתו של ראש הממשלה עצמו.

שחבריו של הרמטכ"ל, אנשי "אחדות העבודה" בממשלה, הגנו עליו. בה בעת פעל אשכול להפיס את דעתם של האמריקנים והסובייטים בעניין דימונה והטילים, שאמורים היו להגיע מצרפת בסוף 1967 או בראשית 1968. מהלכיו של אשכול בתחום הרגיש הזה מסמסו את ערכה ההרתעתי של האופציה הגרעינית והזמינו תקיפה קונוונציונלית מצרית להשמדת כור דימונה בסיוע סובייטי. כאן ההסבר ללבטי הממשלה ב"תקופת ההמתנה" ממאי עד יוני 1967, אם ליתן לאויב מלחמה שהוא רצה בה, בלא שהציבור ידע כלל במה המדובר, עד היום. כי ממשלת אשכול צנזרה את איומיו הפומביים של עבדול נאצר לפתוח במלחמה אם ישראל תעבור את הסף הגרעיני. בעוד שמשטר הבעת' בדמשק האמין כי ניתן להילחם בישראל מתחת לסף זה באמצעות פתח', הרעיש ראש אש"ף אחמד שוקיירי עולמות בעניין דימונה, בטענה, המוצדקת, שאם יותר לישראל להשלים את הפרויקט הגרעיני שלה, אזי ייתקע טריז בין הפלשתינים שאיבדו את בתיהם לבין מדינות ערב שיושביהן לא יצאו בגלות. הן לא תסתכנה באסון אטומי כדי לנסות ולהשיב את הפלשתינים לביתם, ולכן יש לגייס את מדינות ערב למלחמה עכשיו, דהיינו לקראת 1967 והצבת הטילים שהוזמנו בצרפת. הניתוח הזה לא קיים אצל עילם, כמו גם תיאור יחסי ישראל ארה"ב לפני המלחמה ולאחריה. בהיעדר מחקר ארכיוני ראוי מדובר בהתרשמויות ובטיעונים נפוצים בשעתם, כאילו נולדה ברית מדינית ואסטרטגית בין וושינגטון לירושלים בנסיבות המיוחדות של פרוץ המלחמה והודות לתיאום שישראל הקפידה עליו עם ארצות הברית לפני שפתחה במלחמת מנע במצרים. **התיעוד של FRUS מלמדנו כי לא היה תיאום, לא היה "אור צהוב" ובוודאי לא "אור ירוק" אמריקני לפתיחה במלחמה.** הנשיא ג'ונסון הזהיר את ראש הממשלה אשכול לבל יפתח בה ללא אישורו, שלא ניתן. עד הרגע האחרון המשיך הממשל שלו לפעול נגד דימונה והצבת הטיל הצרפתי. לאחר המלחמה ולמרות הניצחון הגדול התבטא הנשיא בחומרה נגד המלחמה וחשש מאד מפני תוצאותיה. לדעתו של הנשיא היה שותף בכיר אחד בישראל – דוד בן-גוריון, למרות חילוקי הדעות בענייני דימונה. רק בימי הנשיא ריצ'רד ניקסון הכירה וושינגטון באופציה הגרעינית של ישראל, בתנאי שתיוותר בלתי מוצהרת או

"עמומה" כפי שנהוג לכנותה. השינוי הגדול ביחסי ישראל-ארה"ב היה אפוא תולדה סבוכה של עצם קיום האופציה, של תמיכה יהודית אמריקנית חסרת תקדים בישראל אחרי מלחמת ששת הימים לנוכח עמדתו הניטראלית של הממשל במהלך המשבר של מאי-יוני 1967, של התפוררות ממשל ג'ונסון לנוכח מלחמת וויטנאם ומהומות השחורים מבית, ושל עליית הרפובליקנים לשלטון בשנת 1969, והולדת הדטאנט בין מעצמות העל, ואליו נשוב.

הדיון של עילם בלידתם מחדש של הפלשתינים כ"גורם עצמאי ופעיל" כתוצאה ממלחמת ששת הימים והכיבוש מתעלם מלידה זו לפני המלחמה ההיא (פסגת 1964) לנוכח לוחמת הגרילה של פתח' מסוריה, והקמת אש"ף בחסות מצרית בשנת 1965. הדינמיקה של המאבק על ההגמוניה הבינערבית, ושל חלקם של הארגונים הפלשתיניים במאבק זה בדרך למאי-יוני 1967 ולאחר מכן – דינמיקה זו חסרה כאן. אך נוספה לכך טענה בלתי מוכחת כי לאחר מלחמת ששת הימים חל שינוי בסדר העדיפויות של מדינות ערב, וכי עיקר מאמציהן "מכאן ואילך יופנו להחזרת השטחים שאיבדו ... אם לא במלחמה כי אז גם תמורת הסדרי שלום עם מדינת ישראל" (עמ' 35, ועמ' 36). עילם מתעלם מפתחת הארכיונים האמריקניים והבריטי, שמהם אנו למדים כי אנוואר סאדאת, יורשו של עבדול נאצר, לא יכול היה לעשות שלום ואפילו לנהל מו"מ ישיר עם ישראל בשל תלותו במימון סעודי ולובי ולנוכח יחסיו הסבוכים עם מוסקבה וטענותיו הפומביות נגד הדטאנט הבין-מעצמתי שהוביל לעלייה הגדולה מברית המועצות. זאת בלא שסאדאת יכול היה לפנות לווינגטון בשל מדיניותו הוא – הן כקליינט סובייטי והן כי לא יכול היה לעשות שלום, ככל שהשכיל לדבר בו. הפיצוי הסובייטי על העלייה הגדולה, לאחר סילוק הרוסים ממצרים (1972) היה מתן נשק סובייטי התקפי לסאדאת, שעד כה נחסם בשל הדטאנט, וחופש פעולה שהוגבל ועתה ניתן, אם גם לא במלואו – וזאת משום שהרוסים לא היו עוד אחראים במישרין למהלכי מצרים. כל אלו הובילו למלחמה המוגבלת המצרית-סורית של יום הכיפורים 1973.

כיצד נלחמים במדינה אטומית בלא נטילת סיכונים שאין הדעת סובלתם? נלחמים על שולי השטחים הכבושים, נזהרים מלחצות את

קו הירדן בצפון, ולא מפציצים את העורף הישראלי למרות שהמצרים יכלו לעשות זאת, ומשתמשים בדוקטרינה הקונוונציונלית של אלון, כמצוטט לעיל, כדי להרבות אבדות בקרב חיילי צה"ל. לבסוף פועלים להנחתת חרם נפט על המערב, בעקבות רכבת הנשק האמריקנית לישראל. אין דיון אצל עילם בתיאור מעין זה, כולל דיוני הממשלה, שיקולי השרים והיחסים עם ארה"ב עד לאזעקה הגרעינית העולמית האמריקנית DEFCON III שלאחר הפסקת האש ב-22 לאוקטובר.¹⁹ תיווך "צעד אחרי צעד" של הנרי קיסינג'ר בשוך הקרבות אינו נזכר, ואילו הדיון בדרך הארוכה שממלחמת יום הכיפורים להסכם השלום עם מצרים מנותק במידה רבה מן התיעוד הארכיוני הנדרש לדון בה.²⁰ תלותו המוחלטת של סאדאת בושינגטון, שהלכה ונוצרה מאז מלחמת יום הכיפורים הודות לויתורים ישראליים בסיני ולפיצויים אמריקניים, נתנה לבסוף בידי הנשיא ג'ימי קרטר מנופי לחץ על מצרים שתעשה שלום פורמלי, וזאת שעה שקודמיו ניכסון ופורד לא האמינו בשלום ללא פתרון בעיית הפליטים הפלשתיניים ונסיגה מלאה לגבולות 1967. לכאורה טוען המחבר כי: "מהלכה של ההיסטוריה כה אטי, כה רצוף מכשולים, מהמורות ומעקשים, מלא מכאובים, חששות ולבטים, מלווה בצלצולים ורעשים, מסובך במאבקים ובקרבות מאסף שאחריהם ... ההיסטוריה ממשיכה את מהלכה, ובמבט לאחור הוא מצטייר כנחרץ וכבד ובטוח וברור" (עמ' 41). כלומר, עילם טוען כי מלחמת ששת הימים דווקא היא שהובילה לפרישת מדינות ערב מן הסכסוך ולחזרת הפלשתינים אל מרכז הבימה, "אל העימות הישיר עמהם ואל הסכמי אוסלו...", ולכן "בשנתה ה-61 ישראל מוצאת את עצמה ניצבת במרכזה של חזית גלובלית רחבה, שבה חברות גם רוב מדינות ערב, המכוונת לבלימת הטרור העולמי והאיום הפונדמנטליסטי. בנסיבות אלה סיומו של הסכסוך הישראלי-ערבי כבר נראה באופק אם גם קצב ההתקדמות אל

19 על מהלכי המלחמה ההיא, ראה ספרי נשק גרעיני במזרח התיכון, ירושלים, הוצאת מאגנס, בדפוס, ומהדורת 2006, אקדמון.

20 לעניין זה נפתחו הארכיונים הנשיאותיים האמריקניים זה לא כבר – פתיחה אחרונה הייתה בשנת 2011, וכן ארכיון המדינה הבריטי.

מטרה נכספת זו עודנו תלוי במידה רבה בקצב ההתמסמות של העכבות האידיאולוגיות והפוליטיות המלוות את החברה הישראלית משחר התהוותה" (עמ' 42). אינני יודע אם המחבר, שהוא בעל סגנון לכשירצה, עדיין נשמע בשנת 2013 כה בטוח בנתיב ההיסטורי שסלל לעצמו בשנת 2009. אולי אפשר להיתלות לצורך זה ביוזמת הליגה הערבית, שהנשיא ברק אובמה מנסה להחיותה. ואולם בה במידה יש להתבונן במצרים, בסוריה, ובעיראק המתהפכות כחבליהן, באיראן ובתכנית הגרעינית שלה, וברשות הפלשתינית, בחמאס ובג'יהאד ובמגבלות השפעתה של ארה"ב מימי קיסנינג'ר ועד לוולדימיר פוטין.

"ניסיון כושל להגשים רעיון עוועים" (עמ' 54)

שמא הדיון של עילם בענייני שלום ומלחמה אמור להיות פתח דבר לדיון אחר, שבו מעוניין המחבר יותר מכל: באבחנה שהוא מציע בין יהדות, לציונות, ולישראליות – וגם כאן נעשה הדבר בהיעדר נשמה היסטורית יתרה, כהתקוממות על ההיסטוריה בשמה, כביכול. אחת הבעיות בפרק זה היא טיפולו והיעדר טיפולו של עילם בשואה, ולכך נשוב בפרק על האנטישמיות. לפי שעה חוזר המחבר למשיחות המכחול העזות והצבעוניות שלו מתחילת ההיסטוריה, מחוקי חמורבי ועד לניצחון הקואליציה המערבית במלחמת העולם השנייה – סטאלין אינו נזכר – בטענה שבה ניצחה "התפיסה האזרחית של המדינה", וזאת בשעה ש"הציונות היא יצור כלאיים, יוצא חלציהן הן של היהדות הדתית ההיסטורית, והן של הלאומיות היהודית, החילונית, המודרנית". עילם פונה עתה לעיקר בעיניו באמרו, כי "היהדות ההיסטורית הייתה אומת דת (עמ' 57 ואילך) וכי "המצע הטריטוריאלי והמבנה הממלכתי לא התאימו לדפוס הקיום הבסיסי של אומת הדת", וכי לכן ניחא היה לה ללכת בגולה מרצון. אין טעם לפרט, אך נשאל מהו מושג המדינה של חברות מוסלמיות, חברות באומת הדת הסונית או השיעית? ויש להקדיש מחשבה לטיעונו של פרופ' אלי כדורי, כי מושג המדינה היה זר לעולם הערבי, חלק מן האימפריה העות'מנית עד אתמול, 1918, אשר יובא לחלקיה הנפרדים על-ידי מעצמות המערב לאחר שאימפריה זו הכריזה מלחמה עליהן, חנקה את רוסיה הצארית במצרי הבוספורוס ותרמה בכך תרומה

מכרעת למהפכה הבולשביקית ולהשפעתה על עתידם של יהודי ברית המועצות. בה בעת נוצרו עיראק, סוריה, לבנון וירדן, ובבוא העת – בדילוג היסטורי ארוך, נולד "האביב הערבי" של היום ובכללו עליית "האחים המוסלמים" לשלטון במצרים. לכן מדובר בסכסוך בעל אופי דתי בין ישראל לערבים, בסכסוך של זהויות שהמסורת המחולנת של היהדות עודנה חלק בלתי נפרד ממנו, ובסכסוך טריטוריאלי גם יחד. עוד נשאל אם לא מוטב היה להניח לדת היהודית לטובת דיון בחברה המסורתית היהודית בגולה, בין אם התקיימה "לא למרות הגולה אלא בזכות הגולה". האמנם? שהרי הסינדרום הציוני שעילם מדבר בו היה תוצאה של משבר החברה היהודית המסורתית בגולה שאיים על עתידה ועל עצם קיומה החל במחצית השנייה של המאה ה-19, והציונות לגווניה הייתה אחד מפתרונותיו, אם נרצה או לא נרצה, שעה שנתקיימו פתרונות אחרים ובהם ה"בונד" וגיוסה של יהדות ברית המועצות מאחורי סטאלין עד לבגידתו הגמורה בהם בסוף ימיו. להלן קובע עילם כי "הציונות ... לא הייתה בבחינת תנועת המשך יהודית. היא הייתה תנועת מהפכה יהודית" שקמה בהשראת הרעיון הלאומי באירופה (עמ' 59 ואילך) – רעיון שהיה לדבריו מודרני לחלוטין ומושתת על עקרון ריבונות האדם ולא על ריבונות האל. עילם פוסק הלכה על-פי דרכו במחלוקת הנמשכת בין חוקרי הלאומיות, החל באריק הובסבאום הקומוניסט ויורשיו וכלה באנטוני סמית השמרן הליברלי שאינם נזכרים בשם, ומתעלם משורשי הלאומיות האירופית בימי הביניים ובתקופת הרנסאנס ומן האפשרות שהציונות לא הייתה מהפכה, אלא רנסאנס יהודי – ורנסאנס יש בו שיבה לעבר שלפני העבר הגלותי, וחתירה לעתיד שבמרכזו האדם היהודי ולא האל היהודי, תוך שימוש במרכיבים של המסורת. נוספו להם מרכיבים שבן-גוריון ביקש ליטול מיוון העתיקה ומרומי, ומרכיבים מודרניים בלא אמונה. זוהי תקופה היסטורית מיוחדת במינה, שבה רצון הפרט ליטול מן ההיסטוריה את מה שנחוץ לו ולערבבם יחדיו ייראה בסיומה של התקופה הזאת כתערובת אקלקטית שאינה עומדת לא במבחן החרדי ולא במבחנו של יגאל עילם. ואולם זה טיבה של ההיסטוריה, שהיא יוצרת מציאות ששום תיאוריה ביקורתית לא תוכל לה – עד שמציאות זו תשקע, תובן פחות

ופחות, ותיעלם בין גלי ההיסטוריה המשתנה והמתחדשת הודות למציאות שהיא עצמה יצרה, וזאת בתוספת של גורמי מפתח שלא היו ידועים לה מראש כמו חומרתה של השואה. כך מוצא עילם את עצמו מטיח אבני בליסטאות לכל עבר: החל בברל כצנלסון וברוד בן-גוריון, שהוא מייחס להם לאומנות "פולקיסטית" – מונח שפרופ' ג'ורג' מוסה טבע בשעתו כדי לשרטט את הסינדרום הפרה-נאצי בגרמניה – וכלה בישעיהו ליבוביץ', שדווקא עלול היה להסכים עם עילם בעניין זה. אלא שעילם מוקיע את ליבוביץ' בבוז כמי שנקלע למבוי סתום בין הדת למדינה ללא תקנה.

סוף דבר הוא, שהציונות הייתה "אחרי ככלות הכול מהפכת תרבות במובן הרחב העמוק של המילה", אלא שהיא לא מלאה את חובתה להיפטר מן ההיסטוריה הדתית, להסתלק "מן המקרה היהודי ההיסטורי הקשה" שדרש "מהפכה טוטאלית ואף אכזרית, שהייתה כרוכה בשלילה מוחלטת של אורח החיים היהודי הישן, של הגולה היהודית ושל התרבות היהודית הישנה" (עמ' 64). "רק הבנת הנתק הזה בין הציונות והיהדות הישנה יכולה להסביר במידת מה את התנהלות ההנהגה הציונית ומוסדות הישוב במלחמת העולם השנייה, נוכח השואה" (שם).

האמנם? למה התכוון עילם במשפט מעורפל זה? האם לאסון התיאולוגי – והפיזי – שהשואה הנחיתה על בעלי המיתוס הדתי של "השגחה אישית", ועל ניסיונם של חרדים לתרץ אותו במחדלי הצלה של הציונים? או שמא נמצאו להם הסברים אחרים לבעיית התיאודיציאה כפי שבאה לידי ביטוי בשואה? או שמא כוונתו למבקרי הציונות כמו תום שגב ועידית זרטל, שהפכו את השואה למחדל הצלה ולכלי שרת פוליטי בידי הנהגת הישוב? לא נראה שעילם מכיר את מהלכי ההצלה של הנהגת הישוב לאור פתיחת הארכיונים בעולם מאז קריסתה של ברית המועצות וחוק פתיחת הארכיונים האמריקנים בימי הנשיא קלינטון. הודות להם אנו למדים כי מאמצים אלה, חסרי סיכוי ככל שהיו לנוכח שליטתם הגמורה של הנאצים בגורל קרבנותיהם, נחשבו במערב לשיתוף פעולה ציוני עם הגסטאפו ולדאגה "פרטיקולריסטית יהודית אופיינית" לאחיהם, וזאת תוך "התעלמות מערכי המערב ומן האינטרסים שלו" בעולם ובמזרח

התיכון הערבי. כך שיהודי אירופה נלכדו בין הפטיש הנאצי לסדניהן של בעלות הברית.²¹

אם לשוב ליהודי ברית המועצות, ובהם ציונים לשעבר, הרי רבים מהם הפכו לעמודי התווך של הסטליניזם ברוח "האכזרית" ו"המהפכנית הטוטאלית" של עילם. ויש להזכיר כאן שניים, שספק הוא אם שמע את שמעם.

האחד, לב זכרוביץ' מכליס, נחשב כיום לאינקוויזיטור הגדול של סטאלין. השני, נחום או נאום, או ליאוניד איסקוביץ' איטינגון, נחשב לאלוף הריגול, החבלה והטרור הסובייטי בחו"ל, עד שנפל קרבן ל"קשר הרופאים" של סטאלין, וניצל בנס מידי הודות לפטירתו של הדיקטטור הגדול לפני שנחום איטינגון, מי שבין היתר תכנן את רצח טרוצקי למען סטאלין, הוצא בעצמו להורג כ"ציוני". צריך לשוב ולומר כאן ש"קשר הרופאים" וגל רדיפות היהודים שאמור היה לבוא בעקבותיו היה שיאו של שבר, של הבגידה הגדולה של סטאלין ביהודי ברית המועצות, במי שרבים מהם תמכו בו ושרתו אותו בכל מאודם. בהם היה לב מכליס, מי שהיה ראש הקומיסרים הפוליטיים של הצבא האדום, סגן שר ההגנה בדרגת גנרל-פולקובניק של השרות החשאי, קולונל-גנרל שמעל לרב אלוף, ולפני כן מזכירו האישי של סטאלין, ועורך עיתון המפלגה "פרבדה". בבוא העת קנה לו מכליס את הכינוי "הכריש", או "השטן הקודר" כאשר עסק בחיסולים המוניים של מי שהוגדרו כאויבי המהפכה יחד עם גנריך יגודה, ראש הנ.ק.וו.ד – היהודי – הידוע יותר, עד שחוסל יגודה בבוא עיתו.

לב מכליס נולד באודסה בשנת 1889, ובצעירותו היה פעיל במפלגת "פועלי ציון". כקרבן יהודי של משטר הצאר, העביר מכליס את כישוריו הארגוניים והפוליטיים היוצאים מן הכלל לבולשביקים. הוא מצא לו דמות אב בסטאלין, שראה בו כלי מעולה לטהר את עיתוני המפלגה ולעשותם מכשיר לתעמולה הסטליניסטית כיוורשם הבלעדי של מרקס ולנין. הודות לפולחן האישיות מצדו של מכליס, בין היתר, נעשה סטאלין לגיבורם של ההמונים ללא מתחרים,

21 וראו לעניין זה ספרי *המלכודת הנאצית*, הוצאת מודן ומשרד הביטחון, תל אביב, 2010.

שחוסלו הודות לו, בין היתר, במשפטי הראווה של המשטר בשנות ה-30. עתה הפך "הכריש" לאינקוויזיטור הגדול של הצבא האדום והתזן את ראשה של צמרת הצבא, יחד עם אלפים רבים אחרים שנורו או נשלחו לגולאג. למול הפלישה הגרמנית לברית המועצות הזעיק סטאלין את מכליס להקים מנגנון של טרור בצמוד לצבא הלוחם, כך שחיילי הצבא האדום נלחמו באויב הנאצי לפנים, בעוד שחיילי הנ.ק.ו.ד של מכליס זרעו מוות, אימה ופחד בקרבם מאחור.

בסיום המלחמה נתמנה "הכריש" לשר הפיקוח הממלכתי ללחימה בשחיתות ובפיגורה של הכלכלה הסובייטית. אבל כאן היה עליו להתמודד עם הביוורוקרטיה הרוסית, עם כלכלת שוק שחור ועם שחיתות הכרחית, שלא ניתן היה להעמידם למשפטי ראווה או לירות בעורפם. "הכריש" הלך לעולמו בפברואר 1953, שבועות אחדים לפני אדוניו, ששמר אמונים לו וללזר קגנוביץ', היהודי השני שנותר בצמרת משטרו של סטאלין למרות חששותיו מפני קשר יהודי-ציוני-אמריקני לחסלו.

גורלו של נחום/נאום איטינגון, גנרל-מאיור של נ.ק.ו.ד – אלוף – לא שפר עליו כגורלו של מכליס, למרות שעלילותיו הובילוהו מן העיירה היהודית שקלוב לסין, לארצות הברית, שם הניח את היסוד למערך הריגול האטומי הסובייטי באמריקה, למלחמת האזרחים בספרד, שם עסק בחיסולים ממוקדים והפעיל מרגלים בקרב הבריגדות הבינלאומיות שלחמו בגנרל פרנקו, ועד למקסיקו הגיע. הוא חדר לחוג הסגור שסביב לב טרוצקי הגולה, כמתחזה למאהבה של אם רוצחו של טרוצקי. לאחר מכן עסק בפעילות מודיעינית בחזית המלחמה בנאצים, ונשלח לארה"ב כדי להפעיל את רשת הריגול האטומי שהניח את יסודותיה בשעתו, ואשר מנתה כארבעים סוכנים וסייעניהם.

באוקטובר 1951 נאסר אלוף הריגול והחיסולים נחום איטינגון יחד עם עוד שלושה אנשי ממשל בכירים – כולם יהודים – באשמת קשירת "קשר ציוני" להפלת השלטון הסובייטי. זה היה "קשר הרופאים" שלכאורה נטלה בו חלק אחותו של איטינגון, סופיה, שהייתה רופאה ואשת הקשר כביכול בין הרופאים שהתכוונו לרצוח את סטאלין ואת צמרת המשטר לביין איטינגון וחבריו. כמה מהם עונו

בכלא והודו במה שלא עשו. לא איטינגון. אחותו סופיה נידונה לעשר שנות מאסר בגולאג, אך הוא עמד בחקירות והחזיק מעמד בכלא עד למות סטאלין. אז שחרר אותו לאורנטי בריה, ראש הקג"ב, וביטל את פסקי הדין של קשר הרופאים – עד שהגיע תורו של בריה עצמו ליפול מידי יורשיו של סטאלין, ותורו של איטינגון לשוב לכלא כאחד מאנשי בריה. הוא נידון לשתיים-עשרה שנות מאסר אחרי שישב בבית הסוהר ארבע שנים ללא משפט בטענה שחתר נגד המשטר. אחרי נפילת כרושצ'וב הוא שוחרר, עבד כמתורגמן במוסקבה, וזכה לרהביליטציה מלאה רק אחרי מותו בגיל 82. ואין אנו מדברים כאן ביבסקציה, ברצח הסופרים היהודים ובהעלמת השואה היהודית שקדמו לכל אלה.

מקס, דודו של איטינגון, היה מחלוצי הפסיכואנליזה ויד ימינו של זיגמונד פרויד. ניסיונו למנות את פרויד לפרופסור באוניברסיטה העברית נכשל, בטענה שהפסיכואנליזה אינה מדע אלא טיעון סגור בתוך עצמו ללא ראיות. מרי קיי וילמרס, בת המשפחה שהמירה את דתה, כתבה מחקר על מוצא האיטינגונים וגלגוליהם, ועם זאת היא בעלת כתב העת "לונדון רווי אוף בוקס" ועורכת הפרסום הזה: כתב עת המנהל זה מכבר מסע אנטי ציוני אלים וחסר מעצורים בהשראתה. מה לעשות, ו"אכזריות" זו של עילם מזכירה את הקנאים היהודים בשרותו של סטאלין, ואת מרי קיי וילמרס, ולעומתם את סירובם של האבות המייסדים של ישראל לאמץ מהפכנות אלימה, כמעט, בלשונו היוקדת של ראש פרק זה. זה היה כוחם, ולא חולשתם. הם היו סוציאלי-דמוקרטים, לא אנשי שמאל קיצוניים, ואת מחירה של מהפכה בדם יכלו ללמוד מניסיונם של אחרים. בלא שיוותרו על צבירת כוח ועל השימוש בו בשעת הכורח כפי שנאלצו לעשות ב"סזון".

בה בעת טוען עילם כי בישראל צמחה תרבות ישראלית חדשה, למרות שהעילית הציונית שטפה בהצלחה, לטענתו, את מוחו של הנוער על פי דרכה. אך עילם אינו רוצה להבין שמלחמתם של המחנכים הציונים הנידונים לביקורתו המרה הייתה מלחמה בסכנת ה"כנעניות" הקוויזי-פשיסטית מחד, ובהלכי רוח פשיסטיים אחרים שהיכו שורש ב"ברית הבריונים" של אב"א אחימאיר מן הצד האחר.

זאת עשו תוך הקפדה על שמירת הקשר עם עיקרו של העם שנותר באירופה, עד שגופו עלה בעשן. בארץ נותר ראש, אוונגרד, כמעט ללא הגוף האירופי אך בעל הישגים בני קיימא משלו. ועם זאת היה מדובר ביחסים העוינים שבין נוער הפלמ"ח ותנועות הנוער הפרו־סובייטיות להנהגה הסוציאלי־דמוקרטית, שנותרו בעינם במסגרות פוליטיות גם לאחר מותו של סטאלין ופרסום פשעיו, עד לברית שבין לבין מפא"י של לוי אשכול, ברית שהוליכה עקלקלות למלחמת ששת הימים, אשר הותירה את בן־גוריון – שהתנגד לה – לבדו ואשר עם תוצאותיה אנו חיים – ומתים – עד היום הזה.

יהדות ואנטישמיות (עמ' 182 ואילך)

אני מדלג כאן על כמה פרקים העוסקים בהיסטוריוגרפיה של הישוב ובהקמת המדינה, בהיעדר מחקר משלי בענייניהם, ועובר לפרק הפרובוקטיבי ביותר שבספר: "יהדות ואנטישמיות". עיקרו של הפרק הוא **התקפת מצח על הבחירה היהודית**, בטענה כי היהדות הרוויחה את האנטישמיות ביושר ומה לה כי תלין עליה. יתר על כן, הציונות ירשה רעיון דתי נמבזה זה, כביכול, בכך שלמרות חילוניותה לא נחלצה מכבלי "רעיון העוועים" של הבחירה היהודית. ואילו מדינת ישראל "בהתנהגותה" הגישה "שירות שלא יסולא בפז לאנטישמיות: היא שחררה את השד האנטישמי מן הבקבוק שהיה כלוא בו מאז השואה", וזאת שעה שמסעו האנטישמי של סטאלין נגד היהדות בשל ציוניותה, כביכול, הגיע לשיאו סמוך למותו בשנת 1953 וללא קשר ל"התנהגותה" של ישראל דאז.

הקושי בדיון ההיסטורי על הבחירה היהודית כפול. אין זה דיון השוואתי במושג הבחירה של עמים אחרים ותרבויות אחרות. ואין זה דיון פוליטי באנטישמיות ככלי להשגת מטרות אחרות כמו הצדקה ליברלית עקיפה לביקורת על הנצרות, ולא דיון כלכלי בגרוש היהודים מצרפת וגרמניה בימי הביניים, אלא הצדקת הגרוש כמובן מאליו.

כדרכו יורה עילם לכל עבר, החל בטקיטוס ובר' יהודה הלוי וכלה בשפינוזה ובוולטיר ובווילהלם מאר ובאדוארד גיבון תוך ערבוב של זמנים היסטוריים, של בעלי ביקורת מכל המינים, ותוך התעלמות מניסיונה של הציונות החילונית שהקימה את ישראל לתת תוכן משלה

לרעיון הבחירה הדתית. סגנונו הולך ונעשה אליים, ומחייב איפוק רב שלא להשיב לו בשפתו. שהרי רעיון הבחירה היה נפוץ בקרב עמים ותרבויות שונות מקדמת דנא, ואתונה בראשם. רעיון האזרחות של בני הפוליס היוונית, לא בנותיה ולא עבדיה, ביטא תחושת עליונות תרבותית (על ה"ברברים") או שכלית וכיולוגית (על הנשים). סין ראתה את עצמה כתרבות על, והסתגרה בתוכה כדי לשמור על ייחוד בעל משמעות של בחירה עד ל"ספרון" האדום של מאו טסה טונג, "הנבחר" בבוא עיתו. יורשיו הפרבוסלבים של קיסר ביוזנטיון הקימו את "רוס הקדושה" ואת יחסה לגוף היהודי הזר שנקלע לתחומה שלא מבחירתו, עד ללנין וסטאלין ו"בחירתם". בחירתו ופעולתו של הנביא מחמד העניקו ממד של בחירה למאמיניו. ואילו ל"נבחרים" של ז'אן קלווין וליורשיהם באמריקה הייתה משנה תיאולוגית סדורה לשיטתם, אשר לא היטיבה עם ה"אינדיאנים" והשחורים בישי המזל. היהדות כציוויליזציה, כמכלול של ערכים ודרכי התנהגות, כמאמרו של פרופ' ש"נ איזנשטדט, פיתחה רתיעה כלפי שפיכות דמים. לא בדברי חז"ל על הבחירה היהודית יש להיאחז כאן, שהייתה בהם שלילה מילולית של העולם הגויי כפי שעשה עילם, אלא יש להתבונן באלימותה של רומי ובמסעות ההרג שלה נגד אויביה ומי שנקלע בדרכה, ובמלחמות הנוצרים אלו באלו ובאחרים, ובפרעות ביהודים שעוררו בהם סלידה הנמשכת עד היום. כל מי שקורא את *כאש וכחרב* ואת *המבול* של הנריק סיינקביץ' ומקשיב לזעקות "הך! רצח!" של האבירים הפולנים, ואת תיאור האב בעל הפונדק הלומד תורה בתוך הסיאוב והקיא של אדוניו לא יכול שלא לאמץ אותו אל ליבו לעומת פאן זגלובה והנסיך הבוגד בוגוסלב רדזיוויל. תיאור שטיפת המוח הציונית בידי עילם מתעלם מן הקריאה הרבה של נוער ישראלי בימים ההם, שלגם את מיטב ספרות העולם בתרגומם של אלמונים, מורי הדור, שהשפעתם לא נפלה מזו של המחנך ברוך בן יהודה, שנוא נפשו של עילם. התוצאה הייתה מידה רבה של השפעות ספרותיות שונות וסותרות, הצצה לעולם הגדול והמקסים של אמריקה באולמי הקולנוע, הפנמה של הטפות המדריך בתנועת הנוער, כל תנועה על פי דרכה ובניגוד לאחרת, קריאת המהדורה הארץ-ישראלית של "עיתוננו" שיצא בוורשה, עד שנדם, והזדהות רבה עם עם שנאלם.

לעומת זאת אפשר לטעון, דוגמת חוקר הלאומיות הנס כהן או קון, פציפיסט שהיה ציוני ופרש מארץ-ישראל בזעם בעקבות מאורעות 1929, ששורש הרע של הלאומיות המודרנית האלימה נטוע בירושלים ובאתונה.²² קון כהן, לפחות, אינו טוען שרק היהדות המציאה את רעיון הבחירה הנלווה, וקשרה אותו לטריטוריה שנלקחה מיושביה בצו אלוהי, כביכול. לעומת עילם חשב פרידריך ניטשה שרעיון הבחירה היהודית ושאורח החיים אשר נבע ממנו היה קבלת עול חובות מעורר התפעלות. זכויות שהעניק לבעליו היו בו מעט, ככל שהיה מופרך מבחינה פילוסופית. לניטשה ולהיינריך היינה לפניו היו תלמידים בקרב הציונים החילונים ובראשם מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ככל שנקרע בין התרבות הדתית היהודית לשלילתה. תלמידים אלה החלו את דרכם כאשר התוודעו לשפינוזה ולשלילת הדת שבפיו, אך הלכו בעקבות רעיון המדינה וניסו לאמץ את האתיקה שלו כאילו הייתה תוצר, תולדה, של הציוויליזציה היהודית דווקא. פרופ' יעקב כץ אומר כי מדובר ב'לאומיות יהודית' שאינה שונה במהותה מלאומיות אחרת, אף שמדובר בלאומיות מיוחדת במינה שצמחה מחוץ לשטח המחיה המקורי של בניה. ועם זה ניכרו בציונות כל אותם סממנים יוצרי זהות של הלאומיות המודרנית, המחליפה ערכי מסורת ודת או משתלבת בהם שילוב חדיש התואם את צורכי הזמן. הציונות הייתה אפוא אמצעי מעולה לעיצוב זהות, אף שהיה מדובר בזהות שעלתה ונוצרה מתוך משבר ופגיעה בזהויות קודמות ובסדר הישן ששימר אותן, אשר תכניו בחלקם פשטו את הרגל בעיני הציונים החילונים ודרשו החיאה ותיקון יסודי. הציונות ביטאה אפוא צרכים נפשיים עמוקים בתקווה לרנסנס תרבותי-מוסרי, אף שהשתמשה לפרקים הן במינוח של 'תחייה' והן במינוח של מהפכה. היא התבוננה באותם יוצאי החברה המסורתית שפרשו ממנה ולא מצאו את מקומם במציאות החדשה, כפי שצוירו בידי סופרי הדור שקדם להם וסופרי דורם, וביקשה להימלט מגורלם בלא התבוללות

22 ור' חדרה בן ישראל, *בשם האומה, מסות ומאמרים על לאומיות וציונות*, מכון בן-גוריון לחקר ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון, ומרכז צ'ריק לתולדות הציונות, האוניברסיטה העברית, עמ' 361 ואילך.

ובלא ציניות חסרת רסן. גם כאן היו בן־גוריון ובני דורו חשופים לספרות ביקורתית, עזה בחומרתה, על הנעשה בגלות, כמו 'סיפורי הרכבת' של שלום עליכם הצעיר, שרק לימים הומרו בהומור המלנכולי שלו. ביקורת חמורה עוד יותר על החברה המסורתית ומוצא פילוסופי־מעשי בצדה מצאו צעירי העלייה השנייה במשנתו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, שהשפעתו הגדולה עליהם לא הוכרה כל צורכה במחקר.²³

בה בעת אנו מוצאים בציונות מוצא, שמסביר את האקטיביזם הלוחמני של בני דורו של בן־גוריון, מהתמודדות מפחידה עם הלא מודע, 'הסתמי', עם היצרים והטראומות החבויים באדם, כל מה שציץ ועולה כאשר הותרו מוסרות ההגנות של המסורת, שיכלה בשעתה להתמודד עמם, לתת להם משמעות וכיוון ולהתפשר עמם. פירוק החברה היהודית המסורתית בסוף המאה ה־19, במקביל ולצד שינויים גדולים שהתרחשו על־פי דרכם בחברה הלא יהודית, הביא להתעסקות בפנימיותו של האדם, גם כדי להבינה, גם כדי לתת לה ביטוי חדש, וגם כדי להימלט ממנה החוצה, ובכלל זה לארץ ישראל. יש מי שנמלט בהצלחה, ויש מי שלא – כמו יצחק קומר, גיבורו של עגנון. הדבר אופייני ל'ליטראטים' ממוצא מזרח־אירופי, כמו שלמה

23 וראו לעניין זה ספרי: שלמה אהרונוסון, *דוד בן־גוריון: מנהיג הרנסנס ששקע*, המרכז למורשת בן־גוריון, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה בוקר 1999, עמ' 81-91. תרגום מעודכן לאנגלית בהוצאת קיימברידג' ניו יורק, 2010. דווקא חוקרי ספרות התעמקו בסוגיה זו, וראו בהערה הבאה מאמרו של אברהם בנד. היסטוריון שהתעמק בהשפעתו של ברדיצ'בסקי על העלייה השנייה הוא שמואל אלמוג, וראו ספריו: *ציונות והיסטוריה*, הוצאת מאגנס, ירושלים 1982, *הנקודה היהודית: יהודים בעיני עצמם ובעיני אחרים*, ספרית פועלים, תל אביב 2002. כן ראו בהמשך לטקסט דלעיל את מקורו בקובץ *בדרך הדמוקרטיה, על המקורות ההיסטוריים של הדמוקרטיה הישראלית*, עורכים: אלון גל (גולדברג), גרשון בקון, משה ליסק, פנינה מורג-טלמון, מכון בן־גוריון, שדה בוקר 2012, מאמרי בכותר *שרשי תפיסת המדינה בהגות ובפרקסיס של דוד בן־גוריון*, עמ' 429-466, שממנו לקוח הדיון ההשוואתי בין ישראל לארה"ב שלהלן.

צמח ורוד בן-גוריון, אף-על-פי שהתרחקו זה מזה כמו רבים מראשי האבות המייסדים, ואחד מהם אף נעשה לימים סופר.²⁴ עיסוקו של בן-גוריון בפוליטיקה, כלומר בביקוש כוח, או 'עצמה' בלשון מדעי החברה, כדי להגשים בפועל את חזונו, החל מתוך חשיפתו לתרבות היהודית ולערכיה ומתוך ביקורתו על תרבות זו שהתאבנה, לדידו, ועל החברה שטיפחה אותה או שהתמוטטה והייתה בדרך לפירוקה לפרטים שלחיהם אין משמעות ואין להם עתיד במציאות האירופית. הביקורת האופיינית הזאת למי שהתחנך גם על מנדלי, על ברדיצ'בסקי ועל ביאליק עסקה לא רק בתנאי חייהם של היהודים, כלומר בקללת הגלות, אלא בעיקר בשינויים ובטיובם של היהודים כפרטים וכעם בהשפעתן של רוחות סוף המאה ה-19 – אותן רוחות פרצים, שמי שנישא על כנפיהן, ומלכתחילה ראה את עצמו כמי שנולד לגדולות, ימריא עד מהרה למעמד מיוחד בעיני עצמו, ובכוא העת גם בעיניהם של אחרים. בן-גוריון ביקש במהלך חייו להציל את עמו, לגבשו לאומה ריבונית ולתקן את מוסרו; תיקון זה היה חייב להיות הן סוציאלי והן פוליטי-מוסדי, שכן "אי אפשר לדרוש מבני אדם יותר מאשר הם מסוגלים לתת",²⁵ כדברי ג'ורג'

24 וראו את מאמרו של אברהם בנד, "מיכה יוסף בן-גוריון (ברדיצ'בסקי): המרד והמחיר", בתוך: פנחס גינוסר (עורך), *הספרות העברית ותנועת העבודה*, עמ' 17-25. המאמר עוסק גם בהבדלים השונים בין הסופרים שהשפיעו על דור המייסדים, שאינם מעניינינו כאן.

25 ראו: ג'וזף ג' אליס, *הוד מעלתו ג'ורג' וושינגטון* (תרגם י' מילוא), עם עובד, תל אביב 2006, עמ' 165, והשוו עוד: דוד בן-גוריון, *זיכרונות מן העיזבון*, ו: ינואר-אוגוסט 1939, עם עובד, תל אביב 1987, עמ' 270, דברים בנאום מיום 26 באפריל 1939: "כך דרכן של תנועות, כמו שכך גם דרכם של אנשים, שמחשבתם מפגרת תמיד אחרי המאורעות. המחשבה נתלית באינרציה, בשגרה, בהרגל ... והמחשבה תמיד עצלה והיא מניחה, שמה שהיה הוא שיהיה. מה שאין כן המאורעות. אמנם, גם במאורעות יש אינרציה, אבל יש גם דינמיקה. והחיים והטבע מלאים תמיד התגוששות, התאבקות של כוחות. ואין העולם קופא על שמריו, ואין ההיסטוריה קופאת על שמריה ... וכאשר בזמן ידוע, מערכת ידועה מתחילה להתערער, עדיין המחשבה מסרבת לראות זאת, כי זה מחייב אותה למאמצים גדולים למצוא שבילים חדשים. וזה קשה, מפני שיש כמות מוגבלת של אנרגיה לאדם והוא צריך להשקיע אותה במלחמת

ושינגטון, אך בניגוד לושינגטון שהצליח בכך רבות, הדבר לא עלה בידו של בן-גוריון כל צרכו.

ההשוואה בין שני 'המנהיגים המייסדים' האלה מפתה, שכן את רוחב ידיעותיו ועומקן קנה לו בן-גוריון במהלך חייו, עד לשיאם במלחמת העצמאות ולאחריה, ואילו ושינגטון השכיל להשתמש בידיעות ובכלים האינטלקטואליים שהקנו לו אחרים כדי לקדם חזון משותף להם ולו. ושינגטון לא היה בטוח כלל בקיומם של אומה ועם אמריקני, מול ציבור ששקע ביום קטנות, בשחיתות ובסיאוב אחרי שזכה בעצמאותו. אך הוא עשה כל שיכול, ויכולתו הייתה מרובה, לבנות אומה ולסייע ביצירתה של זהות שהייתה קיימת בחלקה וגם חדשה, 'אמריקנית', לבניה ולמי שבא לעולם החדש כדי להצטרף אליהם.²⁶

כמו ושינגטון חתר בן-גוריון "להשיג את העצמאות ולהבטיח את קיומה", וביקש לתת לישראלים זהות יהודית ריבונית וראויה להפיכתם לעם עצמאי בארצו. אולם ושינגטון נחשב ל"הוד מעלתו" לא רק בשל קומתו הגבוהה ומשום שקנה לו מעמד בכיר בכוח אישיותו, תבונתו הפוליטית, ניסיונו המצטבר ומעלליו כמצביא. אלא שהוא נעזר בתמיכתם של ידידים ועוזרים מן המעלה הראשונה, אשר ראו בו מלכתחילה נכס מאחד, מיומן וראוי בלא שהיה עליו להתאמץ מאוד כדי לזכות בתמיכתם.²⁷

בן-גוריון היה חייב להתאמץ, ולעתים קרובות לא עלו מאמציו יפה עד לביצור מעמדו מכוח מרצו, עמלו, חריצותו, עיסוקו בקטנות וגדולות עשרות שנים עד שהיה לדמות מפתח. הוא שאף ליותר מעצם השגת העצמאות ואבטחתה. ובמהפכה האמריקנית ראה מאבק על זכויות במסגרת ריבונית שתבטיח אותן, לא פחות אך גם לא הרבה יותר. במהפכה הציונית ראה "גאולת נשמות", וגאולה זו חייבה, נוסף על ריבונות פוליטית, שינוי סוציאלי ותכנים תרבותיים, גם מוסדות

הקיום שלו. והוא איננו יכול להפנות את מחשבתו לראות את השינויים, אשר ישנם בהיסטוריה".

26 אליס, הוד מעלתו ג'ורג' ושינגטון, עמ' 144.

27 שם, עמ' 173-182.

ויכללי משחק ראויים. לצדו של בן-גוריון לא עמדו אישי מעלה רבים אחרים כמו אלה שעמדו לצדו של וושינגטון, ולבסוף נגזר עליו להישאר לבדו ומלאכתו נשלמה למחצה.

לג'ורג' וושינגטון, גיימס מדיסון, ג'ון ג'יי, אלכסנדר המילטון ול'אבות המייסדים' האחרים היה זמן לאחר מלחמת העצמאות. זמנם זרם לאטו, ולאמתו של דבר יכלו לתת לו תוכן חדשני הודות לושינגטון ולמעמדו. היסודות הונחו בחוקה ובמוסדות, ודי היה בהם הודות לנסיבות ולנתוני השטח. יסודות אלה היו מיוחדים במינם בכך שיצרו שלטון מרכזי חזק דיו ובראשו נשיא בעל סמכויות ביצוע מרובות, אך הטילו עליו מגבלות ניכרות שהיו עלולות לשתק אותו. הם היו מעורפלים ביודעין, והזמן מילא אותם תכנים שלא נחזו מראש. הם חזקו ברוח של העזה ותקווה ובסיועם של אישי מעלה שהנחו אותם מבחינה רוחנית ומעשית.

זמנו של בן-גוריון היה קצוב וקצר עד לבלי שוב. גם 'רוח הזמן' שהשתנתה תרמה את תרומתה לירידת מעמדו, אף שנוקק למעמד מכריע דומה לזה של וושינגטון כדי לחולל מהפכה מוסדית-פוליטית שלא דמתה בצורתה, אך דמתה בכמה ממטרותיה, לזו שחוללו וושינגטון וחבריו באומה נולדת בשעת שפל שלאחר העצמאות.

מסורת, סוציאליזם ומדינה

אחד ההבדלים המכריעים בין 'אבות מייסדים' ברמה זו הוא בתרבויות מוצאם, באמונותיהם בפוטנציאל הטמון בהן ככל שהיו סקפטיים באשר לסיכויי התאמתו למציאות חדשה. בן-גוריון בא מתרבות ומעם שהוא האמין בגדולתם ההיסטורית וביכולת הטמונה בהם, ככל שדהו ונתעממו בגלות. כמו בן-גוריון ובני דורו ביקש וושינגטון לפרוש מאירופה ומוסדותיה על-פי דרכו, ושניהם ביקשו לכונן ישות חדשה, מבטיחה, מלאה סיכוי ועתירת הוד שתשאב את הלגיטימיות שלה ושל מוסדותיה מן העם – העם שבארצו והעם שיבוא מקצווי תבל לחיות בה. הבדלים חשובים אפשר למצוא בין שתי הישויות האלה, ארצות הברית וישראל, הואיל ובארצות הברית התכוננה רפובליקה פדרלית, שנזקקה ליצור מנגנון מיוחד במינו של שלטון מרכזי ושל זכויות המדינות בפדרציה המשותפת להן, ואילו

ישראל הייתה מראשיתה 'מדינת לאום' אוניטרית בנוסח אירופי. אחד מקווי הדמיון בין שתי הישויות היה היסוד הדתי, שמוצאו בחלום הפוריטני לנטוש את אירופה ולבוא ל'כנען' האמריקנית, והוא התערבב במניעים כלכליים ופוליטיים שהשתלבו יחדיו.²⁸ להלכה הופרדה הדת מן המדינה האמריקנית, ואפשר לטעון שהמהפכה האמריקנית הייתה חילונית לגמרי, משוחררת מן ההיסטוריה ומן המסורת. ואולם זו טעות נפוצה. לשלוש עשרה המושבות הייתה היסטוריה – אף שהייתה שונה מאוד בניו אינגלנד ובוורג'יניה דרך משל. אחד מרכיביה של היסטוריה זו היה האתוס הדתי-פוריטני במזרח ובצפון, וסוגים שונים של אמונה דתי-פרוטסטנטית בדרום.²⁹ רכיב נוסף היה הפרשנות הדתית שנתנו 'אבות מייסדים' שונים לשליחות האלוהית שהוטלה על המתיישבים הבריטים בצפון אמריקה לעמול, לחסוך ולצבור רכוש וזכויות ב'עולם החדש'.³⁰ מכאן שהפגיעה של מלכם ברכושם ובזכויותיהם היה בה יסוד היסטורי-דתי, שכן רכושם ביטא את פרי עמלם כמצוות אלוהיים הפוריטני, ולא היה רק ביטוי של 'זכויות טבע' – כפי שעלה מהגותו

28 וראו לעניין זה השוואה שהציע ש"נ איזנשטדט בספרו *הציוויליזציה היהודית: הניסיון ההיסטורי היהודי בפרספקטיבה השוואתית וגילוייו בחברה היהודית*, המרכז למורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, קריית שדה בוקר 2002, עמ' 170. לטענתו של איזנשטדט, ההבדל בין המהפכה האמריקנית למהפכה הציונית מצוי בכך שהתנועה הציונית "הייתה גם אידיאולוגית מאד וגם מהפכנית מאד, אבל היא שילבה את היסודות האלה עם הרכיבים הקמאיים וההיסטוריים החזקים של הזהות היהודית, שאליה נקשרו גם שאיפותיה המדיניות. בשונה מן המקרה האמריקני, לא הייתה זו [המהפכה הציונית, ש"א] תנועה אידיאולוגית, במובן הלא-היסטורי, הלא-קמאי [האמריקני] הזה". ניסוח מסורבל ואופייני זה מתעלם מן הרכיבים ההיסטוריים והדתיים שבזהות האמריקנית, שהיו חלק בלתי נפרד מן האתוס של אבות מייסדים כמו תומס ג'פרסון, ג'ון אדמס ורבים אחרים עד ימינו אנו.

29 על המסורת הדתית הפרוטסטנטית וגלגוליה עד לימין הדתי של ימינו ראו: John Micklethwait & Adrian Wooldbridge, *The Right Nation: Conservative Power in America*, Penguin Press, New York 2004.

30 אין טעם לאזכר כאן את התזה של מקס ובר בעניין זה, המוכרת לקורא המשכיל.

הפילוסופית של ג'ון לוק ומהגות פילוסופית חילונית צרפתית.³¹ הקשר הקמאי לארץ החדשה מרתק לא פחות מהקשר הקמאי של הציונים לארץ האבות, ויש בו תשתית ללאומיות חדשה אשר יחד עם הדת עולה כרכיב זהות. הדת חיה אפוא וקיימת – וקיומה הוא אחת הסיבות להיותה של החברה האמריקנית חצויה עד היום.

ההבדלים בין ארצות הברית וישראל בהיקפן, בגודלן, ובאיומים מבחוץ על הישויות הרכות האלה בלידתן ברורים לכאורה. אך גם לכמה מיליוני האמריקנים, שמנו הרבה פחות ממספר הישראלים החיים כיום במדינת ישראל, לא היה כל ביטחון שעצמאותם תתקיים לפרק זמן ממושך ושמדינתם החדשה לא תתפורר מאליה, אלמלא השכילו וושינגטון וחבריו לצור לה צורה ראשונית שהבטיחה את קיומה ואת התפתחותה. ההבדלים בתוכן הדברים מובנים מאליהם: וושינגטון נולד לתוך תרבות פוליטית שהבטיחה את זכויות הפרט ואת רכושו, להלכה לפחות, את חובתו של השלטון לדאוג לרווחת נתניו ולהגנתם, ואת המגבלות המוטלות על כל שלטון לבל יהפוך לעריצות. וכאשר נפגעו זכויות יסוד אלה הייתה המהפכה האמריקנית לא רק לקורקטיבה אלא גם לאלטרנטיבה לשיטת השלטון הקודמת. אלטרנטיבה זו, מה שקרוי 'המהפכה האמריקנית', שלטון אריסטוקרטי בחלקו ודמוקרטי בחלקו ומוסדות שישקפו את העם למדינותיו אך יניחו לנבחריו למשול על כולו, כל אלה היו טעוניהם פשרנות ולשון מעורפלת לפרקים, שהניחה לדורות הבאים תשתית למיסוד, להעמקה ולשינויים, ואלה הושגו בעמל רב שנים אחרי הכרזת העצמאות, הודות לבסיס שהניחו וושינגטון, ג'פרסון, מדיסון וחבריהם. בסיס זה לא הספיק, למרות כל נפלאותיה של החוקה האמריקנית, כדי למנוע מלחמת אזרחים עקובה מדם, שהכריעה, לפחות חלקית ובכוח הזרוע, את הוויכוח על זכויות השחורים, אשר היה פצע פעור בבשרה של ארצות הברית מיום לידתה. לבסוף הועמקה זהות אמריקנית, שהתקיימה בצורות שונות לפני העצמאות,

31 וראו לעניין זה: יהושע אריאלי, *למן הגירת הפוריטנים ועד מלחמת האזרחים 1860-1607 (המחשבה המדינית בארצות הברית, א) מוסד ביאליק, ירושלים 1992, עמ' 24-39.*

שהיה בה כאמור גם יסוד נוצרי-פרוטסטנטי מובהק, אנגלו-סקסי ולבן, ורק עם השנים קיבלה את אופייה הנוכחי.³² בן-גוריון דמה בהרבה בחינות דווקא לווינסטון צ'רצ'יל. שניהם ביקשו את השלטון כדי להשיג מטרות נעלות מלכתחילה. שניהם נטו להתלקח מהר, להתעקש בכל עניין שצדקו בו לדעתם ולהיאבק אקטיבית כדי לקדמו. שניהם הצטיינו בלשונם הבוטה אך הספרותית, המיושנת והרומנטית לפרקים, באמונה בשליחותם ההיסטורית ובערכי התרבות שראו חובה להצילם מאבדן, בזיהוי כוחות האופל של תקופתם טוב מאחרים, ובהכרה ששניהם לא נפלו מווינסטון כלוחמים. הם גם הצטיינו כרבי-מנהלים שנכנסו לפרטי פרטים ולא הרפו מן הכפופים להם, וככל ששמעו עצת מומחים סמכו על שיקול דעתם הם ועל ניסיונם.³³

עם זה, בניגוד לווינסטון ולאבות המייסדים של ארצות הברית, בן-גוריון וחבריו היו תוצרים של עולמות אחרים, שהסוציאליזם הדמוקרטי הציוני היה בהם לאבן פינה. לאימוץ הסוציאליזם בווריאציות שונות קדם תהליך של שחרור מן המסורת בהשראת אנשי הגות כמו מ"י ברדיצ'בסקי, ששילב ביקורת על החברה המסורתית ועל ערכיה בדוקטרינת הרצון אשר נטל מארתור שופנהאואר ובייחוד מפרידריך ניטשה, וזאת בלא הפסימיות של הראשון ועמדותיו האנטי-דמוקרטיות של השני: רצון היחיד המשוחרר מכבלי המסורת וממנהגיה ורשאי לעשות כרצונו בערכיה ובערכים אחרים שאימץ. לפיכך הצטיין הסוציאליזם הציוני מראשיתו בדואליזם כפול ומכופל

32 ראו לעניין זה את הסימפוזיון "Immigration and National Identity", *Perspectives on Politics* (Published for the American Political Science Association), 4, 2 (2006).

33 ראו: דוד בן-גוריון, *זיכרונות מן העיזבון* (ערך מאיר אביזוהר), שיצאו בעשרה כרכים בהוצאת עם עובד והמרכז למורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תל אביב וקריית שדה בוקר 1971-2008. וראו למשל: *לקראת קץ המנדט*, 1993, וכן: *פעמי מדינה*, 1993. כאן מדובר בנספחים לכרך ו: ינואר-אוגוסט 1939, עמ' 529-551. והשוו לעיל: גרשון ריבלין ואלחנן אורן (עורכים), *יומן המלחמה: מלחמת העצמאות תש"ח-תש"ט*, החברה להפצת משנתו של דוד בן-גוריון, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל אביב 1982.

– שינוי והמשכיות, רנסנס ומהפכה, ביקורתיות כלפי העם עם הערכה רבה כלפיו ותקווה באשר ליכולתו.³⁴ על פניו נראה הסוציאליזם הציוני כשילוב אידיאלי של המסורת העדתית-קולקטיבית של יהודים, רצונם לתת בארץ-ישראל צביון חדש ללאומיות הדתית הישנה ולמשבר החברה המסורתית, תביעתם לחירות ולשוויון, תביעה שהייתה לאוניברסלית מאז המהפכה הצרפתית – תביעה לשינוי ערכים מוסרי ותרבותי, לזיקתו של הפרט לכלל השב לחיי עבודה, פשטות וצדק, ולחיים ריבוניים לצד עמים אחרים, שילוב שצמח לכאורה מערכי המסורת היהודית עצמה ובייחוד מדברי הנביאים, ומן ההשפעות החיצוניות למיניהן על הסוציאליזם הציוני. לסוציאליסטים הציונים היה אפוא חזון של חברה שהפרט בה יוכל להשתפר ולהשתכלל עד אין קץ, כחזונם של ז'אן-ז'אק רוסו ותלמידיו אחריו במאה ה-19, וזאת כחלק מכלל חופשי ושווה וכמי ששואב את עצמיותו כחלק מן הקיבוץ ויכול בה בעת לסגל לעצמו צרכים חדשים ונעלים יותר ויותר הודות להכפפתה של הכלכלה לצרכיו.³⁵ מה יהיה תפקידה של 'המדינה' בתחומים אלה? בסוגיה זו עסק בן-גוריון בתקופות שונות של חייו בצורות שונות בהתבוננו בעם היהודי כפי שהוא, בעולם המעצמתי כפי שהיה לפני מלחמת העולם הראשונה, בערבים יושבי הארץ, בשלטון הבריטי בארץ, בהחמרה הנוראה של מצבו של העם היהודי מראשית שנות השלושים, ובשואה, ומתוך הצורך ליישב את חזונו עם מצבו של העם לפי שהוא ולא רק לפי הרצוי.

הציונות הסוציאליסטית כתופעה של רנסנס תרבותי-מוסרי או לפחות כיומרה לרנסנס כזה הייתה אפוא מוצא ממשבר כפול –

34 ראו לעניין ההשפעות התרבותיות השונות על בן-גוריון הצעיר, ובראשן השפעת התנ"ך, השפעותיהם של אחד-העם, ברדיצ'בסקי, ביאליק ושפינוזה וההתמודדות עם כתביו: שבתאי טבת, *קנאת דוד, חיי דוד בן-גוריון*, כרך ראשון, הוצאת שוקן, תל אביב וירושלים, 1976, עמ' 28-76. והשוו: שלמה אהרונסון, *דוד בן-גוריון, מנהיג הרנסנס*, עמ' 74-96.

35 אהרונסון, שם, עמ' 125-128. כמו כן השוו: *הזקן והעם: מבחר איגרות אישיות של דוד בן-גוריון* (כינסה וערכה זהבה אוסטפלד), ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון, תל אביב 1988, עמ' 43-84.

מאִי־היכולת לאמץ את המסורת ומאִי־המשמעות של העולם המודרני של סוף המאה ה־19, שקלעה יוצאי מסורת, כמו גנסיין לפי דרכו, ברנר בשעותיו הקשות וקפקא על־פי דרכו, למבוי סתום אם גם מעמיק ומעולה מבחינה ספרותית. אולם הסוציאליסטים שהושפעו מן הספרות הזאת היו אנשי מעשה, והיה מגוי וגמור עמם שלא להשלים עם המציאות אלא להתמרד נגדה ולפעול לשינויה. עם זה, לתנועה כזאת על רכיביה היה חייב להיות קושי עם מושג המדינה מעבר לחתירה לריבונות בארץ ישראל. גם חתירה זו לא הובילה בעיני גופים שונים בתנועה הזאת בהכרח להקמתה של מדינה יהודית כאשר קמה, לבד מביסוסו של רוב יהודי בארץ והסכמה על כך שתנועת הפועלים – שהייתה מיעוט בקרב הציונים בתחילה – היא שתשלוט בנעשה בארץ ובתנועה הציונית כולה. לא הייתה הסכמה מראש אילו מוסדות יקומו למטרה זו ובאיזו שיטה יתנהלו.³⁶

הרנסאנס הציוני

המשבר של היהדות המסורתית, והיעדר רנסאנס חילוני יהודי שקדם לו מאבק בין דת ומדינה במערב, לרנסאנס האירופי גופא, ללידת המדע המערבי מחדש ולהופעת הליברליזם והנאורות, כמו המציא ומתוך עצמו מעין רנסאנס ציוני. הוויכוח של עילם עם חז"ל ועם ר' יהודה הלוי ועם הרמב"ם מתעלם במתכוון משני האפיקים שהיו ונתרו אבני דרך שבציוויליזציה היהודית: הפרישה מן ההיסטוריה והעמידה מעליה עד לבואו של משיח, והאמונה בקשר פוליטי־היסטורי לארץ ישראל, שאינו ניתן מטעמים פוליטיים־היסטוריים בשל ניצחון הדתות המיסיונריות העולמיות – הנצרות והאסלאם, ללא קשר למשיח היהודי. בבוא העת – וזהו עניין לשינוי מקיף במערכת הבינלאומית – יקום מחדש האפיק הלא משיחי: אפיק פוליטי שגחליו לחשו במשך דורות אך לא כבו. עילם מתייחס לפרופ' יחזקאל קויפמן, שהייתה לו השפעה רבה על בן־גוריון בסוגיה זו, ולפרופ' יצחק בער, מאבות 'האסכולה הירושלמית' בתחום זה במידה של רצינות, ובביטול גם

Joseph Heller, *The Birth of Israel 1945-1949: Ben-Gurion and his Critics*, 36 University Press of Florida, Gainesville, FL 2000, pp. 113-307.

כלפי פרופ' מ"ד הר שאימץ אותה, יחד עם הערת שוליים לעברו של פרופ' א"א אורבך שהיה מעמודי התווך שלה. את מחקרו של גדליהו אלון על תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד אין הוא מזכיר.

עילם מתרכז באפיק החרדי הישן, אשר עלה בעשנה של השואה כאשר נקלע אפיק זה למבוי סתום תיאולוגי שאינו בר פתרון, ולכן אין לו עתיד אלא מתוך רחמנות, ובשל שיקולים פוליטיים שהוחמרו בגלל אופייה של המערכת הפוליטית והשפעת הקיצונים שבחרדים על המתונים שבהם. ואולם 'החזון איש' ועגלתו המלאה הם קוריוז מלא הוד אישי. אצל עילם מאה שערים, סטמאר, ויליאמסבורג, חיים וקיימים ולמעלה מזה. וזאת שעה שבישראל היחס לדתיים בכלל לפני הקמת המדינה וביחוד לאחר השואה היה סובלני, ונסתייע בעקרון הסטאטוס קוו. העילית החילונית ראתה בחרדים זה מכבר אנכרוניזם, שנקלע למבוי סתום ולחורבן פיזי ואידיאולוגי בעקבות השואה. איש לא העלה בדעתו את תחיית הדת החרדית, ולכן לא היה קושי לשחרר 400 מאברכיה מן השרות, כמחווה ולא כחובה. מי שפרץ את השער לרבות היה מנחם בגין. הציונות הדתית הייתה סיפור אחר, מכיוון שהיא אכן אימצה פתרון ציוני לבעיות תיאולוגיות שלא היה מהן מוצא, אשר צריך היה לכבדו כל זמן שאפשר היה לחיות עם דרישותיו. המשברים השונים של ממשלת בן-גוריון עד להתפטרותו הראשונה בשנת 1953 היו תוצאה של מחלוקות עם דתיים ציונים וא-ציונים. אך לדעת בן-גוריון הן נשתלבו באופי היישובי הישן של החברה הישראלית, בפיצול המופרז שבין המפלגות ובשורש הרע לדעתו – שיטת הבחירות היחסית האבסולוטית, שקברה תחתיה את רפובליקת ויימאר ואת הרפובליקות השלישית והרביעית של צרפת על חוקותיהן. יתר על כן, העתקת השיטה היישובית למדינה נסתייעה במעמד המפתח של מפא"י במרכז המפה הפוליטית, אשר היו בו יתרונות וחסרונות שהחמירו והלכו, עד להפיכתה למפלגת מנגנון מנותקת יותר ויותר מעולים שומרי מסורת בני עדות המזרח. הפתרונות של בן-גוריון לאתגרים אלה היו הן רפורמה 'בריטית' בשיטת השלטון, והחתירה לתוכן, 'משיחי', של "עם סגולה ואור לגויים" ליום יום של חברה מתהווה. ההתנפלות על בן-גוריון בשל

החזון המשיחי, הלא פוליטי והלא אופרטיבי שלו, כמאמרו של פרופ' ישראל קולת, מצידם של 'אנשי רוח' למיניהם בנקודות מפנה היסטוריות שונות שהביאו להתפטרותו השנייה של בן-גוריון, משתקפת גם בספרו של עילם שלפנינו. בה בעת הוכשל בן-גוריון בניסונו לחולל את הרפורמה השלטונית בנוסח הבריטי שלו, אך הדבר לא הפריע למתנגדיו להציגו כדיקטטור כל יכול.

בהיעדר דיון בנתונים היסטוריים הכרחיים, למשל בקשר שבין שינויים דוריים במפד"ל שנתחוללו במקביל לתוצאותיה של מלחמת ששת הימים, נותר ספרו של עילם חסר נשמה היסטורית. זאת כפי שדיונו באזרחים הערבים אינו היסטורי אלא תאורטי, אנוס על-פי הדיבור כמודל וויריאני. אך ספרו מנותק מן המציאות ההיסטורית השונה שהולידה את הדמוקרטיה הבריטית לחוד, את הדמוקרטיה האמריקנית לחוד ואת הדמוקרטיה הצרפתית לחוד – ומיחסי העדות בארץ בתקופה הקריטית שלאחר עלייתו של היטלר לשלטון, במהלך שנות ה-40, ובעקבות מלחמת העצמאות. סוף דבר, סגירת שערי הארץ לפליטי השואה בידי הבריטים בלחץ ערבי, לאחר מלחמת הפלשתינים ביהודים ב'מאורעות' 1936-1939, וניסיונם לחנוק את המדינה היהודית עוד בטרם לידתה וגיוס מדינות ערב למטרה זו בשעת הלידה הולידו תגובות שונות בצד היהודי. זו של בן-גוריון הייתה מן המתונות שבהן: חלוקת הארץ, הסירוב לשלוט בגדה המערבית וביושביה, הרתעה גרעינית ולא מלחמות מנע – פרט למלחמת סיני שהניבה כור אטומי צרפתי – ויישוב הנגב הריק. ואולם בעיקרו של דבר חתר בן-גוריון לקבלת עולה של ריבונות בכך, ש"החיים במדינה יהודית ראויה, מתוקנת, יש להם מטרה כשהיא לעצמה, להביא את היהודים לידי תיקון עצמם כמעמד של אזרחים שמסוגלים לשלוט בעצמם". "אין זה בגדר הנמנע שהעם היהודי יסגל לעצמו התכונות הממלכתיות הדרושות להנהגת מדינה תקינה ובת-קיימא. לא היו לעמנו הסגולות למחשבה מדעית שהיוונים הורישו לעמי אירופה, וסוף סוף רכשנו אותן. ולא ייבצר מאתנו לסגל לעצמנו גם כושר ממלכתי, אלא שהישראלים עדיין רחוקים מכך".

הפיצול המפלגתי המופרז, למרות אחדות הדעות בעניינים יסודיים. הפילוג בתנועת הפועלים, למרות שורשיה

המשותפים ... חוסר הכישרון להעדיף האינטרס הכללי על פני אינטרס חלקי, להעדיף את העיקר על הטפל ... הנטייה לחבוק זרועות עולם מבלי לראות מצבנו וצורכנו ותנאינו המיוחדים, וכנגדה הגישה הקרתנית של אגוצנטריות לאומית המתעלמת מן העולם הרחב וצרכיו הוא ... גם עכשיו [אחרי העצמאות, ש"א] אנו סבורים, שאם העולם עושה חשבוננו הוא, וחשבון זה אינו מזדהה עם רגשותינו אנו, הרי העולם כולו רע ויש לבעוט בו. אדיקותנו בצורות, במוסדות, ובהרגלים – הרגלי מחשבה ומעשה – שנתגבשו בטרם היות מדינת ישראל, אם כי אינם הולמים חיי מדינה, הם גילוי נוסף [של תכונות אלה, ש"א].³⁷

עילם צודק באומרו שבן-גוריון התאכזב מהיעדר היענות לדוגמה האישית שהציב בפרישתו (הראשונה) לשדה בוקר. ואולם הוא הלך שמה כדי לקרוא תגר על "השיטה" הפוליטית היישובית אשר הוא נחשב למייסדה, שלא בדין. בן-גוריון היה אחד משלושת מנהיגי תנועת העבודה פרט לברל כצנלסון וליצחק טבנקין, עד לפטירתו של האחד ולפרישתו של השני ממפא"י בבחירות המפתח של 1944. מאז פעל ליצירת תשתית שלטונית שבהכרח הייתה פשרתית מטבעה, אך היה בה די כדי לחתור לעצמאות בארץ-ישראל מחולקת ולעמוד במלחמה הודות לעמדת המפתח שלו. את מירב מאמציו הקדיש בפרישתו הזמנית לשדה בוקר לאימוץ הדגם הקונסטיטוציוני הבריטי, עד שענייני הביטחון – "כי לא המתים יהללו יה" – החזירוהו לשלטון ב"שיטה" הקיימת על כל חסרונותיה. דהיינו, צריך היה למצוא פתרון פוליטי-מבני לבעיותיה של החברה הישראלית על הרכבה החדש, לבד מן "החזון" המשיחי הלא פוליטי לכשעצמו. אלא שאתגרי הביטחון דרשו עדיפות מכרעת.

בעל המחבר שלפנינו מדבר על היחס למיעוט הערבי שנותר בישראל אחרי מלחמת העצמאות במונחים מופשטים, וובריאנים-ליברליים לפי

37 וראה מכתב אל זלמן ארן, 6 בינואר 1951, בתוך: דוד בן-גוריון, ראש הממשלה הראשון, מבחר תעודות (1947-1963), עריכה ומבואות, אלי שאלתיאל, ארכיון המדינה, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 225-227.

שיטתו, ומחיל אותם על הציבור הערבי בגדה כמובן מאליה. זאת שעה שהממלכתיות הבן-גוריונית חתרה להימנע מכיבוש הגדה וממלחמת המנע של 1967 מראש – והתריעה מפני תוצאותיה עוד לפני ישעיהו ליבוביץ', ושעה שאויבי הממלכתיות של בן-גוריון, ובהם ליברלים ואנשי שמאל מובהקים, עשו ככל שיכלו לחבל בממלכתיות זו ולהכשיל אותו ב"פרשת לבון", ובכך סייעו ליצור חור, חלל, במרכז המפה הפוליטית הישראלית שיתמלא לימים בידי הימין.

ואולם פוליטיקה – "מדינאות" במושגיו של בן-גוריון – אינה מעניינת את יגאל עילם. בפרק האנטישמי שלו הוא מגייס את כל האנטישמים, ובהם את וולטיר, כדי להצדיק את האנטישמיות. אין הוא שם ליבו לכך, כמאמרו של פרופ' אדמונד זילברנר, כי התקפתו של אותו "עיתונאי גדול של הנאורות" על היהדות הייתה כלי בידי וולטיר כדי לתקוף מן האגף את הכנסייה השלטת הודות לתשתיתה היהודאית. היהדות הפכה אפוא לכלי כדי לנגח בו את אויבה ההיסטורי הגדול של היהדות, הנצרות הקתולית. בכך נולדה אכן אנטישמיות ליברלית, שמתגלגלת עד היום הזה במערב, והיא שיחקה תפקיד ביצירת קשר בין הפרטיקולריזם היהודי ככלל והציונות בפרט לבין הגזענות הנאצית. הייתה מידה רבה של הבנה לצרתה של היהדות בשואה, מכיוון שהיא הביאה את השואה על עצמה, לדידם של אנשי שמאל וליברלים בשיא השואה,³⁸ אך גם לשיטתו של עילם כיום.

ואולם כיום אין מדובר בתחייתה של האנטישמיות רק בשל "התנהגותה" של ישראל. היא הייתה שם כל הזמן, עמוסה על כתפי רוב גדול בעיני עצמו מסוגים שונים, לעומת מיעוט עקשן. היא ביקרה את היהודים על כך שאין להם מדינה וצבא משלהם, ולכן הם שולחים אחרים להילחם את מלחמותיהם באויבים שהיהודים הקימו עליהם כמו יריהם. וכאשר ביקשו להקים לעצמם מדינה וצבא, הם עשו זאת באמצעים מעין-נאציים – לדברי הרולד מקמייקל, הנציב העליון

38 וראה לעניין זה ספרי, היטלר, בעלות הברית, והיהודים, הקיבוץ המאוחד ומכון בן-גוריון, בני ברק ושדה בוקר, פרקי תגובת המערב לשואה, 2008.

הבריטי בארץ-ישראל בתקופת השואה, ולדברי ראש המודיעין האמריקני במזרח התיכון הגנרל ראסל א' אוסמון, בשנת 1943. אם לצטט את לשונו של עילם: "אוי לאותה בושה", של ישראלי המבקש לעשות חשבון היסטורי שכזה עם הציוויליזציה היהודית בשם "הישראליות". מה שחסר כאן, בוויכוחם של פרופ' גרהרד שולם ומרטין בובר עם חנה ארנדט, הוא "אהבת ישראל". כפשוטה. האנטישמיות המתינה לביקורת על ישראל בעולם תקשורתי, מהיר, בעל זיכרון היסטורי מתעמעם וניתן לפירושים שונים, מתרשם מתמונות אלקטרוניות ולא עוד גדל על ספרים, כולל ספרו של עילם. במציאות זו בוודאי שחייבת ישראל לנהוג בזהירות ובשיקול הדעת משחזרה להיסטוריה כמשתתפת פעילה במחזה האזורי והעולמי. בהכרת כוחה ובמגבלות כוחה של המדינה היהודית מול אויבים ושונאים בעולם הערבי והמוסלמי, שעצם מושג המדינה שלהם ואופייה עומדים כיום לפני אתגרים דתיים מי ישרום. משפט אחד נותר לסיכום: לא ניתנה נבואה להיסטוריונים, והעתיד אינו נחלתם. ובכללם כותב שורות אלה.

שלמה אהרונסון, המחלקה למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים.



לועזית קשה שפה

ישעיהו ליבוביץ אינו נשכח גם כעשרים שנה אחרי מותו. לאחרונה 'הייתה לו עדנה' – אולי גם בגלל המחלוקת על קריאת רחוב בירושלים על שמו. כמה ספרים שלו ועליו יצאו לאור בחדשים האחרונים, וביניהם הספר

ליבוביץ מתפלמס: תמלול ותיעוד של 13 שעות פולמוס (כרמל, ירושלים, תשע"ג/2013). הספר מבוסס על דיונים וויכוחים שניהל ליבוביץ בביתו עם מספר אנשים שהשתתפו בכנס לכבודו באפריל 1993 – כגון אבי שגיא, משה הלברטל, תמר רוס, זאב הרווי, אסא כשר, ו(כן!) עזמי בשארה. מי ש"ערך ותיעד", כלומר הכין את הספר לדפוס, היה יוסי אבישר, שהוא שהקליט את השיחות לטלוויזיה.

ספר חדש של ישעיהו ליבוביץ ואחרים המתפלמסים אתו הוא תמיד מעניין, גם אם ליבוביץ עצמו אינו מחדש בדברים שכבר דן ודש בהם במשך השנים. והרי הוא היה כבר בן תשעים כשהתקיימו דיונים אלה. אך מוטב היה אילו מישוהו שהשכלתו האירופית מתקרבת, ולו במקצת, להשכלתו העצומה של ליבוביץ עצמו היה עובר על הספר ומתקן כמה טעויות בסיסיות.

למשל, בעמודים 150-151 מופיעה פעמיים בתעתיק עברי המילה האנגלית Enlightenment (מה שמכונה בעברית "תקופת הנאורות" של המאה הי"ח). בעמוד 150 היא אנלייטמנט, ובעמוד 151 אנלייטמנט. "שגיאה זניחה"? ידענו שתגידו...

בעמוד 52 אנו נתקלים במילה הלועזית אנליטיוויזציה. אין מילה כזאת בשום שפה הידועה לנו. מן ההקלטה מתברר שליבוביץ אמר "הרלטיויזציה".

בעמוד 14 נאמר לנו כי "אוגוסטן קדם למודרנה לפחות במאתיים שנה". מי הוא אותו אוגוסטן? אם המדובר באב הכנסייה הלטיני אוגוסטינוס, שמת בשנת 430 לסה"נ, הרי הוא "קדם למודרנה" בהרבה יותר ממאתיים שנה – ולמה לבטא את שמו בצרפתית? לפי ההקלטה, ליבוביץ אמר "אייזק ניוטן".

אך הגרוע מכל הוא שמם של שני ספרים של אפלטון. בעמוד 39, נזכרים הספרים "פוריטייה" ו"ממורי". מה זה? אין ספרים כאלה, ושתי המילים (שאינן קיימות ביוונית) נראות כניסיון נואש ליצור משהו שיש לו בסיס באנגלית (purity; memory). אפלטון לא ידע אנגלית, שלא הייתה קיימת

בזמנו, ואף לא ניחש שיום אחד, כמה מאות שנים אחריו, תהיה שפה כזאת בקצה העולם המיושב. ברור שהכוונה היא ל"פוליטיאה" – הדיאלוג הארוך של אפלטון (הידוע גם בשם "המדינה") שנזכר בשמו הנכון פעמיים בעמוד הקודם, ול"נומוי" – Νόμοι – שמו היווני של הדיאלוג הארוך האחרון שכתב אפלטון, בעברית "החוקים". ליבוביץ זכר את שמותיהם המקוריים של הדיאלוגים עוד מן הימים הרחוקים שבהם למד פילוסופיה בגרמניה, ושם היה זה מובן מאליו שאת שמות כתבי הפילוסופים העתיקים מביאים בלשון המקור. איננו מצפים ממלכה"ד ישראלי שידע את כל אותן העובדות הלשוניות שהבאנו כאן: אך יש עם מי להתייעץ, ובדיקה אינה מזיקה לאיש.

גם תוארים וגם סמכויות

דני הדר, ישראל גלילי – סמכות ללא תואר, הוצאת הקיבוץ המאוחד. ערך והביא לדפוס דן שביט. 669 עמודים כולל ביבליוגרפיה ואינדקס. תל אביב, 2011.

הספר מחולק לכמה חלקים כרונולוגיים התואמים את המעבר של גלילי ממוקד פעילות אחד לשני. ארבעת הפרקים הראשונים עד עמוד 72 עניינם ילדותו, גידולו, יסוד תנועת הנוער העובד והתפתחותה, כמו גם יסודו של קיבוץ "נען" והחברות בקיבוץ זה לאורך כל חייו. הפרק החמישי, עמודים 72-135, מוקדש להשתלבותו של גלילי בפעילות ב"הגנה" לצידם של אליהו גולומב ושאל אביגור (מאירוב). הפרק השישי, המקיף את העמודים 141-144, משמעותי במיוחד כי עניינו בהחלטה המכריעה של גלילי להעדיף את מנהיגותו של יצחק טבנקין על מנהיגותם של ברל כצנלסון ודוד בן-גוריון. צעד זה הביא את גלילי בהמשך להצטרף לפרישתה של סיעה ב' ממפא"י ב-1944 ולחברותו במפלגת אחדות העבודה. צעד גורלי זה קבע את המשך דרכו ומעמדו הציבורי. בעמודים 156-252 מצויים הפרטים על מסלול פעילותו והתקדמות מעמדו ב"הגנה", הכוללים את תקופת מלחמת העצמאות. פרשת דרכים טראגית עבור גלילי היו פיטוריו מתפקיד הרמ"א (ראש המפקדה הארצית של ה"הגנה"), במאי 1948, וביטולו של מוסד זה על ידי דוד בן-גוריון. הפרקים השמיני והתשיעי, עמודים 252-351, מוקדשים לשש וחצי השנים בהן מפלגתו של גלילי, מפלגת אחדות העבודה, התאחדה תחת מטריה אחת עם מפלגת השומר הצעיר בינואר 1948. כך הוקמה מפ"ם

(מפלגת הפועלים המאוחדת). בפרקים אלה מתואר גם הפילוג הטראגי של שנת 1951/1952 בקיבוץ המאוחד בין רוב החברים שנמנו עם חברי מפ"ם לבין מיעוט החברים שהיו חברי מפא"י. זה היה פילוג שקרע משפחות ויצר מציאות קיבוצית וגיאוגרפית חדשה. בפרקים העשירי והאחד-עשר מתואר תהליך הפרישה של אחדות העבודה ממפ"ם ב-1954 וחידוש מפלגת אחדות העבודה-פועלי ציון. מחבר הספר מונה גם את הגורמים שהביאו ליצירתו של "המערך" ב-19.5.1965. בין היתר דנים פרקים אלה ב-"פרשה", בפרישתו של דוד בן-גוריון וחסידיו ממפא"י והקמתה של רפ"י. בנוסף, אחרי מלחמת ששת הימים ב-1967, הקימו שלוש המפלגות מפא"י, אחדות העבודה-פועלי ציון ורפ"י את "מפלגת העבודה" ב-21.1.1968. בפרקים הבאים, עמודים 454-594, סוקר הכותב את פעילותו של גלילי כשר בלי תיק בממשלות לוי אשכול, גולדה מאיר והממשלה הראשונה של יצחק רבין. בפרקים שישה-עשר, שבעה-עשר ושמונה-עשר, עמודים 594-645, מתאר הדרי את התנהלותו של גלילי אחרי ירידתו של "המערך" לאופוזיציה כתוצאה מהבחירות בשנת 1977 ועלייתה של גח"ל בראשותו של מנחם בגין לשלטון. המחבר עוסק רבות במאבקים שהיו בתוך הקיבוץ המאוחד סביב הסוגיה של הקמת התק"ם (התנועה הקיבוצית המאוחדת), פרי האיחוד בין "איחוד הקבוצות והקיבוצים" לבין "הקיבוץ המאוחד". לאחר שלב זה התרכזה פעילותו של גלילי ב-"יד טבנקין", שם היה בין מקימי "המכון לחקר כוח המגן". ימי פעילותו המגוונת של גלילי ב-"יד טבנקין" באפעל עומדים כבר בסימן דעיכתו הציבורית והפיזית עד יום מותו.

לזכותו של דני הדרי יש לזקוף חיבורו של ספר רחב היקף הכתוב כמעט על-פי כל הכללים של כתיבה היסטורית: שימוש במחקרים קיימים, חומר ארכיוני, ראיונות בעל פה וספרי זיכרון. העובדה שגלילי היה מעורב בעשייה בגופים חינוכיים, פוליטיים וציבוריים לאורך עשרות שנים הביאה את המחבר לעסוק בהיסטוריוגרפיה של המפלגות הרלוונטיות בתקופה של טרום המדינה והשפעתן על עיצובה של החברה בישראל ועל מדיניות החוץ של המדינה לאחר שהוקמה. עיסוקו של כותב הביוגרפיה בהיסטוריוגרפיה

מפלגתית-מדינית נמשך גם בתיאור הממשלות אותן הקים דוד בן-גוריון, אך בעיקר בתקופת הממשלות של לוי אשכול, גולדה מאיר ויצחק רבין. מן הראוי לציין כי המחבר גדל בקיבוץ שהשתייך ל-"קיבוץ המאוחד". אביו היה בתקופה מסוימת מזכ"ל הקיבוץ המאוחד. המחבר עצמו בבגרותו היה מזוהה מאוד עם האתוס של ארגון קיבוצי זה. הוא הכיר אישית את ישראל גלילי ואף פעל לצידו כחצי שנה, בה נחשף לאישיותו של גלילי.

הנחת היסוד בכל מחקר היסטורי היא הצו שעל-פיו ההיסטוריון צריך לחתור, כמיטב יכולתו, לחשיפתה של האמת. בספרו של הדרי, במתח שבין האובייקטיבי לבין הסובייקטיבי, אמת המידה נוטה באופן ברור לצד הסובייקטיבי. בחיבור ישנה העדפה ברורה לטובתו של גלילי ולרעתם של מתנגדיו, ובעיקר לרעתו של דוד בן-גוריון. גיבורו של הספר, ישראל גלילי, מתואר כדמות חיובית ביותר ברוב מהלכיה, בעוד שהדמות המוצבת מולו היא דמותו הדמונית השלילית של דוד בן-גוריון.

מאמר זה לא יעסוק בשפע הנושאים והאירועים המועלים בספר אלא יתרכז בכמה סוגיות המצביעות על החסר והנטייה לסובייקטיביות של הספר.

כותרת הספר

כבר בכותרת קבע המחבר את המוטו ואת עמדתו החיובית כלפי גיבור הספר. בכותרת יש הפלגה לאי דיוק היסטורי. הקביעה כי ישראל גלילי עסק לאורך עשרות שנים בפעילות ציבורית ללא תארים מופרזת. גם מתוך הספר מצטיירת תמונה שעל-פיה גלילי היה לאורך כל דרכו הציבורית בעל תארים ובתוקף אלה פעל והכריע. הדבר בולט כבר מראשית דרכו הציבורית, כאשר פעל עשר שנים כמזכיר תנועת הנוער העובד, שהיה בין מייסדיה. הדרי בעצמו כותב: "במהלך עשר השנים בהן היה גלילי מזכיר הנוער העובד הוא הוביל – יותר מכל חבר יחיד אחר – את התנועה מאיגוד מקצועי אל היותה גם תנועה חינוכית-התיישבותית מגשימה" (עמ' 648). מסתבר שהוא פעל עשור שלם בתוקף תוארו. מראשית פעילותו הציבורית כנער ואיש צעיר היה גלילי בעל תואר, ומכאן שמופרך לטעון, לפחות

בשלב זה של חייו ובהתחלת דרכו הציבורית, שהוא היה בעל סמכות בלבד ומחוסר תואר.

זאת ועוד, האם אפשר להעלות על הדעת שכאשר צורף למפקדת ה"הגנה" לצידם של אליהו גולומב ושאול אביגור (מאירוב), האיש הצעיר הזה פעל אך ורק בתוקף הסמכות האישית ולא משום שהופיע בשם המפקדה של הארגון המחתרתי? לא יעלה על הדעת שחברי ומפקדי ה"הגנה", וכן אנשי ציבור ביישוב, היו מתייחסים אל האיש הצעיר הזה ומחשיבים אותו בלי ה'כותרת' שהוא מדבר בשם מפקדת ה"הגנה". מה שקבע היה התואר הבלתי רשמי, אם כי זה לא עמד בסתירה לאופיו ולתכונותיו. גלילי התקדם בסולם ההיררכי של הארגון המחתרתי ונעשה לחבר במ"א (המפקדה הארצית) ומ-16.6.1947 הגיע לפסגה (עמ' 138), כאשר מונה לרמ"א (ראש המפקדה הארצית). בתפקידו כרמ"א היה גלילי בעל התואר ובעל הסמכות המדינית-הבטחונית הגבוהה ביותר, מעל יעקב דוסטורובסקי (דורי) שהיה ראש המטה המקצועי של ה"הגנה" ושעם הקמתו של צה"ל היה מפקדו הראשון. הדרי קובע כי אמנם רק ב-1947 הוא נתמנה לראש המפקדה הארצית של ההגנה. אולם כבר משנת 1944 היה מעמדו בהגנה מרכזי עד כדי כך "שהפך להיות שותף חיוני לכל ההכרעות – החשובות יותר והחשובות פחות" (עמ' 651).

כחבר הקיבוץ המאוחד ומפלגת אחדות העבודה לא היה מוסד בשני ארגונים אלה שגלילי לא היה כלול בהם. אלה היו מוסדות שקיבלו החלטות שהשפיעו על המציאות היישובית, ועם הקמתה של המדינה – גם על המציאות המדינית. עם הקמתה של מפ"ם גלילי כיהן במוסדותיה, ולכן אין לפטור אותו מהאחריות על האידיאולוגיה והמדיניות של מפלגה זו. החברות במוסדות הנבחרים והקובעים של הגופים הציבוריים שהוזכרו לעיל העניקה לגלילי גם תארים, יהיו משמעותם ומשקלם אשר יהיו. מצב זה נמשך גם לאחר פירוקה של מפ"ם והקמתה מחדש של מפלגת אחדות העבודה – פועלי ציון בשנת 1954. בשנים הבאות, גם כאשר מפלגתו הצטרפה לכמה קואליציות בראשותו של בן-גוריון, גלילי לא רצה להיכנס לממשלה בגלל טינתו ארוכת השנים לדוד בן-גוריון, אך מעמדו במוסדות מפלגתו וכמעצב דרכה נשאר איתן.

עם פרישתו של דוד בן-גוריון ממפא"י והקמתה של רפ"י נפתחה בפני גלילי תקופה חדשה. מעתה הוסר המכשול שהיווה עבורו בן-גוריון כמנהיגה של מפא"י וראש ממשלה מטעמה, ונפתחה הדרך בשבילו להיכנס לממשלה. גלילי נכנס כשר בלי תיק לממשלתו של אשכול במעמד מיוחד, עקב זה שהיה זכאי לעיין בכל המידע המודיעיני, וכן שותף בכל הדיונים וההכרעות המדיניות-ביטחוניות. יתר על כן, הוא היה ממונה על ההסברה, ובתוקף תוארו הכניס את הטלוויזיה למדינת ישראל. עם מותו של לוי אשכול ב-26.2.1969 וכינונה של ממשלת גולדה מאיר ב-17.3.1969, המשיך גלילי לכהן גם בממשלתה כשר בלי תיק. ישראל גלילי היה השר הכי מקורב לגולדה מאיר והשפיע רבות על עמדותיה המדיניות-ביטחוניות. יתר על כן, מראשית שנת 1970 הוא החליף את יגאל אלון כיו"ר הוועדה הבין-משרדית להתיישבות. מחבר הספר מודה כי מכאן ואילך "היה לגלילי תפקיד מכריע בניהול הפעולה ההתיישבותית של מדינת ישראל" (עמ' 487). במסגרת תוארו וסמכויותיו הוא תמך גם בהתיישבות בפתחת רפיח ורצועת עזה. ב-"מסמך גלילי" המפורסם הוא תמך בהתיישבות ברמת הגולן ובבקעת הירדן וכן גיבה בפועל את ההתיישבות בהתאם לתכנית אלון. גלילי שמר על מעמדו כשר בלי תיק גם בממשלתו הראשונה של יצחק רבין. הדרי מסכם וכותב: "השנים 1963-1967 היו השנים בהן שב גלילי אל מוקד קבלת ההחלטות המדיניות-ביטחוניות ... מעמדו כשותף בכיר, למרות היותו שר בלי תיק, נשמר בממשלות אשכול, גולדה מאיר ויצחק רבין" (עמ' 651). לאור הדברים המפורטים לעיל, מסתבר שגלילי היה במשך שנים לא מעטות בעל תארים ופעל בתוקף סמכויות שנבעו מהתארים. אי לכך, יש הגזמה לא מועטה בכותרת שהביוגרף של גלילי נתן לספרו. גם בעת היותו של גלילי חבר במוסדות הקיבוץ המאוחד, או מפלגת אחדות העבודה על גלגוליה, או מפ"ם, היו לו מעמד רשמי ותואר.

ההשענות על ההיסטוריוגרפיה הקיימת

מקובל וגם לגיטימי שהיסטוריון נשען, במלאכת המחקר והכתיבה שלו על פרי מחקריהם של היסטוריונים אחרים. ספרו של הדרי מכסה

נושאים רחבי היקף לאורך עשרות שנים, הן בתקופה של טרום המדינה והן לאחר הקמתה של המדינה. לכן טבעי שבנושאים שונים, שלא התייחסו לעיקר מחקרו, נשען מחבר הספר על מחקרים של אחרים. כיוון שעיקר פעילותו של גיבור הביוגרפיה עד מאי 1948 היה התחום הביטחוני, אין זה מפתיע שהדרי נסמך רבות על ספר *מולדות ההגנה*. עם כל האמור לעיל, השאיבה ממחקרים אחרים עדיין מחייבת התייחסות ביקורתית לחומר המאומץ, ולא קבלתו כהלכה למשה מסיני. הדבר בולט במיוחד כאשר הכותב מתייחס לפילוג ב"הגנה", שכתוצאה ממנו קם ב-1931 ארגון בטחוני חדש בראשותו של אברהם תהומי שנקרא ארגון ב', או אצ"ל, שעדיין לא היה תחת פיקוחה של המפלגה הרביזיוניסטית ותחת פיקודו של זאב ז'בוטינסקי.

אברהם תהומי גרם לפילוג ב"הגנה" מסיבות אשיות, אך גם אידיאולוגיות. תהומי טען, עוד בשנות העשרים בהיותו מפקד ההגנה בירושלים, את הטעונונים הבאים: 1. "ההגנה" חייבת להיות תחת סמכות כלל לאומית ולא תחת מרותה של הסתדרות העובדים הכללית, משמע תנועת העבודה. ההגנה מילאה תפקידים כלל לאומיים, אך יחד עם זאת, בפועל, עד ראשית שנות השלושים, היא פעלה ונסמכה במידה רבה על הסתדרות העובדים הכללית והעומדים בראשה. 2. תהומי ביקר את ארגונה ופעילותה של "ההגנה" כבעלת אופי צבאי רופף, בעוד שהוא האמין שצריך להפוך אותה לארגון ביטחוני-צבאי שיעמוד תחת המרות של המוסדות הלאומיים. בשתי הטענות תהומי צדק. מראשית שנות השלושים עברה "ההגנה" למרות המוסדות הלאומיים, ומאמצע שנות השלושים התחילה בה התפתחות מואצת שהעלתה אותה על מסלול שהוביל אותה למבנה ארגוני-צבאי למחצה.

היה זה הפילוג של תהומי והקמתו של ארגון ב' שאילץ את תנועת העבודה להגיע לפשרה עם החוגים האזרחיים שהביאה להעברתה של ההגנה למרות המוסדות הלאומיים. צעד זה, שהיה בעל משמעות היסטורית, נעשה כדי למנוע גלישה מסיבית של אלמנטים אזרחיים ודתיים לארגון הביטחוני המתחרה, ארגון ב'. החשש היה שהתפתחות כזו עלולה להביא את הארגון המתפלג להתעצמות עד כדי הפיכתו לארגון ביטחוני שווה כוחות ומתחרה רציני ל"הגנה".

המסקנה המתבקשת היא שהמעבר של "ההגנה" מפיקוח ומרות של ההסתדרות למרות יישובית-לאומית לא היה תהליך אורגני-וולונטרי שצמח מלמטה, פרי האידיאולוגיה שדגלה בכלליותה הלאומית של "ההגנה" ובמרות לאומית עליה, אידיאולוגיה שאפיינה (כך על-פי ספר *תולדות ההגנה*) את מנהיגי תנועת העבודה הארצישראלית, וביניהם המנהיג הכריזמטי של "ההגנה" אליהו גולומב. היה זה כורח אובייקטיבי שהביא את תנועת העבודה לויתור חלקי על הנכס החשוב שעד ראשית שנות השלושים היה בידיה. הדרי עצמו מציין (בעמודים 75-76) כי אפילו אחרי מאורעות 1929 הציע גולומב להקים מרכז הגנה הסתדרותי, והצעתו התקבלה "ובהסתדרות הקימו מרכז הגנה שחבריו היו יוסף אהרונוביץ, דוד בן-גוריון, אליהו גולומב, יוסף הכט ושאל מאירוב" (אביגור). עדות לכך שאף אחרי המאורעות גולומב נאבק על המשך שמירתו של ארגון "ההגנה" תחת מרותה של ההסתדרות בה הייתה מפלגתו, מפלגת אחדות העבודה, מפלגה דומיננטית. לכן התיאור של פרק היסטורי זה בספרו של הדרי, השואב מספר *תולדות ההגנה*, שגוי.

ההתפתחות המתוארת לעיל חלה גם בתקופה בה המפלגה הרביזיוניסטית של זאב ז'בוטינסקי, האויב הקיצוני של תנועת העבודה, הלכה והתעצמה. זה גם הפרק ההיסטורי בו מפלגה זו וארגון הנוער שלה, בית"ר, החלו במסע של שבירת שביתות של ההסתדרות. מזכ"ל ההסתדרות העובדים הכללית דוד בן-גוריון חשש שעם אובדן השליטה על "ההגנה", ההסתדרות העובדים תעמוד חשופה מול האגרסיביות ההולכת וגוברת של אויבתה המרה שהביאה גם להתנגשויות אלימות. על רקע זה הגיע דוד בן-גוריון למסקנה שחייבים ליצור כלי בטחוני הגנתי חדש שיוכל להגן על ההסתדרות העובדים ושאר נכסיה של תנועת העבודה הארצישראלית. החזון שעמד לפניו היה הארגון הצבאי-למחצה של תנועת הפועלים האוסטרית, "שוצבונד". לשם כך הוא ביקש מכמה חברי "השומר" לשעבר, ובראשם ישראל שוחט, להצטרף לארגון "הפועל" על מנת להפוך אותו מארגון ספורטיבי בלבד גם לארגון בטחוני שיוכל להגן על מערכות תנועת העבודה הארצישראלית.

באפריל 1937, כאשר גלילי כבר פעל כשנתיים במפקדת "ההגנה", הביא אברהם תהומי, לאחר שנוכח כי ארגון ב' גלש לחיקה של המפלגה הרביזיוניסטית, לפילוג בארגונו, ויחד עם כמחצית מאנשיו חזר למסגרת "ההגנה", בעוד המחצית השנייה שמרה על עצמאותה והחלה את דרכה כאצ"ל הרביזיוניסטי.

הדרי מתעלם לחלוטין מכל הסוגיה ההיסטורית בעלת המשמעות הלאומית המתוארת לעיל. במידה שמחבר הביוגרפיה מתייחס אליה, הוא מאמץ לחלוטין את הגרסה השלילית שאותה נוקט ספר *תולדות ההגנה*, המבטא את עמדותיה של תנועת העבודה ובעיקר את אסכולת אליהו גולומב, ביחסו לתיאור אישיותו של אברהם תהומי ושל הארגון אותו הקים ב-1931. נראה לי כי הגישה המאמצת, בלי ביקורת ובריחה, עמדות של חוקרים אחרים גורעת מאיכותה של הביוגרפיה וממילא את העמדה החותרת לאמת ההיסטורית של מחברה. בעמודים 598-599 מספר הדרי על שלהי פעילותו של גלילי בעת שישב ב"יד טבנקין" באפעל, שם עסק בהקמתו של "המכון לחקר כוח המגן". כאשר סיני, חבר קיבוץ יראון והעוזר הנאמן של ישראל גלילי במשך שנים ארוכות, נשאל האם המכון הוקם על מנת לבקר את העמדות ההיסטוריוגרפיות של ספר *תולדות ההגנה* הוא ענה: "יותר משהיתה ביקורת על מה שנכתב (הכוונה לספר *תולדות ההגנה* – י. ג.) היתה טענה כנגד מה שלא נכתב...".

היחסים בין ישראל גלילי לבין דוד בן-גוריון מוקד מרכזי בביוגרפיה הוא תיאור היחסים בין ישראל גלילי לבין דוד בן-גוריון. בסוגיה זו מתבטא במיוחד היחס הסובייקטיבי של המחבר לשתי הדמויות שדרכיהן השתלבו במרוצת השנים. עד 1935 מצטייר יחס חיובי של בן-גוריון לגלילי הצעיר. משעשע ונחמד הסיפור שלפיו בן-גוריון רכב בשנת 1935 על סוס לקיבוץ "נען" כדי לשכנע את האספה הכללית של הקיבוץ לשחרר את גלילי לעבודה במפקדת ההגנה. מהתמונה העולה מספרו של הדרי יכולה להשתמע המסקנה שעד הקרע שחל בין השניים במאי 1948 היחסים היו תקינים. מסקנה זו מתעלמת מהשורשים העמוקים האידיאולוגיים והפוליטיים שהלכו והתארכו כבר מאז 1935.

נראה לי ששנת 1935, בה פרץ המשבר בין ברל כצנלסון לבין יצחק טבנקין על "מרכז הנוער", הייתה השנה של פרשת הדרכים עבור גלילי הצעיר. הכרעתו והעדפתו את יצחק טבנקין ודעותיו על אלה של ברל כצנלסון ודוד בן-גוריון קבעו את המשך דרכו הציבורית. בעמוד 648 קובע הדרי כי "אין ספק שמבין שלושת אלה הייתה השפעתו של טבנקין החזקה ביותר...", וזאת, בין היתר, משום שטבנקין היה המנהיג המגשים וראש תנועה מגשימה, הקיבוץ המאוחד. היותו חבר קיבוץ "נען", שהשתייך לקיבוץ המאוחד שיצחק טבנקין היה מנהיגו הבלתי מעורער, עדיין לא חייבה את גלילי לדבוק בטבנקין לאורך השנים. השתייכותו לארגון הקיבוצי הגדול לא חייבה בהכרח את הדבקות באידיאולוגיה של טבנקין. עובדה היא שהיו לא מעט חברים בקיבוץ המאוחד שהסתייגו מדרכו של טבנקין ואף שללו אותה. כאשר הוחלט במועצת מפא"י בירושלים ב-6.3.1941 על איסור קיום סיעות, החלטה שכוונה כנגד סיעה ב', הקיבוץ המאוחד, שהיה עמוד התווך של הסיעה, לא קיבל את הדרישה, "משום שראה בכך פגיעה בעצמאותו, כלומר, השלמה עם סמכותה של ההסתדרות להכתיב מהלכים או למנוע מהלכים פנימיים בקיבוץ המאוחד" (עמוד 147). כאמור, גלילי בחר ב"רבו", ולכן בינואר 1942 הודיע לברל כצנלסון על הצטרפותו לסיעה ב', ובהמשך, בשנת 1944, פרש עם סיעה זו ממפא"י והיה בין מייסדי מפלגת אחדות העבודה. ההמשך ידוע: חברות במפ"ם שהוקמה בינואר 1948, ושוב פרישה ממפ"ם ב-1954 והקמתה של מפלגת אחדות העבודה-פועלי ציון. גלילי מיקם את עצמו במפלגות מיעוט בתוך תנועת העבודה הארצישראלית, שחתרו להרוס את הדומיננטיות של מפא"י.

יצחק טבנקין האמין כי הקיבוץ חייב להיות חופשי. הוא יכול להיות שותף למסגרת חברתית-פוליטית בתנאי שהיא איננה כופה עליו עמדות המנוגדות לאידיאולוגיה הבסיסית שלו. לכן חופש הדיון וההחלטה של הקיבוץ הם העיקר. הקיבוץ צריך לפעול כל עוד הוא מאמין בצדקת דרכו, וזאת גם אם הדבר מביא אותו להתנגשות עם הגוף הפוליטי שלמסגרתו הוא שייך. יתר על כן, הקיבוץ המאוחד הוא תנועה חלוצית מגשימה, הוא האוונגרד של תנועת הפועלים בעל

השקפות משלו על האופן שבו צריך להגשים את הציונות. עמדות אלה של טבנקין משקפות את האמונה של כל אוונגרד מימי המהפכה הצרפתית ואילך, היינו זכותה וחובתה של קבוצה קטנה המאמינה ביכולתם של המעטים להתוות את הדרך ולהוביל את ההמונים ליעדים שהיא קבעה אותם. במילים אחרות, טבנקין יישם את תורת רוסו, שעל-פיה קיימת אפשרות שלקבוצה חברתית המייצגת את "הרצון הכללי", שהוא הטוב האובייקטיבי, יש הזכות, למרות היותה מיעוט, להדריך ולהוביל את הרוב. מנקודת מבט זאת, אין הרוב יכול לכפות את מרותו וריבונותו על המיעוט, ובמקרה הקונקרטי ההסתדרות הכללית לא יכולה להפעיל את ריבונותה על הקיבוץ המאוחד. לעומת עמדותיו אלה של טבנקין, שיש בהן אלמנטים אוונגרדיסטים קיצונים ואף יסודות אנרכיסטיים, סברו ברל כצנלסון ודוד בן-גוריון כי זכותה של המסגרת הכוללת, ולא הפרטיקולארית, להפעיל בשם הדמוקרטיה את ריבונותה. בתוך השלישייה שהנהיגה בשנות העשרים את אחדות העבודה, ומראשית שנות השלושים את מפא"י, חלה כאן התנגשות חזיתית אידיאולוגית ומעשית. חילוקי הדעות העלו גם זיכרונות היסטוריים טריים על מאבקה של ההסתדרות נגד גודד העבודה. האירוניה של ההיסטוריה נעוצה בכך שבשנות העשרים נשען טבנקין על ריבונותה של ההסתדרות כנגד גודד העבודה בפרשה של הפילוג בעין חרוד וגם במאבק הכולל של ההסתדרות, בשם הריבונות של הגוף הכללי, כנגד הגדוד. ישראל גלילי, מהרגע שהלך אחרי "רבו" הזדהה עם האידיאולוגיה שלו, אותה הקנה לקיבוץ המאוחד.¹

גם בתחום המדיני נוצר בשנות השלושים קרע בין טבנקין לבין ברל כצנלסון ודוד בן-גוריון. בן-גוריון עלה על מסלול של קבלת רעיון החלוקה וחשיבות הקמתה של מדינה יהודית ולו רק על חלק מארץ ישראל, וזאת בעקבות מצבה הקטסטרופלי של יהדות מזרח אירופה. לכן היו אלה חיים וייצמן ודוד בן-גוריון שקיבלו, בעקרון, את המלצות וועדת פיל בשנת 1937. גם ברל כצנלסון לא התנגד עקרונית לתכנית החלוקה של וועדת פיל, אם כי שלל את ההצעה הגיאוגרפית

1 ראה: אניטה שפירא, כלל, עמודים 428-429, ושוב 464.

של וועדה זו, ובמיוחד לא יכול היה להשלים עם העובדה שירושלים לא צורפה למדינה היהודית המוצעת. לעומת שניים אלה יצא טבנקין חוצץ נגד עצם הרעיון של חלוקת ארץ ישראל. טבנקין פיתח את ההשקפה שכדי להגשים את הציונות הכרחי שהדבר יעשה בארץ ישראל השלמה: בחלק מארץ ישראל אי אפשר יהיה להגשים את הציונות. יתר על כן, מדינה יהודית בחלק מארץ ישראל תדמה לספרטה, וכתוצאה מכך, כשתצטרך להתגונן נגד אויביה המקיפים אותה, היא תהפך לחברה מיליטריסטית שאי אפשר יהיה לממש בה את עקרונות הסוציאליזם.² כרגיל, דעותיו אלה של טבנקין נהפכו לנחלת הרוב הדומיננטי בקיבוץ המאוחד. בעומדו על בסיס עמדה זו לא היה זה מפתיע שהוא לחם נגד "תכנית בילטמור" אותה הביא דוד בן-גוריון מארצות הברית והקנה למפלגתו בשנת 1942. זה לא הפתיע שסיעה ב', ואחר כך מפלגת אחדות העבודה, שהונהגו על-ידי טבנקין, לחמו נגד תכנית החלוקה. על בסיס ההתנגדות המשותפת לרעיון החלוקה, כל אחת כתוצאה מהאידיאולוגיה שלה, התאחדו בינואר 1948 אחדות העבודה והשומר הצעיר והקימו את מפלגת מפ"ם. החלטת האו"ם על החלוקה ומלחמת העצמאות הפכו מחלוקת זו לבלתי רלוונטית, אך עדיין העדיפה מפלגה זו משטר בינלאומי על חלוקה. אחדות העבודה, כחלק ממפ"ם, האמינה שמשטר בינלאומי יהיה שלב מעבר למדינה יהודית בארץ ישראל השלמה. לאורך כל אותן שנים הלך ישראל גלילי בדרך אותה התווה טבנקין. אין זה מפליא שטבנקין סיים את דרכו הפוליטית אחרי מלחמת ששת הימים כחסידי ארץ ישראל השלמה. כאמור, התהום בין ישראל גלילי לבין דוד בן-גוריון נפערה כבר ב-1935 וראשיתה איננה ממאי 1948.

בדצמבר 1946 התכנס בבאזל הקונגרס הציוני הכ"ג, הקונגרס הראשון אחרי מלחמת העולם השנייה, על רקע הטרגדיה של השואה ומאבקו של היישוב נגד מדיניותה של ממשלת הלייבור, שעלתה לשלטון ושימרה את הספר הלבן משנת 1939. דוד בן-גוריון הבחין בכך שמרכז הכובד של המדיניות הציונית צריך לעבור מהתחום הפוליטי לתחום הביטחוני, ולכן לקח לעצמו את תיק הביטחון מטעם

2 יעל ישי, *סיעתיות בתנועת העבודה*, סיעה ב' במפא"י, עמודים 40-42.

הנהלת הסוכנות היהודית. בן-גוריון ניסה בכל דרך אפשרית להימנע ממינויו של גלילי, שנמנה עם מנהיגי מפלגה אופוזיציונית, לרמ"א. רק באין ברירה ובלחצו של שאול אביגור (מאירוב), הוא מינה אותו ב-16.6.1947 לרמ"א.

לאחר שלקח על עצמו את תיק הביטחון התעמק בן-גוריון ביכולתה של ה"הגנה" להתמודד עם הערבים אם תפרוץ מלחמה. לאור לקחי מלחמת העולם השנייה, בן-גוריון (כמו ז'בוטינסקי בזמנו) התרשם מהיכולות של צבא סדיר לעומת ארגון ביטחוני מחתרתי שצידו, ארגונו ויכולותיו אינם מספיקים להתמודד עם האתגר הצפוי. לכן הוא נטה להישען על אלה ששירתו בצבא הבריטי והפחית בהערכתו את היכולות של "ההגנה" ומפקדיה. גלילי שצמח ב"הגנה" והיה מושרש בה נקט בעמדה הפוכה. גם על רקע זה התרחבו הסדקים בין שני האישים, ולשיאם הם הגיעו עם פיטוריו של גלילי מתפקיד הרמ"א במאי 1948, באמצע מלחמת השחרור.

גלילי נפגע עמוקות מפיטוריו ומסילוקו מעיסוק בתחום הביטחוני שבו פעל שנים כה רבות ובתוכו צמח לתפקיד הרם ביותר. לדעתו של הדרי, גלילי "הודח כדי להבטיח את השתלטות בן-גוריון על מערכת הביטחון" (עמ' 231). אין זה מפתיע שהשקפתו והערכתו של גלילי ביחס לבן-גוריון לאחר מכן הייתה שלילית. גלילי סבר שלבן-גוריון הייתה נטייה מופלגת, חולנית, להבלטה עצמית משיחית. יתר על כן, גלילי גם האשים את בן-גוריון בשכתוב ההיסטוריה של מערכת הביטחון ומלחמת העצמאות, ובכך שייחס לעצמו את כל ההצלחות במלחמה. מחבר הביוגרפיה מציין כי העובדה שגלילי הוצא כליל מכל עיסוק בענייני ביטחון החל מאמצע מלחמת העצמאות הייתה לו "כפצע שאין לו מרפא" (עמ' 403-404).

הדרי מתאר את גיבורו כאיש פשרות, תכונה שאפשרה לו לגשר בין השמאל לבין הימין במ"א (המפקדה הארצית) של "ההגנה". יחד עם זאת הוא היה מסוגל להיות נחרץ ותקיף ביותר, כפי שהתגלה בטיפולו הבלתי מתפשר בפרשת "אלטלנה" ובביטולו של האצ"ל בירושלים. גלילי, לפי הדרי, יצר הרמוניה בפעילותו של המטכ"ל במלחמת העצמאות, כאשר היה גם רמטכ"ל בפועל בגלל מחלתו של יעקב דורי. לעומת גלילי בעל המעלות החיוביות, מתאר הדרי את בן-גוריון

כשקרן, תכנן ומשכתב את ההיסטוריה ביומניו. המחבר מביא בספרו תיאור קוטבי של שני האישים.

תיאורו של הדרי את טיב היחסים בין שני האישים בשנים 1947-1948, לוקה בחסר הן מבחינת ארגונו של צה"ל העתידי והן מבחינה פוליטית. ארגונית – כאשר בן-גוריון קיבל על עצמו את תיק הביטחון נוצרה אנומליה מבחינת המבנה ההיררכי בתוך "ההגנה" ולקראת צה"ל העתידי. במקום שתהיה סמכות ישירה בין מחזיק תיק הביטחון (שר הביטחון לעתיד) לבין המטכ"ל של ההגנה, מצא בן-גוריון באמצע בינו לבין המטכ"ל מוסדות אנכרוניסטיים: המ"א וכן תפקיד הרמ"א. ההיגיון הארגוני חייב את ביטולם של גופים אנכרוניסטיים אלה וזרימה ישירה של סמכויות בין מחזיק תיק הביטחון לבין המטכ"ל. יוחנן רטנר, שבעצמו היה בתקופה מסוימת רמ"א, ובן-גוריון הציע לו את התפקיד לפני שהוא מינה את גלילי כאשר רטנר סירב, כתב בספר זכרונותיו בעמוד 358: "מבחינה אובייקטיבית, ככל שמבקשים להיחלף בהגדרות מפקדות, משרתו של גלילי באמת הייתה בגדר אנכרוניזם...". ובהמשך: "התוצאה – שעם פיטוריו של האיש לא נודע במה עסק בעצם, וכך שקע או הושקע על נקלה בתחום הנשייה...". לכן, עם כל האהדה לגיבורו, הדרי מתעלם מכך שהיה כאן תהליך היסטורי אובייקטיבי ולא מעשה זדון מצידו של הדמון דוד בן-גוריון.

זאת ועוד, הדרי, שוב, מתעלם מהגורם הפוליטי שעמד ברקע פיטוריו של גלילי. כפי שהוזכר לעיל, בינואר 1948 הוקמה מפ"ם, בה מפלגת אחדות העבודה העבודה הייתה מרכיב חשוב ביותר. עם הקמתה גלשה מפלגה זו להקצנה אנטי-מערבית קיצונית. יתר על כן, ובמקביל, אימצה לעצמה מפלגה זו עמדות פרו-קומוניסטיות ואפילו הגיעה להערצתו של סטלין, "שמש העמים". בראשית 1948, באמצע מלחמת העצמאות, מצאו את עצמם בן-גוריון ומפלגתו מול מפלגה אופוזיציונית עוינת שראתה את עצמה כאלטרנטיבה למפא"י. אי אפשר להתעלם, כפי שהדרי עושה, מכך שגלילי היה אחד האישים הבולטים במפ"ם: היינו, הוא נשא באחריות ישירה לעמדותיה האנכרוניסטיות של מפלגתו ביחס למבנה "ההגנה" וצה"ל העתידי. יואב גלבר, בספרו *גרעין לצבא עברי סדין*, עמוד 474, כתב את

הדברים הבאים: "ואולם מתנגדיו של בן-גוריון במטה ובזירה הפוליטית לא ראו את קשיי-תפקודו של המטכ"ל כבעיה מקצועית, או ארגונית. כמו בתקופת המחתרת, הוא נראה להם כעוד אחד מן המוסדות היישוביים, שיש לשמור על מפתח פוליטי באיושם, ואפילו בספטמבר 1948 טען בן-אהרון באזני בן-גוריון, כי מפ"ם מקופחת במטה. כששאלו בן-גוריון אם היא מקופחת גם בפיקוד, השיב כי על המטה חל עקרון של שיתוף, כמו במוסדות, ואילו על הפיקוד אין עקרון זה חל...". בהמשך, כביטוי לפוליטיזציה שמפ"ם ניסתה להחדיר לצה"ל העתידי, מציין גלבר באותו עמוד: "קצינים מן המטה הכללי, כמו ישראל בר, בן-חור וברוך רבינוב, השתתפו בשיבות הוועדה הפוליטית של מפ"ם ב-15 ביוני וב-3 ביולי 1948, ישיבות שבהן סוכם קר-פעולה נגד תכניתו של בן-גוריון...". מדובר היה ברפורמות במטה, כולל המינויים. למען האמת ההיסטורית חשוב לציין, שגם מפא"י לא הייתה טלית שכולה תכלת בנושא הקשר בין הקצונה לבין המפלגה.

ביחס לגלישה הפרו-קומוניסטית של אנשי אחדות העבודה בתוך מפ"ם, ולא אנשי השומר הצעיר, הדרי עצמו מציין זאת בעמוד 282 כאשר הוא מביא את דבריו של יצחק בן-אהרון שנאמרו בפגישה של אנשי אחדות העבודה בקפה בטי בתל אביב: "זה זמן רב מענה את המפלגה השאלה של יחסיה וקשריה עם העולם הקומוניסטי. אינני סבור שזאת שאלה אידיאולוגית, שיש חולקים בינינו מי הם מגשימי הסוציאליזם בעולם ... אנחנו בני ברית לעולם הקומוניסטי". בעמוד 288 מציין הדרי כי בוועידה השנייה של מפ"ם "לא היה הבדל של ממש כביטוי ובהתייחסות לכך שבבריה"מ ובמדינות הכפופות לה מתגשם סוציאליזם, וכן שזהו עולם המחר...". לאור האמור לעיל עלתה באופן טבעי השאלה האם אפשר לתת בידיו של גלילי, יהיה יושרו האישי אשר יהיה, את היכולת להשפיע על עיצובו של צה"ל, ובעיקר על שדרת הפיקוד שלו. התשובה הייתה שלילית, ולכן נהג בן-גוריון כפי שנהג.

אלטלנה ופירוק הפלמ"ח

בתיאור פרשת "אלטלנה" מתבסס הדרי על ספרו של אורי ברנר,³ וכן על ספרו של שלמה נקדימון.⁴ הרושם המתקבל הוא שבמידה שיש סתירות בין שני הספרים המחבר נטה לתיאורו של ברנר ולהנמקה שלו (בעמוד 200 הערה 130): "ספרו של ברנר כתוב מתוך הקפדה מלאה על כללים אקדמיים של כתיבה מחקרית היסטורית, לא כך אצל נקדימון". גילי מילא תפקיד מרכזי בעלילתה של אלטלנה, תוך תיאום הדוק עם דוד בן-גוריון. פרשת "אלטלנה" ופירוקו של האצ"ל תוך שילוב אנשיו בצה"ל מבטאים את השקפתו הממלכתית של בן-גוריון שהמסד שלה היה כי במדינת ישראל חייב להיות כוח ביטחוני-צבאי אחד בלבד, והוא צה"ל, שיפעל תחת מרותה של ממשלת ישראל.

ביסוד דרישתו של בן-גוריון לפירוק הפלמ"ח היו שני שיקולים. השיקול הממלכתי: כמו בפרשת אלטלנה-אצ"ל, כך גם בסוגית המשך קיומו של הפלמ"ח כחטיבה נפרדת עם מטה נפרד, עמדתו של בן-גוריון הייתה שלילית. כל זאת למרות שלא היה שום קו מקביל בין האצ"ל לבין הפלמ"ח. האצ"ל היה ארגון "פורש" מתחרה ל"הגנה", שלא קיבל את המרות של המוסדות הלאומיים. יתר על כן, הוא היה קשור למפלגה הרביזיוניסטית שפרשה מההסתדרות הציונית עוד ב-1935 וזאב ז'בוטינסקי, כל עוד היה חי, הוכר כמפקדו. לעומת זאת, הפלמ"ח היה חלק אורגני של "ההגנה" שעמדה תחת מרותם של המוסדות הלאומיים. למרות הבדלים עקרוניים אלה בין שני הארגונים, בן-גוריון סבר שאין מקום בצה"ל לקיומו של גוף ייחודי המנוהל על-ידי מטה נפרד ועומד חוצץ בין היחידה הצבאית לבין המטה הכללי של צה"ל.

השיקול השני של בן-גוריון היה פוליטי: בן-גוריון חשש מההשפעה הרבה של מפ"ם על הפלמ"ח ועל שדרת הפיקוד שלו. לאור אופייה השמאלי הפרו-קומוניסטי של מפלגה זו, בן-גוריון פחד שבנסיבות ייחודיות יכול הפלמ"ח להשתנות ליחידה ספרטיסטית-שמאלית בתוך

3 אורי ברנר, *אלטלנה*, הוצאת מכון טבנקין לחקר ולימוד הקיבוץ והוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1981.

4 שלמה נקדימון, *אלטלנה*, עידנים, תל אביב, 1978.

הצבא. גלילי, כמו מפלגתו מפ"ם, התנגד נמרצות לפירוקו של הפלמ"ח. הדרי בכיוגרפיה שלו נוטה לבטל חששות ופחדים אלה של בן-גוריון ומפלגתו. עם זה, בעמודים 242-243 הוא מביא את נאומו הרב-משמעי של גלילי, אותו נשא במועצת מפ"ם ב-26.6.1948, עדיין בתוך חבלי מלחמת השחרור: "דרוש לנו לא צבא של נתינים, לא צבא עבדים, לא צבא עיוור – אלא צבא הממשיך את מסורתם וערכיהם של ההגנה והפלמ"ח. צבא האמון על משמעת נאמנה, שאינה מקפחת חירותם של חיילים, אינה סותרת זיקתם לתנועה ... ואינה עושה חיילים לרובוטים. דרוש לנו צבא, נכון להגן על המדינה בפני אויב מבחוץ, ועם זה יהא נכון לגונן על חירותו של העם, על הדמוקרטיה, מפני מתנקשים ריאקציוניים מבית. דרוש לנו צבא שיהא מושפע מתוכנה של תנועת פועלים עברית עצמאית, מגן לעצמאות הפועל ותנועת הפועלים, צבא שהפועל העברי יכול לתת בו מבטחו, בלי להיזדקק לארגון הגנה מעמדי..." (ההדגשות הן של כותב מאמר זה – י.ג.). נראה לי שתכנון של נאום גלילי מדבר בעד עצמו. מתברר שגלילי רצה צבא שיהיה, לפחות, בעל זיקה חזקה למעמד הפועלים. רעיונות אלה עמדו בסתירה מוחלטת להשקפתו הממלכתית של דוד בן-גוריון. שוב, האירוניה ההיסטורית נעוצה בכך שגלילי העלה את ההשקפה שהדריכה את דוד בן-גוריון אחרי מאורעות 1929, כאשר "ההגנה" הלכה ונשמטה מידיה של הסתדרות העובדים הכללית ועברה לריבונות המוסדות הלאומיים. כפי שהזכרתי במאמר זה, בן-גוריון רצה להקים ארגון הגנה ספרטיסטי-מעמדי, בנוסח השוצבונד האוסטרי, שיגן על נכסיה של תנועת הפועלים הארצישראלית נוכח ההתנהלות האגרסיבית של התנועה הרביזיוניסטית המתחזקת. אך להבדיל מראשית שנות השלושים, ב-1948 היה מדובר על מדינה יהודית ריבונית וצה"ל הנתון למרותה של המדינה, לכן ההשקפות של גלילי בסוגיה הנידונה היו אנכרוניסטיות. גיבור ספרו של הדרי לא הדביק את התמורה שחלה, ולכן לחם לשמירתו של הפלמ"ח. לסיום, כדאי להעיר על כמה שגיאות, כנראה של דפוס, ובנוסף שתי הערות יותר משמעותיות: 1. בעמודים 40, 66 ו-98 מופיע שמה של אשתו של גלילי כצפורה לוקוב, אך בעמוד 48 נאמר כי שמה הפרטי היה שרה. 2. בעמוד 574 פסקה שנייה, שורה 8 מלמטה כתוב 1947.

הכוונה כנראה ל-1974. 3. בעמוד 103, הערה 66 כתוב: "מפלגת הציונים הכלליים שפעלה בארץ ובתפוצות, בהנהגתו של חיים וייצמן", ושוב: "לציונים כלליים א' בהנהגתו של וייצמן...". הכתוב מהווה שגיאה גסה. חיים וייצמן לא היה מנהיגה של מפלגת הציונים הכלליים, לא א' ולא ב'. חיים וייצמן היה נשיאה של התנועה הציונית אך לא מנהיגה של מפלגה כל שהיא, אם כי בזמנים שונים נתמך על-ידי מפלגות שונות. בשנות העשרים המפלגות האידיאולוגיות היו מיעוט בקונגרסים הציוניים, בעוד שהרוב היה בידי ערב רב ומגוון שנקרא ציונים כלליים. חיים וייצמן ידע לתמרן בקונגרסים כדי לזכות בתמיכתם של חלקים מאלה וגם בתמיכה של מפלגות מסוימות. 4. בעמוד 320 הדרי כתב שאחרי הפילוג בגדוד העבודה, אחרי מספר שנים, עזב עם מנחם אלקינד חלק ניכר מאנשי הגדוד שחזרו אתו לרוסיה (ההדגשה היא שלי – י. ג.). הקביעה איננה מדויקת. עם אלקינד ירדו מהארץ וחזרו לרוסיה כמה עשרות ולא "חלק ניכר".

ביבליוגרפיה

גורני יוסף, *אחדות העבודה 1919-1930: היסודות הרעיוניים והשיטה המדינית*, הוצאת אוניברסיטת תל אביב והקיבוץ המאוחד. תל אביב 1973.

גלבר יואב, *גרעין לצבא עברי סדיר*, הוצאת יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1986.

גולדשטיין יעקב, *בדרך אל היעד: "בר גיורא" ו"השומר" 1907-1935*, משרד הביטחון-ההוצאה לאור, תל אביב 1994.

ישי יעל, *סיעותיות כתנועת העבודה, סיעה ב' במפא"י*. הוצאת עם עובד – תרבות וחינוך, תל אביב 1978.

רטנר יוחנן, *חיי זאני*. הוצאת שוקן, ירושלים ותל אביב 1978.

שפירא אניטה, *כלל*. ספרית אופקים-עם עובד, המכון לחקר הציונות בית הספר למדעי היהדות, אוניברסיטת תל אביב, כרך ב', תל אביב 1980.

יעקב גולדשטיין, אוניברסיטת חיפה והמכללה האקדמית בצפת.

על ספרו של דוד רוקח

דוד רוקח, מרידות היהודים בעת העתיקה
בפרספקטיבה היסטורית, הוצאת המחבר, 2010.

כאשר זיכני עמיתי וידידי דוד רוקח בעותק מספרו ולאחר זמן נתבקשתי לסקור ספר זה, הבנתי משמו שלפני מחקר היסטורי בנושא ששמו ככתוב בכותרת הספר. מחברו היה בעיני ערובה לכך שמדובר בספר מחקר או עיון היסטורי למהדרין, פרי עטו של חוקר מובהק. אולם מקריאת הספר, או ליתר דיוק הספרון (90 עמודים בפורמט קטן), הסתבר לי שלא כך הם פני הדברים. עילת כתיבתו ופרסומו של החיבור שלפנינו הוא הפולמוס בן שלושים השנים בין יהושפט הרכבי לישראל אלדד בנושא מדיניותה של ישראל אל מול הפלסטינים ומדינות ערב. ויכוח זה נפתח עם הופעת ספרו של הרכבי, *בתוקף המציאות, לקחים לאומיים וחינוכיים מירמיהו מהמרד הגדול וממרד בר כוכבא*, שראה אור בשנת 1981 ושעליו הגיב ישראל אלדד בספרו *פולמוס החורבן ולקחיו, כיצד נתייחס לחורבן הבית ולמרד בר כוכבא*, שראה אור בשנת 1982. לספרו של אלדד הוסיף רוקח נספח בן שלושים עמודים בשם "המרידות בפרספקטיבה היסטורית". שני הספרונים הללו הופיעו בסדרת דיונים בהוצאת מכון ון ליר. הספר הנוכחי של רוקח הוא עדכון והרחבה של הנספח שכתב לחיבורו של אלדד משנת 1982.

לפנינו אפוא יין ישן בקנקן חדש בתוספת עיונים ועדכונים של דוד רוקח. מה טעם אפוא לסקור פולמוס בן שלושים שנה, שבני הפלוגתא העיקריים שלו אינם בין החיים ולדון בו מחדש? ולא זו בלבד, גם המציאות שבה התפלמסו הרכבי ואלדד לפני כמה עשורים השתנתה לגמרי.

אולם אף-על-פי-כן נראה לי ששני נושאים העולים מן הפולמוס שבו עוסק הספר לא פגה חשיבותם גם בחלוף הזמן, שכן הם אינם קשורים רק לויכוח בין הרכבי לאלדד, ויכוח שבו נטל חלק גם דוד רוקח מחבר הספר הזה. נושא אחד הוא: מה תוקפם של אירועים היסטוריים מן העבר כארגומנטים בויכוח מדיני עכשווי, והאחר: מרידות היהודים בהשוואה למרידות של עמים אחרים בשלטון הרומאי. הנושא הראשון הוא עקרוני והאחר ראוי למחקר לגופו גם ללא קשר לפולמוס האמור. לפיכך נראה לי שיש מקום לדון בשני נושאים אלה שיש להם זיקה גם לספרו של רוקח. הראשון מן השניים עוסק בפולמוס הרכבי-אלדד והשני תופס מקום נרחב בספרו של רוקח.

האם אירוע מן העבר הוא בחזקת נימוק (ארגומנט) במכלול שיקולים לקראת החלטה מדינית או חברתית בהווה, כלומר בתקופה מרוחקת ממה שמכונה "תקדים היסטוריים"? רבים החידודים על ההיסטוריה החוזרת כביכול על עצמה, כגון "ההיסטוריה חוזרת על עצמה אבל אף פעם אין זה אותו דבר". גם בין היסטוריונים של התקופה הקלסית וההלניסטית היו דעות שונות באשר לערך הפרגמאטי של הכרת ההיסטוריה, כלומר האם יש בהכרת ההיסטוריה תועלת מעשית לפוליטיקאי והאם היא חוזרת על עצמה.¹ אין ספק שאירועים היסטוריים אינם מתרחשים שנית כזהים לאירועים דומים שקדמו להם. אירוע שהתרחש בעבר והידוע לבני דור מאוחר ממנו משנה את הנסיבות שברקע האירוע המאוחר מאלה של האירוע הקודם. גם אם המקרה המאוחר דומה מאוד לזה שקדם לו, הרי עצם ידיעת "התקדים ההיסטוריים" היא נתון חדש שלא היה קיים בתקדים ההיסטוריים עצמו, כלומר התקדים ההיסטוריים עצמו מונע זהות מוחלטת

1 על ההבדל בין השקפותיהם של תוקידידס ופוליביוס ראו, למשל, A. Momigliano, 'Tradition and the Classical Historian', in *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Blackwell, Oxford 1977, p. 168. הקורא עברית ימצא דברים על כך במבוא של אלכסנדר פוקס לתרגום העברי של תוקידידס, *תולדות מלחמת פילופוניס*, תרגום א. א. הלוי, ירושלים תשי"ט, עמ' לו-לח, ובמבוא של ב' שימרון ל*פוליביוס, היסטוריה*, ירושלים תשנ"א, עמ' 21 והע' 25.

של שני האירועים, ולפיכך הוא מונע גם הסקת מסקנה מושכלת מן המוקדם על המאוחר ממנו. אומנם רווח הנוהג להעלות אירועים קטנים וגדולים מן העבר בהקשר למצבי הווה שונים, אולם אזכורם אינו אלא אנלוגיה לסבר את האוזן. רק אוויל יטען שכיוון שמקרה שהתרחש בעבר הביא לתוצאה מסוימת, שחזורו כביכול בהווה יביא לאותה תוצאה.²

לעניין הביקורת שהעלה הרכבי על מדיניות ישראל, בין שנצדד בה בין שנחלוק עליה, הרי היא עלתה מלכתחילה על מסלול שגוי כאשר ביקש הרכבי להשתיתה, או לפחות לחזקה, באמצעות אנלוגיות (בין שנכנה אותן "לקחים" או "גזירה שווה") מן העבר: במקרה זה מרידות היהודים ברומא ובמיוחד מרד בר כוכבא. בדרך בה נקט הרכבי הוא כרה בור לעצמו, שכך הוא נכנס לתחום שלא היה בקיא בו ובכך העניק הזדמנות לחולקים על דעתו להציג את תובנותיו במרידות היהודים מימי נבוכדנאצר ועד ימי האדריאנוס כשגויות, וסייע בידם לערער על השקפותיו בעניינים אקטואליים שבנפשנו.

מה עלינו להפיק ממרד בר כוכבא שיש בו לבסס מדיניות ישראלית בזמננו או בעת הופעת הספרים בנושא זה בשנות השמונים של המאה שעברה? אכן מרד בר כוכבא הביא לאובדן עצום של חיי אדם בקרב האוכלוסייה היהודית של ארץ-ישראל ואכן סיכויי הצלחתו היו קלושים מלכתחילה, או נידונו מראש לכישלון; אולם כאשר מדינה

2 לכך מודע הרכבי עצמו (למשל בכתוקף המציאות, 16-17, ובעוד מקומות, וגם בספרו המאוחר והמפורט יותר: חזון, לא פנטזיה, לקחי מרד בר כוכבא ודיאלוג מדיני בימינו, דומינו, ירושלים 1982, בו הוא נוקט במונחים "גזירה שווה" ו"לקח". הוא פוסל את ה"גזירה שווה" ומביא שורת "לקחים" שלדבריו "אפשר להפיק מחורבן בית ראשון...". כגון: "2. קונסנזוס לאומי אינו מבטיח צדקת העמדה או הצלחתה", ולקחים מן המרד הגדול, כגון: "3. קנאים עלולים לגלות מסירות ואידיאליזם, ואולם אין הללו גורמים מספיקים להבטיח הצלחה וניצחון". לא אפרט לקחים דומים נוספים שהוא מונה (שם, 18-19) ואף מציין שאין הם בבחינת גזירה שווה אלא לקחים בלבד, אולם אלה לקחים שכל בר-דעת, בין שיסכים עם דעותיו המדיניות של הרכבי בין שיחלוק עליהן, יוכל לקבלם, ונעלה מבינתי לשם מה דרוש לעורר מרבצו את המרד בימי צדקיהו או בימי נירון כדי להפיקם.

כלשהי, ובמקרה זה ישראל, שוקלת מה היא המדיניות הראויה שתביא תוצאות טובות לעם היושב בה, האם יכול אדם לומר כי הוא מתנגד או מצדד בפעולה כזו או אחרת כיוון שמרד בר כוכבא כשל והביא אסון על עמו של מחולל המרד או הציג מופת של גבורה ומסירות נפש? ומה משקל ה"לקח" החינוכי שלו, אם נגביל את הדיון רק ל"לקחים לאומיים וחינוכיים" מן המרידות, כפי שמצהיר הרכבי בכותרת המשנה לספרו הראשון, אף-על-פי שמן הדיון גופו נראה שהוא מרחיק מעבר ללקחים אל מסקנות אקטואליות בהווה.

פרשת מרד בר כוכבא ראויה שיספרה ושינתחו את מניעיה, מהלכיה ותוצאותיה, וודאי אפשר ללמוד ממנה ערכים חשובים: כגון, למשל, השתתפותם של תלמידי חכמים במלחמה לאומית, כפי שעשו תלמידיו של רבי עקיבא על-פי המסופר, או חשיבותה של אחריות של מנהיגים, או של מתימרים להיות מנהיגים, בין על דרך החיוב בין על דרך הביקורת. אולם מה למרידות ברומאים לצד המרד בימי צדקיהו מלך יהודה? הרי אלו הן פרשות שונות בסיבותיהן ובתוצאותיהן ואינן בחזקת נימוק במערכת שיקולים לנקיטת מדיניות כזו או אחרת של ממשלות ישראל. ואם אדם סבור, כמוני למשל, שמדיניות ישראל אל מול הפלשתינים, מדינות ערב או מדינות אחרות בכלל, שגויה הן מבחינת התועלת שבה, הן בשל היעדר המוסריות שבה והן בשל הנזק שהיא מסבה לאזרחיה שלה, האם זה משום שבר כוכבא או המורדים במרד שגו בגדול (אם שגו)? הרי טעותם או צדקתם אינה אלא מעשה שהיה ושאוּלי מסבר את אוזנו של השומע, אבל אין הם הופכים הוכחה לחוכמת או צדקת מעשה עכשווי הנשקל על ידי הנהגה כלשהי.

ואם בלקחים אנו עוסקים, הרי אלה הם או טריוויאליים להפליא, כפי שאפשר להיווכח מן הדוגמאות שצינו לעיל, או שהם מנוגדים אלה לאלה לפי השקפתו של מפיק הלקחים. הרי אין בפרשות אלה לקחים אובייקטיביים אלא מה שכל בעל השקפת עולם מעלה בחכתו ומבקש שיתאימו להשקפתו. מזיכרוני מימים רחוקים בבית הספר התיכון הלקח שעלה מלימוד ספר ירמיה היה צדק סוציאלי דווקא, והלקח מן המרידות ברומא היה הנזק שבפלגנות שהייתה במרד הגדול והחשיבות שבאחדות ההנהגה שהייתה בראשות בר כוכבא,

שני לקחים שעולים גם מסתם שכל ישר. ויש מי שביקשו להטביע את רישומם של הגיבורים, שמעון בר גיורא ובר כוכבא, ויש מי שהעדיפו לפאר או לגונן על מעשהו של יוחנן בן זכאי. קיצורו של דבר, כל בעל עניין ליקט מן העבר את מה שתאם להשקפתו המוקדמת.

הלקח המחנך או, ליתר דיוק, הזיכרון המעצב את התודעה הלאומית, אינו תוצאה מן האירוע אלא מן הבחירה מתוכו. לפיכך המחלוקת האמיתית אינה בין הפרשנות והפקת הלקחים הנכונים מן האירועים הנידונים בפולמוס הרכבי-אלדד אלא בין השקפות שונות באשר לדרכה המדינית והלאומית של מדינת ישראל. הדרך בה בחר הרכבי להעלות נושא זה בספריו הנזכרים לעיל ערפלה את הנושא הזה במקום להבהירו. בהעלותו על הבמה פרשות היסטוריות שלמד על רגל אחת היטה את הוויכוח מן העיקר אל הטפל וקל היה לחולקים עליו להפריך את טיעונו.

וכי באמת על ישראל לנקוט במדיניות כזו או אחרת לאור הדיון בקידוש השם ובהלכות הקשורות בקיום מצוות שבהן אמור יהודי לקיים "יהרג ועל יעבור"? על אילו מצוות נגזר על אזרחי ישראל להיהרג? רוב הישראלים אינם מקיימים מצוות מן השולחן ערוך ומפסיקות רבנים בכלל מבחירה חופשית, ואם נקבל את דעת החוקרים הסבורים שקודם למרד בר כוכבא הוטלו גזירות על קיום דת ישראל, כגון איסור המילה, אזי יש להבין את מרד בר כוכבא כמרד של חוסר ברירה מצד בני הדור הנאמנים לדת אבותיהם, כשם שנהגו המקבים כשלוש מאות שנים קודם לכן והנהרגים על קידוש השם בכמה מקרים בימי הביניים. זה הסבר מספק לסיבת המרד ולא ראוי למי שאינם מאמינים בתורה מסיני ואינם מקבלים את ההלכה שהתווספה עליה כקנה מידה לשפוט זאת, מה גם שלא על היסטוריון, ובכלל לא על מי שלא עמד במקומם של המורדים, להוציא עליהם משפט. ובכלל, מה למרד ולישראל כיום ובמי היא אמורה למרוד? אם יש מרד בארץ-ישראל הרי הוא נגדה ולא היא המורדת.

לזכותו של דוד רוקח ייאמר שלמרות שהוא תומך ללא סייג בעמדתו של אלדד, הוא מייצג בהוגנות את דעתו של הרכבי שאינה מקובלת עליו ושאת חולשת טיעונו הוא מבקש להראות. אולם לע"ד כל המילים שנשפכו בפולמוס זה אינן בהן תרומה לשאלת המדיניות

הישראלית, ואם הן ראויות לדיון הרי זה מצידן החינוכי, שגם בו האידיאולוגיה היא שקובעת את התכנים. כך גם בעניין מרידות היהודים בשלטון הרומאי, מניעיהן ותוצאותיהן לטווח קצר ולטווח ארוך. ההתעניינות במרד בר כוכבא לא פגה והנושא עלה לאחרונה גם ביומון "ישראל היום" (מט"ז באייר תשע"ג, 26/04/2013) סמוך ל"ג בעומר. מציין שם דורי גולד (שם, עמ' 10) את חשיבות מורשת הגבורה של דמויות מן העבר כבר כוכבא, אך הוא מציין בצדק גם את הסכנות "משימוש שגוי בתוצאות מרד בר כוכבא לצורך ניתוח האפשרויות הפוליטיות שעומדות בפני ישראל בעת הזאת". בעמוד 11 שממול למאמרו באותו גיליון מעבירה יוכי ברנדס את עיקר הדיון לרבי עקיבא ולמקומו באקטיביזם הציוני. לע"ד זו בחירה לגיטימית אך מונעת מהשקפה מוקדמת. ספק בעיני אם דמותו של רבי עקיבא מילאה תפקיד משמעותי בהופעת הציונות ואם תמיכתו כבר כוכבא, אם אכן זו עובדה היסטורית וודאית, נטעה במאות שנות הגלות שלאחריו ביהדות וביהודים הכרה שיש להיגאל במעשה ולא להמתין לחסדי שמיים. מה שראוי להילמד בפרשת רבי עקיבא ומרד בר כוכבא אולי ראוי לפי השקפת הכותבת אבל גם הוא מעוצב על-פי השקפתה ואינו מסקנה מן הידוע על מרד זה.³

על המדיניות של ישראל להיגזר מן המציאות העכשווית, מן המטרות הראויות או אפילו שאינן ראויות שקבעה לעצמה, מן התוצאות המדיניות הצפויות, ולא פחות מכך מאלה המוסריות שתיווצרנה כתוצאה ממנה. כל אלה ראוי שיישקלו בשכל ישר ובהיגיון נכון. אירועי העבר משמשים לצרכים רטוריים או דידקטיים ולעתים כדמגוגיה (כגון השימוש בשואה). לפיכך שגה הרכבי בכך שלא ביקר את המדיניות הישראלית לגופה, ומעיון בכיבליוגרפיה

3 למיטב ידיעתי המוגבלת, הציונות הייתה תנועה לאומית בתקופה שבה התעוררו תנועות לאומיות באירופה. ייחודה היה בכך שהלאום המתעורר לא ישב בטריטוריה משלו. התעוררות לאומית זו העלתה והבליטה בזיכרון הקולקטיבי המתחדש חגים ודמויות שהיו בקרן זווית עד אז, ובהן אולי בראש ובראשונה יהודה המקבי. מי שהועלו היו רצויים להוגי הציונות שגם לא ייצגו על דעת כלל ישראל את מה שמכונה "יהדות", שגם היא אינה, כידוע, אותו הדבר בנפשו ובלבו של כל יהודי.

ובספרות שהוא מסתמך עליהן, ואף מהודאתו שלו עצמו, ברור שאינו מתמצא באותן "הוכחות" שבהן הוא מסתייע, ודווקא משום כך הן הופכות לרועץ כסימוכין להשקפתו המדינית שמוצגת בספרו. לפיכך נראה שגם דעתו עומדת על כרעי תרנגולת, מה שאינו כך.

ולא זו בלבד, אלא שמתוך ששקע בפורענויות הללו לא עלו בדיונו בבהירות ובהדגשה מספקת סוגיות המעצבות את דעת הקהל בישראל יותר ממרד בר כוכבא, והן המשיחיות לגוניה, הגזענות ורעות חולות אחרות. לפיכך מוזר בעיני להחזיר נושא זה לדיון כפי שעשה דוד רוקח. וכי במה יש לשנות את מדיניות ישראל גם לו היה סיכוי למרד הגדול להצליח בשעתו? ומה בין מטרת הערכים באשר הם, פלסטינים ואחרים, להשמיד את ישראל, כפי שסבור רוקח, לבין ימי נבוכדנאצר ושליטים שבאו אחריו? (וסוגיה זו והמסקנות ממנה ראויות לדיון מעמיק, וכלל לא משנה מה עשה בר כוכבא ואפילו לא מה כתוב בספר יהושע.)

קיצורו של דבר, ההיסטוריה אינה מדריך לפוליטיקאי אלא התבונה, הידע הרלבנטי והשכל הישר. השכלה אינה מזיקה וגם למוסר יש חשיבות (אולי ולטווח ארוך, אבל המתבונן בעולמנו הפוליטי יפקפק בקיומו ובמשקלו של המוסר בעולם זה), אבל לא מלקחי ההיסטוריה יגיעו מנהיגים להחלטות נכונות עבור המונהגים, והערכים שיופקו מן המרידות ברומא יתאימו רק לחברה שתבחר בהם ול"מעצבי דעת הקהל" שיישרתו את ממשלתה.

חלקו האחר של ספרו של רוקח עוסק במרידות יהודים ובמרידות אחרות ברומא האימפריאלית. רוקח מונה מספר מרידות כאלה (בגאליה ובבריטניה) ומצביע על כך שאין למדוד אותן אך ורק לפי סיכויי ההצלחה שלהן מלכתחילה, כפי שמרד הרכבי את מרידות היהודים ברומא. הוא מבקש אף להראות שלא תמיד היו המרידות נטולות כל סיכוי להצלחה. זה נושא היסטורי מעניין לכשעצמו והוא אף נדון במחקרים שונים. רוקח טוען בצדק שאין להעריך את סיכויי ההצלחה של המרידות הללו לפי תוצאותיהן וכי זו חוכמה שלאחר מעשה, שכן אנחנו מושפעים מידיעת התוצאות שאותן לא יכלו לדעת מחוללי המרידות. לכן הוא מבקש להראות בכמה מקרים שבזמן המרידות הללו לא היו נטולות סיכוי. הוא סוקר מרידות אחדות ואף

מביא את המקורות העתיקים לאותן מרידות (מרידות היהודים, עמ' 65-96), ולמעשה לפנינו מאמר מחקרי בנושא שיש לו מקום בכל כתב-עת מדעי העוסק בתולדות העת העתיקה.

לא כאן המקום לדיון פרטני בחלק זה של הספר ואסתפק בהערות מעטות בלבד. המרידות הנידונות בו הן משני סוגים לפחות, והיה מקום לציין זאת ואף להתייחס לכך; ואולי היה הדבר אף מדגיש את ייחודן המשמעותי של מרידות היהודים. חלק מן המרידות המתוארות בספרו של רוקח הן מרידות שמתרחשות בראשית ההשתלטות הרומאית על ארצות שהיו עד לאותה עת מחוץ לתחום האימפריה הרומאית. הדבר בולט במרד הגאלי בימי יוליוס קיסר. מרד זה הוא למעשה מלחמה הגנתית במטרה למנוע השתלטות זרה על השבטים הגאלים, שנהנו עד זמנו של קיסר מחרות, והתנגדו לשינוי באורחות החיים ובמציאות שבה הם היו שרויים עד לאותו זמן, ודומה לכך היא גם ההתנגדות בבריטניה לפלישות הרומאיות.⁴ לכן, מניעי מרד כזה, וליתר דיוק מלחמות מגן כאלה, אינן לשקול אותם על-פי סיכויי הצלחתו אלא הם תגובה על תוקפנות מן החוץ של מעצמה זרה שהמותקף אינו מוכן להכיר בשלטונה עליו. כאלה היו ה"מרידות" בראשית ההשתלטות הרומאית על יהודה החשמונאית בהנהגת אריסטובולוס ובניו, בעוד שהמרידות המאוחרות יותר היו ייחודיות במידה רבה ליהודה וליהודים והן פרשה שונה ומניעיה שונים. שאלת הסיכויים להצלחתן בעיני המורדים היא, לפחות בחלקה, מחוץ לתחום השיקולים הראציונליים. חלק מתנועות המרד ומן המורדים הללו ציפו לניצחון שיבוא בסיוע אלוהי ובדרך נס, ושיתגשמו חזיונות קדומים או ישוחררו ניצחונות ניסיים שאירעו בעבר. שאלת הסיכויים

S.L. Dyson, 'Natives Revolt Patterns in the Roman Empire', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 3, Berlin and New York, 1975, pp. 138-175.

S.L. Dyson, 'Native Revolts in the Roman Empire', *Historia*, 20 (1971), pp. 239-274.

G. Woolf, 'Provincial Revolts in the Early Roman Empire', M. Popović (ed.), *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*, Leiden and Boston 2011, pp. 27-44.

הסבירים לא עמדה מבחינתם כלל על הפרק. מי שקובע את מהלכיו מתוך אמונה משיחית אינו שייך כלל לדיון הזה, ושמהלכים כאלה יכולים להסתיים באסון אינו טעון הוכחה. לפיכך מודגמת לפנינו העקרות של הדיון וההשוואה בין מרידות מימי הבית השני ברומא לבין מדיניות ישראל בזמן הזה (ואין המדובר כמובן בזו שממריצים הוזים משיחיים בהווה ומדינאים, שכסומא בארובה אינם מבחינים בין משאלות לאפשרויות).

ספק בעיני גם אם הצדק עם רוקח באשר לתיאורה של פרתיה ככוח מאזן לרומא וכמעט שווה לה במשקלו המדיני והצבאי. דומני שיש בכך הפרזה רבה. ניצחונות הפרתים ויכולתם למנוע את כיבוש ממלכתם על-ידי הרומאים עדיין אינם בחזקת שוויון צבאי או מדיני. רומא סכנה את מעמדה של פרתיה, בעוד שפרתיה לא סכנה בצורה אמיתית את מעמדה ההגמוני של רומא באגן הים התיכון, ואת הלקח המר מעובדה זו למד לאסונו מתתיהו אנטיגונוס המלך החשמונאי האחרון.

בפולמוס המיותר הזה בשעתו וגם בהעלאתו מחדש על-ידי רוקח צודקים לע"ד מבקריו של הרכבי. אלדד מציג זאת במשפט קולע: "כבר ההנחה [של הרכבי שיש מה ללמוד ממלחמות בר גיורא ובר כוכבא למלחמותינו] שנויה במחלוקת. לא כל שכן המסקנות" (עמ' 1 בספרו). הויכוח האמיתי הוא לאן פני מדיניותן של ממשלות ישראל ולאילו מטרות חותרת מדיניות זו? מהן המטרות האמיתיות מול אלה המוצהרות? מהו ומיהו הציבור הישראלי ומה הם המניעים המודעים והלא-מודעים שמכוונים אותו לתמוך בחתירה למטרות כאלה או להיפוכן? מהם ומה משקלם של הזרמים הדתיים, המשיחיים, העדתיים, ההיסטוריים הקרובים (השוואה, ההגירה לישראל, הקליטה וההשתלבות בחברה הממוסדת) והגזעניים המולכים אותו למחוזות שונים? לבירורם וקל וחומר לעיצובם לא יועילו "לקחים" מאירועי עבר, וגם הבנתם ספק אם יש בה לחולל שינוי שיועיל לעם היושב בציון – וחבל.

“ברוח הפילוסופיה הציניקנית”



במוסף “תרבות וספרות” של “הארץ” לערב ראש השנה תשע”ב, עמוד 6, פרסם אמיר אור שש אפיגרמות של המשורר היווני מלאגר איש גֶדְרָה: “תירגם מיוונית והעיר אמיר אור”. והנה הקטע הראשון מהערות המבוא:

מְלֶאגְרוֹס היה משורר הלניסטי ישראלי-לבנוני שכתב סביב 100 לפנה”ס. הוא נולד בחמת גדר שליד הכינרת, רוב חייו התגורר בעיר צור שבה גם כתב את רוב יצירתו, ובסוף ימיו עקר לאי קוס. הוא כתב בעיקר אפיגרמות ארוטיות כדוגמת אלה שמובאות כאן, אבל גם סאטירות ומסות ברוח הפילוסופיה הציניקנית, שכולן אבדו.

כנהוג באה”ק ת”ו, לקוח קטע זה כמעט מלה במלה – עם מספר ‘תיקונים’ ושיפורים שנעמד עליהם – מעם לועז: מן הערך על מלאגרוס שפרסם גילברט הָאֵיֵט (Gilbert Highet) במילון הקלאסי של אוכספורד (The Oxford Classical Dictionary). והנה החלק המתאים במקורו האנגלי:

MELEAGER (2) (fl. 100 B.C.) poet and philosopher, came from Gadara in Syria, lived in Tyre, and retired to Cos in his old age. His Menippean satires, Cynic discourses in prose mingled with verse, are lost. He was also a master of the epigram.

נכון הוא שחמת גדר נמצאת היום בשליטת מדינה מודרנית ששמה ישראל, וצור היא בלבנון של היום – אך באותם ימים רחוקים ישראל ולבנון עדיין לא באו לעולם. גם חמת גדר וגם צור היו אז חלק מסוריה המיוונית הסלאוקית, שעמדה אז לפני התפוררותה וכיבושה על ידי הרומאים – שאף הם התייחסו לכל האזור כ”סוריה”. מלאגר היה יוני שביוונים, שנולד באותה גדרה שהיתה ‘פוליס’ יוונית לכל דבר. אין זה מקרה שבחר דווקא אי יווני למקום מגוריו לעת זקנה. לומר עליו שהיה ישראלי ולבנוני דומה למי שיאמר על הקיסר קונסטנטינוס שהיה יוגוסלאבי ותורכי. אך נניח לזה. המלים שאמיר אור מביא כ”סאטירות ומסות ברוח הפילוסופיה הציניקנית” הן במקור האנגלי:

Menippean satires, Cynic discourses in prose mingled with verse

כלומר: סאטירות מְנִיפֵיאיות, שהן שיחות (ולא "מסות") קיניות בפרוזה מהולה בקטעי שירה. סוג זה של סאטירה, המכונה על שם ממציו, מניפוס, גם הוא איש גדרה שחי יותר ממאתיים שנה לפני מלאגרוס, הוא בעיקרו ספור מעשה או 'שיחה' בנוסח הפילוסופים הקיניים, שכדי לגוון אותו מכניסים לתוכו גם קטעי שירה. היצירה "הדלעתו של קלאדיוס האלהי" מאת סנקא היא דוגמא לסוג זה של סאטירה בפרוזה שיש בה קטעי שירה. על הסאטירה המניפיאית יכול היה אמיר אור, אילו רצה בכך, לקרוא את הערך הקצר והממצה בשם זה שכתב ג'ון וייט דאף לאותו מילון אוכספורד. בדומה לזה, אותם פילוסופים שאת דרך 'השיחה' שלהם מחקה אותו סוג סאטירה אינם "ציניקנים" במובן מלה זאת היום. נכון הוא שהמלה המודרנית "ציניקן" מקורה הרחוק באותם פילוסופים עתיקים שנקראו "קיניים", אך אין ראייה מכאן שזאת היתה משמעות שמם המקורית – כשם שהמלה העברית 'אפיקורס' נגזרה מרעיונות מסוימים שיוחסו, בדורות מאוחרים, לפילוסופיה של אפיקורוס, אך אין ראייה מכאן שאלו היו באמת רעיונותיו. אדרבא, אפיקורוס כן האמין בקיומם של אלים, ולא 'דגל' בתענוגות הגוף ללא הגבלה ופיקוח. בדומה לזה, אותם פילוסופים קיניים התייחסו לרעיונותיהם ברצינות של ממש, לא ב'ציניות' במובן המלה בימינו. אך כדי לעמוד על הבדלים 'דקים' אלה לא די בקריאה שטחית של ערך במילון קלאסי אנגלי ובתרגומו המהיר לעברית.

מפלגתיות באקדמיה

נוכח שלוש הרשויות: מחוקקת/מבצעת/שופטת

על מאמרם של אורן יפתחאל, סנדי קידר ואחמד אמארה, 'עיון מחדש בהלכות "הנגב המת": זכויות אדם במרחב הבדווי', *משפט וממשל* כרך י"ד, חוברות 1-2, אוניברסיטת חיפה תשע"ב, עמ' 7-147.

האם מה שלפנינו הוא מאמר לכתב עת מדעי, או ספר (140 עמודים!)? האם זאת מסה אקדמית או פלטפורמה מפלגתית שליבתה התרסה פוליטית? יש כאן מעין מאמר הממלא גיליון של כתב עת אוניברסיטאי, וכבר בדיקה קצרה מלמדת שאינו מביא לעיון הקורא ממצאי מחקר, ולא בא לשקף מציאות או בעיה חברתית על שלל ביטוייה. לכאורה זהו כתב פולמוסי מאשים המפנה חשודים לדין; ולמעשה, כאן כתב הרשעה המצביע על מסקנה ידועה מראש. הנחת הבסיס שבטיעונו היא כי הנגב כולו הוא קניין פרטי, "מרחב בדווי" (לא **מרוואת**, כלומר, בלשון המשפט העותמאני, קרקע ללא בעלים). קביעת הכותבים היא כי בעלי מרחבי הנגב הם בדווים, המנושלים מאדמת אבותיהם על-ידי שלטונות ישראל כאשר גורם העושק היא מדינה ישראל ובדווי הנגב, להם שייך הנגב, הם הצד הנעשק. המציאות היא בינארית ומייצגת בהתאמה רשע מול תום. לא אי-הבנות או התנגשות צדדים המייצגים מסורות שאינן נפגשות בטוב כיוון שהן בעלות אופי אחר, שלהן יחס שונה לרעיית צאן במדבר. לא התנגשות בין סדר שלטוני חדיש, גולמי וזר, הפולש מבחוץ (ממערב) ופוגש תרבות שבטית מקומית, מושרשת שאיננו מבין את טיבה. גישת הכותבים הוא אסרטיבית ומפלילה, נסמכת על אפרט למדני-משפטי, על ביבליוגרפיה עשירה ומראי-מקומות (הערות

שוליים) כנהוג וכנדרש בפרסומים אוניברסיטאיים, אך ללא שאלה חקרנית המובילה לבירור. יעד הטיפול בחומר הוא ברור וידוע מראש. מעטפת הביטאון האקדמי מסתירה אפוא את העובדה כי נעשה בה שימוש חריג. אוניברסיטות "ציר האורך" חיפה ובאר-שבע חוברות זו הפעם לכדי התרסה מול גופי "ציר הרחב" המחבר בין ירושלים לתל-אביב¹ וכנגד מוסכמות גופי הממשל והמדע בישראל.

זה שנים אני מקשיב לשיח בדווים הדנים ומספרים בתולדות מסעותיהם. יש מהם צאצאי מי שהשתקעו בערי מרכז הארץ או כאלה החיים בנגב עד היום – ולא פגשתי אצלם נטייה להתכחש למוצא אבותיהם: מי שהגיעו ישירות מהחג'אז או כאלה שעברו מהחג'אז דרך מצרים לצפון אפריקה, וחזרה דרך מצרים עד הלום. הזיכרון ההיסטורי קיים ואין מניעה להסתירו בפני זרים, אלא אם כן שודלו להציג עצמם כקדמוני פלסטין על-ידי גורמי חוץ, על-פי-רוב יהודים שהדבר משרת את עניינם כשהם מתחרים זה בזה על כתר החטא העצמי הקולקטיבי. ריטואל ה"אשמנו" מפלס להם במות "התנקות" מעוון הזדהות עם "המדינה שלידתה בחטא"². אדרבא, עד כה לא ראיתי תביעה לבעלות קולקטיבית-בדווית על קרקעות הנגב.

מוסכם ומקובל בקרב עמי המערב כי הפרדת הרשויות, מחוקקת/מבצעת/שופטת, היא תנאי חשוב לשמירת הדמוקרטיה. 'שלטון העם' נמדד באוטונומיה יחסית של כל אחת מהשלוש, אגב חלוקת סמכויות ותוך הלימה בין מחוקק לבין שר ובין אלה לבין שופט. קורה שמשום ערוב תפקידים משתבשת ההפרדה, כמו למשל כאשר שר מכהן בו זמנית גם כחבר כנסת, משמע שהוא מתפקד כאיש ביצוע וכמחוקק. מזוג המשרות מקל על טשטוש מה שמפריד ביניהן, ולרוב הוא פוגע בעצמאות הרשות המחוקקת, באין התיחום ברור – למשל ביחסי בית הדין הגבוה לצדק והפרלמנט, כאשר הרשות המבצעת מכתובה תנאים לרשות המחוקקת כדי שתסדיר כחוק תנאים

1 ר' ג' קרסל. 2011. "קצות ציר האורך; מקרי הגליל והנגב", סוגיות חברתיות בישראל 11, עמ' 212-221.

2 ר' ג' קרסל. 1996. "מנטליות: אינטליגנציה, מוסר והסכסוך הערבי-יהודי", תיאוריה וביקורת 8, עמ' 47-72.

שיעצו את יכולת שליטתה. ריב כי יתעורר בכגון זה, יש והוא מערב את הציבור. יימצאו אזרחים, ובכללם מלומדי אקדמיה, הנקראים לפעול לשמירת עצמאות הרשויות והאיזון ביניהן.

שאלה העולה במקרים כאלה נוגעת לתפקוד המלומד; איך יגיב פרופסור הצופה בהשגת גבול, פן תשליט רשות אחת את עצמה על רעותה? יתראיין ויפרש דעתו בתשובה לשאלות מנחה רדיו או טלביזיה, או יכתוב דברים לפרסום בעיתון, או ישמיץ בהרצותו מעל במות בינלאומיות? יש גם אנשי אקדמיה 'המחליפים כובעים', 'הרצים' לכנסת ואף באים לכהן כשרי ממשלה. אז יסגלו לעצמם כלים השמורים לנמצאים שם, גורמי קואליציה או אופוזיציה – ארגז-כלים אחר, לאו דווקא אקדמי, הטוב לפסק הזמן שלקחו. כך יגיעו לראות דברים מזווית שלא הורגלו בה ויבינו, שגם ההתמחות ב'פוליטיקה וממשל' אין כמוה ככהונה ב'ממשלת צללים'. הם עדיין כשירים להצביע על תסמונת חולי שלטוני או על מבוך בירוקראטי מיותר, אך מעשים אלה אינם מקנים לו למלומד דמות של לוחם, גלדיאטור מול שורשי הרוע.

אדרבא, התחקות אחר שלוש הרשויות בפעולתן תגלה כי קיימים מנגנוני פיקוח על ביצועיהן המופעלים מתוכן או מצד מוסדות המלווים את המתרחש בהן, מבחוץ. לראייה, שומעים אנו על נבחר הציבור ומשרתיו המצטיינים בעבודתם, או על אחרים הנכשלים ומועברים מתפקידם. שומעים אנו, אם כי פחות, על עובדי מדינה המובאים לדין ונשפטים על דברים שעשו שלא כחוק או בניגוד לחוק. בדרך כלל, השמירה על כשרות שירות המדינה אינה משתפת מרצי אוניברסיטאות בין המשפטנים שהמדינה מעסיקה.

פרופסור המתמחה בסוגיות שירות המדינה נקרא אפוא לסגל לעצמו כלים לצפייה ממרחק, להתחקות אחר המתרחש מעבר למחיצות. מפרופסור לפוליטיקה וממשל נצפה כי יתרכז באומדן ובהשוואת מצעי בחירות/תרבות מפלגתית/דפוסי ארגון/גיוס חברים חדשים/ הקאדר הפעיל המאייש וועדות 'מסדרות', מדדים ואומדן הישגים או מחדל של גופי שלטון/ החוק והחקיקה בהתפתחותה, וכו'.

למדנות אקדמית העוקבת אחר הליכי החקיקה, או אחר גורמי שירות המדינה בעבודתם, ובפרט אם היא שלובה בהשוואה לנעשה בארצות אחרות, תתקבל על-פי רוב בברכה. המצביע על השגוי, או על מה שהתבצע שלא בתבונה, מבורך, כי יש ערך בכירור המציאות כפי שהסתברה לגורמי הביצוע, גם כשהיא מסתברת בדיעבד. ביקורת בונה היא זו המוסיפה חכמה, ולו לאחר מעשה. תחקיר עיתונאי העוקב אחר המתהווה חסר מימד העומק הגלום ברטרופקט. אמירה זו שלי נוגדת להתכחשות הפושה עתה במדעי החברה והרוח ומזלזלת בזיכרון האנושי. אותה 'חולשת הזיכרון' מודגשת כדי להכשיר 'אמנזיה' בטיפול עובדות מביכות או 'סקלרוזה' בטיפול באירועים שמוטב להשכיח כ'אי-מדע'. אלא שניהול השיח האקדמי במתכון מפלגתי לא די בכך שהוא מעלים עובדות בלתי נחוצות אלא הוא גם מייצר עובדות שקריות להסוואה.

אין לשלול מלמדן האוניברסיטה המבקש להתערב בחיים הפוליטיים שיבוץ במערך המפלגתי או בשירות המדינה, לאחר שיצא משערי הקמפוס. ברם, ריצה מפלגתית במסגרות הקמפוס לא רק שהיא 'חוסכת' אנרגיה הנדרשת למאמץ המדעי והחינוכי, אלא אף גורעת ישירות מהימנות, וממילא תקיפות, מ'מצאים' העולים במחקר שאינו משוחד, ומערבת מצוי עם רצוי. כאשר פרסום 'מעין אקדמי' מכסה על עסקי מפלגות ומכשיר סיגול נתונים למסקנות רצויות, העבריינים היחידים הם הפותחים דלת זו ששוב אין לסוגרה. כאשר המאמץ האקדמי מוכתם כעסק או כמפלגה, דבק החשד בכל התחום ומחשיד גם עבודות כשרות שאינן סחופות לעסקים ומפלגתיות. המפלגתיים גורעים מערך למדנותם, ובנוסף לזה פוגעים גם במוניטין עמיתים ישרי דרך ובמערך ההשכלה הגבוהה בארץ ככל שידה קצרה מלעצור זייפנות.

פעם נגע המנעד הפוליטי שבין ימין לשמאל בארץ בנושאי עבודה והון/ משק לאומי וחברה/ יחסי עמים ועדות, בעיקר ערבים ויהודים בארצנו/ צידוד באחד משני הגושים שהתנגחו בפוליטיקה העולמית, וכו'. כעת מסמן מנעד זה העברה מאינטרס יהודי גרידא (= ימין) לאינטרס "פן-הומאני" (לכאורה שמאל), המבליט פרו-ערביות כפתרון לסכסוך הערבי ישראלי. הימין צדקן ובונה על נחשלות

הציבור הערבי, בעוד השמאל פוקד חטאי יהודים לכדי הצדקת מהלכי הערבים. כבמעמד יום־כיפור ("אשמנו"), מציין המתאשם מומים בציבור עמו הוא נמנה כאילו היה מפגין 'אומץ אזרחי'. כגון: "ממשלתנו היא הגורם למפגעי המזרח התיכון ובעיות העולם הערבי." השמאל שהיה מעמדי־סוציאלי מאגד עתה פרטים 'חופשיים בדעתם' משוחררים מקו מפלגתי כובל. כתסמונת העת הזאת, רבים מנבחרים העם בישראל מסירים את הנאמנות לקו מפלגתי ולמצעי בחירות ומתרכזים בעניינם הפרטי. הם משרטטים אז, כביכול, קווי רעיון על חולות נודדים, ושוב אינם נבוכים מסתירות שבמשנתם, כי חשיבות הרעיון פחותה מחשיבות טובתם הפרטית. הציבור הורגל לכך, והוא משנן לעצמו שאין להביך נבחר ציבור ה'מזגוג' בנושא שחשיבותו ציבורית, שעה שטובתו הפרטית נתונה על הכף. ברי כי הגות שיש בה פרוגראמיזציה חדשנית מחייבת אותו. חייב המנהיג להשקיף אל העתיד לבוא. נכון הדבר לגבי מצעי 'ימין' ומצעי 'שמאל': הינו־הך. הצורך לפלס דרכים חדשות במציאות משתנה מעלה את חשיבותם של כישרון ואומץ.

אלא שהשמעת דעות בנושאי שעה / חוקה ומשפט / צדק חברתי / בירוקרטיה ויעילותה / טוהר מידותיה / וכו', השמורה לכולנו, מן הראוי שלא תערב מלומדים ולומדים במסגרות ההוראה. חשיבות החוקר מותנית בנטרול דעות קדומות, וזאת לשם אובייקטיביות מרבית. המבדיל הוא, שעל המלומד להתמחות בהבנית מוסדות או גופי פעולה, וכן בסדרי ארגון או בכללים הנורמטיביים להפעלת משרדים: משמע שהתמחותו היא שיקוף, לא תיקון פני המציאות, ניתוח תפקוד המוסדות או הגורמים לתמורות, אם חלות תמורות. לכן בל נשכח כי איננו סוכני שינוי. פוליטיקאי שיבקש לשנות דברים לחיוב או שלילה חופשי יהיה לעשות כן, ולהיעזר בעבודות חוקרים. ברם, לא ללמדן ארגז הכלים הנחוץ לשנות דברים בתפעול בתי המשפט, בית המחוקקים או שירות המדינה. אם יסתמך על ממצאיו כאיש מדע, יסמן שינויים אפשריים לאוכלוסיות נחקרות, לתועלתן, אלא שאין ייזום של שינוי מסמכותו: בפרט כאשר מנוגד הוא למוסכמות האנשים אותם למד להכיר.

זכות הביטוי השמורה לכל אזרח עומדת גם ללמדן המתחקה אחר גופי שלטון ומוסדות החברה כפי ייעודם, בין אם הם מתפקדים כחוק או מחוץ למסגרת החוק. לרצונו יציע פתרונות לבעיות השעה, אם כהצעה לשואלי דעתו או לקהל הרחב, קוראי מאמר או ספר שיפרסם ברבים. אלו הן שאלות תלויות הקשר רעיוני וערכי. השאלה מה רצוי שיקרה נותרת לשיקול המקשיבים לו, כהשקפת עולמם. ייזום שינוי הוא אפוא נטילת אחריות, כי יש בו אמירה השוללת מצב קיים בחתירה למצב חליפי עדיף. לשם כך צפוי הבא לשנות לשאת באחריות לתוצאות מעשיו, וזאת שמא לא ידייק בהערכת העתיד לקרות.

הבנת הקיים או יזום שינוי

יש ומלומד נקרא להשיא עצה לאחרים, היוזמים לשנות תנאי קיום או דפוסי התנהגות של אנשים, וזאת כשאינן מעשיהם נוחים להם עצמם או שאינם רצויים לעניין המקורבים להם, המתביישים בהתנהגותם. החוקר נשכר אפוא להשיא עצה בעניין שאינו נוגע לו עצמו אולם מסב לו רווח חומרי – ועדיין נושא הוא באחריות לאשר יקרה ולתוצאות ישום עצותיו.

שינוי גורמי החומר אפשרי רק לאחר בידודם ומיזוגם לנתך מסוג חדש. כדי ליצור חומר חדש ישקול היצרן תועלת שימושיו האפשריים ומה הוא יוסיף למשתמשים בו. כך עמידה על תכונות הברזל קודמת לחישול פלדה. בידוד האטום וחלקיקיו יכין ייצור פצצה, או חשמל: הפצצה להקנות לבעליה עדיפות צבאית והחשמל להועיל לרווחת האנשים כולם.

לשם לימוד תכונות עצמים, אנשים ותרבויות אנוש חשובה למדען ניטראליות אפקטיבית: משמע היכולת לאמוד שינוי אם במבנה החומר ואם בתופעות התנהגות בעלי חיים ואנשים. על הלמדן השכיר להכיר בשירות מי הוא שלוח ולטובת מי או לרעת מי תהיה התמורה לה יגרום. לפיכך ראוי שישקול לעצמו, אם לא גם בשיחה עם מכריו, במה ייצא הוא נשכר עת, למשל, ישנה הרגלי צריכה של אנשים מסל קניות א לסל קניות ב.

ממצאי העת החדשה מקנים יותר כלים להיטיב וגם להרע לזולת, והברירה בין להטיב (ל-א) או להרע (ל-ב), אם משיקול אינטרסנטי או ממניע רגשי, ראויה לשימת לב. עיתים מובא נימוק תועלת לנסות על הנימוק הרגשי, ויש שהיחס בין השניים בא במהופך. יושר בסיסי נדרש לחוקר להכיר היכן הוא מונחה בשכל ישר והיכן מהולים מעשיו ברגש. מצב אי־פניות עדיף למשימות המדע, בפרט כאשר מתמודד הלמדן כדי להגיע עד חקר כוונות אנשים. גרוע הוא חוקר, גם אם הוא חסר פניות ואחריות, המפברק "ממצאי מחקר" כדי לחסוך בזמן, כשהוא מלקט קרנות מחקר הגומלות בעבור עבודה, אם כי אין בדעתו להתייגע ולבצעה. אז כופר הוא בשליחותו ובאמון שולחיו, הסומכים על יושרו. אך יש מצב הגרוע מזה. גרוע יותר הוא המפברק נתונים שאינם ניטראליים אלא באים להטות דין, כגון להפיל שומר חוק ולהצדיק עברייך, ולו גם בשם רעיון או עניין המוצדק לגופו. פסוודו־מדע הוא פלילי.

מחקר שימושי (לא עיוני) המקדים שינוי חברתי משלב גם אנשי מדע. לימוד מרכיבי המציאות מוסר לדיהם כלים לשינוי פני הדברים. 'ארגזי כלים' המכילים שינויים מכילים גם כאלה המופעלים מחוץ למסגרת החוק או לכללי מוסר. השוקד על גרימת שינויים ראוי שיכיר וייתן דעתו על כך, אם יחוש שאין הכלים שבידו כשרים.

במקומותינו, נקיטת עמדה פוליטית לא זו בלבד שהיא מותרת, היא גם מתבקשת. למועדי הבחירות לכנסת, להסתדרות, לרשויות המקומיות וכו' נדרש האזרח לאמץ דעתו ולהכריע. לא דומה המצב לגבי שרוב עמדות המלמד באשר לבעיות השעה ביחסי הפנים בארץ או במישור היחסים הבינלאומיים של המדינה בתבל לכיתות הלימוד שלו. אם עוסק הוא בנושא מפלגתי וזה שטח התמחותו, אנו מצפים לכך שיקשיב למכלול מצעי המפלגות המתמודדות להמציא פתרון לנושאי השעה; שיבחין בקשת הצבעים והסמלים שבשימוש המפלגתי, ושלא ישקע בשירות מפלגה, ולו גם כזאת ההולמת את עניינו או עניין חבריו. חשוב כי ישאר למדן.

גדעון קרסל, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.

כיצד חוקרים פסיקה בישראל: תגובה למאמרו של
ש"ז הבלין, 'החזון איש'

על שימוש ואי-שימוש במתודה
הפילולוגית-טקסטואלית

בנדודיו הנואשים במאמץ למצוא מקורות הכנסה, מגיע מנחם מנדל (של שלום עליכם) לעיר הגדולה יהופיץ, שם הוא מנסה את כוחו בבורסה המקומית. 'נכסוף נכספתי לביתי וגעגועי גדלו מנשוא', הוא כותב לאשתו שיינה-שיינדל, 'אך כפי הנראה גזירה היא מן השמים שאתגלגל תחילה ליהופיץ ואהיה עוסק כאן בניירות'.¹ הוא מתאר כיצד שכנע אותו אחד ממכריו לרכוש 'ניירות' בבורסה, ובעקבות דברי השכנוע 'מיד שמתי את פני לפטרבורג וצירפתי לי על-ידי אחד המשרדים ילקוט מלא וגדוש מכל המינים: פוטיביל וטראנספורט, וולגה ומאליציב, וכיוצא באלה מיני מניות שדרכן לעלות'.² שיינה שיינדל, שנותרה בעיירת מגוריהם, קראה את הדברים ומיהרה להשיב:

הרי מפטפט אתה כמטורף ממש, כאיש אשר אין רוחו נכונה
בקרבו: ניירות ... פטרבורג ... קרישצאטיק ... פרסים ...
ילקוטים ... אין זאת כי אם קליפה דבקה בך, או יד מכשף
הייתה בי להרעימני ולהתעלל בחיי!³

- 1 שלום עליכם, "מנחם מנדל", בתוך: *כתבי שלום עליכם* (מיידיש: י"ד ברקוביץ), תל אביב תשכ"א, ג, עמ' לט. הכוונה, כמובן, לניירות ערך. ההדגשות כאן ובהמשך המובאה – במקור, בכל שאר המאמר – הן משלי.
- 2 שם, עמ' מא.
- 3 שם, עמ' מב-מג.

נזכרתי בקטע החביב הזה כאשר קראתי את מאמר הביקורת של פרופ' שלמה זלמן הבלין (להלן: המבקר) על ספרי החזון איש – הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית,⁴ במיוחד כאשר הגעתי לקראת סוף מאמרו, לדבריו הבאים:⁵

ולבסוף, ויש לומר שזו תופעה נדירה בספר, נתקלתי במשפט שאיני מצליח להבינו, עד שנתעורר אצלי ספק באיזו שפה [הוא] כתוב, ושמא זו שפת ההוגים הפילוסופיים ואנשי מחשבת ישראל. עמ' 603 הע' 6: 'ברור שלו היינו מצרינים את ההנחה הקטנה בתחשיב הפרדיקטים היינו משתמשים בכמת הכולל בראש הפסוק'. מה הלשון אומרת?⁶

המונחים שבהם השתמשתי במשפט זה לקוחים כמובן מתחום הלוגיקה. המבקר – שרשת האינטרנט אינה זרה ל⁷ – יכול היה לגלות זאת בעצמו בהקלדה של כמה שניות בגוגל.⁸ כיוצא בזה הוא מצטט את המילים 'השקפה רציונליסטית-דתית' ומוסיף עליהם בסוגריים: 'מה זה?'⁹ משל היה הרציונליזם הדתי המצאה שלי, ולא מונח מושרש המוכר לכל סטודנט לתואר ראשון במחשבת ישראל. ועוד כיוצא בהם.

לכאורה, מדובר בהערה אגבית למחצה בסוף מאמרו של המבקר, אך לא בכדי בחרתי דווקא בה כדי לפתוח את הדיון על אודות מאמר הביקורת שלו. הערה זו יכולה לשמש אבן פינה להבנת מאפיינים

4 ירושלים תשע"א (להלן: בראון, החזון איש).

5 שלמה זלמן הבלין, 'החזון איש', קתרסיס 18 (סתיו תשע"ג), עמ' 74-12 (להלן: מאמר הביקורת).

6 מאמר הביקורת, עמ' 67-68.

7 כך עולה ממאמר הביקורת, למשל שם, עמ' 57 הערה 30, ושם, עמ' 58.

8 אולי יש קוריוז בכך שהמאמר השכן' לזה של המבקר בחוברת קתרסיס האחרונה הוא מאת פרופ' גלעד ברעלי ('על אתיקה בביקורת ספרים – מטר על ברעלי על פרגה', קתרסיס 18 [סתיו תשע"ג], עמ' 74-96), מחשובי חוקרי הפילוסופיה האנליטית בארץ שהיה אחד ממורי הראשונים – והמעולים – ללוגיקה. ברעלי מציג בפתח מאמרו כמה קווים מנחים לאתיקה של מאמרי ביקורת, ואולי גם אותם כדאי היה למבקר לקרוא.

9 מאמר הביקורת, עמ' 24, הערה 8.

יסודיים בביקורתו. עבור המבקר, התמודדות עם טקסט הלכתי בכלים הזרים לו ולעולמו אינם רק שגויים, אלא גם חסרי פשר, ומי שמשתמש בכלים אלה הוא מן הסתם אחד מן 'ההוגים הפילוסופיים' (וקשה שלא לחוש בנימה הלגלגנית שבה נוקט המבקר את המונח המלאכותי הזה),¹⁰ ומן הסתם הריהו 'מפטפט' בעלמא (אם לנקוט את לשונה של שיינה שיינדל).

אינני מצפה מן המבקר שישלוט בלוגיקה, ואף אינני מצפה ממנו שישלוט במחשבת ישראל. זכותו של אדם לבחור לו את תחום מחקרו ואת המתודה הראויה בעיניו, והמבקר הוא בלי ספק אדם שזכויות רבות לו בחקר ההלכה במתודה שבה בחר. ברם, אני רשאי לצפות שיכיר בכך שגם לאחרים יש חירויות מתודולוגיות דומות. אני מצפה ממנו שיהיה ער לקיומם (רק לקיומם! לא לתכניהם) של תחומי עניין שונים ומתודות שונות לאותו החומר. אכן, יש כיום התעניינות מסויימת בשאלת יישומי הלוגיקה על טקסטים תלמודיים והלכתיים, וגם אם מעגל העוסקים בכך אינו גדול, לא קורה שום דבר נורא אם אדם מנהל דיאלוג עם חוקרים אלה ב'שפתם', ובמיוחד כאשר הדבר נעשה בשורות בודדות בהערות שוליים, שאינן מפריעות לרצף הקריאה של הטקסט העיקרי. המבקר מתייחס בהתפעלות לבעלי העיון הספרדי שעשו שימוש בלוגיקה האריסטוטלית בלימוד התורה שלהם,¹¹ ואם כן לא ברור מדוע הוא מתייחס בביטול אל מי שעושים שימוש כזה בלוגיקה המודרנית; וכי איזו קדושה יש בה בלוגיקה של היוונים דווקא?

הדברים עקרוניים הרבה יותר ממה שנדמה במבט ראשון. בפתח מאמרו תוקף המבקר את בחירתי המתודולוגית, ובעיקר את הבחירה שלא לדון בסוגיות שלפניי במתודה הטקסטואלית-פילולוגית. בספרי טענתי כי הסיבה העיקרית לכך היא שהמתודה הפילולוגית-טקסטואלית 'לא יושמה ובמידה רבה אף אינה רלוונטית למחקר

10 וכיוצא בזה בדבריו המוזלזלים אודות 'מה שקרוי מחשבת ישראל' (שם, עמ' 14).

11 מאמר הביקורת, עמ' 28-29.

הפוסקים האחרונים.¹² והמבקר תוהה על כך: 'מדוע חקר נוסח הרמב"ם או השו"ע או מפעל הנוסח של רבי שלמה לוריא (המהרש"ל) או נוסח חיבורי הגר"א ומפעלו, או נוסח כתבי רש"ז מלאדי או ה"משנה ברורה" אינם עניין לחקר פילולוגי-טקסטואלי?' – והוא מציין לדוגמא את מפעלי המחקר הפילולוגי-טקסטואלי על ספרי מנדלי מוכר ספרים וש"י עגנון, ומביא ציטוטים של חוקרים דגולים – כולם, אגב, ממחנה בעלי המתודה הפילולוגי-טקסטואלית – שמנו את מעלותיה של דרך זו (אך אף לא אחד מהם לא שלל מתודות אחרות!).

בטרם אשיב על הטענה לגופה צריך קודם כל לעשות סדר בסלט המוזר הזה. הרמב"ם איננו מן האחרונים, והשולחן ערוך עומד על גבול תקופות הראשונים והאחרונים. המהרש"ל, אף הוא מן המאה ה-16, כבר נחשב אחד מן האחרונים, אך המבקר מתייחס כאן אל המתודה הפילולוגי-טקסטואלית שהמהרש"ל יישם על ספרות חז"ל, ולא לשאלה (העומדת לדיון כאן) אם יש ליישם אותה על המהרש"ל עצמו. אותו בלבול הוא מגלה גם ביחס לחזון איש, כאשר הוא מציין בחדא מחתא את הצורך במחקר פילולוגי של כתבי החזו"א' (אך אינו מציין היכן יכולתי לבצע מחקר כזה ולא ביצעתי) עם הצורך במחקר על 'יחסו [של החזון איש] לתחום החקר הפילולוגי התלמודי, יחסו לכתבי יד, להשוואות טקסטים, לכלי הניתוח הביקורתיים' (וזה, יש לציין, נושא שהקדשתי לו בספרי תת-פרק שלם, בן 14 עמודים).

כשלעצמי, התכוונתי בסך הכל לטענה 'רזה' למדי: יצירתם של מרבית האחרונים הגיעה אלינו דרך הדפוס, ואין בה הרבה מרחב למחקר ולהשוואות כפי שיש לנו לגבי ספרות חז"ל וחכמי ימי הביניים, שיצירתם הגיעה אלינו גם בכתבי יד, לעתים רבים ושונים. מכאן טענתי כי הפילולוגיה במידה רבה 'אינה רלוונטית' לתחום זה. ייתכן שבעניין זה הפרזתי מעט על המידה, ואני מוכן להודות כי גם לגבי כמה מן האחרונים ישנן שאלות פילולוגיות-טקסטואליות

12 בראון, *החזון איש*, עמ' 12; מצוטט במאמר הביקורת, עמ' 13, ללא מראה מקום מדויק.

ראויות לבחינה; אך ספציפית לגבי החזון איש אין שאלה על כך, משום שכתב ידו אינו נגיש לציבור החוקרים. במקומות המעטים שבהם ידעתי כי החזון איש תיקן את דבריו ממהדורה נדפסת אחרת למשנה (כגון בקונטרס השיעורים) – ציינתי זאת. ואמנם, לאורך כל 62 עמודי מאמר הביקורת של המבקר מצאתי לכל היותר מקום אחד שבו הוא טוען כי ישנן נוסחאות של כתבי החזון איש שהיה עליי לבדוק ולא בדקתי או שנוסח לא נכון עמד לפני.¹³ מרבית טענותיו נוגעות לכך שלא התייחסתי די הצורך לחומרים נוספים שהיו יכולים להאיר לי את הסוגיות (ולכך אתייחס בהמשך), או שהבנתי את החזון איש שלא כהלכה, אך פגמים אלה (בהנחה שישנם, וגם בכך אדון להלן) אינם עניין של מתודה, ויכולים ליפול בחלקו של כל חוקר, גם זה האמון על המתודה הפילולוגית-הטקסטואלית.

יטול נא המבקר את רשימת האישים שהוא עצמו מנה. הרי רוב המחקר על הרמב"ם, השולחן ערוך, הגר"א, רש"ז מלאדי, המשנה ברורה, ואפילו עגנון ומנדלי מוכר ספרים אינו עוסק בניתוח הפילולוגי-טקסטואלי של כתביהם, אלא בעיקר בתכנים ובניתוח עולמם התוכני. כלום כל אלה חסרי ערך בעיני המבקר? ומדוע ירע חלקו של החזון איש מחלקם?

אחד המקומות המעטים שבהם עולה בעיה פילולוגית בנדון דידן היא שאלת יחסו של החזון איש לזכרון השואה. לפנינו שתי אגרות שכתב החזון איש בנושא זה, אחת ארוכה ואחת קצרה, והן אינן מתוארכות. הקצרה כתובה בלשון סתומה: 'אי אפשר לצאת מלהיות נמנה בין המון רבבות אלפי ישראל ולהיות נמנה בין דורשיו ופרנסיו. ויש בזה מן הכמוס, וא"א [=ואי אפשר] להאריך'.¹⁴ שתי האגרות הופיעו בכמה ספרים, ובהם פאר הדור תשובות וכתבים (בעריכת הרב מאיר גריינימן). בכל אחד משני אלה מצויה קביעה אחרת לגבי

13 המקום האחד הזה הוא בדיונו אודות מכתבו של החזון איש אל הרב דוד שפירא (מאמר הביקורת, עמ' 48).

14 ר' אברהם ישעיהו קרליץ (הרב ש' גריינימן, עורך), קובץ אגרות החזון איש, בני ברק תש"ן, א, קא; הנ"ל (הרב מ' גריינימן, עורך), תשובות וכתבים – או"ח, בני ברק תשנ"א, קכח; הרב שלמה כהן ואח', פאר הדור – חיי החזון איש, ג, בני ברק תש"ל, עמ' קכג.

סדר כתיבתן של האגרות: לפי פאר הדור הקצרה נכתבה ראשונה ואילו הרב גריינימן רומז שהארוכה היא שקדמה. מדובר אפוא בבעייה פילולוגית מובהקת, וטיפלתי בה על פני פסקה שלמה בדקדקנות, מתוך שקילת האפשרויות השונות והסימנים התומכים בכל אחת מהן. לכאורה, המבקר היה צריך לשמוח על גילוי גישה פילולוגית-טקסטואלית כלבבו. ברם, כנגד דיון זה הוא יוצא בקול גדול. טענתו היא כי דיוני שם הוא 'דרשה' ו'פול' שהיו נחסכים אילו הכרתי את דברי הימים בתקופה זו.¹⁵ על-פי סברת המבקר, לא ידעתי על יום התפילה והתענית שארגנו הרב הרצוג והרבי מגור בחורף תש"ג (אירוע הידוע ומוכר לי היטב), והיה עליי לשער כי המכתב הקצר נשלח כמענה לאגרת ההזמנה של הרבי מגור להשתתפות באסיפת רבנים לפני יום התענית והתפילה. לדעתו, תשובתו של החזון איש איננה אלא סירוב להזמנה זו, כדרכו של החזון איש, ודבר אין לה עם הדיונים שהתקיימו על זכרון השואה לאחר המלחמה. ומה ראייתו לדבר? אין ראייה. המבקר מביא כמה מסמכים המלמדים על יוזמת הרבנים והאדמו"רים באותה העת, ובהם מכתב הזמנה שנשלח אל דודו (של המבקר), אך אין לו שום ראייה לכך שמכתב כזה נשלח לחזון איש (אם כי השערה ספציפית זו אינה מופרכת), ובוודאי לא כי מכתבו הקצר של החזון איש נשלח במענה להזמנה כזו: לא טקסט, לא עדות, ואף לא מילים בטקסט של החזון איש שיכלו 'להתכתב' עם מילות הטקסט של ההזמנה. הוא אף אינו מעלה כל הסבר למילים 'אי אפשר לצאת מלהיות נמנה בין המון רבבות אלפי ישראל', שאינן מתבהרות על רקע מכתב ההזמנה, אלא רק להמשכן הפחות סתום. כל שיש בפיו הוא הערה ספקולטיבית כי 'קרוב לודאי' כך הדבר.¹⁶ אכן, הקפדה פילולוגית-טקסטואלית לתפארת!

15 מאמר הביקורת, עמ' 63.

16 אגב, המבקר שופע קיתונות של לעג על כל מי שאינם שותפיו למתודה, באמרו: 'בדיסציפלינות הללו [שאינן פילולוגיות-טקסטואליות] אתה מוצא שרעיון מתחיל ב"מסתבר", "אולי", "קרוב הדבר", ובמהרה הוא נעשה "ברור", "אין ספק", "כפי שהוכחנו" וכו' (מאמר הביקורת, עמ' 15).

יש להבהיר: לא אני, אלא עורך *תשובות וכתבים* הוא שכתב כי מכתב זה הוא 'עוד מכתב ע"ד [=על דבר] קביעת תענית ציבור "חד פעמי" [!] על חורבן אירופה',¹⁷ ללמדך שמכתב זה שייך לאותו רצף דיונים שאליו שייך המכתב הארוך, ומה עוד שהמונח 'חורבן אירופה' מתייחס בשיח החרדי לשואה בכללה, ולא לרדיפות החלקיות שעליהן ידעו בתש"ג. ולא אני אלא מחברי *פאר הדור* הם שקבעו כי מכתב זה בא בתגובה להצעות שעלו 'לאחר המלחמה'.¹⁸ סביר להניח (או לפחות יש מקום להניח) כי עורך כתביו של החזון איש, הנמנה עם בני משפחתו ונוטרי עזבונו, ומחברי *פאר הדור*, שעמדו בקשר עם מקורביו ובני משפחתו, ידעו משהו על הקשרה של האיגרת, ובוודאי שסברתם שקולה יותר מן ה'קרוב לודאי' של המבקר, שאין לו שום אחיזה בשום מקור.

בשולי הדברים אציין, כי לשוא התרגש המבקר מסימן הקריאה שהוספתי אחר המילים 'חד-פעמי', בסברו כי עשיתי זאת לשם הבלטה.¹⁹ כקורא ספרות מחקרית, וכל שכן כמי שאמון על הגישה הפילולוגית-טקסטואלית, היה עליו לדעת כי סימן קריאה בסוגריים מרובעים מציין גם כי הטעות שבטקסט היא במקור (במקרה דנן: השימוש בלשון 'חד פעמי' בזכר על 'תענית ציבור' שהיא נקבה). ועוד מקרה בו המבקר מניח הנחות ספקולטיביות ב'קרוב לודאי': פרשת שיבוש הפסוק בידי ר' אלחנן וסרמן. בספרי הערתי (בעקבות אחרים) על כך שר' אלחנן הסתמך על פסוק שלא קיים: 'והשלחתי – ואשסה – עם בעם ומשפחה במשפחה'. המבקר גילה שההפנייה שלי לא הייתה נכונה, והציטוט אינו לקוח ממאמר 'עקבתא דמשיחא', כפי שכתבתי, אלא מקונטרס אחר באותו קובץ, 'זכור ימות עולם'. עוד גילה שבמאמר 'עקבתא דמשיחא' נמצא הפסוק שממנו כנראה השתבש ה'פסוק' של ר' אלחנן: 'וְאֶשְׁלַח אֶת כָּל הָאָדָם אִישׁ בְּרַעְהוּ' (זכריה ח, י). עד כאן טוב ויפה. אך המבקר מוסיף:

17 *תשובות וכתבים* (לעיל הערה 14), שם. גם עורך *קובץ אגרות החזון* א כתב כי האגרת נכתבה על 'חורבן יהדות אירופה'.

18 *פאר הדור* (לעיל הערה 14), שם.

19 מאמר הביקורת, עמ' 67.

[קונטרס 'זכור ימות עולם'] לקוח מהנספחים בסוף הספר *קובץ הערות* [על מסכת יבמות], 'דוגמאות על דרך הפשט',²⁰ סימן יב. איני יודע מתי הוא נדפס לראשונה, אך כמעט ודאי שהוא מתורגם מאידיש כמו 'עקבתא דמשיחא'. ובזה טמון כנראה פתרון התעלומה. [...] צריך לומר שהמתרגם מאידיש ניסח כפרפראזה את תוכן הכתוב בזכריה ח, י.²¹

ובכן, אין כל קושי למצוא כי *קובץ הערות* ראה אור לראשונה בפיוטרקוב תרצ"ב (1932) – ובעברית. אין כל סימן שהיה לו מקור בידיש, אין כל זכר לתרגום, ועל אחת כמה וכמה שאין כל אינדיקציה לכך שבאותו מקור עלום הופיע הפסוק כהלכתו; אין כל הסבר מדוע ירצה מתרגם כלשהו לעשות פרפראזה לפסוק מפורש; אפילו הטענה שקונטרס 'עקבתא דמשיחא' נכתב במקורו בידיש היא רק כמעט מדויקת;²² ומכל מקום ברור כי כתיבת הקונטרס בידיש היא החריג ולא הכלל בכתיבתו של ר' אלחנן, ונבעה מן הנסיבות המיוחדות שבהן נכתב קונטרס 'עקבתא דמשיחא';²³ מדוע אם כן 'צריך לומר' שיד מתרגם דמיוני הייתה באמצע? אך עבור המבקר גם הספקולציה הדלה הזאת היא בבחינת 'כמעט ודאי'!

אגב, אין אלה המקרים היחידים שבהם המבקר ואני מתחלפים, כביכול, בתפקידים. המבקר מלין על כך שלא עסקתי בשאלת היחס

20 הנוסח המדויק כאן הוא: 'דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט', אך המבקר לא דק.

21 שם, עמ' 52-53.

22 הגרעין הראשוני של קונטרס 'עקבתא דמשיחא' הוא מאמר 'עקבתא דמשיחא' שפורסם בסוף קובץ שיעורים (ברנוביץ', שנות השלושים), ונדפס בעברית. בשלהי תרצ"ח, בימי מסעו לארצות הברית, החליט הרב וסרמן לכתוב את הדברים בצורה נרחבת יותר ובידיש, וכך נולד קונטרס 'עקבתא דמשיחא', שראה אור בתרצ"ט (אהרן סורסקי, *אור אלחנן*, ירושלים תשנ"ח, כרך ב, עמ' ריח, רכב).

23 את כל מאמריו הרעיוניים האחרים כתב הרב וסרמן בעברית, ואילו את הקונטרס הזה כתב באופן חריג באנגלית כדי שיוכל להיקרא על ידי יהודי ארצות הברית, בשעה שביקר אצלם (סורסקי, שם).

השלילי של חסידי חב"ד אל החזון איש.²⁴ על יחס זה שמעתי רק רמזים בעל פה (ומנגד שמעתי גם הכחשות), אך לא מצאתי לו כל מקור כתוב, בפירוש או ברמז, וגם המבקר אינו מביא כזה. אילו הייתי מביא דברים מפי השמועה, ודאי היה הוא (או אחרים מבני סיעתו) יורים חיצים על כך שאני אומר דברים בלא משענת טקסטואלית. ועוד מלין עליי המבקר על שאינני נותן משקל רב מספיק לתיאוריו של חיים גראדה בספריו, ופוטר אותם כיצירות 'בלטריסטיות'.²⁵ והנה, המעיין בספר רואה שאני מזכיר את גראדה עשרות פעמים, ומסתמך עליו לא אחת מתוך אמון רב בכל הנוגע לתיאורי אופי ואווירה (בניגוד לעובדות "קשות"). ברם, אין חולק על כך שיצירתו היא ספרות יפה ולא עדות או תיעוד היסטורי, וספרות יפה, גם מן הסוג המובחר, איננה מתיימרת כלל לשקף עובדות היסטוריות במדויק. אין ספק שגראדה מיטיב לתאר את דמותו של החזון איש, אך גם אין ספק שכל סופר מרשה לעצמו חירות מסויימת בכל הנוגע לעובדות. בכגון זה, דווקא בעל הגישה הפילולוגית המחמירה צריך להיות הראשון העומד על המשמר לבל יתערבבו התחומים.²⁶

24 שם, עמ' 40-41.

25 שם, עמ' 25.

26 בשולי דברים אלה אעיר על תמיהה נוספת הקשורה לגראדה: המבקר טרח ותרגם את שירו של גראדה 'עלעגיע אויפ'ן חזון איש' תרגום מילולי, לא אמנותי, ושיבץ את תרגומו בסוף מאמר הביקורת (עמ' 68-71), וזאת כאשר כבר מצוי תרגום אמנותי יפה של שמשון מלצר על שיר זה (חיים גראדע, 'עלעגיע אויפ'ן חזון איש', בתוך: *אויף מיין זועג צו דיך* (עם תרגומיהם של יוסף אחאי, שמשון מלצר, בנימין טנא וזלמן שזר), תל אביב תשכ"ט, עמ' 36-41). לטענתו עשה כן מאחר שהשתכנע, לאחר קריאת התרגום של מלצר (אותו הוא מייחס למלצר ולטנא) כי תרגומו שלו 'קולע יותר לרוחם של המשורר ושל רבו' (מאמר הביקורת, עמ' 68). מעבר לתמיהה איך אפשר לדון בחדא מחתא את רוחו של גראדה ואת רוחו של החזון איש, נראה כי יש מקום להרהר אחר הערכה זו של המבקר. לפעמים אף נכשל תרגומו בטעויות דקדוק, כגון במילים 'שבעת השנים' (עמ' 69), ולפעמים הוא משמר את הכתיב היידי, כגון 'נארעור' (עמ' 70) ו'שטענדער' (עמ' 71).

'לא הדגשת מספיק'... או: של מי הספר הזה?

כל מי שהתנסה בהרצאות לפני קהל רחב מכיר מן הסתם את החווייה הבאה: המרצה משמיע את לקחו, ובסוף ההרצאה מגיעים אנשים מן הקהל להחמיא, להעיר, לשאול או להוסיף משלהם. ביניהם ימצא תמיד אותו אדם שיאמר: 'חבל שלא הזכרת את נושא פלוני'. 'הזכרתי!' ישיב המרצה, 'אחרי נושא א' ולפני נושא ב'. לפעמים, כאשר ההרצאה כתובה, יתנדב גם להראות לו את האזכור בכתובים. 'כן...', ישיב אז המאזין, שבשלב זה כבר מתקשה להיפרד מן ההערה שלו, אבל לא הדגשת את זה מספיק!...

שערי הדגשות לא ננעלו, וכל אחד רוצה שהדברים הקרובים ללבו יודגשו. כך, למשל, המבקר מעיר: 'בראון אכן מדגיש [כך!] את הנטייה של החזון"א לרציונאליות, אך חוששני שלא הדגיש מספיק את כח השכל ועצמת החכמה במחשבתו של החזון איש, ועד היכן הדברים מגיעים, כפי שהרחבתי בפרק ב' בספרי החדש מסורת התורה שבעל פה'.²⁷ ובכן, עמודים רבים בספר מוקדשים לנושא, ואם לא די בכך, קבעתי תת־פרק מיוחד לעניין זה בפרק הסיכום של שער ההלכה (עמ' 852-855), אך אין מה לעשות, 'בראון [...] לא הדגיש מספיק'. וכיוצא בזה: 'לא הוקדשה לדעתי תשומת לב מספיקה לויכוחו [של החזון איש] עם רבי אלחנן וסרמן'.²⁸ למעלה משני עמודי דיון הקדשתי לויכוח זה בספרי (עמ' 405-407), ועוד הפנית את הקורא לחיבורים נוספים העוסקים בנושא זה ביתר הרחבה, ובהם מאמר של המבקר ונספח בעבודת הדוקטורט שלי.²⁹ אך גם כאן, המאבק נראה אבוד: 'לא הוקדשה תשומת לב מספיקה'...

לעתים העניין איננו העדר 'הדגשה' מספקת, אלא העדר התפעלות מספקת. המבקר מצפה ממני שלא אתאר דברים באופן ענייני ו'קר' מדי, אלא אגלה מדי פעם התלהבות רבה יותר. כך, למשל, הוא אינו מרוצה מכך שלא גיליתי 'תדהמה' לנוכח אצילות נפשו של החזון איש ביחסיו עם אשתו (ראה להלן), אך גם בעניין הקומבינטוריקה של

27 מאמר הביקורת, עמ' 29.

28 שם, עמ' 30.

29 בראון, *חזון איש*, עמ' 405 הערה 25; שם, עמ' 407 הערה 34.

'טעות הדיינים' הוא כותב: 'המחבר מציין (עמ' 326) לדיון מפליא של החזו"א כדוגמה מובהקת ומפורסמת למדי לדרכו המיוחדת של החזו"א, הוא הדיון בחידושי לסוגיה של "טעות הדיינים", [...] אך לא העיר על המשמעות המלמדת על כח העיון והכישרון המתגלה בכך.³⁰ אכן, פגם מתודולוגי חמור, היורד עד השיתין!

תופעת ה'לא הדגשת מספיק' היא סימפטום לפגם עמוק יותר: יש מבקרים שאינם רוצים לתקן את הספר שלך, אלא רוצים שתכתוב את הספר שלהם. דומני שהמבקר דנן נמנה עמהם, והערתו דלעיל (המפנה אל ספרו החדש) מסגירה זאת, כשם שמסגירות זאת גם ציפייתו כי הספר ייכתב במתודה שלו וישתמש בשפה מקצועית המוכרת לו, אפילו במה שנכתב בהערות שוליים. כנגד זה אני מציע למבקר: בוא וכתוב את הספר שלך על החזון איש, שיהיה כתוב בגישה שלך ובשפה שלך, ואני בטוח שעולם המחקר ייצא נשכר ממנו, כפי שיצא משאר חיבוריך; אך בינתיים הנח לאחרים לכתוב את הספרים שלהם, ולעשות זאת על פי סדרי העדיפויות שלהם!

הטעיות גדולות על שכחות קטנות

בפתח דבריו מבטיח המבקר כי יעסוק רק בפגמים מהותיים בעבודתי: 'אינני מתכוון לנקרנות או לנוקדנות בפרטים שוליים, או לכשלים צדדיים, אלא לדברים היורדים לשרשים ומשנים גופי דברים ועיקריהם'.³¹ אך העובר על בתרי הערותיו מוצא הערות למכביר על דברים של מה בכך. טענות על חוסר הדגשה או חוסר התפעלות הן כמובן הדוגמאות המובהקות ביותר לכך, אך העניין לא מתמצה בהן. הנקודה היא שבביקורתו על אותם עניינים קטנים נכשל לעתים המבקר עצמו בליקויים חמורים הרבה יותר. אתן כמה דוגמאות.

בעמ' 223 בספר כתבתי כי בשעת נאומו של הרב קוק בבני ברק חבש החזון איש שטריימל, ובהערת שוליים הוספתי: 'ברור שעשה זאת מטעמי כבוד [...] שכן פריט הלבוש החסידי הזה לא היה חלק מלבושו'.³² בתגובה על שלוש המילים האגביות 'פריט הלבוש

30 מאמר הביקורת, עמ' 28.

31 שם, עמ' 22.

32 שם, הערה 97.

החסידי' כותב המבקר דיון בן קרוב לשלושה עמודים, שאפשר לכנותו 'קיצור תולדות השטריימל'.³³ שם הוא מאריך להראות כי השטריימל אינו דווקא לבוש חסידי, ועל כן העובדה שהחזון איש חבש שטריימל אינה מעידה בהכרח על כבוד. ובכן, גם אני שמעתי כמובן על השטריימל הירושלמי ועל שטריימלים אחרים, אך במסגרת אזכור אגבי לא ראיתי מקום להידרש לכל האריכות בעניין זה (אילו נדרשתי לה היה המבקר קורא לזה 'דרשה' או 'פלפול'). כל שהתכוונתי לומר הוא שבהקשר המסויים שבו חי החזון איש אז (ארץ ישראל, הישוב החדש, שנות השלושים) כבר נתפס השטריימל כפריט לבוש חסידי, ועל כן בלתי־שגרתי עבור אדם מסוגו של החזון איש, ולכן חבישתו מעידה על מחווה יוצאת דופן. זה הכל! ! והרי המבקר אינו מכחיש את העובדה שהחזון איש כמעט לא נהג כן בארץ, ואם כך, על מה תלונתו?³⁴

ועוד הבאתי שם שמועה בשם ר' חיים קנייבסקי לפיה בארץ ישראל חבש החזון איש שטריימל רק פעם אחת, כשנסע לירושלים, וכתבתי שבכך טעה, כי התמונה מעידה על כך שחבש אותו גם באותו טקס בבני ברק. על כך מגיב המבקר במילים: 'יש לשער כי ר' חיים קנייבסקי לא היה נוכח באירוע זה, ואין שום סיבה להתבטא עליו "טעה"'.³⁵ אם אדם אומר שפלוגי חבש שטריימל רק פעם אחת בחייו, ומתגלה כי חבש אותו לפחות פעם אחת נוספת – כלום אין מקום לומר עליו שטעה? ומה עניין כאן לשאלה אם היה נוכח באירוע או לא, ומה מקור הטעות, הרי סוף כל סוף טעות יש כאן! ובכלל, המבקר מתייחס אל המילה 'טעה' כאילו הייתה מילה גסה וחמורה (ופלא שלא הגדירה כ'לשון רחובי' כפי שנקט לגבי כמה מניסוחי, כמפורט להלן). וכי האשמתי את ר' חיים קנייבסקי בשקר או

33 שם, עמ' 59-61.

34 אגב, המבקר עצמו מציין כי גם גיסו של החזון איש, ר' יעקב ישראל קנייבסקי (הסטייפלר) היה חובש לעתים, ורק בביתו, שטריימל שקיבל במתנה ממחוננו (שם, עמ' 60). מדוע חבשו בצנעה? מן הסתם משום שגם הוא היה ער לכך שמדובר בפריט לבוש שבקודים המקובלים בזמננו ובמקומנו ייתפסו כביטוי חברתי־תרבותי סמלי (במקרה זה – של 'ירושלמיות').

35 שם, עמ' 61.

בהטעיה? – והלא גם המבקר אינו חולק על כך שטענתו של ר' חיים קנייבסקי אינה נכונה, גם אם יש הסבר סביר למקור הטעות, מה אפוא היה יכול להיות ניסוח הולם וענייני יותר לכך מאשר 'טעה'?! ועוד דוגמא: החזון איש ניהל התכתבות עם הרב כשר על שאלה מסויימת, והסתמך על פשוטו של מקרא, שלא כהבנת חז"ל. לא ניכנס כאן למכלול טענותיו של המבקר ולדברים שיש להשיב עליהן, רק אציין כי בסוף טיעונו מזדעק המבקר: 'ומדוע לא ציין [בראון] את הפרט החשוב בדיון זה שבין החזון איש לרמ"מ כשר, הוא המשפט במכתבו של החזון איש [...] "ואם מובא בראשונים הפכו יהיו הדברים בטלים"?!' כך טענת המבקר, ואני עומד ותמה: האם לא ראה המבקר שכתבתי במפורש: 'החזון איש הביע נכונות לחזור בו, במידה שיסתבר כי פירושו איננו עולה בקנה אחד עם דברי הגמרא והראשונים?'³⁶ כיצד נעלמו מעיני המבקר מילים הכתובות באותיות עבריות ברורות ומפורשות, ללא כל מינוח לוגי, פילוסופי או אחר הזר לעולמו? שמא 'לא הדגשתי מספיק' את הדברים?

ועוד נקודה זערוורית, אולי קטנה עוד יותר מקודמתה, אך חמורה הימנה, עד כדי הטלת צל על יושרתו המחקרית של המבקר. בדיונו על הפרק 'החמרה' מציין המחבר כי פרק זה מבוסס על מאמרי 'החמרה – חמישה טיפוסים מן העת החדשה',³⁷ שבו יש גם דיון על החזון איש. כאן עושה המבקר תפנית, עוזב את הספר ועובר אל אותו מאמר, שפורסם בשנת תשס"א. בעמ' 231 של אותו מאמר הבאתי מובאה מדברי החזון איש – 'בטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט שלא פגשתי' – ובהערת השוליים שם ציינתי לספרו של הלפרין, והוספתי: 'הטקסט לקוח כנראה מאיגרת של החזון איש, אך לא הצלחתי לאתרה'.³⁸ על אמירה זו קופץ המבקר כמוצא שלל רב, מביא את מקורה של האימרה בקובץ *אגרות החזון איש* (חלק א, לב),

36 בראון, *החזון איש*, 843.

37 בנימין בראון, 'החמרה: חמישה טיפוסים מן העת החדשה', דיני ישראל כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 231. למען הדיוק, רק המבוא התיאורטי של פרק זה מבוסס על המאמר, בעוד שהפרק עצמו בנוי גם מסוגיות אחרות, שאינן מן המאמר.

38 שם, הערה 316.

ומכאן מורה כי הנה כי כן קביעתי על אודות מגמת ההחמרה של החזון איש 'נסמכת על הציטוט מדבריו, מכלי שני'.³⁹

מדוע עזב המבקר את הספר, מושא הביקורת, ופנה אל מאמר שנכתב שנים רבות לפני הופעתו, ובטרם בשל מחקרי על החזון איש? הוא עונה על כך בעצמו: 'לא מצאתי את הדיון הזה בספר, או משום שלא הצליח למצוא את המקור, או משום שעמד על כך שפירושו שגוי'.⁴⁰ ברם, המובאה ('בטבעי אני רואה' וכו') הובאה גם הובאה בספר (עמ' 476), ושם אני מפנה בפירושו ובכירור אל המקור בקובץ אגרות! – המבקר נתלה אפוא בחיבור ישן שמחוץ לספר רק משום שלא יכול היה לוותר על ה'מציאה' של ציטוט מכלי שני, גם כאשר היא אינה מתייחסת לספר מושא הביקורת!⁴¹

אם בעניין זה רק הרהר המבקר שמא חזרתי בי, הרי שבמקום אחר הוא לא נזקק לספקולציות. בספרי הזכרתי בקצרה את העובדה שהחזון איש כתב את שמו בכתב העברי המודרני, 'קרליץ', ולא בכתב היידי 'קארעליץ', וביקשתי להסיק מכך שהייתה בכך השפעה משכילית. בינתיים חזרתי בי מן הטיעון הזה במאמר תגובה שפרסמתי לאחר הופעת הספר,⁴² אך כל זה אינו מונע מן המבקר להאריך ולדוש בסוגיה זו על פני שלושה עמודים,⁴³ וגם לאחר שסיים שם לא נחה דעתו עד ששב ונדרש לנושא בהערת שוליים ארוכה.⁴⁴ כלום לא ראה גם את דבריי במאמרי? הוא ראה גם ראה, ואפילו מציין זאת בסופה

39 מאמר הביקורת, עמ' 56.

40 מאמר הביקורת, עמ' 56, הערה 30.

41 ודוק: במאמר מובאים הדברים בהערה, ואילו בספר הם מופיעים בגוף הטקסט; אך כשהמבקר מחפש 'ראיות מרשיעות' הוא יודע לקרוא הערות שוליים ולפסוח על דברים שבגוף הטקסט. לא אכנס כאן לויכוח הפרשני אודות תוכנה של מימרה זו, רק אציין שפרשנותו של המבקר אפשרית, אולם לא יותר מן הפרשנות שהצגתי אני לאותו משפט.

42 בנימין בראון, "ראוי להמחזיקים בתורת ה' לדעת את גדוליה באופיים האמיתיים": תגובה לביקורת, *המעין* 200 [נב:ב], טבת תשע"ב, עמ' 181, הערה 25.

43 מאמר הביקורת, עמ' 18-20.

44 שם, עמ' 25, הערה 8.

של אותה הערת שוליים, לאחר כ־30 שורות של 'אותיות קטנות' וגם אז – בתוך סוגריים מרובעים: 'אחר כך ראיתי שבתגובה למבקר ב"המעין" חזר בן בראון מ"ראיה" זו של קרליץ/קארעליץ'. אם ראה המבקר שחזרתי בי, מדוע בכל זאת נדרש לכך? את מי הוא בא לשכנע? גם אם 'גילה' את דבר החזרה לאחר שכבר השלים את כתיבת טיעונו, כלום אינו מכיר את מקש המחיקה שעל המקלדת? בכל אלה, כמו גם בכמה עניינים נוספים שיובאו להלן, נראה כי המבקר כשל בקריאה לא נאותה של דבריי. כאשר סתם חוקר נכשל בכגון אלה – יש בכך אולי מבוכה קלה, אך כאשר נכשל בכך חוקר המשתבח במתודה של דקדקנות עילאית בטקסט, ופוסל על סמכה את יצירתם של אחרים – הדברים מביכים הרבה יותר.

דעות קדומות ושיפוטים אישיים

בכמה מקומות, במפורש או ברמז, מייחס לי המבקר נסיון מגמתי 'להפליל' כביכול את חכמי ישראל. כך, למשל, הוא טוען שהיה עלי לייחס אמון לתיאוריו של גראדה, 'הוא צריך להיות בודאי עד כשר, גם אליבא דבראון, הלוא אינו מבני ברק, אינו חזונאי שניק, אינו ביאוגרף חרדי, ולא הגיוגראף חרדי, אינו שומר תורה ומצוות והוא סופר ומשורר מודרני', אך מתרץ את הקושיא (המיוסדת על הנחתו שלו!) כי הסיבה לכך היא 'שהערצתו המופלגת של גראדה החילונית אל החזון איש, רבו לשעבר, תרמה לקרירות שבה מקבל בראון את דבריו'.⁴⁵ כיוצא בזה, הוא מבקש לייחס לי את העמדה לפיה היה זה 'הרגל אצלו [אצל ר' אלחנן וסרמן] לזייף מקורות ולהתאימם לדעתו...!⁴⁶ אך הגדיל המבקר לעשות כשהוא מדבר על שימושם

45 מאמר הביקורת, עמ' 26-27. אגב, משעשעת במיוחד היא טענתו של המבקר כי איני נותן אמון ביוצאי בני ברק או בשומרי תורה ומצוות: אילו היו הדברים כטענתו, הייתי מכניס עצמי ל'פרדוקס השקרן' הקלסי!

46 שם, עמ' 53. בעמ' 51 הוא מביא ראיות לכך שתלמידי חכמים ציטטו לא אחת מזכרונם, מה שרק מחזק את עמדתי. כפי שראינו, את שיבוש הפסוק של הרב וסרמן מתרץ המבקר כטעות של מתרגם דמיוני; אך את השיבוש החמור שביצע הרב וסרמן כאשר הוסיף מילה ללשון הרמב"ם בטקסט ארוך שכל שאר מילותיו מועתקות מילה במילה – אין הוא מצליח לתרץ, והוא מסתפק

של חכמים ספרדים מבעלי ה'עיון' בלוגיקה האריסטוטלית. כותב המבקר: 'אגב, מונחים מהלוגיקה משמשים ב"עיון" הזה, והנה יכול היה בראון ל"הוכיח" משימוש חכמים במונחים אלו שהושפעו מחכמה יונית!' ⁴⁷ משל הייתי איזה משכיל מן המאה ה-19 האורב לכל ראייה אודות זיקתם של חכמי ישראל לתרבות יוון והמבקש לשכנע מישהו בכגון אלה. וכמעט למותר לציין שבספרי לא התייחסתי כלל ל'עיון הספרדי', וכל הטענה כאן היא שקלא וטריא ספקולטיבי של המבקר בינו לבין דמיונו.

איני יודע מניין שאב המבקר את הדימוי שרכש על אודותי ועל מגמותי, ולא אטרח כאן להתפלמס עם דימויים כאלה, הורדים לפסים אישיים שאין ראוי להיגרר אליהם, אך זאת אעיר כי לא עמד בהבטחתו שלא לשלב שיקולי השקפה בנסיון להגיע לחקר האמת. ⁴⁸

על שפה וסגנון

כבר תש כוחי מלשוב ולדשדש בפעם המיידע-כמה בשאלת הביוגרפיה של החזון איש, ובמיוחד באותן שתי נקודות שעליה שוב ושוב תקפו אותי אלה החרדים כביכול לכבודו של החזון איש: הטענה כי בנעוריו היו לו לבטים וספקות על אורח החיים החרדי (או על ההתמסרות לתורה), והטענה שיחסיו עם אשתו היו מעורערים. על כן שמחתי מאד כאשר קראתי את הכרזתו של המבקר: 'לא אעסוק כאן כמעט בחייו האישיים'! ⁴⁹ – מה טוב ומה נעים! אלא שהמבקר לא הצליח להתאפק אפילו כדי שורה אחת, ומייד בצמוד להכרזה זו פצח בהערת שוליים בת למעלה מ-30 שורות על חיי הנישואין של החזון איש, תוך חזרה מייגעת לשאלת המונח 'יחסים מעורערים', ולא נתקרה דעתו, שכן כמה מילים לאחר מכן פתח הערת שוליים נוספת, ארוכה עוד יותר מקודמתה, על 'משבר האמונה' של החזון איש. וכל

בקביעה (הניתנת בהחלט לויכוח) כי הנוסח המשובש לא היה בעל משקל רב לביסוס טיעונו של הרב וסרמן.

47 שם, עמ' 29, הערה 10.

48 שם, עמ' 22.

49 מאמר הביקורת, עמ' 23.

זה אחרי שכמה עמודים קודם לכן ניהל דיון בן כשלושה עמודים על שאלת הכתיב קרליץ/קארעליץ, הנוגעת אף היא לאותו משבר. כבר אמרתי את דברי בעניין זה בכמה במות, ולא אחזור עליו. אך ברצוני להידרש לטענותיו של המבקר על שימושי הלשון שלי. על 'יחסיו המעורערים' של החזון איש עם אשתו כותב המבקר:

הטיפול בפרשה זו בספר שלפנינו אינו הולם ואינו נכון. אע"פ שהוא מציין לנכון את העובדות – כיצד רימו אותו [את החזון איש] בכל הנתונים, ותכונותיה הקשות של אשתו, 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 ומרירותה, ובקשות ממבקרים להתייחס אליה – וכל זה מסתכם בהגדרה 'יחסים מעורערים'! האם אנו בבית משפט?⁵⁰

והוא מוסיף ומאריך על התנהגותו האצילית של החזון איש במערכת היחסים הזו, וקובע כי כל זה 'מעמיד את הצופה בתדהמה באין מילים, ולא של סיכום בנוסח "יחסים מעורערים"!⁵¹

מלבד הקושי לעקוב אחר המשפט המפותל שבמובאה דלעיל בשל תחבירו הלקוי, לא הבנתי את הגיונו: אם הספר מתאר את כל העובדות הללו, ומתאר אותן נכונה (כעדות המבקר), כלום לא מאירה דמותו האצילית של החזון איש באור עצמה? וכי למליצות ולמחמאות הוא צריך? ובכלל, האם דברי התפעלות שכאלה ראויים לספר בעל אופי מחקרי אקדמי? ומה פשר האמירה 'האם אנו בבית משפט'?! האם אי אפשר לאפיין יחסים בין בני זוג כ'מעורערים' מחוץ לכותלי בית המשפט? ולבסוף, האם חולק המבקר על כך שהיחסים הללו היו, ככלות הכל, מעורערים?

אם את הלשון 'יחסים מעורערים' שייך המבקר לבית המשפט, הרי שיש לשונות בספרי אותן ביכר לשייך לרחוב, לא פחות מכך:

50 שם, עמ' 23, הערה 7. הסוגריים העגולים – מרובעים במקור.

51 שם.

'חידוש' שמתפאר בו המחבר הוא גילוי 'משבר אמונה' (או 'פרק אפל בעברו' בלשונו הרחובי) שהיה לחזו"א בנעוריו המוקדמים.⁵²

ובדומה לזה על דבריי אודות היכרותו של החזון איש עם כתבי ר' ישראל סלנטר. בספרי העליתי את האפשרות שהחזון איש השתמש במונח 'ידיעה כהה' בהשפעת המונח 'כוחות כהים' של ר' ישראל סלנטר, והערתי: 'החזון איש נוקט כאן מונח זה במשמעות קרובה למדי לזו של רי"ס, ומכיון שהכיר את כתביו במידה כלשהי – כפי שעולה מן ההפניות אליו ב"אמונה ובטחון" – סביר להניח שהושפע ממינוחו, מדעת או שלא מדעת'. על כך מזדעק המבקר:

גם אם נתעלם מהסגנון הרחובי-ההמוני – שגם אינו נכון – 'שהכיר את כתביו במידה כלשהי'⁵³! – התבטאות כזו בלתי אפשרית למי שידע את מקומו ופרסומו של ר' ישראל סלנטר בקרב יהודי ליטא.⁵⁴

מעבר לכשל הקריאה של המבקר,⁵⁵ באתי להסב את תשומת לב הקורא לאינינות טעמו המופלגת, שבה הוא רואה ביטויים כגון 'פרק אפל בעברו' ו'הכיר את כתביו במידה כלשהי' כשפת רחוב. אכן, אומרים שלשונות אלה שגורות מאד בקרב אוהדי בית"ר ירושלים ויושבי הקרנות של שוק מחנה יהודה.

52 שם, עמ' 24, הערה 8.

53 כצ"ל. והמבקר ציטט 'כלשהיא'.

54 שם, עמ' 55.

55 ברור לכל מבין כי יש הבדל בין הכרת דמותו של ר' ישראל סלנטר לבין היכרות מעמיקה עם כתביו עד כדי קבלת השפעה ישירה ומודעת ממינוחו, ומה עוד שבסופו של דבר כתבתי גם אני כי החזון איש הכיר את כתבי ר' ישראל, וכל חטאי הוא בכך שכתבתי שהכירם 'במידה כלשהי' (ביטוי שאיננו מחייב מידה מעטה דווקא!) ולא הנחתי באופן קטגורי כי הכירם לעומקם לפני ולפנים. המבקר מניח הנחה קטגורית כזו רק על סמך חזקה כללית, הנשענת על 'מקומו ופרסומו של ר' ישראל סלנטר בקרב יהודי ליטא, ובמיוחד שהיה איש וילנא, שבה גר החזו"א שנים לא מעטות' (מאמר הביקורת, עמ' 55). אכן, ראייה פילולוגית-טקסטואלית למופת! (וכבר אינני מדבר על כך שהחזון איש הגיע לוילנא למעלה מ-70 שנה אחרי שר' ישראל סלנטר עזב אותה).

אחרית דבר : על גבולות בלתי־נמנעים של מחקר ראשוני רב

היקף

בכמה מקומות מצביע המבקר על חיבורים שהייתי צריך, לדעתו, להגיע אליהם, והיה בהם כדי לשפוך אור נוסף ושונה על הסוגיות שבהן עסקתי. כך, למשל, הוא מפנה אותי אל מחקרים חדשים אודות סוגיית האות צ' בסת"ם, שיש בהם עניין לבירור סוגיה זו, ועוד.

במידה מסויימת, אני מבין ללבו של המבקר בעניין זה. גם אני אוהב להגיע למיצוי מירבי של כל המקורות בכל הסוגיות, וכשעולה לפני דבר מה מעניין – אני אוהב לשלבו, להנאתי ולהנאתו (המקווה) של הקורא, גם כאשר איננו נוגע במישרין לשאלה שבמרכז הדיון. דא עקא, שבספר מסוג זה שכתבתי על החזון איש – אי אפשר, פשוט אי אפשר, לעשות זאת בכל סוגיה ובכל עניין. המעיין בביבליוגרפיה שבסוף הספר יראה כי הסתמכתי על מאות רבות של מקורות ומחקרים, הנוספים על מאות נוספות של מקורות קלסיים שלא הוזכרו שם. השתדלתי להקפיד להגיע לכל המקורות הרלוונטיים הנוגעים לדיוניו של החזון איש ולחומרים שעמדו לפניו, ולא להתפשר בכגון אלה, אך ציפיייתו של המבקר שאחקור את הסוגיות לגופן גם מעבר לאופק זה היא דרישה בלתי אפשרית. לפיכך אין להתפלא על כך שלא איתרתי את כל המחקרים על תולדות הצד"י במסורות ספרד ואשכנז מימי הביניים ועד העת החדשה, ובכללן מאמרו של המבקר, כי אם הסתמכתי על חיבורים מסכמים כאלה או אחרים. לדעתי גם לא הייתי חייב לעמוד על כל אלה, משום שהגילויים החדשים על אודות הצד"י, שאותם מונה המבקר, לא עמדו לפני החזון איש ואין בהם כדי להאיר את דרך טיפולו במקורות שהיו לפניו. ככלות הכול, לא בצד"י באתי לעסוק בספר, אלא בדרך התמודדותו של החזון איש עם המקורות, והמקורות שהיו לנגד עיניו הם הרלוונטיים לעניין זה. הממצאים החדשים שהציג המבקר במאמרו, ואת קצתם סיכם במאמר הביקורת, בהחלט מעניינים, ואילו היה סיפק בידי הייתי שמח לשלבם בספר לשם העניין שבדבר – אך חסרונם אינו גורע אפילו כמלוא נימה לגבי תקפות מסקנותי אודות החזון איש.

כך הדבר בכל מחקר, אך הרי הדברים קל וחומר כאשר מדובר במחקר ראשון אודות אישיות היסטורית בעלת יצירה ענפה. וקל

וחומר בן בנו של קל וחומר כאשר מדובר במחקר רב תחומי, המבקש להקיף את כל תחומי יצירתה של האישינות הנדונה בו: הגות, הנהגה ציבורית, יצירה הלכתית (מכל ענפי ההלכה המרכזיים), ואף מעט ביוגרפיה. בכגון אלה חייב החוקר לברר לעצמו מה עיקר ומה טפל, למקד את האנרגיות הדקדקניות שלו בעיקר, ולהסתמך לעתים על מחקרים ו'ספרי קיצורין' בכל הנוגע לטפל. מבחינתי, העיקר בספר זה היה החזון איש והמקורות שעימם התמודד; הטפל הוא כל אותם מקורות המאירים אישים אחרים או צדדים אחרים של הסוגיות הנדונות. אם מעדתי בענייני העיקר – אכן ראוי לגעור בי, ושגיאות מי בינן; אך אם בענייני הטפל לא מיציתי את הכל – אינני רואה בכך פגם. לא עליי המלאכה לגמור, ויבואו אחרים ויאירו את הצדדים הללו מזוויות נוספות.

אולי יהיו מי שיאמרו כי בכגון אלה עדיף להתמקד בסוגיות מעטות יותר ובלבד למצות את כל החיבורים הרלוונטיים, במישרין או בעקיפין. אני לא כן עמדתי. לדעתי הבנה של גיזרה צרה איננה רק פחות מעניינת, אלא היא גם פחות נכונה. היכולת לעמוד על קלסתר פניו האינטלקטואלי של פוסק דגול תלויה לא אחת ביכולת לתאר את הרב־צדדיות והמורכבות של קלסתר זה. אינני מצטער שכתבתי מונוגרפיה מקיפה על החזון איש, גם אם פתחתי פתח לכך שאחת לכמה זמן יבוא מאן דהוא וימצא מקור עקיף ששכחתי או טקסט של גדול כלשהו ששמעתי מפי תורגמן.

ואסיים בהערה אישית במקצת: אינני מזלזל כלל במבקר ובדרכו, ההיפך הוא הנכון. למדתי ממנו, מפיו ומפי כתבו, ואני מלא הערכה להישגיו בחקר ההלכה. אפילו במאמר הביקורת שלו מצאתי כמה עניינים חדשים ומאלפים, בעיקר כאלה שעלו בשולי הטיעון המרכזי (שכן בטיעון המרכזי עצמו לא השיג לדעתי את מטרתו – ערעור מסקנות ספרי). אני מודה גם בכך שהוחמאתי מן השורות המעטות שבהן שיבח המבקר את ספרי.⁵⁶ לא ברצון ולא בששון אלי קרב יצאתי להשיב על דבריו. ככלות הכל, בכל תהליך ביקורת המבקר הוא הצד הפעיל, בעל היוזמה, ואילו המבוקר הוא זה שנדחק על כרחו אל

בנימין בראון

שדה המערכה. בשלב מסויים אף שקלתי להימנע מתגובה. ברם, משראיתי בדברי המבקר טענות שיש בהן כדי לשכנע מי מן הקוראים בדברים המוטעים לדעתי, ובמיוחד כאשר הוא מייחס לספרי דברים שאין בו, הבנתי כי לא אוכל לחמוק מאחריות זו. וכשם שהמבקר ראה את ביקורתו כחלק מן המאמץ להגיע עד חקר האמת, כך גם אני בתגובתי ראיתי חובה לעשות זאת למען ערך זה, ומשום כך חשוב היה לי לומר את הדברים במיטב החדות, גם אם יכולתי להניח כי חדות זו לא תנעם לעין המבקר.

בנימין בראון, האוניברסיטה העברית בירושלים.

כיצד חוקרים וכיצד מבקרים, תשובה לתגובת בנימין בראון, לביקורת: 'החזון איש'

*'זכי אני ציויתי או עלתה על לבי (ע"פ ירמיהו יט ה)
שאשרוף כל הספרים שנעשו לפני, מפני חיבורי...'¹*

מטבעי אני מדבר בקול נמוך וברמז (לא 'בקול גדול', לא בהתרגשות, לא בהתפעלות), וללא שימוש בתארים או בהגדרות (כגון 'פצח בהערת שוליים ... בת ... שורות'), ולפיכך יתכן שדברי הראשונים לא הובנו, למי שצריך היה להבינם, ונוצר הכרח לחזור ולהסביר, אם כי לדעת החזו"א אין טעם בויכוחים. חבל על מחשבה טובה שהייתה למחבר שלא להגיב, וחבל שבהכרעה לא מושכלת החליט לפרסם תגובה ולהוסיף עצים למדורה. צר לי שהמבוקר טופל על מאמרי (שהוזמן עליידי המערכת) דברים אשר לא כן, והנני נאלץ לחזור ולשנות פרשה זו ולפרש שיחתי באר היטב.

כאשר פלוגתא יסודה בחילוקי דעות והשקפות שונות או שימוש במתודות שונות אפשר לגלות את מלוא ההבנה לדעה שונה משלי, כמו שטרח בעל החזו"א להדגיש במכתבו אל הרב א"ח נאה (הקדמה לשיעור מקוה, ירושלים תשי"א) שהוא מבין את שתי הדעות המנוגדות ואף מסכם אותן שם, אלא שלבו נוטה לצד אחד, ואין לו אלא ללכת אחר נטיית לבו. הבעיה הקשה היא באלו שלעולם הם סבורים שדעת המתנגד להם היא אך ורק בשל אי-הבנה, ואם אך יסבירו לו שוב ושוב ישכנעו אותו. אולם במקרה זה יסוד הביקורת הוא, שלדעתי בחירת המתודה, וההכרזה על כך, אינה נכונה,

1 הרמב"ם, *אגרות הרמב"ם*, מהדורת ר"י שילת, ב, ירושלים תשמ"ח, סימן כח, עמ' תלט.

ושהדבקות בכך הביאה לשגיאות וכשלים, בנוסף לשגיאות רגילות. המחבר מלגלג על הלשונות 'לא הדגשת מספיק' 'לא התרגשת ולא התפעלת', ולא הבין שזו לשון עדינה (בלעז: understatement), במקום לומר בפירוש 'לא הבנת', 'לא ידעת', 'לא בדקת'! הטענה 'לא התפעלת' או 'לא התרגשת', פירושה לא עמדת על תופעת הפנומן ולא ראית את המיוחד ואת גודל ההישג!

במאמר הביקורת נטענו כמה וכמה טענות, הן עקרוניות, הן מתודיות והן הצבעה על כשלים בהבנת הטקסטים, באי ידיעת הרקע, ובהחמצת אופיין של נקודות חשובות ביותר בדמותו של בעל החזו"א וביצירתו המקיפה. מסתבר שעל רובן (יותר מעשר) ומהן חמורות למדי, עבר בשתיקה (ראה להלן הערה 11), כאילו אינן בעלות משקל בדיון, ובחר לעסוק רק באלה שלפי דעתו הרחבה חשב שהצליח להתגולל על המבקר שלא עשה מלאכתו נאמנה, אלא שאף בהן טעה חמורות, ולא הבין את הטענות כפי שנראה להלן.

קינת חיים גרדה

נתחיל מהסוף, כי הוא מקרה מביש במיוחד. המגיב מעיר:

בשולי דברים אלה אעיר על תמיהה נוספת הקשורה לגרדה: המבקר טרח ותרגם את שירו של גרדה 'עלעגיע אויפ'ן חזו"א' תרגום מילולי (לא אמנותי), ושיבץ את תרגומו בסוף מאמר הביקורת (עמ' 68-71), וזאת כאשר כבר מצוי תרגום אמנותי יפה של שמשון מלצר על שיר זה (חיים גראדע, 'עלעגיע אויפ'ן חזו"א', בתוך: *אויף מיין וועג צו דיר* [עם תרגומיהם של יוסף אחאי, שמשון מלצר, בנימין טנא וזלמן שזר], תל אביב תשכ"ט, עמ' 36-41). **ניחא שלא הכיר את תרגומו של מלצר, אך גם אני הבאתי כמה שורות מן השיר ומתרגומו בתוך ספרי (עמ' 239), שאותו היה המבקר אמור לקרוא בקפידה, כדין מבקר בעל גישה פילולוגית קפדנית. ככל הנראה הוא לא שם לבו אליהן.**

אבל מה נעשה ומה נאמר ובעמ' 68 במאמרי כתוב ונדפס בפירוש, באותיות מאירות עינים, שחור על גבי לבן:

לאחר שתרגמתיה מצאתי שהיא כבר תורגמה בידי שמשון מלצר. בהשוואה ראיתי, שלדידי תרגומי קולע יותר לרוחם של המשורר ושל רבו.

תרגמתי קינה זו עם קינות נוספות של גרדה (תרגום 'לא אמנותי', אך נאמן לרוח המשורר ורוח היצירה), כמה שנים לפני שספרו של המחבר הנכבד יצא לאוויר העולם. מעבר לכל הנאמר, עומדת העובדה שהמחבר לא עשה שימוש בקינה היפה הזו של גרדה, ולא ניסה ללמוד ממנה כיצד מצטיירת דמות החזו"א בעיני תלמידו לשעבר, הסופר החילוני, שהתרחק משמירת תורה ומצוות.

לאיזו מתודה שייך מקרה זה? האם לתורת הפלורליזם ותורת הקריאה הפעילה של הקורא המעצב את הטקסט כרצונו? לא יתכן שקריאה פעילה בטקסט תראה בו את היפוכו של דבר! כבר טען החזו"א כלפי חוגים בתנועת המוסר, וכתב: '...ואם הדברים המפורשים האלה אינם מספיקים על הוראה מוחלטת שעבדו ע"ז, כבר אבד האדם שפתו, כבואו לספר על עובדה קיימת של ע"ז, כי כל מה שהפה יכול לדבר לא יספיק, ונטולה סגולת הסיפור מלשון מדברת, ומעט סופר' (קובץ איגרות, ח"א, ב"ב תשט"ז, עמ' קצ).

אני מודה ומתוודה ומוסר מודעה, שלא קראתי את כל 950 העמודים בספרו של בראון בקפידה, ואיני חושב שאמור הייתי לעשות זאת.²

המתודות

חכמינו כשהתבקשו להעניק הסכמה לספר היה רגיל על לשונם לומר, 'עיינתי קצת והחלק יעיד על הכול'. גם בבדיקות דם, מספיקה אנליזה של טיפה אחת כדי לקבוע את מצב הדם כולו בנבדק. הייתה זו שיטתו של הפרופ' א"ש רוזנטל המנות, שעבדתי עמו שנים רבות והרבה

2 דרך אגב, איני בטוח אם המחבר היה נשכר מכך (ראה למשל חומר ביקורתי רב ונוסף, ובמיוחד בתחום הדיונים בהלכה, במאמר הביקורת של יהושע ענבל, מתאריך 16/5/12, שהועלה בקישור הבא: zik.co.il/391). במה שקראתי לא מצאתי חידושים מיוחדים, פתרון שאלות מחקריות או היסטוריות, גילוי מקורות חדשים או טקסטים חדשים, או ניתוחים שיש בהם פריצת מחשבה והעלאת צדדים בלתי ידועים ומחודשים בדמותו של נושא החיבור.

למדתי ממנו, שבחקר ועיון עמוקים בסוגיה אחת, וכלשונו 'לימוד מפולש', ובשימוש בכל אמצעי העיון והחקר (לשוני, ספרותי, טקסטואלי, למדני וריאלי) כאחד ובעומק עד השיתין, וכרגיל בפי החזו"א לומר, עד קצה גבול העיון האנושי, ניתן להעלות תוצאות מעולות בהרבה מאשר בדיקה שטחית בכמויות רבות של חומר. זו גם תשובה לדברי המחבר (ראה להלן) בעניין ה'חומרות' ובעניין הוויכוח עם הרב כשר, וזו גם תשובה ל'שיטת' המחבר 'אולי יהיו מי שיאמרו כי בכגון אלה עדיף להתמקד (! עברית וולגרית) בסוגיות מעטות יותר ובלבד למצות את כל החיבורים הרלוונטיים, במישרין או בעקיפין, אני לא כן עמדי. לדעתי הבנה של גזרה צרה איננה רק פחות מעניינת, היא גם פחות נכונה. היכולת לעמוד על קלסתר פניו האינטלקטואלי של פוסק דגול תלויה לא אחת ביכולת לתאר את הרב-צדדיות והמורכבות של קלסתר זה...', את המלל הזה אפשר לתמצת במשפט קצר לגמרי: יש שמבקשים לדעת הכול על קצת, ויש המבקשים לדעת קצת על הכול. מכל מקום וודאי שהראשונה מאפיינת עיון עמוק ומחקר טוב ופורה, ואילו השנייה מייצגת לרוב שטחיות ועיתונאות נבובה.

ארשה לי לשאול, האם למד המחבר בקפידה את כל שבעת הכרכים של ספר החזו"א (כשלושת אלפים עמודים כפולי טורים, בגודל פוליו ובהדפסה צפופה), בטרם כתב חיבור על הספר הזה ועל מחברו?! יצרי הסרקסטי (כלשונו של קורצווייל), מתעורר בי בעקבות סגנון המחבר, ודוחף אותי לצטט מדברי יעקב כץ בוויכוחו הסוער עם ברוך קורצווייל (ראה 'במאבק על ערכי היהדות'). המחבר, שכנראה הדיון בביקורת על ספרו משעשע אותו, פתח בדברי ליצנות של גדול הליצנים, ואיני מוצא בהם טעם וריח, פרט ללעג על פטפוטיו המטורפים של מנחם מענדל שכל עניינם הוא ניירות, בפי שיינה שיינדל, המפוקחת, השקולה והנבונה. המשל הוא כמובן לאותם מטורפים המתייגעים במתודה הפילולוגית-טקסטואלית ומשקיעים עצמם ב'ניירות', 'ניירות', ומשתמשים במלים שונות ומשונות, שלא שערום אבותינו):

... אך יש מי שלא נזהר והוא ברוך קורצווייל. הוא מדבר כל הזמן על היסטוריות שבו אנו עוסקים באמת, אך בסוף המאמר

הוא מנפנף בכותרת ספרו של פופר ... מה שאירע לו כאן עשוי היה להרוס את השם הטוב של כל חוקר ומבקר, אפילו לא עשה עצמו ממונה על מידותיהם המדעיות והמוסריות של אחרים. קורצווייל העמיד אותנו בפני אלטרנטיבה שאין ממנה מנוס, או שקרא את ספריו של פופר והצליח ... להחזיק בטעותו שהוא קורא על נושא שאינו נזכר בספר, או שהרשה לעצמו להשתמש בוויכוח מדעי ובקטעים של ספר שרפרף בין דפיו... (הרהורים של קורא הלוצינאטורי, בתוך: ב' קורצווייל, כמאבק על ערכי היהדות, שוקן תש"ל, עמ' 163; לגופו של עניין לדעתי הצדק עם קורצווייל).

המחבר מאריך להגן על עמדתו מדוע לא נקט בעבודתו על החזו"א, במתודה הפילולוגית-טקסטואלית, ומדוע לא יושמה ומדוע לדעתו היא אינה רלבנטית למחקר הפוסקים האחרונים. במיוחד כאשר הוא מבליט שעיקר עיסוקו היה בתחום ההלכתי-התלמודי. בעומק טיעונו, נצבת הבנה שמתודה פילולוגית-טקסטואלית לדידו היא אך ורק טיפול בכתבי יד והשוואתם. לדעתי אין זו הבנה נכונה של מתודה זו, ודרישות המחקר של המתודה הפילולוגית-הטקסטואלית, הן הרבה מעבר לנקרנות בכתבי יד ועריכת השוואות בין הנוסחאות. איני יכול כאן להרצות את עיקרי השיטה הזו, צא ולמד אותה מפרופ' מהרי"נ אפשטיין, הפרופ' ש' ליברמן, הפרופ' ח' אלבק, הפרופ' א"ש רוזנטל, הפרופ' ש' אברמסון, הפרופ' א' גולדברג והפרופ' י' זוסמן, שהעמידו מתודה זו על יסודותיה ועל עמודיה. שיטה זו תוארה באריכות במאמרו של פרופ' א"ש רוזנטל 'המורה', ב-Proceedings של האקדמיה למדעי היהדות בארה"ב (1963). כאן השתדלתי להראות כמה תקלות אירעו בעבודה זו, וחלקן (ואיני יודע למדוד כמה) לדעתי, מפני ההתעלמות מהדיסציפלינה המדעית-מחקרית הזו, ומתוך הדעה המוטעית שהיא אינה מתאימה לחקר התקופות שלאחר תקופת חז"ל.³

3 הוא מודה במקצת רק על פרשת הויכוח של החזו"א עם הרב דוד שפירא (הע' 11). מיד אחרי כן הוא מודה שגם בפרשת זיכרון השואה צריך היה לקיים דיון פילולוגי-היסטורי וכמובן שלא עשה. משום שבעיה עיקרית במתודות הללו

אופן כתיבת ה'צ' בספרי תורה, תפילין ומזוזות
המחבר ממעיט מאוד במקום ובצורך בחקר פילולוגי-היסטורי בנושא
מחקרו. הוא משיב על הטענה שבפרשיות שעסק בהם ראוי היה
שיכיר יותר מקורות ומחקרים שעסקו בהם, ואומר שאכן הגיע לכל
המקורות הרלוונטיים הנוגעים לדיוניו של החזו"א ולחומרים שעמדו
בפניו, אך אין לצפות ממנו שיחקור את הסוגיות מעבר לאופק זה,
והיא דרישה בלתי אפשרית. על כן לא איתר את כל המחקרים על
תולדות הצד"י במסורות ספרד ואשכנז, ובכללן מאמרי בניהן,
ולדבריו הטענה היא לגבי מקורות וגילויים חדשים. אריכות דבריו
מעידה רק על חולשתם.

נסכם שוב, ונראה שלא השיב כלל. הטענות היו, שאת מאמרי שבו
הובאו דברים חשובים עד מאוד לדיון בנושא ובהבנת דרכו של
החזו"א, לא הכיר, וממילא לא ידע על עדותו החשובה של הרב
שמואל הלפרין, לא ערך השוואה בין דברי החזו"א במכתביו שבספר
צדקת הצדיק לדבריו בספר החזו"א. לא בדק את שלבי הדיון
הממושך, ולא התייחס לעמדת החזו"א לגבי מערכת הוכחות
היסטוריות, והיחס בין פסקי הלכה לבין המנהג בפועל וכיו"ב,
והשינויים בדעתו בהמשך הוויכוח ובמהלכו. הלוא זהו בדיוק המקום
למחקר פילולוגי-היסטורי להבנת שיטת החזו"א וגישתו, ומבחינה
רב-תרבותית!

דוגמאות רבות במאמרי הם מהסוג המצריך עיון פילולוגי-היסטורי,
ופשיטא שגם עיון לשוני בסיסי. והחמור מכול, תיאור מסולף של
הבעיה ההלכתית. המחבר טוען:

השתדלתי להקפיד להגיע לכל המקורות הרלוונטיים הנוגעים
לדיוניו של החזו"א ולחומרים שעמדו לפניו, ולא להתפשר
בכגון אלה, אך ציפיינו של המבקר שאחקור את הסוגיות
לגופן גם מעבר לאופק זה היא דרישה בלתי אפשרית ...

היא היחס השונה לתקופת המקרא ותקופת חז"ל לעומת התקופות שלאחר
מכן, התייחסתי לכך, ולכן לא הבין המחבר את 'הסלט' המוזר, ומאלפני מתי
היו הרמב"ם, מהר"י קארו, המהרש"ל, הגר"א וכ'. לתומי חשבתי שבשיח זה
די לחכימא ברמיזא ולא ידעתי שעלי לבונן אבנים.

לדעתי גם לא הייתי חייב לעמוד על כל אלה, משום שהגילויים החדשים על אודות הצד"י, שאותם מונה המבקר, לא עמדו לפני החזו"א ואין בהם כדי להאיר את דרך טיפולו במקורות שהיו לפניו. ככלות הכול, לא בצד"י באתי לעסוק בספר, אלא בדרך התמודדותו של החזו"א עם המקורות, והמקורות שהיו לנגד עיניו הם הרלוונטיים לעניין זה. הממצאים החדשים שהציג המבקר במאמריו, ואת קצתם סיכם במאמר הביקורת, בהחלט מעניינים, ואילו היה סיפק בידי הייתי שמח לשלבם בספר לשם העניין שבדבר – אך חסרונם אינו גורע אפילו כמלוא נימה לגבי תקפות מסקנותי אודות החזו"א.

איך הצליח המחבר להיתמם ולהתעלם מכל הטענות הקשות נגדו בפרשה זו עצמה, איני מבין. היו טענות על אי הבנת הבעיה ההלכתית, על הצגתה המסולפת והמוטעית, ועל אי הבנת הנקודות החשובות ביותר בניתוח ההלכתי, והוא משלה את הקורא שבסך הכול מדובר על טענה 'לא איתרתי את כל המחקרים על תולדות הצד"י במסורות ספרד ואשכנז מימי הביניים ועד העת החדשה'. אילו ראה את מאמרי היה יודע שהדיון שם היה במקורותיו של החזו"א. לנוכח היתממות זו עלי לשוב ולהזכיר לכל הפחות את הקטע דלהלן בדברי המחבר:

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.

ועל זה כתבתי:

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 (להלן שם,

ציין מקורות רבים שרוב הפוסקים האשכנזים הכשירו את הכתיבה הספרדית!).

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 הוויכוח על הנוסח בזוהר, בשלבים הראשונים של הוויכוח, מאלף ביותר, כי בו התברר שהעיון חייב לסגת מפני דברים המתבררים ב'חיפוש' ובבירור היסטורי, ובנקודה זו, כמובן, הודה החזו"א בשתיקה ולא הזכירה עוד. חבל שזה הוחמץ לגמרי בדיון.

הקורא מוזמן להשוות בין הטענות הנ"ל ובין הטשטוש התמים בתשובת המחבר...!
המחבר מתרעם עלי:

הגדיל המבקר לעשות כשהוא מדבר על שימושם של חכמים ספרדים מבעלי ה'עיון' בלוגיקה האריסטוטלית. כותב המבקר: אגב, מונחים מהלוגיקה משמשים ב"עיון" הזה, והנה יכול היה בראון ל"הוכיח" משימוש חכמים במונחים אלו שהושפעו מחכמה יוונית!. משל הייתי איזה משכיל מן המאה ה־19 האורב לכל ראייה אודות זיקתם של חכמי ישראל לתרבות יוון והמבקש לשכנע מישהו בכגון אלה. וכמעט למותר לציין שבספרי לא התייחסתי כלל לעיון הספרדי, וכל הטענה כאן היא שקלא וטריא ספקולטיבי של המבקר בינו ובין דמיונו.

אין לי אלא להצטער על שהמחבר לא הבין הערה זו, ועל הצורך להאריך ולפרשה.

כוונתי הייתה לשאלת 'ההשפעות', וללהיטות בה ניסה בכול כוחו למצוא, בלא אסמכה כל שהיא, 'פרק אפל בעברו' או 'משבר אמונה' של החזו"א, 'השפעה משכילית', שאיבה 'מהלשון הפילוסופית', השפעות מספרי הפילוסופיה של המאות השבע־עשרה והשמונה־עשרה, במיוחד מתיאוריהם של הובס ורוסו, הרהורים בהיחשפות רבה יותר למה שנמצא מחוץ לגבולות היהדות החרדית

ש'ככל הידוע לנו, לא יצא ממנה באופן מעשי...'; דוק, המחבר זהיר מאוד, יתכן שהחזו"א 'יצא ממנה [מהיהדות החרדית] באופן מעשי, אלא שאין ידוע לנו! הכתיבה העיתונאית הזו אינה נסמכת, אפילו לכאורה על מקורות ודוגמאות. אין אנו יודעים מהו 'סגנון כתיבה מליצ'י' השאוב 'מהלשון הפילוסופית', ולא מהי 'הגותו של ליבוויץ' שהמחבר מסכים שהחזו"א לא הכירה, אבל 'בודאי' (הדגשה שלי. שז"ה) נחשף למקורות המתח הרעיוני שממנו היא ניזונה⁴. מלל ריק, אע"פ שהמחבר ארכן מאוד, כאן מקצר ביותר.

משום כך חשוב היה להתייחס לדוגמה הכמעט יחידה להשפעה משכילית' והיא שימוש בכתיב 'קארעליץ' במקום 'קרליץ'. אבל תודה לא-ל, מזה חזר בו. האם חזר בו משאר הרמזים להשפעות משכיליות שפוזר בספרו? לכן השויתי זאת למי שיבקש להסיק משימוש

4 לקט מתוך הספר: עמ' 21: 'בשלים מסוימים של בחרותו לא מנע עצמו גם מתחומים אחרים'. עמ' 22: 'נחשף ככל הנראה לספרות הזמן'. שם: 'בסגנונה הלשוני של שירת ההשכלה'. שם: 'אין בידינו ראיות מוצקות [!] לכך שהוא נתפס להשכלה, אולם...'. שם: 'תחומי ענין שהעיסוק בהם אפיין את המשכילים'. עמ' 26: 'מעידה על כך שהשפעת ההשכלה ... עדיין לא סרה ממנו'. עמ' 42: 'ככל הידוע החזו"א מעולם לא יצא באופן מעשי מגבולות היהדות החרדית, אבל דומה שלכל הפחות הרהר באפשרות של היחשפות רבה יותר לעולם הזה'. עמ' 98: 'סימנים ברורים לכך שהחזון איש נחשף בצעירותו לספרות הפילוסופית של ימי הביניים ולספרות ההשכלה של זמנו ואף הושפע מהן' ... 'רגע זה הוא ככל הנראה הוא השלב שבו החליט להתמסר כל כולו ללימוד התורה, היתה זו החלטה עקרונית שחוללה מפנה עמוק משמעותי בחייו. לא ברור לאיזה שלב של נעוריו יש לייחסה. בשל אופיו החד והמהיר של המפנה ניתן לשער שהוא אירע בעקבות מפנה ספציפי שאירע לו, אולם אין בידינו כל מידע ממשי על מקרה שכזה' (שם). עמ' 109: 'על 'השגת החכמה היא העונג העילאי', מציין בראון: "גם זה כמובן בעקבות הפילוסופיה הקלאסית' ... עמ' 114: 'נראים מושפעים דווקא מספרי הפילוסופיה של המאות השבע עשרה והשמונה עשרה ... ובמיוחד מתאוריהם של הובס ורוסו'. עמ' 121: 'לא הכיר את הגותו של ליבוויץ [ישעיהו...]. אבל בודאי נחשף למקורות המתח הרעיוני שממנו היא ניזונה'. עמ' 384: 'בכך נשען כנראה על אותם הוגים ימי-ביניים שסברו...'. עמ' 465: 'התפתחותו האינטלקטואלית של החזון איש בפרט שהשתלבו בה מקורות ליטאיים [שז"ה] עם מקורות פילוסופיים ימי-ביניים [שז"ה]'.

בלשונות העיון הספרדי/אשכנזי על השפעות יוניות. מובן שאין לי עניין ב'דמותו' וב'מגמותיו' של מחברנו, אלא עד כמה שהם משתקפות לנו מכתבתו. במאמר ביקורת על אחד מספריו של א"א הלוי, שהיה אובססיבי בחיפושיו אחר השפעות יוניות על חז"ל, ציינתי דוגמה נפלאה להשפעה יונית, שמצא הלוי, שבמקורות תלמודיים מסופר על חכמים שהיו הוגים בתורה בימים חמים בצלו של אילן, והנה גילה הלוי שאף במקורות יוניים מסופר בדיוק כך על חכמיהם...! הנה לך השפעה יונית, וכי מניין ידעו חז"ל שביום חם מוטב לשבת בצלו של אילן?!

זיכרון השואה והחזו"א

הדוגמה הראשונה בתגובתו היא פרשת יחסו של החזו"א לזיכרון השואה (טופלה בספר ב"כ 15 עמודים). לפנינו שתי אגרות לא מתוארכות, של החזו"א, בנושא זה אחת ארוכה ואחת קצרה. המחבר מתחיל בדיון הרבנות הראשית בשנת 1946 בהצעה לאבלות. בשלב כלשהו עלתה הצעה לבטא את האבל בדרך הביטוי המסורתית... דהיינו בקביעת תענית צבור לדורות, וכן הוצעה הכרזה על 'שבעה' לאומית. הצעות אלו נפסלו על-ידי החזו"א והרב מבריסק. את דעת החזו"א הוא מוצא בשנת תש"ה ('כבר ביום י"ד בשבט תש"ה'), על-פי מברק אל הרב בנימין מנדלסון. שואל המחבר: 'מה עמד מאחורי התנגדות זו של החזו"א?' ומשיב: מתברר שגם בעניין זה חלה התפתחות בעמדתו. ישנה עדות של הרב מישק ובסקי, ששוחח עם החזו"א באביב תש"ה, בדבר קביעת צום לדורות. בהמשך הוא מתפלפל אם ההתנגדות הייתה מצד ההלכה או רק מצד ההרגשה. כבר בעמ' 790 הוא מפנה למה שיכתוב להלן: 'מתברר שגם להצעה אחרת, להכריז על תענית ציבור חד-פעמית הביע החזו"א את התנגדותו, כפי שנראה להלן'.

מן המכתב הארוך ברור, שהדיון הוא בקביעת ז' ימי אבלות ובקביעת תענית צבור לדורות, ולזה מתנגד החזו"א. לעומת זאת, המכתב השני סתום ולקוני. המחבר מסתמך על הערת עורך בקובץ האגרות (א קא) שהמכתב הוא 'תשובה ע"ד קביעת תע"צ על חורבן יהדות אירופה'. הוא מציין את דעת מחברי 'פאר הדור' שהתשובה

הקצרה נכתבה לפני המכתב הארוך, אולם לדעת עורך 'תשובות וכתבים' ששיבצו אחר המכתב הארוך והוסיף בכותרת: 'עוד מכתב ע"ד קביעת תענית צבור חד-פעמי על חורבן אירופה' (תשו"כ או"ח קכת, ההדגשות של המחבר) משמע שזמנו לאחר המכתב הארוך. המחבר סבור שדעה זו משקפת מסורת פנימית של משפחת החזו"א שהייתה אצל עורך תשובות וכתבים, ולא עמדה לפני מחברי פאר הדור. המחבר כנראה לא שם לב שעורך תשובות וכתבים אינו מגלה שום מסורת אלא מעתיק את לשון הכותרת הזו ואת התשובה מהספר קובץ אגרות, וכפי שציין שם מפורשות.

המחבר משער, ללא כל אסמכתה, שאחר סירובו של החזו"א לתענית לדורות העלו בפניו הצעה מתונה לתענית צבור חד-פעמית, אך נשאר בהתנגדותו. לאחר ניתוח ופולפול נרחבים בלשון האיגרת הקצרה, הוא מסיק מסקנה נפלאה, שהממוענים – 'דורשיו ופרנסיו', הם מנהיגים חילונים, שביקשו לקבוע זיכרון והם שפנו לחזו"א, ולאחר שהתנגד פנו אליו בהצעת מרוככת של תענית ציבור חד-פעמית. החזו"א מביע כאן את סירובו להשתתף ולהתחבר עם המנהיגים החילונים! הוא 'מסתמך' על הביטוי 'חורבן אירופה' ששייך בשיח החרדי לשואה, אך שכח שביטוי זה הוא מפיו של עורך האיגרות, ולא מפי החזו"א. גם המלה 'עוד' היא של עורך 'תשובות וכתבים' (הרב שלמה בנו של הרב מאיר גריינימן), ואינה מקורית. לא נתקרה דעתו עד שקבע שפירושו מוצלח מאוד, וא"א לפרש בדרך אחרת.

המחבר אינו מזכיר כל עיקר יוזמות שהתבצעו, החל משנת תש"ב, לקיים התכנסויות, ימי תפילה ותענית למען הצלת יהודי אירופה, על-ידי הרב הרצוג, על-ידי האדמו"ר בעל אמרי אמת מגור, והגרא"ז מלצר. מאוחר יותר השתתף בכך גם האדמו"ר מבעלז. האם היה החזו"א קשור לפעולות אלו? אם המחבר טוען שידע על יום תפילה שארגנו הרב הרצוג והרבי מגור בשנת תש"ג, מדוע לא הזכיר זאת, ומדוע לא שקל את האפשרות שמא המכתב הקצר שייך לפרשה זו? לפי כל הכללים וכל המתודות, מי שאינו מזכיר דבר שבלי ספק צריך וראוי להיזכר בדיון, משמע שלא ידעו. טענותיו שלא הבאתי טקסט ולא עדות לכך, אין בהם ממש, שהרי הוא עצמו אין לו שום אסמכתה

פרט להערות המפרסמים המאוחרים (הסתמכותו החזקה על מפרסמי האגרות והכתבים מפליאה קצת לאור זלזולו בהם והוא רואה בהם ביוגרפיה או הגיוגרפיה חרדית), ובעיקר משום שאני נשען על ההבנה הפשוטה והמוכרת של המכתב הקצר (בשלמותו, וללא ההשמטה שהשמיט המחבר!)⁵

המחבר טוען כי לא רק שאין לי ראיות שהמכתב הקצר נשלח כמענה להזמנה כזו, אלא גם שאין מלים 'בטקסט של החזו"א שיכלו "להתכתב" עם מילות הטקסט של ההזמנה'. עוד הוא טוען שלא העליתי כל הסבר למלים 'אי אפשר לצאת מלהיות נמנה בין המון רבבות אלפי ישראל' שאינן מתבהרות על רקע מכתב ההזמנה, אלא רק להמשכן ה'פחות סתום'. לא זכיתי להבין למה לא יובנו המלים כפשוטן...? המחבר מעדיף פירוש אחר:

דומני שיותר מסתבר לפרק שהם כוונו למנהיגי הישוב הציוני שפרשו מדרכי 'כלל ישראל' והתיימרו כעת להיות מנהיגיו... נוכל אפוא לנסות ולשחזר את שאר חלקי התמונה: מכתב הפנייה שעליו הגיב החזו"א מסר ככל הנראה ש'דורשיו ופרנסיו' [החילוניים. שז"ה] של הצבור היהודי מצפים למהלך מצד הרבנים שיבטא את אבלו של הצבור ויכבד את זכר הנרצחים. אם קריאתנו נכונה הרי שניתן להבין את תגובתו של החזו"א כך: מנהיגי הצבור 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 היום של בעלי ההלכה, ובכך פטר מעליו את הדרישה' (עמ' 797-798).

5 אגב, שמחתו ופולפולו במשמעות סימן הקריאה שהטיל ליד הביטוי 'חד-פעמי', היא נחפזת מדי. אני בקשתי ללמד עליו זכות ששם לב לביטוי הזה 'חד-פעמי', היינו שאין מדובר במשהו שנקבע לדורות, ושאיין לו שום משמעות בדיון על קביעת זיכרון לשואה, ואינה אלא פעולה חד פעמית של יום תפילה ותענית למען יהודי אירופה ולהצלתם מיד אויביהם ושונאיהם, כנהוג בישראל לעשות על כל צרה שלא תבוא. והנה מתגלה שכל עניינו לציין את קלוננו של המו"ל שטעה רח"ל בדקדוק!

לא נותר אלא למצוא הגדרה מתאימה ל'קריאה' זו, 'קריאה חדשה', או 'קריאה פלוראליסטית', 'קריאה אקטיבית', 'קריאה לוגית מודרנית'. לדידי אין זו אלא קריאה הזויה,⁶ חסרת הבנה בסיסית בטיבו, באישיותו ובדמותו של החזו"א, ובעיקר בלשון הטקסט.

החמור מכל, דווקא אצל מחבר שמפגין רגישות ל'ישרה' (מדומה), ודווקא במקום שהאריך בו, על פני 15 עמודים, הרי שבציטוט טקסט קצר הדורש פירוש ופענוח, ישנה השמטה קריטית של המשך המכתב הקצר, שממנו במפורש יוצא⁷ שנכתב לאישיות רבנית, רבת פעילות לתשובה, להרמת קרן התורה והמצוות, שמשמחת את החזו"א במעשיה הכבירים לתשובת לב העם לאביהם שבשמים. פירושו של בראון, לרבות ניתוחיו ופולפוליו, חסר שחר! קשה להחליט אם התעלם המחבר מקטע זה בכוונה, או שלא הבינו. לפיכך אין מנוס מלהציג שוב את המכתב בשלמותו [הקטע שהושמט – מודגש]:

שלומכון ישגא, ע"ד הסכמה על הת"צ!

אי אפשר לצאת מלהיות נמנה בין המון רבבות אלפי ישראל, ולהיות נמנה בין דורשיו ופרנסיו, ויש בזה מן הכמוס וא"א להאריך. ואחתום שלו' ואכפול ברכה הדרוש"ת באהבה, אי"ש כן אברך מעשי ידיהם יכוננו בנועם לעשות פעלים לתשובה ולהרמת קרננו לתורה ומצוה לשמחת לבב כולנו וכאשר שמחנו במעשיהם הכבירים כן נזכה להוסיף שמחה לימים יבואו על תשובת לב העם לאביהם שבשמים ויקוים בהם וקוי ... יחליפו כח יעופו ולא יגעו. הנ"ל.

תוכנו של המכתב הקצר ברור, שהחזו"א מסרב להזמנה שקבל להשתתף בפעולה מסוימת שנתבקש לה. משמעו פשוט וברור שאינו רוצה להימנות בין מנהיגי הדור הרבניים שהוזמנו להתייעצות, ורואה

6 אני רגיל לומר, על הפלורליזם העקר הבא לשמש כיסוי לכל דבר, שכשם שיש שבעים פנים לתורה יש שבע מאות ושבעים אחר לתורה, כלומר כשם שכל דבר יש לו שבעים פנים של אמת, כך יש לו שבע מאות ושבעים אחר של שוא והבל.

7 בנוסף לפשר החתימה 'הדרוש'ת [הדורש שלום תורתו]. שאינה אפשרית ואינה 'מתכתבת' עם מנהיגים חילונים! לא מן הנמנע שהמחבר יטען שיש לקרוא זאת: 'הדורש שלומו תמיד'.

עצמו כאחד מכל המון רבבות ישראל. יש לציין מקבילה מעניינת לתכונת־נפש זו של החזו"א בסיפור של חיים גרדה כיצד ר' חיים עוזר, רבה של וילנא, כפה על החזו"א להשתתף בישיבה של ראשי ישיבות ועסקנים של ועד הישיבות, על אף שהתחמק תמיד בכל כוחו מהשתתפות בעסקי צבור. גרדה מתאר כיצד החזו"א יוצא לקיים את ציוויו של ר' חיים עוזר, הולך לו בקושי ובאי רצון, בלבטי־נפש ובהתייסרות, מגיע אל מקום האסיפה, עומד ליד הפתח, מהרהר ומהרהר, מתלבט ומתלבט, ולבסוף נאנח ופונה לאחוריו וחוזר לביתו.⁸

מרתק לדעת מיהם המנהיגים החילוניים שפרקו מעליהם עול תורה ומצוות, שהחזו"א ידרוש בשלום תורתם באהבה, ויעלה על נס את פעולותיהם הכבירות לתשובה, לתורה ולמצוות.

והנה אנו יודעים בבירור שהיו כמה התכנסויות כאלו, של תכנונים ושל קיום ימי תפילה ותענית, שהוזמנו אליהן גדולי ישראל. אין לך פשוט מזה, שמכתב קצר זה הוא מענה להזמנה כזו. במאמרי שיערתי שהייתה זו תשובה אל האדמו"ר בעל האמרי אמת מגור, שידועה לנו פעילותו בהזמנת חכמי דורו לאירועים הללו. בינתיים התברר לי מחוגי משפחת החזו"א, הרב אברהם קניג, עורך הכרכים *גנזים*

8 בספר הביא (עמ' 50, הע' 145) את הסיפור על הדין תורה בוילנה, על דרך חלוקת כספי התמיכה בין הישיבות, שהובא להכרעת רבי חיים עוזר. ונראה שהוא אותו סיפור בעצמו. נתכנסו אז לדיון זה גדולי הדור של אז, וישבו שם: ר' ברוך בער לייבוביץ מקמיניץ, ר' איסר זלמן מלצר מסלוצק, ר' אלחנן ווסרמן מברנוביץ, ר' חנוך אייגעש מוילנה, ר' אהרן קוטלר מקלצק, ר' מאיר קרליץ, ר"ש כהנמן מפוניבז', ר' אהרן לוי מריישא, ר' מאיר שפירא מלובלין ועוד. ר' חיים עוזר עיכב את התחלת הדיון, עד שנכנס לאולם יהודי צנום. ר' חיים עוזר קם מפניו, הציגו לנוכחים, הושיבו לידו והטיל עליו לשמש כדיין ופוסק במחלוקת שעמדה לדיון, לאחר שר' חיים עוזר פסל עצמו לדון מפני תפקידו כנשיא ועד הישיבות. רח"ע הסביר אח"כ: 'אין אתם יודעים מיהו החזו"א, הוא האמת, ומפני האמת על כולנו להתבטל!' המחבר מפנה לוולך, שמואל בקוראי שמו, ואין זה מדויק. וולך ערך את הספר מתוך רשימותיו של ר' שמואל וויינטרויב, מראשי הישיבות הידועים של נובהרדוק. הסיפור מסופר על־ידי ר' שמואל מפי עד ראייה, שהיה נוכח בשעת הדיון. נראה שגם ר' שלמה כהן וחיים גרדה צפו בדיון זה.

ותשובות של החזו"א, שראה את המכתב הזה (לעת עתה לא ניתן לפרסום), ותשובת החזו"א הזו הייתה מענה להזמנת הרב הרצוג להתכנסות רבנים בחודש מנחם אב תש"ב, כהכנה לקביעת תענית כללית ויום תפילה להצלת יהודי אירופה הנאנקים והמדוכאים! תשובת החזו"א 'מתכתבת' היטב עם הזמנת הרב הרצוג. ניתן לומר שאי הבחנה בין קביעת זיכרון לדורות על השואה ובין קביעת ימי תפילה, צומות ותעניות ציבור, **חד פעמיים**, היא כאי הבחנה בין 'מי שבירך' לחולים ובין 'אל מלא רחמים' או 'יזכור' למתים.

על היזמה הזו ועל האירוע הזה, תענית צבור עולמית, מדווחת פרופ' יהודית תידור באומל (קול בכינת, ירושלים תשנ"ב, עמ' 52), שהתקיים בער"ח אלול תש"ב (12.8.42), ביוזמת הרבנות הראשית לארץ ישראל ו"אגודת הרבנים בארצות הברית ובקנדה", ובהשתתפות קהילות רבות ברחבי התפוצות.

על ימי תפילה מסוג זה, שהוכרוזו על-ידי הרבנות הראשית בחתימת הרב הראשי הרבצ"ח עוזיאל, אפשר ללמוד מהכרוזים שנאספו בספר *מכמני עוזיאל*, ח"ג, עמ' 536 ('יום תפילה בהר הזיתים למען הצלת יהודי אירופה בשואה' – ביום ה' ער"ח ניסן תש"א); עמ' 541 ('סליחות תיקון כרת ופדיון נפש למען הצלת היהודים בשואה' – יום ב' י"ט באייר וביום ה' כ"ב באייר תש"ג); עמ' 542 ('יום אבל וצום בהיוודע דבר שריפת יהודים בשואה' – כ"ג בכסלו תש"ג); עמ' 550 ('סדר התפילות ב"שבוע האבל" עם סיום השואה' – ויום הצום בער"ח ניסן תש"ה). תודתי להרב אברהם קניג שהעירני למקור זה.

בעמ' 801 הביא את תגובתו של הגר"ז מבריסק כפי שסיפר הר"מ שטרנבוך, שהסתמך על ציטוט מקינה הנאמרת בת"ב להוכיח שאין להוסיף תעניות חדשות. ויש לציין, כי הרב הרצוג כתב תשובה הלכתית ביום ט"ז בטבת תש"ה, בנידון, לבקשת הרח"י מישקובסקי (ראה שו"ת היכל יצחק, אורח חיים סימן סא). בהמשך הביא טענה ש'עדיין לא נגמרה המלחמה ומי יודע אפשר שמה שעבר עלינו הוא חבלי משיח', ויש לדחות ההחלטה עד לאחר המלחמה, והוא משבח טענה זו.

שם דן בראיה שהובאה, מהנאמר בקינה 'מי יתן ראשי מים' בקשר עם מסעות הצלב,⁹ שאין להוסיף תענית על ארבעת הצומות. אך הרב הרצוג דוחה ראיה זו ומפרש היטב את הקטע שדן בשאלה אחרת, היינו מדוע לא לקבוע את התענית בחג השבועות, שאז היו עיקרי המאורעות באותה תקופה.

והנה לא הזכיר כלל שהייתה לו בעניין זה שיחה עם הגרי"ז מבריסק, ולא עוד אלא שמפרש את הקינה ומפריך את הראיה ממנה, בדברים של טעם.

הפסוק שהשתבש והביבליוגרפיה שהשתבשה

בדוגמה הבאה לא הבין המחבר את טענות הביקורת. מדובר בטענת המחבר שרבי אלחנן וסרמן שיבש פסוק (בהפניה ציין למקום נוסף שבו לדעת המחבר ויועצו הד"ר צ' יהודה, זייף רבי אלחנן מלים בצייטוט מהרמב"ם, כדי לבסס את מסקנתו). במקרה זה מחליק המחבר, ללא התרגשות, את טעותו שהפנה לספר אחר מזה שבו הציטוט שהביא, ושבנו אין שיבוש בהבאה, ושלא הכיר את המקורות שבהם דן, ומסיים: עד כאן טוב ויפה (!?), כלומר הדיון הוא בחוות דעתו המלומדת של עצמו על מאמר הביקורת, ומעניק ציון 'טוב ויפה'. בכל זאת מתגולל על מאמר הביקורת, שאינו מסכים לקבל קריאה שטחית נחפזת, ולא האשמת חכם גדול שממציא פסוק שלא היה ולא נברא, כדי לבסס שיטה עקרונית, ומכנה את הצעת הביקורת 'הנחות ספקולטיביות', רוצה לומר ההנחה שהמאמר 'זכור ימות עולם' מתורגם מאידיש, והשיבוש במובאה (למעשה אין זו מובאה אלא פרפרזה בלשון 'ישנה נבואה מיוחדת'), הוא של המתרגם. מדוע מעלים המחבר את התופעה המשונה שנשארנו בטקסט ניסיונות ניסוח: 'והשלחתי', 'אשסה', 'אופרייצען', שמלמדים על ניסיונות של מתרגם המנסה לתרגם את המלה 'אופרייצען', במלה 'אשסה', ומנסה

9 שימו נא על לבבכם מספד מר לקושרה, כי שקולה הריגתם להתאבל ולהתעפרה, כשריפת בית אלוקינו האולם והבירה, וכי אין להוסיף מועד שבר ותבערה, ואין להקדים זולתי לאחרה, תחת כן היום לוייתי אעוררה' וכו'.

גם את המלה 'והשלחתי' (אולי בהשפעת 'עקבתא דמשיחא', והמקרא ששם: 'אשלח').

המחבר לועג שאיני יודע מתי הודפס הקונטרס 'זכור ימות עולם' לראשונה, ומריע מה הקושי למצוא שהמהדורה הראשונה של קובץ הערות הוא משנת תרצ"ב. למה לא שאל המחבר את עצמו, האמנם איני יודע לברר דבר כל כך פשוט. אלא מתברר שהמחבר לא הבין את הבעיה הביבליוגרפית. וכנראה לא די בקריאה בפייקאז. והנה על אף שטרחת להבהיר את הבעיה, עדיין דבריו מבולבלים.

המחבר לא הרגיש, שאנו דנים כאן בקונטרס הקרוי 'זכור ימות עולם', שהוא קונטרס אחר מאשר הקונטרס 'עקבתא דמשיחא', ושבו הציטוט הבעייתי ולא ב'עקבתא דמשיחא'. כמו כן, הספר שציין לו, שנדפס בשנת תרצ"ב, הוא 'קובץ הערות' על מס' 'ימות' במהדורות השונות נוספו נספחים לספר הזה בשם 'דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט', שמספרם ותוכנם שונה במהדורות השונות של הספר 'קובץ הערות', ויסודם כנראה ברשימות תלמידים. במהדורת תרצ"ב היו בנספח זה ז' פרקים בלבד, ובהם לא היה הקונטרס 'זכור ימות עולם'! במהדורות המאוחרות יש י"ב פרקים בביאורים אלו, ויש גם עם כ'. השאלה היא מתי נדפס לראשונה הפרק 'זכור ימות עולם'. האם נוסחו הראשון הוא במהדורת תרצ"ו (ששם יש י"ב נספחים), או לפני עצמו, ואולי באידיש, ותרגומו בתרצ"ו, כשם שהקונטרס 'עקבתא דמשיחא' נדפס ראשונה באידיש. בתחילתו, במהדורות הראשונות, כלל הקונטרס 'עקבתא דמשיחא' רק ראשי פרקים וקטעים קצרים, עד למהדורה השלמה שהופיעה על-ידי ר' אלחנן עצמו, באידיש. אין אנו צריכים לפייקאז ולא למחבר כדי לדעת ש'עקבתא דמשיחא' בשלמותו אכן נכתב ונדפס על-ידי מחברו באידיש, ויצא לאור בזמן ביקורו בארה"ב. התרגום לעברית על-ידי הרב משה שיינפלד, נעשה ביזמת החזו"א ובהשתתפות ר' אלחנן עצמו, אבל זה אינו שייך לענייננו, כי כאמור הקטע שיש בו קושי הוא מספר אחר, ב'זכור ימות עולם'! לצערי, גם לאחר בירור עם אנשי ישיבת אור אלחנן, עורכי המהדורה 'קובץ מאמרים', כל כתבי ר' אלחנן, לא ידעו לומר מה הייתה צורתו הראשונית של 'זכור ימות עולם', ואימתי נדפס, ופרט זה לא התברר אצלי. לפיכך שיערתי שבדומה לקונטרסים

אחרים גם קונטרס זה היה בתחילה באידיש, וההבאה הזו הובאה כפרפרזה ולא כציטוט מקרא, בתור דברי נבואה, כלומר שזה בנוי על מקרא, ואכן מהמקבילה של קטע זה ב'הלכתא דמשיחא' אנו רואים שהכוונה הייתה לפסוק בזכריה, והרעיון אכן מתאים בהחלט לפסוק זה. ההשערה הזו נשענת על המלה ששרדה כאן באידיש: 'אופרייצען', והניסיון לתרגמה 'אשסה', ואחר כך 'והשלחתי', מעידים על כך. מוזר שבתגובתו אינו מתייחס כלל לנתונים אלו, של המלה באידיש ושל ניסיונות תרגום.

החזו"א וחב"ד

לגבי הערתי שהמחבר לא התייחס כלל לפרשת היחסים בין החזו"א ובין חב"ד, הוא טוען שאין כל חומר על כך, רק שמועות, ולכן לא הזכיר כלל עניין זה. אילו היה מכיר אי אלה מחסידי חב"ד, ואילו מי מהם (כגון 'מונדשיין' או ש"ד לוי' מנהל ספריית חב"ד בני"י) היה מתיר לו לדעת את הדיונים באתרים הסגורים שלהם באינטרנט (כגון 'אנשי שצערין') היה למד מהם בדיוק מה יחסם אל החזו"א. הבעיה היא שגם הם עצמם היום אינם יודעים מה הסיבה לשנאה העזה שהם מגלים כלפי החזו"א (לגבי הרב שך והרב קוטלר הסיבות ידועות). על כל פנים מה ההצטנעות הזו והחשש להזכיר שמועות לא בדוקות. יש גם שקושרים את מחלוקת השיעורים, בה בר הפלוגתא של החזו"א היה הרא"ח נאה חסיד חב"ד (לדעתי אין לזה קשר), אולי גם המחלוקת על המקווה בבני ברק (שם בר הפלוגתא עם החזו"א היה הרב לנדא, גם הוא חסיד חב"ד והוא שהעיד על דרך עשיית המקווה שהורה האדמו"ר הרש"ב) תרמה לעניין.

חיים גרדה

לגבי ההערכה לחיים גרדה ולדיוק שבתיאוריו. גם המחבר מסכים לדעה שתיאוריו מדויקים, אך בכל זאת הוא רואה בהם 'בלטריסטיקה', ולכן הסיפור המעורר רושם רב, על כך שהחזו"א בגיל י"ג מתפלל ומבטיח ללמוד כל ימיו תורה לשמה, המסופר על-ידי אחיו של החזו"א הרב מ' קרליץ, וגם מקבל אישור ממקור אחר, מסיפורו היפה של חיים גרדה, פוסק המחבר נחרצות: 'אין

מביאים ראייה מהספדים! ולא מ'בלטריסטיקה'! ולכן, כאשר הר"י קנייבסקי, ה'סטייפלר', גיסו של החזו"א מעיד על אשתו, אחות החזו"א, ששלושים שנה טיפלה באחיה במסירות גדולה, הוא קובע: 'אין למדין מן ההספדים' (באיזה שו"ע ובאיזה מתודה יש כלל כזה). כנגד זה הוא מעמיד את זכרונו, שהכזיב, שראה באיזה מקור ואינו מצליח לשחזר אותו, שהיא טיפלה בו רק 11 שנים (!) ומסיק שאנו יכולים אפוא לתארך את התקופה לתש"ג-תשי"ד. זכור אני שבספרו של חיים גרדה, הוא מתאר את ניהול הבית של החזו"א בהיותו בחדשי הקיץ במקום כפרי, וזה בתקופת וילנא. קשה עלי עכשיו, לחפש את הציון המדויק, אבל לפי המתודה של המחבר, רשאים גם אנו אפוא לקבוע שהסטייפלר בכ"ז צדק, ודייק!¹⁰

השטריימל

בסעיף על 'עניינים קטנים נכשל לעתים המבקר עצמו בליקויים חמורים הרבה יותר', הוא דן בעניין ה'שטריימל', ואין להבין איזה 'ליקוי חמור' מצא בדיון זה. על טענתי מדוע קרא לשטריימל לבוש חסידי, כתב שהארכתי להראות כי אינו דווקא לבוש חסידי ועל כן העובדה שהחזו"א חבש שטריימל אינה מעידה בהכרח על כבוד. מסקנה זו כמובן אינה כתובה אצלי, פשוט מפני שאין לה כל מובן ואינה מן העניין! לגבי הסיפור, משמעו העיקרי הוא שהחזו"א חלק כבוד להרב קוק וחבש מלבוש של שבת לכבודו. אין לכך שום קשר אם השטריימל הוא לבוש חסידי או לא. הוא טוען שידע על השטריימל הירושלמי ועל שטריימלים אחרים, שאינם 'לבוש חסידי', אך מדוע בכל זאת הוא קורא לו לבוש חסידי, כי לא ראה מקום להידרש לאריכות בעניין זה, באיזו אריכות מדובר, בסך הכול הטענה הייתה שאין להגדיר שטריימל כלבוש חסידי, הגדרה שאינה נכונה

10 בדומה לזה בעניין ההערה ב'הפלס', החתומה 'רב אשי', שלפי תוכנה ולפי עניינה אי אפשר ליחסה לחזו"א, כותב המחבר (עמ' 28, הע' 36): 'זכורני שראיתי פענוח זה באחד החיבורים על החזון איש אך לא עלה בידי לאתרו'. וכן לגבי הסיפור על הדיפלומט הרוסי (עמ' 50, הע' 133): 'שמעתי פעם מבר סמכא (ואיני זוכר כעת ממי) שסיפור זה לא היה ולא נברא'!

ואינה שייכת כלל לעניין. השאלה העיקרית שנשארה, מדוע מתעלם המחבר מהטענה, שבתמונה לא רואים בכלל שטריימל?

הוויכוח עם הרב כשר

העלאת מקרה זה שכתב עליו בעמ' 418, בסיכום מקורות הסמכות ההלכתית, היא פלא נפלא בעיני. הוא מנסה להסיט את הדיון לפרט שאינו עיקרי כלל, ולגבי העיקר הוא אומר: 'לא ניכנס כאן למכלול טענותיו של המבקר ולדברים שיש להשיב עליהן'. ואני תמה מדוע 'לא להיכנס', הלוא הוא מואשם באי הבנת הכתוב במאמרו של נריה גוטל, ובהדבקה מסקנות שערורייתיות לחזו"א, ולמה למנוע מאתנו מה שיש לו להשיב, אם ניתן בכלל להשיב על טענות אלו. האמנם הברירה בידו להחליט ממה להתעלם? מדובר בדברי המחבר:

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. אין ספק בכך שהחזו"א ראה את חז"ל כמקור העליון, הראשון במעלה ... המשנה היא סופם של 'אלף שנות תורה' [מנין לקח מונח זה שאינו מופיע בשום מקום, וגם אינו נכון? אולי טעה והחליף את המונח הידוע 'אלפיים שנות תורה', שהחזו"א אכן מפרשו בכיוון מיוחד?] ... שבהם התגלה דבר ה' והגמרא היא המשכה הטבעי ... לאחר שבטלה הסנהדרין [מתי? האם בסוף תקופת הגמרא? שז"ה] ... עומדת יצירה זו בפני עצמה ואין לכל איש רשות לפותחה מחדש ולהורות בניגוד לה ... מתברר שהתנגדותו של החזו"א לסמכות שכזאת ... נבעה ככל הנראה גם מנטיית לכו הבסיסית לשמור על עצמאותו של הפוסק [כלפי מי? שז"ה] ולשמר את ביזורה של ההלכה כך שכל תלמיד-חכם שהגיע להוראה יוכל להורות על-פי ה'היקש השכלי'.

ובהע' 55:

החזו"א התבטא ברוח זו בכמה מקומות (פרידמן, צדקת לצדיק, עמ' קמא; חזו"א על כתובות, עז, ה). עם זאת, הרב

נריה גוטל ניתח את התכתבותם המאלפת של החזו"א והרב כשר, וממנה עולה שהחזו"א היה מוכן להורות הלכה מתוך המקרא אף כנגד 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.

הדברים שגויים וגם מבולבלים. מה פשר 'המקרא אינו מקור סמכות של ממש'? כלימוד זכות אולי התכוון, שלאחר המשנה והתלמוד אין החכמים רשאים להסיק באופן עצמאי הלכות מן המקרא, ואכן רק זה כתוב במקורות שציין בהערה, בספר *צדקת הצדיק* ובחזו"א לכתובות (גם על כך יש דיונים ויש יוצאים מן הכלל: ראה מאמרו של י"ד גילת, בספר לכבוד הרב ד"ר אוקס). אבל מה פשר הניסוח הזה, והאמירה שחז"ל הם המקור העליון? כלומר למעלה מן המקרא?! ואולי הכשל רק בניסוח, וכוונתו היא שהתלמוד מהווה את המקור העיקרי בפועל בשבילנו להלכה. מצד אחד הוא מייחס לחזו"א את העמדה שלאחר התלמוד אי אפשר לפתוח מחדש דיון נגד הנקבע בו, ואין סמכות שרשאית לעשות זאת, ומצד שני הוא מייחס לחזו"א שאיפה לשמור על עצמאותו של הפוסק כך שכל ת"ח שהגיע להוראה יוכל להורות על פי ה'היקש השכלי'. האם גם נגד המשנה ונגד התלמוד?! מה הן גבולות ה'היקש השכלי' הזה?!

אולם החמור ביותר הוא הכתוב **בעמ' 418** בהערה, על מאמרו של הרב גוטל. ובכן, שם לא כתוב שהחזו"א היה מוכן להורות הלכה מתוך המקרא (כזכור, לפני כמה שורות נקבע כי 'המקרא אינו מקור סמכות של ממש'?). ברור שלא כתוב שם שהורה כנגד חז"ל, פשוט, לא כתוב, לא משום שזה לא יכול להיות (ובאמת אינו נכון), אלא פשוט לא כתוב! באותו מאמר לא נאמר שמקורות חז"ל לא עמדו בפני החזו"א, ולא שכך העיד החזו"א על עצמו, פשוט הכול יציר קריאה סלקטיבית דמיונית, והכול מהרהורי לבו של המחבר! במקום להתייחס להאשמות אלו, בחר המחבר להתעסק בנקודה שולית שבשולית (ובלשונו: זערוורית), שאינה מפחיתה מאומה מההאשמות. במאמרי טענתי כי בנוסף לכל הנ"ל, המחבר לא ציין פרט חשוב ומאלף בדברי החזו"א שמעיד על אופיו ועל דמותו, והנה מאלפני המחבר **שבמקום אחר, בעמ' 843**, במסגרת 'פרספקטיבה כוללת',

הזכיר פעם נוספת את מאמר הרב גוטל, ואיך לא ראיתי ששם הזכיר פרט זה.

אזכיר שכבר התוודיתי שלא קראתי בקפידה את כל הספר! ואיני חושב שהייתי חייב לעשות זאת. איני מחויב אלא כלפי הבמה הנכבדה שהוזמנתי אליה, ולא למחבר. אבל גם שם הוסיף סילוף כתימכה בסילוף. הואיל ולדבריו החזו"א הרשה לעצמו לפסוק מן המקרא אף בניגוד לחז"ל, הוסיף שם (לא כציטוט!) 'מתברר שהוא הביע נכונות לחזור בו אם יתברר שפירושו אינו עולה בקנה אחד עם דברי הגמרא והראשונים'. חזו"א בי מן ההערה שהמחבר לא ציין את נכונותו של החזו"א לחזור בו, ואכן 'מתברר', שהחזו"א מוכן לחזור בו אם יתברר שדעתו היא נגד הגמרא והראשונים. ומדוע לא ציטט את המשפט המאלף? אילו עשה כן ואילו בדק, יכול היה לציין כי המשפט הזה מופיע כעת רק בספרו של הרב כשר, אך הושמט מהעריכה החדשה של קטע זה בספר החזו"א! אני חוזר וטוען כי השערוריה האמיתית כאן היא סיכום מסולף של דברי הרב גוטל ואי הבנה גמורה של הדיון שם, ובוודאי שהחזו"א לא הורה נגד הגמרא ולא אמר שיחזור בו במקרה כזה, והחמור ביותר שזה לא כתוב במקור שהוא משתמש בו. גופו של הדיון מסובך ולא אלאה את הקוראים בכניסה לפרטי הפרטים. חבל שהמחבר לא פרש את היריעה להוכיח שהבין את המדובר שם, ובמקום זה חיפש 'שערוריה', של תוהו וריק.

ה'חומרות' וגישת החזו"א

המקרה של נטייתו של החזו"א לחומרות, הוא להגדרתו זערו"א עוד יותר מהקודם. המקרה כאן נעוץ בסך הכול במלה אחת, אך טענת הביקורת החמורה למדי היא שהמחבר לא הבין את הטקסט שהוא מסתמך עליו, פשוטו כמשמעו. כדרכו הוא מסיט את הדיון לעבר נקודה שהיא באמת זערו"א לדעתו, ובכל זאת, לטענתו הנרגשת, היא חמורה 'עד כדי הטלת צל על יושרתו המחקרית של המבקר' (!).

מקרה זה דומה לקודם: ניסיון של המחבר להסיט את הדיון לשאלה כמה אני בקי בספרו. את דעתו של המחבר בנקודה זו ידעתי ממאמרו הקודם של המחבר על ה'החמרה', שהיא, כדבריו בספר, הבסיס לדיונו בנושא בספר. במאמר הביא ציטוט מדברי החזו"א, ממקור,

שהוא ספר של סיפורים, ואפילו לא כלי שני, ולא ידע את מקורם (המחבר סבור, שלא בצדק, שזה עיקר טענת הביקורת, ולא כך, אם כי גם פרט זה אינו זעוררי). טענתי שלא הבין את הכתוב בציטוט זה. מכיוון שכזכור חסרה לי בקיאות גמורה בספר, נעלם ממני שבמקום אחר בספר הוזכר שוב העניין ומתוך המקור. מתוך שלא מצאתי הדברים בספר שיערתי שאולי בינתיים חזר בו המחבר משגיאה זו, אך דחיתי השערה זו מפני שבהרצאה שנשא המחבר (שבה מציינים את הדברים החשובים שביצירה) חזר על ציטוט זה בהבנתו המוטעית. גם לאחר שהמחבר מתקן אותי, שהזכיר את המקור בספרו, ובציון המ"מ, לא בטלה העובדה שמלכתחילה הסתמך בעניין זה על ספר סיפורים (מאת רפאל הלפרין), שאינו אמין לדעת המחבר. מה העניין כאן ליושרה, ומה הרווחתי מכך, הלוא כל העובדות נשארות על מקומן? בין כך ובין כך, הוא בנה את דבריו מתחילה על מובאה מספר סיפורים. ואילו הייתי רואה שהזכיר את הקטע ושבינתיים מצא את המקור, מה תוקן, הלוא עדיין אני טוען שאינו מבין את הכתוב במקור זה, שאינו שייך לנושא!

מדובר בדברי החזו"א (קוב"א ב, 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...

המחבר מוכיח מכאן שאצל החזו"א נראה שההחמרה היא גישה כוללנית הרבה יותר, הוא התבטא פעם... מסתבר שהעברית של המחבר אינה העברית של החזו"א (כפי שראינו לגבי 'המכתב הקצר' בעניין זיכרון השואה), אבל קטן בן חמש למקרא, הרגיל בשפת חכמינו, היה מבין שהחזו"א אינו מדבר כלל על 'חומרות' ו'קולות'. בשפת החזו"א המלה 'חמורים' כאן שווה למלה 'קשים' או 'מסובכים' בשפה המדוברת, וכוונתו שבטבעו כל הדברים שצריכים לימוד הם חמורים וקשים בעיניו, והוא לומדם בעיון וריכוז, ועל כן קשה לו לדון ולהעיר בדברי כותב המכתב ובספרו, ומבקש סליחתו. לא רק הלשון מורה כך אלא כל הקונטקסט מכריע כך. המבקר מתנחם

שבמאמרו הדברים נאמרו בהערה, ואילו בספר בגוף הטקסט, האם זה מקל את הטענה או מתמירה?

המחבר כותב (בהערה), שלא יכנס לוויכוח הפרשני אודות תוכנה של מימרה זו, וברוב טובו הוא מואיל להסכים שפירושי אפשרי, אבל 'לא יותר מן הפרשנות שהצגתי אני לאותו משפט' (היינו שעשה גזירה שווה בין 'חומרות' ל'חמורים'). למה באמת אין המחבר רוצה להיכנס לוויכוח הפרשני?! הלוא זהו לב העניין! יותר משאלת המקור. אילו היה מסכים 'להיכנס' לוויכוח זה, היה כנראה מסתמך על 'קריאה פעילה של הקורא המעצבת את הטקסט', לפי מיטב הלוגיקה המודרנית, ועל גישה פלוראליסטית של הפרשנות, ועל דרשת גזירה שווה: חמורים = חומרות. לא משנה מה כתיב ביה ומה הלשון אומרת, העד כדי כך לשוננו הפקר?! בביקורת הובהר שזו הטרוניה ולא השאלה מתי נודע לו מקור ציטוט זה, שעל הבנתו המשובשת בנה תלי תילים על נטייתו הבסיסית של החזו"א להחמרה. אני נזכר בדברי התלמוד בעירובין על בני יהודה שהיו 'דייקי בלישנא', לעומת בני הגליל שהגיייתם מקולקלת, והביאו דוגמה, על בן הגליל המציע 'חמר' למכירה ואי אפשר לדעת, אם כוונתו לחמור, ליין, לצמר או לשה (חמאר, חאמר, עמר, אימר). הבדיחה היהודית העממית אומרת, שההגדרה היא לפי מקומו של האובייקט המוצע, אם הוא באורווה הוא חמור, אם הוא במרתף הוא יין, אם הוא אצל חייט הוא צמר ואם אצל הרועה הוא שה. אילו היה המחבר מבין את כישלוננו החמור בהבנה פשוטה היה עליו לאחוז בפלך השתיקה, ולא להוסיף עצים למדורה, כלשון חז"ל 'עייל נורא לקיניה' (משל לעורב שמכניס בעצמו אש לקינו).

הסיפור בתלמיד־הדיפלומט הרוסי

איני רואה צורך לדון במלל הרב בתגובה, וסומך על הקורא שיבחין בערכם, ואיני אלא כמזכיר שבביקורת הועלה מספר ניכר של שגיאות

וכשלים חמורים,¹¹ ולא התייחס אליהם בתגובתו. המקרה האחרון הנזכר בהערה 10 כאן, הוא הסיפור על התלמיד־הדיפלומט הרוסי. לפי הסיפור בספר, שם:

הביוגרפיות החרדיות יודעות לספר גם על תלמיד אחר עלום שם, בן למשפחה מכובדת של חסידי חב"ד בוילנה, שלמד עם החזו"א שנים אחדות, ולימים בעקבות השואה, עזב את הדת ונעשה לקומוניסט, הוא התקדם בסולם הדרגות וברבות הימים 'יצא בשאלה' ונעשה דיפלומט בכיר. על פי פאה"ד, באחת השנים שאחרי קום המדינה הגיע אל החזו"א וביקש לעשות תשובה. החזו"א אמר לו שהוא לא יוכל להתמיד בכוונתו אלא אם כן יישאר בארץ. הלה אמר שהדבר בלתי אפשרי וחזר לברית המועצות, אלא שבדרכו שמה התרסק המטוס באוויר, והדיפלומט הרוסי מצא את מותו – לדעת החזו"א' מתוך הרהור תשובה' (פאה"ד, א, עמ' רצו-רצח). שמעתי בשעתו מבר"ה הכי (ואינני זוכר כעת ממי) שסיפור זה לא היה ולא נברא.

11 כאלה הפרשיות: ר' דוד שפירא והחזו"א, עמ' 48, בזה הואיל המחבר להסכים שמקרה זה אכן מהווה כשל; על תפילה בצבור, אלבוגן עמ' 58; על מסקנות הזויות בדבר מקומה של קבלה מעשית אצל החזו"א, על ר' חיים מוולוז'ין, ואי בדיקה במקורות, עמ' 57; הבאת פסק פשוט של החזו"א, ממקור משני, הפוך לגמרי ממה שכתוב בחזו"א וגם למרבה הפלא הפוך לגמרי מהנאמר במקור המשני אצל ר"ק כהנא, בעניין התפוז והחושש, אם הם מין אחד או לא, עמ' 50; הכלל הלכתא כבתראי שאינו לדבריו, בשימוש אצל החזו"א, עמ' 49; ר' שמעון שקופ והרמ"ה ויחס לגילויים חדשים, עמ' 43; ר' דוד פלדמן, כמעיד על מנהג אשכנז, עמ' 67; פירוש הראב"ע לתורה, פירוש נעלם למחצה, עמ' 29; המכתב למערכת הפלס (לא של ימינו!), תרס"א, הערה בשם רב אשי – עמ' 28, בהערה זו צוינה מחלוקת בין הטור ובין הפר"ח, ובתגובה נוספת שהובאה בשם ה' איש מקאסאבא, צוין כהוגן שזו ט"ס בטור, ואכן כך מקובל. זיהוי זה נתמך רק בזיכרונו הלא ברור של המחבר 'זכורני שראיתי פענוח זה באחד החיבורים על החזון איש אך לא עלה בידי לאתר'. לדעתי לא ימצא, ואם ימצא זהו מקור חסר ערך, כי הפענוח הזה אינו נכון. בעמ' 50 הע' 133 הביא סיפור על התלמיד־הדיפלומט, ומכריע: 'שמעתי פעם מבר סמכא (ואיני זוכר כעת ממי) שסיפור זה לא היה ולא נברא'.

הרב אברהם קניג, ממשפחת החזו"א ומכנס כתביו, מסר לי פרטים¹² על זהותו של תלמיד זה. בינתיים קבלתי פרטים מדויקים יותר מנכד אחותו של הדיפלומט הזה, הרב שלמה הופמן, עורך *ידושתינו*. שמו היה שמואל לוי זליגסון, שלמד עם החזו"א. לאחר השואה הגיע לצרפת, בעוד אשתו ובנו נותרו ברוסיה מבלי יכולת לצאת. הוא שימש כקונסול ישראל בצרפת (ולא דיפלומט רוסי). הוא ביקר בארץ, ביזמת החזו"א, שעודד את אחותו הגב' הופמן, לממן את ביקורו. הוא ביקר אצל החזו"א, ויצא ממנו בעיניים דומעות (עדות תלמיד החזו"א ר' יחזקאל ברטלר, כעד ראיה). ימים אחדים לאחר מכן נהרג כאן בארץ בתאונת דרכים, ונטמן בבית העלמין בטבריה. עם פתיחת שערי בריה"מ, עלו אשתו ובנו לארץ. משנודע הדבר לחזו"א אמר עליו 'הוא מת מתוך תשובה'. תלמידי החזו"א אמרו על זה בהתפעלות, שהחזו"א הביאו ארצה לתקן נשמתו ומיד כשנתקן נסתלק. הדיפלומט הזה היה קרוב משפחה לד"ר אברהם אבא זליגסון, רופאו המפורסם של האדמו"ר מלובאוויץ ומצאצאי הרב בעל התניא. אחותו של התלמיד הזה היא אשתו של הרב משה יונה הופמן, ממקורבי החזו"א, שממנה ביקש החזו"א לתרגם לאנגלית את המברק הידוע ששלח לבני התורה ביפן, בדבר היום בו יחול יום הכיפורים במקומם.¹³

12 כפי שגילה אותם בראיון שפורסם עמו ב"יתד נאמן", לפני כמה חודשים, לקראת פרסום החלק השלישי של ספרו גנזים ותשובות.

13 שמעתי לפני שנים רבות, מהרב מ"ח פוקס, מניו יורק, שביקר בנעוריו אצל חיים גרדה, עם חבר, כיום פרופ' אהרן קירשנבאום. כשראם גרדה אמר, הנה עוד שני בחורי ישיבה שאינם מעוניינים בגרדה אלא באים לשמוע על החזון איש. גרדה תיאר להם את גדולתו הגאונית של החזו"א, בכל התחומים, ושהיה מסוגל לבצע פעולות מסובכות במתמטיקה במוחו בלבד. בשיחה דברו על המכתב הידוע ששלח אליו החזו"א לאחר מלחמת העולם השנייה. המכתב לא הגיע לתעודתו, וגרדה הסביר כי לפי אופיו של החזו"א, לא היה מנסה שנית. כששאלוהו למה לא השתדל הוא להתראות עם החזון איש, השיב כי חשש שיאמר לו לשוב בתשובה. חזרו ושאלו, ומדוע לא? השיב גרדה, היו לי בעיות

תפקיד המחבר ותפקיד הביקורת

המחבר מטיף לי כיצד מבקר צריך לעשות את מלאכתו, והוא כותב: תופעת ה'לא הדגשת מספיק' היא סימפטום לפגם עמוק יותר: יש מבקרים שאינם רוצים לתקן את הספר שלך, אלא רוצים שתכתוב את הספר שלהם. דומני שהמבקר דנן נמנה עמהם ... כנגד זה אני מציע למבקר: בוא וכתוב את הספר שלך על החזון איש, שיהיה כתוב בגישה שלך ובשפה שלך, ואני בטוח שעולם המחקר יצא נשכר ממנו, כפי שיצא משאר חיבוריך, אך בינתיים הנח לאחרים לכתוב את הספרים שלהם...

מלת המפתח כאן היא 'שלי שלי' ו'שלך שלך', וחוששני שלא הבין את תפקיד הביקורת שהיא מקצוע בפני עצמו, ולא המבוקרים ממונים על תקינותה, בשעה שהם צריכים לה. כתב העת המכובד הזה מיוחד לכך, והוא שהזמין את הביקורת הזו. מסתבר שאכן המחבר רוצה להתחלף בתפקידים ולייעץ למבקר כיצד יכתוב את הביקורת שלו על ספרו שלו (ותודה על עצותיו). אני בהחלט איני רוצה לכתוב את ספרו שלו, ואיני רוצה שיאמר לי כיצד לכתוב את הביקורת שלי. טענתי היא, לצערי עלי לחזור על כך,¹⁴ שאת עולם התורה והספרות הרבנית, והאישים הגדולים שפעלו בתחום זה, יש לחקור ולהעריך מתוך ידע והבנה בתחום (אליבא דכל המתודות, ואין לחפש כיסוי למחדלים בטענות של 'מתודות' ו'פלורליזם'). אני טענתי ששימוש במתודה לא נכונה, בנוסף על אי הקפדה על עקרונות, על שיטת מחקר נאותה, וטיפול מרושל בעובדות ובנתונים, הביאו לכשלים רבים. דומני שזה הוכח למדי ולמרבה הפלא גם בתגובת המבוקר. הבעיה אינה רק בגישה ובשפה של המחבר, ולא בנקודות זעירות וקטנות שהמחבר מעדיף להסיט את הדיון אליהם.

עם תאוות נשים! לדברי הרב פוכס, שמע שבסוף ימיו שב גרדה והניח תפילין. (הרב פוכס חזר ואישר לי את הנ"ל בשיחה טלפונית, עתה בחודש מנחם אב תשע"ג.)

14 כלל גדול שנה לנו החזון איש: 'אין אדם יכול לדון עם מי שתקף ממנו [לשון המקרא] ואין לך תקף יותר ממי שאינו מבין...!'

תפקיד הביקורת לעמוד על מידת ההצלחה של המחקר המבוקר, האם הוכיח את מה שביקש להוכיח, ההצליח לתאר את נושא מחקרו. ואכן כן, יש להחליט אם משתמשים באור נר דלוח ומבהב, או בזרקור, ולהתפעל ולהתלהב מתופעות מיוחדות במקומות שיש סיבה לכך. קרירות ואטימות אינן ערובה לשיקול דעת מעמיק או לעיונים שכליים קרים, אלא לדעתי, מעידים על מעידה, ועל אי הבנת הפנומן העומד לדיון. כבר הורה לנו אחד מחכמי ההלכה והמוסר הראשונים (במ' הי"ג) רבנו יונה גירונדי, (שערי תשובה, שערג, אות קמח), כי יש לשפוט את האדם לפי הבחינה את מי הוא מהלל ומי הוא מגנה. 'אם הוא משבח המעשים הטובים והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא ... והמשבח מעשים מגונים או מהלל רשעים – הוא הרשע הגמור והמחלל את עבודת השם יתברך'.

ההתבוננות בפנומן, וההתפעמות וההתבטלות נוכח קרינה של גדלות ונשגבות, היא המקנה את היכולת לתאר ולכתוב מונוגרפיות או ביוגרפיות בעלות ערך על אישיות גדולה או יצירה נשגבה, וכמו בכל שטחי האמנות, התרבות וגילויי החכמה.

נשגב מבינתי להבין, למשל, מדוע ניתוח מעמיק ומופלא של סוגיה מורכבת (טעויות דיין, במסכת סנהדרין) מכונה בפיו 'קומבינטוריקה'? הגדרה כזו יכולה לבוא רק מאי הבנת החומר הזה, ואי יכולת להעריך עבודת מוח מופלאה וכישרון עילאי, המשתקפים בדרך לימוד זו: הבנת סוגיה לעומקה, פירוקה לכל מרכיביה, אליבא דהלכתא, ופירוט ששים וארבע סיטואציות הלכתיות שונות היוצאות מסוגיה אחת קטנה.¹⁵ מופת לעבודה שכלית נפלאה (הכוללת גם דיון בניתוחים מורכבים באותה סוגיה, של הרי"ף, של רבי זרחיה בעל המאור ושל רבי שבתי כהן, בספרו ש"ך [שפתי כהן], הבנתם וביאורם). כדי להתרשם מן הדמות, זו הדוגמה! ציינתי גם לניתוח דומה מופלא עד

15 כידוע, בדרך לימודו של החזו"א, הרבה מחידושו מסתיימים במסקנה 'הדינים העולים'.

מאוד של רבי יוסף קארו, בסוגיה קטנה במסכת קידושין, שהוציא ממנה חמש מאות ששים ושבעה (567) חילוקי דינים.¹⁶ בדומה לזה, העובדה שנמסרה דרך אגב, שהחזו"א היה לומד כל שנה ביום פטירת אביו את כל מסכת חולין (מאה ארבעים ואחד דף!¹⁷) מצד אחד, ומצד שני, התפעלותו, כן, של הגאון ר' משה רוזין, הרב בכווידאן, מהעובדה שהחזו"א היה מסוגל ללמוד דף אחד מאה ימים, לא זכו להשפיע על המחבר שיבין את משמעותן בתיאור הדמות שעוסק בה. האם יחסו של הגאון רבי חיים עוזר לחזו"א הצעיר אינו סיבה להתפעלות? ראה לעיל (הערה 8) על דין תורה חשוב בענייני ציבור ומוסדות תורה, שהרח"ע נמנע לפסוק בו וציווה לחזו"א המצטנע והבלתי ידוע, לשבת בראש הרכב של גדולי הדור, ולפסוק במקומו!

המגיב מצפה שיכירו בחריות שלו, ו"יש כיום התעניינות מסוימת בשאלת יישומי הלוגיקה על טקסטים תלמודיים והלכתיים, וגם אם מעגל העוסקים בכך אינו גדול, לא קורה שום דבר נורא אם אדם מנהל דיאלוג עם חוקרים אלה ב"שפתם". כוונתו בוודאי ללוגיקה המודרנית, שהלוא בלוגיקה הישנה והקלסית השתמשו ומשתמשים באוהלי תורה מאז ומעולם. כמודגש לעיל, סלע המחלוקת אינו החרות¹⁸ לעסוק במתודה זו או אחרת, אלא ההצלחה וההישגים,

16 בעבר הערתי כי נראה לי (בניגוד כמעט למרבית החוקרים, שחיפשו, ולדעתי לא הצליחו, למצוא את ההגדרה המתאימה של סוג זה) ששיטה זו היא שנקראה 'החילוקים' בשיטת הפלפול והעיון הן הספרדי והן האשכנזי, ולא ארחיב כאן. דוגמה נוספת אפשר לראות באנציקלופדיה ההלכתית *פחד יצחק* בערך "מודר הנאה".

17 ואולי הסיבה שהמחבר לא התפעל מכך, כי חשב בטעות שיש במס' זו רק מאה וחמשה דפים, 40% פחות, וזה אולי לדידו אינו מעשה רב!

18 במסגרת 'חרות' זו, מגוון המחבר (בהע' 34) על מ"ש: 'החזו"א נוקט כאן מונח זה במשמעות קרובה למדי לזו של ר"ס [רבי ישראל סלנטר], ומכיוון שהכיר את כתביו במדה כלשהי – כפי שעולה מן ההפניות אליו ב"אמונה ובטחון" – סביר להניח שהושפע ממינוחו, מדעת או שלא מדעת'. והנה מחדש המחבר חידוש לשוני מופלא ש'במידה כלשהי' הוא: 'ביטוי שאינו מחייב מידה מעטה דווקא!' ובלשונו 'כשל קריאה של המבקר' שלא הבין את החידוש הלשוני המופלג הזה. מבנה טיעונו הוא כך: [1] 'ברור לכל מבין שיש הבדל בין הכרת

והחשש שמא המלל המודרני אינו אלא כיסוי לחוסר עיון והתעמקות ואי הכרת החומר התלמודי. אגב יש לשאול, למי הופנתה ההכרזה, במודעות הרחוב בירושלים ובבני ברק, על הופעת הספר: 'ספר חובבה לכל בן תורה'. האם השיח הזה הוא חובבה לבני התורה?!

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

דמותו לבין היכרות מעמיקה עם כתביו עד כדי קבלת השפעה ישירה ומודעת ממינוחיו, ועל כן גם אם החזו"א מביא את רי"ס בספרו, זה עדיין לא מוכיח שהכיר את כתביו היכרות מעמיקה. [2] בסופו של דבר כן כתב שהחזו"א הכיר את כתבי רי"ס, [3] נכון לכתוב 'שהכירם במידה כלשהי', שאין זה ממעט, כלומר יתכן שמשמעות הביטוי הזה הוא שהכירם היטב ולעומק דווקא! מסתבר שבאמת אינו מבין מה היה מקומו ומעמדו של רי"ס בקרב יהודי ליטא ואצל בני ווילנה במיוחד (בלא להזכיר שר' חיים עוזר היה נשוי לנכדתו של רי"ס), ונחשב מגאוני העיר (גם אם לא נאמץ לגמרי את הסיפור על הוראתו המפורסמת לאכול ביום כיפור, בשעת הסכנה, ואכילתו בפרהסיה על בימת בית הכנסת). על ר' חיים מבריסק נמסר שמנה את רי"ס (עם אביו הגרי"ד, ומהרי"ל דיסקין) בין שלושת גדולי הדור ההוא. נשגב מבינתי ומשפתי להבין ש'מידה כלשהי' אינה באה למעט דווקא. אלא מה? ! כלימוד זכות כלשהי אומר, שנתחלף לו למחבר בטעות, ביטוי זה בביטוי שהסלנג הוולגרי עקרו ממשמעותו, הוא הביטוי 'משהו', שהפך להיות ביטוי לדבר גדול, וביותר 'משהו משהו'!

זכרון לראשונים

גדליהו אלון



1950-1901

גדליהו אלון (רוגוזניצקי) נולד בט"ו בשבט תרס"א (1901-2-4) לאמו רבקה ולאביו הכובען וקורא-ספרי-השכלה-בסתר, ר' נחמן ב"ר יהודה, בקוברין, שהייתה אז תחת שלטון רוסיה. לאחר שלמד בחדר ובישיבה קטנה בעיר הולדתו, עבר בגיל 12 לקובנה בה למד בישיבת סלובודקה הליטאית ונודע בה כעילוי. לאחר מלחמת העולם הראשונה חזר לקוברין וייסד בה בית ספר עברי ראשון (?), ובשנת 1922, בגיל מבוגר, סיים את חוק לימודיו התיכוניים בפולנית, שכן אזור המגורים עבר לריבונות פולנית באותו הזמן. שנתיים לאחר מכן למד שנה אקדמית בבית המדרש לרבנים ע"ש הילדסהיימר בברלין, אותו עזב כיוון שהתאכזב מרמת ההוראה התורנית שבו. בשנת 1925 עלה ארצה ונרשם ללמודי תלמוד, למודים קלאסיים, והיסטוריה יהודית באוניברסיטה העברית שאך זה נפתחה, ובשנת 1931 נמנה עם המחזור הראשון של מוסמכי האוניברסיטה העברית. בשנת 1939 נשא לאשה את מינה בוכר, שלאחר מותו

הייתה, יחד עם שמואל ספראי ז"ל, הרוח החיה מאחורי הוצאת כתביו לאור ותרגומם לאנגלית.

בכך החל קריירה מדעית כמורה מן החוץ לתלמוד על בסיס חוזה שחודש מדי שנה, עד אשר מונה בשנת 1945 לדרגת מרצה, אך כל זאת – בשרשרת מאבקים כנגד המוסד ואנשי סגל שונים, שנמשכו עד יום מותו. לשם פרנסה לימד גם במוסדות נוספים, כגון סמינר הקיבוצים והסמינר למדריכי עליית הנוער.

תלמידיו ועמיתיו ספרו שהיה מורה מלהיב והקדיש להם מזמנו גם מעבר לשעות הלימוד תוך גילוי התעניינות בחייהם. בין התכונות שמנו בו היו זכרון מופלא, מוסר גבוה, חתירה לשלמות מדעית והחשיבות שנתן לשמוש בעברית במחקרים במדעי היהדות.

לצד עבודתו המדעית היה מעורב מאד בצבור ובצרכיו: הוא היה מ"פ בהגנה משנת 1936, והשתתף בלחימה במלחמת העצמאות בקרבות בירושלים ואף יזם את השתתפות אנשי סגל האוניברסיטה העברית ותלמידיה בהגנה על הר הצופים. כאיש פוליטי היה חבר פעיל במפא"י.

גדליהו אלון נפטר בפתאומיות בירושלים ב־1950 והותיר אשה ושלושה ילדים. בשנת 1953 זכה, לאחר מותו, בפרס ישראל הראשון בתחום היסטוריה של עם ישראל.

מעט על גדליהו אלון

לא זכיתי להכיר את גדליהו אלון, שהלך לעולמו בגיל צעיר קודם שנולדתי, אלא מתוך ההספדים והסקירות של עבודתו, שכתבו תלמידיו ותלמידי תלמידיו, והסיפורים ששמעתי במהלך לימודיי, שכן לא מעטים ממוריי היו אף הם תלמידים או תלמידי תלמידים שלו. זכיתי לכמה חוויות אישיות שקשורות בו לאורך חיי כאדם לומד (שתיים מהן אזכיר בהמשך).

אלון הותיר אחריו כשלושה תריסרי מאמרים ועוד שני 'נספחות' חשובים, ביקורות ספרים ואף מסה, "ישיבות ליטא", ואלו נאגדו בידי תלמידיו באהבה במחקרים בתולדות ישראל, כשהמסה נבחרת לפתוח את הקובץ משום החשיבות שראו בה. ספר תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד שלו, אף הוא נאגד, גם כן עם כמה 'נספחות' חשובים, בידי תלמידיו, במיוחד ש' ספראי, באהבה, והינו חיבור יוצא דופן, שכן נכתב ונדפס תחת שמו של אלון מתוך רשימותיו לשעור הכללי שהעביר באוניברסיטה העברית, ובמקום שלא נמצאו רשימותיו של אלון עצמו, הושלמו הדברים מתוך רשימותיו של ספראי כתלמיד בכתתו.¹

1 התפתחות בלתי שגרתית אף יותר, אפשר לומר מזוהה, היא הוצאתו לאור, תחת שמו של אלון עצמו, של *Gedaliah Alon, The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*; translated and edited by Gershon Levi, Jerusalem: Magnes Press, the Hebrew University, 1980-1984. מהדורה נוספת: Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. שאיננו תרגום מילולי של הספר שהכינו ספראי וחבריו, אך הוא גם איננו שומר על רוחו ותורתו של אלון, ויש להיזהר בו. גם קובץ מאמריו של אלון תורגם לאנגלית: *Gedalyahu Alon, Jews, Judaism, and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*; translated from the Hebrew by Israel Abrahams, Jerusalem: Magnes Press, the Hebrew University, 1977.

אלון הותיר אחריו, אם כן, לא רק כתובים, אלא תלמידים. תלמידיו אף הם העמידו תלמידים ותלמידי תלמידים, השותים ממימיו עד עצם היום הזה. בכך חשיבות מיוחדת לאלון כחוליה איתנה ופורה בשלשלת המחקר והלימוד של תולדות עם ישראל וארץ ישראל בשלהי התקופה הרומית. הוא אף אחד מכמה מבני דורו (כגון שאול ליברמן) שמצאו לנכון ללמוד כהלכה את כל הדיסציפלינות הדרושות לחוקר תולדות ישראל בשלהי העת העתיקה, ולא הסתפקו בהכרת הספרות התלמודית או חלקים אלו או אחרים מן הספרות הרומית או היוונית או הכרת הממצא הארכיאולוגי או הממצא האפיגרפי והפירולוגי הרלבנטי. אלון התמצא במקורות כולם כדי יכולת לעיסוק מדעי ביקורתי, וזו הדוגמא שעומדת לנגד עינינו. *בתולדות* יכול הקורא להתרשם עד כמה הקפיד לברר כל נושא וכל עניין עד תומו, גם במסגרת הוראה "בלבד", תוך חינוך ראוי למאמץ ולהשתדלות להגיע אל חקר האמת, ותוך בחינה של דעות מקובלות ושל הנחות הנובעות מדיסציפלינות שונות שנושקות לתחום עבודתו העיקרי: סוציולוגיה, כלכלה, היסטוריה כללית, פילולוגיה ועוד ועוד. רבים מאתנו התלבטו אם נכון לכתוב ביקורות על עבודות מדעיות של עמיתים, או שמא עדיף להעיר באופן דיסקרטי, אם בכלל, מטעמי נימוס או 'קולגיאיות'. גילוי נאות: גם מאמר ביקורת שלי, שהוזמן על ידי מערכת *קתרוסיס*, מונח עשוי-למחצה בקרן זוית בשל שיקולים משיקולים שונים, שאינם דווקא בלתי-מכובדים. גדליהו אלון כתב כמה וכמה ביקורות ספרים, והקורא אותם יחד עם *תולדות* ועם מאמריו יכול לראות את הערך המדעי של ביקורת של תלמיד חכם, ואת מקומה של מלאכה זו במארג עבודתו של חוקר משובח. ש' ספראי, ללא ספק על פי רוחו של אלון, מציין בהקדמתו *למחקרים* כי "מתוך מאמרי-הביקורת לא נכללו בספר אותם המאמרים אשר אין בהם אלא הערות לספר המבוקר ולא משום עיון והעלאת שיטה בנושא כשלעצמו". תשע הביקורות שנאספו אכן עוסקות לעומק

בעבודה על שימור כתביו של אלון השתתפו תלמידים שלו, שהלכו אחר כך איש איש לדרכו המדעית, אך כולם עברו אצלו וביניהם: ע"צ מלמד, מנחם שטרן, מיכאל אבי"ונה, חברו יצחק בער ושמואל ספראי.

במגוון של חיבורים חשובים ביותר, ומגוונים, החל בתרגומים דרך סוגיות מעולם ההלכה ועד ספרים שנושאם גובל בהיסטוריה כללית, ובכל אחת מהן עולה מן הביקורת תרומה של ממש; הביקורות שלובות בעבודתו של אלון הן כמורה – וניתן לזהות את עקבותיהן *בתולדות* – והן כחוקר – וחותרמן ניכר גם *במחקרים*. בכל מגוון התחומים הללו היה אלון בקיא, ועסק בהם בהוראה ובמחקר בפרטי פרטים, כדרכו של פילולוג, או חוקר תלמוד, או קלאסיקן, או היסטוריון, משובח.

שפתו הנפלאה של אלון שבתה את לבי, ושמחתי לגלות, בהיותי סטודנטית ותיקה, מחברת נשכחת שבה כתבתי בהיותי בכתה ז' עבודה על מרד בר כוכבא שבה הסתמכתי בין היתר על ספרי גדליהו אלון שמצאתי בספריית בית יד לבנים שלידי ביתי. מסתבר שגם נער או נערה להוטה יכולה היתה לקרוא ולמצוא עניין בכתביו של גדליהו אלון. אולם עשרים שנים אחר כך נגשה אלי סטודנטית נחמדה ובקשה ממני המלצה למילון. כששאלתי לאיזו מטרה, התשובה היתה: כדי שתוכל לקרוא בספרי גדליהו אלון. לתשומת לבנו.

את עבודתו של אלון חייב להכיר היטב כל מי שעוסק בשלהי העת העתיקה, ובפרט בתולדות עם ישראל בתקופה זו, ואין כאן מה להכביר מלים. ובכל זאת, אבקש לסיים בשתי דוגמאות לחשיבות העיון בעבודותיהם של חוקרים משובחים, האחת הינה בגדר עניין השנוי במחלוקת המוכרעת בדרך כלל שלא כדרכו של אלון, והשנייה – דרך עיונו בנושא שכיום ידועים ביחס אליו מקורות שלא היו ידועים לאלון. ומשתיהן אפשר ללמוד רבות.

כותרתו של הספר שנכתב מתוך רשימותיהם של אלון ותלמידיו: *תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד*, והסעיף הראשון בפרק הראשון בספר הינו: "לברור מקומה של התקופה התלמודית בתולדות ישראל". כוונתו של אלון היתה לתקופה שמכונה בדרך כלל 'התקופה הרומית והביזאנטית בארץ ישראל', או שמות דומים המבקשים לדייק יותר. אין דוגמאות רבות בלימודי ההיסטוריה לכינוי תקופה על שם חיבורים כתובים, ומכל מקום, בארץ ישראל לא היו יהודים בלבד והיהודים לא שכנו בארץ ישראל בלבד בתקופה

הנידונה, וכך על פניו ההגדרה נראית שגויה. ולא היא. צרה כאן המסגרת להיכנס לסוגיה המרתקת של התיקוף (=פריודיזציה) של תולדות עם ישראל, וארץ ישראל, בעת העתיקה לתת-תקופותיה. בעקבות אלון,² נהגתי לפתוח כל קורס היסטורי שלימדתי בדיון מפורט בתיקוף. אציין עוד, שלפי דעתי הכינוי "תקופת המשנה והתלמוד" נכון וראוי, גם אם אין זה הכינוי היחיד הנכון והראוי בכל מסגרת מחקרית ולכל עניין; עמדתי על כך במקומות אחרים, ובדרך כלל העדפתי אותו.

אסיים בסוגיית "שמעון" הנזכר במטבעות מרד בר כוכבא. עם גילוי המסמכים המפורסמים במדבר יהודה התבררו הדברים לחלוטין, וזיהויו של 'שמעון' זה עם [שמעון] בן כוסבה הוא מן הסוגיות המעטות הקשורות במרד שאינן מוטלות בספק. לגדליהו אלון לא היו ידועים המקורות הללו, שכן נתגלו רק לאחר שהלך לעולמו, והוא מקדיש דיון לשאלת זהותו של 'שמעון'. על דיון זה ניתן כביכול לדלג, שכן, כאמור, הסוגיה כבר נפתרה עם גילויים של מקורות ראשוניים מדהימים במדבר יהודה; ובכל זאת, יש ערך לעיונו של אלון.³ השקלא וטריא, בירור הסוגיה, ניתוח הדעות השונות שרווחו בזמן שהרביץ תורה בתלמידי, כאשר, כדבריו שם (עמ' 35) "וודאי אין לנו ראיה שבר-כוכבא⁴ נקרא: "שמעון", מעניינים, וניתן ללמוד מהם כיצד יש לגשת לביורור סוגיה.⁵ ואכן,

2 *תולדות*, פרק ראשון, עמ' 3 ואילך, במיוחד הסעיף האחרון: "חלוקת התקופה לפרקיה".

3 *תולדות*, ב, עמ' 31 ואילך, ובעיקר עמ' 35-36.

4 שמו, או אולי כינויו, של שמעון בן כוסבה – כך במסמכים 'רשמיים' עליהם הוא חתום – במקורות היהודיים (הלא-ראשוניים) בהם נזכר, שהיו ידועים בחייו של גדליהו אלון.

5 כמו במקומות אחרים ב*תולדות* יש גם כאן שיבוש בניסוח, שנובע כנראה משגיאות העתקה של תלמידים במקום זה, וכך, בניגוד לניתוח בפסקה בראש עמ' 36, היא מסתיימת במלים: "בעל כרחנו, שאין הוא [=רבן שמעון בן גמליאל] אלא בר-כוכבא עצמו". אלון בעצם אומר היפוכו של דבר. מעניין לציין שהוא היחיד שקושר את רבן שמעון בן גמליאל לכתובת סטובי, שמעטים הכירוה בימיו, ועל כך כתבתי במקום אחר.

זכרון לראשונים

ספריו של אלון חזרו ונדפסו שוב ושוב, ודורות של חוקרים ממשיכים לעיין בהם, ללמוד וליהנות.

הערת המערכת: המאמרים המתפרסמים כאן מחדש, באישורה של הוצאת הקיבוץ המאוחד, הם:

"עזרא הרביעי, מבוא והערות מאת א. קמינקא". פורסם לראשונה בקריית ספר שנה טו (תרצ"ח), עמודים 160-170. נדפס מחדש בספרו של גדליהו אלון מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, כרך שני, הקיבוץ המאוחד, ירושלים תשל"ו, עמודים 169-180.

"היננית בארץ ישראל היהודית, ש. ליברמן". פורסם לראשונה בקריית ספר שנה כ (תש"ג), עמודים 76-95. נדפס מחדש במחקרים בתולדות ישראל..., כרך שני, עמודים 249-277.

אנו מודים לבנו של גדליהו אלון, אלעאי אלון, על הרשות לפרסם מחדש את מאמרי אביו, ועל ההקדמה הביוגרפית, ולאפרת חבס רובין על דברי ההערכה לגדליהו אלון כחוקר.

עזרא הרביעי •

ספר זה, המכונה אצל החכמים על-פי השם הקבוע שניתן לו בנוסח הרומי, עזרא הרביעי, חשוב מבחינות הרבה. בין לצד התוכן ובין מבחינת הצורה הריהו יכול להימנות על הספרים המעולים שמן החיצוניים. וכשתמצי לומר, יש בו בועיר אנפין מעין מויגת יסודות של ירמיהו ושל איוב, לתוכן הרעיונות ולאומץ הביטוי ולכנות ההרגשה וליפי הציור. יתר עליהם החזון האפוקליפטי, שהוא מצטרף ליסודות האמורים וקובע עמהם את עיקר טיבו של הספר. אלא שמלבד ערכו כלפי עצמו, תועלתו מרובה על-ידי שיש בו כדי ללמד לכמה מעיקרי האגדה של התנאים ובמיוחד לתורת קץ-הימין שלהם.

לפיכך גדולה זכותו של המחבר, שנוקק ראשון לתרגומו העברי של הספר (עד שלא פירסם את חיבורו זה: יחד לו לספר מאמרים אחדים ב„מוֹנֶטְסֶשְׁרִיפֶט“, כרכים עו ועז) והרבה לעיין ולדקדק בו ובלשונו, על-מנת להחזירו לשפתו הראשונה קרוב לסגנון שבו נכתב תחילה. ראויה לשבח אף השתדלותו להביא מן המקורות את החומר העשוי להאיר את הענינות והלשוניות של הספר ולפרשם במיצוי המידה. כיוצא בדבר ביקש המחבר לירד במבואו לסוף השאלות העיקריות הכרוכות בזמנו ובמחברו של ספרנו, ואף כאן לא נסתפק באמירת דברים כוללים מועטים, וכדרך האחרים, אלא נתכוון לחדור לגופן של שאלות-היסוד ולפתרן בדרך משל עצמו. אלא שכנגד הטוב והמשובח שאתה מוצא בחיבור לשקידה ולידיעה, הרי אתה מונה בו כמה וכמה עובדות שהן נוטלות הרבה מן התועלת שבו ופוגמות ביסודו.

תקלות הללו מצויות הן בשלושה תחומין, ואלו הם: א) קביעת נוסח הספר ויסודו העברי; ב) קביעת זמנו ומחברו; ג) פירוש עניניו ומליצותיו. והנה השגגות העולות בפרשה הראשונה והאחרונה כרוכות בפרשה האמצעית. שפן תפס המחבר שיטה חדשה על זמנו של החיבור הנידון והוא מבקש ללמד על קדמותו, לומר שנכתב בסמוך לחורבן הבית הראשון על-ידי אביו של זרובבל, ומכאן תוצאות ל„תיקון“ הנוסח שיהא הולם את לשונם של הנביאים ואת דרכי המחשבה של הקדמונים. דבר זה מוצא ביטוי בין בתרגום, שהוא רחוק מן המשמעות של התיבות הכתובות בנוסחאות (הרומי ואף של אנשי מזרח), בין בהגהות, קטנות וגדולות, ובין בהשמטות פסוקים וחצאי פסוקים, ופעמים אף פרשיות. ואף לפירוש הדברים הועילה אותה השקפה רחוקה של המחבר ליישב בדוחק כמה מקומות שבספר

• עזרא ד. ס' חזונות אסר שאלתיאל עם מבוא והערות מאת א. קמינקא. תל אביב, תרצ"ו.

ולהוציאם מידי פשוטם, ונמצא על-ידי כך מקפח באמיתו. אלא שבלא כך קשה לעמוד על דעתו של המחבר כשהוא נמנע מלתרגם פסוק כצורתו, בלא לבאר מה הביאו לשנות בתרגום. נחזור איפוא לעיין בחיבור פרשה לאחר פרשה. (א) אין צריך לומר, שאף בתרגום רגיל חייבים אנו להיות קרובים לנוסח במידת האפשרות. על אחת כמה וכמה שעלינו לדקדק בכך, כשאנו נזקקים לשום ספר על-מנת להחזירו ללשונו המקורי (רקונסטרוקציה). וביותר כשנוסח התרגומים שאנו מעתיקים מתוכם שמר בנאמנות על מבנה המשפט הדרכי הלשון של שפת המקור, כגון הנוסח הרומי של ספרנו זה.

ברם, ד"ר קמינקא לא השגיח במידת הראוי בתביעות הללו, וכאילו נהג בעצמו דרך חירות והסחך דעתו מן החובה להשתדל ולנסח את הדברים שיהיו משמשים מעין אספקלריה לנוסח המיתרגם. וכאן הרינו מונים שלוש תולדות: (א) מיעוט דייקנות; (ב) הגהות לא מיוסדות; (ג) השמטת דברים מגופו של החיבור. מידת הדיוק הפגומה מוצאת ביטוי, תחילה, בבחירת תיבות ולשונות שהן קרובות אמנם לתכנם של הדברים המועתקים, אבל רחוקות מלשמש להם יסוד שבמקור. וביותר רב ההפסד במה שלא נזהר לדקדק במליצות שיש בהן מדרכי השימוש של הלשון ובביטויים בעלי ערך שימושי-טרמינולוגי. כיוצא בדבר אין לשבח את שלא הקפיד לשמור על התיבה שבחר בה במקום אחד כדי לכותבה בכל מקום שיטודה הרומי חוזר בגוף הספר. שכן הוא נוהג לפרקים להשתמש בנרדפים (או במעיים) שונים כשאינן כל גורם המחייב לכך. ואף יש שהוא מוסיף תיבות או שומטן בלא צורך.

כך א ב „בראותי ציון חרבה ובבל שתולה בנוה“, וברומי *quoniam vidi desertionem Sion et habundantiam eorum, qui habitabant in Babylone* [כי ראיתי שממת ציון ושפעת יושבי בבל]. חזנה לסופו של הכתוב שנחנסה על-ידיו להתאימו למליצה שבהושע ט ג, הוא מעיר, שכן נראה היסוד העברי לפי הארמני „ובבל בבנינה“. אולם אף בארמני אין אתה מוצא טעם לנוסח שלו. כיוצא בדבר הוא מנסח ה יט „וידע דעת עליון“, וברומי *intelligens super Altissimum* [וידע — או מבין — על עליון, רוצה לומר יותר מן האלהים, והרי זה הולם את ראשו של הפסוק, ע"ש]. ונראה שהגיע לידי כך בהשפעת המליצה שבתורה (במדבר כד טז). — כיוצא בדבר א ה, „ויתהלך כל עם בשריות לבו ויעש הרע בעיניך וינאץ את מצותיך“. אבל ברומי *voluntas* (חפץ), ו„שרירות לב“ מועתק בוולגטה בתשעה מקומות (מתוך עשרה) *pravitas cordis* ובמקום אחד *desideria cordis* (ובשבעים תופס לשון אחרון). וכן היה צריך לכתוב ויעשו, וינאצו, כדי לשמור על דרך לשון מקרא (ולשון חכמים) הנוהג לזווג יחיד ורבים לשם קיבוצי.

ה לו. „גן עדנים“, וברומי *jucunditatis paradisi* בלשון יחיד, גן-עדן, כשמו הקבוע בתורת הקץ. וכן הוא כותב שם „תפתה“, בשעה שהרומי כותב *gehenna* וברור שהלה מעתיק מן המקור, גיהנום, שלא תירגמו, הואיל והבינו כנכון כשם קבוע שאינו כדאי להיתרגם. — כיוצא בדבר א כד. הריהו מתרגם על-פי הנוסח *de tuis oblationes* (וכן בסורי) „ולהקריב לך בתוכה עולותיך“. לאמיתו של דבר

יש להעתיק „קרבנות משלך“, לומר, משל הקדוש־ברוך־הוא, וכלשונם של תנאים במשנה (אבות ג ז, תן לו משלך, וכן עירובין פ"י מט"ו). — ב ו. „מי מבני אנוש“ וכו'. וברומי quis natorum מי מן הילודים. והרי יש כאן כינוי מיוחד לאדם הקרוב ל„ילוד אשה“, הרוף בלשון חכמים והמצוי אף באיוב. — וכן הוא מתרגם ה סח „בני אנוש“ תחת qui nati sunt — ז לד. „הנה חק הוא“ וכו'. אולם ברומי consuetudo, מנהג, נוהג. והרי לפנינו כאן שימוש בלשון המצוי במסורת אגדה „בנוהג שבעולם“ אף בדברים שהם מסדרי בראשית, כבכאן. — י לט. „אשר ישר בעיני עליון להשכילך“, וברומי quidquid visum fuerit Altissimo ostendere tibi אשר יהיה ראוי לאלהים להראותך, בהוראת „רואה אני את דברי פלוני“ ו„ראוי“ בלשון חכמים באשמע כדאי, כשר. — כיוצא בזה ה פ, „ואבלות שבעתים“, וברומי per septem vias בשבעה דרכים, בהוראת אפנים, כבלשון חכמים. וכן יש לקבול שהוא שומט ב' פסוקים שלהלן תיבת via (בהוראה הנ"ל). ואף במנין הדרכים של מתן שכר לצדיקים, מקום שהספר תופס ח' פעמים לשון ordo במובן דרך ואופן, אין הוא מתרגם התיבה, וראויה היתה להיתרגם „טכסיס“ (או „סדר“). ומצינו לשון זה בהוראה זו ו יד — facili ordine — בטכסיס קל, לומר בקלות, בדרך קלה. — כיוצא בדבר ה קכה תירגם „קדושים“ וברומי qui abstinentiam habuerunt לומר „צנועים“, ואין צריך לומר שצנועים הללו ענינם צדיקים או קדושים בכלל, והרי לפנינו שימוש לשון תנאים (משנה מ"ש, פ"ה מ"א). — ה מז. „הימים הבאים“, וברומי futurum saeculum העולם הבא (או העתיד), והרי כאן השם הקבוע באגדה של התנאים עולם הבא (או לעתיד לבוא). — וראוי לעמוד אף על ח ה שברומי dereliqui sermones in quibus eram [ואעזוב את הדברים אשר הייתי בהם], שלכאורה אינו יכול להיתרגם כל־צרכו, והמחבר ניסח „אשר הגיתי בהם“ (בסורי: „דמתחשב הוית“). ברם, ייתכן שלפנינו אותו שימוש בפועל „היה“, „הות“ שבלשון חכמים, שענינו העמק במחשבה, כגון „הי בה ר' פלוני“, „היות דרב ושמואל“, „הוי“, ומצאנו לשון זו בפי דורו של בעל הספר (על צד האמת, ולא כדעתו של ד"ר קמינקא), רבן גמליאל, בתוספתא תרומות פ"ב הי"ג: „המתן עד שנחיה בהלכה“ [השוה לשון שימושי של חכמים בספרנו ה. קו: „ולמה מצאנו כי לפנים אברהם התפלל בעד אנשי סדום“, וכדרך הלשון שבמשא־זמתן של תנאים על כתובים שבתורה, ראה הערה 115 למחבר].

נחזור על ההגהות: ידועים דבריו של רבינו תם על המגיהים מן הסברה. ואף אנו נאמר, שאף־על־פי שמקצת מהגהותיו של המחבר קרובות הן, מכל־מקום רובן אינן מיוסדות, שאין הן מסתייעות בשום נוסחה ולא מתחייבות מן הענין, ולא עוד אלא שכמה מהן יש לדחות מפני שאינן הולמות את הפרשיות כל־עיקר.

ב א. et quomodo poterit vas tuum capere Altissimi viam [ואיך יוכל כליך להכיל דרך עליון] תירגם המחבר: „ואיך יהי ביכלתך להבין דרכי עליון“, וכתב בהערה (14) „אבל לדעתי הוא שיבוש מן ביכלתך להבין אשר קראו מכלתך (מדתך, כליך) להכיל“. ברם, אין בלשון מקרא „יכולת“ בצירוף ב' השימוש. וכבר מצאנו „כלי לדיברות“ בהוראת הכשרה לקבלת דבר אלהים

(והשוה אדם וחזה טז ז), והפסוק כצורתו יש בו אליטרציה, דבר המסה אף הוא לקיימו כמות שהוא.

ג ה. המתבר מנסח „כפיס מעץ יענה“. ברם, ברומי (ובכל הנוסחאות כמותו) *et de ligno sanguis stillabit* [ומן העץ ינטף דם]. אלא שהמתרגם סבור (כגימט, ע"ש בהערה 6) ש„אין לדבר שחר כשאינו נסמך לאמונת הצלב“, והוא טורח לפרש שיצא הכתוב הנ"ל על-ידי שנשתבשו הינני (שהימנו נתנסח הרומי והאחרים) בקריאת העברי. ברם, אף-על-פי שבר נבא מפרש את הכתוב למשיחם, מכל-מקום אין כל תימה במליצה כשלעצמה, לפי שהמקרא מדבר בחבלי משיח, שעה של פורענויות משונות ושל שינוי סדרי בראשית. וכבר מצינו בתלמוד (מו"ק כה ב; סנהדרין קט א) „כי נח נפשית... דרבי יוסי שפעו מרזבי דציפורי דמא“ (וכיוצא בזה ירושלמי ע"ז פ"ג מב ע"ג). ולענינו הרי מצינו כיוצא בדבר אצל ר' יוסי בן קיסמא שנתן להם אות לתלמידיו על ביאת בן דויד „יהפכו מי מערת פמיס לדם“ (סנהדרין צח א, ועמד על מקום זה אף המתבר, הערה 10).

ש, ד. „ויס דם יהי ותבאש דגתו“. אבל ברומי *et Mare Sodomiticum pisces rejiciet* [ויס סדום דגים יפלוט]. אין צריך לומר שאותה קושיה של המתבר (בהערה הנ"ל) „למה יתלה אותו החוזה (היושב בבבל) באחד הימים שבארץ-ישראל“ אין בה כדי לבסס אותה הגהה רחוקה, לפי שאין אנו יכולים להיות סבורים כדעת המתבר שבעל הספר הוא שאלתיאל הקדמון. ואף אם שאלתיאל הוא, הרי אף יחזקאל שחזה את חזונו בבבל מנבא על יס-המלח שישרוף דגים לעתיד לבוא (יחזקאל מז, ח—יא תוספתא סוכה ג ט).

ב כו. „כי תחיה תחזה ואל תהי חוקר הרבה בנפלא“. וברומי *si fueris videbis et si vixeris frequenter miraberis* [אם תהיה תחזה ואם תחיה תרבה פליאה]. והנה מה שהביא את המתבר לידי נוסח שלו הוא, בעיקר, ההנחה שיש כאן אותופסוק ידוע שבבן סירא. ברם, לא ייתכן לנסח כך, הואיל וכל הפרשה כולה שלהלן אינה מדברת בענין רשות החקירה במה שלמעלה ובמה שלפנים, אלא היא דנה במועד הקץ ובשאלת קדימתו, ולפיכך אין לקרות אלא כמות שכתוב ברומי, שענינו: לא תועיל תפלתך להחיש את קץ הימין ואם תזכה להגיע לו, תראה את הנפלאות שיעשה ה' לעמך הנענה. — כיוצא בדבר שם, לד: „אל תחשוש לכבוד עליון, חושש אתה לו חינם כי נשא ורם הוא“. וברומי *non festines tu super Altissimum tu* (יחזקאל 36) על-ידי ההנחה שהיה כתוב ביסוד העברי: אל תחוש — חושש, וקראו תחיש, חש. והנה חילוף קל הוא, אלא שלא ייתכן לנסח שלא כנוסח הרומי, הואיל ואין הפרשה מדברת בכבוד אלהים אלא בשאלה ששאל בעל הספר תחילה (פל"ג): איך ומתי יהיה הדבר, הלא מעטות ורעות הן שנותינו, ועל כך הוא משיב לו, שלא יהא דוחק את הקץ, וכן הוא ענינו של הכתוב הבא (לה) ואילך. וכן ד לד: „ולא תחוש לימים הבאים“, שברומי *non properes* (אל תמהר לימים האחרונים). אף כאן המקרא מדבר בקץ, שאין להחישו.

ו ד-ה. "שמטי נפשי בינתך, ארצה שחי השכל, להקשיב הן נועדת, תאבי או תמאני, אין רוחה נתונה, לבד בחיי ענוה". יש כאן הגהות הרבה, קשות ורחוקות. וניסח המחבר את הבתים שבחרוים כדי שיהא בהם האקרוסטיכון שאלתיאל! (עי' הערה 4). ברם, אף-על-פי שהרומי פגום במקצת ונוסחאותיו משתנות מכל-מקום ודאי יש לתרגם הכתובים (על-פי הסורי) כדעת חכמים: רוי נפשי תבונה ושבעי חכמה כי שלא מרצונך באת והולכת את שלא מרצונך, אין נתון לך מרחב לחיים כי אם מעט (= אבות ד, כב). והרי יש כאן עיקר הרעיון שבעירובין יג ב: נח לו לאדם שלא נברא משנברא ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו, רוצה לומר, הואיל ואתה חי בעל-כרחך, הוה מבין שיש להשתמש בחיים הקצרים למעשים טובים. — כיוצא בדבר ה, מו: "אהיה עם אשר יהיו לי אבוא אל הבאים אלי". ונתנסח הכתוב כדי שיהא דומה למאמרו של הלל (אם תבוא לביתי וכו', עי' הערה 46). ברם, אין כל יסוד לניסוח זה ברומי (ולא בסורי): *quae sunt praesentia praesentibus et quae futura futuris* [ההווים להווים והעתידים לעתידים]. וענינו של המאמר כצורתו, והוא, שנקבע גורלם של הבריות לאלו שנתחייבו לסבול את יסורי העולם הזה ולאלו שיוכו לראות בטוב שלעתיד לבוא. ולתמיהתו של המחבר בהערה הנ"ל על "הקשר ההגיוני" שאינו קיים לפירוש זה בין תשובת ה' ולבין שאלת החוזה לפני-כן, יש לומר שאין מקום לתמיהה אלא לפי ניסוחו שם בפל"ז, "טוב דברך באמת", אבל לפי הרומי והסורי: מהם (מדבריך) דיברת נכחות, ורוצה לומר שהקדוש-ברוך הוא מסכים רק למקצת מדבריו, שלא ישמח על כליון הרשעים אלא על תשועת הצדיקים (מידת טובה מרובה ממידת פורענות) אבל לא יתן. וענינו סגנון מליצה זו למעלה (ה כה): הריקים לריקים והמלאים למלאים.

ג ו. "וימשול ביושבי הארץ אשר לא יקוה לאיש". אבל בנוסחאות *et regnabit quem non sperant qui inhabitant super terram* [וימשול אשר לא ייחלו חיושבים עלי ארץ]. והנה המחבר ביקש לנסח הכתוב כמליצת מיכה ה ו שנתכוון למשיח. ברם, הפסוק כאן וכן שלאחריו אינם מדברים אלא בחבלי משיח ובאותותיהם, ועדיין לא הגענו לפרשת הגאולה, והנכון כדעת חכמים שהכוונה למלך רשע, ונראה שיש כאן מעין הקבלה ניגודית ל"ולו איים ייחלו" (ואולי היה כתוב במקור העברי: אשר אין בו תחלת ליושבי עלי ארץ, וענינו כמו תועלת, רוצה לומר טובה וכשימוש הלשון אצל התנאים (ירושלמי פסחים פ"ו לג ע"א; פס"ר פי"א). — ד כד. "ומקורי המעינות יעמדו ולא יזלו כבעתות שלום". אבל שתי התיבות האחרונות מנסח המחבר מן *horis tribus* (שלוש שעות). והנה אין הדבר תמוה כל-כך כדרך שסובר המחבר, שיש כאן מופת מימי חבלי המשיח.

על ההגהות הללו, שהן דחויות, יש להוסיף עוד כמה. אלא שלצד שני אנו מוצאים הצעות שהן יכולות להתקבל, כגון ז מ ח: "מאלה" שגשבתש מן "מאלה"; או י ט *cum filio* מן "בסודי בין" וכו'; או ט יט *et lege investigabile* "וחק לא יחסר" (במובן מידת המזונות) וכן ג לו ה עולם תחת העמל (וכבר מצינו בבן סירא לג, יח: עלמתי עמלתי, אלא שספק רב הוא אם לפנינו בן סירא "העברי" ממש). ועוד אחדות כיוצא באלו.

ולענין ההשמטות. המתקבר עוקר מגופו של הספר כמה פרשיות ופסוקים ומאמרים, שמאחר שאינם הולמים בתכנם את ההשקפות הרווחות בימי הנביאים הרי אינם אלא „הוספות מאוחרות“. כך הוא שומט בסוף פ"ב ובתחילת פ"ג את המקראות המדברים באותות של משיח וכן הכתובים שבפ"ד (כא – כב כו) והמקראות המדברים בבהמות ובלויתן כאגדת חז"ל (שם, מט נב). כיוצא בדבר הוא עוקר משיקול-דעתו את הפסוק נט שבאותו פרק, לפי שאין הוא הולם את פירושו באותה פרשה. וכן בפ"ה כח—לא שומט הוא את הדברים המלמדים על ימות המשיח כדעת תנאים. וכן הוא מרחיק מן הספר את הכתובים שבפ"ט, לפי שאין הציורים שם (הכנפים והראשים) הולמים את שיטתו על קדמות הספר. וכן כל כיוצא באלו.

ויש שהוא שומט דברים ואין אנו יכולים לעמוד על טעמו. כך, למשל, פ"ב ז לא תירגם aut qui sunt exitus paradisi [או אילו הם מוצאי גן-עדן]. כיוצא בדבר ד נו הריהו שומט gentes ab Adam natas [הגויים אשר גולדו מאדם]. והנה ייתכן שהגיע לידי ההשמטה מן הקושי שבפירוש הדברים. שהרי באותו פסוק מקביל התורה את ישראל נגד אומות העולם, הא כיצד, איפוא, הוא מגדיר את הגויים „שנולדו מאדם“ לעומת ישראל, שיצאו הימנו אף הם? ברם, אם משום כך אין אנו אנוסים לעקור הדברים, שמצינו כיוצא בזה במשנתנו (נדרים פ"ג מ"א): „קונם שאיני נהנה לבני נח מותר בישראל ואסור בגויים, שאיני נהנה לזרע אברהם אסור בישראל ומותר בגויים“. ייתכן איפוא שאף „בני-אדם“ ישמש אצל בעל הספר בניגוד לזרע אברהם.

ב) לדעת המתקבר, התופס שיטה חדשה, בעל הספר הוא ממש שאלתיאל בן יכניה, אביו של זרובבל. הרי שלפנינו לא חיבור פסיבדוֹאֶפִיגְרַפִי, כרבים אחרים מן התיצוניים, אלא ספר קדמון, שכתבתו קדמה לנו של כמה מספרי המקרא. ברם, כל ראייתיו כולן להוכחת השקפתו המיוחדת הזאת, אינן שקולות ואין בהן בשום פנים כדי ליסד את שיטתו הרחוקה.

1) האבל והיאוש מפני ביטול העבודה, כך הוא אומר, לא ייתכן שיהיו קיימים בעם לאחר חורבן בית שני. והראיה מרבן יוחנן בן זכאי שניחם את רבי יהושע בגמילות-חסדים שהיא תחת הקרבנות. ברם, הכיסופים של בני הדור להשבת עבודה לציון ותקותם ש„מהרה יבנה המקדש“ מן המפורסמות הם. וכבר „רבו פרושים בישראל שלא לאכול בשר... שממנו מקריבין על-גבי מזבח... ושלא לשתות יין שממנו מנסכין על-גבי מזבח“ „מיום שחרב בית-המקדש בדין הוא שלא נאכל בשר ושלא נשתה יין אלא שאין בית-דין גוזרין על הציבור אלא אותן דברים שהן יכולין לעמוד בהם“. וכמה עצב וגעגועים על עבודת מקדש אנו מוצאים בפיוטים ליום-הכיפורים! ובלא כך, אף בספר ברוך הסורי, שאף המתקבר מודה שנכתב לאחר חורבן בית שני, יש מאותה עצבות וצער על ביטול העבודה.

2) אדם שחי לאחר חורבן בית שני לא היה יכול לכתוב, לדעתו, על חורבן בית ראשון ביאוש רב הואיל וידע שזמן מועט לאחר-כך הוקם השני. ברם, מה נפשך, אם אתה מבקש הימנו שיהא זכור שהוא כותב כבן הדור הקדמון, הרי „לא

זכרון לראשונים

ידע" עוד את שיבת ציון, ואם אתה סבור שעל אף הכתובת שעל גביו אין הספר אומר אלא אותם דברים שהם הולמים את זמנו האמיתי של המקבר, הרי שוב אין להתמיה.

3) לאחר חורבן בית שני לא יכול אדם להתאונן על הארון שאיננו עוד, הואיל ובכלל לא היה הארון מצוי בימי בית שני. התשובה לכך היא כבסעיף הקודם, ואין לדקדק כיוצא בזה במליצות של פיוט.

4) „המקבר הוא, כנראה מתוך הספר, בעל ידיעות רחבות בעולם ובטבע ונסע גם הרבה בארצות ובודאי היתה לו השכלת חכמים בזמנו" ולפיכך הואיל ומצינו שלדעתו תופסים המים רק חלק שביעי מן הארץ, הרי שהוא קודם להירודוטוס, שבימיו כבר ידעו על היקף שטחי הימים ידיעה יותר קרובה אל האמת. ברם, מן הספר אין נראה כלל שהיה המקבר „בעל ידיעות רחבות" בחכמת הטבע.

5) שהלל העתיק מן הספר אין להסיק אלא על יסוד הגהתו בכתובים, וכבר ראינו שהגהה דחויה. אלא שאף אם נסכים לגירסת המקבר, מנין שלא השתמשו שניהם, הלל ובעל הספר, במסורת קדומה משותפת?

6) אין אנו „נאלצים" כל-עיקר להניח, שבעל ספר דניאל השתמש בסיפור מסוים כצורתו שבספרנו. דקדוקיו בפרשה זו רחוקים ואינם מוכיחים (יעיין שם).

7) החוזה מתענה ג' פעמים, שבעה ימים בכל פעם, והרי כבר בספר היובלות (וביהודית) מצינו שאסור להתענות בשבת (כבהלכה). ברם, אף אם נניח שאכן הכוונה לשבעה ימים ממש ולרבות שבת (שלא כאצל דניאל) וכמות שמדייק המקבר (אין זה מוכח כלל), הרי כבר הניח ד"ר קמינקא עצמו, שיתכן שלא נתפשט אז האיסור בכל ישראל. אלא שהוא מדקדק, שצדיק שכמוהו לא היה מזלזל אפילו בדבר שלא הכל מודין בו. אולם הרי תעניתיו באו במצנת המלאך וכדי לזכות לתשובה על הקץ. ולא יהא דבר זה אלא מצין תענית חלום, שאמר „ואפילו בשבת" (שבת יא א; תענית יב ב; ב"ר, פמ"ד ובמדרשים אחרים, ע"ש אצל תיאודור).

8) „הצגת עשרת השבטים במרכז הגאולה הוא סימן מובהק, שהחזות חי בתקופה לא רחוקה מן הכיבוש האשורי ובכל-אופן לא בזמן התנאים, כינן שכבר ר' עקיבא חושב אותם לאבודים", ה"זאת היא אחת מהראיות המכריעות לקדמות ספר זה" (לפרק י"ג פ"מ הערה 30). ברם, אין עשרת השבטים „מוצגים במרכז הגאולה", ואין הם נזכרים אלא במקום אחד, שאף הם מן השבים לארץ. ושנית, מי מחייבנו להניח, שהלכה כר' עקיבא, שמא היו רבים מן החכמים סבורים כר' אליעזר, שהשבטים עתידין לחזור. ואף יש לכאורה ללמד, שבימי בית שני האמינו בשיבתם לציון על-ידי מה שלעדות בעל „איגרת אריסטאס" נשלחו לאלכסנדריה שבעים ושנים זקן לתרגם התורה לינגית „ששה ששה מכל שבט" (מו ואילך, השה אף מסכת סופרים א, ז) ועל-ידי מה שלמסורת הנוצרים הראשונים שלח ישו י"ב שליחים לפרסם תורתו (השה אף ספר טוביה בראשו). ויש לעמוד על כך שאף בענינות אחרים תופס מחברנו שיטתו של ר' אליעזר, כגון בענין ימות המשיח, שלשניהם הן ד' מאות שנה, וכן במה שמלמדנו בעל הספר, שלאחר מיתתו של אדם אם רשע הוא נשמתו משוטטת בעולם ואינה מוצאת מנוחה עד יום-הדין, שאף

ר' אליעזר מלמד כך (שבת קנב ב; אדר"ג, נו"א, פי"ב). וביותר מתמיהין דבריו לאחר שאנו רואים שאף בעל "ברוך הסורי" סובר כך והוא שם דברים בפי תלמידו של ירמיהו, המלמדים דבר זה בפירוש ובהדגשה (על קרבת דעתו של בעל הספר לשל ר' אליעזר בענינות הנ"ל עמד כבר פ. רוזנטל, Vier apokryphische Bücher, 63—64).

9) "אף הרעיון כי לא יוכל איש להתפלל ולבקש סליחה על קרוביו המתים מובן לנו רק מזמן קרוב ליחזקאל", שפן כבר ביקש יהודה המכבי ואנשיו רחמים על החוטאים שנהרגו במלחמה ו. בימי התנאים דבר פשוט הוא שעמלים החיים בצדקתם להציל את המתים מדינה של גיהנם, כר' מאיר שהתאמץ להציל את רבו אלישע אחר מותו. והנה יש לנו לעמוד שבחשמונאים ב, מקום שמסופר על תפילת יהודה, אנו קורין (פי"ב מג, מה), שיהודה הביא קרבן-חטאת לכפר על עוונם. והרי על דעת ההלכה אין מקריבין חטאת לשם מת (תמורה פ"ד, מ"א; קינין פ"ב, מ"ה, אמנם לענין חטאת של ציבור, ראה המשא-המתן שבתמורה טו ב). ואם כן הרי יש לנו לשאול, שמא מסורת מיוחדת יש כאן. ושנית, המקור הרכיב ב' ענינות נפרדים, שהתפילה (ואין צריך לומר מעשים טובים) של החיים על המתים היא ענין לעצמו, שאינו יכול ללמד על תפילת המתים בעד החיים. וכבר מצאנו ב.קדמוניות המקרא המיוחס לפילון, שיכול אדם להתפלל בחייו על המתים ואין יכול לאחר מותו, ואפילו אם הוא נביא (ראה במאמרו של ביכלר "גאולתו של אלישע בן אבויה מאשה של גיהנם" ב.מונטשריפט, 1933, 439, הערה 1), ולפיכך יש לנו לומר, שאף המסורת על רבי מאיר שאמר להציל את אלישע לכשימות, אינה הולמת את דעת החכמים כולם (ראה ביכלר, שם, עמוד 438). ועוד, שבאותה פרשה מבחין החוזה בין דינם של רשעים לאחר מותם מיד ובין יום-הדין האחרון, ואותם הדברים אמורים רק בעונש שלאחר יום-המשפט בלבד. ואחרון-אחרון, הרי בסופו של ברוך הסורי מצינו ממש אותם הדברים כצורתם כבספר שלפנינו.

10) "שבעה מדורי גיהנם במובנם בזמן התנאים לא נודעו עוד לחוזה שלפנינו... אמנם יודע הוא שבע מדריגות של צער וזוטרם... אבל אפילו כבר במאה הראשונה קודם ספה"ג היה נחשב לכופר ואפיקורוס כל מי שהיה גועז לבאר את האמונה ההמונית על מדורי גיהנם, שהיתה כבר פשוטה, כדרך המתפלספים הרציונליסטים, צריך איפוא לומר, כי המקור קודם לזמן התקומות האגדות על גן עדן וגיהנם". ברם, אין המסקנה הולמת את ההנחה, שאף אם לא נאמין במדורי גיהנם, אין אנו מצויים לכפור בגיהנום עצמה (שנוכרה בספרנו כצורתה וכענינה). אלא שבלא כן, מנין שכל מי שלא האמין במדורי גיהנום במאה הראשונה לפסה"ג גידון ככופר? והרי ר' ינאי וריש לקיש אומרים "אין גיהנם אלא יום (חמה) שמלהט את הרשעים", ור' יהודה בר' אילעי אומר "לא יום ולא גיהנם אלא אש היא שיוצאה מגופו של רשע ומלהטתו" (נדרים ח ב; בראשית רבה פ"ו, ועוד). הרי שאף בדורות אחרונים היו חכמים שכפרו במדורי גיהנום.

11) "מצד הלשון ימצא המעיין שהמליצה הצחה העברית וביחוד כפל הפעל הוא סימן לסגנון של הספרים הקדומים מלפני גלות בבל". ברם, לשון מקרא אנו מוצאים

זכרון לראשונים

לא רק „בבן סירא וחשמונאים א" (ע"ש במבוא, XIX), אלא אף בכמה מיצירותיהם של המליצים שבימי התנאים והאמוראים שקדמו להם לפייטנים הראשונים (השה ביהוד, לשימוש ב' ההיפוך, הברייתא שבקידושין סו א וראש הפיסקה כו שבפס"ר, פרידמן, כח ב: ויהי בעת שסרחה) ולענין כפל הפועל יש לזכור, שהדבר מצוי אף בברכת חתנים שתיקנו חכמים (שוש תשיש, שמח תשמח). וכללו של דבר, כל מקום שביקשו חכמים לכתוב בלשון מקרא (כגון בעל הספר דגן, שנתכוון לכך) עלה בידם.

12) השימוש שבכינוי „עליון" ש„נמצא עוד אצל בן סירא", „אבל כבר השבעים בתרגומיהם לכתב־הקודש שעשו במאה הג' והב'... ובזמן החשמונאים התנאים בחרו לומר, השמים" וגם „המקום". ברם, לא בבן סירא בלבד מצוי השם הנ"ל אלא אף ב„איגרת אריסטואס", ובחשמונאים ובס' היובלות וב„ספר טובייה" וב„עלית משה" ואצל יוסיפוס (במכתב ששלח חוניו למלך תלמי בדבר הקמת מקדש במצרים, קדמוניות יג ג א) ובכתובת של מצרים (מן המאה השניה לפסה"ג, ראה שירר, Geschichte III, 174) ובמגילת תענית (מנוסח שטרות שכתבו בימיו של יוחנן כהן גדול, ר"ה יח ב) ובברוך הסורי (אמנם באחדים מן המקומות הנ"ל — אל עליון).

13) „המחבר נידון בספר כאחרון הגביאים, ועזרא הרי לא היה גביא". ברם, כבר אמרו שעזרא הוא מלאכי (מגלה טו א) אחרון הגביאים ממש.

14) לא ייתכן שנקיים את שם המחבר „עזרא", שהרי כיצד יכול היה כותב מאוחר לטעות בחשבון הזמנים וליחס לו להנ"ל דברים שנאמרו שלושים שנה לאחר החורבן (הראשון). ברם, מצינו שהקדמונים לא ידעו יפה את הדורות הללו שלאחר חורבן ראשון, והיו מערבבים דור שיבת ציון עם דורו של עזרא. כגון בסנהדרין לח א, מקום שאמרו ששאלתיאל הוא זרובבל ומה שמו נחמיה בן חכליה שמו. הרי שעשו את נחמיה עם זרובבל אחד ולענינו עצמו ראה שהש"ב פ"ה ה (מכאן אף תשובה לדיוקו על העדר האפשרות לקיים את הכתובת שעל־גבי הספר בנוסחאות — שאלתיאל הוא עזרא, מטעמים כרונולוגיים).

וכאן עלינו לעמוד אף על דעותיו בענין שימושם של חכמים בספר זה. כבר ראינו שהוא מבקש לומר, שבעל ספר דניאל והלל הזקן נשתמשו בספרנו. וכן הוא אומר לפרק ז פ"ו „וכאכר כן הגרן" שדברי הירושלמי בסנהדרין פ"ב כ ע"ד, כהנא אמר כן כגנתה כן גננה (כגן כן הגנן) ומפרש כהנא אמר הכהן (עזרא) אמר והרי יש כאן ציטטה מספרנו! ברם, אין צריך לומר ש„כהנא" הוא רב כהנא שעלה לארץ־ישראל ושלעולם אין הוא מוכתר בירושלמי בתואר רב (כבבבלי). ואף הלשון „כהנא אמר כן" מלמד, שהוא בן דורו של האומר הקודם (יוסי מעזרא) וכשימוש הלשון בירושלמי בכמה מקומות פלוני אמר כן, בניגוד למסורת אחרת של אמורא בן הדור. ובב"ר פ"פ יש לפרש הכא, תחת כהנא שבירושלמי, כאן בטבריה, לעומת בית מעון מקומו של יוסי, וכמות שמצוי אף בבבלי במיעוט מקומות, ש„הכא" מקביל למקום אחר שבבבלי. ברם, בשני כתי"י גורס בב"ר הכא אמרי לפום כלתא הלולא תמן אמרי לפום גנתא גננא ובנוסחאות אחרות גורס שם כבירוש' — כהנא, ע"ש

אצל תיאודור. — כיוצא בדבר בטלה הנחתה, שהפייטן נשתמש בספר זה לפי שאף כאן מצוי כביכול הלשון „אין לשער מרכבות כבודו“, הואיל וברומי (וכן ודאי במקור) אין כתוב אלא *cujus thronus inexistimabilis et gloria incomprehensibilis* [אשר כסאו אין לשער וכבודו אין להכיל].

ולענין זמנו של הספר, ודאי אין כאן המקום לדון בדבר בפרטות. אלא שיש לעמוד על כך, שבשום פנים אין להקדימו כדרך המחבר, לא רק מצד תכנו, שרעיונותיו אינם יכולים להלום אלא את הימים שמן החשמונאים ואילך, אלא שאף לשונו מוכיח עליו שהוא מימיהם של תנאים, ואם כן זמנו של הספר הוא, כדעת חכמים, בדור הראשון שלאחר חורבן בית שני, ודבר זה יש לנו לאמר כאן, לפי שד"ר קמינקא עצמו יש שעמד כנכון על שמות אחדים ששימשם כבלשון חכמים, אלא שלא הסיק את המסקנה הראויה מעובדה זו או ביקש לשמוט הדברים מגופו של הספר ולראותם כהוספות. כבר עמדנו בחילה על כמה לשונות שאין מצויים במקרא. נוסף עליהם עוד קמעה. בעל הספר משתמש ב„תורה“ להעתקת דברים מן הכתובים (תהילים ה יז), דבר שמצוי אצל התנאים (ובברית החדשה) אבל אינו במקרא, מקום שהלשון משמש לתורת משה (או בהוראת משפט). — יש בספר לשון „גור־דין“ בהוראתו בלשון חכמים (ג לג *pars judicii*) וכן מצוי בו השם „אור“ (שאין לומר שהמתרגם קרא במקור „רוח“, שאף הרוח נמנה לעצמו באותו פסוק, ה לט). אלא שהמחבר מבקש להניח, שאותה פרשה מן הנוספות היא.

ג) הפרשנות לספר קדמון שאנו באים להוציאו לאור, משמעה כפול, ביאורי ענין וביאורי לשון ממש והסברה שבעקיפין על־ידי העתקת מקורות, העשויים להועיל להבנת דבריו. והנה מן הבחינה האחרונה עשה המחבר הרבה, שהביא הקבלות לענינות הנידונים, ואף־על־פי שיש ולא יצא ידי חובה משלם. כך, למשל, לענין המלאך אוריאל, שהמחבר מציין, שהוא נזכר אף בזוהר ובפסיקתא ובבמדבר רבה, היה לו להזכיר שהוא מצוי אף בספר חנוך, שהוא קדום לקדמון שבספרים שנצטיינו על־ידי לפחות ח' מאות שנה. כיוצא בדבר ד מד, לכתוב שבא ללמד שביום השלישי מיד הוציאה הארץ פירות מושלמים, הריהו מציין לחולין ס א. והיה ראוי להזכיר אף את מאמר התנאים שבתורת כהנים, בחוקותי פ"א (עץ פרי עושה פרי למינו מלמד שבו שהוא נטוע בן ביום עושה פירות), וכן דורש אף פילון (De Opificio Mundi). מיהו ביותר יש להצטער, שד"ר קמינקא לא הועיל להבנה נכונה של הספר בכמה וכמה פרשיות והרחיק על־ידי כן את הקורא מלעמוד על יסודי המחשבה של בעל הספר.

ב כג. אמורים זה בצד זה *lex patrum nostrorum — dispositiones scriptae* [תורת אבותינו — הפקודים הכתובים]. נראין דברים שכאן הקביל המחבר תורה שבכתב לתורה שבעל־פה וכלשון שאצל יוסיפוס ובאנגלית *τῶν πατέρων (παράδοσις)* וכבר עמד על כך רוזנטל בספרו הנ"ל (עמוד 40, הערה 1). והרי זה המקום היחיד בספרים החיצוניים שהוזכרה תורה שבעל־פה (שבעים הספרים שבסוף הספר אין מוכח שהם מן התורה שבעל־פה, כמות שטוברים חכמים אחדים). א ז. ברומי „ותצוהו מצותך אחת“. יש כאן, כנראה, הרעיון שהביעו חכמים

זכרון לראשונים

באגדה על אדם הראשון שלא נצטווה אלא על מצוה אחת ולא יכול לעמוד בה וישראל כובשים את יצרים ופורשים מכמה תענוגות אסורים (אמנם המחבר מנסח את הכתוב בלשון אחר על-פי נוסחאות מוחלפות. ברם, נוסח זה נראה עיקר וענינו כנ"ל).

ה קלה-קלט. „ונותן כי לולא נתת מטובך למען הקל על החטאים את מעשי ענתיהם לא יוכל לעמוד אף אחד מרובה ושופט כי לולי תשא עון כל אשר בראת בדברייך... ונותן מכל ההמון הרב הזה רק מעט מאד“ (המחבר גורס תחת נותן — נתת, נושא — נשאת בלי כל יסוד). והנה כבר עמדו החכמים על כך, שענין פסוק קלט מונע את הנוסח „שופט“ וכמות שברור לכל מעיין, ולפיכך הם מציעים לגרוס „שומט“. ואמנם כך פירושים של הכתובים, שהמחבר מבקש לומר, שהקדוש-ברוך הוא נותן ומוסיף זכות להכריע את כף העוונות ושומט מן החובות לתכלית זו. וכבר מצינו דברים הללו בפיהם של אמוראים בירושלמי (פאה פ"א טז ע"ב ובהקבלה שבסנהדרין): „אמר רבי יוסי בן חנינא נושא עון... הקדוש-ברוך הוא חוטף שטר אחד מן העבירות והזכות מכריעות. אמר רבי אלעזר ולך ה' חסד... ואי לית ליה את יהיב ליה מן דידך“.

א כ-כב. „ואת הלב הרע לא הסירות מהם למען תשא תורתך פרי בתוכם כי בשרירות לבו הרע חטא אדם ראשון“ וכר'. והנה תחת „בשרירות לבו הרע“ אמור במקור: „כי בשאתו [משא] לב רע“ וכר', ויש בהם בכתובים אותה שאלה, שבעל הספר שואלה מתוך צער מרובה אף להלן בכמה מקומות, והיא אחד העיקרים שבספרנו: החטא שנברא עם האדם אינו נעקר כולו על-ידי זרע הטוב (שעל-ידי התורה) והוא מונע את הבריות כולן מלקבל שכר ואין הקדוש-ברוך הוא מסייע בידן להשתחרר הימנו. וד"ר קמינקא, שמניח כי אין הספר עוסק אלא בישאל ובישועתם בלבד, לא העמידנו על כך, שקו יסודי אחד בולט בתוכו הוא הרכבת שאלות על גורל האדם בכלל עם אלו שעל האומה (ראה, למשל, להלן ב ד, שהמתרגם שומט „ואלמדך מאין מוצא הלב הרע“ מפני דעתו הנ"ל, וכן שם פ"ל-פ"ו, שומטם מאותו הטעם).

ג ד. „וראית... מבוכה וזרחה פתאם השמש בלילה וירח יאיר יומם“. והנה המתרגם שומט ג' תיבות האחרונות שהוא מיחסן ל„מעתיק מאוחר“ ומפרש הכתוב, שנתכוון לזרחת אור לפדויי ה' כמו במלאכי: „זרחה לכם יראי ה'“ וכר', ברם, הפירוש לא ייתכן, שהוא מדבר כאן בחבלי המשיח ובאותותיהם ועדיין לא הגיע לגאולה עצמה.

ג נו. החוזה שואל ביד מי (כך לפי רוב הנוסחאות) תפקוד את העולם? והתשובה להלן (ד א-ו) היא ש„מעולם לפני היות אנשים ומלאכים — כל אלה חשבתי ועשיתי לבדי ולא על-ידי אחר כן גם הקץ בידי ולא ביד אחר“. המתרגם שומט את המקרא האחרון וקיים נוסחה אחרת „במה תפקוד את העולם“, ונמצא על-ידי כך מרחיקו מעיקר הבנת הפרשה, שבאה ללמדנו, שאף-על-פי שבימות המשיח יתנהג העולם על-ידי בן דויד, מכל-מקום ביום-הדין האחרון (וכנראה אף „בעולם

גדליהו אלון

החדש") לא תהא המלכות אלא ביד הקדוש-ברוך-הוא בלבד. ודברים הללו מצויים אף בתורתם של תנאים (דבריו של ד"ר קמינקא שם, בהערה 41, דחוקים).

ה פ—צא. הכתובים אומרים, שנשמות הרשעים בצאתן מגופותיהן נענשות בשבע דרכים ושל צדיקים מקבלות שכרן ב„שבעה טכסיסים“. המתרגם המנסח במקרא הראשון „שבעתים“ ובאחרון „שבע שמחות“, כותב שתפס הספר מספר ז' דרך מליצה, כדרך המקרא. ותמה אני, הא כיצד? והרי לאחר שני הכתובים הנ"ל הולך בעל הספר ומונה ז' דרכים אלו של פורענות ושל מתן שכר אחת לאחת?

ראינו בסקירתנו כמה דברים (שיש להוסיף עליהם) בחיבורו של ד"ר קמינקא, שיש להצטער עליהם ביותר ושרובם ככולם הם תוצאות של הנחת-יסוד רחוקה. מכל-מקום אין להתעלם מן הסגולות המיוחדות חיבור זה לטובה, והן התקנת אפאראט מדעי במקומות הרבה והתעמקות בגופו וברוחו של הספר והבאת מקורות רבים מדברי חז"ל. ואף אם אין רובי מחשבותיו רצויים לפירוש ולניסוח, הרי מעשיו רצויים ומועילים לקורא העברי שימצא כאן חומר מרובה, העשוי לסייע לו לעמוד על הפרובלימות העיקריות הכרוכות בספר חשוב זה, שיש להפוך בו הרבה.

היננית בארץ-ישראל היהודית *

עגין הנושא „היננית בארץ-ישראל היהודית“ מקפל בתוכו שני תחומין: (א) בירורי התיבות הינניות המצויות במקורותינו הספרותיים (מתקופת תנאים ואמוראים); (ב) מידת ריחתה של לשון יננית בין היהודים שבארץ-ישראל באותם הימים, ואף זיקתה של האומה ל„חכמת יננית“ ולדרכי-החיים של יננים ולמוסדותיהם. כאן נסתפק בזה שנעיין בעיקרי דעותיו של המתברר ובבדוק את ראיותיו. לאחר שהמתברר מעמיד בפתיחתו על המסורת שבבבלי (סוטה מט ב) המדברת ב„ה' מאות ילדים“ של בית רבן גמליאל שלמדו „חכמה יננית“ ומציינה כ„הוכחה ממקור ראשון על מציאוחה של אקדמיה לחכמת ינן בארץ-ישראל היהודית בחסותו של הנשיא“, ואף מוסיף להציע אותם ב' גורמים, שהביאו לדעתו ליסודה של אקדמיה זו — להקל על בית הנשיא במשאם-זמתנם עם הרשות וליתן להם לחכמים „אמצעים מועילים“ בויכוחיהם עם הנוצרים-הגויים, שידם גברה והלכה בארץ-ישראל, — ולאחר שהוא מעיין בכמה תיבות ינניות שבמקורותינו התלמודיים והמדרשיים, כדי לתוסיף ולדקדק בהגדרת משמען, הריהו חוזר לגוף עיונו המסתכם ועולה בהצעה שלהלן.

המתברר קובע, שמלבד חכמי בבל שעלו לארץ, הרי כל החכמים שבארץ-ישראל ידעו יננית, ולא הלשון בלבד, אלא אף הספרות, ולא עוד אלא שכמה מהם בקיאים היו במכמני השפה לגווניה ויחודיה. מהם שימשו (כגון בית הנשיא וביתו של ר' אבהו בקיסרין) גורמים, שהפיצו תרבות יננית בהמונים היהודיים (עמוד 27). המתברר מניח איפוא, „שהמעמד העליון בציבור היהודי הכיר את הספרות היננית, המעמד הבינוני — הכירה פחות מיכן, וידיעותיהם של אנשי המעמד התחתון נצטמצמו בלשון-הדיבור גרידא“ (עמוד 21). וכשם שהיתה יננית וחכמה יננית רוֹנֶחֶת בין החכמים ואנשי התרבות שבארץ-ישראל „שדיברו יננית משובחת כדרך שיהודי משכיל מיטיב לדבר באנגליה אנגלית ספרותית“, כך היתה הלשון הנ"ל מצויה אף בתפילה. שאף-על-פי שהתפילות נאמרו כרגיל ב„בתי-הכנסיות שבטבורה של ארץ-ישראל“ עברית וארמית, הרי אותן תפילות שאמרון לעתים מזומנות כגון בתעניות-ציבור, לא נאמרו אלא יננית. וטעמו של דבר, לפי שבאותן תפילות היו יורדים לפני התיבה אנשי-ההמון, שדיבורם — ינני המוני, ולא עוד אלא שהחכמים, כשהיו דורשים לפני העם, היו מעתיקים פתגמים ינניים מהספרות וממקורות משפטיים, ואין צריך לומר שהם מעתיקים מתרגומים ינניים (בכתב ובעל-פה) שעל

* Greek in Jewish Palestine, S. Lieberman, New-York, 1942.

המקרא. „ברם, ידיעת התרבות היננית של תנאים ואמוראים לא נצטמצמה בכך; בדרשותיהם סיגלו לעצמם את הצורות הספרותיות המקובלות בעולם הציביליזציה של התקופה ההיא“ (עמוד 66). ובסופו של פרק ב': החכמים שבארץ-ישראל הכירו מקרוב את הסגנון הנאה של עולם הציביליזציה, ורבים מהם — השכלתם בספרות היננית בעלת דרגה גבוהה היתה. הם נשתמשו בחכמתם זו לשם הפצת היהדות בין עובדי-האלילים ולפקוח את עיניהם לראות את האמת. הם נתנכחו עם הנצרים על יסוד השיטות המקובלות בעולם-התרבות של הימים ההם. הם דרשו יננית, שהיתה מובנת לגויים, וידעו להוכיח את יתרונה של היהדות במיתדות ובדרכים הנהוגות בין אנשי-התרבות הנכרים, ומכאן ריבוי הגרים, שנתגיירו בהשפעת הדרשות של החכמים בבתי-הכנסיות.

כדי ללמד ולהוכיח, שהחכמים היו בקיאים ביננית, הריהו מעמיד תחילה על התוספתא סנהדרין ח א הקובעת, שחכמי הסנהדרין הגדולה חייבים לידע בשבעים לשון, ולפחות שנים מהם צריכין להיות „כשרים לדבר בהן“, ומעתיק את דברי הגמרא (סנה' יז ב), המעידים שביבנה היו ארבעה שידעו לדבר בע' לשון: ר' אליעזר, ר' יהושע ור' עקיבא ושמעון התימני, ומוסיף ראיות על שנים הראשונים שכך היו.

בידוע, חלוקים הם הראשונים בפירוש מאמרו של רב בבבלי: כל עיר שאין בה שנים לדבר וכו', שיש ומפרשים אותו שלא נתכוון לע' לשון כל-עיקר, אלא לפתיחת הוראה ולידיעת משא-ומתן בהלכה, וכמותם פירש גאון¹. ואמנם עדיין שקול הדבר מה ענין המסורת הנידונית, בין בבבלי ובין בירוש' ובין בתוספתא. שהרי בתוספתא אין כל רמז לע' לשון, ותחילה (פ"ז מה"ו ואילך) עסקה התוספתא בסדרי המשא-ומתן בבית-הדין. והוא הדין בבבלי לא נתפרש הדבר כלל (שאינו כל גורם המחייב לבאר מאמרו זה של רב בהצטרפות למאמר של ר' יוחנן שהובא בסוגיה שם ע"א). ואדרבא, מה שהזכיר הלה „ושמעון התימני דן לפניהם בקרקע“ מרמז לכאורה שעוסקין אנו לא בידיעת לשונות אלא במשא-ומתן של הלכה². כיוצא בדבר הירוש' בשקלים פ"ה מח ד אף הוא, אף-על-פי שהוא נסמך על המשנה, — פתחיה, שהיה פותח על דברים דורשם ויודע בשבעים לשון — הרי אין ראיה שבה להעיד על החכמים שביבנה לענין ע' לשונות, שכן ייתכן שאין הוא

¹ תשובות גאונים קדמונים מב ב; ר' שרירא מובא ביד רמה לסנהדרין שם (ראה רמיות המחבר N. 5, p. 15), רמב"ם משנה תורה פ"א מהל' סנהדרין ה"ה וכן הכריע המאירי וביד רמה. וראה עכשיו אף בתשובות הגאונים (תש"ב) של פרופ' אסף, עמוד 155. ² „יודעין לדבר“ נראה שקשור הוא ב„ראש המדברים“ (ר' יהודה), וענינו: הפותחים בבית-המדרש במשא-ומתן ובהצעת הלכה, והוא כעין שאמרו בירוש' (ר"ה פ"א גז ע"ב; סנה' פ"א יח ע"ג): „לבית הוועד הולכין אחר הרגיל, והוא שיהא כל אחד ואחד מדבר במקומו, כגון רב חנינא פתח, ר' יוחנן וריש לקיש חתמין, ר' חגי פתח ר' יונה ור' יוסי חתמין, וכן הוא ענין משנת שקלים: פותח דברים (ושמא „יודע להשיב“ שוה ל„חתמין“?). „פתיחה“ ו„דבור“, שמשמעם: הצעת ענינות וטעמים בבית-המדרש, שימשו מעין תפקידים מיוחדים; שכן שאר כל חברי בית-הדין, אף-על-פי שבקיאין היו בהוראה, סידורן והצעתן של הלכות וטעמיהן לא כולם ידעו.

מכון אלא לראשה של הפיסקה — „שהיה פותח בדברים“, כלומר, בהלכה. ואף הכינוי „חכמה“ שניתן במקורות האמורים לסנהדרין שיש בה ג' היודעים לדבר, קשה ביותר ליחסו (על דעת התנאים) לידיעת לשונות (שעל-כל-פנים אין עיקר חכמתם של הסנהדרין בכך). אלא שאף אם נפרש כדעת רש"י שנתכוונו לע' לשון הרי ברור, שאין ללמד הימנה על ידיעה שלמה ביננית, שלא נזכרה לעצמה. וכשם שהידיעה בכל שאר הלשונות שבעולם היא שאין לפרשה כמשמעה, כך אין ראיה ללשון יננית, שתבעו לגביה ידיעה של ממש. העולה מכאן, שאף עדותו של רב (הסותרת אותה מסורת בירוש' שמזכירה שמות של תנאים אחרים בן עזאי ובן זומא בן חכינאי ור' אלעזר בן מתאי) כלפי רבי אליעזר ור' יהושע וכו', אין להסיק הימנה הרבה למידת ידיעתם ביננית. אלא שיכול אדם להניח, שלא חסרו לו לרבי אליעזר ידיעות כל-שהן בלשון זו, לפי שמקור מדרשי אחד מעיד על הורקנוס אביו, שהיה „קרוב למלכות“ ונתעסק עם השלטונות.³ לפיכך אפשר, שאף רבי אליעזר עצמו ידע משהו בלשון זו. ברם, ראיות מהמקורות אין לכך. והוא הדין כלפי ר' יהושע. שקרוב להניח, הואיל ומצינו אותו באלכסנדריה וברומי ובאתונה, ולפי שמסורת האגדה מספרת על משא-ומתן בינו לבין אדריינוס קיסר, שידע הלאה לדבר בלשון זו. ובדרך-כלל אפשר להניח, שכמה מן החכמים הגדולים שעמדו בראש הציבור ו„נוקקו למלכות“ בענייני העם, למדו להסיח יננית (כנשיאים).⁴

המחבר מוצא ראיה מכרעת כלפי רבי אליעזר ור' יהושע באותה מסורת של ר' חייא בר בא (בפי ר' ירמיה) על רבי אליעזר ורבי יהושע בן חנניה, שקילסו את עקילס על תרגומו ואמרו לו: יפיפית מבני-אדם. מכאן, שהמסורת שבירושלמי ראתה את החכמים הנ"ל כ„מבקרים של הסגנון הינני“, וכעדים כשרים על יפיו (עמוד 20), עובדה המחייבת ידיעה הוגנת של הסגנון הינני הספרותי. והנה כבר עמד המחבר עצמו שהלשון „יפיפית“ מרמז ליפת, וכדברי בר קפרא (יפת אלהים ליפת וכו', שיהו מדברין בלשוננו של יפת — ינן — באהלו של שם), הרי שאין מכאן ללמד הרבה על „יופי“ שבתרגום עקילס. אלא שהמחבר מובטח מכל-מקום, שחכמים הללו נתכוונו להעיד עליו כנ"ל. ברם, אין אנו זקוקין לעדויותיהם של אבות-הכנסיה, המדברים על לשונו הקשה של עקילס כדי לידע שרחוק היה תרגומו של הלא מן „הינני“ ומן „הסגנון הספרותי“ הינני; די לנו לעיין בגוף השיורים הרבים של התרגום כדי לידע שלשונו של עקילס בתרגומו „ברברי“ היה.⁵ כידוע שעקילס לא נתכוון כלל לכתוב תורה יננית, אלא לדייק בתכלית ובהפלגה יתירה בהעלאת העניינות שבמקרא (ואף במדרשי ההלכה והאגדה הכרוכים בהם) ואף התיבות העבריות על האטימולוגיה שלהן (וכמות שכבר ציין זאת הירונימוס). על-כל-פנים תרגומו אינו „מופת של סגנון ינני“. ממילא, שאין לפרש שבחם

³ תנחומא בובר, לך לך לד א-ב.

⁴ כמות „שהתירו לאבטולוס בר ראובן לספר קומי (כנשיאים) מאותו הטעם (סוטה מט ב; ב"ק פג א).

⁵ Burkitt, J.Q.R., X, 208; ש. קרויס, ס' היובל לשטיינשניידר, חלק גרמני, עמוד 150; Swete, Introduction etc., p. 41.

הנ"ל של רבי אליעזר ורבי יהושע בן חנניה כלפי הלשון היננית של התרגום. כל-עצמו של שבח זה אינו אלא לגבי „אמיתה של תורה“ שמצאה ביטוי בתרגומו של עקילס (בניגוד לזה של השבעים, שנתרחק מן הנוסח של המסורת ושהנוצרים הפכו בו כדי לדרוש הימנו סמוכין ליסודי הנצרות). כשם שברור הדבר, שמעיקרו נתכוון עקילס להרחיק את הקוראים (היהודים שבגולה והגרים) מזיקה לתרגום השבעים. אלא שבפרשה זו מצוים אנו לסטות לשעה קלה עם המחבר ולעיין בהצעתו בענין „קושי אחד שלא נתישב עד עכשיו“, והיא הסתירה שבין המסורת הנ"ל המעידה על עקילס שתירגם לפני רבי אליעזר ורבי יהושע ובין הירונימוס המעיד על „עקיבא, המקובל אצל היהודים כרבו של עקילס הגר“. המחבר בא ליישב סתירה זו על-ידי ההנחה, שרבי אליעזר ור' יהושע בן חנניה אישרו וקיימו את הנוסח (או: המהדורה) הראשון מבחינת הסגנון והדייקנות, ורבי עקיבא הדריכוהו בשיטתו ובתיקונו שבמהדורה ב'. שלא לימדהו רבי עקיבא אלא לענין עברית וארמית בלבד. להלן מבקש המחבר לחזק הנחתו זו על-ידי ב' המסורות המעתיקות מתרגומו של עקילס עברית (ולא יננית כדרך המסורת כרגיל): (א) ב"ר פכ"א, א: ויאמר אחד קדוש לפלמוני המדבר, ר' הונא אמר לפלניה תרגם עקילס לפנימי דיבר וכו'; (ב) ירוש' קידושין פ"א נט א: אמר ר' יוסי בשם ר' יוחנן תירגם עקילס הגר לפני ר' עקיבא והיא שפחה נחרפת לאיש, בכתושה לפני איש וכו'. המחבר בא לפרש שני „יוצאים מן הכלל“ אלו, על-ידי שבין ר' הונא (שעלה מבבל) ובין רבי עקיבא לא ידעו (כראוי) יננית, ולפיכך העתיק ר' הונא (או תלמידו, שהביאו לפניו, כניגוד לתרגומו הוא) את עקילס עברית. ואף רבי עקיבא — עקילס לא ציין לפניו את התיבה היננית תחת „נחרפת“, הואיל ורבי עקיבא לא יכול להבין במדויק את משמע התיבה היננית ונמלך עמו בלשון עברי (כתושה). והנה תחילה, אין ידים לומר, שהמדרש המביא תרגומו של עקילס לאחר פירושו של ר' הונא, אינו מעתיק אלא דבר שאמרו רב הונא עצמו או שאמרוהו תלמידיו. לפשוטו יש לומר שכרגיל כן אף כאן, אין לנו אלא הקבלה מאוחרת להלה (שלמדרש עצמו, או של מסורת שקדמה לעריכתו). ועוד בכמה מקומות סותם המחבר וכותב שרבי עקיבא לא ידע יננית (או שידעה רק למקצת) ואינו בא להוכיח את הנחתו. והרי לכאורה קשה לומר כן על אחד מגדולי התנאים, שהיה מראשי עסקני האומה, במיוחד לשיטתו של המחבר שכל החכמים ידעו יננית יפה. ועוד שמצינוהו נושא ונותן עם טורנוסרופוס ונוסע לרומי ולשאר ארצות של המלכות הרומית, דבר המסתה את הדעת ליחס לו ידיעה יננית לדיבור. נראה, איפוא, שהמחבר הגיע לכלל דעה זו מרצונו לפרש אותה עובדה הנדידונית (שעקילס תירגם לפניו „עברית“), ואף ליישב אותה סתירה שבין הירונימוס (ואף מסורת של חכמים) ולבין המסורת המעדיפה על עקילס שתירגם על-פי ר' אליעזר ור' יהושע בן חנניה. ברם, את שהוא מציין שני מקרים של העתקת עקילס בעברית אינו מדויק, שמצינו כיוצא בהם⁶. ולפי שהציטטין מתרגום

⁶ המחבר עצמו מציין (עמוד 20, הערה 32) „דוגמה שלישית“ — והיא בקהלת רבה יא ג — „תרגם עקילס הגר ועל העבים אצוה מהמסיר עליו מטר, ועל נביאיו אפקוד דלא יתנבאו להון נבואתא“. אלא שהמחבר מסתמך על הרד"ל, שטעות סופר יש כאן, ואין

עקילס במקורות התורה שבעל־פה אינם אלא מועטים, הרי שאין לנסח את ההעתקות בעברית כיוצאים מן הכלל. את שהוא קרוב לאומרו הוא, שהיו שנהגו מן החכמים להעתיק תרגומו כצורתו (ינגית), והיו — שמסרו ענינו עברית ובדרך של פרפרזה. וכלפי רבותיו של עקילס — אין זו מן המידה להעלות (בלא ראייה חיובית) „הכרעה“ מעין זו בין מסורות חלוקות. והרי מצינו במקורותינו כמה וכמה פלוגתות כיוצא בזה, שמחליפין דברי חכמים ומיחסים אותם לאישים שונים (פעמים דורות ביניהם), ואלו כן רבי אליעזר ורבי יהושע בן חנניה ורבי עקיבא, שהם בני דור אחד, ואף מצויים היו במחיצה אחת, ומצינו שלשתם כאחד מהלכין לרומי. אין אפוא כל תמיהה בכך שהיו שהזכירו את ר' אליעזר ור' יהושע, והיו — שציינו את רבי עקיבא (ושמא שלשתם נתעסקו עם עקילס בתרגומו — כאחד). אלא שאין צריך לומר שאין לדון בפרשה זו משלם אלא לאחר העיון בתולדות התייחדותו של עקילס (שלדעת מסורות נוצריות ולדעת אגדה דילן חלה בימי אדריינוס), וביותר לאחר מיצוי המסורות (הפרשניות־הלכיות, הלשוניות והאגדיות) שבידו, והשוואתן לתורת תנאים. עבודה זו עדיין לא נעשתה ולפיכך אין לנו לפרש עד היכן משוקע

התרגום אלא ליונתן. והנה עובדה זו שהמשפט הארמי הנ"ל אמור ביונתן, כבר העמיד עליה ר' עזריה מן האדומים (אמרי בינה פרק מה, ראה קרויס, שם, עמוד 154, פרידמן Onkelos und Aquilas, p. 45). אלא שאין מקום ליחס הדבר ל„טעות סופרים“, שהרי כך העתיקו בילקוט המכירי לישעיה, עמוד 40 (ציינו המחבר). ואין לנו לומר אלא שבעל המדרש יכול לטעות, מפני שרווח היה הנוהג (לפחות בימיו) להעתיק עקילס של א ינגית. ברם, מצינו עוד דוגמה לכך, והיא בבר פצ"ג יג (תיאודור, 1152): תפוח־זהב במשכיות־כסף, תירגם עקילס חזורין דדהב בגו דיסקרין דכסף (ואף על כך כבר העמיד ר' עזריה מן האדומים שם). ודאי אין לראות אף ב„דיסקרין“, תיבה שהיא מלת־השאלה מצויה במקורותינו, וזכר כל שהוא לתרגום הינגי של עקילס; אין כאן אלא אותה נוהג שמצוי היה בין החכמים־הדורשנים להביא פעמים ענינו של תרגום עקילס, ולא את לשונו. אלא שדומה בעיני, שאף המקור שלהלן, שהוא ברייתא (כשם שהמסורת שבירוש': תירגם עקילס לפני ר' עקיבא — של תנאים היא), יש בו מן המציאות הנידונית. בב"ב צט א: „תניא (כצ"ל, ראה ד"ס) אונקלוס הגר אמר (בכ"ר: כדכת' אוקלוס הגר כרובים וכו'), „כרובין מעשה צעצועין, ומצודדים פניהם כחלמיד הנפטר מרבו“, גראין דברים, שאין כאן אלא העתקת תרגומו של עקילס עברית למקרא (דה"י ב ג) — כרובים שנים מעשה צעצועים — לומר ש„ופניהם מצודדין“ תרגום הוא ל„מעשה צעצועים“ (וראייה לדבר שאין צעצועים בלשון חכמים), ו„חלמיד שנפטר מרבו“, אינו אלא תוספת פירוש של המסורת, כבירוש': בכתושה לפני איש כמה דאת אמר ותשטח עליו הריפות, הוסיף ביאור לגוף דבריו על עקילס. כיוצא בו בירוש' סוכה פ"ג גג ע"ד — אמר רבי תנחומא תירגם עקילס הדר הידור, אילן שהוא גדל על המים, הוסיפה המסורת ביאור לגוף תרגומו כנ"ל.

ועוד יש להעיר, שהמסורת על תרגומו של עקילס ל„פלמוני“ — לפנימי, אינה מובטחת, לפי שאבות הכנסיה מעתיקים תרגום אחר של עקילס לתיבה זו (ולפיכך קשה ליחסה לר' הונא עצמו או לתלמידיו שאמרוה בפניו. ובדרך־כלל יש לציין שהתרגומים המיוחסים לעקילס במדרשים, יש מהם שהם גראין מפוקפקים כמו שכמה דבריו המיוחסים לו בהקספלה אינם שלו, ויש שהם הורכבו מב' נוסחאות — משתי המהדורות? קרויס שם — בשעה שהעתקות הימנו בירוש' אין עליהן ערעור. כלום אין להניח מכאן, שבהמשך הימים הלך עקילס ונשתכח בשימוש בבית־המדרש — מן החכמים־הדורשנים?).

בתרגומו של עקילס מתורתם של ר' אליעזר ור' יהושע ומזו של רבי עקיבא חברים ותלמידים.⁷

להלן מזכיר המחבר את הברייתא: התירו להן לבית רבן גמליאל ללמד בניהן יננית מפני שהן קרובין למלכות, ומעמיד על „עדות חותכת יותר מזו“ המעידה על חמש מאות צעירים שהקדישו את עצמם להגיון הספרות היננית ושהיו קשורים עם בית הנשיא. המסורת שבבבלי (סוטה מט ב; ב"ק פג א), האמורה בפי ר' יהודה אמר שמואל בשם רבן שמעון בן גמליאל: „מאי דכתיב עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי, אלף ילדים היו בבית אבא חמש מאות מהם למדו תורה וחמש מאות למדו חכמת יננית ולא נשתייר מהם אלא אני כאן וכן אחי אבא בעסיא“. חנה מפליג המחבר וכותב (עמוד א) על „אקדמיה לחכמת יננית“ בחסותו של הנשיא בארץ-ישראל, שיסודה בראשית המאה הב' מוכח „ממקור ראשון“. אותה אקדמיה – חשיבותה מרובה ביותר, לפי „שרבותיה ותלמידיה: יכלו להמציא ידיעות מועילות ממקורות ינניים“, „וכנראה שסגנון ספרותי משובח היה אחד הענינות העיקריים שעסקו בהם באקדמיה זו“. ונראין דברים ש„יסוד האקדמיה קבע נקודת-מפנה בהיסטוריה הספרותית של ישראל“. נעיין איפוא בראיה זו. תחילה, בגיטין (נח א) מצינו מסורת ומדרש-אגדה (לפסוק עיני עוללה לנפשי וכו') שונה מזו בפי ר' יהודה בשם שמואל המיוחסת לרבן שמעון בן גמליאל (זו שמצינוה לבדה בברייתא שבירוש' תענית פ"ד סט ע"א ובאיכה רבה ב ב ג נא) – מאי דכתיב עיני עוללה לנפשי וכו' ד' מאות בתי-כנסיות היו בכרך ביתר וכו'. וקשה קצת לקיים ב' מסורות הללו, לומר שתיהן כאחת יצאו כצורתן ממש מפיו של רבן שמעון בן גמליאל עצמו (ואף זו, ששמואל אמרן כאחת). ועוד שאין לנו להיתמם ולקבל אותם מספרים קצובים (אלף, חמש מאות) כמשמעם, ממש כשם שלא גאמין שהיו בביתר ה' מאות בתי-כנסיות, ובכל אחד ואחד מהם – ה' מאות תינוקות (כבירושלמי) או ד' מאות בתי-כנסיות ובכל אחד ואחד ד' מאות מלמדי תינוקות ולכל אחד ואחד מהם ד' מאות תינוקות של בית רבן (כבבבלי). ועוד, היכן כאן זכר ל„אקדמיה“ לחכמה יננית? והרי אין כתוב אלא שלמדו, כלומר שנתעסקו בה באחת מן הדרכים⁸. שפן אותם ה' מאות „שלמדו תורה“ ודאי לא „חכמי יבנה“ הם ששימשו בבית-המדרש הגדול. ואף אין לדקדק בלשון „חכמה יננית“ ולפרשו

⁷ כבר העמיד פרידמן (שם, עמוד 60) על כך שמן תרגומו של עקילס בתיבת „את“ כמדרשו של ר' עקיבא, אין עדיין ראייה לזיקתו של עקילס לחכם זה. במיוחד, לפי שבשיטה זו הולך כבר נחום איש גמזו, שר' עקיבא קיבל הימנו.

⁸ ואף אין ראייה שלמדו ביבנה, שמה הלכו ללמוד יננית בקיסרין ובצור ובאנטוכיא? ואגב, המחבר סובר בודאות (עמוד 20) שהתוספתא (סוטה פט"ו ה"ח) „של בית רבן גמליאל התירו ללמד יננית מפני שהן זקוקים למלכות“, מתיחסת לרבן גמליאל עצמו. ברם, מצינו בכמה מקומות של בית רבן גמליאל שאין ענינו אלא בית הנשיא בכלל, ולענינו, הרי עשויה ההקבלה שבירוש' (שבת פ"ז ז ע"ד; ע"ז פ"ב מא ע"א): שלשה דברים התירו לבית רבי שיהו רואין במראה (אף כאן בתוספתא ע"ז פ"ג ה"ה: התירו לבית רבן גמליאל להיות רואין במראה) מפני שהן קרובין למלכות ושהיו מספרין קומי ושלמדו את בניהן יננית, להעיד ש„בית רבן גמליאל“ „בית רבי“ אינם מכוונים אלא לבית הנשיא בכללו.

„לימודים גבוהים“, שאין מקורותינו מבחינים למה נתכוונו, ופעמים הם מחליפין אותה „בלשון ינגנית“. כללו של דבר: אין אנו רשאים להוציא מאגדה זו (שאינו אנו יודעים אימתי נאמרה) — עד לימיהם של ר' יהודה ושמואל — וכיצד נתנסחה מעיקרה) אלא שהיו מבני ביתו של רבן גמליאל נערים שחדו עצמם לעסוק בתורה ולהיות ראשיה הרוחניים של האומה, והיו שעסקו בינגנית מפני שעמדו להתעסק „בצרכי ציבור“. ואין כאן אלא עדות על תפקידו הכפול של הנשיא: הדתי-רוחני והחילוני-ציבורי, וזו לא.

להלן מזכיר המחבר בדרך קצרה מאמרו של רבי: בארץ-ישראל לשון סורי למה, או לשון הקודש או לשון ינגנית, ורואה בכך משום „צעד נוסף“ ביחס לרבן שמעון בן גמליאל אביו (המעמיד על בית רבן גמליאל שלמדו ינגנית). הגנה לכאורה נראה, שרבי בא להשוות ב' לשונות הללו ומשיא עצה לישראל שישתמשו בא' מהן (או בשתייהן). ברם, בה בשעה שאנו למידין ממקורות מובטחים, שרבי דאג לשלטון העברית בביתו ושאף „שפחתו“ של רבי דיברה עברית משובחת, הרי אין בידינו כל זכר למעשי רבי כלפי לשון ינגנית. נראה, שרבי נתכוון במאמרו זה לדחוק את הלשון הארמית המדוברת בפי העם, ולא לשבח את הינגנית, אלא להראות כוחה של לשון הקודש כשפת-דיבור. וכשהוא מציין ינגנית, הרי אין הוא מתכוון אלא לומר, שיש בה בלשון זו צורך (ותועלת), הואיל והיא משמשת שפת-השלטון (היי המסחר והתרבות הבין-לאומיים); ועיקר מגמתו — חיזוקה של הלשון העברית⁹. ורשאינו אנו לחלוטין להסתייע בהיקש מאמרו הדומה של רב יוסף: בבבל לשון ארמי למה, או לשון-הקודש או לשון פרסי. כאן ודאי לא נתכוון ר' יוסף לדרוש בשבחה של הפרסית, אלא לסייע ללשון עברית. והרי יהודי בבל בכללם לא ידעו פרסית, לא העם ולא החכמים (ראה גיטין יט ב: ר' פפא לא ידע לקרות ולהבין פרסית. ולהלן — מימיו של אמיר — משמע שסתם ישראל אין יודעים לקרוא פרסית. ולכאורה אף ר' יהודה ור' נחמן לא ידעו לשון זה ע"ש).

המחבר הולך ומציע דעתו שכמה חכמים „ביחד אלו שישבו במרכזים ההיליגיסטיים שבארץ-ישראל מאומנים היו ביחודיה ובגווניה של הלשון הינגנית“, והריהו מלמד דבר זה מר' יונתן דבית גוברין שאומר: ארבעה לשונות נאים שישתמש בהן העולם, ואילו הן לעז (ינגנית) לומר, רומי לקרב, סורסי לאיליאי, עברי לדיבור. המחבר תופס לשון זמר שכאן ב„משמעו העליון“ פּוּאָסִיָה (Poetry), והרי שר' יונתן הכיר את הסגנון הספרותי הינגני. ברם, לא מצינו במפורש בלשון חכמים „זמר“ ו„זמרא“ אלא במשמע: חרוזים שמשמיעין הפועלים בעבודתם,

⁹ ושם אתה מוצא זכר לכך אף בהלכה של רבי: קריאת שמע ככתבה (עברית), ולהוציא לשונות אחרים, שלא כחכמים המתירים לקרותה „בכל לשון שאתה שומע“. וההדגשה כנגד הארמית קשורה היא אף במה שהיו חכמים שדרשו „אל יהא לשון סורסי קל בעיניך, שבתורה ובנביאים ובכתובים הוא אמור“ (ירוש' סוטה פ"ז כא ע"ג), לומר שיש בו מן הקדושה כלשון-קודש. ונראה שאף רבי יוחנן, המצווה להימנע מלהתפלל בלשון ארמית (וכן רב יהודה בבבל, שבת יב א) „שאינו מלאכיה-שרת מכירין בלשון ארמי“, נתכוון אף הוא כנגד המיתוסים לארמית מעין קדושה (כעברית) ומשתמשים בה בתפילה.

ששרים אותם בבתי המשתאות, שחורזים אותם הרקדים ("בפה ובכלי")¹⁰, ואף-על-פי שיכול השם לחול אף על מיני שירים משובחים מהנ"ל. אין ידים, איפוא, ליחס לר' יונתן למעלה ממה שכלול בשם זה בשימושו הרחוק במקורותינו. ולגופו של המאמר, הרי אם אנו מפרשים אותו כדרך המקבר, בעל-כרחנו שר' יונתן בקי היה אף במכמניה של הלשון הרומית (שבא להגדירה כלשון הראויה להשתמש בה במלחמה), דבר שקשה ביותר להניחו. לאמיתו של דבר אין המאמר עשוי להעיד על ידיעותיו המיוחדות של ר' יונתן בלשונות האמורים; לא נתכוון אלא לקבוע להם ללשונות הללו את מקומן בחיי החברה, כמות שנהגו במציאותה של סביבת ארץ-ישראל. שכן שימשה היננית לשון יחידה בתיאטרון (וב"ספרות" האקטואלית של ארץ-ישראל הגויית ובארצות הסמוכות); ואיני רואה טעם לבאר את ה"זמר" שר' יונתן מדבר בו, שלא כזמירותיהם של המיסים שהם קבעו באותם הימים עיקר בתיאטראות (קיסרין וערים אחרות). והרומית, בידוע, שימשה לשון יחידה בצבא שבמלכות רומי (אף במזרח), ולפיכך קובע הוא לה מקום לקרב¹¹. והארמית (של ארץ-ישראל), הוסיף העם (אף הגויים במשמע) להשתמש בה בקינות של הסופר (כנראה, על-פי נוסחאות ומסגרות קדומות שבמסורת הדורות). קיצורו של דבר: אין ללמד מכאן על בקיאות יתירה והבנה מעודנת של ר' יונתן ביננית ולא ברומית¹². להלן מעמיד המקבר על ר' אבהו שידע יננית, "זה שהיה אחי מעמודי התלמוד הירושלמי". והנה ודאי שהיו לו לר' אבהו ידיעות בלשון זו (אלא שמכל מה שאנו

¹⁰ סוטה מה א, תוספתא סנהדרין יב י (אמנם מכאן, שהיו שגהגו לומר בבתי-משתאות אף משיר השירים); גטין ז א; ירוש' מגילה פ"ג ע"ד ע"א. ברם, בקה"ר פ"ז לפסוק טוב אחרית דבר מראשיתו, במשתה המילה של אלישע בן אבויה — וכשאכלו ושתו שרון אילין אמרין מזמורין ואילין אמרון אלפבטרין, משמע לכאורה ש"מזמורין" הללו משובחין היו למעלה מן הזמירות הגסות והפשוטות (=אלפבטרי, דרך החריזה של הפייטן כמות שזכר באגדה). אלא שבהקבלה שבירוש' הגיגה פ"ב ע"ב הרינו קורין תחת זה: מן דאכלין ושתון שרון מטפחין ומרקדין וכו' — על-כלי-פנים סתם "זמר" אין לפרשו בפשטות: פואָסיה, ואף אותו "זמר ינני", שהמחבר מעמיד עליו (עמוד 21, הערה 37), ש"לא פסק מפומיה" של אלישע בן אבויה (הגיגה טו ב), אינו דוקא פואָסיה יננית; המסורת יכולה להתכוון בפשטות לאותם שירים וחרוזים עליונים שמזמרים, דרך משל, המימוסים שבתיאטראות (יש ליתן הדעת לנוסחאות, ראה ד"ס הגורסות: לא פסק מביתיה, נוסח קרוב ביותר לפרשו "שרים ומרקדים"), ואין לקשור מסורת זו ב"ספרי מינים" שהיו נושרים מחיקו, לומר ש"זמר" זה דבר חשוב הוא מתרבות של נכרים (לפי גירסתנו, מפומיה, מבקשת המסורת לומר שמתחילתו הלך אלישע אחר קלי החיים, בדרך הגויים).

¹¹ השוה ל. בלוי J.Q.R. N.S., כרך יט, עמוד 164.

¹² דברי רבן שמעון בן גמליאל בירוש' מגילה פ"א ע"ג: אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יננית, בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיתרגם כל-צרכה אלא יננית, ודאי אינם מלמדים על ידיעתו של רבן שמעון בן גמליאל בלשון זו (שהרי אומר "בדקו ומצאו", לשון סתם, אחרים). אלא שלמעשה אין כאן עדות של ממש כל-שהיא על ערכה המיוחד של לשון זו. כל-עצמה של המסורת מתכוונת לצמצם את כתיבת התורה בלשונות זרות, אלא שכלפי יננית לפי שהתרגום כתוב היה ומונח מדורות קדמונים ומקובל בעם (שבגולה), לא יכלו להפקיע ההיתר, וכשם שר' יהודה מתכוון לכך, שהוא אומר (מגילה ט א): "אף כשהתירו רבותינו יננית לא התירו אלא בספר תורה ומשום מעשה דתלמי המלך" וכו'.

יודעים עליו אין עדיין ללמד שהיה A man of high Hellenistic culture; כל מה שעולה הוא שידע יציין הקורא במקום שמעתיק המחבר, עמוד 22¹³; כל מה שעולה הוא שידע ביננית). אלא שעובדה זו אינה כרוכה דוקא במה ששימש ראש ישיבה של קיסרין וחכם גדול בתורה, אלא במה שהיה „דבי קיסר“ ו„זקוק למלכות“ והיה נכנס בביתו של הנציב ומשתדל בעניני הציבור של ישראל, וכדרך שהנשיאים ואישים אחרים מן החכמים נזקקו אף הם ללשון זו מפני עסקנותם הציבורית-הלאומית. ברם, המחבר מדגיש אותה עובדה שביקש ללמד יננית אף את בתו. אלא שהמאמר המביא לידי ביטוי רצונו זה, מלמד לכאורה — כלפי ישראל כולם, על דעתו של ר' אבהו — היפוכה של הנחת המחבר. שהרי הוא אומר: מותר לאדם ללמד את בתו יננית מפני שהיא תכשיט לה, הרי שבנים אסורים בתלמוד לשון יננית. ולא עוד אלא שאין האיטור מפני ביטול תלמוד תורה, שאם כן אין אנו צריכים לטעמו „מפני שתכשיט היא לה“, שהרי הבנות פטורות מתלמוד תורה, אלא מפני הגזירה על זיקתו של ישראל לתרבות גויים וללשונם. וכשהמחבר מבקש לפרש ולומר (עמוד 24) שיננית זו אינה אלא ספרות יננית ולא הלשון המדוברת, לפי „שאינו זו יכולה לשמש תכשיט לגבירות צעירות בעלות מעמד סוציאלי מעין זה של בנותיו של ר' אבהו“, הרי יש כאן *Petitio principii*. שהרי הנחתו של המחבר שבני „המעמד העליון“ בארץ-ישראל באותם הימים בקיאים היו בספרות היננית — עדיין צריכה היא ראייה (המחבר לא הוכיחה עד עכשיו ואף לא להלן), וכבר הוא מקבלה כהנחה מוסכמת ומפרש על יסודה לשון סתום שבירושלמי („יננית“) שנתכוון בהכרח לספרות. ועוד „המעמד העליון“ הסוציאלי של ר' אבהו ודאי מותנה הוא אף בתורתו ובצדקתו (עם עסקנותו הציבורית), וכבר ראינו שלר' אבהו (בשם ר' יוחנן רבו) אסור לאדם מישראל ללמוד יננית (וכשהוא עצמו נזקק ללשון זו, הרי התשובה לכך במה שהיה „זקוק למלכות“). יש איפוא לשער, שרבים מישראל לא נתעסקו ביננית ולא ידעוה. בפרק ב' מבקש המחבר להוכיח את שימוש הלשון היננית בבית-הכנסת בפנים שונות. לאחר שהוא מזכיר את המקום המפורסם בירושלמי סוטה פ"ז כא ב שהימנו אנו למידין על יהודים בקיסרין שקראו קריאת שמע ביננית¹⁴, הרי הוא

¹³ שימוש במליצה יננית (אף אם חידה) אינה ראייה לבקיאות בספרות. ולענין גוף השאלה, מנין שבן ד' חיי, הרי כבר עסקו בדבר הרופאים של התקופה הנידונית. אלא שהדין עם המחבר, המבקש לקשר שאלת המתנכחים עם ר' אבהו במסורת של ישראל. ונראה בעיני שתחת אותה אגדה שמצינו במדרש מאוחר (מה"ג) — שכל הנביאים לא נולדו אלא לשבעה חדשים, שמציין עליו המחבר, כדאי ליתן את הדעת למסורת העתיקה שב„קדמוניות המקרא“, המיוחס לפילון, שבו אנו קורין (ג יח) על יצחק שגולד לו' חדשים וש הימנו ול הלן כל בן ד' חיי (השוה לענין יצחק ר"ה יא א).

¹⁴ יש לזכור שקיסרין עיר „בין-לאומית“ היתה, ובודאי היו שם יהודים בני חוץ-לארץ (כביפו) כשם שאף הקהילה הנוצרית של קיסרין מורכבת היתה בני ארצות רבות מחוץ לארץ-ישראל. וכדרך שלמדנו מן אויסביוס (ראה הרנק, *Die Mission etc.*, p. 422, N. 3). אפשר, איפוא, שאלו שקראו קריאת שמע יננית, מן הגולה ההיליניסטית היו. ועוד, שמן הירוש' שם משמע כאילו היתה זו עובדה חדשה (שר' לוי בר היתה ביקש לבטלה, ור' ברכיה עמו והדבר העלה מחלוקת בין החכמים).

בא ללמד על אותן תפילות שנערכו בתעניות־ציבור (על הגשמים), שנהגו להוריד לפני התיבה „פעמים הרבה“ מאנשי ה„עם הפשוט“ ושהן היו אנשים הללו מתפללים יננית „וולגרית“. והנה הראיה לכך, שהיה נוהג רווח להוריד מן „המשקע“ של החברה לפני התיבה, הריהו מביא ממעשה ר' אבהו שהעביר לפני התיבה את פנטקקה, כמות שמסופר בירושלמי תעניות (פ"א סד ע"ב). והרי אותו האיש שהיה „משפר תיטרון“ (המחבר משער שהיה מימוס)¹⁵ ודאי מן הפסולת של הציבור היה ומכל־מקום התפלל ונענה. ברם, לא ירד המחבר לטוף ענינה של המסורת. שהרי בדרך־כלל למדנו מן ההלכה ומן המעשה, שדוקא בתעניות־ציבור שעל הגשמים, היו מורידים זקנים־חכמים וגדולי תורה¹⁶, אלא שאף חסידים נתפללו כשליח־ציבור ונענו¹⁷. אותו מעשה שבירושלמי המעיד על תפילתו של אדם פשוט ו„בעל עבירות“, אינו מתכוון אלא ללמד, שמצויים חסידים „נסתרים“ שהם כעמית־ארצות ועבריינים, ומכל־מקום חסידים גדולים הם מפני מעשים טובים שבידיהם (שגדולי תורה ויראה, המפורסמים אינם מגיעים לדרגתם)¹⁸, ולפיכך נצטרך רבי אבהו שיראוהו בחלום „פנטקקה יצלי ומטרא נחית“, הואיל ובלא מראת החלום, לא היה מורידו. מוטב זה שהוא מצוי בפולקלור היהודי (ואף אצל נוצרים ראשונים), אף בדורות אחרונים, טיבו שכוח ומפורסם. אלא מכיון שהמחבר חוזר ומדגיש „פסולתו“ זו של פנטקקה, הרי אנו מצווים להעמיד על יחסו האחר של ר' אבהו כלפי אנשים בעלי מעשים (ומעמד) ממינם של יהודי חסיד זה. שכן ברור, שאותו האיש המתעסק ב„שיפור“ התיאטרון ובאגירת זונות וכר' ומתנדה על „העבירות“ שעושה בכל יום, לא השפיר עצמו למלאכות הללו אלא מפני עניותו, והרי אנו עומדים בימים (סוף מאה ג'), שבהם ירדה „עניות לארץ־ישראל, והפרנסה היתה קשה כקריעת ים־סוף“ והמפתח שלה היה מצוי בידו של הקדוש־ברוך־הוא בלבד“. אין איפוא מתמיה, שרבים מישראל נאנסו לשלוח יד במלאכות ירודות (אף מבחינה מוסרית־דתית). והנה מצינו במיוחד את רבי אבהו מלמד זכות על כיוצא בהם ואינו מסקל אחריהם. בירושלמי גיטין פ"ד מו ע"א. על המשנה: המוכר את עצמו ואת בניו לגויים אין

¹⁵ אותו האיש ש„שכר זונות והכניס כליהן לבית־המרחץ“ וכר' רחוק ששימש מימוס בגופו, וכן לשון „משפר תיטרון“, שהמחבר מבקש לבארו (עמוד 32, הערה 19) $\sigma\lambda\eta\nu\sigma\gamma\alpha\phi\epsilon\tilde{\iota}\nu$, אין מסתבר לפרשו, כדעת המחבר — מעשה אמנות; אין כאן אלא עבודה פשוטה והיא טאטוא ופינוי אשפה כלשון „כבד את הבית“ וכדומה. וכן הוא הלשון „חיה (מילדת) שמשפרת את הוולד“: מרחיצה ומקנחה.

¹⁶ כגון ר' יהודה נשיאה (תענית כד א), ר' יונה (שם כג ב), רבא (כד ב), רב פפא (שם), רבי חגיגא (כה א), לוי (שם) ורבי מוריד לפני התיבה את ר' חייא ובניו (ב"מ פה ב), ובדורות ראשונים — ר' אליעזר ור' עקיבא (כה ב). וראה הברייתא שבירוש' תעניות פ"ג סה ב: תני שפל ברך ונוח לתשחורת ורגיל בחכמה ורגיל באגדה וכר' (השוה בבבלי טז ב).
¹⁷ כגון חוני המעגל ובן־בנו ואחרים.

¹⁸ והוא הדין אותו „חמר“ שהמחבר מזכיר מן הירוש'. וכיוצא במעשה פנטקקה, לענין כוונתה של האגדה, אתה מוצא בבבלי כלפי ה„זנדוקא“ שהוא נוהג שלא כמנהג יהודים בפרהסיה, ומכל־מקום „בעל־עבירות“ זה הוא־הוא היחיד „בשוק“ שאליהו מעיד עליו שבן עולם־הבא הוא (תענית כב א). וכן אבא ארמנא (שם).

פודין אותו וכו', קרינו: מתניתא בשמכר עצמו ושנה, אבל אם מכר עצמו פעם אחת פודין אותו, ואם מכר עצמו ללודין אפילו פעם אחת אין פודין אותו. מעשה באחד שמכר את עצמו ללודין, אתא עובדא קומי ר' אבהו, אמר: מה נעשה, מפני חייו עשה. ר' אבהו, איפוא, לא החמיר כמשנתנו וכהלכה של הירושלמי, כלפי אותו האיש שבחר לעצמו פרנסה בויה (ואסורה), ופדאהו בממון הציבור. העולה מכאן, שאדם מישראל המצוי „בשפלה“ החברה, מפני מלאכתו הירודה, אינו נפסל על-ידי כך בעיני חכמים כר' אבהו ולא בעיני העם.

מעתה נעיין בראיתו שנתפללו אנשים ינגית בתעניות-ציבור. המקבר מבקש להוכיח דבר זה מן המאמר שבירושלמי (גדרים פ"ג לח ע"א, שבועות פ"ג לד ע"ד) ר' מנחם בשם ריש לקיש אהן דחמי מיטרא נחית ואמר קורי פלי בריכסון לוקה משום שבועת-שוא. המקבר בורר משני הפירושים שהוצעו על-ידי ראשונים וחוקרים: $\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \mu\epsilon\ \text{πολύ βρεξέων}$ (או $\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \mu\epsilon\ \text{πολύ βρεξέων}$) בלשון ציווי, והרי יש כאן מעין תפילה, ובי: $\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \mu\epsilon\ \text{ἐβρεξεν}$ בלשון עבר, כלומר שבועה בשם ה', את הפירוש הראשון; וטעמו: משום מה בחר ריש לקיש לשם אילוסטרציה לשבועת-שוא בשבועה ינגית דוקא? ועוד שבועה שאין בה אלא עדות לעובדה גלויה אינה שבועה כלל, אלא הזכרת שם שמים לבטלה. שהרי „אף בספרות שלאחר המקרא שבועה והזכרת שם שמים לבטלה שמות נרדפים הם“. והראיה מבן-סירא (כג י): $\delta\ \delta\mu\nu\acute{\upsilon}\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \delta\upsilon\mu\acute{\upsilon}\omega\nu\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \sigma\acute{\upsilon}\ \mu\epsilon\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\iota\sigma\theta\eta\iota$ (הנשבע ומוכיר שם ה' תמיד מחטא לא יטהר). יתר על-כן, הבבלי מעיד בשם ריש לקיש עצמו: כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא¹⁹, והרמב"ם (הלכות ברכות פ"ו ה"ו) פוסק כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא. ריש לקיש במאמרו הג"ל שבירושלמי מתכוון איפוא לשיטתו, ואין הוא מדבר אלא במי שיורד לפני התיבה בתענית-ציבור שעל הגשמים (הוא מן אנשי ההמון), „בשוקים וברחובות“. והריהו מעתיק מן Grimm (דבר שהעתיקו נ. בריל, שהביא אף תפילה שניה מן היננים) $\theta\epsilon\acute{\epsilon}\ \mu\epsilon\ \mu\epsilon\ \beta\rho\epsilon\acute{\xi}\epsilon\ \mu\epsilon\ \mu\epsilon\ \beta\rho\epsilon\chi\epsilon\ \mu\epsilon$ (אלהי, אלהי, הורד לי גשם) וכו', ללמדנו שנהגו העם בינן להתפלל תפילה קצרה על הגשמים. אף הוא מזכיר, שמרקוס אוריליוס קיסר נתפעל מקוצר הנוסח של התפילות הפשוטות, ומשיא עצה להתפלל כמותן. ריש לקיש, איפוא, חיבב אף הוא את התפילות הפשוטות והקצרות של אנשי-העם, אלא שעם זה הריהו מזהיר את עם-הארץ, שלא יתפלל לאחר שהתחילו גשמים לירד, מפני שמוציא שם שמים לבטלה. העתקנו את דבריו של המקבר באריכות, שהרי זו הראיה היחידית לבנין גדול. שכן הואיל ומכלל דבריו אתה למד, שהעם התפלל ינגית, בעל-כרחך הוה אומר, שלא ידעו להתפלל עברית ולא ארמית (כלום נתן דעתו לתוצאותיה של מסקנה זו?). ברם, נבדוק את טעמו לפרטיו.

ודאי מלמד ריש לקיש איסורה של הוצאת שם שמים לבטלה מן „לא תשא“,

¹⁹ הגירסה ריש לקיש אינה בטוחה, ראה בד"ס לברכות לג א (הסובר ש„המעולה בנוסחאות“ היא של ב' כתבי-יד: ר' יוחנן ור' אלעזר וכו').

אלא שעדיין אין אמור בכאן, שדינו של המוציא שם שמים כדין הנשבע שבועת־שוא ומתחייב מלקות²⁰. והרמב"ם אינו כותב אלא — „והרי הוא כנשבע לשוא“, ולא נשבע ממש. ולא שמענו, לא מפי הרמב"ם ולא מפי אחרים, שהמוציא שם שמים לבטלה לוקה, והרי אין לוקין על לאו שאין בו מעשה חוץ „מנשבע ומימר ומקלל את השם“²¹. והמאמר המועתק עליידי המחבר מבן־סירא, אין הוא מדבר כלל במוציא שם שמים לבטלה, אלא תופס „מזכיר“ ואין הוא מכוון אלא לנשבע, שעיקר חומר השבועה (אף לפי ההלכה) הריהו בהזכרת השם (= „אזכרות“ — לשם שמים), ומצרף שני שמות שהם אחד. ודבריו שנאמרו לדיחוי הביאור השני של המאמר (שמיד נחזור אליו), אינם קובעים כל־עיקר. שהרי השבועה ענינה: אזכרת שם ה' לעדות על עובדה שמעיד עליהם הנשבע. שני יסודות הללו של ה„שבועה“ מצויים בעינם אף בזה שהיא באה על דבר מפורסם, ואין להתמיה על ההלכה, ואין להוציא המאמרים שבירושלמי מידי פשוטם ולראות שבועות הנ"ל (שעליהן מדברים ריש לקיש וחזקיה) כ„הוצאת שם שמים לבטלה“ גרידא שחסר בה היסוד השני — העדות. (את שהוא מיחס לריש לקיש התפעלות מן התפילה הפשוטה והקצרה הנ"ל כמו אוריליט בשעתו, ומדמה תפילה קצרה שלו לזו של היננים, אינו אלא דברים שאינם עולים לענין)²². אלא שלשם הכרעה אחרונה בפרשה הנידונית נעתיק את ההקבלה שבפסיקתא רבתי פכ"ב (מא"ש קיג א): רבי חגי ורבי מנחם בשם רבי שמעון בן לקיש, זה שהוא עובר בשוק וראה את הגשמים יורדים ואמר כלי (פלי) קרי אברוכססי הרי זו שבועת־שוא. הרי שאנו עוסקין במי שהוא מהלך בשוק, ולא במי שיורד להתפלל. אמנם המחבר מבקש לפרש שוק זה, שהתפללו בו בתענית־ציבור. ברם, אותו „רחוב“ שנתפללו בו העם בתענית אינו „שוק“ המשמש למשא־ומתן. אין מקום, איפוא, לפקפק, שלא בתפילה אנו עומדין, אלא במקום של משא־ומתן בפירות (השוא „שער שבשוק“). וענין המאמר: אדם שעובר במקום שמוכרין פירות (מפני הבצורת) ובא להישבע שהחלו גשמים לירד בשיעור מרובה (הכלל ראיין) כדי להעמיד על מחירן של פירות ותבואה שצריך להיזול²³, מעתה אין

²⁰ בידוע, שהתוספות (ר"ה לג א, ד"ה הא ר' יהודה) סבורים שאין הדרש מן „לא תשא“ להוצאת שם שמים לבטלה אלא אסמכתא (ואמנם מצינו כיוצא בו אזהרות בפס"ר פכ"ב, מא"ש קיא א; קיא ב מן „לא תשא“ שודאי אינן אלא אסמכתא גרידא).

²¹ מסקנת הגמרא בתמורה ד א שאין לוקין על הוצאת שם שמים לבטלה שאינה אלא אזהרת עשה (את ה' אלהיך תירא). ואף הרמב"ם כותב (פי"ב מה' שבועות הי"א) ולא שבועה בלבד היא שאסורה, אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואף־על־פי שלא נשבע, שהרי הכתוב מצווה ואומר לירוא את השם וכי' תלאו במצות עשה, לאחר שבה"ט, לעיל, דיבר ב„מברך ברכה שאינה צריכה, שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא“; ודאי, דעת הרמב"ם שאין לוקין, ולפיכך גזרו (לפי המקורות השונים) פעמים מן לא תעשה ופעמים מן עשה.

²² בענין ה„קצונים והארכנים“ בתפילה דנים מקורותינו, וכבר למדנו (מדרשב"י, עמוד 72), שתפילת הצדיקים קצרה. ושהיהודים (בימי ישו) הכירו את הגויים, שהם „מפספסים“ בתפילתם ומארכיין בדברים הרבה, אנו למידין מישו (בשורת מתיא ז—ח) שלימד לתלמידיו לנטוש דרכם זו של נכרים ולהתפלל „תפילה קצרה“.

²³ הרמזים שאצל אבות־הכנסיה על יהודים שמתפללים „בפרהסייה“ in angulis

להתמיה על לשון ינני שתפס ריש לקיש, לפי שבתחום המסחר (ה"בין-לאומי") של טבריה וערים אחרות שישבו בהן אף יננים, ודאי היו נוקטין פעמים רבות לשון ינני, ששימשה בכללה קשר בין האומות במשאן-ומתנן. אלא שאפשר הדבר, שאין ריש לקיש מכוון אלא להביא דוגמה, המצויה ביותר אצל הגויים (שבטבריה ובארץ-ישראל בכללה), ובא ללמדנו שאין ישראל רשאין לנהוג כן, מפני איסור שבועת-שוא. ועוד לשון אברוכסיס ודאי אינו אלא ἔβρεξας, לשעבר, aoristus. והרי אף נוסח המימרה שבפסיקתא מעמידנו על שבועה (ולא על תפילה). ומכיון שכך, שוב אין אנו מצווים להניח שנהגו להוריד לפני התיבה בתעניות-ציבור (שנערכו על-ידי הגושיא או במצותו ונעשו ברוב עם) יהודים שלא ידעו עברית ולא ארמית אלא ינגית בלבד. המחבר מסיים את הענין בעדות על "הינגית של החכמים, שהיתה נעלה הרבה ומעודנת מלשון הינגית הדלה של העם הפשוט". סתם המחבר ולא פירש להעתיק מדברי חכמים ללמדנו על כך.

להלן מבקש המחבר לברר, שנהגו פעמים אמוראים לבאר את המקראות ממקורות של המשפט הינני ומן הספרות הינגית. והריהו מעתיק את שני המאמרים המפורסמים, מאמרו של ר' אלעזר²⁴ בירוש' ר"ה פ"א, נז ב, פרא בסיליוס אונומוס אגרפוס (παρὰ βασιλέως ὁ νόμος ἄγραφος) — החוק הבלתי-כתוב של המלך). המחבר מסיק, הואיל ור' אלעזר העתיק אותו משפט בבית-הכנסת (או בבית-המדרש) ולא תירגמו עברית (או ארמית), הרי שכל אחד ואחד הבינו. ברם, ראשונה אותה הנחה, שר' אלעזר אמר מאמר הנ"ל בבית-הכנסת או בבית-המדרש ברוב עם, אינה מוכחת. שיכול היה לאומרו אף בפני תלמידין מועטין. ובשניה, אין ראיה לכך שר' אלעזר הניח שכל העם יבינו את הלשון הינני שהוא נוקט (ראה להלן)²⁵. ולעיקר הנידון,

platearum (ראה קרויס, Synag. Altert., p. 272—3), אף אם ניחס להם משהו עובדתי, אינם מוכיחים עדיין על תפילה ב"שוק".

²⁴ דוגמה זו, של ר' אלעזר, שהמחבר מביא לראיה על בקיאותם של חכמים במקורות המשפטיים שבינגית, יש בה תימה לשיטתו. שהרי הוא כותב, שהחכמים הבבליים שישבו בארץ-ישראל לא ידעו ינגית, והרי ר' אלעזר מעולי בבל היה.

אלא שאותו כלל שפלל המחבר, קשה מתוכו. אם החכמים כולם (של ארץ-ישראל) למדו חכמת ינגית והיו בקיאים בספרות הינגית, ודאי היתה זו מידה-מדעת. משום מה נוציא חכמים שעלו מבבל, במיוחד אותם שנשתקעו בארץ ושימשו ראשי-ישיבות וכיוצא בזה, כגון ר' אמי ור' אסי וחבריהם (לפניהם — ר' חייא ור' חנינא בר חמא ואחרים) — מן הכלל ולא נניח שלמדו אף הם לשון זו? אמנם המחבר מסמיך הנחתו זו של הירושלמי (גטין פ"ט ג ע"ג) — אמר רבי חגי קומי ר' יוסי, לא בא קומי רב כתב ינני וקיימה בחותמיו? מכאן שר' חגי מיחס לרב העדר ידיעה בינגית. ברם, תחילה הרי היה מן ה"יורדים", שלא נשתקעו בארץ. ועוד, שאין מפורש בירושלמי שרב לא ידע יונית מפני שבבלי היה. ואין רחוק, לדידי, שר' חגי מדבר לתומו, ואינו מתכוון אלא שבדרך-כלל לא ידעו חכמים לקרות ינגית (כשם שלא ידעו בבבל לקרות פרסית). וראה להלן.

²⁵ כאן צריכין אנו הערה, הואיל והמחבר מקבל עובדה זו אף בשאר מקומות. אין יסוד להניח, שכל הדברים שדרשו חכמים בבית-הכנסת בפני העם, הבינום כל השומעים. טול מכאן ינגית, והרי אף באגדה עצמה, כמה מדרשות יש במקראות שהם מיוסדים על יקדוקי קרי וכתוב ודרשות של אותיות, דברים שאף מן החכמים לא כולם בקיאים היו

אין כל ראייה לכך, שר' אלעזר נטל מאמר זה מ"מקור משפטי" ינני; שכן לפנינו פתגם רווח, שבודאי מצוי היה בין הבריות המשכילים בערים שישבו בהן יננים ונתגלגל והגיע אף לישראל.

המחבר מתריס כנגד עמנואל לעף הסובר, שמלים ינניות הרבה שבמדרשים, שאינן מוזכרות אלא פעם אחת ואינן מצויות בשאר לשונות המזרח, אין לראותן כמלים מושאלות אלא כתיבות זרות, שהחכמים השתמשו בהן בדרשותיהם לפני העם, ואף-על-פי שמצויות הן תיבות שכיחות בעברית תחתיהן, כדי להשפיע בכך על השומעים. המחבר סובר, שהשקפה זו פירושה קיפוח בחכמים ובמציאות. שכן באלו מקומות הרבים, שבהם השתמשו הדרשנים בתיבות זרות, הרי באו לידי כך, מפני שהעתיקו ממקורות משפטיים, ספרותיים או פתגמים רווחים. והנה ודאי, אין לנו לקבל דעתו של לעף כדי לבאר על-ידיה מלכתחילה כל המקורות הנ"ל. ברם, לצד שני אין לדחות השקפתו מעיקרה. שכן כידוע ביקשו חכמים בהגדה "למשון" לב השומעים, ופעמים נשתמשו לשם זה בכמה אמצעים מיוחדים. שהרי יש ו"גיחכך" הציבור לדרשתו של החכם, ויש ש"לא קיבלו". ופעמים נתכוון הדורש להביא את העם לידי בריה ו"לא בכר". ויש ש"נתנמנם הציבור" והדורש נשתמש באמצעים כדי לעוררם. ואף יש לנו עדות של הירונימוס (בפירושו ליחזקאל לג לג) המעיד על החכמים המיפים דבריהם בצחות הלשון ועל העם שמוחאים כפים להם כבתיאטרון (היהודים אימרים: Venite audiamus illum et illum, mira eloquentia praedicationis suae verba volventem; plaususque commovent et vociferantur et iactant manus. (בואו ונאזין לאותו האיש המשמיע דרשתו בלשון צחה ונפלאה; הם מעוררים כפים, צווחים ומניפים ידיהם) וראה דבריו שם לפל"ד לא). אלא שהדין עם המחבר מבחינה זו, שאין לנו לפרש אותן עובדות על-ידי ההנחה הנ"ל אלא במקום שאין לנו לבארן מטעמים אחרים.

דוגמה שניה שמביא המחבר למקור משפטי שהעתיקו חכמים, הוא מאמרו של ר' ברכיה בירושלמי כתובות פ"ז לא ע"ד (וב"ר פ"מ תאודור, 389. והשוה שם עמוד 553) על הכתוב וינגע ה' את פרעה וכו' — „על דטלמסן למגע (בב"ר למקרב) בסמה (בב"ר למסנה) דמטרוניתא". המחבר מניח שר' ברכיה אמר במתכוון למגע תחת ה־αἴσθησις מפני שביננית משמעה של התיבה ברורה (זנות), ושבראשונה ביקש להעתיק משפט ינני שלם בצורתו ἔτόλμησε τοῦ ματρώνης σώματος αἴσθησις ושינה במכוון כנ"ל. והמחבר הולך ומבאר ענינו של המאמר. ר' ברכיה, לדעתו, התקשה להבין מה טעם ענש הקדוש-ברוך-הוא את פרעה, והרי לא עשה מעשה? ותופס המחבר הנוסח שבקטעי ילמדנו אצל מאן הגורס תחת: על-ידי שמשכה פרעה לילה אחד לקה וכו'—על-ידי שמישכנה. ולפי שהחכמים—חכמי משפט היו, וקרוב מאד שבקיאין היו במשפט שנהג במצרים בימיהם, ומכיון שהאגדה מספרת

בהם. והרי דרשו אף בהלכה ברבים, שבודאי לא כל העם הבינה כראוי (הירונימוס מעיד עליהם על יהודים, שיש בהם שאין יודעים לקרות במקרא ואף-על-פי-כן הרי הם מקשיבים לדרשות של „חכמיהם“). כללו של דבר, אין לנו להפליג: מדרך העולם, שהדורש והמדבר רבים אינו טובע ואינו מניח שכל השומעים יבינו את כל דבריו כולם.

על אברהם שהטמין את שרה בתיבה והעבירה את גבול מצרים, והמוכסים פתחוה והביאוה לפרעה, הרי שתפסו אותה כשפחה שהבריחו בלא לשלם את המכס. ומאחר שאנו קורין אצל Valerius Maximus על הרומאים שנהגו *in ius vocanti matronam corpus eius attingere non permiserunt* (לקורא מטרונה לדין לא הרשו לנגוע בגופה), ולפי שאצל יוסטינינוס אנו קורין באחת הנובילות שלו, שאין לאסור נשותיהם של החייבים (למלכות ולהדיוטות) ממון, ושהפקידים שיעברו על החוק ייענשו קשה, והואיל והלה אוסר לבעלי החובות לתפוס (לשעבד) את בניהם של החייבים, הרי משמעות מאמרו של ר' ברכיה ברורה: פרעה מישכן, לומר עיכב ותפס בחובו של אברהם (דמי המכס) את אשתו, ולפיכך נענש בגופו, כמשפט האמור אצל יוסטינינוס. ר' ברכיה מעתיק, איפוא, חוק ינני שלם כצורתו ממקור משפטי. הבאנו את דברי המחקר במילואם כדי לעמוד על המבנה המורכב של הצעתו החריפה. ברם, שהחכמים בקיאין היו במשפט של מצרים שנהג בימיהם עדיין לא שמענו על כך, כל-שכן אותם בעלי האגדה הדורשנים ממינו של ר' ברכיה, שרחוקים היו מלהיות *lawyers*. ועוד אין לנו ידים לקשר מאמרו של ר' ברכיה באותה אגדה על שרה שהטמינה אברהם בתיבה וכו'.²⁶ ועוד, אם כדעת המחקר נתפסה שרה מפני דמי המכס שנתחייב אברהם, משום מה לא שאלו החכמים כיצד נמלט אברהם עצמו מן האסירה והתפיסה. ועוד מה ענין הנובילה של יוסטינינוס לכאן? והרי אין הלה מדבר אלא במי שמשעבד אנשים סתם. ור' ברכיה הריהו מדגיש את המטרונה, ואת החוצפה שבמגע במטרונה, הרי שלא השעבוד בגלל החוב קובע אליבא דר' ברכיה, אלא חשיבותה של האשה. ואמנם העיון במאמרו של הלה מעמידנו ברורות על כוונתו של ר' ברכיה. שפך אנו קורין ב"ר: אמר ר' ברכיה וכו' למסנא דמטרונה. וכל אותו הלילה היתה שרה שטוחה על פניה ואומרת, ריבון כל העולמים, אברהם יצא באבטחה ואני יצאתי באמנה, אברהם חוץ לסירה ואני נתונה בסירה אתמהא, אמר לה הקדוש-ברוך-הוא, כל מה שאני עושה בשבילך אני עושה והכל אומרים על דבר שרי. הרי שעיקר כוונתו של ר' ברכיה במאמרו זה לומר, שלא בזכות אברהם אלא בזכותה שלה זכתה להינצל מן החרפה ולהביא עליו על פרעה עונשין גדולים, מפני גדולתה היא. סמי מכאן, איפוא, כל הבחנה על "משפטי ינן ורומי" בענין תפיסת נשותיהם של חייבים בממון, שאין אנו עוסקין כאן אלא בפורענות שבאה על אדם המבקש לאנוס אשה חשובה.²⁷ ברם, כל-עצמה של תמיהת המחקר

²⁶ אף אותה אגדה עצמה, על הטמנת שרה בתיבה, אינה מפרשת שנקחה לבית פרעה (לבית המלך דוקא, ולא לבית-האסורין — מפני חובי-המכס, אתמהא!) מפני ה"משכון", ואדרבא בתנחומא (לך לך סי' ה', והשוה גוסס דומה בתנחומא בובר לך לך ג ב) מפורש, בסופה של אותה אגדה — כינן שדחקו עליו פתחו את התיבה וראו אותה (שרה) כחמה זורחת, אמרו, אין דרך זו להשתמש בה הדיוט (לאישות). הרי הדברים כפשוטם, שלקחה פרעה מפני יפיה לשם אישות, אף על דעת בעלי-אגדה (ולא נזקק לעילה של חיוב דמי-המכס).

²⁷ הענין מבורר יפה במעשה אבימלך (שדומה למעשה פרעה), מקום שאנו קורין באגדה (תנחומא בובר וירא נא ב): אמר ר' אחא, מהו הנה היא לך כסות עינים, נטל לבוש מלכות והלבישה ועשא מטרונא, למה שלא ית בע אותה אדם בעולם (לתשמיש) וכו'.

(שהוא מיחסה לחכמינו) — משום מה לקה פרעה, והרי לא עשה מעשה? — תמוהה היא. כלום ההבישה בביתו והנסיונות שעשה פרעה „לשלוף מנעלה“ ו„ליגע בבגדיה“ אינם ספונים כלום? והרי אילולא עיכבהו המלאך (לבקשת שרה) היה פרעה אונסה. אלא שנתעלמה לשעה הלכה מן המחבר, והיא את שאמרו בירושלמי פיאה פ"א טז ע"ב: „מחשבה רעה אין הקדוש־ברוך־הוא מצרפה למעשה... הדא דתימר בישראל, אבל בגויים... מחשבה רעה הקדוש־ברוך־הוא מצרפה למעשה“. והואיל וכן אף כל אותם דברים, שהמחבר כותב (עמוד 43) על העם, שהבינו כולם יננית ודימו את המקרא מתורגם בלשון זה כשמעו מדרשו של רבי ברכיה $\alpha\iota\ \eta\eta\tau\epsilon\tau\omicron\ \delta\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\iota\omicron\varsigma$ וכי (ובכן כנגד המסורת: ויגע — ויגע) אין להם רגלים. לפשוטו של דבר, הרי לפנינו שימוש של חכם דורשן בביטוי מסוים המיוסד על לשון מהלך, המכיר חשיבותה של „מטרונא“ ועל ה„חוצפה“ שבביוויה. ר' ברכיה נקט במאמרו (שאינו ינני) שתיים או שלוש תיבות ינניות, מתוך אוצר הפתגמים, הרזוחים בציבור הנכרי, שנתגלגלו ונדעו אף לשכניהם היהודים.

להלן נושא ונותן המחבר בהעתקות המצויות במקורות מתרגומים ינניים למקרא (חוץ מעקילס). בענין זה נתעסקו חוקרים הרבה, ואנו אין לנו כאן אלא להעיר שתי הערות כוללות בלבד. החכמים, כשהם מעתיקים מתרגומים הללו, הרי הם מתכוונים לפרש על־ידיהם תיבות סתומות (או מעין סתומות), הואיל ותרגומים אלו (של ארץ־ישראל) נעשו (נתבדקו) בפיקוחם של חכמי ישראל, ולפיכך ראו אותם כבני־סמכא. אין כאן, איפוא, שימוש רגיל, שלא מדעת, אלא הסעת דברים, כדרכם של חכמים אף בהלכה, ממקורות מסוימים (שאין גם קרובים בכל ענין) כדי להכריע בשאלה נידונית. ועוד בכמה מקומות, שבהם מצינו תיבה יננית בזיקה למדרש מקראותי, אין לנו לומר אלא שנקט הדורש יננית זו מאליו, שלא מן תרגום, וניסחה (כצורתה) כאילו תרגום, מפני שגרת המסגרת הנ"ל.

בסופו של הפרק קובע המחבר: ידיעתם של החכמים בתרבות היננית לא נצטמצמה בעיני לשון ובהעתקות ממקורות ינניים בלבד. בדרשותיהם סיגלו את הצורות המקובלות בעולם הציביליזציה של הימים ההם. והריהו מביא ראיה אחת: ההספד שספדו את ר' זעירא בארץ־ישראל במותו — ארץ שנער הרה וילדה / ארץ צבי גידלה שעשועיה / אוי נא לי אמרה רקת / כי אבדה כלי חמדתה. המחבר כותב, שסגנון זה של הספד מצוי היה בעולם הינני העתיק, והריהו מצטט מן אתיניאוס — $\Theta\epsilon\tau\alpha\lambda\iota\kappa\omicron\iota\varsigma\ \pi\epsilon\delta\iota\omicron\iota\varsigma$ (ארוס הולידו קורינטוס טיפחתו טמון במישוריה המהוללים

והוא־הוא ביסודו מאמרו של ר' ברכיה (הוא בעל המאמר הנידון על־ידי המחבר). בירוש' בב"ר פנ"ב (תיאודור, 551): תנה היא לך כסות־עינים — ר' ברכיה אמר, עשאה מטרונה, כסות־עינים, כסות שמכוסה מן העין (לתביעת תשמיש). הרי ש„המטרונא“ לענינו, ובפי ר' ברכיה — לענין פגיעה מוסרית שבגופה. ולענין „משכנה“, הרי ודאי משכן בכללו פירושו: לקיחת עבוט לשם גביית חוב ותפיסת חייבים בממון כמונח משפטי. ברם, בכמה מקומות מצינו לשון זה בדרך ההשאלה. ואין ספק שאף כאן, אם נקיים גירסה זו, אין הכוונה אלא בהשאלה בעלמא, שתפסה והתעמר בה (כאלו הממשכנין).

זכרון לראשונים

של תסליה). עלה על לבו של המחבר ללמד מדוגמה יחידה זו דבר גדול. כלום נצטרכו ישראל „לסגל צורה ספרותית“ זו, המושקעת בחרוזים המועתקים, מעולמם של יננים? והרי אין כאן אלא מבנה שירי המצוי ביסודו במקרא, ובכמה מן הפרשיות בספרים החיצונים, ובכמה מקומות אצל תנאים ואמוראים. והרי אף בבבל עתיד היה בר־קיפוק להספיד את רב אשי בחרוזים הבנויים בתבנית זו (אם בארזים נפלה שלהבת / מה יעשו אזובי קיר / לויתן בחכה הועלה / מה יעשו דגי רקק / וכו'). ואם לתוכן החרוזים העברים הרי הבחנה זו, מקום שגולד הנפטר ומקום שמת בו, כל־כך פשוטה וקרובה היא, שאין אנו זקוקים להטריח את הספדנים שבארץ־ישראל (בעלי־המקצוע) להפליג לינן כדי לעמוד עליה.

המחבר מוסיף ומפרש שידיעתם זו של חכמים את הסגנון הנאה של עולם התרבות והשכלתם היננית הרמה הועילו להם לגייר עובדי עבודה זרה, לפי שעל־ידי כך הצליחו להוכיח את יתרונה של היהדות במיתודות הרווחות אצל בני־תרבות של הימים ההם. ואף בויכוחיהם עם הנוצרים יסדו את טעמיהם על אותם יסודות המקובלים בעולם התרבות. והואיל והחכמים דרשו בסגנונם ובלשונם (היננית?) לפיכך הובנו ואף נערצו על־ידיהם, ומכאן הסבר למאמר שבמדרש — בשעה שהוקן יושב ודורש הרבה גרים מתגירים באותה שעה. סתם המחבר והורה הלכות גדולות בלא להביא ראיה לדבריו. שה„זקנים“ ישבו ודרשו בלשון יננית (כך משמע לכאורה מהצעתו), הריהו דבר שאין הדעת סובלתו. אותם גרים הרבה שהמדרש מדבר בהם, אינם אלא גויים שישבו בארץ־ישראל ודיברו סורית (ארמית), בלשונם של יהודים. ולענין סגנונם של הדרשות, הרי הן כתובות לפנינו ואין צריך לומר שאינן מוצא בהן אותה „תרבות גבוהה“ וסגנון הציביליזציה (בנוסח ינני), שהמחבר מרבה להדגישם. ועוד, עד שהמחבר בא ללמד שחכמינו (בארץ־ישראל) נשתמשו בהשכלתם היננית ובהכרתם את ה„מיתודות“ שרווחו בעולמה של התרבות ההיליניסטית, מוטב שהיה מעמידנו על טיבם של גרים הללו, מהיכן באו — אם מן השכבות המיוזנות (או מן היננים עצמם) של מדינות הים (קיסרין, צור ועזה וחברותיהן), או שמא מן היסודות העממיים שבעיירות ושבערים, שלא ידעו יננית כלל (ראה על כך להלן). ברם, כל־עצמו של רעיון זה מוקשה. עומדים אנו (מאה ג' ומאה ד') בימים שנתמוטטה הדת (והתרבות) היננית (רומית), ודתות המזרח (כגון פולחן איסיס, מיתרה וכיוצא בהן) והנצרות כבשו והלכו את העולם כולו (לרבות את הנאורים והעשירים ובעלי־השלוטון). והרי דתות הללו סחפו את דת־ההילינים לא מפני הסתגלותן לגבוה ולא מפני הלבוש ה„תרבותי־הינני“ שלבושו, אלא דוקא מפני החידוש (והזרות) שבהן, ומפני שהבטיחו למאמינים דת מוצקה, מחודשת וחיי־נצחים. מה, איפוא, מונענו מלבאר את התגירותם של גויים בארץ־ישראל בהשפעת הדרשות שבבית־הכנסת בדרך פשוטה; נכרים הללו, משמעו תורה „שלמה“ של ישראל, המלמדת ארחות־חיים מתוקנים, אהבת־הבריות ואהבת־שמים, משהכירו באמיתה של תורה קדושה, שניתנה מימות עולם, המבטחת להם לעושיה שכר מרובה לעולם הבא ומכנסת אף את „הטועים“ תחת כנפי השכינה ומדבקתם בורעו של אברהם העניקה אותם נחמות ושילומים שהובטחו להם

לישראל בני קדושים — גמרו בדעתם אף הם להימלט מן המבוכה, השחיתות והריקנות שבעבודה זרה ה"תרבותית" שנשתקעו בה.

ולענין היכוחים עם נוצרים — מקורות הרבה (באגדה, ובמיוחד בכתבי הנוצרים הראשונים) כתובים ומונחים לפנינו, המספרים על ויכוחים בין יהודים ונוצרים (מהם מעשים שהיו ומהם ויכוחים פיקטיביים). ובכולם אי אתה מוצא אלא משא-ומתן בפירושי מקראות שבתורה ובנביאים וכתובים (ואף דברים כל-שהם ב"תיאולוגיה" של היהדות, כגון נצחיותה וארעיותה של תורה וכיוצא בזה²⁸) — מה הן, איפוא, "המיתודות" המקובלות בעולם הציביליזציה של הימים ההם, שעליהן יסדו חכמינו את טענותיהם בוויכוחים עם הנוצרים? (יתר על-כן, אף אותן מסורות המעידות על ויכוחים בין חכמים של ארץ-ישראל ובין גויים עובדי עבודה זרה, מעט מאד מן הפילוסופיה אתה מוצא בהן; רובן ככולן לא נתעסקו אף הן אלא בישובי מקראות ובמעשים הקשורים בגורלו של ישראל, לרבות, אמנם, דברים אלמנטריים על "סוד הבריאה" וכוחה של עבודה זרה).

המחבר נושא ונותן להלן (עמוד 78 ואילך) במאמר שבירושלמי: "מליהן דרבנן אמרין דאתגייר אנטונינוס דאמר ר' חזקיה ר' אבהו בשם ר' לעזר, אם באין הן גרי צדק לעתיד לבוא אנטונינוס בא בראשם". לאחר שהוא קובע, שאין בשום פנים לפרש את המאמר כצורתו — שיש אומרים, שאין גרים זוכים לבוא לעתיד (לעולם הבא), שהרי שוים הם הגרים לישראל — הריהו מבארו על-פי הגירסה שבכ"ל: מליהן דרבנן אמרין ד לא אתגייר אנטונינוס וכו'. לדעת המחבר, "באין הן" פירושו: ביאה לשם גרות, והשאלה הנידונה כאן היא אם מקבלים גרים לימות המשיח. והנה גירסה זו שבכתי"ל נראית אמנם עיקרית (במיוחד מפני הקונטסט שבסוגיה, ע"ש, שמתחילה בא להביא מאמר המוכיח שנתגייר אנטונינוס, הרי שהמאמר האחרון בא ללמד שלא נתגייר). אלא שההצעה ל"באר" "באין" בזיקה לשאלה הנידונית במקורותינו, אם מקבלין גרים לימות המשיח, קשה היא. לפי שלעולם "באין" לגבי ההתגיירות, ענינו ההתנדבות להתגייר, וכאן הרי עסקין אנו לא בכך אלא אם מקבלין לעתיד לבוא גויים הרוצים להתיהד. ושם לא נתכוון רבי אלעזר אלא למה שמצינו במקורות משא-ומתן כלפי גויים לימות המשיח, אם יקבלו עליהם את היהדות משלם, ואם לא ירצו אלא לקיים מקצת מן המצוות ולא להתגייר ממש. דבר זה שנוי בברייתא של ר' יוסי (ע"ז ג ב): "לעתיד לבוא באין גויים ומתגיירין", לומר שיתנדבו להתגייר. וכנגד מסורת זו אמרו באגדה (שם ע"א), שאפילו מצוה קלה, סוכה, יבעטו בה הגויים לבסוף, שלא יוכלו לעמוד בדקדוקי קיומה. וכן שם להלן ע"ב: וכל אחד מנתק מצותו והולך (והשוה ע"ז כג א: "בין רב יוסף לאביי"). ואמרו בירושלמי (ע"ז פ"ב מ ע"א): "רב הונא בשם רב וישקלו את שקלי שלשים כסף, אילו שלשים מצות שעתידין בני נח לקבל עליהם" (והלא למעלה מזה, רוצה

²⁸ ואין צריך לומר שנשא ונתנו אף ביסודי אמונת הנוצרים (כגון שילוש מן התורה וכו'?) ישו מן התורה מניין?).

לומר שיהו מעין „יראיישמים“²⁹, ורבי חיה בר לולייני בשם רבי הושעיא אומר: כל המצוות עתידין בני נח לקבל עליהם... ובסוף הן עתידין לחזור בהן³⁰. המהביר אומר: יחסם של החכמים לגויים סובלני היה וליברלי (עמוד 84), ולומד דבר זה ממעשה של ה„רומי“ ור' יונתן בירוש' ב"ב (פ"ב יג ע"ג). ברם, מה מוכח מכאן? שפעמים היו „יחסישכנות טובים“ בין גויים וישראל. ברם, וכי מקור אחד בלבד מלמדנו שמצויים היו יחסישכנות רגילים בין נכרים ויהודים? והרי כמה וכמה מקורות יש בידינו לענין זה (ובהם הלכות גדולות — כגון: מפרנסין עניי גויים עם עניי ישראל וכו'). אלא שמצינו דברים הרבה מעידים על יחסי איבה וטינה וחשדנות בין ישראל ובין שכניהם שבארץ ועל מעשי רציחות ופגיעות ואכזריות מרובים מצד הגויים כשירים תקיפה היתה על ישראל (ויש בהיפוך). ולא עוד אלא שעובדות הרבה שבהלכה (ובמעשה) מוכיחות שאף „יחסישכנים טובים“ לא היו דבר פשוט ורווח ביותר.

הוא הדין, כותב המהביר, כלפי הנוצרים (הגויים). ולא זו בלבד, שהיו „נסבלים“ כגויים עובדי עבודה זרה, אלא אף זו שיכלו להתקבל „כיהודים ממש“. וראיה לדבר ממעשה טרפון, איש-שיחו של יוסטין. שהרי הנוצרי והיהודים שנתנפחו עמו נפרדים זה מזה בידידות. והנה נוגע המהביר בשאלה אם אותו ויכוח של יוסטין מעשה שהיה הוא, ואם אינו אלא פיקציה. ברם, הוא סובר, שדמותו של טרפון, שיוסטין מספר עליו שברח (בימי מלחמת בר-כוכבא) מארץ-ישראל, כמות שהיא מצטיירת על-ידי הנוצרי, ממש היא, ושאישים (ויחסים הללו) שכיחים היו בארץ-ישראל. ברם, עדיין ספק גדול הוא, אם אותה דמות פיקטיבית יש ליחסה לארץ-ישראל על אף עדותו של יוסטין, שכן ייתכן, שרצה הלה לתפוס חכם מארץ-ישראל, מפני חשיבותם של

²⁹ ובמדרש תהלים (בובר כא א): אמר ר' תנחומא: אין מלך המשיח בא אלא ליתן לאומות העולם שש מצוות, סוכה ותפילין ולולב (אין ידים להגיה ל' מצוות, ראה בובר, שם, בהערה ג, לפי שמסורות מתחלפות הן).

³⁰ דבריו של המהביר על גוף מאמרו של רבי אלעזר: אם באין וכו', שאין לפרשם בשום פנים כדרך המפרשים, שהוא מניח מציאותה של אפשרות שגרים לא יוכלו לעולם הבא. אף-על-פי שנראין קרובין, הרי הם מחייבים להפך בהם. הואיל ומצינו את ר' אלעזר, שאין הוא מיחס את „תחיית המתים“ אף לא לכל ישראל כולם אלא לתלמידי-חכמים בלבד (כתובות קיא ב „עמי הארצות אינן חיים“). ונראין דברים שלעומת ההשקפה הרווחת „כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא“, היתה דעה מהלכת אצל אחרים המחייבת מעשים טובים (וידיעת תורה) כדי לזכות בו. ולענין הגרים, אף-על-פי ש„שווין גרים לישראל“, מכל-מקום מצינו כמה מקורות שמקפחין בהם ובעמידתם, ורואין אותם מפוגמים אף-על-פי שנדבקו בישראל, על שם עוונותיהם הראשונים. כך לעומת ההלכה „גר שנתגייר כקטן שנולד“ (לענין החטאים שבימי גוינות), אומר רבי חנינא בנו של רבן גמליאל „מפני מה גרים מעונין ויסורין באין עליהן מפני שלא קיימו שבע מצוות בני נח“, ו„אחרים אומרים, מפני ששהו עצמם להיכנס תחת כנפי השכינה“ (יבמות מח ב; מסכת גרים פ"ב ה"ה, הוצ' היגר, ע"ב—ע"ג). אין איפוא קשה ביותר, שר' אלעזר פיקפק ב„ביאתן לעתיד לבוא“. ואף יש לקשר שאלה דילן בענין הגידון במקורות (החלוקים), אם גר נוחל בארץ-ישראל. ועוד ודאי היו שתלו „עולם הבא“ של ישראל ב„זכות אבות“, והרי אם גר יכול לומר „אבותינו“, מחלוקת תנאים היא (בביכורים).

חכמים הבאים מן הארץ (ויסטין הרי רצה להעלות את אמיתה של הנצרות בדוקא מתוך ויכוח עם חכמים גדולים, בני סמכא ומקובלים על-ידי ישראל אף בגולה)³¹. אלא שתמימות היא לסמוך על „נימוסין מעודגין” בין ה„פילוסופוס” הנוצרי ובין ה„פילוסופוס” היהודי, שיוסטין מתארם, כדי ללמד הלכה חתוכה בחיי המציאות. אף אם נצמצם עיוננו במאה הב' (ימי יוסטין) בלבד, הרי מקורות הרבה מלמדים אותנו על איבה ומחלוקת קשה שבין ישראל לנוצרים (גויים)³². ולא עוד אלא שאף באותה שיחה עצמה מעיד יוסטין (לט ד) „שראשי היהודים רודפים וממיתים את המודים בשם ישו”. ובמקום אחר (טז א) אומר לו יוסטין לטרפון: אילו היתה רשות בידכם מטעם הרומאים הייתם הורגים בנו (השוה צו ב). אף הוא מעיד עליהם על הגרים (קכב ב) שהם „מקללים ורוצחים את הנוצרים יותר מן היהודים”. ולענין גוף הויכוח ה„ידידותי והמנומס” הנ”ל שבין יוסטין וטרפון, שמא כדאי להזכיר את שטרפון עצמו אומר (שעה שהוא מתחרט על שנכנס בשיחה עם הנוצרי): יאה הוא להישמע לרבותינו שהורו הלכה לא להתחבר עם הנוצרים ולא להתנכח עמהם מפני גידוף השם, שעושים את הצלוב משיח ומשתחווים לו. ושמא כדאי להעמיד על דברי טרפון עצמו. הלה אומר לו ליוסטין (ד. ח): אילו היית הולך בדרכי הפילוסופים של עובדי עבודה זרה ומידבק במידות טובות, היה לך חלק לעולם הבא.

³¹ אין צריך לומר שאותה דעה שטריפון בעל הויכוח הוא ר' טרפון, אף-על-פי שחזורים לה חכמים גדולים כגון שירר, דחיהה היא, ואין הדעת סובלתה. אלא שאף אם יש בה בשיחה (בלכל — פיקטיבית) יסודות של משא-ומתן עם יהודים ומסורות-של-פמש מן המציאות הנידונית בה (ראה, Harnack, Texte und Untersuchungen, t. 39, Judentum u.s.w.), הרי נראה קרוב בעיני, שדמותו של טריפון אין ליחסה לארץ-ישראל, אלא למציאות האפשרית שבגולה ההיליניסטית. טריפון דילן מופיע בתחילת הויכוח כ„פילוסופוס”, וכל-עצמו לא פתח בדברים עם יוסטין אלא מפני שלמד מן הפילוסוף הסוקרטי קורירתו לכבד את העטופים מלבוש של פילוסופים. איני סבור, שיש להניח שחכם מארץ-ישראל היה הולך לינון (ארגוס) ללמוד תורה מפילוסופוס ינני. ועוד בגוף השיחה מוזכרים ה„מורים” (חכמים) של היהודים בהפרש מן טרפון (וסיעתו) ובסופה מזהיר יוסטין את טריפון ואנשיו ש„שימו במקום מוריהם את ישו האל הכל-יכול”. — כלום אפשר לדבר על דמותו של טריפון כשל „חכם” יהודי וללמד מכאן על „ידידות” שבין חכמים מארץ-ישראל (תנאים) ובין נוצרים? ועוד אף-על-פי שטרפון לא נתנצר לאחר הויכוח, דבר שמדגיש ליברמן, וכדרך סיומי הויכוחים בין נוצרים ויהודים בחיבוריהם של הסופרים הנוצריים, הרי מכל-מקום ברור מן השיחה כולה שטרפון (וסיעתו — לב ס וף) הולכים ומקבלים את ה„פילוסופיה” של הנוצרי, ומקיימים את ראיותיו ומכריזים על „התועלת המרובה” שזכו לה על-ידי, עובדה שהולמת אותה אזהרה הנ”ל של יוסטין בפרידתו, שיעלו את ישו תחת ה„מורים” שלהם. נראה אפוא ש„פילוסופוס” זה טריפון אינו אלא דמותו של אדם יהודי מן הגולה ה„מתיונת” (בידוע שבאותה „שיחה” מזכיר יוסטין — יחידי מכל הנוצרים המעידים על „כיתות” של מינים בישראל — על מציאותה של כת „היליניסטים” בין היהודים).

³² ראה Martyrium Polykarpi פי"ב; פי"ג פי"ז; אפולוגיה של אריסטידס; מכתבו של דיוניסיוס פ"ה; היפוליטוס, פירוש לדניאל, בכמה מקומות. ודאי היו אף יחסים מתוקנים ויחסי-ידידות בין יהודים ונוצרים; אלא שאין להתעלם מן המציאות ההפוכה, ואין למצות את הפרשה החמורה דילן במקרה אחד (ואפילו מוכח).

עכשיו שעזבת את ה' ונדבקת באדם (ישו) שוב אין לך תקוה. ובמקום אחר (י ב) אומר טרפון על הנוצרים, שאין מקיימין מה שעושים (מן היהדות) „יראי־שמים“ (φοβούμενοι τὸν θεόν). הרי שאף בחיבור הנידון עדיין יש להפך הרבה כדי להוציא הימנו הלכה פסוקה לעניננו.

בתחילתו של פרק ד' מדבר המחבר על ההשפעה התרבותית המרובה של ההיליניזם על היהודים בארץ־ישראל: הללו נתפעלו ליופי של הקולטורה ההיליניסטית והם נמשכו אחר התענוגות והאֶלגנץ של שכניהם, כשם שקיבלו מהם אמונותיהם בכשפים ואסטרולוגיה וכל מיני אמונות טפלות. החכמים נשתדלו להרחיק ולמנוע אותן הופעות שסיכנו את היהדות, והתירו, לצד שגי, כמה מנהגים זרים, שיכלו להיסבל בלא לסכן את היסודות החיוניים של היהדות. ברם, מפעלם העיקרי היה יהודם של היסודות הנכרים. והנה בענין התענוגות תופס המחבר רק מקור אחד (משנה שבת כב ו): סכין וממשמשין בבני מעים אבל לא מתעמלין ולא מתגרדין אין יורדין לקורדימה (או: לפילומה) ואין עושיין אפיקטוזין (מתחום ה„תרגילים הגופניים“). המחבר כותב: החכמים לא החמיצו את ההודמנות לגנות את ההתעמלות כמקצוע, מכל־מקום לא אסרו על האספורט וסבלו אותו, כשלא פגע בתורה. סתם המחבר וקיצר בפרשה זו. שהחכמים קיטרגו על ההתעמלות בתורת מקצוע לא שמענו במקורות התלמודיים (אותו מקור שהוא מציין לו בהערה 2, שעסק בו המחבר במאמרו בסיני, אינו מרמז כלל על מקצוע האספורט). וגופו של הנוהג — להתעמל — אינו צריך „להיסבל“; שאילו היה כאן ענין טולרנץ, לא היה, דרך משל, שוכר לו הלל לעני בן־טובים „סוס שהיה מתעמל בו“, ולצד שני ממה שמשנתנו אוסרת מן ההלכה לירד לקורדימה בשבת וכו', עדיין אין מכאן ראיה שהחכמים „סבלו“ את ההתעסקות בהתגוששות בימי חול. שאף אם נניח שהחכמים „גינרו“ את ענף־האספורט הזה, מכל־מקום ברור, שאין איסורו ממינם של האיסורין החמורים כחילול שבת. וכבר העיד אוריגינס שאין היהודים נוהגים בהיאבקות והתחרויות גימנסטיות כדרך הגויים (והוא משבח אותם על כך). ואף־על־פי שודאי אין עדות זו מכרעת לעניננו (כלפי יחידים), הרי אין להתעלם ממנה, כשאנו דנים בפרשה בדרך כוללת. אלא ש„תרגילי הגוף“ בכללם, אין לומר עליהם שכולם למדו ישראל מן היננים. אין מקום ליטול מן היהודים דרכי־התעמלות, שבאר להם מאבותיהם מימים ראשונים. וכבר יש לנו עדות מהירונימוס בפירושו לזכריה יב יג: *Mos est enim in urbibus Palaestinae et usque hodie per omnem Judaeam vetus consuetudo servatur, ut in viculis, oppidis et castellis rotundi ponantur lapides gravissimi ponderis, ad quos iuvenes exercere se soleant et eos pro varietate virium sublevare, alii usque ad genua ...alii usque ad humeros et caput, nonnulli supera verticem, rectis iunctisque manibus magnitudinem virium demonstrantes, pondus extollant.* — קיים מנהג בערי פלסטינה ועד היום הזה נשתמר הנוהג הישן בכל יהודה שבכפרים והערים שמים אבנים עגולות במשקל כבד מאד ובני־הנעורים נוהגים להתאמן בהן ולהרימן בהתאם לכוחם, יש המרימים אותן עד לברכים...

אחרים מרימים את המשקלות עד לכתפים והראש, לא מעטים גם מעל לראשם ומוכיחים בכך את עוצם כוחם (הירונימוס מוסיף ומעיד, שראה באתונה כדור כבד, מעין הנ"ל ששימש לתרגילי האתלטיקה). אין מקום לפקפק בעדותו זו של הירונימוס על מנהג קדמון שרָחַן בארץ־ישראל („בכל הכפרים” וכו'), ושאינו להשאילו מן היננים. ברם, מאחר שהמחבר קבע כללות על התמשכותם של יהודי ארץ־ישראל אחר התרבות הגבוהה והאֶלְגָנֶץ של היננים שכניהם. היה מן הדין לבקש הימנו להעמידנו על עובדות של ממש העשויות להעיד, דרך משל, על להיטותם של יהודי הארץ (בתקופתנו) אחרי התיאטראות והאיצטדיונות וכדומה, שהרי עיקר התרבות והאֶלְגָנֶץ של היננים בקיסרין ובעזה ובגרש וחברותיהן היה כלול במוסדות הנ"ל. כיוצא בדבר — על עמדת חכמים כלפי עובדות אלו. ואם ראה לנקוט מקור אחד (בהלכה עיונית, שאינה מלמדת אלא בעקיפין, ואף זה — בפקפוק), מה ראה להכליל דברים בשם כולל: תענוגות? ולענין ה„יראות” — כל מה שהמחבר מדבר בו, אינו שייך כלל לעיקרו של הספר, שאין אלו אלא מנהגים קדמונים ואמונות עתיקות, שאף לא עברו מחיצה של יונות כל-עיקר, ופסורין אנו מלעמוד עליהם. אלא שלשוננו של המחבר על מגיקה ואסטרוֹלוֹגיה וכו' „שנסבלו על-ידי חכמים או שנתיהדו על ידיהם” — טעונה הערה. המחבר עצמו מוכיר להלן, שהחכמים האמינו בכמה מן הפעולות המגיות, כחכמים והמשכילים של אומות העולם כולן. ואמנם ידענו, שהאמינו חכמים בקמיעות ובלחישות ובאסטרוֹלוֹגיה ובמעשי כשפים. ודאי התעצמות מרובה היתה בין החכמים בכל התחומין הללו; אלא שמכל-מקום אין לדבר על „סבילות” ועל „היתר” וכדומה בשעה שלתומם האמינו בהם חכמים (ואף על-פי שאסרו כמה מעשים שמתחומין הללו). כיוצא בזה דומה שאין לדבר בפשטות על היהודים שקיבלו כל אלה משכניהם; שמימות עולם („מלפני מתן תורה”) היו אמונות הללו מצויות בישראל.

לפרק „השבועות והנדורים” אין לנו אלא לומר בקצרה, שאין בדברים האמורים (חוץ מ„גפה של רומי”, המחייב עיון) זיקה לעניננו. ואף הפרק „משלים ינניים ורומיים בספרות התלמודית” בגופו וברובו אינו שייך לתחום דילן. לפי שמלבד משלו של בר קפרא המדבר „ברומי” בפירוש (עדיין אנו צריכין עיון במשל הנ"ל), הרי כל שאר הדוגמאות שמתעסק בהן המחבר, אינן עשויות, לדעתי, להוכיח כלפי עיקר עניננו: השאלת משלים ינניים ורומיים בתורתם של חכמים. אם אתה מוצא משלים דומים אצל ישראל ואצל נכרים הנ"ל, הרי אי אתה יכול ללמד על שאילה אלא באחת משתי הדרכים: א) רֵאָיָה מפורשת לכך (למשל, מצד הלשון עצמו ומצד המסורת); ב) מצד תכנו של המשל, כלומר אם המציאות האמורה בו הולמת את הסביבה (הטבעית, החברתית) של עם פלוני. והנה בכל אלו המשלים האמורים, אין שום גורם המחייב להעתיק אותם לעולם זר; הם הולמים לחלוטין את תנאי המציאות של ארץ־ישראל ובבל. אף ענין מאמרו של ר' מתיא בן חרש: „והוי זנב לאריות” וכו', שייס בדדו"ד ביקש לראותו כתגובה למשל הרומי הנודע, אין לפרשו כנ"ל, ולא את ה„מתלא” האמור בירוש', „הוי ראש לשועלים” וכו' לראותו כפתגם הרומאי הנ"ל; שועלים ואריות מצויים הרבה בפולקלור של ארץ־ישראל שבמקורותינו. ואף

המשל הוא מן הירוש' ביזמא „משם מילה דשמעה פרוטי“ דומה שאינו מוכיח: מלת „פרוטי“ כשלעצמה יכלה להשתלשל אף במשל יהודי. אלא שבלא כך, נראה שאותו מאמר אחרון שבירושלמי לקוח מחי „המשא׳והמתן המסחרי“. ואף תיבת „קטא“ אינה עשויה להעיד על ר' ינאי שהעתיק משל ינאי; ἀπαξ λεγόμενα; אינן נעדרות במקורותינו.

עובדה חשובה כלפי הענין הנידון (שהמחבר נוגע בה נגיעה קלה בלבד), עולה מן הכתובות הינניות של ישראל שרבות הן (ביחס לעבריות) במיוחד ביפו ובבית־שערים. ודאי, לא היינו עשויים להעלות מתוך המקורות הספרותיים אותה מציאות. המתגלית בהן. מכל־מקום אין לנו להפליג במסקנות הבאות מכאן. ברם, תחילה יש להעמיד על מה שמציין פרופ' שוובה (מבוא לספר הישוב, כרך א', עמ' 207). שלשונן של הכתובות הינניות של בית־שערים „מצומצמת ושטחית“ (חוץ משתיים). הרי שאין לכאורה ליחס ל„מעמד העליון והבינוני“ (שהרי מהם, מבעלי המעמד הנכססם, באו כתובות הללו) בקיאות בספרות היננית ובסגנונה. ועוד, כבר ציין שוובה, שבית־שערים שימשה מקום מרכזי לקבורת יהודים שהעלום (או שעלו) מן הגולה ושהרבה כתובות של יהודי חוץ־לארץ הן. אלא שאף אם ניחס (עם פרופ' שוובה) כתובות מרובות מהנ"ל ליהודי המקום, איני סבור, שיש להוכיח מן הביטויים האינטימיים, שאתה מוצא פעמים בכתובות שעל־גבי הקברות, שזו היתה לשונם של קרובי הנפטרים. ביטויים הללו, שמצויים הם בכתובות של גויים (מחוץ לארץ־ישראל), דבר שכיח ושגור הוא, ויכלו הקרובים לבקש את ה„מנסחים“ (ביננית), שיבררו להם לשון הולם. כיוצא בדבר איני נוטה להניח עם החכם הנ"ל, שהכתובות של יפו עשויות להוכיח „על שפת היום“ של בעליהן, שיננית היתה. כל מה שיש להעלות (לפי שעה) מן העובדות הללו הוא, שנהגו יהודים במקומות ובחוגים מסוימים בארץ להשתמש ביננית בכתובותיהם. ואין לנו מתחילה לראות כאן למעלה מ„אפנה“, המצויה אף אצל נכרים בשאר ארצות (כבר ראינו שהיו שראו יננית כ„תכשיט“) שאף מהחכמים לא ראו בכך סכנה יתירה ולא התנגדו לכך. וכבר אתה מוצא כתובות ינניות רבות, מהן בלשון יננית פגומה (ומשובשת), ומהן — בלשון ספרותית־מליצית, בבשן ובחורן ובטרכון שבעבר־הירדן, בשטחים שנסתפחו למלכות רומי רק מתחילת מאה ב', ואי אתה יכול להניח שערבים הללו ה„ברברים“, בעלי הכתובות, דיברו הם עצמם בלשון זו (או שידעו ספרות ינן); בעל־כרחך הוא אומר: שכרו להם „בעלי לשונות“ לכתוב לצרכם ולכבודם ולכבוד ביתם בלשון ה„עולמית“. ודומה שמצויים אנו לנקוט אף כלפי כתובות של יהודים בארץ־ישראל אותה דעה של Nöldeke שאמר כלפי הכתובות הינניות של סורים בסוריה: Nicht allzuviel darf man darauf geben, dass sich im Orient der ehrsame Bürgersmann von Schulmeistern gern eine Grabschrift in der vornehmen griechischen Sprache machen liess, von der er meist wenig genug verstehen mochte. Und was für ein Griechisch ist das oft!

ולבסוף ראוי להעמיד על מקצת דברים, העשויים לסייענו בהעלאת השיטתית של השאלה הנידונית.

א) כשאנו נזקקים לענין ידיעתם של החכמים והעם ביננית ובחכמת יננית, אין אנו רשאים מתחילה להתעלם מן ההלכה המקורות שמן התקופה הנידונית (מאה ב' — מאה ד') גורסין שתי מסורות לענינו: 1) גזירה של איסור גמור ללמוד יננית (אם לא „לצורך מדינה“); 2) הימנעות מללמוד לשון הנ"ל (או „חכמתה“) מפני ביטול תלמוד תורה. הטעם הראשון חל על העם כולו, והשני ודאי כלפי חכמים בלבד. המסורת הראשונה מצויה במשנה (סוטה פ"ט יד) — בפולמוס של קיטוס גזרו... ושלא ילמד אדם את בנו יננית, ובירושלמי (פיאה פ"א טו ע"ג; סוטה פ"ט כד ע"ג) — רבי בא בריה דרבי חייא בר בא (גזרו על יננית) מפני המסורות (בפרקי דרבינו הקדוש, הוצ' גרינהוט, פרק השלושה, סי' קו: אמר ר' יוחנן: ג' גזירות גזרו חכמים שלא יגדל אדם חזירים בכל מקום ולא ילמד אדם את בתו יננית, — המשאומתן בין ר' אבהו ורבי שמעון בן אבא בירוש' שם, ואסור לו שילמד יננית). מאמרו זה של ר' יוחנן מבאר את גורמו הסוציאלי של האיסור הנ"ל, לומר אלו שנוקקו לשלטונות ונתקרבו אליהם ושימשו אותם פעמים לרעתן של ישראל, הגיעו לידי כך על-ידי ידיעתם ביננית. ולפי שביקשו חכמים למנוע מן העם שיבואו לידי התקרבות יתירה למלכות על-מנת לשמש בידיה כלי-שרת כנגד האומה (הם ה„מציקין“ וה„בלשין שבללו עם המלכות“ וה„מסורות“ ושכמותן), לפיכך אסרו על לשון זו.³³ המסורת השנייה מצויה בתוספתא ע"ז פ"א ה"כ (בהקבלות שבירושלמי פיאה וסוטה שם ובמדרש תהלים פ"א, בובר, ח ב, בבבלי מנחות צט ב ומשנת ר' אליעזר, עמוד 250, בעל ההלכה ר' ישמעאל): שאלו את ר' יהושע, מהו שילמד אדם את בנו ספר ינני, אמר להן, ילמד בשעה שאינה לא מן היום ולא הלילה שני והגית בו יומם ולילה, לומר שאין לך שעה שאדם פטור מתלמוד תורה, הרי שאסור לו לעולם ללמוד חכמת יננית. וכיוצא בזה שנו בספרא אחרי מות פי"ג, וייס פ"א (ספר דברים פ"י ל"ד הוצ' פינקלשטיין, עמוד 61): „ללכת בהם, שלא

³³ המחבר כשהוא נוגע במאמר זה שבירושלמי (עמוד 24) הריהו מפרש שלא נתכות ר' יוחנן אלא כמעשה של תמר (בירוש' מגילה פ"ג עד ע"א), שדנה בבית-דין של ישראל והלכה וקבלה לשלטונות על שנעשה. ברם, אין המחבר מפרש משום מה הוא רואה כ„משה" אותו ביאור שהוא מעתיקו מן י א ס ר ו ב (הדומה לכתוב בפנים)? והרי בכל מקום שאתה מוצא „מסורות“ במקורותינו הראשונים, אין ענינם אלא: מלשינים, שמוסרים בהלשנתם לידי גויים ממונם וגופם של ישראל, לקפח בהם. — משום מה נפקיע במקום זה את הלשון הנ"ל משימושו הרותם ונצמצמנו בענין שהמחבר מבאר? אלא שברייתא אחת שבתלמוד (סוטה מט ב; ב"ק ס"ב ב), המספרת על הגזירה שלא „ילמד אדם את בנו חכמת יננית“ (מימי הורקנוס ואריסטובלוס) מפרשת ענין המסורות שבכאן — „היה שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יננים, אמר להם כל זמן שעוסקין בעבודה אין נמסרים בידיכם, למחר שילשלו להם“ וכו'. ללמדך ש„מסור“ זה „לעז“ הינני וב„הלשנתו“ גרם לחורבנה של ארץ-ישראל. הרי שבמסורות הרגילים אנו עוסקין כאן. ודאי „גזירה“ זו ייתכן ש„לא נתפשטה ברוב ישראל“, ולא הכל קיימה (בידוע שהירוש' שבת פ"א ג ע"ג מעיד שגזרו על „לשונן“ ב"ח דבר, סמוך לחורבן, ואם נצטרכו לחזור ולגזור, משמע שלא נתקבלה הגזירה על-ידי כל ישראל). אלא שאין מקום ליטול הימנה מציאות והשפעה בחוגים מסוימים (והחכמים לא כלישפון).

זכרון לראשונים

יהא משאך ומתנך אלא בהם, שלא תערב בהם דברים אחרים בעולם, שלא תאמר למדתי חכמת ישראל, אך ואלמד חכמת אומות העולם, תלמוד לומר ללכת בהם, אינך רשאי ליפטר מתוכן וכי'. ומצינו הלכה זו בספר „קדמוניות המקרא“ המיוחס לפילון (כט ד), הגותן דברים בפי השופט זבול, שמצווה את העם לא להגות בשום דבר חוץ מבתורה „כגלי הים שאין להם בתבונתם דבר מלבד מה שבים“. אין ספק, שאף הספר דילן בא להתריס כנגד ההעסקות ב„חכמת אומות העולם“. ויוסיפוס, הכותב לערך בשעה אחת עם בעל החיבור הנ"ל, מעיד עליהם על ישראל (קדמוניות כ יב), שאינם סופנים את אלו שמתעסקים בלשונות; רק אתם אנשים בלבד קרויין חכמים, שידעים יפה את התורה ויכולים לפרש את כתבי־הקודש. דבר זה, לעדותו של יוסיפוס, שימש עיכוב לגביו לידע לדבר יננית כהוגן, אף־על־פי שהרבה לעמול כדי לקנות לשון זו. ודאי יכולים אנו לראות כאן מעין לימוד־זכות על עצמו שלא שלט ביננית (כיוסטוס מן טבריה) ונזקק למסייעים בכתיבתו את ספריו. מכל־מקום אין ידים לכפור בגופה של עדותו.

ב) המעשה. אלא שתחילה יש לנו לעיין בענין אחד כולל. עדותו של יוסיפוס, אף־על־פי שנכתבה עשרים שנה ויותר לאחר החורבן, יש למושכה וליחסה לימים שבפני הבית (ככמה מעדויותיו האחרות הסתומות). דומה שאין מקום לפקפק בכך, שלפני החורבן היתה ידיעת הלשון היננית (וחכמת יון) בארץ־ישראל מצומצמת בחוגים קטנים ביותר. כלום יש להקיש מן הימים שבפני הבית על תקופת תנאים ואמוראים? והנה בידוע, שההשקפה הרונחת אצל ההיסטוריונים אומרת, שמלאחר החורבן גברה ההתנכרות של היהדות (בין בארץ ובין בגולה) לאומות העולם ולתרבות של גויים ולספרות הילינית. לדעתי אין שיטה זו מיוסדת כל־צרכה, לפחות כלפי ארץ־ישראל, לפי שאותו שינוי מדיני מרובה, שחל עם החורבן, שהגביר את זיקתם של יהודי הארץ לשלטון הרומי ולמוסדות האדמיניסטרציה שלו ואף גרם לריבוי (והשתלטות) של היסוד הנכרי — הישובי בארץ, עשוי היה להעלות את הצורך בלימוד של הלשון הרשמית השלטת — היננית. אלא שמכל־מקום, דומה שאין לנו ליחס לאותו שינוי השפעה מכרעת (ומהירה). לפיכך מצוים אנו ללמד מתחילה (כעין אמת־מידה) מן הימים שבפני הבית על התקופה שלאחר החורבן (בהסתייגות). — מעתה נעיין בכמה עובדות.

לעומת חכמים שעלינו להניח את ידיעתם בלשון (ש„זקוקין למלכות“), דומה שיש להוכיח ממשית כלפי האחרים, שלא ידעו לשון זו. כך לענין ר' יהושע בן לוי, אותה מסורת שבירוש' (ב"ב פ"ח טז ע"ג), המעידה עליו שאמר: „חזירתי על כל בעלי־לשונות לידע מהו דיאתימון, ולא אמר לי אדם דבר“, עשויה להעיד שלא ידע החכם הנ"ל (שעמד במאה ג' בראש בית־המדרש שבלוד שהיתה אז עיר „יננית“ דיוספוליס) לשון יננית או שידע בה משהו בלבד. שהרי נצטרך לחזור אחר היודעין „בלשונות“ לפרש מלה יננית הנ"ל, דבר המלמד שהיו בארץ־ישראל אנשים מיוחדין הבקיאין בלשון יננית ורבי יהושע בן לוי לא נמנה עמיהם³⁴. והוא הדין

³⁴ אמנם ראייה מכרעת אינה כאן, שיתכן שידע אף הוא בלשון זו ומכל־מקום נשחל

רבי שמי, שכך משמע לכאורה מן הירושלמי (ב"ב פ"י יז ע"ג): „אמר רבי הונא לרבי שמי פוק חמי עד ההן אהן קונטא משמש, נפק ומר עם טרייא קונטא” וכר. הכתוב מדבר בבירור המספר הינני הקטן שיש בו היסוד *xovta*. ואם ר' שמי נצטרך „לצאת לראות” ולא השיב לו לר' הונא לאלתר, הרי שלא הכיר את שמות המספר ביננית. כיוצא בדבר, דומה שאף ר' יוחנן לא ידע לשון זו. בירושלמי נדירים (פ"י מב ע"א): ר' בא בר זוטרא איתעביד תורגמן דר' יוחנן בחדא איתא דלא הוות חכמה משמע סוריסטין (כצ"ל). ודאי, אשה זו שלא ידעה ארמית, אין מן הנמנע המוחלט שדיברה לשון זרה ורחוקה כגון „גפטית ועילמית”; ברם, הדעת נותנת שהיתה מבאי הגולה ההיליניסטית-רומית, ממקום שהארמית לא היתה מצויה, ונזקקה ליננית. ואף גוף לשונה של המסורה („שלא ידעה לשמוע סורית” = ארמית) משמיענו לכאורה, שזו היתה הלשון (מלבד עברית שאינה ענין לנשים, בכללן). שרבי יוחנן נזקק לה, ותו לא.

ואף המקור שלהלן עשוי להוכיחנו מה היתה המציאות של ארץ-ישראל בתקופת תנאים. בספרי דברים פ"י יז (הוצ' פינקלשטיין, עמודים 27—28): לא תכירו פנים במשפט, זה הממונה להושיב דיינים, שמא תאמר איש פלוני נאה אושיבנו דין, איש פלוני גיבור אושיבנו דין... איש פלוני הליניסטון (כצ"ל) אושיבנו דין” וכר. מכאן, שלפחות לא כל החכמים שמהם נתמנו הדיינים „היליניסטים” היו, כלומר, יודעים לשון יננית, אלא שנמצאו בישראל (שלא חכמים?) שהיו יודעים בלשון זה, וההלכה מזהירה, שלא לילך אחר „חכמת” יננית (ולמנות חכמי תורה). כשם שאין לספון את העושר והגבורה והגוי. — ולענין הספרות היננית. אף לא משורר אחד מן היננים נזכר במקורות התלמודיים (לרבות הומירוס)^{35a} ולא פילוסופוס (חרץ מן אבנימוס הגדרי (Oinomaos?), שעשו אותו בעלי האגדה גדול הפילוסופים „שלא עמד כמותו מלבד בלעם באומות העולם”). ועוד שאין אתה מוצא בספרי התורה שבעל-פה דברים של ממש לא מן הפילוסופיה (והשירה לא כל-שכן) ולא מן ההיסטוריה ולא מן המיתולוגיה של היננים, ואין צריך לומר שאין לראות השפעה כל-שהיא של הריטוריקה היננית על האגדה התלמודית והמדרשית (שלא כדעת א. אפשטיין). כשם שאין „הדיאלקטיקה התלמודית בהלכה מושפעת מן המגע עם הרוח היננית”³⁵. עובדות הללו אף-על-פי שאין ללמד בהחלט „מן השתיקה”, מכל-מקום אינן עשויות לקרב אל הדעת אותה הנחה שכל החכמים כולם (לרבות אף „אנשי המעמד הבינוני”) ידעו ספרות יננית ופואטיה של יננים. אלא שיש בידינו עדות שלמה של אחד מן הנוצרים שישב בארץ-ישראל בסופה של תקופת התנאים והכיר את יהודי ארץ-ישראל והכמיהם,

לברר מפי אחרים דבר שלא ידעו, וכמות שמצינוהו מחור על כל בעלי האגדה שבדרום, ואף-על-פי שהוא עצמו נתעסק באגדה אף הוא. ולענין „בעלי לשונות” יש להעיר, שאין ענינו דוקא „חכמי לשון” אלא אנשים שידעו לדבר בהן, ותו לא.

³⁵ הצעתו הורה של Eschelbacher, MGWJ, 68, 58—59, 61.
^{35a} [כבר עמדו חכמים כי „ספרי המירם” הנזכרים במשנת ידים פ"ד מ"ו אינם מתכוונים להומירוס. ראה Kohut, J.Q.R. (1891), עמוד 546 ואילך. — .o].

אוריגינס, המעיד שאין מצויים אצל היהודים אנשים „פילולוגים“, היודעים את הספרות היננית. בספרו „נגד קלטוס“ (ed. Koetschau, t. I, p. 160) הריהו מתריס כנגד הלה, המשים חרוז אחד מן אוריפידס בפיו של היהודי (המקפח בנצרות) ומכחיש את כל-עצמה של העובדה, שאותו יהודי יכול להעתיק מן המשורר הינני הנ"ל: οὐ πάνυ μὲν οὖν Ἰουδαῖοι τὰ Ἑλληνῶν φιλόλογοισιν. ἄλλ' (אין היהודים מצויים במיוחד בין הפילולוגים בספרות היננית, ברם, נניח שמישהו מהיהודים נהיה פילולוגוס במידה כזו).

רדאי, ייתכן שאין דברי אוריגינס מכוונים בעיקרם אלא כלפי המציאות של ארץ-ישראל, ברם, על-כּל־פנים יכולה עדותו לשמש ראיה לגבי השאלה הנדונית (לתחילת המאה הג').³⁶

ההבחנות הללו עשויות לכאורה להטות את הדעת כלפי צמזומה של ידיעת הלשון היננית והכמת ינן בארץ-ישראל בתקופת תנאים ואמוראים. לומר, שספרות יננית עסקו בה אנשים יחידים, והלשון עצמה היו שידעוה בין מן החכמים ובין מן העם. הללו למדה בדרך-כלל, לשם תכלית חברתית-לאומית (ראשי הקהילות וכיוצא בהם מן „הוקוקין למלכות“) ולשם עסקי-מסחר ועשיית תפקידים בתחומי האדמיניסטרציה של ה„ערים“ והשלטונות האזרחיים-פיננסיים של „בית הקיסר“. ברם, ודאי חדרה הלשון היננית לחרץ מן החוגים הללו; המשא-המתן עם השכנים בערים רבות של ארץ-ישראל, שישבו בהן יננים (ואף אם מועטין היו) ושנתכוננו בדמות ה„פוליס“, החדיר יסודות מסוימים מן אוצר המליצות והפתגמים ולשונות שימושיים לחוכה של לשון החכמים והעם. יתר על-כן, הויקה ההדדית בתחום המ ש פ ט ש בין בתי-דינין של ישראל ובין בתי-דינין של הערים הנ"ל, גרמה אף היא לידיעתם של חכמים מישראל בנוהג המשפטי המצוי בעולמם של נכרים. ברם, העם לא דיבר יננית ולא ידע לשון זו ידיעה של ממש וידיעת הספרות היננית לא היתה רונחת באומה ולא בין חכמיה.³⁷

³⁶ אשר לדיבור הינני, הרי אוריגינס עצמו מביא פעמים לשון ינני (בביאור תיבות שבמקרא) מפי ה„יהודים“ שנשא ונתן עמהם (בקיסרין). ואף יש להניח, שבשיחותיו ויכוחיו עם ה„חכמים“ וה„יהודים“ נזקקו אלו ללשון יננית. אלא שכלפי טיב ידיעתם בלשון זו אין לנו ידיים לדון. ברם, שמא יש ללמד משהו מאותה עובדה, שאוריגינס מציעה לפי תומרו על השמות σχίϋος (אלון), πQίϋος (מסטיכי), המצויים בספר שושנה, והללו אמרו שאינם מכירים תיבות הללו. שמא מכאן ראיה שידיעותיהם של אלו אף הן מצומצמות היו.

³⁷ כשאנו דנים בענין חכמת יננית של חכמים (והעם — מעמד בינוני) בארץ-ישראל בתקופה הנדונית, אין לנו להתעלם מן המצב הכללי של רוב ימי תקופתנו (מאמצע המאה הג' ואילך). שכן קשה להניח, שבשעה ש„ששה חכמים מתכסין בטלית אחת ועוסקין בתורה“ (מאה ב' באמצעיתה) וה„חברים“ אין להם להחליף בגדיהם בשבת וחכמים נוהגין לצאת להוציא לארץ לשם „פרנסתם“ (וכיוצא בזה אף העם — על מצבם הכלכלי הקשה של יהודי ארץ-ישראל במאה ג' ומאה ד', יודעין אנו ממקורות הרבה), יהא בידם (ובלבם) של אמוראים (ותנאים) לרכוש לעצמם „השכלה יננית גבוהה“. והאנשים מן העם — ארמית ודאי היתה

ג) היננית בין הנכרים שבארץ-ישראל. עד שאנו באים ללמד על התפשטות לשון יננית בפי העם בארץ-ישראל, מוטב שנעיין תחילה, עד היכן היתה רונחת לשון זו בין הנכרים שבארץ, לפי שאם יתברר, שהגויים (להוציא את היננים ממש, ו"אנשי היחס" שבערים שהיו "קרובין למלכות" ואלו שנשמעו) לא נזקקו ללשון זו ואף לא ידעוה, הרי שקשה יהא ביותר להניח שה"שכבות התחתונות שבהברה היהודית" ידעו "יננית מדוברת". ואמנם העובדות שלהלן עשויות להוכיח, שהגויים (הסורים-פויניקים) של ארץ-ישראל לא דיברו יננית ולא הבינוה.

1) כבר הזכיר המחבר גופו (עמוד 2) את עדותו של אויסביוס (על קדושי פלסטיני, סורית, הוצ' Cureton) שבסוף המאה ה'ג' שימש אחד (פרוקופיוס) מתורגמן לארמית בכנסייה של העיר ההיליניסטית העתיקה בית-שאן; הרי שהיה צורך לתרגם מיננית, לפי שהמתפללים הנוצרים שבאותה עיר לא ידעו (ההנחה, שלא בא התרגום אלא לשם אנשי הכפרים שבסביבה, שנתכנסו לתפילה בעיר הנ"ל, אין לה על מה שתסמוך). ושמה כדאי להוסיף, שפרוקופיוס זה היה לפי הנוסחאות (הסוריות וכן בנוסח הרומי אצל Violet, TU 4, XIV) איש ירושלים, ללמדנו, שאף בירושלים ההילינינית (מלאחר אדריינוס) רונחת היתה הלשון הארמית בין הגויים. אלא שאין זו העדות היחידה לענין הנידון. אנו קורין אצל, *Itinera Hierosolymitana*, (Geyer, Peregrinatio Silviae p. 99): Et quoniam in ea provincia (sc. Palaestina) pars populi et graece et siriste novit, pars etiam alia per se graece, aliqua etiam pars tantum siriste, itaque, quoniam episcopus licet siriste noverit, tamen semper graece loquitur et nunquam siriste: itaque ergo stat semper presbyter, qui episcopo graece dicente, siriste interpretatur, ut omnes audiant, quae exponuntur. (והואיל ובפרובינציה הזאת (פלסטינה) חלק מהעם יודע גם יננית וגם ארמית וחלק אחר יודע רק יננית ועוד חלק יודע רק ארמית, משום כך האפיסקופוס דורש תמיד ביננית ואף פעם לא בארמית, גם בשעה שהוא יודע ארמית; משום כך ניצב תמיד לידו פריסביטר המתרגם לארמית את דבריו הינניים של האפיסקופוס בכדי שישמעו כולם את הנאמר). למדנו שרווח המנהג בערי ארץ-ישראל להעמיד מתורגמן בכנסיות של נוצרים, לדרשה שנאמרה (מן המסורת, במצווה) יננית, כדי שיבינו העם (שנחלק לג' חלקים, אלו שידעו רק ארמית, ואלו שהבינו אף יננית, ואלו שידעו יננית בלבד).

לשונם העיקרית, המדוברת, ועברית — אף-על-פי שיודעים אנו שכמה מהם לא ידעו לקרוא (הירונימוס, סוף מאה ד') ושפעמים (בימי תנאים) לא נמצא מי שיקרא בתורה, "אלא אשה" ולא ידעו, "בני העיר" לקרוא את ההלל (בביתם בלילי פסח), מכל-מקום ברור שבכללם למדו ולימדו את בניהם מילדותם לשון-הקודש ותורה ונביאים וכתובים, כלום יש להניח שפולילגוטים היו (שלמדו והכירו אף יננית)? כלום רשאים אנו ליחס לכל העם (אף אלו שישבו ב"כפרים של יהודים" ובערים שלא נמצאו בהם יננים כל-עיקר או מרעטין ביותר) מתחילה ידיעה בשתים או שלוש לשונות, בתקופה קשה זו?

וכלפי הנכרים שבעזה, עיר ואם להיליניזמוס בארץ-ישראל, למדנו (לסופה של מאה ד'), שלפחות רבים מן תושבי העיר לא ידעו אלא ארמית בלבד, מן "חיי פורפיריוס" למרקוס השמש. שכן אנו למדין מכאן, שאותה אשה ובנה (שנזרקה נבואה מפיו לשרוף את היכל האלילים של מרנס, סוף מאה ד') לא ידעו לדבר אלא ארמית, ויננית לא ידעו כל-עיקר, דבר המוכיח לכאורה, שהעם הנכרי הושב בעזה לא דיברו אלא סורית (של ארץ-ישראל) גרידא.

ושמא כדאי אף להזכיר את שמספר הירונימוס על הילריון, שנולד סמוך לעזה ונשלח לאלכסנדריה ללמוד חכמת יון (הוריו היו הילינים — עובדי עבודה זרה) וחזר לעירו, בא לפניו אחד משרי המלכות — קנדיטוס — מן המערב, שלא הבין אלא רומית ופרנקית — פתח הקדוש הנוצרי הלה והסיח עמו סורית (ובעשה נס והשיב אף הקנדיטוס בלשון זו, ואחר-כך — הסיחו יננית ונענה) ו"לשונו (של הקנדיטוס, הסורית) לא נשתנתה בין באספירציה ובין בדבר אחר מן האידים (הארמי) הפליסטינאי". הרי שהארמית שימשה הלשון העיקרית אצל נכרים בארץ-ישראל (לרבות עשירים והילינים)³⁸.

ד) היננית בפויניקיה ובסוריה. הואיל ואנו מעלים על הדעת ענין חדירתה של תרבות יון ולשון יננית, בכל העולם של ים-התיכון ונוטים להיות סבורים ש"היהודים שבארץ-ישראל לא יצאו מכלל המציאות" הנ"ל, הרי (לאחר שאנו מבחינים יפה בין כוחה הלאומי-הרוחני של היהדות לפרישות מתרבות נכרים, בין בדת ובין בחיי-החברה ובין בלשון, ובין עמי המזרח האחרים, שאי אתה מוצא בהם אותה התנגדות רבה ואותה יכולת של התנגדות, שהעלו ישראל), מוטב לעיין קמעה במידת השתלטותה של הלשון היננית באותן ארצות ההיליניסטיות הסמוכות לארץ-ישראל. ³⁹Mitteis העמיד ראשון על הפיסקה שאצל סוקרטס (תולדות הכנסיה, 19, 1) המדברת בפילוסופוס מירופיוס איש צור, שנשלח להודו בשליחותו של קונסטנטינוס ולקח עמו לדרכו "שני נערים" (מן צור) שידעו יננית אὐτὰρ ἀπὸ παραλαβῶν οὗν δύο παιδάκια συγγενῆ ὁ Μερόπιος Ἑλληνικῆς οὐκ ἄλλα (ἄμοιρα διαλέκτου ἀτλ. פיסקה זו מוכחת לכאורה, שתושבי צור בכללם לא ידעו יננית (מאה ד'), שהרי נצטרך הלה לבור לו נערים הנ"ל. ובידוע שעיר זו שימשה מרכז היליניסטי קדמון.

נחזור לסוריה. שמא ראוי להעלות דמותם של ב' אישים גדולים, אחד שחי בתחילת התקופה הנידונית על-ידי המחבר, ואחד בסופה, והם אפרים הסורי, שנולד וישב רוב ימיו בנציבין (בזמן שהיתה תחת ידם של רומיים, מאה ד'), ושלעדותו של סוומינוס "לא היתה לו יד בהשכלה היננית", אף-על-פי שקשור היה בגדולי הכנסיה היננית-המזרחית שבימיו. כיוצא בו לוקינוס הסופר

³⁸ אף הספרות הסורית-ארץ-ישראלית, שבדאי נכתבה מתחילת מאה ד' ואילך על-ידי גויים-נוצרים של ארץ-ישראל, כדעתו הנכונה של גילדיקה (ושלא כדעתו הרחוקה של Schulthess, Grammatik, p. 1, המיחסה ליהודים מומרים של ארץ-ישראל, שנתנצרו מאונס בימיו של יוסטיניאנוס), מוכיחה, שהנכרים תושבי הארץ לא ידעו יננית.
³⁹ Reichsrecht und Volksrecht, p. 26, n. 4

המפורסם (מאה ב') שגולד בסמוסטה ולא ידע בבחירתו אלא ארמית עד שהלך ליוגיה ולמד שם חכמת יננית וחזר לארצו ונעשה סניגור באנטוכיה. ובמקום אחר אנו קורין על נוצרי אחד שגא, "מן הצפון" למצרים. לבקר אצל קדוש-גניר, ולא ידע לדבר אלא סורית (כשם שאותו איש מצרי לא ידע אלא מצרית)⁴⁰. עובדות אלו וכיוצא בהן מלמדות לא זו בלבד, ש"ארמית שימשה לשון הדיבור בתקופה הרומאית בכל סוריה המרכזית, פויניקיה ופלסטינה" (Bouchier: Syria as a Roman Province, p. 12), אלא אף זו שהעם ברובו לא ידע יננית כל-עיקר ודומה שאפשר להעלות הנחה זו אף מ"חיי רבולה" (Overbeck: Ephraemi Syri aliorumque opera selecta, p. 160). אותו האיש נולד בכלקיס (קן נשרין) שבסוריה לאב ששימש כהן לעבודה זרה, שוכה לזבוח עם יולינוס קיסר כשבא הלה לאותה מדינה ונתכבד על-ידי, "וכד רבי אתרדי בספרא דיוניא איך בר עתירא רורבא דמדינתהון קנשרין" (= וכאשר גדל עסק בספרי היננים כמו בן עשיר גדול של מדינתם קנשרין). מכאן שבאותה עיר נהגו רק ה"עשירים הגדולים" ללמד את בניהם "ספר ינני", לאחר שגדלו. לפיכך נראה שהדין לכאורה עם Nöldeke הכותב (Z.D.M.G., XXXIX, p. 332—4) על היננית שבסוריה, שלא שימשה שפת המשכילים (כדעתו של מומסן) אלא "רק לשונם של אותם אנשים (שמעטין היו) שלמדו אותה"⁴¹. מעתה קל והומר לארץ-ישראל היהודית, שאין ליחס ידיעת יננית וחכמת יננית אלא למועטים מן החכמים והעם, ולא למעלה מיכן. ברם, כלום יש בידינו להכריע ולתחום ותחומין בפרשה בדרך של ודאות? המקורות שבידינו מן התורה שבעל-פה אינם מקפלים משלם אף לא את ההלכה והאגדה ולא את עולמה של הדת, כל-שכן שאינם ממצים את חיי החברה. ואף המקורות החיצוניים אין בהם בהצטרפותם לספרי תנאים ואמוראים, להשלים את דמות-דיוקנה של המציאות החברתית שבתקופתנו. לפיכך אין לנו לכאורה לחתוך הלכה. ברם, הדעת נותנת, שמצויים אנו על יסוד העובדות הידועות כיום לצמצם את קיומה והשפעתה של לשון יננית וחכמת ינן בארץ-ישראל היהודית בתחומין צרים. ואף-על-פי שעדיין השאלה תלויה הרי קורין אנו על עצמנו: תפסת מועט תפסת.

⁴⁰ חיי פאסיסוס. Импер. С. Петер. универ. Факульт. Истор. Записки
Часть I, выпускъ II, p. 32.

⁴¹ הוא הדין כלפי אפריקי, מקום שרבים מן הפונים לא ידעו אלא כנענית גרידא, וכדרך שלמדנו במיוחד מעדותו של אוגוסטינוס.

תוכן גיליון 18 של קתרסיס –
סתיו תשע"ג 2012

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
אמיר חצרוני
דוקטורט כגן עדן של שוטים

שלמה זלמן הבלין
החזון איש
על ספרו של בנימין בראון

גלעד ברעלי
על אתיקה בביקורת ספרים – מטר על ברעלי על פרגה

עודד היילברונר ונורית בוכוויץ
רעש, או האם עלינו לפחד מסלבוז'יץ?
על ספרו של סלבוז'יץ

זכרון לראשונים: דוד כהן
יונתן כהן
על דוד כהן

דוד כהן
מאמר ביקורת על יחזקאל קויפמן